الظلال الثقيلة
ثورة العرب؛ بين رحابة الدين وضيق التَّدين

د. أيمن فتحي الحجاوي(*)

مقدمة

أي نص ديني هو شكل من أشكال الخطاب، والمقصود بالخطاب هنا ليس مجرد المُمَثَّل بالكلام أو الكتابة، وإنما هو المنطق الداخلي الشامل للإنتاج الذهني؛ «إنه خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي» (فوكو،١٩٨٤). ولهذا الخطاب أثر واضح في مسيرة أي شعب أو أمة انضوت تحت شعاره، إذ يُعتبر الدين أحد الأنساق الفرعية الأكثر إسهامًا في تشكيل النسق الكلي للمجتمع، ومن هنا يستمد الخطاب الديني سلطته الشرعية.

وإذا نظرنا إلى محتوى النص الديني، وجدنا مادته الأساسية هي: المعرفة، والذي يعنينا من المعرفة هنا ليس المعلومة، بل الأثر الاجتماعي لها، حيث تتجلى جدلية الارتباط بين مَسَارَي المعرفة الإنسانية والبنية الاجتماعية.

والناظر في الأحداث الأخيرة، التي اشتهرت بما يسمى بـ «الربيع العربي» لا يفوته تلمُّس ما للعامل الديني من حضور في بعض - إن لم يكن معظم - أحداثها. وإذا تسنى لنا التعامل مع ذلك الحضور بمنهجية، تتجاوز حدود الخطاب الديني وسلطة النص، فعلينا إخضاع المعرفة التي يقدمها للبحث العلمي، بحيث ترقى النظرة إلى نمط الخطاب: من مستوى الخضوع والتسليم، إلى مستوى النقد المنهجي.

مشكلة الدراسة:

يُعرَّف الخطاب Discourse بأنه: «مصطلح لساني، يتميز بشمله لكل إنتاج ذهني، سواء أكان منطوقًا أم مكتوبًا، فرديًا أم جماعيًا، ذاتيًا أم مؤسسيًا» (فوكو، ١٩٨٤، أ). فالخطاب إذن هو ما

(*) الأردن.

نصارع به ونصارع من أجله؛ إنه السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها. وسيبقى الأمر في إطاره المنطقي، إذا بقيت الفرصة متاحة أمام كل عقل يسمو باتجاه المعرفة. أما إذا تخلى الجَمْع عن هذه الفرصة إلى بعض الأفراد في المجتمع، فسينشأ ما يعرف بالمذهب، الذي يتعارض كليًّا مع الخطاب؛ فالمذهب يطرح مسألة المنطوق انطلاقًا من الذوات، التي تظن بنفسها الاكتمال، فتجلس على كرسي السلطة، معطيةً نفسَها الحق الكامل في عملية التأويل، فتنفرد بسلطة الخطاب، ويكتفي المُتلقُّون منها بالالتفاف حولها مشكِّلين ما يعرف بـ الانتماء المذهبي، الذي يفترض الوجود المسبق للحقيقة، ثم ينبري للدفاع عنها وإثبات صدقها (حتى لو لم تكن كذلك).

إن تناولنا لبعض النصوص الدينية في إطار هذه الدراسة، ليس الهدف منه الإشارة إلى أي استكشاف علمي للإنسان أو إلى عقيدة لاهوتية، بل هو «محاولة إقامة كلية الموجود انطلاقًا من الإنسان وفي اتجاهه» (هيدجر، ١٩٩٥)، فالعِلم ليس تطورًا ذهنيًّا خالصًا، بمقدار ما هو «مجموع متماسك للمعرفة في فترة تاريخية محددة» (فوكو، ١٩٨٤، ب)، ومن هنا لم تكن علاقة المعرفة بالسلطة علاقة عرضية، بل علاقة تكوينية، الأمر الذي يجعل من النص المحورَ المركزي الذي تدور وتتنازع حوله الأفكار.

إن التخلي عن استخدام الجدل المعرفي يعني الإقرار بالفشل، كما يعني التنازل عن سلطة الخطاب للاعتراف بخطاب السلطة. و«إذا كان ظهور الأنبياء في أيامنا هذه قد انقطع، فلنكتفِ بفحص الكتب المقدسة التي تركوها لنا» (سبينوزا، ١٩٩٤). وهذا لا يعني إلغاء ما هو قديم، بمقدار ما يعني إخضاعه مرة أخرى لجدل التأويل، الذي سيُضفي عليه الكثير من القِيَم، ربما أقلها سيكون فهمه في إطار التطور التاريخي للذهنية الإنسانية.

أهمية الدراسة:

إن وظيفة المعلومات وظيفة اجتماعية جوهرية، ولعل من أهم ما يميز الثقافة أنها «مُلزِمة» (خمش، ٢٠٠٤)، والإلزام هنا لا يعني الثبات على الجمود، بمقدار ما يعني «الثبات على الحقيقة الثابتة لأي مجتمع؛ ألا وهي: التغير الاجتماعي» (الدقس، ١٩٨٧).

إن المتتبع للثقافة العربية المعاصرة، لن يفوته تلمُّس ما وصلت إليه من الانشطار على مستوى منهجية المعرفة، فهناك من يمثل التيار الأصولي الذي لا ينظر إلا بعين القدماء، يقابله تيار آخر وقع في ذات المنزلق (دراسة المجتمعات العربية بعين غربية)؛ فالأول يحاول إلصاق الواقع

بالماضي، أما الثاني فيحاول دفعه باتجاه واقع وصل إليه الآخر عبر سلسلة من تطورات طبيعية، لم تتوافر لدينا. ومن هنا يأتي الوهم في مسألة تبني المنهج العلمي، حين يحاول أن يفرض القانون على الآخرين من الخارج، ليقول لهم أين هي حقيقتهم، وما هي الطريقة المثلى للعثور عليها.

لقد كان قبول الأقوال هو الأكثر إيحاءً بالنسبة لتاريخ الأيديولوجيات من إنتاجها، ولقد كان لذلك أثر بالغ في تحجيم دور اللغة كمدخل للمعرفة، لدرجة صرنا نشعر معها بالخوف والرهبة أمام أي نص في كتاب ديني، فهل يلزم للدفاع عن الدين والإيمان أن يبذل الناس جهدَهم من أجل الجهل بكل شيء، وأن يلغوا عقولهم نهائيًا؟! «إن من يعتقد هذا الرأي يخاف من الكتاب أكثر مما يثق فيه» (سبينوزا، ١٩٩٤، أ)، فـ « كل لغة لا يمكننا أن نُبلِّغ بها صوتنا إلى الجمهور هي لغة عبودية، وليس يمكن لأي شعب أن يظل حُرًا وأن يتكلم تلك اللغة في نفس الوقت» (روسو، ١٩٨٥).

لقد ظلت الحقيقة - وأغلب الظن أنها ستبقى - مرتبطة بأنساق السلطة، والمشكلة هنا لا تكمن في تغيير وعي الناس أو تعديل ما يوجد في أذهانهم، وإنما هي في محاولة تغيير النظام المؤسسي لإنتاج الحقيقة. إن الأمر لا يتعلق بتخليص الحقيقة من منظومة سلطة - فذلك ضرب من الوَهْم، لأن الحقيقة في حد ذاتها سلطة ـ بل بإبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

لقد أحدثت الصناعة تغيرات جذرية في بنية المجتمعات الحديثة، وجاء عصر العلم ليُدخل الذهنية العامة في دائرة الحداثة. ولكننا نشهد الآن محاولات جدية لانفلات الفكر من هذه الدائرة، فلم تعد الحداثة تشكل الحل للمعضلات العامة، بمقدار ما باتت تشكل عائقًا في طريق النـزعة الإنسانية، ومن هنا يأتي التَّوْق إلى مرحلة ما بعد الحداثة، التي ستحرف المسير باتجاه الداخل.

