





# يَتَفَكَّرُونَ yatafakkaroun

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





# يَتَفَكَّرُونَ

yatafakkaroun

فصلية . فكرية . ثقافية

رئيس التحرير

حسن العمراني

مستشارا التحرير

الدكتور حمادي ذويب

الدكتور محمد الصغير جنجار

تنفيذ وتصميم

قسم التصميم في المؤسسة

محرر لغوي

عدنان سلطان

مراجعة لغوية

منور الشوّا

لوحة الغلاف الأمامي والخلفي بريشة الفنان

يوسف بالمهدي - المغرب

العدد الثالث عشر

2018

مدير النشر

د. مولاي أحمد صابر

محفوظ  
جميع الحقوق

مؤسسة مؤمنون بلا حدود  
للدراسات والأبحاث

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0062

ISSN: 2421 - 9975

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

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com

البريد الإلكتروني للمجلة

yatafakkaroun@mominoun.com

السعر خمسة دولارات أو ما يعادلها

مَهْلَهَن  
بِالْحَدِيدِ  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث

الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تنبناها

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

## المحتويات

### كلمة رئيس التحرير

### ملف العدد: الشعبية والديمقراطية

12	عبد الحسين شعبان	الشعبوية والديمقراطية
22	محمد شوقي الزين	الشَّعب والشَّعبويَّة ... صورة الجمع الغفير في المخيال السياسي
36	فيصل درّاج	الشعبويَّة والديمقراطيَّة المستحيلة
40	محمد الخراط	الشعبويَّة... غزارة الاستعمال وندرة الضبط
42	محمد الشيخ	الشعبوية: مرض الديمقراطية المزمن
50	عادل حدجامي	الشعب: دلالات ومفارقات
58	منوبي غباش	الشعبويَّة وأزمة الديمقراطية
70	جان-وارنر مول / ترجمة: الزواوي بغوره	ما الشعبويَّة؟
74	عمار بنحمودة	عشر أطروحات حول الشعبويَّة ومستقبل الديمقراطيَّة التمثيليَّة
90	عز الدين العلام	الشعبويَّة في مسارات التحوُّل الديمقراطيّ: إشكاليَّات التعريف والتوظيف
106	مصطفى القلعي	في بعض معيقات الانتقال إلى الدولة الحديثة
122	رضوان زيادة	الشعبويَّة والتلاعب في خطاب حركة النهضة الإسلاميَّة
134	أحمد الطريبق	من خلال خطابها الدعائي في الانتخابات البلدية التونسية لسنة 2018
152	عبد الرّحيم الدقون	الديمقراطيَّة والشعبويَّة في الولايات المتّحدة اليوم
156	يسين العمري	في أفول الديمقراطية والشَّعب
		الشعبويَّة: موضحة سياسيَّة أم قلق هويّاتي؟
		دور المثقف الكوني مواجهة إشكالية الشعبوية

### حوار:

168	تقديم وحوار المهدي مستقيم	مع المفكر اللبناني جورج قورم
180	أجرى الحوار أجد مجدوب رشيد	مع الشاعر والناقد والرّوائي الدكتور شربل داغر

### مقالات

188	علي حرب	المستبعد والممتنع ... لاهوت الحداثة
192	عبد السلام بنعبد العالي	في أساس الديمقراطية: الحق في الاختلاف
196	عز الدين عناية	الديمقراطيَّة والتعدديَّة ومقتضيات تحرير السّوق الدينيَّة
204	محمد هاشمي	مونتسكيو وتلويحات الاستبداد
212	محمد يوسف إدريس	النّصوص المقدّسة بين الشّفاهي والمكتوب

- 222 عبد القادر ملوك ديمقراطية ما بعد الحداثة عند جيل ليوتنفسكي
- 232 عاصم منادي إدريسي العلمانية: الأصول الثيولوجية - الفلسفية، والمآلات الأخلاقية - السياسية
- 264 طارق معروف التأسيس الفلسفي للأخلاق في زمن العلم والتقنية: إتيقا المناقشة لكارل أتو آبل نموذجاً
- 278 فوزية ضيف الله المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا من وجهة نظر ريكور

### مراجعة كتب

- 294 منتصر حمادة الوصايا الأخيرة لمحمد أركون في حقل «الإسلاميات التطبيقية»
- 302 يوسف أشلحي جدل اللغة والسلطة
- قراءة في كتاب «اللغة والسلطة: أبحاث نقدية في تدبير الاختلاف...»  
للدكتور الزواوي بغوره

### أدب وفن

- 310 عبد الرفيع جواهري شعر: رؤيا محيي الدين بن عربي
- 312 ريكاردو بيجليا/ ترجمة: أحمد عبد اللطيف قصة قصيرة: الجدار
- 316 عبد الله إبراهيم نقد: مأل الشاعر الأعمى، ومأب شاعر الأهواء
- 322 حورية الخلمي شبي رقائق أدونيس قصائد لم تقرأ بعد
- 328 حسن الغرفي فديريكو غارسيا لوركا
- 336 حاتم السالمي من وجوه بلاغة التراسل بين السرد والفنون التشكيلية
- في (كتاب حرف الـ«ح») لبدر الديب
- 350 عبد الصمد الكباش نقطة جذب نحو الوسط
- قراءة في مفهوم المخائلة عند محمد مفتاح
- 356 محمد دخيسي أبو أسامة رواية (رعدة) لأحمد مجدوب رشيد
- بين تلقي الخبر وسيرة الحكيم
- 362 محمد اشويكة سينما: صورة المغرب والمغرب في سينما «الأخر»
- 370 بنيونس عميروش تشكيل: الذكرى العاشرة لرحيل الفنان المصري حسن سليمان
- المبدع الفدائي
- 376 محمد اشويكة الفن التشكيلي المغربي في أفق الحداثة وما بعدها
- قراءة في كتاب «الفن التشكيلي بالمملكة المغربية»  
للباحث موليم لعروسي

## المحتويات

### قطوف

- 384 جان-لوك نانسي قلب الفيلسوف: «المقتحم»  
ترجمة وتقديم: عبد الرحيم الشيخ
- 394 علي بن مخلوف المنطق أو كيف يمكن أن نتوجه فكرياً  
ترجمة: عبد اللطيف فتح الدين

### علوم وثقافة

- 414 خالد طحطح علم النفس التاريخي

### شخصيات وأعلام

- 420 غيضان السيّد علي كارل ماركس .. هل يعود من جديد بعد مئتي عام من ميلاده؟
- 432 حمادي ذويب هل الغزالي مجدّد في أصول الفقه؟

### إصدارات مؤسسة مؤمنون بلا حدود

446

### الصفحة الأخيرة

- 452 عبد السلام بنعبد العالي الثقافة المتعبة... والثقافة المريحة... الكراسي والأرائك



## كلمة رئيس التحرير

لم تبد الديمقراطية الحديثة بمثل هذه المشاشة منذ الحرب العالمية الثانية، فحكم الشعب من أجل الشعب بات يظهر علامات عياء ووَهْن في كل القارّات، من البريكسيت إلى انتخاب ترامب، مروراً بهنغاريا، وتركيا، وبولونيا، وإيطاليا، واليونان، أو فضائح الرّشوة بكوريا الجنوبيّة والبرازيل، علاوة على التحوّلات التي رافقت الانتخابات الفرنسيّة من وصول اليمين المتطرّف إلى الحكم. فبعد قرن من الاكتساح والنجاح، ها هي ذي الديمقراطية تتعرّض لضربات قويّة بسبب تنامي الشعبويّة أولاً، ومن قبل ساسة لا يحترمون قواعد القانون أو من خلال مقاطعة المواطنين للانتخابات.

تشكّل الشعبويّة والديمقراطيّة زوجاً مفاهيمياً فريداً: يعبر المفهوم الأوّل عن رفضه القوي للدلالة التحقيريّة التي يمثلها اسمه بالنسبة إلى المفهوم الثاني. أمّا هذا الأخير، فيعتبر نفسه الممثل الوحيد للصورة الشرعيّة للوجود بالمعيّة، أو إن شئت فقلّ لتدبير العيش المشترك. فإذا كانت الديمقراطية في أصلها اللّغوي اليوناني تحيل على سلطة الشعب، فإنّ الشعبويّة هي الأخرى تتغنّى بالشعب وترفعه إلى مقام العصمة والقداسة. ألا يجدر بنا التساؤل عن أيّ شعب تتحدّث الشعبويّة والديمقراطيّة؟ أهو الشعب بوصفه إرادةً واحدةً ومشاعر متجانسة، أم الشعب بوصفه فاعلاً سياسياً ومصدراً للسيادة؟

إنّ اقتران الديمقراطية بالشعبويّة لا يعني البتّة أنّها مترادفان أو متناغمان، فالشعبويّة ليست إلّا صورة كاريكاتوريّة للديمقراطيّة، وهي إحدى العلامات الدالّة على الخلل الذي أصاب الواقع السياسي الراهن.

