همـوم الضـوء

هموم الضوء

محمد العلي

جمع الكتاب وأعدّه: أحمد العلي

الفهرس

احتفاء: ساقه الحب	٩
تحديد: خطة	١٤
١- يوسف الخال، الحداثة والشعر	١٧
٢- الحداثة في ميزان الإسلام، عوض القرني	٢١
٣- قصة الحضارة، وولد ديورانت	٥٥
٤- قسطنطين زريق، نحو المستقبل	١٩٣
٥- فهمي جدعان، الطريق إلى المستقبل	٢٢٥
٦- ناصيف نصّار، تصوّرات الأمّة المعاصرة	٢٦١
٧- زكي نجيب محمود	٢٧٥
٨- برهان غليون، اغتيال العقل	٢٩٩
٩- أحمد أمين، فجر الإسلام وضحاه	٣٤٥
١٠-علي الوردي، منطق إبن خلدون	٣٩١
١١-ابن خلدون، المقدمة	٤٢٣

(ساقَه الحُب)

(١)

إنّه الفضول.

وللفضول عضلةٌ مفتولةٌ، دائماً ما تأخذ بخناقي. وقتها، إمّا أن أفتُل شاربي بالدمع، أيأسُ وأتناقصُ، وإمّا أن يمتلئ جسدي بالشّرَر، فأركض حتى يحُل خناقي -قليلاً- فأصعد.

- ما هو مشروع الأستاذ محمد العلي الفكري؟ ماذا قدّم حتى يصير من آباء الحركة الحداثية في السعودية؟ وأين هي الكتابات التي ساهم بها في التأسيس الثقافي وتنوير القارئ العربي؟

إنه سؤالٌ وحشٌ، لم تكن الإجابات المحيطة به سوى أحاديث وحكايات وقُصاصات من المجايلين والأصداق، إنها الضباب نفسه، وأنا أكره الضباب، إذ أتحوّل تلقائيّاً إلى هواءٍ يُحاولُ أن يُبدّده حتى أقاصي التعب.

لهذا «هجمتُ» على مبنى صحيفة اليوم، وحاولتُ الوصول إلى أرشيفها، لعلمي أن الأستاذ العلي التزم بالكتابة فيها منذ أواخر الستينيّات حتى الآن. لكن قسم الأرشيف أغلق أبوابه أمامي مصوّراً أن ما أريده ضَربٌ من المستحيل، للأسباب التالية:

-أحتاج إلى موافقة من (اللّي فوق)!.

-لا وجود لأرشيف قبل عام ١٩٧٨م.

-تبدأ مجلدات الأرشيف من ١٩٧٨م وتنتهي في ٢٠٠٢م.. من سيأتي لي بمجلدات ٢٤ سنة من مستودعات الجريدة إلى مبناها الرئيسي؟!.

هكذا خرجتُ من المبنى «الجديد» بلا أمل ولا قلب.. حتى تملّكني غضبٌ لا أعرف نبعه، هاجسٌ للمحاولة مرّة أخرى. ومن هنا نجحت؛ هاتفتُ الأستاذ الشاعر عبدالله السفر، فاستطاع تحقيق المستحيل الأوّل. فذهبت لقسم الأرشيف، وقابلتُ نفس الأشخاص أصحاب الـ «لاءات» الثلاث! وبعد «مفاوضات» توصّلنا إلى أن استعمال سيارتي الشخصيّة للإتيان بعدد من مجلدات الأرشيف مرّة كل أسبوع، بالاستعانة بأحد الموظفين، يحقق المستحيل الثالث. أما الثاني فلم أستطع عليه.

ولمدة ثلاثة أشهر، داومتُ في صحيفة اليوم (كنت عاطلاً عن العمل لأكثر من عام)؛ راجعتُ مجلّدات الأرشيف الموجودة، بعضها مفقود، وبعضها مُلقىً على وجهه في المستودع، تخاف على ورقها وحِبرها من اللّمس لكي لا يتلف.. أمّا حكاية الغبار، فلن تستطع روايتها إلا بالتحدّث إليه، وجعله خليلاً لكي لا يُحاربك ويُغطّي فضاءك.

كان هناك مجموعةٌ من الكراسي في قسم الأرشيف تشكّل نصف دائرة، تتوسّطها طاولة. كنت «أحتلُّ» هذا المكان في بحثي وتقليبي للمجلّدات. في يوم ما، اختفت الطاولة.. وفي يوم آخر اختفت الكراسي وصرتُ تائهاً كالذّبابة؛ أجلسُ على أيِّ شيء وَأضع المجلّدات على أي شيء.. وحيناً تختفي مفاتيح المستودع، وحيناً لا يوجد عُمّال لنقل المجلدات من سيارتي إلى الطابق الأوّل، وكثيراً كثيراً ما ضُحِكَ عليّ، وسمعتُ ما يُغمَزُ ويُلمَزُ حولي وعني؛ من أنا؟ ولماذا ثيابي مغبرّة دائماً؟ وماذا أفعل بهذه المجلدات العتيقة؟ ولماذا أحملُ كاميرا وأصوّر ما بها؟. ثلاثة أشهر، هربتُ بعدها إلى غير رجعة.

الآن، أُكملُ عاماً ونصف من الاشتغال على هذا العمل، الذي هو جزء من مشروع أكبر، سيكتمل يوماً ما.

(٢)

السّلطة، بكل أشكالها، وخاصة المعرفيّة منها، تفرض على المبدع شروطاً كثيرة تحُدُّ من انطلاقه واستمراره، أو ترسم حدوداً للمساحة التي يستطيع الركض فيها. لهذا تمّ تبنّي مبدأ (لا تخاطبهم إلا رمزاً) للهروب من ذاك الحصار.

لذا، ستجد أن الإنجاز هنا ليس في أن المبدع استطاع رفع يده بزهرَةٍ فريدةٍ وحسب، بل وأنه سار بها في وَحلٍ لامَسَ الذّقنَ والنّفَس سنين طويلة، ولم تزل في يده نضرة؛ ستعجَبُ مما يُلمَحُ، ويومَئُ نحوه، ويُلعَبُ للوصول إليه بحرفيّةٍ عالية، باعتبار الزمن الذي كُتب فيه والنسق الثقافي الملازم لذلك. وقد وجدتُ نفسي بعد قراءتي لهذه المجموعة لأكثر من سبع مرّات، انتقاءً وتوزيعاً وطباعة، والموزّعة في ثلاثة كتب (هموم الضوء، درسُ البحر، حلقات أولومبيّة) لا أقرأ عمنا العلي وحده، بل مرحلة ثقافيّة بكل همومها وتطلعاتها، فكريّاً وجماليّاً.

(٣)

عندما أعطيته الكتب ليراجعها، قال لي –بمعنى الكلام– أن هذا كله «ذاكرة»، وأن أمامه خَطوٌ كثيرٌ زاده ألقاً الربيع العربي، لم يُقدم عليه بعد.

قلتُ لنفسي: إذن، هذا هو الدرس. إنه التجاوز، البحث الدائم والسعي للإضافة، هذا هو المصلُ الذي ستحقنك به هذه الكتب حتى تصير هذه القيمة وهذا الهدف عفويّاً، عفويّة إجابته عن سؤالي:

كانت أوّل قصيدة كتبتها عموديّة، فتحت فيها الباب حين قلت:

صدح البابُ فاشربي اللحن يا – أذني واروي به ظماء الأماني

أمّا آخر قصيدة فهي نثرية، أغلقت فيها الباب حين قلتَ له:

كنتَ منتشيّاً كصديقٍ للأبديّة، لماذا أصبحتَ أبكم القلب واللسان؟.

فقال لي بسرعةٍ: ولماذا الباب؟!.

هكذا هو إذاً، يتجاوز نفسه بشكلٍ لحظيٍّ، وقد زرع هذه القيمة فيمن حوله، وأنا منهم، لكنه زرعٌ عامٍ، أي أنها قيمة يمكن تفعيلها في كل الاهتمامات والمجالات، إلا أنني أريده هو، أي أريد لجيلي أن يتجاوز المرحلة الثقافية التي سبقته، والتي يُعتبر هو من ممثليّها الكبار، ولهذا جاء هذا العمل ليساهم في ذلك، إذ انه يزرع قيمة التجاوز نفسهاـ والتي يتولّد عنها تلقائياً سؤال: تجاوز ماذا؟.

بهذا كله، أظن أنّ هذا العمل يُعطي الأستاذ العلي فرصةً لإعادة النظر في آراءه بشكل منظم وموضوعي، كما تمنّى ذلك في مقابلةٍ أجرتها معه الإعلامية والكاتبة سكينة المشيخص.

لكن، هل تعلم أن إضافة هذه الكتب، إلى الكتب المطبوعة له/ عنه قد تشكّل ما يقرب الـ ٥٠٪ من نتاجه فقط!.

(٤)

أعترفُ أنني اشتغلت هذه الكتب –بدئيّاً– لنفسي، لكي أقرأ هذا النهر الجوفي وأعيه حقّاً، لكي يكون شارع انطلاقٍ وتحليق، لا سجن تقليد. فعلته لحُبّي. وأنا هكذا، لا أعرف أن أبتاعَ هديّةً لأحد، وإنما أبتاعها لنفسي، وبعد شعورٍ ما غريبٍ، أهديها.

وإلى هنا، ساقني الحُبُّ.

هنُا حطّ بي قوسُ قزح تزلّجتُ عليه عاماً و نصف، و ما كان لي ذلك إلا بأبي عبدالسلام العلي (هل عرفتَ الآن، بعد أن مرّ الخَضِرُ

في بيتنا، كيف يكبُرُ طفلٌ في فراش لا يكبُر؟). و زوجتي نورس العبدالباقي، و التي (حطّت على كتفيَّ).

وإلى هنا، كاتب هذه السطور، تختفي رويداً قدماه.. يُريدُ أن يتفرغ للشعر و حسب.

إنه الآن يتبخّر.

أحمد العلي

٢٦/١١/٢٠١١

(خطة)

(١)

أن تُصوَّبَ السِّهامُ نحوك، وحول ما تكتب، فهذا شيء يجب ألا يترك في قلبك الفزع، بل ولا الغضب، لأنك لا يمكنك إرضاء الناس جميعاً، وبخاصة إذا كان المستوى الثقافي الذي يعيشون فيه مستوى سطحياً.

الذي يجب أن يملأك الفزع منه هو: ألّا تُقدم للقارئ فائدة ما.. لأن معنى هذا أنك استسلمت لموج الإنشاء، واتخذت من الألفاظ جملاً، أو جواداً للهرب.

أريد الآن أن أقول شيئاً مُحدداً: من الآن فصاعداً، سأترك التاريخ للمؤرخين، وهم كثرة، وسأخوض في الحاضر بطريقة جديدة، هي أنني سأضع أمام القارئ خلاصة مركزة لبعض الكتب التي قرأتها وتركت أثراً.

إن هذه الطريق، المؤمّل منها إرضاء وجهة النظر التي يهُمّها الحاضر والمستقبل بالاطلاع على آراء مفكرين لامعين في الساحة الفكرية الآن.

والمُؤَمّل منها -كذلك- أن تحمل الذين يمرّون على الأشياء الزّاخرة مراً سريعاً، ترك قراءة هذه الزاوية، والذهاب إلى أيّ زاوية أخرى، يجدون فيها ما يريدون إيجاده.

(٢)

حين يحفزك كتاب ما على قراءته، ثم يحرضك على عرض آرائه أمام القارئ، يكون ذلك الكتاب نفسه قد نجح في الوصول إلى هدفه.

تبقى المسألة منحصرة فيك أنت، إذ تبقى هناك جملة من الأسئلة، تضرب حولك حصاراً محكماً: لماذا اخترت هذا الكتاب بالذات؟ لماذا تعرض آراءه؟ هل أنت محايد تجاه هذه الآراء؟ هل عندك هدف تحاول دفع القارئ في اتجاهه؟.

هذه الأسئلة ونحوها، سوف لن توجه إلى المؤلف، بل ستوجه إليك أنت، وذلك بناء على اختيارك، الذي يشف عما بعده بصورة تلقائية.

أعرف مستقبلاً، أن هذه الأسئلة ستوجه إليّ، ضاربة حولي حصاراً، أو سوراً شاهقاً، لذلك سأكون بالغ الوضوح والتحديد منذ البداية، موجزاً ذلك في النقاط التالية:

١. الكتاب قد يؤثر في القارئ لحسنه أو لسوئه.

٢. ما أعرضه من الكتب، قد يكون لهذا السبب أو ذاك، لذا فالآراء التي أعرضها لست مسؤولاً عنها، بل المسؤول عنها هو المؤلف.

٣. كل الكتب التي سوف أعرض أهم آرائها، موجودة في المكتبات، وعلى من يريد إزالة الشك عن قلبه الرجوع إليها.

محمد العلي

١٩٩٨م.

١.يوسف الخال، الحداثة في الشعر.

.(١٩٨٠)

الآن، في هذه اللحظة، فرغت من قراءة كتيّب (الحداثة في الشعر) للشاعر يوسف الخال.

ويوسف الخال هذا -رعاك الله- قلّ أن تجد كتاباً نقدياً حديثاً لا يتربع اسمه فيه، غير أننا هنا لا نبحث شعره، بل نبحث كتيبه هذا فقط.

يقول في ص١٤:

(إلا أن الشعر فن، والفن لا غاية له سوى التعبير الجميل عن الذات في لحظة الكشف والرؤيا)

ويقول في ص٩٦:

(خامسا - يعني الخامسة من خصائص الشعر الحديث- التعبير عن روح العصر. أي معاناة مشاكل الأمة على أنها مشاكل العصر، وذلك برفعها من نطاقها المحلي إلى نطاقها العالمي).

بالله عليك، كيف نجمع بين فكرة أن الفن لا غاية له سوى التعبير الجميل عن الذات، وبين التعبير عن روح العصر؟. لنفترض أن التعبير عن الذات باعتبارها ملتقى لكل روح العصر هو نفسه التعبير عن روح العصر، لكن لماذا لا تكون إذاً للشعر غاية؟ أليس التعبير عن روح العصر يقف في مقدمة الغايات الفنية؟

الكتيب هذا مفاجأة في خيبة الأمل، لا لأنه يتكلّم عن الحقائق الموضوعية بشكل تجريدي وحسب، بل لأنه مجرد استعراض سطحي لأربعة كتب نقدية حديثة لم يقدم لها أيّة دراسة متكاملة.

أما في ص٨٠ فيقول:

(وتكشفت -أي الحركة الشعرية- في أواخر عام ١٩٥٦م بمحاضرة ألقيتها في الندوة اللبنانية موضوعها (مستقبل الشعر العربي) دعت إلى اعتماد الأسس التالية..)

ويخوض في تعداد الأسس التي يراها، هكذا ببساطة ودون التفات لحركة الزمن، ولا للجهود الضخمة الأدبية والفكرية التي بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، حتى كتابته هو لمحاضرته تلك.

كتبت هذا الكلام لأصل إلى غاية محددة هي: إن الرغبة في الكتابة، أو الكتابة فعلاً لا تكون ذات قيمة بمجرد أن نصبغها ببريق الأسماء، لا، أبداً.. فالمهم أن تكون الكتابة ذات معنى.

٢.الأذهان المستطرقة
(قراءة ساخنة في كتاب بارد)

مناقشة كتاب (الحداثة في ميزان الإسلام) لمؤلفه عوض القرني.

(مُنعت هذه الحلقات من النشر في الصحف السعوديّة)
(١٩٨٨م)

(١)

جرى بين الخليفة عمر بن الخطاب، وعبدالله بن مسعود، الحوار التالي:

عمر: ماالتقوى؟

ابن مسعود: ألم تمش في أرض شائكة؟

عمر: بلى

ابن مسعود: ماذا فعلت؟

عمر: رفعت ثوبي، واجتهدت ما استطعت

ابن مسعود: هذه هي التقوى.

بهذا الحوار الذي يربط المفاهيم ربطاً إيجابياً بالفعل الإنساني عبر ضرورات الواقع، أردت الدخول إلى مناقشة كتاب (الحداثة في ميزان الإسلام) لمؤلفه السادة عوض القرني.

وأقول (السادة) لأني مقتنع بأن مؤلف هذا الكتاب ليس واحداً، فأمامي الآن شريط طويل (كاسيت) يحمل نفس المقولات التي وردت في الكتاب، ويحاكم نفس الأسماء، ويكرر نفس العبارات، كما أن أمامي رسالة، وجهت نسخة منها بالبريد إلي، تحمل نفس قناعة الشريط، وقناعة الكتاب. هذا فضلاً عن مجلة (المجتمع) الكويتية التي حملت الصدى نفسه.

وأود، قبل الخوض في مزاعم الكتاب، التأكيد على ما يلي:

١- إن الذي يجب الالتزام به هو: الكتاب والسنة، أما تفسير الكتاب، السنة، أي طريقة فهمهما، فليست حجةٌ من كل أحد من الناس على الآخر، وإلا لما تعددت المذاهب الإسلامية

في الفقه، ولما تعددت التفاسير، ولما وقع الجدل الطويل حول فتح باب الاجتهاد وعدمه.

بل حتى القاعدة المسلم بها والتي تقول (لا اجتهاد مع النص) لا يمكن أن تفسر تفسيراً واحداً، ذلك لأن طريقة فهم النص مرتبطة، لا فقط بفهم السياق الذي ورد فيه، بل هي مرتبطة بجميع السياقات اللغوية والفقهية وجميع تفسيرات قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وهذا ما عبر عنه بتعبير (الاجتهاد في النصوص).

ومن المعلوم أن هناك تياراً إسلامياً واسعاً يدعو إلى تجاوز المذاهب الأربعة، والعودة إلى الكتاب والسنة، وهذا هو معنى الاجتهاد الحقيقي، لأن (كل أمر إذا تعرض له عدة رجال، وحاولوا أن يعرفوا حقيقته، فلابد أن تأتي آراؤهم مختلفة فيما بينها)، أبو الأعلى المودودي/ مبادئ الإسلام/ ص١٢٠.

وهذا التيار ليس جديداً، فمن أبرز الذين طبقوه عملياً الإمام ابن حزم في النصف الأول من القرن الخامس، الذي كان شافعياً، وعدل إلى الظاهرية، وشيخ الإسلام ابن تيمية الذي كان حنبلياً، ولكنه خالف الحنابلة أحياناً حين دعاه اجتهاده إلى ذلك، راجع (أحمد أمين – زعماء الإصلاح في العصر الحديث).

لإيضاح هذه النقطة، راجع (د.فهمي جدعان – أسس التقدم عند مفكري الإسلام/ ص٢١٣، نَص المفكر الإسلامي الشيخ حسن الجسر/ ص٣٠٦ و٥٤٨).

ودرءاً لأي غموض، أو التواء التأويل، أود أن أختم الحديث عن هذه النقطة بما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في (مجموع الرسائل الكبرى):

(ومن تعصب لواحد من الأئمة بعينه، فقد أشبه أهل الأهواء سواء تعصب لمالك، أو لأبي حنيفة، أو لأحمد، أو لغير واحد من هؤلاء، ثم غاية التعصب لواحد منهم، أن يكون جاهلاً بقدره في العلم والدين، وبقدر الآخرين، فيكون طاهلاً ظالماً، والله يأمر بالعلم والعدل، وينهى عن الجهل والظلم.

وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعاراً يوجب اتباعه، وينهى عن غيره مما جادت به السنة (..) وكل هؤلاء المتعصبين بالباطل، المتبعين للظن، وما تهوى الأنفس، المتبعين لاهوائهم بغير هدى من الله مستحقون للعقاب). راجع شرح هذا الرأي عند (د. محمد البهي- الفكر الإسلامي في تطوره/ ص٦٤).

هذا علماً بأن بعض العلماء لم يقصر الاجتهاد على الفروع، بل ذهب الى جوازه في أصول الاعتقاد. راجع (الشهرستاني- الملل والنحل/ ج١ص٢٠١).

٢- إن ظاهرة التزمت الديني التي تغمر العالم الإسلامي، يجب الوقوف عليها طويلاً، لا لأنها كما يقول الأستاذ رضا لادي: (نتجت عن الجهل بأصول الدين) جريدة الرياض/ عدد ٧٣٦٠. ولا لأنها كما يقول أيضاً (.. وبكثير من الروية أكاد أجزم بأن مشكلة الانحلال الخلقي أقل خطراً من التزمت الديني، ذلك لأن الفساد الخلقي بكل مظاهره مطارد من الدولة) جريدة الرياض/ عدد٧٣٦٢. بل لأن خطر التزمت الديني مقارنة بالانحلال الخلقي ليس خطراً ناتجاً من أن الدولة تطارد

أحدهما ولا تطارد الآخر، بل لأن الانحلال الخلقي مهزوم من داخله، إن المنحل خلقياً (يفرد إفراد البعير المعبد) نفسياً واجتماعياً، أما المتزمت فهو يعتقد أن كل ما عداه على خطأ، وتجب محاربته، حتى لو كان يسير على ضوء لا يراه هو، بالإضافة إلى استجابة اجتماعية حقيقية، أو ظاهرية، تعطيه لوناً من الإغراء، والحصافة، ومن هنا نبعت خطورته. ويمكن لمس هذه الخطورة في التالي:

أ. يقول القاموس النفسي: التعصب عبارة عن اتجاه نفسي موجب أو سالب، يجعل الشخص يقف موقفاً معارضاً أو مؤازراً لفكرة، أو موضوع معين، دون أن يكون ذلك مبنياً على دليل منطقي، بحيث يكون ذلك مصحوباً بشحنة انفعالية تحول بين الفرد وبين التقليد السليم.

ويؤدي التعصب إلى عزل الأفراد والجماعات المعارضة، وإلى إقامة الحدود الفاصلة بينها، كما يؤدي إلى التهديد، والخوف، والصراع، والسلوك العدواني (د.محمد خليفة بركات-علم النفس التعليمي/ ص١٥٨)، وراجع (محمد أركون-الفكر الإسلامي قراءة علمية/ ص٥).

لقد ذهب كثير من الباحثين الإسلاميين إلى ربط ظاهرة التزمت بظاهرة الخوارج، كجذر تاريخي، غير أني أعتقد أن جذرها يمتد إلى أبعد من ذلك، إنه مرتبط بتلك الأسباب العشرة التي عددها الشهرستاني، راجع (الشهرستاني-الملل والنحل- ١/ ٢١ وما بعدها).

ب. إن من فواجع التزمت الديني، التي تذهب زمر من الشباب الغض غير المتكافئ عقلياً وعاطفياً وقوداً لها في عصرنا هذا، ما يلي:

- القول الصارم: إن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم، سيد قطب، راجع تعليق الناقد الإسلامي د.فهمي جدعان على هذا القول في (أسس التقدم عند مفكري الإسلام- ص٤٢٥). علماً بأن هناك من حكم على سيد قطب بالكفر لأنه: لجأ إلى القوة في عهد الاستضعاف (سالم البهنساوي-الحكم وقضية تكفير المسلم/ ص٣٦).
- وصول التزمت الديني إلى حد:

❋ تحريم قراءة كتب الفقه الإسلامي، لأنها تقلد الأئمة، وهذا نوع من عبادة الأصنام.

❋ تزويج أفرادها بمن دخلت الجماعة من المسلمات المتزوجات برجال من غير أفراد الجماعة وبدعوى أن هذا الزوج كافر.

❋ مقاطعة المساجد، لأن الصلاة فيها خلف أئمتها تتضمن الشهادة لهم بالإيمان، وهم كافرون.

❋ التوقف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن المجتمعات كافرة، وليس بعد الكفر ذنب..الخ. ارجع في كل هذا، وأغرب منه (سالم البهنساوي- الحكم وقضية تكفير المسلم/ ص١٢ وما بعدها).

هذه المعتقدات المتزمتة، والتي لم أنقل منها غير القليل، هي التي كان ينظر إليها المفكر الإسلامي مالك بن نبي حين قال: (الحقيقة أننا منذ خمسين عاماً نعرف مرضاً واحداً، يمكن علاجه هو الجهل والأميّة، ولكننا اليوم أصبحنا نرى مرضاً جديداً هو التعالم..الخ) مالك بن نبي-مشكلة الثقافة/ ص١٠٥.

٣- حين أُطلقُ تعبير (مفكر إسلامي) فإني أعني به ما حدّده الدكتور فهمي جدعان في (أسس التقدم عند مفكري الإسلام-ص١٠) وما حدده الدكتور محمد البهي في (الفكر الإسلامي في تطوره-ص٦).

وحين أطلق تعبير (ناقد إسلامي) فإني أعني به أولئك الذين يملكون رأياً نقدياً، ويبرهنون عليه، وقد بذلوا جهداً غير قليل في بلورة منهج إسلامي فني، أما حين أطلق تعبير (كاتب إسلامي) فأنا أعني به الذين ينقلون الآراء دون أن تجد لهم رأياً خاصاً، إنهم أذهانٌ مستطرقةٌ وحسب.

٤- لا أدّعي أني أملك المعرفة الناضجة باجتهادات الفكر الإسلامي، ولكني سأسند كل رأي نقدي هنا إلى مصادر لمفكرين ونقاد إسلاميين، أو إلى كتبة إسلاميين، مستضيئاً بقول أبي حنيفة: (علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى، ولنا ما رأيناه).

بعد هذا التمهيد القصير، أفرغ الآن لمخاطبة كتاب السادة القرني:

يحدد أحد الكتاب الإسلاميين شروط النقد بصورة واضحة (د.عماد الدين خليل-النقد الإسلامي المعاصر/ ص٦). غير أني لا أريد الرجوع إليه، بل لا أريد الرجوع إلى كل كتب النقد قديماً وحديثاً، ولا أريد العودة كذلك إلى مقاييس (الجرح والتعديل) كلها، بل لا أريد حتى العودة إلى تلك القاعدة الذهبية الجليلة التي وضعها شيخ الإسلام ابن تيمية في النقد، وهي: اعتبار إنسانية الإنسان هبة من الله، وأي رفع لها عن واقعها، أو خفض لها عن ذات الواقع هو اعتداء على هذه الهبة الإلهية (د.محمد البهي-الفكر الإسلامي في تطوره/ ص٣٧).

كذلك لا أريد تكرار ما قيل ويمكن أن يقال في آداب الجدل، وما يجب أن يكون عليه الحوار، ذلك لأن كتاب السادة القرني لا يحتاج إلى هذه الأسلحة كلها، إنه لا يحتاج إلى أكثر من الوقوف مليّاً على بعض البديهيات:

البديهية الأولى:

ضرورة فهم الناقد للنص.. إن الناقد بداهة لابد أن يفهم النص الذي يوجه إليه نقده، فهل فهم السادة القرني النصوص التي نقدها؟!.

اسمعه يقول:

(إن أول ما يصدم القارئ لأدب الحداثة هو تلفعه بعباءة الغموض، وتدثره بشعار التعتيم والضباب، حتى أن القارئ يفقد الرؤية ولا يعلم أين هو متجه، وماذا يقرأ، أهو جد أم هزل؟ حق أم باطل؟ بل يقطع أحياناً بأن ما يقرأه ليس له صلة بلغة العرب؛ إما في الجمل والتركيب، وإن كانت المفردات عربية، أو حتى في المفردات الجديدة التي تدخل الاستعمال لتوها، ولأول مرة.. إن من يقرأ أدب الحداثة يقع في حيرة من أمره، لمن يكتب هؤلاء، وماذا يريدون؟!.

لقد عرضت إنتاج بعض هؤلاء الحداثيين على أساتذة الأدب في كلية اللغة العربية، لعلي أجد عندهم ما لم أجده في كتب اللغة والأدب، حين وقفت عاجزةٍ عن السماح لهذا الأدب بالدخول في دائرة الفكر المعقول، فضلاً عن الأدب الراقي الجميل المؤثر في النفوس، والمؤجج للعواطف، فوجدت أولئك الأساتذة أكثر حيرة) الحداثة في ميزان الإسلام/ ص٣٥.

وأسمعه يقول:

(إنني أرجو من القراء أن يجهدوا تفكيرهم معي قليلاً، لعلهم يحظون بما لن ينكشف لي من كنوز أدب الإبداع، الأدب الجديد، والوعي الجديد كما يسمونه – ص٣٦ وراجع ص٧٦).

هل يحتاج أي قارئ إلى أن أشرح له كلام السادة القرني هذا؟! لا اعتقد ذلك، وإذاً يبقى السؤال صارخاً: كيف يجرؤ إنسان ما على نقد نصوص لا يفهمها؟!.

بقي أن أسأل السادة القرني، بعد تجاوز هذه البديهية: هل تستطيع أن تدلني على مفردة واحدة من المفردات التي دخلت الاستعمال لأول مرة؟! لقد كان عليكم قبل هذا الكلام قراءة نظرية الجرجاني في (النظم) لتعرفوا أن التطور اللغوي ليس بالمفردات.

البديهية الثانية:

ترابط النص والسياق؛ إن تفسير النص لابد أن يكون منبثقاً من النص نفسه، أي من سياقه اللغوي، والنفسي، و(النوعي) أيضاً، فهل احترم السادة القرني هذه البديهية؟!.

لا. أبداً..

لقد عمد الى تجزئة النص الواحد، تقطيعه إرباً، ثم تفسيره كما يشاء، مفصولاً عن سياقه هو، فضلاً عن (تناصه) مع النصوص الأخرى.

يقول أبو حيان، وهو يعدد أنواع البلاغة:

(..وقال أبو سليمان: البلاغة ضروب. فمنها بلاغة الشعر، ومنها بلاغة الخطابة، ومنها بلاغة النثر، ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة التأويل). التوحيدي/ الإمتاع والمؤانسة – ٢/ ١٤١.

ويُضيف:

(وأما بلاغة التأويل فهي التي تحوج لغموضها إلى التدبر، والتصف، وهذان يفيدان من المسموع وجوهاً مختلفة، كثيرة، فاقعة، وبهذه البلاغة يتسع في أسرار المعاني، معاني الدنيا والدين..الخ) نفس المصدر ٢/ ١٤٢.

هناك بلاغة يسمونها: (بلاغة التأويل) أي ليس القدرة على الفهم وحسب، بل تجاوز أفق النص نفسه إلى دلالاته الضمنية، والتي منها ما سكت عنه النص، أو ما لم يقله، لا أن نضع حبلاً من مسد في أعناق الكلمات، ونوجهها كما نريد، هذا إذا لم نذكر الموضوعية وأخواتها من المفردات التي يجب توفرها في الناقد الأدبي.

(٢)

هذه هي النقطة المحورية في الكتاب كله، لذا سأقف على نماذج قليلة من سوء التأويل الذي انزلق إليه السادة القرني:

١- يقول (ص٤٨):

> (فأما الأمر الأول، وهو ما يسمونه الأدب للأدب، والفن للفن، فيقول عبدالله الغذامي في كتابه (الخطيئة والتكفير- ص١٠): وهذا كله فعالية لغوية، تركز كل التركيز على اللغة، وما فيها من طاقة لفظية، ولا شأن للمعنى هنا، لأن المعنى هو قطب الدلالة النفعية، وهذا شيء انحرفت عنه الرسالة، وعزفت عنه، ولذلك فإنه لابد من عزل المعنى وإبعاده عن تلقي النص الأدبي، أو مناقشة حركة الإبداع الأدبي.

وهكذا بكل بساطة يقرر الغذامي: إن المسلم عند مناقشته وتقويمه النصوص الأدبية من نثر أو شعر يجب أن يطرح جانباً النظر

في المعاني، أي ان ينسلخ من عقيدته ودينه وذكره، ولا يكون لها أي دور فيما يعرض أمامه من أدب..الخ.

أيها القارئ:

هل تطمح في أن تلمس بيديك كلتيهما اعتداء على الحقيقة أكثر من هذا؟ إن الغذامي يقول في نفس الكتاب الذي اقتطع منه السادة القرني النص المذكور أعلاه: (إن اهمية النص ليست فيما يقوله، ولكن فيما يوحي به) ص١٢٠. بل هو في نفس الكتاب يدعو إلى فهم (الدلالة الكلية) التي تأتي من (علاقة القول الأدبي بقائله، ودلالته عليه، لا كقول منعزل، ولكن كجزء من كُلٍّ شامل هو مجموع ما كتبه الكاتب) ص١٢٤.

ثم هو يؤكد على المعاني، وأنها سبعة، ويعقب هذا التأكيد بالقول: (وهذه الأنواع السبعة للمعاني تؤكد على أهمية (الدلالة الضمنية)، لأن هذه الدلالة تدخل في ستة من تلك الأنواع..الخ) ص١٥٦.

ويقول الغذامي:

(لو نظرنا إلى النص بناء على ما فيه من جماليات بلاغية، وأسلوبية، فإننا عندئذ لا نلغي المعنى، ولكننا نجعل المعنى في مكانه اللائق به، لأنه لا يحتل الصدارة، إنما هو في الخلفية، ويكون للجماليات البيانية المقام الأعلى في الأمامية) الموقف من الحداثه ص٧٦، وكان في هذا مستنداً إلى جذر تراثي كما عبر هو-ص٦٣/ ٦٤.

هذه هي أقوال الغذامي، وما هي إلا محصلة لمقولات نقدية اشترك تيار هائل من النقاد في صياغتها قديماً وحديثاً، فإذا كان الغذامي غير مسلم في هذه المقولة، فهذا قول ينطبق على أكثرية الفلاسفة والنقاد من الأصمعي حتى الناقد الإسلامي أحمد بسام الساعي، بل ينطبق على سيد قطب الذي يقول:

(ليست غاية العمل الأدبي إذن أن يعطينا حقائق علمية، ولا قضايا فلسفية، ولا شيئاً من هذا القبيل. كما أنه ليس من غايته أن يحقق لنا أغراضاً أخرى تجعله محصوراً في نطاقها، مصبوباً في قوالبها، ليس الأدب مكلفاً أن يتحدث مثلاً عن صراع الطبقات، ولا عن النهضات الصناعية، كما أنه ليس مكلفاً أن يتحول إلى خطب وعظية، عن الفضيلة والرذيلة، ولا عن الكفاح السياسي والاجتماعي (..) وليس معنى هذا أن العمل الأدبي لا غاية له، فالواقع أنه هو غاية في نفسه، لانه بمجرد وجوده يحقق لوناً من ألوان الحركة الشعورية..الخ) سيد قطب-النقد الأدبي أصوله ومناهجه/ ص١٠ وراجع ص٣٤.

فهل في قول الغذامي ما يختلف عن قول سيد قطب هذا؟

٢- (المنهج طريقة وصول).

يقول السادة القرني (ص٤٩):

(السريحي الذي يقول في عكاظ (..): من شأن المنهج أن يؤدي إلى سقوط تحكم الأيديولوجيات المختلفة في إجازة دراسة ما، أو عدم إجازتها، ذلك أن براءة وحيادية العلم لها من السلطات ما يحمي الدراسة من أن نتعاطف معها، لأنها تخدم توجهاً نسعى إليه، أو نرفضها، لأنها تخالف ذلك التوجه). هذا هو قول السريحي، يعقب عليه السادة القرني بما يلي:

(هذه هي موازينهم التي يدعون الناس إلى الاحتكام إليها، أما قول الحق سبحانه وتعالى: (ما يلفظ إلا لديه رقيب عتيد)، فلا قيمة له في موازين الحداثيين النقدية..الخ) ص٤٩.

أيتها القارئة، أيها القارئ:

أقسم بالله العظيم على أني حين قرأت هذا الكلام شككت في عيني كلتيهما، لقد احولتا، هكذا صرخت، لأنه ليس معقولاً أن يصدر مثل هذا الكلام من أي فرد عنده أدنى اطلاع على التراث فضلاَ عن العلوم الحديثة..

أيها السادة القرني:

المنهج هو طريقة الوصول إلى هدف ما، وقد طعن المستشرقون في الفكر العربي الإسلامي لأنهم يدعون أنه فكر بلا منهج، أي بلا طريقة علمية في الوصول إلى النتائج.. أتعلم ما هي أصول الفقه التي أسّسها الإمام الشافعي؟. إنها (منهج البحث عند الفقه، أو هو منطق مسائله، او بمعنى واسع هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام) د.علي سامر النشار/ مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٨٠ – وراجع ص٨٣ نص فخر الدين الرازي.

أيها السادة: أتعلم ماالذي يؤرّق النقاد الإسلاميين في الوقت الحاضر؟!

الذي يؤرقهم هو أنه ليس هناك منهج أدبي إسلامي متكامل في النقد، راجع (نجيب الكيلاني/ الإسلامية والمذاهب الأدبية–ص٨) و(دعبدالباسط بدر/ مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي–ص١١و٤٣) و(سيد قطب/ النقد الأدبي أصوله ومناهجه–ص٧) وراجع في تعليل ذلك (محمد قطب/ منهج الفن الإسلامي–ص١٨١) وغيرهم.

إن الكتور سعيد السريحي يتكلم عن ضرورة المنهج في أية دراسة، المنهج الذي عبر عنه أبو حامد الغزالي منذ قرون بقوله: (وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقة أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقة وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل) راجع د.عبدالحميد إبراهيم/ الوسطية العربية– ١/ ٣٣٦.

٣- (قصيدة حداثية)

يقول السادة القرني (ص٧١):

(ومن صور الاستهزاء بهذا الدين ما كتبه محمد العلي في مجلة الشرق (..) عن المغني معبد، وعن أزمة الفن كما يقول في بلادنا، والتي أورد فيها فكرته بأسلوب ساخر بطريقة المسلمين في حفظ السنة النبوية الكريمة، حيث قال: (حدثنا الشيخ إمام عن صالح عبدالحي، عن سيد بن درويش، عن أبيه عن جده، قال: يأتي على هذه البلاد زمان إذا رأيتهم فيه أن الفن أصبح جثة هامدة، فلا تلوموه، ولا تعذلوا أهله، بل ولوموا أنفسكم، قالها وهو ينتحب، فتغمده الله برحمته، وغفر له ذنوبه..) هذا الحديث الذي نسجه خياله العلمي، ألم يجد طريقة يتحدث بها عن الغناء والمغنين إلا أن يقلد سند حديث النبي (ص) بل يقلد الحديث ذاته في ألفاظه؟!).

حين قرأت هذا الكلام وضعت لجاماً فولاذياً على الحماس المتأهب في داخلي للرد عليه، وقلت لحماسي ببساطة: هوّن عليك، فهو لم يقرأ التراث، ومن جهل شيئاً أنكره، وعليك أن ترشده إلى ذلك.

أيها السادة القرني، أقرأ هذا النص:

(أخبرنا الحسين بن يحيى، عن حماد، عن أبيه، عن المسيبي، ومحمد بن سلام الجمحي، عن الواقدي، عن أبي الزناد، وعن المدائني، عن زيد بن أسلم، وعن أبي مسكين، قالوا: أول من غني بالعربي بالمدينة طويس، وهو أول من ألقى الخنث بها، وكان طويلاً أحول، يكنى أبا عبدالمنعم مولى بني مخزوم، وكان لا يضرب بالعود وإنما كان ينقر بالدف، وكان ظريفاً، عالماً بأمر المدينة، وأنساب

أهلها، وكان يُتقى للسانه، قالوا وسُئل عن مولده، فذكر أنه ولد يوم قبض رسول الله (ص) وفُطم يوم مات أبو بكر، وخُتن يوم قتل عمر، وزوّج يوم قتل عثمان، وولد له يوم قتل علي، رضوان الله عليهم جميعاً) الأغاني-٣/ ٢٧، وراجع ٣/ ٢٩ و٤/ ١١٤ و٥/ ١٥٩، وراجع الكامل للمبرد ١/ ٣٥٧ و٢/ ٦٠ والمؤانسة ٣/ ٦٧، والبيان والتبيين ١/ ٤٩ و٢/ ٦٠، وطوق الحمامة لابن حزم ص١٥١ و٢٣٨، ومروج الذهب ٢/ ١٣١.. وغيرها.

٤- ويقول (ص٣٧):

(في عكاظ كتبت هدى الدغفق تحت عنوان (اشتعالات فرح مثقل) انظر التناقض: فرح له اشتعالات، وأيضاً مثقل، قالت هدى: هذه من ضمن قصيدة حداثية طويلة، لا أريد أن أثقل عليكم بها كلها، ولكن أسمعكم منها قولها:

(لأني نفيت من الحلم بالأمس

سامرت قيظاً

وجعاً منح الوقت وقتاً

واحترى أن يمر به الوسم

لأني عاصرت حالة دفني

تجذرت بالرمل

مارست توق الخروج عن الخارطة

ولان الخريف طوى قامتي

ولأن..)

أهذا كلام عقلاء؟ فضلاً عن أن يكون كلام الأدباء، أو كما يسمونهم المبدعين المتميزين.

بعد تعليق السادة القرني هذا، عليّ تلمس ظروفها النفسية والتاريخية، أي أسباب اندلاع التجربة، وتجوهر مضمونها نجد التالي:

١. أنها كتبت عام ١٩٨٥م

٢. أنها ألقيت في مهرجان المربد بالعراق.

٣. أن شعر الحربي السابق عليها كله ينطلق من رؤية قومية بمعناها الحرفي المحض.

هذه الأمور الزمانية والمكانية والنفسية ذات أهمية بالغة في فهم القصيدة فهماً نقدياً بعيداً عن الانطباعات السطحية.

وحين ندخل إلى فضاء القصيدة يستوقفنا المقطع التالي:

(سيّجي الروح بالروح، واجترحي للحديث الحمائم صائتة
ثم في هدأة
اجذبيها ثلاثاً
وفي مرة تلو أخرى
على أربع، أربعا، أربعا أطلقيها
إنك إن تركبي بحر همسك يأتين في خفر سجدا
فاجعلي للهديل المدى
واجعلي النار شاعلة، والندى
أرضنا البيد غارقة.
طوف الليل أرجاءها
وكساها بعسجده الهاشمي
فدانت لعادته معبدا..).

(سيجي الروح بالروح) تعبير عن مقاومة خطر فعلي قائم، وهذا يتداخل نصيا مع قول الشاعر العراقي الذي وقف أمام الخطر نفسه قائلا: (إن زنادك قلبك ضع فوقه إصبعك).

صوت الحربي يلتقي مع صوت عبد الرزاق عبد الواحد، وكلا الصوتين استنفار للمقاومة، وحث على المجابهة.. ترى ماهو هذا الخطر الذي يدعونا الصوتان لمجابهته؟.

هنا تأتي (الحمائم) ودلالتها الإيحائية.. لتوضح لنا أن هذا لخطر هو الحرب.

ويزيد الحربي تجربته ضوءا:

(واجعلي النار شاعلة، والندى..).

النار والندى، السياج والحمائم، ثم الهاشمي الذي طوف مع الليل ليكسو الأرض بالعسجد (الدم).

هنا يتحدد الهاشمي، وتتحدد الأرض، وتتحدد النار والندى،هنا تكشف لنا القصيدة عن وجهها؛ النار هي الحرب العراقية الإيرانية، والحمائم هي أصوات الدعوة إلى السلام التي كان العراق يطلقها أربعا أربعا، أي في الجهات الأربع كلها.

وتكشف القصيدة عن وجهها، بل عن مفاتنها كلها، في هذا المقطع الذي تجاهله السادة القرني:

(ساهر

طرف الليل إصبعه

والوريد طرف نازف في القصيد

واقف وقفة الجيش للجيش

أبلغ أفكاره دارها

وانتشى

يتداعى على الرمل

من شهود الرمل مشتعلا مثلما

يتداعى على باب بغداد زوارها..).

الساهر الذي ينزف وريده في قصيدة المفردات هو الحربي.. الحربي الذي أصبح منتشياً يختلط بالرمل، لأنه قصيدة هدى الدغفق، أو على ما بتره من القصيدة بترا يمكن لأي قارئ أن يتساءل:

١ـ هو لم يفهمها، فلماذا هاجمها إذن؟

٢ـ القصيدة وحدة متكاملة، فمن أجاز له نقديا أن يقطعها إربا إربا؟

٣ـ ماذا في القصيدة -شكلاً ومضموناً- من أشياء تنافي الإسلام؟

إن القصيدة تعبر عن تجربة عميقة وبأسلوب فني.. أنا شخصياً أعذر السادة القرني حيث لم يصل إلى قاعِه.

٥- ويقول (ص٤٤):

وفي نفس الديوان (تهجيت حلماً.. تهجيت وهماً) للشاعر محمد الثبيتي، في ص٨٣ مقطعٌ من قصيدة حداثية، أوّله:

(هبطت زنجية شقراء في ثوب من الرعب بديع..).

هل رأيت أيها القارئ زنجية شقراء قبل اليوم؟! وثوبا من الرعب؟! وبديعا في نفس الوقت؟!.

يخاطب السادة القرني هنا القارئ -أيَّ قارئ- ويوجه إليه استفهاماته الإنكارية هذه. وأنا باعتباري أحد القراء أجيب السادة القرني:

نعم رأيت زنجية شقراء.

ورأيت ثوبا من الرعب.

وبديعا أيضا وفي نفس الوقت.

٦- قصيدة المفردات: لم يهاجم السادة القرني اسما مفرداً، أو نتاجاً مثلما هاجم الشاعر محمد جبر الحربي، فقد هاجمه في أكثر من موضع في الكتاب، ومن أكثرها شراسه عن ٦٨ وما بعدها و٩٨ وما بعدها، وكانت قصيدة الحربي (المفردات) هي التي أناخ حولها رحله طويلاً.

من تقصيري الأدبي أني لم أكن قد قرأت القصيدة، وقد عدت إليها فور قراءتي هجوم السادة القرني هذا.. فماذا تراني وجدت؟!. وجدت قصيدة لو كنت أنا مكان السادة القرني لرقصت لها طرباً، على الرغم من أنني لا أعرف فن الرقص وإن كنت قد قرأت زوربا.

هناك -أيها السادة- ما يسمونه (أسباب النزول) وهو مصطلح إسلامي عريق يؤكد ضرورة الإلمام بالزمن والعلة والهدف التي تحيط بنزول الآيات الكريمة وبغية فهمها فهما صائبا (راجع محمد رشيد رضا تفسير المنار ١/ ٢١ و٢ / ١١ و٥٦ و٢٢٩ و٣/ ١٧٢ وبخاصة رأي ابن تيمية).

وقد استفاد الفكر النقدي الأدبي من المصطلح فائدة خطية هي: ربط النص الإبداعي كنشاط إنساني تاريخي بظروفة الاجتماعية والوجدانية... الخ. وحين نعود إلى قصيدة المفردات، أبلغَ أفكاره بغداد، وأبلغها وقفة الجيش العراقي، ثم صاح:

(أيها الغضب المستتب اشتعل).

بعد هذا تأتي الإجابة عن أسئلة السادة القرني:

(من هو ياترى جده الذي ما انتهى؟ والذي كان أحمر وقت النبوءة؟ وماهي المدينة القانية؟ وماهو الأحمر المنسكب الذي أشعله الحربي أو جده؟).

والإجابة هي:

إن جده الذي ما انتهى، ولا يمكن أن ينتهي هو الأمة العربية، والذي كان أحمر وقت النبوءة هو العراق بكل تراثه الروحي والكفاحي.. فالنبوءة هنا غير (النبوة)؛ النبوءة هي تلك الهواجس التي كانت تجول في أذهان كل العراقيين، بل كل العرب من أن إيران ستواصل الحرب. والمدينة القانية هي بغداد، والأحمر المنسكب هو الدماء التي سالت خلال الحرب وقد اشعلته القومية العربية التي هي جد الحربي وجد غيره من العرب.

قصيدة في غاية الوضوح شكلاً ومضموناً، ولا علاقة لها بكل ما دار ويدور في خيال السادة القرني.

بقيت أسئلة صغيرة وجهها، مثل:

لماذا أرضنا بيدٌ قاحلة لا نبات فيها ولاماء؟ وما هو الظلام

الذي عمّ أرجاءها؟ وكيف دانت لعاداته معبدا؟ ومامعنى

منذ تبت وحتى ظهور القناع؟.

هذه الأسئلة الصغيرة التي نزفها السادة القرني بغضب يدير الرؤوس، يمكن الإجابة عليها تلقائياً بعد فهمنا لأفق القصيدة. فالأرض البيد كناية عن الأمة العربية من الماء إلى الماء، والتي لم

تهب لنجدة العراق وكأنها أصبحت أرضا عقيماً، والظلام الذي عم أرجاءها هو الجبن والخور، أوهو الحرب نفسها.

وأتساءل أخيراً:

لماذا وقع السادة القرني في هذا الانزلاق في الفهم؟!.

وقع لأنه لم يأخذ النص كوحدة متكاملة، ولأنه لم يستطع أن يلاحق الكلمات خارج معناها القاموسي، وكأن المجاز كله لايوجد في اللغة العربية، ولأنه دخل إلى النص وهو يريد فقط أن يرجم الحربي بما رجمه به.

وأعتذر أخيرا لفكرنا النقدي كله، لأنني اتبعت الأسلوب التقليدي في الدخول إلى قصيدة المفردات لأنه هو الأسلوب الأقرب إلى الفهم وحسب.

(٣)

١٢٣مفكراً، تقدم السادة القرني إليهم جميعاً، رجالاً ونساء وحركات.. تقدم شاهراً سيفه حاكماً عليهم بالإلحاد ومحاربة الإسلام.

هذا العدد الجم (١٢٣) من الرجال والنساء والحركات، الذين لايضمهم جيل واحد ولا بيئة واحدة ولا ثقافة واحدة ولا منهج واحد ولارؤية واحدة.. بل إن بعضهم يعتبر من أكثر الناس ذوداً عن مفاهيم الإسلام مثل العقاد، هؤلاء جميعاً كيف دخل السادة القرني إلى ضمائرهم، وإلى مشاعرهم؟ إلى مايستقر في وعيهم ولا وعيهم، ثم أفرزه وأحصاه وحدده وحكم عليهم بناء عليه بالكفر والمروق من الإسلام كما يمرق السهم؟

أليس هذا اعتداء على مبادىء الإسلام نفسه، قبل أن يكون اعتداء على موازين النقد وضوابط الجدل؟!

بلى، إنه اعتداء على مبادئ الإسلام للأسباب التالية:

١ - لأنه كفر أشخاصا بأعيانهم وأسمائهم.. والذي لاخلاف عليه بين الأئمة هو أنه لا يجوز تكفير من خالفنا في الرأي، كما لايجوز تكفير شخص بعينه، أي باسمه؛ إنما الكفر يكون على الأعمال، فيقال: من شرّع مع الله فقد كفر. ولا يقال إن فلانا بعينه كفر. لأن سلطة الحكم على الأشخاص ليست للأفراد، بل للحاكم المسلم أو القاضي الذي يصدر حكماً في قضيّةٍ أمامه (رسالة البهنساوي - الحكم وقضية تكفير المسلم/ ص١٢٨ و١٠٩ و١٤٨ و٢١٦ و٢٤١).

وعلى هذا يكون السادة القرني قد أباح لنفسة مالايجوز له شرعاً، وهو اعتداء على مبادىء الاسلام.

٢- قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

(أصول أهل السنة: أن الدين والإيمان قول وعمل، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ومع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعل الخوارج) مجموعة الفتاوى ٣/ ١٥١.

ويقول:

(.. فلما وجدنا النبي يخبر أن الله يقول أخرج من النار من كان في قلبه مقدار ذرة من إيمان، تثبت أن شر المسلمين في قلبه إيمان، ولما وجدنا الأمة تحكم عليهم بالأحكام التي أنزلها الله للمسلمين، ولا يكفرونهم، ولا يشهدون لهم بالجنة، ثبت أنهم مسلمون) الفتاوى ٧/ ٢٢/ ٣.

هذا ما قاله شيخ الإسلام، فهل سار القرني على ضوئه هذا؟ وقد بلغ الإيمان والتحرز في صدر بعض القدماء من أهل العلم المسلمين حد القول: (أما ابن عربي فلا شك في اشتمال النصوص المشهورة عنه على الكفر الصحيح الذي لا شك فيه، وكذا لفتوحاته المكية، وينبغي عندي ألا يحكم على ابن عربي في نفسه بشيء، فإني لست على يقين من صدور هذا الكلام عنه، ولا من استمراره عليه إلى وفاته، ولكننا نحكم على «هذا الكلام» بالكفر). ولي الدين العراقي/ عن د. محمد البهي – الفكر الإسلامي في تطوره – ص٦٠.

وموقف العراقي هذا ليس غريباً، فالإمام علي عليه السلام لم يرم الخوارج بالكفر، وكذلك لم يرمهم به الخليفة الصالح عمر بن عبدالعزيز، كما هو معروف تاريخياً، فهل سار السادة القرني على هذا النهج؟!.

لمن أراد التوسع في هذا الموضوع يمكنه الرجوع إلى:

أ. ابن حزم/ الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبخاصة القول الذي يرويه عن أبي حنيفه النعمان ٣/ ٢٢٧ وما ص٢٩٢.

ب. محمد قطب – واقعنا المعاصر – ص٤٣٩.

ت. د. نعمان السامرائي ٧٧ و٧٨ و٩٠.

٣– (حداثات مختلفة).

بداهة اختلاف الرؤية بين الأجيال، لا أريد إثباتها (جدليّاً) أمام السادة القرني بمقارنة رؤية محمد عابد الجابري برؤية سعيد السريحي، أو رؤية محمود درويش برؤية علي الدميني.. فكل واحد من الذين ذكرهم يختلف اختلافاً هائلاً عن الآخر. بل أريد إثبات ذلك بمقارنة الرؤية عند خالدة سعيد بالرؤية عند أدونيس، لأنهما أقرب المذكورين جميعاً إلى تقارب هذه الرؤية إن لم نقل توحّدها.

ما هي الحداثة عند خالدة سعيد؟ هي: (الانزياح المتسارع في المعارف وأنماط الإنتاج، والعلاقات على نحو يستتبع صراعاً مع المعتقدات (أي المعارف القديمه التي تحولت بفعل ثباتها إلى معتقدات) ومع القيم التي تفرزها أنماط الإنتاج والعلاقات السائدة.. الخ (خالدة سعيد – الملامح الفكرية للحداثة – فصول جـ ٤ عدد ٣.

أما عند أدونيس فهي: (الحداثة الشعرية نشأت في مناخ أمرين مترابطين؛ إكتناه اللحظة الحضارية الناشئة، واستخدام اللغة.. أي التعبير بطريقة جيدة تتيح تجسّداً حيّاً وفنيّاً لهذا الاتجاه (..) والحداثة في هذا المستوى ليست ابتكاراً غريباً، لقد عرفها الشعر العربي منذ القرن الثامن، أي قبل بودلير ومالارميه ورامبو بحوالي عشرة قرون).

الحداثة على الصعيد النظري العام: طرح الأسئلة من ضمن إشكالات الرؤية العربية الإسلامية حول كل شيء لكن من أجل استخراج الأجوبة من حركة الواقع نفسه (محمد برادة/ فصول جـ٤ عدد ٣).

لا أستطع هنا، نظراً لقصر هذا البحث، نقل تعريفات أدونيس الكثيرة والمتضاربة للحداثة.. ولكني أركز على تقسيمه الحداثة إلى: حداثة علمية، وحداثة اجتماعية، وحداثة فنيّة.. وأن الحداثة قد تحققت وتتحقق على الصعيد الفني وحسب.

أركز على رأية هذا لأخلص منه إلى الفرق الشاسع بين حداثته وبين حداثة خالدة سعيد؛ حين نعود إلى مؤلفات خالدة سعيد وأقوالها، ومنها القول المذكور أعلاه، نجد أن الحداثة عندها ليست شيئا مفصولاً عن الحركة الاجتماعية وبالذات عن أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وهذا مفهوم جدلي محدد. أما حين نذهب إلى أدونيس، فإننا ندخل في غابة حقيقية من التضارب، ومنه فصل الحداثة الفنية عن الحداثة الاجتماعية، أي أن الحداثة مفهوم ذهني مجرد وحسب.

هذا هو الفرق الذي يصل إلى حد التناقص في مفهوم الحداثة بين خالدة سعيد وبين أدونيس.. فكيف لو ذهبنا إلى تقصي الفروق بين الحداثة عند يوسف الخال والصيخان، أو بين صلاح عبدالصبور والثبيتي!.

فكيف إذن استطاع السادة القرني حشرهم جميعاً على صعيد واحد في الحداثة وفهمها، فضلاً عن تطبيقها؟.

٤- (هجرة المفاهيم)

يقول السادة القرني: (إن الحداثة في أصلها ونشأتها مذهب فكري غربي، ولد ونشأ في الغرب، ثم انتقل منه إلى بلاد المسلمين (..) ولا شك أن الحداثيين العرب حاولوا بشتى الطرق والوسائل أن يجدوا لحداثتهم جذوراً في التاريخ الإسلامي، فما أسفعهم إلا من كان على شاكلتهم من كل ملحدٍ أو فاسقٍ أو ماجنٍ مثل الحلاج وابن عربي وبشار وأبي نواس وابن الراونديٍ والمعريٍ والقرامطة وثورة الزنج) ص١٧.

هذا النص العابث سأقف وقفة جادة عليه مركزاً على مايلي:

١- من الموضوعات التي أغرت الأقلام على الكتابة فيها عبر التاريخ موضوع (هجرة المفاهيم (و تلاقح الحضارات.. ومن يطلع على الإدانة الحماسية التي أدان بها روجية غارودي الحضارة الغربية، لأنها (سرقت الحضارات الأخرى بحيث أن استعمارها العلني للبلدان الأخرى ماهو إلا جريمة صغيرة إزاء تلك السرقة) من يطلع على هذه الإدانة من داخل الحضارة الغربية يلمس بيديه كيف أن النشاط الإنساني، المادي والروحي، لا يمكنه الاستقرار في رقعة واحدة أبدا.

ومنذ قرون، أدان الكندي (١٨٦-٢٦٠) من وصفهم بأنهم (أهل الغربة عن الحق) فناصبوا الفلسفة العداء – طبعاً لأنها مستوردة–فقال:

(ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً).. راجع (أسس التقدم عند مفكري الإسلام –ص٤١) و(نحن والتراث –ص٥٣).

هذا ماقاله الكندي الذي عرف عنه الذب عن ثوابت الإسلام، بحيث لم يستطع حتى الغزالي الطعن فيه، في حين أنه كفّر الفارابي وابن سينا.

أمّا في عصرنا الحاضر فيقول الدكتور محمد مصطفى هدارة، وهو من أشد أعداء الحداثة:

(ومن الحقائق التي أصبحت لا تقبل الشك، أن النهضة العربية الحديثة – وخاصة في ميدان الأدب والنقد – يرجع أحد بواعثها إلى الاتصال بالفكر الأوروبي الحديث، وما أخذ به نفسه من تنظيم علمي وقواعد فلسفية، والجاحدون لقيمة هذا الاتصال وجدواه على نهضتنا الحديثة، ينسون أن العلم الأوروبي الحديث يتميز بصفة العموم، فهو وإن كان قد ولد في أوروبا إلا أن وطنه العالم بأسره.. الخ) محمد مصطفى هدارة/ مقالات في النقد الأدبي – ص٢٢٩.

وقد كان محمد رشيد رضا الذي يعتبره الكثيرون من معاصرينا إصلاحياً محافظاً، قد انتقد أصول هذا الموقف انتقاداً صريحاً حين كتب ((..)) في المنار عدداً من المقالات، عدّدَ فيها منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق، مؤكداً أن: استقلال الفكر ومكافحة الاستبداد ونشدان الخروج منه بصورة خاصة، هما في العصر الحديث مما يدين به الشرق والمسلمون للغرب (فهمي جدعان/ أسس التقدم عند مفكري الإسلام–ص٣٠٠).

٢- معنى هجرة المفهوم: أقصد بهجرة المفهوم معناها الشامل، أي تطوّر مفهوم الكلمة داخل اللغة، وتطوره بدخول ظلال من لغة أخرى فيه، وهذا ما أنكر بداهته السادة القرني.

أ. هجرة المفهوم في الداخل:

ليس هناك داخل اللغة مفهوم واحد يرتبط بالنشاط الإنساني الذهني أو الوجداني يبقى على حاله منذ ولادته، لا لأن المجاز أكثر اتساعاً وأكثر حريّة من الحقيقة وحسب، بل لأن النشاط الإنساني الذهني والعاطفي يأخذ شكل تراكم معرفي وجمالي من خلال التجربة المضافة المستمرة. هذا التراكم الذي يتجمع قطرة قطرة داخل إناء الكلمة، ويستجيب له هذا الإناء بالاتساع دوماً، هو: الهجرة الدائمة داخل اللغة.

يقول سيد قطب:

(الدلالة لكل لفظ لم تظل كما كانت منذ اللحظة الأولى، فكثير جداً من الألفاظ قد اتخذ على مدى العصور دلالات مختلفة قد يصل اختلافها إلى أن تطلق على عكس ماكانت تطلق عليه، وقد تنتقل من الحسية إلى المعنوية كما تنتقل عن طريق المجاز والاستعارة إلى دلالات أخرى معنوية متداخلة)سيد قطب/ النقد الأدبي أصوله ومناهجه -ص٣٦.

إن نظرة سريعة إلى مفاهيم مثل: ثقافة، استقلال، حرية، اقتصاد، تحرر، قومية، وطن.. تعطينا قناعة كاملة بنمو المفهوم تراكمياً، بل وبتطبيق قانون التراكم الكمّي عليه، لذلك يرتبط إدراك المفاهيم بتبيّن الخلفية المعرفية التي ينطلق منها مستعمل المفهوم، فالخلفية المعرفية الكامنة وراء فهم الأدب تؤثر في توجيه نوع القراءة التي ينجزها الناقد، إذ هناك - مثلا - اختلاف بين اعتبار الأدب نقلاً لحقائق مرجعية

قائمة في الواقع، واعتباره تخييلاً لغوياً يمكن أن نقرأ من خلاله علائق محتمله مع الواقع (محمد برادة / فصول - م٤ ع ٣).

ونحن لو درسنا هجرة المفاهيم في داخل اللغة العربية لوجدناها من أبطأ اللغات هجرة وتطوراً، ويعود هذا بالطبع إلى أسباب كثيرة ليس هذا مكان تعدادها، وخذ - مثلا - مفهوم الواقعية في اللغة العربية، تجد أنه خلال أجيال النهضة كلها لايتعدى ثلاثة مفاهيم من الواقعية النقدية، الواقعية الإسلامية والواقعية الاشتراكية.. أما في داخل لغتها الغربية فقد وصلت إلى ثلاثة وثلاثين مفهوماً.. راجع (موسوعة المصطلح النقدي/ د.عبدالواحد لؤلؤة ٣/١٦) وراجع (د.أحمد بسام ساعي - الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد-ص١٢).

ب. هجرة المفهوم من الخارج:

لمسنا بداهة انتقال المفاهيم من ثقافة إلى أخرى، تلك البداهة التي عبرت نصوص كثيرة عنها، وردت أعلاه، لكنني أريد هنا التأكيد على مايلي:

لايمكن على الإطلاق هجرة مفهوم من ثقافة إلى ثقافة أخرى، ثم يبقى على وضعه الأول.. ذلك لأن الرؤية الفكرية، أو الوجدانية، في الثقافة القاطنة تتدخل حتماً في صبغ المفهوم المقتطف بلونها الخاص، وذلك لأن البناء النفسي والفكري والعاطفي الذي يتدخل في صياغة الرؤية مرتبط بالواقع، لا بالخيال.. لذا فمفهوم الحداثة - مثلاً- مختلف في ذهن أي عربي بالضرورة عن أي غربي.

إن مفهوم الثقافة - مثلاً - قد جاءنا من الغرب كما يؤكد المفكر الإسلامي مالك بن نبي (مشكلة الثقافة - ص٣٠) ولكن تعريفها لديهم يختلف عن تعريفها لدينا (نفسه ص٥٠).

(٤)

المقدمات الباطلة تؤدي إلى نتائج باطلة.. تلك إحدى المقولات (المنطقية). ولم أجد هنا ما يعبر عما في ذهني غير هذه المقوله.

يقول السادة القرني:

(.. ومما يؤكد لنا حرب الحداثة والأصاله للإسلام، وعدم وجود أي رابط بينها وبين ماضينا، ومجدنا، وتاريخنا..خلو جميع إنتاجها الأدبي والفكري من أي إشارة إلى القرآن والسنة، وسيرة السلف الصالح) ص٨٣.

هذا النص سأحيله إلى صياغة منطقية، هكذا:

(أدب الحداثه يخلو من ذكر الكتاب والسنة)

-كل أدب يخلو من ذكرهما فهو يحارب الإسلام

-أدب الحداثة يحارب الإسلام

هذه المقولة، يمكن أن نلمس تهافتها لمساً مما يلي:

١- يقول المفكر الإسلامي محمد قطب: ليس من الضروري أن يتحدث الأدب الإسلامي عن الإسلام، حقائقه وعقائده، وشخصياته وأحداثه، وإن كان من الجائز بطبيعة الحال أن يتناول كل هذه الموضوعات.. ولكنه يتناولها كما يتناول الوجود كله، وكل مايجري فيه من زاوية إسلامية ويستشعرها بحس إسلامي. قد يتحدث لنا الفنان عن البرعم النابض الذي ينبثق من ضمير الحياة، قد يتحدث عن الجبل الشامخ الأشم،

قد يتحدث عن نبتة وحيدة في الصحراء،

قد يتحدث عن الليلة المقمرة،

قد يتحدث عن طفلة شريدة،

قد يتحدث عن مواجع البشرية،

قد يتحدث عن ضربة من ضربات القدر،

قد يتحدث عن صراع الناس في الأرض،

قد يتحدث عن بطل أسطوري..

قد يتحدث عن ذلك كله فيكون فنه إسلامياً، إذا تلقّاه في حسّه بتصوّر الإسلام الصحيح، وعبر عنه بروح ذلك التصور.

وقد يتحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو عن غزوة من غزواته أو عن حقيقة من حقائق العقيدة، فلا يكون فنه إسلامياً إذا تحدث عنه بغير هذه الروح، ودون إدراك لحقيقة التصور الإسلامي (محمد قطب/ منهج الفن الإسلامي ص١١٩/ ١٢٠) وراجع (ص١٢٧ و١٤١ و١٥٦) وراجع بصورة خاصة نصوص (ص١٨٢/ ١٨٣).

٢. الناقد الإسلامي الدكتور أحمد بسام ساعي، فضّل كثيراً من نماذج الشعر الغربي على الشعر الإسلامي، لأن الغربيين استطاعوا أن (يتخلصوا من الأسلوب الوعظي المباشر المعروف عند معظم شعرائنا في الشرق) الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد- ص٢٩.

بل هو يذهب الى أبعد من ذلك فيعتبر أن بعض الشعر الجاهلي يحمل الروح الإسلامي، ويقسّم الأدب تقسيما فكرياً لا

زمنياً (فنطلق اسم الأدب الجاهلي) على كل أدبٍ خالف روح الإسلام، سواءً جاء هذا الأدب قبل بعثة محمدٍ صلى الله عليه وسلم أو بعدها، ونطلق اسم (الأدب الإسلامي) على كل ما وافق روح الإسلام من أدب سبق البعثة النبوية أو تلاها.. (نفس المصدر–ص٤٢).

٣. لقد اختار المفكران الإسلاميان سيد ومحمد قطب نماذج كثيرة لشعراء غير إسلاميين لأنها تحمل التصور الإسلامي، مثل الشاعر طاغور. كما اختار الناقدان الإسلاميان الدكتور عبد الباسط بدر في (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي) والدكتور أحمد بسام ساعي في (الواقعة الإسلامية في الأدب والنقد) نماذج أخرى كثيرة.

أما الكاتب الإسلامي الدكتور صالح آدم بيلو، فقد عمّمَ المسألة إلى كل أدب لا يتنافى مع الفضيلة من أي مكان ومن أي زمان (من قضايا الأدب الإسلامي– ص١٢٢) بل اختار مقطوعة لأبي نواس (ص٨٩).

وحين يريد السادة القرني تعليل مثل هذه الأقوال، وما معناها، عليه الرجوع إلى (العقاد / أبونواس ـ ص١٤٧) و(د.محمد مصطفى هدارة/ اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري–ص٢٥٤).

(النقيضان لايجتمعان)

من الغريب أن السادة القرني، في كتابه كله، لم يعرّف الحداثة تعريفاً منطقيّاً، بل راح ينقل من هنا وهناك أقوالاً مبتورة عن الحداثة لا تفضي إلى شيء، غير أن الذي يقرأ الكتاب يصل بسهولة إلى معرفة الحداثة كما يفهمها هو، أي أنها: (غربية، وثنية، ماركسية، ملحدة،

صوفية، أسطورية، شعوبية) إذاً من خلال هذه الأوصاف علينا أن نصل إلى تعريفها عنده، أو كيف يفهمها، وعلينا الوقوف على مايلي:

- الحداثة ليست مفهوما ماركسيّاً.

في استطرادٍ نقديٍّ محض، أريد أن أوضح للسادة القرني أن مفهوم الحداثة كما هو عند بودلير بالذات، وكما هو في الثقافة الغربية عموماً، ومفهوم الحداثة الذي يعني (القطيعة) عند معظم الأدباء العرب، يقف هذا المفهوم على النقيض من الفكر الماركسي، وذلك لأن الفكر الماركسي لا يجرّد أي مفهوم إنساني من (الجدلية التاريخية).. والحداثة بالمعنى المطروح نقديّاً في العالم العربي بصورة عامة، تخلّت عن أهم جذر في الفكر الجدلي.. فإذاً هؤلاء الذين يؤمنون بها والذين حاربهم القرني لذلك، ليسوا ماركسيين بالضرورة.

واستطراداً كذلك أريد أن أبشّر السادة القرني ببشرى سارة، هي أن (البنيوية) بمعناها المطروح عربيّاً، بل ومعناها المطروح غربياً، خارج رؤية (غولدمان)، تقف موقف النقيض من الماركسية، لأنها تلغي التاريخ، فإذاً هؤلاء الذين يؤمنون بها جميعاً غير ماركسيين بالضرورة، وكون مفهوم الثقافة قد جاء من الغرب، هذا شيء لا شك فيه بالمعنى الذي أوضحناه سابقاً، وهي مثل الثقافة جاءتنا من الغرب فحملت بالضرورة المعنى الذي أفرزه واقعنا الاجتماعي والنفسي والفكري والجمالي، ومازال يفرزه.

- الحداثة ليست وثنيّة.

حين أراد السادة القرني إثبات هذا الوصف للحداثة، لم يكن أمامه سوى نصين: نص شعري للشاعر سعد الحميدين ذكر فيه (شمشون) وآخر نثري للكاتبة خيرية السقاف ذكرت فيه (شهريار) (ص٤٤). بذكر

شمشون وشهريار حكم على كل شعر الحميدين وعلى كل مقالات وقصص وشعر خيرية السقاف بالوثنية.

أيتها القارئة

أيها القارئ

هل تريدان مني الرد على هذه النقطة؟!

لا أعتقد ذلك.

- الأوصاف الأخرى.

يبدو أن السادة القرني لم يقرأ شيئا من الكتب النقدية ذات الرؤية الإسلامية، لذلك نراه-مثلاً- يهاجم استخدام الأسطورة التي يشيد باستخدامها الدكتور نجيب الكيلاني (الإسلامية والمذاهب الأدبية ص١٨) والدكتور عبد الباسط بدر (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ص٨٦ حتى ٨٩).. وسيد قطب الذي يعتبر الأدب الأسطوري مغرقاً في الواقع أكثر من الأدب الواقعي(النقد الأدبي أصوله ومناهجه ص١٢) وهكذا.

ونراه يهاجم التأثر بالرؤية الصوفية، بدون تحديد لمفهوم هذه الرؤية في أدب الحداثة، هذا التأثر الذي أشاد به المفكر الإسلامي محمد قطب معللاً ذلك «بامتلائهم بالنور» (منهج الفن الإسلامي ص٨٩).

إن من يعود الى هذه الكتب يجد الإشادة بشعر عمر بن أبي ربية وشعر أبي نواس والسياب والبياتي، ومحمود درويش ونزار قباني، وقصص نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم.. بل يقرأ الإشادة بشعر وقصص كثير من الغربيين المسيحين والشرقيين والوثنيين الذين امتلأ بهم كتاب سيد قطب ومحمد قطب، بل أكثر من ذلك، يرى الأخوان قطب التقاء الواقعية الإسلامية بالواقعية الاشتراكية (منهج

الفن الإسلامي ص٥٧ و٨٤) كما يرى هذا اللقاء بين الواقعية الإسلامية والواقعية الاشتراكية الناقد الإسلامي الدكتور أحمد بسام الساعي (الواقعية الإسلامية في النقد والأدب ـ ص ٧٤ و٧٥ و٨٢).

هذا كله.. فكيف اجتمع النقيضان إذاً؟!!

- بقيت نقطة أخيرة، هي:

إن السادة القرني شحذ خناجره كلها وهوى بها على كثير من نقادنا وشعرائنا وكتابنا مثل: الدكتور سعيد السريحي، والشاعر أحمد عائل فقية، والشاعر عبد الله الزيد.. الخ، لماذا؟. لأنهم مدحوا شعراء وكتابا يظن السادة القرني أنهم ماركسيون وبالطبع هو لم يقرأ إشادة المفكر الإسلامي مالك بن نبي بماوتسي تونغ شيوعي الألف ميل، ولا إشادته بغاندي (مشكلة الثقافة ـ ص ١٤٨ و١٤٩ و١٥٩).

كذلك لم يقرأ قول الناقد الإسلامي الدكتور أحمد بسام ساعي في الشاعر الجاهلي تأبط شرا حين قال (شخصية تأبط شرا تتطابق مع شخصية المسلم النموذجي) (الواقعية الإسلامية ـ ص٢٦ حتى ٥٧).

إن كل نقطه من كتاب السادة القرني تحتاج للرد عليها الى كتاب كامل، ذلك لأنه يسير وفق هواه في تفسيره النصوص، وتحميلها ما ليس فيها، والخروج على كل المناهج والقواعد النقدية والأدبية. لذلك أكتفي بهذا البحث القصير الذي أرجو أن يكون كتاباً في القريب العاجل إذا لم تتغلب عليّ عادتي القاهرة في الكسل والتسويف.

ولن أجد ختاماً أجلّ وأرفع من أن أتلو الآية الكريمة:

(ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولاتحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) البقرة، آية ٢٨٦.

٣. وول ديورانت، قصّة الحضارة.

(إضافة إلى منع بعض الحلقات وتناول عددٍ من المواضيع، تم إيقاف الكاتب عن إكمال سلسلة المقالاتً التي تتناول هذا الكتاب).

(١٩٩٧ – ١٩٩٨م)

(١)

لو سجنت في حديقة غناء، يتداولك فيها غيثان.. فالأنواء غيث ظاهر لك وجهه، والصحو غيث مضمر.

أو في قصر منيف، تتيه فيه العصافير عن أعشاشها وكان بين يديك كل ما تريد، ما عدا امرأة تحبها، ثم قيل لك: اقرأ كتاباً مكوناً من ٤٠ مجلداً ضخماً.. هل ستكون عندك طاقة لقراءة هذا الكتاب؟

لاأظن ذلك.

إن الكتاب الذي أعنيه هو «قصة الحضارة» وهو غابة هائلة، ترى فيها جهد الإنسان في مسيرته الطويلة لبناء الحضارة لبنة بعد أخرى.

الكتاب عندي منذ سنين. إنه متربع بكبرياء مخيف على رف كامل من المكتبة، ولكني لم أقرأ منه إلا عدة صفحات متفرقة. وكلما اندفعت إليه، ضحك الوقت عليّ، وضحكت المحطات الفضائية، وضحكت أنا على أنا.

هذا الكلام كله تمهيداً لأقول لك: سأقرأ هذا الكتاب. وأضع بين يديك ما أراه ضرورياً لمعرفة أهم خطوات الحضارة، فهل تقبل؟. إن قبولك هو الذي يجعلني (ملتزماً) بقراءة هذا الكتاب الجليل.

(٢)

نحن على أبواب كتاب شاهق، أو بتعبير آخر، نحن قرب غابة هائلة من المعلومات والحقائق، ولدتها مسيرة الإنسان الطويلة على هذه الأرض، أو المعروف منها حتى الآن.

كتاب أفنى -في سبيل تأليفه- (وول ديورانت) الشطر الأكبر من عمره، وقام بترجمته عدد ساطع من المترجمين، على رأسهم الدكتور زكي نجيب محمود.

ولكن قبل الدخول فيه، هل يحتاج المرء إلى طرح التساؤل: ما هي الحضارة؟.

لا أظن ذلك.. فمفهوم الحضارة أصبح واضحاً لكل ذي عينين أو أذنين، فهي، كما جاء في الموسوعة العالمية: (طريقة حياة، نشأت بعد أن بدأ الناس يعيشون في مدن أو مجتمعات نظمت على شكل دول، وهي تشمل الفن والعادات والتقنية، وشكل السلطة، وكل شيء آخر يدخل في طريقة حياة المجتمع).

لكن الكتاب نفسه لا يبدأ من هذا التعريف؛ إنه يبدأ من الجذور الأولى التي غرسها الجهد البشري، منذ أن أصبحت مرئية وحتى الآن، حيث ملأت أغصانها الأرض والفضاء، وألقت بعض ثمارها على المريخ.

(٣)

(التجزيء)

في مقدمة الكتاب القصيرة تطالعنا أول ملاحظة هامة، هي أن هناك خطأ يرتكب في حق التاريخ، ينبع هذا الخطأ من كتابته مجزأ؛ فهناك تاريخ سياسي، وتاريخ اقتصادي، وثالث اجتماعي..الخ.

إن في هذا التجزيء (إجحافاً) بما في الحياة الإنسانية من وحدة (إن علم تدوين التاريخ -في صورته المثلى- لابد أن يهدف في كل فترة من فترات الزمن إلى تصوير مجموعة عناصر ثقافة الأمة مشتبكة).

هذه ليست ملاحظة عابرة.

إنها ملاحظة جوهرية، لأنها –أولاً– لا تقتصر على التاريخ، فالتجزيء في كل شيء قتل لوحدته، ولأنها –ثانياً– تهمنا نحن العرب أكثر من غيرنا.

لماذا؟

لأن ذهنيتنا ذهنية تجزيئية؛ إننا لا ندرس الظاهرة في حالة اشتباكها بالظواهر الأخرى، بل ولا في حالة تطورها التاريخي.. وإنما ندرسها وكأنها منعزلة عن غيرها من الظواهر، وعن التاريخ. وهذا داء ذهني فادح. لقد شكا من هذه الظاهرة كتاب كثيرون، ونحن نضم صوتنا الى أصواتهم.. ولكن مالفائدة؟.

(٤)

في المقدمة نفسها، يضع أمامنا حقيقة هامة، يبدأ في إيضاحها بقوله:

(إن قصتنا تبدأ بالشرق، لا لأن آسيا كانت مسرحاً لأقدم مدينة معروفة لنا فحسب، بل كذلك لأن تلك المدنيات كونت البطانة والأساس للثقافة اليونانية، والرومانية، التي ظن (..) خطأ أنها المصدر الوحيد، الذي استقى منه العقل الحديث.

فسيدهشنا أن نعلم كم مخترع من ألزم مخترعاتنا لحياتنا وكم من نظامنا الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ومما لدينا من علوم وآداب ومالنا من فلسفة ودين يرتد الى الشرق ومصر).

ثم يقول:

(إن المستقبل يولي وجهه شطر المحيط الهادي، فلابد للعقل أن يتابع خطاه هناك).

أرأيت؟

إن هذا الباحث الكبير، لا يعيد إلى الشرق ومصر أساس الحضارة وحسب، بل هو يقول أن مستقبل الحضارة يكمن هناك أيضاً.

أليس في هذا نافذة للأمل؟.

(٥)

(الحضارة نظام اجتماعي، يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي. وتتألف الحضارة من عناصر أربعة:

- الموارد الاقتصادية
- النظم السياسية
- التقاليد الخلقية
- متابعة العلوم والفنون

وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطامع، وعوامل الإبداع والإنشاء).

(التحرير من الخوف).. هذا هو أول شرط من شروط ولادة الحضارة كلها.

ليس ولادتها وحسب، بل هو شرط لاستمرارها ونموها، إذ لا يمكن ازدهار أو تفتح أي نشاط إنساني مع الخوف.

والخوف -أعاذك الله منه- ليس ذا وجه واحد، إنه ذو أوجه متعددة؛ هناك الخوف من الموت، أو الأذى، وهناك الخوف من الجوع، والخوف من الظلم والخوف من فقدان الكرامة، و..و.. لا حضارة مع الخوف.

ولكن هل يجوز أن نعكس فنقول:

لا خوف مع الحضارة؟!.

(٦)

يعدد الكتاب عوامل الحضارة، عبر صفحات، ويعيدها إلى عوامل بيئية واجتماعية ونفسية كثيرة. ولكن أهم ما يحسن التركيز عليه هو عامل (التربية) ويقصد بالتربية: (الوسيلة التي تنتقل بها المدنية من جيل إلى جيل).

لماذا التركيز على هذا العامل؟.

لأن (المدنية ليست شيئاً مجبولاً في فطرة الإنسان، ولا هي شيء يستعصي على الفناء.. إنما هي شيء لابد أن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً).

لنضرب مثلاً:

تصور مجتمعاً صغيراً، ولنفترض أنه المجتمع في (قطر). جلس هذا المجتمع القطري ذات صباح وقد فقد الذاكرة فقداً تاماً، ففقد كل ما تلقاه من جيله السابق، تُرى: كيف يتصرف؟.

هل يتصرف تصرفاً حضارياً، أم هو سيعود إلى مرحلة ماقبل التاريخ؟. بالتأكيد سيخرج عن الحضارة، لأن الحضارة تراكم خبرات تنتقل من جيل إلى آخر، فإذا نسيت، وكف هذا الانتقال، عاد الإنسان سيرته الأولى.

هل نسي المجتمع القطري ذاكرته؟.

(٧)

(الكلام،

الزراعة،

الكتابة..

هذه هي الخطوات الثلاث التي انتقل الإنسان بها من الحيوانية إلى الإنسانية).

نحن نقول أن الانسان يتكلم ويزرع ويكتب، ولكن هل بإمكانك تصوّر كم هي السنين التي قضاها هذا الإنسان في الوصول إلى ذلك؟.

(الكلام) وحيداً فريداً.. هل تتخيل كم هي المسافة الزمنية التي قضاها الإنسان حتى وصل إليه وراح يبني (اللغة) مفردة بعد مفردة؟.

إنها آلاف السنين، لأن المفردة حين توجد (اعتباطاً) لا تصل إلى الآخر إلا بـ(التواطؤ) ولا تتراكم المفردات إلا بـ(التذكر) إضافة إلى التواطؤ.. فإذاً، كم هي الشروط التي يستلزمها بناء لغة ما!!.

حين وصل الإنسان إلى الكلام (اللغة) خرج حقاً من المرحلة الحيوانية إلى الإنسانية، وكان الطريق أمامه بعد ذلك شاقاً، تملؤه الأشواك وتحف به الكواسر.

هل تعلم أو تتخيل أول مفردة نطق بها الإنسان؟

أظن أنها ((آه)).

(٨)

التجمع الذي يشتبك أفراده في علاقات (غير غريزية) أي علاقات (إراديه) هو الرحم الذي تتكون فيه اللغة.

تُرى، كم هي السنين التي قضاها الإنسان، حتى دخل في مثل هذه العلاقات؟

يقول خالص جلبي (الرياض ١٦/ ١/ ١٩٩٧م):

بداية الإنسان في الحبشة من (٤ الى٦) ملايين سنة، وانتشار الإنسان من إفريقيا الى أنحاء الأرض بدأ قبل ٢٠٠ ألف سنة، واستقر في الشرق الأوسط قبل ٦٥ ألف سنة، وفي أوروبا قبل ٣٠ ألف سنة، وفي الأمريكتين قبل ١٢ ألف سنة.

يضع هذا الإحصاء أمامنا نسخة الاحتمالات التي يمكن أن نعددها لتقدير الزمن الذي ولدت فيه اللغة، ثم أخذت في النمو.

إنه -في الأرجح- يستغرق من مليونين إلى ثلاثة ملايين سنة.

الشيء المؤكد أن اللغة كانت قد وجدت قبل ٢٠٠ ألف سنة، لأنه في هذا الوقت بدأ الانتشار البشري من إفريقيا، والانتشار عمل (إرادي)، أي أنه حصل بتفاهم، وتفاهم مثل هذا لا يكون بدون لغة.

(٩)

الخطوة الأولى، بل القفزة الهائلة الأولى التي انتقل بها الإنسان من عالم الحيوانية إلى الإنسانية، هي اللغة (الكلام).

أما الخطوة الثانية فهي: الزراعة.

يقدرون أن الزراعة بدأت على الأرض منذ (٩٠٠٠) سنة فقط. أي أن الإنسان قضى من عمره أربعة ملايين سنة -تقريباً- وهو صيّاد.

تُرى، كم هي المسافة الزمنية بين الخطوة الأولى (الكلام) وبين الخطوة الثانية (الزراعة)؟.

إنك تستطيع حسابها، فالأرقام بين يديك.

السؤال الآن: كيف توصل الإنسان إلى الزراعة؟.

أوسع المؤرخين رؤية، يجيبون على هذا السؤال فيقولون أن المرأة هي التي أنشأت الزراعة، أو توصلت إليها.

وهذا رأي دليله معه، لأن المرأة هي التي كانت أكثر استقراراً في الأرض، فالرجل كان يركض وراء صيده.

أما المرأة فكانت بحكم (الأمومة) مضطرة إلى البقاء في الأرض.. البقاء هذا هو الذي أتاح لذهنها أن يتفتق عن الخطوة الثانية الهامة في الحياة البشرية، وهي الزراعة.

(١٠)

بدأ التاريخ حين بدأت الكتابة. وكان ذلك -حسب تقديرات الباحثين- قبل خمسة آلاف سنة.

أي أن الخطوة أو القفزة الثالثة في المسيرة البشرية تمت فقط قبل ٥٠٠٠ سنة.

الفرق إذن، بين الخطوة الثالثة وبين الخطوة الثانية هو أربعة آلاف سنة، أما الفرق بينهما وبين الأولى فهو ملايين السنين.

استطاع الإنسان بالكتابة أن يخلق لغة ثانية. يمكن تسميتها: (اللغة الرمزية). واستطاع -كذلك- أن ينقل إلى الجيل اللاحق ما لا تستطع الذاكرة حمله أو الوفاء بتفاصيله.

هل نحتاج نحن الآن إلى من يصعد على منبر ويعدّد لنا فضائل الكتابة؟. بماذا ستصف من يفعل ذلك؟. ستقول: إنه مختل عقلياً. وستعطف عليه. وإذا تحركت إنسانيتك أكثر فستأخذه من تلابيبه إلى المستشفى.

وإذا استطال الشيء قام بنفسه - وصفات ضوء الشمس تذهب باطلا.

هكذا قال عمنا الضخم.

(١١)

(قال ذو الرمة لعيسى بن عمر:

أكتب شعري، فالكتابة أحب إليّ من الحفظ، لأن الأعرابي ينسى الكلمة، وقد سهر (الشاعر) في طلبها ليلته، فيضع في موضعها كلمة في وزنها، ثم ينشدها الناس. والكتاب لا ينسى، ولا يبدل كلاماً بكلام) الجاحظ/ الحيوان- ١/ ٤١.

يشير هذا الكلام إلى فائدة أخرى من الفوائد الهامة للكتابة، وهي عدم (تبديل النص). إن كلمة واحدة بإمكانها تغيير مضمون نص كامل.

إن الذين شكوا في بعض الشعر العربي، منذ ابن سلام حتى طه حسين، كانوا على طريق واضح. فكيف نتثبت من شيء غير مكتوب؟.

إن الحس الشعري لذو الرمة، وقف عند حدود الكلمة.. ومع ذلك، فهذه الوقفة مهمة جداً، وبخاصة في الشعر. فالكلمة في النص الشعري مثل جزء من زجاجة، فإذا غيرت هذا الجزء، فأنت قد كسرت الزجاجة كلها.

يختلج في ذاكرتي الآن موقف آخر للشاعر (ابن هرمة) ولكني لا أذكر تفاصيله، ولا أذكر أين قرأته!! وهو أوضح دلالة من موقف ذو الرمة.

(١٢)

ماذا ينبعث فيك حين تسمع هذه المفردة (الصيد)؟

أتشعر بنشوة لا تعرف من أي نافذة تأتيك، حتى لو كنت لا تعرف أو ترغب في اصطياد أي شيء؟.

بلى، إنك تشعر بهذه النشوة.

قد يكون هذا الشعور غامضاً، وبلا أسباب تلمسها بيديك، ولكنه موجود على أي حال، مثلك مثل أي إنسان آخر.

تُرى من أين تنبع هذه النشوة؟.

تنبع من أقصى مخابئ النفس البشرية حيث قضى الإنسان ملايين السنين وهو يعيش على (الصيد).

كان الصيد (مباراة حقيقية بين الإنسان والحيوان) استمرت هذه المباراة أطول حقبة من عمر الإنسان –حتى الآن– وقد انتصر فيها (جدّنا) وقد ورث تركيبنا النفسي الداخلي فرحة الانتصار في تلك المباراة.

ملاحظة:

١-من الآن فلاحقاً لن أذكر اسم الكتاب (قصة الحضارة)، ولا اسم المؤلف (وول ديورانت).

٢-سأضع (المعلومة) المتبقية بين قوسين، وأشير إلى رقم الجزء ورقم الصفحة.

٣-سوف يكون تعليقي على المعلومة مختلفاً، فهو قد يستغرق عدة حلقات، وقد لا يستغرق سوى بضعة سطور.

(١٣)

من (المفردات التي انقرضت في لسان العرب) مفردة (الأصيد)، ومعناها: المتكبر المزهو بنفسه، وكل ذي حول وطول من ذوي السلطان، أما المؤنثة فهي (صيداء).

ما يقوله القاموس هذا مشتق من (الصيد) فهو قد صار متكبراً، لأنه ماهر في الصيد، أي في الانتصار على منافسه في المباراة، التي

معناها: الحياة أو الموت (ذلك لأن الصيد لم يكن سبيلاً إلى طلب القوت وكفى، بل كان كذلك حرباً، يراد بها السيادة) ١/ ١٣.

أي: الطمأنينة على الحياة والسيادة على المكان.

في الصراع من أجل البقاء هذا الذي نسميه (صيداً) الآن تفتحت ذهنية الإنسان لاستخدام (الوسيلة) وكانت أول صناعة مهمة عرفها الإنسان هي (تقليد مخالب الحيوان وأنيابه، وصنع آلات من العاج والعظم والصخر، ونسج الشباك والمصائد والفخاخ) ١/ ١٢.

إن صنع الفخ الأول يفوق في المهارة صنع أي صاروخ عابر للقارات في وقتنا الحاضر.

هل أنت أصيد؟.

(١٤)

كان يسيطر على مرحلة الصيد، التي خطفت من عمر الإنسان ملايين السنين، عنصران قاتلان: القلق والفقدان.

القلق على الحياة من عدم توفر الطعام الكافي، لأن الإنسان في تلك المرحلة الطويلة لم يعرف (الادخار) من صيد يومه لغده، ومن الكواسر المحيطة به، والتي اضطر إلى الدخول معها في صراع البقاء. والقلق –أخيراً– من الظواهر الكثيرة التي لا يعرف لها تفسيراً.

أما الفقدان الذي كان يعانيه، فهو فقدان المكان؛ وإنه دائماً يركض وراء (طريدته) وفي هذه التسمية ما يكفي لمعرفة المعاناة القاسية التي كان يعانيها من فقد الاستقرار الذي لا يمكن توفره بدون مكان.