إن تراثنا ـ تماما كما هو حاضر الآخر ـ يمكن أن يكون أمثولة بالنسبة لنا، لأنه يسمح بتأمل أنفسنا، واكتشاف التشابهات إلى جانب الاختلافات، وهكذا تتم المعرفة المتبادلة منطقيًا بين الذات والآخر، وعند هذه النقطة تتجلى أهمية هذه الدراسة: كيف يمكن للآخر أن يتعرف إلينا؟

إن السبيل الوحيد أمام الآخر للتعرف إلينا سيكون من خلال اطِّلاعِه على معرفتنا لِذاتِنا.

هدف الدراسة

إن نِسبيَّة ومن ثم عَرَضِيَّة سِمَة من سمات ثقافتنا، يعني زحزحتها إلى حدٍّ ما، والتاريخ

الثقافي بمجمله ليس سوى سلسلة من مثل هذه الإزاحات، ومن هنا يبرز الهدف العام لهذه الدراسة دائراً في إطار السؤال التالي:

هل يتسق النص الديني ضمن منظومة مَواضِيعِيَّة، يمكن من خلالها صياغة نظريات فرعية، تتجمع لتشكل نظرية شاملة مُعبِّرة عن مسيرة الإنسان عبر تاريخه الاجتماعي؟

وضمن هذا الهدف العام تندرج بعض الأهداف الجزئية؛

كيف يتناول المتفاعلون بالحركة الثورية المواضيع التالية:

- ماهية النص ودوره الوجودي والمعرفي.
- الخطاب الثوري؛ من حيث التشكُّل والتقسيم، وأثر ذلك في توزيع السلطة وتطور أشكالها، وتداخلها في العلاقات الاجتماعية، في أُطُرها الداخلية والخارجية.
- الواقع؛ من حيث النشأة والتطور على المستويين؛ الوظيفي والبنائي، وأثر ذلك في تشكُّل بعض الخطابات الدينية وانحلال بعضها الآخر.

ولقد انصب الاهتمام في هذه الدراسة على مسألة السلطة وانعكاساتها، خصوصا وأن «هناك تساؤلات جذرية لم تطرح على الذات بوصفها إسلامًا، وعلى الآخر بوصفه حداثة» (أدونيس، ١٩٩٠)، لأن الإسلام - من وجهة النظر الأصولية - دين تصدر عنه سلطة، تصدر عنها ثقافة، بينما الحداثة ثقافة تصدر عنها سلطة؛ فالثقافة في النظرة الأولى: وسيلة أو زينة، وهي في النظرة الثانية: أساس ورؤيا شاملة.

منهجية الدراسة

في الحضارة الحديثة انتصر اللوغوس (العقل) على الميثوس (الأسطورة)؛ أو بالأحرى: بدلاً من الخطاب المتعدد الأشكال، فرض نوعان متجانسان نفسيهما: فالعِلم وكل ما يمت إليه مستمد من الخطاب المنهجي، والأدب بتجسداته يمارس الخطاب السردي، وحيث أن شكل الخطاب الذي فرض نفسه في هذه الدراسة إنما ينجم عن الرغبة في تجاوز حدود الكتابة المنهجية، فهناك ميل إلى اتباع السرد الذي يسعى - بدلاً من أن يفرض - إلى العثور، من جديد، في داخل النص الواحد، على تكاملية الخطاب السردي والخطاب المنهجي. فالنص الديني، الذي هو جزء من الثقافة، والذي يجب أن يُدرس في إطار الظاهرة إنسانية، التي تقتضيها طبيعة الحياة الجمعية،

هو في المحصلة نظام من العلاقات ذات الدلالات الاصطلاحية... والدراسة هذه تسعى إلى تحديد موقع الفكر من الوجود، عن طريق دراسة العلاقات التي تربط ما بينه وبين الواقع في عملية المعرفة، في محاولة للوصول إلى «النسق النظري التعميمي» Generalized Theoretical System (زايتلن، ١٩٨٩) بحيث ترتبط المفاهيم العامة فيما بينها ارتباطًا يميل لأن يكون منطقيًّا، كلما اقترب من التكامل، حيث تدخل المضامين الجزئية في مركَّب القضايا والتعميمات الكلية، ويمكن تفسيرها ببعض القضايا الأخرى في النسق نفسه.

تم اللجوء في هذه الدراسة إلى تحليل المضمون (Content Analysis) بهدف الوصف الموضوعي لما توافر من محتوى كمي للإطار المعرفي قيد البحث، والذي تعتبر الفكرة وحدة التحليل فيه، إضافة إلى المنهج الاستقرائي الذي يربط مجموع الاستنباطات بمضامينها الاجتماعية، وذلك من خلال ثلاثة محاور:

- ما الذي يُقال؟
- لماذا وكيف ولمن يُقال؟
- ما هي التصورات المطروحة المترتبة على ذلك؟

جمع البيانات وتحليلها

١) جمع النصوص وتصنيفها من حيث المدى والمضمون، في ثلاثة مستويات:

- المستوى الدلالي للخطاب.
- المستوى التركيبي للنص.
- المستوى التراتبي المقارن لمجمل النصوص.

٢) تحليل الأفكار المعرفية عن طريق ربطها بالظروف الاجتماعية التاريخية.

التاريخ والملحمة

يتشابه التاريخ والسيرة في أن كلاًّ منهما معني بنقل الخبر، ولكن التاريخ يهتم بالحقيقة، فيما تهتم السيرة بالصورة الفنية لتلك الحقيقة، ومن هنا تبرز السمة الأولى لاختلافهما، حيث

تسير خطى التاريخ مسرعة في درب العلم، فيما تتباطأ خطى السيرة في درب الأدب. والسرعة والبطء في هذين المجالين لا يرتبطان بزمن الحدث بقدر ارتباطهما بحجم الدائرة المحيطة وعدد الزوايا التي يُنظر من خلالها لما يجري.

والمتابع لما يحدث في الساحة العربية، ربما تتخطفه الحيرة، حين يحاول الربط بين كل المتناقضات المطروحة؛ فهناك المؤيد والمعارض، وهناك المحرِّض والمثبِّط، وهناك من يحاول ادعاء تحريك الموجة، فيما يحاول الآخر جاهدًا ركوبَها... ومن المؤسف أن يتمركز الجميع في طرفي المعادلة، بحيث لا يُطرح أي خطاب إلا إذا كان يحمل لون الصبغة النقية؛ (سواد أو بياض).

ليست هذه دعوة إلى التمركز في الوسطية، ولا إلى التوفيق بين المواقف، فالأوضاع في العالم العربي قد وصلت حد التناقض الفعلي بين قطبين متنافرين. ولكنها دعوة لمن هم خارج الدائرة؛ أولئك الذين عليهم واجب التوثيق ورسم صورة الأحداث، ليتجنبوا الوقوع في ذات الخطأ من التمركز، وليزيدوا محيط دائرة التأمل فيما يجري من أحداث.