ليس ثمة من شكّ في أنّ الاستعمال المفرط لمفهوم الشعبويّة يجعله عرضةً للابتدال، بل يكاد يفقده كلّ دلالة ويجعله عصياً على التحليل العلمي. لذا يتعيّن علينا التساؤل في البدء: ما المقصود بالشعبويّة؟ وما أبرز خصائصها وسماها؟

إنّ من يجرّد النظر في هذا المفهوم لا يلبث أن يتبيّن، خلف الغموض الذي يكتنفه والمعاني السلبية التي تلتصق به، بعض الخصائص المشتركة التي تسمّ الشعبويّة بمختلف تلويناتها. فهي أولاً ضرب من الديباغوجيا التي تُنصّب نفسها ناطقاً باسم الشعب، مُعبّرة عن آماله وتطلّعاته، تُضفي عليه صفات العبقريّة والعصمة، وكأنّه كتلة واحدة مترابطة تنشُد الخير والعدل دوماً. وهذا -لعمري- هو المعنى ذاته الذي يُعبّر عنه فيخته، في معرض تمجيده لعبقريّة الشعب وروح الأُمّة، بقوله: «تكمّن الحرية، بالنسبة إلى أسلافنا الجرمانيين، في الحفاظ على نقاء الهوية الألمانيّة، فنحن مدينون للغتهم وأسلوبهم في التفكير بكلّ ماضيينا الوطني، وسنظلّ مدينين لهم، ما بقيت في عروقنا قطرة دم، بكلّ ما سنكونه في المستقبل». نحن نعلم، بطبيعة الحال، ما آل إليه التوظيف المأساوي لمثل هذا التصوّر وأمثاله من قبل النازيّة والحركات الفاشيّة.

وبالانتقال إلى الخاصيّة الثانية للشعبويّة، نجدتها تتمثل في كونها تعمد إلى إقامة تعارض حاد بين الشعب والنخب أو الأجنبي، وفي الغالب مع الاثنين معاً (ترامب ولوبيين نموذجاً)؛ تعارض لا يخلو من مفارقة، لأنّ النخب الحقيقيّة أو المفترضة هي جزء من الشعب، لا يحقّ لأيّ كان العمل على إقصائها من النسيج الاجتماعي واللّحمة الوطنيّة، فضلاً عن أنّه تعارض غير ديمقراطي، لأنّ المنتخبين هم كذلك جزء من النخب.

تنزع الشعبويّة إلى رفض الآخر الذي تعدّه تهديداً لوحدة البلد وتماسكه. فالهجرة تحمل في عُرفها خطراً يهدّد الهوية الوطنيّة أو الدينيّة، كما أنّ لها تداعيات اقتصاديّة واجتماعيّة خطيرة. لا نزاع حول أنّ هذا المنطق الإقصائي، الذي يجعل الهوية تنغلق وتضع نفسها في مواجهة هويّات أخرى، سوف يتحوّل إلى هويّات قاتلة.

الخاصية الثالثة التي تشترك فيها كل الخطابات الشعبوية هي كراهية السلطة المضادة. فإذا كانت كل ديمقراطية حقيقية تقوم على مبدأ الفصل بين السلطات، انطلاقاً من كون السلطة المطلقة مفسدة مطلقة، فإن الشعبوية تريد إعادة الوحدة إلى الشعب الحقيقي تحت قيادة زعيم ملهم يتمتع بمواصفات فائقة، يُجسد إرادة الشعب ويحمي الأمة. إعطاء الأفضلية للعلاقة المباشرة بين الشعب وقائده، هذا هو جوهر الشعبوية. ولتثبيت حكمها تلجأ إلى نزع الشرعية عن السلطة المضادة ممثلة في القضاء والإعلام، والعمل على إضعافها.

أما الخاصية الأخيرة، فتجلى في ميل الشعبوية إلى تفضيل الأهواء بدل الإنصات إلى صوت العقل، وخاصة تلك الأهواء الحزبية - كما يقول سبينوزا - التي لا تُعبر عن قوتنا كالفرح والحب والكرم والنبيل، وإنما تلك التي تُعبر عن ضعفنا وهشاشتنا، مثل الخوف - يميناً - والغضب أو السخط - يساراً. إذ تخاطب الشعبوية العواطف والأهواء أكثر مما تخاطب العقل ومبادئه الكونية. فالشعب بالنسبة إليها كتلة من الغرائز ينبغي دغدغتها وتمييزها عند الاقتضاء في سبيل الحصول على السلطة. يستطيع الشعبويون جعل الشعب يقف خلف الزعيم عبر إثارة غرائزه الأكثر حسنة: الأنانية والحقد، وتوجيهها ضد الأجنبي. إن تحريك الغرائز الأكثر وضاعة يبعدها - لا محالة - عن روح الديمقراطية.

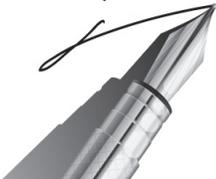
الحق أن الديمقراطية ليست فحسب قوة محددة في سلطة ذات سيادة، سلطة اتخاذ القرار والحسم، وإعطاء القوة للقانون؛ إنما بالأخص هذا النظام الذي يطرح فيه السؤال: من هو المائل؟ هل يتعين علينا ألا نحيا إلا مع شبيها؟ هل يتعين على الديمقراطية إذاً أن ترتد باستمرار على ذاتها وفق منطق دائري يحيلنا على منطق الذاتية؟ كيف للمختلف في مقابل المائل أن يلج فضاء الديمقراطية من دون النزج به جهة الخطر المحقق بالديمقراطية، وفق صورة العدو الداخلي الذي يجسده الأجنبي الغريب عن الوطن؟

ما المسارات المتاحة لترويض الغرائز كي تبني الحضارة الإنسانية خارج الاستعمال الممجي للقوة؟ وقبل هذا وبعده، هل يمكن للديمقراطية أن تنزل نحو الشعبوية فتصبح أداة للطغيان والغطرسة؟ بأي معنى تشكل الشعبوية خطراً يعصف بالديمقراطية نفسها حين تحمل إلى الحكم استبداد أغلبية أو زعيم يملك كاريزما خاصة يحكم الشعب باسم الشعب وينسف البناء الديمقراطي؟ الديمقراطية مجرد انتخابات، أم هي أيضاً ترسيخ للثقافة الديمقراطية ولقيم المواطنة التي تقوم على الإيمان بالتعددية، والانتصار للحق في الاختلاف، والحق في التفكير والتعبير، وإلا أعدنا إنتاج المنطق القبلي والعشائري الذي ترواح تحتته كثير من الدول العربية؟

أهمية هذه الأسئلة وراهنيتها هي التي جعلتنا نفرّد ملفاً هذا العدد لموضوع الشعبوية والديمقراطية بكل تداعياته. إلا أن هذا العدد يتميز أيضاً بغنى موادّه وعمقها، إذ حرصنا على تضمينه مجموعة من الحوارات المهمة مع بعض صنّاع المعرفة في عالمنا العربي، كما جاء حافلاً بالعديد من الدراسات والنصوص القويّة والعميقة التي تمتح من جميع الحقول المعرفية، بدءاً من الفلسفة، مروراً بالعلوم الإنسانية، وصولاً إلى الأدب والفنون، رغبةً منا في تقديم موادّ متنوّعة ترقى إلى تطلّعات قرائنا الكرام.

مسك الختام دوماً حصاد مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» الذي نستعرض فيه بعض إصداراتها المتنوّعة التي تعكس ريادة المؤسسة في نشر المعرفة، وإصدار الكتب التي تساهم في دعم حركة التنوير، ومدّ جسور التواصل بين المبدعين والقراء على امتداد ربوع الوطن العربي.

حسن العمراني



## الشعبوية والديمقراطية

عبد الحسين شعبان\*

### توطئة

يواجه الباحث سؤالاً مركزياً يبدأ من العنوان: ما العلاقة بين الشعبوية والديمقراطية؟<sup>1</sup> وهل ثمة تأثير من الأولى في الثانية؟ وإذا كان المفهومان يتشاطران فكرة محورية أساسها أن سلطة الدولة ينبغي أن تقوم على الشعب، فإنها يتعارضان في الجوهر؛ حيث تقوم الفكرة الشعبوية على رفض «نخبة معينة»، سواء كانت هذه النخبة موجودة وحقائقية أم مفترضة وحتى متخيّلة، لكنه ينظر إليها لكونها تشكل عائقاً أمام سلطة الشعب أو تحاول إقصاءها<sup>2</sup>، وذلك يمثل أساساً توجُّهاً بالضد من الديمقراطية.

ووفقاً لهذا المنطق؛ الشعبوية وصفٌ يطلق على نمط التفكير السياسي الذي ينجح لتقديس الشعب باعتباره يمثل الحقيقة المطلقة؛ وتشتق كلمة الشعبوية من الشعب، والقدرة على إقناع أو سحر ممكن منه؛ ومثل هذا الوصف يعتمد على الديماغوجيا التي تقوم على دغدغة عواطف أكثرية الناس والتأثير في مشاعرهم بخطاب موجّه إليهم مباشرة ويدّعي تمثيلهم والنطق باسمهم. وبشكل عام تميل الشعبوية إلى الانعزالية وذلك للحفاظ على تماسكها وأتباعها.

ولا يكاد يخلو أي نقاش سياسي أو انتخابي في السنوات الأخيرة من الحديث عن الشعبوية، علماً بأن الشعبويين لا يمثلون كتلة متجانسة أو موحدة أو رأياً سياسياً واحداً أو منطلقات فكرية واحدة، بل هم يتوزعون على أطراف مختلفة ومتباعدة إلى درجة التناقض، وتراوح مواقفهم بين اليمين واليسار ومن أقصى التشدد إلى نقيضه في التشدد الآخر، لكن ما يجمعهم هو الخطاب الذي يزعم تمثيله «الحقيقي» للشعب، وما عداهم أعداء الشعب وخصوم الحق والحقيقة. وتبرز الشعبوية في الغالب في الطبقات الدنيا من المجتمع، تلك التي تشعر

\* باحث ومفكر عربي.