لهذا ضاق الفاصل بين الإنسان وبين الحيوان في هذه المرحلة، لأنهما يتساويان في القلق (الخوف) وفي فقدان المكان. ولأنهما لا يعرفان غير شيء واحد: هو أن يعيش أحدهما على حساب الآخر.

إذاً ما هي البداية الحقيقية لتبلور إنسانية الإنسان على الأرض؟.

(١٥)

الإنسان (إنما بدأت إنسانيته حين تطورت حياته من مرحلة الصيد التي يسودها القلق، إلى مرحلة أكثر اطمئناناً وأوثق اتصالاً واطراداً، وأعني بها: مرحلة الوعي.. التي اقتضت ميزات عظيمة الخطر؛ إذ اقتضت استئناس الحيوان وتربية الماشية واستعمال اللبن..) ١/ ١٥.

استئناس الحيوان قفزة هائلة في مسيرة الحياة البشرية، إنه انتقال من (الصيد) الذي يعني (إماتة) أحد الطرفين، الصيد أو الطريدة، إلى (التسخير) الذي يعني (إبقاء) الطريدة للاستفادة الدائمة منها.

لكن:

بمقدار ما يجب أن نقدم قصائد المدح للإنسان في هذه المرحلة، يجب أن نقدم قصائد الرثاء للحيوان، ويجب كذلك أن نقدم قصائد الهجاء للإنسان على لسان الحيوان.

لماذا؟.

لأن الحيوان لا يقتل إلا إذا كان جائعاً أو خائفاً، أما الإنسان فهو يقتل -أحياناً كثيرة- لا لأنه خائف أو جائع، بل لأنه يريد أن يقتل فقط.

(١٦)

كيف عرف الإنسان طريقه إلى استئناس الحيوان؟.

في (١/ ١٥) نرى إجابة (احتمالية) مرحة على هذا السؤال، تقول ما مضمونه:

بدأت المباراة ذات يوم بين إنسان ما، وحيوان ما، كان الإنسان قد خلف وراءه أطفالاً جياعاً، ينتظرون عودته منتصراً عند باب الكهف، وكان الحيوان -هو الآخر- يدافع عن صغار له قرب ملعب المباراة. غلب الإنسان في المباراة فصرع الحيوان، وحين حمله على كتفه متوجهاً إلى الكهف، رأى صغار ذلك الحيوان في رعب، يلوذ بعضهم ببعض، فقال في نفسه لماذا لا أحمل هذه الصغار أحياء معي إلى الكهف !!. لم يتردد كثيراً، لقد حملها معه. وهناك وجد ألا ضرورة لذبحها، لقد فرح بها أطفاله هو، واتخذوا منها (لعباً) حية، مثل ألعاب الكمبيوتر بين يدي أطفالنا في هذه الأيام. ومن هنا عرف الإنسان الطريق إلى استئناس الحيوان.

أرأيت ما فعله جدك؟.

هل تستطيع أنت أن تذبح أسداً في الغابة، ثم تأخذ أطفاله الصغار ليلعب بها أطفالك في البيت؟.

(١٧)

حين اكتشفت المرأة الطريق إلى الزراعة، قفز الإنسان قفزة هائلة أخرى، من حياة الصيد والرعي، إلى حياة أخرى؛ فقد أصبح هناك استقرار وأصبح هناك (فائض) من القوت، يتيح للإنسان مهلة ألا يفكر في الغد، بل يفكر في أشياء أخرى، يجعل الحياة أشد ازدهاراً.

وكانت الخطوة الأخرى هي الصناعة:

(لئن بدأت إنسانية الإنسان بالكلام، وبدأت المدنية بالزراعة، فقد بدأت الصناعة بالنار، التي لم يخترعها الإنسان اختراعاً، بل الأرجح أن صنعت له الطبيعة هذه الأعجوبة، باحتكاك أوراق الشجر، أو بلمعة من البرق (..) ولم يكن للإنسان في ذلك إلا الذكاء الذي يقلد به الطبيعة، ويزيدهما كمالاً) ١/ ٢٢.

حين وصل الإنسان إلى مرحلة التفكير الصناعي، وصل إلى أشياء بدأت ولم تنته حتى الآن، وكان أولها التحرر من سيطرة الطبيعة، أو -على الأصح- بداية هذا التحرر، ثم محاولة ترويضها.. وكانت النار من أهم الوسائل إلى هذا التحرر، وذلك الترويض.

(النار فاكهة الشتاء).

هكذا يقول الشاعر العربي، غير مدرك أنها فاكهة الفصول كلها.

(١٨)

(بلغت النار في أعين البدائيين من الغرابة ومن النفع حداً جعلها لديهم إحدى المعجزات التي تستحق أن تتخذ إله وتعبد).

نحن دائماً ننظر إلى أغصان الشجرة العليا، أما الجذور فلا أحد منا يلتفت إليها.. إننا نضحك ملء أشداقنا على ذلك الهندي الذي يقدس البقرة، غير متسائلين عن سبب هذا التقديس. ومن المؤكد أنه لم يقدسها إلا لأسباب، نبعت منذ زمن سحيق، وورثها الأحفاد عن الأجداد، غير ملتفتين هم أنفسهم إلى تلك الأسباب.

النار أهم سلاح استخدمه الإنسان في صراعه الأول مع الظلام، ومع البرد، ومع قسوة اللحم النيء، ومع صهر الحديد، ومع الوصول إلى منافع أخرى بدون حصر.

لذلك كله رأى في النار ما يستحق التقديس.. ولم يكن عنده من سعة المعرفة ما يصل به إلى حقيقة أن النار ما هي إلا إحدى الأشياء التي سخرها الله للإنسان لينتفع بها.

أرأيت، أنه علينا النظر إلى جذور الأشياء.

(١٩)

(التمني رأس مال المفلس)

هذا شطر من بيت شعري، لا أعرف شطره الآخر، وهو يسخر من هذا الذي يجلس على شاطئ البحر وينتظر خروج له اللؤلؤ من الأعماق، ويدخل مباشرة إلى جيبه.

إنه لا يعترف بمن قال:

منى إن تكن حقاً تكن أسعد المنى - وإلا فقد عشنا بها زمناً رغدا.

ما أريد قوله ليس هذا.. ما أريده هو السؤال عن أصل هذه التسمية (رأس المال) لماذا لم يكن التعبير ظهر المال أو بطن المال، أو معدة المال؟ لماذا كان رأس المال بالذات؟.

نجد في (١/ ٢٩) ما مضمونه:

أول ما بدأت التجارة كانت مقايضة، أي سلعة مقابل سلعة أخرى -سلة عنب مقابل فأس مثلاً- هنا تولدت مشكلة هي: كيف تقيم هذه السلعة وتلك؟ إذ لا وجود لميزان نعرف به مقدار الأشياء.

جاء الحل باتخاذ رؤوس الغنم ميزاناً للتبادل، فهذا يعادل رأساً (وعبد ماهر يساوي أربعة/ نفس الصفحة) وهنا تولدت هذه التسمية «رأس مال» وكان ذلك هو السبب..

(٢٠)

(لا يكفي أن تقول: إن فكرة الملكية ليست فطرية في الإنسان، إنما يجب أن تضيف إلى ذلك أنها في مثل الأشياء البعيدة عن شخصية المالك، كانت من الضعف في أذهان الناس بحيث تحتاج إلى تقوية مستمرة وتلقين مستمر) ١/ ٣١.

يعرف القاموس الفلسفي الملكية بأنها:

(شكل يتحدّد تاريخياً من أشكال امتلاك الثروة المادية، يعبر عن العلاقة بين الناس في عملية الإنتاج الاجتماعي).

هل تعرف ما يحشد في الغرابة من هذا الكلام؟

إنه القول (إن فكرة الملكية ليست فطرية في الإنسان)، هل يعقل هذا؟ إذن ماذا نصنع بالفصول الكثيرة التي قرأناها في علم النفس؟.

إن الكتاب لا يهمه علم النفس الذي ترعرع تحت حضانة رأس المال، إنه يضرب عشرات الشواهد على الأرض.. كانت مملوكة ملكية جماعية، بل والقوت كان مملوكاً جماعياً. وأن الإنسان البدائي قد ذهل حين سمع رجلاً أبيض يصف له حالة فقره، قال بفزع:

((كيف هذا؟ أليس هناك طعام؟ أليس هناك أصدقاء؟ أليس في المكان بيت للس*** إذن نشاهد الفقير؟)) ١/ ٣٢.

(٢١)

ذكرت الحلقة الماضية أن رجلاً أبيض كان يقص على بدائي، حالة رجل فقير، وأن البدائي قال في رعب: كيف هذا؟ أليس هناك طعام؟..الخ.

لماذا قابل هذا الرجل البدائي حكاية الأبيض بهذا الذعر المطلق؟ السبب هو مايلي:

(كتب مبشر ديني يقول: إن ما يثير الدهشة العميقة أن تراهم (البدائيين) يعاملون بعضهم بعضاً برقة ومجاملة، قَلّ أن تراهما عند أكثر الأمم تحضراً. وذلك بغير شك يرجع إلى أن لفظتي «ملكي» و«ملكك» لا يعرفهما هؤلاء الهمج) ١/ ٣٣.

لماذا هم همج.. أيها السيد المبشر؟.

لماذا لم تتركهم وشأنهم، إذا كانت الرقة في حياتهم لا نراها عند أكثر الأمم تحضراً؟.

إنني -نيابة عنهم- أشكر ظاهرك الطيب وأدعوك إلى أخذ وصاياك و(باطنك) بعيداً عنهم، دعهم في همجيتهم، ما داموا بعيدين عن القلق والخوف والجريمة، التي تمزق المجتمع الذي أتيت منه.

أيها السيد المبشر: هل تستطيع أن تكون مثلهم؟.

(٢٢)

كيف انتقل الإنسان من طور تقاسم الخيرات إلى طور الاستئثار، ثم الاستغلال؟. بتعبير آخر: كيف انتقل الإنسان من تلك الطوبى المريحة بمجرد دخوله حيز الحياة «المدنية»؟.

السبب أن تلك الحياة:

(لم تحفز الناس بما يكفي لتشجيعهم على الاختراع والنشاط والاقتصاد، وأن عدم مكافاتهم للأقدر، وعقاب لمن هو أقل قدرة سوى بين الكفايات، تسوية تعطل النمو وتعارض التنافس الناجح مع سائر الجماعات، إنها عقبة في سبيل تنازع البقاء) ١/ ٣٣.

لهذا السبب أخلت تلك الطوبى الجماعية مكانها لشيء آخر هو الفردية.

(أما الفردية فقد جاءت بالثراء لكنها -كذلك- جلبت معها القلق والرق. نعم.. إن الفردية حركت في الناس قواهم الكامنة لكنها نفخت نار التنافس في الحياة، فأشعلتها وجعلت الناس يحسون الفقر إحساساً مريراً، مع أن هذا الفقر لم يكن ليؤذي أحداً حين استوى فيه الجميع) ١/ ٤٣.

أليس أفضل تعليق على هذا هو:

(الحلو ما يكملش).

(٢٣)

(ليس الإنسان حيواناً سياسياً عن رضا وطواعية، فالرجل من الناس لا يتحد مع زملائه، مدفوعاً برغبته، بقدر ما يتحد معهم بحكم العادة والتقليد والظروف القاهرة، فهو لا يحب المجتمع بقدر ما يخشى العزلة (...) فالرجل من الناس وحشي في صميمه، يتصدى للعالم كله تصدي العدو لأعدائه، بكل ما يتطلب ذلك من بطولة) ١-٣٩.

هل يخجلك هذا الكلام؟ أم شعرت فقط بمفاجأة لم تكن في انتظارها؟.

إننا -منذ كنا صغاراً- نسمع (الإنسان مدني بالطبع) حت رسخت هذه المقولة في نفوسنا، رسوخ الحب في قلب قيس، وإذا بنا نعرف -بعد فوات الأوان- أن الإنسان ليس مدنياً بالطبع، ولا يحزنون.

أخيراً فهمنا:

لماذا لم تستطع الأديان، بكل ما فيها من أضواء وخير، ولا أقوال المصلحين بكل ما فيها من نوايا طيبة، بل ولا القوانين بكل ما فيها من صرامة السياط والسيوف.. لم يستطع كل هذا انتزاع التوحش والكراهية من قلوب البشر!.

هل هناك أكثر من هذا الشقاء الدائم؟.

(٢٤)

عبر صفحات عديدة يذكر الحروب الطويلة التي قامت بين البدائيين، ويعدّد الفوائد التي جناها الإنسان من هذه الحروب ومقدار التطور الذي وصلت إليه.

ومنها –مثلاً– أن الحروب هي التي أوصلت الإنسان إلى القناعة بقيام الدولة، والخضوع للنظام.

ولكن هل تطمع أن أقف على هذا، وأنقل لك ما قاله، أو عدده، بأمانة المؤرخ؟.

لا، أبداً..

فأنا –وأظنك مثلي– على قناعة تامة، بأن الحرب شر كلها، وأن النتائج التي أسفرت عنها والتي قيل أنها خطوات مهمة على طريق مستقبل الإنسان آنذاك، كل هذه النتائج لا تساوي قطرة واحدة من إنسان يقتل.

هذا أولاً، وثانياً: فإن الإنسان بقدراته الهائلة كان بإمكانه الوصول إلى تلك النتائج عن طريق آخر غير الحرب.

ولكن ماذا نقول –أنا وأنت– وقد (سبق السيف العذل) وقرر علماء التاريخ وعلماء النفس من بعدهم أن الإنسان (وحشي في صميمه)!!.

(٢٥)

(لقد سار القانون والأسطورة جنباً إلى جنب خلال العصور، يتعاونان معاً على حكم البشر، أو يتعاقبان الواحد بعد الآخر، ولم تجرؤ دولة من الدول حتى يومنا هذا أن تفصل بينهما..) ١/ ٤١.

من العسير تصور إنسان بدون خيال، والوجه الثاني لهذا التعبير هو أنه من العسير تصور إنسان بدون أسطورة.

فهذا أسطورته المال، وذلك أسطورته الجنس، وتلك أسطورتها جواد أبيض يسير بها على الماء.

(لكل إنسان أسطورته).

هكذا قال أحدهم، وفي إمكانك أن تعطف عليها: ولكل مجتمع أسطورته، ولكل أمة أسطورتها.

والأسطورة نعمة لأنها منحت الإنسان قبل أن يدون التاريخ وقبل أن يولد العلم والتفلسف، منحته سبيلاً لتفسير الظواهر من حوله تفسيراً مريحاً، وإن لم يكن صحيحاً أو مقنعاً.

هل تود العيش في عالم الأساطير؟

أنا أود ذلك بكل حرقة.

(٢٦)

(الدولة مرحلة متأخرة في سلم التطور، لم تكد التظهر قبل التاريخ المدون، لأن قيام الدولة يقتضي تغيراً في مبدأ التنظيم الاجتماعي من أساسه، و(الدولة) لم تعد قوة منظمة وكفى، بل أصبحت كذلك أداة تواؤم بين مصالح مئات الجماعات المتضاربة، التي منها يتآلف المجتمع في صورته المركبة) ١/ ٤٦.

لم يعد ممكناً تصور مجتمع، متعدد الطبقات والمصالح، بدون دولة. وإلا لأصبحت الفوضى هي التي تضرب أطنابها عليه.

وقد وصل الإنسان إلى هذه القناعة على رغم أنفه لأن في ذلك حفظاً لنفسه، وسياجاً لحياته.

وقد تطور مفهوم الدولة مع تطور الاجتماع البشري، وسيره نحو الحياة المدنية، أو الحضارية، واستمر تطور الأنظمة والقوانين مرافقاً للتطور البشري الروحي والجسمي.

ونلاحظ بصورة مباشرة -هذه الأيام- الاختلاف الكبير بين الدول، في الأنظمة وفي القيم التي تسهر كل دولة على حفظها.

وما هذا الاختلاف إلا مؤشر إلى الدرجة التي وصل إليها هذا المجتمع أو ذاك من سلم التطور.

(٢٧)

(التقاليد هي الانتخاب الطبيعي لألوان السلوك التي ثبتت صلاحيتها في خبرة المجتمع. والقانون يأخذ في حلوله محل التقاليد حين تحل الدولة محل الأسرة والمجتمع القروي، ثم يتم حلول القانون محل التقاليد حين تظهر الكتابة) ١/ ٥٠.

ولد القانون في حضن الكتابة، أما ملايين السنين التي سبقت ذلك فكانت التقاليد وحدها هي التي تحكم السلوك البشري.

كان الأخذ بالثأر هو الخطوة الأولى التي خطاها القانون على الأرض، أما الخطوة الثانية فهي الأخذ بالتعويض بدلاً من الثأر.

(ولن يبرد الدم إلا الدم)

هكذا قال الشاعر الجاهلي، وقد ذهب الآلاف من البشر تحت حكم هذه القاعدة، وشيئاً فشيئاً أخذ الدم يبرد بغير الدم، أخذ يبرد بالمال.

أما الخطوة، أو القفزة الكبرى التي خطاها القانون، فهي تدخل الدولة في حل النزاعات، وفرضِها القانون، وألوان القصاص الجماعي، لا الفردي.

(٢٨)

مر القانون بألوان نعتبرها الآن مضحكة، وكأنها صدرت من أطفال في حومة اللعب، ولكنها كانت الخطوات الأولى التي عرف القانون كيف يمشي إلى الأمام بها، حتى وصل إلى ما هو عليه الآن من الدقة.

(.. كان أهل الحبشة غاية في الدقة في العقوبة بالقصاص، بحيث إذا سقط صبي من أعلى الشجرة على زميله وقتله، فإن القاضي يحكم بأن ترسل الأم الثكلى ابناً آخر من أبنائها ليسقط من أعلى الشجرة على عنق الصبي الذي اقترف الذنب أول مرة) ١/ ٥١.

هل تريد صورة أخرى؟

(من أمثلة ذلك أن المتهم والمتهم كليهما، يطلب إليهما أن يختار كل منهما صفحة طعام من بين صفحتين، إحداهما مسمومة. وقد ينتهي هذا الاختيار بأن يأخذ الصفحة المسمومة من هو بريء، لكن الخصومة تنتهي بهذا) ١/ ٥٢.

إننا نضحك أمام مشهد الطفل وهو يحاول المشي أول مرة. وهكذا كان القانون طفلاً يتعلم المشي على منزلق، هو الرغبات البشرية المتعارضة.

تُرى، الآن.. هل نضحك نحن على القانون، أم هو الذي يضحك علينا؟.

(٢٩)

حين يذكر نمو القانون، وتعدد خطواته على الأرض، فلابد أن يذكر حمورابي. هذا الملك الذي يسمى عهده (العهد الذهبي

لبابل) والذي استمر ٤٣عاماً (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م.). تقول الموسوعة العالمية:

(غيّر حمورابي النظام التشريعي للبلاد، وقام بسن تشريعات جديدة حملت اسمه (..) كما قام بتحديد الحد الأقصى للأسعار، والحد الأدنى للأجور، وطبق في مملكته نظام ضرائب عادلاً) وقد احتوت شريعة حمورابي على نحو ٣٠٠ مادة قانونية وكان أهم ما يميز تلك التشريعات هو شعار (لا يحق للقوي أن يؤذي الضعيف).

أرأيت؟

كرّر معي شعار حمورابي الذي صيغ قبل ما يقرب من أربعة آلاف سنة: (لا يحق للقوي أن يؤذي الضعيف).. كرّره، ثم قل لي: لو طبق هذا الشعار على الأرض، ألا تصيب الأرضى طوبى لم يحلم بها حتى أفلاطون؟.

دعنا من الأرض كلها، لو طبق على العراق وحده، بما يملك من ثروات بشرية ومادية.. ألا يصبح هو الجنة المعلقة مثل حدائق بابل؟. هل يمكن أن يلوث الأرض مثل صدام؟.

قل لي، هل التاريخ يمشي القهقرى؟!.

(٣٠)

(ورابع الخطوات التي خطاها القانون في تطوره، هي أن يتعهد الرئيس، أو تتعهد الدولة، أن يحول دون الاعتداء وأن ينزل العقاب بالمعتدي...) ١/ ٥٣.

أن يكون الإنسان قاضي نفسه، معناه أن يكون في الغابة، أو في أعماق البحار.. لأن القوة هي التي ستكون المعيار للعدل. وقد قضى الإنسان مرحلة طويلة في هذا الطور.

غير أن ظهور (الدولة) نقل الإنسان إلى طور آخر، طور الحياد؛ حياد الآخر الذي في مقدوره إصدار الحكم بدون أن تتدخل عاطفته أو رغبته فيه.

ليس هذا وحسب، إن خطوة القانون هذه أوصلت المجتمع إلى الاعتراف بـ(فردية) الفرد، لأنها أخرجته من قبضة التقاليد الصارمة التي لا تعترف بالفرد، لأنها جماعية بطبعها.

(إن الحقوق لا تأتينا من الطبيعة، لأن الطبيعة لا تعرف من الحقوق إلا الدهاء والقوة. إنما الحقوق مزايا منحتها الجماعة للأفراد على اعتبار أنها تؤدي إلى الخير العام. ولذا فالحرية طرف اقتضاه اطمئنان الحياة، والفرد الحر ثمرة أنتجتها المدنية) ١/ ٥٤.

ولكن هل صحيح أن معيار القوة قد انتهى، أم لا يزال شعار (القوة هي الحق) مرفوعاً؟.

(٣١)

(كانوا إذا أصاب إبلهم العر، كووا السليم، ليدفعه عن السقيم، فأسقموا الصحيح من غير أن يبرئوا السقيم).

(وكانوا اذا كثرت إبل أحدهم، فبلغت الألف، فقأوا عين الفحل، فإن زادت على الألف، فقأوا العين الأخرى).

بهذا، كان الجاحظ، بسخرية شديدة، يستعرض ألواناً من الخرافة التي تحكمت في ذهنية وسلوك العرب في العصر الجاهلي.

ومن السخرية علينا الآن -نحن الذين نعرف السببية- أن نقرأ تلك الألوان بدون إضافة سخرية أخرى إلى سخرية الجاحظ.

ولكن حين يطلع الإنسان على أحوال المجتمعات الأخرى، يصل إلى قناعة بأنه كان مسرفاً في تلك السخرية.. لنقرأ -مثلاً- كان

(البدائيون أحياناً يرسلون الرسائل لموتاهم، بمعنى الكلمة الحرفي الدقيق. ففي قبيلة من القبائل، إذا ما أراد الرئيس أن يبعث خطاباً لميت، أسمعه لعبد ثم قطع رأس العبد ليؤدي الرسالة، فإذا نسي الرئيس شيئاً يريد ذكره في الخطاب، أرسل عبداً آخر بنفس الطريقة ليكون حاشية للخطاب الأول) ١/ ١٠٨.

ألا يبدو العرب الجاهليون هنا أكثر حضارة؟! أجب يا جاحظ.

(٣٢)

(الأدب في أولى مراحله كلمات تقال أكثر منها حروفاً تكتب. وهو ينشأ في ترانيم، تنتقل بالرواية من ذاكرة إلى ذاكرة، وأنغام الشعر وأوزانه، التي ربما أوحي بها مافي الطبيعة، وحياة الجسد من اتساق.. قد تطورت تطوراً ظاهراً على أيدي السحرة الذين أرادوا أن يزيدوا من التأثير السحري لأشعارهم) ١/ ١٣٢.

مساكين هم الشعراء..

لقد لعب التاريخ بهم لعب الأطفال بالكرة.. فهم -حيناً- ثلة من السحرة، وهم -حيناً آخر- فئة من أنصاف المجانين، وهم -حيناً ثالثاً- فئة ضالة عن السلوك الاجتماعي.

لماذا هذا اللعب بهم؟.

لأن النشاط الشعري -ببساطة- نشاط بعيد عن الفهم السريع، إن اللغة يستخدمها الناس جميعاً، فلماذا حين يستخدمها الشاعر تصبح لغة في اللغة؟.

هذا هو الذي حيّر ولا يزال كل من أراد بحث هذا النشاط، ومحاولة الوصول إلى أسبابه.

ليس العرب وحدهم هم الذين ربطوا النشاط الشعري بالجن، إن الأمم الأخرى سلكت نفس التعليل مضيفة عليه الجنون، وليس فقط الجن.

الشعراء سحرة، فهل يتبعهم الروائيون والقصاص والتشكيليون؟.

(٣٣)

(.. ربما كان العد من أول ما شهد الإنسان من صور الكلام.. ولا يزال العد في كثير من القبائل يتم على صورة تبعث على الابتسام ببساطتها: فبعض القبائل ليس عندها كلمات للفظي ثلاثة وأربعة.. بل هم يطلقون على ثلاثة كلمة (اثنين-واحد) وعلى أربعة (اثنين اثنين).. وأهل (دامار) لا يقبلون أن يبادلوا غنمتين بأربع عصي، لكنهم يقبلون أن يبادلوا غنمة بعصوين، ثم يكررون العملية مرة أخرى) ١/ ١٣٥.

حين كنا صغاراً لم نسمع بلفظة (ألف) على الإطلاق.. إن أكبر رقم تحفظه ذاكرتي حتى الآن كان (١٤ مائة).. أما كلمة (مليون) فلو سمعها أحدنا في ذلك الوقت لاعتبر أنها شتيمة منكرة.

هذا لم يكن عندنا وحسب، بل كان في جميع المجتمعات البشرية؛ فالفرنسيون القدماء لا يعرفون قول ثمانين، فهم حين يريدون التعبير عنها يقولون (أربع عشرينات).

لماذا؟

لأن الموارد الاقتصادية كانت محدودة. أما الآن فقد تراكمٍ رأس المال الذي فتحته الصناعة على جميع الجهات. فسمعنا أولاً (مليونير) ثم أخذنا نسمع (ملياردير) وأعتقد أن هناك كلمة ثالثة في الطريق.

(٣٤)

(.. الأرجح أن يكون أول من امتهن الطب هن النساء، لا لأنهن الممرضات الطبيعيات للرجال فحسب، ولا لأنهن جعلن من فن التوليد أكثر مما جعلن من مهمة الارتزاق -أقدم المهن جميعاً- فحسب، بل لأن اتصالهن بالأرض كان أوثق من اتصال الرجال بها، فأتاح ذلك لهن علماً أوسع بالنبات...) ١/ ١٣٧.

يبدو أن الكتاب لن يدع فضيلة من الفضائل الكبرى إلا وينسبها للمرأة، فهو حسب قول سابق ينسب فضيلة اكتشاف الزراعة للمرأة، وهاهو الآن ينسب فضيلة بزوغ مهنة الطب إلى المرأة، وما أدرانا مالذي سينسبه إليها لاحقاً؟.

لكن لماذا هذا الاستغراب؟.

إن (الاستقرار) هو الذي يلد العلم، ويلد الزراعة، والصناعة.. والاستقرار أنشأته المرأة بحكم طبيعتها الأمومية. ولذا فإن كل ما نتج عنه تكون المرأة هي صاحبته الأولى.

إن هذا لا يحتاج إلى ألسنة التاريخ الطويلة لتنطق به.

إنه من طبيعة (السببية) نفسها، ولكن الرجل يحتاج إلى أن يصبح رجلاً للاعتراف به.

(٣٥)

(بعد أن أنفق الفن من عمره خمسين ألف سنة، لا يزال الناس يتنازعون على تحديد مصادره من غريزة الإنسان، ومن مبادئه في عصور التاريخ. فما الجمال؟ لماذا نفتن به؟ ولماذا نحاول أن نبدعه؟) ١/ ١٤٠.

هناك حقيقة مضمونها:

إن الجمال ذاتي وموضوعي في آن واحد، إن هناك علاقة لا تنفصم بين قوانين الجمال وقوانين التذوق، أو الإحساس بالجمال. وهذا يخرج بنا عن الدائرة التي كان يضع فيها السؤال القديم من يحاول إجابة عنه.. والسؤال هو:

هل يأتينا الجمال من الشيء المرغوب فيه، أم نحن الذي نخلعه على الشيء المرغوب فيه؟.

يقف الكتاب عن الجملة القائلة:

(الفن هو إبداع الجمال)

ثم يأخذ في تعداد ألوان عديدة من الإحساس الجمالي عند الشعوب المختلفة، ولماذا أبدع الإنسان الفن، وغيرهما من الأسئلة التي ليس من شأننا عرضها هنا، لأن حقلها هو الميدان الفلسفي والنقدي.

ومن الصور الغريبة التي ذكرها صورة شبيهة بما ضحكنا عليه طويلاً من صورة الجمال في الشعر القديم، إذ يقول:

(في نيجيريا يظهر أن السمنة والجمال تكادان تكونان لفظتين مترادفتين. فالمرأة التي تزعم لنفسها ولو قليلاً من الجمال، لابد أن تكون مما يتعذر عليها المشي إلا إذا كان إلى جانبيها عبدان ليكونا لها دعامة عند المشي).

(٣٦)

يعدد الكتاب، عبر صفحات طويلة، تلك المجتمعات التي يكون فيها التجمل أو (المكياج) شأناً من شؤون الرجلِ، لا من شؤون المرأة، تماماً مثل بعض أنواع الحيوان. فيقول -مثلاً-:

(في بعض القبائل يحتكر الرجال لأنفسهم حق صبغ الجسم، وفي قبائل أخرى يحرم على النساء المتزوجات أن يصبغن أعناقهن، ولكن ما لبث النساء أن ظفرن لأنفسهن بفن التجمل بالأصباغ.. وهو أقدم الفنون جميعاً) ١/ ١٤٤.

هل صحيح أن التجمل أقدم الفنون جميعاً؟.

لا أظن ذلك. بل إن الكتاب نفسه يحتوي على شواهد تنقضه، لأن التجمل هو الخطوة الأولى للترف، أما الفن فمن البعيد أن يكون للترف دخل في تفجره.

الفن وليد الدهشة أو الخوف أو غيرهما من منابع النفس البشرية. أما التجمل فهو وليد راحة أولى فكر فيها إنسان في نفسه أو في آخر جالس بقربه.

ويذكر من ألوان التجمل أنواعاً تقشعر بها الأبدان والنفوس. ولا يمكن أن نعدها نحن في هذه الأيام إلا أنواعاً من تشويه الجسد البشري وتعذيبه. وسوف لن أنقل شاهداً منها إذ يكفينا ما نراه أحياناً من بشاعة عند بعض المجتمعات.

(٣٧)

ربط الشاعر صلاح جاهين بين تجميل الطبيعة لنفسها، وبين تجميل المرأة: (ياللي نهيت البنت عن فعلها، قل للطبيعة كمان تبطل دلع) وهذا الربط نجده قديماً عند الشاعر ابن الرومي إذ يقيم التشابه بين الطبيعة والمرأة (تبرجت بين حياء وخفر، تبرج الأنثى تصدّت للذكر).

والتجمل أصبح شيئاً ضرورياً، وراحت مليارات الدولارات تنصب في سبيله بالرضا التام من المرأة، ومن الرجل أيضاً، وتكاد تلتقي الشعوب الآن على ذوق واحد هو أن المرأة هي التي لها أن تتجمل وتصرف الملايين على ذلك.

أما الرجل فهو يتجمل في الحدود المعقولة التي يقتضيها الذوق العام.

ولكن ماذا حدث الآن؟.

حدق قليلاً في أوجه الفنانين، بل دعنا من الفنانين، حدق في وجوه المذيعين (الكرام) فماذا تجد؟ تجد أن هذا أنفق في وضع الكحل في عينيه أضعاف الزمن الذي قضاه في نشرة الأخبار التي يلقيها علينا، وتجد ذاك وقد راح يحاول لا صبغ وجهه فقط، بل صبغ الكلمات التي يقولها لنا في غنج لم تفعله ليلى أمام قيس.

لقد اختلط الحابل بالنابل.

أليس كذلك؟.

(٣٨)

(أين بدأت المدنية؟).

بعد طرحه هذا السؤال في ١٨٦/١ والذي يقول في وصفه (إنه سؤال يعز على الجواب) يشرع في سرد آراء وافتراضات، يدّعي كل منها أن المدنية ولدت هنا أو هناك، ولكنه في النهاية يختم البحث بقوله: (.. إن الدلتا الخصيبة للأنهار التي تجري في أرض الجزيرة (ما بين النهرين) هي التي شهدت أول مناظر المسرحية التاريخية للمدنية الإنسانية فيما نعلم).

العراق إذن هو أول مهد للمدنية الإنسانية، وهنا تفاجئنا المفارقة الصاعقة حيث لكل واحد أن يسأل الآن: هل الأرض التي شهدت ولادة المدنية هي الأرض التي تغبر فيها هذه المدنية؟.

أليس هذه مفارقة مرعبة؟.

تقول الأسطورة السومرية:

(سومر يا أعظم بلدان العالم

أيها المغمور بالنور الدائم، والشرائع المطاعة

أقدارك عظيمة لا تتبدل

وقلبك واسع عميق، لا يسير له غور..).

هذا ما كان يقال قبل آلاف السنين، فماذا يقال الآن؟.

وا حسرتاه.

(٣٩)

(إن كثيراً من ألواح الطين التي وصلت إلينا، وعليها بعض الكتابة السومرية، هي وثائق تجارية تكشف عن حياة تجارية جمة النشاط، ويتحدث لوح من هذه الألواح في لغة تدل على الملل والسآمة عن (المدينة التي تعج بضوضاء الناس) ٢/ ٢٥.

تمتلئ كفاك بالدمع، وأنت تقرأ بعض القصائد السومرية، حيث يسيل الدمع منها مدراراً، بعيداً أن يفيض الشعر بالدموع في تلك العهود مثل عهد حمورابي الذي جاء في مقدمة القانون الذي وضعه ما يلي:

(وفي ذلك الوقت، نادتني الآلهة، أنا حمورابي الخادم الذي سرت من أعماله.. والذي كان عوناً لشعبه في الشدائد.. والذي أفاء عليه الثروة والوفرة.. أن أمنع الأقوياء من أن يظلموا الضعفاء، وأنشر النور في الأرض، وأرعى مصالح الخلق).

أقول: ليس غريباً رؤية الدموع في القصائد في تلك العهود تعبيراً عن الحالة التي يعيشها سواد الناس، ولكن الغريب حقاً أن نجد الملل والسأم من ضوضاء المدينة في ذلك الشعر المبكر.

تُرى ماذا يصنع الشاعر السومري لو عاش هذه الأيام في طوكيو أو بكين، أو حتى القاهرة؟.

(٤٠)

(كان نظام الإقطاع وسيلة حفظ النظام الاجتماعي في الامبراطورية السومرية. فقد كان (الملك) عقب كل حرب يقطع الزعماء البواسل مساحات واسعة من الأرض، ويعفيها من الضرائب، وكان من واجب هؤلاء الزعماء أن يحافظوا على النظام في اقطاعاتهم ويقدموا للملك حاجته من الجند والعتاد..) ٢/ ٢٧.

كنا نقرأ عن بشاعة الإقطاع في أوروبا خلال القرون الوسطى. وكنا نظنه نظاماً أوروبياً صرفاً تضرب جذوره في عهد الرومان. وأنه كان ينمو تحت شعار (لا أرض بدون سيد، ولا سيد بدون أرض) وأنه قد بلغ من بشاعته أن السيد حين يبيع أرضه يبيعها هي ومن عليها من الفلاحين.

غير أن هذا الظن لم يكن دقيقاً، فها هو الكتاب يؤكد أن هذا النظام (نظام الإقطاع) سومري الولادة والنشأة. وأن الأنظمة التي كان يقوم عليها أو حتى التي أوجبته لا تختلف كثيراً عنها في أوروبا.

يبدو أن النظام الاقطاعي في العراق بقي مستمراً منذ العصر السومري حتى ما قبل سنين قليلة. فكان آخر العهد به بعد انقلاب ١٩٥٨م.

أي، تصوّر أنه بقي مستمراً أربعة آلاف سنة. تُرى، في هذه السنين الطويلة، كم هم البشر الذين بيعوا مع الأرض؟.

(٤١)

(الكتابة أروع ما خلّفه السومريون. ويرجع عهدها إلى عام ٣٦٠٠ ق.م. وتقرأ الكتابة السومرية من اليمين إلى اليسار، والبابليون فيما نعلم هم أول من كتب من اليسار إلى اليمين.

ويغلب على الظن أن الانتقال من الكتابة إلى الأدب تطلب عدة مئات من السنين، فقط ظلت قروناً عدة تستخدم في الأعمال التجارية وشؤون أخرى.. ولم يحل عام ٢٧٠٠ ق.م. حتى كان عدد كبير من دور الكتب العظيمة قد أنشئ في المدن السومرية) ٢/ ٣٥.

في صفحة٤٠، راح المؤلف يعدد (أول من، وأول من..) وهو يقصد جذور الحضارة من نحت ورسم وصياغة وهندسة وريّ..الخ، التي كان السومريون هم الذين استخدموها أول مرة. الأمر الذي يدل على حضارة زاهية، وعلى أن مدينتنا الآن وفكرنا الحضاري مدينان لتلك الحضارة بشكل مطلق.

غير أن أعظم ما خلفه الإنسان السومري هو الكتابة.. فعلاً، لأن الكتابة هي التي نقلت الإنسان من طور إلى طور ولا تزال. أما أعظم ما في الكتابة فهو من وجهة نظري (الشعر) الذي يزعم الكتاب أنهم أول من وصلوا إليه.

وإذا كان صحيحاً هذا، لماذا بعده بقي اللسان قائل؟! الكتابة والشعر، وهل هناك أجمل من هذا الإبداع البشري؟!.

(٤٢)

بعد أن طرح أسئلة عديدة حول الحضارات، وأيها الأسبق من الأخرى على الأرض قال:

(ولا غضاضة على مصر في أن تعترف بالسبق لبلاد سومر، ذلك أنه مهما تكن الأصول التي استمدتها مصر من أرض دجلة والفرات،

فإن هذه الأصول سرعان ما نمت، وأثمرت حضارة مصرية خالصة فذّة، هي بلا ريب من أغنى الثقافات المعروفة في التاريخ، وأعلاها شأناً، وأعظمها قوة. وهي مع ذلك من أكثرها رشاقة وجمالاً، حضارة إذا قيست إليها السومرية لم تكن هذه إلا بداية فجة، بل إن حضارتي اليونان والرومان لا تفضلانها في شيء) ٢/ ٤٥.

من العسير أن أنقل للقارئ أهم النقاط التي ذكرها في الحضارة المصرية، فهو معجب بها غاية الإعجاب، ويسهب في ذكر نقاط لا أراها تهم القارئ الذي يريد من كل حقل زهرة. وطبعاً حين نذكر النيل فهذا لا يعني مباشرة وحرفياً أننا نذكر الحضارة، فالنيل مصدر طبيعي لا دخل للإنسان في وجوده، ولكن وجوده نفسه، ثم عمل الإنسان في توزيع مياهه واستغلاله، هو الوجه الحضاري لمصر.

لقد قال هيرودوت: (مصر هبة النيل). وبالمقابل فإن الإنسان المصري عمل ويعمل على أن يكون النيل نيلاً.

(٤٣)

(مصر)

كان كتاب (وصف مصر) (١٨٠٩-١٨١٣) أول خطوة هامة خطاها العلماء -الذين كانوا من ضمن حملة نابليون ١٧٩٨م- في دراسة حضارة مصر.

ويصف، في صفحة٦١ وما بعدها الجهد الخارق الذي بذله أحد هؤلاء العلماء (شمبليون) في الوصول إلى معرفة الحروف الهجائية المصرية القديمة، وبالتالي قراءة النقوش والنصوص الباقية أو الناجية من عسف الزمن.

لقد قضى هذا العالم أكثر من عشرين عاماً وهو جالس أمام حجر يسمّى (حجر رشيد) ليصل إلى ما تعنيه النقوش عليه، وبوصوله إلى

تلك المعرفة انفرج الزمان عن مصر القديمة وبدت مثل كليوباترا في منتهى الروعة والجمال، لأنه أزاح الحجاب عن اللغة.

لو جلست أمامك (عشتار) هل تستطيع التحديق فيها عشرين عاماً؟ كيف استطاع هذا الرجل إنفاق عشرين عاماً من عمره وراحته وهو يحدق في حجر؟.

إن هؤلاء الآثاريين فئة من العلماء رزقوا صبر الأحجار نفسها، وقد استطاعوا بهذا الصبر أن يكشفوا الزمن عن كنوز الماضي، عن الجهود العظيمة التي بذلها الإنسان حتى وصلت المدنية إلى ما هي عليه الآن من ازدهار راكض يسابق الخيال في أحد جوانبه.

(٤٤)

هناك قصيدة فرعونية تفيض دمعاً وحزناً على حال الفلاح في ذلك العهد، يقول مضمونها: حين ينضج الحقل، وتتدلى الثمار من الأشجار، يبدأ هبوط الحزن على الفلاح، لأنه لا يدري ماذا سيصنع الجباة به وبمحصوله، وحين يأتي الجباة ويكون ما قدروه ناقصاً، يأخذون الفلاح وكل عائلته وينكسونهم على رؤوسهم في ماء النهر حتى الموت (٢/ ٨٧).

إذن، النظام الإقطاعي الذي بدأه السومريون كان موجوداً بأبشع صوره في العهود الفرعونية مضافاً إليه (السخرة). وأكثر مثل عليها بناء الأهرام، الذي استمر أكثر من عشرين عاماً، بعمل مئة ألفً فلاح يومياً.

هذا القهر الفادح الذي عاناه الفلاح المصري.. أظن أنه هو الذي ولد فيه الكسل الذي نراه حتى اليوم. ولكن هذا الكسل في الفلاح القديم دفعه الى استئناس الحيوان وتسخيره في زراعة الأرض. فكان إذا فاض النيل، بذر الحَب وأطلق الخنازير على الأرض ليغطي البذور

بالطين. أما إذا نضجت ثمار الأشجار فهو يطلق عليها القرود التي دربها على جني الثمار لصالحه.

هذا هو الفلاح القديم، أما الفلاح بعد أربعة آلاف سنة فقد اكتفى بغانية تغني له (فلاح، فلاح).

(٤٥)

(ليس في العالم كله أمة غير مصر –إذا استثنيت الأمة الصينية– جرؤت على أن تعتمد كل هذا الاعتماد على العوامل النفسية لحفظ الأمن في البلاد) ٢/ ٩٢.

في ذلك العهد السحيق، أي قبل ميلاد المسيح بأربعة آلاف سنة، كان تعداد المصريين سبعة ملايين نسمة. ولم يكن هناك في البلاد جهاز شرطة. وإذن: كيف كان يتم فرض الأمن في المجتمع؟.

كان يتم فرض الأمن بالعوامل النفسية.

تُرى، ما هي هذه العوامل النفسية؟.

نحن نعلم أن علم النفس علم حديث الولادة، ولكن هذا لا يمنع من أن القدماء طوال التاريخ تولدت لديهم ملاحظات نفسية استفادوا منها في حياتهم، وفي إدارة مجتمعاتهم. ولكنها لا تصل الى هذا الحد، حد ضبط سبعة ملايين فرد بعوامل نفسية.

فإذاً لابد من تكرار السؤال: ما هي هذه العوامل النفسية؟

إن الكتاب يذكر عاملاً واحداً منها يسميه (الخوف) ولكني أشك في هذا.. فكتب التاريخ الأخرى تذكر أن بعض العهود الفرعونية حدثت فيها ثورة حقيقية. وإذاً لابد من البحث عن عوامل أخرى.

فهل تكون تلك العوامل الأخرى كامنة في أن المجتمع المصري منذ تكوينه مجتمع يحب السلام والفرح والهدوء والفرفشة؟؟.

(٤٦)

(إن الحياة العائلية كانت منظمة وذات مستوى رفيع من الوجهة الأخلاقية، ومن حيث سلطان الأبوين، ولا تقل في هذا عنها في أرقى الحضارات في هذه الأيام، وكان الطلاق نادراً) ٢/ ٩٦.

وقف نظري في هذا النص على جملة (وكان الطلاق نادراً) وتساءلت: لماذا؟ هل الرجل في ذلك الوقت كان يملك الوفاء والإخلاص أكثر منه الآن؟ أم أن المرأة المصرية هي التي كانت تملك من فنون حفظ العائلة وفنون الإغراء ما تعجز عنه نساء اليوم؟.

إن الكتاب لم يقف طويلاً على هذه الجملة الهامة، ولكننا نعثر هنا أو هناك ما يجيب على هذا التساؤل المطروح، إذ يظهر أن السبب لم يكن هذا ولا ذاك من الافتراضات التي طرحناها، بل هو شيء آخر، شيء يكمن في الاقتصاد، وفي شروط الزواج.

يقول ديودور الصقلي: (إن طاعة الزوج لزوجته في وادي النيل كانت من الشروط التي تنص عليها عقود الزواج).

قرأت هذا الكلام القديم فلم أقتنع، وعثرت خلال البحث على السبب الحقيقي. يقول أحد المؤرخين: (لقد كان الزوج حتى في العهود المتأخرة، يتنازل لزوجته في عقد زواجه عن جميع أملاكه ومكاسبه المستقبلية).

أرأيت؟

إن السبب اقتصادي إذن، وهكذا يلاحق الاقتصاد المصري بسوطه منذ سبعة آلاف سنة.. فما هذا التحمل؟.

(٤٧)

كانت المرأة المصرية القديمة هي التي تخطب لنفسها (وشاهد ذلك أن ما وصل إلينا من قصائد الغزل ورسائل الحب، أغلبه موجه من المرأة

إلى الرجل) وقد جاء في إحدى هذه الرسائل: (أي صديقي الجميل، إني أرغب في أن اكون -بوصفي زوجتك- صاحبة أملاكك).

ثم يقول:

(ومن ثم نرى أن الحياء-وهو أمر يختلف عن الوفاء-لم يكن من صفات المصريين البارزة. فقد كانوا يتحدثون عن الشؤون الجنسية بصراحة لم نعهدها في التقاليد الأخلاقية المتأخرة عن عهدهم (..) وكانوا يقدمون لموتاهم من الأدب الفاحش ما يسليهم في قبورهم) ٢/ ٩٨.

ستكون قناعة القارئ بهذا أكثر تماسكاً لو أني تركت أمام عينيه بعض ذلك الأدب الفاحش، ولكني لن أفعل ذلك لأن المتنبي يقول: (في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل) فبعض الأفلام التي نشاهدها -نهاراً جهاراً- كافية لترسيخ القناعة بأن ما نشاهده له جذوره ومنابعه الموغلة في التاريخ.

لا أذكر من هاجمت، أو هاجم، الحياء في المرأة باعتباره يهب الرجل الشعور بالتفوق والفحولة فقط، ولكن يصعب أن نتصور مجتمعاً كاملاً بلا حياء.

(٤٨)

(وصف أفلاطون الأثينيين بأنهم محبون للمعرفة، والمصريين بأنهم محبون للثروة. ولعلّ في هذا الوصف كثيراً من المبالغة دفعته إليها النعرة الوطنية، ولكننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا أن المصريين هم أمريكيو العالم القديم) ٢/ ١٠٠.

ألا ترى في قول ديورانت هذا تناقضاً؟ إذ مالفرق بين أن نقول عن مجتمع، أو عن فرد، بأنه محب للثروة، أو أنه أمريكي؟ هل الأمريكان

بقدرة قادر أصبحوا فجأة زهاداً وعباداً (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون)؟.

لكن دعنا من ديورانت وتناقضاته الآن، ولننظر إلى ما قال أفلاطون متسائلين: هل ملاحظته صحيحة بأن المصريين محبون للثروة؟.

(ليس هناك من يكره الثروة بشروطها الإنسانية؛ فالإنسان بفطرته منقاد إلى هذا، فالآية تقول: (وإنه لحب الخير لشديد).. يقول سيد قطب أن تفسيره: (وإنه لحب الخير لشديد، فهو شديد الحب لنفسه، ومن ثم يحب الخير، ولكن كما يتمثله مالاً وسلطة..الخ) وهنا يأتي السؤال: هل الأمريكان القدماء أو المصريون يحبون الثروة أكثر من غيرهم حتى تكون ملاحظة أفلاطون صحيحة؟.

شخصياً، بحكم التجربة، أقول: نعم. إنك لو فتحت عن قلب أي مصري لرأيتَ مرسوماً عليه رسماً: «الشقة» على الجانب الأيمن، و«العربية» على الجانب الأيسر.

(٤٩)

هل تتصور حال التعليم قبل سبعة آلاف عام؟ إنه يسبق نظام التعليم في القرون الوسطى كلها.. ويقوم التشابه بينه وبين نظام التعليم الآن الشيء الكثير.

(كان عمل المدرس في تلك الأيام هو تخريج الكتبة للقيام بأعمال الدولة. وكان المدرسون يستخدمون تلاميذهم على الإقبال على التعليم بالمقالات البليغة يشرحون فيها مزاياه، من ذلك ما جاء في إحدى البرديات: أفرغ قلبك للعلم، وأحبه كما تحب أمك، فلا شيء في العالم يعدل العلم في قيمته.) ٢/ ١٠٥.

بعد سبعة آلاف عام.. ها نحن نرى التعليم يهدف إلى تخريج الكتبة لأعمال الدولة، ويحثهم بنفس البلاغة القديمة، بلا زيادة ولا نقصان، بل نرى في إحدى المخطوطات القول التالي: (إن للشباب ظهراً. وهو يلتفت للدرس إذا ضُرب، لأن أذني الشاب في ظهره) أليس هذا هو المنهج الذي تسير عليه مدارسنا حتى الآن؟.

أكثر من هذا (كان أكثر ما يعلم هو الموضوعات التجارية (والإدارية) وذلك لأن المصريين كانوا أول الأقوام النفعيين وأعظمهم استمساكاً بالنظرية النفعية).

تعني النفعية هنا (العملية، لا النظرية وحسب).

فهل نحن مثلهم؟.

(٥٠)

(.. ثم تحطمت السفينة، ولم ينجد أحد ممن كان فيها، وألقت بي موجة من أمواج البحر في جزيرة، قضيت فيها ثلاثة أيام بمفردي، لا رفيق لي إلا قلبي..الخ) ٢/ ١١١.

بهذا الجزء اليسير من نص طويل نضع أبصارنا على أن السندباد الذي عرفناه في ألف ليلة وليلة ماهو إلا حفيد من أحفاد السندباد الفرعوني القديم. ولقد كان هناك في ذلك الوقت أكثر من سندباد واحد، فها هو أحدهم ويسمى (سنوحي) يدعو ربه وهو في رحلة ضياع فيقول:

(..لعلك تسمح لي أن أرى الموضع الذي يقيم فيه قلبي) ويعني وطنه..

الصراع مع الأمواج والرياح.. منازلة الصعاب، ثم الانتصار عليها، هذا هو الحلم الإنساني الدائم. وقد كانت الصورة التي قدمها

هذا السندباد الفرعوني أقدم، أو من أقدم الصور التي عكست ذلك الصراع المجيد.

قد نرى تأثير هذه الصورة الفرعونية في ألف ليلة وليلة، ونرى تأثير ألف ليلة وليلة في (الشيخ والبحر) ونرى ونرى.. ولكن حلم الإنسان في قهر الضياع، ودحر الصعاب.. يبقى هو الحلم الشامل منذ خلق الإنسان، وإلى الأبد.

فهل تود أن تكون سندباداً؟

على أي سفينة سوف تبحر وقد أُحرقت السفن منذ طارق بن زياد؟.

(٥١)

(أمّا القصص القصيرة فكثيرة متنوّعة فيما وصل إلينا من بقايا الأدب المصري القديم (...) وفيها قصص خرافية على لسان الطير والحيوان تفصح عن نقائص الآدميين وشهواتهم وعواطفهم، وتهدف في حكمة وتعقل إلى معانٍ خلقية سامية) ٢/ ١١٢.

رأينا الجذر الأول لأسطورة السندباد في الأدب المصري القديم في حلقة الأمس. وها نحن نرى الجذر الآخر لكتاب (كليلة ودمنة) بأكمله في النص أعلاه.

يقول ابن المقفع عن كتابه:

(أما الكتاب فقد جمع حكمة ولهواً. فاختاره الحكماء لحكمته، والسفهاء للهوه. والمتعلم من الأحداث ناشط في حفظ ما صار إليه من أمر يربط في صدره، ولا يدري ما هو).

لماذا يلجأ المبدعون إلى الرمز؟.

هذا سؤال قديم، تبارت الأقلام في الإجابة عليه. وخلاصة ما قالته تلك الأقلام أن المبدع حين لا يملك حرية القول يلجأ الى أحد شيئين: الرمز أو الحلم.

والحيوان المسكين لم يسخره حتى لأحلامه، فأنسه، وجعله ينطق بما لا يستطع هو النطق به.

هكذا فعل المبدع الفرعوني القديم. وهكذا فعل الفيلسوف الهندي بيدبا، وهكذا فعل ابن المقفع.

فهل تفعل أنت؟.

(٥٢)

(إن غرام حبيبتي يقفز على شاطئ الغدير/ وفي الظلام تمساح رابض/ ولكنني أنزل إلى الماء وأواجه الأمواج/ ويشتد بأسي فوق الغدير/ ويكون الماء هو والأرض تحت قدمي سواء/ لأن حبها يملأ قلبي قوة...الخ).

بعد أن أثبت ديورانت هذا النص الغزلي الجميل الذي وضعت أمامك جزءاً منه، راح يقول:

(لقد كان المصريون يعرفون أن النغمة الموسيقية والعاطفة القلبية هما جوهر الشعر وقوامه.. فإذا ما وجدت النغمة والعاطفة فلن تهمهم الصورة الخارجية قط) ٢/ ١١٥.

هذا هو الجذر الثالث، بعد الجذر الأول لأسطورة السندباد، والجذر الثاني لاستنطاق الحيوان والطير. وهذا الجذر هو أعظم الجذور لأنه باقٍ حتى الآن، بل نحن متنازعون عليه حتى الآن.

حين نقل النص الغزلي أعلاه، قال ديورانت أنه لا يعرف هل هذا النص هو نثر أو شعر، وقد كتبه كتابة شعرية لأن المصريين القدماء

لا يفرقون بين الشعر وبين النثر حين يكون النص موسيقياً وحاملاً لعاطفة قلبية.

لاتعترف ساحتنا الأدبية بقصيدة النثر حتى الآن، في حين أن المصريين اعترفوا بها منذ سبعة آلاف عام، أليس هذا (ضحكاً كالبكاء)؟.

(٥٣)

(شكا عالم في عهد السنوسريت الثاني، أي حوالي ٢١٥٠ ق.م. من أن كل ما يمكن أن يقال قد قيل من عهد بعيد، ومن أن الأدب لم يبقِ له ما يقوله إلا التكرار. وقال في أسىٍ وحسرة: ألا ليتني أجد ألفاظاً لم يعرفها الناس، وعبارات وأقوالاً بليغة جديدة لم ينقض عهدها، وليس في ما تلوكه الألسن أقوال لم تصبح تافهة مملة ولم يقلها آباؤنا من قبل) ٢/ ١١٧.

منذ الشاعر الجاهلي وحتى آخر شاعر في الربع الخالي أو الربع المليان.. وأنت تسمع الشكوى من اللغة، ومن ندرة المعاني وقد انزلق بعض الشعراء والكتاب إلى الاعتقاد بأن هذا ناشئ من اللغة العربية نفسها.

يبدو أننا ألفنا هذا الوهم الجاني على اللغة، وعلى الحقيقة، ثم صدقناه، فلم نحاول البحث عن أسبابه، وعن العلة الكامنة خلفه، وها نحن نجد جذره الأول عند الشاعر الفرعوني القديم الذي يرثي عجز لغته وعجزه معها.

لقد حاولت بعض الحركات الشعرية الكبرى (أن تعيد إلى الشعر ما سلبته الموسيقى منه) ولكنها عجزت عن بلوغ الهدف، لأن طبيعة اللغة تختلف عن طبيعة الموسيقى، مهما التقيا -أحياناً- وفي الشعر بالذات، فلا يمكن للغة أن تكون ذاتيه خالصة لأنها اجتماعية بالأساس، وهذا مأزق الشاعر في كل زمان ومكان.

(٥٤)

نجد جذوراً كثيرة في العلم كما في الأدب، أن الحضارة المصرية القديمة قدمت للبشرية مفاتيح أو جذور علوم كثيرة.. من أهمها الهندسة والطب.

(نجد العلوم الرياضية متقدمة أعظم تقدم منذ بداية تاريخ مصر المدوّن، وشاهد ذلك أن تصميم الأهرام وتتشييدها يتطلبان دقة في القياس لا يستطاع الوصول إليها بغير معرفة واسعة للعلوم الرياضية (..) وما من شك في أن القياس كان منشأ فن الهندسة (..) والأقدمون كلهم يجمعون على أن هذا العلم من وضع المصريين) ٢/ ١١٩.

تقول الأساطير:

(إن العلوم قد اخترعها قبل (١٨٠٠٠ق.م.) ثمانية عشر ألف سنة قبل الميلاد (تحوت) إله الحكمة خلال حكمه على ظهر الأرض البالغ ثلاثة ألاف من الأعوام، وإن أقدم الكتب في كل علم من العلوم كانت من بين العشرين ألف مجلد التي وضعها هذا الإله العالم) ٢/ ١١٨.

تلك -بالطبع- أساطير ولكنها منطلقة بأجنحة الخيال من حقائق واقعية، فهذا المسمى (تحوت) ما هو إلا رمز لجهود مئات من المصريين الذين استطاعو في عصور الطفولة البشرية أن يزرعوا جذور أكثر العلوم فائدة وأعمها نفعاً.

(٥٥)

نجد في حقل الرياضيات أن:

(جداول الضرب والقسمة قديمة قدم الأهرام. وأقدم رسالة في الرياضيات عرفت في التاريخ هي برديّة (أحمس) التي يرجع تاريخها

إلى ما بين عام ألف وألف وسبعمائة قبل الميلاد. ولكن هذه البردية نفسها تشير إلى كتابات قبلها بخمسمائة عام) ٢/ ١٢٠.

وبعد أن نفى ديورانت المعرفة عما وصل إليه المصريون في علم الطبيعة والكيمياء.. راح يعدد الملاحظات التي وصل إليها المصريون في علم الفلك حيث قال:

(ومن هذه الملاحظات أنشأوا التقويم الذي أصبح فيما بعد من أعظم ما أورثه المصريون بني الإنسان) ٢/ ١٢١.

كان فيضان النيل وانحساره، مده وجزره.. هما المنبع بتلك الملاحظات، وتقسيم السنة إلى فصول، وهو ما نعنيه بالتقويم.

لم يتم تقسيم السنة إلى فصول عبثاً، كما أنه لم يتم في ليلة وضحاها. إنه استغرق قروناً، وحشد ذلك التعاقب في الطبيعة، وفي النيل، حشد الأسئلة في رأس الإنسان المصري القديم، حيث راح يضع الأجوبة عليها، تلك الأجوبة التي انبثقت في شكل علوم عديدة فتحت أمام البشرية كثيراً من الآفاق.

(٥٦)

(بدأوا تقسيم السنة إلى ثلاثة فصول، في كل واحدٍ منها أربعة شهور، أوّلها فصل ارتفاع النيل وفيضانه وانحساره، وثانيها فصل الزرع، وثالثها فصل الحصاد..) ٢/ ١٢١.

حين مررت بهذه الفقرة من الكتاب لم أستطع كف قلمي عن الإنشاء.. لقد طار خيالي في اتجاهين، كل منهما له حقوله وهضابه وبحاره وطيوره أيضاً.

كان الاتجاه الأول ينطلق من السؤال التالي: لو خيرت أن تكون السنة ثلاثة فصول، فما الفصل الذي تختار حذفه؟.

أنت كقارئ ستجيب عني بسرعة، وستقول: إنه فصل الخريف، هذا الفصل الأصغر المجدب، ولكن من قال لك أني أريد حذف الخريف؟ لماذا تسرعت في الإجابة عني؟ ومن أعطاك ذاك الحق؟ ولم يعقد قلمي القدرة على النطق بعد، ولكني سأسامحك محتفظاً بكتمان الفصل الذي أريد حذفه.

أما الاتجاه الثاني فكان ينطلق من النيل.. من (النهر الشاعر) الذي علم الإنسان على شاطئيه كيف يكون مهندساً، وكيف يكون شاعراً، وفلكياً، وكيف يكون –و هذا الأهم– محباً للحياة!!.

الفيض،

الزرع،

الحصاد..

وهل الحياة أكثر من هذا؟!.

(٥٧)

(أخرج أيها البرد، يا ابن البرد، يا من تهشم العظام وتتلف الجمجمة، وتمرض مخارج الرأس السبعة، أخرج على الأرض، وفر، وفر، وفر..).

هذه تعويذة ضد الزكام. كان الكاهن الطبيب في العصور الفرعونية السحيقة يقرأها على المزكوم ليخرج الزكام مهرولاً من جسمه. ذلك لأن الاعتقاد كان سائداً عندهم بأن المرض ما هو إلا دخول أحد الشياطين في الجسم، وحين يسمع التعويذة يولّي هارباً.

لا يزال هذا الاعتقاد متغلغلاً في أكثر الشعوب حتى الآن، غير أن الإنسان المصري القديم لم يستسلم لهذا الاعتقاد الخرافي، بل راح يبحث حتى توصل في حقل الطب إلى اكتشافاته المذهلة، يقول ديورانت:

(أما أكبر مفخرة علمية للمصريين فهي علم الطب. لقد توصلوا إلى معرفة أن القلب هو (مركز الدورة الدموية). وقد جاء في بردية (إبريز) أن (أوعيته تتفرع إلى جميع أعضاء الجسد، فسواء وضع الطبيب إصبعه على جبهة الإنسان، أو على مؤخر الرأس، أو على اليدين أو على القدمين.. فإنه يلتقي بالقلب في كل مكان) ولم يكن بين هذا وبين أقوال ليوناردو وهارفي إلا خطوة واحدة، ولكنها خطوة تطلبت ثلاثة آلاف عام) ٢/ ١٢٣.

(٥٨)

لم يكن تحديد أن القلب هو مركز الدورة الدموية–على عظمته– أهم اكتشافات الإنسان المصري القديم في حقل الطب، بل هو قد اكتشف الدماغ، فقد:

(وصلت إلينا عدة برديّات تبحث في الشؤون الطبية، وأعظمها قيمة برديّة أدون سميث (..) ويرجع تاريخها إلى ١٦٠٠ ق.م (..) وهي أقدم وثيقة علمية معروفة في التاريخ (..) ويشير المؤلف (مؤلف البرديّة) في وضوح لا نجد له مثيلاً قبل القرن الثامن عشر الميلادي إلى أن المركز المسيطر على الطرفين السفليين من أطراف الجسم كائن في المخ، وتلك أول مرة يظهر فيها هذا اللفظ في عالم الطب) ٢/ ١٢٤.

في هذه البرديّة نفسها وصف لثماني وأربعين حالة من حالات الجراحة، وفي بردية أخرى ثبتٌ بأسماء سبعمائة دواء، وقد عُثر على بعض هذه الأدوية في بعض المقابر.

أرأيت؟.

لم يستسلم الإنسان المصري القديم للخرافة، لم يضع قياده في يد الوهم الذي يعيد الأمراض إلى الجن، ولم يكتف بمعالجة المرض

بالتعاويذ؛ بل راح يبحث إلى أن وصل إلى أهم شيئين: مركز الدورة الدموية، ومركز السيطرة على الجسم.

(٥٩)

(كان الفن أعظم عناصر هذه الحضارة (الحضارة المصرية القديمة) فنحن نجد في هذه البلاد، وفي عهد يكاد يكون عهد بداية الحضارات، فناً قوياً ناضجاً أرقى من فن أية دولة حديثة (...) إن المرء ليقف حائراً مشدوهاً لا يكاد يصدق ما وضعه الباحثون من نظريات لتطور الرقي البشري إلى منتجات الفن المصري القديم..) ٢/ ١٢٧.

قد تظن أن ديورانت كان يمتطي أجنحة المبالغة، وهو يدلي بهذا الكلام. غير أن رحلةً في السفينة من الأقصر إلى أسوان كفيلة بأن تظهر لك أن ما قاله لا يعدو أن يكون نصف الحقيقة.

أنت تعرف بالتأكيد لوحة موناليزا، وبخاصة الابتسامة التي تملأ وجهها بهدوء لا يعرف تفسيره حتى الآن. احفظ هذه الابتسامة نفسها، بكل وضوحها وغموضها معاً، ستجدها مرتسمة على وجه أبي الهول منذ خمسة آلاف عام.

أما حين تلقي بنظرك على تمثال (شيخ البلد) فسيدهشك ما أدهش عمال الحفر المصريين الذين أخرجوه من أعماق الأرض، حيث أطلقوا عليه اسم (كعبيرو) وذلك لشدة التشابه بينه وبين شيخ البلد في قراهم. وهكذا يلتقي الحاضر بالماضي.

(٦٠)

أين ولدت الفلسفة؟

هل ولدت في الصين؟ أو في الهند؟ أو اليونان؟ أو أنها ولدت في مصر؟.

لا أحد يستطيع الإجابة على وجه التحديد عن هذه الأسئلة. وإذا كانت الفلسفة وليدة الدهشة، فإن الدهشة رد فعل إنساني موجود في كل زمان ومكان، ولا أحد يستطع الادعاء بأنه أسبق من غيره في هذا الإفراز الإنساني.

لكن مؤرخي الفلسفة يميلون إلى الاعتقاد بأن أول ولادتها كانت (أخلاقية) بمعنى أنها تمييز بين الفعل الحسن والفعل القبيح، فنفس التمييز هذا هو الحضن الذي ولدت فيه هذه الطفلة التي يسمونها فلسفة.

إذا كان هذا الاحتمال ناضجاً، فإن أقدم ما وصل إلينا من النصوص يثبت أن الفلسفة قد ولدت في مصر.

(.. أقدم ما لدينا من المؤلفات الفلسفية تعاليم (بتاح حوتب) وتاريخه يرجع فيما يبدو لنا إلى عام ٢٨٠٠ق.م. أي إلى ما قبل كونفشيوس وسقراط وبوذا بألفي عام..) ٢/ ١٤٩.

كان بتاح حوتب هذا كبير وزراء الملك في عهد الأسرة الخامسة، وحين قارب التقاعد وضع كتاباً موجهاً إلى ولده، ضمنه باقة من النصائح.

هل تريد قراءة بعضها؟.

(٦١)

(لا تزهُ بنفسك لأنك عالم، بل تحدث إلى الجاهل كما تتحدث إلى الحكيم، لأن الحذق لا حد له، والكلام الجميل أندر من الزمرد الذي تعثر عليه بين الحصا).

(احذر أن تخلق لنفسك الأعداء بأقوالك).

(لا تتخطَ الحق).

(اعلم أن السكوت أنفع لك من كثرة الكلام، وفكر في أنك قد يعارضك خبير ممن يتحدثون في المجلس، ولذلك كان من السخف أن تتكلم في كل نوع من أنواع العمل).

هذا بعض ما أوصى به بتاح حوتب ولده.

قف الآن وانظر كل الكتب الأخلاقية، بل وانظر إلى كل أب وأم يحاولان وعظ ونصح ولدهما.. فهل تجد ما يزيد على هذا الذي قاله هذا الفرعون قبل آلاف السنين؟.

(التكلم في كل نوع من الأنواع)

هذا السلوك العشوائي، ألا نلمسه منتشراً وسائداً في مجالسنا ونوادينا وجرائدنا ومجلاتنا، بل وفي كتبنا؟ إن الفرد منا يتكلم في كل شيء من شؤون الذرّة إلى شؤون المطبخ، يتكلم وكأن جميع الفلاسفة قد اصطفوا على لسانه، وجميع العلماء قد تركوا علومهم في ذاكرته.

ألا نتعلم من هذا الفرعوني الذي قال حكمته الذهبية تلك قبل آلاف السنين؟.

(٦٢)

كل ما في الفلسفة من تفاؤل وتشاؤم ومثالية وواقعية وأبيقورية.. نجد ملامحه الأولى في النصوص المصرية القديمة شعراً ونثراً.

(لمن أتحدث اليوم؟/ الإخوة أشرار/ وأصدقاء اليوم ليسوا أصدقاء حب/ لمن أتحدث اليوم؟/ القلوب قلوب لصوص/ وكل رجل يغتصب ما عند جاره/ لمن أتحدث اليوم؟ إن الرجل اللطيف يهلك/ والصفيق الوجه يسير في كل مكان...الخ).

(زد في مباهجك أكثر من ذي قبل/ ولا تترك قلبك يذبل/ وسر وراء رغباتك وما فيه الخير لك/ وهيّئ أمورك على وجه الأرض حسب ما يأمر به قلبك أنت/ احتفل بيوم السرور/ ولا تمل عنه/ انظر، ليس هناك من يحمل أمتعته معه).

هل يحتاج هذان النصان إلى شرح؟ إنهما مثل نصوصنا الآن، نصف ينفث اللهب واليأسٍ والاحتقار للحياة والأحياء حتى كأنه للمتنبي، والآخر يفيض حباً ورغبة في ارتشاف الحياة ارتشافاً وكأنه من نصوص نزار قباني.

وبعد، ماذا هناك؟

هناك أشياء كثيرة، ولكني لست مغفلاً بشكل كامل حتى أضعها أمام عينيك كلها دفعة واحدة.

(٦٣)

سأقفز على فصول كثيرة من (قصة الحضارة) لا لأنها غير مهمة، بل لأنها تضع الكاتب أمام مفارقة مأساوية، وهي: أن ما دوّن كوقائع تاريخية، وتضمنته كتب وثائقية موجودة في جميع المكتبات.. يعسر على الكاتب، في هذا الزمن، وضعه أمام القارئ.

كان بودي الاستمرار في سرد النقاط المهمة في مسيرة الحضارة المصرية القديمة، مضيئة كانت أو مظلمة، ولكن حدث ما جعلني أتجاوز ذلك.

وكان بودي –كذلك– استعراض أهم النقاط في الحضارة البابلية والآشورية، استكمالاً لما قدمته عن الحضارة السومرية العظيمة، ولكني تجاوزت ذلك، لما يشبه الأسباب نفسها.

أليس مرعباً، حضارياً ومعرفياً وأخلاقياً، أن الكاتب الآن لا يستطع أن ينقل عن كتاب أُلِّفَ قبل ألف عام، يحكي حكاية حدثت قبل عشرة آلاف عام؟.

إن على (الذين في قلوبهم مرض) أن يعودوا الى تلك الكتب، وقد قال عمنا قديماً:

وكم من عائب قولاً صحيحاً – وآفته من الفهم السقيم.

(٦٤)

كما قفزت على الحضارة البابلية والآشورية، سأقفز على الحضارة الفارسية والحضارة الإسرائيلية القديمتين.

لقد درس كثيرون تأثير الحضارة الفارسية في الحضارة العربية الإسلامية، وفي كل مكتبة أكثر من كتاب يوضح هذا التأثر ومداه. غير أن تأثير الحضارة الإسرائيلية لم يدرس بشكل كاف حتى الآن.

هل نقف لندرسه؟

لا.

لماذا يا ترى؟

لأن الحضارة الإسرائيلية القديمة حضارة لقيطة. حضارة لم تنبع من ذات المجتمع الإسرائيلي، بل جاءت من خارجه، إنهم أخذوها أجزاء متفرقة من الحضارة الفرعونية والبابلية والآشورية.

هل تريد برهاناً؟

إن الحضارة الإسرائيلية مبنية على (خرافة).. هذه الخرافة مبنية على الادعاء بأن الله فضلهم على جميع البشر في كل زمان ومكان، أحلّ لهم قتل من يقف أمام أطماعهم، وأباح لهم أمواله. هذه الخرافة

التي بقيت منذ آلاف السنين، وحتى الآن، مبنية على وجود إله خاص بهم، دون البشر، وحين نعود إلى صفات هذا الإله في كتبهم نراه متناقضاً، مما يدل على أنه مأخوذ من عدّة ديانات (المصرية والبابلية والآشورية).

مثل هذه الحضارة هل تستحق الوقوف عليها؟

أعتقد ذلك.. ولكن؟!!.

(٦٥)

(الهند)

(ليس ثمة ما يجلل طلب العلم في عصرنا بالعار أكثر من حداثة معرفتنا بالهند، ونقص هذه المعرفة) ٣/ ٩.

هل تتصور أن هذا الكلام صادر من رجل غربي؟ من تلك البلاد التي استحلت أن تحيل الهند إلى مزرعة بشرية للحشيش بقوة السلاح؟.

إن أول ما لفت نظره، وتعجبه، في الهند، هو: ذلك الاتصال الوثيق بين مراحل تطورها وحضارتها الممتدة من (موهنجو-دارو سنة ٢٩٠٠ ق.م. إلى غاندي ورامان وطاغور).

ولها من العقائد الدينية ما يمثل كل مراحل العقيدة.. من الوثنية البربرية إلى أدق عقيدة في وحدة الوجود.

(ومنها العلماء الذين تقدموا بالفلك منذ ثلاثة آلاف سنة، والذين ظفروا بجوائز نوبل في عصرنا هذا).

ويسودها نظام ديمقراطي لا نستطع تعقبه إلى أصوله الأولى في القرى ٣/ ٩.

هذا الاتصال في الحلقات الحضارية للهند هو الذي دفع هذا الغربي (الأبيض) إلى الشعور بـ(العار) من نقص المعرفة بالهند.

وماذا بعد؟

هناك الكثير، فلا تعجل.

(٦٦)

(الهند، التي يفتح لنا أبوابها البحث العلمي الدءوب، كأنها قارة عقلية جديدة، يفتحها البحث العلمي أمام العقل الغربي، الذي كان بالأمس يظن أن المدنية نتاج أوروبي خالص لا يشاركها فيه بلد آخر) ٣/ ١٠.

أرأيت؟.

إذاً ليست القارات وقفاً على الجغرافيا، فهناك في البشر قارات عقلية ووجدانية، عالية ومنخفضة، مثمرة ومجدبة.. وها هو هذا الرجل الغربي يطلق على الهند (القارة العقلية الجديدة).

إننا سنخوض منذ الآن في هذه القارة، وقد اعتدنا –هنا– النظر إليها من خلال القوّة (العاملة) التي خلقت في القاع، وبقيت فيه. هذه النظرة العمياء البعيدة عن كل قيمة يعتز بها الإنسان.

ذكرت الحلقة السابقة أن أول ميزات الهند أنها حضارة متواصلة الحلقات طوال آلاف السنين، وهذه ميزة نادرة.

فحتى الحضارة الغربية لم تستطع زعزعة الهند عن مسارها.

يقول أحد مفكرينا:

(وأني لألحظ أن فلاسفة الهند المعاصرة –وعلى رأسهم راذا كرشنان– على شدة اتصالهم بثقافات الغرب، لبثت لهم فلسفتهم

الهندية (..) فما تزال وجهة نظرهم إلى موقف الإنسان من الكون مطبوعة بطابعهم) زكي نجيب محمود/ تجديد الفكر العربي، صفحة ٢٦٦.

أرأيت؟.

(٦٧)

الهند مثلث كبير تضيق جوانبه تدريجياً من ثلوج الهملايا الدائمة إلى حرارة سيلان، وتضم جميع المتناقضات الجغرافية والبشرية على السواء.

(وقد أطلق الفرس على الهند الشمالية كلها كلمة (هندوستان) ومعناها (بلاد الأنهار) ومن هذه الكلمة الفارسية (هندو) نحت الإغريق الغزاة كلمة (الهند)- أي النهر- وهي التي بقيت لنا الى اليوم) ٣/ ١٢.

لذا (فلا ينبغي أن ننظر إلى الهند نظرتنا إلى أمة واحدة مثل مصر أو بابل، بل لابد من اعتبارها قارة بأسرها، فيها من كثرة السكان واختلاف اللغات في القارة الأوروبية وتكاد تشبة القارة الأوروبية في اختلاف أجوائها وآدابها وفلسفاتها وفنونها).

إذا لاحظنا هذا التنوع الهائل في البشر والجغرافيا من زاوية التعايش السلمي -ما عدا هذه الأيام نسبياً- نجد أن ذلك هو الميزة الكبرى الثانية للهند، فعلى الرغم من هذا التنوع، لم يشهد تاريخ الهند ذلك الصراع الدموي الذي عاشت أوروبا.

وهذه الميزة بالذات هي التي جعلت الهند مثالاً ديمقراطياً حتى قبل أن تتبلور الديمقراطية في الغرب أو غيره من بقاع الأرض.

(٦٨)

الديمقراطية لفظ مؤلف من لفظين يونانيين، هما: (ديموس) ومعناها شعب، و(كراتوس) ومعناها سيادة. فمعنى الديمقراطية إذن هو: سيادة الشعب.

تقول الموسوعة العالمية:

(ابتدأت الديمقراطية ونمت في اليونان القديمة منذ القرن السادس قبل الميلاد) ١٠/ ٥٦٣.

ذلك هو الاعتقاد السائد، وهو أن الديمقراطية ولدت ونمت في اليونان، ولكن في هذا القول (إطلاقاً) ظلماً لكثير من المجتمعات القديمة التي نبتت فيها الديمقراطية، ومن هذه المجتمعات الهند.

لنستمع إلى بوذا (٥٦٣-٤٨٣ ق.م) وهو يسأل أحد مريديه:

(هل سمعت يا (أناندا) أن الفاجيين يجتمعون عادة ليتشاوروا في الأمر قبل الحسم فيه، وأنهم يرتادون الاجتماعات العامة التي تعقدها قبائلهم؟ فما دام الفاجيون يا (أناندا) يجتمعون هكذا عادة، ويرتادون الاجتماعات العامة التي تعقدها قبائلهم، فتوقع منهم ألا يصيبهم انحلال، بل يصيبهم النجاح) ٣/ ٢٢.

تقول الموسوعة: بدأت الديمقراطية في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد، وها هو بوذا الذي ولد في ذلك القرن وعاش فيه طويلاً يسأل مريده عن وضع قائم بين الهنود.. فهل ولدت الديمقراطية في اليونان وفي الهند في وقت واحد؟.

(٦٩)

طرحت الحلقة السابقة السؤال التالي: هل ولدت الديمقراطية في اليونان والهند في وقت واحد؟

الواقع أنه ليس عندي الآن إجابة محددة على هذا السؤال، ولكن أمامي حقيقة تاريخية تقول: ازدهرت الصناعات اليدوية في الهند قبل الميلاد بـ(٥٠٠ عام). وقد انتظمت القائمين على هذه الصناعات (نقابات) قوية، تشمل صناع المعادن والخشب والجلود والعاج.. الخ.

(وكانت النقابات تقضي فيما ينشب بين مختلف الطوائف العمالية من أمور.. بل كانت تقيم نفسها حكماً يفض النزاعات بين الصناع وزوجاتهم) ٣/ ٢٦.

يدل هذا النوع من التنظيم الاجتماعي بوضوح على أن الديمقراطية في الهند لم تكن أقل عمراً منها في اليونان، إن لم تكن أكثر.

ونذهل حين نطلع على حقيقة أخرى تقول:

(كانت أسعار السلع تحدد -كما نفعل اليوم- لا وفق قانون العرض والطلب (..) وكان في قصر الملك مثمن رسمي (..) واجباته أن يخبر السلع المعروضة للبيع ويملي الشروط على الصناع) ٣/ ٢٦.

أدهش هذا التنظيم الاجتماعي أحد المؤرخين اليونان لحملات الاسكندر، فوصف الهنود بأنهم (بلغوا من سداد الرأي حداً يجعل التجاءهم إلى القضاء نادراً).

(٧٠)

(الطبقة) فئة من الناس لها نفس المكانة الاجتماعية وتقوم في البناء الاجتماعي على أسس عديدة أهمها: المال والنسب. غير أن الطبقة في الهند لها بناؤها الخاص.

إن الطبقية في الهند لها سياجها القانوني الصارم، وبذلك تختلف عن الطبقية الاجتماعية في المجتمعات الأخرى. إنها تسمى الطبقية

(المنغلقة) لأنها تكتسب بحكم الولادة ويضمن لها القانون والعرف الاستمرار الدائم.

اختلق البراهمة (وهذه الكلمة تعني في الأصل الكهنة) نظام الطبقات على أساس (المصالح) ولكنهم أخفوا هذا الأساس مدّعين أن النظام يقوم على أساس اللون.

فقسموا المجتمع إلى أربع طبقات: البيضاء وهم البراهمة أنفسهم، وتتلوها الحمراء وتتكون من النبلاء والمحاربين، ثم الصفراء وتتكون من التجار وأصحاب البنوك، ثم السوداء وتضم الحرفيين. وهناك في القاع البعيد طبقة خامسة يسمونها طائفة (المنبوذين).

ألا ترى (التناقض عارياً) بين هذا التقسيم للمجتمع، وبين الديمقراطية التي قلنا سابقاً أنه لا شك في وجودها منذ القرن السادس قبل الميلاد؟.

لقد أُلغي هذا التقسيم من القانون عام ١٩٥٠م، ولكن من يلغيه من النفوس؟.

(٧١)

البراهمة (أي الكهنة ٣/ ٢٣) هم الذين أوجدوا ترائب الطبقات في الهند، واستطاعوا بحشد الخرافات والحيل وصنوف الإرهاب أخذ أموال الناس بالباطل.

كانت أموالهم معفاة من الضرائب حتى عهد الاستعمار البريطاني. وكانوا يستمدون نفوذهم من احتكار المعرفة؛ فهم الذين يقومون على تربية النشء، ويذيعون ما يريدون من النصوص الأدبية، وهم الخبراء بكتب (الفيدا) الذي نزل بها الوحي في زعمهم.

وينص تشريع من التشريعات على أن: (من حق البراهمي السيادة على سائر الكائنات، وان كل ما هو كائن في الوجود ملك البراهمة) ٣/ ١٦٧.

(وكانوا يستخدمون رجالاً يتظاهرون بالجنون، ثم الاعتراف بأن سبب هذا الجنون الذي مسّهم إنما هو تقصيرهم في تقديم الأموال للكهنة).

(ومن حاول أن يضرب برهمياً كان عليه أن يصلى عذاب النار مئة عام. أما من ضرب برهمياً بالفعل فقد حقت عليه الجحيم ألف عام).

وهكذا وهكذا.. نرى المزيد من هذا وأكثر منه عندما نتوغل في الكتاب. ولكن السؤال الذي يقدم نفسه هو: لماذا استسلم الناس لهذه الخرافات آلاف السنين؟! بل ولا يزالون مستسلمين.

(٧٢)

المؤرخون اليونانيون، الذين كتبوا عن الهند في تلك الفترة السحيقة من التاريخ، أبدى إعجابهم من أشياء كثيرة.. يقول أحدهم:

(الهنود يستوقفون النظر باستقامتهم، وأنهم بلغوا سداد الرأي حداً يجعل التجاءهم إلى القضاء نادراً، كما بلغوا من الأمانة حدّاً يغنيهم عن الإقفال لأبوابهم، وعن العهود المكتوبة تسجيلاً لما اتفقوا عليه، فهم صادقون إلى أبعد الحدود) ٣/ ٢٧.

أما المؤرخ الآخر، فقد استوقف نظره بصورة حادة ما لاحظه من أنه (لا رقّ في الهند) ٣/ ٩٣. وهذا ما يستوقف نظرنا مع نظر ذلك المؤرخ.

إنه (لشيء عجاب) أن يكون بلد مثل الهند، يقوم البناء الاجتماعي فيه على تراتب طبقي مغلق، ومحصن بالقانون، والخضوع الكلي من الأفراد.. بلداً خالياً من الرق.

لقد تعجب المؤرخ الإغريقي من هذه الظاهرة، كما تعجب المؤلف. ولكننا حين نتأمل المشهد الاجتماعي بصورة عميقة ينتفي هذا العجب فوراً. إن الهند استعاضت عن الرق الفردي بالرق الجماعي، أليست طبقة (المنبوذين) التي تشكل خمس سكان الهند طبقة مستعبدة؟.

هل يكفي لنفي العبودية عنهم أن نقول: إنهم ليسوا رقيقاً؟.

(٧٣)

(تكرار المولد).

أذكر بصورة ضبابية أنني كتبت تحت هذا العنوان منذ زمن طويل. وها هو يفرض نفسه مرة أخرى لأننا بصدد الكلام عن الحياة الاجتماعية والروحية في الحضارة الهندية القديمة.

لا أذكر ما كتبت آنذاك، ولكني أذكر النشوة التي دفعتني للكتابة حين قرأت تعبير (تكرار المولد) بدلاً من كلمة (تناسخ).

وكنت أحسب أن تكرار المولد خيال خصب إيجابي فرّ الهنود وبعض الشعوب القديمة به من شبح الموت.

كنت أحسب أن في الولادة المتجددة قهراً للموت، وبذلك يقدم لنا مذهب التناسخ نافذة واسعة للأمل في الخلود، ولكن حسباني ذاك لم يكن مبنياً على أساس، لقد كان وهماً شعريّاً وحسب.

إن مذهب (وحدة الوجود) (وهو مذهب لا أستطيع إيضاحه للقراء، لا الآن، ولا مستقبلاً) هذا المذهب هو الجذر الذي أوصل الهنود إلى عقيدة التناسخ.

والتناسخ هو (انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر) وهو دليل على تعذيب النفس لأنها لم تتعدّ ذاتها وتلتحم بالوجود الكلّي.

يقول الحكيم الهندي:

(اذا اقتلع الإنسان بالزهد كل شهوات نفسه، لم يعد هذا الإنسان فرداً جزئياً قائماً بذاته.. وأمكنه أن يتحد في نعيم أسمى مع روح العالم، وبهذا الاتحاد يخلص من العودة إلى الولادة من جديد) ٣/ ٥٠.

(٧٤)

الدهشة عند الإنسان، إما أن تتحوّل إلى شعر، أو إلى فلسفة، أو إلى أساطير، أو حتى خرافات وأخيلة طفولية. وهذا ما نراه في التراث الوجداني الهندي الذي يضمه سفر (الفيدا) وأسفار (بوباتشاد).

الفيدا معناها المعرفة، وسفر الفيدا معناه (كتاب المعرفة) وقد جاءت مقطوعات شعرية في هذا السفر تحمل تلك الدهشة الفطرية؛

فهناك ترنيمة تعجب كيف يخرج اللبن الأبيض من أبقار حمراء!!

وتدهش ترنيمة أخرى لماذا لا تسقط الشمس على الأرض سقوطاً عمودياً حينما تبدأ في الانحدار!! وتسأل ترنيمة ثالثة كيف أمكن لمياه الأنهار كلها أن ترتمي في المحيط فلا تملؤه!!.

أنت قد تضحك على هذه الترنيمات ضحكاً ساخراً وطويلاً، لسبب صغير هو أنك بلا دهشة. لقد اعتدت أن تنظر إلى الأشياء وهي هكذا. أو أنك تراها بعيون غيرك، وبهذا تكون هي ساكنة، وتكون أنت ساكناً أيضاً.

أما لو اعتدت رؤية الأشياء وكأنك تراها لأول مرة، لتغيرت الحال، ولأعدتَ إنشاد هذه الترنيمات وابتدعت ترنيمات أخرى. ولسارت بك الدهشة إلى غابات وآفاق لم تحلم بأزهارها من قبل.

(٧٥)

(إليوبانشاد)

شوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠) فليلسوف ألماني، ترك تجارة أبيه الباذخة وأمواله الطائلة، وهاجر إلى الفلسفة. يقول دارسوه: إنه تأثر في فلسفته بثلاثة ينابيع، هي: أفلاطون وكانط وسفر إليوبانشاد الهندي.

يقول شوبنهور في هذا السفر:

(إنك لن تجد في الدنيا كلها دراسة تفيدك وتعلو بك أكثر مما تفيدك وتعلو بك دراسة أسفار إليوبانشاد.. لقد كانت سلواي في حياتي، وستكون سلواي في موتي).

لم يؤلف إنسان واحد هذه الأسفار التي يكيل لها شوبنهور هذا الإطراء، بل استمر أشخاص عدة في تأليفها طوال ثلاثة قرون.

وهي (مليئة بالسخافات والمتناقضات والعبارات الغريبة، ولكنها أحياناً أخرى تعرض عليك ما تظنه أعمق مما ورد في تاريخ الفلسفة من ضروب التفكير) ٣/ ٤٤.

وتضم أسئلة مثل:

من أين جئنا؟ وأين نقيم؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟ أيا من يعرف (براهمان) نبّئنا؛ من ذا أمر بنا فإذا تحت هنا أحياء.. أهو الزمان أم الطبيعة أم الضرورة أم المصادفة أم عناصر الجو أم هو الروح الاعلى؟) ٣/ ٤٥.

لقد أراحنا الإسلام من هذه الأسئلة الجاهلية، نحن كمسلمين، ولكنها بالنسبة لغيرنا كانت ولا تزال باعثة على أشد القلق.

(٧٦)

(بوذا ٥٦٣-٤٨٣ ق.م.)

كلمة بوذا معناها (المتنور) وهو مؤسس البوذية التي هي إحدى ديانات العالم (الوضعية)،أي غير السماوية. وقد احتشدت الأساطير والخرافات حوله منذ ولادته حتى موته، ولكن المؤكد هو أنه لم يدّع النبوّة على الإطلاق، وحصر تفكيره في إصلاح السلوك البشري فقَط.

ولما طلب تلاميذه منه تحديد معنى الحياة السليمة، صاغ لهم وصاياه الخمس، وهي:

١-لا يقتلن أحد كائناً حيّاً.

٢-لا يأخذن أحد ما لم يعطه.

٣-لا يقولن أحد كذباً.

٤-لا يشربن أحد مسكراً.

٥-لا يقيمن أحد على دنس. ٣/ ٧٧.

(إنه لمن الحمق أن تظن أن سواك يستطيع أن يكون سبباً في سعادتك أو شقائك، لأن السعادة والشقاء دائماً نتيجة سلوكنا نحن، وشهواتنا نحن) ٣/ ٨٢.

غير أن البوذية -كما يقول ديورانت- (قد فسدت منذ زمن طويل بما أُدخل فيها من خرافات لا تقع تحت حصر) والغريب أنه قد تنبأ لتعاليمه بهذا الفساد قبل موته.

(٧٧)

(لن تجد بين بلاد العالمين بلد اشتدت فيه الرغبة في الفلسفة شدتها في الهند (..) إن هذه الأمة الفلسفية قبل كل شيء لديها من الألفاظ السنسكريتية التي تعبر بها عن الفكر الفلسفي والديني أكثر مما في اليونانية واللاتينية والجرمانية مجتمعة) ٣/ ٢٤٧.

ألا ترى أن هذا الكلام مبالغ فيه؟

بلى.. لأننا لو درسنا التيارات (الستة) للفلسفة الهندية لرأينا أن أهمها يتجه أو ينبع من منابع وجدانية لا عقلية، أي أشملها تأثيراً ينطلق من إذلال الجسد إذلالاً بشعاً لتتخلص الروح من تأثيره ولتتحد بعد ذلك مع المطلق وتتخلص من عذاب التناسخ.

صحيح أننا نجد تياراً واقعياً (براغماتياً) بين هذه التيارات، سبق وليام جيمس وجون ديوي بمئات القرون، تياراً (يعتبر المعرفة والفكر أداتين عمليتين، ووسيلتين فعالتين يستخدمهما الإنسان في إشباع حاجاته ومقياس صحتها هو قدرتهما على الوصول إلى فعل ناجح).

ولكن هذا التيار لم يتبلور إلى سلوك عملي في الهند كما تبلور في أمريكا.

إن الأمة الهندية ليست (أمة فلسفية) بمقدار ما هي أمة (صوفيّة).

(٧٨)

(اليوجا)

معنى اليوجا: النظام. وهي سلسلة من التمرينات تختلط الفلسفة والخرافة فيها. وقد كانت موجودة قبل بوذا وازدهرت في أيامه. وتقوم

على الاعتقاد بأن إذلال الجسد هو الطريق إلى صفاء الروح واتحادها بالمطلق، ويكون ذلك بقتل الإحساس قتلاً تاماً.