لقد عانينا كثيرًا من اختزال تاريخنا إلى صيغة الخطاب التاريخي، بحيث يُؤَوَّل في النهاية إلى سطر في كتاب، يقرأه طلبتُنا على مَلَل وشكّ فيه وفيمن كَتَبَه. لا نريد أن يكتب التاريخ أن (الشعب الفلاني قد خلع الرئيس)، أو أن (النظام الفلاني استطاع البقاء)، نريد أن نقرأ ويقرأ الناس في المستقبل كيف حصل ذلك، ولماذا حصل. وهنا لا بد من الخروج من ضيق الجملة التاريخية إلى رحابة الملحمة الأدبية.

إنها دعوة لتناول الأحداث باعتبارها دائرة مكتملة، يشكل الفرقاء (كل الفرقاء) أجزاء إطارها، بهذه الطريقة فقط يمكن لنا أن نتجاوز الاختزال في الجملة التاريخية، فالبطل الكامل لا يظهره إلا طرف مقابل كان يسعى - من خلال إضعافه - إلى الكمال. عند هذا المفهوم، يمكن لنا القول بأن كليهما (لا أحدهما) قد ساهما في تشكيل أجزاء الإطار الكامل.

انطلقت الشرارة في تونس، وحين انتقلت إلى مصر، وجدنا أنفسنا أمام حدث كبير، أمام ثورة، ربما تكون الأولى من نوعها في التاريخ؛ ليست عسكرية مرتبطة بضُبَّاط، وليست مدنية متعلقة برمز أو مستندة إلى قوة خارجية داعمة، ولا يمكن أن ننعت شبابها بـ (جيل الفيسبوك)، كما لا حاجة لإلباسها أسماء ناعمة (ثورة الياسمين، اللوتس، ...)، هي ثورة ما مِثلَها عيونُ شعوبِنا رَأتْ، ولا بحجمها وأسلوبها شعوبُ أوروبا سَمِعَتْ، ولا خطرت على قلب الأمريكان، أولئك الذين توهموا وأوهمونا بأنهم يعرفون كل شاردة وواردة.

لقد ضم ميدان التحرير ثوارًا شبابًا وشيوخًا، نساءً وأطفالاً، أديانًا وطوائفَ ومذاهب، مدنيين وعساكر، عربًا مصريين ومصريين عربًا، مُصابين تحملهم أكف المسعفين، وعرسانًا تصافحهم أكف المهنئين، راكبين خيولَ طموحهم يُهاجمهم راكبو جِمال وبِغال.

لقد أتاح هروب ابن علي المجال أمام تحقق مقولة (إذا الشعب يومًا أراد الحياة)[١]، وكان لعناد مبارك دوره المركزي في إثارة الشجاعة والمجازفة في صفوف المطالبين برحيله. لقد كانت الثورة في مصر مدهشة، ولقد جسد الشعب المصري خلالها فكرة خطرت يومًا على قلب شاعر، وأمسكت بها أوتار رفيقه المغني:

«وِاسأَلِي لِي بِالعِتَابْ، كُلّ قَارِي فِي الكِتَابْ:
حَدّ فِيهُم كَان يصَدِّقْ، بَعد جَهْل، وبَعد مُوتْ
إِنّ حِسّ الشَّعب يِسبَقْ، أَيّ فِكر، وأَيّ صُوتْ؟!
هِيِّ دِي مَصر العَظِيمَة ...»[٢]

بالفعل؛ لقد سبق حِسُّ الشعب كل الأفكار، وعلا على كل الأصوات. وما هي إلا أيام قليلة حتى ابتدأت الاحتجاجات في اليمن، ثم تسارعت الأحداث لتنقلب الأوضاع تمامًا في ليبيا، وعمَّت التظاهرات معظم ساحات الوطن العربي، ولم يقتصر الصراع المسلح على بنغازي وطرابلس، بل امتدت شرارته لتطال حلب ودمشق.

عجائبية الثورة

سيكون من الصعوبة بمكان تحديد ملامح ظاهرة ما إن لم نكن درسنا (أو على الأقل قرأنا) جميع الآثار التي شاركت في تكوينها، وهذا أمر، إن لم يكن مستحيلاً، فهو متعذر في الإطار الذي تلتزمه هذه الدراسة، في محاولتها لإلقاء الضوء على جانب بسيط من جوانب الأحداث العجائبية، التي عصفت بالوطن العربي.

---

(١) (إذا الشعب يوما أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر) ديوان أبي القاسم الشابي، ١٩٧٢، دار العودة، بيروت، قصيدة إرادة الحياة، ص ٤٠٦.

(٢) غناء الشيخ إمام، شعر أحمد فؤاد نجم/ ديوان (إصحي يا مصر)

يُعرَّف العجائبي بأنه: «التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، فيما يواجه حدثًا يحس بأنه فوق طبيعي» (تودوروف، ١٩٩٤). فيما تعرَّف الثورة كظاهرة اجتماعية وسياسية بأنها: «انتفاضة الشعب ضد الظلم، بحيث ينتصر عامل الغضب في النفوس على عامل الخوف من قوة و إرهاب السلطة» (غيث، ١٩٧٩)، وهي في المحصلة: عملية هدم تليها عملية بناء.

يتردد العجائبي بصورة دائمة بين مفهومي؛ (الغريب) و(العجيب)

يطلق لفظ (الغريب) على الأمر الذي يثير ردود فعل معينة، وبصفة خاصة الخوف، ولكنه يرتبط فقط بالأحاسيس، وليس بواقعة مادية، على عكس (العجيب) الذي يصف أحداثًا فوق طبيعية، دون افتراض رد الفعل الذي تسببه. ومن هنا يبقى العجائبي في حالة تردُّد دائمة؛ فإذا سلَّم المتلقي بأن الأحداث التي أمامه يمكن أن تأخذ تفسيرًا عقلانيًّا، فعندئذ نمرُّ من العجائبي إلى الغريب، أما إذا قبل بوجود الأحداث على ما هي عليه، دون أن تحدث اضطرابات في أحاسيسه، فإنه حينئذ يكون قد انتقل من العجائبي إلى العجيب؛

يمكن توضيح ذلك من خلال التسلسل التالي:

(غريب محض - عجائبي غريب - عجائبي عجيب - عجيب محض)

يلعب كل من الغريب والعجيب أدوارًا لها حضورُها القوي فيما نطالعه من أحداث. ولعل المصير الذي آلت إليه الأمور في كل من تونس وليبيا ومصر، بحيث سيطرت التيارات الدينية على مقاليد السلطة، ستوقف المتأمل أمام سؤال بالغ التعقيد: هل ما حدث ثورة؟

ولأن الإجابة على تساؤل كهذا، لا يمكن لها أن تقع في دائرة الـ (نعم) أو الـ (لا)، فلا بد من التسليم بفكرة العجائبية المترددة - على الدوام - بين الغريب والعجيب. لا بد من إعادة النظر في التعريف المنهجي لمصطلح الثورة الذي لم يصف الواقع، ولا بد أيضًا من إعادة تأمل الواقع الذي لم تتفاعل فيه الشروط للوصول إلى مطابقة التعريف.

تراجيديا الأفكار وكوميديا الثورة:

لعل من غير الطبيعي أن نفصل بين المصطلحين (تراجيديا وكوميديا) لأنهما كلاهما يقعان في دائرة الأدب، وليس الفكر أيضًا بمنأًى عن تلك الدائرة، فهو جزء منها، ولكن الفصل - و إن كان صوريًّا هنا - يأتي لغرض توضيح المفهومين، وتحريرهما من النظرة المقيدة لكل منهما.