1 - نظم منتدى أصيلة في موسمه الدولي 39 (2017) ندوة بعنوان: «الشعبوية والخطاب الغربي حول الحكامة» شارك فيها 26 باحثاً ومنتقفاً وممارساً سياسياً وناشطاً مدنياً أجنبياً وعرباً، وافتتحها بكلمة ترحيب محمد بن عيسى، وقدم للكتاب د. المختار بنعبدلاوي، واحتوت الندوة على أربعة محاور أساسية: الأول الشعبوية والنظام الدولي بعد نهاية الحرب الباردة، والثاني: الشعبوية والأزمة الأمنية، والثالث: انهيار الاقتصاد العالمي وصعود الشعبوية، والرابع: الشعبوية ونموذج الديمقراطية التمثيلية في تشكيلاتها المؤسسية. ويمكن الاطلاع على آراء الباحثين والمشاركين، التي تضمنت طيفاً واسعاً من الآراء ووجهات النظر التي تمثل خلاصات مهمة بلورها محمد بن عيسى بكلمته الافتتاحية، حين دعا للتحرك في ثلاثة اتجاهات: الأول: تفعيل قنوات الاتصال بالغرب وفتح حوار مع نخبه ومؤسساته الفاعلة لتبيان مخاطر الانسحاق في التعاطي العاطفي مع التيارات الشعبوية الفوضوية. الثاني: الانكباب على التأمل والتفكير في أوضاعنا العربية والأفريقية من زاوية أن الشعبوية حالة يجب عزلها عن الحركات الأيديولوجية التي تستمد منها النار. الثالث: تقوية الأواصر الفكرية بين النخب العربية والأفريقية لتستعيد مكانتها ودورها التنويري في المجتمع. وللمزيد من المعلومات انظر: د. المختار بنعبدلاوي، الشعبوية والخطاب الغربي حول الحكامة، إصدار منتدى أصيلة، الرباط، 2018.

2 - Benjamin Arditi, Populism as an internal periphery of Democratic politics, in Francisco Panizza, ed, populism and the mirror of democracy, London, New York, Verso, 2005, pp 72 - 98. Margaret, Cannoun- Trust the people, populism and the two faces of democracy, political studies, Vol.47, no.1 March 1999, pp 2 - 16.

لعل ما يجمع الشعبويين هو: التبسيطية السياسية والاستخدام العاطفي لمفردة «الشعب»، واستدعاء التراث والرموز التاريخية أحياناً، وادّعاء التعبير عن الضمير. عموماً، الخطاب الشعبوي هو خطاب مبهم وعمومي في الغالب ويميل إلى الإثارة والحماسة وإلهاب المشاعر وتقديم الأحلام والوعود مع إحالات إلى التاريخ واستخداماته بصورة أيديولوجية وعلى نحو انفعالي.

بعدم تمثيلها الحقيقي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ردّ فعل لما هو قائم من سياسات ومؤسّسات وأنظمة.

وبفعل الخطاب الشعبوي-التعبوي والتحريضي ومردوداته انتشرت الشعبوية في عالم السياسة، وأصبح تأثيرها ملموساً وواضحاً في العديد من المنظمات السياسية، وخصوصاً تلك التي حظيت بزعامات كارزمية يسارية أو يمينية، علمانية أو دينية، في السلطة أو خارجها. وتمكّن بعض الشعبويين في أوروبا في السنوات الأخيرة من حجز مقعده في ستراسبورغ عضواً في البرلمان الأوروبي، في حين رفع آخرون راية مناهضة العولمة أو معاداة الهجرة والمهاجرين واللّاجئين أو مناهضة الإسلام أو

رفض المؤسّسات والتصدّي لدور النخب أو غير ذلك من شعارات تحريضية. ولكنّ النقطة المركزية في الشعبوية دائماً هي وجود زعيم ذي شخصية كارزمية يتولّى دوراً حاسماً في توحيد الشعب ويقوم بدور تحويل «الإرادة الشعبية» إلى حكم من خلال السلطة التي يوكلها الشعب إليه<sup>3</sup>.

### جديد الشعبوية وقديهما

يُعدّ العام 2016 عام الشعبوية على المستوى العالمي بامتياز، لصعودها في الغرب من خلال صناديق الاقتراع إلى البرلمان وإلى سدّة الحكم. وهكذا اندرج تحت عنوان الشعبوية دونالد ترامب الرئيس الأمريكي، ومارين لوين «الفرنسية»، وخيرت فيلررز «الهلندي»، وبرني ساندرز «الأمريكي»، وسيريزا «اليونانية»، وبوديمويس «الأسبانية»، ويانوش أدير «الهنغاري»، فضلاً عن هوغو شافيز «الفنزويلي»، وإيفو موراليس إيبا «البوليفي»، إضافة إلى برلسكوني «الإيطالي»... وغيرهم. ويحيل جان فيرنر مولر مصطلح «الشعبوية» إلى العواطف والأمزجة أكثر ممّا يمثله أيّ مضمون<sup>4</sup>.

وبغض النظر عن انتهاءات السياسيين الفكرية وتوجهاتهم الاجتماعية، إنّ إحدى المسائل التي ظلّت تشغلهم هي كيفية الاستحواذ على الجمهور وقدرتهم على توجيهه بخطاب مؤثر ومثير في الوقت نفسه لكسب تعاطفه ومن ثمّ ثقته، سواء بالانتخابات وصندوق الاقتراع في الأنظمة الديمقراطية أم عبر تجييش الكتل البشرية الهائلة، تلك التي تذكّر بعصر المداخن ودفعها للتمرد وإلى حلبة الصراع لحسمه سلماً أو عنفاً وبشّى الوسائل لتحقيق الأهداف التي تسعى الشعبوية للوصول إليها وخصوصاً في العالم الثالث. وعادة ما يستثير الخطاب الشعبوي الجمهور، خصوصاً إذا تميّز قائده بمواصفات كارزمية، فترى الجمهور يمثل لإرادته وينساق بعواطفه خلفه.

ولعلّ ما يجمع الشعبويين هو: التبسيطية السياسية والاستخدام العاطفي لمفردة «الشعب»، واستدعاء التراث والرموز التاريخية أحياناً، وادّعاء التعبير عن الضمير. عموماً، الخطاب الشعبوي هو خطاب مبهم وعمومي في الغالب ويميل إلى الإثارة والحماسة وإلهاب المشاعر وتقديم الأحلام والوعود مع إحالات إلى التاريخ واستخداماته بصورة أيديولوجية وعلى نحو انفعالي. ويقدر ما يركّز الشعبويون على الممارسة، فإنّهم غير معنيين بالفكر، ويعدّون التنظير مجرد ثرثرة فارغة. ولهذا الشعبوية أقرب إلى الميتافيزيقيا السياسية، أو اللاهوت السياسي بهذا المعنى.

3 - انظر: عماد سلامة، التحوّل الديمقراطي والشعبوية الطائفية: حالة لبنان، مجلة المستقبل العربي، العدد 403 أيلول/ سبتمبر 2012.

4 - انظر: جان فيرنر مولر، ما الشعبوية؟ ترجمة: رشيد بو طيب، منشورات منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، 2014، و ط2 2017.

باختصار يمكن تلخيص أهم خصائص الحركات الشعبوية وهي: تعارضها مع ما هو قائم، ومعاداتها للنخبويين، وتشديدها على التجانس الذي يجمعها في إطار انقسام بين «النحن» و«الهم»، وإيادها بزعامة مطلقة للقائد الملمهم ذي الشخصية الكارزمية، وحشدها الجموع كمصدر للقوة وخطاب يستبعد أية حلول وسطية، فضلاً عن إضفاء أحكام أخلاقية عليه كمصدر للسلطة، ورفع شعارات راديكالية فيما يتعلق بالإصلاح<sup>5</sup>. ويمكن القول إن الشعبوية كظاهرة هي إحدى علامات الأزمة في الوضع السياسي وفي الغرب تحديداً، مثلما هي دليل على خلل المؤسسات الديمقراطية التمثيلية، وربما أحد مظاهر انحسار الحداثة أو تدهور قيمتها.

### بم يمتاز الخطاب الشعبوي؟

إذا كانت الجماعات الشعبوية في الغرب في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي تنحدر من أصول يسارية في الغالب، وهي خليط من تيارات ماوية وتروتسكية وقومية، وهو ما انعكس على بلادنا أيضاً بتأثرها بهذه الموجة، فإن الحركات الشعبوية اليوم هي من التيارات اليمينية، وفي بلادنا من الجماعات الإسلامية والتيارات الدينية بشكل عام، تلك التي تتعكز على الشعب أيضاً وترهن على فطرته، وتعتقد أن بإمكانها قيادته بالتحريض والشحن الديني والطائفي، سواء لكل الشعب أم لجزء منه: طائفة أو مذهب أو إثنية تزعم التعبير عنها وتمثيلها والنطق باسمها؛ وتلك أحد مآزق السياسة في الوقت الحاضر.

وفي الغرب مثلما عندنا، يترك الخطاب الشعبوي أحياناً ردود فعل حادة لما يمثل من خطر على السلام المجتمعي، نظراً لقدرته الاكتساحية وإمكانيته في إثارة البلبله والهيجان في صميم المجتمعات، والأمر يتخذ في أحيان أخرى بُعداً أخلاقياً بين «الأخيار والأشرار» و«الحق والباطل»، وهي تصنيفات غالباً ما يستحضرها الشعبويون ضد خصومهم أو أعدائهم.

والشعبيات ليست واحدة، بل هناك أنواع منها، فهناك شعبوية سياسية، لا سيما حين ارتبطت بفترة العسكرتاريا وصعود النخب العسكرية ذات التوجّهات القومية إثر الثورات والانقلابات العسكرية التي حصلت في مصر والعراق وسورية، ويمكن إضافة اليمن والجزائر وغيرها، وهناك شعبوية ثقافية، على الرغم من أن ياسين الحاج صالح يسجل غياب تيار شعبي ثقافي، لافتاً النظر إلى أن التيارات الشمولية القومية والدينية واليسارية نظرت إلى الشعب بمنظار أبوي، وهو بالنسبة إليه مدعاة للأسف أكثر مما للابتهاج<sup>6</sup>.

