

# يَتَفَكَّرُونَ yatafakkaroun

مجلة فصلية فكرية ثقافية  
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



# يَتَفَكَّرُونَ

yatafakkaroun

فصلية . فكرية . ثقافية

المشرف العام  
الدكتور أحمد فايز

رئيس التحرير  
حسن العمراني

مستشارا التحرير  
الدكتور حمادي ذويب  
الدكتور محمد الصغير جنجار

تنفيذ وتصميم  
رنا علاونة

محرر لغوي  
عدنان سلطان

لوحة الغلاف الأمامي والخلفي بريشة الفنانة  
إلهام العراقي العمري



السعر خمسة دولارات أمريكية أو ما يعادلها

## العدد الحادي عشر 2018

مدير النشر  
د. مولاي أحمد صابر

محفوظة  
جميع الحقوق

مؤسسة مؤمنون بلا حدود  
للدراستات والأبحاث

المملكة المغربية - الرباط - أكدال  
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير  
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر  
ص.ب: 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

email: info@mominoun.com

www.mominoun.com

البريد الإلكتروني للمجلة  
yatafakkaroun@mominoun.com

الناشر

مؤمنون بلا حدود  
للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الحمراء  
شارع المقدسي - بناء بليسي  
ص.ب: 113-6306

هاتف: +961 1747422

فاكس: +961 1747433

email: publishing@mominoun.com

الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن  
اتجاهات تبنهاها مؤسسة مؤمنون بلا حدود  
للدراستات والأبحاث

## المحتويات

8		كلمة رئيس التحرير ملف العدد: الهجرة وسياسات الضيافة
10	فيصل درّاج	الضعفاء وحقّ الضيافة المستحيل
14	محمد شوقي الزين	الهجرة، المسكونية، المنزل المفقود: عناصر في هاجس الغرابة
32	عبد السلام بنعبد العالي	«ماذا نفعل بكلّ هؤلاء الغرباء؟»
34	محمد هاشمي	المهاجر في مواجهة الامتناعات النظرية
46	محمد يوسف إدريس	الدلالات الرمزية لهجرة الأنبياء في النصوص المقدسة: النبي إبراهيم في العهد القديم والقرآن الكريم أنموذجاً
56	إيف شارل زركا / ترجمة الزواوي بغوره	ما الذي تعنيه الضيافة اليوم؟
62	خالص جلبي	لماذا يهاجر المواطن العربي؟
74	حاوره: المهدي مستقيم	حوار مع الأكاديمي الفلسطيني ساري حنفي
82	عبد الله إبراهيم	الهجرة الأدبية وفشل توطين السرد بورخيس أنموذجاً
86	سمية المحفوظي	المهاجرون إلى الله أو الهجرة وهشاشة قيم الثقافة الغربية المعاصرة
96	منصف الوسلاتي	حضور الغريب فيلسوفاً / ضيفاً
110	فخري صالح	معنى المنفى من منظور إدوارد سعيد
114	رشيد بوطيب	تأملات في الجوار
122	زهير الخويلدي	براداييم الترجمة بين فن التأويل وحق الضيافة اللغوية من خلال فلسفة بول ريكور
132	غيضان السيد علي	موقف اليمين المتطرف من سياسات الضيافة للمهاجرين المسلمين
		<b>حوارات</b>
142	تقديم وحوار محمد شوقي الزين	مع المفكر اللبناني علي حرب
156	حاوره عيسى جابلي ترجمة وتقديم سعيد البوسكلاوي	مع المفكر الإيراني سيد حسين نصر
		<b>مقالات</b>
164	سعيد بنسعيد العلوي	الفكر المغربي المعاصر: الوطنية والتحديثية
176	كريبي عبد الكريم	توماس هوبز أو مفهوم الملكوت بين الإلغاء والإرجاء

- 194 محمّد الخراط في الحاجة إلى النقد الفلسفي
- 198 أحمد المطيلي ابن خلدون ونظرية المركز والأطراف
- 218 نورة بوحناش مدينة الفيلسوف الإسلامي: يوتوبيا الشرعية السياسية
- 234 رضا كرعاني علاقة أهل مكة بنصوص المسيحيين المقدّسة في الجاهليّة
- 244 المتجعي السراجي دستور سياسي لمجتمع عالمي أم دستور مشترك للإنسانية؟  
قراءة نقدية لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية عند هابر ماس
- 260 بلغيث عون بأيّ معنى يزيح سؤال الوجود سؤال المنطق لدى هايدغر؟  
تأويلات فينومينولوجية للكلمة والقضية والعلة

#### مراجعة كتب

- 284 محمد رزيق انتشاء «على صهوة الكلام»؟

#### أدب وفنون

- 294 هيفين تمو شعر: «فصول الحرب العالقة»
- 296 برنارد مالامود/ ترجمة علي القاسمي قصة قصيرة: «اللّاجئ الألماني»
- 307 إيطالو كالفيينو/ ترجمة عبد الرحيم حزل «تضامن»
- 310 أسماء معيكل نقد: - الحريم والحدود  
(في القول بتعدّد استضافة النساء في عالم الرجال)
- 314 ترجمة وتقديم: حسن الغرّفي - إدغار ألان بو
- 326 رشيد سوسان - الإبستمولوجيا التثبيديّة وعلاقتها بالمصطلح  
النقدي لدى محمد مفتاح
- 342 محمّد الكحلّوي - في تشييد نظرية الأدب:  
إبستمولوجيا المفهوم وعوائق التأسيس
- 368 عبد الستار الجامعي - الشخصيات في أدب المجالس من خطاب التّهميش  
إلى مركزية الفعل: مجالس التّوحيدي والنهرواني أنموذجين
- 380 محمد اشويكة سينما: التراث في السينما المغربيّة: نظرات وملاحظات
- 384 بنونس عمير وش تشكيل: - عزيز السيّد
- 388 عبد الرزاق القلسي الجسد وتشكيل الإلباس  
- جمال قطب الرّسام والقارئ الأوّل  
لروايات نجيب محفوظ

## المحتويات

- 397 محمد اشويكة - جدل الرمز واللون  
قراءة في أعمال الفنان التشكيلي أحمد بن إسماعيل
- 400 جاك ديريدا / ترجمة وتقديم: الحسين سحبان  
قطوف (1)(ت)خ(1)(ت)ل(1)ف
- 432 سومية أبو عامرية - علوم وثقافة  
الثقافة التقنيّة الرافد المُهمل في الثقافة العربيّة
- 441 حاتم السّالمي - شخصيات وأعلام  
الرّوائيّ ميلان كونديرا: جمع بصيغة المفرد
- 450 عبد السلام شرماط - الذّاكرة والذّات في تجربة إدمون عمران المالح
- 456 إصدارات مؤسسة مؤمنون بلا حدود
- 462 عبد السلام بنعبد العالي - الصفحة الأخيرة  
«أن نترك للوقت شيئاً من الوقت»: في فضيلة البطء

# موسوعة الحالة الدينية المعاصرة في مصر (2010-2014م) دراسة تحليلية وميدانية



الجزء الأول

المذاهب  
والمؤسسات  
الرسمية الدينية  
(الإسلامية)

تأليف  
مجموعة من الباحثين  
الإشراف العام  
يونس قنديل د. أحمد فايز  
عمام فوزي

مؤمنون  
بلا حدود  
للدراسات والأبحاث

الجزء الرابع

القوى الدينية  
والسياسة والإعلام  
والاقتصاد

الجزء الثالث

التكوينات الأهلية  
غير المؤسسية  
ذات الطبيعة الدينية

الجزء الثاني

المذاهب والمؤسسات  
الرسمية الدينية  
الأقباط-اليهود-  
المهمشون دينيا

الجزء السابع

الدراسة الميدانية

الجزء السادس

المرجعية الدينية  
في الإطار  
القانوني والدستوري

الجزء الخامس

الخطاب الديني  
ألياته وتوجهاته

لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## كلمة رئيس التحرير

دأب الإنسان، منذ القديم، على الترحال والتنقل بحثاً عن لقمةٍ سائغةٍ للعيش، أو طمعاً في التمتع بالأمن، أو بدافع من حبّ الفضول والاستكشاف. غير أنه منذ أنشئت الحدود باتت الهجرة تطرح إشكالات عويصة. تشهد على ذلك المآسي الإنسانية التي نعانيها بكثير من الآسي في البحر الأبيض المتوسط، أو في جنوب شرق آسيا. ومن المفارقات، التي يثيرها مشكل الهجرة، أنه يجري النظر إليه دوماً على أنه جديدٌ كلّ الجدة، ويحظى بطابع استعجالي، بينما هو يُعيد إنتاج خطاطاتٍ تكاد تكون متماثلة، حتى من حيث اللغة المستعملة، أو الحجاج الذي يتمّ التوسّل به واستعادته.

وفي خضمّ الوقائع والأحداث المتلاطمة، التي تقذف بالإنسان في أتون الحروب والمجاعات والفقر، أو تضعه تحت مقصلة الاستبداد، تُصبح الهجرة ملاذاً، والضيافة أفقاً للانتظار. ولعلّ من نافلة القول تأكيد أنّ الضيافة عدّت دوماً واجباً مقدّساً وممارسةً حرّةً ينتهجها ربُّ البيت إزاء ضيوفه. غير أنّ استقبال الغير اكتسى، عبر توالي القرون وانصرامها، طابعاً مؤسّساتياً، فقد أدّى تزايد تنقلات الأفراد والجماعات إلى جعل تدخل الدولة أمراً لا مناص منه؛ فغدت الضيافة شأناً من شؤون الدولة يستدعي انضباطه بالقانون وخضوعه لقواعده.

وإذا كانت الضيافة عادةً ترتبط بفضيلة شخصيّة أكثر من ارتباطها بسياسة جماعيّة، فإنّ الفضل يرجع إلى كانط الذي جعل الحقّ في الضيافة حجر الزاوية في البناء القانوني للنزعة الكوسموبوليتيّة.

الضيافة ليست موجهةً بمشاعر طيبة، كما أنّها لا تُمنح لأيّ كان. يميز كانط بين الحقّ في الزيارة والحقّ في الإقامة؛ فإذا كان الحقّ في الزيارة لا يقبل التفويت، فإنّ الحقّ في الإقامة لا يحظى بالمكانة نفسها؛ لأنّ توطين الغرب يحتاج إلى تدابير مؤسّساتيّة تدخل ضمن سيادة الدولة. هذه القطيعة بين الزيارة والإقامة تُبعد الحقّ في الضيافة عن الاستقبال غير المشروط؛ فالضيافة لا تصبح عند كانط سياسيّة إلا بفضل الاعتراف بحقّ الدولة في إبعاد وطرده من لا ترغب في بقاءه داخل تراب الوطن.

تدلّ الضيافة هنا «على الحقّ الذي يملكه الغرب، عند قدومه إلى أرض الغير، في ألاّ يُعامل كعدو [...] ولا يُحقّ للغرب أن يطالب بحقّ الضيافة [...]»، وإنّما بحقّ الزيارة، وهو الحقّ الذي يميز لكلّ إنسان اقتراح نفسه كعضو في المجتمع بموجب حقّ الحيازة المشتركة لسطح الأرض التي لا يستطيع الناس، بحكم كروبيتها، الانتشار فيها إلى ما لا نهاية». نحن هنا حيال حجّة كوبرنيكيّة النمط، تستند إلى فكرة كوننا نسكن فضاءً محدوداً. في وسع الناس دائماً أن يذهبوا إلى مكان آخر، لكن طالما نحن مضطرون إلى العيش في عالم محدود، يتعيّن علينا أن نلظن في أيّ مكان. ويلجّ كانط على أنّ الأمر لا يتعلق بالإحسان وإنّما بالحقّ. فالضيافة تعني حقّ الغرب في ألاّ يُعامل بوصفه عدوّاً... هذا المقطع مذهل فعلاً بفكرته التي تستدعي المحدوديّة الجغرافيّة: لمّا كانت الأرض كروية، فإنّ سكّانها مطالبون بتحتمل بعضهم بعضاً؛ أي أن يتمكّنوا من السكن في أيّ مكان على سطح الكرة الأرضيّة. إذاً، مبدأ الحقّ نفسه (تعايش إرادات حرّة داخل فضاء محدود) هو الذي يُفضي إلى الضيافة.

إنّ هذه الحجّة لا تهاجم، بأيّ شكل من الأشكال، مفهوم السيادة، ولكنّها تتصدّى بكلّ حزم لكرهيّة الأجنبي. لكنّ هذا التصوّر الكانطي للضيافة تعرّض للنقد من طرف ديريدا، الذي يرى أنّ الضيافة لا يمكن أن تؤدّي دورها إلا إذا كانت مبدأ خالصاً مستقلاً عن كلّ ما يمكن أن يشرطه، فلا يمكن للضيافة أن تُقيّد بعقد اجتماعي أو بتدابير أمنيّة. إذا وضعنا الضيافة تحت سيادة الدولة فإنّها لا يمكن أن تتوافر على هذا البعد المتعالي الذي يجعلها أداةً لتصحيح الاختلالات. إنّ «الضيافة لا تكون كذلك إلا إذا كانت منفتحة على غرابة

الغريب، إلا إذا كانت متقبلة للضيف وما يُضيفه. الضيافة (الخالصة) انفتاحٌ على إمكانات ومخاطرة؛ إنَّها متفتحة على الغريب، متطلعة إلى ما فيه من غرابة».

إنَّ فعل الضيافة يجعل الحدود بين الأفراد تتهاوى وتزول. الاستضافة لا تعني فحسب العناية بحياةٍ أصابتها الهشاشة، بل أيضاً الانفتاح على المدونات السردية للغير. فأنا لا أستضيف أبداً ذاتيةً محايدةً، وإنَّما أستضيف تواريخ وحكاياتٍ وأصواتاً مغايرة. وعليه، ليست ذاتية المضيف على يقين بأنَّها ستحتفظ بصوتها كما هو عندما سيدخل صوت الآخر الغريب. لا مرء في أن الديمقراطية ليست سلطة ذات سيادة؛ إنَّها بالأخص النظام الذي يُطرح فيه هذا السؤال: من هو الشبيه؟ هل يتعيَّن علينا ألا نحيا إلا مع من يشبهنا؟ هل يتوجَّب على الديمقراطية أن ترتدَّ باستمرار على نفسها وفق منطق دائري يميلنا على هيمنة الذاتية؟ كيف للمختلف أن يلج فضاء الديمقراطية من دون أن يُزجَّ به جهة الخطر المحدق بالديمقراطية، وفق صورة الغريب الذي يتسلَّل إلى مملكة الذات لينخر وحدتها، وينث سمومه فيها؟

ومن بين أخطر المشاكل التي تواجه الأجنبي أو الغريب عدم إتقانه لغة البلد المضيف، ما يجعله ضعيفاً أمام قانون البلد الذي يستضيفه أو يطرده. الغريب أولاً غريب عن لغة القانون الذي صيغ به واجب الضيافة، حق اللجوء، حدوده وضوابطه وشروطه. عليه أن يطلب الضيافة في لغةٍ ليست لغته، وإنَّها هي اللغة التي يفرضها عليه ربُّ البيت، المضيف السيّد، السلطة أو الدولة.

فهل يتعيَّن علينا أن نطلب من الغريب أن يفهمنا؛ أن يتكلم لغتنا بكلِّ معانيها ودقائقها حتى نتمكَّن من استضافته؟ وإذا كان يتكلَّم لغتنا سلفاً، فهل يكون حقاً غريباً؟ هل يبقى الغريب غريباً إذا كان مالكاً ناصيةً لغة المضيف؟ وهل يستقيم حينها الحديث عن الضيافة؟ هل هناك قانون كوني للضيافة؟ يتعيَّن علينا أن نساءل عن طبيعة واجب الضيافة؟ من يصوغ القاعدة التي بموجبها يتعيَّن أن أكون مضيفاً؟ هل يمكننا أن نُترجم سياسياً المطلب الإتيقي للضيافة من دون أن نصطدم بتلك الحجَّة الكلاسيكية التي تقضي بأنَّ البلد لا يمكن أن يستضيف كلَّ بؤساء العالم؟

خطورة هذه الأسئلة، وراهنيتها على أكثر من صعيد، هما ما جعلنا نُخصِّص لها ملفاً غنياً، يعتمد مقاربات متنوّعة، تمتع من حقول معرفية وعلمية وفلسفية تروم استشكال موضوع الهجرة وسياسات الضيافة، وتقديم قراءات عميقة له تسعف في فهمه في كلِّ أبعاده وانعطافاته المختلفة.

وإلى جانب هذا الملف، حرصنا على جعل هذا العدد حافلاً بحوارات قويّة مع مفكرين كبار، أملاً في أن ننجح في تقريب القارئ من عوالمهم وتفكراتهم. كما يزخر هذا العدد بنصوص فكرية وأدبية وفنية مهمّة تسافر بالقارئ في فضاءات الإبداع والإمتاع.

مسك الختام دوماً حصاد «مؤمنون بلا حدود»، الذي جاء عاكساً زيادةً المؤسسة في نشر المعرفة، وإصدار الكتب التي تسهم في دعم حركة التنوير، ومدّ جسور التواصل بين المبدعين والقراء على امتداد ربوع الوطن العربي.

حسن العمراني

أملنا أن نكون قد وُفقنا في تقديم عددٍ متكامل يرقى إلى تطلّعات قرائنا الكرام، في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.

## الضعفاء وحقّ الضيافة المستحيل

فيصل دراج\*

موضوع «الضيف وحقوق الضيافة» قديم ومألوف، لا يحمل الغرابة في الشروط العادية، والضيف، في الحالة هذه، مؤقت الإقامة، لا يثير سوء الظنّ، ولا يجرّض على أسئلة كثيرة؛ ذلك أنّه لا ينافس مضيفه في شيء.

غير أنّ البشر يعرفون ظروفاً صعبة لا يتركون فيها وطنهم رغبةً منهم، كأن يجبروا على الرحيل إجباراً، أو أن يفتقروا إلى أسباب الحياة ويطلبوا «العيش» في بلاد أخرى. وإذا كان في «العمال المهاجرين إلى أوربا» ما يعطي صورة عن ضيق المعيش الذي يبعث على السفر، فإنّ في وضع السوريين والعراقيين واليمنيين، اليوم، ما يستدعي «خوفاً» يفرض الهرب؛ ذلك أنّ عشوائية الحرب المهلكة تلغي الفرق بين المتوقع واللامتوقع، وتقتل أفراداً وجماعات، وتهدم بيوتاً، وقد تقوّض عائلات بكاملها إن سقطت عليها «قنبلة فراغية».

يبدو «المهاجر»، في الحالة الأخيرة، ضيفاً طويل الإقامة، لا يظلّ ضيفاً، ليصبح «لاجئاً» يطالب «بحقوق» ليست له؛ ذلك أنّه «كيان مضاف» إلى جماعة سقط عليها من غير توقع؛ بل هو «كيان هجين»، غادر وطناً يعرفه ويعرف عاداته وثقافته، والتحق «بأرض غريبة» لا تعرفه ولا يعرف أعراف أهلها، كما لو كان حالة إنسانية مؤقتة تفتتح على الطارئ والموجع واللامنتظر وعلى «الإقامة المؤقتة».

كان في وضع اللاجئين الفلسطينيين بعد «نكبة» عام 1948، وإلى اليوم ربّما، ما أُطلق عليه «الإقامة في اللاإقامة»؛ حيث على الفلسطيني أن يقبل بالمكان الذي وصل إليه، فإن كان فيه نكد كثير، انتقل إلى مكان ثانٍ، يتبعه ثالث، وما يشبهه، في انتظار مكان يتمنّع بشيء من الرحمة. وواقع الأمر أنّ الفلسطينيين؛ أي هؤلاء الذين هُجّروا من وطنهم بالعنف الإسرائيلي، عرفوا أكثر من شكل للـ «الهجرة»، وعرّفوا إرادة البقاء حين بحثوا عن عمل في مواقع متاحة أو ممتنعة، وهو ما عبّر عنه غسان كنفاني في روايته (رجال في الشمس)؛ إذ الفلسطيني الذي نجا من رعب «جيش الدفاع الإسرائيلي» لا ينجو من المتاجرين بحياة البشر. ولعلّ الهروب من أكثر من موت محتمل هو الذي أرسل بفلسطينيين إلى العراق في زمن، ودفعهم إلى الهجرة إلى تشيلي في زمن آخر. فالإقامة في اللاإقامة لم تأت من «القتل الإسرائيلي» فحسب؛ بل جاءت أيضاً من مجازر لحقت بالفلسطينيين في أراضٍ عربية. ولهذا تمكن الإشارة إلى سبعين مجزرة تكفّل الزمن الظالم بزيادتها من غير انقطاع.

جاء الفلسطينيون المبعدون عن وطنهم بصفة اللاجئ الفارّ من اللأمان إلى أمان محتمل. وأنتجت «مجمعات أفريقية» بأشكالها المختلفة صفة العامل المهاجر، وأنتجت الظروف العربية الأخيرة صفة المهجر، الذي هاجر رغماً عنه، لا بحثاً عن رغد العيش، وإنّما الهرب من الموت ومن شروط مميّمة. اجتمعت في هؤلاء جميعاً صفتان: الإنسان الغريب البعيد عن وطن يعرفه، والذهاب إلى أرض لا يعرفها، لا هي بالمنفى كالحالة الفلسطينية، ولا هي بالوطن الأخير حال العمّال الأفارقة المهاجرين الذين «لا أوراق لهم»، ويفتقرون إلى أوراق تعرّف بهم، وتعرّف بوجودهم.

\* مفكر وأكاديمي من فلسطين

## 1. عن الغريب والوطن النهم:

يمثلّ الغريب، في وجوهه المختلفة، حالةً مأساويةً، فنظرته إلى نفسه مشوبة «بالنقص»، لا يمكنه أن يساوي ذاته بغيره، ونظر الآخرين إليه يتسم بالحذر والحيطه، فهو المجهول الصفات، وهو المغترب عن ماضيه؛ لأنّ في الغربية ما يزيحه عن عاداته المكتسبة ويجعله كياناً «مؤقتاً». ولهذا، إنّ في الجملة الهجائية المشهورة «هؤلاء الغرباء» ما يفرض عليه أن يعيد تقييم ذاته وتقييم الآخرين. كان الروائي الفلسطيني جبرا إبراهيم جبرا، في حوارٍ معه، اشتكى

بحزنٍ من تعبير: «فعله الفلسطينيون كالعادة»، أو «قام به بالتأكيد إنسان فلسطيني»، سواء ارتبط الأمر بشجار في حي قريب، أم بشطايا زجاج ملقاة في الطريق، أو بشقي هارب من رجل الأمن. أنهى جبرا شكواه بكلمة محتجّة: «فليعلموا أنّ هذا الفلسطيني إنسان كريم».

كان جبرا في شكواه يحاور صورة الغريب المنتشرة غالباً بين الناس، حيث الغريب، تعريفاً، لا تاريخ له، وليس له ماضي يستشهد به. ولأنّ الغريب جاء من زمن آخر مجهول الصفات، يتحوّل إلى فراغ حزين يمكن أن تلقى فيه جميع الصفات المحتملة التي ينفر منها غيره؛ ذلك أنّ الغريب هو المضاف إلى مجهول، وهو النافل غير المرحب به أحياناً، وهو نكرة متنقلة في بعض الحالات غير جذيرة بالاسم، ولا بالمكان الذي يتّسع للآخرين.

يذكر الراحل الفلسطيني حسين البرغوثي، في العمل الروائي البديع (الضوء الأزرق)، أنّه زار بيروت قبل مصرع غسان كنفاني بسنوات، وحين سأل عن منزله في منطقة «الروشة»، جاء الجواب: «في تلك البناية يقولون إنّه يعيش واحد فلسطيني». تأخذ صفة «فلسطيني» موقع الاسم، وتعرّف صاحب الاسم سلباً، فهو ليس كآخرين، لا ماضي له؛ بل من الغريب ربّما أنّه يعيش في منطقة الآخرين، لا في «المخيمات القائمة على هامش المدينة»، التي لا تريح النظر، ويتكفّل «البعض»، على آية حال، بإزاحتها عن وجه الأرض، حتى تبقى المدينة جميلة «بلا غرباء».

للإنسان النافل؛ أي الغريب، مكان خاص به يبعده عن الآخرين ويبعد الآخرين عنه، حال منطقة «بل فيل» في باريس، التي يعيش فيها «المهاجرون المغاربة»، بعد أن هجرها الباريسيون الذين لا يرتاحون لصفات المهاجرين. كان عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، في كتابه الضخم (بؤس العالم)، قد أشار إلى منطقة «بل فيل»، وهو يتحدّث عن آثار عنصريّة المجتمع الباريسي في عدم اندماج «الغرباء في المجتمع الذي يعيشون فيه. كما تحدّث المؤرخ إيمانويل تود مؤخراً، في كتابه (من هو تشارلي؟)، عن ظاهرة «الإرهاب» التي لا تنبثق من «روح المهاجرين»، كما لو كانوا أشراراً بالسليقة، بقدر ما تتأتّى من عنصريّة المجتمع الفرنسي وتعامله المتعصّب مع المهاجرين، منتهياً إلى نتيجة منطقيّة تقول: الإرهاب ليس قضيةً بوليسيّة، ولا يصدر عن «عنصر» بشري غريب، إنّما هو محصلة لبنية المجتمع الفرنسي في سنواته العشرين الأخيرة وما تبعها، المترجمة بتراجع الديمقراطية والأزمة الاقتصادية وصعود النزوعات العنصريّة والدينيّة المتعصّبة.

لا ينسى تود أن يشير إلى «المال الحزين» للثورة الفرنسيّة، التي تحدّثت عن المساواة والعدالة والتآخي واستقبال الغرباء وحسن معاملتهم، قبل أن يأتي زمن «الإرهاب»، الذي هو فعلياً زمن انحطاط القيم الكونيّة، تلك القيم التي أعلنت من شأنها الثورة الفرنسيّة وعصر التنوير الأوروبي عامّة. فقد كان في تعاليم الثورة، ذات مرّة، حديث عن الضيافة وحقوق الإنسان، وحقّ «اللجوء السياسي»، الذي كان يُعطى لـ «غرباء» طُرِدوا من أوطانهم. وعلى هذا، إنّ في اعتبار الغريب لا تاريخ له ما يثير الأسى، وفي حرمانه من «حقوق الضيافة» ما يوطد الأسى ويزيده، وصولاً إلى «عنف منتظر» من غرباء ضاقت بهم الحياة، وضيّق عليهم «أصحاب البلاد» الخناق. ولعلّ هذا الأسى

المتولد، المستهمل بعيش لا يمكن تحمُّله، هو الذي يضع الغريب في حالة حوار مستمرّة مع «وطنه الأم»، ذلك الوطن الذي عليه أن يؤمّن حقوقه ويمدّه بالسعادة والكرامة، وهما أمران واهنان في كثير من البلاد العربيّة، التي تطرد أبناءها إلى العراق.

البلد الأم هو المكان الذي رأى الإنسان فيه النور، والموقع الذي يحنّ إليه الغريب بعد مغادرته، وهو تلك البقعة من الأرض التي يريد الغريب العودة إليها، بعد أن «تتحسّن الأمور». إنّه تلك الجغرافيا العجيبة التي تحدّد المنطلق والمرحلة الأخيرة. ولهذا يُقال «اللغة الأم» التي يستقبلها الإنسان حين يرى النور، و«نمط الحياة - الأم» الذي يعلم الإنسان ما يجب فعله، وما ينبغي عدم القيام به، وهو في النهاية ما يساوي بين وطن البداية و«الأم»، كما لو كان الإنسان قد ولد، طبيعياً، مرّتين؛ مرّة بالمعنى البيولوجي، فله أبٌ وأمٌّ ينتسب إليهما، ومرّة بالمعنى الرمزي الذي يجعل من «أرضه» أمّاً أخرى. يطرح موضوع «الأخر»، المختلف ثقافاً وقيماً وعاداتٍ وديناً، معنى «الضيافة» التي هي واجب إنساني أخلاقي، وقد تكون شكلاً من العذاب، لا يقبل «بالضيف» بقدر، دون أن يقنع هذا الضيف بأنّ له «أمّاً» أخرى، ذلك أنّ الأم، بالمعنى الرمزي، تعطي مرّة واحدة.

ولعلّ الحرمان من الأم، مهما كان شكله، هو الذي يعيّن «حقوق الضيافة» فعلاً إنسانياً سامياً ومساهمة أخلاقية ومعياراً يحدّد إنسانيّة الإنسان أو «الإنسانيّة»، الأمر الذي يربط بين فعل الضيافة والمحبة والخير والاعتراف «بالجوهر الإنساني» (المفترض) الموزع على البشر جميعاً؛ بل إنّ في القبول بحقوق الضيافة ما يعلن عن الارتقاء الرُّوحي والجمالي للإنسان، فمن يحبّ ذاته يحبّ غيره، ومن يحبّ ذاته وغيره يحبّ البشريّة جمعاء، ما يعيّن الكراهية فعلاً موحشاً ووحشياً، يقترب من الزندقة والكفر، وترفضه الأديان السماوية جميعاً.

## 2. العهال المهاجرون والشعبويّة الصاعدة:

من المتعارف عليه في مآثور العرب إكرام الضيف، على اعتبار أنّ الكرم شهامة وأصالة وإعلان عن خُلُق حميد، وهو الأمر الذي أسبغ على السموّال الكريم، قديماً، شهرة طاغية. كان ذلك في زمن بسيط يضع إنساناً أمام آخر، بعيداً عن «زمن الإيديولوجيات» الذي يقرّر الموقف من الإنسان قبل رؤيته. ولذلك تنطوي مقارنة «زمن السموّال» بزمن العمال العرب أو غيرهم، في أروبا نهاية القرن العشرين، على سداجة طاغية وعلى أشياء من الضحك الأسود. الواقع أنّ «العامل الأفريقي المسلم»، أو ما يشبهه، ضحيّة لطبقات متعدّدة من الظلم والقهر: عاش في بلدٍ كانت له خيراته، قبل «النهب الإمبريالي»، الذي ترك جزءاً من أفريقيا على حافة الموت جوعاً. وبعد رحيل الاستعمار، جاءت أنظمة من صنعه استأنفت النهب القديم بشكلٍ آخر. وحين يصل هذا الإنسان المقهور إلى أروبا، لا فرق إن دخلها تسليلاً أو بشكل شرعي، يُدفع مباشرة إلى «سوق العمل الأسود»، وفقاً لعنصريّة وطيدة تُميّز بين العامل المحلي والعامل الأجنبي، وبين الأسود والأبيض، والمسلم وغير المسلم، والذي يتكلم اللغة المحليّة وذاك الذي لا يحسنها... والمحصلة أنّ المهاجر، في بلد عنصري، يبيع جهده بثمن فقير، ويتمّ التعامل معه بفقر أخلاقي شديد، أو بلا أخلاق على الإطلاق أحياناً. ينطوي مساره على مقولات الحرمان والاعتراب وعدم الاعتراف بمعنى مزدوج؛ عدم الاعتراف بحقوقه إنساناً، وعدم الاعتراف بعمله الذي يقوم به نيابة عن غيره؛ ذلك أنّ على المهاجرين أن يقوموا بعمل «شاق»، أو «شاذ»، يرفض المواطن غالباً القيام به.

يقول الفيلسوف الفرنسي إيتين باليبار في مقالة عنوانها: «ما نحن مدينون به إلى الذين (لا أوراق لهم)»: «نحن - المواطنون الفرنسيين - ذكوراً وإناثاً، يجب أن نعترف بأننا مدينون كثيراً إلى هؤلاء الذين (لا أوراق لهم)، الذين رفضوا (السريّة) المفروضة عليهم، وطرحوا تالياً بقوّة سؤال حق الإقامة». يحيل ما كتبه الفيلسوف على سطوة العنصريّة القائمة في الحياة اليوميّة، التي تختصر «الغريب» إلى جملة من الأفعال السلبية، وعلى «الإعلام» الذي لا يقول الحقيقة، وعلى نفاق الحكومات الفرنسيّة المتتالية، التي تقول بمساواة البشر وتمارس نقيضها، وتعيد عملياً إنتاج التمييز العنصري؛ بل إنّ في ممارسات هذه الحكومات ما أنتج «عنصريّة مؤسّساتيّة» تطرد العمّال المهاجرين إلى خارج حقوق الإنسان، وتطردهم إلى خارج «المطرودين الفرنسيين»، الذين يعانون من الاستغلال والاضطهاد.

ولأنّ الغريب جاء من زمن آخر مجهول الصفات، يتحوّل إلى فراغ حزين يمكن أن تلقى فيه جميع الصفات المحتملة التي ينفر منها غيره؛ ذلك أنّ الغريب هو المضاف إلى مجهول، وهو النافل غير المرحّب به أحياناً، وهو نكرة متنقلة في بعض الحالات غير جديرة بالاسم ولا بالمكان الذي يتّسع للآخرين.

فالعامل المهاجر، إذًا، هو «المطروود من بين المواطنين المطروودين»، أو هو «اللا مواطن المطروود من بين المطروودين». ويكتمل هذا الطرد المزدوج، أو لا يكتمل، بنزعة شعبيّة متصاعدة في بلدان أوروبية متعدّدة، تتضمّن الجهل والعنصريّة معاً، فهي «تفسّر الأزمة الاقتصادية والاجتماعيّة» بآثار «الحضور الأجنبي في البلاد»، كما لو كان دور العامل الأجنبي الضعيف مصادرة حقوق الغير من «العمال المواطنين»، وإضافة إلى منظور شعبي قاصر، سياسياً واقتصادياً، هناك «التفسير المريض لتراجع الحضارة الغربيّة»، الذي يرى في «العنصر الأجنبي» إساءة إلى المعايير الحضاريّة الموروثة، «على اعتبار» أنّ الطفل الأوربي قد يحاكي سلوك الطفل المسلم الذي «لا يعرف النظافة والنظام».

هكذا يصبح «طرد الأجنبي»؛ بل قتلهم أحياناً، حلاً لمشكلات المجتمع الغربي المأزوم، كما لو كانت أزمة «الأجانب» صادرة عن وضعهم الدّيني والجغرافي، ولا علاقة لها بآليّات الرأسماليّة العالميّة، القديمة والحديثة، التي تتحكّم في المركز والهامش العالميين. بهذا المعنى تُقتلع «حقوق الضيافة» اقتلاعاً، ويُقبل بالغريب على مضض، بمبررات إيديولوجيّة تتكئ على ثنائيّة الأبيض/ الأسود، المسيحي/ المسلم، المتحضر/ الهمجي، الأوربي/ غير الأوربي، الأمريكي/ المهاجر. والمحصلة أنّ مقولة «جوهر الإنسان»، التي تقول بها الأديان، ومقولة «الإنسان الشامل»، التي قال بها عصر التنوير الأوربي الكلاسيكي، ترتدّ إلى نقيضها، بقدر ما أنّ مقولة «التقدّم الإنساني» الشهيرة تصير، شيئاً فشيئاً، إلى أثر من آثار الماضي.

والسؤال: هل «المأزوم» هو «الإنسان المهاجر» فحسب، أم هل الأزمة تخترق «المجتمع الإنساني» في مستوياته كلها؟ وواقع الأمر أنّ الأوّل مأزوم بسبب أنظمة تابعة أدمنت الاستبداد والفساد، وأنّ الثاني مأزوم بسبب نظام رأسمالي يريد أن يجمع، زوراً، بين الاستقرار وعدم العدالة؛ فلو كان «عادلاً» لما نهب «دول المحيط»، ولما استغلّ «العمّال بشكل عام»، ولما أسبغ القبول والرضا على «سوق العمل الأسود»، وعلى «العنصريّة المؤسّساتيّة»، ناهيك عن ثنائيّة: العنصريّة والديمقراطيّة المزعومة؛ إذ لا اعتراف بالضيافة في مجتمع عنصري، حتى لو تحدّث عن الديمقراطية والحضارة.

يقال: «يعترف البرجوازيون بجرائمهم بعد أن يبتعد زمنها». والمشكلة أنّ «مأساة فقراء عالم الأطراف» لم تبتعد كثيراً؛ بل تراكمت منذ زمن نهب الثروات الطبيعيّة غير المعترف به، إلى زمن «نهب القوى الجسديّة للعمال الأجانب» غير المعترف به أيضاً.

ترتبط حقوق الضيافة بعالم سليم السلوك معافي القيم، بعيداً عن حاضر معيش يسير بخطأ ثابتة إلى «انحطاط كوني».

## إشارات:

1. Alfred SchÜtz, étranger, Editions Allia, Paris, 2003, p. p 44 - 54.
2. Étienne Balibar, droit de cité, l'aube, Paris, 1998, P 23 - 25.

## الهجرة، المسكونية، المنزل المفقود: عناصر في هاجس الغرابة

محمد شوقي الزين\*

### ملخص:

ثمة كلمات باردة لا نعيدها اهتماماً، مبهولة أو متجاهلة؛ لأنّ «نيران الفعل» (les feux de l'action)، كما سمّاها بيير بورديو، لم تُسعرها ولا تعبّر بها عنها. هناك، بالعكس، كلمات حارة حرارة الأفعال الدالة عليها والمعبرة بها. هذه حال كلمات من طبائع الهجرة التي تقول: الاقتلاع العنيف من الأرض، السياحة غير المرغوب فيها عبر أقاليم الغير، السفر غير المضمون بركوب البحار والتعرّض للأخطار، كما حصل للمئات من الغرقى والمفقودين في البحر المتوسط، من بين المهاجرين إلى الأراضي الموعودة للقارة الأوربية. لا أناقش هنا «جيوستراتيجية» هذه الهجرات، من وجهة نظر النتائج السياسية والديموغرافية، وإنما أقرأ فلسفياً وأنطولوجياً المبهم من هذه الحركة نحو المجهول، المندفعة لا شعورياً، والمدفوعة بألم وأمل. لماذا اجتثت من أرضها (نعرف الأسباب الاقتصادية والسياسية والأمنية)؟ لماذا الفرار من الذات (نعرف المشكلات الاجتماعية والأزمات النفسية في التصالح مع الأنا)؟ أيّ استضافة تلقاها هذه الذات الجريحة (نعرف النزعات الشعبوية والعنصرية المتفاقمة في أوروبا من جرّاء هذه الموجات الكاسحة للهجرة)؟ أيّ إضافة تدخلها إلى الأقاليم التي تردّد عليها (نعرف المشكلة الضمنية لسؤال الاعتراف)؟ تناقش هذه الدراسة لغزية الهجرة، بدءاً من دريدا في تفكيره مع ليفيناس حول سؤال الضيافة والغيرية، انتهاءً بفرويد في تفكيره حول خبايا الغرابة والقلق، ومروراً بصورة المسكونية الأرضية (écoumène) التي تربط بين الضيافة في السكن وفقدان المسكن بالاغتراب والنزوع نحو الغرابة والقلق.

### المحتوى:

#### 1. الهجرة عنصراً حاملاً للتناقض: بين الهجرة والهجران

- «مرحّباً»: الرحب والسعة وسؤال الضيافة
- الباب: العقل القابل أو مرآة التلبية
- بابل: الصرح العاني، العقل الآتي

#### 2. المسكونية أو الأرض القابلة للسكن: «السكن - في» و«السكن - إلى».

- الأرض والإنسان المكين
- الماكنة ونفي التمكين
- الأرض وأنسنة الماكنة

\* مفكر وأكاديمي من الجزائر.

## 3. السكن المفقود وهاجس الغربة: أيُّ مُسكّن لكلوم الذات؟

- الأجنبي أو غربة الأنا والآخر
- الجنب بلا جهة بلا وجهة أو هاجس الغربة
- الجنبية أو انحمال الكينونة.

\*\*\*

«الهجرة» خيال، على الرغم من أنها واقع، عبر الموجات البشرية في التنقل بين الأقاليم الجغرافية فراراً من عنف أو بحثاً عن مستقر. تقول الهجرة الشيء ومتضايفه: «الهجرة- من» و«الهجرة- نحو». وكل هجرة من إقليم هي، بشكل ما، هجرة نحو إقليم. لا يُهاجر سوى لأننا تهجر، نبتعد عن عنصر الضائقة لنتمس بأقاليم أرحب وأكثر أمناً. الأسباب متعدّدة، سواء كانت سياسية أم أمنية أم اقتصادية، لكنّ القلب نفسه: هناك قطعة من الذات تكتوي بالهجرة وبالهجران، تُقتلع من الأرض التي وُلدت فيها، وُجدت عليها، ربت وتربت فيها، جمعت مثل الباقية شذرات من الذاكرة، تحمل أنينها معها في اغترابها الآني، تُصاحبها صور جميلة أو أليمة، في الوقت نفسه ذكريات حميمية تثير الابتسامة البريئة، وآلام محمومة تُدمع العيون، وتسقي الحدود. تقول مرادفات الهجرة هذه المتناقضات التي تحملها الذات الجريحة، وينبهي منها نوع عنيف من الاقتلاع: ذات نفر من ذاتها، تخرج عن طورها أو حالها، تتنكر لموطنها عنوةً.

تقول هذه المرادفات «الرحيل» أخو «الموت» من الرضاة، وليس حتماً الرحلة المسلمية إلى الشواطئ العذبة؛ و«الاغتراب أو الغربة»؛ لأنّ الذات تغترب عن ذاتها أولاً، قبل أن تكون غريبة عند الغير في أرضه وإقليمه؛ و«المغادرة أو المفارقة»، لما في هذه العملية من اقتلاع عنيف عن الحميميات (الأهل والأصدقاء)، شيء استل من «البسرة»، انبت أو اكتوى، وجعل هذا المسمى «البشر» في حالة من التيه والوجع؛ وانتزع رهيب عن العادات والممارسات التي تتحوّل إلى ذكريات وصور قانصة. تقول الهجرة نظام «القص» بالمعنى المزدوج للبتّر والسرد؛ وفي الحقيقة، لا يقصّ المهاجر سوى ما اقتصّ من بشرته، فهو يحكي نظام «المعانة» التي تدلّه - لا شك - على «المعنى»، بعدما قبض على الجمرة، لكن لا تكون بالضرورة عزاءه وخفف شقائه، وإنما فقط «غفل» (placebo) التنفيس عن همومه. لجوءه إلى القص (الحكاية، السرد، الرواية) نوع من التعويض (compensation) لما اقتصّ من بشرته الحاملة لذاكرة حميمية. يقول الكلام نوع الكلم الذي يُحبّه في جسده وذاكرته، «خبأة» قسرية وقيصرية لما ينفلت من عذابات، وما يتولّد من إمكانات في التذليل والمجازرة.

## 1. الهجرة عنصراً داخلياً للتناقض: بين الهجرة والهجران

تحمل الهجرة إذاً متضاياف «الهجرة- من» (émigration) و«الهجرة- نحو» (immigration)؛ ويُصبح هذا المتضاياف تناقضاً عندما تنكسي الهجرة صيغة المبالغة في «الهجران»، فلا تكون مجرد مغادرة الأرض- المنبت نحو آفاق جديدة لأسباب سياسية أو أمنية أو اقتصادية، وإنما هي اقتلاع عنيف إلى حدّ التمزّق، كما هو الحال مع الحملات الأجنبية أو مع الحروب الأهلية التي يفرّ فيها الأهالي من البلد بالآلاف، بحثاً عن مناطق آمنة يأوون إليها. يقول القاموس العربي إنّ «الهجر ضدّ الوصل»، فالهجرة انفصال أو انقطاع. هنالك شيء في الذات ينفصل، شيء من الذات ينقطع، بحكم أنّ الذات تتخذ منبأ لها الأرض التي وُلدت فيها وُجدت عليها، كالنبته التي يتمّ استئصالها من جذورها، فتنبت في أرض أخرى ومناخ آخر؛ قد تتأقلم وتزدهر، وقد تتلاشى وتذبل. هذه المناسبة بين الذات والنبات ليست مجرد استعارة تجميلية في الأسلوب؛ إنّها نظرية ثقافية من شيشرون إلى يوهان غوته، حول التجدر الغائر للذات في الأرض النابعة منها (beheimatet).

## «مرحباً»: الرَّحْبُ والسَّعة وسؤال الضيافة

غير أن هجرة الذات تحكي هذا المهجران من طريقين مختلفتين وأحياناً متناقضتين:

1. الهجرة الاختيارية في شكل سفر نحو البلدان النامية والمتطورة بحثاً عن حياة أفضل وعمل أرقى، فيكون شدُّ الرحال نحو هذه الآفاق الواسعة التي تُوفّر شروطاً مثلى في العيش الكريم.

2. الهجرة الاضطرارية في شكل طوارئ من جرّاء حروب ونزاعات، فيكون الاقتلاع من الأرض عنيفاً يُراد به حفظ الحياة، فتترك في الذات إمّا حسرة وتألماً، وإمّا سخطاً وعزوفاً. فعن الأولى نقول «الهجرة»، وعن الثانية نقول «المهجران». المهجران مثل النكران، هناك شيء في الذات تخلّي عن علّة وجوده اضطراراً، وغادر الأرض مبتوراً، لا يعرف نحو أيّة وجهة يسير، وأيّ وجه يحمله ويقابل به غيره. الكل يتوقّف على هذا الغير، غير-الذات، إذا كان الرحب لسانه أم الحرب بالكرهية والمقت في النعت المعروف بالاسم «عداء الأجنبي» (xénophobie) كما سيجري تفصيله لاحقاً.

في قراءته لإيمانويل ليفيناس، يُقدّم جاك دريدا كلّ النبرات والعبارات المتصقفة بهذا المسمّى «الضيافة» (hospitalité) في الأصل اللاتيني، وفي الفصل اللغوي المستعمل لأغراض متعدّدة. يقف في الضيافة على العنصر القصدي المشكّل لأساس الفينومينولوجيا وبنائها، وهو استقبال الوجه<sup>1</sup> (accueil du visage)؛ لأنّ في القصد، أو في الفعل «قَصَدَ» (viser)، ثمّة «مقصود أو وجه» (visage) يُتوجّه إليه. الفينومينولوجيا في رُمّتها عبارة عن رسالة في الاستقبال، خُلقيّة في الضيافة؛ لأنّها قصديّة نحو الوجه، توجّه نحو المقصود. لا شكّ في أنّ ليفيناس كان يقوم بنوع من «أخلقة» الفينومينولوجيا، بالمعنى غير الأخلاقي، غير القانوني (canonique)، غير القاعدي للأخلاق؛ لأنّ الضيافة في الفينومينولوجيا ليست مبحثاً أو مبحثة (thématisation)؛ إنّها فلسفة أولى أو ميتافيزيقا. تقول الضيافة بأصالة الإيجاب (نعم) على السلب (لا)، أولويّة الجواب على السؤال؛ لأنّها تُقرّ منذ البداية بالطابع الأصلي للقبول (نعم)<sup>2</sup> المندغم على بدهاءة الاستقبال؛ ولأنّها فلسفة المستقبل، فلسفة الإمكان: «تمدّد نحو الآخر، قصد منته، انتباه قصدي، نعم للآخر. القصديّة، الانتباه إلى الكلام، استقبال الوجه، الضيافة كلها شيء واحد، بالمعنى الذي يستقبل فيه الآخر، ويفلت من كلّ مبحث»<sup>3</sup>.

التمدّد، التوتّر، القصد هي الكلمات التي تتفق على إعطائها اسم «انحمال»، كما سيأتي ذكره، الذي يقول بالاندفاع والتوجّه، وأيضاً سيانطقيا الحمل والاحتمال والتحمّل. إنّ شيء داخلي من حيث الفعل والتوتّر (انحَمَل) وشيء برّاني من حيث الوجهة والقصديّة (حَمَل، حَمَل). بمحاذاة هذا الانحمال ثمّة الاستقبال، الذي يقول بجوهر الضيافة، أساس القصديّة، منتهى النباهة. يمكن أن نستشفّ في المصدر (قبل) بلاغيات «القبُول» (نعم) الذي وضعه دريدا في الأصل الراديكالي (archi-, archè)، وجماليات «القابل» الذي نعت به وظيفة العقل في التلقي<sup>4</sup>، وأخلاقيات «الاستقبال»؛ أي الاستضافة (réception): «لا تُدرِك معنى الاستقبال سوى عبر الاستضافة، استضافة مفتوحة أو موهوبة للآخر. العقل في حدّ ذاته عبارة عن استقبال»<sup>5</sup>. أحسب أنّ دريدا يستدرج هنا التراث العريق والوفير

1. Jacques Derrida, Adieu à Emmanuel Lévinas, Paris, Galilée, 1997, p. 50.

2. Jacques Derrida, «Le nombre de oui», in: Michel de Certeau, sous la direction de Luce Giard, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, coll. «Cahiers pour un temps».

3. J. Derrida, Adieu, op. cit. p. 51.

4. J. Derrida, Voyous! Deux essais sur la raison, Paris, Galilée, 2003.

5. J. Derrida, Adieu, op. cit. p. 56.

«الهجرة» تخيال، على الرغم من أنها واقع، عبر الموجات البشرية في التنقل بين الأقاليم الجغرافية فراراً من عنف أو بحثاً عن مستقر. تقول الهجرة الشيء ومتضايفه: «الهجرة- من» و«الهجرة- نحو»، وكل هجرة من إقليم هي هجرة نحو إقليم. لا مهاجر سوى لأننا نُهجر، نبتعد عن عنصر الضائقة لنلتمس أقاليم أرحب وأكثر أمناً

الذي، من ابن عربي إلى توما الأكويني مروراً بنيكولا الكوزي<sup>6</sup>، يجعل من «العقل القابل» (intellect) في اختلاف من حيث البنية والوظيفة عن «العقل المفكر» (raison)، وإن كان دريدا يرى أن العقل المفكر يختزن في جوفه على العقل القابل؛ يسعى أحياناً إلى حجبه أو قمعه<sup>7</sup>.

الوصول إلى هذا العقل القابل، من وراء حُجب العقل البرهاني والفكر الآلي أو الذرائعي، مسألة تمارين روحية (exercices spi- rituels) بالمعنى الواسع لكلمة «الروح»، ومسألة مقاومة وإرادة حازمة في مواجهة «عسكرة» العقل المفكر في تحويله إلى ماكنة في

الحساب والإحصاء والتقدير، بمعنى العمليات الذهنية الآلية التي تفتقر إلى الروح والمعنى؛ لأن سؤال الضيافة يتوقف على الطريقة التي تتم بها تنمية الحسّ العقلي، تربية الحدس والنباهة، ترقية الاستقبال إلى مصاف القبول. إنها سياسة عسيرة بلا شك؛ لأن استقبال الآخر في الإقليم، حلول الأجنبي في الأرض المجهولة، لا ينتهي دائماً بالقبول، ولا يثمر الانحمال. تكتب دكاكين أو شبايك الهجرة «استقبال المهاجرين» (accueil des migrants) لكن لا تضمن لهم «القبول» الذي يبقى مهنة قانونية في اقتلاع الاعتراف من القاضي بالأحقية في البقاء في الإقليم والاندماج في المجتمع؛ ومحنة ذاتية في اكتساب الاعتراف من المجتمع المراد الاندماج فيه بالتخلّص من الرؤى المحترسة ومن الكلمات الجريجة.

### الباب: العقل القابل أو مرآة التلبية

في هذا اللقاء أو الالتقاء؛ أي في هذا التماس والالتماس، بمعنى في هذه «الوجهية» بين الأنا والآخر، وجهاً لوجه، في هذه الوجهة، بوجهة؛ نلتمس العقل القابل، العقل المنفتح، الذي يقول عنه دريدا إنه «باب» مفتوح على العالم، باب المسكن والسكون، بعد الترحال والخروج؛ هذا المسكن الذي سيحظى في الصفحات المقبلة بالتفاته مستفيضة؛ لأنه يقول جوهر ما تحتمله الهجرة من كيانات الفقدان والمهجران. إذا التفتنا، قبل كل شيء، إلى ما يجعل المسكن أو السكن، فإنه الباب الذي يكون منه الولوج والاستقبال، بالإضافة إلى النوافذ، مخارج نحو العالم. تقول فينومينولوجيا الباب بالتداخل الكياسمي (chiasme) بين الخارج والداخل، بين اللانهائي والمتناهي، بين منفتح العالم ومنغلق البيت. يُحقق الباب الإدغام العجيب بين رحابة الخارج من حيث السعة والكثرة، وحصرية الداخل من حيث

6- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، 7/3: «للعقل قبول كما له فكر»؛ الفتوحات، 41/1: «فإنّ للعقول حدّاً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة»؛ وبنبرة أخرى عند نيكولا الكوزي تبين الفاصل بين العقل القابل (حدسي أو لبي)، والعقل المفكر (برهاني أو خطاي): «يختلف العقل الحدسي والعقل البرهاني من حيث تمط المعرفة؛ لأنّ العقل الحدسي يعرف بمجرد المعرفة المباشرة أو الحدس، بينما العقل البرهاني يمرّ بشكل خطاي من شيء إلى آخر».

Nicolas de Cues, «intellectus et ratio differunt quantum a modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud [intellect et raison différent quant au mode de la connaissance, car l'intellect connaît d'un acte de simple intuition, tandis que la raison passe de façon discursive d'une chose à une autre]». Les Conjectures, II, 13 in: Anthologie, éd. par Klaus Reinhardt et Harald Schwaetzer, édition française par Marie-Anne Vannier, Paris, Cerf, 2012, p. 93.

7- في أحد نصوص غنتر غراس (Günter Grass) نلمس هذا الفرق من حيث الاستعمال السياسي في عزّ الحرب الباردة، عندما ندّد بما سمّاه تسليح الفكر بإقصاء العقل. يقول: «[يتعلق الحديث] بالعسكرة المتنامية للفكر وإقصاء العقل» (غنتر غراس، «في المسؤولية الخاصة بالألمان»).

[Die Rede sein] von der zunehmenden Militarisation des Denkes, von der Preisgabe der Vernunft (Günter Grass, «Von der besonderen Verantwortung der Deutschen»).

التناهي المكاني. فيما وراء هذا التحديد بالمعنى الطوبولوجي في التأشير أو بالمعنى المعماري في التمييز والتشديد، يكون الباب أساساً عقدة الإدغام أو بؤرة الكياسم بين متناقضين متواطئين، مثلما هو عليه «الإنسان الكبير» و«العالم الصغير» في الكوسمولوجيا العريقة من نيميسوس (Nemesius) إلى إخوان الصفا.

قراءة كلمة «باب» من اليمين إلى اليسار أو عكسه، تُحقّق الوظيفة نفسها من حيث النبرة الصوتية والوجهة الكتابية. علاوة على ذلك، إنَّها مرآوية من حيث إنَّ «الباء» يرى نفسه أو مضاعفه؛ المضاعفة التي تُشكّل بين الأنا والآخر نوعاً من الغرابة الجامعة بين القرب والبعد، كما ستوقف عندها مع مفهوم هاجس الغرابة (Unheimliche) عند فرويد. في الكلمة «باب» أيضاً، نلتمس الباء ومضاعفه، أو الأنا ومقابله، أو الآخر وضيغه؛ تنتظر «الباء» أمام باب «الباء» الأخرى: باب. بشكل مرآوي أو كياسمي: مَنْ يَنْتَظِر مَنْ؟ من الضيف ومن المُستضيف؟ مَنْ الخارج وَمَنْ الداخل؟ ينهار في هذا الاعتبار الفارق بين الأنا والآخر من حيث الوجهية المنكشفة بانفتاح الباب، بحكم أنَّ العقدة الكياسمية الصانعة لطية أو ثنية الداخل والخارج لا تُفرق بين الضيف والمستضيف. بهذا الانقلاب أو الانعطاف الكياسمي (Shifting, Wendung)، يقرأ دريدا الكيفية التي يكون فيها المستضيف «ضيفاً» في عُقر داره؛ لأنَّ المكان الذي يحلُّ فيه، يحتله بقوة الملكية القانونية، يجعله في مرتبة الاستعارة، يستعير مكاناً، يجتاز حيزاً، يستقبل لأنَّه مستقبل، يلبي نداءً لأنَّه يؤدي فداءً: «المستضيف الذي يستقبل (host) ضيفاً (guest)، المستضيف المستقبل الذي يدعي أنَّه المالك للمكان، هو أيضاً الضيف المستقبل في بيته الخاص. يتلقى الضيافة التي يوفّرها في بيته الخاص، يتلقاها من بيته الخاص، الذي في العمق لا يتنسب إليه»<sup>8</sup>.

يقوم الباب بتقويض الدعوى في الامتلاك أو الملكية. ليس لأنَّ هذه الأخيرة غير مضمونة قانونياً بفعل «عقد الملكية». إنَّها غير مضمونة أخلاقياً بالمعنى الحصري للعلاقة غير المشروطة بالغيرية. في مجال آخر يلجأ فيه دريدا إلى اللعبة اللغوية التي أجدت تسميتها بالتشاكل اللغوي، تجعل الكلمات (المستضيف (host) والضيف (guest) والشبح (ghost) والروح (Geist)) في مقام واحد. سنرى لاحقاً أنَّ الشبح والروح ما يُدعم فكرة الغرابة الداعية إلى القلق (Unheimliche)؛ لأنَّ الأجنبي أو المهاجر في الديار الأخرى هو بمنزلة الشبح غير المرئي من حيث عدم الشعور بوجوده؛ أي يفقدانه مكانته الاجتماعية، ودخوله في السرية؛ وهو الشبح المخيف من حيث القلق تجاه حضوره وغموضه، والجهل بنواياه وسلوكياته. يكون الآخر خلف الباب، ويُقال: «مَنْ الطارق؟». يُفتح الباب ولا يوجد أيُّ شخص. مَنْ طرق الباب؟ من السرديات الدينية لضيوف إبراهيم ولوط ومحمد، ملائكة شداد، بمعنى أرواح متشخصّة، إلى السرديات الروائية لدى ستيفن كينغ (Stephen King) للضيوف الأشباح والمنازل المسكونة، يبقى الباب هو اللغز المحير. إنَّه الفاصل / الواصل بين عالمين؛ إنَّه «كياسم» الداخل / الخارج؛ إنَّه لغز الانفتاح / الانغلاق.

يأبى ليفيناس إلا أن يرى في الباب عنوان الانفتاح، على ما يقرأ دريدا المسألة. يتمتّع الباب بالمفتاح، ولا يجدر أبداً تسميته بالمغلاق، مع أنَّ وظيفته الغلق أيضاً. الباب والمفتاح، مفتاح الباب، وأيضاً باب المفتاح. لكلّ مفتاح بابه، مثلما لكلّ باب مفتاحه. باب بلا مفتاح، هل هو باب أصلاً؟ ومفتاح بلا باب، هل هو مفتاح فعلاً؟ بينهما ملاءمة في الطبيعة وفي الوظيفة، تؤدّيها الكلمة (déférence) التي يقرأها دريدا سؤال الغيرية عند ليفيناس<sup>10</sup>. لأنَّ الكلمة (déférence) تعني الاعتبار أو الاحترام، الذي يهدف إلى التوافق أو الملاءمة مع إرادة الآخر؛ وهي من حيث التشاكل الصوتي تقترب من الاختلاف (différence). هذا الاختلاف الذي كان ولا يزال كائناً وقائماً في أصل الاجتماع والافتراق، منذ اللحظة اللسانية المسماة «بابل»، باب مفتوح على الآخر، يقول ليفيناس، المثلل والمختلف أو الأليف والغريب في الوقت نفسه. «بابل» هو «باب الحق» (Bāb-ili) تقول اللغة الأكادية العريقة، باب مفتوح على السماء من حيث العلاقة العمودية بالطلق، وعلى

8. J. Derrida, Adieu, op. cit. p. 79.

9. David Appelbaum, Jacques Derrida's Ghost. A Conjuraton, State University of New York Press, 2009.

10. J. Derrida, Adieu, op. cit. p. 88.

تحمّل الهجرة متضايّف «الهجرة- من» (émigra- tion) و«الهجرة- نحو» (immigration)؛ ويُصبح هذا المتضايّف تناقضاً عندما تكتسي الهجرة صيغة المبالغة في «الهجران»، فلا تكون مجرد مغادرة الأرض-المنبت نحو آفاق جديدة لأسباب سياسيّة أو أمنيّة أو اقتصاديّة، وإنما هي اقتلاع عنيف إلى حدّ التمزُّق...

الأرض من حيث العلاقة الأفقيّة بين الأفراد والأمم. ينطوي أيضاً على فكرة البلبلّة والغموض من جراء الانقسام والافتراق. تقول هذه البابليّة، البايّة النابية والحاذّة، المهم من الآخر كما ترسم معاملة مع فكرة القلق أو هاجس الغرابة.

### بابل: الصرح العاتي. العقل الذاتي

كيف تنبري، في الصيغة نفسها، فكرة الاجتماع والافتراق؟ يقرأ دريدا دائماً خبايا الكلمات المتشاكلّة ليطفر، عند ليفيناس، بعلّة الملازمة بين الشيء ونقيضه؛ أو وجود الضدّ في عين ضده كما يقول

ابن عربي. التشاكل الذي ينظر إليه دريدا بعين الغرابة والتفكيك هو بين الكلمتين (hospitalité) و(hostilité)، بين الضيافة والعداوة أو الضغينة: «سواء قَبِلْتُ بذلك أم لم تقبل، سواء عرفنا ذلك أم لم نعرف، تشهد العداوة (hostilité) على شيء من الضيافة (hospitalité): انقسام جذري، علاقة بالآخر، قصديّة، وعي بشيء ما، انتباه إلى الكلام أو استقبال الوجه»<sup>11</sup>. العداوة ضيافة؟ هذا مركّب أكسيموري وباروكي عجيب. مسوّغ المسألة أنّ القصدية نفسها، الوجهية ذاتها، في الوجهة التي ترتضيها، بالتوجّه الذي تستعين به، هي ضيافة، بمعزل عن القيم المتناقضة أو المتنافرة بين الحب والكرهية، أو بين العداوة والأخوة؛ لأنّ دريدا يناقش في هذه المساحة الفينومينولوجيّة السؤال الأصلي والسابق كلّ أصل لظاهرة القبول (نعم). في الأصل، كان هنالك القبول أو الإتيان بمعنى الوعد قبل الوعيد. يُقال الإتيان المحكم للبنيان وهو الصرح، ويُقال إتيان البنيان بمعنى هدمه وتدميره، ويقال إتيان الأشياء ظهورها وبروزها.

في نقاشه لكتاب ميشال دو سارتو (حكاية المكنون)<sup>12</sup>، يكتب دريدا: «بين الإثبات اليهودي والإثبات المسيحي، لا يمكننا الحديث عن توافق ولا عن انتساب. ولكن ألا تفتح الهوية بين «نعم» اليسوعي و«أنا الآخر» للعوسج المتوهّج؟ هنا أيضاً، حدثاً أو نشوءاً لـ«نعم» لا يهودي ولا مسيحي، ليس بعد وليس فقط أحدهما والآخر؛ هذا لا-لا، ألا يحيلنا إلى بنية مجردة لشرط إمكان أنطولوجي أو متعال، ولكن لـ«شبه» أدرجه منذ ذلك الحين (شبه متعالٍ أو شبه أنطولوجي)، والذي يمنح الحديثيّة الأصليّة للحدث، للحكاية الأسطوريّة أو الحكاية المسجّلة في «نعم» بوصفه أصل كلّ قول (fari)؟»<sup>13</sup>. يقول القبول الأصلي حَدَثُ الإتيان (événement, Ereignis) بالمعنى الفينومينولوجي للظاهرة أو اللائحة، يحتمل على نوع من الشدّة أو العداوة، ليس بالمعنى الأخلاقي في الاختصاص، لكن بالمعنى الأصلي والأنطولوجي والجنسي في الانقسام. كلّ عداوة هي ضيافة؛ لأنّها في الأصل قصديّة، تقصد ظاهرة أو لائحة. ليست هذه العداوة ما يمكن الحكم عليه أخلاقياً وقاعدياً، لكن ما يمكن شهود حَدْثِهِ أنطولوجياً في الكينونة الموزّعة. ألم يجعل هيرقليطس من الصراع أصل العالم وفصله، أباه بالنسبة والعلاقة؟

شهد الصرح البابلي هذه البلبلّة والانقسام والعداوة؛ لأنّه شهد أصلاً انعزال الألسنة واستقلال اللغات؛ فهو يودّي الوظائف نفسها التي يؤديها الاختلاف الجنسي في النوع البشري والحيواني. لم تكن المحاولات المسّنة في تقيوم التلعثم وردم الهوة بين التعابير والأساليب بالترجمة تجربة موفّقة<sup>14</sup>. فهي أقرب إلى التعويض (compensation) منه إلى المطابقة والموافقة. لكنّها تحمّل، على الرغم من

11. Ibid, p. 94.

12. Michel de Certeau, La Fable mystique, Paris, Gallimard, vol.1 (1982), vol.2 (2013).

13. J. Derrida, «Le nombre de oui», in: Michel de Certeau, op. cit. p. 195.

14. J. Derrida, «Des tours de Babel», in: Psyché. Invention de l'autre, Paris, Galilée, 1998.

ذلك، أشكالاً في الاعتبار (déférence) مثلما تحمل بذوراً في الانشقاق والاختلاف (différence). لا تقول العداوة بقهرية الرفض والإقصاء، لأنه، نظرياً وعملياً، لا تقوم كينونة دون مقابلها الذي هو بمثابة المرآة العاكسة لها. ويؤكد علم الصراع (polémologie)، بمفهوم غاستون بوثول (Gaston Bouthoul)، البداهة الهيغلية في عدم انفكاك الأشياء بعضها عن بعض جدلياً تحت طائلة «الصراع من أجل الاعتراف». ينخرط عمل السلب (die Arbeit des Negativen) في توكيد احتمال القبول في الكينونة على اختصار الضيافة في كل إضافة أنطولوجية. ما يُضاف في الوجود هو ما يُستضاف من الإضافة نفسها. الهجرة، الترجمة، اللغة هي الظواهر أو اللوائح التي تقول الضيافة بصفتها إضافة.

كلُّ الزوائد أو الإضافات هي الأشكال التي تسمُّ سؤال الضيافة. ما يمكن للضيف أن يضيفه إلى الإقليم الذي يضع رحاله فيه؟ بحلوله ضيفاً على الوطن الذي ينتخبه أرضاً وسكناً، لا يضيف شيئاً من قبيل العلم أو الخبرة أو المهوبة أو الكفاءة فحسب، لكنه يضيف أيضاً وجهاً إنسانياً؛ قيمة مضافة (valeur ajoutée) إلى الصرح البشري في التباسه الآني بين البعد والقرب، أو بين الإنسانية الجامعة والخصوصية الضيقة والعنصرية. الإضافة هي العنوان الجليل لكل ضيافة؛ لأن كل مهاجر يضيف شيئاً مهماً كان قليلاً أو شحيحاً، بيد عاملة أو ساعدٍ بنّاء أو فكرة نبهة. في أصل كل ضيافة ثمة إضافة؛ لأن الزائدة الوجودية الداخلة في الكينونة هي إضافة لاستضافة ممكنة. لا يمكن الحديث عن الضيافة ما لم نقرن بها إضافة ما، من أي وجه أو طبيعة كانت. إذا كان هذا وجه الهجرة الذي ينتهي بالاستضافة في الأمكنة المرتحل إليها، فما وجه المهاجر الذي يبدأ بفقدان السكن؟ كيف نقرأ الارتحال في ضوء العلاقة بالأرض؟

## 2. المسكونية أو الأرض القابلة للسكن: «السكن- في» و«السكن- إلى»

ثمة كلمات تتعدّد ترجمتها (intraduisible) تنعتُّ المنزل بأنه الذات نفسها، فلا تُفرّق بين المنزل وصاحب المنزل، عندما يقول اللسان الفرنسي، بنبرة، كما قُلتُ، غير قابلة للترجمة، «عند-الذات» (chez-soi)؛ وحتى في اللسان العربي نقول: «تعالَ عندي» للدلالة على الحلول ضيفاً في منزلي. أرى أنّ السكن يُلبّي القيمة الأنطولوجية والأنترولوجية في الحلول في مكان ما على سبيل الرسوخ والتجذُّر، لأنه يقول بالسكينة والركون إلى موقع يحمل، بمرور الوقت، جانباً من الذات، جانباً من ذكريات هذه الذات. الأسماء من قبيل «منزل» و«بيت» تقول بالحلول المؤقت، وتحويلها إلى أسماء الأفعال يكشف عن هشاشتها في الدلالة على الرسوخ في الأرض، فنقول «نزول»، ومن أسماء الفندق «نزل» (hôtel)، ونقول «مبيت» (übernachten) للدلالة على قضاء الليل. وحده السكن يقول بالمستقر والمقام و«السكن- إلى»، بالمعنى الحميمي في السكنون إلى «السكينة»، وليس «السكن- في» بالمعنى الجغرافي الجاف. في العبرية (Sekina و Shekina)، اسم أنثوي معناه «السكن أو الإقامة»، ويقول، من وجهة نظر ميتافيزيقية، بـ«الحضور الإلهي» في هذه الأوثنة التي عرف ابن عربي كيف يربطها بالأصل الأنطولوجي وبالفضل الجنسي، شعراً في (ترجمان الأشواق) ونثراً في (الفتوحات المكيّة).

## الأرض والإنسان المهكين

تتطلب معالجة مشكلات الهجرة، و«لماذا الفرار من الذات؟»، معالجة لماذا انحسر نطاق وجودنا في «السكن- في» بالمعنى الجغرافي والمكاني في شغل مساحة هي البيت أو الحي أو المدينة، وفي الانتماء إلى إقليم هو الدولة القائمة فيه؛ ولم ترتق بعدُ إلى «السكن- إلى»، ليكون هذا السكن عبارة عن سكين لا تعكّر صفوها الأزمان والمشكلات، وتكون العلاقة بالأرض عميقة وغائرة (viscéral). تقتضي المسألة معالجة فكرة اكتسحت الجغرافيا البشرية، وهي فكرة المسكونية (habitabilité) المفكّر فيها ضمن مفهوم عالم هو «الأرض القابلة للسكن» (écoumène). يقول الاصطلاح اللاتيني<sup>15</sup> إنّ السكن (habitatio) مرتبط بالعادة (habituari)، ووثيق الصلة باللباس (habit)، أو نمط الهيئة التي يكون عليها الشخص، علاوة على «نمط الكينونة» (habitus) الذي استحضره توما الأكويني (Thomas d'Aquin) في العصر الوسيط، وجعله بيير بورديو (Pierre Bourdieu) في مركز نظريته السوسولوجية. تُشدّد هذه الذخائر اللغوية

15. Thierry Paquot, «Introduction», in: Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie, Paris, La Découverte, 2007, p. 9- 10.

المشتقة من الفعل «سَكَنَ» بالمعنى اللاتيني للكلمة، على الجانب الأساس من الوجود في أرض أو إقليم: العادة، الهيئة، نمط الكينونة؛ بمعنى الأمر الذي يُشكّل جوهر الإنسان، وليس طابعه المظهري أو العابر.<sup>16</sup>

أحسب أنّ اللسان العربي لا يشدُّ عن القاعدة بالترابط الوثيق الكائن بين السكن والسكون-إلى، أو اللجوء إلى السكنية بالمعنى الوارد في الآية مثلاً: (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِسُنْكَانٍ إِلَيْهَا) [الأعراف: 189]؛ ويوفّر اللسان الألماني دلالات أخرى أكثر إيجاءً، كما سنتوقف عند ذلك لاحقاً، في معرض الحديث عن هاجس الغربة أو أشكال الاغتراب في الوطن علاوة على الغربة عند الآخر. ينطوي الاشتقاق اللاتيني على إمكانات دلالية جمة واستعمالات متعدّدة، بادية في اللسان الفرنسي مثلاً، الذي يجعل من «الإقامة» (demeure) و«الديمومة» (de-meurer) شيئاً واحداً، بما يضمن الترشّخ والسيرورة، ليس للفرد الواحد، بما هو كائن يتقضي، وإنّما لما يُخلّفه أو للمجموع الذي ينتمي إليه في شكل مجتمع أو أمة. تقتضي مسكونية الإنسان في الأرض وجود السكن في مختلف تجلّياته الصغرى (بيت، منزل) والكبرى (حي، مدينة، إقليم)، فهو كائن-من-أجل-السكن، إذا قرأنا بتمعّن ما كتبه هايدغر حول المسألة: «علاقة الإنسان بالأمكنة، وعبر الأمكنة بالمساحات تلتخصّ في السكن. العلاقة بين الإنسان والمكان ليست شيئاً آخر سوى السكن مفكراً في كينونته»<sup>17</sup>.

الإنسان كائن-من-أجل-السكن؛ لأنّه يشغل مكاناً، وليس هذا المكان مجرد فضاء هندسي، إنّه «التمكين» في الأرض، إذا لجأنا إلى بعض الآيات: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ) [الأعراف: 10]، (وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ) [يوسف: 56]. يقول التمكين نظام القدرة والاستقرار (الفعل تمكّن) ونظام الرفعة والسمو (الاسم المكانية). فلأنّ الإنسان يُقيم في مكان، فهو يتبوأ منزله من الاستقرار والرسوخ والرفعة، من حيث النتائج الحضارية التي يُحوّلها تعمير المكان بالأبنية والثقافات والممارسات. ولربّما ما كان يقصده هايدغر بالدازاين (Dasein)، الأساس من فلسفته والمتعدّد ترجمته، هو الوجود الإنساني في المكان، «هنا» (Da) من حيث الإشارة إلى الموضوع (déictique)، و«الآن» من حيث الدلالة على اللحظة الزمنية. هل يمكن ترجمة «الدازاين» بالمكنين؟ يقول الفعل «مكّن»، والاسم «مكنين»، جوهر ما يقصد بالحلول في المكان، ليس على سبيل الشغل الفيزيائي بأن يوجد الجسم في الحيز الهندسي، لكن على صعيد التبوؤ الأنطولوجي بأن يوجد الإنسان في الكينونة. هذا الوجود في الكينونة هو القبلي الأنطولوجي لكلّ إرادة في تعمير الأرض، ولكلّ قدرة على السكن.

أولّ انتباه مرّ على الإنسان البدائي في العصور الغابرة أن يحتمي بالكهوف والمغارات، لاعتبارات بديهية في تفادي العوامل الطبيعية من حرّ وبرد ورياح وعواصف، وفي تفادي الحيوانات الضارية. كان اللجوء إلى سكن ما ضرورة طبيعية، لكنّها ارتقت إلى التمكين الثقافي في بواده الأولى والغامضة، عندما جعل من جدران الكهوف والمغارات شاشات في التصوير الفني بالرسم، فكان أن سبقت «الصورة» في الدرجة وفي الزمن، بدهاءة «اللغة»، يقول غتفريد بوهم (Gottfried Boehm)، أحد أعلام المنعطف الأيقوني (Iconic Turn, die ikonische Wendung)<sup>18</sup>. في السكن، في المسكن إذاً؛ أي في المكان الذي يتخذ الإنسان كينونة، تترأى الجذور الأصلية للإنسان البدائي في الكهوف والمغارات، لأنّه في السكن، يكتسب الإنسان «السكون» الذي يلتمسه بعد عناء العمل وضوضاء العالم خارج السكن، عندما كان البدائي يفرّ من الرعود والعواصف والحيوانات المفترسة؛ ويجد «السكنية» من الأمر الذي انتخبه (امرأة) أو أنجبه (أبناء)؛ أي اللوازم الحميمية؛ وفوق هذا وذاك، يجد نفسه مع نفسه؛ لأنّ السكن والذات يقولان تقريباً الشيء نفسه<sup>19</sup>.

16. في الألمانية والفرنسية، العلاقة متبادلة بين العادة (habitude, Gewohnheit) والمسكن (habitat, Wohnung).

17. Heidegger, «Bauen Wohnen Denken» [1951], in: Derselbe, Vorträge und Aufsätze, Neske, 1994; «Bâtir habiter penser», in: Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1980, coll. «Tel», 2013, p. 188.

18. Gottfried Boehm, «Ce qui se montre. De la différence iconique», in: Emmanuel Alloa (éd.), Penser l'image, éd. Les presses du réel, 2010.

19. القيمة الرمزية للمكان لا غبار عليها، من حيث قداسة بعض الأمكنة في الأديان التوحيدية، وقداسة الإقليم المرتفع إلى مصاف الوطن من حيث المكانة، ويُدافع عنه

نقحه المسألة عندما تقوم باستحضار هذه الأمور عكسياً أو سلبياً، بأن نتخيّل شخصاً بلا مسكن أو مأوى، فإننا ندرك حجم الفاقة والحرمان، يكون فيها الإنسان منزوع الكرامة، وبدلاً من «المسكن» فهو يحيا في «المسكنة»، ولأنّ المسكنة تقول أساساً بانتفاء السكن الذي هو ذات الإنسان من حيث المأوى والملجأ والسكنية. ندرك حجم المشكلة مع من يُسمّون المتشرّدين (sans-abri, sans domicile fixe, SDF)، الذين ليست لهم القدرة على تأمين مسكن لذواتهم بشكل مستمر؛ أي بشكل مستقر. يُحقّق المهاجرون صورة ماثلة عندما يصبحون لاجئين، فيضمنون الإقامة بما تجوده عليهم الجمعيات الخيرية أو في إطار التكفّل الاجتماعي الذي تضمنه الدول المستضيفة. ما يعجز الشخص عن توفيره في شكل «عائلة» يجده في شكل «عالة»، عندما يكون موضوع الإعالة والإعانة. فقدان التمكين هو أساساً فقدان القدرة على السكن، ومن ثمّ فقدان الذات بانتفاء الهوية الاجتماعية: يقول المتشرّد أو المهاجر عن نفسه إنّه «غير مرئي»، وكأنّه شفاف، لا أحد يدرك وجوده. فهو يُمحي بوصفه «مرءاً»، ينتفي بوصفه إنساناً يُدركه النظر أو يُشار إليه، فضلاً عن الإحساس بفقدان المروءة.

### الهاكنة ونفي التمكين

فقدان المسكن بحلول المسكنة نوع من فقدان الذات. ليس المسكن هنا مجرد البيت أو المنزل وما ينطوي عليه من أهل وأقارب. يمكن لهذا المسكن أن يكون الإقليم أو الوطن، كما هو الحال مع المهاجرين، اختياريّاً أو اضطراراً. بفقدان هذا السكن، بالمعنى الحضري في المسكن، وبالمعنى العام في الوطن، فإنّ المهاجر ينكشف ويتعرّى إلى درجة الشفافية وإلى حد الانتفاء. لا أحد يرى المهاجر، فهو يذهب خفية أو خلسة؛ وعند وصوله إلى أرض المعاد دون وعد، وربّما بالعود على بدء؛ أي بالرجوع إلى الوطن قسراً عبر الطرد والترحيل، فهو أيضاً غير مرئي، لا يُلتفت إليه؛ لأنّه فقد التمكين، وفقد من ثمّ المكانة التي تجعل له شرفاً وسمعة. بفقدان السكن والوطن، بفقدان الذات والتمكين، يفقد المهاجر أيضاً الأوراق الإدارية إذا كانت إقامته غير شرعية، فيدخل في عداد فاقد الأوراق. فهو من ثمّ بلا هوية معلومة. فقد المكان، وكما يقول جاك دريدا: «انسحق تحت وطأة الماكنة»<sup>20</sup>. قامت «الماكنة» بتعويض «المكان» وبترويض «التمكين»، لأنّها، الماكنة، حلّت محل السكن، مثلما حلّت التقنية محل الكينونة إذا احتدنا لغة هايدغر. تكتب الماكنة بدهاء الرقم، والاسم واللقب، والجنس والعمر، فهي تنسخ عن الفرد هوية منتزعة، تحتزلها في حالة مدنيّة ورقم بطاقة.

على هذا المنوال، كان مصير الملايين من ضحايا الاستبداد النازي، من بين النازحين والمهاجرين والمرحّلين إلى معسكرات الموت. كانت الماكنة تُقرّر مسارهم وتصنع مصيرهم، في تجلياتها الفولاذية: الآلة والجهاز. الآلة الكاتبة في التدوين (آلة الرقن)، والآلة النافية في الترحيل (القطار)، والآلة القاتلة بالتصفية (السلاح)، ثمّ أيضاً الجهاز القمعيّ من مليشيات ومخابرات، والجهاز صانع القرار بالتصفية الجسدية والمجزرة. بعد الماكنة الساحقة، حلّت الماكنة الكاسحة من شاشة وعالم افتراضي، تقول موت الورق بنهاية الكتاب، مثلما كانت الماكنة الساحقة تقول موت الهوية بنفي الإنسان. ليس ببعيد عن ذلك ما قاله هاينريش هاينه (Heinrich Heine): «لقد كان ذلك مقدّمة فقط، فحيث تُحرق الكتب يُحرق البشر في النهاية أيضاً»<sup>21</sup>. بالماكنة ينتفي الإنسان: 1 - ضحية، هو رقم في معسكر الاعتقال؛ 2 - مهاجر، هو رقم في سجلات أجهزة الأمن؛ 3 - عامل، يصبح تحت رحمة الآلات والروبوتات التي تؤدي وظائف في مكانه، فيفقد عمله ثمّ كرامته ومن ثمّ مسكنه، وأخيراً مكانته وتمكينه.

بالماكنة ينتفي الكتاب: بعد خمسمئة سنة من اكتشاف المطبعة مع غوتنبرغ (Gutenberg) ينتفي الكتاب من الورق، ليجد دعامة جديدة، افتراضية هذه المرّة، فيقرأ على شاشة الكمبيوتر ومن وراء اللوحة الإلكترونية. كان حرّاً طليقاً في المكتبات والرفوف، أصبح

بالنفس وبالنفيس ضدّ العدوان الخارجي، وانتهاءً بالبعد الاقتصادي الذي يجعل المسكن من أغلى ما يكتنيه الإنسان في حياته بعد السيارة والأثاث ولوازم أخرى.

20. Jacques Derrida, Papier Machine, Paris, Galilée, 2001, «Les machines et le sans-papiers», p. 10.

21. هاينه، هاينريش، «تراجيديا المنصور»، 1821، القصيدة رقم 243.

الإضافة هي العنوان الجليل لكلّ ضيافة؛ لأنّ كلّ مهاجر يضيف شيئاً مهماً كان قليلاً أو شحيحاً، بيدّ عاملة أو ساعدٍ بناءً أو فكرة نبهة. في أصل كلّ ضيافة ثمة إضافة؛ لأنّ الزائدة الوجودية الداخلة في الكينونة هي إضافة لاستضافة ممكنة.

الكتاب مسجوناً وراء قضبان الشاشة، كان يُداعَب ويُلمس في علاقة حميمية ومؤانسة زمنية؛ أصبح في مباحدة لمسيّة ومجافة حسيّة. مثل المهاجر أو الفاقد للعمل والسكن الذي يُصبح شفافاً لا يُنظر إليه، ولا يُحسُّ بوجوده، يختفي الكتاب ويُصبح شفافاً بلا قرآء ولا اهتمام. الإنسان الفاقد للمسكونية يُقابله الكتاب الفاقد للمقروئية. فقد الأول «بشرة» الإنسانية التي سُمي بها «بشراً»، وفقد الثاني «ورقية» الطباعة التي سُمي بها «مؤلفاً مطبوعاً». كلاهما فقد شيئاً من الطبيعة: «المطبوع» في الاستعدادات

ومسكونية العادات لدى الإنسان؛ «الطباعة» بالحروف والكلمات المشكّلة للكتاب. احتلت الماكنة جانباً من الحياة، وتحاول أن تكون التعويض (compensation) لما نُقص في الإنسان من عضو أو ملكة. بهذا المعنى، نتحدّث اليوم عن العبر-إنسانية (transhumanisme)، التي أفضل تسميتها بـ«التخليل البشري»، أن تتخلّل الآلة الوظائف العضوية والبيولوجية للإنسان عبر التبديلات الاصطناعية (prothèses).

### الارض وأنسنة الماكنة

جاء في اللسان العربي: «تأرض فلان بالمكان إذا ثبت فلم يبرح، وقيل التأرض التأني والانتظار»<sup>22</sup>. الإنسان المكين أو التمكين البشري كينونة راسخة، عندما تكون هوية الماكنة الترحيل والتنقل. الماكنة بالدلالة والصورة عربة تنتقل (سيارة، طائرة)، وآلة تتحرّك وتشتغل (جهاز سمعي بصري). أمّا المكان فلا يبرح مكانه، فقط إذا تدخلت الماكنة (مرة أخرى!) في تعديله عبر التنظيم الإقليمي (aménagement du territoire) بتقليم أراضي وتغيير جغرافيات. المفارقة الممكن اكتشافها في الماكنة أنّها تنزع التمكين البشري من مجال (نعوض الآلة والروبوت العامل في وظائف ينجرُّ عنها خطورة سُحِّح العمل في السوق) لتضيفه في مجال آخر (تسهّم الآلات والمحركات في إنجاز عمارات ووحدات سكنية وفي بناء جسور وتعبيد طرق). غير أنّ هذه المفارقة مظهر خداع (trompe-l'œil)؛ لأنّ ما تنزعه عبارة عن «جوهر»، وما تضيفه عبارة عن «مظهر». المنزوع من الإنسان هوية ومكانة، شيء ذاتي متطّبع عليه، يقول جوهر ما هو عليه. المضاف إلى الإنسان تبديلات برائية، شيء خارجي يمدّه بالعون ويُسهّل عليه المهام، وربما يهدّد وجوده.

بين الماكنة والإنسان ثمة لعبة في الكر والفر يستعين بها، لكنّها تُفقد جوهره؛ لا تتحرّك من دونه، ولا يستغني عنها؛ تنقله بأن تنزعه عن المستقر والتمكين (السيارة أو الطائرة)، ويثبتها بأن يرى بها أو عبرها (الكمبيوتر أو التلفزة). لربما نشهد عقداً في القران بين الماكنة والإنسان (الهاتف النقال مثلاً)، فهي اليوم تصاحبه وتتنقل معه، يراها جمالياً ويرى عبرها عملياً، تؤدّي له مهام وخدمات في الاتصال والبحث عن معلومة أو الحصول على عنوان، لكن تقطعه دائماً عن التمكين الذي هو مجبول عليه؛ أي التواصل. كثرت وسائل «الاتصال» وقلّت علّة «التواصل»، الكلّ يدرّش والقليل يتواصل. الكيفية التي يفلت بها الإنسان من سحر الماكنة وجاذبيتها، أن يعيد اكتشاف مسكونيته في الأرض، أن «يتأرض». معنى ذلك أن يبحث في ذاته عن الأمر الذي يجعله في حالة من النباهة واليقظة، بالمبدأ الذي سبق لي أن استحدثته وجازفتُ بنعته بالعبارة «الاحتراس من الافتراس». يُعلّم التأرض الطريقة التي يحترس بها الإنسان من جاذبية المصنوعات، ممّا خطّط له عقله، وممّا صنعت يده. التأرض نوع من تسميل العقل الآلي والذرائعي الذي نعرف مدى إسهامه الكبير في نقل البشرية من تفاؤليات التقدّم إلى تشاؤميّات السقوط والانهيار بفعل التنقية والتسليح، إذا أخذنا مأخذ الجد النظرية النقدية من تحبيك مدرسة فرانكفورت.

22- ابن منظور، لسان العرب، 61/2-63، باب الهمة.

عندما يناقش حقيقة العمل الفني، يضع هايدغر الأرض في درجة ثمينة بالمقارنة مع الطبيعة بالمعنى اليوناني العريق «فوسيس» (phusis)؛ فهي حامل أشياء الطبيعة، ولأنّ الماكنة (عمل فني؟) ملفّقة بعناصر الطبيعة الموجودة على الأرض: «الأرض هي ما لا يعرف الجهد ولا العناء ولا الإرغام على فعل شيء ما. فالإنسان التاريخي يبني فوقها وفيها سكنه في العالم. فالعمل الفني يقيم العالم وهو يتجّج الأرض»<sup>23</sup>. يُدمج منفتح العالم في منغلق الأرض، ويجعل «العالم يقوم على الأرض والأرض تبرز عبر العالم»<sup>24</sup>. لا شك في أنّ الماكنة والإنسان يتحرّكان في العالم؛ لأنّ هذا يمنحهما المرئية، غير أنّ الأرض تهبهما المسكونيّة. في كلّ سكن، في كلّ سكن إذاً، ثمة تأنّ ونباهة ويقظة. هناك انتظار؛ لأنّ ثمة نظراً أو ترقّباً. من منغلق الأرض، يرى الإنسان منفتح العالم؛ مثلما كان البدائي يترقّب من الكهوف والمغارات تحولات الطبيعة وتقلّبات المواسم. السكن هو «داخل» العالم (le dedans du monde)، والعالم هو «دخيل» السكن (Pin-trus de la demeure).

الإنسان في السكن، في الذات، عند ذاته أو في بيته، في حرّيّة وأريحيّة، يفعل في داخله ما لا يفعله أمام مرأى الآخر ومسمعه. فهو مغلّف أو مبطن بمسكنه. وكلّ شيء من العالم يلج في سكنه، في ذاته، إذاً، إن لم يكن ضيفاً فهو «دخيل» يبتك الأستار، ويُفشي الأسرار. إذا ربط الاشتقاق اللاتيني السكن باللباس، فليس عن غير قصد. يتلبّس الإنسان مسكنه، يتخذ لباساً يتوارى به، يتأرّض بمعنى يختفي أو ينغلق، ليتأنّى وينتظر. تقول لحظات السكون في السكن بعمق لجوء الإنسان إلى ذاته، متفرّد مع ذاته، يتأمّل، يرى، يدرس، ينظر، يتدبّر، يترقّب، يتأهّب، يُجدّد العُدّة والعادة، ليذهب من جديد نحو العالم، بأشياءه وأشخاصه، يذهب نحو المواجهة، وجهاً لوجه، تجاه الآخر، نحو وجهة، بوجاهة؛ لأنّه متأرّض بما اكتسبه من لحظات السكون والركون إلى السكينة. من شأن هذا التأرّض أن يقوم بأنسنة الوافد نحو السكن: الضيف أو الماكنة. يُضفي عليهما وجهاً إنسانياً، وجهاً مهذباً، بحكم أنّ التأرّض يقول أيضاً التسوية والتهيئة. لكن ما وجه العلة؟ أين يكمن الخلل في فقدان الذات بهجران الأوطان؟ هل الهجران هو أساساً النكران؟ وأي عرفان يلتمسه المهاجر؟ أيّ إضافة لآية استضافة؟

### 3. السكن المفقود وهاجس الغرابة: أيّ سُكّن لكوم الذات؟

هجران الأرض هو -لا شك- خروج نحو العالم، إذا لجأنا دائماً إلى التمييز الهايدغري. غير أنّ الخروج يأخذ هنا ملامح دينيّة في «الخروج» (Exode) بالمعنى التوراتي للكلمة، وأحياناً ملاحم تحمل جانباً من الأخطار بركوب البحار؛ أوليس (Ulysse) طائشاً أو متهوراً، يُحقّق في ذاته تواقّت التجربة (die Erfahrung) والخطر (die Gefahr) بناءً على التواطؤ في الاشتقاق. المهاجر من فقد مسكنه اضطراراً، من فقد سكونه ليضجّ بنفسه في متاعب الترحال بلا غاية، ينتقل من حيرة إلى حيرة، من فراق الألفة إلى اللوج في الغرابة. يُصبح أجنبياً (étranger)، وفي عيون الآخرين غريباً (étrange)؛ لأنّ كلّ ما ليس لنا به ألفة فهو غريب؛ ليس فقط بالمعنى المختلف عن الأنا (الآخر، الغير...)، وإنّما أيضاً المثير للقلق (المبهم، العجيب، الغامض، الملعز). فهو يثير الفضول والإعجاب، وفي الوقت نفسه الاحتراس والنفور. كلّ غيريّة (altérité) تحتتمل هذا الأوكسيمور أو التناقض الظاهر بين الانجذاب نحو الآخر والتقرّض منه.

### الأجنبي أو غرابة الأنا والآخر

نتحدّث من وجهة نظر سياسيّة عن الخوف من الأجنبي (xénophobie, xenos phobos)، ومن وجهة نظر التحليل النفسي عن هاجس الغرابة (das Unheimliche, l'inquiétante étrangeté)، مع أنّ المفهوم السياسي يقول بالعلاقة بالآخر؛ والمفهوم النفسي يقصد العلاقة بالذات. غير أنّ الذات والآخر صورة مرآويّة متبادلة الأدوار والوظائف. تقول الكلمة اليونانية «كسينوس» (xenos) ما

23- هايدغر، مارتن، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص65.

24- المرجع نفسه، ص68.

المهاجر من فقد مسكنه اضطراراً، من فقد سكونه ليُزَجَّ بنفسه في متاعب الترحال بلا غاية، ينتقل من حيرة إلى حيرة، من فراق الألفة إلى الولوج في الغرابة. يُصبح أجنبياً (étranger)، وفي عيون الآخرين غريباً (étrange)؛ لأنَّ كلَّ ما ليس لنا به ألفة غريب.

هو غريب وغامض، أقرب إلى الوحشية منه إلى الإنسانية، أقرب إلى الضراوة منه إلى الطراوة. شيئاً فشيئاً، تحلَّى اللفظ عن فظاظته الأصلية ليبدل على كلِّ أجنبي لا يقطن الديار. في العهد القديم المكتوب باليونانية العريقة، الاسم (Xenos) يدلُّ بالأحرى على المستضيف والشخص المضيف (hôte). جاء في «العبرانيين»: «لتدُم الأخوة بين الناس: لا تُفَرِّطُوا في الضيافة» (13، 1-2).

غير أنَّ الذاكرة الأصلية للتوحُّش والإبهام تبقى سارية من وراء حُجُب الأنسنة والترويض. عندما نقول عن «كسينوس» إنَّه غريب، فإننا نقصد بذلك أنه «غير عادي»، أو «غير مألوف» (inhabituel)، والوسطى (infixe) من in[habit]uel في الفرنسية وUn[heim]liche في الألمانية تحيل إلى العادة أو الاعتياد، وبوجه أوسع إلى السكن. يتحدث اللسان الألماني عن الدار ملك الذات (das Heim, das Zuhause, chez-soi)، عن الوطن أو موطن الميلاد (die Heimat)، عن السري أو الملمغز (heimlich)، عن السرية أو الخفاء (die Heimlichkeit, clandestinité)، عن المحنة أو البلية (die Heimsuchung, épreuve ou fléau)، عن الانقضاء أو الموت (Heimgang, trépas). يستقرُّ هذا الحقل السيميائي على فكرة جامعة وهادية هي الغربة المحيطة بالمهاجر الذي يستشعر الحنين إلى الوطن (heimwehkrank)، وتحقق به مجموعة من الأخطار والهواجس: 1. السرية (clandestinité) من جرَّاء فقدان الأوراق الإدارية بالنسبة إلى المهاجرين في وضع غير قانونية؛ 2. المحنة والبلية من جرَّاء الفقر والمرض والتأزم النفسي؛ 3. الانقضاء أو الموت من جرَّاء ركوب البحار في قوارب هشة يستقلها عدد غفير من المهاجرين.

في المصدر (جنب)، نجد شذرات دلالية مفيدة يستأثر بها اللسان العربي، وتقول بجدارة وجسارة الأمر الذي تحيل إليه حالة الهجرة. أتوقف عند بعض الجمل البليغة لأناقش محتواها، وأضفي عليها بعداً فلسفياً يسطع بالمهمة الفكرية حول سؤال الهجرة: «الجنب والجنب والجنب» - يقول القاموس - شقُّ الإنسان وغيره<sup>25</sup>. تُركِّز هذه الجملة في عصاره إيجازاً على تضاد الأنا والآخر، من جهة «شقُّ الإنسان»، جانبه أو نصفه؛ أي قطعة من ذاته؛ ومن جهة أخرى «غير الإنسان»، الآخر الذي يجانبه أو يعانده. الجنب الذي يحمله الأجنبي في مقوله وفي بشرته هو دائماً هذه القطعة من الذات، القطعة من العذاب، وأيضاً القطعة من الآخر، الذي يستضيفه أو يجافيه. يضيف القاموس: «الجنب: القرب». أقرب شيء إلى الإنسان ذاته، وأقرب إليه الآخر الذي يحاوره أو يجاذبه. يكتسي هذا القرب في القرابة التي تقول برمزية التواصل مع الآخر الذي يحاوره أو يناديه. نقرأ أيضاً: «ورجل جانب وجنب: غريب، والجمع أجنب». الإنسان الجانب هو إذاً الأجنبي الذي تتجسّد فيه ملامح الغرابة وملاحم الغربة، فهو البعيد.

يُحقق المصدر في ذاته أكسيمور القرب والبعد، تناقض الألفة والغرابة. فالإنسان الغريب هو الأجنبي الذي تتجسّد فيه الجنابة وهي البعد والغربة: أليف القرابة الإنسانية، وغريب الجنابة الذاتية. فلأنَّه أجنبي، فهو موضوع الاجتناب، عنصر المجافاة. على أيِّ جنب يتكئ؟ إلى أيِّ جنب يلجأ؟ أعزو سيرة المهاجر وسره إلى هذا الجنب الذي يقول باللامكان. نقول عن الجنب إنَّه الناحية، لكن دون موطن معلوم، دون مسكن أو مستقر. إنَّه الجنب! بلا جهة؛ لأنَّه بلا وجهة، بلا وجه. المهاجر فقيد الوجه؛ لأنَّه مسلوب الهوية، بفقدان الأوراق الإدارية والكرامة الإنسانية. إنَّه أجنبي، تمسُّه الجنابة بالحقيقة والصورة، حقيقة الغرابة والبعد، وصورة الجنب الذي عليه الاغتسال والطهارة. الجنب من كان بعيداً عن مسّ الأشياء الطاهرة أو المقدسة ما لم يتطهر. وكأنَّ الصورة انتقلت عنوة إلى الأجنبي الذي يمسّ أرضاً ليست أرضه، ولا يدخل في دائرة الاعتراف ما لم يتطهر، ما لم يمرّ على أتون المحن واكتواء الذات، ما لم ينكشف ويتعرّى في ضميره ونواياه. يحمل معه «الجنب»، بلا أين ولا كيّن، لأنَّه موضوع الاجتناب ومنعوت الجنابة.

25- لسان العرب، 691/9، مدخل الجيم.

تقول الهجرة محتوى هذا الجنب الذي يحمله المهاجر في ذاته، فقيد المكان والمسكن، مسلوب الوجه والهوية، موضوع الاجتناب والاحتراس. من سُخرية الأقدار، ومن عُنف الأقاليم والجغرافيات، أن يكون هذا الأجنبي، ذو الجنب، حامل الجنازة وموضوع التجنب والاجتناب، أنه من «الجنوب»<sup>26</sup>، اتجاه فضائي إلى جانب الشمال والشرق والغرب. اتخذت هذه الاتجاهات الفضائية (points car-dinaux) هوية تاريخية وسياسية ومخيالاً في الذاكرة والإدراك، فنقول عن «الغرب»<sup>27</sup> إنه وحدة تاريخية وإيديولوجية تميّزت بابتكار المدينة والحريّة وفكرة الحق والشخص، وقننت ذلك في «عقائد إيمانية» (البراداييم الديني / اللاهوتي)، ثم في «عقود اجتماعية» (البراداييم السياسي / الأخلاقي)، وأخيراً في «عقود تجارية ومالية» (البراداييم الاقتصادي / الليبرالي)<sup>28</sup>. يتخذ «الشرق» مخيلاً آخر، تبعاً للحساسيات والإدراكات، ووفّق السرديات الأدبية في الرحلة لأغراض استكشافية أو تجارية أو استعمارية. فهو الشرق الروحاني الواضع للمطلق والمنغمس في استماتة الذات بطرق في الزهد والتنسك. على المتوال نفسه، يتخذ «الجنوب» مخيلاً قوامه الأسطورة والذاكرة والحياة البدائية والبسيطة والالتفاف حول القبيلة.

### الجنب بلا جهة بلا وجهة، أو هاجس الغرابة

معظم المهاجرين، من يشدُّ الرّحال من «الجنوب» نحو الشمال جغرافياً؛ أي من الجنوب نحو «الغرب» ثقافياً وإثنيّاً. يأخذ هذا الجنوب طابع البساطة والفظاظة أحياناً، إقليم السهوب والقبائل. يحمل المهاجر جنبه معه، هذا الجنب الذي يفتقر إلى «الجهة»؛ لأنّ المهاجر يتنكّر للمكان الذي هجره، ويفتقر إلى «الوجه»، وإن كانت معلومة جغرافياً؛ لأنّه لا يعرف أين يحط الرحال، وأيّ مكان مضياف يحمله ويتحمّله. فوق هذا وذاك، يفقد «الوجه» الذي يقول هويته وحقيقته، فينتهي بأن يصبح مجهولاً وشفافاً. تقول هذه العجينة اللغوية في فقدان الجهة والوجه والوجه «هاجس الغرابة» بالمعنى الذي ضبطه فرويد<sup>29</sup> بالعنوان (Das Unheimliche)، ويحكي أوجه الغرابة والعجيب والمبهم والمغزى والمثير للخوف والقلق. تقول هذه المظاهر الغامضة والضبابية الأمر الذي نفقد فيه كلّ اعتيادية أو ألفة (-familité). الأمر المثير للخوف والقلق هو «الجديد»، وكلُّ مهاجر يُصادف في سبيله هذا «الجديد المتجدد» الذي ينزعه عن أرضه وألفته.

ضدّ هاجس الغرابة هناك المريح (heimlich)؛ لأنّه مدعاة إلى السكون والشعور بالطمأنينة والهدوء، وهذا سهل التحقق في المسكن، الذي يوفر في بشرته اللغوية أشكال السكون والركون إلى السكينة؛ وأشكال السر (heimlich) أو السريّة (Heimlichkeit)؛ لأنّه في المسكن فحسب يكون سرُّ الإنسان مصوناً. معكوس ذلك أنّ هذه السريّة تضحى، بالنسبة إلى المهاجر، عبارة عن خفاء (-clandestinité) بفقدان الأوراق الإدارية والخوف من المراقبة الأمنية. في الحالتين، ثمة «سريّة» (Heimlichkeit)، لكنّها في المسكن حريّة وأريحية وسكون وهدوء، وفي الهجرة جفاء وخفاء وهروب وقلق. يندلع قلق الهجرة في الاتجاهين: 1. اتجاه المهاجر الذي يخشى من ردة فعل البيئة التي يحطُّ رحاله فيها، إن كانت مضيافة أو معادية؛ 2. اتجاه المضيف الذي يخشى من الضيف الاضطرابي الحال في بيئته، إن لم يكن حامل أوبئة أو أمراض معدية. في كلتا الحالتين، يمكن القول إنّ الهجرة في صنفها «الهجرة - من» و«الهجرة - إلى»، تحمل جوانب

26- جغرافياً ومن وجهة نظر المسكونية الأرضية (écoumène)، الأجنبي هو في الأغلب من الجنوب: أمريكا اللاتينية بالمقارنة مع أمريكا الشمالية (المكسيك / الولايات المتحدة)، أفريقيا والدول المغاربية بالمقارنة مع أوروبا، أوروبا الجنوبية بالمقارنة مع أوروبا الشمالية (إسكندنافيا)، جنوب القحط بالمقارنة مع شمال الازدهار، جنوب الفقر بالمقارنة مع شمال الثراء... إلخ.

27. Philippe Némo, Qu'est-ce que l'Occident? Paris, P.U.F. coll. «Quadriges».

28- حول هذه البراداييمات التي مرّ بها الغرب، تبعاً لأزمة متفاوتة من حيث التحقيب: البراداييم الديني / اللاهوتي (أكثر من 1500 سنة)، البراداييم السياسي / الأخلاقي (200 سنة)، البراداييم الاقتصادي / الليبرالي (منذ منتصف القرن العشرين، غداة انتهاء الحرب العالمية الثانية)، طالع دراستنا: الزين، محمد شوقي، «الإيالة والعيالة: نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة»، مجلة ألبان، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد 2، 2014، ص 28-29.

29. S. Freud, Das Unheimliche [1919], «L'inquiétante étrangeté», tr. Marie Bonaparte et E. Marty, in: Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Gallimard, 1933, rééd. 1971, coll. «Idées/NRF».

مما سباه جاك دريدا «الشبحية» (hantologie, spectrologie). يكتسي المهاجر هويةً شبحيةً، ليس فقط من جرّاء شفافيته في المجتمع بانتفاء الرؤية إليه وتقديره واعتباره، وإنما أيضاً من جرّاء هاجس الغرابة، بأنّه غريب ومبهم، لا يُعرف عنه شيء، لا يُحاط بنواياه، تُراقب حركاته وسكناته.

قدوم المهاجر إلى بيئة جديدة هو انتقال تاريخ وثقافة وتراث إلى هذه البيئة، لما يحمله هذا النقل من عناصر تختلف عن العادات الراسخة للبيئة المضيفة. إنّها إضافة داخل الاستضافة، والكُل يتوقف على الرؤية إلى هذه الإضافة، إذا كانت تحمل نزوعاً عنصرياً أو فويياً، ممزوجاً بالخيال والهوام؛ أي بالطريقة المهلامية في إدراك الآخر. يتوقف فرويد عند مبدأ كامن في هاجس الغرابة وهو مسألة «المضاعف» (le double)، والعلاقة بين الأنا والآخر، مرآوية من حيث المضاعفة. يتضاعف الأنا في الآخر مثلما يتضاعف في المرآة، مع بقاء الصورة دائماً وهمية؛ لأنّ المضاعف في المرآة عبارة عن إيهام أو سيمولاكر (simulacrum). لكن يبدو أنّ هذا الإيهام لا ينتمي فقط إلى المرآوية مثلما ينتمي السراب إلى الصحراء؛ بل يمتدُّ إلى العلاقة بين الأنا والآخر، وجوانب كثيرة من هذه العلاقة جوانب عدائية أو عدوانية قائمة أساساً على صورة الأنا لدى الآخر، وصورة الآخر لدى الأنا: صورة مشوهة كالمرآة المنكسرة؛ صورة تُفخّم الأخطار أو تُقزّم الأدوار، إذا كانت المرآة محدّبة أو مقعّرة؛ صورة ضبابية إذا كانت المرآة غير مصقولة... إلخ. في كل الأحوال نجد أنفسنا أمام مضاعف يتم اختراعه في الذهن والحكم عليه انطلاقاً من أحكام أو ظنون لا نقول بحقيقة هذا المضاعف كما هو عليه في ذاته؛ بمعنى انهيار الجدار بين الخيال والواقع.

هاجس الغرابة ومشاعر الاحتراس من الآخر تقول كلّها الصورة الملقّقة عن هذا الآخر، ويدخل المهاجر في هذه الفئة، بحكم أنّه الآخر - الأجنبي، الحامل لغرابة وجنابة في الديار التي يحلُّ فيها. هذا يُبرّر حمى الفوبيا من الأجنبي (xénophobie)، التي تستبدُّ بالشخص المقيم في الإقليم الذي يستقبل المهاجرين اضطراباً، وينظر إليهم بعين الريبة والقلق. فهو يرى أنّ هؤلاء المهاجرين يحملون شيئاً من قبيل الخطر أو الضرر (المرض أو العدوى)، مثلما كان قديماً يُنظر إلى الأجنبي على أنّه حامل نفس شريرة أو شيطانية جاءت لتعكّر صفو المدينة الآمنة. السؤال المرآوي الممكن طرحه في هذا السياق: أيحتمل المهاجر فعلاً شيئاً مبهماً ومثيراً للقلق أم أنّ الشخص القلق ينسب إليه نوايا لا أساس لها من الصحة؟ أليس هذا مجرد اختلاق خيالي في نعت المهاجر في الصورة الرهيبة التي يُبرّر بها الشخص المقيم في الإقليم احتراسه منه؟ هذا ما يُبرهن عليه فرويد عندما يعزو هاجس الغرابة (Unheimliche) إلى نسبة نوايا شريرة أو ناقصة لدى الآخر (المهاجر الأجنبي في هذه الحالة). ندرك بلا مرية أنّ صورة العدوى بالمعنى المرضي أو الباثولوجي في انتشار الجرائم تنتقل إلى صورة المهاجرين الذين يكتسحون الأقاليم، وينفثون فيها سموهم، مثلما كان قديماً يُعتقد بأرواح شريرة تغزو الأمكنة، وتستحکم بالنفوس الطيبة.

اختلفت المضامين عبر الأزمنة (جرائم، أرواح شريرة)، وما اختلفت الصورة. كلٌّ وافدٍ إلى إقليم رافدٍ هو كيان يُحتَرَس منه على صعيد نقل العدوى مرضياً، أو نقل السموم الإيدولوجية فكرياً. لهذا سمعنا، ولا نزال نسمع، عن المسمّى «الغزو الثقافي». يأتي المعجم أيضاً حامل رؤية عنصرية، عندما يتحدّث عن المهاجرين بالجمع الغفير، وينعت المشهد بالكلمات الآتية: غزو، رزية، اجتياح؛ بل يستعمل تشبيهاً بديهاً يحطُّ من إنسانية المهاجرين: صراصير، جراد، جردان. تقول هذه التراجم بعبارة «الجُنُب» بأوسع معاني هذه الكلمة، التي قدّمتها من قبل بعض الصيغ<sup>30</sup>، والتي تصبُّ كلّها في «الشيء غير الخالص» (unrein) أو غير الطاهر مثل الجنابة؛ وفي «الشيء الخطير» (gefährlich)، الذي يتطلّب الاحتراس، ويثير القلق مثل الأجنبي، غير المألوف في الديار وغير المعلوم وغير المرئي؛ وفي «الشيء المحظور» (verboten) الذي يتطلّب الاجتناب، مثل كلّ مهاجر، غير معلوم الهوية ومجهول النوايا والمقاصد. غير أنّ هاجس الغرابة، الذي يرى فرويد أنّ العبرية والعربية تمنحانه صورة الشيطان (Satan)، بحكم أنّ الفعل «سَطَنَ» يدل على البعد والسحق، ومن ثمّ إنّ الأجنبي

30- حول هذه الصيغ الملامزة لهاجس القلق، يمكن الاطلاع على دراسة برنار ميريجو: «الغرابة المقلقة. ملاحظة حول هاجس الغرابة»:

Bernard Mérigot, «L'inquietante étrangeté. Note sur l'Unheimliche», Littérature, n°8, 1972, p. 102- 103.

هو البعيد أو السحيق؛ أقول إنَّ هاجس الغرابة لا ينفك عن مضائفه الرغبة (désir)، أساس كل علاقة بالآخر: «يمكن الإشارة إلى أنَّ هاجس الغرابة (Unheimliche) يظهر بالضبط في لحظة الرغبة»<sup>31</sup>.

مستوح ذلك (وهنا يلجأ فرويد إلى أمثلة إكلينيكية يُمليها تاريخ المرضى الذين يترددون على عيادته) ثمَّ الرغبة المتمزجة بالمحظور، الرغبة في الجسد مع بدهاء المحظور في الاقتراب منه، واللجوء إلى التخيُّل أو الإجراء الفيزيولوجي في الاستمنا... إلخ. كان هذا هاجس الغرابة التي استشعر بها مريض سمَّاه فرويد «إنسان الجرذان»، وهو رجل القانون النمساوي أرنست لانترز<sup>32</sup>. لا تنوّع في الاستعانة بالقلب اللغوي في اللسان العربي لتبيان وجهة الفكرة الرابطة بين الرغبة وهاجس الغرابة، بالمعنى الذي تكون فيه «الرغبة» مقلوب «العُربة». في كلِّ عُربة، في كلِّ اغتراب، في كلِّ غرابة، إذاً، ثمَّ رغبة سارية، يُبرِّرها القانون العام حول «الكفاح من أجل الاعتراف» بين الأنا والآخر. نرى في الآخر غرابة مُجانبه، بمحاذاته، فهو الغريب أو المغترب، لكنَّ هناك رغبة دفينية في التعرُّف إليه وانتزاع الاعتراف من عنده. لذا لا ينفصل الغريب المقلق (unheimlich) عن السري أو الحميمي (heimlich)، عن الرغبة إذاً مثلما كلُّ الثنائيات المتناقضة (الأنا/ الآخر، الشرق/ الغرب، البُعد/ القرب... إلخ) هي في الحقيقة متواطئة، بحكم الرابطة التي سميها في مناسبات أخرى «اللادونية»<sup>33</sup>.

### الجنيبة أو انهمال الكينونة

ليس الغرض من هذه الإشارة السيكولوجية «نفسنة» هاجس الغرابة وإنما «أنظجة» (ontologisation) علاقة المهاجر بالجانب الذي يحمله؛ من جهة، ذاته التي لا تفارقه؛ ومن جهة ثانية، الآخر الذي يحتمله ويتحمَّله بالإجراء القصدي الذي أعطناه اسم «الانهمال». يحتمل المهاجر الآخر ويتحمَّله، فهو «ينحمل» إليه، يندفع بالرغبة التي لا تنقطع عن الغرابة وعن العُربة، في اللسان من حيث القلب اللغوي، وفي الكيان من حيث الترابُط «اللاذوني». فلأنَّه أجنبي هو يحمل هذا «الجَنب» الذي يقول بدلالات البُعد والقرب في آنٍ، والستر والشق والمحاذي أو المجاور. ليس «الجَنب» مجرد ناحية مكانية كما سبقت الإشارة إليه. إنَّه كينونة وكيان، يقول بعمق وجسارة هوية الإنسان كائناً أجنبياً من حيث اعتبارات شتى: بالمقارنة مع الوطن الذي يغادره، ومع الوطن الذي يحلُّ فيه، ومع الذات التي بين جنبيه، ومع الآخر الذي بجانبه، يحاوره ويحاوره، أو يجافيه ويعاديه. هذه «الجنيبة» كينونة الإنسان؛ مثلما «الوجهية» أو «الوجه» (visage)، بالمعنى الحصري لدى إيانوبل ليفيناس، هو حقيقته، هذه الوجهية التي ترادف القصدية؛ لأنَّ الإنسان الكائن الوحيد الذي يتوجَّه أو يقصد (شيئاً، كائناً، وضعاً)، يضع «الوجه» في الأمام؛ أي كائنه في رمته في الوجهة المقصودة، فيكون الاعتبار الليفيناسي هو أن «الوجه» (visage) اسماً هو «القصد» (viser) فعلاً. الإنسان يتوجَّه، فهو ذو وجه. غير هذا الاعتبار القصدي، ينتفي عن الوجه سؤال الكينونة والمسؤولية، ما دام الوجه بالمعنى الليفيناسي مدعاة للوجهة، للتوجُّه، للاستجابة لإلحاح الغير (autrui)، لهشاشته، لإنسانيته إذاً.

بنبرة مماثلة، الجنيبة هي كينونة الإنسان من حيث قابليته للأجنيبة، لأن يكون أجنبياً، يشترك في ذلك الأنا والآخر، تبعاً للأدوار المروية المتبادلة. أجنبيٌّ: معناه أن يؤدي وظائف في البعد والقرب (البعيد من حيث الخصوصية، القريب من حيث الإنسانية)، أو يكون محلَّ عُربة ورغبة، أو يكون محط احتراس أو افتراس. في كلِّ الأحوال، تقول الجنيبة بالأمر المتواطئ لا المتناقض بين البُعد والقرب، بين الاستئثار بهوية متفردة والاشتراك في الإنسانية الجامعة. هذا ربما السؤال العسير في كلِّ تفكير حول الهجرة، في كلِّ حديث عن المهاجر: إنَّه الغريب والقريب في الوقت نفسه؛ لأنَّه الآتي من ثقافة وذاكرة مختلفتين، ولأنَّه الآتي بالمماثلة الإنسانية مع أنداده من البشر. فلأنَّ الجنيبة سمتة، فهو بجانب الأشياء من حيث البُعد أو القرب. لذا نقول «يُجانب الحقيقة»، عندما يكون قريباً منها، وفي الوقت نفسه بعيداً عنها، لأنَّه لا

31. Ibid., p. 103.

32. S. Freud, Cinq psychanalyses, Paris, P.U.F, 1954, p. 2013204-, «Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle - L'homme aux rats».

33. الزين، محمد شوقي، «التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف»، مجلة يتفكرون، العدد 9، 2016.

قدوم المهاجر إلى بيئة جديدة هو انتقال تاريخ وثقافة وتراث إلى هذه البيئة، لما يحمله هذا النقل من عناصر تختلف عن العادات الراسخة للبيئة المضيفة. إنَّها إضافة داخل الاستضافة، والكل يتوقف على الرؤية إلى هذه الإضافة، إذا كانت تحمل نزوعاً عنصرياً أو فويماً، مزوجاً بالخيال والهوام، أي بالطريقة الهلامية في إدراك الآخر

يُدرِكها في ذاتها. فهو في تماس معها، ولا يمسُّها في العمق، شيء شبيه بالرغبة المشار إليها أعلاه، دليل هاجس الغربة، عندما تكون الرغبة في الشيء غير القبض على الشيء، والرغبة في الشيء أكثر وطأة من القبض عليه؛ لأنَّها اندفاع أو انحنال ينتهي بأن ينقضي أو يخبو بمجرد الحصول على المطلوب.

وكأني بالجنبيَّة تقول الأمر التقريبي، النسبي، غير القطعي أو الحاسم، بالمعنى الحصري للأمر اللايقيني (indécidable) عند دريدا مثلاً؛ ويُصوِّر هذا الأمر بشكل بارز من هو الإنسان من حيث التواطؤ في الحدود المتناقضة بين البعد والقرب، بين الغربة

والرغبة، بين الذات والغير، بين الأنايَّة والإيثار، بين الشر والخير... إلخ. أساساً عندما نقول «الجَنب أو الجانب»، فإنَّنا نعتُّ حيزاً بلا تحديد. يتحدَّد الأمر ربَّما في الشبيَّة، عندما نقول «تقع المدرسة بجانب الحديقة». لكن أيُّ جانب في الإنسان، وأيُّ جانب من الإنسان، يمكن نعتُه أو تحديده؟ يبقى هذا عبارة عن احتمال؛ أي عبارة عن انحنال: رغبة أو اندفاع. هل هذا الجانب هو الوجه بالمعنى الليفيناسي؟ هل هو النفس؟ هل هو القريب من أهل وأصدقاء؟ أعدُّ الجنبيَّة شيئاً غير قابل للتوضيح (objectivation) في مكان أو كائن. إنَّها من قبيل ما لا يمكن تعيينه أو نعتُه، ما دامت تنطوي على تناقض هو بالأحرى تواطؤ في شكل أكسيمور: «القريب البعيد».

### خاتمة

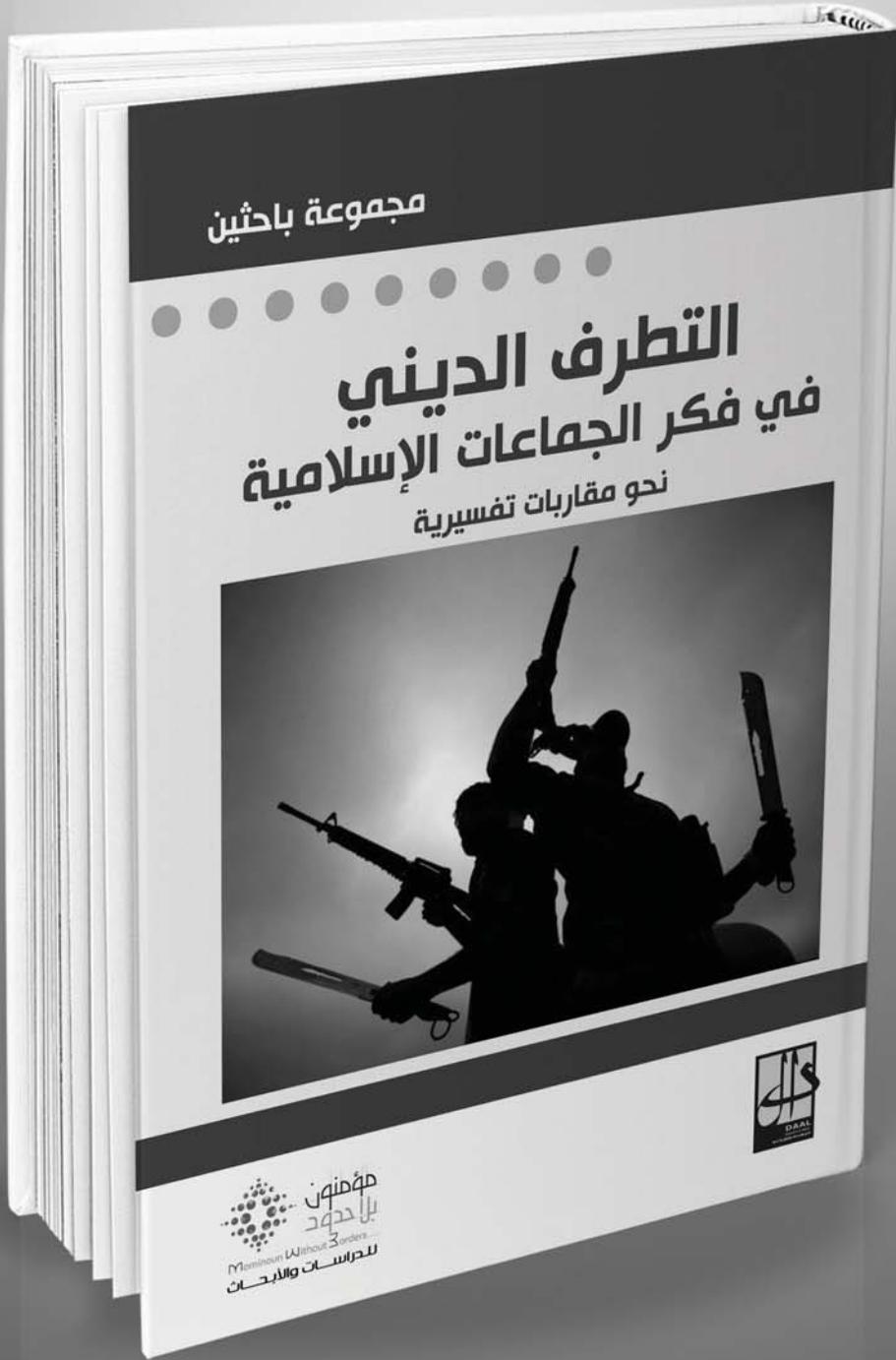
قراءة الهجرة بالنظر الأنطولوجي المركَّب من اللغة الفلسفية المكثفة والمتولَّدة، غرضها تبيان كيف أنَّ سؤال الهجرة لا ينضوي تحت سياسة أو قرار. يحكي هذا السؤال بالأحرى قصص أناسٍ هاجروا وأبحروا، فهلكوا أو وصلوا، فتاهوا أو تشرَّدوا، فتمكَّنوا أو رجعوا؛ يحكي روايات العُبن وقصص المهجران. لا بدَّ إذاً من لغة تساير المشهد في كثافته وتعقيده، تلمس ألوان العذابات وأساليب النكبات، تلمس أيضاً أشكال الضيافات وموفور الضمانات بالتضامن الذي ترفع لواءه أصوات الإنسانية الجامعة. مثل الأمس (الحرب العالمية الثانية) الذي شهد ارتحال الملايين من جرَّاء الحروب والنزاعات، وما انجرَّ عنه من تمزُّق العائلات وفقدان الإقامة في الأرض؛ يشهد اليوم (الحروب الأهلية) نزوح الآلاف (من سورية والعراق خصوصاً) نحو أوروبا، ليجدوا استقبالاً (ألمانيا)، أو احتراساً (باقي الدول الأوربيَّة التي تشهد صعود الخطابات الشعبويَّة والعنصريَّة). تقول هذه المحنة بالوجه المتعثر للإنسانية في الوجهة التي يرتضيها، لكن لا يجد نفسه فيها، بعدما فقد ذاته في الأرض التي تحلَّى عنها.

يحمل معه الجنبيَّة التي تشير إلى شرطه الوجودي في الأجنبيَّة، تارةً أجنبي في دياره التي لم تحسن استقباله من جرَّاء استبداد سياسي أو اضطهاد ديني أو عوز اقتصادي، وتارةً أجنبي في ديار غيره من جرَّاء العداوة المكنونة له أو العنصريَّة المشهورة أمامه. يقتضي الأمر دراسة هذه الجنبيَّة التي تقول بأجنبيَّة كلِّ إنسان، في ديار الذات أو في ديار الآخر؛ وكيف يحيا هذه الأجنبيَّة في تضافيف موفِّق ومتحقق مع الضيافة، بالتأمُّل في سؤال الذاتية والغيريَّة، وأشكال الحضور والغياب، ومشكلات الافتراق والاعتراب. هاهنا نلمس التجلي الفاره للجنبيَّة: الأجنبي (من حيث الشرط الإنساني)، الاجتناب (من حيث العلاقة بين الأنا والآخر)، أهل الجنوب (من حيث الجغرافيا البشريَّة للتنقُّلات الدوليَّة).

## المراجع

- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، (د.ت.).
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، هاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، 1981.
- هايدغر، مارتن، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.
- Appelbaum David, Jacques Derrida's Ghost. A Conjunction, State University of New York Press, 2009.
- Boehm Gottfried, «Ce qui se montre. De la différence iconique», in: Emmanuel Alloa (éd.), Penser l'image, éd. Les presses du réel, 2010.
- De Certeau Michel, La Fable mystique, Paris, Gallimard, vol.1 (1982), vol.2 (2013).
- De Cues Nicolas, Anthologie, éd. par Klaus Reinhardt et Harald Schwaetzer, édition française par Marie-Anne Vannier, Paris, Cerf, 2012.
- Derrida Jacques,
- Adieu à Emmanuel Lévinas, Paris, Galilée, 1997.
- Voyous! Deux essais sur la raison, Paris, Galilée, 2003.
- Psyché. Invention de l'autre, Paris, Galilée, 1998.
- Papier Machine, Paris, Galilée, 2001.
- «Le nombre de oui», in: Michel de Certeau, sous la direction de Luce Giard, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, coll. «Cahiers pour un temps».
- Freud Sigmund,
- Das Unheimliche [1919], «L'inquiétante étrangeté», tr. Marie Bonaparte et E. Marty, in: Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Gallimard, 1933, rééd. 1971, coll. «Idées/NRF».
- Cinq psychanalyses, Paris, P.U.F, 1954.
- Heidegger Martin, «Bauen Wohnen Denken» [1951], in: Derselbe, Vorträge und Aufsätze, Neske, 1994; «Bâtir habiter penser», in: Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1980, coll. «Tel», 2013.
- Mérimot Bernard, «L'inquiétante étrangeté. Note sur l'Unheimliche», Littérature, n°8, 1972.
- Paquot Thierry, Michel Lussault et Chris Younès, Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie, Paris, La Découverte, 2007.

# مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## «ماذا نفعل بكل هؤلاء الغرباء؟»

عبد السلام بنعبد العالي\*

«لكي نفهم الآخر، لا ينبغي جعله تابعاً لنا، وإنما يجب التماس ضيافته».  
لوي ماسينيون

يا ضيفنا لو زرتنا لوجدتنا نحن الضيوف وأنت ربّ المنزل

كنت دائماً أجد في اللفظ الفرنسي (hôte) الذي يعني، في الوقت ذاته، الضيف والمضيف، علامة على ثراء لغة، وسموّ ثقافة، ورفعة منزلة، ودمائة خلق. أن تذهب اللغة إلى التوحيد بين المعنيين، وألاً يميّز المرء بين الضيف والمضيف، بين صاحب البيت والوافد عليه، إن هذا لعمرى أرقى درجات السخاء، ومنتهى أشكال الكرم. غير أنّ اللغة ليست دوماً «بنية سفلى» كما زعم ستالين، والأقوال لا تؤسس الأفعال على الدوام. يشهد على ذلك ما أصبحنا نلاحظه، في بلد فولتير على الخصوص، من إحساس بالضجر والتضايق من جميع الوافدين؛ بل من تأفف حتى ممن يشاركون الفرنسيين أرض المولد. وهكذا أصبح السؤال: «ماذا نفعل بكل هؤلاء الغرباء؟» رائجاً هذه الأيام على كل الأفواه، ليس عند اليمين المتطرف وحده؛ بل حتى عند من كانوا يحرصون، حتى وقت قريب، على «سياسة» ألسنتهم.

كان المفكرون الفرنسيون من بين أوائل الذين سعوا إلى نحت مفهوم لا يرقى إلى مفهوم الضيافة، لكنّه يشكّل بديلاً له هو مفهوم «التسامح». وقد استطاع هذا المفهوم أن يجد مكانه في الثقافة الأوربيّة على العموم، وفي بلد فولتير خاصة، إلا أنّه، كما نعلم، ظلّ يحمل في طياته أسباب تعثره، وعلامات حدوده. وقد حاول جاك دريدا أن يعلّل ذلك فردّه أساساً إلى كون مفهوم التسامح ظلّ يحمل رواسته الدينيّة الضيقة التي ترعرع في حضنها. فقد «تركت الحروب الدينيّة التي دارت بين المسيحيين، أو بين المسيحيين وغير المسيحيين، بصماتها على كلمة التسامح، فالتسامح فضيلة مسيحيّة أولاً وقبل كلّ شيء، أو قلّ فضيلة كاثوليكيّة على وجه الخصوص». ويضيف المفكر الفرنسي ذو الأصول الجزائرية: إنّ التسامح «مها قلنا، ومها تحفظنا، يجيء دوماً من جانب الأقوى»، لأنّه دوماً تأكيد لسيادة. فكأنّ التسامح يقول: «سأعزّ الطرف عن كثير من الأمور، وسأفتح لك أبواب بيتي، إلا أنّ عليك أن تتذكر دائماً أنّك في بيتي».

يسمح مفهوم التسامح إذاً بالحدّ من لا محدوديّة الضيافة. التسامح ضيافة، لكنّها ضيافة محدودة. أكون متسامحاً عندما أستضيفك، وأظنّ في الوقت ذاته «صاحب البيت»، أظنّ متمسكاً بالحفاظ على سيادتي ونفوذتي وكلّ ما يتعلق بمواطني وديانتي ولغتي وثقافتني... أنا أستضيفك، لكن ليس الضيافة بمعنيها. إنّي أفتح بيتي متسامحاً، ولكن شريطة أن يلتزم الوافد بمعايير حياتي، بلغتي وتشريعاتي...؛ بل بمأكلي وملبسي. عليه أن يتمثل ثقافتني، ويعرف جغرافيتي وتاريخي، و«يتطهّر» من كلّ ما يشكّل غربته وغرابته. معنى ذلك أنّني لا أتحمل «الضيف»، لا أتحمل الغريب والآخر، إلا في حدود معيّنة، وإلا وفق شروط. التسامح ضيافة مشروطة، إنّه نصف ضيافة، ضيافة متخوّفة، ضيافة متحفظة، ضيافة سيّد لمسود، ضيافة حذرة غيورة على سيادتها، فهو إذاً ليس ضيافة.

\* مفكر وأكاديمي من المغرب

إذا كان التسامح ضيافة مقننة، ضيافة «مسيّجة»، ضابطة لقواعد الاستقبال، معقّمة ضدّ فيروسات الآخر، مسلّحة ضدّ ما فيه من غرابة، فإنّ الضيافة «الخالصة» انفتاح على إمكانات ومخاطرة. إنّها متفتّحة على الغريب متطلعة إلى ما فيه من غرابة.

ذلك أنّ الضيافة لا تكون كذلك إلا إذا كانت منفتحة على ما لا يمكن توقّعه، إلا إذا كانت منفتحة على غرابة الغريب، إلا إذا كانت متقبلة للضيف وما يُضيفه. إنّها لا تكون ضيافة إلا إذا كانت زيارة، وليست إقامة تحت شروط، أو تلبية لدعوة واستجابة لطلب. إذا كان التسامح ضيافة مقننة، ضيافة «مسيّجة»، ضابطة لقواعد الاستقبال، معقّمة ضدّ فيروسات الآخر، مسلّحة ضدّ ما فيه من غرابة، فإنّ الضيافة «الخالصة» انفتاح على إمكانات، ومخاطرة. إنّها متفتّحة على الغريب متطلعة إلى ما فيه من غرابة.

هذا التطلع هو نوع من الشوق، من الاشتياق للآخر، والنظر إليه بعداً من أبعاد الذات، وامتداداً للأنا، وهو مراجعة لا تنفك لما يتوّهم أنّه محددات وحدود للهويّة، مراجعة تنتهي بأن ترى في كلّ «أنا آخر»، وتستعيض عن مفهوم الغريب (l'étranger) بالمفهوم الذي كان أحد النقاد الجزائريين اقترحه عند انتقاده لمؤلّف كامو، أعني مفهوم «الغريب الذي يسكنني» (L'intranger). أنّذ سيصعب على كلّ منّا رسم الحدود بين الضيف والمضيف، وبناء الأسوار بين الأنا والآخر، وسيتعذر علينا جميعاً طرح سؤال من قبيل: «ماذا سنفعل بكلّ هؤلاء الغرباء؟»، مادام كلّ غريب «غريباً يسكننا».

## المهاجر في مواجهة الامتتاعات النظرية

محمد هاشمي\*

### توطئة

ليس من مهمات الفلسفة السياسية، على الأقل في نسخها الليبرالية، أن تملي على الناس ما ينبغي أن يفعلوا، ولا أن تحترم بشكل مبدئي ما يعتدل في وجدانهم من مشاعر «رقية» و«سطحية» في الأغلب هم لا يحتملون توابعها وتكلفتها الفعلية على أرض الواقع؛ بل إنَّ الغالب على هذه الفلسفة السعي إلى كشف الممكن الاستدلالي في تبرير الاختيارات التي تهتمُّ الشيء العمومي، الذي يأخذ في الحياة المدنية للناس شكل «خيرات عمومية» لها تكلفتها وقيمتها، ويسهم الجميع بنصيب في أدائها، ومن ثمَّ إنَّ الجميع أيضاً يطالب بوجوب إقناعه استدلالياً لا بمنطق التحكُّم، بمدى معقولة استفادة الغرب المهاجر الدخيل الذي لم يقدم أية مساهمة، فيما لم ينبت داخل الطبيعة، ولم ينتزل كمنَّ وسلوى من السماء<sup>1</sup>؛ بل استغلَّ لأجله كائنات ذوات إرادة ومشاعر لم تبلغ غاية من الغيرية تجعلها لا تسأل ولا تهتمُّ بأسئلة من هذا القبيل.

### 1. وضعيّة المهاجر ومعضلاته النظرية

لا أحد يذكر (إلا من خلال افتراضات عقلية بالغة التجريد) متى عاش الإنسان في «العالم» باعتباره كائناً طبيعياً يُنسب بكيفية متجانسة إلى المفهوم العام المجرد لكلمة إنسان. فحيثما وجد هذا الأخير، كان مؤطراً داخل مؤسّسات، متحيزاً ومتميزاً على أساس علامات فارقة وعازلة وفاصلة، تضبط بشكل صارم الفرق بين القريب وبين الغريب، على أساس فكرة المواطنة، لا انطلاقاً من المفهوم العام لكلمة إنسان. يمكن القول، إذاً، إنَّ المهاجر على المستوى المفاهيمي يعيش تيهاً حقيقياً، وضغطاً وتوتراً من جهة هويته المتأرجحة بين وضعيّة الإنسان وبين وضعيّة المواطن.

إنَّ الخطر المحدق بالمهاجر هو بالضبط هذا الانزلاق على مستوى الهوية، من انتماء واضح وبيّن وقابل للاستيعاب من طرف الأغيار، إلى وضعيّة معلّقة لا تفهم إلا على أساس سلبي؛ أي ما ليس هو حينما ننظر إليه من زاوية المواطن المقيم في بلده، حيث يبدو زائدة على الهوية المركزية، أو ما لم يعده حينما نستحضر هويته الأصلية، التي لم تعد قادرة على أن توفر له مستقراً آمناً، أو إنَّها تبددت بفعل عوامل تاريخية وسياسية.

هذا الانزلاق يضع المهاجر في «خانة عامّة» تفتقد الملامح التمييزية، حيث يتحوّل من مواطن محدّد المعالم والملامح إلى كائن إنساني غارق في العمومية. وهذا مكن الصعوبة في رأينا. على اعتبار أنه، من حيث انفلاته من هوية المواطن، يعيد الوضعيّة الإنسانية إلى مرحلة الصفر، على أساس أنّ كلّ الجهد المدني للإنسانية هو بالضبط الخروج من الانتماء الأوّلي والطبيعي لمفهوم الإنسان، في سبيل نحت تلك الهوية الخاصّة للمواطنة، القائمة بشكل مركزي على علاقة الحقوق والواجبات. الحال أنّ المهاجر يعيش بشكل أحادي تجاه المواطنين، إنَّه كائن «حق» قبل كلّ شيء، أو على الأقل إنَّه استعجالياً كائن يطالب بدعم حقوقي في انتظار أن يأخذ نصيبه من الواجبات لاحقاً، على أساس انتماء مصطنع ومنمّوح، ومفتقد أيّ عمق تاريخي.

\* أكاديمي من المغرب.

1- إحدى استعارات روبرت نوزيك.

إنَّ وضع الهجرة يتَّصف بالانتقاليَّة، فليس من المفروض أبداً أن يترسَّخ الكائن البشري في وضعيَّة الخروج (Exo-)؛ لأنَّ الهجرة تتَّسم بقصديَّة أساسية، و«وعد» يتمثل في بلوغ مجال انتمائي بديل، يقدِّم حلاً نهائياً، لما مثل سبباً في كسر الاطمئنان الهوياتي الأوَّل، وما خلق عدم التوازن المربك سواء للمهاجر أم لمستقبله. ولذلك إنَّ تأطير المهاجر أيضاً داخل هويَّة قائمة الذات يمثل خطراً عليه؛ لأنَّ ذلك سيحوِّل العابر والحادث والانتقالي إلى هويَّة راسخة.

إنَّ المهاجر من حيث المبدأ يطالب بالألَّا يعود كذلك، فهو يريد وطناً بديلاً وهويَّة لا توصم بالغرابة داخل أوطان الآخرين، لكنه (وهذه مفارقة) يريد في الأغلب أوطان الآخرين دون أن يكلف نفسه بذل جهد للتخلي عن هويته، عوضاً عن ذلك يدعو هويَّات المقيمين إلى أن تفسح له مكاناً داخلها، بإحداث زحزحة فيها تستند إلى الإنسانية التي يطالب بالمساعدة باسمها، ليعوِّض المجال الانتمائي أو الخلفيَّة الثقافيَّة والتاريخيَّة. ويتجلَّى هذا في ما يدعى بالجنسيَّة المزدوجة، التي تمثل نوعاً من الاحتمال الحقيقي على فكرة الانتماء والمواطنة. وهو ما مثَّل مدعاة للتذمُّر منذ الرومان، حيث نجد شيشرون يدين هذا الوضع المزدوج والمخل بروح المسؤوليَّة، حيث نحسب مواطناً من نزع عنه حقَّ التصويت، وبلوغ المناصب الرسميَّة (Civitas Sin Suffragio)، «وهكذا نرى أنَّ الأشخاص أنفسهم هم مواطنو دول متعدِّدة، وأنا نفسي رأيت أنَّ بعض الرجال الجهلة من مواطنينا، قد باتوا مضللين بهذا...، بما أنَّهم لم يدركوا أنَّهم إذا اكتسبوا المواطنيَّة هناك، فقد خسروها هنا»<sup>2</sup>.

المقابل الحادُّ لهذه الازدواجيَّة لدى المهاجرين هو مطلب الاندماج الكامل، إذا ما كان هناك مجال لذلك، من خلال توطين وتطبيع يتعاملان مع المهاجر على أساس أنَّه مادة خام، تعمل فيها الآليات الإدماجيَّة للثقافة المستقبلية، حيث يصبح من الممكن تجاوز التوتر بين مفهوم الإنسان العام، ومفهوم المواطن الجزئي والمحيِّز داخل مجال بعينه. لكنَّ هذا الأمر يبدو في الأغلب نوعاً من التصفية الثقافيَّة للمهاجرين، كما أنَّه منوال يتعامل بسطحيَّة واضحة مع القوام الثقافي للهويَّة؛ لأنَّ الأمر لا يتعلق بمجرد زنيِّ تقليدي يمكن التخلص منه على الحدود؛ بل إنَّه أعمق من ذلك بكثير، فالخروج من الأوطان الجغرافيَّة لا يفيد بالضرورة الخروج من الأوطان الثقافيَّة.

هي معضلة حقيقيَّة تلك التي يضعنا فيها وجه المهاجر، ولا يبدو أنَّ خطاب الوفادة والكرم يكفينا لاستيعاب وجوده الصعب والمربك، أولاً لأنَّ مفهوم الإنسان يظلُّ مفتقداً أيَّ مرتكز فعلي على المستوى الحقوقي نفسه. ومن المعلوم أنَّ المقاربة الحقوقيَّة في هذا المجال تظلُّ منغرسه في خلفيتها المؤسَّساتيَّة، ومستندة قبل كلِّ شيء إلى موثيق وعهود تحيل إلى مواطنة منتمية ومجسَّسة. كما أنَّ الدول في دلالتها الحديثة والقديمة لم تكن أبداً مضايف مفتوحة في وجه كلِّ وافد عليها؛ بل هي مجالات تعاويَّة تراكم امتيازات وواجبات تخصُّ المساهمين في هذا المشروع التعاوني. ومن هنا أهميَّة فكرة الحدود ومصيريتها في علاقة الإنسان بالإنسان على جميع المستويات. وأخيراً إنَّ المهاجر كائن معضل على مستوى المواطنة؛ لطبيعته الطارئة التي تجعله مفتقداً، من حيث المبدأ، العمق التاريخي، حين يتلبَّس هويَّات الآخرين، ويمتعاً حيناً يخضع لمطلب الاندماج لتخليه عن هويته التاريخيَّة باسم ما يدعى في الأدبيات الجمعاويَّة بالحقوق الثقافيَّة.

ما سآراهن عليه، في الورقات المجملية الآتية، أن أظهر بصورة بانوراميَّة هذه الوضعية القلقة للمهاجر في المفاصل الأساسيَّة للفكر السياسي الغربي، دون أن يعني ذلك أنَّ لدينا نوازع عنصريَّة إقصائيَّة تجاه المهاجرين، بقدر ما نصبو إلى التنبيه إلى وجوب بذل جهد أكبر،

2. R. Gardner, Cicero, the speeches, Loeb library, 1958, p. 60.

لأجل نحت مفاهيم سياسية قادرة على استيعاب هذا الوجود الصعب، عوض التهادي في الخطابات البكائية التي تعتقد أن لفكرة الكرم من معنى داخل العالم، كما هو لا كما نحلم به.

## 2. المدينة اليونانية: المواطنة الغالية والبواب المغلقة

- ما قبل السقراطية والمدينة المهرب: الهجرة خيانة

ما يسعى إليه المهاجر في الأصل هو التعامل مع العالم باعتباره لا محدوداً. إنَّ كَلَّ فعل هجرة هو إلغاء ونفي للحد، الحال أنَّ المبدأ المركزي للفكر اليوناني هو وضع المبدأ والحد، فالمفكرون اليونان، حتى عندما يطلقون في حالات معينة من إرجاع كَلَّ الوجود إلى اللامحدود (Apeiron)، مثلاً في حالة أنكسمندر، يرون مع ذلك أنَّ كَلَّ وجود في العالم هو انفصال عن اللامحدود، ودخول في الحدود. وهكذا، إنَّ التحيز ووضع الحوافي، ورسم البدايات والنهايات بشكل دقيق، هو ما يمثل قوام التناغم الذي يفيد استقامة تركيب عناصر أساسية بحسب نظام محدد الملامح.

يمكن القول، إذًا، إنَّ الكون يمكنه أن يمثل حاضنة كبرى للبشرية، ولكنه غير قابل أن يؤدي دور المدينة اللامّة التي يصحُّ الانتماء إليها، فكلمة (Cosmopolis<sup>3</sup>) هي استعارة فاسدة بالمنطق اليوناني العام، هي انغراس داخل تربة مجال محدد وواضح الملامح، لذلك تشكو عبارة المواطن الكوني منذ المنطلق من تناقض في الحدود؛ لأنَّ وضعيّة المواطنة تتنافى مع وضعيّة الكونية، والكونيّة هي إلغاء للمواطنة، من حيث هذه الأخيرة هي تحيُّز محلي بالضرورة.

ولأنَّ العالم هو في صراع كوني ضروري بين العناصر، وبين التركيبات المتناغمة بفعل ما يدعوه أمبادوقليس بالمحبّة أو الصداقة، التي تسمح مثلاً بإقامة مدن مرصوفة البنيان يغلب فيها هذا المبدأ على عوامل تفكيك هذا التناغم التي يختصرها مبدأ العداة والنفور (Neckos)، فإنَّ كَلَّ شخص يتجاوز هذا الانتماء الضيق بادعاء دخوله في مواطنة كونية إنَّها يمارس نوعاً من الخيانة للمعركة الحقيقية، ويسعى إلى الانفلات نحو هويّة فضفاضة تجعله فيما هو يستفيد من الصحبة التي تخلق التحام مواطني المدينة، يتحلل من الالتزام الواضحة والدقيقة التي تمثل مساهمته داخل هذا المشروع التعاوني الذي يدعى مدينة.

إنَّ المدينة لا تتشكّل من ذرّات حرّة، تشتغل على منوال تلقائي؛ بل لا بدّ لها من شكل (Skhema)، ومن موقع (Thesis)، ومن نظام (Taxis). ومن هنا يمثل المهاجر الغريب تلك الذرّة القلقة التي تدخل في علاقة متوترة مع هذه الشروط الثلاثة، فهو من جهة نشاز على مستوى الشكل المعهود والاعتيادي، كما أنّه بالضرورة وارد من موقع آخر، وأخيراً هو من جهة أخرى عنصر لم يتولّد عن نظام المدينة السائد؛ بل ورد عليه لاحقاً ومن الخارج بكلّ ضغوطاته الجديدة.

إنَّ هذه الخلفية النظرية العميقة للتصوّر اليوناني هي ما سيجعل بناء المدينة الدولة يتميّز معمارياً بقدرتها على إنشاء مهرب لمواطنيها يحميهم من حيث المبدأ دون غيرهم، ويتجمّع فيه المواطنون الضعفاء في حماية آهتهم، في انتظار دفع الخطر من طرف حراس المدينة الذين أنشئوا على روح التضحية بأرواحهم من أجل مجالهم الحيوي، إنَّه مفهوم القربان (Kryptia) الإسبارطي الشهير، الذي يجعل كَلَّ آليات التربية الجماعية للمواطنين تقوم على ترسيخ هذه القيمة العليا، التي من المستحيل أن نطلبها من الغرباء. لذلك يمكن القول إنَّ كَلَّ مدينة (Polis) هي إكروبوليس يفترض أن الحرب هي حالة مستمرّة، ومن ثمّ من الصعب أن نفتح صفوف المواطنين، من حيث هم جيش

3- هذه العبارة التي سادت في الأدبيات الرواقية لم تغد دائماً الانتماء المفتوح واللامشروط إلى العالم، وإنّما عبّرت عن وضعيّة انتمائية خاضعة لشروط فضائية، تجعل

الحكيم مناسباً لآية مدينة، وهذا لم يمنع الرواقين، سواء في المرحلة اليونانية أم الرومانية، من أن يحسنوا الانتماء إلى أوطانهم، وأن يعطوا ما لقيصر لقيصر، وما للغوس للغوس.

إنَّ كلَّ فعل هجرة هو إلغاء ونفي للحد. الحال أنَّ المبدأ المركزي للفكر اليوناني هو وضع المبدأ والحد، فالمفكرون اليونان، حتى عندما ينطلقون في حالات معيَّنة من إرجاع كلَّ الوجود إلى اللامحدود، يرون مع ذلك أنَّ كلَّ وجود في العالم هو انفصال عن اللامحدود، ودخول في الحدود.

إمكانية مستمر، لكلِّ وارد غريب، فصعوبة إدماج المهاجر داخل مدينة كهذه يعود إلى هذه الروح الحربية التي تخترق كلَّ تمفصلاتها، بداية من المعمار ونهاية بالقوانين.

#### - أفلاطون المدينة جسماً حياً: امتناع الهجرة

وهي حرب في الواقع لا تتعلق فحسب بالخطر الخارجي، وإنما أيضاً؛ بل ربَّما بشكل أكبر، ضدَّ عوامل تفكُّك النظام الداخلي، حينما تفتقد الكثرة الوحدة المنظمة لها. ولعلَّ هذا ما يختصر الحدس العام للتصوُّر الأفلاطوني لفنِّ السياسة، الذي يعود في جوهره إلى منح الجماعة دستوراً أو نظاماً (Politeca) هدفه منع خروج أيِّ

عنصر عن مجاله المحدد. لنقل إنَّ السياسة الأفلاطونية تمنع الهجرة الداخلية أيضاً، من خلال إرغام كلِّ طرف على أن يظلَّ في مكانه الطبيعي الخاص. ومن ثمَّ إنَّ تراتبية المدينة الأفلاطونية اعترافٌ ضممني بخطورة فكرة التجانس والمساواة المطلقة بين المواطنين؛ لأنَّ المدن تحتاج في بناء تناغمها إلى تفصيل الحدود، وتدقيق الأماكن، واحترام اختلاف الطبائع.

من هنا تصبح السياسة كلها هي القدرة على منع فوضى بلوغ المهات داخل المدينة، الأمر الذي تنتجه في العادة الأنظمة الديمقراطية المفتوحة؛ إذ من المهم تخصيص الوظائف داخل المدينة القويَّة، فلكلِّ عمله الذي يلائمه<sup>4</sup>، لكن بالإضافة إلى هذا العزل يتوجَّب بالضرورة جعل هذه الوظائف المخصصة تتكامل بعضها مع بعض<sup>5</sup>، وهنا مكمن دقة فنِّ السياسة وبناء المدن، الذي يتجسَّد في أعلى درجاته من خلال عملية التشريع، والقدرة على خلق رأي عام مشترك بين المواطنين. من هنا ضرورة التحيُّز الترابي للبرنامج الفلسفي لأفلاطون. فليس صحيحاً أنَّ صاحب (الجمهورية)، وهو يُنظر للمدن كما ينبغي لها أن تكون، مثالية، أو كما تنتظم داخل سياق ملموس، مثل ما تداوله محاورو كتاب الشرائع، قد جعل المدينة كياناً مفتوحاً أمام الجميع. على العكس، إنَّ المدينة الفاضلة تمثل أوج الأنظمة المغلقة، من حيث هي مشروع ابتداعي وخالق للمواطنين منذ مولدهم، يقوم على التحكم العرقي في توليد المواطنين بشكل جذري.

إنَّ المدينة الفاضلة لا تفسح أيَّ مجال للواردين والغرباء، فهي نظام يراهن على خلق اكتفاء ذاتي على جميع الصُّعد؛ حيث يتمَّ اختزال فرص اللقاء مع الأعراب إلى أقصى حد؛ بل حتى الأنشطة الصناعية والتجارية، إنَّها تمتح من خيرات المدينة ومواردها بمنطق الاكتفاء الذاتي (autarcie)، لأجل إشباع الحاجيات الحقيقية لمواطنين تمتَّ تربيتهم منذ نعومة أظفارهم على ضرورة الاعتدال بأقصى ما تسمح به طبائعهم.

وهذا ما يجعل المدينة الأفلاطونية ذات سقف محدَّد من الأسر لا ينبغي أن يتجاوز (5040 أسرة من المواطنين)، وذلك لوجوب تحقيق شروط سهولة الحركة والتعارف بين أعضاء المدينة. فلا يمكن بلوغ الوحدة إلا من خلال كيان يتداخل أعضاؤه فيما بينهم على منوال عملية نسج الثياب التي تقوم على تراصٍّ دقيق بين خطوط تبدو في الظاهر متناقضة، ولا تسمح بأن ترقع من خلال أجسام غريبة. وهو أيضاً ما يمتنع حينما نتعامل مع المدينة ككائن حي؛ حيث إنَّ المائلة بين المدينة وبين الفرد الإنساني لا تسمح بأن تتصوَّر إضافة أعضاء جدد إلى ما هو مكتمل. فبقدر ما تتناغم المدن داخل وحدة عضوية، بقدر ما يصعب أن تقبل أجساماً جديدة تُضاف إلى هذه الوحدة. ولهذا لا يبدو أفلاطون في طرحه السياسي بدعاً داخل التقليد اليوناني الراسخ في نظره إلى الغريب بعين الحذر والاستعلاء، كما أنَّ تركيزه على

4. PLATON, République, P. Pacher, Gllimard, 1993, II 370A-c.

5. Ibid., iv. 419a-423b.

المجال الترابي هو تعبير عمّا اشتهر في الثقافة اليونانية القديمة (Sténochoria)؛ أي ضيق المجال وفقره، وعدم قابليته لأن يستوعب عدداً لا محدوداً في المكان نفسه. لهذا تكمن الهجرة المقبولة، بحسب هذا المنطق، في التنقل لبناء مدن جديدة، من خلال التغلب على عرائها وفقرها وشحّها، عوض التسلل إلى مدن متناغمة من حيث نظامها وعدتها واكتهاها.

ومن ثمّ إنّ الطابع غير المضيف للمدينة الأفلاطونية لا يصدر عن رذيلة البخل والأنانية؛ بل هو اعتراف واقعي بأنّ صمود المدن أمام نواميس انحلالها وزوالها، وهو ما يُعدّ قدراً يُؤجّل، لا يدفع بشكل مطلق، لا بدّ من أن ينتبه إلى ضرورة وضع الحدود، فالخطر والبشاعة والظلم أيضاً هي دائماً تتجاوز للحدّ المعقول، ورهان على سعة لا وجود لها داخل الممكن الواقعي. ولعلّ أشهر مثال داعم لخطر المدن المفتوحة ما نجم عن استقبال أثينا وفود البدو الهاريين من حرب البولينيّز ضدّ الإسبارطيين داخل أسوار أثينا، بقرار غير واقعي من طرف بركليس، الذي سينتهي بتفشي مرض الطاعون بفعل مهاجرين لم يعتادوا أن يأخذوا أنفسهم بنظام نظافة يُكتسب في العادة بفعل التربية داخل المدن. وقد كان ذلك كفيلاً بالقضاء على ثلاثة أرباع الساكنة، ففيها كان بركليس ينتظر العدو في معركة بحرية يجيدها الأثينيون، قد أدخل بفعل الهجرة والإيواء أعداء غير منتظرين داخل مدينته المضيف، فكانت النهاية. لهذا يمكن أن نعدّ التوجّس الأفلاطوني من الغرباء والمهاجرين نوعاً من استيعاب درس تاريخي كان شاهداً عليه.

لا تنجح المدن، إذاً، إلا بقدر ما تستطيع إقفال منافذها، فكلّ مهاجر هو جرح داخل جسم المدينة، مادام أنّ الجراح هي فتح ما ينبغي أن يظلّ مغلّلاً. إنّ المدينة الدولة هي جسم حي ينبغي رعايته على هذه الشاكلة؛ أي الاشتغال بحسب أنظمة داخلية متناغمة ومتكاملة، ولكنها مغلقة بالضرورة. يتبيّن هذا من خلال ممارسة قد تبدو صادمة في البرنامج التربوي الذي اقترحه أفلاطون، سواء في كتاب الجمهورية أم في كتاب الشرائع، المتمثلة في الموائد المشتركة (Syssities).

إنّ رمزية هذه الممارسة، التي دعا أفلاطون إلى إجبارية إشراك الجميع فيها، بما في ذلك النساء، هو ما سيترجع عنه قليلاً فيما يخصّ مدينة ماكنيزي (Maganésie)؛ حيث سيصبح الذكور البالغون وحدهم المعنّين بها، هي في الواقع التركيز على ترسيخ فكرة المدينة كياناً حياً، وإخضاع كلّ وظائف الحياة لإرادة المدينة، لا يأكل المواطن الأفلاطوني وحده، وليس من المفروض عليه أن يطعم غيره؛ بل إنّ كلّ ما يدخل في جوف مواطني هذا الكيان ينبغي أن يصبّ في بناء مدينة سابقة ولأمة لكلّ أعضائها، بحيث تشتت كلّ أفعالهم بها.

يعبّر فعل الأكل الجماعي عن علاقة خاصّة بكلّ ما يمكن أن يرد على المدينة، إنّها مائدة الهوية المتكافئة والمتكاملة، التي تستهلك ما يعرض لها من خيرات، لتستضمه داخل كيانها العميق، ومن خلال جسمها المدني المتراس. إنّ عملية الأكل والشرب بالإضافة إلى الجنس هي، بحسب عبارات الأثيني، رغبات مرتبطة بإحساس بالفراغ، ومن ثمّ الاندفاع نحو البحث عن الامتلاء<sup>6</sup>، وهذا ما يثير ضرورة وأهمية إخضاع هذه الرغبات الأولية لطائفة التنظيم والتوجيه (Taxis) (تاكسيس)، ومنعها من الدخول في وضعيّة الفوضى والتلقائية والانفتاح الرخو (Ataxia) آتاكسيا.

من هنا، تكتسي هذه الرغبات البدائية في الظاهر أهمية كبرى؛ لأنّها التمرين الأوّلي للمواطنين على التعامل مع الفراغ والحاجة إلى الانفتاح بمنطق الضبط الذي كثيراً ما أخذ صوراً سلطوية استمدّها أفلاطون من النموذج الإسبارطي، الذي أخذه، على الرغم من ذلك، على عدم إخضاع المرأة، وهي الكائن الأكثر ميلاً إلى التلقائية لإسار الضبط، ولهذا يُطلق صاحب (المدينة الفاضلة) يدّ المشرع في تنظيم

6- ليس الإشباع، بحسب أفلاطون، مجرد حشو فراغ تلقائي؛ بل هو ملء حسب تدبير متعقل خاص لما ينقص، وليس لما يغيب دون أن يعيب؛ لتتذكر التمييز المدرسي

الشهير بين النقص (la privation) وبين السلب أو الانتفاء (la négation). في محاورة جورجياس، أيضاً، يدين أفلاطون الشهوات الزائفة المستثارة عبر الطبخ والشهوات الحقيقية المستثارة عبر الطب.

الرغبة الجنسية، التي كثيراً ما يعتمدها المهاجرون في المطالبة بانتماء مستحق بفعل مقتضيات بيولوجية. ويجعل هذا الاحتياط المدينة اليونانية في منأى عن الدخيل الجنسي؛ لأنّ الموائد الجماعية للمدينة، التي تضمّنت أيضاً مبيناً مشتركاً، لا يمكنها أن تُشرع من حيث هي احتياط للرغبة في الامتلاء لكلّ وارد غريب. إنّ رمزية هذه الموائد تحوّل المجال المدني إلى حرمة غرفة نوم عائلية، من الصعب أن تقبل ولوجها من الأعراب. ولعلّ هذا ما يفسّر قانون بركليس الشهير، الذي ينمّ عن الكثير من الطهرانية العرقية، الذي يذهب إلى ضرورة التوالد من أبوين أثينيين كي يُقبل المرء على قائمة المواطنين الكاملية العضوية داخل المدينة.

إنّ هذا الاحتياط، الذي يحاول الأثيني أن يبرره في المحاوراة الأفلاطونية، ينطلق من عمق يوناني أصيل، مفاده أنّ المدينة ليست مجرد المجال الجغرافي بمعزل عن أولوية مواطنيه؛ بل لا يمكن بأيّ حال الفصل بين المواطنين وبين المدينة، على أساس أنّ المواطنة حق في الخيرات وفي التدبير والمشاركة السياسية؛ بل على الخصوص الحق في ملكية الأرض، والحصول المجاني على مجموعة من العطايا الكريمة المخصّصة من طرف المدينة الدولة لمواطنيها خاصّة. هذا التداخل بين الجسم الطبيعي للمواطنين والجسم المدني يعبر عنه المؤرخ الروماني جوستانوس (Justin) قائلاً: «لقد عرض (Thémistocle) أنّ الوطن ليس هو الأسوار وإنّما الناس، إنهم المواطنون لا المنازع ما يشكّل المدينة»<sup>7</sup>.

هكذا يبدو أفلاطون، على الرغم من عداته الشهير للأثينيين، وميله أكثر إلى النموذج الإسبارطي، راسخاً في عداته وخوفه من وجه الغريب الوارد، فلا يكفي أن يبتني هذا الأخير منزلاً لكي يصبح عضواً في المدينة؛ بل إنّ لا يستحقّ منزله إلا إذا كان مواطناً. من هنا الغباء عليهم أن يمرّوا بسلام حتى دون أن نعرف أسماءهم<sup>8</sup>؛ لأنّ المدينة لمواطنيها فحسب. ولعلّ هذا يفسّر في جانب معيّن العدا الكبر الذي ناصبه أفلاطون للسفسطائيين، الذين كانوا في أغلبهم وافدين على المدينة، ولم يتولّدوا من دم مواطنيها.

وإذا ما استحضّرنا في عجالة اللحظة الأرسطية، فسنبأجاً بكونه يتبنّى تقريباً الموقف نفسه من المهاجرين، على الرغم من أنّه هو أيضاً عاش داخل أثينا تحت هوية الوافدين (Métèques)، الذين لم يتمّ قبولهم إلا من حيث هم خيرات إضافية وذات مردودية داخل المدينة، ولعلّ عبارة كزينوفون (Xénophon) واضحة وصادمة في الوقت نفسه، لا تبرّر وجود أغيار كأرسطو نفسه، إلا بقلة تكلفتهم: «يجدر بنا أن نولي اهتماماً للوافدين (Métèques)، فلدينا فيهم، بحسب اعتقادي، مصدر مهمّ للمردودية، فهم يتكفلون بأنفسهم، ولا يطولهم أيّ أجر من المدينة، كما أنّهم يؤدّون أتاوى الإقامة، وسيكون كافياً بالنسبة إليهم الإعفاء من مهامّ لا قيمة لها بالنسبة إلى المدينة، وعلى الخصوص إعفاؤهم من العمل في الجنديّة مع المشاة (Hopilites)؛ لأنّ ذلك من جهة يمثل خطراً كبيراً، وخسارة بفعل مغادرتهم مهتهم الأصلية، كما أنّهم، من جهة أخرى، من صالح المدن ألاّ يحمل فيها السلاح غير مواطنيها»<sup>9</sup>.

### - المدينة الكمالية: المهاجر العائق

ولن نجد أرسطو غضاضة في قبول مثل هذا التمييز، وذلك استناداً إلى حسّه الواقعي، الذي يشرط عدالة القوانين بالدساتير المؤطرة لها. فليس هناك بحسب رأيه قانون عادل على الإطلاق؛ بل بقدر ما ييسّر تنزيل روح الدستور والنظام القائم في المدينة الدولة. ومن هنا لن نتحقّق عدالة قانون داخل سياق ديمقراطي مثلاً داخل نظام أوليغارشبي. إنّ قبول وضعية الوافد من طرف أرسطو، والتسليم بضرورتها، يمثلان نوعاً من الحسّ المدني الكبير لدى رجل فضّل مغادرة أثينا لكي يموت بعيداً عنها، صوناً لها من إعادة ارتكاب جريمة إعدام سقراط نفسها، فقد فضّل عدم الهروب بمنطق المواطنة نفسه؛ لأنّ وضعيّة المهاجر بالنسبة إلى الأثيني لا تليق إلا بمن يفقد امتياز أن يُحسب على هذه المدينة.

7. Site web REMACLE, Justin Histoire univrselle, II, 12.

8- في محاوراة الجمهوريّة، هناك بعض الشخصيات في المحاوراة الأفلاطونية لا تحمل اسماً.

9. RECALLE, XENOPHON, livre du revenu II, 1- 2.

يختلف حدُّ المواطن والغريب بمنطق أرسطو بحسب دستور المدينة، لكن هذه الأخيرة، مع ذلك، ليست مجرد مجال جغرافي، فالإقامة داخل المدينة لا تبرّر المواطنة، كما أنّ الخضوع لطائفة قوانينها لا يميز المواطن من الغريب. فالمعاهدات والمواثيق يمكنها أن تلزم الأعيان بسلطة القانون الداخلي؛ بل إنّ الدم نفسه، والتوالد الطبيعي لا يُعدُّ كافياً؛ لأنَّ الأطفال والشيوخ يفتقدون صفة المواطنة، فهم، بهذا الحساب، غرباء أيضاً على الجسم المدني، الأوائل لأنهم لم يكتملوا بعد، والأواخر لكونهم قد فات أوانهم. تكمن المواطنة بحسب أرسطو جوهرياً في حقّ تدبير السياسة والقضاء، «ندعو مواطناً من له في تلك الدولة حقّ الإشراف في السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية».

هذا يمكن القول إنّ أرسطو يقبل في جانب محدود فتح أبواب الهجرة المتحكّم فيها، لكن يشترط حماية جوهر المدينة السياسي من أن يقع في قبضة الأعراب. فخليّة الحاكمين لا بدّ من أن تتشكّل، من حيث المبدأ، من طرف أبناء المدينة، الذين قد يتسامحون مع قبول محدود للوافدين عليها، إمّا مهاجرين وإما عبيداً، وفي الحالتين، يظلُّ المسوغ نفعياً بشكل أصيل. ولعلّ الكتاب السابع من سياسات أرسطو يظهر هذا المنطق الاضطفائي العنصري، حيث يرى أنّ المواطنين الكَمَل لا مجال لتحقيقهم إلا في أرض اليونان، فأهل الشرق نظراً إلى المناخ الحار لهم نصيب من الحداقة العقلية ولكنهم جنباء، والغريبيون يتميزون بالشجاعة، لكنهم أغبياء. ولذلك، الأجدر بالتحكّم في العالم هو العرق اليوناني، لنسمع هذا النّفس الشوفيني الواضح، وهو يتخيّر في أبناء البشرية بمنطق مستجيد السلعة وناقدها: «الأمم المقيمة في الأقاليم الباردة، والشعوب القاطنة في أوروبا، كلها إقدام وشجاعة، ولكنها ناقصة حجماً، متأخرة في الصناعة، أمّا الشعوب الآسيوية فهي ثاقبة الذهن تحذق الفنون والصناعات، ولكنها عارية من الثبات ورباطة الجأش، لذا لا تبرح خانعة مسترقة. وأمّا الشعب الإغريقي فلما شغل موقعاً وسطاً من الأقاليم، اشترك أيضاً في صفات سكانها؛ إذ إنّه شعب متوقّد الفؤاد، ولذا يظلُّ شعباً مولعاً بالحرية، ذا سياسة فاضلة، وقادراً على أن يفرض سيادته على الجميع...»<sup>10</sup>.

المدينة الأرسطية إذاً، على الرغم من ظاهرها المفتوح، تقيم سوراً أثينياً حقيقياً، لا ينظر إلى الآخر إلا من خلال نائية المتحضر والبربري، ومن ثمّ ذلك يجعل سهولة بلوغ المهاجر المدينة الدولة مشروطةً بفقدانه إنسانيته، كما هو العبد الحقيقي الذي خُلق بجسمه وعضلاته المكتنزة، لأن يخدم سادته في حمل أثقالهم ومشاقهم، دون أن يقوى على خوض حروب تحتاج إلى مرونة عضلية وإقدام وتوقّد ذهن، وهو ما لا يتوافر لغير اليوناني.

بالإضافة إلى هذا المانع العرقي، في وجه المهاجر، يدافع أرسطو عن التحكّم في حجم المدن، فهو أيضاً لا يقبل بأن تتكاثر ساكنتها بشكل حرّ وتلقائي، «عشرة أشخاص لا يكونون مدينة كما أنّ مئة ألف يتجاوز حجمها الطبيعي»<sup>11</sup>. من هنا إنّ خطر الإخلال بالتوازن الديمغرافي، الذي يظلُّ، إلى حدود الساعة، مستنداً تبريراً للتحفظ أمام التنقل الحرّ للمهاجرين، يُعدّ لدى أرسطو مدعاة حقيقية للحد من، وهذا ما يجعله يضع المهاجرين ضمن عوامل فناء المدن. وهذا ما يبدو بوضوح في هذا النصّ، الذي يُعدّ في ظننا مركزياً في بناء الحساسيّة المتوجّسة خوفاً من المهاجرين، الذين يميلون أكثر إلى خلق الاضطراب والثورات، ومن ثمّة القضاء على مدن استوعبتهم أوّل مرّة، وهو ما تقوم عليه شواهد تاريخية كثيرة. يقول أرسطو: «إنّ تباين عناصر الدولة في الجنس يحمل هو أيضاً على الثورة، إلى أن تتآلف القلوب والنفس. كما أنّ الدولة لا تتألف من أيّة جماعة، فهي كذلك لا تنشأ في أيّ حين، ولذا فإنّ كلّ الذين يقبلون في ديارهم أجناب يساكنونهم أو طراداً ونزلاء، يعيشون بين ظهرانيهم، قد ألفوا أكثر أولئك المشاكسين ثواراً ومتمردين»<sup>12</sup>.

المانع الأخير، الذي يبرّر استبعاد هؤلاء الطرد اللاجئين، والنزلاء المقيمين، هو الغاية النهائية للمدينة، التي لا يكمن دورها في مجرد كفاية العيش؛ بل العيش على أكمل وجه، وتحقيق السعادة التي تليق بالإنسان. إنّ التخلف العرقي للمهاجرين سيُعدّ مثبّطاً قوياً لإخراج الكمال من حيز القوّة إلى الفعل.

10- أرسطو، السياسات، نقله من الأصل اليوناني الأب أوغستينس بربارة البولسي، بيروت، 1957، ص 371-372.

11- المرجع نفسه، ص 255.

12- المرجع نفسه، ص 253.

من هنا ضرورة حماية المدينة، من تضخم الكتل البشرية، التي تؤدي دوراً أساسياً في الارتكاس المدني، خصوصاً داخل المدينة أو تلك الواردة عليها. ولهذا من الضروري إفساح المجال لصفوة المواطنين، لكي يدبروا المدينة، كفرد في إطار النظام الملكي، أو أرستقراطية، أو بوليتيا (Politeia)، ما يمكن أن يقابل حكومة دستورية في نظام ديمقراطي، حيث يتقابل الأول مع المستبد الشرقي، والثاني مع الجماعة المغلقة الأليق بالبرابرة، والأوليغارشية الطبيعية، والحالة الثالثة بغلبة فساد الدهماء الذين لا يليقون بالإقامة في المدن، فعسى أن يحكموها. وهكذا يمكن القول إن النظام السياسي لليونان قام، على الأقل انطلاقاً من منظريه الأساسيين، على الحذر من المهاجر، واستبعاده باسم كمالية حضارية، تعد المرمى الأول والأخير لمن يليق بهم أن يكونوا سادة العالم.

### 3. العقد الاجتماعي والوعد المهلي: مدينة من يملك أكثر

ليس لنا في مقام هذا المقال متسع كي نفصل القول في التفكير الروماني والقروسطوي، لكن هذه المرحلة، على الرغم من أهميتها في تاريخ الفكر السياسي، لا تتجاوز مع ذلك أن تكون تنويعاً على المدينة، لارتباطها بالعمق الطبيعي الذي يؤصل الحياة المدنية في فطرة سياسية أصيلة ترى الإنسان، ثم تجعل كل الحياة السياسية معلقة ومشروطة بقيمة كمالية تتجاوز حاجية الفرد المباشرة.

#### - الرومان: المواطن مهاجراً سيداً

أما الرومان فقد أضفوا على المركزية اليونانية ملمحاً إمبراطورياً توسعياً، فهم، على الرغم من إبقائهم على الانغلاق الهوياتي المقوم بإعلاء مبالغ من قيمة المواطن الروماني، سمحوا لهذه الهوية بأن تتكاثر في مجال جغرافي أوسع، وهذا ما جعل منهم بشكل مفارق مهاجرين يبدو أصحاب البلدان أمامهم غرباء، على اعتبار أن الكمال الروماني يمكنه أن يعيد إنتاج نفسه خارج روما، ويفرض على الثقافات الأخرى أن تعيش على هامشه، وبحسب وتيرته، بينما لا يصح أن تفعل في روما إلا ما يفعل الرومان بحسب العبارة الشهيرة، وحتى حينما اضطرت هذه الحضارة إلى تقديم تسهيلات للحصول على الهوية الرومانية، وذلك تحت احتجاج أكبر مفكرها، فإنها لكي تمنح الآخرين نصف مواطنة، على غرار نموذج الميتيك (Météque) اليوناني. ويبدو أن هذا الانفتاح الصغير كان كافياً لجعل روما تحت سطوة البرابرة، ما سيتهيئ بانهايارها. لكن في كل الأحوال لم يكن أبداً في متناول الأعراب أن يقولوا بالدلالة الكاملة للعبارة: «أنا مواطن روماني» (Civis Romanus sum) التي عبر بها شيشرون عن تميز الروماني الحقوقي حينما حلّ وارتحل.

#### - المسيحية: كلنا مهاجرون لكن لنلزم مدننا

في مقابل ذلك سيتولد عن الفكر المسيحي تضخم للبعد الديني للمدينة، ولغاياتها الروحية، وهذا ما سيخلق اغتراباً آخر يرتبط بالمجال الثيولوجي، وليس السياسي فحسب، إن الجميع سيبدو غريباً بحسب هذا الفكر. ومن ثمة يمكن القول إن جميع الناس هم في هجرة مفتوحة لن تنتهي إلى استقرار، إلا حين تتمحض مدينة الله، ويستدمج المسيح رعاياه تحت كفله. لكن هذه الثنائية النظرية بين مدينة الله ومدينة الإنسان، وبين المخلصين الذين يلتحمون بجسم المسيح من خلال النظام الكنائسي، والكفرة الضالين المفتقدين لهذا الانتماء، لم ترق إلى مستوى الخلاص الكامل من الشرط المدني؛ لأن قدر المدينتين المرتبطتين بمنزعين أصليين في الذاتية الإنسانية بحسب القديس أوغسطين: «حب الذات قد يصل إلى تحقير الإله، يخلق المدينة الأرضية: وحب الإله قد يبلغ حد تحقير الذات، يولد مدينة السماء»<sup>13</sup>، هو الاستمرار على هذه الشاكلة المتداخلة والمختلطة. وفي انتظار الخلاص الأخير، يظل المبدأ الأساس في الحياة المدنية هو الخضوع المستسلم لمقتضيات الانتهاكات الخاصة، وذلك بمنطق: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله».

مرة أخرى لم تكن أبواب الكاتدرائيات مفتوحة أمام الجميع؛ بل إن النظام الكنائسي قام على شبكة من العلاقات تُيسر «هجرة» الأصل نحو الفروع، لأجل جعل هؤلاء يشعرون بالغرابة في بيوتهم وداخل ثقافتهم، لقد كانت مهمة المبشر دائماً معنية باستعادة الأرواح الضالة،

13. SAINT AUGUSTIN, la cité de dieu Seuil (18 mai 2004) tom. III, P. 86.

دون العناية بالأجسام المدنيّة، التي ما وَجَدَ آباء الكنيسة أبداً من مانع على استمرارها تحت طائلة قوانينها، فما بعث المسيح، بحسب عبارة إنجيل متى، «إلا إلى خراف بني إسرائيل الضالّة» [إنجيل متى 15: 24]. كما أنّ سطوة الملك وشوكته هي عقاب دنيوي تطهيري للمسيحي الصالح، ومن ثمّة هو مطالب بالصبر عليه عوض مواجهته أو الهرب منه. إنّ الهجرة لأجل العيش هي جشع لا يجد ما يبرره داخل النظام الفضائي للكنيسة.

#### - هوبز: الليفايتن لا يعد أحداً غير أعضائه

لن يحدث في الواقع ما يقطع مع هذه التصورات الكمالية المغلقة للمدن، وانغلاقها أمام الهجرة، إلا في لحظة ظهور فلاسفة العقد الاجتماعي، حينما سيحاولون بناء الكيانات السياسيّة بمنطق علماني، يتفاوض على مجرد الحياة، دون اشتراط كمالات أخلاقيّة لا يمكن تبريرها للجميع. ولعلّ هذا ما يتبدّى واضحاً من النقد الشهير الذي وجهه توماس هوبز في كتاب (المواطن) للتصوّر الأرسطي.

تشكّل التصوّرات التعاقدية على الأقل، مع توماس هوبز، من لحظتين: إحداهما تفتقد سيادة مشتركة، وتسود فيها حرية طبيعيّة تسمح للجميع بأن يتحرّكوا بحسب ما تسمح به قوتهم ومكنتهم، وهي ما يدعوها حالة الطبيعة، ولحظة أخرى تثبّق كتجاوز لامتناعات اللحظة الأولى التي ستمثل جحيماً حقيقياً للجميع، ندعوها حالة التمدّن، التي تتميز بتشكّل ذلك الإله الفاني، الذي يتجسّد من خلال الجسم المدني، الليفايتن.

إنّ اللحظة الأولى هي المعطى الإنساني الأوّلي، المجال الحرّ والمفتوح وغير المقنّن، في هذه الحالة لم يعطِ الإنسان العهد لأحد، فهو متحلل من كلّ وصاية وإلزام. وهذا ما يسمح بأن نتصوّر نظرياً أنّ كلّ العالم يصبح تحت تصرّفه. لكنّ المشكل في هذا الوضع أنّ غياب الحدود والقوانين والسيادة يحكم بانتفاء مقومات المواطنة، وتبعاً لذلك يجعل وجه المهاجر، من حيث هو الغريب على مواطنة أصليّة ممتنع الحدوث، لنقل إنّ الكلّ في حالة الطبيعة غريب وناه؛ بل إنّ المنقلب المأساوي للحرية الطبيعيّة، الذي يدعو هوبز حرب الجميع ضدّ الجميع، سيجعل الجميع في حاجة إلى مساعدة.

غير أنّ العقد، الذي سيمثل علّة وجود الدولة الوطن، ومن ثمّة الحياة المدنيّة، هو بالضرورة «ميثاق محلي»؛ لأنّ العقد الاجتماعي ليس طبعاً مشتركاً، ولا نزاعاً فطرياً؛ بل هو فعل محدود ومرصود بشكل دقيق لحماية المصالح الحيويّة للفرد، عبر آليّة التحويل المتبادل للحقوق، الذي سيخلق السلطة الشرعيّة، من حيث هي روح الجسم المدني. «إنّ التحويل التبادلي للحقوق بين الناس هو ما يدعوه عقداً». الحال أنّ هذا الفعل لا يمكن أن يتحقّق بين بني البشر أجمعين. وهذا ما يستبعد فكرة مملكة البشريّة التي تضم بين جوانبها كلّ كائن إنساني. إنّ الليفايتن جسم مفصول عن الطبيعة، وهو كيان اصطناعي يملك حياته الداخليّة التي تمتح قوتها وحركيتها ومبرراتها من العناصر الداخليّة.

هذا البعد المنجم للجسم المدني يجعل السيادة الشرعيّة محدودة في مجال بعينه، على أساس ذلك يصبح النفاذ إليها ممتنعاً، إنّها، مرّة أخرى، استعارة الكائن الحي الذي تُعدّ الزوائد بالنسبة إليه تشوّهات. ولا واجب ولا حقّ للأغراب داخل نسق عضوي يتأطر داخل العهد الخاصّة بمكوناته؛ لأنّ العهد بطبيعته لا يمكن أن يكون مرسلأً، فنحن لا نعاهد البشريّة أو السماء؛ بل هذا وذاك عيناً وحضوراً، نوب عن نسلنا المقرب، ولكن لا مجال للحديث باسم البشريّة. إنّها سيادة المعين على المعين. يقول هوبز بوضوح واقعي: «أسمح لهذا الرجل ولهذه الجماعة من الناس، وأتخلّى لهم عن حقي في حكم ذاتي، على شرط أن تقوم بالتخلي نفسه عن هذا الحق، والسماح بالأفعال نفسها». هذا التكاين الأوّلي بين المواطنين لحظة العقد، يُعدّ إجراء استبعاديّاً أصيلاً للأغراب، داخل منطق السياسة المدنيّة.

أمر آخر ينجم عن الطبيعة المحليّة للسيادة المدنيّة داخل الليفايتن، هو استمرار العلاقة بين الدول نفسها على منطق حرب الجميع ضدّ الجميع، نظراً لامتناع إمكان إقامة تحويل الحقوق بين الأجسام المدنيّة لصعوبة تحقق التعيّن في هذا المضمار. ومن هنا، إنّ العالم، على الرغم من

يذكرنا رولز بأن الكثير من الشعوب تعاني الفقر والحروب، ليس لعوزها المادي، فكثيرة هي الشعوب الغنية التي تشرد أعضاؤها، وإنما لعنتها الناجم عن افتقاد ثقافة التعايش والعدالة. فما يحتاجه العالم هو إشاعة العدالة، عوض احتكارها داخل دول بعينها، وتحويلها إلى مراكز استقطاب يهرب إليها من أصبح بدون دولة وبدون شعب.

كلّ الشعارات والعناوين المدنية، غارق بالضرورة في حالة الطبيعة الأولى، ولذلك تظلّ الحرب، على المستوى الدولي، الخلفية السوداء التي تخفّ كلّ العلاقات بين الدول. ولذلك، حين ينفلت فرد من الجسم المدني، هو يخرج من الجماعة ومن ضمانة الميثاق التعاقدية، وفي الوقت ذاته يجد نفسه مفتقداً أيّ مستند سياديّ يمكنه أن يحميه من مخاطر الحرب النائية لحالة الطبيعة. ما عدا بعض الضمانات الدنيا، التي تختصرها عبارة الحقّ الدولي الخاص، حيث يمكن أن يستفيد الغريب التائه بين الدول؛ إمّا على شاكلة أسير حرب، أو لقيط مدني، من الحد الأدنى ممّا يحتاج إليه وجوده الحيواني، الذي يناسب وضعية حالة الطبيعة المستمرة في هذا المجال.

#### - جون لوك: المهاجر من لا يملك شيئاً

سوف يحدث تحوّل طفيف مع نظرية جون لوك حول أهمية الشغل في بناء الهوية المدنية للمواطن، حيث تصبح الملكية الخاصة وضماناتها معقّد الميثاق المدني، والآليات القانونية والسياسية المختلفة. إنّ الغرابة في هذا المستوى سوف تتعلق أكثر بالفشل في توسيع هوية الذات من خلال تحويل ما هو سائب إلى الحيازة الخاصة، عبر الشغل الذي يأخذ في جانب مهمّ منه شكل صناعة. هذا التصوّر سيحرر مفهوم المواطنة من الحسّ الحربي، معوّضاً إيّاه بحسّ التبادل التجاري، وتنمية الثروة كشكل من أشكال شكر النعمة الإلهية، إلا أنّ هذه النظرية هي شبه لاغية، ولا أثر لها في القارة العجوز، حيث استقرّت الملكيات في أغلبها، ولم يعد هناك سوى هامش بسيط لتنقلها بين الأفراد.

في مقابل ذلك يفتح كلّ العالم الآخر لهجرة مستحقة من طرف الرجل الغربي، خصوصاً في القارة الأمريكية البكر، التي لم تخضع لأيّة حيازة ملكية، مادام أنّ أنشطة الصيد لا تصل إلى مستوى التحويل الذي يسوّغ الملكية الخاصة. لا يعدّ الرجل الغربي، بحسب منطق جون لوك، غريباً؛ بل هو بالأحرى فرصة حضارية في أرض سائبة، هي نفسها ما يتسم بالغرابة، وحينما كان جون لوك يضع دستور مستعمرة كارولينا، فهو لم يسعّ بذلك إلى غصب أرض الآخرين، وإنما كان مبتغاه الرقيّ بالأرض الطبيعية إلى مستوى الأرض الصناعية المتحضرة.

إنّ الجسم المدني البالغ العلمية، الذي أرسى قواعده جون لوك، سوف يفتح أبواباً أمام تبادلات أكبر، وسيسمح بظهور حسّ مقاولاتي خصوصاً لدى الملاك الكبار. الذي سيأخذ طابعاً استعماريّاً واضحاً. فهو من جهة سيلغي الوجود الكامل لشعبه بأكمله، تحت ذريعة أنّ الهنود لا يشتغلون، وأنّ ملوكهم أفقر من أصغر عامل في لندن، ثم سيبرّر من جهة أخرى العبودية من حيث هي ملكية حياة المهزوم من طرف من كان يحقّ له قتله في حرب عادلة. وبهذا سيتضح هذا الكيان السياسي العلماني على شاكلة استحواذية، وتملكية، قد يقبل بالأغيار داخله، لكن في إطار مركزية لا تسمح كثيراً بتنوّع الملاك. ولعلّ هذا ما سيجعل لوك يشرط المشاركة السياسية في تدبير مستعمرته بملكية خاصة. إنّها الحرية لمن يملك أكثر. ومن هنا، إنّ المهاجر لن يجد مبتغاه داخل مستعمرة تخضع لتدبير يضعه فيلسوف التسامح الشهير.

#### - الماركسية: المهاجر والوعد الأُممي المنشود

هذا الشكل الليبرالي التوسّعي هو ما سيجعل العالم ينقسم في إطار مواجهة بين من يملك ومن لا يملك، وليس بين المقيم والمهاجر. فإذا كان مفتاح الملكية الخاصة هو الشغل المنتج لهذه الملكية، فإنّ الدين والعرق ينسحبان لكي يتركا المجال للبُعد الاقتصادي للوجود البشري. وهذا ما سيجعل الليبرالية لفترة طويلة في مواجهة المطالب الاشتراكية، التي ترى أنّ حرية الملكية الخاصة لا تعدو أن تكون خديعة، غايتها تبرير الاستغلال والاستعباد. إنّ الجميع، بحسب ماركس، سيغدو غريباً ومهاجراً ومستتباً أمام رأس المال. لذلك سيسعى الاشتراكيون إلى نقد فكرة الحدود، ومنطق الدولة الوطن، داعين إلى أممية اشتراكية تختصرها عبارة ماركس الشهيرة: يا عمّال العالم اتحدوا.

إنَّ الصراع في هذه الحالة لن يصبح محلياً ولا عرقياً؛ بل مواجهة مفتوحة بين البروليتاريا الدولية، عبيد الأزمنة المعاصرة، وبين الرأسماليين ورثة الملاك الكبار. لكن على الرغم من الوعود النظرية لمثل هذه الفلسفات، يذكّرنا، على الأقل، حائط برلين بأن أكثر الدول عداء للهجرة إنَّها هي تلك التي تأسست على مقدمات اشتراكية، ضحّت بالحرّيات من أجل بلوغ المساواة، فأضاعتهما معاً. ومن الواضح أنّ هذا الطرح راهن بشكل واضح على استعادة براءة طبيعية مفقودة. فقد انتظر الجميع فردوس الشيوعية، التي تخرج الناس من استلابهم، فما وجدوا سوى معازل كبرى تحكمها بيروقراطية قاتلة؛ لأنَّ التركيز على المساواة وإغفال الحرّيات الفردية، التي عدت في هذا الإطار مجرد أوام مشوّهة ناجمة عن الإيديولوجيا البورجوازية، هو إلغاء ضمني للمهاجر الذي يراهن على الحرّية من حيث الحركة ومن حيث المستقر.

#### - المهاجر: ضحية افتقاد مؤسّسات العدالة

ولعلّ لحظة جون رولز، التي نكتفي بأن نقدّم بعضاً من عناصرها المتعلقة بالعدالة الدولية، حاولت تجاوز هذه المفارقة بين المساواة وبين الحرّية، في إطار منطق أكثر معقولة، وأبعد ما يكون عن المواجهة الثورية. ما ينبهنا إليه جون رولز أنّ المشاعر وحدها لا تكفي لخلق وضعيات عادلة؛ بل نحتاج، في سبيل ذلك، إلى بناء تعاقد منصف حول مبادئ يمكنها أن تسند خلق بنية أساسية تسمح للجميع بأن يستفيد في حدود معقولة من الخيرات الاجتماعية الأولية. من هنا، إنّ أهمّ مكسب للإنسان هو وجوده في سياق مؤسّسات للعدالة التي تمنحه استقراراً عادلاً، يتيح له تحقيق ذاته على أحسن وجه. وهذا ما سعى إلى بناء عدته الاستدلالية داخل مشروعه النظري، سواء في نظرية العدالة أم الليبرالية السياسية.

وداخل هذا السياق المحلي للعدالة، يدافع رولز عن الطابع التعددي للمجتمعات الليبرالية الديمقراطية، ولكن من حيث هو واقعة تاريخية، وليس مطلباً جوهرياً لنظريته. إنّ بلدان ما وراء الأطلنطيك تشكّلت بفعل الهجرات المتعددة، وهذا ما يجعلها تعددية بشكل جوهري على المستوى الثقافي. لكنّ هذا لا يبرّر أيّ شيء آخر. فليس يعني ذلك أنّ العقد الاجتماعي الذي يؤسّس له رولز ينظر إلى الدولة ككيان مفتوح على الخارج. على العكس، لقد دافع صاحب النظرية عن ضرورة التعامل مع المجتمع العادل على المستوى المحلي (Do-mestic)، وهي الكلمة التي تحمل بعض الدلالات المتعلقة بالمنزل الخاص والعائلي؛ بل لقد جعل أعضاء العقد يتشكّلون من أشخاص يمثلون أسرهم وذرياتهم، وذلك ضمناً لأن يتمّ التداول بعيداً عن روح المغامرة والمقامرة بمصالح من يعدّون استمراراً للمتعاقدين على مستوى الزمن.

ويعدّ حجاب الجهل، الذي يُعتمد لتحديد الثقافات والخصوصيات، وسيلة لبلوغ الإنصاف في اختيار المبادئ. لكنّ هذا الحياض، مع ذلك، لا يفيد بالضرورة القبول بأية ثقافة مهما كانت، وإنّما فقط تلك القناعات التي ترسّخت داخل حساسيات أفراد متشبعين بقيم الليبرالية والديمقراطية. لهذا من الخطأ التعامل مع حجاب الجهل كعلاء لا يميز بين الغريب والمقيم؛ بل إنّ الأمر لا يخرج عن تداول من يملكون الكثير من المشترك سواء على المستوى الثقافي أم المصيري.

سيتهي ذلك، كما نعرف، باختيار مبدئين يصلحان بين الحرّية وبين المساواة، يعتمدان لإقامة مؤسّسات العدالة، تكمن مهمتها في إعادة توزيع الخيرات على نحو لا يسمح بأية اعتبارية. في هذا الإطار نجد رولز يحتاط كثيراً لتحوّل آليات المساعدة إلى بديل للشغل والمساهمة الكاملة في المشروع التعاوني للمجتمع العادل. فمن المهم ألا نعطي المحرومين إلا ما يسمح لهم بإشباع الضروري، لكن مع إفساح كلّ مناصب الدولة أمام الجميع في إطار تكافؤ منصف للفرص. ومن هنا لا نجد استعداداً داخل نظرية العدالة، لكي تبرّر كراماً زائداً مع الغرباء عن الحياة المدنية، من حيث هي عمل ومشاركة. إنّّه لا يرى مبرراً لاقتطاع جزء من سلة الخيرات العامة، إلا وهو يحيط ذلك بأقصى درجات الحذر من جعل ذلك عطاء غير مبرّر. وهذا ما نجده أيضاً في مستوى قانون الشعوب الذي يجسّد نظريته في العدالة الدولية. فمن جهة لن يركّز الأمر في هذا المقام على الأفراد من حيث هم كذلك، وإنّما على الشعوب التي توّظهم وتتنظّمهم،

على المستوى السياسي، «أقصد بالشعب - يقول رولز - الأشخاص ومن يتعلق بهم، منظوراً إليهم كجسم متشكل ومنظم من خلال مؤسساتهم السياسية التي تبني سلطات الدولة»<sup>14</sup>.

بهذا لا نجد ما يبرر قبول فرد منفصل عن شعبه؛ لأن الأصل في الأفراد أن يكونوا مواطنين أو أعضاء داخل شعوبهم. وحينئذٍ فقط يُدخل هذه الشعوب في خانة من يطولها ما يدعو رولز حق المساعدة (Duty of Assistance)، الذي ينجم بشكل ما عن حسّ العدالة لدى مواطني المجتمعات الديمقراطية الدستورية، التي ترى أن شيوع العدالة ومؤسساتها يُعدّ مطلباً حضارياً ملزماً لهم، تجاه الشعوب المعسرة لكونها تفتقد مثل هذه المؤسسات. من هنا تكون المساعدة وداعيتها هو مساعدة هذه الشعوب على بناء مؤسساتها، وليس التشجيع على انهيارها، لأجل استقبال أعضائها كمهاجرين مفتقدين لأوطانهم الأصلية.

باختصار، إن ما يحتاج إليه منّا المهاجر، بحسب منطق رولز، هو أن نساعد على تأهيل ثقافته؛ لكي يعيش في استقرار عادل، ولكي يتمتع داخل وطنه بحقوق الإنسان الأساسية، ويصبح عضواً في شبكة (Nexus) من الشعوب المتعاونة في سبيل سيادة التعايش. ومن هنا إنّ العطاء الذي ينتظره مثل هؤلاء ليس دائماً خياراً عينية، ففي ذلك تحويل جزء من البشرية إلى عالة على العالم؛ بل هم في حاجة إلى خيارات ثقافية، تتمثل في إشاعة وترسيخ قيم الحرية والمساواة والعدالة. فهذه وحدها إذا ما استتبّت داخل حساسيات أعضاء هذه المجتمعات فسوف تجعلها قادرة وحدها وباستقلالية على أن تدبّر أمر الخيارات المادية. لهذا لا ينبغي للمساعدة في هذا الصدد أن تتحوّل إلى وصاية؛ بل من المفروض أن تتوقف مباشرة بعد إقامة مؤسسات العدالة داخل الدول. وحينئذٍ سيكون على المهاجر أن يرعى هذه المؤسسات بين شعبه، عوض اختيار الطريق السهلة.

قد يبدو الأمر صادمًا، ومع ذلك يذكّرنا رولز بأن الكثير من الشعوب تعاني الفقر والحروب، ليس لعوزها المادي، فكثيرة هي الشعوب الغنية التي تشردّ أعضاؤها، وإنّا لعنتها الناجم عن افتقاد ثقافة التعايش والعدالة. فما يحتاج إليه العالم هو إشاعة العدالة، عوض احتكارها داخل دول بعينها، وتحوّلها إلى مراكز استقطاب يهرب إليها من أصبح من دون دولة ومن دون شعب.

### خاتمة

لم يكن غرضنا من هذه البانوراما المختصرة أن نشكك في مدى إنسانية المهاجر، ولا في واجباتنا الإنسانية حياله، وإنّا كان الغرض إظهار افتقاد وضعيته للمستندات التبريرية داخل الثقافة الغربية، على وجه الخصوص، وإظهار أنّ عدم استيعابه في هوية مقيمة للمهاجر، (وهذه مفارقة واضحة) يمثل أمراً مهماً؛ لأنه يسمح بأن يجد حلاً جذرياً، يمكن التعبير عنه اختصاراً: لا يساعد المهاجر بصدق وعمق إلاّ من يجنبه أن يكون مهاجراً من الأساس.

14. RAWLS, john, The Law of Peoples, 2001, p. 54.

## الدلالات الرمزية لهجرة الأنبياء في النصوص المقدسة: النبي إبراهيم في العهد القديم والقرآن الكريم أنموذجاً

محمد يوسف إدريس\*

يُعدُّ الرَّحِيل من أهمِّ الثوابت البنيويَّة المميِّزة لقصص الأنبياء والرسل في الكتب المقدَّسة للأديان التوحيدية؛ إذ نكاد لا نعثَر على نبيٍّ لم يهاجر ديار قومه، ولم يُفرض عليه الرَّحِيل طلباً للأمن أو لنشر دعوة رفضها القوم.

وبهذا المعنى كان الرَّحِيل الاسم الآخر للنبيَّة، فبه تكون، وبه تتحوَّل من حيِّز العدم إلى حيِّز الوجود، والأمثلة على ذلك عديدة لا تُعدُّ ولا تُحصى، ولعلَّ ذلك ما يدفع إلى تحيُّر قصَّة النبيِّ إبراهيم أنموذجاً نستجلي من خلالها الدلالات الرمزية المصاحبة للرَّحِيل.

وللاختيار أسباب كثيرة؛ منها أن إبراهيم يُعدُّ، وفقاً للرِّواية التوراتية والرِّواية القرآنية، من أهمِّ الأنبياء، ففي التوراة كان الجدُّ الأوَّل الذي تنحدر منه جماعة إسرائيل، وهو ما يفسِّر الاحتفاء المتزايد به في أسفار عديدة أهمُّها «سفر التكوين»، ففي هذا السفر تشمل الأحداث فترات مهمَّة من حياة إبراهيم، بدءاً من إقامته في أور، وصولاً إلى فترة استقراره في كنعان.

ونحن إذا ما أحصينا المواضيع التي ذُكر فيها اسم إبراهيم في «العهد القديم»<sup>1</sup>، ألفيناها كثيرة؛ إذ يرد اسمه في تسعة عشر سفرًا؛ أي نصف أسفار «العهد القديم»<sup>2</sup>. وعلى الرغم من تعدُّد المواضيع واختلاف عددها من سفر إلى آخر، فإنَّها أدَّت الوظائف نفسها، فأغلبها قام على تذكير الشَّعب بالعهد الذي قطعه الرَّبُّ الإله لإبراهيم، والمتمثِّل في وعده بامتلاك نسله أرض كنعان<sup>3</sup>. أو هي تُؤكِّد أن بناء موسى للنوَّة الأولى للجماعة اليهودية بخروجه من مصر إلى أرض كنعان هو تحقيق للوعد الإلهي لإبراهيم<sup>4</sup>. على أن إبراهيم نهض، في مواضع قليلة جدًّا، بدور الوسيط الذي بسببه ينجو الشَّعب من العقاب الإلهي<sup>5</sup>.

\* أكاديمي من تونس.

1\_ «إبرام» بالعبرية تعني «الأب الرفيع» أو «الأب المتكرم». وتفيد كلمة «أبو رهام» تعني «أبو الجمهور» (سفر التكوين 5/17). وترجَّح الدراسات اليهودية المعاصرة أن إبراهيم قد ظهر نحو عام 1850 ق.م، على أن بعض المؤرخين يرون أنه عاش بعد ذلك التاريخ، وأنه دخل مصر في عهد الأسرتين الخامسة عشرة والسادسة عشرة (في القرنين السادس عشر والخامس عشر قبل الميلاد؛ أي في عصر الهكسوس). وأن موطنه الأصلي مدينة حرَّان في مملكة ميتاني الحورانية. وفي بعض الروايات نشأ إبراهيم في أور الكلدانية. ويُقال كذلك إنه وُلد في أور، ثم انتقلت أسرته إلى حرَّان، وقد اختلف في تحديد المكان الذي نشأ فيه، ففي المصادر الكهنوتية مدينة أور، وهي حرَّان في المصادر التاريخية اليهودية. ويُعدُّ ظهور إبراهيم بداية فترة الآباء في تاريخ اليهودية. راجع في ذلك: المسيري، عبد الوهاب (ت 2009م)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الموسوعة الموجزة)، دار الشُّروق، القاهرة - مصر، ط1، 2003، ج4، ص104.

2\_ راجع: الحاجي، البشير، ملاحظات أولية حول سيرة إبراهيم في المتخيل الديني اليهودي والإسلامي، دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 20-21، ربيع 2008، طهران- إيران، ص 120 - 123.

3- انظر: العهد القديم: سفر الخروج 24/2، وسفر اللاويين 42/26، وسفر العدد 11/32، وسفر الأخبار الأول 16/16، وسفر التثنية 8/1 و10/6 و5/9... إلخ.

4- العهد القديم: سفر الخروج 16-15/3 و5/4 و3/6 و8/6 و1/33، وسفر التثنية 13/29 و20/30 و4/34.

5- العهد القديم: سفر التثنية 27/9. سفر الأخبار الثاني 18/29. وفي «تلمود القدس» يجلس إبراهيم على أبواب جهنم ليحمي أي يهودي خُتن.

يُعدّ الرحيل من أهم الثوابت النبوية المميزة لقصص الأنبياء والرسل في الكتب المقدسة للأديان التوحيدية. إذ لا نكاد نعثر على نبي لم يهاجر ديار قومه ولم يفرض عليه الرحيل طلباً للأمن أو لنشر دعوة رفضها القوم.

ويُعدّ إبراهيم في «العهد القديم» الأب الروحي مجازاً وحقيقة بالنسبة إلى الجماعة اليهودية، وأبرز المواضع ما ورد في «سفر التكوين»، الذي تناول بالدرس أهم مراحل حياة إبراهيم؛ إذ طُفِق السفر يخبرنا عن نشأة إبراهيم في أرض شنعار/ العراق، ووفق الرواية التوراتية تلقى إبراهيم في حرّان أول وعد إلهي بأن يخرج من صلبه شعب قوي، وبأن هذا الشعب يُورثه الله أرض كنعان. وقد جعلت الرواية التوراتية إبراهيم ينتقل من أور الكلدانية إلى كنعان لشراء مقبرة له؛ إذ ضاقت الأرض به، ولم يجد في كلدان قبراً يُسجى فيه جسده.

خرج إبراهيم من كلدان كي يشتري قبراً يطوي فيه ماضيه، ويُؤسس عهداً جديداً في أرض جديدة، لا يعرف فيها أحداً ولا أحد فيها يعرفه، وترك ما قد يقال لك من أنه خرج يبحث عن الكلا والمرعى، فتلك رواية مخادعة؛ ذلك أن إبراهيم قد ترك الكلا في بلاد الرافدين ومضى إلى القحط والجفاف (مقارنة بأرض الرافدين)، ترك الماء والخضرة وراءه، وجاء ليعيش وأهله في الخيام حياة البدو الرعاة، وينتقل من مكان إلى آخر في أعقاب قبائل العموريين وغيرهم من الأقوام السامية التي هاجرت في تلك العصور من بلاد الرافدين وجزيرة العرب إلى سورية وفلسطين.<sup>7</sup>

على أن أهم الأحداث، التي عاشها إبراهيم، قد وقعت في بلاد مصر وأرض كنعان؛ إذ قرّر «تارح» أبو إبراهيم الرحيل إلى أرض كنعان<sup>8</sup> تنفيذاً لأوامر الربّ الإله. وقد اصطحب معه ابنه إبراهيم، وسارة زوجة ابنه، ولوطاً ابن ابنه هاران، إلا أن ما يذكره الكتاب المقدس من استقرار تارح في حاران<sup>9</sup> يثير أسئلة كثيرة عن أسباب تغيير تارح وجهته؛ ذلك أن الرحلة إلى أرض كنعان لم تتحقق إلا مع إبراهيم بعد موت أبيه في حاران.

لقد احتوى سفر التكوين على إشارات عديدة من شأنها أن تساعدنا في معرفة الأسباب الحقيقية التي حادت بإبراهيم عن الرحيل إلى أرض كنعان؛ إذ بدا تارح وابنه إبراهيم ولوط رعاة لا هم لهم إلا توفير المرعى لمواشيهم، ولم يكن الاستقرار بهذه الأرض أو تلك يعني لهم الكثير.

وهو أمر مألوف بالنسبة إلى الرعاة البدو الرُحّل، ولكن ما يلفت الانتباه أن تارح وإبراهيم قد غادرا أرض الرافدين حيث الكلا والمرعى إلى أرض كنعان أرض الجذب والقحط (مقارنة بأرض الرافدين). ومن شأن ذلك أن يدفعنا إلى القول إن إبراهيم اضطرّ إلى مغادرة قومه وداره خوفاً من حاكم مستبد أو خطر محقق.

تأمّل عدد الرّاحلين تجد أنّ الرحيل تمّ على عجل، وما استقرارهم بأرض حرّان إلا مرحلة باتجاه النجاة بالنفس. نفر من الغرباء يتجولون بين مدن بلاد كنعان وتخومها، نزر قليل من العباد هدّهم الرّحيل يبحثون عن مأوى، أمر لا يثير ريبه، ولا يبعث في نفوس ساكني تلك الربوع خوفاً.

voir Le Talmud de Jérusalem traduction par Moïse Schwab, édition, G.P. Maisonneuve et La rose, Paris, 1992, vol 4, ch 2, P. 89.

6- العهد القديم: سفر التكوين 10/11-11.

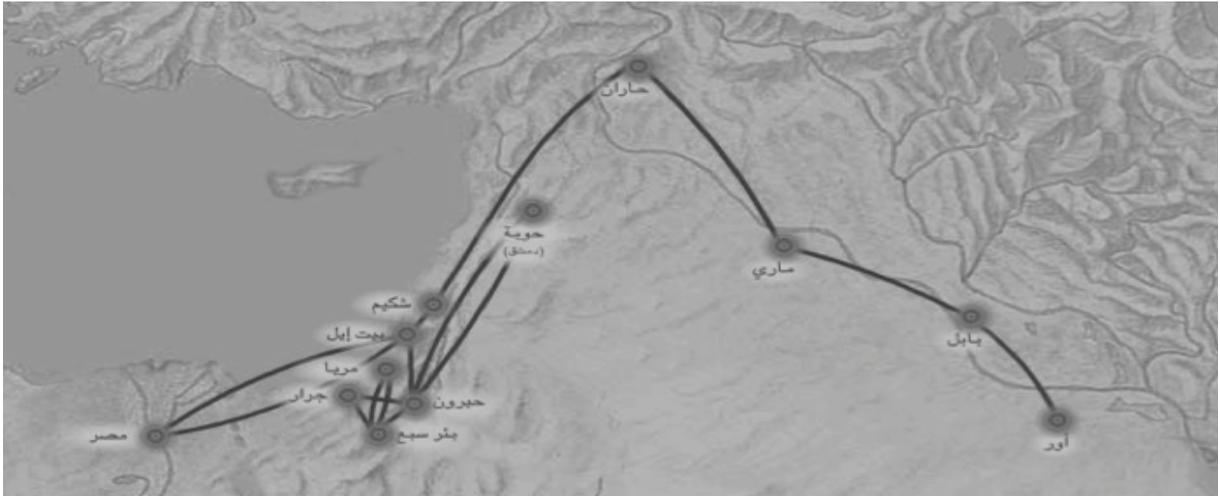
7. Jana Solomon; les Prophètes de L'Ancien Testament, traduction Carl Gustav, 2ém Ed, Bordas, Paris, 1999. P. 173.

8- العهد القديم: سفر التكوين 11/31-32.

9- العهد القديم: سفر التكوين 11/31.

جاء الوعد الإلهي مبشراً بالأمن والطمأنينة بعد الشقاء والكُدِّ، فإذا الرَّحِيل رحيلان: رحلة باتجاه المجهول، ورحلة في أعماق النَّفس البشريَّة، الأولى يخوضها إبراهيم الإنسان بحثاً عن رغد العيش، أمَّا الثانية فيعيشها إبراهيم النَّبيُّ<sup>10</sup> لِيُثَبِّتَ لِهَّ ثِقَّة نَبِيِّه به، والرَّحلتان تتقاطعان في نقطة واحدة هي أنَّ الرَّبَّ الإله هو من يصنع التَّاريخ ويسطره، بيد أنَّنا متى تأملنا ما وراء السطور أَلفينا إبراهيم الإنسان أشدَّ تأثيراً في الأحداث من إبراهيم النَّبيِّ. فالرَّبُّ ما انفكَّ يطلب من إبراهيم مرَّةً تلو الأخرى أن «اذهب إلى كنعان»، فيأبى إبراهيم الدَّهاب. طوَّح إبراهيم في الأرض شرقاً وغرباً، وما لقيت دعوة الرَّبِّ لها صدى في نفس إبراهيم الإنسان. دخل إبراهيم أرض كنعان فأقام فيها بعض يوم أو أشهراً...، ثمَّ قصد مصر<sup>11</sup>، وفي مصر كسب الذهب والفضَّة<sup>12</sup>. جاء مصر راعياً فقيراً طريداً (أغلب الظَّن)<sup>13</sup>، وخرج منها غنياً، وللغنى آياته ومقتضياته، فوفرة المال والعبيد والمواشي تتطلَّب أرضاً خصبة ذات زرع وخضرة، ومصر كذلك، بيد أنَّ يد الهكسوس شديدة، وإبراهيم وحيد يخشى على نفسه وعلى زوجته ساره، فكان الخروج من مصر أمراً لا خيار فيه لإبراهيم.

وما يلفت الانتباه، في ما يتعلَّق بصلة إبراهيم بمصر، أنَّ دخوله إليها كان أمراً مخفوفاً بالغموض، في حين أنَّ خروجه منها إلى أرض كنعان له ما يفسِّره، فهي أقرب الأراضي إلى مصر، ولا شيء بعدها إلا الصَّحراء والقحط والموت، وفي بلاد كنعان كانت الرحلة طويلة، وكانت التنقلات كثيرة، تكشف عن التعب الذي لقيه إبراهيم وآله في تلك البلاد، فيكاد لا يترك مدينة حتى يعود إليها، (بئر سبع، بيت إيل، مريا، حبرون)، وذلك على النحو الذي تكشف عنه الخريطة الآتية:



#### تنقلات إبراهيم وفق ما ورد في «سفر التكوين»<sup>14</sup>

خرج إبراهيم وزوجه ساره ومعهما لوط، كلُّ اجتهد وأصاب ما أراد. خرج إبراهيم وزوجه يحملان قناطير من الذهب والفضَّة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى لوط، ف«ضافت بهما الأرض»<sup>15</sup>، فأبى أرض لها أن تُقَلَّ هذا الحشد من الخدم والعبيد؟ وأيُّ خضرة لها أن تملأ بطون المواشي ولا تفتنى؟

10- العهد القديم: سفر التكوين 7/20.

11- العهد القديم: سفر التكوين 12/ 8-10.

12- العهد القديم: سفر التكوين 2/13.

13- تَدكُر النُّقوش الكتابية، التي عُثِر عليها في بابل، أسماء تشبه اسم إبراهيم كانت شائعة في صيغ مثل: إبراهيم، وإبرام، وإبراما. زد على ذلك ما ورد في نصوص مدينة ماري من أسماء عموريَّة معروفة، مثل: يعقوب، وإسحاق، وإسماعيل، ويوسف، وبنيامين، وهم من ذرية إبراهيم.

Solomon (Jana); les Prophètes de L'Ancien Testament, op. cit, p. 85.

14- المصدر: الموقع الرُّسمي للكنيسة الإنجيلية في الإسكندرية مصر.

15- العهد القديم: سفر التكوين 13/ 6.

إذاً افترق إبراهيم ولوط، فقرّر الثّاني الذّهاب إلى دائرة الأردن شرقاً<sup>16</sup>، طناً منه أنّه قد ظفر بأفضل بقعة، ففيها الماء وفير وفيها الكلاً كثير، أمّا إبراهيم فبقي في أرض كنعان، وكان لا بدّ له من أن يبقى كي يتمّ الوعد، ويتحوّل الحلم إلى حقيقة.

كسب لوط المراعي، وخسر القداسة التي تتصل بالأرض، فإذا العهد خاصّ بإبراهيم دون غيره<sup>17</sup>. وقد اتّخذ الله من الختان أمانة دالة على العهد الذي قطعه لإبراهيم وآله<sup>18</sup>، على أن الختان لم يكن علامة من علامات التفضيل، فهذا إسماعيل قد ختن شأن أبيه وأخيه إسحاق، ولكنّه لم ينل القبول من لدن الرّب الإله<sup>19</sup>؛ لأنّه وحش البراري الذي تمتزج في عروقه دماء العهد ودماء المصريين (هاجر).

لقد تزوّج إبراهيم هاجر حبّاً في الولد، فلمّا جاءت البشري سارة كان الولد المحبوب ابن سارة، فإذا القصة تطرح إسماعيل خارجاً، ومن قبل قد لفظت لوطاً.

هاجر الاسم والصفة هي الرحيل، هي الاسم الدالّ على عدم الثبات، وابنها جزء منها، فيه منها ما فيه، هي الإشارة إلى مرحلة من حياة إبراهيم جاء الأوان لتجاوزها. فإبراهيم ترك الرحيل والهجرة (هاجر وابنها) وخير الاستقرار والبقاء. ولأنّ منطلق القصة في «العهد القديم» يفرض الإبقاء على بطل وحيد يحمل على عاتقيه عبء الجماعة، وفي المقابل تكون جماعة يهوه الشعب الوحيد، ولا ننسى أنّ قصة التكوين منذ البداية كانت فعلاً مفرداً يوم أقدم آدم على الجرم المشهود.

وفي هذا الإطار جاءت القصة بلوط وإسماعيل كي تنسج صورة البطل، خرج الأوّل كي يقيم الحجّة على اتّصاف إبراهيم بالقداسة وحده دون شريك، وجاءت القصة بإسماعيل وأخرجه كي تثبت أمرين: أولهما تفرّد إسحاق بوراثته تركة إبراهيم، أمّا الثّاني فهو ضرورة الحرص على صفاء العرق اليهوديّ.

الرحيل ولا شيء غيره يكشف عن ماهية الاختيار؛ ذلك أنّ قصة إبراهيم وآله في «العهد القديم» قامت على قاعدتين متوازيتين؛ وهما الخطر وتجاوزه من جهة، والحرص على الانعزال من جهة أخرى، ففي المستوى الأوّل نجد إبراهيم يتنقل من مدينته إلى أخرى من مدن كنعان، فبعد أن باركه ملك شاليم وكاهنها ملكي صادق نجده يُضطرّ في «جرار» إلى زعم أنّ «سارة» أخته.

وقد تدخلت الإرادة الإلهية كي تمنع أبيمالك الملك من الدخول على سارة، وقد مثل هذا الحدث مفصل القصة، فإلى جانب ما حظي به إبراهيم من أموال وعطايا من قبل الملك أبيمالك، ظفر بملكيّة حقل عفرون<sup>20</sup>، وفي ذلك اليوم تحقّق الجزء الأوّل من العهد الذي أقرّه الرّب الإله؛ إذ اشترى إبراهيم حقلاً ليدفن فيه أهله، فإذا هو يُثبت قدمه في البلاد.

16- العهد القديم: سفر التكوين 11/13.

17 - العهد القديم: سفر التكوين 13-14/13.

18- العهد القديم: سفر التكوين 13/17.

19- يشير موسكاتي (سبتيانو) الحضارات السامية القديمة، ترجمة وتعليق السيّد يعقوب بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 121) إلى أنّ الختان كان منتشرًا بين سكّان المنطقة مثل الكنعانيين وغيرهم من الأمم، وهو ما يدعو إلى التساؤل: «هل كان الختان بالنسبة إلى إبراهيم يمثّل عهداً يبرمه مع الله، أم كان رغبة في الانضمام إلى جماعة تلك المنطقة باتخاذ عاداتهم عادات له ولأهله؟»

20- العهد القديم: سفر التكوين 17-18/23.

أدخل هذا الحدث القصة منعرجاً حاسماً؛ إذ حظي إبراهيم بالانتفاء إلى أرض كنعان، وبموت سارة أوشكت قصة جماعة إسرائيل أن تصل إلى خاتمة فصلها الأول الذي عنوانه «وعد إبراهيم».

ذلك بعض ما ورد في رحلة الراعي إبراهيم، التي لم تخلُ من مرحلة من مراحلها من أحداث عجيبة دارت في فلك الرحيل بين الفضاءات المتباعدة (حرّان، الترحال من كلدان إلى مصر، بلاد كنعان).

### إبراهيم - الله

يُعدُّ تجلّي الله لإبراهيم ووعده له بأنّه سيمنحه أرض كنعان أهمّ أحداث الرّحلات الإبراهيميّة؛ ففي الأصحاح الثاني عشر من سفر التكوين: «قَالَ الرَّبُّ لِأَبْرَامَ: إِذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ. فَأَجْعَلْكَ أُمَّةً عَظِيمَةً وَأُبَارِكَكَ وَأَعْظَمَ اسْمَكَ وَتَكُونُ بَرَكَةً. وَأُبَارِكُ مُبَارِكَكَ وَلَا عَيْنَكَ أَلْعَنُ. وَتَبَارِكُ فِيكَ جَمِيعُ قَبَائِلِ الْأَرْضِ»<sup>21</sup>.

إنّ الطّريف في الأمر أنّ «العهد القديم» لا يشير، من قريب أو بعيد، إلى الحالة النّفسيّة التي كان عليها إبراهيم، بالإضافة إلى ذلك لا تقدّم لنا موقفاً واضحاً لإبراهيم من مكلمه، فلئن أظهر إبراهيم تقديساً للإله من خلال السّجود والتّضرّع<sup>22</sup> فإنّ معن النظر في الأصحاحات المخصّصة لقصة إبراهيم في سفر التكوين لن يجد موقفاً واضحاً لإبراهيم من الدّعوة الإلهيّة قبولاً أو رفضاً.

ظهر الرّبُّ لإبراهيم مراراً، في شكيم من بلاد كنعان وغيرها من الفضاءات<sup>23</sup>، والحقيقة أنّ أشكال تجلّي الرّبِّ لإبراهيم قد تنوّعت فكانت عن طريق الرؤيا حيناً<sup>24</sup>، وكان التجلّي حقيقة أحياناً أخرى<sup>25</sup>... إلخ، وفي بعض الأحيان لم تحدّد بدقّة طريقة اتّصال الرّبِّ بإبراهيم؛ إذ يمكن حمل الأمر على كلا الوجهين السّابقين.

ولعلّ تدقيق النّظر في الأحداث المتعلّقة بتجلّي الله لإبراهيم يكشف أنّها وقعت في جميع الفضاءات (باستثناء مصر) من جهة، وهي تخضع لبنية واحدة، وتكاد تتعلّق بمسألة واحدة، (الوعد، السّسل...)<sup>26</sup> من جهة أخرى.

وقد قدّمت هذه الأحداث صورة الإله المحبّ لإبراهيم، فهو المحظّيّ دون غيره بالتّبجيل، وفي هذا المجال يُجبرنا «سفر التكوين» بتضرّعات إبراهيم لقوم لوط وقبول الله تلك التضرّعات. وقد حرص واضع السّفر إلى جانب ذلك على تأكيد قدرة الله على معرفة ما تضرّم النفوس، وما تفعل في السّرّ، وذلك لما ضحكت سارة من وراء حجاب، ولا نعلم إنّه هي ضحكت بملء الفم، أم أنّها ضحكت في سرّها؟

### إبراهيم - سارة

أيّنا حلّ إبراهيم كانت سارة مطمح ملوك الأرض وساداتها، ففي مصر استبدّ حبُّ سارة بفرعونها، فطلب مجامعتها وكاد يفعل،

21- العهد القديم، سفر التكوين 12/1-3.

22- العهد القديم، سفر التكوين 17/1.

23- مثال ذلك مصر.

24- العهد القديم، سفر التكوين 15/1.

25- العهد القديم، سفر التكوين 15/1 و17/1.

26- العهد القديم، سفر التكوين 17/1 و16/17.

الهجرة/ الرّحيل محاولة لتجديد الذات وإعادة فهم ما يحيط بها من معتقدات وتقاليد تكلمت حتى غدت مقيدة للإنسان. ونحن إذا ما تأملنا ملياً صورة إبراهيم في النصّ القرآني ألفيناه ميلاً إلى أعمال العقل، كثير الحيرة والشك، فلئن آمن وصدق، فإن نفسه تأبى التسليم بسهولة.

لولا أن تجلّى له الله قائلاً: «رَدَّ امْرَأَةَ الرَّجُلِ فَإِنَّهُ نَبِيٌّ فَيَصَلِّي لِأَجْلِكَ فَتَحِيًّا»<sup>27</sup>، وهذا الأمر يقع مرّة أخرى مع ملك جرار (جنوب شرق غزّة) أبيمالك.

ولا غرابة أن يتعلّق قلب رجل بحسن امرأة، فللجمال سحره وفتنته التي تسلب العقول، بيد أن ما يجعلنا نعدّ هذا الأمر من قبيل الأحداث المتخيّلة أن سارة، التي من أجلها تُراق الدماء، امرأة عجوز بلغت من السنّ عتياً، فهي في الخامسة والستين<sup>28</sup>. فإذا المتخيّل ينتج عن تقابل المتضادين، التقدّم في السنّ من ناحية، وزعم أن سارة كانت على جانب كبير من الجمال من ناحية أخرى.

فهما أمران لا يجتمعان بأيّ شكل من الأشكال، وإنّما هو العجيب يفعل فعله، وفرعون وأبيمالك يريان في العجوز صبيّة ذات دلّ وخفر، لا يضاهاها في الحسن فتيات العشرين من بنات مصر أو كنعان.

ويقدّم النصّ التوراتي إبراهيم واعياً بحسن سارة<sup>29</sup> (كيف لا وهو الزوج؟)، وبها سيسببه جمالها من اضطهاد له، قد يصل حدّ القتل. ومن أجل ذلك عمد إلى القول إنّها أخته<sup>30</sup>. ففي التكوين (9/20) يسأل أبيمالك إبراهيم عن الأسباب التي دفعته إلى إخفاء حقيقة صلته بسارة، فيجيب إبراهيم قائلاً: «إِنِّي قُلْتُ: لَيْسَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ خَوْفُ اللَّهِ الْبَتَّةَ فَيَقْتُلُونَنِي لِأَجْلِ امْرَأَتِي»<sup>31</sup>.

إنّ السؤال الذي يطرح في هذا المجال: لماذا يقدم إبراهيم على قوم يعلم منذ البدء أنّهم قادرون على إيذائه والفتك به وهتك عرضه؟ أهو الطّمع والرّغبة في كسب المال، أم هو القحط<sup>32</sup> هدّ أو صاله فبات لا خيار له؛ إمّا الموت في الأرض القاحلة، وإما المجازفة وتلمّس أسباب السّلامة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؟

وفي هذا السياق يبدو التساؤل عن أسباب الرّحيل ودواعيه مسألة في غاية الأهميّة: أكان الرّحيل ضرورة اقتضاها واقع الحياة (الجدب، ... ) أم أنّ للرّحيل أسباباً تتّصل بمطامح شخصيّة؟ ألا يكون الرّحيل شرطاً من شروط الاصطفاء الإلهي، وذلك بالنظر إلى ما ينطوي عليه الانتقال من فضاء إلى آخر من دلالات على المعاناة والشقاء.

### هجرة إبراهيم في «القرآن الكريم»

ورد اسم النبيّ إبراهيم في «القرآن الكريم» في خمسة وثلاثين موضعاً توزّعت على ثلاث وعشرين سورة<sup>33</sup>.

27- العهد القديم: سفر التكوين 7/20.

28- العهد القديم: سفر التكوين 17/16-17.

29- العهد القديم: سفر التكوين 12-11/12.

30- العهد القديم: سفر التكوين 13/12 و18 و11/20.

31- العهد القديم: سفر التكوين 11/20.

32- العهد القديم: سفر التكوين 10/12.

33- عبد الباقي، محمّد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون مكان)، ط3، 1992، مادة (إبراهيم).

ويعود ذلك الاهتمام إلى ما يحظى به النبي إبراهيم من منزلة مهمة في الإسلام، فهو يمثل مهد الأنبياء، فمنه تبدأ النبوة، وهو أمر أثر بشكل واضح في مضامين الآيات المتعلقة بإبراهيم، فأغلب المواضع تؤكد صلة النبي محمد بالنبي إبراهيم<sup>34</sup>؛ فلئن صور «العهد القديم» إبراهيم أباً للجماعة اليهودية، فإن «القرآن الكريم» قد جعل منه أصل الإسلام<sup>35</sup>، فهو وابنه إسماعيل من شيئا البيت العتيق<sup>36</sup>؛ بل إن تاريخ الإسلام والمسلمين بدأ يوم ظهر إبراهيم، فهو من سبأهم المسلمين<sup>37</sup>.

لم يمثل النبي إبراهيم في «القرآن الكريم» الجد الذي يأخذ عنه الأحفاد النبوة؛ بل كان المثال الأكمل الذي يقتدي به الأنبياء؛ ذلك أن إبراهيم قد واجه قومه المشركين، فوجدناه يتعمد تحطيم الأصنام<sup>38</sup>، ذلك شأن محمد مع قومه يوم دخل مكة فاتحاً.

إن صورة إبراهيم المواجه للأصنام صورة خاصة بالنص القرآني، فلئن حضرت في «العهد القديم» حضوراً سريعاً، فإن «القرآن الكريم» ركز على هذا الجانب وتوسّع فيه؛ لأنه يعكس هواجس محمد، وما يعترضه من عراقيل ومحن في سبيل دعوته إلى نبذ الشرك وتحطيم الأصنام، فقد عبد قوم إبراهيم الأصنام وعبد قوم محمد الأصنام أيضاً، ترك إبراهيم قومه، وترك محمد قومه.

وقد حطم إبراهيم الأصنام ثم غادر الديار. أمّا محمد فلم يتمكن من ذلك، وفي ذلك إنباء بالآتي؛ لا بدّ لمحمد من الرجوع لأنه ما حطم الأصنام وما كسر الأوثان. على أن الرهان الأكبر الذي يدعو إليه «القرآن الكريم» أن يكون محمد وإبراهيم على قدم واحدة، فهما المؤسسان الحقيقيان للدعوة الإسلامية، وبين السطر والآخر تعبق رائحة تفوق محمد على إبراهيم خليل الله، فلئن لم يستطع إبراهيم نشر دعوته بين قومه فنشرها بين الغرباء، فإن محمداً نشر الدعوة بين الغرباء والأهل.

### أحداث هجرة إبراهيم وواقع الدعوة المهدية

إن حضور إبراهيم في «القرآن الكريم» قد تجلّى في ثلاثة أشكال هي:

1. أن يتم ذكر اسمه دون توسّع أو تحليل، أو أن تكون غاية النصّ إنارة جوانب من حياة هذا النبي أو ذلك بإلقاء الضوء على صلته بالنبي إبراهيم<sup>39</sup>.
2. تناول صفات النبي إبراهيم، فهو الحنيف<sup>40</sup>، وهو من المصطفين<sup>41</sup> الشاكرين<sup>42</sup>.
3. أن يتم ذكر بعض تفاصيل أحداث مرّ بها النبي إبراهيم، والملاحظ في هذا المضمار أن الأحداث التي يذكرها «القرآن الكريم» تقتصر على مراحل معيّنة من فترات النبوة، وإذا ما قارنا ذلك بما ورد في «العهد القديم» وجدنا سفر التكوين يتناول جميع المراحل بدقة.

34- القرآن الكريم: سورة النساء 163/4، وسورة النحل 119/16-122.

35- القرآن الكريم: سورة البقرة 2 / 128، وسورة الأنعام 163/6.

36- القرآن الكريم: سورة البقرة 2 / 127.

37- القرآن الكريم: سورة البقرة 2 / 129.

38- القرآن الكريم: سورة الأنبياء 21 / 57.

39- القرآن الكريم: سورة الأعلى 87 / 19، وسورة يوسف 6/12، وسورة الأحزاب 7/33.

40- القرآن الكريم: سورة آل عمران 3 / 95.

41- القرآن الكريم: سورة آل عمران 3/33، وسورة إبراهيم 14 / 34-42، وسورة النحل 16 / 119-122، وسورة ص 38 / 45، وسورة النجم 53 / 37، وسورة مريم 19 /

50-58.

42- القرآن الكريم: سورة النحل 16/121.

وقد ركز «القرآن الكريم»، في ما يتعلق بالشكل الثالث، على أمرين هما: تجربة الإيمان التي عاشها إبراهيم من جهة، وكيفية اتصاله بالله من جهة أخرى.

ولا نفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى أن شخصية إبراهيم في «القرآن الكريم» شخصية فريدة تميّزت من سائر القوم برغبة جامحة في بلوغ أصل الأشياء، وذلك ما جعل من الرّحيل وهجر الأقارب ضرورة، وشكلاً من أشكال الوعي بأن المعرفة الحقيقية تقوم أساساً على ترك المألوف والتفكير في قدرته على الإلمام بهواجس الإنسان.

وبهذا المعنى تكون الهجرة الرّحيل محاولة لتجديد الذات وإعادة فهم ما يحيط بها من معتقدات وتقاليد تكّلت حتى غدت مقيدة للإنسان. ونحن إذا ما تأملنا ملياً صورة إبراهيم في النصّ القرآني ألفيناه ميلاً إلى أعمال العقل، كثير الحيرة والشك، فلئن آمن وصدق، فإن نفسه تآبى التسليم بسهولة: (إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ تَمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)<sup>43</sup>.

لم يبيّن «القرآن الكريم» كيف تمّ التواصل بين الله وإبراهيم، أكلمه تكلماً أم ألهمه أم أرسل إليه ملكاً؟ زد على ذلك أن النصّ القرآني لا يخبرنا إن تمّ إحياء الطير أم لا؟ نقول ذلك، ونحن لا نعلم إن كان إبراهيم قد جعل «على كل جبلٍ منهنّ [الطير] جزءاً»، أم اكتفى بالخطاب الإلهي.

وإذا ما صحّ لدينا أن إبراهيم عمد إلى التجربة كي يُقوي بها إيمانه، فإن بعث الحياة في العظام من أفعال الآخرة، وذلك ما يدفعنا إلى القول إن إبراهيم أراد أن يعرف الفرق بين الله والآلهة التي يظنّ قومه عليها عاكفين، ولا حجة أدمغ من إحياء الموتى، وبهذا المعنى ينقلب المُتخيّل في طرفة عين إلى بنية منطقيّة عقلية لا تقبل الشك<sup>44</sup>.

الهجرة/ الرّحيل هجرة إلى الغيب وإلى المجهول لإدراك معنى الموجود، فلا معنى للحياة إن هي انتهت إلى العدم، ولا معنى لآلهة لا تعد حياة لا تنتهي. هجر إبراهيم واقعه المعيش ومعتقدات قومه وأهنتهم، واتخذ له من الغيب عالماً يعيش فيه.

آمن إبراهيم لما رأى آيات ربه، وترسّخت قدم الإيمان فيه، فلمّا أدرك الحقيقة قام يدعو قومه باللّين أوّل الأمر وبالشدّة والعنف آخره، دعا إلى نبذ آلهة الحجارة. وقد اتخذ لها غير مرثي بدلاً منها، خيرّه قومه بين الموت حرقاً والعودة إلى دين آبائه، قوم يرفضون الهجرة ويرفضون الرّحيل ويطلبون الاستقرار والجمود والسكون، قوم لا رغبة عندهم في المغامرة واقتحام المجهول. فهذا أبوه وقد قال أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا<sup>45</sup>، فرفض، وذلك حال محمّد مع قريش يوم قالوا له «خذ ما شئت يا محمّد وعد إلى ملّة الآباء».

43- القرآن الكريم: سورة البقرة / 2 - 260.

44- يشير فخر الدين الرّازي (ت 606 هـ) (تفسير الفخر الرّازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، قدّم له الشّيخ خليل الميس، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط1،

1990. ج 4، ص 309) إلى أن طلب إبراهيم لا يدلّ على شك. أمّا جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت 538 هـ) (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون

الأقوال في وجوه التأويل، تحقيق وتصحيح علي محمّد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكان، الرياض - السعودية، ط1، ج1، ص ص 492 - 493) فقد

ذهب إلى اعتبار أنه طلب ذلك «ليزداد سكوناً وطمانينة»، وكأن طلب الطمانينة لا يدلّ على شك.

45- القرآن الكريم: سورة مريم / 19 - 46.

رفض إبراهيم فأعدوا له النَّارَ جحيماً كانت أم ناراً تتلظى لا فرق. ظاهر النَّصِّ يقول إنهم أرادوا بحرقه الانتقام لألهة الحجر، ولكن الحقيقة أنهم أرادوا حماية أعرافهم بإرجاع إبراهيم إلى دين الآباء، قالوا له عد يا إبراهيم، لتحتل لنفسك وتنجو؛ النَّارُ/ الموت أمامك، وآلهة الحجر وراةك، فأين النَّجاة وأين المفر؟ وكذلك فعلت قريش، نكَّلت بمحمد يوم أخرجه قومه من مكة إلى شعابها، وزادوا في أذيتة يوم ألبوا<sup>46</sup> عليه قبائل العرب، فأساؤوا إليه. ولكنهم جاؤوه ذات يوم يقولون: يا محمد خذ ما شئت وعد إلى ديننا، وإن لم ترص فالسيف بيننا، وكان السيف، ومن قبل كانت النَّار مع إبراهيم.

الإيمان حيرة وشك يا قريش، ولكنَّ الشكَّ إذا ما طال بات كفراً ووجوداً، أفلا ينظر الإنسان إلى قوم إبراهيم يجادلون نبيَّ الله في فجاجة؟ (فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ)، فردَّ نمرود ملكهم: (أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)<sup>47</sup>.

حوار طريف يختزل تجربة الإيمان، البارحة طلب إبراهيم من الله أن يريه كيف يبعث في الطير الميت الحياة، فلما قال نمرود أنا أحبي لم يشكَّ إبراهيم؛ لأنَّه وجد في الله ما يطلب من برد اليقين، فتراه يضرب الحجَّة تلو الأخرى كي يفحم نمرود، فلما عجز نمرود «أمر...» بإلقاء إبراهيم [فألقي في النَّار]<sup>48</sup>.

ألقوه في الجحيم، وقد (قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ)<sup>49</sup>. فإذا هو جالس أو واقف فيها لا يلحقه أذاها؛ بل لعلَّ حرَّها لفتح وجوه القوم، ولم ينل منه.

إنَّ القوم بفعلهم ذلك كانوا يضيِّعون الفرصة على أنفسهم، فقد رأوا النَّارَ تلتهب وإبراهيم لا يطوله لهيها، «كيف بردت النَّار وهي نار؟ [...] نزع الله عنها طبعها الذي طبعها عليه من الحرِّ والإحراق [...]»، ويجوز أن يدفع بقدرته عن جسم إبراهيم -عليه السلام- أذى حرَّها<sup>50</sup>. رأى القوم إبراهيم وسط النَّار هادئاً ثابتاً لا يتزعزع إيمانه، ومع ذلك لم يؤمنوا.

لقد كانوا بذلك من «الأخسرين»، وكذلك قريش جاءها محمدٌ بالمتخيل ليلة «الإسراء والمعراج»، فما آمن له إلا رهط من المستضعفين.

ظاهر النَّصِّ يقول إنَّ إبراهيم قد نجا من نار القوم، أمَّا جوهر النَّصِّ فيُخبرنا بأنَّه قد نجا من نار العقاب الإلهي الذي كان سيحلُّ به لو لم يكن من الصَّابرين المؤمنين الصَّادقين.

الإيمان محنة يا محمد، الإيمان تجربة قاسية، فهذا إبراهيم حاربه قومه وعاداه أقرب أهله إليه؛ إذ قام أبوه يهدده بالحرق وسوء العذاب وبالطرد إن لم يعد إلى دين الآباء، وضافت بإبراهيم الأرض فهجر قومه، وخرج من مراع الصَّبا، ولم يرافقه إلا النَّزر القليل، امرأته

46- رضا، محمد، محمد، المكتبة العصرية، صيدا- لبنان، 2007، ص 122.

47- القرآن الكريم: سورة البقرة 258/2.

48- القرطبي، أبو عبد الله (ت 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنَّة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار الرسالة، بيروت-

لبنان، ط1، 2006، ج 4، ص 299.

49- القرآن الكريم: سورة الأنبياء 21/ 68 - 70.

50- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مرجع سابق، ج 4، ص 155.

ولوط<sup>51</sup>. وخرج محمد من مكة مكسور الخاطر طريداً، ولم يصحبه إلا القليل من أبناء قومه، فكانت قريش تقوم إبراهيم ظنت أنها قد طهرت أرضها من فساد رجل جاء يقلب الأمور رأساً على عقب، ولعلها صلّت لآلهة البيت لتساعدوا على تجاوز المحنة، ولكن القوم بصنيعهم ذلك قد فرطوا في أمر جليل تحسدهم عليه سائر القرى.

فلئن لم يذكر «العهد القديم» أن قوم إبراهيم عمدوا إلى حرقه، واكتفى بالإشارة إلى حيرة إبراهيم من ممارسات قومه، فإن «القرآن الكريم» جمع بين نصوص شتى، لعل أهمها ما ذكره «العهد القديم» من محاولة البابليين حرق دانيال ونجاته منها، ولا يخفى على أحد ما للنار في بلاد بابل من منزلة، فالنبي دانيال وأصحابه الغرباء الذين قدمهم البابليون قرباناً لآلهتهم، ليظهروا من رجس إله غريب جاء به بنو إسرائيل، أضحي مصيرهم حجة تؤكد صدقهم، وتثبت انتهاء إله دانيال إلى أرض بابل، وغربة إله النار عن سهولها ومدنها. أمّا في «القرآن الكريم»، فإن النار لم تنل من النبي إبراهيم؛ إذ كيف لها أن تنال منه، وهي نار الشرك التي لا تستطيع فعل أي شيء؟ فلو هلك إبراهيم لهلك محمد، ولضاع الإيمان بالإله الواحد القادر على كل شيء.

وفعلا النار والهجرة من هذه الزاوية متماثلان متداخلان، فمثلما النار محو للقديم وفرصة لنشأة الجديد، ومثلما هي طهر، تكون الرحلة هجراً للقديم وطلباً للجديد، وفرصة لإعادة بناء الذات في فلك علاقة تواصل مع الآخر فهماً للذات وتأصيلاً للكيان.

### قائمة المصادر والمراجع المعتبرة في البحث

- الحاجي، البشير، ملاحظات أولية حول سيرة إبراهيم في المتخيل الديني اليهودي والإسلامي، دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 20 - طهران - إيران، ربيع 2008.
- الرّازي، فخر الدين، تفسير الفخر الرّازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، قدّم له الشيخ خليل الميس، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 1، 1990.
- رضا، محمد، محمد، المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، 2007.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون مكان)، ط 3، 1992.
- الرّمخسري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتصحيح علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكان، الرياض - السعودية، ط 1، 1998.
- العهد القديم، دار الكتاب المقدس، القاهرة - مصر، ط 2، 1999.
- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله المحسن التركي، دار الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 2006.
- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الموسوعة الموجزة)، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط 1، 2003.
- مصحف المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، (د. ت)، رواية حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي الكوفي عن عاصم بن أبي النجود الكوفي.
- موسكاتي، سبتيو، الحضارات السامية القديمة، ترجمة وتعليق السيد يعقوب بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- الموقع الرسمي للكنيسة الإنجيلية بالإسكندرية مصر.
- Le Talmud de Jérusalem traduction par Moïse Schwab, édition, G.P. Maisonneuve et La rose, Paris 1992.
- Solomon, Jana, les Prophètes de L'Ancien Testament, traduction Carl Gustav, 2ém Ed, Bordas, Paris 1999.

51- لا يشير القرآن إلى سارة إن كانت معه عند الخروج أم لا، وإنما يذكر خروج لوط معه، انظر: القرآن الكريم: سورة الأنبياء 21 / 51-70.

## ما الذي تعنيه الضيافة اليوم؟\*

تأليف: إيف شارل زركا

ترجمة: الزواوي بغوره\*\*

«ففي كل مكان ينذر فيه الغرباء بحسن قبولهم، ولا شيء يجعل الرجل أكثر ضيافة من عدم الاحتياج إليها غالباً، فكثرة الضيوف هي التي تقضي على الضيافة»<sup>1</sup>.

جان جاك روسو

«ولا شيء يجعل الرجل أكثر ضيافة من عدم الاحتياج إليها غالباً». إنَّ هذه المعايينة، التي أجراها روسو، بغرض التنديد بحقبة بدأت تضع فيها الضيافة مع التطور في الحضارة والتجارة والثروة. إنَّ هذه الضيافة تتميز بالهشاشة والمفارقة. تظهر هشاشة الضيافة في إمكانية تحولها بسرعة إلى شيء مضاد لها، ألا وهو عدم الضيافة أو العداوة، وسأعود إلى هذا لاحقاً. أمَّا المفارقة فتظهر في اقتران الضيافة بالخيرات التي نمتلكها. تمارس الضيافة أكثر لدى الفقراء، وعند أولئك الذين يعيشون على الكفاف، وذلك بخلاف أولئك الذين يملكون أشياء كثيرة وزائدة. إنَّ الاحتياج يجعل الفرد أكثر تعاطفاً وإحساساً بألم ومعاناة أولئك الذين هم في وضعيّة مزرية أكثر: المنفيين، المستأصلين، المطرودين، المبعدين، اللاجئين. فبالإضافة إلى الصعوبات التي يعانون منها، يجدون أنفسهم من دون معالم لغويّة وثقافيّة واجتماعيّة ومؤسّساتيّة تضمن الاعتراف بهم. تُحدّد الضيافة أفقاً خارج عمليات الحساب والتبادل والتواصل، وأكثر من هذا خارج الإكراهات الاقتصادية. تنتمي الضيافة إلى العطاء الكريم.

من هنا نفهم روسو عندما يضيف:

«على المرء أن يخفّ إلى مساعدة المحتاجين، ولكن في المعاملات العادية، المتواصع عليها بين الناس، يجدر به أن يترك العطف الطبيعي وحسن التصرف يعملان عملهما دون أن يختلط بهذا الينبوع الصافي لشيء قابل للبيع والشراء يعكس هذا الينبوع ويفسده»<sup>2</sup>.

\* Zarka, Yves Charles, Penser l'hospitalité aujourd'hui, in Cités, n°68, 2016, p. 3 - 8.

\*\* أكاديمي ومترجم من الجزائر.

1. Rousseau, Jean-Jacques, Emile, Livre V, in Œuvres complètes, vol. IV, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», p.774.

انظر كذلك:

روسو، جان جاك، إميل أو التربية، ترجمة عادل زعيتر، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، 2006، ص 770-771.

2. Rousseau, Jean-Jacques, Rêverie du promeneur solitaire, Neuvième promenade, op.cit., vol. I, P. 1097.

انظر كذلك:

روسو، جان جاك، هواجس المنتزه المنفرد بنفسه، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1983، المكتبة الشريفة، بيروت - لبنان، 1986، ص 135.

وكذلك: أحلام بقطعة جوال منفرد، ترجمة ثريا توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009، ص 199.

ولكن قد تعني الضيافة الفساد:

تحدّد الضيافة أفقاً خارج عمليات الحساب والتبادل والتواصل، وأكثر من هذا خارج الإكراهات الاقتصادية. تنتمي الضيافة إلى العطاء الكريم.

«لقد لاحظت أن أوروبا وحدها هي التي تبيع الضيافة، ففي آسيا كلها يقدم لك السكن مجاناً، ولو أن جميع أسباب الراحة لا تتوافر هناك للإنسان. ولكن، أليس كافياً أن يقول المرء في نفسه: أنا إنسان، ويضيفني إنسانيون؟ وإنما هي الإنسانية الخالصة تشملني. فالذي ألقاه من الحرمان القليل لا أجد فيه مشقة إذا كان قلبي يصيب من المعاملة خيراً مما يصيب منها جسدي»<sup>3</sup>.

فهل حقاً ضاعت الضيافة في عالمنا الذي أصبح كل شيء فيه يُقاس وفقاً لحساب اقتصادي ومالي، ووفقاً للمردودية والإنتاجية والفعالية، ومن ثمّ وفقاً للمنافسة من أجل الربح واستبعاد الخسارة، وما يؤدي إليه من نزاعات داخل المجتمعات وفيما بينها؟ إن هذه الفضيلة الخاصة باستقبال الآخر كانت في البداية فضيلة دينية وأخلاقية معروفة من قبل أغلبية المجتمعات، وقديمة جداً، فهل استبدل بها، على الأقل على مستوى الأمم، بعد آخر أكثر تنظيمياً وإدارة من قبل المجتمعات المعاصرة، وذلك من خلال إرساء جملة من الحقوق الاجتماعية التي تهدف إلى ضمان وحماية المعوزين، وتحقيق قدر من التضامن في سياق يتسم بالاستبعاد الاجتماعي الذي أصاب فئات واسعة من السكان؟<sup>4</sup>.

تأخذ المشكلة أبعاداً واسعة إذا ما تجاوزنا الإطار الوطني، وتوقفنا عند الآلام والمصائب التي تلحق بجزء مهم من الإنسانية: الحروب الأهلية، والحروب بين الدول، والنزاعات العرقية والدينية الدامية، ومحاولات إخضاع شعوب كاملة؛ بل والقضاء عليها من قبل عصابات مسلحة تكون، في بعض الأحيان، أقوى من الدول المحلية، وتعمل على أن تفرض بالإكراه شريعة دينية إسلامية<sup>5</sup>. وليس هذا كل شيء، يجب أن نضيف ظواهر أخرى نتحدث عنها قليلاً: هنالك عمليات الاحتكار والاستئثار بالأراضي من أجل الربح<sup>6</sup>، ونزع الملكيات المرتبط من خلال الإبعاد القسري للسكان الذين يستحيل أن يستمرّوا في العيش في الأقطار التي ولدوا فيها. إن الهجرة الكبيرة والمعتبرة التي تعرفها أوروبا اليوم تعود في أغلبها إلى هذه الأسباب والعوامل. وعليه، نسأل: ألم يتمّ تخريب الضيافة التي يتوجّب علينا القيام بها تجاه المحتاجين، وتدميرها، كما قال روسو، بواسطة «تدفق الضيوف»، والمخاوف الحقيقية أو الخيالية التي يطررها هذا العدد الهائل على مجتمعات الاستقبال؟

إنّ الأزمة الحالية للهجرة تعيد طرح معنى الضيافة عند أولئك الذين يخاطرون بحياتهم من أجل البقاء، أو بحثاً عن حياة أفضل. ولكنّها تطرح أيضاً معنى الضيافة أمام جماهير لا تخضع للرقابة في أغليبتها، وتتكوّن من المهاجرين واللاجئين وطالبي اللجوء (إنّ هذه الألفاظ تحيل إلى وقائع وإلى وضعيات قانونية يجب التمييز بينها): الأفراد والعائلات والجماعات التي يختلط فيها من هو هارب من جحيم الحرب، ومن يريد أن ينفلت من المجاعة والبؤس. إنّ الضيافة، كما قلت سابقاً، هشة وسريعة العطب وعرضية ومؤقتة. وتتحوّل

3. Ibid.

4- انظر الكتاب المتميز:

Gotman, Anne, Le Sens de l'hospitalité, Paris, PUF, 2001.

5- من الواضح أنّ الكاتب هنا منحاذاً؛ لأنّ فرض شريعة بالإكراه لم يتفرّد به الإسلاميون، لقد قامت به جماعات سياسية ودينية كثيرة، وخير مثال على ذلك الخمير الحمر، على سبيل المثال لا الحصر. (م)

6- انظر دراسة سارة فيجيل:

Vigile, Sara, Migration environnementales? Renouer le politique au Cœur du débat, in Cités, n°68, 2016, p. 61 - 76.

بسرعة وسهولة إلى عداوة عندما يشكُّ في طالب الاستقبال الذي لا نعرف من يكون، كما لا نعرف مقاصده، وقدرته على احترام قوانين وعادات بلد الاستقبال. إننا نحيا الآن في هذه الحالة المتمثلة في انقلاب الضيافة إلى العداوة.

الضيافة والعداوة كلمتان متضادتان وغير منفصلتين في الوقت نفسه. والاشتقاق في هذا الجانب غنيٌّ بالعبر. للضيافة والعداوة أصل دلالي واحد. أصل المضيف (hôte) من (hospes)، وهو الشخص الذي يستقبل أو يقدم الضيافة للغريب أو للأجنبي. ولكن المضيف يعني كذلك الذي يُستقبل (hostis)؛ أي الضيف. ويعني هذا اللفظ أولاً الغريب عن المدينة (civitas)، ثم أصبح لاحقاً له معنى العدو المحتمل أو العدو السياسي. تفيد اللغة إذاً هذا التقارب والتماس بين الضيافة والعداوة، حتى في تقابلها ذاته. من هنا نفهم الحمولة الأخلاقية والسياسية والقانونية القوية جداً التي تثيرها مسألة العلاقة بينهما. ألا يمكن أن تكون هنالك حدود للضيافة حتى لا تنقلب إلى ضدها؟ إذا كان الجواب نعم، فما هي هذه الحدود؟ وفي المقابل، إن إنكار ورفض كلِّ حدٍّ للضيافة، ومن ثمة الحديث عن ضيافة مطلقة ومن دون شروط (كما يرى ذلك دريدا)، ألا يعني ذلك هدماً لمفهوم الضيافة، وذلك برسم صورة للعالم حيث لا وجود فيه للاختلاف بين أن يكون الإنسان بين أهله وذويه وفي بيته وأن يكون عند غيره، عالم لا وجود فيه للأجنبي وللغريب الذي يجب استقباله؛ لأنَّ الجميع يكون بين أهله وفي بيته في كلِّ مكان وحيثما وجد؟

وهكذا، إنَّ مفهوم الضيافة قد أصيب باللبس والغموض في الوقت الذي يُستدعى فيه، وفي الوقت الذي تحوَّل فيه إلى مفهوم مركزي. ومن هنا، لا يسعنا إلا العودة إلى السؤال المُقدم والسابق على كلِّ الأسئلة: ما الضيافة؟ هل تنتمي إلى حب الإنسانية (philanthropie)؟ ألا تُعدُّ هشة أمام بُغض الإنسانية (misanthropie)؟ وعلى كلِّ حال، إننا ندرك أنَّ ما هو مطروح هنا هو صورة العالم الإنساني أو اللإنساني الذي نريد أن نعيش فيه.

إنَّ المحاولة الفلسفية المهمة للغاية في العصر الحديث، التي أجرت تحويلاً من العداوة إلى الضيافة، قد قدّمها كانط في كتابه: (مشروع السلام الدائم) (Projet de paix perpetuelle)، وذلك ضمن أفق قانون دولي خاص بالعالم الإنساني على المستوى القانوني/ السياسي، وفي إطار إقامة وتأسيس فيدرالية (لنقل بالأحرى كونفدرالية) لدول حرة ومستقلة وذات سيادة. وعليه، مهما كان المضمون والمحتوى، فإنَّ «القانون الدولي يجب أن يُجدد بشروط الضيافة الكونية»<sup>7</sup>. وهنا نجد أنَّ الضيافة لا تنتمي إلى المحبة الإنسانية أو إلى الصدقة، وإنَّها إلى القانون. فما الذي تقتضيه وتتطلبه هذه الضيافة؟ «الضيافة معناها حقُّ كلِّ أجنبي في ألا يعامل معاملة العدو في البلد الذي يحلُّ فيه، ما دام مسالماً. ويجوز للبلد أن يرفض إيواؤه إذا لم يكن في ذلك ما يضرُّ بوجوده، ولا يجب التصرف بعداوة ضده، ما دام لم يؤذِ أحداً»<sup>8</sup>.

هنالك على الأقل اعتراضان أساسيان على هذا التصوُّر الكوني للضيافة:

أولاً: إنَّ هذه الضيافة الكونية هي دائماً ضيافة قادمة، وتسكن في المستقبل، وليست أبداً ضيافة حاضرة، بما أنَّ القانون الدولي مثال للعقل الذي يجب أن يُسيَّر ويُدبَّر سلوكنا، ويبيِّن لنا الوجهة التي يسير فيها التاريخ. ولكن، هل التاريخ يتوجّه نحو الأفضل؟ وهل حقاً له

7.Kant, Emmanuel, Projet de paix perpetuelle, in Œuvres, vol.III, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», p.350.

8 . Ibid.

انظر كذلك: كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، المجلس الأعلى للثقافة، ميراث الترجمة، القاهرة- مصر، 2005، ص 60.

- ملاحظة: ترجم د.عثمان أمين عبارة: (sans compromettre son existence) بعبارة: (إذا لم يكن ذلك ما يضرُّ بمصلحته)، ومن الواضح أنَّ كانط يتحدث عن الوجود المتعلق بحياة أو موت الضيف أو الأجنبي، وليس مصلحته التي قد تكون مصلحة اقتصادية أو اجتماعية لا ينطبق عليها بالضرورة قانون الضيافة. كما فضل استعمال كلمة (الإكرام) بدلاً من الضيافة.

إنَّ الضيافة هشة وسريعة العطب وعرضية ومؤقتة، وتحوّل بسرعة وسهولة إلى عداوة عندما يُشكُّ في طالب الاستقبال الذي لا نعرف من يكون، كما لا نعرف مقاصده، وقدرته على احترام قوانين وعادات بلد الاستقبال. إننا نحيا الآن في هذه الحالة المتمثلة في انقلاب الضيافة إلى العداوة.

معنى؟ وهل يكمن هذا المعنى في التقدّم؟ وإجمالاً، الضيافة بالمعنى الذي يراه كانط هل هي ممكنة؟ ومع ذلك، يجب أن نعترف، وذلك على الرغم من الانحرافات، والهوة التي وقع فيها تاريخ القرن الماضي إلى يومنا هذا، الذي يعيد النظر في فكرة تقدّم الإنسانية، بأنّ هنالك معاهدات دولية خاصّة باللاجئين (على الأقل بطريقة غير مباشرة)، وحق اللجوء، ومن بينها معاهدة جنيف لعام (1951)<sup>9</sup>، التي تدخل ضمن الأفق الكانطي. مثال العقل أن يبيّن لنا الطريق أو الوجهة التي يجب علينا أن نسلكها، والتي يجب أن نريدها، على الرغم من السقطات والمنزلاقات.

ثانياً: المضمون الضيق لمفهوم الضيافة. ويظهر ذلك في حقّ العبور والزيارة والتجارة بين مختلف الأفراد والشعوب مهما كانت بعيدة، وذلك بحكم كروية الأرض ودورانها الذي يسمح بإمكانية التقاء جميع الناس. ولا تتضمّن الضيافة الحقّ في الإقامة، أو البقاء في بلد الاستقبال؛ لأنّ هذا الحقّ يُعدّ جزءاً من الحقوق السيادية للدول. ولكن يجب الإشارة إلى أنّ كانط بتقديمه هذا التصوّر القانوني للضيافة لم يكن يتصوّر قدوم هذه الأعداد الكبيرة من المهاجرين، ولم يكن حتى يتخيل ذلك، ولكنّ الإمبريالية والاستعمار هما على العكس من ذلك. إنّ كانط برفضه حقّ الإقامة، قد عارض كذلك تحويل الضيافة إلى الحقّ في الاستيلاء والغزو<sup>10</sup>. وإلى جانب ذلك، إنّ الضيافة الكونية مؤسّسة بشكل أصيل مقارنة بالمواطنة المدنية والجنسية. إنّها خاصية الإنسان باعتباره مواطناً في العالم، ومؤسّسة على علاقة إنسانية بالأرض، ومن ثمّ وفقاً لعلاقة ورابطة أكثر أصالة، وسابقة على كلّ تاريخ، في حين أنّ الأمم هي نتاج التاريخ.

ولكن هل يمكن الأخذ بفكرة الشروط مهما كانت محدودة بالنسبة إلى الضيافة؟ ما المعنى الذي يمكن إعطاؤه للضيافة المطلقة وغير المشروطة؟ إنّ الضيافة المطلقة قد صاغها جاك دريدا، وذلك من خلال تمكيك الميراث الديني والأخلاقي للضيافة والتصوّر العالمي الذي قال به كانط، ومحاولة تجاوزه: «يجري كلّ شيء وكأنّ الضيافة غير ممكنة، وكأنّ قانون الضيافة يحدّد عدم الإمكانية هذه، وكأننا لا نستطيع تحطيه وتجاوزه، وكأنّ قانون الضيافة هو المطلق وغير المشروط والمغالي، وكأنّ شرط الضيافة مطلوب منه أن يخرق كلّ قوانين الضيافة، بما في ذلك الشروط والمعايير والحقوق والواجبات المفروضة على الضيف والمضيف، وللذي يعطي وللذي يستقبل»<sup>11</sup>. يبيّن دريدا بهذه الطريقة التناقض والترابط الداخلي بين قانون (بالمفرد) للضيافة المطلقة المتمثلة في استقبال الآخر غير المعروف أو المجهول أو الغفل، ولهذا الآخر من حيث أتى، ومن دون مطالبته في المقابل، أو فرض شرط عليه مهما كان، وبين قوانين (بالجمع) الضيافة التي تحدّد الحقوق والواجبات المشروطة دائماً، المتعاقد عليها بين المرحّب والمرحّب به، وبين المستقبل والقادم، وبين المستضيف والضيف: «إنّ هذين النظامين من القوانين: نظام القانون (بالمفرد) ونظام القوانين (بالجمع)، هما إذاً متناقضان وغير منفصلين. إنّهما يتضمّنان بعضهما بعضاً، ويستبعدان بعضهما بعضاً في آن واحد»<sup>12</sup>.

9- حول هذه النقطة انظر الكتاب الآتي:

Denis Alland et Catherine Teitgen-Colly, Traite du droit l'asile, Paris, PUF, 2002.

10- تحويل الضيافة إلى الحقّ في الاستيلاء والغزو ظهر جلياً عند فرانسيسكو دو فيتوريا (1492) (Francisco de Vitoria-1546) بالنسبة إلى الهنود. انظر حول هذا الموضوع:

Zarka, Yves Charles, L'Inappropriabilité de la terre, Armand Colin, Paris, 2013.

11. Derrida, Jacques, (invité par Anne Dufourmantelle), De l'hospitalité, Calmann-Levy, Paris, 1997, p.71.

12. Ibid, p.75.

لا يمكن لي هنا الدخول في تفاصيل هذا التناقض وعدم الانفصال. وفي المقابل، إنَّ كلَّ ما أود الإشارة إليه هو هذه الصعوبة الكبيرة في هذا التصوُّر الخاص بالضيافة المطلقة وغير المشروطة. ألا يمكن اعتبار هذا التصوُّر مصاباً بتناقض داخلي؟ لا يتعلق الأمر بمساءلة إمكانية قيامه، وصبر ورته الواقعيَّة، بما أنَّ دريدا نفسه يعرضه كمستحيل وغير ممكن، وكمستحيل ممكن، وذلك بحسب صيغة نلقاها عنده أيضاً في مستويات عديدة، ولاسيما ما تعلق بمستوى الصفح<sup>13</sup>. يتعلق الأمر بالأخذ في الاعتبار تناسق وانسجام دلالة ضيافة بلا حد، ومفتوحة على مصراعها، وتبدو أنَّها تنزع من الضيافة شرطها الرئيس، ألا وهو وجود المستقبل والمستضيف. كيف يمكن لي أن أعرض الضيافة على الآخر أيَّاً كان، إذا كان فعل الاستقبال نفسه يلغي ذاتي أو خصوصيتي، ويلغي وجودي في بيتي؛ بل يلغي حتى نفسي أو ذاتي؟ ومع ذلك، إنَّ هذه الفكرة متضمَّنة فيما يسنده دريدا للضيافة المطلقة: «إنَّ قانون الضيافة هو القانون غير المشروط للضيافة غير المحدودة، وإعطاء الضيف كلَّ ما هو لي، وإعطاؤه خاصيتي، من دون أن أطلبه بأيِّ مقابل، ومن دون أن يستجيب لأيِّ شرط كان»<sup>14</sup>.

ومرَّة أخرى (وكذلك الحال بالنسبة إلى الصفح)، إنَّ دريدا، الذي أراد تفكيك التقاليد التي تأصَّلت فيها الضيافة حتى ينظر في حدودها القصوى، قد أفرغ الضيافة من معناها، وذلك بمحو شرطها الأساسي ألا وهو: وجود المستقبل، وبالتالي التمييز بين الذات والآخر، الذي يمثِّل شرط الاستقبال.

13 - حول مسألة الصفح، انظر:

Zarka, Yves Charles, «Le pardon de l'impardonnable: Derrida en question», Archives de philosophie, tome77, cahier 3/ 2014, p. 435 - 447.

14. Derrida, Jacques, De l'hospitalité, op.cit, p.73.

# مصدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤننون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)

## لماذا يهاجر المواطن العربي؟

خالص جلبي\*

كانت القاضية الكنديّة تنطق بكلمات واضحة بطيئة تكرّرها باللغتين الفرنسيّة والإنكليزيّة: أيّها السيدات والسادة، نحن نعلم الرحلة الصعبة التي قطعتم، والأوطان الغالية التي فارقتم، طمعاً في مصير أفضل لتستقروا في هذا البلد الرائع. أيّها الناس نحن فخورون بهذا الاستقطاب لثمانين إنساناً ينتمون إلى ما يزيد على ثلاثين جنسية.

وتابعت: دخلتم هذه القاعة مهاجرين، وتخرجون منها مواطنين مثلي لا أتميّز عنكم بشيء. الحقّ أقول لكم ادخلوا هذا البلد بسلام آمنين، واعتنقوا الدين الذي به تؤمنون، وتنقلوا واعملوا في أيّ مكان تحبّون، وادخلوه وغادروه في اللحظة التي ترغبون، تعلموا قول الحق والعمل به، ولا تخشوا في ذلك لومة لائم. علموا أولادكم ذلك، وعلموهم محاربة كلّ ألوان التمييز العنصري والجنسي، كونوا حريصين.

وفي النهاية ختمت القاضية خطبتها: والآن قوموا فليسلم بعضكم على بعض، فقد أصبحتم بنعمة الله إخواناً. عندها لم يتمالك معظم من في القاعة عن إمساك دموعهم مبللة بذكريات مؤلمة من جمهوريات الخوف ودياسبورا التشرّد. كان أكثرهم بكاءً عائلة فلسطينيّة. كانت الخطبة تذكّر ببيعة الصحابة لرسول الله؟

هذا الكلام ليس دعاية للهجرة إلى كندا، فالناس يهرعون إليها من مشارق الأرض ومغاربها بأشدّ من جذب المغناطيس لبرادة الحديد بين قطبين: يأس من وطن لم يبق فيه مكان للمواطنة، وأمل في وضع القدم في أرض الميعاد، يسبحون في تيار أطلنطي على ظهر مركب من ذهب، لينعموا ببلد يجمع بين سحر الطبيعة والنظام وكلّ الضمانات، تحتلّ فيه كندا الرقم واحد في العالم بحسب إحصاءات الأمم المتحدة، على الرغم من برده الزمهرير في درجة حرارة قد تصل شتاءً إلى 63 تحت الصفر، لا يشعر مواطنوه بذلك البرد الذي يضرب مفاصل المواطنين العرب في شتاء الشرق الأوسط الدافئ؛ فالحضارة كما نرى لا تعرف الجغرافيا.

لماذا يغادر الكندي بلده ويعود إليه في أيّ وقت يشاء، ومن دون تأشيرة؟ يعود هذا إلى مرسوم (الحريات والحقوق)، التي تُسلم باليد كأول وثيقة مع تهنتته على الجنسيّة، تتضمّن حقه في أن يغادر بلده كما يحلو له، فالوطن بيته، ومتى يُسأل الإنسان؟ وممن يأخذ إذناً بمغادرة بيته أو الإيواء إليه؟ أمّا الحدود العربيّة فقد تحوّلت إلى أسوار شاهقة لسجون كبيرة تحتجز مواطناً مسكيناً وبتيماً وأسيراً؟

ما معنى تأشيرة الخروج في البلاد العربيّة؟ إنّه مؤشر فاضح لمواطن مدانٍ سلفاً في سجن كبير يحتاج إلى تدقيق قبل مغادرة محبسه؛ للتأكد من أنّه غير مطلوب للعدالة من دون عدالة، برسوم تقصم الظهر لدول تننّ تحت العجز المالي تمدّد يدها إلى آخر قرش من جيب مواطن مفلس! فمن اثنتين وعشرين دولة عربيّة يتراجع النمو في سبع عشرة منها، في وقت يتضاعف فيه السكان مرّتين بحسب كتاب (فخ العولمة)، في مطلع ألفيّة لا مكان فيه للعرب، بحسب شهادة المؤرخ باول كينيدي. إنّه أجراس إنذار مفرزة لأناس فقدوا حاسّة السمع؟

\* مفكر وأكاديمي من سورية.

عند بوابات الحدود العربيّة تطلُّ سحنة موظف عابس كاره لعمله؛ فيتسارع نبض المواطن العربي مع تسليم الجواز، ويحفُّ ريقه متظاهراً بالابتسام، في سحنة صفراء لا تسرُّ المستقبلين، ثمَّ تبلغ القلوب الخناجر في انتظار عودة الجواز، أو تدور الأعين كالذي يغشى عليه من الموت عندما يتأخّر الجواز، فلعل المواطن مطلوب لجهة أمنيّة!

ما معنى تسرُّب الكفاءات وهرب رؤوس الأموال ونزف الأدمغة وصدور أفضل الكتب والمجلات تطبع بالحرف العربي في مكان لا يوجد فيه ناطق واحد باللسان العربي؟ إنَّها رواية بائسة عن وطن بلا دماغ! فهل يمكن لكائن ممسوخ من هذا النوع أن يعيش؟

يقول المثل القوقازي: من يفقد وطنه يفقد كلَّ شيء، من دون جبل سرِّي ومشيمة ثقافيّة، يمشي فوق أرض من دون جاذبيّة، فقد التوازن الخلاق، مُكبّاً هائماً على وجهه، هل يستوي هو ومن يمشي معاً على صراط مستقيم؟ في ورطة من نوع محير، فلا الشرق يعجبه ولا الغرب يسعده، يعيش نفسياً في الأرض التي لا اسم لها.

ما معنى تدفق المهاجرين العرب إلى كلِّ أصقاع الأرض (يشكّلون 10% من سكان مونتريال في كندا)، وهم لا يعلمون؟ يحملون بجنته أرضية جديدة، بعد أن غادروا وطناً تحوّل فيه بعضهم لبعض عدواً، بلجوء جوع إلى السويد وألمانيا، أو الاستعداد للزواج من آية فتاة أجنبيّة للقفز معها إلى المجهول هرباً من جمهوريات الخوف والجوع والبطالة، أو شراء جوازات سفر من الدومينيكان والأرجنتين بعشرات الآلاف من الدولارات من دون وجود، في تحصيل جنسيّات لعائلاتهم يأمنون بها على أنفسهم في الشرق المنكود؛ لعلها تنفع يوماً إذا زلزلت الأرض زلزالها.

لوفتحت السفارة الكنديّة أبوابها لهجرة مفتوحة من دون شروط في آية عاصمة عربيّة لرحلتيها كلُّ إنسان بين أعمار السادسة عشرة والستين، كأثمّ جراد منتشر مهطعين إلى الداعي، يقولون هذه فرصة لا تفوت؟ في فرار من سفينة تهوي في رحلة موجهة إلى قاع المحيط بأسرع من غرق التايتانك.

المواطن العربي لا يتمتّع اليوم بأية حصانة، بما فيها الحاكم على رأس الهرم الاجتماعي، فلا ضمانة لأيّ إنسان أو لأيّ شيء في أيّ مكان أو زمان، في إحساس بالدوار، من دون أمل في معرفة الاتجاهات، معرضاً لهجوم أيّ حيوان ضار، في غابة تتشابك فيها الأكواع، في وطن تفوح منه رائحة القلة والذلة، ويتنفس فيه الإنسان مع جزئيات الهواء أجهزة الأمن؟ مواطن بلا وطن، ليس عنده قوت يومه، غير آمن على عياله، لا يعرف ماذا يحمل له المستقبل الأسود من هموم، خارج إحدائيات التاريخ والجغرافيا، يعيش ثقافة ميتة ودعت نبض الحياة، يعيش كي لا يعيش، لا يمرُّ يوم إلا والذي بعده شرٌّ منه، في رحلة تردُّ لا تعرف التوقف، في حجم مشاكل أكبر من التطويق فوق مستوى من بيده القرار والحل، يتخرّج فيه الطالب الجامعي من دون أمل في مرتب يوفّر له سقفاً يظله، أو يمنحه إمكانيّة بناء عائلة ينجب فيها أطفالاً سعداء يثقون بأنفسهم وبالحياة، في مجتمع يمشي باتجاه كارثة محققة! لقد أصبح وضعنا مهزلة للعالمين، في حجم النكتة من دون أن يضحك أحد. أ فمن هذا الحديث تعجبون وتضحكون ولا تبكون؟

لقد عاش جيلنا كلاً من الوهم القومي الثوري وحمّى الحركات الإسلاميّة، وانتهى إلى إفلاس الاثنين، في مؤشرات حادّة إلى أنّ حالة المريض تزداد سوءاً واختلاطاً من دون دلائل انفراج في الأزمنة، لينشأ جيل (الصدمة) أخطر ما فيه شعوره بأنّ العلم لا قيمة له، ولا يدفع مسغبة الجوع، في وقت تدفع فيه أرحام الجامعات شباباً عاطلين إلى شوارع مكتظة بالفقراء.

ليس غريباً أن ينشأ تيار أشدّ من المكنسة الكهربائيّة، يشفط كلَّ العقول والأموال في تيار أطلسي أقوى من ظاهرة النينو باتجاه ديمقراطيات تضخ أكسجين الحياة، وتوديع ثقافة استبداد تعيش عصر بيعة الخليفة العباسي الواثق بالله لشعب وُلد أحرص يوم ولد

ويوم يموت ويوم يبعث حياً؟ من يستطيع الهرب من الأوضاع يبحث عن الخلاص الفردي بين ركاب سفينة يتخاطفون أطواق النجاة، يلقي أحدهم بنفسه في اليم وهو مليم، فإن لم يهلك هو ماتت ذراريه في بطن الحوت الرأسمالي ما لم يكن من قوم يونس، أو غرق في لجج ثقافة غريبة تضرب سفينتنا الغارقة بموج كالجبال. ليس أمامنا للنجاة في طوفان الحداثة إلا الانطلاق بمشروع بناء سفينة نوح من الفكر جديدة، ولكن المشكلة ببساطة أن نوحاً لا يعيش بين ظهرانينا، ونواجه مشاكلنا بخطب وأدعية من العصر المملوكي ودول الطوائف، وعقولنا مبرمجة في متاهات فتران التجربة، في قبضة مسلمات لا فكك منها، نحتاج إلى ولادة جديدة من رحم امرأة عجوز عقيم في انتظار استنساخ أسطوري.

لقد تحوّل الوطن، في أحسن أحواله، في عين المهاجر، إلى وقت قصير للاستجمام مع كل مغامرة الدخول المحفوفة بالخطر، للتمتع بطقس جميل لا فضل فيه للجهد البشري، واستعادة ذكريات الطفولة. يعيش الفرد أجمل لحظاته في الطائرة إلى الوطن، وعند الخروج منه، عندما يكتشف بمرارة أنه لا يستحق أكثر من إجازة، فلقد كان في ما سبق وطناً، قد يتمنى أن يدفن فيه، لا أن يعيش فيه بحال!

اجتمعتُ بعائلة مهاجرة كندية أنفقت عليها حكومتها بسخاء ورجعت بأعظم شهادة جامعية، فلما رجعت إلى الوطن كانت المفاجأة أكبر من الصاعقة؛ فغادرت البلد بعد عدة سنوات في حالة ذهول، وقد تبخّرت من رؤوسها الأحلام الوردية، وتركت خلفها الشهادات الكبيرة للوطن؛ فهي تتكسب عيشها اليوم في محلّ لبيع ملابس الأطفال، في شهادة صاعقة عن مصير العلم في الوطن العربي الكبير.

### فلسفة الهجرة

اجتمعت بصديقي «أبو محمد»، وهو يعمل في إصلاح الحداثة، فأخبرني بعزمه مغادرة الوطن إلى أمريكا بعد أن انتظر التأشيرة ثمان سنوات. أحزنتني بعض الشيء وصوله إلى هذا القرار، ولكن أهى مشكلة هذا الرجل فقط، أم هي أزمة وطن واختناق ثقافة، بعد أن تحوّل الوطن إلى طائرة مخطوفة، والمواطن إلى رهينة، والمستقبل إلى نفق مسدود؟

المشكلة الأولى في الذين هجروا الوطن ليست واحدة؛ بل ثلاث؛ فالذين ذهبوا إلى الغرب أصبحت حياتهم لا تعرف الهدوء، فقد دخلت الزوبعة إلى حياتهم إلى أجل غير مسمى، ولعلها ستبقى ترافقهم مثل الحمى المالمطية حتى نزع الروح. يقول المثل الشركسي: من يخسر وطنه يخسر كل شيء، حتى يجد وطناً جديداً لن يكون وطناً.

عندما عرض على فيرنر هايزنبرغ، الدماغ الفيزيائي، وصاحب نظرية الارتياح في ميكانيكا الكم، الهجرة إلى أمريكا كان جوابه: إنّه قرار يجب أن يُحسم في عمر مبكر؛ فمن نشأ في ثقافة بعينها حتى عمر معين تصبح تلك البيئة له أكثر الأوساط تأثيراً وتأثيراً فيه. كان جوابه: سأرجع إلى ألمانيا حتى إذا انهدمت المدن الألمانية قمت بتربية جيل ما بعد الكارثة. وهو الذي حصل عندما دشّن معهد (ماكس بلانك) في فروع لا نهاية لها من العلوم.

المشكلة الثانية أن من هاجر بلده واحتكّ بالحضارات الأخرى يصل إلى وضع لا يُحسد عليه، فلا الشرق يعجبه، ولا الغرب يسعده؛ فهو نفسياً في الأرض التي لا اسم لها.

ومن أجل ما قرأت، نقلاً عن مهاجر ألماني، ما معناه أن الذي يرى وطنه جميلاً فهو لا يفهم الحياة، ومن شعر بالغبرة في الهجرة فهو غير ناضج، ولكن من شعر بالغبرة في كل العالم فهو المواطن الصالح. يقصد بهذا أن وجودنا في الأرض كله يقوم على التوقيت والإعارة، وأننا نحن البشر من التراب وإليه نعود. وهذا يقرب إلى وعينا صدى تلك الجملة العميقة التي نطقها المسيح عليه السلام: مملكتي ليست من هذا العالم. إنهم يعيشون العالم السفلي وحلمهم معلق في عالم لم يولد بعد.

جرت العادة على أن أكبر الهجرات جاءت بأفضل النتائج؛ فمع طوفان نوح تطهّرت الأرض، ومع هجرة نبي الرحمة انبثق نور الإسلام في الأرض، ومع هجرة البوذية من الهند تغيّر الشرق الأقصى، ومع هجرة الحواريين إلى روما تنصّرت روما، ومع هجرة كولمبوس تقرّر مصير الغرب، وانقلبت محاور التاريخ، وانتقلت الحضارة من المتوسط إلى الأطلنطي.

إنّه قرار مصيري، ولكن تبقى معاناة أفضل من المعاناة في وطن تحوّل إلى سجن كبير، من دون أمل في الإفراج عنه مثل حكم الإعدام المؤجل.

ومازلت أتذكر يوم (13 كانون الثاني/يناير 1975م)، وأنا في طريقي مهاجراً إلى ألمانيا الغربية (قبل الاتحاد الألماني وسقوط جدار برلين عام 1989م)، عندما نشبت معركة حامية الوطيس بين اثنين من الركاب على المقاعد. وفي الليلة الأخيرة قبل مغادرة البلاد كانت ليلة الفندق مرعبة في بيروت بين قرعة الصنادل الخشبية، وصراخ مغنية مجنونة قد استولت على حواس صاحب الفندق فسهر على صوتها حتى مطلع الفجر.

وعندما تجاوزت الحدود السورية (السجن الكبير) خررت لله ساجداً على نعمة الحرية. وكانت هذه آخر ذكرياتي من العالم العربي (رجعت إلى سورية بعد سبعة عشر عاماً، فكانت مدمّرة سبعة عشر ضعفاً!)، فودّعت حضارة الصخب والفوضى والخوف وتلوث الحواس رؤية وسماعاً وشمّاً، وهبطت مطار نورمبرغ الألماني لاستقبال حضارة النظافة والنظام والأمن.

والمشكلة الثالثة أن قرار الهجرة يُعدّ من أصعب وأخطر القرارات في حياة الإنسان، ولعلّه يكون طريقاً باتجاه واحد. ومشكلة الغرباء أنّهم يبقون غرباء لفترة طويلة، وقد تدوم هذه الغربة مدى الحياة. لذا على من يتخذ قرار الهجرة أن يتدكّر ثلاثة أمور: أولاً أنّه قرار لا يتعلق به وحده؛ بل بذريته من بعده (كما حصل معي، فقد رسا مصيري بين المغرب وكندا وجزء بين الأعراب وبناتي وأحفادي في كندا). ثانياً أنّه قد يكون هجرة بغير عودة. وثالثاً أن يتدكّر قول الفيلسوف ديكارت: إنّ من يكثر التنقل يصبح غريباً في بلده.

وأرجع إلى صديقي (أبو محمد) قلت له: ما دفعك إلى الهجرة؟ قال لي: أمورنا تمشي إلى الخلف، وحياتي انتهت، وأنا أريد مستقبلاً لأولادي.

الهجرة ظاهرة كونية مثل الوحي، فكما أوحى الله إلى أنبيائه روحاً من أمره، كذلك أوحى إلى (النحل) أن اتخذ من الجبال بيوتاً، وأوحى إلى (أم موسى) أن أرضعيه. كلّ بطريقته الخاصّة. كذلك القول في الهجرة، فلا يهاجر الإنسان فحسب؛ بل سمك السلمون والنحل والطيور والفراشات أيضاً. ويهاجر الرجل والمرأة إلى عش جديد لتوليد عائلة جديدة. فهذا قانون وجودي.

الطيور تهاجر تبحث عن الحب. وسمك السلمون يهاجر في ملحمة رائعة من نهر فرايزر في كندا ليقطع رحلة عشرة آلاف كيلومتر حتى المحيط. وتغادر الفراشات (الملكة) شمال أمريكا لتصل إلى أمريكا الجنوبية، فتبدل خلقاً من بعد خلق، ولكن هجرة الإنسان غير هجرة السمك والطيور فهي حركة ثقافية.

وبحسب فيلسوف التنوير الألماني (كانط)، كانت الهجرات تاريخاً للاضطهاد السياسي، من خلال الانشقاق المتتابع في الجماعات الإنسانية، وبذلك زحف الإنسان في الأرض من شرق أفريقيا حتى جنوب أمريكا في رحلة امتدّت على مدار (200) ألف سنة. فكان الاضطهاد في طرفٍ منه خيراً في انتشار الإنسان في الأرض. ونعرف اليوم أنّ هجرات الجنس البشري عبرت مضيق بهرنجر قبل (12) ألف سنة، وتابعت زحفها حتى مضيق ماجلان وأرض النار.