لقد كان، وما يزال يُعْتَقَد، بأن التراجيديا تمثِّل الجانب المأساوي في نتاج ما، بينما تُنسب الكوميديا إلى الضحك؛ فالتراجيدي هو الحزين، بينما الكوميدي هو المفرح الباعث على السرور، وفي ذلك مقدار من الصحة، لا ينبغي أن يغفلنا عن البحث في المعنى الدقيق لكل منهما؛ يقول أرسطو: «الكوميديا تصوِّر أناسًا أسوأ مما نعهدهم عليه، بينما تصور التراجيديا أناسًا أحسن مما نعهدهم عليه في الواقع... لقد أطلق الدّوريون كلمة (كومي komai) على القرى الصغيرة التي بضواحي المدن، لأنها تعد هامشية، وسكانها يغلب عليهم طابع السذاجة... الكوميديا محاكاة لأشخاص أردياء، أقل منزلة من المستوى العام، ولا تعني السوء والرذالة، وإنما تعني الشيء المثير للضحك» (أرسطو، ٣٢٢ ق.م)، وكأن هذا التصنيف يدفعنا للكشف عن اتجاهين رئيسين؛ فالكوميدي هو الذي يصل بين البطل والمجتمع، بينما التراجيدي هو الذي يفصله عنه، وإذا استعنا بالتصنيف الذي قدمه تودوروف في هذا المجال، فيمكن القول إن هناك خمسة أجناس لتفسير العلاقة بين (البطل) و(المتلقي) (تودوروف، ١٩٩٤، أ):

١. التفوق المطلق للبطل على قوانين الطبيعة؛ ويسمى هذا الجنس بـالخرافة.

٢. التفوق النسبي للبطل على قوانين الطبيعة؛ ويسمى هذا الجنس بـالأسطورة.

٣. للبطل تفوق نسبي، لكن ليس على قوانين الطبيعة؛ فتكون هنا في الجنس التخلقي العالي.

٤. تَساوِي البطل مع قوانين الطبيعة؛ وهو الجنس التخلقي الواطئ.

٥. البطل دون المتلقي (القارئ)، وهذا هو جنس السخرية، المعبر عن (الدُّونيَّة)

والمُستعرِض للأعمال التراجيدية على اختلافها، وإن كانت في معظمها تنتهي نهاية مأساوية، لن يفوته تعريفُها بأنها الممثِّلة لانتصار القَدَرية على الإنسان، بينما تمثل الكوميديا الحياة الواقعية التي يعيشها الإنسان بالتجربة، وتكون نتائجها مرتبطة بالواقع لا بالأمور المقدَّرة والمحتومة مُسبَقًا، على الرغم من أن نهايتها ربما تكون مأساوية، تثير الحزن لا الضحك. لنأخذ قصة أوديب (على سبيل المثال)، أين تتجلى التراجيديا؟ إن تجليها يكون بتحقق القَدَر المكتوب من البداية (سوف يقتل الشاب أباه ويتزوج أمَّه) ولن تُفلح كل المحاولات لمنع حدوث ذلك القدر المحتوم، وعلى ذلك يمكن قياس ما حدث للبطل أخيل في الإلياذة، وما آلت إليه الأحداث في ملحمة جلجامش... إلخ.

لقد أنتج العرب أعمالاً، هي في جوهرها محاولة للتعبير عن الصراع الدائر بين المفهومين،

ولعل أبرزها ما قدمه أبو العلاء في رسالة الغفران، لقد كانت كوميديا إلهية، وإذا استعرضنا الرسالة طُولاً وعرضًا، لا نجد فيها ما يثير الضحك، فلماذا سميت كوميديا إذن؟

لقد أخبرنا الدين أن هناك يوم قيامة، وأنه ستُعرض الأعمال (التي هي محفوظة في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها[1] ليَفصِلَ بها الإلهُ الحق، والناس بالضرورة محكومون بالانتظار ليَلقى كل واحد مصيرَه. ولكن يوم القيامة سيكون يومًا طويلاً. فما المانع، والناس مجتمعون هناك من آدم حتى آخر الخلق، ما الذي يمنع من إجراء مقابلات مع شخصيات كانت تثير الكثير من التساؤلات حولها؟ لقد طرح الفقهاء تصوُّرًا عن يوم القيامة للناس، فوصفوا أهواله وأحوال الناس فيه، فلماذا يقف المفكرون مكتوفي الأيدي أمام الكلام عنه؟ إن هذا التساؤل هو الذي أطلق تلك الفكرة في ذهن صاحبنا، وعنه انبثقت فكرة الرسالة، فكانت كوميديا لأنها تبحث، وربما في آخر وقت مُتاح، في أحوال بعض الناس انطلاقًا من وقائع وأحداث فَعَلُوها، وعبَّر فكرُ إنسان منهم عن مصيرهم قبل أن يَرَوْهُ في صحف الغيب التي كتبت عنهم.

تنزع الأفكار الدينية نحو الميتافيزيقا لتُغرِقَ المتلقي بصُوَرٍ مِثاليَّة، بينما تتجه بعض الأفكار إلى الانخراط بالواقع، من هنا تأتي أهمية الفصل بين ما هو مثالي وبين ما هو واقعي، لأن النتائج المترتبة على السير في طريق أحدهما له أهميته في تشخيص الواقع الذي تؤول إليه الأمور.

المَحْكِي والمَكتوب

لقد أنتجت الثقافة العربية أعمالاً مختلفة ومتباينة؛ فمنها ما هو شعبي، سواء أكان أصيلاً كملحمة الزير سالم وتغريبة بني هلال، أو متبادلاً ومشتركًا مع ثقافات أخرى كالسندباد وكليلة ودمنة... ومنها ما هو رسمي كالمعلقات وكتب التاريخ ... إلخ.

والمتأمل في الأحداث الجارية، سيجد الجدل ما يزال مستمرًّا ومترددًا بين ما هو شعبي وما هو رسمي، والتساؤل ما يزال مطروحًا باستمرار؛

أين هو تاريخنا؟ وأين تتجلى هويتنا وشخصيتنا العربية؟

لقد أتاحت الأحداث والحِراكات الشعبية مجالاً واسعًا، لإعادة النظر في كثير من

(١) إشارة إلى الآية ﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف: ٤٩].

المسلَّمات، التي ما كان يجرؤ أحد على مساسها أو الاقتراب منها. لقد عاد للحكاية الشعبية دورها المركزي، الأمر الذي أتاح الحرية أمام التفكير الجمعي، ليصول ويجول في مداراته الثلاثة المترددة بين الخرافي والأسطوري والعلمي[1].

لقد تمركز التيار الديني خلف جدار ادعاء المعرفة الغيبية، وما لها من انعكاسات عميقة في نفس الإنسان، على اختلاف عقيدته وطرائق معتقداته، فهي تتعدى، في كثير من الأحيان، صِفَتَها الرمزية، لتدخل في توجيه السلوك، بل لتصبح أدوات يمكن لها السيطرة على كثير من التصرفات ومنهجية إصدار الأحكام.