إن بعض من يستخدم هذه الرياضة:

(يحدقون في الشمس ساعات متوالية، بل أياماً متعاقبة، حتى فقدوا أبصارهم شيئاً فشيئاً.. وبعضهم يرقدون عرايا الأجساد مدى خمس وثلاثين عاماً على أسرة من حراب الحديد، وبعضهم يصفدون أنفسهم بالأغلال في جذوع الشجر، وبعضهم يدفنون أنفسهم في الأرض حتى الأعناق، ويظلون على هذا النحو أعواماً، أو طول الحياة..الخ) ٣/ ٢٦١.

هل تستطع أن تفعل بنفسك بعضاً من هذا؟

طبعاً أنت لا تستطع، ولكن هل تعرف السبب؟

السبب أنك لا تعتقد بمثل هذا، أما لو اعتقدت فإنك تستطع.. إذ ليس هناك أي شيء أمضى قوة من العقيدة حين تترسخ في قلب الإنسان مهما كانت تلك العقيدة أقرب إلى الصحة أو إلى الخطأ.

هل تعرف أن بعض ألوان اليوجا تجذب إليها الآن آلاف الأوروبيين؟.

(٧٩)

(النثر ظاهرة مستحدثة في الأدب الهندي (..) فروح الهندي الشاعرة بطبعها ترى أنه لابد لكل شيء جدير بالكتابة أن يكون شعري المضمون (..) وقد أحس الهندي بأن الأدب تنبغي قراءته بصوت مرتفع، وأنه سينتشر بالرواية الشفوية لا بالكتابة (و لذا) آثر أن يصب إنشاءه في قالب موزون أو مضغوط في صورة الحكمة بحيث تسهل تلاوته ويسهل حفظه في الذاكرة..) ٣/ ٣٢٠.

بعد قراءة هذا، هل ترى فرقاً بين مسيرة الأدب الهندي ومسيرة الأدب العربي؟ ألم يكن الشعر الموزون المقفى (ديوان العرب)؟ ألم تكن بعض قواعد العلوم شعراً مثل الهند تماماً؟.

يقول بعضهم:

(الهنود ينسبون لأنفسهم ثلاثة ابتكارات، هي: الشطرنج، والنظام العشري، والتعليم بالحكايات الخرافية).

على الرغم من أن كليلة ودمنة تحتل نصف ذاكرتك، إلا أنه لا شك في أنك –الآن– تستهين بهذه الابتكارات الثلاثة، ولكنك لو راجعت جزءاً من عقلك، لا عقلك كله، لرأيت أنها ابتكارات في غاية الروعة.

هل تعرف لعبة الشطرنج؟.

(٨٠)

(ظننا معاً قبل اليوم أنك كنت إياي، وكنت أنا إياك، فكيف حدث الآن أن أصبحت أنت هي أنت، وأنا هو أنا؟!).

إذا تأملت في هذا الإحساس الطائر، الذي يلبس ثوب اللغة ليتجسد أمامك لشاعر هندي، ، ألا تشعر بأنك أمام نصٍّ لأحد الصوفيّة العرب؟.

حين نعرف العناصر الأساسية للصوفية، لا يبق لدينا أي شك في أن منبع التصوف كان منبعاً هندياً؛ فعناصر التصوف تتلخص في الآتي:

١. وحدة الوجود: قامت الفلسفة الهندية والسلوك الهندي العملي على هذه العقيدة، ولا حاجة للإطالة في شرحها فهي معروفة قبل ميلاد المسيح بقرون.

٢. ليس العقل طريقاً للمعرفة، وإنما طريقها هو الإشراق، وهذا أحد العناصر الأساسية في الفلسفة الهندية برمتها.

٣. يختلط الغزل بالحب (المطلق) في أنشودة تسمى (أنشودة قطيع البقر المقدس)، وهو بالضبط ما نقرأه في شعر ابن الفارض وغيره.

ماذا تقول بعد هذا؟

أليست المدرسة الصوفية مدرسة هندية؟.

(٨١)

(طاغور ١٨٦١-١٩٤١)

ما دمنا قد شاهدنا، في حلقة سابقة، التشابه الكبير بين الثقافة العربية والهندية في الشعر والتصوف، يحسن الوقوف على الشاعر الكبير طاغور.

يعتبر الشيخ محمد قطب في كتابه (منهج الفن الإسلامي) أن رؤية طاغور للكون والإنسان تلتقي مع الرؤية الإسلامية على الرغم من أنه غير مسلم.

فهو يقول:

(هناك نقاط كثيرة للقاء بين طاغور وبين المنهج الإسلامي. نقاط التقاء جزئية كلها، ولكنها تكفي لإيجاد روابط المودة بينه وبين هذا المنهج، بحيث يذكر معه في حدود هذا الالتقاء؛ يلتقي معه في شعور المودة والحب نحو الوجود الكبير والحياة والأحياء.. والحب الجميل للإنسانية، ويلتقي معه في دعوته الدائمة للسماحة والخير بين الناس والانفلات من ثقل الضرورة والانطلاق إلى عالم الطلاقة والنور). محمد قطب/ منهج التصور الإسلامي-صفحة ٢٠٠.

(الحب نحو الوجود والحياة والأحياء)

هذا ما يلتقي على منابعه كل تصور إنساني، فأين نحن من هذا الآن؟ أين نحن من النهر الذي يلتقي عليه جميع البشر بدون استغلال وبدون بغضاء؟.

(٨٢)

(من هنا نبدأ)

هل تذكر هذا العنوان؟ إنه عنوان كتاب خالد محمد خالد الشهير.. ذلك الكتاب الذي تجمعنا حوله حين كنا صغاراً، ورحنا نصفق حتى احمرت أكفنا.

أستعيره الآن لأكتب نهاية حديثي عن الحضارة الهندية بلقطتين عميقتين من الشعر الهندي، ومن الفلسفة الهندية. يقول الشاعر (كابر):

(إني ليضحكني أن أسمع السمك في المآن ظمآن).

قد يكون صعباً عليك الوصول إلى الأبعاد العميقة لهذه اللقطة الشعرية لهذا الشاعر الذي نذر نفسه للوفاق بين المسلمين والهندوس. إنه يقول ببساطة: إن أكثرنا يعاني من الظمأ وهو على الماء. وهذا مضحك. لأن الطريق أمامه مفتوح وهو لا يراه. إن الطريق هو البدء من الذات، فإذا أنت لم تبدأ من ذاتك فسوف تكون ظامئاً وأنت في وسط النهر.

إذن علينا البدء من الذات حين نريد الوصول إلى الأشياء، وهذا ما توضحه هذه اللفظة الفلسفية:

(لِأيِّ ظلام دامس يمضي أولئك الذين يعبدون الجهل، وفي ظلام أشد دماسة يتخبط أولئك الذين يطمئنون نفساً بما لهم من علم).

وبعد:

فإن هذا جزء صغير من حضارة الهند العظيمة. وهناك أشياء مهمة لابد من السكوت عنها.. وهكذا فعلت.

(٨٣)

(الصين)

حين نصل إلى الصين، فأوّل ما يواجهنا هو اختراق سور طوله (٦٠٠٠كم). قال عنه الكاتب الفرنسي فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) ما يلي: (إن أهرام مصر إذا قيست إليه لم تكن إلا كتلاً حجرية من عبث الصبيان) ٤/ ٩٨.

طبعاً سوف يستفزك هذا القول كما استفزني، لأن أهرام مصر تنطوي على أسرار لم يكشف عنها بصورة كاملة حتى الآن، ولأن الأسرار التي كشف عنها كافية للقناعة بأنها عمل عظيم لا يدانيه سور الصين مهما كان.

أما أنا فلم أرَ سور الصين. ولكن السؤال: هل رأى فولتير الأهرام أم لم يرها؟ لقد عدت إلى ترجمات فولتير فلم أرَ فيها ما يجيب على هذا السؤال. ولكن ترجماته كلها تحمل تقديره غير المحدود لـ(كونفوشيوس) الذي يعتبره الوحيد من بين الفلاسفة والحكماء الذي قال شيئاً مفيداً للناس، فهل يكون تقديره غير المحدود لهذا الحكيم الصيني قد انعكس على سور الصين أيضاً؟.

على أي حال، حين نصل إلى الصين فليس علينا فقط اختراق سورها، وإنما كذلك اختراق تاريخ مثل غابة شاسعة، خرجت منه معظم البدايات الحضارية، أو بعضها على الأقل.

(٨٤)

الصين أكبر دول العالم في عدد السكان، وثالث دولة في المساحة بعد روسيا وكندا، إنها تستغرق أكثر من ٢٠ بالمائة من مساحة آسياً، أما سكانها فحوالي ٢٠ بالمائة من سكان الأرض.

وهي تضم أعلى المرتفعات؛ قمّة إفرست في جبال الهملايا، ويبلغ ارتفاعها ٨٨٤٨م.. وأعمق المنخفضات: منخفض توربان ويبلغ انخفاضه ١٥٤م عن سطح البحر.

وقد قيلت أقوال كثيرة في الصين، منها قول أحد المعجبين الغربيين الذي جاء فيه:

(لقد أخرجت الصين القديمة أكمل صورة من صورة الإنسانية، وأنشأت أعلى ثقافة عامة عرفت في العالم كله. إن عظمة الصين تتملكني وتؤثر فيّ كل يوم أكثر من الذي قبله. إن عظماء تلك البلاد أرقى ثقافة من عظماء بلادنا. إنهم طراز سام من البشر، وليس ثمة من يجادل في تفوق الصين في كل شأن منٍّ شؤون الحياة، ولعل الرجل الصيني أعمق رجال العالم) ٤/ ١٠.

ألا ترى إسرافاً في هذا القول؟

لقد اخترته من بين أقوال أكثر منه إسرافاً ومبالغة.

ولكن الصيني لا يعيره أي اهتمام. فهو قد نشأ على الاعتقاد بأن أمته (أعظم الأمم مدنية وأرقاها طباعاً). أمة تعتقد بأن جميع الأمم الأخرى برابرة. في القاموس الصيني، حتى أعوام متأخرة، تترجم كلمة (أجنبي) بكلمة (بربري).

(٨٥)

(تسمى الصين (جنة المؤرخين) لأنها ظلّت آلاف السنين ذات مؤرخين رسميين يسجلون كل ما وقع فيها. على أننا لا نثق بأقوالهم عن العهود السابقة لعام ٧٧٦ق.م. وحين نستمع إلى هذه الأقوال نجدهم يحدثوننا أحاديث مفصلة عن تاريخ الصين منذ عام ٣٠٠٠ق.م.) ٤/ ١٤.

هذا أول ما تمتاز به الصين عن غيرها من سائر البلدان، إنه (التدوين). وسوف تكون الدهشة كبيرة حين نعرف أن الامبراطور هوانج دي أول من وظف مؤرخين رسميين، قبل الميلاد بأكثر من خمسة وعشرين قرناً.. أما حين نقارن بين التدوين عند الصينيين والتدوين عند العرب، فسوف تكون الدهشة أكبر لأن الفاصل بين التدوينين يمتد إلى أكثر من ثلاثين قرناً.

إن ما انطوى عليه ذلك التدوين العريق لم يكن صحيحاً كله، ولكنه لم يكن كذباً كله، وأول نقص فيه هو أنه يسند إلى أشخاص محددين جهودَ مسيرة أمة كاملة ويعزو إلى عدد قليل من الأفراد كدح الأجيال الطوال ٤/ ١٥) ولكن هل هذا وقف على التاريخ الصيني؟ ألا نجد أن التاريخ كله عند جميع الأمم، وإلى عهد قريب عند بعضها، ولا يزال عند البعض الآخر، زاخراً بمثل هذا؟.

(٨٦)

حين نحاول بعض الفهم للصين، لا ينبغي الانطلاق من (التدوين) الذي بدأ منذ (١٧٧٦ ق.م) ولا من الأدب الذي بدأ تدوينه شعراً منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد.

فعلى الرغم من أن (التوظيف) الحكومي لا يتم إلا بعد اختبار المتقدمين في الشعر والإنشاء.. إلا أن ذلك كله لا يقدم فهماً للصين مثلما تقدمه الفلسفة.

الفلسفة الصينية فلسفة علمية.

هذه الصفة أبعدتها عن البحث المجرد فيما وراء الطبيعة، أو حتى داخل الإنسان، وجعلتها ذات علاقة حميمة بالسلوك العملي.

كما أن هذه الصفة نفسها جرّت على الحياة الفلسفية الصينية كثيراً من الويلات والصراعات المتناحرة، لأنها ترتبط بالحياة العملية التي تجعل وجهات النظر أشد تناحراً مما لو كانت فكراً مجرداً.

ليس معنى هذا أن الفكر المجرّد لا يفضي إلى تناحر أو صراع، إنه يفضي إلى ذلك، ولكن في حالة واحدة هي: أن يتحوّل إلى سلوك أو إلى مؤثر في السلوك. أي أن السلوك باعتباره الاجتماعي لا الفردي هو الذي يؤجج تلك الصراعات. وهذا ما نشاهده في التاريخ كله، وعند جميع الأمم.

(٨٧)

تقول إحدى الروايات الصينية أن كونفوشيوس نفسه، وهو وزير الجريمة في مقاطعة لو، حكم بالإعدام على موظف صيني بحجة أنه:

(كان في وسعه أن يجمع حوله طائفة كبيرة من الرجال، وأن آراءه كانت تجد بسهولة من يستجيب لها من العامة، وأن تجعل (العناد) صفة خليقة بالإكبار والإجلال، وأن (سفسطته) كان فيها من المعارضة والمعاندة ما يمكنها من الوقوف في وجه الأحكام المعترف بها من الناس) ٤/ ٢٨.

من صفات الصين الكبرى: المحافظة والثبات على التقاليد. الأمر الذي مكّنها -في جانبه الإيجابي- من الاستمرار الثقافي والسلوكي آلاف السنين على نسق واحد. ولكنه من الجانب السلبي أعاق الصين عن التطور السريع، بل أصابها في بعض المراحل بالعقم.

وها نحن نرى كنفوشيوس يحكم بالإعدام على رجل كل ذنبه أنه (وقف في وجه الأحكام المعترف بها بين الناس) وهنا، يقصد بالأحكام (العادات والتقاليد) فليست للصين شريعة سماوية، بل هي تملك فقط قواعد سلوكية (وضعية) قيلت من أناس مختلفين زمانياً.

أليس ما فعله كونفشيوس كارثة؟.

(٨٨)

(تنج شي)

لم يكن الحكم الذي أصدره كونفشيوس بالإعدام على أحد أصحاب الرأي هو الحكم الأول في الصين، فقد صدر قبل ذلك، أي قبل ميلاد المسيح بستة قرون، وكان كونفشيوس آنذاك في شبابه.. صدر الحكم بالإعدام على رجل كان يوصف بأنه من (المتمردين العقليين) ويدعونه (تنج شي).

وحين ننظر إلى ما أعدم من أجله هذا المتمرد العقلي.. نجد عجباً، فإن كل ما قاله هو ما يلي:

(إن الحق والباطل أمران نسبيان، ثم يؤيد قوله هذا بحجج لا تنتهي) ٤/ ٢٩.

وعلى الرغم من هذه الإعدامات وغيرها.. فقد استمر الصراع العقلي في الصين بشكله التناحري.. فحتى آراء كونفشيوس حوربت حرباً شعواء واحترقت كتبه (٤/ ٦٤) في فترة من الفترات.

ومن أغرب الآراء ما كانت تعتقد به طائفة من الصينيين استمر تأثيرها زمناً، ويتلخص في الآتي:

(إن العلم ليس فضيلة، بل إن السفلة زاد عددهم من يوم أن انتشر العلم، وليس العلم هو الحكمة، ذلك لأنه لا شيء أبعد عن الرجل الحكيم من (صاحب العقل) وشر أنواع الحكومات التي يمكن تصورها حكومة الفلاسفة، لأنهم يقحمون النظريات في كل نظام طبيعي.. وأكبر دليل على عجزهم عن العمل هو قدرتهم على إلقاء الخطب) ٤/ ٣١.

(٨٩)

(لو – دزه)

كان (لو–دزه) أبرز فلاسفة الصين قبل فترة كنفوشيوس، وتتضح رؤيته الفلسفية في قوله: (ان الطبيعة جعلت حياة الناس في الأيام الماضية بسيطة آمنة. فكان العالم كله هنيئاً سعيداً. ثم حصل الناس (المعرفة) فعقدوا الحياة بالمخترعات، وخسروا كل طهارتهم الذهنية والخلقية، وانتقلوا من الحقول إلى المدن، وشرعوا يؤلفون الكتب، فنشأ من ذلك كل ما أصاب الناس من شقاء، وجرت من أجل ذلك دموع الفلاسفة...) ٤/ ٣٤.

نعم.. ها هم الفلاسفة منذ كانوا، وإلى اليوم وغد.. يذرفون الآراء والدموع والحسرات على الواقع البشري، ويقدم كل واحد منهم حلاً مختلفاً للخلاص من هذا البؤس الشامل.

يرى لو–دزه أن هؤلاء الفلاسفة هم جذر البؤس البشري، إنهم هم الجزء الأكبر من المشلكة لأنهم بآراءهم ومقترحاتهم ألجموا الطبيعة البشرية عن التدفق التلقائي وأدخلوها في شباك من العقد التي لا تنتهي.. ومالحل؟! ترك الطبيعة البشرية كما خلقت.

هل قال جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) شيئاً أكثر من قول لو-دزه، مع أن الفاصل بينهما أكثر من خمسة وعشرين قرناً؟ يجيبنا ديورانت بقوله (إن الرجلين قد صُبّا في قالبٍ واحد) ٤/ ٣٧.

(٩٠)

(كونفشيوس ٤٩٧/٥٥١ ق.م)

لا يتمتع كونفشيوس بأي صفة جسمية جميلة، فقد كان له (ظهر تنين، وشفتا ثور، وفم في سعة البحر) ويكفيك أنه: كان ذات مرة يتجول مع مريديه، فتاهَ عنهم، فسألوا عنه مسافراً كان ماراً بهم، فقال:

(لقد التقيت برجل بشع الخلقة، ذي منظر كئيب شبيه بمنظر الكلب الضال).

وعرف مريدوه، من هذا الوصف، الجهة التي كان فيها (و لما أعيد هذا الوصف على مسامعه ضحك كثيراً، وقال: عظيم! عظيم!).

ولقد بنى الخيال الشعبي أساطير كثيرة حول ولادته ونشأته وحياته، منها: ان أرواحاً غير مرئية كانت تعطر الهواء لأمه وهي تضعه في أحد الكهوف، وأن الأشباح قد بشرتها بموعد ولادته.

ويعنينا من حياته تلك الآراء التي أثرت، بل ولا تزال تؤثر في السلوك الصيني. وهي أراء لم يدّعِ مطلقاً أنها أوحيت إليه، بل لم يدّعِ مطلقاً أنه هو صاحبها، بل إن كلَ ما ادعاه هو أنه استقاها من أقوال الحكماء الذين مرّوا في حياة الصين من قبله.

والغريب أنه وبوذا متعاصران.

(٩١)

يؤكد تلامذة كونفشيوس أنه كان يمتاز بأربع صفات، هي:

١. لا يجادل وفي عقله حكم سابق مقرر.

٢. لا يفرض ما يعتقده على الناس.

٣. لا يعرف الأنانية.

٤. لا يدعي أنه منشئ، بل ناقل.

هل تحتاج هذه الصفات الأربع إلى شرح ما تنطوي عليه من الإيجابيات التي تحتاجها الحياة السلوكية في كل زمان ومكان؟ لا أظن ذلك، فهي واضحة، ولكن –مع كل وضوحها- لا بأس من استخدام أجنحة الإنشاء قليلاً.

الصفة الرابعة أنه: لا يدعي أنه منشئ، بل ناقل.

حين نريد معرفة القيمة الكبرى لهذه الصفة، يمكن أن نسلك أسلوب المقارنة، فالمقارنة ميزان عادل، لا يكذب أهله إذا اتصف بالموضوعية.

لاحِظ معظم الناس، وأكثر الكتاب، وكل من أدلى بفكرة صغيرة يدّعي أَنها انبثقت من فكره هو فقط، وأن على غيره أن يصفق له إجلالاً.. بل إن الأكثرية من الناس ومن الكتب حين تدلي بأفكارها، فهي لا تفعل شيئاً غير الشرح والتفسير لأفكار أخرى، ومع ذلك فهي تدعي أنها أنزلت القمر ووضعته بين يديك، فأين هذا السلوك من سلوك ذاك الحكيم الصيني؟.

(٩٢)

(لست أبالي مطلقاً، إذا لم أشغل منصباً كبيراً، وإنما الذي أُعنى به أن أجعل نفسي خليقاً بذلك المنصب الكبير، وليس يهمني قط أن

الناس لا يعرفونني، ولكني أعمل على أن أكون خليقاً بأن يعرفني الناس) ٤/ ٤٥.

أرأيت كيف يكون الإنسان كبيراً؟

هذه إحدى القواعد السلوكية التي رسخها كونفوشيوس، وكم نحن الآن بحاجة إلى حفظها عن ظهر قلب!! إن من يرى تكالب الناس، في زماننا هذا وفي كل زمان، على المناصب، يدرك ما في هذا القول من الثقة بالنفس أولاً، والعمل على تطويرها ثانياً.

إن الزيف والنفاق والخضوع وغيرها من الصفات الكالحة المنافية للكرامة الإنسانية.. أصبحت الآن، بعد إهالة الأصباغ عليها، صفات ينعت صاحبها: بفهم العصر، وبالتكيف وحدة الذكاء.. ألم تكن هذه الصفات قد أوصلته، أو من الممكن أن توصله، إلى منصبه الكبير؟ إذن: فهي صفات العصر.

أما الشهرة فمن حق أي إنسان البحث عنها والوصول إليها، ولكن بشروطها الموضوعية، لا بالطرق التي سلكها طالب المنصب الكبير، أو طرق مقلها.

(الشهرة ظِلُّ قامتك الأدبية أو العلمية) أما ما زاد على ذلك فقد وصل إليه صاحبه بما قد باع به نفسه، وأتقن فنون المراوغة.

(٩٣)

توصف فلسفة كونفشيوس بأنها فلسفة (لا أدريه) لأنه لم يُجب على أيِّ سؤال وجهه له تلاميذه إذا كان هذا السؤال يتعلق بأَمر من الأمور السماوية، أو بالموت وما بعد الموت، ويتضح هذا من المواقف التالية:

تلميذ: هل لدى الأموات علم بشيء أم هم بدون علم؟

كونفشيوس: صمت.

تلميذ: كيف نخدم أرواح الموتى؟.

كونفشيوس: إذا كنت عاجزاً عن خدمة الناس، فكيف تستطع أن تخدم أرواحهم؟.

تلميذ: هل أجرؤ على أن أسألك عن الموت؟.

كونفشيوس: إذا كنت لا تعرف الحياة، فكيف يتسنى لك أن تعرف شيئاً عن الموت؟.

أكثر من هذا: فقد كان ماراً يوماً بغلمان يلعبون في الشارع، فسألوه: هل الشمس أقرب إلى الأرض في الصباح حين تبدو أكبر ما تكون، أم حين تشتد حرارتها في منتصف النهار؟. فسكت ولم يجب. وكان ضحك الغلمان عليه هو الجزاء الناجز.

تصوّر.. هذا سلوك رجل قبل ستة وعشرين قرناً، أما الآن فلو سألت نصف متعلم عن أي شيء لفاض عليك مثل سراب بقيعة.

(٩٤)

عرف كونفشيوس منذ ستة وعشرين قرناً، أو ما حولها، ما لم يعرف بصورة تامة إلا في العصر الحديث، وهو ما يجرّهُ (عدم الدقة في التعبير) من الكوارث.

وحين دُعيَ لتولّي منصب كبير في إمارة، وسُئل: (ما هو في رأيك أول شيء يجب عمله؟)، أجاب على الفور: (إن الذي لا بد منه أن تُصحح الأسماء).

ومعنى هذه الإجابة هو:

إننا يجب ألا نسمي الأشياء إلا بأسمائها (فإذا كان الرئيس لا يتصف بصفات الرئاسة فيجب على الناس ألا تسميه رئيساً، وإن كان الأب لا يتصف بصفات الأبوة فيجب على الناس ألا تسميه أباً، وإذا كان الابن عاقاً لا يسمونه ابناً، وهكذا، وهنا تنكشف تلك العيوب التي طالما غطتها الألفاظ). ٤/ ٥٣.

الآن بعد ستة وعشرين قرناً.. هل تستطيع أنت أن تقف أمام موظف مرتش، وتقول له: أنت مرتش؟. هل تبقى شجاعتك صامدة إلى حد أن تقَّول: (أنت غبي) لرئيسك في العمل، مع العلم واليقين الكامل أنه غبي فعلاً؟.

هل تستطيع فعل ذاك؟

لماذا لا تجرب؟

هل تخاف؟

إذن لماذا تغضب حين أقول لك: أنت جبان؟.

(٩٥)

(إن العالم في حرب، لأن الدول التي يتكوّن منها فاسدة الحكم، والسبب في فساد حكمها أن الشرائع الوضعية، مهما كثرت، لا تستطع أن تحل محل النظام الاجتماعي الطبيعي الذي تهيؤه الأسرة، والأسرة مختلة عاجزة عن تهيئة هذا النظام الاجتماعي الطبيعي، لأن الناس ينسون أنهم لا يستطيعون تنظيم أسرهم من غير أن يقوّموا أنفسهم).

الذي قال قديماً:

إذا كان رب البيت بالدف ضارباً - فشيمة أهل البيت كلهم الرقص.

هل كان مطلعاً على رأي كونفشيوس الذي يفيض به النص المذكور أعلاه، وقد نقلته على طوله لأهميته القصوى؟.

تكاد فلسفة كونفشيوس تتمحور كلها حول الأسرة، حتى أنه لم يحارب تقليد (عبادة الأموات) تقديساً وحفاظاً على احترام البناء الأسري، بل إنه شجع على تلك العبادة على الرغم من أنها لون من ألوان الخرافة.

ولكن هل التفت إلى الشرط الذي يجمع الشروط كلها لبناء الأسرة؟ لقد أوضحه أو حدده بقوله: (الناس لا يستطيعون تنظيم أسرهم من غير أن يقوّموا أنفسهم).

وهنا تمثل أمامنا قصّته (البيضة والدجاجة).

أليس كذلك؟.

(٩٦)

- لقد مللنا من أداء وفلسفة هذا المسمى كونفشيوس، لقد هرولت بنا أكثر من أسبوع في أقواله وأفعاله.. ألم يصبك الملل من ذلك؟

- حتى لو أصابني الملل، لا يجوز بتر أقوال وأفعال أَثَّرَت في أكبر أمة بشرية عشرين قرناً من الزمان، إنني لن أدعك وشأنك قبل أن أسوق أمامٍ عينيك وذهنك باقة من أقواله، التي أرجو أن يتقلّب فكرك فيها طويلاً:

(تركيز الثروة هو السبيل إلى تشتيت الشعب، وتوزيعها هو السبيل إلى جمع شتاته) ٤/ ٦٢.

(يجب أن ينتشر التعليم لأنه إذا انتشر انعدمت الفروق بين الطبقات)

(الفضيلة ألا تفعل بغيرك ما لا تحب أن يفعل بك)

(إذا أتقن الإنسان الموسيقى تطهر قلبه، فهي خير وسيلة لإصلاح الأخلاق..).. الخ.

هذه بعض أقواله الذهبية، وكلها سهلة الفهم، ما عدال القول الأخير، هل صحيح أن الموسيقى تطهر القلب، وتصلح الأخلاق؟ هل صحيح هذا حقاً؟.

إن أكثر الناس علماً وثقافة يقولون بهذا، ويؤمنون به إيماناً مطلقاً، فهل تؤمن أنت بذلك؟.

(٩٧)

بعد رحيل كونفشيوس، وعلى امتداد قرنين كاملين، دخلت الفلسفة الصينية في عصر من أطلقت عليهم تسمية (فلاسفة الجدل).

وحين نعرف أن (الجدل) في الفلسفة القديمة هو (ما يجعلنا نرتقي من تصور إلى تصور للوصول إلى أشمل التصورات) حين نعرف هذا نعرف مدى (الانفلات) أو الانقسامات التي تجاذبت الفلسفة الصينية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار حسب التعبير المعاصر.

قد يقال: إن هذا التعريف اليوناني للجدل ينطبق على الفلسفة الصينية لأنها فلسفة علمية، لا فلسفة تصورات.. غير أن الواقع يثبت غير ذلك لأن التصور هو تصور، سواء كان صاعداً إلى الأعلى أو هابطاً إلى الأسفل حسب التصور الأفلاطوني.. وكان التصور الصيني متجهاً إلى الأسفل، أي إلى الأرض، أو الحياة العملية.

وقد امتدت هذه التصورات من الاشتراكية إلى الأبيقورية، مروراً باتجاهات كثيرة نرى بعض ملامحها في الاتجاهات الفلسفية الحديثة.

وسنضرب على هذا الأمثلة العديدة في الحلقات القادمة، غير أن ما يلزم التأكيد عليه الآن ولاحقاً هو أننا نتكلم حول آراء وفلسفات حدثت قبل ميلاد المسيح بقرون عديدة، أي أننا نستعيد أطياف تاريخ مضى وانقضى.

(٩٨)

(مودي)

مودي هو أول فيلسوف هاجم الكونفوشية، واعتبرها (تفكيراً خيالياً) حسب تعبيره.

يعتبر مودي من أشرس المجادلين، ولكنه وضع للجدل، أو الاستدلال، الخطوات الواضحة التالية:

- أين يجد الإنسان الأساس؟

- يبحث عنه في تجارب أحكم الرجال الأقدمين.

- كيف يلم الإنسان إلماماً تاماً به؟

- بالفحص عما في تجارب الناس العقلية من حقائق واقعية.

- كيف يطبقها؟.

- يضعها في قانون، وسياسة حكومية، ثم ينظر هل تؤدي إلى خير الدولة ورفاهية الشعب، أو لاتؤدي إليهما.

أرأيت؟

أرأيت كيف يربط هذا الحكيم الصيني قبل ما يزيد على أربعة وعشرين قرناً.. بين الماضي والحاضر والمستقبل؛ فأول أساس للتصور الإيجابي هو معرفة تجارب الأقدمين، ثم معرفة تجارب الناس الواقعية في الحاضر، ثم اختبار كل ذلك بالتطبيق، أي عرض

كل تلك التصورات على الميدان العملي (التجريبي) فإذا صلحت أخذنا بها، وإلا نستبدلها بغيرها.

أرأيت؟.

(٩٩)

(في الناس المحبة وعلى الأرض السلام)

تلك أروع الكلمات التي أطلقها المسيح، والتي لو طبقها البشر لركضت السعادة إليهم ركضاً، ولكننا لا نجد في التأريخ كله، وعند جميع الأمم، إلا عكس هذه الكلمة الذهبية.

في تاريخنا نحن العرب، لا نجد خلال العصر الجاهلي كله، إلا صوتاً واحداً وقف مادحاً موقفاً للسلام وقفة هرم بن سنان والحارث بن عوف، هو صوت زهير.. أما في العصور الأخرى فيكفيك أن تقرأ (الكتاب) للشاعر أدونيس.

أما تاريخ الأمم الأخرى فيكفيك النظر إلى أرقاها لتجد في تاريخها حروباً امتدت كل واحدة منها إلى ما يتجاوز القرن، وتجد فيها حربين عالميتين يعجز أي إنسان عن وصف بشاعتها.

لذا ليس غريباً ارتفاع الأصوات في العصر الحديث منادية بالسلاح ونزع السلاح. الغريب أن نجد هذه الدعوة موجودة في الصين قبل ميلاد المسيح بقرون.

لقد أدان الحكيم (مودي) احتلال أي دولة لدولة أخرى، وقال: (إن الحب الشامل هو الحل الوحيد للمشكلة الاجتماعية).

ولهذا فقد قامت حملة قوية على أثر آرائه، لا للدعوة إلى السلام وحسب، بل ولنزع السلاح، تزعمها اثنان من مريديه، هما: سونج وجونج.

أرأيت؟.

(١٠٠)

(.. العاقل لا يغتر بشيء من سخافات كونفشيوس ومودي عن الفضيلة والحب والسمعة الطيبة، إن اللذة هي هدف الحياة الأعلى، أما المبادئ الخلقية فهي شِراكٌ ينصبه الماكرون للسذّج البسطاء. أما الحب العالمي فهو وهم يتوهّمه الأطفال الذين لا يعرفون أن سنة الحياة هي البغضاء) ٤/ ٧٣.

هذا النص نعياسون صيني يُدعى (يانج جو). ألا ترى فيه صوت أبيقور وصوت نيتشه مجتمعين؟

يقول نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠):

(إن الإنسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة أصنام؛ أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة)، (لذا رأى أن مهمته الكشف عن هذه الأصنام وتحطيمها) عبدالرحمن بدوي/ موسوعة الفلسفة- ٢/ ٥٠٩.

يعتبر نيتشه إن العطف والحب والسمعة الطيبة وأمثالها من الصفات هي أخلاق العبيد، مقابل أخلاق السادة التي هي القوة وأخذ الدنيا غلاباً.

وهذا بالضبط ما آمن به وعبر عنه (يانج جو) واعتبره من سخافات كونفشيوس ومودي معاً.

أرأيت كيف تنتقل الفلسفة الصينية من (النقيض) إلى النقيض، بسهولة جريان الماء في النهر؟.

(١٠١)

إنكم تمجدون الطبيعة، وتتفكرون فيها، فلم لا تسخرونها وتنظمونها؟

إنكم تطيعون الطبيعة، فلم تسيطرون على أساليبها وتستخدمونها؟

إنكم تنظرون إلى الفصول نظرة الإجلال وتنتظرونها، فلم لا تستجيبون لها ببذل النشاط في أوانه؟

إنكم تعتمدون على الأشياء الخارجة عنكم وتعجبون بها، فلم لا تكشفون عن مواهبكم وتوجهونها الوجهة الصالحة؟.

أطلقها الفيلسوف (شون) هذه الباقة من الاستفهامات في القرن الثالث قبل الميلاد، وهي نفسها التي جعلت من إنسان خسيس غادر هو (فرنسيس بيكون ١٥٦١-١٦٢٦) في طليعة الفلاسفة، بعد عشرين قرناً من الزمان.

إن من أهم الآراء التي طرحها بيكون هو ذلك الرأي الذي عبر عنه بقوله: (إن غاية العلم هي تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة).

وها نحن نسمع صدى هذا الرأي قادماً من وراء ثلاثة وعشرين قرناً، من هذا الحكيم الصيني شون.

ولكن إذا كان صوت شون قد وصل أوروبا، فوعته وتجاوزته، فماذا نقول نحن الذين نسخر من القول: (إن غاية العلم هي السيطرة على الطبيعة)؟.

(١٠٢)

الدعوة الجاهرة التي أطلقها (شون) إلى كشف أسرار الطبيعة وتسخيرها لفائدة الإنسان وإلى فرض القانون والمساواة أمامه، قوبلت من الفيلسوف (جونج) بمعارضة نكراء أو شعواء.

يعتبر جونج هذا أن شون ليس خليقاً بما وهبته الصين من تشريف وتعظيم، لأنه متهم بمحاولة القضاء على ما كانت تتمتع به الإنسانية

من (سعادة بدائية) قبل إقامة نظام الحكم، وقبل محاولة انتهاك أسرار الطبيعة.

إنه يرى:

(إن من واجب العاقل أن يولي الأدبار حين يشاهد أول معالم الحكومة وأن يعيش أبعد ما يستطيع عن الفلاسفة والملوك، ينشد السلام والسكون في الغابات، وأن يتحرك كيانه كله في مجرى الطبيعة الذي لا تدركه العقول) ٤/ ٨٨.

إننا نجد عند (جونج) إيماناً مطلقاً بـ(وحدة الوجود) وذلك قبل ظهور البوذية بأربعة قرون.. ومن لوازم الإيمان بهذه الوحدة الاستسلام الكامل للطبيعة، والخضوع لقوانينها.

ولهذا السبب دعا إلى إدانة (شون) بل إدانة الكنفوشية نفسها.

هل هناك شيء آخر في فكر هذا الرجل الذي نجد صداه عند (روسو)؟

نعم، هناك..

(١٠٣)

(قال شبه الظل يوماً للظل: إنك تارة تتحرك، وتارة تثبت في مكانك، تارة تجلس وتارة تقوم.. فلم هذا التذبذب في القصد وعدم الاستقرار فيه؟.

قال الظل: إن شيئاً أعتمد عليه هو الذي يجعلني أفضل ما أفعله، ولكن هذا الشيء نفسه يعتمد على شيء آخر يضطره إلى أن يفعل هو الآخر ما يفعله، وأنّى لي أن أعرف لِمَ أفعل هذا الشيء، ولا أفعل ذاك؟).

ماذا تفهم من هذا النص للفيلسوف (جونج) الذي مرت بعض آرائه في الحلقة السابقة؟.

ألا ترى في استخدام مفردة (الظل) لا كمفردة، بل كمفهوم، جوهر الفلسفة الأفلاطونية؟.

ألا ترى فيه الحتمية، أو نظرية (الجبر) التي انقسم حولها الفلاسفة، ولا زالوا منقسمين؟

على فكرة:

أخذت مسألة الجبر والاختيار من نشاط المفكرين الإسلاميين أشواطاً لا نهاية لها. وآخر ما قرأت حولها هو ما ذكره الدكتور علي الوردي في كتابه (خوارق اللاشعور). ومع غض النظر عن الاختلاف أو الاتفاق معه، فهو رأي يضيف مقاربة جديدة لهذه المسألة الشائكة.

(١٠٤)

ما هو الفرق بيننا نحن العرب وبين الصين من الناحية الفلسفية المحضة؟.

ما أقوله في الإجابة سوف لن يرضى عنه الذين ألهتهم، عن كل مكرمة قصيدة قالها عمرو بن كلثوم، ولكن الحق أحق أن يتبع.

الفرق بيننا وبينهم (و أكرر) من الناحية الفلسفية المحضة هو: ان فلسفتهم نبعت من ذواتهم وواقعهم وحركتهم الاجتماعية، إنهم غير مدينين لأيّة أمة أخرى.

أما نحن، فيعتقد مفكرونا، قبل غيرهم، بأن فكرنا الفلسفي مأخوذ من اليونان، الذي عبر عنه بـ(الغارة اليونانية) وكل ما عندنا من إضافة هي (التوظيف) حسب محمد عابد الجابري، أي توظيف المادة

المعرفية التي أخذناها من اليونان لخدمة أهداف نابعة من ذواتنا وحركتنا الاجتماعية.

قال (ليبنتز) الذي يوصف بأنه (صاحب العقل العالمي الواسع) في عام ١٦٩٧م:

(إن الأحوال السائدة بيننا، وما استشرى في الأرض من فساد طويل العهد، تكاد كلها تحملني على الاعتقاد بأن الواجب أن يرسل إلينا مبشرون صينيون ليعلمونا أساليب المذاهب القومية وأهدافها.. ذلك لأني أعتقد أنه لو عُيّن رجل حكيم قاضياً ليحكم أيّ الشعوب أفضل أخلاقاً من سواها، لما تردد في الحكم للصين بالأسبقية في هذا المضمار).

(١٠٥)

مهما بلغت الفلسفة من التجريد ومباعدة الحس، فهي تعبر بطريقة ما عن الحياة الاجتماعية التي نشأت فيها، وحاوَلَت الإجابة على أسئلتها.. فكيف إذا كانت تلك الفلسفة متجهة إلى السلوك العملي، متجنبة الخوض فيما وراء الحس، كما هي حال الفلسفة الصينية؟

لم ينج الاتجاه العملي الذي قاد الفلسفة الصينية من البؤس، ولم يأته هذا البؤس من (بؤس الفلسفة) ككل، بل من أنه -غالباً- تجمد في قوالب معينة، وعززت الطبيعة الصينية المحافظة من تصلب تلك القوالب وديمومتها.

أما الشعر الصيني فقد اتجه اتجاهاً آخر؟، و(كأنما أراد الشعراء أن يُكفّروا عن تزمت الفلسفة الصينية). يتمثل هذا الاتجاه في الانغماس في الحياة.

ولكن هذا الانغماس لم يكن سببه رؤية ضاحكة للحياة، بل كان سببه الألم، الذي لم يضع الدارسون أيديهم على منابعة الحقيقة.

نحن نفهم لماذا نادى امرؤ القيس صاحبيه للبكاء معه، ولكننا لا نفهم الحزن الطويل الذي نادى الشاعر الصيني صاحبيه من أجله فقال:

(.. ولأنسى معكما يا صاحبي أحزان عشرة آلاف من الأعمار).

(١٠٦)

حين نقرأ ترجمة الشعر الصيني، لا نعثر على أي شيء لافت. إنها مجرد مشاعر عادية. ولكن هل مرد هذا إلى الترجمة، أم مرده إلى طبيعة هذا الشعر نفسه؟.

نحن نعرف منذ الجاحظ، وإلى الآن وغداً، أن الشعر مثل الزجاجة، أي أن (كسرها لا يجبر) والترجمة كسر للشعر، فهل هذا هو السبب بالنسبة للشعر الصيني؟.

لا يعيد الدارسون لهذا الشعر السبب إلى ذلك، بل (لأن الصينيين يضعون الشكل والأسلوب فوق المادة) ٤/ ١٣٥. وأريد الآن الوقوف على هذه النقطة.

في تاريخنا الشعري، سواء كنا شعراء أو نقاداً أو قرّاء، كان همّنا الأوّل هو الاتجاه إلى المادة (المضمون) ولم يخالف هذا الاتجاه إلا الجرجاني، الذي لم تسيطر نظريته في النظم على الوجدان العربي والرؤية العربية سيطرة كاملة حتى الآن.

أما الشعراء الصينيون، والرؤية الصينية، فقد أدركوا هذا منذ أربعة وعشرين قرناً، لذا فإن ترجمة هذا الشعر لا تُريك زجاجة مكسورة،

إنها لا تريك زجاجة أصلاً، لأن الزجاجة الشعرية كانت في الشكل، ولما ذهب الشكل ذهبت معه.

هذه خاصة من أهم خواص الشعر الصيني.

(١٠٧)

(الشعر ما تسابق لفظه ومعناه وضوحاً، وما لم يزد أحدهما على الآخر بمقدار ذرة).

هذه القاعدة، هي ما تلهج ألسنة النقاد العرب القدماء بها. وهي ما أصابت الشعراء بالشلل وأصابت الذوق العام بالثبات الحجري، في نظر بعض النقاد المحدثين.

ومنذ البدء وقف الشعر الصيني ضد هذه القاعدة؛ فيقول النقاد لهذا الشعر: (كان الأقدمون يرون أن أحسن الشعر ما كان معناه أبعد من لفظه، وما اضطر قارئه أن يستخلص معناه لنفسه) ٤/ ١٢٧.

الشعر الصيني (لا يعمد إلى الاستعارة والمجاز والتشبيه، يل يعتمد على إظهار ما يريد أن يتحدث عنه، ويشير من طرف خفي إلى ما يتضمنه ويتصل به).

إنه لا يناقش ولا يجادل و(يترك أكثر مما يقول)، أي إنه يجعل من الحضور والغياب محوره الإبداعي.. وهذا ما لم يعرفه الشعر العربي إلا في أيامه الأخيرة.

وكان الصينيون يعتقدون: (أن القصيدة والطول لفظان متناقضان). وهذا أيضاً أحد الفروق بين الشعر العربي والشعر الصيني. فكلما طالت القصيدة في الشعر العربي كان أملأ للسمع. أما الصيني فيسير تحت ظل المقولة الشهيرة: (خير الكلام ما قلّ ودلّ).

(١٠٨)

(هل أُعرّض نفسي للخطر بما أنطق به من صريح اللفظ، أو أستظل بالنغم الزائف؟ هل أكون نقيَّ السّريرة طاهر اليد، أو أكون معسول الكلام مذبذباً متزلفاً نهّازاً للفرص؟).

أتعلم متى قيل هذا الكلام؟

لقد قاله الشاعر (تشو بنج) في القرن الرابع قبل الميلاد. وكان قد نبغ شعرياً وسما على إثر ذلك إلى مركز كبير في وظائف الدولة، وفجأة وجد نفسه مطروداً من منصبه، وفي كلامه هذا ما يوضح سبب طرده.

اعتزل (تشو) الحياة العامة ولجأ إلى الريف، وراح يفكر في الحياة والموت إلى جانب غدير هادئ. ولكنه لم يحتمل ذلك التفكير طويلاً، فتخلّص من مشاكله كلها بالانتحار غرقاً حوالي عام ٣٥٠ ق.م.

(ولا يزال الصينيون حتى يومنا هذا، يُحيون ذكراه في كل عام، ويحتفلون بهذه الذكرى في يوم (عيد القارب) الكبير، وهو اليوم الذي ظلوا يبحثون فيه عن جثته في كل مجرى من المجاري المائية) ٤/ ٩٧.

ألا تتعجب من هذا؟

ألا تتعجب من أمة تبقى عشرات القرون تحتفل بذكرى أحد شعرائها؟ ومع ذلك ندّعي بأننا نحن الذين نحتفي بالشعر والشعراء.

(١٠٩)

يبدو أن الماء هو مقبرة أكثر الشعراء الصينيين؛ فبعد انتحار الشاعر (تشو) في أحد الأنهار، ها هو الشاعر (لي يو) يرى وهو ثمل صورة القمر في الماء، فما كان منه إلا أن ألقى بنفسه في النهر ليعانق صورة القمر، فغرق في الماء وضوء القمر معاً.

لقد لقب الصينيون هذا الشاعر بـ (النجم الأبيض) وهو ما يسميه اليونانيون (فينوس) ويسميه العرب (الزهرة) لأنه لمع لمعاناً شديداً أيام الامبراطور (سنج هوانج) وكانت وراء ذلك قصة طريفة!.

وردت للامبراطور رسالة من كوريا مكتوبة بلغة لم يستطع أحد من وزرائه فهمها، فهددهم الامبراطور بالفصل من مناصبهم إذا لم يأتوا بمن يفهم هذه الرسالة. فأشار الوزير (هو) بأن يأتوا بالشاعر (لي) وحين جيئ به كان أول شيء طلبه هو أن ينزع الوزراء له حذاءه، وذلك انتقاماً منهم لأنهم رسبوه حين تقدم للمسابقة لإحدى الوظائف، وبعدها قرأ الرسالة وكتب ردها. فأسبغ عليه الامبراطور لقب (دكتور) من الدرجة الأولى..

إنه هو الذي يقول:

(لأنسَ معكما يا صاحبي

أحزان عشرة آلاف من الأعمار..).

(١١٠)

يعرف العالم كله حضارة الصين، في الوقت الحاضر، ولكنه لا يعرف المنابع الأساسية التي تولدت منها.

حكم امبراطور عظيم يدعى (وو-دي) الصين امتد حكمه زهاء نصف قرن (١٤٠-٨٧ ق.م) قبل ميلاد المسيح وقد قام هذا الامبراطور بما يلي:

١. جعل موارد الثروة الطبيعية ملكاً للأمة وذلك لمنع الأفراد أن يخصوا أنفسهم بالثروة، ويخضعوا الطبقات الدنيا لهم (٤/ ١٠٤).

٢. السيطرة على التجارة، حتى يستطيع منع تقلب الأسعار. فكانت الدولة تخزن ما زاد من السلع على حاجة الناس، وتبيعها إذا أخذت أثمانها في الارتفاع فوق ما يجب، كما كانت تشتريها إذا انخفضت الأسعار. فكانت الأسعار تنتظم وتتوازن في جميع أنحاء الامبراطورية (نفس الصفحة).

٣. كان دخل الأفراد كله يسجل في سجلات حكومية وتؤدى عنه ضريبة مقدارها خمسة في المئة.

٤. لم يكن أحد يعيّن في مناصب الدولة إلا إذا اجتاز امتحاناً تضعه لهذا الغرض، وكانت هذه الامتحانات عامة يتقدم إليها كل من شاء (٤/ ١٠٥).

هذا ما حدث، ولكن هل رضي رجال الأعمال بهذا؟.

لا.. لقد عرفوا كيف يقاومون هذه الإجراءات.

(١١١)

بعد غياب الإمبراطور (وو-دي)، نادى رجال الأعمال بأن سيطرة الدولة على الموارد الطبيعية والتجارية (قضت على الابتكار الفردي السليم، وعلى التنافس الحر، وامتنعوا عن دفع الضرائب) ٤/ ١٠٥. ودخلت البلاد (في موجة من الفساد انتشرت في طول البلاد وعرضها) ٤/ ١٠٦.

ولكن بعد أربعة وثمانين عاماً من موت وو-دي، جلس امبراطور آخر هو (وانج مانج) على عرش الصين في ٢ق.م. فراح يكافح لإعادة النظام إلى أحوال البلاد الاقتصادية والسياسية. ومن أهم ما قام به:

١-إلغاء الرق:

أعتقد أن هذا هو أول إلغاء للرق في التاريخ، فقد (روّع وانج مانج في بداية حكمه انتشار الرق في ضياع الصين الكبيرة، فلم يكن منه إلا أن ألغى الرق، وألغى الضياع، بتأميم الأرض الزراعية، فقسمها قطعاً متساوية، ووزعها على الفلاحين) ٤/ ١٠٦.

٢-تحريم بيع الأرض وشرائها، وذلك لمنع عودة الأملاك الواسعة إلى ما كانت عليه من قبل (نفس الصفحة).

٣-تحديد أثمان السلع.

٤-تقديم القروض بفائدة منخفضة لكل مشروع إنتاجي للناس (٤/ ١٠٧).

ولكن ذلك لم يدم طويلاً.

(١١٢)

(كان هذا الاختراع الصيني الخالص أعظم اختراع في تاريخ الجنس البشري بعد الكتابة) ٤/ ١٥٢.

ظهرت الطباعة في الصين قبل ظهورها في أوروبا بقرون، كما ظهرت الأوراق النقدية، وبفضل الطباعة، في القرن العاشر .. أما في أوروبا فلم تعرف الأوراق النقدية إلا عام ١٦٥٦م.

وقد عرفت العملة النقدية في الصين من القرن الخامس قبل الميلاد.

والصينيون أول من اخترع البارود، والبوصلة البحرية، واخترع (تشانج هنج) آلة لتسجيل الزلازل في عام ١٣٢م.. (وأكبر الظن أن علماء الرياضة الصينيين قد أخذوا الجبر من علماء الهند، ولكنهم هم الذين أنشأوا علم الهندسة في بلادهم) ٤/ ٢٥٣.

وفي القرن الرابع قبل الميلاد، أمر حاكم صيني بتشريح جثث أربعين من المجرمين المحكوم عليهم بالإعدام، وأن تدرس أجسامهم دراسة تشريحية.

واخترع (هوا-دو) شراباً يخدر المريض تخديراً تاماً في القرن الثالث الميلادي، وهكذا..

هناك قائمة طويلة للأشياء التي كانت الصين سباقة إلى اختراعها أو اكتشافها.. نكتفي منها بهذا القدر، وهو في وقته من أعظم الأمور أثراً في التاريخ..

(١١٣)

(لم يقم المجتمع الصيني على العلم، بل قام على خليط عجيب من الدين والأخلاق والفلسفة، ولم يشهد شعباً من الشعوب أشد منه تمسكاً بالخرافات، أو أكثر منه تشككاً، أو أعظم منه تقى، أو أكثر انصياعاً لحكم العقل، أو أقوى منه دنيوية، ولم توجد على وجه الأرض أمة تماثل الأمة الصينية في التحرر من سيطرة الكهنة، ولسنا نستطيع تفسير هذه المتناقضات إلا بأن نعزو لفلاسفة الصين نفوذاً لا نظير له في التاريخ) ٢٥٦/٤.

فعلاً إنه خليط عجيب، وحتى ليس تأثير الفلاسفة كافياً لتفسير هذه التناقضات النفسية والسلوكية في الشعب الصيني، لأن الكونفوشية هي الفلسفة السائدة، وهي فلسفة عملية وبسيطة لا يمكن أن تكون هذه التناقضات من تأثيرها.

هل تريد معرفة مدى تأثير الخرافة في الصين؟

حين أنشئ أول خط حديد في الصين بين شنغهاي ووosونج، بفضل رؤوس الأموال الأجنبية، احتج الصينيون على هذا العمل،

وقالوا: إنه سيزعج الأرواح، التي في باطن الأرض. واشتدت مقاومتهم، حتى اضطرت الحكومة إلى شراء خط الحديد، وإلقاء القاطرات والعربات في البحر.

(١١٤)

(السارقون بالجملة ينشئون المصارف).

هذه مقولة صينية شائعة وهي على الرغم من وصف الصينيين بأنهم (تجار بطبعهم) تدل على النظرة الشعبية العامة للتجارة والتجار.

تختلف الطبقية في الصين اختلافاً شاسعاً عنها في الهند، فهي في الهند (بحكم الولادة) أما في الصين فهي بحكم المهنة، ولذلك فهي طبقات (مفتوحة) بمعنى أنه من السهولة انتقا الفرد من طبقة إلى أخرى.

وتصنف الطبقات في الصين كما يلي:

(قد جرت العادة أن يعد العلماء والمدرسون والموظفون من الطبقة الراقية، وتليهم في ذلك طبقة الزراع، ويأتي الصناع في المرتبة الثالثة، وكانت أوطأ الطبقات هي طبقة التجار، لأن هذه الطبقة –على حد قول الصينيين– لا تجني الأرباح إلا بتبادل منتجات غيرها من الناس)٤/ ٢٤٨.

ليس هذا وحسب، بل إنه في حكم أسرة من الأسر في الصين (فرضت على التجار ضرائب فادحة، وحرم عليهم لبس الحرير والانتقال بالعربات).

هل تصدق هذا؟

تُرى ماذا يحدث الآن في الصين نفسها لو حرم التجار ركوب السيارات الفارهة؟ ألا تحدث حرب أهلية سينتصر فيها التجار حتماً؟.

(١١٥)

(تماغس بعد ان يسود وغداس نوفنا غادس).

حدّق طويلاً في هذه الكلمات، دع ذهنك يسير عليها ذهاباً وإياباً.. فهل تجد لها معنى؟ هل تستطيع ربط بعضها ببعض للخروج بشيء مفيد، أو معنى يحسن السكوت عليه، كما يقول القدماء؟.

لا.. إنك لا تستطع، فهل معنى هذا أنه لا فائدة لها على الإطلاق؟.

يقول ابن خلدون نفسه أن لها فائدة عظيمة، وقد وصل إلى هذه الفائدة مراراً كثيرة.. كيف؟

تتعلق المسألة بما يسمونه (اللاشعور) فلهذا الجانب من النفس البشرية، طاقات هائلة لا نحسن استخدامها. ومن طرق استخدامها ما تحدث عنه ابن خلدون، كما روى ذلك علي الوردي:

(إذا استعصت فكرة على ابن خلدون، أخلى ذهنه من كل شيء، وردد هذه الكلمات التي لا معنى لها عند النوم، فتأخذ هذه الكلمات طريقها إلى العقل الباطن (اللاشعور) وتفتح أبوابه، وهنا لا يستيقظ ابن خلدون إلا وهو حاصل على الفكرة).

يعلق الوردي على هذا بأن (الطلاسم) التي لا معنى لها تفعل فعلها عن طريق الإيحاء، ولذلك كثرت في المجتمعات الجاهلة، لأنها بحاجة إلى فعل الإيحاء النفسي.

(١١٦)

(الخرافة الإيجابية).

لا يهتم الباحثون في الوقت الحاضر باستقصاء المعقول في حياة الأمم، بل هم يهتمون به وباللامعقول أيضاً. بل إن اهتمامهم بـ (اللامعقول) يفوق –في أحيان كثيرة– نفس اهتمامهم بـ(المعقول).

إن الخرافة رافقت الإنسان قبل أن يرافقه العلم، ونحن هنا نتكلم عن حياة تلك الأمم التي لم تعرف الأديان السماوية في بدء تاريخها، بل إن كل ما عرفته هي أديان (وضعية) مثل الأمة الصينية.

ورافقت الخرافة الإنسان، ولا تزال ترافقه، لأنها تريحه من عناء التفكير في أشياء كثيرة، وبعضها ذات عبء فادح عليه.

إن الدين السماوي يجيب الإنسان على أسئلته الشائكة المتعلقة بالموت والحياة، فيصل بذلك إلي الراحة النفسية وعدم التوتر. أما الإنسان الذي لا يعرف ديناً سماوياً، فليس أمامه غير الخرافة للإجابة عن أسئلته، وهذا ما حدث في الصين، وحدث ويحدث في غيرها من الأمم التي لا تعرف ديناً سماوياً.

لقد وضعتُ عنوان هذه الزاوية (الخرافة الإيجابية) عامداً، لألفت نظرك إلى أن الخرافة ليست سلبية دائماً.

والآن، ما هي هذه الخرافة الإيجابية؟.

(١١٧)

كان الصيني يعتقد أن آباءه يعيشون بعد موتهم، وأن بمقدورهم أن يسعدوه أو يشقوه، وكان يرفع القرابين إلى أرواحهم باستمرار.

سببت هذه الخرافة للصين كثيراً من المتاعب، من ذلك –مثلاً– أنه ملأ البلاد بعدد لا يحصى من القبور الضخمه التي لا يمكن انتهاك حرمتها، فأعاقت هذه القبور إنشاء الطرق وفلاحة الأرض.

ولكن هذه الصعاب كانت في نظر الفيلسوف الصيني صعاباً تافهة لما تسديه (عبادة الأسلاف) من استقرار سياسي، وسكينة روحية إلى المجتمع الصيني.

ذلك لأن هذه الخرافة الضاربة في نفوس الصينيين أفاضت عليه وحدة (و بفضل هذه الوحدة ارتبطت الأجيال بعضها ببعض برباط قوي من وحدة التقاليد).

لقد كان العربي ولا يزال يفتخر بآبائه، ولكنه لم يصل إلى حد هذا التقديس المجنون والمستمر عشرات القرون.

ومن الخرافات المضحكة (السلبية) اعتقاد بعض الصينيين في أن (لو–دزه) وهو حكيم زاحمت آراؤه الكنفوشية (قد ولد كامل العقل، طاعناً في السن، لأنه أقام في بطن أمه ثمانين عاماً).

تُرى، لماذا لم يبق هناك حتى الموت؟! ما هذه العجلة؟!.

(١١٨)

يبدو أن في حياة كل أمة فترة جاهلية لأكثر من سبب. وتأخذ هذه الفترة تجلياتها في العادات والتقاليد، وبخاصة في النظر إلى المرأة.

تقول أغنية صينية:

(ألا ما أتعس حظ المرأة/ ليس في العالم كله أقل قيمة منها/ إن الأولاد يقفون متكئين على الأبواب/ تتحدى قلوبهم البحار الأربعةأما البنت فإن أحداً لا يسر بمولدها/ وإذا كبرت اختبأت في

حجرتها/ تخشى أن تنظر إلى وجه إنسان/ ولا يبكيها أحد إذا اختفت من منزلها/ كما تختفي السحب بعد الأمطار).

بعد قراءتك لهذه الأغنية.. هل تجد فرقاً بين الجاهلية العربية والجاهلية الصينية في النظر إلى المرأة؟ ومع ذلك فإن التاريخ يحدثنا أن البيت الصيني كان مليئاً بالحب والحنان بين جميع أفراده. كما كان يحدثنا التاريخ عن البيت العربي كذلك، ويستشهد بقول الشاعر (يا ربة البيت قومي غير صاغرة).

أما عادات الزواج فهي لا تختلف في الأمتين العربية والصينية، فالبنت في الصين: (تظل في عزلة عن خطيبها حتى تزف إليه، وكان لا يراها إلا إذا رفعت النقاب عن وجهها في حفلة الزفاف).

تُرى، هل هذه العادة باقية في الصين حتى الآن؟.

(١١٩)

(الفردية).

يغريني الوقوف على نقاط الالتقاء وعلى نقاط الاختلاف بين الأمتين العربية والصينية، وعلى ما بينهما من تباعد هائل في التاريخ والجغرافيا، وعلى ما بينهما -و هذا هو الأهم- من تباعد في العقيدة.

الفردية بمعناها الحديث ذي الأبعاد النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، مفهوم غربي لا نتكلم عنه الآن.. إننا نتكلم عن الفردية بمعناها القديم، أي مدى ارتباط الفرد بالقبيلة، ومدى انفكاكه عنها.

(فكرة الفردية كانت ضعيفة في الصين، لأن الفرد كان مغموراً في الجماعة التي ينتمي إليها؛ فقد كان -أولاً- عضواً من أعضاء الأسرة،

ووحدة عابرة في موكب الحياة بين أسلافه وأخلافه، وكانت القوانين والعادات تحمله تبعة أعمال غيره من أفراد أسرته كما يحملون تبعة أعماله) ٤/ ٢٧٧.

هل كان الفرد في العصر الجاهلي -على الأقل- خارج هذه الدائرة، التي تجعل الفرد يحمل وزر غيره، لأن شخصيته ممحوّة، وأن فرديته قطرة في تيار القبيلة؟

إن الفرد العربي الجاهلي-و أُكررّ على الأقل - لم يكن يعبر عن فرديته إلا نادراً حتى في أحاسيسه الوجدانية.

وما أنا إلا من غزية إن غوت - غويت وإن ترشد غزية أرشد.

(١٢٠)

كان التعليم منتشراً في الصين قبل ميلاد المسيح بقرون. وعزّز من انتشاره، أن الوظائف الحكومية لا يظفر بها إلا من يجتاز اختباراً عصيباً في البلاغة والشعر.

ولكن هذا التعليم لم يكن على مستوى واحد في كل عصوره، فقد مرت عصور كان التعليم فيها لا يعتمد على (الحفظ). فأصلحت أساليب التعليم في عهد سيطرة (وانج آن شي) ، كما قام هذا الرجل بابتكار ضروب من الاختبارات (ليعرف بها مقدار ما يعلمه الطلاب من الحقائق لا من الألفاظ) ٤/ ١٤٩.

كان هذا قبل قرون، أما في بداية القرن التاسع عشر، فقد أصبحت حالة التعليم كما يعبر هذا الوصف عنها: (كانت أداة المعلم عصا من الخيزران، وكانت طريقة التعليم الحفظ عن ظهر قلب) ٤/ ٢٨٤.

يقول أحد المفكرين: (إذا أردت أن تعرف درجة أي مجتمع في سلم الحضارة، فراقب كيف ينظر إلى المرأة). أما أنا فأقول:

(إذا أردت أن تعرف ذلك، فراقب أساليب التعليم وراقب أهدافه).

إن الحفظ عن ظهر قلب ينتج (أشرطة) لا عقولاً.. وتنتج العصا أفراداً مطيعين، لا مفكرين.

(١٢١)

بدأ الزحف الاستعماري الأوروبي على العالم في القرن الخامس عشر، في عملية أطلق عليها المؤرخون (الخطر الأبيض). وقد كانت الخطوة الأولى لهذا الخطر الفاجع هي: إرسال مستكشفين من قبل البرتغال وإسبانيا للبحث عن طرق بحرية الى الهند للسيطرة على التجارة.

إذاً كان الانقلاب التجاري الذي حدث في أوروبا هو الدافع إلى زحف هذا الخطر، لهدف اكتشاف أسواق جديدة للبضائع الفائضة عن حاجة الأسواق المحلية في مواقع انتاجها.

ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد، بل وصل إلى استغلال الشعوب واستنزاف مواردها الطبيعية، وشن الحرب، وفرض سياسة القوة.

ويصف ديورانت أولئك المستعمرين بالقول: (كان أولئك القادمون خلقاً متوحشين لا يخضعون لقانون، ويعدون كل الشعوب الشرقية فريسة مشروعة مباحة لهم.. ولم يكونوا يفترقون إلا قليلاً عن القراصنة... إن كان بين هؤلاء وبينهم فرق على الاطلاق) ٤/ ٢٨٩.

نحن نعرف أن الاستعمار بشع، وقد عانت الصين منه ضروباً من البشاعة يعجز المرء عن وصفها.

(١٢٢)

الأفيون كلمة فارسية، تعني: عصارة الخشخاش. وهي مادة مخدرة تدمر العقل والجسد معاً. وأنت حين تسمع تعبير (حرب الأفيون) يتبادر إلى ذهنك ما تسمعه هذه الأيام من طرق مكافحة استعمال هذه المادة، وعقاب من يقوم بإنتاجها أو ترويجها.. غير أن هذا التعبير يعني تاريخياً خلاف هذا المعنى تماماً.

وصل البرتغاليون بسفنهم الحربية الغازية إلى مدينة (كانتون) الصينية في عام (١٥١٧م)، فقاومهم الصينيون مقاومة شجاعة ورفضوا عروضهم التجارية.

(ولكن البرتغاليين أعانوا الصينيين على قتال غيرهم من القراصنة، فكان جزاؤهم على هذه المعونة أن منحتهم بكين حق الإقامة في (ماكو).. فشيّدوا في تلك المدينة مصانع كبيرة لصنع الأفيون (..) ودَرّت عليهم هذه الصناعة أرباحاً عظيمة (..) بحيث أن مصنعاً واحداً كان ربحه، في ذلك الوقت، مليوناً وخمسمائة وستين دولار) ٤/ ٢٨٩.

هذا ما فتح الشهية الاستعمارية المستغلة البشعة إلى ما سُمي بـ(حرب الأفيون) التي سوف نأتي إلى بعض تفاصيلها، وكان البريطانيون هم سبب هذه الحرب، بل هم من أشعلها بكل همجية.

(١٢٣)

أقبلت خمس سفن حربية بريطانية وصعدت في النهر إلى (كانتون) مدينة صنع الأفيون في (١٦٣٧)، ثم احتلتها، كما استولت على تجارة الأفيون وترويجه، على الرغم من محاربة الحكومة الصينية لذلك.

وظهر رجل قوي في السلطة الصينيةفي (١٨٣٨)، فأرغم تجار الأفيون في كانتون على تسليم ما لديهم، وأحرق من ذلك عشرين ألف صندوق، وعلى أثر ذلك انسحب البريطانيون إلى هونج كونج.. وبدأت حرب الأفيون.

أطلق البريطانيون مدافعهم على المدن الصينية، حتى أرغموا الصين على طلب الصلح، الذي تخلّت الصين بمقتضاه عن مقاطعة هونج كونج، وأرغمت على تخفيض الضرائب إلى ٥٪، كما فرضت غرامة حربية على الصين لتغطية نفقات الحرب، وما أحرقته من الأفيون.

أرأيت؟

تفعل بريطانيا التي تدّعي أنها أول دولة في سلم الحضارة هذه البشاعة، بل إن هذه إحدى البشاعات، وليست أكبرها، فقد خلفت هذه الدولة (الغاربة) آثاراً من الظلم والقهر وتقسيم الأوطان لا يمكن أن تمحى من جسم الكرة الأرضية.

ولا تعجل فهذه الحرب تسمّى (حرب الأفيون الأولى)، أي أن بعدها حرباً أشد بشاعة.

(١٢٤)

طلبت بريطانيا من الصين طلباً غريباً تساعدها فيه أمريكا وفرنسا في (١٨٥٦)، هذا الطلب هو: أن تجعل الصين تجارة الأفيون تجارة مشروعة، وأن تسمح لها بدخول مدن جديدة غير التي كانت قد سمح لها بدخولها.

حين رفض الصينيون هذا الطلب، استولى البريطانيون والفرنسيون على (كانتون) التي أرغموا على الخروج منها، وأرسلوا حاكمها مقيداً بالأغلال إلى الهند، ثم احتلوا المدن وزحفوا إلى العاصمة.

تسمى هذه العملية الوحشية حرب الأفيون الثانية، وكان من نتائجها أن:

(أملى الغزاة المستعمرون الظافرون على المهزومين معاهدة فتحت لهم بمقتضاها ثغور جديدة، ووُضعت ضمانات جديدة لسلامة التجار والمبشرين الأجانب، والسماح لهم بممارسة نشاطهم في كل أنحاء الصين. أما الكارثة في هذه المعاهدة فهي: جعل تجارة الأفيون تجارة مشروعة) ٤/ ٢٩٢.

مرة ثانية، أرأيت؟

هل يعقل أن يكون هؤلاء بشراً؟

وهل يكفي أن يقوم الأحفاد الآن بمحاربة الأفيون تكفيراً عن سيئات أجدادهم؟.

(١٢٥)

بعد حرب الأفيون الثانية، وتصدع الصين وإذلالها، راحت بريطانيا وفرنسا وألمانيا وأمريكا وروسيا القيصرية واليابان.. ينهش كل منهم ما تيسر من الكعكة الصينية.

غير أن أُمّة تتشرّب الحضارة مثل حضارة الصين، لا يمكن أن تبقى مستسلمة، فحدثت تحركات الرفض والمقاومة في الصين. وقد اتخذت تلك المقاومة خطين متباينين:

الخط الأول هو: الدعوة إلى تجديد الصين على ضوء الحضارة الغربية وأساليبها في بلوغ القوة، ونبذ كل الأفكار التي تعيق السير في هذا الخط. وقد انضم الامبراطور جوانج شو نفسه سراً إلى هذه الحركة التي تتبنى هذا الخط.

أما الخط الثاني فهو: التمسك بوهج الحضارة الصينية القديمة وأفكارها ومحاربة المستعمرين بالرفض لحضارتهم وبالطريقة الدموية، وأبرز من تبنى هذا الخط فئة سموا أنفسهم (الملاكمين).

وحين شرع الملاكمون في تنفيذ أهدافهم بالقتل محاولين إخراج الأجانب من الصين، زحفت الجيوش المتحالفة على الكعكة الصينية إلى العاصمة، وأباحتها قتلاً وسلباً فارضةً غرامة مالية مقدارها ٣٣٠ مليون دولار.

مرة ثالثة، أرأيت؟.

(١٢٦)

(اليابان)

من النادر أن تجد تاريخاً فقيراً مجدباً لأمة من الأمم، أو شعب من الشعوب، مثلما تجده في الشعب الياباني. إنه شعب بلا تاريخ. هذا ماتقوله (٢٠٥) صفحات من (قصة الحضارة).

ومع ذلك فهو يقوم شعورياً أو لاشعورياً على مجموعة من الأساطير، أهمها أسطورتان:

١. إذا كانت بعض العنصريات تعتقد بأنها (شعب الله المختار) فإن الأسطورة اليابانية تفوق هذا الادعاء العنصري الأعمى، فهي تعتقد أن اليابانيين قد تحدروا من نسل الآلهة.

٢. تقول الأسطورة الثانية (إن إلهين وقفا على جسر السماء العائم، وقذفا في المحيط برمح مرصع بالجواهر، ثم رفعاه إلى السماء، فتقطرت من الرمح (٤٢٢٣) قطرة شكلت مجموع الجزر التي هي اليابان) ٥/٨.

معنى الأسطورتين واضح، وهو أنه ليس اليابانيون فقط هم الذين أتوا من السماء، بل إن بلادهم هي أيضاً هبطت من السماء إلى الأرض.

لقد بقي اليابانيون آلاف السنين يعيشون على هذه الخرافة في فقر وجهل وظلام حتى بدء التاريخ الحديث التي أصبحت فيه اليابان معجزة محيرة لفكر وخيال الباحثين الاجتماعيين.

(١٢٧)

أفرز العصر الأسطوري في اليابان الذي امتد من بدء تاريخها حتى القرن الثامن عشر الميلادي، خصائص يابانية يمكن ملاحظتها في ظواهر عديدة، منها:

إنهم كانوا يخافون الموتى، ويعبدونهم، وكانوا يضعون النفائس في قبورهم؛ فإذا كان الميت رجلاً وضعوا معه سيفاً في قبره، حتى يدافع به عن نفسه في عالم الموت. وكان يحدث أحياناً أن يُدفع الأتباع أحياء مع سيدهم حتى يدافعوا عنه. أما المرأة، فتوضع مرآة صقيلة إلى جانبها في القبر لتفقد زينتها بعد الموت.

والغريب أن ظاهرة دفن الأحياء التابعين مع الموتى المتبوعين، موجودة لدى شعوب كثيرة على امتداد التاريخ. وما ذاك إلا لتأثير الأساطير وصياغتها لذهنية الإنسان الجاهل.

إن الأساطير أثرت، ولا تزال، في السلوك البشري. وبمقدار ما أعطت الإنسان تفسيرات لمعضلات كثيرة لم يكن يدركها، ولا يعرف أسبابها.. أصبحت عائقاً للتفكير العقلي في كثير من الأحيان.

ولكن الإنسان هو هكذا دائماً؛ ليس عقلاً، وليس أسطورة.

(١٢٨)

كان اليابانيون يلجأون إلى التضحية البشرية آناً بعد آنٍ لإيقاف المطر الغزير، أو ضماناً لثبات بناءٍ أو جدار.

يمكن لمثلك ومثلي أن يفهم التضحية بإنسان لتثبيت بناء في أرض اُبتليت بالزلازل مثل اليابان، يمكن تصور ذلك على مضَض كتفسير مجرد، ولكن كيف يمكننا أن نفهم التضحية بشخص ما لإيقًاف مطر، غزيراً أو غير غزير؟.

هل كان السيّاب مُطّلعاً على هذه الخرافة حين قال: أتعلمين أي حزنٍ يبعث المطر، وكيف تنشج المزاريب إذا انهمر؟.

تُرى، ماذا يقول أبو تمام، لو انشق القبر عنه، في هذه الخرافة؟.

ومع ذلك فإن تعجبنا سوف ينسى جناحيه حين نعرف أن الحياة الشخصية للفرد الياباني لا تعني شيئاً، ولا أظن أن أمة من الأمم أصبح فيها الانتحار مساوياً لشرب الماء مثل اليابان.

وقد شاعت تسمية (الهارا-كيري) عندهم، وهي طريقة احتفالية في الانتحار، يقوم -غالباً- المقاتلون (الساموراي) والقادة المهزومون بها.

نعم. كان القادة المهزومون ينتحرون عندهم. أما عندنا، فالمعركة التي ننهزم فيها نسميها (أم المعارك).

(١٢٩)

كانت العادة في اليابان حتى سنة (١٧٢١م) أن تكون الأسرة مسؤولة عن كل فرد من أفرادها. ويتفرع من ذلك أنه: إذا حكم على أحد بالصلب أو الحرق، قضى كذلك بالموت على أبنائه الكبار، وبالنفي على أولاده الصغار عند بلوغ الرشد.

هذا السلوك الخرافي الذي يملؤنا بالاستغراب الآن، كان سبب استمراره ابتعاد، بل ازدراء اليابانيين القدماء لأي توجه علمي. فقد نصحت إحدى الأسر ابنها حين رأت فيه ميلاً للعلم، قائلة:

(.. إن البحث العلمي من خصائص أهل الصين، أما في اليابان فليس شيئاً، لأنك حتى إن برعت فيه، فلن تجد من تبيع له بضاعتك).

وقد بقيت الكتابة بمثابة الترف أمداً طويلاً في اليابان، يستمتع أبناء الطبقة الرفيعة بها فقط، وبقيت هكذا حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث أخذت تنتشر بين طبقات الشعب.

هل تصدق هذا؟

هل تصدق هذا عن شعب أصبح الآن عملاقاً علمياً واقتصادياً، تجد إبداعاته أنّى ولّيت وجهك في أرجاء الأرض كلها !!.

(١٣٠)

العلاج الذي بذلت في سبيله البشرية، ولا تزال، الجهد والمال والسهر.. ليس هو فراراً من المرض وحسب، بل هو في الأساس فرار من الموت.

ونعجز حين نحاول عَدّ الطرق التي حاول الإنسان بوساطتها الفرار من الموت. ولكن أقدم تلك الطرق وأسهلها -كما يقول التاريخ- هي طريق الأساطير، التي تحولت على مر الأيام إلى رقي وتمائم وألوان لا تحصى من السحر والعبث.

في عام (٧٤٧م) تفشي مرض الجدري في اليابان حتى حدود الفزع، فما كان منهم، توصلاً للقضاء عليه، إلا أن راحوا يصنعون تمثالاً ضخماً لبوذا، وذلك معربا للآلهة حتى ترفع عنهم هذا المرض.

وقد صنع هذا التمثال من (٤٣٧) طناً من البرونز، و(٢٨٨) رطلاً من الذهب، و(١٦٥) رطلاً من الزئبق، و(٧) أطنان من الشمع، وعدة أطنان من الفحم، وقد تطلب هذا العمل عامين كاملين (٥/ ٣١).

يحتمل ديورانت أن قصر قامة اليابانيين هو الذي حبّبَ إليهم ضخامة التماثيل كتعويض نفسي، ولن أقف عند هذا الاحتمال أو غيره، بل أرغب في التساؤل فقط: هل انتظر الجدري اكتمال التمثال (التميمة) أم أنه رحل قبل ذلك؟!.

(١٣١)

(هبة الصين «مصر هبة النيل»)

تُروى تلك كلمة عن (هيرودوت) وعلى ضوئها يمكن القول بشكل قاطع: إن اليابان هبة الصين.

قد تستغرب أن يقال هذا عن بلد متقدم مثل اليابان وبلد متخلف عنه كثيراً مثل الصين. ولكننا نتكلم من ناحية تاريخية، ويكون التاريخ -بعض الأحيان- في منتهى الصدق.

(استوردت اليابان ثقافة الصين من ألف عام، كما تستورد ثقافة أوروبا وأمريكا في عصرنا هذا، وهي في هذا تتعجل أولاً، ثم تتمهّل، تنتقي، وتختار ثانياً. لكنها تحتفظ بروحها الخاصة وشخصيتها الخاصة، ولا تدّخر وسعاً في تطويع الأساليب الجديدة للأغراض القومية القديمة) ٥/ ١٨.

(الاحتفاظ بالروح الخاصة).

هذا ما تمتاز به اليابان امتيازاً استثنائياً عن كثير من الأمم الأخرى. فبعض الشعوب (تقلّد) حتى ذوبان شخصيتها فيما تقلده، أما اليابان فإنها تقلد ولكنها تحتفظ بميزاتها الذاتية كاملة، ثم تخرج من

قبضة التقليد إلى الابتكار. من أشهر ما امتازت به اليابان فن غرس الحدائق، وعشق الزهور. ولكن هل تعلم أنها استوردت هذا الفن من الصين؟!.

(١٣٢)

(جاءت الفلسفة –كما جاء الدين– إلى اليابان قادمة من الصين) ٥/ ٧٣.

حين قرأت هذه الفقرة وقفت طويلاً، وقفت في مهب الشك والتساؤل والاستغراب.. إن الفلسفة فعل عقلي يستند إلى شروط تاريخية واجتماعية، لذا فليس غريباً أن يأخذها شعب من شعب آخر، وليس غريباً أن يكون شعب ما خلوّاً منها، ولكن الغريب حقاً هو أن يأخذ شعب ما الدين من شعب آخر.

الدين فعل فطري، فعل قلبي.. فكيف يكون مجتمع ما من المجتمعات خلوّاً منه، بحيث يأخذه من شعب آخر؟!

أنا لا أصدق هذا الذي قاله ديورانت. ولكن هناك ما يدفع إلى تصديقه، فقد ذكر أنه: (جاءت القوالب الخارجية للفن الياباني من الصين) ٥/ ١١٧.

لنأخذ من الفن الشعر، فالشعر فعل وجداني، إنه فيضان داخلي، له أسبابه العديدة. هذا الفن، الذي هو الشعر، جاء إلى اليابان من الصين.

إنني أحتاج إلى رأس آخر حتى يمكن أن أصدق هذا، لأنه يدخل في باب الأساطير. ولكن، كم يصبح الواقع أحياناً أغرب من الأسطورة!!.

(١٣٣)

بدأ الصراع الفكري في اليابان في القرون الأخيرة بين تيار يدعو إلى اعتبار الصين مثلاً يحتذى، ومن أهم قادة هذا التيار داعية يسمى (سوراي) وقد كان رأيه: (ان اليابانيين جميعاً -ويذكر نفسه بينهم صراحة- قوم همج، وليس يعرف المدنية غير أهل الصين) ٥/ ٨٤. وتيار آخر ينكر موقف التيار الأول لأنه (موقف يؤدي الى إشاعة الجهل، ونبذ الروح الوطنية، داعين أمتهم أن تستدبر الصين) وقد عبر أحد المتعصبين لهذا التيار بقوله: (إنه لما يدعو إلى الأسف الشديد أن يسود كل هذا الجهل بالشواهد التي تدل على المذهبين الأساسيين، وهما: أن اليابان بلد الآلهة، وأهلها سلالة الآلهة، فبين الشعب الياباني وبين الصينيين والهنود والروس والهولنديين والسابين وسائر أمم العالم خلاف في النوع، ولا يقتصر الأمر على اختلاف الدرجة) ٥/ ٨٧.

هذا الصراع حسم عندهم منذ زمن. أما عندنا فهو لا يزال يزداد شباباً وقوّة؛ هل نأخذ من الغرب، أم ندير له ظهورنا؟.

(١٣٤)

بدأ السبات الأسطوري ينقشع عن اليابان منذ العام (١٨٥٤)، إثر معاهدات جائرة دخلت مع أمريكا فيها.

وبدأت مرحلة (التغريب) بسرعة البرق: (فدعى رجال من الانجليز للإشراف على بناء السكة الحديد، وإقامة الأسلاك البرقية وبناء الأسطول، ودعى رجال من فرنسا، ليعيدوا صياغة القوانين وتدريب الجيش، وكلف رجال من ألمانيا بتنظيم شؤون الطب والصحة العامة. والأمريكان في وضع نظام التعليم العام، والإيطاليين لتعليم النحت والتصوير) ٥/ ١٦٩.

(ولم تمض خمسة عشر عاماً حتى تقدم المتعلمون اليابانيون تقدماً أتاح لليابان أن تدفع للأخصائيين الأجانب آخر أجورهم، وترسلهم إلى أوطانهم بكل إجلال) ٥/ ١٧٥.

تصوّر (١٥) عاماً فقط، أخذوا كل ما يريدون من الغرب، ثم اعتمدوا على أنفسهم.. أليس هذا أسطورة من الأساطير؟.

أكثر من هذا: في عام ١٩٣٢ (كان خلف كل موظف صيني مستشار ياباني) ٥/ ١٩٥.

هل تصدق هذا؟.

(١٣٥)

هذه الزاوية مَعنيّة بالتقاط أهم مواقع الإضاءة والضباب في تاريخ الأمم القديم. أما التاريخ الحديث، أي منذ القرن العشرين، فهي غير معنيّة به. وإذا تعرضت بشيء منه، فهو لمجرد استكمال صورة من الصور.

بدأ تاريخ اليابان بالتحرك من تحت ثقل أساطيره في عام ١٨٥٤ وبدأ شوطه الكبير بعد الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥ حيث أصبحت اليابان (ثانية دول العالم بعد أمريكا من حيث قيمة الإنتاج الوطني الإجمالي) حسب الموسوعة العالمية.

إذن، تاريخ اليابان، أو أهم ما فيه، هو تاريخ حديث.. لذا فهذه الزاوية غير معنية به، ولكن هناك ظاهرة ملفتة لابد من الوقوف عندها، لأنها لا توجد إلا في اليابان، من بين جميع أمم الأرض، تلك الظاهرة هي (الإدمان). وأنت ستظن تلقائياً أنه إدمان المخدرات.

ولكن الواقع غير ذلك.

كتب الأستاذ رضا لاري-الجزيرة في ٢٦/ ٢/ ١٩٩٨م في زاويته (قضية للنقاش) تحت عنوان (إدمان العمل) فقال: (توصلت الحكومة اليابانية إلى ضرورة إقامة مصحّة نفسيّة لمعالجة المواطن بها من حالة إدمان العمل، بعد أن أصبح ظاهرة اجتماعية خطيرة بتأثيرها على الحياة العامة للناس).

أرأيت؟

إنهم مدمنون على العمل.. أما نحن فمدمنون على البطالة.

(١٣٦)

(اليونان)

يعلم كل إنسان على هذه الأرض، إذا كان قريباً من معرفة التاريخ، أن اليونان هو البلد الذي نبعت منه جذور الحضارة التي تكتسح العالم اليوم. ولقد خصّصَ ديورانت ثلاثة مجلدات ضخمة للحديث عن هذه الحضارة.

إن هدف هذه الزاوية ليس هو التاريخ المحض، بل هو، في المقام الأوّل، التقاط أهم الزوايا المضيئة، أو المظلمة، في تاريخ الأمم والشعوب. لذا فإن التركيز على الحضارة اليونانية سيكون على تلك النقاط البعيدة عن معرفة القُرّاء لها بصورة واضحة.

يقول في بدء الحديث عن اليونان:

(..سنُطيل النظر مسرورين إلى العقل البشري، وهو يتحرّر من الخرافات والأوهام، فيُنشئ علوماً جديدة، وينزل الطب على حكم العقل، وينزل بالتاريخ من خوارق الطبيعة، ومن الأجرام السماوية إلى العالم الأرضي، ويبلغ الغاية التي لم يصل عقل شعب آخر من قبل في الشعر والتمثيل والفلسفة والخطابة والتاريخ والفن) ٦/ ٣.

قد ترى في هذا القول مبالغة، ولكني أصدقك القول بأنني قد اخترته من بين أقوال، لو اطلعت عليها، لجزمت بأن هذا القول يحمل لغة رياضية.

(١٣٧)

حين تريد الوصول إلى رؤية الحضارة اليونانية، فعليك أن تخترق، قبل ذلك، غابة مترامية الأطراف من الأساطير، ومن الخرافات.. فلست أظن، ولا غيري، بأن شعباً من الشعوب أنتجت مخيلته مثل هذه الأساطير، كمّاً وكيفاً.

لِكُلِّ أُمَّةٍ أساطيرها.

لا تحتاج تلك الكلمة إلى تكرار إلا في حالة واحدة، هي حالة تجديد الفهم لها، أو توليد دلالة أخرى بعيدة عن الفهم المتداول.. وهذا ما نجده في الأساطير اليونانية.

هناك فرق -حسب اعتقادي- بين الخرافة والأسطورة؛ لا تعني الخرافة شيئاً سوى نفسها.. أما الأسطورة فهي رمز يشير إلى سبب وإلى نتيجة، وإن كانا بعيدين. لذا فإن ما أنتجه الخيال اليوناني يدخل معظمه في ظلال الأسطورة. أما ما أنتجته الخيالات الأخرى، فيدخل أكثره في ظلال الخرافة.

إن من يقرأ الشعر الآن على نطاق العالم يعرف الخصب الخيالي والوجداني الذي منحته الأساطير اليونانية، إلى حد توليد أجنحة لا حدود لها.

سنتعرض لبعض تلك الأساطير، حتى يرى القارئ -ولو من بعيد- ما نعنيه بكلمة (الغابة) التي علينا اختراقها للوصول إلى اليونان.

(١٣٨)

نشأت الحضارة البشرية الأولى على شواطئ الأنهار؛ في العراق ومصر والهند، ونشأت الثانية على شواطئ البحر المتوسط، والثالثة على شواطئ المحيط الأطلنطي، وهناك رابعة من المحتمل أن تنشأ على شواطئ المحيط الهندي.

هنا يَرِد سؤال:

هل للمكان دخل في نشوء حضارة ما؟

يجيب معظم المؤرخين على هذا السؤال بالنفي.

يقول قسطنطين زريق:

أول شروط الحضارة: (هو أن يكون المجتمع قد أصاب حدّاً أدنى من السيطرة على طبيعة محيطه، وعلى طبيعته البشرية. فالطبيعة بذاتها لا تكوِّن الحضارة. وسواء اعتبرنا طبيعة الأرض أو طبيعة الإنسان، فإن هذه أو تلك لا تعدوان أن تكون مادة أو إمكاناً. أمّا الحضارة فهي فعل فيهما، وحصيلة هذا الفعل).

إذن الحضارة فعل ليس مرتبطاً بالمكان أو الزمان. إنها تغيير. ينبع التغيير من داخل الإنسان، لا من المكان الذي هو فيه. ويؤكد هذا ديورانت بسيلٍ من الأسئلة يطرحها حول اليونان، ثم ينتهي إلى القول:

(لم يكن المناخ هو الذي جاء بالحضارة إلى بلاد اليونان، وأكبر الظن أن المناخ لم يكن سبب قيام الحضارة في قُطرٍ من الأقطار).

أليس هذا عجيباً؟.

بلى، إنه عجيب. ولكن هذا ما يقوله المؤرخون.

(١٣٩)

كان اليونانيون القدماء (١٣٠٠-١١٠٠ ق.م) طوال القامة، أقوياء البنية، ونساؤهم ذوات جمال صاعق.

وكانوا ينظرون إلى الثقافة الأدبية على أنها تدهور وتخنث، وهم لا يستخدمون الكتابة إلا مضطرين، ولا يعرفون من الآداب إلا الأغاني الحربية، وأناشيد الشعراء الجوّالين غير المكتوبة.

هل تمهَّلتَ وأنت تقرأ هذه الصفات؟

ألا تجد فيها نفس الصفات التي للعرب في العصر الجاهلي؟. ثم ألا تجد فيها ما يناقض بشكل كامل ما بلغته اليونان بعد ذلك بقرون قليلة من نضج عقلي ووجداني؟.

بلى. إنك تجد ذلك فيها.

ويعرف الذي يمر في وديان التاريخ بيقين أن الأمم كلها قد مرّت بعصر جاهلي.. ومعنى (عصر جاهلي) هو أن يكون السلوك البشري فيه طوع اللاتفكير، وطوع الخرافة، وأن تكون القيم المتحكمة فيه قيماً تستند إلى القوّة قبل استنادها إلى الأخلاق.

هل تعلم أن بعض المجامع الكنسية في أوروبا، التي تخطف أبصارنا الآن بأضوائها، قد شَكَّكَ في وجود روح عند النساء؟.

(١٤٠)

يبدو أن الأمم تتشابه في مراحلها البدائية أكثر منها في مراحلها وهي ترتقي السلم الحضاري. وهذا ما نجده واضحاً في التاريخ اليوناني والتاريخ العربي الجاهلي، ولكي تقرأ هذا التشابه أضع أمامك الفقرات التالية:

ونحن نقرأ أشعار هوميروس (نتخيّل أننا نعيش في مجتمع أكثر بدائية، وأقل خضوعاً للقوانين (..) فالحياة الهومرية فقيرة في الفنون، غنيّة في النشاط والعمل. وهي ثقافة ينقصها التفكير والتأمل، سطحيّة سريعة. وهي أصغر سناً وأصلب عوداً من أن تهتم بالأخلاق أو الفلسفة).

(وهم شديدوا السّخاء على الأضياف، لأن (الغرباء والمتسولون أبناء زيوس) والضيف يجد الطعام والمأوى إذا كان بحاجة لهما، وقد يتلقى الهدايا أيضاً).

(وكانت الحياة في نظر (اليوناني) قليلة القيمة، لا يعد سلبها من الأمور الخطيرة، وكانت لحظة السرور كفيلة بردها إلى من قضي عليه بفقدها).

وكان من المهن المحترمة (نهب المدن والقرى واتخاذ أهلها عبيداً، وقيل: ان هذا العمل أصبح أهم مورد من موارد الرزق في اليونان).

ويتصفون (فضلاً عن حبهم للسلب والنهب، دون أن يخشوا في ذلك تأنيب ضمير، يتصفون بالكذب والخداع دون حياء).

حين تقرأ هذا، ألا تتذكر الآية الكريمة:

(الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله..).

(١٤١)

(لا تقدر أن تكره ساعة تضحك).