وبحسب المؤرخ البريطاني توينبي، في كتابه (مختصر دراسة التاريخ)، الهجرة صبروة تنطبق أيضاً على الأنبياء من خلال قانون (الاعتزال والعودة). وبذلك هاجرت البوذية من نيبال في الهند واستقرت في الصين. وتركت المسيحية فلسطين وزحفت إلى روما.

وفي مسيرة ماوتسي دونج مشى معه مئة ألف من أتباعه إلى شمال الصين ما عرف به (المسيرة الكبرى). بعد أن اجتاز عشرات الأتار وسبع سلاسل من قمم الجبال؛ لينشئ جمهوريته الأولى في (نينان) بأربعة آلاف إنسان. بعد أن قُتل أكثرهم على يد الكومنتانغ (أو هكذا تزعم الأسطورة، فمعظمها بني على الكذب والمبالغة والنفخ في شخصية الزعيم أنه من سلالة الإله، كما في أساطير الشيعة عن نقاوة الدم النبوي في أسطورة البطنين عند الحوثيين).

والسؤال: ما الذي يدفع الإنسان إلى الهجرة؛ فيترك مراتع الطفولة، وأحبّ الأماكن إلى قلبه، كما وصف ذلك الرسول وهو يُجر على مغادرة مكّة عندما اتمروا على قتله وتفريق دمه بين القبائل؟

إنّ شعور الفراق الأبدي، الذي استولى على (هرقل)، كان حزيناً وهو يغادر دمشق بعد الفتح الإسلامي. يقول: «وداعاً يا دمشق...، وداعاً لا لقاء بعده»، وهي الجملة نفسها التي يكررها اليوم طالبو اللجوء السياسي من بلاد الشام إلى الأرجنتين والدومينيكان والسويد وألمانيا. قد يُحمل نعش أحدهم إلى الوطن كما حصل مع نزار قباني فيُدفن فيه، أو يلتهمه البحر وهو مليم، ولكنّ الوطن لم يعد وطناً للحياة بحال، فهو وطن الأحياء الأموات، والموتى فيه يدفنون.

لماذا قال إبراهيم -عليه السلام- هذه الجملة: إنّي مهاجر إلى ربي؟

يُعدّ إبراهيم -عليه السلام- المهاجر الأكبر؛ فهو الذي ترك بلاد الرافدين، ووفرة المياه، وخضرة النيل، ليأوي إلى وادٍ غير ذي زرع عند بيته المحرّم؛ فالصحاري مع الحرّيّة أطيب من الاستبداد مع الجنان. وهناك أقام القواعد من البيت في بيئة صعبة هو وإسماعيل، وهما يسطان أكفّ الضراعة: ربّنا تقبّل منا. وهناك دعا ألا يجعل في ذريته من يعبد الأوثان. كان هذا بعد النقاش المير مع النمرود في العراق، الذي زعم أنه يحيي ويميت، وبعد نجاته من النار فكانت برداً وسلاماً عليه، وبعد أن واجه فرعون مصر الذي طمع في زوجته الجميلة سارة. ترك كلّ ذلك خلف ظهره ليأمن على ذريته في وادٍ غير ذي زرع؛ لأنّ أعظم زرع هو الإنسان في مناخ الحرّيّة. ومع الديكتاتورية لا أمان ولا ضمان لأيّ شيء. وفي جوّ الاستبداد تُقتل الحياة قتلاً. كما قتل حزب البعث الإنسان والزمان والمكان.

وهاجر فتية أهل الكهف فراراً من الاضطهاد السياسي ومعهم كلبهم، فبيته مدمّرة من هذا النوع لا تطيقها الكلاب. وفرّ موسى -عليه السلام- بدوره من جو الحضارة الفرعونية المقيت، التي اعتاد أهلها أكل البصل والثوم مع الإهانة والإذلال، إلى صحراء مدين ليتزوج هناك ويعيش، ولم يرجع إلى مصر إلا برسالة، ولم يكن له أن يعيش قطُّ في بلد يرفع القبور لأشخاص فانيين على هيئة أهرامات تناطح السحاب في مناخ ميت مميت من الديكتاتورية.

قد يكون موسى نجح قديماً في الهجرة بشعب كامل يشقّ بعصاه البحر، فكان كلّ فرق كالطود العظيم. ولكنّ مشكلة الهجرة اليوم أنّها تتحوّل إلى قضية دولية بترحيل أفراد من الفلسطينيين من بيت لحم في ربيع (2002) في ظروف الانتفاضة، أو فرار ملايين السوريين على وجوههم من براميل بشار الكيماوي؛ فلا يمكن لشعب أن يهاجر أو يهجّر بكامله ولو أراد أو أُريد له، ولكن من يهاجر في العادة رغبة وليس رعباً هم زبدة القوم وأكثرهم فعالية؛ فيتبخرون في سماء الرأسمالية مثل الماء، ومن بقي في الأسفل كان مثل طحل القهوة، ممّن كُتب عليه الشقاء والبلاء والغباء.

إنَّ الهجرة إلى الغرب تحوَّلت إلى نعمة الانفكاك في الزمن من العبودية العربية بعد أن تحوَّل المواطنون إلى أقنان من دون سلاسل. ومن كُتِبَ عليه الشقاء في الداخل يحمَد التقنيَّة الغربية التي مكَّنته من التواصل، فأصبح الناس بنعمة الإنترنت إخواناً، وتملصوا من قبضة ثقافة أصيبت ميتة بالصمَل الجيفي، فأصبحوا يستنشقون الحرية بأنفاس إلكترونيَّة.

وجرت العادة على أنَّ أكبر الهجرات جاءت بأفضل النتائج؛ فمع طوفان نوح تطهَّرت الأرض، ومع هجرة نبي الرحمة انبثق نور الإسلام في الأرض، ومع هجرة البوذية من الهند تعيَّر الشرق الأقصى، ومع هجرة الخواريين إلى روما تنصَّرت روما، ومع هجرة كولمبوس تقرَّر مصير الغرب، وانقلبت محاور التاريخ، وانتقلت الحضارة من المتوسط إلى الأطلنطي.

### أنواع الهجرة

الهجرة ثلاثة أنواع: من جمهوريات الخوف والبطالة، أو بالانسحاب الاجتماعي، أو بالانتحار بـ «كاسيتات» الوعاظ الجدد.

الهجرة ليست لكلِّ الناس، ولا يمكن ولو اشتهوها. ولا ينجح في الولوج إليها إلا من آثر الفرار من بلده حتى يلج الجمل في سم الخياط. ولو فتحت السفارة الكنديَّة أو الأستراليَّة أبوابها في عاصمة عربيَّة من دون قيود لهرع إليها الشباب في طوابير كجراد منتشر مهطعين إلى الداعي. ومن قفز فنجح في الوصول إلى جنَّة المهجر لم يرجع إلى بلده إلا زائراً يتمتَّع بلحظات السعادة مرَّتين: على متن الطائرة (قبل دخول) الوطن و(بعد الخروج) منه، بعد أن يكتوي أياماً في جحيمه. وإذا احتاج إلى إنجاز أمر دار في حلقات البيروقراطية مثل الحمار في الرحى. ويكون مثله مثل من غادر الجنَّة إلى جهنم، واكتوى بالنيران بعد أن ودَّع الجنَّة ورضوان.

الهجرة ثلاثة أنواع: أوَّلها الهجرة إلى الخارج في أيِّ اتجاه مثل انفجار قبلة عنقوديَّة، وحالة هرب في جوٍّ من الفزع الأكبر في كلِّ مفاصل المجتمع وشرائحه على نحو طردي، فكلما زاد وعي المواطن ازداد هربه من جمهوريات تجمَّدت في مربعات الخوف والبطالة، وتوقَّف الزمن فيها عند كافور الإخشيدي. فهي قفزة في الزمن تزيد على (500 عام)، في مجتمع يتشاءم وهو يقلِّب قصص السندباد. وإنَّ يوماً فيها كألف سنة ممَّا تعدُّون.

أمَّا النوع الثاني فهو من لم يهاجر إلى الخارج؛ بل هاجر بحركة عكسيَّة إلى الداخل، فانسحب من المجتمع، وفتح كتاب النبات، وحفظ وظائف الحشائش جيداً، وأذاها ببراعة في مجتمع ودَّع العقل وحرية التعبير إلى أجل غير مسمَّى حفاظاً على حياته ورزق عياله من غيلان الغابة.

وهناك هجرة ثالثة انتحاراً بالمسبحة على قرع صنج الصوفيَّة، أو على صراخ «كاسيتات» التيارات المتشدِّدة من الوعاظ الجدد الذين يجيدون حديث السحرة، وحقن الوعي بمواد مصلبة تنفع في نشفان الدماغ، كما يحقن الأطباء مريء المصابين بنزف الدوالي.

إنَّ حالة الاختناق ونقص أكسجين الحرية هذه الأيام في العالم العربي تشكَّل طاعوناً جديداً، فهي تحزم العقل بحفاضات الأطفال، أو تودع العقل في القوالب الصينيَّة للمحافظة على الدماغ بحالة صبي بريء يحمَلق في الأوضاع ببلاهة، ويحمَد الله على أنَّ المعتقلات فيها بضعة آلاف فقط.

وإذا كان العقل قد احتقن في الداخل فليس أمام الصحافة العربيَّة إلا أن تهاجر ولو إلى بلاد الواق واق، فتطبع حرف الضاد في جزر يَحِيْم عليها الضباب؛ حيث لا يوجد أحد يفكُّ الخطَّ العربي، وتوزَّع في اليابان حيث العربيَّة غريبة عليهم بقدر غرابة اللغة اليابانيَّة علينا.

إنَّ هجرة البشر وسمك السلمون وأعشاش النحل كلها تخضع لقوانين مثل الطفو في الفيزياء، والحلقة البنزينية في الكيمياء العضوية، والنسبية في الكون، والكوانتوم في ميكانيكا الكم. فالأجسام تسقط إلى الأرض ولا ترتفع إلى السماء، والضوء يمضي بسرعة (300) ألف كم في الثانية، والناس يفرون من ظلمات العهد السياسي إلى ضوء الحرية وأكسجين الفكر... فيتنفسون.

وهذا كانت الهجرة مأساة أمة ونهاية ثقافة إلى حين.

كانت القاضية الكندية تقول في مهرجان توزيع الجنسية على (85) مواطناً من (38) دولة: «إننا نعلم أنّكم ودّعتم أوطاناً تحبونها ولكنكم تركتموها وراءكم ظهرياً بسبب ميثاق الحرية عندنا». ثمّ تقوم بتسليم ميثاق الحريات بنقاطه العشر مع بطاقة الجنسية الكندية. وعندما ترك (لوط) سدوم وعمورية قال له الله: «ولا يلتفت منكم أحد وامضوا حيث تؤمرون». فالوطن حينها يتحوّل إلى سجن يجب أن يُغادر. ومن لا يفعل فأولئك مأواهم جهنّم وساءت مصيراً. لقد حصّ القرآن على الهجرة ولعن القاعدين؛ لأنّه يعلم أنّ الفتنة أشدّ من القتل، والظلم يفسد الشيم، والاستبداد يُحوّل الإنسان إلى مهرج، والسيد إلى عبد، والمخبر السري إلى زعيم يتصدّر القوم، ورجل الاستخبارات إلى قاضي في مصائر الناس. ووظيفة (المعلم) في فرع الأمن ليس فقط أنّه يتجسّس على الأمة بجهاز من الديناصورات اللاحة تدبّ في أزقة مهملة لم تصلح منذ عهد الاستعمار، يمضي فيها مواطن حافٍ بأسهال، بل هو يقرّر من يدخل الجامعة، وأيّ وظيفة يستحق، وأيّ منصب يتقلد، ومن يفتح الدكان، ويشترى العقار.

إنّ الطواغيت إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزّة أهلها أذلة وكذلك يفعلون.

وكما يحدث في انتشار الأوبئة، لا يخطر في بال أحد أن يجاور أو يعيش في مستنقع ينقل إليه الملاريا، أو التهاب الدماغ النومي بذبابة التسي تسي. أو حيث ترحف أفاعي الأناكوندا فتبتلعها. كذلك لا يخطر في بال أحد أن يفصل المكث في بيئة عشّش فيها الإرهاب مثل أعشاش الدبابير. واستقرّ فيها الظلم كمرض الكوليرا المتوطن في الهند. ونمت الديكتاتورية كشجرة باسقة تخرج في أصل الجحيم طلعتها كأنه رؤوس الشياطين.

العرب يهاجرون من كلّ حذب وصوب، وإلى كلّ مكان، وبأية شروط، ولو كانت أشبه بحياة الجرذان في مجاري المدن. فليس كلّ من هاجر أصبح ثرياً. ومن لم يهاجر حدثته نفسه بالهجرة. ومن يرى المهاجر يقول يا ليت لي مثل ما أوتي قارون إنّه لذو حظ عظيم. والبنت التي تزوّج حسبها جنسيتها، فمن كانت أوروبية أو أمريكية تهافت عليها الخطاب، وغلا مهرها في سوق الزواج. ولا يوجد مواطن عربي لم يفكر في الهجرة أو حاولها ولو كان مليونيراً، أو رئيس فرع استخبارات، أو جنراً في الجيش، أو مدير مستشفى لا يتقصه المال أو الوجاهة؛ لأنّ سبب الهجرة هنا يتجاوز المال والنفوذ إلى شعور عدم الأمن، واضمحلال الأمة في ظروف البؤس والاختناق السياسي، وأنّ الإنسان منسي في مربع الزمن.

وعندما اعتدى ابن حاكم مصر عمرو بن العاص على ابن القبطي في السباق بغير حق، ركب القبطي ظهر الجمل نجب به الصحارى مدّة شهر كامل إلى الخليفة عمر بن الخطاب يشكو الظلم، بسبب موجة الوعي والتحرّر التي أطلقتها الإسلام في قلوب الناس، ولشعور القبطي العميق بأنّ لطمه (الكف) وضربة (السيف) أمران متلاحقان، وهي مسألة وقت لا أكثر، في مجتمع تمّ اختراق كرامة الإنسان فيه. فقد صفّ الناس جميعاً (على الدور). وهذا يطول المواطن الميت، كما يصل إلى رئيس فرع المخبرات الذي يعذب المواطن. والمرض عندما يضرب بيئة ما لا يسأل عن الهوية العقائدية. والكوليرا أو الحمى الشوكية عندما تدخل بدن المصاب لا تقول له أنت شيعي أم شيوعي؟ وكلّ ما تبحث عنه هو شروط الاستعداد للإصابة. ومن هنا رأى القرآن أنّ من حبس نفساً واحدة فكأنّها حبس الناس جميعاً. وهذا الذي حوّل الوطن إلى سجن كبير. وهذا هو فرق الغابة عن المجتمع الإنساني، فعندما تفترس اللبوة الجاموس لا يعتبر القطيع أنّها مسألة تدعو إلى القلق. ولكنّ المجتمع الإنساني يرى أنّ الثور الأحمر عندما يؤكل فقد جاء دور بقية الثيران. ولو أنّ الغرب يشتغل بهذا

عندما يمتنع على الناس إمكانية ممارسة العيش المشترك يتشظى المجتمع ويبدأ الفرار في ثلاثة اتجاهات: من أسعفه الحظ فقفز إلى الخارج ونجا. ومن انسحب (اجتماعياً) إلى الداخل فمارس هجرة داخلية كما تفعل القطة بإخفاء صغارها. أو من انتحر بمسبحة المتصوفة أو كهوف تورا بورا .

المنطق ما شنت أمريكا حربها على أفغانستان بدعوى أن من قُتل في (11) أيلول/ سبتمبر عدد زهيد يُقتل أكثر منه في شهر واحد في حوادث الطرقات. وهذا هو الفرق بين كيف يفكر العرب، وكيف يفكر الغرب. فالعربي يرى أن اعتقال المئات أمر عادي، ولكنه إذا وصل إلى ثلاثة ملايين فربما فُكر! ربما فُكر! ألا ساء ما يحكمون.

وعندما يُجهز المسؤولون ورجال الاستخبارات أولادهم للهرب من الوطن بأسرع من الجرذان عندما تغرق سفينة، فسببه شعورهم الواضح والحاد بأنه لا ضمانة لأي شيء أو لأي إنسان في

أي مكان أو زمان. وهو منطق قرآني: من هتك حرمة واحدة في مجتمع، وتم اختراق القانون فيه، فلا نجاة لأحد، وعندما يمشي مجرم قاتل في قرية ولم يُقبض عليه معناه خطر الموت لكل أهل القرية، ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعاً. فهذا هو مغزى قصة صراع ابني آدم في القرآن، ولم يكن ليرويها من باب الترفيه والتسلية.

إن الهجرة إلى الغرب تحوّلت إلى نعمة الانفكاك في الزمن من العبودية العربية بعد أن تحوّل المواطنون إلى أقنان من دون سلاسل. ومن كتبت عليه الشقاء في الداخل يحمد التقنية الغربية التي مكنته من التواصل، فأصبح الناس بنعمة الإنترنت إخواناً، وتملصوا من قبضة ثقافة ميتة أُصيبت بالصلم الجيفي، كما تفعل الجثث المتخشبة، فأصبحوا يستنشقون الحرية بأنفاس إلكترونية. كي يعيش الضمير في القرن الحادي والعشرين، ويدع العرب في القرن الثاني عشر.

إنها لا تزيد على قلب بسيط للأرقام. والعرب أمة أمية تفخر بالأمية. فإذا انقلبت الأرقام عند مواطن أمي فلن يحدث شيء؛ لأنهم أصلاً يمشون إلى الخلف مقلوبة رؤوسهم من دون أن يشعر أحد بالدوار.

### لماذا يجب أن يهاجر الإنسان؟

اجتمعتُ برجل أصولي أعرفه منذ أيام الطفولة، وفوجئت بأنه على وشك الفرار إلى كندا بعائلة كبيرة مكونة من خمسة عشر نفراً. بما يكفل له راتباً كبيراً مما تقدّمه الحكومة الكندية للأطفال يزيد على راتب ثلاثة وزراء في جمهوريات الخوف والبطالة. لم يكن الرجل يشكو من ضيق ذات اليد، ولم يكن ملاحقاً سياسياً؛ بل هو منعس في بيئة منغلقة أشد من انغلاق عقله بمرات. ولا يزيد فهمه في السياسة على فهم فلاح في رياضيات التفاضل والتكامل، أو نجار في علوم الذرة والفضاء. ويعتقد جازماً بأنه يعيش في بيئة أقرب إلى مجتمع الصحابة. مع كل هذا، فر من رغد العيش ومجتمع الفضيلة إلى بيئة يعدها (جاهلية) تشمّر نساؤها عن فخذ، ولا يُسمح فيها بأذان، ولا يدرس في مدارسها واعظ آية ديانة. اتصل الرجل بي بعد فترة، وقال لي: تصوّر أن ابنتي تفرش لها معلمتها سجادة الصلاة، وأنها تمشي في الشارع العام وهي مغطاة الوجه. قلت له: إن كندا بلد متسامح مع كل القادمين سواء من غطى وجهه أم كشف عورته. سواء صلى أم كفر. وعناية الدولة بالمجانين لا تقل عن عنايتها بالعقلاء. ولكن سؤالي إليك: لماذا هربت إلى دار الكفر، ولم تلجأ إلى دار الإسلام مثل السودان مثلاً؟ اضطرب الرجل ولم تسعفه الكلمات. قلت له سأريحك أنا بالإجابة: إنها (الضمانات) يا صاحبي، ولا سيما أنك تفرّ بثروتك حيث يبحث رأس المال عن الأمان أكثر من الديانة.

وروى أحدهم لزوجتي وهو يؤدي القسم لنيل الجنسية الكندية أنه كان في حيرة من أمره بين (ديمقراطية كافرة) يؤدي قسم الطاعة لحكومتها، وبين مجتمع ينعم فيه بالضمانات من كل لون ضد المرض والشيخوخة والبطالة، وبينام قرير العين من دون خوف من رجال المخابرات. قال لقد دمعت عيني وأنا أسمع ما تقوله القاضية؛ لأنها ذكّرتني بقيم تمنيتها لوطني الذي هربت منه.

إنَّ مشكلة (الدوغمائي) أنَّه يقع في التناقض من دون أن يشعر به. كمن يمشي على رأسه من دون أن يحسَّ بالدوار.

واليوم يفترُّ (المتشدّدون) إلى بلاد مثل: بريطانيا، والسويد، وكندا، وألمانيا، هي في نظرهم قَمَّة التحلل والإباحية ووطن الكفر. ويرفضون أن يعيشوا في بلاد الإسلام مثل اليمن السعيد، أو تحت قباب القيروان، وإلى جانب الأزهر الشريف، أو عند العتبات المقدّسة في العراق.

إنَّهم يرفضون كلَّ العالم الإسلامي، ويوجهون وجوههم شطر الغرب، فلماذا؟

إنَّ الهجرة تخضع لقانون ساحق ماحق يعمل تحت أبصارنا كلَّ يوم سواء في الفيزياء أم منطق الطير أو ولادة الحضارات. سواء أدركناه أم خفي علينا.

في الفيزياء ينزاح الماء بين وسطين مختلفي التركيز يفصل بينهما غشاء نصف نفوذى باتجاه الوسط الأكثر تركيزاً بالأيونات. وفي قوانين المياه المستطرقة إذا اتصلت أوساط مختلفة الحجم فإنَّ الماء يتحرّك حتى يحدث السواء في الارتفاع. وبرادة الحديد تنجذب حول القطب المغناطيسي تحت قانون الاستقطاب. وطيور السنونو تغادر بحثاً عن الحبِّ والدفء. وشلالات نياغارا تندفق من عل فتولد الكهرباء في مولدات التشغيل. والعقول تفرُّ حيث كرامة العلماء ومراكز البحث. والمال يطير بجناحين من يورو ودولار حيث الأمان والنمو. فهذه قوانين وجودية لا علاقة لها باختيار وتفكير؛ بل هي تشفط العقول والأموال والكفاءات بأشدّ من تيار النينو الأطلسي. فتنهض أمم وتزول أخرى.

وعندما يمتنع على الناس إمكانية ممارسة العيش المشترك يتشظى المجتمع ويبدأ الفرار في ثلاثة اتجاهات: من أسعفه الحظ فقفز إلى الخارج ونجا. ومن انسحب (اجتماعياً) إلى الداخل فمارس هجرة داخلية كما تفعل القطعة بإخفاء صغارها. أو من انتحر بمسبحة المتصوّفة أو كهوف تورا بورا.

والسؤال الكبير: لماذا يفترُّ الإنسان من وطنه؟ لماذا نرح موسى بشعب كامل؟ لماذا فرَّ أصحاب الكهف فاستبدلوا بالفراش اللين برودة الكهف؟ وفضلوا أن يهرب الكلب معهم فلا يعيش في مجتمع لا أمان فيه للكلاب.

إنَّه كلام ليس للتسويق، ففي أيام الحاكم بأمر الله الفاطمي تمَّ تدشين مذبحه جماعية للكلاب، فقد قُتل في يوم واحد ثلاثون ألف كلب. ونام أهل القاهرة من دون صوت كلب واحد يزعجهم.

وفي عهد ماوتسي تونغ جاءت التعليمات بالتخلص من العصافير والأعشاب والشجر. فهرع الناس ضرباً بالصنج والطناجر يفزعون الطيور فلا تستطيع الوقوف على غصن حتى ماتت إعياء. وتمَّ تسخير كلِّ المعارضين السياسيين لينكبوا على الأرض، فيتنزعا بأظفارهم كلَّ أعشاب الأرض. وتمَّ قطع ملايين الشجر من أجل إيقاد أفران لا تتطفئ لإنتاج الفولاذ، بدعوى اللحاق بأمريكا في خمس سنوات. فأهملت الزراعة إكراماً لتعليمات الطاغية، ومات في ثلاث سنوات ثلاثون مليوناً من الأنام.

لماذا هاجر إبراهيم وحده، وموسى بشعب كامل، ومجموعة من أصحاب الكهف، وهرب لوط، فقال له الله: ولا يلتفت منكم أحد وامضوا حيث تؤمرون. لماذا دشّن نوح لأهل بيته سفينة تقلهم إلى الأرض الجديدة فلم يبق على الأرض من الكافرين دياراً؟

إنَّ القرآن يضع فلسفة محدّدة لقانون الهجرة، وهي إمّا إلى مجتمع لا استضعاف فيه، وإمّا بناء مجتمع لا أثر للاستضعاف فيه. وأهمية هذه

النقلة أُنْها مضاعفة التأثير؛ فهي حركة تحرُّر للجنس البشري من دون توقف، كما فهم ذلك الفيلسوف كانط من أن استعمار الأرض تمَّ من خلال هجرة الناس المضطهدين (المستضعفين). وفي المقابل، إنَّ هذه المجتمعات أطلقت قوَّة لا مثيل لها من طاقة تحرير الشعوب التي فارقتها، كما انفجرت الثورة الفرنسيَّة تأثراً بالثورة الأمريكيَّة. وفي آية الهجرة بُعدان: (سعة) بالتحرُّر من ضيق الأرض والرزق والعقيدة إلى رحابة الأرض وسعة الرزق والتسامح الديني. وهي (مراغماً)؛ أي قوَّة تجبر المجرمين وترغم أنوفهم بتغيير مسلكهم تجاه شعوبهم من المستضعفين من الرجال والنساء والولدان، لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً. فحركة الهجرة تُعدُّ بذلك نواة التغيير غير المباشرة والمعكوسة ضدَّ أماكن اضطهاد الناس، فهي ضرورية سواء طلبها الناس أم فرُّوا إليها.

نحن نفكر لماذا تنصبُّ على رؤوسنا المصائب؟ ولكنَّ المشكلة تشبه قصة جحا، فلو ناقش العرب جميعاً ما سيحدث فإننا مثل من لا يملك في جيبه دولاراً ويريد دخول أسواق الأسهم للمضاربة بأسهم شركة نورتل أو نوكيا.

نحن نشبه تلك الغنائم التي وضعت الأولوية الرومانيَّة يدها عليها في العالم القديم، وكانت جاهزة لأيِّ نهَاب خارجي أو مافيا داخلية، وهي تتفق مع الرؤية الكونيَّة لابن خلدون عن عمر الدول، وكيف أنَّها تستمرُّ في البقاء، ليس لقوة ذاتية فيها بل لانتفاء الطالب.

وأمرىكا اليوم هي روما الجديدة، ونحن لا نزيد على أشياء مُسَخَّرة تلعب بنا ما تشاء، فقد تنصب (قرضاي) جديد في العراق فيحكم كاتبغا المغولي بدلاً من هولوكو. وقد تستبدل جنراً جديداً في أرض الحمدانيين، أو قد تضع الزير أبو ليلي المهلهل بدل درة المتقين، أو أمْنحوتب بديلاً لـ بيبي الثاني، أو تمدَّ يدها إلى بلاد التركمان فترفع تركمان باشي، الذي غيَّر التاريخ فوضع اسمه واسم أمه بدل أبريل وحزيران، وصفَّق مجلس القروود له خشعاً على ركبهم نصف ساعة يستعطفونه أن يبقى على رقابهم إلى يوم القيامة، كما خرجت الملايين في استقالة عبد الناصر تطلب منه أن يتابع القيادة بعد أن رسب في الامتحان.

إنَّها أمور لا تحدث إلا عندنا. ولكن من يمشي على رأسه يخسر رأسه ورجليه معاً.

إنَّ الوثنية مرض عجيب، حلَّه، منذ عام (1562)، أتيين دي لا بواسييه، فعَدَّه مرضاً إنسانياً مثل القراد الذي يضرب قبائل النحل فلا يبقى فقيراً ولا عسلاً.

وقف جحا يوماً بين أصحابه وقال: أنا جاهز بكلِّ الشروط للزواج من ابنة السلطان. قالوا: حسناً يا جحا، وما الذي يمنعك من الزواج؟ قال: بقي شرط واحد لم يكتمل. قالوا: وما هو؟ قال أن ترضى ابنة السلطان الزواج بي.

### قانون الهجرة والعودة

إنَّ التأمل الكوني مفيد. والسياق التاريخي يسعف في فهم المرحلة التاريخيَّة التي يمرُّ بها مجتمع ما كي نخرج من قبضة (التشاؤم والتفاؤل)، كما انتبه إلى ذلك ابن خلدون، حينما رأى التشيخ والانحطاط الكوني يلفُّ بقبضته سماوات العالم الإسلامي. وكما انتبه ليين إلى جموع الفقراء الفوضويَّة في شوارع بطرسبرغ فأدرك بحدس لم يجب أنَّها لحظة انفجار الثورة. ولم يكن أحد يعلم أن الشارع العربي المحتقن سوف ينفجر في ربيع (2011م). لكنَّ قانون الثورة أنَّها لا تنفجر بالظلم أو الفقر، فلقد عاشت أمم لا حصر لها أحقاباً متطاولة وهي تزدرد الذلَّ يوماً وتُساق بالسُّوط. وحكمتها أسر شتى؛ فحكم آل رومانوف ثلاثة قرون، ودام حكم المهاليك خمسة قرون. وحكم شعوباً عظيمة صعاليك أو مجانين مثل الحاكم بأمر الله الفاطمي، الذي أصدر أمره بإعدام كلاب القاهرة، فقتل في يوم واحد ثلاثين ألف كلب في مذبحة عارمة. أو (قراقوش)، الذي وصف حكمه الكتاب الكوميدي (الفافوش في أحكام قراقوش). حتى جاء من أعطى الجماهير (وعي الثورة). (فوعي) الفقر أهمُّ من (الفقر)، كما يشير إلى ذلك عالم الاجتماع العراقي علي الوردني.

إنَّ السياق التاريخي يفتح أعيننا على حقائق مبشرة، فالذين فرُّوا من ضيق أوروبا وتعصُّبها إلى سعة أمريكا وحررتها هم الذين محوا أوروبا من الخارطة السياسيَّة كقوَّة أولى. واليوم تستوعب أوروبا الدرس وتبني نفسها بحريَّة ومن دون تعصب على النموذج الأمريكي. وتبني (الولايات المتحدة الأوربيَّة)، ويخلق (اليورو) إلى الغمام ليس على أساس أن ألمانيا فوق الجميع؛ بل ألمانيا مثل الجميع. ولم توحدها هذه المرَّة مدافع نابليون أو مدرِّعات هتلر؛ بل يتحدون بكلمة السواء، فلا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله. وهي تجربة بشريَّة تمرُّ أمام أعيننا ونحن عنها معرضون.

وعندما فرَّ محمَّد من مكَّة ثاني اثنين إذ هما في الغار، عاد و(أرغم) قريشاً، ووحد الجزيرة العربيَّة، وبنى للعرب مجدداً، وغير مجرى التاريخ. إنَّها لحظات تاريخيَّة ومصيريَّة تغيَّر مصير الأفراد قطعاً.

ونخبرنا التاريخ بأنَّ بوذا هرب من نيبال إلى الصين، فانتشرت دعوته بشكل أفضل وأوسع. كما أنَّ رحلة ماوتسي تونغ إلى ذُرَّ الجبال في شمال الصين في رحلة سبعة آلاف كيلومتر وموت (79٪) ممن كان معه غيرت مصير الصين. وهجرة حواربي المسيح قلبت مصير روما. ومن هروب علماء القسطنطينيَّة بعد اجتياح العثمانيين القسطنطينيَّة زرعت بذور النهضة الأوربيَّة. أمَّا نزوح (الهوجنوت) البروتستانت الفرنسيين من الاضطهاد الديني إلى ألمانيا، فدفع الرأسماليَّة الحديثة إلى الظهور، كما قرَّر ذلك عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في كتابه (روح الرأسماليَّة والأخلاق البروتستانتية)، فحيث وُجد البروتستانت ظهرت المصانع ونشط العمل وقوي الكسب وتحوّرت روح المبادرة. واليوم تمسك أمريكا بالعالم، ومن يمسك أمريكا هم البروتستانت البيض (الواسب wasp) وليس اليهود.

أمَّا لينين فقد هاجر إلى أوروبا، ثم عاد بقطار ألماني مغلق إلى روسيا، وكان سبباً في إطلاق ديناصور الشيوعيَّة إلى الغابة الرأسماليَّة مثل فيلم جوراسيك بارك. واليوم تُلقى تماثيل لينين في مستودعات البلى.

والقرآن يذكر أنَّ الهجرة تفضي إلى (السعة) وإلى شيء آخر اختلف حول معناه المفسرون (مراغماً كثيراً)، وهو مذكور قبل (السعة)، فما هو المراغم؟

إنَّ الناس تهاجر عندما تصبح الحياة لا تطاق، والبدو يرتحلون عندما تضنُّ الأرض بخيراتها، والطيور تطير حيث الحُبُّ الهضم بعيداً من الصيادين، ويفرُّ البشر إلى مواطن الحرية، ويطير المال حيث الأمان والاستقرار السياسي، وتطير العقول حيث تجد الإمكانيات والتشجيع. ولم يكن لأحمد زويل أن يأخذ جائزة نوبل في تحطيم وحدة الزمن لو بقي يقوم بتجاربه في صعيد مصر أو مخابر القاهرة. فهذه قوانين مثل الانحلال والتفاعل في الكيمياء وتوازن الحموضة والقلوئيَّة في الفيزيولوجيا.

وعندما أسمع في محطة فضائيَّة من مفكّر أنَّه يتعجب كيف أن بوش يأخذ أوامره من اللوبي الصهيوني، وأنَّ هذا عيب لا يليق برئيس دولة كبيرة، فأنا أتعجب من تعجُّبه؛ لأنَّه أميٌّ في القوانين الاجتماعيَّة، ولأنَّ بوش لا يتلقى الأوامر بل يعطيها، ولأنَّ مفكرنا العربي مازال يعيش عصر الفقيه الحنفي. والعيب ليس في الفقيه ولكن في نكوص مفكرنا إلى غير عصره، فذلك مبدع وصديقنا مقلد.

يبدو أنَّ الشعوب العربيَّة مصابة بمرض خطير هو فقد قدرة (تقرير المصير). ولما تحدث أوسفالد شبنجلر في كتابه (أفول الغرب) عن الألوية الرومانيَّة، التي استولت على مقدرات العالم القديم، على الرغم من سوء تسليحها وتدريبها، قال: «إنَّها كانت غنائم وأسلاب جاهزة لأيِّ مغامر». وأمريكا تفعل اليوم ما فعلته روما من قبل؛ أي أنَّ مشكلة الانحطاط الداخلي هي التي توهب لقدوم اليانكي وسطوة إسرائيل.

«وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون».

والآن تولد دولة فلسطينية بمقاييس الاستخبارات الأمريكية ليولد جنين مُشوّه، كما وُلدت دول عربية من قبل بأخطاء ولادية فاحشة من صغر الدماغ والمنغولية وخلع الكنف والاختناق بنقص الأكسجين على يد قابلات من الأطلنطي بأسماء مثل: سايكس بيكو، وتنتيت، وبخرائط من نموذج خارطة الطريق.

هل هناك أمل في بحر الظلمات هذا؟

في تقديري نعم، ومن ثلاث جهات غير متوقعة: (الأولى): أن قانون التاريخ يقضي بأن الزبد يذهب جفاء وما ينفع الناس يمكث في الأرض. هكذا هلكت النازية، ودُمّرت الفاشية، وماتت الشيوعية بين أهلها وهم يلطمون الخدود، ويشقون الجيوب من الشيوعيين الصارمين. وما هي من الظالمين ببعيد.

وأوضاع العالم العربي هي مثل جثة سليمان الميتة، وما تحتاج إليه هو دابة الأرض التي تأكل منسأته كي يختر فيتبين لجماهير الشعب العربي أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين. ومن يعرف (أين) هو يعرف إلى (أين) يتوجّه؟

(الثانية) أن قانون (الصالح والفساد) ينصّ على أن الصالحين يرثون الأرض. «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون». والصالحون ليسوا المنتسبين إلى الثقافة الإسلامية فحسب؛ بل هم من صلح لتولي المهمة. واليابانيون اليوم (أصلح) من العرب. ولم يكن للألمان أن يحققوا فوزاً خرافياً ضدّ فرق رياضية شتى لولا طبيعة التراص الداخلي في الفريق الرياضي الألماني الذي يعمل بروح الفريق. إنَّها الحرب الصاعقة التي شنتها مدرعات غودريان في الجبهة الفرنسية، وهي هنا على أرض الملعب ليس بدبابة؛ بل كرة تتقاذفها الأقدام. وما يفرق الماس عن الكربون هو طبيعة تراص ذرات الكربون الداخلية وهندستها الخاصة. وشركة (دايو) في كوريا الجنوبية تنتج اليوم تلفزيونات وسيارات تباعها برخص وإتقان للعالم أجمع.

أمّا القانون (الثالث) فهو مشتق من كلمة (المراغم)؛ فالجالية العربية الإسلامية المهاجرة ما زال خطيبها في مسجد مونتريال يخطب الخطب العدوانيّة العنصريّة، ويستدعي ربّاً يثير الحروب في الأرض، ويثير حرباً بلاغيّة حول جسد المرأة، في حديث أقرب إلى حديث السحرة، مذكراً بخطيب العصر العباسي أيام المقتدر بالله. ولكنّ بقية الأجيال تنتقل تدريجياً إلى المعاصرة، على الرغم من غيظ الأهل من أن أخلاق الأولاد تبدّلت. وهي ليست كذلك؛ بل (الأولاد) كسروا شرنقة التقليد إلى فضاء العصر. ومن صلب الحاليين سيخرج جيل (مرغماً) وكاسراً إرادة الجبارين في الشرق بشكل أوبأخر من الضغوط ومن خلال ثورة الاتصالات والإعلام والمعلومات التي كسرت الجغرافيا، ومعها نسفت الرقابة نفساً. على الرغم من حسرة رجال الأمن وهم يقبلون أيديهم على ما أنفقوا من أحكام إغلاق عقل المواطن.

وبهذه الحركة سوف يخرج المجتمع من ليل التاريخ، وتعود الحياة إلى مواطن ودّع الحياة منذ أيام كافور الإخشيدي. وينهض المجتمع من حضن فقهاء العصر العباسي الذين حولوا الدين إلى مسألة تطويل اللحية ولباس المرأة.

قانون (العودة) هذا يطبّقه سمك السلمون، فيرجع بعد قطعه مسافة عشرة آلاف كيلومتر من المحيط إلى النهر وعكس التيار محاطاً بالدببة المفترسة الكنديّة على طول الشطآن حتى يصل إلى موطنه الأوّل. ويعود النبي بعد اعتزاله بطاقة روحية إلى قلب المجتمع. وإذا جنّ فيلسوف مثل (نيشته)، فقد تموت أفكاره في أيامه لتبعث بعد أكثر من مائة سنة على يد (فوكوياما) وهو يصدر كتابه الجديد عن الإنسان الجديد بعد ثورة التقنية البيولوجية.

## حوار مع الأكاديمي الفلسطيني ساري حنفي

حاورة: المهدي مستقيم\*

الباحث والأكاديمي الفلسطيني الدكتور ساري حنفي (أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في بيروت، ورئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع «إضافات») يُعدُّ أحد أهم رموز الدرس السوسيولوجي في العالم العربي، وأخصُّ بالذكر سوسيولوجيا الهجرة واللاجئين والسوسيولوجيا السياسيَّة والعدالة الانتقاليَّة، بالنظر إلى الدراسات والأبحاث الأكاديميَّة الرصينة التي أبان من خلالها حنكة على مستوى الكتابة والإنجاز. ومن بين أهمّها نجد:

- بروز النخبة الفلسطينيَّة المعولة.
- البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة، بالاشتراك مع ريفاس أرفانيتس.
- عبور الحدود وتبدُّل الحواجز: سوسيولوجيا العودة الفلسطينيَّة.
- مستقبل العلوم الاجتماعيَّة في الوطن العربي.

وفي هذا الحوار، الذي خصَّ به الدكتور ساري حنفي مشكوراً مجلة «يتفكَّرُون»، سنحاول أن نستنتج معه محدّدات فعل الهجرة واللجوء السياسي في مظاهره المتعدّدة؛ بقصد الإحاطة بالوضع الذي توجد عليه هذه الظاهرة في وقتنا الراهن.

\* يُعدُّ موضوع الهجرة/ اللجوء من الموضوعات الأكثر إثارة للجدل في العالم العربي والغربي على السواء في عصرنا الراهن. بِمَ تفسر ذلك؟

نعم هذا الكلام صحيح. أعتقد بأنّه لا يمكن أن نرى في وقتنا المعاصر ظاهرةً اجتماعيَّة أكثر تعقيداً من ظاهرة الهجرة/ اللجوء؛ فهي كفيلة بتجيش مشاعر الوطنيَّة والعنصريَّة وكره الأجانب؛ حيث أصبح موضوع المهاجرين واللاجئين الموضوع الأكثر حساسيَّة والأكثر أهميَّة في الجولات الانتخابيَّة في العالم العربي والغربي، ويشهد على ذلك انتخاب الرئيس ترامب قبل أشهر، واحتمال انتخاب مارين لوبان من حزب الجبهة الوطنيَّة رئيسة لفرنسا<sup>1</sup>. وبطبيعة الحال يتجاوز هذا الموضوع موضوعه العنصريَّة، فرهاناته ذات بُعد اقتصادي، فلطالما استغلَّ المهاجرون بأجور زهيدة، واستخدموا طريقةً لإضعاف منافسة القوَّة العاملة المحليَّة. كما أنّ للهجرة رهانات ثقافيَّة تتعلق بكيفيَّة سماح سياسات الدول المستقبلة بالتعدديَّة الثقافيَّة، وكيف سيقبل المهاجرون/ اللاجئون الاندماج الإيجابي، ويمارسون التعايش والتعارف في هذه المجتمعات؛ حيث يحافظون على ثقافتهم، ويأخذون من الثقافات الأخرى بعمليةً خلّاقة، كتب عنها الكثير من باحثي الهجرة وسَمَّوها الهجيننيَّة (Hybridity)، والتطبُّع والاندماج (integration). وهذا يختلف كثيراً عن الانصهار (Assimilation)؛ أي

\* باحث من المغرب.

1- نشير هنا إلى أن الحوار أجري قبل إجراء الانتخابات الفرنسية التي انتهت بفوز ماكرون.

نشهد حالياً انتشار قوانين وتشريعات رئاسية تتنافى ضمناً ورسمياً مع المواثيق والمعاهدات المتعلقة بحق اللجوء وحقوق المهاجرين، وآخرها بطبيعة الحال موقف الرئيس الأمريكي دونالد ترامب. ولكن يجب تأكيد أن الانتهاكات لدينا في الدول العربية المستقبلية أعظم بكثير مما نجده في الديمقراطيات الغربية.

تحلي المهاجر عن ثقافته الأصلية، غالباً تحت ضغط الهيمنة الثقافية للمجتمع المستقبل.

\* هل يمكن أن نركز الدافع الأساسي إلى الهجرة/ اللجوء في أيامنا في المعطى المادي/ الاقتصادي؟

يعيش الغرب بشكل عام في زمن تتدافع فيه الطبقات الاجتماعية الدنيا والمتوسطة إلى حماية نفسها من آثار العولمة الاقتصادية التي فتحت الباب على مصراعيه للتجارة الدولية؛ ما أغلق الكثير من المصانع والخدمات في الدول الغربية، وإلى الدفاع عن مكاسب دولة الرفاه من تبعات الانحسار الكبير لدور الدولة في ظل

الاقتصادات النيوليبرالية. وهكذا يصبح المهاجر/ اللاجئ الحلقة الأضعف، ويتم الهجوم عليه وعلى وجوده. ولكي يتم ذلك، تنتشر النزعات الوطنية/ المحلية (إن كانت ضمن الدولة الوطنية أو في مناطق جغرافية محلية) الإقصائية والعنصرية.

الدافع الاقتصادي مازال مهماً، ويفسر هجرة الكثير من العرب إلى دول الخليج النفطية، وإلى الدول الغربية أيضاً. ولكن يبقى التهجير والهجرة القسرية من منطقة الوطن العربي وإليها وضمنها الشكل الصارخ ذا التاريخ الطويل. تعددت أسباب النزوح القسري في القرنين العشرين والحادي والعشرين، وهي تتضمن السياسات الاستعمارية (طرد الفلسطينيين من أرضهم) وسياقات ما بعد الاستعمار (مثل اللاجئين الصحراويين والأكراد)، والحرب الأهلية (كاللاجئين اللبنانيين)، وأوضاع الصراع وما بعد الصراع (كاللاجئين العراقيين). وبالإضافة إلى تجارب النزوح الداخلي، شهدت المنطقة أيضاً عمليات متقاطعة لنزوح قسري وتوطين قسري لسكان رُحل وبدو تشكل الحركة والترحال عنصرين محوريين في حياتهم ومعيشتهم. ولكن بعد بدء الانتفاضات العربية حصلت تغيرات ديموغرافية خطيرة؛ حيث أصبح نصف الشعب السوري تقريباً مهجراً ونازحاً محلياً، وكذلك الوضع في العراق بدرجة أقل بطبيعة الحال. يدفع المواطن العربي ثمناً باهظاً للسياسات الديكتاتورية وعنف السلطة وانتهاكات صارخة لحقوق الإنسان منذ نصف قرن ونيف.

إن للمنطقة العربية خصوصيات تاريخية تتجاوز البعد الاقتصادي؛ فقد بدأ بناء الهويات الوطنية منذ أيام الانتدابين البريطاني والفرنسي، إلا أن هذه الهويات إما تبلورت حديثاً نسبياً، وإما في ظل التبلور. لقد أضحت الدولة في هذه المنطقة دولة تدفع باتجاه تشكيل الشعور الوطني لدى سكانها (nationalizing state)، وأعني بذلك أنه بعد تكوين سورية ولبنان والمغرب والأردن، واجهت هذه الدول تحدياً هو تحديد من هم السوريون واللبنانيون والمغاربة والأردنيون. وهذا عكس ما حصل في عصر تشكّل الدول الوطنية (Nation-state) في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا؛ حيث بُنيت الدولة لتناسب مع الأمة. إن لعملية تكوين الدولة الاستبدادية العربية وقفاً كبيراً على تكوين الهوية: حيناً بشكل تضميني (inclusive) بتعريف من هو المواطن، وحيناً آخر بشكل إقصائي؛ حيث أصبح غير المرغوب بهم لاجئين أو عديمي الجنسية (على سبيل المثال الكثير من الأكراد السوريين). إن العمليات التي تشكّل الأساس لتكوين المواطنة وترسيخها ليست مرتبطة بإحلال الديمقراطية فحسب؛ بل بالصراعات الدائرة قبل استراتيجيات شرعة الدولة، بما في ذلك تشكّل وتحوّل الهويات والجماعات السياسية والأقليات الإثنية، وتوزيع الحقوق والمسؤوليات والموارد وإعادة توزيعها، والمفاوضات المتصلة بالتمثيل والمشاركة.

\* كيف تتعامل الدول المستقبلية مع ثقافة المهاجرين، وكيف هؤلاء أن يندمجوا إيجابياً مع مجال اجتماعي/ ثقافي يظل غريباً مقارنةً بما ألفوه في مجالهم الاجتماعي/ الثقافية الأصلية؟

دعني أبدأ هنا من سؤال بسيط كنت قد سألته لكثير من المهاجرين، من خلال أبحاث ميدانية قمت بها في كثير من الدول المستقبلية خلال خمس عشرة سنة: هل دخلت بيتاً من بيوت المواطنين المحليين؟ يكاد يكون الجواب سلباً لمعظم المهاجرين العرب في الخليج العربي، بينما جابوا الأغلبية بالإيجاب في دول أوروبا والأمريكتين. إذاً، أنا ضدّ تضخيم مشكلة اختلاف الثقافات، ولا سيما الثقافة الدينية في تفسير اندماج المهاجرين اجتماعياً أو ثقافياً، أو عدم اندماجهم. الاندماج يحتاج إلى ثلاثة عوامل: العامل الأول هو سياسات لدى الدول المستقبلية لاحترام ليس حقوق المواطنين فحسب، بل أيضاً حقوق المقيمين. تؤدي الدولة دوراً مهماً في ضرورة تحويل رأس المال الإثني (بالمعنى الذي يعطيه بيير بورديو لهذا المفهوم) للمهاجر أو للمواطنين من أصول مهاجرة إلى رأس مال اجتماعي ذي معنى، من خلال تحديد سعر صرف عالٍ لرأس المال الإثني من أجل ضمان الأساس البنوي للعيش المشترك (احترام ثقافتهم في الإعلام، تبني سياسات التعددية الثقافية، قوانين ضدّ التحريض، تمكينهم من سوق العمل والدخول إلى المدارس والجامعات... إلخ). العامل الثاني انفتاح المجتمع المستقبل على المهاجرين أو المواطنين من أصول مهاجرة من خلال اعتبار تعدد الثقافات في المجتمع. وهنا تؤدي مؤسسات المجتمع المدني دوراً رائداً في ذلك. أمّا العامل الثالث، الذي نادراً ما يتمّ التركيز عليه، فهو مسؤولية المهاجرين ومؤسساتهم في التأسيس للعيش المشترك. وبينما أتبنى موقفاً ضدّ عزل المهاجرين والإثنيات المختلفة عن مجموعة الأغلبية، أنا أيضاً ضدّ انعزالية بعض مجموعات المهاجرين. على سبيل المثال، بينما أرى في غطاء رأس المرأة المسلمة في أوروبا شكلاً طبيعياً من أشكال التنوع الثقافي في المجتمعات الغربية، أجد البرقع هناك لباساً انعزالياً يمنع المرأة من التعامل مع محيطها. كوني ضدّ ذلك لا يعني أن أنادي بقانون يمنع ذلك، إلا إذا كان ذلك لأسباب أمنية. الموضوع على أيّة حال يحتاج إلى حكمة وإقناع أكثر منه إلى تقنين.

\* إلى أيّ حدّ تلتزم الدول المستقبلية بالمواثيق والمعاهدات المتعلقة بالهجرة (مواطنة، مساواة، تعددية، حرية اعتقاد، حقوق إنسان، تواصل، عدل...)?

نشهد حالياً انتشار قوانين وتشريعات رئاسية تتنافى ضمناً ورسمياً مع المواثيق والمعاهدات المتعلقة بحق اللجوء وحقوق المهاجرين، وآخرها بطبيعة الحال موقف الرئيس الأمريكي دونالد ترامب. ولكن يجب تأكيد أن الانتهاكات لدينا في الدول العربية المستقبلية أعظم بكثير ممّا نجده في الديمقراطيات الغربية. فحقّ لم الشمل لعائلات المهاجر العربي في الخليج تكاد تكون في غاية الصعوبة. وقد استقبل هذا الخليج عدداً محدوداً جداً من اللاجئين السوريين، وادّعى التعامل معهم كـ«ضيوف»، ولكن بشكل عام تعامل معهم كأبيّ مهاجر آخر لديهم.

\* لقد قمت بدراسات كثيرة حول اللاجئين الفلسطينيين وخصّيتهم وخاصّة في لبنان. كيف تصف وضعهم هذه الأيام؟

بعد ثلاثة أجيال من لجوئهم تتعامل السلطات اللبنانية مع اللاجئين الفلسطينيين على أنّهم أقلّ من أجنبي. الفلسطينيون في لبنان لاجئون منذ ما يزيد على (70) عاماً، وينبغي أن يوصفوا بصورة أدقّ بأنّهم لاجئون طويلو الأمد. وهم يعيشون وضعاً لا يُحسدون عليه، سببته مفاعيل غياب الحلّ في كلّ من بلد الأصل وبلد اللجوء على السواء. فاللاجئون طويلو الأمد في لبنان هم غالباً مجردون من حقوقهم الاجتماعية أو الاقتصادية أو المدنية، كحق العمل، وممارسة المهن، وتسيير الأعمال، وحياسة الأملاك. وأغلبهم حيسو مخيمات أو معازل؛ حيث يعتمدون جزئياً على المساعدة الإنسانية، وغالباً ما يعيشون في ظروف اجتماعية واقتصادية مريعة. لذا لا يمكن اعتبار اللاجئين الفلسطينيين في عداد فئة «الأجانب»، التي تتألف في لبنان من مهاجرين مؤقتين. وبعد أن تمّ اختزال وضعهم إلى مجرد أشخاص بحاجة إلى مأوى وطعام، انتقلت عملية إدارة حياتهم العارية (bare life) (بحسب هذا التعبير العزيز على الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبن) إلى أيدي الشرطة والجيش من جهة، وإلى منظمة غوث غير سياسية، مثل الأونروا، من جهة أخرى. حافظت الدولة اللبنانية على الوضع القائم بشكل معيّن عبر اللعب على ثنائية الشمول/الاستبعاد، أو الضمّ/الإقصاء ((inclusion/exclusion))، وتداخل القانوني بالسياسي، والعكس صحيح. إذاً، بينما يتمّ استبعاد اللاجئين الفلسطينيين من نظام الامتيازات والحقوق، يشملون في نظام

الأمن، بوصفهم رعايا يخضعون للسيطرة وللمراقبة الدائمة، تحت ستار إلزامية القانون والضرورة السياسية. أكثر من ذلك، صادقت الدولة اللبنانية على القوانين الإنسانية الدولية، وكذلك على مراسيم الجامعة العربية التي تتعلق بقوانين حقوق الإنسان، ولكن عندما يتعلق الأمر باللاجئين الفلسطينيين تنتهك الدولة اللبنانية هذه القوانين والقواعد القانونية، وتتجاهلها في أحسن الأحوال. تطبق الدولة اللبنانية حالة الاستثناء بكل الوسائل، وتحديدًا عبر اللجوء إلى القانون، وبشكل أساسي عبر تقديم المسائل السياسية على أنها قانونية. وعندما نشط اللاجئون الفلسطينيون، وطالبوا بمنحهم الحقوق المدنية الأساسية بصفتهم لاجئين، ادّعت الحكومة أن المسألة لا تتعلق بالقانون؛ بل بالبنية السياسية للبلد، وبالتوازن الدقيق بين المجموعات الطائفية ومنع التوطين.

هل يُعدُّ حصول الفلسطيني على حقّ العمل، كما في سورية، خطوةً نحو التوطين؟ بطبيعة الحال لا. لقد استخدمت أغلب النخب السياسية اللبنانية فزاعة التوطين. من يستخدمها هم الذين يبدؤون دائماً بمقولات كم هم يحبون فلسطين، أو أنهم ضدّ الإمبريالية والصهيونية ومع تحرير كامل التراب العربي، ولا ننسى القدس بطبيعة الحال. وكأنهم يقولون لنا إنّ تحرير فلسطين يتم فقط عن طريق سحق فلسطيني لبنان وتهجيرهم، وذلك بمنعهم من حقّ العمل والتملك. وكأنهم يقولون لنا إنّنا نحبّ فلسطين ونكره الفلسطينيين. إنّ عدم التوطين لا يعني العودة إلى فلسطين؛ بل قد يعني التوطين في كندا أو أوربا. لقد حملت هذه اللغة العنصرية/ الذرائعية/ الشوفينية/ الطبقيّة خطاباً نقياً للنفس العربي/ الإسلامي/ الإنساني/ الحقوقي اليسار الليبرالي وللوطنيين اللبنانيين الذين احتضنوا الفلسطيني وثورته بكرم ومحبّة في العقود الستة السابقة. لقد أشار استطلاع للرأي في لبنان أعدّه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (المؤشر العربي للعام 2011) إلى أنّ (77٪) من اللبنانيين يرون أنّ القضية الفلسطينية هي قضية جميع العرب، وليست قضية الفلسطينيين (مقابل 17٪ يعتقدون بأنّ القضية الفلسطينية هي قضية الفلسطينيين وحدهم، ويجب عليهم وحدهم العمل على حلها). إنّ أيّ طرف سياسي يطرح قضية حقّ العودة من دون الحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية للاجئين هو طرف ينتهك المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان. لقد أسقطت روح الانتفاضات العربية مقولة: «لا صوت يعلو فوق صوت الحركة»، التي توجت فكرياً هرمياً يضع الأولوية للمعركة مع إسرائيل والإمبريالية على حساب قضايا الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية (بما فيها للاجئين ولعاملات المنازل). وقد ظهر ذلك جلياً في خطاب بعض الأنظمة العربية وبعض الأحزاب السياسية، التي عسكرت المجتمع، وسمحت لأجهزة الأمن والعسكر بالاستحواذ على المناصب المدنية تحت حجة أولوية المعركة.

\* تشهد ظاهرة الهجرة اليوم انقلاباً جذرياً في شكلها التقليدي؛ إذ تحوّلت من هجرة تنغيّاً إرضاء جماعة المهاجر، بقصد المحافظة عليها، وإعادة إنتاجها وإدامتها، إلى هجرة تنغيّاً تحقيق الذات. بيد أنّ النموذج الأول كان فيه فعل الهجرة خاضعاً لمجتمع المهاجر ولقيمه ومعاييرها، بينما النموذج الثاني أصبح فيه المجتمع خاضعاً لسلطة الهجرة ولسلطة المُغترب. بـم تفسّر هذا التحول؟ وهل يمكنه أن يعكس إيجاباً على سيرورة التحديث في مجتمعاتنا العربية؟

نعم، هذا الكلام صحيح. لقد بيّنت دراسات الديموغرافي الفرنسي فيليب فارغ (Philippe Fargues) وغيره كيف تتناقص عائدات العمالة المهاجرة إلى بلدانهم الأصلي وذويهم؛ أي أنّهم يبنون حياتهم فردياً في البلاد المستقبلية. بطبيعة الحال، هناك تبعات كثيرة لذلك على إضعاف التضامن الأسري في ظلّ دول فاشلة من تقديم أية أنظمة الضمانات الاجتماعية والصحية، ولكنّ لذلك تبعات ربّما إيجابية، حيث تدفع في تشكّل الشخصية الفردية القادرة على أن تكون مهجّنة آخذة من معين الثقافات الأصلية والجديدة. من الصعب إعطاء حكم قيمي شامل هنا. فالفرديّة عندما تكون مرنة (flexible individualism)، وتهدف إلى تغيير البنى الاجتماعية السائدة (العائلة، القبيلة، الحزب السياسي، المؤسسة الدينية... إلخ) من دون تهديمها، ربّما تنجح في التأثير في المجتمع الأصلي، أكثر من الفرديّة الصلبة التي تريد قتل الأب وهي تدافع مثلاً عن حقّ الأم.

\* ظاهرة الهجرة/ اللجوء ليست بالمعنى الجديد على الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ شكّلت فعالية اجتماعية أساسية في مجتمعاتنا منذ وقت

مبكر (إرسال النبي محمد بعض أتباعه من سكّان مكة إلى الحبشة لحمايتهم من الاضطهاد). هل لهذه الظاهرة المعاني نفسها في واقعنا الحالي؟

نعم لقد ميّزت الهجرة المجتمع المسلم منذ التاريخ الإسلامي المبكر. فقد أرسل النبي محمد بعض أتباعه من سكّان مكة المكرمة إلى الحبشة لحمايتهم من الاضطهاد، وهو نفسه وأتباعه قد هاجروا من مكة المكرمة في شهر أيلول/ سبتمبر (622م) إلى يثرب، مدينة والدته، وقد دشّن ذلك الحدث بداية العصر الإسلامي، التقويم الهجري. ونظر التراث الإسلامي إلى الهجرة والتنقل باعتبارهما فعاليات اجتماعية كقاعدة وليست استثناء. وربما ما زالت هذه هي القاعدة؛ ففي مناطق عدة من العالم كأفريقيا لا يزال التنقل فيها هو القاعدة لفهم العلاقة مع المكان، وليس البقاء ضمن حدود الدولة الوطنية، كما أكدت ذلك الأنثروبولوجية الفنلندية ليزا مالكي. استمرّ هذا التقليد بعد عهد النبي محمد، بها في ذلك الحق في اللجوء. لقد كتب المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون، في عام (1952م)، حول أهمية الحق في اللجوء عند المسلمين، حيث فضّله على ذلك الذي عند المسيحيين. لقد جاءت هذه الحساسية لدى ماسينيون من حقيقة أنّه وجد ملجأ عند عائلة بدوية في الصحراء العراقية، وشعر بالضيافة بينما كان مجرد أجنبي. وكما ذكرت سابقاً، مع كلّ أسف، لقد ضعف حسّ استقبال المهاجرين وطالبي اللجوء في دولنا الإسلامية.

\* كيف يوظّف الجهاز الديني في مجتمعاتنا الوسائط التقنية والمعلوماتية الحديثة في أذهان المسلمين من أجل تمرير وترسيخ مفاهيم قديمة ذات صلة بالهجرة والإقامة واللجوء؟

لقد تطوّرت تقنيات الإنترنت والاتصالات، فأصبحت الفتاوى عبر الإنترنت أداة مهمّة، إلى حدّ كبير، في طرح الأسئلة المتعلقة بمواضيع مختلفة في الفقه الإسلامي. وتتمثل خصوصية الفتاوى على الإنترنت في أنّ الناس يمكن أن يختاروا علماءهم المفضلين لديهم، بغض النظر عن حدود دولتهم الوطنية وعيون الرقابة الدولية. ولكن، في الوقت نفسه، تضفي قدسية أكبر للفتوى، حيث لا يرى السائل مفتية ولحظات الشك والتردد لديه. وتتنقل هذه الفتاوى عبر الأثير الافتراضي من خلال وسائل الإعلام الاجتماعية، حيث تتابع النقاشات بين مستخدمي هذه الفتاوى وتستخدم خارج سياق سائل الفتوى. وقد لاحظنا الاستخدام المكثف لهذه الفتاوى الإلكترونية من خلال المقابلات التي أجريتها مع العديد من المسلمين، وخاصّة في لبنان وفرنسا، بما في ذلك عدد من اللاجئين السوريين القاطنين هناك. في دراستي الأخيرة عن الهجرة والفتاوى قمت بتصفح خمسة عشر موقعا للفتاوى التي تختلف طبيعتها؛ فبعضها يتبع لمؤسسات فتاوى وطنية رسمية (مصر، قطر، المملكة العربية السعودية)، وأخرى هي عابرة للحدود الوطنية (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، فقه أمريكا الشمالية (The Fiqh of North America)، دار الإسلام (Islam House)، وطريق الإسلام (Islam Way)). هناك أيضاً بعض الشيوخ ذوي الشهرة الذين يفتون من خلال مواقع مستقلة (الإسلام اليوم (Islam Today)، جمعية المشرّعين المسلمين في أمريكا (Assembly of Muslim Jurists in America)، درب السلف، وما إلى ذلك). ثمّة مواقع شخصية لبعض الشيوخ العلماء (راتب النابلسي، محمد صالح ابن عثيمين، صالح الفوزان،... إلخ).

\* ما مخلفات موجة الهجرة/ اللجوء التي يشهدها العالم اليوم، إثر الأوضاع التي تعيشها سورية والعراق وليبيا، على الدول المرسلّة والمستقبلة؟

سأركّز هنا على سورية كوني قمت ببعض الأبحاث حول السوريين. لقد استقبلت دول المنطقة (تركيا ولبنان والأردن) جلّ أعداد اللاجئين السوريين، بينما أوصدت دول عربية كثيرة أبوابها في وجه اللاجئين السوريين، ولاسيما الفلسطينيين من سورية، ومُنَعوا حتى من لمّ الشمّل. وأستغرب هنا موقف دول الخليج والجزائر والمغرب. ولا يُعدّ ذلك انتهاكاً لمعاهدات حماية اللاجئين فحسب، بل أيضاً انتهاك لحق أساسي من حقوق الإنسان. في الأردن حاولت التدخّل في حالة طالب فلسطيني من سورية أمّه أردنية الأصل، لكي يُسمح له بدخول الأردن، حيث تمّ قبوله في إحدى جامعاتها، وقد استعنت في ذلك بشخصيات أردنية سياسية مرموقة، ولكن عبثاً. وقال لي

أحدهم إنّه لا يُسمح بدخول أيّ فلسطيني سوري إذا كان عمره ستّ سنوات ويوماً واحداً، وذلك لأسباب أمنية. إذاً، يصبح الفلسطيني إرهابياً منذ نعومة أظفاره.

### \* هل ينصاع المهاجر المسلم اليوم إلى فتاوى تكرر أفكاراً ظهرت منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً؟

تعاملت الفتاوى ودور الإفتاء مع موضوع الهجرة: شروطها، وطريقة عيش المهاجر في المجتمع المستقبل، بأشكال متباينة وتكاد تكون متناقضة. إن لفقه الهجرة أو فقه المهجر والموضوعات المجاورة له من فقه الأقليات وفقه التعارف ومدارس ومشارب مختلفة، ولكن يمكن تصنيفها إلى ثلاث مدارس:

المدرسة الأولى من الفتاوى هي التي أسّمتها المدرسة النصيّة؛ حيث يؤطر المفتون من هذه المدرسة الجغرافيا في انقسام المعمورة إلى دار الإسلام ودار الكفر، أو دار الحرب ودار السلم. وتدعو هذه المدرسة إلى واجب المسلمين في الانتقال نحو الدول التي يستطيعون فيها ممارسة الشعائر والواجبات الدينية. غالباً ما تتجاهل هذه الفتاوى الدوافع الاقتصادية وراء الهجرة، والنظر في هجرة المسلمين إلى أوروبا وأمريكا، وتحثهم على عدم الهجرة إلا في الحالات الماسّة. ويدعو هؤلاء العلماء إلى علاقة حذرة للغاية مع الأغلبية غير المسلمة، وأحياناً ضدّ المفهوم الأساسي للاندماج على النحو الذي حدّته دراسات الهجرة. تتسم هذه المدرسة باللاتاريخية؛ أي لا وزن للتاريخ وسياقه. وإذا كنا ننتقد بشدّة برنار لويس في قراءته اللاتاريخية للفكر الإسلامي، وكذلك بشكل أقل وائل حلاق، فلائهما قد قرأ فتاوى النصيين واستوحيا منها فهمهما (عدم) تطوّر الفكر الإسلامي.

المدرسة الثانية من الفتاوى هي المدرسة الواقعية الحذرة سياسياً. إنّها حريصة على تهيئة ظروف جيدة للمهاجرين في المجتمعات المضيفة، ولا سيما البلدان ذات الأغلبية غير المسلمة. ولكن يشعر المرء بأنّ هناك العديد من القضايا اللامحكي عنها، فلا فتاوى مثلاً عن نظام الكفيل في دول الخليج، ولا عن ضرورة استقبال اللاجئين السوريين، وما إلى ذلك، باستثناء تصريحات نادرة (للشيخين سلمان العودة ويوسف القرضاوي). ويركّز بعض المفتين، ضمن هذه المدرسة، على الخصوصية الثقافية للمسلمين، وأنّ هناك سياسة (غير شرعية) يجب تركها للدولة لأخذ القرار من دون تدخل المؤسسة الدينية. ويميّز بعض المفتين مثل الشيخ عبد الوهاب الطريحي (المشرف العام على مؤسسة الإسلام اليوم) بين السياسة العامة والقانون المقدّس، بذريعة أنّ العديد من التشريعات السعودية (مثل قيادة المرأة للسيارة) هي ببساطة لاعلاقة للدين بها، والدولة هي الوحيدة التي تقرّر ذلك؛ آخذة في الاعتبار ما هو أخفّ الضررين وسدّ الذرائع. ومع ذلك، هو لا ينتقد السلطات السعودية في اعتبار النساء مواطنات من الدرجة الثانية. وغالباً ما يعتمد المفتون ضمن هذه المدرسة على الجهد الفردي في عملية الإفتاء، وليس على جهد مؤسّساتي جماعي.

المدرسة الثالثة من الفتاوى هي ما أسّمتها المدرسة الإنسانية. وتُعدّ فتاوى وقرارات مؤسّسات مثل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، والمجلس الفقهي لأمریکا الشماليّة، وأحياناً بعض فتاوى الأزهر، ضمن هذه المدرسة. مع هذه المجالس، يمكن ملاحظة النقلة النوعية، والانتقال من انقسام المعمورة إلى دار إسلام وكفر وأمان وحرب، إلى الحديث عن العيش المشترك والاعتراف بتعقيدات أن يعيش المسلمون في الدول التي تحكمها سيادة القانون؛ حيث يمكن أن تدخل بعض القوانين في تناقض مع تفسيرات معينة لفقه الإسلام. يدعو المجلسان إلى ضرورة أن يتجاوز الطرفان الإيديولوجيات الأخلاقية والدينية المتشدّدة، وأن يمدّ كل واحد منهما يده للآخر. وينادي بالمسؤولية المزدوجة: سماح الأغلبية بالتنوع واستيعاب الاختلافات الثقافية، وتحلي الأقلية بالإبداع في التعامل مع التناقضات بين القوانين الوطنية والمعتقدات الدينية. وباستحضار مفهوم الاندماج الإيجابي يصرّ المجلس الأوروبي، وقبله طارق رمضان، على ضرورة التعاون بين المجتمع المستقبل والمهاجر ومؤسّساته لضمان الأسس البنوية والثقافية للعيش المشترك. ويدعو رمضان من سأمهم «مسلمي الغرب» (Western Muslims) إلى المساهمة بشكل إيجابي في تطوير وتنمية مجتمعاتهم لتكون أفضل، بدلاً من التفكير في ازدواجية «نحن»

و «هم». وهذا ما يسمّيه مقارنة ما بعد الاندماج (Post-integration). لقد وجدت بين العديد من المشايخ الأوربيين من أصل مسلم مثل هذا النوع من الدعوة (انظر على سبيل المثال مواقف الشيخ مرشد معشوق الخزنوي).

نحن على أعتاب فقه جديد تؤسسه هذه المدرسة، وقد سمّى جميل حمداوي هذا الفقه «فقه التعارف»، لكونه يبيّن علاقة المسلم بالآخر الأجنبي على مستوى المعاملات والعبادات والتفاعل الأخلاقي. ويتطلب أن يكون تعاملًا إنسانيًا إيجابيًا قائمًا على التفاهم والتسامح والتعارف والتعايش والصداقة والمودة والمحبة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

\* هل يمكننا إرجاع عدم انصياح اللاجئين السوريين لتوجهات الفقهاء إلى الترحيب الذي قبلوا به من قبل بلدان غربيّة ينعتها الفقهاء بالكافرة (مثل ألمانيا والسويد)، والرفض الذي قبلوا به من طرف دول الخليج (المسلمة)؟

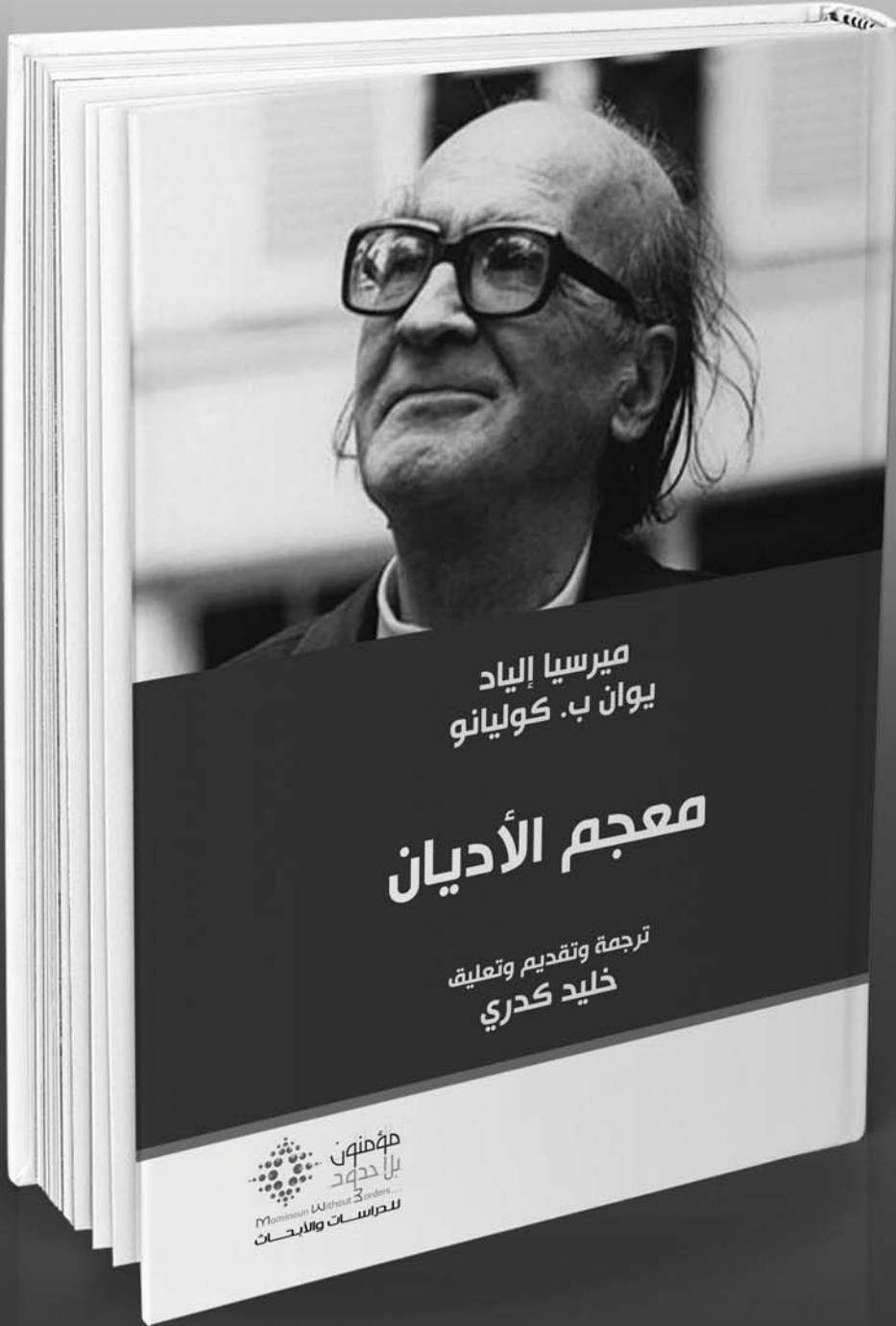
نعم، هذا صحيح. لم يستمع الكثير من اللاجئين السوريين المتدينين إلى اللهجة التحريميّة، أو على الأقل التائبية، للمفتين السوريين حول شروط الهجرة إلى الدول ذات الأغلبية غير المسلمة. لقد دفع الوضع السوري الرهيب إلى تدشين لحظة نزاع الطابع السحري عن العالم، حيث وعى هؤلاء أهميّة البعد الإنساني؛ حيث استقبلهم الألمان والسويديون، وامتنعت دول الخليج (إلا ما ندر) عن ذلك. بطبيعة الحال دوافع استقبال اللاجئين غالباً تتجاوز الإنسانيّة لتتركب هذه القيمة مع أسباب أخرى، مثل الفوائد الاقتصادية من العمالة الرخيصة، أو سدّ النقص الديموغرافي.

لم تعد تتقع السوريين ضرورة تقسيم المعمورة إلى دار إسلام ودار كفر، الذي كان تقسيماً مأثوراً دلّ عليه الواقع التاريخي لزمان التشريع، فهذا، برأي كثير ممن قابلتهم، لم يعد له معنى في ظلّ العلاقات الدوليّة المعاصرة التي تقوم على صفة مغايرة للصفة التي كانت عليها في عصر الدولة الإسلاميّة الواحدة، حين كان التقنين للعلاقات الخارجيّة بين الدول قائماً على الحرب إلا في حالات استثنائية.

\* أخيراً. هل أنت متشائم أم متفائل بتطور حركة الهجرة واللجوء في المنطقة وخارجها؟

لا أخفي عليكم أنني قلق للغاية هذه الأيام من انتشار فكر إن لم يكن عنصرياً فهو على الأقل إقصائي ومعادٍ لمفاهيم المواطنة والإنسانيّة، وخاصّة في الدول العربيّة. كما تذكّرنا الفيلسوفة الألمانيّة حنة أرندت، اللاجئين هم طبيعة الإنسانيّة، كونهم ظاهرة تكشف تناقضات الدولة الوطنيّة ونزعاتها القوميّة والشوفينيّة المفرطة. لذا، لعلّ إنصاف حقّ اللاجئين هو إعادة اكتشاف روح المجتمع وإنسانيّته. أنا يمكن أن أفهم التمييز بين المواطن والمقيم، ولكن عندما يكون المقيم مؤقتاً لبضع سنوات لا لعقود وأجيال. مع كلّ أسف، مازال كثير من النقاشات السياسيّة في المنطقة العربيّة ذا طبيعة هوياتيّة وإقصائيّة للآخر، إن كان امرأة أو أقلية إثنيّة أو دينيّة. دعونا نتذكر قضية دريفوس في فرنسا، التي حوّلت الفرز الطبقي لثنائيّة اليسار واليمين إلى فرز ثقافي/ أخلاقي. وللتذكير، إنّ ألفرد دريفوس، وهو ضابط يهودي في الجيش الفرنسي، قد أثار جدلاً حاداً في الطبقة السياسيّة الفرنسيّة؛ حيث ألقي القبض عليه في عام (1894) بتهمة الخيانة والتجسس لمصلحة ألمانيا، ومن ثمّ حكم عليه بالسجن المؤبد. لقد قسمت محاكمته الرأي العام في فرنسا إلى فريقين ظلّ على عداء مستفحل لعدة سنوات: من جهة الاشتراكيون والجمهوريون الذين آمنوا ببراءته، ومن جهة أخرى الملكييون والأحزاب المحافظة الكاثوليكيّة والنخبة العسكريّة الذين رأوا إدانته. لحظة الوعي تلك في فرنسا كانت ممكنة عندما تحرّكت شخصيات مرموقة من عالم الفكر والأدب في فرنسا من أمثال: إميل زولا، وأناطول فرانس، ومرسيل بروس، لتأييد إعادة محاكمة دريفوس. وقد كتب زولا خطابه الشهير «إنني أتهم»، الذي صدر على شكل بيان حمل توقيعه وتوقيع كثيرين من الأدباء بعنوان: «بيان المثقفين». لقد عدّ السوسولوجي الفرنسي كرسطوف شارل ذلك ولادة المثقفين كفتة فاعلة في المجتمع. والسؤال الذي يبقى مفتوحاً لنا جميعاً: هل من زولا عربي؟

# مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)

## الهجرة الأدبية وفشل توطين السرد بورخيس أنموذجاً

عبد الله إبراهيم\*

عُرف عن الكاتب الأرجنتيني بورخيس أنه رهن نفسه تابعاً، على المستوى الشخصي، حينما اكتمل عماءه، وهو في الخمسين من عمره، فما أظهر نزوعاً إلى التفرّد في سلوكه الخاص، وبذلك اندرج في تبعيّة واضحة في حياته الفردية. وتشرط التبعيّة ملازمة التابع لمتبوعه، وليس ينبغي أن تكون التبعيّة إجباريّة، وإن كان العمى يفرض ذلك في الأغلب؛ بل هي انخراط في علاقة غير متكافئة يسلم فيها التابع كثيراً من شؤونه للمتبع الذي ينوب عنه في رؤية العالم، ومساعدته في التعبير عنه. وعلى مستوى الأفراد يعود ذلك إلى «عطب» جسدي أو معنوي يحول دون حيازته الحرية الكاملة في ما يريد ويفعل، ولكنه على مستوى الأمم والثقافات يعود إلى ظروف تاريخية وسياسية واجتماعية تجعل بعض الأمم والثقافات تابعة للأمم وثقافات أخرى، فتندرج في تبعيّة ثقافية أو اقتصادية أو سياسية تنتهي بها ملحقة بغيرها في كثير من شؤون حياتها. وتكون التبعيّة مركبة حينما تتصل بشخص أضيف إلى تبعيته الفردية انتسابه إلى ثقافة تابعة، فتصبح تبعيته مزيجاً من موارد خاصّة وعمامة تترك أثراً في حياته ومدوناته. وربما يصلح بورخيس أن يكون موضوعاً للحديث حول هذا الضرب من التبعيّة التي تكشف حال كاتبٍ تعدّرت عليه الإقامة الكاملة في ثقافة بلاده، وأخفقت عملية توطينه، فمكث غريباً عنها، يترحل من غير توقّف في الثقافات الإنسانية، وربما يكشف فشل سياسات توطين الأدب في إطار الحدود القومية واللغوية.

وإحدى أهم النتائج الخطيرة، التي تمخّضت عن حالة بورخيس، ما أثّر من شبهات حول هويته الأدبية، فمن المعلوم أن يجري تحديد الهوية بناء على اعتبارات وطنية أو قومية أو لغوية، لكن هذه الأطر لم تفلح في تحديد هوية بورخيس كاتباً أرجنتينياً؛ بل تحطّأها، حينما أصبح «أوسع تأثيراً من التراث الثقافي الذي ينتمي إليه». والأرجح أنه اندرج في أدب ذي سمة عالمية، فلا حاجة له بالإشارة إلى الأرجنتين وطناً، والإحالة عليها ثقافة، ومبعث ذلك أن صورته، بمواردها الكثيرة، أصبحت «أقوى من صورة الأدب الأرجنتيني»، ما جعله يخسر جزءاً من هويته المحلية، ويكسب جزءاً من الهوية العالمية، فمكث عالقاً بين التخوم، فهو كاتب «الحافات»، وربما تكمن أصالته «في مقاومته أن يكون موجوداً في المكان الذي نبحت فيه عنه»<sup>1</sup>، فلا فائدة من البحث في السمات المحلية لأدبه، كما هو الأمر عند معاصريه من كتّاب أمريكا الجنوبية، مثل: ماركيز، وفونتيس، ويوسا؛ لأنّها ضئيلة الحضور، وشبه غائبة، فقد كان بورخيس عابراً للثقافات الكبرى، والأنواع الأدبية الشائعة، واللغات الحديثة، فهو يتصل بها، ويفصل عنها. حريته المفرطة في الكتابة أظهرته مقتلعا لا يتصل بنسب كتابي وثقافي يُشار إليه بالبنان، وينطبق عليه التعبير الذي اقترحه إدوارد سعيد لوصف حاله بأنه «خارج المكان» الذي يتوقّع الآخرون أن يعثروا عليه فيه. ولم يقع توطينه في الآداب اللاتينية.

حول سؤال بورخيس عن كونه كاتباً أرجنتينياً عانى تجربة الانسلاخ الثقافي في استخدامه اللغة الإسبانية، أجاب: «إنّه لأمر صحيح أنّي، كأرجنتيني، شعرت بوجود مسافة ما تفصلني عن التيار الإسباني الرئيس. لقد وُلدت في الأرجنتين، وثمة ألفة كبيرة مع الثقافة الإنجليزية والفرنسية، مثلها هي الألفة مع الثقافة الإسبانية. لذا أفترض أنّي كاتب مُضاعف (حتى بالنسبة إلى الإسبانية، اللغة التي

\* مفكر وأكاديمي من العراق.

1- سارلو، بيترث، بورخيس: كاتب على الحافة، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص 25، 31.

ربما يصلح بورخيس أن يكون موضوعاً للحديث حول هذا الضرب من التبعية، التي تكشف حال كاتب تعذرت عليه الإقامة الكاملة في ثقافة بلاده، وأخفقت عملية توطينه، فمكث غريباً عنها، يترحل من غير توقف في الثقافات الإنسانية، وربما يكشف فشل سياسات توطين الأدب في إطار الحدود القومية واللغوية.

أكتبها من موقع اللانتماء الدقيق) هي ذاتها تتموضع على هامش التيار الرئيس لتقاليد الأدب الأوربي<sup>2</sup>. وحجته أنه «ليس هناك صفاء عرقي أو قومي، وحتى لو وُجد هذا الصفاء؛ فإن الخيال كفيل بتجاوز تحديده. ولهذا السبب أقول إن القومية والأدب عدوان طبيعيان. فأنا لا أؤمن بوجود ثقافة أرجنتينية خاصة يمكن تسميتها «لاتينية/أميركية» أو «إسبانية/أميركية»، الأمريكيون الحقيقيون الوحيدون هم الهنود، والبقية أوريون. لذلك يروق لي اعتبار نفسي كاتباً أوروبياً في المنفى. لست إسبانياً ولا أمريكياً، ولست، كذلك، إسبانياً/أمريكياً؛ وإنما أنا أوري منفي<sup>3</sup>.

لم يخف على كثيرين ذلك الترفع المزعج الذي مارسه بورخيس

على شؤون الأرجنتين، وسائر أمريكا اللاتينية، فقد رأى أنه منفي ومترحل لم يقع استيعابه، وكان أولى به أن يكون مستوطناً في بلاد ما شعر بانتمائه إليها، وذلك نقض إحساسه بالانتماء، فهو «مقيم مستغلق في برجه العاجي»، فلم يستجب لأغلبية القراء من مواطنيه الذين كانوا حريصين على أن يكون كتابهم مخبرين صرحاء عن المشهد الواقعي الوطني، وما كانوا ليغفروا لبورخيس ما شكّل، بالضبط، إحدى أعظم فضائله: جهده المتفوق في تحويل ظروفه الحياتية الخاصة إلى فن عالمي وأشكال بالغة الدقة<sup>4</sup>.

لا يصلح بورخيس أن يكون شاهداً، وشهادة الأعمى غير مقبولة، وليس من المعهود أن ينظر إلى البصيرة على أنها منتجة لشهادة موغلة في الواقع، وعلى هذا عبّر بورخيس عما كان عليه، فإذا جاهر المبصرون باتهامه بعدم انتمائه، فما ذلك لأنه ليس بكاتب مرموق، وإنما لأنه لم يستجب لتوقعاتهم، فهو ذو بصيرة تنأى عن أبصارهم العمياء. فكتابته تتنكب لشروط العلاقة المعهودة بين الخطاب السردي ومرجعياته؛ بل هي تنقضها؛ لأنها جاءت باعتبارها رد فعل عقلي متطرف على «فوضى الواقع المباشر وعرضيته، وإلحاحها الجزري على تمزيق الصلة بالعالم المعطى، واقتراح عالم بديل<sup>5</sup>». وبكل ذلك استبدل بورخيس شكاً بالعالم الخارجي، وريبة بالتاريخ الرسمي، فجعل من محاكاة العقل موضوعاً لكتابة لا تني تدور حول موضوعها كما يدور الأعمى حول نفسه، فلا غرابة في أن يتبذركنا يرى فيه نفسه من الداخل في عالم يزداد عتمة، فصم أذنيه عن نداءات التواصل مع الآخرين، ورفض الإقامة النفسانية بينهم، فما كان كل ذلك من شأنه، إذا كان يغوص في ذات تتعدّد بالأحلام، والكوايس، والمتاهات، والكتب، فيقترح لنفسه موقفاً غير منظور، يستكشف فيه تأملاته دونها رغبة في جعلها وسيلة حاملة لهوموم الآخرين وتصوراتهم عن العالم، فقد انطوى العالم في نفسه، فصار ينفث خطراته إلى الداخل؛ إذ لا حكمة لضرير بأن يتباهى بحواسه التي تصور للآخرين ما يرون فيما توارى كل ذلك عنه. كان يرى نفسه كاتباً مقتلماً وقد رمته التجربة الاستعمارية في أرض الهنود.

غير أن الروائي ماريو فارغاس يوسا فصل في موضوع تبعية الكاتب المترحل بدءاً بالواقع وانتهاء بالهوية مروراً باللغة، فقال: إن بورخيس يمثل «انسحاب الفنان من العالم ولجوه إلى عالم الفكر، المعرفة الواسعة، الفتنازيا، الكاتب الذي يحتقر السياسة والتاريخ والواقع، ويعرض، دون شعور بالعار، شكّه واحتقاره الساخر لأي شيء لا ينبعث من الكتب»، فبورخيس يتميز بـ«رشاقة ودقة نثره،

2- كيرني، ريتشارد، جدل العقل، ترجمة إلياس فركوح وحنان شرايخة، دار أزمنة، عمّان، 2015، ص 141.

3- المرجع نفسه، ص 142.

4- بورخيس، خ. ل، المرآيا والمتاهات، ترجمة إبراهيم الخطيب، دار توبقال، الدار البيضاء، 1987، انظر مقدّمة المترجم، ص 10.

5- المصدر نفسه، انظر مقدّمة المترجم، ص 5.

ونقاء قصصه، وكمال صنعته»، وأدبه من بين الأدب المكتوب بالإسبانية الأكثر حضوراً في «الذاكرة»، وما يتفرد به بورخيس قدرته الخاصة على «تحويل الواقع الحقيقي إلى واقع خيالي»، ثم وصل يوسا إلى تثبيت الحقيقة الآتية: «لم يكن بورخيس كاتباً مسجوناً خلف القضبان الثقيلة للتراث القومي»؛ بل هو كاتب يتطلع إلى أن «يبنى الماضي على أساس قومي وأجنبي»؛ ذلك أن انخراطه «المتوتر في الأدب الأوربي طريقة لتشكيل جغرافيته الشخصية وخصوصيته»، ولأنه غدّى الإسبانية بموارد اللغات الحية، فقد عدّ بورخيس «أحد الكتّاب الذين نجحوا، بشكل كامل، في أن يضعوا ختمهم الشخصي على اللغة الإسبانية»، وتتجلى العبقرية في أن نثره «يحتوي تقريباً على أفكار بقدر ما يحتوي على كلمات؛ ذلك أن دقته واقتصاده في التعبير يصلان إلى الكمال»، ولأنه تأثر بالإنجليزية والفرنسية، فقد «كان يخالف بعمق الميل الطبيعي للغة الإسبانية نحو الإفراط»، فالإسبانية معه أصبحت لغة «ذكية»<sup>6</sup>.

أمّا الروائي كارلوس فوينتس، وهو معاصر لبورخيس، فقد عالج موضوع استضافة الأدب بنقاء أكمل؛ حيث بنى تحليله على القول إن بورخيس هو «أول قصاص كبير مدنيّ تماماً في أمريكا اللاتينية». ثم استطرد في وصف السمة المدنية في لغته التي منحت المدينة هويتها المفقودة: «يعدّ بورخيس أول قصاص استقرّ بشكل نهائي بالمدينة»، ولكن المدينة التي استقرّ بها، وهي بوينس آيرس، لم تكن لها هوية راسخة لإسكانه، فكانت تريد أن تبني هويتها بالألفاظ بسبب غياب العمق التاريخي لها. وعلى هذا، إن لغة الأرجنتين تُعدّ جواباً لمتطلبات مدينة تريد أن «تحوّل إلى ألفاظ»؛ لكي تثبت ذاتها الوهمية. وما دام الأمر كذلك، كما يقول فوينتس، ف«هراء أولئك الذين يهتمون بورخيس بـ«المتعلّق بالأجانب» أو «المتأورب»، فهل هنالك شيء أرجنتيني أكثر من هذه الضرورة لملء الفراغ لغوياً، ومن التردّد على كلّ خزانات العالم لملء كتاب الأرجنتين الأبيض؟ لكن عندما قام بورخيس بهذا واجهه، بالإضافة إلى ذلك، مجموع اللغة القشتالية بكلّ نواقصها، ومن ثمّ بكلّ نسبيتها. فهذا الشر المبهر، والبارد جداً حتى أنّه يحرق الشفتين، هو أول ما يربط بيننا، هو الذي يغضبنا، هو الذي يلقي بنا إلى العالم، والذي عندما يجعلنا نسيبين فإنّه لا يُنقص منا بل يؤسسنا؟ فالمعنى النهائي، إذًا، لنثر بورخيس (الذي لولاه، ببساطة، لما كانت الرواية الإسبانية الأمريكية الجديدة) هو إثبات أن أمريكا اللاتينية تفتقر إلى اللغة، ومن ثمّ يجب عليها تأسيسها. ولكي يقوم بورخيس بذلك، فإنّه يخلط كلّ الأصناف الأدبية، وينقد كلّ التقاليد، ويقتل كلّ العادات السيئة، ويخلق نظاماً جديداً من الضرورة والصرامة يمكن أن تقوم على أساسه السخرية، والهزل، والتورية، نعم، ولكن كذلك ثورة عميقة تسوي الحرية مع الخيال، وبكلمتها يؤسس بورخيس لغة أمريكية لاتينية جديدة تكشف، بتباين صرف، عن أكلوبة وخضوع وهتان ما كان يُسمّى عندنا عادة «اللغة». إنّ النقص الكبير في نثر بورخيس، وهذا نعره، هو نقص ذو منحى نقدي. لكنّ الانتقال من وثيقة الإدارة إلى تركيب نقدي للمجتمع والخيال لم يكن ممكناً لولا هذا الحدث المركزي والتأسيسي لنثر بورخيس»<sup>7</sup>.

وفي كتابه الكبير (ذاكرة النار) خصّ إدواردو غاليانو بورخيس بالأسطر القليلة الآتية، التي كشفت رأيه بالكاتب الذي تعدّ عليه التوطن الثقافي في بلاده: «كان يشعر بالرعب من كلّ ما يجمع البشر سوية ككرة القدم أو السياسة، ومن كلّ شيء يكثّر عددهم كالمراة وفعل الحب. لم يعترف بأيّ واقع إلا ذلك الذي وجد في الماضي، ماضي أجداده، وفي كتب ألفتها أولئك الذين كانوا يعرفون كيف يفسرون ذلك الواقع. ما تبقى دخان. بدقّة عظيمة وذكاء حاد، روى خورخي لويس بورخيس التاريخ الكوني للعار، لكنّه لم يتحقّق مطلقاً من العار القومي الذي كان يحيط به»<sup>8</sup>.

لم يكتفِ غاليانو بذلك؛ بل استطرد يشرح تلك الفقرة الغامضة حول عزلة بورخيس وانطوائه الثقافي والنفسي، الذي لم يحتلّ أيّة مكانة في قلبه، فما شعر بتلك الذبذبة الكهربائية المتدفقة بالحياة في أعماله الأدبية، إنّما وجدها تستجيب للانطواء، وقد نال منه باعتباره

6- بورخيس، خورخي لويس، ذاكرة شكسبير، ترجمة مها رفعت عطفة، دار الطليعة الجديدة، دمشق، 2001. انظر مقدمة يوسا، ص4، 6، 7، 10، 12، 13، 16.

7 - فوينتيس، كارلوس، الرواية الأمريكية اللاتينية الجديدة، ترجمة صالحي محمد، وبونو عبد المنعم، منشورات الحوار الأكاديمي، المغرب، 1990، ص19.

8 - غاليانو، إدواردو، ذاكرة النار: قرن الريح، ترجمة أسامة إسبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ج3، ص89.

لا مشروعية للبحث عن أصالة صافية في البلاد ولا في الكاتب، إنَّما عن التنوع والترحل الذي شمل الطرفين، فالبلاد التي ربضت على حافة العالم ضمَّت خليطاً من الأجناس المترحلة والثقافات المهجَّنة، كما ضمت آثار بورخيس مزيجاً من الموارد والمؤثرات.

هاوياً للطغاة والعزلة، ونفر منه كونه عنصرياً لا ينتمي إلا إلى شريحة معزولة من المجتمع الأرجنتيني، لكنَّه لم يبغضه الذكاء ودقة الأسلوب: «أقدّر كثيراً أسلوبه وحذقه ورفقته، وهو مثقف كبير قطعاً، لكنني أراه رجلاً بمحض رأس وحسب، رأس لامع في غاية الذكاء، وأراه نخبياً غارقاً في نخبويته وعنصرياً ونكوصياً يعتاش على حنينه الدائم والمض للدكتاتوريين العسكريين مثل جنرال فيديلا في الأرجنتين، وجنرال بينوشيت في تشيلي، ولا أشعر بأيّ قرب تجاهه، وهو لي مجرد مثقف قابع في مكتبة»<sup>9</sup>.

ويدفع بنا هذا السجال إلى القول إنَّ بورخيس انطلق من الطرف الجغرافي البعيد إلى المركز الثقافي في قلب العالم، ثم عاد إليه حاملاً صفته العالمية بتلاقح كامل مع التركة الثقافية الإنسانية عبر العصور، وبما أنه «يتصوّر الكتابة على أنها نوع من القراءة»<sup>10</sup>، فقد مارس دجماً متواصلًا لكل ما طوته ذاكرته، وكان ينسخ ما يروق له، ويعيد كتابة نصوص الآخرين، فما أقرَّ بفكرة الانتحال في الأدب، في نوع من القراءة التفاعلية مع النصوص الواردة إليه من ثقافات متنوعة، وأزمنة مختلفة، ويعفيه من الحرج اعتقاده بأنَّ الآداب لا تقوم بتمثيل مرجعياتها الاجتماعية، إنَّما هي قراءات على قراءات، وتأويلات لاحقة على تأويلات سابقة. ولعل التشابه بينه كاتباً والأرجنتين بلاداً يفسّر جانباً من كلِّ ذلك؛ فلا تحفى المماثلة العامة بين التشكيل الاجتماعي للأرجنتين بموارده العرقية والدينية والثقافية واللغوية باعتباره خزيناً للمهاجرين والمستعمرين الأوائل والسكان الأصليين، والتبعية الاقتصادية والثقافية للمركز الغربي، وبين التشكيل الأدبي لبورخيس بموارده اللغوية والأسلوبية والموضوعية المستعارة من الآخرين، فلا مشروعية للبحث عن أصالة صافية في البلاد ولا في الكاتب، إنَّما عن التنوع والترحل الذي شمل الطرفين، فالبلاد التي ربضت على حافة العالم ضمَّت خليطاً من الأجناس المترحلة والثقافات المهجَّنة كما ضمت آثار بورخيس مزيجاً من الموارد والمؤثرات.

وقد فصل فوينتس التركيب الاجتماعي المتنوع الذي أفقد الأرجنتين هويتها، في كتاب شائق بعنوان (المرأة الدفينة) وصفه ساراماغو بأنَّه «عمل أساسي لا غنى عنه لأيّ فهم حسّاس وواع لأمريكا اللاتينية»<sup>11</sup>، فأكد فيه أنَّ الأرجنتين كانت قبلة الوافدين الأوربيين الذين خاضوا حرباً لاستئصال ماضي البلاد، ولكنَّهم بدل أن «يسكنوا البراري ويعمروها» استقروا في المدن، وزاولوا التجارة التي اعتمدت على تصدير المواد الخام، واستيراد بعض المواد الصناعية التي لم تسهم في نمو القاعدة الإنتاجية، وقد استأثر الإنجليز بمجمل النشاط الاقتصادي، فكان أن «تحوّلت البلاد إلى شبه مستعمرة تابعة للإمبراطورية الإنجليزية»، وتأتى عن ذلك أن «كفة الأرباح الظاهرية للتحديث في الأرجنتين أخذت تتقلص في نهاية المطاف بسبب ما عليه المؤسسات السياسية من ضعف وغياب الهوية الثقافية والتبعية الزائدة للعوامل الخارجية»، فالأرجنتين، الذي تتوافر له كلُّ الإمكانات الاقتصادية والبشرية للتطور، «لم يكن قادراً على بلوغ العظمة القومية الحقيقية». ونتج عن ذلك أن «ظلت الهوية الثقافية غير واضحة الملامح»<sup>12</sup>، فبورخيس عاش في بلاد اضمحلَّ فيها مفهوم الهوية التقليدية الراسخة، فانقسمت إلى طرف يهفو قلبه إلى الماضي الهندي، وطرف يتبع عقله الحاضر الأوربي، ولم تنصهر المكونات الاجتماعية والثقافية لتنبثق مفاهيم الانتفاء والهوية، وهي عماد الاستقرار والاستيطان، ولم يبرأ بورخيس من هذا المفهوم المركَّب للهوية النازحة، فمُنح امتيازاً من حيث كان ينبغي أن يُدان.

9 - حوار مع إدواردو غاليانو، انظر: «أصوات الرواية: حوارات مع نخبة من الروائيين والروائيات، ترجمة لطيفة الدليمي، دار الصدى، دبي، 2015، ص 126.

10 - سارلو، بيتر، بورخيس: كاتب على الحافة، ص 31.

11 - ساراماغو، خوسيه، المفكرة، ترجمة عدنان حسين، دال للنشر، دمشق، 2014، ص 50.

12 - فوينتس، كارلوس، المرأة الدفينة، ترجمة علي إبراهيم منوفي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص 361، 362.

## المهاجرون إلى الله أو: الهجرة وهشاشة قيم الثقافة الغربية المعاصرة

سُمِّيَ المحفوظي\*

(إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي...).

القرآن: سورة العنكبوت 29: الآية 26.

شهادة المرء لأهله في فقه القضاء مجروح فيها، ويُفضّل القضاء وأهل العدل والإنصاف عدم الأخذ بها، وإِنِّي لأحسب أنّ ما سأقوله في شأن «الهجرة وآداب الضيافة» لا يخرج عن ذلك النطاق، وذلك انطلاقاً من أنّ مقالتي، أيّاً كانت غاياته ومقاصده، هو أقرب إلى شهادة امرأة عربيّة مسلمة هاجرت من وطنها منذ سنين عجاف طلباً للعلم، لينتهي بها المطاف إلى العمل في مؤسّسات جامعيّة ومراكز بحث أكاديمي في الولايات المتحدة الأمريكيّة، ثمّ مترجمة لمؤسّسات أُمِّيّة تُعنى بشؤون اللاجئين والنزاعات العسكريّة، ولا سيما في الشرق الأوسط. فمن الشرق جنّت وإليه أعود، ومن كان في وضعي لا ينبغي أخذ شهادته مأخذ الجد؛ لأنّ الذات المكلّمة إياكم -أيّها القراء الأعزاء- عاشت الهجرة، واختبرت جزءاً من معاناتها من منظور المهاجر قبل كلّ شيء، وهي، إلى جانب ذلك، انغمست في معاناة اللاجئين والمهجرّين من أوطانهم الرافعين أيديهم إلى السماء صباح مساء: أين المفر؟ فهل يبقى بعد ذلك شكّ في ضرورة أن يؤخذ كلامها (الذات المخاطبة لكم) على جهة الاحتراس والحذر؟

ولكن قبل الخوض في أبعاد العلاقة القائمة بين «الهجرة وآداب الضيافة» تفرض الموضوعيّة علينا التمييز بين مستويات عديدة للمسألة؛ منها أنّ الهجرة من ناحية التعريف القانوني مختلفة اختلافاً واضحاً عن التهجير. ويكفي في هذا المجال إحالة القارئ العربي إلى وزن الفعل الذي اشتُقّت منه كلّ كلمة. فالهجرة من هجر وهاجر (الهجر/ المهاجرة/...) أمّا التهجير فمن هَجَّرَ وهَجَّرَ (مبني للمجهول). وقد يُوحى هذا الاختلاف في الاشتقاق بأنّ الهجرة هي الاختيار الواعي الذي تعبّر من خلاله ذات المهاجر عن رغبتها في الانتماء إلى فضاء ثقافي واجتماعي مختلف عن الفضاء الذي نشأت فيه وترعرعت وقضت أيام الصبا. أمّا التّهجير فهو انتزاع المهجّر من أرضه والقذف به في أمواج المجهول بقصد اقتلعه من جذوره.

والمسألة لا تخلو، من هذا الجانب، من تعقيد مفهومي هو قانوني أساساً، نسعى إلى تبسيط القول فيه على النحو الآتي: تُوجد نقاط تقاطع بين المجالين المشار إليهما (الهجرة، التهجير)، ويوجد بينهما أيضاً تماهٍ في مستوى الدوافع والغايات، فالمهاجر ليس بالضرورة الذي اختار الهجرة، فربّما يكون قد فُرِضت عليه الهجرة لتحسين وضع مادي أو اجتماعي، وقد تكون الهجرة شكلاً من أشكال التوقّي السياسي والثقافي. تُضاف إلى ذلك ضرورة الفصل بين اللاجئ والمهاجر. فاللاجئ في التعريف القانوني هو ذلك الذي وَجَدَ في ترك الوطن ضرورة يقتضيها الحفاظ على سلامته وسلامة أهله<sup>1</sup>، وهو ما يعني أنّ الوطن (وعادةً يُقصد بالوطن، في أغلب الأحيان،

\* أكاديميّة تونسيّة.

1- عرّفت الاتفاقية الخاصّة بوضع اللاجئين، الصادرة يوم 28 تموز/ يوليو 1951 عن مؤتمر الأمم المتحدة للمفوضين بشأن اللاجئين وعديمي الجنسيّة، المنعقد بناء على قرار الجمعية العامّة للأمم المتحدة عدد 429 (5د-)، الصادر في 14 كانون الأول/ ديسمبر 1950، في المادة الأولى: «تعريف لفظه «لاجئ» كلّ شخص اعتبر لاجئاً بمقتضى

للحجرة دواعٍ عديدة تُعدُّ فلا تحصى، ولعلَّ من أهمها تجنُّب مختلف أشكال الإيذاء والقهر والحرمان. وقد تُطلب الهجرة رغبةً في السلامة وتركاً لقوم تعطلت لغة الحوار معهم، وانسَدَّت آفاق التواصل بينهم... إنَّ الهجرات هي الوجه الآخر للاضطهاد السياسي والاجتماعي الذي يلقاه الفرد أو مجموعة في مسقط الرأس.

الأنظمة السياسيَّة والثقافيَّة والدينيَّة) غداً يمثل خطراً حقيقياً على الفرد ومن رافقه في هجرته. وعادةً، تنغلق في أذهاننا هذه الفكرة على اللجوء السياسي، وكأنَّه لا يُوجد لاجئ غير السياسيين، ونحن بذلك نغضُّ النظر عن أطراف واسعة من اللاجئين مثل الأدباء والمفكرين والأكاديميين. ولعلَّ خير مثال على ذلك ما وقع للمفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد، الذي وجد نفسه محاصراً من السلطة السياسيَّة والدينيَّة أيضاً<sup>2</sup>. أمَّا المهجر فيظلُّ ذلك الذي أرغم على ترك أمكنة يرغب في البقاء فيها (الإيزيديون في جبل سنجار،...)<sup>3</sup>، وذلك بسبب تصفيات عرقيَّة (الصراع في راوندا بين الهوتو (Hutus) والتوتسي (Tutsis))<sup>4</sup>، أو دينيَّة (البوسنة والهرسك<sup>5</sup>، الأرمن...)<sup>6</sup>.

### لهذا الهجرة، وما دواعيها؟

إنَّ للهجرة دواعي عديدة تُعدُّ فلا تحصى، ولعلَّ من أهمها تجنُّب مختلف أشكال الإيذاء والقهر والحرمان. وقد تُطلب الهجرة رغبةً في السلامة، وتركاً لقوم تعطلت لغة الحوار معهم، وانسَدَّت آفاق التواصل بينهم. وقد ذهب كانط (1724م-1804م) إلى القول إنَّ الهجرات هي الوجه الآخر للاضطهاد السياسي والاجتماعي الذي يلقاه الفرد أو مجموعة في مسقط الرأس<sup>7</sup>.

ترتيبات 12 أيار/ مايو 1926، و30 حزيران/ يونيو 1928، أو بمقتضى اتفاقيتي 28 تشرين الأول/ أكتوبر 1933، و10 شباط/ فبراير 1938، وبروتوكول 14 أيلول/ سبتمبر 1939.

كل شخص يوجد، بنتيجة أحداث وقعت قبل 1 كانون الثاني/ يناير 1951، وبسبب خوف له ما يبرره من التعرُّض للاضطهاد بسبب عرقه أو دينه أو جنسيته أو انتمائه إلى فئة اجتماعيَّة معينة أو آرائه السياسيَّة، خارج بلد جنسيته، ولا يستطيع، أو لا يريد بسبب ذلك الخوف، أن يستظلَّ بحماية ذلك البلد، أو كل شخص لا يملك جنسيَّة ويوجد خارج بلد إقامته المعتادة السابق بنتيجة مثل تلك الأحداث ولا يستطيع، أو لا يريد بسبب ذلك الخوف، أن يعود إلى ذلك البلد.

2- راجع: أعلام تجديد الفكر الديني، سلسلة المشاريع البحثيَّة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط- المغرب، ط1، 2016، ج1، ص 95-113.

3- بعد انسحاب قوَّات البشمركة (الكرديَّة) من بلدة سنجار، قام تنظيم الدولة الإسلاميَّة في العراق والشام (داعش) باقتحام سنجار في الرابع من آب/ أغسطس 2014. وقد أباد التنظيم نحو خمسة آلاف من الإيزيديين وسبى آلاف النساء والأطفال، في واحدة من أفظع انتهاكات حقوق الإنسان وحريته في التاريخ المعاصر.

4- ساهم الاستعمار البلجيكي لراوندا في تأجيج التنافر القبلي بين قبيلتي «الهوتو» (المزارعون، وهم الأغلبية)، وقبيلة «التوتسي» (وهي الأقلية المنتفذة والحاكمة)، ومن مظاهر ذلك الدور (البلجيكي) التمييز بين القبيلتين بفرض بطاقات هويَّة خاصة بكل قبيلة. ولم يتوقف الدور الاستعماري على ذلك؛ إذ اتهم الرئيس الراوندي بول كاغامه (1957م-...) (Paul Kagame) فرنسا بالمشاركة في المذابح التي عرفتها الحرب الأهليَّة سنة 1990. راجع الموقع الإلكتروني لهيئة الإذاعة البريطانيَّة BBC 2014/04/07.

5- اندلعت حرب البوسنة والهرسك سنة 1992 بعد انهيار الأنظمة الشيوعيَّة في أوروبا الشرقيَّة. وقد انتهت الحرب بين الصرب الأرثوذكس والكروات الكاثوليك ومسلمي البوسنة والهرسك (البوشناق)، سنة 1995، بتشريد الآلاف من المسلمين؛ نحو ربع مليون قتيل ومليون لاجئ ونازح، وستين ألف حالة اغتصاب. راجع المزيد من الأرقام المتعلقة بهذه الحرب على الموقع الإلكتروني الآتي: [Elbosna.com.html#.WOSNZbhFfIU](http://Elbosna.com.html#.WOSNZbhFfIU)

6- تُوجَّه دائماً إلى الأتراك تهمة «الجرمة الكبرى»، أو ما يُعرف في الأدبيات الأُمميَّة بالحرقة الأرمينيَّة، التي تعني تعمُّد الأتراك بطريقة مخطَّط لها إبادة العرق الأرميني خلال فترة الحرب العالميَّة الأولى.

7. Kant, Emmanuel, Vers la paix perpétuelle, éd Hatieréd, Collection Classiques & Cie Philo, Paris, 2013, PP. 25 - 39.

ومن هذا المنظور يمكننا القول إنَّ الهجرة تُعدُّ من أهمِّ قواعد الوجود البشري وثوابته، وهي، في أبسط تعريفاتها، انتقال من حيِّز جغرافي إلى آخر بقصد تحقيق غايات ومآرب عديدة، منها ما هو نتيجة رغبة الفرد أو الجماعة المهاجرة، ومنها ما كان نتيجة الضرورة أو الخوف على النفس. بيد أنَّ الهجرة في جميع الحالات تدلُّ على أمرين في غاية التداخل هما: ترك فضاء ثقافي واجتماعي إلى آخر يعتقد المهاجر إليه أنَّه الأكثر أماناً والأكثر قدرة على تلبية حوائجه ومتطلبات حياته الفكرية (الحرية، ...).

وفي خصوص هذه المسألة نعتقد أنَّ المعاجم القديمة للغة العربية قد أقرَّت هذا المذهب، عندما جعلت فعل «هجر» فعلاً لازماً حيناً، وفعلاً متعدياً حيناً آخر<sup>8</sup>، وفي ذلك إشارة إلى دلالات مهمّة منها أنَّ التعدية ترتبط بحرفين هما «من» و«إلى»، فالحرف الأول يجيل على الفضاء الجغرافي الذي نهجر منه، والثاني يشير إلى الفضاء الذي ننوي الاتجاه إليه (المهاجر إليه)، وبين «من» و«إلى» تكون الهجرة بها لها من دلالات رمزية على ترك الموروث والعادات والتقاليد والأعراف التي نشأ عليها الإنسان (فرداً كان أو جماعة)، والاحتكاك بقيم وتقاليد جديدة بعضها يشبه ما تركناه، وبعضها الآخر يخالفه مخالفة واضحة.

وذلك ما يجرُّنا إلى التساؤل عن علاقة الهجرة بالاغتراب، أو بشعور المهاجر بالاستلاب. فالتعرُّف إلى الآخر الذي نمثّل بالنسبة إليه الغرب (المهاجر، ...) لا بدَّ من أن يؤدي، بطريقة أو بأخرى، إلى إعادة تشكيل الذات وقيمها ووعيها بذاتها وبالعلم، سواء اختار المهاجر الانخراط في النسيج الاجتماعي الجديد أم فضّل الانزواء عنه.

### أزمة اللاجئين وتكرُّر أوروبا للقيم الإنسانية

ما انفكت قضية اللاجئين إلى أوروبا تحظى باهتمام متزايد من القادة الأوروبيين، فالهجرة من أكثر القضايا الخلافية في الفترة الأخيرة، ويعود ذلك إلى عوامل عديدة ساهمت في اتخاذ كلِّ دولة من دول الاتحاد الأوروبي موقفاً خاصاً بها؛ إذ لا يخفى على أحد دور المعطى الاقتصادي في تشكيل الموقف الأوروبي؛ فبلدان أوروبا الشرقية، وجزء من بلدان جنوب أوروبا، أظهرت مواقف متشددة من اللاجئين، ولا سيَّما الذين ركبوا البحر انطلاقاً من بؤر التوتر والموت (سورية، العراق، أفغانستان، ...)، والفقير والحاجة (أفريقيا ما وراء الصحراء الكبرى)، وهو ما تجلّى في سنِّ قوانين ولوائح وأوامر تضيّق على اللاجئين حركتهم، وتفرض عليهم البقاء في مخيمات تفتقد، في أغلب الأحيان، أبسط متطلبات الحياة.

وبحجّة حماية أمنها وأمن مواطنيها شرعت بلدان عديدة في مراقبة اللاجئين<sup>9</sup>، واستباححت حياتهم الخاصة (البيانات الشخصية، ...) وقامت بطرد مجموعات دون الاحتكام إلى القانون الدولي والمعاهدات الدولية، فإذا الحربُ على الإرهاب تتيح لتلك الدول انتهاك حقوق الإنسان والاعتداء على اللاجئين وكأنتهم بشر من الفئة العاشرة<sup>10</sup>.

في انتهاك واضح للقيم التي طالما تشدّد بها الغرب، في فالييتا (Valette) عاصمة مالطا، وفي وضح النهار، اجتمع أصحاب القرار الأوروبي في منتصف شهر تشرين الثاني/نوفمبر (13-14/11/2015) بمسكين أفريقيا (إشارة منّا إلى القادة الأفارقة الذين حضروا القمة)<sup>11</sup>

8- راجع مختلف الاستعمالات العربية في: ابن منظور الأفرقي، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، ط1، 1997، مادة (هـ ج، ر).

9. The World Bank, Involuntary Resettlement Source book: Planning and Implementation in Development Projects, 2004.

10- من أهمِّ الأحداث الدالة على ذلك أنَّ محكمة روكزي في المجر، التي تعهدت بالنظر في قضية مصوِّرة القناة المجرية (N1) بيترا لازلو (Petra László) (المصورة التي أوقعت، في 2015/9/8، أرضاً لاجئاً سورياً وابنه أثناء هروبهما من الشرطة على الحدود المجرية الصربية) قد قضت بالحكم على المصورة بالسجن ثلاث سنوات بتهمة «المعاملة السيئة»، والتسبب في إصابة شخص. إلا أنَّ الحكم لم يطبّق (وقف التنفيذ). راجع موقع قناة روسيا اليوم، 2017/01/13 (RT).

11- حضر القمة 35 من قادة الدول الأفريقية، و28 من الدول الأوروبية. وقد تناول المجتمعون مجموعة من القضايا أهمّها: مقاومة أسباب الهجرة، وتمييز الهجرة

إنَّ تعاضم طموح قادة أوروبا اليوم في بناء منظومة أمنية غير قابلة للاختراق في مستوى سواحلها الجنوبية (دول شمال أفريقيا لاسيَّما ليبيا وتونس والمغرب) والشرقية (تركيا...) يكشف عن الهاجس الأوَّل والأخير بالنسبة إلى الدول الأوروبية، وهو حماية مصالحها المادية والاقتصادية.

لُيعلمهم قادة أوروبا بما يجب عليهم القيام به للحدّ من تدفق اللاجئين إلى شواطئ أوروبا، وهو كلام ما انفكت أوروبا تردده. فبعد ارتكاب التونسي أنيس العامري (1992م-2016م) جريمة قتل المدنيين الألمان في سوق الميلاد في برلين سعت المستشارية الألمانية أنجيلا ميركل (1954م-...) (تحت تأثير حسابات انتخابية، وتأثير من تعالي الأصوات التي تتهم ميركل بسوء إدارة أزمة الهجرة)، في لقاءها برئيس الحكومة التونسية يوسف الشاهد (1975م-...) في برلين، في 14 و15 شباط/ فبراير (2017)، إلى إلزام الحكومة التونسية باستقبال نحو ألفين من مواطنيها تنوي ألمانيا ترحيلهم. وفي المقابل بيّن رئيس الحكومة التونسية للمستشارة الألمانية رفض تونس إقامة معتقلات للاجئين على أراضيها. وهو الموقف نفسه الذي اتخذته السيد الباجي قايد السبسي (1926م-...)، رئيس الجمهورية التونسية، على هامش اللقاء الذي جمعه بالمستشارة الألمانية ميركل، أثناء زيارتها في 3 آذار/ مارس (2017)، بأنّه ليس من حقّ أيّة دولة، مهما علا شأنها، أن تطلب من بلاده بناء مأوى للاجئين هي بمثابة سجون يتم فيها حبس اللاجئين الذين ترغب البلدان الأوروبية في ترحيلهم.

لقد سعى الاتحاد الديمقراطي المسيحي (CDU) (الحزب الذي ترأسه أنجيلا ميركل)، وحليفه الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني (Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands)، إلى سنّ قانون للهجرة يحدّ من حركة المهاجرين إلى ألمانيا بالتركيز على قبول ما تحتاج إليه البلاد من يد عاملة متخصصة، وترحيل باقي المهاجرين إلى معسكرات تجميع تشرف عليها منظمة الهجرة الدولية ومفوضية الأمم المتحدة السامية من ناحية، ومحاربة دوافع الهجرة بدفع الشركات الألمانية إلى الاستثمار في أفريقيا للحدّ من تدفق المهاجرين من ناحية ثانية. بالإضافة إلى عقد صفقات ماليّة مع الدول الأفريقيّة، وهو ما تجلّى في زيارة ميركل إلى مالي والنيجر ومصر وتونس، ومحاولة استنساخ الاتفاق الأوروبي التركي مع تلك الدول.

وهي استراتيجيا أثارت سخط الأحزاب المعارضة الألمانية، فقد رأى حزب اليسار الألماني (Die Linke)، وحزب الخضر في ألمانيا (Bündnis90/Die Grünen)، في هذه السياسة، إساءة للقيم التي أجمع عليها الألمان، وهي محاولة لإبرام اتفاقيات فذرة على حساب القيم الإنسانيّة.

إنّ التفكير في إقامة تلك المستوطنات يعبر عن وقاحة الغرب. فالسعي إلى حلّ مشكلة اللاجئين بالتنصّل من التبعات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة لتدخلاته السافرة في البلدان العربيّة، وأغلب بلدان العالم الثالث، يعبر بعمق عن مفارقة واضحة بين التدخّل باسم حماية حقوق الإنسان، وانتهاك تلك الحقوق عندما تتعارض ومصالح تلك الدول. ففقر تلك البلدان وتفاقم أزماتها وغياب الديمقراطية فيها لا يفهم إلا في ظلّ ما قام به الغرب من تفجير ونهب لخيرات تلك الشعوب التي تملك ثروات طائلة، ولكنها لا تتصرّف فيها. فسلطة القرار بيد الشركات والبنوك الدوليّة والأنظمة الاستعماريّة الجديدة، التي تعاضم جشعها يوماً بعد يوم حتى أفقدتها مصداقيتها أمام نفسها وأمام شعوبها. فإذا القيم شعارات تُرفع لانتهاك الشعوب، وتُحجب أثناء نهبها واغتصابها.

الشرعيّة من الهجرة غير الشرعيّة، واللجوء السياسي، ومحاربة تجارة تهريب البشر، وتحسين عمليات العودة إلى الوطن وإعادة الدخول. وقد طغت على مخرجات القمّة الرؤيّة الأوروبيّة، وذلك ما دعا ألفونسو ريكاردو، المنسق السابق لمنظمة الهجرة القسريّة، إلى القول: إنّ ما حدث في مالطا لا يعدو أن يكون مسرحيّة ألفها وأخرجها ومثلها الأوروبيون، واكتفى الأفرقة بالفرجة والتصفيق.

ويذهب الظنُّ بالمهتمين بشأن السياسة الأوروبية في الهجرة إلى أننا إزاء موقفين مختلفين: موقف أوّل يسعى إلى تضييق الخناق على المهاجرين واللاجئين<sup>12</sup>، وخير مثال على ذلك موقف رئيس الحكومة المجرية فيكتور أوربان (1963 م-...) (Viktor Orbán)<sup>13</sup>، وموقف ثانٍ أكثر تفهّمًا لحاجيات المهجّرين واللاجئين، وفي مقدّمة من يقود هذا التوجّه أنجيلا ميركل، التي رحّبت، في أكثر من مناسبة، باللاجئين الآتين من كلّ مكان من أصقاع العالم الثالث الذي انتشرت فيه الحروب.

إنّنا أمام موقفين مختلفين: موقف تدفعه نزعة عدوانية لم تبرح قيود الماضي، الذي طغى عليه شعور بالتفوّق، وبأنّ الغربي يظلُّ أعلى درجة من باقي البشر، إن لم نقل هو الوحيد بينها من يستحق الحياة؛ إذ لا بدّ من عزلهم في مخيمات، ولا بدّ من حماية الذات، وذلك ببناء أسوار حول هنغاريا تحول دون دخول المهجّج الفردوس من ناحية<sup>14</sup>، ومن ناحية أخرى يفتح بعض الأوربيين أذرعهم لاستقبال اللاجئين. على أنّ تدقيق النظر يكشف لنا أنّ تلك الدعوة احتوت على ممارساتٍ لا تقلُّ تضييقاً على اللاجئين من تلك التي اتخذتها الدول الراضية لاستقبال المهاجرين. فألمانيا هدّدت بإرجاع آلاف اللاجئين، بحجّة أنّهم «لاجئون مزيفون». وهي لم تدّخر أيّ طريقة للضغط على الدول المصدّرة للهجرة (تقديم المساعدات الماليّة والخبرات الأمنيّة...). وهي سياسة ما انفكّت دول الجنوب الأوربي تمارسها على دول شمال أفريقيا في إطار ما سُمّي مجموعة «خمسة زائد خمسة»<sup>15</sup>.

12- لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الاتفاقية نصّت، في المادة الثانية والثلاثين والمادة الثالثة والثلاثين، على وضعيّة الطرد أو الرّد، وذلك على الشكل الآتي:

المادة 32:

أولاً: لا تطرد الدولة المتعاقدة لاجئاً موجوداً في إقليمها بصورة نظاميّة، إلا لأسباب تتعلق بالأمن الوطني أو النظام العام. ثانياً: لا ينفذ طرد مثل هذا اللاجئ إلا تطبيقاً لقرار متخذ وفقاً للأصول الإجرائيّة التي ينصّ عليها القانون. ويجب أن يُسمح للاجئ، ما لم تتطلب خلاف ذلك أسباب قاهرة تتصل بالأمن الوطني، بأن يقدم بينات لإثبات براءته، وبأن يمارس حقّ الاستئناف، ويكون له وكيل يمثله لهذا الغرض أمام سلطة مختصة، أو أمام شخص أو أكثر معينين خصيصاً من قبل السلطة المختصة. ثالثاً: تمنح الدولة المتعاقدة مثل هذا اللاجئ مهلة معقولة ليلتمس خلالها قبوله بصورة قانونيّة في بلد آخر. وتحفظ الدولة المتعاقدة بحقّها في أن تطبق، خلال هذه المهلة، ما تراه ضرورياً من التدابير الداخليّة.

المادة 33:

أولاً: لا يجوز لأية دولة متعاقدة أن تطرد لاجئاً أو أن تردّه، بأيّة صورة من الصور، إلى حدود الأقاليم التي تكون حياته أو حرّيته مهددتين فيها بسبب عرقه أو دينه أو جنسيته أو انتمائه إلى فئة اجتماعيّة معينة، أو بسبب آرائه السياسيّة. ثانياً: لا يُسمح بالاحتجاج بهذا الحقّ لأيّ لاجئٍ تتوافر دواعٍ معقولة لاعتباره خطراً على أمن البلد الذي يوجد فيه، أو لاعتباره يمثّل، نظراً لسبق صدور حكم نهائيّ عليه لارتكابه جرماً استثنائيّ الخطورة، خطراً على مجتمع ذلك البلد.

13- صرح رئيس الحكومة المجرية المحافظ فيكتور أوربان بأنّ الهجرة، بالنسبة إلى الأوربيين، «ليست حلاً بل مشكلة، ونحن نعتبرها سُمّاً ولا نريد تجرّع هذا السُم». راجع الموقع الإلكتروني للمجموعة اللبنانيّة للإعلام، قناة المنار، 2016/07/26.

14- راجع ما ذكره إبراهيم عوض، في مقال له بعنوان: «رئيس وزراء المجر ومأساة اللاجئين السوريين»، منشور ضمن موقع الشروق في 4 حزيران/ يونيو 2016، من أنّ المجر «أقامت سوراً من الأسلاك الشائكة بطول مئة وعشرة أميال على حدودها مع الصرب وكرواتيا، وتعاملت الشرطة فيها بعنف شديد مع اللاجئين. ولمّا تحرّكت مفوضيّة الاتحاد الأوربي، وقُدّم رئيسها اقتراحاً في أيار/ مايو 2015 بإعادة توزيع 45000 لاجئٍ أو إعادة توطينهم في المجر واليونان وإيطاليا وفي كلّ الدول الأعضاء، رفضت المجر الخطة».

15- مجموعة خمسة زائد خمسة هي تجمّع لدول غرب المتوسط بصفته الشماليّة (مالطا، إيطاليا، فرنسا، إسبانيا، البرتغال)، والجنوبيّة (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا)، وهذه المجموعة تعمل في ظلّ الاتحاد الأوربي، وتعمل على معالجة قضايا مشتركة في مستويات عديدة أهمّها الهجرة. وقد عُقد آخر اجتماع لهذه المجموعة في مدينة مرسيليا الفرنسيّة في 2016/10/28.

## هم المهاجرون إلى الله

لقد انعقدت مؤتمرات وقمم أوروبية عديدة في السنوات الأخيرة حول إشكاليات الهجرة، ومن أهمها مؤتمر بروكسل، بلجيكا، نيسان/ أبريل (2014)، ومؤتمر مالطا (2015)<sup>16</sup>.

وما يشدُّ الانتباه في مخرجات تلك المؤتمرات اهتمامها الواضح بأمن أوروبا، متناسية في ذلك البُعد الإنساني. فقد انصبَّ اهتمام الأوروبيين على صياغة قوانين واتخاذ قرارات تحدُّ من تدفق المهاجرين، وذلك بمراقبة الحدود وبناء مخيمات لاحتجاز المهاجرين وطردهم. ومراقبة الحدود مراقبة حديدية مع تشديد شروط منح تأشيرات الدخول إلى أراضيها. وبهذا المعنى انقلبت الهجرة في عرف المشرع والسياسي والمتخيل الاجتماعي الأوربي إلى جريمة خطرهما لا يوصف ولا يُحدّد. وما زاد الطين بلّة تعالي الأصوات اليمينية لتحقيق مكاسب سياسية وانتخابية باعتماد الهجرة مدخلاً لمعاداة الآخرين. إنّ التيارات السياسية المختلفة (بها في ذلك اليسارية) وجدت نفسها لأسباب انتخابية أيضاً مدعوّة إلى محاكاة الطرح اليميني، وخير مثال على ذلك مطالبة البرلمان الأوربي تركيا بتنفيذ الاتفاق المبرم بينها، والقاضي باستقبال أنقرة اللاجئين على أراضيها، ورفض حكومة حزب العدالة والتنمية تنفيذ بنود الاتفاق بالنظر إلى عدم تنفيذ الجانب الأوربي ما تعهد به في هذا المجال من ناحية، ومن ناحية أخرى إنّ الموقف الأوربي في تملّص من المسؤولية الأخلاقية والإنسانية، وكأنّ تركيا هي المسؤولة الوحيدة عن الحرب في سورية والعراق.

إنّ تعاطف طموح قادة أوروبا اليوم في بناء منظومة أمنية غير قابلة للاختراق في مستوى سواحلها الجنوبية (دول شمال أفريقيا، ولاسيما ليبيا وتونس والمغرب)، والشرقية (تركيا...)، يكشف عن الهاجس الأوّل والأخير بالنسبة إلى الدول الأوربية، وهو حماية مصالحها المادية والاقتصادية.

وقد نهت شبكات حقوقية ومنظمات دولية إلى ما يترتّب على تلك القرارات والتدابير من أخطار، أهمّها تنامي تجارة الهجرة غير الشرعية ومختلف أشكال استغلال البشر (التجارة بالأطفال، والتجارة بالنساء...)، زد على ذلك ما ينتج ذلك الواقع المضطرب وغير المستقر من تداعيات خطيرة على اقتصاديات دول الاحتجاز، ولعلّ ذلك ما دفع بقسم لا بأس فيه من دول الجنوب (تونس، المغرب) إلى رفض إقامة تلك المخيمات على أراضيها، أو التردّد في الاستجابة للدعوة الأوربية المتكرّرة، على الرغم من الحوافز المادية والاقتصادية التي تعهّدت دول أوروبا بتقديمها.

وليس أدلّ على ذلك المأزق الذي يعيشه المهاجرون من أنّ الدول الأوربية، التي شجّعت (في سياق المشهد العالمي الجديد) تنصيب الأنظمة الديكتاتورية، وعملت على القضاء على تلك الأنظمة باسم الانتصار للحرّيات (ثورات الربيع العربي...)، هي الدول نفسها التي حرصت على التواصل مع الأنظمة القمعية بقصد البحث عن مخرج لها من هجمة المهاجرين.

مهاجرون ركبوا قوارب الموت ورأوا أبناءهم جثثاً ملقاة على شواطئ أوروبا، مهاجرون غادروا مدن الموت ليدخلوا مدن الموت الجديد، ذاك مصير المهاجرين الذين يقطعون في جنح الظلام البحر الأبيض المتوسط فإذا الصبح حلّم بعيد.

لا شيء يريده المهاجرون سوى الحياة، هم الحالمون بالجنّة، الراغبون في إصابة بعض الراحة في الأرض بين أقوام ليسوا من بني

16- ما ينبغي التنبيه إليه أنّ الموقف الأوربي قد عرف تطوراً واضحاً بين القمتين، فلئن كان الموقف في مؤتمر بلجيكا (شارك في أشغاله المصرف الدولي والمفوضية الأوربية والمنظمة الدولية للهجرة) يميل إلى معالجة الهجرة من منظور اقتصادي بالبحث عن طرق مجدية لتحقيق التنمية؛ فإنّ قمة مالطا سعت إلى اتخاذ إجراءات عملية للحدّ من تدفق المهاجرين إليها باعتماد وسائل أمنية.

شيعتهم. وبهذا المعنى هم المهاجرون إلى الله هجرة جديدة تختلف عن هجرة الأنبياء والأتقياء والمتصوّفة، التي نطالعتها في كتب القدامى من كل حضارة ودين.

هم الخالمون بالأمن والرخاء والكرامة يقطعون في سبيلها آلاف الأميال، لعلهم من الموت يُنتشلون وإلى الحياة يدخلون، وبين المنشود والموجود تقبع أو هام الفقراء ومطامع الأغنياء وسطوة الرأسمالية الفاحشة.

وفي مخيمات الإيواء يتم تصنيف اللاجئين وتوزيعهم إلى مجموعات بناء على ملاحظات أمنية، تنتهي بالإذن للطيبين منهم بالدخول إلى أوروبا بشرط التخلي عن بعض حقوقهم المدنية.

قيم الجشع والاستغلال وحب الذات تقوّض القيم الإنسانية في انتهاك واضح للمواثيق والمعاهدات الدولية التي سنّها الغرب وفرضها على الشعوب الفقيرة ليحتكم إليها في معاقبتها، وليكون أول من يخترقها عندما تصبح مصالحه مهدّدة. فإذا الغرب، الذي ما انفكّ يعلم بقية الشعوب القيم الإنسانية، هو أول من ينتهكها، كاشفاً عن الوجه القبيح للنزعة المادية المعاصرة. ومن آيات ذلك أن الغرب لم يعد يجد حرجاً في مساومة الشعوب المصدّرة للهجرة، ومناطق العبور أيضاً، ضارباً بعرض الحائط المقرّرات الأممية، ولاسيما ما نصّت عليه المادة الثالثة عشرة والمادة الرابعة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (كانون الأول / ديسمبر 1948). ففي الأولى نقرأ: «لكل فرد حق حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة. يحق لكل فرد أن يغادر أيّة بلاد بما في ذلك بلده، كما يحق له العودة إليه». أمّا الثانية فنصّت على أن «لكل فرد الحق في أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد. لا ينتفع بهذا الحق من قديم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض مبادئ الأمم المتحدة...».

على هذا النحو ينكشف للمتأمل في واقع الهجرات المعاصرة أيّا كانت أشكالها (هجرة الأزمات الطبيعية، الهجرة القسرية، هجرة الأزمات<sup>17</sup>، هجرة الحروب والصراعات المسلحة<sup>18</sup>، ...) أن العوامل المتحكّمة في تلك الهجرات، وما يترتب عليها من أزمات، يظلّ في جزء منه نتيجة مطامع سياسية وحسابات ضيقة تتاجر بالواقع المتردي للإنسان.

إننا إزاء شعوب فقيرة مادياً، مُهبت خيراتها، وافتكت منها مقدراتها من جهة، ومن جهة أخرى شعوب فقدت كل القيم، وغدا فيها الإنسان ذبلاً لا يتوانى عن الإتيان بكل الأفعال اللاإنسانية للمحافظة على مصالحه الذاتية، ذاتية مفترسة تتعلل بالخوف من الإرهاب لإبادة الآخرين، ولممارسة إرهاب من نوع خاص عليهم، متناسية في ذلك أن تلك الهجرات التي لم تشهدا البشرية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية هي من صنعها.

اتخذت الحكومة الفيدرالية في كندا قرارات مهمة تعطي الهجرة قيمة إنسانية. وقد ساهمت وسائل الإعلام في تشكيل رأي عام مساند للهجرة، وذلك ما جعل كندا تستقبل، في نهاية سنة 2016م، نحو خمسين ألف لاجئ، على أن الأحداث المتتالية، وإن تكشفت عن وجود ثوابت في الموقف الكندي، فإنّ العنف الممارس على المهاجرين المتمثّل في تفجيرات...، يكشف النقاب عن

17- جين ماك آدم (mcdam) «مفهوم هجرة الأزمات»، وسوزان مارتن، وسانجو لافيراسنغي، وآي تايلو، «ما هي هجرة الأزمات؟» نشرية الهجرة القسرية، العدد 45، آذار / مارس 2014.

18- رأى المفوض السامي للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين سابقاً، والأمين العام للأمم المتحدة حالياً، أنطونيو جوتيريس (1949م- ...) (António Guterres)، أن أسباب النزوح القسري تتزايد، مؤكداً أن نزوح الناس ليس دائماً نتيجة الصراع والاضطهاد، وإنما بسبب الفقر المدقع وتغيّر المناخ أيضاً. راجع نشرية:

وأنت تهاجر تقطع علاقتك بالأرض والناس، وتبحث لك عن أرض أخرى وأناس آخرين، وتمحو ذاكرة وتشيد أخرى لها بالقديمة وشائج قربي عديدة لا تُعدُّ ولا تحصى. الهجرة رؤية إنسانية للعالم، وإقرار بأنَّ مبدأ الحياة ومنتهاها الحركة. عندما نهاجر نغترب عن الأهل والوطن، ونُقَدِّم على مجازفة صادقة فيها عن الذات لنؤسِّس الذات.

وجود أصوات معادية للمهاجرين لا يُستهان بها ولا بدَّ من ترويضها.

وأنت تهاجر تقطع علاقتك بالأرض والناس، وتبحث لك عن أرض أخرى وأناس آخرين، وتمحو ذاكرة وتشيد أخرى لها بالقديمة وشائج قربي عديدة لا تُعدُّ ولا تحصى. الهجرة رؤية إنسانية للعالم، وإقرار بأنَّ مبدأ الحياة ومنتهاها الحركة.

عندما نهاجر نغترب عن الأهل والوطن، ونُقَدِّم على مجازفة صادقة نغترب فيها عن الذات لنؤسِّس الذات.

إننا نحيا في عالم ثقافي بقدر ما يتأسس على عناصر فيزيائية ومادية يقوم على رموز وعلاقات اجتماعية وتاريخية، وبمقتضى تلك العناصر نجد أنفسنا في علاقة ضرورية مع الآخر، وهو وضع يفرض علينا الوعي بأهمية التعايش<sup>19</sup>، بما هو اعتراف بالتنوع والتكامل تجاوزاً للمركزية، فالأنا لا وجود لها إلا في ظل التبادل بينه وبين الآخر والعالم<sup>20</sup>.

ونحسب أن الدعوات المستمرة إلى إلغاء الآخر ورفضه (عدم الضيافة، العنصرية...) تكشف عن نزعة انفعالية وحمق واضح يلغي العقل وما أثبتته من ضرورة الاستناد إلى قيم الأخذ والعطاء.

اقتداء بما ذهب إليه إيمانويل كانط في (نحو مشروع سلم دائم) (1795م) (Vers la paix perpétuelle)، يجب التفكير اليوم وبصدق في إقامة سلم دائم لا يتأسس على قوانين كونية فحسب، وإنما لا بدَّ أيضاً من بناء رؤية مخصوصة للإنسان تؤكد أن الإنسان هو القريب وليس الغريب، احتراماً للآخر ومحافظة على حقه في الضيافة. فلئن يمكننا القانون السياسي الكوني من تنظيم العلاقات بين البشر ويضمن لهم حرية التنقل من دولة إلى أخرى، فإن الالتزام الأخلاقي يحقِّق ذلك من منظور إنساني لا يراعي شروط الضيافة الكونية بعيداً عن سلطة القانون، التي تجعلنا نعترف بحق الآخر في الضيافة، باعتباره العدو الذي يجوز طرده أو معاداته إذا لم يبق مسالماً.

اليوم، لا بدَّ من تجاوز دائرة الحق في الزيارة والتواصل إلى حق الإقامة، وبين هذا وذاك يطرح السؤال عن حق الضيافة، بما هو سؤال عن رخصة تُعطى للوافد الأجنبي بمقتضى شروط محدودة تتيح التواصل مع ساكني البلد المضيف، وهو ما يوفر فرصة مهمة للتقارب والتعارف، في ظل مسؤولية أخلاقية وإنسانية عمادها الرئيس المحبة والثقة في مدى قدرة القيم على توحيد الإنسانية<sup>21</sup>.

19. Merleau-Ponty, Maurice (1908- 1961), Phénoménologie de la perception, éd Gallimard, Paris, 1967, P. 400- 401.

20. ارتأى المخرج التونسي الحائز للجائزة الأولى في مهرجان البندقية للسينما، علاء الدين سليم، في فيلمه (آخر واحد فينا)، معالجة قضية الهجرة غير الشرعية (الحرقة) في فيلم خالٍ من الحوار، صُوِّر فيه قصّة شاب من جنوب الصحراء الأفريقية يسعى إلى عبور الضفة الجنوبية للمتوسط نحو الضفة الشمالية، لكنّه يتوه في مكان مجهول، ليبدأ بعدها في رحلة استكشافية تنتهي إلى إعادة اكتشاف الذات وعلاقتها بالعالم والآخر.

21. Kant, Emmanuel, Vers la paix perpétuelle, op, cit, pp. 93- 95.

فمن المعلوم أنّ إحساس بعضنا ببعض قلّمَا يكون محايداً؛ فهو إمّا إيجابي قائم على المحبّة ومدّد المساعدة، وإما سلبيّ قائم على الكراهية وسوء الظن<sup>22</sup>.

لا بدّ من العودة إلى قيم الضيافة وآدابها، وذلك من منظور نفعي براغماتي على الأقل، في انتظار أن يتحوّل ذلك إلى إيمان صادق وثابت بالتعدّد والاختلاف، وبأنّ القيم الإنسانيّة هي الملجأ الوحيد للإنسانيّة في زمن سيطرت فيه المصالح الماديّة على الإنسان مهدّدة وجوده على الأرض.

ولعلّ أفضل ما نختم به بحثنا قول المؤرّخ البريطاني أرنولد توينبي (1889 م - 1975 م) (Arnold Joseph Toynbee) في وصف تأثير المهاجرين في ثقافة وتقاليد البلاد المستضيّفة لهم؛ ف«المتزعمون من أرضهم، والمنقولون إلى بلاد أخرى، سواء كان ذلك ثابتاً أم مؤقتاً، يحملون ما يمكن حمله من أساليب حياة الأسلاف. وقد أصبح هؤلاء المهاجرون بطريقة أوتوماتيكيّة ناشرين لهذه الأمور التقليديّة بين الأجنبيّات الأجنبيّة من مواطني المعتبرين الجديدة. وقد يصبح المعتبرون أيضاً ناشرين واعين للثروة الروحيّة التي حملوها معهم»<sup>23</sup>.

22- بوحدية، عبد الوهاب، القصد في الغريّة، الوسيط للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2007، ص 47.

23- توينبي، أرنولد، تاريخ البشريّة، ترجمة نقولا زيادة، الأهلّيّة للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 2004، ص 360.

# مصدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)

## حضور الغريب فيلسوفاً/ ضيفاً

منصف الوسلاتي\*

## مدخل:

قد لا يكون لنا من القوّة ما يكفي لمقاربة مسألة «حضور الغريب» على نحو يستغرق إمكاناتها، أو لا يكون لنا زاد نظري كافٍ ليوطئ لنا السبيل إلى تناول موضوع تشعب البحث تلقاه، فيفسح مساره ومضايقه. وقد يكون ذلك راجعاً في غيض من فيضه إلى طابعه الاستثنائي الذي تشهد له مقاربات تتصادى في تناوله أصواتها على اختلاف ألوانها تمثلاً ورهاناً، أو لعلّه يعود إلى ما يشوبه من غريب يكّد الذهن، ويحسر الفكر حسراً لا منفذ منه غير توسل سبيل لم يطأه واطىء، وهو أمر لا نزعمة أو ندّعيه لقلّة حيلتنا فيه؛ إذ حسبنا في هذا السياق أن نعقد قولاً في هذه المسألة على ما تناوّل صمياً في مقاربتنا لموضوعها الملتبس التباس الدّهشة الخلاق لا التباس التهافت، فترسّم ملامحه، وتخيّر الطرق إليه، على نحو لا تعوزنا فيه الأدلّة، ولا نخذلنا القرائن، بل نقوم له بعض النصوص الفلسفيّة سنداً عاضداً فتجري أمر تأويله على السداد. ولعلّ نافذ نظر، فيما يتعلّق بالتفكّر في مسألة «حضور الغريب» من رهانات، من شأنه أن يُعلّل طرحها قيد النظر الفلسفي، ويوفّر لازم القطع بوجاهة الموضوع الذي يتعلّق به البحث قبل تخصيص المسائل المجترحة منه. وإذا ما استتبّ لنا أمر تحليل صعوبة البحث وخصوبته، فضلاً عن تحليل أهمّيته وخطورته، انصرفنا إلى بسط تمثينا الفكري، وعرضه عرضاً إجرائياً استجابة للاقتضاء المنهجي في العرض والتقديم. ولعلّ الأظهر في كلّ اضطلاع فكري أن يكون ضبط دلالة المفاهيم مهاده النظري. على أنّ الذي يعيننا من ذلك الضبط على جهة التأثيل<sup>1</sup> والإحصاء لا يتعلّق بعمل معجمي، على وجاهته؛ بل بنظر لافِت إلى المعنى الذي من شأنه أن يحوز وضع الفكرة النازمة لمسار معالجتنا لمسألة «حضور الغريب». وإذا ما فرغنا من الضبط الدلالي بالتحصيل لما في مفهوم الغريب من معنى «الغيريّة»، وفي مقولة الحضور من معنى «الحديثيّة»، وعقدنا الروابط وأحكامنا العلائق، انعطفنا إلى اللحظة التي نُعنى فيها بتقدير منازل «حضور الغريب»، لنخلص من بعد ذلك إلى الإقرار بأهميّة المسألة قيد النظر، من خلال التنبيه على طبيعة رهاناتها نظرياً وعملياً، راجين من القارئ العزيز أن يتسقّط لنا بعض المعاذير إن كنّا في غفلة عن بعض المناحي في معالجة هذه المسألة، أو قصّرنا فيها بمجانبة الدقّة أو العمق نظراً وتأويلاً.

## في دلالة الغريب

قد يكّد الفكر في سعيه لرصد دلالات «الغريب» وضبطها، ولا يستطيع لها حصراً، وقد نبذل الوسع من الاجتهاد في تخيّر من الدلالة ما نظنّ، عن قناعة، في وجاهته وسداده، دون أن نقدر على تثبيته أو نضمن استتبابه، وقد نظّل على كلفنا هذا في وضع الذي ملك عليه سلطان الريبة فكره، فأوقعه في الحيرة لا ينسرح منها ولا ينفك عنها، إلا أن يلوذ بالفلسفة لعلّها تعصمه من تلك الحيرة، وتيسّر له سبل النظر والبحث. ومن أحسن من الفلسفة ملاذاً وسداداً وأهليّة، وهي التي جرت منها الغربة مجرى الروح رؤيّة ووضعاً؟

ألم يكن الفيلسوف بما يحمله من فكر «غريباً» حتى في وطنه وفي وسطه؟ ألم تكن غربته تلك أمانة على أنّ التفلسف فيه طبع وممارسة؟

\* أكاديمي من تونس.

1- التأثيل، أو ما ينحت له أهل الاختصاص بالترعيب كلمة «إيتيمولوجيا».

وهل يكون الفيلسوف فيلسوفاً إلا بما هو «غريب»؟ ثمّ أليس ذلك أدعى لنا بأن نصغي لصوت الفلسفة في حدّها لدلالة «الغربة» باعتبارها لازمتها صفةً وواقعاً؟ وهل بالإمكان تمثل دلالة «الغريب» بمنأى عن غربة الفلسفة وغربة الفيلسوف؟

لا يكون الفيلسوف «غريباً» إلا إذا استغرق هويته في دلالة «الغريبة» وضعاً ورؤية، فهو الآخر المستقر في غيرته بالنظر إلى غيره من النّاس، وهو الذي يختلف عنهم في رؤيته للعالم كصفةً وغايةً. لكنّه، على الرغم من ذلك، يظلّ مرتبطاً بهم، يتهدّد قناعتهم وما استقرّ لديهم من قناعات، فضلاً عن كونه يقيم في عالم يأباه على الصورة التي هو عليها، وهو لا ينفكّ يسعى إلى تغييره. ولنا في «سقراط» نموذجاً على غريّة الفيلسوف، ومثلاً على غربته.

سقراط ذاك الذي لم يكتب لفرط اعتقاده بأنّ الفلسفة «ليست صنماً هو حارسه حتى ينبغي عليه أن يودعه بمكان أمين؛ بل هي كامنة في علاقته الحية مع أثينا»<sup>2</sup> مدينة وبشراً. إنّه يسعى في كلّ مكان، مخاطباً الذين يلقاهم في الشارع، غير مكترث بالذي يلقاه من شدائد في مقاومته للرأي وللسلط، محافظاً بذلك على ما في الفلسفة من غريب يخرج عن المألوف؛ بل على ممّا لا يُطاق فيها<sup>3</sup>. متوسّلاً «السخرية» كصفة في التفكير والتواصل، كاشفاً بذلك عمّا هو أصيل في فعل التفلسف. ولكن لا تكون السخرية كصفة فلسفية إلا إذا كانت علاقة مع الآخرين، ف«سخرية سقراط علاقة بالآخرين، مُتَحَفِّظَةٌ، ولكنّها صادقة، وهي تعبّر عن هذه الظاهرة الأساسية: كلّ امرئ ليس بالضرورة إلا نفسه، ومع ذلك يأنس نفسه في الآخر، فهي تحاول أن تُفَتِّحَ كلاهما على الحرية»<sup>4</sup>. وعلى هذا الأساس، كانت علاقة سقراط بالآخرين علاقة متوترة وقلقة، ولكن بالمعنى الذي يكون فيه القلق جوهر الفلسفة وسياقها بمنأى عن كلّ استغراق «سيكولوجي/ باتولوجي» من شأنه أن يُعَدِمَ خصوبته سبيلاً في التأسيس وفي إعادة البناء<sup>5</sup>. غير أنّ تلك العلاقة القلقة التي تجمع سقراط بالآخرين، على وجاهتها وخصوبتها الفلسفتين، تظلّ سبب اتهامه وأساس ما يؤاخذ به إزاء ما يفعله من حيث «الكيفية والدواعي».

سقراط الساخر مذنب بما هو فيلسوف يتواصل مع الآخرين على نحو غريب لم يألفوه، يحضّهم على طلب الحقّ طوعاً وكرهاً، مُيسِّراً لهم السبيل إلى أنفسهم، ودافعاً إيّاهم إلى الحرية عن وعي عامد بجهلهم، فليس ثمة من حقّ دونهم، ولكنّه، في الوقت نفسه، «لا يكفي أن نكون معهم حتّى نبلغه»، فقد يقتضي الحقّ أحياناً «كسر العلاقات الإنسانية وحلّ روابط الحياة والتاريخ» ثمناً لطلبه<sup>6</sup>.

وإنّ الفيلسوف في كلّ ذلك لا يرجو غير «الحقّ»، معرفياً ومدنياً وعقدياً، مع الآخرين وفي كلّ مكان.

فأمّا طلب الحقّ معرفياً فالمسوّغ فيه مراجعة نقدية للبداهة القائمة على اعتقاد متهافت يقضي بتأسيس الحقّ على المعرفة بدلاً من تأسيسه على وعي بكليّة الجهل تجسيدا للمبدأ الفلسفي السقراطي: «كلّ ما أعرف أنّني لا أعرف»<sup>7</sup>، مبدأ لا يؤسّس للجهل أو يشرّع له كما يجري

2- انظر: ميرلوبنتي، موريس، تقيظ الحكم، ترجمه وقدم له محمّد محبوب، دار أمية، 1995، ص 74.

3- المصدر نفسه، ص 72.

4- المصدر نفسه، ص 77.

5- «إنّ كلّ ما يفعله سقراط ينتظم حول هذا المبدأ السري الذي يُضجرنا ألا ندركه. هو دائماً مذنب إفراطاً وتفريطاً، وهو دائماً أبسط من الآخرين وأقلّ اقتضاباً منهم، أكثر وداعة وأقلّ مهاودة، يجعلهم في حالة القلق، ويُسلط عليهم ما لا يُغتفر من الإهانة، يحملهم على الشك في أنفسهم. هو هنا في خضمّ الحياة، في مجلس الشعب كما هو في المحكمة...».

6- المصدر نفسه، ص 70.

7- انظر:

به الاعتقاد في مشهور الرأي؛ بل يجدر وعياً باستحالة وجود علم مطلق كشرط إمكان الانفتاح على الحقيقة<sup>8</sup>. ولئن كان الحق في هذا السياق مطلوباً، فإن السعي إليه بغاية تحصيله يكون جهداً مشتركاً يؤمنه الحوار، فيكون أوله اطمئناناً وآخره حيرة تشتد كلما رفع السؤال عن القناعة غطاءها، فكشفها واهية متهافة لا تستقيم بذاتها، فيقلب الحق مهمة من بعد أن وقع في الظن أنه معطى. ولكنه لا سبيل إلى النهوض بهذه المهمة المنوطة بالفيلسوف حتى تكون «المدينة» مكاناً قادراً على تحمُّله<sup>9</sup>، ومقاماً آمناً له، وساحة ضامنة للحوار، تجسداً للوجود مع الآخرين وجوداً مدنياً. من أجل ذلك يكون طلب الحق في سياقه المدني مشروطاً بتدبير أمر المدينة وأمر الوجود المدني بحثاً عن المدينة الحق.

لا يتعلق الأمر هنا بمدينة يحملها الفيلسوف في نفسه، وإنما بتلك التي توجد فعلاً من حوله<sup>10</sup> بنظمها وقوانينها، وهي التي يؤمن بها، ولكن على النحو الذي تكون فيه فضاء يتقبل الفيلسوف. وعندما يمثل سقراط لشرح للقضاة معنى المدينة، فهو يقصد من وراء ذلك الكشف عن جهلهم بحقيقتها وبقوانينها؛ بل بعداوتهم لها، وهم الذين يقاضونه دفاعاً عنها. إن سقراط لا يدافع عن نفسه وإنما عن المدينة التي يجهل القضاة حقيقتها، ويناصبون قوانينها العدا. وهو بهذا المعنى يتهمهم ويقاضيه<sup>11</sup>، في اللحظة نفسها التي يظن الجميع أنه متهم ويُقاضى. بهذا القلب<sup>12</sup> للأوضاع والأدوار يتحوّل الفيلسوف من وضع الغريب بالنسبة إلى قضاة إلى وضع يجعلهم غرباء عن المدينة الحق نظاماً للناس وفضاء للفلسفة.

إن المبدأ الفلسفي، الذي يجبر الفيلسوف على أن يمثل أمام القضاة مطيعاً للنظام وللقوانين؛ أي لمقتضيات المدينة، هو المبدأ عينه الذي يجعله مختلفاً وغريباً، «الحرية نفسها التي تحمله على أن يكون بينهم، تشنه عن أحكامهم المسبقة»<sup>13</sup>. غير أن طاعة الفيلسوف تكون دائماً تحت شرط المقاومة وبأسلوب متفرد عصي على التمثيل من خارج السياق السقراطي بوجه خاص، وخارج دائرة الفلسفة بوجه عام. ففي عالم التفلسف لا تكون طاعة القوانين إلا كونها تمثل النظام الذي يجب الامتثال له من أجل تغييره من بعد الطعن فيه، وتعليل ذلك أن الصمت عليه أو الفرار منه من شأنه أن يثبت ويبرر شرعيته وجوده<sup>14</sup>. هكذا يكون الحق في سياقه المدني، وعلى هذا النحو يطلبه الفيلسوف ويسعى إليه. إن الأمر ليزداد ضراوة عندما يطلب الفيلسوف الدين الحق تجسداً لعقيدة من جنس فلسفي. ولئن كان من تعاليم سقراط أن الدين حق لكن ليس ذلك الذي «تصارع فيه الآلهة»؛ بل ذلك الذي «ينكشف فيه الإلهي بندا صامت»، هذا الدين هو الذي يؤمن به الفيلسوف ويرتضيه على النحو الذي يكون فيه غير الآخرين. «فهو يؤمن أكثر ممّا يؤمنون، ولكنه كذلك يؤمن لا كما يؤمنون، وفي معنى غير الذي فيه يؤمنون»<sup>15</sup>. ليس شأن الفيلسوف، إذًا، أن ينكر الآلهة، ولا أن يستخف بها، وليس من شأنه أيضاً أن يتعلق بالهة جديدة، فلا هو يُجَلُّ بأعراف ولا يسفُّ بعقائد، لأنَّ همَّه معقود على تأولها، فيخلع عليها معنى، وفي ذلك تجاوز للحدّ عند الآخرين، فالتأول عندهم

J. Moreau, Gallimard, 1950.

8- ميرلوبنتي، موريس، تقرّظ الحكم، مرجع سابق، ص 77.

9- المعطيات السابقة نفسها، ص 74.

10- المعطيات السابقة نفسها، ص 78.

11- المعطيات السابقة نفسها، ص 76.

12- يقول ميرلوبنتي في هذا السياق: «إنه الانقلاب الذي لا مفرّ منه لدى الفيلسوف؛ لأنّه يترّ الخارج بقيم آتية من الدّاخل»، المعطيات السابقة نفسها، ص 76.

13- المعطيات السابقة نفسها، ص 75.

14- «عندما يرفض سقراط الفرار، فليس ذلك لأنّه يعترف بالمحكمة، وإمّا لكي يمكن الطعن فيها. فهو لو فرّ- لأصبح عدوّ أتيّنا، ولصار حكم المحكمة وجيباً. ولكنه

بقائه (سواء أبرؤوه ام أدانوه) قد كسب؛ إمّا أن يبرهن على فلسفته بأن يحمل القضاة على قبولها، وإمّا أن يبرهن عليها أيضاً بقبوله الحكم». المعطيات السابقة

نفسها، ص 74.

15- المعطيات السابقة نفسها، ص 73.

إلغاء للدين وكفر بالآلهة واقراراً لذنب الإلحاد<sup>16</sup>. شأن الفيلسوف أنه يؤمن تحت شرط التأويل، وهو بذلك يكون «غريباً/ نابتاً»؛ لأنه يؤمن بالدين والمدينة روحاً وحقيقة، والآخرون يؤمنون بهما حرفاً<sup>17</sup>. وحين يتأول الفيلسوف أمراً، فذلك من أجل فهمه واستنقاذه. «في دنيا الفيلسوف إنما تُستنقذ الآلهة، وتُستنقذ القوانين بفهمهما»<sup>18</sup>. وبهذا الصنيع يكون المرء فيلسوفاً بالقدر الذي يكون فيه غريباً في طلب الحق، معرفياً ومدنياً وعقدياً، وفي السعي إليه حيثما كان، في الشارع وفي «مجلس الشعب» وفي «المحكمة» وأمام القضاة. تلك هي غربة الفيلسوف التي كان «سقراط» دالاً عليها في حياته وفي موته. ولكن إذا كان الفيلسوف غريباً بما هو فيلسوف، فهل بوسع ذلك أن يشرع لنا القول بفلسفة الغريب؟

يتعلق الأمر، في هذا السياق، بجعل تحديدنا لغربة الفيلسوف مهاداً يوطئ لنا سبيل النظر في فلسفة الغريب؛ إذ لا يمكن حمل الغريب على الفلسفة باعتباره غريباً إلا أن نتأول «الغربة» على معنى يُعَلِّل الحمل ويشرعه. ولئن اقتصر تحديدنا لدلالة الغريب، من خلال النموذج السقراطي، على غربة الفكر والرؤية والقيم على النحو الذي يكون فيه الفيلسوف غريباً في مدينته ونابتاً فيها، لا مكان له ضمنها وبين الآخرين لاقراره ذنب التفلسف، فإن اصطلاحنا بالنظر في معنى فلسفة الغريب يقتضي ألا تكون صورة الفيلسوف ووضعه الفاعل المرجعي في تحديد دلالة الغريب. فليس الغريب ذلك الآخر المختلف عنها، بما يحمله من ثقافة مغايرة بمنظومة مرجعياته ومعاييرها. وبالنظر إلى دلالة غربة الغريب جغرافياً وثقافياً وما تقتضيه من حدود ومسافة فاصلة مشكّلة بذلك كياناً متفرداً في وجوده وفي حضوره، فإن معايير النظر الفلسفي في حقيقة الغريب ووضعه تتوزع بين ما هو نظري فكرياً، وما هو سياسي وحقوقى عملياً. فليست الغربة هنا غربة فكرية وحسب؛ بل هي فضلاً عن ذلك غربة جغرا-سياسية ضمن إطار الحق والقانون. ولأن الأمر في هذا السياق يتعلق بالسؤال عن كينونة الغريب وعن وجه فرادتها طبيعة وحضوراً، فإن الضرورة الفلسفية تقضي باستحالة التفكير في كينونة الغريب بمنأى عن سؤال الكينونة ذاته<sup>19</sup>. وحتى نتبين طبيعة العلاقة بين سؤال الكينونة وتحديد كينونة الغريب هويةً وحضوراً، يمكن لنا الاستئناس بالنموذج الأفلاطوني من خلال محاوره «السفسطائي» أساساً، على أن يكون اصطلاحنا بهذا الأثر يندرج ضمن تأويلية فلسفية لمهاده ولمضمونه. فأما تأويلية المهاد فشأنها الاصطلاح بتوسم ملامح «الغريب» وهويته، في حين أن تأويلية المضمون تجري بغاية تحديد طبيعة الحضور دلالةً واستتباعاً.

لا نرى حقاً أية مقارنة للمحاورات الأفلاطونية بوجه عام، ومحاوره «السفسطائي» بوجه خاص، لا تأخذ في الاعتبار أهمية المهاد، لا بوصفه مدخلاً تمهيدياً لمدولة النظر في المضمون الفلسفي للقول الأفلاطوني وحسب؛ بل لكونه أيضاً مُحدّد شروط إمكان المحاوره موضوعاً ومنهجاً، فضلاً عن ضبط أفعها بكيفية يكون معها المهاد إطارها المرجعي. ذلك ما يُعَلِّل اصطلاح هايدغر<sup>20</sup> بالنظر في علاقة المهاد بالمضمون الفلسفي ضمن سياق مقارنته لمحاوره «السفسطائي» من خلال استغراقه بالنظر والتأويل للكيفية التي تمّ بحسبها تقديم الغريب وعرضه على سقراط وعلى الحضور، وما ترتّب على ذلك التقديم والعرض من تفاعل فلسفي على مستوى الفكر والقول.

16- المعطيات السابقة نفسها، ص 76.

17- المعطيات السابقة نفسها، ص 75.

18- المعطيات السابقة نفسها، ص 76.

19- انظر في هذا السياق:

-Derrida, (J); De L'Hospitalité, Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De L'Hospitalité, Calmann-lévy, 1997, p.11.

20- انظر:

-Heidegger, (M); Platon: Le sophiste, Trad. par Jean-François Courtine, Pascale Davide, Dominique Paradelle, Philippe Quesne, Ed,

Gallimard, Paris, 2001, P. 226.

ضمن سياق لقاءه بسقراط على موعد قد قُدر<sup>21</sup>، يعمد ثيودور إلى تقديم الغريب الذي جلبه معه إلى الحلقة السقراطية، وذلك بالإشارة إلى كونه أصيلاً «إيليا»، وتبعاً لذلك ينتمي إلى الحلقة الفكرية «البارمينيدية»، فضلاً عن كونه فيلسوفاً حقيقياً وعلى التمام. وبهذا المعنى يكون الغريب غريباً جغرافياً باعتبارها واداً على المدينة وغريباً فكرياً بوصفه ينتمي إلى المدرسة «الإيلية»، التي تتميز فكرياً بتأسيسها فلسفة الوحدة و«الهوية»، لكنّه على غرته تلك يحوز الغريب وضع الفيلسوف الحقيقي<sup>22</sup>. هذا التقديم يتجاوز في تقدير هايدغر وضع اللياقة ليحدد أرضية اللقاء الفكري وأفق الفيلسوف موضوعاً ومنهجاً ورهاناً<sup>23</sup>. فالغريب فيلسوف بما يحمله من تعاليم المدرسة «الإيلية» ذات المنزع الفكري «البارمينيدي»، لكنّ صفة «الحقيقي» التي أقرّها ثيودور ضمن سياق التقديم ليست على قدر من البدهة حتى يحصل بشأنها الإجماع، الأمر الذي يستوجب إيضاحاً على جهة البرهنة والتدليل.

لا تستتبُّ لغريب إيليا صفة الفيلسوف الحقيقي، ولا تجري منه مجرى الهوية حتى يقيم الدليل على ذلك بأن يُظهر اختلافه عن غيره من مريدي حلقة «بارمنيدس»، وتمييزه عنهم، على الرغم من رسوخهم في تعاليم مدرسته، من خلال استعداده لوضع تلك التعاليم موضع نظر وفحص، وما يترتب على ذلك من الانتقال بها من مقام البدهة الراسخة إلى مقام الإمكان الخاضع للمراجعة النقدية إن اقتضى الأمر ذلك. فيكفُّ بذلك عن أن يكون مجرد منتصر لتعاليم «بارمنيدس»، مجادلاً عنها، شرساً إزاء كل من يخالفها<sup>24</sup>، لأنّ شأن الفيلسوف الحقيقي أن يكون جدلياً مفتوحاً على الممكن فكرياً بتنوع افتراضاته، حتى وإن استوجب ذلك ضرورة فتح الهوية على الغيرية نظرياً، وقبول الآخر عملياً. هكذا تكون صورة الفيلسوف الحقيقي، وعلى هذا الأساس يمكن اختبار الغريب والتحقق من هويته حتى نميز الادعاء الباطل من الإقرار الفعلي. ذلك ما يُعلّل ما أقدم عليه سقراط، إزاء ما تقدّم به ثيودور من عرض، بتأكيد ضرورة التنبيه على إمكانية أن يكون الغريب «إلهياً». فأن يكون الغريب على ما وصفه ثيودور، فذلك أمر يخصّ الآلهة دون سواها في تقدير سقراط<sup>25</sup>، تناسباً مع ما يجري في معتقد الإغريقين من تصوّر يقضي بإمكانية أن ترافق الآلهة البشر لتنهض بمهمة المراقبة والنقد والدحض<sup>26</sup>، لكن دون أن يعني ذلك الاستغراق الديني لدلالة مفهوم الآلهة، الأمر الذي يستوجب ضرورة التمييز بين «الإله» و«الإلهي»، وحمل الغريب على دلالة «الإلهي» باعتباره كائناً أسمى بما عليه نظره وتفكيره من سموّ وتمييز عمقاً وكيفية<sup>27</sup>. على هذا النحو يكون الغريب «إلهياً»، وبهذا المعنى يكون فيلسوفاً حقيقياً.

هكذا ينتهي تقديم «الغريب» في فاتحة محاوره «السفسطائي» إلى تحديد هويته بوصفه فيلسوفاً حقيقياً؛ أي «إلهياً»، تحديداً يحوز وضع المهاد لطرح مشكل تحديد هوية «السفسطائي» قيد النظر والمدارسة رفعاً للالتباس الحاصل في مشهور الرأي بين «الفيلسوف» و«السفسطائي» التباساً بلغ حدّ الاشتباه<sup>28</sup>. وحتى تُختبر فلسفة الغريب يعمد سقراط إلى دعوته للاضطلاع بمهمة التحديد والتعريف مستنداً في ذلك إلى تعاليمه الفلسفية ذات المنزع البارمينيدي، فترسم بذلك ملامح المحاوره شكلاً ومضموناً. لكنّ تلك الملامح لا

21- يقول ثيودور: «ها نحن أولاً قد أتينا، يا سقراط، بحسب ما اتفقنا عليه نحن أنفسنا بالأمس».

- أفلاطون، محاوره «السفسطائي» (أو: في الوجود)، ترجمها عن النص اليوناني مع مقدّمات وشروح أ. د. عزت قرني، قسم الفلسفة - جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، 2001، في مستوى 216 أ.

22- المصدر نفسه، في مستوى 216 أ.

23- انظر: Heidegger, (M); Platon: Le sophiste, مصدر سابق، ص 227.

24- المصدر نفسه، ص 231.

25- انظر أفلاطون، محاوره «السفسطائي» (أو: في الوجود)، في مستوى 216 أ- ب.

26- المصدر نفسه، في مستوى 216 ب.

27- انظر: Heidegger, (M); Platon: Le sophiste, ص 231-232.

28- انظر: أفلاطون، محاوره «السفسطائي» (أو: في الوجود)، في مستوى 231 أ.

يكون المرء فيلسوفاً بالقدر الذي يكون فيه غريباً في طلب الحق، معرفياً ومدنياً وعقدياً، وفي السعي إليه حيثما كان، في الشارع وفي «مجلس الشعب» وفي «المحكمة» وأمام القضاة. تلك هي غربة الفيلسوف التي كان «سقراط» دالاً عليها في حياته وفي موته.

تبلغ تمامها حتى يُحدّد الغريب طريقته في معالجة موضوع المحاور، مُخَيِّراً بين سبيلين: سبيل «المونولوج» وسبيل الحوار «ديالوج»<sup>29</sup>. ولئن تَخَيَّرَ «الغريب» سبيل الحوار وفضّله على الانفراد بالقول، فإنّ اللافت للانتباه يتعيّن في الأسباب المقتضية للتفضيل، حيث لم يعلّل «الغريب» اختياره بالنظر إلى هويته باعتباره فيلسوفاً حقيقياً وكائناً إلهياً كما شيء له ضمن سياق التقديم؛ بل لعلّه استناداً إلى طبيعة حضوره كما شاء هو لنفسه، حضوراً على جهة الضيافة، أي: «حضوره ضيفاً»<sup>30</sup>.

### في دلالة حضور الغريب

سواء تمثّلنا دلالة الغربة بالنظر إلى وضع الفيلسوف وطبيعة حضوره استثناساً بالنموذج السقراطي أو تمثّلنا دلالة الفلسفة استناداً إلى خصوصية الغريب في وضعه وحضوره، استثناساً بمثال غريب «إيليا»، فإننا بذلك نترسّم ملامح ضرب من الهوية النظرية، لا فصل فيها بين الفلسفة والغربة، أكان ذلك من جهة تعليل غربة الفيلسوف أو من جهة تثبيت فلسفة الغريب، على أن يكون الأمر، في جميع الحالات، موقوفاً على حوار يضطلع فيه التفلسف، من جهة المهمة والرهانات، بجعل «الوجود مع الآخر» اقتضاءً فكرياً وضرورة أنطولوجية<sup>31</sup>. بصرف النظر إن كان الفيلسوف «غريباً» في حضوره، أو كان «ضيفاً» على الحضور.

### حضور الغريب فيلسوفاً حقيقياً

أن يضطلع مهاد محاور «السفسطائي» بتحديد هوية «الغريب» باعتباره «آخر» يختلف عن غيره بفلسفة التفكير وإهية الكيان، وأن يكون ذلك مناسبة لطرح مسألة تحديد هوية «الفيلسوف» قيد النظر والمداولة من خلال الانعطاف بالتفكير إلى ملاحقة «السفسطائي» تعريفياً وكشفياً وفضحاً، باعتباره الوجه المغاير للفيلسوف والممتبس به، فذلك أمر يكشف عن ضرب من التمشّي الفكري الذي يجعل من المهاد مقدّمة لحدث جليل يتولى مسار الحوار تأكيده لاحقاً. ها هنا تكون وجاهة المهاد باعتباره أمراً له ما بعده، ولا سيما إذا ما تبينا الكيفية التي بحسبها يفضي السؤال عن هوية «الغريب/ الفيلسوف الحقيقي»، وعن خصوصية كيانه، إلى سؤال يتعلّق بـ«هوية الكينونة» بوجه عام، ضمن سياق حوار يُوصفُ بـ«صراع عمالقة»<sup>32</sup> تكون للغريب فيه اليد العليا من جهة الحضور والمبادرة والتوجيه، قولاً وتفكيراً. ولكن ما كان «للغريب» أن يثير سؤال «الكينونة» ضمن سياق التفكير في مسألة «الفيلسوف» عبر ملاحقة «السفسطائي» تعريفياً وكشفياً، لولا المضيق الذي انتهى إليه مسار الحوار جرّاء الالتزام بتعاليم بارمنيدس مؤسس المدرسة الإيلية القاضية بأن «الوجود موجود»، وأنّ «اللاوجود غير موجود»، وما يترتب على ذلك من إقرار بأن «الوجود هو هو، ولا يمكن أن يكون آخر غيره»، إقراراً تستحيل معه «الغيرية» وجوداً وقولاً وتفكيراً. وإزاء هذه الاستحالة لا سبيل أمام الفكر للتمييز بين الخطأ والصواب، ولا قدرة لديه لرفع الالتباس بين الفيلسوف والسفسطائي أو إزالة الاشتباه بينهما. من أجل ذلك حقّ على الغريب، المتممي فكرياً وجغرافياً إلى «إيليا»، أن يعمد إلى مراجعة تلك التعاليم على نحو نقدي والتظنن على بداياتها، إذا ما رام استنقاذ مسار التفكير في المحاور من انسداد الأفق والتردي في

29- المصدر نفسه، في مستوى 217 ح.

30- يقول «الغريب»: «ومن الجهة الأخرى، فإني إن لم أضعكم وأرضكم، أنت وهذا الجمع، خاصة بعد الكلمات التي نطقت بها، فسيكون هذا منّي، وأنا أعلم ذلك جيداً، أمراً غير كريم من ضيف عليكم وفيه خشونة». المصدر نفسه، في مستوى 217هـ- 218 أ.

31- انظر:

Heidegger, Martin; Etre et Temps, Trad. François Vezin, Gallimard, Paris, 1986, S. 26

32- انظر أفلاطون، محاور «السفسطائي» (أو: في الوجود)، في مستوى 246 أ.

معضلة لا منفذ منها. على هذا الأساس يُعاد طرح سؤال الوجود من جديد: ما الوجود؟ ولكن «الغريب» لا يثير سؤال الوجود حتى يتبين للجميع أن الغموض يكتنف مسألة «اللاوجود» بالقدر الذي تغمض فيه مسألة الوجود وتند عن الفهم والتمثل، واضعاً بذلك الأنطولوجيات، التي استتبت لها فكرة وثوقية عن الوجود، موضع إخراج<sup>33</sup>. ولا يكون ذلك ممكناً إلا ببيان مواضع التهافت في تلك الأنطولوجيات بوجه عام، والأنطولوجية البارمنيدية-الإيلية بوجه خاص.

تقضي تعاليم بارمنيدس باعتبار الوجود هو هو، ولا يمكن أن يكون «آخر» غيره استناداً إلى مبدأ يوجب العلاقة التلازمية/الشرطية بين الإقرار بضرورة وجود الوجود من ناحية، وتأكيد استحالة وجود اللاوجود من ناحية أخرى، وأنه ليس بالإمكان أن نفكر في اللاوجود، ولا أن نقوله أو أن نحصل بشأنه معرفة، وذلك لكونه لا يوجد<sup>34</sup>. ف«الوجود موجود، واللّا وجود غير موجود»، تلك هي التعاليم التي حالت دون أن يقتدر «الغريب» على تعليل وجود «الخطأ» أو محاصرة «الفسفطائي» وكشفه. من أجل ذلك تكون مهمته موقوفة على بيان أن اعتبار الوجود هو هو ليس افتراضاً خاطئاً؛ بل إن قوله على هذا النحو لا يكون ممكناً دون أن يكون قولاً متهافتاً<sup>35</sup>. ولا سبيل أمامه إلى ذلك إلا بمراجعة نقدية لتلك التعاليم، حتى وإن اقتضى الأمر تخطئها. لكنّ المراجعة هنا لا تشمل تلك التعاليم إلا في قسمها الثاني، المتعلق بالإقرار القاضي بأن «اللاوجود غير موجود». والتساؤل بشأن هذا الإقرار لا يكشف عن تهافته فحسب؛ بل يفضي فضلاً عن ذلك إلى تظنن على بداهة معنى الوجود والسعي إلى تمثّلها على نحو آخر<sup>36</sup>.

يُرد استتباب الفكرة الوثوقية عن الوجود ضمن سياق تعاليم البارمنيدية إلى البرهنة من خلال الدحض المتبادل بين الحركة والسكون<sup>37</sup> بكيفية يكون معها الوجود هو هو ثابتاً لا يلحقه تغيير ولا يختلف عن شيء؛ لأن الاختلاف لا يكون إلا مع الغير؛ أي اللاوجود، وهو أمر غير جائز، لكون هذا اللاوجود غير موجود. الأمر الذي يجعل من «الغيرية» فكرة غريبة عن السياق الفكري لتعاليم المدرسة الإيلية، رغم أن تلك الفكرة هي عينها التي يعدها «الغريب» سبيله في الخروج من المضيق واستنقاذ سؤال الوجود<sup>38</sup>، الذي أدى إليه التمسك بتلك التعاليم، فضلاً عن تمكّنه بمقتضاها من ملاحقة «الفسفطائي» تعريفاً وفضحاً. هنا يعتمد الغريب إلى محاولة الكشف عن تهافت القول إن اللاوجود غير موجود من خلال استدعاء فكرة «الغيرية»، وإقامة علاقة جدلية بينها وبين فكرة «الهو هو»، معتبراً أن الفكرتين تمثلان جنسين أساسيين يوازيان من حيث القيمة والأهمية جنسي «الحركة» و«السكون»؛ بل يتفوقان عليهما<sup>39</sup>، وذلك من جهة إمكان تأسيس تمثّل غير ملتبس لمعنى الوجود يسع الآخر ولا ينكر وجوده؛ بل يقضي بضرورته جدلياً فكرياً وأنطولوجياً. فإذا كان «التعديل» بين فكري الحركة والسكون قد رسّخ صورة للوجود تستغرقة في دلالة «الهو هو» التي لا مكان فيها للغيرية؛ أي للاوجود باعتباره آخر، وما يترتب على ذلك من استحالة تحديد مواضع الخطأ، استحالة أفضت إلى اشتباه الفيلسوف بالفسفطائي، فإن «التعديل» بين جنسي «الهو هو» و«الغيرية» من شأنه أن يمكن من رصد مواضع الخطأ، ويرفع الالتباس بين الفيلسوف والفسفطائي، وذلك من خلال إثبات «وجود اللاوجود» على النحو الآتي:

33- ريكور، بول، الوجود والمهائية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، درس ألقى في جامعة سترابورغ سنة 1953-1954، ترجمة جملة من الأساتذة، بإشراف محمّد

محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2012، ص 115.

34- انظر:

Monique, Dixsaut; Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher, Fayard, 2015, p. 97.

35- المرجع نفسه، ص 96.

36- انظر: Heidegger, (M); Platon: Le sophiste, ص 228.

37- ريكور، بول، الوجود والمهائية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، مرجع سابق، ص 115.

38- المرجع نفسه، ص 112.

39- المرجع نفسه، ص 113.

إذا كانت التعاليم البارمينيدية تقضي بتمييز «جنس» الوجود من بقية الأجناس، باعتباره مستقراً فيها جميعاً؛ أي «وجود الحركة» و«وجود السكون» و«وجود الهو هو»، حيث لا نستطيع إثبات خصوصية جنس دون إثبات وجوده، فإنَّ جنس الغيرية يتميّز عنها جميعاً، وذلك من جهة إثبات الاختلاف الأنطولوجي بين جميع الأجناس التي تشارك في الغير، ولذلك إنَّ الغير مبثوث في جميع الأجناس ومنتشر فيها، فجنس الحركة هو غير من حيث وجوده بالنظر إلى جنس السكون أو غيره من الأجناس، وعليه كلُّ كائن هو هو بالنسبة إلى ذاته، وهو آخر بالنسبة إلى غيره، ولذلك هو لا وجود بمقتضى هذه الغيرية<sup>40</sup>. ومن هذا المنطلق يكون إثبات وجود اللاوجود استناداً إلى جنس «الغيرية»؛ بل تأكيد ضرورته، بالقدر الذي نوّكده فيه ضرورة الوجود<sup>41</sup>. هكذا يثبت الغريب جدلياً تهاافت الإقرار بأنَّ اللاوجود غير موجود، موسّعاً بذلك دائرة الوجود ليشمل هذا الآخر المغاير فلا يعود غريباً، ليمكنَّ بعد ذلك من تحديد موضع الخطأ وملاحقة السفسطائي كشفاً وتعريفاً وتمييزاً.

إنَّ ما أثبتته «الغريب» بشأن مسألة اللاوجود استناداً إلى فكرة «الغير» ليس مجرد استنتاج فلسفي ناتج عن مجهود جدلي؛ بل إنَّه تأسيس يرتفع إلى مقام «الحدث الفلسفي»، على أساس القطيعة مع الأنطولوجيات القائمة على فكرة وثوقية عن «الوجود» من ناحية، والتأسيس الفلسفي لحضور الآخر والانفتاح عليه من ناحية أخرى، فيكفَّ الآخر بذلك عن أن يكون غريباً فكرياً وأنطولوجياً. على هذا النحو نتبيّن طبيعة حضور الغريب فيلسوفاً مضطلعاً بمهمة فلسفية لا ينفصل فيها فعل النقد عن فعل التأسيس، نقد لتعاليم بارميندس مؤسس المدرسة الإبلية، وذلك على جهة المراجعة والتظنن والإحراج، والتأسيس لأنطولوجيا على جهة إعادة البناء تكون قائمة على معنى للوجود يسع الآخر ويستغرقه ضمن هويّة لا ينفصل فيها الهو هو عن الغير. وعلى هذا النحو أيضاً يكون حضور الغريب/ الفيلسوف حدثاً فلسفياً. لكنَّ الطابع الحدوثي للحضور لا يستوفي دلالته ولا يكون وافيّاً بمقصوده ما لم نتبيّن خصوصية وضع الغريب/ الفيلسوف بالنظر إلى بارميندس الذي يقوم منه مقام «الأب»، وبالنظر إلى وجوده في أثينا وضمن الحلقة السقراطية، مضطلعاً بمهمة فلسفية تقضي بأن تكون علاقته بتعاليم «الأب» مواجهة لا مداورة، وما يترتب على ذلك من غربة مضاعفة تجعله يتردّى في «وضعية قصوى» لا منفذ لها منها، إلا أن يلوذ بأفق «الضيافة» ويعتصم بها، تجسيدا للفيلسوف الحقيقي هويّة وحضوراً، ولكن على نحو آخر.

### حضور الغريب فيلسوفاً ضيفاً

على إثر مداولة النظر في هويته فكرياً وجغرافياً، وبعد أن استقرَّ الأمر على ما في تلك الهويّة من فريدة تتعلق بخاصية «الفلسفية» من حيث التفكير، و«الإلهية» من جهة الوضع والحضور، يعهد الحضور «للغريب» بمهمة الاضطلاع بالحوار تفكيراً وتوجيهاً، بعد أن تعيّن موضوع النظر وتحدّد مجال الاهتمام. لكنَّ الغريب يأبى الشروع في ممارسة النظر قبل ضبط كفيته، منتصراً في ذلك لأسلوب الحوار، تجسيدا لمعنى «الوجود مع الآخر» فكرياً واضطلاعاً به فعلياً من جهة الحضور الذي شاء له أن يستغرق في «الضيافة» عمداً. ولا يتعلق الأمر هنا بوصف وضعية معينة؛ بل يتعلق بالتمهيد لحدوث أمر جليل يرتقي إلى مستوى «الحدث» مشكلاً بذلك وضعية قصوى تعبّر عن خصوصية حضور الغريب/ الفيلسوف باعتباره ضيفاً في غير المعنى الذي جرى به مشهور الرأي. لكنّه ليس بالإمكان استغراق دلالة الضيافة في بعدها الفلسفي ما لم نتخطّ بدهاة الاستيعاب الأخلاقي أو الاستغراق القانوني والسياسي لهذا المفهوم من ناحية، فضلاً عن ضرورة تمثله ضمن سياق يكون فيه حضور الضيف حدثاً من ناحية أخرى. ويمكن في هذا الإطار أن نستأنس بالتحديد القرآني لدلالة «الضيف»، لعلّه يوطئ السبيل إلى ما ذهبنا إليه ويقوم له سنداً.

يتجاوز التحديد القرآني التمثيل القائم على بدهاة استغراق معنى «الضيافة» ضمن الأفق الأخلاقي، اعتقاداً وسلوكاً، جاعلاً من حضور «الضيف» مقدّمة لحدوث أمر جليل، بشارة كان أو نُدرأ، ولدينا في حضور ضيوف إبراهيم ولوط -عليهما السّلام- نموذج.

40- المرجع نفسه، ص 114-115

41- «إنَّ طبيعة الغير داخل كامل سلسلة الأجناس تجعل كل واحد منها غير الوجود». «السفسطائي» 256، أورده: ريكور، المرجع نفسه، ص 114.

فأما نزولهم على إبراهيم فقد كان بشارة بولادة انتفت شروط إمكانها الفعلية، فارتقت الواقعة بذلك إلى مستوى الحدث باعتبارها فعلاً إعجازياً، يُرغم المستحيل على الإمكان<sup>42</sup>. أما حضورهم لدى «لوط» فقد كان عقاباً وانتقاماً من قومه لقاء فجورهم وعتوهم عتواً كبيراً، فقدموا إلى قريتهم على قدر «جاعلين عاليها سافلها»<sup>43</sup>. هكذا كان حضور الضيف حدثاً لا يمكن استيفاؤه ضمن السياق الأخلاقي كما تصوّر إبراهيم ذلك، مجسداً بذلك ثقافة تستغرق أخلاقياً دلالة الضيافة كراماً وإكراماً<sup>44</sup>. بهذا التمثيل القرآني لدلالة حضور «الضيف» يمكن أن نيسر السبيل لتصور فلسفي لمعنى حضور الغريب/ الفيلسوف ضيفاً مستأنسين في ذلك بالنموذج الأفلاطوني.

أن يقدم «غريب إيليا» الفيلسوف الحقيقي على المراجعة النقدية لتعاليم المدرسة الإليية، وأن يكون ذلك على جهة التظنن والإحراج، متجاوزاً الحدود التي رسمها بارمنيدس بشأن أفق تمثل معنى الوجود<sup>45</sup>، فذلك أمر يرتقي إلى مستوى «الحدث الفلسفي» من جهة الوضع والوقع؛ فأما الوضع فهو يتعلّق بما تقتضيه تلك المراجعة النقدية من انخراط في «وضعية قصوى»، حيث التردّد بين تقدير «الأب» الموجب «للعلمي» رغم وضوح الرؤية من جهة، والسعي إلى الحقيقة الموجب «للجنون» إزاء إمكانية مجاوزة تعاليم «الأب» وتخطي الحدود التي رسمها من جهة أخرى. أما الوقع فهو يشير إلى رجوع تلك المراجعة وارتداداتها من جهة ما تقتضيه من وجوب الإقدام على «قتل الأب» من خلال قلب تلك التعاليم وجعل «عاليها سافلها» انتصاراً للحقيقة. يقول الغريب: «لذلك، إنني أخشى أن تجعلني كلماتي هذه أبدو أمامك كالمجنون حين أقلب مواقفي وأجعل عاليها سافلها...»<sup>46</sup>.

ضمن سياق مقارنته للوضع الذي تردّى فيه «غريب إيليا» عند سعيه إلى مراجعة تعاليم الأب بارمنيدس، يلاحظ دريدا، بكثير من الدقة والوجاهة، غرابة العلاقة التي عقدها الغريب بين «العمى» و«الجنون»، وذلك من جهة اعتبار أن الحق قد بلغ من الوضوح والتميز الحد الذي يكون فيه بيناً ومرتباً حتى لدى «الأعمى» تجاوزاً. لكن طلب الحق على وجوبه وضرورته وما يقتضيه من قلب لتعاليم «الأب» بارمنيدس لا يكون بمنأى عن إمكانية إلحاق صفة «الجنون» بطالبه، جرّاء ما ترسّخ من اعتقاد أجرى تلك التعاليم على البدهاة وحملها على الحق الذي يكون دونه باطلاً<sup>47</sup>. فإما أن نغمض العينين عن حقّ بات جلياً حتى بالنسبة إلى الأعمى، وإما أن نطلبه حتى وإن كان طلبه ضرباً من الجنون. تلك هي خصوصية «الوضعية القصوى» التي انتهت إليها الغريب، والتي لا يمكن له التّفاد منها إلا بحدث جليل يتمثل في الإقدام على قلب تلك التعاليم، قلباً يتخذ مجازاً صورة «قتل الأب» ساعياً إلى الحق غير مكترث بتبعاته.

عند اللحظة التي بلغ فيها اليقين بضرورة الإقدام على «قتل الأب»، يتمنى «الغريب» على محاوره ثياتيتوس ألا يحمله على صورة قاتل الأب، وإن كان يعلم علم اليقين أنه قاتله لا محالة<sup>48</sup>. ولكن فعل القتل لا يكون وافياً بمقصوده أو بالغاً أمره ما لم يكن فاعله «ابناً» ينتسب إلى العائلة الفكرية البارمنيدية، كما قدر ذلك دريدا<sup>49</sup>، فضلاً عن عنفه وشدّته، حتى وإن كان فعلاً مجازياً يتعلّق بهمّ فكري ونظري صرف.

42- (وتنبههم عن ضيف إبراهيم\* إذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً قال إننا منكم وولون\* قالوا لا توّجل إننا نبشرك بغلامٍ عليم\* قال أبشروني على أن مسني الكبر فيم تبشرون\* قالوا بشرك بالحق فلا تكن من القانطين\* قال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون). [سورة الحجر 51/56].

43- (فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود (82) مسومة عند ربك\* وما هي من الظالمين ببعيد (83)).

44- (ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً\* قال سلام\* فما لبث أن جاء بعجلٍ حنيذ (69) فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة\* قالوا لا تخف إننا أرسلنا إلى قوم لوط (70)).

45- انظر: أفلاطون، محاوره «الفسطاطي» (أو: في الوجود)، في مستوى 241 د.

46- المصدر نفسه، في مستوى 242 أ.

47- انظر: Anne, Dufourmantelle, Invite Jacques Derrida à répondre, De L'Hospitalité، مرجع سابق، ص 15.

48- انظر: أفلاطون، محاوره «الفسطاطي» (أو: في الوجود)، في مستوى 241 د.

49- انظر: Anne, Dufourmantelle, Invite Jacques Derrida à répondre, De L'Hospitalité، ص 17.

ليس بالإمكان استغراق دلالة الضيافة في بعدها الفلسفي ما لم نتخطَّ بدهاء الاستيعاب الأخلاقي أو الاستغراق القانوني والسياسي لهذا المفهوم من ناحية، فضلاً عن ضرورة تمثله ضمن سياق يكون فيه حضور الضيف حدثاً من ناحية أخرى.

ولأنَّ الأمر هنا لا يتعلق بجدال أو نقاش بشأن موضوع فكري، وإنما يتعلّق بمعركة عاصفة وباقتحام عنيف للدائرة الفكرية البارمنيدية وبكسر الحدود التي ترسّمتها تعاليمها<sup>50</sup>. وذلك من جهة الارتفاع بفعل «قتل الأب» إلى مقام المهمة الفكرية المتدرّجة في مسار إنجازها تبدأ بقلب التعاليم البارمنيدية بجعل «عاليتها سافلها»، وذلك من جهة حمل اللاوجود على الوجود من ناحية، وحمل الوجود على اللاوجود من ناحية أخرى، حملاً جديلاً لا فضل فيه لإقرار على آخر، لتنتهي إلى تأسيس تصوّر لمعنى الوجود يتجاوز حدود الهوية الضيقة لينفتح على الآخر في غيريته، معيداً

بذلك بناء اللوغوس وتشكيل صورته على نحو لا يكون فيه فصل بين الهو هو والآخر ولا تعارض بينهما. هكذا تكون مهمة قتل الأب قلباً في منطلقها وتأسيساً في مسارها وإعادة بناء في نهايتها وتشريعاً أنطولوجياً للوجود مع الآخر في رهاناتها. ولما كان إنجاز هذه المهمة منوطاً بعهد الغريب/ الضيف، فقد ترتّب على ذلك أن حضوره حدث فلسفي، وأن ضيافته مهمة فكرية لا فصل فيها بين الاصطلاح النقدي والرهان التأسيسي. هنا تكون الضيافة حدثية من جهة الوضع، شدة من جهة الحضور. لكن بما أن الأمر يتعلّق بوضعية قصوى توجّب على الضيف/ الابن أن يكون قاتل أبيه فكراً، رغم تقديره للأب/ المعلم وضيقة بطبيعة مهمته على ضرورتها، فإنّ الضيافة، إذ تحافظ على بعدها الإيتيقي، سواء من جهة التأكيد على مقام الأب ورمزيته تقديراً له، أم من جهة تقدير الآخر عند تحيّر «الغريب» أسلوب الحوار بدلاً من أسلوب «المونولوج»، ضمن سياق اصطلاحه بمهمته، فهي لا تفصل ذلك البعد الإيتيقي عن دلالة «الشدة»، مؤسّسة بذلك ضرباً من الإيتيقا يمكن حمله على دلالة «إيتيقا الشدة»<sup>51</sup>، متجاوزين بذلك الاستغراق الأخلاقي لمعنى الضيافة. على هذا الأساس تكون «الضيافة» تأسيساً أنطولوجياً لمعنى «الوجود مع الآخر» وتشريعاً إيتيقياً لحضوره حضوراً فعّالاً، نقداً وتأسيساً وإعادة بناء.

بهذا المعنى، يمكن أن نتبيّن طبيعة العلاقة الفلسفية، التي تصل الغربية بالضيافة، وذلك من جهة الترابط بين سؤال الوجود وسؤال الضيافة، فإن يضطلع الغريب/ الفيلسوف بطرح سؤال الوجود بغاية كسر حدود الهو هو والانفتاح على الغيرية تأصيلاً لمعنى مختلف للوجود من ناحية، وتجديراً أنطولوجياً للضيافة من ناحية أخرى، وأن يضطلع الغريب/ الضيف بوضعه الفلسفي مهمةً وحضوراً، بهدف التشريع الإيتيقي لغيرية الغريب المستعدّ أبداً لمساءلة بدهاءاته الفكرية ومراجعتها نقدياً، انتصاراً للحق وسعيّاً للتأسيس، بصرف النظر عن معوّقاته الأخلاقية، فذلك أمر من شأنه أن يجعلنا نمثّل دلالة الغريب باعتباره فيلسوفاً ضيفاً، ودلالة حضوره أنطولوجياً وإيتيقاً. هكذا يكون التفلسف تنبيهاً على ما في الغربية من ضرورة فكرية وأنطولوجية، وعلى ما في الضيافة من رهانات إيتيقية خارج إطار الاستغراق الأخلاقي، الذي يفقد الغريب ضرورته وفعاليته، وينزع عن الضيف روح المبادرة، وبيتذل حضوره إعلاء لقيم الجود والكرم، التي انتفت شروط إمكانها عملياً.

### راهنية حضور الغريب ضيفاً

أن يكون المرء فيلسوفاً في وطنه بالقدر الذي يكون غريباً فيه، سواء من جهة طلبه الحقّ معرفياً ومدنياً وعقدياً، أم من جهة السعي إليه حيثما كان، أو أن يكون ضيفاً بالقدر الذي يكون حضوره في غير وطنه إضافةً من جهة المساهمة في التأسيس وإعادة البناء، فذلك ما

50- انظر: أفلاطون، محاوره «الفسطاطي» (أو: في الوجود)، في مستوى 241 د. انظر أيضاً: تعليق Dixsaut، مرجع سابق، ص 96، وتعليق Derrida، مرجع سابق،

ص 15.

51- «إيتيقا الشدة»، مفهوم ورد لدى بول ريكور، ضمن مؤلفه: التاريخ والحقيقة:

لا يمكن لراهننا أن يقوم له سنداً، الأمر الذي يجعله ضرباً من «اليوتوبيا» الفاقدة مقوماتها العملية، أو يحوله إلى أمل استحالت شروط إمكانه الواقعية، فأنتى لراهن يحول الغريب إلى زائر أو مهاجر أو لاجئ، ويجعل من الضيافة عطاء على نحو مشروط، فضلاً عن كونه محكوماً بهاجس الخوف والحذر والريبة، أن يكون منسجماً مع ما في الغربة من ضرورة، ومع ما في الضيافة من قيمة وأصالة؟

إنّ الراهن، الذي يستنكر غيريّة الغريب، وينكر عليه حضوره الفعّال، ويضع «استضافته» تحت شرط الحقّ سياسياً، يُقيم الحجّة على أنّه يؤمن بالضيافة «حرفاً»، ولا يؤمن بهاروحاً، وأنّه لا يقيم وزناً للغريب، انتصاراً لمواطنة تحدّدت دلالتها ضمن سياق ما يقتضيه الوجود الفعلي «للدولة» راهتياً، بعد أن كانت سليلة «المدينة» الإغريقية بكلّ مقوماتها النظرية والسياسية والإتيقية. الأمر الذي يعلّل القول بالفرق بين غريب «المدينة» وغريب «الدولة» راهناً.

إنّ الامتداد الجغرافي لا يستوفي مدلول مفهوم «المدينة» ضمن سياقه الإغريقي، وإن كان ضرورياً في مستوى الضبط والتحديد، لأنّ الأمر يتعلّق بدلالة لا فصل فيها بين الفكرة وكثافتها الأنطولوجية، تجسداً للانسجام بين المثل الأعلى التأملي للحكيم والمثل الأعلى العملي للحاكم<sup>52</sup>، انسجاماً قلماً يقوم واقع البشر عبر مسار التاريخ شاهداً عليه.

لئن كان أصيل «إيليا» غريباً على أثينا جغرافياً، فهو أصيل «المدينة» فلسفياً، وإنّ حضوره ضيفاً لا يكون حدثاً بالنظر إلى إضافته الفكرية نظرياً، من جهة إقحامه الغيريّة في قلب الهوية الأنطولوجية وحسب؛ بل بالنظر إلى إضافته الفكرية عملياً أيضاً، من خلال إقحامه الغيريّة في قلب الهوية سياسياً، وذلك من جهة فتح المدينة على الآخر ضمناً للانسجام بين المثل الأعلى النظري والمثل الأعلى العملي فلسفياً وسياسياً. هنا يكون الاختلاف بين «سقراط» و«الغريب»، على الرغم من اشتراكهما في الهوية الفلسفية.

ولئن أوجبت صفة الفلسفية على سقراط أن يمكث في المدينة فلا يغادرها، مضطراً بمهمة مقاومة أعدائها بحضوره داخلها، مجسداً بذلك موقفاً فلسفياً يتوافر على تصوّر سياسي في حدود جغرافية المدينة، فإنّ الغريب الذي شهد له الحضور بصفة الفيلسوف الحقيقي، قد تحلّص من سياقه الفكري والجغرافي قاصداً أثينا، مضطراً بمهمة التأسيس لتصوّر فلسفي لـ«السياسي الحقيقي» يتجاوز فيه الحدود الجغرافية ليجعل من المدينة فضاء سياسياً مفتوحاً على الآخر، حتى وإن كان ذلك الانفتاح مقيداً بشروط ومحكوم بمقتضيات<sup>53</sup>. وعلى هذا الأساس يمكن أن نعلّل منزلة محاور «السياسي» ضمن سياق المدونة الأفلاطونية باعتبارها لاحقة زمنياً وفلسفياً عن محاور «السنفستائي» لنهوض الغريب/الضيف فيها بالمهمة نفسها التي اضطلع بها في محاور السنفستائي مادام تحديد معنى «الفيلسوف الحقيقي» موقوفاً على تمييز السنفستائي من الفيلسوف من ناحية، وتمييزه من السياسي من ناحية أخرى، تمييزاً تنتهي معه إلى ترسّم ملامح السياسي الحقيقي<sup>54</sup>، فضلاً عن ترسّم صورة المواطنة الحقة المؤسسة لانفتاح المدينة على الغريب ضيفاً، بشرط أن تكون في استضافته

52- المعطيات السابقة نفسها، الفصل: الدولة والعنف، ص 247.

53- انظر:

Bornet, Philippe, «Platon et les étrangers», Revue de théologie et de philosophie, n° 132 (2000), P. 113 - 129.

يضطلع Philippe Bornet، في هذا المقال، ببيان خصوصية الثقافة اليونانية في تصوّرها للغريب، وفي كيفية التعامل معه، فضلاً عن تأكيده العلاقة العضوية بين التمثل الفلسفي النظري وواقع الثقافة الفعلي، مجدراً مقارنة أفلاطون الفلسفية للغريب ضمن ثقافة عصره. وإنّ الالفت للانتباه في تلك الثقافة تمييزها بين أربعة صنف من الغرباء، لعلّ أهمها تلك المتعلقة بمن يُقبل على المدينة اليونانية «ملاحظاً» لنظمها بغرض الاستفادة والإفادة، بما يحملها من ثقافة مغايرة من شأنها أن تقدّم إضافة على جهة الثقافة، الأمر الذي يجعل من هذا الضرب من الغرباء ضيوفاً تنفخ لهم المدينة استضافة وإضافة.

54- انظر:

-Le Politique de Platon, Les Études philosophiques, 2005/ 3 (n° 74).

لا تكون فكرة الاستضافة المطلقة بمنأى عن وجود خطر يترصدها فعلياً، وكأنّ الضيافة لا تنفتح على إمكانها حتى تؤسس لانتفائها واضمحلالها، الأمر الذي يعلل ضرورة وضعها قيد الشروط القانونية والسياسية ضماناً لتحقيقها.

إضافة من جهة المساهمة في «تجويد» القوانين والشرائع، بما يحمله من اختلاف ثقافي، تماماً مثل مساهمة أصيل المدينة في تجويد ثقافة غيره عند مغادرته وحضوره ضيفاً لدى الآخرين. بهذا المعنى تكون الضيافة فلسفياً إضافة سياسية، فضلاً عن كونها إضافة فكرية. وهذا المعنى أيضاً يكون حضور الغريب، باعتباره آخر ضيفاً، حضوراً فعّالاً يحوز وضع الحدث ويجسد معنى المهمة. تلك هي الصورة التي ظلت نموذجاً لا ينفك رهننا يفقدها شروط إمكانها الفعلية، إلى الحد الذي أضحت معه ضرباً من «اليوتوبيا» استجابة لمقتضيات الدولة الحديثة وإلزاماتها الوطنية،

حيث التعلّق بمبدأ السيادة والانتفاء، وما يترتب على ذلك من تنامي الخشية من الغريب لدواع أمنية، إلى الحد الذي يصبح معه الهاجس الأمني «إيديولوجياً» مبررة لمعاداة الغريب، ومؤسسة لكرهه<sup>55</sup>. من هذا المنطلق تصبح الضيافة ضرباً من ضروب «الجنون» على حدّ تقدير شيرير، مادامت مخالفة لكلّ شروط التعقّل ومقومات الحكمة القاضية بضرورة المحافظة على المصلحة العليا للدولة (la raison d'État)<sup>56</sup> على أساس عدم الاطمئنان لحضور الغريب الذي يتهدّد أمنها واستقرارها. هكذا، تتحوّل الضيافة إلى جنون العالم الراهن، الأمر الذي يجعلها مخالفة لطبيعة الدولة ومقوماتها، مجسّدة بذلك التعارض بين حقوق الإنسان وحقوق الدولة، تعارضاً يعلل اعتبار الدولة الوطنية دولة لا مضيافة بطبعها<sup>57</sup>، فضلاً عن كونه يكشف عن التباين بين فكرة الضيافة وواقعها ويبين عن وضعها المفارقة.

يُجمع كلُّ من دريدا وشيرير على وجود تعارض بين «الضيافة» فكرة كلية ومطلقة وذات طبيعة إيتيقية خالصة محرّرة ولا مشروطة، وبين واقع استضافة الغريب تحت شرط القانون والحق الذي يترسّم لها حدوداً سياسية وقانونية استناداً إلى بدهاء الاعتقاد بخاطر غريب يتهدّد النظام والقيم. لذلك لا تكون فكرة الاستضافة المطلقة بمنأى عن وجود خطر يترصدها فعلياً، وكأنّنا بالضيافة لا تنفتح على إمكانها حتى تؤسس لانتفائها واضمحلالها، الأمر الذي يعلل ضرورة وضعها قيد الشروط القانونية والسياسية ضماناً لتحقيقها.

لذلك لا يتعلّق الأمر، في هذا السياق، بالحديث عن ضريين مختلفين من «الضيافة»؛ بل يتعلّق بالكشف عن تمثّلين مختلفين لها، تمثّلاً يجريها على الإطلاق، وآخر يقيدّها بشروط، وأنّه لا سبيل إلى استيعاب ذلك الاختلاف إلا ضمن إطار تفكير علائقي يجعل من إدراك المعنى موقوفاً على تمثله في مستوى العلاقة لا في أطرافها منفصلة، بكيفية تصبح معها الضيافة حقاً، ويكون ذلك الحقّ حدّاً لها وشرط

55- انظر:

«L'existence de l'Etat-Nation et de ses frontières, le principe de la souveraineté, et plus globalement le principe d'appartenance communautaire, impliquent certes quelque chose de l'ordre de la fermeture, et par conséquent le risque de faire le lit d'une idéologie sécuritaire contre «l'envahisseur» potentiel; il est cependant essentiel à l'identité et à la sécurité des groupes humains, et par là-même sans doute aussi condition pour qu'une véritable exigence éthique d'hospitalité puisse voir le jour».

- Mercier, Daniel, Le Rapport à l'étranger, In Café Philo de Narbonne, 12 juillet 2011.

56- انظر:

-Schérer, René, Zeus Hospitalier, Eloge de L'hospitalité: Essai philosophique, La table ronde, 2005, p.12.

57- المرجع نفسه، ص 81. ويمكن أن نعتضد في هذا السياق بالقانون الفرنسي المجرم للاستضافة.

- «délict d'hospitalité» Il s'agissait d'une loi permettant de poursuivre, voire d'emprisonner, ceux qui hébergent et aident des étrangers en situation jugée illégale».

إمكانها في الوقت نفسه. وبدلاً من التفكير في هذه العلاقة الاختلافية استناداً إلى منطق الثنائيات، وجب التفكير فيها بتوسُّل منطق الإضافة المؤسَّس للتفكير العلائقي الاختلافي<sup>58</sup> أنطولوجياً وإيتيقياً، سواء من جهة تمثل معنى الوجود وجوداً مع الآخر، أم من جهة الارتباط بذلك الآخر ارتباطاً مسؤولاً، إلى الحدِّ الذي تتحوَّل فيه مسؤوليتنا تجاه الآخر إلى ضرب من ضروب «الارتهان» له على حدِّ تقدير ليفيناس<sup>59</sup>، وذلك على النحو الذي تكون فيه تلك المسؤولية ضرورة أنطولوجية ومهمّة إيتيقية. وقد يكون ذلك أساس تصوُّر آخر للضيافة، يكون قائماً على مجاز «اقتصاد البسط أو الإسراف»، لا على سياسة البخل والشُّح والتقتير<sup>60</sup>.

### خاتمة

أن يكون البسط والوجود قوام الضيافة، فذلك أمر من شأنه أن يكون مهاداً لترسُّم ملامح صورة ضيافة مسؤولة وغير متحفظة، على نحو يجعلنا نعيد النظر في طبيعة المجتمع، لا من جهة التفكير في كيفية جعل قبول الآخر ممكناً في إطار مجتمع فاضل؛ بل من جهة التفكير في شروط إمكان مجتمع تُقاس فضيلته بقدرته على قبول الآخر واستضافته على نحو مسؤول. ولعلَّ ذلك بعض ما قصده شيرير حين عدَّ الضيافة «يوتوبيا» العصر الراهن<sup>61</sup>، اعتباراً يبيِّن الطابع «الحديثي» للضيافة من جهة كونها سبيلاً لتأسيس مجتمع مفتوح على الآخر، على أساس إيتيقاً قُدَّت من غيريّة مسؤولة، فضلاً عن كونه يكشف عن خصوصية مهمّتها التي تتجلَّى في مقاومة انغلاق المجتمع من ناحية، ومقاومة ديكتاتورية الدولة من ناحية أخرى. بهذا المعنى يكون «الغريب» فيلسوفاً حقيقياً، ويكون حضوره على جهة «الضيافة» حدثاً ومقاومة<sup>62</sup>.

### المصادر والمراجع

#### المصادر

- Derrida, (J); De L'Hospitalité, Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De L'Hospitalité, Calmann-lévy, 1997.
- Levinas, Emanuel, «L'au-delà du verset», Minuit, 1982.
- Heidegger, (M); Platon: Le sophiste, Trad. par Jean-François Courtine, Pascale Davide, Dominique Paradelle, Philippe Quesne, Ed, Gallimard, Paris, 2001.

58- انظر:

- kokaliris, Girasimos, René Schérer et Jacques Derrida sur l'hospitalité, In Mélanges offerts à René Schérer, L'Harmattan, 2015, p.196.

59- انظر:

- Levinas, Emanuel, «L'au-delà du verset», Minuit, 1982, p.177.

60- انظر: Schérer, René, Zeus Hospitalier, Eloge de l'hospitalité : مرجع سابق، ص 127.

«S'il y a question d'une économie, c'est d'une économie élargie, «généralisée», pour employer une expression de Georges Bataille [...]. Une économie de la «dépense»».

61- انظر: kokaliris, Girasimos, René Schérer et Jacques Derrida sur l'hospitalité : مرجع سابق، ص 200-201.

62- انظر: Schérer, René, Zeus Hospitalier, Eloge de l'hospitalité : مرجع سابق، ص 23.

- Heidegger, (M); Etre et Temps, Trad. François Vezin, Gallimard, Paris, 1986, \$26.
- Platon, Œuvres Complètes, L'Apologie de Socrate. (21d), Menon (80d.1-3) Trad. Et Notes, Par Léon Robin avec la collaboration de J. Moreau, Gallimard, 1950.
- أفلاطون، محاوره «السفسطائي» (أو: في الوجود)، ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح أ.د. عزت قرني، قسم الفلسفة - جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، 2001، في مستوى 216 أ.
- مرلوبنتي، موريس، تقرّظ الحكمة، ترجمه وقدم له محمد محبوب، دار أمية، 1995.

## المراجع

- Monique, Dixsaut; Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher, Fayard, 2015.
- Ricœur, Paul, Histoire et Vérité, Ed. Seuil, 1955.
- Mercier, Daniel, Le Rapport à L'étranger, In Café Philo de Narbonne, 12 juillet 2011.
- Schérer, René, Zeus Hospitalier, Eloge de L'hospitalité: Essai philosophique, La table ronde, 2005.
- kokaliris, Girasimos, René Schérer et Jacques Derrida sur l'hospitalité, In Mélanges offerts à René Schérer, L'Harmattan, 2015.
- Platon Et Les Étrangers, Philippe Bornet - Revue De Héologie Et De Philosophie, n° 132 (2000).
- Le Politique de Platon, Les Études philosophiques, 2005/3 (n° 74).
- ريكور، بول، الوجود والمهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، درس ألقى في جامعة ستراسبورغ سنة 1953-1954، ترجمة جملة من الأساتذة بإشراف محمد محبوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2012.

## معنى المنفى من منظور إدوارد سعيد

فخري صالح\*

عندما نفكر في أثر المنفى في الآداب العالمية المعاصرة سندعش لغزارة عمليّات الانتقال والهجرة والنزوح والارتحال، الطوعي أو القسري، إلى أصقاع الأرض المختلفة، غرباً وشرقاً، شمالاً وجنوباً، من قبل أفراد أو جماعات ثقافية أو عرقية، أو شعوب بكاملها. وقد جرت هذه الهجرات الجماعية لأسباب سياسية في بعضها، اقتصادية في بعضها الآخر، وبتأثير الحملات الاستعمارية في القرون الثلاثة الأخيرة؛ حيث انتقلت الجيوش المستعمرة إلى البلدان التي غزتها، فيما توجهت قطاعات واسعة، أحياناً، من الشعوب التي تعرّضت للغزو إلى الغرب نفيّاً أو بحثاً عن الرزق، وهروباً من بطش القوى الاستعمارية. وهكذا، بالإمكان النظر إلى المنفى في اتجاهين مختلفين، كما يرى منظرو ما بعد الكولونيالية (أي أولئك الباحثون الذين يقرّون أثر الاستعمار على المستعمر والمستعمر كذلك)، فثمة منفى مفروض على الجماعات الثقافية والعرقية التي غدت الخطأ باتجاه الغرب بتأثير استعمار بلادها، كما أنّ ثمة انتقالاً لأعداد كبيرة من الجنود وموظفي الإدارات الاستعمارية وعائلاتهم، إضافة إلى بعض المغامرين والرحالة الذين دفعتهم تجربة الاستعمار لاستكشاف الأراضي الجديدة والكتابة عنها، ودراسة طبائع الشعوب الشرقية، وتقديم فقه مقارن للغات، وغيرها من المهتمات التي حوّلها المستعمرون لأنفسهم في البلاد المستعمرة.

إنّ مفهوم المنفى ذو طبيعة معقدة؛ إنّه مفروض ومرغوب، يجري السعي إليه وتفضيل الإقامة فيه، وكذلك ذمّه بوصفه حالة من الإبعاد والاعتراب الذي يدفع المرء إليه أو يجبر على عناقه. ولذلك يبدو تعريف الناقد الأسترالي بيل أشكروفت وزملائه، في كتابهم (المفاهيم الأساسية لدراسات ما بعد الاستعمار) (1998)، للمنفى بأنّه يقابل «فكرة الانفصال والابتعاد عن الوطن الأم، أو عن الأصل الثقافي أو العرقي»؛ يبدو نوعاً من ضغط المفهوم وحصره، وتضييق حدوده. صحيح أنّهم يشيرون إلى تمييز بعض نقاد ما بعد الاستعمار بين المنفى والاعتراب، فالأول مفروض، حيث لا يستطيع المنفى العودة إلى وطنه الأم، حتى لو رغب في ذلك. أمّا الثاني فهو مختار نشأ نتيجة رغبة المرء في مغادرة وطنه لأيّ سبب من الأسباب. لكنّ هذا التمييز ليس دقيقاً تماماً، فثمة تداخل ومساحات رمادية تصل ما بين هذين المفهومين، كما تدرج حالتنا الوجود الخاصّتان بالمنفى والاعتراب في تشابهات تجعل من الصعب التمييز بين المنفى والمغرب. ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى التجربة الفلسطينية التي تتضمّن أنواعاً عديدة من الابتعاد القسري، والنفي العنيف، والإبعاد، وأحياناً الاغتراب عن الوطن؛ لأنّ الشروط السياسية والاجتماعية والثقافية دفعت الفلسطينيين إلى خارج الوطن الأم في ظروف شديدة التعقيد خلال رحلة الشتات الفلسطينية المستمرة. وعلى الرغم من أنّ الفلسطيني يُعدّ «المنفى بامتياز»، تحيط بالتجربة الفلسطينية ظلالاً لا حصر لها، وسياقات نفي عديدة. يصدق هذا الوضع كذلك على عدد كبير من مجتمعات الشتات الناشئة (نتيجة ظروف سياسية أو اقتصادية بعينها) الممتدة إلى معظم أصقاع العالم في أزمنة الحداثة، ما يفضي إلى تعقيد مفهوم المنفى وضرورة النظر إليه من جوانب مختلفة، وعدم الاكتفاء بالمعنى اللغوي ذي الدلالات السلبية للمنفى.

لكن من الصعب أن نحدّد بوضوح، في أحيان كثيرة، أين هو «الوطن» بالنسبة إلى هذه المجموعات التي ارتحلت عن أوطانها، أو نُفيت منها، أو جرى تهجيرها بالتهديد والقسر عنها، أو اضطرت بسبب القهر والاضطهاد السياسيين، أو الفقر والفاقة، إلى الهجرة إلى بلدان أخرى والاستقرار على هوامش مجتمعات تلك البلدان على الأغلب، منتجة آداباً تستذكر في العادة الأوطان الأصلية، وتقيم صلات نسب مع الثقافات التي تنتمي

\* أكاديمي من الأردن.

من الصعب أن نحدّد بوضوح أين هو «الوطن» بالنسبة إلى هذه المجموعات التي ارتحلت عن أوطانها، أو نُفيت منها، أو جرى تهجيرها، أو اضطرت بسبب القهر والاضطهاد السياسيين، أو الفقر والفاقة، إلى الهجرة إلى بلدان أخرى، منتجة آداباً تستذكر في العادة الأوطان الأصلية، وتقيم صلات نسب مع الثقافات التي تنتمي إليها.

إليها. فهل الوطن في هذه الحالة هو مكان الولادة، أم هل هو المجتمع الثقافي المرتحل الذي وُلد فيه المرء، أم هل هو الدولة القومية التي وُلد فيها الشخص المنفي؟

يستحيل، إذًا، أن نرسم شبكة لمعنى المنفى وأدب المنفى ضمن هذه الظروف المعقّدة من عمليات النزوح والشتات والاعتراب والافتلاع والتشريد والنفي والرحيل الطوعي أو الهجرة بحثاً عن الحرية أو الرغبة في تحسين الأوضاع المعيشية؛ فبينما كان الارتحال فردياً في العصور السابقة، أو أنه يتضمّن مجموعات صغيرة، صار هناك مجتمعات شتات كاملة تبتعد، طوعاً أو كرهاً، عن أوطانها الأصلية. وبعض مجتمعات الشتات هذه أُجبرت ليس على ترك

أوطانها فحسب؛ بل أُجبرت على التخلي عن لغتها الأم وثقافتها الأصلية لتصبح جزءاً مزاحاً من المجتمعات والثقافات الجديدة، مثل الأفارقة الذين يعيشون في فرنسا، والهنود والباكستانيون الذين يعيشون في بريطانيا. وهؤلاء ينتجون آداباً مهجّنة، لكنهم يتخذون من الفرنسية أو الإنجليزية لغة يعبرون بها عن أنفسهم، بما يتضمّن ذلك من مصاعب في التعبير عن الذات وانشقاقات في الهوية.

في هذا السياق نفسه يجد الفلسطينيون أنفسهم بعد دفعهم إلى الهجرة من بلادهم، بعد اغتصاب فلسطين، وشنّ حرب صهيونية لا هوادة فيها لإفراغ الوطن الفلسطيني من سكّانه العرب. فقد دُفع الفلسطينيون إلى الإقامة في مجتمعات الشتات، سواء داخل الوطن العربي أم خارجه، وداخل الوطن الفلسطيني بوصفهم «منفيين في الداخل»، أو كجزء من كيانات دول أخرى أصبحوا بمرور الوقت يقيمون على هامش سكّانها الأصليين.

في كتابه (بعد السماء الأخيرة) (1986) يستعيد إدوارد سعيد وضعيته كونه منفيّاً بالمعنيين السياسي والثقافي، ويشرح لقارّته كيف أصبح هو وعائلته منفيين من الوطن، ويوضح هذا الوضع بالنسبة إليه وإلى باقي الفلسطينيين قائلاً: «لقد تبخّر من حياتي وحياة الفلسطينيين جميعاً ثبات الجغرافيا وامتداد الأرض. وحتى لو لم يقيم أحدهم بإيقافنا على الحدود أو سوقنا إلى مخيمات جديدة أو منعنا من الدخول أو الإقامة أو السفر من مكان إلى آخر، فإنّ أراضينا يجري احتلالها، ويتدخّل الآخرون في حياة كلّ منا بصورة اعتباريّة، وتُمنع أصواتنا من الوصول إلى بعضنا بعضاً؛ إنّ هويتنا تُقيّد وتُحبس وتُحاصر في جزر صغيرة خائفة، ضمن محيط غير مضياف، تحكمه قوّة عسكرية عليا، تستخدم رطانة إدارة حكومية تؤمن بالطهارة [العرقية] الخالصة».

إنّ الإشارة إلى المنفى كتنقيد للهوية ومحورها من بين السمات الدالة على آداب المنفى، و«الموتيفات» التي تتكرّر في النصوص، التي تدور حول هذه التجربة الوجودية المعقّدة، هي جزء من هذه الطبيعة المعقّدة لأدب المنفى. ولعلّ الأدب الفلسطيني يكون من بين أكثر الآداب العالمية التي تكوّنت وتطوّرت داخل بوتقة المنفى، وعلى حوافه؛ فلا يمكن النظر إلى الأدب الفلسطيني إلا بوصفه أدب منفي واعتراب ومحاوله للحفاظ على الهوية المهذّدة.

في قصيدة «عاشق من فلسطين» يقول محمود درويش، الذي يمكن النظر إلى مجموع شعره بوصفه مجازاً للمنفى:

ولكّتي أنا المنفي خلف السور والباب

خذيني تحت عينيك

خذيني، أينما كنت

خذيبي، كيفما كنت  
أردّ إليّ لون الوجه والبدن  
وضوء القلب والعين  
وملح الخبز واللحن  
وطعم الأرض والوطن!

وعلى الرغم من أن القصيدة السابقة مكتوبة في فترة مبكرة من تجربة محمود درويش الشعرية؛ أي في المرحلة التي سبقت خروجه من فلسطين ملتحقاً بالمنفيين من شعبه، يجعل درويش من صوت المتكلم في قصيدته جزءاً من «كورس» أصوات المنفيين الفلسطينيين جميعاً. إنّه يكتب شعره داخل الوطن بوعي المنفي الأبدي، مدركاً، في الآن نفسه، أن وجوده على أرض الوطن لا يعفيه من شعور المنفى؛ لأنّه مقتلع ومشرد على أرضه. وفي ذلك ما يشير إلى هوية أدب المنفى المعقّدة، وإمكانية أن ينتج المقيمون أدب منفي؛ لأنّ تهديد الهوية، الوطنية أو القومية أو العرقية، والصراع على الهويات الثقافية عامّة، هو الذي يحدّد في النهاية معنى أدب المنفى.

ثمّة تعالق في أدبيات المنفى، خصوصاً في اللغة العربية، بين الغربة والمنفى. وهذا ما نعثر عليه في كتابات الفلسطينيين؛ ففي «سرير الغريبة» لمحمود درويش تشدّد قصائد الحبّ جميعاً على فكرة الغريب الذي يبحث عن غريبة تشفيه من جراح غربته ومنفاه، من شعوره بالوحشة في ديار الآخرين. ثمّة غربة وشعور بعدم ثبات الأرض تحت القدمين، وإدمان على المنفى، وتعريف للذات بالاستناد إلى المنفى دون غيره من صيغ الوجود. ولذلك لا يستطيع الحبُّ ولا أيُّ شيءٍ غيره أن يشفي المنفيّ من جرح منفاه الأبدي. لا قدرة لدى المنفيّ على عكس مسار منفاه، فحتى لو عاد إلى الوطن فإنّه يظلُّ مقيماً في غربته ورحيله عن أرضه. «من أنا دون منفي؟» يسأل درويش، معرّفاً هويّة الغريب الأبدي الذي أدمن العيش في هويته التي أصابها جرح نازف مقيم. غريب على ضفة النهر، كالنهر... يربطني

باسمك الماء. لا شيء يرجعني من بعيد  
إلى نخلتي: لا السلام ولا الحرب.  
لا شيء يدخلني في كتاب الأناجيل.  
لا شيء... لا شيء يومض من ساحل الجزر  
والمدّ ما بين دجلة والنيل.  
لا شيء ينزلني من مراكب فرعون.  
لا شيء يحملني أو يحملني فكرة: لا الحنين  
ولا الوعد. ماذا سأفعل؟  
ماذا سأفعل من دون منفي، وليل طويل  
يحرق في الماء؟

يلخص الكلام السابق جوهر الإحساس بالمنفى، ويقين المنفي بأنّ رحلة الغريب وتيهه قد طبعت حياته. إنّ هويته هي المنفى، وتجربة الوجود بالنسبة إليه قد تشكّلت حول تلك البؤرة الشاذة الغربية من الرحيل والهجرة، والإقامة على هامش مجتمع الغربة، والابتعاد والفقد الذي يستحيل عكس مساره ورأب صدعه بالوعد والحنين أو الحب.

في سياق يفسّر رؤية درويش الشعرية للمنفي يذكرنا إدوارد سعيد، في حوار أجري معه عام (1986)، بأنّ الناقد الإنجليزي ماثيو أرنولد يستخدم كلمة «غريب» ليصف الناقد الذي هو «شخص ليس ثابتاً في طبقة محدّدة، بل هو على الأصح يسير على غير هدى». وينطلق سعيد من

هذا الوصف ليحدّد معنى المنفى الفردي والجماعي، العام الكوني والشخصي الخاص به كونه فلسطينياً مهجراً من وطنه، غريباً في بلاد الآخرين. يقول سعيد: «بالنسبة إلى صورة المنفى شديدة الأهمية؛ لأنك تدرك في لحظة من اللحظات أنه لا يمكن أن تعكس مسار المنفى. إذا فكّرت به بهذه الطريقة فإنه يصبح صورة شديدة القوة في الحقيقة، لكن إذا فكرت بأن المنفى يمكن أن يعود، ويجد بيتاً، فهذا ما لا أقصده في هذا السياق. إذا فكّرت بالمنفى كحالة دائمة، بالمعنيين الحرفي والثقافي، فإن الأمر سيبدو واعدًا رغم صعوبته. إنك تتحدّث هنا عن الحركة، عن التشرّد...».

يحدّد إدوارد سعيد في كلامه السابق السياق الوجودي للمنفي؛ إنّه حالة دائمة من الغربة والابتعاد والإقامة في الهامش، هجرة مستمرة لا يمكن عكسها، وهو، من ثمّ، صيغة من صيغ الوجود تولد شعوراً متواصلًا بالانشقاق عن السياق، والحنين الدائم إلى ماضٍ وأرضٍ وثقافة لم تعد كلها موجودة في المنفى وثقافته وحالته الوجودية.

بالمعنى السابق، إنّ المنفى، على الرغم من كونه نتاج شرط تاريخي محدّد وأثراً لتجربة عميقة من الفقد وصدع الهوية، يتحوّل إلى مجاز للفقد والخسارة، إلى تعبير عن السقوط المستمرّ في بئر اللاعودة، ما يذكرنا بشعريّات المنفى التي نرتطم بها بصورة متواصلة في تجربة محمود درويش. المنفى انقطاع عن الأرض الصلبة التي كانت توفر للمرء الهوية وصلابة الإحساس بالأمن والطمأنينة. في كتابه (تمثيلات المثقف) يصف إدوارد سعيد المنفى بأنه «من أكثر المصائر إثارة للحنن»، مقارناً بين المنفى في الأزمنة ما قبل الحديثة والمنفى في الزمان الحديث، قائلاً: «إنّ النفي والطرّد في التاريخ القديم كان عقاباً مروّعاً للشخص المنفي؛ لأنّه كان يعني سنوات من التشرّد الذي لا هدف له، بعيداً عن العائلة والأمكنة التي ألفها المرء. كما أنّه كان يعني نوعاً من النبذ وعدم الشعور بالاستقرار في المكان. وحين يقارن معنى المنفى في الحاضر بمعناه في الماضي، يشير إلى تحوّل المنفى من تجربة شخصية إلى تجربة جماعية أصابت شعوباً وأعراقاً بكاملها، ممثلاً على ذلك بهجرة الفلسطينيين والأرمن من بلادهم عبر الاقتلاع والتشريد والنفي القسري». بذلك يجمع المنفى المعاصر بين تجربة المنفى الشخصية ما قبل الحديثة، وتجربة الاقتلاع التي جلبها الاستعمار الحديث لشعوب بكاملها. لكنّ سعيداً، على الرغم من تحديده الفروق في مفهوم المنفى بين الحضارات القديمة والعصر الحديث، ينتقل انتقالاً مفاجئاً غير متوقع. إنّه يشدّد على ما يسمّيه «المنفى المجازي»، في مقابل المنفى الجسدي أو الجغرافي أو الابتعاد القسري عن الوطن، فالمنفى المجازي يمكن أن يكون صفة المثقف الذي يعيش في وطنه عضواً في مجتمع بعينه، لكنّه، على الرغم من ذلك، يستطيع أن يكون لا منتمياً، منبثاً عن السياق التقليدي، يصعب إغواؤه من قبل السلطة أو استتباعه. وقيم سعيد صلات نسب بين المثقف اللامتمي والمثقف المنفي الذي يجد صعوبة بالغة في التأقلم والإحساس بالألفة مع المحيط، وهي الأحاسيس التي تميّز المواطنين وأبناء المجتمعات الأصلية، أولئك المستقرّين الذين تربّوا في أحضان الوطن والثقافة. إنّ سعيداً يفضّل هذا النوع من المثقفين الذين لا يحسّون بالراحة أو الطمأنينة؛ بل إنهم يحسّون بعدم الاستقرار، ويشعرون بضرورة الحركة الدائمة مسببين عدم الراحة للآخرين كذلك. ويضرب سعيد أمثلة على ذلك بجوناثان سويتف، وثيودور أدورنو، وف. س. نايبول. ومن ثمّ إنّه يرى أنّ المثقف المثل بالنسبة إليه هو ذلك «المرتل، والضيف المؤقت». إنّ المثقف المنفي، واقعاً ومجازاً، يرى الأشياء بوصفها «عارضاً، لا بوصفها أمراً لا مناص منه، وينظر إليها بوصفها سلسلة من الاختيارات التاريخية للرجال والنساء، بوصفها وقائع اجتماعية صنعها البشر لا بوصفها أشياء طبيعية». ويضرب على هذا النوع من المثقفين مثال الفيلسوف الإيطالي ابن القرن الثامن عشر جيامباتيستا فيكو، الذي طالما احتفل به إدوارد سعيد، وأشار إلى تأثير كتابه (العلم الجديد) في عمله النقدي.

إنّ سعيداً يفضّل ذلك النوع من المثقفين اللامتمين، الذين يقيمون على الحدود، المثقفين الهامشين؛ لأنّ هذا النوع من المثقفين المنفيين يخالفون السائد والساثر، ويتصّفون بالجرأة، ويمثلون التغيير، ويستمرّون في الحركة في هذا العالم المتغير. يتلوّن معنى المنفى، في هذا السياق، بالمجازية؛ إنّه يتعد عن كونه شرطاً تاريخياً سياسياً أو اقتصادياً محدداً ناشئاً عن الهجرة القسرية أو الطرد المبرمج من الوطن، أو الإبعاد العنيف لجماعات محدّدة، أو شعوب بكاملها، ليدخل في تعريف الهوية المنشقة، والذات المشروخة لأسباب تتصل بالتجربة الخاصة للشعوب المستعمرة في القرون الثلاثة الأخيرة. انطلاقاً ممّا سبق، يمكن القول: إنّ محاولة فهم الآداب الحديثة تستلزم إلماً بتحوّلات المفهوم، ومغادرته دائرة الفهم القاموسي الضيق إلى أفق النظرية الأدبية.

## تأملات في الجوار

رشيد بوطيب\*

وخلق الإنسان ضعيفاً

قرآن كريم

(1)

Wir sind Alle Ausländer

(كلنا أجنب)

هذه الجملة التي نُفِثت على واجهة بناية في الحي الجامعي، في مدينة ماربورغ الألمانية، أتتوجّه إلى الناس كافة، من تسكنهم الرهبة من الأجنب والشك فيهم، أم هي موجّهة إلى الطلبة خاصة، أو ببساطة إلى الفلاسفة الذين يستمرّثون الحلم بعالم أفضل؟

إنّ «الإنسان الزائد» للحدائث، و«الذعر الأخلاقي»، و«السياسة الأمنوية»، التي تحدث عنها زيغمونت باومان<sup>1</sup>، مرتبطة صميمياً بعضها ببعض. لكنّ عقل الحاضر يفضّل التزام الصمت بشأن إتيولوجيا هذا الشبح الشعبي الذي يراود اليوم التاريخ عن نفسه. غير أنّه يبدو كما لو أنّ السياسيين، في سعيهم المحموم للحصول على أصوات الناخبين أو المحرضين في وسائل الإعلام، قد أمسكوا بالمدنّب الحقيقي، الذي تعودوا أن يمسكوا به دائماً: الأجنبي. واليوم يؤدي المسلمون هذا الدور، أو يتمّ دفعهم إلى أدائه، في فرنسا وخارجها. إنّ هذا الخوف المرضي من الإسلام، من هذه الأكذوبة النيوليبرالية، التي لم يسبق لي أن عرفتها من قبل، له علاقة - لا ريب - بتلك الأحكام المسبقة الموروثة عن القرون الوسطى المسيحية، التي ما برحت تحكم العلاقات الرمزية بين الغرب والعالم الإسلامي. وذلك على الرغم من تطوّر المعارف، كما لو أنّ الإسلام لا يمثل مكوّناً داخلياً من مكوّنات الثقافة والتاريخ الغربيين. في إقصائه الإسلام إلى خارجه، لا يفعل الغرب سوى تأكيد حضوره، وعلى الأقلّ مثل «خارج» يستعصي على السيطرة والتبشير. لكن بالنظر إلى الاستغلال السياسي لهذا

\* باحث و مترجم من المغرب.

1. Bauman, Zygmunt, Strangers at Our Door, Polity, 2016.

يرى باومان أنّ تلك التقارير الإعلامية والتصريحات السياسيّة، التي تتحدّث عن «أزمة الهجرة» في أوروبا، مجردّ قناع سياسي للحرب المستمرّة التي يخوضها صنّاع الرأي العام من أجل غزو ومراقبة تفكير الناس ومشاعرهم. تنتج التقارير الإعلاميّة حول هذه القضية برأيه نوعاً من الذعر الأخلاقي (moral panic)، وهو مفهوم يصف الخوف من خطر يهدّد مصلحة المجتمع. من ناحية أخرى، تنتج طريقة حياتنا «الحديثة» ما يسمّيه «الإنسان الزائد». فهو زائد بسبب التقدّم الاقتصادي والتقني الذي يحرمه من فرصة في سوق العمل المحليّة، ولكنّه زائد ويمكن الاستغناء عنه، ولا حاجة للسوق المحليّة به، بسبب الحروب والصراعات المتدلّعة. إنّ خطر على أمن المجتمع. وتقود هذه السياسة العقلانيّة- الأمنيّة في الغرب إلى ما يسمّيه باومان صيرورة نزع الطابع الأخلاقي (Adiaphorisation) عن العلاقة التي تجمع مجتمع الأغلبية بالمهاجرين واللاجئين والغرباء. وبلغت أخرى: إنّ الأخلاق لن تكون المعيار المحدّد لطريقة التعامل معهم. إنّ من شأن ذلك أن يحزّر مجتمع الأغلبية من الشعور بالمسؤوليّة والذنب. فإذا تمّ وضع اللاجئين كلهم في خانة «الخطر الإرهابي»، يصبح حينها كلّ تعامل معهم أمراً مشروعاً.

الوحشية والبداية والسذاجة، تلك هي الأوصاف التي تستعمل في الخطاب السياسي - الإعلامي حول الشعوب «غير المتحضرة»، وكمثال على ذلك الشعوب العربية، التي تظهر في الخطاب المعاصر كشعوب «غير راشدة»، «جاهلة» و«طفولية».

بالقيلة قليلة، يسعى الإعلام دائماً إلى إبرازها، كما لو أنها من يمثل الإسلام، ويتحدث باسمه، فإن الخطاب السياسي - الإعلامي في ألمانيا (وأعتقد بأن الوضع في فرنسا، بإطفايها الذين يتفنون في إشعال الحرائق (pompiers pyromanes)<sup>2</sup>، أسوأ) لا يأخذ في الاعتبار أن الأمر لا يتعلق بدين ولكن بتدين. تدين يرتبط بسياق التهميش والرفض، أو ما يسميه الفيلسوف أكسيل هونيث: اللامرئية الاجتماعية.

ومن أجل فهم أدق للوضع، أقترح تمييزاً بين ما يسميه المحلل النفسي أرنو غرين العقل البارد، وما أسميه عقلانية الجوار. إن العقل البارد، كما أوضح ذلك أرنو غرين، يمثل غياب التعاطف والتعاون من الحياة المعاصرة، وهو يؤكد أن العقلانية الديكارتية تطالب البشر بالتحرف من طفولتهم ونسيانها، فالمثال الإنساني لدى ديكرت، «ذات فارغة، يجب ملؤها بمضامين موضوعية». إن الأمر يتعلق بعقل يرفض العاطفة، ويتهاهى مع الفكر المجرد، الذي يجرنا، في نظر أرنو غرين، من رؤية الواقع. إننا أمام وعي مجتث، لا ينكر فقط الألم والطفولة، ولكن كل المجال العاطفي، وهو ما انتقده الفيلسوف يوهان جيورج هرمان لدى كانط مثلاً، معتبراً أن المحسوس والروحي يمتحان من المعين نفسه، ومحدراً من برودة الفهم والكلف المرضي بالعقل<sup>3</sup>. وبالنسبة إلى العلم المعاصر، إن الطفولة تعبير عن الحياة الوحشية البدائية، وعند الإنسان الطبيعي، بحسب هيغل في (فلسفة التاريخ)، وهو يعني الأفريقي، لن نجد شيئاً في طبعه يذكر بالإنسان<sup>4</sup>. هل كان ليفيناس مخطئاً عندما وصف الفلسفة، باعتبارها «شكاً بكل إشارة عفوية، وعي الشيخوخة الذي يمتص أخطاء الطفولة، الحركة التي يتم استرجاعها مقدماً في المعرفة التي تقودها»<sup>5</sup>.

2- عنوان كتاب صدر مؤخراً لباتريك بونيفاس، يمكن اعتباره ملحقاً لكتابه السابق «المتفقون المزيّفون».

3. Gruen, Arno, Wider die Kalte Vernunft, 2006.

إن ربط تقدّم المجتمع بالتفكير هو إحدى النقاط الأساسية التي ينتقدها أرنو غرين، معتبراً أن التقدم يجب عدم اختزاله في التقدم التقني والتنظيمي؛ بل إن معيار التقدم يكمن، في رأيه، في طبيعة التعامل الذي تخضع به ثقافة ما، الحلقة الضعيفة داخل المجتمع، مثل الأطفال والعجزة وذوي الاحتياجات الخاصة... إلخ. إن التطور يترافق في هذا المعنى أيضاً مع خسارة للإنسانية. ومن أجل فهم ما الذي خسره البشر وما الذي ربحوه في تاريخ تطوّرهم، يتوجّب، بحسب أرنو غرين، أن نأخذ في الاعتبار التعاطف والتعاون مع الآخرين كعوامل أساسية. وفي هذا السياق، يجب النظر إلى الطاعة كعامل للتطور الاجتماعي، وكمرحلة متأخرة في هذا التطور، ارتبطت بالسلطة والعنف والملكية. كما أن الإنسان ليس مرتبطاً فقط بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية والبيئية، كما أوضح ذلك إريش فروم في محاورته النقدية مع هربرت ماركوزه، وهو ما يعني أن مرحلة العلاقة بين الطفل والأم تؤثر في تطوّر جوهرنا الداخلي؛ بل إن ماركس نفسه سينتقد في كتابات الشباب تحويل الحياة الإنسانية إلى قوّة مادية.

إن قيمة التعاون هي نتيجة للعلاقة بين الطفل والأم، وإذا ما تعرّضت هذه العلاقة للخلل، فإن ذلك سيؤثر في سلوك الطفل حين يصبح راشداً وفي علاقته بالآخرين؛ بل إن الأنتروبولوجية سارة بلافر هاردي تؤكد أن التعاون والإحساس بالآخرين أهمّ العوامل المؤسسة للتطوّر البشري، وهو ما ذهب إليه يونغ، معتبراً أن النموذج السلوكي الذي يقوم على التعاون، يستغل بشكل أفضل القوى النفسية للإنسان، بعكس النموذج القائم على السيطرة والترابطة.

4- يمكن العودة هنا إلى المقارنة المبدعة بين هيغل وغوته لدى فوزي بوبية في كتابه: La Pensée de l'Universel, 200.

5. Humanisme de l'Autre Homme, 1972, 42.

الوحشية والبدايئة والسذاجة تلك هي الأوصاف التي تستعمل في الخطاب السياسي - الإعلامي حول الشعوب «غير المتحضرة»، ومثالاً على ذلك الشعوب العربية، التي تظهر في الخطاب المعاصر شعوباً «غير راشدة» و«جاهلة» و«طفولية». إنَّ الحدائة الديكارتية تعيد إنتاج علاقتها بالطفل في علاقتها بالثقافات والشعوب الأخرى. أفكر هنا بتلك الفلسفة الهيغلية «التي لا تسافر»، والمسكونة، على الرغم من ذلك، برغبة في الحكم على الآخرين. وكما هي الحال مع الطفل، تنزع إلى السيطرة على الآخر، «تخضيره» وإحاقه بنظام الطاعة. إنَّ العقل البارد، في نسيانه للعلاقة، لا يختلف عن هذا التفكير، الذي، كما أوضح ليفيناس، «تحتزل فيه الدلالة إلى موضوعات معطاة للوعي»<sup>6</sup>. لكنَّ العلاقة مع الآخر هي على النقيض من سياسة الصهر هذه. إنَّها رغبة. وفي الرغبة يرتبط الأنا بالآخر على نحو يحول دون تماهي الأنا بذاتها، كما يؤكد ليفيناس، متابعاً أنَّ العلاقة مع الآخر تسائلني، وليستجج أنَّها «رغبة تتكشف كخير»<sup>7</sup>، وقد نضيف: والسؤال أيضاً، باعتبار أنَّ هذه المسألة التي تفرغني من إمريالية الذات ليست سوى «ضيافة للآخر المطلق»<sup>8</sup>. لكن الحساب العقلاني، بالنسبة إلى العقل البارد، يظلُّ طريق الخلاص الوحيد. إنَّ هذه العقلنة المونومانية ترفض الرغبة، لأنَّها تتحقق كوعي، وعي هو أصل المعنى ومآله (Donation de sens)، إنَّه لا يحسُّ بالآخر ولا يرغب فيه؛ بل يروضه. وقد أدرك ذلك روسو في حديثه المستمر، في (إيميل) و(الاعترافات) مثلاً، عن عنف العقل تجاه الطبيعة، وعن يد البشر التي عبثت بما أحسنت صنعه يد الخالق. لكن في ما وراء هذا العقل الذي يعنف الآخر، ويبحث صهره وإحاقه بنظام الأنا، في ما وراء عوليس «الذي لم تكن مغامرته في العالم سوى عودة إلى جزيرته الأصلية»<sup>9</sup>، أفكر في عقلانية للجوار، أبحث فهمها كإيقينا للتعاطف والتسامح مع الالتباس. وهي عقلانية لا تنجمل من التعبير عن نفسها في لغة العفوية والتعاطف والتعاون. وبلغة أخرى إنَّها تشتغل ضدَّ المغالاة في تقدير الفكر الذهني والمجرد، ذاك الذي ينتهي بالآخر دائماً إلى سرير بروكست. إنَّ منطقها امتنان وليس منطق الفكر الموضوع (Danken und nicht denken). اعتراف بالجميل وليس تفكيراً، وفي جملة معبرة للفيلسوف الألماني ديتر هنريش: «يتمتع التفكير حيث لا يحضر الامتنان بعد»<sup>10</sup> (Denken ist zwar dort nicht vollendet, wo kein Dank aufkommt). وهو امتنان لا يمكن اختزاله في جواب عن فعل خير، ولكن كما في الرؤية الإيقينية للإسلام، التي غيبتها اليوم النسيان، من يجعل الذات ممكنة، أو بالأحرى ذاتية من دون ذات. ولهذا هي عقلانية لا يمكنها أن تقبل بوثنية المكان، نواة فكر البلد الأصلي (Heimatdenken)، الذي يقدم جواباً خاطئاً على الخريف الاجتماعي للعقل، ردّة فعل لا عقلانية هي انعكاس لهذا العقل البارد وإعادة إنتاج لمنطقه الإقصائي. إنَّ البلد الأصلي «مسألة تملك»<sup>11</sup>، وفكره يظلُّ متجذراً في السلالة وأسطورة جينالوجيا محضمة. إنَّ ليفيناس يرى عن حق في طوطمية المكان، البلد، تدميراً لكلِّ أولئك الذين لا يتمون إليه، أو لا يجب عليهم الانتماء إليه<sup>12</sup>. ولهذا لا يمكنني أن أتفق مع الرأي القائل إنَّه لا يمكننا التفكير في الجوار إلا في علاقة بالبيت (Oikos)، إنَّ الجوار هو البيت ذاته. «ووحده من عانى تجربة العراء، يمكنه أن يقدم الضيافة»<sup>13</sup>، كما كتب جاك دريدا.

لست البتة أنا، فأناي ليست ملكية، وأنا دائماً مع الآخرين أو عندهم، عنديّة فيما وراء العنديّة ومنطق الوعي الموضوع. حتى الراهب المتبتل، الذي هجر العالم، لن يستطيع أن يغادره. إنَّ قدرنا هو الآخر. والجوار مكوّن أنطولوجي للذات. ديمقراطي، مفرط في ديمقراطيته؛ لأنَّ الجار في

6- المرجع نفسه، ص 18.

7- المرجع نفسه، ص 49.

8- المرجع نفسه، ص 53.

9- المرجع نفسه، ص 43.

10. Henrich, Dieter, Gedanken zur Dankbarkeit, 1987, 85.

11. Thoemmes, Martin, Kann noch Heimat sein?, 2012, 15.

12. Agata Zielinski, Levinas, la responsabilité est sans pourquoi, 2004, 27 - 28.

13. De l'Hospitalité, 1997, 56.

المجتمعات الديمقراطية «عوض القريب»<sup>14</sup>، كما بينت ذلك الفيلسوفة والمحللة النفسية هيلين لوييه، مردفة أن «الجوار يبدأ هناك حيث تتوقف الروابط الأسرية (...). إن رابطة الجوار هي نوع من الوحدة الحرة»<sup>15</sup>. لكن الجار، بالنسبة إلى الإنسان سجين النموذج القومي، هو القريب فقط، ولا مكان لهذا المختلف المطلق الذي تحدت عنه دريدا. ونرى هنا رأي العين أي شكل يمكن للإنساني أن يتخذه أو يفقده، حين يسيطر فكر البلد الأصلي، هذه المقاربة الإثنو ثقافية التي تعرف المجموعات الاجتماعية بحسب أصولها الإثنية أو الدينية على العالم.

ليس لي سوى وطن واحد، لكنّه ليس وطني. جملة كان يمكن لدريدا أن يجهر بها أمام هذا الواقع الطافح بالأصوليات.

## (2)

أبدأ أولاً بمناقشة بعض المفاهيم الإشكالية، أو بالأحرى كشف الغطاء عن القيم الإيتيقية الأساسية للقرآن، من خلف التشوّهات التي تسبب فيها الاستبداد والجهل والإسلاموفوبيا؛ بل حتى الإسلاموفيليا؛ لأنه لا يجب في هذا السياق تفكيك الدعاوى التي يقوم عليها خطاب الإسلاموفوبيا فقط، بل أيضاً الخطاب الدفاعي الذي يخطئ الطريق إلى التضامن النقدي. إن هذا الجنون بالإسلام (Is-lamofolie) في مظهراته المختلفة والمتناقضة، هوس إيديولوجي، يخاطب العواطف الأكثر بدائية، ويسكت عن الإتيولوجيا السياسية - الاجتماعية للصراعات الراهنة، ولربما هو عاجز عن تحليلها؛ إنّه لا يفعل أكثر من فرض الطابع الثقافي عليها.

لقد أوضح محمد أركون أنّ الخطاب الغربي لا يأخذ الإسلام بجديّة. وهو خطاب لا ينكر الدور الحضاري للإسلام في التاريخ، ولكنّه لا يتوقف عن تأكيد (شأن الفيلسوف الألماني بيتر سلوتردايك) أنّ المواطنين المسلمين في الدول الغربية، وبالنظر إلى طبيعتهم ذاتها، معادون للديمقراطية<sup>16</sup>! إنّه خطاب يقوم على فهم جوهراني ضيق لهذا الدين، لا يختلف كثيراً عن الرؤية التي يدافع عنها المتطرفون. إنّ فلاسفة مثل سلوتردايك، وهم كثر، يبعثون الحياة في هذا الخطاب الترميضي الذي يعود إلى العصر الكولونيالي. فأنا لا أجد أيّ اختلاف بين ما يكتبه الفيلسوف الألماني في بداية هذا القرن، وما كتبه أندريه سرفيي في بدايات القرن العشرين (حتى لا أذكر سوى مثل واحد) الذي يرى أنّ «المسلم يعاني الشلل على المستوى الذهني، وأنّ عقله، بسبب الانضباط القاسي الذي يفرضه الإسلام منذ قرون، مغلق أمام كلّ ما هو جديد (...). إنّه معادٍ، وبشكل منهجي، لكلّ جديد أو تحوّل أو تجديد»<sup>17</sup>.

إنّ الإسلاميين، شأنهم في ذلك شأن الإسلاموفوبيين، ينطلقون من فهم جوهراني ولا تاريخاني للإسلام، وهم يعتقدون بوجود إسلام مطلق، وليس بوجود إسلامات مرتبطة بسياقاتها المختلفة. ووفقاً للكتاب المؤسس للإسلام (القرآن) من الإجحاف القول إنّ نصوصه تدافع عن عدم التسامح. إنّ هرمينوطيقا متضامنة<sup>18</sup> قميّة بتوضيح موقف القرآن من الآخرين. فخطاب التكفير المعاصر ليس

14. L'Heuillet, Héléne, Du voisinage, Réflexions sur la coexistence humaine, 2016, 8.

15. المرجع نفسه، ص 12.

16. انظر مناقشتي لموقف بيتر سلوتردايك في مقال صدر في صحيفة الحياة، بتاريخ 17 تشرين الأول/أكتوبر 2014، يحمل عنوان: «المركزية الغربية وكيفيات اشتغال الإقصاء».

17. Servier, André, L'Islam et la psychologie du musulman, 1923, 344 - 347.

18. أميز بين هرمينوطيقا إيجابية متضامنة وأخرى سلبية. كلّ هرمينوطيقا هي - لا ريب - انتصار لرأي أو موقف محدّد من العالم؛ بل كلّ تأويل. ويمكننا أن نقرأ «النصوص المؤسسة» للثقافات الكبرى، مثل القرآن مثلاً، بشكل سلبي، ولا نرى أو لا نريد أو لا يراد لنا أن نرى فيه سوى حثّ على العنف والغيرة. فالقارئ يرى غالباً ما يريد رؤيته. إنّ «العين الداخلية»، عين الحكم المسبق، هي جزء لا يتجزأ من لعبة الحقيقة. لكنّ «النصوص المؤسسة» تتميز بطبيعة ملتبسة، ودور القارئ في ظلّ عقلانية الجوار أن يزكي الراهني في النص، ويغض البصر عن غيره. وغض البصر واجب هرمينوطيقي وليس دينياً فقط. إنني أسمي ذلك تضامناً نقدياً. أما الهرمينوطيقا

قرآنيًا، ويكفي أن نذكر بأن القرآن يعترف بالأديان السابقة، ويعدّ نفسه مكملاً لها. كما أن القرآن يمنع المسلمين من فرض دينهم بالقوة على الآخرين، ويؤكد، كما سبق وأوضح ذلك محمد عزيز لحبابي، المساواة الأنطولوجية بين الرجال والنساء، «إنّ المرأة شخص»<sup>19</sup>، وينافح عن حرية هي مسؤولية، ويقف على النقيض من تلك الحرية الاجتماعية التي حكمت تاريخ الفلسفة من هوبز إلى سارتر. إنّ فعل الشهادة: «لا إله إلا الله»، يشترط الحرية والفردية في آن واحد. إنّ مثل هذه القراءة تقف -لا ريب- على النقيض من تراث الاستبداد، المرتبط بسياق التخلف السياسي والثقافي، والذي يظلّ في جانب كبير منه نتاج تحديث من دون حداثة.

ومن الضروري أيضاً أن نوضح أن الإسلام يمثل ديناً وليس نظاماً في الحكم. وواقع أن تاريخ الإسلام لم يعرف هذا الفصل بين السلطات لا يعني البتة أننا أمام مشكلة لاهوتية وليست سياسية. كما أنه تجب الإشارة في هذا السياق إلى أن الإسلام ليس حكرًا على رجال الدين، الذين يعمل كثير منهم في خدمة الاستبداد. إنّ القرآن يتوجّه إلى الجميع، وليس فقط إلى المسلمين أو رجال الدين. وحتى نكرّر ما قاله هرمان كوهين عن الدين بشكل عام، إنه إمّا أن يكون أخلاقاً وإما لا يكون<sup>20</sup>. ولهذا من الضروري أن نميز هنا بين ثلاثة مفاهيم أساسية: الإسلام، وهو دين ظهر في القرن السابع الميلادي على يد النبي محمد، وما أسمّيه الإسلامية (Islamité)، وهي الإسلام في الآن هنا التاريخي أو الإسلام في التاريخ، والإسلاموية، التي تعبر عن أحد مظهرات هذه الإسلامية التاريخية وليس عن الإسلام. وفي هذا المعنى، ليس الإسلام هو الذي يجب انتقاده في هذا السياق، لأننا نقف أمام مشكل من طبيعة تاريخية وليست لاهوتية؛ بل هذه الإسلامية المعاصرة المرتبطة بسياق تاريخي، تسيطر عليه النيوليبرالية، وسياق محلي، هو صدى لهذه السيطرة، وورث للاستبداد الشرقي. وللسبب ذاته أفهم الإرهاب الإسلاموي، كإرهاب موضوعي، وليس كإرهاب ذاتي، أو كإرهاب ينتمي إلى سياق معين، وليس إلى ثقافة بعينها. إنّني أخلص هذه الإسلامية الحديثة في ثلاثة مواقف أساسية: إمّا أولاً معادية للإسلام، بالنظر إلى أنّها لا تعرف الخطاب الإيتيقي للإسلام، وتكتفي باستغلاله وأدخلته. إمّا ثانياً معادية للحداثة، باعتبار أنّها نتاج لهذه الحداثة التي لا تتوقف عن إنتاج وتغذية لأعدائها، وهي معادية للإسلامية؛ لأنّها تستمرّ في إنكار الدين اللاهوتي للإسلام، ديناً وثقافةً ولغةً، إزاء اليهودية من جهة، ومن جهة ثانية؛ لأنّ الإسلامية الحديثة ورثت كلّ نظريات المؤامرة التي كانت تنتشر في السياق الغربي بحقّ الشعب اليهودي.

بين الفكرة، أيّاً كانت الفكرة، المثال، الدين... إلخ، وتحققاته التاريخية، سنقف دائماً أمام تاريخ طويل ومعبد بالجهام البشرية.

### (3)

تتمتع الأحزاب الشعبوية اليوم في أوروبا بشعبية كبيرة. إنّها تعلن في برامجها عن عداتها للاتحاد الأوربي وللأقلية المسلمة، وتطالب باستعادة الدولة الوطنية سلطاتها السياسية من بروكسل، وفي الآن نفسه، تعلن أن الإسلام لا ينتمي إلى أوروبا. إنّ الشعبويين، مثل أتباع «حزب البديل من أجل ألمانيا»، لا يعرفون إلا الشيء القليل عن التقاليد الإنسية لألمانيا والغرب عموماً، على الرغم من أنّهم يقدمون أنفسهم منافع عن تلك القيم والتقاليد، كما أنّهم يقفون على النقيض من رسالة المسيحية التي يتمسّحون بها، وهم في واقع الأمر، لا يختلفون في منطقتهم الداخلي

السلبية، والمسكونة برغبة في النقد من أجل النقد، وبلغت أخرى برغبة في السيطرة، والفهم سيطرة كما أوضح ليفيناس، فإنّها تشتغل ضدّ روح العيش المشترك. ربّ سائل: لكن مثل هذه القراءة ستفرغ النقد من مضمونه؟ أجل، وهل النقد مقدّس؟ هل يطلب النقد لذاته؟ يتوجب على الهرمينوطيقا أن تتعلم لغة الصمت والنسيان والغفران، فهي ليست فقط «فنّ تجنّب سوء الفهم»، كما فهمها تاريخ الفلسفة من شلايرماخر إلى غادامر، بل تمرين على الضعف، وفنّ تجنّب التكبر. إنّ الجوار هرمينوطيقا يومية، فهل يمكن تحمل جار لا يتوقف عن النقد؟ أجل إنّها فهم، لكنّها رغبة أيضاً، رغبة تشتغل رغبة.

19. Lahbabi, Mohamed A., Le personnalisme musulman, 1964, 79.

20. Cohen, Herman, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 1988, 38.

نقد الحداثة في خطيها يعقوبي والشعبي لا يعفينا من نقد تدنٍ متكلّس، معادٍ لروح العصر، يتخذ أحياناً أشكالاً لا إنسانية، وهو في النهاية عاجز عن فهم القيم الإيتيقية للقرآن واستنباطها، ولا سيما قيمة حسن الجوار.

عن الحركات الإسلامية وحركات الإسلام السياسي عموماً، على الرغم من أنّ منظراً للشعبوية مثل يان فيرنر مولر سيرفض هذه المقارنة<sup>21</sup>.

أوضح يورغن هابرماس أكثر من مرة أنّ انفتاح الدول الأوروبية على مواطنيها الذين ينحدرون من أصول مهاجرة، من شأنه أن يسهم في تشكل هوية أوروبية. كما أوضح أنّ الاندماج ليس طريقاً أحاديّ الاتجاه، ودعا إلى أن تتعلم الثقافات المختلفة داخل أوروبا بعضها من بعض، وأن تطوّر قبولاً بالآخر<sup>22</sup>. لكنّ الأحزاب الشعبوية في أوروبا تصمّ آذانها أمام هذا النداء. إنّها ترفض قيم المجتمع الليبرالي، وتهذي في خطبها وبرامجها عن ثقافة رائدة (Leitkultur)، ترفعها حصناً ضدّ ما تسمّيه «خطر إيديولوجية المجتمع المتعدّد الثقافات»، فهي تتناسى أنّ التعدّد الثقافي لبلد مثل ألمانيا هو واقع لا يمكن إنكاره. وفي السياق نفسه، يؤكّد مشروع حزب البديل من أجل ألمانيا رفضه التأثيرات الثقافية الخارجية، كما لو أنّ ألمانيا ليست من هذا العالم. فما الذي سيقى من هذه الثقافة إذا اقتفينا خطوات هذا المنطق العبثي، وحاولنا «تحرير» الثقافة الألمانية من كلّ تأثير أجنبي؟ بمّ كان سيردّ شاعر ألمانيا الكبير هاينريش هاينه، الذي عدّ كلّ المثالية الألمانية حلماً بالثورة الفرنسية؟ دون أن ننسى غوته؛ ولكنّ غوته، كما أوضح نيتشه في رؤيوية قلّ نظيرها، لم يكن سوى «حادثة لا نتائج تذكر لها» في التاريخ الألماني<sup>23</sup>.

إنّ هذه النظرة الشعبوية إلى العالم والمجتمع تفضح فهماً جوهرياً للثقافة وجهلاً فاضحاً بالتاريخ الثقافي لألمانيا، ويجب ألاّ نندهش إذا انتهى تسييس التراث الثقافي إلى إفراغ لهذا التراث من تعدّده. وفي هذه القضية أيضاً، يلتقي الشعبويون بالإسلام السياسي، ولا أعني هنا بالإسلام السياسي الحركات الإسلامية فقط، بل الأنظمة السياسية الرسمية أيضاً. إنّ الرؤية الشعبوية تقوم على رفض للمجمعي باسم الجمعي، وتمثل خطراً - لا ريب - على الوعي النقدي الذي صنع الغرب وثقافته، فهي لا تستطيع أن تفكر في العيش المشترك إلا من خلال مقولات: الأحكام المسبقة، السلالة، الأصل. لكنّ هذه الانعطافة نحو اليمين المتطرّف، والتي تنافح عن أفكار، اعتقدنا أنّها أضحت جزءاً من الماضي، ليست ظاهرة جديدة. فواقع أنّ أحزاباً ديمقراطية في الغرب، مثل الحزب المسيحي الديمقراطي في ألمانيا، يدافع عن ثقافة رائدة، يجب على الأقليات الأخرى أن تتهاهى معها، يؤكّد مرةً أخرى أنّنا أمام مونوديمقراطيات، وأنّ المهاجرين من أصول مسلمة، سيظلون مواطنين من درجة ثانية، لهم الواجبات المترتبة على بقية المواطنين، ولكنهم لن يمتلكوا الحقوق والحظوظ نفسها. إنّ الماطلة في قبول تركيا داخل الاتحاد الأوروبي يؤكّد ذلك أيضاً. فدول شرق أوروبا، التي أضحت عضواً كاملاً العضوية داخل الاتحاد، لا تختلف كثيراً عن تركيا، فهي لا تملك ثقافة ديمقراطية، ومسيحياتها قومية، ومعادية للسامية، كما أنّ حكوماتها الشعبوية لا تكنفي بما يسمّيه يان فيرنر مولر بادعاء التمثيل الحصري الأخلاقي للشعب؛ بل يمكننا برأيه أن نتحدّث اليوم عن «شعب أوروبا» و«شعب كاتشينسكي»<sup>24</sup>. ولكن هناك «حيث

21. كما فعل في كتابه: Was ist Populismus?, 2016, 27.

22. Habermas, Ach Europa, 2010.

23. إنّ التقسيم الثقافي للعالم، الذي تقوم عليه الثقافة الغربية الرسمية، يعبر عن نفسه في فكر كلياني، لا يدعي سيطرته على الحاضر والمستقبل فحسب؛ بل وماضي أيضاً. وللسبب نفسه يعمد هذا الفكر إلى تنقية جينالوجيته الثقافية من كلّ تأثير أجنبي، ولا سيما الإسلامي منه. بل الأكثر من هذا وذاك أنّ «الحضارة» حين تتصرّف بشكل بربري، فإنّ ذلك دائماً بسبب خطأ صدر عن الآخرين. للاطلاع على مناقشة وافية لمنطق الإقصاء الثقافي، أحيل على كتاب جوزيف مسعاد: Islam in Liberalism, 2015، الصفحات: 16، 17، 36.

24. Müller, Jan-Werner, Was ist Populismus?, 2016, 72.

يقوم الدستور بتنصيب الدولة، تعمد الوطنية إلى تلويها بلون سحري<sup>25</sup>. وضد منطق «السحرية» هذا، تدعو الوطنية الدستورية إلى تحقيق تضامن مدني بين المواطنين. وهو تضامن يتأسس على ولاء لمبادئ كونية. إنَّ الوطنية الدستورية التي تتهم أحياناً بكونها «مفرغة من الدَّم» (Blutleer)، كما لو أننا لم نتعب من كل تلك المفاهيم المضرِّجة بالدماء؛ إنَّ هذه الوطنية تعبر في المعنى الذي قدّمه لها دولف ستيرنبرغ ويورغن هابرماس، عن موقف مزدوج: فهي من ناحية نقد ذاتي تاريخي، ومن ناحية أخرى مستعدة للدفاع عن قيم ديمقراطية لا تقبل التفاوض. إننا نقف على غياب هذا الموقف النقدي من الماضي لدى أنصار الثقافة الرائدة؛ لأنهم يبحثون دائماً عن تعويض النقد بتقاليد يريدونها فوق تاريخية. إنَّ ثقافة رائدة ستتج جنوداً وليس مواطنين، وستغذي صورة عن الوطن كعلاقة عاطفية، ولكنها علاقة عاطفية غير معلنة، فهي تتأسس على القرابة والإقصاء ومنطق الشبه لا على الجوار. لكنَّ ثقافة ديمقراطية تطالب بمواطنين مسؤولين كما أوضح ذلك ستيرن برغر، وتشتغل بحسب هابرماس مثل تضامن مدني، وهو ما يعني أنَّ المواطنة والهوية الوطنية، أو الإثنوس والديموس، ليسا مرتبطين مفهوماً، وأنَّ العلاقة بين المواطنين تتأسس على انتهاء ديمقراطي، منفتح بشكل لا نهائي، وليس على هوية ثقافية مكتملة. إننا نشهد مع ستيرن برغر وهابرماس علمنة لبعده الانتهاء، هذا الانتهاء الذي سيتأسس من هنا فصاعداً من ناحية، على امتلاك نقدي للماضي، ضدّاً على المشروع التسطيحي لبعض المؤرخين الألمان، الذين أرادوا بعث الحياة في هوية ألمانية تقليدية، ومن ناحية ثانية سيسمح لمختلف الثقافات بالانتهاء إلى مركز كوني موحد. وبالنسبة إلى الفيلسوف الألماني يان فيرنر مولر، تحمي الوطنية الدستورية الأقليات وثقافتها من سيطرة ثقافة الأغلبية. إننا أمام مشروع معياري وليس قومياً، وحتى نعبر عن ذلك في لغة هابرماس: إننا أمام أخلاق موضوعية ديمقراطية (Demokratische Sittlichkeit)، لكنها أخلاق يتهددها الاختفاء، هناك حيث يرتفع الصراخ الثقافي في الفضاء العام.

## (4)

لكنَّ نقد الحدائث في خطيها العنقوي والشعوي لا يعفينا من نقد تدين متكلس، معادٍ لروح العصر، ويتخذ أحياناً أشكالاً لا إنسانية، وهو في النهاية عاجز عن فهم القيم الإيتيقية للقرآن واستنباطها، ولا سيما قيمة حسن الجوار. أن ن فكر قرآنيّاً في الجوار سيقودنا - لا ريب - إلى تنسيب كل تلك الذهنيّات التي حكمت على نفسها بالغيتو، والتي يستبدُّ بها شكٌ مرضي إزاء ثقافة الأغلبية. إنَّ الإسلام يعدُّ الإنسان كائناً اجتماعياً، أو كائناً يحتاج إلى الآخرين. وعلاوة على دعوة القرآن للمسلمين باحترام آداب حسن الجوار، فإنه لا يميّز بين الأقرباء والجيران، مؤكداً أنَّ السلوك الإسلامي مناقض البتة للتكبر. إنَّ الإسلام يعني التواضع، وحسن الجوار يقتضي موقفاً متواضعاً من العالم والآخرين. وهذا ما يتضمّن أيضاً حقيقة أنَّ الحقيقة ليست إسلامية فحسب؛ بل إنَّ القرآن يعترف بالأديان وبالأنبياء السابقين، وقد تميّزت الثقافة الإسلامية في مرحلتها الكلاسيكية بتسامح كبير مع الالتباس. أجل، إنَّ حسن الجوار في المعنى الإسلامي لا يختلف عن الإحسان المسيحي، ولكنه لا يلتقي مع هذا الإحسان الذي جعل نيتشه يتساءل ما إذا كان مجرد رغبة في ملكية جديدة؟ (Unsere Nächstenliebe - ist sie nicht ein Drang nach neuem Eigentum?)<sup>26</sup>. إنَّه يتضمّن الإحسان المسيحي، لكنه لا يمكن اختزاله فيه، وهو - لا ريب - على النقيض من هذا الإحسان «الذي يقوم على تصوّر ترتبي للكون والسياسة»<sup>27</sup>، كما انتقده عن حقّ توكفيل. ولا ريب في أنَّ المكانة التي ستقدمها الأديان التوحيدية للآخر المختلف، من ستقرّر مستقبلها. واليوم، بالنظر إلى الكوارث التي يعرفها الشرق الأوسط، وليس الشرق الأوسط وحده، أشعر بنفسي، وكوني مسلماً، وبعيداً عمّا يسمّيه فرويد «نرجسية الاختلافات الصغيرة»، أقرب إلى تدين مسيحي، مثل ذلك الذي ينافح عنه البابا فرانسيس، ضدَّ هذا المجتمع الذي تسيطر عليه الأنا، والأنا ليست الذات، إنَّها ذاتية مزيفة، وفردانية لا تأبه بالعالم وبالآخرين، فهي تعيش خارج الجوار. أجل، إنَّ حسن الجوار يقتضي أيضاً خروجاً من الذات، ولكن أحياناً لا يتحقّق هذا الخروج إلا بصيغة الجمع. إنَّ الجوار خروج مستمر.

25. Müller, Jan- Werner, Verfassungspatriotismus, 2010, 9.

26. Nietzsche, Friedrich, Werke in drei Bänden, München, 1954, Band 2, S. 47 - 48.

27. L'Heuillet, Ibid, 64.

يقف المشروع الإسلامي على النقيض من الروح الإيتيقية للإسلام، تلك الروح التي نعدمها في القراءات التقليدية، والإيديولوجية والرسمية، ولكن حتى في القراءات الغربية، التي تركز على المنهجية النقدية- التاريخية، ولا تطلب، وفقاً لمنهجيتها وروحها الوضعية، سوى إلحاق للإسلام بنظام الأنا. إن المشروع الإسلامي يفرغ القرآن من إيتيقته (dé-ethisation) والإسلام من ثقافته (-décultur- alisatio). ولهذا إنه يمثل عنفاً رمزياً مزدوجاً، لكنّه عنف، كما سبق أن أوضحنا، نتاج لسباق حداثي معيّن.

إن الخطاب الإيتيقي للإسلام يدعونا إلى مواجهة التكبر بداخلنا. إنه امتنان، وهذا الامتنان لا يصف العلاقة إله/ بشر وحسب. وفي الإسلام، وليس في اليهودية فقط، تمرّ العلاقة بالله عبر البشر دائماً. يجب فهم الامتنان والشكر مرادفاً لفعل الإيمان نفسه. إن الإنسان كائن شكور في المعنى القرآني، والشكر يتضمّن الاعتراف بالضعف الإنساني وحاجته المستمرة إلى الله، وإلى الآخرين. إن هرمنيوطيقا متضامنة ستقرأ القرآن كمديح كبير للضعف الإنساني.

## براداييم الترجمة بين فن التأويل وحق الضيافة اللغوية من خلال فلسفة بول ريكور

زهير الخويلدي\*

### استهلال:

«هناك أصعدة غير قابلة للترجمة مزروعة في النص، تجعل من الترجمة مأساة حقيقية ومن تمّني إنجاز ترجمة جيّدة رهاناً يجب كسبه»<sup>1</sup>.

تطلّ الترجمة، بالنسبة إلى الفيلسوف، التمرين الأعمس الذي يسمح له بطرق أبواب الحكمة بصورة بدئية وأساسية، ولذلك نراه يكثُر ويجدُ وراء البحث عن الروابط التي تجمع بين الألفاظ، ويحيك المعاني في نسيج دلالي متماسك، ويطارد الجمل والفقرات ضمن النصوص والمؤلفات عبر شروحاتها التفسيرية وتطبيقاتها العملية وتحوّلاتها التاريخية، جاعلاً من اللغة سابقة على التعبير، ومن الكتابة متقدّمة على الخطاب الشفوي.

من المعلوم أنّ القرن العشرين قد تمّ اعتباره «قرن الترجمة» باقتدار<sup>2</sup>، وذلك ليس لكثرة الكتب المترجمة من لغات إلى أخرى، وإنّما لما تميّزت به شبكة العلاقات في هذا القرن من حاجة ماسّة إلى التواصل بين المجتمعات والشعوب والثقافات، على الرغم من الحدود اللغوية. أضف إلى ذلك أنّ الترجمة أصبحت وسيطاً ضرورياً، ليس لتسهيل المعاملات التجارية وتقوية معدلات الاستهلاك وتطوير اقتصاد السوق وترويج الفنون والتعريف بالأعمال السينمائية عن طريق الدبلجة والاقتباس فحسب، وإنّما بالقياس إلى ما وجدته الحضارة فيها من قدرات مناسبة للتكلم عن العالم، ولكي تعبر عن نسقها الرمزي وحاضرها الكوكبي وتشهر نفسها.

اللافت للنظر أنّ الترجمة لا تعيد كتابة النص كما كتبت في المرّة الأولى بلغة أخرى، وإنّما تتخذ مسافة، وتعيد إنتاجه ضمن سياق ثقافي جديد، بما يعبر عن روحه ومعانيه التي اكتنّتها لغته الأصلية. كما تحاول الترجمة أن تستخرج المضامين، التي يدّخرها النص الأصلي في مساحته الدلالية، وتعبر عنها وفق أسلوب حركي، وتعطيها مباني ومقاصد في تربة مختلفة. لا تقتصر الترجمة على نقل البناء الدلالي والحبكة السيميائية في إحالتها إلى العالم الخارجي، وإنّما تحمل القضايا البديهية والمواد الخام إلى اللغة المضيفة، وتثري آدابها وعلومها وثقافتها بأفكار متطورة ومغايرة ونظريات مستحدثة ومقاربات غير معهودة.

تسمح الرؤية المتاحة للغة الترجمة بأن تبلور علاقة نزاعية بين اللغة الأصلية، التي تبدو متمنعة وعصية، وتقاوم كلّ انتزاع منهجي واستحواذ دلالي وكلّ عنف تأويلي، وبين اللغة القابلة التي تتميز بالانفتاح والاستيعاب والمرونة، وتضع على ذمّة المترجم كلّ ذخيرتها في اللفظ والمعنى، وكلّ استراتيجياتها في فنون التسمية والإعراب والتصريف والتدلال، من أجل الاشتغال على الكلام حركة وتجاوزاً بالكتابة والرسم والتدوين.

\* أكاديمي من تونس.

1- ريكور، بول، عن الترجمة، تعريب حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص18.

2. Francisco Diez Fischer, l'hospitalité langagière, Paul Ricoeur et la question de la traduction, pp87 - 98, in Esprit, n°402, Février 2014.

لا تقتصر الترجمة على نقل البناء الدلالي والحبكة السيميائية في إحالتها إلى العالم الخارجي، وإنما تحمل القضايا البديهية والمواد الخام إلى اللغة المضيفة، وتثري آدابها وعلومها وثقافتها بأفكار متطورة ومغايرة ونظريات مستحدثة ومقاربات غير معهودة.

في هذا السياق رأى بول ريكور أن الترجمة أهمّ نقاط القوّة في تاريخ الأنساق الفلسفيّة، وذلك لحاجة الأفكار والنظريات إلى الهجرة والترحال من لغة إلى أخرى، وتثبيتاً لمبدأ التثاقف التوليدي بين التراث والتقاليد الحيّة. وقد شكّلت مقالاته عن هذا المبحث تعبيراً صريحاً عمّا اصطلاح على تسميته براداييم الترجمة، وتدشيناً للحقبة التي يصبح فيها المترجم منتجاً للفكر وباحثاً في السؤال التالي: هل فعل الترجمة هو تجربة ممكنة؟

لقد تمّ جمع المباحث الثلاثة التي ألفها بول ريكور حول الترجمة

بين (1997) و(1999)، وهي: «تحدي وسعادة الترجمة» و«براداييم الترجمة» و«الممر: ترجمة ما لا يترجم»، في كُتَيْب عنوانه: (في الترجمة) ونشره سنة (2004). لكن ما وجه المفارقة والإشكال الذي يثيره تعريف الترجمة عند ريكور؟ لماذا توجد كلمات لا تقبل الترجمة إلى لغات أخرى؟ الترجمة مستحيلة أم ممكنة؟ ما التحدي الذي تمثله الترجمة؟ الترجمة تقنية تعليق أم تأويل نقدي؟ ما المقصود بالفصل المترجم؟ كيف يصير المترجم مؤولاً؟ لماذا يقوم الأدب المطلق خلال تذكّر الماضي بشغل الحداد؟ هل يجب أن يتحلّى المترجم دائماً بحقّ الضيافة؟ ما رهاناته النظرية والعملية من وراء ذلك؟ إلى أيّ حدّ يقتدر على الوفاء لرسم الألفاظ والإخلاص لحقل المعاني وتحقيق التواصل الإيتيقي بين المؤلف والقارئ وبين الذات والغير؟

حمل هذا المبحث عنوان براداييم الترجمة بين فنّ التأويل وحقّ الضيافة اللغويّة من خلال فلسفة بول ريكور، ويعالج مشكلة صعوبة الترجمة والحاجة إلى ممارسة التأويل ضمن رؤية إيتيقيّة منفتحة على مكاسب العلوم الإنسانيّة والبحث الفلسفي المتواصل للحدّ من ذاتيّة المترجم، وإيجاد طرق علميّة ومقاييس فنيّة، بقصد تجويد فعل الترجمة، وترتكز عليه من أجل تحقيق التفاهم وإيجاد التثاقف التوليدي.

وينقسم الموضوع إلى مقدّمة وثلاثة أجزاء؛ يهتمّ الجزء الأول بمفارقات التعريف الذي اصطلاح على وضعه للترجمة في اللغة العربيّة واللغات الأعجميّة وبالتحديد اللغة الفرنسيّة، ويكشف عن محنة الغريب بين الصعوبات الكبرى والانتصارات الصغرى وبين المعاناة الدائمة والامتحان المستمر لدافعية الترجمة، ويخوض الجزء الثاني في مخاطر الترجمة والإحراجات التي تقع فيها، ويتخصّص الاستباعات من جهة النظر ومن ناحية العمل، ويتوقف عند ترجمة ما لا يترجم. أمّا الجزء الثالث فهو مخصّص لمعالجة مبدأ حقّ الضيافة اللغويّة الذي يؤمنه فعل الترجمة، وذلك بقدرة المترجم على الدخول والخروج من لغة إلى أخرى مع ملاقة الترحيب والاحترام، مع الالتزام بأداب النزول والمكوث أثناء الترحال نحو الأدب المطلق، وممارسة شغل الحداد أمام غرابة النص الأصلي. في حين تتناول الخاتمة عنف التجربة اللغويّة التأسيسية، والحاجة إلى السفر بين اللغات والإبحار في محيطاتها، وحسم الجدل مع الحنين البدائي إلى اللغة الأولى.

الذي في مدار النظر وميزان العمل هو إخراج فعل الترجمة من دائرة عمل الذاكرة، وما يتطلبه ذلك من استعادة واسترجاع وإنقاذ ما تمّت خسارته، والتركيّز على عمليّة التلقّي والقراءة والتأويل ضمن أفق جديد.

### 1. مفارقات الترجمة:

«لهذه المحنة شكل المفارقة. أن نترجم هو أن نخدم سيّدين: الغريب داخل عمله، والقارئ ورغبته في التملك»<sup>3</sup>. إذا كان بول ريكور قد اعتمد على قاموس روبير في تحديد مفهوم الترجمة، فإنّه قد وقع في وضعيّة عجيبة ولافتة للنظر، وخاصّة إذا كان لزاماً عليه أن يراعي

3. Ricœur, Paul, Sur la traduction, op. cit, p. 9.

في التعبير في اللغة الثانية ما قصدته اللغة الأولى، وأن يرنو إلى تكافؤ في المعنى وتبادل في القيمة بين العبارتين. تظهر الصعوبة حينها يكون المترجم أمام جماعة تتكلم عدداً كبيراً ومتنوعاً من اللغات، ويطلب منه ترجمة الرسائل بين أفرادها لكي تتفاهم وتتواصل.

تظهر المفارقة في وجود تناقض بين كونيّة الكلام، من حيث إن جميع الناس يتكلمون من جهة، وخصوصيّة الأساليب، التي يتمُّ بها هذا الكلام؛ لأنّ الجميع يتكلمون لغات مختلفة وبطرق مختلفة من جهة ثانية.

يفتح التفكير في الطابع المعضلي للغة على لعب نظري يدور حول شروط إمكانيات التأسيس، ويعترف في مقام أوّل باستحالة إنجاز فعل الترجمة لما يتّصف به التنوّع بين اللغات من لا تجانس جذري، ولكنه يفترض في مقام ثانٍ وجود عمق مشترك بين كلّ اللغات يسمح بالمرور من واحدة إلى أخرى. غير أنّ الإشكاليّة التي تطرح في هذا السياق هي افتراض، في مرحلة أولى، وجود لغة أصلية أكاديمية تنفرع عنها كلّ اللغات، ومن ثمّ تتيح عمليّة الترجمة ونعثر فيها على آثارها ويمكن إعادة بنائها، وفي مرحلة ثانية نصطدم بالتحليل البيوي لنحو اللغات المتداولة، ونعثر على لغة كونيّة تمثل شرطاً قبلياً لاشتغالها.