ولعل هذا يُعيد طرح السؤال عن علاقة الشعبوية بالديمقراطية: فهل الأولى عائق أمام الثانية، أم أنّها رغبة في تعديل المسار الديمقراطي المنحرف؟ وبالطبع كان انبعاث الشعبوية نتيجة لانسداد الآفاق في الغرب، في حين أنّ التحديّات التي تعترض ولوج المسار الديمقراطي في البلدان النامية هي التي قادت إلى بروز تيارات شعبوية، وخصوصاً من جماعات الإسلام السياسي في ربع القرن الماضي.

إنّ الاختلاف بين شعبوية غربية - إذا جاز لي التعبير - وشعبوية عالميّة يتعلّق بزواية النظر بين الشعبوية المرفوضة وبين الشعبوية المطلوبة. ويعتقد عزيز العظمة أنّ الشعبوية تمثل عائقاً يحول دون الاستيعاب المفهومي للديمقراطية، والأخيرة هي نظرية التعددية والعقلانية والعلمانية، وهذه الأخيرة تراها اليوم حاضرة في الخطاب التحريضي اليساري والإسلامي والقومي للديمقراطية، وخصوصاً أنّ هناك وهماً بأنّ للشعب جوهرًا ميثاقياً يقيماً متعالياً على التاريخ في مساره وخصوصياته<sup>7</sup>.

5 - انظر: عماد سلامة، التحوّل الديمقراطي والشعبوية الطائفية: حالة لبنان، مصدر سابق.

6 - انظر: ياسين الحاج صالح، لا شعب ولا شعبوية... إنّها خطط نخبوية فقط، جريدة الحياة (الندبة) 2008/3/28.

7 - انظر: عزيز العظمة، الشعبوية ضد الديمقراطية - خطاب الديمقراطية المعاصر في الوطن العربي، في «ديمقراطية من دون ديمقراطيين»، إعداد غسان سلامة، مركز

دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد الإيطالي «فونداسيوني إيني انريكوماتي»، 2000.

وهناك شعبوية ثورية، كما يطلق عليها مرشد القبلي، وهي المرحلة التي بدأت مع ثورات ما عُرف بالربيع العربي وشعارها الرئيس «الشعب يريد...»، وبطلها رجل الشارع أو المواطن العادي غير المتحزب أو المؤطر، وهذا الأخير حاول لاحقاً الاستحواذ على رحيق الثورة<sup>8</sup>، كما يقول، ولكن الشعبوية الإثنية والدينية، وبشكل خاص الطائفية أو المذهبية، هي أخطر أنواع الشعبوية كما أرى، لأنها تتعلق بالهوية والخصوصية والشعور بالانتماء لمجموعة موحدة في إطار نظام نسقي.

وبهذا المعنى يمكننا تمييز الشعبوية عن الديمقراطية، سواء بوجودها في المعارضة أم حين تصل إلى الحكم عبر صناديق الاقتراع، مستغلة الأزمات التي تعيشها بلدانها عازفة على وتر العواطف والمشاعر والزعم بتمثيل مجموع الشعب والدفاع عن مصالحه، وذلك من خلال:

1. إنها ليست عقيدة سياسية أو أيديولوجية، وذلك لأنها لا تتجسد في نمط محدد أو نظام سياسي بعينه ولا في مضامين فكرية واحدة، وهي تختلف عن الحركات ذات الطابع الثوري التقليدي، ولكنها بشكل عام هي أسلوب جديد يتخذ شكل الاحتجاج وردود الأفعال تتبناه حركات متنوعة تزعم انتسابها جميعها إلى الشعب والتعبير عنه، وهي غالباً ما تكون خارج السلطة وحين تصل إلى السلطة تفقد في الغالب مبرر وجودها، وخصوصاً افتقارها إلى مشروع سياسي واضح ومحدد، في حين أن الديمقراطية مؤسسات وقوانين وآليات حكم؛ من مفرداتها إجراء انتخابات دورية وفقاً لمبدأ التداول السلمي للسلطة، وأساسها فصل السلطات بوجود قضاء حامٍ نزيه ومحيد ومساءلة وحرية عامة وخاصة.

2. زعمها تمثيل الشعب وحدها، وعلى نحو حصري، وخصوصاً حين يتم ربط ذلك أخلاقياً بالشعبيين بصورة دائمة وغير قابلة للقياس، فمنافستها «نخبة فاسدة» وحين تصل الشعبوية إلى الحكم تصبح معارضتها هي الأخرى «مردولة»، في حين أن الديمقراطية بتعريفها المبسط تعني باختصار «سيادة الشعب عبر ممثليه وحق تقرير مصيره بإرادته الحرة»، استناداً إلى مبادئ الحرية والمساواة وفصل السلطات. وقد عبّر عن الفهم الشعبي نايجل فاراج رئيس حزب الاستقلال المناهض لاستمرار بريطانيا بالاتحاد الأوروبي حين رأى أن النصر الحقيقي تحقق للشعب «الحقيقي». وفي عُرفه أن 48٪ من الشعب المتبقي من البريطانيين الذين صوتوا مع البقاء ضمن الاتحاد الأوروبي هم لا يمثلون الشعب الحقيقي.

3. رفضها التعددية والاعتراف بالآخر، لأنها وحدها من يحق له تمثيل الشعب. ولعلنا نذكر الرئيس التركي رجب طيب أردوغان حين خاطب جمهوره الحزبي في مؤتمر خاص قائلاً: «نحن الشعب... من أنتم؟» وقصد بذلك كل خصومه وأعدائه مسقطاً عنهم صفة انتهمهم أو تمثيلهم لجزء من الشعب، وهو القول الذي كان لويس الرابع عشر يردده: الدولة أنا، وأنا الدولة، في حين أن من أولى أساسات الديمقراطية إقرارها بالتنوع وقبولها بالتعددية والاعتراف بالآخر، وإن كانت «الأغلبية» حاكمة، فمن واجبها حماية حقوق «الأقلية»، مثلما من واجب هذه الأخيرة الإقرار بحقوق «الأغلبية»، وإن كان الأمر يتم بتداولية أو تناوبية يحكمها صندوق الاقتراع الفيصل في عملية التغيير، مع وجود منظومة قانونية أساسها حكم القانون والقضاء المستقل والمساءلة والشفافية.

4. ارتباطها بسياسات الهوية، وهذه الأخيرة تتطلب الاعتراف بشروط عادلة للعيش المشترك، ولا سيما توافر الأسس السليمة لفكرة المواطنة والاتحاد الطوعي لمواطنين أحرار متساوين، ولكنهم في الوقت نفسه مختلفون، لأنهم متنوعون. أمّا محاولة إلغاء الفروق تحت فكرة «الشعب الواحد» المتجانس الذي لا اختلاف بين أفرادها، فهي نزوع إلى الهيمنة وإملاء الإرادة، إضافة إلى كونها ضرباً من الوهم،

8 - انظر: مرشد القبلي، الشعبوية، إنعاش للديمقراطية أم تهديد لها، مجلة المستقبل العربي، العدد 31، شهر 7/2011.

انظر كذلك: عبد الحسين شعبان، الشعب يريد- تأملات فكرية في الربيع العربي، دار أطلس، بيروت، 2012.

فالاختلاف والتنوع من طبيعة الأشياء. وهكذا، الشعبويون يعاملون الآخرين بالجملة بصفتهم «أعداء الشعب»، لأنَّ الشعب صيغة جمع لـ«نحن»، وما عداه ليس سوى أشتات متفرقة خارج الإطار الكلي الذي يزعمون تمثيله.

وإذا كان مصطلح الشعبوية يتكرر اليوم مع كل انتخابات، كما حصل في الولايات المتحدة خلال حملة الرئيس دونالد ترامب وما بعده، ومع التصويت على «بريكست» في بريطانيا، وكذلك في انتخابات النمسا وإيطاليا وهنغاريا وغيرها، فإنَّه من الصعب حصر الشعبوية في تجربة واحدة أو تيار واحد، لأنَّها تمثل ظواهر في غاية الاختلاف، فضلاً عن غياب معيار موحد.

ويجدد بعض قواميس اللغة «الشعبوية» بأنَّها خطاب سياسي موجَّه إلى الطبقات الشعبية قائم على «انتقاد النظام والمسؤولين والنخب». وبحسب مارك غلورباي، الشعبوية هي «البحث من قبل سياسيين يحظون بكاريزما عن دعم شعبي مباشر في خطاب عام يتحدَّى المؤسَّسات التقليدية الديمقراطية»<sup>9</sup>.

### حتى نشأت الشعبوية؟

لا يمكن تحديد تاريخ لنشوء الشعبوية، ولعلَّها كانت موجودة في كل العصور، لكنَّ ظهورها يختلف من مجتمع إلى آخر. أمَّا التعبير المعاصر عنها، فإنَّه يمكن إرجاعه إلى نشوء حركة شعبية في روسيا والولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر، وإن كان كل خطاب يوجَّه إلى «العامَّة» ويدَّعي النطق باسمها هو خطاب شعبي، لكنَّها في الأصل عُرفت في روسيا حين نشأت حركة فلاحية رفعت بعض التوجُّهات ذات الصلة بالعدالة الاجتماعية، ونشطت هذه الحركة في عهد القيصرية الروس، ولاسيَّما في عام 1870، وهي الفترة ذاتها التي شهدت فيها الولايات المتحدة حركات احتجاج في الريف ضدَّ المصارف وشركات سكك الحديد.