هذه من أعذب المقولات وأشدها استدعاءً للتصديق.. إن الجدل نفسه يفرُّ منها فراراً، وهذا ما يدفع إلى السؤال: هل (التصديق)

فعل عقلي محض أم عاطفي محض، أم هو وليد منهما معاً، وبشكل نسبي؟.

كثير من مفكري علم النفس الاجتماعي بل ومن الفلاسفة المحدثين من ينكر تلك الأهمية التي في أذهاننا عن العقل.. إن كثيراً منهم يعتبر العقل مجرد أداة تبرير، بمعنى أننا ننساق إلى الفعل بشكل أو بدافع عاطفي، وبعد إتمام الفعل يتقدم العقل لوضع الأسباب وتبرير النتائج.

الفعل العقل إذن، وبناء على هذه الآراء فعل يأتي متأخراً، أي بعد أن يكون كل شيء قد أنجز.. لذا، فلا تعتبر هذه الآراء التصديق ثمرة من ثمرات العقل، بل هو ثمرة للعاطفة. إننا نصدق لأننا نريد ذلك عاطفياً.

عندما نسمع أنا وأنت مقولة (لا تقدر أن تكره ساعة تضحك) أو نسمع مقولة (الحب الأعمى) لا نود المناقشة، بل نسرع إلى التصديق كالظماء إلى النهر.

يقول المناطقة: (العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق، وإلا فتصور).

وأنا أقول: دعهم وأقوالهم وتمتع بدون نقاش بتصديق (إن الحب أعمى).

(١٤٢)

نشأت الحضارات القديمة في أمم مختلفة في الزمان والمكان.. هذا مايقوله التاريخ. ولكن السؤال الذي طرح منذ زمن سحيق هو: هل تتساقى الحضارات، ويلتقي بعضها مع بعض بحيث تشكل مساراً إنسانياً واحداً؟ أم أنها منفصلة عن بعضها بحيث يشكل كل منها مساراً قومياً خاصاً؟

اختلفت الإجابة على هذا السؤال -حسب قسطنطين زريق- اختلافاً متبايناً؛ إن هيرودت الذي يسمونه (أبا التاريخ) كان يعتقد أن الحضارات مختلفة، أن لكل حضارة مسارها القومي لا الإنساني.. وعزّز هذه النظرة ما بين الحضارات من فواصل جغرافية وزمانية، لم يكن هناك سبيل لمد الجسور بينها. بالإضافة إلى تباين الرؤية في أسباب وغايات كل منها.

قضت الأديان السماوية (الوحدانية) على هذه النظرة القديمة.

(إن هذه الوحدانية هي التي ولدت الاعتقاد بوحدة البشرية وبارتباط المصير الإنساني، فلم تعد البشرية بهذا الاعتقاد مؤلفة من مجتمعات منفصلة بعضها عن بعض، بل غدت مرتبطة بسلك واحد تنتظم فيه، هذا السلك هو المشيئة الربانية).

إن هذه النظرة المشرقة عن الإنسان والحضارة سادت الفكر التاريخي أكثر من عشرة قرون، إلى أن جاء هذا القرن بكل تناقضته.

(١٤٣)

(إن تضعضع الإيمان الديني في العصور الحديثة أضعف أساس العقيدة القائلة بوحدة الحياة الإنسانية الناتجة عن وحدة المشيئة..) قسطنطين زريق- في معركة الحضارة ص ٥٨/ ٥٩.

من هنا راح (شبنجلر) يخطِّئ (النظرة البطليموسية) ويدعو إلى (النظرة الكوبرنيكية) إلى التاريخ، معتقداً أن لكل حضارة مسارها الخاص: (.. فليس ثمّة نظام سياسي واحد، ولا اقتصاد واحد، أو اجتماع واحد، ولا عقائد أو سنين أو أخلاق إنسانية واحدة، ولا فنون أو آداب واحدة، حتى العلوم تكون تابعة للحضارات، ومختلفة باختلافها).

إن نظرة شبنجلر هذه، التي تُقسِّم الإنسان إلى فصائل، لا أخلاقية ولا تاريخية –في نظري– بل هي ضد العلم نفسه: فقد أثبتت الدراسات العلمية واللغوية الحديثة أن العقل الإنساني عقل واحد، وأن التطور البشري يسير وفق قوانين واحدة.

لقد زار كثير من عظماء اليونان مصر، فقد زارها طاليس، وفيثاغورس، وصولون، وأفلاطون، ودمقريطس.. وقد عبروا عن إعجابهم بالحضارة المصرية (٧/ ١٣٠).. فهل كل هذا لا معنى له؟.

(١٤٤)

مرة أخرى، مما يدحض نظرة شبنجلر، تلك الشواهد الكثيرة التي يثبتها التاريخ على اقتباس الحضارة اليونانية من الحضارات الأخرى.. فقد أخذت:

(عن المصريين والآشوريين والفينيقيين (..) وأخذت عن بابل نظام موازينها ومكاييلها، وساعتها المائية، ووحدات العملة المتداولة فيها، وقواعد علم الفلك، وآلاته وسجلاته وحسابه، ونظامها الستيني، الذي يقضي بتقسيم السنة والدائرة والزوايا الأربع القائمة، التي تتقابل في مركزها الى ٣٦٠ جزءاً، وتقسيم كل درجة الى ٦٠ دقيقة، وكل دقيقة من هذه الستين الى ٦٠ ثانية) ٧/ ١٣١.

(وتعزو الرواية اليونانية المتواترة إدخال الكتابة في بلاد اليونان إلى الفينيقيين في خلال القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وليس لدينا ما ينقض هذه الرواية) ٧/ ٣٧٢.

أكثر من هذا: إننا حين نذهب إلى الفلسفة التي لا يشك أحد في أنها ثمرة يونانية نجد ضمن تياراتها تياراً تناسخياً. وهذا يوضح تأثرها بالفلسفة الهندية، الذي كان هذا المذهب شائعاً فيها.

إن حضارة الإنسان حضارة مستطرقة، مهما كان ظاهرها متعدد الأشكال والألوان.

(١٤٥)

يعتقد أكثر الناس أن الفلسفة (كهف في الفضاء) وهذا الاعتقاد سببه إيغال الفلسفة في (التجريد) وابتعادها عن الحسي والآني معاً.

ولكن الفلسفة –فيما يبدو– زجاجة محاطة بالضباب، بمعنى أن ما يحجب رؤية ما في داخلها، ليس كثافة الزجاجة، بل ما يحيط بها من ضباب ليس منها.

لقد تكاثرت الفلسفة (بالانقسام) فأصبحت تيارات متناقضة وفروعاً يختلف مذاق ثمارها جيلاً بعد جيل.. إن هذا يدل على أن الواقع لا التجريد، هو الذي يتحكم فيها مهما أنكر الفلاسفة ذلك.

(كان في الفلسفة اليونانية تياران يجريان جنباً إلى جنب؛ أحدهما تيار طبيعي النزعة ظاهر، والثاني تيار صوتي غامض، وقد نشأ الثاني من عهد فيثاغورس وشمل هرقليطس وأفلاطون.. وأما الثاني فقد كان أول رجاله طاليس وشمل انكسمندر ودمقريطس وانتهى بأبيقور. وكان يحدث –من حين لآخر– أن يقوم رجل عظيم كسقراط وأرسطو، فيمزج التيارين في مجرى واحد) ٦/ ٢٥٠.

لماذا هذا الانقسام؟

لأن رؤية الواقع ومافوق الواقع تختلف من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى عصر، ومن مصلحة روحية ماديّة إلى مصلحة أخرى.

(١٤٦)

(طاليس)

من الأدلّة القاطعة على تداخل الحضارات، ونمو بعضها من بعض، الفيلسوف طاليس. فحين أرادت اليونان اختيار حكمائها السبعة، وضعت هذا الرجل على رأسهم. ولد هذا الرجل من أبوين فينيقيين عام ٦٤٠ ق.م. وتلقّى معظم تعليمه في مصر. أي أنه غير يوناني الأصل ولا المعرفة، على عظم تأثيره في بناء الحضارة اليونانية.

تعيد الروايات إدخال العلوم الرياضية والفلكية في اليونان إلى طاليس. وقد أدهش العالم حين تنبأ بخسوف الشمس عام ٥٨٥ق.م.

يعتبر طاليس أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء، ويقول أرسطو إنه: (ربما أتى بهذا الرأي بعد أن شاهد أن غذاء كل شيء رطب، وأن بذور كل شيء ذات طبيعة رطبة، وأنّ ما يتولّد منه كل شيء هو دائماً المبدأ الأساسي) ٦/ ٢٥٢.

ولنعرف عمق تفكير هذا الرجل، الذي تفصلنا عنه ثلة من القرون، نقرأ أجوبته على بعضة الأسئلة:

-ما هو أصعب الأشياء؟

-أن تعرف نفسك.

-ما هو أسهلها؟

-أن تسدي النصح لغيرك.

-كيف يستطيع الناس العيش عيشة الفضيلة والعدالة؟

-ألا نفعل نحن ما نلوم غيرنا على فعله.

(١٤٧)

قلت كثيراً: إن هدف الخوض في الحضارات القديمة ليس تاريخياً محضاً، إنه هدف معرفي. ويحدد المعرفة كمّاً وكيفاً ما نهدف إلى معرفته، أو التعريف به. لذا، فعند الخوض في مثل الحضارة اليونانية (الشاسعة) سنكتفي بعناقيد صغيرة، نقتطفها من هنا وهناك. ومن أهمها (المسرح).

يعرّف المسرح بأنه: (شكل من أشكال الفن. يترجم فيه الممثلون نصاً مكتوباً إلى عرض تمثيلي لشخصيات ومواقف تمثل الحياة). ويُسمّى المسرح أحياناً (الفن المختلط)، أو أبا الفنون.

والمسرح (ظاهرة اجتماعية) نجده في جميع الحضارات منذ آلاف السنين. وقد تطورت أساليبه ووظائفه بتطور الحضارات نفسها، ولا تزال في شوط هذا التطور حتى الآن.

(وُلدت المسرحية الغربية في اليونان القديمة. وأوّل سجل يدل على مسرح إغريقي يعود إلى حوالي عام (٥٣٤ ق.م) حين جرت في أثينا مسابقة للمأساة. وكانت أهم فترة في المسرح الإغريقي هي القرن الخامس قبل الميلاد. وكانت المسرحيات تعرض في مسرح ديونيسيوس، الذي كان يتسع لأربعة عشر ألف مشاهد).

هل تتصوّر هذا؟

١٤ ألف مشاهد، في ذلك الزمن السحيق؟ إذن كم هي مساحة ثقافة هذا الشعب؟.

(١٤٨)

ما هي وظيفة المسرح؟.

تمتد الأجوبة على هذا السؤال بحجم ستة وعشرين قرناً، لأن كل حقبة من الحقب تقدم جواباً مختلفاً عما تقدمه الأخرى.

إن للمسرح عناصر كثيرة أهمها-في رأي المرحوم سعد الله ونوس-عنصران مهمان: الممثل والمتفرج. أما الذي يحدد وظيفة المسرح فهو السؤال الحاسم التالي الذي يضعه ونوس نفسه: من هو المتفرج؟.

حين نحدد المتفرج، نحدد في نفس الوقت ما الذي يجب أن يقدمه الممثل.

يقول ونوس: (فنحن إذ نحدّد الجمهور الذي ستتوجه إليه بعملنا المسرحي، نتخذ في الواقع موقفاً اجتماعياً لابد من أن ينعكس بدوره على الفكر الذي تتضمنه أعمالنا (..) عندما نختار متفرجين نختار معهم مشاكلهم ومطامحهم).

الوظيفة التي حددها أرسطو للمسرح آنذاك هي (التطهير). ويُقال أنه: أول من استعمل كلمة تطهير بالمعنى النفسي لا الحسي، وكان يعني بها تطهير النفس من الأهواء والانفعالات.. فهو يقول: (التراجيديا هي محاكاة فعل جليل كامل له عظم ما، في كلام ممتع، محاكاة تمثل الفاعلية، ولا تعتمد على القصص، وتتضمن الرحمة والخوف لتحدث تطهيراً لمثل هذه الانفعالات).

(١٤٩)

وظيفة التراجيديا هي التطهير، حسب رأي أرسطو. تُرى، من أي الانفعالات والتوترات كان يعاني الفرد اليوناني؟

لقد قلنا: إن اليوناني كان يعيش نفسياً في غابة من الخرافات والأساطير، وعبادة آلهة متعددة لا تُصارع البشر وحدهم، بل تتصارع هي مع بعضها البعض.

لابد أن يكون هذا الفرد، تحت ظل هذه الغابة، ممزقاً نفسياً ووجدانياً، ولذا أصبح المسرح -التراجيدي بالذات- هو الذي يريحه من هذا التمزق، ولهذا أقيمت المسابقات ووضعت الجوائز للمسرحيين والمسرحيات.

أكثر من هذا:

في عهد (بركليز) وهو مصلح أُنتخب وأعيد انتخابه من ٤٦٧ حتى ٤٢٨ ق.م. تم وضع مكافأة مالية، تدفعها الدولة، لكل من يدخل المسرح، وقد قال بركليز لتبرير ذلك: (إن هذه المسرحيات يجب ألا تكون ترفاً، تختص به الطبقات العليا والوسطى، بل يجب أن تهدف إلى رفع مستوى الناخبين العقلي على بكرة أبيهم).

هل رأيت؟

هدف المسرح إذن رفع عقلية الناخبين بتطهيرها من الانفعالات الخرافية.

(١٥٠)

هذه هي الحلقة الثالثة التي أستخدم فيها كلمة (تحرير) دون ترك أي شيء يدل على ما أعنيه منها. غير أن من استشف معنى كلمة أرسطو (تطهير) يصل مباشرة إلى ما أعنيه، مع فارق واحد هو تغير اللغة بتغير وظائف الأشياء، أو تحويرها على الأقلّ بفعل الزمن.

المسرح الآن مسرح تحريري، بمعنى أنه يحرر الذات حتى من ذاتها؛ إنه يفتح أمامنا نوافذ لرؤية جديدة نطل بها على الحياة، وتحررها من الوهم والخرافة، والنظرة السطحية للإنسان والحياة الاجتماعية.

هل تريد مثلاً؟ سأضرب لك:

في مسرحية سعد الله ونوس (رحلة حنظلة من الغفلة الى اليقظة) يكون من بداية الحوار بين حرفوش وحنظلة ما يلي:

حرفوش: المبدأ؟

حنظلة: المبدأ.

حرفوش: ما هو مبدؤك في الحياة؟

حنظلة: امش الحيط الحيط، وقل يا ربي الستره.

وتستمر المسرحية حتى قرب النهاية ليكون الحوار هكذا:

حرفوش: المبدأ؟.

حنظلة: كل ما حولي يعنيني، لأن فيه مصيري.

أرأيت كيف تحرّرَ حنظلة؟.

(١٥١)

من مفاخر الحضارة اليونانية أنها مهد الديمقراطية في التاريخ البشري كله. ويدلك على ذلك أنها مركبة من لفظين يونانيين هما (ديموس) ومعناها: الشعب، والآخر (كراتوس) ومعناها: سيادة. فيكون معنى الديمقراطية: سيادة الشعب.

وأهم تجليات الديمقراطية نوعان:

الديمقراطية السياسية، وهي التي عرفها الرئيس الأمريكي أبراهام لينكولن بأنها: حكم الشعب بالشعب وللشعب.

والديمقراطية الاجتماعية، وهي: أسلوب حياة، يقوم على المساواة وحرية الرأي والتفكير.

ولدت الديمقراطية في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. وكانت ديمقراطية مباشرة، أو ما يسمى (الديمقراطية الصرفة) حيث

يجتمع الناس في مكان واحد، ليسنوا قوانين مجتمعهم.. وكان هذا متاحاً في عهد (الدولة/ المدينة)، أي عهد ما كانت المدينة الواحدة تشكل دولة. أما في العهود التي تتكوّن فيها الدولة من أكثر من مدينة، فلم يكن هذا الأسلوب متاحاً، الأمر الذي أفرز أسلوباً آخر، يسمونه: الديمقراطية النيابية.

إن الديمقراطية هدف (مثالي) وأعني من كلمة مثالي: معناها الفلسفي، أي أن بلوغها ليس سهلاً، بل ليس على صورة واحدة في كل زمان ومكان، فهي متعددة الصور والأشكال.

(١٥٢)

رافق ولادة الديمقراطية في أثينا، ما يرافق كل ولادة أولى من بعض النقائص، أو عدم بلوغ الكمال. من ذلك أنه كان يحد منها:

١. إن أقلية صغيرة من المواطنين التي كانت تستطيع القراءة.

٢. صعوبة الوصول من المدن الأخرى إلى أثينا.

٣. إن حق الانتخاب كان مقصوراً على من ولد من أبوين أثينيين حرين، وبلغ الحادية والعشرين من العمر.

معنى هذا أن عدد سكان أثينا كان (٣١٥٠٠٠). أما الذين يحق لهم الانتخاب منهم فهم (٤٣٠٠٠) فقط.

ليس هذا وحسب، إذ: (كانت الجمعية تستمع إلى من يطلبون الكلام حسب سنهم. ولكن كان يجوز حرمان أي عضو من مخاطبة الجمعية إذا ثبت أنه لا يملك أرضاً، أو أنه غير متزوج زواجاً شرعياً، أو أهمل في القيام بواجبه نحو أبويه، أو أساء إلى الأخلاق العامة، أو تهرّبَ من القيام بالواجبات العسكرية، أو ألقى درعه في إحدى المعارك الحربية...) ٧/ ٣٤.

إن كل هذه الشروط رائعة، ما عدا الشرط الأول. إذ ما دخل امتلاك الأرض في حق العضو في مخاطبة الجمعية؟.

(١٥٣)

مما يحيط ورد الديمقراطية اليونانية من الأشواك، أن الجمعية: (كانت تضحك من الخطأ في نطق الألفاظ. وتحتج بصوت عال على الخروج من موضوع النقاش، وتعبر عن موافقتها بالصراخ الشديد والصفير، والتصفيق، وعن عدم موافقتها بإحداث جلبة شديدة تضطر المتكلم إلى النزول من المنصة) ٧/ ٢٥.

(الضحك من الخطأ في نطق الألفاظ).

ماذا يعني هذا؟.

الضحك على التشوهات والأخطاء النطقية أو اللسانية من سمات المجتمعات المتخلفة. فهل كان المجتمع الأثيني آنذاك ممن تنطبق عليه هذه السمة؟

لا أعتقد ذلك. ولكن كيف إذن تفسير هذه الحالة؟ أظن أن تفسيرها يتضح من حرص اليونانيين على فنون البلاغة، وولعهم بأساليب البيان.

إن مكانة المرأة في اليونان لم تكن مكانة عالية، لذا نجد أن أفلاطون يحمد الله لأنه (ولد حراً لا عبداً، رجلاً لا امرأة) ولكن حين جاءت (أسبازيا) إلى أثينا عام ٤٥٠ق.م، وافتتحت فيها (مدرسة للبلاغة) قصد حتى العظماء من الفلاسفة والسياسيين هذه المدرسة وعلى رأسهم سقراط الذي قال إنه تعلّم البلاغة من أسبازيا.

(١٥٤)

من الأشواك التي أحاطت بورد الديمقراطية في اليونان، وأشدها قسوة: اعتقاد الأثينيين أن الذي يعمل بيديه غير صالح لأن يكون مواطناً أثينياً.

إن هذا الاعتقاد الخرافي حرم الأكثرية من التعبير عن آرائهم: (..كان أرقاء أتكا جميعهم، البالغ عددهم ١١٥٠٠٠ وجميع النساء وجميع العمال وجميع المستوطنين الغرباء وعددهم ٢٨٠٠٠ وعدد كبير من طبقة التجار، كان هؤلاء كلهم محرومين من الحقوق السياسية) ٧/ ٢٢.

إذاً كانت هذه الخرافة تتحكم في النظرة إلى حقوق الفرد السياسية،كما أن هناك خرافة أخرى، تعجب حين تتطلع عليها، من هذا المجتمع المتناقض، الذي نراه أحياناً في القمة، وأحياناً في القاع. هذه الخرافة هي:

(تبدأ الجمعية -التي يجلس أعضاؤها على مقاعد مكشوفة جلساتها- عند مطلع الفجر. ويفتتح كل دور اجتماع بالتضحية بخنزير إلى (زيوس) وقد جرت العادة أن تؤجل الجلسات على الفور إذا ثارت عاصفة، أو حدث زلزال أو خسوف أو كسوف، لأن هذه المظاهر في رأيهم؛ أدلة على غضب الآلهة) ٧/ ٢٣.

هل رأيت كيف يجتمع الرقي والخرافة؟.

(١٥٥)

إن التفرقة الصارمة بين الرجل والمرأة، وبين العمل الذهني والعمل اليدوي، وبين الأثيني وغير الأثيني.. هي التي سلبت القانون

الأثيني من (الاستنارة) حسب تعبير ديورانت، بل هي التي عرقلت استمرار التطور في الحضارة اليونانية برمتها.

إن الشرائع اليونانية:

((..لا تسموا كثيراً على شرائع حمورابي. وعيبها الأساس أنها تقصر الحقوق اليونانية على الأحرار، الذين لا يكادون يتجاوزون سُبع السكان. وحتى النساء والأطفال كانوا خارجين عن نطاق المواطنين أصحاب الحقوق..)) ٧/ ٣٤.

مثلاً:

كان من المبادئ المقررة في القانون اليوناني معاقبة العبد في جسمه، ومعاقبة الحر في ماله. ولم يكن في وسع أكثرية السكان رفع الدعاوى إلى المحاكم إلا عن طريق مواطن يأخذهم في كنفه.

ولم تكن الأنظمة الإدارية بعيدة عن الفساد في أثينا، لذا كان أحد سبل علاجها: إجراء القرعة في اختيار من يديرون الأمور، لأنها تمنع وصول الأثرياء عن طريق الرشوة، وتمنع السفلة من الوصول عن طريق النفاق.

وعلى أي حال: أن الورد لابد له من شوك، وإن لم نحببه، كما أحبه عبدالوهاب.

(١٥٦)

حين تسمع مفردة (سفسطة) ماذا تفهم منها؟ تفهم منها تلقائياً الأفكار التي لا تستند إلى منطق، الأفكار ذات الضباب اللفظي الذي يقود إلى متاهة ذهنية.

ليس هذا الفهم مناقضاً لوضعها اللغوي، أو اشتقاقها وحسب، بل إنه مناقض للواقع، ولكنه فهم غزا أذهان الناس من أفلاطون حتى هيجل.

معنى السفسطة: تعلم الحكمة (و كان الناس يفهمون من كلمة سفسطائي ما نفهمه نحن الآن من تعبير أستاذ جامعي) وقد استمرت المدرسة السفسطائية في أداء دورها (التنويري) زمناً غير يسير، ولكن اتهام أفلاطون لهم بأنهم يعلمون لهدف (الكسب) ومهاجمته لآرائهم في السياسة والأخلاق بصورة خاصة، (محا كل ما للسفسطة من مكانة في تاريخ الفلسفة).

واستمر هذا الهجوم الأفلاطوني يحثو الضباب في وجه السفسطائيين حتى جاء هيجل، فأزاحه، مشيداً بجهدهم وآرائهم التنويرية.

أرأيت كيف تكون آراء بعض العظماء ضباباً كثيفاً يحجب الرؤية الصادقة، حتى لو كانت تلك الآراء بعيدة عن الصواب.

(١٥٧)

كانت مقايضة الفكر بالمال عاراً شنيعاً في فجر كل الحضارات الإنسانية، ونحن نذكر في تاريخنا العربي الإسلامي أن أول شاعر استلم مالاً مقابل شعره، كان محل ازدراء ونكران. وهذا ما أطاح بسمعة المدرسة السفسطائية قروناً عديدة.

لقد كان أفلاطون (مثالياً)، بل هو رأس المثالية.. فهاجم السفسطائيين لأنهم يأخذون مالاً مقابل تعليم الناس، وزاد من اقتناع الناس بآرائه، أن السفسطائيين كانوا يتقاضون أموالاً طائلة على كل فرد يود التعلم، فلم يكن يستطع الدخول في مدرستهم إلا الأفراد الأثرياء. وحتى الأثرياء كانوا يحقدون عليهم لضخامة الأموال التي يتقاضونها منهم. ومن هنا عمت النقمة عليهم من الجميع.

ولكن (الكسب) الآن أصبح مشروعاً في كل مجتمع. ولكن بشرط واحد هو أن يكون كسباً قانونياً، مبنياً على أسس صادقة.

إن المنافق يبيع شعره، ولكن هل بيعه هذا يكون كسباً مشروعاً؟

لا أعتقد ذلك. لأنه يفتقد شرط الصدق، ولكن الحضارة التي تجتاح البشرية الآن، قد اختلط فيها الحابل بالنابل، والصدق بالكذب، والحق بالباطل.

(١٥٨)

يقول التاريخ الفلسفي ما مضمونه:

إن نشوء المدرسة السفسطائية كان ضرورة تاريخية.

ذلك لأن (الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد، قد تغيرت تغيراً جذرياً. فبعد أن كانت البلاد مدناً، تكون دويلات، ظهرت الامبراطورية، التي تضم عدداً كبيراً من المدن.

ومن هنا تغيرت الأسس السياسية برمتها، لأن الوضع الجديد تطلب تغيراً في الصفات التي على المواطن التحلي بها حتى يكون جديراً بمزاولة النشاط السياسي.

أولى تلك الصفات: أن يكون بناؤه النفسي بناء ذاتياً.. أي معتمداً على (الفردية) بكل ما تعنيه من الاستقلالية والاعتماد على الذات نفسها بكل خصوصيتها.

وثاني تلك الصفات: القدرة على (الإقناع)، الأمر الذي يتطلب اتقان فنون البلاغة أو البراعة في الخطابة.

أما ثالثها: فهي التربية الذهنية بالإضافة الى التربية الجسدية.

هذه الصفات هي السبب، أو الأسباب، التي اقتضت نشوء المدرسة السفسطائية، فهل قامت هذه المدرسة بأداء دورها؟.

هذا ما سوف نراه.

(١٥٩)

يوضح أحد المعنيين بالفلسفة ثلاث خصائص للروح اليونانية. نجد عند استعراضها أن المدرسة السفسطائية كانت تعبر عنها أفصح تعبير. هذه الخصائص هي:

١-إنها روح تؤمن بالتغير ولهذا يعد هرقليطس المعبر الحقيقي عن هذه الروح.

(إن الروح التي تجعل الأشياء في تغير دائم، لا تقول بالحقائق الثابتة الموضوعية، بل من شأنها أن تجعل كل الحقائق نسبية، ما دامت متغيرة..).

٢-إنها روح عقلية (وهذه الروح تقتضي الاستقلال في الفكر. مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو، لا كما يراها الناس، ولذا يجعل (المحتمل) صفة للحقائق، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل. لأن التسامح معناه: إمكان الاختلاف. ومعنى إمكان الاختلاف: أن الحقائق ليست واحدة ثابتة، بل متغيرة حسب الأفراد).

٣-إنها روح ميالة للنضال. (وهذا الميل يظهر في العناية بالحياة الجسمانية، كما هو ظاهر في الألعاب الرياضية. وزاحمتها بعد ذلك العناية بالحياة الذهنية).

وهذه النزعات الثلاث تجسدت كاملة في المدرسة السفسطائية في الميادين الفنية والأخلاقية والسياسية.

(١٦٠)

عاش سقراط في المرحلة ذاتها التي عاشها السفسطائيون. وكان مثلهم يهتم بالإنسان والحياة البشرية أكثر من اهتمامه بالقضايا التي

طرحها الطبيعيون. وبعده بقرون، أعلن فيلسوف إغريقي آخر هو شيشرون أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض، وتركها تعيش في المدن، تدخل البيوت، مجبرة الناس على التفكير بالحياة، بالتقاليد، بالخير والشر.

جوستاين غاردر/ عالم صوفي/ ص٧٧.

هذا الاعتقاد الذي ظل شائعاً منذ شيشرون حتى الآن، والقائل: أن سقراط أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، ليس هذا الاعتقاد صحيحاً على الإطلاق. ذلك لأن أول من جعل الإنسان محور التفكير الفلسفي هو الفكر، أو المدرسة السفسطائية.

بل إن أسلوب سقراط في الجدل، والذي اشتهر به، هو أسلوب مأخوذ من ((بروتاغوراس)) رأس السفسطائيين، الذي قال عنه أفلاطون نفسه:

(كان أول من اخترع ذلك النوع من الجدل الذي يسمونه الجدل السقراطي) ٧/ ٢١٣.

أرأيت؟ حتى في الفلسفة التي هي اكثر دقة من أي فرع من الفروع، تنسب ثمار شخص لشخص آخر.

(١٦١)

الملل: هو الضجر من شيء ما إذا طال.

هذا هو ما ينطبق على موضوع الزوايا التي امتدت فترة ليست قصيرة وهي تخوض في وقائع تاريخية، مستندة إلى كتاب (قصة الحضارة).

لقد انصب النقد على تلك الزوايا، من جهتين اثنتين، متعارضتين أشد التعارض.

تقول الأولى:

نحن لا ننتظر منك هذا. لا ننتظر أن تخوض التاريخ، لأن الحاضر، فيه من المواضيع الملحة والشائكة ما يغنينا عن الالتفات إلى الوراء. وقد عودتنا على خوض الحاضر، والمستقبل. لا الخوض في الماضي.

وتقول الثانية:

فحين نعرف أن تلك الزوايا كلمة حق يراد بها باطل؟ إذاً لماذا تركز على بعض الوقائع دون بعض؟ ولماذا تطيل مرة، وتوجز أخرى؟ بل إن بعض المواقف التاريخية لا يجوز ذكرها الآن.

ماذا سيكون موقفك، لو كنت كاتباً، وجوبهت بمثل هذا التناقض، حول ما تكتب؟ هل تعيد قلمك إلى غمده، أم تستمر، والسهام مصوبة نحوك؟

هذا ما سوف أجيب عليه.

(انتهى).

٤. قسطنطين زريق،نحو المستقبل.

(١٩٩٨م)

(١)

(الحاضر هو الزمان الواقع بين الماضي والمستقبل، ويُسمّى حالاً، وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فكل ما هو متأخر عن اللحظة الحاضرة ماضي، وكل ماهو متقدم عليها مستقبل).

ماذا تفهم من قول المعجم الفلسفي هذا؟

تفهم منه وعي الانشطار القائم في الذهن البشري للزمن، فالفعل البشري نفسه، تُقيمه قواعد اللغة على هذا الانشطار.

و يبدو أنه ناشئ من أن الماضي هو الذي لا نستطع تغيير شيء فيه. أما الحاضر، فهو الذي تمارس فيه الإرادة الإنسانية نشاطها. أما المستقبل، فهو ذلك الداخل في باب الاحتمالات، والتي نرجح بعضها على بعض عندما نعمل في الحاضر لأجل ذلك.

إننا نعيش الحاضر، أعيننا مفتوحة عليه، ولكن ليس معنى هذا أننا نفهمه، إن فهمه مرتبط بفهم التيارات الفاعلة فيه من اقتصادية وفكرية وأديولوجية ووجدانية.. ومن هذا، يختلف الفهم من فرد الى آخر اختلافاً نسبياً، وأحياناً يكون متباعداً إلى حد التناقض.

و فهمه مرتبط -كذلك- بفهم الماضي، لأن تلك التيارات نفسها انبثقت منابعها من الماضي. ويختلف الأفراد في هذا الفهم-أيضاً- اختلافاً صاعقاً.

أرأيت كم هو عسير فهم الحاضر؟.

(٢)

(نحن نخترع مستقبلنا بآمالنا وحاجاتنا، وبما نستنكره من الأشياء أو نَنفر منه. ومع أننا نحاول أن نجعل هذا المستقبل مطابقاً لمعرفتنا

ببيئتنا وبالعالم المحيط بنا، فإن ازدياد معرفتنا ببيئتنا وعالمنا يضعف قدرتنا على الخلق الدائم لمستقبلنا).

الآمال هي تلك الطيور التي نصنعها حتى تحل على غصون لم تنبت بعد.. تلك حاجة إنسانية، بل طبيعية، فإن من طبيعة الإنسان إفساح الطريق لأمانيه، ومن طبيعته ارتياد عالم المجهول، والسعي وراء المعرفة، ودرء عشرات الأسباب التي تولّد الخوف.

والتفكير في المستقبل، سواء عن طريق التربية الجادة أو عن طريق الأماني، لا يكون ذا جدوى إلا إذا كانت تلك التربية وتلك الأماني منطلقة من فهم الحاضر فهماً كاملاً، والتحكم فيه تحكماً إرادياً.

إن كلمة (المستقبل) التي كان الوعي البشري مدركاً لها بصورة عفوية، أصبحت اليوم تحتل اهتمام الأمم والأفراد على السواء.

لهذا سنطيل عليها الوقوف.

(٣)

(نحن والمستقبل).

هذا عنوان كتاب لعالم ودبلوماسي سوري، هو قسطنطين زريق المولود في دمشق (١٩٠٩م) وقد صدر الكتاب عام ١٩٧٧. وقد اخترت البدء به لاعتقادي بأنه لم يفقد أهميته، على الرغم من الفترة الزمنية التي مرت منذ ظهوره، وعلى الرغم من تضاعف المعرفة خلالها.

وأعيد -هنا- تكرار ما يلي:

إن اختياري لأي كتاب لا يخضع لاتفاقي أو اختلافي مع مؤلفه في الآراء التي يطرحها.

إني سأنقل آراءه نقلاً حيادياً صارماً، ولن أتدخل في تقوميها، وعلى أي قارئ العودة إليها في مصدرها حين يخالطه الشك.

إني سأتدخّل فقط في شرح بعض الآراء التي أرى ضرورة إيضاحها، والغرض من هذا الشرح، توسيع معرفة القارئ بالرأي المطروح.

إن الآراء التي سوف تطرح، آراء مرتبطة بالحياة الاجتماعية، ويضعها هذا الارتباط نفسه في دائرة النسبية، أي أنها ليست قطعية، ولا مطلقة.

(٤)

(التذكُّر) و(التوقُّع) نشاطان إنسانيان يقوم بهما الأفراد والأمم على السواء. ولكن هناك فرقاً هائلاً بين توقع وآخر، وبين تذكر وآخر.

(إن نحن تحرينا تجارب الأمم وتقلباتها خلال العصور، وجدنا أن غلبة التعلق بالماضي تحدث، أكثر ما تحدث، في المجتمعات الراكدة، سواء منها التي لم تتقدم في ميادين الإنشاء والإنجاز، او التي همدت واستكانت بعد تحرك وتقدم) ص١٨.

(إن الدينامية المجتمعية مرتبطة بالوعي التاريخي، وإن هذه الدينامية هي أقوى وأفعل وأسرع في الأدوار التي تتجه فيها الشعوب نحو مستقبلها، وتمضي في صنع هذا المستقبل بالتساؤل والارتياد والإنجاز، مما هي في الأدوار التي تكون فيها واقعة تحت سطوة ماضيها، قانعة به، غير شاعرة بالحاجة إلى تخطّيه أو قادرة على ذلك) ص٢١.

أرأيت؟

إن التذكر بمقدار ما هو ضرورة، قد يكون سبباً لشلل الأمم والأفراد عن ارتياد عوالم جديدة لم تكن في الماضي.

وأظن أننا جميعاً نحفظ عن ظهر قلب:

ألهى بني تغلب عن كل مكرمة – قصيدة قالها عمرو بن كلثوم.

(٥)

(ليس الاهتمام بالمستقبل أمراً طارئاً أو غريباً، وإنما هو معروف في الطبيعة الإنسانية، وقد لازم الإنسان منذ نشأته وخلال تاريخه. بل لابد من القول: إنه أحد الميزات الأساسية التي يتصف بها الإنسان.

إن ظهور إنسانية الإنسان مرتبط ببدء إحساسه بما حدث وتذكُّره إياه، وبتساؤله عما سيحدث، والتطلع إليه أو ترقبه. إن الإنسان لا شك حيوان ناطق، ولكنه كذلك (حيوان تاريخي) بأعرق المعاني وأشملها).

ما معنى (الإنسان كائن تاريخي)؟.

معناه: ارتباط سلوكه الاجتماعي والنفسي والوجداني بشيئين هما: التذكر والتوقع. وهما اللّذان يجعلان الأفراد والأمم كائنات تاريخية، يرتبط فيها الماضي والحاضر والمستقبل.

ليس هذا وحسب، بل لما كان الإنسان مرتبطاً بالتاريخ، فهو -تلقائياً- مرتبط بالجغرافيا، لأن الجغرافيا هي العامل الثابت في التاريخ.

ومن هنا جاء الاختلاف في نوعية التذكر ومداه بين الأفراد والأمم وفي الخضوع له وعدم الخضوع، وكذلك في نوعية التوقع ومدى العمل لملاقاته والسيطرة عليه.

(٦)

النزعة (المستقبلية) نزعة أصيلة في الإنسان، ولكنها لم تأخذ هذا المدى، الذي هو أشبه بالطوفان، إلا منذ القرن السابع عشر. فمنذ ذلك الحين، وتحتل كلمة المستقبل الألسنة والأفكار والتوقعات.

لماذا؟

إنه ما أُطلق عليه (الروح الفاوستية) وهي: (الروح التي يتملكها الحنين إلى المعرفة، والمندفعة بفعل هذا الحنين اندفاعاً مستمراً متزايداً إلى طلب الاستمتاع بالمعرفة، وبما تولده من سلطة على الطبيعة ومن قدرة على توجيه الحياة الإنسانية وتنظيمها) صفحة ٣٨.

(إن هذه الروح الجديدة، أحدثت نتائج إيجابية، سواء في التقدم العلمي أو في تحسين الأوضاع الإنسانية. إنها ولدت ذلك الكيان الضخم الذي هو العلم الحديث. إن هذه الروح نشرت في المجتمعات الغربية التي حملت لواءها تفاؤلية بمستقبل الإنسان ظلت سائدة حتى مطلع هذا القرن) صفحة ٣٩.

بقي أن نعرف من هو فاوست؟

إنه ساحر ألماني، حامت حوله الأساطير منذ عام ١٥٨٧م، التي تقول أنه باع نفسه للشيطان لقاء ٢٤ عاماً، يحقق الشيطان له كل رغباته الأرضية فيها. أما بعدها فقد ذهب إلى الجحيم.

أهذه هي الروح الغربية؟.

(٧)

منذ فجر النهضة في الغرب، وحتى نهاية القرن التاسع عشر، تفجرت نظريات عديدة تتسم بالتفاؤل في كل ميدان من ميادين

المعرفة؛ التفاؤل بمستقبل الإنسان استناداً إلى الحقول التي أخذ العلم في زرعها.

وكانت تلك النظريات تقوم على فكرةٍ (التقدم)، وأنه تقدم مستمر ولصالح الإنسان. وقد عرض زريق ثلاثاً من تلك النظريات التي لم يخالجها شك في التقدم الإنساني، والتي تقول ما نصّه:

(إن الطبيعة لم تضع حدّاً لاكتمال الملكات الإنسانية، وإن اكتمالية الإنسان هيٍ حقاً غير محدودة، وإن تقدم هذه الاكتمالية الذي غدا من الآن مستقلاً عن أيّة قوة قد ترغب في إيقافه، لا يحده أي حد، غير دوام هذه الكرة التي ألقتنا الطبيعة عليها) ص ٣١.

ما أشد بياض هذا الكلام!!

ما أشد بياضه لو لم تأت خيبة الأمل على أكثر من قطار واحد. فقد أتت على قطار انحراف العلم عن هدفه، وهو تحقيق رفاهية الإنسان، وعلى قطار تنكر الإنسان لحقوق الإنسان، وعلى جملة من القطارات.. في إمكانك تعدادها واحداً واحداً بقليل من الخيال.

(٨)

(.. كُلّما أمعن مجتمع في ركوده، قَويَ تسلُّط الماضي عليه. وكُلّما حميت ديناميّته احتد تشوّقه إلى المستقبل. ونحن إذا نظرنا إلى المجتمع المعاصر، ألفيناه يتصف بديناميّة هائلة وتبدُّلٍ مُتسارعٍ في الأفكار والأوضاع، فلا بدع إذن أن نجده يتميز باهتمامٍ متزايد مّتسع بالمستقبل والمصير) ص٣٨.

(التبدُّل السريع في الأفكار والأوضاع).

هذه هي السمة الفاصلة لعصرنا.

إنها سمة ذات قدرة على الانتشار.. فهي تحرك جميع الأمم وإن بشكل نسبي، أي حسب قدرة كل مجتمع على تجاوز نفسه. وهي سمة ذات قدرة على الشمول، فلا يقتصر التبدل على حقل من حقول النشاط الإنساني، بل هو يشمل جميع الحقول الاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

هذا، بالطبع، مما يوجب الفرح.. ولكنه يوجب البكاء من جانب آخر، لماذا؟

لأن التبدل في الميادين الحياتية المعرفيّة لم يمتد إلى داخل الإنسان؛ فكلما ازدادت المعرفة تفجراً، وكلما اكتسح العلم عوالم المجهول، ازدادت النظم الاجتماعية بعداً عن سعادة الإنسان ورخائه وعن الاعتراف بحقوقه.

(٩)

كثير هم الذين وقفوا على ما أشارت إليه الحلقة السابقة، وهو (المفارقة) الرهيبة بين تقدم الإنسان العلمي والمعرفي وبين تأخره في الميدان الاجتماعي الإنساني.

(..فالأطماع الفردية والطبقية والدولية لا تزال سائدة، والقوى السياسية والاقتصادية لا تفتأ تتربص بعضها ببعض وتحتال بعضها على بعض، والأمراض الاجتماعية والنفسية والخلقية تنتشر وتتفاقم في جميع المجتمعات) ص ٤٦.

فأين إذن هو (التقدم)؟

(لقد كان في أكثره تقدماً مادياً، يقاس بالمقاييس الكمية، كزيادة الإنتاج وتوفر الاستهلاك ولكنه لم يؤد إلى تقدم (كيفي) في نوع الحياة، أو إلى رقي في كيان الإنسان. لقد ضخَّمَ قدرة الإنسان على الطبيعة

وجهّزه بأدوات مسخرة ومصنوعات موفرة، ولكن قدرة الإنسان على ذاته ومحاسبته لنفسه وضبطه لأهوائه ظلّت كما هي).

أرأيت كم هي مرعبة هذه المفارقة؟

مرعبة، لا لما تم حتى الآن من تدهور في الروح الإنسانية وحسب، بل ولما يحمل مستقبل الإنسان من تدهور قادم تحت ظل (النظام العالمي الجديد).

(١٠)

ما سبب هذا التبدل السريع الذي يكتسح العالم كله بنسب مختلفة وحسب طاقاتها؟

سببه انفجاران متلازمان هما:

١. انفجار المعرفة.

٢. انفجار المطامح.

إن انفجار المعرفة قادّ الإنسان إلى (تبدلات متسعة في فنون العيش ووسائله وأدواته، وفي الأوضاع الاجتماعية والفكرية والسلوكية) وقاده إلى مرحلة من التفاؤل الأبيض امتدت حوالي قرنين.

أما انفجار المطامح، فهو الذي قاده إلى واحة ذلك التفاؤل، كما قاده إلى الإسراع في ارتياد المجهول وتلبية تلك المطامح شيئاً فشيئاً.

ولكن ماذا حصد الإنسان من هذين الانفجارين؟

حصد حربين عالميتين مدمرتين، قامت بعدهما أنظمة لا تعترف بالإنسان بما هو إنسان، بل تعترف به طامعاً منفرداً بنفسه معتقداً (أن القوة هي الحق).

إن الروح (الفاوستية) هي التي تسود العالم الآن، ونعرف كلنا أن فاوست ذهب مسرعاً إلى الجحيم.

(١١)

بعد أن كان التفاؤل هو الذي يجعل أنظار المجتمعات شاخصة إلى المستقبل، أخذ في الضمور والانطفاء، تاركاً الميدان لعامل آخر هو (القلق).

مسيرة الإنسان إلى أين؟

طُرح هذا السؤال في الغرب من جميع الألسنة بعد فشل العلم في رفع الحياة الإنسانية، وبعد حروب حارة وباردة دمرت الإنسان وموارده تدميراً.

إن (الغالب على النظرات المستقبلية في المجتمعات الغربية اليوم هو نزعة القلق، وهو قلق يختلف شدة وضعفاً ويراوح بين التشاؤم المثير والتفاؤل الحذر، ولكنه قائم ومنتشر في جميع الأوساط، ولا شك أن القلق عامل رئيسي -إن لم نقل العامل الرئيسي- في توجيه النظر إلى المستقبل وفي إثارة الاهتمام به، وفي حث الأفراد والجماعات على التساؤل مهما يخبئه الغد).

هل سينتهي القلق؟

لا أظن ذلك في المنظور القريب، لأن معظم النظريات الفلسفية المتفائلة قد حوصرت بمخالب لا حصر لها، وبمعاول يسبق بعضها بعضا.

(١٢)

تعدّدَت الأسباب و(القلق) واحد.

إن المجتمعات المتقدمة تعيش على قلق. هذا القلق (ناشئ عن الشك بالتقدم المادي، وعن النقمة على نتائجه والتخوف من أخطاره) وتعيش المجتمعات النامية على نفس القلق، ولكنه لسبب مختلف، هو الشعور بالتخلف والشعور بالضعف المتولد من هذا التخلف في كل الميادين.

إن الشعوب النامية أخذت تئن من يقظة الوعي بضرورة اللحاق بالمجتمعات المتقدمة، كما أخذت تئن من الفجوة التي تفصل بينها وبين تلك المجتمعات في مستويات التقدم.

أكثر من هذا، إن الفجوة بين المجتمعات الغنية والفقيرة آخذة في الاتساع والتمدد؛ فيزداد الغني غنىً ويزداد الفقير فقراً.

(وعلى الرغم من المحاولات التي تقوم بها المنظمات الدولية لنشر فكرة الإنماء والحث على تطبيقها واستثارة الجهد الوطني والتعاون الدولي في سبيلها -على الرغم من هذه التطورات وسواها- يبدو أن القوى الدافعة لحياتنا الحاضرة سائرة في طريق إغناء الدول المتقدمة وزيادة قوتها من جهة، وإفقار الدول المتخلفة وإضعافها من جهة أخرى)..

إنه عصر القلق حقاً..

(١٣)

رغبة الإنسان أصيلة (في معرفة ما ينطوي عليه المستقبل وما ستأتي به الأيام. وتحدو هذه الرغبة عوامل مختلفة، منها الخوف مما يخبئه الغيب، ومنها الحرص على نجاح الجهود المبذولة، ومنها

مجرد المعرفة والاستكشاف. على أن العامل المؤثر في غالب الأحيان هو القلق. فالإنسان الحي هو بطبيعته قَلِق. وقلقه يفور أو يفتر حسب الظروف والأحوال، ولكنه يظل قائماً وفاعلاً ما دام الإنسان إنساناً).

ومَرّ التطلُّع إلى المستقبل بأربعة أنماط:

١-النمط البدائي:

عرفت جميع الشعوب البدائية هذا النمط، وما زالت آثاره فاعلة حتى الآن في معظم الشعوب. وهو يقوم على الاتصال بالأرواح أو الجن أو سواها من القوى، أو على الاستدلال بالظواهر الطبيعية كمواقع النجوم وحركاتها، ووجهة الطيور في طيرانها، والإشارات والعلامات في أحشاء الضحايا من الحيوانات، والكتابات والخطوط وغيرها من ظواهر طبيعية أو بشرية.

إن التنجيم موجود عند جميع الأمم منذ البابليين والكلدانيين.. أما في العصر الجاهلي فقد كانت الكهانة وزجر الطير من الطرق المستخدمة في معرفة المستقبل.

(١٤)

٢-النمط الأسطوري:

الفرق بين الخرافة والأسطورة -فيما أرى- هو محاولة (التعليل). فالخرافة لا تعلِّل، إنها تقول وحسب، أما الأسطورة فهي محاولة لتعليل الأشياء، أصابت أو أخطأت.

(منذ فجر التاريخ، حاول الإنسان، حيثما وجد، أن يتخيّل أو يتصوّر أو يتفهّم عِلل الأشياء، عِلل الأحداث الطبيعية والبشرية والقوى المسيطرة عليها. وفي البدء كان هذا التعليل مطبوعاً بطابع التوهُّم والتخيُّل، وكان ينصرف إلى الأشياء المتفرّقة دون أن يربطها

معاً، وينسب أسبابها إلى قوى (مختلفة) ثم أخذ الإنسان بعد فترة من التطور يتصور الكون بمجمله ويتسائل عن أصله ومآله) فراح ينسج ذهنه مختلف الحقائق والأساطير.

إن محاولة التعليل تنطلق من رؤية خاصة إلى الكون والإنسان، وبما أن (المصير) الإنساني مرتبط ارتباطاً حتميّاً بنوع هذه الرؤية، وبخطئها وصوابها، فحتماً سترتبط رؤيته إلى (المستقبل) بها تفاؤلاً أو تشاؤماً.

فلا بد أن يكون المؤمن متفائلاً، أما غير المؤمن فلابد أن يكون متشائماً.

(١٥)

٣-النمط الطوباوي:

خلافاً لزريق، أسمي النمط الثالث من أنماط الاهتمام بالمستقبل والتنبؤ به، النمط الطوباوي.

(الطوباوية، وهي كلمة مأخوذة من عنوان كتاب (يوتوبيا) الذي وضعه سير توماس مور باللاتينية عام ١٥١٦م وتُرجم للإنكليزية عام ١٥٥١م، فغدى أصلاً ونموذجاً لمحاولات كثيرة، تُصوّر المجتمع الإنساني الذي يسوده الخير والسعادة والكمال. لقد ظهرت في تاريخ الفكر الغربي مؤلفات عديدة من هذا النوع، وهي -إذ ترسم للمجتمع المثالي صوراً مختلفة حسب مواهب مؤلفيها- تعبر ضمناً عن انتقادات هؤلاء المؤلفين لمجتمعاتهم القائمة).

وتتبع التصورات (الطوباوية) بعضها بعضاً في رسم مجتمع إنساني فاضل، سيوجد في المستقبل منذ جمهورية أفلاطون، مروراً بمدينة الفارابي الفاضلة -عندنا-.

وجاء القرن التاسع عشر، فبزغت فيه نظريات (علمية) حاولت الرسم ذاته. ولكن المجتمعات الإنسانية بقيت تئن تحت وطأة النواقص والانحرافات.

لماذا يا ترى؟

إنه سؤال ضخم، لذا فهو يحتاج إلى جواب ضخم.

(١٦)

٤-النمط العلمي:

(بدأ هذا النمط من الأنماط التنبؤية يظهر إلى الميدان بعد الحرب العالمية الثانية، وأخذ ينمو وينتشر ويجتذب عدداً وافراً من المفكرين، وتنظم له المشروعات والبرامج، وتُعقد في مجاله المؤتمرات. وهو (علمي) لأنه يحرص على أن يظل ملتصقاً بالواقع، ويتبع أسلوباً تجريبياً، ويُخضع نتائجه للنقد والامتحان. وقد أُطلق عليه اسم (علم المستقبل) أو ما يماثله من التسميات).

وقفَت وراء نمو وشيوع هذا النمط عدة عوامل منها:

أ- تتابع المنجزات العلمية والتكنولوجية الباهرة، الذي أخذ يحث العلماء وغيرهم من رجال الفكر أو العمل على التطلع إلى الإمكانات والتطورات المقبلة، ويثير توقهم إلى تخيُّلها.

ب- تسارع التغيرات في الأوضاع البشريّة وفي البيئات الطبيعية، وما تُحدثه هذه التغيرات من آثار في وجوه الحياة كافة، وما تجُرّ إليه من أزمات قادمة.

ج- التوترات السياسية والهزّات الاجتماعية والاقتصادية والاختلالات التربوية والخلقية.

نعم، كل هذا دعا إلى التفكير في المستقبل، ولكن على ضوء الحاضر.

(١٧)

يمتاز النمط العلمي للتنبؤ بالمستقبل عن غيره من الأنماط بميزات عديدة، منها:

أ- تمثل الأنماط الأخرى، في الغالب، جهوداً فردية، يقوم بها كهنة أو عرّافون أو فلاسفة أو كتاب خياليون. أما هذا النمط فيتمثّل، في الأكثر، بجهود مشتركة في هيئات أو مؤسسات تتوخّى تنسيق الرؤى. إنه نتيجة عمل جماعي. وقد دلّ إحصاء عام ١٩٦٧م على أن ٦٠٠ مؤسسة في أمريكا تقوم بهذا العمل.

ب- تعدُد اختصاصات العاملين فيه. إن هؤلاء يعون وعياً واضحاً أن الحياة الحاضرة غدت من التعقد والتشابك بحيث لا تصح معالجة أيّة ناحية فيها على انفراد أو بنوع محصور من أنواع المعرفة.

ج-التصاقة بالواقع وفحص المتغيرات الفاعلة في المجتمع، وتفاعلاتها واتجاهاتها، ومد هذه الاتجاهات إلى المستقبل.

إن هذه الميزات لا تجرّد النمط العلمي من (التخيّل) أو لون من ألوان الطوباوية، لأن المستقبل يبقى غيباً، رضي المفكرون أم أبوا.

(١٨)

من سوء حظ فصل (ملامح المستقبل) من كتاب زريق أنني حاولت إيجازه وتقديمه بعد قراءتي كتيب الأستاذ محمد حسنين هيكل (أزمة العرب ومستقبلهم).

هناك روح تفاؤلية عند زريق، لا تتوفّر لمن خرج توّاً من قراءة كتيب هيكل، على الإطلاق. فالمستقبل الذي يتكلم عنه موجود هناك، في مدينة طوباوية بعيدة.

و لكن زريق يعترف بأننا لا نملك مؤسسات لها القدرة على رسم ملامح المستقبل (الاحتمالية). لأن الادوات العلمية والإحصائية بعيدة عن قدرتنا. ويعترف بأن المستقبل وليد القوى (الحاضرة)، وأهمها قوتان:

أ - العلم.

ب - المطامح الجماعية.

إن العلم، أو المعرفة -بصورة عامة- تتضاعف كل سبع سنوات.. فكيف اللحاق بها؟!

أما المطامح، فقد كفّت عن أن تكون (جماعيّة)، لقد أصبحت فرديّة محضة، أما المطامح الجماعية قد ماتت. وقد كان الجواهري سعيداً حين ظنها (هانت فقط)!.

يا أم عوف لقد هانت مطامحنا - حتى لأدنى طماح عاد يرضينا.

(١٩)

لم تستطع الحلقة السابقة طرح سؤال (ما ملامح المستقبل؟) فهل تستطع هذه الحلقة أن تطرح السؤال (ما مشاكل المستقبل؟).

نعم، تستطيع، وفي نطاق الاحتمال.. لأن رؤية الحاضر كافية للتنبؤ بنوعية المشاكل التي تواجه المستقبل.

أولى تلك المشاكل هي الانقسام الإنساني:

(البشريّة، منذ وجودها، منقسمة إلى مجتمعات، وهذه المجتمعات تختلف فيما بينها جنساً وإقليماً ولغة وديناً وتقدماً..الخ.

وفي داخل كل منها فوارق ناتجة -في الأغلب- عن علاقات السيادة ومبلغها. لذا يمكن القول: إن ثمة فوارق أفقية في داخل المجتمعات، وفوارق عمودية فيما بينها. وقد أخذت هذه الفوارق تتطوّر في العصر الحاضر، وتزداد فاعليّته، تِبعاً للعوامل المؤثرة في هذا العصر، وأهمها النهضة العقلانية وتقدم العلوم) ص ١٤٢.

الفوارق الأفقية والعمودية موجودة على مرّ العصور. ولكنها في هذا العصر ازدادت حدة واتساعاً، وزاد -و هذا هو الأهم- وعي الناس بها.

هذه أولى مشكلات الحاضر، وهي -حتماً- ستمتد إلى المستقبل.

(٢٠)

لقد أصبح العالم متداخلاً بحيث أن مشكلة في مكان ما، لابد أن تؤثر تأثيراً يتجاوز المكان (إن الحربين الكبيرتين الأخيرتين لم تكونا حربين (عالميتين) لاشتراك الدول الكبرى فيهما وحسب، بل لأن أثرهما عَمّ شعوب الأرض قاطبة).

واختصاراً، ما هي مشاكل المستقبل؟

أ- التفجر السكاني:

(إن سكان الأرض يتزايدون بمعدل ٢٪ سنوياً، فيتضاعفون مرة كل ٣٥ عاماً تقريباً).

(إن هذا التزايد يعود إلى التقدم في ميادين الزراعة وإلى التحسن في ميدان الصحة العامة، الذي تغلَّبَ تدريجياً على سريان الأمراض الفتاكة) ص ١٥٢.

إن هذا التفجر يحتاج ليس فقط إلى أكل، بل إلى السكن والتعليم والعمل، وهذه مشكلة المشاكل.

ب- تناقص الموارد الطبيعية:

(إن تزايد السكان وتضخم الحاجة لتلبية حاجاتهم في الطعام والكساء والسكن، وارتفاع المطالب المعاشية وتقنين وسائل الدعاية والاغراء إلى الاستهلاك.. إن هذه كلها تسير نحو استنفاد الموارد الأولية التي يحتويها عالمنا).

(٢١)

ج- تلوث البيئة:

(إن التقدم الصناعي لا يبتلع الموارد الأوليّة فحسب، بل يخرج كميات هائلة من المواد المضرة بالحياة؛ فالهواء الذي نتنفس والماء الذي نشرب والطعام الذي نأكل، هذه كلها، تزداد فساداً وإفساداً بما تحمله من السموم والأمراض، وبما تبيده من الثروة النباتية والحيوانية).

د- تضاؤل الريف وتضخم المدن:

ظاهرة الهجرة من الريف إلى المدينة من أشد الظواهر خطراً، فهي تؤدي إلى امتصاص حيوية الريف، وتشتت مدخراته من التراث الاجتماعي، واتساع المدن وعجزها عن توفير الخدمات الضرورية، وانتشار الشعور بالاغتراب والضياع.

هـ- تزايد الانحراف:

(إن تضخم المدن واكتظاظها بالسكان، وطغيان معاملها وأبنيتها على النفوس والأجساد، وضيق مساكنها وتماثل هذه المساكن، وعجز وسائل التعليم والترفيه.. إن هذه وغيرها تؤدي إلى أمراض

نفسية وخلقية تستعصي وتنتشر) يوماً بعد يوم.

إن هذه المشاكل الخمس تشترك في مواجهتها كل البلدان، متقدمة كانت أو نامية، فهل هناك مشكلة أكبر منها؟.

(٢٢)

(التخلف).

(إن التخلف هو ذاته مشكلة، إن لم نقل (المشكلة) التي تعانيها البشرية حاضراً، والتي يبدو أنها ستظل تعانيها إلى زمن مديد. وهو ليس محصوراً في بعض البلدان والمناطق، بل نجده حتى في أكثر البلدان تقدماً؛ عند فئاتها المحرومة في المدن والريف، حيث الفقر والجهل والأمراض الجسدية والخلقية، وحيث تبدو صورة بشعة للظلم الاقتصادي والاجتماعي وللفروق الهائلة بين أبناء الوطن الواحد).

نعم، التخلف موجود في الدول المتقدمة، ولكنه في الدول النامية يتخذ شكلاً آخر وأنياباً أخرى.. إنه في الدول المتقدمة لا يستطع الدفاع عن نفسه، فهو مكشوف أمام كل العيون المغمضة والمفتوحة. ولكنه في البلدان النامية يحمل كل الأسلحة، ويستطيع الدفاع عن نفسه بها كلها.

إنه:

أ-يحشد المتخلفين للدفاع عنه، فتراهم يموتون في سبيل بقائه.

ب- هو موجود في كل جهة وزاوية، لذا فالأنظار معتادة على رؤيته دون الشعور ببشاعة.

ت- يجيد التنكر تنكراً حربائياً، حتى أنه يتغلغل في رأسك ولا تشعر به.

(٢٣)

بناء على قراءة الحاضر قراءة شاملة، وبناء على التوقع السليم، يمكن وضع الاحتمالات للمستقبل، والعمل على ترجيح بعضها على بعض. ولكن ذلك لا يتم إلا بشرط صعب، هو أن تكون لدينا (العقليّة المستقبليّة).

ونعني بالعقلية المستقبلية: (العقلية المطلوبة في الحاضر، المتوجهة إلى المستقبل، الواعية لمشكلاته، والعاملة على الإعداد له) ولهذه العقلية صفات، أهمها (الموضوعية والواقعية): (أي أن ننظر إلى كل ما حولنا وما فينا، كما هو بالذات، لا كما نتخيله أو كما نريده أن يكون)، ولا تحسب أن هذا سهل: (لأن الإنسان مجموعة أهواء وأوهام وعُقَد يرثها من أسلافه ويستمدها من بيئته، أو يولدها لنفسه. وهو ينظر إلى ما حوله من خلال هذا كله، فيأتي نظره مجانباً للحقيقة، ولابد من الجهد المستديم، ليروض نفسه على التجرد من هذه العلل..) ص ١٩٩.

ألا ترى أن جوهر هذا الكلام مأخوذ من الآية الكريمة: (إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)؟.

بلى، إنه مأخوذ منها.

(٢٤)

العقلانية القائمة على الموضوعية والواقعية ضرورية في كل زمان ومكان لرؤية الأشياء والمشاكل، كما هي في الواقع، لا كما نتخيلها أو نود أن تكون، ولكنها في وقتنا الحاضر أصبحت أكثر ضرورة.

لماذا؟ لأمرين هامين:

(أولهما تعقد المشكلات الحاضرة والمقبلة، وتفاقم الأخطار والأضرار التي تأتي من جهلنا إياها، وانخداعنا عنها بأوهامنا وتخيلاتنا).

(الثاني أن وسائل الدعاية والإغراء قد ازدادت في هذه الأيام اتساعاً ونفاذاً وأثراً، وهي تدفع بنا -غالباً بطرق فعالة، ظاهرة وخفية- إلى رؤية الأشياء كما يصورها لنا أصحاب هذه الوسائل وموجهوها، من أرباب حكم أو رجال أحزاب أو طالبي سلطة أو مغنم) ص ١٩٩.

إن الدعاية اليوم أصبحت علماً من أوسع العلوم وأدقها، لأنها مبنية على دراسة النفس الإنسانية ودوافعها وميولها.. لقد تعدّت مرحلة التشويق لسلعة هنا أو هناك، ووصلت إلى مستوى بناء القناعات، واعتناق الآراء فيما يتعدى الأشياء الشخصية إلى شؤون المجتمع ككل، بل والعالم.

لقد أصبحت الدعاية اليوم جيشاً غير مرئي، يحتل النفوس بدون سلاح..

(٢٥)

العقلانية التي هي أشبه بمصباح يضيء رؤيتنا للحاضر، ويقربنا من الصواب في نسج احتمالات المستقبل.. تقوم، أو تنتج عن (العقلية المستقبلية) التي تفرزها ثلاث صفات:

١-الموضوعية والواقعية. وقد وقفنا على هذه الصفة.

٢-الانتهاج العلمي:

(وهو الإقبال على دراسة الواقع بالأسلوب النقدي الاختباري المنتظم الذي أفاده العقل بجهاده العسير المديد خلال الأجيال، والذي يتمثل، فيما يتمثل، بالعلم نهجاً وحصيلة).

٣-الالتزام الخلقي:

إن (المواقف العقلانية الأصيلة، كالسعي إلى الحقيقة والتزامها واعتزام الفوز بها ونصرتها ومجاهدة النفس للتحرر من كل ما يفسدها، هذه وأمثالها، هي أيضاً، بل نقول أولاً، مواقف خلقية أدبية).

يقول الجواهري:

آمنت بالخلق القويم وانني - بالعلم منزوع الضمير لاكفر.

ما الذي جعل البشرية تتأخر أشواطاً كلما تقدم العلم شوطاً واحداً؟

إنه عدم الالتزام الأخلاقي.

(٢٦)

ليس في إمكان أي عقلية (فردية كانت أو جماعية) أن تكون عقلية مستقبلية، إلا إذا توفرت فيها -بعد العقلانية- عدة خصائص، منها:

١-الارتياد والتخطيط.

(لا تكون العقلية مستقبلية إلا إذا كانت متجهة إلى الأمام، أي التطلع إلى المستقبل، والرغبة في ارتياد مجاهله. وهي بهذا المعنى، محالة، بل مناقضة للعقلية الرجعية الملتفتة إلى الوراء، المتمركزة في الماضي (..) إن الماضي قد حصل وتم، وليس في إمكاننا أن نفعل فيه أو نبدله. أما المستقبل فهو منفتح أمامنا، إنه مجال الإمكان، وموئل الحرية والاختيار) ص ٢٠٣.

٢-التساؤل والنقد.

إن (العقل يسلك دوماً سبيل الهدم والبناء، هدم الباطل الفاسد وبناء الصحيح الصالح، هكذا تكوّنت المعرفة الإنسانية، وهكذا بني

صرحها الشامخ. والتساؤل والنقد يتجهان إلى (الموضوع) للتأكد من صحة المعرفة الحاصلة بشأنه أو تمامها، وإلى (الذات) للإطمئنان إلى أن الأسلوب المتبع لتحصيل المعرفة هو أسلوب سليم).

(الموضوع والذات).

هذان هما التياران اللذان كتب علينا السباحة بينهما. والكارثة حين يجرفنا أحدهما دون الآخر.

(٢٧)

٣-الشمول والتعاون.

(من الميزات التي يفترض توافرها في العقلية المستقبلية: شمول النظر والإدراك والعمل، والقدرة على التعاون في سبل الفكر والتنفيذ معاً).

لقد أصبح عسيراً اليوم النظر إلى قضية ما وإدراك حقيقتها إذا اقتصرنا على وجه من وجوهها، أو عدم علاقاتها بسواها.

هل تريد مثلاً؟

خذ عملية التربية والتعليم: (إن هذه القضية ليست إصلاح برامج، أو وضع كتب، أو تشييد أبنية، أو إعداد مدرسين، أو توفير نفقات.. إنها كل هذه وغيرها، مع الارتباط بغيرها من قضايا المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعقلية والخلقية، بل قضايا المجتمعات الأخرى المتصلة بها، والمتفاعلة معها).

٤-المرونة والتكيف: فلا يصح أن يقابَل التغيّر المتسارع في الأوضاع بجمود في التفكير، ورتابة في التنظيم.

٥-التجديد والابداع: هذه هي الميزة الخامسة من ميزات العقلية المستقبلية، فهل تحتاج هذه الميزة إلى شرح؟.

(٢٨)

(إذا كانت العقلية المستقبلية تتجه إلى المستقبل، فهل معنى هذا أنها تتنكّر لتراث الماضي، وتهدف إلى التخلص منه أو القضاء عليه؟ أتتنافى المستقبلية والماضوية، فلا يقوم الفكر المستقبلي والعمل المستقبلي إلا على أنقاض التاريخ والتراث؟).

لا، أبداً..

إن العقلية المستقبلية (هي التي تحرص على جوهر التراث، وهي المؤهلة للحفاظ على الأصالة ورعايتها وتنقيتها والإفادة منها في تحقيق الذات وفي الإنجاز والإبداع).

إن في (تراثنا العربي إنجازات رائعة، في ميادين العالم والفكر والخلق، يتوجب علينا إدراكها ببصيرة وصدق، وإحيائها إحياء فعلياً في كياننا الحاضر والمقبل).

(وفي تراثنا أيضاً عناصر أخرى كالغيبية الوهمية والفردية والعشائرية والطائفية.. يتوجب علينا أن ندرك أصولها الراجعة إلى أدوار البدائية أو الانحطاط، وأن نعي أخطارها علينا حاضراً ومستقبلاً).

المسألة إذن معادلات دقيقة، لا أوهام.

(٢٩)

(كيف الخروج؟).

الشاعر القديم حين قال:

كيف الوصول إلى سعاد ودونها - خرط القتاد ودون ذاك زحام؟

حين قال هذا لم يكن يسأل أحداً، كان يسأل عجزه الذاتي عن الفعل، وكان يسأل يأسه.

نحن هنا نسأل عكس الشاعر، فهو يريد الدخول إلى رَبع سُعاد، أما نحن فنريد الخروج، ولكن من أي شيء يا ترى؟.

يعتبر بلدنا من البلدان المتخلفة، وإذا أرادوا التخفيف من هول هذه الكلمة على السمع والقلب.. قالوا (النامية) وقد جعلوا لمعرفة التقدم والتخلف مقياساً، هو:النمو الاقتصادي، أو مستوى (الدخل الفردي).

إن مقياس الدخل الفردي مقياس (كمّي) بالإضافة إلى أنه (خدعة)؛ فالدخل الفردي -مثلاً- إذا كان في الهند ٧٠٠ دولار، فليس معنى هذا أن دخل كل هندي يساوي هذا المبلغ.

وإذن، فلا بد من مقياس آخر نتلمس -بناء عليه- الخروج من هذه الصفة (التخلف) إلى الصفة الأخرى (التقدم).

(٣٠)

المقياس الذي يُعرَف على ضوءه تخلف مجتمع ما من المجتمعات وتقدم آخر، هو:

(القدرة الذاتية الفعلية التي كوّنها المجتمع، وامتلكها، وأصبح قابضاً على ناصيتها وقائماً على توجيهها واستخدامها. إن الإنتاج الاقتصادي (بكميته ومعدل نموه) مظهر لهذه القدرة الذاتية.. فما هي هذه القدرة)؟.

يمكن التعرُّف عليها من أربعة وجوه:

أ- قدرة العقل المتمثلة بالعلم.

إن هذه القدرة تتجلى في ميدانين: ميدان الطبيعة وميدان الإنسان.

(أما الأوّل فهي تتكوّن من معرفة نواميس الطبيعة، ومن المشاركة في تطوير هذه المعرفة واستثمارها لاستخراج موارد الأرض.. واستغلال ثرواتها لرفع مستوى العيش وإغناء محتواه. أما في الميدان الثاني، فإنها تتولد من معرفة نواميس الحياة الإنسانية، ومن استخدام هذه المعرفة في ترقية الفرد وتنظيم المجتمع).

باختصار، تتمثل هذه القدرة في: (المنهجية العقلية السائدة في المجتمع، والمنعكسة في التصرف الفردي الجمعي، وفي تشخيص المشكلات ومعالجتها).

(٣١)

ب- قدرة النفس.

(أي القدرة الخلقية الناتجة عن عمق الإيمان، والسيطرة على الشهوات والأطماع، والإقبال على البذل، والتضحية والتعاون والمشاركة في سبيل المثل العليا التي يطمح المجتمع إلى تحقيقها) ص٢٣٠.

لقد أثبت لنا التاريخ أمثلة عديدة على هذه القدرة التي أتاحت لشعوب ضعيفة مادياً، متخلفة علمياً، التغلب على شعوب أكثر تطوراً، وأرقى معرفة وأوفر غنى. ولا داعي لضرب الأمثلة من التاريخ القديم، ففي الحديث ما يغني عن ذلك:

إن انتصار فيتنام على أمريكا، وانتصار الجزائر على فرنسا، مثلان حيّان على أن قدرة النفس حين يتفجر فيها الإيمان، لا يقف في طريقها شيء.

لا يمكن للإنسان، عند هذه النقطة، إلا أن يتسائل:

تُرى، هل فقدت أمّتنا إيمانها؟ لماذا انهزمت وتنهزم أمام قوة اغتصبت أرضها، ولا تزال؟! لماذا لا نزال نركض وراء فتات الموائد الذي يتركه الصهاينة لنا في حين أن الموائد نفسها موائدنا؟

كيف نفسر هذا، كيف؟!.

(٣٢)

ج- قدرة المجتمع على رد العدوان وعلى التحرر.

(إن عدوان الشعوب بعضها على بعض، وظلمها واستغلالها بعضها لبعض، هي ظواهر عريقة في التاريخ البشري. ومردها إلى الفروق في القدرة بين الشعوب الغالبة والشعوب المغلوبة. وقد جاءت تطورات العصر الحديث فوسعت هذه الفروق).

(وما نقوله عن ظلم الشعوب بعضها لبعض، وتحكم بعضها ببعض، ينطبق أيضاً على الظلم والتحكم في الشعب الواحد، فئة لفئة وطبقة لطبقة. فهذا أيضاً قديم في التاريخ قدم ذاته واستمراره) ص٢٣١.

د- قدرة المجتمع على تكوين بنيته الوطنية.

(ونعني بهذه البنية: القوام الذي تنتظم به مختلف الروابط التي تضم أفراد المجتمع وفئاته بعضاً إلى بعض. ومعيار هذه القدرة هو درجة سلامة هذه الروابط وانتظامها وتلاحمها في حقول الحياة المختلفة؛ السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية وسواها) ص٢٣٢.

بهذه القدرات الأربع، يستطيع أي مجتمع الخروج من قبضة التخلف إلى ربيع التقدم، بل الدخول إلى ما تمناه الشاعر القديم.

(٣٣)

الذي يستطيع التصرف في خيارات واحتمالات المستقبل هو الإنسان، الذي يملك القدرة الذاتية على التحرر من عوائقه الداخلية والخارجية.

إذن، ماهو الطريق إلى هذا الإنسان؟

إنه التربية.

(ثمّة مجال للتساؤل عما إذا كانت التربية في البلاد العربية، بمفاهيمها ونظمها السابقة والحاضرة، قد نشرت مفاسد موروثة أو مقتبسة بقدر ما أصلحت، وعمّا إذا كانت تعيق عملية التنمية بدلاً من أن تسرعها؟) ص ٢٧٢.

(جوهر القضية هو أن التربية في البلاد العربية لا تزال -رغم ما أحرزته من تقدم- متخلفة بالنسبة إلى مطالب الحاضر، وأهم من هذا بالنسبة إلى تحديات المستقبل، ومن الطبيعي أن تربية متخلفة في ذاتها تعجز عن أن تكون أداة فعالة للتغلب على تخلف مجتمعها) ص ٢٧٢.

الطريق إلى أفضل خيارات المستقبل، إذن، هو الإنسان والطريق إلى هذا الانسان هو التربية وهي في البلاد العربية متخلفة لا تنتج إلا مجتمعاً متخلفاً، فلماذا هي متخلفة يا ترى؟.

(٣٤)

الإجابة على السؤال (لماذا التربية في البلاد العربية تربية متخلفة؟) إجابة سهلة، لا تستدعي مزيداً من التفكير والبلاغة. فالناظر إلى مستوى الأمة العربية الآن، وعلى كل صعيد، يمتلئ قناعة بأن هذا المستوى من التخلف لا ينتج إلا من تربية متخلفة.

وإذن، كيف الوصول إلى تربية من شأنها التغيير والبناء؟

يمكن ذلك بتوفر الشروط:

١-التبدل الجذري في المفاهيم:

(المفاهيم في أي جانب من جوانب الحياة، تتصلِ بالجوهر وتنبئ عن الغاية. فإذا كانت خاطئة لم تُجدِ الوسائل نفعاً) ومفاهيم التربية لابد أن تتغيّر من التلقين إلى تطوير الشخصية.

إن تربيتنا تلقينية.. هل تحتاج هذه الحقيقة إلى شرح أو برهان؟

(في المدارس الابتدائية والثانوية كُتبٌ تحوي معلومات (يُحفّظها) المعلم تلاميذه، وفي الجامعة محاضرات يُمليها الأستاذ على الطلاب وتُطبع وتوزع وتُحفظ. وليس هذا تعليماً بالمفهوم السليم، وإنما التعليم في جوهره تطوير ذهن الطالب بمساعدته على اكتساب وتفجير ملكاته الفعلية).

(٣٥)

٢-التعليم الذاتي:

هذا هو الشرط الثاني من شروط التربية الفاعلة، وهو (التعليم الذاتي).

(إن التلقين يجعل من متلقيه كائناً انفعالياً، معتمداً على المعلم والكتاب، في حين أن المطلوب هو أن يتدرج في مراتب الفعل (أي التعلم) مستعيناً بهذه الأدوات كلها، دون الاستسلام لها. إن التعلّم الذاتي قد اشتدت الحاجة إليه، نظراً لتوفر المعارف وتشعُّب مصادرها، وعجز أي جهد تعليمي عن استيفائها واستيعابها. إن أُمّيَ المستقبل لن يكون من يجهل القراءة والكتابة، بل من لم يملك القدرة على أن يُعلّم نفسه).

٣-التفكير العلمي:

التفكير مثل المشي؛ بعض الناس يمشي ويتعثر، وبعضهم يمشي على عصا، والثالث يمشي القهقرى، والرابع يمشي على قدمين سليمتين. ليس هذا وحسب، بل هو يعرف اتجاهه إلى أين، لأنه قد حدّدَ قصده مسبقاً.

هذا النوع الرابع هو ما نقصده بالتفكير العلمي.

هل عرفتَ الفرق بين أنواع التفكير؟.

(٣٦)

الشرط الرابع الذي على التربية الناجحة أن توفره هو: تفجير الطاقة على (مجابهة المشكلات).

(إن الحياة بأسرها تقوم على مجابهة المشكلات التي تعترض الإنسان فرداً وجماعة. والتقدم الإنساني هو تقدم في القدرة على هذه المجابهة، وعياً وتحليلاً ومعالجة. فعلى التعليم أن يرتبط بالحياة في هذا المجال، فيروّض المتعلم على أن يتخطى الآراء والنظريات التي تعرض له، وأن ينفذ في كل موضوع من الموضوعات إلى المشكلات الطبيعية أو الإنسانية التي تولدت عنها تلك النظريات، وإلى تطوّر الوقائع والأفكار وتفاعلها المشترك الدائم).

هناك من ينظر إلى (النظريات والآراء) الّتي علمها مثل نظره إلى بيت مبني من الحجر، وهو جالس بين جدرانه، دون أن يحاول الحركة.

وهناك من ينظر إلى تلك النظريات والآراء نفسها مثل نظره إلى جسر، الغرض منه الوصول إلى تطوير الحياة، فإذا لاح له أن هناك جسراً يوصل إلى أفضل منه، تركه وذهب إلى جسر آخر.

أرأيت؟!.

(٣٧)

(إن التعليم الصحيح لا يقف عند حدود الذهن، بل يتناول شخصية المتعلم بكاملها؛ جسداً وعقلاً ونفساً. وإذا كان هدفه صنع المواطن الصالح والإنسان الفاعل، فإن هذا الهدف يقتضيه أن ينمي لدى المتعلم الفضائل الخلقية بجانب الفضائل العقلية.

إن مفهوم التربية يجب أن يتحوّل من (إعداد لشهادة) إلى (إعداد للحياة)، أي إلى اكتساب القدرة لإدراك الحياة على حقيقتها، وللإسهام في تغيرها نحو الأفضل.

التعلم يجب أن يكون إعداداً للفرد ليكون (شاهداً) على ما يجب أن يتحلى به الإنسان المتطور المجاهد لتحقيق إنسانيته وتحرير مجتمعه وترقيته) ص ٣٧٨.

بهذا، أكتفي من عرض الأفكار الأساسية في (نحن والمستقبل) وقد قفزت على فصول عديدة لأن فيها تكراراً وإطناباً.

فهل استفدت من هذا العرض؟

هل أضاف إليك معنىً جديداً لكلمة (المستقبل)؟

إذا كان ذلك، فهو هدف الكتاب، وهدف الزاوية.. وإن لم يضف، فهناك فشل حتماً.

ولكن لنا أن نتساءل:

من الكتاب؟

أم الكاتب؟

أم القارئ؟.

٥. فهمي جدعان، الطريق إلى المستقبل.

(١٩٩٨م)

(١)

(مفهوم النهضة)

يقول القاموس:

نهضَ، ينهضُ، نهوضاً، ونهضاً: قام. وعن المكان: ارتفع. وإلى عدوه: أسرع إليه. والطائر: بسط جناحيه ليطير.

إذن، معنى النهضة عريق في اللغة العربية، ولكن تحوله إلى (مفهوم) لم يتم من داخل اللغة، بل من خارجها، أي من حقل الحضارة الغربية.

النهضة في الغرب: حركة ثقافية كبرى، بدأت في إيطاليا أوائل القرن ١٤م، وانتهت في القرن ١٧م، وقامت على (إحياء) الثقافتين الإغريقية والرومانية، لذلك يسمى عصر النهضة بـ(عصر إحياء المعرفة).

معنى (الإحياء) هو الذي أضيف إلى المعاني التي ذكرها القاموس لمفردة (النهضة) فخرجت بذلك من مفردة ذات معنى إلى مفردة ذات مفهوم، أي تضم باقة من المعاني المتقاربة في وقت واحد.

كيف بدأت النهضة؟

ماهو الأساس الذي قامت عليه؟

هل ما زالت أم هي قد انتهت؟

سنواجه هذه الأسئلة ونحوها في الحلقات القادمة، تمهيداً للدخول في جوهر ما يقوله كتاب (الطريق الى المستقبل).

(٢)

بدأ فجر النهضة بحملة نابليون على مصر. تلك الحملة التي استمرت ثلاث سنوات (١٧٩٨-١٨٠١م) فقد نبّهَت الأذهان إلى ضرورة الأخذ بأساليب حضارية تلائم حاجات العصر.

لقد فشلت تلك الحملة بالمفهوم العسكري، ولكنها نجحت في طرد السبات الطويل الذي سيطر على عقل الشرق العربي وعلى وجدانه من جانب، وجَرّت أبشع الكوارث من جانب آخر.

إن فكرة إنشاء وطن يهودي في قلب الشرق العربي، لم تنشأ من اليهود، بل نشأت -حسب محمد حسنين هيكل- من نابليون، ولا شك أن فشل حملته هذه هو الذي دفعه إلى هذا التفكير الإجرامي، أو ساعد عليه.

تميّز عصر النهضة بالميزات التالية:

- بدء العلاقات السياسية والثقافية والاقتصادية بين الشرق والغرب.
- شيوع النظريات الفلسفية والسياسية والثقافية وظهور الطبقة المثقفة.
- تفجر الوعي القوي، وانتفاضات العصرنة في لبنان ومصر وتونس.
- إحياء التراث والتعصب له.
- الصراع بين القديم والجديد.

(٣)

(السؤال الكبير)

لماذا تخلفنا وتقدم الآخر؟

هذا هو السؤال الكبير الذي قام عليه عصر النهضة، وهو السؤال الكبير الذي مازال قائماً حتى الآن، بدون إجابة حاسمة.

أمة من المحيط إلى الخليج، لم تجب، طوال ستين عاماً، على سؤال واحد إجابة صريحة وفاصلة.

هناك، بدون شك، إجابات كثيرة صريحة وضمنية، وقد بذل كثير من المفكرين ومن الحالمين جهوداً رائعة في محاولة الإجابة، طوال قرنين، ولكنها لم تأت حاسمة حتى الآن.

لماذا؟

إن ثنائية (التخلف-التقدم) ليست طارئة على التاريخ البشري، إنها ثنائية مستمرة، فكل تخلف وتقدم يأتي بعدهما تخلف وتقدم جديدان.

إن المشكلة ليست هنا.

إنها فقط في (لماذا لم نجب على السؤال حتى الآن؟ لا قولاً ولا فعلاً).

إن مفكرينا، ومنذ زمن، لا يفكرون في السؤال بقدر تفكيرهم في أسباب عدم الإجابة عليه، أليست هذه كارثة الكوارث؟.

(٤)

لماذا لم يستطع أحد منذ قرنين كاملين، الإجابة عن السؤال (لماذا تخلفنا وتقدم الآخرون؟) إجابة كاملة؟ ولماذا ذهب كل ما

بذله المفكرون من بحث وجهد في تلمس الأسباب أدراج الرياح؟ ولماذا كلما تقدم العالم، نزداد تخلفاً؟

يطرح فهمي جدعان ثلاثة رؤى، للإجابة عن هذه الأسئلة ونحوها.

هذه الرؤى الثلاث، لم يكن له -في رأيي- فضل اكتشافها. بل كان له فضل الجهر بها، وهذه الرؤى هي:

أولاً-إن الطبيعة العربية ذات عجز ذاتي (تكويني)، أو -بتعبير أوضح- إن العقل العربي مختلف عن غيره (بيولوجياً).

هذه الرؤية، لا يقول بها أصحاب النظرية (العرقية) من المستشرقين وحسب، بل يقول بها أعلام من العرب، يأتي في مقدمتهم الجاحظ وابن خلدون والشهرستاني.

وقد تستغرب أن مثل هذه الرؤية تصدر من الجاحظ وهو الذي عرف تاريخياً بالدفاع الحاد عن العرب، ولكن ينتفي الاستغراب حين نعرف أن الإنسان -أحياناً- وعن حسن نية يقترب إلى ما يفر منه، ومع ذلك فلنا وقفة أخرى مع الجاحظ.

(٥)

يعتقد الجاحظ أن الإنسان العربي لا يصدر عن رؤية وتفكر وتعقل، بقدر ما يصدر عن (طبع) و(بديهة) و(إلهام). ومعنى هذا:

(إن العربي لا يستطيع، بحسب مصطلحاتنا المحدثة، أن (يخطّط) ويقيم سياسات عقلانية بنّاءة منظمة، فلا غرابة إذن أن تفضي أفعاله (البدهية) و(خطرات ذهنه) إلى غير المتوقع، وإلى الكارثة والإخفاق والدمار) ص٢٤.

هكذا رسم جدعان صورة الجاحظ. وأعتقد، جازماً، أنه ابتعد عن الصواب كثيراً، لأنه جرّدَ قول الجاحظ من (تاريخيّته)، فهو قد وصف العربي بهذا الوصف في مقابل الآخر، الذي تستند بداهته إلى (التراكم المعرفي).

إن الهندي أو الفارسي (و هو الآخر آنذاك في نظر الجاحظ) لا يستند إلى ذهنيته في قول الأشياء أو توليد الفكرة، بل هو يستند إلى مخزون معرفي (تراكم) وصل إليه غيره في لغته وثقافته، أما العربي فليس له مثل هذا التراكم، ومع ذلك فهو يقول أفضل من الهندي والفارسي.

لم يكن (التراكم المعرفي) في عصر الجاحظ إلا قليلاً، ولم يكن شائعاً إلا عند فئة خاصة، على قلته، ولذا فإن فهمي جدعان قد ابتعد عن تاريخية نص الجاحظ.

(٦)

السياط التي ألهب ابن خلدون بها ظهر العرب، ما زال رنينها مدويّاً حتى الآن. خُذ ما قاله، حسب تسلسل جدعان:

العرب -وهم بدو بالطبع- وإن كانوا (أقرب إلى الخير) وأسرع الناس قبولاً للحق والهدى، إلا أنهم بطبيعة التوحش التي فيهم، أهل انتهاب وعبث (إذا تغلّبوا على الأوطان أسرَعَ إليها الخراب) وذلك لأنهم (أُمّة وحشيّة باستحكام عوائد التوحُّش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلق وجبلة).

وغاية الأحوال عندهم الرحلة والتغلُّب، ونظرتهم إلى الحجر والخشب، لا تتجاوز نصب أثافي القدور، وإقامة عمد الخيام (فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران) ص٢٥.

وهكذا راح جدعان في تسلسل مرير يعرض رؤية ابن خلدون للعرب، ويعيد هذه الرؤية إلى أصل نظرية ابن خلدون العامة، ولكنه (ص٢٧) يلذعه لذعاً حين ينقل عنه قوله:

(إن الشمس في نفسها ليست حارة ولا باردة، وإنما هي جسم بسيط مضيء لا مزاج له).

قاصداً من هذا النقل أن ابن خلدون ليس بعيداً عن الخطأ.

(٧)

مما يقلّل من قيمة كتاب فهمي جدعان (الطريق إلى المستقبل) جنوحه إلى الاستطراد، وبذلك يفقد التركيز في نقاط جوهرية من الكتاب.

لقد ذكر الشهرستاني إلى جانب الجاحظ وابن خلدون، ولكنه لم يذكر رأي الشهرستاني، ليقف القارئ على قناعة منه. كما أنه لم يذكر آخرين أكثر عنفاً من الشهرستاني في القول بـ(القصور الذاتي للذهنية العربية) ومنهم –مثلاً– القاضي صاعد الأندلسي، الذي يقول:

(.. وأما علم الفلسفة، فلم يمنحهم (يعني العرب) الله عز وجل شيئاً منه، ولا هيّأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف الكندي والهمداني).

لقد وقف المفكر الكبير حسين مروة في كتابه القيم (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) على هذا الموضوع وقفة طويلة، موضحاً أسبابها وأبعادها، ملتمساً الأعذار لمن وقع في مثل هذه النظرة اللاعلمية من الأقدمين.

وإذا كنا نعذر القدماء، لعدم توفر سبل البحث العلمي لديهم، فكيف نعذر من انزلق نحو هذه الهاوية من المحدثين، على الرغم من توفر النظريات العلمية !.

(٨)

ذكر فهمي جدعان، بشكل عابر، اسم (رينان) في معرض حديثه عن الاستشراق العربي، ولم يقف على خطورة النظرية التي جاء بها وتأثيرها الصاعق.

آرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢م) فيلسوف فرنسي، عمل في حقل التاريخ المقارن للغات السامية.

كان شائعاً لدى علماء اللغات الأوروبيين في عصره تصنيف الشعوب إلى ساميّة وآريّة بناءً على ما وجدوه من تشابه بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية. وأرجعوا الشعوب الأخرى التي يختلف أصل لغاتها عن هذا الأصل (كالعرب) إلى فصيلة بشرية أخرى، أطلقوا عليها اسم (الجنس السامي).

نقل رينان هذه النظرية من حقل اللغة إلى حقل الفلسفة، مضيفاً إليها نظرية (التفاضل) بين الفصيلتين من حيث المرتبة الحضارية، والقابلية العقلية.

وقد أنكر رينان بناء على نظريته هذه، التي أصبحت الأساس النظري للأيديولوجيا النازية، أن يكون للعرب فكر فلسفي، أو حتى قابلية فلسفية.

أرأيت؟!.

(٩)

لماذا تأخرنا وتقدم الآخر؟

استعرض جدعان ثلاث رؤى أو ثلاث إجابات على هذا السؤال:

الأولى هي أن ذلك عائد إلى قصور (تكويني) في العقل العربي. ويشترك بعض المستشرقين العنصريين مع بعض القدماء مثل ابن خلدون في هذه الإجابة.

أما الإجابة الثانية، فهي لا تُعيد التأخر إلى سبب (تكويني) بل إلى سبب (تاريخي).

إن حاضرنا المتخلف ماهو إلا: (ظواهر وتوابع لحقائق باطنة عميقة ولطبائع ممتدة في التاريخ البعيد قروناً وأجيالاً تصل إلى عصور ماقبل الإسلام... إنها ليست من صنعنا نحن وإنما ورثناها.. إننا صنائع تراث لا يأتي من الحقب الإسلامية وحدها، وإنما يأتي أيضاً من الحقب العربية الموغلة في القدم.. وعلينا أن نحفر حفراً عميقاً في الماضي..) ص ٢٩.

ماتقوله هذه الإجابة هو:

إنّ تأخُّرنا ليس نتيجة قصور ذاتي فينا، بل هو عائد إلى تلك العهود التاريخية السحيقة التي سحقت الذات ودمرت التفكير الحر، وما زالت الرواسب النفسية والذهنية التي تركتها فينا تشلنا عن الحركة شللاً تاماً.

(١٠)

بعد عرض الإجابة الثانية على سؤال (لماذا تأخرنا وتقدم الآخر؟)، دخل المؤلف في كهف من الإنشاء لم يستطع الخروج منه.