بعد ذلك يكتشف ريكور مفارقة تجربة الترجمة داخل كلّ لغة، وذلك بالاعتماد على تعريف جورج ستير، الذي يرى أنّ كلّ فعل ترجمة هو فعل تأويل، ومن ثمّ الناس الذين يتكلمون اللغة نفسها يتجاوزون خلافاتهم، ويصلون في الغالب إلى اتفاق وتفاهم؛ لأنّهم فهموا بعضهم بعضاً، وترجموا كلامهم المشترك عن طرق التأويل. من المعلوم أنّ التدرّب على الكلام عند الإنسان في مرحلة الطفولة يسمح بالتدرّب على الفهم والتأويل، ومن ثمّ يرتبط بالتدرّب على الترجمة، وذلك بنقل المعنى المفهوم من المدرك إلى المعبر عنه.

هكذا تضعنا الترجمة أمام فرق جوهرية يبلور كارثة ألسنيّة لا يمكن تفاديها، حكم علينا أن نعيش داخل لغة الولادة نصنع بها لحاف بيتنا، ونشكل من خلالها مقام وجودنا، وأداة تواصلنا مع غيرنا، وأن نعوّل عليها إذا ما أردنا أن نفتح على اللغات الأخرى نقلاً للمعلومات والمعارف والتجارب. لكن ألا يقع المرء دائماً في تراجيديا ترجمة ما لا يُترجم؟ كيف يتغلب المترجم على التناقض القائم بين رغبة الوفاء وشكوك الخيانة؟

والحق أنّ «ممارسة الترجمة تبقى عمليّة ذات مخاطر في البحث عن نظريتها دائماً»<sup>4</sup>، لهذا السبب يطرح مشكل الترجمة ضمن المروحة بين ما يقبل الترجمة، وما يتعذّر نقله من لغة إلى أخرى؛ بسبب التنافر الجذري بين اللغات، ووجود عبارات وألفاظ وصيغ ومناطق صمت وفوارق دقيقة يستحيل ترجمتها. هذه الخاصية المستعصية على الترجمة توجد أيضاً في أجسامنا، وخاصّة في الالتجاء إلى الحركات والصرخات والإيماءة والإشارة إذا ما عجزت العبارات والألفاظ المنطوقة في التعبير عن الفكرة. لقد ترتّب على ذلك تزايد مشقة المترجمين، وتحول عمل الترجمة إلى دراما حقيقيّة تتصف باندلاع معركة لغويّة على المستوى الدلالي مع الحواجز والحدود التي تمنع التبادل والتحويل وتسدّ الممرات بين الثقافات.

إنّ المأزق الذي يجد فيه المترجم نفسه، بحسب بول ريكور، هو تحوُّله إلى شخص شيزوفريني يندرج، في الوقت ذاته، ضمن ثقافتين متباعدتين، وينتمي إلى مزدوجي اللغة، ويشترط أن يكون وفيّاً للنصّ الأصلي، وأن يحترم قواعد التعبير، حتى يتمكّن من إتمام شغل النقل والعبور والتأويل من لسان إلى آخر. ألا يجب على المترجم أن يتخذ مسافة نقدية من المادّة التي يقوم بترجمتها، ويجعل من الانفصال أداة للوصول؟

4. Ricœur, Paul, Sur la traduction, op. cit, p. 56.

«إنّ هذه الحيرة للترجمة من لغة إلى أخرى تجد أصلاً لها من خلال تفكّر اللغة حول ذاتها»<sup>5</sup>.

الأطروحة الأخرى ترى، على خلاف الأطروحة السابقة، أنّ الترجمة موجودة على الرغم من التحفظات والعراقيل، وأنّ المترجمين قد انتقلوا منذ زمان من مستوى التنظير والتأطير إلى مستوى العمل والإنجاز.

كما يمكن أن يكون العمل المترجم غر مفهوم من الناحية النظرية، ولكن يمكن أن نتعلم منه من الناحية التطبيقية، ويمكن أن نفهمه بالمعنى العام، والاقتران على التكلم باللغة ذاتها دون معرفتنا باللغة الوافدة.

في هذا السياق، يدافع بول ريكور عن ممارسة الترجمة من خلال الاعتقاد بوجود آثار لغة أصلية في جميع اللغات الفرعية، ويدعو إلى إعادة صناعة الشفرات القبليّة، التي تسمح بتلاقي اللغات، والتجوّل داخل مناخها الدلالي، على الرغم من الفروق في الألفاظ والتسميات والنظام التركيبي والنحوي لكلّ لغة خاصّة.

غير أنّ ريكور يعترف بالجهل المعتم، الذي وقع فيه الكثير من المؤرخين، ويكشف عن عدم عثورهم على فنولوجيا كونيّة تمثل بنية قبلية تتعالى على الفوارق النحوية، ولذلك يعيد قراءة تاريخ بابل محالاً فهم الاختلاف بين اللغات باعتباره كارثة ألسنيّة تسببت فيها غيرة الآلهة ومعاقبتها للبشر غير المعصومين. خارج إطار الاتهام الإلهي، والعقاب بالطرده من الجنة، وقتل هابيل، وتسلط أشكال من العذاب عليه، يحاول ريكور تعرية تاريخ بابل، ونفض الغبار عن طبقات التراث التي حجبت حقيقة المبدأ التطبيقي الغريب، ويقرّ بأنّ التنوع الألسني وما يفرضه إليه من عدم الفهم يرجع بالنظر إلى الفصل والضياع والنشر والتشتت الجغرافي. فنحن نفضل لأننا لم نعد نفهم بعضنا بعضاً، ومن ثمّ يؤدي عدم الاتفاق إلى الانفصال. لقد ترتّب على ذلك أنّ وضعيّة الانفصال لا تدلّ على وجود وحدة وتقارب وفهم أصلي وسابق ولغة مشتركة ضائعة؛ بل تدلّ على استحالة العودة القهقري والمهمّة التي يجب القيام بها في المستقبل بعد الإقرار بواقع التعدّد والتنوع والاختلاف. يجب على المرء أن يترجم بالانطلاق من الانفصال بوصفه هذه الحقيقة الحيّة التي لا يستطيع إنكارها أو تداركها. إنّ وضعيّة الانفصال تمثل إحالة إلى الشغل العسير للترجمة، حينما تتوقف اللغة عن مواجهة لغة أخرى كانت منفصلة عنها دائماً وبطريقة أصلية.

هكذا يتعوّد الناس على التخاصم؛ لأنّهم يتكلمون لغات مختلفة، ومن ثمّ لا يفهمون بعضهم بعضاً، ولا يتفقون على حلّ نزاعاتهم، ومن ثمّ لا يوجد فهم أصلي واتفاق بدئي، ويجب استدعاء فعل الترجمة لكي يتدارك هذا النقص والتغلب على ما لا يقبل الترجمة، وبذل الجهد من أجل بلوغ مرحلة الفهم والتواصل.

ينبغي خوض الحرب مع النص الذي يفصل عنّا، وتوجد مسافة زمنيّة وجغرافيّة وثقافيّة تفصلنا عنه، والعمل على ردم هذه المسافة، ووصل ما كان منفصلاً دون إذابة ومحو هذا الانفصال والفوارق معه. فيلّي أيّ مدى يقتدر المترجم على بلوغ الترجمة التامة ضمن إطار المكتبة الشاملة التي تعبّر عن اللغة الكونيّة؟

## 2. القول المطلق وشغل الحداد:

«إذا أخذت الترجمة من حيث هي واقعة فإنّها ستفسّر بذخيرة مشتركة تجعل الترجمة ممكنة»<sup>6</sup>.

5. Ricœur, Paul, Sur la traduction, op. cit, pp. 49- 50.

6. Ricœur, Paul, Sur la traduction, op. cit, p. 25.

منذ أن تمَّ هجر بابل يعيش البشر في حالة خلط ونزاع ولا مخرج لهم إلا فعل الترجمة، ومن ثمَّ تصبح الترجمة ليس واجباً أخلاقياً من أجل استعادة ما فُقدَ عند المهجر فحسب؛ بل مهمّة أساسية في مواجهة ما لا يعود، وتعامل جدّي مع الاختلاف اللّسني، بوصفه ظاهرة إثراء وخصوبة، وليس مصدر ضعف وعقم.

لقد كشف بول ريكور عن الرغبة في الترجمة بوصفها مهمّة أكثر منها إلزاماً ونفعيّة، وجعل منها تدريباً على توسيع الأفق الخاص باللّغة الأصليّة، وذلك بأن تفتح نوافذها على الحمولة الدلاليّة لللّغات الأخرى. كما أشار إلى علاقة القربى بين مهمّة الترجمة وشغل الحداد الموروث عند سيغموند فرويد؛ لأنّها تهتم بالماضي والموتى، وتتسلح بالمقاومة، وتعمل على توسيع لغة الهوّة الشخصيّة دون الانتصار على الاختلاف الذاتي.

تساعد مهمّة الترجمة اللّغة الأصليّة على التحرُّر من الرقابة الذاتيّة، التي يارسها عليها نظام الخطاب وسلطة الإعراب والتعديد والتعبير، وتحدث فجوة بين الكلمات والأشياء وبين الدوال والمدلولات تمرّر من خلالها نسائم الحرّيّة في التلفظ والتفكير والنحت بالكلام وتمارس شهوة التسمية والتدلال.

يتمثل شغل الحداد في تخطي الفرق بين اللّغة الأصليّة، التي كتب بها النص، ولغة الاستقبال التي ينقل إليها، والتقليل من كراهية الغرب وعدم إدراكه بوصفه خطراً، والنجاح في ذلك يكون بعدم ترك المسافة الفاصلة معه وعدم النظر إليه باعتباره عدواً افتراضياً، والاشتغال على التحرُّر من موضوع الرغبة وسلطة المحبّة. اقتصاد الحداد يفيد في الإقرار بالعزوف عن طلب الترجمة الكاملة وإلغاء فكرة النص النموذج، والتحكُّم في الزمن والطاقة وإمساك النفس عن الكراهية المفرطة للعدو والمحبّة المفرطة للصديق أو لمن تجمعهما قرابة.

يتخيّل ريكور هذه المقاومة في شكل كتاب كبير أو مكتبة ضخمة يسمّيه الأدب المطلق، ويتميز باختفاء المفردات التي لا يمكن ترجمتها، وهو أشبه بمكتبة بابل التي تضم كلّ التركيبات الرمزيّة الممكنة، وتكون قادرة على التعبير عن كلّ الأصوات والحركات وتسمية كلّ الأشياء والتكلم بلسان كلّ الكائنات العاقلة.

لقد حدث انتقال تنظيري من الاعتراف بوجود دراما ما لا يقبل الترجمة إلى الحلم بسرديّة كبرى يرويها كتاب يتضمن جميع الكتب، وتبيح مهمّة الترجمة من كلّ اللغات، وتأمّر بأن يارس كلّ مبدع الترجمة ولو مرّة واحدة في حياته من أجل تحقيق اللقاء بالآخر، وإثراء لغته الأصليّة، والسفر في عالم الغرابة والدهشة.

هكذا يطرد الحداد الحزن، ويصنع الفرح، ويقاوم الكراهية للأجنبي، ويزرع المحبّة للغير والاحتفال بالمختلف، وتحصل اللّغة على كلّ الإمكانات المتاحة في سبيل أن تتمّ ترجمتها إلى غيرها، والتعبير عنها بطرق شتى، ويعتقد في وجود الإنسان الكتابي والمترجم الأمين الذي يمتلك العلم الموسوعي، ويفهم كلّ طبقات الكلام.

غير أنّ المشكل الذي يثيره ريكور في هذا الإطار يتعلق بإعادة الترجمة عندما ترتكب المحاولة الأولى عدّة أخطاء، وتعثّر في عمليّة النقل للرسالة اللسانية من حقل سيميائي إلى آخر، وتسقط من حسابها تجربة التأويل، ومن ثمَّ استنتج أنّ كلّ عمل للترجمة يقتضي إعادة الترجمة، وقد نعثر على فوارق واختلافات بينها، وذلك نتيجة الاختلاف اللّسني من حيث المصدر وتنوع الأساليب التعبيريّة وتعدّد الصيغ التركيبيّة.

تبعاً لذلك تكون النتيجة عدم خيانة المترجم للنص الأصلي، بالنظر الى أنّ عمل الترجمة هو تأويل لهذا النص، وبما أنّ كلّ تأويل يفترض تأويلاً آخر له، ومن ثمّ يتحوّل مقصد الترجمة إلى ممرّ عبور وكيان للنقل، ويتصفّ عمل المترجم بالطابع التقريبي والاحتمالي، ويقوم بإلغاء كلّ المطلقات والبداهيات الألسنيّة، ويحرص على بناء تكافؤ دون تطابق بين حالة النص الأصلي في لغة المصدر، وحالة النص المترجم في لغة الاستقبال، ويشترك بلوغ الحد الأوسط في العناصر المكوّنة للمسافة الفاصلة بين الانطلاق والوصول.

بناء على ذلك، يسعى المترجم إلى الوقوف عند المعادل بين عمل الذاكرة وعمل الحداد، وذلك بالكفّ عن تقديس اللغة الأم، والرغبة في التملك والاستحواذ على الغرابة، وتبيان هشاشة الانتهاء إلى الهوية التطابقية.

ألا تستحقّ فكرة حقّ الضيافة اللغويّة، حيثنّذ، العناية الضرورية والانتباه اللازم من قبل المترجم الحاذق؟

### 3. المترجم وحقّ الضيافة:

«يعوض حقّ الضيافة اللغويّة، إذاً، بما هي لذة التوطين في لغة الآخر، باستقبال كلمة الأجنبي في بيته وفي منزله الخاص»<sup>7</sup>.

يردّ بول ريكور ببراعة على مقاومة عمل الترجمة نتيجة الاستسلام إلى عمل الذاكرة ومعاناة الغريب ضمن مخاطر الهيمنة اللغويّة للمركزية الثقافيّة، وذلك بحدسه المبدئيّ بقابليّة الترجمة وإمكانيّة الالتقاء بالآخرية.

ثمّة قرابة حقيقيّة بين فعل الاستقبال وعمل الترجمة، ولكنّ الاستقبال ليس المكوّن الأساسي للتمرين على حقّ الضيافة؛ بل حاضر بشكل رسمي في عمليّة الترجمة، ويتمثل في استقبال النص الأصلي في لغة أخرى أجنبيّة وثقافة مغايرة تبدو غريبة عن لغته الأصليّة، ومختلفة عن الثقافة الحاضنة التي كتب فيها لأوّل مرّة.

ينبغي ضمان إمكانيّة الاستقبال بتوفير فضاء مريح للزائر، وتمكينه من رابط أساسي بالهويّة التي يمثلها والأرض التي كان يقف عليها والجماعة التاريخيّة والسياسيّة التي نشط ضمنها والوطن الذي انتسب إليه.

تتنزّل الترجمة، بوصفها حسن ضيافة لغويّة<sup>8</sup>، ضمن دائرة حسن الضيافة الأدبيّة، وتشير إلى تضمّن النص الأصلي لقابليّة الترجمة إلى لغات أخرى، وذلك بالانطلاق من عناصر مترحلة من لغة إلى أخرى وممرات للنفاذ بين الثقافات، وتضمن الهويّات عدّة معابر وشرفات يمرّ من خلالها التحوّل والتبادل والتخاطب.

تحتل المؤلفات الأدبيّة والروايات والقصص مكانة مميزة في كلّ لغات العالم، وذلك لما تختزنه من صور مضيافيّة وحقول استقبال وأمكنة ترحيب، يتمّ فيها استدعاء المغاير والمختلف والمهاجر والأجنبي والغريب، ولما تتضمنه من مخزون كبير من الآداب والشيم والمواعظ الأخلاقيّة وأشكال من الكياسة والاحترام.

يفرق ريكور بين ثلاث طرائق في التعامل مع الأجنبي: تتمثل الأولى في امتلاك الزائر (visiteur) أو السائح (touriste) حقّ الزيارة، وتتمّ معاملته بوصفه ضيفاً بشكل كوني، والثانية: التعامل مع الأجنبي باعتباره مهاجراً (immigrant) وطالب شغل، ويتمّ تصنيفه بين

7. Ricœur, Paul, Sur la traduction, op.cit, p. 20.

8. Hospitalité langagière.

المهاجر بشكل شرعي والمهاجر بطريقة سرية وغير شرعية، والثالثة: النظر إلى الأجنبي بوصفه اللاجئ (réfugié) السياسي والمنبوذ الاجتماعي والمعارض السياسي والمضطهد الديني وضحية التمييز، الذي يطلب حق الحماية والحياة والضمير<sup>9</sup>.

بناء على ذلك، يكون المضيف سيّد نفسه ومدبّر أمره، ويجود بما يملك من خيارات وفضائل على زائريه وضيوفه، ويتحلّى بالطيبة والشكر ورحابة الصدر والتفهّم، ويعامل الغير بطريقة حسنة، ويجد فيه سعادته، ويسعى إلى تجنّب العنف ويرفق بالأجانب والغرباء، ويعمل على إدماجهم إيتيقياً في مدار الهوية الإنسانية.

يتمثل حقّ الضيافة اللغوية في تمكّن المترجم من تمثين اللحمة بين المؤلف والمتلقي ضمن المشاركة في نحت جمالية أفق الانتظار ومدّ جسور تلاقي القارئ بالكاتب من جهة الاحتذاء وربط الكاتب بالقارئ من جهة التخيل. بهذا المعنى يقلل المترجم من ادعاء الكاتب الاقتدار على الاكتفاء والاستقلالية والإحالة إلى المرجع الذاتي، ويكشف عن وهم الترجمة الكاملة، ويفرّق بواقع إنتاج ترجمة رديئة تقبل التصويب والتجويد.

إذا كانت ترجمة الشعر والأدب من الأمور العسيرة، وإذا كانت ترجمة العلوم والفلسفة من الأمور المرهقة، فإنّ التنافر المركّب واستحالة التوافق دون تطابق هما اللذان يكشفان عن مقاومتهما النقل والترجمة.

هذا الاعتراف بانعدام ترجمة مثالية يدعم دافعية المترجم نحو شرعية إعادة الترجمة للنصوص الأصلية، ويجعل الترجمات الموجودة غير وافية بمقصود الكاتب الأصلي، ويُجيز تعدّد الاتجاهات وتنوع القراءات.

غاية المراد أنّ مهمّة المترجم الأساسية تكمن في تقريب المؤلف من المتلقي وتقريب المتلقي من المؤلف قدر الإمكان، وإتاحة الفرصة لكي يتعايش الطرفان في لغة مشتركة، ولكي يتحاورا في عالم بيثقافي جديد.

على هذا الأساس يجب استبدال مفاهيم الإخلاص أو الوفاء والخيانة أو الارتباب والتعويض والاسترجاع بمفاهيم الأمل والاستقبال والتواصل والتقارب والملاءمة، وتجديد العهد مع إنتاج المعنى والفيض الدلالي.

بهذا الأسلوب يصعد ريكور بشغل المترجم من المستوى النفسي الذاتي (المقاومة) إلى المستوى المعرفي العلمي (المهارة)، ويرتقي باستراتيجية الترجمة من البعد الأنطولوجي (الأصل) إلى البعد الإيتيقي (التقبل)، ويتخلّى عن حلم تشييد مكتبة كونية تعبّر عن اللغة الواحدة التي ترمز إلى العقلانية الخالصة، ويفكّك تمركز اللغة الأم على ذاتها، ويدعو إلى الوعي بذاتها والتفكير في العالم بوصفها مثل بقية اللغات الأخرى، ويعطيها إمكانية الانطلاق نحو إعادة بناء النصوص ضمن أفق حوارية تأويلية تسمح بالتواصل البيلغوي، وتحفظ ذاكرة الغريب والأجنبي والغير، وتمنعه من البحث عن اللجوء، وتجعله يتراجع عن النزوح والتهيه والتشرد، وتدفعه إلى الاستقرار والقبول بالاختلاف وتحمل الغربة وحسن التعايش مع المباين وتقبّل المعاند.

«إنّ هذا الحداد المتعلق بالترجمة المطلقة هو الذي يحدث سعادة فعل الترجمة، وسعادة الترجمة هي ربح، خاصّة إذا ارتبطت بخسارة المطلق اللغوي، فيقبل الانزياح بين التطابق والمعادلة والمعادلة دون تطابق»<sup>10</sup>.

9. Ricceur, Paul, la condition d'étranger, Esprit, mars-avril, 2006, pp.264 - 275.

10- ريكور، بول، عن الترجمة، مصدر سابق، ص23.

إنَّ الترجمة الكاملة تبدو من الناحية النظرية صعبة ومستحيلة، ولكنّها من الناحية العملية سهلة ومتاحة للجميع، كما أنّها تعبر عن المعنى، وتمنح حسن الضيافة، من جهة كونه أحد أنماط الاستحقاق التي تفيض بالاختلاف الألسني، وتبقي على غيرية النصوص، وتشيّد ظروف استقبال لائقة في لغات الوصول.

اللافت للنظر أنّ ريكور يتجنّب إجراءات التقليل والاختزال والتعميم، ويتعد عن استعمال لغة التطابق والمطلق والمثالية والكليّة، ويقف على أرضية خصوصية، ويثمن الضيافة اللغوية وتمرين إعادة الترجمة.

«يمكن أن نلاحظ من خلال إعادة الترجمة بطريقة جيدة دافعية الترجمة التي يدعمها عدم الرضا تجاه الترجمات الموجودة»<sup>11</sup>. فأني للترجمة الفلسفية، التي تستند على حق الضيافة اللغوية، التي ينادي بها بول ريكور، أن تنزع عن النص الأصلي ملامح الغرابة التي تسمه، وتفتح له أبواب الاستقبال والترحيب على مصراعيها في اللغة الناقلة؟ وما الفوارق المعلنة والمضمرة بين علم الترجمة وفلسفة الترجمة؟

### خاتمة:

«تكمن مهمة المترجم في ألا يمحو من النص لونه الغريب»<sup>12</sup>.

صفوة القول أنّ الترجمة الكاملة تبدو من الناحية النظرية صعبة ومستحيلة، ولكنّها من الناحية العملية سهلة ومتاحة للجميع، كما أنّها تعبر عن المعنى، وتمنح حسن الضيافة، من جهة كونه أحد أنماط الاستحقاق التي تفيض بالاختلاف الألسني، وتبقي على غيرية النصوص، وتشيّد ظروف استقبال لائقة في لغات الوصول.

كما تسمح الترجمة بإدخال البعد الإيتيقي إلى التبادل الدلالي بين اللغات، وضخ جملة الرموز الكونية داخل الثقافات الخصوصية، وتنعش الآمال في التراسل والتعارف بدل الانغلاق على الذات والتعصب، وتطرح مشاكل التأسيس والانتهاه والهوية والامتلاك والاحتفاظ والتذكر والتسمية والسكن في الوجود.

على هذا النحو تكون الترجمة شكلاً من أشكال الضيافة، وتنتجج إلى حدّ معين في تحقيق التعادل دون تطابق بين لغة الانطلاق ولغة الوصول، وفي تذكير الذات بأنّها نفسها كانت غريبة في العيون القارئة للآخرين. إنّ هجران بابل وضياع اللغة الأولى كشف عن عنف التجربة التأسيسية، والحاجة إلى التنوع اللغوي، والغربة عن الهوية من أجل ممارسة الإبداع وابتكار اللغة، وإعادة تملك الذات، والسكن على الأرض بشكل مختلف.

غير أنّ الملكية الخاصة وحياسة مكان من الأرض، أو احتلال موقع بالقوة، ومنع الآخرين من دخوله، هي الأفعال الأولى التي ساهمت في تشكّل النزعة الفردانية في المجتمع، وحلول الكذب مكان حسن الضيافة. ومن ثمّ لا مخرج من الوجود المملوك والمرتهن للفرد الجشع، ولا يمكن إزالة الحدود والحواجز إلا بعمل الترجمة، والقيام بترجمة أنفسنا إلى الآخرين وترجمة الآخرين إلينا، وبلورة تجربة الميلاد والفعل الآن وهنا.

11. Ricœur, Paul, Sur la traduction, édition Bayard, Paris, 2004, p. 15.

12. Francisco Diez Fischer, L'hospitalité langagière, Paul Ricœur et la question de la traduction, op. cit, p. 97.

إذا كان موضوع علم الترجمة يتكوّن من عمليّة التوصيف، وذلك من خلال الدراسة بالملاحظة والتحليل للقواعد والشروط والضوابط المرافقة لعمليّة الانتقال بالنص من لغة الأصل إلى لغة الترجمة، فإنّ فلسفة الترجمة تركز على المقارنة على مستوى الدلالة والمعنى من جهة الزيادة والنقصان، وتزرع التعدّد والاختلاف في رحم التأويل والفهم، وتحرص على مقاومة محنة الغريب بمنحه أعلى درجات الضيافة.

غنيّ عن البيان أنّ التنظير في هذا المجال يقترن بالتطبيق، وأنّ فعل «الترجمة ليس مجرد أداة تقنيّة للتعرف إلى ثقافة المغاير؛ بل هي بالتحديد صناعة أو براداييم واستراتيجية تتبعها الهوية للاطلاع على الغيريّة تجسّداً لمبدأ حسن الضيافة اللغويّة الذي ينبغي أن يقوم بين اللغات والثقافات والشعوب»<sup>13</sup>.

إذا كان تنوع اللغات بين البشر حدثاً ثقافياً قضى بضربة واحدة على حلم الاكتفاء بلغة واحدة من جهة استعادتها وترميمها، وإذا كانت ظاهرة اختلاف الألسن ظاهرة ملغزة أدّت إلى تكلم البشر بلغات مختلفة، وميلاد الترجمة من لغة إلى أخرى بقصد تذليل علاقة المحلي بالأجنبي، فإنّ الاعتبار من هذه التعدّدية والتنوع هو التعامل مع الترجمة كتأويل، والنظر إلى الفهم كترجمة من أجل تحقيق التكيّف والدمج والتبادل.

الجدير بالملاحظة أنّ حسن ضيافة الترجمة يصطدم بهشاشة الهوية وعدم ثباتها، ومجهوليّة الانتهاء بالنسبة إلى المرء، ولذلك لا يلبي جواب الضيافة عطش سؤال: ترى من يكون الغريب والمختلف والأجنبي؟ أو بالأحرى تكشف الترجمة عن غربتها الدائمة وضياعها بين الفوارق اللغويّة والتضاريس الوعرة للأرض، وغياب تام للرقابة على الجذور الحميميّة لوجودنا الخاص والاحتكاك بالغيريّة الجذريّة والغرابة الحائرة. في نهاية المطاف يؤدي استكمال مسار الترجمة للاهتمام إلى أنّ الضيف المختلف الذي تروم الذات استقباله والترحيب به في لغتها الأصليّة ليس سوى الكائن القريب الذي يشبهنا دون أن يكون مطابقاً لنا<sup>14</sup>.

لقد تحدّث ريكور عن ترجمة ما لا يمكن ترجمته بلغة الشذرات والمقاطع والأجزاء المتناثرة، معبراً عن استحالة الترجمة التامّة والمطلقة، وتعذّر الوفاء للنص الأصلي، وتحقيق مطالب التطابق والإخلاص والدقّة، ولكنّه، في المقابل، بحث بصورة مطوّلة عن إيجاد نسق للمترجم، وحاول الظفر بمنطق للترجمة المحضّة.

إذا كان «كلّ تفكير حول الترجمة يصطدم على نحو مباشر بتساؤل مزدوج: ما طبيعة هذه الممارسة؟ وأين يمكن تنزيلها ضمن مجموع الفعاليّات التي تشكل الثقافة»<sup>15</sup>؟ فهل يبحث المرء بوساطة الترجمة عن صيرورته غيراً بأن يقول بلغته الأم ما يريد قوله بلغات أخرى؟ أليس فعل الترجمة هو الخروج من اللغة الأم بقصد السكن في لغة أخرى، واستذكار زمن التيه والترحال في تخوم الوجود بالتزوّد بمؤونة العدم؟

13- الخويلدي، زهير، لزوميّة العود على بدء، أو استراتيجيات فلسفيّة، الفصل 5: الترجمة والغيريّة، أو في حسن الضيافة اللغوية، تونس، ط1، 2007، ص87.

14. Ricoeur, Paul, «Etranger soi-même», les réseaux des parvis, 1999, n°46, point 3.

15. Marc de Launay, Réflexions sur la traduction, in L'Herne Ricoeur, édition de l'Herne, Paris, 2004, p. 85.

## المصادر والمراجع:

-Ricœur, Paul:

- Sur la traduction, édition Bayard, Paris, 2004.

- la condition d'étranger, Esprit, mars-avril, 2006, pp.264-275.

- «Etranger soi-même», revue Réseaux des parvis, 1999, n°46, point 3.98, pp. 1-7.

-L'Herne Ricœur, édition de l'Herne, Paris, 2004.

-Francisco Diez Fischer, l'hospitalité langagière, Paul Ricœur et la question de la traduction, pp. 87-98, in Esprit, n°402, Février 2014.

- ريكور، بول، عن الترجمة، تعريب حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008.

- الخويلدي، زهير، لزوميّة العود على بدء أو استراتيجيات فلسفيّة، الفصل 5: الترجمة والغيريّة، أو في حسن الضيافة اللغويّة، تونس، ط1، 2007.

## موقف اليمين المتطرّف من سياسات الضيافة للمهاجرين المسلمين

غيضان السيد علي\*

تقوم «سياسات الضيافة»، بصفتها عرفاً من أعراف العلاقات الدوليّة، على رعاية الغرباء والأجانب من رعايا الدول الأخرى التي دعت الحاجة إلى وجودهم في دول غير دولهم ومواطنهم الأصليّة التي وُلدوا ونشؤوا فيها، وحملوا عاداتها وقيمها وتقاليدها، والوفاء تجاههم بالحقوق كافة المنوطة بهم، التي تقرّها «سياسات الضيافة» بحسب التقاليد والأعراف الدوليّة. ومن أهمّ هذه الحقوق التي تضمنتها «سياسات الضيافة»، والتي يكتسبها هؤلاء الأجانب بمجرد السماح لهم بدخول الحدود الإقليمية للدولة المستضيفة: توفير المأكل والسكن والرعاية الصحيّة والنفسية، ومساعدتهم في العثور على فرص عمل وفرص تعليمية، وحمايتهم من أيّة أخطار قد تحيق بهم.

لكن مع حرص جُلّ الدول على رعاية الغرباء والأجانب واللاجئين من رعايا الدول الأخرى، تطلّ موجات التمييز بينهم وبين المواطنين الأصليين قائمة، مها حرصت هذه الدول على الظهور بالمظهر المتحضّر الذي ينفي وجود أيّة تمييزات قائمة على الدين أو العرق أو اللون أو الجنس أو الجنسية الأصليّة بين مواطنيها. وإذا كانت حدّة هذا الأمر قد انحسرت بدحر النازية في المدّة ما بين نهاية الحرب العالميّة الثانية ومنتصف الخمسينيات من القرن الماضي، فإنّها قد عادت لتزدهر بقوة منذ ثمانينيات القرن الماضي، وخاصّة مع تزايد أعداد المهاجرين إلى أوروبا، وتنامي الشعور العام في معظم الدول الأوروبية بأنّ الهوية الغربيّة الأوروبيّة صارت عرضة لخطر التلاشي والانهيار، لتزداد حدّة التمييزات العنصريّة، وظهرت أحزاب وحركات تدعو إلى طرد الغرباء والأجانب وترحيلهم إلى بلدانهم الأصليّة تحت حجج اقتصاديّة تارة، وسياسيّة تارة أخرى، وثقافيّة واجتماعيّة تارة ثالثة. ونال المهاجرون المسلمون القدر الكافي من التمييز والاضطهاد في معظم الدول الغربيّة سواء الولايات المتحدة أم دول الغرب الأوروبي، وخاصّة في ما عُرف باسم اليمين المتطرّف.

### ما هو اليمين المتطرّف؟

تنقسم الأحزاب اليمينيّة إلى يمين تقليدي، ويمين متطرّف. يسعى اليمين التقليدي للحفاظ على التقاليد وحماية الأعراف داخل المجتمع، بينما يسعى اليمين المتطرّف إلى التدخل القسري، واستخدام العنف للحفاظ على التقاليد والأعراف، والتعصّب القومي لجنسه، والتعصّب الديني، ومعاداة المهاجرين بشكل عام، والمهاجرين المسلمين بشكل خاص؛ لأنّه يرى أنّ ما يحدث من جرائم، وسرقات يعود إلى زيادة الهجرة بشكل عام، وهجرة المسلمين بشكل خاص<sup>1</sup>.

وتتعدّد تعريفات اليمين المتطرّف، لكنّها تتفق في الأهداف والرؤى؛ فاليمين المتطرّف في تعريفه الابتدائي البسيط المباشر هو الإيمان بأنّ البشر ليسوا سواسية، وإنّما هم مقسّمون إلى جماعات بعضها أفضل من بعض. وتبدو أبرز صور هذا التفضيل والتقسيم، من وجهة

\* أكاديمي من مصر.

1- عنان، إيمان، تداعيات صعود اليمين المتطرّف في أوروبا، مركز البديل للتخطيط والدراسات الاستراتيجية، بتاريخ 19 كانون الأول / ديسمبر 2016، على الرابط الإلكتروني:

<http://pss.elbadil.com/2016/12/19>



هرمي مرتكز على شخصية القائد الكارزمية، وتستعمل الشعبوية أسلوب فعلٍ للتسويق السياسي<sup>3</sup>.

### عوامل انتشار اليمين المتطرّف

أدت عوامل كثيرة إلى انتشار اليمين المتطرّف في الغرب الأوروبي والأمريكي؛ منها ما يتعلق بالغرب ذاته، ومنها ما يتعلق بالمهاجرين المسلمين أنفسهم. ويمكن تقسيم أسباب صعود اليمين المتطرّف إلى أسباب اقتصادية وسياسية وأمنية؛ وتتمثل الأسباب الاقتصادية في الأزمة المالية العالمية، التي برزت على السطح عام (2008)، والتي أدت إلى انتشار البطالة في أوروبا والركود الاقتصادي. ومع زيادة الهجرة، بدأ بعض الأوروبيين ينظرون إلى المهاجرين على أنّهم مزاحمون لهم في وظائفهم، وهنا ظهرت دعوات للتضييق على المهاجرين، ودعوات عدائية ضدهم، كما تسببت الأزمة الاقتصادية في صعود اليمين في مختلف أنحاء العالم الغربي، وتزايد شعبيته لتجاوز الخسائر المادية التي لحقت بدول الاتحاد الأوروبي، الأمر الذي أدى إلى ردود فعل غاضبة أدت إلى تزايد الإقبال على اليمين المتطرّف.

أمّا الأسباب السياسية فتتركز في أنّ اندماج الدول الأوربية في الاتحاد الأوروبي أشعل اهتمام الأوروبيين بأصولهم القومية، كلّ دولة على حدة، الأمر ذاته الذي بدا ملحوظاً بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وظهور مجموعة من الدوليات التفتت إلى أصولها العرقية، وبدأت النزعات القومية تنمو مرة أخرى. كما أدت الأحداث السياسية في الشرق الأوسط، التي عرفت باسم ثورات «الربيع العربي»، إلى تزايد أعداد المهاجرين واللاجئين إلى أوروبا، ما عزز موقف أحزاب اليمين المتطرّف للحد من خطر هؤلاء المهاجرين. كما يبقى عدم الرضا الشعبي عن أداء الأحزاب اليمينية التقليدية عاملاً سياسياً مهماً، بالإضافة إلى الرغبة الجماهيرية في التغيير. أمّا الأسباب الأمنية فإنّها تتركز أولاً في تلك الهجمات الإرهابية التي ضربت العديد من الدول الأوربية، وعلى رأسها تفجيرات مدريد في (11 آذار/ مارس 2004)، التي راح ضحيتها (191) شخصاً، أو هجمات باريس في (2015)، التي راح ضحيتها (140) شخصاً، أو تلك الهجمات التي حدثت في لندن في (2005)، و(2015)، أو في الدانمارك وألمانيا وغيرها، حيث دفعت هذه الأعمال الإرهابية بنجم الأحزاب اليمينية المتطرفة إلى البروز والصعود. وهناك ازدياد ظاهرة الإسلاموفوبيا في الآونة الأخيرة التي تعكس مظاهر العداء من قبل قطاع واضح من الأوروبيين للجاليات الإسلامية في أوروبا، وقد تبلور ذلك مع تكوين حركة «أوروبيون وطيون ضدّ أسلمة الغرب»، المعادية للإسلام في ألمانيا، التي نظّمت منذ تشرين الأول/ أكتوبر (2014) تظاهرات أسبوعية كلّ يوم إثنين في مدينة درسدن شرق البلاد، شارك فيها ما يزيد على (10) آلاف شخص<sup>4</sup>.

### اليمين المتطرّف وسياسات الضيافة

وراء هذا الصعود والانتشار الواسع لأحزاب اليمين المتطرّف في أوروبا وأمريكا ازدادت الممارسات المتطرّفة تجاه المهاجرين العرب المسلمين في معظم الأقطار الغربية؛ حيث أخذت أحزاب اليمين تشنّ هجماتها من خلال صحفها ومجلاتها التي أصبحت تنصّر صفحاتها الأولى عناوين من قبيل: (نيران الإسلام) و(الإسلام الملتهب) و(القبلة الزمنية الإسلامية) و(الإسلام يكتسح الغرب) ... إلخ، ما انعكس بصورة سلبية على سياسات الضيافة للمهاجرين المسلمين. وهو ما سنقف عنده بالتفصيل في أشهر الأقطار الغربية:

### أولاً: اليمين المتطرّف وسياسات الضيافة في الولايات المتحدة الأمريكية

يُعدّ فوز دونالد ترامب بالانتخابات الرئاسية الأمريكية دفعة قوية حقيقية لأحزاب اليمين المتطرّف في أمريكا وأوروبا على السواء، فقد مثل فوزه انتصاراً لدعوات اليمين المتطرّف في كلّ أرجاء العالم الغربي، الذي ينادي دائماً بمنع دخول المسلمين إلى الولايات المتحدة

3- انظر: زغوني، رابح زغوني، الإسلاموفوبيا وصعود اليمين المتطرّف في أوروبا: مقارنة سوسيوثقافية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 421،

آذار/ مارس 2014، ص 124.

4- عنان، إيمان، تداعيات صعود اليمين المتطرّف في أوروبا، مرجع سابق.



الرسمي، واستمرت في حملتها؛ بل تبنت قوى اليمين المتطرف في أمريكا حق الرد خارج أمريكا، وقال جيفري هارت، صاحب العمود المعروف في صحيفة (واشنطن تايمز): «إن الرد الصحيح على هجوم إرهابي إسلامي هو شن هجوم فوري مدمر ضد دولة شرق أوسطية، ولا مبرر لعدم معاملة إيران وسورية والعراق وليبيا على أنهم كيان واحد، وإذا قيل: إن ذلك سيسفر عن وقوع ضحايا من المدنيين، فإن الرد: ماذا يضيرنا من تدمير رعاة الإبل وجامعي التمر»<sup>8</sup>؟

وانعكست كل هذه الأوضاع على «سياسات الضيافة» في أرجاء الولايات المتحدة كافة، فبمجرد وقوع حادث إرهابي تتجه الأنظار تجاه أي مسلم يصادف وجوده بالقرب من مكان الحادث، ومن ثم يتم القبض عليه فوراً، ويخضع لموجات متتالية من التحقيقات والاحتجاز هنا وهناك مثلما حصل مع الأردني إبراهيم أحمد عقب تفجيرات أو كلاهوما. وتتصاعد الممارسات العدائية تجاه جموع المسلمين في شتى الولايات، فتعود تلميذة باكية من المدرسة في ولاية كاليفورنيا بسبب سوء معاملة زملائها لها، فتشتكي أسرتهام للمدير المدرسة الذي يرد على الشكوى قائلاً: إذا لم يعجبكم البقاء هنا يا رعاة الإبل فاخرجوا من المدينة! وفي مدينة دالاس نادى مدير مدرسة طالباً مسلماً: «تحرك وإلا فسأحرق خيمتك وأقتل جملك»<sup>9</sup>. وبطبيعة الحال ازدادت هذه الممارسات العنصرية حدة وبشاعة بعد صعود اليمين المتطرف؛ ما أضرَّ بحقوق سياسات الضيافة كافة في الولايات المتحدة.

### ثانياً: اليمين المتطرف وسياسات الضيافة في أوروبا

ومن الولايات المتحدة الأمريكية إلى أوروبا لا يختلف الأمر كثيراً، فبعد يوم واحد على تولي دونالد ترامب منصبه رسمياً رئيساً للولايات المتحدة، شهدت مدينة كوبلنس الألمانية مؤتمراً لأهم أقطاب اليمين المتطرف في أوروبا، وقد حضر المؤتمر كل من: فرواكا بيتري، زعيمة حزب «البديل من أجل ألمانيا»، ومارين لوبان، زعيمة اليمين المتطرف الفرنسي المتمثل في «حزب الجبهة الوطنية»، وكذلك الشعبي الهولندي المعادي للإسلام خيرت فيلدروس، وزعماء يمينيون متطرفون من النمسا وبولندا والتشيك. وكان اللقاء تحت شعار «الحرية لأوروبا». فصعود اليمين المتطرف في فرنسا أو سويسرا أو هولندا أو السويد أو ألمانيا أو روسيا قد ألقى بظلاله البائسة على سياسات الضيافة تجاه المهاجرين المسلمين.

وقد وضح ذلك جلياً بعد تزايد عدد المهاجرين، وتدفق اللاجئين المنتمين إلى أقليات قومية ودينية وعرقية مختلفة إلى أوروبا في الآونة الأخيرة، وهذا ما جعل الأوربيين ينظرون إلى تلك الظاهرة على أنها ستؤدي إلى خلل ثقافي في البنية الثقافية الأوربية. وفي سياق كهذا، لم يعد يُنظر إلى المهاجرين على أنهم مصدر تهديد اقتصادي لفرص العمل ولدولة الرفاه في أوروبا فحسب، بل يُنظر إليهم على أنهم مصدر تهديد ثقافي أيضاً يمس الهوية والثقافة الوطنية. وهكذا أصبحت فئات واسعة من المجتمع الأوربي تتجه نحو إظهار مزيد من عدم الثقة، وحتى العداء تجاه الأجانب وثقافتهم وقيمهم، التي أصبح يُنظر إليها على أنها ثقافات غريبة تضيء مزيداً من التحدي على التماسك الوطني والثقافة الوطنية وطريقة الحياة المحلية. ولذلك استطاع اليمين المتطرف تحقيق نجاحات انتخابية لافتة؛ لأنه نصَّب نفسه مراعياً عن التميز الثقافي الإثني والديني الأوربي، ينظر إلى المجتمع من خلال ثنائية «هم ونحن»، ليصوّر مجموعات المهاجرين على أنها تهديد للوحدة القومية والتماسك الوطني، وتحريف لنمط الحياة المحلية. حين التقى مثل هذا الخطاب مع مطلب مجتمعي واسع، جاءت النتيجة في شكل تصويت مكافئ من المواطن الأوربي لليمين المتطرف الذي استطاع خفض الخوف والقلق لدى الأفراد من خطر المهاجرين<sup>10</sup>.

7- البنا، رجب، صناعة العداء للإسلام، دار المعارف، القاهرة، ص 121.

8- المرجع نفسه، ص 122.

9- المرجع نفسه، ص 123.

10- المكي، هشام، قراءة نقدية في دراسة: الإسلاموفوبيا وصعود اليمين المتطرف في أوروبا: مقارنة سوسيوثقافية، منشورة بتاريخ 2014/4/7، مركز نماء للبحوث

والدراسات، على الرابط الإلكتروني: <http://www.nama-center.com/Activitie Datials.aspx?ID=10428>

وقد وضع صدى هذا في الأقطار الأوروبية كافة، كما سنبيّن فيما يأتي:

### 1. اليمين المتطرف وسياسات الضيافة في فرنسا

حزب «الجهة الوطنية»، الذي تأسس عام (1972)، يمثل اليمين المتطرف في فرنسا، وتتزعمه اليمينية المتطرفة مارين لوبان، ابنة مؤسس الحزب جان ماري لوبان، المرشح السابق الذي احتلّ المرتبة الثانية في الانتخابات الفرنسية مع الرئيس السابق جاك شيراك. وهي تقود الحزب منذ (16) كانون الثاني/ يناير (2011) تحت شعار مناهضة كلّ ما لا يدعم الثقافة الفرنسية،

والعداء للأجانب والمهاجرين المنحدرين من الثقافات الإسلامية والشرق الأوسط. وقد استطاعت أن تجعل حزبها يتصدّر التمثيل الفرنسي في البرلمان الأوروبي بنسبة (25٪)، متفوقاً على الحزب الاشتراكي الحاكم. وكانت «الجهة الوطنية الفرنسية» أوّل حزب استخدم «الإسلاموفوبيا» في دعايته السياسيّة وحملته الانتخابيّة للتخويف من الإسلام والمسلمين.

والمتابع لتصرّحات لوبان وخطاباتها المملأ بالعداء والكراهية للمهاجرين المسلمين يعرف، منذ الوهلة الأولى، أنّها تخلط بين فكر الجماعات الإسلاميّة المتطرفة وبين الفكر الإسلامي على وجه العموم أو جميع المسلمين. ولا شكّ في أنّ صعود نجم «الجهة الوطنية» سيؤثر بشكل كبير في وضع المهاجرين المسلمين في فرنسا، وقد وضع ذلك جيداً بعد تفجيرات باريس الأخيرة، وتزايد مخاوف الفرنسيين من الجماعات المتطرفة. ما أوحى للجميع بأنّ التأثير على الجاليات سيتحوّل من التأثير الشعبي غير الفعّال في الحياة الواقعيّة إلى الدور الرسمي الذي ستعقبه قوانين ربّما تضيّق عليهم كثيراً من الحريات التي كانوا يتمتعون بها في ظلّ الوضع السابق. والتي ربّما تضع قيوداً مختلفة على المهاجرين المسلمين، سواء في ذلك الموجودون في فرنسا بالفعل، أم الذين يرغبون في الهجرة أو السفر إليها.

وقد بلور «حزب الجهة الوطنية» في فرنسا مجموعة من الأهداف التي يسعى بكلّ قوة إلى تحقيقها، والملاحظ أنّ معظم هذه الأهداف تسعى إلى تضيق الخناق على المهاجرين المسلمين. وتمثّل هذه الأهداف في: إيقاف الهجرة من البلدان غير الأوربيّة، وتشديد إجراءات الحصول على الجنسيّة الفرنسيّة، والسعي إلى زيادة استقلال فرنسا عن الاتحاد الأوروبي والمنظمات الدوليّة، ومعارضة الهجرة الجماعيّة، ولاسيما القادمة من بلاد الشرق الأوسط، وتقصد بذلك هجرة السوريين والعراقيين، كما نادى بالتضييق على بناء مساجد جديدة في فرنسا.

### 2. اليمين المتطرف وسياسات الضيافة في سويسرا

يُعدّ «حزب الوسط الديمقراطي» من أهمّ الأحزاب اليمينية المتطرفة في سويسرا، منذ أن فرض اتحاده كلمته على الانتخابات التشريعيّة في سويسرا في تشرين الثاني/ نوفمبر (2003) بزعامه كريستوف بلوخير (الذي شُبه بزعيم اليمين الفرنسي المتطرف جان ماري لوبان)، ومنذ ذلك الحين يسعى هذا الحزب للتضييق على المهاجرين المسلمين في سويسرا.

وإذا كان عدد المسلمين في سويسرا يشكّل (2٪) تقريباً من عدد السكان، وإذا كانوا يمثلون ثالث أكبر الأديان هناك، فإنّ سياسات الضيافة تجاههم مقلقة إلى حدّ بعيد؛ حيث تواجه السيدات المحجبات مشاكل عديدة، ويتعرّضن في الطريق للساب والشتائم، وقد تمتدّ أيدي المعاكسين إلى الحجاب لتمزيقه، كما يُطلق السويسريون على المسلمين اسم «المحمّدين»، ويرى معظم المسلمين في هذه التسمية إهانة لهم؛ لأنّهم لا يعبدون محمّداً صلى الله عليه وسلم - وإنّما يعبدون الله. كما تتجلى أزمات الضيافة في سويسرا

تجاه المهاجرين المسلمين عندما تبحث مجموعة من المسلمين عن مكان تمارس فيه عباداتها، فإن السويسريين يرفضون منح المسلمين التصاريح لبناء مساجد. كما أن تأدية الصلوات الخمس في مواقيتها تبقى مشكلة يعاني منها المسلمون في سويسرا؛ حيث يرفض مديرو الشركات والمصانع منح العمال المسلمين فترة للصلاة، والسبب هو الجهل بالإسلام، ومعاداة الأجانب، والخوف من كل ما هو غريب. ويعبر عن ذلك أحد المديرين بقوله: «لا بد من أن يتأقلم هؤلاء المحمديون على الحياة هنا، هل يعتقدون أننا نريد أن يصبح الإسلام دين الدولة في سويسرا»<sup>11</sup>؟

ثمة مشكلة أخرى تؤرق المهاجرين المسلمين في سويسرا، حين يأتي شهر رمضان في فصل الصيف، وترتفع درجة الحرارة، وتزداد ساعات النهار، فعلى المسلم هناك أن يمارس عمله كالمعتاد، ولاسيما أن معظم المسلمين في أوربا يقومون بأعمال شاقة ومضنية، فيكون الصيام بالنسبة إليهم مشقة كبيرة؛ لأن المجتمع يطالبهم بالإنتاج بالطاقة ذاتها التي يعملون بها في سائر شهور السنة. كذلك الحصول على اللحم المذبوح وفقاً للشرعة الإسلامية يمثل مشكلة كبيرة للمسلمين هناك، كما أن كثيراً من المنتجات الغذائية تحتوي على دهن الخنزير، ويكتفى بذكر أنها تحتوي على «دهن حيواني». والذبح على الطريقة الإسلامية ممنوع في سويسرا بالقانون، ولذلك يضطر المسلمون إلى أكل اللحوم المتوافرة، على الرغم من أنها ليست مذبوحة بالطريقة الإسلامية، بينما تشتري فئة أخرى من المسلمين ما تحتاج إليه من لحوم من محلات الجزارة اليهودية، حيث لا يأكل اليهود لحم الخنزير، ولا يقتلونه بالصدمة الكهربائية، أو بالرصاص على الطريقة السويسرية، وليس هناك غير قلة من المسلمين يخالفون القانون، ويذبحون بالطريقة الإسلامية، والشائعات المتداولة تقول إن المسلمين في سويسرا يذبحون الماعز والخرفان خفية في حمامات البيوت، لكن ذلك غير صحيح، وما هي سوى شائعات<sup>12</sup>. وهكذا تخلُّ سويسرا بسياسات الضيافة كافة تحت تأثير أحزاب اليمين المتطرف تجاه المهاجرين المسلمين.

### 3. اليمين المتطرف وسياسات الضيافة في هولندا

لا يختلف الحال كثيراً في هولندا، حيث الصعود اليميني المتطرف، فمع تزايد قوة حزب «من أجل الحرية»، الذي يرأسه الهولندي خيرت فيلدرس، أشهر زعماء اليمين المتطرف في أوربا، الذي داعت شهرته بعد عاصفة الاحتجاجات التي أثارها في العالم الإسلامي لإنتاجه فيلماً مسيئاً للإسلام بعنوان «فتنة»؛ حيث قارن فيه الإسلام بالفاشية، والقرآن بكتاب هتلر (كفاحي)، وعدَّ المسلمين همجيين ومتخلفين؛ لذا أوجب منع الهجرة من البلدان الإسلامية إلى هولندا<sup>13</sup>. وهاجم فيلدرس مراراً سعي تركيا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وقال مخاطباً الأتراك: «نحن لا نريد مزيداً من الإسلام؛ بل القليل منه، لذلك فلتبقوا بعيداً عنا، أنتم غير مُرحَّب بكم... لستم موضع ترحيب هنا». وصعدت شعبية فيلدرس في استطلاعات الرأي العام بعد دعوته إلى إغلاق الحدود في وجه مئات الآلاف من المهاجرين، معظمهم مسلمون فرُّوا إلى أوربا هذا العام من الشرق الأوسط بعد أحداثه الساخنة والتالية لظهور «الربيع العربي» في اليمن أو سورية أو العراق أو مناطق أخرى.

ونتيجة لصعود اليمين المتطرف في هولندا تأثرت بشكل كبير «سياسات الضيافة» فيها، وأصبح المهاجرون المسلمون يشعرون بعدم الراحة وبوجود مشاكل كثيرة لم تكن موجودة من قبل، فبعد أن كانت هولندا وسائر بلاد الشمال الأوروبي ملاذاً آمناً لكل القادمين إليه سواء أكانوا سياسيين أم غير سياسيين، اختلف الأمر اليوم، وتحديدًا عقب أحداث (11) أيلول/ سبتمبر (2011)، حتى إن الوزير الهولندي روجين فان بوكستل صرَّح لمراسل صحيفة (الفيجارو)، عقب خروجه من اجتماع كان مخصَّصاً لموضوع المهاجرين إلى هولندا، فقال: إنَّ هناك اتفاقاً في وجهات النظر بين وزراء الاتحاد الأوروبي في هذا الاجتماع على ضرورة معرفة (من هم الأعداء)؟

11- البناء، رجب، صناعة العداة للإسلام، ص 258.

12- المرجع نفسه.

13- زغوني، رابع، صعود اليمين المتطرف في أوروبا، ص 127.

وذلك بوساطة أجهزة المخابرات للبحث عن المشتبه فيهم، والمشكوك في أمرهم. وقالت (الفيجارو): إن المخابرات الهولندية وضعت أجهزة تسجيل بالصوت والصورة سرّاً في مساجد هولندا، وبثّت إحدى قنوات التلفزيون الهولندي ذات يوم تسجيلات لما يجري داخل أربعة مساجد<sup>14</sup>.

#### 4. اليمين المتطرف وسياسات الضيافة في ألمانيا

صعد اليمين المتطرف في ألمانيا بشكل غير مسبق خلال السنوات الثلاث الماضية؛ حيث تمكّن «حزب البديل الألماني» أو «البديل من أجل ألمانيا» من الحصول على نسبة (25٪) من الأصوات في انتخابات الولايات في آذار/ مارس (2016)، على الرغم من أنّه قد فشل سابقاً في عام (2013) في الحصول على أيّة مقاعد في البرلمان، فقد كان في بدايات ظهوره حزباً هامشياً. كما أنّه من المتوقع أن يكون أول الأحزاب اليمينية المتطرفة التي تصل إلى البرلمان الألماني منذ الحرب العالمية الثانية، بعد استطلاعات للرأي أظهرت حصوله على (10-12٪)، ولذلك أصبح هذا الحزب يحظى بحضور قوي ضمن السلطة التشريعية في الولايات الألمانية.

كما يُضاف إلى حزب «البديل» حزب يميني متطرف آخر بدأ يبرز نجمه مؤخراً جداً، وهو «حزب ألمانيا القومي الديمقراطي»، الذي يُطلق عليه الكثيرون اسم «النازية الجديدة»، حيث استطاع أن يصبح، في مدّة قصيرة للغاية، الحزب المسيطر على مدينة درسدن، ويحصل على (1.3٪) في الانتخابات الأخيرة، فضلاً عن تمكّنه من حجز مقعد داخل البرلمان الأوروبي من ضمن (96) مقعداً مُخصّصاً لألمانيا. وهذا يعكس بشكل واضح وقوي أنّ الآونة الأخيرة تشهد نمواً متزايداً لليمين المتطرف في ألمانيا.

هذا فضلاً عن النشاط اليميني المتطرف، الذي تقوم به حركة «بجيذا» المناهضة للهجرة والوجود الإسلامي في ألمانيا، والتي جاء مسماًها من اختصار «أوربيون وطنيون ضدّ أسلمة الغرب»، حيث ترى «بجيذا» أنّ الوجود الإسلامي في ألمانيا يُعدّ اعتداءً على الهوية الثقافية الأوربية. وتحاول هذه الحركة جاهدة أن تصوّر أنّ رفض الإسلام والمسلمين في ألمانيا هو مطلب عام لفئات الشعب الألماني كافّة، وذلك من خلال حشد المظاهرات التي تحرص على أن تكون كبيرة العدد للإيجاء بأنّ مطلبها المتطرف هو مطلب عام، حيث تُرفع في هذه المظاهرات لافتات معادية للإسلام والمسلمين، وأنّ وجودهم في ألمانيا سيدمرها. وتكمن خطورة هذه الحركة في أنّها تنظم مظاهراتها كلّ يوم اثنين من كلّ أسبوع، وكثيراً ما تنعت المسلمين بـ«العجر»، وهو الاسم الذي يؤدي مشاعر المسلمين كثيراً.

وكان لهذا الصعود لليمين المتطرف آثارٌ ملحوظة في «سياسات الضيافة» في ألمانيا، وخاصّة تجاه المهاجرين المسلمين؛ حيث تسود من حين لآخر فكرة أنّ «مسجد القدس» في الحي الإسلامي في هامبورغ هو المكان الذي يُلقن فيه الشباب الفكر المتشدد والإرهابي. وتحت تأثير «حزب البديل» اليميني المتطرف، الذي بات يروج في الآونة الأخيرة مقولة «إنّ كلّ مسلم هو مشروع إرهابي»، بدت معاناة المسلمين بشكل أكثر بروزاً من ذي قبل. وبدأت بعض وسائل الإعلام تتردّد أنّ المسلمين غير موثوق بهم في أيّ مكان يُوجدون فيه، وأنّ كلّ ما يفعله المسلمون هو خلق المشاكل للمواطنين الألمان. ومن هنا اكتسب «حزب البديل من أجل ألمانيا» شهرته وشعبيته في الآونة الأخيرة، حيث وضع في قمّة اهتماماته الحدّ من هجرة المسلمين إلى ألمانيا وطردها المهاجرين.

#### 5. اليمين المتطرف وسياسات الضيافة في روسيا

لا يختلف الأمر في روسيا كثيراً عن الأمر في الولايات المتحدة الأمريكية أو الدول الأوربية المختلفة، سواء التي تمّ الحديث عنها أم التي لم نتعرّض لها مثل: السويد، وإيطاليا، والدانمارك، والمجر، وبولندا، والنمسا، والسويد، واليونان، وبريطانيا، حيث يبدو الحال مشابهاً إلى حدّ كبير. صعود لليمين المتطرف، وتضييق الخناق على المهاجرين المسلمين، والمناداة بمنع الهجرة إلى هذه الدول، وطردها

14- نقلًا عن: البنا، رجب، صناعة العداة للإسلام، ص 270.

المهاجرين الموجودين بالفعل، وعليه تتمّ معاملة المهاجرين بعنصريّة شديدة، ما يخلُّ بشكل واضح وصارخ بكلّ ما تقتضيه المواثيق الدوليّة في معاملة الغرباء والمهاجرين والأجانب بحسب سياسات الضيافة المعمول بها في القانون الدولي.

ومن المعروف، بحسب تقارير «مركز الأمن الأمريكي الجديد» (CNAS) أنّ روسيا تموّل عدداً من أحزاب اليمين المتطرّف في أوروبا، «ويبدو الكرملين على علاقة وطيدة بأكبر الأحزاب اليمينيّة المتطرّفة في أوروبا، وهو «حزب الجبهة الوطنيّة الفرنسيّة». ولا شكّ في أنّ دور الرئيس الروسي فلاديمير بوتين في المشكلات العربيّة الإسلاميّة، ولاسيما ما يتعلق بالأزمة السوريّة، يؤكّد ذلك بدرجة كبيرة.

أمّا فيما يتعلق بسياسات الضيافة في روسيا تجاه المهاجرين المسلمين، فقد بدأت في مرحلة مبكرة، منذ بدايات القرن الحادي والعشرين، عقب عمليّة احتجاز الرهائن في أحد مسارح موسكو في (23 تشرين الأول/ أكتوبر 2002)، التي تبعثها حملة إعلاميّة ضارية ضدّ الإسلام، رافقتها إجراءات بوليسيّة لم يسبق لها مثيل ضدّ المسلمين. وكانت هذه الحادثة بمثابة الفتيل الذي أشعل مشاعر التطرّف القومي والعداء للإسلام والمسلمين. فقد أطلقت عدّة حملات في مختلف أنحاء روسيا، حتى أصبحت كلمة «مسلم» مرادفة لكلمة متطرّف أو إرهابي، فشددت الرقابة على أماكن تجمّع الجالية الإسلاميّة في موسكو، وتضمّنت الحملات عمليّات مداومة واعتقالات عشوائيّة للمئات دون توجيه تهم محدّدة إليهم، وشكا المسلمون في موسكو من تعسّف رجال الشرطة في التعامل معهم في الأسواق والأماكن العامّة وعند المساجد، حيث تتمركز دوريات للتدقيق في أوراق الخارجين من الصلاة في المساجد، وتفتيش السيارات، ووصلت الحملة إلى المدارس، حيث تكرّرت حوادث تعرّض الأطفال المسلمين فيها للضرب من زملائهم الذين يتهمونهم بأنهم إرهابيون<sup>15</sup>.

وبدأت تتردّد بقوة كلمات مجحفة بحقّ الإسلام والمسلمين، من قبيل «إنّ القرآن يستخدم دليلاً ومرشداً للتطرّف». وتوالى الدعوات من المتطرفين الرّوس تطالب بإغلاق المساجد، وإجبار المسلمين على تغيير دينهم أو طردهم. وحتى عام (2003)، لم يكن في روسيا كلها سوى ساعة واحدة في قناة تلفزيونيّة حكوميّة تبثّ برنامجاً قصيراً للمسلمين كلّ يوم جمعة، وقد أصبح هذا البرنامج هدفاً للهجوم، حتى إنّ إحدى الصحف الروسيّة وصفته بأنّه دعوة للتطرّف، وهاجمت المديعة التي تقدّمه لأنّها محجّبة، كما هاجمت إذاعة روسيّة الأذان ومعظم ما يتعلق بالشعائر الدينيّة الإسلاميّة.

وما كاد يقع تفجير مترو وأنفاق سان بطرسبرغ في الثالث من نيسان/ أبريل (2017) حتى أشارت أصابع الاتهام إلى المسلمين من بعض الوسائل الإعلاميّة المختلفة، وصاحبها صبُّ اللعنات على المسلمين والتلويح بالانتقام منهم من جانب بعض فئات من المواطنين الرّوس خاصّة، وأحزاب اليمين المتطرّف في البلدان الأوربيّة كافة بصورة عامّة، قبل أن يتأكّدوا بالفعل من هويّة الفاعل الحقيقي.

وهكذا تشابه روسيا مع حالات الغرب الأوربي والأمريكي في ميلها ودعمها لأحزاب اليمين المتطرّف سواء داخل روسيا أم خارجها، وكلّ ذلك يحمل صورة مستقبل مأساوي للمهاجرين المسلمين في هذه الأقطار كافة، ما يعكس بصورة واضحة الحالة المرضيّة للمجتمعات الغربيّة في «عصر ما بعد الحداثة» التي أصبحت تعاني «هلوسات» الخوف من كلّ ما هو إسلامي.

### خاتمة

من كلّ ما تقدّم نجد أنّ كلّ يوم يمرُّ يشهد تزايداً لقوى اليمين المتطرّف، تزداد معه معاناة المهاجرين المسلمين في العديد من بلدان الغرب الأوربي والأمريكي. وتتواصل الاتهامات المختلفة للإسلام والمسلمين، من قبيل: أنّ الإسلام دين يرتبط بالإرهاب ويؤيده،

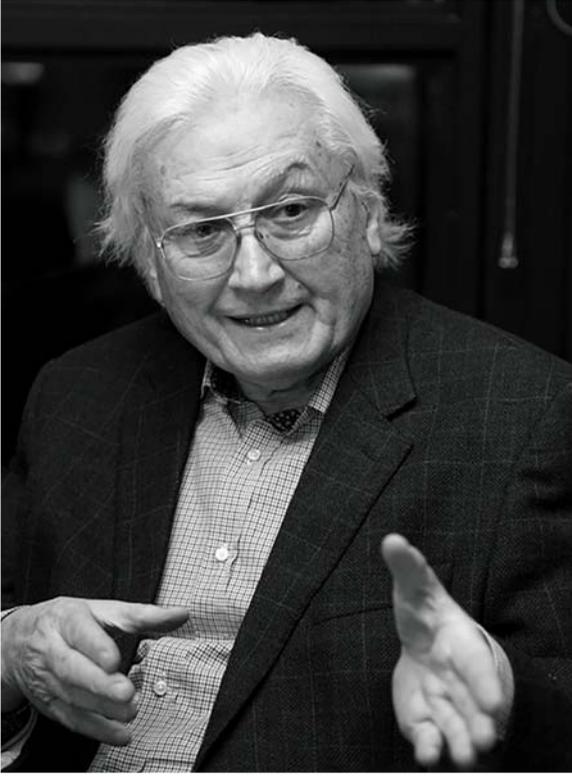
15- البناء، رجب، صناعة العداء للإسلام، ص 389.

وأنَّ المسلمين معادون للغرب، ويفكِّرون في تدميره، وأنَّ المسلمين يضطهدون المرأة ويسبِّون معاملتها؛ فتتوالى الأصوات وتعلو مطالبه بضرورة طرد المهاجرين المسلمين الذين يسرقون أقوات الشعوب الغربيَّة ثمَّ يدمِّرونها.

ومن ثمَّ، إنَّ المديرية المساعدة للشبكة الأوربيَّة لمكافحة العنصريَّة كلير فرناندز دعت المسلمين في أوروبا إلى عدم الانكفاء والاستغراق في دور المستضعفين والمضطهدين، وطالبتهم بالانخراط في المجتمعات التي يعيشون فيها سياسياً واجتماعياً وثقافياً. وكانت قد أقرَّت أنَّ الشبكة الأوربيَّة لمكافحة العنصريَّة تحاول مواجهة موجات العنصريَّة المتصاعدة في أنحاء أوروبا ضدَّ الأقليَّات بشكل عام، ومن بينها الأقليَّات المسلمة. كما ترى كلير فرناندز أنَّ المسلمين في أوروبا ضحايا التعامل النمطي العنصري بأثمهم إرهابيون، كما أنَّهم ضحايا لسياسات مكافحة الإرهاب. مشيرة، في الوقت نفسه، إلى الدور الاقتصادي المهم الذي يؤديه المهاجرون المسلمون في الاقتصاد الأوربي، ولذلك، الدول الأوربيَّة بحاجة إليهم، وبعض القادة أدركوا ذلك، مشيرة إلى أنَّ المواطنين الألمان من أصول تركيَّة يساهمون بنحو (35) مليار يورو في الاقتصاد هناك<sup>16</sup>. وهي بذلك تحاول أن تواجه تلك الصورة العنصريَّة، التي نجحت الآلة الإعلامية الغربيَّة في تقديمها على أنَّها حقيقة المسلمين جميعاً، وهي صورة الإنسان المهمجي الشهواني الذي يحتقر المرأة، ويتشبه بمنظر الدماء والقتل والتعذيب وتقطيع الرؤوس وركلها بقدميه...، والذي يحمل الشرَّ كلَّه للغرب، ويحمل بتدميره.

16- مستقبل مسلمي أوروبا وسط تصاعد الكراهية والعنصريَّة، برنامج بلا حدود، قناة الجزيرة القطريَّة، على الرابط الإلكتروني الآتي:

<http://www.aljazeera.net/programs/withoutbounds/2015/1/26/>



## حوار مع المفكر اللبناني علي حرب تأويليات النص وتداوليات الواقع علي حرب في مرآة العصر

تقديم وحوار: محمد شوقي الزين

أنعته بالمعلوم/ المجهول. إنه «أكسيمور» (oxymoron) كما كان يُقال قديماً. فيلسوف عربي معاصر، معلوم بوفرة تأليفاته ودقة تشخيصاته وسداد تحليلاته وأفكاره، لكنّه مجهول بئدرة الكتابة حوله. ربّما تكفي دراساته لأن تُبرز أفكارها بذاتها دون وسائط في الشرح والتعليق؛ لأنّها دراسات تتسم بالقوّة

في الكلمة، وبالسداد في الفكرة، وبالوضوح في الأسلوب. عندما نتنفّ الشعر أحياناً في قراءة فلاسفة عرب آخرين، لا نعرف في كتاباتهم أين المبتدأ وأين الخبر، أين المدخل وأين المخرج، أين الفكرة وأين النبرة، وإن كان من الصعب مسابقة الواقع المعقّد بكلمات بسيطة. غير أنّ وضوح الأفكار لدى علي حرب ومرورها وسيلتها وعنفوانها، أحياناً، تتطلب قراءات، ليست شروحاً أو تعليقات، وإنّما تبيان الرهانات واقتصاديات الحقيقة في مساحته التعبيرية: ما لم يقله في ثنايا التعبير نفسه، ما لم يفكر فيه في مساحة التفكير ذاته، ما انفلت منه أو خرج عن حسابانه ودرايته، بمعنى مساحة الظل أو الفراغ، فجوات العقل أو الذاكرة.

عندما أرسى شلايرماخر المبدأ الهرمينوطيقي القائل: «أن نفهم نص المؤلف مثلما فهمه صاحبه أو أن نفهمه أفضل»، فإنّه كان يضع إجراءات التكهّن (divination) التي انتقدها غادامر. لكن لو فكّرنا مليّاً، فإننا نجد هذه الإجراءات تدخل في إطار استنطاق المسكوت عنه؛ أي أنّ القارئ يكتشف في نص الكاتب أشياء أو حقائق لم تحظ في بال الكاتب نفسه؛ لأنّ تدوين النص لا يخضع دائماً للاعتبارات الواعية؛ بل ينخرط في لعبة الظل والنور، أو لعبة العقل والخيال، كما سمّاها كانط، ولأنّ ثمة معرفة مكنونة، سمّاها نيكولا الكوزي في فجر النهضة الأوربية «اللادراية العاملة» (docta ignorantia)، أن ندرك أشياء عن غير دراية في شكل حدوس أو لطائف أو هفوات لا يحتويها العقل دائماً، وضلع التحليل النفسي في متابعة دقائقها ورقائقها المتسللة في التعبير أو السلوك. ما الأمور التي لم يقلها علي حرب، ويمكن أن تنبثق من المقول نفسه في طيات العشرات من المؤلفات؟ يعود هذا الأمر إلى القارئ، إلى عناية الكشف في خطاب علي حرب عن الأمر الذي انجذب ويتطلب مجموعة من القراءات العاملة ومن المفاتيح النبيلة، التي من شأنها أن تفتح أفوال هذه المؤلفات الزاخرة والمتبحّرة.

عندما يتأسّف علي حرب في جوابه عن السؤال الأوّل بضياح محاولة حول ابن عربي، ندرك كيف أنّ الموضوع (دراسة حول ابن عربي) أصبح الدفاع أو المجال؛ لأنّ معظم كتابات علي حرب لها بالسلوك الفكري لدى ابن عربي رابطة وثيقة، تتمظهر في مجموع

المفاهيم التي اشتغل عليها بتثوير دلالاتها ورهاناتها مثل النص والحقيقة والتراث والإنسان. من مؤلف إلى آخر، لم ينفك ابن عربي يعود في شكل «أطيف» تبث وجهها الفكري ووجهها المفهومي. كان ابن عربي المفقود موضوعاً ومبحثاً، لكنّه كان الموجود طيفاً وحافزاً في كتابات علي حرب وفي أساليبه والأعبيه التقنيّة والرمزيّة. هذه ربما إحدى مناطق المسكوت عنه في خطاب علي حرب، لكنّه الناطق بوجهه الفكري ووجهه النظري، وهو ديّن الفيلسوف اللبناني للمتصوف الأندلسي في رؤيته الواسعة والمتبحرة، وأسلوبه الزاخر بالإشارات والألغاز والألغام.

النقطة الثانية، التي يتأسّف علي حرب لعدم القيام بها، هي تدوين معجم خاص بأهمّ المصطلحات التي وظّفها، وتلك التي نحتها. غير أنّ الحرب حالت دون القيام بهذه المهمة. كان يريد أن يقتفي فكرة ريتشارد رورتي (Richard Rorty)، ومفادها أنّ الأسلوب الفكري للفيلسوف هو أساساً معاجم ومفاهيم يُحسن اللعب بها في حلقات العراك الفلسفي، أو في معارك النضال اليومي والمصيري. المصطلحات هي مفاتيح الفلسفة المراد تشييدها، وليس عبثاً أن ينعته فتجنشتاين (Wittgenstein) بأنّها «غلبة الأدوات» التي تؤدي وظائف خاصّة. لكلّ مصطلح سياق، ولكلّ مفهوم إطار. غلبة الأدوات، التي استعان بها علي حرب في بناء صرحه الفلسفي، دون أن يكون نسقاً ثابتاً في شكل حصن جبّار، هي المفاهيم التي تُشكّل نسيج تأملاته من مؤلّف إلى آخر. يُعطينا علي حرب الانطباع بأنّه يُكرّر المباحث من كتاب إلى آخر، لكنّ هذا التكرار هو بالأحرى ما أسّميه «الإقحام»، بأن يُدرج المفهوم نفسه في معقوليّة جديدة، تربط بين خيوط النسيج التي هي الأفكار: فكرة معرفيّة وفكرة أخلاقيّة وفكرة سياسيّة. هذا الإقحام عبارة عن سلسلة وليس تكراراً، والسلسلة بالتعريف تُجانب فيها الأفكار بالمقولات نفسها لئتمّ تجاوزها تدريجياً نحو ألوان جديدة وتعبيرات مغايرة.

النقطة الثالثة، التي يأمل علي حرب بتحقيقها، هي إنجاز رواية فلسفيّة جديدة، تقول عمق تفكيره الفلسفي. لا عجب في ذلك، ما دام التفكير الفلسفي أصبح أكثر انفتاحاً على التعبير الأدبي، بعد الفاصل الحاد والراديكالي في التاريخ الفكري بين «الفكرة» الفلسفيّة و«الصورة» الأدبيّة. عندما فصل أفلاطون في (الأيدوس) (eidos) بين الفكرة والصورة، بالإعلاء من شأن الفكرة الناصعة المتصلة بالمثال، والخط من شأن الصورة (سلاح الشاعر والفنان والفسطائي) المرتبطة بالمظهر والخداع، فإنّه كان يؤسّس لجدار منبع بين التأمل المجرّد والتعبير المجازي. مع العصر الجديد والصعود المدوّي لفلسفات ما بعد الحداثة، انهار الجدار العازل بين الفكرة (الفلسفة) والصورة (الفن والأدب)، مع أنّ التوأمتين لم تنفكا عن التعاون بينهما عبر التاريخ، تارة تستعين الفكرة بالصورة لتجسيد المجرّد، وتارة تستعين الصورة بالفكرة لتجريد المتجسّد. ألم يستعمل أفلاطون نفسه الصورة (أمثولة الكهف) في الصعود نحو عالم الأفكار الناصعة؟ يُدرك علي حرب جيّداً أنّ الفكرة لا تصل إلى مستوى العقول ما لم تتكئ على الصورة، وأجمل الفلسفات تلك التي كتبت في شكل روايات، من (عزاء الفلسفة) لبوثيوس (Boèce) إلى (عالم صوفي) لجوستين غاردر (Jostein Gaarder) مروراً بـ(حي بن يقظان) لابن طفيل.

الفلسفة صورة وفكرة، ويُقدّم لنا علي حرب أروع مثال في الجمع بين الأسلوب السلس والفكرة الخارقة في معظم تأليفاته. تدوين رواية فلسفيّة سيكون - لا شك - قيمة مضافة إلى فلسفته النقديّة.

وأخيراً، أنا أمنيّ النفس بكتابة رواية فلسفيّة تكون بمثابة جزء ثانٍ لكتاب (خطاب الهوية/ سيرة فكرية)، أتطرق فيها إلى ما أجهله من أمر نفسي ووقائع حياتي. لعلي بذلك أنتهي نهاية سقراطية من حيث لا أحتسب. فسقراط الذي كان أوّل من ابتكر منهجاً لتوليد الحقيقة، انتهى به الأمر إلى الإقرار بالجهل. وأنا أشعر في كثير من المواقف بأنّ نفسي تخذلني، فتمتدّد عليّ وتقودني إلى ما لا أريده أو إلى ما أخشى منه. هناك منطقة غامضة، معتمة، عصيّة على الفهم، آتية من النشأة الأولى ومن أفاصي الذاكرة، بقدر ما هي حصيلة ما واجهته من إخفاقات أو صدمات. هذه المنطقة هي ما أريد إخضاعه لعمل الكتابة ببعديها السردي والمفهومي؛ بل التنويري والتحريري. ولست أدري إذا كان لا يزال هناك متسع من الوقت أو العمر لإنجاز ذلك.

\* لقد كانت البدايات تأويلية حول الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وانعرجت أعمالك نحو الاهتمامات الدوليّة بالتركيز على قضايا العصر، موقفنا من هذا العصر، وموقفنا في العالم. من التأويلات إلى التداوليات، كيف كان الانتقال والإسهام؟

التأويل هو أحد المستويات الثلاثة لاستراتيجيتي في قراءة النصوص. هناك الشرح الذي يهتمّ بها أراد المؤلف قوله أو طرحه، بقدر ما يتوقّف عند المنطوق والمعلن. ومأزقه أنّ الشارح يحلّ محلّ المؤلف فيما هو يدّعي الوقوف على مقاصده. ومثاله كتاب الغزالي (المنقذ من الضلال) الذي يحلّ محلّ الأصل؛ أي محلّ النص القرآني، بقدر ما يقدم نفسه بوصفه المفتاح للوصول إلى الله.

وهناك التأويل وهو يتعامل مع النص حقلاً دلاليّاً مفتوحاً على تعدّد المعنى الذي لا سبيل إلى حصره واستقصائه. ومأزقه أنّ المؤول يدور في عالم المعنى مستبعداً المبنى وما يتركه من الأثر في إنتاج المعنى. ومثاله في هذه الحكاية: كنت قد كتبت مقالة عن كتاب (أوروبا والإسلام) لمؤلفه المؤرخ التونسي هشام جعيط. وكان ذلك في مطلع الثمانينات من القرن الفائت. يومها بعث إليّ برسالة يقول فيها إنني عبّرت عن مراده «أحسن» ممّا فعل هو

\* الأستاذ علي حرب، كيف تقيّم اليوم عملك الفكري خلال أربعة عقود من الزمن؟ وإذا عدت إلى الوراء، فهل ثمّة شيء كنت تريد تطويره وتدعيمه ولم يسعفك الحظ أو الوقت؟

بالنسبة إلى تقييم عملي، هذا أمر يُترك عادة للقراء والنقاد. ومع ذلك -إذا جاز لي أن أتصرّف كشاهد- لا أدعي إذ أقول إنّ أعمالِي، منذ صدور كتابي الأول (التأويل والحقيقة) (1985)، قد جرى استقبالها بوصفها تستخدم طريقة مختلفة في التفكير، أو تقدّم رؤية مغايرة للأشياء والأحداث والأفكار. ومن سعادة الكاتب والمؤلف أن تلقى أعماله التقدير، وأن تترك أثرها الإيجابي في الوسط الثقافي أو الأكاديمي. ففي ذلك ما يشهد على نجاحه وجدارته، وبكونه أنجز شيئاً أو قدّم إضافة في مجال اختصاصه، في حقل النظر أو منهج العمل أو لغة الفهم.

كنت أريد تأليف كتاب عن ابن عربي. وقد وضعتُ مخططاً لذلك، وكان عبارة عن اثني عشر فصلاً، بعنوان: (هكذا أقرأ ابن عربي). كان هذا قبل نحو العقدين، ثم تركت المخطط، وعدت إليه بعد شهور، ولكنني لم أجده. ولم يكن بوسعي معاودة المحاولة؛ لأنّ لكل عمل إلهاماته ومناخاته، ولو كان مجرد خطة لدراسة. وهكذا ضاعت فرصة ثمينة.

ثمّ ضاعت فرصة أخرى. كان ذلك قبيل حرب تموز (2006). يومها كنت قد عزمْتُ على تأليف كتاب يكون عبارة عن معجم أشرح فيه، بشكل نسقي، المفاهيم التي بلورتها أو طوّرتها، كالخطاب والنقد، والتفكيك، والممتنع عن التفكير، والتداول، والإنسان الأدنى...، ولكنّ الحرب استولت عليّ بأجوائها وجرتني إلى أحداثها العاصفة وأسئلتها الملحّة. فانصرفت عمّاً كنتُ باشرت تنفيذه ولم أعد إليه لاستكمالها.

أشعر الآن بالمرارة؛ لأنّ ما كتبه عن الإرهاب الذي ضرب فرنسا وأوروبا يقدم قراءة للظاهرة الإرهابية تختلف عمّاً قدّم من مقاربات وتحليلات من جانب الفلاسفة الفرنسيين، فضلاً عن المثقفين العرب. ولكن ما كتبه لم أتمكن حتى الآن من ترجمته ونشره في الصحف الفرنسيّة، لكي يطّلع عليه الرأي العام الفرنسي<sup>1</sup>.

للفيلسوف اللبناني إلى الفرنسيّة عنوانه: «الفيرس الجهادي»، يُقدّم فيه رؤية

مختلفة عن الأحداث الإرهابية في أوروبا (المحاور).

1- قام محمد شوقي الزين وباحثة لبنانية مقيمة في باريس بترجمة مقال

العالم من جديد، مع الدخول في ثورة الاتصالات والمعلومات، أو مع صعود الإرهاب وعولته كما تجسّد ذلك في تفجيرات أيلول (2001) في نيويورك.

وهكذا، أعملت استراتيجيتي في قراءة ما يحدث. وقد أدرجت ذلك كله تحت خاتمة «العقل التداولي» أو المجتمع التداولي. ولا يخفى أنني أفدت من نظرية هابرماس حول الفعل التواصلية، ولكنّ هناك عناصر أخرى أسهمت في صياغتي لأطروحتي التداولية. فقد أفدت على مستوى أول من المقاربة التداولية فرعاً معرفياً جديداً يتعامل مع اللغة بنيةً للتواصل أو بيئةً للتفاعل بين المتكلمين، بوصفهم فاعلين لغويين يتداولون الأدوار، على سبيل الفهم والتأويل للعلامات التي هي رسائل حاملة أوجه، بقدر ما هي متعدّدة المعاني والأبعاد. واستثمرت من جهة ثانية مفهوم «الفاعل» الذي أسفر عنه تطوّر العلوم الاجتماعية، حيث الفرد لم يعد مجرد مؤمن أو مواطن؛ بل فاعل يسهم في بناء مجتمعه. ما خلق الإمكان لكسر ثنائية النخبة والجمهور وفتح مفهوم المجتمع على الأفق التداولي، حيث يفهم بوصفه شبكة تأثيراته المتبادلة وسيرورة تحولاته المتواصلة. ولا أنسى إفادتي من مخزون اللغة العربية، حيث مصطلح التداول يشكّل حقلاً واسعاً للتبادل والتبدّل أو للانتقال والمداورة<sup>3</sup>. ولذا استُخدم في عدّة مجالات، كاللغة والعملية والسلطة والزمن...

هذا ما حاولت تبينه في كتاب (العالم ومأزقه)، حيث تمّ شرح مفهوم المجتمع التداولي، بفتحه على مفردات الوسط والتعدّد والتنوع والمهجنة، كما تمّ شرح فكرة التداول باجتراح سياسة مختلفة، في التعاطي مع الأفكار والمفاهيم، مؤداها أنّ الفكرة الحية والخضبة ليست مرآة للواقع، ولا هي نظرية تصح بذاتها، أو قوالب لا تحتاج إلا إلى التطبيق، وإنّما هي إمكان للحياة بقدر ما هي قدرتها على الخرق والتجاوز للشروط والحدود، حيث تفتح المجال لإنتاج أشكال مختلفة للفهم والتشخيص أو صيغ جديدة للتعايش والتواصل. ولذا، الفكرة الخارقة هي قابليتها للصرف

نفسه<sup>2</sup>. وأنا لا أوافق في رأيه؛ لأنّ معنى قوله أنّ نصّي بات أولى من نصه. ما أراه هو أنّ جعيط استحسن تأويلي لنصّه. بطبيعة الحال، إنّ عيني التفكيكية هي التي أتاحت لي قول ذلك.

والتفكيك، مستوى ثالثاً، يتجاوز المؤلف ومقاصده، كما يتجاوز المعنى واحتمالاته، لكي يهتمّ بما يتناساه القول أو يسكت عنه، وتلك هي إشكالية الخطاب في ما ينطق به أو يطرحه ويدافع عنه. إنّه ينسى نفسه؛ أي كونه واقعة لها دورها في إنتاج المعنى وإقرار الحقيقة. ومثاله قول الحسن البصري: «بقيت يوماً وليلة أنا وراعبة العذوية تتحدث حديث الروح، حتى نسيت أنّي رجل وأنها امرأة». ولكنّ وجود النص، وبصرف النظر عن منطوقه، هو دليل على أنّه لم ينس أنّه رجل.

مثال آخر حيّ يقدمه الذين يتحدّثون عن علم الاستغراب، ردّاً على علم الاستشراق، فيما خطاباتهم هي، من حيث مفرداتها ومناهجها، ثمرة للفكر الغربي الحديث. وهكذا، بحسب المنظور التفكيكي، يتعدّى النص صاحبه، ولا يُحتزل إلى أطروحته ومضامينه المعرفية.

هذه الانشغالات شكّلت طوراً من أطوار تفكيري انصبّ فيه الاهتمام على قراءة النصوص، بدءاً من كتاب (التأويل والحقيقة)، وصولاً إلى كتاب (الماهية والعلاقة)، وكان الأولى أن يعنون: «المرأة والقراءة». ولا أنسى الكتاب العمدة، أعني كتاب (النص والحقيقة) بأجزائه الثلاثة: (نقد النص)، (نقد الحقيقة)، (نقد الذات المفكرة). وقد ترك هذا الكتاب أصداءه في العالم العربي وفي خارجه.

ثم تلا ذلك طور انصبّ فيه الاهتمام على قراءة الواقع، على وقع الأحداث العاصفة والتحولات الكبيرة التي أخذت تُشكّل

2- كانت هذه، بطبيعة الحال، فكرة فريدريش شلايرماخر (Friedrich

Schleiermacher)، مؤسس الهرمينوطيقا في القرن الثامن عشر، الذي استحدث

مفهوم التكهّن (divination) ليقصد به أنّ القارئ يضع نفسه في وضعية

المؤلف، ويفهم أشياء النص أحسن ممّا فهمه كاتبه. ينفي علي حرب أن تكون

قراءاته التأويلية من قبيل التكهّن. إنّها بالأحرى قراءات تبحث في الكتابة عن

المكبوت والصامت (المحاور).

3- تنخرط «الدولة» لغوياً في هذا «التداول»، كما يشرح علي حرب، بما يتطلب

التفاعل بين القوى السياسية في تفعيل المؤسسات وإدارة الشأن العام. لكن،

واقعيّاً وتاريخياً، لم ينطبق المنطوق «دولة» مع المنطوق «تداول»؛ بل كان هنالك

استثناء بالحكم ونزاع دموي من أجل السلطة (المحاور).

إذاً، ليست المسألة هي تأليه النص. نحن إزاء استراتيجية فكرية تمّ معها اقتحام مناطق جديدة لعمل الفكر، كانت مستبعدة من مقولات العقل المحض والذات المتعالية والحقيقة المطلقة، فيما هي تشكّل ما يجعل الكلام على العقل والفكر أمراً ممكناً؛ أي الخطاب برموزه وعلاماته، ببنيته ومرتكزاته، بإجراءاته وآلياته، بطيَّاته وطبقاته، بسلطته والأعبيبه.

وفي ما يخصُّ نقد الحقيقة. أتوقف عند ردة الفعل الغاضبة للكثيرين من الذين صدمتهم أعمال، بقدر ما تحكّمت في نظرهم إلى الحقيقة مفاهيم ومشاريع وهويّات كانت تعامل بوصفها بداهات أو يقينيات أو مقدّسات. وأراني أذكر هنا هذه الحكاية.

لقد التقيتُ، في شهر كانون الثاني من العام الفائت (2016)، أثناء زيارتي مسقط، وزير الصحة العُماني، الدكتور أحمد بن محمد السعيد، الذي هو طبيب، وليس مثقفاً محترفاً. وقد فاجأني بقوله لي إنّه تعرّف إليّ عبر كتابي (نقد الحقيقة)، الذي لفت نظره بعنوانه، واستدرجه إلى قراءته.

ومغزى الحكاية أنّ الفلاسفة يقدّمون أنفسهم، أو يعتبرهم الناس، بوصفهم باحثين عن الحقيقة أو عشاقها أو شهداءها، فإذا الكتاب يسير بعكس التيار، لكي يتحدّث عن نقد الحقيقة. بطبيعة الحال كان الوزير صاحب عقل منفتح، وعلى عكس المثقفين الذين تحكّمت في نظرهم إلى أعمال مسبقاتهم الماورائية أو السحرية حول الحقيقة؛ بل الديكتاتورية. وليس عجباً أن يحصدوا كلّ هذا الاستبداد، بعد أن ختمت على عقولهم أفكارهم المغلقة وثوابتهم المعيقة.

ونقد الحقيقة لا يعني الوقوع في مطبّ الشك واللاأدرية أو النسبية المبتذلة. وإنّما يعني إعادة النظر في مفهوم الحقيقة، بعد أن تحوّل المصطلح إلى أيقونة مقدّسة. وما يقدّسه الإنسان يستبدّ به أو يقع ضحيته؛ كما يؤكّد لنا أصحاب الكتب المقدّسة الذين يضحون بمن يخالفهم المعتقد، أو يتحوّلون هم إلى ضحايا أفكارهم.

\* باطلاعك على الإنتاج الفلسفي والفكري العربي، هل يمكنك أن تقول إنّ ثمة «فلسفة عربية» لها برامج ومناهج ومعاجم ككلّ فلسفة، أم مجرد مشتغلين على الفلسفة؟

والتحويل، حيث إنّ من يتداولها يتغيّر بها بقدر ما ينتج نسخته الخاصة منها.

وإذا كنا مع نقد النص، ننتقل ممّا هو مجرد ومثالي ومفارق إلى ما هو محايث وملمس وملازم، فإنّنا مع مفهوم التداول ننتقل من الصعيد النظري إلى الصعيد العملي والخلقي. ولا يجدي نظر من دون عمل، كما لا عمل يثمر لا يسوغه نظر. والمسوغ بالنسبة إلى مفهوم التداول هو كونه يفتح الإمكان لتجاوز منطق الصراع والصدام أو العدا. وقد أعطت أوروبا شاهداً على ذلك، ببنائها مساحة تداولية جسّدها الاتحاد الأوروبي بأسواقه وعملته وبرلمانها، بعد حربين عالميتين طاحتين ومدمّرتين. ومن المفارقات أنّ العرب أقاموا في هذا العصر حكومات ديكتاتورية، فيما الدولة باللغة العربية آتية من التداول، ولذا قيل السُّلطة هي يوم لك ويوم لغيرك.

\* بدخول «نقد العقل» في التقاليد الأكاديمية والفكرية العربية، والبحث له عن مضاف «عربي» أو «إسلامي» أو «عربي»، كان توجّهك بالأحرى نحو «نقد النص» المنعطف على «نقد الحقيقة». هل ترى أنّ الواقع ينبغي أن يُقرأ بوصفه نصّاً. وكأنّه لا شيء خارج النص، كما يُقال في الدراسات التفكيكية؟

لست مع عبادة المفهوم. ولكن صادف أنّني اشتغلت بهذا الفرع المعرفي، الذي تحوّلت معه التشكيلات الخطائية إلى حقل خصب للدرس والتنقيب، بعد ما جذبتني كتابات أعلامه، من الذين أنتجوا معارف جديدة حول النصوص تغيّرت معها مفردات علاقتنا بوجودنا: بالفكر والحقيقة، أو بالمعنى والنص، أو بالمعرفة والسلطة...

ويبدو أنّني استثمرت هذه العدة الفكرية على نحو إيجابي وبناء، بتجديد أسئلتها وتطوير مفاهيمها وتوسيع حقولها. بدليل أنّ كثيرين من الكتاب والقراء العرب، الذين اطلعوا على كتاباتي النقدية والفلسفية، اعترفوا بأنّ هذه الكتابات فتحت أمامهم إمكانات جديدة للتفكير، فغيّرت مساهمهم الفكري، أو دفعتهم إلى التفكير بطريقة مختلفة، أو جعلتهم يعيدون النظر في مسبقاتهم العقائدية أو يحطمون أصنامهم الفكرية... هذه عبارات سمعتها حرفياً من قراء أطلعوا على مؤلفاتي في أكثر من بلد عربي.

عربي، يخرجون من قواقعهم ويحضرون وسط المشهد، ليقدموا قراءاتهم للأحداث والمجريات العربية والعالمية، على قدم المساواة مع الكتاب الفرنسيين. وفي هذا شاهد على أن فرنسا تغيرت بعد الهجمات الإرهابية، بقدر ما غيرت علاقتها بذاتها وبسائر مكوناتها.

\* لقد جعلت من القراءة البديل عن الحقيقة. كيف نقرأ؟  
وخصوصاً، ماذا نقرأ؟

أعود إلى مصطلح الحقيقة لأقول إن «نقد الحقيقة» أفضى إلى تفكيك منظومة فكرية بمفرداتها حول الماهية والمطابقة والهووية والثبات والتعالي والأحادية...، وسواها من المقولات التي تحكمت في الفكر الفلسفي منذ أرسطو حتى هيغل. ولم يكن ذلك عبثاً؛ بل كان محاولة للخروج من المأزق بفتح مفهوم الحقيقة على احتمالاته، لإعادة صوغه وبنائه، بتناوله من خلال مفردات الصناعة والتحويل، أو الخلق والتركيب، أو السياسة والاستراتيجية، أو الرهان واللعب.

وأنا أدرج هذه الشبكة من المفاهيم تحت مصطلح القراءة. وفعل القراءة هو تفكيك بقدر ما هو تركيب؛ لأنه لا تفكيك من دون تركيب، سواء على المستوى اللغوي أم على المستوى الفكري. كل كلام مختلف بترتيبه وعبارته، ولو أدنى اختلاف، يُحدث تغييراً في النحو والمنطق، أو في المبنى والمعنى.

من هنا كانت معارضتي لنيته على عنوان كتابه: (هكذا تكلم زرادشت). فالأحرى القول: هكذا قرأ نيته زرادشت. ومسوغ اعتراضني أن النص يتعدى صاحبه، ولا يُحتزل إلى أطروحاته، وأنه متعدد الدلالة، ولا يمكن القبض على معناه. ولذا، الممكن هو قراءة النص لإعادة إنتاج المعنى، كما هو شأن القراءات الخصبية والفعالة. وهذا ما فعله نيته. إنه قرأ نصوص زرادشت قراءة مختلفة، واخترع له شخصية مفهومية جديدة. وأراني بذلك أجيب عن سؤالك: ماذا نقرأ؟ وكيف نقرأ؟ لم يقبض نيته على الحقيقة، بل صنع حقيقته، وكتب نصه في ما قرأه من نصوص وأحداث.

وقد شاع مصطلح القراءة، فخرج من صعيده المعرفي الإبستمولوجي أو الأثري والأركيولوجي، لكي يستثمر على

لم يتعامل المشتغلون بالفلسفة من العرب مع مهنتهم كفلاسفة في المقام الأول؛ بل كمناضلين أو كمصلحين، بقدر ما تعاملوا مع العقل بصورة ساذجة أو سحرية أو ماورائية. من هنا لم ينجحوا في أن ينشئوا حول الذات والعالم أو حول العقل والواقع خطابات خارقة لحواجز الثقافات، بلغاتها المفهومية وأدواتها المعرفية وقواعدها التداولية. لم يخرج أحدهم على العالم بفكرة (نظرية، معادلة، مفهوم، منهج...) ترك أثرها على ساحة الفكر العالمي، بقدر ما تستأثر باهتمام الإنسان المعاصر بصرف النظر عن خصوصيته الثقافية أو الوطنية.

ولذلك أسباب وعواقب أبرزها: تغليب الاعتبارات القومية أو الدينية على المشاغل المعرفية، كما تمثل ذلك في تجنيس العقول والفلسفات (عقل عربي أو إسلامي)، أو في تغليب المهام النضالية التحررية على مشاغل التنوير العقلي الذي هو هاجس الفيلسوف. والتنوير هو خروج المرء من قصوره وكسر الوصاية على عقله، من أية سلطة أتت، ولو كانت فلسفية، حيث يُفكر من دون أن يستعبده أو يستعمره اسم أو أصل أو مذهب أو نموذج. ولعل هذا ما فعله ديكارت: ليس تحرره من السلطات السياسية أو المجتمعية؛ بل من قبضة المنطق الأرسطي، باجتراحه منهجاً جديداً للتفكير.

إلا أن العائق الأهم هو أن الفلاسفة العرب حَسِبُوا أن مشكلة العقل هي خارجية كما تتمثل في قمع السلطات الدينية أو السياسية لحيات التفكير والتعبير، في حين أن مشكلة العقل هي ذاتية بنويته، تتمثل في حدود العقل وتناهيته؛ لأن ما ينتجه من الأنساق المعرفية والتراكيب المفهومية أو الصيغ العقلانية قد تستهلك لكي تتكشف عن مسبقاتها الخادعة وممارساتها المعتمدة أو قوالبها الجامدة.

هذه الأسباب حالت دون مساهمة الفلاسفة والمفكرين العرب في الإنتاج الفكري العالمي. ومن الشواهد الفاضحة على ذلك أن بعض الكتاب العرب المقيمين في المجتمعات الأوروبية، وخاصة في فرنسا، اعتادوا التفكير والكتابة، فيما عقولهم وقلوبهم مشدودة إلى العالم العربي والتراث العربي والعقل العربي. هذه الصورة ربّما أخذت تنكسر، بعد الهجمات الإرهابية على باريس، حيث بدأنا نشهد الأدباء والفلاسفة، العرب أو الذين هم من أصل

لها كينونتها وقسطها من الحقيقة، وهو على المستوى الدلالي كثافته اللامفهومية من المجازات والاستعارات أو الهوامات والأطراف. وهو على المستوى المعرفي أداة تنوير بقدر ما يكشف المستور أو الدفين أو الخفي أو المستعصي، أو بقدر ما يقتحم مناطق وصعداً جديدة للحياة والوجود. وهو على المستوى السياسي أداة تحرير، بقدر ما يجسّد شبكة جديدة للقراءة تتغير معها خرائط المعرفة وتشكيلات السلطة. وهو على المستوى العملي والخُلقي ليس أمراً جازماً ندعن له، أو قاعدة صارمة نقوم بتطبيقها، وإنما هو قدرته على خلق مساحة تداولية نشئ معها علاقات جديدة مع الآخر، عبر خلق مساحات ومجالات للتواصل والتبادل. بهذا المعنى، ما بعد الحقيقة هو ثمرة نقد الحقيقة، تماماً كما أنّ ما بعد الحدائث هو ثمرة لنقد الحدائث. وأياً كان النقد، فإنّه لا يعني النفي والإقصاء، كما لا يعني المهابة والمطابقة.

ولذا أنا لست مع منطق النفي الجدلي عند هيغل؛ لأنّه لا شيء ممّا يحدث يمكن نفيه. الممكن هو استثماره أو إعادة بنائه. ولذا، المفهوم هو مفاعيله التحويلية، بمعنى أنّه هو نفسه يتغير مع كلّ قراءة جديدة، ويسهم في تغيير قارئه، بقدر ما يسهم في تغيير علاقته بالآخر وبالواقع. هذا شأن مفهوم مثل الـ«كوجيتو»، من حيث مفاعيله. لقد غيرَ علاقتنا بالفكر والواقع والوجود. من هنا أيضاً لست مع دولوز الذي كان معادياً لعصر التواصل، بقدر ما كان يؤلّه المفهوم؛ لأنّ المفهوم لا يقوم بذاته وإنما بقدرته التداولية؛ إذ معه نشئ علاقات جديدة مع الأشياء والأحداث أو بين الكلمات والأشياء.

\* مثلك مثل دريدا كنت دائماً تتورّع عن نسبتك إلى السلوك الفكري المسمّى «التفكيك». هل لأنّ هذا التفكيك يُستعمل بلا هويّة، فقط لأنّه ممارسة كامنة في كلّ قراءة ولا حاجة إلى أن نخترع له عنواناً أو لقباً أو صفّة أو سمة؟

لقد أخذ دريدا مصطلح «التفكيك» عن هايدغر، فحوّله إلى مفهوم خارق ترك بصمته، واحتل غيره على ساحة الفكر الفلسفي حتى بات الآخرون ينسبونه إليه بوصفه مخترعه.

هل تورّع دريدا عن أن ينسب هذا الاختراع إلى نفسه؟ لا أعتقد. لأنّه دافع عن صنيعه بكلّ ما أوتي من خبرة ومهارة.

الصعيد السياسي والاستراتيجي، وكما يفعل من يشتغلون بتحليل الأحداث وقراءة المجريات. ولكلّ واحد قراءته تبعاً لخبرته وظروفه، أو لاستراتيجيته ورهاناته.

وهكذا نحن نقرأ الواقع، بقدر ما نفاجاً بها يقع. والرهان أن نتفتح قراءتنا لما يحدث أو يفاجئ، سواء أكان واقعة أم نصّاً، حرباً أم حبّاً، أبواباً وفرصاً للفهم والتشخيص، أو للعمل والتدبير، أو للذة والمتعة. كيف لا؟ فإذا كان فعل القراءة لا يخلو من لعب، فاللعب هو مصدر للمتعة سواء أكان لعباً بالأجساد أم بالكلمات.

مع كلّ قراءة جديدة، للنص أو الحدث، يُعاد النظر في المفاهيم السائدة، إمّا بابتكار مفاهيم جديدة، وإما بإعادة بنائها على سبيل التعويم والتلميع أو التوسيع والتطوير، وكما نفعل مع مفهوم الديمقراطية أو العقل أو الحقيقة.

ولتوقف عند مصطلح شاع مؤخراً هو «ما بعد الحقيقة». هذا المفهوم لا يعني القفز فوق الواقع أو إنكار الحقائق. بالعكس، إنّهُ يعني نقد مفهوم الحقيقة وإعادة بنائه في ضوء ما حجبته خطاب الحقيقة المتعالي، وأسهم في تغميره وتفجيره، كما يتجسّد ذلك في هوامات الرغبة وأطراف الذاكرة أو مجازات اللغة والألعاب المخيلة.

وهكذا، بحسب نقد الحقيقة وفلسفة العلاقة ومنطق التحوّل، ليس الكلام مرآة الحقيقة الخالصة، ولا هو ترجمة مطابقة لواقع الحال، وإنما هو كينونته اللغوية الكثيفة، بقدر ما هو تشكيلاته الخطابية الملتبسة، وهو سياقاته النصويّة المفتوحة بقدر ما هو شبكات علاقته المتحوّلة. بهذا المعنى لكلّ خطاب أفخاخه التي هي مسكوتاته أو منسيّاته أو عتماته؛ أي كلّ ما لا يدركه القائل من طيّات فكره أو غياهب عقله أو التباسات مفهومه... وهذا ما يجعل، في كلّ ما نفكر فيه ونقرّه، منطقة مُعتمّة تخرج عن نطاق التفكير وسيطرة العقل.

ولذا مع هذا النقد للحقيقة تتغير نظرتنا إلى المفهوم نفسه وإلى طريقة التعامل معه؛ أي مفهوم كان، سواء كان مفهومنا للحقيقة أم للذات أو للعقل...، فليس المفهوم مرآة لمرجعه في الخارج، ولا هو مجرد فكرة تقوم بذاتها؛ بل هو على المستوى الوجودي واقعة

مساوي الذات وعيوبها. في حين أن نقد الذات كما نمارسه جميعاً إنمّا يخضع الأفكار للمراجعة بوصفها تصدر عن عقيدة أو ترجع إلى فلسفة أو تعود إلى تيار فكري أو سياسي.

هذا ما حاولته منذ عشرين عاماً في كتابي (أوهام النخبة): الانخراط في نقد المثقف بالمعنى التنويري الإيجابي، على وقع الإخفاقات المتلاحقة للشعارات والمشاريع.

صحيح أن هذا النقد كان قاسياً، وربما صادماً، ولكن الوقائع ليست أقلّ صدمة أو هولاً. ما يعني إعادة النظر في ما طرحناه من أفكار، من أجل تشخيص أوجه الخلل ومواطن العجز والقصور، وتسييل الضوء على المآزق الفكرية الذي انزلت إليه المثقف من حيث لا يعقل ولا يحتسب. وهذا مثقف كبير هو ريجيس دوبريه يعترف بفشل مشاريع التقدم الحضاري والتحرر الإنساني، سواء أكانت دينية أم علمانية، كما جاء في كتابه الذي صدر مؤخراً بعنوان (السيد التاريخ)، في مطلع عام (2016).

ولأتوقف عند الحقل الفلسفي. هناك عاملون في هذا الحقل فزعوا من النقد على حدائهم العاجزة بعناوينها المستهلكة حول العقلانية والتقدم والإنسانية...، هذا مع أن الحدائهم بدأت بداية نقدية مع الشك الديكارتي والنقد الكانطي. ولكنها استنفدت، ولم تعد نفي بفهم العالم وتشخيص مشكلاته وأزماته؛ بل أصبحت هي مصدر المشكلة ومصنع الأزمة. هذه حال مفهوم كالتنوير. لقد تعامل معه الحدائيون بصورة أصولية بقدر ما تعلقوا به تعلقاً أعمى، وفهموه بصورة ساذجة بقدر ما وثقوا ثقة مفرطة بالعقل والإنسان. من هنا فقد شعار التنوير مفاعيله في الكشف والإضاءة، أو في التحرير والتغيير؛ بل بات يُمارس كشعارٍ خاوٍ أو كسلطة وصاية على العقول، وكذلك سائر العناوين. من هنا بات نقدها مطلباً مشروعاً، من أجل تجديد لغة الفهم ومنظومات الإدراك ومناهج المقاربة.

هذا من حيث المهنة المعرفية. لقد أخفق المثقفون في تجديد العدة الفكرية. أمّا من حيث المهمة النضالية فقد فشل أصحاب الإيديولوجيات من النخب الثقافية، في مهام الإصلاح أو التغيير. فالواقع قد تعيّر بخلاف تصوراتهم ورؤاهم، أو سار بعكس استراتيجياتهم وخططهم. هذا ما تشهد به المآلات البائسة

ربّما كان يتحلّى بشيء من التواضع قياساً إلى نرجسية الكتاب والمثقفين. وعلى كل، لا يجدر بنا، بحسب منطق التفكيك، أن نركن إلى ما يصرّح به المؤلف.

في ما يخصني، أنا اشتغلتُ بمنهج التفكيك واستثمرته، وأعدتُ صوغه، بقدر ما توسعتُ فيه نحو ما هو جديد ومختلف من الأسئلة والحقول والقضايا. مع الإشارة إلى أن التفكيك، كما فهمته ومارسته وطوّرتُه، هو ثمرة قراءتي لنصوص دريدا ولأعمال فوكو ودولوز، حول الخطاب والنص والمعنى.

هل التفكيك، بوصفه منهجاً للمقاربة أو سلوكاً فكرياً، لا يحتاج إلى اسم أو صفة أو عنوان...؟ اعتقادي أن الشيء أغنى من مفهومه أو أوسع من مصطلحه. سواء أكان نصّاً أم حادثه، ذاتاً أم فعلاً، على ما هي مفاهيم كالله أو العقل أو الحب أو الحرب... ونحن نعلم أن أسماء الله الحسنى بلغ تعدادها مئة اسم. ومع ذلك هي ليست سوى مقاربات لوصف شيء يندُّ عن الحصر ولا تستنفد معانيه.

لأنّ الشيء ليس ماهيته المحضّة أو هويته الخاوية والفقيرة؛ بل نسبه وعلاقاته المختلفة والمتعددة، التي لا تنتهي، هناك إمكان لنسبته إلى شيء آخر. بهذا المعنى، الكلام على الشيء هو ابتكار النسب، وتجديد الإضافات، بقدر ما هو خلق لعلاقات جديدة بين الكلمات والأشياء.

\* كان هجاؤك لأدوار المثقف كبيراً. هل انتهى بالفعل كلُّ دور للمثقف؛ لأنّ أدواراً أخرى أكثر فاعليةً تراهه اليوم، أم هل هذا الدور ينبغي أن ينحصر في مهام حصرية يسطع بها؟ ما هذه المهام إن وجدت؟ نعرف أن «أوهام النخبة» أحدث ضجة كبيرة واستياءً لدى المثقفين عند صدوره. كيف تقنعهم بأن يعيدوا من جديد ابتكار أدوارهم لتكون أكثر فاعليةً وإنتاجيةً وأقلّ رسوليةً وقداسيةً؟

لا أوتر استخدام كلمة هجاء المشحونة بمعانيها السلبية، كما مورس الهجاء لدى الشعراء، إمّا للحصول على إعطيات من لدن أولي الأمر وإمّا للدفاع عن القبيلة مظلومة أو ظالمة بدم القبائل الأخرى. حتى هجاء الذات لا يفني ما أنا بصدده. لأنّه لا يتناول

في الإجابة عن هذا السؤال، أراي أعود إلى تجربتي، محاولاً تسليط الضوء على هذه المسألة العويصة التي تختصر توق المجتمعات العربيّة إلى النهوض والتقدّم منذ احتكاكها بالغرب الحديث.

فأنا كنتُ قد انخرطُ في مشروع ثوري يساري، لإعادة بناء المجتمع اللبناني على أسس حديثة وفقاً لمبادئ المساواة والعدالة أو لقواعد الجدارة والاستحقاق. ولكن لم يطل بي الأمر إذ سرعان ما اكتشفتُ أنّ العقيدة الحديثة التي رفعتُ شعاراتها لا تشكّل مشروع خلاص لتحقيق المساواة بين الناس، فانصرفتُ عن العمل السياسي، لكي تقتصر علاقتي بالسياسة دارساً أو ناقداً محلاً.

وكان أهلنا أكثر وعياً منّا، نحن أدياء الفلسفة والمعرفة، إذ كانوا يقولون لنا: ما تطلبونه هو من المحالات في بلد كلبان. وكانوا على حق، فإقامة الفردوس الليبرالي والمساواتي ليست ممكنة في هذا العالم، في أيّ مكان، والشاهد هو غرق البلدان الأوربيّة التي عُدّت نموذجاً للتقدّم الحضاري في أزمتها العاصفة، كما تمثّلت في الصّدّات والانهيّارات والتراجعات على أكثر من صعيد مالي، أو سياسي، أو مجتمعي، أو بيئي، أو أمني.

هذه التراجعات دفعتني إلى الوقوف موقفاً نقدياً من أصحاب المشاريع والدعوات سواء أكانت إصلاحية أم ثورية. إلاّ أنّه عندما اندلعت الثورات العربيّة تجددت الآمال بحدوث تغيير إيجابي في ما يخصُّ مطالب الديمقراطية والعمل والتنمية والكرامة، حيث تنجز المجتمعات العربيّة ما أنجزته مجتمعات أخرى كانت وراءها فأصبحت أمامها، كاليابان وماليزيا وجنوب أفريقيا. ولكنّ المسار الذي اتخذته الثورات قد فاجأ الجميع، كما فاجأهم انفجارها. فما جرى هو عسكرة الحراك السلمي المدني بحشوده العارمة، وغرق المجتمعات في صراعات طاحنة تحوّلت إلى حروب أهليّة، كما حدث بشكل خاص في ليبيا واليمن وسورية.

بطبيعة الحال هناك استثناء شكّلته تونس، بنجاحها في وضع دستور يحترم حرّيّة العقيدة والضمير، وفي إدارتها الصراعات بين قواها السياسيّة وفقاً لقواعد اللعبة الديمقراطيّة. ويعود الفضل في ذلك إلى عهد بورقيبة، الذي نجح في تحديث تونس

للشعارات سواء لدى الماركسيين أم القوميّين، أو لدى من أتى بعدهم من الإسلاميين. ما يكشف عن جهل المثقفين المركّب بالأفكار وبالواقع أو بالمجتمع الذي أرادوا تغييره.

والأخطر هو جهلهم بأنفسهم. فطالما قدّم المثقف نفسه بوصفه وصياً على قيم الحقيقة والعدالة والحرّيّة. فيما خطابه يتستّر على محرّكاته اللاواعية، التي تفخخ دعوته، كما تتجسّد في أناه النرجسيّة ومنازعه النخبويّة وتهويّاته الخلاصيّة الفردوسيّة؛ أي كلّ ما يجعل صاحب الفكرة يصل إلى ما لم يفكر فيه، أو يعمل بخلاف ما أراد. والشاهد أنّ المثقف حلم بمجتمع تتحقّق فيه المساواة التامّة، بقدر ما ينال الواحد كلّ حقوقه، فإذا النتيجة الإطاحة بكلّ المكتسبات والحقوق.

وهكذا لا مصداقية للمثقف في ادّعائه أو في ما دعا إليه. من هنا كان قولني: المثقف ينفي الواقع لتصحّ مقولاته، والحصيلة أن تفاجئه الوقائع كما تمثّلت في عودة الدّين عودته المرعبة وعودة الاستعمار عودته البربريّة.

ولا يُجدي هنا قول القائل بسداجة، لتبرير قصور المثقف وإخفاقه، إنه لم يسمح له بأن يمارس دوره التحريري والتنويري. فالمثقف هو الذي تحلّى عن دوره؛ إذ لم يقم بمراجعة أفكاره، على ضوء التحديات الجسيمة والتحوّلات الهائلة التي يشهدها العالم، لتجديد شبكات القراءة وأطر النظر أو لتطوير خرائط المعرفة وقواعد العمل. الأكثر من ذلك أنّ بعض المثقفين من دعاة الثورة والحرّيّة، ممّن فاجأتهم الثورات العربيّة، قد وقفوا ضدها، ممّا صبّب في مصلحة أنظمة الطغيان والفساد.

\* «الثورة» عنوان الإبهام والإلهام، تارة الشيء المرعب والمحرّير، وتارة أخرى الشيء المحفّز والدافع نحو استحداث بدائل. بدأت الثورات العربيّة بمطالب مشروعة وانتهت في بعض البلدان بالفوضى والإرهاب. هل الثورة في السياق العربي «مستحيلة»؟ هل تنتج المطبّات نفسها، بينما أنتجت في أمريكا اللاتينيّة دولاً متقدّمة مثل الأرجنتين والبرازيل وتشيلي، وفي أوروبا الشرقية ثمة دولٌ تتجه نحو التحديث والتصنيع مثل بولونيا والمجر وبلغاريا ودول البلقان؟ هل هناك أمل في أن يتجاوز العرب محتهم، وبأية وسائل أو بدائل؟

ومع ذلك لا عودة إلى الوراء، إلا بصورة كاريكاتورية أو مأساوية أو إرهابية، حتى لو تمّ سحق الثورات العربية، وإعادة رسم خارطة البلدان العربية. لا مجال لحكم البلدان العربية بالعقلية والمفاهيم والأدوات التي أنتجت الحروب والكوارث. لا مجال لإدارة المصالح العمومية والخير المشترك، في هذا العصر، بعقلية الزعيم الأوحده الذي يتصرّف بوصفه مالك بلده لكي يستبدّ به ويبدّد ثروته، ولا بعقلية المرشد المتأله الذي يدعي امتلاك مفاتيح الإيهان والخلاص، فيما هو لا يحسن سوى صنع النماذج التكفيرية والإرهابية التي تشعل فيل الحروب الأهلية. وبطبيعة الحال لن تُدار بعقلية المثقف النخبوي الذي ادّعى أنّه يقود المجتمع نحو الأحسن، فإذا هو يفقد مصداقته وفاعليته، ويمسي في المؤخرة قياساً إلى بقية الفاعلين الاجتماعيين.

لنحسن التشخيص، نحن ضحية أفكارنا، لأننا نحصد ما نزرع. لقد ولّى زمن البطل المنقذ والداعية المشعوذ الذي يفكر عن الناس. ولذا لا خروج من النفق المظلم في عصر المعلومة والمعرفة والشبكة، ما لم تمارس المجتمعات العربية، بكلّ مكوناتها وقواها وقطاعاتها، حيويتها الوجودية، حيث تتفنن لغة الخلق والفتح، في هذا المجال أو ذلك، لكي تمارس حضورها على المسرح وتشارك في صناعة الحضارة، بابتكار ما هو نافع وصالح أو إيجابي وبناء أو مُثمر وجذاب، سواء على المستوى المادّي والتقني، أم على المستوى الثقافي والفكري.

\* أصبح الإرهاب ظاهرة عالمية بعدما عانت منه بعض الدول على المستوى الإقليمي والداخلي، وأعني على وجه التحديد الجزائر في التسعينيات من القرن العشرين. يُرجع البعض الظاهرة إلى معطيات مادية أو معيشية مثل تفاقم الفقر والبطالة والتهميش، ويُعطي البعض قيمة زائدة للرمز من حيث الانتفاء الثقافي والاقتصاد العاطفي المفرط في العلاقة بالدين. هل يمكن أن نحدّد بدقة عوامل ظهور وانتشار الإرهاب؟ هل المعطيات المادية كافية لتفسير الظاهرة؟ هل التأويلات التي تصبّ في البعد الرمزي والانفعالي مصيبة في تقديراتها؟

أحشى أن أذكر ما قلته في قراءتي للظاهرة الإرهابية سواء في كتابي (الإرهاب وصنّاعه)، أم في ما سبقه أو تلاه من مقالات ومقاربات.

في مجال التعليم والتشريع المتعلق بحقوق المرأة. صحيح أنّه كان مستبدّاً، ولكنّه كان أقلّ تكلفة استبدادية على تونس، ممّا لو حكمها المنظرون العقائديون من أصحاب المشاريع الإيديولوجية اليسارية أو القومية. فهؤلاء ما إن وصلوا إلى السلطة، في هذا البلد العربي أو ذلك، حتى أطاحوا بالمكتسبات الحضارية والديمقراطية التي تحققت في عهود الاستعمار. ثم أتى على أعقابهم الإسلاميون ليستجمعوا مساوئ الجميع.

بطبيعة الحال ما زال أمام تونس الكثير لكي تتمكن من إعادة البناء، ولاسيما أنّ القوى المضادة ما زالت تعمل، وقد نجحت في تخريب الثورات العربية، بقدر ما تواطت مع المنظمات الإرهابية، تواطؤ الضدّ مع الضدّ، لكي تحصد المجتمعات العربية كلّ هذا العنف الأعمى والفاحش، العدمي والبربري.

هل يعني ذلك أنّه ما كان ينبغي للثورات العربية أن تحدث، لأنّ الإطاحة برأس النظام لا يغير شيئاً، ما لم يتغير المجتمع بأبنيته الفوقية والتحتية، والثقافية والفكرية، أو الاقتصادية والمادية؟ ولكن لو حصل مثل هذا التغيّر لما عاد ثمة حاجة إلى الثورة؛ لأنّ هذه قد اندلعت لانسداد الآفاق، ولأنّه لم يكن ثمة إمكان للتغيير، لا من تحت ولا من فوق، كما في سورية واليمن وليبيا ومصر...

يجدر بنا هنا عدم إغفال العامل الخارجي. صحيح أنّ العالم العربي لم ينجح في الاستحقاقات الحضارية المتعلقة بامتحانات الديمقراطية والتنمية والمعرفة والإدارة، لكي ينتهي إلى ما انتهى إليه من التراجع والتردي والتفكك، ولكنّ هذا لا يجعلنا نتعاضد عن حقيقة صادمة، وهي أنّ العالم العربي عاجز، بقدر ما هو مُستهدف اليوم من جانب اللاعبين على المسرح من أمريكيين وإيرانيين وأتراك. ثمّ أتى الروس ليتواطؤوا معهم في أعمال القتل والتدمير والتهجير تحت ذريعة محاربة الإرهاب الذي أسهموا هم في صنعه وتصديره أو في دعمه وتوظيفه.

وهكذا، بات المشرق العربي بين فكّي الكمّاشة: بين هجّية داعش وتواطؤ الشيطان الأكبر، أو بين مخالب كسرى وأنياب قيصر. وأرائي أعتذر من كسرى الحقيقي الذي كان عادلاً، على عكس أسلافه الذين رفعوا شعار العدالة ضدّ المظلومية، ليملؤوا العالم ظلماً وعدواناً.

والمنظومات الفقهيّة التي أسّست للعداوة بين المسلمين، ثم بينهم وبين سواهم.

هل يعني ذلك أنه لا يوجد مسلم معتدل؟ رأيي أنّ المسلم المعتدل الذي يقبل الآخر، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم، هو ثمرة للحدائث بمفاهيمها وقيمها ونظمها. من هنا أذهب إلى القول: لا مصالحة بين الإسلام والحدائث أو العالم إلا بعد هزيمة السلطات الدينيّة، كما حصل للكنيسة من قبل في أوروبا. ولا أنسى أنظمة الفساد والطغيان التي هي الوجه الآخر للعملة البربريّة. نحن إزاء ضدّين يستدعي أحدهما الآخر ويسوّغ له مشروعيته. ولذا من المستحيل، من دون سقوطها، أن تفتح أمام المجتمعات العربيّة إمكانات التحرّر الفكري والسياسي أو التطوّر الاجتماعي والتقدّم الحضاري.

\* حول ماذا تشغل الآن؟ وكيف تنظر إلى المستقبل على ضوء المعطيات الراهنة؟

الكاتب لا يمكنه التوقف عن الكتابة، وإلا أصبح كشجرة يابسة لا تثمر. هل ما نشغل عليه ونكتبه ذو فائدة؟

لا أقطع بذلك. أحياناً يقول لي البعض إنك تشتط بكتابتك التي تميل إلى طرف ضدّ الآخر في الصراع الدائر، على المستوى العربي والإقليمي، على ما يقول الكارهون لهويتهم العربيّة. ولكنّ ما أكتبه لا يهّم في الموقف السياسي؛ بل تحليل السياسات والمواقف. وهذه مهمّة من يشتغل في حقل المعرفة أن يفهم ويُشخّص، لا أن يلتفت على المشكلات أو يشتغل بتزوير الوقائع وطمس الحقائق لتبرير السياسات الفاشلة أو الأنظمة الفاسدة أو الاستراتيجيات القتالة. من هنا إنّ المقالات التي جمعتها في كتابي (الإرهاب وصنّاعه)، قد لاقت صدى لدى القراء؛ لأنّ مقاربتها للظاهرة الإرهابيّة، المتطرفة والراديكاليّة، لا تقف عند المظاهر أو النتائج؛ بل تهتمّ بتقصي أسبابها وجذورها على مستوى العقلية والمفاهيم والأساليب.

وهكذا، لا يسع الواحد منّا ألا يكتب حول المجريات. ثمّة من يُقرّر مصائرنا، ولذا الكتابة هي نوع من أنواع المقاومة للواقع البائس والمتردّي، خاصّة في العالم العربي، أقله على المستوى الفردي.

والإرهاب، مصطلحاً، يشير إلى ظاهرة معقّدة، ملتبسة، شأنه شأن أي مفهوم. من هنا حاجته إلى قراءة مركّبة. لا شك في أنّ للعوامل المعيشيّة والسياسيّة أو النفسيّة والحضاريّة دورها، كما تشهد المعضلات المتراكمة حول الفقر والاستبداد أو الإحباط والاستلاب. ولكنني، كما هي عادتي، إنّما أعطي الأولويّة في مقاربتني للإرهاب للعوامل الفكرية والثقافية، كما تتجسّد في أنماط التفكير وأنساق القيم وطرق التعامل مع الحقيقة أو مع الذات والآخر.

على هذا المستوى لا تعسّف في القول إنّ الأديان تشكّل خزاناً لا ينضب لممارسة العنف، بمرجعياتها المقدّسة وثنائياتها التكفيريّة، وسواها من الأصول التي تصنع للمسلم هويّة مغلقة عدوانيّة بقدر ما يعتقد أنّه صاحب كتاب نطق بالحقيقة النهائيّة، الأولى والأخيرة، أو أنّه ينتهي إلى فرقة أو إلى جماعة هي الأحق والأصدق والأشرف، من دون سائر الناس. ومن يفكر على هذا النحو الأصولي، الأحادي، الجذري، مأل تفكيره إقصاء المختلف في الداخل، أو الآخر في الخارج، سواء على المستوى الرمزي بلعنه وتكفيره، أم على المستوى الجسدي بقتله وتصفيته. تستوي في ذلك النماذج الثلاثة لأصحاب المشروع الديني: المتكلم الذي يجتهد ويشرّع، والداعية الذي يُفتي ويكفر، والجهادي الذي يقتل ويُنفذ.

من هنا أنا أخالف كلّ الذين ينفون وجود علاقة بين الإسلام والإرهاب من المثقفين والسياسة العرب والغربيين، من أوليفيه روا إلى البابا فرنسوا، ومن الرئيس الفرنسي هولاند إلى الداعية الإسلامي الذي يقول لنا إنّ الإرهاب دخيل على ديننا وقيمنا وثقافتنا.

مثل هذه المقاربات تدلّ على جهل الغربيين بالدين الإسلامي، أو على محاباتهم للمسلمين، كما تدلّ على جهل المسلم بأصول ديانتهم أو على نفاقه وتسوّغه على رأيه.

ولا جدوى هنا من حشر القرآن في المجادلات الدائرة. أولاً: لأنّ القرآن يقول الشيء ونقيضه سواء في مسألة الإرهاب أم سواها من المسائل؛ ثانياً: لأنّ الذي صنع هويّة المسلم ليس قواعد التعارف والتواصل بين الناس؛ بل الأنساق الكلاميّة

والدرس المستخلص: لم تعد تجدي إدارة الشأن العالمي بعقلية الصدام الحضاري والصراع الطائفي، ولا بمنطق التوسّع الإمبريالي أو التشبيح الاستراتيجي. فاللاعبون الذين يتصدّرون الواجهة على المسرح الإقليمي والعالمي قد استهلكت أفكارهم وأسماؤهم وصورهم، بعد كل هذه النهايات الكارثية والمآلات البربرية.

هل نحن نحتاج؛ لحلّ هذا المأزق البشري، إلى «أنا أعلى سياسي»<sup>4</sup>، كما يفكر ريجيس دوبريه أو مارسيل غوشيه؟ لا أعتقد أنّ لغة فرويد تصلح أساساً لبناء استراتيجية جديدة فيما يخصّ إدارة الدول والعلاقات الدولية. ولنتأمل عندنا إلى أين أوصلتنا سياسة «المرشد الأعلى» أو «المرشد العام». فالأعلى أو المتعالى هو مصدر المشكلة وليس الحل. المخرج هو في إعادة بناء مفهوم الشأن العام أو العالمي، على مستوى الوطن أو على المستوى العالمي، بمفردات الوسط والمساحة والفسحة والشبكة...، حيث تدار الأمور بمنطق التجاور والتعايش أو التداول والتبادل.

لنفق من سباتنا الإنساني، فلا نضع الملامة على السوق والليبرالية والرأسمالية الوحشية؛ إنّها وحشية الإنسان، إذا شئنا أن نقارب ما يحدث مقارنة فلسفية تتجاوز صراعات المذاهب والإيديولوجيات والاستراتيجيات. وإلا فكيف نُفسر أن تتحوّل الاشتراكية إلى فقر، والحرية إلى استبداد، أو أن تنتهي الدول الوطنية إلى تخريب الأوطان؟ باختصار كيف نُفسر أن يتحوّل المظلوم إلى ظالم والضحية إلى جلد، ولكن على النحو الأسوأ والأفطع!؟

لعلنا نفتقر إلى نماذج كـ«مانديلا» الذي اتّسم بالتعقل ضدّ التعصّب، وبالتواضع ضدّ التأله. ولا يفوتني أن أشير إلى الجرأة على الذات، لدى الرئيس الفرنسي هولاند، الذي قرّر ألا يترشح لولاية ثانية، لأنّه أخفق في سياساته، في حين أنّ النماذج النيرونية المسيطرة عندنا تُحوّل بلدانها إلى سجون أو إلى مقابر.

4- يشير علي حرب إلى الحوار الذي أجراه مارسيل غوشيه مع أسبوعية «لوبوان»، وعنوانه: «نشهد أفعالنا الأعلى السياسي» (المحاور):

Marcel Gauchet, «Nous assistons à la disparition du surmoi politique», Le Point, 17 / 11 / 2016.

في ما يخصّ المستقبل، الملاحظ أنّ العالم يزداد تأزماً عمّاً كان عليه قبل عقود. أتوقف عند المعطى الجديد الذي تمثل في انتخاب دونالد ترامب رئيساً للولايات المتحدة، وعلى نحو فاجأ المثقفين والإعلاميين الذين كانوا في ما قدّموه من قراءات كمن يرجم في الغيب. وهذا ما حصل في فرنسا، حيث صعد فرانسوا فيون في الانتخابات الأولية، مرشحاً للحزب الجمهوري، للانتخابات الرئاسية، على حساب آلان جوييه ونيكولا ساركوزي؛ أي ضدّ التوقعات. وكانت بريطانيا قبل ذلك قد فاجأت أوروبا والعالم بخروجها من الاتحاد.

وفي هذا شاهد على أنّ الإنسان، فاعلاً تاريخياً، أخذ يفقد سيطرته على نفسه وعلى أفعاله، بقدر ما فقد القدرة على الفهم والتشخيص أو على التوقع والتقدير. ما يعني فشل الطبقات الحاكمة في إدارة الدول، كما يعني أيضاً الحاجة الماسّة إلى عدّة جديدة من الرؤى والتصوّرات أو المدارس والاستراتيجيات، بقدر ما يعني أنّ ثنائيات اليمين واليسار، أو المحافظ والإصلاحي، أو حتى الأنا والآخر، لم تعد صالحة، نظراً لموجات الهجرة المتعاضمة بسبب الحرب أو الفقر، أو نظراً لتشابك المصائر والمصالح على المستوى العالمي. ولذا، ما عاد مجدياً لآلية دولة أن تنسحب من على المسرح، أو أن تفكر في إقامة جدران عازلة على غرار جدار برلين. مثل هذه العودة إلى الوراثة ستكون عودة سيئة أو مدمّرة، كما هو شأن كلّ عودة لماضي لا يتمّ الاشتغال عليه بعقلية التحويل الخلاق والتركيب البناء والتجاوز الفعّال.

من هنا، إنّ العالم اليوم غارق في أزماته التي ألخصّها بثلاث كلمات:

1. التخبُّط: ومعناه أنّ الفاعل لا يمتلك رؤية متماسكة للأمر، ولذا نجده يتردّد بين النقيض والنقيض في مواقفه وسياساته.

2. التورُّط: ومفاده أنّ الفاعل لا ينتج إلا مأزقه؛ لأنّه يحسب المشكلة حلاًّ وبالعكس، كما هي الحال اليوم في العالم العربي.

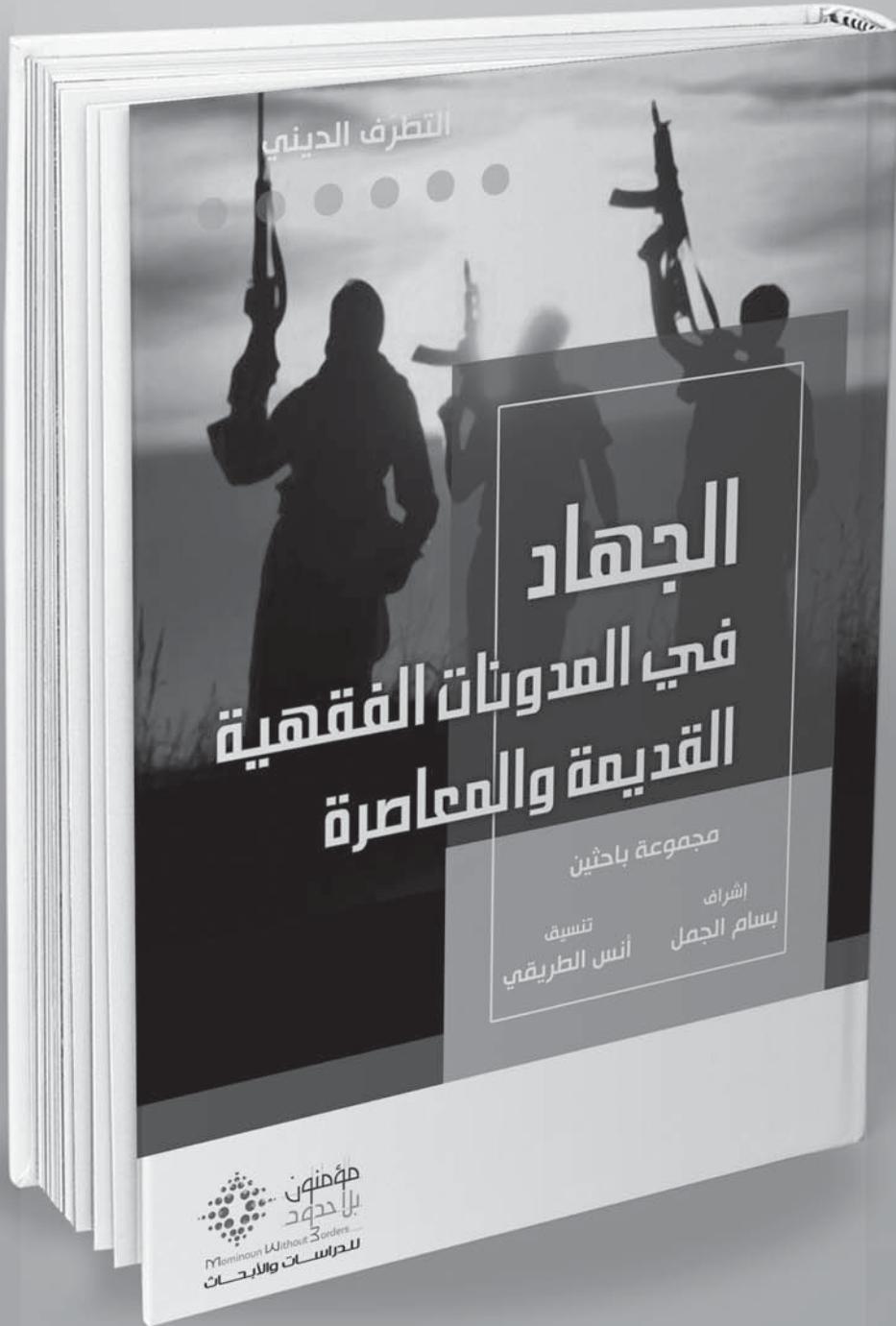
3. التواطؤ: ومفاده أنّ الفاعل لا يصنع إلا النماذج التي يدّعي محاربتها، ولذا هو لا يخدم سوى أعدائه.

هل أنا متشائم؟

لست مع الشاعر هولدرلن الذي يقول: «حيث يوجد الخطر تجترح سبل النجاة». فنحن ندخل في مجتمع المخاطرة، كما لاحظ عالم الاجتماع أولريش بك، وهذا ما يقوله أيضاً التاريخ البشري؛ إذ هو يشهد بأن العنف في تصاعد، وأن المخاطر تزداد عصراً بعد عصر. وهذا ما يجعلني أكثر قولي إن الإنسان ليس عاقلاً كما عرفه أرسطو. فالعقل ليس هو المحرك أو الحاكم أو الناظم؛ بل هي الأهواء والمطامع والأحقاد والنزوات، الأمر الذي يُفسّر ما نحصده على المسرح العالمي من العبث والخُمق والجنون.

وأني جنون أعظم وأكبر من أن ينتج الإنسان مفاعلات نووية سامة يكلف تدميرها لائقاً خطرها أكثر من بنائها؟ أمّا الخطر الأعظم فهو أن يلعب الإنسان ببرناجه الوراثي، لإنتاج كائن جديد يتعداه أو يخلفه. بذلك يكتب نهايته بيده. فأني وحشٍ أو مسخٍ سيخرج من الحاضنات البيولوجية؟!!

# مصدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## حوار مع المفكر الإيراني سيّد حسين نصر عن الطائفية والدين والحداثة\*

الحوار من إعداد: عيسى جابلي\*\*  
ترجمة وتقديم: سعيد البوسكلاوي\*\*\*

### تقديم

نقدّم للقارئ العربيّ مكتوباً نصّ حوارٍ أجراه عيسى جابلي مع الفيلسوف سيّد حسين نصر<sup>1</sup>، باللغة الإنجليزية، حول موضوعات أنيية شتى تغطّي خاصّةً موضوعات الطائفية والحداثة والحوار الدينيّ والتعددية الدينية وعلاقة المسلمين بالحداثة، بالإضافة إلى الدور الذي يمكن أن يضطلع به الدين في بناء السلم وتكريس التعايش بين الناس. وهو نصّ مفيد يعكس عصارّة تجربة روحانية وفلسفية

\* العنوان الأصلي الذي وضعه سيّد حسين نصر لهذا النصّ هو «أجوبة عن أسئلة أرسلها السيّد عيسى جابلي»، سيراً على نهج القدامى في التأليف، والعنوان الفرعيّ أعلاه من اقتراح المترجم في ضوء محتوى النصّ..

\*\* كاتب وإعلامي من تونس.

\*\*\* أكاديمي مغربيّ (جامعة زايد، أبو ظبي/ جامعة محمد الأوّل، وجدة).

1 - سيّد حسين نصر: فيلسوف مسلم معاصر، وُلد عام 1933 في طهران، من عائلة فارسيّة عريقة في العلم. تلقّى تكويناً تقليديّاً في بلاده قبل أن ينتقل إلى الدراسة في أمريكا، حيث تدرّج في تخصّصات تتراوح بين التكوين العلميّ الدقيق (الفيزياء والجيولوجيا والجيوفيزياء) وتاريخ العلوم والفلسفة والدراسات الإسلاميّة. فهو ذو تكوين مزدوج علميّ وفلسفيّ من جهة، وإسلامي تقليديّ وغربيّ حديث من جهة أخرى. وقد كان لـ «دي سانتيلانا» (Di Santillana) و«روني غينون» (Rene Guenon) أثر كبير في مسار حياته الأكاديميّة. عاد إلى بلده حيث اشتغل بالتدريس والبحث والإدارة في جامعة طهران، وساهم في إغناء الحياة الأكاديميّة وتطويرها في إيران قبل الثورة. لكنّه هاجر بعدها إلى أمريكا مرّة أخرى، حيث استقرّ به المقام، منذ عام 1984، أستاذاً للدراسات الإسلاميّة في جامعة جورج واشنطن، ورئيس مؤسسة تحمل اسمه متخصصة في الدراسات التقليديّة. وتجدر الإشارة إلى أنّه يحظى بمكانة مهمّة جدّاً في الفلسفة المعاصرة، وخاصّةً في مجال تاريخ الأديان وفلسفة العلوم والميتافيزيقا والتصوّف، وينتمي إلى ما يعرف، أو ما يسمّيه هو نفسه، المدرسة التقليديّة. وسيّد حسين نصر غزير التأليف، وله تلامذة كثيرون، كما اشتهر من خلال المحاضرات العامّة الكثيرة التي يلقيها في مختلف أرجاء العالم. نذكر من أعماله التي حظيت بعناية كبيرة ترجمة ودراسة: (ثلاثة حكماء مسلمين: ابن سينا، السهروردي، ابن عربي) (1964)؛ (مدخل إلى العقائد الإسلاميّة الكوسمولوجيّة [إخوان الصفا والبيروني وابن سينا]) (1964)؛ (العلم والحضارة في الإسلام) (1968)؛ (اللقاء بين الإنسان والطبيعة: أزمة الإنسان المعاصر الروحيّة) (1968)؛ (مقالات صوفيّة) (1972)؛ (صدر الدين الشيرازي وفلسفته الإلهيّة المتعالية) (1977)؛ (الفنّ الإسلاميّ والروحانيّة) (1986)؛ (الإسلام التقليديّ في العالم المعاصر) (1987)؛ (الدين ونظام الطبيعة) (1996)؛ (الإسلام: الدين والتاريخ والحضارة) (2001)؛ (الفلسفة الإسلاميّة من أصولها إلى اليوم: الفلسفة في أرض النبوة) (2006)؛ (الإسلام في العالم المعاصر) (2012).

طويلة من جهة، وبأني في سياق عالميّ اتّسم بالعودة إلى الدّين، وفي الوقت نفسه تُرتكب الحماقات باسم الدّين نفسه، من جهة ثانية، وإن كانت أسباب ذلك ليست هي التأويل الدّينيّ بالضرورة. ومن ثمّ، سيكون مفيداً جداً أن يستنير الناس اليوم بأفكار سيّد حسين نصر في موضوعات ساخنة مثل هذه، وفتح إمكانات الحوار بين الأديان والطوائف وتأويلات الجماعات المختلفة للدّين والعلم والحداثة وغيرها.

لقد طرح المحاور أسئلة ذكيّة وهادفة، وجاءت أجوبة سيّد حسين نصر، على عادته، دقيقة وشاملة، نظريّة وعملية، أكاديمية وعموميّة. إنّها أجوبة صادرة عن فيلسوف موسوعيّ عاش في بلاد إسلاميّة وغربيّة في آن واحد، خبر الفكرين الغربي والإسلامي على حدّ سواء، وتاريخ العلوم والفلسفة معاً. إنّهُ رجل علم ودين معاً، خبر التاريخ والعلم والإيمان على امتداد عمر حافل بالعلم والعبادة والتأمّل والتنقل والحوار مع الناس في مختلف الأوساط. وقد تركّز الحوار أكثر على المشكلات المطروحة اليوم على المسلمين من حيث كيفية تعاملهم مع دينهم من جهة، وما تقدّمه الحداثة من رؤية للعالم من جهة أخرى. فمن حيث علاقتهم بالدّين والتراث، يؤكّد سيّد حسين نصر ضرورة التشبّث بالإسلام التقليدي الذي يسع جميع التأويلات، وتمييزه عن مصالح الجماعات المختلفة، مع الأخذ بأسباب العلم الحديث وتطوير الذات. أمّا الرؤية العلميّة للعالم، فهي نتاج خلط بين العلم والعلميّة؛ ففي الوقت الذي يرفض فيه العلماء أنفسهم العلميّة، نجد بعض المسلمين يدافعون عن العلميّة بشراسة.

وعن أصل الصراع بين الطوائف الدّينية والحلّ الممكن، يرى سيّد حسين نصر أنّ اختلاف التأويلات واقع لا يرتفع. لكن ينبغي التركيز على ما يجمع الناس، لا على ما يفرّق بينهم. أمّا الحداثة فقد أضعفت الدّين وساهمت، بشكل أو بآخر، في إذكاء الصراعات الطائفية في العالم الإسلاميّ وغيره، وخاصّة بسبب إضعاف الصوفيّة والحياة الروحية بشكل عامّ، التي كانت عامل توحيد في العالم الإسلاميّ. ولا يغفل عن ملاحظة أنّ معاداة الحياة الروحية أمر تشترك فيه الحداثة والحركات الأصوليّة المتعدّدة رغم تباينها الشديد. والاستعمار استغلّ، ولا يزال، هذا الوضع من أجل زرع الفتن في المجتمعات الإسلاميّة. والحلّ الذي يقترحه سيّد حسين نصر هو التشبّث بوحدة الأُمَّة الإسلاميّة وقيمة الأخوة التي تجمع الطوائف المختلفة سنّة وشيعة وغيرهما، من أجل بناء فضاء للتعايش المشترك، ومواجهة التحديات التي تواجه الجميع. ففي الإسلام التقليديّ متّسع لجميع التأويلات والطوائف والمدارس السنيّة والشيعة والصوفيّة، ولا بدّ من قبول كلّ طرف للآخر من أجل تحقيق التعايش والسلام. فالمشكلة ليست في الإسلام التقليديّ الذي هو كونيّ؛ بل في الأرثوذكسيّات الطائفية الإقصائية.

من المؤكّد أنّ الدّين، في حدّ ذاته، ليس مشكلة؛ بل هو حلّ، في نظر سيّد حسين نصر. ولا يمكن إلاّ أن يكون كذلك، إذا استطعنا تجاوز الخلافات المليّة والطائفية؛ ف«لكي يكون المرء في سلام على الأرض، يجب عليه أن يكون في سلام مع السماء»، بعبارة؛ إذ لا بدّ من تحقيق السلام بين الأديان والطوائف المختلفة، ولا بدّ من تمييز مصالح الجماعات وانتهاءها العرقية والسياسية عن انتماءاتها الدّينية؛ فهذا هو السبيل إلى تحقيق الأمن والعيش المشترك. فما يحدث من حروب ليس بسبب الدّين بالضرورة؛ فقد تحلّى الأوروبيون عن الدّين بسبب الحروب التي كانت بين الكاثوليك والبروتستانت، لكن مع مجيء العلمانية حدثت أكبر الحروب العلمانية وأخطرها.

وفي الوقت الراهن، يلاحظ عودة الدّينيّ إلى الساحة بوصفه عنصراً لا محيد عنه، في الشرق كما في الغرب. لقد عاد الدّين إلى حياة الناس في الغرب بقوّة، وبدأ الغربيون يهتمّون لا بالديانة المسيحية فحسب، بل صاروا يعتنقون ديانات أخرى، ومنها الإسلام. وما حدث من تحولات في العالم الإسلاميّ، بالإضافة إلى فشل الأيديولوجيات القوميّة العربية والاشتراكية، دعا الناس

إلى العودة إلى الإسلام؛ بل إن بعضهم حوّل الإسلام إلى إيديولوجيا. وفي كلّ الأحوال، عاد الإسلام بقوة إلى مسرح الأحداث.

ويرى أنّ الأديان متعدّدة، لكنّ التوحيد واحد؛ إذ «في قلب كلّ الأديان الأصيلة يوجد التوحيد»، بحسب تعبيره. والتعددية لا تضعف الإسلام؛ بل تقويه. وهو لا يخفي انخراطه في التجربة التي دعا إليها المفكر الألماني السويسري عيسى نور الدين (Frithjof Schuon) في شكل «وحدة متعالية للأديان»، وهو توجّه لا يخالف التوجّه الكوني للقرآن الكريم الذي يتميّز به من غيره من الكتب السماوية. و«كلّ ما على المسلم الصادق أن يقوم به اليوم هو العودة إلى رؤية القرآن العالمية؛ حيث مصطلح الإسلام نفسه لا يقتصر على الدين الذي أوحى به إلى النبيّ محمّد، عليه السلام، الذي أطلق عليه اسم مسلم في القرآن. وأعتقد أنّ إبراز البعد العالمي للإسلام له أهميّة خاصّة في هذه الظرفيّة التاريخيّة، وأنّ قدر الإسلام أن يحافظ على الدين الأصليّ ويحميه على المستوى العالمي».

وتجدر الإشارة، في الأخير، إلى أنّ سيّد حسين نصر ينتقد الحداثة من موقع الاتجاه التقليدي (الفلسفي والصوفي أساساً) الذي لا ينكره؛ بل يدافع عنه توجّهاً أصيلاً وبديلاً للعلميّة والحداثة. وهذا لا يعني أنّه يرفض العلم؛ بل إنّهُ ينتقد العلميّة أساساً. إنّهُ لا يرفض المنهج العلميّ في ذاته؛ بل يرفض رؤية العالم التي حصرت في منهج علميّ يلغي البعد الإلهيّ والروحانيّ في الإنسان. وكذلك، هو لا يرى أنّ كلّ ما يوجد في التراث الإسلاميّ إيجابيّ؛ بل لا بدّ من العمل على الاستفادة من العلم وتطوير الذات، مع استثمار المفاهيم الإسلاميّة للعلم والعقل، على سبيل المثال، التي هي أوسع دلالة من مفهومها الحديث.

## حوار طائفياً

\* كثيراً ما نشهد صراعات طائفية تهدد وحدة المجتمع الإسلامي. وهذه الصراعات تتخذ شكلها العنيف في الهجوم المتبادل على دور العبادة والرموز الدينية لكلتا الطائفتين المتصارعتين. فما الجذور العميقة لهذه الصراعات؟ وكيف يمكن وضع حد لها، في نظركم؟

على مرّ العصور، وُجدت في الإسلام، كما في كلّ ديانة أخرى كبيرة لها أتباع كثيرون، وتاويلات مختلفة لجوانب كثيرة من الدين، فقهية وكلامية وسياسية واجتماعية. فيما أنّ الجماعة الإنسانية متنوّعة، هناك دائماً تنوع في التاويلات في كلّ ما يشترك فيه الناس، لا في الدين فحسب؛ بل حتّى في الإيديولوجيات الحديثة التي حلّت محلّ الدين، في أغلب الأحيان، بالنسبة إلى كثير من الناس في العالم الحديث. أمّا في العالم الإسلامي التقليدي، فرغم وجود الانقسامات فيه، كانت تحكمه أصول التوحيد والنبوة، وحقيقة القرآن الكريم، بطبيعة الحال، الذي قبلت جميع المدارس الإسلامية بنصّه بوصفه كلام الله. ومن أجل رؤية هذه الوحدة رغم الخلافات، كلّ ما ينبغي علينا القيام به هو أن ننظر في جميع حالات الزواج، التي لا تُحصى عبر العصور، بين السنة والشيعة؛ حيث تعيش كلتا المجموعتين في لبنان واليمن والهند المسلمة على سبيل المثال.

وقد أدّى ظهور الحداثة إلى إضعاف الدين وزيادة الطائفية في آن واحد، لأسباب كثيرة منها إضعاف الصوفية التي كانت دائماً قوّة موحّدة في التاريخ الإسلامي. ويجب ألا ننسى أنّ الحداثة وأشكال الأصولية المختلفة، التي يعارض بعضها بعضاً في مجالات عدّة، متّفقة في معارضتها للصوفية والروحانية. وقد استغلّت القوى الاستعمارية هذا الوضع، وسعت إلى إشعال نار المعارضة بين مختلف الجماعات الإسلامية، وما زالت تتبع السياسة نفسها. كلّ هذه العوامل، التي ينبغي أن تضاف إليها العوامل العرقية والطبيعية، أدّت إلى الوضع المأساوي الذي نرى أسوأ مظاهره، اليوم، في اليمن وسورية والعراق وباكستان إلى حدّ ما.

ما ينبغي القيام به هو أن يعيد المسلمون الحقيقيون تأكيد حديث «المسلم أخو المسلم»، وأن يتصرّفوا وفقاً لذلك، مؤكّدين أنّ كلّ المسلمين، رغم الاختلافات، يوحدتهم قبول التعاليم الإسلامية الأساسية في التوحيد والنبوة والمعاد، وفي امتلاك كتاب مقدّس

واحد. ففي بعض البلدان الإسلامية مثل مصر وإيران وتركيا ولبنان والهند المسلمة، الوضع، من وجهة النظر هذه، أفضل ممّا هو عليه في معظم المناطق الأخرى؛ حيث يوجد كلّ من السنة والشيعة معاً بأعداد كبيرة، وإن كان على نحو غير مثالي بعد. ومن المهمّ جداً، بالنسبة إلى جميع المسلمين الذين يهتمّ مستقبل دينهم ومجتمعهم وحضارتهم، تأكيد وحدة الأمة، ومعارضة مختلف أشكال الطائفية والإقصائية التي تسعى إلى تمزيق نسيج المجتمع الإسلامي، وعزل كلّ واحد منه عن الآخر.

\* بعض الطوائف الإسلامية تقدّم نفسها تحت شعار «نحن نمثّل الإسلام الحقيقيّ والباقي مخطئون». في رأيكم، من يمثّل «الإسلام الحقيقيّ»؟ وما الأصول التي يمكن أن تساعد على بناء قاعدة مشتركة بين الطوائف المسلمة، وبناء فضاء سلميّ تعيش فيه جميع الطوائف معاً في سلام؟

من الطبيعي أن يدّعي الإنسان أنّ فهمه للدين هو الحقيقة، وأنّه الأفضل، وإلا فلن يتبعه أحد. ومن المهمّ أن نتذكّر، مع ذلك، أنّ أشكال الفهم الأخرى للدين ليست على ضلال بالضرورة. ألم يكن النبي -صلى الله عليه وسلّم- يقول: «الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»؟ الإسلام الحقّ هو الإسلام الذي يقوم على الشهادتين، ويقرّ بأنّ القرآن كلمة الله، وأنّ الشريعة قانون إلهي. أمّا كيف تؤوّل هذه الحقائق من قبل الجماعات الإسلامية المختلفة، فيجب أن تقبلها الجماعات الأخرى، مادامت تلك الجماعة باقية في إطار كونيّة الإسلام التقليديّ، لا مجرد أرثوذكسية طائفية وإقصائية، الذي يشمل جميع المدارس السنية والشيعة والصوفية أيضاً. إذا كان جميع المسلمين، الذين يخشون الله ويحبّونه في آن واحد، يظنون مخلصين للحقائق والممارسات الأساسية التي توحد المسلمين، فإنّ المسلمين، الذين يوّلون وجوههم إلى القبلة نفسها خمس مرات في اليوم، يظنون على وعي بأنّ ما يوحدنا أكثر ممّا يفرّقنا، ينبغي علينا أن نكون قادرين على خلق فضاء من السلام، يمكننا أن نعيش فيه في وئام بعضنا مع بعض وفقاً لمشيئة الله تعالى.

## الحوار الدينيّ والتعددية الدينيّة

\* عندما نلقي نظرة على ما يحدث في عالمنا الحديث من الصراعات الدامية، فإنّنا قد نتساءل: ألا يزال الدين يقوم بدوره الأساسيّ في بناء تعايش سلميّ بين البشر؟

الشعوب والأمم. وليس ثمة سلام ممكن، إذا لم يكن ثمة سلام بين البشر والشعوب. ولا يمكن تحقيق هذا السلام إلا إذا كان ثمة سلام بين الأديان وبين مختلف المذاهب داخل الدين الواحد، سواء كانوا من الكاثوليك والبروتستانت في أيرلندا، والكرواتيّين الكاثوليك والأرثوذكس في صربيا، أم السنّة والشيعة في العراق وسورية والجزيرة العربيّة واليمن. فلكي يكون المرء في سلام على الأرض، يجب عليه أن يكون في سلام مع السماء.

\* يتّجه العالم، في الوقت الحاضر، نحو القضاء التام على الدين من الحياة اليوميّة، ويضعه في منزلة أدنى على مستوى التأثيرات الكونية في التاريخ. في رأيكم، ما القيم التي حلّت محلّ الدين في عصرنا؟ وكيف يمكن للدين أن يستعيد دوره الإيجابي في صنع التاريخ؟

إنّ الطبيعة الأساسيّة لرؤية الحداثة للعالم، التي قامت على النزعة الفرديّة والعقلانيّة والعلمانيّة، هي تهميش الدين إلى أكبر حدّ ممكن. لقد حدثت هذه العمليّة في أوروبا الغربيّة وأمريكا لأوّل مرّة، وإن كانت بدرجات متفاوتة، ثمّ انتشرت في القرن العشرين إلى مناطق مختلفة خارج الغرب، مثل روسيا والصين واليابان وكثير من البلدان الأخرى. ولكن في القرن العشرين، وخاصّة بعد الحرب العالميّة الثانية، تسبّب حدث آخر حاسم في إحياء الاهتمام بالدين في أجزاء كثيرة من العالم، حتّى في الغرب العلمانيّ على نحو مبالغ فيه، على الأقلّ في بعض الأوساط الفكريّة المهمّة جدّاً. وقد بدأت بعض الانتقادات الأكثر عمقاً للحداثة في الظهور في الغرب، ووصلت إلى المفكرين غير الغربيّين أيضاً. فأعمال مفكرين أمثال شينغلر (-Spen- gler) وتوينبي (Toynbee)، التي تحدّثت عن تدهور الغرب الحديث، والانتقادات المبدئيّة للحداثة من قبل التقليديّين مثل غينون (Guénon)، وكوماراسوامي (Coomaraswamy) صارت تقرأ على نطاق واسع، وأثّرت في كثير من الناس. وقد بدأ الاهتمام ينمو في الغرب، بشكل ملحوظ، لا بالديانات الغربيّة فحسب؛ بل بغير الغربيّة أيضاً، مثل الهندوسيّة والبوذيّة والطاويّة والإسلام.

وقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين تصاعداً جديداً في الاهتمام بالدين في أوساط الطبقات المتعلّمة في العديد من

إنّ قابيل لم يقتل أخاه هاويل بسبب خلافات دينيّة ولاهوتيّة؛ ولا رمى إخوة يوسف أخاهم في البئر بسبب ديني. والهبوط يعني الهبوط من حالة الكمال في الجنّة إلى حالة وجود ملأى بالصراع والعدوان الأناني الذي عارضته جميع الأديان. لقد لُقّب المسيح بأمر السلام، والمسلمون واليهود يميّون بعضهم بعضاً بقول «السلام» أو «شالوم»، والهندوس ينطقون عبارة «شانتي»، التي تعني الشيء نفسه. غير أنّ الدين، عبر كلّ مراحل التاريخ البشريّ قبل ظهور الحداثة، كان العامل المركزيّ في هويّة الشعوب؛ حيث إنّ كلّ شيء يمارس باسمه، حتّى لو كانت دوافع الفتنة دوافع عرقية، ديموغرافيّة، سياسيّة، اقتصاديّة، أو غير ذلك. بل حتّى الحروب التي كانت تجري صراحة باسم الدين مثل الحروب الصليبيّة كانت تحرّكها دوافع أخرى في الغالب. حتّى الفتوحات العربيّة لم تتمّ خارج حدود الجزيرة العربيّة بغرض حمل الناس على اعتناق الإسلام بالقوّة، وإلا فإنّ الكثير من غير المسلمين ما عاشوا في دار الإسلام بعد الانتصار الكامل للمسلمين في كلّ العالم الذي أصبح يُسمّى العالم العربيّ، كما في بلاد فارس، حيث ظلّ ما يقارب نصف السكان على الديانة الزرادشتيّة، والمجوسيّة بدرجة أقلّ، بعد ثلاثة قرون من الغزو العربي.

والدرس المهمّ، الذي ينبغي أن نتذكّره، أنّ الكثيرين في أوروبا، بعد حروب المئة عام بين الكاثوليك والبروتستانت، تخلّوا عن الدين، وانتشرت العلمانيّة أكثر. واعتقد كثيرون بأنّ الدين لمّا كان سبب الحرب، فإنّ تهميشه سيؤدّي إلى السلام. ولكن ما حدث هو أنّه في القرنين التاسع عشر والعشرين، انخرط الأوروبيون في حروب، ربّما باستثناء الغزو المغولي، أدّت إلى قتل أكبر عدد في تاريخ البشريّة. وكان الفرق أنّه الآن بدلاً من أن تُشنّ الحروب باسم المسيحيّة، صارت تتمّ باسم الآلهة الجديدة مثل «الأمّة» أو «الحضارة الغربيّة»، وكلتاها استخدمت غطاء للاستغلال الاقتصاديّ، أو باسم الأيديولوجيات العلمانيّة الجديدة أو الديانات الزائفة مثل الشيوعيّة والفاشيّة أو الليبراليّة العلمانيّة.

وفي الظرفيّة الراهنة من تاريخ البشريّة، من الجوهريّ أن تحتفظ الأديان باستقلالها عن مصالح أتباعها العرقية والسياسيّة والاقتصاديّة، لا الاكتفاء بتعريف أنفسهم مع هذه المصالح فقط. وينبغي لجميع الأديان أن تدعو الناس إلى السلام والوثام بين

توحيد، حتّى لو تمّ تفسيره وصياغته في رموز وأسماء مختلفة. كل هذه الحقائق يؤكدها القرآن الكريم الذي يفسّر بوضوح عالميّة الوحي عندما يقول: «لكلّ أمة رسول»، ويضيف في سورة المائدة أنّ الله تعالى كان يمكن أن يخلق شعباً واحداً، ولكنّه خلق شعوباً مختلفة وأرسل إليها قوانين وطرائق مختلفة، حيث يمكن أن ينافس بعضها بعضاً في الخير. إنّ استجابتي لما أطلق عليه الشيخ عيسى نور الدين (Frithjof Schuon) «الوحدة المتعالية للأديان» قامت على التوجّه الكونيّ الذي عبّر عنه القرآن الكريم بوضوح تامّ، وبشكل أكثر صراحة من أيّ كتاب مقدّس آخر. كل ما على المسلم الصادق أن يقوم به اليوم هو العودة إلى رؤية القرآن العالميّة، حيث مصطلح الإسلام نفسه لا يقتصر على الدّين الذي أُوحى به إلى النبيّ محمّد، عليه السلام، الذي أُطلق عليه اسم المسلم في القرآن. وأعتقد أنّ لإبراز البعد العالميّ للإسلام، في هذه الظرفيّة من التاريخ، أهميّة خاصّة، وأنّ قدر الإسلام أن يحافظ على الدّين الأصيل ويحميه على المستوى العالميّ. وعلاوة على ذلك، إنّ هذا التأكيد على عالميّة التوحيد لن يضعف الإسلام؛ بل سيقوّيه.

### الدّين والحدّات

\* ما الأسباب الكامنة وراء انتقاداتكم للحدّات في كتبكم ومقالاتكم؟ أهي أسباب موضوعيّة أم ذاتيّة؟ وهل من الممكن أن ننسى ما سبق أن منحتّه لنا الحدّات مثل الحرّيّة والمسؤوليّة والعقلانيّة؟

التقليديّون، أمثالي، يعارضون الحدّات في أساسها وجذورها وافترضاها حول طبيعة الواقع، والله، والكون، والإنسان. وقد قدّمت انتقادات مفصّلة للحدّات من قبل مؤلّفين تقليديّين مثل رينيه غينون (René Guénon) في كتبه «النبويّة» أزمة العالم الحديث (The Crisis of the Modern World)، وعصر سيادة الكمّ (The Reign of Quantity). ولا يمكن أن ألخص كلّ تلك الانتقادات هنا، ما عدا أن أضيف فقط أنّ الحدّات باعتبارها رؤية للعالم تهتمّ بالله، ومن ثمّ إنّها تهتمّش البعد الرّوحيّ للإنسان. كما أنّها تختزل الطبيعة في شيء «مبنّي للمجهول»، إلى واقع مادّي محض من أجل الاستغلال؛ بل حتّى الاعتصاب من قبل الإنسان المعاصر بغرض تلبية رغباته المتزايدة، دون أن يكون للطبيعة أيّ حقّ في ذاتها، ناهيك عن حقوق الله على خلقه.

البلدان غير الغربيّة، وخاصّة العالم الإسلاميّ والهند، كما في روسيا وأوربا الشرفيّة بعد سقوط الشيوعيّة. فلنأخذ حالة عالما الإسلاميّ؛ إذ خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أضحى فقر الإيديولوجيّات التي هيمنت على العالم العربيّ، مثل القوميّة العربيّة والاشتراكيّة، واضحاً تماماً بالنسبة إلى الكثيرين الذين سعوا بعد ذلك إلى العودة إلى الإسلام بشكل أو بآخر، رغم أنّ البعض سعى إلى تحويل الإسلام إلى إيديولوجيا. وفي إيران، إنّ الثورة الوحيدة، التي حدثت في العصر الحديث باسم الدّين، أصبحت ناجحة. وقد تمّ تقسيم الهند، فنشأ أكبر بلد إسلامي من حيث الكثافة السكانيّة باسم الإسلام، لا باسم أيّة هويّة عرقيّة أو لغويّة أو وطنيّة، وهذا البلد هو جمهوريّة باكستان الإسلاميّة. ومهما كان نجاح مثل هذه الأحداث أو فشلها، فإنّ النتيجة هي أنّ الإسلام أعيد إلى قلب المسرح السياسيّ في العالم الإسلاميّ مع ديناميكيّة جديدة لا تزال مفتوحة.

في مثل هذه الحالة، إضافة إلى ما نراه من صعود القوميّة الهندوسيّة في الهند، وحتّى إحياء الكونفوشيوسيّة في الصين، التي لا تزال ماركسيّة في الظاهر، ليس ثمّة شكّ في أنّ الدّين قد أضحى، مرّة أخرى، قوّة فعّالة على الساحة الدوليّة، ناهيك عن دوره في الحياة الفرديّة للرجال والنساء في جُلّ أنحاء العالم. بالفعل، لقد ازداد دور الدّين في الشؤون الإنسانيّة على الصعيد العالميّ بشكل كبير. وفي مثل هذا الوضع، تأتي مسؤوليّة تاريخيّة جديدة. يجب على الأديان أن تؤكّد الحياة الأخلاقيّة واحترام الأديان والثقافات الأخرى. عليها أن تستمدّد من الجوانب الأكثر كونيّة في تعاليمها من أجل تقريب بعضها إلى بعض، والسعي إلى حلّ المشاكل التي تواجه البشريّة ككلّ، مثل مشاكل الحرب والاستغلال الاقتصاديّ والأزمة البيئيّة التي لا يمكن حلّها إلا إذا تصرّفت الأديان معاً وفي وثام بعضها مع بعض.

\* أنتم تؤمنون بالتعدديّة الدينيّة وأتباع ديانات مختلفة من أجل بلوغ الحقيقة. كيف يمكن لشخص مسلم أن يعتقد بذلك؟

أولاً، وقبل كلّ شيء، نرى أمامنا بالتجربة إنسانيّة متنوّعة بتنوّع الشعوب والأمم، بثقافتها ولغاتها وأعرافها المختلفة، وغير ذلك. وثانياً نرى أدياناً أتبعها مؤمنون مخلصون على مدى آلاف السنين. وثالثاً نرى أنّ في قلب كلّ الأديان الأصيلّة ثمّة

الفتنة، رغم اختلاف فهمه للعقل والتاريخ عن العقلانيين الأوربيين السابقين.

هذه الطريقة في النظر إلى العلم والعقل بدأت في التأثير أيضاً في العالم غير الغربي ابتداء من القرن التاسع عشر فصاعداً، وحتى في دار الإسلام نفسها، إلى حد ما، حيث كان الدين ولا يزال أقوى ممّا هو عليه في الغرب. إنَّ المعنى الذي استخدمت به مصطلحي العقل والعلم في سؤالك، يعكس الفهم الغربي الحديث لهذه المصطلحات، لا معناها الإسلامي التقليدي، ولا كيف فهم شخص مثل ابن سينا أو الغزالي هذه المفاهيم الأساسية.

ففكر المعنى في أغلب المفاهيم السائدة التي تنتهي بـ«ism» من الطبيعية (Naturalism) والعقلانية (Rationalism) والعلمية (Scientism) إلى التجريبية (Empiricism) والتاريخية (Historicism) وتطبيقاتها على المستوى السياسي من الماركسية إلى الفاشية هو واقع صارخ. كل ما علينا القيام به هو أن نفتح أعيننا لنرى ذلك، ونذكر أنه ليس كل ما «في مملكة الدنمارك» جيد، كما يقول شكسبير. ينبغي أن نتعلم من تاريخ الحداثة أنه لا يمكن للمرء أن يزيل الدين جانباً، ويحتزل «العقل» إلى (reason) و«العلم» إلى العلم الحديث دون عواقب كارثية على الإنسان ونظام الطبيعة معاً. وفيما يتعلق بالعالم الإسلامي، ينبغي لنا أن ننظر إلى الحداثة لا بوصفها مثلاً ورؤية للعالم من أجل محاكاتها بشكل أعمى؛ بل بوصفها تجربة فاشلة ينبغي أن نتعلم منها في رسم مسارنا الخاص.

ينبغي أن نعود إلى فهمنا الإسلامي التقليدي لمفهوم «عقل» و«علم». علينا أن نتذكر أنه في المنظور الإسلامي «عقل» هو ما يربطنا بالله والحقيقة، وأنه عندما يقول القرآن الكريم: «وهم لا يعقلون»، لا يعني أنهم يفكرون تفكيراً عقلياً، وأن العلم هو صفة إلهية؛ و«الراسخون في العلم» لا يعني بها البارعين في الفيزياء والكيمياء. وعلينا أن نذكر أن العلم الحديث ليس هو العلم الطبيعي (بألف ولام التعريف)، وإنما هو علم الطبيعة الذي يمكننا أن ندجه من حيث المبدأ في تراتبية المعرفة في الإسلام بعد إزالة زعم الإلحاديّة عنها، ومن ثمّ تفادي خطر العلموية (sci-entism). ويمكننا أيضاً تطوير فكر عقليّ دون أن نكون ذوي نزعة عقلانية (rationalistic). إنَّ خلاص الحضارة الإسلامية

بطبيعة الحال، نحن، بوصفنا تقليديين، لسنا غير واعين ببعض المزايا النسبية في العالم الحديث. نحن نعلم أنَّ طبَّ الأسنان أكثر نجاحاً اليوم في علاج أسناننا المسوسة ممّا كان عليه في العصور الوسطى، ولا نحن غير واعين بوجود عيوب في المجتمعات التقليدية. فلا يوجد أيُّ شيء هو شرٌّ كامل. حتّى الشيطان، الذي هو مثال الشرّ، خلقه الله؛ والله لا يخلق الشرّ بها هو كذلك. غير أنّ النقطة المهمة التي ينبغي تذكرها هي غلبة الخير أو الشرّ، والحقيقة أو الباطل في أيّ شيء. لقد كانت المجتمعات التقليدية خيراً في الجوهر وشرّاً بالعرض. أمّا العالم الحديث فهو شرٌّ في الجوهر (وقد بدأ عدد متزايد من الناس في معرفة ذلك، خاصّة مع ظهور الأزمة البيئية التي تهدد الآن حياة الإنسان نفسه على وجه الأرض)، وهو خير بالعرض. إنَّ انتقادنا للحداثة لا يقوم على المشاعر أو الحنين إلى الماضي المفقود، ولكنه يقوم على حقيقة من نحن، وماذا ينبغي علينا أن نفعله هنا على الأرض، وأين نحن سائرون، وأين ينبغي لنا أن نسير؟ إنَّ انتقادنا للحداثة لا يقوم على حقد أو غضب بسيط، بل على دقّة فكرية وتحليل موضوعي. وفي معنى أعمق، إنَّ انتقادنا هو عمل من أعمال المحبّة أيضاً، محبة الله، الذي هو الحقُّ ومصدر كلِّ حق، ولما أوحى به لخلقه وخاصّة إلى الإنسانية.

\* يعتقد بعض العلماء والفلاسفة أنّ الدين فكرة تنتمي إلى عصر ما قبل الحداثة، وينبغي التخلص منها من أجل إرساء القيم العقلانية والقواعد العلمية. هل تعتقدون بأنَّ هذا ممكن؟

إنَّ فكرة إرجاع الدين إلى أثر تاريخي، والاعتماد على العقل والعلم فقط، ليست جديدة في الغرب بطبيعة الحال. إنّها تعود إلى عصر ما بعد القرون الوسطى، عصر الثورة العلمية، عقلانية القرن الثامن عشر، وما يُسمّى عصر التنوير، واستمرّت في أشكال جديدة في القرن التاسع عشر مع الماركسية وغيرها من إيديولوجيات العصر، واكتسبت حياة جديدة في القرن العشرين مع انتشار صور مختلفة من الوضعية العلمية التي ارتبطت بدائرة فيينا، في البداية، ومن خلال الفرويدية والوجودية الإلحادية مع أمثال سارتر، رغم ما شابهها من عنصر اللاعقلانية، وأخيراً في الموجة الجديدة من الإلحاد التي شاعت في أواخر القرن العشرين على يد أمثال داوكنز (Dawkins) وهيتشنس (Hitchens). وإنَّ كثيراً من الفلاسفة الغربيين المعاصرين المشهورين، مثل هابرماس (Habermas)، يتمنون بوجه من الوجوه إلى هذه

يقول القول الغربيُّ المأثور من القرون الوسطى: (Vincit omnia) (Veritas) (الحقيقة تنتصر دائماً)، وكما يؤكّد القرآن الكريم: (جاء الحقُّ وزهق الباطل).

يعتمد على قدرتنا على إحياء تراثنا الفكريّ المتكامل، لا على تكرار التجارب الفاشلة التي عرفتها الحضارة.

\* لقد أكّدتم في أبحاثكم على مفهوم «العلمويّة» كثيراً. ماذا تقصدون بذلك؟ ولماذا تعدّونه خطراً؟

أفترض أنّك تقصد (Scientism) بكلمة «العلمويّة» التي صيغت حديثاً. فإلى هذا السؤال سأنتقل الآن. فالعلمويّة تعني توسيع رؤية العلوم الحديثة للعالم، وجعلها بمثابة فلسفة كليّة تنطبق على الواقع كلّ. وأنا أرى أنّ العلمويّة خاطئة تماماً. وأكثر من ذلك هي أخطر مغالطة، ولكن بسبب النجاح الماديّ للعلوم الحديثة في المجال الماديّ، فإنّ كثيراً من الناس يطابقون بين العلم والعلمويّة باعتبارهما شيئاً واحداً، ويتبنّون ذلك بوصفه يمثّل رؤيتهم للعالم، على الرغم من أنّ عدداً من العلماء أنفسهم يرفضون العلمويّة. وخطر العلمويّة يكمن في كونها تدمر ثراء خلق الله برفض كلّ ما لا يمكن إخضاعه للبحث من خلال المنهج العلميّ المزعوم، الذي يدمر البعد الروحيّ للبشر والطبيعة معاً، ويخلق رؤية للعالم تنفي وجود حقيقة أسمى، ومن ثمّ تنفي وجود غاية قصوى في حياة الإنسان. فالجمال والخير والفضيلة ليس لها أيّة مكانة أنطولوجيّة، ولا معنى أسمى في فلسفتها وإبستمولوجيّتها الشموليتين. ومن الأهميّة بمكان بالنسبة إلى المسلمين أن يفهموا مخاطر قبول العلمويّة، بوعي أو من دونه، في حياتهم الدينيّة والفكريّة والفنيّة والرؤويّة.

\* كيف يمكننا التخفيف من هذه الظاهرة وتقليص تأثيرها في عالمنا المعاصر؟

إنّ السبيل الصحيح الوحيد المتاح للمسلمين هو العودة إلى التقليد الإسلامي، وفي ضوء تعاليمه الفكريّة والروحيّة الأكثر كونيّة عليهم مواجهة جميع القوى والأفكار التي تغزو العالم الإسلامي في موجات متتالية، وتقييمها. ينبغي ألا نكون مثل ركّاب سفينة بلا مجداف تتقاذفها الأمواج في عاصفة بحريّة. لا يمكننا أن نكون مجرد منفعلين، وطرفاً متلقياً دائماً. ينبغي أن نكون فاعلين في العالم من حولنا، نستجيب للتحديات التي تعترض طريقنا على أساس تقليدنا الإسلامي الغني. وأيضاً، ينبغي ألا نياس أبداً، وأن نتذكّر أنّ النصر النهائيّ يكون دائماً للحقيقة. فكما

## الفكر المغربي المعاصر: الوطنية والتحديثية

سعيد بنسعيد العلوي\*

وإذا كان منطق التاريخ قد قضى بالارتباط بين الحدث الاستعماري وبين ظهور وتشكل فكر النهضة في العالم العربي، ومن ثم جعل لوعي الحداثة ظروفاً معلومة، فإن هذا المنطق ذاته قد حكم، بالنسبة إلى المغرب، بوجود الارتباط بين وعي الحداثة والتسليم بوجود التحديث (أو الانخراط في سيرورة الحداثة) وبين ميلاد تطوّر الفكر الوطني الحديث وتطوّر الحركة الوطنية في المغرب.

النظر في الصلة بين وعي الحداثة والتسليم بوجود الانخراط في سيرورة التحديث من جهة أولى، وبين ميلاد ونشأة وتطوّر الحركة الوطنية في المغرب، من جهة ثانية، هو ما تسعى هذه الورقة إلى الأخذ به. والقضية الأساس التي نسعى إلى الدفاع عنها في الصفحات المقبلة تقضي بالتسليم بالفكرة الآتية: إن سيرورة التحديث في المغرب أو التحديثية (في معنى النزعة التحديثية أو المنحى التحديثي، في نعت يقلُّ دقة وصرامة عن مفهوم التحديث) (ومن ثمّ ولوج الحداثة أو الاقتراب منها على الأقل) قد اقترنت بجملة التحولات التي عرفها المغرب منذ أربعينيات القرن التاسع عشر (في مستوى كلٍّ من أجهزة الدولة من جانب، ومنازع الفكر الإصلاحية المواكب لتلك التحولات من جانب آخر). ثم إن سيرورة التحديث (أو التحديثية، كما نفضل أن نقول بالنسبة إلى المغرب) قد سارت في خط من التسارع والتطوّر في موازاة مع تطوّر الحركة الوطنية المغربية وفي سعيها نحو الاكتمال النظري أو، على الأقل، في عملها من أجل الوضوح النظري وصياغة النظرية الملائمة.

يبد أنّنا نرى وجوب التمهيد لبسط هذه الفكرة، وعملاً على إعداد الأسباب المنطقية للدفاع عنها، بوقفات ثلاث هي عندنا بمثابة التوطئة الضرورية.

ينصرف الذهن، بصورة تكاد تكون تلقائية، إلى الغرب الأوربي كلما ذُكرت الحداثة أو جرى الحديث عن مشتقاتها (التحديث، المجتمع الحداثي...). والحق أنّ هذا الأمر يحتوي على قدر كبير من الصحة؛ وذلك لأسباب تاريخية وأخرى معرفية تتصل بالغرب وتاريخه مجتمعاً وفكراً. غير أنّ الإقرار بهذا الواقع لا يمنع من القول إنّ الحداثة، من حيث المضامين التي تحملها، والمعاني التي تنضح بها، تطلُّ مع ذلك ذات أبعاد كونية، فهي تطول شعوب ودول المعمورة مع تنائي أطرافها واختلاف أهاليها. ومن ثمّ نجد أنّ الحداثة أو، بالأحرى، تمثل الحداثة بكيفية أو بأخرى تكون له انعكاسات على الدول والشعوب تتفاوت قوّة وضعفاً. والعالم العربي لم يكن بدوره ليشدّ عن هذه الحال؛ وذلك ما يتبينه الناظر في التراث الفكري المنحدر إلينا من الحقبة التاريخية القريبة منا، تلك التي درج الدارسون على نعتها بعصر النهضة. يمكن القول في هذا الصدد، بكيفية إجمالية، إنّ الفكر العربي في عصر النهضة تفكير في الحداثة وانفعال بما تحمله من مضامين. هو كذلك بالقدر الذي كان فيه هذا الفكر الأخير وعياً بالانحطاط ودعوة إلى النهضة.

لا يخرج الفكر المغربي (في الحقبة الموسومة عربياً بعصر النهضة) عن هذا المنحى العام في التفكير، وقد يلزم أن نكون، مع ذلك، على وعي بطبيعة المعطيات المحلية التي جعلت المغرب في حال من التميز النوعي أحياناً عن باقي أرجاء العالم العربي (أو في الأغلبية العظمى من مكوناته على الأقل)، وذلك راجع إلى أسباب تتصل بالتاريخ من جانب أول، وإلى المكونات الذاتية من جانب ثانٍ، ثمّ إلى المعطى الجغرافي من جانب ثالث.

\* مفكر وأكاديمي من المغرب.

منه: عالم الحداثة وزمن الحداثة. نعم، عرفت البشرية في الغرب الأوربي جملة تحولات سريعة حدثت في حقبة تكاد لا تتعدى القرن ونصف القرن من الزمان. وفي تاريخ المعارف، كما في تاريخ الوجود الإنساني، تكاد هذه المدّة لا تُعدّ شيئاً مذكوراً، غير أنّ تسارع وتيرة التطور، على الصعيدين البشري والمعرفي، وكذا تراكمها وتضافرها، قد استطاع أن يفضي بالفعل إلى إحداث الطفرة الهائلة المطلوبة، وأن يكون عنها ميلاد صورة جديدة لكل من المعرفة والوجود الاجتماعي للإنسان في الغرب الأوربي خاصة. ونحن نقدر أنّ من المفيد؛ بل من الضروري لموضوعنا، أن نعدّد أنماط التحولات الكبرى التي حدثت في الغرب الأوربي في الحقبة المذكورة. والمقرر عند الدارسين أنّها تحولات حاسمة، أو أنّها تحولات شملت أربعة مجالات كبرى وأصابت في الصميم بنيات أربع أساسية. وعلى ما نشرته على نفسنا في هذه الورقة من الالتزام بشرطي الإيجاز والوضوح معاً، نفرّد لكل من المظاهر الأربعة حيزاً قصيراً نسجل فيه جوانب التحول، ونجتهد في استقصاء دلالاته وأثره.

1. بين العقد الأخير من القرن الخامس عشر والعقود الأربعة الأولى من القرن السادس عشر، تمتّ جملة من الاكتشافات الجغرافية المذهلة: رأس الرجاء الصالح أولاً، في النقطة القصوى من جنوب أفريقيا؛ حيث كان الاعتقاد السائد أنّ العالم الأرضي ينتهي عند بداية سديم القسم الأدنى من القارة الأفريقية، فأنت رحلات ماجلان لتبين فساد هذا الاعتقاد. ثم كان بعد ذلك اكتشاف جزر الهند الصينية، وعُدّ الأمر في البداية سوءاً في التقدير وانحرافاً عن الطريق المعتادة التي تؤدي إلى بلاد الحرير والتوابل. أمّا وصول كرسstof كولومبس في الخطوة الثالثة من الكشف الجغرافية المذهلة في الوعي الجغرافي للإنسانية، فقد كان اكتشاف القارة الأمريكية.

إنّ ما حدث في الوعي الجغرافي للإنسانية في حقبة الكشف الجغرافية الكبرى المذكورة كان بمثابة رجّة كبرى أحدثت في ذلك الوعي خلخلة عظيمة. وفي عبارة جامعة نقول: لقد أصبحت الأرض، بموجب الاكتشافات الجغرافية المذكورة، غير الأرض.

2. تُنعت النظرية الفلكية، التي انتهى إلى صياغتها نيكولاي كوبرنيك، بـ«الثورة الكوبرنيكية»، وكذا بالانقلاب الفلكي.

- وقفة أولى نلتبس فيها، في إيجاز وتركيز شديدين، تبين معنى الحداثة على النحو الذي ارتسمت به في مهدها الأصلي، في الغرب الأوربي، وكذا استخلاص الدروس الكبرى والأبعاد الكونية للحداثة وروافدها ومضامينها.

- وقفة ثانية نسعى من خلالها إلى تبين ما أشرنا إليه أعلاه من ارتباط بين وعي الانحطاط والحاجة إلى النهضة، هذا من جانب أول، وتمثل الحداثة وسبل الأخذ بها، من جانب ثانٍ. وغني عن القول أنّنا سنحرص في هذه الوقفة على مراعاة شرطي الإيجاز والتركيز.

- وقفة ثالثة نتوخى خلالها تسليط بعض الأضواء على ما كانت الدولة في المغرب تسعى إليه من إدخال إصلاحات بنويّة على مكونين أساسيين من مكونات الدولة الحديثة وهما الجيش والإدارة. كما أنّنا نود، في إشارات وجيزة، التنبيه إلى المناحي التي سلكها الفكر الإصلاحية في المغرب في الحقبة التاريخية ذاتها. لنقل، بعبارة أخرى، إنّنا نهدف من هذه الوقفة الأخيرة تبين المصادر أو الأسس الأولى في بناء فكر الحركة الوطنية في المغرب المعاصر.

### 1. الحداثة ودروسها

في تاريخ المجتمعات البشرية، وفي تاريخ المعارف والعلوم، لحظات يحدث فيها نوع من التحول الكيفي أو النقلة النوعية، فهي تكون لحظات حاسمة، والحسم في حديثنا هذا يعني إحداث الفصل بين عالمين يُعدُّ كلُّ منهما مخالفاً للآخر ومتميزاً عنه، أو لنقل إنّه، على الأقل، يكون كذلك في عين العالم الذي يعدّ نفسه عالماً جديداً في مقابل عالم آخر يحكم بأنّه قد أصبح قديماً. وهذه الطفرة تحدث في الواقع بموجب سيرورة تكون، في الأغلب الأعم من الأحوال، طويلة من جهة ومعقدة متشابكة من جهة أخرى. فالنقلة الكيفية لا تكون كذلك إلا في نظر قاصر لا يقيم للتاريخ وزناً، ولا يأخذ مبدأ التحول بما يلزم له من الجدوية.

ينطبق هذا القول، أفضل ما يكون الانطباق، على كلّ من الوجوديين الاجتماعي والفكري في الغرب الأوربي في الأزمنة التي يتواضع المؤرخون على نعتها بالأزمنة الحديثة؛ تلك التي يطلقون عليها الوصف العام المبهم أو الغامض في جوانب

التي عرفتها العقود الأولى من القرن السابع عشر (ومؤرخو العالم يطلقون عليه من أجل ذلك نعت: القرن العظيم أو القرن الأكبر)، ولكننا نقول بعبارة موجزة: لقد عرف العلم في تلك الحقبة ما يصحُّ نعته بالثورة الرياضية (سواء نظرنا إلى الأمر من جهة نظر بروز قوانين رياضية جديدة ترتبط بأسماء مُكتشفيها: ديكارت، نيوتن، باسكال، ليبنز، أو اعتبرنا المسألة من حيث اعتبار الرياضيات الصياغة المعرفية العليا في التعبير عن الكون). كما أنَّ هذه المرحلة من تاريخ العلم عرفت اكتمال الأسس الكبرى للمعرفة العلمية، تلك التي ينطق بها المنهج التجريبي.

4. شهد القرن السابع عشر (وكذا القرن التالي له) صراعاً اجتماعياً حاداً في أوروبا الغربية، واکب هذا الصراع وعبر عنه في مستوى الفكر صراع إيديولوجي بين قيم جديدة ومضامين فكرية لم تكن مألوفة من قبل وبين القيم الأخرى والمضامين التي كانت تُعدّ طبيعياً ومألوفة.

فأما القوى الاجتماعية المتصارعة فهي، من جانب أول، الطبقة الأرستقراطية، وهذه تشمل فئات «النبلاء»، والملك والأمرء، وهي تحظى بتأييد ومعاوضة من الكنيسة ورجالها. وأما القوى الاجتماعية الأخرى فهي كلُّ الفئات التي كانت تخضع لسطوة الأرستقراطية وترضخ لاستغلالها، وطليعة القوى الاجتماعية هذه هي الطبقة البورجوازية، مشكّلة من كبار التجار وأرباب الصناعات الناشئة المتطورة، وقد كانت هذه الطبقة هي القوة الدافعة والقائدة لحركات التذمّر الاجتماعي التي كان عنها حدوث الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر (1789).

أما القيم الجديدة والمضامين الفكرية التي لم تكن مألوفة، بل ولا معروفة من قبل، فهي تلك التي تجد التعبير عنها في نظريات التعاقد الاجتماعي، وفي ما تقتضيه من مضامين (آدمية السُلطة السياسية، فكرة المواطن، الحرية، الاختيار، الشعب، الأمة...) وما أُلحنا إليه من صراع في مستوى الفكر (في مستوى الوعي الإيديولوجي بالتالي)، فهو ما قام من تقابل بين أنصار «الشيوقراطية» من جهة، ودعاة التعاقد الاجتماعي من جهة أخرى. والأولون هم المنافحون عن «الحق المقدّس» أو «الحق

والحق أن نظرية كوبرنيك كانت انقلاباً حقيقياً في المعرفة الكونية وليس مجازياً فحسب. إنَّ ما حدث هو، كما نعلم، نقلة كيفية من اعتقاد يقرُّ بثبات الأرض في مكانها ودوران الشمس والقمر والكواكب حولها، إلى نظرية تقضي بالعكس من ذلك الاعتقاد: لست المتفرج الجالس في مكانه فيما الشمس والقمر يتحركان من حولي، بل إنني، في الحقيقة، أنا المتنقل الذي يدور حول الشمس فيما هذه الأخيرة ثابتة في مكانها (والعبارة تنسب إلى العالم الفلكي البولندي العظيم، كوبرنيك).

الثورة الكوبرنيكية تعني إحداث شرح عميق في الرؤية الفلكية للعالم؛ بل للكون برمته. لا تعني الثورة الكوبرنيكية فقط الانتقال من اعتقاد يقول بسكون الأرض وثباتها إلى اعتقاد منافٍ ومخالف كُلية يقضي بعكس ذلك، وإنَّما نقلة نوعية من تصوّر للعالم باعتباره نسقاً متناهماً ومقفلًا إلى عالم لا متناهٍ ومفتوح. هي ثورة إذاً في معنى الانقلاب الشامل؛ ذلك الذي يقلب الأمور رأساً على عقب.

3. خلال النصف الأول من القرن السابع عشر توالى سلسلة من الاكتشافات المثيرة ومن الاختراعات الجديدة طالت حقولاً معرفية برُمتهما. لقد تمَّ الإعلان عن ميلاد علم جديد جدّة تامة، هذا من جهة أولى، وانتقلت الرياضيات من صفة علم بين العلوم لتكتسب صفة العلم الأسمى الذي تطمح العلوم الأخرى لتتسج على منواله وللنتائج التي يتمُّ الانتهاء إليها لتفرغ في صيغ رياضية، من جهة ثانية.

ليس في الإمكان أن نعدّد كلَّ الاكتشافات التي تمَّ التوصل إليها، ولكننا نذكر أكثرها أهمية: تمَّ اكتشاف قانون الجاذبية الأرضية على يد إسحق نيوتن، والدورة الدموية على يد وليم هارفي، ومبدأ الضغط الجوي بفضل تورشيلي. ونذكر من الاختراعات المثيرة: اختراع البارومتر، وتطوير العدسات الزجاجية والموازين الدقيقة<sup>1</sup>.

لا يتسع لنا المجال للتوسّع في الحديث عن التحوّلات العلمية

1 - انظر على سبيل المثال:

Koyré, Alexandre, Du monde clos à l'univers infini, Gallimard, tel quel, Paris, 2007, p. 27.

سيصبح لهذا العالم اسم جديد لم يكن مألوفاً من قبل هو عالم الحداثة. كما أن السيرورة التي تتم بها خلخلة العالم القديم؛ بل التطلع إلى اجتهاته من جذوره، ستحمل نعتاً جديداً لم يكن بدوره مألوفاً من قبل وهو نعت التحديث<sup>2</sup>.

وإذا كانت الحداثة، منشأً وتطوراً، معطى أوربياً محضاً اتصل بالوجود الاجتماعي من جهة وبالوجود الفكري من جهة أخرى، فإن نتائجها كانت ذات أثر عميق، يحمل أبعاداً كونية سعت شعوب وثقافات أخرى في العالم إلى البحث عنها وتملكها (أو ربها كانت مجبرة على ذلك ومضطرة إليه اضطراراً).

ذلك ما نرى أنه كان كذلك، بالنسبة إلى العالم العربي في مجمله على نحو، وكان، على نحو مختلف في بعض مكوناته، بالنسبة إلى المغرب.

## 2. العرب والحداثة (وعي الانحطاط والطموح إلى مجاوزته)

يرتبط ذكر الحداثة ومتعلقاتها، في وعي المثقفين العرب، بالمرحلة الموسومة بعصر النهضة. ومفهوم «النهضة»، إلى جانب مفهومين آخرين يقتربان منه (اليقظة، الانبعاث)، يكثر ذكره في الحديث عن الفترة من التاريخ المعاصر التي قد يقع من هؤلاء المثقفين بعض التردد في ما يتعلق ببدايتها. فحيث يجعل البعض منهم البداية الفعلية لها حلول نابليون بونابرت في مصر غازياً في سنة (1798)، يرى البعض الآخر في احتلال الجزائر (1830) تعبيراً فعلياً عن بداية تشكّل الوعي العربي المعاصر. في حين أن آخرين يجعلون من حدث استعمار هذا البلد أو ذاك من دول العالم العربي تاريخاً يتعين أخذه في الاعتبار. وفي الأحوال كلها، هناك في الوعي العربي المعاصر ارتباط بين «اكتشاف الغرب» غازياً مستعمراً وبين تبين ما كانت عليه البلاد العربية من سوء في أحوالها المالية والاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم سيكون الحديث عن «التأخر» وعن «الانحطاط».

2- انظر على سبيل الاستئناس:

Weber, Max, L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme,

Gallimard, tel quel, Paris, 2004, p. 38 et suiv.

وانظر كذلك: فيبر، ماكس، العلم والسياسة بوصفها حرفة، ترجمة جورج كتورة،

المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011، الصفحات 172-186/187.

الإلهي للملوك؛ ومن ثم الذين يرون أن السلطة السياسية تحمل النفحة الإلهية (ومن ثم القدسية)، وتتسم من ثم بصفات الأبوية، والإطلاق، ولزوم الخضوع الكامل لها. والأخرون هم الذين يرون أن السلطة السياسية سلطة آدمية، مقيدة بقيود التعاقد الاجتماعي الذي يتم بين مواطنين أحرار وعقلاء، فلا تكون للسلطة السياسية صفة القدسية إلا متى فهمنا القدسية في معنى احترام بنود التعاقد الاجتماعي.

نظرية التعاقد الاجتماعي (كما ظهرت في تعبيرات متميزة، نسبياً، عند كل من سبينوزا، وجون لوك، وتوماس هوبز) تعبر عن التفاعل الحادث بين النتائج التي تم الانتهاء إليها في المجالات الأربعة التي عرضنا لها أعلاه. قد لا نكون في حاجة إلى الخوض في المكونات الأساس للفكرة السياسية عند الفلاسفة الثلاثة المذكورة أسماؤهم، غير أنه يصح منا القول، إجمالاً، إن نظرية التعاقد الاجتماعي تفيد التشبع بمفاهيم جديدة (أشرنا إلى البعض منها)، هذا من جانب أول، كما أنها تفيد، من جانب ثانٍ، التسليم باعتبار العقل حكماً وموجهاً في الفهم وفي التشريع السياسيين. وهي، من جانب ثالث، تفيد إقرار مبدأ الحرية الفردية والإرادة الحرة قاعدة في تقنين العلاقات الاجتماعية والرابطة السياسية في المجتمع الواحد. ولو شئنا أن ننظر في الأثر القوي الذي أحدثته ميلاد الفيزياء علماً مستقلاً بذاته، وظهور مبحث الميكانيكا، داخل هذا العلم، بناءً قوي الأركان، لقلنا إننا نلمس جوانب من ذلك في الحديث عن «الجسد السياسي» وخضوعه لنوع من الحتمية التي تحكمه وتوجهه.

يصح القول، إجمالاً، إن أوروبا الغربية قد شهدت سيرورة تحوّل كفي في فعلي، لا متوهم، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، في الصعيدين الاجتماعي والمعرفي. كما يصح القول إن القرن التالي (الموسوم بعصر الأنوار) قد كان خلاصة وتركيباً شاملين لمجموع تلك التحوّلات، فكان في الإمكان حدوث الفصل بين عالمين: عالم جديد يأتي حاملاً لمجموعة من المفاهيم، والقيم، والنظريات العلمية، وكذا لوعي جديد لطبيعة الوجود الاجتماعي للبشر يسنده فهم جديد لطبيعة السلطة السياسية وتنظيمها، وعالم أصبح قديماً، بفعل ما تحقق من كفاءات تجاوزه وإقبال العديد من بنياته الفكرية ونظمه الاجتماعية.

لم تكن، في عمومها، تخرج عن هذا: هناك انحراف عن الجادة، عن «المحجّة البيضاء»، هذا من جانب أول، وهناك وقوع في وهدة الاستبداد وما يكون عنه من الظلم والفساد، من جانب ثانٍ. وتساءل مفكرو عصر النهضة عن الأسباب التي أصبح بموجبها «الغرب» على ما هو عليه من القوة والرفعة والتقدم. والجواب عن هذا السؤال الأخير كان أن الأسباب لا تكمن في التقدم العلمي والتفوق التكنولوجي فقط، ولا توجد في ما كانت عليه الإدارة من التنظيم الحسن، وما كان عليه الجيش من قوة وانضباط وتماسك، بل ليست تقوم حتى في نظام المجتمع وسلوك الأفراد، وإنما هي ترجع قبل ذلك كله إلى الالتزام بتحقيق العدل، واحترام الحرية، ومراعاة إنسانية الإنسان. ثم إن هذا الجواب كان يأتي مرفقاً بحسرة وأسى مصدرهما أن أهل الإسلام (بموجب ما يفرضه الدين الإسلامي) كانوا أحق شعوب الأرض في الالتزام بشروط العدل والحرية وتقدير العقل ومراعاة إنسانية الإنسان، غير أن ما حدث كان انحرافاً عن جادة الصواب في النظر إلى الدين الإسلامي فكان الانحطاط وكان واقع التأخر المزدوج.

ما نود التنبيه إليه أن وعي الانحطاط، في الفكر العربي المعاصر، كان مقدّمة لوعي الحداثة ودرسها وأسبابها، غير أنه كان في الواقع انتباهاً وتنبهاً معاً إلى وجود عالم جديد كانوا يقدرّون أنهم كانوا خارجه دون أن يكون هذا الفكر قادراً على التغلغل في بنيات المجتمع العربي الإسلامي في عصر النهضة، كما أن هذا المجتمع، في المقابل، لم يكن في حال استعداد لتقبّل «ثورة» الحداثة ومكوناتها وممكّناتها.

لقد قضى حكم التاريخ، في العالم العربي الإسلامي المعاصر، أن يكون الدخول إلى أزمنة الحداثة عبر بوابة الاستعمار الغربي لهذا العالم. كما قضى هذا الحكم أن يكون العمل من أجل التحرّر واستعادة الاستقلال متصلاً، في جوانب منه، بالحداثة ومنطقها وبسيرة التحديث وآلياته. والمغرب يقدّم، في هذا المعنى، درساً وصورة نموذجية على صحة هذا الرأي.

### 3. الإصلاح ودخلاً للحداثة

في غضون خمس عشرة سنة في منتصف القرن التاسع عشر اضطرّ المغرب إلى خوض معركتين مُني في كليهما بهزيمة نكراء.

الانحطاط (أو وعي الانحطاط) في خطاب المفكرين العرب في عصر النهضة نوع من الوعي الشقي كما يقول الفيلسوف الألماني هيغل. نوع من «الاكتشاف» لحال غريبة استمرّت في واقع الأمر قرونًا عديدة متصلة في أرض دون وعي حقيقي بمغزى تلك الحال. نعم، هنالك نوع من عدم الرضا (عند مفكري الإسلام في العصور الوسطى) عن حال الإسلام والمسلمين وما آل إليه أمرهم من الانصراف عن العلوم والفنون وطلب أسباب القوة، ولنا في التعبير عن هذا الواقع البئيس قول واضح ونبرة أسي مع إرادة للفهم عند ابن خلدون، ذلك أن في بعض المقاطع من «المقدّمة» وعياً بذلك، وعياً بحال الانحطاط، غير أن ما يحقّ نعتة بوعي الانحطاط لا يظهر في صورته الواضحة إلا عند مفكري عصر النهضة: الانحطاط من حيث هو إدراك للوجود في حال من التخلف عن ركب الإنسانية المتقدمة، من جهة، والتقاعس والتأخر عمّا كان عليه الإسلام في عصره «الذهبي» من جهة أخرى، لنقل إن وعي الانحطاط يعادل الوعي بحال «التأخر المزدوج».

نود التنبيه، في الحديث عن «التأخر المزدوج» وعن «العصر الذهبي»، إلى أن هذا العصر الأخير لا يحيل في خطاب المثقفين العرب في عصر النهضة على زمان مرجعي معلوم، ولا يفيد الإشارة إلى حقبة تاريخية محدّدة من تاريخ الإسلام، وإنما هو نوع من التركيب الذهني الانتقائي، تركيب ذهني انتقائي في المعنى الذي يفيد مفهوم النموذج الذهني المثالي عند ماكس فيبر (Ideal type). فالعصر الذهبي هنا، في خطاب المثقف العربي في عصر النهضة (ولا يزال الحال كذلك حتى اليوم عند الكثيرين)، يأخذ من كلّ زمن من أزمنة القوة والبهاء أفضل ما فيه. فالعصر الذهبي مزيج من بيت الحكمة والخصوبة الفكرية في بغداد، وصورته البهية ما كان عليه الحال في الأندلس، حيث كان الإقبال على الثقافات غير الإسلامية أفضل ما يكون الإقبال، فكانت حركة الترجمة والاقْتباس في قرطبة، والعصر الذهبي عند مثقفنا هنا مزيج من صور متنوّعة من الحضارة الإسلامية في القاهرة والقيروان وفاس وغيرها من الحواضر الكبرى أيام قوّة ومجد كلّ منها.

طرح مفكرو الإسلام سؤالاً واضحاً في عمقه، مختلفاً في أشكال صياغته: لماذا وصل أهل الإسلام إلى ما أصبحوا فيه من انحطاط فكانوا في حال التأخر المزدوج التي نشير إليها؟ وانتهوا في الإجابة عن السؤال إلى صوغ أسباب عديدة غير أنّها

شهد القرن التاسع عشر، في ثمانينياته وتسعينياته وفي العقد الأول من القرن العشرين، ظهور كتابات إصلاحية اتصلت بمجالات الدين والمجتمع، ولامتت القضية السياسية في جوانب منها. كذلك حرّر الفقهاء المغاربة فتاوى وتعليقات كثيرة تستنكر ظهور عادات اجتماعية جديدة وتفشي ظواهر لم تكن مألوفة في المجتمع المغربي: من ذلك الإسراف في النفقات في المآتم والأفراح، واكتساب عادات جديدة من قبل الفئات التجارية التي اتصلت بالدول الأوربية والتي التمسست منها «الحماية». ومن تلك الكتابات نذكر مؤلفات صغيرة ورسائل تحوض في قضايا الدين من حيث صلته بالحياة الاجتماعية في الوجود الحديث. كذلك نقرأ كتابات تحجب عن السؤال الآتي: هل تجب الزكاة في الأوراق المالية وفي النقود أم أنّها (كما تنصّ على ذلك أقوال الفقهاء) تكون في الذهب والفضة فقط؟ ومن ذلك أيضاً التساؤل عمّا إذا كان الإعلان عن ظهور هلال رمضان وهلال العيد والإخبار عن الأشهر القمرية يجوز الاعتماد فيه على الخبر الوارد عن طريق التلغراف والهاتف أم لا يجوز ذلك (بها أنّ الفقهاء قد كتبوا في صيغ أخرى يتمّ تناقل الخبر عبرها: مثل إيقاد النار، والضرب على الطبول...)?

هي كتابات يصحّ القول فيها إجمالاً إنّها تعكس التمثلات الأولى للحدثة في الوعي الفقهي المعاصر في المغرب<sup>4</sup>.

عرفت الدعوة الإصلاحية في المغرب (في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، وفي العقدين الأول والثاني من القرن التالي) منحى آخر، ظهر، في أول الأمر، في صورة محتشمة مترددة، في مدونات الرحالين المغاربة الذين تلاحقت رحلاتهم (القصيرة المدد، وذات الطبيعة السفارية في الأغلب الأعم من الأحوال). كذلك نجد في أحاديث أولئك الرحالين (وأكثرهم شهرة الصفار، وابن إدريس العمراوي، والكرودوي، والطاهر الفاسي، وكذلك

أمّا الأولى فقد كانت هزيمة عسكرية فُضي الأمر فيها في سحابة يوم واحد (14/8/1844)، فقد كان الفارق فيها هائلاً بين أفراد العسكر المغربي (وهم مزيج من جنود نظاميين قلة ومتطوعة من أجل الجهاد) وبين الجيش الفرنسي القوي بمدفعيته وأسلحته والقوي بنظامه خاصة. أمّا الثانية فقد كانت هزيمة عسكرية مالية، وكانت (وهذا هو الأشدُّ فداحة) إضاعة لمدينة تطوان لمدة تربو على العام ونصف العام، قبل أن يتمّ استرجاعها وفقاً لاتفاقية صلح بين المغرب وبين الغازي الإسباني. فأما المعركة الأولى، معركة إيسلي (نسبة إلى القرية المغربية الواقعة قرب الحدود المغربية/الجزائرية)، فقد كانت استجابة لاستنصار من الأمير عبد القادر الجزائري، وكانت الهزيمة بعد ساعات قليلة من بدء الاشتباك بين جهتين غير متكافئتين إطلاقاً. والأمر الأكثر أهمية هو الدرس الذي خرج به المغرب: لا مكان لدولة في الأزمنة الحديثة بين الدول دون التوافر على جيش نظامي، يتوافر ليس على العتاد الحربي الضروري فحسب وإنّما (وهذا هو الأهم) على التنظيم العسكري الحديث. لنقل إنّ المغرب قد تمكّن من ذلك باستيعاب مغزى «التنظيمات» التي كانت أدبيات الدولة العثمانية ترخر بها؛ لذا نحن نقول إنّ، في هذا المعنى، لم يكن من الغريب في شيء أن تطلق على الجيش صفة «النظام»، وأن تقترن الدعوة إلى تحديث الجيش وتنظيمه على أساس أنّه قوّة قارة بالدعوة إلى إحداث «النظام»، وأن تُنظم قصائد وتكتب بيانات وكتب تدعو إلى «النظام» وتحت عليه. أمّا الدرس المستفاد من «حرب تطوان» (احتلال تطوان، كما ذكرنا ذلك أعلاه) فهو تبيّن مدى فساد النظم الإدارية الموجودة آنذاك، ولاسيما ما تعلق منها بالجانبيين المالي والإداري. وهو إدراك الدولة المغربية بوجود إحداث جملة من الإصلاحات<sup>3</sup> التي تتصل بجوانب من الحياة المالية والإدارية. لنقل، أيضاً، إنّ ما يمكن نعتّه بالصدمة الأولى للحدثة في المغرب حدثت (على غرار ما وقع في مصر) على إثر الاتصال العنيف بالغرب الأوربي مستعمراً غازياً.

4- انشغل المؤرخون المغاربة المتخصصون في تاريخ المغرب المعاصر بحرب تطوان انشغالاً كبيراً، وحُصّصت لها مؤلفات كثيرة. ونحن نشيد في هذا الصدد بمجملة الدراسات التي كتبها جرمان عياش من أجل تكوين فكرة شاملة عن الدعوة الإصلاحية في المغرب في القرن التاسع عشر. نحيل إلى الندوة الدولية التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط (نيسان/ أبريل 1983) تحت عنوان: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، منشورات الكلية المذكورة.

3- من ذلك العنوان الدال لمؤلف الكردودي «كشف الغمة في بيان أنّ حرب النظام واجب على الأمة»، وأن تُنظم قصائد كثيرة في هذا المعنى أيضاً. انظر: المنوني، محمد، مظاهر يقظة المغرب الحديث، دار الغرب الإسلامي/ شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء/ بيروت - لبنان، ط3، 1985، الجزء الأول، الصفحات 86-76.

إلى الحكم بإدانة عادات اجتماعية سيئة؛ بل تستنكر الانحراف السياسي عن البيعة وشروطها ومقتضياتها وانتهاء بدعوة تمتزج بمنزعه حدائي قوي (كما هو الشأن في «جماعة لسان المغرب»). كل هذا سيصطدم، من جانب أول، ببنيات عتيقة متكلسة تعمل على تكريسها وتعميق نفوذها زوايا وطرق صوفية تقاوم الحديث والتغيير بكل سبيل، من جانب ثان، وفي مقابل ذلك مجتمع يشكو من نفش، يكاد يكون شاملاً، للأمية ومن ظهور مغامرين، من جانب ثالث. وفي مقابل هذا كله قوى استعمارية ظلت طيلة العقود التي أعقبت هزيمة إيسلي فحرب تطوان تتربص بالمغرب الدوائر. ثم إن تلك القوى نظمت جهودها في بسط رداء الاستعمار على المنطقة العربية برمتها، فعقدت سلسلة من المؤتمرات والاتفاقيات أشهرها مؤتمر مدريد (1880)، واتفاقية سايكس بيكو (1904)، ثم مؤتمر الجزيرة الخضراء (1906)، وأخيراً المعاهدة الفرنسية/ الألمانية (1911).

إذا كان استعمار المغرب قد وقع بموجب «اتفاقية الحماية» (30 مارس 1912) فتحقق واقعياً، فإن المعطيات السياسية والتاريخية تفيد كلها أن المغرب قد وضع قدميه في شرك الاستعمار زمناً طويلاً قبل ذلك. زمن كان المغرب قد أصبح بموجبه موجوداً في دائرة «القابلية للاستعمار». غير أنه يتعين التسليم، من جهة ثانية، بحقيقة أخرى وهي أن بداية تكوّن النزعة الوطنية الحديثة في المغرب تجد جرائمها في عمق «القابلية للاستعمار»؛ كذلك قضى منطق التاريخ في المغرب. وبموجب ما قضى به هذا المنطق ذاته يصح القول إن «وعي الانحطاط» (كما ألمحنا إليه في القسم السابق) كان انفعالاً باكتشاف «الحدائث» ووعياً (متذبذباً في صورته الأولى) بوجود النظر إليها.

#### 4. الحركة الوطنية الجديدة: نقطة البداية

في التقرير الضافي عن واقع حركات التحرر الوطني في بلدان المغرب كتب علال الفاسي جملة ستغدو لاحقاً تقريراً لمبدأ أخذت به الحركة الوطنية المغربية: تاريخ «16 أيار/ مايو 1930 هو الذي علم نقطة البداية في تاريخ الحركة الوطنية المغربية»<sup>7</sup>. والإشارة،

محمد الحجوي، في مرحلة متأخرة) حديثاً عن الاختراعات والكشوف العلمية والنظم التعليمية والتجارية، ونظام الجيش بطبيعة الأمر مع إشادة بكل ذلك. غير أن الجدير بالانتباه أن مدوناتهم تلك لم تكن تخلو من تنبيه خفي إلى أهمية إشاعة العدل وإشاعة السلم وأسبابه في المجتمع، مع تعداد لجوانب السلب في المجتمعات التي أمكنهم مشاهدتها (حال المرأة، قلة الاحتفال بالدين، الانشغال بأمور وقضايا كان أولئك الرحالون، ولعلّي أستثني من المجموعة التي ذكرت محمداً الحجوي، يحكمون بانعدام الجدوى فيها أو يقللون من أهميتها)<sup>5</sup>.

مع بزوغ القرن العشرين ستعرف الساحة المغربية بروز توجه جديد عند النخب العلمية والتجارية في العاصمة آنذاك (فاس)، وفي بعض الحواضر الكبرى، وفي مدينة طنجة خاصة. يلمس الملاحظ هذا التوجه الجديد في النظر إلى الإصلاحات الواجب إدخالها (في سير كل من الدولة والبنيات الفكرية والاجتماعية) في بداية تداول الدعوة الإصلاحية السلفية كما حملها كل من محمد عبده والأفغاني وتلامذتها في دول المشرق العربي أمثال عبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين، هذا من جهة أولى. أمّا من جهة ثانية، فإن الملاحظ يلمس لهذا التوجه الجديد (غير المألوف على كل) مظهراً آخر تجلّى في بداية تكوّن جمعيات كانت، في نهاية الأمر، صدى لجمعيات إصلاحية (بل لعلها كانت تقرب من النفس الإصلاحية الجذري، وربّما الثوري أحياناً) مثلما كان الشأن في جمعية «الاتحاد والترقي» أو جمعية «تركيا الفتاة»، والجمعيات التي أخذ نشاطها يعرف انتشاراً وتمدداً في مصر وفي بلاد الشام. والإشارة عندنا، في الحديث عن بداية تكوّن جمعيات إصلاحية ترجع إلى النخب الثقافية والتجارية، إلى جمعية «جماعة لسان المغرب». فقد بلغ المنحى الإصلاحية عند هذه الجمعية درجة الدعوة إلى إعلان دستور للمملكة<sup>6</sup>.

جهود الدولة في إحداث إصلاحات تهدف إلى إنقاذ الدولة واستمرارها، ونزعات الإصلاحيين من مشارب مختلفة تضم ألوان طيف تمتد من إثارة الوعي الديني بالفساد إلى أخرى تدعو

7- في الحديث عن هذا التوجه الإصلاحية عامة، وفي تبين مغزى تكوّن جماعة

«لسان المغرب» وفي صلتها بالتخطيط لمشروع أول دستور مغربي (1907)، انظر:

الفاسي، علال، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، منشورات مؤسسة علال

5- العلوي، سعيد بنسعيد، الاجتهاد والتحديث، دراسة في أصول الفكر السلفي

في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، ط2، 2001.

6- العلوي، سعيد بنسعيد، أوروبا في مرآة الرحلة.

استعمار المغرب والحفاظ على استقلال صعب للبلاد، في الوقت الذي اجتهد فيه في تطوير ما دشنته سلفه ووالده محمد الرابع من الانفتاح على التكنولوجيا الغربية، وإرسال البعثات التعليمية إلى فرنسا وإسبانيا وإيطاليا.

يتحدث الزعيمان السياسيان محمد بن الحسن الوزاني، وعلال الفاسي<sup>9</sup>، عن «الدهشة» و«الحيرة» التي داهمت النخب المغربية في السنوات القليلة الأولى التي أعقبت (30 آذار/ مارس 1912) (تاريخ توقيع عقد الحماية)، وعن العنوية التي حرّكت أشكالاً من المقاومة في الحواضر ودفعت إلى المقاومة المسلحة التي تستمر في جبال الأطلس المتوسط والأطلس الصغير (ستمتد لفترة تقارب، في معارك ضارية أحياناً، العشرين عاماً). في مقابل ذلك نلاحظ أن الدعاوى الإصلاحية في المغرب، سواء منها تلك التي تنهل من الأدبيات القليلة (التي ظهرت بعد معركة إيسلي وحرب تطوان)، أو الأخرى القادمة من دول المشرق العربي (على نحو ما أسلفنا الإشارة إلى ذلك)، كانت تنتشر في أوساط النخب المتعلمة في الحواضر الكبرى خاصة. وما نريد الانتهاء إليه هو أن «الظهير البربري» استطاع أن يخلق في المغرب آلية جديدة من الاحتجاج، استطاعت التنظيمات المدنية الجديدة على الوعي الثقافي المغربي في مطلع القرن الماضي أن تستجمع عناصر الرفض والتذمر التي أحدثتها في الوعي الديني/ المغربي وأن تستقطبها في حركة ستنتجه إلى التنظيم وتعميق الوعي السياسي بالذات فتتجاوز عمل الجمعية الثقافية (جماعة لسان المغرب...) لتغدو أكثر قوة، وأبعد عمقاً فتظهر في صورة كتلة متماسكة تسعى إلى مجاوزة دوائر النخبة الضيقة. كذلك ستظهر (بعد أربع سنوات من الاحتجاجات التي أعقبت صدور الظهير البربري) كتلة العمل الوطني.

لا يعنيننا، في هذا المقام، النظر في دفتر «مطالب الشعب المغربي»، الذي تقدّمت به كتلة العمل الوطني (وقد تسمّت أحياناً: الكتلة العاملة الوطنية) في شهر كانون الأول/ ديسمبر (1934) من

كما هو معلوم، إلى الانتفاضة العارمة التي شهدتها المدن المغربية في التاريخ المذكور، تعبيراً عن رفض مقتضيات ما أطلق عليه «الظهير البربري». كانت مقتضيات الظهير المذكور إثارة للوعي الديني في المغرب من حيث إن ذلك الظهير يقول بمبدأ التمييز في المحاكم المغربية بين محاكم يكون فيها الاحتكام إلى الشرع وأخرى، في مقابلها، يكون فيها الاحتكام إلى العرف الاجتماعي الشائع. وكانت كذلك تفجيراً لوعي سياسي ظلّ يختمر في الوعي الجماعي عقوداً ستة متصلة. ومضمون الظهير المشار إليه يعني إيذاناً بتقسيم المغاربة إلى فريقين اثنين: فريق أول تسري عليه أحكام الشرع الإسلامي (وهم ساكنة ما كانت الهندسة الجغرافية الاستعمارية، الوهمية فعلاً، تطلق عليه نعت أرض أو مجال العرب). وفريق ثانٍ، في مقابل ذلك، يخضع في اللجوء إلى العدالة، والتقاضي إلى «إزرف» (ما يفيد في اللغة الأمازيغية مفهوم العرف الاجتماعي الشائع، في غير صلة ضرورية بالدين الإسلامي). وأناس هذا الفريق الثاني هم المنتسبون (في الهندسة الجغرافية الاستعمارية أيضاً) إلى «مجال البربر» (أمازيغ). ونعتنا لتلك الهندسة بالوهم ليس من قبيل الانفعال الوطني أو الرفض الذي لا يجد سنداً من الجغرافيا والتاريخ ومن المكونات البشرية ذاتها؛ بل إنّه كذلك بحكم الكثير من الأدبيات الغربية، بما في ذلك الفرنسية بطبيعة الحال.

كانت حركة (16 ماي 1930) توكيماً لسيرورة يقظة وطنية عرفت بداياتها (كما أشرنا إلى ذلك) مع هزيمة إيسلي أولاً، ثمّ حرب تطوان ثانياً، ويتعين أن نضيف إلى الحربين حدثاً ثالثاً، وإن كان أقلّ فعلاً في الحياة السياسية غير أنّه حفر في الوعي الوطني والثقافي أيضاً أخاديد عميقة: نقصد به نزول الجيش الفرنسي في منطقة الدار البيضاء (ويعرف الحدث باحتلال الشاوية - المنطقة الجغرافية) في سنة (1907). يحدثنا المؤرخ المغربي الفقيه محمد المنوني فيبين جوانب من «اليقظة المغربية»؛ إذ يقف عند ردة الفعل في الوعي المغربي ممثلاً في الأدب الشعبي وفي أحد أكثر تلك القصائد شهرة<sup>8</sup>. كما يلزمنا التنبيه إلى خطورة الأحداث التي تعاقبت في المغرب إثر وفاة السلطان القوي الحسن الأول، الملك الذي سعى بكلّ السبل التي كانت في حوزته إلى «تأخير»

9- ذلك ما عرضنا له في لقاءات شتى، نشير من بينها على الخصوص إلى: العلوي

سعيد بنسعيد، الوطنية والتحديثية في المغرب، دراسات في الفكر الوطني وسيرة

التحديث في المغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 59 وما

بعدها، وكذا الصفحات 109-115.

الفاسي، ط5، 1993، الصفحات 109-114.

8- المنوني، محمّد، مظاهر يقظة المغرب الحديث... (مرجع سابق).

لأننا نعتقد أن العمل للاستقلال ليس إلا وسيلة لتحقيق أهدافنا العظيمة في إصلاح الأمة وإسعادها»<sup>11</sup>.

ننبّه إلى أن هذا التقرير قد كُتب في سنة (1948)، وللتاريخ المذكور دلالاته بالنسبة إلى الحركة الوطنية المغربية وتطورها. نذكر أولاً أن هذه الحركة (في تنسيق تام مع سلطان المغرب، الملك محمد الخامس) كانت قد تقدّمت إلى السلطة الحمايية بوثيقة مهورية بإمضاء مجموعة كبيرة من الأسماء تمّ اختيارها بعناية تامّة حتى تكون تعبيراً عن مختلف فئات الشعب المغربي. تُعرف هذه الوثيقة بوثيقة المطالبة بالاستقلال (وكذا وثيقة 11/1/1944)، ونقول ثانياً إن هذه الوثيقة قُدمت في الوقت نفسه إلى عدد من الهيئات الدولية والحكومات، وإن هذا التاريخ، وكذا الفعل ذاته، يعبران عن تطوّر في عمل الحركة الوطنية: نقلة نوعية تمّ بموجبها انتقال من مطالبة الحماية بتطبيق الإصلاحات التي يتضمّنهما عقد الحماية إلى المطالبة بالاستقلال سبيلاً إلى تطبيق الإصلاحات. ونذكر ثالثاً بأن التاريخ المذكور شهد بداية حركة التحرّر في العديد من الدول العربية، وارتفاعاً في عمل المقاومة في الكثير من المستعمرات، سيكون عنه ارتفاع ملحوظ في استعادة العديد من الدول استقلالها في أفريقيا وآسيا بدءاً من منتصف خمسينيات القرن الماضي.

بعد هذه التنبهات الضرورية الثلاثة نوّد القيام بوقفه قصيرة عند حديث غلال الفاسي عن النظرية وعن تكوينها. ومن المعلوم، في الفكر السياسي، أن حديث النظرية والشعور بالنقص النظري أو بعدم وضوح الرؤية في مستوى النظر والفكر أمر يتمّ عن تطوّر هائل في الوعي السياسي في حركة من الحركات السياسية، لا شكّ في ذلك، غير أنه يدلّ على الوعي بوجود إحداث نقلة نوعية في مستوى النظرية التي ترسم الأفق، وتدلّ على العمل الثقافي الذي يتعيّن إنجازه. وفي عبارة أخرى نقول: إن ميلاد النظرية السياسية التي توجّه الفعل هو ثمرة الشعور بالقصور وانسداد المنظور ما لم يسعف الفكر بما يوقظ وينبّه ويحرّك. وفي حديث الزعيم السياسي المغربي عن القصور النظري في عمل الحركة الوطنية المغربية، ومن ثمّ وجوب التوجّه لبناء نظرية العمل الوطني في المغرب، دليل على بلوغ ذلك العمل درجة من النضج والتطور كافيين لإحداث نقلة

حيث مضامينه السياسيّة، ولا نريد أن نتفحصه من حيث دلالاته على تطوّر الشعور الوطني في المغرب ومراحل الكفاح من أجل الاستقلال<sup>10</sup>. ما يعيننا، في حديثنا اليوم، هو التنبيه على بعض مظاهر الجدّة في الفكر المغربي المعاصر؛ إذ إن هنالك مفاهيم تتصل بالحدّات وبالقاموس الذي ترجع إليه (الشعب، المساواة، السجين السياسي، النقابة، الحق في التعليم، تعليم المرأة...) قد يعترض علينا بالقول إن ذلك كان من مقتضيات التوجّه بالخطاب إلى الإدارة الحمايية في المغرب، وعملاً على التلويح بالإصلاحات (ومقتضيات الإصلاحات) التي ينصّ عقد الحماية على إحداثها في المغرب (مع الحفاظ على البنيات السياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة للبلد، تمييزاً للحماية عن الإدارة الاستعماريّة المباشرة). والجواب أن ذلك صحيح، وأن الحركة الوطنية المغربية في بداية وعيها بذاتها، حيث كانت في مرحلة من العمل السياسي أعلى رتبة من الجمعية ولكنها أدنى منزلة من الحزب السياسي. بيد أن ما نوّد التنبيه عليه أن «مطالب الشعب المغربي» تنمّ، من جهة أولى، على تنسّم قويّ لريح الحدّات. كما أنّها تبين، من جهة ثانية، كيف أن ميلاد تطوّر الفكر الوطني في المغرب قد حدث في تفاعل مع سيرورة التحديث التي انخرط فيها المغرب عقب هزيمة إيسلي. مسيرة كانت المبادرة فيها للدولة، صاحبة المصلحة الأولى في تحديث البنيات العسكريّة والماليّة والإداريّة، مع إحداث بعض الرّجة في البناء التعليمي. كذلك قضى منطق المسار الذي سلكه المغرب المعاصر.

## 5. الحركة الوطنية المغربية: الحاجة إلى النظرية

تستوقف المنشغل بتاريخ الحركة الوطنية المغربية الفقرة التالية من الحركات الاستقلاليّة في المغرب العربي:

«من الواجب علينا وقد جلينا فضائلها [الحركة الوطنيّة المغربية] أن ننبهها إلى بعض مواطن النقص التي يجب أن نعمل على إتمامها».

«وأول هذه المواطن، في نظرنا، هو ما يرجع إلى تكوين النظرية، وأعني به ما يتعلق بخلق برنامج مفصّل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب وقت استقلاله،

11- الفاسي، غلال، النقد الذاتي منشورات مؤسسة غلال الفاسي، ط8، 2008، ص9.

10- الفاسي، غلال، الحركات الاستقلاليّة... مرجع سابق، ص 521.

في التعليم والاختيار الواجب الأخذ به). ثم إن هذا القسم من الكتاب لا يخلو من قول في النقابة وفي العمل الثقافي وفي الصلة بين العمل السياسي (الحزب) والعمل النقابي وصلة الحزب بالنقابة. فكتاب (النقد الذاتي) كتب من أجل هدف عملي وهو الجواب عن السؤال الذي اقتضاه تطوُّر الحركة الوطنية المغربية، والانتهاه بالقول فيها إلى الإقرار بالحاجة إلى الوضوح النظري الذي ينيِّر السبيل لتلك الحركة. وهذا الاعتبار الأخير هو ما حداني، منذ ما يربو على ثلاثين سنة، أن أطلق على (النقد الذاتي) نعت «البيان الإيديولوجي للحركة الوطنية المغربية»<sup>13</sup>.

غير أن (النقد الذاتي) يقبل النظر فيه من زاوية نظر أخرى مختلفة، إن لم تكن مغايرة، هي جهة نظر الباحث المشتغل بقضايا الفكر العربي المعاصر، فهو يجد مكانه بجانب نصوص المرحلة الموسومة بعصر النهضة وما اتصل منها بالحقبة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وكانت سابقة على قيام ثورة (32) يوليو (1952) في مصر، وإن كان هذا النص قليل التداول في البلاد العربية خارج المغرب؛ بل إن المعرفة الدقيقة لا تزال في المغرب ذاته معرفة محدودة (وإن كان الأمر قد غدا أقل سلبية من ذلك في السنوات الأخيرة، في الأوساط الجامعية).

من بين كل الأفكار التي تصطبغ في (النقد الذاتي) تستوقني ثلاث أفكار رئيسية، كلٌّ منها يدلُّ على إرادة ولوج الحدائة والانخراط في سيرورة التحديث.

الفكرة الأولى (المحورية في «النقد الذاتي») تتصل بما يلزم أن يكون عليه الفكر الإسلامي في الأزمنة الحديثة، أو قل -إن شئت- ما المهمة أو المهام التي يلزم هذا الفكر القيام بها. ومقدمة تلك المهام «تحرير أمتنا من عبث الذين يعبدونها للخرافات والأوهام، وإنقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدم والرفق، وتحول بين عقلها وبين التفتُّح لأسرار الكون، وتمنعها من تغيير الذهنية التي تكوّنت تدريجياً في عهد الانحطاط»<sup>14</sup>. نحن هنا أمام دعوة لاستبطان فكر النهضة في

كيفية. غير أننا، استخلاصاً ممَّا عرضنا له في القسمين السابقين، نجيز لنفسنا القول: إنَّ الفكر المغربي والحركة الوطنية أحد تجليات ذلك الفكر مثلما أنه خلاصة وتركيب لتنسج ربيع الحدائة وإقرار بالارتباط العليّ (نسبة إلى العلة) بين التحرير الوطني والعمل التحديثي في مستويات كلِّ من المجتمع والفكر.

ولأنَّه لا يمكن التحرير السياسي إلا بتحرير الفكر، ولا معنى آخر لتحرير الفكر إلا بالأخذ بأسباب الحدائة كما تمَّ تحقيقها في الفكر الغربي في الأزمنة الحديثة، وحيث إنَّ تحرير العقول يستوجب إقامة الصرح النظري الكفيل بذلك، فإنَّ السؤال الذي يفرض ذاته هو الآتي: ما النظرية التي تفتقر إليها الحركة الوطنية في المغرب (وقد بلغت ما بلغته من تطوُّر) حتى تكون قادرة على رسم دروب التحديث التي يستدعيها مغرب الغد؟

## 6. الوطنية والتحديثية: أسئلة الفكر المغربي

كتب علال الفاسي، في تصدير كتاب (النقد الذاتي)، في حديثه عن الحركة الوطنية المغربية، ما يأتي: «دعوت في خاتمة كتابي (الحركات الاستقلالية في المغرب العربي) رجال هذه الحركات إلى أن يهتموا بتكوين النظرية، ووضع البرنامج المفصل الذي يسهل علينا تحقيق الإصلاحات العميقة التي تشدها أمتنا، متى تمَّ لها الاستقلال، وظفرت بالحرية، حتى لا يقع لها من التبلبل ما يشككها في قيمة الكفاح الذي تبذله بالنسبة لتقدمها وتحسين حالها»<sup>12</sup>. فالكتاب، إذًا، في المعنى الذي يتحدَّث عنه الزعيم المغربي، نوع من خارطة الطريق لما ينبغي أن تكون عليه صورة المغرب بعد استعادة استقلاله. ففي الكتاب حديث عن نظام الحكم السياسي المأمول (نظام الملكية الدستورية)، وحديث عن التنظيم الإداري، وعلى أيِّ نحو يتعيَّن الأخذ بالأساليب الحديثة في الإدارة (من حيث لزوم عقلنتها، واعتبارها الضامن للسير الطبيعي للدولة ولأجهزتها). وفي الكتاب أحاديث في الاقتصاد وفي الاختيار المذهبي في الاقتصاد، وحديث عن طبيعة الأرض وتملكها وتوزيعها في المغرب. وفي الكتاب قسم يعادل نصف الكتاب من جهة الحجم يعرض فيه النمو الذي ينبغي أن تكون عليه صورة المجتمع المغربي الحديث (قضايا الزواج، والمرأة وحقوقها، وقضايا البغاء والمسكرات وما شابه، ثم قول مسهب

13- العلوي، سعيد بنسعيد، الوطنية والتحديثية في المغرب...، مرجع سابق، ص

100

14- الفاسي، علال، النقد الذاتي...، مرجع سابق، ص 103.

12- الفاسي، علال، النقد الذاتي...، مرجع سابق، ص 102.

يبدو، للوهلة الأولى، أنَّ علال الفاسي يستعيد ما قاله محمَّد عبده قبل ذلك<sup>17</sup>، وهذا صحيح من حيث تشبُّع صاحب (النقد الذاتي) بالفكر الإصلاحي في عصر النهضة، غير أنَّ الجديد عند صاحب (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) يكمن في فكرتين جديدتين في كلِّ منهما تركيب ومجازة لمعنى الدولة ودلالاتها عند المدرسة السلفية الكلاسيكية. الأولى هي الاجتهاد في فهم «المصلحيات». نعم، يكاد الدارس لا يتبيَّن فرقا كبيرا بين ما قاله علال الفاسي وما كتبه، قبل ذلك بأزيد من نصف قرن، شيخ السلفية الكلاسيكية محمَّد عبده، في الحديث عن الخليفة أو السلطان: «والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه إن رأت ذلك في مصلحتها»<sup>18</sup>. غير أنَّ علال الفاسي يمضي ليكون أكثر اتصالياً بقاموس الفكر السياسي الحديث، ومن ثمَّ داعية إلى الانخراط في سيرورة التحديث؛ إذ يقرن ذكر الأمة بنعت «السيادة»، ويأخذ السيادة بالمعنى الذي يتمُّ فيه تداول المفهوم في الفكر الدستوري المعاصر<sup>19</sup>. أمَّا الفكرة الثانية، فتتعلق بالكيفية التي يحسم فيها علال الفاسي بين فكرة السيادة (soveraineté)، التي يقرُّها الفكر السياسي الحديث، وتمثل مدار التشريع في الفقه الدستوري، وبين المبدأ الإسلامي الذي يقرُّه القرآن الكريم (إن الحكم إلا لله)؛ وهو المبدأ الذي يرى فيه دعاة الإسلام السياسي السند الأساس الذي يستندون عليه في التشريع لنظرية «الحاكمية» (كما هو الشأن عند الزعيم الروحي للإسلام السياسي، أبو الأعلى المودودي). يأتي علال الفاسي برأي يميِّز فيه بين السيادة المطلقة (أو العليا) وهذه تكون لله وحده، وليس يمكن للشأن أن يكون خلاف ذلك عند المسلمين، وبين السيادة العملية (السيادة في مجال التشريع القانوني والممارسة الفعلية للشأن السياسي)، وهذه تكون للشعب<sup>20</sup>.

مكوناته المختلفة. فهناك، من جهة أولى، أخذ بلغة النهضة ومصطلحاتها على النحو المعروف عند مفكري النهضة (التقدُّم، الرقي، الذهنية، عهد الانحطاط). وهناك، من جهة ثانية، دعوة إلى فرض «التقاليد البالية» (وفي كلِّ حديث عن «البالي»، حضور ما لـ «الحديث» أو «الجديد»). وهناك، من جهة ثالثة، توجيه السهام للقوى التي تساعد على تأكيد حضور «التقاليد البالية» في الوجود الاجتماعي. وصاحب (النقد الذاتي) لا يفتأ، في تعبيرات مختلفة، يرجع إلى ما ذكره بالصفة الصريحة في (الحركات الاستقلالية في المغرب)؛ إذ تحدَّث عن شيوخ الطرق باعتبارهم أصحاب المصلحة العليا، في تأكيد «التقاليد البالية» والعمل على إعادة إنتاجها؛ ذلك أنَّ هؤلاء الشيوخ قد جمعوا، عند علال الفاسي، بين صفتي «أهل البدع» (في المعنى الإسلامي المذموم) وبين الاعتراض على العقل وقدرته على تحرير الإنسان، أو ما يقول عنه إنَّه «روحانية الاطمئنان للعقل والإيمان بالاستقلال في النظر والسلوك». وصاحب (النقد الذاتي) متضامن في هذا الرأي مع الدعوة السلفية كما تبرزها كتابات الشيخ محمَّد عبده وأستاذه، لا شكَّ في ذلك، غير أنَّه يريد أن يظهر بعض التمايز عنها، وذلك ما يعلنه في مؤلفه السابق لـ (النقد الذاتي)، من رأي في السلفية وفي «السلفية الجديدة» خاصَّة، تلك التي كان الارتباط بالنزعة الوطنية القويَّة سمتها البارزة<sup>15</sup>.

الفكرة الثانية (المحورية في «النقد الذاتي») هي تلك التي تتعلق بالدولة، من جهة نظر الفكر الإسلامي الحديث كما يراها علال الفاسي. «الديانة الإسلامية (...) بنَّت هداية الخلق وإرشادهم لا على السيطرة عليهم وإرغامهم. وتركت للمسلمين حق النظر في كلِّ ما هو من شؤون الحياة، وما يُسمَّى عند علماء الإسلام (بالمصلحيات)؛ أي المسائل الراجعة للمصلحة العامة التي تتطوَّر بحسب تقلباتها وجوداً وعدمًا كما يقولون»<sup>16</sup>.

17- عبده، محمَّد، الإسلام والنصراية في معركة العلم والمدنية. انظر: عبده

محمَّد، الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمَّد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 2006، المجلد الثالث، ص 306.

18- المرجع نفسه، ص 309-310.

19- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، (د.ت)، ص 207-216.

20- العلوي، سعيد بنسعيد، فكرة الدولة عند علال الفاسي، (تحت الطبع).

15- الفاسي، علال، الحركات الاستقلالية...، مرجع سابق، ص 153-159. وانظر

أيضاً: الفاسي، علال، أحاديث في الفلسفة والتاريخ والاجتماع، تقديم سعيد بنسعيد العلوي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، 2014، ص 75-113. إذ

يسيطر المؤلف رأيه في «نشأة الفكر الإسلامي الحديث»، وكذلك مقالته «الشيخ محمَّد عبده: موقفه من علم الكلام ومن الفلسفة».

16- الفاسي، علال، النقد الذاتي...، ص 103-104.

حيث الحجم (كما أشرنا إلى ذلك)، نصف مجموع صفحات (النقد الذاتي)، والمؤلف يجتهد في الإحاطة بمختلف مكونات المجتمع، وهو، على سبيل المثال، قد خصص للنقابة والعمل النقابي فصولاً ثلاثة مهمة، غير أن الباحث مع ذلك يلاحظ أن «نظرية المجتمع» في (النقد الذاتي) هي إلى الرؤى المجردة والخطاب الوعظي حيناً والأخلاقي حيناً آخر أقرب منها إلى الرؤية النسقية الجامعة. وهذا الأمر يجد تفسيره عندنا في اجتماع سببين اثنين: أولهما أن الحركة الوطنية المغربية كانت منشغلة أولاً وأساساً بقضية التحرير الوطني وبالتخطيط لدولة الاستقلال. وثاني السببين أن «نظرية المجتمع»، بطبيعتها، أشد صعوبة وعسراً من نظرية الدولة، وهي في اللحظة التاريخية التي شهدت ميلاد ونشأة الحركة الوطنية المغربية كانت لا تزال في مرحلة الفوران والتردد.

على أن هذه الأفكار الثلاث (الفكر الإسلامي الحديث ومهامه الأساسية، وفكرة الدولة من جهة توضيح العلاقة العسيرة بين السياسة وبين الدين، وتعقل الدولة في تصوورها السياسي الحديث)، التي نعتناها بالأساسية والمحورية في (النقد الذاتي) (ومن ثم في خطاب الحركة الوطنية المغربية؛ من حيث صفة «البيان الإيديولوجي للحركة الوطنية المغربية»، التي نرى أنها توافق الكتاب منظوراً إليه في اللحظة التاريخية التي أنتج فيها)، لا تعني حصر مضامين الكتاب في هذه الأفكار الثلاث دون غيرها من الأفكار. ربّما كان الأحق أن نقول: إن المنزع التحديثي للحركة الوطنية المغربية جعل الفكر المغربي، في الأزمنة المعاصرة، يخوض، دون إدراك واع منه في بعض الأحيان، معركة التحديث، ومن ثم يأخذ من الحداثة بأطراف فيكون تمثلاً لها. وبعبارة أخرى نقول: ليكون وعياً بالحداثة وانفعالاً بها.

وفي هذه الفكرة الثانية، خاصة، مجاوزة لما قاله الشيخ محمد عبده، ذلك أن صاحب (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) لا يتهيب من الأخذ بقاموس الفقه الدستوري المعاصر، ولا يبدو منه تردّد في الإقبال على نظرية الدولة كما ترسم معالمها الكبرى في هذا الفقه.

الفكرة الثالثة (المحورية أيضاً) هي أن صاحب (النقد الذاتي)، وقد فرغ من النظر في العلاقة بين الإسلام (بحسابه ديناً) وبين الدولة (باعتبارها عقلنة للوجود السياسي وتنظيماً لأسس الاجتماع البشري) ينشغل بقضية المغرب، كما يتمثل صورته بعد استعادة الاستقلال. وهو إذ يسعى إلى ذلك ينتهي إلى التقرير في جملة من القضايا التي تتصل بصورة كل من الدولة والمجتمع في المغرب استقبالاً (بالنسبة إلى التاريخ الذي نُشر فيه «النقد الذاتي»). والصورة عند علال الفاسي واضحة فيما يتعلق بالدولة وبنظام الحكم في المغرب. «مسألة النظام، بالمعنى الخاص للكلمة، لا تعرض في بلادنا (...) لأن وجود العرش الكريم كافٍ لتكوين المحور الذي قام ويقوم عليه نظامنا القومي». غير أن الأمر يستوجب توضيحاً يكون بموجبه «إعطاء العرش وصاحبه القيمة الحقيقية التي يقتضيها العهد الجديد»<sup>21</sup>. والتوضيح يقوم عند صاحب (النقد الذاتي) في فهم الدلالة الحقة للملكية الدستورية؛ فهي تلك التي تجعل «صاحب العرش - جلالته الملك - شخصية فوق كل الأحزاب وسائر الاعتبارات السياسية التي يمكن أن يتنافس فيها الرأي العام (...) ويجب أن تتكون من حوله صوفية الاستقرار الحكومي، والوعي الوطني، والاستمرار الوجودي للدولة»<sup>22</sup>. أمّا آليات العمل التي يكون بها سير الدولة فهي مجموع أجهزة الدولة من جانب أول، وهي السلطات الثلاث وقد قامت في تمايز واستقلال بعضها عن بعض من جانب ثانٍ. وهي، من جانب ثالث، الحياة السياسية التي تستدعي وجود الأحزاب السياسية وقد كانت قائمة على أسس التنظيم الحديث.

غير أن صورة المجتمع، مجتمع المغرب بعد الاستقلال، لا تأتي في مستوى وضوح صورة الدولة عند صاحب (النقد الذاتي). نعم، إن القسم الرابع من الكتاب (الفكر الاجتماعي) يشغل، من

21- الفاسي، علال، النقد الذاتي... ص 126.

22- المرجع نفسه، ص 126-127.

## توماس هوبز، أو مفهوم الملكوت بين الإلغاء والإرجاء

كريبي عبد الكريم\*

### التهديد

#### في أهمية المسألة الدينية عند هوبز:

تناول هوبز مجالات متنوّعة من مجالات التفكير الفلسفي، غير أنّ الصورة التي اشتهر بها عند كثير منّا هي أنّه فيلسوف انشغل بالسياسة. هذه صورة صحيحة إلا أنّها ليست مطلقة. نعم لقد اندرج تفكير هوبز ضمن مبحث «الفلسفة السياسيّة»، فوجّه أغلب إنتاجه لحسم النظر في «نظريّة الدولة». لكنّ هناك جوانب أخرى لها قدر كبير من الأهميّة عند هوبز، لكنّها، في ظلّ «ضجيج» الحديث عن مفهوم السيادة والعقد الاجتماعي وحالة الطبيعة، تمّ إهمالها. من بين هذه المجالات نذكر مجال الدّين، الذي لم يؤسّس هوبز فلسفته السياسيّة إلا من خلال «تصفية الحساب» معه، في اتجاه احتوائه، وليس في اتجاه إلغائه.

وإذا كان ممكناً أن نتفق على أنّ المسألة السياسيّة تشكّل عصب فلسفة هوبز، وأنّ الرجل لشدة اهتمامه بالسياسة كان قد عزم على تأسيس علم جديد أطلق عليه اسم «العلم المدني»، فإنّه في المقابل لن يكون ممكناً أن نتبين تصوّرات هوبز السياسيّة ما لم نستحضر أفكاره ونقده للدّين. ومن أجل أن نلمس أهميّة الدّين في فلسفة هوبز السياسيّة، يجب أن نقف عند النقاط الثلاث الآتية:

#### 1. الدّين في كتابات هوبز:

من أجل إدراك أهميّة الدّين عند هوبز يكفي الاطلاع على الجانب البيليوغرافي في متنه الفكري. لقد خصّص قسمين من أصل أربعة أقسام من كتابه العمدة (الليفيتان)<sup>1</sup>، هما القسم الثالث

\* باحث من المغرب.

1- صدر كتاب الليفيتان أوّل مرّة باللغة الإنجليزيّة، وذلك سنة 1651 للميلاد، ثم صدر لاحقاً باللغة اللاتينيّة سنة 1668م. هناك ترجمات إلى الفرنسيّة عن النسخة الإنجليزيّة والنسخة اللاتينيّة. وقد تمّت ترجمة الكتاب إلى الفرنسيّة

والقسم الرابع للحديث عن الدّين. وخصّص القسم الأخير من بين الأقسام الثلاثة من كتاب (المواطن)<sup>2</sup> للموضوع نفسه. ودخل في حوار طويل حول الحرّيّة مع أحد القساوسة الذي كانت له مكانة كبرى فيما يمكن تسميته «الحزب الكاثوليكي الرومي» في إنجلترا، وهو برامهال. وقد نُشر الحوار بعد موتها معاً في كتابين<sup>3</sup>.

سواء من النسخة الإنجليزيّة أم النسخة اللاتينيّة.

اعتمدت، في هذا العمل، على الترجمة الفرنسيّة التي قام بها فرانسوا تريكو، والتي ظهرت أوّل مرّة عام 1971 في منشورات سيراي، قبل أن تُنشر من جديد عام 1991 في منشورات دالوز في طبعة فيها مقارنة بين النص الإنجليزي والنص اللاتيني.

اعتمدت على هذه الترجمة الأخيرة مع الاستئناس بترجمة قام بها الباحث نفسه للنسخة اللاتينيّة، نُشرت في فران ودالوز عام 2004. والترجمتان هما كالآتي:

• Hobbes, Thomas, Léviathan, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, éd. Dalloz, Paris, 1999.

• Hobbes, Thomas, Léviathan, traduit du latin et annoté par François Tricaud 2004 (Parties I,II,III) et Martin Pécharman (Partie IV), éd. Paris, Vrin, et Dalloz,

2- ظهرت الطبعة الأولى لكتاب المواطن عام 1642م في باريس باللغة اللاتينيّة، دون الإشارة إلى اسم صاحبه. وظهرت بعد ذلك طبعتان منقحتان تحملان كثيراً من الإضافات باسم صاحبهما سنة 1647م في مدينة أمستردام الهولنديّة، قبل أن تظهر نسخة إنجليزيّة عام 1651م.

اعتمدت، في هذا العمل، على الترجمة الفرنسيّة للنص اللاتيني التي قام بها فيليب كرينيون، وهي كما يأتي:

• Hobbes, Thomas, Du citoyen, présentation, trd. et notes Philippe Crignon, éd. Paris, GF Flammarion, 2010.

3- انظر:

• Hobbes, Thomas, De la liberté et de la nécessité, suivi de Réponse

لن يحصل السلم المدني أيضاً ما لم يتمّ تحديد معنى حياة الخلد ومعنى العذاب؛ أي ما لم يتمّ تحديد معنى الخلاص. فما لم يتمّ تحديد معاني هذه القضايا الدينية، لن يكون هناك سلم مدني.

يقول هوبز: «نظراً لأنّ حياة الخلد هي جزء يفوق بكثير الحياة الحاليّة، وأنّ العذاب الأبدي عقاب أكبر من عقوبة الموت الطبيعي، فإنّه مطلوب من كلّ من يرغب في تجنّب الفتن والحروب الأهليّة، من خلال طاعة السلطة المدنيّة، أن يعرف ما الذي تعنيه حياة الخلد والعذاب الأبدي في الكتاب المقدّس؛ وأن يعرف ما هي الخطايا والمخالفات، وما هي الجهة التي إن أخطأنا في حقّها كنّا من المخلّدين في العذاب الأليم، وأن يعرف أخيراً ما هي الأفعال التي يجعلنا القيام بها من المنعمين في حياة الخلد»<sup>7</sup>.

### 3. الدّين في القرن السابع عشر

يفيدنا الوضع العام للقرن السابع عشر الميلادي في أوروبا بأنّ الدّين واصل حضوره في هذا القرن بالقوّة نفسها التي كان يحضر بها في القرون السابقة. كان الدّين حاضراً بقوّة في أذهان الناس وفي حياتهم. كان الدّين أيضاً حاضراً حضوراً حارقاً في إنجلترا. لقد رفعت قوى سياسيّة ودينيّة لواء الدّين إبّان الثورة الإنجليزيّة (1640 - 1660) أو ما كان يسمّيه هوبز الحرب الأهليّة. ويكفينا شهادة على التأثير الكبير للدّين في حياة الناس خلال عصر هوبز ما قاله، حينما صرح بأنّ سبب الفتن والحروب في الدول المسيحيّة كان منذ القديم: «هو الصعوبة التي يجدها الناس (التي لم يتمّ القضاء عليها بعد) في التوفيق بين طاعة الله وطاعة الحاكم، حينما يظهر أنّ أوامرها تتعارض فيما بينها» (الليفيتان، 605). فلنتبّه إلى تلكم الجملة الاعتراضية التي وضعها بين قوسين، والتي تؤكد أنّ الدّين كان مسألة حارقة في أيام هوبز: «التي لم يتمّ القضاء عليها بعد».

بسبب ما سبق ذكره لم يُهْمَلْ هوبز الدّين؛ بل تعامل معه بشكل جدّي، ودخل في حوار شرّس وساخر مع الإكليروس الكنسي. لقد كانت المسألة الدينيّة تطرح رهاناً سياسياً استراتيجياً لا يؤثر فقط في الأوضاع في إنجلترا؛ بل كان أثره يمسّ كلّ بلدان

كما كتب نصّاً طويلاً عن المرطقة<sup>4</sup> عدّه هوبز تتمّة لحواره مع برامهال<sup>5</sup>.

### 2. الدّين في العلم المدني:

يجعل هوبز من مهام العلم المدني، أو الفلسفة السياسيّة، نشر السلم المدني. ولا يقوم السلم المدني ما لم يتمّ الحسم في مسألة طبيعة القوانين الإلهيّة. يقول هوبز:

«(...) لم يعد ينقصنا، لكي نعرف نظريّة الواجبات المدنيّة معرفة كاملة، إلا معرفة القوانين الإلهيّة. فإنّنا في الواقع إذا لم نكن على علم بهذه القوانين، فإنّه حينما تأمرنا السلطة المدنيّة بشيء ما فلن نعرف إن كان أمرها هذا يتعارض مع القوانين الإلهيّة أم يتوافق معها. إنّ هذا الجهل هو ما يجعلنا حيناً نأثم في حقّ الله لشدّة إفراطنا في طاعة حاكمنا المدني، أو يجعلنا حيناً نخرق أوامر السلطة المدنيّة لشدّة خوفنا من أن نعصي الله. ولتجاوز هاتين العقبتين من الضروري لنا أن نعرف ما هي القوانين الإلهيّة»<sup>6</sup>؟

à la capture de Léviathan (controverse avec Bramhall I), intr., trad., notes, glossaire et index par Frank Lessay, éd. Paris, Vrin, 1993.

• Hobbes, Thomas, les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhall II), intr., notes, glossaire et index par Luc Foisneau, traduction par Luc Foisneau et Florence Perronin, éd. Paris, Vrin, 1999.

4- انظر:

• Hobbes, Thomas, Textes sur l'hérésie et sur l'histoire, introd., trad., notes, glossaire et index par Frank Lessay, éd. Paris, Vrin, 1993.

5- جون برامهال (1594-1663م) (Bramhall, John) أسقف ولاهوتي

أنجليكاني. كان من أنصار الملكيّة في إنجلترا، كما كان من كبار ممثلي المذهب الديني الأرميني (Arminianisme)، الذي أسسه اللاهوتي الهولندي أرمينيوس (Jacques Arminius) (1560-1609). وقد شكّلت آراء هذا المذهب الديني حول حرية الإنسان في تلقي النعمة الإلهيّة نقطة ميلاد تيار ليبرالي داخل الكنيسة الكاليفينيّة الهولنديّة. وقد خاض برامهال نقاشاً كبيراً مع هوبز حول الحرّيّة.

6- هوبز، توماس، الليفيتان، الفصل 31، ص 378.

7- المصدر نفسه، الفصل 38، ص 474.

تشوُّش على السلم المدني؛ إفراغ «دولة الكنيسة» من كل صبغة سياسية، ومن كل طبيعة «كاثوليكية»<sup>9</sup>.

في هذا العمل، أزعَم أن هوبز ما كان له أن يتوصَّل إلى ما توصَّل إليه من نتائج في تناول الدين، إلا لأنَّ طريقة تناوله للدين تندرج ضمن «مركب نظري» يتكون من ثلاثة أضلاع. يندرج نقد هوبز للدين ضمن «الفلسفة السياسية» مبحثاً، و«نظرية الدولة» إطاراً نظرياً، والسيادة مفهوماً مركزياً. ويجدر بنا هنا أن ننبه إلى أننا لن نشير بشكل مباشر إلى هذه الأضلاع المُؤطَّرة؛ بل سنعتمد على حصافة القارئ ليستشفها من بين السطور، فالمجال لا يسمح بوضع الإصبع عليها كلِّها تمَّ توظيفها.

وأنبه أيضاً إلى أنَّ نقد هوبز للدين قد مسَّ ثلاثة مستويات: المستوى اللاهوتي (ما الدين؟ ما الإيمان؟ ما الله؟ النبوة، المسيح...)، والمستوى الكتابي (ما هي حجج الكتاب المقدَّس؟ التأويل؟)، والمستوى المؤسَّساتي (ما طبيعة ملكوت الله؟ ما هي الكنيسة؟). ومن بين هذه المستويات الثلاثة سنركِّز في هذا العمل على النقد المؤسَّساتي، وبشكل أدقَّ على نقد مفهوم الملكوت (أولاً). وسننتقل بعد ذلك إلى إبراز «استراتيجية» هوبز في تبييد وإفراغ مفهوم الملكوت من كلِّ «الألغام» التي تجبُّل بها ويستغلها الكنسيُّون (ثانياً).

### أولاً: في مفهوم الملكوت

شكَّل مفهوم الملكوت إحدى النقاط التي اختلف حولها هوبز مع الإكليروس.

تمثل الكنسيُّون الملكوت على صيغتين؛ فتحدَّثوا من جهة عن ملكوت روحي وأخروي هو مملكة المجد التي سينال فيها المؤمنون السعادة الأبدية، وتحدَّثوا من جهة أخرى عن ملكوت سياسي وديني، وهو مملكة المسيح التي أقامها في هذا العالم قبل رفعه.

تحدَّث هوبز أيضاً عن ملكوتين: ملكوت روحي، وملكوت سياسي. لكنَّ تصوُّره هذا يختلف عن تصوُّر الكنسيين. ينقسم كلُّ

أوربا. محتوى هذا الرهان هو الصراع بين أطروحتين كبيرتين: تستلهم الأولى نظرية «القيصرية البابوية»، وتستلهم الثانية نظرية «التيوقراطية البابوية»<sup>8</sup>. اختلفت الأطروحتان في الإجابة عن السؤال الآتي: «لن الحكم، للبابا أم للحاكم المدني»؟ أجابت التيوقراطية البابوية بأنَّ الحكم للبابا، وأجابت القيصريَّة البابوية بأنَّ الحكم للحاكم المتسيد. كان الصراع في عمقه صراعاً بين «اللاهوت السياسي» وبين «السياسة المدنية». وقد اعتمد هوبز في نقده لللاهوت السياسي، الذي تمثله التيوقراطية البابوية، على فكرتين: واحدة ترى أن «الكنيسة» في روما سلطة روحية وليست سلطة زمنية. لكن كونها سلطة روحية لا يمنع أنها خاضعة للسلطة السياسية. وترى الفكرة الثانية أنه لا يمكن لمجتمع أن يعرف الأمن، ولا لدولة أن تنشأ وتدوم ما لم تكن طاعة المواطنين موجهة إلى سلطة السلطة المدنية الحاكمة، وحدها دون غيرها. فالسيادة المدنية، دائمة، ومطلقة، وواحدة موحدة لا تتجزأ.

بفعل طبيعة الصراع هذه لم يترك هوبز الساحة فارغة للإكليروس وللكنسيين يصوغون الدين كما يتصوُّرونه ويقدمونه للعامة، فيجيشونها في معاركهم. لقد خاض هوبز معهم حرباً بـ«استراتيجية» تقوم على إفراغ الدين من كلِّ العناصر التي

8- تقدَّم كلتا النظريتين جواباً على إشكالية تاريخية عاشها الغرب المسيحي،

وهي طبيعة العلاقة بين الإمبراطورية والكنيسة. لقد كان الصراع حول التراتبية

التي يجب أن تكون بين المؤسستين. أي مؤسسة تحتوي الأخرى؟ لمن الأولوية

في تدبير شؤون الناس، للإمبراطورية والإمبراطور أم للكنيسة والبابا؟ رأت نظرية القيصريَّة البابوية، التي صاغها، بحسب بعض المؤرخين، أوزيب السيزاري (262-

340) (usèbe de Césarée) أنَّ الأولوية للإمبراطور. فالإمبراطور هو الحاكم

السياسي والأسقف الأكبر. أمَّا نظرية التيوقراطية البابوية، التي انقسمت إلى

تيوقراطية بابوية معتدلة مع البابا جيلاز الأول (Gélase I) الذي كان بابا بين

سنة 492 وسنة 496م، وتيوقراطية بابوية متشددة وشمولية مع البابا غريغوار

السابع (Grégoire VII)، الذي تولَّى البابوية بين 1073 و1085، فقد رأت أنَّ

السلطة السياسية والدينية تعود إلى الكنيسة والبابا.

انظر: عبد الكريم، كريبي، في تدبير الجسم السياسي بين المقاربتين الإمبراطورية

والرعوية، مجلة كتابات فلسفية، مجلة محكمة تصدر مرتين في السنة، جامعة

محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط. العدد الأول،

2014، ص 39-62.

9- تفيد لفظة «كاثوليكي» ما هو عالمي. فالكنيسة تعدُّ نفسها كاثوليكية

مسيحي كلِّ العام.

الثاني، أي ملكوت الله بمقتضى النبوة، فيقال عنه مملكة بالمعنى الحقيقي للكلمة. فقد نشأ عن هذا الملكوت مُلك مدني، وهو على نوعين: ملكوت بمقتضى النبوة مدنيّ وديني، وهو الملك الذي أنشأه الله من خلال العهد لكل من آدم ونوح وإبراهيم وموسى. وملكوت بالنبوة مدني، لكنّه أخروي وقيامي، وهو الملك بالنبوة الذي عهد به الله ليسوع المسيح، لكن على أساس أن قيام هذا الملك لن يكون قبل يوم القيامة.

رأينا أعلاه أن الملكوت عند هوبز، إضافة إلى أنه يأخذ صفة روحية، يأخذ صفة سياسية. يقول هوبز:

«يخضع البشر للقدرة الإلهية سواء برضاهم أم رغماً عنهم، ورغم إنكارهم وجود الله أو عنايته فإنهم لا يتخلصون بذلك من العبودية لله؛ بل يخسرون فقط طمأنينتهم. ومع ذلك، حينها نطلق على قدرة الله هذه، التي لا تسري فقط على الجنس البشري، وإنما تسري على كل الكائنات الحية؛ بل حتى على الكائنات الجامدة، اسم مملكة، فهذا لا يكون إلا على سبيل الاستعارة. إننا لا نعتبر ملكاً بالمعنى الخاص للكلمة، إلا من كان يحكم رعاياه من خلال كلامه فيعدّ المطيعين بالجزاء، ويتوعدّ العصاة بالعقاب. ونتيجة لذلك، الأجسام الجامدة والحيوانات ليست رعايا ضمن ملكوت الله (لأنه لا أحد منها، سواء الأولى أو الثانية، يفهم أوامر مثل أوامر الله)، ولا يمثل الملحدون أو منكرو العناية الإلهية أيضاً رعايا في ملكوت الله (لأنهم لا يعترفون بأن يكون هناك كلام قد صدر عن الله، كما لا يرجون ثوابه ولا يخشون تهديده). رعايا الله إذ هم أولئك الذين يؤمنون بأن هناك الهاً يحكم العالم، وأنه بعث إلى الناس تعاليمه وأوامره، ووضع لهم جزاءات وعقوبات. ما دون هؤلاء يُعدّون أعداء الله. من أجل أن يقوم حكم من خلال كلمات وأقوال، يجب أن تكون هناك كلمات وأقوال يمكن فهمها بشكل بدهي، وإلا فلن تكون هذه الأقوال الغامضة قوانين. إن طبيعة القانون أنه يصدر بما يكفي من الوضوح، حتى لا يتدرّع الخطأ بعدم العلم به»<sup>12</sup>.

يتحدّث هوبز في هذا النص عن الملكوت الإلهي بالمعنى السياسي للكلمة. ويميز هوبز في هذا الملكوت بين ملكوت الله

ملكوت عند هوبز إلى قسمين؛ فالملكوت الروحي يشمل ملكوت المجد في الأعالي. إنّه ملكوت روحي أخروي لأنه يمثل عالم المجد الذي سينعم فيه المؤمنون بالحياة، وزمانه هو يوم القيامة. كما يشمل الملكوت الروحي مملكة المسيح؛ فمملكة المسيح هي مملكة تقوم على العهد الذي أعطاه الله ليسوع المسيح بإقامة ملكه. لكن زمن المملكة هو يوم البعث، وهذا ما أكدّه المسيح لما قال: إنّ مملكته ليست من هذا العالم. فضلاً عن هذا، لم يُقيم المسيح مملكة في الدنيا، طول المدة التي كان فيها حياً، أو خلال الأيام الثلاثة التي قام فيها من بين الموتى بعد صلبه. وعليه، ما يطلق عليه ملكوت المسيح في هذه الدنيا هو ملكوت روحي دنيوي؛ هو روحي لأنه لا يتمتع بالطبيعة السياسيّة، ولأنّ المسيح قاد الناس قيادة روحية ولم يقدم قيادة سياسيّة مادام أنّ ملكه ليس من هذا العالم كما قال، وهو أيضاً دنيوي لأنّ المسيح قام بين الناس في الدنيا وقادهم قيادة روحية.

هذا عن الملكوت الروحي عند هوبز، أمّا الملكوت السياسي فهو أيضاً ينقسم إلى قسمين: ملكوت بمقتضى الطبيعة، وملكوت بمقتضى العهد أو بمقتضى النبوة. لم ينشأ عن هذا النوع الأوّل من ملكوت الله «مملكة مدنيّة»<sup>10</sup>. لهذا لا يُقال عن ملكوت الله بمقتضى الطبيعة إنّه مملكة بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ بل يُقال على سبيل الاستعارة، وذلك لأنه «ملك» يسري على الكائنات كافة من بشر وحجر وشجر وحيوان دون تمييز؛ بل دون وجود خطاب صريح؛ إذ كيف يكون هناك خطاب ومن بين «المتلقين» من لم يبلغ الحُلم، من لا يملك العقل، ومن ينفي وجود الله، ومن ينفي العناية الإلهية، ومن لا ينطق، ومن لا يستجيب لنداء الله لأنه جماد لا يتحرّك<sup>11</sup>؟ لكي يكون هناك ملك يجب أن يكون هناك خطاب صريح يتوجّه إلى الرعايا، يحدّد الثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية. وهذا ما لا يتوافر في ملكوت الله بالطبيعة. أمّا النوع

10- الحكم أو الملك المدني حسب هوبز هو كل حكم يقوم على التعاقد. فصفا المدنيّة هنا لا تحيل على ما هو دهرى مخالف للمتعالي، بل تفيد هذه الصفة كلّ ما ينشأ انطلاقاً من ميثاق أو تعاقد يقضي القبول من الطرفين، ولا يهمّ هنا إن كان «الحاكم» أو المملّك هو الله. فالملكوت الإلهي المدني هو ملكوت قام على الاتفاق ويمكن أن يفسخ باتفاق.

11- الليفيّتان، م. س، الفصل 31، ص 379. أيضاً: المواطن، م. س، الفصل 15،

الفقرة 2، ص. ص 292-293.

12- الليفيّتان، الفصل 31، ص ص 379-380.

فحينما تتمثل الله على أنه ذلكم الملك الذي قدّم جميلاً للكائنات عامّة، وللناس خاصّة، وينتظر الطاعة مقابلاً لجميله، فإننا نصوره كائناً محدود القدرة، لا يمكنه أن يفرض على رعاياه أن يطيعوه ما لم يكن قد اشترى منهم هذه الطاعة. إن الله يحكم الكائنات لأنّه قوي وكفى. إنّه يحكمهم، لا لأنّه تنعم عليهم بالخلق؛ بل يحكمهم لأنّه كليّ القدرة. فحينما يمارس ملكه بمقتضى الطبيعة لا يكون في حاجة لأيّ مسوّغ أو معيار، لاهوتي أو عقلي أو أخلاقي، يبرّر به ملكه هذا. إن الملك الإلهي بالطبيعة هو ملك يجد معناه في ذاته. ولأن ملكوت الله بالطبيعة لا يتأسس على أيّ معيار إلا معيار القدرة الإلهية الكلية، فإن الله يصبح في حِلٍّ من كلّ التزام، يعذب من شاء متى شاء، ويحسن لمن شاء متى شاء؛ يعذب المحسن ويجازي المسيء؛ بل يمكنه -إن شاء- أن يعذب الخلق كلهم، ولو لم يذنبوا أو يرتكبوا الخطيئة. أمّا لو تأسس ملكه على عدله، مثلاً، فيسكون مُلْزَمًا بالامتثال لمقتضيات العدل، ولن نرى حينها الكفار وهم يعيشون مُنعمين في الدنيا، والنبي أيوب تلسع بدنه سياط البلاء؛ هنا سيصير الله غير حرّ في ملكوته.

يقول هوبز: «لقد بينت أعلاه كيف ينشأ الحكم الأسمى عن طريق اتفاق وميثاق. ولكي أبيت كيف يمكن للحق نفسه أن ينشأ عن طريق الطبيعة، يكفي أن أبيت كيف أنّه لا يمكن أبداً وضع حدّ له. يملك الناس في الواقع الحقّ على كلّ الأشياء، ويملك كلّ واحد منهم تبعاً لذلك الحقّ في السيادة على الآخرين. لكن، نظراً لصعوبة التمتع بهذا الحقّ عن طريق القوة، تبين لهم أنّه من أجل سلامتهم وأمنهم عليهم التخلي عنه، كما توصلوا إلى ضرورة عقد اتفاق مشترك يضعون من خلاله بيد مجموعة من الناس سلطة ذات سيادة يدبرون من خلالها شؤونهم ويدافعون عنهم. لكن، خلافاً لهذا، لو كان هناك إنسان له من القدرة ما يمنع أيّ واحد من التفكير في مقاومته، فلن يكون هناك أيّ سبب معقول يجعله يمنع نفسه من الاعتماد على هذه القدرة بالشكل الذي يحلوه، له، لممارسة الحكم من جهة، والدفاع عن نفسه وعن الآخرين من جهة أخرى. يعود بشكل طبيعي إذاً، إلى أولئك الذين لهم قدرة لا تقهر، وبفعل السطوة ذاتها التي تتميز بها قدرتهم، حقّ ممارسة السلطة على كلّ الناس. نتيجة لذلك، بفضل هذه القدرة وبشكل طبيعي، يكون من حقّ الله كليّ القدرة أن يحكم البشر وبيئتهم كما يشاء، ليس بموجب أنّه الخالق والمحسن؛ بل بموجب أنّه كليّ القدرة. وعلى الرغم من أنّ إنزال العقاب لا يحقّ إلا بارتكاب

بمقتضى الطبيعة، وملكوت الله بمقتضى النبوة. ويستند هذا التمييز على ثلاثة اختلافات؛ يتعلق الأول منها بطبيعة الرعيّة التي يجري عليها كلّ ملكوت من الملكوتين سلطته، ويتعلق الثاني بالأساس الذي يُسوّغُ بموجبه كلّ ملكوت مُلكه، في حين يتعلّق الثالث بطبيعة القانون الذي من خلاله يُنْفَذُ كلّ ملكوت من الملكوتين سلطته، ويخاطب رعاياه.

### 1. ملكوت الله بالطبيعة:

يَبْسُطُ الملكوت الإلهي الطبيعي سلطته على الكائنات كافة (أ)، ويجعل من القدرة الكلية أساساً شرعيّة سلطته (ب)، ويخاطب رعاياه من خلال القانون الطبيعي العقلي (ج).

#### أ. الرعيّة:

يتوجّه ملكوت الله بمقتضى الطبيعة إلى كلّ الكائنات؛ فالله يحكم كلّ الناس بموجب قدرته الكلية، سواء منهم من آمن بأنّه موجود وراعٍ للعالم، أم من آمن بوجوده دون عنايته بالعالم، أو من أنكر وجوده أصلاً فأنكر بالنتيجة رعايته للعالم.

إذا كان المؤمن الذي رضي بالله ربّاً، وأقرّ به راعياً، يخضع لملكوت الله بالطبيعة حبّاً وطواعية، فإن الملحد المنكر لوجود الله، الذي آمن بوجوده دون الإيمان بعنايته ورعايته للعالم، لا يفلتان من قبضة ملكوت الله بالطبيعة، وهذا بسبب أنّ ملكوت الله بالطبيعة يستند على القدرة الكلية؛ بل إنّه من شمول ملكوت الله بالطبيعة أنّه يسري، ليس على البشر فحسب؛ بل يسري أيضاً على الكائنات كافة، حيّة كانت مثل النبات والحيوان، أو جامدة مثل الحجر، وذلك بموجب قدرته الكلية. لكن مع ذلك يجب التنبيه إلى أنّ ملك الله بالطبيعة، إن كان يسري على الخلق كافة، فإنّ هذا لا يعني أنّ رعاياه هم الخلق كافة؛ بل فقط أولئك الذين آمنوا بوجوده، وآمنوا بأنّه يرفع العالم. أمّا من ينكرون إمّا وجوده وإما عنايته أو هما معاً، فهم أعداؤه.

#### ب. أساس التسويغ:

تعود مشروعيّة ملكوت الله بالطبيعة إلى أنّ الله يتمتع بقدرة كليّة لا يمكن للبشر مقاومتها، وليس إلى أنّه خلق الخلق فصار لزاماً عليهم، بموجب الاعتراف بالجميل، أن يطيعوه ويخضعوا لملكه. إنّ الله ليس تاجر طاعة، يقدم خدمة ويتنظر خدمة مقابلة.

بل يوجد فقط لدى الله كَلِّي القدرة. لكن إذا كان الأمر هكذا، فما الشرط الذي يجعل من الممكن أن ينبثق حكم أسمى لدى الله دون عهد ودون ميثاق؟

للإجابة عن هذا السؤال، لم ينطلق هوبز من «اللاهوت»؛ بل استفاد من «الأنثروبولوجيا». لم ينطلق وهو يتحدث عن ملكوت الله بالطبيعة من مقتضيات لاهوتية؛ لم يجعل من الحديث عن طبيعة الله أساس الجواب. لقد انطلق للإجابة عن هذا السؤال من التفكير في الطبيعة البشرية، من التفكير في طبيعة الإنسان داخل حالة الطبيعة. انتهى به تأمله في الإنسان إلى إقرار مبدأ سيئسكل عماد حديثه عن ملكوت الله بالطبيعة؛ بل سيئسكل لاحقاً عماد كل حديث عن السياسة والحياة المدنية. هذا المبدأ هو مبدأ «تناهي الطبيعة البشرية»، أو مبدأ الضعف البشري الأصلي. ولأن كل الناس يتميزون بالضعف، فإنه ينعدم بينهم كبير أو قوي. فالكل ضعيف وفي الضعف متساوون. فالمساواة (بين الضعفاء) هي ما يميز الإنسان داخل حالة الطبيعة. تمس هذه المساواة مجال الحقوق الطبيعية، وتمس مجال القدرة البشرية. فالناس متساوون في الحق في الحياة، مثلما هم متساوون في الحق في استعمال آية وسيلة تحقق الحق في الحياة. وهم أخيراً متساوون في القدرة على إيذاء بعضهم بعضاً. تبعاً لهذه المساواة في الغاية (الحياة) والوسيلة (تحقيق البقاء) والقدرة (الإيذاء)، فإنه في حالة الطبيعة يمكن لأضعف الناس أن يؤدي أو يقتل أقواهم، من خلال المباغته أو الخديعة أو الاستقواء بالغير. بهذا الشكل، يصير كل واحد من الناس خلال حالة الطبيعة مهدداً بالموت عن طريق القتل، قوياً كان أو ضعيفاً. هكذا لا تشكل حالة الطبيعة، بما فيها من مساواة، ضماناً لتحقيق الحق الأول وهو الحق في البقاء. أمام هذا الضعف، وأمام وضعيّة التناهي الأنثروبولوجي هذه، ليس للإنسان من حل إلا التعاقد من أجل إقامة قوّة جبارة قادرة على حمايتهم من بعضهم بعضاً: إنّها «الإله الفاني» أو الدولة ذات السيادة الواحدة والمطلقة والدائمة، التي يجسدها الحاكم الأسمى والمتسيد. هكذا يتوقف نشوء الحكم الأسمى بين البشر إذاً على قيام نموذج تعاقد، بدايته المساواة بين الضعفاء، ونهايته التفاوت بين الأفراد المتعاقدين فيما بينهم وبين الحاكم المتسيد.

إنّ هذا النموذج النظري، أو هذه الآلية التي تقوم على إقرار «التفاوت السياسي» مكان «مساواة الضعفاء»، هو الذي

الخطأ، فإن حق الله في ابتلاء البشر ليس مُقَيِّداً دائماً باقترافهم الأخطاء؛ بل ينبع من قدرته الكلية<sup>13</sup>.

يتضمّن هذا النص استدلالاً على قدر كبير من الأهمية، وهذا بالنسبة إلى فهم النموذج النظري الذي يعتمد هوبز في قراءته للدين وللسياسة. كيف ذلك؟

يشير هوبز في هذا النص إلى نوعين من الحكم الأسمى: الحكم الأسمى الذي ينشأ بمقتضى الميثاق، والحكم الأسمى الذي ينشأ بمقتضى الطبيعة. ويسعى صاحبنا إلى الإجابة عن سؤال واحد: كيف ينشأ الحكم الأسمى بمقتضى الطبيعة؟ ولكي يجيب هوبز عن الأمر، عرض بداية وضعيّة البشر داخل الطبيعة، ثم استخرج نتيجة مُتَمَلِّ جواً عن السؤال. لقد بين هوبز أنّ البشر يتميزون في حالة الطبيعة بنوع خاص من المساواة، وهو المساواة في التناهي والضعف: رغم أنّ لكل واحد من الناس خلال حالة الطبيعة حقاً طبيعياً على كل شيء، وحقاً طبيعياً في حكم جميع من تبقى من البشر، فلا أحد منهم يقدر أن يحكم كل الآخرين. فكل واحد من الناس، مهما كانت قوته، مُعَرَّض للضرر والقتل من طرف أي فرد آخر من الناس. فالناس سواسية في القدرة على إيذاء بعضهم بعضاً، وسواسية، في المقابل، في التعرّض للأذى من طرف الآخرين، لا فرق في ذلك بين قويّ البنية وبين ضَعِيفِهَا. إذاً، ولأنّه لا وجود لإنسان يملك قدرة كلية تحميه بشكل مطلق من شرور الآخرين، وتسمح له بحكمهم وقهرهم دون مقاومة منهم، فلا يمكن أن يقوم بين البشر حكم أسمى بمقتضى الطبيعة. لا يقوم بين البشر حكم أسمى، إلا بقيام من يملك القدرة الكلية. ولأنّه لا أحد من البشر يملك مثل هذه القدرة فقد تحلّى الناس عن الحق في المقاومة والقدرة على المقاومة لأحدهم أو لبعض منهم، فظهر بهذا الشكل حكم أسمى يسطر سلطته عليهم جميعاً ويحميهم كافة. إنّ هذا التحلي ليؤكد أنّه لا طريق هناك لكي يقوم بين البشر حكم أسمى، إلا طريق التعاقد.

إذا كان الحكم الأسمى ينشأ بين البشر عن تعاقد وميثاق، فكيف ينشأ هذا الحكم الأسمى بمقتضى الطبيعة؟ نشير بداية إلى أنّ الحكم الأسمى بمقتضى الطبيعة لا وجود له بين البشر،

ضعيف ومحدود القدرة ومتناهي القوة. إنه كُلي القدرة بالنسبة إلى كائن لا قدرة له.

تأملنا في النص أعلاه كيف تمثل هوبز قيام الحكم الأسمى بمقتضى الطبيعة، وكيف استند الملك الإلهي بالطبيعة على مفهوم القدرة الكلية.

استلهم هوبز الطبيعة الإنسانية ليحدّد الطبيعة الإلهية. استلهم الناسوت ليني اللاهوت. قاس الغائب (اللاهوت) على الشاهد (الناسوت). لكنّ هذا القياس كان قياساً بالحُلف؛ أي لم يكن قياساً تماثل؛ بل كان قياساً تباين. فالشاهد هنا؛ أي الإنسان، ليس نموذجاً يجب على الله أن يعكس صورته انعكاس نسخ. ليس مطلوباً من اللاهوت أن يعكس الناسوت ويستنسخه، بل المطلوب من اللاهوت أن يعاكسه وينشئ ما لم يستطع الإنسان متناهي القدرة أن ينشئه. إنّ قياس الغائب/اللاهوت على الشاهد/الناسوت ليس قياساً تماثل؛ بل قياساً تباين. فالاستدلال بالضعف البشري كان من أجل بناء ضده؛ أي القدرة الإلهية الكلية. يقول هوبز: إذا كان هناك إنسان كُلي القدرة، فإنّه لن يقيم بين البشر ملكاً أسمى بمقتضى العهد والميثاق؛ بل سيقم فيهم ملكه بمقتضى القوة. وبما أنّ كائنات هذه القوة الكلية لا وجود له بين البشر، فإنّه لن يكون إلا كائناً فوق البشر؛ إنّه الله. وبهذا، فموجب قدرته الكلية يمكن الله أن يؤسس الحكم الأسمى دون الحاجة إلى عهد أو تعاقد أو ميثاق.

بعدما عرضنا جواب هوبز عن السؤال الذي طرحه بخصوص الشرط الذي يسمح بقيام حكم أسمى (عند الله) دون الحاجة إلى عهد أو ميثاق، بعد هذا التوضيح، نشير إلى أنّ مبدأ تناهي الطبيعة البشرية يمثل الحلقة «الأنترولوجية» ضمن النموذج النظري، الذي سمح لهوبز باستحضار الدين داخل فلسفته السياسية، دون ضرائب نظرية؛ بل بمكاسب تسائر الطلب النظري والانتظارات الفكرية لعصره.

### ج. التعبير:

يعتمد الملكوت الإلهي الطبيعي على القانون العقلي والطبيعي لتبليغ تعاليمه للبشر. لمعرفة طبيعة هذا النمط من القوانين، يجب الوقوف أولاً عند تصوّر هوبز للقوانين الإلهية. كيف تتجلّى هذه

سيستلهمه هوبز للحديث عن ملكوت الله بالطبيعة. فلكي يكون هناك مُلك بالطبيعة يشمل كلّ الكائنات، يجب أن يكون هناك، من جهة، حاكمٌ يمتلك من القوة ما يردع به الرعايا، وما يحميهم به من كل خطر، وأن يكون هناك، من جهة أخرى، أفراد متناهو القدرة، وإلا كُنّا أمام مساواة في القدرة تمنع قيام حكم أسمى يتمتع بالسيادة. إذا توافر لفرد من الأفراد قدر كبير من القوة، فإنّه لن يسعى لكي يحكم الآخرين من خلال القانون المدني. لماذا سيفعل ذلك والقدرة الكلية تعفيه من كلّ قانون؛ بل تحرّره من كلّ التزام؟ إنّ الحكم والقهر بين الناس يعود إلى من يملك قدرة كلية لا تقاوم. على هذا المنوال، يبنى هوبز الملك الإلهي بمقتضى الطبيعة. فلأنّ الله صاحب القدرة الكلية، فلا شيء يحُدُّ من ملكه. ومن له مُلك لا يحُدُّه شيء، فملكه ملك أسمى، ملك يسري على رعاياه بموجب قدرته الكلية.