وقد اكتسب هذا المصطلح صفات جديدة في منتصف القرن العشرين على يد الزعيم الأرجنتيني خوان بيرون والبرازيلي غيتوفارغاس اللذين جسَّدا حركات شعبية وطنية ذات توجُّهات اجتماعية. وإذا كانت هذه النشأة الحديثة للشعبوية، إلا أنَّها كانت موجودة قبل ذلك في كل خطاب سياسي أو أيديولوجي أو ديني يدَّعي امتلاك الحقيقة وأفضليَّاته على الآخرين وحقَّه في تمثيل الشعب باستشارة غرائزه والتأثير فيه عاطفياً. وإذا كنَّا قد تحدثنا عن الشعبوية خارج الحكم، فيمكن تحديد بعض ملامحها وتشخيص بعض سماتها وهي في السلطة:

1. نظرتها الشمولية، ولاسيَّما حين تصل إلى الحكم، حيث تتَّجه إلى «احتلال» الدولة عبر توظيف الأتباع، مثلما تتدخَّل في الإعلام والقضاء بإعطاء نفسها «حقَّ» تمثيل الشعب.

2. الزبائنية، أو الزبونية، حيث تتَّجه إلى تقسيم المغانم، ولاسيَّما بعد الوصول إلى الحكم، وذلك بهدف البقاء فيه وكسب الأنصار، سواء على شكل رشوات سياسية أم مالية أم إدارية أم غيرها، إضافة إلى دغدغة عواطف الناس، كما هي الدعوة لتوزيع عائدات النفط مباشرة أو حين يتصرَّف ساسة شعبويون في أوروبا الوسطى بمساعدات الاتحاد الأوروبي دون أي اعتبار للقوانين والأنظمة، في محاولة رشوة بعض الفئات والمراتب الاجتماعية لضمان تأييدها.

3. القمع الممنهج الفكري والسياسي، سواء عبر الأيديولوجيا والضخَّ الإعلامي أم عبر القمع السياسي والبوليسي، ولاسيَّما للأعداء والخصوم وكل أشكال المعارضة من المجتمع المدني. وأي نقد في عُرف الشعبويين إنَّما يهدد مزاعمهم في التمثيل الأخلاقي والحصري للشعب، وليس الأعداء سوى عملاء للخارج أو مشبهين. وحتى حين يفشل الشعبويون فإنَّهم يردُّون فشلهم إلى محاربة النخبة التي

9 - نقلاً عن حازم صاغية... لكن ما هي الشعبوية؟ ومن هو الشعبوي؟ وكيف يدار الصراع ضدَّهما؟ جريدة الحياة، 31/أغسطس 2017.

تأمّرت عليهم في الداخل والخارج، أي إنّ نظريّة المؤامرة حاضرة في الخطاب الشعبوي.

رُبَّ سائل يسأل: لماذا يستمرُّ الشعبويون بإجراء انتخابات بعد أن حصلوا على السلطة، فيما كانهم تغيير النظام الانتخابي وممارسة هيمنة على الإعلام؟ لكنّ هذا شيء، وإمكانية القطع مع الديمقراطية شيء آخر، وخصوصاً أنّ هذه الأخيرة جاءت عبر تراكم وتدرُّج طويل الأمد وبطيء وأصبحت جزءاً من عادات وتقاليد المجتمع، ولاسيما حريّاته وحقوقه المدنيّة والسياسيّة،

إضافة إلى المنجزات التي تحققت على صعيد حريّة التعبير وحقّ الاعتقاد وحقّ التنظيم الحزبي والنقابي والحقّ في المشاركة، وهذه هي الحقوق الأساسيّة التي لا يمكن تجاوزها أو الانتقاص منها، خاصّة في البلدان الديمقراطيّة التي صعدت فيها الشعبويّة عبر صندوق الاقتراع، إضافة إلى بعض الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

وهكذا تنشأ ديمقراطيّات غير ليبراليّة أو تحدُّ أحياناً من تطوّر الديمقراطيّة، والأمر يواجه البلدان النامية بشكل خاص، حيث لم تترسّخ بعد تجاربها الديمقراطيّة التي لا يزال قسمها الأعظم جينياً أو حتى ناقصاً أو مبتوراً، ناهيك عن محاولات للافتتاحات عليها أو تسفيهاها أو إفراغها من محتواها، وهكذا تبقى اللافته ديمقراطيّة، أمّا في واقع الحال، فإنّها مثل إطار بلا صورة أو عنوان بلا مضمون، فمثلاً في بلد مثل هنغاريا حيث تحكم الشعبويّة، يُعدّ أيّ انتقاد للدستور انتقاداً للوطن، وهو ما تؤكّده مقدّمة الدستور الذي يُوصف بأنه «ديمقراطي» وذلك طبقاً للزرعة القوميّة البارزة فيه، «لأمة من المسيحيين الصالحين المتحدّرين من مجموعة إثنيّة غالبية». وهو ما يتعارض مع روح الديمقراطية وجوهرها القائم على المساواة والحريّة والكرامة والعدالة والمشاركة.

وحين فاز نيكولاوس مادوروس في فنزويلا في أواخر عام 2015 حاول مركزة السلطة بيده بسبب الخطر الخارجي واتهامه المعارضة بالتواطؤ مع القوى الأجنبيّة، وحين لم يتمكّن من إمرار بعض القرارات بسهولة أنشأ برلمان الكوميونات لاستيلاء شرعيّة موازية للبرلمان، وهكذا فالدساتير الشعبويّة توضع للحدّ من قوّة خصوم الشعبويين حين يكونون قد وصلوا إلى الحكم.

وإذا كانت أنظمة عديدة تجري انتخابات، فهذا لا يعني أنّها ديمقراطيّة، فالانتخابات وحدها دون ليبراليّة ستكون ناقصة، وخصوصاً حين لا تتقيّد بحكم القانون وتخلّ بالضوابط والتوازنات الكابحة للسلطة التي ينجم عن اشتغالها توسيع الحقوق، ويصبح أحياناً حكم الأكثرية وحكم القانون في تعارض، لأنّ الأكثريات تحقّق المعارضات وتهدّد الحقوق الأساسيّة، وكان النموذج ما بعد الاشتراكي في أوروبا الشرقيّة خير مثال على ذلك.

إنّ أساس الديمقراطية يقوم على شرعيّة الصراع وشرعيّة الاختلاف.

### هل الشعبويّة خطر على الديمقراطيّة؟

بفوز دونالد ترامب في الولايات المتحدة وانتصار جماعة البريكست في بريطانيا ازداد القلق بخصوص غياب الرضا الاجتماعي، وارتفعت إنذارات مبكرة بوجود القضاء على الشعبويّة، لأنّها تشكّل تهديداً حقيقياً للديمقراطيّة. وتذهب المفكّرة البلجيكيّة اليساريّة شاناتال موف إلى اعتبار الشعبويّة نمطاً من الممارسة السياسيّة يهدف إلى بناء «إرادة جماعيّة حرّة» مقابل الديمقراطية الليبراليّة التي تقوم على العقد الاجتماعي، والتي أفضت لاحقاً إلى تخفيض حدّة الصراع الاجتماعي، بحيث لم تبقّ الفوارق النوعيّة بين الأحزاب التي تتداول

على السلطة، وبحسب قولها: «إنَّ شيطنة الشعبوية والفرع من عودة محتملة للفاشية سيكون كافياً لوقف نمو الأحزاب والحركات التي تستدعي الإجماع النيوليبرالي للمساءلة»<sup>10</sup>.

لعلَّ من الأسباب الحقيقية لصعود الشعبوية في السنوات الأخيرة تحلّي أو تراجع الأحزاب «الديمقراطية» عن مبادئ السيادة الشعبوية والمساواة، فضلاً عن ذلك صعود النيوليبرالية التي أدخلت بعض التجارب الديمقراطية في مرحلة «ما بعد الديمقراطية» (Post Democracy)، بحسب شانثال موف، والديمقراطية تعني سلطة الشعب من المركب اليوناني (Demos - Kratos)، وهذا يعني أنَّ مبدأ الشرعية لا يمارس بصورة مجردة وإنما عبر مؤسسات خاصة، وهذه المؤسسات تطوّرت في الغرب في سياقات تاريخية تحت عناوين مختلفة: الديمقراطية الحديثة، الديمقراطية التمثيلية، الديمقراطية البرلمانية، الديمقراطية الدستورية، الديمقراطية الليبرالية، الديمقراطية التعددية، وكلها تقوم على: لبرالية سياسية وحكم القانون وفصل السلطات وحرّيات عامّة وفردية.

ووفقاً لـ «كارل شميت» تنفي الليبرالية الديمقراطية والديمقراطية تنفي الليبرالية، لأنّه يميّز الظاهرة السياسية التي تقوم على ثنائية الصديق والعدو، في حين أنّ الأصل، بحسب «هابرماس»، هو الحرية والمساواة، وقد أدّت التطوّرات إلى إضعاف القيم الديمقراطية نتيجة لتحقق الهيمنة النيوليبرالية، حتى إنّ بعض الأحزاب الديمقراطية الليبرالية قبلت الإملاءات الرأسمالية للتمويل، ولاسيما تدخلات الدولة وسياساتها، كما تقلّص دور البرلمانات والمؤسسات التي تتيح للمواطنين التأثير في القرارات السياسية، وجرد المواطنين من إمكانية ممارسة حقوقهم الديمقراطية<sup>11</sup>.

ولم تعد الانتخابات تقدّم أيّ فرصة للاختيار بين بدائل فعلية وسط الأحزاب التقليدية التي تشكّل الحكومة، وهكذا أصبحت السياسة مسألة محض تقنية تتعلق بإدارة النظام المتأسس، وهي حقل حصري للخبراء، واستمرّ تداول السلطة بين أحزاب قائمة (يمينية ووسطية)، وتمّ اتهام المعارضين لهذا الإجماع باعتبارهم «متطرفين» ووصفوا بالشعبيين. في حين أنّ الشعبويين يصفون أعداءهم وخصومهم من النخب بأنهم سبب الأزمة وانتهاء قاعدة سيادة الشعب باعتباره الأساس في الديمقراطية.