في الجانب المقابل وقفت الحكاية الشعبية، محافظة على بقاء المتلقي في إطار القناعة الراسخة بأن الخير في النهاية هو المنتصر على الشر، والطيبة والبساطة في النفس الإنسانية هما المهيمنان على اللؤم والتعقيد، ولا يخيِّب الراوي ظنَّ السامع في أمر كهذا، ولكنه يحيط المحتوم والمقدَّر بإطار من حرية الواقعية، ليتيح المجال أمام عناصر الشك والتردد والحيرة والترقب، لكي تأخذ نصيبَها الأوسع، خلال السرد الروائي للأحداث.

تعرض الأفكار (الدينية) مسألة الجنة مُلصِقة إياها بالقَدَريَّة (التراجيدية)، فيما نرى الحكاية الشعبية تحاول قلب المفهوم بتسريع استحضاره، ليقع في دائرة الواقعية (الكوميدية)، وهنا سيختلط الأمر، وسيُعاد النظر في صلب الغاية من وجود الإنسان (خليفة الله في الأرض)؛ فهل هو مرهون بالموت، ليُصار بعد ذلك لإرجاعه إلى الجنة التي خرج منها (على اعتبار أنه كان فيها أصلاً)؟ أم إنه مُلزَم بتحقيق الخلافة، بحيث تصبح الجنة الموعودة في مقدور قدرته وإنجازه؟

هذا التساؤل يفتح أبوابًا من الحوار في وجه من يحتكرون سلطة المعرفة، ويعيد النظر في كثير من الأمور؛

- فالشعوب العربية متسامحة بطبيعتها، وتعرف أن الدين يزيد من نسبة هذا التسامح، فهل يُعقل أن يقع الناس - من خلال طرح الأفكار الملتصقة بالدين - في دائرة الصراع الديني والتشظي المذهبي؟!

(١) «يقسِّم أوغست كونت مراحل التفكير إلى ثلاث مراحل: المرحلة الخرافية، الأسطورية، والعلمية» رشوان، حسين، ١٩٨٥،الفلسفة الاجتماعيّة، الإسكندرية، المكتب الجامعي، ص ٦٣.

- وأعداء الأمة - خلال مسيرة تاريخها الطويل - واضحون ومعروفون، فكيف يُحَيَّد الأعداء جانبًا، ويتجه الصراع ليصبح داخليًا، يقتل فيه الأخ أخاه، ولا يأمن الجار جاره؟!
- البطل الرمز هو الذي تجسِّد نهايتُه العملية أفكارَه النظرية حول الشجاعة والإقدام والتضحية، فكيف يمكن للشعوب أن تثق بقادة يهربون؟! تاركين جماهيرَهم وحدَها في المواجهة، ليس هذا فقط، بل ومتشبثين بالحياة لدرجة يتنكرون معها بأوضاع تثير الاشمئزاز والسخرية.
- (العفو عند المقدرة) صفة تشكل لبنة أساسية في الوعي والضمير، فكيف يقوم أتباع من يدعون الانتساب إلى الرسول الكريم، صاحب مقولة (اذهبوا فأنتم الطلقاء)، كيف يقومون بالسحل والتعذيب حتى الموت، وتبلغ الوحشية ببعضهم لدرجة يأكلون معها كبد وقلب قتيل يتكلم ذات اللغة ويدين بذات الدين؟!

لم تُسقِط الحركة الشعبية تلك الرموز الملتصقة بالدين فقط، بل تجاوزتها لتكشف زيف المشاريع الغربية وادعاء المثقفين التابعين لأجندتها. ولقد أدهشت الجماهير العربية العالم مرة أخرى في الثلاثين من شهر يونيو بخروجها غير المسبوق في تاريخ التجمعات التي شهدتها البشرية، ولتطرح خطابًا ثوريًا متسائلاً من جديد:

أين نحن الآن؟ وما هو المشروع الأصيل الذي يمكن أن يوحد الجماهير بكل ما تحويه من تآلفات وتناقضات؟

العرب والعالم

«إما أن أكبر أنا أو يَصْغُرَ العالم»[1]

إذا وقف العربي الآن أمام هذين الخيارين، تُرى: أيهما سيختار؟ وماذا سينبني على اختياره ذاك؟

إذا أحطنا المسألة بإطار الفردية (والفردية هنا لا تقتصر على الشخص، بل تتعداه إلى: فردية العائلة، الجماعة، ... وصولاً إلى فردية الدولة) فإن إمكانية تصغير العالم ما تزال واردة؛ فكل عربي - على المستوى الشخصي - يظن أن بإمكانه، لو أتيحت له الظروف، أن يغيّر العالم، وكل جماعة صغيرة، سواء أكانت قابعة في زاوية في مسجد، أو تكرر اجتماعُها في نادٍ ثقافي أو

(١) نيكوس كازانتزاكي، رواية زوربا، ص ١٩٢.

حزب، فإنك ستجد لديها الطموح ذاته، وكلما كبرت الدائرة ازداد الإصرار على تصغير العالم وتفصيله على مقاسها أكثر فأكثر.

إن الأفكار الداعية إلى تصغير العالم، وتفصيله حسب تصاميم الأيديولوجيات المختلفة ما زالت قائمة وتلقى الرواج والترحيب، وسنكون أقرب للموضوعية إذا اعترفنا بأن هذا أمر طبيعي؛ فالفكر، في المحطة النهائية، هو نتاج الواقع الاجتماعي؛ سواء أتجاوَزَ زمنَه المبدعون على أمل الوصول إلى ما يجب أن يكون عليه، أو جرَّهُ إلى الخلف مَن رأى في الماضي العلاج الشافي للحاضر، فالواقع الاجتماعي هو الرحم الذي يتشكل فيه الفكر، وهو نفسه من يعمل على إجهاضه، أو يتعجل بإنزاله خداجًا، أو يتيح له الظروف الملائمة لولادة طبيعية.

ولكن؛ هل ستستمر عملية تصغير العالم في ذهن العربي؟ وإذا استمرت، فإلى متى؟

لقد لعب الواقع الاجتماعي - بعناصره المتعددة - دورًا رئيسًا في تشكيل الفكر، وهذا الفكر إذا لم يكبر من داخله، فستضطره الظروف إلى الكبر وسط هذا العالم الذي لم يعد بالإمكان تصغيره؛ فالكل يقرأ ويرى ويسمع، وعصر المعلوماتية قد دخل من الشبابيك قبل أن يدخل من الأبواب.

وهنا سيقف المفكر العربي من جديد أمام ثلاثة خيارات:

١. الذوبان في الآخر.

٢. رفض الآخر.

٣. التفاعل مع الآخر.

وإذا اقتربنا للموضوعية مرة أخرى، فسنجد أن الخيارات الثلاثة ستكون متاحة، بل إن الأول والثاني منها سيكون لهما الدور الأكبر في الجذب؛ ذلك أن الواقع الاجتماعي يمهّد الطريق لما يعرف بـالتغرْبُن، تمامًا كما يمهده للعُزلة والهروب إلى الماضي... أما الخيار الثالث، الذي يُبرز الذات أمام الآخر، فهو يتطلب جهدًا وعناءً كبيرين؛ لأنه يصدر عن الجانب الضعيف المهزوم المتلقي مقابل الجانب القوي المنتصر الواضع للسياسات الخارجية.

إن تحديًا كهذا هو التربة الخصبة لاحتضان النواة الأولى لِما يمكن اعتباره «فكرًا عربيًّا» لا يذوب في الآخر ولا يهرب منه، بل يقف متفاعلاً معه ومبرزًا ذاته أمامَه.