إذا كان ملك الله بهذا الشكل، فالله سيوزّع ثوابه وعقابه بين الكائنات بناءً على معيار واحد ووحيد هو القدرة الكلية. وبمقتضى هذا الملكوت المستند على القدرة الكلية قد يجازي الله المسيء، ويعاقب المحسن. وكما أنّ القويّ من الناس -إن وجد- قد يلغي ويزيح كلّ قانون وكلّ قيمة خلال تعامله مع نظرائه، فالله أيضاً يمكنه -إن شاء- استبعاد أيّ معيار في تعامله مع الكائنات بمقتضى الملك الطبيعي، إلا معيار القدرة الكلية.

هكذا نكون قد بيّنا أنّ هوبز قد نحت مفهوم الملك الإلهي بمقتضى الطبيعة، وقد استلهم مبدأ التناهي البشري.

وإذا كان ملك الله بالطبيعة يقوم على مفهوم القدرة الكلية، فكيف تمثل هوبز هذا المفهوم الذي له تاريخ في التقليد اللاهوتي المسيحي؟ لم يبن هوبز هذا المفهوم بالإحالة على مبدأ لاهوتي يرتبط بالذات الإلهية؛ بل بناه بالإحالة على مبدأ أنترولوجي يرتبط بالذات الإنسانية، هو مبدأ تناهي الطبيعة الإنسانية. تستبطن القدرة الكلية الإلهية الحديث -ولو ضمناً- عن الإنسان محدود القدرة. لم يستند مفهوم «كُلي القدرة» على صفة إلهية خالصة؛ بل تشكّل من خلال تفاعل مع الذات الإنسانية. لقد استند التحديد على صفة لا تبني إلا إذا التأم طرفان هما الله والإنسان. فلكي يكون الله كُلي القدرة، يجب أن يكون كُلي القدرة بالنسبة إلى كائن لا قدرة له. إنّ صفة كُلي القدرة تتطلب وجوباً وجود كائن

إلى التأويل. ويهدف التأويل إلى استنباط التعاليم والقوانين التي توجه السلوك وفق ما يأمر به الله، فيكون الامتثال لها دليل طاعة وخضوع. إنَّ القوانين التي تمَّ استنباطها من خلال تأويل الإشارات الضمنية، التي يحملها خطاب الله الطبيعي والعقلي، هي قوانين عقلية طبيعية عامة، لم يضعها واضح، ولم يشترعها مشرّع. إنَّها قوانين يكون المتلقي لها وحيداً يواجه المعنى، سلاحه التأويل، مع ما يتضمنه التأويل نفسه من مخاطر وإغراءات تهدد المتلقي بالانحراف عن الدلالة، مثلما تهدده بالانحراف بها. بهذا يمكن القول إنَّ الخطاب الإلهي الطبيعي والعقلي لا يسمح بنشوء حكم مدني في ظل ملكوت الله.

يقوم القانون النبوي من جهته على «الإيمان». فكلما آمنت جماعة من الناس برجل جاء يخبرهم بأنَّ الله كلفه بحمل رسالته إليهم، ومدّه بآيات تؤكّد صدقه، وهي معجزات أجزاها على يديه، كان هناك قانون نبوي؛ أي أنَّ القانون النبوي يتطلب إيمان المخاطبين بخطاب النبي. والإيمان هو ثقة يضعها المخاطب في المخاطب. فالإيمان هنا يوازي الثقة التي تقوم عليها العقود والعهود والمواثيق. فكلما كانت هناك ثقة، كان هناك اطمئنان، وكلما كان هناك اطمئنان كان هناك عقد، وكلما كان هناك عقد كان هناك «حكم مدني» في ظل ملكوت الله. وكلما كان هناك حكم مدني إلهي، كان هناك التزام وامتثال من المؤمنين بالقوانين الإلهية النبوية. لهذا إنَّ قيمة القانون النبوي قيمة «سياسية» تنشئ الحكم المدني في ظل الملكوت الإلهي. إنَّ الحكم المدني المقصود هنا هو ملك الله بمقتضى العهد أو النبوة أو ملكوت الله النبوي. فأأي نوع من الرعايا هم رعايا هذا الملكوت؟ ما أساس تسويغها؟ ما هي قوانينه وشكل تعبيره عن أوامره؟

## 2. ملكوت الله بالنبوة:

يقول هوبز: «منذ بداية الخلق، لم يحكم الله جميع الناس بشكل طبيعي استناداً على قدرته الكلية؛ بل اتخذ بعضهم أيضاً رعايا، فأمرهم من خلال كلامه مثلما يكلم إنسان إنساناً. إنَّه بهذا الشكل حكم الله آدم وأمره بعدم الأكل من شجرة التمييز بين الخير والشر. حينما عصى آدم هذا الأمر، فأكل من الشجرة كي يكتسب الطبيعة الإلهية فيفصل بين الخير والشر فصلاً لا يصدر عن أوامر خالقه؛ بل ينبع من شعوره الخاص، فقد كان عقابه هو حرمانه من حياة الخلد التي خلقه الله عليها في الأصل. وبعد ذلك عاقب الله

القوانين؟ وكيف يتم تلقيها؟ يبنها هوبز إلى أنَّ البشر يصدرن قوانينهم من خلال كلمات أو عبارات، لكنهم لا يعبرون أبداً عن إرادتهم بوسيلة أخرى. لكنَّ قوانين الله يتم التعبير عنها من خلال وسائل ثلاث: من خلال التعاليم الضمنية والمضمرة للعقل السليم، ومن خلال الوحي المباشر الذي يأخذ شكل صوت يسمعه الشخص الملهم أو الموحى له، أو رؤيا تتراءى له، أو إلهام بيئه الله في نفسه، ومن خلال صوت إنسان يحضُّ الله الناس على الإيمان به بناء على ما أجرى على يديه من معجزات؛ ويُسمَّى هذا الإنسان الذي يستعمله الله لنقل إرادته إلى البشر النبي. تشكّل هذه الوسائل الثلاث لتبليغ قوانين الله الأنماط الثلاثة للخطاب الإلهي: وهي الخطاب العقلي الطبيعي، والخطاب الحسي الشعوري، والخطاب النبوي. ويقابل هذه الخطابات الثلاثة ثلاث وسائل ندعي أننا نفهم من خلالها كلام الله: وهي العقل السليم، والأحاسيس، والإيمان (الليفتان، 380. أيضاً: المواطن، 293). هذه أشكال الصدور أو التجلي والتلقي، فما هي قيمة كل خطاب من هذه الخطابات الثلاثة؟ أي، هل يسمح كل خطاب من هذه الخطابات بنشأة قانون يمكن البناء عليه لإقامة «حكم مدني» في ظل ملكوت الله؟

يرى هوبز أنَّ الخطاب الوجداني لا يسمح بإنشاء القانون، باعتبار أنَّ القانون هو خطاب يتميز بالظهور والإعلان من جهة، وبالكوينية أو العمومية من جهة أخرى. فالله يوجه خطابه الوجداني، أو يلهم متلقياً خاصاً وهو الفرد. وعليه كل خطاب موجّه إلى فرد دون غيره من الأفراد لا يكون عاماً. فما حوطلب به هذا الفرد لا يكون مطابقاً للإلهام الذي تلقاه الفرد الآخر. وبهذا لا يوجد هناك ما يحسم الخلاف بين الأفراد حول مضمون وصدق الإلهام أو الوحي الذي تلقاه هذا الفرد أو ذلك. وبما أنَّه لا أحد يمكنه أن يقبل بما يدعيه فرد من وحي، فلا يمكن إذاً أن ينشأ عن الخطاب الوجداني الإلهامي قانون ولا حكم مدني في ظل الملكوت الإلهي (الليفتان، 380. أيضاً: المواطن، 293).

خلافاً للخطاب الوجداني يتوجه الخطاب الطبيعي والعقلي إلى المؤمنين كافة من بني البشر.

يتميز الخطاب الطبيعي العقلي بأنَّه خطاب مضمّر وليس خطاباً صريحاً. لكنَّه يحمل مع ذلك إشارات يتوقف أمر فهمها على العقل السليم. ويلجأ العقل السليم، أمام إشارات مضمرة،

بمقتضى الطبيعة؛ فرعايا الله بموجب ملكه بالنبوة يختارهم الله من بين سائر البشر، شعباً بعينه أو أمةً مخصوصةً.

#### ب. أساس التسويغ:

يتوجّه الله، حينما ينشئ ملكه بمقتضى النبوة، إلى فئة خاصة، وحينما يتوجّه إلى فئة خاصة هو لا يطلب منها ما يطلب من غيرها. إنّه يقدم لها مطالب؛ بل تعاليم وأوامر محدّدة. ومن طبيعة الأوامر المحدّدة أن تكون معلومة، وواضحة الدلالة لا لبس فيها. ويتمّ هذا «البيان» عن طريق الإعلان الصريح لا أن يُترك أمرٌ معرفته للحسّ السليم أو للنظر العقلي الثاقب الذي يكشف آيات الطبيعة ونواميس الكون. ويحمل الإعلان هذه الأوامر ضمن عهد أو ميثاق يوضح الأمور به والمنهي عنه من الأفعال والمعتقدات، ويرتّب على ذلك الجزاء من خلال مسطرة للعقاب والثواب.

إنّ أساس الملك بالنبوة إذاً هو العهد. يسوّغ الله ملكه بمقتضى النبوة بالعهد والميثاق. وبهذا يتميّز الملك بالنبوة عن الملك بالطبيعة. ففي ملكوت الله بالطبيعة، ليست هناك أية حاجة إلى عهد أو ميثاق؛ لماذا سيحتاج «كليّ القدرة» إلى العهد والميثاق ليقم ملكه على كائنات يسري حكمه عليها بموجب قدرته الكلية؟ إنّه المهيمن والجبار، فكيف له أن ينشئ عهداً أو ميثاقاً مع الكائنات، وفيها الجهاد والحيوان؟ كيف له أن يعقد عهداً مع ملحد لا يقتر بوجوده، أو مع ضالّ لا يقتر بربوبيته؟ كيف له أن يعقد عهداً مع مؤمن به، يمكنه بوصفه إلهاً كليّ القدرة أن يعاقبه سواء كان هذا المؤمن حسن الفعل أم سيئها؟

يظهر هذا العهد لما أنشأ الله ملكه بالنبوة، على سبيل المثال، على آدم وإبراهيم وموسى والمسيح.

لقد توجّه الله، وهو ينشئ ملكه بالنبوة، إلى آدم بأمر محدّد: الامتناع عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشر. ومقابل امتثال آدم لهذا الأمر، منحه الله حياة الخلد، من خلال السماح له بالأكل من شجرة الحياة. يتميز الملكوت بالنبوة بكون أوامره من طبيعة خاصة. فالأمر والجزاء في العهد لآدم لا يوجدان في الملكوت الإلهي بمقتضى الطبيعة. وتأتي خصوصية الأمر والجزاء من آية العهد. فالملك بالعهد يكون فيه تدقيق وتحديد، لا يكونان في الملك بالطبيعة.

بالطوفان كلّ نسله بسبب رذائلهم باستثناء ثمانية منهم. فقد تمثلت ملكة الله حينها في ثمانية نفر.

وقد حلا الله بعدها أن يخاطب إبراهيم ويرم معه ميثاقاً (التكوين، 17/7-8) بهذه الكلمات: سأنشئ عهدي بيني وبينك ونسلك من بعدك جيلاً إثر جيل، من خلال عهد متواصل، لأكون لك إلهاً ولنسلك من بعدك. وسأهبك وذريتك الأرض التي أنت فيها غريب، وكلّ أرض كنعان كي تملكها بشكل دائم.

يتعهد إبراهيم في هذا الميثاق، عن نفسه وعن ذريته، بالإيمان بأن «السيد» الذي كلمه هو الله، ويتعهد أيضاً بطاعته، على أن يتعهد الله من جهته لإبراهيم بمنحه أرض كنعان ليملكها بشكل دائم. وكذكرى لهذا الميثاق (الآية 11) فرض الله الختان. إنّ هذا هو ما سُمّي العهد القديم والوصية القديمة (...).

(...) وقد تجدد هذا العهد على يد موسى في سفح جبل سيناء (الخروج 19، 5)؛ حيث أمر الله موسى بأن يخاطب قومه بالكلمات الآتية: إذا ما أصغيتم حقيقة إلى قولي، وحفظتم عهدي [ميثاقى]، تصيرون بالنسبة إلى شعباً خاصاً؛ إذ الأرض كلّها ملكي. كما ستكونون بالنسبة إلى ملكة من الكهنة وأمة مقدّسة<sup>14</sup>.

هذا ملكوت إلهي يقوم على الموافقة التي يديها المتلقي. وهذا ما يسمّيه هوبز الملكوت الإلهي بمقتضى العهد. إنّه الملكوت الإلهي النبوي الذي بدأ منذ العهد لآدم، ثمّ انتقل إلى نوح، وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى، ثمّ أخيراً يسوع المسيح. لهذا الملكوت أيضاً رعية (أ)، وله أساس يسوّغه (ب)، وله قوانين يعبر من خلالها عن أوامره (ج).

#### أ. الرعية:

يسري ملكوت الله بالنبوة على عددٍ خاصّ من البشر، قد يكون فرداً (آدم)، أو بضعة أفراد (نوح وأهله)، أو نسل نبي (إبراهيم)، أو شعباً بعينه (موسى)، أو الناس كافة (المسيح). لا يتوجّه ملك الله بالنبوة إلى الكائنات كافة، كما كان الأمر مع ملكوت الله

14 - الليفيان، الفصل 35، ص 434-435.

العهد أن يمثل قوم موسى لكلام الله، ويحفظون عهده. ومقابل هذه الطاعة، سينالون حظوة عظيم إذ سيجعل الله منهم شعبه المختار من بين أمم الأرض؛ بل إنَّ العهد يحدّد أيضاً نمط ملك الله فيهم: سيكونون مملكة من الكهنة، وأمة مقدّسة.

يغطي الملكوت بالنبوة عهد يسوع المسيح أيضاً. إنَّه عهد يتضمّن التزامين: واحد من الناس، وآخر من الله:

«لقد التزم الناس فعلاً من جهتهم، بموجب العهد الجديد أي العهد المسيحي، بخدمة إله إبراهيم بحسب تعاليم يسوع، وعاهدهم الله من جهته بأن يضع عنهم خطاياهم ويتقبلهم في ملكوت السماء» (المواطن، 341). كما حدّد الله في هذا العهد بندين مطلوبين بموجب تعاليم المسيح هما:

«طاعة الله أو بتعبير آخر خدمته، والإيمان بالمسيح؛ أي الإيمان بأنَّ يسوع هو المسيح الذي وعد الله به المؤمنين» (المواطن، 342)

ولكي يبيّن هوبز بشكل أوضح بنود العهد الجديد يستشهد في هذا النص بمقطع من الكتاب المقدّس ويعلق عليه قائلاً:

«... إنَّ أقسام العهد الجديد تظهر بشكل أكثر وضوحاً وأكثر قطعياً في مقطع يسأل فيه أحد الرؤساء متقدنا سؤالاً كما لو أنّ ملكوت الله قد عُرض للبيع في مزاد: «أيها المعلم الصالح، ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية؟» (لوقا، 18/18). فوراً بيّن له المسيح قسماً من الثمن الواجب أدائه، وهو القيام بما تدعو له الوصايا، أي الطاعة، ثمّ بعدما أجابه هذا الأخير بأنّه يقوم بكلّ الواجبات، بيّن له بعد ذلك القسم الآخر: «يُعوزك أيضاً شيء: بع كلّ ما تملك وورّع على الفقراء، فيكون لك كنز في الأعلى، وتعالّ اتبعني»، (لوقا، 18/22)، وهذا هو الإيمان»<sup>15</sup>.

### ج. التعبير:

ينشأ الملكوت بالنبوة من خلال عهد يقيمه الله بينه وبين أمة بعينها، أو بينه وبين شعب مختار. وإذا كان أساس الملك بالنبوة هو العهد، فإنَّ نمط التعبير الذي يعتمد عليه لتبليغ أوامره هو نمط

حينها تنتقل إلى ملك الله بالنبوة على إبراهيم، نجد الأساس نفسه والتسوية نفسه: العهد الصريح.

أنشأ الله ملكه بالنبوة على إبراهيم، من خلال عهد تضمّن مطلباً وقدّم جزاءً. كان المطلب هو أن يرى إبراهيم أنّ «الله» هو ربه، وأن يبلغ ذلك لنسله، فيأمرهم بعبادة «الله» ربّ إبراهيم وربّهم. أمّا الجزاء فقد كان منح أرض كنعان له ولنسله إلى الأبد. وما يؤكد أنّ ملكوت الله على إبراهيم هو ملكوت بالنبوة أنّ الله اشترط علامة تكون ذكرى لهذا العهد: شعيرة الختان. نعم، إنّ الختان خاصّ بالملكوت بالنبوة وحده؛ بل بملكوت نبويّ بعينه، ولا يشمل بالمرّة الملكوت بالطبيعة.

إذا كنا قد رأينا أنّ ملكوت الله بالطبيعة يسري على كلّ الكائنات، عاقلة كانت أو غير عاقلة، حيّة أو جامدة، فإنّه لا يمكن أن يكون الختان بنداً من بنود هذا الملكوت؛ إذ لا يُعقل لعلامة خاصّة بالبشر فقط؛ بل بفضة من البشر، أن تكون علامة للملك يسري على كلّ البشر والشجر والحجر وكلّ المخلوقات. فإن كان هناك من علامة يجب اللجوء إليها في ملكوت الله بالطبيعة، يجب أن تكون علامة طبيعيّة ترتبط بالمخلوقات كافة بشكل طبيعي. وعليه، الختان بندٌ من بنود الملكوت بالنبوة، وبالتحديد ملكوت الله بالنبوة على إبراهيم.

إنَّ الختان ليس فعلاً تفرضه الطبيعة بل هو فعل اقتضاه قرار تشريعي للمشرع الأسمى. إنّ الختان ليس علامة طبيعيّة؛ بل هو علامة وضعيّة. الختان مجرّد وسم يدلّ على أنّ المختونين رعايا الله في مملكته. وكأيّ فعل تشريعي، يخضع الختان، بوصفه علامة على العهد، للتغيّر. فالختان علامة العهد لإبراهيم، والتعميد علامة العهد للمسيح.

خلاصة القول أنّ الملكوت بالنبوة هو ملكوت يتمّ تسويجه بالعهد وبعلامات العهد. وفي حالة العهد لإبراهيم، العلامة كما رأينا هي الختان.

إذا انتقلنا إلى موسى، فسنجد أنّ أساس تسوية الملكوت بالنبوة هو نفسه في ملكوت الله على آدم، وعلى إبراهيم: العهد. وقد أبرم الله العهد مع قوم موسى، من خلال موسى. ويقضي

15- المواطن، الفصل 17، ص342-343.

لكن مع انعدام المفسّر قام كلُّ فرد وكلُّ جماعة إلى الكتاب تفسّره تفسيراً، فتعدّدت التأويلات وتضاربت بتعدّد التأولين، فتنفّرق الناس شذراً مذبذباً، واشتعلت الفتنة واندلعت الحرب الأهلية.

هكذا تأمل هوبز الغمّة التي ضربت بلاده خلال القرن السابع عشر الميلادي. وقد رأى هوبز أنّ الحل الذي سيضع حداً للحرب الأهلية هو إقرار نظام سياسي يجمع فيه الحاكم السلطة الدينية والسلطة السياسية تحت سلطته الواحدة والموحّدة والمطلقة. لكن من أجل إقرار هذا النظام السياسي، يجب أولاً حلّ سوء الفهم الذي استولى على العامّة، وهو أنّ القوانين المدنية تعارض مع القوانين الإلهية؛ أي أنّه قبل إصلاح المؤسسة يجب إصلاح الفكرة. وإصلاح الفكرة يكون بالبدء بنقد الدين. ونقد الدين عند هوبز يمسُّ ثلاثة جوانب هي: الجانب اللاهوتي (مفهوم الدين، مفهوم الإيمان، النبوة، الخلاص...)، والجانب الكتابي (في حجّة الكتاب المقدّس وصحته، التأويل...)، والجانب المؤسساتي (مفهوم الملكوت الإلهي، مفهوم الكنيسة...).

واضح أنّ هذا المقال، وهو يتناول نقد هوبز للدين، يركّز بشكل مدقّق على الجانب المؤسساتي، وخاصّة على مفهوم الملكوت الإلهي. لهذا، إنّ كشف «الحيل النظرية» التي استعملها هوبز في نقده للدين، بقصد دمجها ضمن نظرية الدولة، واحتوائه ضمن مفهوم السيادة دون «خسائر نظرية»، سيركّز فقط على مفهوم الملكوت. ولولا ضيق المجال لأبرزنا كيف مارس هوبز هذه الآلية النقدية الاحتوائية على مفهوم الكنيسة، وعلى مفاهيم تندرج ضمن المجال الكتابي والمجال اللاهوتي.

يوجّه هوبز تفكيره لدحض فكرة تعارض القوانين المدنية مع القوانين الإلهية. حاول فيلسوفنا أن يبيّن لأبناء عصره وبلده أنّه ليس هناك أيّ تعارض بين القوانين المدنية والقوانين الإلهية. بين أنّ الخطاب الإلهي الشعوري أو الوجداني، الذي يوجّهه إلى أفراد يصرحون بأنّ الله قد خاطبهم، لا ينشأ عنه أيّ قانون يمكن البناء عليه لإقامة حكم مدني، وبين أيضاً أنّ الخطاب الإلهي الطبيعي والعقلي الذي يحمله الملكوت الإلهي بالطبيعة لا يتضمن قوانين يمكن أن ينشأ عنها حكم مدني، وبين، أخيراً، أنّ ملكوت الله بالنبوة، وهو الملكوت الذي يقوم على العهد والميثاق، وحده ينشأ عنه حكم مدني. لهذا إنّ مسألة تعارض القوانين المدنية مع القوانين

وضعي، يتمثل في قوانين إلهية نبوية. لماذا هذا اللجوء إلى قوانين وضعية بدل الاكتفاء، كما هو الأمر في الملكوت الإلهي بالطبيعة، بقوانين عقلية طبيعية ضمنية؟ إنّ الملكوت الإلهي بالنبوة، بحكم أنّه يتوجّه إلى شعب بعينه، يحدّد الأوامر التي يوجّهها لهذا الشعب أمراً يبيّن بالالتزام بها. ولكي تكون الأوامر مطاعة يجب أن تكون مفهومة، ولكي تكون مفهومة يجب أن تكون صريحة وواضحة، ولكي تكون صريحة وواضحة يجب أن تكون موضوع خطاب منطوق أو مكتوب.

إذاً، يقوم ملكوت الله بالنبوة على العهد؛ لكنّ العهد غير كافٍ وحده؛ بل لا بدّ له من قول أو خطاب يجعله معلوماً. لكنّ الخطاب غير كافٍ هو أيضاً في ذاته؛ بل لا بدّ له من أن يكون خطاباً أمر، لا خطاباً رجاء، أو خطاباً نصيح، أو خطاباً أمل. حينها يتجلى العهد في خطاب أمر، فإنّه يعتمد بالضرورة القانون الإلهي النبوي الوضعي: إنّ قانون الملكوت بالنبوة هو قانون من تشريع المشرع الأسمى (الله)، يضعه بين يدي النبي ليلبّغه لأمة الاختيار والعهد.

خلاصة القول أنّ الملكوت بالنبوة يتخذ القانون النبوي الوضعي أسلوباً للتعبير عن أوامره.

### ثانياً: في أهداف هوبز من نقد الملكوت

أسّس هوبز فلسفته السياسية انطلاقاً من التأمل في الحرب الأهلية والفتن الدينية التي عرفتها إنجلترا خلال القرن السابع عشر الميلادي (1640-1660م). وتعود هذه الحرب، بحسب هوبز، إلى أسباب مركّبة بعضها فوق بعض. لقد اندلعت الحرب لما حار الناس بخصوص آية سلطة يجب طاعتها، السلطة المدنية أم السلطة الدينية؟ أيّ قوانين يجب الامتثال لها، القوانين المدنية أم القوانين الإلهية؟ وتعود حيرة الناس إلى اعتقاد سائد لديهم يظن أنّه غالباً ما تتعارض القوانين المدنية والقوانين الدينية فيما بينها. ويعود هذا الاعتقاد إلى جهل الناس بالقوانين الإلهية. وسبب جهلهم هذا أنّه لم يعد هناك من يوضح للناس طبيعة وحقيقة القوانين الإلهية، بعدما صممت السماء، وانغلق بابها، وانقضى عهد النبوة.

مع صممت السماء بقي للناس أثر واحد هو الكتاب المقدّس.

ينكر الناس وجود الله وعنايته، فهم يتخلون حينها عن طمأنينتهم فقط، لكن لا يتخلصون من ربة عبوديتهم»<sup>16</sup>.

ومن شروط الحكم المدني أن يتضمّن بنوداً محدّدة، وأن يصدر قوانين تحمل أوامره وتكون صريحة وواضحة، وهذا ما لا يوجد في ملكوت الله بالطبيعة، حيث هناك تعاليم فقط، وهناك «قوانين» طبيعية لا تستنبط إلا بوساطة العقل السليم. وبما أن العقل السليم هو ملكة عامّة لدى البشر فهو موجّه إلى الناس كافة، كل يرى نفسه معنياً به وأنه موجّه إليه. وبهذا، ملكوت الله بالطبيعة يسري على الناس كافة، وهذه ليست خاصيّة الحكم المدني الذي يقوم على العهد الخاص بجماعة بعينها أو بأمة مخصوصة. إذا كان الأمر هكذا فلا وجود لقوانين إلهية مدنيّة بموجب الملكوت الإلهي الطبيعي؛ بل هناك فقط قوانين طبيعية. وعليه، إذا كان المواطنون يطرحون مشكلة تعارض القوانين المدنيّة مع القوانين الإلهيّة، فإن القوانين الإلهيّة، التي يرفضون تعارض القوانين المدنيّة معها، هي قوانين ملكوت الله بالنبوة، وليست قوانين ملكوت الله بالطبيعة. لهذا لا مشكلة هنا تحضّر تعارض القوانين المدنيّة مع القوانين الإلهيّة الطبيعيّة. لكن ما هي القوانين الإلهيّة؟

يقول هوبز: «ليست القوانين الإلهيّة إذاً شيئاً آخر غير قوانين الطبيعة، حيث القانون الأساسي فيها ينصّ على أنه لا يجوز أن نُخلّ ببايئنا. إنّه يأمرنا إذاً بطاعة حكامنا المدنيين، الذين نصّبناهم حكاماً علينا بموجب ميثاق متبادل بيننا. وبالنتيجة، هذا القانون يأمر بطاعة كلّ تعاليم الكتاب المقدّس الذي لا يصير (كما أكّدت ذلك في الفصل السابق) قانوناً إلا حينما يجعله الحاكم المدني قانوناً. وغير هذا، هو ليس إلا نصيحة يمكن لأيّ كان ألا يطيعها على مسؤوليته الخاصّة، دون أن يكون في ذلك ظلم أو جرم ضدّ العدالة»<sup>17</sup>.

نلاحظ أولاً أن القوانين الإلهيّة بمقتضى الطبيعة هي القوانين الطبيعيّة. وأهمّ ما تنصّ عليه القوانين الإلهيّة هو الالتزام بالإيمان وعدم الإخلال به. ويمثل الالتزام بالإيمان من زاوية القوانين الطبيعيّة الوفاء بالعهود. على الإنسان، إذاً، أن يحترم العهود التي

الإلهيّة لا تطرح أصلاً بالنسبة إلى الخطاب الإلهي الشعوري؛ لأنّه لا يتضمن أصلاً أيّ قوانين.

إنّ مسألة التعارض مسألة يمكن إثارتها حينها يتعلق الأمر بملكوت الله بالطبيعة؛ لأنّه ملكوت يتضمّن نوعاً من القوانين. لكن هل القوانين العقلية الطبيعيّة في الملكوت الإلهي الطبيعي هي قوانين بالمعنى المدني للكلمة؟ ألا يمنع انعدام الطابع المدني عن القانون الطبيعي كلّ حديث عن التعارض بين القوانين المدنيّة والقوانين الإلهيّة الطبيعيّة؟ (1). يتميز ملكوت الله بالنبوة بأنّه حكم مدني. إنّه يتضمّن قوانين بالمعنى المدني للكلمة. وهذا ما يجعل إثارة السؤال حول إمكانية تعارض القوانين المدنيّة مع القوانين الإلهيّة مسألة ممكنة في الملكوت بالنبوة (2).

#### 1. ملكوت الله بالطبيعة:

نشير بدايةً إلى أن استراتيجيّة هوبز حيال ملكوت الله بالطبيعة اعتمدت على «آليّة الاستشعار»؛ أي أنّه - وإن قرّب بأن ملكوت الله بالطبيعة ليس ملكاً بالمعنى المدني للكلمة - لم يتنه من تناوله إلا بعد أن التقط منه فكرة استثمرها ليؤكد أنّه لا تعارض بين القوانين المدنيّة والقوانين الإلهيّة بما فيها القوانين الإلهيّة الطبيعيّة؛ بل إنّ القوانين الإلهيّة الطبيعيّة هي التي تؤكد احترام القوانين المدنيّة. فالقوانين الإلهيّة هي القوانين الطبيعيّة، ومن أهمّ القوانين الإلهيّة الوفاء بالعهود. ونعلم أن الوفاء بالعهود هو الأساس الذي تقوم عليه الحياة المدنيّة؛ أي الوفاء بالعقد الاجتماعي مع ما يقتضيه ذلك من طاعة للقوانين المدنيّة التي يصدرها الحاكم المدني الأسمى.

رأينا سابقاً أن ملكوت الله بالطبيعة ليس ملكاً بالمعنى الخاص للكلمة؛ بل هو ملك على سبيل الاستعارة. فلكي يكون هناك ملك؛ أي حكم مدني، يجب أن تكون هناك مميزات لا تتوافر في ملكوت الله بالطبيعة.

أول شروط الملك أو الحكم المدني أن يكون هناك عهد وميثاق، وهذا ما لا يوجد في ملكوت الله بالطبيعة؛ فالله في هذا الملكوت يحكم بموجب قدرته الكلّيّة التي يفرضها فرضاً. من شروط الحكم المدني أن يكون هناك تراص بين الطرفين، وهذا ما لا يوجد في الملكوت الإلهي الطبيعي، فالبشر «يخضعون بشكل ضروري وفي كلّ حين للقدرة الإلهيّة، رضوا بذلك أم لم يرضوا به. حينها

16- الليفيتان، الفصل 31، ص 379.

17- المصدر نفسه، الفصل 43، ص 607-608.

من منافسة للمنظومة القانونية المدنية؛ بل أكثر من هذا، واصل هوبز هجومه في اتجاه نزع أيّ طابع سياسي لقوانين إلهية بمقتضى الملك الإلهي الطبيعي. هكذا تسمح استراتيجية الاستئثار لهوبز بأن يُسوِّغ طاعة الحكام تسويغاً دينياً. ويفيد هذا التسويغ أنه لا تعارض هناك بين القوانين المدنية التي يصدرها الحاكم المدني، وبين القوانين الإلهية التي تأخذ في ملكوت الله بالطبيعة شكل قوانين طبيعية؛ بل إن هذه القوانين الإلهية، وتبسيط القوانين الطبيعية، هي نفسها التي تلحّ على ألا يكون هناك إخلال بواجب الطاعة للحاكم المدني ولقوانينه المدنية.

يرى هوبز أن ملكوت الله بالنبوة مُلك مدني، وذلك لحضور العهد فيه. وحضور العهد يقتضي توافر عنصر الرضا. والرضا يكون بعد تداول حول بنود العهد. ولا يكون التداول إلا لأنّ هناك «تواصلًا» لغويًا يجعل العهد صريحاً ومفهوماً. ومن نتيجة الرضا بالعهد وبنوده أن يتمّ إقرار قوانين مُحدّدة تمنح العهد وجوداً فعلياً. في ملكوت الله بالنبوة إذاً توجد القوانين. وبوجود القوانين الإلهية يصبح التخوف من احتمال التعارض بينها وبين القوانين المدنية تخوفاً مشروعاً. فهل هناك فعلاً تعارض بين القانونين؟ ينقسم ملكوت الله بالنبوة إلى عهدين: عهد قديم، وعهد جديد. امتدّ العهد القديم من إبراهيم وانتهى حينما طالب شعب إسرائيل نبيهم صموئيل بأن يجعل عليهم ملكاً من الناس مثل الأمم الأخرى. أمّا العهد الجديد فهو عهد يسوع المسيح. يتناول هوبز مسألة التعارض بين القوانين المدنية والقوانين الإلهية، من خلال تناوله العهد القديم، والعهد الجديد.

### 1. العهد القديم:

#### أ. مميزات الملكوت بالنبوة، العهد القديم:

لم يحكم الله الناس بموجب الملكوت الطبيعي فحسب؛ بل حكمهم أيضاً بموجب الملكوت النبوي، وهذا لما عقد العهد لبعض البشر. والملك بالعهد أو الملكوت بمقتضى النبوة هو ملك يقوم على ميثاق يتضمّن بنوداً محدّدة وقوانين صريحة. وقد كانت البداية مع آدم، ومن بعد آدم نوح، ثمّ إبراهيم فإسحاق فيعقوب فموسى، ومن بعد هؤلاء جميعاً كان العهد للمسيح.

إنّ ما يهّم هوبز من سرد تاريخ الخلاص، في نسخته القديمة ونسخته الجديدة، هو نفي أيّ تعارض بين القوانين المدنية والقوانين الإلهية. ومن أجل نفي هذا التعارض في العهد القديم تقدّم هوبز بفكرتين؛ ترى الفكرة الأولى أنّ السلطة الدينية

أبرهما مع الغير، ومن أهمّها العهد الذي أبرمه مع غيره من الأفراد لإقامة حياة مدنية. إنّنا هنا أمام استثمار سياسي لقوانين إلهية بمقتضى الملك الإلهي الطبيعي. هكذا تسمح استراتيجية الاستئثار لهوبز بأن يُسوِّغ طاعة الحكام تسويغاً دينياً. ويفيد هذا التسويغ أنه لا تعارض هناك بين القوانين المدنية التي يصدرها الحاكم المدني، وبين القوانين الإلهية التي تأخذ في ملكوت الله بالطبيعة شكل قوانين طبيعية؛ بل إنّ هذه القوانين الإلهية، وتبسيط القوانين الطبيعية، هي نفسها التي تلحّ على ألا يكون هناك إخلال بواجب الطاعة للحاكم المدني ولقوانينه المدنية.

إذا كان التعارض بين القانون المدني والقانون الإلهي الطبيعي قد تمّ تجنبه، فكيف الحال حينما يتعلق الأمر بالقانون الإلهي الكتابي؟ كيف هو الأمر مع ملكوت الله بالنبوة؟

### 2. ملكوت الله بالنبوة، بين الإنهاء والإرجاء:

ما سنعمل على إبرازه هنا أنّ هوبز اعتمد استراتيجية مزدوجة في التعامل مع العهد القديم والعهد الجديد. إنّها استراتيجية الإنهاء فالإلغاء مع العهد الجديد، واستراتيجية الإرجاء فالإلغاء مع العهد الجديد.

على الرغم من أنّ هوبز أقرّ بالطابع المدني للملكوت الله بالنبوة؛ أي على الرغم من أنّه أثار على نفسه إمكانية أن يُدافع البعض عن سموّ القوانين الإلهية للعهد القديم، بسبب أنّها أوامر إلهية صريحة، على القوانين المدنية، فإنّه أفضل هذه الإمكانيّة لما ذكّر بأنّ الملكوت الإلهي النبوي في العهد القديم قد تمّ فسخه من طرف بني إسرائيل. وهكذا استفاد هوبز من واقعة الإنهاء لما طلب بنو إسرائيل من أحد أنبيائهم أن يجعل لهم ملكاً كما للأمم الأخرى، فتوقف بذلك ملكوت الله بالنبوة الذي بدأ لما أبرم الله العهد مع إبراهيم، وجدّده مع موسى.

بالنسبة إلى ملكوت الله بالنبوة على عهد المسيح، وعلى الرغم من أنّ هوبز أجاز ما جاء في الكتاب المقدّس من تأكيد أنّ المسيح جاء ليقم ملكوت الله بالنبوة، استند على الكتاب المقدّس نفسه ليؤكد أنّ ملكوت المسيح ليس من هذا العالم؛ بل إنّّه لن يُحلّ إلا في اليوم الآخر. هكذا، وعن طريق إرجاء ملكوت المسيح إلى يوم القيامة، تخلص هوبز من المنظومة القانونية الدينية المسيحية وما قد تثيره

شخص تحجج بإلهام حسي أو رؤيا خاصة أو وحي إلهي خاص لإضفاء شرعية على عقيدة من العقائد التي منعها منعا باتاً، مثلما يحق له الأمر نفسه في حق أي جماعة من الناس اتبعت هذا الشخص المفتري في فريته. وبالنتيجة، يحق للحاكم الأسمى في أيامنا هذه، بحسب هوبز، أن يعاقب هو أيضاً كل من عارض القوانين الشرعية استناداً على إلهام ذاتي أو رؤية خاصة به، وهذا لأن الحاكم الأسمى في الدولة يحتل المكان نفسه الذي كان يحتله إبراهيم في أهل بيته (الليفيتان، 496).

الأمر الثالث هو كما أن إبراهيم كان وحده الذي يستطيع أن يميز بين كلام الله وبين ما ليس بكلام الله، فكذلك وحده الحاكم الأسمى داخل الدول المسيحية يمكنه أن يميز بين كلام الله وما ليس بكلام الله. وعليه، إن من يتولى في الدولة المكان الأسمى نفسه، الذي كان يحتله إبراهيم داخل أهل بيته، وحده يحق له تأويل كلام الله (الليفيتان، 496-497).

نستنتج من هذه النقاط الثلاث، التي بدت هوبز من تأمله في العهد إلى إبراهيم، أن الحاكم في ملكوت الله بالنبوة خلال العهد القديم كان يجمع في يديه السلطة السياسية والسلطة الدينية، وهذا ليس بموجب أنه نبي، بل بموجب أنه سيد على قومه، وهذا ما سيتكرر مع موسى أيضاً. فهو يقر ما هي القوانين التي يجب أن تسود، وهو يقر ما هي دلالات كلام الله.

#### ب. انقضاء الملكوت بالنبوة في العهد القديم:

تجدد العهد لإبراهيم مع إسحاق، ومن بعد إسحاق يعقوب، ثم توقف إلى أن تحرر بنو إسرائيل من الأسر المصري، فتجدد العهد على جبل سيناء مع موسى. لن نقف هنا عند خصائص العهد إلى موسى؛ إذ هي الخصائص نفسها التي كانت للعهد على إبراهيم. وقد توسع هوبز في الحديث عن هذه الخصائص التي يستنتج منها أن ملكوت الله بالنبوة في العهد القديم كان ملكوتاً يجمع فيه الحاكم الأسمى، وهو موسى، بين يديه السلطتين الدينية والسياسية (الليفيتان، 497-501). بعد موسى انتقل الحكم الأسمى للكاهن الأكبر أليازار، ومعه الجمع بين السلطتين. وبعد عصر الكهنة حل عصر القضاة، الذي بدأ مع وفاة يشوع على عهد شاوول. وعلى الرغم من أن القضاة كانوا يتمتعون

والسلطة السياسية في العهد القديم كانتا بيد واحدة هي يد الحاكم الأسمى. وترى الفكرة الثانية أن ملكوت الله بالنبوة وفق العهد القديم قد انتهى وتوقف، ولم يعد يطرح بذلك أية مشكلة.

عقد الله الملك على إبراهيم بموجب ميثاق يلتزم فيه إبراهيم بالإيمان، هو وذريته ونسله من بعده، بالله رباً وبطاعته، مقابل أن يمنحه وذريته من بعده أرض كنعان إلى الأبد، وأن يكون عربون وضمانة الوفاء بهذا العهد هو سرّ الختان.

«وقد راق الله بعد ذلك أن يخاطب إبراهيم ويرم معه ميثاقاً (سفر التكوين 17، 7-8)، من خلال هذه العبارات: سأنشئ عهدي بيني وبينك، ونسلك من بعدك جيلاً إثر جيل، من خلال عهد متواصل كي أكون إلهاً بالنسبة لك ولنسلك من بعدك، وسأهبك، وذريتك من بعدك، الأرض التي أنت فيها غريب، وكل أرض كنعان كي تملكها بشكل دائم. يتعهد إبراهيم في هذا الميثاق، عن نفسه وعن ذريته، بالإيمان بالله الذي خاطبه وبطاعته. ويتعهد الله من جهته بمنح إبراهيم أرض كنعان ليملكها بشكل أبدي. وتذكراً لهذا العهد وعربون وفاء وضمانة سنّ الله سرّ الختان (الآية 11). إن هذا هو ما نسميه بالميثاق القديم، والعهد القديم (...)<sup>18</sup>».

في بداية الفصل الأربعين من كتاب الليفيتان، سيعود هوبز للحديث عن العهد إلى إبراهيم، وسيستنتج منه ثلاثة أمور، يؤكد هوبز من خلالها أن الحاكم/ النبي في العهد القديم كان يجمع السلطة الدينية والسلطة السياسية في يد واحدة.

الأمر الأول هو أن الله في هذا العهد توجه بالخطاب إلى إبراهيم وحده وتعاقده معه وحده، ولم يتوجه أو يتعاقد مع أي من قومه، أو من أهل بيته. والسبب أن إبراهيم قبل العهد مع الله كان سيداً على قومه، وفق عهد بينه وبينهم. وعليه، إرادة إبراهيم تتضمن إرادة قومه وإرادة أهل بيته، والعهد مع إبراهيم يقتضي أن يلتزم قومه وأهل بيته بما التزم به مع الله ما دام أنه سيد عليهم، تجب طاعته<sup>19</sup>.

الأمر الثاني أنه كان حقاً لإبراهيم أن يعاقب عقاباً شرعياً أي

18- الليفيتان، الفصل 35، ص 434-435.

19- المصدر نفسه، الفصل 40، ص 495-496.

هكذا حكم هوبز بأن العهد القديم قد انتهى، ولم يعد له وجود، وسيتهي بشكل أوضح بمجيء المسيح. وبهذا، إذا كان الملكوت بالنبوة خلال العهد القديم ملكاً مدنياً يحمل قوانين يبدو للكانيين أنّها قوانين دينية (وهو ما نفاه هوبز حينها بين أنّها لم تعد قوانين إلا بإرادة الحاكم الأسمى) فإنّ التحوُّف من تعارض القوانين المدنية مع القوانين الإلهية القديمة لم يعد له معنى؛ لأنّ العهد القديم انتهى ولم يعد معمولاً به، سواء بفعل اليهود أنفسهم، أم بفعل الله الذي جدّد العهد مع يسوع المسيح.

لكن ألا يطرح تجديد العهد النبوي مع المسيح مشكلة التعارض بين ما هو مدني وما هو إلهي؟ سوف نرى الأمر عن قرب؟

## 2. العهد الجديد:

خصّص هوبز القسم الرابع من كتاب (الليفيتان) للحديث عن مملكة الظلام. في أوّل فصول هذا القسم، وهو الفصل الرابع والأربعين، تطرّق هوبز إلى أنماط التحريف التي أحققها التأويل الكنسي للكتاب المقدّس بعدد من المفاهيم اللاهوتية والأفكار المسيحية. ومن بين المفاهيم التي لحقها التحريف، بحسب هوبز، مفهوم الملكوت. فقد رأى الكنائس أنّ ملكوت الله هو الكنيسة القائمة حالياً، وما يوجد في العالم من المسيحيين، الأحياء منهم أو الذين ماتوا منهم وسيعثون في اليوم الآخر. ردّ هوبز على هذا التحريف بالقول إنّ ملكوت الله لا ينطبق على كنيسة روما، ولا على المسيحيين الحاليين، وإنّما ينطبق على العهد القديم مع اليهود الذي انتهى بشكل لم يعد هناك من ملك إلهي على البشر، اللهمّ إلا ما كان من ملكه بمقتضى الطبيعة والقدرة. لكنّ هذا الملكوت، كما بشرّ الله بذلك من خلال أنبيائه، سيتجدّد مع يسوع المسيح، إلا أنّه لن يكون إلا في اليوم الآخر، وهو اليوم الذي لم يخبر الله البشر بزمانه.

جاء العهد الجديد بأمرين اثنين هما الفداء وملكوت الله. فالفداء هو أن يُضحّي يسوع بنفسه على الصليب ليضع الخطايا عن كلّ من آمن به مسيحاً. أمّا الملكوت فهو ملكوت الله الجديد الذي سيتجدّد مع المسيح.

لِتَدَكَّرْ هَدَفَنَا: إِنَّهُ إِبْرَازُ كَيْفِ أَكَّدَ هُوبزُ أَنَّ مُشْكَلَةَ التَّعَارُضِ

بمكانة لدى العامّة، بقي الجمع بين السلطتين بين يدي الكهنة. وبعد عصر القضاة جاء عصر الملوك، حيث صارت السلطتان بيد الملوك بدل الكهنة.

مع حلول عصر الملوك بدأ عصر التمرد على ملكوت الله بالنبوة وبالعهد. يوضح هوبز هذا الأمر بالاستناد على مقطع كتابي مقدّس من العهد القديم، مذكور في الآيات الخامسة والسادسة والسابعة، من الإصحاح الثامن من سورة صّمُوئيل الأول (الليفيتان، 503)، يطلب فيه بنو إسرائيل من نبي لهم اسمه صّمُوئيل أن يجعل لهم ملكاً كما للأمم الأخرى ملوكاً. يتبين لنا، من خلال هذا التسلسل التاريخي، أنّ الملكوت الإلهي بمقتضى النبوة في العهد القديم قد عرف نهايته لما تخلى بنو إسرائيل من جهة واحدة عن العهد الذي كان يربطهم بالله، من خلال ممثلهم ورؤسائهم. يقدّم هوبز هنا حجّة ترسخ الفكرة التي يدافع عنها وهي أنّ ملكوت الله بالنبوة في العهد القديم قد انقضى ولم يعد ممكناً العمل به. فها هم بنو إسرائيل ألغوا عهدهم مع الله. قد يعترض كنسي ما، أو كاهن عبري، فيقول بما أنّ قوانين العهد القديم مازالت محفوظة، فإنّه يمكن البناء عليها لمواصلة العمل بالقوانين الإلهية النبوية القديمة بدل العمل بالقوانين المدنية. هنا سيكون ردّ هوبز، كما ذكر أعلاه، أنّه قبل أن يلغى العهد القديم كانت السلطان الدينية والسياسية بيد الحكام الأسمى، والحاكم الأسمى كان حاكماً أسمى بموجب اختيار الناس له؛ أي بموجب إيمانهم به وبما يقول، وليس بموجب تلقيه رسالة من السماء. لكنّ هناك رداً أقوى، وهو من طبيعة تاريخية، يقول هوبز بشأنه:

«خلال الأسر [البابلي] لم يكن بالمرّة لليهود حكومة. وبعد عودتهم [إلى أورشليم]، ورغم أنّهم جدّدوا العهد مع الله، فإنّهم لم يقدّموا أيّ وعد لعزرا [الكاهن الكاتب والعارف بشريعة موسى، سليل هارون الكاهن الرأس، انظر سورة عزرا، الإصحاح السابع]. أو لغيره بالطاعة. وبعد ذلك صار اليهود رعايا للإغريق (الذين أدّى خلط أعرافهم وعلم الشياطين لديهم بعقيدة القباليين (cabalistes) إلى إفساد دين اليهود)، فلم يعد ممكناً بسبب ما أصبحوا يعيشون عليه من غموض فيما له علاقة بأمور الدولة وأمور الدين، أن نستخرج لديهم موقفاً يحدّد أيّهما أسمى من الآخر، السلطة الدينية أم السلطة السياسية»<sup>20</sup>؟

وظيفة الحُكْم، حيث سيقضي المسيح بين الناس بصفته مَلِكاً تحت سلطة أبيه الذي في السماء، وهذا إِبَانُ المَجيء الثاني للمسيح.

ما يهْمُنَا من هذه الوظائف الثلاث الوظيفة التحكيمية التي يصير يسوع بموجبها ملكاً على الذين آمنوا به مسيحاً. إنَّ وظيفة المَلِكْ لن تكون في زمان هذا وفي عالمهم. لقد أكَّد هوبز، مستغلاً آيات عديدة في الكتاب المقدَّس، وخاصَّة ما جاء في إنجيل يوحنا، على أنَّ ملك المسيح لن يكون إلا في اليوم الآخر. وأشار هوبز إلى أنَّ توقيت اليوم الآخر قد أبقاه الله سرّاً عنده في علم الغيب. وبهذا ينسف هوبز أطروحة الكنسيين الذين يرون أنَّ ملكوت المسيح ملك دنويي أورثه المسيح لبطرس الرسول قبل صلبه، وأورثه بطرس للكنيسة عامَّة ولبابا روما خاصَّة.

لكنَّ أقوى «حيلة نظريَّة» استند عليها هوبز لتنفيذ استراتيجيَّة الإرجاء هذه، فضلاً عن التأويل الذي أعطاه لوظائف المسيح، هي التأويل الذي قدَّمه لمفهوم الفداء ومفهوم التوبة.

ب. الفداء، أو في آليَّة إرجاء الملكوت المسيحي:  
يتوقف الخلاص عند هوبز، كما رأينا سابقاً، على الطاعة والإيمان، طاعة الله والإيمان بأنَّ يسوع هو المسيح. فانطلاقاً من مقاطع كثيرة في الكتاب المقدَّس، يقول هوبز:

«في الواقع وبموجب العهد الجديد؛ أي الميثاق المسيحي، التزم الناس من جهتهم بخدمة إله إبراهيم بالطريقة التي علَّمهم يسوع إيَّاهَا، والتزم الله من جهته بأن يتوب عليهم ويضع عنهم الخطايا ويدخلهم إلى ملكوت السماء (...). وتحتوي خدمة الله وفق تعاليم المسيح أمرين اثنين هما طاعة الله (بتعبير آخر خدمة الله) والإيمان بيسوع؛ أي الإيمان بأنَّ يسوع هو المسيح الذي بشرَّ به الله (...). يظهر بشكل أكثر بدهاء أنَّ بنود العهد المسيحي هي ما ذكرناه، أي أن يضع الله عن الناس خطاياهم وينعم عليهم بحياة الخلد، وأن يتوب الناس ويؤمنون بيسوع المسيح. أوَّل هذه المقاطع هذه الكلمات التي تلخِّص العهد بأكمله: «قد كَمَل الزمان واقترَب ملكوت الله، فتوبوا وآمنوا بالإنجيل [بالبشارة]»<sup>22</sup>.

بين القوانين المدنيَّة والقوانين الإلهيَّة لا وجود لها في العهد الجديد، بعدما أكَّد أنَّها لم تعد تطرح في العهد القديم بحكم أنَّه توقف وانتهى.

احتاج هوبز لتأكيد رأيه هذا (وهو رأي يدخل في إطار النقد المؤسَّساتي للدين) إلى القيام بأنواع من النقد الديني، من بينها النقد اللاهوتي. اخترنا من بين المفاهيم اللاهوتيَّة التي انتقدها وأوَّلها هوبز مفهوم وظيفة المسيح (أ)، ومفهوم الفداء في ارتباط مع مفهوم التوبة (ب). نلاحظ هنا كيف أنَّ النقد المؤسَّساتي للدين (الملكوت والكنيسة) يوظَّف النقد اللاهوتي (وظائف المسيح، الفداء والتوبة).

#### أ. وظيفة المسيح:

بخصوص وظائف المسيح كتب هوبز ما يأتي:

«إنَّنا نرى في الكتاب المقدَّس أنَّ وظيفة المسيح تنقسم إلى ثلاثة وظائف: أولاً وظيفة الفادي والمنقذ؛ ثانياً وظيفة الراعي والمشير والمعلم، أو بتعبير آخر وظيفة النَّبِيِّ المبعوث من الله لهداية الناس الذين اختارهم الله للخلاص؛ ثالثاً وظيفة المَلِكْ، ملك أبدي، لكن تحت سلطة أبيه [الذي في الأعلى]، كما كان موسى والكهنة الكبار كلَّ في زمانه. ويقابل هذه الوظائف الثلاث ثلاثة أزمان: فالنسبة إلى افتدائنا، قام المسيح بذلك خلال مجيئه الأوَّل، لَمَّا ضَعَّى بنفسه على الصليب في سبيل خطايانا؛ وبالنسبة إلى هدايتنا فقد قام بنفسه بذلك [لَمَّا كان على الأرض]، ثم قام به من خلال أعوانه وسيستمر في القيام به إلى يوم عودته؛ وأخيراً، بعد عودته سيبدأ ملكه المجيد على مُتَّجِبِيه، ملكاً دائماً إلى الأبد»<sup>21</sup>.

#### ثلاث وظائف وثلاثة أزمنة:

وظيفة الإرشاد الرعوي، حيث سيبشِّر المسيح بملكوت الله الجديد بصفته نبياً ومعلماً، وهذا إِبَانُ مجيئه الأوَّل إلى صلبه. وبعد الصلب ستواصل مهمَّة التبشير على يد الرسل والأخبار. ثمَّ وظيفة الفداء، حيث سيضخِّي المسيح بنفسه بصفته مُخْلِصاً ومنقذاً يضع عمَّن آمن به مسيحاً الخطايا، وهذا إِبَانُ يوم الصلب. وأخيراً

22- المواطن، الفصل 17، الفقرة 7، ص ص 341-342.

21- المصدر نفسه، الفصل 41، ص 508.

انظر أيضاً: الكتاب المقدَّس، العهد الجديد، إنجيل مَرْقُس، 15/1، ص 45.

على المفتدى قبل أداء الثمن، فإن مخلصنا لم يكن ملكاً قبل وفاته. النص اللاتيني]. أفهم من هذا أن المسيح لم يكن ملكاً في الحين حينما كان يبرم الميثاق مع المُخلصين خلال التعميد. رغم ذلك، فمن خلال تجديد عهدهم مع الله من خلال التعميد، فكما يطيعون ملكهم، يلتزمون بطاعته (تحت سلطة أبيه الذي في السماء) متى راق له تحمّل مسؤولية الملك. في هذا الاتجاه يقول مخلصنا بشكل واضح في إنجيل يوحنا 28/36: مملكتي ليست من هذا العالم»<sup>23</sup>.

يظهر لنا هوبز هنا، وهو يحل طبيعة الفداء، أنه ينظر إليه نظرة اقتصادية تبادلية يحضر فيها الطابع التجاري بشكل واضح. فكما أن لكل سلعة ثمنًا، وأن امتلاكها يقتضي دفع ثمنها، فالسلعة هنا هي افتداء المؤمنين والثمن هو الفداء. فلكي يمتلك المسيح هذه السلعة، لكي يستطيع إنقاذ المؤمنين وافتدائهم ووضع الخطايا عنهم، يجب أولاً أن يدفع الفدية، وهي هنا الموت.

لكي يقوم ملكوت المسيح يجب أن يؤمن الناس بأن يسوع هو المسيح. وإذا ما آمن الناس بأن يسوع هو المسيح وجب عليه أن يضع عنهم خطاياهم ليصبحوا مقبولين في ملكوت المسيح. ولا يمكن للمسيح أن يضع عنهم خطاياهم ما لم يفدهم بموته. إذاً لا ملكوت هناك قبل بعث المسيح من الموت الأولى التي كانت يوم الصلب. بهذه الطريقة أرجأ هوبز ملكوت المسيح وأبعده خارج زمان الناس وعالمهم، وتخلص من مشكلة التعارض بين القوانين المدنية والقوانين الإلهية.

ونظراً للفائدة الكبرى التي تؤديها ثنائية التوبة والإيمان في استراتيجية هوبز لإرجاء ملكوت المسيح، أكد هوبز أن «رسالة» العهد الجديد هي التوبة، والتوبة لا تنفصل عن الفداء. «إن التوبة والإيمان، اللذين هما جوهر الميثاق الجديد، مطلوبان دائماً» (المواطن، 343). واضح أن غاية هوبز من وراء اختصار روح العهد الجديد في التوبة والإيمان هي نفي الطابع الدنيوي عن ملكوت المسيح، وحرمان الكنسيين من أية فرصة لتسويق مطالبهم بتولي الحكم بمسوغ وراثتهم ملك المسيح.

وفي خطوة أكثر إيلاماً للتصوّر الكنسي، لم يكتفِ هوبز بنفي

ينال الناس الخلاص بأمرين هما الطاعة والإيمان؛ طاعة الله والإيمان بأن يسوع هو المسيح.

والطاعة هي طاعة الله، ومن طاعة الله طاعة قوانينه. ومن قوانينه القوانين الطبيعية. ومن مقتضيات القوانين الطبيعية الوفاء بالعهود. ومن مظاهر الوفاء بالعهود الوفاء بالعهد الذي يربط الناس بحكامهم المدنيين. إن الطاعة هنا ليست شيئاً آخر غير التوبة إذ «غالباً ما تحل كلمة التوبة في الكتب المقدسة محل كلمة الطاعة...» (المواطن، 342). فالتوبة تعني أن المرء الذي يعلن التوبة يعلن في الآن نفسه أن يعرض عن الخطيئة. وما هذا إن لم يكن الطاعة؟ فضلاً عن هذا، إن الله لا يشترط فيما يتعلق بالطاعة حصولها؛ بل يكفي بالنية في التوبة ويقبلها من التوابين الطائعين المطيعين، وبذل الجهد لتحقيقها. فالذي يظهر إرادة خالصة لتنفيذ أوامر الله، أو يظهر توبة حقيقية من الذنوب، أو يحب الله بقلب خالص ويجب رفيقه كما يجب نفسه، هذا لديه من الطاعة ما هو ضروري ليتقبله الله في الملكوت (الليفيتان، 606-607).

إذا كانت التوبة والطاعة شيئاً واحداً، فإن التوبة ليست مسألة ذاتية يقوم بها الخطأ فتسقط عنه الخطايا؛ بل التوبة فعل مزدوج يحتاج إلى توبة الخطأ من جهة وفداء المسيح من جهة أخرى. وهذا ما يشير إليه هوبز حينما تحدّث عن بنود العهد الجديد الموجبة للخلاص، مستشهداً بأية من إنجيل لوقا تؤكد أنه كان ينبغي على المسيح «... أن يتألم ويقوم من الأموات في اليوم الثالث، وأن يُكرَّرَ باسمه بالتوبة ومغفرة الخطايا لجميع الأمم، مبتدئاً من أورشليم» (المواطن، 342).

يتوقف الخلاص إذاً على التوبة والإيمان. والتوبة كما رأينا هي الطاعة، أمّا الإيمان فهو الإيمان بأن يسوع هو المسيح. وفي مقابل هذا الإيمان يقوم يسوع بافتداء الذين آمنوا به مسيحاً؛ فينالون الخلاص. لتأمل كيف تتحقق ثمرة الفداء. يقول هوبز:

«إذاً، مادام أن الذي يفندي لا سلطة له على الشيء المفتدى قبل أداء الفدية، وأن ثمن الفدية هو موت المفتدى، فإنه واضح أن مخلصنا، بما هو إنسان، لم يكن ملك أولئك الذين يفنديهم قبل أن يكون قد ذاق الموت، بصيغة أخرى أي خلال الزمن الذي كان يقيم بدنه في الأرض. [لكن بما أن الذي يفندي ليس له أي حق

23- الليفيتان، الفصل 41، ص 510.

أما الاستراتيجية، التي عمل هوبز من خلالها، وهو ينتقد الدين، ويؤسس العلم المدني، ويضع أسس الحياة المدنية أو الدولة، فهي، من جهة، استراتيجية مزدوجة تقوم على احتواء الدين، ومن جهة أخرى «تلغيمه» بتصورات نظرية تفرغه من كل نزعة شمولية بالمعنى المسيحي الكنسي للكلمة؛ أي كل نزعة عالمية و«كاثوليكية». أما نتائج هذا النقد فهي تأكيد أن ملكوت الله ليس له مكان في عالم الناس هذا؛ لأنه من جهة انقضى وانتهى في نسخته العبرانية القديمة، ومؤجّل ومرجأ من جهة أخرى إلى اليوم الآخر في نسخته الجديدة مع العهد المسيحي. إذا كان الأمر هكذا، فليس أمام الناس إلا ملكوت واحد هو الملك المدني البشري، الذي له مهمة مركزية وهي تحقيق الخلاص في الدنيا وليس الخلاص في الآخرة، وتخليص الناس من الموت الطبيعي وليس من موت الروح أو «الموتة الثانية»، وهذا ما سيحققه «الإله الفاني»؛ أي الدولة، وليس الإله الخالد؛ لأن هذا الإله قد خرج من دنيا الناس وصممت السماء فلا تسمع منها همساً، ولا تنال منها أنساً.

الطابع الدنيوي عن ملكوت المسيح؛ بل زاد ونفى عنه كل طابع سياسي ومدني لما حكم بأنه ملكوت لا وجود فيه للعنصر الجوهري في كل حكم مدني وهو القوانين. يقول هوبز: «لن يكون في ملكوت الله بعد هذه الحياة قانون، وهذا لأن القوانين من جهة لا توجد حيثما تتعدم الخطيئة، ولأن الله من جهة أخرى يضع القوانين كي تقود خطواتنا إلى السماء، لا أن تقودنا في السماء»<sup>24</sup>.

إذا كان ملكوت المسيح ليس من هذا العالم؛ بل هو عالم الآخرة؛ حيث سيتمتع المؤمنون بحياة الخلد، ويكونون رعايا ملكوت المسيح تحت سلطة أبيه، فإن ما سيميز هذا الملكوت هو خلوه من الخطيئة. وبسبب ذلك لن يسقط بشر مجدداً في الخطيئة. وفي غياب الخطيئة لن تكون هناك حاجة إلى القوانين التي وضعت أصلاً في الدنيا، بحسب الكنسيين أنفسهم، لضبط البشر ومنعهم من الاستمرار في الخطيئة وعدم الإقبال على التوبة. إن القوانين وُضعت في الأصل لحمل الكافة على الطاعة. وكانت الطاعة من أجل قيادة البشر إلى السماء. وبحلول ملكوت الآخرة، وبإقامة التوابين المفتدين في ملكوت السماء لم تعد هناك حاجة إلى قوانين تقودهم في السماء، فالقوانين وضعت لقيادة البشر إلى السماء، لا لقيادة خطوتهم في السماء.

### خلاصات:

نشير، في آخر هذا العمل، إلى أن نقد هوبز للدين في شقه المؤسسي، وهو الشق الذي اخترنا منه هنا مفهوم الملكوت فقط، له هدف، وغرض، وإطار نظري، واستراتيجية في النقد وفي التأسيس، ونتائج.

هدف هوبز من نقد الدين عامة هو الإسهام بشكل عام في تأسيس ما يسميه العلم المدني، أو الفلسفة السياسية. أما الغرض من وراء هذا التأسيس النظري فهو كشف الغمّة التي أَلَمَّتْ بإنجلترا إبّان الثورة الإنجليزية، أو ما يسميه هوبز الحرب الأهلية لسنوات (1640-1660م)، وكشف كل غمّة محتمة تقوم مقام الحرب الأهلية. وقد حدّد هوبز لنفسه، وهو يؤسس العلم المدني وينتقد الدين، إطاراً نظرياً هو نظرية الدولة ومفهوم السيادة، وهذا ما لم تنطرق إليه، لأنه لا يدخل ضمن عملنا هنا.

## في الحاجة إلى النقد الفلسفي

محمد الخراط\*

- اتجه ينحو «نحو فلسفة الاختلاف المستوحاة مباشرة من خط هايدغر، دريدا، فوكو، التي تأخذ على عاتقها مهمة تفجير الوحدة المتعالية للثقافة (Kultur) الإسلامية من الداخل (مطاع صفدي، وعبد السلام بنعبد العالي، وعبد الكبير الخطيبي، وفتحي التريكي)»<sup>3</sup>.

- اتجه ثانٍ ينزع إلى إرساء تقاليد إستمولوجية في البحث، وذلك «بإخضاع العقل الكلاسيكي للمعالجة لإجباره على الاعتراف بعجزه عن التفكير، ولتعيين الشروط التي جعلت المعرفة الكلاسيكية ممكنة، والتي لم تتوصل إلى الخروج منها (محمد عابد الجابري، ومحمد أركون)»<sup>4</sup>.

على أننا يمكن (فيها نرى) أن نضيف إلى الاتجاهين السابقين اتجاهًا ثالثًا ينتسب أصحابه كذلك إلى المجال الفلسفي، ويهتمون بقضايا التراث والعصر الحديث، كما يهتمون بنقد المشاريع الفكرية والحضارية الكبرى لبعض نقاد العقل العربي والإسلامي، دون أن تكون لهم مشاريع حضارية متكاملة في قراءة الفكر العربي، مثل كمال عبد اللطيف<sup>5</sup>، وعبد الإله بلقزيز<sup>6</sup>، ومحمد سبيلا<sup>7</sup> وسالم

هل نضيف جديدًا إذا قلنا إن الفكر الفلسفي قد هُمّش في تاريخ الحضارة الإسلامية لأسباب مختلفة، وإن هذا الفكر مازال ينازع الموت في كثير من أصقاع العالم العربي والإسلامي لأسباب عقائدية ومذهبية تحتج بأن العقل والمنطق عاجزان عن إدراك المعرفة الحقة، ولأسباب سياسية تكون وراء إشهار مقامع الإسكات والإلجام كالجام العوام عن علم الكلام؟ غير أننا نزعّم أنّ حاجتنا الأولى في هذا العصر تكمن في أن نراهن على الإنسان، وأن نسترجع الفكر الفلسفي الذي يؤسس للحرية بمعناها الوجودي والمعرفي، إذا كنّا حريصين على حضور جديد وفاعل في التاريخ.

هذا التوق إلى الحرية الفكرية بوجه خاص تمثله في السنوات الأخيرة ثلّة من المفكرين العرب الذين ينتسبون أصلاً إلى المجال الفلسفي، واجتهدوا في تجاوز الخطاب الفلسفي للخمسينيات من القرن العشرين، من أولئك الذين ظلّوا سجناء «المجاهة الكلاسيكية بين الدين والفلسفة (يوسف كرم، مصطفى عبد الرزاق، علي سامي النشار)»<sup>1</sup>، أو الذين نهلوا من «المفاهيم والمقولات مباشرة من الغرب الحديث (وضعية زكي نجيب محمود، وجودية بدوي، ماركسية طيب تيزيني وحسين مروّة)»<sup>2</sup>.

فإن شئنا أن نستعير التصنيف الذي وضعه الباحث حمّادي الرديسي للمفكرين/ الفلاسفة العرب، انطلاقاً من الربع الأخير من القرن العشرين، الذين مثلوا نقلة نوعية في الخطاب الفلسفي الحديث، فإننا سنقسمهم إلى اتجاهين:

\* أكاديمي من تونس.

1- الرديسي، حمادي، الخطاب الإسلامي حول الحداثة: الكليّة المجزأة، مجلة

الفكر العربي المعاصر، العدد 93/92، ص 41.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه، ص 41، 42.

5- عبد اللطيف، كمال:

- قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، ط 1، 1994.

- التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي

العربي، ط 1، 1987.

6- بلقزيز، عبد الإله:

- إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي، 1992.

- العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية، منشورات رمسيس، الرباط،

1999.

7- سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، ط 1، 2000.

كانت المواضيع الحضارية في حاجة إلى الحسّ الإشكالي للفلسفة، ولا تستغني عن التحليل النظري والتقييم المعرفي، فإنّ الفلسفة قد باتت هي الأخرى في حاجة ماسّة إلى هذه القضايا الحضارية بقصد تأكيد حضورها الفاعل في الفكر والثقافة.

لقد مضى عهد كانت فيه الفلسفة علماً بالكليات وتحليلاً مجرداً للماهيات، لتنتفح على ما كان مستبعداً أو مهمّشاً، وتسج «روابط جديدة بين الكلمات والأشياء أو بين الأفكار والأحداث أو بين الكلمات والأفكار»<sup>8</sup>، وتصير نقداً مستمراً للفكر والعقل والخطاب ومراجعة دائمة لصلات المعرفة بالسلطة. فالأجدى أن نراجع تصوّراتنا ومفاهيمنا، وأن نحافظ على التماسك النظري لمقولتنا بعيداً عن الإسقاط والارتجال والمغالطة. ولن يتأتى لنا ذلك إلا بالاستناد إلى خلفيّة فلسفيّة تقينا الخلط والتلفيق، وتعصم فكرنا من مصادد الإيديولوجيات المجنّحة في فضاء الخيال والمثاليّة أو الأنساق المسيجة داخل مغارات التقليد والاتباع. وهنا بالذات، يصير نقد النقد أيضاً أمراً مركزياً، لأنّه مسالة متواصلة للعقل ونقد دؤوب للذات، من أجل تفادي سكونيّة الأنساق وجود المقولات، ومن أجل مسامرة حركة الفكر والتاريخ.

لكنّ النقد ونقد النقد يجب أن يتجاوز فضاء الدعوة ومحافل النخبة ليصير ممارسة حيّة وفاعلة، ولن يصير كذلك إلا إذا تمرّست الناشئة بأفانيه وأتقنت مساراته. وهذا لا يتمّ إلا في نطاق المدرسة؛ فالمدرسة نعلّم فيها التراث، ونقدّم فيها التاريخ، ولكننا نعلّم من خلالها شروط الإدراك وفاعليّة النقد والتجاوز أيضاً. مهمّة المدرسة أن نعلّم الطفل كيف يكون حرّاً في إطار جماعة، ودورها أن نعلّم قيم المواطنة بمنهج الاكتشاف لا بمنهج التلقين. ولا بدّ من أن تكون المدرسة رحاب استقبال الفكر الديمقراطي، ثم تصبح بالتدريج فضاء لنقد الديمقراطية ذاتها حتى لا تتحوّل إلى دوغما جديدة. ويا له من أمر جليل أن يتعوّد المرء منذ نعومة أظفاره على ألاّ يطمئن إلى فكر حتى يقلّبه من هذا الجنب إلى هذا الجنب ويخضعه لمحك المراجعة! فنحن في حاجة إلى الديمقراطية، ولكننا أيضاً في ميسس الحاجة إلى نقدها وإعادة النظر في مرجعياتها.

يفوت في نظيراته الإيستمولوجيّة الكثيرة، وغيرهم ممّن انطلقوا من رحاب النّظر الفلسفي، ما أضفى على كتابتهم - وإن بدرجات متفاوتة - بُعداً معرفياً أصيلاً، يربأ غالباً عن المزايدة النضاليّة والحماسة الإيديولوجيّة الفارغة.

إنّ الفكر العربي في حاجة إلى العلم والتكنولوجيا، وفي حاجة إلى أطر مرجعيّة أخلاقيّة ومركزيّة توحد توجهاته ورؤيته للعالم، ولكنّه في حاجة أيضاً إلى فكر فلسفي يحدّد هذه المرجعيات ويحلّلها وينقد معقوليتها من أجل بناء معقوليّة جديدة. فإذا أدركنا أنّ النقد شرط من شروط التفكير الفلسفي، وأنّه أسّ من أسسه المحوريّة فإننا نكون قد أدركنا أهميّة الفلسفة في تنشيط العقل وإعادة النّظر في مبادئ المعرفة الإنسانيّة. وما أحوج العقل العربي إلى تنشيط من أجل مراجعة الذات وتقييم المرجعيات! فالواقع العربي حافل بالمازق السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة... والفكر العربي المعاصر متخّم بالتعبئة الإيديولوجيّة والعقليّات التبريريّة، منغمس في أرض التكرار الفجّ لقضايا التراث والمعاصرة والحداثة والديمقراطيّة والثورة. وليس هذا التكرار كناية عن أنّ جملة هذه القضايا مصطنعة أو قد تجاوزها التاريخ، وإنّما التكرار علامة على أنّنا لم نستطع أن ننظر إلى هذه القضايا من زوايا نظر جديدة تحلّل الظواهر في إطار علاقة جدليّة مع الفكر والتاريخ. فعلى سبيل المثال، إنّ موضوع الحداثة، في نظرنا، لا يمكن الحسم فيه وفق تصوّر تبسّطي يقوم على اتباع طريق الرافضين لها أو الدعاة إليها أو طريق الموقفين بين الطرفين، وإنّما لا بدّ من أن نضع هذه الظاهرة في إطارها المرجعي الفكري والتاريخي، من أجل أن نجلو حقيقتها وحقيقة علاقتها بها، والتحليل الفلسفي هو الذي يسمح، في اعتقادنا، بأن نتخذ موقفاً نقدياً أكثر صواباً إزاءها. وقد بيّن التحليل التاريخي والفلسفي أنّ الحداثة قد انطلقت في الغرب الأوربي، وأنّها امتدّت إلينا بفعل مجموعة من الظروف والعوامل، وأنّها خلخلت مستويات وجودنا كافّة، وألقت بنا في أتون الاختبار الصعب؛ بل صارت حقيقة لا سبيل إلى إنكارها واقعاً وفكراً، وليس أمامنا إلا عرضها على مسبار النقد من أجل أن نوصّلها في ذواتنا بأقل ما يمكن من التصدّع حفاظاً على خصوصيّة حضورنا في التاريخ. ولعلّ التنظير الفلسفي المعمّق هو الكفيل، فيما نرى، بحلّ هذه المعادلة الصعبة وتحقيق أيّ مشروع حضاريّ جديد. فبين القضايا الحضاريّة وهوم العصر من جهة، والفكر الفلسفي من جهة أخرى، علائق جدليّة متداخلة لا يمكن إغفالها. فإذا

8- حرب، علي، الماهيّة والعلاقة: نحو منطق تحويلي، القسم الثالث، فصل

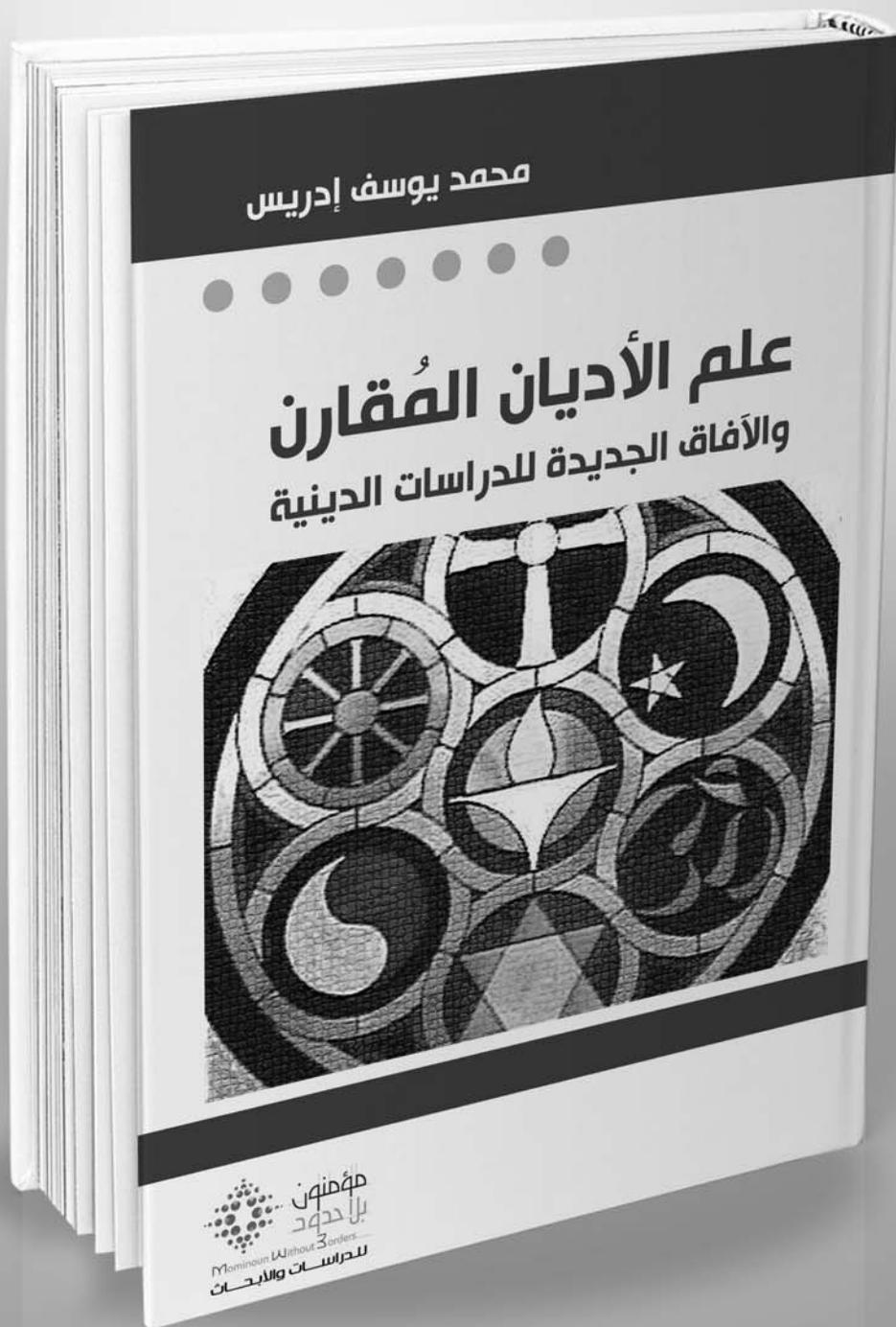
الفلسفة فيما بعد الحداثة، ص 235.

قد يتصور بعضهم أن نقد الديمقراطية لا معنى له، وهي النظام الاجتماعي السياسي الذي يجمع حوله توافقاً مهماً، حتى لا نبالغ بالقول إنه أرسى له من الطقوس في النسق الرمزي للمجتمع السياسي المعاصر ما يستدعي نقاشاً ويثير قلقاً. وربما تكون الديمقراطية قد امتلكت هيبتها مما في نظامها من مجالات واسعة لممارسة الحرية واستمرارها، ولهذا نقدها قد لا يكون غير نقد للحرية ذاتها. على أننا ننبه على أن نقد الديمقراطية ليس تنكراً لها أو رفضاً لقيمها، وإنما هو ذلك الضرب من النقد الذي يقف على تشابك مواضيعها السياسية في (الآن) وال(هنا)، ومنها قضية التناقض بين التنظير والممارسة وقضية الحياد أو اللاتسييس (A politisation)، التي طغت على نسيج المجتمع المعاصر، فضلاً عن خضوعها لمثال هيكلي للمراقبة والمعاينة تحدت عنه بما يكفي ميشيل فوكو، الذي ألح إلى غياب الشعب مصدر السيادة لفائدة قوى غير مرئية متسلطة، يقف وراءها هوس فردي بالتحكم والتملك. وهل في مكتنتنا، والسياق ما أسلفنا، أن نتغاضى عن دور وسائل الإعلام وفضاءات التواصل الاجتماعي التي باتت تتخذ لها منزلة تنافس منزلة المدرسة وتتفوق عليها في أحيان كثيرة؟ صحيح أنها لاعب أساسي في نشر المعلومة وتأسيس مبدأ المراقبة الإعلامية، ولكنها إلى ذلك تأتي من أفعال الهيمنة وتوجيه الرأي العام ما تأتي.

أما تنوع صنوف النقد الفلسفي للديمقراطية، منذ أفلاطون حتى رونسيار، مروراً بتوكفيل وماركس وأنطونيو غري وغيرهم، فقد يكون راجعاً إلى اعتبارات كثيرة، لعل أهمها: التورط في ترسيخ الملكية المطلقة، وإنتاج الأنظمة الشمولية، والعجز عن إدارة شأن العدالة وحقوق الأقليات، وشعبوية الديمقراطية وصلاتها المعقدة بالعالم المعولم. ومن هنا الحاجة الأكيدة إلى مسبار النقد، نثقف به فكرنا كلما انساق نحو الكليانية والتكلس العقلي.

سفينة الوطن قلاعها الديمقراطية، وأشرعتها الحرية، وربانها النقد. فمن رام أن يركب سفينة بغير ما به تكون، أو شك أن يقدم على الغرق.

# مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)

## ابن خلدون ونظرية المركز والأطراف

أحمد المطيلي\*

والسياسة<sup>4</sup>، والتاريخ<sup>5</sup>، والجغرافيا<sup>6</sup>، والتعمير<sup>7</sup>، والاقتصاد<sup>8</sup>،  
واللسانيات<sup>9</sup>، فضلاً عن علوم أخرى مجاورة أو بعيدة<sup>10</sup>.

يُعدُّ مفهوماً المركز والأطراف من المفاهيم الرئيسة في الفكر المعاصر، ولا أدلَّ على ذلك من اجتياحها مجالاتٍ وتخصُّصاتٍ شتى تتجاوز مجالها الأصلي، بعد أن اتسعت دلالتهما، وتشعبت خلفياتها النظرية بتشعب المذاهب والتيارات الثاوية خلفها. ومن ثمَّ بات من العسير على الباحث تتبُّع مختلف الدلالات التي اكتسبها مفهوماً المركز والمحيط، ولا سيما أنَّ استخدامهما قد امتدَّ إلى ميادين شتى كعلم الاجتماع<sup>1</sup>، والعِراقَة<sup>2</sup>، والإناسة<sup>3</sup>،

4. Chevallier, Jacques, (1978), «Le modèle centre/périphérie dans l'analyse politique». In J. Chevallier (éd.), Centre, périphérie, territoire, Paris, P. U. F., 1999, p. 3 - 131.

5. Rowlands, Michael, Morgens Larsen and Kristian Kristiansen (eds;) (1987), Center and periphery in the Ancient World, Cambridge, Cambridge University Press.

6. Gravie, Jean-François, (1947), Paris et le désert français, Paris, Flammarion, 1972, Yves Lacoste (1965), Géographie du sous-développement: géopolitique d'une crise, Paris, P.U.F. et Alain Reynaud (1981), Société, espace et justice: inégalités régionales et justice socio-spatiale, Paris, P. U. F.

7. Jacques Bonnet et François Tomas (1989), «Centre et périphérie. Eléments d'une problématique urbaine». In: Revue de géographie de Lyon, 64, 1, 3 - 12.

8. Frank, André-Gunder, (1969), Le développement du sous-développement, Paris, Maspéro et Samir Amin (1970). L'accumulation à l'échelle mondiale, Paris, éd. Anthropos.

9. Uspensky (Boris) and Zhivov (Vladimir) (1977), "Center-Periphery, opposition and language universals". In Linguistics (Holland), 196, 5 - 24 and Tatyana Skrebtsova (2014). "The concepts center and periphery in the history of linguistics: from field theory to modern cognitivism". In RespectusPhilologicus (Lithuania), 26, 31, p. 144- 150.

10- مثل التحليل المؤسسي وعلم الفلك الفيزيائي.

\* اختصاصي نفسي من المغرب.

1. Lefevre, Henri (1968), Le Droit à la ville, Paris, Seuil et Edward Shils (1975), Centers and Peripheries, Essays in Macrosociology, Chicago, University of Chicago Press.

2. Lévi-Strauss, Claude, (1955), Triste Tropique, Paris et Yannick Lemel (1991), Stratification et mobilité sociale, Paris, Armand Colin.

3- نصر، جعفر نجم (2011)، مقدمة في أنثروبولوجيا العمولة: الغرب من اقتصاديات الذات إلى جغرافية الآخر، صفحات للدراسات والنشر، دمشق.

الاقتصادي الأرجنتيني الذي كان أول سكرتير تنفيذي للجنة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية التابعة للأمم المتحدة<sup>14</sup>، وأرجعها البعض الآخر إلى الاقتصادي أندريه غاندر فرانك، أو إلى زميله سمير أمين<sup>15</sup>. غير أن أحداً من الذين ارتادوا مجال تأريخ الأفكار لم ينتبه إلى أن العلامة عبد الرحمن بن خلدون (732-808 هـ/ 1332-1406 م) ربّما كان صاحب أول نظرية حول مفهومي المركز والأطراف، وإن في سياق تاريخي مختلف. والأدهى من ذلك أن تغشى أبصار الباحثين الخلدونيين عن مفهومي المركز والمحيط، فلا يحفلون بالتنويه بهما على كثرة ما نشر من أبحاث ودراسات عن المقدمة من قبل دارسين من مختلف المشارب الفكرية والعلمية في الشرق والغرب. ولذا عقدت العزم على أن أجلو معالم هذه النظرية عند صاحب المقدمة، وأن أبين أصلاتها وجذتها في السياق التاريخي الذي برزت فيه، ومآلها في الفكر المعاصر.

p. 414, Yves Lacoste (dir.) (1993), Dictionnaire de géopolitique, Paris, Flammarion, 1995, p. 1214 et Nicolas Boukharine (1924), L'impérialisme et l'accumulation du capital, Paris, Etudes et documentations internationales, 1977.

14. وذلك في تقرير له سنة 1949. انظر على التوالي: افتتاحية مجلة الطليعة: «نظرية المركز والمحيط أو القلب والتخوم» في: الطليعة، القاهرة، 6، 1974، ص. 40. و: عبد الفضيل، محمود (1982)، الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص. 24. (نقلًا عن افتتاحية مجلة الطليعة دون ذكر المصدر). و:

El Malki, Habib, (en collaboration) (1980), «Dépendance et problématiques de la transition». In: Revue juridique, politique et économique du Maroc (Rabat), 8, p. 254.

15. يذهب محمد الأخضر بن حاسين إلى أن سمير أمين هو من أنشأ مفهومي المركز والأطراف، وإن رجح اقتراضهما من أندريه غاندر فرانك، بينما يورد حسن حنفي نظرية «التطور اللامتكافئ»، و«فك الارتباط»، و«المركز والأطراف» في سياق حديثه عن «الإبداعات الذاتية والإسهامات الفكرية من مفكري العالم الثالث»، ويذكر منهم سمير أمين، وأنور عبد الملك، وبونوا فيناراجا. ويضيف إليهم نماذج أخرى مثل: عبد العزيز بلال، والمهدي المنجرة، ومحجوب الحق، وكاربراداماس. انظر على التوالي: بن حاسين، محمد الأخضر (1974)، «نقد مفهومي المركز والمحيط والمشاكل الآتية للانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية»، في: الطليعة، القاهرة، 6، 41-49. و: حنفي، حسن، (1991)، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص. 744.

ولعلّ المطلع على ما يجري من أبحاث في هذه المجالات وغيرها من التخصصات الشاسعة يخال أن مفهومي المركز والمحيط من المفاهيم التي ابتدعها الفكر الأوربي المعاصر، وروج لها ضمن ما اعتاد الترويج له من مذاهب ونظريات تتخذ بعد ذلك أبعاداً كونية تتناقلها أقلام الباحثين والكتّاب في مختلف بقاع العالم، وقد لا يسعه الجهد أو الوقت لاستكشاف سيرة مثل هذه المفاهيم وتتبع نشأتها وتطور دلالاتها التاريخية ونقلها من حقل دلالي وأفق حضاري إلى حقول دلالية وحضارية متباينة. ومن شأن الغوص في أعماق التاريخ الفكري وتتبع جذور النشأة والتطور أن يغيّر نظرنا ويصحح مفاهيمنا ويزيدنا معرفة بخبايا المصطلحات ماضياً وحاضراً. وهذا بالضبط ما أرومه في نطاق مشروع دراسي يهدف إلى دراسة الفكر النفسي والاجتماعي العربي والتاريخ له.

### تاريخ مفهومي المركز والمحيط

تكاد تتفق المراجع، التي بين أيدينا، على أن مفهومي المركز والمحيط من المفاهيم المعاصرة التي ظهرت إبان القرن التاسع عشر، وتبلورت على أيدي عدد من المفكرين الأوربيين أساساً، قبل أن تنتشر وتتطور وتشيع على الألسنة وتلهج بها الأفلام، ولا سيما لدى أصحاب مدرسة التبعية التي شهدت مولدها بأمريكا الجنوبية في الستينيات من القرن المنصرم، ومن شايعها من المتخصصين في عدد من الأقطار التابعة لما دُعي بالعالم الثالث. غير أن نسبة هذين المفهومين إلى أصحابها تختلف اختلافاً بيناً بين الباحثين؛ فمنهم من ينسب المفهومين إلى كارل ماركس<sup>11</sup> في تنظيره للعلاقة القائمة بين البادية والمدينة، وقد يعزوها غيرهم إلى ورنر سومبار (1902) صاحب كتاب (الرأسمالية المعاصرة)<sup>12</sup>، أو إلى نيقولا إي فانوفيتش بوخارين<sup>13</sup>، أو إلى راؤول بريش (1949)

11. Cattan, Nadine, «Centre / Périphérie». In: Ghorra-Gobin (dir) (2006), Dictionnaire des mondialisations, Paris, Armand Colin, 2007, p. 47- 49.

12. Catherine Choquet, Carole Seblin et Marinette Lévy (coord) (1999), Mondialisation, Les mots et les choses, Ed. Karthala et Werner Sombart (1902), Der moderne Kapitalismus, Leipzig, Duncker & Humblot.

13. Nonjon, Alain, (1992), Concepts et mécanismes, De géographie économique contemporaine, Paris, éd. Marketing,

## نظرية المركز والأطراف

يستخدم ابن خلدون مفهوم المركز والأطراف<sup>16</sup> في مواضع عدة من فصول المقدمة، ويشهد تبعتها لاستخدامها على سمتها الإجرائية في الوصف والتفسير لظواهر العمران البشري والطبيعي معاً. ويندرج المفهوم ضمن نظرية أشمل تتصل بتنظيم نشأة الدولة وتطورها واختلالها وانحلالها وكيفية توزيع السكان والثروات والسلطة بين العمران البدوي والحضري وطبيعة كل منهما، وما يتصل بذلك من تباين وتجادب بين المركز والأطراف على نحو ما سنتبين في ثانيا البحث. فلنعرض، إذًا، لخصائص المركز والأطراف قبل أن نستطلع كيف يستعين بهما ابن خلدون في تحليل انقراض الدولة.

- خصائص المركز والأطراف: من الواضح أن رؤية ابن خلدون للعمران الطبيعي تخضع لتصور دائري للكون بما أن «شكل الأرض كروي»<sup>17</sup>، وأن ما «انحصر عنه الماء من الأرض هو النصف من سطح كرتها في شكل دائرة»<sup>18</sup>. وهذا الشكل الهندسي

16- يستخدم ابن خلدون لفظ المركز بالمفرد، ونادراً ما يستخدمه بصيغة الجمع، كما في حديثه عن أهل الدولة الرومية الذين «تحيزوا إلى مراكزهم بالقسطنطينية». وقد يتحدث عن «أهل المركز» ويقصد بهم بني العباس مقابل بني أمية «المتبذنين بالأندلس». كما تحدث عن دولة صنهاجة بالمغرب واستيلاء أشير بجبل تيطري «على مركزهم». وقلما يستخدم ابن خلدون لفظ «الوسط» بدل المركز. أما مفهوم الأطراف فقد يستعير عنه ابن خلدون نفسه أحياناً بلفظ القاصية. أما الكتاب المحدثون فقد يؤثرون تارة لفظ المحيط، وتارة الهامش، وقد يستخدم بعضهم أحياناً لفظ «التخوم» بالجمع. والملاحظ أن لفظ الهامش قد يتخذ دلالة قديحة بما يوحي به اللفظ من إهمال وإقصاء ونبذ. انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن (ت. 808 هـ - 1406م)، المقدمة، تح. عبد السلام الشاددي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005، ج1، ص 274، وص 276، وج 2، ص 90، وص 74.

17- المصدر نفسه، ج1، ص 71.

18- يستخدم ابن خلدون كثيراً لفظ الدائرة في أكثر من موضع مثل قوله: «إنما المعمور منه (يعني العمران) قطعة أميل إلى جانب الشمال على شكل سطح كروي ينتهي من جهة الجنوب إلى خط الاستواء، ومن جهة الشمال إلى خط كروي... وينتهي من الشرق والغرب إلى عنصر الماء أيضاً بقطعتين من الدائرة المحيطة. وهذا المنكشف من الأرض قالوا هو مقدار النصف من الكرة أو أقل... وخط الاستواء يقسم الأرض بنصفين من المغرب إلى المشرق، وهو طول الأرض

يسمح له بتشبيه الأرض بكرة لها «وسط» هو «مركزها»<sup>19</sup>. والدولة في مركزها أشد مما تكون في الطرف والنطاق<sup>20</sup>. وعليه، الدولة في نشأتها واتساعها وانتظام العمران البشري فيها إنما تتخذ شكل دائرة<sup>21</sup> لها مركز هو بمثابة القلب من الجسم، وأطراف تتسع باتساع رقعة الدولة وتقلص بتقلصها<sup>22</sup>؛ بل إن نمو الدولة واتساعها وتقلصها يتم وفق «دورة حضارية»<sup>23</sup> لها مقتضياتها

وأكبر خط في كرتها». ويقول في معرض حديثه عن نظرية الأقاليم السبعة: إن الإقليم السابع «أقصر ما اقتضاه وضع الدائرة الناشئة من انحسار الماء عن كرة الأرض». انظر: المصدر نفسه، ج1، ص 72-73.

19- ورد التشبيه في معرض اعتراضه على وجود أن يكون الماء تحت الأرض، «وإنما تحت الطبيعي قلب الأرض ووسط كرتها الذي هو مركزها، والكل يطلبه بما فيه من الثقل». انظر: المصدر نفسه، ج1، الصفحة نفسها.

20- المصدر نفسه، ج1، ص 273 وما بعدها.

21- يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «ثم لا يزال الترف يزيد، والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة يضيق، إلى أن تمحي دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالها». انظر: المصدر نفسه، ج2، ص 85.

22- يقول ابن خلدون عن دولة الأمم الوحشية: إنها «أوسع نطاقاً وأبعد من مراكزها نهاية». كما يذهب إلى أن «اتساع الدولة وقوتها» يكون على حسب «النسبة في أعداد المتغلبين». انظر على التوالي: المصدر نفسه، ج1، ص 238. و: المصدر نفسه، ج1، ص 276.

23- يرى محمد عابد الجابري أن حركة التاريخ الإسلامي اتخذت «شكل حركة دورية تشخصها عملياً قيام الدول وسقوطها» لا «حركة مستقيمة». ومهما قيل عن التصور الدوري للتاريخ عند ابن خلدون، فهو تصور لا يلغي إمكانية التطور الحضاري عبر تناقل المنجزات الحضارية والعمرانية من حضارة إلى أخرى، كما أثبت ذلك في أكثر من موضع من المقدمة. وحسبنا أن ثبت أن النظرية الدورية تتسجم مع بعض التصورات الفلكية القديمة على نحو ما تعكسه بعض المفاهيم مثل «المدار اليومي والمدار الأوسط والمدار العرضي والمدار الطولي»، و«دائرة البروج أو الأبراج»، و«دائرة معدل النهار، أو دائرة الاستواء والاعتدال»، أو «الدائرة اليومية»، وقد سميت كذلك «لحدوث اليوم بحركتها». ولهذه التصورات صدى

حتى في تعابير اللغة ذاتها، كقولنا «دار الزمان دورته: أي رجع كأوله، ودارت الدوائر عليه إذا ألمت به المصائب والأزمات». انظر على التوالي: الجابري، محمد عابد (1971)، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ط6، ص 260، وص 248. و: الكتاني، محمد (2014)، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، دار الثقافة، الدار البيضاء، مادة المدار، ج3، ص 2373-2374، ومادة الدائرة، ج1، ص 973-974.

دعاهم داع أو استفزهم صارخ»<sup>28</sup>. وأمّا أهل الحضرة فبخلاف ذلك، «فمهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم، لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم. وذلك مشاهد بالعيان، حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد الماء ومشارع السبل»<sup>29</sup>.

ب. تركيز الثروات<sup>30</sup>: يذهب ابن خلدون إلى أن «الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم»، و«أمّ الأسواق كلها وأصلها ومادتها في الدخل والخرج. فإذا كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه»<sup>31</sup>، ثمّ إنّه «متى زاد العمران زادت الأعمال ثانية، ثمّ زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته، واستتبتت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفق سوق الأعمال بها أكثر من الأوّل. وكذا في الزيادة الثانية والثالثة، لأنّ الأعمال الزائدة كلها تختصّ بالتلف والغنى بخلاف الأعمال الأصليّة التي تختصّ بالمعاش. فالمصر إذا فضل المصر بعمران واحد، فضله بزيادة كسب ورفه وبعوائد من الترف لا توجد في الآخر. فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر، كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه على وتيرة واحدة في الأصناف»<sup>32</sup>. فالغنى والترف في مثل هذه الأحوال رهين بسعة العمران وكثرة الصنائع والأعمال الزائدة وبعوائد الترف، بخلاف العمران البدوي الذي يقتصر على الأعمال الأصليّة المتصلة بالحاجات الضروريّة للمعاش. لكن حينما تستفحل طبيعة الملك، «ينفرد صاحب الدولة حينئذٍ بالحماية أو معظمها، ويحتوي على الأموال ويحتجها للنفقة في مهمات الأحوال، فتكثر ثروته وتمتلئ خزائنه ويتسع نطاق جاهه، ويعتز على سائر قومه، فيعظم حال حاشيته وذويه من وزير وكاتب وحاجب ومولى وشرطي ويتسع جاههم ويقتنون الأموال ويتأثّلونها»<sup>33</sup>. غير أنّه بعد أن

ومسارها في سيرورة نشوء الدول وهرمها واضمحلالها كما سنتبين في حينه. ولكلّ من المركز والأطراف وظائفه وغاياته، وهي وظائف وغايات تتحدّد وتباین بتباين اتساع نطاق الدولة أو تقلصها ومبلغ فتوتها أو هرمها وقرب انتقاضها.

أمّا عن خصائص المركز والأطراف فبوسعنا أن نقف على بعض منها على النحو الآتي:

أ. بداوة الأطراف وحضريّة المركز: من المعلوم أنّ العمران البشري لا يتوزّع بكيفية ماثلة على المركز والأطراف؛ ذلك أنّ العمران البدوي «هو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلال المنتجة للقفار وأطراف الرمال»<sup>24</sup>. أمّا العمران الحضري «فهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدائر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها»<sup>25</sup>. غير أنّ ثمة تفاوتاً في درجة الحضارة بتفاوت الأمصار ومبلغ قربها أو بعدها من المركز، «ولهذا نجد الأمصار التي في القاصية، ولو كانت موفورة العمران، تغلب عليها أحوال البداوة، وتبعد عن الحضارة في جميع مذاهبها، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرّها»<sup>26</sup>. وثمة خاصية أخرى تتمثل في أنّ «أهل البدو لتفرّدهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحماية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح»<sup>27</sup>، وهم «ينفردون في القفر والبيداء مدلين بأسهم واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيّة يرجعون إليها متى

24- ابن خلدون، عبد الرحمن (ت. 808 هـ \ 1406م)، المقدمة، م، ج، ص 62.

25- المصدر نفسه، ج 1، الصفحة نفسها.

26- ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدّمة ابن خلدون، تج. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1965، ج 3، ص 872.

27- صفة التوحش كما هو بيّن لا تحمل أيّ حكم قيمة بقدر ما هي صفة للعرب ومن في معناهم من البدو الذين تدعوهم الإبل، التي يقوم معاشهم عليها، إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله». انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 200، و ص 209.

28- المصدر نفسه، ج 1، ص 200-201.

29- المصدر نفسه، ج 1، ص 201.

30- راجع الفصل «في أنّ ثروة السلطان وحاشيته إنّما تكون في وسط الدول». في:

المصدر نفسه، ج 2، ص 74-78.

31- المصدر نفسه، ج 2، ص 79.

32- المصدر نفسه، ج 2، ص 208.

33- المصدر نفسه، ج 2، ص 74-75.

ث. مخاطر الأطراف: قلنا إنَّ حدود الدولة تتسع أو تضيق بحسب قدرتها على حماية حدودها. غير أنَّها تضطر إلى الاستيلاء على الأمصار؛ إمَّا لما «يدعو إليه الملك من الدعة والراحة وحطِّ الأثقال واستكمال ما كان ناقصاً من أمور العمران في البدو»، وإمَّا لدواعٍ أمنيَّةٍ تتمثل في «دفع ما يتوقع على الملك من أمر المنازعين والمشأغين، لأنَّ المصر الذي يكون في نواحيهم ربَّما يكون ملجأ لمن يروم منازعتهم والخروج عليهم وانتزاع ذلك الملك الذي سموا إليه من أيديهم فيعتصم بذلك المصر ويغال بهم»<sup>41</sup>. ومن ثمَّ كان الاستيلاء على الأمصار الواقعة بالنواحي ضرورة أمنيَّةٍ تتمتع الدولة من الانخرام. وبحكم سيادة قانون الغلبة كانت الأمم الوحشيَّة أوسع ملكاً «لأنَّهم أقدر على التغلب والاستبداد... واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنَّهم ينتزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوان الأعجم»<sup>42</sup>، ولأنَّهم «ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء، فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاوره من البلاد، ولا يقفون عند حدود أفقهم؛ بل يظفرون إلى الأقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية». وعليه كان للبدو وهم سكان الأطراف دور لا يمكن الاستهانة به على نحو من الأنحاء، فقد أدوا في عهد ابن خلدون «الدور نفسه الذي قاموا به خلال العصور الإسلاميَّة كلها»<sup>43</sup>؛ إذ كانوا «العنصر الأكثر فعاليَّة في التاريخ العربي منذ البعثة المحمديَّة إلى عصر الانحطاط».

ج. الاحتياج والخضوع: علاقة أهل العمران البدوي بأهل العمران الحضري علاقة خضوع ناتج عن النقص والاحتياج، وذلك بحكم أنَّ «عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار»<sup>44</sup>. وهو نقص مشترك تنشأ على أساسه علاقة تبادل بين أهل البادية وأهل الأمصار، فبحكم نقصان عمران البادية عن عمران الحواضر والأمصار كانت حاجة أهل البادية إلى أهل الأمصار «في الضروري» بطبيعة وجودهم، «وحاجة أهل

تصل الدولة طور الهرم، ويكثر الخوارج والمنازعون الثوار»<sup>34</sup> في الأطراف والمناطق النائية، يحتاج صاحب الدولة إلى مزيد من المال لجبر الدولة، «فيتقلص ظلَّ النعمة والترف عن الخواص والحجاب والكتاب بتقلص الجاه عنهم وضيق نطاقه على صاحب الدولة»، بل قد يلجأ صاحب الدولة إلى انتزاع الأموال التي راكمها أبناء البطانة والحاشية في دولة سلفه وبجاههم، ومن ثمَّ كانت الحاجة إلى تجميع الثروة لدى صاحب الدولة في المركز.

ت. وفرة الصنائع والعلوم وجودتها في المركز: وكما تتركز الثروات في مركز الدولة تتركز فيها كذلك منتجات العلوم والصنائع، ف«الدولة والسلطان سوق العالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع وتلتبس فيه ضوال الحكم وتُحدى إليه ركائب الروايات والأخبار»<sup>35</sup>. وقد لاحظ ابن خلدون أنَّ «الصنائع إنَّما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنَّه أمر زائد على المعاش»<sup>36</sup>، تبعاً لنظريته في أسبقية الحاجي على الكمالي. وعليه «متى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان، وهي العلوم والصنائع». ومن ثمَّ يضطر «من نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة» إلى طلبها في «الأمصار المستبحرة»، مثل «بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة»<sup>37</sup>، أو «دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب»، والقاهرة في عهد ابن خلدون<sup>38</sup>. وبمقدار «عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأق فيها حيثئذٍ وجودة ما يطلب منها بحيث دواعي الترف والثروة»<sup>39</sup>. وليس ذلك في بقية الأمصار كالمغرب؛ «لأنَّ عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة»<sup>40</sup>. فالصنائع والعلوم، إذًا، أوفر في الأمصار الكبيرة والمتمدنة والصنائع أجود ممَّا في سواها من الأمصار الصغرى وغير المتمدنة.

34- وليس التوار كما ورد.

35- المصدر نفسه، ج1، ص34.

36- المصدر نفسه، ج2، ص356.

37- المصدر نفسه، ج2، الصفحة نفسها.

38- المصدر نفسه، ج2، ص357.

39- المصدر نفسه، ج2، ص282.

40- المصدر نفسه، ج2، ص283.

41- المصدر نفسه، ج2، ص175.

42- المصدر نفسه، ج1، ص237.

43- الجابري، محمَّد عابد (1971)، مرجع سابق، ص 253.

44- المقدمة، ج1، ص253.

العمال في تلك الأطراف قبل أن ينقرض المركز<sup>51</sup>. وكلما كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة<sup>52</sup>، وتبعاً لذلك «كل نقص يقع فلا بد له من زمن، فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان فيكون أمدها طويلاً»، كما كان شأن بني أمية وبني العباس ودولة صنهاجة ودولة الموحدين. لكن قد يحصل أن تغلب الدولة من مركزها، وحينئذٍ «لا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق؛ بل تضمحل لوقتها، فإن المركز كالقلب الذي ينبعث منه الروح، فإذا غلب القلب وملك، انهزم جميع الأطراف»<sup>53</sup>. فانقرضت الدولة، إذاً، لا يتم دفعة واحدة وإنما يقطع أطواراً تنحل في كل طور منها عراها جراء تضافر أسباب داخلية وأسباب خارجية، سأعرض لها تباعاً.

أ. الأسباب الداخلية لطروق الخلل: يذهب ابن خلدون إلى أن طروق الخلل للدول إما يكون من جهة «الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند»<sup>54</sup>، وإما من جهة «المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال»، وكلا السببين مرتبط بعضهما ببعض، ويفضي أحدهما إلى الآخر. فإذا ما وقع «الخلل الأول في الدولة» من جهة الجند والحامية، وتكاثرت النفقات الناتجة عن «أهبة العز وتجاوز الحدود في البذخ» حصل «الخلل الثاني» من «جهة المال والجباية، ويحصل العجز والانتقاص بوجود الخللين»<sup>55</sup>. وتفصيل ذلك كما يأتي:

1. استفحال الترف وانحلال العصبية: إذا كانت رابطة العصبية شرطاً لازماً لتأسيس الدولة في بداية عهدها، فإن من طبيعة الملك أن يحصل «الترف وجدع أنوف أهل العصبية»<sup>56</sup>. فأما الترف فإن ابن خلدون لا ينيبني إلى مخاطر توغل الدولة في «الترف والحضارة»، وما يفرضان إليه من مفاسد مثل زيادة الخراج والحاجة إلى أموال الناس، و«لطف أخلاق الحامية ورقة حواشيهم»، وأما من جهة

الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي»<sup>45</sup>. وإذا لم يحصل لأهل البدو ملك ولا استيلاء على الأمصار كان لا بد من أن يخضعوا لملك مصر إن وجد، أو لرئاسة بعض أهله واستبداده. ومن ثم كان أهل البدو «بالضرورة مغلوبين لأهل الأمصار»<sup>46</sup>. وجراء ذلك يصير المغلوب «مولعاً أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»<sup>47</sup>، اعتقاداً منه بـ«كمال الغالب». وهي آية نفسية لا شعورية تتكلم عليها اليوم في علم النفس المعاصر بلفظ «التماهي بالمعتدي»<sup>48</sup>. ومن ثم يصير الغالب قدوة يحتذي بها المغلوب «في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل في سائر أحواله، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت»<sup>49</sup>.

هذه، إذاً، جملة من الخصائص المتصلة بمفهوم المركز والأطراف. وعلينا الآن أن نقف على كيفية تحليل ابن خلدون لانقرض الدولة اعتماداً على مفهوم المركز والأطراف.

- انتقاص الأطراف وانقرض المركز: يختص ابن خلدون فصلاً كاملاً للحديث عن «كيفية طروق الخلل للدولة»<sup>50</sup>، وهو موضوع ما فتى يبدئ فيه ويعيد في عدة مواضع من المقدمة. وفي هذا الصدد يميز ابن خلدون بين الانتقاص ويكون بالأطراف، وبين الانقرض ويكون بالمركز، مع ما بين الأمرين من تفاوت، إن من حيث التوقيت أو من حيث التأثير. فالدولة إذا ما أدركها الهرم فإنها تنتقص من أطرافها انتقاصاً تدريجياً بعد أن يستبد ولاة

45- المصدر نفسه، ج1، ص253.

46- المصدر نفسه، ج1، ص254.

47- المصدر نفسه، ج1، ص242.

48- لقد سبق لي أن نتهت إلى أسبقية ابن خلدون في الكشف عن هذه الآلية

اللاشعورية التي تُنسب في العادة إلى كل من المحللين النفسيين ساندور فريزيد

(1932)، وأنا فرويد (1936). انظر:

EL MTILL, Ahmed, (1998), «De l'aliénation corporelle». In:

Cahiers de l'Association Marocaine de Psychothérapie (Rabat), 2,

7- 11.

49- المصدر نفسه، ج1، ص243.

50- المصدر نفسه، ج2، ص94-98.

51- راجع الفصل 45 «في كيفية طروق الخلل للدول»، في: المصدر نفسه، ج2،

ص 94-98.

52- المصدر نفسه، ج1، ص276.

53- المصدر نفسه، ج1، ص274.

54- المصدر نفسه، ج2، ص94.

55- المصدر نفسه، ج2، ص100.

56- المصدر نفسه، ج2، ص94.

وإذ يستقرئ أحوال الدولة الإسلامية يجد أن نطاقها اتسع بالفتوحات وتكاثر عدد الحامية، «بها تحوّلوه من النعم والأرزاق»<sup>61</sup> إلى أن انقرض بنو أمية. وقُلْ مثل ذلك عن بني العباس عندما «تزايد الترف ونشأت الحضارة وطرق الخلل»، بعد أن «صاق النطاق من الأندلس والمغرب»، ثم «استبدَّ الأمراء على الخلفاء وحجروهم، واستقلَّ الولاة بالعمالات في الأطراف، وانقطع الخراج منها وتزايد الترف» بعد مقتل المتوكل. ومثل ذلك تكرر مع المعتضد لما أقطع «ولاة الأطراف ما غلبوا عليه مثل بني سامان وراء النهر، وبني طاهر العراق وخراسان، وبني الصفار السند وفارس، وبني طولون مصر، وبني الأغلب إفريقية». وظلَّ المتقلص سائداً إلى أن تلاشت دولة الخلفاء، فاستبدَّوا «منذ عهد الناصر في نطاق أضيّق من هالة القمر، وهو عراق العرب إلى أصبهان وفارس والبحرين»<sup>62</sup>. وقياساً على ما أورده ابن خلدون من استعراض لكيفية تناقص الأطراف ينتهي إلى نتيجة مفادها تضايق «نطاق كلِّ دولة على نسبة نطاقها الأول» على التدرّج إلى أن تنقرض الدولة «عظمت أو صغرت، فنلك سُنة الله في الدول»<sup>63</sup>.

3. انتقاض الأطراف: وقد يحصل التنافس بين الرؤساء والتنازع المفضي إلى العجز عن مغالبة المجاورين لهم، «وربما اعتزَّ أهل الثغور والأطراف بما يحسّون من ضعف الدولة وراءهم، فيصيرون إلى الاستقلال والاستبداد بما في أيديهم من العمالات، ويعجز صاحب الدولة عن حملهم على الجادة. فيضيق نطاق الدولة عمّا كانت انتهت إليه في أولها، وترجع العناية في تدبيرها بنطاق دونه، إلى أن يحدث في النطاق الثاني ما حدث في الأوّل بعينه من العجز والكسل في العصابة وقلة الأموال والجبابة»<sup>64</sup>، وقُلْ مثل ذلك عمّا حدث في عهد بني العباس، فقد «غصّوا من أئمة بني هاشم، وقتلوا الطالبين وشرّ دوهم. فانحلت عصبية عبد مناف وتلاشت، وتجاسر العرب عليهم. فاستبدَّ عليهم أهل القاصية مثل بني الأغلب في إفريقية وأهل الأندلس وغيرهم، وانقسمت الدولة. ثمَّ خرج بنو إدريس في المغرب وقام البربر بأمرهم إذعانا

العصبية فإنَّ من شأن «الانسلاخ من شعار البأس والرجولية»<sup>57</sup>، الذي كان سمة الدولة في بداية تأسيسها، وأخذ الحامية «العز بالتطول إلى الرئاسة والتنازع فيها»، أن يُعرّض رؤساءهم إلى القتل والإهلاك على نحو يكسر من شوكة الدولة ومهابتها. على أن صاحب الدولة نفسه «تنقلب غيرته منهم إلى الخوف على ملكه، فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه، فيهلكون ويقولون»<sup>58</sup>. فإذا فسدت عصبية صاحب الدولة، وهي العصبية الكبرى الناجمة عن «الرحم والقرابة»، اضطرَّ إلى اتخاذ عصبية قوامها «البطانة من موالى النعمة وصنائع الإحسان»، وهي دون العصبية الكبرى قوّة وشدّة، هذا فضلاً عن أنّهم ليسوا «أهل النعمة الطبيعية». ولذلك يسهل أن يتجاسر أهل العصاب الكبرى على صاحب الدولة وعلى بطانته «تجاسراً طبيعياً» يحمّله على مقاتلتهم الواحد تلو الآخر إلى أن «يخرجوا عن صبغة تلك العصبية وينسوا نعرتها وسورتها، ويصيروا أجراء على الحماية ويقولون لذلك فتقل الحامية التي تنزل بالأطراف والثغور»، ومن ثمَّ يبدأ طروق الخلل كما سنتبين بعد حين.

2. الإسراف في النفقات: وأمّا الخلل الصادر من جهة المال، فالدولة في أوّل عهدها «يكون لها الرفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن الأموال»<sup>59</sup> بحكم بداوتها. لكن بعد أن يستفحل الملك الداعي إلى الترف «تعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم؛ بل يتعدّى ذلك إلى أهل مصر، ويدعو إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة، فيكثر الإسراف في النفقات ويتشتر ذلك في الرعيّة، لأنَّ الناس على دين الدولة وعوائدها». ومن شأن ذلك أن يفضي إلى تغيير السياسة الماليّة للدولة لتواكب ما استجدَّ بغرض «دفع مفاسد الخلل الذي يتجدّد في كلّ طور، ويأخذ من كلّ طرف حتى يضيق نطاقها الآخر إلى نطاق دونه كذلك، ويقع فيه ما وقع في الأوّل» إلى أن «تنقرض الدولة وتتطاول الأمم حولها إلى التغلب عليها وإنشاء دولة أخرى لهم، فيقع من ذلك ما قدر الله وقوعه»<sup>60</sup>.

57- أو الانسلاخ من «شعار البداوة وخشونة البأس» الذي يسم الدولة في بداية

نشأتها. انظر: المصدر نفسه، ج2، ص99.

58- المصدر نفسه، ج2، ص95.

59- المصدر نفسه، ج2، ص96.

60- المصدر نفسه، ج2، ص101.

61- المصدر نفسه، ج2، الصفحة نفسها.

62- المصدر نفسه، ج2، الصفحة نفسها.

63- المصدر نفسه، ج2، ص102.

64- المصدر نفسه، ج2، ص100.

الدول من الخارج، «تتحلّ عراها في كلّ طور من هذه الأطوار، إلى أن تفضي إلى الهلاك وتعرّض لاستيلاء الطلاب»<sup>71</sup> من خارجها، و«إلا بقيت وهي تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فني زيته وانطفأ». ولا يفوته أن ينبّه إلى «أنّ أوّل ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها»<sup>72</sup>، وانقسام الدولة هذا إنّما يحصل من استبدال صاحب الدولة بالمجد والافراد به والتخلص ممّن يستريب به من أقربائه المرشحين لمنصبه استيراباً قد يحمل بعضهم على النزوع إلى «القاصية»، في وقت «يكون نطاق الدولة قد أخذ في التضيق ورجع عن القاصية، فيستبدّ ذلك النازع من القراية فيها. ولا يزال أمره يعظم بتراجع نطاق الدولة حتى يقاسم الدولة أو يكاد»<sup>73</sup>. فإذا ما استبدّ «ولاة الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم»<sup>74</sup>، استقلّ كل واحد منهم بدولة، وربما تنازعا فيما بينهم فيستولي أحدهم على ما في يد غيره بالقوة كما حصل من استبدال «بني سامان بما وراء النهر، وبني حمدان بالموصل والشام، وبني طولون بمصر، وكما وقع في الدولة الأموية بالأندلس» من قبل، حينما اتجه عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس «قاصية دولة الإسلام، فاستحدث بها ملكاً واقتطعها عن دعوتهم وصيرّ الدولة دولتين»<sup>75</sup>، بعد أن كانت الدولة العربية قد بلغت «الغاية من الغلب والترف، وأذنت بالتقلص عن القاصية». وتوالت الانقسامات حتى «صارت الدولة العربية ثلاث دول: دولة بني العباس بمركز العرب وأصلهم ومادة الإسلام، ودولة بني أمية المجددين بالأندلس ملكهم القديم وخلافتهم بالشرق، ودولة العبيديين بإفريقية ومصر والشام والحجاز»<sup>76</sup>. وما فتئت هذه الدول تنقسم الواحدة تلو الأخرى حتى «كان انقراضها متقارباً أو جميعاً». وجدير بالذكر أنّ الانتقاض من هذا النوع يقع حينما لا يكون للدولة طمع في الاستيلاء على الدول المجاورة، ويكون الهرم قد أدركها «فتقلص ظلها عن القاصية وعجزت عن الوصول إليها».

للعصبية التي لهم وأمناً أن تصلهم مقاتلة أو حامية للدولة. فإذا خرج الدعاة آخراً فيتغلبون على الأطراف والقاصية، ويحصل لهم هنالك دعوة وملك تنقسم به الدولة. وربّما يزيد ذلك متى زادت الدولة تقلصاً إلى أن تنتهي إلى المركز، وتضعف البطانة بعد ذلك بها أخذ منها الترف، فهلك وتضمحل، وتضعف الدولة المنقسمة كلها»<sup>65</sup>. فالخلل الذي يصيب الدولة إذاً يحدث «طوراً بعد طور إلى أن تنقرض الدولة»<sup>66</sup>.

4. الظلم: يذهب ابن خلدون إلى أنّ «الظلم مخرب للعمران، وأنّ عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض»<sup>67</sup>. على أنّ الظلم في المنظور الخلدوني يتخذ صبغة أشمل؛ حيث لا يقتصر على أخذ المال، أو انتزاع الملك من صاحبه من دون وجه حق كما هو معروف، وإنّما للظلم دلالة أعمّ تشمل «كلّ من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع»، حتى ولو وقع «من أهل القدرة والسلطان»<sup>68</sup> بدافع الحاجة «إلى الإكثار من الأموال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال»<sup>69</sup>. وبزيادة الترف يكثر الخراج «والحاجة إلى أموال الناس تشتدّ ونطاق الدولة يضيق إلى أن تمحي دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها».

5. هرم الدولة: عدّ ابن خلدون الدولة كائناً حيّاً، تسري عليها سنّة الحياة والموت، و«سنّة الوقوف» و«سنّة الرجوع»، وأنّ «لها أعماراً طبيعياً كالأشخاص»<sup>70</sup>. فحينما يعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحي من داخلها، أو تتكالب عليها

65- المصدر نفسه، ج2، ص 96.

66- المصدر نفسه، ج2، ص 102. فهذا النوع الأوّل من انتقاض الدولة. أمّا النوع

الثاني فيكون بـ«أن يخرج على الدولة خارج ممّن يجاورها من الأمم والقبائل إمّا بدعوة يحمل الناس عليها كما أشرنا إليه، أو يكون صاحب شوكة وعصبية كبيراً في قومه، قد استفحل أمره فيسمو بهم إلى الملك...». انظر: المصدر نفسه، ج2،

ص 104.

67- المصدر نفسه، ج2، ص 82.

68- المصدر نفسه، ج2، ص 83.

69- المصدر نفسه، ج2، ص 85.

70- راجع الفصل 12 «في أنّ الدولة لها أعماراً طبيعياً كالأشخاص». في: المصدر

نفسه، ج1، ص 287-289.

71- المصدر نفسه، ج2، ص 98.

72- المصدر نفسه، ج2، ص 89.

73- المصدر نفسه، ج2، ص 89.

74- المصدر نفسه، ج2، ص 103.

75- المصدر نفسه، ج2، ص 89-90.

76- المصدر نفسه، ج2، ص 90.

وقد تباينت آراء العلماء تبايناً واضحاً في تفسير معنى نقص الأرض من أطرافها في الآيتين المذكورتين. ونستطيع أن نحصر الدلالات الواردة في شأنها على النحو الآتي:

خراب الأرض: ويُفهم منه أن تنقص الأرض من «نواحيها وجوانبها»، أو «من نَوَاحِيهَا نَاحِيَةً نَاحِيَةً»، أو «أَنَّهَا تَنْقُصُ» حتى يكون العمران في ناحية منها». وقد حمل أحد أقطاب الإعجاز العلمي للقرآن<sup>80</sup> النقص الوارد في الآيتين على معنى «انكماش الأرض على ذاتها» بوصفها «سنة كونية لازمة للمحافظة على العلاقة النسبية بين كتلتي الأرض والشمس»، و«تفلطحها قليلاً عند القطبين، وانبعاجها قليلاً عند خط الاستواء». وإنقاص الأرض من أطرافها بمعنى اندفاع قيعان المحيطات تحت القارات وانصهارها، وذلك بفعل تحرك ألواح الغلاف الصخري للأرض. وباعتبار دلالة لفظ الأرض على اليابسة ثمة معنيان هما: «إنقاص الأرض من أطرافها بمعنى أخذ عوامل التعرية المختلفة من المرتفعات وإلقاء نواتج التعرية في المنخفضات من سطح الأرض حتى تتم تسوية سطحها»، و«إنقاص الأرض من أطرافها بمعنى طغيان مياه البحار والمحيطات على اليابسة وإنقاصها من أطرافها»، أمّا الدلالة الثالثة، باعتبار دلالة الأرض على التربة التي تغطي صخور اليابسة، فإنقاص الأرض من أطرافها يكون دلالة على «التصحر».

نقص الثمرات والأنفس: قد يكون المقصود بالنقص في الآيتين «نقص ثمرات الأرض»، أو «الموت» (عكرمة وابن عباس ومجاهد)، ولا سيّما «موت العلماء والصلحاء»، أو «نقصان أهلها وبركتها» (العوفي عن ابن عباس)، و«نقصان الأنفس والثمرات» (الشعبي)، أو المعنى الشامل الذي يفيد «نقصان الأنفس والثمرات وخراب الأرض» (مجاهد).

النقص الناتج عن الجور: ثمة من ذهب إلى أن المقصود من الآية «جَوْرٌ وُلَايَتِهَا حَتَّى تَنْقُصَ».

انتصار الإيمان على الشرك: فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن

ب. الأسباب الخارجيّة لطروق الخلل: وتمثل أساساً في الهجوم الخارجي من الأمم والقبائل المجاورة الناشئة، وذلك بأن يكون من يترعمها صاحب «دعوة يحمل الناس عليها»<sup>77</sup>، أو «صاحب شوكة وعصبية كبيرة في قومه قد استفحل أمره فيهم فيسمو بهم إلى الملك، وقد حدثوا به أنفسهم بما حصل لهم من الاعتزاز على الدولة المستقرة وما نزل بها من الهرم». وهذا الضرب من الانتقاص يكون إمّا بالمطاوله وإمّا بالمناجزة أو بهما معاً<sup>78</sup>. ويتحدّد نوع المحاربة تبعاً لعدد من العوامل لعلّ أهمها قابليّة الدولة للانهار جراء تراكم عدّة أسباب من أبرزها استحكام الخلل في العصبية والجبابة واتضح الهرم وعظم الدولة المستجدة وقدرتها على المواجهة المسلحة.

### مصادر نظرية المركز والأطراف

بودنا الآن أن نقف على المصادر، التي استقى منها ابن خلدون نظريته هذه. ونستطيع أن نحصرها في ثلاثة هي: الوحي والمشاهدة والاستقراء التاريخي. وبيان ذلك كما يأتي:

1. الوحي: لقد وردت في الذكر الحكيم آيتان بصدد نقص أطراف الأرض هما: «أو لم يروا أنّا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها، والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب» [الرعد، الآية: 41]، وقوله سبحانه وتعالى: «أفلا يرون أنّا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها أفهم الغالبون» [الأنبياء، الآية: 44]، ومنها استوحى ابن خلدون فهمه لأشكال تطرّق الخلل إلى الدولة كما سنبين<sup>79</sup>.

77- المصدر نفسه، ج2، ص104.

78- يقصد ابن خلدون بالمطاوله الحرب المستمرة التي تجري على فترات قد تستغرق عدة عقود، أمّا المناجزة فتقتضي شن الحرب دفعة واحدة حتى النصر. ويغلب أن تفضي المطاوله إلى المناجزة في نهاية المطاف. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «وتنتهي المطاوله إلى حدها ويقع الاستيلاء آخرًا بالمناجزة». انظر على التوالي: الفصل 48 «في أنّ الدولة المستجدة إمّا تستولي على الدولة المستقرة بالمطاوله لا بالمناجزة»، في: المصدر نفسه، ج2، ص105-108. و: الجابري، محمّد عابد، (م.س)، مادة: «مطاوله»، ص303.

79- من العجيب أنّ ابن خلدون لا يشير البتة إلى الآيتين القرآنيتين حين عرضه لكيفية طروق الخلل في الدولة، وذلك على غير عادته في تحليل كثير من المشاهدات والأحكام والاستنتاجات الواردة في المقدّمة.

80- انظر: النجار، زغلول راغب (2003)، «نقص الأرض من أطرافها»، في الإعجاز العلمي، جدة، 14، 6-11.

في كلّ جهة»<sup>83</sup>. وقد وجد محمد عابد الجابري في هذه الإشارة «ما يشبه أن يكون دليلاً على أن النظريات السياسيّة والاجتماعيّة عند ابن خلدون بدأت تتكوّن في هذه الفترة بالذات»<sup>84</sup>؛ أي منذ نكبة بجاية سنة (767)، وليس في فترة إقامته في قلعة ابن سلامة سنة (776)، كما ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين. وذلك بالنظر إلى أنّ «الروح التي كتبت بها هذه الرسالة هي الروح نفسها التي نجدها في فصول المقدّمة، التي تتحدّث عن هرم الدول وأسبابه، وما يصاحب هذا الهرم من مظاهر اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة»، ولا سيّما تركيزه على انتقاص الدول من الأطراف، وتشبيهه الدولة في طور هزمها بـ«الذبال في السراج إذا فني زيته وطفئ»<sup>85</sup>، كما نجد في إحدى فقرات المقدّمة<sup>86</sup>.

3. الاستقراء التاريخي: ويتعلق الأمر بما انتهى إليه تتبّع لأحوال دولة العرب بالخصوص من انقسام وتقلص طوراً بعد طور باستقلال الولاة أو الدعاة بالأطراف والقاصية، فيحصل لهم دعوة وملك، وتتوالى حركة تفكك الدولة بانفصال أطرافها، فتزداد تقلصاً إلى أن ينفرض المركز الذي هو قلب الدولة. أمّا إذا غلب على الدولة من مركزها فتضمحلّ لوقتها كما حصل للدولة الفارسيّة لما تغلب المسلمون على مركزها وهو المدائن، فلم ينفع الملك يزجر ما بقي له من أطراف ممالكه. بينما الدولة الروميّة بالشام ظلت قائمة رغم استيلاء المسلمين على الشام بعد أن تحيز أهلها إلى مراكزهم بالقسطنطينيّة<sup>87</sup>.

المقصود من الآيتين «الفتح على النبي صلى الله عليه وسلم»، أو «ظهور المسلمين على المشركين أو الشرك» (الحسن والضحاك وابن جرير والزجاج والشوكاني)<sup>81</sup>.

وتبعاً لما تقدّم، إنّ التفسير الذي يدلي به ابن خلدون تفسير غير مسبوق في هذا الشأن؛ فالتقص الذي أفضت إليه مشاهدات ابن خلدون وتحليله لمصير الدولة إنّما هو تناقص من جهة الأطراف حينما يدركها الهرم والضعف، ويتجاسر عليها أهل النواحي والدول المجاورة، فيكون إيداناً بدياً تفكك الدولة وانقسامها وانحلالها بدءاً من الأطراف وانتهاء بالمركز. أمّا إذا تمّت الغلبة على الدولة من «مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق؛ بل تضمحلّ لوقتها»<sup>82</sup>. وبهذا الفهم يكون ابن خلدون قد ارتفع بمفهوم التقص من مقام الوصف «الطبيعي» المتمثل في «نقص ثمرات الأرض» أو «الخراب» أو «الهلاك» إلى مقام التفسير العمراني لاضمحلال الدول نتيجة عوامل متضاربة داخلية في الأغلب أو خارجية، بعد أن تستكمل دورتها العمرانيّة المقدرة لها.

2. المشاهدة: لعلّ أوّل إشارة وردت في كتابات ابن خلدون إلى انتقاص الأطراف ما جاء في رسالة جوابيّة بعث بها إلى ابن الخطيب في عام (769) للهجرة، واصفاً حالة المغرب الأوسط آنذاك بـ«نقص الأرض من الأطراف والوسط، وخمود ذبال الدول

83- ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، تح.

محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص126.

84- الجابري، محمد عابد (1971)، (م.س)، ص 58.

85- وليس طفى. راجع: ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، دمشق، ص296.

86- وكذا في قوله: «وربّما تحدث عند آخر الدولة قوّة توهم أنّ الهرم قد ارتفع عنها، ويومض ذبالها إيماضة الخمود كما يقع في الذبال المشتعل، فإنّه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنّها اشتعال، وهي انطفاء». انظر على التوالي: الجابري، محمد عابد (1971)، (م.س)، الصفحة نفسها. وابن خلدون، عبد الرحمن (ت808 هـ \ 1406م)، المصدر نفسه، ج2، ص98، وص93.

87- المصدر نفسه، ج1، ص274. وقارن كذلك مع ما ورد في: المصدر نفسه، م 2، ص103.

81- راجع مجمل هذه التفسيرات في: الزمخشري، أبو القاسم (ت 538 هـ/

1148م)، الكشف، دار الفكر، بيروت، ط1، 1977، م2، ص363-364، وص574.

والقرطبي (ت 671 هـ)، مختصر تفسير القرطبي، اختصار ودراسة وتعليق

محمد كريم راجح، دار الكتاب، بيروت، 1986، ط2، ج3، ص22، وص262. وابن كثير (ت 774 هـ / 1373م)، مختصر ابن كثير، مكتبة جدة، جدة، (د.ت)، ج2،

ص287، وص509. والمحلي (جلال الدين) (ت864 هـ / 1459م)، والسيوطي

(جلال الدين) (ت911 هـ / 1505م)، تفسير الجلالين، دار الفكر، بيروت، ط2،

2004، ص267، وص345. وحجازي، محمد محمود (1969)، التفسير الواضح،

دار الجبل، بيروت، ط4، ج13، ص56-57، وج17، ص17-18. وابن عاشور، محمد

الطاهر (1984)، تفسير التحوير والتنوير، دار التونسية للنشر، تونس، ج13،

ص170-173، وج17، ص76-77.

82- المقدّمة، ج1، ص274.

من لفظ الهامش الذي يقترن في الأغلب بالإقصاء والاستبعاد. كما أظهرت أبحاث أخرى أن المركز وشبه الأطراف والأطراف قد تتعايش عن كثب في منطقة جغرافية واحدة. وهذا ينبىء بأن وظائف كل من المركز والأطراف ليست وظائف ثابتة أو جامدة، بل وظائف متجددة على نحو ما أثبتته الأبحاث التاريخية من حركية وتبادل للأدوار بتعاقب الحضارات على مر الأزمان.

وحتى في المجالات المتخصصة كمجال التعمير يصعب أن يقتصر مفهوم المركز على دلالات فضائية دون أن يشمل كذلك دلالات تاريخية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية. كما ينبغي كذلك توخي الحذر في التعامل مع مفهوم المركز والأطراف من حيث إن المركز قد لا يكون واحداً ووحيداً، فقد يوجد مركز رئيس ومركز فرعي، كما أن مفهوم المركز لا يتضمّن بالضرورة دلالة هندسية تفيد دائماً التوقع في الوسط كما هو الشأن في الدائرة، حتى لقد قيل إن «المركز يوجد في الأطراف والأطراف في المركز». وقد يحصل أن تتعاطم الفروق القائمة بين المركز والأطراف اجتماعياً أو ثقافياً أو اقتصادياً أكثر من تعاطمها جغرافياً<sup>89</sup>.

وعليه إن مفهوم المركز والأطراف ينطويان على دلالات مختلفة قد تتباين أشد ما يكون التباين على نحو يتعدّد معه تعريفها تعريفاً واحداً ووحيداً، وإن كانت الصبغة الغالبة عليهما التباين والتمايز في النمو والتنظيم بسبب ما يحصل من تعارض في الأدوار، واختلاف في المصالح والسلطات باختلاف الزمان والمكان<sup>90</sup>.

ب. التوظيف النظري: على أن استخدام مفهوم المركز والأطراف في الفكر الحديث والمعاصر يندرج، في كثير من

### مآل نظرية المركز والأطراف

لقد صار لمفهوم المركز والأطراف شأن كبير في مختلف الدراسات والأبحاث: الاجتماعية والسياسية والجغرافية والاقتصادية والحضارية المعاصرة. فلا غرو أن يتصدراً قائمة المفاهيم الأكثر رواجاً في الفكر المعاصر، وأن يكتسبا صبغة إجرائية في الوصف والتحليل والتعليل، على الرغم من تشعب دلالتها وتداخل حقولها ومرجعياتها على أكثر من صعيد. ومن هذه الوجهة يغدو مفهوما المركز والأطراف من المفاهيم الجامعة التي تنتمي إلى أكثر من حقل معرفي. وكل ما في الأمر أن السياق الذي يُستخدمان فيه كفيلاً بتخصيص دلالتها وتمييزهما عن غير ذلك من الدلالات.

وعند استطلاعنا لمآل المفهومين نجد أن استعمالهما في الفكر المعاصر لا يخرج عن أن يكون استعمالاً وصفيّاً إجرائياً أو توظيفياً نظرياً ضمن نسق فكري أشمل. فلنقف على كلا الاستعمالين معاً.

أ. الاستعمال الإجرائي: يقتصر استعمال مفهوم المركز والأطراف في عدد من الكتابات على دلالاتها الإجرائية في سياق الوصف أو التحليل لعدد من الوقائع المتصلة بمجال محدد. فقد أظهرت أبحاث إيمانويل والرشتاين<sup>88</sup> في مجال الاقتصاد مثلاً أن ثمة مناطق شبه طرفية تتصرف تصرف الأطراف تجاه المركز، وتصرّف المركز تجاه الأطراف، كما هو الشأن في دول أوروبا الشرقية والصين والبرازيل على سبيل المثال. وإذا كان المركز يتبوأ مركز الصدارة في مجال الريادة والتحكم فقد يحصل أن تتحكّم الأطراف في مقاليد الأمور، فتؤثر بدرجة أكبر ممّا هو متوقع في المركز على نحو ما أظهرته نظرية ابن خلدون في انهيار الدول بتناقض أطرافها، أو كما أبانت عنه أبحاث فرنارد بروديل بشأن اضطلاع الأطراف بأدوار طلائعية في بعض فترات التاريخ الأوربي الوسيط والحديث. ومن ثمّ فإنّ لفظ الأطراف أصلح في الدلالة على حركية ما يقع في صيرورة العلاقة المتبادلة مع المركز

89- فقد سبق لأحد المعماريين أن نعى على مركز المدينة المعاصرة غناه المالي

وفقدانه مقوماته الرمزية المتمثلة في القيم الدينية والسياسية والثقافية التي كانت تسمه من قبل. انظر:

Gutkind, Erwin Anton (1962), La crépuscule des villes, Tr. De l'anglais: Gérard Monfort, Paris, Stock, 1966.

90. Reynaud, Alain (1992), «Centre et périphérie», In Antoine Bailly, Robert Ferras et Denise Pumain (dir.), Encyclopédie de Géographie, Paris, Economica, 1995, p. 583 - 600.

88. Wallerstein, Immanuel, (1980, 1984), Le Système du monde du XVe à nos jours, t. I: Capitalisme et économie-monde: 1450 - 1640, Paris, Flammarion et t. II: Le mercantilisme et la consolidation de l'économie monde européenne: 1600- 1750, Paris, Nouvelle Bibliothèque Scientifique.

كما نشأ تمركز اقتصادي وسكاني اختلَّ معه التوازن النسبي الذي عرفه المغرب خلال مرحلة ما قبل الاستعمار<sup>92</sup>.

ومع اشتداد المدد الاستعماري، وتسارع وتيرة حركة التصنيع في دول المركز، تزايدت حاجة الدول الصناعية إلى المواد الأولية، فكان لزاماً أن تزود وظيفة دول الأطراف، وقد تخصصت في الإنتاج الفلاحي بمهمة ثانية تتمثل في تصدير المواد الأولية مقابل استيرادها المنتوجات الصناعية من دول المركز. وعلى هذا النحو صارت دول الأطراف أسواقاً رائجة لتصريف الفائض الإنتاج الصناعي لدول المركز الأوربي على نحو غير متكافئ، على نحو ما أسفرت عنه أبحاث مدرسة التبعية.

مدرسة التبعية: كان للتيار المناهض للتوسع الاستعماري تأثير بليغ في عدد من رجال الاقتصاد والسياسة، ولا سيما في الدول الاشتراكية. ومن هؤلاء نجد أصحاب مدرسة التبعية التي جعلت التوسع الاستعماري سبباً لتخلف ما سُمي بدول العالم الثالث، وفي مقدمتهم الاقتصادي راؤول برييش الذي استخدم مفهومي المركز والأطراف في سياق التحليل الذي أنجزه عن العلاقات الاقتصادية القائمة حينئذٍ، وهي علاقات ناشئة عن التأثير الحاسم للولايات المتحدة الأمريكية التي هي بمثابة المركز الموجه لسيرورة النمو الاقتصادي والمتحكم في إدارة السلطة الاقتصادية والسياسية والإدارية، أما بقية الدول المحيطة به، وبالأخص دول أمريكا الجنوبية، فهي بمثابة أطراف تابعة له وخادمة لمصالحه<sup>93</sup>. وقد وجد المفهوم في صياغتها الاقتصادية الجديدة هذه صدى واسعاً لدى عدد من الاقتصاديين المنضوين تحت لواء هذه المدرسة. ومن هؤلاء سمير أمين الذي أقر باقتباسه

92- مثلاً يلاحظ الباحث المذكور أنَّ ما بين 65 و85 % من أنشطة البناء والصناعة والتسويق والتصدير والتجارة والخدمات تمركزت على الشريط الساحلي الممتد بين الدار البيضاء والقيظرة؛ أي في رقعة لا تتعدى 1 % من مساحة البلد. وتبعاً لذلك أصبحت الدار البيضاء وحدها تحتل 46 % من المؤسسات التجارية، وتضم نصف سكان المدن المغربية سنة 1936. «أما اجتماعياً فقد لوحظ اختلال مماثل من جهة التعليم والتطبيق على سبيل المثال.

93. Prebisch, Raúl (1949), El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas, Santiago de Chile, CEPAL.

الأحيان، ضمن نسق فكري أشمل. وبودي أن أقصر هنا على أربعة تيارات هي: التيار المناهض للتوسع الاستعماري، ومدرسة التبعية، ومدرسة الحوليات، وعلم الاستغراب.

التيار المناهض للتوسع الاستعماري: استعمل المفهومين من قبل عدد من منظري التوسع الاستعماري أمثال روزا لكسمبورغ (م. 1919)، وفلاديمير لينين (م. 1924)، ونيقولاوي بوخارين (م. 1938)، الذين عدّوا الاستعمار أسمى مراحل الرأسمالية. ونحن نعلم أنَّ القوى الاستعمارية سعت إلى أن تخصص بلادان الأطراف في المنتوجات الفلاحية المشابهة لما تنتجه في بلادها وتصديرها لها. وكان من جراء ذلك أن أفلس الآلاف من الفلاحين المستثمرين في أوربا؛ ذلك الإفلاس الذي أدى إلى هجرة لا مثيل لها عجّلت بحركة التمرد، ويسّرت انبثاق الثورة الصناعية، التي حملت الدول الأوربية على التخصص في إنتاج البضائع المصنعة، والعمل على تصديرها إلى دول الأطراف. وبذلك نشأ تقسيم دولي أولي للشغل يستجيب لدواعي التراكم في المركز، فكان أن قُسمت الدول إلى دول صناعية هي دول المركز، تحيط بها في الأطراف دول فلاحية تابعة. وفي هذا الصدد لاحظ أحد الباحثين أنَّ المجتمع المغربي قبل الحماية كان «منظماً تنظيمياً قليلاً تنوّع فيه كلُّ القبائل بتوزيع الأمكنة الرعوية وسهول الرعي الزراعية، وبتابع نمط عيش تكاملي بين الجبال الرعوية وسهول الرعي الزراعية»<sup>94</sup>، فكانت تعرف نوعاً من الاستقلال الذاتي «مع خضوع القرارات المهمة لمركزية الدولة التي كانت تضعف أو تزيد سلطتها حسب قرب أو بعد الجهات عن العاصمة». وقد كان المغرب وسيطاً بين أفريقيا وأوربا في نطاق ما كان يُدعى بـ«تجارة السودان»، ويتمتع بقدر من «التوازن على مستوى مختلف الجهات، سواء بالنسبة إلى توزيع السكان أم على مستوى النشاطات الاقتصادية أو التنظيم المجالي». لكن خلال فترة الحماية شهد المغرب تحولاً اجتماعياً واقتصادياً جذرياً، إذ قُسم تقسيمياً جهوياً اعتماداً على معايير أمنية أكثر منها اقتصادية أو اجتماعية، ورُبط «بالمربول» عبر تصدير المزروعات إلى السوق الخارجية بعد أن كانت متجهة أساساً لتلبية الحاجات المعيشية للسكان المحليين.

94- لوادي، سعيد (1998)، «تطور الجهة: الجهوية والتنمية بالمغرب»، في: المعهد الجامعي للبحث العلمي، العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمغرب، طروحات ومقاربات، الرباط، جامعة محمد الخامس، السويسي، ص 59-71.

مستحدثة ومختلفة نوعياً<sup>100</sup>. فمن شأن فك الارتباط<sup>101</sup> بالنظام الاقتصادي لدول المركز أن يمهد لبداية حضارة جديدة بديلة، ولا سيما أن الحضارة الحديثة القائمة على النظام الرأسمالي لم تنبثق عن تطوّر للحضارات التي قامت في مراكز العالم القديم كمصر والصين، وإنما قامت على أطرافه.

مدرسة الحوّلّيات: وقد تجدّد المفهوم مع مدرسة الحوّلّيات التي دعت إلى الاعتراف من العلوم الإنسانية، ولاسيما الجغرافية التاريخية، كما عند فرناند برويل، أحد أقطاب هذه المدرسة. فقد تجاوز في تحليله النطاق الضيق للدولة ليتناول مواضيع تاريخية جديدة مثل الاقتصاد الرأسمالي، مع اقتراح تعريف لمراكزها. كما قادتة تساؤلاته عن الفضاء إلى أن يتناول تناولاً شبيهاً طبيعياً المحيط الجغرافي لدول حوض البحر الأبيض المتوسط والعلاقات القائمة بينها<sup>102</sup>، هذا الحوض الذي كان مهداً لنشأة الرأسمالية الأوروبية. وقد بينت أبحاثه التاريخية أن نشأة الرأسمالية الأوروبية كانت عبارة عن سلسلة متواصلة من التمركز والتطرف<sup>103</sup> وإعادة التمركز لاقتصاديات العالم تحت سيطرة عدد من الحواضر الأوروبية بالخصوص كالبنديقية (ابتداء من سنة 1380)، وأنفيرز (ابتداء من عام 1500)، وجنوة (ابتداء من عام 1550 و1560)، وأمستردام (ابتداء من عامي 1590 و1610)، ولندن (ابتداء من عامي 1780 و1815)، ونيويورك (عام 1920)<sup>104</sup>. وعنده أن مفهوم اقتصاد العالم يبنى على حقائق ثلاث: الأولى أنه يتموقع في فضاء جغرافي معين، والثانية أنه يقبل دائماً قطباً أو مركزاً تمثله مدينة متغلبة هي عبارة عن «دولة في مدينة»، كما كان الأمر بالأمس أو «عاصمة اقتصادية» كما هو الشأن اليوم، والثالثة أن اقتصاد العالم تتقاسمه

المفهومين من كتابات برييش الأولى، وإن أضفى عليهما «مضموناً جديداً كلياً»<sup>94</sup>. فهو يرى أن في دول المركز «تحكم القوى الاجتماعية الداخلية بصفة أساسية عملية تراكم رأس المال، ثم تخضع العلاقات الخارجية لتخدم هذا المنظور الداخلي»، أمّا في الأطراف ف«ليست عملية التراكم سوى ناتج مطعم على التراكم المركزي، فهي بهذا المعنى عملية تراكم تابع»، بحكم أن «القوى الخارجية هي التي تتحكم في تحديد مدى التراكم فيها واتجاهه»<sup>95</sup>. ومن شأن هذا الضرب من التحكم من دول المركز (وهي أساساً أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية واليابان) أن يفضي إلى «نمو غير متكافئ»، كما أن التقسيم الدولي للعمل يحافظ على «التبادل غير المتكافئ»<sup>96</sup> الذي يضر بمصالح دول الأطراف. فلا جرم أن ينمو التخلف ويتعاظم على نحو ما أظهره أندري غاندر فرانك أحد أقطاب هذه المدرسة في كتابه عن (نمو التخلف)<sup>97</sup>؛ إذ «التخلف ليس مرحلة متأخرة من التطوّر، وإنما هو نتاج حديث للتوسّع العالمي للرأسمالية المسؤول عن تطوّر المراكز وتخلف الأطراف في الوقت نفسه»<sup>98</sup> بما أن «مجتمعات الأطراف خاضعة دائماً لعملية تكيف بنوي... مع مقتضيات تراكم رأس المال على الصعيد العالمي»<sup>99</sup>. وقد انتبه سمير أمين بحق إلى ذلك، وكيف «أصبح اليوم تمركز الفائض على صعيد الرأسمالية العالمية عائقاً في سبيل تقدّم ثلاثة أرباع الإنسانية، الأمر الذي يتطلب المرور من خلال فترة انتقالية قائمة على مبدأ فك الارتباط قبل أن تتبلور شروط جديدة لإعادة توحيد الاقتصاد العالمي على أسس

94- أمين، سمير (1993)، سيرة ذاتية فكرية، دار الآداب، بيروت، ص 56.

95- المرجع نفسه، ص 164.

96- يذكر الاقتصادي أريغي إيمانويل أنه تحدّث عن «التبادل غير المتكافئ» لأول مرة سنة 1962، وتبعه بعد ذلك عدد من الاقتصاديين مثل سمير أمين. انظر:

Emmanuel, Arighiri (1980), «Le prix rémunérateur» épilogue à

l'«échange inégal». In Revue Tiers-monde (Paris), XXI, 81, 21-

39, et Amin, Samir (1973), Le développement inégal, Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique, Paris, Ed. Minuit.

97. Frank, André-Grunder (1969), Le développement du sous-

développement, Paris, Maspéro.

98- أمين، سمير (1993)، (م.س)، ص 56.

99- المرجع نفسه، ص 40.

100- المرجع نفسه، ص 190.

101. Amine, Samir (1985), La déconnexion, Pour sortir du système mondial, Paris, La Découverte, 1986.

102- انظر على سبيل المثال كتابه:

Braudel, Fernand (1949), La Méditerranée et le monde

méditerranéen à l'époque de PhilippeII, Paris, Armand Collin,

1990, 2 tomes.

103- تطرّف الشيء صار طرفاً، فالتطرّف بهذا المعنى نقيض للتمركز.

104. Braudel, Fernand (1979), Civilisation matérielle, économie et capitalisme, Paris, Armand Colin, 3 t.

من المركز»<sup>112</sup>، والحضارة الإسلامية «حضارة مركزية»<sup>113</sup>. ومن شأن ذلك أن يفك «عقدة النقص التاريخي في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارسة»<sup>114</sup>. وعلى الرغم مما يبدو على صياغة أهداف علم الاستغراب من طابع سجالي فإنَّ صاحب المشروع يرى أنَّ «وعي الباحث الآن في علم «الاستغراب» أقرب إلى الشعور المحايد، نظراً لأنه لا يبغى السيطرة أو الهيمنة؛ بل يبغى التحرُّر من إفسار الآخر حتى يوضع الأنا والآخر على المستوى نفسه من الندية والتكافؤ»<sup>115</sup>. أمَّا عن السياق التاريخي لانبثاق الوعي بضرورة دراسة الغرب وفهمه أنَّ الشعوب التي تحرَّرت من أسر الاستعمار صارت «مركز ثقل جديد في العالم «تحفظه» من ويلات الحروب وتدعو لإقامة إنسانية جديدة وقواعد للتعاون الدولي أكثر عدالة وإنصافاً للشعوب غير الأوروبية»<sup>116</sup>، كما أنَّ «بداية الانكماش الأوربي داخل حدود الغرب الطبيعيَّة، وانحسار ثقافته وآثاره على الغير» إنَّما هو «إعلان لنهاية نهضة قديمة نشأت وتطوَّرت واکتملت وبدأت في الأفول بالنسبة إلى الآخر»<sup>117</sup>. وربَّما كان ذلك الانكماش إيذاناً بـ«مرحلة جديدة» ينتقل فيها العالم «من عصر ريادة حضارة إلى عصر ريادة حضارة أخرى»<sup>118</sup>.

وهذا التبشير «بعودة مسار الحضارات من الغرب إلى الشرق من جديد» إنَّما هو عودة إلى «العمق التاريخي في الوعي الإنساني»<sup>119</sup>. ويتعلق الأمر بشعوب الشرق خاصَّة وبحضارات العالم الثالث

مناطق متتالية، فهناك «القلب؛ أي المنطقة التي تمتدُّ حول المركز... تليه المناطق الوسطية القائمة حول القطب المركزي، وأخيراً الأطراف الواسعة للغاية التي هي تابعة أكثر من كونها مشاركة وفقاً لتقسيم العمل الذي يميز اقتصاد العالم»<sup>105</sup>. فالمركز الذي هو بمثابة القلب للجسد يستحوذ على الثروات والسلطة والعلم والثقافة وبه تحيط مناطق طرفية أقل نمواً وتطوراً بمقدار ابتعادها عن المركز<sup>106</sup>.

علم الاستغراب: تتمثل فائدة هذا التيار في كونه يسعى باعتراف أحد أقطابه إلى «القضاء على المركزية الأوروبية»<sup>107</sup>، و«ردِّ ثقافة الغرب إلى حدودها الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده إبَّان عنفوانه الاستعماري من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء ودور النشر الكبرى، ومراكز الأبحاث العلمية والاستخبارات العامة»<sup>108</sup>، وما لم يتمَّ «القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة»<sup>109</sup>، وما دامت «الثقافة الغربية هي المركز والثقافة اللاغربية في الأطراف ستظلُّ هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز إلى الأطراف، علاقة المعلم بالتلميذ والسيد بالعبد»<sup>110</sup>. ومن ثمَّ كانت إحدى مهمات علم الاستغراب «إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوربي والكفة المرجوحة للوعي اللاأوربي»، و«إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء، وأوروبا مركز الثقل فيه»<sup>111</sup>، مع أنَّ الحضارة الغربية «حضارة طردية؛ أي أنَّها نشأت تحت أثر الطرد المستمر

105. Braudel, Fernand (1985), La dynamique ducapitalisme, Paris,

Flammarion, p. 86.

106- وقد أكدت أبحاث إيمانويل والرشتاين جدارة مفهومي المركز والأطراف، ذلك أنَّ الاقتصاد العالمي الرأسمالي له مركز زمكائي يمثل نموذجاً اجتماعياً أصيلاً تدور في فلكه دول قائمة في الأطراف تتبعه اتباعاً عسكرياً واقتصادياً وتشريعياً وسياسياً. انظر: Wallerstein, Immanuel (1980, 1984), op.cit

107- حنفي، حسن (1991)، مقدِّمة في علم الاستغراب، الدار الفنيَّة، القاهرة، ص36.

108- حنفي، حسن، (م.س)، ص 36.

109- المرجع نفسه، ص 37.

110- المرجع نفسه، ص 38.

111- المرجع نفسه، ص 42.

112- المرجع نفسه، ص 17.

113- يرى حسن حنفي أنَّ العيب الرئيس في مشروع طيب تيزيني لرؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة «هو تناوله الحضارة الإسلامية باعتبارها حضارة طردية مثل الحضارة الأوروبية»، وذلك «بدعوى التاريخانية كنتيجة طبيعية للماركسية». انظر: المرجع نفسه، (الحاشية: 6)، ص 16-17.

114- المرجع نفسه، ص 29.

115- المرجع نفسه، ص 31.

116- المرجع نفسه، ص 34.

117- المرجع نفسه، ص 20.

118- المرجع نفسه، ص 53.

119- المرجع نفسه، ص 772.

في هذا الشأن، وحسبي أن أقنصر على فرضيات أجملها فيما يأتي:

القصور الاصطلاحية: فنحن نعلم أن ماضي الغرب الإسلامي كان في عرف عدد من المستشرقين ومن حدا حذوهم من المفكرين والفلاسفة «قروناً مظلمة»<sup>124</sup> أو شبه مظلمة عدمت كل مقوم حضاري جدير بهذا الاسم. وتبعاً لذلك يسهل لمن يضمّر مثل هذا التصوّر أن ينكر على الميراث الفكري العربي القديم امتلاكه للمفاهيم والمصطلحات، وأن يستكثر عليه الإتيان بعدة اصطلاحية ومنهجية تناظر ما للفكر الأوروبي الحديث فضلاً عن أن تبه في كثير أو قليل، فكيف إن جاءت من عصور غابرة؟

التذبذب الاصطلاحية: وأقصد به المسلك الذي يتخذه المترجم إزاء مفاهيم معينة فيحول دون تبوئها دلالاتها الاصطلاحية في اللغة المنقول إليها، إمّا بسبب اضطرابه «في تعيين اللفظ المقابل أو تردّد في الاختيار بين المترادفات أو صعوبة أو عجز في الحسم»<sup>125</sup> أو لسوء اختيار اللفظ المخصوص، لأسباب اختيارية أو اضطرابية، شعورية أو لاشعورية تنأى باللفظ عن مرتبة الاصطلاح. ويلاحظ أن بعض الخلدونيين الأجانب قد وقعوا في شرك مشابه من حيث التذبذب بين أكثر من لفظ سواء تعلق الأمر بمفهوم المركز، أو بمفهوم الأطراف بشكل خاص<sup>126</sup>. وعليه تراوحت مقابلات

124- العبارة للمستشرق الفرنسي إميل فليكس غوتيه صاحب كتاب بهذا

العنوان:

Gautier, Emile Félix (1927), Les siècles obscures du Maghreb,

Paris, Payot.

125- المطيلي، أحمد (2010)، «أزمة المعجم النفسي العربي»، في: العربية

والترجمة، بيروت، 2، 5-6، خريف 2010 / شتاء 2011، ص 79-127.

126- بخصوص مفهوم المركز، تراوحت مقابلاته في الترجمة الفرنسية التي أنجزها فانسان مونتاي بين ألفاظ من قبيل (Siège)، و (Capitale) في الأغلب، أمّا مفهوم

الأطراف فيترجمه تارة بـ (Extrémities)، و (Ailles)، و (Province)، و (Région)

(éloignée)، و (Provinces extérieures)، و (Frontière). وقد تتأرجح ترجمة

مصطلح الأطراف بين لفظي (Périphérie)، و (Marge) كما عند باحث فرنسي

آخر هو غابرييل مارتينيز غرو. وجدير بالذكر أن مفهومي المركز والمحيط لم يردا

في ثبث المصطلحات الذي أعده المترجم فانسان مونتاي للمقدمة، وهو يشمل

أكثر من 1500 كلمة. انظر على التوالي:

Ibn Khaldūn, Discours sur l'Histoire universelle, Al-Muqaddima,

عامّة التي تسترد «فائض القيمة التاريخي»<sup>120</sup> المتراكم في الغرب وتستعيد وظيفتها «فتعود من جديد إلى المركز، وتأخذ مكان الريادة بدلاً من الوعي الأوربي الأقل عمقاً في التاريخ»<sup>121</sup>. وقد سبق لأحد المفكرين أن لاحظ من قبل أن «مركز ثقل المبادرة التاريخية» بدأ ينتقل من الولايات المتحدة الأمريكية إلى القطع الآسيوي من العالم الشرقي حول محور الصين واليابان<sup>122</sup>. وعليه «إذا ما أمكن اتحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبي (أمريكا اللاتينية) ضدّ الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالي، وبالتالي يتحقق الهدف الأقصى من «علم الاستغراب»»<sup>123</sup>.

### عود على بدء

الآن وقد استعرضت مفهومي المركز والأطراف وموقعهما النظري في منظور علم العمران الخلدوني لنشوء الدولة ونموها واختلالها وانقراضها، ومآلها في الفكر المعاصر بoudna أن تتساءل: لماذا ظلّ هذان المفهومان بمنأى عن اهتمامات الدراسات الخلدونية؟ وكيف أغفلتهما ولم تنبه إلى حملتهما الاصطلاحية والمنهجية في الوصف والتحليل والتعليل؟ وما دلالة هذه الحجب الكثيفة والغياب الصارخ؟

والحق أنّه من الصعوبة بمكان أن أدلي بجواب واحد ووحيد

120- المصطلح للباحث أنور عبد الملك، وقد اقتضه منه حسن حنفي للدلالة

على «ما تراكم عبر الحضارات الطويلة ومسارها من الشرق إلى الغرب في أعماق

الوعي الأوربي، وكان مصدر إبداعاته العلمية الحديثة، بالإضافة إلى تراكم رأس

المال في الغرب بعد النهب الاستعماري لثروات الشعوب المستعمرة والنهب

الحضاري نتيجة لمؤامرة الصمت التي ضربها الوعي الأوربي على مصادره». انظر

على التوالي: عبد الملك، أنور (1983)، ربح الشرق، دار المستقبل العربي للنشر،

القاهرة، ص 34-41. وحنفي، حسن (1991)، مرجع سابق، ص 745، و ص 772.

121- حنفي، حسن (1991)، (م. س)، ص 772.

122- هذا ما أدلى به أنور عبد الملك في الحوار الذي أجراه معه أحمد الشيخ

مؤسس المركز العربي للدراسات الغربية في باريس. انظر: «أنور عبد الملك: أنا

دائمًا مع ربح الشرق»، في: الشيخ، أحمد (2000)، من نقد الاستشراق إلى نقد

الاستغراب: المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة،

ص 61-77.

123- حنفي، حسن (1991)، (م. س)، ص 777.

الفكر العربي والإسلامي، وقد أملى هذا عليه نحت مصطلحات وبروز تصوّرات جديدة ومستجدة جديدة بالجمع والنقد<sup>129</sup>. كما يتميز بأنه «استخدم كثيراً من المفردات والعبارات في معانٍ علمية لم يسبق استعمالها فيها، وإن كانت تمتّ إلى معانيها الأصلية بعلاقة من العلاقات المقرّرة في علم البيان». وقيل مثل ذلك عن «موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي»<sup>130</sup>، التي وصفها أحد الباحثين بأنها «مسح شامل للتراث العربي»، استعرض فيها المؤلف «تاريخ التراث العربي منذ بداياته إلى زمننا هذا»<sup>131</sup>. وهو ما يجعل منها «إضافة نوعية في مجال التأليف في المصطلح»<sup>132</sup>؛ بل «ستكون بداية لكل مجتهد ونهاية لكل مقتصد في مصطلحات جميع العلوم الإسلامية واللغة العربية وأدبها وفنونها»<sup>133</sup>! فكيف إذا لم يتأتّ لصاحبها أن يستخرج المفهومين معاً ليتبوأ مكانهما في لائحة المصطلحات التي تربو على خمسة آلاف مصطلح؟ وما دلالة هذا الإغفال؟

ولا يختلف الأمر كثيراً عند بعض المستشرقين الذين تناولوا بالدراسة والتحليل مقدمة ابن خلدون. ومن هؤلاء إيف لاکوست صاحب كتاب (ابن خلدون: مولد التاريخ وماضي

129- المرجع نفسه، ص. XXXI-XXX.

130- الكتاني، محمد (2014)، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني

والعلمي والأدبي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 3 أجزاء.

131- ورد هذا الوصف على لسان الباحث جعفر بن الحاج السلمي بحسب

التقرير الذي نُشر عن اللقاء العلمي المخصّص لقراءة الموسوعة في كلية الآداب

والعلوم الإنسانية في تطوان يوم 4 أيار/ مايو سنة 2015. وقد نُظّم اللقاء من

طرف القائمين على مركز ابن أبي الربيع بتعاون مع فرقة البحث الأدبي والسياسي،

وماستر لسانيات النص وتحليل الخطاب، وماستر الأدب العربي في المغرب العلوي،

وذلك بحضور المؤلف نفسه، وثلة من الأساتذة الجامعيين. انظر: أبو الخير الناصر

(مقراً) (2016)، «قراءة في كتاب فضيلة الأستاذ الدكتور محمد الكتاني، عضو

أكاديمية المملكة المغربية، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي

والأدبي». في: فقه اللسان (تطوان)، 1، 222-224.

132- الناصر، سعاد (2016)، «مداخلة الأستاذة الدكتورة سعاد الناصر في موضوع

قراءة الكتاب». في: فقه اللسان (تطوان)، (م.س)...

133- العسري، محمد عبد الواحد (2016)، «مداخلة الأستاذ الدكتور محمد عبد

الواحد العسري في موضوع قراءة الكتاب». في: فقه اللسان (تطوان)، (م.س)، ص

226-224.

المفهومين بين عدّة ألفاظ، ولم يثبتوا على ألفاظ بذاتها، حتى عندما لا يوجد داعٍ محقق للتنوع والتباين في الوضع<sup>127</sup>، ومن ثمّ فوّتوا على القارئ غير القادر على الاطلاع على النصّ الخلدوني فرصة الاستفادة من الرصيد الاصطلاحي الذي شهد له عدد من الدارسين الخلدونيين في الشرق والغرب على السواء.

العمى الاصطلاحي: وأقصده انعدام الحسّ المدرك لدى كاتب ما للاصطلاحات الدالة في حقل معجمي أو مجال دراسي أو متن فكري معيّن. ومن ذلك أن يخصّ أحد الباحثين<sup>128</sup> مصطلحات ابن خلدون بموسوعة تشمل أكثر من سبعمئة لفظ وتعبير، ولا نجد فيها أثراً لمفهوم المركز والأطراف! هذا مع إقراره بأن ابن خلدون يتميز «بإحداثه آراء وأفكاراً خاصّة في تاريخ

Tr. Vincent Monteil, Paris, Sindbad/ Actes Sud, 1968, 3ème éd.,

p. 249, p. 251, p. 248, p. 249, p. 459, p. 249, p. 276 et Gabriel

Martinez-Gros (2006), Ibn Khaldūn et les sept vies de l'Islam,

Paris, Sindbad/ Actes Sud, p. 247 et p. 267.

127- ومن ذلك أنّ فانسان مونتايي يترجم كلمة الأطراف في سياق واحد بمقابلين

مختلفين هما: (Province, Régions éloignées)، وذلك في الفقرة التالية:

«تقل الحامية التي تنزل بالأطراف والثغور، فتتجاسر الرعايا على نقض الدعوة في

الأطراف». أمّا ترجمته لها فهي كما يأتي:

«Mais leur nombre diminue, ce qui affecte les effectifs des

garnisons en province et aux frontières, et encourage les gens de

ces régions éloignées à abandonner la cause royale».

وقد تشوش الترجمة على المفهوم أو تستبعده فتفقد النظرية المتصلة بتناقص

الأطراف معالجها كما في الترجمة التالية:

«Il s'est renforcé, en se taillant des fiefs dans le domaine de son

rival».

وهي ترجمة لما يأتي: «وقد عظمت قوتهم بما اقتطعوه من أعمالها ونقصوه من

أطرافها». انظر على التوالي: ابن خلدون، عبد الرحمن (ت808 هـ / 1406م)، (م.

و.س)، ج2، ص95، و107.

Ibn Khaldūn, Discours sur l'Histoire universelle, Al-Muqaddima,

op. cit, p. 459, et p. 465

128- أورد صاحب الموسوعة في «فهرس الموضوعات وجذورها» ما مقداره 736

لفظاً وتعبيراً ومصطلحاً. انظر: العجم، رفيق (2004)، موسوعة مصطلحات ابن

خلدون والشريف علي محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ص 319-333.

الخاصة»، يعرب الباحث الفرنسي عن اعتقاده بأن «دراسات باحثين فرنسيين عن العرب أو العكس هي من الأمور الجيدة التي ينبغي تشجيعها». فيا لها من مواجهة يُستدرج فيها باحث متضلع في الدراسات الخلدونية عن غير قصد بشأن مصطلحين خلدونيين فيجب بها يفيد استخدامها بالمعنى التاريخي، مع إقراره في موضع آخر احتمال نسبتها إلى مفكر روسي!

القطيعة مع الفكر المعاصر: يسود ، في كثير من الأوساط العلمية العربية والعجمية على السواء، اعتقاد بأن الفكر المعاصر يكاد يكون نسيجاً وحده في مضمار الاجتهاد والتجديد النظري والمنهجي على نحو يجعل صلته بالفكر ما قبل الحدائني صلة انفصال لا اتصال. ومن ثم إن ما تزخر به المعاجم الحديثة من مفاهيم ومصطلحات وطرائق منهجية لا بد من أن تكون جديدة كلَّ الجدة بالمقارنة مع ما سبقها أو تكاد. فلا غرو أن يعنى هؤلاء على الفكر العربي السابق للحدائني افتقاره إلى مفاهيم اجتماعية متداولة، مثل «الأيديولوجيا والثقافة والحضارة»<sup>139</sup>، فضلاً عن المفاهيم ذات الصلة المباشرة بالتجارب السياسية والاقتصادية الراهنة كالرأسمالية والليبرالية والاشتراكية.

139- يذهب محمّد المصباحي، في معرض تساؤله عن المعنى الذي يمكن

بوساطته «أن يكون ابن رشد مدخلاً لحوار الحضارات»، إلى أن ابن رشد لم

يكن ليخطر في باله «التفكير في موضوع الصراع الحضاري لأنّ باراديجم صراع

الحضارات كما طرحه المفكر الأمريكي مرتبط بجملة من المفاهيم الجديدة كلَّ

الجدّة على لغة وثقافة القرون الوسطى كالأيدولوجيا والثقافة والحضارة...». بل

لا يتردّد في الاعتراف بأنّ «حضارتنا العربية الإسلامية قد توقفت منذ زمن طويل

عن العطاء، وأنّه من العبث العمل على إحيائها أو القول إنّ طريقة نظرتها إلى

العالم مازالت قادرة على معالجة مشاكلنا وتحدياتنا المعاصرة. ذلك أنّ كلّ ما

أنتجته حضارتنا من علوم وتقنيات وأنظمة حكم سياسي دخل متحف التاريخ

منذ مدة طويلة، ولا يمكنه أن ينفعنا في شيء، اللهم إلا فيما يتعلق بتاريخ العلوم

والحضارات: أي الوقوف على آليات حياتها وموتها والأسباب التي أدّت إلى

تطورها في زمن ما وفنائها في زمن لاحق». يقول هذا الكلام مع أنّه يستلهم من

فلسفة ابن رشد تصوّره عن حياة الحضارة وموتها وانتقالها من منطقة جغرافية

إلى أخرى، وهو التصوّر الذي يأخذ به عدد كبير من أقطاب التيارات الفكرية

الحدائنية إلى يوم الناس هذا! انظر: المصباحي، محمّد (2005)، «بأي معنى يمكن

أن يكون ابن رشد مدخلاً لحوار الثقافات؟». في: مع ابن رشد، دار توبقال، الدار

البيضاء، 2007، ص 31-40.

العالم الثالث)<sup>134</sup>، الذي قال عنه أحد الباحثين: «إنّه على معرفة حسنة بآثار ابن خلدون، وإنّه معجب بصاحبها إعجاباً صادقاً ومتروياً، وقد كتب صفحات في غاية الجودة عن كثير من مظاهر الفكر الخلدوني»<sup>135</sup>. غير أنّ معرفته تلك بمقدمة ابن خلدون لم تحل بينه وبين أن ينسب مفهومي المركز والأطراف إلى غيره كما تقدّم. وحينما أنكر عليه أحد الباحثين<sup>136</sup> في شؤون الاستشراق «إسقاطات لمفاهيم ومصطلحات غربية لا تعبّر بالضرورة عن حقيقة الموضوعات» التي يصفها، مثل الحديث عن «الإسلام بصيغة الجمع»، والحديث عن «المركز والأطراف في الإسلام»<sup>137</sup>، يردّ عليه بأنّه لا يقصد من استخدامه تعبير المركز والأطراف بالنسبة إلى الإسلام «المضمون الاقتصادي الدولي لهذا المصطلح» بقدر ما يقصد «المعنى التاريخي»، وأنّه يقصد بالمركز «الأقطار القريبة جغرافياً من نقطة انطلاق الإسلام، وهما مكّة والمدينة اللتان ما زالتا»<sup>138</sup> إلى اليوم المكان الأكثر استقطاباً للمسلمين من كافّة أرجاء العالم»، ويضاف إليهما إيران وتركيا اللتان كان لهما شأن حضاري كبير في تاريخ الإسلام. «وهكذا يمتدّ مركز الإسلام مسافة خمسة آلاف كيلومتر من المغرب الأقصى إلى إيران»، أمّا أطراف الإسلام «فتضمّ عدداً أكبر من السكان على رقعة جغرافية أكبر، كما أنّ علاقاتهم بمراكز الإسلام ضعيفة نظراً للحواجز الجغرافية». وإذ يلح الباحث أحمد الشيخ على إمكانية دراسة «العرب والمسلمين من خلال مراجعهم ومصطلحاتهم

134- انظر الترجمة العربية في: لاکوست، إيف (1966)، العلامة ابن خلدون، تر.

ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، (د.ت).

135- Le Tourneau, Roger (1966), «Compte rendu: Yves Lacoste,

Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire. Passé du tiers-monde, Paris,

1966». In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée

(Aix-en-Provence), 2, 1, 253 - 256.

136- يتعلق الأمر بالباحث أحمد الشيخ. انظر: «لاکوست، إيف، قوة الغرب في

نقد ذاته». في: الشيخ، أحمد (1999)، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب:

حوار الاستشراق، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ص 139-145.

137- وذلك في العددین 35 و36 من مجلة هيروودوت الصادرة في باريس، أولهما

عن «إسلام الأطراف»، والثانية عن «مراكز الإسلام»، وقد صدرتا سنتي 1984

و1985. ولا يغيب عن بالنا أن نلفت الانتباه إلى أنّ الباحث المذكور ينكر عليه ما

ينكر بدعوى أنّ مفهومي المركز والأطراف دخيلان على الفكر العربي والإسلامي.

138- وردت العبارة في صيغة المفرد والصحيح ما أثبتته.

وهي مفاهيم وتصوّرات تكشف عن «بنية عقلية لم يكن من الممكن أن تسمح لابن خلدون بأيّ استشراق مستقبلي يستجيب ويتلاءم مع منطلقه». وعليه فما تبقى لنا من الخلدونية «هو ما يجب أن ننجزه وليس ما أنجزته». إنّ من يصدر حكماً في مثل هذه الصرامة لا يمكن أن يسعفنا في تلمّس الطريق إلى مفاهيم وتصوّرات خلدونية قد تعيننا منهجياً على الوصف والتحليل والتعليل والتفسير لما يجري من ظواهر عمرانية معاصرة بشكل من الأشكال. وإنّ المطلع على الثبت الذي خصصه لـ «أهم الكلمات والمصطلحات التي استخدمها ابن خلدون في مقدمته، والتي يتوقف على فهمها فهم كثير من جملة عباراته» وأفكاره وآرائه<sup>142</sup> لا يعثر فيه على مفهومي المركز والأطراف. ومما يثير الاستغراب حقاً أنّ الجابري، وهو يعرض لمعالم النظرية الخلدونية في التاريخ والعمران على السواء، يكاد يتحاشى استخدام المفهومين في أكثر من موضع بلا موجب، مع حرصه في مواطن أخرى على الاصطلاح الخلدوني<sup>143</sup>.

العوامل الخفية المحتمكة في الواقع الاجتماعي التاريخي، الشيء الذي يستحيل بدونه الحديث عن المستقبل». والجابري وهو يتحدّث بهذه الألفاظ كان يعي تماماً أنّه يتكلم من موقعه وموقع جيله «أبناء الوطن العربي في القرن العشرين»، فهل يقنعنا نحن أبناء القرن الحادي والعشرين منطق «التفسير المادي الجدلي للتاريخ» بعد انهيار الاتحاد السوفيتي بالقدر نفسه الذي أقنع كاتبنا الذي عاصر أوج المدّ الماركسي والانتشاء بحلم العدالة الاجتماعية الذي داعب خيال الملايين من الشباب العربي الذين ناضلوا في صفوف الحركات الاشتراكية؟

142- وهو ثبت على درجة كبيرة من الأهمية للكلمات والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون، وقد أوردتها في إحدى وستين مادة تندرج تحت كلّ واحدة منها تفرّعات لها. انظر: الجابري، محمّد عابد (1971)، (م.س)، ص 283-306.

143- فهو يستخدم «السلطة المركزية» أو «الحكم المركزي»، بدل المركز في أكثر من موضع. وقُلْ مثل ذلك عن تحاشيه مفهوم «الأطراف» والاستعاضة عنه بألفاظ تقابلها مع أنّه لا يعدم أن يستخدم لفظ الطرف والأطراف في مواضع أخرى استخداماً لغوياً. فهو مثلاً يستخدم لفظ «المناطق البعيدة» بدل «الأطراف»، كما في قوله «الثغور والمناطق البعيدة»؛ بل نستطيع أن نزعّم أنّ تحاشيه استخدام مفهوم الأطراف أدّى به عن قصد أو غير قصد إلى الغفلة عن إحدى الخصائص المميزة لتفسير ابن خلدون لتدهور الحضارة، ألا وهي أنّ انتقاصها من الأطراف ليس بفعل من يجاروها من الدول فحسب، وإنّما على الأغلب بفعل «من هو تحت يدها من القبائل والعصائب». انظر: الجابري، محمّد عابد (1971)، (م.س)، ص 260، ص 255، ص 228، ص 235.

على أنّ من الدارسين من ينمُّ عن موقف مثنوي يتجاذبه طرفا الإكبار والاستصغار، كما يبدو لنا من موقف محمّد عابد الجابري من الخلدونية. فهو بلا أدنى ريب من أكثر الباحثين تضلعاً في علم العمران الخلدوني وأشدهم تمسكاً بقواعد المنهج في التحليل والتعليل والحكم. غير أنّ إعجابه بابن خلدون وإكباره لمشروع علمه الجديد لم يخلُ بينه وبين التحذير من الافتتان به والانبهار «الذي تثيره فينا مقدمته كلما تصفحناها أو طالعنا بعض فصولها»<sup>140</sup>. وقد بلغت شدّة نقده لابن خلدون حدّاً جعله يرى في الخلدونية «طموحاً مقيداً بنظام من المفاهيم والتصوّرات ينتمي إلى مرحلة علمية- معرفية تجاوزها الفكر الحديث عندما حقق القطيعة مع المفاهيم الأرسطية والتصوّرات المبنية عليها»<sup>141</sup>.

140- الجابري، محمّد عابد (1980)، «ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون». في: الجابري، محمّد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1993، ط6، ص 309-330.

141- ويبدو لي أنّ اشتطاط محمّد عابد الجابري راجع، في جزء منه على الأقل، إلى السياق الذي كتب فيه ما كتب، وهو سياق المرحلة الراهنة التي رأى أنّها «تطلب منا إعادة بناء الذات، وبالتالي الكف عن مغالطة أنفسنا وتضخيم مآثر أجدادنا»، فهي مرحلة تقتضي الحاجة إلى «النقد الذاتي» بدل «التنويه الذاتي».

غير أنّ مطلبه هذا، وهو مطلب حضاري قومي، جعله يوجه سهام النقد إلى «ما نتجته نحن» و«ما خلفه أجدادنا لنا»، ونسي توجيه النقد نفسه إلى منهج المادية التاريخية الذي استند إليه في الفهم والتعليل والحكم بدل التسليم به وتمجيده. لا يسمح السياق بالوقوف عند مسألة المرجعية المذكورة، وحسبي أن أدبته على أنّ حديث محمّد عابد الجابري عن الفكر الحديث إنّما يتم بصيغة المفرد كأنه فكر مؤتلف غير مختلف، وذو وجهة واحدة ووحيدة. فضلاً عن ذلك إنّه يتحيز إلى التفسير الاقتصادي الذي يركز على المظاهر الاقتصادية باعتبار أنّها هي التي تتحكم في الوقائع الاجتماعية والسياسية والثقافية وما شابه. ويبدو ذلك بجلاء في قوله إنّ العصبية القبلية التي كانت «تشكّل بالفعل الإطار التنظيمي الوحيد والفعال الذي يتمُّ بواسطته ومن خلاله التعبير عن التناقضات الاجتماعية والطموحات السياسية» في المجتمع القبلي بالمغرب العربي في القرن الرابع عشر «نعزوها نحن اليوم إلى العوامل الاقتصادية: أي إلى أسبابها الحقيقية التي تحكمها وتوجهها». وما أنّ الاقتصاد عصرئذٍ «لم يكن من القوّة بحيث يطغى على العلاقات الاجتماعية» و«يستقطب العوامل الفاعلة الأخرى ويتحكم فيها»، فإنّ ذلك «جعل التفسير المادي للتاريخ غير ممكن، ومع غياب التفسير المادي الجدلي للتاريخ يغيب كلّ حديث موضوعي علمي عن المستقبل». وبهذا المعنى «كانت ظاهرة العصبية آنذاك عائقاً لتطوّر المجتمع، وبالتالي عائقاً للفكر عن تبيين

الفكر الاجتماعي والنفسي والاقتصادي والجغرافي والحضاري بوجه عام. ولعلّ من يأتي بعدنا يكشف عن صلة النسب بين علم العمران وعلوم الإنسان عبر دراسة دقيقة للنصوص، وبمنظور منهجي متكامل يبرهن به عن كيفية هجرة المفاهيم واستقرارها في سراديب اللاوعي الجماعي الحديث.

وفي المقابل نجد من الباحثين من لا يتوانى عن الاستناد إلى ابن خلدون في فهم قضايا العالم المعاصر، واعتماد النمذجة التي أقامها في «تحليلاته للمظاهر الرمزية للسلطة» على سبيل المثال، أو في «مجالات أخرى كالمجال الاقتصادي والمالي»<sup>144</sup>. وذلك باعتبار «أن ابن خلدون قد كتب أموراً كثيرة عن المسألة الاقتصادية، مع قيامه بتحليل واستخدام مفاهيم خصبة للغاية حتى اليوم، قد تسمح لنا بفهم العالم المعاصر بيسر».

### خاتمة:

وبعد، فقد تبين لنا أنّ مفهومي المركز والأطراف عند ابن خلدون يصدران عن نظرة دائرية للكون، تتساقق والمنحى الدوري في تفسير نشأة الدول والحضارات وسيادتها ثمّ كيفية اضمحلالها وانحلالها بدءاً من الأطراف. وهما مفهومان جامعان يتضمنان أبعاداً شتى: جغرافية وتاريخية واقتصادية وسياسية وحضارية جديدة بالتقدير والاعتبار في منظور العلم الجديد لصاحب المقدمة. ولئن كانت الدراسات الاستشرافية والخلدونية على السواء قد تعامت عن المفهومين ولم تعرهما ما هما أهل له من اهتمام وعناية لأسباب شتى، فقد كان لزاماً عليّ أن أجزو دلالاتها الإجرائية في الوصف والتحليل والتفسير، وأن أبرز مكانتهما في العدة الاصطلاحية والمنهجية لصاحب المقدمة في سعيه الدائب لتفسير ظواهر العمران البشري والعمران الطبيعي معاً. ولا ريب في أنّ امتداد مفهومي المركز والأطراف في الفكر المعاصر واغتناءهما بتصورات جديدة ومتجددة دليل على أنّ المنظور الثاقب لعلم العمران خليق بأن يستأثر باهتمام الباحثين في الأجيال القادمة، وأنّ يبيّئ صاحبه المكانة التي يستحقّها في مجال

144. Garrusch, Hamza (2017), «La modélisation de la prise de pouvoir selon Ibn Khaldoun». In: Frensch Journal For Media Reseach, 7, 1- 9.

وانظر كذلك:

Bozarslan, Hamit (2016), «Quand les sociétés s'effondrent.

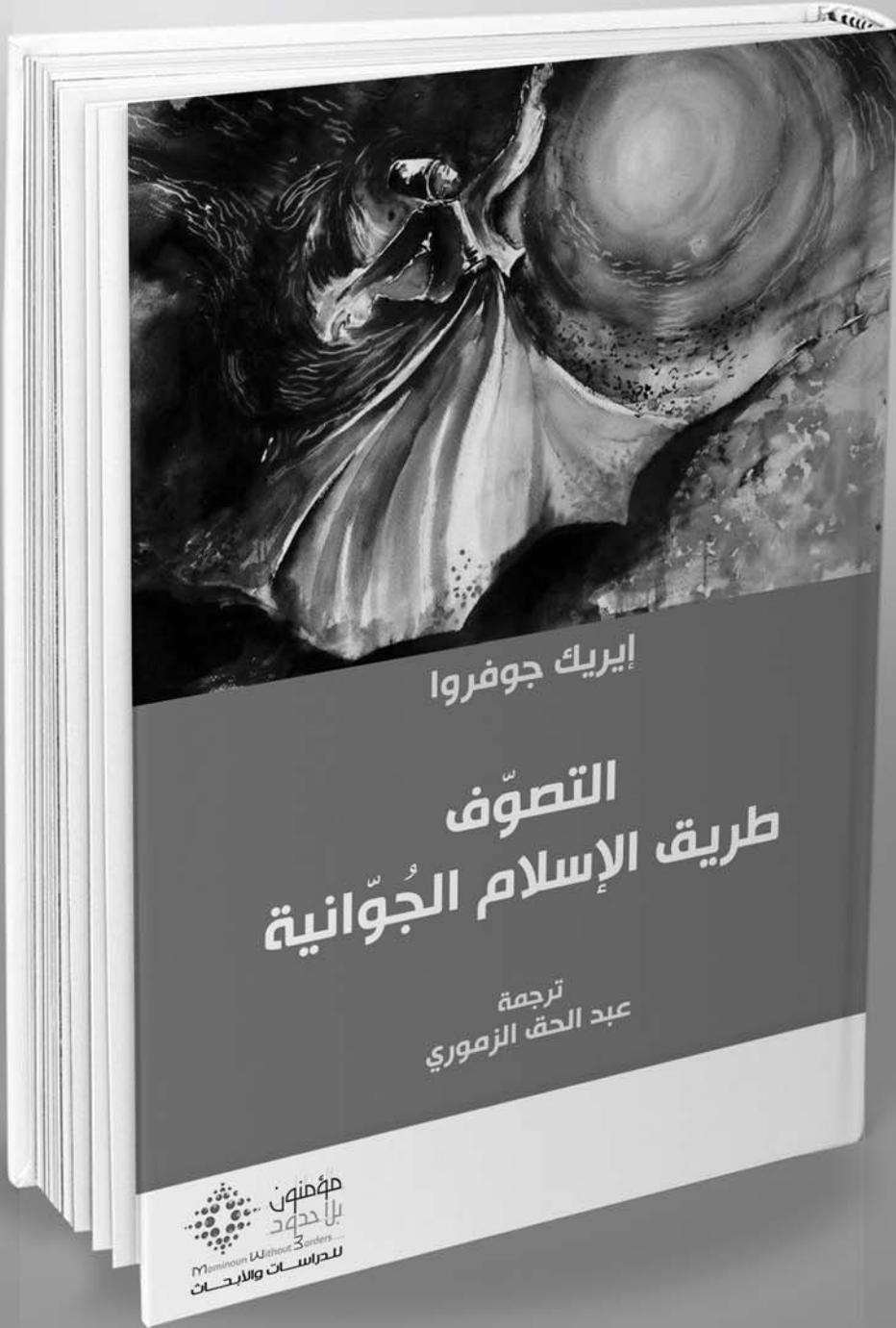
Perspectives khalduniennes sur les conflits contemporains». In:

Esprit(Paris), 421, 1, janvier, 30- 44

et Gabriel Martinez-Gros (2012), «L'état et ses tribus ou le devenir tribal du monde, Réflexions à partir d'Ibn Khaldoun». In: Esprit

(Paris), 1, Janvier, 25- 42.

# مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)

## مدينة الفيلسوف الإسلامي يوتوبيا الشرعية السياسية

نورة بوحناش \*

### المقدمة

وصورة الحدائة السياسية، وهنا نثير السؤال الخلدوني، في قلب  
الدرس السياسي العربي الراهن، تفسيراً لنمو الدولة وأفولها في  
التاريخ العربي الإسلامي، ونركّز على العصبية في علاقتها بالدعوة  
الدينية عاملاً له دوره في قراءة استراتيجية الفعل السياسي العربي  
الراهن، كما قرأه ابن خلدون قديماً.

ولأنّ التاريخ السياسي العربي يمتدّ عميقاً داخل نمط الهيمنة  
الأبوية المستندة على شخص السلطان حاكماً بأمر الله، فمن  
الضروري السؤال عن الدور الذي يؤديه التاريخ السياسي  
السلطاني بوصفه رأس المال الرمزي المحمول في بنية اللاشعور  
العربي في التطعيم المتواصل لصورة الحكم القائم على الغلبة،  
وسيادة الصورة النمطية للتراتب الهرمي السلطان/الرعية في  
سياق كونيّة المواطنة، يتمظهر اليوم في كاريكاتير وهمي الرئيس/  
المواطن. وإذا كان مفهوم المواطنة قد تجاوز مفهوم الرعية الذي  
كان سائداً طوال قرون<sup>2</sup>، فهل تحوّل الإنسان العربي بوصفه  
موجوداً سياسياً إلى سيّد ومالك للسلطة عبر التعاقد في إطار دولة  
الحق؟ حيث تتموضع الإرادة العامة في قلب الرهانات السياسية،  
تديراً للجماعة على مقتضى العدل والحق.

تبرهن الإخفاقات السياسية المتوالية في العالم العربي على  
الغياب الكلي لمسار التطور السياسي، بناء لدولة حديثة تتأسس  
على قيم العيش المشترك، وتُعدّ التجربة السياسية الراهنة أفضل  
شاهد على فقدان الوعي العربي قوة التدبير السياسي الحكيم،  
فبين مخزون رأس المال الرمزي الذي يُحْيِي مدينة النبي، كضرورة  
تحافظ على هويّة الأمة وبين مقاصد الشريعة، ثمّ المطالبة بوجوب

التباس الزمن السياسي العربي الراهن: تتأرجح الدولة الوطنية  
الحديثة في العالم العربي بين نموذجين لتدبير الجماعة سياسياً:  
الأول هو نموذج الدولة الحديثة، وقد سارت في أداء إجراءاته  
الرمزية قسراً، لأنّها واقعة تحت سلطة المركزية الغربية هيمنة،  
أمّا عن الثاني فيتردد عبر مخزونها اللاشعوري، ليمتدّ نحو الدولة  
السلطانية، وقد تضمّنت في جنباتها صورة الرعية المكتملة لرمزية  
الحاكم، رعية تقع على هامش التدبير السياسي؛ بل هي موضوع  
للاستبداد وسلب الحق، واستكمال لصورة المُلْك.

وعلى الرغم من أنّ هذه الدولة الوطنية الحديثة، ذات البعدين  
المدني الحديث والسلطاني الموروث، قد سلكت سبل تطبيق  
«بروتوكولات» الدولة الحديثة، وتنظيم الصيغ الضرورية لبنيتها  
الإجرائية من دستور، وانتخابات موصوفة بالديمقراطية، إلا أنّ  
الاندماج بين سلطة الدولة والمواطن (الرعية)، يتميز بالتشقق  
وعدم الانسجام، ليكون الانفصال بين الدولة وجسدها هو  
السمة البارزة التي تختصّ بها، هو تشقق بعيد الغور في تحديد  
المسار الاستشرافي لمستقبلها، فهل يؤول هذا الانشقاق إلى التركيبة  
الأنثربولوجية للمجتمعات العربية، ذات البنية القبليّة المؤسّسة  
على العصبية ورابطة الدم؟ فتكون من ثمّ مستعصية على الاندماج  
في السياق المدني الحديث الذي يفترض عقلنة للعلاقات؛ إذ  
(القبيلة تتميز كوحدة مملوكة لكيان ذاتي [...]) فهي تعمل وكأنّها  
كائن سياسي قائم - لا محالة - على مبدأ آخر غير مبدأ الدولة<sup>1</sup>،  
هي بنية أنثربولوجية، تفترض شكلاً آخر للعلاقات، لا ينسجم

\* أكاديمية من الجزائر.

1- جعيط، هشام، نشأة المدينة العربية الإسلامية - الكوفة، دار الطليعة، بيروت،

لبنان، ط3، 2005، ص 192.

2. Grand Dictionnaire de la philosophie, Larousse, CNRS Editions, Montréal, Canada, 2003, p. 135.

تستدعي الإجابة عن زخم الأسئلة السابقة تفكيراً عميقاً لمسار انبثاق وإنشاء الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي، وقد ولدت أشكالاً من الدعاوى السياسية المناقضة لهذه الحداثة، تستلهم رأس المال الرمزي لمفهوم الأمة الناجية، ودلالاتها السياسية، وتحين الشكل السياسي لمدينة النبي، وتدعو إلى دولة الخلافة بمواصفاتها المثبوتة في المخيال التاريخي، وبين الوصف المعياري لتاريخ هذه المدينة وانبثاقها وممارسات التاريخ، تندثر عقلانية التصور السياسي للدولة، وبين الضغط المحقق للعقل السياسي الغربي، وجدل التصورات القادمة من سلطة السلف، لتحديد الدولة عن أداء وظيفتها، فهل من فعل للمصالحة العقلانية بين سلطة الحداثة، وسلطة السلف بناءً أو انزياحاً للدور؟

هناك، إذاً، قسمة ثنائية بين زمانين: زمان حديث مفروض بقوة واقع الحال، وزمان يتردد في غياب اللاوعي العربي موروث عن دولة الغلبة بأشكالها المتعددة ورموزها المتكررة، في صورة خليفة وقد أضمر ملكاً لا يفنى، يُمكن له الفقيه الشرعية الإلهية والتواصل الأبدي مع مدينة النبي. ليلتبس الزمن السياسي العربي الراهن ويختلط بين الدعوة إلى حداثة الدولة تطبيقاً، ثم الدعوة إلى دولة الخلافة، وقد استنهضت الهمة في زمن نهاية التاريخ وإمبراطورية العولمة، فهل تنسجم الصورة بين الدعوتين: العلمانية قاعدة لازمة للحداثة السياسية، ثم طاعة أولي الأمر إكمالاً لطاعة الله ورسوله، لتمتج السيادة العليا مع السلطة السياسية، ويخول الأمر لولي الأمر، سيداً مالكا للسلطة الزمنية والسلطة الروحانية؟ كيف يمكن بناء نموذج آخر لا يقلد السلطتين: سلطة الآخر وسلطة السلف؟

ولأن الصيغة المعجمية للفلسفة السياسية للدولة الحديثة سارت عبر جدل اللوغوس الذي أنتجه عقل الأنوار، فما مدى استلهام الوعي السياسي العربي ما بعد الكولونيالي لهذا الجدل، إنشاء لقاعدة العقلانية السياسية؟ أليس الصراع السياسي اليوم هو خلاصة عن المناقضة القائمة بين الدولة الحديثة، بوصفها متوجاً تاريخياً للأفكار العقلانية الأنوارية، وبين دولة الخلافة؟ كيف يمكن إجراء المطابقة بين المدينة الحديثة (سليبية المدينة اليونانية) ومدينة النبي؟

لعل فلسفة تخريج النقاش المرجعي للموازنة بين صراع السلطتين تستدعي نقاشاً متحرراً من ضغط هاتين السلطتين، كما أن القدرة

بناء دولة حديثة، تنزلق المسارات السياسية في العالم العربي نحو العنف، ويندثر مفهوم الدولة لتعمّ الأوليغارشيّة، وتختلط نماذج من دول في دولة واحدة، فيها الحسنة والنذالة والكرامة، وبين بين تندثر كرامة الإنسان؛ بين مصالح سياسية خدمة للكولونيالية بصيغتها الجديدة.

تحرك التاريخ السياسي للدولة، في العالم العربي الحديث والمعاصر، بين جنبات التاريخ الغربي، فتممّص أشكالاً من الأنظمة السياسية والاقتصادية، بوصفها الخلاصة التاريخية لديناميكية المجتمع الغربي في دفاعه عن دولة الحق، ولأن هذا التاريخ هو نتاج للمركزية الغربية، وتفاعل حركي لأفكارها ومنطلقاتها المجتمعية، فهو فاعل في زمانه ومكانه، فهل يكون كذلك في أزمنة أخرى وأمكنة مغايرة؟

تحدد مصير الدولة الحديثة المنبثقة بعد الكولونيالية في العالم العربي، بحسب ما اقتضته المصالح الجيوسياسية والاقتصادية للكولونيالية، فمن الواجب إذاً السؤال إذا ما كانت هذه الدولة قناعاً آخر للكولونيالية، ورمزية لتواصل المركزية الغربية، حتى وإن غادرت الأرض، ذلك أنّها دولة غير منتجة لوعي سياسي عقلائي، كفيل بتنظيم مجتمع مدني مؤسس على جدلية الحق والواجب. سيكون إذاً من الصعب الفصل بين اللحظة الكولونيالية وما بعدها في الزمان العربي الراهن، بما أنّه مرتين بصدمة الحداثة، ليؤلف تاريخه مساراً تصير لحظاته عبر جدل الأنا والآخر، كمحدد لبناء الذات إمّا اتساقاً وإمّا اختلافاً.

وهكذا توقع فهم التاريخ السياسي العربي عبر جدل المفهوم الغربي، فنمت الأفكار وفتحت مسارات للنقاش حول بنية الدولة<sup>3</sup>، ثم انزلت هذه المسارات نحو الشجار العنيف، تكريساً لفهم مزدوج لنمط الدولة المرغوبة؛ ديمقراطية حديثة أم خلافة شرعية وراثية للنبي؟ تستقي أصولها من القراءة الرمزية للعصر التديشيني، مدينة النبي بما هو قائد للدولة، مدبر لها عبر الوحي الإلهي.

3 . Gardet, Louis, La Cité Musulmane, 4ème édition, L PH, J VRIN, 1976, p. 17.

والمضامين المفهومية لجدل العقيدة، كما أثير بعد غلبة قيم القبيلة، لتتحين مسألة الإمامة زمان العولمة، مثيرة لصخب سياسي وعنف جغرافي، سنسأل مع لوي غاردي عن حدود الممكن اليوم لبناء دولة الخلافة، أي قاعدة سياسية تجعلها ممكنة التحقق؟<sup>5</sup> فما هو الدور الذي تؤديه عقلانية الحوار في قراءة أخرى لمدينة النبي بناء لدولة العدل والحق؟ (فالتفكير بالحالة التاريخية في المجتمعات العربية الإسلامية [...] عبر علمي الأخلاق والسياسة، يبدو لي أنه يشكل المساهمة الأثمن والمعونة الأفضل لتلك الحركة الاجتماعية الضخمة التي تثير الآمال الكبار في كل مكان)<sup>6</sup>، ذلك أن حالة الانفعال التي تسود الاختيارات الإنسانية تجعل من أمل بناء مجتمع يحترم الحق ضئيلاً، على الأقل في الراهن.

قديماً كتب الفيلسوف في السياسة، وبين القراءات المختلفة لمدينة النبي، قدّم قراءة عقلانية تستلهم الفلسفة اليونانية. وعلى الرغم من اجتهاده في إنشاء كونية فلسفية، تأليفاً لنقد عقلائي لما يجب أن يكون عليه التدبير السياسي، إلا أنه يجب الإقرار بفقدان هذا المشروع، التأثير الفاعل في إتمام استشراق عقلائي مدني في المجتمع الإسلامي، يجعل من الفيلسوف حارساً للمدينة، متمماً لوظائفه النقدية، فهل تكون معادلة العقل لا يفكر إلا ليتوافق مع النقل عاملاً رئيساً في افتقاد التفكير المدني استمرارية التأثير؟ أيؤول ذلك إلى أن التنظير الفلسفي في مدينة الفيلسوف لا يعدو كونه تفكيراً حول تصوّرات مدن تعود في أصولها إلى قراءات مختلفة لمدينة النبي، وقد هيمنت عليها استراتيجية عالم الكلام والفقهاء؟ لماذا أنتجت جمهورية أفلاطون، مثلاً، حراكاً معرفياً في العصر الحديث تطويعاً لفكرة العدالة، بينما بقيت مدينة الفيلسوف الإسلامي تراثاً سياسياً جامداً؟ وربما نثر في آليات التأليف بين ساحة المسجد والأغورا على تفسير لنهاية النقدية الفلسفية في مستواها السياسي، ليكون النص، الذي فكّر في إنشاء علم مدني، مجرد سفر إلى مدينة أخرى، انتهى تاريخها وابتعدت جغرافيتها.

فكر الفيلسوف داخل تراتب للمدن تبدو كالدمى الروسية، يحتوي بعضها بعضاً، مدينة النبي بوصفها الافتراض النموذجي، ثمّ مدينة الفقيه، وقد قدّمت ذاتها على أنها القراءة التطبيقية لمدينة

على الإجابة تقتضي تفعيل مهمّة الوعي النخبوي، منتجاً لخطاب العقلانية، هل من دور للفلسفة في فضاء النخب العربية بعد نكبة ابن رشد؟ ألم يجد ابن رشد في جمهورية أفلاطون سنداً نقدياً لقراءة سياسة المدينة المستبدّة في زمانه؟ إلى أيّ مدى يمكن تحرير الفلسفة من اللاشعور الإقصائي داخل الفضاءات الإسلامية؟ والفيلسوف وحده القادر على فتح ثغرة في أنساق الوهم، وتكسير فروض الإيديولوجيات الموروثة عن صدمة الحداثة، أو عن سلطة السلف، كلعبة أخرى للإيديولوجية السلطانية الثاوية، تحريراً للإنسان من السيطرة المزدوجة؛ سلطة العقل الكولونيالي، ثمّ سلطة عنف الخطاب اللّاعقلاني الذي ينبثق تبعاً.

يتحقّق النقاش السياسي في العالم العربي عبر الضغط المزدوج لصورة الدولة الحديثة المفروضة، والتاريخ السياسي الإسلامي، وقد تحرّك جديلاً عبر خطة السياسة السلطانية المتوارية في تاريخ الاستبداد المديد. والحق أن النقاش العقلائي حول طبيعة هذه الشرعية لم يفتح إلى الآن في العلوم الإسلامية، ولذلك يستمرّ أسر الوعي السياسي في العالم العربي داخل منظومة السياسة السلطانية، وقد تلونت في الأزمنة الحديثة عبر قراءات إيديولوجية مختلفة، فرضاً لطاعة أولي الأمر طاعةً لله ورسوله<sup>4</sup>، وذلك في زمان المفاهيم الكونية للسياسة الحديثة، وافتراضاتها الأخلاقية التي تهتمّ ببناء المجتمع السعيد.

يؤدي الفقه مهمّة تسوية واقع الحال السياسي والأخلاقي، خلواً من البناء النظري المحدّد للتصوّرات المرجعية والاستشراقية، وعليه يفقد الوعي العربي الرهانات النظرية لبناء مشروع مجتمع حديث، وسينقسم بين ضرورة عيش الحداثة السياسية كما هي، أو العودة إلى صون البيضة والذود عن الأمة، وإحياء تاريخها المعرفي والسياسي، فبين السبيلين، هل من مجال لحوار عقلائي هادئ، منتج لفلسفة إسلامية ترعى الخصوصية ومؤلفة للمرجعية؟

يعدّ الشكل التأويلي لمدينة النبي الشكل السياسي الأكثر إثارة بعد نهاية الحرب الباردة، إذ يعتمد على الصيغة الدلالية،

4- انظر اختلاف التوجهات الإيديولوجية في العالم العربي، من علمانية اشتراكية

إلى إسلامية، إلا أن شكل الحاكم يتحدّد عبر صورة واحدة، إنّها صورة الحاكم

بأمره.

5- Gardet, Louis, La Cité Musulmane, p. 23.

6- أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، دار النهضة العربية، ط1، 2007، ص 7.

تحركت المدينة الفلسفية داخل مجال سياسي، اختلط فيه وعي النصيحة السلطانية بالشرعية المتواترة عن مدينة النبي، فألفت شكلاً تفاضلياً، وقع فيه الحاكم مقام النبي، بينما كانت الرعية في حكم اللامفكر فيه والمنسي، ففي خضم التشريع الماورائي لشرعية الحاكم، يطبعن الفارابي الحق الأبدى لهذا الحاكم، ويمدّه بآليات الفلسفة لتزداد شرعيته السماوية، فهل كانت حركة الفلسفة داخل النسق السلطاني، ثم السير في صورية النص اليوناني، سبباً مباشراً في نهاية المشروع المدني العقلاني في الفلسفة الإسلامية؟

أولاً: مدينة النبي ومدينة الفيلسوف - التوفيق بين ساحة المسجد والأغورا: ينبنى النص الفلسفي في الإسلام على ضرورة انزياح المنقول نحو المعقول، وسيجد الفيلسوف في فعل التوفيق آلية قمينة لعقلنة النص، لذلك من غير المجدي انطلاق كل دراسة للفلسفة العملية، دون اعتبار الدور الذي أدته مسألة الشرعية في بنية النص الفلسفي وآفاقه، لتتحدد وجهة هذا النص في إيجاد آليات القراءة المعقولة للشرعية في مجتمع يحتكم إلى الكتاب، فهل استطاع الفيلسوف نقل خطاب الشرعية إلى مستوى التعقيل المفترض في الخطاب الفلسفي؟

لا يبدو تحيين العلم المدني ترفاً فكرياً، بقدر ما كان ضرورة تحدث فهماً عقلياً لأزمة السلطة، كما ترددت داخل وعي الشرعية، وقد انقسم حولها الطالبون، ليستفحل حولها الجدل الإيديولوجي، فإلى أي مدى تتمكن الفلسفة من تجاوز أزمة الشرعية؟ ما المدى الذي تسمح به الفلسفة، لإنشاء مفهوم آخر للسلطة الشرعية؟ أراد الفيلسوف تعويض علم الفقه بالعلم المدني، أم جعل صياغته للعقلانية في حدود مطالب الفقه؟

ارتبط مفهوم الشرعية في الإسلام بمن له الحق في خلافة النبي، ليتجاوز هذا المفهوم كل حق في الحكم، إلا بالتواتر إلى مدينة النبي، فهي مجال المفكر فيه، فلا مراء، إذًا، أن تركز أول مطالب الفلسفة في البحث عن أدوات لتهاهي الفيلسوف والنبي، وإيجاد مسارات مفهومية لتلاقي الأبعاد بين مدينتين، وهل يكون الحديث عن المدينة اليونانية قارئة لمدينة النبي ممكناً في فضاءات الشرعية الإلهية؟ كيف نقل الفيلسوف نقاش الأغورا لينتج به خلاف السقيفة؟ ثم هل كان الاختلاف في مفهوم السلطة بين العقل والنقل سبباً في بقاء العلم المدني من دون تأثير يذكر؟ إلى أي

النبي، أمّا المدينة الفلسفية فقد فكرت لتضع هذه الدمى داخل بعضها بعضاً، ولتعيد التفكير في أشكالها منتجة لفكر افتراضي يستلهم النموذج اليوناني، لينأى بذاته إلى مدينة السعداء<sup>7</sup>، فكيف كانت تصوّرات الفيلسوف للسلطة وأدوات الحكم؟

ربّما نعثر على مبررات فقدان دور الفيلسوف في تصوّره للسلطة، ما يجعل مستوى الحديث عن نقد أو تبرير السلطة أحد مقتضيات الوفاء للروح الفلسفية، فما هي أشكال تصوّره للسلطة بين الاندماج والنقد والتجاوز؟ لقد فكّر الفيلسوف اليوناني لأجل العقلنة وإنتاج العلم، بينما فكّر الفيلسوف الإسلامي في حدود السلطة التي سمحت بها تصورات قيم القبيلة، بما أنّ مسألة السلطة الشرعية ستوجه اختياراته، فيتصوّر مدينة سعيدة، دون تقديم أدوات اندماجها في الواقع.

لم تفكر الفلسفة الإسلامية في مدينة تتعقل غاياتها، فبقي الفقيه الفاعل الأساس في السياسة حراساً للشرعية، في حين كان الفيلسوف حارساً لمدينة افتراضية، تحركت داخل الزمان اليوناني في فضاء إسلامي، فكانت صياغتها النقدية نظرية مجردة، إذ لم تتفاعل مع المجتمع الإسلامي، بخصائصه الاجتماعية وروحه الثقافية وبنية الأترولوجية، فلماذا عجزت الفلسفة عن تقديم البديل لأزمة الخلافة، لتقدم نسقاً فكرياً لمجتمع يفكر خارج إطاره الزمكاني؟ هل يؤول ذلك إلى خطاها الغريب عن مجتمع يحتكم إلى الكتاب؟

وعموماً يبقى السؤال عن دور الفيلسوف الإسلامي في بناء علم مدني ينتقد ويفكر ويشرع ضرورياً، إذ يفترق مشروع دوره المنوط بكل فلسفة سياسية حيّة ومنتجة، بمعنى استمراريتها في الاحتضان العقلي لأزمات الإنسان اللاحقة، فهل كان التفكير في المدينة الفلسفية استمرارياً لأزمة الخلافة؟ فتكون مدينة الفقيه ومدينة الفيلسوف قد انبثقتا معاً عن تأويل لمدينة النبي؟ ما هي آليات إعادة إنتاج المعنى السياسي النبوي، عبر صور المخيال المرتكز على السلطة الإلهية في مدينة الفيلسوف؟ لماذا حسم هذا المعنى الغاية ليجعلها في يد الحاكم المستبد؟

7- أرسطو، دعوة للفلسفة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ط الهيئة المصرية

السياسي<sup>9</sup>. بهذا عمل النبي على خلق النواة الصلبة لتصور المدينة الإسلامية، لتكون روحاً للسلطة، فهل من الممكن بناء سلوكية الجماعة في السياق الإسلامي دون مرجعية هذه المدينة؟

وإذا لحظة المدينة لحظة فارقة، ستحدث انقساماً في السلطة، علمية وسياسية، التزمت الأولى بالتنسيق بين النص والتاريخ، أما الثانية فمثلت شرعية التواصل بالسيادة العليا (الله)، وعلى الرغم من ثنائية القسمة بينهما، إلا أن التاريخ أحدث حالة توافقية جمعتهما، لتؤلف السلطة العلمية مؤسسة للإنتاج المتواصل للمشروعية السياسية، ما يعني استبعاد كل سلطة مغايرة للحالة التوافقية التي يجب أن يكون عليها فضاء المفكر فيه، لذلك ستؤلف الفلسفة نموذجاً غريباً، أحدث الإدانة والمحكمة والإقصاء؛ بل جعل التقيّة وسيلة لتمير المشروع العقلي، ويكون ابن طفيل نموذجاً تدثر بثوب الفقيه، مخفياً الفيلسوف تحت هذا الدثار<sup>10</sup>.

لقد لعب السياق المزدوج لقيم القبيلة، والروح الكسروية (الموروثة عن التماس الحضاري) على توحيد الصورة بين الخليفة والسلطان، فتوحّد الحق في وراثة النبي بين السلطان والفقيه، ليتمّ التسرّب إلى الشريعة النصية تأويلاً، وسيعمل الفقيه على إجراء المواءمة بين النص وواقع الحال، تخريجاً لنصوص الشرعية المفترضة، الأمر الذي يفسّر الانتفاء الضروري للمذهب، ووحدة الحضور خليفة/سلطان والفقيه، باعتباره مكوناً أساسياً للذاكرة الإسلامية، ولعل هذا التحالف يفسّر الوضع المضطرب للنص الفلسفي بين الاستحواذ على مكتسبات السُلطة، كما هي في حالة الفارابي، والنفور من التحالف بين الفقيه والسلطان، ممثلاً في مروق ابن باجة طلباً للتوحد، أو تلك النقدية الهادئة لابن مسكويه في نسيجه للموقف الإنساني، بناء للوجود المدني بعيداً عن قهر السلطان، ثمّ اختصار ابن رشد لجمهوريّة أفلاطون، فالعدالة ممكنة ومدينة الفيلسوف تؤلف نقدية مهمة لمدينة الحاكم المستبد، كما شهدتها المدن الأندلسية المغربية.

9- جعيط، هشام، نشأة المدينة العربية الإسلامية، الكوفة، ص 210 - 211.

10- المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، ط1، 1994، ص 169-171.

مدى استطاع الخطاب الفلسفي تحويل المخزون الوجداني لمخيل خلاف السقيفة، من عصبية الانتفاء الديني إلى النقاش العقلاني حول مصلحة الجماعة؟

وعلى الرغم من أن الحديث عن العلم المدني قد دفعت إليه حاجة منهجية تنتمي إلى مستلزم اللوغوس اليوناني، فكّر الفيلسوف في مدينة فاضلة، وميّز ذاته بتدبير عقلائي، غير أن تردّد المدينة الأصلية (مدينة النبي) جعل من مدينة الفيلسوف خلاصة للتوفيقية، تأسيساً لمشروع سياسي افتراضي يفكر بالأداة الفلسفية في الشرعية الإسلامية، فما مدى انسجام الشرعيتين بين العقل والنقل؟

1. التواتر عن مدينة النبي - الخليفة/ السلطان وبنية السلطة في الإسلام: من الضروري أن تتحدّد المنطلقات الكبرى في وعي نمو الأفكار وتوالدها في التاريخ الإسلامي، من مقدّمة أولى وهي أن (الإسلام يقوم على كتاب، وهو النص الحاكم لما ينبغي أن يكون عليه الفرد المسلم في سيرته وسريته، وما ينبغي أن يكون عليه المجتمع من حيث نظامه وسياسته)<sup>8</sup>، فاعتبار اللحظة النبوية في كلّ تفسير يُعدّ حاسماً في وعي نشوء الشرعية، وكذا أثرها في بناء الحمولة المعيارية للجماعة، سواء في سؤال الخلافة، أم في اتخاذ السُنّة مصدراً ثانياً من مصادر التشريع؛ إذ أحدثت العلاقة المتعدية من النبي إلى الخليفة، تحت توجّه تأويل آيات طاعة أولى الأمر، ربطاً للسلطة بالقوة، ليكون الحكم متعدياً بالوكالة، فتولى مفهوم الشرعية الإلهية تقديم السلطة والقوة للخليفة، تحت توجيه الرمزية الإلهية للنبي، وكذا التحولات الأنتربولوجية التي مرّت بها الدعوة السياسية.

تردّد المتخيل الأكسيولوجي الإسلامي في حدود المدينة النبوية، إن الرسول شخصية جامعة، قائد الجماعة ومنتشئ المثال الأخلاقي الفذ (وعلى هذا لا يندرج تأثير «المدينة» في المدينة الإسلامية خارج بلاد العرب [...]) بل يندرج أساساً في عمل الرسول ذاته، المؤسس لدلالات حاسمة، ولأعمق رمزية للمدينة المسلمة التي جعل منها هيكلًا إسلامياً مؤسستياً لا مدينة فحسب؛ بل مدينة بالمعنى

8- علي، أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 10.

لتمظهرات الشرعية، وسيختار شكلاً من التولوجيا المخالفة لعلم الكلام، مؤسساً لجذور العقيدة الفلسفية، فصاغ صورة الأول «الله» بموجب تفكيره في ما وراء الفلاسفة اليونان، فالألوهية يجب ألا تقام على الأقاويل الجدلية؛ بل بالاستمداد من الطرق البرهانية، ليتجه الفيلسوف إلى ما وراء السلطة التي أسسها علم الكلام في جدله العقدي، وسيعوض الفيلسوف علم الكلام بالمتافيزيقا، فهل تعلق استخدام العلم المدني بتحرير العقيدة من السلطة؟ خاصة أن علم الكلام قد اندمج في هذه السلطة، وتحول إلى بيان عن صحة الاعتقاد أو خطئه، إلى أي مدى كان بناء العلم الإلهي على مركزية الأول بوصفه عقلاً، فتحاً لمنافذ أخرى لوعي السلطة وفكاً لأزمة الشرعية في حد ذاتها؟

انبنى العلم الإلهي عند الفارابي مقابلاً لعلم الكلام، فالأول يعتمد في بنائه على تصوّر لعقل فلسفي توفيق ذي طابع برهاني، بينما يؤسس الثاني نقاشه على الأقاويل الجدلية، ستحدث المدينة الفاضلة تنسيقاً بين الغيتين الميتافيزيقية والعملية<sup>12</sup>، وذلك للبرهنة على المحايثة بين العقل الإنساني والعقل الإلهي تتجاوزاً لعقيدة المتكلم، في سبيل ترجيح شكل السلطة المفترضة بوسيلة العقل.

وإذا كانت هذه المدينة تتمكّن من قراءات متفاوتة التقدير، إمّا باعتبارها تردّد الفكرة الإسماعيلية<sup>13</sup>، وإما بالذهاب إلى شرعنة الدولة السلطانية الموروثة عن أردشير<sup>14</sup>، فإنّ القراءة الفارابية لتصورات المدينة الافتراضية بوسيلة القول البرهاني، قد أدى مهمة ترجيح الشرعية الكونية للعقل، إلا أن أداة التوفيق ممثلة في الفيض الأفلوطيني، ومحاولته حشد الوسيلة لاستمرار الفيوض المعرفية بين الرئيس والأول<sup>15</sup>، تبين -لا محالة- عن عدم تخطي الفارابي الشرعية النبوية، وأنّ المدينة الفاضلة في نهاية الأمر تسيّر

إذاً ألف النص الفلسفي نقدية عقلانية لتجليات السلطة، ليقدم العلم المدني بوصفه بديلاً لخلاف آثاره مدينة النبي، لماذا لا يؤلف العلم المدني مرجعية كونية تتمكّن من انزياح عقلائي للجدل العقدي حول أزمة الخلافة؟ قد تكون الصياغة الكونية للسلطة، مبدأ يفكّ أزمة الحكم وبناء مجتمع سعيد، خلاصة ترد في قراءة تهذيب الأخلاق لمسكويه وتلخيص السياسة لابن رشد.

إنّ ما حدث فعلاً هو توارى النص الفلسفي وراء الترجيح الضروري للنص الفقهي، لينتصر الفقيه في تسييج مجال الشرعية في سلطة الخليفة، بما أنّه ملتزم بوضع حلول فورية ولازمة لتنظيم الأزمات وتسييرها، ولكنّ روح التجاذب الوجداني والخلاف حول السلطة، كما حدث فعلاً في التاريخ، وكما انشر في فرقة الفرق، يحيل إلى ضرورة فتح سياق آخر للنقاش يرجح العقلانية، الأمر الذي يفسر، إلى حدّ ما، استخدام المشروعية الفلسفية في تقديم رؤية توافقية تحدث عقلنة للنص الشرعي.

يدفع السؤال عن حالة الاستحواذ، التي تتمكّن منها النص الفقهي على حساب النص الفلسفي، إلى تحليل لأركيولوجيا السلطة، ومن ثمّ الموقف العام والتاريخي من الفلسفة، فقد احتلّ الفقيه مساحات الوعي، فكان حارساً للشرعية، واندثر أثر الفيلسوف ليكون حارساً لذاته، من هنا نفّس المنزقات السياسية في التاريخ الإسلامي، وموت مشروع العقل مع نكبة ابن رشد، أفلا يثير الموقف الرشدي من العلاقة بين الحكمة والشرعية توجساً من الفلسفة، ودورها المجاوز في الكشف عن تقلبات الشرعية، في استجماع مكتسبات الاستبداد؟ فقد يحرّر العقل مدينة النبي من التأويل الذي أحدثته الأقاويل الجدلية، ويضعها في سياقها المقاصدي، إذا ما اعتنى العقل بالنص تحريماً لقصد الشارع، الذي تجلّى عند ابن رشد في الفضيلة<sup>11</sup>، فتكون وحدة جامعة بين الحكمة والشرعية، ومن ثمّ لن تتجاوز مهمة العلوم الشرعية ما يقتضيه العقل بمعنى ما يقتضيه الحق.

2. تواتر المدينة الفلسفية - الفلسفة وما وراء السلطة: انخرط الفيلسوف في النص اليوناني، محدداً لنفسه توجّهاً مغايراً

12- الفارابي، المدينة الفاضلة، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1990، ص7.

13- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وآخرون،

عويديات للنشر والتوزيع، ط2، 1998، ص244.

14- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1،

2001، ص363.

15- الفارابي، كتاب السياسة المدنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1996،

ص88.

11- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، الشركة

الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، 1982، ص53.

الدينيّة والعكس، ولأنّ الفارابي عقد مصالحة نظريّة بين السُلطة السياسيّة والعقلانيّة الفلسفيّة، فيمّ تجلّت النقديّة العقلانيّة للسُلطة في النّصّ الفلسفي الإسلاميّ؟

ثانياً: مدينة الفقيه ومدنية الفيلسوف - السُلطة بين التسويغ التاريخي والنقد العقلاني: يمثل الفقه أداة لمواصلة الوحي مهماته في تنظيم الجماعة الإسلاميّة، وستركز خيوط الشرعيّة في يد الفقيه، محرّكاً لأفق الإمكان السلوكي الفردي والجماعي، ولأجل إكمال صورة الشرعيّة لا بُدّ للفقيه من أن يعود إلى الزمان الذي يرى فيه المسلمون (تطابقاً بين النص والواقع، وهو تطابق يفسرونه بالأخلاقية الاستثنائية للجيل الإسلامي الأول)<sup>19</sup>. فالعثور على الحلول المناسبة تستوجب تعليلاً يمين الرمزيّة النبويّة بوصفها الشرعيّة الفاصلة.

انتهى الفقيه في التاريخ الإسلامي إلى مكمل لمجالس السلطان، ورمز للشرعيّة ومخز على قبول سياسة الأمر الواقع، بما أنّه المسؤول عن إحداث المواءمة بين رجل السلطة والسيادة العليا، من هنا خلا مجال الفقه من تأسيس بنائي لتصوّر مجتمع منظم تتوازن فيه الحقوق والواجبات، لتميل كفته إلى جانب حق الحاكم ترجيحاً للسلم والاستقرار.

هكذا تنحصر وظيفة الفقيه في تمثين عرا الشرعيّة، بتنزيل المستجد على الشبيه، وأثناء ذلك يعتمد على النقل المتسلسل لأحداث تاريخ انقضى، سيخلص فقه السياسة الشرعيّة، إلى إحداث تسوية لمسوغات السلطة بحسب قراءة تأويليّة للنص، ولا مرأى في أنّ الفقه قد تشكّل بفعل ممارسات رجل السلطة، حيث سيعمل دائماً على أداء وظيفة براغماتيّة، تعتنى بتبرير موقف السلطة، وإعطائها المشروعيّة، تحت بند «الله يزع بالسلطان ما لا يزع القرآن».

تمثل مسألة الشرعيّة بحق أزمة سياسيّة لها دورها في المنزقات الكبرى في التاريخ الإسلامي، ذلك أنّ تولي الفقيه مسؤوليّة القيادة نحو الشرعية، أدّى إلى غياب سياسة نقديّة، ولأنّ الفيلسوف احتل موقع الغريب، فإنّ مشروعه النقدي بقي بعيداً عن دوائر السياسة، فالعلم المدني بما يؤديه من مهام نقديّة وبدائل

في مسار الغايات التي حدّتها ثنائيّة الخليفة السلطان، على الرغم من صياغاتها للمعقول، ولكنّها ترجّح كونيّة المعنى بين الدين والفلسفة، تحت توجيه السلطة، كما هي في المجال الدلالي.

وعموماً تتخلل الشرعيّة النبويّة عند الفارابي السمات الكونيّة للفلسفة؛ بل تخضعها لها (فالفقه في الأشياء العمليّة [...]) وهو جزء من أجزاء العلم المدني<sup>16</sup>. وعلى الرغم من نسبة الفقه إلى العلم المدني هي نسبة الجزء إلى الكل، فإنّ تصوّر الفارابي لمدينته الفاضلة على غرار المدينة الإلهيّة، ثمّ إصراره على مركزيّة الحاكم النبي، يجعل من هذه المدينة تردداً للشرعيّة؛ بل تمتيناً لها، فكلّ ما يحدث هو زيادة للسُلطة، باستحكام البعد الإلهي، ولذلك خفت تأثير أقدم وثيقة في الفلسفة السياسيّة، ولم يكن لها دور في تطوّر علم السياسة في الفكر الإسلامي، بما أنّها أحدثت مسوغات للسُلطة، ولم تقدّم نقداً مجاوزاً لها، فالحاكم في المدينة الفارابيّة فلك مركزي من أفلاك الميثولوجيا الأفلوطينيّة، وهو ليس كذلك بالإرادة بل بالطبيعة<sup>17</sup>، وكلّ ما عداه يدور في محيطه بتجيلاً.

وهكذا أحدث الفارابي حالة توفيقيّة، بين سُلطة النبي وسُلطة الحاكم، لينتهي إلى مركزيّة الحاكم، وحينئذ تلتحم السُلطة السياسيّة بالسيادة العليا، وفق المعقول الغنوصي، ممّدة إيّاه بنظريّة الفيض، وسيتمكّن الفيلسوف من الوحي عند انقطاعه، ليتواصل المدد الإلهي عبر الوحدة العقليّة، التي تفترضها مدارج الفيوض عن الأول، وإذا ستؤدّي مدينة الفارابي دورها في استقدام العلم المدني، لكن تحت تأويليّة افترضت تصوّرات عن سلطة، ارتبطت بمنطق التطويع الغنوصي تحت هيمنة سياسة واقع الحال، بمعنى (من نظام الكون أو المدينة الإلهيّة، الذي رسمته الفلسفة النظرية التي اعتمدها وهي غير أرسطيّة بل أفلاطونيّة محدثة (هرمسيّة وحرّانيّة) إلى نظام الاجتماع أو المدينة البشريّة)<sup>18</sup>، وهي مدينة ارتهنت بوضع سياسي قائم، الشرعيّة السياسيّة تلزم عن الشرعيّة

16- الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط3، 2001، ص 52.

17- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 69.

18- الجابري، نقد العقل الأخلاقي العربي، ص 354.

19- أواميل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 11.

بعيداً عن الصراع السياسي، فكّر الفارابي في المشترك بين علوم ثلاثة: الفقه والكلام والعلم المدني؛ فالحقول تميز بين مباحث الفلسفة العملية والعلوم الإسلامية، كل له مجاله، وإن كانت الأفعال والأقوال موضوعاً مشتركاً بينهما، لكن تبقى الغايات محددة للخصوصيات، مصوّبة لحقل هذه العلوم المختلفة، غير أنّ العلم المدني يتميز بالكونية، لما له من قدرة على معرفة النظام الكلي للمدينة وانقيادها نحو السعادة، ثمّ إنه العلم الذي يدرس طبيعة المجتمعات واختلافاتها<sup>22</sup>، وتبدو حالة الهدنة واضحة في علاقة الفارابي بالفقيه، فلم يكن سوى ملاحظ يقظ، نظر كخبير ليدوّن العلم، ولعلّ موقف المهادنة هذا يؤول إلى الانفصال الذي حدث بين الفارابي والسياسة، فهو الذي (كان أزهّد الناس في الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن، وأجرى عليه سيف الدولة كلّ يوم من بيت المال أربعة دراهم، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته)<sup>23</sup>، أو إلى تسليمه بضرورة اللحمة بين الدين والسياسة تحت توجيه انتماء مذهبي.

لم تسر حالة المهادنة بين الفقيه والفيلسوف على وتيرة واحدة؛ بل تتجلّى المخاصمة في السبيل الذي سلكه ابن باجة مناقضاً للسلطة، فتدبير ذات المتوحد هي سبيل السالك إلى الحق بعيداً عن مدينة ناقصة<sup>24</sup> يسوسها الفقهاء، وستحدد عزلة المتوحد بقدر درجات التدبير صعوداً إلى العقل الفعّال، إنّها عملية ضرورية لتحصيل درجة التفضيل التي يختصُّ بها الفيلسوف. وستحيل تجربة التدبير إلى موقف من المقول، ومن ثمّ القطيعة بين علوم النقل والفلسفة، بل وحالة من المخاصمة، ففي تتبعه لمفهومات التدبير، عمل ابن باجة على وضع هرمية معرفية، ينزل فيها الناس مراتب، ليعتلي الفيلسوف أعلى الدرجات، سواء في الاتصال بالعقل الفعّال، أم في نيل السعادة، ما جعله يغادر أرض الإنسانية للبحث عن مدينة سكانها فلاسفة لا طبيب فيها ولا قاضي، ليكون تدبير المتوحد صيغة بانورامية لموقف عام من الفلسفة مثله الفقهاء والعامة، واستغلها رجل السلطة خدمة لمصالحه، لتنتهي بموت أبي بكر بن الصائغ، ولعلّ موقفه هذا يبيّن عن خبرة سياسية، بما أنّه استوزر، وقارب السلطة من داخلها.

تنظيمية، عدّ مجرد قراءة صورية، ولوحة جمالية تكمل المجلس الثقافي للسلطان، أمّا المهات الرسمية فسيتمّ لاهها الفقيه، بينما كان قدر الفيلسوف أن يتوارى مكتفياً بنيل السعادة العقلية، فهل كان للمشروع الفلسفي أن ينمو تجاه بناء تصوّر سياسة نقدية في مجتمع يحاكم الفلسفة؟

1. علم الفقه والفلسفة - مشروعية السلطة بين الفقيه والفيلسوف: الحضارة الإسلامية حضارة فقه<sup>20</sup>، فقد كان للفقيه مهمة استثمار النص، وفي مدار استشاره هذا يسوق النصيحة للحاكم، ويمتن سلطته عبر الفتوى، كما يعمل على الصياغة الشرعية لسياسة تنظر إلى الأمر الواقع بوصف الأولوية، فكانت خلاصة الاستشارة الفقهية توجيه وتطويع للشريعة لتألف مع مطامح السلطة، لذلك قدّم الفقهاء تبرير السياسة، ومكنوا من هدنة طويلة الأمد، تحت بند يتكرّر دائماً (السلطان والدين أخوان لا يقوم أحدهما إلا بالآخر [...]) إنّها الزمان هو السلطان [...]. عدل السلطان أنفع للريّة من خصب الزمان)<sup>21</sup>. إنّ حسن الصياغة التي يجريها الفقيه بين السياتين الإلهية والسياسية جعلته يحتل مواقع الاستشارة، ليكون اللاعب الفاعل للمشاهد السياسية في تدبير الجماعة.

ولأنّ الفلسفة باب آخر لا يستقيم موقعه في مجتمع الكتاب ولا في باب السلطان، لم يعتلّ الفيلسوف موقع الاستشارة السياسية، ولم يجانب السلاطين، إلا إذا اتخذ له هوية أخرى، كأن يكون فقيهاً أو طبيباً، هذا التواري يحدّد مجال المخاصمة الكبرى بين المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية، فالفقيه يرى في الفلسفة علماً مشوهاً قريباً لا يخدم الشريعة بقدر ما يحطمها، والفيلسوف يدرك ضعف مدارك الفقيه في تمثّل الحقيقة، هي إذاً خصومة وجّهت مسار المشروع الفلسفي وتأثيراته اللاحقة، فما هو الدور الذي أدته في وأد مشروع العقل بناء لروح فلسفة مدنيّة عربية إسلامية؟ كيف تمثّل العلاقات بين الفقيه والفيلسوف، فاتتهينا إلى غلبة الشرعية الدينية على الشرعية العقلانية؟

22- الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، ص 71.

23- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط1، 1947، ج4، ص 242.

24- ابن باجة، تدبير المتوحد، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص 56.

20- جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون،

دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1979، ص 261.

21- ابن قتيبة، كتاب عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د. ت)،

ج1، ص 50.

لقلق العبارة الأرسطية، فهناك مهمة أخرى سيؤديها، فك سلطة الشرعية التومرتية عن السياسة والعامّة، بوساطة فهم جديد للنص.

اتخذ النصّ الفلسفي مساره عبر الاندماج في جدل الثقافة الأصيلة، فلم تحوّل له الموافقة إلا حين انخرط في مجال المفكر فيه؛ أي في الحقل الدلالي للشرعية، إلا أنّ العقل وقد تجلّى في الفلسفة، فقد مثل للنقل مجالاً للمناوأة، بالنظر إلى غرابته وموقفه النقدي المصوّب لتوجهات الشرعية، فكان زوال تأثيره وبقاء النصّ متغلغلاً في النسيج المجتمعي عبر انخراط الفقيه فيه تأويلاً، مثلاً لبعده أترولوجي، له مسؤوليّة اتخاذ الاختيارات الإنسانية القادمة.

2. العلم المدني بديلاً للفقه السلطاني- الانتقال من الجزئيات إلى الكلّيات: ألف العلم المدني خلاصة المذهب الفلسفي، ولم يؤدّ وسيلة التنظير السياسي. وسواء انتهى إلى صياغة فلسفية مركزية السلطة، كما استدلتّ عليها الفارابي في مدينته، أم مكّن من نقدية فلسفية سبرت الحال المجتمعي الناقص، كما أوعز إليها تدبير المتوحد وتلخيص سياسة أفلاطون، ارتقى الفيلسوف إلى مساءلة الكوني، بدلاً من التشتت في الجزئيات، كما هي حال علوم الملة.

لم يستطع الفيلسوف افتكاك مجال العملي من الملة، لتختصّ علومها بتوجيه الأفعال، كما هي في الواقع، أمّا المثال فهو من مستلزمات التفلسف، أفلا تعود هذه الخاتمة إلى صعوبة افتكاك التوجيه العملي من قبضة الفقيه، باعتباره لسان حال الشرعية؟ سيوفر الفيلسوف آليات منطقيّة لبناء تراتبية معرفيّة، تقع فيها الفلسفة في منزلة الكلّي، بينما تندرج كلّ العلوم تحت سلطنتها، فهل يتمكن العلم المدني من أن يكون بديلاً لعلم الفقه؟ أم هل سلطة الكلّي على الجزئي، الفلسفة على الملة، تعني ضرورة توجيه علوم الملة، بوساطة التعقيل الفلسفي، خروجاً من وضعيّة الاختلاف التي وقع فيها النصّ؟

لقد اتجه العلم المدني إلى بناء شرعيّة العقل، وسببين التعقيل الذي يؤديه هذا العلم عن حدود اللقاء بالمسموح به في الإطار المرجعي للجماعة المسلمة، ولذلك سيتجه الفيلسوف إلى العقل اهليني، بحثاً عن مجال التوافق بين المسموح به ومساحة التعقيل.

زمان ابن باجة هو زمان دولة المرابطين، وهي دولة للفقهاء، فلهم وكلت الشرعية وتوجهاتها السياسيّة، فكيف يكون مصير المعرفة العقليّة في دولة الفقهاء؟ أليس على الفيلسوف أن ينادى بنفسه هرباً؟ فكان تدبير الذات الفلسفيّة السبيل للبحث عن سعادة في انتظار حلول المدينة الفاضلة، فالزمان هو زمان الدول الناقصة، وعلى الفيلسوف أن يجهّز نفسه بأدوات العقل في انتظار حلول اللقاء بين المتوحدين، إمّا مدينة الفلاسفة البديلة لمدينة الفقهاء، لا تعبّر رسالة تدبير المتوحد عن مشروع مدني لبناء دولة على العدل؛ بل هي نقدية فلسفية بينت حال الدول في زمان ابن باجة، وهي دول ناقصة تحكمها طبقات تنتمي إلى الجسمانيّة، وفي انتظار زمان الدولة الكاملة، على الفيلسوف أن يسوس نفسه مدبراً.

وعموماً تعبّر رسالة تدبير المتوحد عن الظرف الفلسفي في مجتمع يعتلي فيه الفقيه دفة القيادة، فكان التدبير بياناً عن المخاصمة الكبرى بين الفيلسوف والفقيه في الغرب الإسلامي، ولم يكن مشروعاً لفلسفة مدنيّة قد تحط الغاية المجتمعيّة، فكيف أدّى الفقيه الدور الحاسم في نهاية النقدية الفلسفيّة؟

اختصر ابن رشد سياسة أفلاطون، ولكنّ اتفاهه على نفاذي الأقوال الجداليّة، مركزاً على البرهانيّة، يعني إعادة إنتاجه لنصّ الجمهوريّة إنتاجاً يحتوي على دلالات عميقة في البعد النقدي للسياسة في العصر الموحد، ولاسيما أنّ حالات المقارنة التي يجريها بين التفكير الأفلاطوني والمدن الأندلسية<sup>25</sup> يثير الانتباه، فعلى الرغم من الصبغة المثاليّة لجمهورية أفلاطون، المثال حاضر في ثنايا الواقع، صفات تتميز بها المدن في زمانه، ما يجعل الكتابة الرشدية في السياسة تعبيراً عن موقف لما آلت إليه المدن الأندلسية المغربية من فساد حالها السياسي، ثمّ إنّ ترجيح التفكير البرهاني في الفلسفة الرشدية يضمّر موقفاً من المعرفة النقليّة التي يقودها الفقهاء؛ إذ التأويل له دوره الخطير في استخدامات النصّ السياسيّة، فلماذا لا يَنْضبط في قوانين يقوم بها العقل، بدل تشتته في دروب الأقاويل الجداليّة، حيث يتشظى النصّ ترويحاً للدعاوى الإيديولوجيّة؟ وإذا كان دخول ابن رشد إلى بلاط المرابطين رفعاً

25- ابن رشد، تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي وآخرون، دار

الطلعيّة، بيروت، لبنان، ط2، 2002، ص 182.

المشروع الرشدي، ليكون للفلسفة القدرة الكونية في القيادة السياسية<sup>28</sup>.

وإذاً، اتجه النص الفلسفي إلى إعادة تأسيس علوم الدين على العقل، لما لها من أثر عميق في توجيه الأقوال والأفعال في الملة المسلمة، فلن يكون العلم المدني بديلاً لعلم الفقه؛ بل الصلة التي تحكمها هي صلة الكلّ بالجزء، وسلطة العقل على النقل، غير أنّ غلبة الفقه على العلم المدني أدت إلى نهاية النقديّة الفلسفيّة، ومن ثمّ بناء عقلانيّة مدنيّة، تستشرف المستقبل السياسي.

ثالثاً: زمان المدينة الفلسفيّة - حدود التلاقي بين مدينتي النبي ومدينة الفيلسوف: مثلت مدينة الفيلسوف منعطفاً مهماً في مجال النقد السياسي، بناء للعقل المدني، لكنّها بقيت دون تأثير في مجال عقلنة الفعل السياسي. فالفقيه، وكيل الشرعيّة، احتلّ فضاء اختيارات التوجيه نحو ما ينبغي أن يكون، معتلياً حراسة المدينة الإسلاميّة بمفرده، لينتهي دور الفلسفة حتى على صعيد النجاعة المعرفيّة. ففي القرون الأولى شهد الفكر الإسلامي شكلاً من الانفتاح على التجربة الفلسفيّة، إلا أنّ هذه النجاعة ستختفي، فالإدانة التاريخيّة التي تعرضت لها جعلتها من دون فعاليّة في بناء العقل أو في حراسة المجتمع، إن كانت هذه هي نهاية الفلسفة، فهل يتمّ العثور في نصوصها على استشراف دلالي يمكن من قراءة أخرى للعقل المدني العربي زمان العقل الحديث؟

1. رئيس المدينة - تدبير الجماعة بين النبوة والتفلسف: كانت بداية الدولة في الإسلام بداية مأزومة، فاستمرارية الحاكم في حراسة الدين والدينا، والتكفل بمطالب الجماعة، تحت قيادة الوحي، أدى إلى الاستيلاء المتواصل على الشرعيّة، لتتشظى الدعاوى الدينيّة، وتشظى معها شرعيّة الحكم، وسيستولي الحاكم بأمر الله على تسيير الجماعة لصالح السلالة، ثمّ لصالح الفرد، أمّا الجماعة فقد وقعت على حواف اهتمامه، ما أحدث دائماً شراً بين الإرادات السياسيّة.

ألّفت قيادة المدينة نواة المعالجة عند الفيلسوف، شاعراً بأبعاد الأزمة بالنظر إلى ارتباطها بالشرعيّة الدينيّة، فكيف يمكن تجاوز

لم يترك الفيلسوف مجال هذه العلوم دون أن يعيد تنظيمها وبيان حدودها، إذ أدرك دورها في تأسيس التراتب المجتمعي، وتأثيرها في بناء النسق المعرفي الذي يسمح بحركة المجتمع، فسمح لنفسه بالتفكير في هذه العلوم، رافعاً إياهاً من الجدل إلى البرهان، وستنقلب الملة الفاضلة لتكتسي مقام الفلسفة، لذلك (العمليّة في الملة هي التي كليتها في الفلسفة العمليّة)<sup>26</sup>، هناك إذاً تضمن بين الملة الفاضلة والفلسفة عند الفارابي، وهيمنة لها على علوم الملة.

والحق أنّ انحصار العلاقة بين الملة الفاضلة والفلسفة، في مجرد التسوية للعلاقة بين العقل والنقل، يُعدّ تبسيطاً لموقف الفيلسوف الإسلامي من الدور الذي تؤديه الملة في تدبير الجماعة المسلمة، ففي مستوى البرهان تبدو سلطة الفلسفة شاملة في توجيه مدار الأفعال والأقوال، بمعنى علم الفقه وعلم الكلام، فبالنسبة إلى الفارابي (كانت الملة الفاضلة ليست إنّما هي للفلاسفة، أو لمن منزلته أن يفهم ما يخاطب به على طريق الفلسفة فقط)<sup>27</sup>. هذا التضمن الذي أجراه الفارابي على مستوى ترتيب الفلسفة والدين يكشف عن موقف إصلاححي لمسار العلوم النقلية، وأثرها في توجيه غايات المجتمع العمليّة، ونعني بها الأخلاق والسياسة.

تُعدّ سلطة الدين كليّة في أدائها التوجهات الإيديولوجيّة، لذلك سيتسق موقف ابن رشد الشامل لكلّ دعاواه المعرفيّة، حول جدوى الانخراط الإنساني في النص الشرعي تأويلاً، وقد أجاب عن هذه الجدوى في فصل المقال، مؤسساً لأدوات تأويل الشريعة، وانحياز اليقين إلى جانب البرهان، فالناظرون في النصّ هم البرهانيون، ما يعني أنّ سلطة الفلسفة كليّة في توجيه العلوم الشرعية، لم تكن رئاسة الفلسفة هذه إلا من قبيل الدور الذي يؤديه الفقهاء والمتكلمون في تسيير الواقع العملي، وهي هنا الأفعال والأقوال ذات الأثر في بنية المجتمع وتوجهاته، أدركها ابن رشد في ارتباط العصبيّة الدينيّة بنشوء دول ونهاية أخرى، فلماذا لا يكون النقل تحت توجيه العقل؟ ذلك أنّ البديل عن علم الكلام يتركز على كونيّة دليل العناية والاختراع، أمّا علم الفقه فهو علم بالمقاصد الكونيّة للتوجيه الأخلاقي الذي يرتكز على غائيّة الفضيلة، ولا ريب في أنّ تلخيص سياسة أفلاطون يكمل

26- الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، ص 47.

27- المرجع نفسه، ص 47.

28- ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 139.

تؤلف فلسفة مسكويه الأخلاقية المشروع البديل، فموقع التفكير المدني العربي لن يتيسر عبر اليوتوبيا؛ بل بالإصلاح المجتمعي الذي بدأ أكبر من تغيير رأس القيادة عقلاً أو نقلاً، فالأولى التفكير في بناء الأخلاق ترقية للسلوك، ولأن مسكويه يئس من حال مجتمعي بأكمله، حيث تركزت السلطة في يد ملوك جاروا على أنفسهم وعلى رعيته<sup>31</sup>، فقد اتجه إلى قراءة نقدية للواقع، فالمملوك مصابون بأمراض أخلاقية عميقة؛ إذ يأنف العاقل من تمنّي حالهم، بما أنّهم فقدوا الصفة الإنسانية ليصابوا بأمراض أخلاقية شتى<sup>32</sup>.

تمثل الدعوة إلى تحكيم الحاكم العاقل قلب المشروع المدني عند الفيلسوف، فهناك أزمة شرعية، على مستويي التنظير والواقع. وفي سبيل تجاوز الأزمة يذكر الفيلسوف نفسه بالخصال الكاملة للنبي، ليمثل بينها وبين خصال الفلاسفة، وستجتمع الخصال المشتركة في شخصية الحاكم المفترض بناء للشرعية المتقدمة. سيعني الحلم السياسي البديل عند الفلاسفة تصويماً للحاكم المستبد، الذي انتصر لنفسه بالغبلة، بدت عند الفارابي عقداً أبدياً بين الحاكم والوحي، أمّا عند فلاسفة المغرب فقد مثل لديهم بديل العقل السمة البارزة لإصلاح الحاكم، ومردّد ذلك إلى التضمين الإيديولوجي الذي يكرّس النص في سبيل الدعاوى السياسية، أمّا مسكويه فينشئ نقداً أخلاقياً لوضع السلطان، وفي حال غياب العدالة تنتهي الشرعية لتتحول إلى الغلبة، ولا فرق في المقاصد الأخلاقية بين النبي والفيلسوف.

2. الغاية المدنية بين السعادة والصلاح: تستوجب مقولة «الإنسان مدني بطبعه» التعقيل السياسي تنظيماً للمدينة، وتحيل إلى بيان الغاية من العيش المجتمعي المشترك، فقد تجلّت لدى الفيلسوف في السعادة، إذ إنّ نجاح العيش المشترك في أداء مهمّاته المجتمعية يؤدي مباشرة إلى تجلياتها، هي الفرضية التي تلقى داخل المجتمع المسلم التباساً، فالغاية التي تتضح في ثنايا النص الشرعي تركّز على الصلاح غاية فردية ومجتمعية، فالجزء يُرجأ إلى زمان لاحق، فهل يكون هذا الإرجاء فناءً للعالم السعيدة في سبيل نعيم الآخرة؟ ومن ثمّ ساد الاتكال وغياب المراقبة والمعاقبة في المدينة الأرضية.

الخلاف الذي تثيره الدعاوى الدينية، والارتقاء إلى بنية ترجح كفة الاختيارات العقلانية على غيرها؟ فهل كانت مواقف الفلاسفة مستجيبة لصيغة الشرعية، بمعنى خليفة له الحق في حراسة الدين والدنيا؟ هل فكّر الفيلسوف خارج نسق الشرعية مقدماً مقترحات بديلة؟

أولى الفارابي رئيس المدينة دوراً مركزياً، حيث يجعل تكامل المدينتين الأرضية والإلهية علامة على القيمة التي يتولاها الرئيس في اتصاله بالعقول، فيُظهرُ الحاكم قدرة تتوازن فيها قوى النبي والفيلسوف، فهما وجهان لعملة واحدة، تمثلت لديها قوة معرفية مرفقة بخصال الإنسان الكامل، ويبدو أنّ الفارابي أحدث تنسيقاً يستوفي شروط الشرعية (فإنّ الرئيس الأول الفاضل إنّما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي الله)<sup>29</sup>، فالاتصال هو قاعدة الشرعية، ومن ثمّ يتولى الوحي قيادة المدينة حتى عند غياب النبي، بوسيلة الفيض الذي يتمكّن منه الحاكم على مرّ الزمان.

إذا كان الفارابي قد تمسّك بالشرعية الإلهية، ليجمع بين النبي والفيلسوف في قدرة القيادة، فابن باجة تبدو له المسألة محسومة في المدينة الناقصة، ولا مجال للتغيير إلا بالإصلاح، فالبداية تقتضي إصلاح موقف مجتمعي من العقل، والانطلاق نحو الإنشاء الفلسفي، ويبدو أنّ النسيج الذي سيؤلفه المتوحدون يتجاوز كلّ سلطة إلا سلطة العقل، إنّها مدينة تحطّت أزمة الشرعية النبوية، كما تمّ تكريسها في التاريخ الإسلامي، لذلك يمثل العقل وسيلة الإصلاح السياسي، فكان التدبير تعبيراً عن يأس من المدينة الناقصة التي ينتمي إليها، مدينة الفقهاء وقد أفسدوا العقل والسياسة، فالأولى إصلاح حالة العقل، قبل كلّ مبادرة لتصور سياسي، وسيذكر تلخيص السياسة لابن رشد بالبديل الأفلاطوني محدثاً تواصل النقدية بين اليونان وزمانه، الذي يبدو مضاداً للمدينة الفاضلة، لتتجلى تلك الاستمرارية العقلانية من ابن باجة إلى ابن رشد في إحالة تدبير الجماعة إلى العقل، فمسؤولية القيادة تعني قوة التدبير الفاضل الذي يرعاه (ملوك فاضلو السيرة)<sup>30</sup>، ومسار الوعي المدني لا بدّ من أن يوحّد الاهتمام العملي بين الحاكم والرعية داخل إطار العلاقات المجتمعية.

31- مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 191.

32- المرجع نفسه، ص 190.

29- الفارابي، كتاب الملة، ص 44.

30- ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 117.

الفيلسوف نفسه بوضعه مع العقل، فهل يكون الترتيب بين اليوناني والإسلامي سبباً لتراجع دورها في الترميم العقلاني للوعي المدني؟ ما هي عوامل العجز عن تأسيس البديل المدني؟ ألم تكن جمهورية أفلاطون سؤالاً شاقاً حول غايات السياسة العادلة؟ ألم ينتقل أرسطو إلى سؤال السياسة بعدما علل الفعل على مستوى الإيتيقا؟ ففي حين ركز العقل الهيليني على دور التربية في إنشاء وعي المواطنة، لم يفتح الفيلسوف الإسلامي سؤال الإنسان، ولم تكن إشكالية المواطنة لتطرح نفسها أمام اختياراته الفلسفية.

1. الإنسان والتربية - نحو أنسنة الغاية المدنية: تُعدُّ مدينة الفارابي أوّل وثيقة في الفلسفة السياسية في الإسلام، تُسجّت في صمت المتعالي، فعبرت عن فكر افتراضي، ليتصدّر سؤال صلة الميتافيزيقا بالغاية العملية اهتماماتها، فكانت مثلاً عن المدينة الإلهية، ما جعل الفارابي منظرًا مخلصاً لسياسة واقع الحال، حينما توحدت لديه صورتا الخليفة والسلطان، فقوة التواصل بين الحاكم والمدينة الإلهية جعل الحاكم حاكماً بأمر الله، أمّا المحكوم فإنّه يدور في فلك هذه المركزية الحاكمة، ألا نقول إنّ الفارابي كان مهادناً كبيراً للسلطة؟

صاغ الفارابي بنية السلطة صياغة فلسفية، ففي الموارد الذي مثلته النظرية الأفلوطينية، تمّ ربط السلطة بالمدينة الإلهية بناء للحقّ الأبدي للخليفة/ السلطان، لتتولى الشرعية الإلهية تقديم السلطة والقوة للخليفة مترددة في الرمزية النبوية، لذلك ستختفي الغاية المدنية في فلسفة الفارابي، التي تعني مواطناً سعيداً في مدينة عادلة.

انتقلت الرشدية إلى النقدية السياسية عبر سياسة أفلاطون، إلا أنّ نكبة ابن رشد أحدثت موتاً للمشروع الفلسفي، ووأدأً لنقدية قد تواصل الأداء العقلي، ممكنة من استشراف عقل سياسي، فكانت النصرة للفقيه محتوياً ومؤدياً لوظيفة إحداث المسوغات الضرورية لأمر الواقع، إنّه احتواء أزال الوعي المدني، وصياغة الدولة بحسب المطالب الإنسانية، فهل هناك توجه فلسفي يفتح النقاش حول العقل المدني العربي في ثنايا تاريخه المعرفي؟

قد نعثر على مشروع لبناء العقل المدني داخل السياق الإسلامي في فلسفة مسكويه الأخلاقية، فعلى الرغم من خلو الكتابة

بين السعادة والصلاح وتفرق الصبغ المجتمعية بين مدينتي الفقيه والفيلسوف، إذ يصوّب الفقيه موقفه تجاه المصلحة، بينما يحين خطاب الفيلسوف غائبة السعادة، مذكراً بها على درب أسلافه اليونان، بين الصلاح والسعادة بدت الغاية المدنية عند الفيلسوف فرضاً لا يستقيم في أداء غايات المجتمع المسلم، فالسعادة - وإن حضرت في خطاب الفقيه - تبدو استثناء وتابعا لتجليات الصلاح؛ بل هي من مستلزماته بموجب العقد بين الدنيا والآخرة.

والحق أنّ انحراط الفقيه في منظومة القيم المجتمعية مكن له السلطة توجيهاً للعامة والخاصة، وهم يبحثون عن شرعية أفعالهم التي تعني نجاتهم في الآخرة، أمّا الفيلسوف فلا يمتلك آليات الاندماج المجتمعي، ولا يستطيع تقديم الحلول الفورية للخاصة، ناهيك عن العامة التي لم تكن في مجال تفكيره؛ إذ حركته داخل النسق اليوناني أحدثت مفارقة بين الواقع والمعقول، فالسعادة مستعصية على الكل، إلا المتعقل الذي فارق الحس، وارتقى في مدارج المعقول، وناها بصحبته للأخيار، هكذا كانت الغاية التي وضعها الفيلسوف غريبة غربة خطابه، في مجتمع كتاب تمحور تبليغه السماوي حول قيمة الصلاح، وإذا بين صورتي السعادة وبراهميتها المصلحة، اندثر التصور الناهض بالروح المدنية، لتتفكك الغايات ويندثر الاهتمام بالجماعة قيادة، فيتولى الفقيه والسلطان المتغلب دائرة القيادة تحت بند «ملك غشوم ولا فتنة تدوم».

رابعاً: مدينة الفيلسوف - في سبيل مشروع مدني: توارت مدينة الفيلسوف خلف مدينة الفقيه، ولم تؤسس بديل البناء المجتمعي القائم على المشاركة، بينما تكون مدينة الفقيه أكثر جدارة وحركية، ومن ثمّ قيادة للشرعية تجاه السيادة العليا، لتغيب مدينة الفيلسوف، وتبقى مدينة الفقيه مُغلقة للدراية في مجال السياسة، فأدّت مهمة تسويغ الحال السياسي درءاً للفتنة وتعزيز ظلّ الله في الأرض، والقيام بطاعة أولي الأمر، فتضخم حقّ الحاكم، أمّا حقّ الرعية فلم يكن يشغل مجال الفكر فيه<sup>33</sup>.

ألقت مدينة الفيلسوف يوتوبيا خارج حدود الإمكان، ذكّر بها

33- صورة أنثروبولوجية مشتركة عبر الزمان العربي، تفسّر أركيولوجيا المواطنة في فضاء الدولة العربية الراهنة.

1. تجاوز الخطاب الديني المؤجج للفرقة، واعتبار الإنسان مركز الفلسفة العملية، مع تحليل عقلاي هادئ للمقاصد الأخلاقية التي تخلص إليها الشريعة، ففي مستوى العقل لا يحدث الصدام بين الأخلاق والغايات التي تغيها الشارع.

2. تأسيس إنسيّة تعتمد على المحبة لبناء المجتمع السعيد، وسيكون حضور الرعية ضرورياً استكمالاً للمشهد المدني وشرعية الحكم.

3. إثبات الحرية، فالشخصية لا يمكن لها النمو إلا إذا تميزت بالتغيير، إذ يُعدُّ موقف مسكويه من الخلق ثورة تتجه عكس الخطاب الكلامي الأشعري، الذي ركز الإرادة الإنسانية في يد الله، مبنياً عدم قدرة الإنسان على وعي القيم، ليسترب أمر الطاعة فيكون خضوعاً لكل من تكون له الغلبة في الحكم. سيناقش مسكويه مسألة الإرادة في بداية كتاب التهذيب، ويدلل بالبرهان المنطقي على أن موضوع الأخلاق هو الروية والاختيار<sup>36</sup>، وأن الإنسان قادر على تغيير أخلاقه، وهنا تكمن مشروعية التربية مؤلفة وسيلة التغيير المرتقب. إذ لم يكن اهتمام مسكويه بالتربية اهتماماً نظرياً، بل اهتمام مؤرخ خبر الوضع السياسي للدولة البويهية، وعاصر سلاطينها تبعاً، كما نظر إلى الأحداث السياسية نظرة خبير، فاتجه مباشرة إلى البحث عن العوامل التي بموجبها يمكن إصلاح الإنسان، وبناء مجتمع على المعقولة في القرن الرابع، وقد تميز بتراجع الدولة، وانهار مجتمعي تفككت فيه الأخلاق وكثر صخب الدعاوى الدينية، ومنها صخب الصوفية.

2. بناء المجتمع على العدالة - نيل السعادة المجتمعية: ولأن الإنسان مدني بالطبع، فصياعة المجتمع على الغايات الأخلاقية هو مبتغى العيش معاً، وهو ما تؤدّيه فلسفة المحبة عند مسكويه، فلكي تحقق الشخصية أبعادها الإنسية، لا بد من تأليف سياق مشترك لبناء السعادة، يقتضي العدالة بما أنّها المدار الكلي للتعاون، ولأن العدل في البدء هو القسط الذي يؤدي مفهوماً حسابياً دقيقاً، فالحقوق لن تنال إلا بالاعتدال والمساواة (فالعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية)<sup>37</sup>، ومن ثم تكون العدالة

المسكوية من الأطروحة السياسية، يحضر الوعد بالتنظيم المدني في قلب الاهتمام بالإيتيقا التي جعلت من الاختيار الإنساني قلب البناء المجتمعي السعيد، وإن كان اضطلاع مسكويه بالتفكير في المشروع الإنساني، بما يتضمنه من غايات مدنية، قد بقي من دون تأثير يذكر ليلقى المصير نفسه لكل فلسفة.

تجلى اهتمام مسكويه بالمشروع الإنساني عبر حسّه الأخلاقي والتاريخي المستفيض، ففي التهذيب يحدث علاقات تركيبية بين الفلاسفة اليونان، ليجيب عن سؤال الفضيلة والزديلة، ويرتقي إلى نقاش حول مركزية الإنسان في الأخلاق، فالتنسيق بين الغايات الفردية والمجتمعية هو الغاية النهائية للتهذيب.

يتبين موقف الفيلسوف من المشروع السياسي في اهتمامه المركزي بالمسألة التربوية، لكن بعد إحداث مقدمات أولى تجعل من نيل الخلق حالة من الدربة ثم العادة، فلا يوجد فعل إنساني إلا ويمكن للتربية شحذاً للسلوك في سبيل التنظيم المجتمعي ومشروعية القانون، ذلك أن القول بثبات الخلق إن كان خيراً أو شريراً يعني القضاء على مصداقية الفعل في المستويين الأخلاقي والسياسي، واندثار المعقولة السياسية<sup>34</sup>، ليتجه مسكويه إلى موقف يحدد قواعد العدالة المفترضة خلافاً للموقف الكلامي؛ إذ العدالة تقتضي الحرية ومن ثم مشروعية المعاقبة.

بعد تحرير الشخصية الإنسانية من الحتمية، ونيلها حرية التصرف في التغيير والنمو، يثير مسكويه وسائل تغيير الذات، وبالنسبة إليه البداية تكون من حداثة الشخصية، فيتجه إلى تربية الأحداث، أو تطيب النفس المريضة، إذا ألمت بها الرذائل، ولا تعنينا هنا آليات التربية، بقدر ما يعنينا شعور مسكويه بأهمية التربية في تنظيم المجتمع، على الغايات المرجوة من الإنسان، بما أنّه حيوان اجتماعي، ولذلك يتجاوز مسكويه المشروع الافتراضي للفيلسوف الذي انتهى (إلى أن يبني مدينته داخل ذاته، ولم يكن يعنيه أن يقدم مشروعاً لبناء مجتمع، ولو على سبيل الاحتمال البعيد)<sup>35</sup>، إلى تأسيس فعالية تغييرية تبني الإنسان، بما أنّه مدني بالطبع، ما أدى إلى:

36- مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 44.

37- المرجع نفسه، ص 126.

34- مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 41.

35- أواميل، السلطة الثقافية والسلطة العلمية، ص 23.

الانقلاب على قيم الشريعة، فحلول الشهوة مقام العقل يفسد دين الناس، ناهيك عن دنياهم، فما هي العلاقة بين الخلافة والسياسة العادلة؟

إن سياسة العدل، كما تقتضيه المقاصد الأخلاقية الماثورة في الشريعة، لا تناقض الحق والعدل بمفهومهما الكوني، فصاحب الشريعة عمل عبر العبادات والمعاملات، على وضع الأسس والمحبة في ثنایا المقاصد التي بثها، لكن الموازنة في معايير اختيار الإمام حارس الدين والدنيا، بين اختيار العامة الذي يعتمد النسبية مثل الحسب والمال، واختيار العقلاء يحدث فرقاً، فالمعايير النسبية عند مسكويه ضئيلة في اختيار الصالح للقيادة، فالحكيم العاقل هو من يجب أن تكون في يده مقاليد حكم المدينة، فهو الأقدر على الحكمة والفضيلة، فبالنسبة إلى الحكيم إدراك الحقائق الإلهية على الطريقة النبوية ميسور، فقد أتى له العقل الذي يبدي معقولية ما تولى الوحي الإخبار عنه (فإن الوحي بالنسبة إلى مسكويه ليس إلا الصورة الأكثر من ذلك، إنه فيض النور المنبثق عن الواحد الأول)<sup>40</sup>، وتبدو مثل هذه العلاقة راجحة، بما أن الإسلام يزيل رابطة الدم، ويحيل إلى القيم الأخلاقية كمنسق أساسي للعلاقات الإنسانية، أخلاقية كانت أو سياسية.

في مدار إحداث العدل نيلاً للسعادة، أولى مسكويه أهمية قصوى للرعية، فالصفة الأبوية هي التي يجب أن تحكم العلاقة بين صاحب الملك والرعية، ولكن على حسن المقاصد التي بثها الشارع، إذا لم تحفظ العدالة وساد الجور وانقلب السلطان إلى التغلب. وعلى الرغم من انتباه مسكويه لخطورة دور المحكومين في الدولة، العلاقة الحاكمة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة الأبوة، وهو مجال المفكر فيه في القرن الرابع الهجري.

الخاتمة: العقل المدني العربي بين شرعية الخلافة وشرعية الحق الإنساني: لا تنظر الجماعة الإسلامية إلى وجودها السياسي إلا تحت توجيه مدينة النبي، حيث الالتحام بين سلطة الزمان وسلطة الروح، فكانت (الإمامة موضوعاً لخلافة النبوة في

قبلاً بعداً عقلياً، يؤلف مجال التفكير الإنساني، وينشأ في الوعي بواسطة التربية، ليتحوّل إلى مجال سلوكي محقق، والشريعة تؤلف في ذاتها آلية تحقيق القسط، بما قدمته للنفس من وسائل التوسّط والاعتدال، وبما مكّنت منه من موازين للقسط التي تضمنتها المعاملات الإنسانية والاقتصادية والسياسية، فحبها للمقسطين يجعل منهم في مصافّ المحسنين.

ولأنّ المدينة تتطلب العدالة كقاعدة لنشوتها ودوامها، فقد أولى مسكويه أهمية للإمام العادل، بما أن العدل المدني به (عمرت المدن، وبالجزور المدني خربت المدن)<sup>38</sup>، وسيكون العادل الحكيم العاقل أقدر على قيادة المجتمع، بما أن (الحكمة والفضيلة هي التي تعطي الرياسات والسيادات الحقيقية)<sup>39</sup>، إنه الحاكم المقسط، الذي يعطي غيره أكثر مما يعطي نفسه، وتبدو هذه النتيجة إعلان الفيلسوف نصيحة فلسفية لحكام جائرين، ففي مقام آخر يذكرنا مسكويه بوضع السلطان وحبّه للدنيا، إذ يبدو أن حال العدل انتهى إلى حال من الجور، يستوجب تسريع الإصلاح الذي بدأ عند مسكويه صيرورة تربوية تقتضي الاهتمام بالعامّة إنشاء للفضائل المجتمعية، وسوق النصيحة للحاكم تصحيحاً لمسار الدولة.

وهكذا يكون اقتضاء المجتمع المدني هو التعاون بين أفرادها، وبما أن العيش المشترك شرطه الألفة، فقد بنى مسكويه تصوّر المدينة على صياغة العلاقات الإنسانية، على قيم التعاون والأنس والمحبة، إتماماً للسيرة الإنسانية داخل المدينة، فالسير في العمل المجتمعي، حتى تحصيل العمل النافع الواحد، هو الغاية من تأسيس المجتمع البشري. ما مصدر هذه العلاقة؟ إنّه الروية والإرادة، وليس الجور والغلبة.

وعموماً ينزلق الخطاب المسكويّ إلى بنية الوجود المدني، إنّها علاقات التعاون المؤسسة على المحبة، يترأسها حكيم عاقل، أمّا حدود الخلافة فلحراسة الدين. ويشير مسكويه إلى الغفلة التي تصيب هذه الحراسة عندما تعتلي الشهوات دفّة القيادة، مبيناً كيف تتقلب إلى الجور إذا دخل عليها الهوى، وهو تنبيه لفسادها، منذ

40- أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جبل مسكويه والتوحيد، ترجمة

هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 529.

38- المرجع نفسه، ص 127.

39- المرجع نفسه، ص 129.

3. كانت العلاقة بين الفيلسوفين الإسلامي واليوناني علاقة انتقائية، فقد اختار الأول من نسق الثاني ما يؤسس موقفه من الشرعية، كما هو حال الفارابي، إنَّها مدينة إلهية تؤبّد الشرعية النبوية عبر الإمام القادم، وقد تحوّل الفيض لديه أداة واصل بواسطتها الوحي تقديم الشرعية، وفي خضمّ التبدل على هذه الشرعية، ينهي الفيلسوف مشروعه المدني بفقدان العلاقة مع العامة، فالفيلسوف وحده القادر على العيش السعيد، ومن ثمّ انتهى المشروع العقلائي في بناء النسق السياسي في تاريخ العقل السياسي العربي.

4. تُعدّ المواطنة مفهوماً يونانياً موصولاً بمفهوم البوليس، كما تحقّق تاريخياً في بلاد اليونان؛ إذ اعتنت الدولة المدينة بموقع المواطنة، بوصفها تجلياً لعلاقات اللوغوس داخل المدينة، وعندما اندمج الفيلسوف الإسلامي في الصياغة الفلسفية للمدينة، لم يدرك خطورة هذا المفهوم المفصلي، فقد بقي جسم الدولة، وهو الرعية، في حكم المنسي، ويبدو أنّ هذه الغفلة تعود إلى افتقاد الوعي العربي هذا المفهوم من الناحية الأنتربولوجية والدلالية ثمّ السياسية، فعلى المستوى الدلالي الوطن ليس هو المدينة.

5. لأنّ العامة لا تفقه الغاية الإنسية، فقد غفل عنها الفيلسوف، لم يفكر في تربيتها، ولم يقترح قيمة العدل فاعلاً أساسياً في تنظيم المجتمع (وقد نستثني مسكويه من هذه النتيجة) بينما كان أصله الهيليني قد فكّر في لقاء للسعادة والعدالة، بناء لحق المجتمع في النظام، ولذلك ستتمّ قراءة النص اليوناني في الفكر الغربي، وتعمل فكرة العدالة على تثير مقترحات الفلسفة في الزمن اللاحق، فهل يمكن أن نتجاوز حقّ أفلاطون في قراءة ماركس وراولز؟

حراسة الدين وسياسة الدنيا<sup>41</sup>. ستثير طبيعة الإمام التنازع بين المسلمين، لينقسموا إلى سنة وشيعة، ورحى الصراع بينهما دائرة، لتستمرّ إلى رهن المسلمين، حيث تحدث التناقضات شرخاً في الاختيارات السياسية، لا يمكن تفسير هذه الشروخ إلا بافتقاد الفعل السياسي لهانات العقلانية، فقد استمرّ العقل الفقهي يؤدي مهمّة الخلاص السياسي داعياً إلى إحياء الخلافة الإسلامية، واتجه دعاة الحداثة إلى ترقيع يولي العقل الغربي الدور المركزي في الاختيار السياسي، فهل قدّم العقل السياسي العربي وعياً مدنياً، قد يحدث فسحة للانتقال التاريخي للفعل السياسي الواعي لذاته بعيداً عن صراع الشرعية الإلهية؟ ونعني الفلسفة بما أنّها حفل لممارسة التفكير، بعيداً عن ضغط الأولوية الدينية، وتمثلاتها المنساقية إلى ربط الشرعية الإنسانية بالشرعية الإلهية.

يحيل التراث السياسي الإسلامي إلى قراءة مركّزة للمدينة كما تصوّرها الفلاسفة المسلمون، تراءى لهم وعد المدينة المترقبة في مرجعيتهم الهيلينية، وتمثلوا خطط الفلاسفة اليونان في تصوّره السياسي، فهل فكّر هؤلاء خارج مفهوم الشرعية الإسلامية بحسب مقتضاها التاريخي؟ هل أحدثوا وعياً عقلائياً بشرعية إنسانية؟ الإجابة عن هذا السؤال تظهر نفسها عبر النتائج الآتية:

1. على الرغم من أنّ مدينة الفيلسوف بدا أنّها قراءة للمدينة الفلسفية بافتراضها اليوناني، يتطلب تفكيك بنيتها اعتبار المجال الاجتماعي الذي تجلّى في مفهوم الشرعية السياسية، التي تحيل المخيال ضرورة إلى مدينة النبي، حيث الربط الزمني بالروحاني، واستمرار السيادة الإلهية في أداء مهمّاتها التنظيمية للمدينة البشرية.

2. ليس للمدينة الفلسفية تأثير يذكر، على صعيد نمو الأفكار، في ميدان الفلسفة السياسية الإسلامية، فالغلبة كانت لمدينة الفقيه، بما أنّ مالك المجال الاجتماعي، أمّا الفيلسوف فينتهي إلى فضاء مغاير بدا غريباً، لكنّه دخل في مجال التعقيل المفهومي للقضية السياسية، وانخرط في مجال النقد السياسي، مقدماً لبدائل يبدو أنّها حلٌّ لأزمة الخلاف على الحكم، ولكنّها بقيت اقتضاء ينتمي إلى ما يجب أن يكون تعقيلاً.

41- الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الاعتصام، (د.ت)، ج1، ص 60.

# مصدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤننون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## علاقة أهل مكة بنصوص المسيحيين المقدّسة في الجاهليّة

رضا كرعاني\*

فالقرآن لا يذكر أيّ شيء عن الأحداث التي جرت بعد زمن النبوّة مثل أحداث الفتنة الكبرى، وتولّي الأمويين ثمّ العبّاسيين الحكم، ويتحدّث عن النّبي محمّد باعتباره إنساناً عادياً على خلاف مجاميع الحديث وكتب السّيرة، التي بدأت تظهر منذ النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، فهي قد جعلت منه صاحب معجزات كثيرة<sup>1</sup>. ويذهب بعض الباحثين إلى أنّ النّص القرآني إنتاج جماعيّ كُتب في بعض أجزائه في القرن الثالث للهجرة، إذ احتوى على معرفة مهمّة بنصوص المسيحيين المقدّسة لم تكن متاحة لمجتمع الدّعوة، فمكّة قرية وثنيّة تكتسب أهمّيّتها من احتضانها الكعبة أهمّ معلم ديني عند العرب الوثنيين، وهي بعيدة عن تجمّعات المسيحيين الكبرى في جزيرة العرب وخارجها، وجاهلة بترائهم الديني، وكان أغلب سكّان يثرب على الوثنيّة واليهوديّة، ولا وجود للمسيحيين بينهم<sup>2</sup>. وتدلّ قرائن عديدة على أنّ المعلومات التّاريخيّة، التي بنى عليها أصحاب هذا الموقف رأيهم في النّص القرآني، ليست صحيحة، إذ كان أهل مكّة عارفين بنصوص المسيحيين المقدّسة زمن ظهور الإسلام.

كان أغلب أهل مكّة زمن ظهور الإسلام على الوثنيّة، يعبدون آلهة عديدة، ويؤمنون على نحو غامض بوجود إله أعلى، ومن الممكن أنّهم يطلقون عليه اسم «الله»، وكانوا يؤمنون بوجود كائنات غيبيّة مفارقة مثل الجنّ والشّياطين، ويحتمعون على تعظيم الكعبة والقيام بشعائر دوريّة تعظيماً لها مثل الحجّ والعمرة. وكانت لهم مجموعة من الحكايات التي تفسّر نشوء بعض الطّواهر

أصبح من الشّائع عند جمهور دارسي الأديان أنّه لا يمكن تحقيق فهم صحيح لها دون دراسة البيئة التي نشأت فيها، وتأثرت بها، وسعت إلى التأثير فيها، فالدين في جانب كبير منه ظاهرة تاريخيّة تحمل الكثير من خصائص المجتمع الذي ظهرت فيه، وتحظى مكّة بأهمّيّة خاصّة في تاريخ الإسلام، ففيها وُلد النّبي محمّد، وأعلن نبوّته، وعاش القسم الأعظم من حياته، ومنها ينحدر أغلب أصحابه المقرّبين وفريق من أعدائه الألداء. ونهتّم في عملنا هذا بعلاقة أهل مكّة بنصوص المسيحيين المقدّسة زمن ظهور الإسلام، ونقصد بنصوص المسيحيين المقدّسة العهد القديم والعهد الجديد والنّصوص التي أبدعها رجال الدين، واكتسبت صفة القداسة عند عموم المسيحيين أو عند فريق منهم.

تنقسم المصادر، التي يمكن اعتمادها في دراسة علاقة أهل مكّة بنصوص المسيحيين المقدّسة زمن ظهور الإسلام، إلى قسمين كبيرين: يضمّ القسم الأوّل المصادر الأدبيّة التي كُتبت بالعربيّة وظهرت في التّاريخ الإسلامي ابتداء من القرن الثاني للهجرة، وتضمّ اختصاصات متنوّعة من أهمّها كتب علوم الدين وكتب التّاريخ وكتب الأخبار وكتب نقد الشعر ودواوين الشعراء...، ويضمّ القسم الثاني النّص القرآني. ظهرت المصادر الأدبيّة في زمن متأخّر عن عهد الجاهليّة، وغلب عليها الطّابع القصصي الذي يحفل بالمحال والعجيب والطّريف، ولا يهتّم كثيراً بالحقيقة التّاريخيّة.

يتفق جمهور الباحثين اليوم على عدم كفاية المصادر الأدبيّة لدراسة مجتمع الدّعوة الذي ظهر فيه الإسلام، ويختلف الباحثون في النّص القرآني اختلافاً شديداً؛ إذ يرى فريق منهم أنّه ظهر مع بداية نشوء الإسلام، وتشكّل على امتداد سنوات النبوّة، ولم تلحقه إضافات مهمّة بعد وفاة النّبي محمّد وتفجّر الصّراع بين أتباعه،

1. Donner, Fred M., Narratives of Islamic origins, The beginnings of Islamic historical writing, The Darwin press, Princeton, New Jersey USA Second Printing, 1999, p. 2 - 5.

2. Wansbrough, John, Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation, Prometheus books, New York, 2004, p.52.

\* باحث من تونس.

الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى . وذلك لأنّ كفّار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمّد، كذلك ينكرون رسالة سائر الأنبياء، فكيف يحسن إيراد هذا الإلزام عليهم؟ أمّا إن كان الثاني، وهو أنّ قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى، فهذا أيضاً صعب مشكل، لأنّهم لا يقولون هذا القول، وكيف يقولونه مع أنّ مذهبهم أنّ التّوراة كتاب أنزله الله على موسى، والإنجيل كتاب أنزله الله على عيسى؟ وأيضاً هذه السّورة مكّيّة، والمناظرات التي وقعت بين رسول الله -صلى الله عليه وسلّم- وبين اليهود والنصارى كلّها مدنيّة، فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها؟ فهذا تقرير الإشكال القائم في هذه الآية<sup>3</sup>. يتفق جمهور المفسّرين وعلماء القرآن على أنّ سورة الأنعام سورة مكّيّة في كلّ آياتها أو في جلّها، وهذا ما يتناسب مع موضوعها، فهي احتجاج على مشركي مكّة الذين ينكرون نبوة محمّد، ويكذبون بالبعث والنشور.

ثبتت الآية الحادية والتّسعون من سورة الأنعام أنّ أهل مكّة كانوا في الجاهليّة يمتلكون أسفاراً من نصوص أهل الكتاب المقدّسة، وتدلّ قرائن عديدة على حضور عدد من غير عبدة الأوثان في مكّة، إذ أعلن ساداتها أنّ محمّداً في ما أتى به لم يكن يتحرّك بصورة فريديّة، بل يتلقّى المساعدة من قوم آخرين، جاء في النّص القرآني: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً» [الفرقان 4/25]، ويُجمع جمهور المفسّرين على أنّ القوم الآخرين المذكورين في هذه الآية هم جماعة من أهل الكتاب من ذوي أصول غير عربيّة كانوا ينزلون مكّة، وقال سادة مكّة إنّ القرآن الذي يزعم محمّد أنّه وحي يأتيه من السماء ليس سوى نقل عمّا يخبره به بعض الناس. «وقالوا أساطيرُ الأوّلين اكتسبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً» [الفرقان 25/5]، وحدّدوا شخصاً معيّنًا، وقالوا إنّ من تولى تلقين محمّد ما يدّعي أنّه كلام الله. «ولقد علّم أنّهم يقولون إنّما يعلمه بسرّ لسان الذي يلحدون إليه أعجميٌّ وهذا لسان عربيّ مبين» [النحل 16/103].

يدلّ النّص القرآني على أنّ الشّخص، الذي عدّه سادة مكّة معلّم محمّد، أعجميٌّ لا يتقن اللّغة العربيّة، ما يدلّ على أنّه وافد على

الطبيعيّة، وتروي حكايات أصول بعض الموجودات، وكانت هذه الحكايات تُداول شفويّاً، ولم يقع التّعبير عنها بلغة تختلف عن لغة الخطاب اليومي، ولم يقع توظيفها في آية ممارسة دينيّة، ولذلك لا يمكن اعتبارها نصوصاً مقدّسة.

لا تقدّم المصادر آية إشارة يمكن أن تدلّ على وجود نصّ مقدّس عند أهل مكّة، ويبدو هذا الأمر غريباً، إذ كان العرب يعتقدون أنّ للبيان سحراً، وقد اعتنوا بالشعر، وأرجعوه إلى الشياطين إنكاراً لقدرة الإنسان على أن يأتي بمثل ذلك الكلام، واعتقدوا بقوة الكلمة وقدرتها على التأثير المباشر في الوجود، ونسبوا أقوالاً مسجوعة إلى الكهّان، ولكنهم لم يعتقدوا بوجود نصّ مقدّس، ولم ينسبوا إلى آلهتهم نصّاً يتضمّن معتقداتهم ورؤيتهم للوجود وقصّة أصولهم.

لم يكن لأهل مكّة في الجاهليّة نصّ مقدّس، وتدلّ قرائن عديدة على أنّهم كانوا عارفين بالأديان التوحيدية عن طريق الرّحلات التجاريّة ونشاط رجال الدين المسيحيين التبشيري. جاء في النّص القرآني: «قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ». [المؤمنون 23/82 - 83]، وكان أهل مكّة مدرّكين لأهميّة النصوص المقدّسة، ويشعرون بضرب من النقص تجاه أهل الكتاب، ويتوقون إلى أن يكون لهم كتابهم، جاء في النّص القرآني: «أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْنا الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ...» [الأنعام 6/156 - 157].

اختلف المفسّرون اختلافاً كبيراً في الآية الحادية والتّسعين من سورة الأنعام: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ». [الأنعام 6/91]. يقول فخر الدين الرّازي في تفسيره لهذه الآية:

«في هذه الآية بحث صعب، وهو أنّ يقال: هؤلاء الذين حكى الله عنهم أنّهم قالوا: ما أنزل الله على بشرٍ من شيءٍ. إمّا أن يقال: إنّهم كفّار قريش، أو يقال إنّهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فإن كان الأوّل، فكيف يمكن إبطال قولهم بقوله تعالى: قُلْ مَنْ أَنْزَلَ

3- الرّازي، فخر الدّين، التفسير الكبير، دار الفكر، لبنان، ط1، سنة 1981، ج 13،

شاطئ البحر المتوسط إلى نهر دجلة، ومن شمال بلاد ما بين النهرين إلى الخليج العربي، وظلت هذه اللغة، بعد أن عرفت تغييرات عديدة وصارت تُعرف بالسريانية، محافظة على مكانتها حتى غلب العرب المسلمون على مناطق انتشارها في منتصف القرن السابع للميلاد<sup>5</sup>.