وقد حصل مثل هذا التطور في ظلّ دور القطاع المالي على حساب الاقتصاد الإنتاجي وفي ازدياد العمالة الرخيصة وفقدان وظائف عديدة. وساهمت سياسة الخصخصة وخفض الإنتاج في خلق حالة من البطالة وازداد وضع العمال صعوبة، وكان هذا من نتائج أزمة عام 2008 التي أدّت إلى انهيار بنوك عملاقة وشركات تأمين كبرى، وارتفع التفاوت بين الشمال والجنوب، ولاسيما بسبب عدم المساواة، إضافة إلى الهجرة من الجنوب إلى الشمال، حيث أصبح المهاجرون واللّاجئون يمثلون أحد التحديات الكبرى في الغرب، إضافة إلى تحدي الإرهاب الدولي، كما ترك الوضع تأثيره على الطبقة الوسطى التي دخلت في عملية إفقار سريع. ومن جهة أخرى غاب خطاب المساواة من القوى الديمقراطية الليبرالية في ظلّ المجتمع الاستهلاكي، وخصوصاً في ظلّ صعود نخبة أوليغارشية هي التي كانت وراء فوز وحضور الأحزاب الشعبوية اليمينية، بزعم الدفاع عن الشعب ضدّ العولمة وإعادة السلطة التي صادرتها النخب وما إلى ذلك، وخصوصاً مع ارتفاع مسألة العداء للأجانب.

10 - انظر: شانثال موف، هل يمكن أن تكون الحركات الشعبوية ديمقراطية، ترجمة محمود هدهود، موقع إضاءات، 2018/2/1. قارن كذلك: مرشد القبي، الشعبوية، إنعاش للديمقراطية أم تهديد لها؟ مصدر سابق، ويأتي على ذكر أعمال بيير أندريه تاغاييف وغازي هارماي وسانتال موف وألكسندرا دورنا، وهي أعمال تصبّ في الفلسفة والسياسة وعلم النفس.

11 - قارن: عبدالله ولد أباه، الشعبوية الجديدة ورهانات الديمقراطية والأمن، جريدة الاتحاد، 2017/7/18.

لقد استثمرت الشعبوية لحظة التغيير فتعكزت على بناء مفهوم يحاكي الشعب، وذلك بإنشاء جبهة تضم قطاعات من الطبقة العاملة والطبقة الوسطى المتأثرة بالعمالة النيوليبرالية. وبطبيعة الحال، تلك نقطة خلاف بين الشعبوية اليمينية والشعبوية اليسارية في فرنسا على سبيل المثال، فالشعبوية اليمينية، ممثلةً بمارين لوين، تتبنى مفهوماً محدوداً للشعب تقصره على المواطنين الأصليين «النحن»، وذلك باستبعاد المهاجرين «الهمم»، وهؤلاء يقاربون مفهوم النخبة المعادية للأمة، في حين أنّ الشعبوية اليسارية التي يمثلها جون لوك ميلانخو فإن مفهوم «النحن» يضم المهاجرين وحركات البيئة ومجموعة الميم (المثليين)، أمّا «الهمم»، فيتمثلون بمجموعة القوى التي تدعم سياسات اللامساواة الاجتماعية.

الفارق بين الشعبوية اليمينية الضيقة والشعبوية اليسارية الواسعة هو الموقف من الديمقراطية، ففي حين أنّ الأولى تقوم على السلطوية وتقيّد الديمقراطية، تسعى الثانية لتوسيع دائرتها وتجذيرها من منظورها الخاص الذي يعزل الأعداء ويقلص من دائرة الخصوم.

### ثانوية الشعبوية

تحتاج سياسات الهوية إلى ثنائية تحكمها دائماً، أي: «نحن» و«هم» في إطار تضادّ يمثل التناقض الذي يقود إلى صراع غير عقلائي أحياناً، في ظلّ احتراب بين الحقّ والباطل والخير والشرّ. وكانت الثورة الفرنسية قد استثارت تلك التناقضات على نحو حاد. أمّا في بلادنا العربية، فأظنّ أنّ صراعاً قوياً يجري في ثنايا مجتمعاتنا بين شعبوية يمينية، دينية وطائفية في الغالب، وبين شعبوية يسارية قومية وماركسيّة أو من بقاياهما، وسيكون هذا الصراع في السنوات القادمة أشدّ ضراوة، خصوصاً بانخراط كتل بشرية واسعة فيه. وأعتقد أنّ التفكير السياسي، الذي كان سائداً في الخمسينيات حتى نهاية الثمانينيات، لم يعد قادراً على حسم الصراع، وخصوصاً بانبعث الهويات الفرعية، سواء الدينية أم الإثنية أم اللغوية أم السلالية. يضاف إلى ذلك صعود دور العامل الطائفي، والدور الذي تؤديه القوى الخارجية المسيّدة في ظلّ العمالة، ولاسيما في عهد ما بعد الحرب الباردة وتحولات الصراع الأيديولوجي على المستوى الكوني. وإذا كانت الديمقراطية الغربية قد أدارت ظهرها للطبقات الفقيرة والضعيفة، فإنّ هذه الأخيرة سبق أن أدارت ظهرها للديمقراطية أيضاً، بيد أنّ الالتفات للمسألة الاجتماعية أعاد الاهتمام بها في الوقت الحاضر، وهو ما يحاول الشعبويون توظيفه في الغرب وفي بلادنا على نحو أشدّ، لتعلّق الأمر بالصراع الديني وبشكل الصراعات المذهبية والانقسامات الحادة التي سببتها منذ الثورة الإيرانية عام 1979 إلى الآن.

وظهرت الشعبوية على نحو بارز عشية انهيار جدار برلين عام 1989، والإطاحة بأنظمة أوروبا الشرقية الاشتراكية: بولونيا وهنغاريا وتشيكوسلوفاكيا وألمانيا الديمقراطية ويوغسلافيا ورومانيا وغيرها، حيث كانت الساحات والميادين تمتلئ بشعارات شعبية بادّعاء تمثيل الشعب مقابل ادّعاء السلطات زعمها بأنّها تمثل الشعب، وغطت شعارات الحرية والكرامة وحقوق الإنسان والتعددية والاعتراف بالآخر الساحات والشوارع في أوروبا الشرقية من وارسو إلى بودابست ومنها إلى براغ ثمّ إلى برلين، وعلى الرغم من أنّ دماء غزيرة سالت في ميادين بوخارست، وفيما بعد في يوغسلافيا التي انقسمت إلى 6 كيانات، إلّا أنّ الصراع بشكل عام كان قد حُسم لاحقاً في المركز، وفي موسكو بالتحديد، حين انقسم الاتحاد السوفيتي السابق إلى 15 كيانات وجرت حروب في جورجيا وأوكرانيا ولاحقاً في شبه جزيرة القرم وغيرها.

ولعلّ شعارات مثل الحرية والخبز والكرامة كانت قد ارتفعت لاحقاً في تونس ومصر من شارع الحبيب بورقيبة إلى ساحة التحرير في القاهرة، وامتدّت إلى العديد من العواصم العربية، وكأتمها تريد القول إنّ من يوجد في هذه الميادين يمثل أو يعبر عن تطلّعات شعوب هذه البلدان وليس السلطات، وحين أطيح بسلطات: زين العابدين بن علي وحسني مبارك ومعمر القذافي وعلي عبدالله صالح، ارتفعت دعوات للترويج لفكرة العزل السياسي واستثناء المرتكبين أو أتباع النظام السابق من المواقع السياسية، وذلك تأسيساً على فكرة شعبوية أساسية هي نحن الظاهرة والهمم الخاسرة. وهي المسألة التي أقيمت على أساسها «فكرة العدالة الانتقالية» التي تقتضي كشف الحقيقة

كاملة: ماذا حصل؟ ولماذا حصل؟ وكيف حصل؟ ثمّ المسألة بهدف جبر الضرر والتعويض وصولاً إلى المصالحة الحقيقية، وإصلاح الأنظمة القانونية والقضائية والأمنية، لكي لا يتكرّر ما حصل<sup>12</sup>.

الخلاصة أنّ الشعبوية الأوروبية التي تتصدّر المشهد السياسي في الغرب هي خليط غير متجانس لقوى يمينية ويسارية تستند إلى منظومات ثقافية وقيمية تريد تغيير الوضع السائد، حملت لواءه أحزاب متنوّعة منها: حزب الجبهة الوطنية الفرنسي الذي تأسس عام 1972 وقد حصل على 13.2٪ في آخر انتخابات جرت عام 2017، وحزب فرنسا الأبيّة الشعبي اليساري الذي حصل في الانتخابات المذكورة على 11٪ وهو يدعو إلى انسحاب فرنسا من اتفاقيات الاتحاد الأوروبي وخروجها من الناتو (حلف شمال الأطلسي).

أمّا حزب البديل الألماني، فقد تأسس عام 2013، وتزعمه فراو كا بتيري وهو من أعداء اليورو، وقد حصل الحزب على 12.3٪ من الأصوات خلال انتخابات عام 2017، وحزب الحرية النمساوي الذي يتزعمه هاينز كريستيان شتراخه فقد حقق 26٪ من الأصوات خلال انتخابات عام 2017 وهو ضدّ الاتحاد الأوروبي أيضاً.

وفي المجر تأسس حزب «فيديز» ويتزعمه رئيس الوزراء السابق فيكتور أوربان، وحصل في انتخابات عام 2014 على 44.9٪ من المقاعد البرلمانية، وهو معادٍ للاتحاد الأوروبي كذلك.