الصراع الداخلي للفكر العربي

ارتكازًا على السمات العامة التي يتصف بها الوطن العربي، سنجد أنه من الطبيعي أن يكون هناك هذا الكم الهائل من الاختلاف والتنوع، وهذه ميزة لصالح الفكر إذا كانت تؤدي غرضها، ولكنها تصبح عبئًا إذا لم يكن هناك منطلقات أساسية تشكل الأرضية الصالحة للبناء.

ولكي نسلط الضوء على الأسباب التي أوصلتنا إلى هذه الحالة من التخبط وعدم وضوح الرؤية، لا بد من الإجابة على تساؤلات خمسة أساسية، تدور حول المفاهيم التالية:

- الديموقراطية.
- نظام الأحزاب.
- التخلف.
- الهوية.
- الوحدة.

حدثت الثورة الصناعية في أوروبا، واستطاعت - بفضل اكتشاف الطاقة وتسخيرها - أن تمسك بزمام الأمور، الأمر الذي غير، ليس وجه أوروبا فحسب، بل ووجه العالم، وأتى المصنع ليزلزل كل النظم السائدة، ابتداء من الأسرة، مرورًا بسلطة الكنيسة، وانتهاءً بالجيش.

لقد ولدت الصيغة الرأسمالية «القادرة تلقائيًّا على استبعاد الجيش والكنيسة من قائمة المرشحين لتولي السلطة، فالمجتمع القائم على التصنيع والتجارة، مؤسسة تعتمد على تحالف العمال مع أصحاب رأس المال، وليس في وسع العسكر أو رجال الدين أن يضربوا هذا التحالف» (النيهوم، ١٩٩١)، ومن هنا اقتضت الظروف المستحدثة إنشاء أحزاب لم تجد في غير الديموقراطية حلاً لبقائها وضمانًا لمصالحها، فـ «الديموقراطية الحزبية ليست}فكرة{ طرأت على ذهن رجل مفكر، بل }بيئة{ فرضتها ظروف الثورة الصناعية. والكلام عن الديموقراطية في مجتمع من دون عمال، ومن دون رأسمال، مجرد كلام غير ضروري، بين أناس غير ضروريين، لا أحد يريد أن يسترضيهم، ولا أحد يهمه أمرهم، وليس لهم صوت، وليس لصوتهم ثمن» (النيهوم، ١٩٩١، أ).

من هنا يبدأ الخطأ الكبير في تبني مفاهيم الديموقراطية دون استيفاء الشروط المركزية

لولادتها وبقائها، وهذا ما يفسر حالة الكثير من الأحزاب التي لا تتعدى كونها نواد سياسية معرضة للزوال إذا ما قام الجيش بانقلاب أو تمكن رجال الدين من السيطرة على السلطة.

من هنا؛ ووفق هذه المعايير المستحدثة، وضع الحد الفاصل بين التقدم والتخلف، فالتخلف هو أن لا يملك المجتمع دستورًا للإدارة الجماعية، نشأ أصلاً ضمن ظروف طبيعية اقتضاها تبادل المصالح بين قوى لها فعل حقيقي على الأرض، وتملك الإرادة لأنها تملك - بالفعل - المقومات المادية لصنعها والتحكم فيها.

يمكن لأي مجتمع أن يطلع على العلم والمعرفة، ويفتح ما شاءت له قدرته من الجامعات ودور العلم، ولا يخلو أي مجتمع - مهما صغر أو كبر - من ثروات طبيعية... ولكن بغياب الإدارة الجماعية سنجد العلم كله سيحتكر من قبل عالم واحد هو (أبونا المبجل) أو (مولانا الفقيه)، وسنجد أن الثروة كلها ستتجمع في خزانة عدد محدود ممن يمثلون سلطة الحكم أو مرتبطين معها.

لقد استطاعت الشعوب الأوروبية والغربية البقاء من خلال الإبقاء على صيغتها الرأسمالية متجاوزة الدورة الخلدونية[1]، ومحققة كل فترة من الزمان تقدمًا جديدًا، أوصلها، ليس إلى السيطرة على الاقتصاد فحسب، بل إلى «تسييسه في صيغة إمبريالية أوجدت التقسيم الدولي للعمل» (باران، ١٩٨١)، إذ انقسم العالم بين بلدان صناعية وأخرى منتجة للمواد الخام، وأصبح هنالك ما يعرف بـدول الموز، دول قصب السكر، الدول النفطية، ...إلخ. ووقعت الشعوب الضعيفة في شرك التبعية حين أوقعتها النخب المثقفة في دوامة المجاراة لدول الغرب، ظانة أن التقدم مرتبط فقط بدرجة استخدام التقنية. ولم تظهر نماذج في الوطن العربي تحاكي المشاريع الثورية الحقيقية، كتلك التي أطلقها غاندي تحت شعار (احمل مغزلك واتبعني).

أما ما يتعلق بمفهوم الهوية؛ فإن للمصطلح (Nationalism) معنيين في قاموسنا السياسي؛ فهو يعني من ناحية: القومية التي تجمع كل العرب في إطار هوية واحدة، لأنهم ينتسبون إلى وطن واحد اسمه الوطن العربي، وهو ناحية أخرى يعني: الشعوبية التي تقسم العرب إلى ما يزيد على العشرين شعبًا وفق تقسيمات بيكو وسايكس.

وأما ما يتعلق بـالوحدة، فما يزال الوهم قائمًا بأن العناصر الثلاثة (اللغة، الدين، الأرض) هي مقومات الوحدة ... وفي هذا مغالطة كبيرة.

---

(١) راجع قول ابن خلدون: (الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص)، المقدمة، ص ١٨٨.

إن المتتبع للتاريخ الحديث لن يصعب عليه تمييز أن الوحدة في غرب أوروبا لم تقم على (اللغة، الدين، الأرض) بل قامت بسبب الانقلاب الصناعي الذي أعاد تشكيل البنية الاجتماعية من أساسها.

إن التركيز على المفاهيم الخمسة (الديموقراطية، نظام الأحزاب، التخلف، الهوية، الوحدة) له هدفان؛ الأول يرمي إلى التخلص من الدوران في الحلقة المفرغة، التي طالما دار فيها الفكر العربي، أما الثاني، فهو الدعوة إلى التحقق الجاد عن الخصوصية التي تميز المجتمع العربي، وتحرره من غرفة المختبر وصغار الخبراء الذين مارسوا عليه ما لا يحصى من التجارب وحاولوا أن يطبقوا عليه الكثير من الوصفات الجاهزة.

الآخـــر

من هو الآخر؟

لقد استخدم المستشرقون مفهوم الآخر للدلالة على الشرق، ومنه استقوا تعريفهم لهويتهم الغربية؛ فالغربي هو الشخص الذي تُغاير صفاتُه تلك الصفات التي يتسم بها الآخر في الشرق: «الغربي هو: اللاشرقي» (سعيد، ١٩٩١).

إذا جاز لنا الآن استخدام هذا المقياس، فلن نتمكن من القول بأن المقابل للعربي هو اللاعربي؛ ذلك أن هناك أممًا كثيرة، إن لم تجمعها بالأمة العربية مصالحها، فستجمعها بها همومُها وقضاياها المشتركة.

إذن، ربما من الأفضل أن نقول إن الفكر العربي هو: الفكر اللاغربي.