إنه لم يستطع تحديد، أو حتى الاقتراب من تحديد الرواسب التاريخية التي وقفت في طريق تقدمنا مثل الآخر. وكان عليه العودة إلى حفر التاريخ لا القفز عليه.

إنه بعد قوله الموجز:

(إن المسألة هي مسألة (بنى مجتمعية متوارثة) ولدت المعوقات السياسية والاجتماعية الراهنة التي ترتد جذورها إلى بؤر قديمة كروح القبيلة، أو غياب مفهوم الدولة، أو الفردانية الشديدة، أو غير ذلك مما يفضي إلى التشكيلات المجتمعية المدمرة التي تمتد أمام أبصارنا..) ص٣٠.

بعد هذا القول الموجز، راح يقول:

(إننا نعقّد الأمور على أنفسنا كثيراً إن نحن توخينا باستمرار العودة إلى الوراء عشرين أو ثلاثين قرناً من أجل أن نفهم واقع الأحداث التي تجري أمامنا..) ص٣١.

لماذا يا جدعان لا نعود عشرين أو ثلاثين قرناً، لنفهم أسباب تخلفنا؟ أليس هذا قفزاً على التاريخ، وفراراً جباناً من مواجهة المشكلة؟.

(١١)

الإجابة الثالثة عن سؤال (لماذا تأخرنا وتقدم الآخر؟) هي التي تقول: إن ذلك لا يعود إلى سبب (تكويني) ولا سبب (تاريخي)، وإنما يعود إلى سبب (التآمر) الغربي علينا.

إن (إخفاق حركات التحرر الوطني في العالم العربي لم يأت من سوء تدبير هذه الحركات نفسها، أو من جهلها بطرق العمل المجدبة، أو غير ذلك من أسباب كامنة في طبيعة هذه الحركات ومسالكها، ولكنه أتى من مشاريع التآمر والسيطرة والحصار الخارجية..)ص٣٦.

إن مناصري هذه الإجابة والمتفلسفين حولها كثيرون، ولكن معارضيها يقولون ببساطة: إن الأمة أشبه بالجسد، ولا يمكن للمرض

أن يتمكن من الجسد إلا إذا كانت في الجسد نفسه قابلية (الانفعال)، أما الجسم المنيع فإنه يهزم المرض.

إن الغرب لم ينتصر علينا إلا لأننا ضعفاء، لا نملك المناعة الكافية، وهذا يدل على أن ضعفنا ناشئ من أسباب تاريخية عميقة رصدت روح الأمة وأماتت طاقة (المناعة) فيها.

وإذن، يا ترى، ما الإجابة الصحيحة من الإجابات الثلاث؟.

(١٢)

ما هي الإجابة الأقرب إلى الصواب من الإجابات الثلاث؟ هل سبب تأخرنا وتقدم الآخر هو نقص تكويني في الذهنية العربية؟ أو هو العوائق التاريخية التي كبلت تلك الذهنية عن الإبداع والابتكار، أو هو التآمر الخارجي الذي دمر قدرات الأمة ولا يزال؟.

نرى مؤلف كتاب (الطريق إلى المستقبل) فهمي جدعان، مضطرباً في الإجابة عن هذا السؤال. فبينما نراه في صفحة ٣١ يستصغر الإجابة التاريخية، نراه في صفحة ٢٨ يستصغر نظرية أو إجابة المؤامرة منتصراً للإجابة التاريخية، حين يقول: (و نكون حمقى إن نحن اعتقدنا أن هذه المظاهر العدمية ليست إلا وراعة خارجية خالصة في أجسامنا، فالحقيقة هي أننا مستعدون لها تاريخياً استعداداً بيّناً. فنحن لم نخرج من مدرسة التاريخ إلى عصر الحداثة، بقيم تضاهي هذا العصر، وإنما خرجنا إليه بقيم (الحضارة السحرية) التي انحدرت إلينا من عصر ابن خلدون، وانحدرت إليه هو من عصور الملك العضوض).

ولا غرابة في أن يضطرب المؤلف هنا، فقد اضطرب أناس قبله، وسيضطرب أناس بعده، لأن المسألة عميقة وشائكة.

(١٣)

لو طالبك أحد بتحديد الإجابة الأقرب إلى الصواب من وجهة نظرك من تلك الإجابات الثلاث التي اضطرب حولها فهمي جدعان.. ترى ماذا تختار؟.

أظن أنك لن تختار إجابة واحدة، بل ستختار إجابتين هما الثانية والثالثة، بعد أن تصهرهما في إجابة واحدة..و الحق يقال، أن جدعان حاول ولم يوفق.

إن ظاهرة واسعة مثل تخلف أمة عريقة عن غيرها، لا تكون أبداً مستندة إلى سبب واحد، بل إلى عدة أسباب ظاهرة وباطنة تنشأ عنها.

هناك أسباب تاريخية دون شك، زرعت الوهن في روح الأمة وقادتها إلى الانحدار والتآكل، وهناك أسباب خارجية ناشئة من الصراع الأزلي بين الأمم والحضارات.

إن تأخر الأمم بسبب انكسارات داخلية تحدث من خلال تاريخها الخاص ليس جديداً، وكذلك ليس جديداً الصراع بين الحضارات، وإن الحضارة الأقوى تتبع طريقها الحضارة الأضعف.

ليست المشكلة هنا، بل هي في استمرار الانسياق لهذا الضعف وهذه الهزيمة.

(١٤)

في لحظة صفاء جيدة، يوجه المؤلف زمام الحديث وجهة أخرى قائلاً:

(إن المستقبل الآتي يتحدد بالأفعال التي نجريها في معطيات الحاضر، وبالاختيارات التي نأخذ بها، والتي واقع الأشياء يأذن بها

من حولنا. ذلك أن ثمة قاعدة لا يمكن تجنبها، وهي: إن من الضروري إقامة (تراسل) بين موضوع إرادتنا، وبين قدرتنا على تحقيق هذا الموضوع، وبين –من جهة ثالثة– استعداد (شروط) الواقع لتقبل موضوع هذه الإرادة. وغياب أي طرف من الأطراف يحكم على حماسة القضية بالسقوط) ص٤١.

هناك إذن مثلث واضح الأضلاع:

الإرادة.

الموضوع.

شروط الواقع.

إن هذا المثلث لم يكن من ابتكار المؤلف، فهو واضح من قبله ومن بعده، ولكن النقطة التي حاول بناءها على هذا المثلث هي الجديدة؛ فقد رمى من سماهم (أصحاب الأيدلوجيات المتصلبة) بأنهم يحاولون (أن ينصاع الواقع للأفكار، لا الأفكار للواقع) ومن هنا جاءت الحلقة المفرغة.

(١٥)

طرح المؤلف ضرورة ما سماه (النسبيّة الاعتقادية) ويعني بها: (إن الحقيقة الفكرية ينبغي أن تفتح الباب لضرب من النسبية التي تعني أن أفكارنا ليست دوماً ذات طبيعة إطلاقية، وإنها مدعوة لأن تفهم أن للواقع أحكاماً لا يحق لها أن تتجاهلها) ص٤٢.

ويوضح قصده أكثر بالقول: (ما من أحد منا إلا وهو كائن تاريخي، أو ثقافي.. وكل كائن تاريخي أو ثقافي هو بالضرورة (تراث).. ونحن حين ننحاز إلى مذهب دون آخر، أو إلى رؤية دون أخرى، لا نفعل ذلك دوماً لأن الدليل العقلي قد قام على ذلك، بل لأن (اختيارنا) وقع

على هذا المذهب أو ذاك، وهذا الاختيار ليس عقليّاً بالضرورة، وإن كان ينبغي على العقل أن يفهمه ويسوفه) صفحة ٤٣.

أنا لا أعرف بالضبط ما الذي دفع المؤلف إلى الخوض في هذا الموضوع الشائك، وعلى الرغم من شرحه لمفهوم (النسبية الاعتقادية) فأنا لم أفهمها جيداً، ويمكن أن يكون قصده من كل هذا شيئاً واحداً، هو: ان أفكارنا يجب أن تعترف بأفكار الآخر، وأن الواقع في النهاية هو الميزان للجميع.

(١٦)

يضعنا المؤلف أمام موضوع بالغ الأهمية في الفصل الثاني من كتاب (الطريق الى المستقبل) حيث يضعنا وجهاً لوجه أمام السؤال التالي: لماذا نقول شيئاً ونفعل غيره؟

لماذا تقف أقوال أمة كاملة في ضفة وأفعالها في ضفة أخرى؟ لماذا هذا الانفصام؟ ما هي أسبابه؟ وإلى متى سنبقى في أسره؟.

السؤال بحجم (علم في رأسه نار) وسنسير والمؤلف في تسلسل محاولته الإجابة –من وجهة نظره– على هذا السؤال الضخم.

(إن الانحراف الكبير الذي شهده النصف الثاني من القرن العشرين العربي يتمثّل في دعوى الملأ من المفكرين والكتاب العرب المعاصرين أن ما أصاب عالم العرب من نكسات أو هزائم او إخفاقات، يرتدُّ، أوّلاً وقبل كل شيء، إلى واقعة طرد العقل من المدينة العربية) ص٥٥.

يقف المؤلف إذن ضد الدعوة الصارخة التي صدع بها المفكرون المعاصرون العرب بالرجوع إلى العقل ونبذ الخرافة، ويقول بصوت جاهر: إنه وهم طوباوي أن نعتقد (أن إصلاح العقل يجمل معه بالضرورة إصلاح الواقع) ص٥٦.

(١٧)

(إصلاح العقل يحمل معه بالضرورة إصلاح الواقع).

تلك مقولة يقف المؤلف منها موقف النفي بشكل قاطع، ونحن هنا نستعرض رأيه هو، سواء اختلفنا أو اتفقنا معه، الأمر الذي سنوضحه لاحقاً.

إنه يقول أن هذه المقولة مقولة (قديمة جداً في حياة الفلسفة، ابتدعها سقراط حين آمن بوحدة النظر والعمل، وظنّ أن العلم بالفضيلة وبالخير يحمل بالضرورة على العمل بهما. وعزّزها أفلاطون حين توَّجَ العقل ملكاً على المدينة الإنسانية، وكرّسها أرسطو، ومن بعده، في الإسلام ابن رشد، حين أضفيا على العقل مرجعية مطلقة، واستأنفها ديكارت والعقلانية الغربية (..) التي لم يلبث باسكال أن أبان عن قصورها، بينما فجر نيتشه وفرويد قواعدها وأسسها..) ص٥٧.

لم يبتكر المؤلف الهجوم على العقل والعقلانية، بل هو حملة شعواء شنت حتى قبل ولادته. ولكننا نسير معه، لا لمعرفتها، بل لمعرفة ما يستنتجه من مشاركته في الحملة عليها. نريد معرفة ماذا يريد قوله؟

نريد معرفة: لماذا ربط بين حالة الانفصام بين القول والعمل في حياة الأمة، وبين العقلانية؟!.

(١٨)

يُعلّل جدعان حملته على العقل والعقلانية بأمرين:

الأول- أن العقل والعقلانية لا يقدمان لنا تفسيراً مقنعاً لما نعانيه من الانفصام التام (بين النظر والعمل، أو بين القول والفعل).

الثاني -وهو الأهم- أن العقل ماهو إلا واحد من القوى الفاعلة في حياة الإنسان (الباطنية). إن (دواعي الفعل وآلياته في توجيه حياتنا) كثيرة، وعلينا دراسة تلك الدواعي وقدرة فعلها، بدلاً من التركيز على العقل.

إن السؤال الذي يلح عليه جدعان هو:

(لماذا نعظ بالفضيلة والصلاح، وتناضل ألسنتنا من أجل الحرية والعقلانية والديمقراطية والكرامة والعدالة.. ثم نلقي بكل ذلك عند أول قادم يلوح لنا بخبرات من نوع آخر؟ لماذا نعرف الحق ثم نفارقه؟) ص٥٩.

إنه يرفض الجواب القائل: إن تناقض القول مع الفعل، عائد إلى النفاق والكذب أو ضعف الإرادة، ويعيده إلى أن العقلانية وحدها لا تستطع السيطرة على دوافع الإنسان إلى الفعل، لأن بعض هذه الدوافع غائر في أعماق النفس، لا يعرفه -أحياناً- حتى صاحبه.

(١٩)

يدعونا الكتاب بقوة، للانتقال من نقد العقل إلى ما سماه بـ(نقد الفعل).. معنى هذا هو: أن نتلمّس الأسباب الخفية التي تدفعنا إلى الفعل، وإن كان هذا الفعل مخالفاً لما يقتضيه العقل، أي الفعل الذي يتناقض مع ما نقوله وما نعتقده.

أن نقول شيئاً، ونفعل شيئاً آخر، هذا تناقض لا يستند إلى أن العقل فينا قد تعطل عن العمل، بل يستند إلى أن هناك طاقات أخرى، غير العقل، لم نرصدها، في حين أنها في الحقيقة هي التي تدفعنا إلى السلوك العملي، أي تدفعنا إلى أن نعمل ما يخالف الذي نقول.

ويدعي المؤلف أن الواقع، وأن العلوم الإنسانية الحديثة، كلها تؤيد هذه النظرة.

(فقد أبانت لنا علوم الإنسان والبيولوجيا، صراحة، عن أن اعتقادنا القديم في الإنسان وعقله –وهو الاعتقاد المنحدر من إرث اليونان الفلسفي– ينبغي أن يخضع لتعديلات جذرية، و(قد) صدق الواقع ذلك تصديقاً تاماً).

ما رأيك؟

هل سبَّبَ لك هذا الكلام صدمة؟

ماذا سنفعل؟.

(٢٠)

يقف المؤلف (ص ٦٢) ليؤكد أن إنكار تأثير العقل في أفعالنا ماهو إلا فضيحة من الفضائح. ولكنه، مثلِ من سبقه، يؤكد، مثلما أكدوا، أن العقل جزء من أجزاء، وقد أُغفِلَ النظر في قوة تأثير تلك الأجزاء حتى الآن.

(فهناك، إلى جانب القوة العقلية، مكون الثقافة الموروثة، ومكون الإرادة، والمكون السيكولوجي بأطيافه (الشعورية) والعاطفية والوجدانية والانفعالية، والمكون (اللاشعوري) بما ينطوي عليه من رغبات ودوافع، سوية أو غير سوية، والمكون البيولوجي بموروثاته.. الخ) ص٦١.

هذه المكونات كلها لها تأثيرها في سلوكنا النفسي والعملي، وما العقل إلا واحد منها، بل إن بعض الاجتماعيين يعتقد بأن العقل ماهو إلا عامل تبرير.

يدعونا هذا كله إلى: (..أن نتوجه إلى (الفعل) ونحرره تحريراً صريحاً من الشروط والقيود والأحكام غير السوية التي تدفعه في دروب غير مجدية أو ضالة أو ضارة) ص ٦٣.

الهدف إذن، أن نعرف –جيداً– الدوافع التي تسوقنا إلى الفعل سوقاً غير واع، لنعرف كيف نسير، وإلى أين؟.

(٢١)

قلت منذ البداية، إن الكتاب يتصف –من ضمن صفات عديدة– بالاستطراد، والاستطراد ليس سيئاً على الدوام، فهو قد يدخل إلى منحنيات مهمة في البحث، ومنها هذا المنحنى الذي خاض فيه تحت ما سماه (معركة الأقنعة).

إن من ينظر إلى (القيم) التي تتحكم في سلوك المجتمع، يُصاب بالحيرة والذهول، فهناك خليط (متدافع) من القيم التقليدية المتوارثة إلى جانب قيم حديثة.. وإلى جانب قيم تنتمي إلى ما بعد الحداثة.

إن هذا الخليط من القيم يصيب السلوك الاجتماعي بالاضطراب، فهناك –مثلاً– قيمة (ليبرالية) حديثة راحت تغزو المجتمع، وهي (الفردانية الذاتية) التي تنشد (الخير الخاص) لأصحابها، وتجعل معيار (النجاح) هو الأساس، وإن كانت وسيلته غير قانونية وغير أخلاقية: (ففي مثل هذه الأحوال تفقد الكفاية الذاتية معناها، وتصبح الطرق الملتوية وغير الإنسانية هي السبيل إلى إدراك المقاصد والمنافع) ص٦٧.

إن المعركة التي يتوجب على قوى الإصلاح خوضها هي معركة (الأقنعة).

(٢٢)

(النفاق) كلمة قرآنية، حسب المعنى الذي نفهمه منها الآن، وهو: إظهار الشيء وإضمار ضده. أو حسب تعريف السيوطي: (الدخول في الإسلام من وجه، والخروج منه من وجه آخر).

ويعتبر الكتاب أن مفردات النفاق والرياء والتملق وما شابهها من حقل لغوي واحد. كما أنه يقف أمام هذا (القناع) الذي هو النفاق أو الرياء وقفة طويلة. ونحن سنقف معه، نظراً لما لهذه الصفة من فتك مريع في السلوك الاجتماعي في الوقت الحاضر.

النفاق، كمرض فردي، موجود في كلٍ زمان ومكان. وقد نقل الكتاب (ص ٦٩) عن تاريخ الطبري –قديماً– ما يلي:

(عامل هشام بن عبدالملك كان يتقرب إليه بتوجيه أصحابه إلى ماشية أهل المصر (يبقرونها على السخال، يطلبون الفراء لأمير المؤمنين، فيقتلون ألف شاة في جلد) أو يسومونهم (أن يأخذوا بكل جميلة من بناتهم) مما لا يوجد في كتاب ولا سنة) تاريخ الطبري ٤/ ٢٥٤ – ٢٥٥.

هذا ما كان عليه التملق أو النفاق (الفردي) في الماضي، فكيف هو الآن؟

هذا ما سيجيب عنه الكتاب.

(٢٣)

(.. إن مجتمعاتنا باتت تألف (..) جميع أشكال النفاق، وأن هذه الظاهرة قد أضحت، لا أمراً مشهوداً فحسب، وإنما (قيمة عادية). وهي لا تسمى باسمها الحقيقي، إذ هي تستمر تحت أسماء أخرى (..) إنها (القناع) الذي أصبح يقوم مقام (الدور الاجتماعي) ويطرد

على نحو لا يرحم نقائضه: الوضوح والصراحة والنزاهة والصدق وغيرها) ص٧٠.

إذن: تحول النفاق في نظر الكتاب من مرض فردي إلى مرض اجتماعي، وهذا هو البلاء بقضه وقضيضه.

هذا وقد راح الكتاب -مشكوراً- يعدد الميادين التي نشاهد فيها هذا المرض الاجتماعي الخطير، فنحن نشاهده في ميدان الأخلاق، وميدان القيم الاجتماعية، وميدان الحياة الروحية، وميدان الحياة الثقافية.

نعم: ميدان الحياة الثقافية، إذ (..قلّ أن يبحث مثقفو زماننا عن الحقيقة لذاتها، بالتعلم الحقيقي، والنظر النزيه (..) إن هاجسهم هو (الوصول) ولا شيء غيره من القيم النبيلة).

(٢٤)

الكتاب، بعد أن أدان جميع (المثقفين) الذين (يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم) رياءً وتملّقاً ونفاقاً.. طرح السؤال التالي: لماذا النفاق؟.

إن (أكثر المثقفين تعلُّقاً بقيم الحق والنزاهة يتراجعون عن هذه القيم حين (يمثلون) أمام المجتمع، ويعدلون من وجهة مراكبهم، كي تسير في اتجاه الريح) ص٧

الطمع إذن في المال أو الجاه هو أول الأسباب التي تدفع المثقفين إلى لبس قناع النفاق، وتسيير مراكبهم في اتجاه الريح.

لقد كان أبو العتاهية من أكثر الشعراء صدقاً حين قال مخاطباً الخليفة:

إني أريدك للدنيا وعاجلها - ولا أريدك يوم الدين للدين.

لم يلبس أبو العتاهية -هنا- القناع، لقد قالها صريحة.. أما (مثقفونا) ففي الوقت الذي يسلّون فيه سيوفهم ضد الأقنعة.. نراهم يلبسونها من الرأس الى القدم.

ما هي القيم التي يؤمن بها هؤلاء؟

لست أدري.

(٢٥)

(إن التعليل القوي الذي يمكن أن يمثل أمامنا هو أن باعث (التملق) أو (النفاق) أو (الرياء) ليس إلا الخوف، الذي هو جماع العلاقة غير المتكافئة بين السيد والعبد، أو بين السلطة التي تطلب الطاعة، وبين الفرد الذي يطلب إليه أن يطيع. ويتعلّق بهذا الباعث اختلال العلاقات بين القوى الاجتماعية داخل المجتمع) ص٧٣.

الخوف إذن هو السبب الثاني من أسباب النفاق الذي نجده في كل زمان ومكان.

هناك شاعر مصري ساخر يقول:

(الخوف قواد فحاذر أن تخاف).

ولا أجد كلمة معبرة عن الخوف توازي في قوتها هذه الكلمة المبتذلة والقبيحة (قواد). فالقواد هو الذي يقود إلى طرق الرذيلة، وإلى أنفاق المحرمات المظلمة، وإلى الخسّة والانهيار في نهاية المطاف.

كذلك هو الخوف؛ إنه يشوّه إنسانية الإنسان، ويدفعه إلى أن يقول ما لا يعمل، ويعمل ما لا يقول. إنه قتل لما في داخل الإنسان من عفوية طبيعية، وإحالته إلى إنسان مقنع بأبشع الأقنعة.

ولكن هل نستطيع ألا نخاف؟.

لا أظن.

(٢٦)

من النقاط المهمة في الكتاب بحثه لبعض المفاهيم، مثل التراث والحداثة وما بعد الحداثة. وتشغل هذه المفاهيم معظم الباحثين (اليوم) في الحقول الفكرية.

إنه يعرف التراث بقوله: (التراث المنجز التاريخي لاجتماع إنساني في المعرفة والقيم والتنظيم والصنع) ويُعتقَد أن هذا التراث يتجسد في قطاعات أربعة:

١-القطاع المعرفي:

وفيه شتى العلوم والمعارف التي نجمت بأثر من الفاعلية الطبيعية -الحسية والعقلية- للقوى العربية والإسلامية المنتجة للمعرفة.

٢-قطاع القيم:

وفيه أنماط التفكير والسلوك والعادات والقيم الأخلاقية والاجتماعية والجمالية الموجهة للسلوك.

٣-قطاع النظم والمؤسسات:

وفيه النظم التي تستند إليها الشؤون العملية.

٤-قطاع الإبداع:

وفيه كل ما يصدر عن الحساسية الجمالية.

(٢٧)

بعد أن أعطى الكتاب ذلك المعنى الواسع للتراث، والذي أوضحته الحلقة السابقة.. توقف ليقول:

(الحقيقة هنا هي أن (التاريخية) تطال كل شيء، فإن الحياة لا تكتب إلا لأجزاء ووجوه من التراث ومن الحضارة، بينما تسقط حركة التاريخ، والتطور المتنامي، عناصر ووجوهاً ومبدعات كثيرة أخرى، لتحل محلها، وأمامها، معارف وخبرات ومبدعات جديدة أخرى) ص١٢٤.

هذه الوقفة مهمة جداً، لأنها توضح حقيقة ينساها بعض الناس، وهي: أن التاريخ لا يعترف بالثبات المطلق للأشياء، لأنه حركة تصاعدية في الأساس.

إن العادات والتقاليد وأنماط السلوك في تغير دائم، لأن التاريخ نفسه في تغير دائم.

ومن هنا، يتولد المعنى (الثاني) لمفهوم التراث، والذي يوضحه الكتاب بقوله: (أما المعنى الثاني للتراث فيحدد بأنه: كل ماهو حاضر في وعينا، وفي تشخيصنا الحاضر، مما ينحدر إلينا من التجارب الماضية في المعرفة والقيم والنظم والمصنوعات)) ص١٢٥.

التراث إذن –بالنسبة لنا– ما بقي فينا منه.. ولاشك في أنه كثير.

(٢٨)

يرى الكتاب أن مفهوم الحداثة يميل إلى معنيين:

المعنى الأوّل: الحداثة هي الدخول في مرحلة تاريخية –ثقافية– اجتماعية، تحمل عناصر جديدة، على سبيل الإضافة أو الدمج أو الاستيعاب أو الابتداع، أو تستبعد عناصر قديمة على سبيل الإزاحة أو الإهمال أو الإسقاط، على وجه يجعل من جملة خصائص هذه المرحلة مرحلة مباينة.

المعنى الثاني: هو المعنى الغربي، الذي يعني (القطيعة) مع كل ما سبق المرحلة، أي إزاحة كل ما هو قديم (..) ورفع دعائم المجتمع والدولة على أسس مضادة للأسس التي قامت عليها مرحلة (ماقبل الحداثة) ذات المرجعية الضاربة في العصور الوسطى.

مفهوم الحداثة مفهوم اضطربت حوله الآراء، وامتدت الأقوال والتصورات فيه من النقيض إلى النقيض، أي من القبول المطلق إلى الرفض المطلق.

ولكن الشيء الثابت هو أنه مفهوم عريق في ثقافتنا، ولم يكن من المفاهيم الوافدة من ثقافة أخرى إلينا، وبخاصة الثقافة الغربية التي غزتنا منها، ولا تزال، مفاهيم كثيرة.. هو مفهوم عربي ضارب في القدم، وعلى من يشك في هذا الرجوع إلى التراث.

(٢٩)

قبل أن يكمل الكتاب حديثه عن (الحداثة) راح يخوض في مفهوم (مابعد الحداثة) وهو مفهوم يصاب بالرعب حتماً من استقصى ما يقال عنه، في الكتاب أو غيره من الكتب.

يعتقد كثير من كتابنا بأننا واقعون -الآن- تحت تأثير التيار الجارف لما بعد الحداثة، وهو اعتقاد مبالغ فيه -فيما أظن- ذلك لأننا لم ندخل في عصر الحداثة -حسب مفهومها الغربي- فكيف بالدخول إلى عصر ما بعدها!!

لهذا سأتجاوز وقفة الكتاب حول (ما بعد الحداثة) لأني لا أعتقد أننا قريبون منها، ولأن الخوض في معناها يدخل القارئ في جو من الرعب الكامل، وسأقصر الحديث على الحداثة نفسها.

يقول عن الحداثة:

(الحقيقة أن التاريخ الثقافي العربي قد عرف عدة حداثات، قد عرف سلسلة من التحولات الكبرى التي ولد كل منها حداثة قائمة بذاتها (..) فيما يشبه المد والجزر) ص١٣٤.

وهنا، راح يعدد ما يشكل –في نظره– الفترات المختلفة التي مرت كل منها بحداثة مختلفة عن الأخرى، والتي ستخوض فيها الحلقات القادمة.

(٣٠)

(الحداثة الأولى)

(الحداثة الأولى التي نعرفها حق المعرفة –وفقاً لمعطيات التاريخ ووثائقه البيّنة– هي (الحداثة القرآنية). وقد أكون أقرب إلى الدقة إن أسميتها بالحداثة (الفرقانية)، ذلك أن الوحي الإسلامي حين جاء ليكون علامة فرق وافتراق بين عهد قديم ماض، وبين عهد جديد مفعم بالخير والفلاح.. بين ما يسمى بـ(الجاهلية) وبين (عصر الأنوار) الجديد، بين الإنسان العاقل المفكر المتفكر المتدبر المعتبر ذي اللب والحكمة والسمع والبصر والفؤاد.. وبين الإنسان الذي لا يتبع إلا هواه) ص١٣٥.

هناك من يعترض على أن يسمي الفعل القرآني، وهو إخراج الناس من الظلمات إلى النور حداثةً، أو يسمي فعلاً حداثياً، لأنه فعل سماوي لا علاقة له بأي فعل بشري. والحداثة فعل بشري.

ولكن الكتاب لا يقصد الحداثة بمعناها الغربي، بل يقصدها بمعناها العربي، وهو: تحوُّل المجتمع الإنساني من حالة إلى حالة أخرى. وهنا، بهذا المعنى، لاشك في أن القرآن قد حوَّلَ العرب من

حالة الظلام والتمزق والشتات إلى حالة النور والتماسك ووضوح الهدف.

إذن، هذا هو المقصود.

(٣١)

(الحداثة الثانية)

يعتبر الكتاب أن العصر العباسي هو عصر الحداثة الثانية في التاريخ العربي الإسلامي، ففي هذا العصر:

(كان علم الكلام العقلاني على طريقة أهل الرأي والمعتزلة، والنظر الفلسفي العقلاني على طريقة الكندي، والعلم النظري والتجريبي على طريقة جابر بن حيان، والتحليلات الجمالية ونقد النماذج البشرية والنظر الحسي والوضعي عند الجاحظ، وتفجر الأنا الوجودي عند المتنبي، وتجليات العقل عند أبي العلاء المعري، والبحث عن المعنى الجديد عند أبي تمام.. وهكذا) ص١٣٨.

تكوَّنَت حداثة من هذه العناصر مجتمعة، لم تكن موجودة في العصر الأموي. وقد فجَّرَت هذه الحداثة التمازج بين جميع الأقطار الإسلامية، واشتراك مُفكريها جميعاً في بناء حضارة فكرية وسلوكية، كانت هي الحضارة الأولى في العالم –آنذاك– بدون جدال.

أمّا الحداثة الثالثة التي اعتقد الكتاب بها، فهي الحداثة الحاضرة والتي ابتدأت منذ بداية القرن التاسع عشر، ولا تزال مستمرة حتى الآن.

ما رأيك في تقسيم الكتاب للحداثة؟ هل توافقه على هذا التقسيم أم تخالفه؟.

(٣٢)

يستعرض المؤلف الوضع (الإسلامي) الراهن، تحت عنوان لا يخلو من الإثارة في الفصل الرابع من الكتاب، وعلى امتداد ١٣٥ صفحة.

إن المؤلف –كما يبدو لي– ذو مشاعر إسلامية عميقة، وهو يتكلم عن الوضع الإسلامي بحرارة وغيرة، ولكني سأترك عرض آرائه –هنا– لأسباب كثيرة، داعياً كل قارئ للرجوع إلى الكتاب نفسه، إذا أراد ذلك.

وهناك فقرة (استطرادية) وردت في هذا الفصل أحببت اطلاع القارئ عليها، وهي قوله:

(الحقيقة أن وقائع العقود الأخيرة من قرننا الحالي قد كذبت جميع التوقعات بشأن المستقبل، حتى لقد أصبح أي قول في شأن الإنسان ومستقبل حضارته ضرباً من الرجم بالغيب، وكلاماً يتعذّر إخضاعه لأيّة أداة من أدوات التحقيق. وكانت فلسفة التاريخ هي الضحية الكبرى لهذه الأحوال الجديدة) ص٢١٤.

نعم، فلسفة التاريخ هي الضحية الكبرى، لأن تلك الفلسفة –مهما اضطربت الأقوال فيها– كانت تراهن على انتصار الإنسان، واذا بهذا الإنسان ينهزم في كل الميادين الأخلاقية.

(٣٣)

(يظلُّ أمراً ثابتاً أنّ التواصل في حقيقته (علاقة مباشرة بالآخرين) لكن هذه العلاقة من طبيعة خاصة، إنها ذات طبيعة إنسانية من جهة، وعاطفية أو وجدانية من جهة أخرى. وهذه العلاقة تفرضها واقعة أساسية في الوجود الإنساني، هي– وفقاً لمصطلح هيدجر–: أن

الإنسان موجود -في- العالم، وإن من مقومات هذا الوجود أنه (وجود-مع)، بمعنى..الخ) ص٣٤٧.

لا أحد يجهل عبارة أرسطو القديمة: (الإنسان مدني بالطبع) ولا قول ابن خلدون: (إن الاجتماع للإنسان ضروري) غير أن هذا يتعلّق بالأمور المعاشية العامة (أكثر مما يتعلّق بنسبة الوجود الإنساني في ذاته).

هل توصلت الآن إلى الفكرة التي يريد المؤلف طرحها عليك بهذا الكلام كله؟

إنها فكرة سهلة بمقدار ما هي صعبة.

إن المستقر في أذهاننا أن (مدنية) الإنسان، أو (اجتماعيته) تقررها وتفرضها ظروف المعاش الخارجية. أما مدنيته أو اجتماعيته المستندة إلى قول (هيدجر) فهي حاجة داخلية نفسية من صميم البنية الوجودية للإنسان.

(٣٤)

ما هو سر العلاقة الحارة التي يشعر الإنسان بها تجاه الآخر؟ هل هو عائد إلى ما زعمه فرويد من الارتداد (إلى الغريزة الليبيدية ذات الأصل البيولوجي)؟ أم عائد إلى ما قاله بعض (الوجوديين) مثل هيدجر، وهو أنها علاقة (تلقائية) تعبر عن نفسها بالحب والعمل المنتج؟ أم عائد إلى ما قاله أحدهم من أنها (تجسيد الحاجة إلى الإفلات من العزلة)؟.

قد يكون هذا أو ذاك، ولكن الثابت هو أن هذه العلاقة قائمة بوضوح كامل بين أبناء الأمة الواحدة، وقد أعاده بعضهم إلى جملة من (الفواعل) هي:

الفاعل الديني.

فاعل اللغة المشتركة.

فاعل التاريخ المشترك.

فاعل المصير المشترك.

وباعتبار أن العالم العربي القديم قد استمد وحدته ومبادئ تطوره من هذه (الفواعل)، فهل استعادة تلك الوحدة ومبادئ التطور تقضي بتوفر تلك الفواعل؟ أم لابد من فواعل أخرى؟

هذا ما ننتظر الإجابة عليه.

(٣٥)

(فاعل اللغة)

ما قاله الكتاب عن (فاعل اللغة) سوف لن يعجب كثيرين من (الغيورين) على اللغة العربية، كما أنه لم يعجبني شخصياً، ولكن ما يقال شيء، وإعجابنا أو عدم إعجابنا شيء آخر.

لقد قال: (أمّا اللغة فقد أصبح لها خصم عنيد، يهدد جدارتها في أن تكون أداة لحضارة جديدة. وهذا الخصم هو الأداة اللغوية التي تستخدمها الحضارة الجديدة المهيمنة. وبالطبع، المقصود هو اللغة الانجليزية، فقد أصبحت هذه اللغة هي لغة العلم والتقنية والحضارة الغازية، سنظل نتكلم اللغة العربية بكل تأكيد، ولكن زحف اللغة الظافرة سيشتد يوماً بعد يوم. ونحن عاجزون عن استئناف حضارة جديدة) ص٣٥٢.

أريد الوقوف هنا على نقاط محددة:

إن قوّة اللغة وضعفها لا يعودان إليها باعتبارها جملة من النظم والقواعد والمفردات، بل يعودان إلى ضعف وقوة الأمة التي تنتج تلك اللغة.

خطر اللغة الواحدة الغازية خطر جديد لم يسبق مثله في التاريخ، وهو خطر يهدد جميع اللغات في العالم، بل إن بعض اللغات أخذت في الإنقراض، واحدة تلو الاخرى.

ما هو الحل؟.

(٣٦)

(الفاعل الثاني-١)

التاريخ المشترك هو (الفاعل الثاني) المقوّم لمفهوم الأمة، والدافع إلى تطورها. فهل هذا الفاعل متوفر الآن؟ وقبل ذلك: هل كان؟ ومتى انقطع؟.

يعتقد الكتاب أن هذا التاريخ انقطع منذ زمن بعيد، فهو يقول: (قد يكون هذا الانقطاع حدث مع سقوط المدينة الموحدة (بغداد) في أواسط القرن السابع الهجري. وقد يكون حدث قبل ذلك بزمن بعيد مع انفصال المشرق عن المغرب، وتأسيس خلافتين: أمويّة، تلتها ممالك طوائف ما لبثت أن بادت، وعباسية في المشرق، انهارت هي الأخرى.. وقد يكون هذا الانقطاع حدث مع الحرب العالمية الأولى، وما تلى هذه الحرب من إلغاء الخلافة في عام ١٩٢٤م) ص٣٥٤.

ويعتقد الكتاب أن التاريخ المشترك، بعد أن انقطع، لم يعد تاريخاً مشتركاً، ولن يعود تاريخاً مشتركاً، فهو يقول في فقرة مؤثرة:

(إن استحالة عودته تتمثل في تشكل (الخصوصيات) الوطنية الثقافية، فنحن اليوم نشهد عوالم عربية متباينة متباعدة).

أرأيت؟

إن العوالم المتباينة لا يمكن أن يضمها تاريخ مشترك.

(٣٧)

حين كنا في حومة المراهقة وما بعدها بقليل، كانت رؤوسنا تصطدم ببعضها حين نسمع عبدالوهاب، بصوته الذي يحمل (طمي) النيل وهو يغني:

(نحن شعب عربي واحد

ضمه في حومة البعض طريق).

كنا -آنذاك- نسبح في السراب، ونحن نظنه ماء. كانت خيالاتنا المزروعة في الهواء تتدلّى بثمار كثيرة، ثمار لا يراها غيرنا.

تذكرت هذا -الآن- وأنا أقرأ ما يقوله الكتاب عن التاريخ المشترك، وكنت قد قرأت قبله ما أبكاني حتى تعودت على عدم البكاء، ولا بأس في أن تقرأ ما يقول، فهو على الأقل أخف من غيره:

(تبلورت في العقود الأخيرة مُركّبات ثقافية اجتماعية نفسية، تستند لا إلى التباين والاختلاف تحت اسم (الخصوصية) فحسب، وإنما -أيضاً- إلى (مركزية ذاتية) تحقق نزوعها في العزل، أي طلب كل جماعة الانعزال بذاتها عن الأخرى. إنها أكثر من (الشوفينية) النفسية أو الأدبية، إنها (موقف) مضاد لكل تفكير أو طموح (وحدوي).

(٣٨)

(فاعل المصير)

إذا كان (فاعل اللغة) عاجزاً عن خلق (علاقة حميمة) بين أفراد الأمة، وإذا كان (فاعل التاريخ المشترك) قد كَفّ منذ زمن بعيد، وحلَّ محله فاعل التشرذم وانطواء كل فئة على نفسها، إذا كان كل ذلك، فإن الوقوف على (فاعل المصير) يكون وقوفاً مضحكاً.

إذا كان النظام العالمي الجديد قد فصم العلاقة بين أبناء الأسرة الواحدة، وجعل كل واحد منهم لا يفكر إلا في حياته هو، ومصيره هو، فكيف يفكر إنسان يعاني من حياته على المحيط، بأن مصيره مرتبط بمصير إنسان يعاني من حياته على الخليج، وبالعكس؟!.

لقد (اتسع الخرق على الراقع).

إن أهم ما يميز عصر ما يسمونه (مابعد الحداثة) في الميدان الاجتماعي هو: انفصال الخاص عن العام انفصالاً تاماً، وهو بالضبط ما يجسده النظام العالمي الجديد، الذي دمّرَ ويُدمّر كل القيم التي تقوم عليها كل (العلاقات) سواءً كانت فرديّةً أو اجتماعيّةً أو أمميّة.

إنه عالم مظلم.

أليس كذلك؟.

(٣٩)

(الفاعل المنسي)

ذكر الكتاب بإسهاب (الفواعل) المقومة لمفهوم الأمة، وهي: الدين واللغة والتاريخ المشترك والمصير المشترك. ولكنه لم يذكر (فاعلاً) مهما في خلق شعور (التواصل) بين أفراد الأمة الواحدة، وهو (فاعل الاقتصاد).

يؤكد معظم المفكرين على أن (الفاعل الاقتصادي) هو المقوم الأساسي لمفهوم الأمة. وقد تطرف بعضهم تطرفاً شاذاً حين زعم أن المفهوم الذي يتبادر إلى الأذهان من قولنا (الأمة العربية) مفهوم خيالي، لأنه لا يقوم على وحدة اقتصادية، ولا يتدخل (الفاعل الاقتصادي) في صياغة سلوكه العملي.

ونظرة صغيرة إلى ما حدث في هذا العقد الأخير من القرن، تعطيك القناعة بأن الفاعل الاقتصادي، هو الذي كان وراء حرب الخليج الثانية، بكل ما جرَّت هذه الحرب من تدمير للمشاعر التواصلية العربية، وللقيم التاريخية، التي منها الشعور الوحدوي نفسه.

ونظرة صغيرة أخرى إلى ما يحدث في العالم اليوم، وإلى طوفان النظام العالمي الجديد، تؤكد أن العامل الاقتصادي قد أزاح غيره عن التأثير الحاسم في تلاحم الأمم وفي تفكّكها على حد سواء.

(٤٠)

كما نسي الكتاب ذكر الفاعل الاقتصادي، نسي (فعلاً) مهماً ثانياً في بناء ما سمّاه (التواصل) بين أفراد الأمة، وهو (فاعل التربية).

إنه لم يقف على هذا العامل، على الرغم من نقله الفقرة المهمة التالية عن كتاب (المجتمع العربي المعاصر) لحليم بركات:

(لكل قطر عربي مؤسساته الإعلامية الخاصة، ونظامه التربوي وتوجهاته ومنشوراته، وارتباطاته المنفردة مع الخارج. وتُمارس الأنظمة العربية الرقابة والمصادرة ليس فقط في الداخل، بل بين الأقطار العربية، فأصبح التبادل الثقافي محدوداً إلى درجة العزلة).

التربية هي: المؤثرات المختلفة التي توجه وتسيطر على حياة الفرد، وتشكله نفسياً وجسمياً، صعوداً وهبوطاً، سواءً كان مصدرها

الفرد ذاته، أو البيئة الطبيعية أو البيئة الاجتماعية. وينبثق مفهوم التربية عند كل مجتمع من النظرة التي يفسر بها الطبيعة البشرية.

وبناء على هذا، فإذا كانت في قطر عربي (فلسفة خاصة للتربية) فكيف يكون من ينتج عنها موحَّدَ المشاعر متواصلاً مع الآخرين؟.

(٤١)

لأهمية ما أسماه الكتاب (التواصل) في بناء العلاقة بين أفراد الأمة، راح يبحث أهم الجذور في ذلك التواصل، وهو (الزواج) قائلاً: (لا أحد يجهل أن الطريقة التي يتم بها تأسيس العلاقة الزوجية في جملة أقطار العالم العربي –والعالم الإسلامي أيضاً– لا تقوم في الغالب الأعم على مبدأ الاقتناع المتولد من المعرفة و(وعي حقيقة الآخر) (..) وفي الفترة التي تسبق الزواج تضع أغلبية الأطراف (الأقنعة) التي توهم الأطراف الأخرى بأن الجنة في انتظارها) صفحات ٣٨٥/ ٣٨٦.

(وعي حقيقة الآخر).

هكذا، برومانسية فرنسية، يضع الكتاب قاعدة الزواج الناجح.

(إنت فين والوعي فين؟)

لماذا لا تدعنا (يا صاح) مع الذي قال:

تزوجتها شمطاء شاب وليدها - وللناس فيما يعشقون مذاهب؟.

أخيراً:

هل تودُّ أن تكون مثل هذا الشاعر، أو أنك وددت وانتهيت؟.

قل لي يا جدعان.

(٤٢)

كانت الحلقات السابقة مع كتاب فهمي جدعان (الطريق الى المستقبل) وهو كتاب نحتاج عند قراءته إلى صبر ثُلَّةٍ من الجمال ذات السنامين، لما فيه من استطراد منفلت، وتكرار جامح، وعدم تركيز ممض، ولكن موضوعه يبقى هو موضوع الساعة، فهل وصلنا معه –بعد هذه الرحلة الشاقة– إلى نتيجة؟.

أذكر أني قرأت كتاباً في أيام المراهقة لأحد الأطباء في مضار التدخين، وبعد أن أجهد نفسه، قال في آخر صفحة ما يلي: (أعتقد أن كتابي هذا لن يردع أي مدخن عن التدخين، لأني كتبته والسيجارة في يدي).

هذا الموقف بالضبط، هو ما نشعر به بعد قراءة كتاب (الطريق إلى المستقبل) لأن آخر فصل فيه جاء تحت عنوان (حوار مع اليأس).

إذن، المؤلف يائس من أن هناك –في العالم العربي كله– طريقاً إلى المستقبل.

لماذا إذن أتعبتنا يا جدعان؟ ألم تسمع بالمثل القائل:

(اليأس إحدى الراحتين)، ألم تسمع؟

ومع ذلك فأنت مشكور، لأنك حاولت.

٦. ناصيف نصّار، تصورات الأمة المعاصرة.

(١٩٩٨).

(١)

(مفهوم الأمة)

المفهوم -أي مفهوم- ليس ثابتاً حتى تمكن الإحاطة به وتصوره بسهولة. إنه مُتحرّكٌ دائماً، لأن المفاهيم تدخل حركة التاريخ بكل جوانبه الذهنية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية والفلسفية في بنائها وهدمها.

ومن أكثر المفاهيم تحرُّكاً (مفهوم الأمة).

لقد مَرّ في الحلقات السابقة أن المقوِّمات لمفهوم الأمة أمور عديدة، هي: الدين واللغة والتاريخ المشترك والمصير المشترك -حسب فهمي جدعان وغيره- وقد أضفنا إلى ذلك مقومين آخرين، هما: الاقتصاد والتربية. ولكن هل هذا كافٍ لإعطائنا تصوُّراً واضحاً وإحاطةً تامّةً بمفهوم الأمة؟.

لا.. ليس ذلك كافياً.

لماذا؟

لما قلناه، أن المفهوم لا يمكن أن يكون ثابتاً. فمفهوم الأمة كغيره من المفاهيم، بل هو أشد منها تحركاً، لأنه يتضمن كل النشاط التاريخي للأمة في كل الميادين.

لهذا كله، سنقف طويلاً على مفهوم الأمة، مستعرضين كتاباً مهماً للمفكر ناصيف نصار هو (تصورات الأمة المعاصرة)، لعلّنا نصل من خلاله إلى الإحاطة بهذا المفهوم المتعدد الأبعاد.

(٢)

يقول أحد المفكرين:

(لقد قالها الإمام ابن تيمية منذ زمن بعيد، حين قال: إن فكرة الأُمّة لا تتحقق لمجموعة من الناس إلا إذا اشتركوا في فعل واحد. إن فكرة الأمة لا تتحقق- عند ابن تيمية- لمجرد أن يعيش أفراد المجموعة على رقعة جغرافية واحدة، ولا لأنهم يشتركون في تاريخ واحد، ولا لأنهم يتكلمون لغة واحدة.. بل تتحقق فكرة الأمة في حالة واحدة وبشرط واحد، هو أن تلتقي فاعلياتهم في فعل واحد يستهدف هدفاً واحداً، وذلك لأنه بالفعل المشترك يجاوز كل فردٍ حدود نفسه لينفتح على الآخرين الذي يشاركونه في أداء ذلك الفعل).

د.زكي نجيب محمود/ هذا العصر وثقافته، ص١٤٩.

أسفي شديد، لأن الدكتور زكي نجيب محمود لم يذكر المصدر الذي استقى منه قول ابن تيمية، ولم يذكر -وهذا هو الأهم- ما هو (الفعل الواحد) الذي قصده ابن تيمية بقوله ذاك.

ويأتي هنا السؤال: لماذا ذكرته هنا؟

ذكرته لأوضح بين يديك صعوبة وتشعب الموضوع الذي سنخوض فيه مع ناصيف نصار، وهو مفهوم الأُمّة.

وإذن، لابُدّ مما ليس منه بد.

(٣)

يقول المعجم الوسيط:

(الأمة: الوالدة. وجماعة من الناس أكثرهم من أصل واحد، وتجمعهم صفات موروثة، ومصالح وأمان واحد، أو يجمعهم أمر

واحد من دين أو مكان أو زمان. يقال: الأمة السورية والأمة السودانية. والجيل. والرجل الجامع لخصال الخير. وفي التنزيل العزيز: (إن ابراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً)، والدين. وفي التنزيل العزيز (و لئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يحبسه)، والقامة. ومظهر الوجه الحسن، وعشيرة الرجال).

يظهر لك، من قول المعجم الوسيط، هذا الكم الكثير المختلف من المعاني التي تحمله مفردة (الأمة) وهو يتدرج من المعنى البسيط إلى المعنى المعقد الذي نعنيه بكلمة مفهوم.

سنتجاوز المعنى اللغوي لكلمة الأمة في الحلقات القادمة، بل سنتجاوز التطور التاريخي لهذا المعنى الكبير، وسنركز مع ناصيف نصار على (تصورات الأمة المعاصرة)، أي التصورات لمفهوم الأمة منذ بدء النهضة الحديثة حتى الآن.

(٤)

(تبيّن لنا أن ما أنتجه الفكر العربي الحديث والمعاصر من تعريفات للأمة، يتوزّع على أربع مجموعات كبرى؛ المجموعة الأولى هي مجموعة التصورات الدينية، وهي التصورات التي تجعل من الرابطة الدينية المحدد الأساسي الأول للأمة. والمجموعة الثانية هي مجموعة التصورات اللغوية، وهي التي تجعل من الرابطة اللغوية المحدد الأساسي الأول للأمة. والمجموعة الثالثة هي مجموعة التصورات الإقليمية وهي التي تجعل من الإقليم الجغرافي المحدد الأساسي الأول للأمة. والمجموعة الرابعة هي مجموعة التصورات السياسية، وهي التي تجعل من الدولة المحدد الأساسي الأول للأمة).

ناصيف نصار/ تصورات الأمة المعاصرة، ص٧و٨.

من هنا، تتضح سعة المجال الذي سنتحرك فيه للوصول إلى رؤية واضحة لمفهوم الأمة.. ليس سعة المجال وحسب، بل والتعقيد الذي يحيط بذلك، وهذا يعني (أن اللوحة العامة التي نسجها الفكر العربي الحديث والمعاصر حول فكرة الأمة هي لوحة غنيّة بالخطوط المتقاطعة والألوان المتداخلة، لوحة جامعة لتصورات متناقضة أو على الأقل متباينة).

هل أنت مستعد للخوض في هذه التعقيدات؟.

(٥)

(التصور الأوّل)

نعني بالتصور الأول التصور الديني لمفهوم الأمة. وهو الذي يعتبر الرابطة الدينية المحدد الأول لهذا المفهوم. لكن هذا التصور، كما يقول الكتاب، ليس واحداً، فهو ينشطر إلى ثلاثة تصورات، الجامع بينها (أنها تجعل من العقيدة الدينية، وبالتحديد الإسلام، المقوم الجوهري للأمة) والمفرق بينها هو (تفسير مفهوم وحدة الأمة الإسلامية).

(إن المفكرين الإسلاميين في العالم العربي الحديث المعاصر سلكوا ثلاثة مسالك في تحديد مفهوم (وحدة الأمة)؛ الأوّل هو المسلك التوفيقي، الذي هدف إلى إحياء قدر معين من الوحدة بين المسلمين نظراً لتعذر تحقيق الوحدة الشاملة. والمسلك الثاني هو الراديكالي المثالي الذي أراد بعث الوحدة الإسلامية الشاملة. أما الثالث هو المسلك الذي يمكن وصفه بأنه واقعي نقدي، إذ أنه وجد أن الواقع التاريخي قد تخطى طور الوحدات الشاملة، وترك الباب مفتوحاً لأشكال جديدة من الاتحاد) ص١٥.

الوحدة إذاً هي الجزء الأهم في مفهوم الأمة، فأين هي هذه الوحدة؟ هذا هو السؤال الذي وقف أمامه المفكرون الإسلاميون المعاصرون.. فكيف أجابوا عليه؟.

(٦)

استعرض الكتاب آراء المفكرين الإسلاميين في العالم العربي الحديث والمعاصر حول مفهوم الأمة. ومفهوم الوحدة المقوم الأساس لها عِبرَ ١٨٩ صفحة.

ونحن حين نقرأ تلك الآراء، لا نرى وضوحاً كافياً، لا لمفهوم الأمة، ولا لمفهوم الوحدة عند المفكرين الأوائل منهم، مثل: الأفغاني وعبده والكواكبي..الخ. نرى الوضوح الكافي في فكر الشيخ حسن البنا ومن جاء بعده.

فـ(على صعيد التصور الأساسي للأمة، الثابت بالنسبة إلى حسن البنا هو أن الإسلام دين ودولة، وأن المسلمين جميعاً أمة واحدة، تتحقق وحدتها التامة بتحقيق الدولة الإسلامية الشاملة) ص١١٣.

سوف لن أخوض في عرض الآراء الكثيرة التي فصلها الكتاب للمفكرين الإسلاميين في العالم العربي الحديث المعاصر، لأن ذلك يحتاج إلى زمن طويل، ولأني أعرف أن القارئ -عندنا- مترف، يمل سريعاً، ويحتاج إلى ترضيته بالتنقل الدائم من زهرة إلى زهرة.

أليس كذلك؟.

(٧)

(التصور اللغوي)

(التصوُّر اللغوي للأمة هو التصوُّر الذي يجعل من رابطة اللغة المحدد الأساسي الأول، إن لم يكون الأوحد، لكيان الأمة. إن عامل

وحدة اللغة سابق على غيره من العوامل، وإن الأمة تتكون أساساً بهذا العامل، مهما تعددت الشعوب وتباعدت الأقاليم وتباينت التقاليد والعوائد..) ص٢٠٧.

طوال (٣٥) صفحة راح الكتاب يطارد المعنى المقصود من التصور اللغوي، وراح يقسمه إلى خمسة أصناف، هي: التصور اللغوي البسيط، والعنصري، والتاريخي، والسياسي، والميتافيزيقي، مستهلكاً ٣٥ صفحة في التصور البسيط وحده.

لم تأت هذه المطاردة الأكاديمية من تعقيد يحيط بهذا التصور، بل أتت من أن الكتاب لم يضع يده من أول الأمر على البؤرة التي انبثق منها هذا التصور.

مفهوم الأمة، والعنصر الأهم فيها، وهي اللغة، لم يأت من القاموس، ولا من التفكير العلمي (لأوّل مرّة)، بل جاء من الانفعال الشعري، ومن الآمال التي كان الشعر يعبر عنها عاطفياً منذ فجر النهضة.

وليس هذا غريباً، فكلما ولد مفهوم لا يولد كاملاً، ولكن الكتاب اعتبر مراحل نمو المفهوم (أصنافاً) متعددة وليست مراحل نمو.

(٨)

يستعرض أنيس مقدسي تصور الشعراء العرب لـ(مفهوم الأمة) في كتابه (الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث) على مدى ١٨٣ صفحة. حيث نرى عجباً من الآراء المتضاربة، ولكن في استهداف واحد هو: التحرر من القبضة العثمانية وسياسة (التتريك).

وفي الصفحات الـ(٣٥) من الكتاب، نرى هذا النص الذي يرويه عن عبدالغني العريسي (١٨٨٩-١٩١٦) يقول النص:

(إن الجماعات في نظر علماء السياسية لا تستحق هذا الحق إلا إذا جمعت -على رأي علماء الألمان- وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان، وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيس، وحدة المطمح السياسي، فإذا نظرنا إلى العرب من هذه الوجود الثلاثة علمنا أن العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة عادات ووحدة مطامح سياسية. فحث العرب بعد هذا البيان أن يكون لهم، على رأي كل علماء السياسة، دون استثناء، حق جماعة، حق شعب، حق أمة) ص٢٣٠.

أهمية هذا النص، هو أنه أخرج (مفهوم الأمة) من التصور العاطفي إلى التصورات العلمية المستقاة من الغرب. وهكذا بدأت الولادة الطبيعية للمفهوم.

(٩)

(مرحلة الوضوح)

يقول ساطع الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨):

(إن أس الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ، لأن الوحدة في هذين الميدانين هي التي تؤدي إلى وحدة المشاعر والمنازع، ووحدة الآلام والآمال، والوحدة الثقافية.. وبكل ذلك تجعل الناس يشعرون بأنهم أبناء أمة واحدة متميزة عن الأمم الأخرى ولكن لا وحدة الدين، ولا وحدة الدولة، ولا وحدة الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية، كما أن الاشتراك في الرقعة الجغرافية أيضاً لا يمكن أن يعتبر من مقومات الأمة الأساسية.

وإذا أردنا أن نعين عمل كل من اللغة والتاريخ في تكوين الأمة، قلنا: اللغة تكون روح الأمة وحياتها، والتاريخ يكون ذاكرة الأمة وشعورها) ص٢٥١.

ليس مقدار الصواب أو الخطأ في الرأي الذي يطرحه ما يهمنا في هذا النص، بل مقدار الوضوح الذي فيه.. إنه يقدم أطروحة بالغة الوضوح، هي أن مفهوم الأمة يقوم على وحدة اللغة ووحدة التاريخ.

بقي ساطع الحصري يقدم ويدافع عن هذه الأطروحة ما يقرب من أربعين عاماً، مزوداً باطلاع واسع على تاريخ الفكر القومي والحركات القومية في العالم، ومعتمداً على المقارنة الاجتماعية التاريخية لبيان الثوابت والمتغيرات في التطور القومي لشعوب العالم.

(١٠)

تشترط النظرية الستالينية الشهيرة في القومية وجود العوامل الأربعة: (وحدة الأرض، وحدة اللغة، وحدة الاقتصاد ووحدة التكوين النفسي المشترك). وقد أضاف إليها كاتبان أيديولوجيان آخران عاملاً خامساً هو: وجود دولة مستقلة.

كان ساطع الحصري على علم بهذا، وقد كتب الرد على هذه النظرية قائلاً:

(أنا اعتقد أن هذه النظرية خاطئة خطأً فاحشاً، ويبرز هذا الخطأ إلى العيان ويصل إلى درجة البداهة، عندما نتذكر أن ستالين كان قد سخف، بشدة وبحق، رأي القائلين إن الدولة يجب أن تعتبر من المقومات الأساسية للأمة، لأننا نعلم أن الحياة الاقتصادية ترتبط بالدولة ارتباطاً وثيقاً.. فاستبعاد الدولة من عداد مقومات الأمة الأساسية يستلزم منطقياً استبعاد الحياة الاقتصادية التابعة لها أيضاً

من عداد المقومات الأساسية. وأما استبعاد الدول مع استبقاء الاقتصاد، فيدل على تناقض صريح لا يمكن الدفاع عنه بوجه من الوجوه).

يعتبر ساطع الحصري إذن، وبوضوح كامل، أن مقوّم مفهوم الأمة هو: اللغة والتاريخ. أما ما عداهما من وحدة الأرض أو وحدة الدولة، أو وحدة الحياة الاقتصادية، أو سواها، فلا يعتبرها من المقومات.

(١١)

بعد جهود ساطع الحصري في إخراج (مفهوم الأمة) من الضباب العاطفي الشعري إلى منطقة الوضوح القائم على التعليل والمقارنة، عاد ذلك المفهوم على يد زكي الأرسوزي إلى الدخول في الضباب الميتافيزيقي.

إن فكر الأرسوزي فكر أيديولوجي، و(الفكر الأيديولوجي فكر معقد البنية، وتحليله يتطلب النظر إليه من الداخل ومن الخارج، إذ أنه بطبيعة تكوينه وتوظيفه ينشأ في حركة تفاعل بين فكر ذاتي منحاز إلى جماعة معينة ووضعية اجتماعية تاريخية معينة، ويعبر عن عوامل نفسية ومصلحية تظل أحياناً وراء الستار، لا يمكن الاكتفاء بطريقة واحدة لدراسته) ص٢٨١.

إذن الفكر الأيديولوجي فكر منحاز قبل دراسة الموضوع الذي يطرحه وبعده، وفكر الأرسوزي من أوضح الأمثلة على التحيز الأعمى. فقد ربط مفهوم الأمة بمعنى وجداني صوفي، أو ميتافيزيقي بعبارة أصح.. واعتبر أن نهضة هذه الأمة لا تتم إلا بعودة عصرها الأول، وهو العصر الجاهلي.

هل رأيت مثل هذا؟.

(١٢)

يقول زكي الأرسوزي:

(الإنسان والفكرة المنبثقة عنه كلاهما متماثلان تكويناً).

(إن فلسفة الإنسان هي صورته التي يكسو بها الكون).

(إن كُلّاً من الأمم ترى الوجود من خلال كيانها).

(كذلك هي الأمم لكل منها نظرتها في الأشياء، عنها تنبثق، وطابعها تحمل).. (إن لكل أمة وجهتها في الحياة، الوجهة التي تستوحي منها سلم قيمها).

(هذه المقتبسات تفيد، بما وراء الفوارق بين مضامينها، أن الأرسوزي يعتبر أن النظرة إلى الوجود تنبثق عن ذات الإنسان، فرداً كان أو أمة، وتحمل طابع الذات..) ص٢٨٦.

بهذه التهويمات، جعل الأرسوزي مفهوم الأمة مفهوماً ميتافيزيقياً، ومنحه الثبات الدائم في التفكير وفي القيم، وهذا بلا شك ضد كل ما نعرفه عن العلم وعن الفلسفة الحديثة، وعن فعل التاريخ.

إن استبعاد التغير الذي يصنعه التاريخ من أي مفهوم، معناه أن ذلك المفهوم خارج الواقع.. إنه فقط يعيش في الخيال ويتغذى بألفاظ لغوية لا تعني شيئاً.

(١٣)

لم تكن تهويمات زكي الأرسوزي الوحيدة في تصور مفهوم الأمة. فهناك تهويمات (أخرى) يحملها هذان النصّان لأحد الدعاة القوميين:

(هذه الأمة التي تستيقظ اليوم، ليست هي بنت اليوم، بل هي نفسها قبل ألف وقبل ألوف السنين، ميزتها وحدة الأصل والعنصر، يوم كانت هذه الوحدة هي الرابطة المكينة التي تجمع الأفراد وتطبعهم بطابع واحد، وتخلق فيهم نواة واحدة، ثم صقلتها وغذتها وحدة (اللغة والروح والتاريخ والثقافة).

(الحب أيها الشباب، قبل كل شيء.. (الحب) أولاً و(التعريف) يأتي بعده، إذا كان الحب هو التربة التي تتغذى قوميتكم منها، فلا يبقى مجال للاختلاف على تعريفها وتحديدها، فتكون روحية سمحة، بمعنى أنها تفتح صدرها وتظلل بجناحيها كل الذين شاركوا العرب في تاريخهم وعاشوا في جو لغتهم وثقافتهم أجيالاً، فأصبحوا عرباً في الفكرة والعاطفة).

يتحول النصّان إلى عالم التهويمات بمفردتين وردتا فيه، هما (الروح) و(الحب).

إذ ما معنى (صقلتها وحدة الروح)؟

وما معنى (الحب أولاً، والتعريف يأتي بعده)؟

هل نتكلّمُ شعراً أمام مفهوم علمي؟.

(١٤)

تلمس لونٌ ثالث من التهويمات في النص التالي:

(نحن نمثل مجموع الأمة الذي لا يزال غافياً منكراً لحقيقته، ناسياً لهويته، غير مطلع على حاجياته، نحن سبقناه، فنحن نمثله، لذلك بيننا وبينه تجاوب عميق حتى عندما نتصارع، حتى عندما يبطش بنا، هو منسجم معنا، لأن طريقه هو طريقنا الآن، وإن لم يدر في الوقت الحاضر، فسيعلم ذلك في المستقبل، إنما إيماننا يختلف عن الإيمان

السحري، لأنه مبني على أرسخ قواعد العلم، على الوقائع، هذه العقيدة هي أننا نمثل مصلحة الأمة وإرادتها..).

ماذا تسمي (وصاية) على الأمة؟

هذه هي طبيعة (التفكير الايديولوجي)، إنه ادعاء مطلق، لا يدع مجالاً لغيره من الآراء في أي موضوع يطرحه، ولا يقبل الجدل حوله.

إن الاختلاف معه لا يأتي إلا من طرف (لا يزال غافياً منكراً لحقيقته) وسوف يمثله رغماً عن إدارته، لأنه (يمثل مصلحة الأمة وإرادتها).

أرأيت وضوحاً أكثر من هذا الوضوح الايديولوجي المنغلق على نفسه والمتضخم حتى الورم؟!.

(١٥)

(الخلاصة..)

الدين، اللغة، التاريخ، الجغرافيا، الاقتصاد، التربية، الدولة.. كل هذه عناصر مقومة لـ(مفهوم الأمة). أمّا أيّ هذه العناصر هو الأهم، فيختلف هذا وفقاً للزاوية التي نظر منها مفكر دون آخر من المفكرين الذين اهتموا ببحث هذا المفهوم المتعدد الأبعاد.

كان بودي الاستمرار في استعراض تلك الآراء مع ناصيف نصار، ولكن استعراضها يستدعي موقفاً إسقاطياً، بمعنى أن تلك الآراء قيلت قبل عشرات السنين، واستعراضها الآن يستدعي نقدها حسب المفاهيم السائدة في ساحتنا الفكرية الآن.

وهذا فيه كثير من الظلم لتلك الآراء، ولأصحابها، إذ لا ننس أنهم حاولوا، بل ناضلوا، في سبيل بلورة مفهوم الأمة، حسب النضج العلمي الذي كان متوفراً آنذاك، أو حسب العاطفة التي لا يخلو أي واحد منها.

أُمم شتى ولكن العلا – جمعتنا أمة يوم الندا.

هكذا يقول شاعر المطرب عبدالوهاب.

هل توافقه على هذا؟.

٧. زكي نجيب محمود

(قراءة وعرضٌ لأهم آراءه عِبرَ مجموعة من مؤلفاته).

(١٩٩٨).

(١)

(المنسي)

هل رأيت في حياتك كلها نهراً منسياً، نهراً لا يلتفت أحد إليه، ولا يقول له: من أين أتيت، ولا إلى أين أنت ذاهب؟

النهر عندنا مدلل، تحتضنه العيون احتضاناً، وتتمرغ تحت قدميه القصائد، وتنصب بين يديه أناشيد الإطراء، وتُذهب شمس الأصيل من أجل عينيه رؤوس النخيل.

النهر عندنا تنذر له النذور، وتزف إلى ذراعيه أجمل الفتيات كل عام. ولو جمعت ما قيل في النيل ودجلة والفرات وبردى، لاحتجت إلى مكتبات.

النهر هناك مجهول، وكأنه بلا اسم، وبلا منبع، وبلا مصب، لأنه لا حاجة إليه: فالأشجار والمزروعات يرويها المطر الدائم، والناس مشغولون بالبحيرات العذبة، ولا يحتاج الجو إلى صفاء، ولا تبق هنا أي وظيفة للنهر، فلماذا إذن لا يُنسى؟.

حين كثر مرورنا على الأنهار المنسية، خاطبت أحدها واسمه (تشارلز) لماذا لا تأتي معنا؟

فأجاب وهو يضحك: إلى أين؟.

(٢)

هل نترك السؤال الذي دارت حوله الحلقة السابقة، ونمضي؟

لا، لابد من المحاولة.

وسأترك الشخص الذي سأقدم أفكاره يتكلم عن نفسه:

(ذكرتك يا ولدي ليلة أمس، حين جلست وحدي وأوقدت شمعة لترمز أمامي لخمسين عاماً قضيتها كاتباً؛ فلقد نشرت لي مقالتي الأولى في مثل هذا الوقت من سنة ١٩٢٨م، وها هي ذي مقالتي الأخيرة أنشرها في جريدة الأهرام بعد نصف قرن كامل (..).

أتدري ماذا كان أول خاطر خطر لي عندما اتجهت ببصري نحو الشمعة الموقدة؟ كان خاطراً مشحوناً بالسخرية من غفلتي، ما دمت قد أنفقت خمسين عاماً في عالم الكتابة، ولم أتعلم ألف باء هذا العالم السحري العجيب، وذلك أني نبشت هذه الأعوام الطوال على ظنٍ مني أن أسماء المجاهدين تلمع، من تلقاء نفسها، بما في طبيعتها من جوهر مضيء. وإذا بي أسمع متحدثاً منذ أيام يحدثني عن (تلميع) الأسماء في دنيا الفكر والعلم والفن والأدب (..) وإذن فلم تعد الأسماء تلمع بذواتها لضوء في طبيعتها، كما عهدناها، وإنما هي اليوم من مادة الصفيح الذي يعلوه الصدأ، لا بد له من تلميع).

أرأيت الوجع الذي يقدم به نفسه؟

إنه زكي نجيب محمود.

(٣)

الدكتور زكي نجيب محمود، الذي قدم نفسه في الحلقة السابقة، مختص في الفلسفة، وأمامي الآن عشرة كتب من تأليفه الغزير.

لقد هوجم هذا الرجل كثيراً؛ هوجم في المدرسة الفلسفية التي اختارها لتوجهه الفلسفي، وهوجم بسبب التناقض في بعض آرائه. وأنا من جملة الذين هاجموه في محاضرة حول التراث، ولكني الآن أرى ضرورة الخوض في آرائه، لما فيها من فوائد، وأرى له أكثر من عذر لسببين:

يوضح السبب الأول قوله: (.. كثيراً ما وقعت في أقوال متناقضة نشرتها في لحظات متباعدة، فلا يبعد أن يجد قارئ مقالاتي (..) آراء متعارضة لا يتسق بعضها مع بعض، وذلك لأني كنت في كل لحظة صادقاً مع نفسي..الخ) تجديد الفكر العربي/ ص١٥.

السبب الثاني هو الفرق بين الفيلسوف وغيره؛ إن الفيلسوف يبني هرماً من التصورات لا يناقض بعضه بعضاً، مع غض النظر عن الصواب والخطأ، وليس هذا الشرط متوفراً عند ٩٩٪ من الفلاسفة العرب قديماً وحديثاً. فلماذا فقط زكي نجيب محمود؟!.

(٤)

ماهو الطريق الذي يضمن للفكر العربي أن يكون عربياً حقاً، ومعاصراً حقاً؟.

هذا هو السؤال الذي تقوم عليه الفقرة الأولى من كتاب زكي نجيب محمود (تجديد الفكر العربي) والذي يعيد فيه ولادة هذا السؤال إلى بداية القرن الماضي، ويقول:

(قد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضاً أو ما يشبه التناقض، ولذلك يجيء السؤال الذي يلتمس طريقاً يجمع الطرفين في مركب واحد، وكأنما هو سؤال يطلب أن تجتمع مع الماء جذوة نار، فهل بين الطرفين مثل هذا التعارض؟ أو أن ثمة طريقاً يجمع بينهما؟ ذلك هو السؤال).

بعد هذا، راح يؤكد ماهو معروف من أن هناك فريقاً رفض المعاصرة كلها، وآخر رفض التراث كله، وثالثاً -و منهم هو- وقف حائراً لا يدري إلى أين يسير!! ثم وصل أخيراً إلى القول:

(إن الثقافة -ثقافة الأقدمين أو المعاصرين- هي طرائق عيش، فإذا كانت عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها، وكان هذا هو الجانب الذي نحييه من التراث، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة للثقافة المعاصرة).

ولكن هل هذا هو الحل؟

(٥)

(وقفتان)

الوقفة الأولى: هي تلك التي وقفها زكي نجيب محمود على التناقض الذي يحمله العربي بين القول والعمل (فالقول في ناحية، والتطبيق في ناحية أخرى) والذي يقول عنه: (و هذا في ذاته إرث ورثناه من ثقافة الأقدمين)، وعلى فريق آخر يقول عنهم:

(ما أكثر ما صادفنا أناساً درسوا هذا الفرع أو ذاك من فروع العلم، كالفيزياء والكيمياء أو ما إليهما، ولا ينفكون يزهون أمام الآخرين بدراستهم العلمية (..) ثم يفاجئونك في جلساتهم الخاصة بقصص، يروونها عن إيمان وتصديق، تقوم كلها على الخوارق والكرامات التي لا يجوز قبولها إلا إذا أجزنا تعطيل القوانين العلمية..) ص١٢.

الوقفة الثانية: هي هذه التي أقفها الآن، لأوضح ما لابد من توضيحه حول أسلوب زكي نجيب محمود.. إن أسلوبه في التأليف لا يقوم على موضوع واحد، فترى الكتاب من كتبه يحتوي على موضوعات عديدة، يصلح كل موضوع منها أن يكون نواة لكتاب كامل.

إنه أسلوب في التعبير مرهقٌ حقاً، لأنه لا يطرح الفكرة كاملة، بل يقدمها أجزاء صغيرة ويحوم حول كل جزء حوماً متكرراً، يعيد فيه ما

قاله مرات عديدة.. إنه أسلوب متعب للقارئ، ولكنه يبدو أنه أسلوب المرحلة التي عاشها، لذا نراه عند أكثر من كاتب من مجايليه.

(٦)

أراني غير قادر على تقديم أي (شخص) بدون تقديم أهم آرائه، وبهذا يتضاءل الفرق بين تقديم شخص وبين تقديم كتاب، ذلك لأني لست مترجماً، ولا أريد أن أكون كذلك. إني أقدم وجهات نظر لشخص ما، أو من كتاب ما، مع غض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف معه.

وهكذا سأقدم زكي نجيب محمود من خلال ما أراه مهماً من آرائه في كتبه المختلفة.

تحت عنوان (عقبات على الطريق) يقول:

(عقيدتي أن في تراثنا العربي -إلى جانب القوة التي سنذكرها في حينها- عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد، وأنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً، أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود) وسأكتفي من هذه العوامل المعوقة بثلاث:

العقبة الأولى هي احتكار الرأي:

وهو (أن يكون صاحب القوة هو صاحب (الرأي) لا أن يكون صاحب (رأي) (بدون أداة التعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراؤهم) ص٢٧.

(٧)

احتكار الرأي الذي حدده زكي نجيب محمود، حسب نصه الوارد في الحلقة السابقة، والذي اعتبره أول العوامل المعيقة

للنهوض العربي.. لا يفرض هذا الاحتكار القوي على الضعيف في الساحات العربية كلها، لوحده، بل يفرضه كذلك (المقلّدون) الذين يقول فيهم:

(أوّل ما ينبغي أن نتنكر له في تراثنا هو تحكيم التقليد بدلاً من تحكيم العقل. إلا أن في تراثنا ما يقيم للعقل قوائمه، وهذا هو الجانب الجدير منا بأن نصل به حاضرنا بماضينا، لكن في تراثنا كذلك خطأ مضاداً، أوشكت أن تكون له الغلبة وهو التقليد) ص٢٨.

إن موضوع (احتكار الرأي) أصبح من المواضيع المملّة لكثرة ما كتب فيه. ولكن أسبابه العميقة لم تدرس حتى الآن بشكل كاف.

إن احتكار الرأي، سواء كان بواساطة القوة أو بالتقليد لا يأتي من النوافذ، بل يأتي من أبواب واسعة صنعها التاريخ الطويل للأمة جميعها. ولكن هذه الأبواب لا ترى بسرعة، إنها لا ترى إلا بالبحث العميق في كيفية مسير ذلك التاريخ الطويل.

(٨)

العقبة الثانية في طريق النهوض العربي هي -في رأيه- (سلطان الماضي على الحاضر).

وهذا الموضوع -أيضاً- من الموضوعات التي خاضت فيها الأقلام طويلاً، ومازالت.. والناظر في التاريخ العربي لاشك في أنه يعرف هذا السكون الذهني للعرب جميعاً في كل زمان ومكان. إنه إعطاء الماضي، أو بالأحرى، إعطاء الماضين -من أي حقل كانوا- نوعاً من التقديس قد لا تستحقه تلك الآراء.

إن الأقلام التي تناولت هذا الموضوع ليست فقط الأقلام المعاصرة، بل الأقلام القديمة نفسها كانت تئنُّ من وطأة من سبقها عليها.

إن من في قلبه مرض أو في ذهنه ظلام، سيفسر هذا الكلام بأنه نكران لما في التراث من حقول زاهرة وكنوز غنية في كل المجالات. ولكن المصيبة في مثل هذا أنه لا يعرف التراث ولم يطلع لا على حقوله الخصبة ولا على أراضيه المجدبة.. إنه فقط يمسك بيده حفنة من الحجارة يرميها في وجه كل من قال شيئاً لا يعرفه هو.

التراث مسيرة تاريخ، والتاريخ فيه الخصب والمجدب معاً.

(٩)

العقبة الثالثة في طريق النهوض العربي -في رأيه- سأنقل تعبيره عنها حرفياً، وبدون أي تدخل أو شرح:

(أما ثالث العوامل المقيدة لعقولنا عن الأصالة، المكبلة لأرجلنا عن السير، فهو ذلك الميل الشديد الذي نحسه في نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة في أيدي نفر من أصحاب القلوب الطيبة، فيكفي لواحد من (الصالحين) لا أن ينصرف صلاحه إلى بناء الجسور وإقامة المصانع، بل ينصرف صلاحه إلى تعطيل أي قانون طبيعي يشاء، فهو يأتي لك بالفاكهة من هواء الغرفة، وليس من الضروري عنده أن تحتاج الفاكهة إلى تربة وماء وشمس وهواء.

ولو اقتصر الأمر في هذا على سواد العامة، لما أخذنا العجب، فالإنسان، منذ خلق، يمقت العقل ويتمنى أن تكون للقلب الغلبة والسيادة، لكن الأمر يجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم، وأي علماء؟ علماء الكيمياء والفيزياء والنبات وطبقات الأرض.. ومتى؟ في عصرنا هذا.. وأين؟ في قلب الجامعات) ص٥٨.

هل يحتاج هذا إلى شرح؟

هل يحتاج هذا إلى برهان؟.

(١٠)

المفكر الإيجابي في كل زمان ومكان هو من يدرك إشكاليات عصره، ويحاول وضع الحلول لها، سواء أصاب أو أخطأ.

وبما أن لكل عصر إشكالياته، فلكل عصر حلوله، ولا يمكن، أو على الأقل من النادر، أن ينتقل حل من عصر لإشكالية عصر آخر.

أعتقد أن مضمون هذا الكلام هو الذي دفع زكي نجيب محمود (وسأكتفي من الآن باسمه محمود) إلى أن يطرح الاستفهام التالي:

هل نجد في التراث حلاً لمشاكلنا؟

ويجيب بشكل (متشتت) على هذا السؤال خلال ٣٣ صفحة، منكراً أن تجد في التراث حلاً لما نعانيه الآن من مشاكل. وهو يضرب مثلاً بمشكلة الحرية.

تعاني المجتمعات على الأرض كلها إما من انعدام الحرية، أو من سوء تطبيقها أو الارتقاء بها من مرحلة إلى مرحلة أفضل. ونعاني نحن كعرب من هذه الإشكالية للحرية بمختلف ألوانها الاجتماعية والسياسية والفكرية.. فهل نجد في التراث حلاً؟

لا، لن نجد (لأن كلمة الحرية عندهم ينصرف معناها إلى المعنى الذي يقابل (العبودية) ولا شيء غير ذلك) ص٧٣.

(١١)

للتدليل على أننا لن نجد في التراث حلاً لمشاكلنا، راح محمود بأسلوبه (المطاط) المرهق، وخلال١٠٩صفحات، يستعرض الإشكاليات التي كانت تشغل مفكري التراث في وقتهم.

فاستعرض تحليل الغزالي لـ (أصناف الطالبين) -أي الذين يجاهدون للوصول إلى الحقيقة- إلى فئات أربع، هي: المتكلمون والباطنيون والفلاسفة والصوفية.. ثم قال:

(فما أبعد (أصناف الطالبين) اليوم عن أصنافهم بالأمس! إن حقيقة موقفنا الفكري اليوم، هي -على أحسن الفروض- أن الأصناف القديمة الأربعة ما زالت ممتدة في رجال يعيشون بيننا إلى اليوم، لكنهم إذ يبحثون ويتجادلون، فإنما يخاطب بعضهم بعضاً، ولا تسمع الدنيا إلا قليلاً مما يقولون ويكتبون، لأن المسائل التي تشغل بال اليوم ليست هي مسائل المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية، فكل ما قاله هؤلاء مجتمعين لا يغني فتيلاً -لا أقول في دفع الصواريخ في الفضاء- بل أقول إنه لا يغني فتيلاً في إعداد المواطن المعاصر تجاه مواطنيه في قومه، وتجاه سائر الناس)) ص٨٩.

هل يحتاج هذا إلى توضيح؟.

(١٢)

بعد استعراضه أصناف الطالبين - حسب رأي الغزالي - راح يستعرض أقوالاً لأبي حيان التوحيدي يستشف منها اليقين بأننا لن نجد في التراث حلاً لمشاكلنا، لأن التوحيدي نفسه أدان علماء عصره حين خاطب أحدهم بقوله، بعد كلام طويل: (فعلمك كله لفظ، وروايتك حفظ..) ولن يجدِ اللفظ والحفظ في عصرنا هذا، لأنه عصر العلم والابتكار.

كما استعرض، بأسلوب ممل، آراء الفِرَق، مستنداً إلى كتاب عبدالقاهر البغدادي (الفرق بين الفرق) ثم قال:

(التراث منطو على أضداد ومتناقضات، فعلى الداعين في غير حذر إلى وجود العودة إلى التراث، أن يحددوا أي هذه الأضداد

والمتناقضات يريدون؟ أم يريدون أن ندخل في الصورة كما هي لنتخبط اليوم كما كانوا يتخبطون بالأمس؟) ص١٥٨.

ثم قال: (فنذكر من كل هذا -أي آراء الفرق- شيئاً واحداً، هو أن هذا الخليط كله داخل في مجموع التراث، عندما ننظر ماذا يأخذ المعاصر من أسلافه؟) ص١٦٢.

(١٣)

(ضرورة التحول من فكر قديم إلى فكر جديد) هذا هو عنوان القسم الثاني من كتاب (تجديد الفكر العربي)، وهو يبدأ هكذا:

(مواضع الزلل الفكري عند الإنسان لا تكاد تقع تحت الحصر، يهمنا منها الآن موضع واحد، هو أن يتفق الناس على معان مجردة، فيحسبوا أن قد اتفقوا بذلك على التفصيلات الجزئية التي تقع تحت ذلك التجريد. فالناس جميعاً متفقون -مثلاً- على ضرورة (الطعام) حتى إذا ما أخذوا يعدون لأنفسهم صنوفه، اختلفوا ميلاً ونفوراً إلى أبعد درجات الاختلاف، حتى ليتقزز نفر منهم مما يجعله نفر آخر موضع الاحتفال.. وقل شيئاً كهذا في كل شيء: تقول للناس (فن) فلا تجد أحداً ينفر من الفن، لكن أدخل معهم في تفصيلات ما يعد فناً وما لا يعد، تجد منهم عجباً، فالفن التجريدي -مثلاً- لا يلقى عند كثرة من الناس إلا السخرية..) ص١٧٥.

ثم راح يضرب الأمثلة على اتفاق الناس في المعاني المجردة، وعلى اختلافهم في الجزئيات أو ما يتجسد به ذلك (المجرد) في حدود الواقع أو التفصيلات، واصلاً إلى نتائج مثمرة يمكن الوقوف على بعضها في الحلقات القادمة إن شاء الله.

(١٤)

(إنه ليندُرُ جداً أن يكون الانتقال الفكري من عصر إلى عصر، انتقالاً في المعاني العامة المجردة، كما تدل عليها ألفاظ عامة يتداولها الناس فيما بينهم من أحاديث ومعاملات، وإنما يكون الانتقال الفكري في تغير المضمونات التي يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعاني المجردة).

ونقول بعبارة أوضح: إنه لو كانت الألفاظ العامة أو المعاني المجردة كؤوساً، ومضموناتها هي الشراب داخل تلك الكؤوس، فإن الكؤوس ليست هي التي تتغير من عصر فكري إلى العصر الذي يليه، إنما الشراب في الكؤوس هو الذي يتغير.

وإلا فقل لي متى كان العصر الذي يتنكر (للفضيلة) بمعناها العام، أو لـ(العدالة) أو لـ(الحرية) أو لـ(كرامة الإنسان) أو غير ذلك من المعاني الداخلة في هذا المضمار؟

هذه ألفاظ تبقى ولا تزول، تجيء حضارة وتذهب حضارة، وتجيء ثقافة وتذهب ثقافة.. لكن تبقى ألفاظ الفضيلة والعدالة والحرية.. الخ، مرفوعة الأعلام. فما الذي يتغير إذن، بحيث نقول ذهبت ثقافة وجاءت ثقافة؟

المضمون هو الذي يتغير.

أرأيت كم هي نتيجة هائلة تلك التي تحدث عندما نخرج من التجريد إلى التفصيل؟.

(١٥)

(.. خذ ما شئت من معاني الدين والسياسة والاجتماع، تجد من الناس اتفاقاً لا استثناء فيه ولا تردد، لكن إبدأ في ذكر التفصيلات

والشروح التي تحملها تلك المعاني، فعندئذ تجدهم قد تفرقوا فرقاً يباعد بينها ما يباعد بين القطبين؛ فإذا كان المجال مجال الدين، كفَّرَ بعضهم بعضاً.. وإذا كان مجال السياسة، قاتل بعضهم بعضاً.. وإذا كان مجال أوضاع اجتماعية، اتهم بعضهم بعضاً بالرجعية من فريق وبالانحلال من فريق آخر.

ذلك لأن الفكرة المجردة من شأنها (محو الفوارق) التي تميز المفردات العينية الجزئية المندرجة تحت الفكرة) ص١٧٦.

كان الإلحاح على إبراز الفرق بين الفكرة المجردة وبين تفصيلاتها، وضرب الأمثلة الكثيرة على ذلك ضرورياً، لأن أكثر النزاعات التي تفعل فعلها في ساحة الحياة العامة وساحة الحياة الفكرية تعود إلى عدم وضوح هذا الفرق.

لقد ضرب المؤلف أمثلة كثيرة، وخاض في الموضوع من أكثر من زاوية، ولكن أسلوبي يختلف عن أسلوبه، فأنا أحب الاختصار، وهو يحب التطويل.. لذا سأكتفي بلقطات صغيرة فقط.

(١٦)

ما يُكثر المزالق بين وجهات النظر المختلفة هو تغيُّر مضمون المفردات من عصر إلى عصر،، لأن بعض الوجهات تتمسك بالمضمون القديم للمفردة بخلاف الوجهات الأخرى التي تتخذ من المضمون الجديد نقطة إنطلاقها.

لوأخذنا مفردتي (العلم والعمل) لوجدنا التأكيد على تلازم المفردتين واقتران إحداهما بالأخرى قادماً من قرون سحيقة. فهذا التلازم هو أساس السعادة عند الغزالي في كتابه (ميزان العمل) ولكن ما الذي نعنيه نحن الآن من المفردتين؟.

إننا نعني معنى مختلفاً تماماً:

(ولست أظنني بحاجة إلى التوكيد بأن المقصود بهذه التفرقة بين طريقتين في استخدام لفظتي العلم والعمل ليس هو أن نجعل إحدى الطريقتين أعلى من الأخرى، بل هي تفرقة) ص١٨٢، لمجرد إيضاح تغير مضمون المفردات حسب تغير الزمن.

(وأحسب أني لو سألت الآن: كيف ننتقل من فكر قديم إلى فكر جديد؟ كان الطريق إلى الجواب واضحاً، وهو أن نستخدم الألفاظ استخداماً منطلقاً من العصر).

(١٧)

(السياق)

سياق الكلام: مجراه. وللتقيُّد بسياق الكلام في تفسير النصوص وتأويلها فائدة منهجية، لأن معنى العبارة يختلف باختلاف مجرى الكلام؛ فإذا شئت تفسير عبارة من نص، وجب عليك تفسيرها بحسب موقعها في ذلك السياق.

تعرف جدّة هذا الكلام وفائدته الكبرى حين تعرف عجزنا اللغوي الفادح في ميدان تأليف القواميس اللغوية، فليس عندنا -حتى الآن- قاموس يتتبع المفردات التي أصبحت في عداد المفاهيم، وراحت تتطوَّر على أساس ذلك بفعل التراكم الفكري والتاريخي.

ومادام هذا النقص موجوداً، فلابد، للتقليل من الصدام في وجهات النظر، ألا نخرج عن السياق في فهم تلك المفردات.

ويرتبط هذا بـ(التغير) الذي قلنا: إن العصور تختلف في تحميلها للمفردات من المعاني والمضامين المتطورة والمختلفة باستمرار.

إن مفردة مثل (التوازن) الاجتماعي، ليس لها معنى محدد في القاموس، ولكن علينا أن نعرف معناها من السياق الذي تستخدم فيه.

وهذا مجرد مثل.

(١٨)

إلى جانب السياق اللغوي، هناك ما أسميه (السياق التاريخي) وهو أشد خفاء من الأول، وأعمق أثراً.

هناك مفردات تتغير مضامينها بفعل التراكم اللغوي، وهناك أخرى يتم تغيرها بتغير السياق التاريخي.

كيف؟ يقول أحد مفكرينا:

(نفذت إلى العالم العربي عديد من الأفكار والمذاهب الفلسفية الغربية التي تبناها عدد من المفكرين العرب. غير أن هذه الأفكار قد برهنت على عدم قدرتها على الاندماج الفعال في البنيات الثقافية للعالم العربي، كما أبانت عن عدم قدرتها على المساهمة في دفع تلك البنيات نحو تطور حقيقي يجعلها على صلة تأثر وتأثير مع الواقع المجتمعي (..) ذلك لأن تلك الأفكار نقلت دون أساسها الموضوعي، فظلت غريبة عن الشروط الموضوعية) محمد وقيدي/ حوار فلسفي ص٥٢.

(الغربة عن الشروط الموضوعية) معناها: إن السياق التاريخي لتلك الأفكار أو المفاهيم أو المضامين لم ينضج، وإلا لما أصبحت غريبة.

ونلاقي الكثيرمن الصدامات في وجهات النظر المختلفة من هذه النقطة بالذات.

(١٩)

تحت عنوان (المبادئ: حقائق هي أم فروض؟) وقف الدكتور محمود على نقاط عدة أهمها:

امتزاج بعض الكلمات بمشاعر الناس، بحيث تصبح ذات وقع خاص، يحيط به نوع من التقديس، فليست هي مجرد رمز مثل شجرة ونهر..الخ، بل هي أشبه بالكائنات الحية، لها نبضها وحركاتها الذاتية. من تلك الكلمات، كلمة (مبادئ) فقد ألف الناس استخدامها مقرونة بالقيم الأخلاقية (حتى لأوشك أن يكون اللفظان مترادفين، إذا قلت عن رجل أنه ذو مبادئ فكأنك قلت إنه على خلق كريم، والعكس صحيح).

ينبني على النقطة الأولى السؤال التالي: ماهو الفرق بين الحقائق وبين الفروض؟

الحقائق هي ما لا حيلة للإنسان فيها، إذ لها كيانها المستقل عن الإنسان ورغباته وميوله، مثل: سرعة الضوء، أو درجة الغليان، أو المد والجزر.

أما الفروض فهي ممكنات يضعها الإنسان بنفسه ويبني عليها ماشاء من تصورات، لذا يمكن الجدل حولها، بل يمكن وضع فرض في مقابل فرض آخر.

(٢٠)

٣-يستحيل على أي عملية فكرية (أن تتحرك مقدار شعرة إلا إذا كانت بين أيدينا (نقطة الابتداء) التي منها نسير. وقد تكون نقطة الابتداء من (الحقائق) وقد تكون من (الفروض).

(فإن كانت الأولى، كانت العملية الفكرية من الضرب السائد في علوم الطبيعة. وإن كانت الثانية، كانت العملية الفكرية من الضرب

السائد في علوم الرياضة ولا ثالث لهذين الضربين في عمليات الفكر) ص١٩٢.

٤-إن كلمة المبدأ تعني ما يدل عليها لفظها، إنها تعني النقطة التي (نبدأ) التفكير من عندها. فإذا كانت تلك من حقائق الطبيعة، لم يحسن أن تسمى بـ(مبدأ)، فلا يحسن أن تقول: إن (مبدئي) هو أن سرعة الضوء هي كذا، لكن يختلف ذلك حين تكون نقطة البدء من اختيار الانسان.

وهنا في وسعه أن يقول: (مبدئي) هو كذا، كما أن في وسع إنسان آخر القول بمبدأ آخر.