تذكر أكثر الروايات انتشاراً أن معلّم محمّد في نظر سادة مكّة ينحدر من عين التمر، وتوجد هذه القرية في العراق في الحدود الفاصلة بين الصحراء والأراضي الخصبة، وتبعد عن كربلاء (130) كيلومتراً من جهة الغرب، ويذكر بعض الإخباريين أنّها كانت جزءاً من مملكة جذيمة الأبرش، ويذكر المؤرّخون العرب أنّ المسلمين لما غلبوا على هذه القرية سنة (12) للهجرة وجدوا فيها كنيسة وبيعة؛ إذ كان فريق من سكّانها على المسيحية، وكان فريق آخر على اليهودية<sup>6</sup>. ومن المرجّح أنّ مسيحي عين التمر كانوا على النسطورية زمن ظهور الإسلام، فهذا المذهب كان الأكثر انتشاراً في المناطق الخاضعة لنفوذ الإمبراطورية الفارسية في ذلك الزمن<sup>7</sup>.

لم يكن السريان زمن ظهور الدين المسيحي يتمتّعون بوحدة سياسية، وكانوا خاضعين للإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية، وكانت الحدود بين الإمبراطوريتين متغيّرة وفق تغيّر ميزان القوى، وكانت التجمّعات السريانية ملتقى لتيارات ثقافية كثيرة، وقد بدأ السريان في اعتناق المسيحية منذ زمن مبكّر، وعملوا على نقل نصوصها المقدّسة إلى لغتهم، فجمع تاتيان (Tatian)، الذي عاش في القرن الثاني للميلاد، أناجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا في إنجيل واحد يُعرف بالإنجيل الرباعي (Diatessaron)، وهو أوّل إنجيل ينقل إلى السريانية، وظلّ لعدّة قرون متتالية الإنجيل الوحيد المستعمل في الطقوس

مكّة، واختلف المفسّرون في تحديد اسم هذا الشخص ونسبه. «... قيل هو غلام الفاكه بن المغيرة، واسمه جبر، كان نصرانياً فأسلم (...)، وقال ابن إسحاق: كان النبي -صلى الله عليه وسلم- فيما بلغني كثيراً ما يجلس عند المروة إلى غلام نصراني يقال له جبر، عبد بني الحضرمي، وكان يقرأ الكتب، فقال المشركون: والله ما يعلم محمّداً ما يأتي به إلا جبر النصراني. وقال عكرمة: اسمه يعيش، عبد لبني الحضرمي، كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يلقنه القرآن، ذكره الماوردي. وذكر الثعلبي عن عكرمة وقاتدة أنّه غلام لبني المغيرة، اسمه يعيش، وكان يقرأ الكتب الأعجمية، فقالت قريش: إنّها يعلمه بشر، فنزلت. المهدي عن عكرمة: هو غلام لبني عامر بن لؤي، واسمه يعيش. وقال عبد الله بن مسلم الحضرمي: كان لنا غلامان نصرانيان من أهل عين التمر، اسم أحدهما يسار، واسم الآخر جبر (...)، وكنا صيقلين يعملان السيف، وكنا يقرآن كتاباً لهم. الثعلبي: يقرآن التوراة والإنجيل. الماوردي والمهدي: التوراة. فكان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يمرّ بهما، ويسمع قراءتهما، وكان المشركون يقولون: يتعلّم منها (...). وقال الفُتبي: كان بمكّة رجل نصراني يقال له: أبو ميسرة، يتكلّم الرومية، فربّما قعد إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال الكفّار: إنّها يتعلّم محمّد منه (...). وفي رواية: أنّه عدّاس غلام عتبة بن ربيعة. وقيل: عابس غلام حويطب بن عبد العزّى، ويسار أبو فكيهة مولى ابن الحضرمي، وكان قد أسلم<sup>4</sup>.

اختلف المفسّرون والمؤرّخون في تحديد اسم من أعلن سادة مكّة أنّه معلّم النبي محمّد، وأنفقوا على أنّه نصراني، وذهب أغلب الرواة إلى أنّه يتكلّم الرومية، والرومية هي لغة الرّوم، والرّوم في الاستعمال العربي القديم هم سكان الإمبراطورية الرومانية، وقد تكلموا بلغات كثيرة من أهمّها اللغة اللاتينية واللغة اليونانية التي أصبحت اللغة الرسمية لهذه الإمبراطورية بعد انتقال عاصمتها إلى القسطنطينية. ومن المرجّح أنّ المسيحيين الوافدين إلى مكّة كانوا يتقنون اللغة السريانية لانتشار هذه اللغة في المناطق المتاخمة لجزيرة العرب، فمنذ القرن السادس قبل الميلاد أصبحت اللغة الآرامية اللغة الأولى في منطقة شاسعة تمتدّ من فلسطين على

5. Ohlig, Karl-Heinz, Syrian and Arabian christianity and the Quran, The hidden origins of Islam, Edited by Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin. Prometheus books, New York, 2010, p. 362.

6. Saleh A. El-Ali, art Ayn al-Tamr E.I vol I (A - B) Leiden E. J., Brill, 1986, p. 788- 789.

7- ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، تعريب جمال سالم، التنوير، بيروت، لبنان، ط 2، سنة 2010، ص 94.

4- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 2006، ج 12، ص 428 - 430.

قبول ما جاء به مجمع نيقية المنعقد سنة (325) للميلاد والانفصال تنظيمياً عن كنيسة أنطاكية الخاضعة لنفوذ الإمبراطورية الرومانية، وتأسيس كنيسة سريانية يرأسها أسقف طيسفون بعد نيل موافقة الملك، وقبل نهاية القرن الخامس نال رئيس تلك الكنيسة لقب الجاثليق (catholicos)، وبذلك أصبحت الكنيسة السريانية الواقعة تحت نفوذ الإمبراطورية الفارسية مستقلة (au-tocephaous).

لم تقبل كنيسة السريان إدانة مجمع أفسس المنعقد سنة (431) للميلاد لنسطور (Nestorius) (ت 450)، الذي رفض إطلاق اسم «أم الإله» على مريم العذراء، وأطلق عليها اسم «أم الإنسان»، وأصبحت الإمبراطورية الفارسية ملاذاً لأتباعه الذين تعرّضوا للاضطهاد من قبل الكنيسة اليونانية وحكّام الإمبراطورية البيزنطية. وفي سنة (486) للميلاد عقدت الكنيسة السريانية مجمعاً في طيسفون انتهى بقرار اعتماد عقيدة الطبيعتين كما صاغها ثيودور المصيبي (Theodore of Mopsuestia) (ت 428 م). وفي سنة (489) للميلاد قام الرومان بإغلاق مدرسة الرها التي كانت أهمّ مركز ثقافي سرياني مدّة طويلة، فانتقل معلّموها وتلامذتها إلى نصيبين الواقعة تحت نفوذ الإمبراطورية الفارسية حينئذٍ، وعملوا على تعليم أفكار ديودور الطرسوسي (Diodoris of Tarsus) (ت 390 م) وثيودور المصيبي ونسطور ونشروها بين المسيحيين. وفي سنة (605) للميلاد عقدت الكنيسة السريانية مجمعاً تحت رئاسة الجاثليق القديس غريغوريوس، انتهى باعتماد مقالات نسطور، وأصبحت الكنيسة السريانية تُعرف بالكنيسة النسطورية<sup>11</sup>.

انتشرت المسيحية منذ زمن مبكر بين السريان، ونشأت الكنيسة السريانية في خضم الصراع بين الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية الرومانية، وامتازت بعدة خصائص؛ منها استبدال الحليب بالخمر في بعض المناطق وضعف سلوك التبتّل؛ إذ تزوّج الجاثليق باباي وخلفه الجاثليق سيلاس، وتعايشت المسيحية في بلاد فارس مع الزرادشتية دين الدولة الرسمي، ومع الوثنية والصابئة اللتين كانتا منتشرتين في بلاد ما بين النهرين.

الدينيّة (liturgy)، وسيتحدّث النّص القرآني عن الإنجيل باعتباره كتاباً واحداً، وترجم المسيحيون السريان العهد القديم إلى السريانية، وتُعرف هذه الترجمة باسم (Peshitta) الذي يعني في أصله اللّغوي البسيط، ويرجّح الباحثون أنّ هذا النقل انطلق منذ زمن مبكر واستغرق عدّة قرون<sup>8</sup>. ومع مرور الزّمان زاد عدد السريان المسيحيين، وبدؤوا في نهاية القرن الثاني للميلاد في تكوين مؤسّسات دينيّة، وتأثير من الموروث الهيلنستي شاعت بينهم المقالات الغنوصيّة التي قالت بها بعض الفرق مثل المرسيونية (Marcionism)، ووردت في بعض الأناجيل غير القانونيّة مثل إنجيل توماس، وإنجيل فيليب...، وانتشرت حركات الزّهد والانصراف عن ملذّات الحياة الدّنيا، ومع مرور الزّمان أخذت النزعة الغنوصيّة والزهدية تتراجع، وفي القرن الرابع للميلاد أصبحت المسيحية السريانية أكثر اعتدالاً<sup>9</sup>.

شكّل تاريخ المسيحيين السريان جزءاً من تاريخ المسيحيين العام، ففي سنة (250) للميلاد بدأ الاضطهاد الرّوماني للمسيحيين، وهذا ما دفع بالكثيرين منهم إلى الهجرة نحو الإمبراطورية الفارسيّة، التي عرفت في منتصف القرن الثالث للميلاد بداية عهد السّاسانيين، وفي سنة (313) للميلاد صدر إعلان ميلانو الذي أقرّ حرّيّة التّدئين لرعايا الإمبراطورية الرّومانيّة، وفي سنة (380) للميلاد أصبحت المسيحية الدّيانة الرّسميّة للإمبراطورية الرّومانيّة، وهذا الحدث الكبير جعل حكام الإمبراطورية الفارسيّة يرتابون في المسيحيين الواقعيين تحت نفوذهم، ويقومون باضطهادهم، ولم يستمرّ هذا الاضطهاد مدّة طويلة<sup>10</sup>.

في سنة (410) للميلاد، وبطلب من الملك يزيدجرد الأوّل، اجتمع رؤساء الكنائس الواقعة تحت نفوذ الإمبراطورية الفارسيّة في مدينة طيسفون عاصمة الإمبراطورية، وقرّروا في هذا الاجتماع

8. Ohlig, Karl-Heinz, Syrian and Arabian christianity and the Quran, The hidden origins of Islam, P. 366.

9. Ohlig, Karl-Heinz, Syrian and Arabian christianity and the Quran, The hidden origins of Islam, P. 367- 368.

10. Ohlig, Karl-Heinz, Syrian and Arabian christianity and the Quran, The hidden origins of Islam, P. 36.

11. Ohlig, Karl-Heinz, Syrian and Arabian christianity and the Quran, The hidden origins of Islam, P. 370.

أَمَا وَدِمَاءٍ مَائِرَاتٍ تَحْلَاهَا  
عَلَى قَلَّةِ الْعُزَّى أَوْ النَّسْرِ عِنْدَمَا

وَمَا قَدَّسَ الرَّهْبَانُ فِي كُلِّ هَيْكَلٍ  
أَبِيلَ الْأَبِيلِينَ الْمَسِيحِ بْنِ مَرْيَمَ<sup>17</sup>

تدلُّ قرائن عديدة على أن أهل مكَّة كانوا يعرفون عدداً من قصص الأنبياء الواردة في كتب المسيحيين المقدَّسة، لذلك طالبوا محمداً أن يأتيهم بمعجزات شبيهة بمعجزات الأنبياء السابقين، جاء في النصِّ القرآني «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتِرَاءُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ» [العنكبوت 5/21]، وثبتت أخبار عديدة أن أهل مكَّة كانوا يعرفون قسماً من المعاني والقصص التي يشترك فيها النصُّ القرآني مع التراث المسيحي، مثل حكاية أهل الكهف. جاء في كتاب السيرة النبوية لابن هشام: «... فلمَّا قال لهم ذلك النضر بن الحارث بعثوه وبعثوا معه عقبه بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة، وقالوا لهما: سلاهم عن محمد، وصفا لهم صفته، وأخبراهم بقوله، فإنهم أهل الكتاب الأول، وعندهم علم ليس عندنا من علم الأنبياء، فخرجا حتَّى قدما المدينة، فسألا أحبار يهود عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ووصفا لهم أمره، وأخبراهم ببعض قوله، وقالوا لهم: إنكم أهل التوراة، وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا، فقالت لهما أحبار يهود: (...). سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان أمرهم؟...»<sup>18</sup>. تجمع المصادر على أن الفتية، الذين سأل عنهم أهل مكَّة للنبي محمداً، هم أصحاب الكهف المتحدّث عنهم في النصِّ القرآني، ولا شكَّ في أن حضور أحبار اليهود في هذا الخبر مختلف لأنَّ قصَّة أصحاب الكهف تتعارض مع المعتقدات اليهودية، وهي جزء من التراث المسيحي المكتوب بالسريانية<sup>19</sup>. ويدلُّ جدال أهل مكَّة للنبي محمداً على معرفتهم بمعتقدات أهل الكتاب، «... فقال عبد الله بن

كان العرب موجودين منذ زمن قديم في بلاد ما بين النهرين، وقد تزايد عددهم بمرور الزمان، ولكنَّ تناقص الغطاء النباتي في جزيرة العرب جعلهم يرحلون نحو الأراضي الخصبة، وكان عرب بلاد ما بين النهرين من الحضرة النازلين في المدن مثل الحيرة والأنبار وعين دباغ وصندودا...<sup>12</sup>، ومن البدو الرُّحَّل الذين يتنقلون بمواشيهم بمحاذاة نهر الفرات بين الخليج العربي والجزيرة الفراتية، وبسبب مجاورة أولئك العرب للسريان المسيحيين دخل قسم منهم في المسيحية، إذ تشير المصادر إلى وجود أسقفية عربية في الحيرة سنة (410) للميلاد، وقد شارك أسقفها في مجمع طيسفون للكنائس السريانية المنعقد في تلك السنة<sup>13</sup>. وتذكر بعض المصادر العربية أن ملك الحيرة النعمان (ت 418 م) «لبس المسوح وتنصَّر وترهب وخرج سائحاً على وجهه»<sup>14</sup>. وانتشرت المسيحية انطلاقاً من الحيرة في شرق جزيرة العرب، ودخل فيها فريق من أبناء قبائل عديدة مثل حنيفة وتميم... وتذكر المصادر أن الحيرة أصبحت من أبرز مراكز السطورية بعد دخول ملكها النعمان الثالث (ت 609 م) في هذه الفرقة<sup>15</sup>.

دخل فريق من العرب في المسيحية، ولم يكن لدخولهم تأثير كبير في البنية الاجتماعية السائدة؛ إذ لم يؤسس المسيحيون العرب كيانات خاصّة بهم، وحافظوا على انتمائهم القبلي الموروث واحترامهم لكثير من الرموز العربية الموروثة عن الآباء مثل الكعبة وعدد من آلهة العرب الوثنيين، يقول عدي بن زيد العبادي: (من الوافر)

سَعَى الْأَعْدَاءُ لَا يَأْلُونَ شَرًّا

عَلَى وَرَبِّ مَكَّةَ وَالصَّلِيبِ<sup>16</sup>

ويقول عمرو بن عبد الجنّ: (من الطويل)

17- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق وتعليق علي مهنا، منشورات الأعلمي، بيروت، 1998، م1، ص 441.

18- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ أحمد عبد

الموجود والشيخ علي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية

السعودية، ط1، سنة 1998، ج1، ص 326 - 327.

19. R Paret, art Ashab alkahf. El. Leiden E.J. Brill, 1986, vol I (A- B),

p.691.

12- الحاج صالح العايب، سلوى، المسيحية العربية وتطوّراتها، دار الطليعة،

بيروت، ط 2، سنة 1998، ص 46- 47.

13- المرجع نفسه، ص 53.

14- الأصفهاني، الأغاني، تحقيق إحسان عباس، إبراهيم السعافين، بكر عباس، دار

صادر، بيروت، سنة 2008، ج 2، ص 87.

15- الحاج صالح العايب، سلوى، المسيحية العربية وتطوّراتها، ص 58.

16- الأصفهاني، الأغاني، ج 2، ص 72.

المعابد<sup>23</sup>. وتدُلُّ قرائن عديدة على أنّ أهل مكة نقلوا أجزاء من نصوص المسيحيين المقدّسة إلى العربيّة، وكتبوها في قراطيس، ومن المرجّح أنّ الكتابة العربيّة ظهرت في نشأتها الأولى في الحيرة في سياق نقل نصوص المسيحيين المقدّسة المكتوبة بالسريانيّة إلى العربيّة، ثمّ توزّعت في مختلف مناطق جزيرة العرب، ووصلت إلى الحجاز<sup>24</sup>. وتحتفظ بعض كتب الجغرافيا بنصوص قديمة كانت منقوشة على بعض المباني بالحيرة، وتجسّد هذه النصوص الكتابة العربيّة في طور مبكّر، ومن أشهر هذه النصوص النص الذي كتب على جدار دير هند الأقدم: «بنت هذه البيعة هند بنت الحارث بن عمرو بن حجر الملكة بنت الأملاك وأمّ الملك عمرو بن المنذر أمة المسيح وأمّ عبده وأمة عبده في زمن ملك الأملاك خسرو أنوشروان وفي زمن أفرايم الأسقف، فالإله الذي بنت له هذا البيت يغفر خطيئتها ويترحم عليها وعلى ولدها ويقبل بها ويقومها إلى إقامة الحق ويكون الإله معها ومع ولدها الدّهر الدّاهر»<sup>25</sup>. وتذكر مصادر عديدة أنّ أهل مكة أخذوا الكتابة العربيّة من أهل الحيرة وتعلّموها من بعض المسيحيين العرب. «وقال الأصمعي: ذكروا أنّ قريشاً سئلوا من أين لكم الكتاب؟ قالوا: من أهل الحيرة. وقيل لأهل الحيرة: من أين لكم الكتاب؟ قالوا: من الأنبار. وقال غيره: كان بشر بن عبد الملك العبادي علّم أبا سفيان بن أمية وأبا قيس بن عبد مناف بن زهرة الكتاب، فعلم أهل مكة...»<sup>26</sup>. كانت الحيرة عند أهل مكة مصدر الكتابة العربيّة وموطن المعرفة والتمدّن، «وكان النضر بن الحارث من شياطين قريش، ومَن يؤذي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة وتعلّم بها أحاديث ملوك الفرس وأحاديث رستم وإسفنديار»<sup>27</sup>.

الزّبيرى: (...). فسئلوا محمّداً أكَل ما يعبد من دون الله في جهنّم مع من عبده؟ فنحن نعبد الملائكة، واليهود تعبد عزيزاً، والنّصارى تعبد عيسى بن مريم»<sup>20</sup>.

تدلُّ أسئلة سادة مكة لمحمّد على أنّهم يعرفون نصوص المسيحيين المقدّسة، فتلك النصوص كانت تُداول بين الناس في الحجاز قبل ظهور الإسلام، وكان فريق منهم يقرؤونها ويكتبونها. جاء في النصّ القرآني في سياق إثبات نبوة محمّد: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنَّكَ تَابِ الْمُبْطُلُونَ» [العنكبوت 29/48]. وأدّى انتشار نصوص المسيحيين المقدّسة بين العرب إلى انتقال ألفاظ عديدة من السريانيّة إلى العربيّة، فوظفها عدد من الشعراء في أشعارهم، فأميّة بن أبي الصلت شاعر ثقيف «كان يحكي في شعره قصص الأنبياء، ويأتي بالفاظ كثيرة لا تعرفها العرب يأخذها من الكتب المتقدّمة، وبأحاديث من أحاديث أهل الكتاب»<sup>21</sup>.

يذكر النصّ القرآني في آيات عديدة أنّ أهل مكة كانوا يرون في ما يأتي به محمّد أساطير الأوّلين، وكلمة أسطورة من أصل سرياني، وتعني في لغتها الأصليّة الشّيء المكتوب، ومن الممكن أنّ أهل مكة كانوا يستعملونها في هذا المعنى لاطلاعهم على كتب الأوّلين التي جاء النّبي محمّد بما يشبهها، وقد أعطى علماء القرآن في زمن متأخّر كلمة أسطورة معنى الخرافة والحكاية المختلفة.

تدلُّ قرائن عديدة على أنّ فريقاً من أهل مكة كانوا يتقنون اللّغة السريانيّة التي كُتبت بها جزء مهمّ من التّراث المسيحي، ومن الممكن أنّهم كانوا يعتقدون قبل ظهور الإسلام بمدّة زمنيّة مهمّة أنّها لغة مقدّسة. تذكر كتب الأخبار أنّ رجال قريش وجدوا كتاباً بالسريانيّة عندما قاموا بهدم الكعبة لإعادة بنائها قبل إعلان محمّد نبوّته بزمن قصير<sup>22</sup>. وقد تسرّب الكثير من معتقدات أهل الكتاب إلى ثقافة العرب الوثنيين مثل القسم بالصليب وتقديس إبراهيم وعيسى وأمّه مريم العذراء ورسم صور الملائكة والقديسين في

23- الأزرقى، أخبار مكة، تحقيق عبد الملك بن دهيش، مكتبة الأسدى، ط1،

2003، ج1، ص 248 - 249.

24- ابن هشام، السيرة النبويّة، ج4، ص 29.

24. Segio Noja Nosedá, from syriac to pahlavi, The hidden origins of Islam, P. 291 - 292.

25- البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى

السقا، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 606.

26- ابن قتيبة، المعارف، حقّقه وقَدّم له الدكتور ثروت عكاشة، دار المعارف،

مصر، ط4، (د.ت)، ص 552 - 553.

27- ابن هشام، السيرة النبويّة، ج1، ص 326.

20- ابن هشام، السيرة النبويّة، ج1، ص 374 - 375.

21- ابن قتيبة، الشعر والشّعراء، تحقيق أحمد محمّد شاكر، دار المعارف، مصر،

(د.ت)، ج1، ص 459.

22- ابن هشام، السيرة النبويّة، ج1، ص 242.

والعبارات قد دخلت لغة العرب قبل ظهور الإسلام، ولهذا لم يجد مجتمع الدعوة صعوبة في تقبلها وفهمها.

استعمل النص القرآني مقترضات من اللغة السريانية، وأورد معاني مشابهة لما جاء في الإنجيل في نقاط عديدة مثل تشبيه المؤمنين بالزُّرع (الفتح 48 / 29)، وقصة طفولة مريم وقصة يحيى وقصة عيسى (آل عمران 3 / 35-48، مريم 19 / 3-36)<sup>34</sup>. وضمَّ النصَّ القرآني معاني وصوراً تتعلق بقيام الساعة وملذات الجنة وأهوال النار تشبه إلى حدٍّ بعيد ما جاء به القديس أفرام السرياني الذي عاش في القرن الرابع للميلاد، وكتب بالسريانية، واكتسب شهرة واسعة عند المسيحيين بمختلف فرقهم لزهده وعدوِّة شعره<sup>35</sup>.

يستعمل النصَّ القرآني مفردات وعبارات مقترضة، ويورد معاني وصوراً عديدة سبق أن وردت في التراث المسيحي المكتوب بالسريانية «إلى درجة أنه يصعب على المؤرِّخ أن يعتبر أنَّها من محض المصادفة، أو أنَّ هذه الأفكار أخذت بصفة شفويَّة عن رهبان متجوِّلين سواء في عكاظ أو في اليمن...»<sup>36</sup>. ومن الممكن أن الاسم «محمَّدًا» أخذ من الكلمة السريانية (-menahhem ana) التي تعني في أصلها اللغوي القائم من بين الأموات، ووقع استعمالها في الإنجيل السرياني المنقول عن اللغة اليونانية ترجمة لكلمة «المعزي» التي يعبر عنها اليوم في الأناجيل المكتوبة باللغة الفرنسية بلفظة (paraclet) المأخوذة من الكلمة اللاتينية (Paracletus)، وكان المسلمون القدامى على معرفة بهذا التقارب الصوِّتي بين الكلمة السريانية والكلمة العربية، وقد تحدَّثوا عن ذلك في سياق إيراد الأدلَّة على صدق نبوة محمَّد. ينقل ابن هشام عن ابن إسحاق قوله: «والمتمحماً بالسريانية محمَّد، وهو بالروميَّة البرقليطس، صلَّى الله عليه وعلى آله وسلَّم»<sup>37</sup>.

2007، ص 172.

34. Claude Gilliot, art on the origin of the informants of the prophet, the hidden origins of Islam, p. 163.

35. Andrae, Tor, Les origines de l'Islam et le Christianisme, Traduit de l'allemand par Jules Roches, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien- maisonneuve, Paris, 1955, p p. 145 - 161.

36. جعيط، هشام، تاريخيَّة الدعوة المحمَّديَّة في مكَّة، ص 167.

37. ابن هشام، السيرة النبويَّة، ج 1، ص 275.

كان سادة مكَّة مطلعين على نصوص المسيحيين المقدَّسة، ودخل فريق منهم في المسيحيَّة وتركوا عبادة الأوثان، مثل ورقة بن نوفل، الذي أذى دوراً مهماً في تهيئة فريق من أهل مكَّة لقبول حدث النبوة وتصديق ما جاء به محمَّد<sup>28</sup>. ومن المرجَّح أنَّ أهل مكَّة حصلوا على نصوص المسيحيين المقدَّسة أثناء رحلاتهم التجاريَّة، وقاموا بتوظيف معرفتهم بتراث أهل الكتاب المقدَّس في خدمة معاملاتهم التجاريَّة مع المجتمعات المسيحيَّة واليهوديَّة داخل جزيرة العرب وخارجها.

سيكون لنصوص المسيحيين المقدَّسة تأثير كبير في النصَّ القرآني، فتعريب تلك النصوص أدَّى إلى إثراء العربيَّة بمفردات كثيرة محمَّلة بمعاني جديدة لم يألفها العرب قديماً، وسيستعمل النصَّ القرآني مفردات كثيرة مقترضة من اللغة السريانية لإبلاغ رسالته إلى أهل مكَّة وغيرهم من العرب، فكلمة قرآن مقترضة من السريانية، وتعني في لغتها الأصليَّة الكتاب المقدَّس<sup>29</sup>، وكلمة سورة مقترضة من السريانية، وتعني في أصلها السرياني الكتابة والجزء من الكتاب المقدَّس<sup>30</sup>. ومن المرجَّح أنَّ كلمة نصارى من أصل سرياني، وهي في أصلها السرياني اسم من أسماء المسيحيين<sup>31</sup>. وتمثَّل المقترضات من اللغة السريانية في صيغتها القديمة (الأرامية)، وصيغتها الحديثة التي كانت قائمة زمن ظهور الإسلام، نسبة كبيرة من مجمل المقترضات المعجميَّة الواردة في النصَّ القرآني<sup>32</sup>. وضمَّ النصَّ القرآني عبارات عديدة ذات أصل سرياني مثل: سبحانك، تباركت، سبحانك يا الله...<sup>33</sup>، ومن المرجَّح أنَّ هذه الكلمات

28 - ابن هشام، السيرة النبويَّة، ج 1، ص 279 - 280.

29. A. T. Welch, art Kuran E.I vol V (KHE -MAHI), Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 400.

30. J.M.Fiey, art Nasara, E.I Leiden-New York, E.J, Brill, 1993, vol VII (MIF - NAZ), p. 970.

31. A.T. Welch, art sura E.I vol IX (SAN - SZE), Leiden, Brill, 1996, P. 885.

32- الجميل، فتحي، المقترضات المعجميَّة في القرآن: بحث في المقاربات، كليَّة

الآداب والفنون والإنسانيات بمئونة، 2013، ص 556 - 557. من الممكن أنَّ

أسماء الأعلام التي وضعها صاحب الكتاب ضمن المقترضات من اللغة العربيَّة قد انتقلت إلى العربيَّة من اللغة السريانية.

33- جعيط، هشام، تاريخيَّة الدعوة المحمَّديَّة في مكَّة، دار الطليعة، بيروت،

**قائمة المصادر والمراجع:**

1. المصادر:
- ابن قتيبة:
- الشّعر والشّعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- المعارف، حقّقه وقدم له الدكتور ثروت عكاشة، دار المعارف، مصر، ط4، (د.ت).
- الأزرق، أخبار مكة، تحقيق عبد الملك بن دهيش، مكتبة الأسد، ط1، 2003.
- ابن هشام، السيرة النبويّة، تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ أحمد عبد الموجود والشيخ علي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، سنة 1998.
- الأصفهاني، الأغاني، تحقيق إحسان عبّاس، إبراهيم السّعافين، بكر عبّاس، دار صادر، بيروت، سنة 2008.
- البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواقع، تحقيق مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق وتعليق علي مهنا، منشورات الأعلمي، بيروت، 1998.
- الرّازي، فخر الدّين، التفسير الكبير، دار الفكر، لبنان، ط1، سنة 1981.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2006.

تحمل نصوص المسيحيين المقدّسة في التّصوّر الإسلامي شيئاً من الحقيقة، فهي في أصلها وحي من الله، ولكنّها تعرّضت للتّحريف والتّغيير، ولهذا جاء النصّ القرآني موافقاً لهذه النّصوص في بعض النّقاط ومختلفاً عنها في نقاط أخرى، فالنّصّ القرآني يرفض القول بألوهيّة المسيح وألوهيّة روح القدس التي اجتمعت عليها كلّ الكنائس منذ مجمع نيقية المنعقد سنة (325) للميلاد، ويعلن بكل وضوح أنّها مخلوقان خلقهما الله الواحد الذي لا شريك له. جاء في النصّ القرآني: «وَإِذ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيْ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» [المائدة 5/ 116].

أدّى انتشار نصوص المسيحيين المقدّسة في جزيرة العرب إلى إثراء اللّغة العربيّة بمفردات وتراكيب جديدة، وإلى إثراء معارف العرب الوثنيين بتصورات ومعتقدات وقصص جديدة، ولهذا لم تكن دعوة محمّد غريبة عنهم ولا خارجة عن دائرة ما يمكن أن يفكروا فيه، إذ سبق لهم أن سمعوا ما يشبهها في نقاط عديدة، وعرفوا في رحلاتهم التجاريّة أهميّة النّصوص المقدّسة في بناء المجتمعات وتماسكها، وتمنّوا أن يكون لهم كتابهم على غرار الأمم الأخرى، وكانوا محاورين جيّدين لمحمّد، وامتازوا بشيء من العقلائيّة «عقلانيّة» من الدرجة الأولى لم تتساءل عن شيء، ولم تكن فتحاً وتجاوزاً، ولم تكن كذلك مجرد حيوانيّة، ولا غياباً للفكر<sup>38</sup>.

38- جعيط، هشام، الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي، نقله إلى العربيّة

منجي الصّيادي، وقام المؤلّف بتدقيقه وتنقيحه، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2.

سنة 1990، ص 139.

Darwin press, Princeton, New Jersey USA Second Printing, 1999.

- J.M.Fiey, art Nasara, E.I vol VII (MIF - NAZ) Leiden-New York, E.J Brill, 1993.

- J. Wansbrough, Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation, Prometheus books, New York, 2004.

- Karl-Heinz Ohlig, Syrian and Arabian christi-  
anity and the Quran, The hidden origins of Islam,  
Edited by Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin,  
Prometheus books, New York, 2010, (p p. 361-  
401).

- R Paret, art Ashab alkahf, E I. vol I (A- B).  
Leiden E.J. Brill, 1986

- Saleh A. El-Ali: art Ayn al-Tamr E.I vol I (A -  
B) Leiden E. J. Brill, 1986.

- Segio Noja Nosedá, from syriac to pahlavi, The  
hidden origins of Islam.

Edited by Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin,  
Prometheus books, New York, 2010, (p p. 283-  
310).

- Tor Andrae, Les origines de l'Islam et le Chris-  
tianisme, Traduit de l'allemand par Jules Roches,  
Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien- maison-  
neuve, Paris, 1955.

2. المراجع:

العربية:

- ج. ويتلر، المرطقة في المسيحية، تعريب جمال سالم، التنوير،  
بيروت، لبنان، ط 2، سنة 2010.

- بالحاج صالح العايب، سلوى، المسيحية العربية وتطوراتها،  
دار الطليعة، بيروت، ط 2، سنة 1998.

- الجميل، فتحي، المقترضات المعجمية في القرآن، بحث في  
المقاربات، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمثوبة، 2013.

- جعيط، هشام:

تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، 2007.

الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، نقله إلى العربية  
منجى الصيادي، وقام المؤلف بتدقيقه وتنقيحه، دار الطليعة،  
بيروت، لبنان، ط 2، سنة 1990.

الأعجمية:

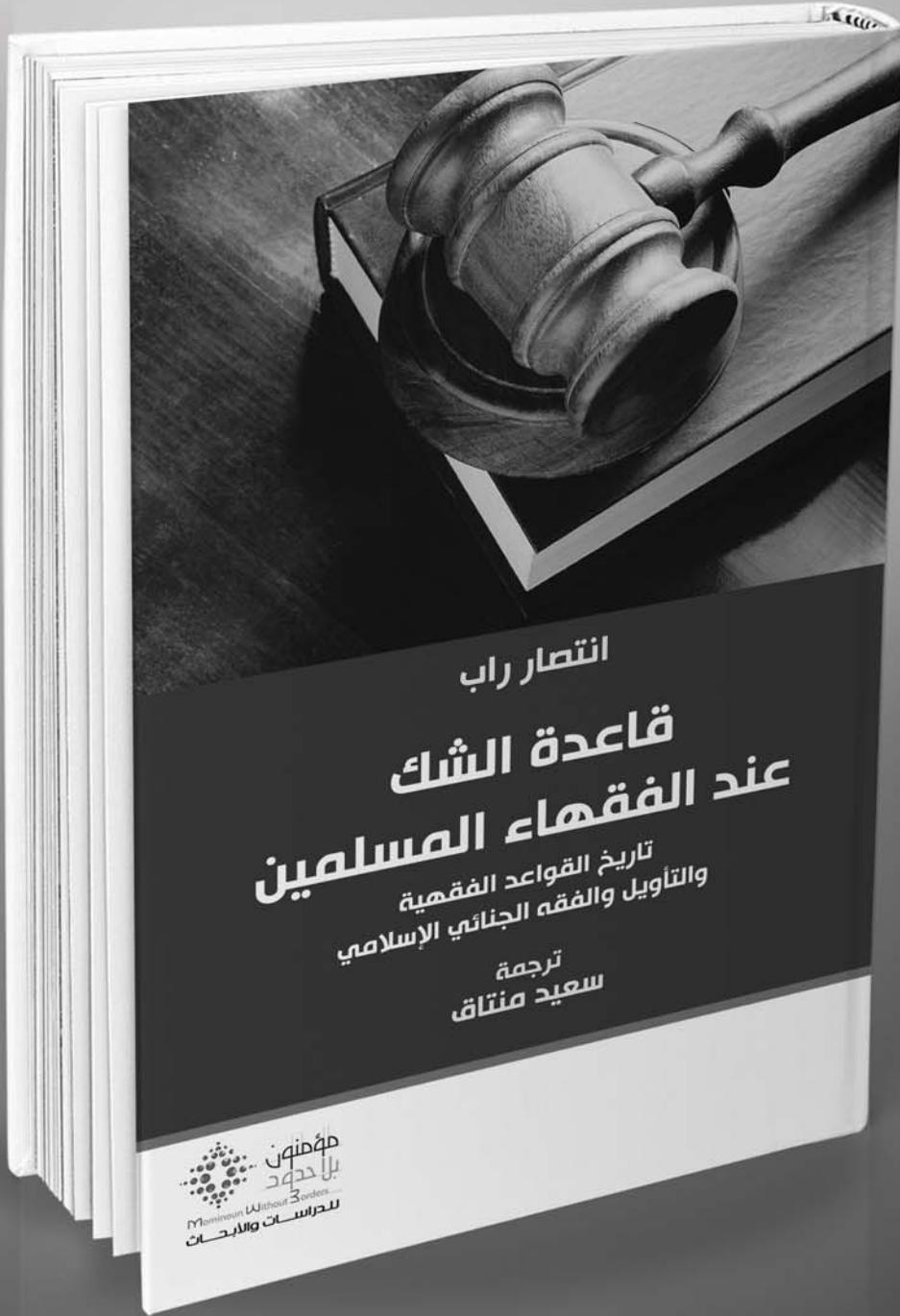
- A. T. Welch, art Kuran E.I vol V (KHE -  
MAHI), Leiden E. J., Brill, 1986.

- A.T. Welch, art sura E.I vol IX (SAN - SZE),  
Leiden Brill, 1996.

- Claude Gilliot, art on the origin of the infor-  
mants of the prophet, the hidden origins of Islam,  
Edited by Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin.  
Prometheus books, New York, 2010, (p p. 153-  
187).

- Fred M. Donner, Narratives of Islamic origins,  
The beginnings of Islamic historical writing, The

# مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## دستور سياسي لهجته عالمي أم دستور مشترك للإنسانية؟ قراءة نقدية لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية عند هابرماس

المنجي السراجي\*

### المؤلّف

نظريّة النقاش، وكيف أنّها تنطلق من تصوّر للعقلانيّة ولمنظومة القيم، لا يأخذ في الاعتبار إلا المسار التطوّري للحدّات الأوربيّة، وثانياً: مستوى نظريّة حقوق الإنسان، وكيف أنّ هابرماس يسلم بوجود رابط وثيق بين تطوّر حقوق الإنسان، وبين قدرة العقلانيّة الغربيّة على نقد موروثها الخاص، لكأنّ التاريخ الأوربي هو الذي يقدم الصورة النهائيّة والوحيدة عن انبثاق حقوق الإنسان وتطوّرها. لا يستنتج البحث، رغم ذلك، أنّ هابرماس دافع نسقياً أو قصدياً عن أيّة مركزيّة إثنية؛ بل على العكس تماماً، فنظريّة النقاش تسعى لأنّ تحمل التنوع والتسامح على محمل الجد. ولكنّها لن تستطيع بلوغ هذا المقصد دون إعادة النظر في بعض ما تعلق بها من رواسب أورو مركزيّة، وإن كان ذلك دون قصد. وهذا ما جعل البحث يخلص إلى ضرورة تعديل هذه المقاربة دون الحاجة إلى تقويضها كلياً، وذلك بربطها إلى مقتضى العدالة الكونيّة وصولاً إلى بناء تشاركي لدستور كوني.

### محاور البحث

1. فكرة الوحدة الكوسموبوليتية في سياق فلسفة هابرماس.  
أ- من المواطنة الدستورية إلى المواطنة الكوسموبوليتية.  
ب- بين كانط وهابرماس.
2. دستور سياسي لمجتمع عالمي: الأسس والرّهانات.
3. عبء القيم الأوربيّة.

يقدم هذا البحث قراءة نقدية لتصور هابرماس لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية. فهذا التصوّر الذي يتعهد بتجديد المقاربة الكانطية للمواطنة الكونية بناء على مكاسب نظرية النقاش، يحاول أن يجمع بين الطموح المعياري لهذه المقاربة متمثلاً في ضمان السلم العالمي وحقوق الإنسان، وبين نوع من الواقعية السياسية التي تدرك جيداً صعوبة تجاوز النموذج السيادي للدولة/ الأمة. لذلك ينتهي هابرماس إلى ضرورة التخلي عن مفهوم الجمهورية العالمية الواحدة والاستعاضة عنه بمفهوم مجتمع عالمي تتنظم العلاقات بين مكوناته وفقاً لدستور سياسي كوني. في هذا السياق يبيّن البحث أنّ معنى الدستور عند هابرماس لا يتحدّد باعتباره فعلاً مؤسساً للسيادة ولدولة القانون، وإنّما (على النحو الذي يذهب إليه الليبراليون) هو حدّ للسلطة بوساطة القانون ضماناً للحريّة ولسائر حقوق الإنسان. لذلك لا تفترض الدستورية بالضرورة تحقّق نمط من السيادة السياسيّة، يمكن أن يتعايش ضمن المجتمع العالمي فاعلون مختلفون: المؤسسات فوق الوطنيّة مثل الأمم المتحدة، المؤسسات عبر الوطنيّة مثل التجمّعات الإقليمية ومؤسسة الدولة/ الأمة. ويجب أن تخضع كلّ هذه المؤسسات لنوع من الحوكمة الديمقراطيّة. ففي هذه الشروط فقط يمكن لمسارات النقاش التي تتشكّل على نحو ديمقراطي في إطار الفضاءات الوطنيّة والعالمية أن تؤثر في سياسة الفاعلين المختلفين، وأنّ تنتج مشروعية سياسية عالمية لا تتعارض مع مقتضيات السلم وحقوق الإنسان. يوجّه البحث نقداً لهذا التصوّر من منطلق أساسي، وهو الخلفية الأورو مركزيّة لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية التي يفترضها، ويكشف عن مستويين لهذه الخلفية؛ أولاً: مستوى

\* باحث من تونس.

## مقدّمة

وقادرة على الاعتراف بالتنوع، وعلى التعبير عنه. فليست الوحدة الكوسموبوليتية من منظور هابرماس فرضاً لشكل محدّد من النظم والمعايير القانونية، بقدر ما هي مسار من أجل بناء مشترك إنساني معياري ممكن.

ولكن هل حقق فعلاً هذا الدستور السياسي كما صاغه هابرماس وعد الكونية المتحرّرة من كلّ مركزيّة والمفتوحة على التنوع؟ هل له أن يدّعي لنفسه صفة القانون المشترك للإنسانية، أم أنّه لا يزال مثقلاً بتصوّر فكري - نظري يحمل - وإن على نحو غير واع - رواسب نظرة أورو مركزية للوحدة الكوسموبوليتية المنشودة؟

يبين هذا البحث أنّ أطروحة هابرماس حول الحاجة إلى دستور سياسي لمجتمع عالمي متعدّد، على أهميتها، لم تتحرّر من قيود النظرة المركزية الأوربية لمعنى الوحدة الكوسموبوليتية المؤسّسة على المواطنة ولاستحقاقاتها المؤسسية والمعياريّة، ولذلك هي تحتاج إلى مراجعة نقدية وإلى تعديل حتى يكون هذا الدستور الكوني (وهو على أيّة حال مجرد مشروع) دستوراً مشتركاً للإنسانية. لذلك يقدم البحث في مستوى أوّل الإطار النظري العام لفكرة الوحدة الكوسموبوليتية والدستور السياسي الكوني عند هابرماس، ثمّ في مستوى ثانٍ، يحدّد مقومات هذا الدستور ورهاناته قبل أن يكشف في مستوى ثالث مكامن الرّوح الأورو مركزية التي تسكن مقاربة هابرماس، وليخلص إلى بعض الأفكار بهدف تعديل (وليس تقويض) هذه المقاربة، تطلعاً إلى أن يكون الدستور السياسي للمجتمع العالمي دستوراً مشتركاً للإنسانية.

## 1. فكرة الوحدة الكوسموبوليتية في سياق فلسفة

## هابرماس

أ - من المواطنة الدستورية إلى المواطنة الكوسموبوليتية

أعلن هابرماس في كتابه (الوقائعية والمعياريّة)<sup>2</sup> عن الحاجة

2- العنوان الأصلي للكتاب باللغة الألمانية هو:

Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskursetheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats Inhalt, (Frankfurt, Germany, Suhrkamp, 1992).

وقد حافظت الترجمة الإنجليزية على هذا العنوان نفسه:

يعيد اليوم انسحاب المملكة المتحدة من الاتحاد الأوربي طرح مشكلة مستقبل الدولة/ الأمة. فمن جهة، يمثل وجود كيانات عبر- وطنية مثل الاتحاد الأوربي حجة إضافية على أنّ العولمة، بما فيها العولمة القانونية والسياسية، قد أخذت مساراً لا رجوع عنه، ولكن من جهة أخرى لا تزال سيادة الدول مبدأ فاعلاً في السياسات الدولية، وشرطاً ضرورياً لتحقيق المواطنة الديمقراطية والهوية الوطنية. وقد عبّرت فلسفة هابرماس خلال العشريتين الأخيرتين عن وعي عميق بهذه المشكلة، وخاصة في علاقة بالواقع الألماني والأوربي لفترة ما بعد سقوط جدار برلين<sup>1</sup>، فقد دافع هابرماس عن ضرورة إعادة هيكلة النظام السيادي للدولة/ الأمة دون التخلي عنه، وصولاً إلى بناء مجتمع عالمي ترابط فيه مجالات فعل الدول الوطنية مع التنظيمات عبر- الوطنية وفوق - الوطنية. وهذا ما يستدعي في نظره إنتاج دستور سياسي لهذا المجتمع العالمي، لكن دون الحاجة إلى حكومة موحّدة ذات صلاحية تنفيذية.

ولعلّ ما يعطي قيمة لأطروحات هابرماس، ويحسّنا على الاهتمام بها، إيمانها العميق، في ظلّ واقع الهيمنة المعيش، بجدوى بناء كونيّة إنسانية تحمل مسألة الاختلاف على محمل الجدّ والتزامه المستمرّ بالدفاع عن نمط من الديمقراطية التداولية قادرة على استيعاب مختلف المواقف والآراء، حيث لا تحظى بالمشروعية إلا المعايير والقيم (الأخلاقية أو القانونية) التي تكون موضوع اتفاق بين المعنيين بها. فهذه الأطروحات تبدو واعدة من جهة الحرص على تخلص «كونية المعايير» من المنظور المركزي الأوربي. وبالفعل، إنّ فكرة دستور سياسي لمجتمع عالمي متعدّد تأخذ في الاعتبار الحاجة إلى منظومة قانونية تشكّل حقوق الإنسان مضمونها المعياري والأخلاقي، وتكون في الآن ذاته ذات صلاحية كونيّة

1- ساهم هابرماس بكثافة في النقاشات السياسية الدائرة في ألمانيا حول قرار إعادة توحيد ألمانيا، وأهمية التجربة النازية في فهم التاريخ الألماني المعاصر، وكيفية التعامل معها وحول مستقبل الدولة الأمة والوحدة الأوربية. حول الكتابات السياسية لهابرماس يمكن الاطلاع على:

De l'usage public des idées, traduit par Ch. Bouchindhomme (Paris, France, Fayard, 2005) Ecrits Politiques: culture, droit, histoire (Paris, France, Cerf 1990) - Une époque de transition, (Paris, France, Fayard, 2005).

الحق الحديث والديمقراطية عبر تخليصها من شوائب النزعة الفردانية والأدائية الغالبة على التوجّهات النيوليبرالية، ومن هيمنة الإيثوس الجمعي على المجال السياسي والتشريعي، وهي سمة التوجّهات الجمهوريّة. ولعلّ ما دعا هابرماس إلى الاضطلاع بهذا المشروع هو تآكل رصيد الثقة الممنوح للممارسة الديمقراطية، وما يترتب على ذلك من مخاطر عودة النزعات السياسيّة الكليانيّة. ولكنّ مقارنته للمواطنة الديمقراطية ولمرتكزاتها تصطمم في المقابل بمشكل أساسي؛ إذ إنّ دائرة صلاحيتها مرتبطة بشكل وثيق بالنموذج السيادي للدولة/الأمة. فمفاهيم سيادة الشعب والديمقراطية التداوليّة والبعد القانوني لحقوق الإنسان، باعتبارها جزءاً من القانون الوضعي، لا تكتسب معنى إلا من منظور ضمن - دولي؛ أي في شروط وجود نظام دولة ذات سيادة على إقليم محدّد تتوافر فيها مؤسسات مشرّعة ومنفّذة للقانون، ويخضع فيها الفاعلون السياسيون للمساءلة والمحاسبة. المشكل هو إذاً: ما مدى قدرة هذا الجهاز المفهومي على مواجهة الواقع السياسي الدولي الجديد، الذي يسير بنسق حثيث (مهما كان مثيراً للريبة) نحو نظام ما بعد الدولة/الأمة ونحو شكل من المواطنة ما بعد-القوميّة، بل ربّما الكوسموبوليتيّة؟ كيف لهابرماس أن يوفّق بين مشروع إعادة تركيب المواطنة ضمن الدوليّة وبين استحقاق المواطنة الكوسموبوليتيّة؟

صحيح أنّ اضطلاع هابرماس بمهمة إعادة تركيب مفهوم المواطنة كان في مؤلّف (1991) محكوماً (في خلفيته الفكرية والسياسية) بنموذج الدولة/الأمة. إلا أنّ هابرماس لا يطرح على نفسه القيام بهذه المهمة والانفتاح على نظرية النقاش إطاراً لنظريته السياسيّة إلا على أساس تعميق القطيعة مع النزعة القوميّة الأصوليّة التي، اعتماداً على استعمال مخادع لمفاهيم سيادة الشعب والإرادة العامّة، تحاول إيجاد منفذ لتقيوض النظام الديمقراطي التعدّدي. ولذلك يرفض هابرماس في كتاباته السياسيّة المتزامنة تقريباً مع هذا المؤلّف فكرة الاندماج على أساس قومي، ويستعيض عنها بفكرة الاندماج الجمهوري. ففي نظره، فقدت القوميّة (التي كثيراً ما حدّدت الداروينيّة الاجتماعيّة ملامحها ضمن السياق الألماني) قيمتها باعتبارها أساساً للهويّة الاجتماعيّة<sup>5</sup>. وهذا يعني أنّه لم يعد ممكناً أن يتحقّق الاندماج

إلى إعادة تركيب مفهوم المواطنة في إطار الدولة الديمقراطية المعاصرة. ويستدعي تحقيق هذه الغاية إنجاز مهمّتين أساسيتين: أمّا المهمة الأولى فهي إعادة بناء مفهوم الحقّ الحديث في سياق ما بعد ميتافيزيقي، وأمّا المهمة الثانية فهي إعادة بناء مبادئ دولة القانون والديمقراطية. تتمثل اللحظة المفصليّة للمهمة الأولى في تثبيت علاقة التحقّق المشترك بين مبادئ حقوق الإنسان (أي الاستقلاليّة الأخلاقيّة للشخص وحرياته الذاتيّة الأساسيّة)، وسيادة الشعب (أي الاستقلاليّة السياسيّة للمواطن باعتباره مشرّعاً). إذ لا يمكن، في نظر هابرماس، أن يتمتّع الفرد بحقوقه المدنيّة الذاتيّة إلا إذا كان هو نفسه المشرّع للقوانين الضامنة لهذه الحقوق، ولا يمكن له، في الآن ذاته، أن يكون مشرّعاً إلا إذا تمتّع بحقوقه وحرياته الأساسيّة باعتباره شخصاً مستقلاً. وهكذا يخلص هابرماس إلى ضرورة القطع مع فرضيّة الحقّ الطبيعي. أمّا اللحظة المفصليّة للمهمة الثانية فهي التخلي عن التصورات الجوهريّة لسيادة الشعب التي تردّها عادة إلى مفهوم الإرادة العامّة المجرّد، ونحت تصوّر جديد يقوم على الإقرار بالطابع الإجرائي للسيادة الشعبيّة. يتمكّن هابرماس بفضل هذا المنحى الإجرائي من نقل دلالة هذا المفهوم من معنى إرادة الجميع إلى معنى التداول بين الجميع<sup>3</sup>، حيث تكتسب الديمقراطية بُعداً جذرياً إجرائياً. فلا مشروعية لسلطة أو لنظام قانوني لا ينبثق عن التواصل والنقاش بين جميع المعنيين، مع ما يعنيه هذا التجذير التداولي للديمقراطية من تأكيد لوظيفتها الإبتيمية<sup>4</sup>، ولبعدها الإدماجي، خاصّة في المجتمعات المتعدّدة الثقافات.

يُردُّ مشروع إعادة بناء مفهوم المواطنة إذاً إلى مهمات إعادة بناء

Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law, translated by W. Rehg, MIT Press edition.

أمّا الترجمة الفرنسيّة فكانت تحت عنوان:

Droit et Démocratie: Entre faits et normes, traduit par R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, (Paris, France, Gallimard, 1997).

3. Loïc Blondiaux et Yves Sintomer, «L'impératif délibératif», in Politix, 2002, vol. 15, n°57, pp. 17 - 35.

4- حول الأبعاد الإجرائيّة للديمقراطية ووظيفتها الإبتيمية، انظر:

Habermas, Jürgen, «Sur le droit et la démocratie», in Le Débat, n°97, 5/ 1997, p. 45.

5. Habermas, Jürgen «Les limites du néo-historicisme», in: De l'usage public des idées, op.cit, p. 20.

للمشموليات القومية وانفتاح على التنوع وعلى الكوني، ولذلك فهي تمثل، في نظر هابرماس، مرجعاً مكملاً للاندماج على مستوى أوروبي أي على مستوى عبر- وطني. ومن هذا المنطلق إنَّ الخلفية الفكرية والسياسية التي تحكم عملية إعادة تركيب مفهوم المواطنة عند هابرماس ليست نموذج الدولة/ الأمة، وإنما الطابع الكوني وما بعد الميتافيزيقي لمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان التي تشكل المضمون المعياري لمفهوم المواطنة الكوسموبوليتية.

### ب- بين كانط وهابرماس

مفهوم «الوطنية الدستورية» مكن هابرماس من الكشف عن الطابع العرضي للعلاقة بين الأمة والديمقراطية، وهو ما أتاح له الإقرار بأنَّ روابط الاندماج المؤسسة على المواطنة ما بعد القومية تتجاوز حدود كل خصوصية ثقافية، وهذا مدخل نظري ملائم لحل التوتر القائم بين اتجاه الدول الأوربية إلى أن تصبح، بتأثير من الهجرة وغيرها، دولاً متعدّدة الثقافات، وبين مطلب الاندماج الوطني الضروري لاستقرار هذه الدول. لكنَّ هذا المكسب الذي يحرزه هابرماس لا يبدو كافياً للإقناع بإمكان وحدة كوسموبوليتية إنسانية تتجسد، سياسياً، من خلال المواطنة الكوسموبوليتية. ذلك أننا (على هذا المستوى الكوسموبوليتي)، نجد أنفسنا أمام معضلة أخرى؛ إذ كيف يمكن إيجاد ضمان مؤسسي لتحقيق مبادئ دولة القانون وحقوق الإنسان (تحديداً بما هي حقوق بالمعنى القانوني مدرجة ضمن أنساق القوانين الوضعية). والحال أنه لا يوجد نظام مؤسسي سيادي يحظى بالشرعية على صعيد كوني؟ أي كيف يمكن، في ظل غياب أي شكل من أشكال السلطة الديمقراطية، ضمان مبادئ المواطنة ممثلة خاصة في علاقة التحقق المشترك لكل من سيادة الشعب وحقوق الإنسان؟

واجه كانط هذا المشكل نفسه منذ أكثر من قرنين؛ فقد كان مشروع السلم الكوني الدائم الذي راهن عليه مطالباً بأن يجد حلاً للتوتر بين النظام السيادي للدول الذي هو نظام (من منظور الفكر الجمهوري للقرن الثامن عشر) لا رجعة عنه، بالنظر إلى التلازم بين مفهومي الشعب والدولة من جهة، وبين الطابع الكوني لحقوق الإنسان من جهة ثانية. تمثل الحل الكانطي لهذا التوتر في فرضية نظام عالمي قائم على فدرالية دول ديمقراطية،

السياسي بين مواطني الدولة/ الأمة على أساس الانتهاء الهويي لقومية بعينها. لقد كان هذا الأمر ممكناً وواقعاً إبان ثورات القرن الثامن عشر، وخاصة الثورة الفرنسية، وتكوّن الشعب/ الأمة. وقد أدّى الترابط بين الدولة والقومية دوراً إيجابياً على جهة أنه هياً لممارسة السلطة وفقاً لمشروعية ديمقراطية مستندة إلى الشعب<sup>6</sup>. ولكن بات من الضروري اليوم دخول عصر جديد من الهوية والاندماج؛ عصر الهوية ما بعد القومية التي تتركز حول المبادئ الكونية لدولة القانون والديمقراطية. فنموذج المواطنة الذي يدافع عنه هابرماس، حتى في بعده الوطني، هو نموذج ليس فقط ما بعد حدائثي بتحرره من براديم الذاتية، وما بعد ميتافيزيقي بتحرره من فرضية الحق الطبيعي، ولكن أيضاً ما بعد قومي بالنظر إلى تحرره من ثقل الاعتبارات الهويية وانفتاحه الأصيل على القيم الكونية للأناور. يُسمّي هابرماس هذه الهوية السياسية الجديدة «وطنية دستورية»، ويُسمّي نموذج المواطنة المنبثق عنها «المواطنة الدستورية»، وهي شكل من المواطنة لا تمثل القومية مرجعاً لها، وإنما مرجعها هو ثقافة سياسية قائمة على الحريات الجمهورية<sup>7</sup>. لا تقوم الوطنية الدستورية بهذا المعنى على أية سرديّة. إنها هوية ما بعد قومية، تتجاوز دوغما الماضي المشترك والمصير المشترك لأفراد المجموعة، وتجد مشروعيتها في القيم الكونية للمواطنة ودولة القانون والديمقراطية. فلا يبدو الرابط التاريخي بين القومية والديمقراطية إلا رابطاً عرضياً؛ بل لعلَّ هابرماس لا ينكر علينا أن نستنتج من ذلك أن التوافق بين الإثنوس والديموس هو من بين العوامل التي جعلت تاريخ الدولة/ الأمة يسير في اتجاه تكوّن كيانات شمولية<sup>8</sup>. إنَّ المواطنة الدستورية هي في الآن ذاته مقاومة

6- راجع:

Habermas, Jürgen «1989 dans l'ombre de 1945. Sur la normalité de la future République de Berlin», in: De l'usage public des idées, op.cit, pp. 156 – 157.

7. Habermas, Jürgen, Ibid, p. 163.

8- تلاحظ جوستين لacroix أن بدايات استعمال مفهوم «الوطنية الدستورية»، وخاصة مع لسيوس (Lepsius) في سنة 1980، كانت تعبر عن تحولات الثقافة السياسية الألمانية، التي هي أحد استباعات نزع المشروعية عن النزعة القومية الألمانية. انظر:

Lacroix, Justine «Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez Jürgen Habermas», in Rainer Rochlitz,

Habermas, l'usage public de la raison, PUF, Paris, 2002, p. 145.

مؤسّسات دوليّة تضع قوانين وتشريعات ذات تأثير مباشر أو غير مباشر على حياة الأفراد ضمن الدول (مثل المحاكم الدوليّة الخاصّة وسياسات الإقراض)، وكذلك ظهور منظمات غير حكوميّة ناشطة على مستوى عالمي وفضاءات عموميّة دوليّة يسرّتها الظفرة الاتصاليّة، ندرك جيداً أنّ التثبّث بمبدأ السيادة المطلقة للدول بصيغته الوستفاليّة<sup>11</sup> هو مجرد مناوئة لمسار التاريخ والواقع. فهل هذا يعني أنّ هابرماس يضع نفسه في سياق ما بعد سيادي؟ وهل نحن أمام نهاية الحاجة إلى الدولة/ الأُمّة؟

إنّ الجواب حتماً هو النفي. إنّ عودة هابرماس إلى فكرة المواطنة الكوسموبوليتيّة - وإن ظهرت في شكل عصرنه للمشروع الكانطي للوحدة الكوسموبوليتيّة وفي سياق الانتصار للنزعة الجمهوريّة الكانطيّة على حساب ريبية كارل شميث تجاه مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان - وجدت نفسها مطالبة بالتفاعل مع كلّ هذه التحدّيات التي لم تكن مطروحة على كانط. ولكن رغم التقدم غير المسبوق لمسار العولمة المتعدّدة الأبعاد فإنّ مسألة التوتر بين كونيّة حقوق الإنسان وشكل تنظيم العلاقات الدوليّة الذي لم يتخلّ بعد (ولا يبدو أنّ هذا سيحدث قريباً) عن نظام الدولة/ الأُمّة، لا تزال قائمة؛ بل ازدادت حدّة إثر حروب كوسوفو والعراق وليبيا وسورية. فعلى خلاف الواقعيّة المرتابة تجاه «الكوني» من منطلقات ديمقراطيّة أو قوميّة أو ثقافيّة، وعلى خلاف المتحمّسين لدولة ديمقراطيّة عالميّة، يؤكّد هابرماس ضرورة التأسيس لمجتمع عالمي خاضع لنظام حوكمة (-gou vernance) عالميّة دون حكومة، حيث يكون نظاماً مركّباً من مكونات ثلاثة: المكوّن ما فوق-الوطني، ويتمثّل في المنظمات الدوليّة، ولاسيما الأمم المتحدة، والمكوّن عبر-الوطني، ويتمثّل في المنظمات والتجمعات الإقليمية كالاتحاد الأوروبي، والمكوّن الوطني ممثلاً في الدول الوطنيّة ذات السيادة. لم يغادر هذا الحل، رغم ذلك، أفق الفلسفة الكانطيّة، ولكن من الواضح أنّ هابرماس يذهب إلى ما هو أبعد من مفهوم فيدراليّة دول ديمقراطيّة، رغم أنّه يبقى، في الآن ذاته، في حدود ما هو أدنى من مفهوم جمهوريّة عالميّة موحدة. وفي نطاق هذه البنية المركّبة للمجتمع العالمي تجد مسألة المشروعيّة الديمقراطية وتحديدًا مسألة العلاقة بين مبدأي سيادة الشعب وحقوق الإنسان طريقها إلى الحل.

وهو بديل خيار الجمهوريّة العالميّة الموحدة، بسبب ما يفتح عليه هذا الخيار الأخير من خطورة الانزلاق نحو دولة عالميّة استبداديّة يتعدّر فيها التمييز بين الحاكم والمحكوم<sup>9</sup>. ولذلك يرى كانط أنّه «لا سبيل للدول لكي تخرج من حالة الحرب التي يجسبها فيها انعدام القوانين إلّا أن تتخلّى كالأفراد عن حريتها الهوجاء الجاحمة، وأن تدعّن لإلزام القوانين العامّة، فتؤلّف بذلك جامعة أمم (...)، فإن لم تكن الفكرة الوضعيّة لجمهوريّة جامعة ميسورة، فليس يبقى (إذا أردنا ألا نضيع كلّ شيء) سوى الملحق السلبّي لتحالف دائم تتسع رقعته على الدوام»<sup>10</sup>. وفي هذا السياق إنّ قيم المواطنة والديمقراطيّة هي التي تشكّل حائلاً دون الحرب، ومخرجاً من حالة الطبيعة التي تسم العلاقة بين الدول.

من دون شك، ليس لنا أن نفصل بين الجوهر الأخلاقي لمشروع السلم الكوني وما يفترضه من حاجة للتحوّل من نظام حق الشعوب أي القانون الدولي إلى نظام الحقّ الكوسموبوليتي وبين رهانه الاقتصادي المتمثّل تحديداً في تأمين تبادل السلع والطرق التجاريّة وتوسيع نشاط رأس المال وضمان مصالحه. لكنّ هذا التوسّع الذي كان يُعدّ مطلباً أصبح اليوم، في عصر هابرماس، واقعاً متحققاً يجد تعبيره الأقصى في العولمة المتعدّدة الأبعاد. وقد فرضت هذه العولمة، ولا سيّما عولمة السوق، إعادة تركيب العلاقة بين الدول وبين الأفراد. فالسوق العالميّة ونظام المبادلات العالمي ومؤسّساته وحركة الرساميل تحتاج إلى تنظيم قانوني هائل ودقيق يخضع له الأشخاص الطبيعيون والأشخاص المعنويون، وتخضع له الدول ذات السيادة.

وبالفعل، إنّ الدولة المعاصرة، بقدر ما تكون ضامنة لتشريع القانون وإنفاذه على مستوى حدودها الإقليمية، تجد نفسها وقد تحوّلت إلى موضوع لقوانين دوليّة تتجاوز سيادتها وتحدّها منها. ومع دخول مصطلحات جديدة المعجم السياسي المعاصر من قبيل واجب الحماية، أو حقّ التدخل، أو العدالة الجنائيّة الدوليّة، فإنّ النموذج السيادي للدولة أضحى موضوع مساءلة. فإذا أضفنا إلى هذه التغيّرات، التي شهدتها القرن الأخير، ظهور

9- كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو

المصريّة، القاهرة، 1952، ص 51.

10- المرجع نفسه، ص 58.

11- نسبة إلى معاهدات وستفاليا (Westphalia) لسنة 1648.

وفقاً لما يقتضيه المبدأ الديمقراطي<sup>13</sup>. وبالتالي إن المخاطر التي باتت اليوم تهدد سيادة الشعب ليست متأتية من المطالبة بإعادة تنظيم المجال السياسي العالمي وفقاً لمعيار الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ بل من واقع أن المجال السياسي العالمي بات يتعامل أداًتياً مع مطالب الديمقراطية وحقوق الإنسان. ولكن ما وجهة العودة إلى مبدأ الدستورية على ضوء هذا الواقع، وعلى ضوء استبعاد هابرماس كل حاجة إلى حكومة عالمية ذات صلاحيات تنفيذية؛ أي إلى ما يسميه كانط جمهورية عالمية موحدة؟

باستبعاد مفهوم جمهورية عالمية موحدة، يكون هابرماس قد استبعد مفهوماً ليس غير قابل للتحقق فحسب، بل أيضاً لا يُعدُّ تحققه أمراً مطلوباً وميموناً<sup>14</sup>. فيلج جانب واقع العلاقات الدولية اليوم وأنواع الصراعات التي تتخللها، يقدم هابرماس سبباً ذا طبيعة معيارية يفسر امتناع فرضية الجمهورية أو الدولة العالمية عن التحقق؛ إذ لا يمكن أن توجد دولة ذات دستور ديمقراطي دون أن توجد جماعة سياسية قادرة على أن تطوّر لنفسها هوية مشتركة وأن تؤوّل المبادئ المؤسسة للدولة وللدستور على ضوء تاريخها ونمط حياتها. ولكن هذا التصوّر الإيتيقي - السياسي الذي يمتلكه أفراد جماعة سياسية عن أنفسهم، ليس له أن يتحقق بين مواطني العالم<sup>15</sup>؛ أي أن جمهورية عالمية ستفتقد بالضرورة المشترك الإيتيقي الذي على أساسه تطوّر دستوراً مشتركاً أو فهماً مشتركاً للدستور، من حيث هو فعل مكوّن للشعب وللسيادة<sup>16</sup>.

13- بحسب هابرماس، إن المبدأ الديمقراطي هو ذلك الذي يعلن أن القوانين وحدها القادرة على نيل موافقة جميع المعنيين بها، لها أن تدعي لنفسها صلاحية مشروعة. انظر:

Habermas, Jürgen, Droit et Démocratie, op.cit, p. 126.

14. Habermas, Jürgen, «La Constellation postnationale et l'avenir de la démocratie», in: Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique, traduit par R. Rochlitz, (Paris, France, Fayard, 2000), p. 114.

15- المرجع نفسه، ص 117.

16- قد يكون من الضروري أن نلاحظ في هذا المستوى أن ربط الدستور ضمن الدولة الوطنية إلى «هوية مشتركة» و«مخط حياة» موحّد لا يبدو على تناسق كبير مع ما رأيناه بخصوص تشديد هابرماس على الهوية ما بعد-التقليدية وما بعدالقومية للمواطن الديمقراطي. فهذا التشريط الإيتيقي للمواطنة يستعيد

## 2. دستور سياسي لمجتمع عالمي: الأسس والرّهانات

بقدر ما تقبل فرضية حوكمة عالمية ثلاثية التركيب ببقاء شكل معين من أشكال السيادة الوطنية للدول، فإنها تعيد بناءه بكيفية تجعله قابلاً للتعايش مع أشكال التنظيم عبر- الوطني وفوق- الوطني. ولا يكون هذا التعايش ممكناً في نظر هابرماس (كما في نظر كانط سابقاً) إلا بالتزام الدول، وإن كان ذلك تحت التهديد بعقوبات، بضمّان حقوق الإنسان الأساسية والمتساوية بالنسبة إلى كل المواطنين<sup>12</sup>. وهو ما يستدعي من هابرماس (المتحمّس لخيار الديمقراطية الإجرائية الجذرية) الإجابة عن السؤال الآتي: ألا يؤدّي الحدّ من السيادة الوطنية ضرورة إلى الحدّ من سيادة الشعب، ومن ثمّ من المشروعية الديمقراطية للأنظمة السياسية والقانونية الوطنية؟ أنحن أمام نظام للحقّ دون ديمقراطية، أم أن المجتمع العالمي قادر على أن ينتج لنفسه مسارات شرعنة خاصّة تجعل السياسة الدولية مؤسّسة على حقوق الإنسان وعلى المشروعية الديمقراطية في آن واحد؟

يلاحظ هابرماس أن عولمة الرساميل والإعلام والأسواق المالية تفرض تنظيماً معيناً للسياسات العالمية، يشكّل خطراً متزايداً على البنى والمسارات الديمقراطية ومسارات أخذ القرار والتشريع على صعيد وطني. فهذا التنظيم ينحو باتجاه منح خبراء المنظمات الدولية ومختصيها سلطة أوسع للقرار، ومن ثمّة باتجاه تضيق الاستعمال العمومي للعقل. وفي ظلّ راهن عالمي محكوم بعلاقات قوّة لا متكافئة، فإنّ تنامي سلطة هؤلاء الخبراء (وهم في الأغلب موالون لدولهم) ليست شيئاً آخر سوى تراجع تدريجي لاستقلالية الدول، ولقدرة مواطنيها على التقرير الذاتي؛ أي لقدرة على ممارسة مواظنتهم من خلال التشريع والمحاسبة.

في هذا السياق، يراهن هابرماس من خلال إعادة هيكلة العلاقات السياسية الدولية وربطها إلى مقتضى الدستورية، و من خلال مثال الحوكمة الثلاثية التركيب، إلى جعل الخاضعين للقانون وللسياسات الدولية هم أنفسهم أصحاب القرار بشأنها،

12. Habermas, Jürgen «The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society», in: Constellation, vol 15, n°4, 2008, p. 453.

نفسها. وهذا يعني أن الذوات الخاضعة لهذا الدستور العالمي لا تقتصر على الدول ذات الدساتير الجمهورية، ففي هذه الحالة لن يكون أكثر من صيغة جديدة للقانون الدولي، وإنما تشمل أيضاً الذوات الفردية؛ أي المواطن الكوسموبوليتي<sup>18</sup>.

لا يهدف الدستور العالمي إلى تأسيس سلطات عالمية جديدة، ولهذا يشدد هابرماس على أنه يمثل خياراً مغايراً لخيار الجمهورية العالمية الكانطية. إنه يهدف فقط إلى إعادة تنظيم وتشكيل سلطات موجودة فعلاً بما يحمي مقتضيات السلم العالمي وحقوق الإنسان<sup>19</sup>. ومع ذلك، يرفض هابرماس أية ماثلة بنيوية بين دستور الدول الوطنية وبين دستور ينظم، أساساً، عمل منظمات عالمية ذات صلاحيات محدودة ومحصورة في عدد معين من الوظائف<sup>20</sup>. إن دسرة العلاقات الدولية ليست في نظره مرحلة متقدمة من مراحل تطوّر الدولة الدستورية. إن الدستور السياسي الكوني هو صيغة لتنظيم العلاقة بين مكونات مجتمع عالمي لا مركزي وتحديد مهامها من حيث هو مجتمع أولاً: مركب من فاعلين جماعيين مختلفين، وثانياً: لا يرتبط بأية سلطة مركزية. يؤكد هابرماس على بعدين لهذا المجتمع العالمي: البعد المؤسسي الذي يحدّد مختلف مكوناته والفاعلين فيه وأدوارهم، والبعد المعياري المتمثل في حماية السلم العالمي وحقوق الإنسان. لذلك إن المعطى الذي يوجّه الدستور السياسي الكوني إنما هو هذه القيم والغايات التي يمكن أن تتبلور اليوم من خلال ميثاق الأمم المتحدة، وهو بدوره بحاجة إلى تعديلات تجعل هذه المنظمة أكثر ديمقراطية وفعالية، من خلال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

تتمثل مكونات المجتمع العالمي ووظائفها في المؤسسات الآتية:

- المؤسسات فوق الوطنية المنصوية تحت الأمم المتحدة. لهذه

18. Habermas, Jürgen, «The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a constitution for World Society», in: Constellation, op.cit, p. 449.

19. Habermas, Jürgen, «Does the Constitutionalization of International Law Still have a Chance?», in: The Divided West, Polity Press, Cambridge, 2006, p. 133.

20. المرجع نفسه، ص 134.

ينبغي ألا يعد الدستور العالمي إذن بأية حكومة عالمية. إنه دستور سياسي لمجتمع عالمي. وهو ما جعل هابرماس يخلص إلى ضرورة الفصل بين فكرة الدستورية من جهة، وبين وجود حكومة تمارس السيادة على إقليم معين من جهة ثانية.

نظرياً، يجد هذا الفصل أساسه في التصوّر الليبرالي للمعنى الدستور ووظيفته، وهو ما لم يتفطن إليه كانط الذي وقع، في تقدير هابرماس، في خلط بين الحاجة إلى التحول من القانون الدولي إلى القانون الكوسموبوليتي وبين الحاجة إلى جمهورية عالمية موحدة. فوفقاً للتصوّر الليبرالي، ليس من وظيفة الدستور أن يؤسس للسيادة كما فهم ذلك روسو، وإنما وظيفته هي الحد من السلطة وتنظيمها<sup>17</sup>. لذلك يرى هابرماس أن دولة ديمقراطية هي بالضرورة دولة دستورية، ولكن دستوراً ديمقراطياً لا يقتضي بالضرورة وجود دولة ذات سيادة، ولا يشترط من ثم وجود حكومة تمارس السيادة، وإنما يمكن تصوّر مجتمع عالمي دون حكومة عالمية. بهذا يحرر هابرماس المواطنة العالمية من النموذج السیادي، كما حرر سابقاً المواطنة الدستورية من الهوية القومية. وتاماً مثلها تكون وظيفة الدستور في إطار الدولة الديمقراطية ضمان حقوق الأفراد (الأساسية في الحد الأدنى) ضد الاستعمال المتعسف للسلطة، فإن دستوراً عالمياً يؤدي هذه الوظيفة نفسها، ويسمح بحماية حقوق الأفراد إن اقتضى الأمر ضد عسف دولتهم

بالضرورة عنصراً، وإن لم يقع استبعاده من تصوّر هابرماس للوطنية الدستورية إلا أنه أحيل إلى مستوى أدنى، ونعني به عنصر الإرث التاريخي للجماعة. ولكن هذه الاستعادة لا تبدو حتمية إذا انتبهنا إلى واقع الدول الديمقراطية المتعددة الأعراق والثقافات. فهذه الدول إن كانت من الناحية التاريخية تسير في اتجاه تلاقي المسارات التاريخية لكل الجماعات المكونة لها، فإن هذا لا يعني أن أفراد هذه الجماعات مضطرون إلى إلغاء وعيهم التاريخي بخصوصياتهم مقارنة مع الجماعات الأخرى. ومع ذلك يظل الدستور عامل توحيد بالنسبة إليهم، بفضل ما يوفره من حماية قانونية ومن إحساس بالعدالة. فالثقافة الديمقراطية لمجموعة سياسية لا تفرض هوية بديلة، وإنما تفرض هوية إضافية. ولا يبدو، إذاً، أن الدولة الدستورية تشترط الوحدة الإيتيقية - السياسية للجماعة.

17. Habermas, Jürgen, «Une constitution politique pour une société mondiale pluraliste?», in: Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, traduit par Ch. Bouchidhomme et A. Dupeyrix, (Paris, France, Gallimard, 2008), p. 275.

كلٌ مشروعية، وبين مفهوم مجتمع عالمي دون حكومة عالمية؛ أي بين مقتضى المواطنة ضمن -الدولية ومقتضى المواطنة الكوسموبوليتية.

يوجد في هذا السياق اعتراض أساسي على أطروحة هابرماس، كان هو نفسه قد أشار إليه. يتمثل هذا الاعتراض في القول إنه لا يمكن المماثلة بين الدوافع التي تحرك المواطن في سلوكه السياسي داخلياً، وهي دوافع الديمقراطية والعدالة والحق، وتلك التي تحركه عندما يتعلق الأمر بعلاقة دولته بدولة أخرى، وهي دوافع المصلحة الوطنية، وأنه لتجاوز هذا الانقسام لا بد من وجود دولة عالمية. ضد هذا الاعتراض يبس هابرماس أن عدم وجود حكومة عالمية لا يعني أنه لا يمكن بلورة مسارات شرعية للقرارات والسياسات الدولية. ولكن كما أن هذه السياسات تتحقق في مستويات ثلاثة، فإن مسارات الشرعة بدورها تتخلل هذه المستويات نفسها. فسواء تعلق الأمر بالكيانات فوق-الوطنية أم عبر-الوطنية فإن آلية أخذ القرار فيها هي آلية ديمقراطية، وهي امتداد لسيادة مبدأ الديمقراطية في إطار وطني. فهذه الكيانات مكونة من مجالس منتخبة، لا تعبر فقط عن إرادة الحكومات، بل أيضاً عن إرادة مواطنين منتخبين ضمن دولهم ومواطنين عالميين يمثلون المجتمع المدني العالمي. ولذلك إن مسارات الشرعة داخل الدول الوطنية الدستورية هي رافد أساسي؛ بل هي المنبع الأصلي لشرعة السياسات الدولية. والإبقاء على البنية السيادية للدول يُعد ضرورة حتى لا يتكس مسار الوحدة الكوسموبوليتية ليتحول إلى مجرد واجهة أخلاقية للهيمنة العالمية<sup>21</sup>.

بهذا يعيد هابرماس الجمع بين مبدئي حقوق الإنسان وسيادة الشعب لتكريس نموذج من المشروع الديمقراطية دون دولة ديمقراطية. ولكن من الواضح أن مقارنة هابرماس تدفع ثمن هذا الحرص على عولة الديمقراطية التداولية من رصيد واقعيته. فالفيلسوف الألماني يجد نفسه مضطراً «لتبسيط» حججه، أو ربماً لجعله أكثر تناسقاً إلى «تجاهل واقع أنه من غير الممكن أن تكون كل الدول قد طوّرت دساتير ديمقراطية»<sup>22</sup>. ولكن ليس هذا

21- المرجع نفسه، ص. 140.

22. Jürgen Habermas, «The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a constitution for World Society», in: Constellation, op.cit. p. 449.

المنظمة وظيفية واحدة هي ضمان السلم وحماية حقوق الإنسان. ولكن بنيتها ومسارات أخذ القرار فيها تحتاج إلى المراجعة حتى تكون أكثر ديمقراطية وأكثر تمثيلية للقوى العالمية الناشئة والجديدة. يقترح هابرماس، على سبيل المثال، أن يكون ثمة تجانس بين الآراء والإرادة المعبر عنها ضمن منظمة الأمم المتحدة وبين تلك المعبر عنها في برلمانات الدول الديمقراطية، وذلك عبر وجود مجلس يضم أفراداً منتخبين عن منظمات المجتمع المدني العالمي باعتبارهم مواطنين عالميين، بالإضافة إلى أفراد ممثلين لبرلمانات دولهم وحكوماتها الديمقراطية.

- المؤسسات الإقليمية التي ينبغي أن تضمن حداً أقصى من الاندماج السياسي بين الدول، ومن آليات التسيير والتقرير الديمقراطية، حيث تكون قادرة على احتواء النزاعات الإقليمية داخلياً، وعلى تحقيق توازن أكبر بين القوى الإقليمية على صعيد عالمي. في إطار هذه التجمعات تُطرح مسائل العدالة التوزيعية العالمية والحوار بين الثقافات وبين الأديان. ويمثل الاتحاد الأوروبي نموذجاً رائداً لهذه التجمعات الإقليمية ذات العمق الديمقراطي.

- مؤسسة الدولة الوطنية؛ أي الدولة/ الأمة، التي تظل رغم كل ذلك الإطار النهائي للمواطنة الديمقراطية، ومن ثم المنبع الأصلي لمسارات المشروعية على المستويات الثلاثة.

من الناحية الشكلية لا يبدو أن هابرماس يقدم إضافة جوهرية للتنظيمات الفاعلة عالمياً باعتقاده هذا التصور للمجتمع العالمي. لكن إضافة التي يروجها هي تحويل العلاقات الدولية من علاقات خارجية بين كيانات سياسية متضاربة المصالح، مفتقدة غايات معيارية مشتركة ومغلبة لمقتضى المصلحة الوطنية على مقتضى المواطنة العالمية، إلى سياسة داخلية لمجتمع عالمي تعمل على نحو تعاوني، ويكون فيها للفرد القدرة على التأثير في مسارات التشريع عالمياً، سواء بموجب فعاليته كمواطن ينتمي إلى دولة أمة، أم بمقتضى حقه في اختيار ممثليه في الهيئات فوق-الوطنية وعبر-الوطنية، أو كذلك من خلال فعاليته في مستوى الفضاء العمومي وعبر مؤسسات المجتمع المدني العالميين. لذلك لا يرى هابرماس أنه يوجد توتر بين المبدأ المؤسس لنظريته السياسية التداولية؛ أي مبدأ التحقق المشترك لحقوق الإنسان وسيادة الشعب الذي يجعل المسارات الديمقراطية للتداول هي المجال الوحيد الذي تنبثق منه

للكونية شديدة الوعي؛ بل شديد الحساسية تجاه مسائل التنوع والاختلاف. وهي ثنائية لا يبدو تجاوزها ممكناً، حتى بافتراض صيغة واحدة للحدثة تتهاهى بموجبها القيم الكونية مع القيم الأوربية الحدائيه، وهي على كل حال صيغة لا يمكن لها برماس أن يوافق عليها؛ لأنها تناقض ما يفهمه من معنى الكونية: «ما هي إذاً الكونية؟ يتساءل الفيلسوف الألماني، إنها تعني أن ننسب شكل وجودنا بحسب ما تعبر عنه أنها حياة أخرى من ادعاءات مشروعة، أن نمح حقوقاً متساوية للأجانب وللآخرين، مع كل ما يعود لهم من خصوصيات، وكل ما يمكن أن يجعل منها غامضة بالنسبة إلينا، ألا نشبث بالرغبة في تعميم هويتنا، وتحديداً ألا نقصي منها ما يكون مخالفاً لها، إنها تعني أن مجالات التسامح ينبغي أن تصبح أكثر اتساعاً مقارنة بما هي عليه اليوم، هذا ما تعنيه الكونية الأخلاقية»<sup>24</sup>.

ينبغي ألا نفهم من تطلع هابرماس إلى قيم الحدثة من جهة، وإلى ضرورة بناء وحدة كوسمبوليتية من جهة ثانية، أن هذا الفيلسوف يتصر لنظام القانون الدولي للعصر الحديث الذي لم يقطع صلته أبداً بقانون الشعوب الأوربية والأمريكية-«المتحضرة». وينبغي ألا نفهم منه كذلك أن الفيلسوف الألماني متمرس خلف نظرة أورو مركزية للمواطن العالمي. فالكوني في نظر هابرماس لا يبنى دون القدرة على الاستماع إلى الآخر وعلى الانفتاح، ودون قدرة كل تقليد ثقافي، خاصة، على تطوير رؤية نقدية إزاء موروته تعبر عن مدى قدرته على إبداع منظومة قيمه في لحظة راهنة. فعلى خلاف تايلور، الذي يستبعد كل التصورات الإثنومركزية عبر الدفاع عن التعدد الثقافي غير القابل للتدوين ضمن ثقافة واحدة، وعلى ضرورة احترام أنماط الحياة المغايرة والمحافظة عليها حتى تتمكن الأجيال القادمة من الاستفادة من إبداعاتها، يستبعد هابرماس هذه التصورات استناداً إلى قراءة تكوينية للوعي الأخلاقي كان قد استند فيها إلى أبحاث كولبرغ<sup>25</sup>. وقد شدّد فعلاً هابرماس على أن ما يميز الحدثة، وما يجب أن يشكل قاسماً مشتركاً بينها وبين الثقافات الأخرى

هو الأمر الوحيد الذي يتجاهله هابرماس. فيلى جانب التفاوت الموجود اليوم في مستوى اقتصادي بين دول العالم، يوجد شكل آخر من التفاوت يمس بصورة مباشرة مسارات تكوّن الرأي العام العالمي؛ أي مسارات الشرعنة، ونعني بذلك التفاوت في مستوى القدرة على إنتاج المعلومة والتحكم فيها وبثها والتأثير من خلالها. إنّ الفضاء العمومي العالمي اليوم هو فضاء غير عادل، ووسيلة الإعلام، بما هي أداة تواصلية، محكومة بمنطق الوظائفية النسقية لا بمنطق المعيارية الواسطية، وفقاً للتصنيف الذي يضعه هابرماس نفسه في مؤلفه نظرية النشاط التواصلي<sup>23</sup>. ولا يمكن بالتالي لهذا الفضاء العمومي العالمي أن يسهم، إلا على نحو محدود ومخادع، في إنتاج مشروعات ديمقراطية مؤثرة؛ أي أنه في نهاية الأمر لا يمكن أن نطرح مسألة الشرعية الديمقراطية للسياسات العالمية بمعزل عن مقارنة عامّة للعدالة لا تتوقف عند وظائف المؤسسات (الجمعية العمومية، مجلس الأمن، المحكمة الجنائية الدولية)، وإنما تمس أيضاً قضايا الاعتراف البيثقافي والعدالة الإيستمية العالمية، وهي شروط ما قبلية لتكوّن الفضاء العمومي عبر الوطني، باعتباره فضاء يستوعب مسارات الشرعنة، وليست أبداً إحدى نتائج وجود هذا الفضاء. من هذا المنطلق، لا يوجد ما يدعو إلى اعتبار أن مبدأ النقاش هو المبدأ المرجعي الوحيد للمشروعية إلا جزئياً. بالنسبة إلى ديمقراطيات مستقرة مثل الديمقراطيات الغربية. فالاعتراف الذي يجعل مواطني الدول النامية مرثيين في الفضاء العمومي العالمي يجب أن يتنزع، ربّما، عبر المقاومة والاحتجاج.

### 3. عبء القيم الأوربية

يبدو مشروع الوحدة الكوسمبوليتية عند هابرماس شبيهاً برأس الآلهة جانوس ثنائي الوجه (وهو مجاز دأب هابرماس على استعماله خاصة لإبراز الطابع القانوني والأخلاقي لحقوق الإنسان). فهو ملتفت من جهة إلى قيم الحدثة والأنوار الأوربية: الديمقراطية والمواطنة وكونية حقوق الإنسان، وإن كانت الحدثة بالنسبة إلى هابرماس قد ظلت مشروعاً غير مكتمل، عملاً هو نفسه على استتانه ضمن براداييم فلسفي بديل للفلسفة الذاتية هو براداييم التواصل. ولكنه من جهة أخرى يتطلع إلى تصوّر

24. Habermas, Jürgen «Les limites du néo-historicisme», op. cit.

p. 21.

25. Habermas, Jürgen, *Morale et communication*, (Paris, France, Cerf, 1991), pp. 131 - 147.

23. Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel T1*, (Paris, France, Fayard), 1987.

من حيث إنه المصدر الوحيد لكل مشروعية أخلاقية أو سياسية أو قانونية. لكنّ المفترضات والشروط المسبقة للنقاش يمكن أن تثير مشكلاً؛ إذ إنه لا يكتفي بإلزام المشاركين باستبعاد رؤاهم الخاصة الميتافيزيقية والعقائدية للعالم، واللجوء حصرياً إلى خطاب حجاجي عقلائي لتسويغ مواقفهم العملية، وإنما يلزمهم أيضاً بالاعتراف بمنظومة قيمية بطريقة سابقة للنقاش نفسه لعلّ أهمّ مكوناتها هي الحرية والمساواة بمعزل عن الشروط الواقعية والإستيمية، التي تتحقّق فيها أو تُفهم فيها هذه القيم. يترتب على ذلك أنّ النقاش لا يمكن أن يكون مبدأً كونيّاً للاندماج الاجتماعي وللتشريع القانوني، إلا بالنسبة إلى مجتمعات قطعت شوطاً متقدماً من عقلنة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأدركت نفسها باعتبارها مجتمعات ما بعد-تقليدية، وهي ميزة قد تكون خاصية حصريّة للمجتمعات الغربية الحديثة.

وفقاً لوجهة النظر هذه، إنّ مسارات النقاش حول الدستور العالمي، أو حول المواطنة العالمية، تصبح مسارات إقصائية. فإذا كان النقاش ضمن الأطر الوطنية إقصائياً، لأنّه يمكن أن يبرر استبعاد الأجنبي ومن لا يتمتع بالصفة القانونية للمواطن، فإنّه إقصائي أيضاً ضمن الإطار الكوني، لأنّه لا يأخذ في الاعتبار جملة من العوامل أهمّها:

- حرص بعض المجتمعات على المحافظة على بنى الاندماج التقليدية داخلها، دون أن تكون معادية بالضرورة لأنماط من العقلنة المعرفية أو السياسية. وبالتالي يكون من الضروري تنسيب الحكم الذي يربط بين مسار العقلنة الاجتماعية من جهة، وبين تاريخ المجتمعات الأوربية من جهة ثانية.

- ربط النقاش إلى منظومة قيم (الحرية، المساواة)، باعتبارها جزءاً من أخلاق معقلنة دون مساءلتها من خارج المنظومة الفكرية والفلسفية الغربية نفسها، قد يكون فيه إلزام للمجتمعات غير الأوربية بأن تستنسخ مسار التحديث الغربي نفسه، وهو ما يعني أنّ الحداثة المتعددة تصبح مجرد وهم. يؤدي هذا الأمر إلى ترسيخ تصوّرات مرجعية غير معلنة للتسامح أو للعقلانية أو للمساواة. ورغم اختلاف هذه التصوّرات فيما بينها فإنّها تنتمي إلى الأفق الثقافي نفسه، ووقع إنتاجها ضمن المسارات التاريخية نفسها. وليس أيسر عندئذٍ من الانزلاق نحو وسم الآخر

صوناً للتسامح الكوني، هو قدرتها على نقد ذاتها عبر نقد تاريخها الخاص. فلا إمكانية للانفتاح على الآخر أو التواصل معه حيث لا إمكانية لنقد الذات وتصحيح أحكامها<sup>26</sup>. لكنّ هذا القبول بالتنوع يجب ألا يبرّر بأيّ شكل المقاربات السياقية والجموعية التي تعمل باعتبارها قوّة هدم لوحدة العقل، وبالتالي لإمكانية التواصل. فهل هذا يعني أنّ المواطنة الكوسموبوليتية وفقاً لتصوّر هابرماس لها بعد استيعابي (inclusif)، وأنها نجحت في توحيد كلّ المقاربات الإثنومركزية؟

يبدو أنّ الجواب عن هذا السؤال هو جواب سلبي. فمن المؤكد أنّه لا توجد لدى هابرماس رؤية أورومركزية نسقية، ولكن ثمة مؤشرات في فكر هابرماس السياسي إجمالاً، وفي تصوّره للمواطنة الكوسموبوليتية تخصيصاً، تدلّ على ترسّب بعض الأحكام والاعتبارات الأورومركزية. قد تتيه فكرة الدستور السياسي العالمي، بسبب هذه الاعتبارات، عن رعاتها الأساسية. فعالمية التي تحرّكها روح أوروبية لا تجعل منه دستوراً مشتركاً للإنسانية. سنركّز في هذا المجال على رصد هذه الاعتبارات على مستويين اثنين: مستوى نظرية النقاش من حيث إنّها تشكّل الخلفية الفلسفية لكلّ نظرية هابرماس السياسية (أ)، ومستوى المضمون المعياري لمفهوم دستور سياسي لمجتمع كوني ونعني به، تحديداً، ضمان سلم عالمي قائم على احترام حقوق الإنسان (ب). ثمّ نخلص إلى بعض الشروط التي من شأنها أن تجعل الحق الكوسموبوليتي سواء أخذ شكل دستور سياسي أو غيره حقاً مشتركاً للإنسانية (ج).

أ. نظرية النقاش: يؤكّد هابرماس بشكل خاص أهمية النقاش باعتباره، من جهة أولى، أساساً للنظرية الاجتماعية. فهو يمثل آلية معيارية ضرورية للاندماج ضمن المجتمعات التعددية تجاوزاً لمخاطر حصر مسارات الاندماج في وسائل سلطوية وتحكّمية مثل المال والسوق، وباعتباره، من جهة ثانية أساس نظرية المشروع

26- حول الحلول التي يقدمها كلّ من تشارلز تايلور ويورغن هابرماس لتجاوز

المركزية الإثنية يمكن الرجوع إلى:

Pélabay, Janie, «Jürgen Habermas et Charles Taylor: jugement interculturel et critique de la tradition», in Tracés. Revue des sciences humaines, n°12, 2007/ 1, pp. 121 – 135.

الإنسان تطلعاً لتحقيق وعد السلم العالمي. تمثل حقوق الإنسان في نظر هابرماس، إلى جانب سيادة الشعب، أحد الروافد المنتجة للمشروعية ضمن النظام الديمقراطي. ولكنه يفهم حقوق الإنسان، وهي في تقديره ذات مضمون أخلاقي كوني، بأنها حقوق بالمعنى القانوني؛ أي أنها تتحقق من خلال أنظمة قانونية وضعية<sup>28</sup>. وإذا كان مضمونها الأخلاقي يمنحها صلاحية كونية، فإنها، بحكم شكلها القانوني، تمثل حماية قانونية للأفراد فقط باعتبارهم مواطني دولة/ أمة محدّدة<sup>29</sup>. وفقاً للبنية المؤسسية الثلاثية للمجتمع العالمي، يجعل هابرماس مهمّة الأمم المتحدة الأساسية، بوصفها منظمة فوق-وطنية، محصورة في ضمان هذه الحقوق والتحرُّك لحمايتها حتى ضدّ الانتهاكات التي قد تمارسها الدول ضدّ مواطنيها. يثير هذا الأمر مشكلين أساسيين: أولاً: هل يمكن أن تفصل بوضوح، على ضوء واقع علاقات دولية الاقتصادية والعسكرية وغيرها، بين الخلفيات الأدائية-الفعيية، وبين الخلفيات الإنسانية-الأخلاقية لحماية حقوق الإنسان؟ يطرح هابرماس حلاً لهذا المشكل فرضية الاستناد إلى نوع من الواجبات السلبية: عدم ارتكاب انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان والعدالة الكونية مثل الإبادة الجماعية أو المشاركة في حروب عدوانية، ولكنه في هذه الحالة يتخلّى عن مقتضيات نظرية النقاش لفائدة حلّ الحد الأدنى (minimalisme) الذي هو أقرب إلى الوصية الأخلاقية منه إلى مبدأ قابل لأن يأخذ شكلاً قانونياً. فلا يكون دستور المجتمع العالمي نتاجاً لتوافقات حرّة بوساطة النقاش، وإنما يكون نتاجاً لتقدير معيّن لجسامة الجرائم، وكم سيكون من الصعب تحييد هذا التقدير عن علاقات القوة وتوزيع المصالح السائدة! أمّا المشكل الثاني، وهو أكثر ما يعيننا في هذا السياق، فهو: فيم تتمثل منظومة حقوق الإنسان التي يتأسس عليها السلم العالمي والقضاء الدولي وميثاق الأمم المتحدة؟ وفقاً لآلية قراءة وأيّ تصور للعدالة يمكن أن تتحدّد؟

المختلف باللاتسامح أو اللاعقلانية أو باتهامه بممارسة أشكال معينة من الميز.

- عجز مجتمعات أو فئات اجتماعية عديدة عن المشاركة في مسارات النقاش وطنياً وعالمياً، إمّا بسبب إقصاء سياسي يجعلها غير ممثلة في هذه المسارات أو بسبب ظلم يستمي يجعلها غير قادرة على تطوير خطاب معرفي يصف تجاربها الحياتية ويفكّكها ويجعلها مصدر إثراء. وفي الغالب، إنّ هذه الأوجه من الظلم ليست منفصلة عن سياسات الهيمنة الاستعمارية والنيواستعمارية للدول الغربية التي يمكن أن تجد لها تسويغاً ضمن نموذج معيّن من العقلانية الغربية. هذا لا يعني أنّ هابرماس يبرّر هذه السياسات، وإنما يعني فقط أنّ نظريته في النقاش لا تستطيع أن تكون نظرية استيعابية بمقتضى توقعها من زاوية نظر التاريخ الأوربي، وعدم التنفّض إلى أنّ الاعتراف هو مرحلة سابقة للنقاش، وليس مجرد مسلمة من مسلماته الضمنية.

سيكون من الصعب، إذًا، الانخراط في المشروع الكانطي للمواطنة الكوسموبوليتية؛ بل والمراهنة على الذهاب بعيداً بهذا المشروع نحو دستور سياسي لمجتمع عالمي دون إعطاء مفترضات النقاش نفسها صبغة كوسموبوليتية، بإدراجها باستمرار وبصورة متكررة ضمن مسارات نقاش لا تدعي الانتساب لأيّ تصوّر جوهري للعقلانية أو للأخلاق. وفي هذا اعتراف مسبق بأنّه لا يوجد مسار واحد لتكوّن الوعي الأخلاقي أو صبغة واحدة لعقلنة العلاقات الاجتماعية والسياسية. يبدو أنّ نظرية النقاش مدعوة للتحرُّر أكثر من دوغما احتكار الحدّثة الغربية للعقلانية، ومدعوة أيضاً لتحرير العقلانية نفسها ليس فقط من قراءاتها الأدائية خاصة مع ماكس فيبر، ولكن أيضاً من قراءاتها الأورومركزية<sup>27</sup>. وفي هذه الحالة قد يكون من الضروري التفكير خارج التقليد الكانطي؛ بل ربما يكون من الضروري التفكير ضدّه.

ب - المضمون المعياري لمفهوم دستور سياسي لمجتمع عالمي: يتركز هذا البعد المعياري بالخصوص حول ضمان احترام حقوق

28. Habermas, Jürgen, La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne, (Paris, France, Cerf, 1996), p. 86.

29. Habermas, Jürgen, «Le débat interculturel sur les droits de l'homme», in: L'intégration républicaine. Essais de théorie politique, traduit par R. Rochlitz, (Paris, France, Fayard, 1998), p. 245.

27. Delanty, Gerard, «Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Culture Limits of Moral Universalism», Sociological Theory, vol 15, n°1, Mars 1997, p. 30.

المراد من الاحتجاج بأولوية الجماعة على الفرد إلا تبرير انتهاكات حقوق الأفراد.

لكنّ التأكيد، عن حق، على الأدوات السياسية في التعاطي مع حقوق الإنسان، يجب ألا يخفي العمق الثقافي والاجتماعي للمواقف المحترزة بخصوص إمكانية منظومة معيارية كونية. ولا يمكن، في هذا السياق، أن يكون تاريخ العقلانية الأوروبية المرجع الوحيد لتسوية حقوق الإنسان. فتاريخ التحرر الأوربي وتحقق حقوق الإنسان هو مسار تاريخي ممكن، ويعود لكل جماعة أن ترسم لنفسها مسار تحررها الخاص، في علاقة بما تواجهه من تجارب جور وقمع. إن هذا الاعتراف بتنوع مسارات التحرر<sup>32</sup> ضروري من أجل الانفتاح التأويلي على الآخر بفهم تجاربه الخاصة ضمن سياقها. صحيح أن انزياحاً متواصلًا بالنسبة إلى تاريخنا الخاص يأخذ شكل قدرة على نقد الموروث الثقافي هو أمر مهم من أجل دعم تقارب عبر-ثقافي في النظر إلى حقوق الإنسان، ومن أجل دعم التسامح الكوني، ولكن ليس مطلوباً أن يفترض هذا الانزياح مسبقاً الوصول إلى نموذج محدد من العقلانية باعتباره مرجعاً نهائياً.

لقد مثل التاريخ الأوربي الحديث سبيلاً ممكنة للتحرر، ولكن هذا التاريخ لم يكن تحررياً في كل لحظاته. ولا يبدو أن نقداً داخلياً لهذا التاريخ يمكن أن يكون كافياً؛ بل إن في هذا النقد إعراضاً عن سماع ضحايا الجور الذي سببه هذا التاريخ، وقد مارسه في أحيان كثيرة باسم العقلانية. لذلك إن الاحتجاج بقدرة العقلانية الغربية على أخذ مسافة من تاريخها الخاص يعبر، بمعنى ما، عن مقاومة كل نقد خارجي لها. إن تجربة مثل الاستعمار بكل استباعاتها الثقافية والاجتماعية تولد إحساساً خاصاً بالظلم، وتطلعاً إلى نمط محدد من التحرر يرتبط غالباً بالحق الجماعي في تقرير المصير، وفي المحافظة على نمط حياة معين وعلى الذاكرة الجماعية. وهو ما يؤدي إلى تراجع الوعي بالطابع الملح والمستعجل للحقوق المدنية، ولتبني نظرة نقدية للتراث ولكل ما له صلة بالذاكرة. فقدرة الحدأة الأوربية على الالتفات نقدياً لموروثها الخاص لا

تبدو حماية حقوق الإنسان، باعتبارها غاية معيارية قصوى للمجتمع العالمي، إحدى مسلّمات مقارنة هابرماس للوحدة الكوسموبوليتية. فالسلم المؤسس على القانون، وتحديدًا على احترام مبادئ حقوق الإنسان، هي البديل الوحيد عن السلم المؤسس على القوة من قبيل السلم الأمريكي (Pax Ameri-cana) الذي أريد له أن يسود بعد أيلول/ سبتمبر 2001. لكنّ هذه المسلّمات مضطرة إلى مواجهة الإشكالية المستعانة باستمرار حول الصلاحية الكونية لحقوق الإنسان وحول أصولها وحول مدى ملاءمتها للخصوصيات الثقافية لمختلف المجتمعات. وبالفعل يثير هابرماس جوانب من هذا النقاش، ولكن دون أن يدفعه إلى حدّه الأقصى من أجل القبول بمقاربة عبر-ثقافية، وليس فقط عبروطنية، لحقوق الإنسان. فالقاعدة التي يتحرك على أساسها هابرماس هي أن تاريخ تأويل وتحقق حقوق الإنسان هو تاريخ الانزياح المستمر لوجهة النظر الغربية في وعيها بموروثها. يتمثل هذا الانزياح في قدرة العقلانية الغربية على أخذ مسافة من تقاليدنا الخاصة، وتوسيع منظوريتها التي تكون، في وهلة أولى، ضيقة<sup>30</sup>. إن هذه الروح النقدية هي ما يجعلنا نفهم الديناميكية التي ميّزت تطوّر مفهوم حقوق الإنسان في الغرب، وامتدادها ليشمل فئات كانت، في البداية، مستثناة أو مهمّشة.

بناء على هذه القاعدة ينخرط هابرماس في النقاش حول كونية حقوق الإنسان من منظور المنتمي إلى هذا التاريخ من العقلانية. يدور هذا النقاش حول ثلاثة اعتراضات أساسية: أولوية الحقوق مقارنة بالواجبات، وأولوية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية مقارنة بالحقوق المدنية والطابع الفردي لحقوق الإنسان الذي يهدّد وحدة الجماعة واندماجها. يلاحظ هابرماس أن مجمل هذه الاعتراضات لها خلفية سياسية، وتتعامل أدواتياً مع حقوق الإنسان لتبرير انتهاكها<sup>31</sup>. فالطابع الذاتي والفردي لحقوق الإنسان مثلاً لا يشكل تهديداً للاندماج طالما أن الاعتراف بهذه الحقوق هو اعتراف بين ذاتي. فلا وجهة إذاً للنقاش بين أصحاب النزعة الفردانية المطلقة وبين أصحاب النزعة الجماعية حول الطابع الفردي أو الجماعي للحق. وليس

32. Waltzer, Michael, «Nation and Universe», in: The Tanner Lectures on Human Values XI, 1989, G. Peterson, University of Utah Press, 1990, p. 527.

30. Habermas, Jürgen, «Le débat interculturel sur les droits de l'homme», op.cit, p. 246.

31. المرجع نفسه، ص 251.

إنَّه من الضروري اليوم، وقبل التفكير في أيِّ إصلاح لنظام العلاقات الدوليَّة، أن تُطرح بجديَّة مسائل العدالة التاريخيَّة، ولا سيَّما في علاقة بالحقبة الاستعماريَّة ومسائل العدالة الثقافيَّة والإبستميَّة في علاقة بالهيمنة الرأسماليَّة على حقول إنتاج المعرفة والمعلومات والثقافة وفي علاقة بالسياسات العالميَّة للاعتراف الثقافي، بالإضافة كذلك إلى مسألة تعامل الديمقراطيات الغربيَّة مع أنظمة استبداديَّة فاسدة وغير ممثلة لشعوبها، تمكَّنها على نحو غير عادل من استغلال ثرواتها.

إنَّ تحقق هذه الشروط يُعدُّ مقدِّمة ضروريَّة تسبق كلَّ مقارنة لتعديل وتطوير النظام السياسي الدولي، ولتحويله إلى سياسة داخليَّة عالميَّة كما يطمح إلى ذلك هابرماس. ومن المؤكَّد في هذا السياق أنَّ نظريَّة النقاش لا تستطيع أن تقول الكثير حول كينيَّة تحقيق هذه الشروط. لذلك يبدو من الخطأ المطابقة بين لحظة انبثاق مسارات الشرعنة وبين لحظة انبثاق مسارات النقاش. فليس النقاش هو المصدر الوحيد للمشروعيَّة. إنَّ مقاومة الجور الاستعماري وآثاره الراهنة والمؤسَّسات التي تعمل على إعادة إنتاجه باستمرار، وكذلك إعادة تشكيل الفضاء العمومي عبرالقطري حتى يكون منفتحاً على أصوات برعت في خنقتها استراتيجيات الاقتصاد السياسي للإعلام، ومقاومة الأنظمة الوطنيَّة الاستبداديَّة نفسها وشبكة المصالح العالميَّة التي تحميها، هي أفعال ضروريَّة من أجل نزع المشروعيَّة عن النظام العالمي الراهن والتأسيس لمشروعيَّة جديدة يساهم فيها فاعلون جدد. وبالفعل إنَّ الحركات الاجتماعيَّة والسياسيَّة العالميَّة، وحتى في الدول الديمقراطيَّة نفسها، ما فتئت تساهم في بروز قوى جديدة فاعلة على المستوى السياسي وقادرة على التغيير سواء من داخل المؤسَّسات أم ضدَّها.

إنَّه فقط بتحويل قوى المقاومة والاحتجاج إلى قوى مؤسَّسة ومنتجة لمشروعات ديمقراطيَّة جديدة يمكن الطموح وطنياً وعالمياً إلى عالم أقلَّ جوراً، باعتباره عالماً تسهم هذه القوى (التي كانت مستبعدة وملزمة بالصمت) في وضع نظامه القانوني. هاهنا يصبح طموح التحرُّر من التفجير ومن الميز وغير ذلك من تجارب الجور جامعاً لرأي عام عالمي جديد، يتشكل شيئاً فشيئاً فيما وراء أسئلة الهويَّة والانتفاء الثقافي.

يخرجها من بوتقة مركزيتها إلا إذا اقترن بالقدرة على الإصغاء إلى الآخر؛ أي بإدراك أنَّ للآخر شيئاً ما ذا معنى ليقوله، وهذا هو تدقيقاً معنى الانفتاح التأويلي عند غادامر<sup>33</sup>.

إنَّ مقارنة تنظر إلى حقوق الإنسان وإلى العدالة العالميَّة باعتبارها تطورات يجب، من أجل تحصيلها، مقاومة كلِّ أشكال الاستعباد والظلم، من شأنها أن تعكس منظوراً آخر لهذه القيم الكونيَّة لا تستطيع نظريَّة النقاش استيفاءه باعتبارها، ضرورة، ذات بعد إقصائي؛ إنَّه منظور ضحايا الظلم أنفسهم الذين من علامات ظلمهم تغييبهم عن الفضاء العام الوطني وعبرالوطني؛ أي إقصاؤهم من مسارات النقاش. إنَّ من شأن هذه المقاربة أن تجعلنا نكتشف مدى تماثل تجارب الجور التي يعاني منها الأفراد والمجتمعات على تعدُّ ثقافتهم وملهمهم وبالتالي شكل انتظاراتهم من قيم حقوق الإنسان والعدالة.

ج - لا تُعدُّ مقارنة هابرماس، للأسف، بأيِّ انفتاح على الحاجة إلى هذه القراءة الثقافيَّة لحقوق الإنسان التي تسعى إلى استخلاص ما هو معياري (المضمون الأخلاقي لحقوق الإنسان) في علاقة بما هو واقعي (تجارب الجور المعيشة تاريخياً بصفة جماعيَّة أو فرديَّة). إنَّها تركِّز اهتمامها فقط على فضائل العقلانيَّة الغربيَّة، وتحديداً قدرتها على أخذ مسافة من تقاليدنا الخاصَّة. ولا يبدو أنَّ هذه الخطوة، على أهميَّتها، كافية من أجل التحرُّر نهائياً من القراءة الأورومركزيَّة للنواة المعياريَّة لأطروحة دستور سياسي لمجتمع عالمي. فهذا الدستور يعكس رؤية المجتمعات الغربيَّة لتاريخها الخاص أكثر ممَّا يعكس رؤية لإمكان نظام قانوني مشترك للإنسانيَّة.

إنَّ التحوُّل من نظام القانون الدولي إلى نظام الحق الكوسموبوليتي، أو بشكل أدق، إلى نظام قانون مشترك للإنسانيَّة تشكِّل حقوق الإنسان نواته المعياريَّة، لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار مقارنة عامَّة للعدالة، لا تأخذ في الاعتبار فقط مسار التحرُّر الأوربي، ولكن أيضاً مسارات التحرُّر الأخرى، بما في ذلك مسارات التحرُّر من الهيمنة الأوربيَّة.

33- غادامر، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيَّة لتأويليَّة فلسفيَّة

(طرابلس: دار أوبا، 2007)، ص 481-482.

## خاتمة

النقاش حتى تكون أكثر انفتاحاً على سائر التجارب الإنسانية، وحتى توسع من دائرة الآخريّة، فلا تبقى مشروطة بالانتهاء إلى تاريخ محدد أو إلى نموذج معين من العقلانيّة. هذه المهمّة يمكن أن تفسّر مشاريع استئناف نظريّة النقاش عند هابرماس من داخل مدرسة فرانكفورت نفسها، منذ إدراج مفهوم الاعتراف مع أكسل هونث (Axel Honneth) وصولاً إلى مبدأ التسوية عند راينر فورست (Rainer Forst)، ومروراً بفكرة الاستعادة الديمقراطية التداوليّة لمعايير حقوق الإنسان عند شايلابنحبيب (Seyla Benhabib).

ما من شكّ في أنّ نظريّة النقاش اليوم باتت تمثل أرضيّة صلبة لإعادة التفكير في مسائل المواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان. وحتى التوجّهات المعارضة كلياً أو جزئياً على أطروحاتها لا تستطيع تجاهلها، بل إنّها تعمل على تبرير تمايزها عنها. ولعلّ الفضيلة الأسمى لهذه النظرية هي تعويلها على الفاعلين أنفسهم، من حيث هم مشاركون في بناء واقعهم السياسي. فهي لا تقدّم تصوّرات نظريّة بقدر ما تعمل على تحديد الشروط الإجرائيّة للمشاركة السياسيّة. فمسارات النقاش هي مسارات مفتوحة للجميع، وكل مشروعية ينبغي أن تجد أسسها في المشاركة العموميّة في النقاشات السياسيّة.

إنّ حمل ثوابت هذه النظرية إلى مستوى كوسمبوليتي يعني البحث عن مشروعية جديدة للقانون الدولي تقطع مع النزعة الهيمنية التي تعبّر عنها مفاهيم مثل «المصلحة الوطنية» أو إجراءات مثل حقّ النقض. ولا بدّ لهذه المشروعية الجديدة من أن تجد أسسها لدى المعنيين بهذا القانون، سواء أكانوا دولاً أم أفراداً، حتى لا يتحوّل مفهوم المجتمع العالمي الذي يدعو إليه هابرماس إلى تورية لفظيّة لما يشير إليه اليوم مصطلح «المجتمع الدولي» المثير للريبة. بناء على ذلك، استعاد هابرماس المشروع الكانطي لسلم كونيّ دائم، ولكن بشيء من التعديل، بما أنّه يطرح خياراً يجمع بين محافظة الدول على سيادتها وبين المرور إلى دستور كوني للإنسانية. إنّ فكرة دستور سياسي لمجتمع عالمي دون حكومة عالميّة إنّما يطمح إلى الدفاع عن قيم السلم وحقوق الإنسان لا من منطلق الغلبة والهيمنة، ولكن من منطلق التعايش والمشاركة. وهذا المنطلق يبدو كفيلاً بحدّ ذاته بتحرير الطموح الكوني لنظريّة النقاش من مأخذ إنكار الاختلاف ومحاولة فرض تصوّر أورو مركزي لمنظومات القيم السياسيّة والأخلاقيّة. ولكن ألا يكون هذا التصوّر خياراً تحاول نظريّة النقاش فرضه لا يعني أنّها نجحت في استبعاده نهائياً.

وبالفعل، إنّ مشروع الوحدة الكوسمبوليتية، رغم حساسيته تجاه الاختلاف، لم يكن خلواً بإطلاق من بعض الاعتبارات والأحكام الأورو مركزيّة، سواء في علاقة بنظرية النقاش عامّة أم في علاقة بالمضمون المعياري لفكرة دستور سياسي لمجتمع عالمي. فيكون من الضروري إذاً تطوير نظريّة

- Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, traduit (Paris, France, Gallimard, 2008).

- L'intégration républicaine. Essais de théorie politique, (Paris, France, Fayard, 1998).

- La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne, (Paris, France, Cerf, 1996).

- Morale et communication, (Paris, France, Cerf, 1991).

- «Sur le droit et la démocratie», in Le Débat, n°97, 5/1997.

-«The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society», in: Constellation, vol 15, n°4, 2008.

-Théorie de l'agir communicationnel T1, (Paris, France, Fayard), 1987.

- Une époque de transition, (Paris, France, Fayard, 2005).

- Lacroix, Justine, «Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez Jürgen Habermas», in Rainer Rochlitz, Habermas, l'usage public de la raison, PUF, Paris, 2002.

- Pélabay, Janie, «Jürgen Habermas et Charles Taylor: jugement interculturel et critique de la tradition», in Tracés. Revue des sciences humaines, n°12, 2007 / 1.

## المصادر والمراجع

### باللغة العربية

- كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952.

- غادامر، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، دار أوياء، طرابلس، 2007.

### بلغات أجنبية

- Blondiaux, Loïc et Sintomer, Yves, «L'impératif délibératif», in Politix, 2002, vol. 15, n°57.

- Delanty, Gerard, «Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Culture Limits of Moral Universalism», Sociological Theory, vol 15, n°1, Mars 1997.

- Habermas, Jürgen, Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique, (Paris, France, Fayard, 2000).

- De l'usage public des idées, (Paris, France, Fayard, 2005).

- «Does the Constitutionalization of International Law Still have a Chance?», in: The Divided West, Polity Press, Cambridge, 2006.

- Droit et Démocratie: Entre faits et normes, (Paris, France, Gallimard, 1997).

- Ecrits Politiques: culture, droit, histoire (Paris, France, Cerf 1990).

- Waltzer, Michael, «Nation and Universe», in: The Tanner Lectures on Human Values XI, 1989, G. Peterson, University of Utah Press, 1990.

## بأي معنى يزيح سؤال الوجود سؤال المنطق لدى هايدغر؟ تأويلات فينومينولوجية للكلمة والقضية والعلّة

بلغيث عون\*

### تهديد:

المنطق عبارة تشير إلى معاني أهمّها: الأول «آلة العقل» التي يستهدف بوساطتها بناء قول منسجم/ معرفة منتظمة (المهمّة الأساسية للمنطق عند أرسطو كأورغانون كما عند الفلاسفة المسلمين)<sup>1</sup>. المنطق هاهنا لا يقرّر أكثر من كون معرفة ما متناقضة أو منسجمة دون أدنى قرار حول وجودها أو عدمه؛ أي لا ييوح بأكثر من الصحة الصورية للأشياء؛ إذ هو عينه «صورة» (العقل)<sup>2</sup>. ولأنّ المنطق هاهنا ليس سوى آلة ومعياريّته إذاً ليس علماً من العلوم؛ المعنى الثاني بعبارة ما هو «تدبير طريق الأشياء» الذي يستهدف تحصيل الأشياء عينها (مهمة المنطق لدى بايكون كأورغانون جديد، ولدى كانط كمنطق متعالٍ، وديكارت

كقول في المنهج، وهيغل كمنطق ديايكتيكي...)<sup>3</sup>. المنطق هنا هو بالأحرى «صورة العالم» لا مجرد صورة العقل<sup>4</sup>؛ المعنى الثالث هو ما يمكن التعبير عنه بـ«دلالية اللغة»؛ أي تحليل اللغة والتثبيت من المشروعية الأصلية للأفكار بالتثبيت من المعنى اللغوي، واتخاذ القرارات الأنطولوجية على ضوء تحليل اللغة (المهمة الراهنة للمنطق كفلسفة للغة)<sup>5</sup>. المنطق في أهمّ معانيه إذاً هو: الآلة

3- نكتفي بمثال كانط الذي يكفّف معه المنطق (المتعالي) عن التعرّف معياراً

ليصبح علماً المقصود به لا مجرد التطابق الصوري للمعرفة؛ بل الامتلاء الموضوعي لها: «المنطق الكلي يختلف أيضاً عن المنطق المتعالي، الذي يتمثل فيه الموضوع نفسه كموضوع للذهن وحده» (Ibid, p. 9). «المنطق علم عقلي، ليس بالنسبة إلى مجرد صور (العقل)، ولكن أيضاً بالنسبة إلى مادته؛ إنّه علم قبلي للقوانين الضرورية للفكر، ليس بالنسبة إلى الموضوعات الجزئية، ولكن بالنسبة إلى جميع الموضوعات عامة؛ إنّه بالتالي علم الاستعمال المشروع للذهن والعقل عامة؛ علم غير ذاتي، أي هو منفذ ليس بوساطة مبادئ تجريبية (نفسية)، وإنّما علم موضوعي؛ أي مصاغ انطلاقاً من المبادئ القبلية المعينة للطريقة التي يجب أن يفكر بواسطتها الذهن» (Ibid, pp. 9- 10).

4- لدى هيغل مثلاً، لأنّ العقل يكفّف نهائياً عن تعريفه الإستمولوجي إذ «كلّ ما هو عقلي فعلي وكلّ ما هو فعلي عقلي» (مبادئ فلسفة الحق)، فإنّ «الصورة المنطقية للمفهوم هي أيضاً صورة العالم» (Errol E. Harris, Lire la logique, p.50 de Hegel, l'Age d'Homme, Lausanne).

5- يلخص فيتجنشتاين تعريف الفلسفة في المهمة المنطقية لها. يواصل الفيلسوف التحليلي تعريف المنطق بعيداً عنه كمعيار صوري للمعرفة مع زيادة تقريب المسافة بين المعرفة والعالم والاستعاضة عن المنطق كصورة عقلية للعالم (صورة العالم بوساطة/ بالنسبة إلى العقل) بالمنطق كصورة لغوية للعالم (صورة العالم نفسه). ذلك ما تقصده التعريفات التالية للفلسفة والمنطق لدى فيتجنشتاين: 4.112 «موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار» (The object of philosophy is the logical clarification of thoughts).

\* أكاديمي من تونس.

1- يستجمع الجرجاني عناصر هذا المعنى للمنطق كما يلي: «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر» التعريفات، مادة منطق. يذكر كانط بهذا التعريف في سياق هدف مختلف، أن يتخذ منه مسافة: «المنطق معيار

La logique est un canon» (Kant, Logique, trad. J.Tissot, Ladrangue, 1862, pp. 5- 6)

«المنطق يجب أن يعرفنا بالاستعمال المشروع أو تطابق العقل مع ذاته» (Ibid, pp. 6- 7).

2- لنلاحظ العلاقة الشديدة للمنطق بالعقل/صورة العقل بصدد هذا التعريف الأول للمنطق: «علم القوانين الضرورية للذهن وللعقل عامة هذا، - أو، والأمر نفسه، علم مجرد صورة الفكر عامة، ذلك ما نسميه المنطق» (Ibid, p. 4) «المنطق ... لا يمكن أن يكون جزءاً من العلوم الأخرى...، إنّه ليس سوى الفن الكلي للعقل لوضع المعارف عامة في انسجام مع صورة الذهن» (Ibid, p. 5) «المنطق هو إذن المعرفة الخاصة بالذهن والعقل، دون النظر إلى الموضوع الممكن أو الواقعي لملكاته، ولكن فقط بالنظر إلى الصورة» (Ibid, p. 7).

في المنطق؛ أي عن فهمه بما هو آلة للمعرفة أو حتى طريقة للسعي نحو الأشياء ومعنى لغوي للأشياء. إن أقصى ما كتب هايدغر بشأن المنطق الأسس الميتافيزيقية للمنطق مستقاة من لايبنتز (Les fondements métaphysiques de la Logique) (logique issue de Leibniz) أو كتاباته عن العقل (Lo-gos) وعن الفكر، مثل (Que veut dire penser?) وأشياء مشابهة...، التعليل لذلك هو كون الفينومينولوجيا تكشف لنا عن علاقة مباشرة بالأشياء تغني عن المنطق بما هو ترتيب العلاقات غير المباشرة بالعالم، وبما أن مشروعيتها تقوم أبداً على المسافة المفترضة مع الأشياء. كل ما نجده لدى هايدغر إذاً بشأن المنطق ليس صياغة لمنطق ما؛ بل على منوال هوسرل وبطريقة هايدغر المخصوصة لتعليل فينومينولوجي له، أو بكلمة، الكشف عن كونه في «ماهيته» ليس منطقاً؛ بل وجود ما أعني أنطولوجيا ثابته تترجم في لغة منطقية.

الجديد لدى هايدغر ومن قبله هوسرل، والمثير لإشكال يخص الفينومينولوجيا، هو هذا التحول الظاهر للمنطق من وعيه كشأن ما للذات باختلاف الصياغات والدرجات (نذكر أن المنطق كآلة للمعرفة (التعريف الأول) شأن واضح للذات، غير أن المنطق كترتيب فعل وحركة يؤدي إلى الشيء (التعريف الثاني) أيضاً شأن ذاتي بصدى أقل، وهكذا المنطق كفلسفة لغة أي كتحليل للمعنى اللغوي ينبئ عن الأشياء عينها (التعريف الثالث) هو أيضاً شأن ذاتي تظل الأنطولوجيا خارجة عنه أصلياً) إلى وعيه كأونطولوجيا ورأب كل مسافة ممكنة له مع الشيء نفسه. إن العبارات التي يعبر بها هايدغر عن هذا الوعي بهامية المنطق هي عبارات مثل التأسيس كما في الكتاب المذكور آنفاً عن لايبنتز أو التأويل وما شابهها. لسان حال الفيلسوف هاهنا لا يقول إن المنطق هو ترتيب قول منسجم يدل (على مسافة) على الأنطولوجيا، أو ترتيب حركة تولد (بعد حين وعلى مسافة) أنطولوجيا، أو تحليل لغة يقرر (على إثر التحليل وعلى مسافة أيضاً) حول الأنطولوجيا؛ بل يقول إن المنطق هو بعد، وأصلياً أنطولوجيا وليس منطقاً، وهو من ثمة فينومينولوجيا.

يتعلق الأمر في هذا المقال بالبحث في هذه الصعوبة الهايدغرية الخالصة: كيف يفسر الفيلسوف فقدان المنطق كل شخصيته المنطقية بصياغاتها المختلفة ويفسره كأنطولوجيا؟ بأي معنى يكون المنطق لا ممارسة ذهنية، وإنما ظهور للشيء نفسه؟ ماذا يعني حدوث الشيء نفسه داخل الممارسة المنطقية؟

(الصورية) للعقل؛ طريقة تحصيل الأشياء (ذاتها)؛ تحليلية المعنى (اللغوي).

على هذا النحو، يسمي تاريخ الفلسفة منطقاً نمط القول الأرسطي المتمثل في الأورغانون (Organon) (المصنف المنطقي للفيلسوف)، وما ورث عنه، كما لا يأنف أن يسمي منطقاً نمط القول الديكارتي (قواعد لقيادة الفكر - Règles pour la direction de l'esprit) وحديث الطريقة (Discours de la méthode) (مصنف المنطق والهيغلي (أيضاً) كتاب علم المنطق (Science de la logique). بعد ذلك، يشير تاريخ الفلسفة بعبارته منطق إلى فريجه (كتابات منطقية وفلسفية (Ecrits logiques et philosophiques)، وراسل (كتابات منطق فلسفي (Ecrits de logique philosophique) وكل التقليد المسمى فلسفة اللغة.

أما بين هذا وذاك، وخلال هذا كله، فإن مصنفاً لهوسرل بحجم بحوث منطقية (Recherches logiques) لا يُعد منطقاً بأي من المعاني الواردة هنا: فلا هو صورة للعقل يقترحها الفيلسوف تتظم بواسطتها المعرفة، ولا هو نمط سلوك للوعي يندمج به في الأشياء نفسها، ولا هو بالطبع تحليل لغوي للمعاني. وإذا إن مهمة الكتاب الأساسية الكشف عن القصديّة الأصلية للوعي وكون البحث عن علاقة بالشيء ليس شغلاً بعدياً شاغلاً للوعي، فإن المهمة ليست بالمرة صياغة منطق بل وصف ظاهرياته، أو أن المهمة هي بالأحرى فينومينولوجيا لا منطق. إن التقليد الذي أرساه هوسرل يستعيز عن المنطق (بما هو آلة معرفة الأشياء، طريقة للسعي نحو الأشياء، معنى لغوي يقرر شأن الأشياء) بـ«العودة إلى الأشياء نفسها» (تعريف الفينومينولوجيا).

يستعيد هايدغر هذا التعريف نفسه للفينومينولوجيا ليعرض على طريق أستاذه عن المنطق وعن كتابة مصنف

2.19 «الصور المنطقية تستطيع أن تستنسخ العالم»

The logical picture can depict the world.

3. «الصورة المنطقية للوقائع هي الفكر»

The logical picture of the facts is the thought. Tractatus logico-philosophicus. London, 1922.

الصعوبة لا تكمن في هذا السؤال بالذات؛ بل تكمن بعد حين من التدقيق. ذلك أنه بالإمكان أن نفهم كما يفهم ستيفان جورج نفسه على نحو شعري وإنشائي وبصورة عمومية كيف تكون اللغة صاحبة القرار بشأن الوجود؛ أي بما لا يستدعي خطاباً إقرارياً، برهانياً، مفهوماً بل فقط ممارسة إنشائية للفكرة، كما أنه بالإمكان أيضاً أن نفهم على نحو تيولوجي سحري ربما كيف يكون الوجود قراراً لغوياً إذا تعلق الأمر خاصة باستعمال مطلق للغة. فحينها نقول «في البدء كانت الكلمة»، فإن قوة الكلمة آتية من أمر مطلق بـ «كن»؛ أي إرادة مطلقة ما.

يمكن، إذاً، أن نفهم على نحو شعري - إنشائي، كما على نحو تيولوجي - سحري، كيف يكون الوجود قراراً لغوياً، لكننا لا يمكن أن نفهم بسهولة ذلك على نحو تحليلي برهاني مفهومي أي على نحو فلسفي. ولا شك في أن هايدغر؛ إذ يركي قول ستيفان جورج لتفكيره، لا يؤكد ذلك على نحو تيولوجي سبق أن شق طريقه بعيداً عنه، كما لا يؤكد على نحو شعري خالص إلا إذا فهمنا الشعر كما فهمه هايدغر دائماً بما هو تفلسف أقصى.

الدليل على أن مقصد هايدغر فلسفي إقرارى مفهومي تحليلي أمران على الأقل:

- الأول: ما يكشفه الفيلسوف عن وعي بصعوبة ربط الوجود باللغة، الشيء بالكلمة، بما يدل على إرادة إقرار فلسفي تحليلي بتعلق الوجود باللغة. يقول هايدغر: «إن الكلمة وحدها تمنح الوجود للشيء، ولكن أتى لكلمة بسيطة أن تكون قادرة على أن تنجز ذلك: أن تأخذ شيئاً إلى الوجود؟ إن الأشياء تجري بالأحرى على نحو معاكس. لنأخذ (مثال) القمر الصناعي الذي أطلق سنة 1957، هذا الشيء إذا افترضنا أنه يوجد منه واحد فإنه يوجد بالاستقلال عن هذا الاسم، الذي التصق به بشكل بعدي»<sup>8</sup>.

- الثاني: افتراض الفيلسوف إجابة عن الإشكال ذات صبغة إقرارية يكشف عن إرادة بحث عن معقولية للمسألة. فهناك يفترض أن يكون الأمر ممكناً مع الصواريخ والقنبلة الذرية

نعالج هذه الصعوبة المركزية من خلال استفتاء الموضوعات الفرعية الأساسية للمنطق (الكلمة، القضية، التعليل) نكافح حولها في كل مرة المنطقي والأنطولوجي. لتكن الأسئلة محاور التفكير إذاً:

- بأي معنى تكون الكلمة ظهوراً (للشيء)؟
- بأي معنى تكون القضية ظهوراً (للحدث)، حدثاً؟
- بأي معنى يكون التعليل ظهوراً (للعلة)؟

### I. بأي معنى تكون الكلمة ظهوراً (للشيء)؟

للإجابة عن هذا السؤال -المعضلة، نستفتي نصاً كثيفاً لهايدغر حول الكلمة، هدفنا الأساس متابعة الفيلسوف، وهو يستبعد التأويل اللساني والمنطقي للكلمة، ويفكك المعضلات الحائلة دون فهم الكلمة كشيء أو بما هي الشيء نفسه. يتعلّق الأمر بقصيدة «الكلمة» لستيفان جورج<sup>6</sup> المذكورة مرّتين على الأقل في الأثر الهايدغري، وخاصة في ما نشر للفيلسوف تحت اسم: السبيل إلى الكلام (Unterwegs Zur Sprache, Acheminement vers la parole)<sup>7</sup>. ذكرت القصيدة أولاً في محاضرات ثلاث أُلقيت بين 1957 و1958، وذلك تحت عنوان: الكلام: (Le déploiement de la parole, Das neen der Sprache) ثم ذكرت ثانياً في نص كتبه هايدغر عام 1958 بعنوان الكلمة، وقد كان العنوان الأصلي الذي ألقى به النص: «الشعر والفكر: حول قصيدة الكلمة لستيفان جورج».

غير أن عملنا هذا لا يتعلق بالقصيدة كلها وإنما بيت واحد، هو البيت الأخير، والذي يقول فيه الشاعر: «لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة». أمّا الإشكالية فهي السؤال الذي يقفز بداهة: أتى للكلمة أن تكون صاحبة القرار بشأن الوجود؟ والحقيقة أن

6 - شاعر ومترجم ألماني (نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين).

7- هذا الكتاب مجموعة من المحاضرات والنصوص أعدّها هايدغر خلال الخمسينات، نشر بالألمانية سنة 1959. وإننا نعتد هنا الترجمة الفرنسية لمجموعة من المترجمين الفرنسيين، نشرة غاليمار 1976:

M. Heidegger, Acheminement vers la parole, Trad. de Jean

Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Gallimard, 1976.

8. «Le déploiement de la parole», in Acheminement vers la parole,

Ibid, p. 150.

الفرق الشاسع بينها، ينطلق من الفصل التقليدي بين الذات والموضوع، ومن اعتبار الكلمة صناعة ذاتية تكون في علاقة مطلقة بالموجود سلفاً، الذي تنقله اللغة/الكلمة فقط إلى فكرة وتعبير وتداول/تواصل دون أن يكون لهذا الفعل التداولي ذاته أثر في صناعة المعنى.

إن هايدغر، مستبعداً المفهوم اللساني والفلسفي غير الفيونمينولوجي للكلمة، يقدم محاولته في فهم فيونمينولوجي لها بما هي علاقة لا طرف في علاقة. إن الأمر هنا، على حد قوله، ليس «علاقة بين الشيء من جهة والكلمة من جهة أخرى. إن الكلمة نفسها هي العلاقة»<sup>10</sup>. هذا يقتضي أن يكون الشيء نفسه لا موجوداً محدداً سلفاً بقدر ما هو معطى علائقي تحمله الكلمة. لكن كيف تكون الكلمة نفسها هي العلاقة؟ وكيف يكون الشيء فيها لا في علاقة معها؟

يشير المترجم الفرنسي لنص هايدغر «الكلمة» إلى أن اللفظ الألماني (die wörter) له نوعان من الجمع: الأول (wörter) ويشير إلى الألفاظ من جهة اللغة؛ أي في المعنى اللساني البحث، والثاني (die worte)، ويعني الألفاظ من جهة احتوائها على إحالة إلى شيء ما<sup>11</sup>. هذا الجمع الثاني يكشف عن ممكن مهم للأصل الألماني للكلمة هو الذي تؤكد إحدى الترجمات الألمانية للكلمة، (Verbe) بالمعنى الإنجيلي (في البدء كانت الكلمة)؛ أي (wort)<sup>12</sup>. كل ذلك يعني أن اللفظ الألماني الذي يستعمله هايدغر في هذا السياق ذو محمول أنطولوجي وفينومينولوجي أكثر من كونه محمولاً لسانياً وعقلياً خالصاً؛ ذلك أن الكلمة بالمعنى الديني هنا حاملة على طريقتها لمضمون أنطولوجي.

هكذا ينبري هايدغر لتفصيل الدلالة الأنطولوجية للكلمة. فحينما يريد الإجابة عن سؤال طرحه من قبل عن ماهيتها: ما الكلمة؟ وأي تحديد لساني أو فلسفي يليق بها؟ يجيب الفيلسوف باختيار اللفظ الألماني (signe, wink)، علامة؛ أي الفعل (winken)، أشار، لكن في معنى مخصوص جداً هو الذي يستقيه

مثلاً؛ أي مع الأشياء التي تكون فكرتها، وبالتالي لفظها، سابقاً لوجودها؛ أي المصنوعات عامة. ولكن الأمر لا يصدق على الشجرة والإنسان والعالم كله.

إن هايدغر يجد، إذاً، صعوبة في اعتبار الوجود قراراً لغوياً، كما أنه يكشف عن إرادته البحث عن معقولية ما لهذه الصعوبة، وفي الحالتين هو يكشف عن اهتمامه بمعالجة فلسفية تحليلية مفهومية لإشكال لا يبدو له من حل ظاهر سوى حل شعري أو حل تيولوجي، ولا يبدو له من مكان للتفكير في حدود العقلانية الحديثة. ليكن الإشكال إذاً في هذا العنصر بعد كل هذا التدقيق: بأي معنى يفهم هايدغر على نحو فلسفي (لا على نحو إنشائي ولا على نحو إقراري تيولوجي) قول ستيفان جورج: «لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة»؟ أي مفاهيم يفترضها هايدغر للكلمة وللشيء، وأية برهانية يعتمد عليها لتحويل هذا الخطاب الإنشائي إلى خطاب فلسفي إقراري غير تيولوجي؟

الحقيقة أن هايدغر وفرّ علينا جهد البحث في المخطط المناسب للبحث من خلال طرحه الأنشطة المركزية في نص «الكلمة»:

- «ما الكلمة لتكون قادرة على ذلك؟
- ما الشيء ليكون محتاجاً للكلمة ليكون؟
- ماذا يعني هنا «يكون» ليتجلى على هيئة «منحة محمولة على الشيء انطلاقاً من الكلمة»؟<sup>9</sup>.

1. الكلمة، أو ما الكلمة لتكون قادرة على احتواء الوجود/ على حرمان الوجود من أن يكون إلا بداخلها؟

إن الخطوة الحاسمة، التي يقوم بها هايدغر هاهنا، هي المتمثلة في استبعاد كل من الدلالة اللسانية والدلالة الفلسفية الوافدة من الفلسفة العقلانية وفلسفة اللغة المعاصرة لمفهوم «الكلمة». إن الكلمة ليست العلامة ولا واحدة من مشتقاتها كالدالة (Ab-zeichen) ولا هي الإشارة ولا السمة؛ أي كل المعاني اللسانية للكلمة. كما أن هايدغر ينأى بهذه الأخيرة عنها بما هي معنى أو دلالة (Bezeichnung). إن كلاً من هذين الفهمين للكلمة، رغم

10. Ibid, p. 154.

11. Ibid, p. 176, note 8.

12. «Le mot», in Acheminement vers la parole, Ibid, p. 203, note 1.

9. Ibid, p. 152.

يمكن إذاً في النهاية أن نجد الكلمة المقصودة بكونها تحمل قرار الوجود، بما هي حركة إحالة، حركة إظهار؛ أي من حيث هي ليست شيئاً من بين الأشياء (شيء لساني بطبيعة الحال).

## 2. الشيء، أو ما الشيء ليكون محتاجاً للكلمة ليكون؟

في كتابه (ما الشيء؟) (die frage nach dem ding)، يمنح هايدغر ثلاثة تحديدات للشيء على النحو الآتي:

1. الشيء بمعنى المعطى الذي في متناول اليد (-vorhanden des denen): حجر، قطعة من الخشب، مقص، ساعة، تفاحة...، الأشياء الجامدة وأيضاً الأشياء الحية.

2. الشيء بالمعنى الذي يحتوي على ما ذكر للتو، وأيضاً الخطط والقرارات والأفكار والمواقف والأفعال.

3. كل ما كنا بصدد ذكره، وأكثر منه كل ما هو، بشكل أو بآخر، في شيء ما وليس باللاشيء<sup>16</sup>.

المعنى الأول للشيء هو إذاً ما هو متعين على نحو فيزيائي حيث يكون اللاشيء كل ما ينتمي إلى الأفكار والمشاعر والأفعال والأحداث التاريخية وغيرها. أمّا المعنى الثاني فهو المتعين بشكل عام بما فيه المتعين فكرياً وشعورياً وعلى هيئة أفعال ما. اللاشيء هاهنا يكون فقط اللامتعين على نحو من

الفيلسوف من الأصل الاشتقاقي للفظ لا من استعماله المهيمن. المعنى المخصوص هو المترجم أفضل ب (faire - signe).

إن أصل لفظ (winken) هو: أشار بالعين (faire signe de l'œil à qqn) أي غمز. لكنّ اللفظ يستخدم أيضاً في معنى أعم هو: أشار باليد أو لوح وأوعز، ويعني في التصريف الأكثر عمومية له كل خطاب دون كلام وإنّما فقط بالجسم أو بفعل جسدي ما. إنّ الإشارة المقصودة إذاً ب (Winken) فعل في نهاية تحليها. إنّها تقديم شيء لرؤيته بوساطة فعل أو حركة (geste)؛ أي (faire geste) بمعنى القيام بمبادرة ما تفوق الوجه اللساني. الكلمة إذاً ليست علامة (على شيء) ولا معنى (لشيء)، فكرة (عن شيء)؛ بل فعل إشارة، تلويع (faire signe)، بمعنى القيام بحركة إحالة على (faire geste). الكلمة حركة ونشاط وفعل وليست حالة لسانية أو عقلية. إنّ الكلمة، القول ليس له وجود يخصّه؛ أي قوام لساني ما، لكون الكلمة ليست موجوداً (étant) ولا شيئاً معجمياً<sup>13</sup>. يقول هايدغر: «عن الكلمة (...) لن يكون مسموحاً بالمرّة القول: إنّها موجودة، ولكن على العكس: إنّها تعطي (es gibt) الوجود»<sup>14</sup>. طبعاً الكلمة بهذا المعنى شأن للتجربة لا للمعرفة. أن نتكلم هو أن نجرب (faire l'expérience- Erfahren) بمعنى التعاطي المفتوح مع الشيء لاستحضاره بالمبادرة التي تنوّجّه بها إليه أو بالإشارة التي هي فعل. إنّ هايدغر يحدد للقيام بالإشارة (faire signe) معنيين اثنين: الأول معنى بسيط، أن يجعلك ترى ما أحال إليه، والثاني معنى أعمق وهو إظهار ما ليس واضحاً في ما أحال إليه<sup>15</sup>. إنّ الكلمة إذاً قوة إحالة، قوة إظهار وإبانة تمتلكها لطبيعتها العدمية. فجوهر الكلمة في عدم شيئتها، عدم حضورها بما يؤدي إلى عدم إحالتها على ذاتها؛ بل انسحابها وانحائها لترك المجال للشيء نفسه. لهذا يفرّق هايدغر الكلمة ذات المحمول اللساني والفلسفي عن الكلمة ذات الطبيعة الفينومينولوجية، وهي الكلمة الملائمة المناسبة (-ange, approprié, convenable) والتي تحمل (pertinente greifend) الشيء فيها؛ أي الوجود للشرط التي ذكرناها.

16. «1° La chose au sens du donné à portée de main (des vorhondenen): une pierre, un morceau de bois, des ciseaux, une horloge, une pomme, les choses inanimées et aussi les choses animées.

2° La chose en un sens qui englobe ce qui vient d'être énuméré, mais aussi les plans, les résolutions, les réflexions, les mentalités, les actions.

3° Tout ce qui vient d'être nommé, et en plus tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, est en quelque chose et n'est pas rien».

Heidegger, Qu'est ce qu'une chose? Trad. j. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, 1971, p. 18.

13. «Le déploiement de la parole», Op. Cit., pp. 176 - 177.

14. Ibid, 177.

15. Ibid, p. 188.

في وصل الشيء بالعالم على نحو يتحول معه من حضور محدد إلى شبكة من الإحالات يسميها هايدغر في النهاية «شيئية الشيء» (choséité de la chose)؛ أي جملة ما يمكن للشيء كحضور أن يقيمه من علاقات ممكنة في العالم تتعدى حاضريته وظهورات ممكنة تعرف كزمانية لا كزمان.

الشيء، إذًا، المعنى هاهنا هو الممكن عينه المتعلق بحضور ما، ممكن العلاقات والظهورات، وليس ذلك الحضور عينه بما هو جوهر أو حتى بما هو علاقة حاضرة.

3. الـ«يكون» أو ما الـ«يكون» ليتجلى على هيئة منحة محمولة على الشيء انطلاقاً من الكلمة؟

نجد هاهنا من اللازم التذكير بتفريق رئيس لدى هايدغر هو العنوان البارز لفينومينولوجيا برمتها، أعني التمييز بين الكائن الموجود (Seiende)، والكينونة الوجود (Sein). الموجود هو الحضور، في حين أن الوجود هو نمط تجلي هذا الحضور الذي لا يمتلك بحد ذاته حضوراً. يقول هايدغر:

«الشيء «موجود»، ولكن ماذا عن هذا «الوجود»؟ الشيء موجود، لكن هل «الوجود» سيكون هو نفسه أيضاً شيئاً مجاوزاً لشيء آخر، وموضوعاً عليه كقبعة؟ إن الوجود لا نجده في أي مكان كشيء حيننا نبحث عنه فوق شيء ما»<sup>19</sup>.

يقوم هايدغر هاهنا بجهد كبير لإنقاذ الوجود في بيت ستيفان جورج من الحضور. إنه يبين أولاً أن الشاعر لا يستخدم صيغة الحاضر بل الصيغة الشرطية:

«يقول ستيفان جورج مع ذلك: «يكون» بدل «كائن»<sup>20</sup>.

بعد ذلك يوضح أن هذه الصيغة لا تقصد على نحو إقاربي؛ بل على نحو إنشائي، فهي صيغة أمر. يقول هايدغر:

الأنحاء المذكورة. أمّا المعنى الثالث فهو الـ«شيء ما»، الشيء بإطلاق، أو اللامتعيين نفسه حيث يكون اللاشيء هو فقط العدم المطلق.

الشيء أولاً هو إذاً الموضوع الفيزيائي (اللاشيء الموضوع الفكري أو النفسي أو السلوكي...).

وهو ثانياً المتعين بشكل عام (اللاشيء هو اللامتعيين/ الممكن فحسب).

وهو ثالثاً اللامتعيين نفسه، الممكن (اللاشيء هو المستحيل بمعنى ما / العدم المطلق).

تلك هي الدرجات التي يصفها هايدغر في فهم دلالة الشيء والتي تمثل على التوالي خطوات في التحرر من الدلالة الحضورية للشيء. المعنى الأخير الشيء المقابل للعدم هو الذي يشير إليه هايدغر، رغم كونه الأقصى في التحرر من الدلالة الحضورية، بكونه المعنى التقليدي للشيء. يقول الفيلسوف:

«شيء» يفهم هنا بالمعنى التقليدي والإجمالي، الذي بوساطته نقصد شيئاً عامة، أعني أي شيء شريطة أن يكون ثمّة ذلك الشيء بشكل أو بآخر. في هذا المعنى، فإن الله نفسه شيء<sup>17</sup>.

إن هايدغر يصف هنا أقصى فهم ممكن بلغته ميتافيزيقيا الحضور/ ميتافيزيقيا الذاتية لدلالة الشيء، وهو معنى يشرف على ما يصبو الفيلسوف إلى صياغته دون أن يدرك ذلك، والسبب بـإنه محمولات الميتافيزيقيا الكلاسيكية المعيقة لفهم فينومينولوجي للشيء يفك فيه الوثائق نهائياً بين الشيء وبين الحضور. وإذا كان فهم الشيء كحضور ناجماً عن تصوره قائماً «في فضاء «كوني» مقطوع عن كل عالم»<sup>18</sup>، فإن قمة ما ينجزه هايدغر هاهنا يتمثل

17. «Chose» est ici compris au sens traditionnel et global, par lequel on entend quelque chose en général, c'est-à-dire n'importe quoi pourvu que cela soit d'une manière ou d'une autre. En ce sens, même Dieu est une chose» «Le déploiement», Op. Cit, p. 148.

18. Ibid, p. 149.

19. Ibid, p. 177.

20. «Stephan George dit pourtant: soit, au lieu de «est» Ibid, p.

150.

هايدغر يفترض للشيء وضاعة ما خارج اللغة لا يتحرر منها إلا داخلها، حينما يقول مثلاً: «إنه لهذا السبب هناك حاجة للأسماء. إنَّها كلمات يكون بوساطتها ما هو قائم سلفاً ومعدود موجوداً، يكون قابلاً للتحصيل وكثيفاً حيث يسطع ويزهر»<sup>24</sup>.

- الاحتواء في الوجود والاحتفاظ بما يتلاشى خارج الكلام: وهو المقصود بقول هايدغر السابق: «إنَّ الكلمة تحمل الشيء إلى الوجود، تحويه في الوجود». ولعل هذا هو المقصود باختيار اللفظ الألماني (Wesen) الحامل لمعنيين اثنين: الأول معنى الماهية وهو اسم، والثاني فعل ومعناه أقام (séjourner) ودام (durer) وبسط وجوده (déployer son être)، وها هنا علاقة طريفة بين الدوام والإقامة من جهة وبين بسط الوجود من جهة ثانية، علاقة تقترض أن الاعتصام بالخفاء يؤدي على نحو ما إلى تلاشي الشيء الذي يستمر فقط ببسط وجوده الذي تتولاه اللغة بما هي وحدها من يمسك الماهية المنبسطة ويحفظها.

- المعالقة (mit bringen) والتجميع (zusammenbringen): إنَّ هايدغر يقدِّم الأشياء المعزولة بعضها عن بعض بما هي أشياء غير موجودة على نحو ما، وإذا كان ها هنا افتراض بيّن لتعريف الشيء كعلاقة، فإنَّ ذلك كافٍ لفهم الصلة التي يقيمها هايدغر بين علاقة وبين «كون» أو «وجود»، مع التشديد على المعنى الفينومينولوجي المخصوص الذي يعطيه هايدغر للعلاقة بما هي ممكن.

4. لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة، أو كيف نفهم على نحو فلسفي قول ستيفان جورج؟

كانت الإجابة عن معنى «الكلمة» بأنَّها حركة، فعل إحالة وقصد، لا تمثل قائم في الحروف والأصوات. أمَّا «الشيء» فهو ممكن العلاقات والظهورات التي لحضور ما أن يقيمها وليس هذا الحضور عينه. وأمَّا الـ«يكون» فهو ليس الحضور على هيئة فيزيائية أو لسانية أو نفسية أو ذهنية، وإنَّما هو الحدوث والإظهار وإعلاء الشَّان والاحتفاظ والتجميع لعناصر الشيء وغيرها. ثمة ها هنا علاقة مميزة تربط الشيء بالكلمة بالـ«يكون»، وهي كونها جميعاً تنأى عن الحضور لتلتقي عند أفق يعده الفيلسوف

في هذه الحالة، وفي البيت: «لا شيء يوجد، حيث تفتقد الكلمة»، فإنَّ الـ«يوجد» (من وجهة نظر نحوية) لن يكون الصيغة الشرطية لـ«موجود»، وإنَّما نوع من الأمر، من الإنذار (... الـ«يكون» تعني شيئاً مثل: لا تترك، من هنا فصاعداً، أي شيء يوجد حيث تفتقد الكلمة»<sup>21</sup>.

إلا أن هايدغر لا يتوقف عند صيغة الأمر إلا لتقرير الحقيقة التي مفادها أنَّ «الوجود» المعني ها هنا ليس متعلقاً بأيِّ وجه، فيزيائياً كان أو نفسياً أو فكرياً أو لسانياً، بالحضور بقدر ما هو متعلق بنمط ظهور هو إلى العدم أقرب. إنَّه لا يشار إليه بأيِّ لفظ يحمل معنى الحضور. لذلك فهو «وجود» بإطلاق القول، وهو حتى فعل أي «يوجد/يكون». وإنَّه يمكننا إحصاء معاني هذا «الوجود»، «اليوجد» «اليكون» على النحو الآتي:

- العرض والاستحضار (Darstellung) للموجود؛ ذلك أنَّ هذا الأخير يفترض كون إمكاناته في انسحاب ومهددة بسقوطها في التمثل إذا لم تتجلَّ بذاتها؛ أي يتجلى الشيء ذاته للتمثل. يقول هايدغر في هذا المعنى: «إنَّ الأسماء كلمات تستحضر، إنَّها تحضر لتمثل ما هو قائم سلفاً»<sup>22</sup>.

- الإبانة والإظهار (offenbarung). ويفترض هنا أنَّ الموجود معتم وغامض، يقول هايدغر: «بدون الكلمة التي تحمل وتحتوي وتنقل مجموع الأشياء، فإنَّ «العالم» يتعتم ويتلاشى في الظلام، بما فيها «الأنا...»<sup>23</sup>. اللغة تبين وتظهر (montre) أو هي بيان (monstre) بحسب اشتقاق فرنسي دارج في الفينومينولوجيا.

- الإعلاء ورفع الشَّان لشيء يفقد قيمته خارج الكلام؛ ذلك أنَّ

21. «En ce cas, dans le vers: «Aucune chose ne soit, là où le mot faillit», le «soit» - en termes de grammaire - ne serait pas le subjonctif de «est», mais un genre d'impératif, une injonction (... le «soit» signifierait quelque chose comme: Ne laisse, désormais, aucune chose passer pour étante là où le mot faillit» Ibid, pp. 151-152.

22. «Le mot», Op. Cit., p. 211.

23. «Le déploiement ...», Op. Cit., p. 161.

24. «Le mot», Op. Cit, pp. 210 - 211.

وهكذا، يمضي الفيلسوف حتى يمحو كل شخصية ممكنة للكلمة، بما أن اللساني ومن ثمّة المنطقي يغدو غير ضروري أصلاً للقول. إن كل ما أنجزه هايدغر هنا لا صياغة الكلمة على نحو يتيح بلوغ الأنطولوجيا؛ بل الكشف عن أنّ الكلمة (بها هي حركة، فعل إحالة وقصد؛ بما أن الشيء إمكان قائم في الكلمة وبها أن الوجود علاقة تبنيها الكلمة) هي أصلياً شيء (هوسرل قال من قبل على طريقته كل وعي هو وعي بشيء ما؛ أي هو أصلياً شيئاً). يجب ألا نفهم ما تقصده الكلمة، تشير إليه، تحيل إليه، إلا بما هو أصلياً انفتاح الكلمة، وذلك معنى أن لا شخصية أصلياً للكلمة؛ أي للمنطقي في هذا الوجه الأول؛ بل فقط أنطولوجيا أصلية للكلمة ونهاية للمنطق في عنصره هذا.

## II. بأي معنى تكون القضية (proposition) ظهوراً (للحدث)، حدثاً<sup>28</sup>؟

### 1. القضية من التعريف اللساني والمنطقي إلى التعريف الأنطولوجي:

على غرار الكلمة، يعترض هايدغر على التعريف اللساني والمنطقي للقضية. فهذه ليست بنيتها اللسانية وليست ما تحمله من مضمون ذهني؛ أي التمثل الخالص. يوضح الفيلسوف أولاً أنّ القضية لا تتعلق بذاتها؛ بل بالموضوع الذي تتجه إليه:

إلى أي شيء يُشَدُّ انتباهنا إذ نفهم حكماً ما؟ إلى التعبير اللفظي أم إلى التمثل الذي ينجزه بناء الحكم الذي تكوّن من الأصوات الملفوظة «علامات» عليه؟ كلا، إنّنا نتجه إلى السبورة السوداء نفسها، هنا على الحائط<sup>29</sup>.

28. «الحدث» كثيراً ما تترجم به العربية الواقعة (fait)، وهو لدى فيتنشتاين موضوع القضية؛ أي الجوهر الحامل لصفاته، وهو المعنى الذي للعبارة الأولى أعلاه. لكنّ الحدث هو أيضاً الترجمة لـ: أي حصول الشيء وقدمه إلى الحضور لا حضوره عينه، وهو المعنى الذي للعبارة الثانية للحدث أعلاه. الطريف هنا أن ما يتوقف عنده فيتنشتاين ليعده علاقة لا جوهر (الحدث fait) هو بحسب هايدغر بعد لا علائقي، إنّما العلاقة فعل ربط لا حالة ووضع.

29. «To what do we then attend in understanding the statement?

To the phonetic articulation? Or to the representation that

أرحب، أفق ممكن لمصالحه ما تعسر مصالحته في حدود ميتافيزيقا الذاتية/ ميتافيزيقا الحضور، أعني أفق الوجود. فالشيء هاهنا هو ممكن العلاقات والظهورات، وهو إلى العدم أقرب منه إلى الوجود إذا أخذنا الأخير في معنى الموجود بعبارة هايدغر، و«الأمر نفسه مع الـ«كون» كما مع الكلمة؛ إذ ليست عدا الكلمة، فإنّ الـ«كون» (أيضاً) ليس في مكانه بين الأشياء القائمة (... الـ«كون» ...) هو نفسه غير كائن) والكلمة (... توجد في الوضعية نفسها؛ أي ... ليست بالمرّة كائناً)<sup>25</sup>. إنّ الشيء أي تجليات حضور ما وعلاقاته الممكنة لا تستحضر وتظهر ويعلو شأنها وتلتئم عناصرها (تكون) إلا بحركة إحالة وقصد ما بها هي كذلك الكلمة لا تمثل ما يغمط ماهيتها. ذلك ما يتأوله هايدغر من قول ستيفان جورج: «لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة».

إنّ هذا الضرب من التأويل يصبح ممكناً من خلال أفق الوحدة الذي ما فتى هايدغر ينبه إليه، بين العدم والوجود (وتثمينه هاهنا لهيغل) وبين الفكر والوجود (وتثمينه هاهنا لبارمينيد) والأصل الإغريقي للوغوس المترجم لوحدة اللغة والوجود. فلوغوس متأث من (legein) الذي يعني في وقت واحد قال (Sagan) بالمعنى اللغوي اللساني كما وضع (poser) وجمع (ramasser) وجنى (recueillir) بالمعنى الفينومينولوجي الذي يبحث عنه الفيلسوف. وتلك ليست مصادفة برأي هايدغر بقدر ما هي تنبيه إلى بعد أصلي للقول بما هو إظهار ووضع للشيء ذاته. يقول هايدغر: «إنّ اللفظ نفسه، من حيث هو لغة للقول، هو في الوقت نفسه اللفظ للوجود»<sup>26</sup>.

إنّ القول ليس هنا مجرد الكلام (parole sprache) بقدر ما هو السلوك الذي يسمح بالرؤية والإظهار. وقد لا يكون ضرورة لسانياً. لذلك يكتب هايدغر: «أن نقول وأن نتكلم فذلك ليس شيئاً واحداً، إنّ الواحد يستطيع أن يتكلم وأن يتكلم دون انقطاع ولا يعني (يقول) ذلك شيئاً وعلى العكس، خذ مثال أحدهم صامتاً، لا يتكلم، وهو غير متكلم يمكن أن يقول الكثير»<sup>27</sup>.

25. «Le déploiement...», Op. Cit, p. 177.

26. «Le mot», Op. Cit., p. 223.

27. «Le chemin vers la parole», Acheminement..., Ibid, p. 239».

إنّ ما يحدث في صياغتنا الكاملة للحكم (حول السبورة) -يقول هايدغر- ليس كوننا نحمل أنفسنا أولاً، كما هي، إلى داخل الشخص نفسه الذي ينجز حكماً، وأننا بعد ذلك نضع أنفسنا بطريقة ما في علاقة مع الموضوع الخارجي المتحدث عنه. إنّنا بالأحرى نموضع أنفسنا سلفاً وعلى الدوام وجهة الأشياء المحيطة بنا<sup>31</sup>.

إنّ هايدغر يميز بين علاقة تحصل «بعد then» أن تكون القضية قد تعينت لذاتها كما يكون الموضوع متعيناً لذاته وبين علاقة حاصلتها «سلفاً already» بينهما. القضية لا تتعين سلفاً لذاتها، إنّما الموضوع مكون للقضية سلفاً، بما يعني أنّه لا هويّة للقضية سابقة إلا أن تكون الأصل الواحد لها والموضوع مثلما يشير الفيلسوف إلى ذلك:

في عمق الأشياء، ليست بنية الحكم هي ما يمنح المعيار للشيء، تماماً كما ليست بنية الشيء هي ما هو منعكس في الحكم. إنّ البنيتين تعودان، في تجاورهما وتناوبهما الممكن، إلى أصل مشترك أكثر قدماً<sup>32</sup>.

وهكذا، لا ينفك هايدغر يفكك منذ وجود وزمان البنية المنطقية للقضية، ويكشف بدلها عن الأصل المشترك لها والوجود،

إنّ «السبورة السوداء»، التي نقرؤها في القضية، ليس ما تتيحها القضية من أصوات وفكرة (وذلك كلّ ما يمكنها حمله)، وإنّما هو الموضوع الخارجي نفسه الذي نتحدث عنه؛ أي تقصده. من البداية ينقل الفيلسوف القضية من فهمها المنطقي واللساني إلى وعيها الفينومينولوجي (إذ ليست محض تركيب لساني وصوره ذهنية؛ بل هي قصد لموضوع خارجي). إنّ الصياغة اللسانية المنطقية للقضية ليست الأساس الأول لها، ما الأول إلا موضوع القضية السابق عليها كما يوضح هايدغر:

إنّ الممارسة التفسيرية لا يعبر عنها ضرورة في فعل ذهني (مفهوم، حكم، إلخ) [...] فحينما أقول: المطرقة شديدة الثقل، يجب أن أكون لذلك قد فصلت أولاً هذه الأداة عن سياقها الوجوداني، وأن أكون قد أخذتها بما هي مطرقة؛ غير أنّ هذه الممارسة التفسيرية قد كانت كاملة دون بيانها الصوري [...] الممارسة التفسيرية هي ما قبل-حمليّة<sup>30</sup>.

لكنّ هايدغر يوضح ثانياً أنّ الموضوع (الخارجي)، السبورة المضروبة مثلاً هاهنا، إذا كان مكوناً للقضية فليس ذلك في معنى العلاقة الاعتبائية للقضية به، بما يعني أنّ للقضية هويّة لسانية منطقية سابقة عن معالقة الموضوع الذي يكون له بالتساوي حضور متعين سابق عن معالقة القضية. إنّ الموضوع هو بالأحرى مكون للقضية بشكل سابق عن المعالقة الخارجية للواحد بالآخر:

31. «what takes place in our completing performance of statement (about the board), dit Heidegger, is not that we first transport ourselves, as it were, into the soul of the individual who makes the statement and then put ourselves somehow in relation to the external object spoken of. We are rather always already comporting ourselves towards the beings around us». The Metaphysical Foundations, Op.Cit, p. 126.

32. «Au fond, ce n'est pas la structure de l'énoncé qui donne la mesure de celle de la chose, pas plus que ce n'est la structure de la chose qui est reflétée dans l'énoncé. Les deux structures remontent, dans leur parenté et leur réciprocité possible, à une origine commune plus ancienne» «L'origine de l'œuvre d'art», in Chemins qui ne mènent nulle part, trad. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1962, p. 22.

performs the making of the statement and for which then the sounds uttered are «signs»? No, rather we direct ourselves to the blackboard itself, here on the wall» The Metaphysical Foundations of Logic, translated by Michael Heim, Indiana University Press, 1984, p. 126.

30. «L'action explicitante ne s'exprime pas nécessairement en un verbe mental (concept, jugement, etc.) [...] Lorsque je dis: le marteau est trop lourd, il faut pour cela que j'aie d'abord détaché cet outil de son contexte existentiel, que je l'aie considéré comme, en tant que marteau; mais cette explicitation eut été complète sans son énonciation formelle [...] L'explicitation est antépredicative» Alphonse de Waelhens, La philosophie de Martin Heidegger, Publications Universitaires de Louvain, 4 éd, 1955, p. 96.

الذي يمكن القول معه إن نهاية التأويل الهايدغري هي الدمج المطلق للقضية في الوجود أو الترجمة الكاملة لها كوجود.

2. الرابط «موجود/ هو est» بما هو «يوجد il y a» أو من القضية-الموجود إلى القضية-الوجود:

هكذا يتأول الفيلسوف الرابط الذي للقضية (هو est) بما هو في آن معاً رابط منطقي ووجود للشيء نفسه. فالرابط (es-t) بالفرنسية هو تصريف للفعل (être) في الحاضر مع ضمير الغائب. وإذا كان (être) يعني الوجود، وهو ما ترجم به العرب أيضاً اللفظ عن الإغريق (أ هو/ موجود ب)، فإن هاهنا سؤالاً حقيقياً: كيف يقال الوجود بصيغة واحدة عن معناه الأنطولوجي ومعناه المنطقي (بما هو يقال أيضاً عن مجرد التعريف، الماهية التي لا وجود لها)؟ الذي يحير هايدغر هنا هو التباين الشديد بين الوضعين والبداهة المفرطة التي يقال بها الوجود عنهما بالاشتراك بما يعني علاقة ما متينة تربط الاستعمالين. إن الفيلسوف يتأول هذه العلاقة بما هي سعة مفهوم الوجود الذي هو رابط منطقي ووضع أنطولوجي، وبما هي طبيعة أنطولوجية للقضية المنطقية. ذلك ما يجده الفيلسوف في معاني الوجود التي ينتبه إليها مبكراً، والتي تتراوح بين الأشد مفهومية (التعريف - الماهية) والأشد عينية (الحضور - الوجود).<sup>36</sup>

هذا التأويل للرابط «هو» بما هو المعاني المتعددة للوجود ينزع عنه صفة الحضور التي تلازمه في وعيه كرابط قضوي. الرابط بحسب ما يأخذه إليه تأويله الهايدغري يترجم مخزون الممكن الذي للقضية؛ أي اللاحضور والعلاقة الحرة التي للموضوع بالمحمول. ومن ثمّة انشغال الفيلسوف بأنماط القول المختلفة للقضية التي منها فقط (لا قولها الوحيد الممكن) قولها على هيئة قضية شخصية (أ هي ب)، حكم شخصي أي حضور محمول لموضوع على نحو محدد في معنى إشارته إلى كائن مفرد متميز على شكل وحدة معينة. نظنّ غالباً أنّ الصيغة الشخصية للقضية هي الوحيدة بما هي جوهر المنطق. غير أنّ ما لا يؤكد هذا أننا نستعمل اللغة للغرض نفسه بصيغ لا تشبه الواحدة منها الأخرى. فليس ضرورياً أن يكون موضوع القضية شخصياً لترتبط محمولاً

انفتاحها على وجود الدازاين أو الطبيعة الأنطولوجية لها متمثلة في البداية (في 1927) في الوجودانية الخاصة بالدازاين. ذلك ما يعبر عنه الفيلسوف وهو يصف الخاصية المشتقة التي للحكم نسبة إلى التفسير وإلى الفهم.<sup>33</sup>

أما بعد وجود زمان فإنّ القضية تنغرس أكثر في الوجود عامّة. إنّ الأصل المشترك ليس هاهنا أيضاً مجرد حضور أصلي للقضية حذو الأشياء؛ بل الأصل انفتاح على الوجود عامة كما يشير الفيلسوف:

إنّ حكماً إقرارياً يستطيع في النهاية أن يكون صحيحاً، مطابقاً لهذا الذي بني حوله الحكم، فقط لأنّ الوجود المتحدث عنه منفتح سلفاً بطريقة ما... الوجود الصحيح للقضايا ليس أولياً ولكنه قائم على قاعدة انفتاح وجودنا - بالأشياء.<sup>34</sup>

أكثر من ذلك إنّ هايدغر يوضح معنى هذا الانفتاح جملة، كونه انشغالاً للواحد بالآخر لا مجرد اتصال جامد بينها:

نستطيع القول إنّ القيام بحكم حول «X» - يقول هايدغر - يمكن فقط على قاعدة أنّ لنا شأنًا ما مع «X».<sup>35</sup>

ما وصفناه هاهنا مستويات متفاوتة في تفكير الفيلسوف لماهية القضية: هي أولاً ليست بناء لسانياً منطقياً خالصاً بل هي موضوعها؛ بعد ذلك إنّ العلاقة بموضوعها ليست علاقة خارجية بعدية اعتباطية؛ بل علاقة قبلية أصلية؛ أخيراً إنّ العلاقة قبلية ليست مجرد اتصال ما بل هي شأن ومشغل للقضية في الموضوع. إنّ ما يستهدفه هايدغر هو الربط الوثيق للقضية بالوجود إلى الحد

33. «Le caractère dérivé, qu'à l'énoncé par rapport à l'explicitation et à l'entendre» Etre et Temps, trad. Francois Vezin, Gallimard, 1986, p. 206.

34. The Metaphysical foundations, Op.Cit, pp. 127 - 128,

35. «We can say that making statement about X, dit Heidegger, is only possible on the basis of having to do with X», Wir sagen: Aussagen uber... it nur möglich auf der basis eines umganges mit. Ibid, p. 126.

36. Etre et Temps, Op.Cit, Introduction.

أن المقصود هو حاضرة الحكم أو الحكم كتعيين لحضور. فقولنا (il pleut) يشدّ اهتمامنا فيه المطر بحد ذاته، وهو ما يعني تغطية حالات أخرى من الوجود. غير أنّ ما ينبه إليه هايدغر أنّ الأصل في هذا القول هو كون «الهُو يَمطر» أي الاهتمام بـ«الهُو» بحدّ ذاته لا بالمطر كحالة من حالات الهُو. هكذا يتأول هايدغر القضايا الاعتيادية.

إنّ الفيلسوف يكتب مثلاً القضية المذكورة أعلاه «السبورة سوداء» التي تكتب عادة بالفرنسية «le tableau est noir»، يكتبها على نحو مختلف:

إنّ القضية «السبورة سوداء» تبلغ كمالها على نحو يكون فيها قبالتى مسبقاً مجموعها دون أن ينفصل شيء: «سبورة-سوداء»<sup>38</sup>.

فقولنا «السبورة سوداء» يعني بالنسبة إلينا ما تغري به القضية لأوّل وهلة، ربط صفة السواد بالسبورة على هيئة حاضر محدد. إلا أنّ هذه القضية لا تقال بحسب هايدغر معزولة عن كلّ القضايا المرتبطة بها. فتماماً، كما رأينا في مناسبة سابقة أنّ الشيء أوسع من حضوره، كذلك القضية التي تتعلق به، فإنّها تتعلق بوجوده لا بحضوره. ولما كانت كلّ القضايا مشتركة في الرابط، فإنّ هذا الأخير يحوز الاهتمام الأكبر في تفكير الفيلسوف. يدعم هذا ما قلناه من إحالة الرابط على الوجود باعتباره الهُو الذي رأيناه في الأحكام اللاشخصية. إنّ القضايا تبدو هكذا لهايدغر تدور أكثر حول الرابط أكثر ممّا تدور حول الحدود المتبدلة في كلّ مرّة. إنّ قدوم الحدود (استعمل الفيلسوف عبارة التقدّم إلى حضور لا الحضور عينه (présence avancée) على الرابط الواحد أو على الوجود يعني أنّ أصل القضية هو هذا الوجود ذاته. ليس هذا الأخير ما يربط معاً مفاهيم؛ بل ما يتجلى في كلّ مرّة في صورة مختلفة عمّا هو عليه في قضية سابقة.

الأصل أنّ قضية مثل «السبورة سوداء» لا تقرّ من جهة تعيين لشيء هو السبورة السوداء بربط محموله بموضوعه، ولكن من

بموضوع؛ بل إنّنا قد نرسل خطاباً الموضوع فيه هو «اللاشيء»، كقولنا «هنالك وجود/ زمان»، «الجو ممطر» مثلما كتب هايدغر:

إذا قلنا: هناك وجود، هناك زمان، إذا إنّنا أنّذ نبنّي قضايا؛ ذلك أنّ موضوع القضية لا يجب أن يكون ضرورة موضوعاً في معنى أنا أو معنى شخص. إنّ النحو والمنطق يحتويان لذلك القضايا التي موضوعها الـ«هو» كقضايا لا شخصية فاقدة لموضوعها. في لغات هندو-أوربية أخرى، في الإغريقية واللاتينية، فإنّ الـ«هو» تفتقد على الأقل كعبارة فردية وبنية لفظية (وهو ما لا يعني مع ذلك أنّ ما يحدس داخل الـ«هو» ليس أيضاً مفكراً هناك. في اللاتينية «مطر» تحتوي فكرة كون الجو ممطراً؛ وفي الإغريقية «نقود» تحتوي فكرة أنّنا في وضع المحتاج. في الـ«هو» التي لـ«هنالك وجود» ينطق تقدم إلى الحضور لما يوجد تماماً كما يغيب؛ أي بشكل ما وجود ما<sup>37</sup>.

إلى ماذا يشير الضمير «il» هاهنا؟ واضح أنّه لا يشير إلى شيء معين. غير أنّه يشير بحسب هايدغر إلى أصل الإشارة ذاتها، إلى الوجود نفسه الذي يتجلى في شكل مطر أو في شكل طقس جاف أو غير ذلك.

إنّ هايدغر يشرع في قلب الفهم المهيمن للقضية برمته بداية من مثال الحكم اللاشخصي حتى تأويل الرابط في الحكم الشخصي. فنحن نفهم عادة ووفق البداهة الأولى من خطاب محدد يلقي أمامنا

37. «Si nous disons: il y a être, il y a temps, alors nous énonçons des propositions. Le sujet de la proposition ne doit pas

nécessairement être un sujet au sens d'un Je ou d'une Personne.

La grammaire et la logique comprennent pour cette raison les propositions en «Il» comme propositions impersonnelles et sans sujet. Dans d'autres langues indoeuropéennes, en grec et en

latin, le « Il » manque du moins en tant que mot individualisé et structure phonétique – ce qui ne signifie pas toutefois que ce qui est intuitionné dans le «Il» n'y est pas pensé aussi. En latin pleuit,

il pleut; en grec χρῆ, il fait nécessité. Dans le «Il» du «Il y a être»

parle une avancée en présence de se qui est tel qu'il s'absente –

donc en quelque façon un être» «Temps et Etre», Questions IV,

groupe de traducteurs, Gallimard, 1976, pp. 38 - 39.

38. «Le tableau est noir»-s'accomplit de telle manière que, en lui, j'ai en vue au préalable l'ensemble sans que rien ne se détache: «tableau-noir» De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie, Gallimard, 1987, pp. 98 - 102.

أي ممكن يتساوى والإيجاب<sup>39</sup>.

39- إنَّ الاستفهام حول السلب لا يمكن فهمه إلا إذا أدركناه كجزء من سؤال الفيلسوف حول مبرر السلب والغياب كشغل فلسفي أصيل بدأ يتخذ مكانه عند هايدغر بشكل واضح منذ دروس الصيف لعام 1927. إنَّ هايدغر الذي يسعى في المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا لتدارك الفشل الذي أحاط مشروع وجود وزمان المتميز بنوع من الحضور المطلق للدازين، يحاول أن يؤسس لتناهي الدازين أي للسلب. إنَّه يطرح لذلك السؤال حول كيفية وعينا به. غير أنَّ روح السؤال ليست جديدة لدى هايدغر نفسه. فمنذ الكتاب الأصلي للفيلسوف، وإذ يسعى إلى العودة إلى البنى الأساسية للدازين وتجاوز الحضور، إنَّها يعود بذلك إلى لحظة الوحدة الترنسندنالية للحضور والغياب معاً. إلا أنَّ هايدغر ليس هنا أيضاً سوى مترجم لما صاغه هوسرل من قبل في تفسير وعينا بالغياب كالماضي والمستقبل. إنَّ القصدي لا تستوجب حضور الشيء واقعياً ليتمَّ الوعي. على العكس إنَّ الوعي في ذاته وعي بالشيء. لذلك حتى غياب الموضوع يجد أساسه في الوعي الذي يمتدُّ إليه بالتذكر أو الانتظار. وهكذا إنَّ سؤال السلب في الفينومينولوجيا ما فتئ سؤال تأهيله لدخول الوجود (بعد أن كان يعني اللاوجود المطلق) مع الحفاظ عليه كسلب أي توسيع دلالة الوجود نفسها على الموجب والسالب كما إلى المنطقي والأطولجي (وهي مهمة هايدغر الأساسية). لكنَّ المشكل هو باستمرار مشكل انقلاب السلب المرجو إلى إيجاب جديد أو حضور جديد أو على وجه الدقة ميتافيزيقا جديدة. ذلك هو أصل فشل مشروع وجود وزمان الذي يقابله هايدغر بضرورة إدراك السلب كسلب أو السلب بما هو كذلك. كيف يتمُّ له ذلك؟

إنَّ هايدغر يشير إلى السبب الذي يجعل كلَّ تاريخ الميتافيزيقا يدرك السلب كإيجاب ولا يخصّه بقوام مستقل بمعنى ما. السبب هو المفهوم الذي لم يتزحزح للوجود كحضور وحيث الغياب ضرورة استثناء. غير أنَّ ما يعنيه ذلك هو أنَّ السلب لا يملك شرط الحضور. لذلك فهم السلب دائماً بما هو نتاج للفكر. هكذا ينقد هايدغر وضع السلب مع هيغل مثلاً، وهكذا الشأن مع هوسرل. لكنَّ هكذا كان أيضاً الأفق الذي تحرك داخله وجود وزمان مع تحويل أساسي وحفاظ واضح على جوهر الأفق الذاتي في فهم السلب فاقداً للجذرية. السلب يفهم هنا دائماً كسلب داخل الخطاب أي الـ«نعم» والـ«لا»، أما الأشياء نفسها فلا تحتوي السلب. سؤال هايدغر هو إذًا: كيف ابتدع الفكر مفهوم السلب إن لم يكن وجود السلب نفسه هو الذي يفرض تصوره تماماً كما أنَّ الإيجاب لم يبتدعه الفكر إنَّما هو نتيجة لحالة الوجود بما هو حضور. إنَّ مختلف تأويلات هايدغر للشيء تصبو إلى كشف العمق السالب له (أعني الوجود) أكثر من كشف حضوره أي إلى تعريفه بالسلب بشكل جذري. وإنَّ التحول من مرحلة فينومينولوجية إلى مرحلة هرمينوطيقية هو تحول في هذا الاتجاه بحكم محافظة الفينومينولوجيا

جهة «الوجود» (est)، بما هو هنا على هيئة سبورة سوداء وهناك على هيئة شيء ما آخر. إنَّ مركز الاهتمام في القضية بعد أن كان موضوعها ثمَّ محمولها، مع إنقاص تام من شأن الرابط، يتحوَّل إلى الرابط نفسه بما هو وجود القضية الذي يتجلى في هذه الحدود أو تلك. هكذا يتخذ الوجود مستويين اثنين أو هي القضية كلها تتخذ ذلك. فمن حيث إشارته إلى الحضور، حضور شيء محدد، يشكل «الوجود»، (est) موضوع نقد بالنسبة إلى هايدغر؛ لأنَّه يحيل السؤال إلى مجرد سؤال منطقي. أمَّا من حيث إنَّ «الوجود» يشير إلى أبعد من الرابط؛ أي إلى حالة الوجود التي تنطلق منها القضية، فإنَّ هايدغر يدقُّه بما هو ليس في الحقيقة «هو»، (est) وإنَّها «يوجد»، (il y a) (es gibt)، (il y a à être temps). وها هنا تتجلى القضية المنطقية بوضوح أكثر في الـ (est) وبالأحرى في الـ «يوجد» (il y a)؛ أي باعتبارها وجودها لا صورتها المنطقية.

لو أعدنا الآن كتابة القضية كما يريد هايدغر أن يكتبها، فإنَّها ستكون قطعاً «السبورة توجد سوداء»، أو ربما بشكل أفضل «يوجد أن تكون السبورة سوداء». ما الفرق بين الاستعمال المعتاد للـ «هو»، (est) وبين الاستعمال الهايدغري للـ «يوجد»، (le il y a)؟

إنَّ القضية التي يتمَّ تعيينها بالـ «يوجد» لا تنفيذ حضوراً معيناً للموضوع، وإنَّها فقط وجود مطلق من التعيين أو هو تعيين على نحو إطلاقي. القضية السابقة مثلاً لا تنفيذ أنَّ «السبورة سوداء» موجودة حاضراً؛ بل تنفيذ أنَّ هذا الأمر يحدث أو ينتمي إلى الوجود كما ينتمي إلى الوجود أن تكون «السبورة بيضاء» أو غير ذلك، تماماً كما ينتمي إلى الوجود أن يكون «القلم أزرق» وأن يكون «الكتاب مفتوحاً»،... إلخ. في كلِّ هذه الحالات تعين القضية الممكن لا الواقع.

هكذا يستطيع هايدغر أن يقترح وعياً مختلفاً بقسمة القضايا إلى موجبة وسالبة؛ أي وعياً مختلفاً بمعنى القضايا السالبة. ذلك أنَّ هذه القسمة للقضايا وجملة الصعوبات المترتبة عليها تتبني على وعي حضورى بموضوع القضية أي أونطي. وإذا كان الواقع يفصل القضايا على نحو حاد إلى موجود ومعدوم، فإنَّ الممكن يوحد القضايا؛ إذ لا تقلُّ القضية السالبة من جهة إمكانية وجودها عن الموجبة. من ثمة الجهد الكبير الذي ما فتئ الفيلسوف يبذله لإعادة الوعي بالسلب بما هو (لا عدم)؛ بل وجود سالب، وجود

لا يزيد الإيجاب إذاً على السلب شيئاً، ولا القضية الموجبة من ثمة على القضية السالبة؛ إذ القضية في معناها الدقيق ليست موجبة ولا سالبة بل ممكنة. من ثمة تنبيه الفيلسوف إلى الخطأ الذي شاع في تاريخ الفلسفة بالميل إلى اعتبار القضية هي القضية الموجبة والصحيحة وكون القضية السالبة ليست أصلية:

حيث نعالج، في المنطق، اللوغوس، القضية، الحكم، فإن هذه الصورة [الصورة الموجبة الصحيحة] هي التي نأخذها في المقام الأول مثلاً، إذا لم يكن حتى على نحو حصري. غير أنه، إلى جانب ذلك، ثمة أيضاً الحكم السالب الصحيح، ثم الحكم الموجب الخاطئ والحكم السالب الخاطئ. إن علينا، لذلك، أن نأخذ هذه الأحكام أيضاً في الاعتبار<sup>40</sup>.

إذا كانت القضية الموجبة الصحيحة تعني الحضور فإن التنبيه إلى أنواع القضايا الأخرى يعني الانتباه إلى الغياب واعتباره موضوعاً للقضية. إن مفهوم القضية، إذ يتسع هكذا إلى أبعد من

(vollständige Nichtigkeit, das bloss Nichtige): إنها تحيل إلى العدم

كضمون أساسي للواقعة الأصلية (das Nichts nichtet/das Nichts west)

وليس إلى السلب. إن الكلمات ذات الأصل اللاتيني Negative und Negativität

(التي توضع أحياناً بين قوسين) تتقاطع، في الاستعمال الهایدغري، مع هذا المعنى الخاص جداً للسلبية كمشكل».

R. Regwald, «Heidegger et l'éclaircissement de la négativité», in:

Les Etudes philosophiques, n°1 /1986, p. 101.

السلب بالمعنى الدقيق لدى هايدغر ليس مجرد الفعل السالب، بل العدم نفسه المتجذر فيه، والذي هو الأصل الأنطولوجي للسلب أو الوجود، الممكن.

وهكذا إذ ينبت السلب جذرياً في الوجود ويتساوى كمكان والإيجاب، فإن

القضية السالبة تغدو مساوية للموجبة؛ إذ تتعلقان سواء بالممكن وبالوجود.

40. «Là où on traite, en logique, du λόγος, de la proposition, du jugement, c'est toujours cette forme [la forme positive vraie] qui est prise comme exemple en premier lieu, si ce n'est même de façon exclusive. Mais, à côté de cela, il y a encore l'énoncé négatif vrai, puis l'énoncé positif faux et l'énoncé négatif faux. Par conséquent, nous devons prendre aussi ces énoncés en considération» Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, Finitude, Solitude, trad. Daniel Panis, Gallimard, 1992, p. 484.

على فهم ملازم لاستثنائية السلب، في حين تترجم الهرميتوطيقاً جذرية السلب. وهكذا إن السؤال: كيف ندرك السلب أو الغياب؟ يصادر على استثنائية السلب بشكل لا يتفق مع ما كشفه هايدغر من جذرية له. فالسلب يدرك كما يدرك الإيجاب. وليس هذا الأخير بأوضح في تعليقه من تعليل الأول الذي يمتلك الحظ نفسه في الوجود. لذلك يصبح طرح السؤال نفسه موضع استفهام؛ بل إن ما هو استثناء يستوجب السؤال إنما هو على العكس الإيجاب وليس السلب. يذكرنا هايدغر هنا بما حصل مع غاليلي من تحوّل السؤال عن الحركة إلى سؤال عن السكون إذ أصبحت الحركة أصلاً بدل السكون.

يقدم هايدغر مثالاً عن إدراك السلب بشكل مقارن مع إدراك الإيجاب في المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا. فنحن نقول مثلاً: إننا نرى فلاناً غائباً. وسؤال هايدغر هو طبعاً: كيف نراه غائباً؟ ماذا نرى إذا الموضوع المعني غائب؟ إن هذا السؤال نفهمه بيسر كبير إذا فهمنا من البداية أن الإدراك المصوب إلى الإيجاب نفسه ليس ذلك الإدراك الموجب الذي يتراءى لأول وهلة، وإنما هو ذاته مشروط بإدراك الكل الذي يندرج فيه أو الشيء نفسه الذي هو ظهوره.

لقد رأينا في مناسبة سابقة تعريف هايدغر للشيء بما هو وجود كلي، هو ممكنه الترنسندنتالي الزماني. وهذا يعني أن إدراك الشيء بما هو هذا الحضور أو ذاك ليس سوى إدراك ظهورات مخصوصة له بما يعني إدراك الشيء وإدراك مساحات الغياب التي تكتنفه. إن هايدغر يفهم السلب في ضوء هذه العلاقة للحضور بالشيء نفسه.

ذلك أن الحضور الخالص للشيء لا يثبتنا بما إذا كان الشيء هو هذا الحضور نفسه أو أن هناك أيضاً مساحة أخرى منه لم تقع تحت الإدراك. فإدراكنا كما في المثال السابق أن «أ» غائبة عن المجموعة «ب ج د» هو إدراك مسبق لكل المجموعة بما أن «أ» جزء منها، أي إدراك المجموعة بما هي «أ ب ج د». هذا هو الشرط الوحيد في إقرارنا بأن «أ» غائبة إذ لم نجد سوى «ب ج د». أما إذا لم تكن كل المجموعة مدركة أولاً بما هي «أ ب ج د»، فلا شيء يدفعنا للتساؤل عن غياب «أ» إذا وجدنا فقط «ب ج د»؛ إذ قد لا تكون «أ» جزءاً من المجموعة أصلاً. إن مجرد عدم وجود «أ» ضمن المجموعة لا يعني غيابها. فليس الغياب مجرد عدم حضور؛ بل هو عدم حضور لما يتعلق به الحضور. وهو ما يعني إدراك الشيء مضاعفاً في وجوده وحضوره.

إن هايدغر يفرق بين نوعين من السلب: السلب المطلق والغياب. السلب المطلق هو عدم انتماء الشيء إلى شيء آخر بشكل جذري، والغياب هو انتماءه إليه بصفة جذرية ثم تخلفه عن هذا الانتماء في حالة ظهورية ما.

والحقيقة أن ما نقصده حينما نتحدث عن السلب هو المعنى الثاني. أما المعنى الأول فإنه خطأ نرتكبه في فهم السلب. السلب الحقيقي سلب علائقي؛ أي هو كذلك لعلاقته المحددة بالإيجاب بما هو انتماء أصلي للشيء:

«السلبية الهایدغرية (Nichtigkeit) تتميز عن السلبية مجرد السالبة

هي ثنائية القضايا الأصلية والقضايا الثانوية. القضايا الأصلية هي التي تنبت مباشرة داخل وجود الإنسان في العالم؛ القضايا الثانوية هي التي تأخذ معناها بصفة غير مباشرة من القضايا الأولى. ليس هناك خيار ثالث حسب هايدغر، أعني قضية تأتي من الوجود نفسه. فالقضايا تقصد الوجود رأساً. لنفسر:

إن هايدغر يشير إلى أن القضية تتعلق أصلياً بالممكن وبدرجة ثانية بالفعل. إن القضايا الأصلية هي القضايا التي تعين الانتهاء الأنطولوجي بينما تعين القضايا الثانوية الانتهاء الأونطي. ولا تمتلك هذه الأخيرة من معنى في ذاتها، وإنما تملك ذاتها من قصدها الانتهاء الأنطولوجي، وهي القاصدة في المقابل للحضور الأونطي. إنها في وجهها الحاضري مجرد قضية مشتقة. ومع ذلك لا نستطيع إلا استعمال القضايا على نحو مفهومي - أونطي، ولا معنى للتعاطي معها في وضعها الأنطولوجي. وهاهنا صعوبة واضحة؛ إذ إننا نقصد دائماً القضية في حضورها المفهومي، وهي القاصدة أبداً وضعها الأنطولوجي غير المفهومي.

هذه الصعوبة ليست كذلك صعوبة في الحقيقة إلا لفهمنا القضية نفسها في حدود الحضور؛ أي فهمها فهماً غير فينومينولوجي أو ميتافيزيقي. إنها تلزمننا بعد ذلك أن نفهم القضية كحركة محددة بين أصلها الأنطولوجي ووضعها الأونطي، وذلك يعني فهمها كظهور على غرار ما يفهم هايدغر كل موضوعات التفكير الأخرى. القضية لا تفهم إذاً كحضور؛ بل كحركة حدوث في حضور (advenir en présence) أو كحدث.

هكذا تجد القضية تعليلها كمشكل منطقي في هذه الحركة الفينومينولوجية التي لا تتركها الدراسة المنطقية الخالصة.

III. بأي معنى يكون التعليل (rendre raison) ظهوراً (للعلة)؟

1. أولوية مبدأ العلة (الأنطولوجي) على مبدأ الهوية/ التناقض (المنطقي):

بعد الكلمة والقضية، إن التعليل؛ أي البحث للشيء / للمعرفة عن علة، هو النشاط المنطقي الأساسي الآخر الذي يتأوله هايدغر

الموجبة، يتسع أبعد من الحضور. القضية لا تتعلق إذاً بالحضور؛ بل بالأحرى بالممكن كما ذكرنا آنفاً.

3. القضية بما هي انكشاف، إبانة، حدث، ظهور:

وهكذا، إن تحوُّلاً واضحاً في فهم القضية قد طرأ مع هايدغر: القضية ليست واقعة لسانية؛ أي ليست خطاباً (منطقياً) يلقي على مسافة حول موضوعه-الحدث. القضية هي بالأحرى إمكان قبل أن تكون واقعة، وهي الوحدة الأنطولوجية الأصلية لها بالحدث، والتي تظهر بعد ذلك في شكل منطقي متخارج. لذلك إن الفيلسوف يكف عن تمثيل القضية على هيئة تطابق مع موضوعها، لتصبح علاقتها الأصلية بموضوعها انكشافاً لما هو قائم أصلاً:

أن نبني قضايا حول أشياء موضوعية، أن نكتشفها في نمط (وجودها الخاص)...، ذلك هو المعنى الحقيقي للتأليف، (للربط)<sup>41</sup>.

بحسب توضيح لأحد الشراح، إن هذا الظهور ليس برهنة (démonstration)؛ أي معرفة بالوساطة وعلى مسافة مع الموضوع؛ بل هو بالأحرى إبانة (monstration) عن المطلق الأصلي:

إن كل جهد هايدغر سيتمثل أولاً، كما نعلم، في أن يكشف تحت هذا المعنى للحكم كحمل؛ أي تعيين (Bestimmung) لموضوع بوساطة محمول، معنى أكثر جذرية لـ α.πο.φνσις كإبانة (Aufzeigung)<sup>42</sup>.

ثنائية القضية والموضوع تتلاشى هاهنا لصالح ثنائية جديدة

41. The Metaphysical Foundations ..., Op.Cit, pp. 127- 128.

42. «Tout l'effort de Heidegger va d'abord consister, comme on sait, à dégager sous cette acception de l'énoncé comme prédication, ie. détermination (Bestimmung) d'un sujet par un prédicat, une acception plus originaire de α.πο.φνσις comme monstration (Aufzeigung)» Jean-François Courtine, Heidegger et la phénoménologie, J. Vrin, 1990, pp. 386 - 387 .

من أين يأتي نداء العلة هذا؟ [...] أألأنا -نحن البشر- الذين نخضع فكرنا التمثلي الخاص لهذه الحاجة الدائمة لانعطاء علة ما، أم أن العمق، العلة نفسها؛ هي التي، بنفسها، كعمق وكعلة، تفرض حاجة كهذه على فكرنا التمثلي؟<sup>45</sup>

التساؤل متعلق بمصدر العلة (السؤال - لماذا، والإجابة - لأن)، ما إذا كان ذلك حاجة خاصة بالعقل يطرحها على العالم من تلقاء ذاته أياً كانت طبيعة الوجود أم هو الوجود نفسه من يحمل العلة في وجوده، ويفرض على العقل التفكير بحسبها. الفرضية الأولى هي الفرضية الأساسية لتاريخ المنطق؛ إذ العلة مبدأ منطقي خالص. أما الفرضية الثانية فهي مقترح هايدغر الذي يطرحه في المقابل ليضع الفرضية المنطقية موضع إخراج ويمهّد الطريق لتفكير فينومينولوجي في العلة.

لكي يستطيع الفيلسوف أن يأخذ مبدأ العلة إلى هذه النهاية فإنّه يعرضه أولاً في صيغته المنطقية المدعاة ليكشف داخلها عن العمق الأنطولوجي لها. إن اختيار لايبنتز لهذا الغرض في حد ذاته ذو معنى: فلايبنتز هو أولاً من ميّز مبدأ العلة باعتباره مبدأ الحقائق الفيزيائية عن مبدأ التناقض بما هو مبدأ الحقائق المنطقية والرياضية بعد أن كان الاعتقاد راسخاً باعتبارهما سواء مبدأين منطقيين<sup>46</sup>؛ بعد ذلك إن الصياغة اللايبنتزية لمبدأ العلة ذات طرافة خاصة يطوّرها هايدغر إلى مفهوم الوجود والأساس الأنطولوجي للعلة.

يذكر هايدغر على النحو التالي بمبدأي التفكير الأساسيين عند لايبنتز:

45. «D'où provient cet appel de la raison? [...] Est-ce que c'est nous, les hommes, qui soumettons notre propre pensée représentative à cette exigence qu'une raison soit toujours fournie? Ou bien est-ce le fond, la raison elle-même qui, d'elle même, comme fond ou raison, impose une telle exigence à notre pensée représentative?» Le principe de raison, Gallimard, 1962, p. 110.

46. نذكر أن المبادئ التي وضعها أرسطو، مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث الموضوع، قد عبّرت عن طبيعة صورية عالية لم يقبلها الفكر الحديث منذ سيكون إلا بالنقد. هكذا يبدو مبدأ العلة في إخراجها اللايبنتزي كأحد الحلول لمعضلة الصورية التي ورثت عن أرسطو.

فينومينولوجياً. قد يكون التعليل قائماً بذاته (علة ومعلول: لأن ب)، كما قد يكون على هيئة معرفة برهانية (تعليل النتيجة بوساطة المقدمات)، أو معرفة مباشرة (تعليل المعرفة بالحضور المباشر للموضوع)... أما الوعي الذي هيمن على تاريخ المنطق فكون التعليل ممارسة منطقية خالصة بحكم أن مبدأ العلة نفسه مبدأ منطقي. البرهان من ثمة بما هو استدلال؛ أي تعليل الشيء من خلال العلامات الدالة عليه عن طريق الحد الوسط أو معرفة العلة بالوساطة، ذلك ما استأثر بمسمى العلة. هكذا يتعارض التعليل (وقد اتخذ هيئة استدلالية؛ أي معرفة الشيء بوساطة الخاصيات الصورية المنطقية للفكرة) مع الظهور المباشر للشيء<sup>43</sup>. ذلك ما يفكر هايدغر ضده؛ أي التأويل المنطقي للتعليل/ للعلة ليكشف عن التعليل بما هو ظهور للشيء نفسه/ ظهور العلة نفسها.

لكي يستطيع الفيلسوف أن يتحوّل عن البراداييم المنطقي لفهم العلة، فإنّه لا يمتضي ليستعمل مبدأ العلة كما هو بمحمولاته المنطقية؛ بل إنّ كلّ تفكيره للعلة يدور حول التساؤل عن معنى العلة؛ أي كيف يصبح التعليل ممكناً من الأصل. نقرأ في نصه لعام (1929) حول المنطق من خلال لايبنتز هذه الأسئلة عن الـ«لماذا» (Pourquoi) والـ«لأن» (Parce que):

لماذا يوجد شيء ما مثل لماذا ولأن؟<sup>44</sup>.

أما في النص المخصّص لمبدأ العلة رأساً لدى لايبنتز أيضاً فإنّ هايدغر يتساءل موجهاً نحو إمكانات التفكير:

43. هذا التمييز قائم منذ أرسطو الذي يميز المعرفة الاستدلالية عن الحدسية: «Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante» Seconds analytiques, Livre I, 1, 71a.

هذا التقرير حول الاستدلال يخفي، بحسب المترجم، تمييزاً له عن الحدس: «L'enseignement dianoétique s'oppose à l'acquisition par l'intuition sensible ou par l'intuition intellectuelle» Ibid.

44. «Why is there anything such as why and because? Warum gibt es so etwas wie ein warum und darum?» The Metaphysical foundations, Op.Cit, p. 134.

نقصه بمبادئ العقل وقواعده؛ أي بالمنطق إجمالاً. هكذا ينبري هايدغر لتأويل فينومينولوجي للهوية بما هي علة الهوية.

لا تعني الهوية لدى لايبنتز مجرد العلاقة الصورية لـ«أ» بنفسها، بل الوحدة الأصلية ذات المحمول الأنطولوجي. إذا كان الأمر كذلك فإن:

الحقيقة تعني بالتالي اتفاقاً، والذي ليس كذلك من جانبه إلا لأنه في انسجام مع ما يلغي نفسه داخل الهوية كمكون لكائن موحد<sup>48</sup>.

المعنى هنا أنه لكون الهوية ليست فقط مشكلة عدم تناقض؛ بل مشكلة وحدة، ولأن الوحدة تعني الاختلاف بصفة أصلية، فإن الحقيقة اتفاق. غير أن ذلك لا يكون إلا حول شيء يتم الاتفاق عليه. وهكذا، لا بد من شيء يسميه هايدغر أساساً أو علة؛ أي شيء يسوّغ الهوية كاتفاق. ويواصل هايدغر: في كل حقيقة، الربط التحليلي هو ما هو دائماً «بسبب»؛ أي «محرّض لذاته»<sup>49</sup>.

ثمة إذاً في نطاق القضية نفسها، بالإضافة إلى الاتفاق، ما يجري حوله الاتفاق؛ أي ما هو للقضية كمقصد أو موضوع. يريد هايدغر أن يقول هنا إن الهوية ليست معطى قائماً بذاته؛ بل هي إقرار بأن هناك هوية هو الذي يحددها كهوية. غير أن هذا الإقرار نفسه ليس اعتبارياً؛ بل مؤسس على موضوع الإقرار أو المقصد الذي نقرّ بالقياس عليه أن هاهنا اتفاقاً أو هوية ما.

إلا أن هذا الاتفاق في حدود القضية لا يستقرّ إذا كانت إحدائية النظر من خارج القضية نفسها. فإن القضية في ذاتها لا تبدو قادرة على الإقرار بهوية ما إذا لم تمتلك بكليتها محرّضاً جديداً أو مبرراً ينقذ القضية من حالتها الخالصة كادعاء ويهبها التأكيد. لذلك يقول هايدغر:

هنالك مبدآن أولان لكل الاستدلالات -كتب لايبنتز- أعني مبدأ التناقض ومبدأ الـ: (Rationem reddere) [...] reddendae rationis يعني: تقديم علة<sup>47</sup>.

أمّا المبدأ الأول (مبدأ التناقض (وهو مقلوب مبدأ الهوية)) فهو المتعلق بالحقائق الصورية؛ أي الرياضية والمنطقية، أمّا الثاني (مبدأ العلة) فهو المتعلق بالوقائع؛ أي الحقائق الفيزيائية. لا يقدم المبدأ الأول معرفة إلا بكون الشيء ممكناً منطقياً (إذ يكون غير متناقض) أو مستحيلًا (إذ يكون متناقضاً)، دون أي علم إضافي بكون الشيء موجوداً أو لا. أمّا المبدأ الثاني فإنه يمنحنا العلم بوجود الشيء نفسه أو عدم وجوده؛ إذ لا يقوم على مجرد الانسجام المنطقي أو التناقض؛ بل على ما يفتح عليه الفكر من موجود.

إن هايدغر يقرأ هذه الثنائية في المبادئ باعتبار أن المبدأ لا يكون صورياً فحسب؛ بل أيضاً واقعياً، وبمعنى ما قاصداً لشيء خارج. من ثمة قراءة هايدغر لهذين المبدئين بما هما مبدأ واحد ذو أساس أنطولوجي. إن الفيلسوف يعيد لذلك قراءة/ صياغة مبدأ الهوية/ التناقض ليصبح مبدأ أنطولوجياً بمزاوجته ومبدأ العلة، أو بالأحرى قراءته على قاعدة مبدأ العلة.

غير أن هايدغر ينتبه إلى أن لايبنتز نفسه؛ إذ يعيد بناء مبدأ الهوية يؤسسه على قاعدة تيولوجية واضحة هي فكرة الإله التي يستمد منها، بحسب لايبنتز، الاحتواء الواقعي للمحمول في الموضوع بشكل قبلي. وهذا يعني أن مبدأ الهوية في حد ذاته في صياغته اللايبنتزية ليس هو صاحب الأولوية. إن الهوية تبدو هنا بما هي مؤسسة على قاعدة ما؛ أي بما هي معلولة أو ذات علة. وهكذا إن مبدأ العلة يبدو أكثر عمقاً من مبدأ الهوية ومن كل المبادئ الأخرى. وإن لايبنتز يمارس ذلك بحسب هايدغر دون إعلان، غير أنه لا يقرّ بذلك، ويرى للهوية أولوية مطلقة. علينا إذاً أن نعيد قراءة الأشياء على أساس هذه الأولوية لتتأكد من حقيقة ما

47. «Il y a deux principes premiers de tous les raisonnements, écrit Leibniz, je veux dire le principe de contradiction et le principe reddendae rationis [...] Rationem reddere veut dire: rendre la raison». Ibid, p. 79.

48. Heidegger, «De l'essence de la vérité», Question I, Gallimard,

1968, p. 95.

49. Ibid.

لذلك تفترض دائماً علاقة انتهاء داخلي؛ أي عمق ما لعناصرها يكون سبباً لإمكانها:

ومن ثمّة، إنّ مبدأ العلة يتجلى كما لو أنّه ليس فقط قولاً حول ما هو موجود. على العكس من ذلك [...] إنّ شيئاً مثل العلة ينتمي إلى الوجود (نفسه). فالوجود هو من طبيعة العلة، إنّ عمق العلة [...] «الوجود عمق العلة»؛ ذلك لا يعني إذاً البتة: «الوجود له علة»، ولكنه يعني: أنّ الوجود في ذاته علة تؤسس<sup>53</sup>.

وهكذا، إنّ الهوية/ مبدأ الهوية/ مبدأ التناقض، ذلك ليس المبدأ الأول من خلال لا ينتز نفسه. المبدأ الأول هو مبدأ العلة الذي يؤسس الهوية نفسها. والسبب ببساطة أنّه لا يمكننا إثبات هوية إلا أن يكون هناك أساس يسمح بهذا الإثبات، أساس غير منطقي بل أنطولوجي. هكذا يكشف هايدغر عن أوليّة مبدأ العلة من خلال تأويله لا ينتز وعن الأساس/ المعنى الأنطولوجي للعلة.

2. «الماذا» كترجمة منطقية لانجاس (أنطولوجي) للوجود في عدم أصلي:

إلى هذا الحدّ، إنّ مجمل ما قلناه كون العلة ليست سؤالاً منطقياً وإنّما أنطولوجي، وإنّ مبدأ العلة ليس مبدأ منطقياً؛ بل هو مبدأ أنطولوجي. كلّ ذلك بتأول التمييز الذي أقامه لا ينتز بين مبدأ الهوية/ التناقض ومبدأ العلة، وبطريق تأول الهوية المنطقية بما هي علة أنطولوجية وحاجة العلاقة المنطقية المتخارج فيها الموضوع عن الذات (علاقة معرفة) إلى علاقة أنطولوجية تحتوي الذات فيها على موضوعها (علاقة وجود). لكنّ العرض إلى هنا عرض فلسفي أكثر من كونه منطقياً يلامس الأمثلة المباشرة. ولكنّ الفيلسوف يمضي إلى أكثر من التأويل الفلسفي (الذي يطغى على

يجب إذاً أن يكون ذلك قبل هذا الحمل (prédication) ومن أجله<sup>50</sup>.

ذلك ما يكمن في الموجود الخارجي بما هو حقيقة أونطية (vérité ontique). لكنّ العلاقة هنا بين هذا الموجود وبين القضية بما هي علاقة خارجية غير مؤمنة. توضع الحقيقة الأونطية أخيراً موضع استفهام حول إمكان اضطلاعها بدور الأساس للقضية. لذلك، لا بدّ قبل ذلك من انكشاف أولي لعلاقة القضية بموضوعها انكشافاً يكون هو المرجع لانسجامها بحكم بساطته. يقول هايدغر معرفاً للأصل الجديد:

هذا الانكشاف المقصود كحقيقة حول الوجود ذلك هو ما نشير إليه باسم الحقيقة الأنطولوجية<sup>51</sup>.

إنّ هذه الحقيقة ليست علاقة مركّبة على نحو ما، ولكنّها الوجود الأولي للقضية المباشرة لموضوعها<sup>52</sup>.

يتبين من التأويل الأنف للهوية أنّ العلة هي الوجود نفسه. ليس مبدأ العلة إذاً واحداً من المبادئ الصورية، ولكن، بما هو مفترض كلّ المبادئ، فهو لا يتخذ مكانه كقاعدة عقلية، وإنّما هو أبعد من ذلك وجود العقل نفسه. إنّ ما يريد أن يقوله هايدغر في هذا السياق هو أنّ العقل يفترض دائماً العلة، لأنّه هو ذاته موجود على نحو علة شريطة أن نأخذ في معناه الفينومينولوجي الذي حددناه في مناسبة سابقة. ماذا تعني العلة إذاً/ مبدأ العلة؟ إنّ هايدغر يتأول العلة بما هي أصل/ عمق لا بما هي علاقة (سبب/ نتيجة). ذلك أنّ كلّ علاقة خارجية كما رأينا هي علاقة مستفهمة حول الضرورة التي تختصّ بها. وهي

50. Ibid, p. 96.

51. Ibid, p. 97.

52. في المرحلة الأولى من تفكير هايدغر، هذا الوجود المباشر للقضية كان ينتهي إلى القصديّة، ومنها إلى تعالي الدازاين، ثم إلى الزماناتية كبنية أساسية أولية. أمّا في المرحلة الثانية لهايدغر فإنّ ذلك يكمن في طبيعة الوجود نفسه بما هو حضور وانسحاب (retrait). وهكذا، إنّ الهوية تجد تعليلها في حقيقة أنطولوجية أصلية. وهكذا يكون التعليل أو البحث عن علة أو أساس هو الأصل الذي تبنى عليه أكثر مبادئ المنطق أصالة.

53. «Par là le principe de raison se révèle comme n'étant pas seulement une énonciation sur ce qui est. Au contraire [...] à l'être appartient une chose telle que la raison. L'être est de la nature de la raison, il est fond de raison [...] «L'être est fond de raison» ne veut donc aucunement dire: «L'être a une raison», mais bien: L'être en soi raison qui fonde. Le prinxipe de raison, Op.Cit, p. 127.

بسبب الاندهاش (أي ظهور العدم) فإن الـ«لماذا» ينبجس<sup>55</sup>.

الـ«لماذا» كسؤال منطقي هو إذاً قبل كل شيء وجودنا في العدم كما كان أصلياً؛ أي عدم الأشياء بالنسبة إلينا وأسبقية العدم/ اللاحضور على الحضور، كل ذلك إذ يفاجأ بحضور الأشياء، فإنه يتساءل عن علة هذا الحضور؛ أي بمعنى ما عن سرّ هذا الاستثناء الذي يحصل في العدم (بما هو أصلي). العدم الأصلي لوجودنا هو بالطبع نمط وجود الدازاين بما هو لا «ذات» حديثة وإنما وجود-في-العالم. ذلك ما لا ينفك الفيلسوف يؤكد في نصوصه المختلفة، أعني الوجود-في-العالم، العلاقة الأصلية بالوجود بما هي شرط الـ«لماذا»:

لأن الدازاين يوجد على هيئة وجود - في - العالم [In-der-Welt-Sein]، وأن هذا الأخير ترمز [Zeitigung]، فإننا بالتالي نتساءل حول الـ«لماذا»<sup>56</sup>.

إن انبجاس الـ«لماذا» هو ضرورة متعالية<sup>57</sup>.

الـ«لماذا» ليست على هذا النحو مبدأً منطقياً خالصاً لصيقاً

55. «C'est uniquement parce que le Néant nous est révélé dans le fond de la réalité humaine que la complète étrangeté de l'existant peut nous assaillir. C'est uniquement à la condition que son étrangeté nous oppresse, que l'étant éveille et attire sur soi l'étonnement. C'est uniquement en raison de l'étonnement - c'est-à-dire de la manifestation du Néant - que surgit le "pourquoi"» «Qu'est-ce que la métaphysique? Introduction de 1949: Retour au fondement de la métaphysique», QI, trad. groupe de traducteurs, Gallimard, 1968, pp. 70- 71.

56. «Because Dasein exists in the manner of being-in-the world [In-der-Welt-Sein], and the latter is temporalization [Zeitigung], we therefore ask about the why» The Metaphysical foundations, o.c., p. 213.

57. «Le jaillissement du «pourquoi» est une nécessité transcendante» Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison", Questions I, Ibid. p. 149.

وعينا بهايدغر) إلى الممارسة المنطقية (كما للقضايا من قبل) لـ«لماذا» عينها والـ«لأن».

يستعيد الفيلسوف مبدأ العلة القديم المتجدد (لا شيء دون علة Alles hat seinem Grund؛ كل شيء له علة Grund) كما صاغه لايبنتز مدققاً إيّاه (أعني لايبنتز) كالاتي<sup>54</sup>:

هنالك (علة) لم يوجد شيء ما بدل اللاشيء (ratio est cur aliquid potius existit quam nihil).

إن هايدغر يعتني بهذه الصياغة اللايبنتزية وأساساً بأمرين أساسيين فيها: عبارة (بدل أن plutôt que)؛ الإمكان المقابل للوجود/ للشيء الذي تحتويه الصياغة، الـ (لا شيء rien). أما العبارة الأولى فهي تعني أن مبدأ العلة لا يقصد علة لموضوع حاضر، علة واقعية بل علة لممكن؛ أي علة لشيء ما حيث غيره ممكن. يفهم هايدغر من ذلك أن العلة لا تقصد، بحسب صياغة لايبنتز لها، «الموجود» (بما هو الحاضر) بل «الوجود» (بما هو الممكن). يؤكد ذلك العنصر الثاني المهم في هذه الصياغة، اللاشيء، العدم الذي يقطنها. فالمبدأ لا يتساءل «لم يوجد شيء ما»؛ بل بمعنى ما «لم يوجد شيء ما والحال أن عدم الشيء، اللاشيء قائم». التساؤل ليس إذاً حول علة حضور الشيء؛ بل بالضبط حول علة حضوره، والحال أن عدم حضوره ممكن أصلياً. إن لسان حال هذا المبدأ يقول إن الأصل كون الأشياء قائمة كعدم؛ هذا الإمكان الأصلي للشيء (العدم) هو الذي يجعل وجود الشيء موضع استفهام عن سرّ قدومه؛ أي كيف نقبل وجود الشيء/ لماذا يوجد شيء ما والأصل أنه غير موجود، أنه عدم؛ لأن وجود الشيء يصبح هكذا أمراً مستغرباً إذ ليس أصلياً (ما الأصلي إلا العدم)، فإن سؤال العلة يصبح ممكناً كما يوضح الفيلسوف في نصه حول الميافيزيقا:

إنه فحسب لكون العدم يتجلى لنا في عمق الوجود الإنساني فإن الغرابة الكاملة للموجود يمكن أن تهاجمنا. إنه فحسب لكون غرابتها تحاصرنا، فإن الموجود يثربنا ويجذب إليه اندهاشنا. إنه فحسب

54. «Il y a (de raison) pourquoi quelque chose existe plutôt que rien (ratio «est» cur aliquid potius existit quam nihil)» The Metaphysical foundations, Op. Cit, p.114.

الفرق هنا هو بين «مبدأ» وبين «أساس»، وهو ما تسمح به اللغة الألمانية إذ نفرّق بين (Prinzip) و(Grundsatz). إنّ الترجمة الألمانية لمبدأ العلة (Principium rationis) ليست (Satz vom Grund) بل (Satz vom Grund). إنّ لفظ (Prinzip) يشير إلى المبدأ بمعناه الدارج في المنطق الصوري؛ أي نقطة تمثلية ما تصدر عنها الأشياء، قاعدة عامّة تطبق على كلّ الحقائق دون استثناء. هكذا يستعمل لفظ (Prinzip) للمبادئ الأرسطية الكلاسيكية. غير أنّ هايدغر يستعمل بدل ذلك لفظ (Satz) لتسمية مبدأ الهوية (Satz identitat der) ومبدأ التناقض (Satz vom Widerspruch)، ومبدأ العلة كما رأينا هو كذلك (Satz) لا (Prinzip).

إنّ لفظ (Satz) يشير على عكس (Prinzip) إلى معنى قضية وجملية وغيرها من الألفاظ التي لا تحيل إلى مبدأ عام فارغ؛ بل إلى مضمون ناطق. إنّ هايدغر يؤكد ذلك؛ إذ يُسمّي المبدأ قضية في مواضع مختلفة من مبدأ العلة، ثمّ يدعم ذلك بقوله إنّّه ليس قاعدة أو معياراً. غير أنّ الأكثر أهمية أنّ الفيلسوف يشدّد على كون المبدأ ليس فقط قضية مؤسّسة؛ بل هو القضية الترسندنتالية بالمعنى الذي يرثه هايدغر عن هوسرل وكانط. وتعني الحقيقة الترسندنتالية شرط إمكان القضايا الأخرى في المعنى الذي يملك فيه الإمكان علويته على الواقع، كما يقول هايدغر في دروس الصيف لعام (1927): «الممكن يملك الغلبة على كلّ ما هو فعلي»<sup>59</sup>.

59. Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie traduction de Jean-François Courtine, Gallimard, Paris, 1985, p. 370. «Le possible l'emporte sur tout ce qui est effectif».

بالإضافة إلى الامتلاء الموصوف للعلة/للأساس فإنّ هايدغر يقدّم توصيفات أخرى لها لا تطيل بشأنها كثيراً؛ إنّّه يتفطن إلى مشكل دقيق كون المبادئ الصورية تاريخياً إنّما اتخذت صفة الأسس أو المبادئ لبساطتها. إنّ هذه الصفة وحدها هي التي تمنحها حقّ التقدم كمبادئ لأنّها بذلك تعلق عن أن تكون مشروطة. فكيف يمكن أن تكون قضية ما مبدأ والحال أنّها تفتقر ضرورة إلى صفة البساطة؛ أوليست القضية ضرورة مركّبة بما يعني تبعيتها لفعل تركيب يكون هو المبدأ الحقيقي وينزع عنها إمكان الإضطلاع بدور الأساس؟ حقاً إنّ الصفات التي حملت على المبدأ منذ الإغريق كالبساطة والمباشرة تعارض مع ما يريد هايدغر أن ينسب إليها من مضمونية لإزالة الصورية عنها. إنّ هايدغر ينقلنا هنا إلى أفق آخر للتفكير تماماً.

بالممارسة العقلية، ليست تطبيقاً عقلياً خالصاً لمبدأ يقول: «إنّ لكلّ شيء سبباً» أو «لا شيء دون سبب». هي بالأحرى ترجمة منطقية لوجود، حضور يكون استثناء داخل أصل عديمي، أو هي أولاً انبجاس وجود داخل عدم أصلي، عدم هو الأصل. الـ«لماذا» ليست إذاً حضوراً منطقياً لصورة للعقل بل ظهور، حدوث يأتي مع تحلّي العدم ورؤية الموجود على ضوئه. محرض السؤال عن السبب هو إذاً بمعنى ما تناقض ما بين ما ننتظره من عدم (هو الأصل) وبين ما يفاجئنا من وجود.

3. التعليل الفينومينولوجي للعلة أو العلة أساساً لـ«لماذا»/ مبدأ العلة كمبدأ توتولوجي أو التعليل كظهور للعلة:

النتيجة المهمّة التي نسجلها إلى هذا الحد هي الآتية: العلة بالمعنى الدقيق لا تكمن في الـ«لماذا» المنطقية عينها أو أنّ الـ«لماذا» ليست هي عينها سؤال العلة. لاحظنا أنّ مكان الـ«لماذا» يحلّ انفتاحها أنطولوجياً على وجود ما ينبجس داخل أصل عديمي. الـ«لماذا» نفسها (التي يحشر فيها تاريخ الفلسفة/ المنطق سؤال العلة) مشروطة بعلة ليست من نمط القول المنطقي بل هي المنبت الأنطولوجي الأصلي لـ«لماذا».

ولأنّ العلة ليست واحدة (علة تظهر في الـ«لماذا»، وهي القرينة متّ، وعلة هي شرط الـ«لماذا» عينها) فإنّ هايدغر يميز بين معينين للمبدأ/ للعلة: علة منطقية أي مبدأ منطقي للأشياء وعلة أنطولوجية أي مبدأ أنطولوجي لها:

ادعاًنا هو كون الحكم الأساسي الأول للمنطق هو حكم الأساس... الحكم الأساسي للأساس ليس بالقاعدة والمعيار الذي نتجز به الإثباتات، إنّّه أكثر من ذلك التعالي الأساسي الأول<sup>58</sup>.

التمييز هاهنا واضح بين اعتبار الحكم الأساسي الأول (للمنطق) «تعالياً» (للدازاين) وبين اعتباره «قاعدة» و«معياراً».

58. «Our claim is that the first grounding statement of logic is the statement of ground... The grounding statement of ground is not a rule and norm for making assertions, it is moreover the first grounding transcendence» The Metaphysical foundations, o.c., p. 218.

أصل. فلو افترضنا أنّ الهويّة هي «أ»، فإنّ ما يبدو لنا للأول كونها لا تجد أساسها في الأول في ذاتها كـ«أ»، ولكن في الموضوع الذي تقوم حوله كاتفاق، أي في «ب». غير أنّ الشيء الجديد الذي هو القضية وموضوعها؛ أي «أ ب» لا تجد تحليلها هي الأخرى إلا في الموجود الأونطي كـ«ج»؛ لأنّ علاقة «أ ب» علاقة متخارجة. غير أنّ علاقة «أ ب» كـ«ج» هي الأخرى علاقة متخارجة تحتاج تعليلاً من خارجها. فعلاقة القضية بالموجود الخارجي بما هي «أ ب ج» تجد تحليلها من جديد في الحقيقة الأنطولوجية كما رأينا بما هي «د». غير أنّ التأويل للعلّة يتوقف عند هذه العلة الأخيرة. لماذا؟ لأنّ «د»، أعني الحقيقة الأنطولوجية، ليست علة ككل العلل. إنّها ليست شيئاً آخر غير الانكشاف الأصلي لوحدة القضية والوجود. إنّها إذاً «أ ب ج» مستعادة في ضوء الوجود أو «أ ب ج» الأونطية معللة كـ«أ ب ج» الأنطولوجية. على هذا النحو فقط تكون العلة حدثاً محايثاً للمعلول نفسه، من حيث هي نفسها المعلول مستعاداً على ضوء الوجود لا المعنى الذي للمحيثية في العقلانية الحديثة<sup>60</sup>.

ولأنّ العلة ليست «شيئاً» غير المعلول بل «عمقه»، «أصله»، فإنّ هايدغر يدقق التعليل بما هو علاقة داخلية للشيء بنفسه (أ لأنّ أ) لا علاقة للشيء بغيره (أ لأنّ ب). إنّهُ يستذكر لذلك من الأشعار الصوفية للشاعر الصوفي الألماني (القرن السابع) أنجلوس سيلوسوس (Angélus Silesius) ما يلي: الورد بدون لماذا، تزهّر لأنّها تزهّر. ليست منشغلة بذاتها، ولا ترغب أن ترى<sup>61</sup>.

بعد ذلك إنّ هايدغر يدقق الأمر أكثر إذ يفرّق بين ما يمكن تسميته القضية - الأساس وقضية الأساس. النوع الأول هو المعبر عنه باللفظ الألماني (Grundsatz) والنوع الثاني هو ما تعبر عنه صياغة مبدأ العلة نفسه (satz vom Grund) أو قضية (مبدأ) الأساس (العلّة). إنّ هايدغر يسعى إلى دمج الفهم الأول للمبدأ بالفهم الثاني، الأول كفهم منطقي للأساس (رغم تميزه عن المبدأ)، والثاني كفهم أنطولوجي. فالقضية الأساس بالمعنى الدقيق هي قضية الأساس نفسها. هذا التدقيق في مفهوم المبدأ هدفه تبيان التحول الكامل في «مبدأ العلة» أعني التحول في وقت واحد في مفهوم العلة ومفهوم المبدأ معاً. فإنّ هذا المبدأ ليس مبدأ عقلياً خالصاً، وإنّما هو مفهوم الوجود الذي يستطيع أن يضطلع وحده بإشكالات مبدأ العلة الذي يغدو لا تطبيقاً على موضوع مغاير بل هو ظهور للوجود ذاته؛ أي وجود العلة الذي ينير وحده ظهورها. لذلك رأينا الحرص الشديد للفيلسوف على ألا يفهم العلة بما هي صورة منطقية يخرج الوجود عن قبضتها، وإنّما بما هي الوجود نفسه كـ«عمق» للمعلول، كـ«أصل». المعلول لا يأتي بعد العلة منفصلاً بل إنّها وإياها في «وحدة»، «وحدة أصلية».. هو ذا الجديد الذي نجده لدى هايدغر من خلال هذه السمات للعلّة: كون هذه الأخيرة تغدو «وجود» الشيء حيث المعلول «الشيء كـموجود». ليست العلة «موجوداً» مقابل المعلول كـ«موجود» ثانٍ، إنّما العلة «وجود» لـ«موجود» هو معلولها. هي ذي الطرافة الأساسية لتأويل العلة التي نجدها لدى هايدغر.

إذا أردنا أن نرسم هذه العلاقة على هيئة رمزية فإنّه بإمكاننا أن نكتب كون الشيء «أ» لا يجد علته إلا في ذاته كـ«أ» من جهة ما هي

فمفهوم البساطة يتخذ لديه معنى محدداً في علاقة بالوجود. وهذا يعني أنّ التركيب صفة لا تمثل بذاتها مشكلاً إذا كانت القضية على علاقة مباشرة بالوجود ومحددة في وضع انفتاح عليه. أمّا ما نسميه مبدأ بسيطاً لغياب تركيبه المنطقي فليس في الحقيقة سوى جملة من العناصر الواضحة وغير الواضحة التي ساهمت في تأليفه، أعني عناصر متضاربة وموصولة باستدلال محدد، وبكلمة، كما هائلاً من العناصر والعلاقات. فمبدأ الهويّة مثلاً الذي يقول: «لا يكون الشيء نفسه موجوداً ومعدوماً في وقت واحد» لا نكاد نحصي العناصر المؤلفة له إذا فهمناه كقاعدة منطقية. أمّا المبدأ كإدراك مباشر وبسيط فذلك يخرج عن طاقة العقل المنطقي. إنّ بساطة الإدراك يجب أن تخرج بحسب هايدغر عن تمثّل العقل الذي لا يتعاقد مع الحقائق إلا عبر وسائط.

60. إنّ الظن، الذي غلب في العقلانية الحديثة، هو كون المحايثية تعني إبدال

علة خارجية بعلة داخلية. غير أنّ الصعوبات التي طرحها الفينومينولوجيا

كشفت إلى أي مدى يكون ما نسميه هنا علة محايثة شكلاً جديداً من العلة المفارقة. ذلك أنّه لا شيء تغير جوهرياً في بنية التعليل. العلة هي دائماً واحدة:

العلة غير المتحدة مع الشيء ذاته أو العلة بما ليست هي الشيء نفسه. لذلك

تتعامل الفينومينولوجيا سواء مع هوسرل أم مع هايدغر كلّ المييتافيزيقا القديمة والحديثة المعاملة نفسها ناسبة إليها القصور نفسه عن إدراك الشيء نفسه

كعلة نفسه. إنّ العقلانية الحديثة لم تفلح في فهم العلة خارج أفق «الجوهر»

و«الذات» و«الباطن» و«المركز»، وغيرها من الأسماء التي تدور حول العلة كشيء

ذي علوية خاصة. لم تسلّم من هذا الوهم العلوم الإنسانية ولا العلوم الطبيعية؛

إذ كان كلّ شغل الحدائث البحث عن المبدأ المحايث أو الجوهر المفسر لكلّ شيء.

61. «La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit. N'a

لكي يحلّ الفيلسوف معضلة العلة-اللاعلة، فإنّه يميز بين الـ«لماذا» و«العلة». إنّ الوردّة إذ تكون دون «لماذا»، فذلك لا يعني أنّها دون «علة». ما يتأوّلها هايدغر من «دون لماذا» هو «دون علة تمثلية»؛ أي علة لها هيئة «الموجود»، «الحضور» الذي يتمثله الذهن كـ«حقيقة»، كـ«جوهر» متميز عن المعلول مثل كون الوردّة تزهر «لنستمتع بمنظرها الجميل». فهأنا علة تمثلية وحقيقة مختلفة عن المعلول (إزهار الوردّة-الاستمتاع بمنظرها). إنّ الوردّة تنأى عن هذا المعنى للعلة لكون الاستمتاع بمنظرها ليس هو ما يجعلها تزهر أو يدعواها إليه. إنّ الوردّة حتى وإن لم نستمتع بها فهي تزهر لغير هذه العلة وهي ليست معنية بنا كعلة («ليست لها الرغبة/ لا تبحث عن النظر إليها») كما في أبيات أنجلوس سيلوسوس. مع ذلك، إنّ الوردّة ليست دون علة؛ أي ليست دون أساس غير تمثلي، غير حضوري. الوردّة على العكس، بعلة لها مؤكدة لكن غير تمثلية، غير ذات حضور لها كـ«موجود». الوردّة تزهر لشروط وضعية متصلة بها تماماً على نحو لا يمكن أن تشكل «حضوراً»، «موجوداً» قائم الذات بمعزل عن الوردّة ليقبل التمثيل. شروط إزهار الوردّة هي لذلك فعل الإزهار ذاته؛ أي الميكانيزمات الخاصة بإزهارها. وإذا اعتبرنا علة مغايرة «عنصرًا» يفد من خارج الحركة الخاصة بالوردّة (كاستمتاعنا نحن بها) فإنّه من الواضح أنّ الوردّة لم تزهر إلا لأنّ شروط إزهارها الحميمية لها قد تحققت؛ أي لأنّها أزهرت. لكنّ شروط إزهارها الحميمية ليست «عنصرًا» متميزاً بذاته، «موجوداً» ما غير الوردّة، وإنّما هو «أساس» إزهارها، «أصل» إزهارها، «العمق» الذي يعد فيه إزهارها. ولأنّ هذا العمق، الأساس، الأصل ليس «موجوداً» متميزاً للتمثيل، فإنّ هايدغر يقول إنّه ليس ثمة «لماذا» للوردّة (موجود متميز عن الوردّة ليمثل منفصلاً)؛ بل ثمة «علة» (شرط لا يتمثل متميزاً عن الوردّة).

وهكذا، إنّ ما يشار إليه بمنطق بشأن مبدأ العلة يكون قد اختفى لفائدة الوجود. لا يبقى ها هنا بأيّ معنى مفهومي من معنى للعلة ما عدا الوجود ذاته في شكل ترجمة له ظاهرة في اللغة. أمّا الممارسة المنطقية الخالصة لتطبيق مبدأ العلة على الموضوعات فلا أثر باقياً له لدى هايدغر.

n'est jamais sans raison [...] "Sans pourquoi" et "sans raison" ne disent pas la même chose». Ibid, p. 107.

يجد هايدغر في هذه الأبيات الصوفية ما تقرّر لديه فينومينولوجياً: لا علة للشيء غير ما هو إيّاه كمعلول؛ العلة ليست «موجوداً» قائم الذات خارج المعلول؛ بل هي «وجود» المعلول عينه. من ثمة الصعوبة التي يجدها الفيلسوف في فهم ماهية التعليل (لماذا - لأن)؛ أي كيف نعلل بعنصر ليس سوى المعلول نفسه؟ كيف يكون من معنى لقول توتولوجي كقولنا «الوردّة بدون لماذا، تزهر لأنّها تزهر...»؟.

بالمعنى الدقيق للكلمة إنّ هذه [قاعدة أنجلوس سيلوسوس] لا تقول شيئاً؛ لأنّ الوظيفة الخاصة لـ«لأنّ» هي أن تدخل شيئاً ما مغايراً، والذي نفهمه بما هو علة ما يجب تفسيره. غير أنّ هذه الكلمات التي يبدو أنّها لا تقول شيئاً: «(الوردّة) تزهر لأنّها تزهر» تقول، بالمعنى الدقيق للكلمة، كلّ شيء؛ أي كلّ ما يجب قوله هنا، وتقوله بالطريقة الخاصة بها: طريقة اللاقول<sup>62</sup>.

إنّ «لماذا» تماماً كما «لأنّ» يُستعملان ليستدعيان عنصراً جديداً يدخل على المعلول ويختلف عنه. وإذا لا تستدعي الـ«لأنّ»؛ أي عنصر جديد ها هنا فإنّ على الفيلسوف أن يفسّر ما هذا الذي يأتي بعدها؟ أي معنى لعلة ليست بالمعنى الدقيق علة؟ يجب هايدغر:

إنّ الوردّة وردة دون (reddere rationem)، دون إسهام من العقل يكون ضرورياً لوجودها كوردّة. ومع ذلك إنّ الوردّة ليست البتّة دون علة [...] «دون لماذا» و«دون علة» لا يعينان الشيء نفسه<sup>63</sup>.

souci d'elle même, ne désire être vue» Heidegger, Le principe de raison, Op.Cit, p. 103.

62. «A proprement parler, ceci [la sentence d'Angélus] ne dit rien; car la fonction propre du «parce que» est d'introduire quelque chose d'autre, que nous comprenons comme étant la raison de ce qu'il faut expliquer. Mais ces quelques mots qui semblent ne rien dire: «(la rose) fleurit parce qu'elle fleurit» disent, a proprement parler, tout, c'est-à-dire tout ce qu'il faut dire ici, et ils le disent de la façon qui leur est propre: celle du non-dire». Ibid, p. 115.

63. «La rose est une rose sans qu'un reddere rationem, un apport de la raison, soit nécessaire à son être de rose. Et pourtant la rose

## خاتمة: تخلي المنطق للأنطولوجيا

بيّنا هاهنا في مناسبات ثلاث؛ أي بحسب موضوعات أساسية للمنطق، كيف يتخلى المنطق عن مكانته التقليدية لفائدة الأنطولوجيا (سؤال الوجود) لدى هايدغر:

فالكلمة، التي يراهن عليها المنطق كمفهوم، كمقولة وكنواة أساسية للمنطق، يظن أنّها بناء لساني ذهني، تنكشف لدى هايدغر بما هي علامة، إشارة، إحالة، حركة نحو الشيء. إنّ هايدغر يدفع هذا الفهم للكلمة إلى الحد الذي لا يترك فيه لها أدنى هوية منطقية ممكنة؛ بل فقط هوية هي هوية الشيء الذي تشير إليه. وإذا سمّينا منطقتاً هوية ذهنية ما للمعرفة، فإنّ هاهنا خطوة أولى لتقويض المنطق لحساب الوجود.

أما القضية التي يراهن عليها المنطق وعلى بنيتها الصورية (موضوع - رابط - محمول) من جهة ليجد له (المنطق) هوية وقواماً يعرف به، كما يراهن على مفهوم الحقيقة الملازم لها (علاقة المطابقة/ اللامطابقة قضية - موضوع)، فإنّ هايدغر يكشف مقابله عن لاحتمية الصورة المنطقية تماماً كما يكشف عن لاحتمية علاقة المطابقة قضية - موضوع. القضية تكون أيضاً قضية دون ضرورة للصورة النمطية موضوع «رابط» محمول وللموضوع الشخصي كما هو شأن القضايا اللاشخصية: الجو ممطر، هنالك زمان، هنالك وجود...، فهاهنا لا نجد موضوعاً عينياً يشار إليه كما نجد معنى يغلب على الحقيقة خاصة في الثانية والثالثة. فإذا أسمينا منطقتاً؛ إذ نقصد القضية وموضوعها المطابق، فإنّه من الواضح أنّ المنطق ينقض أمام تفكك البنية القضية وتبخر الموضوع المطابق وحلول المعنى محل الحقيقة.

أما التعليل/ العلة، التي تثوي وراء مجمل النشاطات المنطقية الأخرى، التي يراهن عليها المنطق ليبرر ذاته وأساساً القوام الخاص لمبدأ العلة وسيادته على الأنطولوجيا، فإنّ كلّ جهد هايدغر ما فتى يضيق المسافة بينه وبين الأنطولوجيا (القيمة الأنطولوجية لمبدأ العلة عند لايبنتز مقابل مبدأ التناقض - تميز الصياغة اللابنتزية للمبدأ عن الصياغة البسيطة «لكل شيء علة» بما هي صياغة تفتح على تأويل أنطولوجي لها صياغة لايبنتز (لماذا يوجد شيء بدل اللاشيء؟) تدخل عناصر أهمها الموضوع الممكن للمبدأ، العدم كأساس «إمكانية تعليل الـ«لماذا»

المنطقية على قاعدة تجلي الحضور في عدم أصلي، وحدة المنطقي والأنطولوجي واعتبار الـ«لماذا» ظهوراً للعلة والقطع مع الخاصية العلية للعلة). لنقرأ فقط أهمّ ما تتضمنه قراءة هايدغر لمبدأ العلة على لسان أحد أهمّ الشرح:

إنّ السؤال الأساسي «لماذا يوجد شيء ما وليس بالأخرى اللاشيء؟» قابل لقراءة مضاعفة: قراءة ميتافيزيقية للايبنتز مثلاً، وقراءة متعالية أو وجودانية لهايدغر. في الحالة الأولى، إنّ التركيز يكون على شيء ما، في الثانية على يوجد [...] في الحالة الأولى إنّ الصيغة النهائية «وليس بالأخرى اللاشيء» تبدو تماماً كإضافة غير مجدية...، في الحالة الثانية على العكس، إنّها المبدأ الذي ينبجس منه السؤال نفسه. في الحالة الأولى، إنّ لماذا؟ لها بعد دلالة عليّة وتعني ما بسببه، بالنظر إليه. في الحالة الثانية، إنّها تفقد هذه الدلالة لتتلاشى هي نفسها بأن تترك مكانها لكيف؟ أو إلى (Wie)؟<sup>64</sup>

تنتهي هنا القيمومة الخاصة للمبدأ وسيادته؛ إذ ليس ثمة غير الأنطولوجيا علة لذاتها تظهر في ثوب تنوهم مبدأ منطقياً قائم الذات.

هكذا يستطيع هايدغر بعد هذه القرارات الفرعية أن يتخذ قرارات كليّة بشأن المنطق عامة على ضوء السؤال المركزي للفيلسوف، سؤال الوجود. فالمنطق ليس شيئاً إذا عددنا شيئاً ما

64. «La question fondamentale « Pourquoi y a-t-il quelque chose

et non pas plutôt rien? » est, en effet, susceptible d'une double

lecture: une lecture métaphysique, celle de Leibniz par exemple,

une lecture transcendante ou existentielle, celle de Heidegger.

Dans le premier cas, l'accent est mis sur le quelque chose, dans le

second sur le Il y a [...] Dans le premier cas la formule finale «et

non pas plutôt rien» a toute l'apparence d'un complément inutile...

Dans le second cas au contraire, elle est le principe d'où jaillit la

question elle-même. Dans le premier cas, le Pourquoi? a encore

une signification causale et signifie a cause de quoi, en vue de quoi.

Dans le second cas, il perd cette signification et se perd lui-même

par céder la place au comment? ou au Wie? H. Birault, Heidegger

et l'expérience de la pensée, Gallimard, 1978, pp. 415416-.

أخيراً، إذا كان المنطق قد تراجع بشكل واضح لفائدة الفينومينولوجيا، وإذا كان مع ذلك شكل من اللوغوس هو الفكر لا يزال قائماً، يضاف إليه أن هايدغر لا يسمي تراجع المنطق هدماً للمنطق أو تقويضاً له؛ إذ يستخدم عبارات أهمها «تأويل»، «تفسير»، «كشف عن»، أعني تأويل المنطق بما هو في عمقه وجود، تفسير أو كشف الوجود بما هو أساس المنطق...، إذا كان الأمر كذلك فإن السؤال عن إخراج جديد للمنطق تتيحه الفينومينولوجيا، منطق فينومينولوجي، يغدو مشروعاً.

ما له قوام يخصه. المنطق ليس أكثر من كيان تابع ومشتق من غيره: المنطق [...] ليس إلا مشتقاً<sup>65</sup>.

على نحو دقيق هو مشتق من الأنطولوجيا التي تمثلها الفيلسوف عام (1927) على هيئة بنى أساسية للدازاين: إن «منطق» اللوغوس له جذوره في التحليلية الوجودانية للدازاين<sup>66</sup>.

ذلك لا يعني أن الممارسة المعرفية العقلية تنتهي لفائدة حضور باهت قبالة الأنطولوجيا، إن ما يحصل فقط تحوّل العقل من ذي قوام (قواعد ومبادئ) يخصه ليصبح محض إمكان يفتح على الوجود. لذلك يسمي هايدغر فكراً هذا التمثل الجديد للعقل كما في نصه نهاية الفلسفة ومهمة الفكر أو ماذا يعني أن نفكر؟ أو ما الذي نسميه فكراً؟ الفكر ليس قلباً للمعرفة كما يؤكد الفيلسوف:

الفكر ليس وسيلة للمعرفة<sup>67</sup> (das Denken ist Kein Mit-) (tel zum Erkennen).

الفكر هو بالأحرى ما يسمح للوجود نفسه بأن يأتي إلينا إذا كان العقل يعيق هذا القدوم. هو لذلك بدل كونه معرفة، نظر وسمع: أن نفكر هو أن نسمع ونرى<sup>68</sup>.

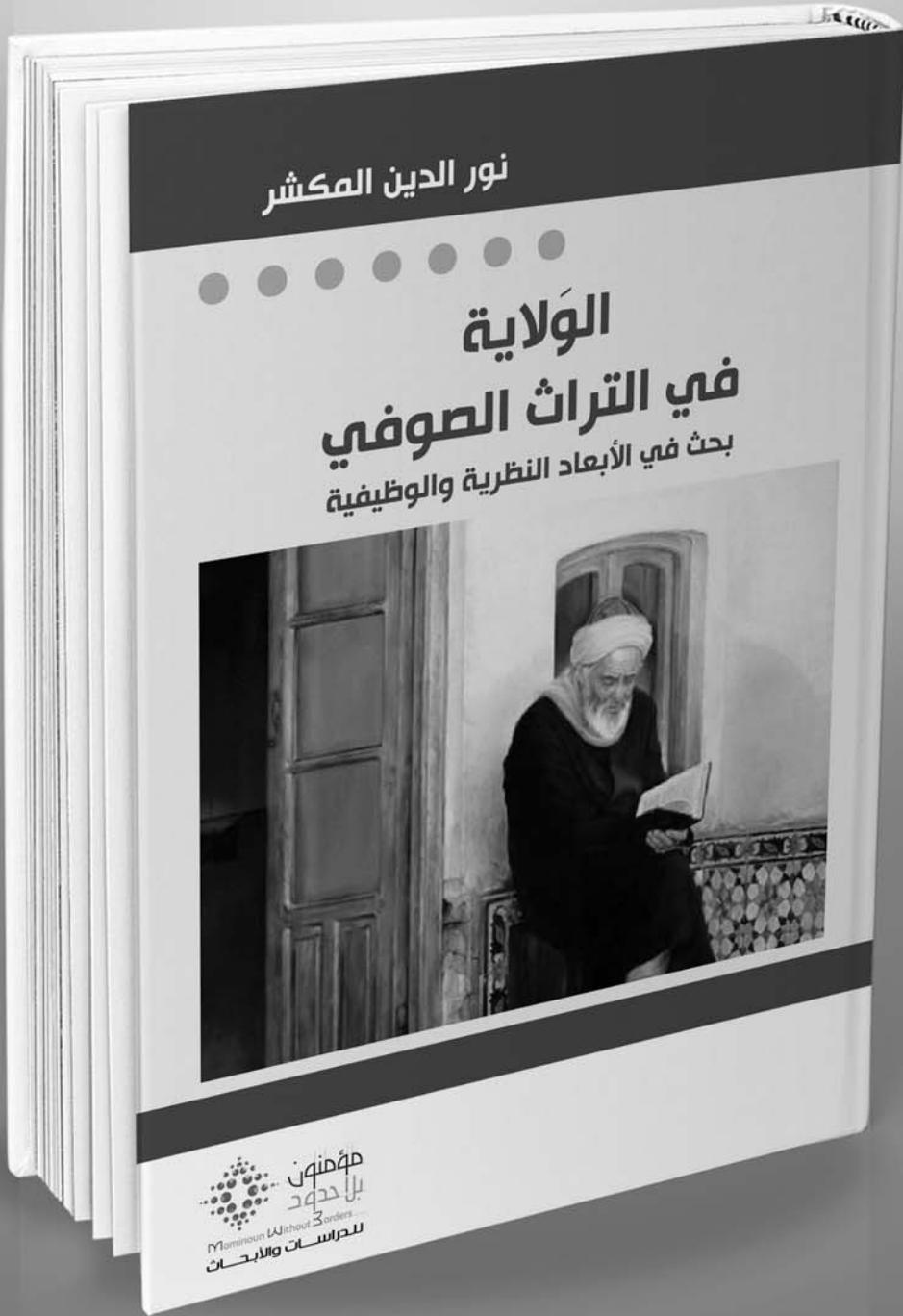
65. «La logique [...] n'est que dérivée» F. Ciaramelli, «L'originare et l'immediat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty», in: Revue philosophique de Louvain, 1998/ 2, p. 209.

66. «La «logique» du λόγος a ses racines dans l'analytique existentielle du Dasein» Etre et Temps, Op.Cit, p. 206.

67. «La pensée n'est pas un moyen pour connaître (das Denken ist Kein Mittel zum Erkennen)» «Le déploiement de la parole», Op.Cit, p. 157.

68. «Penser, c'est entendre et voir» D. Souche-Dagues, Du logos chez Heidegger, Jérôme Millon, 1999, p. 66.

# مصدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## انتشاء «على صهوة الكلام»\*

محمد رزيق\*\*

تُكَلِّمُ النَّاسَ مَشَافَهَةً أَوْ رَسْمًا، وَأَنْتَ تَتَقَصَّدُ الْإِيضَاحَ وَالتَّأثِيرَ مِنْ خِلَالِ الْأَسْلُوبِ الَّذِي تَهْجُوهُ وَتَكْتُبُ بِهِ، تَحَاوِلُ جَهْدَكَ إِبْرَازَ أَفْكَارِكَ وَتَرْجَمَةَ عَوَاطِفِكَ، وَمَا يَجُولُ بِخَلْدِكَ وَخَاطِرِكَ، تَخْتَارُ الْأَلْفَاظَ وَتَوَلِّفُ بَيْنَهَا بِالصَّنْعَةِ الَّتِي تَتَقَنَّهَا. فَكَانَ النِّعْمَ وَالرَّقْصَ، وَكَانَ الرَّسْمَ وَالنَّقْشَ، وَكَانَ الشَّعْرَ وَالنَّثْرَ...، وَتَلِكْ كُلِّهَا أَسَالِيبَ تَعْبِيرِيَّةٍ اخْتَلَفَتْ أَشْكَالَهَا، وَاتَّفَقَتْ غَايَاتُهَا وَمَرَامِيهَا. وَقَدْ انْزَوَى كُلُّ ضَرْبٍ مِنْ ضُرُوبِ الْإِبْدَاعِ وَفَنُونِهِ مُتَحَصِّنًا فِي بُرْجِهِ، جَاعِلًا لِفَضَائِهِ حُدُودًا مَعْلُومَةً، وَقَوَاعِدَ لَا يَنْبَغِي الزُّوْغَانُ عَنْهَا، فَأُضْحَى كُلُّ مَنْتَمٍ إِلَى فِضَاءٍ مَخْتَصًّا فِيهِ، مُنَافِحًا عَنْ حِمَاهِ. فَأَبْدَعُوا وَبَرَعُوا وَتَفَنَّنُوا فِي الصُّنُوفِ الْأَدَبِيَّةِ وَالْإِبْدَاعِيَّةِ عِبْرَ كُلِّ الْعَصُورِ، وَفِي كُلِّ الْحَضَارَاتِ. وَصَارَ الْكَلَامُ رَافِدَيْنِ: شِعْرًا وَنَثْرًا، وَاجْتَهَدَ مُحْتَرَفُوهُ فِي صَقْلِهِ وَتَبْيَانِهِ، فَنَشَأَتْ الْكِتَابَةُ حَرْفَةً، وَتَمَاهَى الْعَرَبِيُّ مَعَ لِسَانِهِ، فَكَانَ لِسَانُهُ أَيَّامَهُ وَدِيْوَانَهُ مَأً يَنْظُمُهُ أَوْ يَخْطُبُهُ. وَازْدَادَتْ نَشْوَتُهُ لَمَّا تَقَدَّسَ هَذَا اللَّسَانُ بِالْوَحْيِ مِنَ السَّمَاءِ، فَرَاحَ يَنْتَشِي بِتَحْدِيدِ قَدِّهِ وَقَوَامِهِ، أَوْ تَعْدِيلِ حَوْرِهِ، وَتَهْدِيبِ فَلَجِهِ، فَكَانَ الْبَيَانُ وَالْبَدِيعُ وَالْمَعَانِي. لَكِنَّ الْحُدُودَ بَيْنَ الْمَمْلَكَتَيْنِ الْحَصِينَتَيْنِ (الشَّعْرُ وَالنَّثْرُ) ظَلَّتْ مَصُونَةً وَمَحْفُوظَةً إِلَى عَهْدٍ قَرِيبٍ؛ إِذْ شَرَعَتْ أَرْقَامُ هَذِهِ الْحُدُودِ تَتَكَسَّرُ وَتَغِيبُ مَعَالِمُهَا، فَعُدَّ ذَلِكَ الْخُرُوجَ وَالتَّجَاوُزَ لَوْنًا إِبْدَاعِيًّا اسْتَسَاغَتْهُ حَضَارَتُنَا الْيَوْمَ.

التقليدي، لأنَّه انفتح على ضروب فنيَّة أخرى يؤثت بها عمارته. كما أنَّ النَّصَّ الْأَدَبِيَّ تَمَّ تَكْسِيرُ بِنَائِهِ؛ وَهُوَ الشَّأْنُ الَّذِي دَابَّ عَلَيْهِ الشَّاعِرُ وَالْمُبْدِعُ اللَّبْنَانِيُّ بُولْ شَاوُول. قَدَّمَ بُولْ شَاوُولَ لِنَصِّ «على صهوة الكلام» للمفكر والروائي المغربي عبد الإله بلقزير، علمًا بأنَّ بُولْ شَاوُولَ يَشْغَبُ عَلَى الْكِتَابَةِ أَيًّا كَانَ مَصْدَرُهَا، وَيُنْبِشُ فِي الْهُوَامِشِ الْحَيَاتِيَّةِ، وَكِتَابَاتِهِ الَّتِي يَعْتَمِدُهَا مَشُوبَةٌ بِقَلْقَلٍ مَلَاذِمٍ لِفَعْلِهَا وَبِأَسْئَلَةٍ تَسْتَفِيضُ عَنِ الْمَكَانِ. وَإِذْ يَقْدَمُ لِنَصِّ رَصِينٍ وَمَصْنُوعٍ بِكُلِّ دَقَّةٍ وَعُنَايَةٍ، فَمَبْعَثُ ذَلِكَ عَائِدٌ إِلَى التَّقَاتِعِ مَعَ صَاحِبِ هَذَا النَّصِّ، إِنَّ فِي الْمَعْنَى أَوْ فِي الشَّكْلِ.

### شغيب «على صهوة الكلام»

أحسب أنَّ بُولْ شَاوُولَ يَتَقَاتِعُ مَعَ عَبْدِ الْإِلَهِ بَلْقَزِيرِ فِي الْإِنْزِيَاخِ نَحْوَ النَّصِّ الْمَفْتُوحِ؛ وَهُوَ إِنْزِيَاخٌ يَرْتَبِطُ بِنِزَاعَةِ تَمَرُّدِيَّةٍ عَلَى الْجِنْسِ الْأَدَبِيِّ الرَّيْبِ، ذَلِكَ الَّذِي يَتَحَصَّنُ بِقَوَانِينِ وَيَتَخَدَّقُ خَلْفَ قَوَاعِدَ لَا يَزِيغُ عَنْهَا. قَوَاعِدُ تَمَّ التَّوَاتُفُوقِ وَالتَّوَاتُضَعِ عَلَيْهَا، تُغْلَقُ الْأَبْوَابَ عَلَى مَنْ اقْتَرَبَ مِنْ هَذَا الْجِنْسِ أَوْ ذَلِكَ. وَإِذْ يَتَمَرَّدُ بُولْ شَاوُولُ وَعَبْدُ الْإِلَهِ بَلْقَزِيرُ عَلَى قَوَاعِدِ الْكِتَابَةِ الْكَلَّاسِيكِيَّةِ، فَمَرَّدٌ ذَلِكَ إِلَى إِيمَانِهِمَا بِأَنَّ التَّجْرِيْبَ يَفْسَحُ الْمَجَالَ لِلنَّصِّ لِكَيْ يَمْتَحَ مِنْ

تزخر الساحة الإبداعية اليوم بأشكال إبداعية متنوعة، ولكل شكل قواعد. واحتضنت كل شكل إبداعي مدارس تتباين مناهجها وقواعدها، التي بدورها عرفت تجاوزاً وتخطياً لضوابطها، فلم يعد الروائي العربي مقيداً بالبناء السردى

\* بلقزير، عبد الإله، «على صهوة الكلام»: نص، منتدى المعارف، بيروت، لبنان.

ط1، 2016.

\*\* باحث من المغرب.

المقاطع يمكن نشره في فقرات وصفحات. كما استعمل العلامات الثلاث: الفاصلة، والفاصلة المنقوطة، ثم النقطة. تهذيباً لسرعة القراءة، وإضفاءً لموسيقا ينتظم المزاج عليها.

### على حدود المهلكتين الحسينيتين

اضطرته مطالعته واحتكاكه بالكتاب والكتابة، وهو «الذي انغمست رأس [هـ] في أحوال القصيد، وما روى الرواة من أيام العرب» (ص 28)، وذلك منذ بداياته الأولى إلى الوجود على تخوم «مملكتين حسيّتين»: مملكة الشعر ومملكة النثر، يترنم بصوت حادي الحدود، يغازل النظم فيغرف منه معين اللفظ وشهي المعنى، ويداعب النثر فينهل منه حسن العبارة وجميل الفكر، أو يزاوج بينهما فيستطيب السرد والحكي، وتتراقص شذراته عذوبة وموسيقا؛ إنه في رحلة دائرية «على صهوة الكلام يعبر هذه المنامات بدونكيشوتية المغامر سابور الأغوار، ومحرّك السادر، ومخلخل اليقين والحقائق وما يستتبعها من إرثها، وقوالبها، وعواملها، وأشتاتها» (ص 19). وبهذه الغارات والمناورات وعلى مشارف هاتين القلعتين المتيعتين، يقول: «بحث عن سرّ القصيدة في رثتي؛ أستنشق هواءً من شعر ودخان، أزفر الثاني ويضيق الأول في خبر كان. أستقبل الشعر ولا أرسله، أفتح له طريق الذاكرة كي يرقد في هدوء، وأغلق عليه سبيل الهروب كما يُغلق على السجين السجنان. لكنّ قريحتي قاحلة وإن أتيت الفريضة كثيراً، وأسهبته في التمرين على النقائض والحماسة، على غزل أبعثه في رسائل بلا عنوان» (ص 117). وفي النثر قال: «النثر صِنُوهَا حين يتبدّخ في البلاغة وضرّتها...، كلما تحيّرت بينهما تحيّرت، ومسني من اليقين القليل ما يشبه المحال. امرأتان تتبادلان التباهي أمامي، بما ملكت أيماهما من نفائس المعادن، وما ملكتا كلتاها من آيات الجمال» (ص 117). ثمّ يخلص بصريح العبارة إلى القول: «لا أكتب شعراً، حين أكتب، ولا أكتب نثراً؛ أعبّر الحدود بين المملكتين مثلما يفعل المهرب سراً. أخشى على كلامي من الجمارك وحرّاس الحدود، وألعن في سري الدهاقين وسدنة المعابد؛ يزنون بأصدأ الموازين متاع الروح واللسان، ويدقون إسفيناً بين الترسل والقصائد» (ص 19). فتمثله في النزوع إلى النص المفتوح مثل من تتملكه الرغبة في تطعيم نصّه الأدبي بفنون أخرى تكتسح المجال الإبداعي، وهو الذي «اكتشف، في ما بعد، أنّ ذربة السمع عند [هـ] أشد من ذربة العين، وأنّ وقع الكلم في النفس أشد من خدر الصورة، تلك قسّمت [هـ] من الطبيعة والثقافة [يد] رتضيها من

جمالية مفتوحة، كما يسمح التجريب بالعبور من فضاء إبداعي إلى آخر، ويخلق النظرية العابرة لا الثابتة. فالتجريب هو مستقبل الكتابة وهو المجهول والسؤال، بينما النظرية هي المعلوم والجواب. من هنا يأتي شغب بول شاوول المتواصل على الكلام حين يتكلم أو يكتب، وهو المعتاد على النباش في الهامش الحياتي، يكتب بتقنية تسمح له بطرح أسئلة مصحوبة بقلق يرافقه في عملية الكتابة، يأتي المكان بعدما تمرّ العاصفة وقد دمّرت ومزّقت وقتلت...؛ ليقوم هو بإعادة البناء ويردم الصدع ويحيي الصورة من جديد، في هدية يقدمها للذين يموتون خلف أعمارهم. بناء يعج بكثافة المخزون البصري الذي توفره جغرافيا المكان، أو يستخلصه ممّا تقذفه دواليب المطابع من قصاصات أخبار وأحداث تصنعها أياد أئمة بالوطن العربي، والقضية الفلسطينية في مقدّمة هذه القصاصات.

أعمل بول شاوول النظر في نصّ بلقزير، فوشاء بتقديم تحت عنوان «السيرة ولعبة الكلام العالي»، حيث طوى في بضع صفحات كل ما سمح به البوح في نصّ «على صهوة الكلام». وقد اعتبر فعل الكتابة، أيّاً كانت، سيرة صاحبها: «أولست كل كتابة سيرة؟ هنا السيرة مساكن مهجورة، بمواصفات محظورة، أو فائضة، أو خبيثة» (ص 9). لفّ حول النصّ فاستوعبه، وقدمه في هذه الصفحات موجزاً، مع إحساس بأنّ النص يتفلّت ويجمّح على أن يتحكّم فيه بالرّسن واللجام، الأمر الذي حدا بشاوول إلى سياسته والتهذبة من روعه بعلامات ترقيم تكاد تنعدم في المتن المقدّم له وأخصّ نقط الحذف. استعمل نقط الحذف بمعدل علامتين في الصفحة؛ وللحذف في النصّ وظائف، من أهمها: السكوت عن كلام نتعقّف أن نخدش مسامع القارئ به، أو اعتقاداً من أنّ الكلام المحذوف معروف لدى المتلقي، أو لفسح المجال للقارئ ليُعمل مخيلته في الموضوع ويتفاعل مع النصّ وأحداثه...، ويول شاوول وظّف أسلوب الحذف لاستعصاء القبض على النصّ، هذه واحدة، أمّا الثانية، فيُحيل القارئ على المتن ليمنع بقراءته. كما أنّه وظّف، للغاية نفسها، الجملة المكثفة في أقصى صورها من قبيل: «وعند عبد الإله فقدان مضاعف، لا أب أو أم، بل ما يعوّض عنها: الجدّة، الخالة... الخنان كأنها حقيقة الطفولة، وردم العزلة، والخسران» (ص 10). أو من قبيل: «إنّ المعاني بامتياز. السيرة معنى. والجدّة معنى. والشعر معنى. والموت معنى. لأنّها سؤال». (ص 14). فكلّ مقطع من هذه

أولئك الذين لم يكتفِ بمعاشرتهم، منذ وقت ليس باليسير، بل جالسهم مرّات كثيرة في الغياب، وبين مقابر نصوصهم: تصنّت إليهم وعليهم، وأخذ منهم وعنهم. لم تُخنه الحيلة ولا طول الباع في السير على نهجهم؛ يتتبع خطاهم، خطوة خطوة، قارئاً ودارساً، مُعارضاً وناقداً، مستوعباً وفاهماً...، ناقشهم وناظرهم، ثم أخذ عنهم وردّ عليهم، وطوّر ما قلدهم فيه.

ألزم الكاتب نفسه في نص «على صهوة الكلام» ما لا يلزم، ألزم نفسه ألا يكتب شعراً مثلما هو محفوظ في جملة من الدواوين؛ لأن «الشعر ما كان القصيد في أوّل خلقه، قبل أن يرن رنين الذهب؛ الشعر ما قالت العرب في القفر، وما أوقد الحطب في زمهرير الليل، والشعر ما أعلى مقام النسب» (ص118). أحبّ الشعر والأدب، وأحبّ الشعراء والأدباء من لم يتكسّب منهم أو يتملّق. كما أحبّ أن ينزل ضيفاً عليهم وينهل من معينهم، وأجده في هذا النص يحاكي رهين المحبسين في لزومياته. إذ بفلان تُقرن الصّعبة في أمثال العرب.

1. أجد ذلك في هندسة الشكل المعماري للنص، اجتهد بلقرز في حبه بطريقة حسابية دقيقة، وهو المتأفّف من «دروس الحساب البلدية» (ص44) التي كانت تعكّر عليه الجميل في رأسه زمن الدراسة، حيث ورّع النصّ إلى ثلاثة أبواب، وهو عدد الكلمات المكوّنة للعنوان «على صهوة الكلام»، وجعل لكل باب من الأبواب الثلاثة عنواناً، وردت تترى على الشكل التالي:

أ. كلما وجدت إلى المعنى سبيلاً: (خمس كلمات)

ب. بحثت عنك: (كلمتان)

ج. في تفاصيل الغياب: (ثلاث كلمات)

مجموع كلمات هذه الأبواب عشرة، وهو نفسه عدد الفصول التي قسّم إليها النص، وقد رقمها بالرقم الروماني. وإذا جارت الكاتب وأنجزت تركيباً للجمل من خلال العناوين الثلاثة السالفة، تألّف باب رابع تحت عنوان: «كلّما وجدت إلى المعنى سبيلاً بحثت عنك في تفاصيل الغياب»، هذا الباب يشكل وحدة تختلف في بنيتها عن الأبواب السابقة؛ أو قل، خصّصه إجابة لما وصل إليه في بحثه في تفاصيل الغياب.

غير نكران، وإن ظلّ في الداخل قليلاً من حسرة يكفي للسؤال عن سرّ فقدان العدالة في الميزان» (ص31). واستدعاء هذه الفنون وتوظيفها يُكسب النصّ حركة أنيقة في نسجها، بديعة في سردها، تنتقل من همس الشفاه إلى المسامح بلا رتبة مُملّة أو تنميط مُستقل. يُخرق الصمت المضروب على هذا التجاوز، ثم يتصعّك ويثور على القبيلة وشيوخها، يقول حالماً في صحوه: «في ما تبقى لي من الوقت، سأعلن في القبيلة أنّي عصيت أمر الجماعة المأسورة بتعاليم الشيخ، وأحكام العصبية. لست سجين دمي أيتها القبيلة؛ فدمي ليس سلالة غير اللسان والأبجدية» (ص154).

### لزوم ما لا يلزم في مضارب المعزي

هي حلّيات ثلاث<sup>1</sup> قدّمها بلقرز، ومن خلالها قدّم سيرته الذاتية، والتي اعتقد أنه لم يُنهها بعد. تدخل باحة هذه النصوص، فيسبح بك صاحبها في عالم الكلمة العذبة، كلمة تنساب في يسر، ويأخذك معه إلى فضاء يتشكّل من عناصر البناء السردى الكلاسيكي: الزمان والمكان والأحداث ثم الشخصيات. يبيّن هذه العناصر أنّها ذاتُ بُعدين: البعد الآني الذي يرسمه الكاتب للمحطات التي يختارها ويتقيها بعناية شديدة ممّا سمح به مستوى البوح عنده، أو تُسعف به الذاكرة. والبعد الافتراضي، وهذا يطال كلّ العناصر؛ يصحبك فيه بلقرز إلى أماكن وأزمنة وأحداث وشخصيات، مرّت وتركت الأثر، يمكن الاستغناء عنها في بناء النص، وهو إذ يستحضرها في نصوصه، فليس من باب التأنيث والزينة، وإن كان هذا الجانب حاضراً ومطلوباً؛ فإنّه باستحضارها يفتح، من خلالها، حواريّ ونوافذ للقارئ والمهتمّ لعلّه يبتدي ويتلمّس المؤثرات التي انتقشت في ذاكرته، وساهمت في إنضاج طقس الكتابة عنده. لم يقدّم في نصوصه كلّ تفاصيل حياته، بل يرحل بك، عبر هذه النصوص، فرسخاً بعد فرسخ ثم يحدّثك بأسلوبه الجميل عن محطة من محطات حياته، التي دفعتني إلى القول إنّها لم تكتمل بعد. الذاكرة، عنده، تصارع النسيان الـ«عنيد في صمته، لكنّه يربّي الخيال على وظيفته في اللعب بين شقوق الذاكرة» (ص32). يطوّف بك ويُطلق «الجنون من جنونه كي يتعقّل أكثر، [يستصحبه] شعراً [ويُلجّجه] نثراً، [ويُعَلِّبه] في لغة لا يرححها لثلاث ترند جذوته ويضيق هذراً» (ص27). يترجّل من على صهوة فرسه، فيجلسك مع أدباء ومفكرين وفلاسفة؛

1- راحة المكان (2012)، ليليات (2014)، على صهوة الكلام (2016).

«لاعب النرد» للرفيق محمود درويش حين تراقصت عباراتُ  
نظْمِه: «...أمشي/ أهرو/ أركض/ أصدع/ أنزل/ .../أعلو/  
وأهبط/ أدمي/ ويُغمي علي».

5. تقصّر فقرات النص، فتجيءُ على شكل شذرات وتأمّلات؛  
شذرات وتأمّلات ضمّنتها مواقف فكرية وما يتتوي التنقيب فيه  
وعنه، أو ما حلكت رؤيته عليه؛ وقد تكون رغبة منه في الدفع  
بالمتلقي والدارس إلى الخوض فيها ورفع اللبس عنها. وأنت  
تقرأ هذه الشذرات يتتابك الإحساس بأنّها تترياً بزي الوعظ  
والإرشاد. وتتدثر في لبوس الحكماء والعارفين، وتتساءل عن  
كنهها: أهي حِكْم عِطائِيّة أم وصايا لقمانِيّة، أم تراها إشارات  
إلهية؟ يمكن الوقوف على بعضها بالصفحات التالية: (85/ 89 -  
170/ 174).

6. يعظك ويرشدك بالقول: «اذهب بعيداً في لعبة يتقنها الكبار  
كي يصعدوا فوق، اذهب وراءهم، معهم، بلا خوف ولا وجل،  
لك الذوق ميزان تقيس به الأشياء، ولك الجدل: أؤمن ما في  
الجبّة ممّا ملكت يمينك من العلل» (ص 102). وهو الذي تعلّم  
من السياسة الكياسة، تعلم كيف يصغي ويُصيحُ السمع للرياح  
القادمة.

### سيرة أنثى من صورة امرأة

تحتلّ الأنثى مساحة تكاد تملأ كلّ فضاءات بلقزيز الإبداعية؛  
فلها رمزية كبيرة إن في الحياة أو في الأدب. ولأنّك لا تستطيع،  
كنت من كنت، أن تتخلّص من المساحة الوجدانية فيك، أو  
ترمي بالغلاف العاطفي الذي يدفئك من صرّ يخزّ الفؤاد. ولأنّ  
يُهدّي نصّه «على صهوة الكلام» إلى الأمّهات الثلاث: «إلى ذكري  
زينب، وفتوحة، ورقية: أمّهاتي الثلاث» (ص 5): الأمّ المُطْفَل،  
والخالدة المرّي، ثمّ الجدة المؤدّب؛ فهو إشارة قويّة إلى الحضور  
الروحي للأنثى في حياة الكاتب المعيشة والإبداعية. الأنثى،  
الكائن المدخور بدفق عاطفي، يُركعك وأنت تطلب القربى منه،  
تنحت ما طاب لك من العبارات خُطبة لودّها. الأنثى التي عدّها  
شاوول: «الفراة والتجربة والمزاج والبيئة والتاريخ» (نزوى).  
كما هي في نصّ بلقزيز «زمرده، في معصم الطبيعة، وكوّن يهيم في  
لا نهاية ليحصد قتلاه من الشعراء، ويوزع الأرق بالتساوي بين  
الأفتدة» (ص 67). هي الأمومة تحكم قبضتها على الرجل طفلاً

2. ألزم السارد نفسه أن يبدأ فقرات كلّ فصل من الفصول  
العشرة للنص بكلمة من الكلمات المكونة لعناوين الأبواب،  
وذلك بحسب ترتيبها، إن في عنوان بابها، أو العنوان التركيبي  
للباب الرابع، وتمت الإشارة إلى ذلك ببذء الفصل بالكلمة، بيت  
القصيد، مسوّد ومضغوطة؛ وفي هذا خالف أبا العلاء المعري  
الذي شدّد على نفسه في القافية وروبيها، أمّا بلقزيز فقد شدّد على  
نفسه في مطلع الفقرات.

3. يفترض الأسلوب السردى في مجال السيرة الذاتية أن  
يتحدّث الكاتب عن نفسه بضمير المتكلم أو الغائب، ويكون  
ذلك بلسانه أو بلسان غيره (سيرة ذاتية أو سيرة غيرية)، كما يعمد  
إلى المونولوج في تقديم شريط سيرته. لكنّ بلقزيز، في هذا النصّ،  
اختار أن يحوّل المونولوج إلى حوار ثنائي (ديالوج)، حاور نفسه  
بنفسه وكلمت أناه؛ أي أنّه أحدث انفصاماً بين السارد الحاكي  
والمحكى عنه. وأشعل حواراً داخلياً لكنّه مسموع ومُصوّت.

4. حاشّت فقرات النص صيغ صرفية متباينة، تبدو في ظاهرها  
مألوفة ومتداولة، لكنّ تطبيقها على الألفاظ والعبارات ذات  
الجذر البسيط والسهل، وإيرادها بأوزان صرفية معروفة لكن  
على غير المسموع بيننا اليوم؛ يندرج ضمن التفرد في توظيف  
هذه الأوزان وتطويع اللسان ليعبّر عن المرغوب فيه بالشكل  
والنوع الذي يريده صاحب النص. من هذه العبارات: (قُدّمة  
(108)، الطلّبة (163)، التشرّر (113)، التقري (119)، التولّه  
(141)، الانظهار (173)، انقحطت (111)، يطّاحن (133)،  
استربت (145)، انداح (154)، أهتاب (156)، توثنت (183)،  
اشتجر (...).

وفي السياق ذاته، ينزح إلى المتضادات من الألفاظ ليخلق  
حيوية داخل النص، ويكسبه إيقاعاً يُعَدُّ عن الملل، ويُخرّج من  
«الكودرة»؛ ومثال ذلك ما ورد في الصفحة (113): «كالعجاج  
المرّب في عاصفة صيفية تجتاحني النوازع، وتركني أعطّ في  
فوضاي، وأمدّ لشهوتي شهوتها؛ أنقشّف وأتبدّر، ألتدّ وأتنسك،  
أأمل وأهذي، أفدّم وأحجم، أصدّق وأكذب، أتعجّل وأتريث،  
أرحل وأتلبّث». ومثل ذلك ما يذكر «في تفاصيلك ما تقول؛ ما  
تدري، وما ترى، وما تسمع، وما تسمع عينك من شواهد الجبر  
عليه، وما في الخاطر يجول» (ص 162). وهو سياق يتهاهى مع

صغيراً وكهلاً كبيراً، تسبّقه عبراته إذا ألمّ بالأمهات ألمّ، أو غادرته بلا وداع، فهنّ عند بلقرين «الماء في البیداء، والأموثة الغراء» (ص 131). وهي الحبيبة التي يركب بحر الأحوال قاصداً أضفتها.

«للذاكرة طريقة في التغليط مقصودة؛ تسألها عن غميسك القديم، فلا تمتحك منه غير المبهم، عساك تجرّب ثانية أن تقف بين يديها كما يقف أمام عشيقته المتيم» (ص 139). ومن هنا يصعب عليه أن يستحضر الذاكرة، التي تشحّ عليه بالمعلومة، ويتعصّى عليه فعل التذكّر عندما تصبح «مساحة النسيان أوسع من حديقة المحفوظ، وأفقّع من بياض الفراغ الذي لا يملؤه نسج من خيال» (ص 30). أمام فعل التذكّر يتمثل «الذاكرة امرأة هاربة من شبك صيدك المنصوبة في بلاهة، وجرّاء تلبس لونك حين يأخذ لونك أصباغاً شاحبة» (ص 140). التذكّر يُنازعه المواقع فيحوّل السؤال إلى أمّه قائلاً: «هل تذكرين، أمي، حين عدت، وبين حُضنيك ارتميت وأسدللت عليّ الصفح؛ ما بكيت عندها، حين بكيت، لأنّ ندماً من الهروب مسّني، ولكن لأنّي أحبّك وإن جار عليّ من كلامك ما هدّني» (ص 126). يرقّ فؤاده لنسيم يدغدغ خصلة شعرها، أو أزيز يوقظ أمّه من غفوة تتناهبها وهي تحنو عليه. يسمع صوتها رطباً عبر الهاتف من فاس فيغالب العبرات، يتمنى الجناحين وبساط الريح ليدنو من أمّه، إنّه إحساس رقيق ينأى به عن أن يكون فظاً غليظاً أمام أمهاته؛ ويُقرّ بالقول: «ما حُفّت، أمي، على نفسي وأنا أهدي المصير المجهول؛ خشيت المعاقبة في دموعك ودموع أختك والجدّة حين يخبرنكُنّ بما إليه أوول، بين أيدي جلاوزة لا يعرفون، في الغلظة، فارقاً بين الحي والمقتول» (ص 126)، فهو يريد السلامة من أجلها وأجلهنّ. تلك هي الأمّ في عقيدة بلقرين، يكمن «في الأمّ سرّ أسرار الكون، وبين يديها مفتاح الأبدية؛ هي لا تبدّل، ولا تبغي من الدنيا غير ما تمنحها الطبيعة من دور» (ص 131). فقد حشّج وتحسّر، تألم وكلم، ثم همس عميقاً: «لم تستفيقي كي أودّعك، مثلما اشتهيت، أطلت نومك، وأطلت أرقبي، ولم أشعر أنّي انتهيت إلا حينما انتحبت نباتك بعد صرخة هزّت سقف البيت، ونثرت على حوافّ الحديقة مفردات النهاية» (ص 127/128).

هو ذا بلقرين شكّلت معالمه العاطفية أنثى، وانتقّستها تنشئةً في وسط حيمي يكسر صمته حديث الأمهات، ويغرزن بصمات في ذاكرة من مرّ بالمكان؛ بصمات الأمهات الثلاث غائرة في ذاكرته غورٌ جبّ صنّت عليه السماء بما يروي ظمأه، إذ له «منهن ما قدّمن من عبق وحبّ وريحان، ولهنّ منّي ما تركت على اللسان من آثار ما محتها أطواري» (ص 131). وعلى مدارج اللسان، ينتظم غزل نوعي يشاغب به بلقرين على الحبيبة. غابت الحبيبة ويسكن بين جنبات البيت غياب؛ «الغياب أن تستفيق صباحاً، فلا ترى من حولك إلا الفراغ: كتباً تملأ الرفوف والجدران، وشاشة قلماً تمسك بأزرارها لتخرج من معزلك، ومطبّخاً لم تُزايه رائحة الأمس،

المغلقة بالرياض المراكشي. كان من الجدّة قريباً، وقريبة منه كانت، «كتوأمين لم تنجح الجراحة في فصلها، أنتفس برئتيك، وتأكلين بفسمي، وأرتمي في آخر الليل بين ذراعيك لأحتمي من شبح يُجيم على صباي» (ص 123). هي الجدّة التي أرادته أن يكون مثل بعْلِها «أردته مثل جدّه، زوجك؛ هكذا قلت له مرّة حين رفع إليك مظلمة، وأنبته على خوف لا يليق بأخلاق جدّه، وسجايا البطولة في سيرة مجده» (ص 123). والمسافة نفسها كانت تفصله عن الخالة أو أضيّق؛ عنها لم ينزع «الأمومة وإن لم توقعها برجم ووحم» [خرج] إلى الدنيا [ليلقها] لابنة [بقره]، لا [تبرحه] وإن [تخطّفه] النوم» (ص 128). ملأت عليه الفضاء، وملأته حبّاً وحناناً، فهي قمر كلما أطلت عليه نثرت في صدره الأمن والأمان. «فتوحة» امرأة جوح في الحب، والإحسان، والنكتة؛ أحبّها وأرهبها، وأضحك منها -أحياناً- حين تُغالي في الخرافة» (ص 129). لم يتذكّر في أيّ يوم ميّزها من أمّه التي أطلته، وعلم أنّ له أمّين اثنتين تُثلّثها قرّة عينيه الجدّة. جمعت «فتوحة» ممّا في الأم والجدّة؛ «في الخالة وداعة أمي والأريحية، وفيها بعض ما في الجدّة من الحزم؛ تخصمني لتؤدبني، وتمعن في الهجر، ثم تطبع على جبيني قبلة في أوّل الفجر، كي تمسح بالحب ما تركت على سبورة قلبي من تعاليم الزجر» (ص 130). ويثقل عليه الفراق، ويشتدّ عليه المشهد لما انهزم أمام عنقود الأمهات حين أخطأت تذكّره ولم تعرفه، ليرثيها بعد عامين: «يا امرأة تسكنني، وإلى المعارج ذكرها ترفعني، وإن انحنيت فلنك أنحنى، كما تنحني للنهية القمم» (ص 130/131). «هي المريمية في صحوتها من نداء السماء، والأأمّ وحدها تجثو أمام هيبتها مفردات الحبّ، وتساقط على حوافّ ذكرها لغة الرثاء» (ص 132).

حظه ونصيبه أن يوجد بين يدي أمهات أسبغن عليه كلّ أنواع العطف والحنان؛ كلّ واحدة تعمل فيه بعمل الأثني وحنكتها، وما يتواصين به وهنّ يرقبن القادم من وراء المشربيات والشبابيك

جرحها ولا دلالات نظراتها التي «مع الوقت، [يكشف] أن ألوان [عينها] تتبدل مع الفصول، كما يتبدل [مزاجها] بين الجبال وبين السهول» (ص152). كم هو صعب عليك أيها القلب الوالِه، حين تمتهن الحرفة الواحدة «لا مهنة للقلب غير الحب» (ص62). صالح قلبك بشعر أو فكر، لاطفه بنغم أو رقص، وحل معادلة: وما القلب إلا للحبيب الأول... الكلوم تبرأ لكن الأثار تنغرس في كل المفاصل والتفاصيل، وتعبر حدود الوعي عبر الشرايين والشعيرات.

امتلاً القلب الذي مهنته الحب حتى رشح ضغطاً؛ أحب بلقزيز الأمهات الثلاث، وأحب الحبيبة التي ما زال طيفها بالبيت، وأحب من عبرن تُرع القلب من الزائرات، وضاق الصدر بتيه من المعاني وهي كثر، حل لغز بعضها واستشكل حل أخرى، واختنق الصدر بدخان سيجارة يطارده ما انطأ جذوتها. «وفي القلب منطقة عازلة، لا سلاح فيها تَمْتَشِق؛ لا حب، ولا كره، ولا عاطفة من العواطف» (ص144).

لخص مراحل عمره هكذا: «كان لي في صباي ما أخاف عليه؛ عقاب يؤلمني، أو غياب يوجعني، أو خوف يسكن الفؤاد ويؤجل الشجاعة إلى ما بعد موعدها. كان لي في شبابي ما أعرض الجمر عليه؛ مدينة فاضلة يسكنها العشاق، وتلى ألواح شرائعها من قلوب تودع حيف الناس على الناس، وتقتلع الصراع إلى الأبد. أمّا الآن فلا أخشى من الأشياء غير ذاكرة تملص مني، وتودعني لرياح المتاهة تشردني عني، وتحول بقايا الأول في إلى الأبد» (ص142). يقطع كل هذه الأشواط من العمر، وقد أنهك الجسد وأعياء توغكات، وأخرى ورثها وهو ما يدافع اليوم؛ طين في الأذنين، وانسداد شرايين من دخان، أو بياض يتهدد المقلتين، «لي من بصمات أهلي في دمي الكثير، وإخوتي منها ما لكل من يرث الجينات من السلالة. لي ضغطي الدموي، وضيق التنفس، والنقرس، والغضب السريع، والقليل من التقيّة، والنفور من القطيع» (ص46). لكنه لو خيّر في العودة إلى الماضي، أو أعيد إليه؛ وتلك رغبة لديه كائنة امتنعت مع امتناع العود؛ لكان ما أرسل: «لو كان لي أن أعود إلى الماضي لقدّمت اعتذار لي على ما فعلت بنفسني: ما أدّرت من وقت لأقرأ العالم في فنجان نصّ مقل، ما أدمنت من خوف لأشعر أي حي، وأن الموت مؤجل، ما عبت من الآلهة ليكون لي من اليقين ما يفوق المحصل، ما أحببت من النساء واستبدلت في البحث الرتيب عن الأجل» (ص94).

وخصاصة في الشعور بطعم الأمان» (ص172). معادلة صعبة تلك التي تجعل الغياب ثم الفراغ طرفاً، والطرف الآخر الحبيبة والأمان. الحبيبة نوع ثانٍ من الإناث اللائتي طبعن حياته، وإن سمح له معدل البوح بالإفراج عن الأمهات الثلاث؛ فقد حال حائل بينه وبين أن يفرج عما يثوي خلف هذه العلاقة، وعلى استحياء يفتح ملفاً دون الإفصاح عن اسمها؛ علاقته بالحبيبة تلك التي اشتعلت جذوتها بفاس وظلت: «في الخلق مفردة متوحلة منذ زمان قديم» (ص149)؛ يصارع الذكرى ويقاوم النسيان لولا أن مفردته لم يعثر لها على مرادف في القاموس ليخفف من وطأة الحيرة وهو يتردد على [جنان الحارثي]. «مفردتي حائرة ومُحيرة، ولا أدري أبخروف هي نقشت أم هي من مادة روح متصيرة؟» (ص150). وإن كان عصامياً في الحب هلامياً في العواطف وخصامياً مع من ينصحه، فإنه ينأى ويتعد عن ضوضاء الحب، وإن نصح بإخراج الحب من الغيب لإنضاج المعنى، لينغمس بين مقابر النصوص، يعاند الموتى ويعارض، يشاكس ويحاور، يستسلم للنوم، ومع الصباح حين يفتح عينيه ويتأهب لليوم الجديد بوجبة الفطور التي لها عنده «طقس لم يتبدل: فنجان قهوة مرّة وسيجارتين؛ واحدة لصدري الجائع للدخان، وأخرى لصورتك الضاحكة في صدر المكان» (ص151).