وهنا سنجد أنفسنا قد وقعنا في بحر، تتلاطم فيه التوازنات السياسية والاقتصادية؛ ففي زمن العولمة والسيطرة الإمبريالية يصبح اللاغربي هو شغل الغربي الشاغل، ولأن «الإمبريالية لن تستطيع أن تنفي - على الدوام - صفة المدنية[1] عن المجتمعات التي تستهدفها» (سعيد، ١٩٩٧)، فسوف يزداد تركيزها على الثقافة. والثقافة من العوامل المهمة ذات الفاعلية - شبه المطلقة - في أي مجتمع مدني، حيث يتم التأثير، لا عبر السيطرة المباشرة، بل من خلال ما يسمى بـ الإقرار.

(١) لقد بررت الإمبريالية لنفسها، ولفترة طويلة، إبادة الملايين من البشر والسيطرة على بلادهم ومحو معالم حضارتهم بحجة أنهم شعوب متوحشة (Savage).

إنها مسائل خطيرة، ولكنها قابلة للتجاوز؛ لأنها آتية من خارج الدائرة؛ فالآخر فيها واضح... ولكن؛ حين يتسربل الآخر بثياب عربية، تصبح المسألة أشد خطورة، فالغربي الآن غير مضطر لدخول دائرتنا وعلى رأسه قُبَّعة، لأن الرأس الذي يحمل العِقال مستعد لتنفيذ مخططاته دون انحراف، ولو قيد شعرة... ولأن أهل مكة أدرى بشِعابها فإن علاقة الموظَّف بالموظَّف ستزداد تماسكًا بعد كل تدارس لأحوال كل شِعب وكيفية التعامل مع الشَّعب فيه... وبذلك تصبح الأمور أكثر تعقيدًا؛ لأن النتاج الفكري سينتقل من المرحلة العفوية إلى المرحلة المدروسة والمخطط لها بنظام والمحددة بجداول زمنية.

و إذا حاولنا استخلاص الأهداف الكامنة وراء معظم ما يُقدَّم من فكر، فسنجد أنها تصب في ثلاث قنوات:

١. الإقرار، ليس فقط بالتفوق المطلق للآخر، بل أيضا بالتخلف المطلق لدينا، وبأن السبيل الوحيد للتواصل بين هذين الطرفين المتناقضين لا يكون إلا عبر حلقة الوصل الممثلة بالأنظمة ذات الشرعية والمصداقية والإلهام والحكمة... إلى ما لا يُحصى من الصفات، التي تُتحفنا بها وسائل الإعلام.

٢. تزييف الوعي ومحاولة إنتاج الوضع بما يكفل استمرار تشكّل بُؤَر جديدة للتوترات الفكرية؛ الأمر الذي يُبقي الصراع داخل نطاق الدائرة، ويضمن عدم امتداده خارج إطارها.

٣. إيجاد حالة عامة من الشعور بـ «اللاجدوى».

لقد أشار ماركس[1] إلى الأثر المترتب على فائض القيمة بالنسبة لرأس المال، وربط ماركيوز بين الماركسية والفرويدية، فأشار إلى ما أسماه بـ فائض الكبت (ماركيوز، ١٩٧٠)، و إذا جاز لنا أن نستفيد من نظرية «الفائض» في زمن المعلوماتية والعولمة، فإننا نقول: هناك ما يمكن أن نسميه: فائض المعرفة؛

فالإنسان مشقق الشفتين من العطش، يكون أملَه الأولَ الحصولُ على كأس ماء.

(١) زايتلن، ارفنج، ١٩٨٩، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ترجمة محمود عودة وابرهيم عثمان، ذات السلاسل، الكويت، ص ٢١٤.

تُرى، ماذا يمكن أن يحدث لهذا الإنسان إذا جيء له ببرميل ماء، وامتدت الأيدي لتفتح فمه إلى أقصى درجة، ثم رُفع البرميل ليسكب ماؤه في فمه دفعة واحدة... هل يمكن في حالة كهذه أن نعتبر ما حدث هو من قبيل إنقاذ ذلك الإنسان من خطر الموت عطشًا؟

إن هذا الطوفان من المعلومات، والمتجه نحو مجتمعات ما زالت مقيدة داخل كهف أفلاطون[1]، سيكون سلاحًا ضد هذه المجتمعات لا معها.

وربما هذا ما يفسر، ليس فقط عدم الاستفادة من فيض المعلومات المتاحة، بل وفي تلمُّس أثرَها السلبي، في وقوع الإنسان العربي في حالة من اللاجدوى وصداع الرأس، تحت وابل من القصف، يستهدفه به آلافُ الخبراء والمحللين، عبر شاشات الإعلام التي لا تكل في النهار، ولا يغمض لها جفن في الليل.

الشكر والكفر؛ (نموذج في التأويل)

كثيرة هي المفاهيم والمصطلحات المتقابلة، تلك التي يمر بها قارئوا القرآن، دون الوقوف على المعاني الدقيقة التي جاءت معبرة عنها. وربما تلعب كتب التفسير دورًا سالبًا في هذا المجال، فكثيرًا ما نرى أصحابها يتناقلون عن بعضهم، وكثيرًا ما يرد الاستشهاد على ألسنة المتحدثين، وقد غاب عن أذهانهم أن ما يقدمونه ليس سوى قطرات قليلة من بحر المعاني الذي تفيض به آيات القرآن العظيم. وليس المقصود في هذه الجزئية إصدار حكم على ما يقوله المفسرون ومن تبع نهجهم، ولكنها محاولة لمنع احتكار المعنى وحشره في قناة ضيقة، باعتباره هو الوحيد الصحيح، وما دونه باطل.

إذا توجهت بالسؤال إلى أحدهم: (كيف تشكر الله على نعمة أنعمها عليك؟) فسيبادر المسؤول بالإجابة: (سوف أصلي وأصوم، و... و...)، فإذا قلت له إن الصلاة والصوم ليستا من الشكر في شيء، فماذا ستكون ردة فعله؟

ستدخل معه في جدال، ليس لأنه لا يريد أن يعرف، بل لأنه أَلِف إجابة ما سمع غيرها منذ أن كان طفلاً في المدرسة، وما ناقشها حين كبر وأصبح طالبًا في الجامعة، وربما اكتفى بترديد ما كان سمعه وهو محاضر في قاعة التدريس.

---

(١) للاطلاع، إرجع إلى: أفلاطون، (٣٤٧ ق.م). الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار أسامة، دمشق، ص ص ٢٠٦ - ٢٠٩.

ما معنى الشكر؟

للوقوف على هذا المعنى، لا بد من المقابلة بين كل من الكلمات (الشكر والذِّكر)/ (الشكر والكفر)؛

يقول تعالى في سورة الفرقان: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴾ [الفرقان: ٦٢]، فالليل للتذكُّر، أما النهار فهو للشكر، ومن المعروف أن الليل للراحة والسكون، والنهار للعمل والكَدْح، فما معنى الشكر إذن؟ كيف يمكن أن تشكر الله على تفاحة أكلتَها؟ أو شربة ماء غرفتْها كَفُّك من نبع ماء؟

إذا اكتفيتَ بقول: (الحمد لله)، فإن ذلك شكل من أشكال الذِّكر، أما إذا أردت أن تشكر، فعليك أن تقوم بعمل يدل على ذلك، عليك أن تزرع تفاحة، تسقي شجرة التفاح، تقلِّمُها،... عليك أن تَصُفَّ حجارةً تحفظ الماء حول النبع، أن لا تلقي في الماء ترابًا لتعكِّر صفوَه... بهذا يمكن لك أن تحقق معنى الشكر.