مثلاً:

لكل فيلسوف شيء في فلسفته يسميه (المبدأ الأوّل)، أي الفكرة الأم في نسقه الذي يبنيه؛ فإذا جاء فيلسوف آخر لم ينقد التفصيلات، بل ينقد المبدأ الأول بوضع مبدأ أول آخر، فتختلف النتائج، ونصبح أمام بناء فلسفي جديد.

(٢١)

(ثم ماذا؟).. هكذا سأل محمود نفسه بعد النقاط التي وقف عليها في الحلقات السابقة، ثم قال:

(ما أسلفته هو التمهيد الضروري لما أردت قوله.. أردت أساساً أن أقول أن العرب في حاضرهم إذا أرادوا أن يكونوا استمراراً للعرب في ماضيهم، فلا يلزم عن ذلك أن ينقل الحاضرون عن الماضين كل ما اصطنعوه من مبادئ، بل من حقهم أن يغيروا كلما رأوا أن الفروض النظرية التي افترضها أسلافهم لم تعد تثمر لهم في حياتهم الثمرة المرجوة. كانت مبادئهم فروضاً فرضوها لأنفسهم لتصلح بها الحياة

بظروفها الماضية، ثم تغيرت ظروف الحياة، فلم يعد بد من تغير الفروض التي انبنت عليها) ص١٩٩.

المثل الأول: كان (الفرض) أن المسافر في الصحراء لن يجد فندقاً ولا مطعماً يأوي إليه إذا جنّ الليل أو مسّه الجوع، وتغيرت ظروف الحياة فأصبحت هناك طائرات، وهناك فنادق ومطاعم في كل مكان، فلابد إذن من تغيير (الفرض) بفرض جديد يحكم سلوك الناس وتنبثق منه أحكام جديدة على هذا السلوك من فضيلة ورذيلة.

(٢٢)

المثل الثاني الذي ضربه على ضرورة تغير (الفروض) عند تغير ظروف الحياة كان مثلاً أدبياً، فهو يقول:

(كانت لأسلافنا مبادئ معينة فيما يعد شعراً وما لم يعد، وفيما يكون أدباً وما لا يكون. وقياساً على هذه المبادئ يعمل النقاد. وحسبي أن أذكر قاعدة واحدة -اجتهاداً مني وربما كنت على خطأ- وهي أن الأدب العربي القديم بكل شعره ونثره لم يكن يتطلب من صانعه إلا أن يصوغ في لفظ جميل حقيقة (معلومة) من قبل. فليس فيه كشف جديد. إنك تقرأ المقامة -مثلاً- لا ابتغاء الوقوع على تحليل للطبيعة البشرية، بل تقرؤها لترى كيف نسق اللفظ، وكيف رصع.

نعم.. لم يكن المبدأ هو أن ينظم الشاعر أو يكتب الكاتب كاشفاً ما خفي من طبائع الإنسان، ولا محللاً للمعقد الغامض، بل ينظم ليثبت عمله باللغة -بالطبع كان هناك استثناءات مثل الجاحظ- ولكن القاعدة العامة هي أن الكتابة تنسيق لغوي، لا أنها طريق مجهول.

كل هذا هو (المبدأ) نظماً ونثراً، فهل يجوز أن يظل هو مبدأ الأدب في عصرنا الذي يحتم علينا ألا نضيع من وقتنا دقيقة واحدة، دون أن نكتب للناس لنزيدهم علماً؟)..

(٢٣)

المثل الثالث الذي ضربه على ضرورة التحول في (مبادئ) التفكير من الماضي إلى الحاضر، هو الذي سأنقله بنصه من دون أي تدخل، سوى بعض الاختصار:

(وهذا مثل ثالث: كان المبدأ في التعليم أن يكون مداره إعادة الموروث وتحليله وشرحه، فكان العالم هو من ازداد إلماماً بالتراث وقدرة على فهمه وشرحه وإعرابه (..) فنتج عن ذلك أن كان مفهوم العلم هو الدراية بما ورد في الكتب، حتى وإن جهل العالم كل شيء عن الطبيعة وظواهرها (..) ونحن لا نذكر هذا لننتقص من شأن الأقدمين، بل لنؤكد على أنهم كانوا يصدرون عن (مبدأ) في تصورهم للعلم والتعليم، فإذا جئنا نحن في عصر تغيرت ظروفه على النحو الذي نرى، فهل يجوز أن نبقى على المبدأ نفسه؟

ونحن ما زلنا حتى في الكليات العلمية -مثل الطب والهندسة والزراعة- نجري على المبدأ القديم نفسه، وهو أن يحفظ التلميذ عن الشيخ، وليس ثمة من فرق بين أن يكون المحفوظ هو ألفية ابن مالك، أو كتاباً في الكهرباء، لأن المدار في كلتا الحالتين هو الحفظ.

و بعد ذلك يسأل السائلون: لماذا لا نُسهم في دنيا العلوم بإضافات جديدة؟ والجواب واضح، وهو أن المبدأ القديم في العلم والتعليم لم يغيره مبدأ جديد) ص٢٠٣-٢٠٤.

(٢٤)

هل يتحتم أن يستعين الإنسان برموز (لغة) للانتقال من إحساسه المباشر بالأشياء إلى مرحلة يتحول فيها ذلك الإحساس إلى أفكار؟

هل تعتمد دقة التفكير على دقة الرموز المستخدمة فيه؟

هل يرجع اتفاق المشتغلين بالعلوم المضبوطة النتائج إلى دقة الرموز التي يستخدمونها؟

هل تكون على الخلافات التي تدب بين المشتغلين في فروع المعرفة التي هي موضع خلاف، أن الرموز التي يستخدمونها تنقصها الدقة؟

إذا قومنا الرموز القاصرة في دقتها، فهل تصبح كل العلوم على اختلاف ضروبها مضبوطة النتائج؟

أعد قراءة هذه الأسئلة مرة واثنتين وثلاثا، فستجد أنك تصل في كل مرة إلى معنى أعمق مما وصلت إليه في المرة السابقة.

إنها تشير إلى تلازم الفكر واللغة، وانعكاس كل منهما على الآخر وضوحاً وغموضاً. أما كيف ولدت هذه الأسئلة ومتى وأين؟ فهذا موضوع الحلقة القادمة إن شاء الله.

(٢٥)

بعد قيام الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) بأربع سنوات، ألغت السلطة القائمة جميع المجامع العلمية (رغبة منها في أن تعيد بنائها على خطة جديدة تتفق وروح الثورة في استقبال مرحلة جديدة).

أنشئ (المعهد القومي للعلوم) في (١٧٩٥م)، وكان من أهم الفروع التي يضمها الفرع الخاص بـ(تحليل الأفكار والإحساسات)

(لأنه هو الفرع الذي عني بتحليل المعرفة الإنسانية تحليلاً يبين وسائلها ومداها وحدودها).

(و هنا يأتي البحث في اللغة من حيث هي الوسيلة التي لا وسيلة سواها لنشأة المعرفة وتكوينها وتطويرها، أو جمودها في بعض الحالات) ص٢٠٨.

تكونت لجنة لهذا الفرع (تحليل الإحساسات والأفكار) وطرحت هذه الأسئلة في مسابقة اشترك فيها كبار الفلاسفة والمفكرين آنذاك.. وقد فاز رجل لم يكن من الفلاسفة المحترفين بالجائزة الأولى، ببحث قدمه في أربعة مجلدات ضخام.

قد تستغرب أن تكون الإجابة على خمسة أسئلة يمكن أن تستغرق أربعة مجلدات، ولكن هذا الاستغراب سينتهي حين تفكر في الأسئلة مرة عاشرة.

(٢٦)

ما الهدف من ذكر أسئلة قيلت أو ولدت في القرن الثامن عشر؟ يوضح المؤلف السبب بقوله:

(لست أتصور لأمة من الأمم نهضة فكرية إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها، لأن اللغة هي الفكر، ومحال أن يتغير هذا بغير تلك) ص٢٠٥.

بعد هذا راح يكيل الضربات للأدباء والشعراء في التراث الأدبي كله، قائلاً:

(إن اللغة العربية كما نراها في التراث الأدبي، وكما لا تزال تستخدم عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون أدباً، توشك ألا تنتمي إلى دنيا الناس، ولا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العملية).

(لم تكن اللغة في تراثنا الأدبي أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضي، ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس وهمومهم، بل كانت مجالاً للفن الذي يهوم في السماء، أو ما يشبه السماء. كان الكاتب بها يعني القول في ذاته كيف يجيء مسبوكاً، ثم بالقول الآخر كيف يتولد منه مراعياً الظروف، لا التسلسل المنطقي) ص٢١٧.

إذا كان هناك اعتراض على هذا الكلام فهو ناشئ عن تعميمه وإطلاقه، إذ ليس كل الإنتاج الأدبي كما وصفه.

(٢٧)

(..لن أنسى ما حييت قصة صبي من ذوي قرباي، كان تلميذاً في مدرسة ابتدائية، طلب أستاذ اللغة العربية منه -ومن زملائه- أن يكتبوا موضوعاً إنشائياً، خطاباً يوجهه كل منهم إلى أبيه بمناسبة بدء العام الدراسي.

فكتب الصبي الذي أعنيه خطاباً إلى أبيه، مهتدياً فيه بالسليقة السليمة، فجعله متصلاً بحياته المباشرة، وذكر له بعض الصعاب التي لقيها في حياته المنزلية مع من كان يساكنهم في المدينة، والوالد في الريف. فطعامهم ليس كما يشتهي، ومخادع النوم تقض المضاجع، وطلب في خطابه من أبيه أن يرسل له شيئاً من البيض والسمن والرقاق. فدهش الأستاذ أن يكون هذا إنشاء عربياً، وكانت الدرجة عنده صفر) ص٢١٨.

ذكرت هذه الحادثة بحرفيتها، لأن المؤلف أراد منها الوصول إلى أن اللغة التي نستخدمها -غالباً- لا علاقة لها بالواقع، وبخاصة اللغة الأدبية.

لو أتيح لك أن تتصرف مع هذا الأستاذ الذي أعطى الطالب صفراً.. ترى ماذا سيكون عليه تصرفك؟

هل تجلس على كرسي، وتضع على صدره وساماً تربوياً لامعاً، أم تركله ألف ركلة، وتخرجه، لا من المدرسة وحسب، بل من جهاز التعليم كله؟.

(٢٨)

((إنه لا يغيب عني أن نهضتنا الحضارية قد صحبتها بالضرورة نهضة في مجال اللغة، فذلك أمر محتوم في دورات التطور لا مفر منه، لكنني ألاحظ أن النهضة اللغوية قد أخذت مجريين مختلفين..

وعندي أن الأمل المنشود هو أن تتطوّر اللغة بحيث تحقق شرطين: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية أولاً، وأن تكون أداة للتوصيل، لا مجرد وسيلة لترنم المترنمين ثانياً (..) وبدون هذا فلا مجال للدخول في عصر التفكر العلمي) ص٢٢٣.

لن يفيد المؤلف هذا الاستدراك في التقليل من حملته الشعواء على الأدباء، وعلى لغتهم الأدبية، ولن يفيده كذلك في تلافي خطأ التعميم الذي وقع فيه.

ليست لغة التراث الأدبية كلها منفصلة عن واقع الناس وأحاسيسهم، وعن التعبير عن أصدق وأعمق ما يشعرون به، وبخاصة في عصورها الزاهية، ويستطيع المنصف أن يستشهد بعشرات الأسماء من المفكرين والكتاب والشعراء.

كذلك لن يفيده هذا الاستدراك في تصحيح خطأ فادح وقع فيه، وهو خلطه بين اللغة العلمية التي يشترط فيها الإيصال، وبين اللغة الأدبية التي يشترط فيها الإيحاء.

(٢٩)

(تنقّل ف..)

كانت هذه الزاوية تقوم على أسلوب (اللقطة) الفكرية أو الوجدانية، خوضاً في الحياة تارة، وخوضاً في التاريخ تارة أخرى. وقد لاقى ذلك الأسلوب (أسلوب اللقطة) ضروباً من سوء التفسير في أحيان كثيرة.

ثم اختارت أن تقوم على دراسة (المفاهيم) واستمرت زمناً إلى أن لاقى (أسلوب دراسة المفاهيم) ما لاقاه أخوه من قبل.

ثم اختارت أن تقوم على اختيارات تهم القارئ من كتب موسوعية تعتمد على قراءة التاريخ، ولكن تلك الاختيارات لاقى أسلوبها ما لقيه أخواه من قبل.

بعد هذا اختارت القيام على دراسة كتاب لمفكر ما، أو فكر مفكر ما، في الحاضر لا في الماضي، ونشأت هنا صعوبة لم تكن في البال ولا في الخاطر. لقد كانت الصعوبات السابقة قادمة من الخارج، أما في الأسلوب الأخير فقادمة من الداخل.

كيف؟

قادمة من التكرار الممل الذي يقع فيه معظم مؤلفينا، لذا فسوف لن أتقيد من الآن لا بكتاب ولا بمفكر، بل سأعود الى أسلوب اللقطة، ولكن اللقطة ليست مني، بل من الآخر.

٨. برهان غليون، اغتيال العقل.

(١٩٩٨).

(١)

بعض الكتب لا تشتريها لأنك تعرف موضوعها، أو طريقة تحليلها لما تتناوله، بل تشتريها لأن عنوانها يطوقك بالإغراء.. فأنت حين تقرأ عنوان (حرقة الأسئلة) أو عنوان (كيف تكون مليونيراً في أسبوع؟) لا تستطع إلا أن تختطف الكتاب اختطافاً.

كثرت الكتابة عن (العقل) في هذه الأيام وراحت المكانة الكبرى التي يحتلها في الأذهان، طوال التاريخ، تترنّح تحت ضربات الشك الموجعة.

لقد أحدقت الأسئلة النزقه بالعقل: ماهو؟ وكيف يعمل؟ وماهي وظيفته الأساسية؟ وكيف تكون؟ وما موقعه في صف الملكات والطاقات الكثيرة التي ينطوي عليها الإنسان؟ وهكذا..

تغري هذه الأسئلة وغيرها أي قارئ بسرعة لاقتناء وقراءة أي كتاب يكون موضوعه العقل، أو يمت عنوانه بأي صلة للعقل.. فما بالك إذا كان العنوان (اغتيال العقل)؟.

لقد أغراني (اغتيال العقل) بكتاب برهان غليون، فلنرى ما فيه من (لقطات).

(٢)

(الوعي)

معنى (الوعي) لغوياً: الحفظ والفهم وسلامة الإدراك. أما معناه (نفسياً) فهو شعور الكائن الحي بما في نفسه وما يحيط به.

في هذه الأيام، أصبح الوعي (مفهوماً فلسفياً) معناه: (الناتج الكُلّي للعمليات العقلية التي تشترك إيجابياً في فهم الإنسان

للعالم الموضوعي ولوجوده الشخصي. ويرجع أصله إلى النشاط الاجتماعي، ولذلك فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بظهور اللغة).

أعود بعد هذا التمهيد للقطة التي اخترتها من كتاب (اغتيال العقل) برهان غليون، وهي لقطة جاءت في صفحة ٤٠، بعد كلام سحقته الأقلام سحقاً من كثرة التكرار، واستغرق ٣٩ صفحة.. يقول مع الاختصار:

(القصد من هذه الدراسة ليس الدفاع عن ايديولوجية عقلانية أو غير عقلانية، ولا عن موقف محافظ أو تقدمي، ولا إيجاد تفسير للتخلف العربي في الحاضر أو الماضي، ولا تفكيك البنية السحرية (الهرمسية) للفكر العربي، وإنما فهم القاعدة الروحية والعقلية التي ينطلق منها الوعي العربي..).

إذن: قاعدة الوعي هي ما يبحث عنه، فهل وجدها؟.

(٣)

(المنهج السجالي)

بدلاً من توجيه البحث مباشرة إلى إيضاح (قاعدة الوعي) كما وعدنا بذلك، راح برهان غليون يوضح أموراً غير مباشرة يقوم عليها (الوعي العربي) ومنها مفهوم (التقدم) فما الذي يعنيه (مفهوم التقدم) في الوعي العربي؟

يقول في إجابةٍ ضمنية:

(التقدم في العالم العربي هو الموضوع الأوّل والأخير، إنه في أساس (الوعي) العام، ويكاد الرجل العامي يستخدمها أكثر من المثقف أو السياسي (...) وباختصار أصبح التقدم قيمة اجتماعية أكثر منه مسألة تاريخية، بل إنه بقدر ما يصبح مستحيلاً على صعيد الصيرورة التاريخية

الموضوعية (..) يأخذ أبعاداً أسطورية ورمزية، ويصبح استعماله الرئيسي على صعيد القيم، لا على صعيد المفهوم العلمي).

ما معنى هذا الكلام؟

معناه أن (وعي) العرب لمفهوم التقدم وعي زائف، لأنه لا ينطلق من الواقع الموضوعي، ومن رؤية سير التاريخ، بل من (أبعاد أسطورية) ومن الأماني التي لا تستند إلى عمل وإنما تستند إلى عالم المفاهيم المجردة، لا صلة بينها وبين العلم.

أليس هذا خللاً في القاعدة التي ينبني عليها الوعي؟.

(٤)

ما سبب الخلل في القاعدة التي يقوم عليها الوعي العربي، وبالتالي ما هو سبب زيفه؟

السبب هو المنهج السجالي:

(إن من خصائص المنهج السجالي حجب المسألة الحقيقية أو تضييع جوهرها، والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة، ولا تصدر واحدتها ضرورة عن الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمي وتحرفه عن مقاصده الأساسية).

إن مفهوم (التقدم) المستخدم في الخطابات العربية المختلفة لا يحمل فلسفة حقيقية، أو ينطوي على عناصر نظرية، بل هو مجرد غطاء لصراع فردي أو اجتماعي يتخذ من مفهوم التقدم ما يعززه.

إن الجدل لا يمس موضوع التقدم وشروطه، وإنما يتخذها ذريعة لوصف ممارسات وأعمال لا علاقة له بها.. والهدف من ذلك هو تأكيد مواقف مسبقة.

يقوم المنهج السجالي على توظيف المفاهيم والقيم والرموز لا للوصول إلى الحقيقة، بل لتحسين موقف المتكلم والدفاع عنه.

(٥)

قاد المنهج السجالي أصحاب الخطاب في العالم العربي كله إلى حرب شعواء يشنها كل طرف على الطرف الآخر، إذ ليست هناك (أرضية مشتركة) تلتقي عليها مضامين تلك الخطابات وأهدافها.

أنا على حق والآخر على باطل.

هذا هو السيف الباتر الذي يصلّته كل طرف على عنق الطرف الآخر. فـ(التراثيون) يصفون موقف (الحداثيين) بأنه موقف (معاد للتراث والهوية والثقافة الأصيلة، موقف يتصف بالصليبية والعبث الفكري وفقدان الموضوعية، إنه مجرد تقليد أعمى للغرب) ص٤٨.

ويصف الحداثيين موقف التراثيين بأنه: (موقف متخلف معاد للتقدم، ضالع نتيجة ذلك موضوعياً مع القوى التي تريد للمجتمع العربي أن يبقى في حالة الانحطاط التي هو فيها) ص٤٦.

إن عدم جدوى هذه الحرب يشهد عليها: (ان سلوك الناس الاجتماعي والأخلاقي كان يتطور ويتبدل في اتجاه يتنافى مع ما أراده المحدثون، وما دعا إليه التراثيون) ص٤٩.

أرأيت عمق الهوّة التي تزيّف الوعي؟.

(٦)

لارتباط الوعي الزائف بالمنهج السجالي، يحسُن أن نتعرف على العناصر التي يتكون منها هذا المنهج حسب رؤية كتاب (اغتيال العقل).

يقوم المنهج السجالي على عناصر أربعة:

العنصر الأول: الاختلاط المنهجي.

(و نقصد به نزعة الخلط بين المسائل الفكرية والتاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية والفلسفية المتعددة، ومطابقتها الواحدة على الأخرى، واستخدام المفاهيم بدون تحديد، مع استبدالها عند الحاجة واحدها بالآخر، والقفز من موضوع إلى موضوع، ومن منهج إلى منهج، ومن علم إلى علم دون مقدمات وحسب الحاجة...الخ) ص٥٣.

لا تعني المنهج السجالي الفكرة بحد ذاتها، لأنه لا يستهدف الوصول إلى حقيقة (مجهولة)، فالحقيقة عنده معروفة مسبقاً، وهو يحاول مجرد غرس قناعة الآخر بها حسب رؤيته هو.. وهكذا نعود إلى القول الشائع: الغاية تبرر الوسيلة.

فإذا اقتضت الغاية القفز من مفهوم إلى مفهوم، أو من علم إلى علم، كان ذلك مبرراً مهما كان في هذا الفعل من تزييف للوعي.

(٧)

الاختلاط المنهجي: (يجعل أساس فكرنا هو (التداعي) العفوي الذي يقوم من ميدان إلى آخر، ومن موضوع إلى موضوع، ومن فكرة إلى أخرى لمجرد وجود ارتباط شكلي أو جزئي بينها، فيخلق من مجموع المسائل النظرية والعملية مسألة واحدة تظهر كتنين بألف رأس وألف ذراع تسير كلها في اتجاهات متضاربة) ص٥٥.

التداعي ظاهرة نفسية يعرفونها بأنها (استحضار الأحوال النفسية بعضها بعضاً بصورة تلقائية) وقد استخدمت هذه الظاهرة ولا تزال في

الحقل الأدبي، فأتت ألواناً من الثمار الناضجة، ولكن نقلها من حقل الجدل يعطي نتائج مدمرة ومزيفة للوعي.

لماذا؟

لأن هناك فرقاً هائلاً بين تداعي الأفكار وارتباط الأفكار؛ فالتداعي ظاهرة آلية تلقائية تختلف عن عملية الارتباط المنطقي، لأن في عملية الارتباط المنطقي فاعلية ذهنية، وعملاً بالعلاقة التي تُقرِّب الحدود بعضها من بعض كالعلاقة بين العلة والمعلول.

التداعي في حقل الجدل الفكري مدمر لموضوع الجدل نفسه، لأنه يحرفه عن مسار البحث عن الحقيقة.

(٨)

العنصر الثاني: انفصال الفكر عن الواقع.

هذا هو العنصر الثاني من العناصر التي يقوم عليها المنهج السجالي. ويعني انفصال الفكر عن الواقع:

(انغلاق العقل داخل دائرة أطروحات وقضايا تبلورت في وضع وحقبة معينين، فأصبحت هي التي تتحكم برؤية العقل للواقع، وتمنعه من تحديد أدواته وطرائقه بالاحتكاك مع التجربة المتغيرة والملاحظة المباشرة، وتجعله لا يعيش الواقع إلا على مستوى القضايا والأفكار المصاغة مسبقاً.

وهكذا تصبح العملية الفكرية عملية استنباط أفكار من أفكار دون عودة إلى الواقع.. وهذا ما يجعل الفكر يدور في فلكه الخاص ويشتط في أحكامه واستنتاجاته دون رقيب) ص٥٧.

عندما تصبح الأفكار هي مقياس صحة وخطأ الأفكار يختلط الحابل بالنابل ويصبح مشروعاً أن (يُغنّي كل على ليلاه) وهذا بالضبط ما يؤدي إليه المنهج السجالي الذي دمر ويدمر كل الجسور الموصلة إلى الحقيقة.

تُرى متى نستفيق؟

هذا ما لا جواب عليه.

(٩)

العنصر الثالث: الرؤية التجزيئية.

العنصر الثالث من العناصر التي يقوم عليها المنهج السجالي هو الرؤية التجزيئية، وتعني: (تفكيك الموضوع ومعاملة الأجزاء باعتبارها ماهيّات قائمة بذاتها، ومستقلة عن بعضها (..) ومصدر هذا التجزيء لا يقوم في الموضوع، بل في الفكر ذاته، وفي فقدانه القدرة على الربط بين المفاهيم، وتجاوز المفاهيم الجزئية إلى التركيب الشمولي (..) ومصدر هذا النظر التجزيئي العميق هو العلاقة السلبية مع التاريخ.. وأكثر ما تعاني من هذه النظرة دراسة التراث.

إن الأبحاث التي تسعى إلى دراسة التراث في وحدته العميقة وروحه وتعدد تياراته وتناقضها نادرة جداً، فمعظم الدراسات القائمة تعزل جوانب أو تيارات معينة من التراث، وتجعلها متعارضة كلياً مع تيارات أخرى) ص٦١.

الرؤية الكلية للموضوع والنفاذ إلى إدراك منطقه الداخلي. هذه الرؤية بعيدة عن المنهج السجالي لأن هدفه ليس الموضوع نفسه، بل حشد القناعة به، بالحق وبالباطل.

(١٠)

العنصر الرابع: التهرُّب من المسؤولية.

هذا هو العنصر الرابع من العناصر التي يقوم عليها المنهج السجالي، ويتجلّى هذا في أمور كثيرة، منها:

توجيه سهام النقد دائماً إلى الغير، أما الذات فتبقى بعيدة عن أي نقد أو لوم، وهذا معناه عدم الاعتراف بالخطأ مهما كان واضحاً. ومنها إلقاء مسؤولية التخلف أو الهزيمة على الغرب (و بشكل مجرد دون إظهار ترابط هذا الغرب مع قوى وأفكار وأنماط سلوك وعمل وممارسة محلية، لا يقصد إلا إلى تعميم نزعة سديمية قومية، مهمتها الأساسية التغطية على المسؤوليات الفكرية التي تكمن في قصور المناهج والوسائل التي اتبعت في محاربة الغرب والتخلص من سيطرته، والحديث الدائم عن تخلف وعي الشعب) ص٦٤.

ومنها الأحكام السريعة التي تلقي المسؤولية على مفاهيم عامة مثل العقل والوعي والمحافظة.. حتى تعفي نفسها من مهمة التأمل والدرس والبحث عن الحقيقة.

بعد كل هذا، هل نرتدع عن التمسك بالمنهج السجالي؟

لا أظن ذلك..

(١١)

إذا كان المنهج السجالي الذي يقوم على التداعي السلبي تزييفاً للوعي وطمساً للحقيقة، وإذا كان هو السائد الآن في حياتنا الفكرية والثقافية.. فما البديل لهذا المنهج حتى يمكن الخروج مما نحن فيه؟

البديل هو (منهج النقد الموضوعي).

(..من المؤكد أن العرب اليوم يعيشون عملية مراجعة مؤلمة وممزقة تشمل جميع المقدمات العقلية والأخلاقية والمادية التي استندت إليها نظمهم الاجتماعية طوال أكثر من قرن (..) وفي جَوٍّ من انفراط النخبة الثقافية يزداد تشكيكهم في أسس كيانهم ومقوماته، ويسهل الاستسلام لمشاعر الخيبة وتجريح الذات.

وكي لا تتحول المراجعة إلى تنكر للذات من جهة، أو طموحات كاذبة من جهة أخرى، بل إلى مخاض وولادة جديدة لابد أن يخضع فحص الأسس والمقدمات العقلية إلى قواعد واضحة، وأن يتقيد بمنهج موضوعي يحترم الوقائع والتاريخ، ويصيخ السمع إلى الرأي الآخر) ص٦٨.

تُرى ما مبادئ منهج النقد الموضوعي؟

هذا ما سوف نجيب عنه، ليمكننا بذلك الخروج من قبضة المنهج السجالي المدمرة.

(١٢)

(أوّل مبادئ منهج النقد الموضوعي هو (تحديد) المسائل المطروحة بشكل دقيق وعزلها وتمييزها بعضعا عن البعض الآخر وعن المسائل الجزئية التي تتداخل معها) ص٦٨.

لقد دار النقاش طويلاً، ولا يزال، حول الحداثة والأصالة.

ولم يصل المناقشون منذ قرون حتى الآن إلى نتائج مثمرة، أو يمكن الركون إليها.. لماذا؟

لأن المتناقشين يحمل كل منهم مفهوماً للحداثة أو الأصالة مغايراً لما يحمله الآخر، وهكذا ينتقل النقاش من ظلمة إلى ظلمة لأن الموضوع الذي يدور حوله غير محدد.

إن مثل هذه الأمور:

(.. يتعلق بدراسة أفكار وتوجهات وقيم ومواقف كلية تمس في الوقت نفسه شؤون العقل والدين والثقافة والتاريخ والمجتمع والاقتصاد من حيث إنها تقوم بتعيين الأسس والمبادئ التي يقوم عليها، أو يجب أن يقوم عليها البناء الاجتماعي).

إنه ليخرسك على ألم ذلك الجدل الذي يقفز من موضوع إلى موضوع بدون تحديد أي منها، أو الوقوف للتعرف عليها قليلاً.

(١٣)

من مبادئ منهج النقد الموضوعي: (الاعتراف (باستقلال) الموضوع عن الفكر وقيامه بذاته. وهذا مبدأ أساسي لكل بحث جدّي يرفض أن يماثل بين موضوع البحث، كما هو قائم، وبين الصورة التي يأخذها عنه.. فمن إيجابيات هذه النظرة أنها تحصن الباحث من رؤية الموضوع من خلال ما يريد الموضوع أن يظهر نفسه به أو ما يريد الباحث أن يراه عليه).

إن كثيراً من الناس ينتقد الأنظمة العربية، ولكن النادر من هؤلاء هو الذي يقوم (بتحليل هذه الأنظمة تحليلاً موضوعياً يكشف عن حقيقة القوى الاجتماعية التي تقوم عليها، وطبيعة الأهداف التي تقوم عملياً بتحقيقها والدفاع عنها) ص٧٠.

إن لكل موضوع منطقه الداخلي الخاص:

(.. أو أن له قوانين تحدد وجوده بمعزل عنا، هي التي نسميها القوانين الموضوعية، وهذا لا يعني أن العلاقة بين الفكر والواقع معدومة، بل يعني أن التفاعل بينهما هو تفاعل بين عالمين متمايزين (..) وأن نفاذ الواحد منهما إلى الآخر قائم على قدرة الفكر على تمثل قوانين الواقع والتكيف معها) ص٧١.

(١٤)

وضوح الهدف شرط في منهج النقد الموضوعي (و أصل ذلك أن التفكير لا يحصل إلا بقصد، وأن لا حركة بدون حافز سواء أدرك الفاعل ذلك أو لا).

ومن التفكير، ما يحصل بحافز الظهور على الآخرين، أو منافستهم.. (ليست كل منافسة بالأمر السيء، فهي أحد مصادر دفع العلم والمعرفة) لكن الاقتصار عليها وجعلها الحافز الأساس يعمي قلب الباحث ولا يسمح له إلا برؤية جزء محدود من الواقع.

ومنه ما يحصل بقصد (التماهي) مع الآخرين ومشاركتهم آراءهم وعقائدهم.

ومنه ما يحصل بدافع (الهوى) فلا يرى الباحث موضوعه إلا من زاوية إشباع الرغبة المادية أو المعنوية التي دفعته إليه، وهكذا تختلف الأهداف.

(.. وليس هناك مقولة أو نظرة واحدة تستطيع أن تشمل كل المقاصد وترى الموضوع في جميع حالاته من جميع جوانبه طالما لا يوجد وعي متجرد عن كل شرط وحالة وموقع وزمان ورغبة) ص٧٤.

يعتقد كثير من العلماء أن الموضوعية الخالصة غير ممكنة، ولكن -على الأقل- علينا أن تكون أهدافنا واضحة، وليست مغطاة بألف قناع.

(١٥)

تعرضت هذه الزاوية لمفهوم الثقافة أكثر من مرة، ووقفت طويلاً على بعض تعريفاتها. ولأن الثقافة هي المظهر الوحيد للنشاط

الروحي والمادي للمجتمعات الإنسانية، فإن تكرار بحثها يوسع من الرؤية لجميع حقولها، ولا يعدم ظهور زوايا جديدة لها.

ينقل غليون عن صموئيل فون بوندون تعبيراً موجزاً بالغ الأهمية عن الثقافة، هو:

(الثقافة تجاوز للطبيعة).

ثم يعلق عليه قائلاً: (وهنا تصبح الثقافة عملية تشذيب أو تثقيف (الطبيعة) أو الفطرة، أي ما يسميه العرب بالأدب، وما أطلق عليه كتاب القرن السادس عشر في أوروبا بتدريب العقل، ووصفه فولتير بتكون الروح، ثم اعتبره كانط وهيجل ونيتشه فيما بعد مظهراً للوعي البشري) ص٨٢.

هذا التعليق غير كاف -في نظري- لأن كل مجتمع على الأرض يملك ثقافة ما، ولكن هناك شرطا للثقافة هو (التجاوز) وهذا الشرط غير متحقق في بعض الثقافات لأنها تجتر نفسها، أما الأخرى فهي مثل النهر يغير نفسه باستمرار.

(١٦)

يطرح علم اجتماع الثقافة السؤال الكبير التالي:

(ما هي الشروط التي تؤدي في نطاق جماعة ما إلى انبثاق نظام قيم معين ينظم ممارسة هذه الجماعة، ويخلق عندها حقل دلالات خاصة روحية وعقلية تصوغ من خلالها الأسئلة والإجابات التي تسمح لها بالتكيف مع البيئة المحيطة بها.. ولماذا نشاهد ثقافات مختلفة هنا وهناك ومعايير متمايزة للوعي وللسلوك؟).

إحدى الإجابات على هذا السؤال هي ما يلي:

الثقافة مظهر للوعي الذي يدرك الإنسان من خلاله، فرداً وجماعة، العالم ويفهمه.

والثقافة استجابة لواقع موضوعي، قائم خارج الذهن، يفرض نفسه بصرف النظر عن الفكرة أو الصورة التي يصنعها له الوعي.

لا يخلق التقاء الوعي والواقع ثقافة إلا عبر المجتمع باعتباره صيرورة تاريخية (فمن خلال هذا الاجتماع يصبح الوعي الذاتي وعياً جماعياً، أي مستقلاً عن وعي كل فرد لوحده، ويصبح الواقع الموضوعي واقعاً تاريخياً).

إن هذا كله يؤثر في طريقة عمل الوعي، ومن هنا يتولد الاختلاف.

(١٧)

إذا كانت الثقافة -وهي لا تكون إلا جماعية- مظهراً للوعي، وإذا كان الواقع الموضوعي واقعاً شاملاً، فأين يكون الفرد وقدراته الذاتية؟

الجواب عن هذا السؤال الشائك بسيط جداً:

(إن اندماج الفرد في ثقافة ما ليس أمراً معطى منذ البدء، بل هو ثمرة لعملية صراع بين الوعي الذي يحاول أن ينفذ إلى الواقع مباشرة وخارج أطر الثقافة وما تفرضه من شروط اجتماعية، وبين الجماعة التي تحاول أن تفرض عليه مجموعة القواعد التي تعتبرها شرطاً لوجودها.. وفي هذا الصراع يكمن المصدر الأساسي لنمو الثقافة ذاتها).

ليس الفرد أسيراً (مطلقاً) للثقافة التي يترعرع فيها وعيه، بل إن الثقافة نفسها لا تتطوّر إلا بخروج الوعي الفردي عن الأسوار المحيطة به اجتماعياً.

إن الأمم لم تتقدم إلا بتراكم وعي أفرادها الذي يأخذ مساراً إيجابياً، بعد أن يزيح العقبات التي أقامتها الظروف الاجتماعية وغير الاجتماعية عن طريقه.

(١٨)

أصبح في متناول الرؤية الفرق الهائل بين التقدم في مجال العلوم، والتقهقر في مجال القيم الأخلاقية عند جميع الأمم، فلماذا كان ذلك ويكون؟ ولماذا كلما تقدم الإنسان في المجال التقني تأخر في المجال الروحي؟.

(إن زمنية الوعي العلمي مرتبطة بتطور المفاهيم العلمية المجرّدة وغير المرتبطة مباشرة بالتفاعل الاجتماعي، أو بالتجربة الشعورية الفردية. إنها الأكثر اشتراكاً بين العقول الإنسانية بغض النظر عن الخصوصيات والحدود الجغرافية. وهي الانتاج الحضاري الأكثر قدرة على الحركة والتنقل بين الثقافات دون مقاومة.

والأمر أصعب من ذلك فيما يتعلق بالميادين الأخلاقية والايديولوجية التي ترتبط بزمنية التفاعل الاجتماعي، وتجسد خصوصية كل جماعة ومركز توازنها.

أما البنيان الوجداني من لغة وآداب وفنون وأساطير.. فهو الأكثر ارتباطاً بالحياة اليومية والأكثر مقاومة للتحول. إن تغير البنيان الوجداني يعني في الواقع تغير التاريخ نفسه، والشروط الكبرى لوجود الجماعة (...) وهو أمر مستحيل بدون القضاء على الجماعة نفسها. إن البناء الوجداني هو المصدر لوحدة مشاعر أفراد الجماعة وأفكارهم).

(١٩)

(إن التصورات والمشاعر والعواطف وردود الأفعال والمواقف والتوجهات التي تظهر على سلوك الإنسان فرداً وجماعة ليست بالضرورة ثمرة لتفكير عقلي، ولا لتأمل أخلاقي أو ايديولوجي.

إنها تتحكم في أغلب الأحيان، ولدى الأكثرية، بأفكار الناس وبالمبادئ التي يعلنون انتماءهم إليها، وغالباً ما تكون هذه الأفكار وسيلة لإضفاء نوع من العقلانية على هذه المواقف الشعورية.

من هنا، يزداد التأكيد في علوم النفس والاجتماع على (اللاوعي) سواء أطلقنا عليه اسم اللاشعور، أو الروح الجمعية لتفسير ظواهر لم يكن من الممكن فهمها من قبل.

إن المدنية ليست شيئاً سوى إبداع وبلورة النظم العلمية والايديولوجية والفنية التي تساعد من خلال إخضاع انفعالاتنا لضوابط وقواعد مقبولة ومعقولة ومدركة على التحكم بها وتجاوزها).

المدنية إذن هي تلك الفعالية المتصاعدة المستمرة للسيطرة على اللاوعي ولجمه، وجعل الوعي أشد صلابة ويقظة.

(٢٠)

(قد يقوم تجدد الثقافة على قوة نهضة روحية، كما يمكن أن يقوم على آثار قفزة علمية، أو هبّة ايديولوجية أو أخلاقية.. فكل واحدة من هذه الحركات تستطيع، إذا توفرت لها القوة والأصالة والعمق، أن تكون أساساً أو منطلقاً لإعادة تركيب العناصر الثقافية، وعندئذ لابد للحركة التي كانت في أساس التغيير أن تفرض لونها الخاص..).

يكاد هذا الكلام أن يكون بديهياً. فمن ينظر إلى التيارات والمدارس الثقافية يعرف أن هناك عناصر مهيمنة لفترة قد تطول أو تقصر، تطبع السياق الثقافي بطابعها.

خذ مثلاً العصر العباسي، تجد أن الثقافة بكامل وجوهها لم تسلك مساراً واحداً، بل كانت متعددة الأساليب والتيارات الشكلية والمضمونية.

وهذا ما يعطي الثقافة قدرة التنفس بأكثر من رئة. أما حين يكون السياق الثقافي واحداً فذلك لا يخرج عن نطاق أمرين: إما أن يكون العنصر المهيمن من القوة بحيث لم يولد بعد من العناصر ما يزاحمه، وإما أن الثقافة لم تعد ذات طاقة توليدية.

تُرى، مالعنصر المهيمن في ثقافتنا الآن؟.

(٢١)

(أظهرت الثقافة العربية حيوية كبيرة في استيعاب معطيات العصر الحديث العلمية والأدبية والروحية، فليس في مقدماتها الأساسية ونظمها ما يمنع من الأخذ بقيم الحرية والعقل والإنسانية، بل إن هذه القيم أول مادخل في الثقافة منذ القرن الماضي، ولم يجد أمامه أي عائق، فظهرت المدارس والحركات الاجتماعية، كما نشأت الفنون، وأصبح الأدب العربي من الآداب الإنسانية المهمة).

غريب أن يقال هذا الكلام في وضح النهار.

إن قيم الحرية والإنسانية بل والحركات الاجتماعية كانت منغرسة في الأدب العربي منذ عصره الجاهلي، لا (منذ القرن الماضي).

إن الثقافة العربية بمعناها الشامل قد اتسعت لألوان عديدة من قيم الحرية والعقل والإنسانية، ولم تنتظر مجيء غليون ولا غيره ليدخل هذه القيم فيها في القرن التاسع عشر، ولكن صحيح أيضاً أن تلك القيم لم تكن مسيطرة على مسار الثقافة ولم تكن مستمرة.

أكرر استغرابي الشديد من أن يصدر هذا الكلام من مثقف مثل غليون، ولكن هل نقول لكل جواد كبوة؟.

لقد كثرت الكبوات!.

(٢٢)

(لا شك أن الثقافة العربية قد وقفت وما زالت تقف عقبة أمام التحديث في مجالات كثيرة، بما فيها المجال الثقافي نفسه. وليس ذلك بسبب تعارض القيم المعاصرة، وإنما بالعكس، لأن هذا التحديث لم يتضمن أي معيار صحيح أو غاية واضحة ومقبولة لضبط التحول في أبعاده الحضارية..).

أي ثقافة يعنيها غليون موجهاً إليها تهمة الوقوف عقبة أمام التحديث؟

نحن نعرف أن في كل مجتمع، أو لكل مجتمع، ثقافتين رئيسيتين: ثقافة راكدة وثقافة دافقة، وقد أوضح هذا كثير من مفكرينا المعاصرين، وما زالت الأقلام الكثيرة تتناول هذا الموضوع بإسهاب.

ليس لنا أن نعمم ونقول: إن الثقافة العربية ضد التحديث، فالثقافة غير السائدة مع التحديث، وهي تملك غاية في منتهى الوضوح، هي: تنوير المجتمع وتغيير سلوكه الذهني إلى الأفضل.

ولا تزال ثمار هذا التيار من الثقافة متدلية، وستستمر لأن هذه هي طبيعة الحياة.

تُرى، أنت مع أي من المثقفين؟.

(٢٣)

(لو نظرنا إلى تاريخنا الحديث لرأينا أن الصراع بين القديم والحديث، التراث والمعاصرة، العرب والغرب، وبين الذاتية والعالمية، هو السبب الرئيسي لكل ما حصل من تجديد في حياة العرب وحاضرهم، فهو سبب الحديث عن إحياء التراث، وسبب الحديث عن العقل والعقلانية (..) إنه الميدان الذي ظهرت فيه

خصوصية الثقافة العربية في حين أن مجالات العلوم (..) لم تحظ بأي إبداع يذكر).

ما عبر عنه بـ(صدمة الحداثة) في عصرنا الحاضر، وما عبر عنه طه حسين بـ(الغارة اليونانية) التي واجهتها ثقافتنا القديمة، لا شك في أنهما أيقظا العناصر الإيجابية في ثقافتنا الماضية والحاضرة، مع اختلاف واحد هو أن ثقافتنا القديمة واجهت الغارة من موقع قوة، أما ثقافتنا المعاصرة فقد واجهت الصدمة من موقع ضعف.

ومع ذلك فإن الثقافة العربية في جانبها الوجداني واقفة بصمود شجاع أمام الصدمة. أما الفكر العلمي فكما قال غليون، لم ينهض بعد.

أما متى ينهض، فهذا السؤال يجب أن تجيب عليه الجامعات العربية، لا (الجامعة العربية) الموقرة جداً.

(٢٤)

(لابد من الاعتراف بحق (الاختلاف) بين جميع الأطراف الاجتماعية، واعتبار ذلك قاعدة التعايش، ولن يصبح الموضوع الأساسي عندئذ: ماهو مضمون الفكر الذي يجب أن يسود في المجتمع؟، وإنما ما هي نوعية العلاقة التي يجب أن تسود بين أصحاب المواقف الفكرية المتنازعة..).

ظاهر هذا الكلام سهل وجميل، ولكن تحوله إلى سلوك عملي، هذا هو الصعب.

لو نظرنا إلى التاريخ العربي كله لوجدنا أن الفترات التي اعترف فيها بحق الاختلاف قليلة جداً، حتى لتكاد تكون معدومة.

إن الاعتراف بحق الاختلاف يعني قبول الاحتمال بأننا يمكن أن نكون على خطأ، وهذا شأن الفكر العلمي. أما نحن الذين تشجننا العاطفة من الرأس إلى القدم فبعيدون عن مثل هذا الموقف.

هل قرأت (الكتاب) لأدونيس؟ إن كنت قرأته فلا تحتاج إلى الإطالة في هذا الموضوع.

هل قرأته؟

لا بأس أن تقرأه مرة ثانية!.

(٢٥)

(أهم موضوعين في نشاط الثقافة هما: أولاً، كيفية خضوع السلوك لمعايير وقيم وقواعد ثابتة في كل مجتمع، أي كيفية نشوء الوعي والمنظومات العقلية، ومن ثم نشوء المدنية ذاتها -و ثانياً- كيفية حصول الإبداع والتجديد داخل المجتمع. ولا نعني به مجرد الإبداع العقلي، بل تجديد المجتمع لعلاقاته ومنظوماته الذهنية والمادية معاً).

لابد للسلوك الاجتماعي السليم من السير على ضوء قيم ومعايير تكون له بمثابة المصابيح، ويكون زيتها رؤيته للعالم والكون والحياة، أما أن يكون المجتمع بدون هذه القيم الروحية والأخلاقية، فمعناه المسير إلى الهاوية.

ولا بد للقيم والمعايير أن تتجدد تجدد الحياة نفسها، أو تتطوّر تطور الحياة نفسها، بعبارة أصح.. لأن بقاءها بدون تطور معناه أن المجتمع راكد لا يجدد علاقاته ومنظوماته الذهنية والمادية. ومجتمع مثل هذا يفتقد الإبداع العقلي، ويصاب بالعقم.

ليست الثقافة إذن حفظ بيت من الشعر، أو قصة من كتاب كليلة ودمنة.. الثقافة ارتقاء بالوعي أولاً والتجديد المستمر ثانياً.

(٢٦)

(لكن الثقافة تواجه في الوقت ذاته مقاومة من الأنساق الأخرى التي تجد في وظيفة الثقافة (التي أوضحتها الحلقة السابقة) تضييقاً عليها، فإرضاء الحاجات المادية بدون تأخير يمنع التفكير من ابتكار نظم اقتصادية أكثر انتاجية، أي ظهور نظام اقتصادي ذي بعد ثقافي، والصراع على المكانة داخل المجتمع يصطدم بالوحدة العضوية التي تخلقها الثقافة على مستوى المشاعر والأحاسيس. فإذا لم تجد إحدى المنظومات الثقافية أو الاقتصادية أو غيرها مقاومة أمامها من غيرها من الأنساق، وسيطرت على النسق الاجتماعي بأكمله وفرضت عليه مناخها).

أنت ترى إذن أن النشاط الاجتماعي الروحي والمادي يسير ضمن أنساق أو (قنوات)، فإذا سارت هذه الأنساق في تكامل صار المجتمع متوازناً، أما إذا تغلب بعضها على بعض اختلت المعادلة، وأصبح السير غير متكامل.

إن الصراع بين الأنساق (القنوات) موجود في كل زمان ومكان، وهو شيء لابد منه، لأنه من طبيعة الحياة نفسها. ولكن المطلوب هو ردع هذا الصراع من أن يكون لصالح نسق ضد نسق آخر.

(٢٧)

(..إن دراسة الثقافة لا تصبح ذات قيمة حقيقية إلا عندما تسعى إلى الكشف عن السيرورة المتميزة لتطور أنماط الوعي والسلوك لدى جماعة معينة، وعن أثر هذا التطور على تطور المنظومات أو الأنساق الاجتماعية الأخرى، أي عن دور الثقافة في التطور الاجتماعي عموماً).

إذن ليس الغرض من دراسة الثقافة معرفة متى ولد الجاحظ ومتى فارق الحياة، الغرض منها معرفة ماذا أسهم الجاحظ في تطور أنماط الوعي، وماهي الإضافة التي تركها في النسق الفكري.

ليس الغرض من دراسة أبي تمام معرفة الاستعارة التي نجح فيها، وتلك التي أخفق.. الغرض هو ماذا أضاف إلى النسق الوجداني.. وهكذا.

على هذا الضوء، ما رأيك في المؤلفات الثقافية، أو المسماة ثقافية التي تلفظها مطابعنا يومياً والتي لا تتعدى (ذهب ولم يعد) أو عاد ولم يذهب، وكان يأكل من الطعام أقله؟

أهذه ثقافة؟

أين نحن؟.

(٢٨)

(يكوّن النسق الثقافي -حسب القيم الأساسية التي يعممها في حقبة معينة ولدى جماعة محددة- أنماطاً ثقافية تعكس عقليات سائدة وتجسدها في فلسفات أو أصناف أدبية أو أساطير أو فنون.

وهذه الأنماط يمكن أن تنتقل من ثقافة إلى أخرى في نفس الحقبة أو في حقبة أخرى، وتشحن بقيم ودلالات جديدة، وذلك تبعاً للنظام الثقافي الاجتماعي الذي تدخل فيه).

(تبيئة المفاهيم)

شاعت هذه الكلمة في مؤلفات مفكرينا وكتابنا المحدثين. ويعتقد كثير منهم أن (تبيئة المفهوم) سهلة جداً بحيث لا تتطلب سوى ترجمة المفهوم من لغته الأصلية إلى لغتنا مع المحافظة على الأغصان والأوراق.

هذا الفهم للتبيئة بعيد عن الحقيقة، فكل مفهوم يولد له جذور في الثقافة الأم التي ولدته، وهذا معناه أن التبيئة لا يمكن أن تكون مطابقة لولادته، بل لابد من أن (يشحن بقيم ودلالات جديدة، وذلك تبعاً للنظام الثقافي الاجتماعي الذي يدخل فيه).

(٢٩)

(احتلال الساحة الاجتماعية من قبل نسق أو آخر، يُعطي ميزات أساسية لهذا الفريق الاجتماعي أو ذاك في عملية التأثير التي يدخل فيها. وقد أظهرت الدراسات الاجتماعية إلى أيّ حد تختلف أذواق الناس باختلاف منبتهم الطبقي أو ظروفهم المعيشية. وتكاد بعض الألوان والرموز والأفكار والأساطير أن تكون حكراً على فئة اجتماعية دون أخرى في أطر الثقافة الواحدة. فبقدر ما يمثل النمط الثقافي طريقة في الحياة، يحمل انتشاره أو انحساره قيماً إضافية تتعلق بترتيب المواقع الاجتماعية).

قالت حلقة سابقة: إن الانساق، أو (السياقات) الاجتماعية الثقافية والاقتصادية وغيرها.. ليست أنساقاً متآخية، إن بينها صراعاً هو من طبيعة الحياة نفسها، وأي نسق منها يحاول جر النار إلى قرصه.

على هذا الضوء، يمكن تفسير سيول من الحوادث والمواقف، بل والمراحل في تاريخ كل أمة من الأمم الماضية والحاضرة.

تُرى، ماهو النسق الذي يسيطر علينا الآن؟.

(٣٠)

(سادَ الاعتقاد في منتصف هذا القرن بأن لكل شعب ثقافته الخاصة المتميزة التي تعكس روح الشعب وتراثه وتاريخه، وهي ثقافة مساوية في قيمتها الإنسانية -لا المعرفية- لما تتضمنه جميع الثقافات الأخرى.

وقد ساهمت هذه الرؤية الجديدة في تحرير العقل من عوائق التمحور حول الذات، وفي تخليص الشعوب النامية من خطأ قياس تاريخها وشخصيتها على تاريخ وشخصية الشعوب الأوروبية التي أصبحت تعتبر تجسيداً في نمط حياتها للحضارة.

لكن هذه التعددية الثقافية التي حمل لواءها اليونسكو لم تخرج من إطار التباهي اللفظي الذي فشل في إزالة نزعة عميقة لدى الشعوب النامية إلى استصغار ثقافاتهم وتعظيم الثقافة الغربية).

إن لكل مجتمع -مهما كان بدائياً- ثقافته التي تصوغ أنماطَ سلوكه ورؤيته إلى الكون، ولا فرق بين ثقافة وأخرى من هذه الناحية بالذات. يأتي الفرق من الناحية المعرفية التراكمية ومن درجات التجاوز.

إن الشعوب النامية تخلط بين الزاويتين، ولذلك تشعر بالضعة أمام الثقافة الغربية العملاقة من ناحية التراكم المعرفي والحضاري.

(٣١)

حين نسمع أن (لكل مجتمع ثقافته المساوية في قيمتها الإنسانية لأي ثقافة أخرى) يجب أن يكون فرحنا قصيراً، لأن نمو الثقافات غير متساو وغير متكافئ، والغارات التي تشنها بعض الثقافات على بعضها الآخرَ أصبحت في غاية الشراسة.

إننا نشاهد انهيار بعض الثقافات أمام الثقافة الغربية التي تمتلك جميع الأسلحة، بل إنه (أصبح من المستحيل فهم مسار ثقافة بمعزل عن تحليل علاقات السيطرة الثقافية على الصعيد الدولي).

(نعتقد لأنه لا معنى للتأكيد على تساوي الثقافات في القيمة الإنسانية، إلا إذا وظف هذا التأكيد في البحث عن المشاكل التي تعاني منها هذه الثقافات بقصد إنقاذها، وإلا لم يبق منه إلا السعي إلى

إخفاء عقدة الشعور بالنقص لدى الشعوب النامية تجاه الثقافة الغربية بدل حلها) ص١١٦.

مع كل هذا الرثاء.. عندي يقين كامل بأن ثقافتنا العربية سوف تصمد وسوف تتطور كما صمدت وتطورت من قبل.

(٣٢)

(كل الثقافات تطمح في الواقع إلى أن تكون عالمية، إذ حتى تستطيع أن تعمل كمنبع لقيم إنسانية عامة، لابد لها أن تنكر طابعها القومي أو المحلي، والشروط الاجتماعية والتاريخية التي ظهرت فيها. فالثقافة الحية هي التي تنظر للإنسان كإنسان، وتخاطبه كمثال ونموذج للإنسانية جمعاء، قبل أن تنظر إليه كواقع قوي ومحلي ضيق. ومن خصائص الثقافات المتراجعة أنها تبرر قيمها الخاصة من وجهة نظر قومية وتربطها بخصائصها المحلية ولا تؤكدها كمنبع لقيم إنسانية عام) ص١١٧.

لكل جواد كبوة.

هذا ما قلته حين قرأت هذا الكلام لغليون، إذ كيف يمكن لثقافة ما أن (تنكر طابعها القومي وتنكر الشروط الاجتماعية والتاريخية التي ظهرت فيها) ثم تبقى حية؟!.

إن الإنسان المطلق يبقى وهماً. إن الإنسان هو هذا الذي يمشي أمامنا، يعمل ويعرق جبينه أو وجدانه، وحين نعالجه في جميع حالاته فقد عالجنا حالات الإنسان على كل الأرض.

أين الخطأ في تفكير غليون؟ إنه يكمن في تصوره الأفلاطوني للإنسان.

(٣٣)

بعد أكثر من عشرين صفحة من الإنشاء الذي لا معنى له، وتحت عنوان (صراع الثقافات) وردت الفقرة التالية:

(إن الثقافة التابعة تطرح على نفسها باستمرار مشكلات ليست مطروحة على المجتمع، ولكنها مستوحاة مما تطرحه على نفسها الثقافة السائدة. وتجيب على هذه المشكلات من أفق مماثلة الشرق للغرب، فتظل على هامش المسألة، ليست بالضرورة كاذبة ولا صادقة، ولكن خارجة عن الموضوع.

وهذا هو مصدر لا فاعلية الثقافة التابعة وتخلفها واجترارها الدائم، وخلال عقود طويلة، لنفس المسائل والموضوعات دون قدرة على بلورة حلول أو مراكمة المكتسبات العلمية) ص١٣٧ .

هذه فقرة مهمة جداً. وتعرف أهميتها وصدقها حين تلقي نظرة شاملة على المشكلات التي طرحتها الثقافة العربية منذ القرن الماضي حتى الآن. فقد بقيت تلك المشكلات والإشكاليات دون حلول، وما قيل قبل قرنين يقال الآن مع مجرد اختلاف اللفظ.

ليست فقط الإشكاليات، بل إن بعض التيارات الوجدانية والفنية ما هي إلا إفراز غريب عن حاجة مجتمعنا الذوقية وتطوره الوجداني.

إنها قفزة في الهواء.

(٣٤)

الفرق الشهير عند الاجتماعيين بين الحضارة والمدنية هو أن الحضارة تعني الجانب الروحي والفكري من النشاط الإنساني، أما المدنية فتعني الجانب المادي من هذا النشاط.. أما غليون فيطرح الفرق التالي:

(الحضارة هي النمو المطرد في المنظومات المادية والعقلية والروحية التي تنقل المجتمع من البدائية إلى التحضر، وتجعله يتجاوز، كما ذكر ابن خلدون إنتاج الحاجيات إلى الكماليات، أو تطوير نوعية إرضاء الحاجات.

أمّا المدنية فهي المبادئ التي تقوم عليها هذه المنظومات أو التي تشكل نواتها الأولى. وإذا كانت الحضارة مرتبطة أساساً بتنظيم علاقة الإنسان بالطبيعة ودرجة سيطرته عليها وأنماط إنتاجه المادي والروحي.. فالمدنية هي التي ترتبط بتنظيم علاقات الإنسان الاجتماعية، وبدرجة تحول هذه العلاقات إلى علاقات مبنية على التواصل والتبادل السلمي لا على العنف والإكراه.

الفرق الأول بين الحضارة والمدنية يجعلهما متوازيين، أما هذا الفرق الجديد الذي يطرحه غليون، فيمكن، على أساسه، وجود أحدهما دون الآخر.

(٣٥)

(المدنية ليست مرتبطة مباشرة بالحضارة، إذ من الممكن لمجتمع أن يستوعب، أو يحدث بنيان عمله وتفكيره، وهو ما نشاهده اليوم في كل بقاع الدنيا، دون أن يكون مجتمعاً مدنياً، أي متمدناً، بل يمكن لهذا التحديث أن يكون هو ذاته سبب انهيار المدنية، ومصدراً لنشوء بربرية اجتماعية جديدة.

ذلك أن الحضارة تنتقل وتتعمم انطلاقاً من مراكز متغيرة دائماً. أما المدنية فهي ثمرة تطور تاريخي طويل ترسخ فيه القيم الاجتماعية، وتتبلور فيه التوازنات الروحية والمادية، وتستقر فيه الأوضاع الاجتماعية.

المدنية إذن أن تتجاوز الحضارة وتفيض عنها، أي أن الحضارة يمكن أن تتطور بمعزل عن المدنية، وهي لا تخلقها بالضرورة).

معنى هذا أن الحضارة يمكن استيرادها، أو على الأقل اقتباس أجزاء كثيرة منها. أما المدنية فهي تلك التي تنبع من الداخل، من مسيرة التاريخ الاجتماعي.

على هذا:

هل نحن حضاريون؟

أم مدنيون؟.

(٣٦)

من خصائص المجتمعات التي فقدت مدنيتها أن تتفاوت فيها الثقافة مع الحضارة، وأن يتعارض فيها مطلب الهوية مع مطلب المعاصرة أو الحداثة.. أي أن تعجز عن التوفيق بين قيم الثقافة القومية وقيم الحضارة الصاعدة.

وهذا أصل النزاع بين رؤيتين متعارضتين شهدهما العالم غير الغربي بعد صعود الحضارة الأوروبية أو بعد تحول الغرب إلى مركز جديد للحضارة.

تعتقد الرؤية الأولى أن العودة للأصول الثقافية القومية، وإحياءها، هو المصدر الوحيد لإحداث مطابقة جديدة بين الثقافة القومية وبين الحضارة. وتعتقد الرؤية الثانية أن تبني قيم الحضارة السائدة واستيعاب ثقافتها هو المصدر الأساسي لمثل هذه المطابقة المطلوبة وأساس إحياء المدنية المهددة.

هل نحن نرزح تحت وطأة هاتين الرؤيتين؟

نعم وقد بقينا تحت هذه الوطأة منذ القرن التاسع عشر حتى الآن، دون الوصول إلى حل، ودون أن تنفتح نافذة واحدة.

لك أن تستغرب بالطبع.

(٣٧)

أهم ما أدّى إليه تحول الغرب إلى مركز للحضارة، وما أدى إليه بالتالي نشوء الحضارة الصناعية، هو إحداث نوعين من القطيعة في حياة الشعوب الأخرى: قطيعة مع الماضي، أي مع الثقافة القومية وقيمها.. ومنها نشأت مشكلة الهوية. وقطيعة ثانية مع الحاضر، أي مع الحضارة.

تتجسد القطيعة الأولى في محو الشخصية القومية وزرع البلبلة والتناقض في رؤية الجماعة لنفسها. وتتجسد الثانية في تهميش الجماعة بالنسبة للعصر، وتحويلها إلى مناطق ثانوية لا قدرة لها على التحكم بمصيرها المادي أو الإنساني.

وتلتقي الحركتان، في الحقيقة، في مسألة واحدة هي (النزع الظالم) لهذه المجتمعات من التاريخ، وإفقادها راهنيتها، أي جعلها جماعة لا تاريخية، بمعنى القدامة والبعد عن معطيات العصر.. أرأيت كم هو خطير هذا الذي يسمونه (النظام العالمي الجديد)؟ إن غرضه الخفي هو إخراج الشعوب من تاريخها.

(٣٨)

استهداف النظام العالمي الجديد نزع الشعوب الأخرى من تاريخها ما زال حتى اليوم مصدر الانحلال الدائم للأطر الاجتماعية في هذه الشعوب والمجتمعات، وسبب الأزمة العميقة التي تعيشها على مختلف المستويات. ونتيجته الطبيعية هي دفعها إلى البربرية

بسبب ما يثيره لديها من شك متزايد في صلاحية نظمها، ومصداقية وجودها، وذلك ما لم تنجح هذه المجتمعات في امتصاص صدمة الحضارة.

إنها لنظرة مرعبة وممزقة ومذلة تلك التي تشاهد هناك -ولو ظاهرياً- الحرية الفردية وحقوق الإنسان والتنمية المطردة والإبداع الروحي والفني.. وتشاهد في كل بقاع الأرض الأخرى العنف والإرهاب والقتل الجماعي واحتقار الإنسان والاستهتار بحياته وكرامته والمجاعة والفاقه والتبذير..الخ.

من المسؤول عن هذا؟

إنها الشعوب أولاً، والنظام العالمي الجديد ثانياً، لأنه حاول ويحاول بكل الوسائل الظاهرة والباطنة أن يسلب من الشعوب الأخرى (خياراتها) ويتركها فريسة الإحباط.

(٣٩)

إن المجتمع يستمد قوته من وجود مقاييس، أي قيم اجتماعية وقواعد وأعراف مشتركة يؤمن بها ويدافع عنها ويتعلق بها ويجعلها معياراً لسلوكه وتفكيره.

وهذه القيم والقواعد التي وصل إليها بالخبرة التاريخية، ودفع ثمنها ضحايا وصراعات لا حد لها، مغروزة في الواقع الموضوعي والممارسة وفي العقل وفي العقيدة وفي الخيال، وأصبحت رديفاً للعدل، أي لاحترام كل طرف حقوق الطرف الآخر.

هذه القيم والقواعد الضاربة الجذور في وعي المجتمعات ولا وعيها يحاول النظام العالمي الجديد تفكيكها وخنقها وإزاحتها من سير التاريخ، تاريخ شعوبها لا تاريخه هو.

أي انتهاك للإنسان أكثر من هذا؟

أي رعب أكثر من هذا؟

إن من يبسط نظرته اليوم على جميع الشعوب النامية أو التي في طريقها إلى النمو، وينظر ماذا يراد بها من الحضارة الجديدة (حضارة المقاييس المتناقضة) لا يصاب بالرعب فقط، بل يصاب باليأس.

ولكن هل يمكن لحي أن يستسلم لليأس؟.

(٤٠)

(ليس خطاب الهوية إلا دليلاً على القطيعة المستمرة في التاريخ الذاتي، وليس خطاب الحداثة أيضاً إلا دليلاً على القطيعة الدائمة في التاريخ الموضوعي. وهما يشكلان مظهراً واحداً لفصام الوعي، بأكثر مما يقدمان حلاً للهوية أو للحداثة. فيرى الأصوليون الحضارة كامنة بالقوة في الثقافة القومية أو في التراث، ولا تحتاج إلا إلى فرصة لظهورها.

ويرى المحدثون المدنية كامنة في الحضارة ذاتها، ويكفي استيرادها أو توظيفها حتى تتحقق العودة إلى التاريخ وإلى الفاعلية.

وهكذا فإن الصراع بعد أن يكون صراعاً بين القديم والحديث والذات والموضوع يتحول إلى صراع داخل الوعي الجمعي ذاته، ومن الرغبة في الخروج من هذا الصراع وعدم القدرة عليه ينبع موقفان أساسيان: رفض الذات وإنكار الآخر.

منذ متى ومئات الأقلام والطاقات الفكرية تبحث عن التوفيق بين الأصالة والمعاصرة؟

إنه لا فرق بينهما إلا في الوعي المنفصم، ففي الحقيقة تكون أصيلاً بمقدار ما تكون حديثاً، وتكون حديثاً بمقدار ما تكون أصيلاً.. هذا هو الواقع.

(٤١)

(إن الحداثة، أو التطلع إلى تقليد الغرب، ليست كما يقول التراثيون ثمرة للغزو المادي أو الفكري الغربي، أو لتآمر بعض المثقفين المحليين مع الأجنبي، بل هي النتيجة المباشرة لفقدان الثقافة القومية تدريجياً تحكمها بالواقع، وبسلوك الناس والجماعات وأفعالهم، وذلك بقدر ما أصبح هذا الواقع يحدد من قبل ثقافة أخرى، هي ثقافة الحضارة التي تخلفه).

ما قيمة ثقافة لا تؤثر في سلوك الناس؟

إنها ستبقى ثقافة لفظية وحسب، ثقافة تعشعش في الذاكرة وحسب، وستحتل مكانها الفارغ في الواقع والسلوك، أيّ ثقافة أخرى تملك طاقة التأثير المستمر.. وهذا ما تملكه الثقافة الأخرى الآن.

إن ثقافتنا العريقة لا تحتاج إلى كيل الصفات الجميلة لها، إنها تحتاج إلى الأفعال الإبداعية وإلى التجديد المتصاعد الذي يترك ظلاله على سلوك الناس ونظرتهم للإنسان والكون والحياة.

هل نملك مثل هذا؟

(٤٢)

(إن النزوع إلى مجاراة الحضارة هو نزوع حتمي يفسره شعور الشعوب الضعيفة بخطر تهميشها تاريخياً، ويعمقه إحساسها المتزايد بعجز ثقافتها عن إدراك واستيعاب ما يجري من حولها. ولعلّ خطأ التيار التراثي يكمن في التهرب من الاعتراف بهذه الحقيقة الكاوية، ومحاولة إخفائها بإطلاق الاتهامات التي يمكن أن تكون صحيحة ذاتياً عن تعامل أصحاب الحداثة وضلوعهم في (الغزو الفكري) الغربي، لكن التي لا معنى لها على الإطلاق من وجهة نظر التحليل التاريخي).

ماذا تفعل أمام الطوفان؟

هل يقيك من الغرق أن تنكر أنه طوفان، ولا تستخدم قدرتك على السباحة أو الفرار؟ هل يفيدك في صده أن تكيل له مفردات السب والشتم الموجودة في كل القواميس؟

إن هذا كله لا يجدي، الذي يجدي هو الفعل، هو أن تقاوم وتصر وتبدع، ما الذي فعلناه على صعيد التعليم والصناعة والتربية؟ ما هي المفاهيم الجديدة التي أضفناها إليها؟ لا شيء.

إذن، لابد أن يملأ الفراغ بما تبدعه ثقافة أخرى.

(٤٣)

(إن الاعتراف بضعف الثقافة وتقهقرها لا يعني أن المشكلة نابعة من نقص فطري كامن، أو من ضعف في القيم الروحية والعقلية والإنسانية التي تحملها هذه الثقافة، وهو ما يميل أصحاب الثقافة المهمشة إلى الأخذ به عادة. فليس طراز القيم الفنية والذوقية والأدبية المجسدة في أنماط حياة العرب أو الهنود والصينيين وآدابهم، أقل قيمة أو جمالاً من الأنماط العصرية السائدة.

لكن الجمالية والقيم الثقافية جميعها خاضعة لقانون الغلبة، فما أثبت تفوقاً جلب إليه القيمة والأنظار وأضفى على كل ما يتعلق به قيمة إضافية وجاذبية).

(المغلوب يقلد الغالب)

هذا ما قاله ابن خلدون، وهو ما يصدق الآن على جميع المجتمعات أمام المجتمع الغربي، ليس هذا وحسب، بل إنه لمن العقم الفكري ان نعقد مقارنة جادة بين ثقافات راكدة وبين ثقافة حادة الجريان والتجدد والإغراق.

إن ثقافتنا ثقافة رائدة، ولكن ريادتها كانت في زمن مضى وعلى أيدي وطاقات عقول لم تكن عقولنا.. فما الذي سنصنعه الآن بعد أن أحاط بنا السيل؟.

(٤٤)

(خلافاً لما يتصوره التراثيون، يزداد الشعور بأهمية التراث وتزداد العودة إليه ودراسته وتدقيقه وإحياؤه مع ازدياد الشعور بالذاتية الفاعلة والثقة بها وتوطد قدمها في الحضارة، ولا يتنافى مع الإبداعية ومع التجديد. بل إن الثقافة الغربية الحديثة، بقدر مشاركتها الفعالة في الحضارة، هي أكثر من كل الثقافات الأخرى إحياءً للتراث وتمثلاً خلاقاً له.

إن ما نقوم به تجاه التراث ليس إحياء له، بل هو استغلال له، وتوظيف لبعض أجزائه في معاركنا الايديولوجية. ونتيجة هذا هي قتل التراث).

نعم، نحن نقتل التراث لأننا لا ننظر إليه كما هو، وحسب صيرورته التاريخية، بل نستخدمه لترويج أو تثبيت ما نريده منه لا لأجله بل لأجلنا، وعلى حساب تفجر ما نملكه من طاقات، في إمكانها لو تفجرت أن تضيف إلى التراث ما يحتاج إليه حاضرنا.

الإضافة إلى التراث هي إحياؤه، لا طبع الكتب والدواوين وسرد قصائد المدح.

(٤٥)

بعد أكثر من مئة صفحة (١٥٧-٢٦١) من الكلام الدائري والإنشائي، تقف في كتاب (اغتيال العقل) على اللقطة التالية:

(كل مجتمع محكوم إذا أراد أن يبقى بإعادة اكتشاف نفسه، وتقديم أهداف وقيم أساسية لأفراده تضفي على أعمالهم وحياتهم معنى إنسانياً سامياً، أي تجعلهم قادرين على تحقيق إنسانيتهم، وتريهم طريق هذا التحقيق. ففي سبيل ذلك يكافح الأفراد وتضحي الجماعات، وتنتج وتخترع وتطور العلوم والتقنية، وليس من قبيل الصدفة أن المجتمعات التي تفتقر إلى العلم والإبداع هي نفسها التي تنهار فيها النظم الأخلاقية والمعنوية، وتزول لديها المشاعر الإنسانية).

ماذا تفهم ضمنياً من هذا الكلام؟

تفهم أن هناك تلازماً بين فقدان العلم وانهيار الأخلاق في المجتمعات. وهذا ما لم تقله فلسفة على وجه الأرض. فَرُبّ مجتمع خال من العلم يزخر بالأخلاق وبالعكس.

إن أول الكلام صائب تماماً، فالقيم التي تضفي على الحياة معنى إنسانياً هي التي على ضوئها يكتشف المجتمع ويعيد اكتشاف نفسه، ولكن آخر الكلام لا يشبه أوله.

(٤٦)

كيف يكتسب المجتمع بنية أخلاقية؟ والأخلاق التي نعنيها هنا هي بالتحديد (مجموع القيم والأفكار الموجهة للسلوك).

في محاولة للإجابة، قال غليون:

(لابد أن نميّز هنا بين قيم أساسية صبغت وعي الإنسان منذ بداية تكون المجتمعات وتجسدت في لوائح ووصايا رئيسية ما زالت حتى اليوم سائدة المفعول، وبين الإطار المرجعي الذي ينفرد كل مجتمع في إسنادها إليه. فالقيم الأخلاقية الرئيسية موروثة، ونابعة من الخبرة التاريخية كشرط لبقاء أي اجتماع.

أما الإطار المرجعي فإنه يختلف باختلاف المجتمعات، وهو الذي يحدد طرق التربية، وتكوين الشعور الأخلاقي أو الضمير فيها. وهذا لا يعني أن منظومة القيم لا تتبدل بتبدل الزمن).

الكلام هذا لا ضباب عليه:

فالحق والخير والجمال أهدافٌ مغروسة في عيون كل مجتمع إنساني، ولكن الوصول إلى تحديد وتعريف ما هو الحق وما هو الخير وما هو الجمال.. يعود بالضرورة إلى تاريخ المجتمع ورؤيته للكون والإنسان والحياة.

(٤٧)

(من أين يأتي الإطار المرجعي لمنظومة القيم التي تنظم سلوك الناس وتحدد ولاءهم في مجتمع معين؟ وهل من الممكن اختيار هذا المرجع، أو هل هو مسألة اختيار أم ثمرة لتطور موضوعي وتاريخي للثقافة القومية ذاتها؟.

هل يكفي -مثلاً- أن ينادي مسؤول أو مثقف بأهمية هذه القيمة الفكرية والاجتماعية أو تلك حتى تصبح مقدسة؟

وهل يمكن إسناد المنظومة الأخلاقية إلى إرادة مصلحٍ أو مشرع، أو إلى الإرادة بشكل عام؟ وما الذي يجعل الفرد يؤمن مثلاً أن القتل شَرٌّ حتى لو كانت له فيه مصلحة جزئية أو كلية؟.

قد تبدو هذه الأسئلة غريبة بالنسبة لإنسان تشبع بالقيم الأخلاقية، لكنها تشكل في الواقع وبالنسبة للباحث الاجتماعي المسألة الجوهرية في موضوع الأخلاق. وما يحصل في المجتمعات النامية من تبديد في الأرواح والثروات واختلاس وتلاعب بالمصالح العامة وبمصير الجماعات وحياتها، يبين إلى أي حد يؤدي انحلال السند الروحي للأخلاق إلى فقدان الرادع الذاتي.

(٤٨)

(ثانياً: إن ايديولوجية الحداثة، قد نشأت لتساعد المجتمع على عقلنة هذه الحركة، إذ لا يستطع المجتمع أن يقوم بنشاط واسع وبمبادرات وتغييرات تاريخية كبرى دون أن يسجلها في سجله الفعلي، ويجعلها واعية ومدروسة، ومن ثم مقبولة، وإن قيمة هذه العقلنة تنبع من قدرتها على إعطاء آفاق أوسع للحركة، وحل المشكلات الثقافية أو المادية التي يمكن أن تقف عقبة أمامها، لكن بقدر ما تحولت هذه العقلانية في العالم العربي إلى ايديولوجية فئة اجتماعية (..) فقدت شيئاً فشيئاً طابعها الموضوعي، أي قدرتها على التحكم بالممارسة التحديثية والسيطرة على آثارها السلبية).

ماذا فهمت من هذا الكلام؟

إنه يريد الوصول إلى نتائج الصورة التي رسمها العقل العربي للحداثة، فهل هذه النتيجة الثانية دقيقة أم يتخللها الاضطراب؟

لو بدلنا كلمة (الحركة) في أول كلامه بكلمة (الحداثة) لجاء التعبير هكذا: (إن ايديولوجية الحداثة قد نشأت لتساعد المجتمع على عقلنة الحداثة).

أليس هذا اضطراباً؟.

(٤٩)

نلاقي في صفحة ٢٩٧ الاستطراد الجميل:

(الثقافة هي القاعدة الموضوعية للوعي في كل مجتمع، بما هو وعي بالذات وبالواقع المحيط بها وبالتاريخ. والوعي هو الخلاصة الذاتية لكل ثقافة، أو روحها وثمرتها. والذي يستطيع أن يحتل هذا الوعي، أي أن يجعله خاضعاً في حكمه للقيم والتصورات والمفاهيم

والأساطير الخاصة به، يكون قد فتح أكبر ثغرة ممكنة في مقاومة المجتمع واستمراريته العادية وتوازنه، يستطيع أن ينفذ منها إلى بقية الهياكل والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية ويتحكم بها من الداخل، لذلك كان الغزو الفكري أخطر من أي غزو آخر).

هذا هو معنى الصراع الثقافي:

هناك مجتمع محاط بسور شاهق من القيم والتصورات وحتى الأساطير، أي محاط بجدار ثقافي، فالذي يستطيع أن يثقب هذا الجدار بقيم ومفاهيم وتصورات وأساطير أخرى، هو الذي سوف يسيطر على هذا المجتمع، أي يجعله يسير حسب إرادته.

هذا ما فعله ويفعله الغرب بنا الآن، لقد غزا الجدار بأكثر من معول، ونحن واقفون، وقد غلت أيدينا.

(٥٠)

الثالث: (أيخطئ أنصار الحداثة عندما يعتقدون أن إجهاضها راجع إلى مقاومة البنى الثقافية التقليدية، وأن القضاء على هذه المقاومة يعني فتح الطريق أمام تعميم الحضارة وتطويرها. بل إن عكس ذلك هو الصحيح، إذ أن وجود هذه الثقافة يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح، والجريان وراء كل بدعة وصرعة واعتبارها أساس المدينة..).

الاستنتاج الثالث هذا لصورة الحداثة في الوعي العربي، نرى فيه نفس الاضطراب الذي لاحظناه في حلقة سابقة، إنه لم يذكر أولاً ما هو سبب إجهاض الحداثة خارج تلك البنى، وثانياً هو يتصور أن الحداثة تدعو إلى دفن الثقافة القومية وإحلال ثقافة أخرى محلها، أي ما سمي أحياناً بـ(القطيعة).

إن هذا التصور مرفوض بصورة قاطعة، بل هو نفسه يرفضه حين يقول:

(نزعة المقاومة والرفض مرسومة في طموح الجماعات التي حطمت توازناتها العميقة بسبب الأمم المتحضرة، إلى ضمان حقوقها في الحاضر والمستقبل، وإلى رغبتها في أن تنفذ إلى الحضارة التقنية والمادية بشروط أفضل..الخ).

هل تعني (التوازنات العميقة والطموحات) في الأمة شيئاً غير البنى الثقافية؟.

(٥١)

(ينبغي أن نُدرك وأن نقبل فكرة أن التراث لا يتضمن حلولاً جاهزة، لا كلية ولا جزئية للعصر. وهذا ينطبق على تراثنا وتراث غيرنا. فالحلول تصوغها الجماعات في كل حقبة من التفكير في المشاكل التي تواجهها، ولا تستمدها من التراث، أو من الغير، ولم تقم النهضة في الغرب أو الشرق لأنهما كانا يملكان تراثاً أفضل من غيرهما. فالنهضة هي التي تخلق، بشكل ما، التراث، عندما تعيد تأويله وتفسيره وتستوعبه ضمن إشكالياتها. وبمعنى ما، إذا فقدت الجماعة الكفاح من أجل إيجاد حلول جديدة لمشاكلها، فقدت الحاجة إلى التراث، وأفقدنا التراث قيمته).

لماذا؟

لأن الحلول لا يمكن ولادتها من الأماني، أو من منابع دائمة التدفق، إن الحلول مشروطة بظروف جديدة، وفهم هذه الشروط وحده هو الذي يوصل إليها.

إن المشاكل تحل حين يعرف الطريق إلى حلها والطريق إلى حلها ليس الماضي، ولا انتظار المستقبل، إن حلها كامن في فهم وتحليل الحاضر وشروطه، وفهم القوى التي تتحكم فيه.

(٥٢)

(إن تطوير الثقافة وتطوير التراث المرتبط بها وتجاوزه هو من المهمات التي يجب أن نطرحها على أنفسنا في موضوع النهضة. ذلك لأنه ليس هناك بديل عن هذه العملية أبداً. وليست هناك أمة تستطيع استيعاب الحضارة وإبداعاتها الجديدة في إطار غير إطار ثقافتها، والاعتقاد أن من الممكن التخلي عن هذه الثقافة لغيرها أو الاستغناء عنها، لا يعني في الواقع إلا التخلي عن النهضة ذاتها).

لماذا؟

لأن طرق السلوك والتفكير وتحرك الوجدان مصاغة حسب هذه الثقافة، فهي البنيان الداخلي بكامله، وحين نلغيها نكون قد ألغينا في الوقت نفسه الذاكرة والوجدان وطريقة التفكير.

هذه هي المعادلة الصعبة:

كيف نطور ثقافتنا؟ كيف نفتح فيها نوافذ عديدة وأبواباً تدخل منها ثم تنصهر كل الإبداعات الجديدة؟

هذه هي الصعوبة، ولكن بعض النوافذ قد فتحت وإن لم تفتح الأبواب بعد.

(٥٣)

(إن القول بأن ثقافتنا متخلفة أو لا عقلانية أو لا علمية أو جامدة أو فقيرة، ولا حل لنا إلا بمكافحتها كما تكافح العاهة، هو قول أعمى،

وهو من قبيل (رفض الذات) والاستقاله الوطنية المعنوية التي تعبر عن نجاح الهيمنة الأجنبية في إشعارنا أو إقناعنا بدونيتنا، ولا معقولية وجودنا.. وإغلاق كل أمل أمامنا بالتقدم والمدنية.

أما القول أننا لم نقم بما يجب، أو بما فيه الكفاية حتى نطور ثقافتنا ونغنيها حتى تصبح ثقافة معاصرة، فهو قول بالغ الصحة والموضوعية).

لا أحد على الأرض يشك في عظمة التراث الإغريقي، ولكن هذا التراث أعطى ثماره وانتهى، ولا يمكن أبداً أن يعطي ثماراً جديدة.

وحين استلهم الغرب ذلك التراث وأحياه، لم يقف عنده، بل اعتصر ثماره وغرس أشجاراً جديدة سقاها من ذلك العصير حتى جادت بثمار جديدة، لا تشبه تلك على الإطلاق.

هذا ما يجب على العرب فعله.

(٥٤)

(حان الوقت للانتقال من تهديم التراث إلى محاسبة العقل. والعقل ليس التراث. إنه نظام تفكيرنا الراهن ونظرياتنا واستراتيجيتنا التي تحدد غايات وأهدافاً جماعية في الثقافة والاجتماع معاً. ومحاسبة العقل تعني محاسبة أنفسنا، جيل المتعلمين الذي أخذ على عاتقه مهمة النهضة والتحرر العقلي. أما محاسبة التراث فهي محاسبة لأسلاف لم يدركوا عصرنا، ولا كان بمقدورهم أن يفهموه ويتركوا لنا الحلول التي نحتاجها لمواجهة مشاكلنا الراهنة، وما كان عليهم أن يفعلوا ذلك).

لابد أنك سمعت عن ذلك التمييز (المدوي) بين العقل المكون، والعقل المكوّن، أي (بين التفكير بالعقل والتفكير في العقل).

إن مضمون الكلام أعلاه ينبني على هذا التمييز، إنه دعوة جادة للخروج من التفكير بالعقل إلى التفكير في العقل. الخروج من نظام تفكيرنا الراهن إلى نظام آخر يستوعب ثمار العصر ومنعطفاته.

إنها دعوة رائعة. ولكن هذا الخروج ليس سهلاً، فهو يستلزم شيئاً يسمونه (الحداثة) التي هي ليست شكلاً، بل مضموناً.

(٥٥)

(النهضة الثقافية هل هي تحديث التراث أم تحديث العقل؟ أم هي شيء آخر؟ وكيف يحصل هذا وذاك؟ أي هل للتحول الثقافي قواعد وقوانين يمكن رصدها؟).

أتصوّر أن التراث مثل الأرض، وله جاذبية الأرض. إننا مغروسون فيه بحكم جاذبيته التي كونتنا روحياً ووجدانياً، ونحن لا نستطع الخروج منه إلا إذا فهمنا قوانين جاذبيته وشروط الانفلات منها.

(ينادي التراثيون الجدد بفكرة أن تحديث العقل العربي يبدأ من تأويل التراث بما يتفق مع الفكر العصري) إن هذه فكرة متقدمة ولكن ما هو الحاصل في الواقع؟. الحاصل أن الذي يؤخذ من التراث هو خارج التأويل: إنه يؤخذ كما هو على الرغم من (الانتقائية) التي لابد أن تكون منطلقة من فكرة مسبقة.

(وينادي الحداثيون بأن لا عقلانية العقل العربي كامنة في ارتباطه بالتراث) وهم بذلك يقعون في الأوهام لأن هذا الارتباط شيء طبيعي وتاريخي، وعليهم التفكير في الشروط التي تخرج من الجاذبية، لا التفكير في نكرانها.

(٥٦)

الإبداع في اللغة إحداث شيء على غير مثال سابق.

وفي الفلسفة: تأسيس الشيء عن الشيء، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً، كالإبداع الفني والإبداع العلمي. أما الإبداع الذي نعنيه هنا، فهو ما: (يعني أن لكل مشكلة جديدة حلولاً جديدة. وأن الثقافة قادرة على تقديم هذه الحلول. وأن هذه الحلول ليست موجودة مسبقاً لا في التراث ولا في الحداثة أو العصر، وإنما لابد من اختراعها حسب المعطيات والظروف الجديدة. يعني الإبداع أن المستقبل ليس قائماً في الماضي، أي فيما تم إنجازه في الشرق القديم أو الغرب الحديث، وإنما فيما ينطوي عليه العقل وتنطوي عليه الثقافة من قدرات).

على ضوء هذا، يمكن أن نعرف تقدم أمة أو تأخرها بسهولة، من المشاكل التي وضعت لها حلولاً، ومن تلك التي لم تتوصل لها إلى حل.

تُرى كم هي المشاكل التي تعاني منها الأمة العربية؟

هل وضعت لها حلولاً؟

عليك أنت الإجابة.

(٥٧)

قامت الحلقة السابقة على المقولة التالية:

الأمة المبدعة هي التي تقدم الحلول لمشاكلها.

ثم تساءلت: كم هي مشاكل الأمة العربية الآن؟ وهل قدمت حلولاً لتلك المشاكل؟ ثم طلبت من القارئ الإجابة على السؤالين.

أنت كقارئ هل أجبت؟

إن أجبت بأن الأمة قد قدمت الحلول لمشاكلها، فأنت كاذب، وتعرف أنك كاذب. وإن أجبت بأن الأمة لم تقدم أي حل لمشاكلها الكبرى، فهل أوضحت السبب؟

لماذا ليس لكل مشاكل الأمة حلول؟

لأن ثقافتها مصابة بالعقم المؤقت. إنها حتى الآن تعتمد على التكرار والحفظ واحتقار الغير، أو الشعور أمامه بالضعة.. وثقافة مثل هذه لا تنجب، وإن كانت من قبل واسعة الإنجاب.

الثقافة الولودة هي التي تفجر طاقات الأمة الروحية والمادية والوجدانية، وإذا تفجرت هذه الطاقات هرولت المشاكل إلى الاختفاء وظهر الإبداع بكل وجوهه المشرقة.

(٥٨)

(لقد أصبحت ثقافتنا عصرية، أي قلدت في فروعها ومنتجاتها الثقافة السائدة. ولكنها، وربما لهذا السبب بالذات، لم تصبح معاصرة، تماماً كما أن نقل التكنولوجيا لم يجعلنا مبدعين لتكنولوجيا جديدة.

لقد حولنا المدرسة إلى جهاز دعاية (...) وحرمنا المتعلمين من أي وسيلة أو فرصة للتفكير الجدي في الواقع الاجتماعي. فلم يعد (التعليم) نظاماً لإنتاج العلم وتطوير المعرفة، بل أصبح وسيلة لتحقيق الوجاهة الاجتماعية) ٣٢٥.

مثل هذه الحال لابد أن تدفع بالمرء إلى ارتياد أودية الإنشاء المترامية الأطراف ليقول:

أتصور أن أساتذة الجامعة كلهم خياطون، وأنهم، كل في مجاله، يفصلون (بدلات) غير مرئية على تلاميذهم، وأن التلميذ لا يخرج من

الجامعة إلا وقد تأهل تأهيلاً عالياً للوجاهة، حسب لون البدلة التي يلبسها، وحسب نوع القماش الذي خيطت منه.

التلميذ فرح بالبدلة، والأستاذ فرح بمهارته التي حاكت بدلة غير مرئية، والجامعة، والأهل، والجيران.. وكل من يمت إلى الوجاهة بصلة.

دامت الأفراح.

(٥٩)

(يصطدم الوعي في عمله بمشكلات تفرض عليه تقديم إجابات، وهو يتوجه من أجل ذلك إلى الثقافة (..) فإذا لم يجد لديها الإجابة، أو وجد إجابة ناقصة، لجأ إلى الخبرة المباشرة (..) فإذا أخفق ثانية لجأ إلى تلفيق أجوبة سحرية أو ايديولوجية سحرية، تساعده على التغلب على القلق الذي يرافق كل مجهول.

لذلك يشكل النظام الخيالي الأسطوري منبعاً رئيساً من منابع الوعي، وقاعدة من قواعده).

كان الخيال الأسطوري هو سيد الساحة، إنه يبتكر الحلول البيضاء لكل مشكلة، ويخلق أجنحة لكل من لم يستطع المشي في الجزء الأطول من التاريخ، أي عصور إنسان الكهف والصيد.

وجاءت عصور العلم بكل ثقلها الحجري وبرودها الرياضي (٢+٢=٤) فهل اختفى الخيال الأسطوري؟

من حسن الحظ البشري أنه لم يختف، لم يترك العلم وحده في الميدان بسيوفه القاسية، بل هو لا يزال يعمل، ولكن في مطاوي النفس وتحت ظلام الأماني، وفي غفلة من العلم.

ألا تتمنى مثلي أن تطول غفلة العلم؟.

(٦٠)

يطرح الكتاب مائزاً مهماً بين الثقافات المختلفة (ص٣٣٢)، مضمونه: أن الذي يميز ثقافة عن أخرى هو سياقها الروحي، ونظامها الخيالي (إن صح أن يسميه نظاماً) فهو يقول:

(إن كل ثقافة تسبح في أثير من المسبقات الأولى الروحية والأسطورية وتتنفس من خلال منظومتها الخيالية -الأسطورية. أما المنظومات العلمية فهي مشتركة بين الثقافات الكبرى، لأن نواتها المنطقية واحدة، ولأنها هي ذاتها ثمرة الحضارة المشتركة أكثر مما هي سمة ثقافية معينة).

لا تحتاج صحة هذا الكلام إلى مصباح، فالذي ينظر إلى أحوال العالم اليوم، وما فيه من تناحرات وخلافات لا يستطع إرجاع أي منها إلى العلم وثمار المنطق والعقلانية، بل لابد أن يرجعها إلى اختلاف المجتمعات في السياقات الروحية، والأنظمة الأسطورية.

حين هاجم روجيه غارودي الحضارة الغربية لم يهاجمها لأنها سرقت ثمار العلم من كل حضارة.. بل هاجمها، لأنها ادعت أن هذه الثمار من ثمار أشجارها، ذلك لأن أخذ الثمار العلمية لا يمكن مهاجمته.

(انتهى)

٩. أحمد أمين، فجر الإسلام وضحاه.

(سلسلة المقالات في هذا الفصل ناقصة؛ إمّا لإيقاف الكاتب عن إكمالها، أو أن أرشيف صحيفة اليوم قد أضاعها)

(١٩٩٩م).

(١)

كنت أعتقد، ولا أزال، بأن كتاب أو موسوعة أحمد أمين (فجر الإسلام وضحاه) من أهم الكتب التي تناولت (الحياة العقلية) العربية الإسلامية. إنه كتاب رائد، بكل ما تحويه هذه الكلمة من معنى، حتى حدود المبالغة.