سلك الكاتب ذكاءً لطيفاً في الحديث عن المحبوبة، من خلال بورترية لها أو بورتريات تأثنت بها مرافق البيت. على طاولة السرير الجانبيّة، كانت قد وضعتها، أو وضعها كلاهما؛ إشارة قويّة كذلك إلى حفظ الذكرى والميثاق الغليظ. أن يغازل طيفها من خلال صورتها، والكلمات الواصفة لها تمتلئ صباية؛ فهي «كأميرة تتفرج على أسراب العجر» (ص150)؛ لعل في النفس بقية لم تكتمل. وفي الفؤاد خلدش يعود إلى القديم «في مطلع الثمانين احترّبنا، واقترّبنا، واحتببنا، وسرت كهرباء ود في الخافقين. وفي آخر القرن انتصّبنا مُقابلين: لا شيء في الماضي شفع، ولا في جعبة الشعر ورسائل القلب النديّة ما نفع» (ص67). مسافة سطين على سطح أبيض لخص قصة حب نشأ، فكان التقارب ثم الفراق؛ فراق لم يحلّ دونه دفء العينين، ولا لونها منع التباع، ولانها عن القول: «أنا لا أعاني الشعور بالخطيئة من ذبول عينيّن تقولان ما تحملان من الحقيقة، لكنني شقي من رؤية زهرة تتحلل وريقاتها، من عطش، في قلب اخضرار الحديقة» (ص68).

يحدث الصدع والشقاق ثم الفراق، لكن يتأخر أن يسبر غور

يُفضّل بلقزير أن يُقِرّه في كتاب. مكان آخر يجد فيه النص قراراً، وهو شكل ثانٍ يتمظهر فيه المكان، يحتلّ موقِعاً على صفحات متوسطة الحجم، تميل إلى نعومة صفراء لا تُؤذّي البصر، ولعلّ اختيار الشكل هنا يكون بالاتفاق مع ناشره إن صحَّ الظنُّ.

يُجمَع النص، ويُحصَر بين دفتين: تحمل الأولى عنوان النص كعنوان البيت في أعلى الباب ويعلوه اسم صاحبه. صفحة هذه الدفّة تميل إلى الأزرق الشاحب المضمخ بالرمادي المنبعث من غيوم المتن. وفي أسفلها أبجدية تغلي كغلي المزجل، يتطير لظاها ليرسم العنوان بالأحمر. والحسن أحمر، هكذا قالت العرب. تُقلّب الدفّة لتلج فضاء النص الداخلي. في الصفحة الأولى، تُطالعني مع المودة، وقد وقعها بلقزير على رأس الورقة؛ وهو على صهوة الكلام يسافر بك حتى تبلغ آخر المضمار، معه، من الكتاب (الصفحة 189)؛ عندها تجد إشارة أخرى إلى المكان.

الفضاء الثاني: ترسم حدوده بين الرباط وبيروت؛ هو ذاك المكان الذي اختاره بلقزير. مكان يعرفه ويتهاهى معه، يسكن المكان والمكان يسكنه؛ ويعُدّه سبيلاً أوحد يُسعف على التذكّر «لا سبيل إلى التذكّر إلاّ باشتام المكان، تتعد عن المكان ولا يتعد عنك، هل أنت من تسكنه وترحل أم هو من يسكنك وإن ترحل؟ كظلك يتبعك، أنى تكن، وإن هجرته لم يهجرك. نخون ولا نخون، تحسه جغرافياً وهو تاريخ وسيرة ولسان» (ص 99/100).

يبدأ المكان صغيراً ثم يأخذ في النمو والنماء والازدحام بالرموز والإحالات، يكبر مع أهله وذويه، وتشكّله العلاقات الإنسانية والذاكرة البصرية التي تتشدّد إلى اللامرئي، التي ترسخ في ذهن المرء وهو ينمو ويكبر. يكبر وكلما تقدّم في السن تتسع رقعة المكان عنده. يمنح المكان، عند بلقزير، عن رحلتي الرباط وبيروت الخطية فيتنكّر للحدود، ويرتمي في أحضان البحر المتوسط، يعترض الذاكرة المكان بعدما ادلهم الليل البهيم، يحاول الاستنارة بمنارات ضفاف هذا البحر، أمسك على ذات ألواح ودُسر، يتعقب قراصنة المعنى والفكر من شطّ لآخر، ومن مدينة لأخرى. يقدم من هذه الأمكنة/ المنارات للقارئ المشارب التي نهل منها وشكّلت فكره. أو قل، يتعقب خطأ معلّميه الذين تلقى عنهم، في الربع الخالي أو في بلاد الرافدين، في بلاد فينيقيا أو الإغريق، في أرض الفراعنة والروم، أو بلاد الغال والفردوس المفقود. فهو «في أثينا [بـ]

### إحداثيات المكان بين النص والاستذكار

تُحيلك علاقة العنوان بالنص إلى العلاقة القائمة بين المبتدأ والخبر. العنوان مبتدأ والمتن خبره. وإن كان المبتدأ يمتطي صهوة الكلام، فما عليك إلا أن تُسرح فرسك وتضمّ لسرّبة الفرسان، وهم يتنافسون في صنْع الكلام. سرّبة قوامها الحروف الأبجدية؛ تصطفّ زاهية لقطع المسافة بين المبتدأ والخبر؛ وكلما تبادلت المواقع في النصّ تغيّر المعنى، وازدانت بها المتعة، وارتفعت هامات الفرسان وهم يقطعون المضمار.

بدءاً من العنوان، يضع بلقزير ملامح المكان الذي سيكون فضاءً لنصّه: الصهوة والكلام والراكب متنها؛ ثلاثة عناصر كلها حركة ودينامية. لا يليق أن تركز في مكان واحد وتجنس فيه، خاصّة أنّ كلّ عنصر منها يستدعي أحداثاً ووقائع. سأحاول في هذه الفقرة، أن أحدّد إحداثيات المكان الذي يترنح النص بين مضاربه؛ إذ للمكان في النصوص الإبداعية قيمة جمالية تتجاوز المجال الجغرافي والحدود الطبوغرافية؛ يتخطى المكان الواقعي القائم والذي كأنه زمن الانتقاش بالذاكرة، إلى ما هو تاريخي وثقافي وتخيّلي.

يبدأ المكان، في نص «على صهوة الكلام»، في الارتسام، منذ اللحظة الأولى التي خطرت فيها خاطرة فكرة الكتابة. وهو في النص فضاءً:

الفضاء الأول: فضاء ارتسمت معالمه الأولى وهو يتقلّب في المخاض بمخ صاحبه بين المادة الرمادية ومنعطفات الذاكرة؛ ثم تتصب معالم هذا الفضاء وتبرّز على ورق التسويد حين يتأسطر. ترتفع أرقام إحداثياته بقلم الخبر الجرمانى الذي لا يجد عنه صاحبه تحيداً لكتابة الكلمات ورصّ اللبّات. يسترسل في الكتابة، ثم يتوقف عندما تشح عليه الذاكرة، أو يراوغ لما يتعدّر البوح، ساعة ما تكون «في الذاكرة فوضى تردحم بالفوضى، وخطوط من ذهاب وإياب تشابك في نسيج عثبي لا يعقله أحد» (ص 139). هي الخطوط الأولى للمكان قبل أن يرقن النص على الآلة. ينتقل النص إلى فضاء الآلة، وإن صاحبه من الجيل الورقي، فيمدّد في المكان ويُقلص، ويصير النص في حلّة قشبية كما تصوّرها صاحبه، أو من أوكل له تفويض المشاهدة الجمالية؛ لحظتها يصبح النصّ مؤهلاً للإبحار في العوالم الافتراضية والفضاء الأزرق. لكن،

التي تقطعها، حتى يُقال لك: الخاتمة، توقف. يحكي لك عن حياته دوننا تفصيل، لكنه يفصل بين حدث وآخر بفقرات قيعائها مروج خُصْرٌ مزهرة. يتخلل هذه الفقرات والمقاطع عُرْمَةٌ من المعاني تُؤثّر فضاء النص وتكسيه حلّة قشبية، تجعلك تفكّر في المعنى أكثر ممّا تفكّر في ترتيب حكايا السارد عبر الزمن. لا يسلمك معنى إلا ليرميك في أحضان آخر. في المعنى، تكلم في الغياب والخيال، في الكتابة واللغة، في الحب والجميل، في التاريخ والسياسة، في الموسيقى، وفي قضيتي القضايا فلسطين، وفي أشياء أخرى عفوت عنها أو لم ينتبه إليها البال.

بيدوك القول عن الخيال: «ما أهدى الخيال حيث يعلو على درج البعيد، ويعرف طريق العودة من معارجه إلى الحقيقة!» (ص 107) التي عدّها نسبية في تمظهرها إذ إنك «تعلم ما تعلم اليوم بيُسْر، ... ويعسر عليك كثير مجهول» (ص 162). فلعلّ الخيال يجعل المرء يطلّ على المستور والمكنون، وينزل به من العوالم البعيدة، إذ «للخيال جناحان، والمدى اللانهائي ملعبه ومضرب خيامه والمقصد، وللواقع ما ترسل الشمس من جدائلها على الرمال» (ص 110). يُرجع البصر ويصوبه عبر عدسة مجهر بعيد الرؤية، يبحث عن الخيال خوفاً من أن تنفجح تربته وتصفر سنابله فتعتل النفس باعتلاله؛ يتمهل قليلاً بعدها قال: «بحث عن الخيال في خيالي؛ لم أجد ما يكفي من شارات المرور لأمضي في الشظايا حتى آخر السبيل» (ص 112). ربّما هو السبيل إلى الواقع، واقع يتزيّن بالصهباء المعتقة أو السوائل المخلّلة منذ كانت طعاماً للأنبياء والعارفين. بحث «عن الخيال في الواقع، فوجد[ه] أمام[ه] مائلاً في نثر الطبيعة والجمال. بين الواقع والخيال ألف مودّة حين يلتقيان على ورق، أو يندسّان في هدأة قبولة مطولة. توأمان هما في الخاطر حين تنهار الحدود بين الصخر والسنبلة» (ص 112). ما وسع الكون ولا فسح فيه إلا الخيال، وما انتجع القوم إلا بعدما أجدبوا. عندها يروح الخيال يشيدّ كونه في مملكة البياض الحرّ «جبرها وعرشها وسادن المقامات والجمر. الخيال خمر تعتق في جرار الدهشة كالجمره تحت رماد البركان» (ص 32).

سأل بلقزير المرحوم محمود درويش لما عاد إلى فلسطين: كيف وجدت فلسطين؟ ردّ محمود: فلسطين من بعيد أهدى، هي الفكرة، وليست المكان الحي الذي نراه.

بحث عن طريق المعلم، مثلما [بحث] عن قبر حفيده في قرطبة» (ص 159)، أو يتحسّس أصول جذوره التي بها ينطق، «في أثينا جذورك الأولى، كما في عصر الجاهلية» (ص 159). وإذ يستعرض هذه المواقع فلائنه منبر بمن صنع الحضارة الإنسانية، وبذر فيها اللمسة البهية، «في باريس من الجمال العادل ما يُوزع الأقساط بالإقساط، لمن تذوق ألوان طيفها وتبطن رائحتها كما يتبطن الصورة الشاعر» (ص 158). ويحضره واجب تحية هؤلاء البناء الذين خلقوا الدهشة، وخلدوا ما يأخذ بعقول البشر «أحبي روما على مجد خلدهت الحجارة» (ص 159)، و«ما خط ساحة إسبانيا إلا من له الجدارة في صناعة الدهشة، مثلما صنعت أثينا دهشة السؤال في الزمن القديم» (ص 159). وفي كلّ هذا التقلّب بين الضفاف والأمكنة، يراوغ الحنين إلى الماضي ويراجعه بحثاً عن التوازن والتناسك، يسجلّ وله وعشقه لمراكش وفاس، وإن قرّ قراره بالرباط، «ففي بيروت صورة تتبع [ه] كالظلّ... لم [ي] عقد مع المدينة ميثاقاً لأنّ [ه] [ي] رتاب كثيراً في وعود [ه]، ... بيروت حدود [ه]، حين تمرّ حدود [ه] بين مراكش والحجاز؛ وبيروت صبية عجزية تعبت بل [ه] حين [ي] سلمها سلطة الكلام بالمجاز» (ص 156).

ويطلّ بلقزير «مقيم [أ] في مكان المكان؛ كما اللغة تقيم بين أصابع شاعر، أو يشيدّ خصبها عقب من اللسان» (ص 177/178)؛ لا يبرح أماكنه وقد حولها، من مجرد خلفية تقع عليها الأحداث أو تتحرك عليها وعبرها الشخصيات، إلى عنصر انصاف إلى الزمان ليشكلّ بعداً جمالياً أكسب النصّ سيفسفاء بديعة أطرت مادته الحكائيّة ونظّم الأحداث. هو ذا المكان في نصوص بلقزير، يتخذ دلالات تاريخية وسياسية وفكرية وفنية وجمالية، وتكبر قيمته داخل النصّ من خلال العلاقة التي تربطه بصاحب النصّ، إذ يتبادلان التأثير والتأثير في علاقة تشابكية، فلا هذا ينفصل عن ذلك، ولا ذلك بمنفصل عن هذا. ويستحقّ المكان في نصوص بلقزير الثلاثة مقالة خاصة.

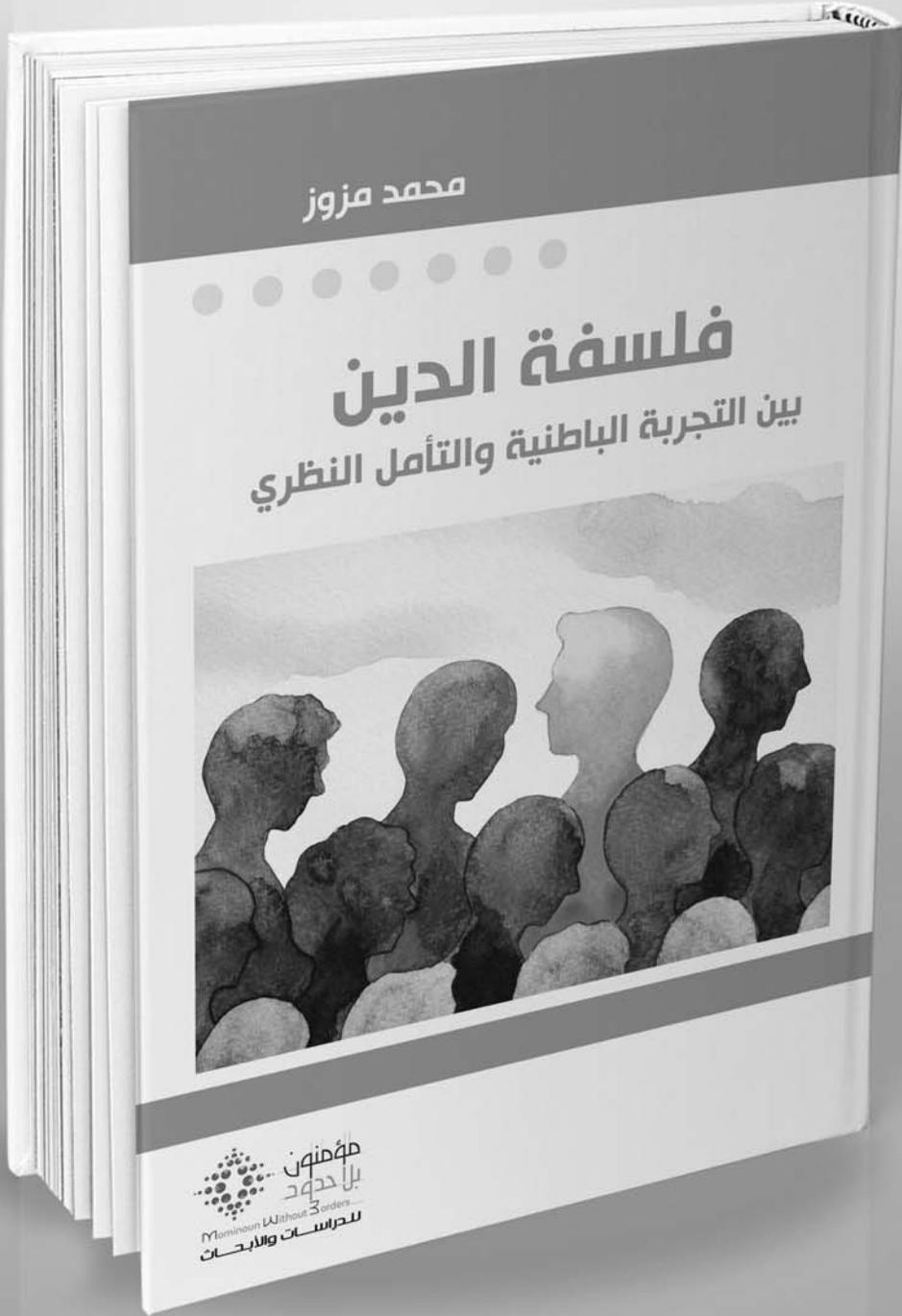
### تية المعنى في موسيقا النص

ذكرت أنّ بلقزير في نصوصه الثلاثة عموماً، وفي نصه «على صهوة الكلام» خصوصاً، يأخذك معه في رحلة مائعة، تنتشي فيها بالكلمة العذبة والتركيب الرفيع. فإذا ما تساوق ذوقك مع ذوقه، وكنت ممن يلهجون خلف الكلمة والمعنى، فإنك لا تحسّ بالمسافة

معنى يفوق المعاني كلّها حين تكون فلسطين «شمعة في قلب اليافع انطفأت، ودمعة سُفحت على شال كوفيّة على المنكبين مُسَدّله» (ص 132)، أو تكون قِبَلْتَهُ وَقُبَلْتَهُ وَخَيْلَهُ «أنت خيلي وركائبي وزاد الرحلة، وأنت سيّلي حين يتقحّل داخلي من فَحِطٍ ما يُحِوُّمٌ حولي» (ص 133). زهرة المدائن هي، ومهرة سليلة أفراس حرّة أصيلة؛ بكى أبو البقاء أخواتها وما أجدى بكاؤه؛ ويناديها بلقزير متوسّلاً بها: «يا ابنة شام وأندلس لا تمضي إلى غدك وحدك، فليس لك بدٌّ من أهلك، وإن تفرّقت بهم طُرق، وتكسّر سيف الفروسيّة فيهم، واتسع الخرق على الشعر، واستطال الزمان. يوماً ما سيكتبك غيرنا واقفين مثل سرّو على ترابك، يرمي بالجدور في قاع الأرض، ويرسل في المدى آيات العنقوان» (ص 134). قضية القضايا العربيّة، وليس للعرب غيرها قضية «نقولك باللسان، وفي الغمد سيفٌ يصدأ من رقدته الطويلة، وفي الفرائص قشعريرة من الخوف وفيض من هوان» (ص 134). ليس للعرب قضية غير فلسطين. استبشروا خيراً بربيع يُغيّر ملامح الخريطة، وكانت المعالم قد خطّت من مرصد يُسيّر المزن حيث شاء وكيفما شاء؛ فتهتّر الأرض وترنّج، ويُخلق العُجب والعجب من بلاد «تبحث عن حرّيتها في الفناء، وتسلم رقابها إلى الخوارج، وترمي بتعاليم الله في الخطب» (ص 155). إنّه ربيع لا ربيع فيه: العماء والتية والخواء والخراب، وحرّب لا تبقي ولا تذر، ومدنٌ تخرّ مُنصاعةً، لا ترى شيئاً فيها، غير الاصفرار ومعالم الأجداد قد دُكّت، وحرائق في المنقوش والمكتوب شبّت.

«هزائمنا مغانمنا، ونصرنا نسلّفه لغيرنا لثلا يحدعنا فنألف الوقوف! من لنا غير التواضع سجيّة أو جبلّة أو صهوة للتنسُّح في داخلنا؟ ما أحدٌ يشبهنا في الطباع وحبّ السلام، واقتناء الضياع، وإدمان الرّيع: في الطبيعة والحب، وعشق المتاع السهل» (ص 143).

# مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## فصول الحرب العالقة

هيفين تمو\*

كيف يمكن أن أشتري قبراً  
وأسكن فيه  
وأنا لا أملك قلباً وفيماً لكلّ المسافات البعيدة  
أو ذكرى حارّة على مقعدٍ فارغٍ في الحديقة  
ولا حتى عناقٍ شجرتين  
أظلل بهما قبري

....

بيني وبين الآخر شتاءً على الرف  
ووجه المدينة حاضرٍ معي  
المدينة الأولى  
المدينة الغاضبة التي لا تصرخ عندما تنكسر  
هي فقط تبسّم  
للشوارع وللأوقات الجميلة  
للشجر الذي يعبر رائحة البلاد كلها  
بعد أن يدفن رأسه في الرمل  
أو في صدر امرأةٍ تسكُنها الحياة

....

يُزهر اللوز في آلاف الأشياء  
في صباحات الموت غير المبرّر  
في مقابرٍ وحيدة تفتّسُ وضوحَ العدم يشطره  
الموت لظلٍ أحمق  
في رقصة الفئار وفضيحة الحب  
في لذة الماء ورتبي المثقوبة  
حتى بقمصاني بعد أن أنزع عنها طعنات الذكرى  
إنّها الحرب وبعض من الحياة المنسيّة  
تختنقُ وحيدةً على الأسلاك الشائكة

مواعيدنا في أكتوبر  
نقيّة، مبتلة  
متحرّرة من ظلالها بالقفز فوق بركٍ موحلة  
لذة تحملها في أحشائها  
دقيقةً في حاضرها  
ثمة وقتٌ يعبرها  
للحبّ الذي يعيش فيها  
للشعر الذي يمرُّ منها  
لجفنيها

للحرب العالقة في بذرتها  
مواعيدنا لا تعرف انحناء ظهر  
عذراء تحيا على ساقٍ واحدة

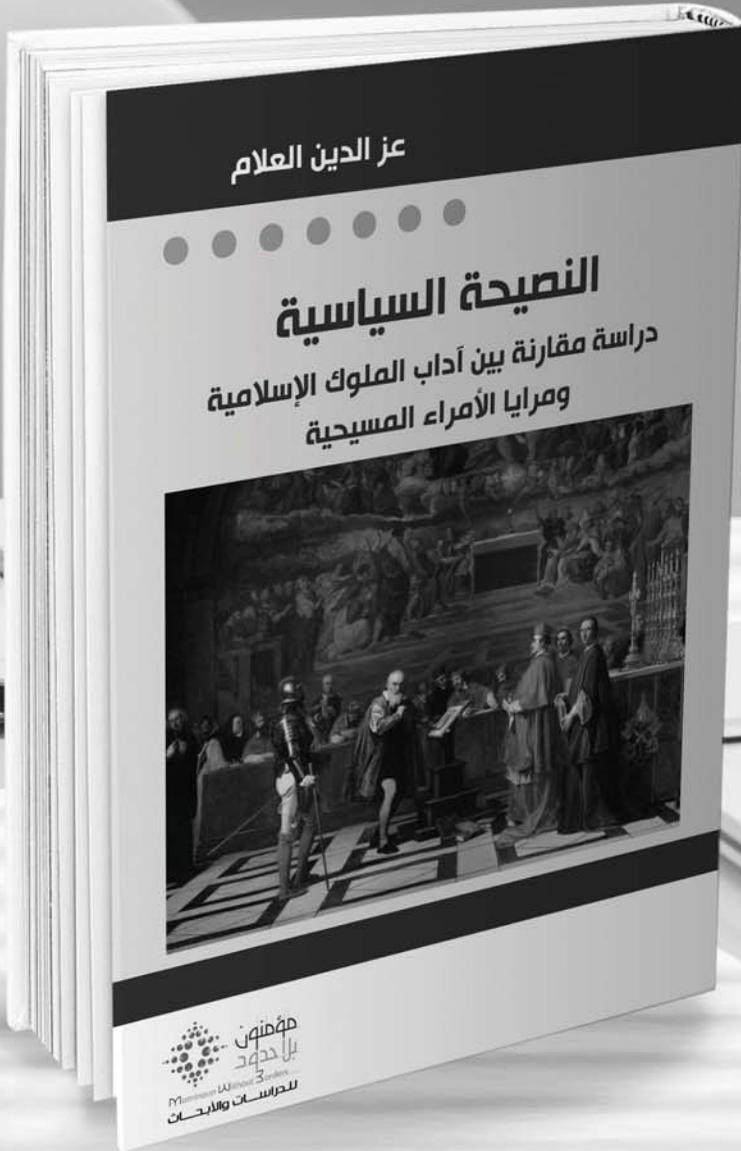
...

غائماً هو فنجان القهوة  
والعرافة امرأةٌ تقرأ سيرة الطفل  
المالك بلون الصلوات  
لا شيء يقلقها في صورة الوطن البديل  
إلا أن بوصلتها تصبغ  
في فراغٍ موحش  
ترى الأشياء خارج وصفها  
فالطفل الهارب هو ماءٌ  
تحوّل لترابٍ غامقٍ ولد بالفوضى

...

\* شاعرة من سورية.

# صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤننون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## اللاجئ الألماني

بقلم الكاتب الأمريكي: برنارد مالمود

ترجمة: علي القاسمي\*

ولد برنارد مالمود (Bernard Malamud) (1914 - 1986) في حي بروكلين في نيويورك لأبوين يهوديين مهاجرين من روسيا. حصل على البكالوريوس من كلية المدينة في نيويورك سنة (1936)، ومارس التعليم في المدارس الثانوية، ونشر قصصه القصيرة في المجلات، ثم حصل على الماجستير في الأدب من جامعة كولومبيا سنة (1942)، وكانت رسالته حول الشاعر الروائي الإنجليزي توماس هاردي (1840-1928). وفي تلك السنة التقى آنا دي شيارا، إيطالية-أمريكية خريجة جامعة كورنيل على الديانة الكاثوليكية الرومانية، وبعد ثلاث سنوات تزوجا على الرغم من معارضة عائلتيهما. وأخذت تساعد في طباعة كتاباته ونشرها ونقدها.

وابتداءً من سنة 1949، أخذ يدرّس موضوع الإنشاء لطلاب السنة الأولى في جامعة ولاية أوريغون. ولأنه لم يكن يحمل الدكتوراه، لم يُسمح له بتدريس المواد الأدبية، فأخذ يُخصّص ثلاثة أيام في الأسبوع لكتاباته الأدبية، (واليوم تدرّس هذه الجامعة وغيرها من الجامعات الأمريكية أدبه).

تحلّى برنارد مالمود عن ديانته اليهودية واعتنق الفلسفة الإنسانية، ولكنّه «لم ينسَ مطلقاً أنّه يهودي في مجتمع أمريكي، وهو يجود عندما يكتب عن اليهودي في المجتمع المدني الأمريكي»، كما قال عنه الروائي الإنجليزي أنطوني بيرجس. فمعظم قصصه القصيرة تدور حول المهاجرين اليهود في أحيائهم في المدن الأمريكية.

أنتج مالمود ثمانين رواية وأربع مجموعات قصصية، وجميعها تمتاز بمستوى فني رفيع، حتى إنّ معاصريه الأدبية الأمريكية الشهيرة فلانري أوكونور (1925 - 1964) قالت عنه مرّة: «اكتشفتُ كاتب قصة قصيرة أحسن منا جميعاً، بمن فيهم أنا». وقد نال مالمود أرفع الجوائز الأدبية الأمريكية، مثل جائزة بولتزر وجائزة الكتاب الوطنية وغيرها، وأنتجت السينما الأمريكية العديد من أعماله السردية. نشر أولى رواياته بعنوان «الطبيعي» سنة 1952، وآخرها «رحمة الله» سنة 1982، وأول مجموعاته القصصية «البرميل السحري» (1958) وآخرها «قبعة رامبرانت» (1974).

في النصف الثاني من القرن العشرين، كان مالمود واعياً بالمشكلات الاجتماعية في أمريكا مثل فقدان الجذور، والخيانة الزوجية، والطلاق، وعدم العدالة الاجتماعية، وغيرها، ولكنّه كان متخصصاً في المشكلات التي تواجه المهاجرين الجدد، والعذاب الذي يعانيه لفقدان هويتهم.

وقد اخترنا له قصة «اللاجئ الألماني» لأنّها تتناول أحد الموضوعات التي انتقينا القصص القصيرة في ضوئها، فهذه القصة تصوّر بشكل دقيق معاناة المهاجر الذي يفقد لسانه وثقافته وشخصيته وهويته، ولأنّ بناءها السردية وتطوّر الحدث فيها رائعان، كما أنّ السارد يستخدم تقنيات دقيقة في رواية الأحداث والأقوال.

\* أكاديمي و مترجم من العراق.

## القصة

يجلس أوسكار كاسنر مرتدياً قميصه الداخلي القطني وبرنس الحمام الصيفي، بالقرب من النافذة، بالغرفة المظلمة الحارة الفاسدة الهواء، في الفندق الكائن في الشارع العاشر غرباً، فيما أنا أطرق الباب بحذر. وفي الخارج، عبر السماء، يختفي شفق أخضر حزيناني في الظلام. يبحث اللاجئ عن الضوء، ويحدّق بي، مخفياً خيبة الأمل، ولكن ليس الألم.

كنتُ في تلك الأيام طالباً فقيراً، وأحاول جاهداً تعليم أيّ شيء لأيّ شخص مقابل دولار واحد للساعة، مع أنّي تعلّمت أكثر منذ ذلك الحين. كنتُ، في أغلب الأحيان، أعطي دروساً باللغة الإنجليزية لللاجئين الذين وصلوا مؤخراً. كانت كليّتي ترسلني إليهم، وقد اكتسبتُ خبرة قليلة. والآن أخذ طلابي يجربون إنجليزيتهم المكسّرة وإنجليزيتي في الأسواق الأمريكية. كان عمري آنذاك عشرين سنة فقط، وفي طريقي إلى السنة الرابعة في الكلية، ولد نحيل متعطش للحياة يحرق نفسه في انتظار بدء الحرب العالمية القادمة. وما أنذا هنا يزداد قلبي وجيباً كي أنطلق، وعبر المحيط الأطلسي كان أدولف هتلر بجزمته السوداء وشاربه المرّيع يهشم الزهور. هل أنسى ماذا جرى لمدينة دانسك ذلك الصيف؟

كانت الأوقات لا تزال صعبة منذ الانهيار الاقتصادي، ولكنّي كنتُ، على أيّة حال، أحصل على القليل من النقود من اللاجئين الفقراء. كانوا منتشرين في كلّ مكان في برودواي سنة 1939. علّمت أربعة منهم: كارل أوتو ألب، النجم السينمائي السابق؛ وولف كافك نوفاك الذي كان اقتصادياً لامعاً ذات يوم؛ وفردريك فيلهلم وولف الذي كان يدرّس تاريخ القرون الوسطى في جامعة هايدلبرغ؛ وبعد تلك الليلة أخذت ألتقي في غرفة الفندق الرخيصة وغير المرتبة بأوسكار كاسنر، الناقد البرليني، الذي كان ينشر في وقت ما في جريدة «الساعة الثامنة المسائيّة». كانوا رجالاً مثقفين بارعين. وكانت لي الجرأة الكافية للالتقاء بهم، ولكن هذا ما تفعله الأزمات العالميّة بالرجال، كانوا مثقفين حقاً.

ربما كان أوسكار في الخمسين من عمره، فقد تسرّب الشيب إلى شعره الكث. وله وجه متسع ویدان كبيرتان. وعيناه كذلك كانتا واسعتين زرقاوين بشيء من الغيوم، وقد حدّق بي بعد أن عرفته بنفسي، ووقع في حيرة مرّة أخرى. وبقية واقفاً عند الباب بصمت. في مثل هذه الحالات كنتُ أفضل أن أكون في مكان آخر، ولكنّه فتح الباب فدخلت. «تفضّل»، وأشار إلى الكرسي، ولم يعرف أين يجلس هو. كان يحاول أن يقول شيئاً ثمّ يتوقف، كما لو كان ذلك الشيء يستحيل قوله. كانت الغرفة تتبعثر فيها الملابس وصناديق الكتب التي استطاع إخراجها من ألمانيا وبعض اللوحات. جلس أوسكار على صندوق، وحاول أن يروّح على وجهه بيده الكبيرة، وهمهم: «هذا الحر». كان الجو سيئاً بما فيه الكفاية بالنسبة إليّ، وفضيلاً بالنسبة إليه. كان يواجه صعوبة في التنفّس. حاول أن يتكلم مرّة ثانية، فرفع يده وتركها تسقط مثل بطّة ميتة. وكان يتنفّس كما لو كان يخوض معركة، ويبدو أنّه انتصر فيها، لأنّنا بعد عشر دقائق جلسنا وتحدّثنا ببطء.

مثل جميع الألمان المثقفين، كان أوسكار قد درس الإنجليزية ذات يوم، وعلى الرغم من أنّه كان متأكداً من أنّه لا يستطيع أن يقول كلمة واحدة بها، فإنّه نجح في وضع جملة إنجليزية لا بأس بها، ولو أنّها مضحكة. ربّما كان يخطئ في نطق بعض الحروف الصامتة، ويخلط بين الأسماء والأفعال، ويشوّه التعبيرات الاصطلاحية، ومع ذلك فقد استطعنا أن نتفاهم في الحال. كنّا نتحدث معظم الوقت بالإنجليزية، مع مساعدة بين حين وآخر من ألمانيّتي المكسّرة أو اليديشية (الألمانيّة اليهوديّة) التي كان يسميها بالإنجليزية (الجدشيّة). سبق له أن جاء إلى أمريكا السنة الماضية في زيارة قصيرة. جاء قبل شهر واحد من أحداث (ليلة الكريستال) عندما أقدم النازيون على تحطيم واجهات المحلات اليهوديّة وأحرقوا جميع معابدهم، ليرى ما إذا كان يستطيع أن يجد عملاً لنفسه، فلم يكن له أقرباء في أمريكا، وحصوله على عمل يسمح له بدخول البلاد بسرعة. وقد وعدوه بشيء، ليس في الصحافة، ولكن في مؤسسة ثقافيّة بوصفه محاضراً. ثم عاد إلى برلين، وبعد انتظار مخيف لمدة ستة أشهر، سُمح له بالهجرة. فباع جميع ما يمكن بيعه، ونجح في جلب بعض اللوحات الفنيّة، وهدايا من أصدقاء دار الأزياء (باوهاوس)، وبعض صناديق الكتب، عن طريق رشوة اثنين من حراس الحدود النازيين. وقد ودّع زوجته، وغادر البلد

الملعون. حدّق بي بعيون مغرورقة وقال بالألمانية: «افترقنا أنا وزوجتي بصورة وديّة. فهي مسيحيّة، وأمّها كانت معادية للسامية بشدّة. لقد عادتا للعيش في بلدة ستتن». فهتمت ولم أطرَح أيّة أسئلة، فألمانيا ألمانيا، ومسيحيّة مسيحيّة.

كان عمله الجديد في معهد الدراسات العامّة هنا في نيويورك، وعليه أن يلقي محاضرة كلّ أسبوع في فصل الخريف، وأن يدرّس مادّة في فصل الربيع بالترجمة الإنجليزيّة، عن «الأدب في جمهوريّة فايمار». لم يكن قد مارس التعليم من قبل، ولذلك كان خائفاً. وسيقدّم إلى الجمهور بتلك الصفة. ولكن فكرة إلقاء محاضرة بالإنجليزيّة كادت تصيبه بالشلل. لم يكن يفهم كيف يستطيع أن يفعل ذلك. كيف يصير ذلك ممكناً؟ فأنا لا أفدر أن أتلفظ بكلمتين، وليس في وسعي النطق الصحيح. سأجعل من نفسي مغفلاً». وانقبضت نفسه بصورة عميقة. خلال الشهرين الماضيين منذ وصوله، وبعد أن نزل في غرف في فنادق أرخص وأرخص، تعاقب عليه مدرّسان للغة الإنجليزيّة وأنا الثالث. وقد تحلّى عنه المدرّسان السابقان، لأنّ تقدّمه كان ضعيفاً، كما قال، ويعتقد أنّه سبّب لهما الكآبة. وسألني ما إذا كنتُ أشعر بأنني أستطيع أن أفعل له شيئاً، أو أنّه ينبغي أن يذهب إلى إخصائي في النطق، الذي قد يتقاضى مثلاً خمسة دولارات في الساعة، ويرجو مساعدته. قلتُ: «يمكنك أن تجربّه، ثمّ ارجع إليّ». في تلك الأيام كنتُ أحسب أنّ ما أعرفه حقّاً، وعند ذلك نجح في رسم ابتسامة على شفتيه. ومع ذلك، أردته أن يعقد العزم، وإلا فلن تكون ثمة ثقة بيننا. وبعد برهة، قال إنّهُ سيبقى معي؛ لأنّه إذا ذهب إلى الأستاذ الذي يتقاضى خمسة دولارات في الساعة، فإنّه قد يساعد لسانه، ولكن ليس بطنه، لن تبقى له النقود للأكل. وكان المعهد قد دفع له مستحقات الصيف مقدّماً، بيد أنّها ثلاثمئة دولار فقط، وذلك كلّ ما لديه. نظر إليّ متجنّهاً وقال بالألمانية: «لا أعرف كيف أستطيع بذل المزيد من الجهد».

وحسبت أنّه حان الوقت لأتحركَ مازاً بالخطوة الأولى. إمّا أن نفعل ذلك بسرعة، وإمّا سيكون الأمر مثل الحفر في صحرة صمّاء لوقت طويل. قلتُ: «لنقف أمام المرأة».

فنهض بتنهيده ووقف بجانبي، أنا نحيف طويل، أحمر الشعر، أصبليّ في قلبي من أجل النجاح، نجاحه ونجاحي، وأوسكار غير مرتاح، خائف، تصعب عليه مواجهة أيّ منا في المرأة المدوّرة المضمحلّة الموجودة فوق خزانة ملابسه.

قلتُ له: «من فضلك، هلاً تقول (رايت)؟»

تغرغر بكلمة: «غايّت».

قلتُ: «لا، (رايت)، ضع لسانك هنا، وأريته أين».

وفيا كان يراقب المرأة متوتراً، كنتُ أراقبه وأنا متوتر.

- «طرف اللسان ينثني خلف جسر الأسنان في الأعلى، هكذا».

ووضع لسانه حيثُ أريته.

وقلتُ: «من فضلك، الآن قلّ (رايت)».

ونطق لسان أوسكار بارتباك: «رايت».

- «هذا جيّد. الآن قل (ترجر)، - هذا أصعب».

- «تغجر».

- «يصعد اللسان إلى الأمام، وليس في موخر الفم، انظر».

حاول وحاجباه نديّان، وعيناه مشدودتان: «ترجر».

- «هذا هو».

وهمهم أوسكار: «معجزة».

وقلتُ إذا كان قد استطاع أن يفعل ذلك، فإنّه يستطيع أن يفعل البقية.

وذهبنا لركوب الحافلة في الشارع الخامس، ثم تمشينا لفترة حول بحيرة المنتزه المركزي. كان قد اعتمر قبعته الألمانية وربطه شريطها في الخلف، وارتدى بذلة صوفية ذات طية عريضة وربطه عنق أعرض من ربطتي مرتين، وتهادى في مشيته بخطوات صغيرة، ولم يكن الطقس سيئاً في الليل، فقد أمسى أبرد. وثمة بعض نجوم كبيرة في السماء، جعلني مرآها حزيناً.

- «هل تظنُّ أنني سأنجح؟»

سألتُ: «لم لا؟»

وبعد ذلك اشترى لي علبة جعة.

بالنسبة إلى كثير من هؤلاء الناس، مهما كانت فصاحتهم، تُعدُّ الخسارة الكبرى هي خسارة اللغة. إنهم لم يعودوا قادرين على قول ما في دواخلهم. يستطيعون التواصل طبعاً، ولكن مجرد التواصل محبط. وكما عبّر عن ذلك كارل أوتو ألب، النجم السينمائي السابق الذي أصبح بائعاً في مؤسسة ماكي، بقوله: «شعرتُ كما لو صرْتُ طفلاً أو أسوأ من ذلك، مثل معنوه على الأغلب. فقد بقيت لي نفسي التي لا تستطيع التعبير. فما أعرفه هو أنني أصبحت عبثاً عليّ، وظلّ لساني معلقاً بلا جدوى»، والشيء نفسه حصل لأوسكار. فثمة شعور رهيب بعدم فائدة اللسان. وأظنُّ أنّ السبب في صعوبته مع مدرّسيه الآخرين كان رغبته في الابتعاد عن الغرق في أشياء لا تُقال، فقد كان كمن يريد أن يشرب البحر كله بجرعة واحدة. اليوم سيتعلم الإنجليزية، وغداً يبهرهم بخطاب رائع في عيد الاستقلال، وبعد ذلك محاضرة ناجحة في معهد الدراسات العامّة.

أنجزنا دروسنا بتأنٍّ، خطوةً خطوةً، كلُّ شيء في مكانه المناسب. وبعد أن انتقل أوسكار إلى شقة ذات غرفتين في بناية في الشارع الخامس والثمانين غرباً، بالقرب من الطريق الرئيس، أخذنا نلتقي ثلاث مرّات أسبوعياً في الساعة الرابعة والنصف، ونعمل ساعة ونصف، ولأنّ

الطقس حار لا يساعد على الطهو، نتناول طعام العشاء في مطعم أوتوماتيكي على حسابي، ونتحدث. وقد قسّمتنا الدروس إلى ثلاثة أقسام: تمارين النطق والقراءة الجهرية؛ والقواعد، لأنّ أوسكار شعر بضرورتها، وتصحيح الإنشاء؛ والمحادثات التي كانت تجري أثناء وجبة العشاء. وطبقاً لما كنت أراه، لم يعد أيّ من هذه التمارين فيه صعوبة، بقدر ما كان الأمر في السابق. وبدا أنّه كان يتعلم، وأنّ مزاجه أصبح أفضل. كانت هناك لحظات من العُجب عندما كان يلاحظ أنّ رطائنه الألمانية أخذت تحتفي. مثلاً عندما تصبح كلمة (سك) (ثك). وتوقف عن وصف نفسه بأنّه رجل «لا أمل يرجى منه».

لم يتكلم أيّ منا كثيراً عن المحاضرة التي كان عليه أن يلقيها أوائل شهر أكتوبر/ تشرين الأول، وكنتُ أتعلق بالأمل. كانت بطريقة ما تأتي في أثناء ما كنّا نفعله يومياً. اعتقدتُ أنني شعرتُ، ولكن لا فكرة لي عن الكيفية، ولأقل الحقيقة، وعلى الرغم من أنني لم أذكر شيئاً لأوسكار، بأنّ المحاضرة كانت تحيطني. تلك المحاضرة والمحاضرات العشر الأخرى خلال فصل الخريف. وبعد ذلك عندما علمتُ أنّه كان مستمراً في محاولته للكتابة بالإنجليزية بمساعدة القاموس، وأنّه انتهى إلى إنتاج «كارثة كاملة»، اقترحتُ عليه أن يكتب بالألمانية، ونستطيع بعد ذلك نقل المحاضرة إلى إنجليزية مقبولة. كنتُ أخادع عندما قلت ذلك، لأنّ ألمانيّتي كانت ضعيفة. وعلى أية حال، فالفكرة كانت تهدف إلى حمل أوسكار على الإنتاج، وتأجيل القلق على الترجمة إلى وقت لاحق. كان عرقه يتصبّب من الصباح الذي يوهن أعصابه إلى الليل المرهق. ولكن مهما كانت اللغة التي حاول أن يكتب بها، على الرغم من كونه كاتباً محترفاً معظم حياته ويلمّ بموضوعه، فقد أبت المحاضرة أن تتعدّى الصفحة الأولى.

كان الطقس شديد الرطوبة لزجاً في تموز/ يوليو الساخن، والحرارة المرتفعة لم تساعد مطلقاً.

كنتُ قد التقيتُ أوسكار أوّل مرّة في نهاية حزيران/ يونيو، وعند السابع عشر من تموز/ يوليو لم نعد نشتغل على الدروس. كنّا غارقين في المحاضرة «المستحيلة». كان يشتغل عليها كلّ يوم بجنون ويأس متصاعد. وبعد أن كتب مئة صفحة افتتاحية، رمى قلمه على الحائط بغضب في نهاية الأمر، صارخاً بأنّه لا يستطيع أن يكتب بذلك اللسان القذر. ولعن اللغة الألمانية، وكره تلك البلاد الملعونة، والناس اللعناء. وبعد ذلك، ما كان شيئاً أسوأ. وعندما توقّف عن كتابة المحاضرة، توقّف عن إحراز أيّ تقدّم بالإنجليزية؛ بل يبدو أنّه صار ينسى ما كان قد تعلّمه. أصبح لسانه ثقيلاً، وعادت الرطابة الألمانية بكلّ عنفوانها. فالعنوان الذي كان عليه أن يقوله كان يخرج بالإنجليزية مقيدة ومعقدة. والألمانية الوحيدة التي سمعته يتكلم بها كانت همساً لنفسه. وأشكّ في أنّه كان يدرك أنّه يتكلمها. وهذا وضع نهاية لعملنا المشترك، على الرغم من أنني واصلت المجيء، مرّة كلّ يومين تقريباً، لأجلس معه. وكان يجلس ساعات دون حراك في كرسيه المخملي الأخضر الواسع، الذي تكفي حرارته لشيء فيه، ويحدّق عبر النافذة الطويلة في السماء العديمة اللون فوق الشارع الخامس والثمانين، بعينين كئيبتين نديتين بالدمع.

في ذلك الوقت، قال لي ذات مرّة: «إذا لم أحضّر لهذه المحاضرة، فسأخذ حياتي».

قلتُ له: «لنبدأ مرّة أخرى، أوسكار. أنتُ تملي وأنا أكتب. المهم الأفكار وليس التهجئة».

لم يُجب، ولهذا كففت عن الكلام.

غطس في كآبة منهكة. كنا نجلس ساعات في صمت مطبق. وكان ذلك نذير شؤم بالنسبة إليّ. فقد حصلت لي تجربة مع كآبة ماثلة أصابت الاقتصاديين ولفكانك نوفاك، مع أنّ الإنجليزية واتته بسهولة أكبر. وأظن أنّ مشاكله كانت نابعة من مرضه الجسدي. كان يشعر بفقدان الوطن بصورة أكبر من أوسكار.

في بعض الأحيان، كنتُ أقنع أوسكار في أوّل المساء للخروج معي في نزهة قصيرة في الطريق، فقد كان يعجبه مشاهدة الغروب على الجرف الصخري للنهر، كان ينظر إليه على الأقل. كان يرتدي بذلته الكاملة، قبعة وسترة وربطة عنق، بغض النظر عن الحرارة المفرطة. وعندما كنتُ نهبط الدرج، كنتُ أتساءل ما إذا كان سيصل إلى القاع، فقد كان يبدو لي دوماً معلقاً بين طابقين.

كنتُ نمشي الهويني في المدينة، وتتوقف لنجلس على مصطبة، ونشاهد الليل وهو يرتفع على نهر هيدسون. وعندما نعود إلى غرفته، وإذا شعرتُ بأنه ارتاح قليلاً، كنتُ نستمتع إلى الموسيقى من المذياع، ولكن إذا حاولتُ أن أتسلل إلى الأخبار، كان يقول لي: «من فضلك، لا أستطيع احتمال مزيد من تعاسة العالم»، فأغلق المذياع. وكان على حق، فلم يكن ذلك الزمن زمن الأخبار الجيدة. وعصرتُ ذهني، ما الذي يمكنني أن أخبره به؟ هل البقاء على قيد الحياة خبر جيد؟ من الذي يستطيع مناقشة هذه القضية؟ وأحياناً أقرأ له بصوت عالٍ. أذكر أنه أحبّ القسم الأول من مذكرات مارك توين «الحياة على نهر المسيسيبي». ذهبنا إلى مطعم أوتوماتيكي مرّة أو مرّتين في الأسبوع، ربما بحكم العادة، لأنّه لم يكن يميل إلى الذهاب لأيّ مكان، وأنا من أجل أن أخرج من غرفته. كان أوسكار يأكل قليلاً، ويلهو بالمعلقة. كانت عيناه تنظران بلا حسّ كما لو كانتا مدترتين بصبغة داكنة.

ذات مرّة، وبعد عاصفة مطريّة أدّت إلى برودة وقتية، جلسنا على جرائد فوق مصطبة نديّة، ونحن نشاهد النهر، وأخذ أوسكار يتكلم أخيراً. عبّر بإنجليزيّة مؤلمة عن كرهه الدائم الشديد للنازيين، لأنّهم حطّموا عمله، واقتلعوا حياته بعد نصف قرن، ورموه مثل قطعة لحم دامية للنسور. لعنهم بغزارة، ووصف الأمة الألمانيّة بأنّها لا إنسانيّة، وعديمة الضمير، وبلا رحمة. وقال: «إنّهم خنازير في هيئة طواويس. أنا واثق من أنّ زوجتي تكره اليهود في قرارة نفسها». كانت مرارته فظيعة فصيحة دون كلمات تقريباً. ثمّ عاد إلى صمته مرّة أخرى. كنتُ أمل أن أسمع منه أكثر عن زوجته، ولكنّي قرّرت ألاّ أسأله.

وبعد ذلك، اعترف أوسكار في الظلام بأنّه حاول الانتحار خلال أسبوعه الأوّل في أمريكا. في نهاية شهر أيار/ مايو، وذات ليلة شرب كثيراً من حامض البريتوريك السام، ولكنّ هاتفه سقط من المنضدة، فأرسل إليه عاملُ بدالة الهواتف غلامَ المصعد الذي وجده فاقد الوعي، فاستدعى الشرطة، وجرى إنعاشه في المستشفى.

قال: «لم أقصد أن أفعلها. كانت غلطة».

قلتُ: «لا تفكّر بها مرّة أخرى أبداً».

قال بضجر: «لا، لأنّ الرجوع إلى الحياة أمر شاقّ».

وبعد ذلك، حينما كنتُ نتمشى، فاجأني بالقول: «ربّما ينبغي أن نحاول الآن كتابة المحاضرة من جديد».

ومشينا متعبين في طريق العودة إلى البيت، وجلس إلى منضدته الحارّة، وكنتُ أحاول أن أقرأ ما كتب، فيما كان هو يعيد تركيب الصفحة الأولى من محاضراته ببطء. طبعاً كتب بالألمانيّة.

لم ينجز شيئاً. ورجعنا إلى اللّاشيء، إلى الجلوس بصمت في الحرّ. وبعد ذلك بدقائق قليلة، كنتُ أحاول أن أغادر قبل أن يتغلب مزاجه على مزاجي. وذات مساء، سعدتُ بلا رغبة منّي درج الفندق (فقد كانت ثمة أوقات أشعر فيها بدقائق وقتيّة من الانزعاج منه) واعتراني الخوف عندما وجدتُ باب أوسكار موارباً. طرقتُ الباب، فلم يردّ أحد. وفيما كنتُ أفف هناك مرتعشاً، إذ كنتُ أفكّر في احتمال

إفداه على الانتحار مرة أخرى. «أوسكار»، دخلت الشقة، ونظرت في كلتا الغرفتين، لكنّه لم يكن هناك. فكّرت في أنّه ربما خرج لجلب شيء ما من المخزن، وَاغتنمت الفرصة لأنظر بسرعة حولي. لم يكن ثمة ما يخيف في صندوق الأدوية: لا توجد حبوب سوى حبوب الأسبرين، ولا يوجد إيودين. ولسبب ما طرأ على بالي المسدّس، ولهذا بحثت في منضدته، وجدت فيها رسالة ذات ورق رقيق بالبريد الجوي من ألمانيا. ولكن حتى لو أردت قراءتها، فإنني لم أكن أستطيع قراءة خط اليد. ولكن فيما كنت أحمل الرسالة بيدي، استخلصت منها جملة واحدة بالألمانية: «كنت مخلصاً لك سبعة وعشرين عاماً». وفكّرت: سبعة وعشرون عاماً وقت طويل. لم يكن ثمة مسدّس في الدُّرَج. أغلقته، ووقفت أنظر حولي. وخطرت لي أنّك إذا أردت أن تقتل نفسك، فكلّ ما تحتاج إليه دبوس مستقيم. عندما عاد أوسكار قال إنّهُ ذهب إلى المكتبة العامّة وجلس هناك، ولكنّه لم يكن قادراً على القراءة.

والآن نقوم مرة أخرى بأداء أدوار المشهد الذي لا يتغيّر، إذ ترتفع الستارة عن شخصيتين لا تتكلمان في شقة مؤنثة، أنا جالس على كرسي ذي مسند، وأوسكار في كرسيه المخملي الذي يكتفم أنفاسه بدلاً من أن يسنده، وسحنته رمادية اللون، ووجه الكبير كئيب، وهو شارّد الذهن، خائر القوى. ومددت يدي لأفتح المذياع، ولكنّه نظر إليّ بطريقة يتوسّل فيها ألا أفعل. وعند ذلك نهضت لأعادر، ولكنّ أوسكار صمّي حنجرته ليطلب مني بصوت مرهق أن أبقى. فبقيت متسائلاً ما إذا كان هناك ثمة ما لا أستطيع رؤيته. مشاكله، يعلم الله أنّها حقيقية وكثيرة، ولكن هل يوجد هناك مشكلة أكبر من اقتلاع لاجئ، واغترابه، وعدم طمأنينته الماليّة، ووجوده في أرض غريبة، بلا أصدقاء، بلا لسان ناطق. وكان توقعي هو التوقّع القديم، ليس الجميع غارقين في مياه هذا المحيط، فلماذا هو بالذات؟ وبعد برهة، بلورت الفكرة وسألته ما إذا كان هناك شيء تحت السطح لا يمكن رؤيته؟ كنت مقتنعاً بذلك الشيء منذ دراستي بالكليّة. وكنت أتساءل ما إذا كانت هناك كمية غير معروفة من كاتبه يستطيع طبيب نفساني أن يساعده فيها، بصورة كافية ليبدأ محاضرتَه.

تأمّل في قولي، وبعد بضع دقائق، قال متعلثاً إنّهُ خضع لتحليل نفسي في فيينا عندما كان شاباً. وأضاف: «مخاوف وتخيّلات لن ترعجنني بعد مدّة».

- «ألا ترعجك الآن»؟

- «لا».

قلت: «لقد كتبت عدّة مقالات ومحاضرات من قبل. وما لا أفهمه، على الرغم من إدراكي لصعوبة وضعك، هو: لماذا لا تستطيع الآن أن تتعدّى الصفحة الأولى من المحاضرة»؟

رفع يده نصف رفعة: «إنّ إرادتي مشلولة. فالمحاضرة كلها ماثلة في فكري بوضوح. ولكن في اللحظة التي أكتب فيها كلمة واحدة (سواء بالإنجليزية أم الألمانية) يعتريني خوف فظيع من أنّني لا أستطيع كتابة الكلمة التالية، كما لو أنّ شخصاً ما قد ألقي حجراً على النافذة، فانهار البيت كلّه، الفكرة كلها. ويتكرّر ذلك حتى أمسي يائساً».

وقال إنّ الخوف يكبر كلما اشتغل على المحاضرة، حيث إنّهُ يخشى أن يموت قبل أن يكملها، أو إذا لم يكن الأمر كذلك، فإنّه سيكتبها بصورة مخجلة يتمنى معها الموت. وهذا الخوف يشلّه تماماً.

- «لقد فقدت إيماني بنفسي، لم أعد أمتلك الاحترام لنفسي كالسابق، ففي حياتي حصل كثير من الوهم».

حاولتُ أن أؤمن بما كنتُ أقول: «لتكن لديك الثقة بالنفس، وسيزول هذا الشعور».

- «لقد فقدتُ الثقة بنفسِي، وبسبب هذا وبسبب كلِّ شيءٍ آخر فقدته، أشكر النازيين».

كان ذلك في منتصف شهر آب/ أغسطس، وكانت الأمور تزداد سوءاً حيثما نظر الإنسان. كان البولنديون يستعدون للحرب. وكان أوسكار بالكاد يتحرك. وكنتُ أنا أجيء بالقلق على الرغم من تظاهري بالهدوء.

جلس على كرسيه الضخم بعينيهِ المريضتين، وكان يتنفس مثل حيوان جريح.

- «مَن يستطيع أن يكتب عن الشاعر والت ويتهان في مثل هذه الأوقات العصبية»؟

- «تغيير الموضوع لا يسبب فرقاً، فكلُّ شيءٍ لا فائدة فيه».

كنتُ آتي كلَّ يوم لرؤيته، مهملاً طلابي الآخرين، ومهملاً كذلك أسباب معيشتي. كان يعتريني شعور مخيف بأنَّ الأمور إذا استمرت كما هي عليه، فإنَّها ستنتهي بانتحار أوسكار، وشعرتُ برغبة مسعورة في منع ذلك. وما هو أكثر من ذلك، أنني كنتُ أخشى أحياناً أن أُمسي أنا نفسي مصاباً بالاكْتئاب، سوف أسمى ذلك موهبة جديدة، إذ أخذتُ أستمُدُّ متعة أقلَّ من متعِي القليلة. واستمر الحُرُّ ضاغطاً بلا هوادة. وفكرنا بالهروب إلى الأرياف، ولكن لا أحد منا يملك المال اللازم لذلك. وذات يوم اشتريتُ لأوسكار مروحة كهربائية مستعملة (وأنا أتساءل لماذا لم أفكر في ذلك من قبل)، وأخذ يجلس في نسيما لساعات كلَّ يوم. وبعد أسبوع، بُعيد توقيع حلف عدم الاعتداء السوفيتي النازي، انهار محرَّكها. لم يُعد يستطيع النوم في الليل، فكان يجلس إلى مكتبه وقد وضع منشفاً مبللاً على رأسه، محاولاً أن يكتب محاضرته. لقد كتب سطوراً لم تثمر شيئاً. وعندما كان ينام نتيجة الإجهاد، يرى أحلاماً مخيفة عجيبة عن النازيين وهم يمارسون تعذيبه، فأحياناً يرغمونه على النظر إلى جثث الذين ينحرونهم. وفي أحد الأحلام التي أخبرني عنها رأى أنه رجع إلى ألمانيا ليزور زوجته. لم تكن في البيت، ودلَّوه على المقبرة. وهناك، وعلى الرغم من أن شاهد القبر يحمل اسماً آخر، فقد كان دمها ينزُّ خارجاً من التراب الذي فوق قبرها الضحل.

وبعد ذلك أخبرني بأشياء عنها. لقد التقينا أيام الدراسة، وسكننا معاً، وتزوجنا في الثالثة والعشرين من العمر. لم يكن زوجاً سعيداً. فقد تحوّلت إلى امرأة سقيمة، ولم تكن قادرة جسدياً على إنجاب الأطفال. «كان ثمّة عائق في بنيتها الداخليّة».

وعلى الرغم من أنني لم أطرح أيّة أسئلة، قال أوسكار: «لقد عرضتُ عليها المجيء معي إلى هنا، ولكنها رفضت ذلك».

- «لأيِّ سبب»؟

- «كانت تظنُّ أنني لست راغباً في مجيئها».

- «وهل كنت راغباً»؟

قال: «لا».

وشرح لي أنه عاش معها مدة سبعة وعشرين عاماً تقريباً في ظروف صعبة. لم تكن مرتاحة لأصدقائه وأقربائه اليهود، مع أنّها تتظاهر بعدم التمييز ضدّ أيّ شخص. ولكنّ أمّها كانت معادية للسامية بشدّة.

وقال أوسكار: «لا ألوم نفسي على شيء».

أوى إلى فراشه، وذهبت إلى مكتبة نيويورك العامّة. قرأت الترجمة الإنجليزيّة عن بعض الشعراء الألمان الذين كان يحاول أن يكتب عنهم، ثم قرأت ديوان «أوراق العشب» للشاعر وولت ويتان، ودوّنت ما ظننت أنّ واحداً أو اثنين من أولئك الشعراء الألمان قد أخذ من ويتان. وذات يوم في أواخر آب/ أغسطس، جلبت لأوسكار ما كتبه. كان في معظمه تخميناً، ولم تكن فكرتي كتابة المحاضرة له. اضطلع على ظهره بلا حراك، وأنصت بحزن عميق لما كتبت؛ ثم قال، لا، لم يكن ما أخذه عن ويتان هو حبّ الموت (فتلك الموضوعه تجري في الشعر الألماني)، ولكن أخذوا عنه شعوره بالأخوة الإنسانيّة.

وأضاف: «ولكنّ ذلك لم ينبت مدّة طويلة في الأرض الألمانيّة، وسرعان ما تمّ تهشيمه».

قلت إنّني أسف لأنني فهمتها بصورة خاطئة، ولكنّه شكرني على آية حال.

غادرت مغلوباً، وفيما كنت أنزل الدرج، سمعتُ شخصاً يتحبّب. وفكرتُ أنّي سأغادر، فقد ثبت لي أنّه أمر لا أحتمله، ولا يمكن أن أغرق معه.

وبقيتُ في منزلي في اليوم التالي، متدوّناً نوعاً جديداً من التعاسة القديمة لشخص في مثل عمري. ولكن في تلك الليلة نفسها، هاتفني أوسكار، ليشكرني شكراً جزيلاً على قراءة ملاحظاتي تلك له. فقد نهض ليكتب رسالة إليّ يشرح فيها ما فاتني إدراكه، وانتهى إلى كتابة نصف المحاضرة. وقد نام طوال النهار، وهو ينوي الانتهاء من المحاضرة هذه الليلة.

وقال: «أشكرك شكراً جزيلاً على ذلك، وعلى ثقّتك بي».

قلتُ: «شكراً لله». ولم أخبره بأنني كنتُ على وشك أن أفقد تلك الثقة.

أكمل أوسكار المحاضرة (كتبها وأعاد كتابتها) خلال الأسبوع الأوّل من شهر أيلول/ سبتمبر. وكان النازيون قد غزوا بولندا. وعلى الرغم من أنّنا كنّا مضطربين بصورة كبيرة، كان يخامرنا شعور بعدم مسؤوليتنا، أملين أن يتمكن البولنديون الشجعان من دحرهم. واستغرقت ترجمة المحاضرة أسبوعاً آخر، ولكن، في هذا، حصلنا على مساعدة فريدريك فيلهلم وولف، المؤرخ والرجل الواسع المعرفة اللطيف، وكان يجبُ الترجمة ووعد بالمساعدة في ترجمة المحاضرات القادمة. وبقي لدينا أسبوعان لنتشغل على إلقاء أوسكار المحاضرة. وتغيّر الطقس، وتغيّر هو كذلك ببطء. فقد أفاق من اندحاره مسحوقاً، بعد معركة منهكة. وفقد ما يقرب من عشرين رطلاً. وسحتته لا تزال رماديّة، وعندما كنتُ أنظر إلى وجهه كنتُ أتوقع أن أرى ندوباً فيه، غير أنّه فقد الترهّل وعدم التركيز. وعادت عيناه الزرقاوان إلى الحياة، وراح يمشي بخطوات أسرع، وكأنّه يعوّض جميع تلك الخطوات التي لم يخطّها خلال تلك الأيام الحارّة الطويلة، التي كان يمضيها مستلقياً مخدراً في غرفته.

وعدنا إلى ديدنا السابق، نلتقي ثلاث مرّات في الأسبوع، النطق، والقواعد، والتارين الأخرى. وعلمتُه الألفباء الصوتيّة، وكتب بها

قوائم طويلة من الكلمات التي كان يخطئ في تلفظها. واشتغل ساعات طويلة محاولاً أن يضع كل صوت في مكانه الصحيح، وهو يضع نصف عود ثقاب بين أسنانه ليجعل فكّيه مفتوحين فيها يمرّ لسانه. ويمكن أن يكون كل ذلك عملاً مملاً ما لم تؤمن بأنّ لك مستقبلاً. نظرتُ إليه فأدركتُ معنى أن نصّف شخصاً بـ «رجل آخر».

لقد جرت المحاضرة، التي صرّت الآن أحفظها عن ظهر قلب، بصورة حسنة. وكان مدير المعهد قد وجّه الدعوة إلى عدد من الشخصيات المرموقة. فقد كان أوسكار أوّل لاجئ يستخدمه المعهد، وكانت هنالك نيّة لجعل الجمهور يدرك أهميّة ما كان آنذاك عنصراً جديداً في الحياة الأمريكيّة. فكانت قاعة المحاضرات مكتظة. جلستُ في الصفّ الأخير، واعدتُ أوسكار برفع يدي إن لم يكن مسموعاً، ولكن لم يكن ذلك ضرورياً. كان أوسكار يرتدي بدلة زرقاء، وكان شعره مزيناً، ومن الطبيعي أنّه كان متوتراً، ولكن لا يمكنك ملاحظة ذلك ما لم تدقق النظر فيه. عندما صعد إلى المنصة، نشر أوراقه أمامه ونطق أوّل جملة له بالإنجليزية أمام الجمهور، وازداد نبض قلبي، فأنا وهو فقط، من بين جميع الحاضرين هناك، كانت لدينا فكرة عن العذاب الذي قاساه. كان نطقه لا بأس به - بعض الأخطاء في نطق حرفي السين والذال، وفيها عدا ذلك كان نطقه حسناً. قرأ الشعر بصورة جيدة، في كلتا اللغتين، على الرّغم من أنّ والته وبتهان بدا على لسانه، كما لو أنّه جاء لتوّه إلى شواطئ لونغ آيلند الأمريكيّة مثل مهاجر ألماني، ومع ذلك، فقد قرأ الشعر شعراً:

وأنا أعلم أنّ الرّوح الإلهيّة هي أخت روعي،

وأنا جميع الناس الذين ولدوا منذ الأزل هم إخوتي

وأخواتي وحبيباتي،

وأنا جوهر الخليقة هو الحب.

وأدّى أوسكار قراءة القصيدة كما لو كان يؤمن بها فعلاً. سقطت وارسو، ولكن يبدو أنّ الشعر كان حامياً بكيفيّة ما. وجلستُ في آخر القاعة وأنا مدرك شيئين: كم من السهل إخفاء أعماق الجروح، والفخر الذي شعرتُ به للإنجاز الذي حققته معه.

بعد يومين، صعدتُ الدرج إلى شقة أوسكار لأجد حشداً من الناس هناك. كان وجه اللاجئ أحمر كالبنجر، وكانت شفاته مزرقّتين، وأثر الزّبد على زاويتي فمه، وهو مسجى بمنامته الخفيفة على أرض الغرفة، واثنا من رجال الإطفاء راكعين بالقرب منه يحاولون إنعاشه بجهاز تنفّس.

سألني شرطي من أكون، ولم أستطع سوى جواب: «لا، أوه، لا».

قلتُ لا، ولكن كان الجواب نعم بصورة لا يمكن تغييرها - الغاز - ولم أكن قد فكّرتُ من قبل بالمدفأة الغازيّة في المطبخ.

«لماذا؟» وسألني نفسي: «لماذا فعلها؟» ربّما لأنّ قدر بولندا كان على رأس كل شيء آخر، ولكنّ الورقة التي تركها أوسكار بخط يده هي الجواب الوحيد الذي يستطيع أن يحصل عليه أيُّ فرد: إنّه لم يكن في حالة جيدة، وقد ترك كل ما يملك للسيد مارتن غولدبرغ. أنا مارتن غولدبرغ.

مرضتُ مدّة أسبوع كامل، ولم تكن لي الرغبة في أن أرث أو أقوم بالتحقيق. ولكنني فكّرتُ في ضرورة إلقاء نظرة على أشيائه قبل أن تحجز عليها المحكمة. ولهذا أمضيتُ صباحاً جالساً في أحضان كرسي أوسكار المخملي، محاولاً قراءة مراسلاته. وجدتُ في الدرج العلوي من منضدته ظرفاً نحيفاً فيه رسائل من زوجته، ورسالة بالبريد الجوي تحمل تاريخاً متأخراً من حماته المعادية للسامية.

كُتبت الرسالة بخط صغير أخذ مني ساعات لفك رموزه. تقول إنّ ابنتها بعد أن تركها أوسكار، على الرغم من تضرّعات أمها وعذابها، اعتنقت اليهوديّة على يد راباي حاقد. وذات ليلة، ظهر أصحاب القمصان السود، وقد أشهرت أمها في وجوههم الصليب البرونزي، ولكنهم رغم ذلك جرّوا السيدة غاسنر، مع بقية اليهود في البناية، ونقلوهم في حافلات إلى بلدة صغيرة على الحدود البولنديّة المحتلة. وأشيّع أنّها هناك تلقت طلقه في الرأس، وألقيت في حفرة صهريج، مع الرجال اليهود العراة وزوجاتهم وأطفالهم، وبعض الجنود البولنديين، وحفنة من العجبر.

## تضامن

إيطالو كالفيينو

ترجمة: عبد الرحيم حزل\*

توقفتُ لأنظر إليهم.

كانوا يعملون ليلاً، في ذلك الشارع المتزوي، في رفع الستار الحديدي لدكاكين تجارية. كان ستاراً حديدياً ثقيلاً. فقد كانوا يستعينون عليه برافعة معدنيّة، لكن من غير طائل. مررت وحدي مصادفة. ثم أخذت أنا أيضاً، في الضغط على الرافعة، فأوسعوا لي مكاناً بينهم. لم تكن نعمل في انسجام، فصحت:

هيا، هوب

وإذا الذي كان إلى جوارى يلكنني في مرفقي، قائلاً في رفق:

صمتاً، أنت أبله؟ أتريد أن يسمعونا؟

طأطأت رأسي، كأنّما لأقول إنّ ذلك أفلت منّي سهواً.

أمضيتنا وقتاً غير يسير في رفع الستار الحديدي. فكنتنا نتصبّب عرقاً. لكننا أفلحنا في النهاية في رفعه بما يكفي لدخولنا. تبادلنا النظرات فرحين، ثم دخلنا. أعطوني كيساً لأمسكه. وكان الآخرون يحملون محتويات الدكان ويجعلونها فيه. قالوا:

ليتأخّر رجال البوليس الأندال

صحيح، فما هم إلا أندال

اخرس! ألا تسمع وقع خطا؟

كانوا يقولون بين الفينة والأخرى.

فكنت أصيخ السمع، في شيء من الخوف، وأجيب:

كلا، ليسوا هم.

قال أحدهم:

ذلك أنّهم يأتون دائماً عندما لا نكون نتوقعهم.

طأطأت رأسي، وقلت:

ينبغي أن نقتلهم جميعاً.

ثم أمروني بالذهاب حتى زاوية الشارع، لأنظر إن كان هنالك من أحد، فذهبت.

وفي زاوية الشارع رأيت أشخاصاً يسرون لصق الحائط، مختبئين خلف التتوءات.

فانضممت إليهم أنا أيضاً.

قال لي الذي إلى جانبي:

\* باحث و مترجم من المغرب.

هنالك ضجعات، من جانب المخازن.  
مددت عنقي.

غمغم:

أخفِ رأسك، أيُّها الأبله، فلو رأونا لأفلتوا منَّا هذه المرَّة أيضاً.

قلت معتذراً، وأنا ألصق بالجدار:

إنني أنظر...

قال آخر:

لو أفلحنا في تطويقهم من دون أن يتبهِوا إلينا، فسنبض عليهم مهماً كانوا كثرة.

أخذنا نتقدَّم قفزاً على أطراف أقدامنا، ونحن نحبس أنفاسنا. كنَّا ننظر إلى بعضنا بعضاً، بين الفينة والأخرى، بأعين مشرقة.

قلت:

لن يفلتوا بعد اليوم

قال أحدهم:

سنفلق أخيراً في الإمساك بهم بالجرم المشهود.

قلت:

لقد حان الوقت.

قال آخر:

يا لهؤلاء المجرمين الأذال، كيف ينهبون المخازن؟

رددت، في حنق:

الأذال، الأذال.

أرسلوني لأتقدَّم إلى الأمام قليلاً، حتى أستطلع ما يجري. فتقدَّمت حتى صرت داخل المخزن.

سمعت أحدهم يقول، وقد حمل كيساً على ظهره:

لن يتمكنوا منَّا بعد اليوم!

قال آخر:

فلنسرِّع بالانسحاب من خلفيّة الدكان. وهكذا نفلت منهم من حيث لا يحتسبون.

تبادلنا جميعاً ابتسامة الانتصار.

قلت:

سوف نقضي عليهم.

ثم أخذنا في التسلل إلى خلفيّة الدكان.

كانوا يقولون:

لقد خدعناهم مرَّة أخرى.

عندئذٍ، صيح علينا:

مكانكم، منْ هناك؟

وأوقدت الأضواء. فلذنا مذعورين بزاوية، وتماسكنا بالأذرع. ودخل الآخرون أيضاً، فلم يرونا. ثم لم يلبثوا أن تراجعوا إلى الوراء.

وعندئذٍ انطلقنا راكضين إلى الخارج، متصايحين:

لقد خدعناهم.

تعثرت أثناء الركض، مرّتين أو ثلاثاً. ثم لبثت في الخلف. فوجدتني وسط الآخرين، الذين كانوا يركضون هم أيضاً. وإذا هم يصيحون بي:

أسرع، سوف نقبض عليهم.

فسرنا جميعاً في إثرهم، راكضين في بعض الأزقة الضيقة. فكانوا يتصايحون: «من هنا. اعترض سبيلهم من هناك». ثم صار الآخرون لا يبتعدون عنّا غير مسافة صغيرة. فكنا نصيح ببعضنا بعضاً: «لنسرع، حتى لا يفلتوا منا».

أفلحت في تعقب خطا أحدهم، فقال لي:

مرحي، لقد نجحت في الإفلات. أسرع، سوف نفلت منهم.

فسرت في عقبه. وبعد لحظات، وجدتني وحيداً في أحد الأزقة. ثم أدركني آخر، وصاح بي، وهو يبتعد راكضاً باتجاه زاوية الشارع:

أسرع، من هنا، لقد لمحتهم، لا شك أنّهم قريبون.

فركضت لبعض الحين خلفه.

ثم توقفت، يملكني الخنق. لقد أفقر الشارع منهم جميعاً، فما عدت أسمع صيحاتهم. وعندئذ جعلت يدي في جيبي، وعدت إلى

تسكعي، وحيداً، على غير هدى.

## الحريم والحدود في القول بتعذر استضافة النساء في عالم الرجال

أسماء معيكل\*

البلدان التي تخضع لمن يملكون السلطة والقوة أيضاً. لكن هذه الحدود كانت معرّضة للاختراق، فالنساء لم يقبلن بهذه الحدود وكنّ يحاولن اختراقها بين حين وآخر بطرق مختلفة، وكذلك الأمر بين البلدان، فالحدود بين المسلمين والنصارى تتأرجح بحسب امتلاك القوة والسلطة، وهناك دائماً محاولة اختراق لهذه الحدود. وقديماً بسط الروم والفرس حدودهما على مساحات شاسعة من الأرض، ثم تراجعته هذه الحدود وتقلصت مع الفتح العربي لكثير من البلاد، وحلّت الإمبراطورية العثمانية مكانها فإرضة حدودها، ثم اختُرقت هذه الحدود من قبل القوة الغربية الصاعدة من جديد ليتغير شكل العالم وتتغير الحدود وفق لعبة القوي والضعيف. مع الإشارة إلى أنه «لم تكن الحدود الجغرافية بين الدولة الإسلامية والدول المجاورة لها في يوم من الأيام ثابتة، ولم يجر طوال القرون الوسطى في أيّ مكان من العالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة معترف بها بصورة كاملة، والقول بحدود خاصّة وشرعية فكرة تمخّضت عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوروبية في القرن السابع عشر، وظلّ الشكُّ يلازم تطبيقها النهائي إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولة لها قوّة حقيقية في القرون الوسطى أمر سيادة الدولة المتاخمة لها بعين الجدلّ الكامل، فعنصر القوّة، وليس الحق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول التي كانت تتنازع السلطات ضمن دار الإسلام فيما بينها أو مع الدول المتاخمة لها»<sup>2</sup>.

ولأنّ الضعيف تقع عليه أعباء الحدود الخائفة بينما يقبع القوي خارجها، فقد كان السعي لاختراق الحدود دائماً يأتي على شكل محاولة من الضعيف ليثور في وجه القوي لعلّه يغيّر الحدود. وفي

يُشير المعنى اللغوي لكلمة الحدّ إلى الفصل بين الشيئين لثلا يختلط أحدهما بالآخر، وجمعه حدود بحسب لسان العرب، وبهذا المعنى لا يوجد تفاضل بين الشيئين، فالحدُّ يقام بينهما لثلا يختلط أحدهما بالآخر، دون أن يعني ذلك تمتّع أيّ طرف بمزايا مخصوصة تميزه من الآخر. أمّا في اصطلاح الشرع فالحدُّ معناه عقوبة مقدّرة وجبت على الجاني دون تحديد جنسه، سواء أكان رجلاً أم امرأة. ويحسن بي الاستعانة بفاطمة المريني التي عالجت جانباً من موضوع الحدود في كتاب (نساء على أجنحة الحلم)<sup>1</sup>، حينما ذهبت إلى الازدواج في دلالة الحدّ اعتماداً على المعنيين السابقين بما ينتج دلالة جديدة مغايرة، فبالإضافة إلى ضرب الحدود بين الرجال والنساء، مع الانحياز الواضح لجانب الرجل؛ إذ تتلاشى سمة المساواة بين الطرفين اللذين وضعت بينهما الحدود، لتتحوّل الحدود إلى سجن يحيط بطرف (النساء)، بينما يقبع الطرف الآخر (الرجال) خارج الحدود، ليتحوّل بذلك الحدُّ من فاصل بين شيئين إلى سور منيع يحيط بشيء، ويمنع عنه ممارسة أبسط حقوقه، محققاً بذلك المعنى الثاني بالاصطلاح الشرعي، وتصبح الحدود عقوبة مقدّرة على الجاني، والجنّة هنا النساء، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحال: ما الجرم الذي اقترفته النساء حتى تقام عليهنّ الحدود؟

لم تقترف النساء ذنباً سوى كونهنّ نساء، وأنّ الحدود ليست إلا وهماً موجوداً في أذهان من يملكون السلطة، وبما أنّ الرجال هم من يملك السُلطة فقد أقاموا الحدود على النساء وأطلقوا عليهنّ تسمية الحريم، ونتج عن ذلك حدود الحريم كما هو الحال في حدود

\* أكاديمية من العراق.

2- إبراهيم، عبد الله، المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2001، ص38-39.

1- المريني، فاطمة، نساء على أجنحة الحلم، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، منشورات الفنك، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998.

إليه، فالحریم هو المكان الذي تقطنه النساء داخل الحدود التي خطّها الرجال.

يصحّ الحديث عن الحریم ضرورة لكي نتعرّف ماهيّة عالم عُزل عن العالم الخارجي؛ فأمست له شروطه وقوانينه. وكما جرى ترسيم الحدود بين البلدان، ووُضعت الخرائط لتبيان مواقعها؛ فإنّ لعالم الحریم حدوده وخرائطه التي رُسمت بعناية فائقة، وهي تحاكي المعايير الأربعة التي سنّت لترسيم الحدود السياسية بين الدول: وأولها المعيار الاستراتيجي في فترة ما قبل الحرب العالميّة الأولى، والثاني المعيار الإثنوغرافي الحضاري في فترة ما بين الحربين العالميّتين، والثالث المعيار الاقتصادي في الوقت الحاضر، أمّا المعيار الرابع فهو القوّة والقهر والاتفاقات غير المتكافئة. ويأتي ذلك منسجماً مع سيطرة الثقافة الذكوريّة التي سنّت القوانين والتشريعات في غياب المرأة. وكما رُسمت الحدود السياسيّة ووُضعت لها الخرائط، كذلك رُسمت حدود الحریم بالطريقة ذاتها ووُضعت لها خرائطها أيضاً. وهكذا تقاطعت حدود البلاد مع حدود الحریم في الأهميّة والخطورة.

سألود بفاطمة المرنيسي لبيان الطبيعة الهرميّة للفكر الذكوري التي تقوم على مبدأ السلطة من جهة، وامتلاك المال من جهة ثانية، وجنس المالك من جهة ثالثة؛ إذ أثّرت في رسم الحدود بين الناس من جهة، وبين الرجال والنساء من جهة أخرى في مختلف مناحي الحياة، في التنقل واللباس والطعام والشراب وغيرها. فالأغنياء والأقوياء يأتون في قمّة الهرم، ولذلك يتنقلون على البغال، بينما يقبع الفقراء في المرتبة الأدنى ليتنقلوا على الحمير، وأمّا النساء والأطفال فيرغمون على المشي<sup>4</sup>. وخلال فصل الربيع حينما كانت العائلة تخرج في نزهة إلى الضيعة، فإنّ الكبار وذوي المكانة في العائلة يركبون السيارة، بينما يُحشر الأطفال والعَمَّات والمطلقات والقربيات الأخريات في شاحنة تُكترى للمناسبة<sup>5</sup>. وهكذا نجد النساء في أسفل الهرم وفي المرتبة الدنيا، وفق تقسيمات طبقية واجتماعية وجنسية، مع الأطفال الذين يتسمون عادة بالجهل وعدم النضج، وما إن ينضجوا حتى تتغيّر مراتبهم وفقاً لوضعهم الاقتصادي وجنسهم، ما يعني أنّ المرأة محكوم عليها بالبقاء في

المقابل كان القوي الذي وضع الحدود يستमित في الدفاع عنها وحمايتها والحفاظ عليها، لأنّ انتهاكها يعني المساس بسلطته من جهة، ولأنّ بقاءها يصبُّ في مصلحته من جهة أخرى. وهذا يفسّر لنا موقف الثقافة الذكوريّة من المرأة وقضاياها، فأبني خلخلة للحدود بين المرأة والرجل يهدّد السلطة الذكوريّة وهيمنتها ومصالحها، وهو ما لا تقبله الثقافة الذكوريّة.

معلوم أنّ كتاب المرنيسي (نساء على أجنحة الحلم) ليس سيرة ذاتية مؤكدة؛ بل هو نسيج من أحداث مستعادة بالتخييل الذاتي يُروى على لسان طفلة في السابعة من عمرها، يفترض أن تكون فاطمة، فاسمها يحيل على اسم مؤلفة الكتاب، ولعلّ الكتاب يكون أقرب إلى السيرة الروائيّة، التي تعيد إنتاج السيرة الذاتية من منظور التخييل السردي، وفيه وعي أنثوي تضعه المرنيسي الكاتبة على لسان الطفلة فاطمة. وأوّل ما تطالعنا به الطفلة حديثها عن الحدود التي وجدت نفسها فيها، وضرورة تعلمها التمييز بين الحدود وعدم اختراقها حتى تعيش سعيدة. وقد شغلها الأمر كثيراً، وأشارت إلى أنّ طفولتها كانت سعيدة لأنّ الحدود كانت واضحة<sup>3</sup>. وبهذا المعنى لن تلازم السعادة المرأة إن هي جهلت حدود عالمها، فما إن تخترق المرأة تلك الحدود حتى تصاب بالشقاء، فذلك، إذًا، تحذير نسوي من أنّ تحطّي الحدود يترتّب عليه نوع من الشقاء النفسي أو الجسدي. وبحسب هذه النتيجة إنّ المرأة، في الماضي، كانت سعيدة لأنّها تعرف الحدود التي يجب عليها عدم اجتيازها، ولكن ما حال المرأة الحديثة التي فرض عليها دورها وطموحها اجتياز الحدود؟ أستغمرها سعادة الحرّية، أم أنّها ستقع ضحيّة الشقاء؟

تُرى ما العلاقة بين الحریم والحدود؟ بيّنا من قبل معنى الحدّ، ولعلّ معنى الحریم يتقاطع في دلالته مع الحدود، فالحریم: ما حُرّم فلا يُنتهك، وكذلك الحدود فلا يجوز انتهاكها. والحریم قصبه الدار، وحریم الدار: ما أُضيف إليها من حقوقها ومرافقها، وما دَخَلَ في الدار ممّا يُعلّق عليه بأبها. وحریم البئر وغيرها ما حولها من مرافقها وحقوقها. ومن هنا نجد أنّ كلمة الحریم مرتبطة بالحدود بل تعنيها، كما أنّها مرتبطة بالأمكنة، وإطلاقها على النساء مجازاً من قبيل نسبة الإنسان إلى المكان الذي ينتمي

4- المصدر السابق نفسه، ص31.

5- المصدر نفسه، ص68.

3- المرنيسي، فاطمة، نساء على أجنحة الحلم، ص11.

إثر هذا التمهيد شرعت المرينسي في بسط مفهوم الحريم عند الغربيين، «يبدو أن حريم الغربيين مرتع للهو حيث ينجح الرجال في تحقيق معجزة مستحيلة في الشرق: أي أن يتمتعوا في اطمئنان بحشود النساء الخياليات الذي يلمحون به، دون خوف من ردود فعلهن، على عكس حريم الشرق الواقعي الذي يتوجس فيه الرجال من كيد النساء. إنَّ النساء في حريم الغربيين حسب ابتساماتهم لا يحاولن الانتقام بفعل الاعتداء عليهن، وتسخيرهن وتحويلهن إلى وضع السبايا المهين. أمَّا في حريم الشرق، سواء منه التاريخي أو المتخيل، فإنَّ الرجال يترقبون مقاومة شرسة من طرف النساء اللاتي تمَّ استبعادهن، وبالتالي فإنَّ الابتسامة نادراً ما تراود ملامح رجل شرقي يتحدث عن الحريم، قد يتخيله شركاً خطيراً»<sup>9</sup>.

نستتج من هذا أنَّ ابتسامه الغربيين مصدرها ظنهم أنَّ الحريم مرتبط «بالجنس والإباحية»، فيما هو عند الشرقيين مرتبط بالحذر والتوجُّس من النساء. ولتوضيح هذا الأمر مضت المرينسي تقول: «إنَّ الغربيين لا يختزنون في أذهانهم إلا أشكال حريم تكوَّنت انطلاقاً من الصور التي نسجها فنانونهم»<sup>10</sup>. فيما هو عند الشرقيين يختزن «قصوراً واقعية ذات أسوار شاهقة، مشيدة بأحجار صلبة حقيقية، من طرف رجال أفوياء جداً كالحلفاء والسلاطين والتجار»<sup>11</sup>. وبعبارة أخرى، إنَّ المفهوم الشرقي للحريم يحيل على «واقع تاريخي»، أمَّا المفهوم الغربي للحريم «فيستمدُّ قوته من الصور التي خلَّفها الرسَّامون الذين كانوا يستمتعون بخلق نساء «سجينات»، ناسجين بذلك رباطاً لا مريئاً بين المتعة والاستبعاد، شأنه في ذلك شأن الأوهام التي تكمن وراءه. لوحات مرسومة أو صور في أفلام، ذلك هو مرتع الحريم الغربي»<sup>12</sup>. وبعبارة أخرى، إنَّ الحريم الغربي هو «جنتٌ لممارسة اللهو، تعجُّ بمخلوقات عارية وهشة وسعيدة بأسرها سعادة كاملة»<sup>13</sup>. أمَّا الحريم الشرقي فبعيد عن الشهوانية والعري، والنساء فيه «بالغات النشاط ومرتديات ثيابهنَّ لكي لا نقول مغلفات بها، يرتدين قمصاناً ثقيلة، وغالباً

أسفل الهرم منذ طفولتها حتى موتها، بينما من الممكن أن يحظى الطفل الذكر بفرصة لتغيير مرتبته ويصعد إلى أعلى الهرم.

ويأخذ توزع أفراد العائلة على موائد الطعام شكلاً هرمياً تراتبياً أيضاً، ويخضع لحدود صارمة؛ إذ تتوزع العائلة على أربع موائد، ومن الطبيعي وفق الثقافة الذكورية أن يتحلق الرجال حول المائدة الأولى، أمَّا المائدة الثانية فمخصَّصة للنساء ذوات الامتياز، والامتياز هنا مرتبط بالرجل الذي يضفي الشرعية على المرأة ويمنحها السلطة، ما يعني أنَّ سلطتها سلطة متبوع بتابع ولا تحوُّها هذه السلطة الخروج من إطار الحريم، ناهيك عن أنَّها سلطة مؤقتة ومرتبة مؤقتة فإذا حدث ومات الزوج أو حدث الطلاق فهذا يعني تراجع مرتبتها. بينما تفتقد النساء الأرامل أو المطلقات هذا الامتياز لغياب الرجل، ما يعني جلوسهنَّ على مائدة الطعام الثالثة المخصَّصة لهن بصحبة الأطفال، والمائدة الرابعة مخصَّصة للخدم والمتأخرين دون اعتبار للسن أو الجنس أو المكانة<sup>6</sup>.

في كتابها (شهرزاد ترحل إلى الغرب)<sup>7</sup> انتهت فاطمة المرينسي إلى وضع حدود دقيقة لمفهوم الحريم، فقد فرَّقت بين مفهومي «الحريم الشرقي»، و«الحريم الغربي» بناء على دور المرأة فيه «إنَّ الحريم يحيل لديَّ على العائلة قبل كلِّ شيء، ولن يخطر ببالي قط أن أربطه بشيء مبهج، خاصَّة أن أصل الكلمة يعود إلى (الحرام) أي المنوع. والحرام في كلِّ الثقافات يحيل بشدَّة على العقاب إلى حد يجعلنا لا نربط البتة بينه وبين الفرحة. إنَّه يتموضع في الحدود الخطيرة حيث يتواجه القانون والرغبة الإنسانية. إنَّ الحرام هو ما يمنعه القانون وعكسه هو الحلال؛ أي ما هو مسموح به. إنَّ المرح الغريب الذي تثيره لفظة الحريم في الغربيين يدعو إلى احتمال خلاف كبير بين نظرتهم إلى الحريم ونظرتنا إليه. من البديهي أنَّ (الحريم) قد فقد طابعه الخطير حين انتقل إلى الغرب، وإلا فكيف أمكنهم أن يضحكوا كلما جرت هذه الكلمة على أفواههم؟ من الواضح أنَّهم لا يتصوِّرون القيود التي يفرضها الحريم على الفرد رجلاً كان أو امرأة في ثقافتنا، والضغط التي يخضع لها فيه»<sup>8</sup>.

9- المرجع نفسه، ص25.

10- المرجع نفسه، ص27.

11- المرجع نفسه، ص27.

12- المرجع نفسه، ص27.

13- المرجع نفسه، ص27.

6- المصدر نفسه، ص85.

7- المرينسي، فاطمة، العابرة المكسورة الجناح، شهرزاد ترحل إلى الغرب، تر:

فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002.

8- المرجع نفسه، ص23.

## الهوامش

- إبراهيم، عبد الله، المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2001.
- المرنيسي، فاطمة:
- نساء على أجنحة الحلم، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، منشورات الفنك، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998.
- العابرة المكسورة الجناح: شهرزاد ترحل إلى الغرب، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002.

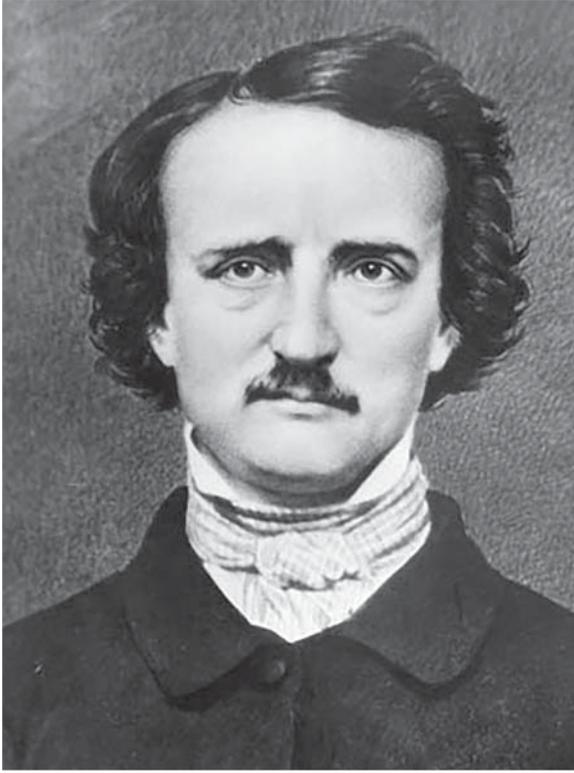
ما يمتطين خيولاً سريعة ويتسلحنن بأقواس وسهام في تلك المنمنمات التي تصوّر نساء يستحيل ضبطهن أو التحكم فيهن. وانطلاقاً من المنمنمات والحكايات والقصص والملاحم، نتبين أنّ الرجال لا يشعرون بالاطمئنان في الحريم، سواء كان واقعياً أم خيالياً، إنهم يبدون بعيدين عن الأبطال الحاكمين الوثائقين من أنفسهم كما يوحي بذلك الفنانون الغربيون في أعمالهم. لقد ألغى هؤلاء البعد المأساوي للحريم حيث من المقدر على الرجال أن يقعوا - لا محالة - في الشرك الذي تنصبه لهم (لهم) النساء اللاتي استعبدن من طرفهم<sup>14</sup>.

واضح أنّ الغربيين جعلوا من الحريم دور متعة، ومن النساء مخلوقات فاتنة للاستمتاع، وهذا المفهوم يتعارض مع المفهوم الشرقي للحريم حيث الحصانة والانحجاب والوقار، وفي الوقت الذي تظهر فيه النساء موضوعاً للذة والمتعة في الحريم الغربي؛ يظهرن ذوات سلطة وذكاء ودهاء فلا يمنحن أجسادهن إلا برغبة وقرار. فالحريم الشرقي مكان خاضع للرقابة «يعج بالبشر، حيث لا أحد يفلت من نظرة الآخر، إلى درجة أنّ الأزواج لا يجدون إلا بصعوبة مكاناً يتبادلون فيه المداعبات، وحيث الزوجات يعانين على الدوام من الحرمان مع زوج من المفروض عليهن اقتسامه مع جمهرة من «الزميلات» محرومات مثلهن، ومن هنا يكون من غير الواقعي إطلاقاً تصوير الحريم كمكان تزيّنه سعادة ما<sup>15</sup>.

وضعت الثقافة الاجتماعية الموروثة حدوداً بين عالمي المرأة والرجل، وترسّخت تلك الحدود بالأعراف والقيم الدينية الداعمة لها، فما عاد من المتاح استضافة أحد من هذا العالم في عالم الآخر، ولعلّ الحداثة قد سعت إلى محو هذه الحدود، وإشاعة الشراكة بين الطرفين، بما ينتهي إلى عالم واحد للجنسين، غير أنّ رهانات بلوغ عالم واحد للجميع مرهونة بالتحديث الحقيقي لا بمحاكاة النماذج المستعارة، وهو تحديث يتطلع إلى الأخذ بمفاهيم الضيافة، وإسكان الجميع في عالم قادر على قبولهم من غير تمييز ولا تفرق، باعتبارهم مواطنين فيه لا غرباء عنه تتقاسمهم حدود الأنواع بين الأجناس، والأعراق، والمعتقدات.

14- المرجع نفسه، ص31.

15- المرجع نفسه، ص33-34.



## إدغار آلان بو 1849 - 1809

ترجمة وتقديم: حسن العُرفي\*

- 1 -

إن قراءة الأدب الأمريكي الحديث تبدأ بإدغار آلان بو؛ هذا المبدع الفريد الذي خلّف في التراث الأدبي آثاراً جمة ستبقى خالدة تُشيد بعبقريته على مرّ الأجيال، باعتباره واحداً من أهمّ الكتاب والشعراء لا في أمريكا فحسب، بل في شتى الأنحاء الإبداعية العالمية.

وُلد «بو» في مدينة بوسطن سنة 1809 لأبوين فقيرين من أصل إنجليزي، كانا يعملان ممثلين متجوّلين في مسارح شعبية بسيطة، لكن ما لبث أن فقدهما قبل أن يبلغ السنة الثالثة من عمره، فظّل الحزن وفكرة الموت يسيطران على حياته القصيرة وإنتاجه الشعري والقصصي.

كان الشاعر ثاني إخوة ثلاثة شُبّوا دون أن ينعموا بدفء الحياة العائلية، وقد توزّع الأطفال الثلاثة على بعض الأسر من الأقارب ومن ميسوري الحال في المدينة، حيث انتقل «بو»، وهو في الثالثة من عمره، إلى منزل التاجر الغني جون آلان فأحاطه هذا الأخير، وخاصة زوجته فرانسيس، بعناية ومحبة، وأفاض عليه من حنانيتها؛ لأنّهما لم يُرزقا بذرية، وبقي في كنفهما إلى أن أرسلاه إلى مدرسة داخلية تكفلت بشؤونه التعليمية والحياتية، كان «بو» في أثناءها لا يرى والديه بالتبني إلا في أوقات الإجازات المدرسية. وحين بلغ الثامنة عشرة من العمر التحق بجامعة فرجينيا دارساً الآداب واللغات، وقد أبدى اهتماماً كبيراً بالآداب واللغات اليونانية والإسبانية والإيطالية واللاتينية، الأمر الذي حقّق له نجاحاً وتميزاً بين زملائه الطلبة وأمام أساتذته، ومع ذلك لم

ينه دراسته الجامعية؛ لأنّ والده بالتبني امتنع عن دفع الأقساط الجامعية بسبب السلوك غير الحميد الذي أبداه «بو».

فقد أغرق نفسه بديون كثيرة، حيث كان يستدين المال من الطلبة في الجامعة، كما كان يقامر ويشرب الخمر بكثرة، لذلك عدّ طالباً مفسداً للطلبة الآخرين، ومن أصحاب السلوك الأسود.

وقف «بو» في مواجهة الحياة بلا مال ولا أصدقاء. وكان عليه أن يقرّر ويحسم، فلم يجد حلاً آخر إلا بالانخراط في السلك العسكري جندياً من الدرجة الثانية لتأمين مصاريف الحياة، وخلال عام ونصف العام رُقّي إلى رتبة «مساعد» في الجيش، واتخذت فرقته مقرّاً لها في أحد مواقع ولاية كارولينا، ووجد «المساعد» المجال فسيحاً أمامه كي يلحم ويكتب.

وفي هذه الأثناء توفيت والدته بالتبني السيدة فرانسيس آلان، ولم يصل النبأ إلى الشاعر إلا متأخراً، فأسرع إلى مدينة ريتشموند والتقى من جديد بأبيه بالتبني آلان، وطلب مساعدته، فتوسّط له

\* أكاديمي من المغرب.

إنَّ موقف «بو» من النقد على هذه الصورة ليس غريباً علينا في هذا العصر؛ إذ إنَّه في الواقع الموقف نفسه الذي اتخذته جماعة «النقاد الجدد»، أو أصحاب الاتجاه الموضوعي في النقد في الأدب الأمريكي المعاصر، هؤلاء النقاد الذين ثاروا على اتخاذ المعايير الاجتماعية وغير الأدبية معايير نقدية، إنَّهم يؤمنون عامَّةً بأنَّ النصَّ الأدبي في حدِّ ذاته كافٍ تماماً للعمل النقدي، وهم بذلك يعودون إلى سلفهم العظيم «بو»، فلعله من أوائل من تبنوا هذه النظرة. وفي هذا المجال يعزو إليوت معاصره «بو» إلى مبدئين رئيسيين هما: اهتمامه بالتكنيك، وإصراره على أنَّ الشعر يستمد كيانه من ذاته لا من هدف خارجي. والواقع أنَّ أوجه الشبه بين إليوت، وهو صاحب المدرسة الموضوعية في النقد الحديث، وبين «بو» كثيرة، وقد سجَّلها النقاد في أكثر من موضع.

بالموازاة مع هذا النشاط النقدي، وتوليِّه الإشراف الأدبي في بعض الصحف والمجلات، سعى «بو» إلى نشر أعماله الشعرية والقصصية وذلك بدءاً من سنة 1827، حيث ظهر أوَّل ديوان شعري له بعنوان: «تامرلين وقصائد أخرى»، دفع نفقة طبعه رفاقه في الكلية العسكرية، لكنَّهم عندما اطَّلعوا عليه خيب رجاءهم، إذ لم يجدوا في ثناياها تلك القصائد التي كانت تحمل إليهم الفرحه والبهجة أثناء دراستهم الجديَّة. وقد تابع «بو» نشر دواوينه كلَّ سنة تقريباً، رغم أنَّ قصائده الشعرية لم تدرَّ مالمَّا عليه، ولم تكسبه شعبية أو شهرة بين القراء، فقد كانت لافتة فحسب للانتباه من قبل الشعراء والنقاد لقوَّة معماريتها وموسيقاها الطافحة وغناها الداخلي. وعلى العكس من هذا حظيت بعض قصصه بالتكريم المعنوي والمادي، مثل: (مخطوطة في زجاجة) و(الخنفسة الذهبية)، إلى أن جاءت قصيدته الشهيرة «الغراب» التي اجتازت الحدود، وتُرجمت إلى العديد من اللغات الأجنبية، فكان مقدراً لها، في الواقع، أن تغدو قمَّة شاخنة من قمم الأدب الأمريكي والعالمي. إنَّ النجاح الذي لاقته هذه القصيدة جعلت من مؤلفها رجل المتدييات الأدبية في نيويورك، وهي التي باعها لأحد الناشرين بدولارين فقط، في حين وصل ثمن مخطوطها بعد سنوات من وفاة الشاعر إلى أكثر من ثلاثين ألف دولار.

في ظننا أنَّه لا يمكن معرفة أدب «بو» من دون معرفة بعض الجوانب من سيرة حياته، والظروف التي عاشها، والأسئلة التي طرحها على نفسه، لذا إنَّنا في هذا الحيز، وحتى نتحاشى الإغراق

كي يدخل مدرسة الضباط في وست بوينت سنة 1830، وهكذا أقبل على حياة جديدة، وبدأ أوَّل الأمر طالباً مجتهداً متفوقاً في كلِّ شيء ما عدا الرياضيات، ولكنَّ تيرُّمه بالحياة والدراسة عاوده ثانية، فما لبث بعد ذلك، وقد ضاق ذرعاً بهذه الحياة القاسية، أن انصرف إلى الشراب، وتكاثرت عليه الديون، فأهمَّل دروسه ووظائفه في الكلية العسكرية، ما طوَّح به خارج الحياة العسكرية.

في هذه الأثناء كان «بو» قد بلغ الثانية والعشرين من عمره، كما أنَّ ظروفه المادية قد بلغت أقصى درجاتها سوءاً، لذلك توجه نحو الصحافة بحثاً عن عمل، لأنَّ المهمَّ بالنسبة إليه آنذاك هو أن يحصل على المال الذي يكفيه التشرُّد ومذلة السؤال. فانتقل من صحيفة إلى أخرى، ومن أهمَّها: (رسول الجنوب الأدبي)، و(غراهام)، و(برود واي جورنال)، و(مرأة المساء). وقد هيأت له حياته الصحفية السبيل للاطلاع المستمر ولعرض مختلف الكتب ونشره العديد من المقالات النقدية عن كبار الكتَّاب والأدباء الأمريكيين آنذاك. وقد كوَّن «بو» استعدادة النقدي من مصادر مختلفة، فبعض النظريات التي اعتمد عليها في نقده كانت موجودة فعلاً في الكتب التي وقعت يده عليها، وكان تأثير هذه النظريات عليه فعلاً وواضحاً، كما أنَّه استمدَّ بعض أفكاره النقدية بطريقة غير مباشرة من الجوّ الفكري الذي كان يعيش فيه.

ولعلَّ من المفيد، في هذا المجال، أن نذكر أنَّ «بو» كما كان يعتقد بنظرية «الفن للفن»، فهو يعتقد أيضاً بنظرية «النقد للنقد»، مشيراً إلى أنَّ للنقد قوانينه الخاصة وعالمه الخاص، وللناقد كيانه المستقل ووظيفته المستقلة التي لا يستطيع غيره القيام بها، وهي الدفاع عن القيم الجمالية والتفريق بين الكتابة الرديئة والكتابة الجيدة. ونقطة البدء في نقد «بو» هي أنَّه: «على كلِّ عمل فني أن يحمل بين ثناياه كلَّ ما يتطلب فهمه، والحقائق الدخيلة مهما كانت قيمتها يجب ألا يكون لها وجود بالعمل الفني».

ورغم أنَّ «بو» يوافق على أنَّ الناقد يجب أن يكون عارفاً بحياة الفنَّان وبالظروف التي أخرج فيها عمله الفني، إلا أنَّ هذا لا يعني أن تؤثر هذه المعرفة في رأيه النقدي، فنحن عندما نقصد مسرحية (هاملت)، مثلاً، أو مسرحية (فاوست) فإنَّنا نقصد المسرحية ذاتها ولا نقصد شكسبير أو غوته.

- 2 -

عاش «بو» في فترة ازدهر فيها الاتجاه الرومانسي في الأدب، واشتهر به كثير من شعراء عصره، مثل بيرون، وكتيس، وشيلي، وهايني. وتتضح رومانسيّة شاعرنا في دواوينه الأولى التي ظهرت منذ سنة 1827، حيث ظهر «بو» أمام الناس في أوّل الأمر في ثياب الشاعر الرومانسي، مُظهِراً الكثير من اللحاحات البيرونيّة التي تحمل العديد من معاني الكبرياء والقوّة والتشاؤم والحب والموت، وتظهر هذه المعاني بوضوح في ديوانه (تامرلين وقصائد أخرى). وقد نشر «بو» ديوانه الأوّل هذا وهو في الثامنة عشرة من عمره، شأنه في ذلك النضج المبكر شأن العديد من الشعراء الرومانسيين الذين كان النضج المبكر سمة من سماتهم المميزة.

كان «بو» مثل هؤلاء الشعراء، يحسّ ذلك الإحساس الذي يشعرونه بأنهم معزولون عن الإنسانيّة جمعاء بما وهبوا من عبقرية تميزهم عن سواهم من البشر. ولقد عبّر «بو» عن هذه الفكرة في إحدى الفقرات من كتابه (هامشيّات)؛ إذ يقول: «كثيراً ما تسليتُ بمحاولة تخيل ماذا يمكن أن يكون مصير شخص ما، وهب، أو بمعنى أصح ابتلي، بعقل يسمو على عقول بني جنسه. إنّه بالطبع سيكون مدركاً لسموّه عنهم، ولن يستطيع بالطبع إلا أن يظهر إحساسه بهذا السمو، وبذلك سوف يخلق لنفسه أعداء في كلّ مكان. وحيث إنّ آراءه وأفكاره سوف تختلف اختلافاً شاسعاً عن آراء وأفكار كلّ بني جنسه، فمن الواضح أنّه سوف يُعتبر شخصاً مجنوناً، وما أقسى ذلك! إنّ أشد ما يؤلم المرء هو أن يوصم بالضعف غير العادي، في الوقت الذي يكون مالكاً فيه لمقدّرات تفوق مقدّرات غيره من البشر».

إنّ «بو»، رغم انتمائه إلى الحركة الرومانسيّة، لا يمكن أن يُنعت بتعريفاتها المحدّدة، فهو لم تطغَ عليه أبداً العاطفة المشبوبة (تلك التي كانت تطغى على مشاعر الرومانسيين بصفة عامّة) حتى في الوقت الذي لم يكن قد نضج فيه نضجاً كاملاً.

إضافة إلى أنّ المادة الرومانسيّة الشائعة في عصره كتبها «بو» بروح من جرحته الحياة فتركته مهزوزاً مرتاعاً، وبتّ فيها بأعصابه المنهوكه فزعاً حقيقياً، هو فزع الروح كما يقول شاعرنا نفسه.

في التفاصيل العامّة المرتبطة بحياته الشخصيّة، سوف نكتفي بالإشارة إلى أنّ هذا المبدع الفذ لم ينعم بالحياة الرغيدة ولو في حدّها الأدنى، حيث كانت المآسي، في معظم أطوار عمره، تجثم عليه بكلّ ثقلها بدءاً من حياة اليتيم المبكر، حيث تحطّفت الموت والديه وهو ابن سنتين، كما شهد غياب الكثير ممّن أحبهم حيث لم يكن يعود إليه منهم إلا الذكريات التي تثير الأسى، وتثير الفزع أحياناً كثيرة، لقد فقد أخاه الأكبر وأخته المعاقّة وجدته الحانية عليه وصاحبة السؤال الدامع عنه، ووالدته بالتبنيّ فرانسييس آلان التي كانت أشبه بمؤسّسة للحنان، وفرجينيا ابنة عمّته التي تزوّجها، وقد شغلت مكاناً كبيراً في قلبه، وبالإضافة إلى حالات الفقد هذه، توالى عليه شتّى الخيبات والإحباطات، وكأنّ يداً لا راداً لها كانت تفعل فعلها تجاه هذا الكائن الإبداعيّ البالغ الحساسيّة، فكم كان يفزع إلى الشراب الذي استأثر به بقوة، ليخفّف من ثورته النفسيّة! وكم من مرّة هام على وجهه في الطرقات وحيداً بلا مال ولا أصدقاء في مواجهة ظروفه المعيشيّة الصعبة جداً!

إنّ الظروف القاسية التي كانت تلاحقه، والخذلان الذي عاشه في كثير من محطات حياته، وغياب التكريم الحقيقي الذي لم يحظّ به، بالإضافة إلى التأثير الرديء للخمر على صحته، كلُّ هذا عجّل، حتماً، بمجيء يوم 7 تشرين الأوّل/ أكتوبر من عام 1849، ففي بليمور، وفي ساعات الصباح الأوّل، اكتشف بعض المارّة على مقعد في شارع «لايت» شخصاً مستلقياً على أحد المقاعد وهو في حالة غيبوبة، ولما هُمل إلى الكلّيّة الطبيّة وفحصه الأطباء، اتضح أنّه الكاتب والشاعر الأمريكي الذي ظلّ علماً على مرّ الزمن. وعندما استعاد «بو» أنفاسه قليلاً تتمم: «وداعاً إلى الأبد».

وبعد يومين صحبه تسعة أشخاص إلى المقابر في بليمور، وله من العمر أربعون سنة وثمانية أشهر.

وفي سنة 1885 رُفعت في متحف الفن الحديث في نيويورك لوحة تذكاريّة لـ «بو» كُتبت عليها: «كان عظيماً في عبقريته، تعساً في حياته، بائساً في موته، ولكنّ شهرته ستبقى إلى الأبد».

ومما لا شكّ فيه أنّ قصص إدغار آلان بو وأشعاره تُعدّ الآن مفخرة الأدب الأمريكي، فقد جُمع تراثه الأدبي والنقدي وطُبِع عدّة طبعات، وأقيمت حوله الدراسات، وتُرجم أغلبه إلى عدد من اللغات.

فهل كان «بو» ابناً عاقاً للرومانسية؟

في لغتها الأصلية، لكنّه كان دائماً على إدراك ما يسهمان به في حقل الأدب من خلال الترجمات ومن خلال أتباعها الإنجليز والفرنسيين. يقول «بو» نفسه: «إذا كان الرُعب هو موضوع كثير من إنتاجي فأنا أقول إنّ الرعب ليس اختراعاً ألمانياً، لكنّه شيء يختصُّ بالروح، وقد استخرجت الرُعب من مصادره الحقيقية».

ويمكن أن نعزو السبب في انتشار هذا النوع من الأدب إلى الحركة الرومانسية التي ظهرت في ذلك الوقت كردّ فعل ضدّ الكلاسيكية، وتركيزها على الآداب القديمة وعلى الفكر المحض. وقد فضّل الرومانسيون أن يكونوا خلاقين متميزين بالطابع الشخصي، فهجروا القواعد التقليدية التي تمسك بها القدماء، وأولوا تجارتهم الذاتية ثقتهم على أن يكون الخيال من صفة هذه التجارب، كما بحث الرومانسيون عن أشكال جديدة ليعبروا من خلالها عن هذه التجارب. وفي محاولاتهم الجادة للتعبير عن القيم والحقائق التي فشلت في التعبير عنها الفكر المحض، وظّف الرومانسيون كلّ وسيلة مبعثها الخيال.

بدأ «بو» حياته كاتب قصّة قصيرة بطريقة تقليدية، فسار على نهج بوكاشيو (Boccaccio) في كتابه (ديكاميرون) (Le Décaméron)، وشوصر (Chaucer) في مجموعته القصصية (قصص كونترابوري)، ذلك النهج الذي كان يعتمد على تصوّر مجموعة من الرجال المجتمعين معاً يسألون أنفسهم بحكايات مختلفة يشتركون جميعاً في قصّها، وتظهر هذه النزعة في قصص «بو» في مجموعته (حكايات نادي فوليو)، التي تتنوع قصصها تنوعاً كبيراً، فتختلف ما بين القصص الساخرة والمرحة والخيالية، إلى جانب قصص المغامرات والرعب والقصص ذات النهاية غير المتوقعة. وأهمّ ما في هذه المجموعة هو أنّها تظهر تطوّراً واضحاً في أسلوب «بو» وفي أفكاره.

وأهمّ قصص «بو» نوعان: قصصه القوطية التي سُمّيت بهذا الاسم لأنّ مسرحها قلاع ودور من طراز العمارة في القرون الوسطى، وهي قائمة الصبغة تثير الخوف. وقصص تكشف القناع عن مشكلات مستعلّقة، وهي تلك القصص التي كانت تمهيداً لما عُرف فيما بعد باسم القصّة البوليسية.

لقد عاشت قصائد «بو» غربة مشابهة لغربته هو كشخص حين نفر منه الكثيرون لغرابته ووحدته وصرامته وتميزه، تماماً مثلما حيّدت الصحف والمجلات وأقلام النقاد قصائده بعيداً لعله يُعدها عن الواقع. ذلك أنّ قصائده غيره آنذاك كانت معنيّة بالشأن الاجتماعي والتعاليم والمواظ ومذم المآل والحضارة الجديدة، في حين كانت مدوّنة شاعرنا تحفل بما يخيف الذات البشرية من عوالم الغموض والقهر والمكاره والنوازع الشريرة والتربُّص بالآخر، ومن ثمّ مواجهة الموت بأشكاله وصوره المتعدّدة، كما أنّها كانت تبحث في عوالم الروح والطهارة والسمو العلوي لتخليص الإنسان من وحول الواقع ومتطلباته الاستعبادية، ومطارداته المحمومة للمال على حساب حرية الجسد، وحرية الفكر، وحرية الخيال. لقد أراد «بو» من شعره عامّة أن يكون مدوّنة رسولية للمحبّة والعاطفة والتواصل، وذلك من خلال كشفه لوعادة الحياة وماديتها.

كما اتّسمت قصائده بالنزعة التي اتّسم بها معظم أدبه القصصي، أي المتانة والموسيقيا والرمزية والغموض والدلالات والنفوذ والتجانس والاتساق والوحدة النفسية والدهشة والإبهام وأنسنة الأشياء والكائنات.

- 3 -

هناك نقطة مهمّة في أدب القرن التاسع عشر عامّة تميّز بها أدب «بو» على وجه الخصوص، وهي ظهور روايات الرُعب والإثارة. ففي أوائل ذلك القرن اتّسم الأدب بسماة قوطية (Gothique) ظهرت على شكل حكايات شعبية غريبة وأساطير مرعبة، وقصص عن مقابر منسية وأديرة مخرّبة. وكلّ هذه الأشكال نتج عنها أدب عريض كان له عميق الأثر على جانبي المحيط الأطلسي. ولقد نشأت هذه النزعة القوطية في ألمانيا أولاً، فظهرت متمثلة في أعمال لودفيج تيك، وأت. أ. هوفمان، وقد اشتهر هذان المؤلفان شهرة واسعة وكثير مقلدوهما في كلّ مكان. وتعدّى أثرهما المحيط، فظهر في أمريكا في قصص: شارلز بروكدن بروان، وناثانيل هوثورن.

وقد أمدّ العنصر القوطي «بو» بيئة أدبية تتفق تماماً مع ذوقه وموهبته. وربما لا يكون «بو» قد قرأ أعمال تيك وهوفمان مطلقاً

كذلك من ممارسته الإبداعية (الشعر والقصة)، بالإضافة إلى كتاباته النقدية والنظرية نظراً لوشائج القربى بين أنواع النشاط الثلاثة.

وبالنسبة إلى الجانب الأخير (النظري / النقدي) يمكننا أن نحيل على مقالته الأساس «المبدأ الشعري» (Le Principe Poétique) التي هي، في مجملها، تجسيد للعديد من أفكاره الأساسية التي قدّمها قبل شهور قليلة من وفاته على شكل محاضرة، ونضيف إليها من مقالاته العديدة (الأساس المنطقي للشعر) و(فلسفة الكتابة).

وستوقف هنا عند أهم ما سنّه «بو» في «المبدأ الشعري» من عناصر، لما لها من أهمية في نظريته الشعرية، وهي كالآتي:

\* الشعر خلق من الجمال منغم، والجمال غرضه الأوحد.

\* هو رغبة ملحة في مثال مقدّس، وانطلاق من نفس متعبة منهارة على ذاتها، في جوّ من الحلم وفي تعبير موسيقي.

\* الحقيقة العميقة في الذات هي الموضوع الصالح للشعر.

\* ينبغي أن تكون القصائد وجيزة حتى تهزّ الذات، لأنّ شعور الإنسان بالجمال يزول سريعاً، لأنّه عابر لا يستطيع أن يستمرّ طويلاً، فإذا طالت القصيدة جفّ الشعور في الشاعر والمتلقي.

\* إنّ الشعور بالجمال من جوهر الطبيعة الإنسانية، وهذا الشعور الجمالي هو الذي يوسع من قيمة الأشكال والأصوات والألوان والعطور حتى النهاية.

\* فيما وراء الكون ذي الأشكال المادية متسع للمنطقة اللانهائية التي لم نبلغها بعد، والتعطّش إلى اللانهائي والألمحود، والرغبة في الوصول إليه جزء من أزلية الطبيعة الإنسانية، وفيها اندفاع إلى الجمال الغيبيّ المجهول.

\* الشعر في جوهره لا بدّ من أن يكون فيه جدّة وطفرة ومخيلة مبدعة وخلق للجمال.

أمّا القصص القوطية ففيها كل ما تميّز به القصة القوطية من قلاع قديمة ودور متداعية وسجون وسلاسل متصلصل، وسرايب وسلام معتمة وقبور، وعداوات مستحكمة وجنون وتناسخ أرواح وإغماءات تصاحبها أعراض الموت.

إنّ معيار العمل الفني عند «بو» هو الأثر الذي يطبعه. ولا ينبغي استخدام كلمة لا تعين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على تحقيق هذا الأثر. وإذا كان مجال القصيدة هو الجمال والتعبير عنه، فالقصة تطبع أثرها بما تثير من شعور الخوف والاستبشاح. لهذا حرص «بو» على تصوير الجو الذي يحقق ذلك. فهو جو يشيع الرهبة والغموض والذعر، ويتحقّق ذلك بعدّة وسائل؛ مثل طبيعة الموضوع ونوع الأحداث والملابس والشخصيات التي يعيشون فيها ونظرتهم إلى الحياة، والأسلوب الذي يؤكّد ألفاظاً وعبارات موحية بتكرارها أو تكرار معناها، والمكان الذي يسوده السكون والقتامة.

في هذا الإطار يمكننا الإشادة ببراعة «بو» في مجال قصص الرعب التي اشتهر بها، فرغم النطاق الضيق للموضوعات التي كُتِب فيها هذا النوع من القصص فإنّه نجح في تحاشي التكرار الممجوج لموضوعاته، وذلك لقدرته على معالجة الفكرة الواحدة بأكثر من طريقة.

كما نستطيع وضع «بو» على عرش القصة البوليسية باعتباره أوّل كاتب أمريكي يخلق نوعاً جديداً من الأدب ظهر لأول مرّة بظهور قصته (جرائم شارع مورج) سنة 1841، فقد استطاع «بو» أن يجمع في قصصه البوليسية كلّ عناصر النجاح اللازمة لها؛ ولذلك فإنّ تجربته في القصص البوليسية تبلغ من عظمتها درجة لا تجعل من الضروري الذهاب إلى أبعد من «بو» لمعرفة ما يجب أن يكون عليه هذا النوع من القصص.

- 4 -

كثيرة هي الأفكار والتصورات والمفاهيم الخاصة بطبيعة الإبداع عامّة والشعر بشكل أخص تلك التي أطلقها «بو» من خلال العديد من النظرات والمقدمات والمراجعات التي شكّلت في مجملها نظريته في الشعر، هذه النظرية التي يمكن استخلاصها

كذلك في كتاب إلى أمّه: «هناك أفكار كأنني أنا من قالها، وعبارات فكّرتُ فيها طويلاً قبل أن أكتشفها في كتابات بو» .

كان هذا اللقاء بين الشاعرين في عالم الأدب وحده قد أثر في الشاعر الفرنسي كثيراً، لذلك لا يدهشنا أن نراه ينفق جانباً كبيراً من وقته في ترجمة قصص وأشعار «بو» إلى اللغة الفرنسيّة، وفي دراسة مذهبه الأدبي، وفي إظهار خصائص ذلك المذهب الذي أدّى إلى توجيه الفرنسيين نحو الرمزيّة التي ابتدأها بودلير واستمرّ فيها فرلين ورامبو ثم مالارمي، وقد سار هذا الأخير في الطريق نفسه التي أرساها بودلير، وذلك حين ترجم قصائد «بو» إلى نثر لا يضارع. فقد كان «بو» يمثل لديه «المبدأ الروحي للعصر»، الأستاذ الذي كان مثله الأعلى هو الإلهام، والذي كانت كلُّ قصيدة له جوهرة كريمة.

وسوناتة ما لارمييه (قبر إدغار بو)، وقد كُتبت في الاحتفال برفع الستار عن تمثال «بو» في بلتيومور سنة 1876، تُعدُّ من خير ما قدّم شاعر لشاعر، وتبرز مدى التقدير الذي حمله مالارمييه لما ناله «بو» من مجد:

[وهكذا تعمل الأبدية أخيراً على تغيير ذاته  
ويرفع الشاعر خنجراً مجرداً  
في هذا العصر المنزع الذي لم يعرف  
أن الموت منتصر في هذا الصوت الغريب].

وما إن نطق مالارمييه بهذا، حتى كان من أثر سلطانه القوي أن استقرّت قيمة «بو» لدى أغلب الشعراء الفرنسيين، وأصبحت فوق كلِّ شك. فاعترفوا به رائد الأغلبية وسيدهم في خير ما في الشعر المعاصر.

لقد امتدّ أتباع «بو»، بدؤوا في فرنسا، وانتشروا انتشاراً واسعاً، سواء في أمريكا اللاتينية أم في روسيا، وغيرها من العوالم الإبداعية العالمية.

\* الإبهام عنصر الشعر الأساسي، كما أنّه عنصر الموسيقى الأولى، فالإيضاح والبوح بكامل الأشياء يُعزّي هذه الأشياء من مثاليّتها وجمالها الأرفع، ومن مسحة الحلم الجميلة. فلينبف الشاعر الوضوح، وليعمد إلى خلق جوّ ضبابي منطوي على كلِّ عجب مبهم.

\* إنّ في منطقة النفس اللاوعية ما تستحي منه النفس في حقيقتها الواعية، فعلى الفنّان أن يستنبش إظلال الفكر من هذا العالم المجهول المنطوي على أغوار الذات الإنسانية، فيظفر بالتعبير عن قرارتها. وإنّ مكان الذات هذه «إظلال إظلال» تبرز في الأحلام ولا تُلتقط إلا لمحات خاطفة، واللغة عاجزة عن أدائها أداء تاماً.

\* الفنُّ تعبير عمّا التقطته حواسنا في الطبيعة، من خلال نقاب النفس. ومن هذه الخلال تلعب المخيلة دورها الكلي، إذ ينشأ، بواسطة الجرس الذي يحدّثه تآلف الحروف والألفاظ، ما نسمّيه قوّة الكلام الإيحائية. وبالتالي الشعر ثمرة صبر وئيد، وتنبّه دائم، وقوّة انصباب، وتمالك نفس، ودأب مستمر. وليس الشعر فناً تلقائياً.

على هذه المعاني أو المبادئ أقام «بو» المبدأ الشعري، وهي التي اتبعها الرمزيون واستوعبوا ما فيها من طعوم جديدة، وحللوها وتدوّقوها وساروا شارحين تفاصيلها، متعمّقين في كلِّ منها، ولا سيّما ما يتعلق بالتجريد الفكري، ووسائل الإيحاء، وبالتالي ما هو من باب الغناء الناشئ من تآلف الألفاظ وأصواتها وانسجامها. إنّ «بو» بهذا هداهم إلى أنّ في اللغة التي برتها الألسنة، لغة أخرى أبعد مرمى من اللغة البيولوجية، تفضي إلى هيكل الجمال.

لذلك، لست في حاجة إلى تأكيد فضل «بو» على الرمزيّة والرمزيين، وقصّة الشعر الفرنسي في القرن التاسع عشر خير شاهد على ذلك، منذ اكتشافه على يد الشاعر بودلير، حيث قال بهذا الخصوص: «في عام 1846 أو عام 1847 اطلعتُ على بعض مقطوعات كتبها إدغار بو فعرتني رعشة عجيبة، وصدّقوني أنّني وجدت في أشعاره وأفاصيصة بعد ذلك الأشعار والأفاصيص التي كنت أفكر فيها بشكل غائم، غامض، غير منتظم. وهذا هو إدغار بو قد عرف كيف ينغمها ويرتفع بها إلى الكمال». كما قال

## نصوص شعرية مختارة، وقصة قصيرة لإدغار آلان بو

### أولاً: القصائد

#### 1. سوناتة مَهْدَاة إلى العِلْم

أيُّها العِلْم! أيُّها الابن الحقيقي للأزمنة القديمة، يا من يتحوَّل كلُّ شيء بمجرد إشارة من عينيك المتفرّستين.

لماذا تجعل من قلب الشاعر فريسة لك كما لو كان نسرًا تحت جناحيه حقائق باهتة؟ كيف يمكن أن يحبك؟ وكيف تراه يعتبرك حكيمًا؟ أنت الذي لم تتبعد عنه أبدًا، حتى وهو في نزّهته يخلق بجناحيه الجسورين يبحث بهما عن كنز في السماوات المرصّعة بالجواهر.

ألم تنتزع من «ديانا» عربتها؟ ألم تطرد جنّية الغابات لكي تبحث عن ملجأ في كوكب آخر أسعد من كوكبنا الأرضي؟ ألم تُبعد عن الماء حوريتّه، وعن الإلّفين العشب الأخضر، كما أبعدتني عن الأحلام الصيفيّة تحت شجرة التّمّر الهندي؟

#### 2. حلم في حلم

إليك هذه القبلة على جبينك. عند ابتعادي عنك، دعني أعترف لك بصراحة: إنك لست مخطئًا إذا اعتبرت أن أيامي معك كانت حلمًا، أو أن الأمل قد خبا فيما بين يوم وليلة، في رؤية ما، أو أنه من أجل هذا لم ينقطع. كلُّ ما نراه أو ما يتراءى لنا ليس غير حلم في حلم.

أجدني وسط هدير أمواج ساحلية هائجة. تمسك أصابع يديّ جبات من الرمل الذهبي. كم هي قليلة هذه الحبّات التي تنسرب من بين فروج أصابعي إلى الأعماق، بينما يستمرُّ انهار دموعي، ويستمرُّ نحبي.

إلهي! ألا أستطيع أن أمسكها بقوة؟

إلهي! ألا أستطيع أن أنقذ ولو موجة واحدة من هذه الأمواج العديمة الرحمة؟

أليس كلُّ ما نراه أو يتراءى لنا ليس إلّا حلمًا في حلم؟

#### 3. إلى أحد المقيمين في الجنّة

لقد كان بالنسبة إليّ يا حبيبي، كلُّ هذا الشعر الذي يذيب روعي جزيرة خضراء في بحر-حبّ، ينبوعاً ومسكناً، متوجّجاً كله بفواكه وزهور، وكلُّ الزهور لي.

آه يا حلم، إنك لأشدُّ لمعاناً من أجل أن تعيش، آه، إنك لشديد الأمل كفرقد، لم يُشرق بسببك إلّا من أجل أن يُعطيك. صوت من أعماق المستقبل يقول صارخاً: «عليك أن تسير! اذهب!» فوق الماضي هابوية دييجوريّة. إن نفسي المحلقة صامتة وراسخة ومُطوّقة.

أمّا أنا فأسف! لقد خبا فيّ ضوء الحياة: «لا! لا! لا مزيد!» (إنّ مثل هذا القول إنّما يربط البحر الوقور بالرمال المنتشرة فوق الشاطئ) لن تورق الشجرة التي هصرت الصاعقة أوراقها، ولن يخلّق النسر المهيبض.

وهكذا سُمّو كلُّ أيامي، وكلُّ أحلامي الليلية تتجه حيث تلمع عينك المعتمتان، وتشعُّ مواقع خطواتك في آية رقصه من رقصاتك الأثيريّة، وعند كلِّ الجداول الأبدية.

#### 4. أنابيل لي (ANNABEL LEE)

منذ أعوام بعيدة خلت، في مملكة قريبة من البحر، عاشت فتاة يمكنكم أن تعرفوها باسمها هي «أنابيل لي»، هذه الفتاة التي لم تكن تحيا إلّا من أجل أن يحب بعضنا الآخر. كنّا معاً طفلين في هذه المملكة القريبة من البحر، لكننا كنّا نغديّ في أعماقنا شيئاً أكبر من الحب أنا وحببتي «أنابيل لي». حبّ كانت الملائكة المجنّحة في السماوات راغبة في مثيله.

ولهذا السبب عصفت منذ أمد طويل ريح ضبابيّة باردة بحبيبتي «أنابيل لي». أتى أحد أقربائها لحملها بعيداً حيث ينطبق عليها قبر في هذه المملكة المجاورة للبحر.

لم تكن الملائكة أقلّ سعادة في السماوات، وأقلّ عتاباً لها ولي. نعم! ذلك كان هو السبب (كما يعرف الجميع في هذه المملكة

بالنسبة إلى القلب الذي ينطوي على آلام شتى، هي منطقة سلام وهدوء، بالنسبة إلى الرُّوح التي تسري بين الظلال، هي - آه (إلدورادو! Eldorado) لكنَّ المسافر الذي يرتحل عبرها لا يستطيع ولا يتجاسر على اعتبارها مفتوحة. فإنَّ السحري لا يبدو للأعين الإنسانيَّة الضعيفة التي ليست عشواء بصفة نهائيَّة، هكذا يجب ملك المنطقة الذي دافع عنها ورفع من شأنها، وكذلك الرُّوح المهتمة التي مرَّت منها، لا تتأملها إلا عبر مرآيا مظلمة.

عبر طريق مظلم موحش لا يسكنه إلا شياطين، يوجد بينهم وثن يُسمَّى الليل، يسود منتصباً على عرش أسود، كنت قد همت على وجهي قبل أن أعود مؤخراً من هذه المنطقة القصية الموحشة.

#### 6. الأجراس

أنصت إلى المركبات الجليديَّة ذات الأجراس، أجراس فضيَّة، أيَّ عالم ممرح تتحدَّث عنه إلحائها؟ وكيف ترنّ، ترن، ترن في دجى الليل الثلجي! بيننا النجوم التي تتلألأ في أنحاء السماء كأنَّها تومض لعينيك زهواً من فورة الانشراح: هيَّا، نُصنْ وقتنا بشيء من السجع المسحور، مع الرنين الذي يتفجَّر من موسيقا الأجراس (الأجراس، الأجراس، الأجراس، الأجراس، الأجراس، الأجراس) من صلصلة الأجراس ورنينها.

أنصت إلى أعراس الأجراس العذاب، الأجراس الذهبيَّة، أيَّ عالم من البهجة يُنبئ به تناغمها! عبر هواء الليل الدافئ، وكيف تعزف بهجتها عبر كلِّ الأنحاء، من تلك النغمات الذهبيَّة المذابة في تناغم! أيَّ أنشودة نديَّة تتردَّد إلى تلك الحمامة التي تصغي وهي تحتضن القمر! آه، أية أصوات رنَّانة هذه التي تندفق منها تلك الأهازيج الهائلة؟ وكيف تنداح؟ وكيف تسكن في المستقبل؟ وكيف تتصوَّر النشوة التي تدفع إلى اهتزاز ورنين الدقات المنبعثة من تلك الأجراس (أجراس، أجراس، أجراس، أجراس، أجراس، أجراس، أجراس، أجراس) إلى إيقاع وصلصلة الأجراس!

أنصت إلى ضربات الأجراس المنذرة القويَّة - الأجراس البرونزيَّة! أيَّة قصَّة من الفزع تنقلها الآن في زحمة الضوضاء إلى مسمع الليل المذعور، كيف تصرخ في هلع وتبعث رعباً لتتكلم؟ إنَّها لا تملك إلا الصراخ وحده، مع النغمة النشاز في تردُّدها الصاخب طلباً لرحمة النار، في عتاب حاد مع النار الصماء

القريبة من البحر) في تسلُّل الريح ليلاً من السحاب، لتعصف بحبيبيتي «آناييل لي».

القمر لا يتلألأ أبداً دون أن يحمل لي أحلاماً عن الجميلة «آناييل لي»، والنجوم لا تشعُّ أبداً إلا وأحسُّ بضياء العينين المتألتقين لجميلتي «آناييل لي». وهكذا أظلُّ طوال الليل، مستلقياً إلى جوار حبيبيتي. حبيبيتي. حياتي وعروسي في هذه المقبرة المشيِّدة على حدود البحر، في ضريحها المقام على مقربة من البحر الصاخب.

لكن، كان حُبنا أقوى من حبِّ هؤلاء الذين يكبروننا سنًّا، ومَن هم أكثر منَّا حكمة، فلا الملائكة في الأعالي ولا الشياطين تحت البحر، يمكن أن يفصلوا أبداً روحي عن روح بالغة الجمال «آناييل لي».

#### 5. أرض حُلْم

عبر طريق مظلم موحش لا يسكنه إلا شياطين يوجد بينهم وثن يُسمَّى الليل، يسود منتصباً على عرش أسود، وصلتُ إلى هذه الأراضي منذ عهد قريب، من منطقة قصية موحشة مناخها غريب ومقلق، ينبع في روعة خارج المكان والزمان.

وديان دون قاع، وغمر من الماء بلا حدود، وشقوق صخريَّة وكهوف، وغابات عملاقة يصعب على أيِّ إنسان أن يكتشف أشكالها بسبب ما يتساقط عليها من قطرات الندى، جبال تُطلُّ أبداً على بحار ليس لها شيطان، بحار تطلق، جيَّاشة بأمواجها إلى سماءات من لهب، وبحيرات تسيح مياهها بلا حدود، مياهها رهوة، مياهها ساكنة بصقيعها وبها تدلى فوقها من رقائق ثلجيَّة.

في البحيرات التي امتدَّت هكذا بمياهها المنعزلة المتوحِّدة الميتة، مياهها الكثيبيَّة، الكثيبيَّة والباردة بما تدلى فوقها من رقائق ثلجيَّة، إزاء الغابات الرماديَّة وبجوار المستنقع الذي يسكنه الضفدع والورل، بجوار البرك الآسنة والبحيرات حيث تسكن الغيلان. هي من أكثر البقاع بشاعة، وفي كلِّ ركن أكثر تعاسة، هناك يبهت المسافر بمعاودة ذكريات عهد غابر، ذكريات لُفَّت كلُّ واحدة منها في ثوب ومضت كأنَّها أشباح متنهدة فزعة، مضت إلى جوار الرحالة بأردية بيضاء لأصدقاء أسلمناهم منذ عهد بعيد في أسى إلى الأرض والسماء.

«لينور»، تلك الغادة النادرة ذات الجمال الباهر، تلك التي تدعوها الملائكة «لينور». تلك التي لم يعد اسمها متردداً على مدى الدهور.

كان حفيف الأستار الأرجوانية حزيناً ومُبهِماً. كان يملأني برعب عنيف لم أشعر به من قبل أبداً، فقد جعلني أقف لأهدئ من دقات قلبي. أخذت أردد: «لعله أحد الزائرين يرغب في الدخول إلى غرفتي. لعله أحد زوّار الليل، هو ذلك... ولا شيء غيره».

تبددت هواجسي فشعرت بأن نفسي أقوى من ذي قبل. ودون أدنى تردد قلت: «يا زائري أكنّت رجلاً أو امرأة، إنني أتمس منك المَعذرة، ذلك أنني كنتُ في غفوة وأنت تطرق بابي بكل لطف وببطء شديدين، وما سمعتك». هنا فتحتُ الباب على مصراعيه، فلم يواجهنني غير الظلام ولا شيء غيره.

رحتُ أحرقُ ملياً في ذلك الظلام طويلاً، مرتاباً، وخائفاً، ومتشككاً، وحالماً أحلاماً لم يجرؤ أحدٌ من البشر أن يلمها البتة. لكن الصمت ظلّ جاثماً ولم تُبد السكينة آية حركة. كانت الكلمة الوحيدة المهموس بها هي كلمة «لينور!»، أنا الذي همستُ بها ورددها الصدى بدوره «لينور!...». ذلك ما كان بالضبط، ولا شيء غيره.

عدتُ إلى عُرفتي ونفسي تحترق بين أضلعي. وبعد هنيهة سمعتُ طرقاً أقوى قليلاً من السابق فقلت: «دون شك ولا ريب، إنَّ هنالك كائناً ما عند خصائص نافذتي، لذلك عليّ أن أستطلع الأمر، وأبحث عن هذا السر، كي يهدأ خفقان قلبي عند اكتشاف هذا السر». إنَّها الريح ولا شيء غير الريح.

وإذ فتحتُ النافذة على مصراعيها، فوجئتُ بغراب وقور الهيئة كغربان العصور السالفة، يقتحم الغرفة وحفيف أجنته مضطرب. لم ينحن لي ولو أقلّ انحناءة، ولم يقف ويتنظر لحظة واحدة، بل تقدّم في جلال واحتلّ مكاناً له عند باب غرفتي، فوق تمثال نصفيٍّ للإله (بلاس Pallas)، تماماً عند باب غرفتي، حيث جلس جلسةً مطمئنة، ولا شيء غير ذلك.

وفي هذا الوقت، أحال هذا الطائر الأبنوسيُّ بوقار هيئته وجفاء منظره خيالي الكئيب إلى ابتسام، فصحتُ به: «إنَّك برغم ريشك المتوف، فأنت بالتأكيد غير جبان ولا شبح خفيف، أيُّها الغراب

المسعورة، قافزة إلى أعلى الأعلى برغبة يائسة وسعي ثابت العزم على أن تجلس الآن، أو لا تجلس أبداً بجانب القمر شاحب الوجه. آه! يا لتلك الأجراس (الأجراس، الأجراس). آية قصّة يتحدث عنها هوها عن اليأس! كيف ترنّ وتصلصل وتزجر! وأي رعب تسكبه في قلب الهواء النابض! إنَّ الأذن تعي جيداً رنين الأجراس، وكيف يفيض الخطر ويشتدّ، والأذن ما زالت ترينا بوضوح، في زحمة الصخب والمشاجرة، كيف يتلاشى الخطر أو يزيد، في وهنه أو جلبته، عند غضب الأجراس. عند صخبها أو تداعي رناتها.

أنصت إلى قرع الأجراس - الأجراس الحديدية! أيّ عالم من التأمل الرصين يتواءم مع لحنها المنفرد! في سكون الليل حيث ترتعد هلعاً من الوعيد السوداوي لنغمتها. إنَّ كل صوت يتردد من الصدا بداخل جبالها هونوح، والناس - الناس - هؤلاء الذين يسكنون في برج الأجراس وحيدين، أولئك الذين يقرعون هذه النغمة المبحوحة، يشعرون بالوجد وهم يدحرجون حجراً فوق قلب الإنسان، فلا هم رجال ولا هم نساء، ولا هم حيوان ولا هم بشر، إنَّهم غيلان: ومليكم هذا، يقرع ويدور (يدور، يدور) يدور منشداً أنشودة النصر خارج الأجراس! وصدرة السعيد يهتز مع أنشودة انتصار الأجراس! ويرقص ويرقص ويصيح معلناً الموافقة (الموافقة، الموافقة) في إيقاع قديم مع خفقان الأجراس (الأجراس، الأجراس، الأجراس) مع أنين الأجراس. هيّا بالموافقة (الموافقة، الموافقة) وهو يصدر دقاته في إيقاع سعيد قديم، مع تدويم الأجراس (الأجراس، الأجراس، الأجراس) مع دقات الأجراس (الأجراس، الأجراس، الأجراس، الأجراس، الأجراس، الأجراس، الأجراس) مع نواح وتحسّر الأجراس.

## 7. الغراب

في ليلة ظلامها موحش، بينما كنتُ تعباً أتأمل في كُتب غريبة طريفة. كنتُ أبحث عمّا فيها من معرفة منسيّة، ولما أوشكتُ على النوم إذا من يقرع بلطف باب غرفتي. لعله أحد الزائرين لا ريب.

تذكرتُ أن ذلك حدث في شهر ديسمبر البارد حيث إنَّ كل جذوة تُحتضر في خفوت راسمة ظلها على الأرض. أذكر أنني تميتت بحرارة شروق الصباح، لكن عبثاً ما كنت أحاول أن أتمس في كتبي أن أجد حداً لما في النفس من أسي على فقدان

حُيِّلَ إِلَيَّ حِينِيذِ أَنْ هَوَاءَ فِي هَذَا الْمَكَانِ أَصْبَحَ أَكْثَرَ ثِقَلًا مِمَّا كَانَ عَلَيْهِ سَابِقًا حِينَ عَطَرَتْ جَنْبَاتِهِ مَبَاخِرَ غَيْرِ مَرِيئَةٍ، تَحْرَكُهَا مَلَأَتْكَ يَرْنٌ وَقَعَ خَطَوَاتِهَا عَلَى بَسَاطِ أَرْضِ الْحَجْرَةِ، هَتَفَتْ: «أَيُّهَا الشَّقِي، إِنَّ رَبَّكَ أَرْسَلَ إِلَيْكَ هَؤُلَاءِ الْمَلَأَتْكَ لِيَعْرِزِيكَ فِي مَوْتِ «لِينُور»، بَلْ هِيَ لَكَ شَرَابًا سَحْرِيًّا فِيهِ الرَّاحَةُ وَالسَّلْوَانُ مِنْ كَابَتِكَ وَذِكْرِيَاتِكَ عَنْ «لِينُور»، فَعُجِبْتُ مِنْ هَذَا الشَّرَابِ الطَّيِّبِ، وَانْسَ هَذَا الْحَبُّ الْمَفْقُودَ، وَإِذَا الْغَرَابُ يَصِيحُ: «لَنْ يَكُونَ ذَلِكَ أَبَدًا».

قُلْتُ: «أَيُّهَا الرَّسُولُ، يَارَسُولَ الشَّرِّ!»: «سَيِّانَ عِنْدِي أَكُنْتُ طَائِرًا أَوْ شَيْطَانًا رَجِيئًا أَوْ كُنْتُ مَرْسَلًا مِنْ لَدُنِ أَرْوَاحِ الْغَوَايَةِ أَوْ قَذَفْتُ بِكَ قُوَّةَ الْعَوَاصِفِ إِلَى الشَّوَاطِئِ، أَيُّهَا الطَّائِرُ الْمُنْبُوذُ رَغْمَ عَدَمِ فَقْدَانِهِ جَمُوحِهِ بَتَلِكِ الْأَرْضِ الْمَهْجُورَةِ الْمَسْحُورَةِ، وَبَتَلِكِ الدَّارِ الَّتِي يَقْتَنُهَا شَيْخُ الرَّعْبِ. أَخْبِرْنِي بِالْحَقِيقَةِ، إِنِّي أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ، هَلْ هُنَاكَ لِي مِنْ دَوَاءٍ فِي أَرْضِ «جَلْعَاد»؟ أَخْبِرْنِي، فَإِنِّي أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ. فَأَجَابَ الْغَرَابُ: «لَنْ يَكُونَ ذَلِكَ أَبَدًا».

ثُمَّ قُلْتُ: «يَارَسُولَ الشَّقَاءِ، مَهْمَا كُنْتَ طَائِرًا أَوْ شَيْطَانًا رَجِيئًا. بِحَقِّ تِلْكَ السَّمَاءِ الَّتِي تُظَلِّنَا، وَبِاسْمِ الْإِلَهِ الَّذِي يَعْبُدُهُ كُلُّ مَنْ، أَخْبِرْ هَذِهِ النَّفْسَ الْمُثْقَلَةَ بِالْحُزْنِ إِنْ كَانَتْ تَسْتَطِيعُ فِي يَوْمٍ مِنَ الْأَيَّامِ أَنْ تَعَانِقَ فِي جَنَّةِ النِّعِيمِ امْرَأَةً حَسَنَاءَ طَاهِرَةً تَدْعُوهَا الْمَلَأَتْكَ بِاسْمِ «لِينُور»، وَأَنْ تَعَانِقَ امْرَأَةً أَبْهَى مِنَ الْبَهَاءِ نَفْسَهُ تَدْعُوهَا الْمَلَأَتْكَ: «لِينُور» فَصَاحَ الْغَرَابُ: «لَنْ يَكُونَ ذَلِكَ أَبَدًا».

وَهْتَفْتُ وَأَنَا وَاقِفٌ: «لَتَكُنْ هَذِهِ الْكَلِمَةُ عَلَامَةً عَلَى افْتِرَاقِنَا. أَكُنْتُ طَائِرًا أَوْ شَيْطَانًا». عُدُّ مِنْ حَيْثُ أَتَيْتَ، إِلَى الْعَاصِفَةِ وَشَاطِئِ اللَّيْلِ الْبَهِيمِ. لَا تَتْرِكْ رِيشَةَ سُودَاءِ وَاحِدَةٍ تَذَكَّرًا لِتِلْكَ الْكَذْبَةِ الَّتِي فَهَّتْ بِهَا بِنَفْسِكَ. دَعْنِي، لَا تُعَكِّرْ صَفَاءَ وَحْدَتِي، دَعِ التَّمَثَالَ الْمُنْحَوْتَ مَرَابِطًا فَوْقَ بَابِي، وَتُنَزَّعَنَّ مَنَارِكَ اللَّعِينِ مِنْ شِعَابِ قَلْبِي. أَبْعُدْ شَيْخُكَ الْمَخِيفَ عَنِ بَابِي!». فَأَجَابَ الْغَرَابُ: «لَنْ يَكُونَ ذَلِكَ أَبَدًا».

ظَلَّ الْغَرَابُ جَائِئًا دُونَ أَنْ يَرْفَ لَهُ جَنَاحٌ. ظَلَّ جَائِئًا عَلَى التَّمَثَالِ الشَّاحِبِ لِلْإِلَهِ «بَلَّاس» تَمَامًا عِنْدَ بَابِ حَجْرَتِي وَعَيْنَاهُ تَعَكِّسَانِ نَظْرَاتِ شَيْطَانٍ يَحْلِمُ، وَضُوءِ الْمَصْبَاحِ فَوْقَهُ يُلْقِي بِظَلِّهِ عَلَى الْأَرْضِ. لَمْ تَعُدْ نَفْسِي تَسْتَطِيعُ خَارِجَ دَائِرَةِ هَذَا الظِّلِّ الْمَلْتَقَى عَلَى الْأَرْضِ - أَنْ تَرْتَفِعَ إِلَى الْعِلَاءِ. أَبَدًا. لَنْ يَكُونَ ذَلِكَ أَبَدًا.

العتيق المسافر التائه البعيد عن شواطئ الليل، خبّرني عن اسمك السياتي في عالم الظلام والبحار». فأجاب الغراب: «لن يكون ذلك أبدًا».

لقد دهشت كثيراً من أن هذا الطائر الدميم يُجيبني بمثل هذا الوضوح، حتى وإن لم يكن لجوابه معنى ذو صلة بالسؤال. إذ يجب أن نعترف بأنه لم يُقدّر لإنسان حي أن يرى طائراً فوق باب غرفته، أو حيواناً فوق تمثال نصفيّ منحوت فوق غرفته، يزعم أنه طائر: «لن يكون ذلك أبدًا».

لكنّ الغراب ظلّ جائئاً فوق التمثال الصامت، ولم يتفوّه إلا بهذه الكلمة، كما لو أنّه أفرغ روحه كلها في هذه الكلمة وحدها ولم يضيف عليها المزيد، ولم يحرك ريشه إلى أن سمع صوتي فيما يشبه المهمة: «لقد رحل عني من قبل أصدقاء آخرون، وهو سوف يرحل عني في الغد كذلك، مثلما رحلت عني من قبله آمالي الواسعة». حينئذ قال الغراب: «لن يكون ذلك أبدًا».

ارتعدت فرائصي من هذا الجواب الذي عكّر صفو السكون من حولي، فقلت: «لا ريب أنّ ما نطق به هو كلّ ما تلقاه مقهوراً عن سيّد أحاقت به شتى المآسي والكوارث، إلى حدّ أن عبرت أغانيه عن فكرة أساسية واحدة أحالت آماله إلى أناشيد فاجعة وسوداوية فرضت عليه ألحانها تكرر تلك العبارة: «لن يكون ذلك أبدًا».

لكنّ الغراب ظلّ على حاله وحمل نفسي الحزينة على الابتسام، قرّبت في الحال مقعداً أمام الطائر والتمثال والباب، وألقيت بنفسي على المقعد الوثير، وانشغلت بترتيب هواجسي الواحد منها تلو الآخر متسائلاً عمّا يمكن أن يكون هذا الطائر العرّاف القديم، وعمّا عساه يقصده، وهو الطائر الكئيب البشع المشؤوم النحيف، وهو العرّاف القديم، بذلك النعيب: «لن يكون ذلك أبدًا».

لبثت مستغرماً في الظنّ والتخمين دون أن أفوه بكلمة واحدة إلى الطائر اللعين الذي اخترقت مقلته الناريتان أعماق قلبي، وعلى أكثر من هذا الشكل عاودت التخمين ورأسي مستريح على مخمل المسند الذي يُشعُّ عليه ضوء المصباح. هذا المخمل البنفسجي اللون الذي لم تعد حوريتي «لِينُور» تضع الرأس عليه أبداً، آه! «لن يكون ذلك أبدًا».

ثانياً: قصة قصيرة

لوحة بيضوية الشكل

ظَلَّ كثيف لأحد أعمدة السرير... ورأيت في الضوء المشرق لوحة لم أنتبه إليها من قبل.

كانت صورة فتاة لم تكتمل أنوثتها، وما إن وقع بصري عليها حتى أغمضت عيني بسرعة... ولم أدر أول الأمر لماذا فعلت ذلك، ولكنني أخذت أفكر، وأنا مغمض العينين، لماذا أغمضتها.

كانت حركة غير إرادية لكسب الوقت للتفكير (لكي أتأكد من أن بصري لم يخدعني) ولكي أهدأ وأعد نفسي لتأمل اللوحة على نحو أكثر تعقلاً وثباتاً.

وليس من شك الآن في أنني كنت على حق، فإن الضوء الذي ألقته الشموع على هذه اللوحة كان يبدو وكأنه يمزق الغيوبة الحاملة التي استولت على مشاعري، ويدفعني مرة واحدة إلى اليقظة.

كانت اللوحة كما قلت لفتاة صغيرة، وكانت نصفية للرأس والكتفين فقط، على طريقة سوللي، وقد ذابت الذراعان والصدر وحتى أطراف الشعر في الظل العميق الذي يحيط بها.

وكان الإطار بيضوي الشكل مذهباً وغنياً بالزخرفة، ومن الناحية الفنية لم يكن هناك ما هو أجمل من اللوحة نفسها. غير أنه من غير الممكن أن تكون روعة العمل الفني أو جمال الوجه الساحر هو الذي حرّك مشاعري بغتة بمثل هذه الشدة.

ومن غير الممكن بالأحرى أن يكون خيالي، وقد كادت تأخذني سنة من النوم، قد جعلني أتوهم أن الصورة لشخص حي.

وإذ كنت أفكر في كل ذلك مضت ساعة (على ما أظن) وأنا متكئ على السرير وبصري مثبت على اللوحة.

وأخيراً، وقد أدركت السر الحقيقي لتأثيرها، رقدت مرة ثانية على السرير.

لقد وجدت سحر اللوحة في التعبير المطابق للحياة تماماً، والذي هزّ مشاعري بشدة أول الأمر، ثم صار رقيقاً حتى ألفته نفسي.

لم يكن القصر الذي غامر خادمي وأدخلني فيه أو بالأحرى حملني إليه، وأنا مثخن بالجراح لأقضي به الليلة، سوى واحد من تلك المباني التي هي مزيج من الأبهة والكآبة. كان كل شيء فيه يدل على أنه قد هُجر مؤقتاً ومنذ وقت قصير فقط. وقد اتخذنا لنا مكاناً في حجرة من أصغر حجراته وأسطها أثاثاً. كانت تقع في برج بعيد من البناية، وهي غنيّة بالزخارف، وإن كانت تبدو قديمة وبالية. وقد غُطيت جدرانها بالسجاد وزُينت بالعديد من شعارات الأماجد من مختلف الأشكال، إلى جانب عدد كبير من لوحات التصوير الحديث الجميلة في إطارات مذهبة بالغة الروعة.

وقد تركّز اهتمامي في هذه اللوحات المعلقة وفي الفجوات المتعددة بالجدران، التي كانت من مستلزمات التصميم الهندسي الغريب لذلك القصر.

وربما كان ذلك الاهتمام البالغ يرجع لما كنت أشعر به عندئذٍ، وكأني أكاد أغيب عن وعيي.

ولذلك طلبت من «بدرو» أن يغلق نوافذ الحجرة (وكان الليل قد أرخى سدوله)، وأن يشعل الشمعدان المجاور للسرير، وأن يزيح الستائر السمكية من المخمل الأسود التي تحيط بالسرير.

كنت أريده أن يفعل ذلك بسرعة حتى أدخلو إلى نفسي، إن لم يكن للنوم، فعلى الأقل لكي أتأمل هذه اللوحات، وأتصفح كتاباً صغيراً وجدته على الوسادة فيه تقييم وشرح لهذه اللوحات.

وأخذت أقرأ وأقرأ، وأحدق في اللوحات بشدة أكثر فأكثر... ومرّت الساعات بسرعة، وانتصف الليل. وكان وضع الشمعدان يضايقي فمددت يدي بصعوبة، بدلاً من أن أوقظ خادمي النائم، ونقلت الشمعدان حيث يلقي ضوءاً أكثر على الكتاب.

ولكن نقل الشمعدان أتى بأثر غير متوقع... فقد سقطت أضواء الشموع (وكانت كثيرة) على ركن من الحجرة كان يكتنفه من قبل

أنَّ الألوان التي يضعها على القماش لم تكن سوى قطرات الدم من خدي تلك الجالسة إلى جواره.

ومرّت أسابيع عديدة... ولم يبقَ عليه لإنهاء اللوحة سوى بضع لمسات بالفرشاة حول الفم وفوق العينين... وكانت روح زوجته عندئذ تشرق وكأنّها شعلة مضيئة... وأخيراً انتهى الفنّان من لمسات الفرشاة، ووقف لحظة مبهوراً أمام العمل الذي أنجزه...

وفي تلك اللحظة، وبينما كان يحدّق في اللوحة، تملكته رعدة شديدة، وشحب لونه، وصاح بأعلى صوته: «إنّها الحياة نفسها!». والتفت فجأة ليرى حبيبته... لكنّها كانت قد ماتت.

- اعتمدنا في ترجمة القصائد والقصّة القصيرة على المجلد الذي يضمُّ أعماله الشعريّة والقصصيّة والنقدية المترجمة إلى الفرنسيّة:

EDGAR ALLAN POE

(Contes – Essais – Poèmes)

Editions Robert Laffont, S.A, Paris, 1989.

وبكلّ تأثر أعدت الشمعدان إلى وضعه السابق... برعب عميق مهيب، وإذ صار مصدر تأثري بعيداً عن سبب اضطرابي العنيف، أخذت بحرارة وشوق الكتاب الذي يشرح اللوحات ويقصُّ تاريخها، وبحث عن الرقم الذي تحمله اللوحة ذات الإطار البيضوي، ثمّ قرأت عنها هذه القصة الغامضة الغريبة:

« كانت فتاة نادرة الجمال... تفيض حيوية ومرحاً. وما أتعب تلك الساعة التي رأت فيها الرسام وأحبته ثمّ تزوجته! كان حادّ الطبع، صعب المراس، شديد الاهتمام بعمله، عاشقاً لفنّه... أمّا هي فكانت ذات جمال نادر، مرحة، كلها إشراق وابتسام، في خفّة الغزال الصغير، تحبُّ كلّ شيء، إلا شيئاً واحداً كانت تكرهه... هو الفن، الذي كان ينافسها...، لم تكن تكره سوى اللوحات والريش والأقلام، وغيرها من أدوات الرسم التي تحرمها من رؤية وجه حبيبها.

وكان شيئاً مفرغاً للغاية بالنسبة إليها أن تسمع من زوجها الفنان أنّه يريد أن يرسم لها صورتها... ولكنّها كانت وديعة ومطبعة، فجلست في استسلام أسابيع عديدة في إحدى حجرات القصر العالية، التي يكتنفها الظلام فلا يبده إلا شعاع يسقط من أعلى على القماش الباهت الذي يرسم عليه الفنان... وقد كان يمنح كلّ قلبه لعمله الذي استمرّ ساعة بعد أخرى ويوماً بعد يوم... وكان شديد المراس، حاد الطبع، عابساً، تائهاً في خيالاته... ولذلك لم يستطع أن يدرك أنّ الضوء الشاحب الذي كان يشقُّ الظلام في تلك الحجرة كان يحطم روح زوجته ويضني صحتها... وقد كانت تذوي... وهو وحده الذي لا يشعر بها... ومع ذلك كانت دائماً تبتسم دون أن تشكو، فقد كانت ترى الفنان (وهو ذو شهرة فائقة) يجد لذة شديدة في عمله، وقد ظلّ يوماً بعد يوم يرسم هذه التي يحبها كثيراً، وظلت هي تزداد ضعفاً على مرّ الزمان.

والحق أنّ من رأوا اللوحة عندئذٍ قالوا إنّها معجزة، وإنّها لا تدلُّ على عظمة الفنان فحسب؛ بل على حبه العميق لتلك التي صورها بكلّ ذلك الإعجاز.

وأخيراً كاد يفرغ من عمله. ولم يكن يسمح لأحد أن يدخل عليه الحجرة، فقد اشتدّت حميته للعمل، ولم يعد يحوّل عينيه عن اللوحة إلا نادراً، حتى لم يعد ينظر إلى وجه زوجته... ولم يدرك

## الإبستمولوجيا التشييدية وعلاقتها بالمصطلح النقدي لدى محمد مفتاح

رشيد سوسان\*

الغضب، وإنما نلتمس منه أن ينظر إليها بعين رضا كليلية<sup>3</sup>؛ لأنّ المفاهيم معالم تهدي الباحث إلى سواء الدقة في الوصف، والصحة في التأويل، وإلى مراعاة طبيعة الشعر العربي قديمه ومعاصره<sup>4</sup>.

من أهمّ القضايا المصطلحية العامّة، التي تؤطر تصوّر النظري للمصطلح النقدي لدى الدكتور مفتاح خاصة، وتوجّهه في معظم دراساته الأدبية، وتنظيراته النقدية، وآرائه الفكرية عامّة، قضية الإبستمولوجيا التشييدية؛ لأنّها تشكّل، بوضوح، لبنة جوهرية لخلفيته التّظهيرية والمعرفية والتّصويرية الخاصة بجهازه المفهومي والمصطلحي؛ لأنّها مدخل جوهري لا محيد عنه لفهم تعامله العلميّ الدقيق مع المفاهيم والمصطلحات.

للإبستمولوجيا التشييدية، إذاً، أهميّة خاصّة لدى الناقد مفتاح، فهي حاضرة بشكل قوي سواء في مصطلحاته ومفاهيمه، أم في تنظيراته النقدية، أم في تحليلاته ودراساته. ولعلّ أهميّة التشييد هذه هي حرّكته فاتّخذها مفتاحاً لإبداع مفاهيمه وتوليد مصطلحاته. وتأتي هذه الدراسة المُقدّمة للقارئ الكريم في نطاق ما يوضح حضور هذه القضية النقدية والمصطلحية عند الدكتور محمد مفتاح، ويبين علاقتها بتوليد المصطلحات ووضع المفاهيم لديه. فما التشييدية لدى الناقد؟ وكيف وظّفها في منظومته المصطلحية؟ وإلى أيّ حدّ كان ناجحاً في ذلك؟ هذا ما سنعرّفه في المحثّين الآتين، وفي مطالبهما:

لا يعدم الدارس أدلة وشواهد من كتب الدكتور محمّد مفتاح<sup>1</sup> لتأكيد اهتمامه بالمفاهيم والمصطلحات النقدية والفكرية عموماً، فهي شواهد كثيرة تؤكّد العناية الفائقة التي يشمل بها الدكتور تلك المصطلحات والمفاهيم؛ لأنّه يدرك حقّ الإدراك أنّ الاهتمام بالمفاهيم يحتلّ «مركزاً هاماً في الأبحاث العلميّة والاجتماعيّة والإنسانيّة لما لها من دور في ضبط التعامل في الحياة اليوميّة والعملية، وفي بناء النظريات والمناهج والنماذج في الحياة العلميّة»<sup>2</sup>.

إنّ عناية الناقد الكبرى بالمفاهيم والمصطلحات هي التي جعلت كتبه تميّز بغزارة مفاهيمها وتنوعها وتشعبها. ولعلّ ذلك هو ما دفعه إلى أن يصرّح (وكأنه يلتبس العذر من القارئ) بقوله الآتي: «وإذا ما وجد القارئ مفاهيم كثيرة فترجو منه ألا ينظر إليها بعين

\* أكاديمي من المغرب.

1- الدكتور محمّد مفتاح: من أشهر النقاد المغاربة والعرب، ولد عام 1942م، وكتبه غنيّة عن التعريف، وهي بحسب التسلسل التاريخي: «ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماي (صنع وتحقيق وتقديم)»، و«الخطاب الصوفي: مقارنة وظيفيّة»، و«في سيمياء الشعر القديم: دراسة نظريّة وتطبيقية»، و«تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)»، و«دينامية النص (تنظير وإنجاز)»، و«مجهول البيان»، و«التلقي والتأويل: مقارنة نسقيّة»، و«التشابه والاختلاف: نحو منهجية شموليّة»، و«المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي»، و«النص: من القراءة إلى التنظير»، و«مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والمناقفة»، و«الشعر وتناغم الكون: التخيل - الموسيقى - المحبّة»، و«رؤيا التماثل: مقالة في البنيات العميقة»، و«مفاهيم موسّعة لنظرية شعريّة: اللغة - الموسيقى - الحركة»، وهو في ثلاثة أجزاء.

2- مفتاح، محمد، «المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999م، ص5.

3- العبارة تُحيل على البيت المنسوب إلى الإمام الشافعي: (الطويل)

وَعَيْنُ الرَّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ وَلَكِنَّ عَيْنَ السَّخَطِ تُبَدِّي الْمَسَاوِيَا

يُنظر: «ديوان الإمام الشافعي»، جمعه وحقّقه وشرحه: إميل بديع يعقوب، دار

الكتاب العربي، بيروت- لبنان، طبعة 2010م، ص، 165.

4- المفاهيم معالم، (م.س)، ص، 141.

## البحث الأول: في مفهوم التشييدية اصطلاحاً

يستعمل الكتاب والدارسون مقابلات متنوعة للتشييد (Con-struction) منها: البناء، الإنشاء، التكوين...، ولذلك التشييدية أو البنائية أو الإنشائية أو التكوينية أسماء مُسمّى واحد، وهو ما يُؤثر محمّد مفتاح أن يسمّيه «التشييدية»، وهو مصطلح مستعمل في أكثر من فنّ وتخصّص. وفيما يأتي لمحة مركّزة حول مفهوم هذا المصطلح في بعض التخصصات:

المطلب الأول: مفهوم التشييدية في الفن، والفلسفة، والفكر، وعلم الاجتماع

من المذاهب التي عُرّفت بهذا الاسم ما سُمّي بـ«المدرسة التكوينية»: (Constructivisme)، وهي: «مدرسة في الفن يُعلّق أنصارها أهمية خاصة على الجوانب التكوينية في التعبير الفني، وعلى المواد المستخدمة. وقد نشأت التكوينية بعد الحرب العالمية الأولى، نتيجة للوسائل الفنية الصناعية المتطورة...، ووجدت قبولاً واسعاً بصفة خاصة في فنّ العمارة، وللمدرسة التكوينية انعكاساتها أيضاً في الأدب والموسيقى»<sup>5</sup>.

وهناك اتجاه فلسفي معروف بـ«تشييد الله» (Construc-tion de Dieu)، وهو: «اتجاه فلسفي ديني في روسيا، نشأ بعد هزيمة ثورة 1905-1907م. من بين زعمائه لونا تشارسكي، وف. بازاروف، ويوشكيفيتش. وكان هدف اتجاه تشييد الله (الذي كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة بوغدانوف) التوحيد بين الاشتراكية العلمية والدين، وخلق ما يسمى الإلحاد المتدين؛ أي دين دون إله، وكان دعاة «تشييد الله» ينظرون حتى إلى الماركسيّة باعتبارها من الناحية المبدئية مذهباً دينياً يبين للناس الطريق إلى حياة جديدة...، وكان لينين وبلخانوف شديدي الانتقاد لمدرسة «تشييد الله»...»<sup>6</sup>.

وذكر صاحب معجم (المنهل) مفهومين للبنائية (Construc-tion) هما:

«نظرية جمالية ظهرت عام: 1920م لتُجَلّ في موضع النَّحت التقليدي نحتاً مفرغاً مكتنفاً بشبابك من الخطوط والسطوح».

«نظرية تعدّد كلّ موضوع للفكر مبنياً»<sup>7</sup>.

ومّا ورد لدى جميل صليبا بخصوص التشييد، أو (الإنشاء)، هذه المتقطعات: «الإنشاء إذاً هو البناء (Construction)، وهو الخلق (Création) والإيجاد...، ومعنى الخلق إيجاد الشيء الذي يكون مسبقاً بمادة...»<sup>8</sup>. وفي مجال علم الرياضيات يوظف مصطلح «الحد الإنشائي»: (Définition Constructive)، و«هو الحد الذي ننشئ به المعنى المتصور في أذهاننا. وهكذا ننشئ المعنى الرياضي، كما ننشئ جميع المعقولات المتصورة في الذهن من دون أن ننسبها إلى أشياء خارجية تطابقها، أو لا تطابقها»<sup>9</sup>.

أمّا لالاند فقد قال في موسوعته الفلسفية: «أنشأ، بنى (Con-struire): أ- بالمعنى المجازي العام توليد موضوع فكري بتوليف عناصره... ب- بنحو أخص، استخراج مُجمّع معطى بكليته، من مبدأ أو من عدة مبادئ... ج- عند كائط، الإنشاء معناه التمثيل في حدس قبلي لشيء ما مجرد (مفهوم، علاقة): «إنّ المعرفة الفلسفية هي المعرفة العقلية بمدارك ومفاهيم؛ وإنّ المعرفة الرياضية هي

7- إدريس، سهيل، المنهل، دار الآداب، بيروت، قاموس فرنسي-عربي، ط35.

2006م، ص 294. يُنظر أيضاً معجم:

«AXIS», l'univers documentaire. Dictionnaire encyclopédique» -

le livre de Paris - HACHETTE, 1997, Volume 2, p. 666.

8- صليبا، جميل، «المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية

واللاتينية»، منشورات ذوي القربى، مطبعة سليمان زاده، ط1، 1385هـ/ج1،

ص 162.

9- صليبا، جميل، «المعجم الفلسفي»، (م.س)، ج1، وأضاف قوله: «وقد ذهب

الفيلسوف غوبلو إلى أنّ البرهان الرياضي كله استنتاج إنشائي (Dédution

Constructive)... فالبرهان الرياضي إذاً إنشائي ينتقل فيه العقل من الخاص إلى

العام، أو من العام إلى الأعم، ومن الجزئي إلى الكلي، وهو مصحوب بمشاهدة

منطقية ضرورية». ص 162 - 163.

5- «الموسوعة الفلسفية: وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين»،

إشراف: م. روزنتال وب. يودين، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم

وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط7، آذار/ مارس

1997م، ص 462.

6- المصدر نفسه، ص 126.

كالأساطير والأحلام والطقوس البدائية. ولو قارنا بين موقف البنائية وموقف الوضعية المنطقية في هذا الصدد لانتضح لنا أن هذه الأخيرة هي الأحق (بغير جدال) بأن توصف بتجاهلها للإنسان...»<sup>13</sup>.

لا تخفى أهمية الذات في الاتجاه البنوي؛ لأنّها هي التي تقوم ببناء ما هو ضروري لمواجهة آية وضعية أو إشكال في العلم والمعرفة. ولذلك تركّز البنوية اهتمامها على «تلك العمليات التي تقوم بها الذات، وتستخلصها بالتجريد من أفعالها الذهنية العامة. ومن هذه العمليات تؤلف البناءات التي تستخدمها الذات في نشاطها العقلي الذي لا ينقطع...»<sup>14</sup>.

ومّا يُشهد به للبنوية أنّها حققت مدّاً وانتشاراً شمل مختلف التخصصات والعلوم؛ وهكذا برز في اللغة جاكسون (Jakobson)، وشومسكي (Chomsky)، وفي التحليل النفسي لكان (Lacan)، وفي النقد الأدبي بارت (R. Barthes)، وفي الفلسفة فوكو (Foucault)، وفي الفكر الماركسي ألتوسير (Althusser)، وفي الفلسفة وعلم الاجتماع ليفي ستروس (Lévi-Strauss)، وفي الفلسفة والتربية جان بياجى (J. Piaget)...، وهؤلاء كلهم يتمتعون بروح تشييدية واضحة في مشاريعهم الفكرية، أو الفلسفية، أو الاجتماعية، أو التربوية، أو النقدية...

ومّا أصبح مشهوراً في مجال علم الاجتماع أو الأنتروبولوجيا، انتشار تيارين مهمّين نجد لدى أنصارهما اعتماداً على نظرية البنائية: أولها «المدرسة الوظيفية» التي تُسمّى كذلك المدرسة البنائية الوظيفية، أو الأنتروبولوجيا الميدانية، وقد سادت في بداية القرن العشرين، وتميزت بالخروج من جوّ المكتبات إلى الميدان الخارجي، «وتشييد النظريات لصياغة المفاهيم، لأنّهم اقتنعوا بأنّ مرحلة العمل، بعيداً عن «الميادين الثقافية» التي تشكّل مدار انشغالهم، أصبحت متجاوزة، فالأنتروبولوجي هو الذي يعمل

التي تنشأ عن بناء كليات. يعني إنشاء مفهوم ما عرض الحدس القبلي المناسب له...»<sup>10</sup>.

كما أنّ العمليات الإنشائية متوقفة على الذات واجتهاداتها أساساً، وهو ما أكّده لالاند: «تراوح لائحة العمليات المعتمدة بمنزلة عمليات إنشائية، بحسب المذاهب، حتى إنّ تعريف الإنشائية يتوقف، إلى حد ما، على تقويها ذاتية. إنّ رياضيات هيلبرت (Hilbert) المألّية هي رياضيات إنشائية بناءً، وكذلك شأن الرياضيات الحدسية، ولكن بمعنى أوسع»<sup>11</sup>.

من أشهر الذين دافعوا عن التشييدية/البنائية الفيلسوف الفرنسي جان بياجى (J. Piaget)، فهو يرى في بنيويته أنّ أهمّ ما تحرص عليه «هو السعي إلى تحقيق معقولة كاملة عن طريق تكوين بناءات مكنتية بنفسها، لا نحتاج من أجل بلوغها إلى الرجوع إلى آية عناصر خارجية، ومحاولة الوصول إلى السمات التي تشترك فيها كلّ البناءات التي نتوصل إليها بوجه عام»<sup>12</sup>. أليست عملية تكوين بناءات مكنتية بنفسها تشييداً لا يحتاج إلى عناصر وضعية خارجية؟

إنّ للإنسان في المبدأ التشييدي موقعاً جوهرياً في المحيط، وفي العلم والمعرفة، وهذا ما كان يمثل قاسماً مشتركاً بين كثير من البنويين كما أكّد فؤاد زكريا؛ فعلى الرغم من كلّ الانتقادات التي توجه إلى البنوية، حافظت على موقع الإنسان في المعرفة والعلم، ولم تتجاهله كما ادّعت ذلك بعض الفلاسفات المعارضة. يقول زكريا: «وعلى آية حال، ففي استطاعة المرء أن يدرك بسهولة أنّ هذا الاهتمام بالبناءات التجريدية قد انبثق، في حالة البنائية، من دراسة متعمقة لعدد كبير من الظواهر الإنسانية الأصلية،

10- لالاند، أندريه، «موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة

النقدية والتقنية»، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، عويدات للنشر والطباعة، بيروت- لبنان، ط 2008م، مج 1، ص 216-217، (بتصرف).

11- المرجع نفسه، ص 494.

12- زكريا، فؤاد، «الجدور الفلسفية للبنائية»، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط 2، 1986، ص 8. وقد بذل فؤاد زكريا مجهوداً كبيراً في الكشف أكثر

عن مفهوم البنائية ومعناها، وذلك من خلال التركيز على الاتجاهات التي ظهرت البنائية لتنتقدها، ينظر ذلك، لمزيد من التفصيل، في الكتاب.

13- المرجع نفسه، ص 57. وأضاف الكاتب: «فقد استبعدت الوضعية المنطقية

باسم العلم. أو النظرة العلمية، كلّ هذه الظواهر [الأساطير والأحلام والطقوس البدائية] من مجال «ما له معنى»، وأبت أن تعترف لها بأيّة نوع من الحقيقة، حرصاً منها على فهمها الخاص...». المرجع نفسه.

14- المرجع نفسه، ص 56.

2. كل تعلم جديد يعتمد على بنيات معرفية متشكّلة من بنيات محتويات ومفاهيم مكتسبة سابقاً...»<sup>17</sup>.

جاء في المعجم نفسه التوضيح الآتي لمفهوم البنائية في علم التربية: «على مستوى بيداغوجي، أثرت البنائية على التصورات الديدانكتيكية، حيث وجّه الفعل التربوي نحو وضعيات تفاعلية تثير لدى التلميذ الحاجة إلى البحث وصياغة المشكلات وإثارة الصراعات وخلق فرص المبادرة والإبداع. وتقوم هذه التصورات الديدانكتيكية على فكرة مركزية تجعل من المعرفة السيكلوجية بالطفل منطلقاً لبناء وضعيات ديدانكتيكية تسمح للتلميذ داخل محيط حي يتيح له استعمال وسائل استراتيجية تؤثر على هذا المحيط، وتمكّنه من الارتقاء من الإحساس إلى التمثّل والبناء»<sup>18</sup>.

وأضاف أصحاب المعجم أيضاً: «وقوام هذه الاستراتيجية يلي:

1. يوضع المتعلم في مواجهة مشكل مُستمد من الممارسة اليومية.

2. بحث المشكل المطروح ومناقشته جماعياً.

3. بحث متعدّد الاتجاه بقصد حلّ المشكل يتماشى ووتيرة كلّ متعلم وأسلوبه.

4. تقلص حضور المدرس وتدخله.

5. استئناف المناقشة الجماعية واستخلاص النتائج.

6. تحرير التقارير النهائية.

في حقله، وهو الذي يؤلف الصورة الخاصة مستعملاً لذلك عدّة مفهومية خاصة به. فالباحث والمنظر هما شخص واحد»<sup>15</sup>. والتيار الثاني هو تيار البنائية الفرنسية، أو الأنتربولوجية البنوية لدى ليفي ستروس.

### المطلب الثاني: مفهوم التشييدية (البنائية) في علوم التربية

إن أهمية التشييدية (البنائية) (Constructivisme) عامّة، وما تميّز به من تركيز على التفاعل بين الذات والمحيط خاصّة، هو ما دفع خبراء علوم التربية إلى استقدام مفهوم البنائية من مجاله الفكري والفلسفي وتطبيقه في المجال التربوي؛ فظهرت البنائية في التربية والتعليم. ومعلوم أنّ أصل البنائية في التربية يعود إلى الفيلسوف جان جاك روسو (ت 1778م)، الذي دعا في التربية إلى ترك الطفل «يربي نفسه بنفسه، وبذلك ينشأ حرّاً جديراً بأن يكون عضواً في دولة حرّة؛ إذ ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرّة إلا تربيته بالحرّة. وهذا يعني أنّ التربية يجب أن تكون سلبية ما أمكن، فتقتصر على معاونة الطفل في تربيته نفسه بنفسه، وتجنّب كلّ ما يضيّق عليه ويُقيّده...»<sup>16</sup>.

والبنائية (التشييدية) في المجال التربوي «صفة تطلق على كلّ النظريات والتصوّرات التي تنطلق في تفسيرها للتعلّم من مبدأ التفاعل بين الذات والمحيط، من خلال العلاقة التبادلية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. وتنطلق هذه النظريات من مجموعة من المسلّمات والفرضيات منها:

1. الذات ليست سلبية في التعامل مع المحيط، فهي تُخضع ما تتلقاه لعمليات فهم وتأويل وإدراك، وتعُدّل بنياتها للتلاؤم مع ما يحيط بها (بياجي).

15- إبراهيم، الزهرة، «الأنتربولوجيا والأنتربولوجيا الثقافية: وجوه الجسد»، تقديم: خضر الأغا، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، سورية - دمشق، ط1، 2009م، ص32-33. وممّا هو معروف أنّ هذه البنائية في الدراسات الاجتماعية تأثرت بالفيلسوف جون ديوي (1859م-1952م).

16- كرم، يوسف، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، سلسلة المكتبة الفلسفية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة- مصر، ط1، 1430هـ - 2009م، ص221.

17- الفارابي (عبد اللطيف)، وآيت موحى (محمد)، والغرضاف (عبد العزيز)، وغريب (عبد الكريم)، «معجم علوم التربية: مصطلحات البيداغوجيا والديدانكتيك»، 1، سلسلة علوم التربية - 9-10، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1994م، ص52.

18- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

7. مراقبة النتائج النهائي للمتعلم»<sup>19</sup>.

هكذا إذاً تتضح أهمية التشييدية (البنائية)، سواء كانت في المجال العلمي والمعرفي، أم كانت في المجال الفلسفي، أم في مجال الأنتروبولوجيا، أم في مجال علوم التربية، أم في حقل الفن والعمارة... ولعل أهم القواسم المشتركة التي يعتمد عليها خبراء هذه المجالات المذكورة ما يأتي:

- الإبداع والخلق والإيجاد.
- تشييد التصورات والمقولات دون ربطها بعناصر خارجية.
- توليد المعرفة العقلية وتوليد المفاهيم وتشبيد النظريات.
- ربط كل بناء أو تشييد بالذات، وما تتمتع به من طاقات وعمليات.
- فتح المجال لتفاعل فعّال تقوم به الذات في علاقتها بالمحيط الخارجي، أو الموضوع المعالج.
- استمرارية البحث ودوام العمليات الإبداعية.
- الاهتمام بالإنسان وعدم تهميش وظيفته داخل المجتمع.
- فتح المجال للخصوصيات أكثر، لتبني تشييداتها وبناءاتها الحضارية الخاصة بها.

قد تكون هناك عناصر أخرى يمكن أن تضاف إلى هذه القواسم المشتركة التي تمّ انتقاؤها من التعريفات المذكورة للتشييدية، وما ذكر أيضاً حول خصائصها ومقوماتها فيما تقدم. بيد أن هذه العناصر المذكورة كافية لتقديم تصوّر شامل ومفصّل عن النظرية التشييدية، وبيان أهمية هذه النظرية وتبينها؛ لأنّها، بحق، نظرية ساهمت بقسط وافر في تقديم مشاريع وإنجازات فلسفية، وعلمية، وأدبية، وتربوية...، وهي مشاريع ظلت ثابتة، على الرغم من بعض التقلبات والمخاضات والعواصف الفكرية التي هبت عليها مراراً.

### المطلب الثالث: في أهمية «التشييدية»

إنّ مبدأ التشييد عموماً، يكتسي أهمية عظمى في كلّ المشاريع

الفكرية والمجالات الثقافية والعلمية والتربوية، وتزداد أهميته في ميدان توليد المفاهيم، ووضع المصطلحات وتشبيدها، ضمن رؤية نظرية تؤمن بالتحرّر من جهة، وتفتح على باقي الاجتهادات من جهة ثانية. ولعلّ هذا ما دفع الناقد محمّد مفتاح إلى تبني المبدأ التشييدي في كلّ ما أبدعه من نقد، وتنظير، وفكر، ودراسات، وذلك وفق تصوّر منهجي حديث يؤمن بالافتتاح على ثقافة الغير، ولا ينسلخ عن التراث كلياً. إنّ تصوّر منهجي من شأنه أن يؤدي إلى نهضة وتجديد يخدمان الحضارة العربية الإسلامية، ويسيران بها نحو مدارج التقدم السليم. ولعلّ هذه الرؤية لدى مفتاح تذكّر بما قاله المفكر محمّد عابد الجابري: «إنّ من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا، وتجديد أدوات تفكيرنا، وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معاً»<sup>20</sup>.

من إيجابيات مبدأ التشييد أيضاً أنّه يؤدي إلى جعل العامل به قادراً على تسمية مفاهيمه، ووضع مصطلحاته بكلّ دقة وعلمية؛ لأنّ عدم القدرة على ذلك معناه التشتيت وضياح الجهود، ومعناه فقدان السيطرة على الواقع كما يقول أحد الباحثين: «أمّا النتيجة المركزية التي يمكن أن نصل إليها من كلّ هذا، فهي أنّ من يفقد القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسميها يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة، ومن يدرك الواقع حقّ الإدراك ثمّ يصنّفه حسب مقولاته وتسمية أسماء تتفق مع هذا الإدراك، أمكنه الحركة فيه بقدر معقول من الحرية»<sup>21</sup>.

كما أنّ المشتغل بالنقد والأدب يحتاج كثيراً إلى مبدأ التشييد هذا، بقصد تكوين مفاهيمه، وبناء مصطلحاته النقدية القادرة على وصف النصوص الأدبية، وتحليل الظواهر الإبداعية والسميائية؛ لأنّ «بناء المفهومات ونحت مدلولات المصطلح

20- الجابري، محمد عابد، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية. والمرجع المذكور جماعي من تأليف: عبد الله العروي، وعبد الفتاح كيليطو، وعبد القادر الفاسي الفهري، ومحمد عابد الجابري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، سلسلة معالم، ط 2، 1993م، ص 87.

21- عبد الرزاق، بلعقروز، «تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم

والمعنى والتواصل»، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1430هـ - 2009م، ص 37.

19- المرجع نفسه، ص 9-10، وقد رُتبت هذه العناصر بشكل عمودي لتتضح للقارئ أكثر.

## المبحث الثاني: التشييدية لدى محمد مفتاح

## المطلب الأول: التشييد والمصطلحات لدى مفتاح

إنَّ الاهتمام بالمفاهيم أمرٌ ضروري بالنسبة إلى كلِّ ناقد، ولا تخفى أهميَّة التشييد في مجال المفاهيم والمصطلحات، فإذا كان الاهتمام بالمفاهيم يحتلُّ «مركزاً هاماً في الأبحاث العلميَّة والاجتماعيَّة والإنسانيَّة لما لها من دور في ضبط التعامل في الحياة اليوميَّة والعملية، وفي بناء النظريات والمناهج والنماذج في الحياة العلميَّة»<sup>24</sup>، فإنَّ التشييد يفتح الباب أمام الكتاب والنقاد لبناء المفاهيم الجديدة وإدعائها، واقتراح المصطلحات العلميَّة وضبطها، وفق نظرة وتصور تشييديين ذاتيين. وقد أكد الناقد مفتاح أنَّ «التشييد النظري يهيمن على المعطى في ميدان البحث العلمي، لذلك يمكن إعادة صياغة المكونات، والتحكُّم فيها، وتوجيهها توجيهاً ملائماً يخدم استقرار المجتمع، ويؤدي إلى ازدهاره الثقافي»<sup>25</sup>.

ولا تخفى أهميَّة مبدأ التشييد الفائقة في إبداع المفاهيم والمصطلحات، ذلك الإبداع الذي قد يتحوَّل إلى ثروة نظريَّة، وعلميَّة، ونقدية، ومصطلحيَّة عميقة، إذا كان صاحب هذا الإبداع قد تحكَّم في عوامل تشكُّله؛ ذلك أنَّ إبداع المفاهيم هو لبُّ العلوم وجوهر التخصصات. وقد أثار عن جيل دولوز أنَّه حسم الأجوبة عن سؤال: ما الفلسفة؟ «في قوله واحدة، [وهي]: الفلسفة هي إبداع المفاهيم»<sup>26</sup>.

النقدي يُعدُّان من أهمِّ الوسائل والإمكانات الموصلة إلى تأهيل معرفة نقدية وجمالية سليمة من الآفات التي صارت تواجه الناقد العربي»<sup>22</sup>.

إنَّ النقد الأدبي، ودراسة الظواهر الإبداعية والفكرية المختلفة، يحتاجان إلى نوع من التحرُّر، ولا يتقيدان بقيود فكرية أو إيديولوجية، وحين يكون النقد متحرراً، يصبح أرحب وأكثر ديناميَّة. يقول الباحث محمد بوعزة: «إنَّ استراتيجية النقد لا تتشكَّل من وظائفه التقليدية (المتابعة، التعليق، الشرح، التحقيق، الوساطة...)، ولكنها تتجاوزها إلى نطاق تفكيك خطابه وتشريح ذاته وزحزحة مسلّماته، بحيث يجعل من نفسه بشكل دوريٍّ موضوع تساؤل ومراجعة، وإلا انسَدَّ الأفق أمام الممارسة النقدية، وفقدت المفاهيم ديناميتها وفعاليتها. هذه المسألة هي ضرورة حيوية لأيِّ بناء معرفي وثقافي، لذلك نعتقد أنَّ الخطاب النقدي بمختلف خطاباته (النظري، التطبيقي، وحتى نقد النقد) لا يمكن أن يمارس دوره التشييدي في بناء الأنساق والمفاهيم إلا في مناخ يتميَّز بالاختلاف والحرية والاعتراف بالآخر ونقد الذات»<sup>23</sup>.

إنَّ كلَّ هذه الإيجابيات، التي يتمنَّع بها مبدأ «التشييد»، هي التي دفعت بكلِّ تأكيد الناقد محمد مفتاح إلى تبني هذا المبدأ في دراساته المختلفة، فكان يشيِّد لدراساته ما يناسبها من المفاهيم، ويبنى لها ما ينسجم معها من المصطلحات. كلُّ ذلك في جوٍّ من التحرُّر الفكري واضح يلمسه كلُّ من يقرأ له دراسة أو كتاباً أو مجموعة من كتبه.

ذلك هو مفهوم مبدأ التشييد اصطلاحاً لدى المتخصِّصين، وتلك هي أهميته الفكرية والعلمية في بناء المفاهيم ووضع المصطلحات. فما التشييد لدى الباحث المفكَّر محمد مفتاح؟ وكيف يستغله في قضية وضع المصطلحات وتسمية المفاهيم؟

24- مفتاح، محمد، «المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999م، ص5.

25- مفتاح، محمد، «التشابه والاختلاف: نحو منهجية شمولية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996م، ص25.

26- الصفدي، مطاع، «ما هي الفلسفة؟ إبداع المفاهيم»، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإمام القومي، بيروت- باريس، العدد 102 - 103، سنة 1998م،

ص147. ومقال صفدي هذا منشور ضمن ركن: «مراجعة كتب»، فهو عرض وتقديم لكتاب «ما هي الفلسفة؟» لجيل دولوز وفليكس غتاري، مترجم إلى

العربية، مراجعة وإشراف: مطاع صفدي، منشورات مركز الإمام القومي، والمركز الثقافي العربي بالتعاون مع اليونسكو- باريس.

22- الإدريسي، عبد الرحيم، «تحرير النقد»، مجلة «العبرة»، مجلة فصلية أدبية تعنى بالنقد والإبداع، السنة الأولى، العدد 1، صيف 2006م، ص11.

23- بو عزة، محمد، «إغراء النسق»، مجلة «العبرة»، مجلة فصلية أدبية تُعنى بالنقد والإبداع، السنة الأولى، العدد1، صيف 2006م، ص18.

هناك، إذاً، خصائص طبيعية موجودة، وخصائص مفهومية يبدعها الكاتب، ولا بدّ من مراعاة كلّ منهما؛ ذلك أنّ «خصائص الطبيعة معطاة، وخصائص البنية المفهومية مشيئة من قبل ذات مجرّبة. الخصائص المفهومية متولّدة عن تجربة مقتطعة ممّا يظهر من العالم ووقع التفاعل معه...»<sup>31</sup>.

ولعلّ عناية الباحث بفتح بتشيد المفاهيم، واهتمامه بإنشاء المصطلحات وتسميتها، تُدكّرنا بصنيع الأصوليين. يقول الأستاذ الزخيني في بحث له خاص بـ(عناية الأصوليين بالمصطلح): «وإذا انتهينا إلى هذه النتيجة فيما يتعلق بالعناية البيانية للأصوليين بالمصطلح، فيبقى أن نأتي على عنايتهم البنائية أو الإنشائية به... إنّ المقصود بهذا المصطلح [أي البنائية أو الإنشائية] هو المظهر الذي يعكس عناية الأصوليين باختيار الألفاظ وإطلاقها على المعاني وتواضعهم على ذلك، كما يفعل سائر العلماء في أيّ علم. وإذا كان المظهر البنائي قد تشكّل بعد اكتمال علم الأصول وتشعب مباحثه وتأثره بغيره من العلوم، فإنّ المظهر البنائي مرتبط بنشأته، شأنه في ذلك شأن سائر العلوم والفنون، فنشأة كلّ علم أو فن تتميز منذ الميلاد بوجود مصطلحات تعبّر عن المعاني التي تكون من صلب ذلك العلم أو ذلك الفن»<sup>32</sup>.

أمّا بخصوص أهداف مبدأ التشييد في الدراسات والمفاهيم بحسب محمّد مفتاح، فإنّ من أهمّ أهدافها أنّها تُسهّم في بناء خصوصيات الثقافات والحضارات. يقول الباحث: «لقد أتت التشييدات لتدفع بالخصوصيات إلى أقصى درجاتها؛ إذ هي تركّز على الأهمية الحاسمة للتطور الذاتي في السلوك بالجمع بين القدرات الأولية المتفاعلة مع التعلم لتشيد إمكانات سلوكية للفرد؛ وكلّ فرد يختلف عن فرد آخر في تصوّر محيطه، تبعاً لتجاربه ونوع تعلمه وأصناف مهاراته: «كلّ حياة تاريخ متفرّد تشبه علمها، تاريخ تشيده الثقافة واللغة والعائلة»؛ إلا أنّ الفرد

مّمّا هو معروف أنّ «النظرية التشييدية تدّعي أنّ الذهن يُضيف شيئاً إلى حصيلة الحافظ أثناء إنتاج المدرك»<sup>27</sup>. وهو ما يتطلب من الدارس بذل الجهود تلو الجهود للإبداع أكثر، وعدم الاكتفاء بما هو كائن وموجود فقط... من هنا تكون الحقائق القائمة على التشييد عكس الحقائق الوضعية التي يكفي فيها الباحث بوصفها؛ لأنّها هي الحقائق والقوانين «التي شاء الله أن يعطيها للطبيعة، أو لأنّها وقف عليه. إنّنا نتعلمها إمّا بالخبرة، أي بعدياً، وإمّا بالعقل، وقبلياً، أي بالاعتبارات التواضعية التي جعلته يختارها»<sup>28</sup>.

ونجد تفاصيل كثيرة في المعاجم المصطلحية، وفي كتب الفلسفة والفكر، تبين مفهوم الوضعية، أو المذهب الوضعي، أو غيرها من المفاهيم القريبة. فهذا مراد وهبة في معجمه يقول عن المذهب الوضعي إنّه: «مذهب أوجست كونت الذي يقرّر أنّ الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأنّ المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وأنّه يجب من ثمة العدول عن كلّ بحث في العلل والغايات»<sup>29</sup>.

إنّ مبدأ التشييد، إذاً، لا يكفي أصحابه بما هو كائن وموجود فقط؛ بل يبدعون ويضيفون ويقترحون ما يرونه مناسباً من قواعد وآراء ومبادئ ومفاهيم ومصطلحات...، وممّا يفسّر ذلك تشييد الباحث مفتاح على خطورة توظيف المفاهيم الغريبة التي قد تتحوّل إلى أدوات تخريب؛ ذلك أنّ «المفاهيم مهما كان نوعها منبثقة عن المناخ الثقافي السائد. المؤرّخ أو المحلّل المغربي يوظف مفاهيم انبثقت من غير ثقافته، وإذا اعتبرت تلك المفاهيم تاريخية نسبية فإنّه حينئذٍ يستخدم آليات لتخريب ذاكرته الثقافية والحضارية. غير أنّ فعله يصير مُستساغاً إذا ما استند إلى مفاهيم تعكس القوانين الطبيعية والإنسانية، ووظفها بذكاء وحصافة رأي»<sup>30</sup>.

27- «المفاهيم معالم»، (م.س)، ص 109.

28- «موسوعة لالاند الفلسفية»، (م.س)، مج 2، ص 998. ذكرت الموسوعة أيضاً في الصفحة نفسها أنّ الوضعي «من زاوية المعرفة: ما هو معطى، ما يقدمه الاختبار على سبيل الأمر الواقع، حتى وإن كنا نجهل علة وجوده».

29- مراد، وهبة، «المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية»، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة 2007م، ص 685. تُنظر تفاصيل أخرى في المرجع نفسه، أو في «موسوعة لالاند الفلسفية»، مج 2، ص 998 وما بعدها.

30- «المفاهيم معالم»، (م.س)، ص 117.

31- المصدر نفسه، ص 100.

32- الزخيني، عبد الرحمن، «عناية الأصوليين بالمصطلح»، ضمن أعمال: «ندوة

الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية»، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس-

فاس، شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز-

فاس، معهد الدراسات المصطلحية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، طبعة

1996م، ج 2، ص 450.

وثقافية وبلاغية لم تبق لها إلا فائدة تاريخية يعتني بها مؤرخو الأفكار ليس غير، ولأنها أصبحت عتيقة قد تضر أكثر مما تنفع...»<sup>36</sup>.

ومن أمثلة ما يؤكد أهمية التشيد في تحديد بعض المفاهيم ووضع المصطلحات لدى مفتاح ما قاله بخصوص التخاطب: «وهذا التناول الجديد المزعوم يفرض علينا تشيد تعريف جديد للتخاطب؛ وعليه، إننا نقترح التعريف التالي: «وجود علاقي خارجي بين أنواع من الخطاب ودخلي بين مستويات اللغة. وتتراوح درجة العلاقة من «1» إلى عدد ما. والوجود العلاقي قد يكون إيجابياً وقد يكون سلبياً»<sup>37</sup>.

ثم قال بعد هذا التعريف الذي شيده للتخاطب: «ينصُ التعريف على وجود علاقة؛ هذه العلاقة التي تكون بين خطابين أو أنواع من الخطاب مما يفرض أن يكون هناك خطاب أصلي وأنواع من الخطاب فرعية. وقد يستخلص من الخطاب الأصلي إذا كان كاملاً ونموذجاً أمثل بنية مجردة تصير هي البنية المرجعية للبنية الفرعية الأخرى. وقد يستخلص من مجمل أنواع الخطاب البنية المجردة فتصير نسقاً مغلقاً»<sup>38</sup>.

هذه العلاقة، إذًا، عنصر أساس في كل تخاطب، ولذلك سيُشيد لها مفتاح درجات ومراتب، مستعيناً بمنطق الدرجات حيث قال: «فلنبن هذا بافتراضنا طرفين أقصيين. ولندع الطرف الأول المطابقة، ولنسم الطرف الثاني المزايلة. ويكون بين الطرفين درجات من العلائق محكومة بعدد عناصر بنية المطابقة. وهكذا سنقترح مفاهيم مرتبة تدريجياً من الكثرة إلى القلة على القياس والتقريب، مع أن المعاجم اللغوية، ومعاجم المعاني لا تسعفنا في التدقيق في هذا المجال»<sup>39</sup>.

إن نتيجة هذا الاجتهاد قد أدت بالناقد إلى تشيد ثماني درجات للعلاقة في التخاطب، وهكذا اقترح (بتصوره التشيدي) المفاهيم الآتية لعلاقات التخاطب:

ليس جزيرة منعزلة، ولكنه اجتماعي بطبيعته، يشيد ثقافة مشتركة. ما يهم التأكيد عليه أن التشيدية تمد التاريخاني بأدلة للاستمرار بالقول بالنسبية في صيغتها المعتدلة والمتطرفة، ولكنها تسلب التاريخي الوضعي كل حجة ودليل»<sup>33</sup>.

### المطلب الثاني: من أمثلة التشيد لدى مفتاح

إن كتب مفتاح ودراساته وأبحاثه تصلح لتكون كلها أمثلة للتشيد لديه؛ لأنها قائمة أساساً على مبدأ التشيد، أو «الإبستمولوجيا التشيدية» بتعبير الناقد نفسه. ومع ذلك، لا بأس في الاستئناس ببعض الأمثلة والنماذج، لتتضح هذه القضية أكثر للقارئ. ومما استوفقني، وأنا أجمع مادة هذا المبحث، ذلك الاعتقاد الجازم لدى الناقد بأهمية التشيد وأولويته في توليد المفاهيم وتسمية المصطلحات، وهو ما يلمسه بوضوح كل قارئ لكتبه... وربما كان هذا الاعتقاد الإيجابي بنجاعة التشيد هو ما دفع الناقد محمد مفتاح إلى اقتراح مفهوم «العقلانية-السياقية» الذي نجد فيه إشارة قوية إلى نوع من التشيد. قال الدكتور: «ولذلك كان لا مناص من أخذ السياق بعين الاعتبار تجنباً لهذه النتائج الضارة، اقترحنا هذا التركيب المزجي الذي هو: «العقلانية-السياقية» «أي: التأليف بين ما خلق في كل إنسان خلقاً ورؤد به ترويداً، وبين السياق العام الذي ينمو فيه الإنسان ويُفعل فيه. ومن ثمّة يمتاز إنسان عن إنسان، للاختلاف في بعض فطريات الوضع، والتزويد، والاستجابة، وفي درجات القدرة على رد الفعل، والفعل»<sup>34</sup>.

وجدير بالذكر أن محمد مفتاح شيّد هذا المفهوم (العقلانية-السياقية) احترازاً من تبني العقلانية الخالصة التي قد تؤدي إلى حتميات، وإلى أنواع من الجبر، وإلى ضروب من التساوي بين الأفراد، وإلى الإبعاد المطلق لدور المحيط»<sup>35</sup>. وجاء تشيد هذا المفهوم في سياق «مناقشة الأطروحات التاريخية التي ترى أن الاهتمام بالتراث غير مجد؛ لأن ما يحتويه التراث من مبادئ علمية وسياسية

33- مفتاح، محمد، «النص: من القراءة إلى التنظير»، شركة النشر والتوزيع،

المدارس، الدار البيضاء، ط. 1: 2000 م، ص: 149.

34- مفتاح، محمد، «مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والمثاقفة»، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، ط. 1، 2000م، ص: 43.

35- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

36- مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والمثاقفة، (م.س)، ص: 43.

37- «التشابه والاختلاف»، (م.س)، ص: 44.

38- المصدر نفسه، ص: 44.

39- المصدر نفسه.

وهكذا راعى الباحث مفتاح هذه الخصوصية عند علال الفاسي، فشيد مفاهيم مناسبة للثقافة لدى الشاعر. يقول في «مشكاة المفاهيم»: «ومراعاة مناً لتنوع تلك الإليات فإننا وضعنا مفاهيم تمييزية بين إليات الثقافة، وإليات التناس، وآليات التوالد. فقد حُكِمَ الثقافة بإليات التمثل والتكيف والتحصين والرّفص، والتناس بآلية التّطابق والتفاعل والتحرّز والقلب، والتوالد بآلة التعضيد و«التخذيل» و«التدخيل» و«التهميل»<sup>42</sup>.

شيد مفتاح، إذًا، مجالاً مفهوماً منتظماً، وهو مُكوّن من ثلاثة مفاهيم محورية، لبيان ظاهرة الثقافة لدى علال الفاسي، وهذه المفاهيم هي (الثقافة، والتناس، والتوليد)، وكل مفهوم منها شيد له أربع درجات، واقترح لها أربعة مفاهيم. من هنا، تكون الحصيلة تشييد اثني عشر مفهوماً، دون إحصاء المفاهيم الثلاثة (الثقافة، والتناس، والتوليد)، وإلا صار العدد خمسة عشر مفهوماً ومصطلحاً، كلها مُشيّدة من قبل المهندس والمشيّد مفتاح، لأجل بيان مظاهر الثقافة لدى الشاعر علال الفاسي<sup>43</sup>.

ومن الأمثلة على التشييد لدى مفتاح أيضاً، ما قاله بخصوص دراسة الشعر العربي القديم وتحليله، حيث لم يكتفِ بالموقف الوضعي فقط؛ بل أضاف إليه الموقف الإستمولوجي التشييدي. يقول: «ما الموقف الملائم لطبيعة الشعر العربي القديم؟ الموقف الإستمولوجي الوضعي الذي يرى استقلال الظواهر عن المحلّ فليس له إلا أن يصف ويصنّف، أم الموقف الإستمولوجي التشييدي الذي يرى أن الواقع يُخلق خلقاً ويبنى بناءً؟ لن نقدّم فتوى في هذا الشأن، لأنّ الأسئلة فوق أهليتنا وثقافتنا، ومع ذلك، فإننا نرى أنّ الموقف الملائم للشعر القديم هو الذي يراعي الطرفين ويؤلف بينهما؛ إذ هناك معطيات نصية مؤشرة على وقائع معينة، وهناك محلّ حرّ ومسؤول»<sup>44</sup>.

وأضاف الناقد مفتاح موصحاً أهمية التشييد وإسهامه في

«المطابقة: جعل الشيء على شيء، والمساواة والمالأة. وعليه، فإنّ البنية المتحققة تتطابق مع البنية المجرّدة.

• المناظرة: المقاربة ما احتوت بنيتها على سبعة عناصر.

• المحاذاة: الموازة (الجزئية) ما اشتملت بنيتها على ستة عناصر.

• المماثلة: ما ضمّت بنيتها خمسة عناصر.

• المضاهاة: ما وعت بنيتها أربعة عناصر.

• المضارعة: ما جمعت بنيتها ثلاثة عناصر.

• المشاكلة: ما كان في بنيتها عنصران.

• المشابهة: يكون فيها عنصر واحد»<sup>40</sup>.

هكذا تتضح، إذًا، أهمية التشييد لدى مفتاح؛ فلجعل التخاطب واضح المفهوم بيّنه، شيد تعريفاً جديداً له، ولجعل العلاقة في التخاطب واضحة بيّنه أيضاً، شيد لها مفاهيم متدرّجة، ووضع لها مصطلحات خاصة. ومن الملاحظ على هذا التشييد في المفاهيم والمصطلحات لدى الدكتور مفتاح أنّه غالباً ما يأتي في نطاق مبدأ التدرّج، أو منطق التدرّج، فيكون ذلك وسيلة كبرى من وسائل توليد المفاهيم وإبداعها، واقترح تسميات ومصطلحات مناسبة لها.

ومّا يؤكّد أهمية ذلك التشييد في وضع المفاهيم والمصطلحات أيضاً، ما نجده في أثناء توضيح الدكتور إليات الثقافة لدى علال الفاسي «الذي وُلد وشبّ وترعرع في محيط إسلامي، كانت تثور فيه إلياته النفسانية، فيُدفع دفعاً إلى تشغيل بعض منها، للتعامل مع ضروب من تلك الثقافات وأفانينها»<sup>41</sup>.

42- «مشكاة المفاهيم»، (م.س)، ص 36-37.

43- لم يتمّ مجرد تعريفات وتوضيحات كلّ هذه المفاهيم هنا اختصاراً. ينظر ذلك

في: «مشكاة المفاهيم»، (م.س)، ص 36 وما بعدها.

44- «النص: من القراءة إلى التنظير»، (م.س)، ص 86.

40- «التشابه والاختلاف»، (م.س)، ص 45.

41- «مشكاة المفاهيم»، (م.س)، ص 36. وقد أشار الناقد إلى أنّ عللاً تأثر ببعض

التيارات والاتجاهات الفكرية المختلفة كالفكر المثالي والرومانسي والصوفي.

يوجد عالم أو ناقد، فتمَّ تشييد وإنشاء للمفاهيم والمصطلحات، وفق تصوّر محدّد ورؤية منهجية معينة. كما أنّ التشييد لا حدود له، فقد يكون في فقرة، أو في فصل من كتاب، أو في كتاب كامل، أو في مجموعة من الكتب. كما أنّه قد يتعلق بمفهوم واحد، أو بمجموعة من المفاهيم والمصطلحات.

غير أنّ هذا التشييد ينبغي ألا يُؤخذ على إطلاقه دائماً؛ بل يجب ربطه دوماً بما يلطّف من تطرّفه وغلوائيته وإطلاقيته، وهذا ما نبّه عليه محمد مفتاح، في معرض حديثه عن خاصية تعدّد القيم في الخطاب الأدبي؛ فبعد إirاده تعريفاً لسيغفريد شميت لمواضعة تعدّد القيم، علّق عليه بقوله: «إنّ هذا التعريف يركّز على اختلاف قراءات الفرد الواحد، أو قراءة مجموعة أفراد عن مجموعة أفراد آخرين؛ ولكنهم مهما اختلفوا فإنّ ما يجمع بينهم هو المواضعة الجمالية. وتعدّد القيم يدفع الأغلوطة الأنطولوجية، والمواضعة تدحض الأغلوطة التشييدية المتطرفة بما تحتوي عليه من بعض المبادئ والقواعد»<sup>49</sup>. ووضّح ذلك أيضاً في كتاب آخر قائلاً: «ولكنّ التشييد والنسبية ليسا مطلقين ممّا يؤدي إلى العدمية أو اللادورية؛ وإنّما يجب أن يخضع ما يقدّم من تفسير إبستمولوجي وميتافيزيقي<sup>50</sup> منهاجي إلى البروز كما هو الشأن في التفسير، وإلى البروز الاجتماعي أيضاً»<sup>51</sup>.

وعليه، يجب أخذ المواضعة مأخذ الجدّ، كي لا يصبح التشييد لدى الفرد متطرّفاً، ثم إنّ هذه المواضعة لا تتمّ إلا في المحيط، وهو ما يتطلّب أيضاً ألا يغفل الفرد هذا المحيط الذي يتنفس فيه، ويعمل على تغييره. هذا ما نبّه عليه الباحث مفتاح قائلاً: «بيد أنّ مسلمات التاريخاني، وإن سوّلت، لم تصر عديمة الواجهة والجدوى بصفة نهائية. ذلك أنّها مستمرة تحت مفهومي التشييد

إبطال ادعاءات الوضعيين، قائلاً: «إنّ هذا الموقف التفاعلي يحقق الاستقلال الأنطولوجي والتفاعل الوظيفي في آنٍ واحد، كما حاولنا في ربط العلاقة بين القصيدة<sup>45</sup> و«حي بن يقظان»، كما يجب ادعاءات الوضعيين الذين يرون أنّ أعمالهم ظفرت بالحقيقة، وأنّها صورة مطابقة للواقع المدرّوس، وينجب النسبية المطلقة التي تعدم السيرورة التاريخية والمرجعية الواقعية»<sup>46</sup>.

يدو محمد مفتاح متأسياً ببعض القدماء العرب في نظرية التشييد هذه، وممّا يؤكد ذلك ما قاله عن النسق البنائي عندما درس عمل حازم القرطاجني في العروض. يقول الناقد: «أعني بالنسق البنائي اقتراح حازم، كما اقترح العروضيون قبله، مجموعة مُكوّنات وعناصر لتشييد نسق العروض العربي؛ وهذه المُكوّنات والعناصر يدعواها حازم أحياناً بالأزجُل، وتارةً أخرى يُسمّيها بأسماؤها التقليدية؛ أي الأسباب والأوتاد والفاصل»<sup>47</sup>.

لا يعدم القارئ أمثلة أخرى كثيرة من كتب مفتاح ودراساته لمبدأ التشييد؛ ذلك أنّ معظم كتبه ودراساته قائمة على التشييد أساساً، سواء تعلق الأمر بالمواقف والأفكار، أم تعلق بالمفاهيم والمصطلحات. ويمكن أن يقال بصدد التشييد لدى مفتاح القولة الآتية: يجذُّ من التشييد بقدر ما يوجد من مقتضيات أحوال... وهو ما يستفاد من قول الناقد عن كتابه (رؤيا التماثل): «الكتاب مقارنة عقلانية للدفاع عن فلسفة التماثل التي هي أساس لفلسفة الاختلاف؛ وإذ هي كذلك فإنّها تشييد، وكلّ تشييد يتمّ في مقتضيات أحوال، ومقتضيات الأحوال في صيرورة غير متناهية، إلا أنّ اتجاه الصيرورة يرجح فلسفة على أخرى»<sup>48</sup>.

وعليه، يكون التشييد أو الإنشاء في تجدّد دائم ومستمر، فحيثما

49- «التشابه والاختلاف»، (م. س)، ص 52.

50- لا يقصد هنا الدكتور مفتاح الميتافيزيقي ما تتناوله الميتافيزيقي من أبحاث في الوجود من حيث هو وجود؛ إنّما يقصد ما سماه «الميتافيزيقي المناهجية»، وعزفها بأنّها منهجية «تهدف إلى وضع مفاهيم أساسية مستمدة من التجربة الدينامية المعيشة بعد تجريدها لتفسير العلاقة بين الظواهر التي يدركها الإنسان بحواشه وفكره؛ ومن ثمّة تصير مقولات «لتفسير ميتافيزيقي». يُنظر: «المفاهيم معالم»، ص 100.

51- «المفاهيم معالم»، ص 100.

45- المقصود قصيدة ابن طفيل المحلّلة، ومطلعها: (الطويل)

أقيمو صدور الخيل نحو المغارب لِعزّو الأعادي واقتناء الرغائب

46- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

47 مفتاح، محمد، «الشعر وتناغم الكون: التخيل، الموسيقى، المحبّة»، شركة

النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، ط 1، 2002 م، ص 74.

48- مفتاح، محمد، «رؤيا التماثل: مقالة في البنيات العميقة»، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2005 م، ص 7.

أما بخصوص استثمار المفاهيم الأجنبية لدراسة الثقافة العربية، فالباحث مفتاح لا يرى في ذلك حرجاً كبيراً حيث يقول: «إننا اضطررنا إلى فتح هذا القوس لنزيل سوء التفاهم الذي قد يعترى القارئ الذي يتوهم أن هذه المفاهيم هي وليدة الثقافة الغربية، ومن ثمة، فإنها لا تصلح لوصف وتأويل الثقافة العربية الإسلامية، ولو تأمل لوجد أنها متعالية هي هي حيثما وأيان كانت، وإنها طريقة استثمارها والبرهنة عليها هي التي تختلف»<sup>54</sup>.

غير أن استثمار المفاهيم والنظريات الغربية يتطلب من الناقد العربي ضرورة تفسيرها وتبيينها قبل التحليل، كما يصرح الناقد قائلاً: «قبل أن نبين تحكّم هذه الآليات في «المبدع» والمحلل معاً، يجدر أن نذكر ببعض النظريات والمفاهيم المشابهة والمساقفة، لنضع كلّ نظرية أو مفهوم في سياقه، ولتقدير مدى إجرائيته حتى لا تختلط النظريات والمفاهيم والمقاربات، ممّا سيؤدي في نهاية المطاف إلى نوع من التلفيق وتضبيب رؤى الفكر العربي الإسلامي الناشد الخروج من التماهات التي يعيش فيها»<sup>55</sup>.

هذا من واجبات الناقد العربي بحسب مفتاح، لبناء صرح نقدي عربي قويم؛ ذلك أن «الناقد العربي، التائق إلى بناء نقد عربي أصيل ومتقدم ومنافس، ملزم بأن يقوم بعملية غريبة للمنجزات الأجنبية، ولمخلفات التراث العربي؛ إذ بدون عملية الغريبة تلك، فإنه يبقى، بلا شك، أسيراً للجهتين»<sup>56</sup>.

على أن استثمار تلك المفاهيم والمصطلحات والنظريات يتطلب من الناقد العربي أن يكون مُلمّاً بمختلف الفلسفات والعلوم والتخصّصات التي تجعله يعي حدود المفاهيم، ويدرك مدلولات المصطلحات؛ لأن «أهمّ المنطلقات اللسانية والسيمايائية الحديثة ذات أصول ميتافيزيقية أو علوم مجردة. وإذا لم يتفطن الناقد

(Construction) والمحيط (Umwelt). التشييد يمنح مركزاً ذا أهمية للتطور الذاتي، والمحيط العام والخاص يؤثر في الفرد الذي يعيش فيه ويعمل على تغييره»<sup>52</sup>.

### المطلب الثالث: التشييد والناقد العربي

لعلّ العناية الفائقة بمبدأ التشييد هي التي دفعت الباحث محمّد مفتاح إلى ذكر مجموعة من الشروط والمواصفات الواجب توافرها في الناقد العربي، وذلك حرصاً على تأسيس نقد عربي، وتشبيد ثقافة ذات خصوصيات ذاتية، لا تتنكر مطلقاً للتراث الإسلامي العلمي والأدبي والفكري، ولا تدوب في المفاهيم والنظريات الغربية، وإن كان الناقد مفتاح (في تنظيراته وتطبيقاته النقدية) منساقاً أكثر من المطلوب نحو التنظيرات الغربية والمفاهيم الأجنبية.

لقد وجّه مفتاح مجموعة من التوجيهات والإرشادات إلى المشتغلين بالنقد العربي الحديث، حاثاً الناقد العربي على ضرورة الإلمام السليم بالمفاهيم الغربية، ومساءلتها بكلّ تحرر وتجرد، وتحليلها إبستمولوجياً وتاريخياً، وترك التقليد الأعمى، قبل الشروع في تطبيقها. يقول الناقد: «نظن أن الوقت قد حان للناقد العربي أن يقف ممحّصاً، ولكن بموضوعية وتجرد، لكلّ ما يرد عليه من أنواع المقاربات النقدية الأجنبية، وأن يتعد عن التقليد الأعمى بغية التكاثر بالمصطلحات، وقصداً للتطبيق الفج، لذلك فإنّ الناقد العربي ملزم بأن يخضع تلك المقاربات إلى التحليل الإيبستمولوجي والتأريخي، ومطلوب منه أن يمارس على واضعها وممارسيها ما يُدعى بعلم اجتماعات المعرفة، إذ ليس من المنطقي والمعقول أن يقبل الناقد العربي كلّ ما يفد عليه، ويعتبره علماً مطلقاً لا يأتيه الباطل، مع أنّه من وضع أناس مشروطين بظروف معيشية ومعقدية. كما نظن أن الوقت قد حان للناقد العربي أيضاً، لكي يقف الموقف نفسه من مخلفات الأسلاف في البلاغة، وفي النقد، وفي غيرهما»<sup>53</sup>.

لمصطلحاته». كما قال عبد الله العروي في كتابه «مفهوم العقل: مقالة في

المفارقات»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2001م، ص 271.

54- «النص: من القراءة إلى التنظير»، (م.س)، ص 101.

55- المصدر نفسه، ص 24.

56- «النص: من القراءة إلى التنظير»، ص 105.

52- «مشكاة المفاهيم»، (م.س)، ص 270.

53- «النص: من القراءة إلى التنظير»، (م.س)، ص 105. ولا تخفى أهمية فحص

المصطلحات لدى أي تيار من التيارات عامة، أو لدى بعض الباحثين؛ لأنّ

«كلّ بحث موضوعي في أحكام وتقارير مؤلّف ما يجب أن يسبقه فحص

نفسها يقي ذاته من الارتقاء في غياهب التراث النقدي الأوروبي والأمريكي، وهو غير ماهر في السباحة، مما يؤدي به إلى إغراق نفسه وإغراق غيره»<sup>60</sup>.

ولا سبيل إلى حماية الذات النقدية العربية من الارتقاء في أحضان الغرب، وإلى إعادة صياغة المصطلحات النقدية العربية وتجديدها، وفق منظومة مصطلحية دقيقة، وشبكة مفهومية سليمة، إلا بالاستعانة بمبدأ التشيد، أو ما يسميه مفتاح «الإبستمولوجية التشيدية»<sup>61</sup>، ويُعرفها بأنها: «تُحاول أن تُنحّي الإبستمولوجية الوضعية بصفة نهائية، وهذه الإبستمولوجية ذات مسلمات معينة، يجدها المهتم في كتب فلسفة العلوم، وفي بعض الدراسات التي تتناول بناء نماذج الأنساق المعقدة»<sup>62</sup>.

وخلاصة القول أن هذا التشيد لدى الباحث مفتاح قضية مصطلحية أساساً، تحتاج، بحق، إلى دراسة مفصلة مستقلة، تكشف عن أهم حقائقها بصورة أعمق وأوضح، وحسب هذه الوقفة أتمها بيّنت بعض ملامح مبدأ التشيد لدى الناقد...، ولعل هذا المبدأ التشيدي هو الذي أدى بالدكتور إلى تبني منهجية في النقد والدراسة خاصة به، منهجية سمحت له بأن يسيّد مفاهيم تحليلية، ويبنى مصطلحات نقدية متنوعة، وأحياناً يركّب بين أكثر من مفهوم ومصطلح<sup>63</sup> لتقديم قراءة ذات صبغة «مفتاحية»، لا تخلو من عناصر تشيدية فعّالة مع المقروء، ومنتجة لقراءات مضاعفة. ثم إن ثقافته الواسعة كانت عاملاً مساعداً على خلق تشييدات ذاتية خاصة به؛ ذلك أنه «نهل من فروع معرفية مغايرة لتلك التي تعودنا عليها في الخطاب النقدي بالمغرب إلى حدود نهاية سنوات السبعين، حيث كان هذا الخطاب لا يخرج عن دائرة

العربي إلى ذلك، فإنه لن يكون على بينة من أمره، فيحطب، ويحطب، ويخلط. ومع أن المهمة ليست سهلة، إذ يحتاج إلى الإلمام بتطور الفلسفات وتاريخها، فإنه لا مفر له من بذل الجهد»<sup>57</sup>.

غير أن دعوة مفتاح الناقد العربي إلى كلّ هذه العناية بالمفاهيم والمصطلحات الوافدة لا تعني إطلاقاً أنه يدعو إلى أن يتنكّر لمصطلحات التراث، أو ينسلخ عن مفاهيم النقد العربي القديم. يقول الدكتور: «لذلك فإنه ينبغي ألا يتخذ مفهوم الإنتاج وإعادة الإنتاج والهدم والبناء مطيةً وذريعة في ترسيخ المفاهيم النقدية العباسية باعتبارها سبقت ما يوجد لدى الأوربيين. وليس في هذا الموقف دعوة إلى إعدام التراث النقدي الأدبي العربي الإسلامي، لأنّ مثل هذه الدعوة غير مقبولة ومرفوضة من أساسها؛ بل إنه يجب إحياء مصطلح النقد العربي، بإعادة تجديده وتجريده من ظروفه المحيطة له، وإعادة صياغته ثم إدماجه في شبكة مصطلحية تستطيع الوصف والتأويل والتفسير»<sup>58</sup>.

إنّ دعوة مفتاح هذه إلى ضرورة إحياء مصطلح النقد العربي القديم، والعمل على تجديده، تُذكّر القارئ بما قاله الدكتور الشاهد البوشيخي بخصوص ضرورة الدراسة المصطلحية الحضارية بالنسبة إلى الذات؛ «لأنّها تتعلق ماضياً بفهم الذات وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلاً ببناء الذات. ولن تستطيع الأمة العودة شاهدة على الناس، كما هو مقتضى التكليف، ولا الشهود الحضاري المنتظر، إلا بعد الاستيعاب التام لما كان وما هو كائن، وتحليله وتعليقه، ثم التركيب الصحيح لما ينبغي أن يكون انطلاقاً مما كان...، والدراسة المصطلحية مفتاح كلّ ذلك»<sup>59</sup>.

إذا تحقّق ذلك للناقد العربي فإنه سيتحرّك بكلّ يسر وتحوّر، دوننا انسلاخ كُليّ عن هويته، وكيانه، وخصوصية ثقافته. يقول مفتاح: «وبهذه العمليات كلها، يمكن أن يتحرّك الناقد بسهولة ويسر في أرض الأدب العربي، بدون خوف من التيه في بنيات الطريق، ومن خوف الحياة خارج التاريخ، كما أنه بهذه العمليات

60- «النص: من القراءة إلى التّظير»، (م.س)، ص26.

61- وقد عاب بعضهم على مفتاح استعمال مصطلح «الإبستمولوجية التشيدية».

ينظر مثلاً دراسة منتهى الحراشة: «من مشكلات المصطلح النقدي في الدراسات النقدية العربية الحديثة والمعاصرة»، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب،

الأردن، المجلد السادس، العدد 2، سنة 2009م، ص 215.

62- «النص: من القراءة إلى التّظير»، (م.س)، ص46.

63- يُنظر، بخصوص ظاهرة التركيب هذه لدى مفتاح: صديقي، علي، التحيز

العربي للنقد الغربي»، كتاب المجلة العربية، رقم 171، سنة 1432هـ المملكة

العربية السعودية، ص 120 وما بعدها.

57- المصدر نفسه، ص 107.

58- «النص: من القراءة إلى التّظير»، (م.س)، ص26.

59- البوشيخي، الشاهد، «نظرات في المصطلح والمنهج»، سلسلة دراسات

مصطلحية رقم 2، مطبعة أنفو- برانت، فاس، ط1، 1423هـ- 2002م، ص 21.

وضع كلمات جديدة لم تكن معروفة أو مستعملة من قبل. وهو لا يخرج عن روح اللغة التي قيل في تعريفها إنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»...<sup>66</sup>.

إنَّ كلَّ ما قيل عن التشييد لدى مفتاح يؤكِّد أنَّ الرجل كان، بحق، واعياً في دراساته وكتبه بالحالة التركيبية، والطبيعة الخاصة لما درسه من ظواهر أدبية، أو نقدية، أو لسانية، أو سيميائية، أو مجتمعية... وهو ما يسر له أمر تأسيس مفاهيمه على المقدار، وتشديد مصطلحاته واقتراحها بالشكل الذي يناسب الظاهرة المدروسة.

### خاتمة الدراسة

يمكن تلخيص أهم الاستنتاجات الخاصة بقضية الإيستمولوجيا التشييدية لدى محمد مفتاح فيما يأتي:

- كتب مفتاح، ودراساته، وأبحاثه، ومنهجيته النقدية، وتصوره للدرس الأدبي والنقدي...، كلُّ ذلك قائم على التشييد، وهذا ما يصرِّح به الناقد نفسه في كثير من دراساته، أو يفهم من سياق ما يكتبه من تنظيرات عامة، ومن دراسات مختلفة خاصة.

- مبدأ التشييد من أهم المبادئ التي يقوم عليها الجهاز المفهومي، وتتأسس عليه المنظومة المصطلحية لدى مفتاح؛ فهو وسيلة كبرى لتوليد المفاهيم ووضع المصطلحات.

- مبدأ التشييد هو السبب الأساس في كثرة المفاهيم والمصطلحات التي يبدعها الناقد؛ ففي كل دراسة (مهما كان حجمها أو موضوعها) يُشيد الدكتور مفاهيم مناسبة، ويبدع مصطلحات إجرائية مساعدة.

- من نتائج هذا التشييد أنه يطبع فكر الدكتور مفتاح عامة، ودراساته النقدية والأدبية خاصة، بنوع من التحرُّر والانطلاق،

«الجزيرة الفرنسية»، ممَّا جعل صاحب المشروع [يقصد مفتاحاً] يشيِّد منهجية عميقة قائمة على مفاهيم تحليلية متناسقة، ويحتل بالتالي مكانة لافتة لا يمكن التغافل عنها»<sup>64</sup>.

إنَّ هذه الخطة التشييدية المتبعة هي التي أدت إلى تميُّز أعمال محمد مفتاح ودراساته بالانفتاح والتعدُّد؛ لأنَّها لا تنحصر في تخصص أدبي معيَّن، أو في نطاق معرفي وفكري واحد. وممَّا يؤكد ذلك انفتاح أعمال الباحث على الأدب، واللغة، واللسانيات، والبلاغة، والتصوُّف، وعلم الاجتماع، والسيميائيات، والفكر، والموسيقا، والتراث الشعبي...، وهذا ما أكسبها طابع التفرُّد والجِدَّة، سواء تعلق الأمر بالتنظير، والمفاهيم والمصطلحات الموظَّفة، أم تعلق بالتحليل والدراسة والتأويل المنجز.

كما أنَّ هذه الخطة التشييدية هي السبب الأول في كثرة المفاهيم المستعملة في كتبه، وتنوع المصطلحات الموظَّفة في دراساته، كثرة في المفاهيم، وتنوع في المصطلحات، دَفعا إلى التماس ذلك العُذر من القارئ، حين قال: «وإذا ما وجد القارئ مفاهيم كثيرة فرجو منه ألا ينظر إليها بعين الغضب، وإنَّما نلتمس منه أن ينظر إليها بعين رضا كليله، لأنَّ المفاهيم معالم تهدي الباحث إلى سواء الدقة في الوصف، والصحة في التأويل، وإلى مراعاة طبيعة الشعر العربي قديمه وحديثه ومعاصره»<sup>65</sup>. ويكفي إلقاء نظرة على أيِّ كتاب من كتب الرجل؛ فهي كلها قائمة على صرح من المفاهيم الكلية، ومبنية على شبكة من المصطلحات الدقيقة. وكلُّ ذلك خاضع لتصور تشييدي وإبداع محكم.

ومن أهمِّ مزايا هذا التشييد لدى الرَّجل أنَّه فتح المجال أمامه لإبداع المفاهيم ووضع المصطلحات، بشكل يجعلنا نحسُّ بأنَّ وسيلة «الارتجال» عند الناقد من أهمِّ وسائل وضع المصطلح إلى جانب وسائل الوضع الأخرى المعروفة. ليس الارتجال هنا عيباً أو قدحاً، إنَّما المقصود به هنا ما قصده أحمد مطلوب بقوله: «هو

64- ابن الوليد، يحيى، «التراث والقراءة: دراسة في الخطاب النقدي المعاصر

بالمغرب»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م، ص 256. وللمزيد

من التفاصيل عن المنحى التشييدي لدى مفتاح بخصوص قراءة التراث، يُراجع

الكتاب المذكور، ص 255 - 316.

65- «المفاهيم معالم»، (م.س)، ص 141.

66- مطلوب، أحمد، «بحوث لغوية»، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان- الأردن،

ط1، 1987م، ص 136. وتعريف اللغة المذكور في كلام مطلوب مقتبس من كتاب

«الخصائص» لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب

العربي، بيروت-لبنان، (د.ت)، ج1، ص 33.

## المصادر والمراجع:

## أولاً: الكتب

- «الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد»، الزهرة إبراهيم، تقديم: خضر الآغا، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، سورية - دمشق، ط1: 2009م.

- «بحوث لغوية»، أحمد مطلوب، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1: 1987م.

- «تاريخ الفلسفة الحديثة»، يوسف كرم، سلسلة المكتبة الفلسفية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1: 1430هـ - 2009م.

- «تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)»، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3: 1992م.

- «تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل»، عبد الرزاق بلعقروز، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1: 1430هـ - 2009م.

- «التحيز العربي للنقد الغربي»، علي صديقي، كتاب المجلة العربية، رقم: 171، سنة: 1432هـ، المملكة العربية السعودية.

- «التراث والقراءة: دراسة في الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب»، يحيى بن الوليد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1: 2003م.

- «التشابه والاختلاف: نحو منهجية شمولية»، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996م.

- «التلقي والتأويل: مقاربة نسقية»، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1994م.

- «الجدور الفلسفية للبنائية»، فؤاد زكريا، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط2، 1986.

وعدم التقيّد بنظرية أو منهجية واحدة. وكذلك يجعل دراساته تفتح على عدّة مجالات، وعلوم، وفنون، وتخصّصات، ولا تكتفي بتخصّص واحد بعينه.

- من أهم مزايا هذا التشييد أيضاً أنه يحافظ على الخصوصيات الثقافية، والفكرية، والحضارية، لكلّ أمة من الأمم، فهو لا يطمس القدرات الذاتية لها، ويسمح بقدر كبير من الاجتهاد والإبداع، بقصد بناء الذات، وخلق مجالات مفهومية مناسبة، وتشبيد منظومة مصطلحية منتظمة، تساعد على الوصف، والدراسة، والتحليل، والمقارنة، والموازنة.

- هذه التشييدية أيضاً جعلت الناقد يشيّد، أحياناً، بعض الصيغ الصرفية المخالفة لما هو متعارف عليه في قواعد الصرف، والاشتقاق العربيين؛ وأحسن مثال على ذلك صيغة «تفعيل» التي شيّد بها مفتاح بعض المصطلحات مثل «التّخذيل»، و«التّذخيل»، و«التّهميل». ولعلّ هذا الصنيع يذكر بما قام به ديريدا، حين اقترح مفهوم «الأخذ(ت)لاف»: (DifferAnce).

- مما يميّز مبدأ التشييد لدى مفتاح أيضاً أنه كثيراً ما يرتبط في دراساته بمبدأ التدرّج، وهو ما يؤدي إلى خلق ثروة مفهومية ومصطلحية واضحة المعالم في كتب الرجل وأبحاثه كما تبين من قبل.

- «التشييدية» لدى محمد مفتاح ليست مُطلقة أو متطرّفة؛ بل هي تكتسي عوامل كثيرة من المرونة، والاعتدال، والتنوّع، تظهر بكلّ وضوح في جميع كتبه، ولذلك يرفض الدكتور بشدة ما يسمّيه «الأعلوطة التشييدية المتطرّفة».

- إنّ ما سبق من استنتاجات ومُستفادات، بخصوص الإبستمولوجيا التشييدية لدى الناقد، تؤكد أنه نجح إلى حدّ كبير في استثمارها، واستغلال نجاحاتها في وضع المفاهيم وخلق المصطلحات المناسبة لكلّ دراسة من دراساته.

- الثاني: «نظريات وأنساق»، وثالثها: «أنغام ورموز»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010م.
- «المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية»، محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وعبد الفتاح كيليطو، وعبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، سلسلة معالم، ط2، 1993م.
- «المنهل»، سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، قاموس فرنسي - عربي، ط35، 2006م.
- «الموسوعة الفلسفية: وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين»، إشراف: م. روزنتال وب. يودين، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط7، آذار/ مارس 1997م.
- «موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية»، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، طبعة 2008م.
- «النص: من القراءة إلى التنظير»، محمد مفتاح، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2000م.
- «نظرات في المصطلح والمنهج»، الشاهد البوشيخي، سلسلة دراسات مصطلحية رقم 2، مطبعة أنفو - برانت، فاس، ط1، 1423هـ - 2002م.
- ثانياً: المقالات
- «إغراء النسق»، محمد بوعزة، مجلة «العبرة»، مجلة فصلية أدبية تعنى بالنقد والإبداع، السنة الأولى، العدد 1، صيف 2006م.
- «تحرير النقد»، عبد الرحيم الإدريسي، مجلة «العبرة»، مجلة فصلية أدبية تعنى بالنقد والإبداع، السنة الأولى، العدد 1، صيف 2006م.
- «ديوان الإمام الشافعي»، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، طبعة 2010م.
- «رؤيا التماثل: مقالة في البنيات العميقة»، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م.
- «الشعر وتناغم الكون: التخيل، الموسيقين المحبّة»، محمد مفتاح، شركة النشر والتوزيع - المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2002م.
- «في سيمياء الشعر القديم: دراسة نظرية وتطبيقية»، محمد مفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، طبعة 1989م.
- «مجهول البيان»، محمد مفتاح، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1990م.
- «مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والثقافة»، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م.
- «المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية»، جميل صليبا، منشورات ذوي القربى، مطبعة سليمان زاده، ط1، 1385هـ.
- «المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية»، مراد وهبة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة 2007م.
- «معجم علوم التربية: مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك»، 1، عبد اللطيف الفارابي، ومحمد آيت موحى، وعبد العزيز الغرضاف، وعبد الكريم غريب، سلسلة علوم التربية: 9 - 10، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1994م.
- «المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي»، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999م.
- «مفاهيم موسعة لنظرية شعرية: اللغة، الموسيقى، الحركة»، محمد مفتاح، ثلاثة أجزاء، أولها: «مبادئ ومسارات»، والجزء

- «عناية الأصوليين بالمصطلح»، عبد الرحمن الزخيني، ضمن أعمال: «ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية»، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس - فاس، شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز - فاس، معهد الدراسات المصطلحية مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، طبعة 1996م.

- «ما هي الفلسفة؟ إبداع المفاهيم»، مطاع صفدي، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، العدد 102 - 103، سنة 1998م.

- «من مشكلات المصطلح النقدي في الدراسات النقدية العربية الحديثة والمعاصرة»، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب»، الأردن، المجلد السادس، العدد 2، سنة 2009م.

#### ثالثاً: المراجع الأجنبية

- ««AXIS», l'univers documentaire. Dictionnaire encyclopédique», le livre de Paris - HACHETTE, 1997.

## في تشييد نظرية الأدب: إبستمولوجيا المفهوم وعوائق التأسيس

محمد الكحلوي\*

«إن علم الأدب يحيل إلى فن بلا موضوع محدد، يُراعى فيه جمال الأسلوب، وفق منوال محدد يكون كالثقافة».

عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»

«فنّ الأدب التخيليّ الابتداعي»<sup>2</sup>، ومن إمكان تعريف الأدب من حيث هو فنّ، بوصفه «كتابة تخيلية بمعنى التخيل (Fiction)؛ أي ليست كتابة حقيقية بالمعنى الحرفي للكلمة»<sup>3</sup>، ويتجلى ذلك، على نحو أدقّ، في «تمييز الاستعمال الخاصّ للغة في الأدب، (إذ) اللغة مادّة الأدب مثلما الحجر أو البرنز مادّة النحت، والألوان مادّة الرسم، والأصوات مادّة الموسيقى. غير أنّه على المرء أن يتحقّق (بخصوص الأدب) من أنّ اللغة ليست مجرد مادّة كالحجر، وإنّما هي ذاتها من الإبداع الإنسانيّ، ولذلك فهي مشحونة بالتراث الثقافيّ لكلّ مجموعة لغويّة»<sup>4</sup>. وهو ما عبّر عنه بعض شعراء الحداثة ممّن خاضوا مسألة الكلام في الشعرية، مثل بول فاليري، (ت 1945م)، حينما تساءل قائلاً: «ما هو الشعر، إذن، باعتباره صناعة؟ يا إلهي هذا سهل، إنّه بكلّ بساطة فنّ استعمال كلّ وسائل اللغة أكثر ما يمكن»<sup>5</sup>.

إنّ مسألة «نظرية الأدب»؛ لأهميتها المعرفية ولارتباطها بممارسة النقد ودراسة النصوص الأدبية، ما زالت تطرح إشكاليات علمية ومنهجية مختلفة متصل بحدّ مفهومها، وخصائص تماسك بنائها المعرفي من جهة مبادئها الإبستمولوجية المؤسسة ونوعية أدواتها ومجال اشتغالها. وتتعدّد أطر معالجة هذه الإشكاليات أكثر عندما يتعلق الأمر بمحاولة تحديد طبيعة الصلة التي تربطها بالمنهج النقديّ المعاصرة ومناويل التحليل والقراءة؛ إذ تستند إليها في بناء نماذجها النظرية وتشبيد أبنيتها المعرفية التي يتقوم بها كيانها. كما تطرح مسألة البحث في نظرية الأدب إشكاليات أخرى تتعلق برسم تلك الحدود الدقيقة والفاصلة ما بين «نظرية الأدب» من جهة أولى، ومناهج تاريخ الأدب والنقد و«علم الأدب» من جهة ثانية.

### 1. في مدلول نظرية الأدب

لقد أمست «نظرية الأدب» في الفكر النقدي والأدبي المعاصر تشتغل وفق تصوّر واضح المعالم لشعرية الخطاب ومفهوم الأدب باعتباره فناً مادّته اللغة؛ إذ رأى جاكسون (1886-1982)، في معرض تحديده للعلاقة بين اللسانيات والشعرية، «أنّ موضوع الشعرية (نظرية الأدب) هو قبل كلّ شيء الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يجعل من رسالة لفظية أثراً فنياً؟»<sup>1</sup> معنى ذلك أنّ نظرية الأدب المعاصرة تنطلق من قصر مصطلح الأدب على

إنّ نظرية الأدب، منذ الثورة المعرفية التي أحدثتها في صلبها مدرسة الشكلايين الروس، استناداً إلى اكتشافات العلوم اللسانية وفلسفة الفينومينولوجيا ونقد مقولات علم الجمال

2- ويليك (زنيه) ووارين (أوستن)، نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1987، ص 21.

3- إيغلتن، تري، نظرية الأدب، ترجمة ثائر ديب، دار المدى للثقافة والنشر،

دمشق، 2006، ص 7.

4- ويليك ووارين، نظرية الأدب، ص 21.

5- فاليري، بول، وآخرون، في الحداثة الأدبية، ترجمة غيثة بلحاج، دار توبقال،

الدار البيضاء، ط 2، 2007، ص 22.

\* أكاديمي تونسي.

1- جاكسون، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، الدار البيضاء،

المغرب، ط 1، 1988، ص 24.

أسسها المعرفية التي شاركهم في التعميد لها لاحقاً بارت وكرستيفا وتودوروف وجيرار جنيت، وجون كوهين، وبول فاليري، إذ رأوا ضرورة بديهية تحتم أهمية إنجاز قطعة معرفية متعددة المستويات، للتأسيس للنظرية انطلاقاً من قواعد ومبادئ علمية صلبة ومتناسكة، تنتج استناداً إلى مفاهيم دقيقة من جهة الأسس الإبستمولوجية، يكون موضوعها الاشتغال على مفهوم النصّ وبنية العمل الأدبي ولغة الكتابة وجمالية الأسلوب وشعرية الخطاب التي تكون نتاجاً لتعامل مخصوص مع اللغة، يطبعه عدول فني وانزياح جمالي عمّا هو متداول في استعمالها اليومي.

لقد تمّ العمل على تجاوز التفسير الاجتماعي والنقد التاريخي لفنّ الأدب، وتمّ «نبذ المذاهب الرمزية التي فرضت سطوتها على النقد الأدبي، وركزت الاهتمام بروح عملية وعلمية على الواقع النصّي ذاته، ذلك أنّه على النقد، كما رأى الشكلانيون، (ضرورة) أن يبعد الفنّ عن الإبهام والغموض، ويُعنى بالكيفية التي تعنى بها النصوص الأدبية فعلياً: فالأدب ليس ديناً زائفاً أو علم نفس أو علم اجتماع، بل هو تنظيم محدّد للغة»<sup>7</sup>. وهكذا أذى مثل هذا التصوّر الجديد، الذي أرسى دعائمه نظرية الأدب، إلى القطع مع هيمنة سلطة الفكر الفلسفي وحقول في علوم الإنسان والتاريخ على تفسير الظاهرة الأدبية وتحديد جمالياتها، من حيث هي فنّ مادّة اللغة وشكله الخطاب.

ومما نجم عن ذلك ظهور تصوّرات ومفاهيم جديدة حول فنّ الأدب، أساسها الانطلاق من العمل الفنيّ في ذاته، دون التسليم بتفسيرات مستعارة من أنساق معرفية غير نظرية الأدب. كما أذى ذلك التجاوز إلى تشكّل مناويل قراءة وتفسير من شأنها أن

الكلاسيكي (كما تبلورت بدءاً من أرسطو (ت 322 ق.م) ووصولاً إلى هيغل (ت 1831)) استطاعت أن تقطع مع التفسير الماهوي للأدب وجماليته، حيث كان المرجع في ذلك مقولات ذهنية وفلسفية خارجية تبلورت داخل النسق انطلاقاً من مبادئ كلية، تحكمها فكرة الجوهر الثابت، لا صلة لها مباشرة بالفنّ في ذاته، ولا اشتغالها على شكل الظهور والتجسّد، ممثلاً في «اللغة الشعرية» أو «الخطاب الأدبي».

تمركز اهتمام الفكر الفلسفي الكلاسيكي، بخصوص الاهتمام بفنّ الأدب، بمشكل تحديد ماهية الفنّ وجوهره، وتذوّق جمال الإبداع استناداً إلى معرفة مجردة، تندرج ضمن أنساق فكرية أو فلسفية كلية، تقوم على فكرة الجوهر في مقابل العرض. ويتضمّن بناؤها النظري تصوّرات وتفسيرات حول الفنّ والدّات المبدعة والذوق والعبرية، كذلك رصد أثر الفنّ في الإنسان ودوره في حياته. ذلك الأثر الذي يسمّمه التطهير (Le Catharsis) بموجب تأثير الفنّ باعتباره محاكاة (La Mimesis)، وهذا جوهر أطروحة أرسطو. في الإطار نفسه برزت فكرة قوّة التعبير والخلق (الإبداع) بوصفها نتاجاً لعبرية الفنّان، في السياق نفسه ظهرت أطروحة أصحاب التصوّر الرومنطقي وأغلب منظري الفنّ في العصر الحديث، وغير ذلك من الأطروحات الفلسفية ومقولات الجمالية الكلاسيكية التي تفسّر الإبداع انطلاقاً من النسق والمفهوم الكليّ المجرد.

في مقابل ذلك كان رواد الشكلانية الروسية (1915-1930) أوّل من شدّد على استخدام مصطلح «نظرية الأدب»<sup>8</sup>، ووضع

6- يؤرّخ عادةً لبدائيات التحوّل الذي عرفته نظرية الأدب في هذا القرن، فإنّ عام 1917 م يمثّل أبرز حدث لذلك، لكونه مثل العام الذي نشر فيه الشكلاني الروسي الشاب فيكتور شكولوفسكي مقالته الرائدة «الفنّ كصناعة»، ومنذئذٍ (...) طال التبدّل العميق حتى معاني كلمات مثل الأدب والقراءة والنقد، في اتجاه تدقيق المفاهيم ضمن نظام نظري معرفي متكامل الأجزاء. يركّز الاهتمام على الواقع المادي للنصّ الأدبي انطلاقاً من روح علمية وعملية. وقد أصدروا في الغرض ذاته أعمالاً وكتابات مهمة منها «نظرية الأدب» ليوري تينيانوف، سنة 1925م (باللغة الروسية)، وقد تولى تودوروف نقله إلى الفرنسية وصدر سنة 1965م، ونقل إلى جانبه نصوصاً أخرى لجاكسون وإيخنباوم وتوماشفسكي. انظر: تودوروف، نظرية المنهج الشكلي، ترجمة إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الشركة المغربية للنشرين المتحدّين، الرباط، 1982. وجاء كتاب

شكولوفسكي سنة 1925م «حول نظرية النثر»، ونقله إلى الفرنسية ج. فيري

(G. VERRET). انظر: إيغلون، تيري، نظرية الأدب، ص 10. العمري، محمّد،

نظرية الأدب في القرن العشرين، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006. تودوروف،

نظرية المنهج الشكلي: نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة إبراهيم الخطيب،

المغرب - لبنان، ط 1982. مرتاض، عبد الملك، نظرية، نصّ، أدب، بحث منشور

ضمن أشغال ندوة: قراءة جديدة لثلاثا النقدي، منشورات النادي الأدبي الثقافي

بجدة، 1990م، ص 265. بارت، نظرية النصّ، ترجمة المنجي الشملي وعبد الله

صولة ومحمّد القاضي، حوليات الجامعة التونسية، 1988.

7- إيغلون، نظرية الأدب، ص 10.

للغة خطاباً منظوماً، (حيث) يتدخل الوزن والنغمات وجرس اللغة والجناسات والسجع، ثم من حيث المعنى (نجد) كل تلك الزركشة الصورية والاستعارات والتشبيهات... إلخ، التي تعمل من أجل أن يكون الخطاب لا يشبه بتاتاً خطاباً عادياً، (عندها) سيعلم الجميع، وهو يلاحظ إدخال الموسيقى وإدخال الصورة، أننا في عالم آخر هو عالم الشعر، (وعندها) سنصل إلى إدراك فرق كبير جداً بين الحالة العادية لصياغة الكلام والحالة الشعرية<sup>11</sup>.

ب. تركز «نظرية الأدب» من جهة موضوعها واشتغال أدواتها ومفاهيمها على الخطاب الأدبي؛ أي على لغة العمل الأدبي، باعتبارها جسد الفن والظواهر الأسلوبية التي تشكل البناء وشعرية العمل الأدبي، إذ للأدب «قوانينه وصناعاته النوعية الخاصة التي ينبغي دراستها في ذاتها، وليس ردها إلى شيء آخر»<sup>12</sup>. من هنا جاء تحديد طبيعة المجال المعرفي لنظرية الأدب كما وصفتها «الشعرية» وصفاً دقيقاً بدائرة الخطاب الأدبي، واستناداً إلى طبيعة خصائصه الفنية. وهو ما يدل عليه كلام تودوروف: «ليس العمل الأدبي في حد ذاته هو موضوع الشعرية، فما تستنطقه (الشعرية) هو خصائص هذا الخطاب النوعي الذي هو الخطاب الأدبي. وكل عمل عندئذٍ لا يعد إلا تجلياً لبنية محددة وعامة، ليس العمل إلا إنجازاً من إنجازاتها الممكنة»<sup>13</sup>. تبعاً لذلك «إن هذا العلم لا يعنى بالأدب الحقيقي بل بالأدب الممكن. وبعبارة أخرى يُعنى بتلك الخصائص المجردة التي تصنع فرادة الحدث الأدبي، أي الأدبية»<sup>14</sup>، باعتبارها الأفق الجامع لمجمل الخصائص الفنية والأسلوبية الجمالية عبر اللغة ومن خلال بنية محددة للخطاب، خضعت لاستخدام محكم ومتفرد لقوانين إنتاج العمل الأدبي باعتباره فناً ودلالة يتجسدان في اللغة وعبر اللغة، عبر شروط فنية وقواعد نظرية خاصة بنوع كل جنس أدبي. لعل ذلك ما قصده كوهين بقوله: «الشعرية علم موضوعه الشعر»<sup>15</sup>. في مقابل ذلك

تساعد على دراسة أدبية الأدب، وأن ترتقي بفعل النقد إلى نوع من ممارسة القراءة التي تشتغل على اللغة من أجل إدراك الفن عبر اللغة واستيعاب سيورة التلال التي تعكس هوية النص من حيث هو إنتاجية مفتوحة على إحياءات من المعاني والدلالات لا تنتهي، تتجدد بتجدد القراءة والتأويل والبحث في سيميائية العمل الأدبي، وتدرك جمالياتها عبر البحث في لغة النص وبنية الخطاب الإبداعي الذي يتجسد عبر اللغة وباللغة.

وهكذا أمكن أن نخترل ثورة المفاهيم والتصورات، التي أتت بها وأرست دعائمها كتابات منظري الأدب من الشكلايين الروس وعلماء البنيوية الألسنية الذين انشغلوا بالتنظير للشعرية والسرديات أو علم السرد (La narratologie)، باعتبار ذلك من جوهر علم الأدب ونقده، في نقاط ثلاث أساسية:

أ. تفسير هوية العمل الأدبي ودراسة جمالياته من جهة كونه مادة لغوية ينظمها خطاب. وقد كان شكولوفسكي المؤسس الأول لعلم السرد في صيغته البنيوية الشعرية. يقول: «إن القصة في ذاتها ليست فناً؛ لأنها سابقة للنص الذي جاء فيه، أما الفن الحق فهو ذلك الخطاب الجمالي الذي نقلها وفق تركيب مخصوص، به صارت تتسبب إلى فن الأدب. ومن هنا رأى الشكلايون أن أدبية النص إنما تتمثل في الخطاب أساساً، (ومن ثم) يذهب جل أهل النظر إلى كون الخطاب (هو) مجلي «الأدبية»؛ بل ذهب جنات إلى حد اعتبار طرائق السرد أهم خصائص النتاج السردية، وبها يتميز من سائر ضروب الكتابة»<sup>8</sup>. ولا يعدو أن يكون «الخطاب الأدبي مادة لغوية يركبها منشئ بعينه، ويتلقاها قارئ معين»<sup>9</sup>، وتشكل هذه المادة اللغوية بالنسبة إلى العمل الأدبي سردياً كما تتجسد شعرياً، حيث تكون وظيفة اللغة وظيفة جمالية شعرية مهيمنة على الوظائف الأخرى<sup>10</sup>. ويتجلى ذلك عندما يركز الشعر «على الابتعاد عن اللغة العادية، ويعمل على أن يستفيد مثلاً من الإمكانات التي هي مهمة عموماً في الاستعمال العملي

11- فاليري، بول، الحداثة الأدبية، ص 25.

12- إيغلون، نظرية الأدب، ص 10.

13- تودوروف، تزفيتان، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1990، ص23.

14- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

15- كوهين، جون، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الوئي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص9.

8- قسومة (الصادق)، علم السرد: المحتوى والخطاب والدلالة، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1430هـ/2009م، ص 211.

9- م. ن. ص. ن.

10- انظر جاكسون، قضايا الشعرية، ص 19 و 27، وسيأتي بيان مفهوم الوظيفة المهيمنة لاحقاً أكثر دقة.

بين نظرية الأدب وتصوّر اللسانيات للغة في استعمالها الأدبي وغير الأدبي. يرى بارت أنه لما أدت اللسانيات «الدور الفعّال والأوّل في التركيز على أزمة الدليل، وإعادة مفهومنا للغة، ترتب عن ذلك بالضرورة، تغيير مفهومنا عن العمل الأدبي، لأنّه يدين لهذه اللغة نفسها على الأقلّ بوجوده الظاهري»<sup>20</sup>. معنى ذلك أنّه لم يعد يُنظر إلى الأدب بوصفه «حَمَل أفكار أو انعكاساً للواقع الماديّ، ولا هو تجسيد لحقيقة متعالية: إنّه واقعة ماديّة، يمكن تحليل أدائه لوظيفته، كما يمكن للمرء أن يفحص آله. و(العمل الأدبي) مؤلّف من كلمات، وليس موضوعات أو مشاعر، ومن الخطأ رؤيته كتعبير عن رأي المؤلف»<sup>21</sup>.

وهكذا، استناداً إلى مثل هذا الطرح، تمّ تجاوز فكرة اعتبار النصّ «كمحاكاة (أرسطو)، أو النصّ كوثيقة (تين ولانسون)، أو النصّ كتحففة (ولهام دلتني)، أو النصّ كانعكاس (ماركس)»<sup>22</sup>، ليكون محور النّظر إليه من جهة «أدبيته فقط»<sup>23</sup>. ويبدو أنّ أبرز ما تولّد عن هذا التجاوز يتمثّل في ظهور «معجم مصطلحات إجرائيّة من صميم الأدب مثل: الشكل، النسق، البناء، العلاقات الأدبيّة، الشعريّة، الوظيفة المهيمنة، الإيقاع...»<sup>24</sup>، تلك الاصطلاحات المفاهيم التي تولّى التنظير لها علماء الأدب والشعريّة، وصارت تُستعمل في النقد والقراءة، وهنا تبدو لنا وجهة الرّأي القائل: «إنّ الشكلائيّة من حيث الجوهر كانت تطبيقاً للسانيات في ميدان دراسة الأدب»<sup>25</sup>. ولا سيّما أنّ مسار الشعريّة صار منشداً إلى مفاهيم اللسانيات، مستنداً إلى بنياتها المعرفيّة من جهة تأسيسه لنماذج النظرية، حيث ندرّك كيف أنّ «الصرامة المنهجية ووحدة المنطلق في تقويم الشعر تقابل بتعددية مرجعية كبيرة الغنى. فإلى جانب الرصيد البلاغي والشعري اللذين يشكّلان مادّة البحث، تضاف المعرفة اللسانية بأبعادها الصوتيّة والدلاليّة، فتستقي من

صارت السرديات بدءاً من كتابات شكولوفسكي<sup>16</sup>، ووصولاً إلى أعمال تودوروف وجنيت، علماً موضوعه السرد أو شعريّة الخطاب السردية؛ إذ «تنظر الشعريّة في الشكل الأجوف الذي ينتظم النصوص المفردة. وهي تعدّ علماً شاملاً يهتمّ بالسردية بالنسبة إلى الفنّ القصصي، وبالشعريّة بالنسبة إلى النصّ الشعري، وبالدراميّة (Théatralite) بالنسبة إلى المسرح»<sup>17</sup>. وهكذا، إنّ الشعريّة، بوصفها خصائص فنيّة وجماليّة تتعلّق باللّغة والخطاب وتتصل بتقنيات التعامل مع المادّة اللغويّة، يمكن أن توجد في السرد كما في الشعر، غير أنّ تمظهراتها البنيويّة والأسلوبيّة تختلف بحسب الشكل الفنّي للخطاب.

ج. ارتباط الشعريّة بالعلوم اللسانية، وذلك لغرض اعتمادها نموذجاً نظرياً، واحتدائها مثلاً منوالاً، ذلك أنّ اللغة الأدبيّة تتجسّد نتاجاً لاستعمال جمالي مخصوص للكلام داخل الدائرة الواسعة للغة في كليتها المجردة، ولا سيّما أنّ الرواد الأوائل من الشكلانيين الروس كانوا من تلامذة دي سوسير (ت 1913م)، وانبثقت آراؤهم الأولى ضمن جمعيّة اللغة الشعريّة التي يعود إليهم أمر بعثها سنة 1915. وقد كان جاكسون أوّل من دشّن هذا الخطّ المنهجي حينما قال: «إنّ الشعريّة تهتمّ بقضايا البنية اللسانية، تماماً كما يهتمّ الرّسم بالبنيات الرّسميّة. وبما أنّ اللسانيات هي العلم الشامل للبنيات اللسانية، فإنّه يمكن اعتبار الشعريّة جزءاً لا يتجزّأ من اللسانيات»<sup>18</sup>. وهو ما دفع بتودوروف إلى القول: «إنّ المذهب اللساني يوجد في أصل اللسانيات البنيويّة، أو على الأقلّ في أصل اتجاهها الذي مثّله حلقة براغ اللسانية»<sup>19</sup>. هكذا إذا أثر النموذج المعرفي للسانيات انطلاقاً من طبيعة تصوّر الذي أرسى دعائمه بخصوص شكل العلاقة بين الدال والمدلول، والوظيفة، ومفهوم المحايثة في المؤسّس الذي استندت إليه نظرية الأدب، وفي بناء متنها المعرفي، ومن ثمّ في تنظيرها لطريقة التعامل مع العمل الأدبي، تحليلاً فنيّاً وقراءة نقدية. وبخصوص طبيعة شكل العلاقة

20- أوكان، عمر، لذة النصّ أو مغامرة الكتابة لدى بارت، إفريقيا الشرق، الدار

البيضاء، 1996، ص 17.

21- إيغلون، نظرية الأدب، ص 10.

22- أوكان، لذة النص، ص 18.

23- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

24- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

25- إيغلون، ما هو الأدب، ترجمة محمّد خطّاي، المغرب - مكناس، مجلّة

علامات، العدد 1، 1997، موقع سعيد بركراد على النت.

16- انظر بحثه «بناء القصة القصيرة والزوايا»، ضمن كتاب نظرية المنهج

الشكلي لدى الشكلايين الروس، ترجمة إبراهيم الخطيب، (م.س)، ص 122-152.

17- معجم السرديات، عمل جماعي بإشراف محمّد القاضي، تونس، دار محمّد

علي، لبنان، دار الفارابي، مؤسّسة الانتشار العربي، ط 1، 2010، ص 44.

18- جاكسون، قضايا الشعريّة، ص 24.

19- تودوروف، نظرية المنهج الشكلي، (م.س)، ص 15.

وتحليله، ساهمت في إخراج القول في الأدب والحكم على جمالياته من سطوة الأنساق المعرفية الخارجة عن دائرة الأدب، وطرح إشكاليات منهجية في مستوى النظر والإجراء.

ورغم ذلك برزت للوجود آراء متباينة حول مدى جدوى نظرية الأدب وفعاليتها، وإلى أي حد كان انتشار مفاهيمها فاعلاً في الدراسات الأدبية ومسائل النقد والقراءة، أو أن ذلك لم يتعدّ بعد حلقه المتخصصين؛ ومن ثمّ لعلها لم تتمكّن (كما هو متظر) أن تحدث أثراً فاعلاً في دارس الأدب والقارئ على السواء. هل معنى ذلك أن هذه النظرية معدة لفئة قليلة لا يمكن لسواها أن يفهمها، وأن الذين لم يستوعبوا بعد نظامها المعرفي وشبكة مفاهيمها يخامرهم شكّ في أنّها «حقل ملغز خاصّ بالنخبة»<sup>29</sup>؟ نورد ذلك رغم مدى وضوح الجدوى الناتجة عن استخدام مفاهيم نظرية الأدب؛ إذ في غيابها «لن نعرف ما هو العمل الأدبي أصلاً، وكيف يجب أن نقرأه»<sup>30</sup>. إنّ التحقّق من جدوى النظرية وفعاليتها يجعل الإصرار على عداتها عملاً غير ذي معنى، إنّه يعني رفض المعرفة، وعدم الإيمان بتطور العلم الذي يحكمه منطق تصحيح الأخطاء، وتسند سيرورة بناء المفاهيم ابتغاء تشييد أنظمة المعرفة ومناويل التفكير وفق مبادئ منطقية وأسس نظرية علمية، تساعد على الإحاطة بقضايا ومجالات ومواضيع بحث لم تغطها المعارف السابقة، ولم تُبن بخصوصها أحكام عقلية، نابعة عن ملاحظات وتجارب وإجراءات لمناهج تفكير وبحث تكون مستنبطة أو قادمة من أنساق معرفية أخرى محايدة للظاهرة التي تكون موضوع الدرس، ثمّ يُصبح أمر إجرائها واختبارها ممكناً ووجيهاً بحسب خصوصية مجال الدراسة (النصّ الأدبي) وفرضيات البحث الممكنة.

لقد غدا مصطلح «نظرية الأدب» مفهوماً إشكالياً يستند إلى أرضية علمية إستراتيجية صلبة ومعقدة، نظراً إلى تدخّل أكثر من مرجعية معرفية في تكوّن متن هذه النظرية، ومن ثمّ ارتبط سياقه التداولي بالإحالة إلى إبدال معرفي جديد يتجسّد في شبكة من المفاهيم والتصورات النظرية والأدوات الإجرائية ذات الصلة المتينة والإشكالية بالعلوم اللسانية والسميائية وعلوم

مصدرين كبيرين: سوسير وجاكسون، كما تستفيد في مناسبات عديدة من مقترحات النحو التوليدي، يضاف إلى ذلك استثمار المعارف المنطقية والتداولية»<sup>26</sup>.

## 2. في الأسس المعرفية لنظرية الأدب

تبعاً لما تقدّم بيانه، أمكن أن نستنتج كيف أنّ البناء النظري المتماثل للشعرية (نظرية الأدب)، قام صرحه وتأسس كيانه استناداً إلى أرضية معرفية إستراتيجية، وفق نموذج معرفي متماسك، بات من شأنه أن يكون النموذج الأمثل لممارسة النقد الأدبي، الذي يحرّكه باستمرار هاجس البحث عن صرامة المنهج ودقّة المصطلح في ممارسة القراءة والتحليل والبحث في جماليات الخطاب الأدبي. وهو ما يعني أنّ الاشتغال بالنقد المعاصر يحتمّ «الانتباه إلى ضرورة بناء علوم أدبية تعنى بالنصّ والخطاب وفق آليات محدّدة (وأنّه) لا بدّ من الاستفادة من الرّوح العلمية التي قدّمها لنا البنيوية في تحليل اللسان والخطاب»<sup>27</sup>. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الرأي الذي يردّد مقولة «نهاية البنيوية» وضمور فعاليتها في دراسة النصوص وتحليلها، لم يصدر عن فهم منطقي لنسق تطوّر تاريخ المفاهيم ومناويل النظرية وفق رؤية إستراتيجية قد تمنح الرأي وجهة ودعامة تمّ التغافل عنها، فكما يقول الأستاذ سعيد يقطين: «يشترك «التقليدي» و«الحداثي» في التصوّر الذي نتحدّث عنه (موت البنيوية وظهور ما بعد البنيوية)، لكن لو آمن الحداثيون بالعلم، لأمّنوا ب (مبدأ) تطوّر العلم، وأدركوا أنّ «ما بعد البنيوية» لا يعني الانسلاخ عنها، ولكن الانتقال إلى حقبة أخرى، بعد اكتمال ما كان مطروحاً في الحقبة السابقة. إنّ القول بالحقب يعني أنّ هناك تتابعاً وتطوراً»<sup>28</sup>.

غير أنّ تلك الدقّة، التي أحاطت بنظرية الأدب، وفرادة نموذجها المعرفي، الذي قام على علاقة متينة باللسانيات، وتجاوز منهجي لعلم الأدب وفلسفته، كما صاغه الفكر الكلاسيكي، واختصّت به مناهج النقد التي تراهن على السياق في قراءة النصّ

26- الولي (محمّد) والعمري (محمّد)، مقدّمة ترجمة كتاب جون كوهين، بنية اللغة الشعرية، ص 8.

27- يقطين، سعيد، النصّ المترابط، بيروت - الدار البيضاء، 2006، ص 186.

28- يقطين، السرديات والتحليل السردية: الشكل والدلالة، المركز الثقافي العربي،

2012، ص 23.

29- إيغلتن، نظرية الأدب، ص 6.

30- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لقد تشكّل المدار الجديد لـ «نظرية الأدب» وفق ما اقتضته الحاجة إلى الارتقاء بمنهج دراسة الأدب، بوصفه فناً يمتاز من الكلام العادي بخصائص جمالية نوعية، يكون مظهر تجليها الخطاب الأدبي، ومادتها الأساسية لغة هذا الخطاب، التي تنزاح عند إنشاء العمل الأدبي، وتعدل عن استعمالها ووظائفها العادية، لتستحيل إلى إنشاء فني جميل يباين المؤلف من الكلام ويختص بشعريّة خطاب محدّدة المعالم والخصائص الفنية.

لذلك كان الهاجس الرئيس لكلّ أعلام نظرية الأدب والألسنيين والنقاد الذين انخرطوا في مسألة وضع قواعد علمية محدّدة لـ «نظرية الأدب»، بعد ضبط وجوه علاقتها بالعلوم المجاورة، محاولة تلخيص دراسة الأدب (شعراً وسرداً) من التقليد ومن سطوة الأحكام الانطباعية ومن هيمنة المناهج السياقية وما تراهن عليه من القراءات المغرضة ذات المقصدية الموجهة غالباً نحو قضية بعينها، كأن تختزل الدراسة الأدبية في البحث عن صورة ما للمجتمع أو الذات في متن «الأثر»، بوصفه (في نظرها) لا يعدو أن يكون إلا مرآة عاكسة لذلك، أو أنّها تكنفي بتفسير مضمون النصّ انطلافاً من سيرة مؤلفه، وأحواله النفسية. ومن ثمّ تحدّد مثل هذه القراءات جمالية النصّ بمدى تأثيره في ذات القارئ أو استناداً إلى مقولات ومفاهيم بلاغية جاهزة، تتمّ معاودة استخدامها باستمرار، حيث أصبحت بمثابة المتوال النظري العام الذي يساعد على استخراج أوجه بلاغة النصّ انطلافاً من نماذج جاهزة.

هذه الاعترافات بدت الحاجة إلى إنشاء متن نظرية الأدب متوقّفة على شروط من أهمّها إعادة تحديد طبيعة المجال المعرفي لهذه النظرية، أي فيمّ يكمن جوهر موضوعها؟ وهو ما قصده جاكسون بقوله المذكور أعلاه: «ليس الأدب موضوع علم الأدب، بل الأدبية؛ أي ما يجعل من الأثر المعطى أثراً أدبياً»، معنى ذلك أنّ مجال اشتغال هذا العلم الجديد يتمثّل في «الشكل الذي ستعطيّه النظرية الأدبية لموضوعها: إنّ الخطاب الأدبي (ممثلاً) في مجموع من البنات اللفظية التي تعمل في كلّ عمل أدبي»<sup>35</sup>.

النصّ ودوائر التفكير في الفن والجمال، ولا سيّما من المنظور الفينومينولوجي.

ذلك أنّ الفينومينولوجيا مثّلت إلى جانب العلوم اللسانية أفقاً نظرياً احتضن تشكّل نظرية الأدب المعاصرة، حيث نشأ براداييم قبليّ منح الوجاهة والتهاكك لأهمّ مقولات هذه النظرية، ولتشييد متنها المعرفي. بعد أن ظهر أنّه من المنطقي أن تستقي هذه النظرية منوالها المؤسس من الفلسفة الظاهرية (الفينومينولوجيا) ومبادئ العلوم اللسانية، بدلاً من سائر مباحث الفلسفة الكلاسيكية أو قواعد البلاغة القديمة. لقد مرّ تأثير فينومينولوجيا هوسرل عن طريق اللسانيات ومجمل الكتابات النظرية المتصلة بها. ولهذا نجد الدراسات المعاصرة في ميدان اللسانيات تؤكد مدى تأثير هوسرل في ثورة العلوم اللسانية، كنظرية الأدب، ولا سيّما بعد أن أصبح فكر هذا الفيلسوف «عاملاً فعّالاً في ما يتّصل بالخطوات الأولى للسانيات البنيوية عن طريق تركيب فكرة قواعد عامّة وقبليّة. (إذ) دافع هوسرل عن فكرة قواعد كليّة كما تصوّرها المذهب العقلي في القرنين السابع عشر والثامن عشر»<sup>31</sup>. ويذكر أنّه في «حلقة موسكو للسانيات قد تزعم فيلسوف اللغة غوستاف شيبب (1878 - 1940)، الذي عدّه هوسرل أحد أبرز تلاميذه إبان بداية العشرينيات، المناقشات المستمرة والمتحمّسة التي كانت تدور حول الاستخدام اللساني لكتاب بحوث منطقيّة»<sup>32</sup>، وقد كان كتاب (فكرة الفينومينولوجيا)<sup>33</sup> لهوسرل من المؤلفات التي امتدّ تأثيرها إلى حقل اللسانيات ونظرية الأدب ومناهج النقد المعاصر، ولا سيّما بالنسبة إلى نظرية جماليات التلقّي، ذلك أنّ الفينومينولوجيا منحت الذات المدركة انطلافاً من الاهتمام بكيفية اشتغال الوعي، وعبر فعل الفهم المحايث للواقع والأشياء كما هي في ذاتها، مجالاً أوسع للتفكير في الشيء انطلافاً من محايثته. ومّا دعم أكثر هذا المسار أنّ «ظاهراتية هوسرل كانت في صراع ضدّ التفسيرات النفسية المبتدلة»<sup>34</sup>.

31- جاكسون، رومان، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة علي حاكم

صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002، ص18.

32- المرجع نفسه، ص 19.

33- نقله إلى العربية فتحي إنقزو، وصدر عن المنظمة العربية للترجمة، بيروت،

2007.

34- جاكسون، الاتجاهات اللسانية في علم اللغة، ص 75.

35- تودوروف، الشعريّة، نصّ المقدّمة التي وضعها تودوروف للترجمة العربية.

وقد نقلها إلى العربية عبد الجليل ناظم، توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2،

1990، ص 16. وسننظر لاحقاً في وجوه التأثير الذي مارسه بعض كتابات

الفلاسفة المعاصرين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في مسار تشكّل النسق المعرفي

في العصور الحديثة من سبترز إلى جاكسون وماشونيك وغيرهم (جاءت) لتجيب إجابات مختلفة دون شك، لكنّها متكاملة في الحقيقة، عن سؤال: ما هو الأدب؟ أو بالأحرى ما هو الكلام الأدبي في النص؟ من أين يصدر؟ وكيف يتشكّل؟ وإلّا يرمي؟<sup>39</sup>. ومن ثمّ صار هاجس نظريّة الأدب في القرن العشرين متمثلاً في الحاجة إلى التأسيس معرفياً لنموذج علمي يستكنه خصائص بنية الخطاب الأدبي وشعريّة لغته، حيث يخنزل دور النظرية في تقديم أطر معرفيّة تساعد على إدراك «تلك الخصائص التي تصنع فريدة الحدث الأدبي؛ أي الأدبيّة»<sup>40</sup>. وهنا تجدر الإشارة إلى ما بين الأدبيّة والشعريّة من تداخل في دلالة المفهوم والمجال النظري يتصل في جوهره بشكل الحضور الجمالي في النصّ ومنوال النظرية وآفاقها المعرفيّة. حيث طُرحت التساؤلات الآتية: هل الأدبيّة أعمُّ والشعريّة أخصُّ أو العكس، أو أنّ الأدبيّة تتعلّق بالأدب (الأجناس السردية)، وارتباط الشعريّة بالشعر والفنون الأخرى؟ يبدو أنّ العلاقة قد ارتقت إلى نوع من التعقيد النظري، أصبحت بموجبه الشعريّة تسمية نظريّة جامعة للعلم الذي يدرس جماليّة فنّ الأدب والشعر على حد سواء، وبيحث عن وجوه الشعريّة بوصفها إنشائيّة إبداعية، وسمة جماليّة وخصائيّة أسلوبية يمتاز بها النصّ الأدبي. قال تودوروف: «جاءت الشعريّة فوضعت حداً للتوازي القائم بين التأويل والعلم في حقل الدراسات الأدبيّة، وهي بخلاف تأويل الأعمال النوعيّة، لا تسعى إلى تسمية المعنى؛ بل إلى معرفة القوانين العامّة التي تنظّم ولادة كلّ عمل، ولكنّها بخلاف هذه العلوم التي هي علم النفس وعلم الاجتماع... تبحث عن هذه القوانين داخل الأدب ذاته (لا خارجه)، فالشعريّة إذن مقاربة للأدب مجردة وباطنيّة في الآن نفسه»<sup>41</sup>. لعلّه انطلاقاً من هذا التحديد الأوّلي لمجال اشتغال نظريّة الأدب، من جهة العلم وموضوعه، يمكن أن نلج مجال إشكاليّات جوهرية تتصل بمشكل النموذج الإبستمولوجي المؤسس لنظريّة الأدب، وطبيعة العلاقة بحقول معرفيّة مجاورة.

انطلاقاً من التركيز على «النظريّة بدل التفسير»<sup>36</sup>. تبعاً لذلك اتّجه الاهتمام إلى «التماس الأدبيّة في الأبنية والطرائق والأشكال، وإلى وظيفة اللغة ذاتها في الخطاب الشعري»<sup>37</sup>.

إنّ أفكار جاكسون، وهو أحد أعلام المدرسة الشكلانيّة الروسيّة التي تبلورت ضمن كتاباتها اللبنة الأولى لـ «نظريّة الأدب» خاصّة في الفترة الفاصلة ما بين 1915-1930، شكّلت العمود الفقري للأسس المعرفيّة التي انبثق منها خطاب نظريّة الأدب في القرن العشرين. كان جاكسون أغزر هذه الجماعة تأليفاً وأشدّهم حرصاً على الصياغة العلميّة المجرّدة لمفاهيم «نظريّة الأدب»، ومحاولة إجراء مناويلها على النصوص الأدبيّة والشعريّة، فقد مثّلت أعماله أساس الجسر الذي يمتدُّ ليربط بين مفاهيم الشكلانيين الروس وتآليف علماء الأسلوبية واللسانيات، ولدى منظري الأدب في النصف الثاني من القرن العشرين داخل دائرة النقد النصّي والبنويّة الأسنسيّة والسيمولوجيا، ونعني رولان بارت (ت1982) وكريستيفا وتودوروف وجينيت (Genette) وغريماس (Greimas) (ت1992م)، حيث تنزّلت مجمل أطروحاتهم ومقارباتهم ضمن دائرة الإشكاليّة المركزيّة التي مدارها تحديد ما الذي يجعل من الأدب أدباً، ويمنح لغة الأدب بعداً فنياً، ووظيفة شعريّة جماليّة لا نظير لها في الكلام العادي، أي بالنسبة إلى أصناف الكتابة العلميّة أو الثقافيّة الأخرى؛ كالتاريخ والفلسفة أو أنواع الخطاب التواصلية في مجالات الاجتماع والسياسة والإعلام والمعتقد الديني.

وعليه لئن قدّمت الدراسات الكلاسيكيّة محاولات كثيرة لتعريف الأدب، كما سبقت الإشارة إلى ذلك باعتباره كتابة تخييليّة؛ أي كتابة ليست حقيقيّة بالمعنى الحرفي للكلمة...، فإنّ «هذا التعريف لا يفي بالغرض»<sup>38</sup>، لأنّه لا يقدّم شيئاً ذا أهميّة بشأن الخصائص الجماليّة والفنيّة التي بها يتقوم كيان الأثر الأدبي. ولهذا الاعتبار أمكن القول: إنّ «جهود الأسلوبيين والشعريين

لنظريّة الأدب.

36- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

37- الواد، حسين، محاضرات في نظريات المعرفة، قدّمت إلى طلبة قسم اللغة

العربيّة، كليّة الآداب-جامعة الملك سعود، الموسم الدّراسي 1430/1429هـ.

38- إيغلون، نظريّة الأدب، ص 7.

39. صولة، عبد الله، جماليّة الكلام الأدبي ووجوه توظيفها، مجلّة علامات، النادي

الأدبي الثقافي بجدة، المجلّد العاشر، الجزء 37، جمادى الآخرة، 1421هـ/2000،

ص 206.

40- تودوروف، الشعريّة، ص 23.

41- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3. امتدادات مفهوم الشعرية: انفتاح نظرية الأدب.

لقد بدا لنا أن مقارنة إشكاليات هذه القضايا المحورية الثلاث في ترابطها المنطقي، ومن جهة محدّاتها الإبستمولوجية، من شأنه أن يمتحننا صورة واضحة المعالم عن طبيعة البناء المعرفي لنظرية الأدب ومجال اشتغالها المعرفي وفق براداييم نظري (منوال منهجي في التفكير) دقيق ومتناسك في مستوى البناء المنطقي وقواعد المنهج. ما قد ينجم عنه ظهور إمكانات لإجرائها في دراسة الأدب وقراءة النصّ عبر أشكال من التعالق والترابط الجدلي مع حقول معرفية أخرى، لعل أبرزها: مناهج النقد، تاريخ الأدب، اللسانيات.

### 3. أفق مفهوم نظرية الأدب: السياق المرجعي والبناء المعرفي

من المعلوم أنه حينما نطرح للبحث قضية دلالة مصطلح «نظرية علمية»، أو مجال اشتغالها في حقل معرفي ما، فإننا نعني بذلك جملة أفكار متآزرة ومرتبطة يسند بعضها بعضاً على نحو من الترتيب والترابط المنطقي<sup>44</sup>، ينتج عنه نسق معرفي، يتحدّد إبستمولوجياً بوصفه مجموعة من المبادئ والتصورات المترابطة فيما بينها، وفق قضايا ومفاهيم تشكّل بدورها نموذجاً نظرياً متناسك البناء والاتساق، بما يسمح باستنباط قضايا وتصورات تفسّر وتحدّد ظواهر وقضايا أخرى خارجة عن بنية النسق. ومن المعلوم أن للمفهوم منزلة محورية في بناء متن النظرية. ذلك أن المفهوم من حيث هو نتاج تجريد وتعميم (يستغل) انطلاقاً من (بنية) التصوّر أو من الأشياء والظواهر، يستقرّ في مقولة دالة (مصطلح مرجع)، ويصبح بؤرة للتفكير والتنظير<sup>45</sup>، يتمّ تشغيلها في مجال البحوث والدراسات؛ أي تصبح متداولة، معنى ذلك أنه «لا نظرية دون مفاهيم متعلقة (كما) لا يمكن أن تكون هناك نظرية بمفاهيم متنافرة، أو مترادفة كلّ الترادف<sup>46</sup>. كما أنّ لكل نظرية أساساً معرفية علمية، يُشيد استناداً إليها بناء صرحها، ومن تماسكها المنطقي تستمدّ معقوليتها. وهو ما برهنت عليه إبستمولوجيا

يبرز أول مظاهر تحديد طبيعة العلاقة بين النظرية والمنهج (نظرية الأدب، ومناهج النقد)، عندما ندرك أن «موضوع النقد الأساس هو الدراسة الوضعية التحليلية للأدب باعتباره إنشاء لغوياً، (حيث) يجيء النقد الأدبي إنشاء آخر يستخدم بدوره اللغة الطبيعية لرصد مظاهر الفنّ والجمال والجودة، فأداته مثل موضوعه، إنّه تفكير منظمّ باللغة في متن الخطاب الأدبي»<sup>42</sup>. ومن ثمّ النقد، بوصفه منهجاً، يندرج بدوره ضمن منوال نظري يدين «في جلّ ما يعرفه من نهاء وازدهار إلى المعرفة اللغوية الحديثة. إننا نعيش لحظة تاريخية مخصوصة هي لحظة انفجار النظرية النقدية (التي) اقتضى نسقها تطوّراً كما لم يسبق له»<sup>43</sup>. معنى هذا أن هناك تداخلاً وتماثلاً بين مناهج النقد ونظرية الأدب، انطلاقاً من وحدة المرجعية المعرفية في العصر الحديث ممثلة في العلوم اللسانية وثورتها المعرفية التي أعادت هيكله وعينا بوظائف اللغة والعلاقة بين الدالّ والمدلول والرّمز والدليل.

غير أنّ ذلك لا يجنب ضرورة البحث في طبيعة التماثل الكائن في مستوى العلاقة الرابطة ما بين الوحدة النسقية الجامعة للمجال المعرفي الخاصّ بنظرية الأدب وأدوات مناهج النقد الأدبي. فإذا استأنسنا في ذلك بجهود الباحثين في سوسيولوجيا الأدب والقراءة، ألفينا تماثلاً في مستوى تحديد الموضوع، ومقاصد استخدام مناويل البحث والتحليل في مستوى الدافع والغاية. ذلك أن مسألة تكوّن الظاهرة الأدبية واستمرارها فناً جميلاً ظلّ يحظى باهتمام القراء والنقاد، وهو يأتي في مقدمة المسائل التي يُعنى بها مؤرخو الأدب.