وحزب رابطة الشمال في إيطاليا ورئيسه ماتيو سالفيني وقد حصل على 17٪ في انتخابات عام 2018، وحزب حركة الخمس نجوم في إيطاليا أيضاً الذي حصل على 32.7٪ من المقاعد في انتخابات عام 2018 ويترأسه الممثل الكوميدي جوزيبي غريللو.

أمّا في هولندا، فقد احتلّ حزب الحرية مرتبة جديدة في انتخابات عام 2017، ونال 13.1٪.

وفي بولونيا حصل حزب القانون والإنصاف على 37.6٪ في انتخابات عام 2015، ويترأسه ليخ كاشينسكي وأخوه التوأم كاشينسكي. ويُعدّ زعيم حركة تضامن 1981-1989 ليخ فاليسيا من أبرز الشعبويين في أوروبا ضدّ حكم الحزب الشيوعي (حزب العمال البولوني الموحد)، وقاد حركة احتجاج عمالية حتى تحقق لها الفوز في عام 1989.

وحزب أنو التشيكي، ويتزعمه الملياردير أندريه بابيش الملقّب بـ«ترامب التشيكي».

أمّا الخطاب الشعبي عن الديمقراطية في بلادنا، فقد وجد ضالته في اتفاق ذي دلالة؛ في نقد استبداد الدولة لمعارضتها من جانب الحركات الشعبوية (يسارية أو قومية أو إسلامية) بزعم غربتها عن المجتمع، وفي إطار شعبي أساسه ادّعاء تمثيل هذا الشعب بإعادة لحم العلاقة بين الدولة والشعب.

وقد برع الإسلاميون أو الإسلامويون، ولاسيباً تنظيم القاعدة ومن بعده تنظيم داعش، في توجيه خطاب مؤثر استغلّ الاستلاب الخارجي باستمرار عدم حلّ القضية الفلسطينية والاعتراف بحقوق الشعب العربي الفلسطيني، وخصوصاً حقّ تقرير المصير، إضافة إلى احتلال أفغانستان والعراق على التوالي 2001 و2003، الأمر الذي تمكّنوا فيه من مخاطبة قاع المجتمع وفئات متدنية وساخطة بسبب وضعها الاجتماعي والمعيشي البائس في الغالب، ومن جهة شعورها بالتهميش والحرمان، إضافة إلى الهيمنة الخارجية وتغوّل السلطات

12 - انظر: عبد الحسين شعبان، «العدالة الانتقالية»: مقاربات عربية للتجربة الدولية، مجلة المستقبل العربي، العدد 413، الشهر السابع 2013.

على حريّاتها وحقوقها الأساسيّة، وهو ما دفعها منذ عقد ونصف من الزمان إلى إشعال المنطقة كلّها، بل إشعال العالم بالحرائق، بما قامت به من انتهاكات وارتكابات وجرائم ضدّ الإنسانيّة، بما فيها الإبادة الجماعيّة وجرائم الحرب بحقّ مكوّنات أساسيّة مثل المسيحيين والإيزيديين وجميع أتباع الأديان والمذاهب المخالفين لتوجّهها الأحادي بزعمها «الفرقة الناجية» وما عداها ليسوا سوى أعداء الإسلام: السلطات والحركات والتيّارات السياسيّة والاجتماعيّة جميعها: الأديان والمذاهب والغرب، بل العالم كلّه.

## الشعب والشعبوية: صورة الجمع الغفير في المهخيل السياسي

محمد شوقي الزين\*

### ملخص:

انتقلت كلمة «الشعب» من الإيحاء الرومانسي إلى الابتدال السياسي؛ فسقطت في النعوت الاحتقارية والاستعمالات البديئة، لتضحى «الشعبوية». كيف تسنى لهذا الشعب الذي كان يحتفي به يوهان هرذر بوصفه عبقرية الأمة وروح التاريخ، وجعلت منه أثينا المبدأ الديمقراطي لكل شرعية سياسية، كيف تسنى له أن يلحق بالطفولة العقلية والأوصاف السلبية، ليستقطب في مقوله دلالة الغوغائية والسوقية؟ يترتب على فهم هذا الانتقال، التاريخي والسياسي في الوقت نفسه، الاستعانة مرة أخرى بالترسانة الفلسفية لدى فتغنشتاين، وهو التساؤل حول «نحويات» (grammaire) المفردات التي تتداولها، أي استعمالها في سياقات محددة لتبني منها دلالة معينة. تخضع مصطلحات الشعب والشعبوية والجمهور والغوغاء إلى مكيال دلالي يتوجب متابعة سيرته وتحوُّله. يندرج هذا التحول في النماذج الكبرى التي سبق لنا أن عرضناها في مناسبات أخرى وهي: اللاهوتي والسياسي والاقتصادي. كيف كانت صورة «الشعب» في كل نموذج من هذه النماذج؟ ما الدلالات التي اكتسبها؟ ما الأدوار التي أداها؟ ما الانتقالات التي تعرّض لها؟ ثم كيف جاءت هذه الانتقالات من الاعتبار الأيقوني في الإيحاء إلى الاعتبار الأيدولي في التصلب، والاستسلام في نهاية المطاف للشعبوية؟

### الفهرس:

1. القيمة الاستعملية والتداولية: ديموس، بوبلوس، الشعب.
2. صدأ العملة الاصطلاحية وسقوطها في الابتدال: الجموع الغفيرة والهوى بلا صورة.
3. الاعتبار الأيقوني والاعتبار الأيدولي: من الشعب إلى الشعبوية.
4. الشعب طفلاً: البراءة والبهمّة.

\*\*\*

«إن من يبني على رضا الشعب، يبني على الطين»

(مكيافيلي، الأمير، منشورات ليبريو، 2016، ص 51).

\* مفكر وأكاديمي من الجزائر.

تغلَّف الاسم «الشَّعب» بكلِّ الرسوبيَّات النظرية، بعضها إعلاءً من شأنه، بوصفه «الأصل الأصيل» الذي يستمدُّ منه كلُّ بنیان مشروع وشرعيته، في السياسة والأخلاق، فكانت «الديمقراطية» المركَّب الحامل في يَمِّ الوجود الإنساني لهذا المسمَّى «الشَّعب»، في منطوق «ديموس» (dêmos)؛ وبعضها الآخر انتقاصاً من قدره وخطأً من شأنه، بوصفه الكومة منزوعة العقل

«الشَّعب» الكلمة الأكثر تشعباً مثل هيولى منطوقها؛ الفكرة الأكثر التباساً في مقاربتها؛ المفهوم الأكثر تعقيداً في التنظير له سياسياً واجتماعياً. من الفكر القديم إلى الفكر المعاصر، مروراً بالعالم اللاتيني وأزمة الأنوار، تغلَّف الاسم «الشَّعب» بكلِّ الرسوبيَّات النظرية، بعضها إعلاءً من شأنه، بوصفه «الأصل الأصيل» الذي يستمدُّ منه كلُّ بنیان مشروع وشرعيته، في السياسة والأخلاق، فكانت «الديمقراطية» المركَّب الحامل في يَمِّ الوجود الإنساني لهذا المسمَّى «الشَّعب»، في منطوق «ديموس» (dêmos)؛ وبعضها الآخر انتقاصاً من قدره وخطأً من شأنه، بوصفه الكومة منزوعة العقل، مثله مثل الطفل الذي لا يتكلَّم (infans)، يتعلَّق في الرضاعة والفظام بأولي أمره، تاركاً لهم شؤون التفكير والتدبير، مستسلماً لسلطتهم ووصايتهم.

فمتى ارتقى الشَّعبُ إلى «أعلى العليين» في وجهة النظر الأولى، ومتى سقط في «أسفل السافلين» في وجهة النظر الثانية؟ كيف وبأيِّ معنى صار الشَّعب مادةً السلوك السياسي، «القريب المألوف» الذي يستأنس به السلطان، وفي الوقت نفسه «الغريب المبهم» الذي يجترس منه؟ ستكون دراستنا موزَّعة على ثلاث نقاط أساسية: 1. الاعتبار النَّحوي لاستعمالات «الشَّعب» في اللغات العريقة والحديثة، بما فيها اللسان العربي، 2. الاعتبار التحويلي القائم على انتقالات مفهوم «الشَّعب» في البرادايات الثلاثة الكبرى (اللاهوتي، السياسي، الاقتصادي)، وسقوطه في المعنى السلبي والتحقيري 3. الاعتبار الأيقوني والأيدولي في انتقال «الشَّعب» من العملة المتداولة إلى العملة الصَّدئة، والسقوط البديهي في «الشَّعبويَّة». كيف كان ذلك ممكناً؟ بأيَّة تحويلات شبه كيميائية؟ بأيَّة تشفيرات وتعقيدات؟

### 1. القيمة الاستعمالية والتداولية: ديموس، بوبولوس، الشَّعب.

مرَّة أخرى «الشَّعب» نظير منطوقه: متشعب، متشاجر، متجدد. إنَّ الصورة النباتية للارتحال الجذموري، الصورة الحيوانية للتلوين الحرابوي، الصورة المعدنية للتحوُّل الكيميائي، وأخيراً الصورة الإنسانية للارتقاء السلوكي. لم يشهد التاريخ الفكري تناولاً أشدَّ صعوبة مثل تناوله للمقولة «الشَّعب». كلمة-أكسيمور (oxymoron) تقول الشَّيء ونقيضه، كلمة-دهليز تُجبي ممرات ومهايات، كلمة-زئبق تنفلت بطبعها من التعريفات وتتوارى عن محاولات الكشف والإبانة. على عتبة هذه الكلمة المتبسة تشيَّد بنیان سياسي وعمران اجتماعي يستمدُّ منها مقومات الوجود الإنساني في العالم، وهو تنظيم التصرُّور والسلوك في قوالب يمكنها أن تكون قواعد أو قوانين أو أعرافاً.