ستعجب قراءته كثيرين، وعلى الجانب الآخر، ستجعل كثيرين (يجعلون أصابعهم في آذانهم) لأن ما سيقوله يقوم على أسس علمية وفكرية واستقرائية، وسيصادم ما في أذهانهم، أو ما اعتادوا على أخذه عن طريق التقليد لا التفكير.

إني أعرف هذا جيداً.

لذا سأجعل ما أختاره من الكتاب بين قوسين، وتعليقي خارج الأقواس. وعلى الذين في قلوبهم مرض العودة إلى الكتاب حين يرون النص بين قوسين.

إنه بحث في (الحياة العقلية).. وهي -أي الحياة العقلية- نشاط بشري يتفق بعضه مع بعض، ويختلف بعضه مع بعض، وعلينا قبل أن نوافق هذا أو نخالف ذاك، معرفة الشروط الاجتماعيية والظروف البيئية التي أنتجت هذا الرأي أو ذاك.

(٢)

أحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤م) مفكر مصري، درس الابتدائية ثم الأزهر، ثم مدرسة القضاء الشرعي. تقلب في القضاء وفي التدريس الجامعي، ثم مديراً للإدارة الثقافية في الجامعة العربية.

يقول طه حسين في مقدمته لموسوعته:

(من خيانة الأصدقاء أن نتخذ صداقتهم وسيلة إلى جحود ما لهم من حق، وإخفاء ما لهم من فضل. وتجاملهم هذه المجاملة التي

تدفعك إلى أن تتردّد وتتحفّظ. وتقدم إليهم ثناء ممتقعاً شاحباً، حتى لا تتهم بالإغراق، ولا توصف بالمحاباة. وحتى لا يسوء ظن قرائك بنصيبك من الإنصاف، وحظك من الاستقلال.

لست أريد أن أخون صديقي (أحمد أمين) بالإسراف في الثناء عليه، ولا أن أخون صديقي بالغض منه والتقصير في ذاته، وإنما أريد أن أنسى صداقته، وأهمل -و لو للحظة قصيرة- ما بيني وبينه من مودة (..) إنما أريد أن أنصفه، وأشهد لقد فكرت وقدرت وجهدت نفسي في أن أجد شيئاً من العيب ذي الخطر أصف به هذا الكتاب فلم أجد، ولم أوفق..).

أرأيت ما قاله طه حسين؟ إن العشرات سيرون في هذا الكتاب، بعد أن أقرأه، ما لم يره طه حسين، لأنهم -بزعمهم- مبصرون، وهو أعمى.

عجبي.

(٣)

اعتاد النسّابون تقسيم العرب إلى عرب الشمال وعرب الجنوب، واعتقدوا أن عرب الشمال من نسل اسماعيل وعرب الجنوب من نسل قحطان. وترجع هذه العقيدة إلى ما ورد في التوراة في سفر التكوين.

هل هناك فوارق بين العدنانيين والقحطانيين، كما يسمونهم؟

نعم.. يأتي الفرق من وجوه:

كان يعيش القسم الجنوبي عيشة قرار، وتغلب عليه الحضارة. أما الشمال فيغلب عليه عدم الاستقرار، وبالتالي البداوة.

الاختلاف اللغوي: كانت لغة اليمن تخالف لغة الحجاز في أوضاعها وتصاريفها.

هذا الفارق الثاني (الفارق اللغوي) هو الذي ركز عليه طه حسين في (الشعر الجاهلي) فثاروا عليه بالسكاكين والفؤوس، ومن لا يملك ذلك فبالعصي. في حين أن هذا واقع تاريخي.

ولأن هذا موضوع خصب ودقيق سيقف عليه المؤلف مرة أخرى، وسنقف عليه معه وقفة مضرية.

(٤)

الوجه الثالث من أوجه الاختلاف بين الشمال والجنوب هو:

(الاختلاف في درجة الثقافة العقلية تبعاً لما هم عليه من عيشة بدوية أو حضرية، وتبعاً لاختلافهم في اللغة والأمم المخالطة).

المائز بين البداوة والحضارة بصورة حاسمة هو: التحكم في الطبيعة ومقدار تسخيرها. ولا شك في أن هذا نفسه ينعكس على اللغة.

لكننا حين ندرس حالة العرب قبل الإسلام من الناحية اللغوية نقع فيما سماه أحمد أمين (غير المعقول) وهو غير معقول فعلاً.. لماذا؟

إذا كان العرب في الجنوب أكثر حضارة، وأغزر لغة، وإذا كانت حضارة الغساسنة في الشام واللخميين في الحيرة، قد عمرت قروناً، وبلغت من المدنية شأواً بعيداً، وكان منهم من يخالط الفرس والروم ويتكلم لغتهم.. إذا كان هذا كله، فلماذا لا نرى شاعراً مجيداً واحداً بغير لغة الشمال؟

أليس هذا من غير المعقول؟

أهناك جواب عليه؟

نعم، هناك.

(٥)

كان العداء مستعراً بين العدنانيين والقحطانيين من قديم، حتى قيل: إن كلاً منهم اتخذ لنفسه شعاراً في الحرب، يخالف شعار الآخر.. فاتخذ المضريون العمائم الحمر والرايات الحمر، واتخذ اليمانيون العمائم الصفر.

قال الجوهري: سمعت بعض أهل العلم يفسر بذلك قول أبي تمام يصف الربيع:

محمرة مصفرة فكأنها..عصب تيمن في الوغى وتمضر.

يُعيد أحمد أمين سبب هذا إلى أمرين:

ما بين البداوة والحضارة من نزاع طبيعي.

توالي النزاعات والحروب حيث يتولد الشر.

وأعتقد ان هذين السببين غير كافيين لتعليل هذه الظاهرة التي استمرت حتى يومنا هذا، وهي تزداد سعيراً. وحتى لو أضفنا السبب القائل:

إن خلفاء بني أمية استغلوا هذه العصبيات وراحوا يضربون بعض القبائل ببعض، لصرفهم عن التفكير في الدولة.

إن هذه الأسباب ليست كافية لتعليل التناحر بين العرب حتى وهم في فردوس الأندلس، هذا المسمى (الفردوس المفقود).

تُرى، هل يتنازع العرب في الجنة؟.

(٦)

سأتجاوز صفحات كثيرة من الكتاب، غير أن نقطة هامة فيها لابد من الوقوف عليها، لأنها تصحّح فكرة شائعة، على الرغم من أنها فكرة خاطئة.

شاع بين الناس أن العرب في جاهليتها كانت أمّةً منعزلة عن العالم لا تتصل بغيرها أي اتصال. والحق أن هذه فكرة خاطئة، لأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم مادياً وأدبياً. وهذا الاتصال كان من طرق عدة أهمها:

التجارة.

إنشاء المدن العربية المتاخمة للفرس والروم.

البعثات اليهودية والنصرانية التي كانت تتغلغل في جزيرة العرب، تدعو إلى دينها وتنشر تعاليمها.

كانت هذه الأمور الثلاثة وسائل لتسرب المدنيات المجاورة إلى العرب ونفوذ ثقافتها إليهم، ولكنهم لم يأخذوا ممن حولهم علماً منظماً، وذلك للبعد الكبير بين العرب وبين الفرس والروم من حيث الحالة الاجتماعية والدرجة العقلية، ولانتشار الأمية بين العرب.

المهم هو التأكيد على خطأ فكرة أن العرب كانوا منعزلين.

ومن أراد التأكد من ذلك فعليه مراجعة موسوعة الدكتور جواد علي (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام).

(٧)

تختلف الشعوب عقلياً ونفسياً اختلافاً كبيراً، فعقلية الهندي غير عقلية الفرنسي، وهما غير عقلية العرب. وتختلف هذه العقلية والنفسيات تبعاً لاختلاف البيئة الطبيعية والاجتماعية.

وأفراد الأمة الواحدة، وإن اختلفوا في المدارك والتربية والتعليم وغيرها، فإن بينهم جميعاً وحدة مشتركة. وتدرك هذه الوحدة مثل إدراك الملامح الجسمية. وهناك وحدة عقلية بين أفراد الأمة تشبه الوحدة الجسمية. فما هي هذه الوحدة العقلية والنفسية للعرب؟ أي

حين نختار عربياً ليكون نموذجاً يمثل العرب في نفسيتها، فما هي صفاته؟

يستعرض الكتاب آراء عديدة للباحثين في هذا الموضوع، تختلف اختلافاً شديداً. من أهمها:

١-رأي الشعوبية:

خلاصة هذا الرأي أن العرب أمة تائهة، ليس لها مدن تضمها، وأحكام تدين بها، وفلسفة تنتجها، وبدائع تفتقها في الأدوات والصناعات. أمة ليس لها إلا الشعر وقد شاركتها فيه سائر الأمم.

من يريد معرفة فساد هذا الرأي عليه معرفة جذور نشوء الشعوبية، وهي مفصلة في كتب كثيرة. من أهمها ما كتبه الدكتور عبدالعزيز الدوري.

(٨)

٢- رأي الجاحظ:

خلاصة رأي الجاحظ أن المعارف عند غير العرب، معارف (تراكمية) لا تضاف إلى رجل معروف. إن لليونان فلسفة، ولكنهم غير موصوفين بالبيان، وفي الفرس خطباء، ولكن كل معنى من معانيهم لا يأتي إلا بعد طول تفكير واجتهاد، وكل شيء للعرب إنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام..الخ.

لم يقف أحمد أمين على رأي الجاحظ هذا كثيراً، فمن المعروف أن الجاحظ من المتعصبين للعرب المزدرين لغيرهم، ولكن من المعروف عن الجاحظ أيضاً أنه لا يؤتمن.. فهو لطبيعته الساخرة يتعصب للشيء في موضع ويتعصب لضده في موضع آخر.

إنه فرّقَ بين العرب وغيرهم في كتابه (البيان والتبيين) بأن العرب أهل بداهة، أما غيرهم فأهل رويّة. وهو غالباً يركز على الفصاحة والبلاغة.

ولكن حين نذهب إلى كتابه (الحيوان) نراه يقول: (و الإنسان فصيح وإن عبر بالفارسية) الحيوان، مجلد ٢ صفحة ٣٢.

ومعنى هذا أن الفصاحة ليست وقفاً على العرب، فهي موجودة في كل إنسان.

(٩)

٣- رأي ابن خلدون في العرب:

أثار رأي ابن خلدون في العرب غضب كثير من الباحثين لحدته، ولبعض التناقض الظاهري فيه، حتى رماه بعضهم بالشعوبه، وهو العربي الأصل.

إن أفضل من قرأ رأي ابن خلدون قراءة علمية هو الدكتور علي الوردي. ومن قبله بصورة جزئية ساطع الحصري. أما أحمد أمين فقد وقف عليه وقفة يعوزها التفصيل والتعليل.

آراء ابن خلدون مبثوثة في المقدمة، وقد استعرضها أحمد امين كلها، ولأنها طويلة سأوجزها في نقاط:

إن جيل العرب في الخلقة طبيعي.

هم من أهل انتهاب وعبث لطبيعة التوحش الذي هم فيه.

إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب.. لأنهم أمة وحشية، فينقلون الحجر من المباني ويخربونها لينصبوه أثافي للقدر، ويخربون السقف ليعمروا به خيامهم، ويتخذوا الأوتاد منه لبيتهم وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه..

هم أصعب الناس انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم.

هم أبعد الناس عن الصنائع والعلوم.

ومع ذلك فهم أسرع الناس قبولاً للحق.

(١٠)

يعتبر أحمد أمين أن رأي ابن خلدون وأوليري هذان الرأيان الجديران بالمناقشة، فهو يؤمن بأكثر النقاط الواردة فيهما، ويعيد النقاط الخاطئة إلى عدم تحديد الطور الحضاري أو الزمني والجغرافيا الذي يتكلمان عنه. فهو يقول:

خلاصة رأي ابن خلدون أن العربي متوحّش نهّاب سلّاب، إذا أخضع مملكة أسرع إليها الخراب، لا يجيد صناعة، ولا يحسن علماً، سليم الطباع..

وخلاصة رأي أوليري: إن العربي مادي ضيق الخيال جامد العواطف، شديد الشعور بكرامته وحريته، ثائر على كل سلطة، كريم مخلص لتقاليد قبيلته.

يأخذ أحمد أمين على الرأيين:

التعميم الخاطئ: فهو لم يفرق بين العرب في الجاهلية، فكتب الأدب تروي عن بعضهم حكايات الكره والوفاء. وبذل النفس عن سماحة في الحفاظ على تقاليد القبيلة، وهذا يتنافى تمام المنافاة مع النزعة المادية.

إن كلاً من ابن خلدون وأوليري أخطأ في عدم تحديد (العربي) الذي يصفه، إذ نعتقد أن عربي الجاهلية يخالف في أمور كثيرة عربي الإسلام، بل عربي الجاهلية نفسه متحضر أكثر من غيره وهو في البادية.

هل توافق على هذا؟.

(١١)

الرأي الخامس في تحديد صفات العربي رأي ينسب إليهم كل فضيلة وينفي عنهم أي نقص:

يقول الألوسي في (بلوغ الأرب):

(.. والحاصل أن العرب لما كانوا أتم الناس عقولاً وأحلاماً، وأطلقهم ألسنة، وأوفرهم إفهاماً، استتبع ذلك لهم كل فضيلة، وأورثوهم كل منقبة جليلة). ويقول ابن رشيق في العمدة (العرب أفضل الأمم، وحكمتها أشرف الحكم).

وقف أحمد أمين أمام هذه الآراء قائلاً:

(لسنا نعتقد تقديس العرب، ولا نعبأ بمثل هذا النمط من القول الذي يمجدهم ويصفهم بكل كمال، لأنه ليس نمطاً علمياً. إننا نعتقد أن العرب شعب ككل الشعوب، له ميزاته وفيه عيوبه، وهو خاضع لكل نقد علمي في عقليته ونفسيته وآدابه وتاريخه كأي أمة أخرى).

إن المقارنة بين الأمم يجب أن تقوم على شرط هام هو: أن تكون تلك الأمم في طور واحد من الحضارة. ومن قارن بين العرب والفرس والروم اخترق هذا الشرط.. فهو يقارن بين أمتين تجاوزتا طور البداوة وبين أمة لم تزل فيه.

ولقد بلغ العرب بعد تحضرهم الشأو الذي نعرفه جميعاً.

(١٢)

(لاحظ بعض المستشرقين أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة شاملة، وليس في استطاعتهم ذلك. ولاحظ قبله هذا المعنى بعض المؤلفين الأقدمين:

جاء في (الملل والنحل) للشهرستاني حين الكلام على الحكماء: (الصنف الثاني حكماء العرب، وهم شرذمة قليلة، وأكثر حكمتهم فلتات الطبع وخطر الفكر) وقال: (إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد.. والمقاربة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات، والغالب عليهم الفطرة والطبع. وإن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، حيث كانت المقاربة مقصورة على اعتبار كيفية الأشياء، والحكم بأحكام الطبائع والغالب عليهم الاكتساب والجهد)).

(العربي إذا وقف أمام شجرة لا ينظر إليها ككل، إنما يستوقف نظره شيء خاص فيها، كاستواء ساقها أو جمال أغصانها).

هذه الخاصة في العقل العربي هي السر الذي يكشف لك ما ترى في أدب العرب -حتى في العصور الإسلامية- من نقص، وما ترى فيه من جمال.

كيف؟ هذا ما سوف يتضح بعد.

(١٣)

وصف الكتاب الأدب العربي بالنقص وبالجمال معاً: (أما النقص فما تشعر به حين تقرأ قطعة أدبية -نظماً أو نثراً- من ضعف المنطق، وعدم تسلسل الأفكار، وقلة ارتباط بعضها ببعض، حتى لو عمدت إلى القصيدة -خاصة في الشعر الجاهلي- فحذفت منها جملة أبيات أو أخرت وقدمت، لم يلحظ القارئ أو السامع ذلك).

(وهذا النوع من النظر هو الذي قصر نفس الشاعر العربي، فلم يستطع أن يأتِ بالقصائد القصصية الوافية، ولا أن يضع الملاحم الطويلة).

(أما ما خلع على آدابهم جمالاً خاصاً فهو أنه لما تركز نظرهم في شيء جزئي خاص أتاح لهم ذلك النفاذ إلى باطنه كما جعلهم يتعاورون على الشيء الواحد فيأتون فيه بالمعاني المختلفة، من غير إحاطة ولا شمول).

ولا بد من التأكيد على أن (هذا النوع من النظر طور طبيعي تمر به الأمة جميعاً أثناء سيرها إلى الكمال).

(يعمل في تكوين عقلية الشعوب عاملان: البيئة الطبيعية، ونعني ما يحيط بالشعب طبيعياً من جبال وأنهار وصحراء ونحو ذلك.. والبيئة الاجتماعية وهي ما يحيط بالأمة من نظام حكم ودين).

وقد كان العرب كغيرهم خاضعين لهذا.

(١٤)

يعتبر أن مظاهر الحياة العقلية في الجاهلية تتمثل في أربعة، هي: اللغة والشعر والأمثال والقصص.

المظهر الأوّل هو: اللغة.

(..لم تخلق اللغة دفعة واحدة، ولم يأخذها الخلف عن السلف كاملة، إنما يخلق الناس في أول أمرهم ألفاظاً على قدر حاجتهم، فإذا ظهرت أشياء جديدة خلقوا لها ألفاظاً جديدة، وإذا اندثرت أشياء قد تندثر ألفاظها، وهكذا اللغة في حياة وموت مستمرين).

هذا ما ليس فيه مجال للشك. وإذن بمقدورنا معرفة مستوى الأمة من مستوى اللغة.

(إن معاجم اللغة العربية التي نستعملها نحن اليوم لا تدل علينا، لأنها ليست معاجمنا، ولم تسر معنا ولم تمثل عصرنا، ولذلك يخرج عليها كتابنا وشعراؤنا).

اللغة مثل الشجرة تغير أوراقها حسب الفصول الحضارية، أو بعض أوراقها. وقد تجاوزت البحوث حول اللغة المستوى التي كانت عليه أيام تأليف أحمد أمين لكتابه، لذلك لا حاجة للوقوف على الجزء الأول من كلامه، الذي في حاجة إلى ذلك هو الجزء الأخير:

هل صحيح أن المعاجم الموجودة الآن لا تمثلنا؟

إن هذه مقولة في غاية الخطورة!.

تأمَّلها جيداً.

(١٥)

نستطيع إذا حصرنا الكلمات المستعملة في الجاهلية معرفة ماذا كانوا يعرفون من الماديات، وماذا كانوا يجهلون، وما كانوا يعرفون من المعاني والعواطف والملكات النفسية وما يجهلون. ولكن –مع الأسف– لم يوضع معجم مثل هذا.

هل نستطيع وضع معجم؟

تقف دون ذلك صعوبات:

إن أكثر الشعر والنثر الجاهليين قد ضاع. قال أبو عمرو بن العلاء (ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقله..).

كان العرب في الجاهلية يعيشون قبائل تختلف فيما بينها –كثرة وقلة– في اللغة واللهجة، فقد تستعمل قبيلة كلمات لا تستعملها القبائل الأخرى.

إن كثيراً من الألفاظ العربية خلق في العصر الإسلامي. وهناك ألفاظ تغيرت معانيها، بل إن اللفظ الواحد قد يتغير معناه من طور إلى طور.

فما هو إذن معجم الجاهليين قبل الإسلام؟

لا يستطع أحد الإجابة على هذا السؤال.

يصل أحمد أمين إلى نتيجة فاجعة، هي: أننا لا نملك معاجم لغوية تمثل الماضي على وجه الدقة، ولا معاجم تمثل الحاضر على وجه الدقة.

(١٦)

يتجلّى المظهر الثاني من مظاهر الحياة العقلية في: الشعر.

ومادة (شعر) في العربية تعني (علم). ولذلك ذهب بعض الباحثين إلى أن الشعراء في العصر الجاهلي (هم أهل المعرفة). وقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن مادة شعر مأخوذة من اللغة العبرية في (شير) معناها الترتيلة، ويرجعون ذلك إلى أنه لم يرد في اللغة العربية شعر بمعنى ألف البيت أو القصيدة.

قالوا قديماً (الشعر ديوان العرب) أي أنّه (سجل)، سُجلت فيه أخلاقهم وعاداتهم وما يحبون ويكرهون من الصفات، لقد سجلوا فيه أنفسهم.

يطرح أحمد أمين ملاحظة هامة هنا:

أكثر ما روي لنا من الشعر عُنيَ فيه بالمختارات. وهم في هذا ينظرون نظرة الأديب، لا نظرة المؤرخ، فالقصيدة التي لم يحكم نسجها، ولم تهذب ألفاظها، قد يعجب بها المؤرخ أكثر من إعجابه بالقصيدة الكاملة. ويرى فيها دلالة على الحياة العقلية أكثر من قصيدة راقية. لذا نحن لا نعرف المراحل التي تطور فيها الشعر إلى أن وصل إلى مابين أيدينا، وهو لا يزيد عمراً عن ١٥٠ سنة قبل البعثة.

(١٧)

نظرة عامة على الشعر الجاهلي، تدلُّنا على أنه ليس متنوع الموضوعات كثيراً، ولا غزير المعاني. فما روي لنا من القصائد

موسيقا واحدة، يوقع على نغمة واحدة، والتشابيه والاستعارات تكرر غالباً في أكثر القصائد: قلة في الابتكار، وقلة في التنوع..)) ص٥٨.

لنستعرض كثيراً من القصائد، فماذا نرى؟

(يتخيل الشاعر أنه راحل على جمل، ومعه صاحب أو أكثر، وقد يعرض له في طريقه أَثَر أحبّة رحلوا.. فيستوقف صحبه، ويبكي معهم على رسم دارهم، ويذكر أياماً هنيئة قضاها معهم، وأن العيس بعدهم لا يحتمل، ثم يصف محبوبته إجمالاً وتفصيلاً، ويخرج من هذا إلى وصف ناقته أو فرسه، وقد يطفر من ذلك إلى وصف الصيد، وبعد هذا كله يتعرض للموضوع الذي أنشأ من أجله القصيدة هجاءً أو مدحاً، هذا كل ما في الشعر).

وصف أحمد أمين هذا وصف عالم، لا وصف ناقد أدبي. إن دراسة الشعر وتمزيق أوصاله بهذه الطريقة لا يصدران عن ناقد أدبي أبداً..

إن كثيراً من اللحظات الإبداعية في الشعر الجاهلي تهزنا هزاً عنيفاً إلى اليوم.

(١٨)

(كذلك نشعر حين نقرأ الشعر الجاهلي –غالباً– أن شخصية الشاعر اندمجت في قبيلته حتى كأنه لم يشعر لنفسه بوجود خاص، وإنك لتتبين هذا بجلاء في معلقة عمرو بن كلثوم، وقلّ أن تعثر على شعر ظهرت فيه شخصية الشاعر، ووصف ما يشعر به وجدانه، وأظهر فيه أنه يحس لنفسه بوجود مستقل) ص٥٩.

هذه التهمة للشعر الجاهلي التي يسوقها أحمد أمين، هي نفسها التي وجهها العقاد لشعر شوقي.

فيعتقد جماعة الديوان أن مفهوم الشعر –حسب أدونيس– تعبير عن الذات. ويتضمن هذا ضرورة البعد عن الظواهر، والغوص إلى ما وراءها. كما يتضمن اعتبار الشعر تأملاً في العالم، واعتبار أن المعاني الشعرية هي خواطر المرء وآراؤه وتجاربه وأحوال نفسه.

قيل هذا الكلام في القرن العشرين، ويريد أحمد أمين إسقاطه على ما قبل ١٦ قرناً، فهل في هذا شيء من العدل؟!

ومع ذلك، فإن الشعر الجاهلي تعبير عن الذات، لأن الطور الذي قيل فيه لم يكن الشاعر نفسه يفرق بين ذاته وبين قبيلته.. مع غض النظر عن ظاهرة الصعاليك.

(١٩)

المظهر الثالث الذي يتجلى فيه مستوى الحياة العقلية في الأمة هو: (الأمثال).

والمثل هو الشبيه. وقد قيل أن الكلمة مأخوذة من العبرية، لأن معناه فيها (الحكمة السائرة).

ودلالة الأمثال على الحياة العقلية أهم وأوسع من دلالة الشعر؛ لأن الشعر إنتاج طبقة معينة من المجتمع، أما الأمثال فهي تولد من جميع الطبقات، ولذلك سمي المثل (صوت الشعب).

ومن الملاحظ أن هناك أمثالاً مشتركة بين جميع الشعوب، كما أن هناك أمثالاً خاصة بكل شعب، وهذا راجع إلى أن في الحياة الإنسانية ملامح ومواقف مشتركة بين جميع البشر، كما فيها ما تقتضيه كل خصوصية على حدة.

والذي يعوق من الاستفادة الكاملة من الأمثال العربية هو اختلاط مراحلها، فنحن لا نعرف بالضبط –إلا قليلاً– ما الأمثال الجاهلية، وما الإسلامية؟

(والعرب حقاً أجادوا في هذا النوع من الأدب، وخلفوا لنا ما يدل على عقليتهم أكثر ما يدلنا الشعر، ويظهر أن سبب ذلك هو عقليتهم في النظر الجزئي إلى الأشياء).

(٢٠)

المجال الرابع الذي تتجلّى فيه الحياة العقلية للأمة، هو: القصص.

والقصص الجاهلية تحتوي على (أيام العرب)، أي تاريخ الوقائع الحربية. وقد دخل فيها الخيال كثيراً بدافع تضخيم مناقب القبيلة أو دوافع أخرى.. و(أحاديث الهوى)، وهذه أشد من سابقتها إفساداً للخيال.

(وهناك قصص أخذوها من أمم أخرى، وصاغوها في قالب يتفق وذوقهم، كقصة شريك مع المنذر، وأنه أتاه في يوم بؤسه رجل يقال له حنظلة، فأراد قتله، فطلب منه أن يؤجله سنة، فقال: ومن يكفلك؟. فكفله شريك بن عمرو. فلما كان من القابل جلس في مجلسه ينتظر حنظلة فلم يأت، فأمر بشريك فقُرّب ليقتله، فلم يشعر إلا براكب قد طلع عليه، فتأملوه فإذا هو حنظلة، فلما رآه المنذر عجب من وفائهما، وكرّمهما، وأطلقهما.. وأبطل تلك السنة)..(فإن لهذه القصة أصلاً يونانياً معروفاً) ص٦٧.

أي أن هذه القصة التي يعتقد بصحتها كثيرون الآن، ما هي إلا قصة مستعارة من اليونان، ولم تحدث أبداً.

(٢١)

(كان للإسلام أثران كبيران في عقلية العرب من ناحيتين مختلفتين؛ الأولى ناحية مباشرة، وهي تعاليمه التي أتى بها مخالفاً

عقائد العرب.. والثانية ناحية غير مباشرة، وهي أنه مكّنَ العرب من فتح فارس ومستعمرات الروم، وهما أمتان عظيمتان تحملان أرقى مدنية في ذلك العهد، فكان من أثر الفتح وضع البلاد ومافيها من نظم وعلم وفلسفة تحت أعين العرب، فتسرّبَت مدنيتهما إلى المسلمين، وتأثرت بهما عقليتهم).

ويتضح الأثر الأول في:

(إن الإسلام رسم للحياة مثلاً أعلى غير المثل الأعلى للحياة في الجاهلية، وهذان المثلان لا يتشابهان، وكثيراً ما يتناقضان؛ فالشجاعة الشخصية والشهامة التي لا حد لها، والكرم إلى حد الإسراف والإخلاص التام للقبيلة، والقسوة في الانتقام والأخذ بالثأر ممن اعتدى عليه أو على قريب له بقول أو فعل.. هذه هي أصول الفضائل عند العرب الوثنيين.

أما في الإسلام فالخضوع لله والانقياد لأمره، وإخضاع منافع الشخص ومنافع قبيلته لأوامر الدين، والقناعة وعدم التفاخر.. هي المثل الأعلى للإنسان في الحياة).

وبعد أن خاضٍ الكتاب كثيراً في تفصيل هذا الموضوع وقف على سؤال مهم جداً.

(٢٢)

(إلى أي حد تأثر العرب بالإسلام؟ وهل امّحت نزعات الجاهلية بمجرد دخولهم الإسلام؟

الحق أنه ليس كذلك، وتاريخ الأديان والآراء يأبى ذلك، فالنزاع بين القديم والجديد قَلّ أن يتلاشى بتاتاً. وهذا ما كان بين الجاهلية والإسلام، فقد كانت النزعات الجاهلية تظهر بين حين وآخر، وتحارب نزعات الإسلام..) ص٧٨.

(جاء الإسلام يدعو إلى محو التعصب للقبيلة، ويدعو إلى أن الناس جميعاً سواء (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) ولما ولي الأمويون الخلافة عادت العصبية كما كانت في الجاهلية.. (ص٧٩) بل كثير من شبان بني أمية، وبعض شبان بني هاشم، كانوا يعيشون عيشة هي إلى الجاهلية أقرب منها إلى الإسلام..) ص٨١.

(إن الإسلام لم يصبغ العرب صبغة واحدة على السواء، بل إن خير من تأثر به هم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار. أما من أسلموا يوم الفتح (..) فهؤلاء كان دين كثير منهم رقيقاً..) ص٨٢.

أما الأدب الأموي، خاصة الشعر، فكانت النزعات الجاهلية هي المسيطرة عليه.

(٢٣)

وَهبَ الفتح الإسلامي العربَ أموراً مهمة أثرت تأثيراً متصاعداً في حياتهم العقلية:

وهبهم الثروة. فقد كان دخل بعضهم، وقد كان معدماً قبل الفتح، يقدر بمئات الدنانير يومياً.

ووهبهم اليد العاملة. فقد تدفق عليهم سيل من العبيد والإماء بحيث يروي المسعودي أن الزبير ابن العوّام كان له ألف عبد وألف أَمَة.

ووهبهم الاطلاع على نظم وآراء لم يكن مستواهم قد وصل إليها.

وقد دخلت الأمم إلى السلام بدوافع مختلفة، فمنهم من دخل بدافع الإيمان، ومنهم من دخل بدافع الفرار من الجزية، الأمر الذي دفع عمال الحَجّاج بالكتابة إليه: (إن الخراج قد انكسر، وإن أهل

الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار) فأمر الحَجّاج بأخذ الجزية منهم مع إسلامهم (و جعل قُرّاء البصرة يبكون لما يرون) ص٩٢.

الذي يستوقفني من هذا، أكثر من غيره، هو: بكاء قراء البصرة هؤلاء. هذا البكاء هل أفاد واحداً فقط من المسلمين الذين فرضت عليهم الجزية؟

ماذا تظن أنت؟.

(٢٤)

بعد أن أفاض في تفصيل الديانة الفارسية، وأثر ذلك في بعض العقائد العربية بعد الفتح، وقف عند تأثير الأدب الفارسي في اللغة العربية وأدبها، مركزاً ذلك في نقاط:

لم يصل إلينا شيء من شعر الدولة الساسانية، ويعود ذلك إلى ان الشعر العربي عدا عليه فقتله.

بدأ التأثير من دخول فارس الإسلام، واندفاع كثير منهم إلى تعلّم العربية والإبداع فيها شعراً ونثراً، ولا شك في أنهم نقلوا إليها أخيلتهم وطريقة إحساسهم.

المفردات الفارسية الكثيرة التي دخلت إلى العربية، مثل: الإبريق والطبق والبلور والكعك والسوسن..الخ.

ولا شك في أن دخول هذه المفردات قد استتبعه تغير كبير في تركيب الجمل.

٤- الحكم. فقد كان للفرس أثر كبير في الأخلاق الإسلامية والآداب من ناحية حكمهم. وهي حكم تصاغ صوغ الأمثال في جمل قصيرة، وقد غصت كتب الأدب القديمة بهذه الحكم.

٥-الغناء. فقد تطور تطوراً هائلاً بتأثير الألحان الفارسية وإدخالها إلى العربية.

(٢٥)

كما أفاض في تفصيل الثقافة الفارسية في الحياة العقلية العربية بعد الفتح، أفاض كذلك في تأثير الثقافة اليونانية، وبخاصة جوانبها الفلسفية واللاهوتية.

إن من يقرأ مذهب (الأفلاطونية الحديثة) الذي أسسه في الاسكندرية (سكاس) ثم أحكم تأسيسه أفلوطين، يلمس هذا التأثير جذرياً.

يقول أفلوطين (٢٠٥-٢٧٠م):

(إن هذا العالم كثير الظواهر، دائم التغير-وهو لم يوجد بنفسه، بل لابد لوجوده من عِلّةٍ سابقة عليه هي السبب في وجوده. وهذا الذي صدر عنه العالم واحد غير متعدد، لا تدركه العقول، ولا تصل إلى كنهه الأفكار، لا يحده حد، وهو أزلي أبدي قائم بنفسه، فوق المادة، وفوق الروح، وفوق العالم الروحاني، خلق الخلق ولم يحل فيما خلق، ليس ذاتاً وليس صفة. هو الإرادة المطلقة، لا يخرج شيء عن إرادته وهو في كل مكان ولا مكان له) ص١٢٨.

إن هذه الأقوال وما تفرع عنها كان لها أثر كبير في مسار التفكير العربي الإسلامي، كما كان للترجمات الكثيرة التي قام بها السريانيون نفس الأثر.

(٢٦)

لماذا أثرت الفلسفة اليونانية في الحياة العقلية العربية ولم يؤثر الشعر، وسائر الأدب اليوناني؟

كان لليونان أدب غزير متنوع، فهناك شعر الملاحم، والشعر الغنائي، والشعر القصصي، وهناك المسرحيات العديدة.. فلماذا لم نر لهذا أثراً في الأدب العربي؟

يضع الكتاب عدة إجابات:

تعصب العرب لشعرهم إلى حد محاربة الابتكار. يقول ابن قتيبة: (.. وليس لمتأخر الشعراء أن يخرج على مذهب المتقدمين، فيقف على منزل عامر، أو يبكي على مشيد البنيان، لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الدائر والرسم العاني، أو يرحل على حمار أو بغل ويصفهما، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير..الخ). لا حاجة لنقل الباقي فهذا يكفيك. أرأيت كيف يكون التعصب؟

أن العرب لم يختلطوا بالحياة الاجتماعية اليونانية، بخلاف الفارسية، لأن الفرس أمّة ذابت في العرب، أما اليونان فكانوا بعيدين.

لم يذكر المؤلف السبب الأهم، وهو أن الأدب اليوناني كان أدباً وثنياً، لذا لم يقبل عليه العرب بدوافع دينية.

(٢٧)

كان العرب يلقبون الذي يعرف الكتابة والرماية والسباحة، بـ(الكامل) ومن هذا نعرف ندرة الذين كانوا يتمتعون بهذه المهارات.

ولأن الكتاب شرع في وصف (الحركة العلمية) منذ الإسلام حتى نهاية العهد الأموي، راح يصف ما كان عليه مستوى (المعرفة) في بدء الإسلام.

جاء الإسلام، وفي مكة سبعة عشر فرداً يعرفون الكتابة فقط. أما الأوس والخزرج فكان فيهم أحد عشر فرداً فقط.

من هذا، نعرف الشيوع الواسع للأمية بين العرب. فإذا كانت مكة وهي المدينة التجارية المتحضرة لا تحوي غير هذا العدد القليل ممن يعرف الكتابة، فكيف بغيرها؟.

لقد دفع الإسلام الناس إلى تعلم القراءة والكتابة دفعاً، ففي موقعة بدر (كان فداء بعض الأسرى الذين يكتبون أن يعلموا عشرة من صبيان المدينة الكتابة).

وحتى من كان يكتب يوم ذاك، لم يكن يعرف القواعد الإملائية. لذا جاءت الكتابة كما يقول ابن خلدون، مخالفة للقواعد الإملائية، ويعلل بقاءها إلى اليوم بأن السبب هو التبرُّك.

(٢٨)

أوضحت الحلقة السابقة أن بدء الحركة العلمية في الإسلام هو حثه على تعلم القراءة والكتابة، بحيث إنه جعل ذلك فداء للأسرى في موقعة بدر.

أما السبب الثاني في انتشار التعليم أو (محو الأمية) فكان (الفتح)، لأن العرب كانوا هم الحكام للأقطار المفتوحة، الأمر الذي اضطرهم إلى التعلم، كما اضطر الذين فتحت بلدانهم إلى تعلم العربية وإتقان كتابتها.

السبب الثالث هو انفتاح العرب على حضارات كانت تقوم على ازدهار الصناعة. والقراءة والكتابة هما من أبواب الصناعة.

الرابع هو أن العرب تواتر اطلاعهم على أحوال الأمم الأخرى، وما وصلت إليه من تدوين تاريخها، بالإضافة إلى النُّظُم التي وردت في القرآن لبناء الحياة الاجتماعية.

الخامس: الدعوة القرآنية إلى التفكُّر في ظواهر السماء والأرض (وهذا الضرب من الآيات بعث العقل على النظر في الكون، كان له أثر في نمو الحياة العقلية).

وهناك كثير من الأسباب المتفرّعة عن هذه، يصل إليها القارئ من تلقاء نفسه.

(٢٩)

اتجهت الحركة العلمية في ثلاثة اتجاهات في هذا العصر، هي: حركة دينية، وحركة تاريخية، وحركة فكرية.

كانت الحركة الدينية أشد تلك الحركات نشاطاً، وقد بدأت من الفجر الأول للإسلام (وقام أصحاب الرسول بقسطٍ وافرٍ منها) ص١٤٥.

(وبدهي أن أصحاب رسول الله كانوا مختلفين اختلافاً كبيراً في درجتهم العلمية، كاختلافهم في الفضائل الأخرى، فكان بعضهم أشجع من بعض، وبعضهم أكرم من بعض، كذلك كان بعضهم أعلم من بعض) ص١٤٥.

(هؤلاء الصحابة –العلماء منهم– حين تفرقوا في الأمصار أنشأوا حركة علمية في كل مصر نزلوا، وكوَّنوا مدارس، وكان لهم تلاميذ ينقلون عنهم العلم، فتخرج عليهم (التابعون) ثم تابعوهم..) ص١٥٢.

من كل هذا، نقف أمام باب كبير في الحركة العلمية قام بفتحه (الموالي)، وهم الذين أتقنوا العربية من أبناء الأمم الأخرى التي دخلت في الإسلام.

والحديث عن الموالي حديث يطول.

(٣٠)

كان النشاط المعرفي بيد العرب، فلما استقرّت الفتوح وأتقن العجم اللغة العربية، انتقل النشاط إلى أيديهم حتى أصبحت السيطرة كاملة لهم.

يقول ابن خلدون في تعليل ذلك:

(السبب أن الملّة في أوّلها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة، وإنما أحكام الشريعة، التي هي أوامر الله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها في صدورهم (..) وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابه والتابعين، كانوا يسمون المختصين بحمل ذلك (القُرّاء) (..) ثم صارت هذه العلوم كلها ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع، والصنائع من منتحل الحضر، والعرب أبعد الناس عنها، فصارت العلوم لذلك حضرية، والحضر لذلك العهد هم العجم، أو من في معناهم من الموالي، لأنهم أقوم على ذلك، للحضارة الراسخة فيهم) ص١٥٣.

أما السبب الذي لم يذكره ابن خلدون، ولا أحمد أمين، فهو أن العرب اعتبروا أنفسهم فوق المهن والصناعات، لأنهم الفاتحون والحكام، لذلك ترك معظمهم الاشتغال في الأمور الفكرية. ولشعور الموالي بالاضطهاد، لم يروا أمامهم إلا النبوغ في أمور الصناعة، والنشاط الفكري.

(٣١)

كانت هناك حركة (تاريخية) بالمعنى العام لهذه الكلمة في ظل الحركة الدينية، وهو تداول أخبار الأمم الأخرى، وبعض الوقائع العربية.

ودخل الكثيرمن ألوان الأساطير والكذب في هذه الحركة عن طريق ما سمي بـ(القصص).

(وصورة هذا القصص، أن يجلس القاص في مسجد وحوله الناس، فيذكرهم بالله، ويقص عليهم حكايات وأحاديث وقصصاً عن الأمم الأخرى، وأساطير ونحو ذلك، لا يعتمد فيها على الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب) ص١٥٩.

(ونرى أن هذا القصص هو الذي أدخل على المسلمين كثيراً من أساطير الأمم الأخرى كاليهودية والنصرانية، كما كان باباً دخل منه على الحديث كذب كثير، وأفسد التاريخ بما تسرَّب منه من حكاية وقائع وحوادث مزيفة أتعبت الناقد وأضاعت معالم الحق) ص١٦٠.

(وقد أنحى باللوم كثير من العلماء، على القصاص والوعاظ، كما فعل الغزالي في كتابه (الاحياء). فقد عَدّ عملهم من منكرات المساجد، لما كانوا يقترفون من كذب..) ص١٦١.

إذن فالتاريخ الذي نقرؤه في حاجة إلى (غربال) دقيق، ولكن أين هو؟.

(٣٢)

يقول أحمد أمين/ فجر الإسلام وضحاه، ص١٦٤:

(يظهر أن الأمويين لم يشجعوا من هذه الحركات الثلاث (الدينية، التاريخية والأدبية) إلا الحركة الأدبية، والقصص الرسمي.. ففتحوا أبوابهم للشعراء والخطباء وبذلوا لهم الأموال وعيّنوا القصاص في المساجد، ولم يفعلوا من ذلك شيئاً للعلماء، ولعلّ السبب في ذلك أمران:

الأوّل: أن حكم الأمويين بني على الضغط والقهر، فكانت حاجتهم إلى الشعراء والقصاص أشد، لأنهم الذين يشيدون بذكرهم..الخ.

الثاني: إن نزعة الأمويين نزعة عربية جاهلية لا تتلذّذ من فلسفة، ولا من بحث ديني عميق، إنما يلذ لها الشعر الجيد، والخطبة البليغة..الخ).

إذن، الأدب الذي فتحت أمامه الأبواب هو ذلك الذي يشيد بذكر السادة، إنه الشعر المسخر بغرض محدد، فإذا خرج عن ذلك أهمل وسدت في وجهه الآذان.

هل تلاحظ أن هذه هي حالة الشعر منذ أن كان الشاعر مرتبطاً بالقبيلة إلى أن ارتبط بالممدوح؟!

هل ترى غير ذلك؟

قل لي.

(٣٣)

ينتهج أسلوب هذه الزاوية التركيز على الأفكار المهمة التي يراها مفيدة للقارئ من أي كتاب أو مصدر. لذا فهي قد تتجاوز عشرات الصفحات من الكتاب الذي نقرؤه لأن الفائدة التي تقدمها قليلة. فإذا كان هذا مفهوماً، نقف في الكتاب على (مركز الحياة العقلية).

(الدين والفن والعلم والأدب تنبع دائماً من المدن، كان ذلك في القديم، وهو كذلك في الحديث. لأن الثروة تزداد في المدن، وهذا الازدياد يوفر لأهله الوقت لتبادل الأفكار، فينشأ الرأي ويولد العلم..).

وتختلف المدن في نوع ما تمتاز به من العلوم والفنون، وكل ذلك ناشئ من أسباب اجتماعية وتاريخية. أما المراكز العقلية التي كانت آنذاك، فهي باختصار:

الحجاز: وكان زاخراً بحملة الحديث، أو (مدرسة الحديث.

العراق: وكان زاخراً بأهل الرأي، أو (مدرسة الرأي).

الشام.

مصر.

أما الفروق بين هذه المراكز فلها حديث آخر.

(٣٤)

كل من كتب عن الأدب في العصر الأموي وقف أمام ظاهرة غريبة، هي: ان الحجاز مع اكتظاظه بأهل الحديث والفقهاء والقراء والراسخين في إيمانهم، كان هذا الحجاز نفسه مركز الغناء واللهو والطرب.

وكثيرون قف أمام هذه الظاهرة، وعلى رأسهم طه حسين وأحمد أمين من المحدثين. أما القدماء فكتبهم مليئة بأخبار هذا اللهو والغزل حتى بـ(الحجيّات).

لماذا؟

إنهم يُرجعون ذلك إلى:

تمركز الثروة الهائلة من الفتوح في الحجاز سواء كانت هذه الثروة مالاً نقدياً أو عبيداً وإماء. وبذا نشأت طبقة مترفة لا هَمّ لها سوى حقول اللهو.

عَمّق الأمويون هذا الجانب في الحجاز حتى ينشغل أبناء المهاجرين والأنصار بذلك عن التفكير في السلطة أو الحكم.

حين ينتقل الناس من شظف العيش والبداوة إلى النعيم والحضارة، يُكثرون من اللهو بدافع الحرمان السابق.

(٣٥)

في العصر الأموي، وفي ميدان (التشريع) بالذات، نشأت مدرستان كان لهما أثرهما الكبير في سياق التفكير العربي الإسلامي، وهما مدرسة الحديث، ومدرسة الرأي.

(واجه المسلمون بعد الفتح مسائل كثيرة في كل شأن من شؤون الحياة، تحتاج إلى (تشريع) لم يكونوا يحتاجون إليه في جزيرة العرب.

فنظام الرّي يخالف ري الجزيرة، وما كان منه في العراق يختلف عن مصر، ومسائل مالية عديدة معقدة، ومسائل الجيش والفتوح، ومعاملة المغلوبين وعلاقة الفاتحين بهم، وما يؤخذ من الضرائب ممن أسلم وممن لم يسلم..الخ).

(ولم يدّعِ أحد أن القرآن والسنة الصحيحة نَصّا في المسائل الجزئية على مَا كان وماهو كائن، فنتج عن هذا أن كان أصل آخر من أصول التشريع، وهو الرأي، الذي نظم بعد ذلك وسمي القياس) ص٢٣٥.

هناك إذن مدرستان: مدرسة الحديث وموطنها الحجاز، ومدرسة الرأي وقد ازدهرت في العراق، وكان مؤسسها الأول هو الخليفة عمر بن الخطاب، وأخذها عنه عبدالله بن مسعود.

الفرق بين المدرستين فرق عظيم، وما نشأ عنهما من تفرعات هو أعظم بكثير.

(٣٦)

(أصعب ما يواجه الباحث في تاريخ أمة هو تاريخ عقلها في نشوئه وارتقائه، وتاريخ دينها وما دخله من آراء ومذاهب. إن الفكرة إذا حاولتَ أن تعرف كيف نبتت، وكيف نمت، وما العناصر التي غذتها، أعياكَ ذلك.

والمذاهب الدينية قد يكون الباعث عليها غير ما ظهر من تعاليمها؛ قد يكون الباعث عليها سياسياً، وهي في مظهرها الخارجي مجردة من كل سياسة، وقد يكون الباعث لها إفساد الدين فتتشكل بشكل المتحمس للدين، وقد يكون المذهب صالحاً كل الصلاح، ولكن يحيكه أعداؤه فيشوهونه، فيقف الباحث حائراً ضائلاً) الضحى ٤/أ.

بهذا يبدأ احمد أمين الدخول في تاريخ الحياة العقلية للقرن الأول من الخلافة العباسية، وهو الممتد من إلى (١٣٢/ ٢٣٢) وهو من أكثر العصور خصباً ونضجاً.

إن تاريخ الأفكار تاريخ ناشئ، وتأتي صعوبته من نافذتين: نافذة الجدّة، ونافذة أن الفكرة ليست شيئاً مادياً يمكن قياسه أو لمسه. إن الأَفكار ذات طبيعة تراكمية، وأثناء مسيرة هذا التراكم لا يمكن أن نعرف بالتحديد مصدر الأجزاء التي تراكمت.

(٣٧)

عِبر ١٦ صفحة من الكتاب، راح يوضح: أن العصر العباسي الأول تمتد أكثر الجذور فيه إلى العصر الأموي، مركزاً على عملية (التوليد) سواءً جاء هذا التوليد عن طريق التزاوج الحسّي، أو طريق التزاوج الذهني.

إن عملية الانصهار بين العرب وغيرهم من الأمم بدأت منذ بدء الفتوح، وبلغ هذا الانصهار الجسدي والذهني مداه في العصر العباسي الأول.

وقد ضرب عدة شواهد على ذلك، أي على هذا الانصهار. من تلك الشواهد نشوء ضروب من التعبير الشعري والأدبي، الذي يعود إلى تغير في الذوق الفني والحضاري، لم يكن معروفاً.

لقد تغيرت النظرة الجمالية في هذا العصر بفعل الروافد الكثيرة التي راحت تصب في نهر الحياة العربية. وتلك الروافد لم يكن كلها إيجابياً، بل إن بعضها كان ضاراً.. ولكن هذه هي الحياة الفكرية، لابد فيها من وجود السلب إلى جنب الإيجاب، أو أنه (التناقض) الذي تقوم عليه الحياة كلها.

(٣٨)

يختلف مفهوم الأمة في القاموس عما نفهمه الآن من هذه الكلمة (أمة). ويعلّل الشيخ عبدالله العلائلي ذلك بأن ظهور القومية مرتبط بالزراعة، وكان العرب تحت نظام القبيلة، لا القومية أو الأمة، وبقوا هكذا حتى بعد الفتوحات، وتوزعهم في الأرض.

يعيد أحمد أمين السبب إلى أن العرب لم يكونوا متحدين لغة ولا ديناً في العصر الجاهلي، وليس لهم آمال وطنية واحدة، ولم تكن لهم دولة.

لكن العلائلي يقول: بقي العرب قبليين حتى بعد أن شكلوا لهم دولة متسعة الأرجاء.

والآن نحن حين ننظر إلى العرب، نرى أن الروح القبلية بعد لم تترك مكانها لروح الشعور بالأمة.

إذن كيف نشأ الشعور بالأمة كالذي نراه في هذا القول:

إنّا من النفر الذين جيادهـــــم - طلعت على عاد بريـــح صرصر

وسلبن تاجي ملك قيصر بالقنا - واجتزن باب الدرب لابن الأصغر؟.

نشأ من الصراع بين العرب والموالي، هؤلاء المولدون الذين دخلوا في الدين وأتقنوا اللغة وأخذوا في مطاولة العرب في جميع الحقول.

(٣٩)

روى المبرد عن شيخ بن الأزد أن رجلاً منهم كان يطوف بالبيت، ويدعو لأبيه. فقيل له: ألا تدعو لأمك؟. فقال: إنها تميمية.

إذا كان هذا شعور العربي تجاه أمه، فكيف يكون شعوره تجاه سائر الأفراد من الأمم الأخرى؟

جاء في الأغاني: أن رجلاً من الموالي خطب بنتاً من أعراب بني سليم، وتزوجها، فركب محمد بن بشير الخارجي إلى المدينة، وكان واليها ابراهيم بن هشام، فشكا إليه، فأرسل الولي إلى المولى، ففرّق بينه وبين زوجته، وضربه مائتي سوط، وحلق رأسه ولحيته وحاجبيه.

هذا الفعل جاء مدحه كما يلي:

قضيت بسنة، وحكمت عدلاً – ولم ترث الحكومة من بعيد.

(ولما نزل الحَجّاج واسطاً، نفى النبط فيه، وكتب إلى عامله بالبصرة وهو الحكم بن أيوب، يقول: إذا أتاك كتابي فانف من قبلك من النبط، فإنهم مفسدة للدين والدنيا. فكتب إليه: قد نفيت النبط، إلا من قرأ منهم القرآن وتفقه في الدين. فكتب إليه الحَجّاج: إذا قرأت كتابي هذا فادع من قبلك من الأطباء، ونم بين أيديهم، ليقفوا عروقك، فإن وجدوا فيك عرقاً نبطياً فاقطعه، والسلام). الضحى ١/ ٢٤.

(٤٠)

يقول الأصفهاني: كانت العرب –إلى أن جاءت الدولة العباسية– إذا أقبل العربي من السوق ومعه شيء، فرأى مولى، دفعه إليه ليحمله عنه، فلا يمتنع، ولا السلطان يغير عليه.. وكان إذا لقيه راكباً، وأراد أن ينزل، فعل.. وإذا رغب أحد في تزوج مولاة، خطبها إلى مولاها، دون أبيها أو جدها.

سرى هذا الاحتقار إلى الذين ولدوا من نساء غير عربيات، وإن كان آباؤهم من أشرف العرب؛ قال الجاحظ: قلت لعبيد الكلابي وكان فصيحاً فقيراً: أيسرك أن تكون (هجينا) ولك ألف جريب؟. قال: لا أحب اللؤم بشيء!. قلت: إن أمير المؤمنين ابن أمة. قال: أخزى الله من أطاعه.

تحت هذه الذهنية، وهذا السلوك، لك أن تتصور حال الموالي طيلة العصر الأموي، حيث كان الحكام يؤجّجون النعرة القبلية بين العرب، ويؤجّجون الغطرسة العربية الهوجاء على الموالي.

وقد عكس الشعر العربي ألواناً من هذا الصراع، إلى أن جاء العصر العباسي، فانقلبت الموازين، وراح الموالي هم الذين يسخرون كما سُخر منهم.

تبكي على طلل الماضين من أسد – لا درّ درَك قل لي: من بنو أسـد

ومن تميـم ومن قيـس وجرهمـا – ليس الأعاريب عند الله من أحد

(٤١)

الجميل أن سلوك التعالي أو التفرقة بين العرب والموالي، الذي أوضحته الحلقات السابقة، لم يكن شاملاً، كان محصوراً في سلوك الولاة والأعراب، أما الأوساط العلمية والدينية فقد كان يسودها سلوك أو نظرة المساواة.

(فالعالم يشرف بعلمه سواء كان مولى أو عربياً، ومن سادة التابعين من كانوا موالي، والناس منحوهم من الإجلال ما منحوا العرب، لا تفاضل بينهم إلا بالدين. فنجد الزهري ومسروق بن الأجدع وشُريحاً وسعيد بن المسيب وقتادة من سادة التابعين، وهم من العرب. كما نجد الحسن البصري ومحمد بن سيرين وسعيد بن جبير وعطاء بن يسار.. وهم من الموالي. والناس يأخذون عنهم على السواء (..) وحتى لنرى الحسن البصري ينقُدُ خلفاء بني أمية، وينقُدُ يزيد بن المهلب، ويرى: ان يزيد وبني أمية ضلال مارقون).

إذن لم يكن سلوك التفرقة عاماً. ونقدُ الحسن البصري بهذه الحدة لبني أمية وآل المهلب، وسكوتهم على هذا النقد، دليل على أن المنطقة الدينية والعلمية في المجتمع كانت بمنأى عن ذلك السلوك.

(٤٢)

كان يقابل العصبية العربية، عصبية أخرى من الموالي، وخاصة الفرس؛ فقد تملّكهم العجب كيف غلبهم العرب، وعبر بعضهم عن هذا المعنى بأن (حكم العرب لهم ضرب من سخرية القدر! وكانوا يفخرون على العرب بمجدهم القديم، وأنهم أهل الحضارة العظيمة).

(ولم تكن عند الفرس نزعة قبلية، ولم يكونوا يعنون بالأنساب عنايةَ العرب بها، إنما كانوا يتعصبون أحياناً للبلدان، فقد كان أهل خراسان –مثلاً– من أشد الناس عصبية بعضهم لبعض، وكانت العصبية القوية عندهم العصبية للأمة).

وقد بدأ الجهر بالافتخار بالمجد الفارسي في العهد الأموي، وقصة الشاعر اسماعيل بن يسار مع هشام بن عبدالملك، مشهورة: فقد دخل عليه مادحاً بقصيدة كلها تعظيم للفرس (فغضب هشام وقال: أعليّ تفخر، وإياي تنشد قصيدة تمدح بها نفسك؟.. غُطّوه في الماء. فغطوه في البركة حتى كادت نفسه تخرج، ثم أمر بإخراجه ونفيه إلى الحجاز).

(غُطّوه في الماء).. أليست هذه جائزة رائعة؟

لو كانت لك قدرة هشام، وقرأت أكثر ما ينشر هذه الأيام من الشعر.. فكم شاعراً ستغط في الماء؟

هل تكفي بركة واحدة؟

لا أظن.

(٤٣)

كانت تسود العصر العباسي الأوّل ثلاث نزعات؛ نزعة تقول: أن العرب أفضل الأمم. وأخرى تقول: أن العرب أمة مثل غيرها من

الأمم، وليس هناك تفاضل بين الأمم، إنما التفاضل بين الأفراد. وثالثة تقول: أن العرب أمة منحطة عن سائر الأمم.

أطلق لفظ (الشعوبية) أول ما أطلق على الفئة الثانية، وهي النزعة التي تقول بتساوي الأمم في سلم القيم والفضائل، ولذلك أطلق عليهم إسم (أهل التسوية) ولكنه بعد ذلك كاد يكون اسماً خاصاً للفئة الثالثة.

ويُرجّح أحمد أمين أن اسم الشعوبية لم يستعمل إلا في العصر العباسي الأول، لأن النزعة الثانية لم يكن لها أن تتضح في العصر الأموي، لأنها كلما حاولت الظهور في ذلك العصر أخمدت بالقوة.

(والحاجة إلى الاسم إنما تكون بعد أن يتخذ المبدأ شكل عقيدة أو حزب) ولأننا لم نرَ من أطلق هذا الاسم في العصر الأموي.

ومن دراسة الشعوبية يمكن استنتاج الآتي:

إن دعاة الشعوبية بدأوا دعوتهم مستندين إلى تعاليم الإسلام نفسه، فهؤلاء يفضلون شعباً على شعب، والعقوبة أو المثوبة عندهم إنما وضعت على الأعمال لا على الأجناس، ثم تدرّجوا بعد ذلك إلى تحقير العرب، وبيان ميزات الأمم الأخرى عليهم.

(٤٤)

٢- (الشعوبية لم تكن عقيدة محدودة التعاليم، لها شعائر ظاهرة كما نقول في المذاهب الدينية (..) لأنها نزعة أكثر منها عقيدة، فهي أشبه بالارستقراطية أو الديمقراطية، بل هي في الحقيقة نوع من الديمقراطية يحاربها أرستقراطية العرب، لذلك لا نستطع حصر معتنقيها، فهم في كل بلد، ومن كل جنس).

هل تُقر أحمد أمين على هذا الاستنتاج؟

هل هناك وجه شبه بين الشعوبية والديمقراطية؟ لا أظن ذلك ولا أدري ماذا كان في تصور أحمد أمين عندما قال هذا الكلام!!.

يقول القاموس عن الديمقراطية:

(الديمقراطية لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما (ديموس)) ومعناه الشعب، والآخر (كراتوس) ومعناه السيادة. فمعنى الديمقراطية: سيادة الشعب. وهي نظام سياسي تكون السيادة فيه لجميع المواطنين. ولهذا النظام ثلاثة أركان:

سيادة الشعب.

المساواة والعدل.

الحرية الفردية والكرامة الإنسانية.

فأين هذا من الشعوبية يا أحمد أمين؟!.

(٤٥)

سأقفز ٢٢ صفحة، وهي الصفحات التي ذكر فيها أحمد أمين أوضاع الرقيق في العصر العباسي الأوّل، وأثر ذلك في الحياة الاجتماعية.. وسأذهب إلى الفصل الخامس وهو بعنوان: حياة الجِد وحياة اللّهو.

ولكن قبل الذهاب، سأعطيك صورة عن حياة الرقيق في ذلك العصر تكفيك، أو ينطلق خيالك منها إلى باقي الصور:

مَرّ الشّاعر أبو دلامة على نخاس (بائع الرقيق) فرأى عنده الأموال تنصب انصباباً لشراء الجواري اللاتي يُتقنّ الدل والغناء بعد أن صاغهن الجمال بيديه كلتيهما، فتفجر قائلاً:

إن كنت تبغي العيشَ حلواً صافياً – فالشعر أبعده وكن نخّاسا.

أبو دلامة يهيب بالشعراء أن يبعدوا الشعر عنهم ويصيروا جميعاً نخاسين. إذاً ما فائدة الشّعر وهو لا يدرُّ مالاً ولا عيشاً كريماً؟!

إن النخاس كان يعيش في القصور الواسعة، وكانت الأموال تأتيه زرافات ووحداناً، وبخاصة حين تكون عنده جارية مطربة (و ما أكثرهن في ذلك الوقت!!).

نعم، أيها الشعراء.. كونوا نخاسين.

(٤٦)

(هل كان الناس يعيشون في ذلك العصر عيشة ترف ونعيم ولهو ومجون، أو عيشة جد وعفة؟ وهل كان الخلفاء العباسيون الأوّلون يتحرّون أوامر الدين ويتقيدون بها، ولا ينعمون إلا بما أَحَلّ الله كما يصوّرهم بعض المؤرخين، أو هم تحلّلوا من كثير من القيود وأسرفوا في اللهو كما يصوره آخرون؟ وهل كانت حالة الشعب رخية وسعيدة أو بائسة شقية؟ وما أثر ذلك كله في العلم والفن والأدب؟). الضحى ١/ ١٠١.

إذا نحن نظرنا نظرة عامة لنقارن بين الحياة الأموية والحياة العباسية، وجدنا الأولى أقل تكلفاً، وأكثر سذاجة، وأدل على الذوق العربي البدوي البسيط.

كان الأمويّون يأخذون مظاهر الترف من الأمم الأخرى، ولكن بعد أن يصبغوا تلك المظاهر بالصبغة العربية. أما العباسيون فكانوا هم الذين ينتقلون إلى تلك المظاهر.

إن بغداد مدينة (ألف ليلة وليلة) ولك أن تطلق خيالك –إن كنت قرأتها– حسب سياقاتها. أما إن كنت لم تقرأها، فماذا يضيف لخيالك أحمد أمين أو أي كاتب آخر؟.

(٤٧)

أفرط قومٌ من الناس في هذا العصر في اللّذائذ يتحرّونها، ويتفنّنون في الاستمتاع بها، وكُلّما مَلّوا نوعاً ابتكروا نوعاً آخر، والحياة التي أخذت تتفتح.. أخذت تفتح حقولها لهؤلاء.

ويجد المتتبع لتاريخ الدولة العباسية أنها كانت تسير إلى حياة اللهو والترف بخطوات متدرجة، وأن كل خليفة كان يعلو -غالباً- درجة في سلم الترف عن الذي قبله.

بدأت الدولة العباسية وحولها أعداء كثيرون، ولما اختير للخلافة السفاح ثم المنصور، غضب كثيرون من البيت العباسي نفسه، وغضب شيعة علي. فكان لابد لقيام الدولة من خلفاء جادين غير لاهين، يصرفون كل وقتهم في تأسيس الدولة حتى إذا انتهى هذا الدور هدأت الدولة، وكان أمام الخليفة الذي يأتي متسع من الفراغ يصرفه في اللهو والترف.

كان السفاح يؤثر الجد والعلم، وجاء بعده المنصور وهو مؤسس الدولة العباسية الأكبر، والذي قضى على أعداء الدولة من البيت العباسي ومن غيره، فلم يكن لهذان الخليفتان مكان للهو والترف في حياتهما.

(٤٨)

(أسلَمَ المنصور البلاد إلى المهدي، وهي وحدة، لم يشذ عنها إلا الأندلس، وهي هادئة مطمئنة، والخزائن مملوءة بالمال (خَلّفَ المنصور ١٤ مليون دينار و٦٠٠ مليون درهم وهذا مبلغ خرافي في حينه).

أسلمها والعرب آخذون في الانكماش. فقد ضعف نفوذهم، وراح الموالي يطاردونهم ليحصروهم في جزيرة العرب.. بدوا كما كانوا في الجاهلية، وأحلّوا محل العادات العربية عادات فارسية.

كان المهدي سخيّاً ففرّق ما في الخزينة على الناس، بالإضافة إلى ما جُبيَ في أيّامه (وكثرة المال –في كل جيل وكل عصر– مدعاة للترف والنعيم).

(أخذ المهدي يجلس للمغنين فيغنونه من وراء الستارة، لا يرون له وجهاً إلا فُليح بن أبي العوراء، فقد كان أول من عاين وجهه في مجلسهم.. يقول صاحب كتاب أخلاق الملوك:

(كان المهدي في أوّل أمره يحتجب عن الندماء متشبهاً بالمنصور نحواً من سنة، ثم ظهر لهم، فأشار عليه –أب عون– بأن يحتجب عنهم، فقال المهدي: إليك عني يا جاهل. إنما اللّذة في مشاهدة السرور..الخ)) ١/ ١٠٨.

من هنا أُشرعت جميع الأبواب.

(٤٩)

كان من أثر اختلاف السكان في الدولة الإسلامية وانتسابهم –من حيث أصولهم– إلى أمم مختلفة، وامتزاج بعضهم ببعض في السكنى والتزاوج ودخول كثير من أفراد الأمم في الإسلام، ونمو الحضارة نمواً مطرداً كان من أثر ذلك كله انتشار ثقافات مختلفة في الدولة الإسلامية باختلاف الأمم التي تحتويها.

كان هناك رجال بارزون يحملون علم كل ثقافة ويبذلون جهدهم في ترويجها وكان من أثر هذا أن كل ثقافة من تلك الثقافات أخذت تشق لنفسها جدولاً تسير فيه وحدها، وكلما غرزت وسعت مجراها. ثم نرى –بعد ذلك– أن هذه الجداول المستقلة أخذت تلتقي ويتكون منها نهر عظيم تصب فيه مياه مختلفة اختلاف الأجناس الرافدة له.

وإذن،

ما هي أشهر الثقافات في ذلك العصر؟

وما ميزة كل ثقافة؟

وماذا كانت طبيعة دولها قبل أن تصب في النهر الكبير؟

هذا ما نريد البحث فيه.

(٥٠)

انتشرت أربع ثقافات في العصر العباسي الأوّل كان لها الأثر الأكبر في عقول الناس، وهي الثقافة الفارسية واليونانية والهندية، والعربية بالطبع.

الثقافة الفارسية:

انتشرت الثقافة الفارسية في هذا العصر انتشاراً عظيماً، وساعد على ذلك أمران:

الأول: إنشاء منصب الوزارة وإسناده غالباً إلى الفرس.

ثانياً: انتقال عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد الوزارة.

كانت كلمة (وزير) معروفة عند العرب قبل الفتح الإسلامي. ففي القرآن الكريم على لسان موسى (و اجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي). ولكن الكلمة في كل المواضع التي استعملت فيها قبل هذا العصر، لم تستعمل في المعنى الاصطلاحي الذي نعرفه الآن من كلمة الوزير، وإنما هي بمعنى المؤازر المناصر.

وقد اختلفوا: هل هي مأخوذة من الوزر، أي الحمل.. أو مأخوذة من الجبل الذي يعتصم به ويسمى (الوزر) بفتح الواو؟.

(٥١)

(لم تكن كلمة وزير بدعاً في العصر العباسي، إنما المبتدع هو إنشاء هذا المنصب، وإعطاء صاحبه السلطة الرسمية، وتلقيبه بهذا الاسم. وهذا المنصب فارسي، ولم يكن معروفاً قبل العباسيين).

كان أكثر الوزراء في هذا العصر فُرساً، وكان الوزير يقوم مقام الخليفة في كل الشؤون، فينظر في الشؤون الحربية، وفي الشؤون المالية، ويكتب الرسائل إلى الجهات المختلفة، ويوقع على ما يرفع إليه من أوراق.

ولم يتعدّد الوزراء في الدولة العباسية بتعدد الأعمال، فيجعل للحرب وزير، وللمال وزير، وهكذا.. وإنما كان تعدُّد الوزراء بتعدد الأعمال من نظام الأندلسيين، فقد قسموا خطة الوزارة أصنافاً، لكل صنف وزير مختص.

كان من شروط الوزير في العصر العباسي أن يكون عالماً مطلعاً، وكاتباً بليغاً. وهذه القدرة الكتابية التي كان الخلفاء يشترطونها في الوزير كانت من أسباب قصر الوزارة على الفرس، لأن العرب كانوا أصحاب فصاحة لسانية أكثر منهم أهل بلاغة كتابية.

(٥٢)

اشتراط القدرة الكتابية في الوزير في ذلك العصر كان سبباً لنشوء طبقة أو فئة كانوا يسمونهم (الكُتّاب). وكان ذلك تقليداً للنظام الفارسي.

يقول الجهشياري:

(كان من رسم ملوك الفرس أن يلبس أهل كل طبقة ممن في خدمتهم لبسة لا يلبسها أحد من غير تلك الطبقة، فإذا وصل الرجل إلى الملك

عرف صناعته من لبسه. فكان الكتاب (..) يلبسون لبستهم المعهودة، وكانت ملوك الفُرس تُسمّي كُتّاب الرّسائل (تراجمة الملوك).

كان لهؤلاء الكُتّاب أثر كبير في نشر نوع خاص من الثقافة؛ ذلك لأن ثقافتهم كانت أوسع من ثقافة غيرهم، وكانت معارفهم ودائرة اطلاعهم شاملة، لأنهم -بحكم مناصبهم- مضطرون أن يعرفوا أحوال الناس الاجتماعية وتقاليدهم، وأن يعرفوا من اللغة والأدب وعلوم الدين والفلسفة والجغرافيا والتاريخ طرفاً، لأن كثيراً من مواقفهم يحتاج إلى ذلك.

من هنا وُلِدَت الكلمة المشهورة (الأدب هو الأخذ من كل شيء بطرف). هذه الكلمة التي كانت وما زالت تصب الويلات على رأس الأدب.

(٥٣)

كلمة (الأدب هو الأخذ من كل شيء بطرف) التي أصبحت تعريفاً، عانى منه الأدب كثيراً. يلتفت أحمد أمين إلى تأثير هذه الكلمة في ناحية أخرى سمّاها (فوضى) الكتب الأدبية المؤلفة في ذلك العصر.

(إن كتاب البيان والتبيين، والكامل، وعيون الأخبار، تدخل ضمن هذا المنهج. فقد قصدوا فيها إلى جمع ما يفيد، وتكويمه بعضه على بعض، فاهمين الأدب بمعناه الواسع؛ فحكمة بجانبها بيتان من الغزل، إلى نادرةٍ لطيفة، إلى خطبة بليغة، إلى قصص في البخل، إلى أخبار الخوارج.. لأن الغرض عندهم أن يلم الأديب من كل شيء بطرف).

(هؤلاء (الكتاب) نشروا الثقافة العامة، وضموا الآداب الفارسية إلى الآداب العربية، فأصبح مما يتطلّبه الأدب أن تعرف حكم بزر جمهر كما تعرف حكم ابن صيفي، وتعرف تاريخ الفرس كما تعرف تاريخ العرب، وتعرف أقوال كسرى كما تعرف أقوال الخلفاء الراشدين).

هذا هو أحد الأبواب الواسعة التي دخلت منها الثقافة الفارسية لتكون جدولاً مطرداً ثم تتّحد مع النهر الثقافي الكبير.

(٥٤)

ساعد على انتشار الثقافة الفارسية في ذلك العصر أمران؛ الأوّل هو أن معظم المستوزرين كانوا فرساً، ومعنى هذا أن حركة ما كان يعرف بفئة (الكتاب) كانت حركة فارسية.

الأمر الثاني هو انتقال عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد.

كانت وراء اختيار الخليفة المنصور بغداد عاصمة للخلافة العباسية أسباب عديدة. منها:

أن دمشق أمويّة الولاء، فلم يكن أهلها محل ثقة العباسيين.

كانت بغداد قريبة من خراسان، ومن المعروف أن الدولة العباسية قامت على سواعد الخراسانيين.

أن دجلة والفرات كانا بمثابة خندقين لبغداد.

فحين تعرضها لخطر ما، تقطع الجسور، فتكون في مأمن من أي عداون.. بالإضافة إلى الأرض الخصبة المحيطة بها من كل جانب.

(كان لهذا الانتقال من دمشق إلى بغداد –من الناحية الفعلية– أثر كبير. فقد كان يسكن العراق أمم مختلفة، وتداولت عليه دول خلفت فيه مدنيتها وثقافتها، وكانت مدنية الفرس غالبة عليه، لأن آخر من حكمه قبل الإسلام كانوا هم الساسانيون الفرس).

(٥٥)

أوّل ما نلمسه من تأثير الثقافة الفارسية هو المفردات اللغوية:

(..ذلك أن العرب لما تحضروا بعد البداوة وجدوا أنفسهم أمام أشياء كثيرة ليس في ألفاظهم ما يدل عليها، وكان ذلك في جميع

مرافق الحياة من أدوات الزينة، وأنواع المأكل والملبس، وآلات الغناء، والدواوين ونظمها.. فسلكوا خير طريق يُسلك لذلك، وهو: أن يتوسَعوا في مدلول الكلمات العربية أحياناً، ويأخذوا الكلمات الأجنبية كما هي أحياناً أخرى).

(و كانت اللغة الفارسية منبعاً كبيراً من المنابع التي تستمد منه اللغة العربية، وتوسع به مادتها) ١/ ١٧٤.

تسربت ألفاظ فارسية إلى اللغة العربية من قديم، وكان ذلك عن طريق التجارة والاختلاط. ولكنها تعد قليلة إذا قيست بالألفاظ التي دخلت في العصر العباسي، لأن العرب كانوا أكثر شعوراً بأسباب الحضارة في هذا العصر، فكانوا أشد احتياجاً للاقتباس من الفرس. ولأن اللغة العربية لم تعد ملكاً للعرب وحدهم، بل كانت ملكاً للعالم الإسلامي جميعه، ولا يتعصب العالم الإسلامي للغة العربية تعصب العرب، فهو يفسح صدره للغات الأخرى.

(٥٦)

كان للفرس –من قدم– علم وأدب يتناسبان مع فخامة ملكهم وعظم سلطانهم. فلما قامت الدولة العباسية، وكثير من رعيتها فرس، لهم نزعة وطنية وميول قومية تصل إلى حد التعصُّب، أخذ المثقفون منهم ينقلون إلى العربية تراث آبائهم، وما حفظته العصور لهم.

دامت الدولة الساسانية أربعة قرون، خلّفت فيها علماً وأدباً كثيراً، وأكثر ما نقل في العصر العباسي –من الأدب والعلم والأساطير– يعود إلى هذه الأسرة. قال حمزة الأصفهاني:

(..أما تواريخ من كان قبل الساسانية من ملوك الأشغانية، فلم أشتغل بها للآفات المعترضة فيها كانت في أزمنة أولئك الملوك، وذلك أن الاسكندر لما استولى على أرض بابل وقهر أهلها، حسدهم على ما كان اجتمع لهم من العلوم التي لم تجمع قط لأمة من الأمم مثلها،

فأحرق من كتبهم ما نالته يده، ثم قصد إلى قتل العلماء والحكماء، ومن كان يحفظ عليهم علومهم وتواريخهم، حتى أتى على عامتهم -هذا- بعد أن نقل ما احتاج إليه من علومهم إلى لسان اليونانيين).

أرأيت كيف تحرق الأفكار؟.

(٥٧)

ورد في الفهرست لابن النديم تعداد نحو خمسة عشر اسماً ومصدراً للترجمة من الفارسية إلى العربية في ذلك العصر، ويقف على رأسهم عبدالله بن المقفع.

فلقد ترجم ابن المقفع (كتاب خداينامه) وهو في تاريخ الفرس من أول نشأتهم إلى آخر أيّامهم، وقد سماه (تاريخ ملوك الفرس). والظاهر أن الطبري قد اعتمد عليه في كتابه تاريخ الأمم والملوك عند كلامه عن الساسانيين، وترجم كذلك كتاب (آيين نامة) ومعنى الآيين النظم والعادات والعرف والشرائع.. فالكتاب وصف لنظم الفرس وتقاليدهم، وقد ذكر المسعودي أنه كتاب كبير يضم آلاف الصفحات.

كذلك ترجم ابن المقفع عن الفارسية (كليلة ودمنة) وكتاب (مزدك) وكتاب (التاج) و(الأدب الكبير) و(الأدب الصغير).

وقد ترجم كتاب (هزار افسانه) عن الفارسية ومعناه: ألف خرافة. وهو أصل من أصول (ألف ليلة وليلة).

ولا يقل عن الترجمة تأثيراً نتاج بعض الذين أتقنوا الفارسية، وأفرزوا أدباً متأثراً بها.

(٥٨)

إن الأثر الذي تركته اللغة الفارسية، أو الذهنية الفارسية على اللغة العربية، بالغ الوضوح: فالتأثير الذي تركه بشار على اللغة الشعرية،

ألفاظها ومعانيها، كان شديد السطوع والتأثير الذي تركه ابن المقفع من أبلغ ما عرفته العربية، وكذلك تأثير ابن قتيبة والطبري.

إلى جانب هؤلاء، كان هناك عرب أُولعوا باللغة الفارسية وتعلموها، فجاء نتاجهم الشعري متأثراً بخيالاتهم.. ومن هؤلاء الشاعر (العتابي) الذي يقول:

فلو كان للشكر شخص يبين – وإذا ما تأمله الناظر

لمثلته لك حتى تراه – لتعلم أني امرؤ شاكر.

فلم يكن هذا التشخيص معروفاً في اللغة الشعرية. لذا يقول أحمد أمين بفرح:

(ومن حظ العربية وقتذاك أنها سادت اللغة الفارسية وغلبتها على أمرها، فكان نتاج العقول الفارسية الراجحة إنما هو باللغة العربية).

فرح أحمد أمين هذا له ما يبرره إذ أني أعتقد أنه لولا القرآن الكريم لأزاحت اللغة الفارسية نصف اللغة العربية على الأقل، إن لم أقل أكثرها، نظراً لما للفرس من قوة عديدة وذهنية.

(انتهى).

١٠. علي الوردي، منطق ابن خلدون.

(١٩٩٩م).

(مقدمة ابن خلدون هي أهم ما كتب عن التاريخ في الوقت الذي كتبت فيه، وبعده بزمن غير قصير. وقد قرأ كثير منا عن ابن خلدون كتباً كثيرة، ولكنه لم يقرأ المقدمة. وهذا ما يدفع إلى قراءتها من جديد.

لقد قرأت المقدمة منذ زمن سحيق. وقراءتها تكلف جهداً غير قليل، لأنها ليست منسقة تنسيقاً علمياً. إنها تضم كثيراً من الاستطراد وحتى (الفوضى)، الأمر الذي يُتعب أكثر القُرّاء صبراً.

هل تود أن أخرج لك ما فيها؟

بودي ذلك، وسأقوم به يوماً، ولكن الذي يحجبني عن قراءتها الآن هو ما يلي:

بعد قراءتي للمقدمة، قرأت كتاباً جليلاً للدكتور علي الوردي بعنوان (منطق ابن خلدون)، وأنا واثق أن من لم يقرأ هذا الكتاب لا يمكن أن يفهم المقدمة، أو يفهم ابن خلدون.

ليس عندي هذا الكتاب الآن، ولا أعرف من «سرقه»، ولذلك أخّرت قراءة المقدمة حتى العثور عليه، حتى أضع أمام القارئ خلاصته تمهيداً مضيئاً لقراءة المقدمة).

محمد العلي

١٩٩٩

(١)

يعتبر عالم الاجتماع الدكتور علي الوردي أن شهرة ابن خلدون نشأت من كونه (أول من درس المجتمع دراسة واقعية، حيث خرج بها من الطريقة الوعظية التي كانت مسيطرة على الأذهان طيلة القرون القديمة والوسطى).

ويدرس نظرية ابن خلدون في كتابه القيّم (منطق ابن خلدون) من ناحيتين:

دراسة المنطق الذي جرى عليه تفكير ابن خلدون عند إنشاء نظريته.

دراسة العوامل الفكرية واللافكرية التي ساعدته على إنشائها.

(هل جرى ابن خلدون في نظريته الاجتماعية على نفس المبادئ المنطقية التي جرى عليها أفلاطون وأرسطو ومن تابعهما من الفلاسفة المسلمين؟) أم أنه سار على مبادئ أخرى متحرراً من المبادئ القديمة؟.

هذا هو السؤال الذي يختلف في الإجابة عليه الدكتور الوردي عن كل من درس ابن خلدون، وحاول فهم أسس نظريته.

سنسير مع الوردي تمهيداً للخوض في مقدمة ابن خلدون نفسها.

(٢)

يرى الوردي، أو يعتقد (أن ابن خلدون لو كان سائراً على نفس المنهج المنطقي الذي سار عليه الفلاسفة قبله، لما استطاع أن يُنتج لنا عملاً جديداً. إن الإبداع الذي جاء به نشأ عن كون هذا الرجل قد استطاع أن يتحرّر من المنطق القديم وأن يتخذ لنفسه منطقاً جديداً).

إن المنطق القديم في القرون الوسطى أصبح عبارة عن قوالب فكرية جامدة، ما إن يستغرق المفكر فيها حتى يُمسي وكأنه يدور في حلقة مفرغة.

(لقد شهدنا الفارابي وابن طفيل وابن رشد وأمثالهم من أتباع المنطق القديم وهم يتحدثون في القضايا الاجتماعية، فلم نجد فيهم إلا تكراراً لآراء الإغريق القدامى في الغالب، وربما وجدنا فيهم بعض التجديد والتحوير لتلك الآراء، إنما هي مع ذلك لم تستطع أن تخرج من الحصار الذي ضربه عليها المنطق القديم).

كيف ينبني المنطق إذن يا وردي؟

(٣)

(إن المجتمع عبارة عن منظومة متفاعلة من العلاقات والمصالح، وهو في صيرورة دائمة وتغير مستمر. وهو إذن لا ينطبق عليه ما يؤمن به المنطق القديم من حقيقة مطلقة لا تتغير).

يقول الأستاذ شيلر في وصف المنطق القديم: إن الحقيقة في ضوء هذا المنطق واحدة، ويجب أن تكون الآراء متفقة فيها، فأنت إما أن تكون مع تلك الحقيقة أو ضدها.

إن هذا هو الذي جعل أصحاب المنطق القديم لا يرضون عن رأي غير رأيهم ويغضبون من الاعتراض عليهم، فالحقيقة قد تمثلت في أذهانهم كاملة، وهي إذن ملكهم، لا يجوز أن ينازعهم فيها أحد.. إنهم لا يعترفون بأن لغيرهم الحق في امتلاك الحقيقة مثلهم.

إنهم يتصورون أن الحقيقة ما دامت مطلقة، فلابد أن تكون في جانب واحد هو جانبهم.

لماذا وصل المنطق القديم إلى هذه النتيجة؟

ولماذا يتمسك معظم الناس حتى الين بهذا المنطق؟

هذا ما سوف نقرأ الإجابة عليه.

(٤)

يذهب بعض علماء الاجتماع إلى القول أن المنطق القديم إنما كان على هذا النمط من التفكير لأنه في بادئ أمره نشأ على يد فلاسفة الإغريق، وطبع بطباعهم؛ فهم كانوا في الغالب من طبقة الأسياد أصحاب العبيد، ويصدُق هذا بوجه خاص على أفلاطون وتلميذه أرسطو الذي تم على يديه وضع المنطق.

لقد كان فلاسفة الإغريق يعيشون في معزل عن الحياة، يحيط بهم تلامذتهم، يحاورونهم في الحقائق المطلقة. أما حقائق الحياة الواقعية فكانوا يتكبرون عن النظر فيها، إنها من شأن العبيد والعمال.. أما الفلاسفة فيجب أن يرتفعوا بتفكيرهم عن مستوى تلك الطبقة.

(لا أحد يُنكر أهمية هؤلاء الفلاسفة في تاريخ الفكر البشري، فهم في الواقع أول من خرج بالفكر البشري من مرحلته الخرافية السويّة إلى المرحلة المنطقية المنظمة، ولكن تنظيمهم للفكر كان طوباوياً أكثر مما كان واقعياً).

(٥)

من الأسباب التي جعلت التفكير الاجتماعي الواقعي نادراً في تراث الفلسفة القديمة أن تلك الفلسفة كانت مشغولة بالأفكار المطلقة، وإذا تنازل أحد الفلاسفة فنظَر في أمور المجتمع، أخذ ينحو منحىً طوباوياً، أي أنه ينظر في (ما يجب أن يكون عليه المجتمع، لا في ما هو كائن فعلاً).

لقد حاول تيار من الفلسفة النظر في الحقائق الاجتماعية كما هي عليه، وقد فجّر هذا التيار بعض من الفلاسفة، أُطلق عليهم اسم السفسطائيين.. وقد كان من رأيهم أن ليس في الدنيا حقائق مطلقة، إنما هي حقائق نسبية، فما يراه بعض الناس حقاً قد يراه البعض الآخر باطلاً.

لقد كان المتوقع أن يتطور الفكر الاجتماعي على يد هؤلاء، ولكنهم أخفقوا في معركتهم مع الفلاسفة الأسياد ذوي النفوذ، وهم كانوا فقراء يعيشون على التعليم.

أليس غريباً أن تكون هناك، حتى في حقل الفلسفة، طبقة الفقراء وطبقة الأغنياء؟!.

(٦)

أهم خطوة في نظرية ابن خلدون عند الوردي هي: خروجه من حصار المنطق القديم. فما هو أساس هذا المنطق الذي خرج عليه ابن خلدون؟.

كان منطق أرسطو خطوة تقدميّة كُبرى في تاريخ الفكر البشري، لأنه أخرج هذا الفكر من أسر الأسطورة والوهم إلى التفكير المنظم. ولكن تلك القواعد المهمة التي أرساها هذا المفكر العظيم، استحالت بعده إلى قوالب جامدة.

هناك دعامتان لمنطق أرسطو هما:

أنه منطق صوري.

أنه منطق استنباطي.

ما معنى منطق صوري؟

(مَيّز أرسطو بين صورة الأشياء وبين مادتها. فالتمثال –مثلاً– له صورة، وهي شكله الظاهري، وله مادة، وهي التي يتكون منها التمثال، من رخام أو نحاس أو غير ذلك.

وحين نصف المنطق الأرسطي بأنه صوري، نقصد أنه يهتم بصورة الشيء ويهمل مادته).

(٧)

حين لاحظ أتباع أرسطو نجاح منطقهم في ميدان الهندسة والرياضيات عموماً، ظنوا أنهم سينجحون في جميع الميادين الفكرية (ولهذا وجدنا بحوثهم الميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية والنفسية مطبوعة كلها بطابع المنطق الصوري.

إنهم إذا بحثوا في العدل –مثلاً– تصوروه كما يتصورون الهرم أو المثلث، شيئاً قائماً بذاته، له صفات ثابتة، وهم يأخذون بالبحث فيه والمناقشة حوله كما هو في صورته المجردة دون النظر في محتواه الاجتماعي، أي مادته التي تتألف من الوقائع الجزئية والتي تتغير بتغير الظروف المحيطة بها.

والحق أن أرسطو عندما وضع المنطق لم يكن قاصداً هذا، فقد كان يؤكد في بحوثه على أهمية البحث في مادة الفكر، علاوةً على صورته.. فالمادة والصورة لا ينفصلان في رأيه. ولكن من جاء بعده أهمل سنة معلمه الأول، كما هو الحال في الأتباع المتأخرين في كل زمان ومكان).

إنهم حصروا تفكيرهم في صورة الأشياء فقط.. وبهذا صاروا يحلقون في عالم التجريد بعيداً عن الواقع.

(٨)

(صار المفكرون بتأثير المنطق الصوري يستصغرون الوقائع الجزئية، ويعدونها من الأمور التي لا تؤدي إلى العلم اليقيني الصحيح).

إن العلم الصحيح في رأيهم هو الناتج عن النظر في الأمور الكلية.. إذ هي أمور ثابتة لا تتغير، وهي إذن حقيقية بعكس الوقائع المحسوسة المتغيرة التي تكون بعيدة عن الحقيقة بمقدار ما فيها من تغير، وبهذا ترك هؤلاء المفكرون الأرض وحلقوا في الفضاء.

من الطرائف أن جماعة من المفكرين في القرون الوسطى كانوا يتناقشون حول أسنان الحصان، وقد ذهب الجدل بهم كل مذهب، في حين أن الحصان كان قريباً منهم وكان في مقدورهم الذهاب إليه وفحص أسنانه، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، اعتقاداً منهم بأنه عمل غير لائق بالمفكرين أمثالهم.

(ومما يجدر ذكره أن غالبية المفكرين المسلمين في عصورهم المتأخرة كانوا يجرون في تفكيرهم على هذا المنوال.. إنهم كما وصفهم ابن خلدون: يبحثون في (صور قد تجرّدَت من موادها)).

(٩)

(الصفة الثانية التي تميز بها المنطق الأرسطي هي أنه ذو منهج استنباطي. ومعنى هذا أنه يبدأ البحث معتمداً على كليات عقلية عامة ثم يستنبط منها النتائج الجزئية الخاصة، وهو بهذا يختلف عن منهج العلوم الحديثة. فقد قامت هذه العلوم على أساس الانتقال من الجزئيات إلى الكليات وهو ما يسمى بالمنهج الاستقرائي).

أهم طريقة يستخدمها المنطق في الاستنباط هي ما يُسمى (القياسي) وهو يتألف عادة من ثلاثة أجزاء، هي المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة.

مثلاً:

كل إنسان فان.

س إنسان.

إذن س فان.

(لقد أصبح العلم الحديث يقوم على مبدأ الاحتمال، بينما كان المنطق القديم يقوم على مبدأ اليقين. إن المنطق الأرسطي يعتمد على مسلمات يفترض فيها الصدق المطلق، وهو لذلك يعد نتائجها يقينية. أما العلم الحديث فإنه يشكك في كل شيء).

(١٠)

(إن القياس المنطقي كان سبباً مهماً من أسباب تأخر العلم في القرون الوسطى.. وهو قد كان بوجه خاص من أهم العوامل المعرقلة لنمو علم الاجتماع).

إن الباحث الاجتماعي كان غير قادر على الخروج للناس، يدرسهم كما هم عليه في الواقع. إنه مضطر أن يستنبط ويقيس، لا أن يبحث ويستقرئ، ولهذا تضيع من بين يديه اللمحات الخلاقة التي تزخر بها وقائع المجتمع.

خذ -مثلاً- ما فعل الفارابي في المدينة الفاضلة: فهو يضع لصلاح المدينة وسعادتها شرطاً لازماً هو أن يكون لها رئيس كامل في صفاته المختلفة.

من أين جاء بهذا الشرط؟

إنه جاء به من مقدمة اختلقها اختلاقاً، ثم قَيّد تفكيره بها، فلا يستطع الحياد عنها، إنه يقول: إن المدينة الفاضلة تشبه في البدن هو القلب الذي بصلاحه تصلح الأعضاء، فلا بد أن يكون في المدينة الفاضلة رئيس فاضل كذلك.

فهل مقدمة الفارابي صحيحة لتكون النتيجة صحيحة؟.

(١١)

(إن النتيجة التي توصل إليها الفارابي، وآمن بصحتها، لا يمكن أن يكون لها أي وجه من الصحة ما لم تكن المقدمة صحيحة. وهنا تكمن المشكلة:

إن المقدمة قائمة على أساس مجرد التشبيه بين المدينة والبدن: ولكن كيف يمكن التثبت من صحة هذا التشبيه؟

يبدو أن الفارابي يعتقد بأن هذا التشبيه أمر بدهي، ومما تقتضيه الضرورة العقلية، ولعله جلس (..) يتأمل فأدى به تأمله إلى اصطناع هذه البديهية.. وهي في الحقيقة ليست سوى خيال قائم على أساس غير واقعي.

ولم يقتصر تأثير القياس المنطقي على المجال العلمي، بل تعداه إلى الناحية الشخصية في حياة أصحابه، فقد أصبح القياس لدى البعض منهم ألعوبة يوجهونها حسبما تهوى أنفسهم، ومصالحهم المؤقتة.

إن بعضهم يبرهن على الشيء وعلى نقيضه معاً في وقت واحد، والويل لمن يقف في وجهه مفنداً، أو حتى مستغربا.