وهكذا، تبعاً لما تقدّم، بدت لنا أهمية معالجة مثل هذه القضايا الإشكالية ذات الصلة بنظرية الأدب، وبحسب آفاق تداول نسقها المعرفي، وذلك من خلال قضايا محورية ثلاث، هي:

1. أفق مفهوم نظرية الأدب: السياق المرجعي والبناء المعرفي.

2. الشعرية مجالاً معرفياً لنظرية الأدب: المفهوم ومنوال المنهج.

44- المعجم الفلسفي، عمل جماعي، أنجز بإشراف مجمع اللغة العربية، بيروت،

عالم الكتب، 1979، 201.

45- مفتاح، محمّد، ما المفهوم؟ ضمن مؤلف جماعي، المفاهيم تكونها وسيورتها،

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1999، ص 9.

46- المرجع نفسه، ص 16.

42- اصطياف، عبد النبي، في النقد الأدبي العربي الحديث، جامعة دمشق، دمشق،

ج1، ص 12 وما بعدها.

43- المسدي، عبد السلام، الأدب وخطاب اللغة، دار الكتاب الجديد، بيروت،

2004، ص 9-10.

تطوّر نظرية الأدب ضمن مسار تاريخ حركة النقد والقراءة، ذات الأطوار الثلاثة، وهي كالآتي:

1. مرحلة الاهتمام بالمعطيات السيرية والتاريخية والنفسيّة.
2. مرحلة الاهتمام بالنصّ كبنية مغلقة.
3. مرحلة الاهتمام بالقارئ وبدور ثقافته وتصوّراته وسياقه<sup>51</sup>.

وهكذا، لئن كان طرح المسألة على هذا النحو من التعقيد، فإنّه يفرز من الناحية الإستمولوجية، بحسب عبارة سعيد علوش، وجهة «ترتيق المنهج والنظرية معاً»<sup>52</sup>، إلا أنّ هذا قد يهزّ صورة مفهوم نظرية الأدب، ويشوش على المسعى لإدراك حدودها وآفاق إجرائها الممكنة، وهو ما حاولت الكتابات المتأخرة في مجال تعقيد نظرية الأدب معالجته، انطلاقاً من الوعي بمجمل المشاكل التي تطرحها النظرية في علاقتها بالمنهج. ومن أبرز الذين اشتغلوا بهذه المسألة تودوروف، ولا سيّما في كتابه «الشعرية».

لكن لفهم طبيعة البناء الإستمولوجي، الذي شيده تودوروف لـ«الشعرية»، باعتبارها مركز «نظرية الأدب» وموضوعها في آن واحد، علينا أن نحدّد طبيعة التأسيس المعرفي الذي شيده رواد المدرسة الشكلانية الروسية لنظرية الأدب من الوجهة العلمية الإستمولوجية الخالصة.

لقد تأسست أطروحة المدرسة الشكلانية في «نظرية الأدب» على القطيعة المعرفية مع التصوّر اليوناني للمفهوم الفلسفي للأدب، حيث تمّ العمل على تجديد «البيوطيقا الأرسطية من خلال أعمال الشكلانيين الروس الذين حرّفوا مجراها التقليدي، وربطوها باللغة بصورة خاصّة باعتبارها أساس العمل الأدبي»<sup>53</sup>. فانطلقت شرارة هذا المسار الجديد بدءاً من الدراسة

العلوم لدى غاستون باشلار (ت1962م) وجورج كانغويلم (G.canguillem).

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ كلّ نظرية تنشُد العلمية والمعقوليّة، تحتذي النموذج النظري للعلوم الدقيقة في مستوى البناء المنطقي لمن النظرية، وعلى صعيد أطر التأسيس للمفاهيم وأدوات البحث وإجرائيتها، ولذلك تمّ اعتبار «استلهام مبادئ الإستمولوجيا المعاصرة بحثاً عن مبادئ نظرية نقدية وتحليلية إحقاقاً لدينامية منهجية تتوخى تشييد الظاهرة الأدبية عبر شبكة من سياقات، وتحقيق حوارية»<sup>47</sup> من شأنها أن تقطع مع «المركزية والثبات والانغلاق، حيث الانفتاح على علوم ومعارف أخرى لتشييد بناء النظرية؛ إذ القاعدة الذهبية لتاريخ الأفكار تعتبر انتقالها (ما بين حقول المعرفة، أو من حضارة إلى أخرى) تلاقحاً وتفاعلاً»<sup>48</sup>، قد يخصب شيئاً فشيئاً النظرية، ويمنحها مزيداً من التماسك، ويساهم في إدراك بنية المفهوم الذي يرتبط مسار تكوّنه «بشروط إمكان يولد فيها وينبت منها»<sup>49</sup>.

تبعاً لما تقدّم يمكن أن نطرح الأسئلة الآتية: هل المتن المعرفي لنظرية الأدب هو نفسه في سائر المؤلفات التي تناولت هذا المفهوم ومجال اشتغاله المعرفي بالبحث؟ وهل هناك تجانس بخصوص تصوّر نسق حركة تاريخ نظرية الأدب، من جهة محمول متنها المعرفي؟ وهل استقامت فعلاً نظرية علمية؟ أم أنّها لم تكتسب هذه النزعة العلمية الدقيقة، نسبياً، إلا في القرن العشرين؟ ومن ثمّ قد لا يعدو تاريخها أن يكون مجرد تفكير فلسفي في الأدب أو نظراً بلاغياً في النصوص الأدبية. لهذه الاعتبارات ظلّ مدار تلك «النظرية» دائراً على خطاب جيني، «لم ينعقد من فلك متن النقد. ووفق هذا الطرح اعتبرت نظرية الأدب في أعمّ تعريفاتها بمثابة انغماس التفسير الأدبي، والتقييم الأدبي في نظام من العمومية المفهومية»<sup>50</sup>. وهو ما شرّع لبعض الباحثين إمكان إدراج مراحل

47- علوش، سعيد، تنظير النظرية الأدبية، كلية الآداب، الرباط، 2013، ص

13-12.

48- المرجع نفسه، ص 13.

49- مفتاح، ما المفهوم؟، ص 13.

50- الرويلي (ميجان)، والبازعي (سعد)، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي،

ط 5، 2007، ص 278.

51- بوتكادي، لحسن، تدريس النصّ الأدبي من البنية إلى التفاعل، إفريقيا الشرق،

المغرب، 2011، ص 7.

52- علوش، سعيد، تنظير النظرية الأدبية، ص 7.

53- يقطين، سعيد، السرديات والتحليل السرد، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء - بيروت، 2012، ص 46.

اللسانيات هي العلم الشامل للبنيات اللسانية، فإنه يمكن اعتبار الشعرية جزءاً لا يتجزأ من اللسانيات<sup>59</sup>. وفي السياق نفسه رأى بول ديوان أن نظرية الأدب في بعدها الأساس تطبيقاً للسانية دي سوسير على النصوص الأدبية. ومن ثم يربط ربطاً محكماً بين ظهور النظرية وبروز المصطلح الألسني في «لغة اللغة التي تعالج الأدب؛ إذ المصطلح الألسني يقصر وظيفة اللغة على الوظيفة الإحالية وحدها، بمعنى أن المرجعية الإحالية وظيفة لغوية فقط، لا علاقة لها بالمرجع العيني. وبذلك تتحوّل الاعتبارات في التفسير الأدبي والتقويم النقدي<sup>60</sup> عن الانشغال باعتبارات ذات صلة بالمعنى والقيمة إلى التركيز على صيغ الإنتاج، وصيغ إدراك المعنى، وصيغ القيمة، وهي صيغ لا تسبق وجود المعنى والقيمة فحسب وإنما تقرّرها»<sup>61</sup>.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الشكلايين قد أقاموا فاصلاً بين التحليل والتقييم وهم يعنون بالتحليل علم الأدب، ويعنون بالتقييم النقد الأدبي، فليست غايتهم الحكم على النصوص، وإنما استنباط الآليات التي تعمل وفقها، والخصائص التي تتمكن بها من الدخول في حرم الأدب.

وهكذا، إن تمحور موضوع نظرية الأدب على القوانين الداخلية والصيغ المتحركة في إنتاج بنية النص بما يكشف عن مظاهر أدبيته وجماليته من حيث هي سمة ترتبط في جوهرها باللغة والخطاب، قد أفرز تصوّراً نقدياً للمتن المعرفي لهذه النظرية؛ مؤداه أن هذه النظرية بمثابة استعادة لفكرة الفن للفن، حيث الوظيفة الجمالية هي كلّ الأثر الأدبي. وقد ظلّت مقاربات نقدية كثيرة تقرأ النظرية الأدبية للشكلايين الرّوس وفق هذا المنظور. غير أن مثل هذا الموقف يفتقر بدوره إلى الوجاهة. وهذا بدليل ما قال به جاكسون في معرض نقده لفكرة الفنّ للفنّ، حيث رفض الفكرة القائلة «بمطابقة الأثر الشعري للوظيفة الجمالية، القائمة على اعتبار الوظيفة الجمالية كلّ حقيقة الأثر الشعري، (ومن ثمّ اعتبر) أن الشعر لا يمكن رده دائماً إلى الوظيفة الجمالية فقط؛ بل

التي نشرها شكولوفسكي (chklovski) (1893-1984) عام 1917م، وعنوانها: (الفن من أجل الفن)، ومدارها على بحث خصوصية لغة الشعر والأدب التي تتجاوز أفق الصّور البلاغية إلى البحث في كثافة اللغة، وفراة سماتها النحوية والتركيبية. كما مثل مقال شكولوفسكي «الشعر واللغة» مجالاً للاهتمام بالبعد الصوتي للغة الشعرية، وهو ما عمل على تطويره لاحقاً جاكسون، حيث أقام صرح ذلك التباين بين اللغة الشعرية واللغة العادية التي لا تمتلك المُشكّلات الألسنية كالصوت والعناصر المورفولوجية وغيرها، بل هي تخدم أغراضاً جانبية جمالية<sup>54</sup>. وفي هذا الغرض يرى جاكسون أن الشعر ليس شيئاً آخر غير قول يهدف إلى التعبير الفني الجميل باللغة، «إذا كان الفن التشكيلي تشكيلاً لمادة التصوّرات البصرية ذات القيمة المستقلة، وإذا كانت الموسيقى تشكيلاً للمادة الصوتية ذات القيمة المستقلة، والكوريفيا تشكيلاً للمادة الحركية ذات القيمة المستقلة، فإنّ الشعر هو تشكيل للكلمة ذات القيمة المستقلة، كما يقول كلينكوف»<sup>55</sup>. معنى ذلك أنه تمّ قياس اللغة في الأدب بمنزلة الصّورة في التشكيل والصوت في الموسيقى<sup>56</sup>، ومن هنا حدّد جاكسون مجال اهتمام نظرية الأدب بموضوع الشعرية الذي يتحدّد موضوعه بالإجابة عن السؤال: ما الذي يجعل من رسالة لفظية أثراً أدبياً؟ «وبما أن هذا الموضوع يتعلق بالاختلاف النوعي الذي يفصل فنّ اللغة عن الفنون الأخرى للسلوكات اللفظية، فإنّ للشعرية الحقّ في أن تحتلّ الموقع الأوّل من بين الدراسات الأدبية»<sup>57</sup>.

ولهذا شدّد جاكسون على اتّخاذ اللسانيات أفقاً معرفياً يؤصّل من خلاله منواله ودقة مفاهيمه لمجموع القواعد المنهجية المؤسسة للشعرية، بوصفها نظرية «تهتم بقضايا البنية اللسانية، تماماً مثلما يهتم الرسم بالبنيات الرسومية»<sup>58</sup>. ويستنتج قائلاً: «بما أن

54- سكفارجينسكا، ستيفانيا، مدرسة الشكلائية الروسية، ترجمة عدنان مبارك،

بيروت، مجلة الفكر العربي، العدد 3، ص3.

55- تودروف، تزفيتان، نقد النقد، ترجمة سامي سويدان، مركز الإنماء القومي،

1988، ص 12.

56- العمري، محمّد، مقدّمة كتاب نظرية الأدب، ص 4.

57- جاكسون، قضايا الشعرية، ص 24.

58- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

59- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

60- القاضي، محمّد، تحليل النصّ السرد، دار الجنوب، تونس، 1997، ص 14.

61- الرويلي (ميجان)، والبازعي (سعد)، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء، بيروت، ط5، 2007، ص 278-279.

الشعري هويته الخاصة به في إثبات انتهائه إلى حقل الشعر»<sup>67</sup>. ومن هنا نفهم طبيعة التحديد الذي قدّمه إينجنباوم (-eichen baum) (1888- 1959) لمجال اهتمام الشكلانية بوصفها نظريةً جماليةً؛ إذ رأى أنّها لا تختصّ بالمنهج الذي هو نظام علمي محدّد، وإنّما تختصّ بالرغبة في إنشاء علم أدبي مستقل دعامة المقومات التي تستأثر بها المادة الأدبية، يقول: «إنّ هدفنا الوحيد (ينحصر) في الوعي النظري والتاريخي بالظواهر ذات الصلة بفنّ الأدب في ذاته»<sup>68</sup>، ويتعلّق الوعي التاريخي بالظاهرة الأدبية بما يميز خطاب الأدب من غيره من أنماط الخطاب والتواصل الأخرى، «الشكلانيون يفصلون، نظرياً على الأقل، دراسة المؤلفات عن إنتاجها أو تلقيها. وهم يأخذون باستمرار على سابقهم اهتمامهم بما ليس سوى ظروف أو انطباعات تحديداً»<sup>69</sup>. وهو ما يعني أنّ علم الأدب يمتاز من تاريخ الأدب، ويقطع مع كلّ تفسير للنصّ الأدبي يعتمد منهجاً تشكّلت قواعده خارج الوعي باللغة وإدراك قوانين اشتغالها، وعلى الأخصّ لغة الأدب التي تهيمن ضمنها الوظيفة الجمالية الشعريّة على كلّ وظيفة أخرى.

لقد اشتغل جاكسون طويلاً بالنظر في هذا الإشكال، ما قاده إلى البرهنة على أنّ العمل الأدبي ليس إلا بنية، وأنّ المضمون ليس له أية أهمية مستقلة عن الشكل. وهو ما يقتضي تجاوز ثنائية الشكل والمضمون، «التي ظلّت عالقة بالنقد التقليدي أمداً من الدهر طويلاً، فلم يعد الأثر الأدبي أفكاراً هي بمثابة السائل الذي يُصبّ في إناء هو الشكل»<sup>70</sup>، فالشكل هو الحامل لسمات الأدبية عبر اللغة والأسلوب والوظيفة والصياغة، ومن خلال الانزياح (déviation) أو العدول (L'écart)؛ إذ رأى جاكسون أنّ العمل الأدبي لا ينبغي تعريفه بكونه متفرداً بالوظيفة الجمالية، ولا بحضور الوظائف الجمالية بالتوازي مع الوظائف اللغوية الأخرى؛ بل يجب تعريفه بكونه رسالة لغوية تكون الوظيفة الجمالية فيها مهيمنة. ومن ثمّ تتمحور نقطة الارتكاز في اشتغال نظرية الأدب «في المقام الأول على العناصر النصّية وعلى العلاقات المتبادلة بينها، وعلى الوظيفة

له وظائف أخرى عدّة، فمقاصد الأثر الشعري ترتبط غالباً ربطاً متيناً بالفلسفة والأخلاق الاجتماعية وغير ذلك»<sup>62</sup>.

ولما كانت الوظيفة الجمالية لاستعمال اللغة في الشعر تتمثل مدار اهتمام نظرية الأدب، فهي الوظيفة الجمالية الشعريّة المهيمنة، فإنّ جاكسون يحدّد أوجه تجليها من خلال «الكلمة»، وذلك عندما «نحسّ بأنّ الكلمة كلمة، وليست مجرد معوض للشيء المتحدّث عنه، أو مجرد انفجار للعواطف (حيث تتجلى الشعريّة في أن تكون الكلمات وطرائق نظمها وشكلها الخارجي أو الداخلي، لا مجرد إشارات إلى الواقع لا قيمة لها، وإنّما هي أمور لها وزنها الخاصّ وقيمتها الخاصّة»<sup>63</sup>. وهكذا يُحدّد جاكسون موضوع الشعريّة بوصفه يمثّل جوهر اشتغال النوال المعرفي لنظرية الأدب، بالإجابة عن ذلك السؤال: «ما الذي يجعل من رسالة لفظية أثراً فنياً أدبياً»<sup>64</sup>؟ حيث يعيد إسناد ذلك التصوّر الذي طرحه شكولوفسكي للشعر باعتباره فناً، يتمثّل: في «طريقة إحساس بصيرورة الشيء ولا يهّم الفنّ ما قد صار»<sup>65</sup>. لقد أقدم الشكلانيون الروس، انطلاقاً من مثل هذه التصوّرات والمفاهيم الجديدة للخطاب الأدبي وأوجه تجلي شعريته، على طرح مسألة الشكل في علاقته بالمضمون، وطبيعة الفرق الكائن بين لغة الأدب ولغة التواصل اليومي، ومن ثمّ طرحوا للبحث طبيعة الوظيفة الشعريّة للغة.

يشير مدلول مصطلح الشكل إلى القالب أو البنية أو الصورة أو المنظومة أو الصياغة<sup>66</sup>، وهو من ثمّ بإمكانه أن يُحدّد الوظيفة الجمالية لاستعمال الكلام في النصّ الشعري على وجه الإطلاق، حيث تتمثّل هذه الوظيفة في «تناغم أجزاء الكلام وتآلفها وانتظامها فيه انتظاماً تركيبياً وصوتياً ودلالياً وتخييلياً، يحقق بواسطته النص

62- ذكره: صولة، جمالية النصّ الأدبي ووجوه توظيفها، مرجع سابق، ص 207.

63- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

64- Jakobson, Essais de linguistique général, Paris, ed minuit, 1963, p. 210.

65- تودوروف، نقد النقد، ص 31.

66- جبوري غزول، فريال، الشكلية الروسية، بيروت، مجلة الفكر العربي، العدد 4،

مركز الإنماء العربي، 1980، ص 29.

67- صولة، عبد الله، جمالية النصّ الأدبي، ص 206.

68- نظرية المنهج الشكلي، ترجمة إبراهيم الخطيب، ص 39.

69- تودوروف، الشعريّة، ص 34.

70 القاضي، محمد، طرائق تحليل النصّ السردي، دار الجنوب للنشر، تونس،

1997، ص 14.

في حدود القواعد البنيوية لانظام جهاز اللغة»<sup>75</sup>. ويتحدّد مجال هذا العلم، بحسب جورج مونين (G. Mounin)، «بدراسة الخصائص اللغوية التي بها يتحوّل الخطاب عن سياقه الإخباري إلى وظيفته التأثيرية والجمالية»<sup>76</sup>، يبدو التحديد لمضمون هذا العلم من شأنه أن يدرجه في عمق مجال اشتغال نظرية الأدب، وعلى حدّ عبارة المسدي يتناظر مجال الأسلوبية بحقل دلالي واسع يستقطب مفهوماً ثلاثياً قائماً على الجمالية والأدبية والوظيفية، وهو ما حاول كلّ من والاك وفاران تأسيسه على ركائز أصولية (بمعنى إبستمولوجية) في نظرية الأدب»<sup>77</sup>.

- المستوى الثاني يتعلق برصد أوجه التداخل بين الشعرية والأسلوبية والبلاغة، انطلاقاً من طبيعة الصلة الرابطة بين البلاغة والأسلوبية، حيث «تقيم البلاغة والأسلوبية منذ زمن بعيد علاقات وطيدة: تتقلّص أحياناً حتى لا تعدو أن تكون جزءاً من نموذج التواصل البلاغي، وتنفصل أحياناً عن هذا المنهج وتتسع، حتى لتكاد تمثل البلاغة كلها باعتبارها بلاغة مختزلة»<sup>78</sup>. وفي هذا السياق تبلورت شعرية الأسلوب لدى ليو سيبتزر (1928)، وموضوعها معالجة «أدبية النصّ باعتبارها مجموعة من الخصائص الملازمة للغة الجمالية»<sup>79</sup>. وقد بادر دوكهورن (Dockhorn) (1949) إلى تأسيس علم جمال بلاغي قادر على التأثير في استكناه شعرية الأثر الأدبي، التي لا يمكن أن تكون، في نظره، حكراً على «اللسانيات الشعرية التي تختصّ بمجال وصف الخصائص الإقناعية للنصوص وتقويمها»<sup>80</sup>. كما ظهرت في هذا المجال «بلاغة صور الأسلوب»، وهي ذات طبيعة صوتية إقناعية أو تركيبية أو دلالية أو تداولية»<sup>81</sup>، تجعل من التحليل

التي تؤدّيها في مجمل النص»<sup>71</sup>. وعلى حدّ عبارة بارت، خرج علم الأدب من دائرة البحث عن معنى ما، وفرضه على النصّ، ليهتمّ بالبحث في المنطق الناظم لشروط الكتابة ولأطر توليد الفن المتجسّد في نصّانية الأدب وانفتاحه الدلالي اللامتناهي.

#### 4. عوائق بناء النظرية

واجهت نظرية الأدب، التي صاغ معالمها الشكلانيون الروس، نقداً حاداً واعتراضات كثيرة، بدأت مع جورج لوكاتش (ت 1975م)، الذي رأى في الأدب شكلاً من الوعي المميّز ينحت من اللغة بنيات فنّ جميل، يعكس التناقضات الجوهرية في حقبة تاريخية ما من تطوّر المجتمع. وهذا ما تعمّق فيه على نطاق واسع غولدمان (ت 1971م) ضمن طرحه لنموذج البنيوية التكوينية التي تردّ بنية العمل الأدبي في لغته وعناصره الجمالية إلى تفاعل جلي للبنى الثقافية والفكرية التي تشكّل مجمل «رؤى العالم» لأيّ مجتمع في مرحلة تاريخية ما.

وتعمقت ملامح نقد الشكلانية مع ظهور «الأسلوبية» التي تشاركها الأرضية المعرفية الإبستمولوجية نفسها ممثلة في اللسانيات. وقد أثبت جاكسون نفسه «أنّ الأسلوبية فنّ من أفتان شجرة الألسنية»<sup>72</sup>، لكنّها تحالفها من جهة كونها امتداداً للبلاغة ونفياً لها في الآن نفسه<sup>73</sup>. حيث يعرف ريفاتير (-Riffat terre) الأسلوبية بأنّها «علم يهدف إلى الكشف عن العناصر المميّزة (للنصّ الأدبي)، التي بها يستطيع المؤلف الباثّ مراقبة حرّية الإدراك لدى القارئ المتقبّل»<sup>74</sup>. وتبدو أوجه التداخل بين نظرية الأدب والأسلوبية بارزة على مستويين:

- أولهما يتعلّق بالصورة التي استقرّ عليها التنظير للأسلوبية، حيث انتهى إلى منهج «يقفو مساحات ما بوسعنا التصرّف فيه عند استعمال اللغة، (إنّها) علم ألسني يعنى بدراسة مجال التصرّف

75- المرجع نفسه، ص 52.

76- المرجع نفسه، ص 32.

77- المرجع نفسه، ص 41.

78- بليت، هنريش، البلاغة والأسلوبية، ترجمة وتعليق محمّد العمري، إفريقيا

الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1999، ص 19.

79- المرجع نفسه، ص 20.

80- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

81- مشبال، محمّد، بلاغة صور الأسلوب وأفاق تحليل الخطاب، ضمن مؤلّف

جماعي: «البلاغة والخطاب»، دار الأمان، الرباط - منشورات الاختلاف، الجزائر-

منشورات ضفاف، الرياض، 2014، ص 105.

71- فوكيما (د.د)، وإيش (إرود)، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة

محمّد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005، ص 25.

72- المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس-

ليبيا، 1977، ص 43.

73- المرجع نفسه، ص 48.

74- المرجع نفسه، ص 45.

البلاغي للنصوص بمثابة «مقاربة لها، تارة من منظور جمالي، وتارة من منظور حجاجي، أو مقاربتها تارة ثالثة من هذين المنظورين مجتمعين»<sup>82</sup>؛ حيث «يقوم التحليل البلاغي الجمالي للصور على النظر في العوامل التي تشكّل جمالياتها بوصفها أحد المكونات التي تسهم في أسلبة الخطاب»<sup>83</sup>.

لكنّ العلاقة بين الأسلوبية والشعرية اللسانية البنيوية التي نظّر لها الشكلاونيون الروس، الممثلة لـ «نظرية الأدب»، لم تعرف التجانس المطلوب في التعامل مع أدبية الأدب؛ إذ حصل التصادم والتباين، وهو ما يتجلّى في النقد الذي وجّهه ريفاتير معترضاً على التحليل الذي أنجزه جاكسون وستروس (Straus) لقطط بودلير سنة 1966، لقد استمدّ ريفاتير «حجّته الرئيسة من القدرة الإدراكية المحدودة عند القارئ الذي لا يستطيع أبداً ملاحظة علاقات التعادل الدقيقة من جهة، و(من) المادة التاريخية الحاضرة ضرورة في المادة الدلالية التي لا يعيرها المنهج الوصفي لجاكسون الأهمية التي تستحقها من جهة أخرى»<sup>84</sup>.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ لباشلار إسهاماً في بحث مسألة نظرية الأدب، حيث فتح آفاقاً مهمّة أمام المشتغلين بقضايا نظرية الأدب، ومن أهمّ مؤلفاته في هذا الغرض:

- شعرية حلم اليقظة (La poétique de la rêverie)
- شعلة قنديل (La flamme d'une chandelle)
- شعرية المكان (La flamme d'une chandelle)

ومدار هذه الكتب الثلاثة على محاولة «تأسيس نظرية متكاملة شاملة تلامس مجموع الاشتغالات الإنسانيّة، سواء في جانبها العقلاني المجرد، كما تبلور مع العلوم المنطقية والصورية، أو الشقّ الآخر المرتبط بالأحاسيس الجمالية والفنية، الذي تتسامى به القصيدة الشعرية إلى مستوى آخر»<sup>89</sup>. وقد جاء نموذج الرّوح المعرفي لباشلار، الذي اشتغل في ضوئه على جمالية الشعر والأدب، منفتحاً على منهج علم النفس التحليلي، كما نظّر له يونغ (1962م)، وظاهرية هوسرل.

لقد أدّت هذه الاعتبارات إلى طرح عدد من الإشكاليات المتّصلة بوضع «نظرية الأدب» من جهة تماسك أدواتها المعرفية المؤسسة وطبيعة مجال اشتغالها، فنجم عن ذلك لبس بشأن تحديد علاقة النظرية بمنهج النقد؛ إذ أمست نظرية الأدب في وجه من وجوهها بمثابة نقد للنقد، موضوعه بعيد عن كلّ تنظير للأدب في حدّ ذاته، وهو ما دفع بتودوروف إلى محاولة إعادة تشييد البناء المعرفي الإبستمولوجي لنظرية الأدب.

ورغم التقاء حركة النقد الجديد (New criticism) مع الشكلاونية الروسية في إقرار أسبقية العناصر الشكلية للمضمون في الأدب، فإنّهم اعترضوا عليهم وعلى كلّ نظرية تعدّ العمل الأدبي، الذي يمكن أن يقوم بوظيفة جمالية في استقلال عن تنظيمه على حدّ تصوّر موكاروفسكي، تحفة، ورفضوا تفسير النصّ بالمعايير العقلية (أو) التفريق بين اللغة الموضوع واللغة الواصفة، فهذا الأمر يضرّ بالتفريق الحاسم بين التحليل والتقييم [...] وحول هذه النقطة يختلف النقد الجديد جذرياً عن الشكلاونية الروسية<sup>85</sup>. يضاف إلى مثل هذه التحديات التي واجهت نظرية الأدب ما طرحه غاستون باشلار بخصوص مفهوم الخيال ونوع أسسه النظرية<sup>86</sup>. فمن خلال كتابيه: (شعرية المكان) و(شعرية حلم اليقظة)، سيمنح باشلار لتجربة «نظام الصورة بعداً أكثر عمقاً وتحرراً، وستتمّ

82- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.  
83- المرجع نفسه، ص 106.  
84- فوكيما وإيش، نظرية الأدب في القرن العشرين، ص 24.  
85- المرجع نفسه، ص 33-34.  
86- بوخليط، سعيد، غاستون باشلار: نحو نظرية في الأدب، دار الفارابي، بيروت، منشورات، الجزائر، ط1، 2011، ص 164.

87- المرجع نفسه، ص 165.

88- المرجع نفسه، ص 166، 167.

89- بوخليط، سعيد، غاستون باشلار: نحو نظرية في الأدب، مرجع سابق، ص

جون بول سارتر سنة 1948 الذي جاء عنوانه في قالب سؤال: «ما الأدب؟» (Qu'est-ce que la littérature)، وقد خصّصه للبحث في ماهية مفهوم الأدب، ومعنى الكتابة، ومقصدتها، ولئن كان منطلق هذا التأليف فلسفياً نظرياً، وكان مضمونه بعيداً عن الهواجس التي رسمتها نظرية الأدب لدى الشكلايين الروس، إلا أنه ذكّي جذوة الجدل، مجدداً، حول تعريف الأدب، وتحديد وظيفة الكتابة الأدبية في علاقتها بالذات والعالم الخارجي، ويبدو أن سارتر قد خاض التجربة باعتباره فيلسوفاً وكاتباً مسرحياً وأديباً في آن واحد. وسنجد لاحقاً تودوروف يطرح في أغلب مؤلفاته سؤال التعريف بفنّ الأدب ويناقش، بالتوازي مع ذلك، التحديدات التي مُنحت له عبر عصور من الفكر والنظر في متون هذا الفنّ.

ب - أثر الفكر الفلسفي المعاصر من خلال التأويلية والمنهج الظاهراتي، وهو ما تشكّلت لبناته ضمن أطروحات فلاسفة الفينومينولوجيا بدءاً من كانط (ت 1804) وهيغل (ت 1831م)، وصولاً إلى هوسرل (ت 1939م) وميرلوبنتي (ت 1968م)، حيث ظلّ خطاب الفلسفة الفينومينولوجية يدفع إلى ضرورة تخليص القارئ/ الناقد من سلطة الفكر المسبق باتجاه حمل وعي القارئ على الشيء المفكّر فيه في النصّ كما في الوجود من خلال قصديّة معيئة، قد ينجم عنها ضرب جديد من الإدراك، منطلقه اشتغال الأنساق الفلسفية واللغوية في علاقتها بوعي القارئ. وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، أشار جاكسون إلى مدى استفادة اللسانيات ونظرية الأدب من نموذج التفكير الفينومينولوجي، وهو الذي قرأ هوسرل قبل عام 1914م<sup>93</sup>.

في الغرض نفسه مثلت أعمال غادامر (ت 2002م) في لغة الفنّ والإبداع، وتنظيره مجدداً للهرمينوطيقا (فلسفة التأويل)، مدخلاً لتكوّن آفاق جديدة لفهم العمل الفنيّ وإدراك جماليته عبر الاشتغال على اللغة ومخزون التراث، وهو ما كان له الأثر البارز في تجديد صياغة خطاب نظرية الأدب ومفهوم القارئ وجمالية التلقي. لقد استند غادامر إلى وجودية هايدغر وفلسفات التأويل والفينومولوجيا ليصوغ نظرية في فنّ الفهم تساعد على إدراك أسرار جمالية الفنّ والتعبير والتأثير في الإنسان عبر الفنّ. وهو

## 5. استئناف البناء المعرفي لنظرية الأدب

عقد تودوروف في كتابه (نقد النقد) Critique de la critique الصادر سنة 1984 فصلاً مهماً حول البناء المعرفي لنظرية الأدب كما تكوّن في الشكلاية الروسية، عنوانه: «اللغة الشعرية: الشكلايون الروس»، قال في فاتحته: «إنّ الانطباع الأوّل الذي تركته نصوصهم (الشكلايون) لديّ في ذلك الاكتشاف أنّه بالإمكان الحديث عن الأدب بطريقة منهجية [...]». وفي وقت لاحق اعتدت أن أقرأ في كتاباتهم مشروعاً نظرياً ماثلاً. مشروع تكوين شعريّة لم يكن متماسكاً حكماً<sup>90</sup>. ثمّ يستنتج قائلاً: «وخلال مرحلة ثالثة بدأت أنظر إلى الشكلايين كظاهرة تاريخية، لم يعد مضمون آرائهم هو الذي يهمني، وإنّما منطقتهم الداخلي، وموقعهم في تاريخ الإيديولوجيات (أنساق التفكير)»<sup>91</sup>. وحين يتعرّض لمناقشة مشروع نورثروب فراي، يقول: «لقد جرى تجديد الشعرية في فرنسا ابتداء من منتصف الستينات باسم هذين التطلّبين: الذاتي والمنهجي»<sup>92</sup>. ومن ثمّ يميلنا تودوروف إلى مشروع فكري معرفي تبلور خطابه حول إعادة التأسيس للبناء المعرفي لنظرية الأدب، ممثلة في الشعرية جوهر علم الأدب ومضمونه، وهو ما كان موضوع كتابه «الشعرية» (la Poétique) الصادر سنة 1968. وفي السياق نفسه نقرأ كتابات وأبحاث أخرى أنجزتها كرسيفا وجماعة تل كيل (Tel quel) وتبلورت في كتابات بارت وجيرار جينيت، كذلك أعمال مدرسة جماليّات التلقي والمشغليين بفنون الاتصال الأدبي. حيث تكثّفت مجالات الاهتمام بالنصّ الأدبي وجماليّات إنشائية لغته التي قد يساهم القارئ في اكتشاف أنسجتها وتشكّلاتها الإبداعية عبر القراءة والتأويل.

لعلّ اعتبارات معرفية نقدية ونظرية علمية مختلفة دفعت بتودوروف ثمّ ببارت، وجيرار جينيت، إلى تجديد الصياغة المنهجية لنظرية الأدب في الفكر الغربي المعاصر، يمكن أن نجعلها في ثلاثة عوامل:

أ - تطوّر الكتابات الفلسفية ذات الصلة بجماليّات الأدب ومفهومه ووظائفه، وفي مقدّمها ظهور كتاب الفيلسوف الفرنسي

90- تودوروف، نقد النقد، ص 23.

91- م. ن، ص. ن.

92- م. ن، ص 91.

93- تودوروف، نقد النقد، ص 30.

إنّ المدار الأساس لنظرية تحليل الخطاب تنطلق من اعتبار النصّ رسالة ييها مؤلف إلى متلق، قناتها اللغة التي تحمل منازع حجاجية بلاغية وخطابية لسانية، وتُفهم وتُفسر في ضوء قوانين اللغة من جهة كونها شكل خطاب/كلام، لا ينفصل في سياق تشكيله وقراءته بحسب التداولية عن وضع اشتغال اللغة ذاتها باعتبارها ظاهرة خطابية تواصلية اجتماعية، حيث تأسست التداولية على محاولة تشييد منهج أهم مقوماته ضبط أطر الانتقال من «الاهتمام بالمتكلم والمخاطب إلى المتخاطب، ومن الجملة المفردة إلى القول والخطاب بما هو حامل لخصائص المقام والتلفظ ومن الإخبار إلى الإنشاء، والضمني والمسكوت عنه»<sup>98</sup>. وقد تغدّى هذا الطرح من مقولات البلاغة العامة أو من مقولات البلاغة الجديدة، التي تعددت منازعها: بلاغة تداولية، بلاغة الخطاب، بلاغة الإقناع، البلاغة الإدراكية، بلاغات الإبلاغ، وهي في مجملها بلاغات سياقية، التقت على قاعدة تجاوز فكرة بلاغة العبارة، لتدرس النصّ في كليته سياقه، وبوصفه خطاباً تتعدّد مقامات التلفظ والدلالة والفنّ فيه، ومن ثمّ يكون تحليل لغته، من خلال طبيعة سياق الكلام وشكل بنية الخطاب، ومن ثمّ تبدو أدبية الخطاب لا يتحدد حيز ظهورها بنوع أو جنس أدبي دون آخر، كما أنّ مستويات الحجاج وجماليات أساليب جمال التعبير تظلّ حاضرة في صور متباينة ضمن لغة النصّ ونظام خطابه.

لقد كانت مثل هذه العوامل من بين الأطر النظرية التي حدّدت مسار أعمال تودوروف، فمضى، في معرض اهتمامه بتجديد صياغة المتن المعرفي لنظرية الأدب، يظهر مدى وجاهة استخدام «النماذج النحوية أكثر من النماذج المنطقية»، وبذلك ساهم في تحقيق البرنامج الطموح للشعرية الجديدة، ويتمثل في التوصل إلى تصنيف مجرد لمقولات ثابتة<sup>99</sup>، تشمل دراسة أجناس الأدب في السرد كما في الشعر، ذلك أنّه عندما اقترح الشكلانيون الروس مسألة الأدبية موضوعاً للبيوطيقا (الشعرية) الجديدة، كانوا يريدون بذلك تحديد «موضوع» مفترض عملوا على بنائه خلال تصوّر جديد

ما استثمرته مدرسة جماليات التلقي مع ياوز (Jauss) وإيزر (Iser) لصياغة مفهوم القارئ المشارك في إنتاج جمالية النص عبر فعل القراءة والتأويل، ومن خلال مستويات من التفاعل المعرفي والنقدي الفني. لقد رأى غادامر «أنّ صيرورة النصّ هي في الحقيقة صيرورة قرائية؛ لأنّ القارئ بكتابته لفهمه للنص يلعب دوراً حاسماً فيها يمكن أن نسميه الوظيفة التكوينية. إنّ وظائف النصّ الأدبي والجنس الأدبي، بما هو مؤسّسة نصية وأفق انتظار ثقافي وجمالي، ليست قيمة ثابتة نهائية، وإنّما هي دوماً نسبية متصلة بتاريخ القراءة وجمالية التقبّل»<sup>94</sup>، التي ترتبط بالسنن الثقافية الموجهة لتلك القراءة<sup>95</sup>. وبالتوازي مع ذلك ظهرت تفكيكية دريدا التي جاءت ثورة على البنيوية منذ منتصف الستينيات، لتعيد طرح مسألة الكتابة في علاقتها بمبدأ الاختلاف والمركزية، ولتعترف بهامش النص بوصفه يمثل «النقطة التي تتخلخل عندها المركزية، ذلك أنّ كلّ نصّ ينطوي على قوى عمل هي في الوقت ذاته قوى تفكيك للنص، وما يهّم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص»<sup>96</sup>. عبر منظور قراءة فلسفي تأويلي يفكّك لغة النص ويعيد تركيبها.

ج. ظهور نظريات تحليل الخطاب وتطور لسانيات النصّ والتداولية (البراغماتية)، وبروز مفاهيم البلاغة الجديدة التي انصبّت محاور اهتمامها على مستويات الحجاج والتداول في الخطاب الأدبي، كذلك الشأن بالنسبة إلى مقتضيات القول والتلفظ المحددة للسمات الجمالية للنصوص الأدبية. لقد تجاوزت لسانيات النص فكرة اعتبار «النص مجرد علامة لغوية أو وحدة دلالية إلى كونه نصية تلتقي فيها جملة من الوظائف الإخبارية والاتصالية والإعلامية وتتقاطع عبرها قدرات ومعارف. تجعل من النص قالباً تواصلياً يتجلى من خلال بنية خطابية محدّدة، لا وجود للعناصر الجمالية خارج نسق اشتغالها»<sup>97</sup>.

94- بن رمضان، صالح، الخطاب الأدبي وتحديات المنهج، منشورات نادي أبا

الأدبي، 2009، ص 73.

95- المرجع نفسه، الصفحة نفسه.

96- بنعبد العالي، عبد السلام، التفكير استراتيجية شاملة، مجلة علامات، النادي

الأدبي الثقافي بجدة، المجلد الثامن، ج 31، شباط / فبراير 1999، ص 8.

97- انظر بحث كورنيليا فون صلوح، لسانيات النص، ضمن كتاب «مقالات

في تحليل الخطاب»، تقديم حمادي صمود، منشورات كلية الآداب والفنون

والإنسانيات - منوبة (وحدة البحث في تحليل الخطاب)، تونس، 2008، ص 49-

76.

98- بن رمضان، الخطاب الأدبي وتحديات المنهج، ص 367.

99- فابول، روجيه، نحو علم للأدب، ص 69.

وهو ما يعني أنّ نمط تفكير تودوروف في الأدب يندرج ضمن أطر إبستمولوجية علمية، تتجلى معاملة من خلال طرحه المنهجي لمشكل العلاقة بين التاريخ والعلم والحقيقة من منظور نقدي إبستمولوجي. وقد ساعده هذا المنطلق على ضبط تصوّر دقيق لمفهوم «الأدب»، وهو الذي كان دائماً مبعث إشكال وحيرة<sup>104</sup>. إنّ اسم الأدب أو ما يجري مجراه لدى تودوروف، قد استعمل دائماً للدلالة على كلام يبعث اللذة أو يثير الاهتمام لدى سامعه أو قارئه، ويكون الخلود مصيره، بناء على ذلك فهو قول أكثر صناعة (إتقاناً) من الكلام العادي<sup>105</sup>. ويركّز تودوروف على بُعد اللغة بالنسبة إلى الأدب، تلك التي لا يوجد الأدب وتُشيد جماليته إلا بها، معنى هذا أنّ «هناك وعياً باللغة الشعرية في أساس الفعل الأدبي، حتى وإن لم يستهو التأمل المجرد الكاتب، فإنّ الأدب ينطوي دوماً على بعد يتجاوزه كأدب»<sup>106</sup>. ثمّ يخلص إلى استنتاج إشكالي مفاده أنّ الخطاب المتصل بفهم الأدب وبناء تصوّر علمي حوله «لم يكن موحداً منذ نشأته، سواء من حيث غايته أو أشكاله»<sup>107</sup>؛ إذ اتخذ اتجاهين: التفسير، والنظرية؛ ففي الحالة الأولى يهدف الخطاب إلى توضيح مضامين هذا العمل أو ذاك والتصريح بها أو تأويلها [...]. أمّا في الحالة الثانية، فالأمر ليس بمثل هذه البساطة (إذ يتعلق) بإنشاء الخطاب الذي يصفه عندما يكون موضوع التأمل هو المجاز أو الحكيم أو التطهير، إنّ هذه الوحدات لا تُعطى لنا مسبقاً إلا إذا حدث ذلك بواسطة خطاب نظري سابق<sup>108</sup>.

بناء على ذلك يعهد تودوروف بمهمة فهم أدبية الأدب وتحديد جمالياته إلى خطاب نظري سابق يمثل جوهر «نظرية الأدب»، ويقيم فاصلاً منهجياً بين مجال النظرية ودائرة النقد الأدبي. وأولى خطوات ذلك أنّه جعل النظرية مفارقة لتاريخ الأدب الذي لا يمثل إلا مادة مساعدة على بناء نظرية حول الأدب، كما اجتهد في تمييز المجال المعرفي لنظرية الأدب عن دائرة أقوال الفلاسفة الكلاسيكيين وتأملاتهم في الأدب والفن بشكل عامّ.

للأدب<sup>100</sup>. ولما كان لا بدّ لكلّ حقل معرفي علمي من موضوع يشتغل عليه، ويكون مجالاً لفرضيات يتمّ التحقق منها عبر التحليل والاستنتاج والبناء، فإنّ الأدبية، بحسب المنظرين الجدد مثل تودوروف وجينيت، تلتقي في جوهرها مع تصوّر جاكسون الذي اخترعها فيما يجعل من عمل ما عملاً أدبياً ذا فنية لا نظير لها في الكلام العادي، فإنّ مثل هذا التصوّر من شأنه أن يطرح للنظر والدراسة الأسئلة الآتية:

أين تكمن، على وجه الدقة، تلك الخصائص التي تجعل من عمل ما أدباً؟ وأين تتحقق؟ أي الشكل أم في المضمون؟ أم فيها معاً؟ أنجدها في الأسلوب أم في اللغة والخطاب، أم في تقنيات الكتابة<sup>101</sup>؟

يبدو أنّ مفهوم الأدبية بقدر ما هو محدّد، نجده عامّاً ومولداً لأسئلة لا حصر لها، ذلك ما يمكن أن يلاحظه الناظر في كتاب تودوروف (الشعرية)، ويظهر ذلك واضحاً ولا سيما حين يتعلّق الأمر باجتهاده لأجل إبراز خصوصية علم الأدبية في اختلافه عن النقد، وعن تاريخ الأدب وعن فلسفة الأشكال الأدبية التي كانت موضوعاً لأطروحات الفلاسفة الكلاسيكيين، وموضوعاً لمقالاتهم في الفنّ مطلقاً، وفي الأدب والشعر على وجه التحديد.

ينطلق تودوروف، في التمهيد الذي وضعه لترجمة كتابه (الشعرية) إلى الإنجليزية والعربية، من طرح سؤال بدا فيه متأثراً أو مستلهماً للنسق الفلسفي لغادامر، كما تحدّدت معاملة في كتابه: (الحقيقة والمنهج)<sup>102</sup>، الصادر سنة 1960، حيث يردّ الدافع لمراجعته لبراداييم «نظرية الأدب»، إلى ما اصطاح عليه بقوله: «الكيفية المختلفة التي أنصوّر بها اليوم العلاقة بين التاريخ والعلم أو الحقيقة»<sup>103</sup>.

100- يقطين، السرديات والتحليل السرد، ص 31.

101- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

102. Gadmer (H), Vérité et méthode, trad, pierre fruchon, ed, paris, seuil, 1976.

ويدعم ما ذهبنا إليه تعليق تودوروف عند تحديده لموضوع اهتمام كتابه «نقد النقد»، حيث رأى أنّه مغامرة الفكر حول الأدب في القرن العشرين، مغامرة يُقرأ من خلالها بشفاافية بحث عن الحقيقة (حقيقة الأدب)، نقد النقد، ص 17.

103- تودوروف، الشعرية، ص 10.

104- تودوروف، مفهوم الأدب، ترجمة منذر عياش، صدر ضمن مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، العدد الثالث، صيف 1988، ص 104-112.

105- تودوروف، الشعرية، ص 10.

106- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

107- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

108- المرجع نفسه، ص 11-10.

والإنسانيات، وما أدى إليه من «سنّ لقواعد جديدة يجب اتباعها هنا أو هناك، فإنّ خطاب التفسير قد ظلّ جامداً بشكل لافت للنظر، في حين أنّ موضوع نظرية الأدب قد تعيّر رأساً على عقب من عصر إلى آخر»<sup>112</sup>. غير أنّ ممارسة «نقد النقد»، هذا الفنّ الذي كان تودوروف أول من شرّع له انطلاقاً من مفاهيم نظرية الأدب وفلسفية إبستمولوجية، لا يعني قطّ وجود تراتبية هرمية بين خطاب النظرية وخطاب النقد أو نزعة تعالٍ تسمو بها النظرية على النقد، وإنّما يفيد بناء نظام معرفي جديد، يشرح بالمعنى الدقيق أركان قواعد النظرية ومكونات المنهج النقدي، وما يقتضيه الأمر من تبيين لأهمّ مسارات عمله، وينظر من ثمّ في دلالة الوحدات الناعمة لمعمار النصّ الأدبي وإنشائيته، كالشعرية، والسردية، والحوارية، والنازح، والعدول، وجامع النصّ، والتعلّق النصّي، والتعاليات النصّية، والتبئير، والتخييل، والشخصية، والحدث، والقصّ، والحكاية، والخطاب، والوصف، والزمن السرد، والفضاء الروائي...، وهي مفاهيم صارت تعرف باستمرار اختبار وجاهة بنائها النظري عبر إجرائها على النصوص، وهو ما لاحظته تودوروف نفسه، حيث قال: «إنّ المنظر يتقدّم خطاب المفسّر الذي يبيّن بدوره فجوات النظرية بالنسبة إلى الموضوع المدروس، وهو الأعمال الأدبية»<sup>113</sup>.

ولئن أتى النقد من حقول معرفية غير الأدب، منها العلوم الإنسانية وعلم الجمال، فإنّ لذلك دلالات من أبرزها: أن نرى أنّ «أرقى ما وصل إليه النقد المعاصر هو محاولة تجاوز أفق لذة قراءة النصّ بالنسبة إلى القارئ العادي، وتحويل هذه المتعة إلى موضوع للبحث عن الأسباب التي وفرتها، والمقومات التي استندت إليها، ومناطق النقد من أيّ الأسلاك مسكته ليس إلاّ كشفاً (لما) يحجب المعنى من وراء حلال اللغة»<sup>114</sup>. ومن هنا يمكن أن نلاحظ أوجهاً مختلفة للتأثير الذي مارسه نظرية الأدب في مسار اشتغال آليات النقد وتكوّن بنائها المعرفي، ذلك أنّه لمّا تكثّف «الانتباه إلى ميزات اللغة التي بها يحلّل نسيج الإبداع، وفيها تتجلّى ملامح الشعرية، تحوّلت هموم النقد من نصوص المبدعين إلى البحث

فبالنسبة إلى مسألة العلاقة بين نظرية الأدب والنقد، نجد تودوروف حريصاً على إقامة حدود التباين بينهما. رغم طبيعة الصلة المتينة الرابطة بينهما؛ إذ يكون إنتاج الخطاب النقدي، غالباً، استناداً إلى المجال المعرفي لنظرية الأدب، وهذا بدليل قوله: «التفسير يفترض دائماً نظرية، ولو كانت بشكل غير واع، لأنّه يحتاج إلى مفاهيم وصفية أو ببساطة إلى مصطلحات... إنّ تحديد المفاهيم يشكّل (في حدّ ذاته) نظرية»<sup>109</sup>. يبدو أنّ اصطلاح التفسير يجبل هنا إلى ممارسة النقد من جهة كونه منهجاً. لكنّ هذا المنهج يفترض بناء نظرياً يمثّل له قاعدة إبستمولوجية تسنده، منها يستمدّ مفاهيمه، وهي التي تمنحه المعقولية والإمكان. قد يكون ذلك ممكناً عبر وعي شروط إمكان فعل النقد ذاته ونجاعة أدواته. معنى هذا أنّ وضع نظرية الأدب، بالنسبة إلى مناهج النقد، صار يشبه وضع إبستمولوجيا العلوم وفلسفة المعرفة بالنسبة إلى نظريات العلوم الرياضية والفيزيائية والطبيعية. فهذه العلوم النظرية المجردة لا يمكن أن تتطوّر وتتجاوز عوائقها المعرفية أو تنجز قطائعها، إلاّ من خلال تراكم نقد فلسفة العلوم (الإبستمولوجيا) التي تنطلق من بدهة القواعد العلمية لتتطرّق في حدود إمكانها وعلميتها، ومن ثمّ تبحث في آفاق تطوير قوانين المعرفة العملية، وتدقيق صلابة مفاهيمها، بما يؤدي إلى إدراك موضوعات المعرفة وظواهر الطبيعة على نحو أدقّ وأشمل من خلال تجديد السؤال. ذلك أنّ كلّ معرفة تتقدّم عبر طرح الأسئلة ذات الصلة بموضوع بحثها. وهكذا وفقاً لهذا المنطق الذي يحكم تاريخ المعرفة العلمية، نظر تودوروف إلى تاريخ الممارسة النقدية الأدبية ليرصد أطر ولادة نظرية الأدب من خلال مقتضيات ذلك السياق المعرفي الحاضر. حيث مثل أول استنتاج نظري تاريخي في هذا المجال اعتبار أنّ «خطاب التفسير (النقد) اتخذ منذ أصوله (الأولى) طريقتين متباينتين، هما: التفسير الحرفي من جهة أولى (وهو) الذي يكمن في توضيح معنى أيّ كلمة غير مفهومة، ثمّ تقديم مراجع لتلميح ما، وشرح أيّ بناء تركيبية»<sup>110</sup>، ويقابل التفسير الحرفي من جهة أخرى «التفسير المجازي الذي يبعث معنى آخر للنص غير المعنى الذي يمتلكه سلفاً»<sup>111</sup>. لكن رغم التحوّل في تاريخ الأفكار والمعارف المعاصرة في مجال اللغة

112- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

113- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

114- المسديّ، عبد السلام، في آليات النقد الأدبي، دار الجنوب للنشر، تونس،

1994، ص 18، 36.

109- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

110- تودوروف، الشعرية، ص 11.

111- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

## 6. تودوروف مغامرة التأسيس لبراداييم نظرية الأدب

غير أنه بالقدر الذي رأى فيه تودوروف أن هناك إشكالاً بخصوص محاولة تحديد علاقة النقد بنظرية الأدب، ظهر في السياق نفسه عائق أمام إمكان قيام نظرية للأدب وفق المفهوم العلمي الإبستمولوجي للمصطلح، وهو ما دفع به إلى محاولة بناء تصور نقدي منهجي متماسك بخصوص ضبط أوجه التباين الكائنة بين نظرية الأدب، ودوائر التفكير الفلسفي الذي تحكمت في مسار اشتغاله جملة من التطورات النظرية المجردة، ارتبطت بسائر أنواع الفنون الجميلة.

يردُّ تودوروف عقم مثل ذلك التفكير إلى كونه انتهى إلى صياغة نوع من التأملات الفلسفية في تفسير ماهية الأدب والفن، فلم تكن إلا مجرد «خطابات نظرية لم تعرّف موضوعها بأنه الأدب»<sup>120</sup>، ذلك ما يمكن إدراكه بشكل لافت للنظر بخصوص كتاب (فن الشعر) لأرسطو. ينطلق تودوروف من التطور السائد في تاريخ الفكر الأدبي؛ ومفاده اعتبار تأليف أرسطو في «الشعرية»؛ أي «فن الشعر»، هو أول كتاب خصص بكامله لنظرية الأدب»<sup>121</sup>. ليضع من ثم اصطلاح «نظرية الأدب» بين علامتي تنصيص، معلقاً: «... وقد وضعنا هذه العبارة بين مزدوجتين لتجنب الخلط التاريخي»<sup>122</sup>، ثم يستنتج تودوروف أن كتاب (فن الشعر) لأرسطو (يعتبر) أهم ما كتب في الموضوع<sup>123</sup> (موضوع نظرية الأدب) فماذا يعني ذلك؟

يستنتج تودوروف أن هذا التلازم بين خاصيتين: أول كتاب في نظرية الأدب، وأهم ما كتب في الموضوع، ينطوي على مفارقة منطقية، على المشتغلين بمسألة نظرية الأدب الانتباه إليها. ومن ثم يضرب في الغرض مثالاً يترجم فحوى هذه المفارقة التي تعادل قول أحدهم: إن «إنساناً خرج من بطن أمه بشوارب يتخللها المشيب»<sup>124</sup>. وهو ما يعني أنه من المحال أن تنبثق نظرية الأدب مكتملة البناء المعرفي داخل أفق الفلسفة اليونانية، هكذا ذات

عن الأدب في حد ذاته، ولم يعد ما يقوله الأدب إلا مطية يتوسل بها الناقد ليمسك بتلابيب الأدب في رسمه، وفي صياغته وفي مرماه (...)، وحدث عندئذ أن النقد باختلاف رؤاه وبتنوع مناهجه أصبح يسعى إلى إدراك الأدبية أكثر مما يترسم الوقوف عند عتبة الأدب<sup>115</sup>. ولعل ذلك ما قصده بارت حين تكلم على المفهوم الجديد للقراءة ذي الصلة بتصور النص؛ إذ عدّه بمثابة إنتاجية دالة، وإنصات لإيحاءات لا متناهية، تسمح بانثاق القراءة كفعل كتابة جديدة ومنتجة للنص عبر تدلال أو تدليل لا متناه<sup>116</sup>، يرصد قدرة الأدب السيميوزيسية، من جهة المعنى وشكل الفن، على أن يلعب لعبة الأدلة بدل أن يعيد تركيبها، عبر إخراج جديد ومنتج للرمزي، لكل إيحاء للغة، دون تركيز على وجود مضمون بعينه لا بد من استخراجها، إنها متعة الرمزي ولذة القراءة بوصفها إعادة إنتاج للذة الكتابة. وهكذا، تبعاً لظهور مثل هذه المفاهيم في النقد، تشكلت رهانات جديدة تتعلق بأفاق اللغة ولذة القراءة، ومنتجة البحث في الدلالات ولعبة الرموز المتشابهة. بهذا نكتشف دلالة القول: «إن كان الأدب موضوعاً للنقد، فإن النقد موضوع لمعرفة أخرى»<sup>117</sup>. ولعل هذه المعرفة تتمثل في منظومة «نظرية الأدب» التي اعتقدت من ذلك الأفق المحدود المتعلق ببحث أدبية الأدب انطلاقاً مما يميز المضمون والدلالة عن التركيب وصياغة الأسلوب<sup>118</sup>، ليتمحور مجال اهتمامها حول مجمل القوانين والمبادئ الكلية والشروط المنتجة للخطاب الجمالي عبر اللغة، و«هو بحث يتعدى إلى النظر في صيغة المفاهيم المحكمة التي غدت نظام معرفة موضوعه الأساس إدراك أشكال تحوّل الأداة اللغوية من مجرد وسيلة تحاور، لقضاء المآرب عبر التخاطب الإبلاغي، إلى أداة إبداعية يكون فيها نسيج الكلام تجلياً خاصاً من تجليات الظاهرة اللغوية (...)، وهي معرفة تستند إلى إدراك سببي يفضي إلى تعطيل ما به تحوّلت اللغة إلى منزلتها الفنية الجديدة»<sup>119</sup>.

115- المرجع نفسه، ص 11.

116- انظر حول هذه الترجمة وعلاقتها بنظرية النص والنقد والقراءة لدى بارت في: بارت، نظرية النص، ترجمة منجي الشملي وعبد الله صوله ومحمد القاضي،

ضمن حوليات الجامعة التونسية، العدد 27، 1988، ص 76.

117- المسدي، في آليات النقد الأدبي، ص 112.

118 المرجع نفسه.

119- المرجع نفسه، ص 113.

120- تودوروف، الشعرية، ص 11.

121- المرجع نفسه، ص 12.

122- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

123- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

124- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثالثاً: سيشهد عصر الرومانسية ظهور مفهوم وحدة الفنون، حيث أخذت تتبلور نظرية للفنون تحاول أن توّطر على الأقل أكثر الممارسات الفنية هيبية: الشعر والرسم، وتحوّلت هذه النظرية في القرن الثامن عشر إلى دراسة خاصة هي علم الجمال<sup>128</sup>. وقد خصّص ضمن مباحثها مجال ما «لنظرية الأدب في الحدود التي تندمج بها في نظرية عامة للفنون، وسيكون كانط وليسنج الممارسين الأوّلين لهذا الخطاب»<sup>129</sup>. وضمن ذلك تدرج موسوعة هيغل في علم الجمال، أو «مباحث في الإستيقاقا».

### نظرية الأدب وإشكالية القطيعة مع أطروحات علم الجمال الفلسفي

على خطى كانط مع اختلاف في منهج التفكير وأفق المقاربة وأدواتها، برز ضمن مباحث علم الجمال وفلسفة الفن لدى هيغل نظام مشروع فلسفي يقرأ بدوره نسق تطوّر الفكرة الجمالية في علاقتها بالفلسفة والدين أو باعتبارها ممارسة أسمى من فعل الطبيعة، لكونها تنشّد تجسيد حقيقة الرّوح المطلق عبر قوّة التعبير التي من خلالها تمارس الذات فعل الحرية، وتعبّر عن قيمة الحرية جمالياً، وضمن هذا الأفق الفكري الفلسفي الذي ينظر إلى وحدة العمل الفني أو الأدبي. وهكذا انطلاقاً من التأليف بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ظهرت نظرية هيغل في منزلة فنّ الرواية في المجتمع البرجوازي الحديث، التي قامت على القطع مع الشكل الكلاسيكي للأدب الملحمي، وهو الشكل الأدبي الأكثر دلالة، حيث صارت الرواية تمثّل تعبيراً حياً عن تناقضات المجتمع البرجوازي الحديث، واغتراب الفرد فيه، إنّها بامتياز «ملحمة الأزمنة الحديثة»<sup>130</sup>. تلك المقولة التي تلقفها لوكاتش، وانطلق منها لبناء نظرية في الرواية<sup>131</sup> على أسس فلسفية جدلية تاريخية ماركسيّة جديدة، لا تجعل فنّ الأدب انعكاساً مرآياً أو آلياً للواقع في تناقضاته وتحولاته؛ بل رأى فيها انعكاساً لبنى وعي وأنساق فكر ورؤى للعالم، ارتبطت جديلاً بدورها بالبنى الاجتماعية والاقتصادية.

128- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

129- المرجع نفسه، ص 14.

130- هيغل، موسوعة علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت

1989.

131- لوكاتش، جورج، نظرية الرّواية وتطوّرها، ترجمة نزيه الشوفي، دمشق،

1987م، ص 17 وما بعدها.

لحظة تاريخية، عندما اجترحتها أرسطو، ووضع في شأنها مشروع تصوّر لنظرية، لتصبح نقطة بداية تاريخ الكلام في نظرية الأدب، وسنداً لأهم ما كتب وما أُلّف في الغرض نفسه.

لقد احتكم تودوروف إلى منوال نظرية الأدب كما تكوّن لدى الشكلايين الروس، واستناداً إلى المثال النظري الذي يهفو إلى تشييده، ليثبت وجهة هذا القياس الذي كشف من خلاله عن مفارقة تحكّمت في نسق تطوّر الفكر الأدبي منذ عصر الفلسفة اليونانية وصولاً إلى القرن العشرين، وهذا بدليل قوله: «ليس موضوع كتاب أرسطو في الشعرية (فنّ الشعر) هو الأدب، أو ما ندعوه كذلك، وبهذا المعنى ليس هذا الكتاب كتاباً لنظرية الأدب، لكنّه كتاب في التمثيل (المحاكاة) عن طريق الكلام»<sup>125</sup>.

معنى ذلك أنّ طرح تأليف في المحاكاة لا يعني إطلاقاً وضع أطروحة في نظرية الأدب، ويستدلّ على صحة استنتاجه قائلاً: «بعد تقديم مخصّص للتمثيل بصفة عامة، يصف أرسطو خصائص الأجناس الممثّلة (أو المتخيّلة) يعني الملحمة والدراما (...)، وبالمقابل لا مكان فيه للشعر (الذي كان له وجود في هذه الحقبة)، في حين سيعتبر الشعر كما نعلم في الفترة الحديثة أخلص صورة لتجسّد الأدب»<sup>126</sup>. ونتيجة لذوي صيت هذا الكتاب الذي لم يستوعب في الحقيقة نظاماً معرفياً لنظرية في الأدب، فإنّ عصر النهضة قد شهد:

أولاً: انبعث شعريّة أرسطو، وأريد لها أن تؤدي دوراً مماثلاً للكتاب المقدّس، وستصبح كتب الشعريّة مجرد تعليقات لكتاب أرسطو في الشعريّة، ذلك أنّ النصّ أصبحت شهرته تضع حجاباً بينه وبين القراء.

ثانياً: ظهرت تأملات في الأجناس الأدبية حذت في البداية نهج أرسطو، لتحقق تقاليد فنّ التراجيديا والكوميديا والملحمة والرواية ومختلف الأجناس الغنائية، وارتبط ازدهار هذا الخطاب، بكلّ تأكيد، بينات إيديولوجية سائدة، وبالفكرة المتبنّاة عن الجنس الأدبي في ذلك العصر؛ أي كونه قاعدة محدّدة لا ينبغي خرقها<sup>127</sup>.

125- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

126- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

127- المرجع نفسه، ص 13.

الذي يضع منطلقه مفهوم كرسيتيفا للنص، حيث قالت: «حدّ النص عندنا أنّه جهاز خارق للغة، يعيد توزيع نظامها رابطاً بين كلام إبلاغي هدفه الإعلام المباشر، وبين ملفوظات مختلفة متقدّمة عليه أو متزامنة معه<sup>137</sup>. انطلاقاً من هذا المفهوم للنصّ الذي اعتمدهه نظرية الأدب في بنائها النظري المعاصر ما بعد الستينيات الذي حوّل بموجبه بارت مفهوم الكتابة من الالتزام بالمفهوم السارتري إلى الالتزام بالمفهوم الوجودي السارترى ذاته للكتابة باعتبارها ممارسة نصية تحكمها الإنتاجية، وتوسيع دائرة التلفظ، حيث «ينبجس النصّ حالما يأخذ المنشئ والقارئ مثلاً أو أحدهما في تصريف الدال، ويكون هذا التصريف إمّا بالمضي في إنشاء (ألوان) من التلاعب بالكلم (إذا تعلق بالمؤلف) أو بابتكار معانٍ من باب اللعب، إذا تعلق الأمر بالقارئ)، وإن كان مؤلف النصّ لم يقصد إليها أو كان توقعها من قبيل المستحيل تاريخياً. ذلك أنّ الدال ملك مشاع<sup>138</sup>. إنَّ بارت، رغم إعجابه بمفهوم الالتزام، يحوّل دلالاته لكونه لا يطبق لغة النضال التي لم يستطع سارتر أن يحدد عنها. واستلهاماً من «نظرية الأدب» لدى الشكلايين الروس، يردُّ بارت تصوّره للأدب الكتابة التي تتموضع بين اللغة والأسلوب إلى اللغة التي عدّها جوهر الأدب ووسيلته الدلالية والسيمائية ومظهر جمالياته، فالنصّ الأدبي يوجد من خلال اللغة، وهو نسيج دالٌّ؛ بل مجموع من المجازات، كلّ مجاز منها دليل بلا قاع؛ أي بلا نهاية<sup>139</sup>. ومن هنا جاءت فكرة تعدّد القراءة التي يفرضها تعدّد المعنى وتنوع دروب الدلالة، فالأدب هو الخلدش الذي تخلقه ممارسة الكتابة، والانفلات النهائي من الكلام الاتباعي، ومن ثمّ رداً على كلّ نزعة فلسفية أو سوسولوجية، تفهم الأدب من خارجه، وتربطه بأغراض محدّدة. يرى بارت أنّ الأدب لا يمكن أن يعالج إلا باللغة، وبالتالي إنّ الالتزام لا يظهر فيه إلا عبر الكتابة، ذلك أنّه يميز بين اللغة التي هي منظومة من القواعد والعادات التي فيها جميع كتاب عصر بعينه، وبين الأسلوب الذي هو الشكل، (ثمّ) الكتابة التي تتموضع بين اللغة والأسلوب، وعن طريقها يختار الكتابة ويلتزم الكتابة مجال الحرية والالتزام<sup>140</sup>.

لقد كانت بداية ذلك الميراث الفلسفي بخصوص فنّ الأدب، انطلاقاً من الفكر الرومانسي وأطروحة كانط وشليغل وغوته وصولاً إلى هيغل والماركسيّة الجديدة، التي حاولت أن تولي الأدب والفنّ المكانة اللائقة بوجودهما الجوهرى، لم تعن في نظر تودوروف شيئاً يُذكر بالنسبة إلى مشروع تشييد نظرية الأدب، لأنّها كانت إمّا كتابات مقطعية تشبه الشعر في جوانب عديدة (كما هو الحال لدى شليغل ونوفاليس)، وإما دراسات فلسفية منتظمة لن تحيد عن التقليد الذي رسمه علم الجمال الذي يحتلّ فيه الأدب مكاناً محدوداً، وتلك هي حالة شليغل وهيغل. «ولعله في هذا السياق ينزل النقد الجديد الذي كانت نقطة انطلاقه علم الجمال الرومانسي، ورغم التطوّر الذي عرفته نظرية الأدب منتصف القرن العشرين بعد أن شهدت ظهورها في أطر جامعية ضمن تيار من الأفكار سُمّي الشكلائية<sup>132</sup>، فإنّ الطرح الفلسفي لمسألة الأدب ظلّ يسجل حضوره، متطعاً إلى أن يكون نظرية لفنّ الأدب، لكنّه في جوهره مجرد «تأمّل في الأدب»، يصدر عن كتاب وفلاسفة وعلماء في اللسانيات، والأدب لا يتجاوز الوصف المنظم للعمل الأدبي في مرحلة ثانوية. هكذا سيقدم جون بول سارتر، خاصّة في كتابه (ما هو الأدب) (1984) نظرية للأدب يمكن أن نقول إنّها سوسولوجية (دون أن يكون هاجس تحليل الشكل غائباً بصفة كلية). إنّ العلاقة بين النصّ والجمهور الموجه إليه هو ما يشغل المكان الأوّل من هذا الكتاب<sup>133</sup>. سيتخذ سؤال موريس بلانشو في كتابه (الفضاء الأدبي) (1955)، شكلاً أقرب إلى الفلسفة، ذلك أنّه يحاول إدراك المكان المنفصل الذي يجد فيه الأدب أصوله<sup>134</sup>. ويسجل تودوروف ملاحظة مهمّة بخصوص هذين المؤلفين، هي أنّه رغم عبقريتهما، وربّما بسبب ذلك، «فإنّ أعمالهما لم تختلف أتباعاً، ولم تشكّل مدرسة، دون أن يعني ذلك أنّها ظلّت دون تأثير<sup>135</sup>. بهذا التطوّر يلتقي تودوروف مع بارت الذي نقد تفكير سارتر بشأن الأدب لكونه يتجاوز مفهوم الكتابة في علاقتها باللغة والأسلوب، في حين أنّه «بين عموديّة الأسلوب وأفقية اللغة توجد الكتابة<sup>136</sup>، التي تمثل فنّ المتع اللغوية وحقل التلفظ عبر الأسلوب

137- بارت، نظرية النص، ص 76.

138- المرجع نفسه، ص 77-78.

139- Barthes, critique Vérité, Paris, coff "tel qell" ed Seuil, 1966,

p.72.

140- أورد هذا الرأي الذي ذهب إليه بارت، بنعبد العالي (عبد السلام)، حوار

مع الفكر الفرنسي، المغرب، دار توبقال للنشر 2003.

132- تودوروف، الشعرية، ص 14.

133- المرجع نفسه، ص 85.

134- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

135- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

136- انظر فصل: النص ككتابة، ضمن: أوكان، عمر، لذة النص أو مغامرة الكتابة،

ص 25.

جعلته في جوهر مشاغل نظرية الأدب، من جهة الاهتمام بأطر تذوق جمالية الأدب، وجعلها أسس إصدار الأحكام التي يطلقها المؤرخ. يرى يابوس (Jaus) أن من أبرز مهمات الطرح الجديد لجماليات تلقي النص الأدبي في علاقتها بالمعنى والفن ضرورة تجاوز نتائج قراءات تاريخ الأدب، في ثوبها الكلاسيكي، وأيضاً تحطّي كل تحليل للأدب ينطلق من فكرة نموذج جاهز وخارجي حول النص. فمدرسة جماليات التلقي تريد أن تفسح المجال واسعاً أمام القراءة المنتجة التي تمنح القارئ (الناقد المؤول) أدواراً مهمة انطلاقاً من تفاعله مع الأثر ومع نتائج القراء المتعاقبين ليمّ تنزيل جمالية الأثر الأدبي في سياقها التاريخي والفني الجمالي، حيث لا تظهر جمالية أي نص أدبي إلا عبر فعل التلقي الذي يفتح على جهود القراء السابقين، ويعمل على إنتاج جمالية الأثر والتأسيس لها في ضوء معطيات وشروط معرفية وفنية وفلسفية وتاريخية تتعلق بتصوّرنّا عن اللغة والتراث والتاريخ، وكل ما يتصل بأطر إنتاج الفن والأدب<sup>145</sup>، ذلك أن الأسس المعرفية لجمالية التلقي متحت لتشيّد أنساقها المعرفية من فلسفات الوجود والتأويل والفينومينولوجيا وفنّ الفهم كما هي لدى هيغل وهوسرل وصولاً إلى هايدغر وغادامر.

لكن، رغم النقد المتجدّد لمناهج تاريخ الأدب، ودفعها إلى البحث عن علمية أدق في ممارستها عملها، بما قد يجعل نموذجها المعرفي مطابقاً إلى حدّ ما لخصائص شروط نظرية الأدب أو لمبادئ مدرسة جمالية التلقي، فإن ذلك لم يحقّق لها شروط التجانس مع المتوال المعرفي لاشتغال نظرية الأدب أو جماليات التلقي، ومن ثمّ تباعد الأهداف والتصوّرات حول النصّ وفي مستوى جوهر المقاصد؛ بل المشكل صار أعمق عندما لم تستطع نظرية الأدب أن تتخلّص كلياً من سلطة نموذج تاريخ الأدب. وإلى فترة الخمسينيات ظلّت دراسة أنماط الأنواع الأدبية تستوجب لدى الشكلايين دراسة تاريخية نظرية مع الاهتمام بإبراز طبيعة العلاقة بين هذه الأشكال وتطور المضمون الفكري من ناحية، وتطور الأشكال البنيوية والفنية الأسلوبية من ناحية أخرى، ولاسيما أن الدراسة التاريخية للأنواع الأدبية مازالت «تؤثر اعتبار

وحيث يتعلق الأمر بعلاقة نظرية الأدب بتاريخ الأدب نجد الإشكال نفسه يطرح، بخصوص تحديد المجال المعرفي وأدوات البحث وأهدافه، رغبة في تجاوز ذلك التداخل القائم بين أطروحات نقدية وأخرى نظرية تتلبّس بمباحث تاريخ الأدب، في عهد قريب لم تتخلص كلياً نظرية الأدب من سطوة مناهج تاريخ الأدب التي يبادر المشتغلون بها والمتحمسون لإجرائها إلى محاولة فهم أسباب استمرار الظاهرة الأدبية، ومحاولة تفسير تفضيل جنس أدبي بعينه أو مؤلف على غيره. وتأتي هذه المسألة في مقدّمة المسائل بحثاً عن الأسباب التي دعت الناس إلى أن يصطفوا من كلامهم كلاماً معيناً، أطلقوا عليه من بعد لفظة الأدب، أو إلى أن يخلّوه من حياتهم منزلة ممتازة في بعض الأحيان، تطلّ عظمة القدر في إدراك هذا الكائن الكلامي الخاص<sup>141</sup>. يبدو الهاجس العميق للدراسات التاريخية للأدب، التي ارتقت إلى مستوى المنهج العلمي الصارم، واصطلح عليها بعلم تاريخ الأدب لدى بعضهم مشاركاً لمشغل نظرية الأدب يقاطعها البحث في الإشكاليات نفسها؛ أي ما يكون به الأدب أدباً؛ لأنّ موضوعه يتحدّد بوصف الخصوصيات الفردية للكتابة الأدبية لدى لانسون (Lanson) (ت 1934) الأب الروحي لهذا المنهج، ونجده يطمح إلى أن يكون استحسانه أو استهجاناً لأيّ تأليف أدبي نابعاً من دوافع أدبية<sup>142</sup>.

ويُعدّ تاريخ الأدب، من حيث هو، المنهج الأسبق في رفع لواء الدراسة العلمية التاريخية، وهو الذي احتكر بحث فنون الأدب وتصنيف أنواعها وجمالياتها، منذ تين ولانسون، حتى اعتبرت مدارس الشكلائية والبنيوية ثمّ الأسلوبية فالسيمائية، وكذلك المدرسة الشعرية؛ بل حتى مدرسة التحليل النفسي من قبل، وكلها جميعاً قد انبثقت خصماً للمنهج التاريخي<sup>143</sup>. وعلاقة الخصومة والتضاد لم تنف التواصل في مستوى البناء النظري والتأثير المتبادل؛ ذلك أن كلّ المناهج استمدّت بصيغة من الصيغ قانونها الأساسي من الاعتراض عليه أو من مناقضته جذرياً<sup>144</sup>. وقد عرف تاريخ الأدب نقلة نوعية مع منظري جمالية التلقي،

141- الواد، حسين، في تاريخ الأدب مفاهيم ومناهج، ص 196.

142- المرجع نفسه، ص 197. وانظر: المسدي، آليات النقد الأدبي، ص 60 وما بعدها.

143- المسدي، آليات النقد الأدبي، ص 79.

144- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

145- انظر في هذا: يابوس، روبرت هنس، سبح أطروحات في استيعاب التلقي،

تعريب وتقديم أمّ الزين بن شيخة المسكيني، صدر ضمن كتاب: «إطلاقات على

الجماليات»، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2010، ص 202 وما بعدها.

في الآن نفسه. وقد ركز تودوروف القول لأجل بيان ذلك حينها قال: «وجاءت الشعرية فوضعت حدًا للتوازي القائم على هذا النحو بين التأويل والعلم»<sup>150</sup>، ذلك أن كل أشكال النقد الأدبي ذات المرجعية الفلسفية أو السيكولوجية أو السوسولوجية أو التاريخية لا تعدو أن تكون قراءات تأويلية للنص الأدبي بأدوات منهجية خارجة عنه، وإن كانت قريبة منه هدفها البحث عن المعنى والتوصيف. ومن هنا يُؤثر تودوروف منوال علم الأدب «المنظور العام»، الذي ما عاد هدفه وصف الأثر المفرد وتعيين معناه، ليتركز هدفه حول «وضع القوانين العامة التي يكون هذا النص النوعي نتاجاً لها»<sup>151</sup>. وهنا تصبح العلاقة بين الشعرية والعلوم الأخرى علاقة تنافر، (ذلك أن) وحدة العلم لا تتكون من وحدانية موضوعه، فلا وجود لعلم مختص بالأجسام، رغم أن الأجسام موضوع واحد؛ بل توجد فيزياء وكيمياء وهندسة، ولا يطالب أحد بمنح حقوق متساوية في علم الأجسام للتحليل الكيميائي والتحليل الفيزيائي<sup>152</sup>. ويستنتج تودوروف معادلة مهمة بشأن مكانة تحليل الأدب من خارج اللغة والأدب؛ مفادها أنه «إذا كانت تحليلات العلوم الإنسانية جيدة، فإنها تبوب ضمن العلم المعني بالأمر...، وإذا لم يعتبر التحليل النفسي أو الاجتماعي لنص ما جديراً بأن يكون جزءاً من علم النفس أو علم الاجتماع فنحن لا ندري ما يدعو ألياً إلى قبوله ألياً في طلب علم الأدب»<sup>153</sup>. لكن هذا النقد الذي وجهه تودوروف وبارت ومن قبلهم جاكسون لاعتماد مفاهيم العلوم الإنسانية أساساً معرفية للنقد الأدبي، كان مختلفاً عندما تعلق الأمر بالبنوية المستقاة مبادئها الأساسية من اللسانيات، والتي تمثل وإياها الأساس العلمي لنظرية تحليل الخطاب التي سيمتد تأثيرها بعد تشييد صرحها منذ أواخر الخمسينيات. والناظر في تأليف تودوروف وبارت وجينيت يجد حضوراً لافتاً لمصطلحات نظريات تحليل الخطاب والتداولية والبلاغة الجديدة في متون نصوص نظرية الأدب، وهو ما تبدو معالمه واضحة في كلام تودوروف؛ إذ يقول: «لن تتغير وضعية نظرية الأدب حقيقة إلا في الستينيات، والعامل الحاسم لهذا التغير هو تأثير المنهجية البنوية في مجمل العلوم الإنسانية، فبتأثير

الأدب شكلاً غنياً بمضمونه وتطوراً يمر عن طريق عملية الإغناء المتبادلة بين هذه الأنواع»<sup>146</sup>. وينجم عن ذلك دراسة القوانين العامة والنزاعات الأسلوبية بتحليل تلك الأساليب الفردية التي تُعدّ مركزية بالنسبة إلى الفترة التاريخية التي يجري تناولها<sup>147</sup>. إن هذا المنحى في دراسة الأدب، رغم تلويمه بالاهتمام بالجانب الفني والأسلوبي في الأدب، لم يرتق بعد إلى مستوى نظرية الأدب كما صاغها جاكسون للأدب باعتباره إنشاءً جديداً للغة، لغرض وظيفة جمالية فنية أساساً. وفي نزعة نقدية ساخرة يشبه جاكسون مؤرخي الأدب بالبوليس، الذي بدل أن يلقي القبض على الشخص المعني، فإنه يجمع بالمصادفة كل شخص يصادفه في البيت، وكل من يعترض سبيله، هكذا يعمد مؤرخو الأدب إلى استعمال كل شيء: سيرة الأدب، السيكولوجيا، الجوانب السياسية والفلسفية.

لقد استند تودوروف إلى مثل هذا التصور ليدعم أسس نظرية الأدب، ويجعلها الأولى باختصاص أدبية الأدب المتمثلة في الشعرية؛ ذلك أن الدراسات النفسية والدراسات التحليلية الاجتماعية، والدراسات الإثنولوجية المستمدة من الفلسفة أو من تاريخ الأفكار، تنفي جميعاً طابع الاستقلالية عن العمل الأدبي، وتعدّه تجلياً لقوانين توجد خارجه، وتتصل بالنفسية أو بالمجتمع أو الفكر الإنساني<sup>148</sup>. معنى ذلك أن هدف هذه الدراسة هو نقل العمل إلى الميدان الذي يُعدّ أساسياً؛ أي أنه عملية فكّ للرموز وترجمة لها، فالعمل الأدبي تعبير عن شيء ما، وغاية الدراسة الوصول إلى هذا الشيء «عبر القانون الشعري، وطبقاً لطبيعة هذا الموضوع الذي يسعى إلى بلوغه، سواء أكانت فلسفية أم نفسانية أم اجتماعية أم غير ذلك»<sup>149</sup>. وهكذا تظلّ شعرية الأدب، من حيث هي لغة، تؤدي وظيفتها الجمالية بعيدة عن الاهتمام، ولا يمكن أن تكون موضوع اهتمام وتدرس في ذاتها، لكون المنهج وزاوية البحث وغرضه غير ذلك، هنا تبرز أهمية الشعرية، وتبدو فاعليتها باعتبارها أفق نظرية الأدب ومحور اهتمامها وموضوعها

146- يلسبورغ، يا. إمي، مدخل إلى كتاب نظرية الأدب، نقله إلى العربية جميل

نصيف التكريتي، دار الرشيد، (سلسلة الكتب المترجمة)، بغداد، 1980، ص 10.

147- المرجع نفسه، ص 18- 20.

148- تودوروف، الشعرية، ص 22.

149- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

150- المرجع نفسه، ص 23.

151- المرجع نفسه، ص 25.

152- المرجع نفسه، ص 25.

153- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ليني شتراوس اتخذت الاستراتيجية البنيوية التي تبلورت في اللسانيات، وانتقلت بفضلها إلى الإثنولوجيا، مكانة مرموقة<sup>154</sup>. ويحدد تودوروف وجه هذا التأثير قائلاً: «بما أن البنيوية تعطي في كل ميدان أهمية للخطاب النظري، فإنها في الدراسة الأدبية ستدعم النظرية على حساب التفسير (...)»، وهذا التفسير هو الذي سيحدد أيضاً الشكل الذي ستعطيهِ النظرية الأدبية لموضوعها، إنه الخطاب الأدبي؛ أي مجموع البيانات اللفظية التي تعمل في كل عمل أدبي<sup>155</sup>. ذلك أنه لما كان موضوع اللسانيات نمطاً معيناً من البنى اللسانية (الصوتية والنحوية والدالية) دون أنماط أخرى تدرس في نطاق الأثنولوجيا أو التحليل النفسي أو في نطاق فلسفة اللغة، تستطيع الشعرية أن تجد في كل علم من هذه العلوم عوناً كبيراً مادامت اللغة جزءاً من موضوعها، وستكون العلوم الأخرى التي تعالج الخطاب أقرب أبحاثها علماء، وإن جماع ذلك يكون حقل البلاغة في معناها الأوسع، باعتبارها علماً للخطابات<sup>156</sup>. هكذا تنفتح الشعرية، في حدود وظائف العلم المتبادلة، على اللسانيات ومناهج تحليل الخطاب، وتلجأ إلى سقف البلاغة الجديدة باعتبارها قاعدة المناويل المعرفية والمجال النظري الجامع للسانيات والتداولية والسيمايات والأسلوبية، كما جدد التنظير لها ريفاتير عبر تجديد صياغة علاقتها باللسانيات والبنيوية<sup>157</sup> ومفاهيم تحليل الخطاب. وبهذا نفهم المعنى الحقيقي لما بعد البنيوية، أو انتهاء المرحلة البنيوية. إنها قطعة معرفية، ولكنها تنبني على التواصل وإعادة الإنتاج، ذلك أن المرحلة البنيوية مثلت «الحقبة التي طرح فيها التمييز بإلحاح بين الممارسة العلمية للأدب والنقد الأدبي (ومعها) صرنا نتحدث عن علوم أدبية، وعن نقد أدبي، أو دراسات نقدية»<sup>158</sup>. ففهم البنيوية حق الفهم معناه أنها دعوة إلى العلم<sup>159</sup>، ذلك ما قصده بياجيه بقوله: «البنيوية تشكل بالفعل طريقة، وليس عقيدة... باعتبار أنها كذلك فلا يمكن أن تكون محدودة بتطبيقاتها، وهي منفتحة، ولا تمثل إلا قانوناً للتركيب أو أشكالاً للتوازن (...)» وليس كالبنىات سابقة

هكذا استطاع تودوروف أن يشرح المجال المعرفي لنظرية الأدب على أسس إستيمولوجية بينة دقيقة، تتحدد بمجال اللغة في أداء الوظيفة الجمالية وفي استحالتها أدباً (فنناً) يختلف عن الكلام العادي المتداول في الاستعمال اليومي. وقد واصل نهج جاكسون وأفكار الشكلايين الروس، وأعاد تأسيسها معرفياً على أسس نظرية أشد تماسكاً، تفصل منهجياً ما بين دائرة اشتغال نظرية الأدب وسياقات ممارسة النقد والدراسات ذات الخلفيات الفلسفية أو السوسولوجية

160- بياجيه، جان، البنيوية، ترجمة عارف منيمة وبشير أوبري، منشورات

عويدات، بيروت - باريس، 1985، ص 116-117.

161- تودوروف، الشعرية، ص 26.

162- المرجع نفسه، ص 27.

163- المرجع نفسه، ص 28.

164- المرجع نفسه، ص 31.

165- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

166- المرجع نفسه، ص 34.

154- المرجع نفسه، ص 86.

155- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

156- تودوروف، الشعرية، ص 27-28.

157- انظر: ريفاتير، ميشيل، محاولات في الأسلوبية البنيوية، باريس، 1971.

158- يقطين، السرديات والتحليل السرد، ص 22.

159- المرجع نفسه، ص 25.

لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن نظرية الأدب لئن أحدثت في بعدها الألسني البنيوي قطيعة مع نظريات علم الجمال الفلسفي، فإنها لم تستطع بعد أن تتجاوز فريدة النموذج المعرفي في القراءة والتأويل لجمالية الأثر الأدبي الذي طرحته مدرسة جماليات التلقي الألمانية، التي استقت من الفينومينولوجيا وفلسفة التأويل (الهرمينوطيقا) وفلسفة اللغة ونقد مناهج تاريخ الأدب، وما ارتبط بها من مناهج سياقية، لتشييد معالم نظرية القارئ الفاعل أو القارئ الناقد الذي له أدوار ووظائف تستمر، منذ صدور العمل الأدبي عن كاتبه، عبر التاريخ، لتتشكل من خلال ذلك جماليات ذلك الأثر، حيث (كما يذهب إلى ذلك مؤسس نظرية جماليات الأثر) إن حياة الأثر الأدبي في التاريخ لا يمكن تصوُّرها من دون المشاركة النشطة لأولئك الذين يوجّه لهم الأثر. إن تدخل الجمهور (القراء والقراء) هو الذي يدخل الأثر ضمن الاستمرارية المتحركة للتجربة الأدبية، حيث لا يكفُّ الأفق عن التغير، وحيث يحدث باستمرار المرور من التلقي السالب إلى التلقي النشط، ومن القراءة البسيطة إلى الفهم النقدي، ومن القاعدة الاستيطيقية المقبولة إلى مجاوزتها بواسطة إنتاج جديد<sup>171</sup>.

### تركيب / خاتمة

وهكذا ظلت نظرية الأدب، رغم حرصها على تحديد خصوصية مجالها المعرفي واختصاصها به، واعية بصعوبة كسب رهاناتها النظرية المتمثلة في دراسة الأدب انطلاقاً من قوانين علمية كلية تتعلق بالخطاب وشعرية الأدب، هدفها إدراك الوظيفة الجمالية للغة، وهو ما عناه تودوروف بقوله: «إن الشعرية لا تزال إلى الآن في بداياتها، وهي تكشف عن كل العيوب المميزة لهذه المرحلة، ولا يزال تقطيع الحدث الأدبي الذي نجده فيها إلى الآن غير متقن وغير ملائم، فالأمر يتعلق بتقنيات أولية، وتبسيطات مفرطة، ولكنها رغم ذلك ضرورية»<sup>172</sup>. وهو ما جعل بعض الدراسات المعاصرة ترى أن الشعرية الحديثة في مختلف مفاهيمها لم تبلغ طموحها الأمل في تشخيص القوانين الأدبية، وتفسير الأساليب الشعرية كلها، دون استثناء. معنى ذلك أن البحث في الشعرية

التاريخية أو السيكلوجية التي تطرح مقاربات للظاهرة الأدبية ولنشوء فن الأدب وعلاقته بالفرد واللغة والمجتمع. والناظر في كتاب (الشعرية) لتودوروف يلاحظ اختياراً منهجياً لمقولات نظرية الأدب في التحليل الأدبي تحليل «المظهر الدلالي للنص» في علاقته بسجلات الكلام، كذلك المظهر اللفظي من خلال الصيغة والزمن، والمظهر اللفظي عبر الرؤى والأصوات. ثم درس مسألة المظهر التركيبي من خلال بنى النص، وضمنها تطرّق إلى دراسة النظام المنطقي والزمني والنظام المكاني. ثم خصّص مبحثاً للمظهر التركيبي، ممثلاً في التركيبة السردية، وفي القسم السابع تناول قضية المظهر التركيبي، وعقد فصلاً آخر في هذا الكتاب طرق فيه آفاق الشعرية والتاريخ الأدبي، وقد رأى فيه أن تطرّق باختين، عبر مفهوم الحوارية وتعدّد الأصوات، لشعرية دوستويسفكي<sup>167</sup>، التي كانت أحد أبرز عناوين كتبه، مثلاً جيد ودال على نجاعة نظرية الأدب في فهم شعرية السرد والقص، حيث يبيّن في هذا الكتاب كيف أن روايات دوستويسفكي كانت المثال الأكمل للجنس الأدبي الحوارية<sup>168</sup>. وفي معرض هذا الفصل طرق مسألة الشعرية والجمالية، ومسألة القيمة في الحكم على العمل الأدبي، وتحديد طبيعة جماليته، وهي من جوهر ما يكون به الأدب أدباً، ليواجه الاحتراز الذي ظهر حول نماذج من طروحات في مجال نظرية الأدب، تكتفي باختزال بُعد جمالية الأدب في وصف البنى النحوية ومستوى الانتظام الصوتي لقصيدة ما<sup>169</sup>، مبيناً أن المسألة تتعلق بمقتضيات الحكمة وبنية العمل برمته، والتبئير الداخلي، وأن تعدّد مسألة الحكم الجمالي مسألة معقدة يصعب حسم القول في شأنها، مبرراً استحالة صوغ قوانين جمالية كونية انطلاقاً من تحليل عمل مفرد وأعمال عديدة مهما كانت أوعية التحليل<sup>170</sup>. ويبدو أن هذا الوعي بمشكل العلاقة بين الشعرية والجمالية في ضوء نظرية الأدب يحيلنا إلى هنري موشنيك (H. Me-schonnic) حينما عدّ الشعرية إنجازاً ينتجه الكتاب والشعراء قبل منظري الأدب والفلاسفة، ولا سيما أن أفضل الكتاب ليسوا ممن اختصّ في علوم الأدب وفنونه. وقد ساق في الغرض قوله، وهي أن الشعرية يصنعها الشعراء لا الشعريون.

167- صدر هذا الكتاب في ترجمة عربية أنجزها جميل نصيف التكريتي، سنة

1986 عن دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.

168- تودوروف، الشعرية، ص 80.

169- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

170- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

171- يابوس، سبع أطروحات في استيطيقا التلقي، تعريب وتقديم أم الزين بن

شيخة المسكيني، ص 191.

172- تودوروف، ص 29.

ذلك، انتهاؤه ضرورة إلى سلسلة من العناصر المنظمة المنتظمة، تبعاً لقاعدة أو مجموعة من القواعد، (إذ يمكن) البرهنة على أن لكل مفهوم نسبة أو انتساباً إلى سياق ما<sup>177</sup>. ودلالة ذلك، بالنسبة إلى الحقل المعرفي لنظرية الأدب وقضية المنهج واستراتيجيات القراءة، يتمثل في ضرورة الوعي بالروح المعرفي لحركة العلم والمفهوم، ولمنطق البناء والتحوّل، والتركيب وإعادة التركيب، بحثاً عن معقوليّة تسند التصوّر النظري، وتمنح الواجهة والمعقوليّة لأيّ نسق جديد يطرح نفسه على أنّه معرفة أو نظرية في المعرفة. وممّا يمكن أن نستنتج في هذا المقام أنّ المشكل الإستيمولوجي لنظرية الأدب يتجاوز في الحقيقة أفق الأدب نفسه، وحقل اللسانيات والفلسفة ودوائر اشتغال مناهج النقد والقراءة إلى محاولة البحث في منطق العلم ذاته ومعنى الفنّ وأطر تشكيله عبر اللّغة ونسق الخطاب، استناداً إلى مستويات من التخيل الشعري وفتيات الأسلوب واشتغال الرّمز، ممّا يُنتج أوجهاً ومرامياً متعدّدة لتجليات الجمال. ولعلّ ذلك لا ينفصل عمّا يمكن أن يطرحه فعل التفكير في ممكن تجربة الإبداع الأدبي وشروط الخلق والإنشاء الفنّي، وهذا معنى الدعوة إلى أن تتسع نظرية الأدب، لتشمل «نصوص الأدب كلّها واقعاً ماثلاً أو إمكاناً محضاً»<sup>178</sup>. وهكذا يبدو أنّ مثل هذه الاستنتاجات، وما يمكن أن ينجم عنها من آفاق جديدة للبحث والتفكير التي يشتغل عليها منظر الأدب والناقد على السواء، من شأنها أن تساهم في تجديد المتن المعرفي للنظرية وتشييد أركانها وعناصرها، وإعادة إنتاج مدلول المفهوم ونحت وظيفته.

سيظل بمثابة «محاولة للعثور على بنية مفهوميّة هاربة دائماً، ومهما نظّر المنظرون في الشعريّة [...] فسيكون من الأجدى جماليّاً أن نعدّ الشعريّة قضية مسكوتاً عنها، لكي تفتح في النهاية أفقاً جديداً للاستكشاف»<sup>173</sup>، ولا سيّما إذا ألفينا من يذهب إلى القول: «إنّه لا توجد مناويل جاهزة أو قطعيّة للكتابة الأدبيّة ولا معرفتها»<sup>174</sup>. وهذا من شأنه أن يمنح الشعريّة لمحاولة البحث والنظر بهدف صياغة معالم نظريّة للتفسير والقراءة، تدرك قوانين إنتاج الفنّ وتجلّي أوجه جماليّاته، حيث صارت الشعريّة المعاصرة تتّجه «نحو طرح تلك المناويل الشكلانيّة البنيويّة التي كانت تحبس الأدبيّة وما تفرّع عنها داخل النصّ، وقد عزل (النصّ الأدبي) عن الذات والتاريخ (...)»، لصالح مناويل أخرى أكثر انفتاحاً على التاريخ والمجتمع وظروف الإنتاج ومقامات التداول وسياقات التلقي»<sup>175</sup>. ويبدو أنّ تودوروف نفسه، وهو أحد أبرز من ألف في نظرية الأدب، قد اتجه هذه الوجهة، وما جاء في كتابه الصادر سنة 2007، وعنوانه (الأدب في خطر) (La littérature en péril)<sup>176</sup>، يؤكّد ذلك.

وقد يدفع استمرار البحث في مسألة المجال المعرفي لنظرية الأدب ومشكل المنهج النقدي، وطبيعة منهج التفكير في الأدب، إلى البحث عن الخصائص الفنيّة والجماليّة للخطاب الأدبي التي تجسدها اللّغة، عبر عدوها عن سياق الاستعمال الطبيعي إلى وظيفة جماليّة غير مألوفة تنتج الفنّ وتحقق المتعة. وهذا من شأنه أن يعيدنا مرّة أخرى إلى ضرورة التفكير في المفهوم، باعتباره المدخل إلى التأسيس الإستيمولوجي لكلّ نسق معرفي على أسس علميّة ونظرية صلبة. غير أنّ هذا يقتضي بدوره الوعي بمنطق المفهوم وسيرورته التّاريخيّة في علاقته بمجاله النظري والأنساق المعرفيّة الأخرى المتداخلة مع مجاله، والمرتبطة ببراديم البناء النظري للنسق، ذلك أنّ «المفهوم ليس فكرة منعزلة، تبرز فجأة للوجود في حالة انفراد تامّ. فما يعرف المفهوم، هو على العكس من

173- ناظم، حسن، مفاهيم الشعريّة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ص 10-9.

174- خليفي، فتحي، الشعريّة الغربيّة الحديثة، الدار التونسيّة للكتاب، تونس، 2012، ص 203.

175- المرجع نفسه.

176- صدر في ترجمة عربيّة أعدها عبد الكريم الشراوي، توبقال، 2007.

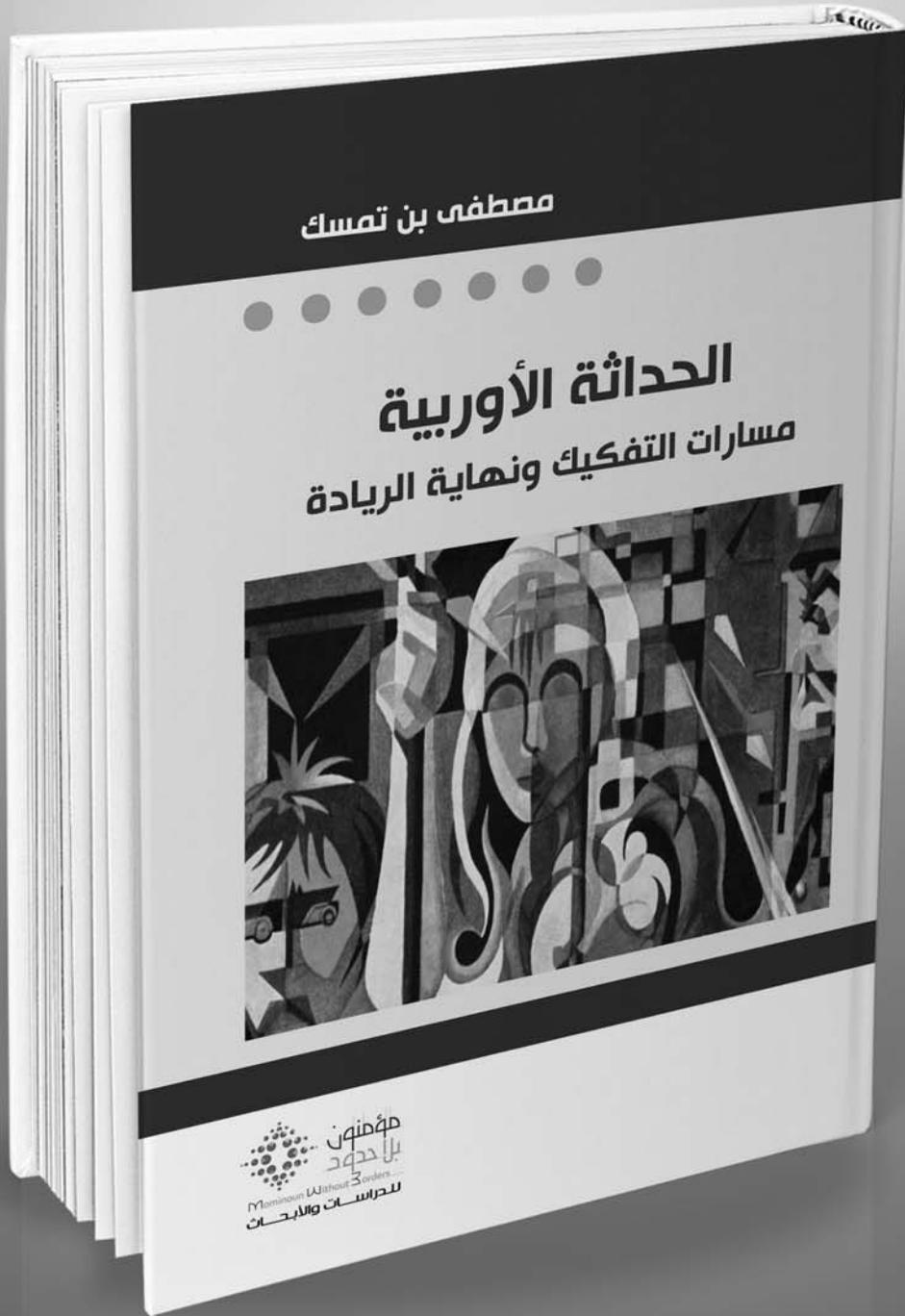
177- الشارني، عمر، المفهوم في موضعه، أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم،

تونس، دار الجنوب للنشر، 1992، ص 49.

178- بكار، توفيق، من نصّ تقديمه لكتاب حسين الواد، البنية القصصيّة لرسالة

الغفران، تونس، 1993، ص 10.

# مصدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## الشخصيات في أدب المجالس: من خطاب التهميش إلى مركزية الفعل مجالس «التوجيهي» و«النهرواني» نموذجين

عبد الستار الجامعي\*

### ملخص:

لاحتوائه والاعتراف به والحاجة إليه والتفاعل معه؟ أم هل الشعور بوجود «الأنا» وبمركزيته وبانغلاقه على ذاته، والتسليم بهذا كله، يقوم بالضرورة على تنكير الآخر الذي يغدو وجوده هامشياً وغير معترف به؟

هذه الأسئلة، وأخرى تنفّرع منها، نُجيب عنها في التحليل. لكن، بدءاً، ما «الهامشي» أو «الهامش» أو «المهمش»، وهي جميعها مشتقة من المادة اللغوية «همش»؟ لا يبدو، بحسب صاحب اللسان، أنّ «الهامش»، وهو اسم فاعل من (همش)، له وجود فعلي. هذا يعني أنّه دخيل ومُضاف ومُسقط على ثقافتنا ومجتمعاتنا وحضارتنا. إنّ صياغة الهامش على اسم الفاعل، مع أنّه ليس كذلك، وغياب الفعل الثلاثي (همش) من دائرة الاستعمال، يشيران (من ناحية العلاقة الأنطولوجية بين الوجود واللغة) إلى أنّ فعل التهميش فعل طارئ على الوجود. ثمّ لم أضحى الاعتراف بالهامشيين المنسيين، الذين جرى طمس تاريخهم، على حساب التاريخ الرسمي في الكتابات التاريخية الجديدة، مثلاً، أمراً لا بدّ منه، وشكلاً من أشكال سدّ ثغرات التاريخ التقليدي، على نحو ما ذهب إليه جان كلود شميث في المصنّف الجماعي (التاريخ الجديد)<sup>1</sup>؟ لقد رأى هذا الأخير أنّ مفهوم «الهامشيّة» يعكس، بداية، موقفاً شكلياً داخل المجتمع، ووضعيّة قد تكون مؤقّته من الناحية النظرية على الأقل<sup>2</sup>. لم وُضعت للنصّ هوامش على سبيل المثال؟ هل الهامش في النصّ دليل على عدم جدارته باحتلاله موقفاً ضمنه، ومن ثمة فهو؛ لأنّه غير نافع، يُقصى

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مكوّن مهمّ من مكوّنات الثقافة العربيّة الإسلاميّة هو «أدب المجالس». وفي هذا الضرب المخصوص من الأدب نعى بمكوّن، بدوره مهمّ فيه، هو «الجلس»، الذي يُشكّل، إلى جانب صاحب المجلس، العمود الفقري للمجلس برّمته. لقد جرى الوعي الثقافي العربيّ على اعتبار هذا المجلس شخصيّة هامشيّة، لا تقع ضمن الخطاب المروي، ومفارقةً لبنية المجالس السردية التي يفترض أن تكون بنية متلازمةً مقيدةً، ولا تستكمل شروطها السردية، ولا تُبنى إلا بتوافرها معاً جنباً إلى جنب. لكنّ بنية المجالس الأدبية (بقيامها على هذه القواعد الإقصائية والمركزية الثابتة) قد تجاهلت حقّ المجلس ولم توفّه حقّه. وبمقدورنا القول: إنّ المجلس حاضر في هذا النوع المخصوص من الخطاب، وهذا الخطاب قادر على استيعابه، وإنّ بدرجات متفاوتة، حتى وإن كان هو لا يُصرّح بذلك. بل إنّ هذا المجلس ركن ركين في نظامه، ولا يمكن تهميشه أو التغاضي عن دوره. وهو -لئن كان متخفياً- يتسرّب في مفاصل بنية المجالس وفي حناياها، ولا يُمكن نسيانه. وعليه، إنّ شروط الخطاب المجلسي لا تُستوفى وتبقى مرهونة، ولا يمكن أن نطلق عليها صفة النجاح أو عدمه إلا بتوافرها معاً.

### تقديم:

تعدّ جدليّة «المركز» و«الطرف»، أو «الرسمي» و«الهامشي»، إحدى أهمّ الجدليّات التي تتحكّم في الوجود على الإطلاق. وهي جدليّة تدور ضمن جدليّة أخرى أكبر منها وأهمّ، هي جدليّة الأنا والآخر. فهل وجود الأنا يفترض بالضرورة وجود الآخر ويتّسع

1- شميث، جان كلود، تاريخ الهامشيين، ضمن كتاب: التاريخ الجديد، إشراف

جاك لوغوف، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 436.

2- المرجع نفسه، ص 440.

\* باحث من تونس.

وشكلاً من أشكال التواصل بين الجلّاس، يُوظّر خصائص المحادثة بين الطرفين، ويلزم التعاون بينهما، فيحدّد للمتكلّم «الطالب» شروطه وللسّامع «المجيب» شروطه، وكلّ شيء يدور ضمنه ولا يخرج عنه.

ولئن صمّن هذا العقد لصاحب المجلس شروطه الكاملة، فجعله الأمر والنّاهي، والمركز الذي يدور حوله كلّ شيء، وإليه يرجع كلّ شيء، فإنّ هذا التّوصيف الضيق، الذي جعل إرضاء صاحب المجلس قوامه، قد غبن، في المقابل، دور المجالس الحقيقي الذي جرت العادة على اعتباره، بحسب شرط المجلس الإقصائي، شخصية هامشية يقتصر دورها السردّي على تقبّل الوضع بداية، ثمّ مجاراته في مرحلة ثانية. ولئن خطا الناقد المغربي سعيد يقطين، في تحليله لبنية المجلس الأدبي، خطوة إيجابية مهمّة ومفيدة في هذا المسار، على الرغم من أنّها غير كافية، وتحتاج إلى قراءات أوسع تليق بحقيقة المجالس<sup>4</sup>، فإنّ باقي النقاد، والحقّ يُقال، لم يولوا عناية كبيرة لهذا الجزء المهمّ من المجالس؛ أي المجلس (المُرسل)، وما حسبوا له حساباً، على الرغم من أنّه في حقيقته لا يقلّ أهميّة عن المستمع؛ بل هو شرط قيام المجلس أصلاً. فما زالوا يكتبون في إطار هذا الخطاب التهميشي الضيق، ويحلّلون وفقه، دون أن يتجاوزوا هذا الفقر التأملي في خطاب المجالس، الذي يعطّن في قيمة المجلس، إلى خطاب استيعابي قادر على أن يحضن هذه الشخصيات جميعها ضمن تصنيف جديد، كفيل، في اعتقادنا، بإعادة نشر التراتبية ضمنها. إنّ إسكات النقاش حول طبيعة العلاقات داخل هذه المجالس يُعدّ تعبيراً كنائياً عن إسكاتٍ أعمق لعالم المجلس «الهامشي».

يُمكن القول، إذاً، إنّّه قد نشأ في هذه المجالس خطاب خاصّ ونما وترعرع هو: «خطاب التهميش». فالثقافة العربيّة (وثقافة المجالس خاصّة) قد ظلّت، لمُدّة طويلة، غير معنيّة بمُرسل الخطاب ولا بدوره بقدر ما كانت معنيّة بالحكاية ذاتها، وفي أقصى الحالات بمتلقّيها؛ أي المرسل إليه. أمّا مسألة من يرسل هذا الخطاب، والضامن لاستمراريّته، وخصائص الباتّ

ويُنبد ويُننخى جانباً؟ أم هل هو دليل على عدم كفاية هذا النصّ بالتوضيح؟ وعندئذٍ ألا يُصبح دور الهوامش في النصوص تفسيرياً يكشف عن عدم قدرة هذه النصوص على الإفهام؟ وأخيراً، ولكي نضع المسألة في إطارها، ماذا عن دور الشخصيات الثانوية في الأدب عموماً، وفي أدب المجالس خاصّة، التي جرى اعتبارها شخصيات هامشية غير معروفة، إذا ما قورنت بالشخصيات الرئيسة التي هي صاحبة القرار والفعل؟ أيقصر دورها على مجرد «الكلام»، أم أنّ دورها يتجاوز ذلك إلى الفعل الذي ينسرب في طيات هذا الكلام؟

### - من خصائص الخطاب التهميشي في أدب المجالس:

يُرى، عادةً، في المجلس الأدبي فضاءً لإنتاج الثقافة العربيّة الإسلاميّة، عن طريق إنتاج الكلام وإبداعه. وكثيراً ما كانت شخصياتُه تُصنّف تصنيفاً مادياً إلى شخصيات مركزية رئيسة وأخرى ثانوية مهمّشة. فتمّ التركيز على صاحب المجلس؛ أي الشخصية الرئيسة، وإكسابه حظوةً خاصّةً، من خلال تأكيد صفاته وذوقه وشروطه وطلباته، وتمّ، مقابل ذلك، إقصاء الشخصيات الثانوية من مجال الدرس والتمحيص، وقلّمَا نظر إلى هذا المجلس نظرةً داخليةً تهدف إلى كشف العلاقات «السردية» الثاوية فيه. فهذه العلاقات (التي سيعمل التحليل على توصيفها) باتت مغيبّة تماماً ومهمّشة في ظلّ النظرة البرآنية التي تسمّ ظاهراً المجالس الأدبيّة وخطاباتها، أو قُل إنّ جزءاً منها قد عُيّب من مجال البحث والتمحيص وخلل الاهتمام به، في حين شهد جزءٌ آخر عناية النقاد.

جرى اعتباراً العلاقة بين صاحب المجلس والمجلس علاقةً محكومةً ببنية خاصّة بالمجالس. وهو ما يدلّ ضمناً، وبالضرورة، على قواعد مُستبطنة هي التي تمنح المجلس تلك البنية. هذه القواعد تقوم على ثنائيّة «الطالب والمجيب» أو «الساتل والمسؤول»<sup>3</sup>. هذا يعني أنّ السُّؤال والجواب هما أساس المجالس، وأنّ هذه المجالس قد نشأت، أوّل ما نشأت، في محاضن شفاهية أساساً. هذه الثنائيّة هي أشبه بعقد تواصل (contrat du com-munication) افتراضي مقبول من الطرفين، بصفته مبدأً منظماً

4- دليلنا على كونها غير كافية أنّ الناقد المغربي قد تحدّث في كتابه عن شروط

السّامع/ الدّاعي الذي هو صاحب المجلس، وعن العقد الكلامي بينه وبين المتكلّم لكنه لم يولِ المجلس حقّه. انظر: يقطين، سعيد، مرجع سابق، ص 136 - 140.

3- يقطين، سعيد، السرد العربي: مفاهيم وتجليات، الدار العربيّة للعلوم ناشرون،

منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2012، ص 136.

استجابة واضحة لسياق الحال فيها<sup>9</sup>. لذلك احتفى بها التوحيدي في أغلب مجالسه مع الوزير، وحرص على مراعاتها؛ لأنَّ حياته تتوقف على ما يقوله. وما يقوله هذا هو الشيء الوحيد الضامن فيه. قال الوزير لأبي حيان التوحيدي: «قُل - عافاك الله - ما بدا لك، فأنت مُجاب إليه مادمت ضامناً لبلوغ إرادتنا منك، وإصابة غرضنا بك»<sup>10</sup>. وأبطال المعافي النهراوي (303 هـ - 390 هـ)، لو لم تحترم، بدورها، «قواعد اللياقة» و«أدب الكلام»، بتعبير ميخائيل باختين<sup>11</sup>، فُتخالف أوامر الملك في كتاب (الجلس والآنيس)، ولا تُتراعي وضعه النَّفسي السِّيكولوجي، وتلحقه بيت شعري عجز عن إتمامه، لَلْقَيْتَ خَطراً كبيراً<sup>12</sup>. ولو لم يتَّصف «سعد العشيرة» في «الجلس والآنيس» بسمات خَلْقِيَّة، ولم يتحرَّ الدقَّة والصدِّق والأمانة في الإجابة عن أسئلة أحد ملوك حمير، في «خبر سعد العشيرة نموذجاً»<sup>13</sup>، لما اكتمل مسروده، ولحكَّم على نفسه بالموت. قال الملك لسعد: «هل أنت مُخبري عمَّا أسألك؟ [...] يا سعد؟ ما صلاح الملك؟ [...] يا سعد! فمن أحد الملوك إيَّالاً؟ [...] يا سعد! فبم تؤمن سطوة الملك ويُتجب من بوادر عقوبته؟<sup>14</sup>. وما كانت، قبل ذلك كلِّه، شهرزاد (بطلة ألف ليلة وليلة) لتعيَّش لو كَفَّت عن ممارسة وظيفتها (الحكي)، أو متى قرَّر المروي عليه الذي تحكي له الكفِّ عن الإصغاء إليها مرَّة أخرى. وهل كانت لتعيَّش الشخصيات الأخرى الموجودة في السِّرد»؟<sup>15</sup> إنَّه فعل القصِّ/ السِّرد وحده المهمُّ إذًا. وهو شرط نجاح (con-

الحقيقيِّ السِّرد: شخصيته ومكانته في المجتمع، وثقافته، وحبُّه وكرهه، وأمنه وخوفه وانتمائه وعقيدته وحقوقه على صاحب المجلس، فهذه مسائل جرى طمسها وإنكارها واستبعادها. فلم تكن، في الأغلب، ضروريَّة. ولم تكن تُطرح إلا عرضاً. فأبو حيان التوحيدي (ت 400 هـ) لو جانب الصواب في قَصِّه ضمن مجالسه مع الوزير لما عُفرت زلَّاته، ولعَرَّض حياته للخطر، وهو ما يظهر في سرد الوزير مخاطباً أبا حيان، في أوَّل ليلة من ليالي مجالسه، لجملة من القوانين الخطابيَّة، والشروط «الاستعماريَّة»، إن صحَّ التعبير، تجعل التوحيدي مُجبراً، بموجب هذه الشروط، أن يلتزم بها، فيكون صادقاً، وأكثر إفصاحاً، وإيجازاً، وأبعد عن الغموض والإبهام. يقول الوزير مخاطباً أبا حيان: «أجئني عن ذلك كلِّه باسترسال وسُكُونٍ بالٍ، بملء فيك، وجمَّ خاطرك، وحاضر علمك، ودع عنك تفنُّن البغداديين... مع عفوَ لفظك، وزائد رأيك، وريح ذهنك، ولا تجبُّن جُبْن الضعفاء، ولا تتأطر تأطر الأغبياء، واجزم إذا قلت، وبالغ إذا وصفت، واصدق إذا أسندت، وافصل إذا حكمت، إلا إذا عَرَّض لك ما يوجب توقُّفاً أو تهدياً»<sup>5</sup>. والتوحيدي نفسه لو لم يشارك (في الليلة الثامنة عشرة على سبيل المثال) هزلَّ الوزير ومُجونه، فيتعاون معه، على نحو ما نفهم من قول الوزير: «تعالَ حتى نجعل ليلتنا هذه مُجونيَّة، ونأخذ من الهزل نصيباً وافراً، فإنَّ الجَدَّ قد كدنا، ونال من قوانا»<sup>6</sup>. ولو لم يَصع، في مجلسه مع الوزير، حدًّا ونهاية متوقَّعة ومرغوباً فيها، فيأتي، في مبدئها، بطُرفةٍ حيناً، وبغزلٍ حيناً آخر، وفي مُنتهاها يأتي بملحة، على نحو قول الوزير ذاته: «هات ملحة الوداع»<sup>7</sup>، لما انفصَّ من حوله الوزير السَّامر، وكَلبت في الحكي وقتاً غير معلوم. فالنهايات الرديئة والمُحبطة لا تُغتفر في مجالس الوزير. وللطُرفة أثر كبير في المتلقِّي، فكم من «طُرفة في الخطاب ومليحة من الجواب خلَّصت هذا المرسل من الهلاك على حدِّ عبارة الحصري»!<sup>8</sup> فهي، إذًا، أمانة من أمارات ختم المجالس وشرط من شروطها. وهي

9- يجعل فريد عوض حيدر من النهايات المرغوبة عنصراً أساسياً من عناصر

سياق الحال. انظر كتابه:

- سياق الحال في الدرس الدلالي: تحليل وتطبيق، مكتبة النهضة المصريَّة،

القاهرة، (د. ت)، ص 14.

10- التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 22.

11- باختين، ميخائيل، الماركسيَّة وفلسفة اللغة، ت محمد البكري ومُني العيد،

دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1986، ص 32.

12- النهرواني، أبو الفرج المعافي، المجلس الصالح الكافي والآنيس الناصح الشافي،

تحقيق إحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987، ج1، ص321.

13- المصدر نفسه، ج1، ص 527.

14- المصدر نفسه، ج1، ص 527.

15- برنس، جيرالد، مقدِّمة لدراسة المروي عليه، ضمن كتاب: نقد استجابة

القارئ من الشكلائيَّة إلى ما بعد البنيويَّة، جين تومبكنز، ترجمة حسن ناظم،

علي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1999، ص 73.

5- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، اعنتى به وعلَّق عليه محمد الفاضلي،

ج1، ص21.

6- المصدر نفسه، ج2، ص190.

7- المصدر نفسه، ج1، ص54.

8- الحصري، إبراهيم، جمع الجواهر في الملح والنوادر، ضبط وتحقيق محمد علي

الجبواي، دار إحياء الكتب العربيَّة، ط1، 1953، ص 18.

، وعدم إهداره، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من بنية الخطاب في المجالس. نعتني هنا حقّ صاحب المجلس وموقعه وحاجاته الخاصة، وضرورة توافر سنن في القول وسياقات وشرائط في الكلام بها يُصبح الأديب أديباً والشاعرُ شاعراً والجلسيس جليساً، منها: الإجابة في الكلام، وعدم الإطالة فيه... إلخ. فكلماً احتراف الجليس (القاص) مهنته على أتم وجه، وأبدى تواطؤاً مع حاجات المتلقي ورغباته، ضمن لخطابه قدراً عالياً من الجودة والنّجاعة. إنّ هذا الجليس ليس حرّاً في إنتاج خطابه، ويجب عليه (على سبيل المثال) ألا يطيل في كلامه. فالذي يطيل في كلامه يكون معرّضاً، بحسب المُبرّد، «أصحابه للملل ولسوء الأسع»<sup>23</sup>. ولكننا سنتبين، من خلال بعض العينات السردية، أنّ هذه السنن التي كرستها المؤسسة النقدية، يومذاك، لا يمكن أن يعول عليها كثيراً في اكتشاف حقيقة الخطاب داخل المجالس، وضبط العلاقات فيه، لأنّها تمضي في حقيقتها ضدّ الفهم الحقيقي لهذه المجالس وللخطاب فيها، ولا تُراعي حقوق جُلّاسه. وإلى هذا الفهم ذهب إبراهيم الحصري في (جمع الجواهر في المُلح والنوادر). فهو قد تبنت طريقة من طرق الإلقاء، واستراتيجية من استراتيجيات الاستهواء التي تهدف إلى إغراء الطرف المشارك في التبادل التواصلي وإقناعه<sup>24</sup>. فقال: «هي طريقة تُبعدك من الملل، وتوسّطك في الحضور بين الإكثار والإقلال ولا تسترسل كلّ الاسترسال. ليكنّ كلامك جواباً تتحرّز فيه من الخطل والإسهاب، ولا تعجبن بتأتي كلمة محمودة، فيلحّ بك الإطناب توقّعاً لمثلها، فربّما هدمت ما بنته الأولى»<sup>25</sup>، وأكّد ضرورة مزج الحديث بالملح والنوادر حتى تُحدث في المتلقي التأثير والانفعال الجيدين، ونبّه من خطورة تجاهل هذه الآليات. يقول: «فكم من طرفة في الخطاب ومليحة من الجواب خلّصت من الهلاك»<sup>26</sup>! وهو ما نجده في مجالس التوحيد مع الوزير في الليلة الخامسة، والليلة السادسة عشرة، كمثالين ممتازين، من

(dition du réussite) عملية التواصل. بل هو معادل للحياة برمتها، وهو الضامن لها. «ما الإنسان إلا حكاية، وما إن تغدو الحكاية غير ضرورية، حتى يموت، الراوي يقتله، لأنّه لم يعد لديه من عمل»<sup>16</sup>. حكاية أو حياتك، كما يقول تودروف<sup>17</sup>. إنّ الحكاية معيار ديمومة الحياة في هذه النوعية من الخطابات.

وغني عن القول أنّ هذا الخطاب القمعي المخصوص الذي يستجيب وذوق صاحب المجلس؛ أي المستمع والمسروود له، قد تضافت لإنجازه عوامل وظروف سياقية كثيرة، لغوية وغير لغوية، سابقة للحدث الكلامي: تاريخية واجتماعية وثقافية ونفسية أساساً يجب أن يستجيب لها المرسل ولا يتغافل عنها، بحسب ما سنّه معجم تحليل الخطاب للسياق<sup>18</sup>. وهو خطاب قد وجد، آنذاك، ما يبرّره من خلال السند والدعامة اللذين قدّمتهما المؤسسة النقدية، التي يبدو أنّها قد ساندت هذا الوعي القائم (الخاطى والجزئي) ووجهته و«تواطأت» معه، وأصرت على تعميق التعارض بين الجانبين، فسنت جملة من استراتيجيات الإلقاء. فالمُبدع، أو قُل فعل الإبداع نفسه، أصبح محتاجاً (على حدّ عبارة أبي عثمان الجاحظ (القرن الثالث للهجرة)) إلى «تميز وسياسة غايتها استمالة القلوب وطبي الأعناق، وتزيين المعاني»<sup>19</sup>. تهدف هذه السياسة، التي وجب على القاص أن يتهجها، إلى ضرورة مراعاة «المقام» بتعبير الجاحظ<sup>20</sup>، أو «مقتضى الحال» بتعبير ابن طباطبا (القرن الرابع الهجري) في (عيار الشعر)<sup>21</sup>، أو كما عُرفت حديثاً «بسياق الحالة» ومقام الخطاب (Situation

16- تودوروف، تزفيتان، شعريّة النثر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،

دمشق، ط1، 2011، ص 45.

17- المرجع نفسه، ص 46.

18- شارودو (باتريك) ومنغنو (دومينيك) (إشراف)، معجم تحليل الخطاب،

ترجمة عبد القادر المهيري، حمّادي صمّود، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008،

ص 133.

19- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد

السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998، ج1، ص 14.

20 - المرجع نفسه، ص 136.

21- ابن طباطبا، أبو الحسن، عيار الشعر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

1982، ص 22.

22- ف، بالمر، سياق الحال، ترجمة محمد الهاشمة، كليّة الآداب، جامعة

المستنصرية، بغداد، 1985، ص 61.

23- الجبوري، يحيى وهيب، مجالس العلماء والأدباء والخلفاء مرآة للحضارة

العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2006، ص 70.

24- معجم تحليل الخطاب، ص 94.

25- الحصري، إبراهيم، جمع الجواهر، ص 12.

26- المرجع نفسه، ص 18.

بشكل «مُنصف»، إنَّما نُظِر إليه بوصفه إطاراً ناظماً لعلاقة عموديَّة بين «الذات» والآخر. من هذا المنطلق تولدت الرغبة في قراءة أخرى جديدة مُرضية، ربَّما، لهذه المجالس، تبغني فهمها وتحليلها، وتفكيكها وإعادة تركيبها، لمعرفة كيف يتمُّ إنتاج وصناعة الخطاب فيها. وهي قراءة من شأنها أن تُزعزع استقرار الوعي الإقصائي الخاطئ القائم، آنذاك، الذي يكفل حقَّ صاحب المجلس، في حين يغضُّ الطَّرف عن المجلس الذي يبقى في الغالب مهمَّشاً ذا دور ثانويِّ. والحال أنَّه (كما سيتبيَّن معنا) لا يقلُّ أهميَّة، من حيث قيمة الفعل المُتجز، عن صاحب المجلس. وبالتالي فهي قراءة تعمل على تكريس خطاب آخر بديل للخطاب المهمَّش، هو «الخطاب الاستيعابي»، الذي يدعو إلى إعادة النظر في اتجاه إعطاء مزيد من الحرِّيَّات لهذه الشخصيات الهامشيَّة واستيعابها داخل المجلس الواحد.

يُمكن القول، إذًا، إنَّ الخطابات الإقصائيَّة داخل المجالس الأدبيَّة قد حفظت لنا مكانة صاحب المجلس الذي يتلقَّى «الأحاديث المرويَّة»، ووضعت شروطه وطلباته وضمَّنتها، ولكنَّها فلمَّا تحدَّثت عن دور المجلس، وفيما يمكن أن يقوم به في المجلس، وما يمكن أن يؤديه ضمن هذا الطقس من طقوس الإرسال والتلقِّي والانفعال، الذي تؤدي فيه العوامل المقاميَّة والسياقيَّة والإشاريَّة الحسيَّة دوراً مهمَّاً<sup>30</sup>؛ كالسَّمع، والصَّحك، والتعجُّب، والإيحاء، والصَّمْت، والتماهي مع العالم الخيالي الذي يبسطه القاص. وهو ما يساهم في تغيير وضعيَّة صاحب المجلس النفسيَّة من حال سيِّئة إلى حسنة، ويُحقِّق له مفهوم الامتلاء، حتى «لا تبقى عنده حاجة إلى المزيد»<sup>31</sup>. فلولا التوحيد في الليلة الثامنة عشرة (على سبيل المثال) لما استطاع الوزير أن يتخلَّص من الجَدِّ الذي كدَّه ونال منه، وملاه قبضاً وكرباً على حدِّ عبارة الوزير نفسه<sup>32</sup>، وهو ما حقَّق للوزير «الاكتفاء». قال في ختام الليلة السَّادسة: «لله دُرُّ هذا النَّفس الطويل، لقد كنت قَرماً (أي

خلال قول الوزير للتوحيدي: «هاتِ ملحَّة الوداع»<sup>27</sup>. ثُمَّ، حينئذٍ، إجماع على ضرورة مراعاة سياق التلقِّي. وبحسب معجم تحليل الخطاب، إنَّ مُرسل الكلام مجبر على إدراك السِّياق الذي ينخرط فيه التبادل التَّواصلي، ومجبر على مراعاته<sup>28</sup>؛ لأنَّ هذا الأخير ليس في موقع قوَّة، «فعندما تكون هناك قوَّة، فإنَّ الأقوى يستعمل الصيغَة الاعتياديَّة لمخاطبة الأقلَّ قوَّة، في حين أنَّ الأقلَّ قوَّة يستعمل الصيغَة المؤدِّبة في جوابه»<sup>29</sup>.

تُعَدُّ مجالس أبي المعافي النهراوني أنموذجاً ممتازاً مثل هذه الخطابات الإقصائيَّة التي تحتوي عليها المجالس الأدبيَّة، والتي تُصبح بمقتضاها الشخصويَّة الثانويَّة هامشيَّة يتمثَّل دورها السَّردي في تقبُّل الطلب (الذي هو في الأغلب سؤال من طرف صاحب المجلس) بداية بواسطة «الأذن» التي تقوم، في هذا السِّياق الشفهي، بدور الوسيط، ثمَّ الإجابة عنه في مستوى ثانٍ.

تقتضي بنية المجالس الأدبيَّة إطاراً يتألَّف من صنفين من الشخصيات أساسيين: رئيسة (مركزيَّة) تتمثَّل عادة في: مَلِك، سُلطان، صاحب مجلس، صاحب سلطة غالباً، وأخرى شخصيات ثانويَّة (مهمَّشة) وهي غالباً ما تتكوَّن من: شاعر، أديب، مُغنٍّ، راقص... صاحبِ سُلطة ثقافيَّة (الإبداع) غالباً. والسِّياق الذي يجمع بين هذه الأطراف هو سِّياقُ تواصلٍ تتحكَّم فيه جملة من القواعد، والمتلقِّي، في الأغلب، مُدرك لكلِّ هذه المعلومات السياقيَّة. تنبني الحكاية السردية داخل المجالس في ضوء الطلب أولاً والاستجابة ثانياً. وتتعلَّط هذه الحركة السردية بتعلُّط إحدى هذه الحلقات أو انتفاؤها.

- الشخصيات في أدب المجالس، من الخطاب التهميشي إلى الخطاب الاستيعابي الإدماجي:

لم يُنظر إلى المجلس الأدبي بوصفه إطاراً ثقافياً تتفاعل فيه الشخصيات وتتبادل الخبرات والكفاءات وتتقاسم الأدوار

30- موشر (جاك)، وريبول (آن)، القاموس الموسوعي للتداوليَّة، تحليل الخطاب

وتحليل المحادثة، ترجمة عز الدين المجذوب، المركز الوطني للترجمة، تونس،

2010، ص 509.

31- يقطين، سعيد، المرجع نفسه، ص 138.

32- التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، الليلة الثامنة عشرة، ص 190.

27- التوحيد، ج1، ص54، ج2، ص153.

28- شارودو (باتريك) ومنغونو (دومينيك) (إشراف)، معجم تحليل الخطاب،

ص133.

29- بالمر، علم الدلالة، ص63.

رحم الخطاب الإقصائي؛ هو الخطاب الإدماجي والتفاعلي الذي يتعاون فيه الطرفان في الخطاب.

ولئن كان دور المجلس في مجالس التوحيد معنوياً فقط، ووظيفته تقتصر على خلق الشخصيات وابتكار الأحداث في الخطاب، من أجل إدخال البهجة والسرور على قلب المتلقي الذي هو، بطبيعة الحال، ليس أياً كان. وهذه مهمة في حد ذاتها جلية وخطيرة، فإن دوره في مجالس «النهراني» قد تعدى ذلك كله إلى المشاركة في الخطاب بالفعل.

تفيض مجالس النهراني بعلاقات متعددة قوامها ثنائية «السؤال والجواب»، تجمع بين صاحب المجلس والمجلس في إشارة ساطعة إلى الطابع الاستعماري الذي بُنيت عليه هذه المجالس. وفي خبر «هشام يستدعي حماد الراوية لسمع منه شعراً»، يروي لنا أبو المعافى النهراني أن «هشاماً، أمير المؤمنين، قد خطر بباله بيت شعري، ولم يدّر من قائله، فكان أن أمر بإحضار حماد الراوية، نظراً لما يميّز به حماد من قوة ذاكرة، وطلب منه المساعدة. يظهر ذلك في الخطاب المعروض الآتي: قال هشام: أتدري لم بعثت إليك؟ قلت: لا، قال بعثت إليك لبيت خطر ببالي لم أدر من قائله، قلت: وما هو؟ قال: [...] قلت: هذا يقوله عدي بن زيد العبادي. فقال: أحسنت يا حماد»<sup>40</sup>. يبدو، من خلال هذا الحوار القائم، أن هشاماً هو، مبدئياً، المتحكّم الوحيد في خيوط اللعبة، أي المجلس. وهو الطالب (الفاعل) وحماد المٌجيب، فهو القائم عليه الفعل. لكن نظرة عميقة فيما يلي من الحوار كافية لأن تُبين للقارئ عكس ذلك، فتفضح الهرمية القائمة بينهما، وتبين تهاافتها. قال هشام مخاطباً حماداً: سلّ حوائجك كائنة ما كانت، قلت: «إحدى الجاريتين»، قال: «هما لك بما عليهما من حليّ وحُلل»<sup>41</sup>. يُظهر هذا المقطع بوضوح كيفية انقلاب الأدوار وتفاعل الجلّاس فيه. فحماد، الرامي؛ أي مُرسل الكلام، سرعان ما يندمج، بعد أن قدّم طلباته للمتلقّي (أي هشام)، في البنية السردية، ويعلن عن حضوره، ويصبح طرفاً سردياً لازماً ومتفاعلاً في هذه البنية. وهشام قد أصبح، وقد كان طالباً للمعرفة، مجيباً وقائماً بدور تلبية رغبة المتكلم.

40- النهراني، أبو الفرج المعافى، المجلس والأنيس، ج3، ص359.

41- المجلس والأنيس، ج3، ص359.

متمنياً مشتهاً»<sup>33</sup>. وفي قوله مخاطباً التوحيدي لما انفصّ مجلس الليلة الثالثة والعشرين: «ما أحسن هذا المجلس»<sup>34</sup> وكذلك في قوله في الليلة السابعة والعشرين: «أحبُّ أن أسمع حديثاً غريباً». وقوله في خاتمة الليلة نفسها: «هذا كلام ليس عليه كلام»<sup>35</sup>. ويقول: «لقد شرّدت النوم عن عيني وملأت قلبي عجباً»<sup>36</sup> ختم الليلة التاسعة والعشرين. وقوله: «والله لقد وجدت روحاً كثيراً بها سمعتُ منكم»<sup>37</sup>، وقوله للتوحيدي: «لقد برّدت قلبي»<sup>38</sup>.

إنّ هذه المواقف السردية توحى كلها، في حقيقتها، باعتراف ضمّني من صاحب المجلس للمجلس بالدور الذي يشغله في استمرارية المجلس. ومن أنصع الإشارات، التي تبين أنّ دور المجالس قد يتجاوز مجرد الانصياع إلى أوامر الملك انصياعاً آلياً ما تقدّم به التوحيدي (وهو المجلس) بجملة من الشرائط، وإن كانت بسيطة، ولكن يُمكن أن تندبّر منها الكثير. قال التوحيدي مخاطباً الوزير في أولى حلقات مجالسه الليلية معه، مفترضاً أنّ مخاطبه سيتعاون معه، وأنّ هذا التعاون سيعود على الطرفين بالفائدة: «يؤذن لي في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقه المعاريض، وأركب جدّد القول من غير تقيّة ولا تحاش ولا محاولة ولا انجياش»<sup>39</sup>. يُمكن أن نتحسّس، من خلال هذه الشروط التي ساقها التوحيدي، وجعلها بنداً سردياً يجب أن يستوفيه في «العقد» المبيّن أعلاه، بوادر أولى واستراتيجية لمحاولة ردم الفجوة بينه وبين الوزير من خلال استعمال طرائق وأساليب من شأنها الزجُّ بالمتكلم (المجلس) في قلب الفعل. وهذه في حد ذاتها نقلة نوعية لا يُستهان بها، وينبغي التنصيص عليها. فالجلس يعمد، منذ البداية، إلى رفع الحواجز وتقريب المسافات، التي فرضها سياق الحال، مع جلسه. وهي مسافة نفسية أساساً، قد تُمكن المجالس من رفع الضغط عليه، وهو ضغط مرهق رفعة المقام أساساً. مُعلنًا بذلك عن ميلاد خطاب جديد نبت وتولّد من

33- التوحيدي، الليلة السادسة، ص70.

34- التوحيدي، الليلة الثالثة والعشرون، ص225.

35- التوحيدي، الليلة السابعة والعشرون، ص264.

36- التوحيدي، الليلة التاسعة والعشرون، ص287.

37- التوحيدي، الليلة الثانية والثلاثون، ص331.

38- التوحيدي، الليلة الخامسة عشرة، ص150.

39- التوحيدي، الليلة الأولى، ج1، ص22.

حال من الذّعر عظيمة»<sup>46</sup>، ولا سبباً أن الغاية من الخطاب تُحدّد كلّ وسيلة فيه. فالذي يعنيه، إذاً، تحقيق مطلبه كيفما كانت الطرق، ومهما كانت التكاليف. لكنّ النّظرة الخفيفة في محتوى الخبر تُبرز أنّ الفاعل الحقيقي هو العباس (الشاعر الجليسي)، وليس الرّشيد (صاحب المجلس)، فهو الذي يحتلّ القيمة الأساسية في الخطاب. ومطلب الرّشيد مرهون به. فهو، إذاً، في موقع القوّة لا الضعف، كما يصوّره ظاهر المقام. ففي حين يتوسّل الرّشيد بمركزه الاجتماعيّ لتعزيز سلطته، وفرض مطالبه وشروطه، يستعين الجليسيّ / الشّاعر بالمعرفة والإبداع ليقوّي مكانته ويتموضع في الخطاب فيستوعبه هذا الأخير. وهو؛ أي الجليسي، القطب الذي يدور عليه المجلس برمته، ولولاه لما قام المجلس من أصله، وللبت الرّشيد، الذي طعن في ثقافته وخبرته، وظهر ناقصاً لا كاملاً، في حيرته. فقد صعب عليه قول بيت شعري. وبمجيء الشاعر يتحقّق مطلب الرّشيد، ويتنقل من حال يشوبها القلق والاضطراب إلى حال حسنة توصف بالتوازن والهدوء.

يمكن أن ننتخب ههنا دليلاً آخر من (الجليسي والأيس) كفيلاً بأن يُشيع هذا المناخ الاستعماري، الذي تشيع فيه بنية المجالس الضيقة، وهو خبر «يصلح بين عبد الملك وزوجه فينال حكمه»<sup>47</sup>. في هذا الخبر يصوّر لنا النهرواني عبد الملك بن مروان في صورة الشخصية المركزيّة التي عليها مدار الحكّي. يطلب عبد الملك، الذي غضبت عليه زوجه فقاطعته، وجعلت بينها وبينه حجّاباً، من أحد جلاسه، هو عمر بن بلال الأسدي، المساعدة في إرجاع زوجه. ويكون ذلك بأن يسترضيها عمراً حتى تعود إلى عبد الملك. لا يتردّد هذا الأخير؛ أي عمر، في قبول الطلب بداية؛ لأنّه في مقام ضعف. لكنّ هذا الجليسي، الذي يتوسّل بمصلحة الملك وبمنفعته، هو يخفي، من حيث لم يشعر الجميع إلا محلّل الخطاب، في توسّله هذا، قصداً مكيناً. وسنرى أنّه يلجأ، في مرحلة ثانية وبها يمتلكه من ذخيرة ثقافيّة، إلى حيلة سردية ومحاوله «اندماجية» تمنح طلباته مقبوليّة. فهو، الآن، في مقام قوّة نادراً ما تتكرّر، منحها إيّاه المقام التواصليّ، هي قوّة الفعل. وهو لم يعد مُطالباً بالالتزام بنود العقد الاستعماري؛ بل صار يبحث عن طريقة يتنفّس بها انتفاضة «ناعمة» - إن صحّ القول - تُسهّل عليه الاندماج شيئاً

هناك خبر آخر يقوّي اعتقادنا بطريقة انقلاب الأدوار في العلاقة التي وصفها سعيد يقطين بجديّة الطالب والمجيب<sup>42</sup>؛ ففي خبر «العبّاس بن الأحنف يؤتى به ليلاً لإجازة بيت»<sup>43</sup>، ملّمحات فعليّة لتصرّف صاحب المجلس الاستعماري والكولونيالي، الذي يُشير لفرض سلطته على الجليسي. مضمون الخطاب أنّ الرّشيد قد صنع ذات ليلة بيتاً شعرياً واضطرب عليه الثاني، فشرع بانتكاسة نغصت عليه فرحته، وخلخلت استقراره الذي كان ينعم به. لم يصبر الرّشيد، بسبب ذلك، فاستدعى العباس بن الأحنف، وهو أحد شعراء عصره، في جوف الليل، وعلى حال من الذّعر عظيمة، وطلب منه أن يشفّعه بيّت في الشّعْر مثله. نزولاً عند رغبة الخليفة هذه التي لا تُردّد، يجدّ العباس نفسه مجبراً على الاستجابة لذلك، (تمثّل الاستجابة في إضافة البيت الشعري الذي عجز الرّشيد عن قوله). وهو ما حقّق للخليفة الاكتفاء. يُلاحظ ذلك في علامات التغيّر البادية في مظهر الرّشيد، وفي «خطاب الإشادة» الذي توجه به إلى عباس، مُظهِراً تأدّبهِ والتعاطف معه، ومُبدياً، في الآن نفسه، الإعجاب به. والمقصود «بخطاب الإشادة»: «ذاك الخطاب الذي تشيد فيه الذات المتلفّظة بالآخر (المديح، الغزل، الرثاء)، أو بالذات الفرديّة أو الجماعيّة (الفخر) [...] وهو خطاب يتشكّل نتيجة التعبير عن أفكار بين متحدّث يُشيد بإنجازات آخر هو في معظم الأحوال المتلقّي للخطاب بهدف التواصل»<sup>44</sup>. وهو ما نفهمه من اعتذاره الآتي ورغبته في التعويض لما لحق الشاعر من عُبن وإهانة وابتزاز أو جرح مشاعر. قال الرّشيد: «أقل ما يجب لك علينا أن ندفع إليك دينك إذ أنزل بك هذا الرّوع بعيالك منّا، فأمر له بعشرة آلاف درهم وصرّفه»<sup>45</sup>.

الملاحظ أنّ الرّشيد، صاحب المجلس، لم يأبه، بداية، في هذا المقام بحال العباس (الجليسي)، ولم يعر اهتماماً للحيز الزمني الذي استدعى فيه الشاعر (في جوف من الليل)، ولا حتّى للحالة النفسيّة التي كان عليها الشاعر، والتي تتجلّى في قول الراوي: «أوتى به على

42- يقطين، سعيد، مرجع سابق، ص 135.

43- الجليسي والأيس، ج 1، ص 321.

44- يوسف، عبد الفتاح، سيميائيات الثقافة والذات في خطاب الإشادة، مجلة

فصول، الهيئة العربيّة العامّة للكتاب، ج 91، 92، القاهرة، 2010، ص 269.

45- الجليسي والأيس، ج 1، ص 321.

46- المصدر نفسه، ج 1، ص 321.

47- المصدر نفسه، ج 2، ص 36.

إن الصّراع بين المجلس وصاحب المجلس إن جاز لنا أن نعدّه كذلك - هو صراع وجودي أساساً، يسعى من خلاله كل طرف إلى استتال الاعتراف من الآخر داخل هذه الرقعة الضيقة من الإبداع: المجالس. فالشخصيات، التي اصطاح عليها بالهامشية في أدب المجالس، تعرف أنّها ليست كذلك في عالم الحياة الواقعي. وهي، في هذه المجالس السردية، تعرف أنّها ليست مجرد كائنات ورقية سردية صورية ثابتة، إنّما هي شخصيات تريد وتفكر، وتفعل أيضاً. ولئن حصر الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت ماهية الوجود البشري ومفهوم الذات في الفكر، وهو ما فهمه من خلال الكوجيتو الشهير «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، «إذا انقطع الإنسان عن التفكير انقطع عن الوجود»<sup>52</sup>، فإننا يمكن أن نضيف إلى هذا الكلام المهم أنّ مفهوم الذات ووجودها وماهيتها عند المجلس في «أدب المجالس» ربّما تتجاوز ذلك، فتنصّر للفعل لا للفكر وحده وتتجاوزه. إنّ الكوجيتو الجديد «أنا أفعل إذاً أنا موجود» يبدو ههنا مُقنعاً ومُرضياً (satisfaisable) وأكثر قدرة على تصوير حالة المجلس. لذلك تتجاوز المجالس تقبل الفعل إلى الطلب الذي يرضيه ويحقّق ذاته، ومركزيته، فينتزعها انتزاعاً، ويقترح درساً ونظريّة آخرين في الحياة، مفادها: أنّه لا سبيل للقوة من طرف واحد في هذه المجالس (وفي الحياة عموماً) ولا صدامية، إنّما تبادل الأدوار والمهام بين الجلّاس والتحاوّر فيما بينهم والتفاعل هي وحدها المفيدة، وإنّ المشاركة في الفعل لا المغالبة هي قانون تواصل المجلس الأدبي؛ بل إنّ هذا القانون؛ أي قانون المشاركة، هو العمود الفقري للنشاط الكلامي برمّته.

يمكن أن نتكشّف، من خلال هذه الأمثلة، أنّ استراتيجية المجلس (هذا الذي كنّا نحسب أنّه خلّو من الفعل) تتضمن الاستماع أولاً؛ أيّ تقبل الوضع، والاستجابة له ومجاراته، ومن ثمّ تغييره في مرحلة ثانية. وفي داخل هذه الحلقة المغلقة تُنشر المراوغة والاحتيا، وكلّ ما من شأنه أن يساعد هذا المهتمّ على إثبات وجوده. لقد كان هذا المجلس (سواء في مجالس التوحيد مع الوزير، أم مجالس النهرواني) يسعى، في الغالب، جاهداً إلى إبطال مفعول الهرمية المتكرّرة ضمن بنية المجالس الضيقة. وهي هرمية لا يمكن أن يُعوّل عليها كثيراً في فهم حقائق ما يُمور

فشيئاً في المقام الجديد، بعد أن كان شبه مُستبعد منه. والبحث، من ثمّة، عن فرصة تناسب حاجته لاكتشاف قدراته. لقد لاحظ أنّ الملك في موقف ضعف وإذعان؛ لذلك لم يتردّد، وهو المهتمّ، في استغلال محنة الملك التي يجد فيها مواساة له، فيستقدم مقترحه الذي به يرتقي إلى مستوى الفعل. الآن سيُصغى إلى صوته بعد أن كان مُغيباً. وكان ذلك بإرسال طلبه إلى صاحب المجلس عبد الملك بن مروان، في شكل جملة من المتواليات السردية المترابطة التي تتجلى من خلال الحوار التالي الذي نستطيع أن نستمع، من خلاله، إلى صوت المجلس المهتمّ وقوّته التي تتصاعد في نفسه كنافورة من الغضب القاتل، على حدّ عبارة الناقد العراقي عبد الله إبراهيم<sup>48</sup>. قال عبد الملك بن مروان لعمر: «حاجتك؟ قال عمر، بطمأنينة الواثق: «مزرعة بعبيدها وما فيها، وألف دينار، وفرائض لولدي وأهل بيتي، وإلحاق عمّالي»<sup>49</sup>. إنّ من يطلب هذه الطلبات من عبد الملك بن مروان لا يمكن أن يكون حضوره هذا حضوراً صورياً باهتاً أو هامشياً. وهو ما تحقّق له في قول عبد الملك لعمر اعترافاً له بالجميل أو خوفاً منه: «لَكَ ذَلِكَ»<sup>50</sup>. والمؤكّد أنّ هذا الإدماج، بالفعل وفي الخطاب، لم يكن آلياً، إنّما فعله هو الذي حوّل له ذلك، وهو الذي جعله في موقع الطالب لا المُجيب. لقد أصبح في موقع المُرسَل المُعالج (بكسر اللام) وعبد الملك بن مروان هو المُتلقي المُعالج (بفتح اللام)<sup>51</sup>. وفي موقع القوّة والفاعلية لا الضعف والمفعولية. حتّى، إنّ من يملك الفعل يملك القوّة في هذه المجالس وفي الحياة الدنيا برمّتها. وهو ما مكّن المجلس من أن يستغلّ موقعه، ليخرق الثنائية المتفق عليها في هذا السياق المخصوص من التّواصل، وليكتسب قدراً من الاحترام لم يمنحه له المقام التواصلي، وليخرق العقد الذي بُنيت عليه المجالس الأدبية. لقد تيقن صاحب المجلس؛ أي عبد الملك، أنّ حواره وكلامه لم يكتملاً بعد، وأنّه ما زال محتاجاً إلى الآخر (عمر). وفي المقابل، تيقن المجلس، عمر، أنّ سياسة (الأنا) في تقبل الأمر والانصياع له انصياعاً آلياً، لم تعدّ وحدها كافية لانتزاع الاعتراف من (الآخر) صاحب المجلس.

48- إبراهيم، عبد الله، موسوعة السرد العربي، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، بيروت، طبعة جديدة موسّعة، 2008، ج1، ص 200.

49- المجلس والأيس، ج2، ص37.

50- المجلس والأيس، ج2، ص36.

51- إبراهيم، عبد الله، المرجع نفسه، ص199.

52- ديكارت، رينيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج،

منشورات عويدات، باريس، ط4، 1988، ص 74.

من الانتفاء الأوّل، بعد أن ظلمها «الخطاب التهميشي» ونسف هويّتها، وجعلها متعدّدة الهويّات، أو بلا هويّة.

### 1. من دلالات الخطاب التهميشي في أدب المجالس:

إذا أخذنا في الاعتبار أن لكلّ بثّ (ولاسيما البثّ المكتوب) رؤيته المتعلّقة بالعالم، وإذا ما أعدنا تشكيل سياق الحال الخاص بالنصّ، سهّل علينا ذلك معرفة أن هذا النموذج المخصوص من الوعي لأدب المجالس قد تضافت لإنجاحه عوامل كثيرة سياقية غير لغويّة؛ تاريخيّة واجتماعيّة، من شأنها أن تُساعدنا على فهمه وتأويله. ولا ترشّح من بنية المجالس الضيقة دلالة واقعيّة، إنّما رمزيّة تتصل بتأويل خاطئ عن رقعة من الإبداع ضيقة، يلزم أن «تسلّط عليها الأضواء لكي يغمرها الحقّ واليقين» على حدّ قول عبد الله إبراهيم<sup>55</sup>.

من الصّعب القول، إذاً، إنّ هذا الوعي المخصوص لخطاب المجالس كان بلا مسوغ؛ فهو نتيجة لفهم خاطئ لواقع الإنسان، وهو يُمثّل انعكاساً آلياً لحياة المثقّف العربي في فترة من فترات ماضيه المعيش. إنّ لدراسة سياق الحال أهميّة كبرى تتمثّل في الوقوف على المعنى وعلى الخطاب الضمني واستخراجه من الخطاب الصريح المُنجز. ومن وجهة نظر تداوليّة، فإنّه من دون دراسة هذه السياقات المحيطة بالنصّ، والتي يغتني بها الأخير، ومن دون الخبرة بها، ومن دون معرفة الكاتب ومعرفة كلّ ما يتّصل بشخصيته وحياته ومهنته ومكانته في المجتمع، من دون هذه الأشياء جميعاً، لا يمكن (بحسب لوسيان غولدمان) «دراسة تلك الواقعة بكيفيّة إجرائيّة وفهمها»<sup>56</sup>.

إنّ سيطرة الشّخصيات المركزيّة على الخطاب داخل رُقعة المجالس تعود إلى عوامل القهر السياسي الصارخ والمصلحة والإذعان الاجتماعيّ وتزييف الوعي القائم، ومن ثمة رغبة هذه الطبقة الحاكمة في مواصلة تكريس هيمنتها الخارجيّة

في هذه المجالس، من مطارحات ومسائل وأجوبة ونشاطات سرديّة وأسباب وجود. فالجلس عادة ما يسعى (عكس صاحب المجلس) إلى فرض حضوره ووجوده والإشادة به، لا بالضجيج والحديث وإنّما بالفكر والعمل. إنّ كان يُطالب (على حدّ عبارة كلود كاهان الواردة في كتاب «الهامشيون» لمحمود طرشونة) «بمكانة له في مجتمع لم يُجعل له، لا غير؛ إذ عمله عمل طبيعيّ إن شئنا [...] وهو نوع من الاسترجاع المبدئي»<sup>53</sup>.

وعليه، إذا ما اعتبرنا النتائج التي توصّلنا إليها أنفأ صحيحة، فإنّ إعادة ترتيب العلاقات بين الجُلّاس داخل المجلس الأدبي الواحد وتعديلها، والكشف عن خباياها وعن الجانب الآخر المسكوت عنه، أصبحت ضرورة تقتضيها نزاهة البحث العلمي. ولا شكّ في أنّ هذا الأمر كفيل بنسف التراتبيّة القائمة بينها وانهارها، ويكون ذلك بالتأسيس لبنية ونظام خاصّين بالمجالس، قادرين على استيعاب الهامشيّ واحتوائه ضمن إطار متّسع يكشف عن عدم وجود «مركز» على نحو ما ذهب إليه بيل أشكروفت وغاريت غريفث وهيلين تيفن في كتابهم المشترك (الرّد بالكتابة)<sup>54</sup>؛ أي أنّ المجلس هو (كصاحب المجلس) الوجه الآخر للمجلس الواحد، وجزء لا يتجزّأ من الخطاب المجلسي برمته، وهذا المجلس يغتني بحضورهما معاً، وعلى القدر نفسه من المساواة. وهما ينصهران انصهاراً حقيقيّاً يذوب فيه كلاهما. إنّهما كالوجه والقفأ للعملة الواحدة. فوجود الواحد مرتبط ارتباطاً لا انفصام له بوجود الآخر. وبالعقول وحدها تتفاضل الناس. ومنطقُ الفعل، الذي يضمن للإنسان إنسانيّته، هو وحده (أو يجب أن يكون) المنظّم لبنية هذه المجالس السردية، وليس الموقع الاجتماعي. فهذه الأعمال هي التي تُسهّل إعادة إدماجهم ضمن خطاب جديد هو «الخطاب الاستيعابي» واندماجهم فيه. وهو اندماج سيكولوجي واجتماعي أساساً. وهو خطاب تكريس لهويّة الشخصيات الثانويّة، هويّة سرديّة جديدة، وانتهاء جديد أفضل

53- طرشونة، محمود، الهامشيون في المقامات العربيّة وروايات الشطّار الإسبانيّة، (أطروحة دكتوراه دولة)، ترجمة المؤلّف، مراجعة محمد قوبعة، دار سيناترا،

المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص 425.

54- أشكروفت، بيل، وآخران، الرّد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب

المستعمرات القديمة، ترجمة شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربيّة،

بيروت- لبنان، ط1، 2006، ص178.

55- إبراهيم، عبد الله، العين الاستعماريّة (مقال)، جريدة الرياض، السعودية، 12

آذار/ مارس، 2016.

56- لوسيان غولدمان وآخرون، البنيويّة التكوينيّة والنقد الأدبي، ت، محمد سبيل،

مؤسسة الأبحاث العربيّة، لبنان، ط2، 1986، ص 36.

نقلًا عن أبي حيان التوحيدي نفسه: «رأيتُه في جامع الرصافة، وقد نام مستدير الشمس في يوم شاتٍ وبه من أثر الفقر والبؤس أمر عظيم، مع غزارة علمه، وأتساع أدبه، وفضله المشهور ومعرفته بأصناف العلوم، ولا سيَّما علم الأثر والأخبار وسير العرب وأيامها، فقلت له: مهلاً أيُّها الشيخ وصبراً، فإنك بعين من الله ومرأى منه ومسمع»<sup>61</sup>. لا يمكن إذاً أن تكون هذه الصراعات والمسائل والأجوبة والمحاورات والتراتبية القائمة بين الجلَّاس إلا مرآة عاكسة لما يدور في الحياة الحقيقية.

من الدلالات، التي يسعى الخطاب المجلسي كذلك إلى تكريسها، السُّخرية (l'Ironie). وفي الحوار، الذي دار بين الرشيد والعباس، المبين أعلاه، دليل على ما نقول. وفي هذا المثال يبلغ الراوي بسخريته شأواً كبيراً؛ فهو يتوسَّل بالسرد، هذه الوسيلة الجبَّارة<sup>62</sup>، تقنية لإبراز وهنَّ صاحب المجلس (الخليفة) وهشاشته الثقافية والنفسية، فجعل سلطته، في هذا السياق، صورية لا غير؛ ذلك أنه لم يكن قادراً حتى على إكمال بيت من الشعر؛ بل إنَّ مجرد بيت شعري قد نغص عليه راحته، وحرمة النوم وأدخله في عزلة نفسية. ولا مرء في أن هذا التوظيف المخصوص قد يعكس موقفاً غير معلن يزدرى من خلاله المجلس سُلطة الخليفة ويحتقر ثقافته. السخرية «وسيلة من وسائل اشتغال الغضب والاحتقار»<sup>63</sup>. وهي تقوم على «المفارقة والتناقض عبر النقد والهزء والإضحاك، دافعها رد الاعتبار للنفس، فتكون سلاحاً دفاعياً أمام الخصوم، ولها وظيفة تصحيحية»<sup>64</sup>.

### على سبيل الختام:

إنَّ هذه المحاولة، التي نقترحها في فهم حقيقة المجالس الأدبية، تتبع من كون هذه المجالس بنيةً ونظاماً متكاملين، تأخذ في

والاستمرار في أخذ القرارات حتى في أقلِّ الأمور بدهاءة. ولا شكَّ في أنَّ المؤلفين: التوحيدي والنهرواني، قد قصدا، من أجل فضح مراكز الخلل والتهميش الثقافي، التي يُعاني منها مُتقفو القرن الرابع والخامس الهجريين، و«مرض» المهيمنة الاجتماعية العضال، إلى تصوير بنية المجالس الأدبية على هذه الشاكلة من التحكُّم و«الاستعمار» وتجريد للإنسان من رأيه ومن إنسانيته. فالمتلقِّي، حين يواجه هذه النوعية من الخطابات، لا يكون (أو لا يجب عليه أن يكون) خاوي الوفاض وخالي الذهن<sup>57</sup>، إنَّما يستعين بمعارف سابقة تجمَّعت لديه بخصوص كاتب النص. ولا يمكن أن يكون في ذلك مبالغة ولا غرابة، ولا سيَّما إذا أدركنا الظروف الاجتماعية القاسية والمثابرة، من فقر وحرمان وخصاصة، التي أتاحت بكلِّها على المؤلفين (التوحيدي والنهرواني على حدِّ السواء) وعلى كتاباتها. فهما قد عاشا الظروف الاجتماعية نفسها تقريباً. إنَّ اللغة، في هذه الخطابات، هي «أسلوب عمل»<sup>58</sup>، وأداة توصيل وتبليغ أكثر من كونها مجرد أداة تواصل وتخطاب طبيعي. نعني بالتوصيل والتبليغ أنَّها قد وردت مشحونة ببعده وظيفي لا بنيوي، وأنَّ مُرسل الكلام ليس مجرد ذات ناقلة نقلاً آلياً للكلام حتَّى يجوز مماثلتها بجهاز إرسال؛ بل هو يستحقُّ، بحسب الناقد طه عبد الرحمن، أن يكتسب صفة «المبلِّغ». بمعنى «الذات التي لا تقصد ما لا تظهر من الكلام فقط؛ بل تجاوزه إلى قصد ما تبطن فيه، معتمدة على ما أوردت في متنه من قرائن وما ورد منها خارجاً»<sup>59</sup>. وعليه، إنَّ المتلقِّي، محلل الأدب، معني، وهذه حاله دائماً، بضرورة فهم الخطاب المُضمَّر (Le discours implicite) ومضامينه غير الصريحة على النحو الملائم، كي تكون نتائج تأويله مقبولة وناجعة ومفيدة. فأبو حيان التوحيدي كان قد عاش عيشة ضنكا، و«لم تمنعه غزارة علمه من حرق كتبه لأنَّها لم توقِّر له لُقمة عيشه، وانتقاماً من دهره الذي عانده»<sup>60</sup>. والأمر نفسه ينطبق كذلك على النهرواني، الذي ذاق من الخصاصة والحرمان الكثير، حتى قال فيه ياقوت الحموي، صاحب (معجم الأدباء)،

61- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، دار الغرب الإسلامي، تحقيق إحسان عباس، ط1، 1993، ج6، ص2702.

62- إبراهيم، عبد الله، المتخيَّل السَّردي: مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990، ص116.

63. Fontanier Pierre, Les figures du discours, Ed. G. Flammarion.

1977, p. 146.

64. Mueck D.C. Irony and the ironic, Ed. Nethuen, London, New

york, 2nd. Ed, 1982, p. 4.

57- خطاي، محمد، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص61.

58- بالمر، المرجع نفسه، ص61.

59- عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص216.

60- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ص5.

وعليه، إذا ما افترضنا أن العلاقات التي وصفناها في هذا البحث صحيحة، فإنه يلزمنا تعديل النظرة إلى خطاب «المجالس» بترحيله من كونه خطاباً مهمّشاً إلى خطاب جدّي «استيعابي»، متنوّع وثرّي، قادر على احتواء هذه الأركان الثلاثة الأساسية: صاحب المجلس (الطالب)، والجلس (المُجيب)، والعمل المُبدع الرابط بينها (أسئلة، أجوبة، شعر، روايات وسرود، إبداع...).

### قائمة المصادر والمراجع

#### المصادر:

- التوحيدى، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، (ج، 1-3)، اعتنى به وعلّق عليه محمد الفاضلي، دار الجليل، بيروت، ط1، 2003.  
- النهرى، أبو الفرج المعافى بن زكريا، المجلس الصالح الكافي والأنيب الناصح الشافى، (ج1-4)، تحقيق إحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987.

#### المراجع:

- أشكروفت، بيل، وآخرون، الرّد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1، 2006.  
- إبراهيم، عبد الله: موسوعة السرد العربى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة جديدة موسّعة، 2008، ج1.  
المتخيل السردى: مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة، المركز الثقافى العربى، بيروت، ط1، 1990.  
- العين الاستعمارية (مقال)، جريدة الرياض، السعودية، 12 آذار/ مارس، 2016.  
- باختين، ميخائيل، الماركسية وفلسفة اللغة، ت محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 1986.  
- بالمر، أف، سياق الحال، ترجمة محمد المشطة، كلية الآداب، جامعة المستنصرية، بغداد، 1985.  
- برنس، جيرالد، مقدّمة لدراسة المروى عليه، ضمن كتاب: نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، جين تومبكتز، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 1999.

الاعتبار كلّ الأطراف الداخلة في العملية الإبداعية، من أجل إنتاج وصناعة خطاب استيعابي خاصّ بهذه المجالس، قادر على لمّ شتات هذه الأطراف جميعها وجعلها على القدر نفسه من المساواة. ومن الصعب القول: إنّ القدماء قد أوفوا، أثناء تحليلهم لخطاب المجالس، المجلس حقّه. فمن الواضح أنّ صاحب المجلس كثيراً ما كان مركز الثقل والقطب الذي تدور عليه «رحى» المجلس. لقد جرى تقديم المجلس الأدبي بوصفه شكلاً ووعاءً ضيقاً يكاد لا يتسع إلا لفئات محدودة وفي مجالات مخصوصة، ويحوي علائق مخصوصة وخطاباً واحداً هو، غالباً، خطاب تهميشي. وقد غطت طبيعة المجلس المخصوصة هذه ما يمور فيه من محافل ونشاطات ثقافية وحركات «سردية» على دور المجلس الحقيقي، وحالت دون كشف العلاقة بينه وبين صاحب المجلس، ومدى تأثير الأوّل في الثاني. ولكننا، هنا، نحتاج إلى تفكيك هذا الخطاب التهميشي وتفتيته. فستبدل طريقة النظر إليه، ونوسّع فيه ونقترح وعياً مختلفاً به. ليصبح هذا الخطاب نسيج خطابات، وحوايا شخصيات وتجارب متعدّدة وعلائق متعدّدة أيضاً. ولا مبالغة إذا قلنا إنّهُ هو الفضاء الوحيد القادر على منح المهتمّش «المتقّف» مكانته السردية الحقيقية الجدير بها داخل هذه المجالس، خاصّة في وقت أصبح يعاني فيه خارج هذا الإطار من التهميش.

يحقّ لنا اعتبار تاريخ الجلاس في «أدب المجالس» تاريخاً رسمياً، هو تاريخ «الهامشيين»<sup>65</sup>. وهو تاريخ غير مدوّن في مواجهة تاريخ السلاطين والأمراء وأصحاب القرار. هو التاريخ الذي فضحه السرد وقام بتعريفه وإعطائه حقّه، ويبيّن أنّ الاستعمار الذي لحق بالمجلس، في هذه الرقعة المحدودة من الإبداع (المجلس)، ليس استعماراً أصيلاً، إنّما دخيل عليها، مرده أساساً زاوية النظر إليه. كما بيّن السرد، في المقابل، أنّ بنية المجالس، منظوراً إليها من هذه الزاوية، هي بنية هشّة، لا تصمد أمام أيّ فحص نقدي، ولا تستمدّد طاقتها وأصالتها ولا تشتدّد كثافتها إلا بتوافر المجلس وصاحب المجلس باعتبارهما معاً، أركاناً لازمة في الخطاب المجلسي. وهي أركان سردية؛ لأنّ مجال الحديث، في هذا السياق، هو مجال تخييل أساساً، ولا يخضع إلى معيار الحقيقة، وإن كانت الشخصيات فيه حقيقية وذات أسماء علم حقيقية. ولكن، في النهاية، هي أسماء علم سردية أساساً.

65- المصطلح لجان كلود شميث، مرجع سابق، ص 436.

- بن طباطبا، أبو حسن، عيار الشعر، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1982.
- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1969، ج 2.
- تودوروف، ترفيتان، شعريّة النثر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ط 1، دمشق، 2011.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1998، ج 1.
- الجبوري، يحيى وهيب، مجالس العلماء والأدباء والخلفاء مرآة للحضارة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2006.
- الحصري، إبراهيم، جمع الجواهر في الملح والنوادر، ضبط وتحقيق محمد علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1953.
- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، دار الغرب الإسلامي، تحقيق إحسان عباس، ط 1، 1993، ج 6.
- حيدر، فريد عوض، سياق الحال في الدرس الدلالي: تحليل وتطبيق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د.ت).
- خطابي، محمد، لسانيات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1991.
- ديكرت، رينيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، باريس، ط 4، 1988.
- شارودو (باتريك)، ومنغنو (دومينيك) (إشراف)، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري، حمّادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008.
- شميث، جان كلود، تاريخ الهامشيّين، ضمن كتاب: التاريخ الجديد، إشراف جاك لوغوف، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط 1، 2007.
- طرشونة، محمود، الهامشيّون في المقامات العربية وروايات الشطّار الإسبانية، (أطروحة دكتوراه دولة)، ترجمة المؤلّف، مراجعة محمد قوبعة، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
- عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1998.
- غولدمان، لوسيان، وآخرون، البنيويّة التكوينيّة والنقد الأدبي، ت محمد سبيلا، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، لبنان، ط 2، 1986.
- موشلر (جاك)، ريبول (آن)، القاموس الموسوعي للتداوليّة: تحليل الخطاب وتحليل المحادثة، ترجمة عز الدين المجذوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
- يقطين، سعيد، السرد العربي: مفاهيم وتحليلات، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الرباط، ط 1، 2012.
- يوسف، عبد الفتاح، سيميائيات الثقافة والذات في خطاب الإشادة، مجلة فصول، الهيئة العربية العامة للكتاب، ع 91، 92، القاهرة، 2010.
- Fontainier Pierre, Les figures du discours, Ed. G. Flammarion, 1977.
- Mueck D.C, Irony and the ironic, Ed. Nethuen. London, New york, 2end, Ed. 1982.

## التراث في السينما المغربية نظرات وملاحظات

محمد اشويكة\*

-1-

يضيفه إليها؟ ألا يتحوّل طغيان حضوره إلى كليشيات؟ ما المظاهر الأساسية لحضوره؟ كيف يمكن توظيفه خارج السياق النمطي الذي ألفناه به؟ ألا يمكن اعتبار أفلام اليوم تراثاً في المستقبل؟

-2-

تطرح علاقة السينما بالتراث مسألة الزمن بشكل عام، والوعي الذي يترتب لدينا تجاهه، فالإنسان له علاقة بالماضي، وقد يعجب به وبرموزه وعلاماته، فيتشددّ في نقله أو يفتح في مقارنته، وهو كائن يعيش الحاضر بكلّ ورطاته كما يشرب نحو المستقبل باعتباره كائناً حاملاً لمشروع. إنّ هذه المقاربة الكرونولوجية للزمن تتعلق في شقّ كبير منها بالأحداث والوقائع الماديّة، ولكنّ شقها النفسي يجعل العلاقة بين الإنسان والزمن معقدة، فالحاضر يفرض نفسه علينا، وكأنّنا لا نعيشه إلا هو، كما أشار الفيلسوف القديس توما الأكويني، لكنّ تدخّل الأزمنة على المستوى النفسي يجعل العلاقة بالذات والأشياء معقدة، وهو ما يجعل الإنسان يدخل ضمن سياقات مرّكبة تجدد علاقاته بالأماكن، ومن هنا تختلف تصوراتنا حول التراث كجزء من معرفتنا وذاكرتنا.

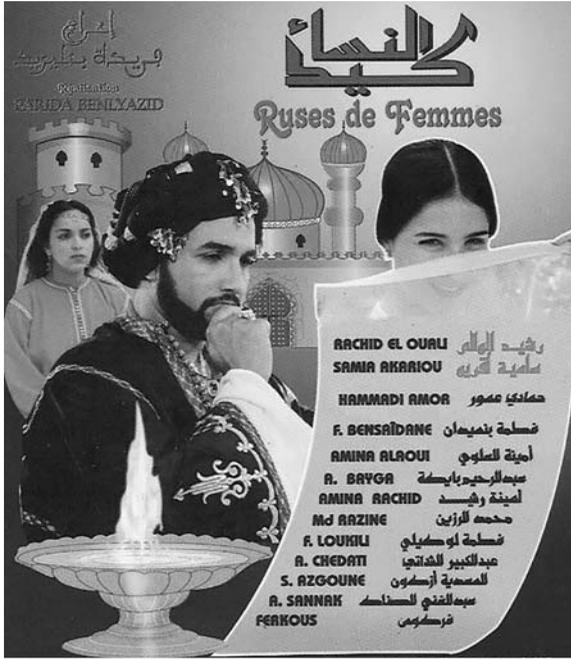
منذ أن تمّ ترسيخ الفعل السينمائي في الحياة المعاصرة، صارت الصور المتحركة تترسّخ في الذاكرة الجماعيّة، وتقترب تمثلات للتاريخ والمجال من شأنها أن تعيد تجدد علاقتنا بالأمكنة التي مررنا بها أو نعيش فيها. فالسينما ليست مجرد فن أو صناعة أو تقنيات، وإنّما هي أرشيف حي للذاكرة البشريّة، والتسجيل

يحضر التراث في السينما المغربيّة بأشكال كثيرة ومختلفة، منها المادي واللامادي، وذلك بحكم الإرث التاريخي والحضاري والثقافي للمغرب، باعتباره ملتقى لشعوب وأقوام كثيرة مرّت منه أو استقرّت فيه، فتنازح المحلي بالوفاد، وأضفى على جزء منه طابع الكونيّة، فحوّله إلى تراث إنساني. وبما أنّ السينما تدوّن وتسجّل وتورّخ للإنسان ومنجزاته، فإنّ الأفلام وثيقة حافظة لتلك الذاكرة عبر الزمن.

يضمّ التراث في ثناياه مختلف الممتلكات المتعلقة بالأركيولوجيا والإثنولوجيا والوثائق والببليوغرافيات والمصنوعات والمعمار والفنون...، ويشمل اللغات والدين وكلّ ما يتعلق بالثقافة اللاماديّة. ويأخذ مفهوم التراث بُعداً جغرافياً وبيئياً ليتأثر بالمحيط الذي تتحقّق فيه تلك المنجزات سواء في البر أم البحر، في القرية أو المدينة، فيصير التراث برياً أو بحرياً أو قروياً أو حضرياً، ولكن ما يثير فيه بعده التاريخي والثقافي، فضلاً عن الأبعاد الأخرى.

وبناء عليه، يمكن للسينما أن تتمثّل بأشكال تتعدّد بحسب غناه وتعدّده، لأنّ بينها تقاطعات وتجاذبات تتسع دائرتها وتتقلص بحسب حجم اهتمام كتّاب السيناريو والمخرجين والمخرجين وغيرهم. ومن هنا يتّسع سؤال التراث في السينما، ويستشكل الخوض فيه دونما تحديد لما يمكن أن يعنيه. ترى كيف تتناول السينما المغربيّة التراث؟ بأيّ شكل يحضر في الأفلام؟ ما الذي

\* كاتب وناقد من المغرب.



Yasmine Kassari - Maroc

L'enfant  
endormi

Prix du public et d'interprétation, Angers  
Grand prix du Jury et Prix FIPRESCI, Fribourg

trigon-film

المتحرك للممارسة البشرية الممكنة والمُتخيَّلة. وهي بهذا المعنى تفتح حواراً مباشراً مع التراث المادي والأماضي، وتنقله إلى المشاهدين المحليين وفي شتى أنحاء العالم ما يغني التبادل الثقافي، ويسهم في تعريف الشعوب بعضها ببعض.

دخلت السينما، فناً، التراث منذ مدة غير يسيرة، فلم يعد النظر إليها كفن وصناعة وتقنية وفرجة، بل صار لها رصيد يُمكنُ تصنيفه بحق ضمن الموروث الثقافي الإنساني، وهو ما يطرح مسألة الحديث عن تراثها الذاتي قبل الاهتمام بتمثيل التراث فيها. وتتفق الدراسات المهمة بالتراث عموماً على الدعوة إلى المحافظة عليه جزءاً لا يتجزأ من الثقافة والحضارة الإنسائيتين.

-3-

تطرق بعض المفكرين والباحثين المغاربة إلى قضية التراث ضمن سياق فلسفي عام يهتم بالتراث العربي الإسلامي، ولم ينتبهوا إلى التراث البصري، إلا أن أفكارهم تسعف في فهم الأفق البحثي في مجال التراث، فالمفكر المغربي محمد عابد الجابري انطلق مشروعه الفكري من تفكيك ونقد مكونات العقل العربي

المعرفية، وتحقيق مراجعة نقدية للتراث تجعله قادراً على مواكبة قيم الحداثة والديمقراطية وغيرها وفقاً لمرجعية عقلانية تعي الشروط الإستمائية للمناهج الغربية من جهة، والتراث العربي الإسلامي من جهة أخرى، وفي هذا الصدد يقول: «إنه بدون

المغرب ملزمةً للغاية في ظلّ نظام الجهورية الموسعة التي تبناها المغرب، والتي لا يمكن أن يشكل الاقتصاد وحده هيكلها العام. إنَّ ما يمكن أن تشيعه الصورة عن مجال جغرافي معيّن أكبر بكثير ممّا يمكن أن تقوم به السلع والبضائع والمصنوعات، كما أنّ فصل التنمية عن الثقافة يسمح بتنمية التحجّر والانغلاق والتفوق حول الذات، وفي ذلك ما يثير النعرات المحليّة وإثارة الأحقاد. وهنا، بالضبط، يمكن للسينمائي اليقظ أن يجعل من المكوّن التراثي جاذباً للآخر لا مُنفراً منه، ومُصدراً للقيم الإيجابية لا خانقاً لها...، وأن يضع المحلي ضمن رؤية كونية تضع الإنساني في صميم انشغالها.

إذا انطلقنا من التعدّد المغربي في شتى أنواعه، فإنّ تراثه لا يمكن تلخيصه في جانب واحد دون سواه، فهو البلد المنفتح على الشرق والغرب، والحاضن لأعراق وإثنيات مختلفة جاءت من محيطه، فانسجمت ضمن سياق عام وسمته هجرات كبيرة جعلت منه مستضيفاً وقابلاً لدمج المتناقض ضمن الوحدة المتفاعلة. هكذا امتزجت مكوناته الأفريقية والأمازيغية والعربية والإسلامية والصحراوية والأندلسية واليهودية والمتوسطية بعضها ببعض، لتعطي تراثاً إنسانياً تصعب المفاضلة بين مكوناته.

-5-

### هل لدينا تراث سينمائي مغربي؟

نطرح هذا السؤال، ونحن نفكر في الممارسة السينمائية بشكل عام، فالأخوان لوميير أقدموا على تجريب اختراعها العجيب في المغرب منذ اللحظات الأولى لظهوره، وتلتهم بعد ربح من الزمن موجة الأفلام الكولونيالية (الفرنسية والإسبانية وغيرهما)، وتوالى تصوير عدد كبير من الأفلام السينمائية والتلفزيونية ووصلات الإشهار والوثائق السمعية البصرية التي احتضنتها مختلف جهات المغرب، وهي مواد منتشرة في شتى الأصقاع والبقاع، ولكن المؤسسة المسؤولة عن قطاع السينما بالمغرب لا تمتلك أرشيفاً يحوي كلّ ذلك، يضمن للباحثين والمهتمين دراسته بشكل منظم، ويحفظ الذاكرة البصرية للمغاربة. لذلك، بات من اللازم أن تبادر الجهات المعنية بالتفكير في تجميع هذه الذاكرة المبعثرة، والمطالبة بنسخ منها، وإلى أن يتحقق هذا المطلب فإنّ مسألة الذاكرة البصرية للمغاربة ستظلّ معلقة في ظلّ أفق تسييري

التعامل العقلاني مع تراثنا لن نتمكن أبداً من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات العقل العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بالأصولي حيناً والسلفي حيناً آخر، كما أنّه يبدو بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا، لن يكون في إمكاننا قط تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر<sup>1</sup>. وفي سياق آخر يرى عبد الله العروي أنّ القطيعة المعرفية مع التراث العربي الإسلامي ضرورة لبلورة الحداثة، ولاسيما أنّنا أمام «عقل موروث» يتسبب في الإحباط بالنظر إلى ما يجتّره، وذلك ما يستدعي إحداث قطيعة معه، «وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبداً النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طيّ الصفحة...، وهذا ما أسميته وما أزال أسميه بالقطيعة المنهجية...، من نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقية تافهة»<sup>2</sup>.

يبدو أنّ مقولتي الجابري والعروي يمكن استلهامهما منطلقاً فلسفياً للنظر إلى علاقة التراث بالسينما، وفي ذلك دحض لفصل الفكر عن الفن، أو الفن عن الفكر، باعتبارها مقولة مغلوطة في حقلنا التداولي؛ لأنّ الإقدام على إخراج فيلم حول التراث أو توظيفه دون وعي مسبق، أو دون رؤية مؤطرة، يمكن أن يحوّله إلى مجرد فولكلور، ويقدمه كديكور داخل علبة لا ينفصل عمّا قامت به السينما الكولونيالية أو الاستشراقية.

-4-

يشكّل دعم إنتاج الأفلام عائقاً أمام رسم استراتيجية واضحة المعالم لوضع التراث ضمن رؤية تهدف إلى استشاره داخل السينما المغربية كي تتاح للناس إمكانية التعرف عليه أو إنقاذه ونقده، وإنصافه أو تصريفه، فإذا كان إحداث دعم خاص للعناية بالثقافة والتاريخ والمجال الصحراوي الحساني إيجابياً فإنّ ضرورة استكمال خطة للعناية بالمكونات الثقافية والجهورية في باقي أنحاء

1 - الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، ص 552.

2 - العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط1، 1996، ص 10-11.

تنوّعت حسب الجغرافيا (جبل، سهل، صحراء، بحر، نهر...) والإثنيات (أمازيغ، عرب، أفارقة، أندلسيون...)، والديانات (مسلمون، يهود، ممارسات وثنية «تغنجة مثلاً»...). وبما أنّ أنواع التراث المغربي متعدّدة، فإنّ مقارباته السينمائية المختلفة لم تُحط به لحدّ الآن، فهناك التراث الشفوي (مرويات ومحكيات شفهيّة ورقصات وفنون غنائيّة)، والمكتوب (كالمخطوطات والوثائق)، والمُشيد (كالمآثر والبناءات والزخارف والنقوش والمصنوعات الماديّة).

ومن أهمّ الأفلام المغربيّة، الروائيّة والوثائيّة، التي اهتمت بالتراث: «باب السماء مفتوح» و«كيد النساء» لفريدة بلزيد، و«ياقوت» لجمال بلمجذوب، و«جارات أبي موسى» لمحمّد عبد الرحمن التازي، و«المشاوشة» لعهد بنسودة، و«الراكد» لياسمين قساري، و«زينب: زهرة أعماق» لفريدة بورقيّة، و«خربوشة» لحמיד الزوجي، و«الموشومة» للحسن زينون، و«القلوب المحترقة» لأحمد المعنوني، و«محاولة فاشلة لتعريف الحب» لحكيم بلعباس...، و«في بيت أبي» لفاطمة جبلي الوزاني، و«تغيير... القدس» لكمال هشكار، و«من أجل إشبيلية جديدة» لكاتي وزانا...، وغيرها من الأفلام.

ما يهمُّ في الإشارة إلى هذه الفيلموغرافيا المنتقاة تعدُّدٌ وغنى زوايا النظر للتراث مُنعشاً لثقافة التواصل والالتقاء، ومُضاداً لثقافة التقوقع والانكماش، فهي تُسَعِّفُ في مناقشة قضايا تتجاوز والقطيعة نحو أفق فكري وجمالي ينحو باتجاه المستقبل، لأنّ كلّ تراث لا يُحْفَظُ على التقدّم يجب أن ينتهي به المقام في المتحف من أجل الذكري والتذكّر. فالسينما بصفحتها فنّاً للتحيين تتناول الأفكار بشكل يضمن إحياءها وترويجها على نطاق جماهيري واسع، فهي منغمسة في الحياة، تقتات منها وتصنع تراث الإنسان المستقبلي المتحرك، لأنّ التراث هو الحياة. ولذلك، السينما قادرة على تطوير التراث واستلهامه؛ إن توافر المخرج على رؤية تستطيع أن توظف الجانب الفكري فيه باعتباره القوّة الحيّة الدافعة لتبنيه المتفرجين إلى التفكير داخل قاعات العرض.

منغلق على ذاته، فالخزانة السينمائية المغربية لا تتوفر إلا على قاعة للعرض ومكاتب وظيفيّة، والأجدد أنّ مهمتها تتمثل في حفظ الأرشيف الوطني، وتجميع الذاكرة البصريّة المغربيّة، والاعتناء بكلّ ما يتطرّق لها من الوثائق المكتوبة والمسموعة والمرئيّة. فغالبية المراكز السينمائية المتقدّمة تجد ضمن هرمها الإداري مديريّة أو مصلحة خاصة بالتراث السينمائي، ولجنة خاصة به تهتم بالمحافظة والترميم والأرشفة والتعريف والتبادل، ونظاماً مستقلاً للخزانة السينمائيّة فضلاً عن اهتمامها بالأرشيف المصورّ الثابت، وعنايتها بذلك ضمن تصوّر واضح لتكامل مكوّنات الذاكرة المصورة.

يمكن اعتبار ما أنجزه محمد عصفور من أفلام، وما خلفه من آليات وأكسسوارات وصور وغيرها، تراثاً مغربياً سينمائياً يضع المغرب في مصافّ الدول التي انجذب أبناء شعبها البسطاء إلى السينما دونها تكوين أكاديمي ليعبروا بها عن أحلامهم وأحزانهم، وليصنعوا بها الفرجة كبديل حديث وحدثي عمّا كان رائجاً من أشكال الفرجة التقليديّة داخل «الحلقة»، فإن يصوّر هذا الرجل ويحوّل ورشته الميكانيكيّة إلى محل للعرض هو مُؤَشِّرٌ دال، وغير مسبوق، داخل مجتمع مفتوح على كلّ الاحتمالات الإبداعية الممكنة، وعلى ديناميّة الشعب المُبادِر إلى الخلق والابتكار خارج دوائر الرعاية المؤسسيّة الرسميّة.

ويجب التنبيه أيضاً إلى الأرشيف الخاص لبعض المخرجين المغاربة الذين تشكّل ذاكرتهم وأرشيفهم الشخصي جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الممارسة السينمائية بالمغرب، كالراحل أحمد البوعناني الذي خلّف من الوثائق والكتب ما يجعل مسكنه القديم، المأسوف على احترافه، مزاراً ثقافياً ضمن معالم مدينة الرباط. فمتى يمكن أن ننخرط في تشجيع المؤسسات الفنيّة الخاصّة كشكل من أشكال تطوير التراث المغربي الحيّ؟

-6-

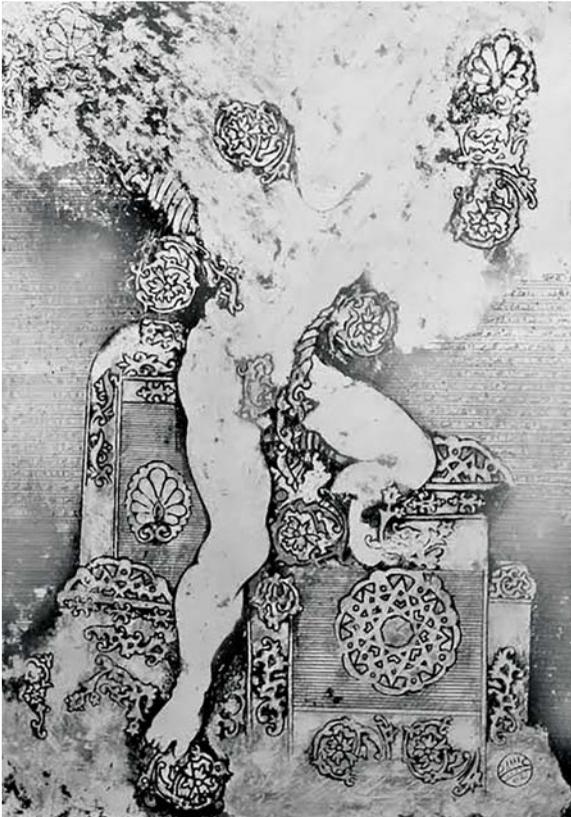
بالرغم من محدودية المتن الفيلمي المغربي إلا أنّه اهتمّ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وبدرجات متفاوتة، بكافة المظاهر التراثية المغربيّة المتمثلة في مختلف العادات والتقاليد والأعراف والآداب والقيم والمعارف الشعبيّة والثقافة الماديّة والفنون. إذ



## عزيز السيّد الجسد وتشكيل الإلباس

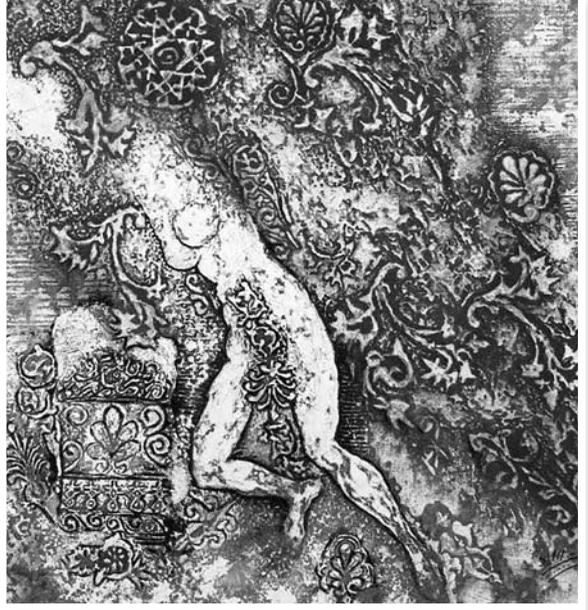
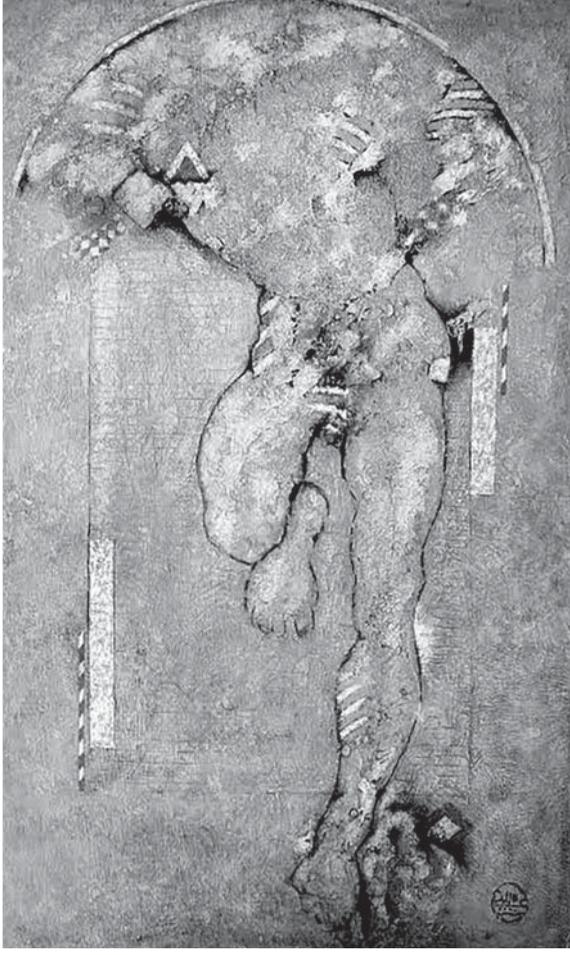
بنيونس عميروش\*

منذ الكلاسيكيّة، والكلاسيكيّة الجديدة بعدها، سجّل تاريخ الفن، عبر امتداده، الاشتغال التصويري حول موضوع الجسد من خلال سيرورة مختلف المدارس والاتجاهات، من دولاكاروا وروبنس إلى دالي، ومن غويا ودافيد إلى بيكاسو...، ومن داخل موضوع الجسد تمّ نسج الميولات الفنيّة التي تعالج أعضاء وأوضاع الجسد في طبيعته الماديّة، وتأطيرها ضمن أساليب العُري (le Nu)، الذي يستدعي معرفة مبادئ وقواعد التشريح (Anatomie)، حتى في الأساليب المزاحة عن القوالب الأكاديميّة، بما فيها تلك التي تتوسّل بالتعبيريّة الحركيّة والسرعة في التنفيذ.



هل يمكن الحديث عن العري عندنا؟ أو بصياغة أطف: هل يمكن الحديث عن تناول الجسد في طبيعته الماديّة الفيزيقيّة في التشكيل المغربي المعاصر؟ نعم، بطبيعة الحال، بيد أنّ تناول الجسد العاري ظلّ يخضع باستمرار إلى المعالجات التشكيلية التي ترمي إلى تحقيق قيمة جماليّة معاصرة من جهة، كما ترمي (بطريقة أو بأخرى) إلى رفع الحرج من جهة ثانية؛ الحرج الذي تحكمه المواضع والأعراف لأسباب دينيّة واجتماعيّة معروفة؛ إذ يصعب عرض العُري كما يُعالجه طلبة الفنون من خلال الموديل (Model) (الموديل: جسد رشيق متناسق لامرأة ترتدي العُري المطلق، وبوضعة (Pose) تُشدّد جمال الجسد). ومن ثمّة، نلاحظ أنّ كلّ فنان تشكيلي، سواء أكان مصوراً أم نحّاتاً، يستهويه العري في العالم العربي الإسلامي عامّة، يعمل على إيجاد طريقته الفنيّة الخاصّة في تنفيذ عمليات التّغليف والتّحوّل والمنسج.

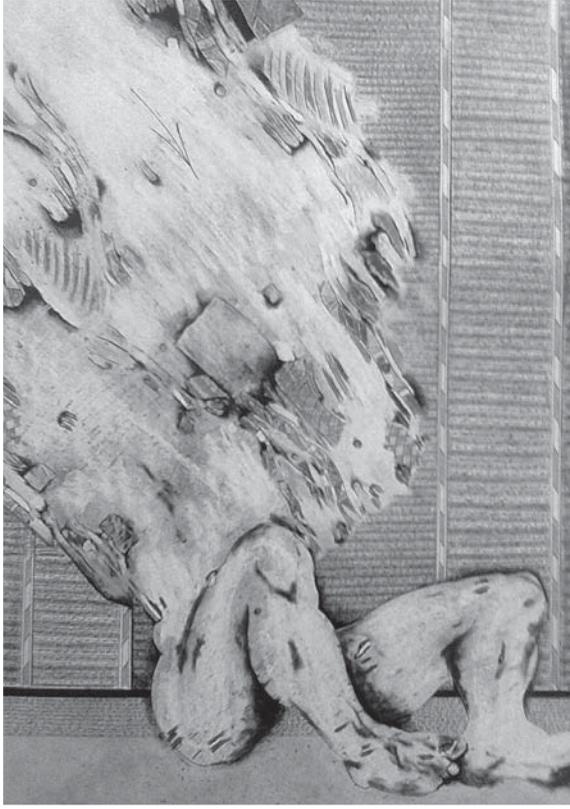
\* فنان تشكيلي وناقد من المغرب.



في تجربة الفن المغربي، يبقى الفنان عزیز السید من الأوائل - إن لم يكن الأوّل بامتياز - الذين تناولوا الجسد العاري في اشتغالهم الجمالي، وجعلوا منه الموضوع المحوري لبحثهم التصويري، والنموذج المصاحب لتوالي تجاربهم. في تعامله الإبداعي مع الجسد يتخذ السید لنفسه مسلكين في تغليف العري وترطيب إثارته وفضحه. أولهما يتمثل في كونه لم يطلّ مسكوناً بالموديلات الأثوية التي لطالما مثلت نماذجه في دراسة العري ببولونيا (حيث التحق بأكاديمية الفنون الجميلة براكوفيا عام 1968، ليحصل على ماجستير في السينوغرافيا سنة 1973)؛ بل اختار، في البداية، الجسد الذكوري الحشّن، وثانيهما يتمثل في كونه ابتكر توليفته الانفجارية التي تُجهز باستمرار على الرأس والجهاز التناسلي.

fond) جماعٌ لهندسة التسطير، حيث العموديات ترتب لبنية المستطيلات العمودية كأنها العِمَارَات، والأفقيّات المحسوبة بدقة شديدة، المبالغة في التكرار، شبيهة بسُطور الدفتر المدرسي. هي إذاً الخلفية التي يستثمرها السید صفحةً فسيحةً لدفتر طفولي، يُدوّن عبر سطورها كتابته الدقيقة والخاصة، الموحية بتراتيل الترائم، لغته الخاصة التي لا تتعشع أجساده إلا داخل كيميائها وأجوائها، لغته المستعصية للمقروء، المتنبئة للمرئي والمنتصرة له. بين الجسد والخلفية، بين الموضوع والخلفية، تكمن المفارقة التشكيلية التي ينسجها الفنان، ليضحى الموضوع (الجسد) تمثيلاً للفراغ، والخلفية تمثيلاً للملء، حيث الجسد ناصع، قريب من بياض السند، والخلفية داكنة بقوة التطريز المكثف للكتابة. بينما التفجير في مظهراته يعمل على تلحيم المكونات وتأثيرها لخلق نظام منطقتها البصري، حتى يتم تراوج الموضوع والخلفية، تداخل المملوء والفراغ، ومن ثمّة اندماج الداخل والخارج.

على امتداد سنوات الثمانينات، ظلت أجساد السید مُتمسكة بنزعتها الفردانية. لا تتسع مساحة اللوحة إلا لرفص جسد واحد؛ جسد محصور بديمومة الحركة والانتفاض، حيث شكّل الحركة وقوتها تمثيلاً للخط الدقيق المنجز بعناية فائقة، الخط المائل لقواعد التشريح، الخاضع لترسيم إحاطات (Cernes) الأعضاء الرجولية التي تُحاكي وضعيّة الجسد المصروع، في حالة استفار بادية، إلى أن يتلف استرسال الخط في فوهة الانفجار الذي يُمسي امتداداً للجسد ونحولاً لنضارته. عبر هيب الانفجار ذاته، تبرز أشكال صغيرة، غير مُكتملة أحياناً، طائشة، تترجم الشظايا الهاربة، المقذوفة، الحاملة لزخارف غرافيكية مُنصاعة للاتجاه الفوقي. الخلفية (Le



الإحساس بفخامة المشاشة المُعمّمة بالحلم والعنف والجرح. بناء على هذه الفخامة المعالجة جمالياً، بات «عمل السيد شيئاً نادراً يقوم على تمكّن تقني كبير، حيث الغرافيزم واللون يخدمان الورق مثلما يخدمان الجسد. يمتلك هذا العمل قوّة كبيرة في إبطال صفة القداسة. هنا تنعكس رؤية لصُور جسد خاص بثقافة، هاجس بريء وضال في الآن نفسه، متعلق بالمكبوت والجراح»، كما تقول توني مارايني (T. Maraini)، موضحة أن «عزيز السيد يمنحنا الجسد المحظور عليه، يمنحنا ما هو مُحطّط في الصمت وفي المادة: الجسد وفصائحه، مساره، مكبوتاته، قصائده».

وبعد أن أصبح الجسد مُشبعاً بوحدانيته؛ صار يتناسل في جوٍّ مُحرق. الجسد المركزي يتوسط اللوحة، ويتخذ هالته من كبر حجمه. وفي خُشوبيته تكُمّن ازدواجية الجنس. أخاله يخلق توالداً ذاتياً، ليُمسي مُحاطاً بأجساده «الثانوية» الطائرة، المتأرجحة بين الذكوري والأنثوي، كأنّها تقيم حفلة جَدْب على دقائق طول فقدت ميزاتها. وَضَعِيَات الأرجل والأرداف وحدها التي ترسم قوّة الإيقاع واختلالاته داخل الصّربات واللّمسات والهبوب. الزخارف تتبثق بدقة وإحكام بالعين، كأنّها ترسم بذلك حدوداً

إنّ هذا التفجير الذي يلحق قِمة الجسد ونقطة مَرَكِزه، ويسعى إلى خدمة مبدأ الانسجام والتّنفيس، إنّها يُعدُّ انعكاساً لدواخل ذاتية مُضمّرة، تُحرّك تجليات الليبدو المخبّأ، الذي يأتي على هذا النّحو، عبر تدفّق التّمزّقات والتصدّعات والتشقّقات المفلوطة من النواحي الجسماينة التي تُثير استفاقة الاستيهامات المشتركة الساكنة في الوعي الجمعي. فَمَحُو هذه المناطق الجسماينة وطَمَسها يؤديان إلى اختفاء الشكل، حيث «إخفاء الشكل أو البناء من الأمور المشروعة، ولا يقلّ في ذلك عن توكيدهما، والسبب واحد في الحالتين كليهما، فنحن حينها نؤكد إنّنا نقصد الجمال المجرد أو اللذة المطلقة، كما أنّ هذا هو هدفنا أيضاً حيننا نخفي أو نحذف، فمثلاً أثر الذوق اليوناني الرائع أن يجلب النصف الأسفل من جسم المرأة، كما هي الحال في تمثال فينوس ميلو (Milo)» (سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال، ترجمة مصطفى بدوي، مؤسسة فرانكلين، (د.ت)، ص 186).

تتقاسم الخطوط والأشكال والعلامات آثار الحُفر وتكويم التّواء، فيما تتألف عبر تناغمات المادة وهي تُفرش عَجَبِيَّتَها تحت سُلطة الفنان الذي دسّن مساره الفني نحاتاً؛ إذ لا تنضج اللوحة وتكتمل إلا بتمكّن تقني رفيع. في تجليات المادة ومعايير توزيعها يتمّ انكشاف الأجساد تحت تلاعب الأضواء، حيث الشفافية ليست محكومةً بنُصوع اللون وطبيعته فحسب؛ بل بجنكة نُحِت المادة على السند أيضاً. بهذه الدُرْبَة والمهارة، يظُلّ «السيد يسحب خيوط صُورهِ الملائمة. يحفر تَحويم الجسد مع تجريب الأسناد والمقاسات والمواد والتقنيات (...). يبحث عن الشفافية في الكُمّدة والحِقة، في كثافة المادة أيضاً، ويفرض الثّقالة والعمامة بشطية اللون». (موليم العروسي).

ومنذ أواخر التسعينيات، بعد أن خضع الجسد لأنمساخات مُتدرّجة ومقصودة، تحوّل من الجسد الذكوري الصّرف إلى جسد خُشوي يُلغِي صِفة الانتماء: الانتماء الجنسي، الخُلقي، الاجتماعي. ويفعل الزمن، بعد أن كانت شُعلة التفرّع تُشطبّ الرأس وتُبقي على بعض ملامح الدّفن، أخذت في النزول إلى حدّ البطن أحياناً، لا تُبقي إلا على الجزء السّفلي، كما الداء الذي لا يَكْفُ عن نَحْر العُضْو تَلُو العُضْو، (كحالة الإنسان العربي الذي بات يظهر برجلين ومُؤخّرة فقط). الأجساد دائماً مُلاحقة بتوصيف الفضيحة، الحزّي، الاستنكار... لعلها النعوت التي تمنحنا

العنوان يؤكد مسألة التلبس التي تتخذ مكانة تشكيليّة أمست لازمة، ولاسيما أنّ اللباس التقليدي الباذخ هو ما يجعل سيدات السيد في توافق متناهٍ مع الخلفيّة المنمّقة بحسّ أنيق ومعبرٍ يوحى بفضاءات باذخة: حقول وجنان ودوّالٍ ورياض مزدانة بطيور وحائم وأشجار وزهور، تنسدل معها الأثواب والأقمشة بذبول طاووسيّة. في عدد من اللوحات يختفي التلوين لصالح البياض وبلاغات الشفافيّة، كأنّ الفنان يصرّ على الدفع بمشاهده المخمليّة نحو نورانيّة مطلقة ورمزيّة، لتوقظ فينا استذكار أجواء «ألف ليلة وليلة»، ما يجعلنا قرييين من دواخله التي يستنطقها، ويكشف مدارات إبدالاتها التي أمست منتصرة للنعمومة في مقابل الخشونة. هي أيضاً مدارات تجربة إبداعية طويلة، لكن لا بُدّ للنفس فيها من أن يعكس متغيرات الرؤية للوضع الذاتي داخل المحيط، المحيط المتخيل الذي صار يقدمه لنا الفنان عزیز السيد في حلة جماليّة رقرقة مفعمة بالألفة والحب والرغبة والافتتان.



للصّخب، وتُرتّب جسامة الانقياد. الألوان باستمرار ميّالة إلى الرّماديات المحاذية لشفافية الأكوارييل (Aquarelle)، متشبثة بتقارب درجاتها الضوئيّة. بين اللون والمادّة تنبجس التزاويك الحلزونيّة لتعيد التوازن لذلك التشتت المحسوب، ومحاكي تحويم الأجساد المتعدّدة، التي تنطلق من الأسفل على شاكلة الزوبعة التي تستمدّ جبروتها من دورانها الحلزوني. عبر هذا الدّوران تسبح أجساد السيد في الفضاء، ودائماً نحو الأعلى، في حالة شطح عجيب، لتكشف لنا عن بُعدها الملائكي طوّراً، وبُعدها الشيطاني طوراً آخر، من هنا تستقيم هويّتها الخرافيّة والحلميّة. ويكفي لعين الرائي أن تُصادف جسداً متفجّراً، نصّف جسده، لتجزّم أنّ السيد سيده.

منذ مطلع العشرية الأولى من الألفيّة الجديدة، عرفت أعماله إبدالاً ملحوظاً، حيث أضحي الموضوع الأدبي أنثويّاً بالمقاييس الطبيعيّة، ومن خلاله سجّل التحوّل الملحوظ من «العُري» إلى الجسد المكسي في معرضه «قبطان الحب» (قاعة باب الرواح، الرباط، 2011)، محتفظاً بأسلوبه وتقنيته في دمج المواد وصيغ التشميع والتلميع والتغميس والرتق الزخرفي الدقيق. ولعل

## جمال قطب الرسّام والقارئ الأوّل لروايات نجيب محفوظ الرسّام وقصته / القاصّ وريشته

عبد الرزاق القلسي\*



وداعاً أيّها الفنان، وداعاً، لم نلتقي بك، ولم نسمع صوتك، ومع ذلك أحببنا فنونك ورسومك، وأدركنا أنّ وراء هذه الرسوم التي تغطي معظم روايات حكيم مصر وأديبها الكبير نجيب محفوظ (وغيره من كبار كتّاب الرواية والقصة) بصمات رسّام وفنان تشكيلي قارئٍ للرواية، ومنتخبٍ منها مشهداً أو حركة تعبر عن روحها وعن سرّها وعن جمالها. ونحن لا يصعب علينا أن نجد التوافق بين ما يرسمه الفنان وما يقصّه علينا نجيب محفوظ، ففي نقطة ما من العوالم الخياليّة للمكتوب وللمرئي يلتقي العالمان هندسياً ورياضياً وجمالياً في شيء محوري لا تخطئه العين ولا يجانبه العقل، وترتدّ الفنون كلها إلى لغة واحدة لا نسميها، ولا نضبّط معجمها، ومع ذلك هي ذات دلالة لا نهائيّة في سيميائيّة التعالق بين الفنون، وبين المكتوب والمرئي على وجه أخص.

لندخل إلى العالم التشكيلي للفنان جمال قطب، ولنأخذ مثلاً رواية (الحرافيش)، وهي قطرة ماء من بحر إبداع نجيب محفوظ، فإذا نحن أمام وجوه لرجال ونساء، لا نشك أبدأً في مصريّتهم؛ وجوههم غاية في الاستدارة، وملاحظهم ضاربة إلى السمرة الخفيفة، هيئتهم تشي بأنّ هناك اختلافاً ما في تفكيرهم وفي نظرتهم إلى الأمور، هم متعدّدون منذ الأصل. نجد في هذه اللوحة صورة لامرأة تشير نظرات عيونها إلى أنّها تفكّر بنوع من المكر، أو لنقل إنّها تتأمّر في عالم من الرجال الأفظاظ، قد تكون صورة هذه المرأة متطابقة مع شخصيّة زهيرة التي أدركت القيادة في عالم رجولي فظ، وكانت نهايتها المساويّة على يد زوجها المعلم البسيط، ثم نجد صورة رجل يبدو أنّه طاعن في السن، هي

صورة الشيخ رفاعة، وهو الذي أدرك المئة من عمره، وفي وجهه ضرب من الحكمة؛ حكمة من ينتسب إلى الحوارية وإلى الأزقة وإلى غياهب المدن القديمة، التي يطلّ تاريخها متراكباً طبقة على طبقة، ولكنّه يطلّ تاريخاً شفويّاً، لا تطوله الكتابة لفرط حيويته وانسيابيته ولامعقوليته أيضاً. وفي خلفيّة هؤلاء الأشخاص نجد الحارة، وهي روح الأعمال الروائيّة لنجيب محفوظ، وهي أيضاً المنظور الذي يرسم به ومن خلاله الفنان جمال قطب أعماله الفنيّة التي تلعب على ثنائيّة الثابت والمتحوّل، بل إنّ الثابت هو الأغلّب والأبقى، فهيئة الحارة المعماريّة توحى بأنّ هناك عناصر ثابتة، هندسيّة ورياضيّة لا تتغير أبداً مهما تعيّرت الأزمنة

\* باحث من تونس.



الأشياء متّجهة إلى أعلى، إلى السماء، وهذه الرواية الفريدة كلها مغامرة روحانيّة تقود الشخصيات فيها إلى البحث عن المطلق وعن الكمال باعتباره هاجساً من هواجس الذات المصريّة منذ الأزل ومنذ الفراعنة. إننا نجد أنفسنا في هذه اللوحة أمام الحارة، وأمام زقاق، وأمام وجوه مشخصة لشخصيات نعرفها بالقراءة. وينشأ في وعينا الجمالي تطابق ما بين هذه الوجوه التي رسمها الفنان الكبير جمال قطب وما بين الشخصيات التي تحيا في هذا الفضاء الروائي وتجعله نابضاً بالحياة والحركة.

في الروايات ذات الامتداد التراثي تبدو الإبداعات واللوحات التشكيلية وقيّة ومتناغمة مع هذا البعد التراثي والروحاني، فهي تقدّم لنا ظاهراً الحارة والزقاق، ولكنّ المؤكّد أنّ هناك باطناً وراء ما يرسمه هذا الفنان من بنايات وموجودات ووجوه وأشياء، بل إنّ الفنان يوجّه كلّ طاقاته الجماليّة من أجل تشكيل الوجه الذي هو في أدبيات الفنون التشكيلية من أرقى درجات الرسم والتصوير، ولذلك نلاحظ في غلاف (أولاد حارتنا) ملامح لوجوه تشي بالمكر، أو بالبحث عن شيء ما، وفي (الخرافيش) نرى العيون كلها شاخصة إلى نقطة ما، إلى بؤرة معينة، أو إلى أمر جليل ينتظر الجميع حصوله أو انبعائه في غفلة من الزمن ومن دون أيّ تدبير سابق، وهذا الشيء هو صورة عن المهدي المنتظر الذي سيخلص الخرافيش من الفقر والظلم، ويشيع قيم الأمن والسلام بين الناس طبقاً لمنطوق الفكر الشيعي الذي استوحى منه الأديب الكبير روايته.

والتواريخ، وهذا الثابت هو الذي يسعى الرسّام البارز إلى اقتناصه، تماماً كما لو كان مصوراً فوتوغرافياً وهو يقتنص عنصراً ثابتاً في الحركة غير العاديّة للأشياء، وفي صيرورة الموجودات من النشأة إلى الذوبان والتلف. وفي (أولاد حارتنا)، وهي الرواية الوحيدة المحظورة من أدب نجيب محفوظ، تبدو اللوحة قائمة على ثنائيّة الامتلاء والفراغ، فالشخص تنكّس في المستوى الأوّل للوحة، وهي متنوّعة ومتعدّدة تعدّد الشخصوخ في الرواية ذاتها، ثمّ في المستوى الثاني نجد معمار الحارة، وفيه سيطرة للفراغ وحضور للخطوط الهندسيّة التي تملأ هذا الفراغ، ونجد كذلك دوائر، وفي أقصى اللوحة تتخايل لنا صومعة لمسجد أو تكيّة أو لضريح من أضرحة أحد الأولياء الصالحين، وهذه الصومعة تمنح اللوحة هويتها، وتنزها منزلتها من ثقافة الرسّام والمبدع الروائي على حدّ سواء.

نلاحظ في اللوحات في أغلفة (أولاد حارتنا) و(الخرافيش) غياب اللون الذي يهيمن على المشهد البصري للوحة، فالألوان متجاوزة أو وسيطة متأنسة، وتعمّر المساحة ذاتها تقريباً، ففي (الخرافيش) نرى أغلب الألوان داكنة وضاربة بلطف إلى الانفتاح. هناك ضرب من التدرّج في استخدام الألوان، ولكن من دون أن يطغى لون على آخر، وهذه أيضاً الملاحظة الفنيّة ذاتها التي تنطبق على (أولاد حارتنا)، التي تبدو ألوان اللوحة فيها أمواجاً تتتابع لتخلق تدرّجاً، خاصة في الامتداد الأفقي لمكوّنات اللوحة، وكذلك الامتداد العمودي الذي تبدو فيه

كان على الرسّام جمال قطب أن يحرك ريشته كما يحرك المصوّر الفوتوغرافي عدسة الآلة ح أي أن يقتنص اللحظة الهاربة للزمن المنفلت، والتي تختزل الأزمنة والآماد، وهكذا نجد رسوماته في الحرافيش، على سبيل المثال، تقتنص ما هو أبدي وثابت في الشخصيات؛ حكمة، مكر، جنس، أنوثة، وكثرة الشخصيات في حيّز صغير يجعل الرسّام يشتغل على بورترية وهمي وحققي في الآن ذاته، بورترية لرجل الحارة المصرية كما هو معلوم، فتوة كما نقول، أو رجل صوفي وروحاني، أو رجل عابد للجنس، وبورترية لألف رجل ممن يحملون تلك السمات داخل الرواية وخارجها، في زمن الكتابة وزمن التاريخ، زمن الأسطورة وزمن الواقع. وهكذا نستطلع من هذه البورتريرات والوجوه والسمات الجسديّة وكلّ المكونات للوحة سردية خفيّة، وهذه السردية هي القانون الجمالي والتشكيلي، الذي يحكم كلّ أعمال الرسّام الكبير جمال قطب في قراءته لأعمال نجيب محفوظ على امتداد أكثر من نصف قرن. لا رسوم تجريدية (بالمعنى التقني للكلمة) بل إنّ الأعمال تؤكد على التشخيص سواء ذلك الذي ينزع إلى المحاكاة لشخص يمكن تخيلهم في الحارة المصرية، أم ذلك التشخيص الذي يتعاطى (تجريبياً) مع العلامة التشكيلية بعقلية إعادة التشكيل والابتكار. فكلا النوعين من التشخيص من شأنه أن يقرب العلامة التشكيلية من العلامة الأدبية، وأن يجعل من الرسّام جمال قطب القارئ الأول حقاً لأدب نجيب محفوظ الروائي، وهو، إذ حظي بهذا الشرف وهذا الامتياز، فلأنه قد أوكلت إليه مهمّة التحويل العلامي «السميولوجي» من الكلمة إلى الصورة، اللوحة التشكيلية، قبل دخول الصورة السينمائية على الخط لتعطي بُعداً جمالياً جديداً في أبعاد العمل الروائي المتشعب لحكيم مصر نجيب محفوظ.

إنّ كلّ الوسائط الجمالية القائمة على التصوير تنهض على مبدأ المحاكاة، ومن بين كلّ هذه الوسائط يميز السميولوجي الفرنسي البارز رولان بارت الصورة الثابتة، الصورة الشمسية/ الفوتوغرافية ثمّ التشكيلية، لقدرتها الفائقة في اختزال الزمن و«إيقافه» وتثبيتته، على عكس الصورة السينمائية مثلاً التي تخلق حركة موازية للزمن؛ بل قد تكون أسرع من الزمن الحقيقي.

وبالنسبة إلى الرسّام المبدع جمال قطب، إنّ الرسومات التي أبدعها على أغلفة روايات نجيب محفوظ (وغيره من أدباء مصر)

في أغلب رسومات الفنان الراحل الكبير جمال قطب تنحصر الكتلة في جهة واحدة من الجهات الأربع التي تكوّن اللوحة. نجد ازدحاماً في فضاء اللوحة في مستوى معيّن هو المستوى الأول، ثم يتلوّه فراغ أو شبه فراغ. المؤكّد أنّ وراء ذلك معنى من المعاني يتجلى من خلال منطوق التداول بين الأضداد، فلا يمكن لأيّ كان أن يملأ الفراغ لوحده. وهذا ما يسمح بالقول إنّ النسق التصويري لجمال قطب ينهض على وجود قوى وحركات متعارضة. ففي رواية الحرافيش نرى أنّ وراء نظرة الوجه الثاني على اليمين حكمة أو تبصراً بشيء ما أزعج موعده حدوثه. وفي وجه المرأة نرى ما يشي بقوة حضورها في هذه الرواية، وهو حضور أبعد ما يكون عن الحضور التابع للرجل؛ بل هي تصنع التاريخ، وتحرك الأحداث بمنطقها وبجسدها وبقوتها الناعمة التي تهزّ عروش الفتوات.

إنّنا نقرأ كتاب نجيب محفوظ ونقرأ اللوحة على اعتبار أنّها مجموعة جرافيكية نمسحها بالبصر، وإذا ما كانت الرواية تستلزم وقتاً وديمومة لقراءتها، ساعة، يوماً، شهراً، فإنّ اللوحة الزيتية لا تتطلب إلاّ حيزاً محدوداً من الزمن، ولكنّه أكثر كثافة وديمومة، إذ نرى كلّ شيء في لحظة أو لحظات، غير أنّنا حينما نعيد النظر فإنّنا نكون مسكونين بهواجس جديدة وتأويلات مختلفة، تماماً كالرواية الفاتنة التي لا نملّ من قراءتها مثل الحرافيش بالنسبة إلى كاتب هذه السطور على الأقل.

### جماليّات الوعي التشكيلي

إنّ اللوحة تتصف بحشد كبير من الدوال، فهي نظام من العلامات، والعلامة لدى الرسّام البارز جمال قطب تحيل إلى نظام آخر نجده لدى الكاتب نجيب محفوظ، إنّنا نجد أنفسنا أمام عملية تحويل للعلامات، بعضها يتخذ من الآخر مرجعه وأصله، والبعض الآخر يتخذ من الواقع مرجعه ووجوده. فأعمال الرسّام تنتزل سيميولوجياً في منزلة العلامة على العلامة، بشكل أدق، الدال على الدال، وهذا ما يسمح للرسوم وللصور الكامنة داخل الكتاب أن تنزع لأن تكون تجريدية وهي في أرقى لحظات تشخيصيتها، وأن تنزع إلى الثبات وهي حاملة لكلّ إمكانات الحركة، فكلّ ما في الروايات المحفوظية المذكورة خاضع للحركة، ولاسيما أنّ زمن الأحداث يمتدّ إلى مئات السنين، فالشخصيات تتحرك بقوانين ومنطق تراكمي، لذلك

العلاقات باتجاه العنف والإخضاع. وهذه النوعيّة من العلاقات هي ما اكتشفه سعيد مهران لحظة خروجه من السجن، فالجميع يتأمر عليه؛ وزوجه، وأصدق أصدقائه، ثمّ الدولة كلها في نهاية الرواية.

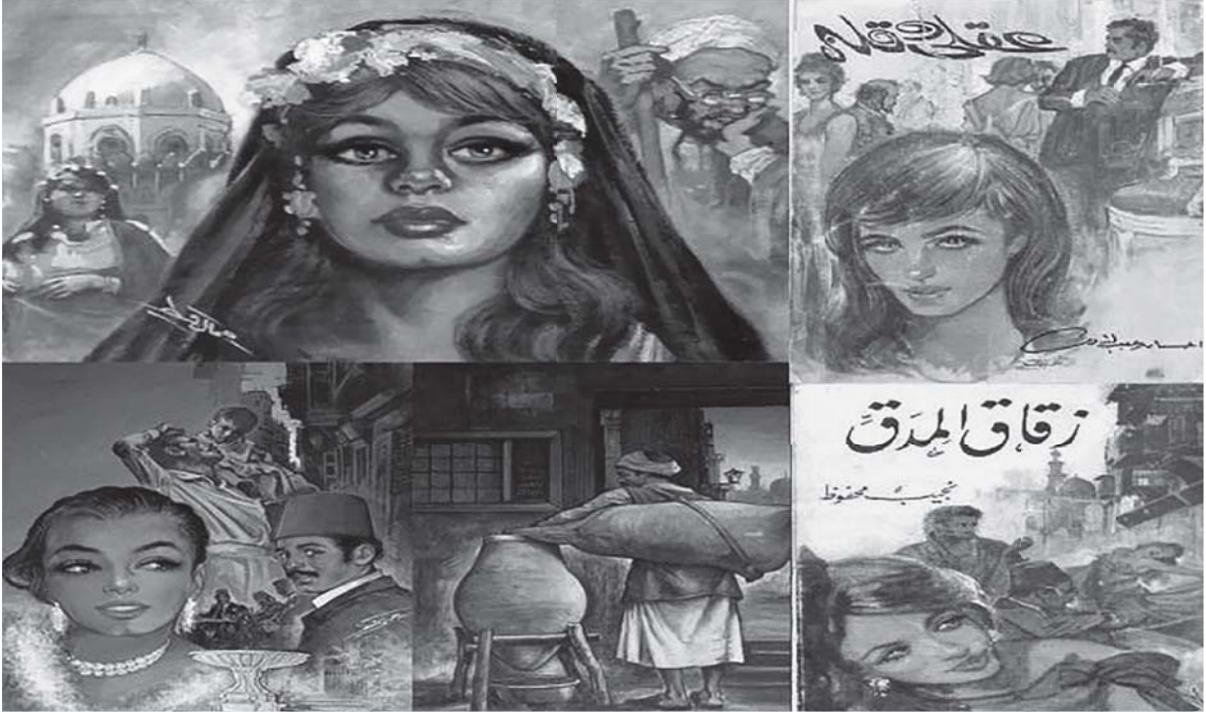
إنّ اللمسات الفنيّة للفنان المصري العالمي جمال قطب لا تنجلي في لوحة الغلاف فحسب؛ بل إنّ إبداعاته تتوزّع داخل الرواية التي تتضمّن أيضاً رسوماته المتشعبة والمونوغرافية بحسب قوّة الموقف الدرامي للرواية. وفي هذا الصدد تستوقفنا صورتان في أوّل الكتاب لسعيد مهران، الرجل الوحيد الغريب المطارد والخارج للتوّ من السجن، والثانية في آخر الكتاب لسعيد مهران ذاته وهو في «القرافة» (المقبرة) يلوذ بين القبور ويحتمي بها من جور الحاكم وغضب السّلطة. الرسّام الكبير يتكشف في رسومه إلى أبعد حد، ومع ذلك لا يغيب المعنى ولا يختفي الرمز والترميز. الخطوط السوداء والقاسية السواد تعبّر حقاً عن مأساة الرجل، مثلما أنّ الخطوط الدائريّة والريّقة تعبّر عن أنوثة نور أو عن ساحة ذلك الرجل المتصوّف الذي كان آخر من لقيه في القرافة قبل مصرعه على يد الدولة. إنّ فقر الخطوط والألوان هو إشارة بليغة عن فقر العلاقات بين الدولة ومعارضيهما، بين الحاكم والمحكوم، بين رجل المبادئ ورجل السلطة، بما يجعل العلاقات مشرعة على خيار واحد هو الإقصاء والعنف، وهذه الطلقة الخارجة من المسدس.

لو جاز لنا أن نصنّف الأعمال التشكيلية للفنان الكبير لقلنا إنّها انطباعية إلى أبعد الحدود، على الأقل من جهة استخدامها الألوان الباذخة والمتدرّجة بما تبض به من حياة ومن حركة، والمؤكد لدينا أنّ أعماله لا تستدعي الخروج إلى الطبيعة والفضاء الخارجي؛ بل النفاذ إلى عالم الرواية وإلى فتنة السرد المحفوظي الغني بكلّ إمكانات التعبير الجسدي والنفسي والإشاري عن منزلة الإنسان في مجتمعه ومع الآخر.

والواقع أنّ هناك ثوابت تتكرّر في كلّ الأعمال الفنيّة التي أنجزها الفنان التشكيلي جمال قطب على أغلفة روايات نجيب محفوظ، وأكثرها تواتراً في تقديرنا هي (من منظور تشكيلي) رسم الشخصيات مصحوبين برغبة من الرغبات: الشهوة، القوّة، الطموح، الجنون... وهذه الرغبات تتعدّد وتتوّع بحسب الأفق

تعكس كلها حركات وضروباً من المشهديّة المتلازمة مع مناخ الرواية ذاتها. ففي رواية (اللبس والكلاب) ينتقل بنا الرسّام جمال قطب إلى سجل آخر من التشكيل، فالصورة لديه تصبح ذات مستويات أكثر تعدّداً، فهناك صورة لحبيبين هما سعيد مهران ونور في لحظة عابرة من الأُنس والصفاء، ثمّ نجد يداً ممدودة وهي تمسك بمسدس أطلقت منه على التوّ رصاصاً، وفي أعلى اللوحة نرى رجال الشرطة، وفي المستوى ذاته نجد شواهد للقبور التي تبدو مشرّبة للسماء. اللوحة ذاتها مرسومة وفق تعارض كامل ما بين النزوع إلى الحياة وإلى الحب وإلى بهجة الوجود، وبين الموت الذي يبدو في خلفيّة الصورة كما لو كان قدراً مستعجلاً.

الألوان الوهاجة تهيمن على هذه اللوحة، على نقيض الألوان المتدرّجة التي رأيناها في (الخرافيش) و(أولاد حارتنا)، وهذا اللون يشي بحقيقتين هما الموت والمتعة. ومن خلال المستويات التي تؤلّف هذه اللوحة تتأكد لدينا السردية التي تنطق بها، بأبعادها السينمائية والدرامية. فاللوحة إذاً تحاith السينما وتسبقها في الآن ذاته، ولكنّ لقراءة جمال قطب اتجاههاً آخر تفصح عنه الأحجام والكتل المتنوعة. فالحجم الكبير مخصّص للحبيبين وهما في حالة من الصفاء والأُنس والعناق، فيما للمكونات الأخرى أحجام أصغر، وإن كانت أكثر رمزيّة وترميزاً مثل المسدس، حيث نستوحي أنّ أقصى الرومانسية تتجاور مع أقصى العنف في مفردات تشكيلية تحافظ على هذا التوتر وتتبي به وتشير إليه باعتباره روح هذه اللوحة وروح الرواية في الوقت نفسه. ولما كان الرسام وفيّاً لمنطوق الرواية فإنّه يظنّ وجوباً محكوماً بقيم التنوّع التي تحكمها، وهو تنوّع لا نهاية له في التخيل الروائي لرجل مثل نجيب محفوظ، حيث تعدّ قراءة أعماله سفرّاً وترحالاً في مصر وطبائع مصر وحبّ مصر، وهذا التنوّع يجد صداه في تنوّع اللوحة على صعيد الألوان والخطوط والعناصر والمستويات، وفي طرائق ملء الفضاء وخلق المشهديّة اللازمة التي تحفل بالسردية التشكيلية. إنّنا نقف في لوحة غلاف (اللبس والكلاب) على شخص ووجوه، ولكننا في الأصل نقف على قوى وحركات تحكم اللوحة، وهذه القوى لا تخضع لنظام غير نظام القوّة والعنف بما يشرع الفوضى بينها وغياب الانسجام الذي هو عقد اجتماعي بين البشر، ولأجل ذلك كانت صورة المسدس تتوسط اللوحة كلها لتفتح التأويلات أمام سير



في وضعية من مورس عليه التعذيب والتعنيف. تبدو مكونات هذه اللوحة الفريدة سياسية إلى حد بعيد، ورسالتها واضحة ومشفرة في هذا المعنى. هي لوحة سياسية تكشف عن مصر ما بين 1967 و1973، وتشبي صورة الفتاة بنوع من البهجة فيما بقيت المكونات تكسر أفق انتظار المشاهد، حيث تنخرط اللوحة في الإيحاء إلى الوضع السياسي المعقد الذي يحكم مصر في تلك الظرفية التاريخية المتميزة بهزيمة ساحقة وبنصر مؤزر.

### درة أعمال الرسّام جمال قطب

المؤكد لدينا أنّ خطباً جليلاً قد وقع في مصر في تلك الحقبة الناصرية وما بعدها، وهو ما يجعل الحديث عن تراتبية في اللوحات في التاريخ الفني والتشكيلي لهذا المبدع أمراً ممكناً، ويبدو لنا أنّ أبرز لوحة رسمها هي في تقديرنا تلك التي وشّح بها غلاف رواية (الحب تحت المطر)، وهذه الرواية سويًا للمفارقة- لم تتل الخطوة نفسها التي نالتها الروايات التي سبقتها؛ إذ تاهت في زحمة الأحداث الاستثنائية التي عصفت بمصر في تلك المدة المذكورة، ونحن نرى جماليته البالغة ودلالاتها القصوى في المستويات التي تكوّنها وتنشأها: المستوى الأول تحتها والآخر فوقها؛ الأول يشي بالحب بين رجل وامرأة في ذروة لحظات الحب، والثاني يظهر جنوداً يتأهبون للقتال،

الدرامي الذي تتحرّك فيه. ولما كانت البورتريهات هي أرقى أنواع الرسم فإنّ الفنان جمال قطب قد أدرك ذروة الإبداع الفني حقاً في هذه الوجوه لأشخاص نعرفهم داخل الرواية، ففي (بين القصرين) يلوح لنا أحمد عبد الجواد بشاربيه وبعمامته وبهيئته التي تحفي الازدواجية في شخصيته بين صرامة في المنظر والهيئة و«اللوك» وبين إقبال على نعومة الحياة وبهجة الوجود. وإذا ما تعلق البورتريه بالمرأة فإنّ الرسّام الكبير يستنفر كلّ المكنات التشكيلية من أجل أن يقدم هذه المرأة التي تبدو محورية في كلّ رسوماته؛ بل إنّنا نلاحظ أنّها تتبوأ المستوى الأول، بينما يوجد الرجل في الخلفية أو في المستوى الثاني، وهذا يوضح أنّ للمرأة في الكون الروائي المحفوظي منزلة وأية منزلة. ففي (السراب) تبدو رباب منكسرة النظرات، ولا تزال ترتدي لباس العروس، ومع ذلك نجد حزناً يكسو قسما وجهها، فيما زوجها «كامل» لم يجد رجولته معها بعد، وبين هذين البورتريهين مسافة تشي بالتباعد بين من كانا في الأصل والعرف والعادة أقرب الناس بعضهما إلى بعض. وفي (الكرنك) يصل الرسّام بفنه إلى أقصى تعبيره وجماليته، إذ إنّنا نجد أنفسنا أمام فتاة مصرية ثلاثينية على الأقصى، يتصف وجهها باستدارة، فيما قصّة شعرها من نوع قصّة الفراغنة «الكاريه»، ولكن في أقصى اللوحة مشانق أو شيء يشبه المشانق، وتعلو هذه المشانق أيادٍ مكبّلة بالحبال، ويبدو أنّها



التي يموثقها جمال قطب موقعاً مركزياً في أغلب لوحاته تكنُّ انفعالات ورغبات وشهوات هي موضوعات للفكر وللتفكير، وتكمن عبقرية الفنان في أن تكون الريشة هي أداة الرسّام في الرسم والتفكير في الوقت نفسه، كما يقول الفيلسوف الفرنسي آلان. وهو، بهذه المعطيات، يرسم الهوية، على نحو من الأنحاء، والروح المصرية تماماً كما كانت آثار نجيب محفوظ حاملة لهوية الإنسان المصري عبر العصور، وهذه الهوية هي هوية متطورة ومتحركة نحتتها الطبقات التاريخية التي يتكوّن منها تاريخ شعب مصر، وتسير هذه الهوية في أعمال جمال قطب صعوداً من اللوحات التي وشّح بها (رادوبيس) و(عبث الأقدار)، وعبوراً بمصر ما بين الثورتين 1919 - 1952، حيث تتجاوز في لوحاته صورة «سي السيد» مع الدلالة الاجتماعية الخفية لصعود الطبقة الوسطى في شعب مصر، وصولاً إلى (أولاد حارتنا)، حيث تكون الصورة أكثر روحانية ورؤيوية، فالأشواق الماورائية تحرك الشخصوس، وفي الروايات الأخيرة مثل (حديث الصباح والمساء) و(قشتمر) يستعيد الرسّام (بوحى من قراءته لهذه الروايات) مناخ الأربعينيات والخمسينيات، وهي حقبة محورية في تاريخ مصر المعاصر، ويلعب الرسّام على الأشياء الرمزية التي لم يعد لها وجود الآن، أو على الأقل توحى بالرموز القديمة نفسها، مثل الطربوش، والطرحه، والشارب، وتسريحة الشعر، ويعود الرسّام إلى الكتل الجسمية التي يملأ بها فضاء اللوحة، كما يعود إلى نوع من الانطباعية من خلال وفرة الألوان، وفي (ثرثرة فوق النيل) نرى العوامة تطفو على نهر النيل ويصدر من فتحاتها نور خافت، وهذه هي تقريباً اللوحة الوحيدة التي تشير إلى نهر النيل في كل أعمال الرسّام جمال قطب. وهناك أيضاً هذه المرأة بطولها الفارع ولباسها الليلي تومئ إلى لحظات عابرة من اللذة تمضي تماماً كالثرثرة. قلنا إن النيل ضئيل الحضور في الرؤية التشكيلية للرسّام الكبير؛ لأنّ عالمه قائم على الحارة والمدينة وعلى نمط العلاقة بين الرجل والمرأة بما يدعو إلى رسم البورتريهات وتنويع الوجوه واستنطاق الرغبات والمكونات. نشير في هذا المقام إلى أنّ المرأة في أغلفة روايات نجيب محفوظ ليست هي ذاتها في أغلفة روايات إحسان عبد القدوس، على الرغم من أنّ الرسّام واحد وهو جمال قطب، فالمرأة لدى عبد القدوس متحررة مندفعه وحاضرة بجسدها حضوراً لافتاً، ونستشهد بلوحة (البنات والصيف)، حيث لباس البحر (البيكيني) ما يدل على أنّ هناك درجة من الليبرالية في المجتمع المصري في الستينيات،

لوجودها الخاص، كما تغدو أداة لمعرفة عصر برمته وترجمة لجيل كامل من المصريين ممّن عاصروا الحقبة التاريخية الملتهبة.

### التشخيص ثمّ التشخيص

لوحظ في كل أعمال الرسّام الكبير جمال قطب الغياب التام للتجريد المطلق، ليس لأنّه عاجز عن الاشتغال على الأشكال الهندسية والنباتية، وإنّما لأنّ المحور العام الذي تنتظم فيه لوحاته هو الإنسان المصري في المدينة أو في الحارة، ولهذا لا نرى مشاهد طبيعية صرفاً أو أرابيسك؛ بل نرى التزاماً بالمقولات الأرسطية للزمان والمكان وغيرها التزاماً كاملاً، حيث لا يتداخل في لوحاته الزمن المستقبلي أو الحلمى مع مشهدية الحارة أو المدينة، فكل رسوماته محكومة بالقيود الفيزيائية الصارمة للمحاكاة، وبانسيابية الزمن في السردية الكامنة وراء لوحاته، لعله بذلك يقترب من روح الرواية، ولا سيما أنّ الزمن الإبداعي الذي يحيا فيه الرسّام هوزمن روائي بامتياز وزمن الاعتراف العالمي بمنزلة الرواية العربية وبخصوصياتها النوعية والجمالية. وهكذا نستطيع الجزم بأنّ جماليات الفن التشكيلي لدى جمال قطب تكمن حقاً في هذا التوازن الفريد ما بين قوّة الافتتان بالبُعد السردى الذي يحكم أعماله (وهو بُعد لا يستطيع التنصّل منه على أية حال) وبين البُعد التشكيلي الذي يعيد خلق التوازن بين المكونات والعناصر والمشاهد التي تتعايش في اللوحة ضمن القوانين الشكلية التي تحكم العمل الفني (قانون الامتلاء والفراغ مثلاً)، ولكن يبدو لنا أنّ نقطة الارتكاز في كل هذه الأعمال، هندسياً وجمالياً، هي المرأة، وجهها وجسدها وإشاراتها... ففي (عبث الأقدار) يلوح لنا وجهها بجماليات الزخارف الفرعونية التي تملأ وجه الصفحة وتمنحها هويتها وملحمها الرئيس، فنحن نمعش القراء والمشاهدين - نتحرّك حقاً في مناخ فرعونى، وبأني وجه هذه المرأة لكي يحسم الأمر في اتجاه الاستلها من هذا التراث الضخم الذي تنفرد به مصر عن غيرها من سائر الشعوب والحضارات، فهناك في هذا الوجه استدارة تتطابق وصفيّاً ومرجعياً مع المرأة المصرية القديمة والحديثة.

إنّ الأفعال يمكن أن تكون موضوعاً للرسم؛ أفعال العنف والحرب وإطلاق النار والإغراء، وربما لا تتطلب مواهب خارقة، ولكن أن يرسم الفنان الرغبات والأشواق والمكونات النفسية هو ما يمثل معجزة الرسم والرسّام في الآن ذاته. إنّ هذه المرأة

ونلاحظ أيضاً أنّ الرسّام الكبير يعتمد إلى تجويد استدارة الوجه لدى النساء الأرستقراطيات أو من بيئة موسرة، وهذا ما نلاحظه في غلاف (رادوبيس)، أمّا إذا كانت من بيئة محرومة فإنّ الوجه يميل إلى الاستطالة، وتؤدي الخطوط الحادّة دوراً في رسم الملامح القاسية للوجه الأثوي في مثل ذلك المقام، وهذا ما بدا واضحاً في غلاف رواية (الحرام) ليوسف إدريس.

أمّا بالنسبة إلى العناصر الغائبة في المنجز التشكيلي للرسّام جمال قطب فيمكن أن نذكر عنصرين هما النهر والطفولة، ولا يعني خلوّ اللوحات من ماء الرسم (قياساً لماء الشعر بحسب عبارة الأقدمين) ما يؤشر حقاً إلى أنّ العالم الذي يتحرّك فيه الرسّام هو عالم القوى الصلبة المتصارعة، أو هو عالم القوى الناعمة المتصارعة في سرية وخفاء، تماماً كنهز النيل الذي يبدو في ظاهره هادئاً منسباً ولكنّه في باطنه يموج بحركات متدفقة.

إنّ هذه الرسوم، التي امتدّت على مدى أكثر من أربعين عاماً، وشملت نخبة من كبار الأدباء المصريين، ولاسيما نجيب محفوظ، قد أوحّت لنا بأسلوب الرسّام الكبير جمال قطب في الرسم وهويته المتفرّدة في المشهد التشكيلي العام في العالم العربي وفي مصر التي لم يغب عنها قط الفنانون يوماً طيلة تاريخها الألفي المديد. فمنذ أوّل لوحة رسمها للخالد الذكر نجيب محفوظ، ونعتقد أنها قد وشحت (عبث الأقدار) سنة 1936، إلى آخر لوحة في رصيده التشكيلي، كان أسلوب الفنان هو هو، فقد ظلّ ثابتاً بمعايير الفنّية والجمالية ولم يتأثر بعناصر خارجيّة، فلم يتحرك من التشخيص إلى التجريد أو من التشخيص إلى السريالية، ولم ينخرط في أبويّة لهذا الفنان أو ذاك، بيكاسو أو دالي أو ماتيس أو غيرهم ممّن عاصرهم، بل إنّه أنشأ منجزه الإبداعي على ثوابت ثلاثة هي: هندسياً، تشبّه الصورة لديه من مستويين وتوجه الأبصار إلى المستوى الأوّل الذي هو روح اللوحة وروح الرواية في الحين ذاته، وفي المستوى الثاني نجد عمق الصورة وخلفيتها غنيّة بالعناصر المعماريّة والفضائيّة والعلائقيّة بين الشخصوص، ويكون المستوى الأوّل تشخيصياً بامتياز، وفيه البورتريهات والملاحم الجسدية واضحة ومتطابقة مع شخصيات الرواية. أمّا المستوى الثاني فهو ينعز إلى التجريد، وتكون فيه الخطوط أكثر ظهوراً، ويشغل عليها الرسّام بخلفيّة تراثيّة. وفي تقديرنا قلّ أن شدّت اللوحات عن هذه الهندسة

تظهر في اللوحات وفي الإبداعات التشكيليّة عموماً ظهورها في كلّ الوسائط التعبيريّة الأخرى، المرئيّة والمكتوبة على حد سواء. ومع إحسان عبد القدوس يكون البحر، بحر الإسكندريّة، جزءاً من المشهد المرئي والتشكيلي، والمرأة الليبراليّة والحدائيّة المثقفة تملأ المشهد المرجعي والفني والجمالي قبل أن تأتي عواصف قادمة من دول مجاورة وصحوات مزعومة تردّها إلى السواد والعزلة، ما يجعل رسم امرأة بلباس البحر أمراً يكاد يكون غير مفكّر فيه.

### في هويّة مصر

في رسومات جمال قطب ما يحيل حقاً إلى هويّة مصر في طبقاتها المتعدّدة وفي صيرورتها التي تشبه الصيرورة الأزليّة لنهر النيل. فوفرة الألوان لديه معادل جمالي لوفرة النماذج والبدائل والبورتريهات التي تنبسط أمامه على نحو لا نهائي، وإذا ما وقع اختزال هويّة مصر في أيقونات ورموز وشخصيات يعلمها الجميع فإنّ المرأة في أعمال الرسّام الكبير هي الهرم الأعلى من شبكة الرموز التي يحفل بها الفن التشكيلي لدى جمال قطب، وسواء كانت هذه المرأة سليلة عصر الفراعنة كما هي في (رادوبيس) و(عبث الأقدار)، أم ذات نسب إلى القاع الاجتماعي من الطبقات الشعبيّة، فإنّها تبدو لنا بملامح ثابتة لا تتغير: استدارة الوجه، النظرة الثاقبة الصادرة عن بصر وبصيرة بالأشياء، انفعال يطفو على الوجه كما لو كانت هذه المرأة التي يرسمها الفنان متأهبة للخروج من البعدين اللذين يحكمان الصورة أو اللوحة، فهي موجودة في اللوحة، ولكن اللوحة لا تسعها. وفي غلاف رواية (الحرام) ليوسف إدريس، حيث يصبح السواد (بدل البياض والضوء) هو مصدر الجاذبيّة، فالمرأة المتشحة بالسواد والمنكسرة البصر هي الكتلة التي تستثير وعي المشاهد، مع ما في هذا السواد وهذه الظلمة من رمزيّة وإشارات عميقة حول المنزلة الإنسانيّة لهذه المرأة التي أنجبت سفاحاً بعد عمليّة اغتصاب في البيدر.

الرسّام جمال قطب يرسم المرأة المصريّة في كلّ وجوهها، في قوتها وفي ضعفها، في أنوثتها وفي احتكارها للسلطة الظاهرة والباطنة. وما يميز هذه عن تلك هي الألوان، فحيثما السلطة والأنوثة نرى الألوان المتعدّدة والمتدرّجة والوضاءة والوهّاجة، وحيثما الفقر والظلم نجد لوناً واحداً هو الأسود، رغم أنّ الأسود ليس لوناً في الأصل، وإنّها قيمة كالبياض تماماً.

## الباحث عبد الرزاق القلسي - تونس

## \* التعريف بالباحث:

عبد الرزاق القلسي، حاصل على الماجستير في منهجيات التحليل الأدبي، كلية الآداب، تونس.

الفضائية، وأبرز لوحة خرجت عن هذا التصميم هي تلك التي وشّح بها رواية (الحب تحت المطر).

هذا على المستوى الهندسي، أمّا على المستوى اللوني فهناك فيض من الألوان تؤكد انطباعية الفنان مع حضور للألوان الوهاجة سواء للتعبير عن التمرد والثورة (سعيد مهران) أم اللذة وبهجة الحياة. ولا يستخدم الرسام القيم اللونية للبياض والسواد إلا نادراً (في الحرام ليوسف إدريس، وفي اللوحات الداخلية النادرة في بعض الروايات)، والألوان لديه في الغالب وسيطة، وهو ما يسمح بتقاربها وتدرجها واسترسالها في حركة تكاد مساحة اللوحة لا تسعها.

وعلى مستوى حضور الأشياء فهي ضئيلة الحضور، وإن حضرت فلكي تؤكد درامية النص الروائي، فالمسندس في (اللص والكلاب)، والحبال المشدودة والعوامة... وغير ذلك من الأشياء، تستوقف البصر لأنها أشياء صادمة ووراءها أبعاد ودلالات، وحضور هذه الأشياء مثل حضورها في الصورة الشمسية؛ أي حضور ثابت وساكن يحيل إلى ما هو خارج العمل الفني ككل، إلى المرجع وإلى التاريخ، وتؤشر سيميائياً إلى العلاقة المركبة والمتوترة التي تحكم مختلف القوى في العالم الخارجي.

إنّ أسلوب الرسّام الكبير جمال قطب يولي الوجوه والبورتريهات أهمية مضاعفة مقابل ندرة الأشياء أو قلتها، وهو بهذا الاختيار الفني والجمالي يمنح الوظيفة الإنشائية للخطاب الروائي المحفوظي صورتها المرئية، فهي ليست خطاباً مقروءاً فحسب، بل خطاب مرئي/ بصري يسير بكلّ مكونات العمل التشكيلي والسرد في اتجاه علاقات المطابقة والمائلة، وهي علاقات سيدركها القارئ أثناء تطوّر عملية القراءة لديه.

إنّ كلّ هذه الثوابت وهذا الارتحال الإبداعي في آثار نجيب محفوظ قد خلق فرادة وخصوصية في المنجز التشكيلي للرسّام الكبير جمال قطب، فالريادة الروائية للأديب الكبير قد تزامنت مع الريادة التشكيلية لهذا المبدع، الذي نعدّه حقاً القارئ الأوّل لروايات نجيب محفوظ.

## جدل الرمز واللون قراءة في أعمال الفنان التشكيلي أحمد بن إسماعيل

محمد اشويكة

-I-

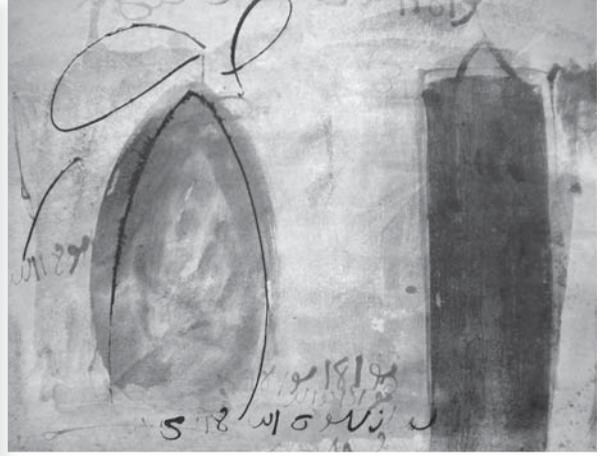
للألوان علاقة وطيدة بالرموز وتتعقد التقنيات التي تنبثق عنها اللوحة ويتبلور عبرها مفهومها، فكلما كان الاشتغال مضاعفاً ومعقداً على الأرضية، أتيح للفنان خلق أشكال كثيرة، كما هو الحال لدى الفنانة التشكيلية جيردا ليسكي (Gerda Lipski)، والفنان ميكائيل لانغ (Michael Lang)، فهما يمران من التعقيد والتكثيف إلى التبسيط، ومن خلق الرمز إلى ترسيخه عبر تقنيات متوالية ومدروسة يتم نقلها من لوحة إلى أخرى، ولكن بمواصفات وإيحاءات متغيرة وجديدة. فعندما يقدم لنا الفنان أحمد بن إسماعيل أشكاله الرمزية، ويُرحّلها من لوحة إلى أخرى، فإننا لتكثيف الدلالات، وتنوع الفضاءات اللونية، والانفتاح على مرجعيات ثقافية بعضها كوني كالوردة مثلاً، وبعضها محلي يتجلى في ما هو تراثي شبيه بتلك العوالم الطلسمية ذات المرجعية السحرية بكل أشكالها (المربع، المثلث...).

تثير الرموز التشكيلية لدى الفنان التشكيلي أحمد بن إسماعيل في مجملها الكثير من الإيحاءات العميقة، وهذا تكون استجابة المتلقي لمعاني رموزها مختلفة ومتباينة من حيث استيعاب عمقها وتأويل مضامينها المكثفة؛ إذ تأخذ تلك الرموز تغيرات وتبدلات شكلية تجعل معانيها متنوعة، لأن الفنان يدعمها بخبرته ومهاراته التجريدية التي تراهن على قدرة المتلقي على التأويل بحسب العوامل الثقافية المؤثرة في كل فرد.

يستعمل الفنان أحمد بن إسماعيل الأشكال والألوان والحركات لتوحي بأشياء دون أن تكون بديلاً لها، الأمر الذي يحيطها ببعض الغموض، لأن كثافة الدلالات وغنى الحملات والمعاني تتطلب رصيماً ثقافياً مهماً لفك شفراتها.

تشهد الساحة الثقافية المغربية نهوضاً فنياً واسعاً خلال السنوات الأخيرة، غير أن ما يشكّل خصوصية هذه النهضة هو تعدد التجارب الفنية التشكيلية وتميّزها، وهو الأمر الذي يعود إلى مجموعة من العوامل التاريخية والنفسيّة والاجتماعية والطبيعية والجغرافية للمغرب، هذا البلد الذي يتكئ على تاريخ تليد وتراث ثقافي كبير ومختلف، فضلاً عن موقعه الجغرافي الذي ميّزه بجمال فريد وظروف مناخية خاصة ساهمت في إنتاج تجارب فنية تشكيلية انبثقت عن تلك المؤثرات التي أغنتها ظروف الحقبة الاستعمارية، ومعاشة المغاربة ثقافياً لأهمّ التجارب الغربية. وبناء عليه، يمكن فهم وتأويل تجارب عدّة فنانين مغاربة استطاعوا أن ينحتوا لأنفسهم مساراً فنياً خاصاً، كما هو الحال بالنسبة إلى الفنان التشكيلي أحمد بن إسماعيل، الذي تتميز أعماله بتجريدتها الغنائية، وبحثها الرمزي الذي لا ينفصل عمّا أشرنا إليه من تفاعل ظاهر ومضمّر.

تمكّن هذا الفنان عبر مدّة من الزمن من ترسيخ اسمه ضمن خريطة التشكيل المغربي الراهن، وذلك بالنظر إلى تطوّر تجربته التي تجاوزت أربعة عقود من الزمن؛ إذ يميل إلى المتح من معين رمزي خام يسكن في سجلّ الذاكرة الواعية والمكبوتة، الفردية والجمعية، ساعياً إلى تأنيث فضاء لوحاته بالعديد منها لإيصال أحاسيسه وأفكاره إلى الناس بطريقة غير مباشرة. فالتأمل لأعماله التي يقدمها بمختلف قاعات العرض في مدينة مراكش وخارجها، يستنتج أنّ عالمه الرمزي يتأسس على توظيف علامات ورموز تخاطب الوجدان أو تحاول إعادة صياغة الانفعالات الإنسانية في سياق منسجم مع مختلف مكونات اللوحة.



استطاع الفنان أن يخلق عبر الألوان بيئة لونية دالة على حالات تجريدية معينة، فكانت الخطوط والرموز متآزرة فيما بينها للتعبير عن أفكار وأحاسيس مقصودة يريد الفنان إيصالها إلى الآخرين كالتعبيرات ذات التلميحات السوداوية أو الرمادية أو الصفراء...، والنتيجة أن تلك التقاطعات قد حوّلت اللوحات إلى مجالات خصبة تتجاسر فيها العلامات والرموز والأشكال الفنية. فعندما يضع الفنان على لوحته شكلاً أو لوناً ما، في الوسط أو الجوانب، فإنها ليخلق ثقلاً بصرياً معيناً، سرعان ما يصبح مفتاحاً لقراءة اللوحة وناظماً لنسيجها الرمزي، لأن العمل الفني لدى أحمد بن إسماعيل تكتمل مستوياته الرمزية وتغتنى من لوحة إلى أخرى.

هكذا تكون رموز وعلامات أحمد بن إسماعيل تخاطب العين لاستبطان الدواخل.

## -II-

سمحت التجربة الفوتوغرافية المتميزة لأحمد بن إسماعيل بتجاوز بعض الإشكاليات التي ظلّ الفن التشكيلي المغربي يعيد إنتاجها منذ زمن طويل؛ إذ سعى إلى تغيير الأدوات والحوامل الفنية، والانتقال من لغة إلى أخرى بقصد البحث عن التقاطعات والانفصالات، وقد مكّنه هذا الانتقال من الانفتاح على الإمكانيات التشكيلية التجريدية للفن الفوتوغرافي كشكل تعبيرى جديد ساعده على إضفاء أبعاد فنية واستيقية أغنت لوحاته، ونلمسها في مرجعيات التأطير والتركيب وزوايا الرؤية والاهتمام بالتفاصيل. فكلّ لوحة تعكس جهداً بحثياً يقوم به الفنان لصياغته وفق تصوّرات ذات أبعاد ومكونات وألوان وأضواء غير منفصلة عن محيطها، ولا سيما أنه ابن مدينة مراكش التي أثّرت بشكل جلي في ألوانه ورموزه.

يميل أحمد بن إسماعيل إلى الاتجاه الرمزي ردّ فعل تجاه الفراغ الروحي والتبرّم من القوانين الصارمة للواقعية الكلاسيكية، وانتقاد الواقع بطريقة متعالية عن الخطابات المباشرة، فالرمزية تخلق وضعاً فنياً بديلاً عوضاً عن الواقع الذي تصدر عنه، كما أنّ رمزية هذا الفنان لا تقطع نهائياً مع اليومي والمعيش؛ بل تعبّر عنه وفق رموز ظاهرة أو مطموسة كالأزهار والقباب وغيرها، وبذلك يصبح الرمز وسيلة لاكتشاف المعنى وتجديده أو الإيحاء إلى مساره. يُنبّه الغنى اللوني للوحة عند أحمد بن إسماعيل إلى ذلك الانحسار البصري الذي يُلْفَنُ، فتركّسه اللغة العادية ليتحوّل إلى حاجز أمام إخراج تعبيراتنا، ومعها حواسنا، ومن ثمّة قدراتنا العقلية عن الانخراط في مساءلة تفاعلاتنا الغامضة تجاه القوة الدافعة لخلق تلك العوالم الفنية التي تسكن اللوحات، بشكل مرئي على المستوى الظاهر، ولا مرئي على المستوى الباطن، وذلك بسبب التعميم الرمزي الذي تکرّسه الحضارة المعاصرة التي تجعل الإنسان حبيس رموزها الاستهلاكية والدعائية...



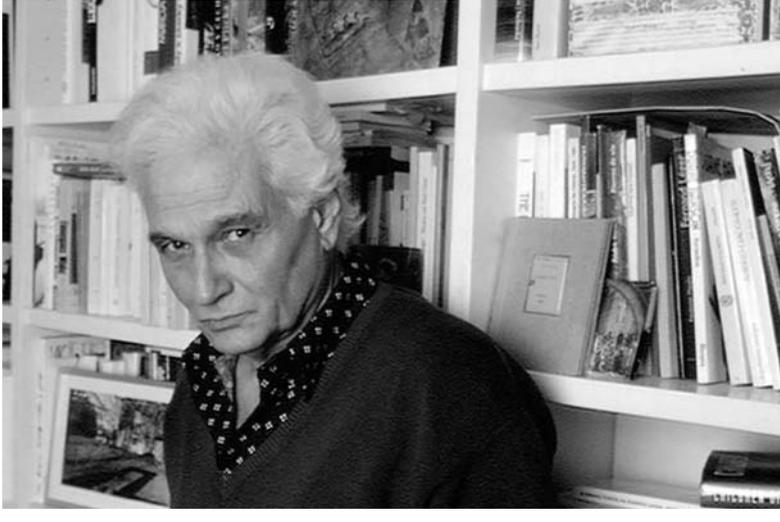
تتجاوز الانكفاء على ذاتها. وإذا كان من اللازم تحديد بعض هذه الملامح في أعمال الفنان أحمد بن إسماعيل، فإنها تختلف وفق المعنى الذي يحده المتلقي بحسب أحاسيسه الشخصية إزاء رؤية الشكل الذي يتقصد الفنان تعزيزه ببعض الهوامش التي تشحن التفاعل مع العمل، وتدعو للاستمتاع بعناصره الداخلية التي سرعان ما تنبعث منها إشارات دافعة نحو الخارج (ربط ما يوجد داخل الإطار بعناصر أخرى، غير مرئية، من الخارج، وتلك تقنية مستمدة من الفوتوغرافيا لإغناء اللوحة).

يقوم المنجز التشكيلي للفنان أحمد بن إسماعيل على تجريد وتحويل الصور إلى أشكال ذات تركيبات (Textures) تحيل على ما هو مادي ملموس، ولكنها مخادعة وغارقة في الإيحاء الفني، بالرغم من رسوخ بعضها في عمق الثقافة المغربية، وهذا ما يفسر الالتقاء بين بعض الخطوط والكتابات والخربشات التي قد نثر عليها مرسومة على حيطان أزقة المدينة القديمة لمراكش أو على أبوابها، كما يوظف أيضاً أشكالاً وتقويسات قباب المدينة وعوامها وفق توظيف تشكيلي يقوم على التوافق والتناسق بين هذه المكونات.

يعرض الفنان أحمد بن إسماعيل مجموعة كبيرة من لوحاته ليعلن موقف الانتفاء المنحاز إلى الجماليات الفنية المعاصرة، وذلك من خلال استعادته الدائمة لأجواء حيوية التشكيل التجريدي المتداخل مع إشارات الأشكال التعبيرية، مقتفياً خطوات الوصول إلى غنائية اللمسة وشاعرية الأشكال المتوالية في نسيج اللوحة، وذلك ما يجعل منه واحداً من أبرز الفنانين التجريديين في حركتنا التشكيلية المغربية الراهنة؛ إذ يزاوج في لوحاته بين الإيقاع اللوني والهندسي، ثم يعززه بتداخل السطوح المستوية واللطخات اللونية، وصولاً إلى تنويعات فنية مستوحاة من تأملاته وخبراته في الحياة.

يمكن القول إنَّ اهتمام أحمد بن إسماعيل واشتغاله بتلك العلامات والرموز المستوحاة من فضاء مدينة مراكش يعود إلى محاولة الاستقلال عن المرجعيات الغربية في الفن التشكيلي التي أسس لها بعض المستشرقين في المغرب، وكرسها بعض الفنانين الآخرين، سواء بطريقة واعية أم لا واعية، ولا سيما أنَّ الفنان أحمد بن إسماعيل ينتمي إلى كوكبة التشكيليين العصاميين الملتزمين بالسياق العام الذي تبلور في سياقه التجريد في المغرب. وعليه، تنمَّ التوظيفات الرمزية في أعماله عن بُعد إيديولوجي يؤكد رغبة الفنان في إثبات المسألة المتجددة للهوية المغربية في مواجهة الآخر، كما تنطوي في الوقت نفسه على بُعد فني وجمالي حدائثي يدخل ضمن اجتهاد بصري متفرد يؤكد الاستقلالية والعمق.

تتغير الخواص الفنية داخل لوحات أحمد بن إسماعيل، ما يبرز السمات العامة لعناصرها التشكيلية الناعمة؛ إذ لا نحسُّ بالثبات تجاه ما توحى به هذه اللوحات. فإذا أردنا تفكيك معانيها وتأويل انطباعات الناس حولها، فسوف نصطدم بنوع من الانشداد الذاتي صوب ما تركه اللوحة في النفس؛ لأنَّها مدموغة بشحنات محلية



## (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف

جاك ديريدا

ترجمة وتقديم: الحسين سحبان\*

### مقدّمة الترجمة

هذه ترجمة كاملة لنص المحاضرة التي ألقاها جاك ديريدا تحت عنوان (Différance)، أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة، يوم 27 كانون الثاني/يناير 1968، في جامعة السوربون، في باريس، وصدرت، مع المناقشة التي أعقبها، ضمن مجلة هذه الجمعية Bulletin de la société française de philosophie, vol. (،) 62, n°3 juillet-septembre, 1968.

سبق لي أن ترجمت جزءاً من هذا النص نُشر في مجلة الحكمة الفصلية للفكر والتحليل والإبداع، في عددها الأول الصادر بالمحمدية، في خريف سنة 1992، ص 29 - 40. فلماذا أعود إليه بعد هذه المدة الطويلة نسبياً؟

- (لإعادة) ترجمته كاملاً، ولتدارك ما شاب بعض مقاطع الجزء المترجم المذكور من عدم دقة، وقلق في العبارة، وإضافة ترجمة المناقشة المهمة التي تلت إلقاء ديريدا هذا النص، لما تقدّمه من إضاءات تفيد في فكّ بعض مغالقه.

- لأنّ ترجمة هذا النص كانت، ولا تزال، بالنسبة إليّ (وأغلب الظن أنّها كانت ولا تزال كذلك أيضاً بالنسبة إلى سائر من حاولوا ويحاولون ترجمة ديريدا) مغامرة، وامتحاناً، لفرط صعوبته، واستغلاقه، ولشدة كثافته، وارتباطه الوثيق بالمفهوم الديريدي

\* كاتب ومترجم من المغرب.

الأساسي الثاني «الهدم- البناء» (déconstruction) (شاعت ترجمة هذه المفردة الديريدية الرديفة لمفردة (différance) إلى العربية بلفظة «تفكيك»، وهي لفظة تقصر دون استيفاء دلالتها «الابتدائية» العميقة عند ديريدا، لأنّه ركبها من كلمتين لها دلالتان متناقضتان، مثل معظم مفرداته: «هدم، تقويض» (destruction) (المقابل الفرنسي للفظه (Destruction) عند هايدغر، الذي كان من المهتمين الأساسيين لديريدا)، ثمّ «بناء»، تشييد» (construction). اختار من الكلمة الأولى البادئة -des الدالة على النفي والعكس والضد، فألصقها بالكلمة الثانية فانتلفت منها كلمة (dé-construction)، التي اتخذت في النهاية صيغة (déconstruction)، التي يتوارى فيها تركيبها المتناقض غير القابل للترجمة بلفظة معجمية بسيطة).

- لأهمية هذا النص في فكر ديريدا وفي تاريخ الفلسفة المعاصرة، وعدم توافر ترجمة عربية له (في حدود علمي) غير الترجمة الجزئية التي نشرتها سابقاً. فقد كان نص ديريدا هذا «حدثاً» فلسفياً وفكرياً، في سياق عقد ستينيات القرن الماضي في فرنسا، الزاخر بأعمال فلسفية تضافرت على إحداث تغييرات جذرية، ومنعطفات، وقطائع، وتحولات، في مختلف الحقول الفكرية في الغرب وخارجه. ثمّ تحرّج من حديثه ولحظيته فصار، ككثير من نصوص ديريدا الأساسية الأخرى، خارج الزمن، وأثراً لا ينمحي، ولا يمضي بمضي الزمن: أي هو مرجع لا يحيد عنه. فهو نصّ بالمعنى الذي حدّده به ديريدا: «لا يكون نصّ ما نصّاً إلا إذا أخفى على النظرة الأولى، وعلى أيّ كان، قاعدة لعبه، وقانون

أيضاً في الدلالات الاشتقاقية للمفردة المعجمية الفرنسية العاديةية (différence): وهي الدلالة على «الإرجاء». لأن الجذر العربي (خ. ل. ف)، الذي اشتق منه لفظ «الاختلاف»، يتضمّن «غزارة دلالية» لافتة للانتباه، تشمل دلالاتي «التمايز» و«النزاع» (وبذلك يتطابق جزئياً مع اللفظتين الفرنسيّتين)، لكنّه لا يشمل بشكل صريح دلالة «الإرجاء» ومرادفاتها. ففي معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس: «(خلف) الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء ويقوم مقامه؛ والثاني خلاف قُدّام؛ والثالث التغير» [التغليظ مضاف من إبراز الدلالات الأساسية]. وفصل ابن فارس هذه الدلالات الثلاث مبرزاً تفرّعاتها ومشتقاتها على النحو الآتي: يدخل في المعنى الأول، الخلف، والخلافة (النيابة والبدل)؛ وفي المعنى الثاني الخلف والتخلف (التأخر)، والخوالف (كلّ من يتخلف عن الذهاب إلى الحرب، وعلى الأخص النساء اللواتي يبقين في المنازل بعد ذهاب الرجال إلى الحرب والتجارة). وهذا كله من الفعل الثلاثي «خلف». وفي المعنى الثالث، الخلوّف (من خلف وأخلف فم أحد [الصائم: كما في حديث نبوي] إذا تغيرت رائحته، وخلف اللبّن إذا حُضّ وفسد). والإخلاف، والخلف (من الفعل الرباعي أخلف: عدم الوفاء بوعده، والتناقض). والخلاف والمخالفة والاختلاف (من خالف واختلف: التضاد والتمايز، والتعارض، والنزاع). وجاء في (الفروق في اللغة) لأبي هلال العسكري: «كلّ متضاد مختلف، وليس كلّ مختلف متضاداً [...] وكلّ مختلف متغاير، وليس كلّ متغاير مختلفاً» (التغليظ مضاف منّا). وفي اللسان لابن منظور، وتاج العروس للزبيدي: «كلّ ما لم يتساو فقد اختلف» (التغليظ منّا).

من هنا يتبين أنّ معنى «الإرجاء والتأجيل» غير متضمّن على نحو مباشر في دلالات الجذر (خ. ل. ف) الأصلية والمشتقة. فقد بنى جهاد كاظم استدلاله على منح لفظه «إخلاف» التي تنتج عن إهمال حرف التاء في صيغة اخ(ت)لاف التي اقترحها، على دلالة «الإرجاء» ومرادفاتها. والحال أنّ «إخلاف» لها دلالات متعدّدة من بينها «عدم الوفاء بالوعد»، والتي أوّلها في معنى «الإرجاء»، والحقيقة أنّها لا تحتل هذا المعنى؛ لأنّ «الإرجاء» يشترك مع «الرجاء» في أصلها الاشتقاقي (ر. ج. و)، ففي الإرجاء رجاء وانتظار، وليس لـ«إخلاف الوعد» أية صلة بالرجاء، ومن ثمّ بـ«الإرجاء»، بل هو إلغاء لهما.

تركيبه [...] وعلى كلّ حال إنّ نسيج [النص] قد يستغرق قرناً في فكه لحبكه» (ديريدا: La Pharmacie de Platon, in Platon, Phèdre, tr. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989, p. 257). فهو، بالفعل، نصّ كُتب بلغة شديدة التكثيف والتجريد، وبأسلوب التلميح، والتورية، والتهكم الماكر، جعل منه ديريدا بؤرة تلاقت فيها أشعة وخطوط ما سبق أن أودعه في نصوص صدرت له سابقاً (خصوصاً في علم الكتابة، والصوت والظاهرة، والكتابة والاختلاف)، كما تلاقت فيه روافد ومجاري ينابيع فلسفية وأدبية متعدّدة (هيراقليط، هيغل، نيتشه، فرويد، دو سوسور، هايدغر، ليفيناس، جويس، مالارمي...) ومن ثمّ كان لا بدّ لترجمة هذا النص (مثل نصوص ديريدا كلها تقريباً) إلى العربية من أن تكون صعبة، أو شبه مستحيلة؛ لأنّ الشكل (اللغة والبناء والأسلوب) والمضمون أو المعنى في نصوص ديريدا متلاحمان أقوى ما يكون التلاحم، مثل نسيج وألوانه، حيث تؤدي كلّ محاولة لفصلها إلى إتلافها أو تشويهها. وتتجلى تلك الصعوبة في محاولات الترجمة العربية للفظة (différance)، التي ابتدعها ديريدا عنواناً لنصه الذي بين أيدينا. إذ يكفي الرجوع إلى الكتاب الوثيقة الذي أصدره المؤلف البحريني، محمد أحمد البنكي، تحت عنوان ديريدا عربياً: قراءة التفكيك في النقد العربي (مملكة البحرين، وزارة الإعلام والثقافة والتراث الوطني، ط1، 2005) للتأكد من ذلك. فقد بلغ عدد الترجمات العربية لهذا العنوان، بين 1980 - 1997، كما أحصاها المؤلف في جدول، في الصفحتين: 176 - 177، (18) ترجمة مختلفة، وضمناها ترجمتي لهذا العنوان.

- للرجوع إلى ما قدّمته للرسم العربي الغريب الذي اخترته لعنوان نص ديريدا، (١) (ت) خ (١) (ت) ل (١) ف، من تبريرات في هامش ترجمتي الجزئية المذكورة أعلاه، لتعميقها وإعادة صوغها، مع مقارنة اقتراحي باقتراح جهاد كاظم، اخ(ت)لاف، الذي قدّمه في ترجمته لنصوص مختارة لديريدا تحت عنوان: الكتابة والاختلاف (دار توبقال للنشر، 1988، ص31)، ثمّ في ترجمته لنص ديريدا المذكور أعلاه تحت عنوان صيدلية أفلاطون (دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص10).

- لبيان أنّ المفردة العربية «اختلاف»، سواء في صورتها المعجمية العادية، أم في صورتها المركّبة، بإضافة الأقواس، لا تشتمل على الدلالة الأساسية في مفردة ديريدا (différance)، والمتضمنة

دال على السيرورة؛ أي على حركة الفعل وجريانه قبل أن ينتج مفعوله، ويتتهي إلى نتيجته. وكلُّ هذا لا يظهر، فيها يبدو، إمكان التوصل إليه بنحو اللغة العربية.

- استناداً إلى قول ديريدا داخل هذا النص نفسه، إنَّ في «وسع هذه» الكلمة [différance] أن تحيل على التشكُّل العام لدلالاتها برمتها؛ فهي متعدِّدة الدلالات، على نحو مباشر لا يقهر (ص 8)، ثمَّ إلى قوله إنَّها «ليست كلمة، ولا مفهوماً...» (ص 4).

لذلك كله، اخترنا، في كتابة عنوان النص، الرسم الكتابي العربي الغريب (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، لإدخال «غرابه» مفردة ديريدا في النص واللغة العربيين، والتعبير عن «استحالة» ترجمتها إلى العربية، ولانتهاك الوحدة الجامدة والصماء للكلمة العربية (وفقاً لقول جهاد كاظم) وذلك بإدخال الأقواس في جسدها، وجعل هذه الأقواس تؤدي وظيفة جديدة غير الوظيفة التقليدية (تفسير، شرح، استدراك، إحالة مرجعية... إلخ)، وهي إحضار تعدُّد الممكنات الدلالية في الكلمة، وإظهارها للعيان، وتحقيق فعل «الاختلاف الديريدي» فيها: إبراز دلالة بإرجاء أخريات، وتأجيلها.

تبقى مشكلة قراءة لفظة (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف التي اخترناها؛ لأنَّ هذا الرسم فيه نشاز تلفظي لا تستسيغه العربية، ولا يناسب جمالية الكلمة العربية (إذ لو حذفنا الأقواس في هذا الرسم لصار أماننا جسم، أو «لفظ» غريب لا معنى له «اتخالات»). ولحلَّ هذه المشكلة أضفنا في هذه الترجمة الحالية اقتراح إجراء آخر، وهو كتابة لفظة «اختلاف» الأصلية، ضمن هذا الرسم الغريب، إمَّا بلون مميز (الأحمر، أو الأرجواني)، وإمَّا بخط عربي مميز، (الرقعي، أو الفارسي، أو الأندلسي)، أو باللون والخط المميز معاً. سيتيح أحد هذين الاختيارين، أو الجمع بينهما، الاستمرار في قراءة لفظة «اختلاف» كما هي أصلاً، حيث تبرز مثل شكل خلفيته رسمها الغريب المكوّن من الحروف الباقية في الرسم داخل الأقواس، وهي خمس أقواس: نعتبرها مرتبة ومرقمة من اليمين إلى اليسار، هكذا: 1(ا) 2(ت) 3(ا) 4(ل) 5(ا) ف)، وظيفتها إتاحة الاختيار بين تلك الحروف على نحو متناوب، حيث تقرأ منها مختلف الألفاظ المتضمنة لمختلف دلالات الجذر (خ. ل. ف): خُلِّف، بإهمال جميع الحروف داخل الأقواس

نعم، من الممكن، بتأويل مختلف الدلالات المذكورة للجذر (خ. ل. ف)، أن تؤول إلى معنى «التأخير، والإرجاء»: إذ يمكن رُدُّها كلها إلى ترتيب زمني (بعديّة، وتغير) وترتيب مكاني (تأخر). وهذا الترتيب المزدوج يتضمَّن إمكانية (مؤجلة) للمساواة وعدم التفاوت في المكان والزمان والقيمة. بيد أنَّ هذا التأويل ربما يبدو متعسفاً، خصوصاً لأنَّ المعاجم العربية المذكورة لم يرد فيها أيُّ ذكر لما يفيد معنى الإرجاء والتأجيل ضمن معاني الجذر (خ. ل. ف). ومن ثمَّ يجب التسليم بأنَّ اللفظ العربي «الاختلاف» إن يكن يتضمَّن بعض دلالات «الاختلاف الديريدي» (التمايز، والتضاد، والتنازع)، فإنَّه لا يتضمَّن الدلالة الأساسية فيه (الإرجاء، والتأخير)، فضلاً عن تضمَّن اللفظ العربي لدلالات أخرى غير متضمَّنة لا في لفظة (différance)، ولا في لفظة (différance): مثل التغير بمعنى الفساد، والتضاد، والنيابة، والتردُّد،... إلخ.

يتَّضح من هذا أنَّ ترجمة عنوان هذا النص؛ بل كلَّ نصوص ديريدا تقريباً، هي (وينبغي أن تظَّل) ترجمة لامتناهية.

في ضوء هذه العناصر الإشكالية المتصلة بترجمة ديريدا، والتي مثلنا لها بترجمة عنوان نصّه هذا الذي نقدّم هنا ترجمة جديدة منقحة له، نقدّم فيما يلي إعادة لتبريراتنا لاختيار الكتابة العربية الغربية لعنوانه، مزيدة ومعادة الصوغ:

- يبدو أنَّه لا مفرَّ من التضحية بالبحث بأيِّ ثمين عن حرف عربي يطابق بدقة الحرف (a) في مفردة ديريدا (différance). أولاً: لأنَّ استغلاله لعدم التمايز الصوتي بين هذا الحرف وبين الحرف (e) في لفظة (différance) (الشيء الذي يتيح له أن يستخدم مفردتي (différance) و (différance)، على نحو ملتبس، ويتحكّم شفويّاً في استخدام اللفظتين معاً بالتناوب، بالتصريح بهذا الحرف أو ذاك) أمر غير ممكن في العربية؛ لأنَّها لا تتيح مثل هذا اللبس الصوتي في النطق بكلمة اختلاف. ثانياً: لأنَّ إدخال الحرف (a) في كلمة (différance) أحدث خطأ إملائياً في لفظة الاختلاف المعجمية العادية (différance)، له دلالة انتهاك قواعد اللغة، والخروج على أرثوذكسيّتها، ثالثاً: لأنَّ إدخال هذه الألف صنع اللاحقة (ance) التي لها وجود ووظيفة في نحو اللغة الفرنسية؛ فقد أدَّى إلحاقها بالفعل (différer) إلى تحويله إلى اسم

## افتتاح المحاضرة

جرت المناقشة الساعة الرابعة والنصف زوالاً في مدرج ميشليه في السوربون، وترأسها جان فال<sup>1</sup>.

جان فال: محاضرنا الليلة هو ديريدا. وأنتم تعرفون كتبه الثلاثة: ترجمته لكتاب هوسرل أصل الهندسة<sup>2</sup>، والصوت والظاهرة<sup>3</sup>، والكتابة والاختلاف<sup>4</sup>. نشكره كثيراً على وجوده معنا هنا ليشرح لنا أفكاره. سأترك له الكلمة مباشرة بدلاً من أن أضيف أي شيء حول عمله الذي ألفناه جميعاً.

كلُّ ما أوْدُ أن أضيفه هو الاعتذار لزملاء كثيرين ملتزمين بقراءات أطروحات جامعيّة، ولذلك لا يستطيعون الحضور، وهم السيد ألكييه<sup>5</sup>، وجويه<sup>6</sup>، ودو جاندياك<sup>7</sup>، وليفيناس<sup>8</sup>.

سوف يتحدّث السيد ديريدا عن ال(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف (différance) بحرف (a).

## النص

سأُتحدّث، إذاً، عن حرف.

عن الحرف الأول، إن كان لنا أن نصدق الأبجديّة، ومعظم التأمّلات التي غامرت بارتياح مجاهيلها.

سأُتحدّث، إذاً، عن حرف الألف (a)، عن هذا الحرف الأوّل الذي أمكن لإدخاله، هنا أو هناك، في كلمة (différance) اختلاف، أن يبدو ضرورياً، وذلك في مجرى كتابة عن الكتابة، وأيضاً، في مجرى كتابة في الكتابة، مرّت جميع مساراتها، في بعض

الخمس؛ خلاف، بإهمال ما بداخل الأقواس 1، 2، 3، 4؛ تخالف، بإهمال ما بداخل الأقواس 1، 3، 4، 5؛ اختلاف، بإهمال ما بداخل الأقواس 1، 2، 3؛ تخلف، بإهمال ما بداخل الأقواس 1، 3، 4، 5. هذا كله على أساس اعتبار دلالة «الإرجاء، أو التأجيل والتأخير» متضمنة في هذه الكلمات كلها على سبيل التأويل. وأخيراً، تعاملنا مع الرسم الغريب وكأنّه كلمة حقيقية، حيث نجري عليه قواعد النحو العربي، فرفعه بالضمّة ونصبه بالفتحة ونخفضه بالكسرة، ونصوغ منه اسم الفاعل بإضافة الحرف «م» في أوله، ونثنيه ونجمعه، وندخل عليه «أل» التعريف... إلخ. ونفعل ذلك كله بطبيعة الحال بالاحتفاظ بالأقواس ووظيفتها، وحذف بعضها إن اقتضى الحال.

بالنسبة إلى ترجمة النص في جملته، أضفنا إلى النص هوامش (وهو خالٍ أصلاً من أيّ هامش) أسفل الصفحات، مخصّصة فقط لكلمات لاتينية وإغريقيّة، وكلمات وجمل فرنسيّة وألمانيّة، كنا قد أثبتناها في متن النص، كلما ساورنا بعض الشك في فهم القارئ غير المختص لترجماتنا لها، فأزحنا أغلبها إلى الهوامش للتخفيف من التشويش البصري على قراءة النص. كما اتخذنا إجراء التدخل في النص، في حالات محدودة، عن طريق إضافة إيضاحات أو مرادفات، أو شروح محدودة، بين قوسين معقوفتين [...]. مع الإشارة في آخر الإضافة بالحرف «م» إلى أنّها من المترجم.

«إنّ العذاب في كلام العرب من العَذْبِ وهو المنع [...]، وسُمّي الماء الحلو عَذْباً لمنعه العطش» (تاج العروس، للزبيدي)، بهذا المعنى المزدوج للـ«عذاب» كانت ترجمتنا لهذا النص معذبة عذبة، والأمل أن تكون كذلك للقارئ، لأنّ «مقصد» ديريدا «vouloir-dire»، ممتنع؛ أي مُعَدَّب، لا يقتنع بسهولة، لكنّه يكون عذباً بعد الظفر بمعناه؛ أي بعد جهد الفهم والتأمّل والإنصات إليه.