إذا تتبعنا الجذر (شـ كـ ر) في كل الآيات الواردة في المصحف الشريف، نجده يدور في إطار هذا المعنى؛

لقد كان النبي نوح عليه السلام شكورًا ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴾ [الإسراء: ٣]، لأنه بنى سفينة، وبناء السفينة يحتاج إلى الكثير من الجهد من تجميع للألواح، وتنظيم للأغصان وربطها بالدُّسر. ويُورد السرد القرآني أمثلة مشابهة لنوح عليه السلام في مسألة الشكر؛ فـ آل داوود كانوا شاكرين، لأنهم كانوا يعملون على تشكيل الحديد والنحاس ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ ۚ ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ: ١٣]، هذا إضافة إلى الأعمال المتصلة بالبناء في البَرّ واستخراج الحِلْية بالغوص من البحر ﴿ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ ﴾ [ص: ٣٧]، كما أن قِلَّة الشكر في بعض الأقوام قد أدَّت بهم إلى الهلاك، كما حدث في قصة سَبَأ بانهدام السَّدِّ عليهم ﴿ وَظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴾ [سبأ: ١٩].

والكفر - في القرآن - ضد الشكر، فالأقوام العاملة هي الأقوام الشاكرة، أما تلك المُستهلِكة فقط فمصيرها إلى الهلاك ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ ﴾ [إبراهيم: ٢٨]، لأن النِّعَم لا تدوم أو تزيد إلا بالشكر ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾

[إبراهيم: ٧]. لقد أورد القرآن حقيقة - ربما كانت عامة - عبر مسيرة طويلة من حياة البشرية ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ: ١٣]، ولكننا ننظر الآن إلى المجتمعات والشعوب - خصوصًا بعد دخول العصر الصناعي - فنرى دقة الوصف فيما يتعلق بمفهوم الشكر؛ فالشعوب الأكثر دوامًا على النعمة هي الشعوب الأكثر شكرًا، لأنها الشعوب الأكثر عملاً، أما تلك التي لا تعمل وتكتفي بالحمد اللفظي، فهي الشعوب الأكثر عالةً على الشعوب الأخرى.

إن الذي يبني مصنعًا هو الأكثر شكرًا لله من الذي يبني مسجدًا، أما الذي يبني مسجدًا فهو الأكثر ذِكرًا، قال تعالى: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ ﴾ [النور: ٣٦].

يتصل بالشكر المصطلحان (مَقام ومُقام)

إن مبدأ الشكر هو الذي جعل نوحًا صاحب مَقام في قومه لا صاحب مُقام، فالمُقام يُرَدُّ إلى الفعل: أقام، أما المَقام فيرد إلى الفعل: قام، والفرق بينهما، أن الأول يأتيه الإنسان جاهزًا، أما الثاني فالإنسان نفسُه هو الذي يُوجِدُه، الجنة والنار مُقامان ﴿ حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾ [الفرقان: ٧٦]، ﴿ سَآءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾ [الفرقان: ٦٦]، ويثرب بالنسبة للمهاجرين من الصحابة - الذين جاؤوها فقراء معدمين بلا عمل - كانت مُقامًا ﴿ وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟ ﴾ [الأحزاب: ١٣]، أما إبراهيم عليه السلام فله في الكعبة مَقام لأنه بناها ﴿ وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ﴾ [البقرة: ١٢٥]، وقوم فرعون كان لهم مَقام في أرضهم لأنهم كانوا مزارعين ﴿ فَأَخْرَجْنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٧﴾ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴾ [الشعراء: ٥٧-٥٨].

في محيط هذا الفهم يمكن لنا أن نعرض المعنى الدقيق لمقولة (وبالشكر تدوم النعم) فهذه حقيقة مادية، لأن الامتنان لله بالعمل هو ما يديم النعمة، أما الصلاة والصيام (اللتان هما من الذكر لا من الشكر) فلا أثر ماديًا لهما في إدامة النعيم وبقائه.

لقد وازن القرآن بين المفهومين، فطلب من المؤمن أن يكون ذاكرًا وشاكرًا، لهذا نرى قيمة العمل مرتفعة، سواء في القرآن أو في السنة النبوية، ولكن الدعوة للدمج بين المفهومين، بجعلهما شيئًا واحدًا، سيُلغي من الأذهان معنى الشكر المتصل بالمادة، وسيُوهم الناس بعوائد الذكر المعنوية، التي لا علاقة لها بتحقق أي نتيجة على أرض الواقع.

المصادر والمراجع

١- المصحف الشريف.

٢- ابن خلدون، عبد الرحمن (٨٠٨ هـ). المقدمة، دار الجليل، بيروت.

٣- أدونيس، ١٩٩٠. الإسلام والحداثة، دار الساقي، لندن.

٤- أرسطو (٣٢٢ ق.م). فن الشعر، ترجمة: إبراهيم حمادة، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.

٥- أفلاطون، (٣٤٧ ق.م). الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار أسامة، دمشق.

٦- باران، بول، ١٩٨١، الاقتصاد السياسي للتخلف، ط٣، دار الطليعة، بيروت.

٧- تودوروف، تزفيتان، ١٩٩٢، فتح أمريكا، ترجمة: بشير السباعي، دار ابن سينا، القاهرة.

٨- جلجامش، (٢٣٢٥- ٢٢٦٩ ق.م). ملحمة جلجامش، ترجمة: سامي الأحمد، دار الجليل، بيروت.

٩- خمش، مجد الدين، ٢٠٠٤. الدولة والتنمية في إطار العولمة، دار مجدلاوي، عمان.

١٠- الدقس، محمد، ١٩٨٧، التغير الاجتماعي، دار مجدلاوي، عمان.

١١- رشوان، حسين،١٩٨٥. الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، الكتاب الجامعي الحديث، الاسكندرية.

١٢- روسو، جان جاك،١٩٨٥. محاولة في أصل اللغات، ترجمة: محمد محجوب، الدار التونسية للنشر، تونس.

١٣- زايتلن، ارفنج، ١٩٨٩، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ترجمة محمود عودة وابرهيم عثمان، ذات السلاسل، الكويت.

١٤- سبينوزا، بندكت، ١٩٩٤، في اللاهوت والسياسة، ط ٣، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت.

١٥- سعيد، إدوارد، ١٩٩١، الاستشراق، ط٣، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.

١٦- سعيد، إدوارد، ١٩٩٧، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.

١٧- الشابي، أبو القاسم، ١٩٧٢، ديوان أبي القاسم الشابي، دار العودة، بيروت.

١٨- غيث، محمد، ١٩٧٩، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

١٩- فوكو، ميشيل، ١٩٨٤، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت.

٢٠- كازانتزاكي، نيكوس، ١٩٨٩، زوربا، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت.

٢١- ماركيوز، هربرت، ١٩٧٠، إيروس والحضارة، ترجمة مطاع مفدي، دار الآداب، بيروت.

٢٢- المعري، أبو العلاء، (٤٤٩ هـ). رسالة الغفران، دار صادر، بيروت.

٢٣- نجم، أحمد فؤاد، ١٩٧٩، إصحي يا مصر، دار الكلمة، بيروت.

٢٤- النيهوم، الصادق، ١٩٩١، الإسلام في الأسر، رياض الريس، لندن.

٢٥- هوميروس، (٩٠٠ ق.م). الإلياذة، ترجمة: عنبرة الخالدي، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٦- هيدجر، مارتن، ١٩٩٥. التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.