(١٢)

يقول الوردي:

(إن الجاحظ كان من طراز الذين يقيمون الأدلة على الشيء ونقيضه في آن واحد، فقد كتب رسالة في مدح النبيذ وأخرى في ذمه، وكتب رسالة في مدح الكتاب وأخرى في ذمه، وكتب رسالة في مدح الورّاقين وأخرى في ذمهم).

بهذا القول أعتقد أن الوردي أصيب بعدوى القياس المنطقي أيضاً. إن كتابة الجاحظ لا ينظر إليها من زاوية التأثر بالقياس أو عدم التأثر به، وإنما ينظر إليها من زاوية (القدرة على السخرية) التي امتاز بها ومن قراءته العميقة لعصره.

يقول الجاحظ:

(خفض عليك أيها السامع، فإن الخطأ كثير وغامر، ومستول غالب، والصواب قليل خاص، ومقموع مستخف، وكنت أتعجب من كل فعل خرج من العادة، فلما خرجت الأفعال بأسرها من العادة صارت بأسرها عجباً، فدخولها كلها في باب التعجب، خرجت بأجمعها من باب العجب..).

كان الجاحظ يبحث في جميع التناقضات عن الصواب.

(١٣)

(كان أحدهم يتحدث عن الثلاجة، وكيف أنها تبرد الأشياء وتنتج الثلاجة بواسطة الكهرباء.. وهنا هب أحد الحاضرين، وكان من رجال الفقه والمنطق شاهراً القياس المنطقي قائلاً: إن هذا مستحيل لأن:

الشيء الحار لا يمكن أن ينتج البرودة (مقدمة كبرى).

الكهرباء شيء حار.. (مقدمة صغرى).

الكهرباء إذن لا يمكن أن تنتج البرودة (نتيجة).

إن القياس المنطقي الذي كان الناس يستخدمونه في جدلهم في القرون الوسطى، ولا يزال الكثير يستخدمونه حتى يومنا هذا لا يصلح منهجاً للبحث العلمي، أو الكشف عن الحقيقة، وإنما يصلح سلاحاً بيد الإنسان يستخدمه للدفاع أو الهجوم كما تقتضيه عواطفه، أو مصلحته الشخصية أو عقائده.

يقول المنطق الأرسطي على ثلاثة مبادئ هي:

مبدأ العقلانية.

مبدأ السببية.

مبدأ الماهية.

فما معناها؟.

(١٤)

المبدأ الأوّل: مبدأ العقلانية.

هو المبدأ القائم على الثقة المطلقة بالعقل، وقدرته على اكتشاف الحقيقة. فقد كان الفلاسفة يعتقدون أن هناك طريقان للمعرفة لا ثالث لهما، هما: الحس والعقل. أما الحس فهو معرض للخطأ دائماً، ولم يبق إذن من طريق للمعرفة الصحيحة إلا طريق العقل.

إن العقل له مقدرة طبيعية في الحكم على المحسوسات وتبيان الخطأ والصواب منها. وليست هذه المقدرة مستمدة من الحواس، إنما هي منبعثة من العقل نفسه.

إن مبدأ العقلانية كان له الأثر الكبير في تاريخ الفكر البشري. إن النزعة العقلانية نشأت لأول مرة عند الإغريق القدماء، يوم كان التفكير الخرافي مسيطراً على الناس. ولا تزال هذه النزعة عظيمة الفائدة حتى يومنا هذا. أما الخطأ في الأمر فناشئ من اعتبار العقل المصدر المطلق للحقيقة، وإقصاء الحس.

إن إبعاد الحس دفع بالفلاسفة إلى احتقار الجزئيات المقومة لمادة الشيء، وتضخيم صورة الشيء مجردة من مادتها.

(١٥)

المبدأ الثاني من مبادئ المنطق الصوري هو: مبدأ السببية.

معناه: (أن جميع حوادث الكون تخضع لقانون صارم، هو تعاقب السبب والنتيجة. فالحوادث لا تقع اعتباطاً، فهناك ارتباط ضروري بين الحدث وسببه؛ فإذا مست النار -مثلاً- شيئاً قابلاً للاحتراق، وفي وضع مساعد للاحتراق، فلابد للشيء أن يحترق).

(إن مبدأ السببية هذا قد نعتبره اليوم بدهياً لا يصح الشك فيه. ولكنه ليس كذلك حسب سير التاريخ، فالشعوب البدائية لا تفهمه).

(إن اكتشاف مبدأ السببية كان خطوة هائلة في تقدم الفكر البشري، الذي كان أسير الخرافة والأساطير، ولكن هذا المبدأ نفسه أصبح -أحياناً- عائقاً أمام التفكير العلمي، لأن إرجاع بعض النتائج إلى أسبابها قد لا يكون متاحاً دائماً. وحين لا يكون متاحاً، ويتم نكران النتيجة بناء على عدم إدراك سببها، يحصل وضع غير علمي، بل يحصل ما يعوق استمرار الفكر في البحث).

لقد استخدم مبدأ السببية في القرون الوسطى في إنكار كثير من الأمور، ظهرت صحتها في هذا العصر.

(١٦)

المبدأ الثالث الذي يقوم عليه المنطق الأرسطي هو: مبدأ الماهية.

معناه: أن للشيء ماهية ثابتة لا تتغير أو تتناقض مع نفسها.

اعتقد كل فلاسفة الإغريق: (أن الشيء الحقيقي هو الذي لا يتغير. وأن وجود التغير معناه نقص في الكينونة. ولهذا فإن المعرفة بمعناها الكامل لا تقوم إلا على الأشياء الثابتة).

إن هذا دعا هؤلاء الفلاسفة إلى التعالي عن معرفة الأشياء الجزئية، ووجّه جهدهم إلى التطلع إلى الأفكار المطلقة التي لا تتغير ولا تتناقض.

(يوصف المنطق القديم بأنه (منطق الكينونة) وذلك بالمقارنة إلى منطق العلم الحديث الذي يوصف بأنه (منطق الصيرورة)؛ فالكون كله بمختلف ظواهره، يُنظر إليه الآن باعتباره في صيرورة دائمة، وتغير مستمر. ونحن لا نستطع أن نفهم الأشياء فهماً واقعياً إلا إذا نظرنا إليها بمنظار الصيرورة.

إن التحول الذي حدث في (المنطق) هو الذي أتاح النمو الهائل في العلوم الاجتماعية).

(١٧)

يقف ابن خلدون من المبادئ الثلاثة للمنطق الأرسطي موقف النكران:

إنه -تبعاً للغزالي- ينكر مبدأ السببية، ويعيد ما يشاهد من تراتب الأسباب والنتائج إلى (مستقر العادة).

وينكر مبدأ (العقلانية) في حقلين من حقول المعرفة، هما: حقل إدراك الأمور الإلهية، وحقل إدراك الأمور الاجتماعية.

إنه –بصورة عامة– ينكر جدوى المنطق، قائلاً:

(إن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع، وبعدها عن المحسوس؛ فإنها تنظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمنع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني بالحدود والأقيسة (..) وبين ما في الخارج غير يقينية، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية تشخصه بموادها، ولعل بموادها ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي).

(١٨)

ما هو محور نظرية ابن خلدون؟

للإجابة على السؤال، يستعرض الوردي رأيين: رأي ساطع الحصري الذي يؤكد أن (فكرة العصبية) هي محور النظرية، ورأي طه حسين الذي يرى أن محور النظرية هو (موضوع الدولة).

ويذهب طه حسين إلى أنه لا يجوز أن نمنح ابن خلدون لقب عالم اجتماعي، لأن موضوع الدولة أضيق من أن يصلح موضوعاً لعلم الاجتماع.

بعد عرضه للرأيين يقول الوردي:

(إني أخالف رأي الحصري ورأي طه حسين، ففي رأيي أن نظرية ابن خلدون تدور حول موضوع هو أوسع نطاقاً من موضوع العصبية أو موضوع الدولة.

إنها تدور حول البداوة والحضارة، وما يقع بينهما من صراع. وللنظرية جانبان: جانب (سكوني) ويتمثل في تعيين خصائص

البداوة والحضارة، وكيف تظهر هذه الخصائص في كل منهما على حدة. وجانب (حركي) يتمثل في دراسة التفاعل والتصارع بين البداوة والحضارة، وما ينتج عن ذلك من ظواهر اجتماعية مختلفة).

(١٩)

يُعيد الوردي سبب الاختلاف في تحديد محور نظرية ابن خلدون إلى غموض هذا المحور:

(إن ابن خلدون لم يحاول أن يعرض نظريته في منظومة متناسقة. فالذي يقرأ المقدمة قراءة سطحية قد ينتبه إلى ما أورده فيها من فصول استطرادية وبحوث مشتتة، وربما ضاع على القارئ من جراء ذلك كثير من روعة النظرية وترابطها).

(ولا ينكر أن النظرية فيها شيء من ضيق الأفق، فهو قد درس المجتمع الذي عاش فيه، وظن أن المجتمعات البشرية كلها من طراز ما درس، ولكن على الرغم من هذا النقص في النظرية، يبقى اكتشاف الجانب الحركي والجانب السكوني في المجتمع وتحرّي الظواهر الاجتماعية التي تنشأ من التفاعل والتصادم، يبقى من أهم الاكتشافات العلمية الاجتماعية).

إننا لا نتوقع من ابن خلدون ما نتوقعه من عالم حديث، وحسبه فخراً أنه توصّل إلى منطق آخر تدرس الظواهر الاجتماعية على ضوئه يُخالف المنطق القديم، هو ما سماه الوردي (المنطق الحسي).

(٢٠)

يقف الوردي كعالم اجتماعي متسائلاً عن السبب، أو الأسباب التي مكّنَت ابن خلدون من القفزة الفكرية التي أوصلته إلى بناء نظريته.

الاتجاه الشائع:

لا يشعر كثيرون بالحاجة إلى تفسير هذه القفزة، فهم يرون أن العقل قادر على كشف الحقيقة. وكان عقل ابن خلدون من تلك العقول القادرة. هذا الاتجاه في التفسير يرفضه علم الاجتماع الحديث، ذلك لأن كل نتاج فكري، سواء كان صحيحاً أو مغلوطاً، لابد أن تكمن وراءه عوامل خارجية تمكنه من الظهور.

يحاول بعض الناس تعليل قفزه ابن خلدون بأنه كان عبقرياً، والملاحَظ أن العبقرية أصبحت كأنها مفتاح سحري، يستطيعون به تعليل أي إبداع عظيم. إنهم ينسون أن العبقرية نفسها لغز غامض يحتاج إلى تعليل.

إن العبقرية في حقيقة أمرها ليست سوى ظاهرة نفسية/ اجتماعية. وهي إذن لا يمكن أن تقوم بذاتها معلقة في الفراغ، إنها كغيرها من الظواهر النفسية الاجتماعية، لابد أن تكون نتيجة عوامل خارجية تساعدها على الظهور في إنسانٍ ما دون غيره.

(٢١)

٢- تعليل طه حسين:

يرى طه حسين أن ابن خلدون لم يكن في مقدوره الوصول إلى بناء نظريته لولا الموسوعات التي توفرت في زمنه (و قد تجمعت في تلك الموسوعات كل المعلومات التي توفرت لدى البشر آنذاك، فقد كانت هذه المعلومات عوناً لابن خلدون في الوصول إلى نظريته).

٣- تعليل شمدت:

يعلل ناثانيل شمدت نشوء النظرية بتنوع التجارب التي مرّ بها ابن خلدون في حياته الصاخبة. فرحلات ابن خلدون حملته إلى أكواخ

المتوحشين وقصور الملوك، إلى السراديب وإلى مزاملة العلماء.. إن هذه التجارب هي التي قادته إلى الأعماق، حيث تكشف الروح عن معنى الحياة.

٤- تعليل لاكوست:

(ابن خلدون كان إقطاعياً من أصحاب الأراضي، وقد عاش في المغرب، في وقتٍ كان نظام الإقطاع قوياً خارج المدن، وكان الصراع بين الطبقة الإقطاعية والطبقة البرجوازية يمثل الطابع الأساسي في المجتمع، وقد عبّرَ ابن خلدون عن أطماع طبقته).

(٢٢)

إن رأي لاكوست مهم، لأنه الرأي الوحيد الذي يجعل الدافع لابن خلدون في إنشاء نظريته الاجتماعية قائماً على أساسٍ طبقيٍّ اقتصادي. لكن رأي بوتول هو أفضل الآراء حتى الآن.

٥- تعليل بوتول:

(إن المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون قد تميّز بظاهرة اجتماعية، قَلّما نجدها بارزة مثل هذا البروز في مجتمع آخر. وهذه الظاهرة تتمثّل في التباين الصارخ بين أقصى أنواع البداوة وأقصى أنواع الحضارة. وقد أدى هذا التباين إلى وجود فوضى سياسيّة عنيفة جعلت الدول والإمارات تتابع ظهورها واختفاءها إثر الهجمات التي شنّت عليها من قبل البدو المتوحّشين).

إن كل ذلك، بالإضافة إلى محاولة ابن خلدون الدخول في الصراعات السياسية وفشله فيها، دفع ابن خلدون إلى التفكير في كيفية قيام الدول، وشروطها.

(إن قوة هذا الرأي تنبع من أنه جعل الظروف الاجتماعية التي عاشها ابن خلدون هي الدوافع إلى نظريته).

(٢٣)

٦- تعليل الحصري:

يرى ساطع الحصري أن ابن خلدون نشأ في أسرة كانت تتقلّب بين رياسة علمية ورياسة سلطانيّة. وكان من شأن هذه البيئة العائليّة أنها أنتجت في ابن خلدون نزعتين قويتين: حب المنصب والجاه من ناحية، وحب الدرس والعلم من ناحية أخرى.

بقي ابن خلدون مقتسماً بين هاتين النزعتين طوال حياته. ولكنهما تضافرتا على تمكينه من تأليف المقدمة. إن حب المنصب والجاه دفعه إلى خوض غمار السياسة. ولكن حب الدرس والعلم جعله يتأمل في صفحات هذه الحياة، تأملاً نظرياً، ليس ليستخرج منها قواعد عملية للحكم والسياسة، بل ليستقرئ منها مبادئ عامة، تساعد على إبداع علمٍ جديد.

يلاحظ الوردي في ختام عرضه لهذه الآراء أنها، أو أن كل واحدٍ منها، يسند الظاهرة النفسية الاجتماعية إلى عاملٍ واحد، وهذا ما لا يمكن أن يحدث. إن الظواهر النفسية الاجتماعيةَ تكمن وراءها شبكة من الأسباب، لا سبب واحد.

(٢٤)

حين رفض الوردي إعادة الظاهرة النفسية الاجتماعية إلى عامل واحد، راح يتلمس العوامل العديدة التي أدّت إلى نظرية ابن خلدون.

العامل الأول:

(حين تقرأ ترجمة حياة ابن خلدون، كما كتبها هو بنفسه في كتاب (التعريف)، نلاحظ بوضوح أنّه كان واقعاً تحت تأثير نزعتين قويتين متضادتين، هما -كما قال سالم الحصري-: حب المنصب والجاه من ناحية، وحب الدرس والعلم من الناحية الأخرى.

لقد وصل إلى أعلى المناصب ذات مرة، وهو منصب الحجابة لأمير بجاية. ولكنه كان أثناء ذلك لا يستطع التخلص من نزعته الثانية، فكان يعمل في تدبير الملك صباحاً، ثم يذهب إلى جامع القصبة ليقوم بالتدريس.

ونلاحظ في سيرته أنه لا يكاد ينهمك في السياسة حتى يحاول اختزالها إلى العلم، ثم يعود إلى السياسة، وقد أحصى الوردي هذا التأرجح فكان سبع مرات.

ترى، لماذا؟.

(٢٥)

خلال ستين صفحة من كتابه (منطق ابن خلدون)، راح الدكتور الوردي يقتنص الجزيئات الاجتماعية والفكرية والنفسية التي كان لها (التأثير) في بناء نظريته:

فمن التأثر الأسري إلى التأثر بالأساتذة الذين درس ابن خلدون على يدهم، إلى التأثر بمن سبقه من المفكرين مثل الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم.

إن الجهد الذي بذله الوردي في جمع النقاط التي تلاقى فيها ابن خلدون مع من سبقه من المفكرين، جهدٌ هائل، يدل على أن الوردي عالمٌ حقاً. ولكن استعراض ما في هذه الصفحات الستين لا يستفيد

منه إلا القارئ المتخصّص. لذا سأتجاوزه إلى غيره، مكتفياً بما قاله في تبرير منهجه هذا:

(يحاول بعض النقاد أن يُنقصوا من نظريّة ابن خلدون، بحجة أنه جمع نظريته من أفكار سابقة. الظاهر أن هؤلاء النقاد يفترضون في المفكر المبدع أن يخلق نظريته من العدم، فإذا وجدوا شيئاً من الشبه بين أفكاره وأفكار الآخرين، قالوا: إنه لم يات بشيء جديد.

وهذا رأي جاهل..).

(٢٦)

(استمد ابن خلدون نظريته (أو بعضها) من آراء مفكرين سابقين، وكان هؤلاء المفكرون على أنواع شتّى؛ فكان منهم الفقيه والمتصوّف والفيلسوف والفيزيائي والأديب والمؤرخ.

ولكن -بصورة خاصة- ماذا كان تأثير الفلسفة عليه؟ والمقصود بالفلسفة هي تلك التي تستمد جذورها من الفلسفة الإغريقية القديمة، وتمثلت في الكندي والفارابي وابن مسكويه وغيرهم.

يتضح لنا أن التفكير الإسلامي جرى على خطين متضادين: فكان أحدهما يجري في نطاق الفلسفة الإغريقية، وكان الثاني يجري في نطاق معارض له، وهو الذي تمثّل في الغزالي وابن تيمية، وكان ابن خلدون من أتّباع هذا الخط.

سنرى تأثير الفلسفة في تفكير ابن خلدون من ناحية محددة، هي: الناحية التي تخص موقف الفلاسفة من (العامّة). فالعامّة هم الذين يؤلفون كيان المجتمع البشري في الغالب، وهم الذين ينتجون معظم الظواهر الاجتماعية التي عُني ابن خلدون بدراستها).

(٢٧)

ما الملامح الرئيسية لموقف الفلاسفة من العامة، منذ ظهرت الفلسفة في العالم الإسلامي على يد المعتزلة حتى ابن رشد؟

رأي المعتزلة في العامة:

(يمكن اعتبار المعتزلة من أوائل فلاسفة الإسلام؛ فقد تبنّوا الفلسفة الإغريقية منذ بداية دخولها الثقافة الإسلاميّة، وتحمسوا لها حماساً شديداً. وكان لهم جرّاء ذلك أهمية كبيرة في تطوير الفكر وتنويعه) ص١٨٠.

وقد وقف المعتزلة من العامة موقفاً لا يخلو من احتقار وذم. وليس هذا بمستغرب، فالعامة ميّالون عادة إلى التسليم والتصديق بكل ما جاء به الآباء من عقائد وعادات. ومن الطبيعي أن يحتقر المعتزلة نزعة التسليم هذه التي يرونها في العامة.

(إن المعتزلة أناس عقليّون، يستخدمون العقل والمنطق في مختلف شؤونهم الدينية والدنيوية. وهم وجدناهم يحاولون إصلاح عقائد العامة عن طريق نشر التفكير الفلسفي فيهم، وقد أدّى بهم ذلك إلى كثير من العناد والهزائم).

(٢٨)

موقف الفلاسفة:

إن الاضطهاد الذي حَلّ بالمعتزلة في عهد (المتوكّل) أخذ يتسع في نطاقه حتى شمل كل أنواع النظر العقلي والفلسفي. وظهر بعض الفلاسفة الكبار من أمثال الفارابي وابن سينا وابن مسكويهفي هذه الفترة .

يصح القول: إن هؤلاء قاموا على أنقاض المعتزلة، ولكنهم آثروا أن يكونوا من طراز آخر، حيث حاولوا الابتعاد عن العامة، وعن رجال الحديث.

وأخذ بعض المترفين يحمون الفلاسفة، ويُجرون لهم المرتبات، وكأنهم كانوا يفعلون ذلك من باب الفخار.

أما العامة فقد كانوا على دأبهم، ينظرون إلى الفلسفة كأنها مرادفة للزندقة. وكانوا يتهمون من يقرّب أحد الفلاسفة بأنه زنديق، وشاعت في بعض الأحيان عادة إحراق الكتب الفلسفية في الشوارع والميادين العامة.

ومن تحرق كتبه، كيف يطالب باحترام من يحرقها؟.

(٢٩)

جاءت الضربة القاصمة ضد الفلسفة على يد الغزالي. وكان يملك قلماً سيّالاً، وأسلوباً رائعاً في الكتابة، فاستخدم ذلك في مهاجمة الفلسفة.

ومن المفارقات اللافتة أنه بمقدار ما انهزمت الفلسفة أمام هجمات الغزالي، انتصر المنطق الأرسطي، فعَمّ انتشاره بين الفقهاء. إذ أصبح المنطق بتأثير الغزالي من العلوم الشرعية التي يجب أن يعرفها كل فقيه.

إن من أهم عيوب الفلسفة -في نظر الغزالي- أنها تستخدم المنطق في كل الأمور، فلا تميّز بين الأمور التي جاء بها الشرع، وتلك التي توصل لها العقل البشري.

وهي لذلك كثيراً ما تأتي بما يخالف الشرع.

أما رأي الغزالي في العامّة، فهو رأي يقول: إن العامة يجب ألا يعرفوا من أمور دينهم سوى الطاعة والتسليم، إنهم يجب أن يتلقوا الحقيقة من مصادرها ويصدقوا بها من غير جدل.

ويكفي للمس رأيه في العامة أن تقرأ عنوان أحد كتبه (إلجام العوام من علم الكلام).

ألاحظت كلمة (إلجام)؟.

(٣٠)

وقف الفلاسفة في المغرب من العامة نفس موقف فلاسفة المشرق.

يقول كتاب (نفح الطيب):

(كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة (..) فإن لها خطأً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهرون بها خوف العامة. فإنه كلما قيلَ فلانٌ يقرأ الفلسفة (..) أطلقت عليه العامة اسم (زنديق)، وقيّدت عليه أنفاسه، وإن زلّ في شبهةٍ رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبلِ أن يصل أمره إلى السلطان، أو يقتله السلطان تقرّباً للعامة، وكثيراً ما تحرق كتبهم..).

(إن مشكلة الفيلسوف في المغرب كانت تنحصر في كيفية الحصول على مكانة له في مجتمع مؤمن من ناس متعصبين ضد الفلسفة، وكيف يمكن أن يقدّم أفكاره ويكيّف حياته في مثل هذا المجتمع).

نستطيع أن نتبيّن الطابع الخاص لفلاسفة المغرب في النّظرة التي كانوا ينظرون بها إلى العامة، وكيف تلوّنت فلسفتهم بها، وكان لهم فيها رأي مهم جداً من الناحية الاجتماعية.

فما هي هذه النظرة؟.

(٣١)

كان أوّل فلاسفة المغرب من المسلمين (ابن باجه) وكان من أجَلّ مؤلفاته كتاب (في تدبير المتوحّد). وقد فقد هذا الكتاب غير أن موسى الناربوني سجّل في أحد كتبه العبريّة تحليلاً لهذا الكتاب، حيث أتاح لنا الإحاطة بشيء مما احتواه.

تدور فلسفة هذا الكتاب حول فكرة (التوحّد) ومعناها الابتعاد عن الناس، واعتزال الهيئة الاجتماعية، ففي رأي ابن باجة: أن المجتمع يطغى على الفرد ويعطل ملكاته العقلية ويعوقه عن نيل الكمال بما يغمره من رذائله الكثيرة وأهوائه الجارفة، فالمجتمع مرهق بأهواء العرف والعادات وأنواع الجهالات، ولا يستطع الفيلسوف الوصول إلى الخير إلا إذا (توحّد).

يتضح بهذا الرأي لابن باجه مبلغ اليأس الذي وصلت إليه الفلسفة الإسلامية تجاه العامة؛ فهم لا يُرجى منهم خير، والفيلسوف الذي يعيش بينهم سوف تتعطل ملكاته العقلية.

إن العادات التي تسيطر على العامة أشبه بالقيود التي تعيق الإنسان عن نيل الكمال، لما فيها من أهواء ضالة.

(٣٢)

فكرة (التوحّد) أي اليأس من المجتمع، ثم اعتزاله، أخذها فيلسوف آخر من ابن باجه هو ابن طفيلٍ. ولكنه وضع شرطاً لهذا التوحد، هو أن يبذل الفيلسوف جهده أولاً لإصلاح المجتمع، فإذا لم يستطع حقّت له العزلة.

لذا نرى في كتابه (حي بن يقظان):

أنه نشأ في جزيرة غير مأهولة. وهناك كبُر وصار يفكر في أسرار الكون. وقد توصّل أخيراً بتفكيره المجرد الذي لم تدنسه أهواء

المجتمع إلى معرفة الحقيقة. ولما عرف أن الجزيرة المقابلة لجزيرته مأهولة بالسكان، وأنهم يتخبطون في الأوهام، صمم على الذهاب إليهم مرشداً.

عندما ذهب وأخذ في إرشادهم إلى الحقيقة، أدرك أنهم لا قدرة لهم على فهم ما يقول. إنهم لا يفهمون سوى الأمثال الحسية التي تقبلها عقولهم. عند هذا أدرك حي بن يقظان عجزه، وعاد إلى جزيرته، وقد قصد ابن طفيل بهذا أن حياة (التوحّد) أدعى للسعادة ونيل الكمال من الاختلاط بالناس.

(٣٣)

ابن رشد آخر فلاسفة المغرب وأعظمهم، وبه انتهت سلسلة الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يستمدون فلسفتهم من التراث الإغريقي القديم.

يعتقد ابن رشد أن من الخطأ الفظيع إعلان الفلاسفة آراءهم على العامة، والواجب على الحكومة أن تمنعهم من ذلك؛ فالعامة مثل المرضى، وليس من مصلحة المريض أن يُعطى له نفس الغذاء الذي يُعطى للسليم.

إن العامة –في رأي ابن رشد– يجب أن تكون لهم أهمية في تفكير الفيلسوف، إنهم مرضى في عقولهم، ولكن المرضى لا يجوز أن يُتركوا فريسة للمرض، ويجب أن يعالجوا بالدواء الذي يلائم مرضهم.

وقد اُشتهر ابن رشد بنظريّته في (التأويل) فهو يعتقد أن الدين والفلسفة كلاهما حق، وهما إذن لا يتضادان (لأن الحق لا يضاد الحق). كل ما في الأمر أن كُلّاً منهما يخاطب الناس بطريقته الخاصة.

إن ابن رشد يحث على مسايرة العامة في أفكارهم، وهذه إلماعة فكرية نلاحظها لأول مرة في التاريخ الفلسفي بهذا الوضوح (وأكاد أعتقد أنها كانت ذات أثر كبير في تفكير ابن خلدون).

(٣٤)

إذا كان العامة مرضى –حسب رأي ابن رشد– والفلاسفة هم الأصحّاء، ألا يجوز أن نقول (بالعكس) العامة هم الأصحّاء والفلاسفة هم المرضى؟.

هذا هو السؤال الذي يعتقد الوردي أن ابن خلدون وقف أمامه طويلاً، ووصل إلى أن العامة أقدر على نيل السعادة من الفلاسفة؛ فهم يسيرون في دنياهم مع تيار الواقع الاجتماعي، كيفما سار بهم، فيحصلون على الرزق والسعادة، أكثر من الفلاسفة.

وقد يسعد العامة في الآخرة، لأنهم سلموا من المعاطب التي وقع فيها الفلاسفة.

يقول ابن خلدون:

(وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والإشارات والنجاة، وتلاخيص ابن رشد للنص من تأليف أرسطو وغيره، يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها، ولا يعلم أنه بذلك يستكثر من الموانع عنها..).

إن السعادة التي يراها الفلاسفة في التأمل الذهني المجرد، يراها ابن خلدون في العمل في الحقل الاجتماعي، وهذا الحقل يعرفه العامة لا الفلاسفة.

(٣٥)

إذا اعتاد الفتى خوض المنايا – فأيسر ما يمر به الوحول.

المنايا والوحول في بيت المتنبي هذا، معناهما واضح. إنه قاموسي مباشر لمن أراد السير على جسر اللغة مغمض العينين مثل الآخرين. أما من أراد جسراً آخرَ فبإمكانه أن يمد الجسر الذي يحلو له. قد يمد جسراً تكون فيه المنايا (نظرية) يعارضها أو يصطدم بها، وحينذاك تكون الوحول رأياً من هنا ورأياً من هناك يحاول مخالفته.

وقد يمد جسراً تكون المنايا فيه كيفية الوصول إلى الحبيبة، وحينذاك تكون الوحول قطعان الكلمات التي يسوقها العذال وراءه وأمامه.

وقد يمد جسراً تكون المنايا فيه محاولة تغيير الذات في طريقة التفكير، وهنا تكون الوحول ترك رغبة أو تجاوز اشتهاء.

ترى ما جسرك الذي تلتقي عليه بالمنايا وبالوحول؟.

(٣٦)

استعرض الدكتور الوردي بعض الآراء المتناقضة في بناء نظرية ابن خلدون على مدى ٢٨ صفحة،. لكن أهم ما يجب اطلاع القارئ عليه من هذه الصفحات التي سأتجاوز استعراضها، نقطة مهمة جداً هي: الفرق بين السلوك والنظر عند ابن خلدون.

من الناحية السلوكية: كان ابن خلدون وضيعاً، منافقاً، غادراً، لا يهمه أن يكيل أبشع الصفات لمن كان قد كال له أجملها بالأمس. والعجيب أنه لا ينكر ذلك، بل إنه يسجله على نفسه. أما من ناحية النظر، فلا شك أنه قدّم للفكر نظرية عظيمة.

إن أشد النقاط سواداً في حياة ابن خلدون هي سعيه للوصول إلى تيمورلنك أثناء حصاره لدمشق؛ فقد تدلّى من سور دمشق بحبل وذهب إلى تيمورلنك، وقدم له فروض الطاعة، كما تبرّع بتقديم خرائط المغرب العربي ليسهل على قائد المغول افتتاحها.

إن الوردي لا يتعجب كثيراً من هذا السلوك، ويرى أنه أمر عادي في البشر.

هل توافقه؟.

(٣٧)

بمقدار ما كَون انبثاق النظريّة أو ميلادها مهمّاً، يكون نموّها مهمّاً كذلك. والملاحظ أن ابن خلدون لمّا أكمل نظريته (شَعُر بأنه أسّسَ علماً جديداً أسماه (علم العمران) وكان فرحاً بذلك، آملاً أن يأتي بعده من يمد هذا العلم بأسباب النمو.

ولكن ذلك لم يحصل، لأن الحضارة الإسلامية، بعد ابن خلدون، دخلت في عصورها المظلمة، فلم تجد النظرية التربة الملائمة لنموّها.

(إن فاعليّة فكرة من الأفكار، أو معرفةٍ من المعارف، إنما ترتبط بقيام ظروف اجتماعية واقتصادية ونفسية خاصة، تُعينُها على الانتشار والتأثير (..) ولذا نرى أن نظرية ابن خلدون قد ظهرت في العالم الإسلامي، ومع ذلك لم تُسهم في تقدمه العقلي والاجتماعي، لأن هذه النظرية كانت تمثل فكرةً لا صِلَة لها إطلاقاً بالوسط الاجتماعي).

إن المؤرخون الأتراك أول من تنبّه إلى أهميّة مقدمة ابن خلدون هم. تُرى لماذا؟

الحلقة القادمة ستُجيب على هذا السؤال.

(٣٨)

أوّل من اهتمّ بالمقدمة هم الأتراك (و قد ظهرت ترجمة لها إلى اللغة التركيّة، قبل ترجمة الأوروبيين لها بمدة تزيد على القرن) فلماذا؟.

يُعيد الأستاذ ساطع الحصري سبب ذلك إلى الفتوحات العظيمة التي قامت بها الدولة العثمانية، والتي استلزمت ظهور سلسلة من المؤرخين وكان هؤلاء المؤرخون -بحكم الثقافة السائدة في ذلك العهد- على معرفة بالمؤلفات العربيّة، فكان من الطبيعي اطلاعهم على المقدمة.

بعد أن يستحسن الوردي هذا الرأي، يوضح سبباً آخر وراء اهتمام الأتراك بالمقدمة:

(أعتقد أن الأحداث الاجتماعية والسياسية الهامة التي أنتجتها الفتوحات العثمانية كان من شأنها أن تُنبّه أذهان المؤرخين إلى ما في المقدمة من تحليل رائع، ولكنّني أعتقد أن هناك عوامل أخرى).

(إن ابن خلدون يخالف الفقهاء في الرأي بأن النسب القرشي ضروري في الخلافة، فهو لا يرى هذا الشرط، لذا وجد العثمانيون الذين يدعون إلى أنفسهم بالخلافة ضالتهم في رأي ابن خلدون).

(٣٩)

بعد أن طرح الوردي -عبر صفحات عديدة- بداية الاهتمام العربي بالمقدمة، وأنه جاء بعد الاهتمام التركي والأوروبي، وبعد أن خاض كثيراً في مسألة من يُعتبر المؤسس لعلم الاجتماع.. بعد هذا كله طرح السؤال التالي:

المعروف عن علم الاجتماع أنه من أحدث العلوم، فعُمره لا يتجاوز القرن الواحد إلا قليلاً، ويأتي هنا السؤال: لماذا اهتمّ المفكرون بدراسة مختلف الظواهر القريبة منهم والبعيدة، بينما أهملوا دراسة المجتمع الذي يعيشون فيه؟.

من الأجوبة على هذا السؤال:

(إن المجتمع البشري كان حتى عهد قريب راكداً لا يتغيّر تغيراً كبيراً يجانب الانتباه، فالظواهر الاجتماعية المتمثلة في العادات والتقاليد، كان من شأنها أن تبقى على حالها في عمر الفرد الواحد، فالفرد إذن لا يشعر بحاجة إلى دراسة الظواهر دراسة علمية، إنه يعُدّها من المسلمات البدهيّة التي لا تحتاج إلى تعليل.

إن الفرد لا يبدأ بالتفكير العلمي في المجتمع إلا عندما يرى الظواهر تتغيّر، كما هو الحاصل في مجتمعنا الحاضر.

(٤٠)

أَوَدُّ بعد استعراض الأفكار المهمة في دراسة عالم الاجتماع الدكتور علي الوردي عن مقدمة ابن خلدون، والتي أعتبرُها –حسب اطلاعي– أهم دراسة في موضوعها، أن أستعرض ما ذكره تحت عنوان (مجتمعنا والقيم البدويّة).

(إن الدور الطويل الذي قامت به البداوة في مجتمعنا منذ أقدم الأزمان، لا يمكن أن يختفي دون أن يترُك أثره في أخلاقنا، وفي نظرتنا إلى الأمور.

إن مجتمعنا الراهن من أكثر المجتمعات في العالم تأثُّراً بالقيم البدوية في محاسنها ومساوئها، ولعلّ المساوئ البدويّة فيه أوضح من المحاسن.

إن الحكم العثماني الذي استمرّ طويلاً كان له ضلع كبير في ذلك؛ فقد كان حكماً ضعيفاً لا يستطيع المحافظة على أرواح الناس وممتلكاتهم، وكان من جانب آخر خبيثاً قاسياً، يركز جهده على جلب الضرائب، فاضطر الناس إلى التمسُّك بقيم العصبية والثأر والغزو وغيرها، واضطروا -كذلك- إلى التخلُّق بصفات الكذب والمراوغة والمماطلة).

١١. ابن خلدون، المقدمة.

(سلسلة المقالات في هذا الفصل ناقصة؛ إمّا لإيقاف الكاتب عن إكمالها، أو أن أرشيف صحيفة اليوم قد أضاعها)

(٢٠٠٠م).

(١)

تبدأ (المقدمة) بإيضاح معنى التاريخ بأنه فنٌّ تتداوَلهُ الأُمَم، وأنّهُ ينطوي على ظاهر وباطن؛ فظاهره (لا يزيد على أخبارٍ عن الأيّام والدول (تنمو فيه الأقوال) وتؤدي لنا شأن الخليقة كَيف تقلّبَت بها الأحوال).. أمّا باطنه فهو(نظر دقيق وعليل للكائنات ومبادئها، وتحقيق و(عِلمٌ بكيفيّات الوقائع وأسبابها) عميق..).

يقف التفكير في تحديد ظاهر التاريخ وباطنه، عند تعبيرين:

أن الظاهر (تنمو فيه الأقوال).

أن الباطن (علم بكيفيات الوقائع وأسبابها).

يفتح الأوّل باب الشك على التاريخ، وفيه نمو الأقوال في الشيء وعنه، لا بد أن يحتوي ما يخالف الحقيقة. وهذا ما نشاهده وشاهدناه في الماضي والحاضر معاً.

أما الثاني فهو يحمل المؤرخ عبء الإلمام بجذور الوقائع لا بشكلها، وهي مسؤولية كبيرة، يغلب الظن أن معظم المؤرخين لم يقوموا بها.

(٢)

بعد أن طرحت المقدمة رأيها في التاريخ، راحت تطرحه في المؤرخين:

(إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل، وهمّوا فيها وابتدعوها، وزخارف من الروايات لفّقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها).

النقطة الهامة التي تركز عليها المقدمة وتكرّرها هي غفلة المؤرخين عن ملاحظة (أسباب الوقائع والأحوال). إن عدم ملاحظتهم ذلك هو الذي فتح صفحات التاريخ للمتطفلين عليه، بحيث أثقلوه بالأكاذيب وزخارف القول.

تُرى، إذا كانت المقدمة تلح على هذا الموضوع، ماذا نصنع نحن وأمامنا حشود من الصفحات المليئة بالافتراءات والأكاذيب؟!.

إن الاضطراب الذي نلمسه في (الرؤية التاريخية) لأغلب مؤلفينا الجدد، ناشئ من تلك الغفلة عن الأسباب والأحوال.

(٣)

كما صبّت المقدمة جام غضبها على (المتطفلين) الذين أحالوا التاريخ إلى حكايات (تنمو فيها الأقوال)، صبّته كذلك على (المقلّدين).

فهؤلاء المقلّدون جعلوا من التاريخ (صوراً قد تجرّدت عن موادها، وصفاحاً انتضيت من أغمادها).. والسبب في ذلك أنهم يذهلون (عما أحالته الأيام من الأحوال).

بلاء المقلّد، في كل زمان ومكان، وفي أي حقل من حقول المعرفة، نابع من عدم إدراكه لسنّة التطوّر في الحياة والأحياء، فهو يكرّر ويكرّر، مُحيلاً كل شيء إلى عملية اجترار.

ما قيمة الصورة المجرّدة من مادتها؟

هكذا تسأل المقدمة، طارحة سؤالها على المقلّد، غير أن المقلّد، أي مقلّد، لا يفهم السؤال حتى يجيب عنه.

التقليد مرحلة ضرورية في الحياة والأحياء، وعلى مستوى الأفراد والشعوب، ولكنه حين يستمر يصبح شللاً للأفراد وللشعوب على السواء.

هل أنت مُقلّد؟

في أيِّ شيء؟

هل سألت نفسك يوماً ما هذا السؤال؟.

(٤)

(الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء)

هذه هي القاعدة (الخلدونية) التي اتخذتها المقدمة غربالاً دقيقاً للأخبار ووقائع التاريخ. إنها تقول: (الأخبار إذا اعتمد فيها على (مجرد النقل) ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور وزلّة القدم.

وكثيراً ما وقع المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل، غثاً وسميناً، ولم يعرضوها على أصولها (..) فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم..).

لو وصفت مؤرخاً أو مفسراً قديماً بأنه (ضالٌ عن الحق، تائه في بيداء الوهم) لتقافز عليك من كل الجهات أناس تمتلئ أيديهم بالحجارة لرجمك، في حين أن هذا ابن خلدون نفسه يصف كثيراً من المؤرخين والمفسرين القدماء بهذا الوصف!!.

أليس هذا من العجب العجاب؟!.

(٥)

استرسلت المقدمة في ضرب الأمثلة على أخطاء المؤرخين والمفسرين، ومن الأمثلة التي ضربتها مثال (جنة عدن).

جنة عدن في الخيال الشعبي -قديماً وحديثاً- جنة حقيقيّة بناها شدّاد بن عاد، حين سمع بوصف الجنة. ولكنه هلك قبل دخولها.

وقد دخلها رجل ضَلّ له بعير، وأخذ ثمارها. وحين سمع معاوية بقصّته طلبه للمثول بين يديه، فأكّد له الحادث ووصف له تلك الجنة.

تقول المقدمة بعد إيجاز القصة:

(..وهذه المدينة (الجنة) لم يسمع بها أحد في شيء من بقاع الأرض، وصحاري عدن التي زعموا أنها بنيت فيها، وهي في وسط اليمن، وما زال عمرانه متعاقباً، والأدلاء تقصى طرقه من كل وجه. ولم ينقل عن هذه المدينة خبر، ولا ذكرها أحد (..) وقد ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنها غائبة، وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحر. مزاعم أشبه بالخرافات).

ثم يذكر السبب الذي حمل المفسرين على تصديق هذه الخرافة (و الذي حمل المفسرين على ذلك ما اقتضته صناعة الأعراب في لفظة ذات العماد أنها صفة إرم..).

(٦)

أهم ما في الفصل الأول من المقدمة هو الأطروحة التالية:

إن حقيقة التاريخ لما كانت هي (الخبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال..) كان الكذب متطرقاً إليه بطبيعته، أما أسباب ذلك فهي:

السبب الأول: التشيعات للآراء والمذاهب.

(فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبيّن صدقه من كذبه. وإذا خامرها

تشيّع لرأي أو نِحلة قبل ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد..).

هذا السبب الذي أدخل ولا يزال أفواجاً من الكذب إلى التاريخ، كان معروفاً قبل ابن خلدون ومن بعده. والسؤال هو: لماذا لا يزال هذا السبب –على الرغم من معرفته– مصدراً لملء التاريخ بألوان من الكذب الأبيض والأسود؟!.

الجواب بسيط.

إنها النفس الإنسانية وتقلبها بين الحب والكره، لا بين الموضوعية والعلم.

(٧)

السبب الثاني من أسباب تسرّب الكذب إلى التاريخ هو: (الثقة بالناقلين). هكذا يؤكد الفصل الأول، واضعاً ميزان الجرح والتعديل للتخلُّص من شَرّ هذا التسرب.

غير أن ميزان الجرح والتعديل فيه ثقوب كثيرة، لذا فهو لا يوصلنا إلى الحقيقة.

إن الجرح هو: وصف الراوي بما يقتضي رد روايته، لعلّة قادحة فيه أو في روايته.. والتعديل هو: وصف الراوي بما يقتضي قبول روايته.

هذا واضح، ولكن من يقوم بالجرح والتعديل؟ هذه هي المشكلة الدائرية التي لا خروج منها، لأن من يصدر منه الجرح أو التعديل، من يضمن أنه لم يكن متعصباً لراوٍ دون آخر؟ أو رواية دون أخرى؟.

من القواعد أنه إذا تعارض الجرح مع التعديل، يُقدَّم الجرح، بشرط (ألا يكون الجارح متعصباً على المجروح) فمن يضمن توفر هذا الشرط؟.

إن الثقة بالناقلين وعدمها يمكن أن تكون من ضمن جوانب السبب الأوّل الذي أوضحته الحلقة السابقة، لا أن يكون سبباً مستقلاً.

(٨)

السبب الثالث من أسباب تسلط الكذب على التاريخ هو: (الذهول عن المقاصد).

(فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على مافي ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب).

أعتقد أن هذا السبب باب من أوسع الأبواب لامتلاء التاريخ بالكذب، وامتلاء التفسير كذلك. بل إن دخول الكذب إلى التفسير من هذا الباب أشد هولاً من دخوله إلى التاريخ.

قد يُعلّل المؤرّخ واقعة تاريخية مثل (نكبة البرامكة) -مثلاً- بتعليل غير صحيح، فلا يتضرر بذلك أحد من الناس. ولكن المفسّر حين يفسر آية وهو لايفهم القصد منها، سيتسبّب هذا المفسّر في خلق ضرر قد يكون دائماً لبشر كثيرين.

إن (الذهول عن المقاصد) سبّبَ، ولا يزال، مجازر كثيرة ماديّة ومعنويّة على امتداد التاريخ. ومن المؤسف أننا لا نزال تحت تأثير مخالبه حتى الآن، وإلى غد.

لماذا؟

هل لأن اللغة مراوغة؟

أم لأننا لا نريد أن نفهم إلا ما نودُّ فهمه؟.

(٩)

يقول ابن خلدون في إيضاح السبب الرابع من أسباب نمو الكذب في التاريخ:

(تقرُّب الناس في الأكثر لأصحاب المراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذِّكر، فيستفيضُ الإخبار بها على غير حقيقة. فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلّعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا -في الأكثر- براغبين في الفضائل).

هل تحتاج إلى من يأخذك بيدك أو بجناحي فِهمك، ليوصلك إلى حقيقة هذا الكلام وصِحّته في كل زمان ومكان؟.

لا.. إنك لا تحتاج.. فأنت تراه، وتسمعه، وتعثر به في الشارع والسوق والفضائيات والجرائد والكتب والإعلانات والجغرافيا والتاريخ.

هل تريد رؤيته في التاريخ؟

لا تذهب بعيداً..

قف عند ابن خلدون، هذا العالم المنافق، الذي هو على استعداد دائم لبيع علمه وكل مشاعره لمن يدفع أكثر.

ألا.. عاشت السّمسرة.

(١٠)

أهم أسباب (نمو الأقوال) في التاريخ، الذي يعني الكذب، هو:

(الجهل بطبائع الأحوال في العمران؛ فإنّ كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لابد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك على تمييز الصدق من الكذب..).

هذا أهم ركن من أركان المقدمة (معرفة طبائع الأحوال في العمران)، فمن جهل هذه الطبائع كان كحاطب ليل، لا يمكن أن يعرف ما يضع عليه يده، هل عود حطب أم ثعبان!!.

وقد راحت المقدمة تضرب أمثلة عديدة من الجهل بطبائع العمران، ساقها مؤرخون ومفسرون لا أرى لنقلها أي إضافة بعد التركيز على ضرورة فهم طبائع الأشياء والحوادث.

وقد راحت المقدمة –في أكثر من موضع– تكيل لصاحبها وصف الإلهام، والوصول إلى ما لم يصل إليه غيره، اعتماداً على الوصول إلى هذه الأطروحة.

(١١)

(الإنسان مدنيٌّ بالطبع)

هذه المقولة التي استقرّت في الألسن والأذهان منذ قرون سحيقة، والتي لا تزال تتكرّر على أكثر من قلم ولسان، أريد أن أقف عندها وقفة متباطئة.

ليس صحيحاً أبداً أن الإنسان مدني بالطبع، إنه مدني بالضرورة، والفرق كبير وهائل بين الناحيتين.

لوكان الإنسان مدنياً بالطبع، لاختفت مظاهر العدوان وعدم الاعتراف بحقوق الإنسان الآخر، ولعاشت البشرية في تلاحم دافئ تعزّزه الرّغبة في العيش المشترك، وهذا ما لم يحدث في كل مراحل التاريخ.

الإنسان مدنيٌّ بالضرورة.

هذه هي الحقيقة العارية. إنه مضطر إلى الاستعانة بالآخر لتوفير مستلزمات حياته، ولذا فهو حين يتنازل عن بعض مطامحه لذلك الآخر، يتنازل مضطراً، وليس لأنه مدني بالطبع.

بدأت المقدمة فصلها الأوّل بتقرير هذه المقولة، وها نحن نعرف منذ البدء أنها مقولة متداعية، لا سند لها من الواقع الذي نراه، وفي كل التاريخ.

(١٢)

تُقرّر المقدمة أن العدوانية والظلم من طباع البشر(ص٤٣) ولذا احتاجوا لصدِّ عدوان بعضهم على بعض إلى وازع من خارج طباعهم، فما هو هذا الوازع؟ ومن أين يأتي؟.

تعرض نفس الصفحة رأيين في هذا الموضوع:

الأوّل: أن الوازع هو الدين (فالفلاسفة يقولون إنه لابد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك أن هذا الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله، يأتي به واحد من البشر).

ولا يرتضي ابن خلدون هذا الرأي، فهو يقول في نفس الصفحة: (و هذه القضية للحكماء غير برهانية؛ إذ الوجود وحياة البشر قد يتمّان دون ذلك، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعُصبة التي يقتدر على حملهم وقهرهم عليها، فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة) ص٤٤.

مِن رأيه هذا، يمكن استنتاج الرأي التالي:

وهو أن الوازع لصد عدوان البشر بعضهم على بعض ناشئ من (ضرورة الاجتماع البشري) نفسه.

(١٣)

بعَمد، سأتجاوز ٧٦ صفحة من المقدمة، لأني لا أرى كبير فائدة لإطلاَع القارئ على ما فيها، ولأن أكثر المعلومات التي فيها قد تجاوزها الزمن، وأصبحت في عداد الخرافات.

مثلاً:

يقول تحت عنوان (أثر الهواء في أخلاق البشر)

(قد رأينا من خلق (سكان بعض الأقاليم) الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشّيه، وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه. وتقرّر أن الحرارة مغشية للهواء والبخار، مخلخلة له، زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور مالا يعبر عنه، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة).

ويقول:

(إنّا نجد أهل الأقاليم المُخصبة العيش، الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه، يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم).

إن مثل هذه الأقوال تدخل في باب التعليلات الخرافية لا العلمية.

(١٤)

(اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون في تحصيله..).

تبدأ المقدمة بهذه الفقرة في تفصيل أو بناء النظرية الاجتماعية الخلدونية:

مالفرق بين البداوة والحضارة؟

إنه يكمن في طريقة الحصول على المعاش. وحين تتغيّر هذه الطريقة تتغيّر طبيعة المجتمع نتيجة لذلك.

إن الحياة البدوية لا تتيح لأهلها من المعاش أكثر من الأشياء الضرورية لاستمرار البقاء، ولذلك كان الشظف والخشونة وانعدام الصنائع وانسداد الإبداع الذهني من مستلزمات هذه الحياة.

أمّا الحياة الحضريّة فهي التي تُتيح لأهلها من المعاش ما يزيد على الضرورة، فيتوافر الوقت للتفكير الإبداعي، وتكثر طرق الترف وتزدهر الصناعات.

تحت هذا الضوء، تكون كل من البداوة والحضارة مرحلة من مراحل الاجتماع البشري واستمراره، وقيامه على القاعدة الاقتصادية.

الاقتصاد -وفق النظرية الخلدونية- هو الذي يمنح الأجيال أوصافها من البداوة أو الحضارة.

(١٥)

تُعرِّف المقدمة البدو بأنهم: (المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عمّا فوقه). وتُعرّف الحضر بأنهم: (المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم).

ونصل بعد هذا التعريف إلى النتيجة التالية:

(ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي، وسابقٌ عليه. ولأن الضروري أصل، والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل

الحضر، لأنه أوّل مطالب الإنسان الضرورية، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة).

يقول المؤرخ الشهير توينبي (إن التقدم هو تطوّر الغايات) وهذا نفس ما قاله ابن خلدون، إذ اعتبر أن البداوة درجات، والحضارة درجات كذلك.

والذي يحدد هذه الدرجات في سلم الحياة صعوداً وهبوطاً هو (الحاجي والكمالي)، أي تطوّر الغايات أو تحجُّرها في المجتمع.

تُرى ما غاياتنا؟

وأجيب بلسان الجواهري:

يا أم عوف لقد هانت مطامحنا

(١٦)

(أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر)

تطرح المقدمة هذه المقولة بصورة جازمة، مُعلّلة ذلك بأن النفس الإنسانية إذا كانت على الفطرة كانت متهيئة لقبول ما ينطبع فيها من خير أو شر. وبعد ما يسبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر.

وحيث أن أهل الحضر، لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ، وعوائد الترف، تكون نفوسهم قد تلوّثت بكثير من مذمومات الشّر، وبعدت طرق الخير عليهم. وأهل البدو -و إن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم- إلا أنّه في المقدار الضروري، لا في الترف، ولا في شيء من أسباب الشهوات. فعوائدهم في معاملاتهم -على ما يحصل فيها من السوء- أقل بكثير مما يحصل في الحضر.

(إن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير).

يرسم ابن خلدون تصوره (الدائري) للتاريخ بهذه الجملة الأخيرة. ويحمل الحضارة -أي حضارة- مسؤولية هذا الدوران الذي لا ينتهي حسب رأيه. وهو تصوّر نوقش كثيراً، وثبت أنه غير صحيح.

(١٧)

(أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر)

هذه هي الصفة الثانية التي تقرّر المقدمة ثبوتها في البداوة وزوالها في الحضارة. ويُعلّل ذلك بأن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أنفسهم وأموالهم إلى غيرهم، وإلى الأسوار التي يحيطون بها منازلهم، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، فذبلت الشجاعة في نفوسهم.

أما أهل البدو فاعتمادهم على أنفسهم، ولذلك انقدحت الشجاعة فيهم.

بعد تقرير هذه الملاحظة يقول:

(وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة).

(لكل امرئ من دهره ما تعودا..)

هكذا قال المتنبي، قبل أن يقول ابن خلدون ما قاله بقرون. والفرق أن المتنبي ساقها كإشراقة شعرية، أما ابن خلدون فقد عمّمَها بحيث تشمل الأفراد والأمم، وعلّلها وربطها بجذور من صميم الحياة الإنسانية.

(١٨)

(ذهاب البأس)

البأس هو الشجاعة والقوة. وذهابه معناه الجبن والضعف.

وهذه من أهم وأدق النقاط التي ركز عليها ابن خلدون. ويمكن صياغتها بصورة واضحة في السؤال التالي:

لماذا نجد أهل البداوة أشد بأساً من أهل الحضارة؟

ويجيب عن السؤال بما يلي –و سأنقل تعبيره حرفياً–:

(ليس كل أحد مالك أمر نفسه. فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره ولا بد. فإن كانت الملكة رفيقة وعادلة، لا يعاني منها حكم ولا منع وصد، كان الناس من تحت يدها مُدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن (..) وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة، فتكسر حينئذ من سورة بأسهم، وتذهب المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة..) ص١٢٦.

هل هذا الكلام يحتاج إلى شرح؟

إذا كان يحتاج، فسأشرحه بإيجاز حسب تعبيرنا المعاصر:

يتلخّص الموضوع كله في (حريّة التعبير). فإذا كان المجتمع حُرّاً في تعبيره، ترعرعت في نفسه الشجاعة.. وإذا صار العكس، ترعرع الجبن.

(١٩)

بعد أن قرّرَت المقدمة استقرار البأس في البداوة وذهابه في الحضارة، مُعلّلة ذلك بأن البداوة، أو أهل البداوة، لا يعانون من القمع والاضطهاد في التعبير عمّا في نفوسهم، بخلاف أهل الحضارة الذين يعيشون هذه المعاناة، بعد هذا نقول:

(وهذا شأن طلبة العلم، المنتحلين للقراءة والأخذ على المشايخ والأئمة، الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة.. فيهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس..) ص١٢٦.

نستنتج من هذا أن في داخل الحضارة فئات من الناس يذهب البأس عنهم، لأن صناعتهم أو مهنتهم تسوقهم إلى صنوف من الإذعان والتسليم، مثل طلبة العلم وبعض طلاب الصنائع الأخرى. ونستنتج كذلك أنه كلما أوغل الإنسان في البداوة كان استعداده للبأس أكثر قابليّة من غيره.

إنني لا أشك في قول ابن خلدون هذا.

هل تشك أنت؟.

(٢٠)

تُعرّف العادة بأنها:

(السلوك المتكرر الذي تفرضه الجماعة على الأفراد، وتتوقع منهم أن يسلكوه، وإلا تعرّضوا لسخط الجماعة واستيائها وانتقامها).

وبما أن الوجود البشري هو -دائماً- وجود اجتماعي -كما يقولون- نعرف متى تسلّط العادات على الأفراد.

إن للتخلف والتقدم مقاييس كثيرة، من أهمها مقياس لم يركز عليه الباحثون في هذا المجال -حسب اطلاعي- وهو (ثبات العادة أو تغيُّرها).

إن ثبات العادة -لا سيما السيئة- يعني رسوخ التقليد، وجمود الرؤية للأشياء، كما يعني ركود الجوانب الفاعلة في المجتمع مثل الاقتصاد والثقافة. أمّا تغيّر العادة فيعني تغير الرؤية، ونمو الحركة في مفاصل الحياة الاجتماعية.

إننا مقيمون على ربوة شاهقة من العادات منذ زمن سحيق. عادات في الأكل، وفي اللباس، وفي العلاقات الاجتماعية. عادات تحدّد مكاننا في سلم الحياة المعاصرة.

(٢١)

(من أخلاق البشر الظلم والعداون بعض على بعض، فمن امتدت عينه الى متاع غيره، فقد أكتدت يده إلى أخذه، إلا أن يصده وازع، كما قال: الظلم من شيم النفوس فإن تجد– ذا عفة فلعله لا يظلم) ص١٢٧.

(الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه. وأمّا من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب) ص١٤٣.

هل تلمس التناقض في الفقرتين المذكورتين أعلاه؟

إن هذا التناقض ليس فقط في فكر ابن خلدون، بل هو موجود في فكر معظم المؤلفين القدماء.

إن الإنسان مُحيّر فعلاً. فحين ننظر إلى بعض نماذجه نعتقد فوراً أن هذا الإنسان أقرب إلى عالم الملائكة في الطهر وغلبة أحوال الخير والتسامح.

وحين ننظر إلى بعض نماذجه الأخرى نراه شريراً مسلحاً بمخالب وأظفار غير مرئية يغرسها من الخلف في ظهور الآخرين.

السؤال إذن: أي نموذج هو الغالب؟

(٢٢)

يشتكي دارسوا المقدمة من أن ابن خلدون لا يطرح الفكرة كاملة، أن الفكرة أشبه بالشظايا الموزعة هنا وهناك. وعلى من أراد اقتناصها

القيام بعمليّة شاقة هي جمع تلك الشظايا من صفحات متباعدة. لذا سنقوم بطرح بعض تلك الفكر كشظايا فقط.

يقف (ص١٢٩) ليشرح الحديث الشريف: (تعلّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم).. فيقول:

(النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام، حتى تقع المناصرة والنعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي، لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام).

لم أسمع -قبل ابن خلدون- عربياً واحداً يقول عن النسب أنه (أمر وهمي). وفائدته فقط هي صلة الأرحام.

ماذا لو سمع كلام ابن خلدون هذا، ذاك الذي يقول:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي - بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا؟

لو سمعه لأغمد خنجره في مقدمته كلها.

(٢٣)

سأتجاوز صفحات عديدة لا أرى فائدة في عرضها، لأصل إلى التفاتة من أهم الالتفاتات اللامعة والنادرة التي سجلها ابن خلدون منذ ذلك الوقت، وهي قوله: (إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها) وذلك لسببين: (إما لما وفر عندها من تعظيمه، وإما لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب..إلخ).

الكلام هذا سهل الفهم، فهو يعيد اقتداء المغلوب بالغالب، وتقليده في كل شيء يعود إلى أحد سببين: ما استقرّ في النفوس من

تعظيمه على سبيل الحقيقة، أو أن تلك النفوس تغالط وجدانها وتقول أنه لم يغلبني لنقص فيّ، وإنما لكمال فيه، والطريق إلى هذا الكمال هو تقليده.

هذا بالضبط ما تفعله (العولمة) أو (الأمركة) في أيّامنا هذه.. إن الشاب القادم من أعماق الصحراء، أو أعماق الغابات –في كل أنحاء العالم– يقلّد ذلك الشاب أو الممثل الأمريكي الذي يراه على الشاشة.

(٢٤)

لابد أن يقشعر بدنك، وأنت تقرأ ما قاله ابن خلدون في العرب، وسأنقل هنا (حرفيّاً) بعض ما قاله، وباختصار:

ان العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وذلك لأنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعبث، ينتهبون ما قدروا عليه، من غير مغالبة، ولا ركوب خطر، ويفرّون إلى منتجعهم في القفر(ص١٤٩).

إن العرب إذا تغلبوا على أوطان، أسرع إليها الخراب، وذلك لأنهم أمّة وحشية، باستحكام عوائد التوحش فيهم، فصار لهم خلقاً وجبلّة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقصة له. (ص١٤٩).

إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية، لأنهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، فقلّما تجتمع أهواؤهم.(ص١٥١).

العرب أبعد الأمم عن السياسة، لأنهم أكثر بداوة من سائر الأمم. (ص١٥١).

هل هذا معقول يا ابن خلدون؟

هنا يجب أن نتذكر تفسير الدكتور علي الوردي لهذه النظرة السوداء الى العرب.

(٢٥)

في صفحات عديدة، يقرر ابن خلدون بصورة حازمة أنه لا يمكن أن تقوم دوله بدون عصبية، ويصل إلى حد القول: (إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم) ثم يعلّل ذلك بقوله:

(إن كل أمر تحمل عليه الكافة، لابد له من العصبية، وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نبيّاً إلا في منعة من قومه) وإذا كان هذا في الأنبياء –و هم أولى الناس بخرق العوائد– فما ظنك بغيره، ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية!).

هذا رأي خطير لابن خلدون، وأخطر منه ما قرره (ص١٥٩) من أن من يخرج للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر –من دون عصبية– ثم (يُعرّضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في هذا السبيل، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه..الخ).

أعتقد أن كثيراً من المطلعين على وقائع التاريخ لا يوافقون ابن خلدون على قوله بأن الدعوة الدينية لا يمكن أن تنجح بدون استنادها إلى العصبيّة، لأن هذا الرأي يخالف وقائع التاريخ المعروف.

(٢٦)

سينتفض القارئ من الغرابة حين يقرأ الجملة التالية: (إن مقدمة ابن خلدون تنطوي على أشياء كثيرة، قد تجاوزها الزمن، أي أنها أصبحت في عداد الخرافات).

إنها جملة قاسية الوقع، ولكن الذي يمحو قسوة وقعها، أنها صحيحة، إلى جانب أن معظم الكتب القديمة يخترقها نفس الوهن، وإلى جانب أنه لم يكن مطلوباً من المقدمة، ولا من غيرها، القفز الكامل على معارف الزمن الذي ولدت فيه.

يقرّر (ص١٧٠) أن العمر الطبيعي للأشخاص مائة وعشرون سنة، مستنداً إلى قول المنجمين الذين يربطون بين الأعمار وبين (القرانات) فتكون مرة مائة، وأخرى سبعين أو ستين وهكذا.

بعد الاستناد إلى قول المنجمين هذا، يقيس عمر الدول على عمر الأشخاص، ويقول: إن عمر الدولة -في الغالب- لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال (و الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين، الذي هو انتهاء النمو) وعليه يكون عمر الدولة ١٢٠ سنة.

أليس هذا خرافة؟.

(٢٧)

كرّرت المقدمة أكثر من مرّة أن الطور الطبيعي للدولة، هو الانتقال من البداوة إلى الحضارة. وهي تكرّر (ص١٧٢) تعريف الحضارة بأنها (تفنّن في الترف وإحكام الصنائع المتعلّمة في وجوهه ومذاهبه. وهو يضرب -مثلاً- بالعرب أيام الفتح، وكيف انتقلوا من طور البداوة إلى الحضارة حين استخدموا أبناء الأمم الأخرى ذات الحضارة، واطلعوا على ضروب الترف عندهم. ويزيد ذلك تأكيداً بذكر ما نقله المسعودي والطبري عن زواج المأمون ببوران بنت الحسن بن هل، وهو بذخ يدخل في باب الأساطير. وقبل هذا الزواج يحدثنا التاريخ عن زواج الرشيد بزبيدة، فيقول: (أقام المهدي الزفاف في قصر الخلد، على ضفاف دجلة، ودعا الناس قبل شهور من الآفاق، فأقبلوا مسرعين، فلما كانت ليلة الزفاف، ألبس زبيدة قميصاً كله من الدر الكبار، وألبسها ثوباً كله من الذهب، وزينها بالحلي، حتى لم تقدر على المشي لكثرة ما عليها من الجوهر)).

(هنيئاً لأرباب النعيم نعيمهم)

و(عين الحسود فيها عود) !.

(٢٨)

بارك الله للحسن – ولبوران في الختن

يا ابن هارون قد ظفرت – ولكن ببنت من!.

الختن هو زوج الابنة، وهذا الشاعر يبارك للسيد الحسن ابن سهل والسيدة ابنته بهذا الزوج اللّقطة الذي هو المأمون، وإن كانت هذه المباركة الشعرية (مبطنة) لأن المأمون حين سمعها قال: لا ندري أخيراً أراد بنا أم شرّا!.

سأختصر عليك المسافة، مسافة البذخ الذي كان في هذا الزواج ببعض ما يرويه ابن خلدون وهو مايلي:

(.. وأعدّ بدار الطبخ من الحطب لليلة الوليمة، نقل مائة وأربعين بغلاً، مدة عام كامل، ثلاث مرات في كل يوم، وفنيَ الحطب في ليلتين..).

لا أريد السؤال عما أنفق في هذا الزواج الميمون من الذهب والفضة والإماء والعبيد، أريد فقط السؤال عن سعة المكان الذي جمع فيه ذاك الحطب لمدة عامل كامل بجهد قطار من البغال، وكيف أصابه الفناء في ليلتين؟!.

أليس هذا سؤالاً صغيراً؟.

(٢٩)

تقف صفحة ١٧٧ وما بعدها وقفة طويلة على ما سمّاه (أخبار عريقة في الكذب) منها ما كان يلهب أخيلتنا –و نحن صغار– من أن (عوج بن عنق) كان يمد يده إلى عمق البحر، يأخذ السمكة، ثم يرفعها إلى مقربة من الشمس، ويعيدها مشويّة.

ومنها ما رواه المسعودي من أن الناس في بدء الخلقة كانوا أطول أعماراً، وأنهم آخذون في النقص في الأعمار حتى انقراض العالم.

إنه يقف أمام هذه القصة وأمثالها رجماً لها بالسخف والكذب، طارحاً القاعدة التالية:

أمام هذه الأخبار يجب أن (يرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ويميّز بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه).

(وليس مرادنا بالإمكان الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء) فننظر إلى مادة الشيء ونحكم بما يمكن لتلك المادة أن تكون عليه.

أليست هذه قاعدة ذهبية؟!.

(٣٠)

سأقفز مائتين وعشرين صفحة، لأني لا أرى فائدة في استعراض مافيها، فبعضه قد تجاوزه الزمن، وأصبح بعضه الآخر في عداد المعلومات الشعبية.

تقف صفحة ٣٩٠ على عنوان يقول: (إن السعادة والكسب، إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملّق، وإن هذا الخلق من أسباب السعادة).

ويضيف في الصفحة التالية: (لهذا نجد الكثير ممن يتخلّق بالترفّع والشّمم (..) يقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة..).

ويضيف: (وأعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، إنما يحصل بسبب توهّم الكمال، وأن الناس يحتاجون إلى بضاعته

من علم أو صناعة، كالعالم المتبحّر في علمه، والكاتب المجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره. وكل محسن في صناعته يتوهّم أن الناس محتاجون لما بيده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك).

لا شك في أن هذا الكلام سينزل برداً وسلاماً على قلوب المتملّقين، كما أنه سيقابل بالازدراء من غيرهم.

لكن قل لي: أنت من أيّ فريق؟.

(٣١)

كتب ابن خلدون في الفلاحة فصلاً قصيراً واحداً، أما التجارة فقد كتب فيها سبعة فصول. وذلك لأنها أساس من أُسُس نظريته في العمران، فالتجارة من الوسائل المهمة لثلاثي الحضارات.

يُعرّف التجارة بأنها: (محاولة الكسب بتنمية المال، بشراء السلع بالرخص، وبيعها بالغلاء، وذلك القدر النامي يُسمى ربحاً.

والمحاول لذلك الربح، إما أن يختزن السلعة متجنباً تحوّل السوق من الرخص إلى الغلاء، وإما أن ينقلها إلى بلدٍ آخر..).

إن الذي يعترض تنمية رأس المال هو وجود هذا المال في أيدي الباعة، ومعاملاتهم في تقاضي أثمانها. وحيث أن أهل (النصفة) قليل، كان لابد من الغش، والتطفيف المجحف بالبضائع، ومن المغل في الأثمان المجحف بالربح.

أمام هذه الظاهرة، ينصح ابن خلدون من يمارس التجارة أن يكون قوياً، وإلا فعليه الانسحاب من السوق قبل أن يذهب ماله.

(٣٢)

(إن التجار يعانون البيع والشراء، ولابد فيه من المكايسة بالضرورة، فإن اقتصر عليها اقتصرت به على خلقها. وهي –أعني خلق المكايسة– بعيدة عن المروءة التي يتخلّق بها الأشراف).

(أمّا إن استرذل خلقه، بما يتبع ذلك في أهل الطبقة السفلى من المماحكة والغش وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان، فأجدر بذلك الخلق أن يكون في غاية المذلة).

الذي يذهب الفائدة من كلام ابنٍ خلدون هذا هو أن التجار بعيدون عن قراءته. إن الذي يقرأه بتشَفٍّ ومرح هو نحن الذين يلهب التجار سياطهم على ظهورنا.

لا يهم التاجر أن يرجم بالكذب وعدم المروءة، إن الذي يهمه هو الربح. وما دمنا مستعدين لتقديمه له راضين أو كارهين، فلا يهمه غير ذلك.

هل نذكر قصة ذلك الأعرابي الذي قال (أشبعتهم سبّاً وراحوا بالإبل)؟ إنها نفس قصتنا مع التجار.

(٣٣)

(الفلاحة معاش المتضعين)

هكذا –بجرّة قلم– يقرّر في صفحة ٣٩٤ معلّلاً ذلك بالقول (والسبب فيه –والله أعلم– ما يتبعها من المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية، فيكون الغارم ذليلاً بائساً، بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة).

بدأت الفلاحة، وهي زراعة الأرض، منذ أحد عشر ألف عام. وهي من أقدم المهن التي توزعت نشاط البشر. وتدل الإحصائيات -هذه الأيام- على أن نصف القوى العاملة على مستوى العالم يعمل في مجال الفلاحة.

وليست فكرة ابن خلدون عن الفلاحة والفلاحين جديدة، فهو يغمز من قناة الفلاحة والفلاحين. ويختلف تقييم العامل عن الفلاح حتى في رؤية المفكرين المحدثين، على الرغم من النظر إليه على أنه النقيض الطبقي للإقطاعي.

والتعليل الذي ذكره لهوان الفلاحين رائع جداً، فهو يعيده إلى يد القهر والاستطالة التي تسلب من الفلاحين ثمرة جهدهم، وقبولهم بهذا القهر.

(٣٤)

قبل أن يوضح تعريفه للصناعة، طرح الحقيقة التالية: (الصنائع لابد لها من العلم). وعرفت هذه الحقيقة جميع العصور، وبخاصة عصرنا الحاضر.

ويعرف الصناعة بأنها (ملكة في أمر عملي فكري)؛ أمّا الملكة فهي (صفة راسخة تحصل من استعمال الفعل وتكراره)، أي من القيام بالفعل عضليّاً، لا فكريّاً وحسب. والصنائع في نظره (منها البسيط، ومنها المركب) فالبسيط هو الذي يلبي الاحتياجات الكماليّة، ويكون ظهوره بعد البسيط، ويتقدم وينمو حسب تطور الحاجات الكماليّة عند الإنسان.

وتنقسم الصنائع إلى (ما يختص بالمعاش ضرورياً كان أو غير ضروري، وإلى ما يختصُّ بالأفكار التي هي خاصيّة الإنسان، مثل: الشعر والغناء وتعليم العلم ومعاناة الكتب).

الشعر إذن صناعة لابد لها من الملكة ومن العلم، وبدونها لا يوجد الشعر، كما لا يوجد غيره.

(٣٥)

(على مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع)

لا تحتاج هذه الحقيقة إلى إيضاح، لأنها من الحقائق المدركة بالرؤية المجرّدة في عصرنا.

وحتى (الصناعة الفكرية) التي لا تزدهر إلا بترف المدنية، والانتهاء من تلبية حاجاتها الضرورية، تكون الإجادة فيها بمقدار تطوُّر البلد عمرانياً، ومقدار رسوخ عوائد الحضارة فيه.

وكثرة الطلب على أيِّ صناعة هو من أهم الأمور الموصلة إلى الإجادة فيها، ذلك لأن الإنسان مدفوع إلى الاعتزاز بعمله، وكلّما كان الطلب على ذلك العمل أكثر كانت الإجادة فيه واضحة السبب.

غير أن العرب (أبعد الناس عن الصنائع، ذلك لأنهم أعرف في البداوة، وأبعد عن العمران الحضري، فلم يبلغوا ما بلغته الأمم الأخرى) ص٤٠٤.

وإذا حصلت لإنسانٍ ما ملكةٌ في صناعة من الصناعات، نَدُرَ أن يجيد صناعة أخرى مثل إجادته لها، والسبب (.. أن الملكات صفات للنفس وألوان، فلا تزدحم دفعة. وحتى أهل العلم -الذين ملكتهم فكرية- هم بهذه المثابة).

وقد ضرب في صفحة سابقة مثلاً بالخليل بن أحمد.

(٣٦)

قسّم الناس العمل إلى فكري ويدوي منذ الزمن البعيد، وجعلوا العمل الفكري في مرتبة أعلى من اليدوي، وأسبغوا عليه صفات الشرف والتقدير، وباقي سلسلة الصفات الحميدة.

إنه موقف تختفي فيه النظرة إلى الجذور، وتستبدُّ به النظرة إلى الأغصان وحدها، ذلك لأن العمل اليدوي هو الجذر أو الأساس الذي ولد على جهوده المتراكمة العمل الفكري، ولولاه لما كان له الوجود.

لا يشذ ابن خلدون عن النظرة القديمة هذه. فهو يقسم الصنائع إلى ضرورية وإلى (شريفة الموقع). فالضرورية مثل: الفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة. وشريفة الموقع مثل: التوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب.

لا أريد الاعتراض على هذا التقسيم، أريد فقط طرح السوال: لو كان ابن خلدون في هذا العصر، ونظر إلى (الرياضة).. تُرى أين يضعها؟ هل يضعها في الصنائع الضرورية أو شريفة الموقع؟.

لكن لابد من علمه أولاً أن دخل لاعب رياضي يساوي دخل جيش من أساتذة الجامعة.

(٣٧)

يقف طويلاً على ما سمّاه (صناعة التوليد) باعتبارها ضرورية للاجتماع العمراني (لا يتم كون أشخاصه في الغالب إلا بها).

ثم يعرض رأياً للفارابي وحكماء الأندلس –حسب قوله– يؤكد ضرورة هذه الصناعة، وأنّه لولاها لما استمرّ النوع البشري الذي لا يمكن وجوده مرة أخرى، لو انقطع استمراره.

وهو يقف ضد هذا الرأي، على الرغم من اعتباره صناعة التوليد ضرورية، لأن هناك طرقاً أخرى هي المعجزة والإلهام اللذان يقومان مقام هذه الصناعة.

ومن الخلط العجيب أنه ينسب تأليف رسالة (حي بن يقظان) إلى ابن سينا، وأنّه ألّفها ردّاً على رأي الفارابي وحكماء الاندلس، مثبتاً فيها أن الإنسان يمكن أن يستمر وجوده من دون صناعة التوليد.

إن رسالة (حي بن يقظان) من تأليف ابن طفيل. وهو لم يؤلفها لإثبات ضرورة صناعة التوليد، أو عدمها، بل ألفها لهدف بعيد جداً هو أن الإنسان يمكن أن يصل إلى معرفة الله وإلى معرفة الأحكام عن طريق الفكر المحض، أي بدون رسالة سماوية.

(٣٨)

بعد اعتباره الطب صناعة ضرورية للاجتماع المدني، طرح المقولة التالية: (إعلم أن أصل الأمراض كلها إنما هو من الأغذية). ومن هنا دخل إلى ما أسميه: اختلاط الحابل بالنابل. وأقصد بهذا التعبير القديم: اختلاط المعلومة الصحيحة بالمعلومة الخاطئة.

مثلاً:

يعتبر إدخال الطعام على الطعام في المعدة مُضرّاً بالصحة –و هذا صحيح– ولكنه يقول في تعليل ذلك: (إن المعدة قبل أن تستوفي طبخ الأول، إذا دخل طعام جديد تقوم المعدة باستقباله، وترك الطعام الأول، وربما أرسلته المعدة إلى الكبد، فلا تقوى حرارة الكبد على إنضاجه، فترسله الكبد إلى العروق).

إنه يعتبر الطب غير ضروري في البادية، أو من يسميهم (أهل البدو) لأن الأكل لديهم غير متوافر، إن الجوع السائد عندهم، وهم

بالإضافة إلى ذلك يقومون بأعمال رياضية كثيرة الحركة، فهم لذلك لا يمرضون، ويكونون في غنى عن الطب والاطباء.

نعود -مرة أخرى- فنعطي العذر لغبن خلدون وأمثاله على نقص المعلومات أو عدم صحتها، لأن هذا هو ما وصل إليه عصرهم.

(٣٩)

فصل التعليم من أكثر فصول المقدمة خصباً وتنوعاً، فهو بعد أن يقرر أن العلوم بمختلف حقولها ما هي إلا صناعات يقتضيها العمران البشري، يعتبر التعليم صناعة من أهم الصناعات.

وصناعة التعليم -عنده- ليست هي حفظ المسائل لعلم من العلوم، بل هي (ملكة) تؤهل الحاصل عليها من (الاستيلاء) على العلم ويقرر (أن الملكة غير الفهم) فمن الممكن أن يفهم كل مسألة على حدة العالم وغير العالم ولكن (الاستيلاء) على العلم لا يحصل إلا بالملكة.

وهو يعتبر: (إن الملكات كلها جسمانيّة، سواءً كانت في البدن أو في الدماغ، والجسمانيات كلها محسوسة تفتقر إلى التعليم) وهو بهذا يخالف القدماء في تحديد وفهم الملكة لأنها عندهم صفة نفسية لا علاقة لها بالجسم وتمكن معرفة هذا من تعريف الجرجاني للملكة.

(الملكة صفة راسخة في النفس عندما تحصل هيئته للنفس في فعل من الأفعال ويقال لتلك الهيئة (كيفية) نفسانية وتسمى حالة إذا كانت سريعة الزوال، أما إذا استقرت فتسمى (ملكة).

(٤٠)

المفكرون والنقاد في العصر الحاضر لا يفترون عن تكرار الشكوى من اضطراب المصطلحات، ومن تعدد ألوان الفهم لها،

والمصطلح هو: (التعبير بلفظ واحد عن معنى أو فكرة لا تستوعبها لفظة واحدة).

يقف ابن خلدون أمام تنوع المصطلحات في علم الكلام وعلم أصول الفقه وعلم النحو وغيرها، يقف لا يستنكر هذا، بل ليتخذ منه دليلاً على أن (العلم صناعة) والصناعة لابد من تعدد الوجوه فيها، وتعدد المهارات (فالعلم واحد) في جوهر، ولكن تنوع الاصطلاحات فيه، غنما أنشأ من تناوله من زوايا متعددة.

تنم هذه (اللّمحة) من ابن خلدون عن إدراك واقعي للحقل العلمي وما يتفرع حوله من وجهات النظر، أما نحن –في هذا العصر– فنعيد اختلاف المصطلحات إلى عدم الفهم.

لا شك أن مصطلحات مثل (الرومانسية، الوجودية، الشعرية، الحداثة...الخ) لم تكن موجودة أيام ابن خلدون، ولكن هناك مصطلحات فلسفية –حين ترجمت– وقع فيها نفس الاضطراب الذي يقع الآن فيما يترجم عن الثقافة الغربية وعلومها.

(٤١)

كيف الوصول إلى نيل الملكة في علم من العلوم؟ ويجيب ابن خلدون عن هذا السؤال بقوله: (وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها، ويحصل مرامها).

الحوار إذن هو –وحده– السبيل إلى قدرة الاستيلاء على العلم، التي نسميها (الملكة). وبدون الحوار، تبقى الأفكار في صناديق لحفظ الأشياء، دون معرفة صحتها من فسادها.

لذا فهو يصوب نقده إلى من يعتمدون على (الحفظ) وعلى (الصمت) الذين:

(تجد طالب العلم منهم، بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية، سكوناً لا ينطقون، ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، ولا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم).

حفظ الشيء، ليس أكثر من زيادة نسخة أخرى على النسخ الموجودة لذلك العلم. وإبقاء الأفكار داخل أسوار من الصمت ليس الا حبس الماء في بركة آسنة، هل في سلوكنا العلمي و(التعليمي) ما يدعو إليه ابن خلدون؟.

(٤٢)

العقل بالتعريف: ما يميز به الصواب من الخطأ. ويطلق على صور العمليات الذهنية. وقد قسم -منذ القديم- إلى عقل نظري، وهو الذي يتجه إلى الإدراك والمعرفة. وإلى عقل عملي، وهو الذي يتجه إلى الأخلاق والسلوك.

إن معظم الناس يعتقد أن العقل جوهر ثابت هناك في موضع ما من الجسم البشري. وهذا اعتقاد خاطئ، لأن العقل يتغيّر ويتبدّل، وقد يندثر.

ويعتبر ابن خلدون أن كل صناعة حين تحاط بالإتقان (يرجع منها إلى النفس أَثَرٌ يكسبها عقلاً جديداً) هذا التعبير لابن خلدون (عقل جديد) يدل على إدراكه بأن العقل ليس جوهراً ثابتاً.

وحين نعود إلى تعريف العقل بأنه (ما يميز به الصواب من الخطأ) نعرف -إلى حد ما- ما هو العقل في الحقيقة، فهو ابن الثقافة التاريخية

والاجتماعية للفرد، وابن الجهد الفردي كذلك، لذا اختلف الناس أشد الاختلاف في تقدير الصواب والخطأ، وتقدير القيم الأخرى.

إن هذا الكلام منافٍ لما استقر في أذهان الناس، ولكن الحقيقة لا تلتفت إلى من يرضى عنها أو لا يرضى.

إنها تسير أبداً إلى الأمام.

(٤٣)

يلاقيك تعبير (وليس كذلك) أكثر من مرة في فصل التعليم، وأكثر وروده وضوحاً كان في مسألة اعتقاد أهل المغرب –زمن ابن خلدون– بأن أهل المشرق (أكمل عقولاً من أهل المغرب، وأنّهم أشد نباهة بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب).

ينفي ابن خلدون هذا الاعتقاد (العنصري) بشدة، لأن الحقيقة الانسانية (حقيقة واحدة) ولكنه يعطيه تفسيراً ملائماً، أو داخلاً في السياق الذي افترضه من أن الصنائع تكسب من يقوم بها (عقلاً جديداً) وفطنة إضافية، فيظن من يرى هذا (التفاوت) بين قطر حضاري كثير الصنائع، وبين قطر آخر لا صناعة فيه، أن ذلك يعود إلى كمال إنساني فطري في هذا القطر دون ذاك، وليس كذلك.

هذا الموقف، أو المشهد، يعود اليوم معكوساً على يد واحدٍ من ألمع مفكرينا في العصر الحاضر، هو محمد عابد الجابري. إذ يعتقد أن ذهنيّة المفكرين في المغرب –بما فيه الأندلس– أكثر خصباً من ذهنية المشرقيين.

فـهل كان هذا الموقف أخذاً بالثأر؟.

قد يكون!.

(٤٤)

عبر صفحات عديدة، أفاض ابن خلدون في إيضاح سبب نشوء المذاهب، وشيوع بعضها في قطر دون آخر، وكيف أُغلق باب الاجتهاد بعد تبلور تلك المذاهب. ثم راح يعلّل سبب سيطرة المذهب المالكي في بلاد المغرب والأندلس، معيداً ذلك السبب إلى أمرين:

١-لأن رحلات أهل المغرب كانت -غالباً- إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، وكانت المدينة هي دار العلم، ولم يكن العراق في طريقهم، فاقتصروا على الأخذ من فقهاء المدينة، وكان إمامهم مالك.

٢-سأنقل النص حرفياً:

(وأيضاً، فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميَل لمناسبة البداوة).

أنا (لا أفهم) قول ابن خلدون، وهل تستطيع الحضارة فعل التنقيح والتهذيب؟ وكيف يكون ذلك؟.

يا ابن خلدون:

لماذا لم تجب على هذه الأسئلة؟.

(٤٥)

يُعرّف الجدال بأنّه: (معرفة آداب المناظرة التي تجري، ويشرح ذلك بقوله: (لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يُرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، احتاجوا إلى وضع آداب وأحكام يقف المتناظران عند حدودها).

إن من يطلع على كتب التراث يجد كثيراً من تلك القواعد والآداب التي وضعوها لضمان أن يكون الحوار أو الجدل موضوعياً، بل إن كثيراً من الكتب ألفت في هذا الموضوع. ولكن، على الرغم من ذلك، نجد أن المناظرات تخرج دائماً عن تلك القواعد والآداب.

إنّ أشهر مناظرة تراثية هي مناظرة السيرافي ومتّى، حول (المنطق). وحين تفرغ من قراءتها، تقتنع بأن كثيراً من المغالطات قد حشدت فيها، وهاك جزءاً صغيراً منها:

السيرافي: حدثني عن المنطق، ما تعني به، فإنّا إذا فهمنا مرادك فيه، كان كلانا معك في قبول صوابه ورد خطئه على طريقة معروفة.

متّى: أعني به أنّه آلة من آلات الكلام، يعرف بها صحيحه من سقيمه، كالميزان، فإني أعرف به الرجحان من النقصان..الخ.

(٤٦)

من أشد الفصول اضطراباً في المقدمة، الفصل الذي خصّصَه لعلم الكلام. فخلال عشر صفحات، كان يحشد أشياء كثيرة لا علاقة بها بهذا العلم. ثم -وهذا هو الأهم- نراه يوجه سِهامه إلى نحر علم الكلام حيناً، ثم يداوي جراح ذلك النحر حيناً آخر.

يقول: (علم الكلام علمٌ يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد).

عندما نقرأ هذا التعريف، نستغرب من أنه كيف يكون علم الكلام محارباً بضراوة من قبل ابن خلدون، فليس في هذا العريف ما يدعو إلى أي انحراف أو مساس.

ومن أعجب ما برّر به رأيه في النعي على علم الكلام قوله: (إن هذا العلم، الذي هو علم الكلام، غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم)

ألا ترى أن هذا التبرير عجيب؟ والأعجب منه أنه يقول بعد أسطر قليلة عن علم الكلام: (لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلمً..)!!.

(٤٧)

مالفرق بين الفلسفة وعلم الكلام؟

لا فرق بينهما في زاوية واحدة فقط، هي الاستناد إلى البراهين العقلية في إثبات فكرة ما. أمّا باقي الزوايا، فهما مختلفان اختلافاً واسعاً.

إن جوهر الاختلاف يتمثّل في أن الذهنية الفلسفية تتناول ما تريد إثباته أو نفيه، بدون حكم مسبق بالنفي أو الإثبات، الصحة أو الخطأ. أمّا علم الكلام، فهو يفترض أن الفكرة صحيحة مسبقاً، ثم يحاول إقامة الأدلّة العقلية عليها.

إن ابن خلدون كان مُدركاً لهذا الفرق، لذا فهو يقول: (إعلم أن المتكلّمين، لما كانوا يستدلّون –في أكثر أحوالهم– بالكائنات وأحوالها، وهو نوع استدلالهم –غالباً– يخالف نظر المتكلم، فهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر إليه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف، إنما هو في نظر الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد).

(٤٨)

كسائر القدماء، يُقسّم ابن خلدون العلوم التي يخوض فيها البشر إلى صنفين: (صنف طبيعي) وهو الذي يهتدي إليه الإنسان بمحض تفكيره، و(صنف نقلي) وهو الذي يأخذه الإنسان من واضع.

يدخل الفلسفة وكل ما يصل إليه الفكر البشري بنفسه في الصنف الأوّل. ويدخل العلوم النقليّة في الثاني، وهي تلك التي يستند فيها إلى الخبر (عن الواضع)، أي الّتي (لا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع بالأصول) لأن (الجزئيات المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكُلّي).

وحتى (القياس) يعيده إلى (علوم النقل).. (لأنّه يتفرّع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقليّ، فرجع القياس إلى النقل).

يقف كثير من الباحثين أمام هذا التقسيم، لأن النقل للخبر لا يبق (مجرّداً)، بل يدخل فيه (فهم الناقل) و(فهم الناقل الآخر).

إن هذه حقيقة تفسير كيف نشأت الصراعات حول النصوص.

(٤٩)

تفسير القرآن هو: توضيح معانيه، وبيان وجوه البلاغة والإعجاز فيه، وشرح ما انطوت عليه الآيات من أسباب نزول، وعقائد وحِكَمٌ وأحكام.

ولأن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، كان فهم الصحابة له عائداً إلى (ملكات العرب) حسب تعبير ابن خلدون، أي لم يكونوا في حاجة إلى مرجع آخر ما عدا المجمل منه والناسخ والمنسوخ، فكانوا يعودون في ذلك إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– ويتناقلون ما يقوله لهم.

ويُعيد ابن خلدون سبب ذلك إلى أن العرب لم يكونوا أهل علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأميّة، وكانوا إذا تشوّفوا لمعرفة بدء الخليقة أو بعض أسرار الكون، يعودون إلى بعض أهل الكتاب الذين دخلوا إلى الإسلام محتفظين بتصورات عقائدهم السابقة.

هذا ما يتصوره ابن خلدون.

(انتهى).

محمد عبدالله العلي.

شاعر ومفكّر من السعودية. يُعتبر من آباء حركة الحداثة الفكرية والأدبية في المملكة. شارَك بكتابة المقالات والزوايا في صحف ومجلات عديدة، منها: الحياة، الشرق الأوسط، الرياض، عكاظ، الشرق، اليمامة، الجزيرة وصحيفة اليوم التي استمر بالكتابة فيها منذ أواخر الستينيات حتى الآن، وقد رأس تحريرها لمدة عامين حتى اعتُقل ضمن من اعتقلوا أوائل الثمانينيات، ومُنع من السفر على إثر هذا اثنا عشر عاماً. وقد عانى طويلاً من منع كتاباته من النشر ومنعه عن الكتابة.

شارك بالكثير من المحاضرات والأوراق النقدية التي قدمها في مختلف الأندية الأدبية والنشاطات الثقافية، من أهمها: مفهوم الوطن، الغموض الشعري، نمو المفاهيم، المثقف والأيدولوجيا، الأواني المستطرقة. أمّا نتاجه الشعري، فقد جُمع أخيراً في ديوان (لا ماء في الماء).

صدر له حتى الآن:

- محمد العلي شاعراً ومفكراً - مختارات من أعماله - دار المريخ
- كلمات مائية – مقالات – دار الانتشار العربي
- ديوان (لا ماء في الماء) – نادي المنطقة الشرقية الأدبي
- الديوان الصوتي – نادي حائل الأدبي

أحمد عبدالسلام العلي.

مواليد ١٩٨٦، تخرّج من جامعة البترول عام ٢٠١٠.

صدر له ديوان (نهّام الخليج الأخضر) عن نادي المنطقة الشرقية الأدبي، وأدار تحرير مجلة (غصون) الإلكترونية الصادرة عن موقع منبر الحوار والإبداع.

كاتب عمود أسبوعي في صحيفة شمس.