1. Jean Val.

2. L'Origine de la géométrie.

3. La Voix et le phénomène.

4. L'Écriture et la différence.

5. F. Alquié.

6. H. Gouhier.

7. M. De Gondillac.

8. E. Levinas.

أذكر، إذًا، على سبيل التمهيد، بأن هذا الإجراء الكتابي المستتر، الذي لم يقصد به، في المقام الأول وببساطة، اقتراف فضيحة تثير استنكار القارئ أو النحوي، قد اتخذ بحساب وتدبير دقيق داخل محضر مكتوب حول مسألة في الكتابة. إنَّ هذا الاختلاف الخطي أو الكتابي<sup>9</sup>، حيث وضع الحرف (a) مكان الحرف (e)، هذا الاختلاف البارز بين علامتين<sup>10</sup> [نوطيتين] ملفوظتين في الظاهر، بين حرفين مُصَوِّتَيْن، يظلُّ، بحكم الواقع، إن جاز القول، اختلافًا خطيًّا أو كتابيًّا خالصًا: يكتب أو يقرأ لكنَّه لا يسمع. لا يمكن سماعه<sup>11</sup>، وسنرى كذلك فيمَّ يكمن تجاوزه لمرتبة الفهم<sup>12</sup>. إنَّه يقدِّم نفسه علامة خرساء، من خلال نصب تذكاري مضمور. وربما ذهبت إلى حدِّ القول، إنَّه يقدِّم نفسه في صورة هرم، مستحضرًا، على هذا النحو، ليس فقط شكل حرف الألف (a) [متى كتب في شكل حرف تاج: A - م]؛ بل وأنا أستحضر كذلك نصًّا من نصوص موسوعة هيغل، الذي شبه فيه جسم [هذه] العلامة بالهرم المصري. إنَّ ألف الاختلاف (a) لا يسمع إذًا. إنَّه يظلُّ صامتًا، سرًّا دفينًا، مكتومًا، كأنَّه قبر.

إنَّه يوشك، لو عرفنا كيف نفك رموز المفتاح المكتوب فوقه، أن يوميء إلى موت الملك.

إنَّه قبر لا نستطيع حتى أن نجعله يُرَجِّعُ الصدى. فأنا لا أستطيع، فعلاً، أن أجعلكم، بخطابي وبكلامي هذا الذي أنطقه اللحظة مخاطبًا [فيكم - م] الجمعية الفرنسية للفلسفة، تدرن عن أيِّ اختلاف أتحدث في اللحظة التي أتحدث فيها عنه. إنِّي لا أستطيع أن أتحدث عن هذا الاختلاف في الخط إلا وأنا أمارس خطابًا ملتويًا جدًا حول كتابة ما، وبشرط أن أحدد، في كلِّ مرَّة، ما إذا كنت أحيي على الاختلاف مكتوبًا بالحرف (e)، أو بالحرف (a)، ومن شأن ذلك ألا ييسر أمورنا اليوم، وأن يرهقنا كثيرًا، أتم وأنا، إن شئنا، على الأقل أن نتفاهم فيما بيننا. على أيَّة حال، إنَّ التوضيحات الشفويَّة التي سوف أدلي بها - حين أحدد ما إذا كنت أقصد الاختلاف «بالحرف e» أو «بالحرف a» - سوف تحيل،

من نقاطها المحددة جدًا، بنوع من الخطأ الإملائي الفادح، وبخروج عن الأرثوذكسيَّة الضابطة لكتابة معيَّنة، وخرق للقانون الذي ينظم المكتوب ويحتويه داخل لياقته. قد يكون في وسعنا أن نمحور رسم (trace) هذا الإخلال بالقواعد، أو أن نخترله، وجودًا وحكمًا، وأن نجده، أيضًا، بحسب الحالات التي تخضع في كلِّ مرَّة للتحليل - لكنَّها هنا تؤول في آخر المطاف إلى الشيء نفسه - خطيرًا أو غير لائق، بل مسليًا، إن فرضنا أننا في غاية السذاجة. لنسع إذًا إلى السكوت عن ذلك الخرق، ولسوف ينفاد الاهتمام الذي نوليه له للتعرف والتعيين مقدَّمًا، وكأنَّها فرض علينا من قبل السخرية الخرساء، ومن قبل هذا المزاج الصامت، [النتائج عن - م] هذا الإخلال لحرفين أحدهما محل الآخر. فبإمكاننا، في كلِّ الأحوال، أن نفعل، وكأنَّ ذلك لا يحدث فرقًا. وينبغي عليَّ أن أقول، من الآن، إنَّ حديثي اليوم سوف ينتهي، في آخر المطاف، إلى جعل عمل هذا التقصير الإملائي أفدح - بضرب من لعبة الإلحاح عليه - أكثر ممَّا سوف ينتهي إلى تبريره، بله الاعتذار عنه.

إنِّي أتمس، على عكس ذلك، عذرًا، إن أحلت، ضمناً على الأقل، على هذا أو ذلك من النصوص التي غامرت بنشرها. لأنَّ ما أبتغي القيام به، في حدود معيَّنة - رغم أنَّ ثمة، من حيث المبدأ وفي آخر المطاف، أسباباً جوهرية تجعل ذلك مستحيلًا - هو محاولة لَمِّ أو ملاقة خطوط الاتجاهات التي أمكن لي أن أستعمل في منحائها ما سأطلق عليه، مؤقتًا - أو بالأحرى ما ألفتيني وقد ألزمت نفسي به في لفظه المولَّد - كلمة أو مفهوم (ا) (ت) (خ) (ا) (ت) (ا) (ف) (differance)، الذي ليس، كما سنرى، كلمة ولا مفهومًا، بمعناها الحرفي. أريد القيام بلم تلك الخطوط وجعلها تتلاقى لتصنع حزمة. وأنا أتشبث بكلمة حزمة لسببين: من جهة، لأنَّ الأمر لن يتعلق هنا بوصف تاريخ - وهو ما كان يمكنني، لو شئت، القيام به هو أيضاً - كما لن يتعلق برواية، أو سرد لهذا التاريخ، نصًّا بعد نص، وسيافاً بعد سياق، مع القيام، في كلِّ مرَّة، بإبراز الاقتصاد الذي استطاع فرض هذا الخروج عن القواعد الكتابية، وإنَّما سوف يتعلق بالنسق العام لهذا الاقتصاد. ومن جهة أخرى، تبدو كلمة حزمة أنسب من غيرها لتبيان أن اللَمَّ الذي اقترحته هنا له بنية التداخل والتناسج والتشابك، حيث يجعل مختلف خيوط المعنى - أو القوَّة - وخطوطها تنطلق من جديد [متفرقة] في اتجاهات مختلفة، كما تكون مهياة لنسج خيوط وخطوط أخرى.

9. Graphique.

10. Notations.

11. Entendre.

12. Entendement.

ظاهرة بين مشهدين. إنَّه اعتراض لا مرأه فيه. غير أنَّ الاختلاف المرسوم داخل «الاختلاف» بين (e) و (a)، إن يكن، من هذه الوجهة من النظر، يتوارى عن البصر ويندُّ عن السمع، فإنَّه يوحى، وربما لحسن الخط، بأنَّ علينا هنا أن نقاد لجعل مرجع إحالتنا في مرتبة لا تعود تنتمي إلى الحساسة. لكنَّ هذا المرجع لا ينتمي، أيضاً، إلى معقوليَّة<sup>15</sup>، ولا إلى أمثليَّة<sup>16</sup>، إنَّه لا ينتسب عَرَضاً إلى موضوعيَّة النظر<sup>17</sup> أو الفهم. علينا هنا، إذًا، أن نقاد لجعل مرجع إحالتنا في مستوى يقاوم التعارض والتقابل، المؤسَّس للفلسفة، بين المحسوس والمعقول. إنَّ المستوى الذي يقاوم هذا التقابل، وهو يقاومه لأنَّه يحمله في ذاته، يعلن عن نفسه في حركة (ا) (ت) خ (ا) (ت) (ل) (ا) (ف) (différance بالحرف a) بين اختلافين، أو بين حرفين، وهو (ا) (ت) (خ) (ا) (ت) (ل) (ا) (ف) لا ينتمي إلى الصوت ولا إلى الكتابة بالمعنى الشائع، ويقوم، مثله مثل الفضاء الغريب الذي يجمعنا هنا لساعة من الزمن، بين الكلام والكتابة. ويقوم أيضاً فيما وراء الألفة الهادئة التي تربطنا سواء بالكلام والكتابة، فتجعلنا نطمئن أحياناً إلى توهم أنَّهما اثنان [مختلفان - م].

والآن كيف أسلك للحديث عن ألف (a) (ا) (ت) (خ) (ا) (ت) (ل) (ا) (ف)؟ من البدهي أن الأخير لا يمكن أن يُعرَّض<sup>18</sup>. فنحن لا نستطيع أبداً أن نعرض إلا ما يمكن أن يصير في لحظة من اللحظات حاضراً متجلياً؛ إلا ما يقبل أن يظهر، وأن يقدم نفسه بصفته حاضراً، كائناً - حاضراً في حقيقته، حقيقة حاضر، أو حضور حاضر. لكن إن يكن (ا) (ت) (خ) (ا) (ت) (ل) (ا) (ف) «هـ×و» (وأنا أشطب أيضاً على هذه الرابطة «هو»، أو «يكون» «est» - م) المشطب عليها) ما يجعل تقديم كائن - حاضر شيئاً ممكناً، فإنَّه لا يقدم نفسه أبداً بوصفه كذلك. إنَّه لا يقدم نفسه أبداً في الحاضر لأيٍّ أحد. وبحفظه لذاته وعدم عرضه لنفسه، فإنَّه يتجاوز، على نحو منظم، في هذه النقطة المحددة، مستوى الحقيقة، دون أن يستتر، مع ذلك، مثل شيء أو كائن غامض، متوارٍ في خفاء لا - معرفة ما. ولسوف يُعرَّضه كلُّ عَرَضٍ للاختفاء من حيث هو اختفاء. فقد يكون عرضه للظهور: للاختفاء.

على نحو لا محيد عنه، على نص مكتوب، نص يراقب خطاي، أمسكه أمامي، وسوف يكون عليَّ أن أحاول جاهداً توجيه أيديكم وأبصاركم نحوه. لن يكون لنا، هنا، غنى عن المرور بنص مكتوب، وعن تنظيم كلامنا وفقاً لخرق النظام الذي يحصل في هذا النص، وهذا هو ما يهمني في المقام الأوَّل.

لا ريب في أنَّ هذا الصمت الهرمي للاختلاف الخطي بين (e) و (a)، لا يمكن أن يشتغل سوى ضمن نسق خاص بالكتابة الصوتيَّة، وضمن لسان أو نحو مرتبط ارتباطاً تاريخياً جوهرياً<sup>13</sup> بالكتابة الصوتيَّة، كما يرتبط بجُمُاع الثقافة التي لا تنفصل عنها. غير أنَّ بإمكاننا أن أقول إنَّ ذلك بالذات - أي ذلك الصمت، وهو يشتغل داخل الكتابة المسماة دون سواها، كتابة صوتيَّة - يشير، على نحو ملائم جداً ومناقض لحكم مسبق جسيم، إلى أنَّه لا وجود لكتابة صوتيَّة، ويذكر به. فلا وجود لكتابة صوتيَّة خالصة بالمعنى الدقيق. إنَّ الكتابة المسماة صوتيَّة لا يمكن لها، وجوداً وحكماً، ليس بسبب نقص مادي أو تقني، أن تشتغل إلا إذا احتملت في ذاتها نفسها «علامات» لا صوتيَّة (أدوات الترقيم، كالفاصل والنقط، والمسافات،... إلخ)، سرعان ما ندرك، متى أخضعنا بنيتها وضرورتها للفحص، أنَّها لا تحتل إلا بصعوبة مفهوم العلامة. بل إنَّ عمل [لعب - م] الاختلاف الذي كان يكفي دوسوسور أن يذكر أنَّه شرط إمكان وجود كلِّ علامة واشتغالها، هو نفسه عمل [لعب] صامت. فالاختلاف الصامت بين فونيمين هو ذلك الذي يسمح دون غيره لهذين الفونيمين بأن يوجدوا ويعملا عملهما من حيث هما كذلك. إنَّ اللامسموع يفسح لسماع الفونيمين الحاضرين، كما يقدمان نفسيهما. إذا لم تكن هناك، إذًا، كتابة صوتيَّة خالصة، فذلك لأنَّه لا وجود لوحدة صوتيَّة<sup>14</sup> ذات طبيعة صوتيَّة خالصة. إنَّ الاختلاف الذي يميز الفونيمات ويجعلها مسموعة، بمعاني الفعل سمع (entendre) كافة، يظُلُّ هو ذاته غير مسموع.

رُبَّ معترض يعترض للأسباب نفسها، فيقول: إنَّ الاختلاف الخطي يغوص هو نفسه في ظلام الليل، ولا يمتلئ به أبداً لفظ محسوس، وإنَّها يمتطَّ خيط صلة غير مرئيَّة، ويمدُّ رباط علاقة غير

15. Intelligibilité.

16. Idéauté.

17. Theorein.

18. Exposé.

13. Historialement.

14. Phonè.

وفق التسلسل الاستدلالي المستقيمي لنظام من الأسباب. ينتمي كل ما في رسم الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف إلى الاستراتيجية المغامرة. وهو ينتمي إلى الاستراتيجية لأنه ليس في وسع آية حقيقة متعالية وحاضرة خارج حقل الكتابة أن تحكم، على نحو لاهوتي، [هذا- م] الحقل في كليته. وينتمي إلى المغامرة لأن هذه الاستراتيجية ليست مجرد استراتيجية، بالمعنى الذي يقال فيه إن الاستراتيجية توجه التكتيك انطلاقاً من مرمى نهائي، ومن غاية<sup>24</sup>، أو من غرض من أغراض الهيمنة والتحكم في الحركة أو في الحقل، وتملكها النهائي. إنهما، في آخر المطاف، استراتيجية دون غاية. كان في وسعنا أن نسمي ذلك تكتيكاً أعمى وتيهام أميريقياً، لولا أن قيمة النزعة الأميركية تستمد هي نفسها تمام معناها من تعارضها مع المسؤولية الفلسفية. وإذا كان في رسم الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف شيء من التيه، فليس أكثر اتباعاً لنهج الخطاب الفلسفي-المنطقي منه لنهج الخطاب الأميركي-المنطقي، المعاكس له، والمتائل والمتأزر معه. يقوم مفهوم اللعب (jeu)، وراء هذا التقابل، ويعلن، عشية [ميلاد- م] الفلسفة وما بعدها، عن اتحاد المصادفة والضرورة بحساب لا متناهٍ.

لذلك اخترنا، بناء على قرار وقاعدة من قواعد اللعب، إذا سمحتم، وذلك بقلب كلامنا هذا على ذاته، أن نتخذ موضوع الاستراتيجية، أو الحيلة مدخلاً إلى التفكير في الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف. أريد بهذا التبرير الاستراتيجي، الذي هو تبرير استراتيجي ليس إلا، أن أبين أن فعالية مبحث الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف تكمن في أنه يمكن؛ بل يجب، في القادم من الأيام، أن يسترعي الانتباه، وأن يتقاد من تلقاء ذاته، إن لم يكن لاستبدال شيء آخر به، فعلى الأقل لإدراجه حلقة في سلسلة لن يكون، أبداً، في الحقيقة، هو المتحكم فيها. وبذلك، ليس هذا المبحث، مرة أخرى، لاهوتياً.

أودُّ أولاً أن أقول: إن الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، الذي ليس كلمة ولا مفهوماً، قد بدا لي من الزاوية الاستراتيجية مناسباً أكثر ممّا عداه للتفكير-وربما دَلّ التفكير هنا على ما يقوم على ضرب من الصلة الضرورية مع الحدود البنيوية للتحكم- في أعوص ما في «عصرنا»، إن لم يكن للتحكم فيه. أنطلق إذاً استراتيجياً،

ينتج عن ذلك أن ما سوف أضطر إلى اللجوء إليه، في الغالب، من ضروب الالتفاف، والمراحل، والتراكيب النحوية، سوف يشبه، إلى حدّ الالتباس، ضروب الالتفاف والمراحل والتراكيب النحوية التي يلجأ إليها اللاهوت السالب<sup>19</sup>. كان لا بدّ لنا، كما سبق القول، من تسجيل أن الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف ليس، أو لا يكون<sup>20</sup>، ولا يوجد<sup>21</sup>، وليس كائناً-حاضراً (أون on)، كيفما كان نوعه؛ وسوف نناق إلى أن نسجل ما ليس هو أو ما لا يكونه<sup>22</sup>، وأنه ليس له، تبعاً لذلك، وجود ولا ماهية. إنّه لا ينتمي إلى أيّ صنف من أصناف الكائن، حاضراً كان أو غائباً. ومع ذلك إنّ ما يُميّز، على هذا النحو، بواسطة الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف ليس شيئاً لاهوتياً؛ بل لا ينتمي حتى إلى ما هو أشدّ اتساماً بالسلبية في اللاهوت السالب، هذا اللاهوت الذي كان منهمكاً دائماً، كما هو معروف، في استخلاص ماهوية مفارقة تقع فيما وراء الصنفين المتناهيين للماهية والوجود بمعنى الحضور، مستعجلاً على الدوام التذكير بأنّ الغاية من رفض إسناد محمول الوجود إلى الله هي الاعتراف له بنمط من الوجود الأسمى، غير قابل للتصوّر، وغير قابل للتعبير عنه بالكلمات. لا يتعلق الأمر بمثل هذه الحركة هنا، ولعلّ ذلك سيتأكد تدريجياً. إنّ الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف لا يقف الأمر عند كونه غير قابل لأنّ يختزل ويرد إلى إعادة امتلاك أنطولوجي، أو ثيولوجي-أنطو-ثيولوجي، بل إنّه إذ يفتح حتى المجال الذي تنتج ضمنه الأنطو-ثيولوجيا-أي الفلسفة-نسقتها وتاريخها، فإنّه يشملها، ويتعدّى حدودها بصورة نهائية.

وللسبب نفسه، إنّي لا أدري من أين أبدأ رسم الحزمة، أو الرسم الخطي للـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف؛ لأنّ ما يوضع موضع السؤال فيه هو، على التحديد، التماس بداية مسوغة قانونياً، ونقطة انطلاق مطلقة، ومسؤولية مبدئية. غير أنّ ما تفتتح به إشكالية الكتابة هو وضع قيمة المبدأ<sup>23</sup> موضع التساؤل. فما سأفترحه هنا لن يبسط إذاً كما يبسط خطاب فلسفي يعمل انطلاقاً من مبدأ، ومصادر، وبدهيات أو تعاريف، متنامياً

19. Théologie négative.

20. N'est pas.

21. N'existe pas.

22. Ce qu'il n'est pas.

23. Archè.

24. Telos.

والمعنى الآخر للفعل يختلف (différer) هو الأشهر والأسهل تعييناً: كون شيء غير مطابق، وآخر، وقابلاً للتمييز... إلخ. وفيما يتعلق بالكلمة (م)(ت)(خ)(ا)(ت)(ا)(ل)(ف)(ا)(و)(ن)(د)(s) (t) différer التي يمكننا أن نكتبها، كما نشاء بالحرف (t) في آخرها [مختلف(ا)(و)(ن)-م]، أو بالحرف (d) [خلاف(ات)-م]، إن تعلقت المسألة بالتغير وعدم التشابه، أو بالتنافر والتخاصم، فإنه لا بد من أن يحدث بين العناصر المتغيرة، بكيفية فعالة وديناميكية، وبنوع من المثابرة على تكرار الفعل، مسافة وتباعد أو إفساح.

لم تستطع كلمة اختلاف (بحرف e) أن تحيل أبداً على اختلاف بمعنى راث أو أبطأ، ولا على الخلاف (différend) من حيث هو خصام ونزاع<sup>28</sup>. وهذا الفقدان التدريجي للمعنى هو الذي يفترض أن تعوضه -على نحو اقتصادي- كلمة (ا)(ت)(خ)(ا) (ت)(ل)(ا)ف (بالحرف a). ففي وسع الكلمة الأخيرة أن تحيل على التشكل العام لدلالاتها برمتها. فهي متعدّدة الدلالات على نحو مباشر لا يقهر، وهذا لن يخلو من أهمية بالنسبة إلى التدبير الاقتصادي للخطاب الذي أقوم بإلقائه. إنَّها تحيل على جملة تلك الدلالات ليس فحسب -كما هو الشأن في كل دلالة- بدعمها بخطاب أو سياق تأويلي، بل تفعل ذلك، على نحو ما، بنفسها، أو على الأقل، تفعل ذلك بنفسها على نحو أيسر من أية كلمة أخرى، إذ إنَّ الألف (a) فيها آتية مباشرة من اسم الفاعل (م)(ت)(خ)(ا) (ت)(ل)(ا)ف (différent)، الذي يقربنا من الفعل وهو في سريان حدوثه، وذلك حتى قبل أن ينتج مفعولاً مكوناً في هيئة مختلف (différent)، أو اختلاف (différence) (بالحرف e). ولو أنَّنا أخذنا بتصورات ومقتضيات كلاسيكية، لقلنا إنَّ (ا)(ت)(خ)(ا) (ت)(ل)(ا)ف يشير إلى السببية المكوّنة والمتتجة والأصلية، كما يشير إلى سيرورة انشطار وانقسام، تكون المختلفات والاختلافات منتجاتها المكوّنة. غير أنَّ «(ا)(ت)(خ)(ا)(ل)(ا)ف» «dif-férence» (بالحرف a)، مع أنَّه يقربنا من النواة المصدرية الفعالة للفعل يختلف، يبطل ما يدلُّ عليه المصدر (différer) من مجرد الفاعلية، مثلما أنَّ «mouvance» لا تدلُّ في لغتنا على مجرد الفعل حركٌ وتحرُّكٌ أو حرُّكٌ، ومثلما أنَّ رنين (résonance) ليست فعل رنٌّ. علينا أن نتأمل الأمر التالي، في استعمال لغتنا، وهو أنَّ

من المكان والزمان، حيث «نحن» موجودون، حتى وإن يكن انفتاحي غير قابل للتبرير في نهاية المطاف، كما أنطلق من أن اتخاذا (ا)(ت)(خ)(ا)(ل)(ا)ف و«تاريخه» منطلقاً، هو الذي يجعلنا قادرين على أن نزعّم أننا نعرف من «نحن» وأين «نحن»، وماذا عسى أن تكون حدود «عصر» من العصور.

وبالرغم من أن (ا)(ت)(خ)(ا)(ل)(ا)ف ليس كلمة ولا مفهوماً، فلنحاول، مع ذلك، القيام بتحليل سيانطقي سهل وتقريبي نهدي به، بالنظر إلى الرهان.

من المعروف أن للفعل الفرنسي يختلف «différer» (المأخوذ من الفعل اللاتيني «differre») معنيين يبدوان متميزين جداً. فقد أفرد لهما ليري (Littre) [في معجمه -م]، مثلاً، بندين منفصلين. وبحسب هذا المعنى، ليس الفعل اللاتيني «differre» مجرد ترجمة بسيطة لفعل ديافيرين (diapherein) الإغريقي، ولن يخلو ذلك، بالنسبة إلينا، من نتيجة، لكونه يربط كلامنا هذا بلغة [لاتينية-م]، تُعدُّ أقلَّ اتساماً بسمة الفلسفة، لغة أقلَّ اتساماً في أصلها بسمة الفلسفة من اللغة الأخرى [الإغريقية-م]؛ لأنَّ توزيع المعاني في فعل ديافيرين الإغريقي لا يشمل على أحد المعنيين لفعل (differre) اللاتيني، وهو فعل الإرجاء أو التأخير إلى ما بعد، أو التأجيل، والحسبان، حسابان الزمن والقوى عند القيام بعملية تتضمن حساباً أو تدبيراً اقتصادياً، والتواء، وأجلاً، وتأخيراً، وحفظاً أو ادخاراً، وتمثلاً؛ أجمل هذه المفاهيم كلها مختصرة في كلمة لم يسبق لي أن استعملتها من قبل: الرَيْثُ<sup>25</sup>. بهذا يعني (différer) راث أو أبطأ، ولجأ، بوعي أو بدون وعي، إلى الوساطة الزمنية المريّثة، إلى دوران، أو التواء يعلق إشباع «رغبة» أو بلوغ «مراد»، تعليقاً يلغي مفعولها أو يلطفه. وسنرى -فيما بعد- كيف أنَّ هذا الرَيْثُ هو أيضاً إرْمانٌ<sup>26</sup> وإفساح<sup>27</sup>، وصيرورة المكان زماناً، وصيرورة الزمان مكاناً، و«تكويناً منه انحدر» الزمان والمكان، كما قد تقول الميتافيزيقا، أو الفينومينولوجيا الترنسندنالية بلغة هي هنا موضع نقد وإزاحة.

25. Temporisation.

26. Temporalisation.

27. Espacement.

28. Polemos.

عنه حدس حاضر راهن. ما أصفه هنا من أجل تعريف العلامة، من خلال ملامحها العادية المبتدلة، بوصفها (ا)(ت)(خ)(ا)(ت) ل(ا)فا بمعنى الرَيْث، هو البنية التي حدّدت تحديداً كلاسيكياً للعلامة: تفترض هذه البنية أن العلامة، إذ ترجى الحضور، لا تتصوّر إلا انطلاقاً من الحضور الذي ترجمته، ومن أجل الحضور المرجأ والمؤجّل الذي يُرامُ تملكه من جديد. تبعاً لهذه السيميولوجيا الكلاسيكية إن جعل العلامة بدلاً أو عوضاً عن الشيء ذاته أمر ثانوي ومؤقت في آن واحد: هو ثانوي بالنسبة إلى حضور أصلي مفقود، يرجح أن تكون العلامة قد اشتقت منه وتفرّعت عنه، وهو مؤقت بالنسبة إلى هذا الحضور النهائي المفقود الذي يُرجح أن تكون العلامة حركة توسّط من أجل بلوغه.

إذا حاولنا التشكيك في هذه الصفة الثانوية المؤقتة للبدل والعوض، فلا شك في أننا سوف نرى شيئاً شبيهاً بـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت) ل(ا)فا أصلي<sup>36</sup>، يعلن عن نفسه أمامنا، لكننا لن نعود قادرين، حينئذٍ، حتى على نعته بأنه أصلي أو نهائي، ما دامت قيم الأصل، والمبدأ، والغاية، واليوم الآخر... إلخ قد دلت دائماً على الحضور؛ أي على ماهية، أو جوهر، وحضور... إلخ. لو شككنا في الطابع الثانوي والمؤقت للعلامة وعارضناه بـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت) ل(ا)فا أصلي، لتتج عن ذلك ما يأتي:

1. لن يعود في وسعنا حينئذٍ أن نفهم الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت) ل(ا)فا تحت مفهوم «العلامة»، التي كانت دائماً تعني تمثيل حضور ما، وتكوّنت ضمن نسق (فكر أو لسان) ينتظم انطلاقاً من حضور ما، ومن أجله.

2. ستوضع بذلك سلطة الحضور، أو ضدّه البسيط المناظر له، وهو الغياب أو النقص، موضع الشك. وسيطرح السؤال، على هذا النحو، حول الحدّ الفاصل الذي أرغمنا دائماً ولا يزال يرغمنا -نحن سكان لغة ونظام فكري ما- على تكوين معنى الكينونة العامّة بوصفها حضوراً أو غياباً، بوساطة مقولات الكائن أو الكائنية<sup>37</sup>. يظهر، منذ الآن، أن نوع السؤال الذي نُساق إليه، هكذا، هو نوع السؤال الهايدغري، وأن الـ(ا)(ت)

اللاحقة-ance تظلّ حائرة بين الفاعل<sup>29</sup> والقابل<sup>30</sup>. وسنرى لماذا ليس ما ينقاد لأن يشار إليه بالـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت) ل(ا)فا مجرد مُتأثر أو مفعول، ولا مجرد مُؤثّر أو فاعل، بل يعلن بالأحرى عن صيغة وسطى، تعبّر عن عملية ليست بعملية، عن عملية لا تنقاد للتفكير فيها بوصفها تأثراً أو قابلية<sup>31</sup>، ولا بوصفها تأثيراً وفعالاً<sup>32</sup> يمارسه فاعل على موضوع؛ إنّه لا تدرك انطلاقاً من القائم بالفعل<sup>33</sup>، ولا تُمنّ وقع عليه الفعل<sup>34</sup>؛ إنّه لا تُدرك ولا تُجرى انطلاقاً من أيّ واحد من هذه الحدود ولا من أجله. ولعلّ الصيغة الوسطى -وهي ضرب من اللاتعدي<sup>35</sup>- هي التي بدأت الفلسفة، التي تأسست في هذا القمع، بتوزيعها إلى صيغة الفاعل وصيغة القابل.

[ميزنا- م] الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت) ل(ا)فا بمعنى الرَيْث من الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت) ل(ا)فا بمعنى الإفصاح، فكيف يتصلان؟

لننتقل من إشكالية العلامة والكتابة، ما دمنا قد دخلنا في غمار تناوّلها. تحلّ العلامة، كما يقال عادة، محلّ الشيء نفسه، محلّ الشيء الحاضر. ولفظ «شيء» مأخوذ هنا في دلالة على المعنى وعلى مرجع الإحالة، على السواء. تمثل العلامة الحاضر في غيابه، تقوم مقامه. حين لا نستطيع أن نمسك بالشيء -ولنقل بالحاضر، وبالكائن- الحاضر - أو أن نظهره، حين لا يحضر الحاضر، فإننا ندلّ [عليه- م] وندور أو نلف [إليه- م] من طريق العلامة، ونتلقى أو نعطي [عنه- م] علامة أو إشارة. نشير إليه [بعلمة- م]. أنثذ ستكون العلامة حضوراً مؤخراً أو مؤجلاً. وسواء تعلّق الأمر بعلامة منطوقة أو مكتوبة، بعلامة نقدية مالية، وبالنيابة الانتخابية والتمثيل السياسي، فإنّ تداول العلامات يُرجى ويؤجّل ويؤخر اللحظة التي يمكننا أن نلتقي فيها الشيء نفسه، ونستولي عليه، ونستهلكه أو ننفقه، ونلمسه ونراه، ويكون لدينا

29. L'actif.

30. Le passif.

31. Passion.

32. Action.

33. Agent.

34. Patient.

35. Non-transitivité.

36. Originaire.

37. Étantité (ousia).

النقطة التي تمهنا: «إذا كان الجزء التصوري لقيمة [لسانية- م] ما إنَّما يتكوّن من التشابهات والاختلافات مع الحدود الأخرى للسان، فمن الممكن أن يقال الشيء نفسه عن الجزء المادي...، إنَّ كلَّ ما تقدّم يتلخص في القول: ليس في اللسان سوى الاختلافات. علاوة على ذلك، إنَّ أيَّ اختلاف يفترض، بصفة عامة، أن توجد حدود واقعية يقوم بينها: لكنَّ اللسان ليس فيه سوى اختلافات دون حدود واقعية. إنَّ اللسان، سواء اعتبرنا فيه المدلول أم الدال، لا يشتمل على أفكار، ولا على أصوات قد يكون وجودها سابقاً للنسق اللساني، وإنَّما يشتمل على اختلافات تصويرية أو صوتية ناتجة عن هذا النسق. وما تحويه علامة ما من فكرة أو مادة صوتية أقلَّ أهمية مما تحويه منها العلامات الأخرى المحيطة بها».

نستخلص من ذلك النتيجة الأولى التالية؛ وهي أنَّ المفهوم المدلول عليه لا يكون أبداً حاضراً في ذاته حضوراً مكتفياً بنفسه، ولا يجيل إلا على ذاته. يندرج كلُّ مفهوم، من حيث المبدأ وبكيفية جوهرية، ضمن سلسلة، أو ضمن نسق يجيل داخله مفهوم على آخر، أو على مفاهيم أخرى، بعمل [العب] جملة من الاختلافات النسقية. فلا يعود، حينئذٍ، مثل هذا العمل [العب] لجملة من الاختلافات، وهو الـ(ا)(ت)(خ)(ل)(ا)ف مجرد مفهوم، وإنَّما هو إمكانية المفهوم<sup>41</sup>، وسيرورتها أو سيرها ونموها، إنَّه النسق التصوري<sup>42</sup> بصفة عامة. وللسبب عينه، إنَّ الـ(ا)(ت)(خ)(ل)(ا)ف، الذي ليس مفهوماً، وليس مجرد كلمة؛ أي ما يُتمثَّل بوصفه وحدة ساكنة وحاضرة بين مفهوم وصوت، تجيل على ذاتها. سنرى، فيما بعد، ما هي حال الكلمة بصفة عامة.

إنَّ الاختلاف، الذي يتحدث عنه دوسوسور، ليس هو ذاته، إذًا، كلمة من الكلمات ولا مفهوماً. وبوسعنا أن نقول ذلك بالأولى عن الـ(ا)(ت)(خ)(ل)(ا)ف. هكذا نتأدّى إلى الإفصاح عن علاقة كلِّ واحد من هذين الاختلافين بالآخر.

ليس في لسان من الألسن، وليس في نسق اللسان، إلا الاختلافات. ومن ثمَّ إنَّ في وسع عملية صناعية أن تنكبَّ على

خ(ا)(ت)(ل)(ا)ف يبدو أنه يعود بنا إلى الاختلاف الأونطولوجي- الأنطولوجي<sup>38</sup>. أستسمحكم أن أوجّل الكلام في هذه الإحالة المرجعية، فأكتفي بملاحظة أن ثمة تواصلًا وثيقاً- وإن لم يكن شاملاً وضرورياً بصورة حتمية- بين الاختلاف بوصفه ريثاً- إزماناً، والذي لا يعود من الممكن التفكير فيه في أفق الحاضر، وبين ما يقوله هايدغر في كتابه (الكيونة والزمان)، عن الإزمان<sup>39</sup> بوصفه أفقاً متعالياً لسؤال الكيونة، الذي ينبغي تحريره من الهيمنة التقليدية والميتافيزيقية للحضور، أو الآن.

لكن لنمكث أولاً داخل الإشكالية السيميولوجية، لكي نرى فيها الـ(ا)(ت)(خ)(ل)(ا)ف بوصفه ريثاً، والـ(ا)(ت)(خ)(ل)(ا)ف بوصفه إفساحاً، وهما يقتربان. إنَّ معظم الأبحاث السيميولوجية واللسانية السائدة في الوقت الحاضر في حقل الفكر، سواء بنتائجها، وبوظيفة النموذج المنظم الذي وجدت نفسها معترفاً لها به في كلِّ مكان، تحيل، خطأً أو صواباً، بكيفية جنياولوجية، على دوسوسور، باعتباره معلمها المشترك. لكن دو سوسور هو، أولاً، ذلك الذي وضع اعتبارية العلامة والطابع الاختلافي للعلامة في أساس السيميولوجيا العامة، وبصورة خاصّة في أساس اللسانيات. وهذان الموضوعان -الاعتباطي والاختلافي- لا ينفصلان في نظره كما هو معروف. لا يمكن أن يكون ثمة اعتباطي إلا بسبب تكون نسق العلامات من اختلافات، وليس بسبب امتلاء الحدود واكتفائها بذاتها. لا تؤدي عناصر الدلالة دورها بالقوة المتراصة للنسق؛ بل بشبكة التقابلات التي تميزها وتربط بعضها ببعض بعلاقات. يقول دوسوسو: «إنَّ الاعتباطي والاختلافي صفتان متضامتان».

يؤثر مبدأ الاختلاف هذا، بوصفه شرطاً للدلالة، في كلفة العلامة؛ أي في وجهها المدلول ووجهها الدال في آن واحد. الوجه المدلول هو المفهوم أو التصور<sup>40</sup>، والمعنى الأمثلي، والوجه الدال هو ما يسميه دوسوسور «الصورة» المادية الفيزيائية، مثل الصورة السمعية. ليس علينا هنا أن نشغل بتناول كلِّ المشكلات التي تطرحها هذه التعاريف. لنكتفِ بالاستشهاد بدوسوسور في

38. Ontico-ontologique.

39. Temporalisation.

40. Concept.

41. Conceptualité.

42. Système conceptuel.

وما دام لا يوجد حضور قبل الاختلاف السيميولوجي وخارجاً عنه، فمن الممكن أن نوسع نطاق ما كتبه دوسوسور عن اللسان ليشمل العلامة على وجه العموم: «إنَّ اللسان ضروري لكي يفهم الكلام، ويحدث كلُّ مفعولاته. لكنَّ الكلام ضروري لكي يتأسس اللسان ويستقر. إنَّ واقعة الكلام تكون دوماً سابقة، من الناحية التاريخية».

سوف نشير، ونحن نحفظ على الأقل بخطاطة المطلب الذي صاغه دوسوسور دون محتواه، بالـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، إلى الحركة التي يتكوّن «تاريخياً» وفقاً لها اللسان أو كلُّ سنّين، وكلُّ نسق من أنساق الإحالات، باعتباره نسيجاً من الاختلافات. وينبغي أن تفهم كلمات «يتكوّن»، و«يُنْتَجَجُ»، و«يُبَدَعُ»، و«حركة»، و«تاريخياً»... إلخ، في معزل عن اللغة الميتافيزيقية التي أخذت منها بكلِّ متضمناتها. علينا، إن أمكن، أن نبين لماذا يظلُّ مفهوم الإنتاج، وكذا مفهوما التكون والتاريخ، من هذه الزاوية، متواطئة مع ما هو مثار السؤال هنا. غير أنَّ ذلك سوف يذهب بي اليوم إلى مدى بعيد للغاية نحو نظرية تَمَثُّل «الدائرة» التي تبدو منحسبين فيها- لذلك لا أستعملها هنا، مثل كثير من مفاهيم أخرى، إلا على سبيل التيسير الاستراتيجي، ومن أجل البدء في «تفكيك» [«هدم- بناء»- م] 44 نسقها في نقطته الحاسمة للغاية في الوقت الراهن. وعلى كلِّ حال، سوف يفهم، عن طريق الدائرة نفسها التي تبدو متوغلين فيها، أنَّ الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، كما يكتب هنا، ليس أكثر أو أقلَّ اتساماً بالسمة السكونية منه بالسمة التكوينية، ولا أكثر أو أقلَّ اتساماً بالسمة البنيوية منه بالسمة التاريخية. وسيكون من قبيل عدم القراءة، وعلى وجه الخصوص عدم قراءة ما يخلُّ بالأخلاقيات الإملائية، أن يروم أحد الاعتراض عليه، استناداً إلى أقدم التقابلات الميتافيزيقية، فتعارض مثلاً وجهة نظر توليدية بنظرة بنيوية- صناعية، أو العكس. أمَّا فيما يتعلق بالـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، فإنَّ هذه التقابلات لا تتلاءم وإيَّاه بتاتاً، وما من شك في أنَّ ذلك هو ما يجعل التفكير فيه غير ميسور، والارتياح إليه غير مضمون.

إذا نظرنا الآن إلى السلسلة التي ينقاد داخلها «الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف» للتعويض بعدد من البدائل غير المترادفة، بحسب

جهد هذه الاختلافات جرداً منظماً وإحصائياً وتصنيفياً. لكننا نجد هذه الاختلافات، من جهة، تعمل [تلعب]: في اللسان كما في الكلام وفي التبادل الحاصل بين اللسان والكلام. ومن جهة أخرى نجد هذه الاختلافات هي ذاتها مفعولات. إنَّها لم تنزل من السماء جاهزة مكتملة. لم تسجل في مكان معقول<sup>43</sup>، كما لم يُجسَل عليها الدماغ. ولو لم تشتمل كلمة «تاريخ» على موضوع رئيس موجه لقمع نهائي للاختلاف، لأمكننا القول إنَّ الاختلافات هي التي يمكن لها، من البداية ومن أقصاها إلى أقصاها، أن تكون «تاريخية».

سوف يكون، إذاً، ما يكتب على هذه الصورة، الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، حركة العمل [اللعب] الذي «ينتج»، بوساطة ما ليس مجرد فعالية، هذه الاختلافات ومفعولاتها. لا يعني ذلك أنَّ الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، الذي ينتج الاختلافات يوجد قبلها، في حضور بسيط في حالة سَوَاءٍ. إنَّ الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف هو «أصل» لا- ممتلئ، لا- بسيط، أصل منظوم، و(م) (ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف للاختلافات. ومن ثمَّ لا يعود يناسبه اسم الـ«أصل».

ما دام اللسان، الذي يقول عنه دو سوسور إنَّه تصنيف، لم ينزل من السماء، فإنَّ الاختلافات قد أنتجت؛ إنَّها مفعولات مُنْتَجَجَةٌ، إلا أنَّها مفعولات ليس سببها ذاتاً أو جوهرًا، أو شيئاً من الأشياء بصفة عامة، ليس سببها كائناً حاضراً في مكان ما، يكون هو ذاته في منأى من عمل [لعب] الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف. إذا كان مثل هذا الحضور متضمناً، بأقوى صورة كلاسيكية ممكنة، في مفهوم السبب بوجه عام، فسوف يكون من الواجب علينا، إذاً، أن نتحدَّث عن مفعول أو نتيجة بغير سبب، الشيء الذي سوف يقودنا بسرعة إلى أن نكفَّ عن الحديث عن المفعول أو النتيجة. كنت قد حاولت الإشارة إلى المخرج المؤدِّي إلى خارج سياق هذه الخطاطة عبر «الأثر» «trace»، الذي ليس أكثر اتساماً بسمة النتيجة منه بسمة السبب، لكنَّه لا يستطيع أن يكفي وحده لكي يحدث، من خارج-النص، الخرق الضروري.

44. Déconstruire.

43. Topos noetos.

والأثر-الأصل، أو الـ(أ) (ت) (خ) (ا) (ت) (ل) (ا) ف. وهذا الأخير (هو) (في الوقت ذاته) إفساح (و) رَيْسَتْ.

ألم يكن من الممكن أن نسَمِّي بكلِّ بساطة، ودون رسم خطي جديد، هذه الحركة (الفعالة) لـ(إنتاج) الـ(أ) (ت) (خ) (ا) (ت) لـ(أ) ف التي لا أصل لها، تفریقاً أو تمايزاً (différenciation)؟ لو سَمَّيناها بهذه الكلمة لأوقعتنا في ضروب من الخلط؛ منها أتمها سوف تجعلنا نتصوّر وحدة عضويّة ذات أصل ومنسجمة، حدث لها، مصادفة واتفاقاً، أن انقسمت ووقع فيها الاختلاف بوصفه حدثاً. ثمَّ إنَّ كونها مشتقة من فعل فَرَّقَ أو مَيَّزَ<sup>53</sup>، سيجعلها تلغي الدلالة الاقتصادية لـ(التلف) والـ(الفرق) والـ(التمييز)، تلك الدلالة التي يتضمنها الفعل «اختلف» (différer). وأبدي هنا ملاحظة عابرة، أدين بها لقراءتي، منذ عهد قريب، لنص لألكسندر كويريه، كان قد نشره سنة 1934 في مجلة تاريخ الفلسفة الدينيّة<sup>54</sup>، بعنوان «هيغل في بينا» (ثمَّ أعاد نشره في كتابه (دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي))<sup>55</sup>. أورد كويريه في ذلك النص استشهادات مطوّلة باللغة الألمانيّة من كتاب هيغل (منطق بينا)، واقترح ترجمة لها. وقد صادف، مرّتين، في نصِّ هيغل عبارة «علاقة مختلفة»<sup>56</sup>. وهذه الكلمة المشتقة من جذر لاتيني (مختلف different) نادرة جداً في اللغة الألمانيّة، وهي في ما أعتقد نادرة أيضاً لدى هيغل، الذي يقول بالأولى (verschieden) [ تميز، تنوع، تفرق - م ]، و(ungleich) [ غير المتساوي، غير المتجانس، غير المتشابه - م ]، ويُسمِّي الاختلاف (Unterschied)، والتنوّع الكيفي (Verschiedenheit). يستخدم هيغل في كتابه (منطق بينا) كلمة اختلاف [ بلفظها اللاتيني - م ] (different)، في اللحظة التي يتعلّق الأمر فيها، على وجه التحديد، بالزمن وبال حاضر. وقبل أن نقف عند ملاحظة ثمينة لكويريه، إليكم بعض جمل هيغل كما ترجمها: «إنَّ اللامتناهي، في هذه البساطة، باعتبارها لحظة مقابلة للمساوي لذاته، هو السالب<sup>57</sup>، وباعتباره

ضرورة السياق، فإننا نتساءل لماذا اللجوء في هذه السلسلة إلى «الحفظ»<sup>45</sup>، و«الكتابة-الأصل»<sup>46</sup>، و«الأثر-الأصل»<sup>47</sup>، و«الإفساح»؛ بل إلى «التكملة»<sup>48</sup> أو «الفارماكون»<sup>49</sup> [ «الدواء» - م ]... إلخ؟

لنستأنف السير، إنَّ الـ(أ) (ت) (خ) (ا) (ت) (ل) (ا) ف هو ما يجعل حركة الدلالة لا تكون ممكنة إلا إذا تعلق كلُّ عنصر يُسمَّى «حاضراً»، ويتجلى على مسرح الحضور، بشيء آخر غيره، محتفظاً في ذاته بعلامة العنصر الماضي، وبنقاد، منذ ذلك الحين، لأنَّ يحفر فيه أثر العنصر الآتي، مع كون الأثر ليس أكثر تعلقاً بما يُدعى المستقبل منه بما يُدعى الماضي، ومع كونه يُشكّل ما يدعى الحاضر بوساطة علاقته هذه نفسها مع ما ليس هو: مع ما ليس هو على الإطلاق؛ أي مع ما ليس حتى ماضياً أو مستقبلاً بوصفها حاضرين جرى تعديلها. ينبغي أن تفصل هذا الأثر مسافة عمّا ليس هو لكي يكون هو نفسه، غير أنَّ هذه المسافة التي تجعل منه حاضراً ينبغي، للسبب نفسه، أن تقسم الحاضر ذاته، مقسمة في الوقت ذاته إلى جانب الحاضر، كلُّ ما يمكن التفكير فيه انطلاقاً من الحاضر؛ أي كلِّ كائن، بلغتنا الميتافيزيقية، وعلى الأخص كلِّ جوهر أو ذات. إنَّ هذه المسافة هي ما يمكن أن نسميها؛ إذ تتكون وتنقسم على نحو ديناميكي، الإفساح<sup>50</sup>، [أي - م] صيرورة الزمان مكاناً، أو صيرورة المكان زماناً (رَيْسَتْ). إنَّ هذا التكوين للحاضر، بوصفه تأليفاً «أصلياً» ولا-بسيطاً على نحو عنيد-ومن ثمَّ بوصفه تأليفاً لا-أصلياً بالمعنى الدقيق- لآثار الماضي ومحفوظاته<sup>51</sup> واستشرافات المستقبل<sup>52</sup> (إن شئت أن نعيد هنا، على سبيل المماثلة وبصورة مؤقتة، لغة فينومينولوجية وترنسدنتالية، فسوف يتضح بعد قليل أنّها غير ملائمة)، إنَّ هذا التكوين للحاضر بوصفه حاضراً، هو ما أقترح أن أسميه الكتابة-الأصل،

45. "Réserve".

46. "archi-écriture".

47. "archi-trace".

48. "Supplément".

49. Pharmakon.

50. Espacement.

51. Rétentions.

52. Protentions.

53. Différencier.

54. Histoire de la philosophie religieuse.

55. Etudes d'histoire de la pensée philosophique.

56. "Differente Beziehung".

57. Le négatif.

يحصل؛ بل في وسعه، كذلك، أن يحدث في هذا الخطاب ضرباً من الزحزحة الطفيفة والجذريّة في آن واحد، حاولت في مكان آخر أن أدلّ على مجالها، لكن سيكون من الصعب عليّ أن أحدث عنها بسرعة في هذا المقام.

إنّ الاختلافات، إذًا، «مُنْتَجَة» - مُرْجَأَة - بوساطة الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا) ف. ولكن ماذا يختلف أو ما الذي يختلف؟ وبعبارة أخرى: ما الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا) ف؟ بهذا السؤال نبلغ موضوعاً ومنبعاً آخر للإشكاليّة.

ماذا يختلف؟ ما الذي يختلف؟ ما الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا) ف؟

إن أجبتنا عن هذه الأسئلة قبل أن نسألها من حيث هي أسئلة، وقبل أن نقلبها على وجوها ونختبرها ونرتاب في شكلها، وحتى فيما قد تبدو به من تلقائيّة طبيعيّة وضرورة فائقتين، فإننا سنتدرج إلى ما قبل ما سبق أن استخلصناه. فنحن إن قبلنا، بالفعل، شكل السؤال («ما هو؟»، و«ماذا؟»، و«ما الذي؟»... إلخ)، فسيكون علينا أن نسلّم بأنّ الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا) ف مشتق، وحدث فجأة، ومتحكّم فيه ويقاد، انطلاقاً من نقطة كائن-حاضر. وهذا الأخير يمكن أن يكون شيئاً، أو شكلاً، أو حالة، أو سلطة داخل العالم؛ وهو ما يمكن أن تطلق عليه كلّ ضروب الأسماء، واحد من متعدد ماذا (un quoi)، أو كائن-حاضر من حيث هو ذات (sujet)، أو واحد من متعدّد الذي (un qui). وفي الحالة الأخيرة، بوجه خاص، قد يسلم بأنّ هذا الكائن-الحاضر، بوصفه، مثلاً، كائنًا-حاضرًا إزاء ذاته، ووعياً، ربما يحصل له أن يختلف: سواء بتأجيل تحقيق «حاجة»، أو إرجاء إشباع «رغبة»، والالتفاف حولها، أو بالاختلاف عن ذاته. بيد أنّ مثل ذلك الكائن-الحاضر لا يمكنه، في أيّ من هاتين الحالتين، أن «يُكُون» بوساطة الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا) ف.

وإذا عدنا مرّة أخرى إلى الاختلاف السيميولوجي، وتساءلنا بماذا ذكرنا، على وجه الخصوص، دو سو سور، وجدنا أنّه ذكرنا بأنّ «اللسان [الذي لا يتقوم إلا باختلافات-م] ليس وظيفة للذات المتكلمة». ويتضمن ذلك أنّ الذات (التطابق مع الذات، أو على وجه الاحتمال ووعي التطابق مع الذات، ووعي الذات) داخلية في

في لحظاته، إذ يحضر (إزاء ذاته) وفي ذاته، هو الكليّة<sup>58</sup>. (إنّه) المُبْعَدُ المُقْصِي بوجه عام، والنقطة أو النهاية، غير أنّه في (فعل) النفي هذا، يتعلق مباشرة بالآخر وينفي ذاته بذاته. إنّ النهاية، أو لحظة الحاضر<sup>59</sup>، وال«هذا» المطلق للزمن أو الـ«آن» يتسم ببساطة سالبة مطلقة، تبعد وتقصي عن ذاتها على نحو مطلق كلّ كثرة، وهي، بذلك عينه، متعينة تعيناً مطلقاً؛ إنّه ليس كلاً أو كماً محدّداً<sup>60</sup>، يمكن أن يتمدّد في ذاته (و) يحتل أن تكون له، في ذاته، أيضاً لحظة غير محدّدة، كما أنّه ليس متنوعاً قد يتعلق- وهو لامبالٍ أو خارجي داخل ذاته- بأخر. لكن توجد هنا علاقة مختلفة تماماً عن البسيط<sup>61</sup>. يلاحظ كويريه في الهامش على نحو جدير بالاعتبار: «علاقة مختلفة». يمكن أن نقول: علاقة مُميّزة (-rapport dif férenciant). وفي الصفحة التالية [أورد- م] نصاً آخر لهيغل نقرأ فيه («هذه العلاقة هي (ال) حاضر بوصفه علاقة مختلفة»)<sup>62</sup>. وفي هامش آخر كتب كويريه: «لفظ مختلف (different) مأخوذاً هنا بمعنى الفاعل (actif)».

إنّ مجرد كتابة «(م) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا) ف»، أو «(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا) ف» (بألف a) يمكن له في حد ذاته أن يفيد، دون إضافة هامش أو تدقيق، في ترجمة [نص- م] هيغل في هذه النقطة المحددة، التي هي أيضاً نقطة حاسمة على وجه الإطلاق في خطابه. وسوف تكون الترجمة، حينئذٍ، كما ينبغي لها أن تكون دائماً، تحويلاً للغة بوساطة لغة أخرى. إنني، طبعاً، أزعّم أنّ كلمة «(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا) ف» يمكن أن تصلح لاستعمالات أخرى: أولاً لأنّها تعبّر ليس فقط عن فعاليّة الاختلاف «الأصلي»؛ بل تعبّر كذلك عن اللف والدوران المُريّث لفعل اختلف؛ وبصورة خاصة، لأنّ الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا) ف، بالرغم من علاقات الائتلاف العميقة التي يرتبط بها، مكتوباً بهذا الشكل، مع الخطاب الهيغلي، كما يجب أن يقرأ، في وسعه من ناحية معينة ليس قطع الصلة مع هذا الخطاب فحسب، وهو شيء لا معنى له ولا حظّ له في أن

58. Totalité.

59. Der Gegen-wart.

60. Quantum.

61. «(Sondern es ist eine differente Beziehung)».

62. «Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung».

الذات المتكلمة أو الدالة، بهذا المعنى، لن تكون حاضرة إزاء نفسها بوصفها ذاتاً متكلمة أو دالة، دون عمل [لعب] الـ(ا)(ت)خ(ا) (ت)ل(ا)ف اللساني أو السيميولوجي. لكن ألا يمكن تصوّر حضور، وحضور للذات إزاء نفسها، قبل كلامها أو علامتها، حضور للذات إزاء نفسها داخل وعي صامت وحدسي؟

يفترض مثل هذا السؤال، إذاً، أنّ ثمة قبل العلامة وخارجاً عنها في معزل عن أي أثر أو أيّ (ا)(ت)خ(ا) (ت)ل(ا)ف، شيئاً كذلك، من شأنه أن يجعل الوعي ممكناً. وأنّ في وسع الوعي، حتى قبل أن يوزع دلائله في المكان وفي العالم، أن يتجمّع داخل ذاته في حضرة نفسه. لكن ما الوعي؟ ماذا يعني «وعي»؟ إنّ الوعي غالباً ما لا يعطى، في جميع تغيراته، حتى في صورة «المعنى المقصود» نفسها، للتفكير إلا بوصفه حضوراً إزاء الذات، وإدراك الحضور لنفسه. وما يصدق هنا على الوعي يصدق كذلك على الوجود المسمّى وجوداً ذاتياً بوجه عام. وكما أنّ مقولة الذات لم تستطع أبداً أن تكون موضوعاً للتفكير دون الإحالة على الحضور من حيث هو أساس<sup>63</sup> أو جوهر<sup>64</sup>،... إلخ، كذلك الذات من حيث هي وعي لم يحدث لها أبداً أن أعلنت عن نفسها بكيفية أخرى غير كونها حضوراً إزاء نفسها. فالامتياز الذي مُنح للذات يدلّ إذاً على الامتياز الذي مُنح للحضور. وحتى حينما يجري وصف الزمانية المتعالية للوعي بالعمق الذي أنجزه به هوسرل، فإنّ «الحاضر الحي» هو الذي تعطى له القدرة على تأليف الآثار ولّمها دون انقطاع.

هذا الامتياز هو أثر الميتافيزيقا، إنّهُ الوسط الذي يعيش فيه تفكيرنا من حيث هو واقع في شبك لغة الميتافيزيقا. لا يمكن أن نرسم حدوداً لمثل هذا السياج أو السور إلا ونحن نلتمس [نرُجّ - م] اليوم قيمة الحضور التي برهن هايدغر على أنّها هي المحدّد الوجودي - اللاهوتي للكينونة؛ وإذ نلتمس [نرُجّ - م]، بهذه الكيفية، قيمة الحضور هذه، عن طريق إخضاعها لتساؤل ينبغي أن يكون له وضع فريد تماماً، فإننا نسائل الامتياز المطلق لهذا الشكل، أو لهذا الزمن الذي أُضفي على الحضور بوجه عام، أي على الوعي بوصفه قصداً داخل الحضور إزاء الذات.

دائرة اللسان، «تابعة، أو وظيفة» للسان، ولا تصير ذاتاً متكلمة إلا بموافقة كلامها، حتى فيما يطلق عليه «الإبداع» و«الحرق» لنسق الأوامر التي يأمر باتباعها اللسان بوصفه منظومة من الاختلافات، أو على الأقل بموافقة كلامها للقانون العام للـ(ا)(ت)خ(ا) (ت)ل(ا)ف، عن طريق الاقتداء بمبدأ اللسان الذي قال عنه دوسوسور إنّهُ «اللغة متقوصاً منها الكلام». «فاللسان ضروري لكي يكون الكلام واضحاً ومفهوماً، ويحدث مفعولاته كلها».

إذا ما اعتبرنا، على سبيل الافتراض، أنّ التعارض بين الكلام واللسان دقيق على نحو مطلق، فإنّ الـ(ا)(ت)خ(ا) (ت)ل(ا)ف سيكون ليس فقط عمل [لعب] جملة الاختلافات داخل اللسان، وإنّما سيكون كذلك هو العلاقة بين الكلام واللسان، وكذا المنعرج الذي يجب أن أدور منه كي أتكلّم، والضمانة أو العربون الصامت الذي يجب عليّ أن أقدمه، والذي يصلح أيضاً بالنسبة إلى السيميولوجيا العامّة، التي تنظم جميع العلاقات بين الاستعمال والخطاطة، من الرسالة حتى السنن... إلخ. (حاولت في مكان آخر أن أشير إلى أنّ الـ(ا)(ت)خ(ا) (ت)ل(ا)ف داخل اللسان، وفي العلاقة بين الكلام واللسان، يمنع الفصل الجوهرى الذي أراد دوسوسور، في طبقة أخرى من طبقات خطابه، أن يقيمه بصورة تقليدية بين الكلام والكتابة؛ إذ لمّا كانت ممارسة اللسان أو السنن تفتقر عمل [لعب] جملة من الأشكال التي ليس لها جوهر محدّد وثابت، مثلما تفتقر أيضاً داخل ممارسة هذا العمل [اللعب] حفظاً للاختلافات واستشرافها، وإفساحاً وريثاً، وعمل [لعب] جملة من الآثار، فإنّه لا بدّ من أن تكون تلك الممارسة ضرباً من الكتابة قبل اختراع اسمها، كتابة - أصلية ليس لها أصل حاضر، لا أصل لها ولا مبدأ. ومن هنا جاء التشطّيب المنتظم على المبدأ الأصل (archi)، وتحويل السيميولوجيا العامّة إلى غراماتولوجيا [علم الآثار أو النقوش المرسومة، أو الكتابة - م]، تقوم بعمل نقدي حول كلّ ما يستبقي في السيميولوجيا، بما في ذلك مفهومها الأم وهو العلامة - مفترضات ميتافيزيقية مناقضة لموضوع الـ(ا)(ت)خ(ا) (ت)ل(ا)ف.

قد يراود أحداً أن يعترض عليّ قائلاً: حقاً، إنّ الذات لا تصير متكلمة إلا إذا عاشرت نسق الاختلافات اللسانية وتألّفت معه؛ أو، أيضاً، إنّ الذات لا تصير دالة (وهو ما يحصل، بصفة عامة، بالكلام، أو غيره) إلا إذا اندرجت في دائرة نسق الاختلافات، وإنّ

63. Upokeimenon.

64. Ousia.

للقمع اللامبالي؟ وهو ما لا يستبعد، طبقاً لهذا المنطق نفسه، وللمنطق بالذات، أن تحيا الفلسفة في الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت) ل(ا)ف وبه، وهي تعمي نفسها بذلك فلا ترى العين ذاته (le mème) الذي هو المطابق أو المساوي. إنَّ العين ذاته، بالتحديد، هو الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف (بالحرف a)، بوصفه عبوراً منعرجاً وملتبساً من مختلف إلى آخر، من أحد طرفي التقابل إلى آخر. وهكذا يمكننا أن نعود إلى جميع الأزواج المتقابلة التي بنيت عليها الفلسفة، والتي يعيش بها خطابنا، لنرى فيها ليس انمحاء التقابل؛ بل إعلان ضرورة عن نفسها، حيث يظهر أحد الطرفين بمثابة الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف للآخر، بمثابة الآخر مؤجلاً ومرجاً داخل اقتصاد للعين ذاته (المعقول بوصفه مؤجلاً للمحسوس، وبوصفه محسوساً مؤجلاً؛ والمفهوم بوصفه حدساً مؤجلاً- مؤجلاً، والثقافة بوصفها طبيعة مؤجّلة- مؤجّلة، وكل أغيار الفيزيس [الطبيعة] - من تقنية وناموس [قانون]، ومجتمع، وحرية، وتاريخ، وروح [فكر، عقل - م]... إلخ- بوصفها طبيعة مؤجّلة أو طبيعة مؤجّلة. إنَّها فيزييس في حالة الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف. فانطلاقاً من انتشار هذا العين ذاته وانبثاقه بوصفه الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، تعلن عن نفسها عينيّة<sup>66</sup> الاختلاف والتكرار في العود الأبدي. تلك تيمات كثيرة يمكن ربطها، عند نيتشه، بعلم أعراض<sup>67</sup> يكشف دوماً عن لفّ ودوران، أو عن مكر تقوم به جهة متكررة في الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف [في إرجائها- م]؛ أو أيضاً ربطها بمجموع تيمات التأويل الفعال الذي يستبدل بكشف النقاب عن الحقيقة باعتبارها عرضاً للشيء نفسه في حضوره... إلخ. الفكّ المستمرّ للرموز<sup>68</sup>. إنَّه راموزٌ بغير حقيقة، أو على الأقل، منظومة من الرموز لا تحكمها قيمة الحقيقة التي تصير إذ ذاك مجرد وظيفة متضمنة، داخلية، ومُسوّرة.

نستطيع، إذًا، أن نطلق الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف على هذا الخلاف والشقاق والتنازع «الفعال»، والمتحرك، بين قوى مختلفة، وبين اختلافات القوى التي يعارض بها نيتشه منظومة القواعد الميتافيزيقية برمتها، حيثما تتحكم في الثقافة والفلسفة والعلم.

نتهي إذًا إلى أننا نضع الحضور- وبصورة خاصّة الوعي والوجود إزاء الذات الذي يتّسم به الوعي- لا بوصفه شكلاً قابلياً مطلقاً<sup>65</sup> للكينونة، وإنَّما نظرته بوصفه «تعيّناً»، و«مفعولاً». إنَّه تعين ومفعول داخل نسق لم يعد هو نسق الحضور؛ بل نسق الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، الذي لا يعود يحتمل التقابل بين الفعل والقابليّة، ولا بين العلة والمعلول، أو بين عدم التعين والتعين... إلخ. حيث إنَّنا؛ إذ نشير إلى الوعي بوصفه مفعولاً أو تعيناً، إنَّما نستمر في العمل وفقاً لمفردات ما نرسم/ نزيل حدوده (de-limite) هو نفسه، لدواعٍ استراتيجية يمكن أن نتخذ في شأنها قراراً بترؤ ووضوح، وأن نحسبها حساباً منهجياً.

قبل أن يصدر هذا العمل الرائع بصورة جذريّة ومعبرة جداً عن هايدغر، كان قد صدر أيضاً عن نيتشه وفرويد، اللذين شكّك كلّ منهما، كما هو معروف، وأحياناً بكيفية متشابهة جداً، في الوعي من جهة يقينه الواثق من نفسه. لكن، أليس من الجدير بالانتباه أن يكون كلّ منهما قد فعل ذلك انطلاقاً من موضوع الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف؟

إنَّ هذا الأخير يظهر، بالاسم نفسه تقريباً، في نصوصهما وفي تلك الأماكن التي يخضع فيها كلّ شيء للعب والجواز. لن أستطيع أن أتوسّع في ذلك هنا. سأذكر فقط بما يراه نيتشه من أن «الفعاليّة الرئيسة لا واعية»، ومن أن الوعي مفعول لقوى ليس جوهرها ومسالكتها وكيفياتها ملكاً له. إنَّ القوّة لا تكون هي نفسها أبداً حاضرة: إنَّها ليست إلا عمل [لعب] جملة من الاختلافات والكميات. ولن توجد قوّة، بمعنى عام، إن لم يوجد اختلاف أو فرق بين قوى. والاختلاف، أو الفرق في الكميّة أهم هنا من محتوى الكميّة، ومن المقدار المطلق نفسه: «إنَّ الكميّة نفسها لا تنفك إذًا عن الاختلاف في الكميّة. فالاختلاف في الكميّة هو جوهر القوّة، وهو نسبة القوّة إلى القوّة. والحلم بقوتين متساويتين، حتى عندما نحدّد لهما اتجاهين متضادين، هو حلم غامض وفتح، إنَّه حلم إحصائي ينغمس فيه الكائن الحي، لكنّ الكيمياء تبدّده» (دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، ص 49). أو ليست فلسفة نيتشه برمتها نقداً للفلسفة من حيث هي عدم اكتراث فعال بالاختلاف، ومن حيث هي نسق للاختزال أو

66. La mèmété.

67. Symptomatologie.

68. Déchiffrement.

65. Forme matricielle absolue.

تأجيل؛ أي (ا) (ت) (خ) (ا) (ت) (ل) (ا) (ف) ، وهو تأجيل، و(ا) (ت) (خ) (ا) (ت) (ل) (ا) (ف) للآخر. وهكذا، إنَّ كلَّ تقابل بين مفهومين، يظهر بمظهر الدقة وعدم قابليته للاختزال (مثل تقابل مفهومي الثانوي والأولي)، يجد نفسه، في هذه اللحظة أو تلك، موصوفاً بكونه «تخيلاً نظرياً»<sup>73</sup>. كذلك أيضاً، إنَّ الاختلاف بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، على سبيل المثال (لكن مثلاً كهذا يحكم كلَّ شيء، ويتعلق بكلَّ شيء)، ليس سوى الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف) بوصفه التفافاً [أرجأ- م] (Aufschieben)، [إرجاء- م] (Aufschub). كتب فرويد في كتابه ما وراء مبدأ اللذة: «ينمحي مبدأ اللذة تحت تأثير غريزة حفظ الأنا، ويتراجع ليترك مكانه لمبدأ الواقع الذي يجعلنا نقبل، من غير أن نتخلى عن الهدف النهائي الذي هو اللذة، تأجيل أو إرجاء تحقيقه، وعدم اغتنام فرصة بعض الإمكانيات المتاحة لاستعجال هذا التحقيق؛ بل نقبل حتى أن نتحمل، لصالح الدوران الطويل [الإرجاء إلى ما بعد- م] (Aufschub) الذي نسلكه من أجل الوصول إلى اللذة، نَغْصاً (déplaisir) مؤقتاً».

ها هنا نصل إلى نقطة في منتهى الإبهام والغموض، إلى لغز الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ت) (ل) (ا) (ف) نفسه، وإلى ما يقسم، بالتحديد، مفهومه قسمة غريبة. لا ينبغي استعجال اتخاذ القرار؛ إذ كيف يمكن التفكير في الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف) باعتباره التفافاً اقتصادياً يروم على الدوام، داخل المجال الحيوي للعين ذاته، تحصيل اللذة أو الحضور المؤجل، بحساب وتدبير (واع أو لا واع)، وفي الآن نفسه، باعتباره، من جهة أخرى، علاقة مع الحضور المستحيل، وإنفاقاً بغير حساب، أو تذبذباً، وفقداناً لحضور لا يعوّض، واستهلاكاً بغير رجعة للطاقة؛ بل دفعة غريزية للموت، وعلاقة مع آخر مغاير كلِّ المغايرة، يوقف في الظاهر كلَّ اقتصاد ويلغيه. من البدهي -بل هي البداهة نفسها- أنه لا يمكن أن نجتمع في تفكيرنا بين الاقتصادي واللاقتصادي، ولا بين العين ذاته والمغاير مغايرة تامة... إلخ. وإذا كان الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف) هو هذا المستحيل تصوّره والتفكير فيه، فربّما وجب عدم التسرّع في إخراجه إلى حيّز الوضوح والبداهة، وإلى الوسط الفلسفي الحيوي للبداهة والوضوح؛ إذ إنَّ إخراجه إلى هذا الوسط سيبدّد باكراً ما فيه من سراب ومخالفة للمنطق،

ومأ له دلالة، من الناحية التاريخية، أن تكون هذه الديافورستيقاً<sup>69</sup> -من حيث هي علم طاقة أو اقتصاد للقوى متناسق مع الشك في أولوية الحضور بوصفه وعياً - هي الدفاع الأكبر أيضاً لفكر فرويد: ديافورستيقاً أخرى، هي في آنٍ واحد نظرية فكّ الرمز (أو الأثر)، وعلم طاقة. إنَّ الشك في سلطة الوعي هو أولاً وعلى الدوام شك (ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف) في جوهره.

تتصافر في النظرية الفرويدية دلالتا (ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف) المختلفتان في الظاهر: اختلف بمعنى قابلية الفرز، وتميُّز، وتباين، وانفصال، وإفساح، ثمَّ اختلف بمعنى التفاف، وأجل، وحفظ، وريت. أكتفي بالتذكير بأن:

1. مفاهيم الأثر (Spur)، والشقّ [شق طريق، وفتح مسلك- م] أو الصّدع (Bahnung)، وقوى الشق، كانت، منذ كتاب فرويد<sup>70</sup> [تخطيط إجمالي لعلم نفس علمي- م]، غير قابلة للانفصال عن مفهوم الاختلاف. فلا يمكن وصف أصل الذاكرة، والنفسانية بوصفها ذاكرة بوجه عام (واعية كانت، أو لا واعية)، إلا بحسبان الاختلاف بين الشقات<sup>71</sup>. يقول فرويد ذلك صراحة: لا شق دون اختلاف، ولا اختلاف دون أثر.

2. جميع الاختلافات في إنتاج الآثار اللاواعية، وفي سيرورات التسجيل، يمكن أن تؤوّل، أيضاً، باعتبارها لحظات للـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف)، بمعنى الحفظ والادخار. ووفقاً لخطاطة ظلت توجه، دون انقطاع، تفكير فرويد وتقوده، فإنَّ حركة الأثر قد وُصفت باعتبارها مجهوداً للحياة وهي تحمي نفسها بتأجيل أو إرجاء الصرف الخطير لطاقتها، وتكوين مخزون أو مؤونة<sup>72</sup>. إنَّ جميع تقابلات المفاهيم التي تخترق التفكير الفرويدي تقرن كلَّ مفهوم بآخر بوصفهما لحظتين للـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف). فليس كلُّ واحد من المفهومين المتقابلين سوى الآخر مؤجلاً. كلُّ واحد منهما هو الآخر في حالة

69. Diaphoristique.

70. Entwurf einer Psychologie.

71. Frayages.

72. Une reserve [Vorrat].

73. Une fiction théorique.

احتمال لكي يكون المُفَوِّضُ «موجوداً» وحاضراً، ولكي يكون «هو نفسه» في مكان ما، بـلَهُ أن يصير واعياً. وبهذا المعنى إنَّ اللاوعي، خلافاً للألفاظ المستعملة في نقاش قديم، معزز بجميع الاستثمارات الميتافيزيقية التي دأب دائماً على تسخيرها، لا يفضل كونه «شيئاً» كونه «شيئاً» آخر، ولا كونه «شيئاً» كونه وعياً افتراضياً أو مقنعاً. هذه الآخريّة الجذريّة بالنسبة إلى كلِّ كَيْفِيَّةٍ ممكنة للحضور تسم بميسمها مفعولات اضطرارية تحصل بعدياً، إنَّها مفعولات التأخير أو الإبطاء. وإن أردنا أن نصفها، ونقرأ آثار آثار «اللاوعي» (إذ لا وجود لأثر «واع»)، فإن لغة الحضور أو الغياب، والخطاب الميتافيزيقي للفينومينولوجيا، لا يفني بالعرض. (بيد أن «الفينومينولوجي» ليس هو وحده من يتكلم هذه اللغة).

إنَّ بنية التأخير أو الإبطاء<sup>74</sup>، التي يتحدّث عنها فرويد تمنعنا، بالفعل، من أن نجعل من الإزمان (الإرجاء) مجرد تعقيد ديالكتيكي للحاضر الحي، من حيث هو تأليف أصلي لا ينقطع، ينعكس على ذاته باستمرار، ويتجمّع في ذاته؛ تأليف مُجمّعٌ لآثار انحفاظية واستشرافية. إننا نواجه مع آخريّة «اللاوعي» ليس فحسب مسألة حاضر متعدّد ومعدّل - ماضياً أو آتياً - وإنَّها نواجه مسألة «ماضي» لم يكن أبداً حاضراً، ولن يكون أبداً حاضراً، ماضي لن يكون «آتياً» أبداً إنتاجاً، أو إعادة إنتاج تتخذ شكل الحاضر. إنَّ مفهوم الأثر لا يقبل المقايسة مع مفهوم الحفظ أو التذكّر، ولا مع تحوّل ما كان حاضراً إلى ماضي. لا يمكن التفكير في الأثر - ومن ثمّ في الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف) - انطلاقاً من الحاضر، أو من حاضر الحاضر.

«ماضي لم يكن أبداً حاضراً»، هذه العبارة هي التي وصف بها إيمانويل ليفيناس، وفقاً لمسالك ليست بالتأكيد مسالك التحليل النفسي، أثر الآخريّة المطلقة ولغزها: الغير (autrui). يتضمن التفكير في الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف)، في هذه الحدود، ومن هذه الزاوية من النظر على الأقل، كلِّ ما ينهض به ليفيناس من نقد تجاه الأنطولوجيا الكلاسيكية. إنَّ مفهوم الأثر، وكذا مفهوم الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف)، ينظمان، على هذا النحو، عبر هذه الآثار المختلفة، وعبر اختلافات الآثار، بمعناها لدى نيتشه وفرويد وليفيناس (وليست «أسماء المؤلفين» هنا سوى

بوساطة حساب لا يخطف، نعرفه جيداً، إنَّه أثرٌ تعرّفنا موقعه وضرورته ووظيفته داخل بنية الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف). إن ما في وسعه داخل الفلسفة أن يجني فائدة من ذلك، قد سبق أن أخذ في الحساب داخل نسق الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف)، كما يجري حسابه وتديره هنا. فقد حاولت، في مكان آخر، عبر قراءة لجورج بطاي (G. Bataille)، أن أشير إلى ما يمكن أن يكون إقامة علاقة، إن شئتم، دقيقة و«علمية»، بين «اقتصاد ضيق»، لا يفسح المجال داخله لأيّ دور للتبذير والموت وتعريض الذات لخطر اللامعنى... إلخ، وبين اقتصاد عام يأخذ في حسابه عدم الادخار، إن صحَّ القول. إنَّها علاقة بين الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف) فيتحقق في تحصيل منفعة وبين الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف) يخفق في تحصيل منفعة، لأنَّ تأجيل الحضور الخالص دون خسارة يختلط مع الخسارة المطلقة، مع الموت. بهذه العلاقة المقامة بين الاقتصاد الضيق والاقتصاد العام يُزاح المشروع الفلسفي نفسه، ويُعاد إدراجه ضمن نوع النزعة الهيغلية المفضّلة.

ذلك لأنَّ الطابع الاقتصادي لـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف) لا يتضمّن بتاتاً أنَّ الحضور المؤجل قابل دائماً للحضور من جديد، وأنَّ الأمر هنا لا يعدو أن يكون استثماراً متأخراً مؤقتاً من غير خسران، وعرضاً للحضور، وقبضاً للربح، أو ربحاً للقبض. خلافاً للتأويل الميتافيزيقي، الديالكتيكي، «الهيغلي» للحركة الاقتصادية لـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف)، علينا هنا أن نسلّم بوجود لعب يكون فيه الخاسر رابحاً، ويتحقق فيه الربح والخسارة في كلِّ رمية لزهرة النرد، أو في كلِّ مرهنة. إذا كان التقديم الذي حول اتجاهه يظّل، بصورة من الصور، مرفوضاً بقسوة لا تلين وعلى نحو نهائي، فليس ذلك لأنَّ حاضراً ما يظّل محتبئاً، أو غائباً؛ بل لأنَّ الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل(ا)ف) يجعلنا نحافظ على ارتباطنا بعلاقة مع ما نجهل بالضرورة أنَّه يتجاوز الخيار بين الحضور والغياب. [هناك] آخريّة - يطلق عليها فرويد الاسم الميتافيزيقي: اللاوعي - منفلطة، بصورة نهائية، من كلِّ سيرورة للتقديم، التي قد نفترض أنَّ بإمكاننا أن ندعو تلك الآخريّة بوساطة هذه السيرورة للظهور والتجلي بنفسها. وكما نعلم إنَّ اللاوعي، في هذا السياق، وتحت هذا الاسم، ليس حضوراً إزاء ذاته محتبئاً، وافتراضياً، وموجوداً بالقوّة. إنَّه يؤجّل نفسه، أو يؤخّرها. ويعني ذلك - لا ريب - أنَّه ينتسج من اختلافات، وأنَّه أيضاً يبعث بممثلين ومفوضين وينبئهم عنه. لكن ليس هناك أيُّ

74. Nachträglichkeit.

الكيوننة، أليس ذلك كله سوى مفعول لـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا) ف داخل الميتافيزيقا؟ فلعلّ انبساط (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف ليس حقيقة الكيوننة، أو تحقّية الكيوننة فقط. وربّما وجب القيام بمحاولة التفكير في هذا التفكير الذي لا مثيل له، أو هذا الرسم الصامت للأثر؛ فربّما لم يكن تاريخ الكيوننة نفسه، الذي يجند التفكير فيه اللوغوس الإغريقي-الغربيّ، كما يحصل في الاختلاف الأنطولوجي، سوى حقبة من أحقاب الديافيرين [الاختلاف، الخلاف- م]. بل لن نعود، حينئذٍ، قادرين حتى على تسميته «حقبة»، لانتهاء مفهوم الحقيّة<sup>75</sup> إلى داخل التاريخ بوصفه تاريخاً للكيوننة. وما دام لم يكن للتاريخ أبداً «معنى، أو اتجاه»، ولم يفكر فيه، أو لم يسم أبداً من حيث هو كذلك، إلا وهو مستتر داخل الكائن، فإنّ الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف (هو)، بكيفيّة شديدة الغرابة، «أقدم» من الاختلاف الأنطولوجي، أو من حقيقة الكيوننة. ففي هذا العصر يمكن أن نسّميه عمل [لعب] الأثر. إنّه أثر لم يعد ينتمي إلى أفق الكيوننة، بيد أنّ عمله [لعبه] يحمل معنى الكيوننة ويحيط به: إنّه عمل [لعب] الأثر، أو الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، الذي لا معنى له، وليس موجوداً، ولانتهاء له. فما من صيانة، وما من عمق لهذا الشطرنج الذي لا قعر له، والذي توضع فيه الكيوننة موضع الرهان.

ربّما كانت هذه هي الكيفيّة التي سبق أن تبدّد بها العمل [اللعب] الهيراقليطي المخالف لذاته والمختلف عن ذاته<sup>76</sup>، والمنازع لذاته، مثل أثر داخل تعيين الديافيرين في الاختلاف الأنطولوجي.

ما من شك في أنّ التفكير في الاختلاف الأنطولوجي يطلّ مهمّة صعبة، فبقي إعلانها والتعبير عنها غير مسموع تقريباً. لهذا إنّ استعدادنا، فيما وراء لوغوسنا، لـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف يبلغ من العنف حدّاً يجعله لا يتقاد بعد للتفتيش والتحقيق بوصفه حقبة للكيوننة واختلافاً أنطولوجياً، لا يعني الاستغناء عن المرور عبر حقيقة الكيوننة، كما لا يعني، بأيّ وجه من الوجوه، «انتقاد» ضرورتها المستديمة، و«جحدها» ونكرانها. ينبغي، على العكس، المكث داخل صعوبة هذا العبور، وتكرار القيام به خلال القراءة الدقيقة والصارمة للميتافيزيقا، حيثما تقم بتحديد معايير

مؤشرات)، الحزمة التي تجمع «عصرنا» وتخرقه، من حيث هي رسم لحدود للأنطولوجيا (للحضور).

نقصد حدود الكائن والكائنيّة. إنّ هيمنة الكائن هي التي يلتمسها [يرجّؤها- م] الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، وذلك بالمعنى اللاتيني القديم للفعل التمس (solliciter)، وهو زعزعة شيء في جملته، ورّجّه في كليته. فما ينصبّ عليه السؤال في فكر الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، إذاً، هو تحديد الكيوننة في الحضور، أو في الكائنيّة. ولن يكون في وسع سؤال كهذا أن يزيغ وينقاد للفهم دون أن يفتح في مكان ما (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف الكيوننة عن الكائن. نتيجة أولى: الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف غير موجود. إنّه ليس كائناً- حاضراً، مهما أردناه كاملاً، وفريداً، ومبدئياً، أو متعاليّاً. إنّه لا يحكم شيئاً، ولا يسود على شيء، ولا يبارس في أيّ مكان أيّ سلطة. لا يعلن عن نفسه عبر أيّ حرف من حروف التاج. لا توجد مملكة للـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، بل إنّه يخرّض على الانقلاب ضدّ كلّ مملكة. الشيء الذي يجعله بطبيعة الحال مهدّداً ومرعباً، بصورة محتومة، لكلّ ما يتوق فينا إلى المملكة. إنّه خطر يهدّد الحضور الماضي، أو المقبل لمملكة ما. فباسم مملكة من المملكات يمكن أن يُعاب عليه أنّه يريد أن يسود ويحكم، ظلماً بأنّ شأنه سوف يزداد إذا ما كتب بحرف تاج.

هل يجد الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، مع ذلك، مكاناً يلائمه داخل فجوة الاختلاف الأونطقي-الأنطولوجي كما يتمّ التفكير فيه اليوم، وكما يفكر الـ«عصر» في نفسه داخله، خاصّة من «خلال» التأمل الهايدغري الذي لا حميد عنه، إن جاز القول؟

ليس هناك جواب بسيط عن سؤال كهذا.

حقاً إنّ الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف ليس هو ذاته، في بعض أوجهه، سوى انبساط متجدّد في التاريخ وفي التحقّب الزمني للكيوننة، أو انبساط للاختلاف الأنطولوجي. إنّ حركة هذا الانبساط هي التي يسمها الحرف ألف (a).

ومع ذلك نتساءل: أليس التفكير في معنى الكيوننة وحقيقتها، أيضاً، وتحديد (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف في الاختلاف الأونطقي-الأنطولوجي، والاختلاف مدرّكاً في أفق سؤال

75. Epoqualité.

76. En diapheron eautò.

هذا الحاضر والحضور تبقى ماهية ذلك المنشأ سرية. ولا يقتصر ذلك على ماهية ذلك المنشأ والأصل؛ بل حتى مجرد العلاقة بين الحاضر والحضور يظل من المحال تصوورها والتفكير فيها (im-pensé). ومنذ الفجر، يبدو أن الحضور والكائن-الحاضر قد كان كل منهما، على حدة وعلى انفصال، وشيئاً من الأشياء. ويصير الحضور هو نفسه، على نحو غير محسوس، حاضراً ما... إن ماهية الحضور، ومن ثم اختلاف الحضور عن الحاضر، منسيان. إن نسيان الكينونة هو نسيان اختلاف الكينونة عن الكائن (عن الترجمة الفرنسية، ضمن سبل chemins، ص 296 - 297).

إن هايدغر، وهو يعود بنا إلى اختلاف الكينونة عن الكائن (إلى الاختلاف الأنطولوجي) باعتباره اختلاف الحضور عن الحاضر، يقدم اقتراحاً؛ بل مجموعة من الاقتراحات، لن يتعلق الأمر هنا بـ«نقدها»، بضرب من تسرع الحماقة، وإنها سيتعلق بنسبتها، بالأحرى، إلى قدرته على الاستفزاز.

لنسرّ بتمهل. ما يريد هايدغر أن يبينه، إذاً، هو ما يأتي: إن اختلاف الكينونة عن الكائن، منسي المتمايز، قد اختفى دون أن يخلف أثراً. وحتى أثر الاختلاف غرق واستبهم. إذا سلمنا بأن الـ(ا)(ت)خ(ا)ل(ا)ف (هو) (نفسه) مغاير للحضور والغياب، وإذا كان يرسم أثراً، فمن اللازم علينا، حينئذ، أن نتكلم، فيما يتعلق بنسيان اختلاف (الكينونة عن الكائن)، عن اختفاء أثر الأثر. ذلك ما يشير إليه، فيما يبدو، المقطع التالي من حكمة أناكسياندر: «نسيان الكينونة جزء من ماهية الكينونة نفسها المحجوبة بهذا النسيان. فقد بلغ إمعان النسيان في انتمائه إلى مصير الكينونة حدّاً جعل فجر هذا المصير يتدبّر، على وجه التحديد، بوصفه كشافاً لحجاب الحاضر في حضوره. يعني ذلك أن تاريخ الكينونة يبدأ بنسيان الكينونة، من حيث إن الكينونة تصون ماهيتها، واختلاف الكينونة عن الكائن. فالاختلاف مفتقد، ويظل منسياً. والمختلف المميّز (le différencié)- الحاضر والحضور- هو وحده الذي يظل فاقداً للمأوى، لكن

الخطاب الغربي، وليس فقط في نصوص «تاريخ الفلسفة». ينبغي أن نتيح فيها لأثر ما يتعدى حقيقة الكينونة أن يظهر/ يخفي بكلّ دقة وصرامة. ينبغي أن نتيح الظهور/ الاختفاء لأثر ما لا يمكن له أبداً أن يقدم نفسه ويحضر، لأثر لا يمكن له هو نفسه أن يقدم نفسه ويحضر: لا يمكن له أن يظهر ويتجلى من حيث هو كذلك في ظاهرتة. إنه أثر يقع فيما وراء ما يربط في العمق الأنطولوجيا الأساسية والفينومينولوجيا. لما كان الأثر (م)(ت)خ(ا)ل(ا)ت(ا) لفا [مؤجلاً، مرجأ- م] على الدوام، فإنه لا يكون أبداً كذلك في تقديمه لذاته. إنه ينمحي إذ يقدم نفسه، وينكتم صوته؛ إذ يرجع الصدى، مثل الألف (a) إذ يكتب، وإذ يسجل هرمه داخل الـ(ا) (ت)خ(ا)ل(ا)ف.

في وسعنا على وجه العموم بهذه الحركة أن نكشف النقاب عن الأثر المنبئ والمنحفظ في الخطاب الميتافيزيقي، وخاصّة في الخطاب المعاصر الذي قال، من خلال المحاولات التي استرعت اهتمامنا آنفاً (نيتشه، فرويد، ليفيناس)، اختتام الأنطولوجيا. وبوجه أخصّ في النصّ الهايدغري.

إن الأخير ليستفزنا لمساءلة ماهية الحاضر، وحضور الحاضر.

فما الحاضر؟ وما التفكير في الحاضر في حضوره؟

لننظر مثلاً في نصّ هايدغر الصادر سنة 1946، الذي يحمل عنوان (حكمة أناكسياندر)<sup>77</sup>. يذكر هايدغر في هذا النصّ أن نسيان الكينونة ينسى اختلاف الكينونة عن الكائن: «لكن شأن الكينونة هو أن تكون كينونة للكائن (l'être de l'étant). والصيغة اللسانية التي تتخذها هذه الإضافة [بحرف ل - de م] التي تحمل معنى متعدداً ملغزاً، تُسمى نشأة أو تكويناً<sup>78</sup>، ومنشأ أو أصلاً<sup>79</sup> للحاضر انطلاقاً من الحضور<sup>80</sup>. ومع تنامي وانسباط

77. Der Spruch des Anaximander.

78. (Genesis) genèse.

79. Herkunft, provenance.

80. يستخدم ديريدا (وقبله هايدغر) لفظة «présent» بدلالاتها الاشتقاقية اللاتينية المركبة: praesentem من praesens المركبة من prae بمعنى «أمام»، ومقدمة»، و«sum»، بمعنى «أنا موجود»، فيكون أصلها الاشتقاقي إذاً: «أنا

أمام، أو في المقدمة». لذلك أمكن لديريدا أن يكتب هذه اللفظة هكذا présent. وكذا لفظة «حضور» على الشكل présence، مبرزاً دلالتها الاشتقاقية المركبة. وهو ما يستحيل نقله في اللفظتين العربيتين «حاضر» و«حضور»، فاكفينا بتغليظ حروفهما، لإبراز استعمالهما بدلالة خاصة (المترجم).

بقليل: «على أن اختلاف الكائن عن الكينونة لا يمكن أن يأتي إلى التجربة من حيث هي منسي، إلا إذا سبق له أن انكشف مع حضور الحاضر، وخُتِمَ عليه، على هذا النحو، داخل أثر يبقى محفوظاً في اللسان الذي تتأتى له الكينونة».

كتب هايدغر، في مكان أبعد عن تلك الفقرة، وهو يتأمل [فعل - م] كريون (το κριον)، بمعنى صان، لدى أناكسياندر، مترجماً إيَّاه إلى الألمانية بصيانة<sup>81</sup>: «يجرّ الصون، بتهيئته للوافق والاحترام، الحاضر في مقامه ويدعه، في كل مرة، حرّاً من أجل مقامه. بيد أن الحاضر يجد نفسه، بسبب ذلك عينه، معرّضاً، كذلك، لخطر التصلب باستمرار في الإلحاف واللجاجة انطلاقاً من مدته الماكثة. ولهذا النتيجة نفسها، يظلّ الصون في ذاته نزاعاً لوضع اليد<sup>82</sup> (عدم الصون) على الحضور، داخل التنافر والشقاق<sup>83</sup> (والانفكاك، والانفصال)<sup>84</sup>. إن الصون يصل ما انفصل بسابقة الفصل dis-».

ففي اللحظة، التي يعترف فيها هايدغر بالصون بوصفه أثراً، ينبغي أن يطرح السؤال: هل يمكن، وإلى أي مدى، التفكير في هذا الأثر، وفي سابقة الفصل dis- في الـ(ا) (ت) (خ) (ل) (ا) ف (différance)، بوصفها ماهية للكينونة وكنهها؟ ألا تحيل سابقة الفصل dis- في الـ(ا) (ت) (خ) (ل) (ا) ف (différance) على ما وراء تاريخ الكينونة، وعلى ما وراء لغتنا أيضاً، كما على كل ما يمكن أن يُسمّى فيها؟ ألا تدعو سابقة الفصل هذه، داخل لغة الكينونة، إلى التحويل العنيف، بالضرورة، لهذه اللغة بلغة أخرى مغايرة لها تماماً؟

لندقق هذا السؤال. لكي نخرج «الأثر» من مكمنه (ومن ذا الذي يظن أننا نطارده أبداً شيئاً آخر غير مسالك تستوجب اقتفاء أثرها)؟ علينا أن نقرأ أيضاً المقطع التالي: «إن ترجمة كريون (κριον) بـ«الصون» لم يصدر عن تفكير اشتقاقي -معجمي. لقد أتى اختيار كلمة الصون من ترجمة (tra-duction) (übersetzen) [حرفياً:

ليس من حيث هو مختلف مميّز. على عكس ذلك، ينمحي الأثر الصبحي للاختلاف، ما دام الحضور يتجلّى بوصفه كائناً -حاضراً، ويجد مصدره في (كائن) -حاضر أعلى».

لما لم يكن الأثر حضوراً؛ بل شبح حضور مفكك الأوصال، ومزحج، ويحيل على نفسه، وليس له محلّ بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإن الانمحاء جزء من بنيته. و[هذا - م] الانمحاء ليس فحسب ذلك الانمحاء الذي يفترض فيه أنه قادر دوماً على مباغثة الأثر - وإلا فلم يكن أثراً، بل جوهرًا جباراً لا ينهدم - وإنما هو أيضاً ذلك الانمحاء الذي يصنع الأثر منذ البدء من حيث هو أثر، ويُصَبُّه بوصفه تغييراً للمحل، ويجعله يختفي في ظهوره، ويخرج عن ذاته في [فعل - م] وضعه. إن انمحاء الأثر الصبحي للاختلاف، «هو نفسه» إذاً أثر لهذا الأثر داخل النص الميتافيزيقي. فلا بدّ من أن يكون هذا الأخير قد احتفظ بسمة ما فقدته أو حفظه، ووفّره أو أدخره. والمفارقة في بنية كهذه هي، في لغة الميتافيزيكا، قلب للمفهوم الميتافيزيقي الذي ينتج عنه المفعول التالي: يصير الحاضر علامة للعلامة، وأثراً للأثر. إنّه لم يعد هو ما تحيل عليه، في نهاية المطاف، كلُّ إحالة. لقد صار وظيفة داخل بنية إحالة مُعمّمة. إنّه أثر، وأثر لانمحاء الأثر.

هكذا فهم النص الميتافيزيقي. وهو نص لا يزال قابلاً للقراءة، ويستوجب القراءة. إنّه يقدم، في آن واحد، التّصَبّ التذكاري للأثر ولسرابه، والأثر المرسوم والمحو في آن واحد، والأثر الحي الميت في آن واحد، الأثر الحي والمتظاهر - كما هي الحال دوماً - بالحياة في تدوينه المحفوظ. [مثل - م] هرم.

يُفكّر، حينئذٍ، في محسوس الأثر ولا محسوسه، دون أي تناقض، أو على الأقل دون إضفاء آية ملاءمة على مثل هذا التناقض. لقد ضاع «الأثر الصبحي» للاختلاف، وتلاشى في لا مرثي إلى غير رجعة. ومع ذلك إن ضياعه وفقدانه نفسه يُؤوَى، ويُحفظ، ويُعاد حفظه، ويُرجأ. [كل ذلك - م] في نص، وفي شكل الحضور. وهو شكل ليس هو نفسه سوى أحد مفعولات الكتابة.

بعد أن قال هايدغر انمحاء الأثر الصبحي، أصبح في وسعه إذاً أن يقوم، داخل التناقض الحالي من التناقض، أن يُخْتِمَ على الأثر كتابته، ويجعله أمانة أو ودیعة. فقد كتب بعد الفقرة التي أوردناها

81. (Maintien) Brauch.

82. Aushändigung, dé-maintenance: disjointement.

83. In den Un-fung, dans le discord.

84. Disjointement.

لما كان (ا)(ت)(خ)(ا)(ت)(ل)(ا) ف كهذا «أقدم» من الكينونة نفسها، فإنه ليس له أي اسم في لساننا. بيد أننا «نعرف قبلاً» أنه إن كان لا اسم له، فليس ذلك على جهة المخزون الاحتياطي، [أي-م] لأن لساننا لم يعثر بعد على كلمة صالحة لذلك، أو لم يتلقها بعد، أو لأنه ينبغي البحث عنها في لسان آخر، خارج النسق المتناهي للساننا؛ بل لأنه لا توجد كلمة تصلح لذلك، حتى كلمة ماهية، أو كينونة؛ بل حتى كلمة «(ا)(ت)(خ)(ا)(ت)(ل)(ا) ف» التي ليست كلمة، والتي ليست وحدة اسمية خالصة؛ إذ تتمزق بلا انقطاع إلى سلسلة الإبدالات الـ(م)(ت)(خ)(ت)(ل)(ا) ف(ات).

«ليس ثمة اسم لذلك»: اقرؤوا هذه الجملة في تفاهتها وسطحيتها. هذا الذي لا اسم له، ليس كائناً يفوق الوصف لا يستطيع أي اسم أن يدانيه: مثل إله. وهذا الذي لا اسم له هو العمل [اللعب]، الذي يتيح أن تكون هناك مفعولات اسمية، وبنيات أولية نسبياً، أو ذرية تُسمى أسماء، وسلاسل إبدالات لأسماء، يكون، على سبيل المثال، المفعول الاسمي، «(ا)(ت)(خ)(ا) ف(ل)(ا) ف»، هو نفسه منجرأ ومنجرأ داخلها، ومسجلاً من جديد داخلها، بوصفه مدخلاً مختلفاً أو مخرجاً مزيفاً، فيظل جزءاً من اللعب، ووظيفة من وظائف النسق.

إن ما نعرفه، وما نستطيع أن نعرفه، لو كان الأمر يتعلّق فقط بمجرد معرفة، هو أنه لم تكن هناك أبداً، ولن تكون هناك أبداً كلمة فريدة، كلمة أهمّ من كلّ الكلمات. لذلك، إن التفكير في حرف الألف (a) في الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت)(ل)(ا) ف ليس إصدار أمر أول، ولا تبشيراً نبوياً بقدوم تسمية وشيكة لم يسمع بها من قبل. إن هذه «الكلمة» لا تمتّ بأيّة صلة إلى التبشير بقدوم ما<sup>86</sup>، ولو بمقدار بسيط نستطيع معه أن ندرك كتابة حرفها الأوّل [d] في شكل حرف تاج. [ينبغي] وضع اسم الاسم موضع السؤال.

لن يكون هناك اسم أو حَـد، حتى ولو كان اسم الكينونة. وينبغي أن نفكر في الكينونة من غير حنين إلى الماضي؛ أي خارج أسطورة لغة الأم الخالصة، أو لغة الأب الخالصة، خارج أسطورة الوطن المفقود للفكر. ينبغي، بالعكس، توكيدها (affirmer)، بالمعنى الذي يجعل فيه نيتشه التوكيد موضع رهان [العب] في ضحكة، وفي رقصة.

عبور من جهة إلى جهة-م] سابقة للفكر الذي يحاول أن يفكر في الاختلاف في نشر الكينونة وامتدادها نحو البداية التاريخية لنسيان الكينونة. إن كلمة «الصون» قد أمليت على الفكر داخل فهم نسيان الكينونة. والبقية التي تستوجب التفكير فيها داخل كلمة «الصون»، هي أن الكلمة الإغريقية كريون (κρίων) تدلّ في معناها الحقيقي على أثر، وهو أثر سرعان ما يختفي في تاريخ الكينونة الذي ينسب في التاريخ العالمي بوصفه ميتافيزيقا غريبة.

كيف التفكير في خارج نصّ من النصوص؟ مثلاً، في آخر (l'autre) نصّ من نصوص الميتافيزيقا الغربية؟ من المؤكد أن الأثر الذي يختفي لساعته في تاريخ الكينونة... بوصفه ميتافيزيقا غربية» يفلت من جميع التعيينات، ومن كلّ الأسماء التي يمكن أن يُسمّى بها داخل النص الميتافيزيقي. فهو يلوذ بهذه الأسماء، ومن ثم يختبئ فيها. إنه لا يظهر فيها من حيث هو أثر «بذاته». لكنّ سبب ذلك هو أنه لا يستطيع أبداً أن يظهر هو نفسه بوصفه كذلك. ويقول هايدغر أيضاً: إن الاختلاف لا يمكن أن يظهر من حيث هو كذلك: «لذلك فإنّ انجلاء الاختلاف لا يمكنه هو أيضاً أن يعني أن الاختلاف يظهر من حيث هو اختلاف». ليس هناك ماهية للـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت)(ل)(ا) ف. إن الأخير ليس فحسب غير قادر على امتلاك ذاته في اسمه من حيث هو اسم<sup>85</sup>، أو في ظهوره من حيث هو كذلك، بل هو ما يهدّد سلطة الـ«من حيث هو كذلك» بصفة عامّة، ويهدّد سلطة حضور الشيء ذاته بماهيته من حيث هو حضور بتلك الصفة. يتضمّن افتقار الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت)(ل)(ا) ف لماهيته إلى هذا الحدّ أنه ليس ثمة كينونة، ولا حقيقة لعمل [اللعب] الكتابة بما هو تجنيد للـ(ا)(ت)(خ)(ا) ف(ل)(ا) ف.

يظلّ الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت)(ل)(ا) ف، بالنسبة إلينا، كلمة ميتافيزيقية، وكلّ الأسماء التي يتخذها في لساننا تظلّ، من حيث هي أسماء، ميتافيزيقية. وخاصّة حينما تعبر عن تحديد الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ت)(ل)(ا) ف باختلاف الحضور عن الحاضر، وعلى نحو أخص، بمجرد ما تعبر، بصفة أعمّ، عن تحديد الـ(ا)(ت)(خ)(ا) ف(ل)(ا) ف باختلاف الكائن عن الكينونة.

86. Kérygmatische.

85. Le comme tel de son nom.

نحو المثل أن تقوم «بإبحار ثانٍ». نرى في بداية محاوره بارمينيد أن الحوار رواه شخص لآخر رواه بدوره لثالث، ونتيجة لذلك فإن الأمر يتعلق بالـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) ف بالحرف ألف (a). والآن، ألا يمكن أن نقول إن عمل كل فلسفة شبيه إلى حد ما بما وصفته؟ أقصد أنه ضرب من الإرجاء، والتأجيل، والتأخير أو التريث. فلكي يجعل ديكرت، على سبيل المثال، عالم الحياة اليومية في مأمن [من الشك]، كان عليه أن يضطلع بهذا الإبحار الثاني، وأن يمرّ عبر الله؛ كما أن هيجل اضطرّ كذلك إلى تتبع التواءات الفكرة ومنعطفاتها. ولكي أعود إلى سؤال الأساس، وربما الوحيد: ما الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) ف؟ سنتكر صيغة السؤال «ما هو...»، لكن هل يمكن الحديث عن (ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) ف دون التفكير في التشابه؟ إن الفلسفة الغربية أساسها التشابه الأفلاطوني بين العالم المحسوس وبين العالم المعقول، وهو تشابه قد وضعه، بحسب رأيي، أفلاطون نفسه، في نهاية المطاف، موضع السؤال. غير أن فلسفة التشابه هذه أتت أيضاً بمسألة أخرى أو تغاير العالمين المذكورين، والآخرية هي ما يكون آخر بالقياس إلى العين ذاته. وهذان اللفظان إشكالات في حد ذاتهما. وهذا، فيما أعتقد، هو ما يمنح قراءتك أهميتها وضرورتها. ها أنت ذا ترى أن هذا ليس سؤالاً بالمعنى الدقيق، وأنا أشاطرك موقفك بمقدار ما يمكن.

بريس باران (Brice Parain): أود أن أقول، بصورة عابرة، شيئاً. ما أزعجني في طريقة عرضك هو كون معنيي لفظ «differ» صادريين عن فعلين، أحدهما متعدّ والآخر لازم. نتيجة لذلك يصعب الجمع بين معنييهما. لذلك إنك لما وصلت إلى الجزء الرئيس والأهم في عرضك، بدأت أتساءل ماذا يمكن لهذا الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) ف (différance) أن يكون، ما دام، بمختصر القول، مصدرًا أو منشأ لكل شيء؟ إنّه مصدر لكل شيء، وليس في وسعنا أن نعرفه: إنّه إله اللاهوت السالب، ولذلك أفهم جيداً...

ديريدا: إنّه هو [يكون] وليس هو [لا يكون]، فهو فوق كل نفيي [«لا» أو «ليس»]...

باران: إنّه هو [يكون] وليس هو [ولا يكون]. لندعه إذًا، ولا نتكلم عليه. عندما بلغت الثلث الثاني من ورقتك، تساءلت عمّا إذا لم يكن في لفظ (différance) شيء شبيه بما يُسمّى في الأدب

فمنذ هذه الضحكة وهذه الرقصة، منذ هذا التوكيد الأجنبي عن كل ديالكتيك، يطرح السؤال حول هذا الوجه الآخر للحنين إلى الماضي الذي قد أسميه الأمل الهايدغري. لا يغيب عني ما قد يكون لهذه الكلمة من وقع صادم. ومع ذلك أخاطر باستخدامها، دون أن أستبعد أياً من متضمناتها، وأربطها بعلاقة مع ما يبدو أن حكمة أناكسياندر قد استبقتَه من الميتافيزيقا: البحث عن الكلمة الخاصّة والاسم الأوحد. كتب هايدغر متحدثاً عن «كلمة فجر الكينونة»<sup>87</sup>: «إنّ العلاقة مع الحاضر، وهو يبسط نظامه في ماهية الحضور نفسها، هي علاقة فريدة وحيدة من نوعها. إنّهما تطلّ غير قابلة، على أكمل وجه، للمقارنة مع كل علاقة أخرى. إنّهما تنتمي إلى توحد ووحداية الكينونة نفسها. لذلك إنّ على اللسان، لكي يسمّي ما يبسط داخل الكينونة، أن يعثر على كلمة واحدة، كلمة وحيدة فريدة. هنا ندرِك مقدار المخاطرة في كل كلمة من كلمات الفكر (في كل كلمة مفكرة) المتوجّهة صوب الكينونة. على أن ما يخاطر به هنا ليس شيئاً مستحيلًا؛ لأنّ الكينونة تتكلّم في كل مكان، وعلى الدوام، عبر كل لسان».

تلك هي المسألة: التحالف بين الكلام والكينونة داخل الكلمة الفريدة، وأخيراً داخل الاسم الخاص. ذلك هو السؤال الذي يندرج ضمن التوكيد الذي أداه [لعبه] الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) ف. إنّه سؤال ينصبّ (على) كل طرف من أطراف الجملة التالية: «تتكلّم / الكينونة / في كل مكان وعلى الدوام / عبر / كل / لسان».

جاك ديريدا

### المناقشة

جان فال: أود أن أشكر السيد ديريدا على كل ما أفادنا به. وقبل فتح باب النقاش أمام الحضور، سأقول بضع كلمات حول الفعل «differ/difer». أولاً، قيل إن كلمة (ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) ف (différance) بالحرف (a) غير قابلة للنطق بها، ونحن نسمع، بصورة خلافة، مدّة أكثر من ساعة من الزمن، مناقشة هذه الكلمة بالحرف (a). ثانياً، أود أن أذكر ببعض الفقرات من أعمال أفلاطون. يقول، مثلاً، إنّ علينا إن أردنا أن نتدرّج

87. Das frühe Wort des Seins: το χρεών.

بسيط. فمن الممكن أن نبين أن مفهوم الأصل لا يشتغل أبداً دون مفهوم البساطة. فأن نظرح سؤال الأصل، أو الماهية حول الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا)ف، وأن نسأل أنفسنا: «ما هو»؟ هو رجوع على نحو مفاجئ أو فظ إلى الدائرة التي أحاول، بصعوبة، وجهد جهيد، وزيف وانحراف، أن «أخرج نفسي منها». وفوق ذلك، إن «الخروج» هنا مجاز لا يرضيني. فلا يتعلق الأمر بالقفز بقدمين مجتمعين خارج دائرة، قدر ما يتعلق بكتابة (écrire) التشويه الإضماري، وبوصفه (décrire) ذلك التشويه الذي ربّما تستطيع به الدائرة أن تكرر نفسها وهي تحيل على نفسها.

وللسبب ذاته، كما قلت في ورقتي صراحة، إن خطاب الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا)ف ليس البتة هو خطاب اللاهوت السالب نفسه. إن الـ(ا) (ت)ل(ا)ف ليس موجوداً، وليس كائناً، ولا إلهاً (إن جاز إطلاق هذا الاسم على كائن ما، حتى ولو كان كائناً أسمى وأعلى). ورغم ما أشرت إليه من أوجه الشبه في بداية ورقتي بين الخطابين، فأكثر ما خطر ببالي في خطاب الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا)ف إنهما هو بعده عن اللاهوت السالب ومغايرته له. ومع ذلك، كما يحصل في غالب الأحيان، إن هذه المسافة اللامتناهية هي أيضاً مسافة لا متناهية في الصغر. لهذا السبب يسحرنى اللاهوت السالب. ويمكن بسط سبب هذا السحر انطلاقاً مما تحدثت عنه قليلاً منذ هنيهة، لكنني أظن أن الأسباب واضحة. إن اللاهوت السالب هو أيضاً ممارسة مسرفة للسان، مع كل ما يتضمنه ذلك.

قلت إن الإنسان منتج للغة، بمعنى أنه ليس فقط خاضعاً للسان ومحكوماً به. إنني لا أؤمن بمثل هذا الاحتمال. وبعبارة أخرى، أنا متفق معك بعض الشيء، وأعتقد أن علينا ألا نقبل دون تحفظ التأويل الصنافي لمقاصد دو سوسور. إن ما يزحزحه الحرف (a) في لفظ الـ(ا) (ت)ل(ا)ف، مأخوذاً في معنى «الفعالية» و«الحركة» و«الإنتاجية»، هو هذه البنيوية الساكنة والإحصائية. الـ(ا) (ت)ل(ا)ف هو الحركة «المنتجة» للاختلافات، ولـ«التاريخ»، إن كان قول ذلك لا يزال جائزاً، ولللسان المكوّن، وللغة المكوّنة، وللغة المعدّة قبلاً. وهكذا، ثمة «تاريخ» لولو أن لديّ تحفظات حول هذا اللفظ - للاختلافات التي تنظّم نسق التصنيفات، التي لم تنزل من السماء. [وحتى لو نزلت من السماء - م] فإن علينا، على الأقل، أن نكتب تاريخ ما

المعاصر «العزلة». وأيضاً عندما قلت شيئين أدهشاني: ليس صحيحاً بما يكفي، فيما أعتقد، أن نقول، ونحن نحيل على دو سوسور، إن الإنسان يتكلم وكأنه وظيفة للسان. حقاً إن الإنسان خادم للغة، ولللسان معين، ولكنّه من جهة أخرى، يغيرهما أيضاً، وهذه نقطة مهمة جداً. هذا هو [ما يفعله] الأدب. إن اللغة مجرّة على أن تبحث عمّا يستوجب أن يُقال في قلب عزلة كل فرد. وهذه الحركة تقود إلى أشكال جديدة للتعبير؛ إن حركة الإنتاج الفردي هي التي تحول اللغة، فتحول بذلك استعمال اللغة. وعليه إننا نساق إلى التساؤل: ألا يمكن لهذه الحركة أن تكون، بالتحديد، انبثاقاً لما هنالك ممّا يستوجب أن يقال، وما يسعى إلى أن يقال. لهذا أنا أسألك ما العلاقة التي يمكن أن تقوم، في رأيك، بين الـ(ا) (ت)خ(ا) (ت)ل(ا)فك (différance) وبين ما سُمّي العزلة، وهو مفهوم أساس في ثقافتنا الراهنة؟

ديريدا: لا أدري إن كنت قادراً على الإجابة عن سؤالك الأخير، لكنني أعتقد أن باستطاعتي أن أجيب عن سؤالك الأول. أمّا من جهة الصعوبة التي نجدتها في معالجة مسألة ما هو، في الواقع، الفعل المزدوج (وقد قلت في شرحي للفظ الـ(ا) (ت)ل(ا)ف إنه يختلف عن ذاته، ويدلّ تلقائياً على نفسه، وعلى أحواله، وإنه هو ذاته وآخر غير ذاته، فاعل وقابل، متعدّد ولازم)، فإني أعتقد أنني قد قدّمت إيضاحاً لتلك الصعوبة. وقد اضطررت إلى أن أسلك، في كل مرحلة، مسلك ضروب من الإضمار، والتصحيح، وتصحيحات التصحيحات، مُنزلاً كل مفهوم في اللحظة التي يظهر لي فيها استعماله ضرورياً... إلخ. إن ما هو موضع السؤال هنا هو الكلية النسقية لمفاهيمنا، وحيث إن هذا السؤال يعلن عن ذاته في ذاته، فإن صياغته سوف تكون بالضرورة ثقيلة ومرهقة. بيد أنني حاولت أن أشير إلى أن ما انكشف بوساطة هذا التعقيد، أو بالأحرى خلال هذه الصعوبة، محكوم هو نفسه بقاعدة، وقابل للصياغة المناسبة له، قد يكون، على وجه التحديد، هو الفكرة التي ربّما تبطل، مثلاً، مجردّ التقابل بين الفعل والقابلية، وتشتغل رغم ذلك التقابل وفيما وراءه.

أمّا ما يتعلّق بمسألة الـ(ا) (ت)ل(ا)ف، بوصفه «مصدراً لكل شيء»، فقد تساءلت أيضاً عن ما هو. قبل كل شيء، ليس (différance) مصدراً، وليس أصلاً. وهذه القضية مرتبة، على الأقل، على القضية التالية: ليس هناك [شيء - م]

العلاقة بين ما تعتقد أنه (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف وبين ما تفكر فيه تجربة التحليل النفسي باعتباره اختلافاً جنسياً، أعني إنجاز الفكر الفرويدي؟

ديريدا: لا أظن أنني سأفلح في الإجابة عن أسئلتك، ومع ذلك سأحاول. هناك قبل كل شيء مسألة تتعلق باللغة التي أوليها أهمية كبيرة. لم أقل أبداً إن الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف يعبر عن عصرنا، وإذا لم أستعمل مفهوم التعبير، فليس من قبيل المصادفة. لكن لنعد مشكلة التعبير جانباً. أمّا اختفاء الإنسان، الذي تحدّث عنه فوكو، والذي أشرت إليه، فإنّ سؤالك قد فاجأني بعض الشيء، ولا أرى بالضبط في هذه اللحظة كيف يمكن إقامة صلوات بين جميع هذه القضايا. ومع ذلك، لا أشك في إمكان قيامها. وقد يتطلّب ذلك حديثاً طويلاً. لكن من الواضح مباشرة أنّ ما قلته في الموضوع، وما كان هايدغر سباقاً إلى قوله، فيما يتعلق بالارتباط بين الميتافيزيقا وبين الإنسيّة، وبين اللاهوت والإنسيّة، أنّ كلّ ما سار في فكري في الطريق التي فتحتها هايدغر يتضمن «اختفاء» الإنسان. لكن قد تطرح هاهنا أيضاً مشكلة لغويّة، من النوع الأول نفسه، وقد يتعيّن علينا أن نمعن النظر فيها. هل ينبغي لنا أن نقول إنّ الإنسان «اختفى»؟ ربما راودني، فيما يتعلق بهذه «النهاية»، استعمال لغة أخرى. ومهما يكن فإنّي أتفق بصورة أساسيّة مع ميشيل فوكو، من زاوية النظر الهايدغريّة التي أشرت إليها. لا شيء من هذا بسيط، لكنّ ذلك لا يمنعني من أن أرى أنّ كتاب هايدغر (رسالة حول الإنسيّة) يستبقي أو يعيد إحياء إنسيّة عميقة ضدّ إنسيّة معيّنة. غير أنّي سأحاول أن أشرح ما أقصده بذلك في مكان آخر. أمّا ما يخصّ السؤال حول التحليل النفسي فإنّي أكون ممنوناً لك إن أعدت طرحه عليّ.

كونتيس: كنت قد سألتك كيف يرتبط الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف كما حاولت أن تصفه، والذي ليس كلمة ولا مفهوماً، بعلاقة مع ما يقود إليه فكر فرويد (الذي لا ينحصر في كتاباته الأولى التي قمت بتأويلها)، أعني موضوع الاختلاف الجنسي الذي أنجب الإنسان. أظنّ أنّ مفهوم اختفاء الإنسان بين أنّه ليس موطناً للاختلاف الجنسي. ولذلك طرح فوكو اختفاء الإنسان (والاستطراد الذي قدم له به)، وبلغ حد التفكير في استحالة انبثاق المرأة وظهورها. انطلاقاً من هذه النقطة لاختفاء الإنسان/ غياب موضوع الاختلاف الجنسي - أودّ أن أعرف

يبدو أنّه نزل من السماء. ومن زاوية النظر هذه، أنا لست غافلاً عمّا لا يزال يُسمّى اليوم، بلغة كلاسيكيّة جداً، فعاليّة الإنسان الخلاقة أو التوليدية في علاقته باللسان. إذا ما ترجمنا (différance) (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف إلى لغة كلاسيكيّة، واختزلناه إليها، وجعلناه بذلك عرضة لكلّ المخاطر التي ترافق هذه الترجمة، فإنّ من المرجح أن يتضمن أيضاً هذه الفعاليّة التوليدية. دعنا نقل إنّ الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف يسمها بسمته.

هل هو عزلة؟ من الصعب جداً أن نقول ذلك. إنّ (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف يرسم الانفصال والعلاقة مع الآخر الأتمّ (le tout-autre) (ذلك الآخر الأتم الذي لا بدّ من محاولة تصوّره «في الآن نفسه» بوصفه العين ذاته (le même) - وربّما يكون هذا جوابي عن سؤالك المتعلق بالمشابهة - فقد حاولت أن أقرأ الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف بوصفه العين ذاته، الذي علّمنا هايدغر أن نميزه عن المطابق لذاته (l'identique)، ولم يعثر عليه أبداً دون عزلة. غير أنّ فكرة العزلة تخضع لمنطق مقلق ومبطل جداً. فالعزلة الخالصة هي لا-عزلة مطلقة، سواء قطعت كلّ صلة بالآخر أو ربطت الصلة بالآخر الأتم، والتي هي صلة غير رابطة على الإطلاق. ألا تكون العلاقة مع الآخر الأتم؛ إذ لا تزيد على فتح إمكانيّة العزلة، إنّما تقوم فقط بقطع للعزلة... إلخ.؟ إذا تجاوزنا هذا المنطق، الذي يعالج المسألة بصعوبة، فإنّ قيمة العزلة تستسلم هي نفسها لأكثر... لنقل لأقلّ الدلالات الضمنيّة وثوقاً. لذلك إن لم أستعمل هذا اللفظ، فذلك نتيجة لبعض الأصداء النصيّة التي لا يبدو من المناسب الوقوف عندها هنا. لكنّي لا أرفض على نحو مطلق الاقتراح الذي يرجح وفقاً له أن يكون (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف عزلة أيضاً.

باران: هذا شيء مهم جداً.

ديريدا: أجل.

ج. كونتيس (G. Comtesse): قلت إنّ (différance) (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف تعبير عن عصرنا. والآن نرى في وقتنا الحاضر، خصوصاً بعد ظهور كتاب فوكو، أنّ اختفاء الإنسان قد تمّ التعبير عنه. وقد تحدّثت فيما يتعلّق بالـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف عن التحليل النفسي. سؤالي هو: هل تستطيع أن تحدّد بالضبط

أستمع إليك حتى وإن كنت لا أرى بالضبط لماذا. انطباع عمّا تقصد قوله، وعن كونك تريد بالتأكيد أن تقول، هذه نقطة مهمة. وأنا لا أحاول أن أجاملك. فالطريقة التي تستخدمها تقودني إلى طرح مسألة أسلوب بعض الفلاسفات المعاصرة. قبل كل شيء، إنَّ الفرق الذي تقيمه بين الاختلاف بالحرف (a) وبالحرف (e)، هو فرق خاص بالفرنسيّة. أضف إلى ذلك أنّ هذا اللفظ غير قابل للترجمة، كما قلت بصورة عابرة جداً.

ديريدا: إنّه لفظ لاتيني. ولا أقصد بذلك أنّه يمكن العثور عليه فعلياً في اللاتينيّة، وإنّما أقصد أنّه يؤدي وظيفته داخل مجموعة اللغات اللاتينيّة.

هيرش: نعم، بالضبط. أعتقد أنّ هذا الاستعمال للغة جاء إلى الفلسفة الفرنسيّة تحت التأثير الألماني. فقد اعتاد الألمان التفكير فلسفياً بمادة لغتهم على نحو تام: إنّ اللعب بالكلمات وافر في الإنتاجات الفكرية الأساس في الفلسفة الألمانيّة. ولم تكن هذه هي الحال، بصورة عامّة، في الفكر الفرنسي، الذي كان، مبدئياً على الأقل، يسوده النزوع نحو تفكير يقود هو نفسه نحو ترجمته ترجمة كونيّة. وطريقتك الحاليّة في العمل مكافئة نوعاً ما في اللغة الفرنسيّة لفكر هيغل، وهوسرل، وهايدغر، وغيرهم، ذلك الفكر الذي يلتصق التصاقاً تاماً ببنية اللغة الألمانيّة. وهذا يطرح إشكالاً، وأود أن أعرف أيّاً من هذين النمطين من التعبير أكثر قيمة من الناحية الفلسفيّة. سؤال الثاني: لفت نظري بقوة عدم التساوي في الوضوح الذي أجهدت نفسك في إعطائه للألفاظ والمصطلحات. فقد فحصت بعض الألفاظ بدقة وتبيريّة تقترب من البيزنطيّة. لكنّ ثمة، إلى جانب هذه الألفاظ، ألفاظاً أخرى تبدو، ربّما لصعوبتها، إشكاليّة، ومع ذلك تمّر عليها بسرعة وبسهولة. وأثار انتباهي كذلك الاستبدال السريع لبعض الألفاظ بأخرى لا تبدو بتاتاً عند سماعها متكافئة. إنّها تبدو مثل أعشاش كاملة لمشكلات فلسفيّة مرتبة على مثل ذلك الاستبدال الذي لا يظهر أنّه يزعجك، أو أنّك تعيره انتباهك، وتقودنا نحوه بالمثل دون أن نتنبه إلى ذلك. يُحدث هذا حالة عدم ارتياح. وفضلاً عن ذلك إنّني أظنّ أنّ هذا الاستبدال شائع إلى حدّ ما في اللغة الفلسفيّة المعاصرة. أودّ أن أعرف ما رأيك أنت نفسك في مشروع هذه الطريقة. السؤال الثالث مرتبط بالأخير: ربّما يكون التعبير، بصفة عامّة، قد فقد اليوم تواضعه لتقاء الشيء الذي يراد قوله. والتعبير

العلاقة بين إنجاز الفكر الفرويدي، أعني الاختلاف الجنسي، وبين ما تفكّر فيه أنت تحت اسم (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف.

ديريدا: يتضمّن سؤالك أيّ أوافقك على كون موضوع الاختلاف الجنسي «إنجازاً» للفكر الفرويدي كما قلت. إنّني لا أعرف حقاً شيئاً عن ذلك، ولم أفكر في الموضوع.

كوتيس: لقد أحلت على نصوص فرويد الأولى.

ديريدا: وقد أحلت كذلك على أخرى. علينا أن ندرس النصوص. هل موضوع الاختلاف الجنسي هو إنجاز للفكر الفرويدي؟ لا أدري. لا أدري حتى إن كان الفكر الفرويدي - أو أيّ فكر آخر - يحقق الإنجاز والاكتمال في مكان ما. ثمّ هل ينبغي لنا أن نفكر في الاختلاف الجنسي بلغة (ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف بصفة عامّة أو العكس؟ لست أدري. أظنّ أنّ هذا السؤال صيغ صياغة سيئة. ولا أستطيع أن أتوسع أكثر في الموضوع بكلام مرتجل.

جان فال: أعتقد أنّنا نستطيع أن نجد في الأدب ما يشبه رواداً. أقصد بول فاليري (Valéry)، وعلى الأخص ملارمي (Mal-larmé). أتذكر القصيدة الشعريّة حيث يختفي، في لحظة لا يقين اللعب الأعلى، خيط الستار، ويعبر عن نفسه بوصفه صراعاً متفقاً عليه اتفاقاً تاماً بين الإكليل وبينه هو نفسه.

ديريدا: لم أجروّ أبداً على الحديث عن «الرواد»، لأسباب كثيرة. أمّا فيما يتعلق بملارمي، فإنّني غالباً ما أحيل عليه صراحة. وليس من قبيل المصادفة أنّ لفظ «الإفصاح» (espacement)، الذي أستعمله كثيراً، قد ظهر في المقدّمة الباهرة لرمية نرد<sup>88</sup>. كذلك الشأن بالنسبة إلى الشطرنج، واللعب. وتبعاً لذلك، لا بدّ من الإحالة على القطيعة التي مارسها، وعلى «الأدب» الذي كان يكتب في فضاء هذه القطيعة. أنا متفق معك تماماً.

جان هيرش (Jeane Hersch): إنّ ما أودّ أن أعرفه لا يتعلق بما هو جوهرى وأساسي [في كلامك - م]، وإنّما يتعلق بالأولى بلغته، وبالمعاني، وبكيفية التعبير عنها. تكوّن لديّ، في النهاية، وأنا

88. U n coup de dès.

الواقع، من أجل ذلك حينما يشتغل ويعمل، وهذا الجهد له بعض الآثار المحددة في نجاحه الجزئي وفي فشله المحتوم. ما أزرعه هنا ليس، إذاً، مشروع خطاب فلسفي. لذلك بدأت بالقول للجمعية الفرنسية للفلسفة: إنني لا أقدم أمامها خطاباً من النوع الفلسفي. نتيجة لذلك، إذا كان من السمات المميزة للفلسفة، على قدر ما هي نصّ دال، محوها لنفسها أمام الحقيقة المدلول عليها، وأمام المحتوى، وأمام حضور معنى الكائن... إلخ، فإنّ ما أقترحه، حينئذٍ، هو مساءلة هذه السمة المميزة. وأنا أستطيع أن أفعل ذلك بتسجيله فقط (بكل معاني كلمة تسجيل)؛ أي بتجاوز حدود الخطاب الفلسفي إلى مكان ما، ومن ثمّ بكتابة نص، أخشى ألاّ يستطيع محو نفسه أمام ما يجب أن يقال. إنّه يستلزم انتباهاً «ملتفتاً» -تبعاً لكلمتك- ويتوسله، حتى إنّه قد يحصل عليه أحياناً، وأنا ممنون لك إذ برهنت على ذلك بتدخلك، على الانتباه «المنشطر والمنقسم»، إذا ما استخدمت كلماتك.

عوداً إلى سؤالك، كنت قد لاحظت أيضاً أنني أردت قول شيء، أو أنّ لي مقصداً أو معنى أريد قوله (vouloir-dire)، وأنك، حتى وإن لم تفهميه تماماً، مقتنعة بالمعنى الذي قصدت قوله. وأنا أقلّ تيقناً منك في ذلك. لقد طرحت، في مكان آخر، السؤال حول المعنى المراد قوله، وحول انتسابه إلى ماهية مركزية الخطاب وانغلاقه في منطقه الخاص<sup>89</sup>، وإلى الميتافيزيقا. والنقطة التي طرح عندها هذا السؤال لم يعد القصد فيها مقتضى أو مستلزماً. وربما حتى طرح السؤال حول القصد أو المعنى المراد قوله.

وأخيراً، أعتز، بحرية وبلا حدود، بأنّ مختلف مراحل الطريق التي اقترحتها كانت إضاءتها متفاوتة جداً. لن أستعجد بالوقت، وقد زادت إطالتي فيه على الحد، من أجل أن أبرر عدم قدرتي على الإيضاح المتساوي لجميع الألفاظ التي استعملتها. إنّه، كما عبّرت عن ذلك بكلمة رائعة، أو كار لغوية، تمثلت أو فارغة -من يدري، ثمّ إنّ في الأمر إشكالاً بعض الشيء، فالشبح هو وحده المهم هنا- والنسيج الذي تحفي به في الظلام بنيتها تحت جميع طياتها، على نحو متساوٍ وفي وقت واحد. إنّ هذا النسيج لا يعرض نفسه بشكل كلي وعلى وجه التمام. وليس هذا نتيجة لدهاء حيواني؛ بل نتيجة لصنع النسيج، ولتنظيم النص.

في أعمالك من الأهمية حيث إنّ انتباه السامع موزّع، وموجّه باستمرار، من جهة، نحو طريقتك في الحديث، ومن جهة أخرى، نحو ما تريد قوله، مع أنّه يبدو من المفضل، بالنسبة إلى ما تقوله، أنّ طريقة قولك إياه ينبغي أن تبقى خفية حين نستمع إليك. إلاّ أنّها تظّل، على نقيض ذلك، تجذب انتباهنا باستمرار. أسئال عمّا إذا لم يكن هذا علامة على موقف معيّن؟

ديريدا: دون شك. أشكرك يا آنسة، على أسئلتك، واعتراضاتك التي تبدو لي أساسية وسديدة في الوقت ذاته. إذا فهمتك جيداً، فأنت تأسفين لأنّ نصّي «لا يمرّ دون لفت الانتباه إليه»، وأنّه «يجذب إليه الانتباه باستمرار»، وتساألين عمّا إذا لم يكن ذلك علامة على موقف معيّن. والواقع أنّي أحاول أن أضع نفسي في نقطة لا يعود فيها الشيء المدلول قابلاً للانفصال بسهولة عن الدال، ولعلّ هذا هو «مضمون» ما أودّ «أن أدلّ» عليه. وإذا ما أنكر هذا الدافع، فإنّ نمة سبباً آخر للتأسّف، في كلّ لحظة، لأنّ نصّي لا يمرّ دون لفت الانتباه إليه. لكن ما أحاول أن أسأله في النص، الذي ينبغي أن يخضع فيه الفرق بين الدالّ والمدلول للتقويم بصورة مستمرة، هو، بالضبط، جذريّة هذا التمييز بين الدالّ والمدلول، في منظومة التمييز المترابطة برمتها (محسوس/ معقول، لغة/ فكر... إلخ)، وهو تمييز تفترضه، في الواقع، كلّ فلسفة، وربّما تفترضه، كما قلت، الفلسفة الفرنسية على نحو خاص.

ربّما خضعت لتأثير الفلسفة الألمانية التي أشرت إليها. ولعلّ ذلك في حاجة إلى تحليل. لكن هل تأثير الفلسفة الألمانية ممحوت إلى هذا الحد؟ ربّما وافقتك على ما قلته حول الفلسفة الفرنسية، مع التحفظ التالي: إنّ الفلسفة الفرنسية لم تكن قادرة على الفصل بين لغة لا لبس فيها وبين فكر قابل للتبليغ والنقل على نحو كوني. إنّها تظنّ فقط أنّها تستطيع ذلك. وهذا هو ما ينبغي أن نفحصه. أودّ أن أقول: إنّ ما تحمله الفلسفة الفرنسية في ذاتها (ولا شكّ في أنّ الفلسفة الفرنسية لا تنفرد بذلك، بل يشاركها فيه أيضاً شكل من أشكال الفلسفة بوجه عام) هو هذه الإمكانية لخطاب شفّاف، لا لبس فيه، قابل مبدئياً للترجمة الكونية. والخطاب الفلسفي، من حيث هو كذلك، يقدّم دائماً بوصفه محواً لذاته تلقاء الشيء الذي يجب أن يقال، تلقاء الحقيقة، وتلقاء الماهية، وتلقاء المحتوى، وتلقاء المعنى... إلخ. إنّ الخطاب الفلسفي يكافح، في

89. Logocentrisme.

فقط، ولم يذكر المفكر الثالث، الذي يعرفه جيداً، والذي يُعدّ الوعي عنده مشتقاً من الممارسة العملية للذات الجمعية. إنّه لم يذكر ماركس ولم يسمّه.

وإذا حاولنا أن نحدّد موقع نظريات ديريدا بالنسبة إلى الإستيمولوجيا الماركسيّة، وقبل كلّ شيء إلى الصيغة المتطوّرة والدقيقة جداً لهذه الإستيمولوجيا، ألا وهي إستيمولوجيا لوكاتش، فإنّنا سنجد بينهما، باعترافه، علاقة قرابة وطيدة، مع فرق اصطلاحية كبير. أنا مستعد للاعتراف بيسر بالمهارة اللسانية لدى ديريدا في استعماله للفظي اختلاف (différence)، و(ا)(ت)(خ)(ا)(ل)(ا)ف (différance)، اللذين يبدوان لي متطابقين بوضوح ودقة إلى حدّ ما مع مفهومي النظرية والممارسة الماركسيين (فليس هناك، في الواقع، نظرية تستطيع أن تأتي وحدها بالاختلافات، ولا ممارسة لا تتضمن الاختلاف في قابليّة تحقيقها للهدف).

ومن هذا المنظور، إنّ قولنا إنّ كلّ نظرية موصولة أكثر أو أقلّ بكيفية متوسّطة بالممارسة وتشقّق منها، أو قولنا، في الواقع، إنّ الاختلاف يستلزم (ا)(ت)(خ)(ا)(ل)(ا)ف، لا يبدوان لي -إن شئت السباح لي باستعمال هذا اللفظ- مطلبين «مختلفين» بصورة كليّة. إنّ كلّ معرفة، حتى أبسطها، وحتى الحدس الحسيّ، تشقّق في نظر ماركس، من الممارسة، التي هي التفاف، وفعل يجري في زمن، ومن ثمّ، إن شئنا استخدام مصطلح ديريدا، فهي (ا)(ت)(خ)(ا)(ل)(ا)ف. وعليه أنا أتفق مع المحاضر في كلّ ما قاله لنا حول العلاقة بين النظرية والممارسة، آسف، أقصد بين (différance) (ا)(ت)(خ)(ا)(ل)(ا)ف والاختلاف (dif-férence).

بعد إثبات هذا، أستطيع، بسهولة، أن أعدّد أربع أو خمس نقاط أخرى يلتقي تحليل ديريدا لها بدقة مع التحليلات الماركسيّة. عندما قال لنا، مثلاً، إنّ الـ(ا)(ت)(خ)(ا)(ل)(ا)ف هو، بغير شك، اقتصاد، ولكنّه أيضاً تبذير، فإنّ ذلك يتطابق، طبعاً، مع الاقتراح القاضي بأنّ الممارسة هي في وقت واحد التفاف، وبناء لوسائل الإنتاج، وهي أخيراً، استعمال لهذه الوسائل، واستهلاك تدميري في الأخير للموضوع. وعلى نحو مشابه -واعتبر الأمثلة التي أقدّمها هنا عشوائية- إنّ ديريدا عندما تحدّث عن فرويد، قال

إنّ النص الذي أردت أن يمرّ دون أن يلفت الانتباه إليه، نتحرّر منه لنشغل بمحتوى هذا الموضوع المختفي في أشباه الأوكار. لقد حاولت أن أقدم تبريراً نظرياً لاستحالة إضاءة متساوية أو إعطاء وزن مبحثي متساوٍ لجميع أجزاء النص، الذي صنع من اختلافات، ومن اختلافات الاختلافات، ومن ثمّ، إنّه، من حيث المبدأ، غير متجانس على نحو لا يقهر. وهذا اللاتجانس متّصل مرّة أخرى بما قلته حول الاستراتيجية: أفضل هذه السلسلة أو تلك من المفاهيم في ضوء سياق معطى، هو الوحيد الذي أستطيع، فوق ذلك، أن أحلله وأتحكم فيه جزئياً. وأترك مفاهيم أخرى في الظلّ، بصورة مؤقتة، أو نهائية. وأحاول أيضاً أن أقعد هذا الظلّ، وأن أرسم شكله الأولي، بقدر الإمكان، ما بين الأغصان والأوكار.

لوسيان غولدمان (Lucien Goldman): أوّد أن أصوغ ملاحظات متنوّعة حول محاضرة ديريدا، ليس من زاوية الفكر التأملي؛ بل من زاوية الفلسفة العلميّة، أو في الحقيقة -لأنّ الأمرين سيّان- من زاوية علم الاجتماع الذي يتوق إلى أن يكون فلسفياً.

أبدأ بتبيان أنّ الجزء الأكبر من عرض ديريدا يبدو لي، عن بعد، مطابقاً بوضوح وعن قرب للمفاهيم التي نشغل بها دائماً في علم الاجتماع الديالكتيكي، ولا تبدي، خلافاً لما قالته جان هيرش، صعوبة خاصّة في فهمها. ومن جهة أخرى، هناك جزء آخر في محاضرة ديريدا، ربّما يعلّق عليها أهمية أساسية، ليست، من وجهة نظري، صعبة الفهم بالقدر الذي جودلت به، إذا ما تمّ ربطها بفلسفة نفي الذات المعاصرة. باختصار تكوّن لدي، وأنا أنصت إلى ديريدا، انطباع بأنّي أنصت لمزيج، ثانون في المئة منه ماركس، وعشرون في المئة منه ألتوسير وفوكو، الذي أجد من الصعب عليّ قبوله.

وبالرغم عن ذلك، إنّ ديريدا يحدّد موقعه باختياره، بالأحرى، مخاطبيه ومصطلحاته من التقليد الهايدغري. يمكن رسم مسار صعوبة الفهم التي لاحظتها جان هيرش، بدءاً من الشركاء الذين يوجّه إليهم المتكلم صراحة أفكاره. فقد حدّد ديريدا موقفه تجاه الفلسفات التي تتصوّر الذات بوصفها فرداً ومعرفة قائمة على أساس الإدراك الحسيّ للحضور والغياب. ولإعطاء مثال أدق، إنّ ديريدا عندما حدّد موقعه هو نفسه بالقياس إلى الفلسفات التي لا تعدّ الوعي شرطاً مسبقاً بل واقعاً مشتقاً، ذكر فرويد ونيته

اعتباطياً، أو متناقضاً، فإنني أبيع لنفسي أن أسترعي انتباهكم إلى أن هايدغر قد حدّد، في آخر صفحة من (الكينونة والزمان)؛ أي في نقطة ذات أهمية خاصّة في عمله، موقعه، بالضبط، بالنسبة إلى فلسفة التشبيء (réification)، التي يبدو لي أنّها، إذا وضعنا في حسابنا وقت ظهور هذا الكتاب، والاستشهاد الذي أورده هايدغر حول لفظ التشبيء (Verdinglichung)، لا يمكن إلا أن تكون مستمدّة من لوكاتش.

أصل الآن إلى ما يبدو لي قابلاً للجدل والنقاش في فكر ديريدا: إنّه انخرطه في الفلسفة البنيويّة المعاصرة. إنّه يرى، مثل ليفي ستروس، وفوكو، وبارت، وألتوسير، ولاكان، وغرياس، أنّه لا وجود لذات. ويرى ماركس ولوكاتش أنّ السلوك هو نشاط حيوان أو كائن بيولوجي، وأنّ الممارسة العمليّة هي السلوك النوعي الخاص والعاير لأفراد المجموعات البشريّة. عند ديريدا لا يرتبط الـ(أ) (ت) (خ) (ل) (أ) ف بأيّ ذات؛ فما من أحد يقوم بفعل الاختلاف. والكلام ليس فاعلاً ولا قابلاً، وذلك حتى وإن كان هايدغر، وقبله لوكاتش، قد بيّن لنا أنّ صيغة المفعول مشتقة من صيغة الفاعل، وما هو حاضر حضوراً بسيطاً في المقدمة والأمام (Vorhandenheit)، مشتقّ ممّا هو في متناول اليد (Zuhandenheit)، حتى وإن كان وجود العالم النظري عند لوكاتش شرطاً لا غنى عنه لتقسيم العمل وللممارسة الجمعيّة. أحتاج فقط إلى أن أقول لكم إنّ ديريدا هنا يبدو لي في أنّ واحد بعيداً جداً عن الماركسيّة وصعب الفهم.

أودّ، على نحو مماثل، أن أذكر، بالنسبة إلى الماركسيين أيضاً، أنّ الممارسة العمليّة تترك آثاراً في العالم - معابد الإغريق، طرقات، أو بكلّ بساطة ملابس وأوانٍ، وطهي الطعام - وأنّ هذه الآثار تنتهي بمحو نفسها عبر الزمن، سواء كان ذلك بعد قرون أو بعد ساعتين من تناول طعام أخير قبيل الإعدام.

وفي الأخير أبدي ملاحظة حول السيكلوجيا، قال لنا ديريدا: إنّنا ندرك فقط العناصر الحاضرة، ولا ندرك الاختلاف [بينها - م]. يبدو لي ذلك، في مستوى العلم الوضعي، غير صحيح بكلّ بساطة. إنّه يأخذ هنا بسيكلوجيا ذريّة وعقلانيّة تنتمي إلى التقليد الديكارتي، وهي سيكلوجيا تصوّرت فيها العناصر سابقة على العلاقات.

لنا إنّ العنصر الأساس المرتبط عنده بالـ(أ) (ت) (خ) (ل) (أ) ف هو اللاشعور، الذي لا يمكنه أبداً أن يكون حاضراً مباشرة في الوعي، فإنّ هذا القول يصدق على ماركس، على قدر ما تكون الذات الجمعيّة غير قادرة أبداً على أن تكون حاضرة مباشرة في وعي الأفراد، الذي يشكّل جزءاً من وعي الذات الجمعيّة ويكونه. ومن الواضح، بلا ريب - إذا أخذنا بالسؤال الذي طرحه السيد بريس باران - أنّ الفرد يتكلّم بلسان موجود مسبقاً، مكوّن بوساطة الاختلافات بين الفونيمات، والكلمات... إلخ. بيد أنّ هذا اللسان أنشئ من قبل جماعة، أو ذات جمعيّة، من قبل أناس تكلموا بذلك اللسان أجيالاً متعاقبة؛ إنّ هذا اللسان هو نفسه ممارسة، وسلوك مرتبط بالممارسة العمليّة الشموليّة لتحويل العالم، وهذا يؤدّي إلى واقعة الاختلاف، والـ(أ) (ت) (خ) (ل) (أ) ف.

حتى الملاحظة الأخيرة لديريدا، المتعلقة بأسبقية الـ(أ) (ت) (خ) (ل) (أ) ف على الوعي، مألوفة لكلّ مفكّر ماركسي يعرف أنّ تطور الأرض، وسلوك الحيوانات، على سبيل المثال، سابقان على الوعي، الذي لا يظهر إلا مع الممارسة الجمعيّة وتقسيم العمل.

ثم إنّ جزءاً واسعاً من سلوك الحيوان له دلالة ومعنى، وحتى إن لم يكن ثمة عقل خاص لدى قطّ جائع يصطاد فأراً لكي يعي به ما يفعل، فإنّ من السهل أن نترجم أو نفهم سلوكه بوصفه حلاً عقلياً لمشكلة.

ها أنتم أولاء ترون إلى أيّ حدّ يمكن إقامة تطابقات، نقطة بنقطة، بين تحليلات ديريدا وبين تحليلات مماثلة لها مأخوذة من الإيستمولوجيا الماركسيّة أو اللوكاتشيّة.

على أنّي أوكدّ، مع ذلك، أنّي لا أقصد بأيّ حال من الأحوال أنّ ديريدا عثر على أفكاره مباشرة عند ماركس ولوكاتش. ربّما أنّه هذه الأفكار عبر الفكر الهايدغري، الذي تأثر تأثراً عميقاً بلوكاتش.

اسمحوا لي باستطرد قصير. ممّا كان تأثير لوكاتش في هايدغر نادراً ما يُعبّر عنه، ويمكن أن يظهر، في الفلسفة الاجتماعيّة،

دعوني أضرب مثلاً: هناك أمثلة كثيرة أخرى، خاصة ما قاله السيد ديريدا حول دو سوسور. لكنني سأخذ مثلاً حول نقطة محدّدة بدقة بالغة الأهمية في الفلسفة الحديثة، إنّه مفهوم الوعي. وإذا لم أخطئ، فإنك تحدّثت عن الوعي بوصفه حضوراً إزاء أو أمام الذات، أو حضور الذات أمام نفسها. وفكرة الوعي بوصفه حضور الذات أمام نفسها هو مفهوم ورثته من الديكارتيّة، التي تحدّد نوعاً من الكوجيتو، ذلك الكوجيتو الذي تهبّت جيداً، خاصّة بفضل كتابك حول هوسرل، لنبذه. والآن لا تفعل ذلك. ماذا جرى إذا؟ ما حدث هو، من جهة، أننا نرى في ورقتك أبعاداً جديدة؛ وهي دون منازعة الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف) والأثر. وإن يكن ثمة لعب بالكلمات، فإنّ هناك جديداً بلا ريب. إنّه شيء محير ومربك، لكنّه جديد. ثمّ هناك أشياء قديمة تقليديّة، وأنا أتساءل كيف عزلتها واستخلصتها بدقة. وفي هذه النقطة نستطيع أن نضع السؤال الحاسم الذي يتعلق بوجهة نظري: فلسفتك، التي هي في طور الولادة، أهي شكل من أشكال النزعة الشكيّة، أم هي، في الواقع، فلسفة بمعنى الفلسفة الحاملة لمضمون؟ فقد قلت أنت نفسك إنّ الاختلاف يخرق كلّ شيء، وأنّه عامل سلبي؛ ربما تأخذنا إلى هيوم جديد، وقد نكون في حاجة إلى أحد مثله. لكنّ أسئلة أخرى تُطرح وهنا: ترى كيف ترتبط أسئلتي بأسئلة غولدمان: هل تنشر نزعة شكيّة جديدة؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فهل تستطيع أن تعطينا جواباً؛ لأنّ الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف) يفرّق الأشياء ويذيبها.

ديريدا: إنّه ليست، على وجه اليقين، نزعة شكيّة. فقد اتخذت احتياطات عديدة، وهي عديدة جداً بغير شك، لكنني لا أستطيع أن آخذها كلها هنا في هذه الليلة، في ساعة ونصف. لكن ليس من الواضح بما فيه الكفاية ما إذا كانت مساءلة الحقيقة لا تنمو داخل الفلسفة. فالخطابات الأمبريقية والشكيّة داخل الفلسفة غير متماسكة، وتذيب نفسها، وفقاً للخطاطة الشهيرة. ومع ذلك إنّ لحظات من الشكيّة والأمبريقية كانت دوماً لحظات الانتباه إلى الاختلاف. فقد اقترح هيوم، الذي ذكرته، ضرباً من ضروب فلسفة الاختلاف، وهذا يهمني كثيراً. يمكن أن نرى في اللحظات الشكيّة، أو الأمبريقية في الفلسفة، لحظات يلتقي فيها الفكر بالحدّ أو النهاية، وتظلّ مع ذلك تقدّم نفسها بوصفها فلسفة. لعلّ هذا هو الضعف الوحيد للفلسفة الشكيّة أو الأمبريقية. لذلك إذا لا أعتقد بإمكان الفلسفة الشكيّة.

يعرف ديريدا، مثل أيّ واحد غيره، أنّ تجارب لا تحصى أظهرت، منذ سيكولوجيا الجشّات، حتى بالنسبة إلى أبسط الأشكال المدركة، أنّنا لا ندرك العناصر، وإنّنا ندرك العلاقات والبنيات.

ديريدا: ليست العلاقات هي ما يُدرك، بل هي شروط لإدراكاتنا. ثمّ إنني لم أقل أبداً «لا توجد ذات».

غولدمان: لا شيء يبيح لك أن تقول بأسبقية العناصر على العلاقات، سواء في الوعي أم في الواقع الخارجي. إلى جانب ذلك، إنّ إدراك البنية، في كثير من التجارب، مرتبط بالاستجابة للبنيات، وهذا يعود بنا إلى الممارسة العمليّة، وإن شئت، إلى (dif- férence) الـ(ا) (ت) (خ) (ا) (ل) (ا) (ف).

باختصار، إنّ مختلف البنيويين الذين عدتّهم قاموا من أجل إلغاء الذات بإلغاء الممارسة العمليّة أيضاً. وخلافاً لهؤلاء إنّ ديريدا يحتفظ بالممارسة العمليّة في الوقت ذاته الذي يلغي فيه الذات. ويبدو لي، بوصفي عالم اجتماع، أنّ هذا الإلغاء لا يمنح البتة لتحليلاته قيمة إجرائيّة، أو وظيفيّة أكبر في البحث. على أنّ ذلك لا يمنعني من الإقرار بدقة تحليلاته وبراعتها من حيث هي إنشئات تأملية.

فيلونينكو (Philonenko): أوّد، دون أن أطيل في الموضوع، أن أعبر عن إعجابي بورقة ديريدا. وقبل أن أوجّه إليه سؤالاً، أحبّ أن أشير إلى أنّ ديريدا كان من زملائي الطلبة. ومن الواضح بما فيه الكفاية أنّ محاضراته تشتمل على شيئين مختلفين: من جهة لا منازعة في أنّ هناك شيئاً تاريخياً، وهو أمر لا غنى عنه. لعلّ فلسفة جديدة سوف تنبثق. ولا ينبغي أن نتردّد في قول ذلك، ولا ينبغي أن نقصّر في الاعتراف بذلك: هناك عنصر من السمو والعظمة ربّما جرى التعبير عنه دون لباقة بالفرق بين الاختلاف (différence) بالحرف (a) وبالحرف (e)، الذي ربّما نُسبت إليه أهمية مبالغ فيها. ومن جهة أخرى، هنالك، كما في كلّ الأعمال الفكرية العظيمة، موروثات من الماضي، ومن الأهمية بمكان قيام ديريدا بشرحها والتعليق عليها، وهي أفكار قديمة يتوقف عليها فكره، وهناك أفكار لم تفحص (وما قاله غولدمان في هذه النقطة صائب جزئياً).

شيء، ولعدد هائل من مصفوفات الألفاظ التي يمكن للأدلة أن تتكوّن منها. وما يهمني أكثر من ذلك هو أن يكون هو الذي أتى بفكرة السنن الثنائي هذه في قواعد مشكلات التقنية الدبلوماسية. لا أعني أن تنظير الدبلوماسية يرجع إلى زمن بيكون؛ وما يدعو إلى الأسف، مثلاً، أن كل ما كُتب في أزمنة أخرى من قبل الإغريق حول بالاميد (Palamedes) قد اختفى. وبغض النظر عن ذلك هنالك بصورة جليّة تقليد. ومن ثم إنَّ سؤالي يتعلّق بالإتيان بفكرة الدال الاختلافي في بعض لحظات الفكر؛ لأننا إذا فحصنا لحظات أخرى من تاريخ المسألة، اعتقد أن من الممكن العثور على أمثلة تقنيّة إضافية من النوع نفسه. فقد أدخل هاميلتون، مثلاً، في منتصف القرن التاسع عشر، في رياضيات ذلك الوقت، مفهوماً تقنياً للدلالة على الاختلاف. وقد قام أيضاً يوكسول (Uexull)، كما تعلم، بصياغة مسألة الأثر بمفردات ليست، رغم كل شيء، بعيدة جداً عن المفردات التي صغتها بها أنت. إننا هنا بصورة جليّة أمام مصادر متنوّعة للدال الثنائي، ويمكن العثور على أخرى غيرها. وإن لم ألح على حالة فرويد، فذلك لأنك حصرت مجال حديثك عنه صراحة في بعض النصوص. غير أن ثمة نقطتين فيما يتعلّق بهذا الموضوع. من جهة، إن فكرة الاختلاف عند فرويد نابعة في خط مباشر من فيخنر (Fichner) في ارتباط مع المسائل الطاقية. ومن جهة أخرى، نعرف نتيجة لنظريّة الأفاضيا، أن هناك خطأ آخر يتلاقى مع الخط السابق. وهنا أيضاً يمكن أن نلاحظ الإسهامات التقنيّة في الموضوع. على ذلك إن سؤالي هو كما يأتي: ألا يكون من المفيد، من أجل التقدير السديد لاحتقال مصادفة المشكلة الميتافيزيقية المرتبطة بالـ(١)(ت)(خ)(١)(ل)(١)ف، ودون أن نستطيع بأيّ حال من الأحوال منازعة هذه المصادفة، ألا يكون من المفيد أن نأخذ على عاتقنا الدراسة التاريخيّة التي يمكن أن نرى بها في آية لحظة تشكّل مفهوم الاختلاف، أو تبلور في المستوى الميتافيزيقي، وفي أيّ مستوى تمّت تنقية المفهوم بقدر كافٍ يمكن من طرح المشكلات الميتافيزيقية المذكورة؟

ديريدا: من الواضح والبيّن أن هذا العمل ينتظر الإنجاز. لا يمكن القيام بكلّ شيء دفعة واحدة، وأنا أيضاً كنت مقتنعاً بأنّ من الممكن الرجوع بعيداً إلى الورا، أبعد حتى من بيكون. فمن الممكن أن أرجع إلى محاوره السفسطائي لأفلاطون، بل حتى إلى ما هو أقدم، كما رأينا فيما تقدّم. وإن اخترت دو سوسور فذلك

نعم، ثمة كثير من القديم في ما قلته. وربّما كل شيء فيه. وهيراقليط هو الذي أتخذ مرجعاً لي في نهاية التحليل. وهل للفرق بين القدماء والمحدثين ملاءمة قصوى؟

إنّ مسألة الوعي مسألة دقيقة وشائكة جداً. أعتقد، دون أن أنسى التمييز الكلاسيكي بين الوعي والوعي الذاتي (الأخير وحده قادر على تعريف نفسه بنفسه، وأن يعبر عن نفسه بوصفه حضوراً- إزاء- الذات)، أنّ قيمة الحضور وحتى الحضور- إزاء- الذات، داخل الوعي القصدي وغير المنعكس على ذاته، ضروريّة بصورة كافية لهذا التمييز (بين الوعي والوعي الذاتي)، وليست لازمة في حدود محاضرتي الليلة.

لقد قلت كثيراً، وأعدت بها يكفي، إنّ المسألة ليست مجرد مسألة فلسفيّة، ولا مجرد مسألة لا فلسفيّة: وهذا يضعني في أحرجة، أعتقد أنّ تردّي وحيرتي أبانت عن نفسها في بعض العلامات. ونظراً لهذه الحيرة ولعدم تساوي تحليلاتي، فإنّ من الممكن إلغاء ثمانية من عشرة، أو ثمانين من المئة كما قال غولدمان، ممّا قلته. وعلى كل حال، أنا سعيد، وفقاً لنواياي، بعدم الاشتباه في وجود أيّ شيء منافٍ للعلم في الأسئلة التي طرحتها؛ بل كان الأمر على نقيض ذلك. ولن يكون ثمة شكّ في أنّ غولدمان لن يُفاجأ إذا قلت له إنّ بين ما صنّفه بوصفه ثمانين في المئة وما صنّفه بوصفه عشرين في المئة علاقة منظمة مع ما أوليه اهتماماً عظيماً.

والتر كوفمان (Walter Kaufmann): أوّد أن أسأل عدّة أسئلة حول تكوين مشكلتك. من الواضح أنّها مشكلة المشاكل بالنسبة إليك، والجواب الذي تقدّمه لها هو الذي يحسم، في النهاية، فيما إذا كانت مشكلة ميتافيزيقية أم لا. غير أنّي أريد أن أقارب الموضوع، بالأحرى، بطريقة الالتماس الهندسي، بواسطة التقنيات التي أدخلت بها مختلف المشكلات المتقاربة حول الاختلاف. لقد اندهشت، في الواقع، لسماح نسبة أطروحة كون الدال محددًا بطريقة اختلافية إلى دو سوسور. ذلك لأنّ دو سوسور ليس على الإطلاق هو من اكتشف ذلك. إنّ فرنسيس بيكون هو الذي شيّد بطريقة بالغة الدقة والتميز نظرية تحدّد الدال بكيفية اختلافية. فنحن نجد عند فرنسيس بيكون شروحات بالغة الدقة للسمة الثنائية للدال، ولتكون ضروب السنن، وأنّه دون مساعدة السنن الاختلافي لا يمكن التعبير عن أيّ

لسبب محدّد؛ إنّه اختيار لا يمكن في نهاية المطاف تبريره، كما بيّنت أنت نفسك. ومرةً أخرى، لا يمكن أن يكون التبرير إلا استراتيجياً. إنّ دو سوسور هو الذي قدّم اليوم في فرنسا، في حقّنا، باعتباره الرائد الذي ألهم (في الوقت الحاضر) اللسانيات، والإثنولوجيا... إلخ. وهكذا إنّ دوره بوصفه نموذجاً يُحتذى هو الذي يهمني، ومن جهة أخرى، لأنّ لدى دو سوسور، رغم ذلك، تنظيراً، وصياغةً صورتيّة، أعتقد أنّها سيتجاوزان في المستقبل كلّ ما جاء به ليكون، مثلاً. وأخيراً، إنّك سألتني متى أخذ لفظ أو مفهوم الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف مكانه في الميتافيزيقا. ويراودني القول: مع هيغل. فليس من المصادفة أنّ الاهتمام الذي أولاه هيغل للـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف، في اللحظة التي كانت فيها الفلسفة تختتم نفسها، وتتمّ نفسها، أو كما نقول، تنجز نفسها، هو على وجه التحديد الذي يلزمنا اليوم بأن نربط فكر نهاية الفلسفة بفكر الـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف. ليس من قبيل المصادفة أن هيغل كان، بصورة أساسيّة، هو من انتبه أكثر من أيّ أحد آخر غيره، على نحو منظم، داخل الميتافيزيقا، إلى الاختلاف. ولعل في نصّ هيغل وجوداً للـ(ا)(ت)خ(ا)(ت)ل(ا)ف لا يقبل أن يردّ إلى أصل غيره، لكنّ هذه مسألة قراءة. هذا جوابي المؤقت عن سؤالك الأخير.

جان فال: إن لم يكن أيّ أحد آخر يريد أن يقول شيئاً، وبما أنّ الوقت متأخر، فإنّي أعلن اختتام الملتقى، موجّهاً الشكر لديريدا مرةً أخرى، ولكلّ من ساهموا في النقاش.

# مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)



## الثقافة التكنولوجية الرافد المهوّل في الثقافة العربية

سومية أبو عامرية\*

ثقافة تكنولوجية معينة. هذا فضلاً عن المتطلبات الحياتية المتنوعة التي أصبحت تتطلب ثقافة علمية وتكنولوجية محدّدة من قبيل: التصويت الإلكتروني لبعض الانتخابات في البلاد العربية، وتقديم معظم الوزارات خدماتها للمواطنين عن طريق الخدمة الإلكترونية، بل دخلت فكرة الحكومة الإلكترونية حيّز التنفيذ في معظم المصالح الحكومية لبعض الأقطار العربية. ومن ثمّ برزت الحاجة الملحة إلى ثقافة مغايرة للثقافة الأدبية المسيطرة على الواقع الثقافي العربي منذ بدايات النهضة العربية الحديثة. ولا يعني ذلك التقليل من شأن الثقافة الأدبية، ولكنّها ساق من اثنتين لا يستقيم عود الثقافة ولا يستوي سيرها إلاّ بهما معاً. إذاً، إذا كانت عصورنا السحيقة من حضارتنا التليدة هي عصور الثقافة الأدبية والنظرية، فإنّ العصور الراهنة والآتية هي عصر العلم العملي، وإذا كان القرن العشرون قرناً الفيزياء والقرن الحادي والعشرون قرناً البيولوجيا؛ «فهناك حقيقتان يتفق عليهما معظم الباحثين تقريباً فيما يتعلّق بالقرن القادم:

### مقدمة:

فرضت الثقافة العلمية التكنولوجية نفسها كضرورة على الواقع العربي المعيش منذ منتصف القرن العشرين، وزادت حدّتها مع مطلع القرن الحادي والعشرين؛ حيث تلك الثورة العارمة في الاستخدام التكنولوجي في شتى مجالات الحياة. فقد شهد المجال الصحي العديد من الأجهزة الطبية، التي بات المرضى يستخدمونها بصفة شخصية على نحو يومي، واحتلت مشاكل المجتمع من المرض والتلوث ومشكلات التغذية (وكلّها ذات صلة وطيدة بالثقافة التكنولوجية) محور اهتمام الإنسان في الوقت الراهن، وشهد مجال التواصل الحياتي ثورة غير مسبوقة، وخاصة في مجال الاتصالات والتكنولوجيا الحديثة المتمثلة في الهواتف المحمولة وأجهزة الحاسوب المختلفة الأشكال والأنواع، والتي أصبح التعامل معها يتطلب

\* باحثة وكاتبة مصرية.

شيوخ الروح العلميّة بين الجميع، فيتمّ نبذ الخرافة والشعوذة بكلّ صورها، ويساعد على تنشئة الشبيبة على حبّ العلم، والالتئاس به وعدم كراهيته، ومن ثمّ تدوب الحواجز بين المفاهيم التقيّة وبين غير المتخصصين.

إذاً، الثقافة العلميّة والتقيّة هي الرافد الذي أصبح الواقع المعاش ينشده بقوة لا تحتمل التأجيل، فهي تعني تبسيط العلوم وجعلها في متناول عمّة الناس من خلال المجالات المتخصّصة بهذا النوع من الثقافة، أو المجلات والصحف التي تفرّد زوايا لهذا المجال، أو عن طريق الإذاعة والتلفاز والمتدييات والجمعيات المهتمّة بهذا الموضوع. وذلك دون الاستهتار بالفكر العلمي الحقيقي والبحث العلمي الجاد الذي يكشف هذه المعلومات، فتكتمل مسيرة المعرفة نتيجة إبداع وتميز بعض المتخصصين في مجالات العلوم كافة. ومن ثمّ يعرفها أحد الباحثين المتخصصين في يقول: «إنّها المعلومات التي يحصل عليها الفرد بالوسائل المختلفة والمتعلّقة بالتقدّم العلمي والتقني وأساليب الوصول إليه، ممّا يساهم في زيادة التوعية بالتقنيات الحديثة والتكيّف معها، والاستفادة منها بأفضل الطرق، وذلك للتغلب على ما يواجهه الفرد من مشكلات في المجتمع»<sup>4</sup>.

### الثقافة العلميّة والتقيّة وبناء الحضارات

وباستقراء تاريخ الحضارات نجد أنّ التقدّم لا يقوم على ساق واحدة، ولكن بشيوع الثقافات كافة، فإذا نظرنا إلى تاريخ الحضارات فسنجد أنّ الحضارات البشريّة كافة بُنيت على أكثر من رافد ثقافي؛ فقد بُنيت الحضارة المصرية القديمة على الجانب العلمي الطيّب الذي وصل ذروته مع علم التحنيط الذي ما زال العلم يقف عاجزاً عن إدراك حقيقته وكيفيته والمواد الكيميائيّة المستخدمة فيه، أو المجال الهندسي الذي تمثل في بناء المعابد والأهرامات والتماثيل بدقة هندسيّة غير مسبوقه أو ملحوقه في التاريخ كله، هذا فضلاً عن الثقافة الأدبيّة الشعبيّة الفرعونيّة التي حفظها التاريخ من خلال حكايات «الفلاح الفصيح» وغيرها.

4- أبو عودة، محمّد فؤاد، تقويم المحتوى العلمي لمنهاج الثقافة التقيّة المقرر

على طلبة الصف العاشر الأساسي في ظلّ أبعاد التنور التقني، دراسة كمتطلب

أساسي لنيل درجة الماجستير بكلّيّة التربية بالجامعة الإسلاميّة بغزة- فلسطين،

2006، ص 22.

الأولى: أنّ البيولوجيا هي الآن أكبر من الفيزياء بمقياس حجم الميزانيات، أو حجم العمالة، أو ناتج الاكتشافات الرئيسيّة؛ إذ إنّ من المحتمل أن تظلّ البيولوجيا الجزء الأكبر من العلوم خلال القرن الحادي والعشرين.

والثانية: أنّ البيولوجيا أكثر أهميّة من الفيزياء بمقياس النتائج النهائيّة والمضمون الأخلاقي والتأثير على رفاهية الإنسان<sup>1</sup>. وبذلك تكون الثقافة العلميّة التقيّة القائمة على الفيزياء والهندسة الوراثيّة والبيولوجيّة من الضرورات، وليست من الكماليّات لآيّة أمة تريد أن تجد لها موضع قدم في الوجود الفعلي في القرن الحادي والعشرين.

### تعريف الثقافة العلميّة والتقيّة

إذا كان مفهوم «الثقافة» بصفة عامّة يعني «المخزون المعرفي، ومستودع قيم المجتمع وأعرافه وأحكامه ومفاهيمه السائدة التي يتأثر بها أفراد المجتمع بمختلف فئاتهم، المتعلم والجاهل، الكهل والطفل، المرأة والرجل، وذلك بدرجات متفاوتة وفق استيعاب كلّ منهم، وبحسب اتساع مداركه، وبالتالي يكون للثقافة الدور الأبرز في تحديد سلوكيات الأفراد، وردود أفعالهم وطرائق تفكيرهم»<sup>2</sup>، فإنّ الثقافة التقيّة هي أحد فروع الثقافة التي دعت إليها الحاجة لسيطرة العلوم والتكنولوجيا على العصر الراهن. وقد ظهر مصطلح الثقافة التقيّة في الساحة العالميّة، وبرز في الأدبيات والدراسات التربويّة في منتصف الثمانينيات، لكنّه لم يعرف في الأدبيات العالميّة إلا في التسعينيات من القرن الماضي<sup>3</sup>؛ حيث أصبحت الحاجة ملحة إلى تعلم تلك الثقافة التي تستهدف تبسيط العلوم والتكنولوجيا، وتقريب المفاهيم العلميّة والتقيّة لغير المتخصصين في المجال التقني. وهو أمر يساعد على

1- محمود، مصطفى، قضايا علميّة تشغل العالم، الهيئة العامة لقصور الثقافة،

سلسلة الثقافة العلميّة، القاهرة، 2013، ص 11-12.

2- القدسي، محمّد عبد الباري، قراءة في استراتيجيّة نشر الثقافة العلميّة

والتقنيّة، صحيفة 26 سبتمبر اليمينيّة، العدد (1302)، الخميس 28 كانون الأوّل/

ديسمبر، ص 6. وهذا هو تعريف المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم.

3. Hansen, R. And Froelich, M, Technological Literary: Forging

a New Role for Technological Education Teacher, CVA/ ACFP.

(1993), PP. 13 - 19

فكانت هناك مواقف حذرة، وأخرى ترى فيها عملاً يدوياً مهيناً لا يليق بالنخب الأرستقراطية وأبناء العائلات المحترمة<sup>6</sup>.

وعلى الرغم من كثرة الصعوبات، التي وقفت أمام مسيرة (الحركة العلمية) في الغرب، إلا أنها لم تستسلم؛ بل تغلبت واستطاعت أن تُرسخ جذورها في المجتمع، وأن تكون صاحبة اليد العليا في لعبة الأمم المستمرة بلا توقف أو هواده. ولذلك كان من الطبيعي والمنطقي حرصها على أن تنشر بين أكبر قطاع ممكن من شعوبها ثقافة علمية مناسبة وسليمة تُعلي من قيمة وشأن العلم والعلماء، وكل ذلك بسبب إبداعات المنهج العلمي المتتالية في تطوير وسائل الإنتاج، وحلّ المشكلات الحياتية والعلمية والاقتصادية، وشرح العديد من الظواهر الطبيعية التي فشل العقل البشري في فهمها منذ بدء الخليقة.

فقد كانت متانة وقوة الحركة العلمية تستند إلى قدرة المنهج العلمي على طرح النظرية المدعومة بالتجربة، والمعتمدة على المنطق الرياضي، والمفسرة لكثير من الوقائع والظواهر المألوفة، وفي الوقت نفسه المنتبئة بنتائج أخرى غير معروفة، فما يمرُّ الكثير من الوقت، سواء كان كثيراً أم قليلاً، حتى تتأكد تلك النتائج وتحقق لتدعيم النظرية وترسيخ القوانين. وعلى الجانب النفعي فتحت هذه الحركة العلمية أفقاً واسعاً على صعيد التطبيقات وتطوير وسائل الإنتاج والرفاهية، وتقديم العلم والمفاهيم العلمية، والإنجازات العلمية للعامة من الناس، وتعميم الثقافة العلمية على فئات الشعب كافة وبأسهل الطرق، وتسهيل العلوم وتبسيطها؛ وذلك من أجل خلق مجتمع مثقف علمياً، والإيمان التام بأن قاعدة الجماهير العريضة المتواصلة والمتفاعلة مع الفكر العلمي والحركة العلمية والتقنية هي حصيلة المواهب العلمية ومستودع القدرات، وقيم المجتمع وأحكامه ومفاهيمه السائدة، ومكمن الطاقات والمخزون المعرفي، وهي التي تُمثل الدور الأكبر والمهم في تزويد المجتمع بالعلماء والباحثين والتقنيين، وكلما كبرت هذه القاعدة الجماهيرية، استطاعت أن تنمو وتزدهر احتمالات الإبداع والإنجاز، وزادت فرص العقول والكفاءات. فقد كان للاعتبارات السياسية والاقتصادية الأثر الكبير في الاهتمام بالثقافة العلمية لدى المجتمع الغربي، فدافع الضريبة عندهم

كذلك قامت الحضارة اليونانية على العلم الطبيعي والرياضي عند طاليس وفيثاغورث، والعلوم الفلسفية التي كانت تشمل الإلهيات والطبيعات عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، أو العلوم الطبية كما كانت عند أبقراط وجالينوس وغيرهم من العلماء والرياضيين والفلاسفة والأطباء. كذلك قامت الحضارة الإسلامية على أكتاف الدعاة والمصلحين جنباً إلى جنب مع العلماء الكبار أمثال: أبي بكر الرازي الطبيب، ومحمد بن موسى الخوارزمي، وجابر بن حيان، والإدريسي، والبيروني. في حين عجز العرب قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية عن إقامة حضارة رغم نبوغهم في الشعر والفصاحة والبلاغة مبلغاً عظيماً. وفي العصر الحديث شهدت أوائل القرن الثامن عشر الميلادي بداية الحركة العلمية في أوروبا وإرساء جذورها عبر نجاحها الباهر في اكتشاف قوانين الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان في مختلف المجالات، ولكن تأثير تلك الحركة لم يكن فقط على الصعيد المادي في تنمية الاقتصاد وتطوير الإنتاج أو شرح العديد من العضلات والظواهر الطبيعية. ولكنها تعدت ذلك وامتدت بالضرورة؛ لتفعل فعلها سلباً وإيجاباً على الصعيدين الاجتماعي والفكري ولتبدل رؤى كثيرة ومسلمات شتى، ولتؤثر في أنماط الحياة المختلفة والتفاعلات الإنسانية المتعددة. وليس ذلك بالأمر الغريب، فالحركة العلمية في المقام الأول نشاط إنساني يتولاه ويقوده بشر معرضون للخطأ والصواب، ومن المحتم عليهم أن يتفاعلوا مع المعطيات الجارية على الساحة الحياتية بمختلف امتداداتها وتفرعاتها<sup>5</sup>.

وقد فرضت الحركة العلمية وجودها في المجتمعات الغربية بطريقة بطيئة، ونمت نمواً تدريجياً استمدتْ من واقع بيئتها وتركيبها الداخلية؛ بسبب أن هذه المجتمعات لم تتعرض لهجمة شرسة على شكل موجة عارمة من العلوم والمبتكرات منطلقة من الشرق أو الغرب، ولم تُحاصرْها أحدث التقنيات على شكل طوفان هائج تخدّمه مختلف وسائل الاتصال والمواصلات، وبالرغم من ذلك النمو المتدرج في الإمكانيات والفاعلية، تباينت ردود الفعل بين النخب الفكرية لهذا المستجد الفكري،

5- الشيباني، خضر محمد، الثقافة العلمية مفتاح التقنية، مجلة العلوم والتقنية.

العدد (55)، على الرابط الإلكتروني:

<http://www.mstmron.com/forums/showthread.php?t=28124>

6- المرجع نفسه.

العلمي فهو توظيف هذه المفاهيم والنظريّات والقوانين من أجل الوصول إلى غايات محدّدة لها مضمونها القيمي في ميادين الاقتصاد والسياسة والإيديولوجيا. وعليه إمّا أن يكون هذا النشاط العلمي إنسانياً ينصر الكرامة البشريّة، وإمّا أن يكون أنانياً عديمياً يستهدف تكديس الأرباح على حساب تهيمش العقل البشري وإفراغه من المشروع الكوني الكامن فيه.

وأمام هذه الإشكاليّة؛ أي جدليّة العلاقة بين العلم بوصفه فعاليّة عقلية نظريّة محايدة، وبين النشاط العلمي بوصفه ترجمة المكتشفات العلميّة إلى إجراءات تكنولوجيّة منحازة باتجاه قيمي ما، تتجلّى مدى أهميّة أن يمتلك الإنسان المعاصر وعياً تافهاً بهذه الإشكاليّة ذات الطابع السوسيولوجي السيكولوجي العميق. فلا غتراب النفسي، وضبابيّة المعنى من الحياة، وتدهور قيمة الحياة البشريّة، واللهات العصاوي وراء السلع الكمالية، وتغليب علاقة الإنسان بالآلة على علاقة الإنسان بالإنسان، كلها مظاهر تدني الوعي بهذه الإشكاليّة المتفاقمة.

### أهداف الثقافة العلميّة التقنيّة

يظلّ الهدف الأساسي المنشود للثقافة التقنيّة هو مؤازرة المجتمع للدخول في عالم المعرفة، وأن يسلك الإنسان طريقه لحلّ مشكلات حياته بالمنهج العلمي؛ فالثقافة العلميّة تتيح لغير المتخصّصين فرصة الإمام بالمنهج العلمي الذي لا غنى عنه لأيّ مجتمع، ليس في حلّ المشاكل العلميّة، وإنّما حلّ مشاكل الحياة العمليّة اليوميّة<sup>9</sup>. ويلخّص الدكتور الشيباني أهميّة نشر الثقافة العلميّة في أربعة أهداف رئيسية<sup>10</sup>:

أولاً: تهيئة تربة خصبة لإنتاج علماء وكفاءات وكوادر قادرة على الممارسة العلميّة والإبداع التقني. فالقاعدة الجماهيريّة العريضة المتفاعلة مع الفكر والمتواصلة مع الحركة العلميّة هي بطبيعة الحال منبت المواهب ومستودع القدرات.

ثانياً: توفير الشفافيّة العلميّة التي تيسر على المواطن ماهيّة الفكر

هو الذي يؤثّر بمتابعاته ومساءلاته عن أوجه الإنفاق؛ وبالتالي إنّ الدعم المالي الضخم لمختلف البرامج والمشاريع العلميّة، كان وراءه درجة عالية من الاستحسان الثقافي للعلوم بين العامّة<sup>7</sup>.

### الفرق بين العلم التقني والثقافة التقنيّة

وهنا نجد أنفسنا في حاجة إلى بيان الفرق بين العلم التقني والثقافة التقنيّة، فالعلم التقني هو ما يقف عليه العلماء في مختبراتهم ومعاملهم البحثيّة، وهو ما يعبرون عنه بلغة كميّة دقيقة لا يفهمها سوى المتخصّصين. أمّا الثقافة التقنيّة فهي تلك التي تهتمّ بتبسيط المبادئ والأفكار العلميّة وما يرتبط بها من مفاهيم ومصطلحات وتوقعات ونتائج متعدّدة الأوجه تمتدّ على مستويات فكريّة وعمليّة مختلفة، وطرح كلّ ذلك في قوالب جذابة وأطر مشوّقة<sup>8</sup>، بهدف تقريبها من فهم غير المتخصّصين فيها. فيكاد لا يوجد مجتمع في عالم اليوم، دون أن تكون المخترعات التكنولوجيّة قد استوطنت أيدي مواطنيه بهذه النسبة أو تلك، تبعاً لدرجة تطوّره الاقتصادي والاجتماعي.

إلا أنّ التعامل مع التكنولوجيا شيء، وإقامة صلة تفاعليّة واعية بالعلم شيء آخر، فالثقافة العلميّة ستعمل على التحكّم الأخلاقي في نظريات العلم، فالعلم فرسٌ جامعٌ، ودون أخلاق وقيم تحكّمه سيدمر كلّ شيء، ومن ثمّ تضع الثقافة العلميّة والتقنيّة نتائج العلم أمام الفلاسفة والأخلاقين ودعاة الإصلاح والفضيلة، وكذلك تفتح آفاق الفكر العلمي أمام الجمهور، وتروّده بمفاتيح الحسّ العلمي، وتجعله مهيئاً لاستيعاب قضايا العلوم ومشكلاتها وطرق حلّها ونتائجها وطرق توظيفها في المجتمع المعيش. وما أصدق هذا على القضايا العلميّة الراهنة! مثل: الاستنساخ، وتأجير الأرحام، ونظريات القتل الرحيم، ونقل الأعضاء، وغيرها من القضايا العلميّة التي تتطلب وضع حدود أخلاقيّة وقيميّة على نتائجها.

لذلك يكون من الضروري التمييز بين العلم والنشاط العلمي؛ فالعلم مفاهيم ونظريات وقوانين لها منطقتها المحايد، أمّا النشاط

9- العمري، عبد الحفيظ أحمد، آفاق الثقافة العلميّة، إصدارات مدونة عيون

المعرفة، على الموقع الإلكتروني التالي: <http://knoweyes.blogspot.com>

10- الشيباني، خضر محمد، الثقافة العلميّة مفتاح التقنيّة، مرجع سابق.

7- القدسي، محمد عبد الباري، قراءة في استراتيجيّة نشر الثقافة العلميّة

والتقانيّة، ص6.

8- الشيباني، خضر محمد، الثقافة العلميّة مفتاح التقنيّة، مرجع سابق.

وُشير بعض الأدبيات إلى أن آفة التفكير العلمي في المجتمع العربي المعاصر هي سيطرة الخرافات على الفكر، كما تُشير الدراسات إلى الانتشار الواسع للأساطير وممارسات الشعوذة والتنجيم وتعاطي السحر والإيمان بالأشباح والاعتقاد في الأموات والأولياء ودعاوى امتلاك الجن والاستعانة بهم، وقصص تلبس الجنّ بالبشر وزواجهم منهم واستيلاؤهم على مساكنهم. وتؤكد الأدبيات أن تلك الخرافات والمعتقدات الزائفة لا تقتصر على التجمّعات البدائية أو الريفية والشرائع الدنيا من المجتمع العربي؛ بل تمتدُّ لتصل إلى التجمّعات الحضريّة والشرائع المتعلمة من الذكور والإناث، وصولاً إلى النخبة الثقافيّة والسياسيّة العربيّة في قَمّة المجتمع<sup>11</sup>.

إنّ الثقافة العلميّة تُساهم في تنظيم الواقع المعيش والوصول به إلى الرفاهيّة المنشودة. ومن ذلك المنطلق من الضروري أن يهتمّ بتفعيل الثقافة العلميّة في الجانبين الجسدي والروحي؛ لتحقيق الفاعليّة الاجتماعيّة المنشودة من خلال قيم ومعايير كثيرة، أهمّها: الابتعاد عن أحاديّة الرأي، والتواضع المعرفي، والأمانة العلميّة والاستقلاليّة، والانضباط المنهجي والدقة العلميّة، ومراعاة أخلاقيّات العمل وجودته، وبثّ روح المبادرة والابتكار والبحث والاختراع، وتوليد الدوافع الذاتيّة للمتابعة المعرفيّة والتزوّد بالعلم، وتكريم العلماء والمُبدعين في مجالات العلوم والثقافة وإبرازهم كقدوة يُحتذى بها، وتأصيل مفهوم المجتمع دائم التعليم، وإذكاء حماسة المجتمع للعلوم والتقنيّة، وتأصيل القيم الديمقراطيّة، والانفتاح على الثقافات الأخرى واحترامها<sup>12</sup>.

ومن الواضح أنّ هناك تقصيراً عربياً في فهم العلم وطبيعته، فكانت النتيجة عائدة بالسلب على المجتمع العربي، ما أدى إلى الخوف منه، وأحياناً كراهيّة العلم والعلوم. فكلّنا نعلم جيداً النغمة التي تنتشر على ألسن أطفالنا وشبابنا في العالم العربي، وهي عبارة: (أنا لا أحب العلوم)، (العلوم مادّة صعبة)، (العلوم

العلمي وعموميّاته ومواكبة تطوّره، واستيعاب التقنيات ليستفيد منها أقصى استفادة ممكنة، ويتعامل معها وفق ضوابطها وشروطها في ممارسة رشيدة، وإدراك حقيقي لمطلوبات الحياة المعاصرة.

ثالثاً: تطوير القدرة لدى قاعدة واسعة من الناس على فهم المشكلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكريّة المرتبطة بالعلوم التقنيّة، والسعي إلى الإسهام في المشاركة في اتخاذ القرارات المرتبطة باختيار التقنيات، ومواكبة المستجدات والمتغيرات، وتحديد البدائل، وتنظيم الممارسات العلميّة، وتهيئة الأنماط الاجتماعيّة والمؤسّسيّة القادرة على التفاعل بإيجابية مع طوفان الحركة العلميّة والتقنيّة العارم.

رابعاً: تهيئة مناخ من الرأي العام متعاطف مع الحركة العلميّة وداعم لمجابهة الانطباعات الانفعاليّة وردود الفعل السلبية التي تلوث مناخ الثقة، وتعيق نمو الحركة العلميّة وتغلغلها بشكل طبيعي في نسيج البيئة الاجتماعيّة.

وهكذا يبقى هاجس نقل الثقافة التقنيّة وكيفيّة تفاعل الإنسان العربي معها هو الشغل الشاغل لهذه الثقافة وهدفها الأسمى الذي تسعى إلى تحقيقه وترسيخه وغرسه في تربة الثقافة العربيّة التي ظلّت لفترة طويلة ثقافة بساق واحدة، وهي الثقافة الأدبيّة.

### توجّهات الثقافة العلميّة والتقنيّة وإسهاماتها الحياتيّة

إنّ العصر الذي نعيشه اليوم هو عصر المعرفة، ومن لا يملك المعرفة والتقنيّة يُعدّ خارج العصر، لذلك يجب أن يكون المجتمع قادراً على استعمال عقله لاكتساب المعرفة والعلم، وابتكار التقنيات الماديّة وتصنيعها، ووضع النظم الاجتماعيّة المناسبة وإعمالها، وتزويد الأفراد بمعلومات وظيفيّة مرتبطة بالعلم وتطبيقاته، وتفكير علمي في حلّ قضايا العلم ومشكلاته، وتفكير ابتكاري نحو تقبّل الجديد والمستحدث في مجال الاكتشافات والاختراعات العلميّة، ومهارات يدويّة وعقليّة واجتماعيّة، ومهارات اتصال في مجال العلم وتطبيقاته، وميول واهتمامات علميّة، وتقدير جهود الدولة في المجالات العلميّة وجهود العلم والعلماء، واتباع السلوك البيئي السليم، كل ذلك في إطار قيمّي وأخلاقي، يتمسّى مع الإطار القيمي للمجتمع.

11- المصعبي، عبد الملك منصور، التراث والتفكير العلمي في المجتمع العربي

المعاصر، على الرابط الإلكتروني:

<http://www.alarabimag.com/Book/Article.asp?ART=712&ID=27>

12- القدسي، محمد عبد الباري، قراءة في استراتيجيّة نشر الثقافة العلميّة

والتقنيّة، ص6.

الجامعات، وهو عدم وجود المقدرة الكافية لدى المدرّسين على توصيل الأفكار العلميّة إلى الطلاب بشكل صحيح، وابتعادهم -قدر الإمكان- عن حشر المعلومات في عقول الطلاب، أو اتباع التلقين البيغاتي الذي يعدم شخصيّة الطالب، وبالتالي عدم إعطائه الفرصة في أسلوب الحوار والنقاش اللذين يوصلانه إلى المعرفة الحقيقيّة والبحث والتعمّق في تحليل المعلومات والمفاهيم، خاصّة عندما لا يجدون الوسائل المساعدة على ذلك من مخابر متطورة أو أدوات لازمة للشرح. ولذلك يجب تعويد الأجيال على أسلوب الاعتماد على الذات في التعليم، والحث المستمر لهم على البحث عن المعلومات والأفكار الجديدة وعدم الاقتناع مباشرة بكل ما يسمعون. وليس كافياً للطلاب حثهم على النجاح في المقرّرات العلميّة فحسب؛ بل البحث في مكونات المناهج العلميّة وتطويرها وتحديثها باستمرار؛ لتواكب أحدث ما وصل إليه العلم من تطبيقات تكنولوجية ومنهجية، وبالتالي تحصيل الطلاب على الفهم العميق لمحتوياتها ومحاولة تقريبها والاستفادة منها في الواقع الحياتي قدر الإمكان<sup>14</sup>.

### الإعلام العربي والثقافة التكنولوجية

نظراً إلى المكانة المهمّة التي يشغلها الإعلام في نشر الثقافة برافديها التكنولوجية والأدبي، كانت هذه الوقفة مع دور الإعلام العربي والثقافة التكنولوجية. فوسط الازدهار العلمي والثورات العلميّة المتلاحقة والمكانة الرفيعة التي يشغلها الإعلام العلمي لدى الدول المتقدمة... يبدو حجم الإعلام العربي ضئيلاً للغاية، وذلك إذا ما قورن بحجم الإعلام الترفيهي مثلاً، فهو يهمل قيم العلم والتكنولوجيا، وأيضاً عدم الاعتداد بالثقافة الجادة خاصّة داخل المجتمعات العربيّة، فالإصدارات العلميّة المتخصصة إمّا غير موجودة وإما في أحسن الأحوال قليلة جدّاً لا تتعدّى أصابع اليد الواحدة حتى داخل أكبر بلدان العالم العربي، ولا يعني هذا القول بانعدامها تماماً، ولكنّها قليلة، فهناك برامج علمية حققت نجاحات غير مسبوقة، مثل ما كان يقدمه التلفزيون المصري يوم كان يملك ثلاث قنوات فقط مثل: برنامج «العلم والإيمان» الذي

مادّة مملّة). وبلا شك، هنا يكمن كلّ الخطر الذي يُهدّد مستقبل أمتنا العربيّة. ولهذا كان من الضروري أن يكون من أهمّ أهداف وخصائص الكتابة العلميّة أن تدعو ليس فقط إلى فهم العلوم؛ بل أيضاً إلى حبّ العلم؛ وذلك لأنّ العلم ما هو إلا وسيلة الإنسان لفهم الكون والجمال الكامن في هذا الكون العظيم<sup>13</sup>.

### الثقافة التكنولوجية والواقع العربي

مما سبق كان لا بدّ من أن نلقي الضوء بشيء من التفصيل على حال الثقافة التكنولوجية في عالمنا العربي، وأن نقف على الحقيقة في هذا الجانب مهما كان ذلك مؤلماً وقاسياً؛ فالثقافة العلميّة التكنولوجية في الواقع العربي متدنيّة للغاية، وذلك لأسباب كثيرة جدّاً، منها على سبيل المثال: ارتفاع نسبة الأميّة التعليميّة في مجتمعنا إلى حدّ ما، وذلك يرجع إلى اتجاهاً أغلبية الناس إلى وسائل التثقيف العلميّة السريعة كالراديو والتلفاز، وإهمالهم وسائل التثقيف الأساسيّة، أو الدوريات العلميّة من النشرات والصحف والحواليات وسلاسل الكتب الدوريّة، وكذلك التقارير ومحاضر الاجتماعات المنتظمة والنشرات الرسميّة وأعمال الجمعيات والمجلات المتخصصة في نشر الثقافة العلميّة مقارنة مع المجلات المتخصصة في مجالات أخرى، والكتب العلميّة؛ وتقتضي العمل على عدّة محاور: منها الإرشاد التربوي، ودعم الكتاب العلمي، وتعميم المكتبات العامّة. وكذلك قلّة الندوات والمحاضرات المركزة على هذا الجانب، مقارنة مع الجوانب الثقافيّة الأخرى، وقلة عدد الصفحات المخصّصة لهذه الثقافة في الصحف العربيّة مقارنة مع ما يُقابلها في مجالات أخرى، وعدم الاهتمام من قبل وزارات التعليم والثقافة من حيث العمل على نشر الوعي العلمي، وذلك من خلال القيام بحملات إعلاميّة منظمة، وحثّ وتحفيز طلاب المرحلة الثانويّة على اختيار المسار العلمي الجامعي، وأيضاً جهل أعداد كبيرة جدّاً من الناس بالمعلومات العلميّة القيّمة في المجالات المختلفة على مواقع الإنترنت وفي معظم الملفات الأخرى، وبالتالي عدم الاستفادة منها في مجال التثقيف العلمي ذاتيّاً. ويمكننا أن نُشير إلى عامل مهم جدّاً في هذا الموضوع لا يمكن إغفاله، وهو للأسف منتشر في أغلبية المدارس وفي بعض

14- حاتم، غازي، الثقافة العلميّة في الوطن العربي، مجلة الهيئة العالميّة للإعجاز

العلمي في القرآن والسنة، على الرابط الإلكتروني التالي:

<https://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/79->

Number-twenty-one/674- Scientific-culture-in-the-Arab-World

13- مهران، زينب شحاتة، الكتابة العلميّة للأطفال: كيفية المساهمة في خلق

أجيال تهتمّ بالعلم والتكنولوجيا، فصل في كتاب الثقافة العلميّة واستشراف

المستقبل العربي، الكويت، وزارة الإعلام، مجلة العربي، 2007، ص 105-123.

5. قلة الدراسات المتعمقة لمعالجة الأمية الإلكترونية المعاصرة<sup>16</sup>.

### آليات نشر الثقافة العلمية والتقنية في العالم العربي

أصبح الوضع الحالي يتطلب تحديد استراتيجية محدّدة توضح آليات نشر الثقافة التقنية في عالمنا العربي، حيث تتلاءم هذه الآليات مع معوقات الواقع الفعلي، لكي يمكنها أن تسهم حقاً في صياغة عقلية المجتمع العربي صياغة علمية حقيقية، وتجعل من العلم ومُنجزاته جزءاً من اهتماماته، حيث يكون أكثر إدراكاً لدور العلم في كلّ مشكلاته، وأكثر قدرة على الاستفادة من تلك المنجزات وتوظيفها التوظيف الأمثل، مع قدرته على تلافي ما قد يظهر من سلبيات، قد تصاحب عملية التقدّم العلمي أو تنتج عنه.

وأولى هذه الآليات أن تقتنع العقلية العربية بأنّ السمة الغالبة على القرن الحادي والعشرين هي القدرة على امتلاك العلم والتكنولوجيا، وأنّ التخلي عنها هو تحلّل عن أسباب القوة والمجد. وأنّ تحلّل «الثقافة العلمية والتقنية» أهمية متزايدة في الخطط الخمسية والعشرية كافة كاهتمام أولي، وأن يتمّ التوسّع في تعليمها من خلال مقرّرات جامعية ومدريّة وندوات مجتمعية في الأندية والمسارح والقنوات والمحطات التلفزيونية والإذاعية، حيث يكون هناك حضور وألفة معرفية بين الإنسان العربي وبين الوسائل التكنولوجية التي يستخدمها في حياته اليومية، وخاصة بعد التسارع الهائل في معدل التفجّر المعرفي الذي غير كثيراً من الأنماط الفكرية والسلوكية للإنسان، وبعد أن تدخل العلم وتقاناته المتنوّعة في نسيج الحياة المعاصرة<sup>17</sup>.

فثقافة المواطن هي التي تُحدّد اهتماماته وممارساته وسلوكياته وأولوياته، وتبلور منطلقاته الفكرية وركائزه العلمية ودوافعه الذاتية، ولذلك يُمكننا القول إنّ ثقافة المواطن العلمية تصبح أمراً مهماً ولازماً لهضمة وتطوّر حركة التقدّم والتنمية؛ حتى يكون الوعي العلمي أحد العناصر الرئيسة في الوعي العام في التكوين الاجتماعي والمنظومة الثقافية، فمدى نجاح الأنشطة

كان يُقدمه العالم المصري الشهير الراحل الدكتور مصطفى محمود، وقد حقّق هذا البرنامج نسب مشاهدة غير مسبوقه في العالم العربي من المحيط إلى الخليج، وغيره من البرامج التي حققت نسب مشاهدة عالية، مثل برنامجي «عالم البحار»، و«عالم التكنولوجيا»، وغيرهما من البرامج التي توقفت الآن. ومع كثرة الفضائيات ضاعت مثل هذه البرامج في خضم سيل البرامج الترفيهية.

ومن ثمّ أصبح لدينا اليوم (كما يقول أحد الباحثين)<sup>15</sup> إعلام علمي خجول مقطوع الصلة تقريباً بقضايا التنمية، ويميل إلى ثقافة الاستكانة، ويتصوّر أنّ دوره نشر المحتوى العلمي فقط، دون رؤية نقدية أو موقف من أية قضية، فغابت عن ساحة الإعلام فكرة الاشتباك (اتفاقاً واختلافاً) مع الواقع التنموي والتعليمي والثقافي الصعب الذي تعيشه البلدان العربية، ومن ثمّ أصبح من النادر أن تجد إعلاماً عربياً علمياً قد تناول قضايا علمية رصينة ذات صلة بقضايا تنموية حقيقية، وأثار حولها نقاشاً خلافاً داخل المجتمع بالاتفاق والاختلاف والدعم والمواجهة. فقد ظهر من كلّ التقارير والمعلومات المتاحة في الدول العربية الحقائق التالية:

1. أنّ هناك اهتماماً ضعيفاً بالثقافة العلمية والتقنية في الدول العربية.
2. ووعي المجتمع العربي بأهمية الثقافة العلمية والتقنية محدود.
3. ندرة الاهتمام بالتعاون والتنسيق بين الجهات ذات العلاقة بتبني الثقافة العلمية والتقنية في الدول العربية، وتحديدًا في مجال التنمية البشرية.

4. الدول العربية لا تزال تفتقر إلى الإعلام العلمي والتقني الهادف والمؤثر من خلال وسائل الإعلام المختلفة، الذي يعكس مدى التقدّم العلمي والتقني الجاري في العالم، وأثره في التقدّم العلمي والتقني للمجتمع العربي.

16- القدسي، محمّد عبد الباري، قراءة في استراتيجية نشر الثقافة العلمية

والتقنية، ص6.

17- المرجع نفسه.

15- غيطاس، جمال محمد، الإعلام العربي وقضايا التنمية، ندوة الثقافة العلمية

واستشراف المستقبل العربي، الكويت، العربي (67)، 2007، ص 87 وما بعدها.



مقالاتهم العلمية المفيدة، وليس بكثرة ما ينشرونه من ثقافة علمية شعبية. فإن آية حضارة، مهما كانت عريقة، إذا انكفأت على نفسها واكتفت بالتغني بأمجاد الماضي، رافضة أيّ تحولات أو تغيرات فيها، فإنها تبقى جامدة متحجرة يتجاهلها ويتخطاها الارتقاء الحضاري والثقافي، ويرتكها على قارعة طريق المعلومات السريع مكتوفة الأيدي لتدوسها عجلة التاريخ، وسرعان ما تسقط في هوة العجز والتقهقر الحضاري. فالثقافة التقنية أصبحت ضرورة لا يمكن تجاهلها بأيّة حال من الأحوال في وقتنا الراهن، ولا يقلل ذلك أبداً من دور الثقافات الأدبية والشعبية، ولكن بتضامن كلّ هذه الثقافات ينهض المجتمع وتبنى الحضارات، أمّا إهمال أيّ منها، فإنه ينتج مجتمعاً ناقصاً عاجزاً، غير قادر على السير في ركاب الأمم المتحضرة.

\* العمل على أن يصبح الشعب ذا طبيعة تقنية علمية من خلال ممارسة التقنية في جلّ مصالحه المدنية الحكومية.

\* الحثّ على تأهيل العلماء في المجالات الحيوية التقنية خارج الأقطار العربية، والاستعانة بهم في تثقيف الجماهير العريضة.

\* الحثّ على الانخراط في المؤسسات العلمية الرسمية وغير الرسمية، والمنظمات والجمعيات التي تهتمّ بالثقافة التقنية والعلمية بأنواعها كافة.

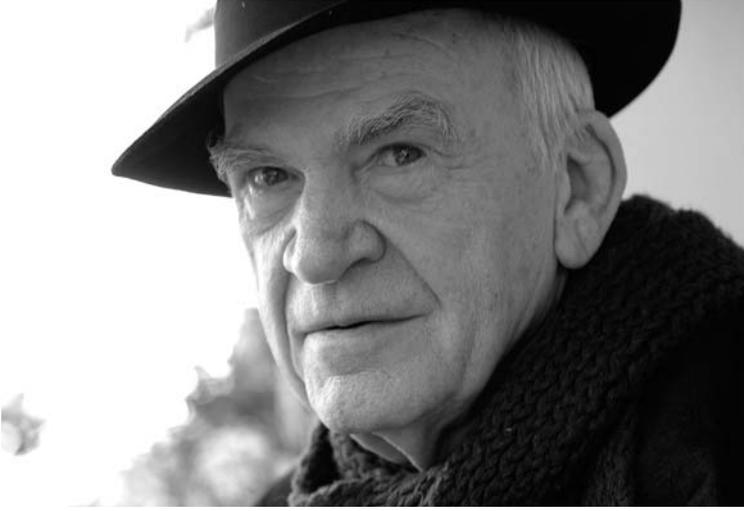
\* العمل على أن تنقل الأجيال السالفة إلى الأجيال اللاحقة الإرث العلمي والمهاري الذي اكتسبوه.

\* تشجيع أعضاء هيئة التدريس ممن وصلوا إلى مرحلة الأستاذية على الاستمرار في البحث العلمي، كأن يكون الحصول على منصب إداري مشروطاً بتقديمه بحثاً علمياً يحمل ما هو جديد في المجال التقني.<sup>20</sup>

### خاتمة

مما تقدّم تتضح لنا أهمية وضرورة شيوع وتعميم الثقافة العلمية والتقنية في أرجاء الوطن العربي كافة، وخاصة في ظلّ التسارع المذهل في الاكتشافات العلمية والابتكارات التكنولوجية في العصر الراهن، فقد باتت الحاجة ملحة (أكثر من أيّ وقت مضى) للدعوة إلى انتشارها والبحث عن آليات جديدة تساعد على نشر تلك الثقافة وبلوغها كلّ رُبْعٍ ونَجْعٍ. وقد يتسنى ذلك من خلال الاهتمام بحاملي هذه الثقافة القادرين على توصيلها إلى الناس عامّةً وتبسيطها بأيسر الطرق، ولكن دون أن يعود بالسلب على جوهر البحث العلمي وتقدمه. فالتسارع المذهل في عالم الاتصالات، وإنتاج الطاقة البديلة، وإنتاج أجهزة ومعدات أكثر تطوراً في المجالات الحياتية كافة أصبح أمراً يجعل من عدم الاهتمام بالثقافة التقنية في بلانا جديراً، ليس بأن يضعنا خارج خارطة العالم المتقدّم فحسب، بل خارج خارطة العالم الحي. فتقدّم البلدان ورفيها الحضاري يتعلق بحجم عدد الباحثين الحقيقيين وبعده

20- راجع: القدسي، محمد عبد الباري، قراءة في استراتيجية نشر الثقافة العلمية والتقنية، ص.6.



## الروائي ميلان كونديرا جمع بصيغة المفرد

حاتم السالمي\*

### مدخل:

الأصول التشيكية ملاً صوته المتفرد الساحة الثقافية، وشغل بال المتخصصين في مجال الآداب والفنون والإنسانيات، كما أنّ مواقفه الشخصية، التي أفصح عنها في بعض المنابر الإذاعية والتلفزيونية وفي الحوارات الصحفية، جعلته محطّ أنظار المهتمين بفنّ السياسة

يُعدّ ميلان كونديرا (Milan Kundera) في عيون نقّاد الأدب وفي بحوث المشتغلين بحقل السرديات الحديثة من كبار الروائيين في العالم اليوم، الذين طبّقت شهرتهم الآفاق<sup>1</sup>. فهذا الروائيّ ذو

\* أكاديمي من تونس

1- هذا الإجماع الحاصل بين الباحثين ونقّاد الأدب على المكانة المخصوصة التي يحظى بها كونديرا، وأعماله الروائية على وجه التحديد، استخلصناه ممّا تيسر لنا الاطلاع عليه من أطروحات ودراسات أنجزت في رحاب جامعات مختلفة وملتقيات علمية اهتمت بأدب هذا العلم الروائيّ من زوايا للنظر شتى وباعتماد مقاربات متنوّعة. ولمّا كانت هذه الدراسات من الغزارة بمنزلة فإننا نقتصر في هذا المقام على ما له صلة مباشرة بموضوع بحثنا الوجيه. انظر:

Katarina Melić, l'arithmétique de l'émigration de milan kundera ou comment habiter l'ailleurs, Faculté des Lettres et Arts. Kragujevac. Annual Review of the Faculty of Philosophy. Novi Sad. Volume XXXV 2010.  
Shuko TANAKA, le rire et la mélancolie dans les romans de Milan Kundera, université de Strasbourg, 2013.  
Jørn Boisen, «Pourquoi dire la vérité?»: Adultère et sincérité' chez Milan Kundera, Published online: 10 April 2013, \_ Akade'miai Kiado', Budapest, Hungary, 2013.  
Jakub Česka, Le roman comme déploiement symbolique du rêve: la thématique du rêve dans l'oeuvre de Milan Kundera, Faculté des sciences humaines, Université Charles, Prague.

[http://www.persee.fr/doc/slave\\_00802011\\_2557-\\_num\\_82\\_3\\_8110](http://www.persee.fr/doc/slave_00802011_2557-_num_82_3_8110)

Lisa Mischi, la théâtralité dans trois œuvres de Milan Kundera:

Risibles amours la valse aux adieux et la lenteur. Université

Stendhal Grenoble Alpes, Année universitaire, 2014 - 2015.

Thomas Paval, l'ironie entre l'involontaire et l'échec une lecture de l'art du roman de Milan Kundera, Etudes Françaises, volume 47, n°2, 2011, p131 - 137.

Jonathan Livernois, les romans de Milan Kundera: la dévastation du temple?, Etudes françaises, Volume 43, n°3, Presses de l'Université de Montréal, 2007, p.55 - 69.

Annie Bissonnette, Esprit de procès et procès de l'esprit: de l'esthétique du paradoxe chez Milan Kundera essayiste, université Ottawa, Colloque Milan Kundera, une œuvre au pluriel, ULB, 14-15 décembre, 2001.

David Lodge, «Milan Kundera and the idea of the author in modern criticism», in After Bakhtin, essays on fiction and criticism, Londres, Rout ledge, 1990.

وبناء على هذه الاعتبارات، بدا لنا من المفيد إمطة اللثام عن خصوصية هذا الكاتب المتعدّد الوجوه في أعماله الروائية التي تنصهر في نسيجها السرديّ جملة من الخطابات المُستقدّمة من الموسيقى والرسم والمسرح والسينما والفلسفة استطاع كونديرا بمهارة فنيّة المؤاخاة بينها مؤاخاة لا تخلو من لطف، جعلت رواياته متّسمة بقدر عالٍ من الحوارية (Dialogisme) المعدودة عند ميخائيل باختين (Mikhaïl Bakhtine) أهمّ أساس يحكم الخطاب الروائيّ<sup>5</sup>.

وبما أنّ الإحاطة بجميع الروافد، التي جعلت كونديرا روائياً جمعاً، من الصعوبة بمنزلة في مقال وحيز كهذا، ارتأينا التركيز على الروافد الفنيّة التي استلهم منها هذا الأديب أبنيته الروائية، مقتصرين على أربعة فنون كان لها أثر مكين في نحت معالم السرد الكونديري في منجزه الروائيّ، ألا وهي الموسيقى والرّسم والمسرح والسينما. وتبعاً لذلك نوزّع عملنا على أقسام ثلاثة: نخصّص أولها للرافد الموسيقيّ، ونفرد الثاني لتناول رافد الرّسم، ونخصّص القسم الأخير بتدبّر الرافدين المسرحيّ والسينمائيّ في محور واحد؛ نظراً إلى ما بين هذين الفنّين من وشائج القربى وعميق الصلات في بناء العالم الروائيّ عند كونديرا.

### 1. روايات كونديرا تنهل من الموسيقى:

لعلّنا من باب الفائدة الإشارة إلى أنّ كونديرا يجمع بين الإبداع

عنوان كتاب أدونيس الشعريّ «مفرد بصيغة الجمع». انظر: أدونيس، علي أحمد سعيد، مفرد بصيغة الجمع، دار الآداب، بيروت- لبنان، طبعة 1988.

5- يذهب ميخائيل باختين في مصنّفه الشهير: «علم جمال الرواية ونظريّتها» إلى أنّ هذا الجنس الأدبيّ فنّ متعدّد، لأنّه يتضمن لغة كلّ الشرائح الاجتماعيّة، وينفتح على الأجناس الأدبيّة وغير الأدبيّة انفتاحه على سائر الخطابات والفنون. ومن ثمّ الرواية جنس متعدّد الأساليب والأصوات واللّهجات؛ ممّا أهلها لتكون جنساً حوارياً بامتياز، يستضيف في رحابه كلّ ضروب الخطابات والفنون عاملاً على صهرها في نسيجها الفنيّ وتطويعها لمنطقه السرديّ المخصوص. لتفصيل القول في هذه المسألة يُستحسن العودة بالخصوص إلى الدّراسة الثانية الموسومة بـ«في الخطاب الروائيّ». انظر:

Mikhaïl Bakhtine, Esthétique et théorie du roman, traduit du Russe par Daria Olivier, Ed Gallimard, 1978, p. 83 - 233.

وعلم الاجتماع<sup>2</sup>، ولا سيّما إذا أخذنا في الاعتبار جرأته الكبرى في نقد المشروع اليساريّ مجسّماً على أرض الواقع.

فقد وجد كونديرا بوناً بائناً بين الفكر الاشتراكيّ نظرياً وطموحاً، وبين الفكر الاشتراكيّ إنجازاً منزلاً في صميم الممارسة الفعلية، نظراً إلى أنّ الستالينية تنكّرت، في تقديره، على صعيد الممارسة العمليّة، لمبادئها ومنطلقاتها القائمة أساساً على العدالة الاجتماعيّة والمساواة والحرية، متحوّلة إلى سوط عذاب يسلّط على كلّ فرد صاحب فكر حرّ معارض للقائم من السياسات المرتكزة على مبدأ العنف والاضطهاد، وإقصاء كلّ ذي رأي مخالف. لهذا انشقّ كونديرا عن الحزب اليساريّ ما عرّضه لمضايقات ومحاکمات حملته على مغادرة مسقط رأسه إلى فرنسا، حيث وجد في عاصمة الأنوار الأرضيّة الملائمة لكتابة أهمّ أعماله الروائيّة باللّغة الفرنسيّة<sup>3</sup>. فمن هذه الجهة، يبدو كونديرا أديباً روائياً صاحب تجربة ثرة وثريّة ساهمت في تكوينها روافد شتى؛ أدبيّة وفلسفيّة وفنيّة وسياسيّة واجتماعيّة، أهلتها ليكون روائياً جمعاً بصيغة المفرد<sup>4</sup>.

2- وقع تناول الجوانب السياسيّة والاجتماعيّة والنفسيّة في أعمال كونديرا الإبداعية، وغمّة من الباحثين من درس صلة الأدب بالثورة في آثار هذا الأديب. لمزيد من الاطلاع يحسن الرّجوع إلى بعض البحوث الموصولة بهذه الجوانب. انظر:

Eva le Grand, Kundera ou la mémoire du désir, L' Harmattan, 2005.

Silvia Kadiu, George Orwell-Milan Kundera: Individu, Littérature et Révolution, L'Harmattan, 2007.

Martine Boyer-Weinmann, lire Milan Kundera, Paris, Armand Colin, 2009.

3- نال ميلان كونديرا بفضل إبداعه الروائيّ العديد من الجوائز القيّمة التي جعلته ذائع الصيت في كلّ أصقاع العالم، خاصّة بعد ترجمة آثاره الإبداعية وكتابه النقيدين «فنّ الرواية» و«خيانة الوصايا» إلى لغات مختلفة. وتجدر الإشارة إلى أنّ كونديرا يعدّ كتبه النقيديّة الثلاثة «فنّ الرواية» و«خيانة الوصايا» و«الستار» مشروعاً نقديّاً متكاملًا حول فنّ الرواية. لهذا ترجم هذه المؤلّفات الثلاثة المذكورة إلى العربيّة الأكاديميّة السوريّ بدر الدّين عرودي في كتاب واحد جامع تحت عنوان: «ثلاثيّة حول الرواية: فنّ الرواية، الوصايا المغدورة، الستار» منشورات المجلس الأعلى للثقافة، سورية، 2007.

4- عنوان هذا المقال «ميلان كونديرا الروائيّ جمع بصيغة المفرد» استوحيناه من

بين المعمار السردي للرواية والبناء السمفوني من جهة اختلاف الشّرة في التعبير عن المشاعر المضطربة والمتضاربة في أعماق جاروميل الذي عبّر عنها بملء صوته بعزف سردي سيمفوني متميّز على أوتار الكلام الروائي.

والحق أن الحديث عن استرفاد الموسيقى في كتابة الرواية موضوع أثير في الدراسات الأدبية، من ذلك أن ميشال بيتر في كتابه القيم «محاولات في الرواية»، المنشور منذ مطلع الستينيات من القرن الماضي، يبرز في قسم وسماه بـ«فضاء الرواية» أواصر القرابة بين الرواية والموسيقا، باعتبار كليهما فناً ينتظم انتظاماً زمنياً، فلا غرو أن نجد الرواية مستظلة بظلال وافرة من الموسيقا القائمة مثلها على الكلام والإيقاع.

إنّ قارئ رواية «الجهل» (L'ignorance)<sup>10</sup> يتبيّن مدى إفادة كونديرا من فنّ الموسيقا في بناء المشاهد السردية المجسّمة لأفعال الشخصيات وحركاتها، وآية ذلك أنّ المقطوعات الأربع الرّاقصة التي اختارتها الأمّ قبيل دخولها بيت الاستحمام تحاكي سردياً فعل اغتسال الأمّ المتسمّ بنسق بطيء، ومن ثمّ نلّفني تراسلاً بين الموسيقا والسرد الناقل لحركات الأمّ في هذا المكان، وحسبنا دليلاً على ما نذهب إليه هذا الشّاهد المقتطع من رواية «الجهل»، يقول الرّاي: «وضعت الأمّ أسطوانة في الجهاز ولمست بعض الأزرار لاختيار مقطوعاتها المفضّلة، ثمّ دخلت الحّمّ، وبعد أن تركت الباب مفتوحاً استمعت للموسيقا، كانت مختارات اختارتها بنفسها. أربع مقطوعات راقصة: واحدة تانغو، وأخرى فالس ثمّ تشاريسكو، وأخرى روك، وبفضل الجهاز كانت تكرّر إلى ما لا نهاية دون أيّ تدخل لاحق، وقفت في الحوض، اغتسلت دون سرعة»<sup>11</sup>.

هكذا ألفينا مزاجية لطيفة بين فنّ السرد وفنّ الموسيقا في بناء المشهد الحركي الذي أنجزته الأمّ وهي بصدد الاغتسال، فكلُّ

والنقد، إنّه، فضلاً عن كونه مبدعاً في مجال الأدب شعراً وأقصوصة ورواية ومسرحية، صاحب قلم نقديّ مُعْتَبَر يقف عليه القارئ في كتابته: «فنّ الرواية» (L'art du Roman) و«خيانة الوصايا»<sup>6</sup> (Les Testaments trahis).

وبالرّجوع إلى التّقديم الذي أعدّه لؤي عبد الله لترجمة كتاب «خيانة الوصايا» نظفر بحديث في غاية الأهمية لميلان كونديرا ذكره في مصنّفه النقديّ السّابق «فنّ الرواية»، يبرز فيه أثر الموسيقا في إقامة أركان السرد في روايته الشهيرة: «الحياة هي في مكان آخر (La vie est ailleurs)»، التي يضطلع فيها جاروميل بدور البطولة<sup>7</sup>. ذلك أنّ صاحب هذه الرواية يعدّ البناء الموسيقيّ السمفونيّ العمود الفقريّ لسردية هذا النصّ الروائيّ، ودعامة أساسية من دعائم بنائه الفنيّ.

لقد عقد كونديرا وجه شبه دقيقاً وطريفاً بين طريقة تشييد العالم الروائيّ في أثره المذكور وكيفية إنشاء البناء السمفونيّ<sup>8</sup>. فمثلما تختلف الشّرة من جزء إلى آخر في عزف السمفونية تختلف أيضاً سرعة السرد في كلّ جزء من أجزاء رواية «الحياة هي مكان آخر». والوجه في ذلك أنّ اختلاف الشّرة يخلق، مثلما هو الشّأن مع فنّ الموسيقا، حالات عاطفية شعورية مختلفة بحسب إيقاع السرعة المتبّعة، ولا سيما أنّ هذه الحالات تتدرّج من البهجة الشديدة إلى حالات الحزن والمواساة، على غرار ما جدّ لجاروميل الشّاعر الشابّ الذي عاش في الحكاية أطواراً متقلّبة تختلف حدّتها وسرعتها من جزء إلى آخر من أجزاء الرواية. فثمة حينئذٍ تناسب

6- عوّلتنا في هذا المقال على آثار كونديرا الإبداعية والثقافية المترجمة إلى اللغة

العربية نظراً إلى شيوع هذه الكتب بين القراء العرب، ووصولها إلى أيديهم بفضل الترجمة التي اضطلعت بدور مهمّ في التعريف بأدب هذا المبدع لدى القراء العرب.

7- كونديرا، ميلان، رواية «الحياة هي في مكان آخر»، ترجمة رانا إدريس، دار الآداب، بيروت - لبنان، 1988.

8- للتوسّع في هذه المسألة يجبّد الاطلاع على التّقديم الذي وضعه لؤي عبد الله لكتاب «خيانة الوصايا» لكونديرا، لما ورد فيه من آراء لكونديرا نفسه تضيء بعض أعماله الروائية. انظر:

كونديرا، ميلان، خيانة الوصايا، ترجمه وقدمه لؤي عبد الله، دار نينوى

للدراسات والتّوزيع والنشر، دمشق - سورية، ط1، 2000، ص 5-11.

9- انظر:

Michel Butor, Essais sur le roman, Ed Gallimard, Mars 1992, p. 48 -

49.

10- كونديرا، ميلان، رواية «الجهل»، ترجمة رفعت عطفه، ورد للطباعة والنشر

والتوزيع، دمشق - سورية، 2000.

11- المصدر نفسه، ص 118.

## 2 - روايات كونديرا تغترف من فن الرسم:

كلما قرأنا روايات كونديرا اكتشفنا وجهاً آخر لهذا المبدع الجمع المتفرد، وقوام ذلك أن هذا الرجل يستدعي فن الرسم إلى رواياته، مغترفاً منه بعض الخصائص بوصفه فناً تشكلياً خبيراً بأسرار الألوان وعالمًا بخبايا بناء اللوحة (Tableau) بناءً فنياً يضع فيه في الحسبان تفاعل عين المشاهد مع اللوحة المعروضة تصميماً وخطوطاً وزوايا وألواناً. ومن هذا المنطق والمنطق، ترشح أعماله الروائية بفن الرسم، ونشتم منها رائحة الألوان تفوح من الأوصاف الواردة على ألسنة الساردين والشخصيات.

إن أغلب رواياته تدور في أجواء الفن التشكيلي خاصة، فنحن واجدون جنينك بطل رواية «المزحة»<sup>14</sup> (Plaisanterie) يُعاقب بإرساله إلى وحدة عسكرية جرأه هوسه الشديد بالرسم التكعيبي، فقد انتقلت منه السلطة السياسية القائمة تحت غطاء الثورة الاشتراكية معتبرة الفن الحديث عدوها الأيديولوجي الأول<sup>15</sup>.

وإذا ما صرفنا ألبصارتنا لتلقاء رواية «غراميات مرحة» (Risibles Amours)<sup>16</sup> رأيناها دائرة على متابعة حياة أستاذ جامعي يدرس تاريخ فن الرسم، ويعنى بتقويم الأعمال التشكيلية. وفضلاً عن قيام بعض روايات كونديرا على مواضيع لها رباط وثيق بفن الرسم فهي مبنية أيضاً من ناحية نسيجها السردية على آليات الرسم خصوصاً الفن التشكيلي، الذي يتخذ أبعاداً رمزية على غرار ما نقف عليه في رواية «الخلود» (L'immortalité)<sup>17</sup>، التي شيد فيها كونديرا السرد باعتباره فناً زمنياً تشييداً تشكلياً مجرداً، مداره على استشراف المصير المفجع الذي ستنتهي إليه السيدة آنيس التي لقيت حتفها في حادث مرور أليم عندما انزلت

حركة اغتسال تقوم بها الأم وما يصاحبها من إيقاع صب ماء على الجسم ترافقها مقطوعة راقصة تسير من التانغو إلى الروك في نسق سردي قوامه التكرار، ما يوولد ضرباً طريفاً من السرد الموسيقي، إن جاز التعبير.

ففي هذه الأجواء المفعمة بالموسيقا والحركات والأصوات تتحرك شخصيات كونديرا الروائية منخطفة باللحظة الزمنية التي تعيشها بملء جوارحها، إلى حد الصراخ الذي يمثل قمة الانخراط في الموسيقا، بحسب ما يستفاد من قول كونديرا ذاته في كتابه «خيانة الوصايا»: «الصورة السمعية للانخراط هي الصراخ (أو فكرة لحنية أساسية جد قصيرة تقلد الصراخ)»<sup>12</sup>.

يكشف هذا المشاهد عن منزلة فن الموسيقا في تصور كونديرا للكون السردية في رواياته، التي يتسع صدرها لاحتضان سائر الخطابات والفنون. فلا عجب، والحال هذه، أن يقف المرء على تناسب محكم بين السرد والموسيقا في رواية «البطء» (La lenteur) لهذا الروائي الموسيقار «المفنان» في العزف على البيانو، ومن صور ملاحظة ذلك التناسق الهندسي بين وقع خطا الفارس الذي يمشي الهويني وقصر الجمل السردية الناقلة لموسيقا الخطا والمصورة لحركة الماشي على إيقاع أنغام منحسرة السرعة، وللتدليل على ذلك يكفي أن نتأمل هذا المقطع السردية المبني بناء موسيقياً يشد أزره التعبير الجسماني: «أرغب بتأمل فارسي وهو يمشي الهويني باتجاه عربته. أريد الاستمتاع بتناغم خطواته؛ كلما أوغل في سيره تباطأت خطواته أكثر، وأعتقد أنني ألح في ذلك البطء علائم السعادة»<sup>13</sup>.

فعلى هذا النحو يحول كونديرا السرد إلى أنغام موزونة موسيقياً بحسب ما تجرعه الشخصية الروائية من أفعال، فيتلبس السرد بكنه الموسيقا، وتتأذب الموسيقا بمنطق السرد أيضاً بما أنهما فنان زمنيان بامتياز، أو جد بينها كونديرا تفاعلاً خلاقاً، دفعنا إلى وسم بعض نصوصه الروائية بكونها موسيقا سردية تبنيها كلمات الراوي أو الشخصيات.

14- كونديرا، ميلان، رواية «المزحة»، ترجمة أنطون حمصي، ورد للنشر والتوزيع، دمشق - سورية، ط1، 1998.

15- كونديرا، ميلان، خيانة الوصايا، مصدر سابق، ص 112.

16- كونديرا، ميلان، رواية «غراميات مرحة»، ترجمة فوزي شعبان، دار الآداب بيروت - لبنان، ط1، 1988.

17- كونديرا، ميلان، رواية «الخلود»، ترجمة روز مخلوف، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، ط1، 1999.

12- كونديرا، ميلان، خيانة الوصايا، مصدر سابق، ص71.

13- كونديرا، ميلان، رواية «البطء»، ترجمة منيرة مصطفى، ورد للنشر والطباعة والتوزيع، دمشق - سورية، ط1، 1997، ص118.

موقعاً آخر، هو حافة المسبح عند قيامها بشهيق وزفير. فكأنها ههنا تقف على حافة الموت، ولاسيما أن الراوي الرائي شبه صوتها بصوت قاطرة بخارية قديمة يخرج من أعماق الماء.

فعلى هذه الشاكلة تدرّجت صورة أنيس الفانية في هذه اللوحة السردية من الوسط إلى الحافة إلى الأعماق، ومن ثم استرشد كونديرا فنّ الرسم مخضعاً إياه لمنطق فنّ الرواية/ الدرب على حدّ تعبير فرانسوا ريكار في تعليقه على رواية «الخلود»<sup>19</sup>. وبهذا، فالوجه الذي رُسم بالوصف الإيجائي في فاتحة الرواية هو لوحة تشكيليّة مشكّلة بريشة راوٍ وصّاف يرسم بكيمياء السرد والخطوط والأبعاد لون الموت الذي كان للسيدة أنيس بالمرصاد. فنحن بهذا الشكل إزاء تكامل بين الرسم بالكلمات والرسم بالخطوط والأبعاد (وسط اللوحة - عمق اللوحة - حافة اللوحة...)، ما يجعل السرد الروائيّ الكونديريّ أشبه ما يكون بلوحات ذات طابع تجريديّ، يرشح بأبعاد رمزيّة تصوّر قصّة الإنسان ومنزلته في الكون.

### 3 - روايات كونديرا تمتح من المسرح والسينما:

ذكر ميلان كونديرا في مصنّفه النقديّ «خيانة الوصايا» خصائص الرواية المتمية إلى إبداع ما بعد الحداثة (-Postmo dernité) مركزاً أساساً على قدرتها على محاوره حقول ثقافية وفنية كالفلسفة والموسيقا والرسم والمسرح والسينما، مثيراً سؤالاً خطيراً مبناه البحث عن وجوه الالتقاء ومظاهر الاختلاف بين الرواية وسائر هذه الخطابات<sup>20</sup>. وبما أن كونديرا مولع بالمسرح ومتمرس بفنّ السينما من خلال كتابة السيناريو جاز لنا أن نفحص مدى تشبّع نصوصه الروائيّة بأليات هذين الفنّين المتجاورين.

#### أ. المتح من المسرح:

شاد ميلان كونديرا بعض أعماله الروائيّة على أساس مسرحيّ، ذلك أنه اقترح من المسرح بعض التقنيات في بناء عوالمه السردية، ويتجلى ذلك الاختيار الفني في السعي إلى إيجاد تناسب وتناغم بين الطابع السردية للرواية وأصالة التوهج الدرامي للمميّز للفعل المسرحي. ومن الواضح أن هذا الروائيّ قد أحسن صهر الجانب

سيّارتها إلى هوة سحيقة محاولة تفادي دهم فتاة تقف في منتصف الطريق. ومن هنا انتهت المنقذة إلى ضحية فتحوّلت في لمح البصر إلى جثة هامدة ممّدة على ضفة الجدول، حيث تتجاوز أنيس بالموت العالم الفاني لتحقق الخلود في عالم آخر مفارق خالٍ من الزيف والبطش والأناية والبعد البهيميّ في الإنسان.

إنّ اللوحة المرسومة بالكلم في فاتحة الرواية، وتحديدًا في الفصل المعنون بـ«الوجه»، من قبل الراوي الرائي، باعتباره الصوت السردية الرّاصد لأفعال السيدة أنيس، والمبث (Focalisateur) في الآن ذاته لوجهها المرسوم من منظوره السردية (-Perspective Narrative)، تعصر رمزياً قصّة الإنسان ووضعيتها القلقة في الكون.

لقد رسم الراوي بالصورة والصوت مشهداً/ لوحة، قدّم فيه وجه الموت والأفول الذي يتربّص بالسيدة أنيس وهي تسير إلى حتفها، وهذا ما نلمسه في الرسم التجريدي الموجل في الرمزية والبراعة: «رحت أنظر إلى السيدة، كانت وحدها في المسبح، يغمرها الماء حتّى وسطها، وهي تحدّق بمدرب السباحة الشاب في رداة الخارجي، وهو يقف فوقها ليعطيها درساً في السباحة. اتكأت على حافة المسبح لكي تقوم بشهيق وزفير عميقين. فعلت ذلك بجديّة وحمية. وبدا كأن صوت قاطرة بخارية قديمة يخرج من أعماق الماء»<sup>18</sup>.

إنّ هذا المشهد المرسوم بالكلمات وأبعاد اللوحة التشكيليّة يختزل بشكل إيجائي مغرق في التجريد نهاية السيدة أنيس التي قضت نحبها في حادث سيارة منتهية إلى ضفة جدول لنعود مجدداً إلى نقطة البداية، ومشهد أنيس في عمق مياه المسبح، وهي تقوم بشهيق وزفير يذكرنا بمشهد الاحتضار.

وهكذا ساهمت اللوحة المصنوعة بالكلام من منظور تشكيليّ متحوّل بانث فيه الشخصية الهالكة محتلة وحدها قلب اللوحة، وهي وحيدة في المسبح المعادل الرمزي للجدول الذي فارقت على ضفته الحياة. ثمّ تبوّأت من اللوحة المنجزة بالسرد والوصف

19- المصدر نفسه، ص 380.

20- كونديرا، ميلان، خيانة الوصايا، مصدر سابق، ص 6 - 8.

18- المصدر نفسه، ص 11.

المشهد الذي تتوافر فيه كل عناصر الفرجة المسرحية، لهذا استعمل السارد فعلين لها علاقة بالفرجة، وهما «التأمل والاستمتاع».

والخلق بالملاحظة أن كونديرا يركّز تمام التركيز على الجانب الدرامي في الكلام السردّي، فيسحن أعمال الشخصيات وأقوالها بعد درامي يتنامى فيه الفعل الروائي/ المسرحي تنامياً مفاجئاً، ومن ثمّ يأخذنا هذا الروائي بلا رفق إلى ذروة الأزمة الدرامية محققاً للقارئ متعة فنية مردّها المزوجة اللطيفة بين الخطاب السردّي الروائي والمكوّن الدرامي في أفعال الشخصيات وأقوالها، وهذا ما نستصفيه بشكل واضح من رواية «غراميات مرحلة»، من خلال هذا المشهد القائم على التصعيد الدرامي بين زاتوريكي والسيدة ماري مديرة مكتب أستاذ فنّ الرسم، بالتركيز على اللهجة الحادة في مخاطبة الشخصية، «قرع زاتوريكي باب غرفة مكتبه ودخل. وبعد عشر دقائق كان قد خرج إلى مكتب مدام ماري ليسألها بلهجة جافة عن عنوان منزلي الشخصي»<sup>23</sup>.

فهذا المشهد السردّي المقدم في شكل إشارة ركيحة تركّز على لهجة السيد زاتوريكي، الذي بلغ منه التوتر النفسي مبلغه، ما انعكس على نبرته ولهجته التي قوامها الجفاف والغضب. ومتى تدبّرنا هذا المقطع بعين التحقيق نرى أن الجمل السردية الوصفية القصيرة اتخذها كونديرا خطاباً إشارياً يصف الديكور المؤث للمشهد وموقع الشخصيات وحركاتها وطريقة نبرها وكلامها.

إنّ هذا المقطع بناء على ما سلف من قول يتنزل منزلة الإشارة الركيحة المؤطرة للمشهد الدرامي وللحوار القائم بين زاتوريكي والسيدة ماري، وذلك بالتركيز على لهجة زاتوريكي المنفعل الذي استفسر عن عنوان أستاذ فنّ الرسم بلغة ملؤها الامتعاض والتوتر والقلق.

ومن وجوه امتزاج السردّي بالمسرحي في بعض روايات كونديرا استخدام الطراوة بشكل مكثّف وإقحامها في نسج السرد، فتكون مخاطبة الشخصية قاذحة لإحداث منزعج حاسم في مسار الأحداث، من نحو ما نقف عليه في رواية «فالس

المسرحي في خطابه الروائي بحسب ما يستفاد من الباحثة ليزا ميسثي، التي أكتبت في رسالة ماجستير أنجزتها على إثبات تجذّر المسرحية (Théâtralité) في ثلاث روايات لكونديرا؛ وهي: «غراميات مرحلة»، و«فالس الوداع» (La valse aux adieux)، و«البطء»<sup>21</sup>.

إنّ البناء المسرحي ركن ركين في هذه الروايات المدروسة، فصاحب كتاب «فنّ الرواية» توسّل الفضاء المشهدي المسرحي ليقيم عليه المتن الحكائي لهذه الروايات. فتكاد لا تخلو رواية من الروايات المذكورة من مشهد مسرحي يُعتمد منطلقاً لبناء الحكاية المسرودة سرداً مسرحياً أساسه تصعيد الأزمة تصعيداً درامياً من خلال الحوار الثنائي الدائر بين شخصيات الرواية الذي يتحوّل في كثير من الأحوال إلى صراع فكريّ حادّ بين الشخصيتين المتخاطبتين في مشهد سردّي مسرحيّ بامتياز، ولا سيّما إذا وضعنا نصب أعيننا أنّ الصراع يُعدّ القلب النابض للمسرح. ومن هنا سخر كونديرا إمكانات المسرح الفنية لإقامة معمار السرد في هذه الروايات التي اشتغلت بها الباحثة ليزا ميسثي.

إذا أنعمنا النظر في هذا المقطع المأخوذ من رواية «البطء»، وقفنا على مشهد مسرحيّ طريف يغذي سرد حكاية الفارس القديم، وقوام هذا المشهد تضافر التعبير الجسافي مع التعبير الصوتي والتعبير الإشاري لرسم حركة الفارس الذي يصبو إلى الارتداد إلى زمنه الأصيل: زمن البراءة والصفاء والحرية ونقاء الطبيعة في بكارتها وانعزالها عن عالم الناس. يقول الراوي: «أرغب بتأمّل فارسي وهو يمشي الهويني باتجاه عربته. أريد الاستمتاع بتناغم خطواته؛ كلّما أوغل في سيره تباطأت خطواته أكثر، وأعتقد أنّي ألح في ذلك البطء علائم السعادة»<sup>22</sup>.

هكذا نقف في بناء مشهد الفارس العائد إلى زمنه الأصيل على تفاعل بين فنّ الموسيقى وفنّ الرقص، ما يعزّز البعد الركيحي في هذا

21- انظر رسالة الماجستير التي أنجزتها ليزا ميسثي باللغة الفرنسية حول مسرحية ثلاث آثار روائية لكونديرا: (غراميات مرحلة، فالس الوداع، البطء)، والتي احتجّت فيها للطابع المسرحي المميّز للسرد الروائي الكونديري. مرجع سابق.

22- كونديرا، ميلان، رواية «البطء»، مصدر سابق، ص 118.

23- كونديرا ميلان، غراميات مرحلة، ترجمة فوزي شعبان، دار الآداب، بيروت -

لبنان، ص 15.

والذي يسوّغ الحديث عن هذه العلاقة القائمة على الأخذ والعطاء بين هذين الفين اشتراكهما في سرد قصة تكون بالكلام في الرواية وبالصوت والصورة في السينما. وتدور القصة في كليهما في أزمنة وأمكنة معينة وتنجز أحداثها شخصيات متخيّلة وفق اختيارات جمالية محدّدة.

وبما أنّ كونديرا كلف بالسينما إلى حدّ الهوس، ومكتسب لثقافة سينمائية عالية باعتباره أستاذاً جامعياً متخصصاً في تدريس السينما، فإنّ بعض أعماله الروائية تشبّرت جملة من الآليات التي يختصّ بها الفن السابع، كما أنّ له خبرة عميقة في كتابة السيناريو المعدّ للإخراج السينمائي<sup>25</sup>.

لقد اشتهر ميلان بالتبريز في هذا المجال منذ سنة ست وستين وتسعمئة وألف، عندما كتب سيناريو الفيلم الشهير «لا أحد يضحك» (No one Will laugh) الذي أخرجه هينيك بوكان (HynekBocan).

لذلك لا غرابة أن تعترف بعض رواياته هندستها السردية من تقنيات السينما، ويظهر لنا حينئذ كونديرا الروائي بوجه جديد نحاول كشف النقاب عنه من خلال الاشتغال بروايته «الهوية» (L'identité) التي استدعى فيها بعض آليات الفن السينمائي لبناء صرحها السردية.

إذا وليّنا وجوهنا شطر هذه الرواية يسترعي انتباهنا وجود شبه بين عين الراوي التي بنت مشاهد «الهوية» والكاميرا من حيث

25- لعلّه من المفيد أن نشير إلى أنّ بعض آثار كونديرا الروائية نُقلت إلى

أعمال سينمائية زادت في شهرته، ولاسيما رواية «الكائن الذي لا تُحتمل خفته» (L'insoutenable légèreté de l'être) (المكتوبة باللغة التشيكية سنة 1982،

المنشورة في فرنسا أوّل مرّة سنة 1984 باللغة الفرنسية عن دار غاليمار. فهذه الرواية حوّلها المخرج الأمريكي المعروف فليب كوفمان (Philip Kaufman) إلى شريط سينمائي ناطق باللغة الأنجليزية سنة 1988 يحمل العنوان نفسه للرواية (The unbearable Lightness of being) (وتُوج بجائزة الأكاديمية البريطانية

للفيلم). يضاف إلى ذلك أنّ هذا العلم متشبع بثقافة سينمائية عميقة، على غرار تشبعه (كما ذكرنا سابقاً) بثقافة موسيقية عالية، وكذا الأمر بالنسبة إلى فنّ الرسم، مع العلم بأنّ هذا الرّجل كاتب سيناريو سينمائي من الطراز الرفيع.

الوداع»، أو في رواية «غراميات مرحة»، حيث نجد طرادة وردت على لسان أستاذ فنّ الرسم وجّه فيها الكلام بشكل ساخر إلى زاتوريكي الذي تظاهر بعدم فهم كلام الأستاذ، وهو ما نستشفّه من مضمون هذه الطرادة: «فجعلت لهجتي أكثر مرحاً نوعاً ما، اسمع يا سيّد زاتوريكي، لن أوجّه إليك أيّة ملامة، إذ إنني أركض مثلك وراء النساء وأفهمك. ولو كنت موجوداً وحدي في شقّة مع فتاة عارية تردي مشمعاً لقمتم بمراودتها بطيبة خاطر»<sup>24</sup>.

فعلى هذه السبيل ساهمت الطرادة في تأزيم العلاقة بين الشخصيتين، حيث نظفر ههنا بمزاوجة عجيبة بين المواقف الجادة والمواقف الساخرة. ومن هذه الجهة نجد تناغماً بين الكوميدي والتراجيدي في حيّز نصّي واحد في نسيج السرد الروائي الكونديري، ما يخلق في رواياته جانب التّعجب الذي يستفزّ ذهن القارئ ويأسره.

#### ب. المتح من السينما:

الكلام على الأسباب والأنساب القائمة بين الرواية والسينما بصفة عامّة موضوع مبذول في كثير من الدراسات، باعتبار أنّ السينما في ظهورها فنّ معاصر استوى على سوقه، يعجب جمهور النظارة والمولعين بفنّ الصورة، مدينة للرواية التي وفّرت لها نصوصاً سردية راقية، طوّعتها السينما لمقتضيات فنّ إخراج الصورة.

ولا يخفى علينا ما اضطلعت به السينما من دور كبير في تطوير أبنية الروايات الحدائثة، التي ارتادت مناطق قصية في التخييل السردية، باستعارتها بعض التقنيات السينمائية على غرار الرواية الجديدة في فرنسا. من ذلك أنّ آلان روب غرييه (Alain Rob-Grillet - be)، بوصفه روائياً وكاتب سيناريو وممثلاً ومخرج أفلام، يعدّ الفن السابع معيناً مهماً يهب الرواية إمكانات سردية جديدة، لهذا استضاف في بعض رواياته عدداً من التقنيات التي تتيحها السينما لإغناء المعمار الفني للرواية، كتقنيات بناء المشاهد واللقطات واختيار زوايا الرؤية.

24- المصدر نفسه، ص 19.

براعة روائية تقنية اللقطة الرئيسة ليني بالسردي البصري المشاهد الموصولة بحكاية مارك مع زوجته شانثال، ولاسيما أن الأفعال المتعلقة بجراحة العين تبسط سلطانها على نسيج السرد الروائي، من قبيل (نظر - رأى - أبصر - شاهد...) الأمر الذي يعزز البعد التصويري السينمائي الذي يتأسس على حاسة البصر في بناء سردية «الهوية».

ومن آيات ذلك التشكيل جنوح كونديرا إلى اللقطة القريبة (Close-up) لشدّ انتباه القارئ، من جهة كون هذه اللقطة تسمح بتكبير الجزء الموصوف وتبثيره (Focalisation) بدقة، لأنّ من مزايا مثل هذه اللقطة تبثير وجه الممثل فقط، أو الوجه والرقبة والكتفين لممثل واحد من جنس ما تقف عليه في هذا المقطع الوجيز الذي تتحوّل فيه عيننا شانثال إلى كاميرا تقوم بمسح تامّ من مكان قريب لذراع الشاب القوي، «نظرت شانثال إلى ذراعيه المفتولي العضلات والموشومين: امرأة عارية بثدين ضخمين جداً وأفعى تلتفت حول جسدها»<sup>28</sup>.

على هذا النحو يتمّ تبثير ذراعي الشاب تبثيراً سردياً وصفيّاً دقيقاً باعتدال تقنية اللقطة القريبة، حيث تكون شانثال المبتّر قريبة من الموضوع المبرّر (Sujet Focalisé) «ذراعي الشاب»، فيقع التقاط الصورة بوضوح تامّ.

والمجتنى من ذلك كلّه أنّ ميلان كونديرا يستضيف تقنيات السينما ناقلاً إيّاها من لغة بصرية إلى لغة سردية تتأدّب بمنطق الخطاب الروائي، وتؤدّي بالكلام ومن الكلام وفي الكلام، وهو ما ينم عن عمق تجربته الروائية ومنتهى حوارية نصوصه الروائية التي استقطبت اهتمام الباحثين ونقاد الأدب.

### خاتمة:

لئن كان ميلان كونديرا شخصاً واحداً، فإنّه جُمع في إبداعه الروائي. وهذا ما أوصلنا إليه البحث في طبيعة تجربته الروائية. فهذا الرّجل يجمع بين شخصيّة المبدع والنّاقد، وله ثقافة فكرية وفتية واسعة كان لها بالغ الأثر في تركيب نصوصه الروائية على طراز فنيّ حواريّ متفرد تعايش في كنفه مختلف الخطابات

تخيّر زوايا النظر والتقاط الصور وتقطيعها والانتقال بمهارة فائقة من لقطة إلى أخرى. فقد شدّ كونديرا عضد السرد في هذه الرواية بلغة بصرية مشكّلة تشكّلاً سينمائياً باعتدال اتجاهات الكاميرا في تصوير المشاهد واللقطات (من الأسفل - من الأعلى - من الأمام - من الخلف - من اليمين - من اليسار - من الدّاخل - من الخارج - من داخل إطار الصورة - من خارج إطار الصورة...).

إنّ كونديرا بنى السرد في هذه الرواية على أساس سينمائيّ باسترفاد تقنية اللقطة والتحكّم فيها بحسب منطق تطوّر الأحداث في الحكاية المروية، محوّلاً شخصياته الروائية إلى ما يشبه الممثلين. ومن صور ذلك الانتفاع بالمنجز التقنيّ السينمائيّ توسّله اللقطة الرئيسة (Master Shot)<sup>26</sup> باعتبارها لقطة ممتدة في المكان والزّمان وتجمع أكثر من ممثل، وتنتقل أثناءها الكاميرا للتتابع عن كتب حركات الممثلين عند إنجاز المشهد السينمائيّ. ومن تجليات ذلك في «الهوية» اللقطة المؤثمة للمقطع المرقم بالعدد 7 بالنظر إلى أنّ كونديرا قسّم هذه الرواية بطريقة التقطيع السينمائيّ إلى مشاهد تحكمها جملة من اللقطات المؤداة بـ«السرد البصري»، إن جاز التعبير.

يلاحظ الناظر في المقطع السابع وجود لقطة رئيسة مدارها على تصوير مشهد السيّد شانثال وهي في المقهى، وقد تحوّلت عين الراوي/ الكاميرا من الخارج (الشارع) إلى الدّاخل (المقهى). وللبهرنة على ذلك نورد هذه اللقطة الرئيسة التي تجمع بين ثلاثة ممثلين: «دخلت إلى المقهى، صدمتها الموسيقى القويّة جداً. تقدّمت متضايقة بين صفّي الطاولات. وفي الصالة الكبيرة الفارغة واجهها رجلان بأنظارهما: كان الأوّل المستند إلى مقدمة الكونتوار شاباً في لباس نادل المقهى الأسود. وكان الآخر، وهو الأكبر سنّاً، متين البنية، يرتدي قميصاً ويقف في آخر الصالة. وقالت للمتين وقد انتوت الجلوس: «هل تستطيع أن توقف الموسيقى؟ خطا نحوها بضع خطوات: عفواً لم أفهم»<sup>27</sup>. هكذا يستخدم كونديرا

26- انظر لمزيد من التعمّق في مثل هذه المصطلحات السينمائية:

شيخة، عبد المنعم، الخطاب الإحالي في الرواية العربية الحديثة، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيّات بمؤبّة، تونس، ط1، 2016، ص 279-280.

27- كونديرا، ميلان، رواية «الهوية»، ترجمة أنطون حمصي، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، ط1، 1998، ص 19.

28- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والفنون والنصوص تعاشياً خلاقاً وفق مبدأ الانصهار والتناغم، لبناء نصّ روائيّ سرديّ فسيّفاً يدعو القارئ إلى تجديد مفاتيح استنطاقه.

قادنا النظر في شخصيّة الروائيّ كونديرا الجمع بصيغة المفرد إلى الوقوف على مظاهر إفادة هذا المبدع من مشارب فنيّة شتّى ساهمت في نحت تعدّد وجوهه الروائيّة. لقد نهل كونديرا في إقامة سرديّة رواياته من فنّ الموسيقى، ما جعلنا نتحدّث عن موسيقا السرد في بعض نصوصه الروائيّة، مثلما اغترف من فنّ الرسم، فإذا برواياته خليط كيميائيّ عجيب من السرد والألوان والخطوط والأبعاد، تتفاعل في ما بينها لخلق الدلالة الروائيّة.

واستخلصنا أنّ روايات كونديرا تمتح سرديّتها من المسرح والسينما، الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى الاشتغال بالطابع المسرحيّ المميّز لبعض رواياته. والطريف في الأمر أنّ كونديرا، وهو يسترشد تقنيات السينما، ويمتخ من معين الفنّ السّابع، استطاع تشييد لغة سرديّة بصريّة قائمة على جراحة العين أساساً، مطوّعاً منجزات السينما لتطوير خطابه الروائيّ.

يفضي بنا ما سبق إلى الإلحاح على أنّ الرواد الفنيّة المختلفة، التي استقى منها ميلان كونديرا عالمه الروائيّ، تتكامل فيما بينها ويشد بعضها برقاب بعض، وتتداعى للنسيج السرديّ بالعناية والانسجام. ومن ثمّ إنّ كونديرا سواء أعزّف أم رسّم، وسواء أمثال أم صوّر، يقدّ بالكلام السرديّ كوناً روائيّاً متناعماً موعلاً في الجمال يأخذ بمجامع قلوب القراء.

وملاك الأمر أنّ هذا الأديب العالميّ واحد ومتعدّد في الآن نفسه، وجمع بصيغة المفرد، أو لنقلّ بعبارة أخرى: إنّ تجربته الروائيّة تبدو في صيغة جمع الجمع، ولا سيّما إذا وضعنا في حسابنا أنّ روافاً أخرى كالفلسفة والتاريخ والسياسة وعلم الاجتماع لها دور في تشكيل عوالمه الروائيّة، لا يتّسع مقالنا وفق زاوية النظر التي اتخذناها للخوض فيها. فلعلنا لا نبالغ في شيء إذا قلنا إنّ كونديرا الروائيّ في الفنّ «أمّة وحده»، حمّالٌ في إبداعه لوجوه شتّى صنعت تميّزه وطبعت نصوصه الروائيّة بطابع كونيّ مطلق.



## الذاكرة والذات في تجربة إدمون عمران المالح

«كلُّ أديب ملتزم بشكل أو بآخر، لأنَّ الأدب على كلِّ حال ممارسة للحياة من خلال الفكر والوجدان، أمَّا الالتزامُ بالمفهوم الأيديولوجي فالمسافةُ بيني وبينه أصبحت زمنيَّة أكثر منها رويحيَّة؛ فالمرء لا ينسلخ من لون بشرته».

إدمون عمران المالح

عبد السلام شرماط\*

### أ. الأدب القانوني:

أولَى الدارسون عنايتهم لدراسة القانون اليهودي، وعرّفوا ببعض جوانبه من قانون الأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق، الإرث)، ومن علاقات مع المحيط الإسلامي على ضوء عدد كبير من التقنوت (فتاوى)، وما يحدث في سلوك الفرد، فبعيداً عن الفكر الرّبي، يتضمن الأدب القانوني جوانب اجتماعية واقتصادية تتجلى في العلاقة المباشرة بين الفرد والمجتمع، ما ساعد على معرفة مظاهر المجتمع اليهودي الخفية من تاريخه، والتي مضت في صمت عبر علاقات السفر والعلاقات الدبلوماسية الأجنبية والعلاقات التجارية.

### ب. الشعر:

إذا كان الأدب القانوني مرآة تعكس الحياة الاجتماعية والاقتصادية، أو بصفة عامّة الوجود الاجتماعي، فإنَّ الشعر يُعدُّ وسيلة تعبيرية أخرى عن الفكر والمعرفة، ولا سيما في جانب الحياة العاطفية الخاصّة، حيث يعكس الشعر الأفراح والآلام، باعتبارها إحساسات تولدها مشاعر نفسية وجدانية.

### ج. الأدب القبلي:

يُعدُّ الأدب القبلي نوعاً آخر من أشكال المعرفة اليهودية، فإذا كانت معاناة الشطحات الصوفية منحصرة في نخبة ضئيلة جداً، فإنَّ القبالة على العكس من ذلك؛ إذ كانت تعرف في بعض

### على سبيل البدء

يُعدُّ اليهود أوّل مجموعة غير أمازيغية نفذت على بلاد المغرب، وهي مجموعة تنقسم إلى طائفتين: طائفة المحليين، ويُسمّون «التوشفيم»، وطائفة المهجّرين ويُطلق عليهم: الميكوراشيم، وقد توزّعت الطائفتان عبر ثلاث مجموعات في ربوع بلاد المغرب، حيث استقرّت طائفة بمناطق الشمال وأغلبهم المهجّرون من إسبانيا والبرتغال عام 1492، وكانوا يتحدثون اللغة الإسبانية، وطائفة معرّبة كانت تتحدّث اللهجات المحلية والدارجة اليهودية، وقد استقرّت في جميع مناطق المغرب، وطائفة ثالثة كانت تستعمل الأمازيغية في تداولها، واستقرّت ببلاد الشلوخ وتمازيغت في الأطلس وسوس، بالإضافة إلى لهجتهم المستعملة وفولكلورهم الذي لا يقلُّ عن ذلك الذي كان لجيرانهم المسلمين.

وتُعدُّ أشكال المعرفة اليهودية، بما فيها الفكر التشريعي والشعر الديني والكتابات الباطنية (القبالة) والأدب الشعبي المنقول شفاهياً باللهجات المحلية، أسساً رئيسة لدراسة اليهودية المغربية؛ انطلاقاً من أشكال معرفية يمكن إدراجها وفق الترتيب الآتي:

\*باحث من المغرب

عن نفسها ببراعة في الخلق الأدبي العبري الناشئ لدى بعض الأدباء من أصل مغربي؛ وبالأخص في رهافة الشعراء الشباب الذين عبّروا في آثارهم الأدبية الجيدة عن الروح المكلمة والثقافة المهتمّة أو المهانة وقساوة العيش التي يعانيتها شتات «ثانٍ» هو الذي عرفنا منه من قبل على أرض المغرب المعطاء الوجه الوضاء وحرارة العاطفة والأفراح والأحزان»<sup>2</sup>.

و حين نتحدّث عن الأدب اليهودي المغربي، فإننا نتحدّث عن أدب متنوّع شمل أشكالاً تعبيرية متنوعة حرصت على استحضر الذاكرة بكل تجلياتها الذاتية الدينية والفولكلورية، وتلك خصوصية ساهمت في إثراء هذا الأدب وإغنائه بسبب تداخل أطيافه وتلاقحها في إطار شمولي، عبر نتاجات استحضر التاريخ والذات في قالب هوياتي لا يخرج عن حدود الوطن، على اعتبار أنّ الديانة ليست هي التي تحدّد الوطن، فتناولت قضايا إنسانية تنبع من الذات لتصحيح مجريات الواقع ونواقصه، وأمن روادها بضرورة إعمال العقل في التعاطي مع الأشياء، انطلاقاً من أنّ السؤال لا يصنع الحقيقة؛ بل ينجز الفكرة التي غالباً ما تكون مصدراً أولياً في تحريك المفاهيم والقوالب الجاهزة، معززين مواقفهم بجرأة فلسفية في الانشقاق عن المرفوض تارة، والاتصال بالتميز والتفرد تارة أخرى، فرسخوا خصوصيتهم من خلال كتاباتهم، ومن خلال مواقفهم وآرائهم التي عبّرت بعمق عن أصالتهم. ويُعدّ إدمون عمران المالح واحداً من الكتاب اليهود المغاربة الذين انخرطوا في تجربة الكتابة انطلاقاً من الكتابة ذاتها، لا باعتبارها وسيلة أو أداة، وإنّما باعتبارها الفكر نفسه في زبقيته وتشدّره وانسيابيته.

### 1. إدمون عمران المالح: بطاقة تعريف

إدموند عمران المالح كاتب يهودي مغربي، ولد عام 1917م بأسفي، في وسط أسروي جمع بين التجارة والتدين، وتعود أصوله إلى جذور أمازيغية، وبالضبط قبيلة آيت باعمران جنوب الأطلس<sup>3</sup>، وعلى طريقة عدد من المفكرين اليهود، مثل حايم الزعفراني، ونعوم شومسكي، ونورمان فنكلستين، الذين لم

جوانبها وفي بعض مظاهرها وطلسماتها التي تقارب السحر، اهتماماً واسعاً ونفوذاً شعبياً عظيماً، خصوصاً في الجنوب المغربي (سوس، تارودانت، تافيلالت، تخوم الصحراء...).

### د. الأدب المكتوب والشفوي:

يتضمّن الأدب المكتوب والشفوي موضوعات مختلفة، منها القصص الموزونة المستوحاة من التوراة والأشعار الدينية وأناشيد الفولكلور. ففي هذا اللون من الأدب تذوب حدود الدين والفواصل الاجتماعية والثقافية، وبوساطته يتمّ الاتصال السهل بين الطبقات الشعبية، كما يتمّ فيه أيضاً الإبداع الفولكلوري المتبادل. وإذا كان الأدب المكتوب يقتصر على نخبة من المثقفين، فإنّ الأدب الشفوي حظي بمكانة مهمّة في المجتمع اليهودي، إذ كان يعكس حقيقة هذا المجتمع من خلال أشعار طقوسية ومنظومات وحكايات توراتية وأغانٍ فولكلورية وحكم شعبية.

### تقديم:

يمكن أن يعرف اليهودي المشرقي والسفدي نفسه، بصفته يهودياً، بالتعريف نفسه الذي عرف به كافكا ذاته، وهو يضع نفسه مقابل يهود الغرب، يقول في إحدى رسائله إلى (Milena): «ينبغي أن أكتسب كل شيء ليس الحاضر والمستقبل وحسب، بل الماضي أيضاً؛ فهذا الشيء الذي يتلقى كل الناس نصيبهم منه بالمجان، ينبغي عليّ أن أقتنيه، ولعلّ هذه هي أصعب المهام، وإذا كانت الأرض تدور نحو اليمين، ولا أدري إذا كانت تفل، فعليّ أن أدور نحو الشمال، لكي ألحق الماضي»<sup>1</sup>.

نفهم من كلام كافكا أنّ اليهودي بصورة عامّة، والمغربي بصورة خاصّة، يطمح إلى إعادة بناء الذات وإثبات الهوية والوعي بانتماها إلى طائفة عرقية، انطلاقاً من بيئة تميزها عبر إبداع مكتوب أو شفوي، سواء باللغة العبرية أم باللغات المحلية. لذا، ظلّ صدى الذاكرة اليهودية المغربية يتردد في نفوس اليهود الذين غادروا بلاد المغرب، سواء في اتجاه إسرائيل أو في اتجاه دول غربية مثل فرنسا أو كندا، وتجلت آثار ذاكرتهم في الموسيقى والغناء والأشعار والشعائر، يقول حايم الزعفراني: «وتعبّر هذه الذاكرة

2- المرجع نفسه، ص 578.

3. Salim Jay, Dictionnaire des écrivains marocains, Eddif, 2005,

p.176 - 179.

1- انظر: الزعفراني، حايم، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان، مرس،

الرباط، ج2، ص 572.

وإذا كانت الذاكرة تحضر في الرواية، باعتبارها زمناً ولى، أو عبارة عن علبة وجود سابق في الماضي، وإذا كانت الرواية تعيد فتح العلبة من أجل إعادة ترتيبها بقصد إعطائها نظاماً يمنحها الوضوح ومقاومة النسيان، فإن إدمون المالح ظلّ ينتقل بين كلّ أطراف التعبيرات الأدبية مشحّصاً فضاءات وموضوعات ظلت في طي النسيان، كأماكن طفولته الصويرة وأسفي وأصيلة، ولكن أيضاً عادات وتقاليد، كلمات وروائع، أساطير وقصص اليهودية المغربية من خلال تصويره لطقوسها وعاداتها وماضيها بالمغرب، إلى جانب تقديمه مناخ النضالات التي خاضها المغرب من أجل استقلاله. لقد حاول إدمون المالح أن يكشف في كتاباته عن صور الاختلاف الثقافي، من قبيل محكيات الهوية والبدائيات، واستلهاهم الماضي وتواريخ الكولونيالية (الحماية الفرنسية والكفاح ضدّ الاستعمار) وما بعد الكولونيالية (سنوات الرصاص والجمهر)، ولذلك يحضر التخييل مشتبكاً بصور القوة، التي تطبعه بصور الازدواج والهجنة الثقافية وجدليات القوة، وديناميات الرغبة والوعي المهجري وشتات المنفى، لتشكل الكتابة عنده الأسس الرئيسة لكلّ مقارنة شاملة لا تغفل شيئاً عن الوجود اليهودي، عن اليهودية المغربية التي كانت تُعدّ إلى عهد قريب عاطلة عن أيّ ماضي، والتي شرعت في إعادة بناء ذاكرتها من خلال الإسهامات التي يجتهد أبنائها في صياغتها عبر أشكال تعبيرية متعدّدة بما في ذلك الرواية التي كانت من اختيار المالح، غير أنّ هذا الرجل لم يعيّب المشترك بين اليهود والمسلمين في أرض المغرب، ويظهر ذلك في تعليقه برفقة الطاهر بن جلون على كتاب حاييم الزعفراني الموسوم بـ:

Littératures dialectales et populaires juives en occident musulman.

في جريدة «Le monde» العدد 17 آذار/ مارس 1980م، جاء فيه: «طيلة قرون، أنشد اليهود والمسلمون في المغرب القصائد نفسها، وغنّوا الأغنيات نفسها...، وجمع مؤلف الكتاب شهادات حول هذه الثقافة المشتركة...، حيث استبطن اليهود والعرب كلّ منهم الآخر، وأعطى كلّ ممّا عنده لصاحبه، وساهموا جميعاً في صنع تاريخ مشترك، تاركين بذلك لأبنائهم ذاكرة وتراثاً فكرياً مشتركاً...»<sup>5</sup>. ومن هذا المنطلق كان المالح ممّن أدرجوا في

يؤمنوا بالمشروع الصهيوني؛ بل أعلنوا تضامنهم مع القضية الفلسطينية، سار إدمون عمران المالح، حيث اختار البقاء في بلده المغرب في وقت كانت الحركة الصهيونية تشجّع فيه اليهود على الهجرة، وأبان عن روحه الوطنية من خلال انخراطه في مسار الكفاح الوطني بقصد استقلال المغرب، وواجه كباقي المواطنين المغاربة آلة القمع الاستعماري، وبعد حصول المغرب على استقلاله، هاجر إدمون عمران المالح، لاعتبارات يتداخل فيها السياسي والإنساني، إلى فرنسا ليشغل بالتعليم مدرّساً لمادة الفلسفة، كما عمل في مجال الصحافة، وظلّ على هذه الحال حتى عودته إلى المغرب عام 1966م، حيث أقام في مدينة الرباط حتى وفاته عام 2010م، ليُدفن في مدينة الصويرة، مخلفاً عدّة أعمال أدبية، يمكن عرضها على الشكل التالي:

1. المجري الثابت، عام 1980.
2. أيلان أو ليل الحكيم، عام 1983.
3. ألف عام بيوم واحد، عام 1986.
4. عودة أبو الحكيم، عام 1990.
5. أبو النور، عام 1995.
6. حقيبة سيدي معاشو، عام 1998.
7. المقهى الأزرق: زيريق، عام 1998.
8. كتاب الأم، عام 2004.

## 2. لعبة الذات والذاكرة في الكتابة عند المالح

كوّن اليهود المغاربة في بلاد المهجر، ولاسيما فرنسا، طوائف اتّسمت بالحوية والنشاط، واستطاعت أن تندمج اجتماعياً واقتصادياً أفضل ممّن هاجروا إلى إسرائيل، وفي مقابل ذلك ظلّ الوسط العائلي اليهودي مرتبطاً باليهودية بوصفها حقيقة ثابتة لا يحيد عنها، حيث الذاكرة اليهودية حاضرة في السلوك اليومي في الحاضر كما في المستقبل، وتجلّ ذلك بامتياز في كتابات بعضهم، حيث الوفاء للتراث العبراني والفكر اليهودي على شموله، «والأكثر من ذلك أنّه يظلّ موسوماً بأصوله المغاربية ومفتخراً بمساهمة أجداده في الفكر الأندلسي والثقافة العربية الأمازيغية»<sup>4</sup>. ويُعدّ إدمون عمران واحداً من اليهود الذين حافظوا على ذاكرة أجدادهم التي تباهاوا بها في كتاباتهم.

5- المرجع نفسه، ص 580.

4- الزعفراني، المرجع نفسه، ص 578.





# مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## أحدث إصدارات مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)



### (تفسير القرآن في مصر الحديثة)

لفتت حركة التفسير الحديثة النشطة في العالم الإسلامي أنظار الباحثين المسلمين والغربيين على السواء. والحقيقة أن الغربيين كانوا الأسبق إلى رصد هذه الحركة، ومحاولة التأريخ لها، مستفيدين من الخبرة الغربية في ميدان التأريخ لجهود المشتغلين في تأويل الكتاب المقدس.

يُعدُّ المستشرق المجري «غولدزيهر» صاحب أوّل محاولة قام بها المستشرقون في العصر الحديث. تلتها محاولة «يوهانس بالجون» في التأريخ للجهود الحديثة في ميدان التفسير. المحاولة الثالثة كانت على يد المستشرق الهولندي «يوهانس جانسن»، في كتاب عنوانه (تفسير القرآن في مصر الحديثة)، وهو الذي بين أيدينا؛ إذ تناول فيه أهمّ الاتجاهات التفسيرية في مصر من نهاية القرن التاسع عشر إلى بداية السبعينيات من القرن العشرين.

أصبح هذا الكتاب مرجعاً أساسياً للقارئ الغربي، ولطلاب الدراسات الإسلامية والقرائية في معظم الجامعات العالمية، وذلك بسبب دقته، ووفرة

مصادره ومراجعته، ومقارنته جهود المصيرين في تفسير القرآن بجهود الغربيين في تأويل الكتاب المقدس، وشموله الاتجاهات التفسيرية، والتيارات الفكرية، التي شهدتها مصر في العصر الحديث، والتي ما زالت، حتى اليوم، تشكل عنصراً رئيساً وفاعلاً في المشهد المصري والعربي والإسلامي المعاصر.



### (منهج التصديق والهيمنة)

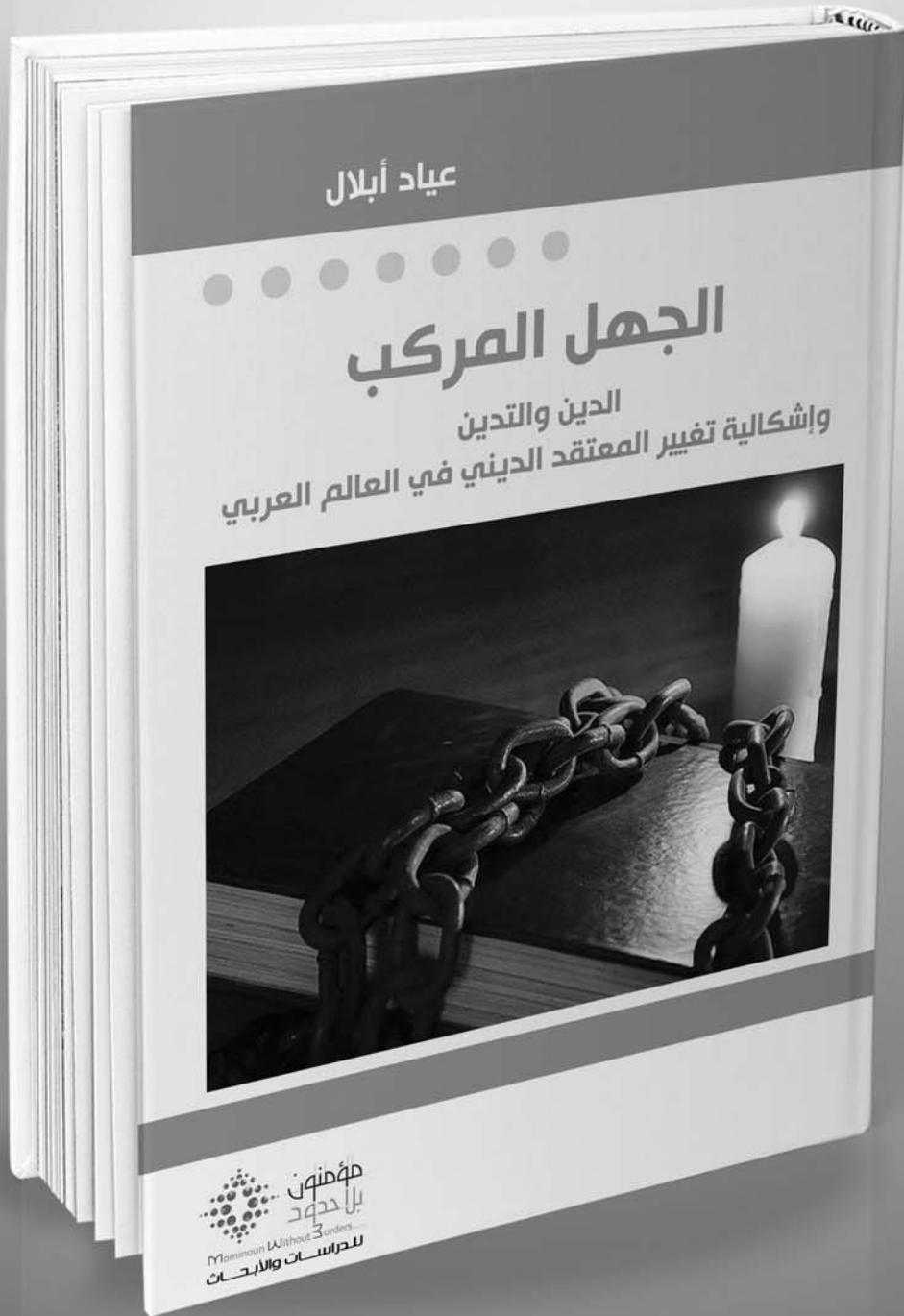
ما يشدك إلى كتاب د. صابر مولاي أحمد هو قبل كل شيء، وعلى امتداد كامل صفحاته، نقاوة أسلوب الكتابة، ووضوحها وضوحاً أسراً، ولعلّ وضوح حجته من وضوح عبارته أولاً، ومن ميلها إلى عدم التعويل على البلاغة تعويضاً عن الحجاج العقلي والعقلاني. ولكنّ الكتاب قد أخذ نفسه فوق ذلك بأن يعالج منهج التصديق والهيمنة في القرآن الكريم معالجة غير مسبوق؛ فهو قد محّض الجهد لضرب من الاسترجاع النقدي والتأويلي، داخل التنزيل الحكيم، لعلاقة القرآن بالعهد القديم، فنحا في ذلك منحى لا يجري وراء مسلمة الهيمنة القرائية، وإنّما يرسم تلك العلاقة في أفق المشترك الإنساني الذي يجتهد في بنائه التاريخ، فتبدو سورة البقرة في هذا المنظور المبدع، وكأنّها نكتشفها من جديد آية آية، وإنّما ينشد القرآن هذا المشترك الإنساني، ولذلك جاء مصدقاً... ومهيماً.

فالباحث صابر مولاي أحمد يتصف بالقدرة على التتبع والقراءة، وعلى نظم المفردات والبناء عليها، وعلى النقد والمراجعة، وعلى الامتداد بالوحي وبالمدركات في مجالات المعرفة الفسيحة... ما يجعله مجدداً مبدعاً باستمرار.





# صدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

### (الحالة الدينية في مصر)

تُعَدُّ ظاهرة التدين ظاهرة مركبة ومعقدة بامتياز، يتداخل فيها ما هو تعبدي محض، وما هو اجتماعي، وثقافي، واقتصادي، وسياسي؛ لذلك كانت الحاجة ماسة إلى دراسة الظاهرة في شموليتها، دون الاقتصار على دراسة الجانب الاعتقادي وانعكاساته السياسية، كما تذهب إلى ذلك بعض الدراسات الاجتماعية في هذا المجال، حيث لا تكتمل ملامح الظاهرة إلا بإخضاعها للدراسة في أبعادها كافة، بدءاً من الجانب الشعائري التعبدي، مروراً بما هو ثقافي واجتماعي، وما هو بنائي وهيكل، وصولاً إلى ما هو سياسي واقتصادي. مع ملاحظة أن ترتيب هذه الأبعاد قائم على اعتبار هذه الفضاءات منفتحة بعضها على بعض بطريقة أفقية متداخلة يصعب ترتيبها بشكل هرمي حاسم.

تمثل دراسة الحالة الدينية في مصر، التي أنجزتها مؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، بالتعاون مع مركز (دال)، إضافة تراكمية إلى ما سبق من دراسات في هذا الصدد، حيث جاءت الأبحاث، التي تضمّنها العمل، متسمة بالطابع الوصفي الدقيق، والتحليل العلمي المنضبط لأنماط التدين ومؤسّساته كافة في مصر، أنثروبولوجياً، وسوسولوجياً، وسياسياً؛ لذا يأتي هذا العمل عن الحالة الدينية ثمرةً لنتائج الدراسات السوسولوجية التي أنتجت حول (وحوالي) الفترة التي تناولتها الأبحاث، من أجل رصد معالم التطور والتغير، التي لحقت بالتوجهات الدينية في مصر.

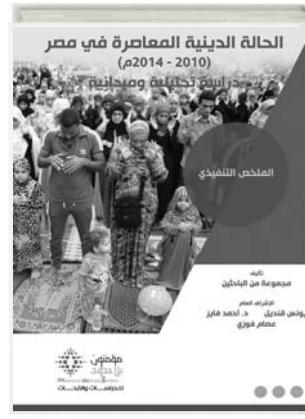
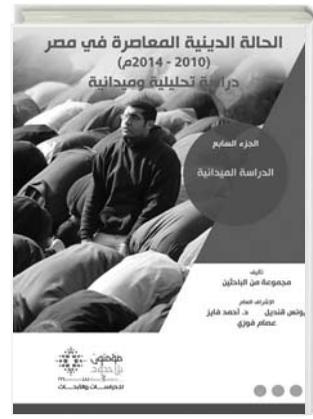
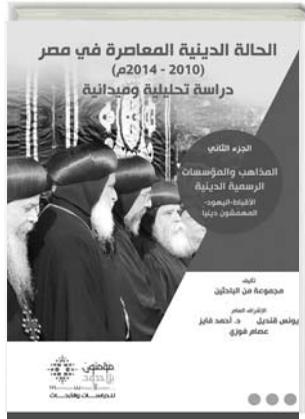
إنّ القيمة المضافة لهذا العمل الموسوعي تكمن في محاولته القيام بالربط بين مسارات تلك الدراسات ونتائجها من جهة، وبين الوقائع الموضوعية القائمة على المعطيات المادية والهيكلية والإجرائية لمعطيات التدين من جهة أخرى.

هدف هذا العمل أن يوفر للباحثين والمهتمين مخزوناً معرفياً توخى التجرد من المحاكمات التقييمية، حتى يتيح فرز حقول اشتغال وإشكالات جديدة، تبحث في تداخلات الحقل الديني مع سياقات المجتمع المحاذية له، كما يكشف، في الآن ذاته، عمق التحديات الماثلة أمام الباحث الاجتماعي، فيما يتعلق بالمنهجيات، والمقاربات، التي تصدق لفهم ما هو قائم بالفعل، ومن ثمّ استشراف إمكانات تطوره، أو تطويره، ضمن النسق المجتمعي العام.

يشغل هذا العمل على المرحلة الزمنية (2010-2014م)، وهي الفترة التي يحاول الباحثون الانضباط في إطارها، وعلى الرغم من أنّ الكشف عن مسارات التطور قد يتطلّب الكشف عن سياقات زمنية متداخلة مع هذه الحقبة، تظلّ هذه الحقبة تشكّل الإطار الزمني المرجعي، الذي تُستعرض وتُتسجج في ضوءه المؤشرات الخاصة بالحالة الدينية في مصر.

بالإضافة إلى الملخص التنفيذي، والمقدّمات، جاء هذا العمل مقسماً في سبعة مجلدات:

1. المذاهب والمؤسّسات الرسمية الدينية (الإسلامية).
2. المذاهب والمؤسّسات الرسمية الدينية (الأقباط - اليهود - المهتمشون دينياً).
3. التكوينات الأهلية غير المؤسّسية ذات الطبيعة الدينية.
4. القوى الدينية والسياسة والإعلام والاقتصاد.
5. الخطاب الديني: آلياته وتوجهاته.
6. المرجعية الدينية في الإطار القانوني والدستوري.
7. الدراسة الميدانية.



«أن نترك للوقت شيئاً من الوقت»

في فضيلة البطء

عبد السلام بنعبد العالي

«ينطوي البطء على قوة خاصة، وهي قوة تجد التعبير المضبوط عنها في العبارة: «سُمُّ بطيء». يعني ذلك أن مفعوله يتأخر في الظهور، وأنه تدريجي، لكن لا محالة من فعاليته؛ إذ من المؤكد أنه لن يخطئ الأوعية الدموية كلها. يتميز كل بطء، وعلى الخصوص بطء السير، بكونه يعمل عمله بكيفية تدريجية، وكونه يخلف في نهاية الأمر انطباعاً يقل نظيره قوة، مادام يخترق الكائن بأكمله».

كريستوف لامور

لعل أحسن مقابل عربي للعبارة، التي نقرأها في الكيخوتي لثيرفانتس، والتي كان يجلو للرئيس الفرنسي الأسبق فرانسوا ميتران أن يرددها، وهي: «علينا أن نترك للوقت شيئاً من الوقت» (Donner du temps au temps)، مفهوم «التراخي»؛ يحيل هذا اللفظ إلى المعنى الذي كان الأشاعرة يرونه مناسباً لوصف الإرادة الإلهية التي لا تخضع لضرورة، والتي تكون للفاعل وقد لا يفعل بها. لا يدل اللفظ على تحاذل وإهمال، بقدر ما يحيل إلى عدم الخضوع لسببية آية تولد المعلول بمجرد أن تتوافر العلة. فهو ينفي كل فورانية، ويقدم شرحاً بين السبب والمسبب، ويؤكد نفي التلاحق المباشر بين آتات الزمان. لعل هذا هو المعنى ذاته الذي تدل عليه كلمة «البطء». فهذا اللفظ لا يحيل إلى التكاثر والوهن وعدم القدرة، بقدر ما يرد إلى الروية والارتخاء. إنه يحسب للزمن ألف حساب، إلا أنه لا يستعجله، فيسمح للزمن بأن يستغرق ما يكفيه من الزمان» كي يفعل فعله.

قد لا يوافقنا البعض على هذا الرأي، فيرى أن هذا الاسترخاء نوع من العطالة، وأن «حساب الزمن» الحقيقي لن يكون إلا بمراعاة المسافات المقطوعة، وبالتالي، بالتعويل على السرعة والعجلة لقطع أكبر مسافة في أقصر مدة. وهذه، على حد قول م. كونديرا: «حالة الانجذاب التي قدمتها الثورة التقنية هدية للإنسان المعاصر».

لكن، ربما لا يكفي، على غرار ما يذهب إليه الفيزيائيون، تأكيد أن السرعة هي نسبة المسافة على الزمن؛ ذلك أن السرعة لم تعد اليوم مفهوماً فيزيائياً، وإنما غدت حالة وجودية. لذا ينبغي الذهاب إلى القول إنها علاقة بين الإنسان وبين نفي الزمن وإلغائه والانفصال عنه. السرعة انفصال عن استمرارية الزمن. توضيحاً لذلك، يعقد صاحب كتاب البطء مقارنة بين راكب الدراجة النارية وبين ممارس رياضة الجري: فراكب الدراجة النارية، المنحني فوق دراجته، «ليس بمقدوره سوى التركيز على لحظة انطلاقه، فهو متشبث بجزء من الزمن، مقطوع عن الماضي والمستقبل، مفصول عن كل استمرارية»، فكأنه خارج الزمان. وهو يكون في حالة انجذاب مطلق، لا يشده إلى ماضيه ولا واقعه أي ارتباط؛ بل إنه لا يشعر حتى بالخوف؛ «لأن منبع الخوف يكمن في المستقبل، ومن تحرر من المستقبل فإنه لا يخشى شيئاً». أمّا ممارس رياضة الجري فهو حاضر دائماً في جسده، مضطر إلى الإنصات إلى وقعه وإيقاعه، «مجبور على التفكير باستمرار في مشاكله الجسمانية والتنفسية...، وعندما يجري يشعر بثقل جسده وعمره، ويكون متيقظاً لذاته ولزمن حياته».

فبينما تتحالف الحيادية الباردة للتقنية مع النار المدمرة للانجذاب في حال راكب الدراجة النارية، فإن الإحساس الساخن بالجسد وثقله وحدوده و«انجذابه نحو الأرض» لا يفارق ممارس رياضة الجري، ومهما حاول الانفلات من جذب الأرض وقبضة الزمن، فمن غير جدوى. أمّا جنون السرعة عند راكب الدراجة فهو، في نهاية الأمر، جنون الإفلات من كل شيء.

كأن للبطء علاقة أقوى بالزمن مما للسرعة، ومع ذلك هناك من الفلاسفة من لا يفترض أية رابطة تشد البطء إلى الزمان. ذلك ما نجده عند صاحب (قواعد المنهج)، الذي يوصينا بـ«أن نتجنب التعجل (précipitation) بعناية». قد يفهم من ذلك لأول وهلة أن ديكارت

ينصحننا باستغراق ما أمكن من الوقت، إلا أن ذلك سيتنافى وقاعدة البداهة، التي من شأنها فحسب أن تُهَيِّجَ الذهن ليدرك المعنى إدراكاً مباشراً لا يستغرق زماناً، ولا يفسح للذاكرة أن تعمل عملها، ولا للتقليد وأرسطو أن يتدخلاً. ليس التباطؤ عند أبي الفلسفة الحديثة سوى انتقالٍ من الأبط إلى الأقل بساطة، و«احتراماً لسلاسل الحجج». نحن أمام «نظام حجج» (Ordre des raisons)، ولسنا قطّ أمام انتظام الزمن.

إن كان ديكارت ينفي علاقة التباطؤ بالزمان والذاكرة، فإنَّ صاحب كتاب البطاء يصرُّ كلَّ الإصرار على الربط بينهما: «هناك علاقة خفية بين البطاء والذاكرة، وبين السرعة والنسيان. لنستحضر وضعاً مألوفاً بالنسبة إلينا: يسير رجل في الشارع محاولاً أن يتذكَّر شيئاً ما، لكنَّ الذكرى تهرب منه فيبطئ خطواته، في تلك اللحظة وبشكل آلي. في المقابل، يحاول أحدُهم نسيان حادث سيئ في حياته، فيسرع خطواته بطريقة لا شعورية، كمن يتأى بنفسه عن شيء قريب جداً منه في الزمن». فكلمنا ازددنا بطئاً ازددنا تذكراً، وكلما ازدادت سرعتنا تقوى تناسينا. يصوغ الكاتب التشيكي ذلك بتعبير رياضي: «درجة البطاء تتناسب طردياً مع قوة الذاكرة، ودرجة السرعة طردياً مع قوة النسيان».

هنا لا بدَّ من أن يواجهنا هذا السؤال: هل أصبحنا اليوم شديدي النسيان لأننا متسرِّعون مستعجلون أم العكس؟ يتردَّد كونديرا في الإجابة الحاسمة، فبعد أن يجيب: «عصرنا منقاد لشيطان السرعة، ولهذا السبب ينسى نفسه بسرعة». وهنا تكون السرعة علة والنسيان معلولاً، إلا أنَّ صاحب (البطاء) سرعان ما يقلب العلة والمعلول فيتدارك: «عصرنا مهووس برغبة النسيان، ولإرضاء تلك الرغبة يؤخذ بشيطان السرعة. فهو يسرع الخطأ لأنَّه يريد أن يفهمنا أنَّه لا يتمنَّى أن يذكره أحد، وأنَّه تعب من نفسه، محبط من ذاته، ويريد إطفاء الشعلة الصغيرة المرتعشة في ذاكرته». هنا يغدو النسيان هو السبب في التحرُّر، لا من الماضي وحده، بل من الماضي والمستقبل. وحينئذٍ يصبح جنونُ السرعة جنونَ الإفلات من العصر، والانجذاب نحو اللامستقبل. وهكذا، وعلى عكس ما يبدو لأوَّل وهلة، إنَّ البطاء هو الذي يعطي الزمن اعتباراً، فيستشعر كلَّ لحظة من لحظاته، ويحسب لها ألف حساب، ف«يترك للوقت شيئاً من الوقت».

## شروط النشر

يسرّ هيئة تحرير مجلة (يتفكرون) أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمتقنين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسلة وفق الشروط التالية:

- \* أن يكون النص المرسل جديداً لم يسبق نشره.
- \* يتعهد صاحب النص بعدم نشره، أو إرساله للنشر، لدى أية جهة أخرى قبل حصوله على الرد النهائي بالنشر أو عدمه في المجلة.
- \* إذا قبل النص للنشر، يتعهد صاحب النص بعدم إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى مستقبلاً.
- \* تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير، ولهيئة التحرير أن تطلب من الكاتب إجراء أيّ تعديل على المادة المقدمة قبل إجازتها للنشر.
- \* المجلة غير ملزمة بإعادة النصوص إلى أصحابها نُشرت أم لم تُنشر، وتلتزم بإبلاغ أصحابها بقبول النشر، ولا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر.
- \* تحتفظ المجلة بحقوقها في نشر النصوص وفق خطة التحرير، وبحسب التوقيت الذي تراه مناسباً.
- \* النصوص التي تُنشر في المجلة تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة، عن رأي المجلة، أو مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث).
- \* للمجلة حقّ إعادة نشر النص منفصلاً، أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مُترجماً إلى أية لغة أخرى ورقياً، أو إلكترونياً، على موقع المؤسسة على الإنترنت، دون حاجة إلى استئذان صاحب النص.
- \* مجلة (يتفكرون) لا تمنع في النقل منها أو الاقتباس عنها شريطة ذكر المصدر.
- \* يرجى من الكاتب، الذي لم يسبق له النشر في المجلة، إرسال نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية.
- \* يتلقّى صاحب البحث، أو المقال، مكافأة مالية تحددها هيئة التحرير وفقاً لمعايير موضوعية.
- يُرجى إرسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة، أو عبر البريد الإلكتروني:

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير ، أكدال  
قرب مسجد بدر ، الرباط، المغرب

ص.ب 10569

مجلة يتفكرون

yatafakkaroun@mominoun.com