يشير «المعجم الأوروبي للفلسفات» في مدخل المادة «الشَّعب»<sup>1</sup> (peuple) إلى سرِّب من المصطلحات، تداخلت في المبنى والمعنى، قبل أن تستقلَّ بمعقوليَّة خاصَّة تنتمي إلى مجالات متنوِّعة مثل الجغرافيا البشرية (genos, ethnos) والسياسة (dêmos, plêthos)؛ بالإضافة إلى بعض الفروقات بين اللسانين اليوناني واللاتيني (dêmos, populus)، وإرادة التوفيق بين المصطلحات بناءً على الاشتقاق وعلى معقوليَّة النصوص. هكذا تمَّ الإقرار بالترادف بين «ديموس» (dêmos) و«بوبولوس» (populus) على مستوى الانطباع الإيجابي لكلمة الشَّعب، والترادف بين «بليثوس» (plêthos) و«بليس» (plebs) على مستوى الانطباع السلبي<sup>2</sup>. بهذا المعنى، تنخرط هذه المصطلحات في توزيعات دلالية وتنوعات نحوية، تبعاً للعادات والاستعمالات النافذة وقتئذٍ.

1. Art. «Peuple», in Barbara Cassan (éd.), Vocabulaire européen des philosophies, Paris, Seuil/Le Robert, 2010.

2. Michel Grodent, «De Dêmos à Populus», in Hermès, 42, 2005, p. 20.

كذلك في العدد المخصّص لهذا المبحث في مجلّة «هرمس»، هناك إجماع على أنّ الكلمة تنطوي على ضبابية ورجرجة تجعلها عسيرة التطويع وصعبة التطبيق، «تتضمن على تضخم خطابي»<sup>3</sup>، وكأنتها على غرار الزمن لدى أغسطس، يُعرف اسمها ويُجهل رسمها. ليست هذه الصعوبة وليدة اليوم، بل حتى قبيل عصر الأنوار وفي البناء الجماعي للموسوعة الشاملة أو «الأنسيكلويديا» لديدرو ودالمير، يعترف صاحب المادة «الشعب»<sup>4</sup> بأنّ الكلمة هي اسم كيان جماعي صعب التعريف. ما هي إذاً؟ هل كلمة «الشعب» هي «هيولى» يصعب قولبة صورة على مادتها الأصلية؟ هل هي «اللاّمحد» (apeiron) بمفهوم أناكسمندر؟ هل لنا أن نتحدّث عن «ميتافيزيقا» الشعب، الأساس المتواري الذي لا أساس له، والذي تنطلق منه الأبنية المعلومة في السياسة والدين والأخلاق؟ هل الاستدارة أو الدائرية في المبدأ الجمهوري «حكم الشعب، بالشعب، من أجل الشعب» لها ما تقوله حول هذه الخيرة أو الدوخة في القبض على معلوم من مجهول الكلمة؟

ما ينبري من الكلمة (demos) هو «جسد المواطنين»<sup>5</sup>، وحدة معقولة لفرديات متعيّنة، مثلما نقول «الجسد الطبّي» (corps médical) للدلالة على أعضاء الوظيفة. نستشف هنا الطابع العضوي (organique) في اعتبار الفكرة، وهي أنّ المسمّى الشعب عبارة عن جسد مركّب من أعضاء يؤدّون وظائف معيّنة، تماماً مثل الجسم الحيواني بميكانيزمات آليّة في الحركة ونوازع قصديّة في الفعل بالنسبة إلى السلوك البشري. الشعب هو اسم جمع واسم جماعة، يكتسي دلالة عضويّة في الاشتراك حول حركة أو توجّه، ودلالة طبيعيّة وتاريخيّة في الانتماء إلى عرق وشغل إقليم. ما يتبدّى من الطرح العضوي هو السؤال السياسي في اشتغال هذه الآلة الكبرى والمجتمعة أعضاؤها ومفاصلها لأداء دور ما، وهو الانتظام الاجتماعي بناءً على سلوك قانوني ودستوري. المراد من هذه الوحدة العضويّة هو تبرير وجود في حظيرة أو إقليم، وإضفاء الشرعيّة على ما يتشكّل من قواعد وقوانين ومؤسّسات تسوس هذا الجمع الغفير المسمّى الشعب.

نجد أنفسنا، مرّة أخرى، في دُورة أو خيرة مبدؤها الشعب وغايتها الشعب، يُغدي ذاته بذاته في تبرير ذاتي (autolégitimation) لكلّ الخيارات والقرارات، وهذا جوهر السلوك المسمّى «الديمقراطية». ندرك ذلك بالمبدأ الذي سطره جان جاك روسو: «الفعل الذي بموجبه يكون الشعب شعباً» (l'acte par lequel un peuple est un peuple)، له التربة الإثنيّة والإقليميّة المبدئيّة والسابقة على كلّ تراث سياسي، هو مادة العقد الذي ترتفع على أساسه الأبنية السياسيّة والقانونيّة ونظام الحقوق والواجبات. يُوضّح روسو المسألة: «والشعب، عند غروسيوس، يستطيع أن يهب نفسه لملك، والشعب، عند غروسيوس، إذن، شعبٌ قبل أن يهب نفسه لملك، وهذه الهبة نفسها عقدٌ مدنيّ ينطوي على تشاور عام، ولذا يصلح درسُ العقد الذي يكون به الشعب شعباً قبل درس الذي يختار به الشعب ملكاً، وبها أنّ ذلك العقد أقدم من الآخر بحكم الضرورة فإنّه أساس المجتمع الحقيقي»<sup>6</sup>.

يتّضح من ذلك أنّ الشعب يكتسي معنيين: 1. المعنى السياسي في كونه جسد السيادة (souveraineté) التي تجعل ممكناً جملة القوانين والآليّات السلوكيّة. 2. المعنى الطبيعي والتاريخي في كونه جسد الأفراد الذين ينحدرون من عرق ويشغلون إقليماً. المعنى الأوّل هو «الموضوع» والمعنى الثاني هو «المطبوع»، ويأتي المطبوع سابقاً على الموضوع؛ لأنّ كلّ ما يُوضع أو يُتواطأ عليه هو نتيجة الطبع أو السمة التي يكون عليها جسد الأفراد من تصوّر وميول وخيار. يندرج تحت المطبوع مدلول «السّلالة» (ethnos) و«العرق» (genos)، ويأتي تحت الموضوع مدلول «الجمهور» (demos, populus). يمكن ترجمة المبدأ الروسوي بهذه الصيغة: «الفعل الذي يكون بموجبه الشعب مطبوعاً شعباً مؤّضوعاً» أو أيضاً: «الفعل الذي يكون بموجبه الشعب عرقاً أو سلالَةً شعباً متّجَمهراً»... إلخ. هل ثمة شعبٌ

3. Pascal Durand et Marc Lits, «Introduction: peuple, populaire, populisme», Hermès, 42, 2005, p. 11.

4. Art. «Peuple», De Jaucourt, Encyclopédie Diderot, Hermès, Paris, CNRS éditions, 1988, p. 89.

5. Art. «Peuple», in Vocabulaire européen des philosophies, p. 918.

6 - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسيّة، ترجمة عادل زعيتو، مؤسسة الأبحاث العربيّة، ط2، 1995، ف5، ص41.

قبل «الشَّعب»؟ أسْمِي الشَّعب المطبوع «الجَسَد» الذي تنبري منه وظائف إثنيَّة وأنثروبولوجيَّة في الانتماء إلى طبع وشغل موقع، وأسْمِي الشَّعب الموضوع «الجِسْم» الذي يتمتَّع بأعضاء ويشتغل بوظائف.

عندما نتحدَّث عن الشعب بوصفه «جسد المواطنين»، فإنَّنا نُبرز المطبوع فيه قبل الموضوع من لدنه، والمطبوع يُحدِّد نوعاً ما الموضوع، بحُكم أنَّ التشريعات تأتي استجابة لما هو عليه الشَّعب في ذاته من سمات وهيئات، تقول جوهره وعبقريته. الشَّعب المطبوع على سمة جوهرية هو أيضاً الشَّعب الطابع لهذه السِّمة في السلوك السياسي والأخلاقي، والشَّعب الموضوع لاستجلاء نظام في الحكم هو أيضاً الشَّعب الواضع لأساسيَّات هذا الحكم بالمشورة والخيار والقرار. يتجلَّى من ذلك أنَّ الشَّعب هو الفاعل والمفعول به، «الفاعل» إذا كانت أساسيَّات الحُكم قائمة بالفعل على المطبوع منه (المدلول الإيجابي)، و«المفعول به» إذا كانت أساسيَّات الحكم تستعمله على غير دراية منه أو على الرُّغم منه (المدلول السلبي). في الحالة الأولى هو «الألة»، وفي الحالة الثانية هو «الأداة».

يتقاطع المنطوق «ديموس» (dêmos) مع الفعل (daiomai) بمعنى «قسَّم، جزَّأ»<sup>7</sup>، ويقترَّب هذا من فكرة هوميروس حول الأقاليم المجزَّأة أو المقسَّمة التي يشغلها الأفراد أو يتعاركون حول احتلالها والاستيطان فيها. ويُقال الاسم (dêmes) على أجزاء القبائل، أي العروش التي كانت تُشكِّل الوحدة الإداريَّة في أثينا. سنرى بعد قليل أنَّ فكرة التجزيء والتقسيم في اللسان العربي المرتبطة بالكلمة «الشَّعب» لا تختلف عن اللسان اليوناني. ما نُدرِّكه في نحويات هذا اللسان أنَّ الكلمات المرتبطة بفكرة الشَّعب ليس لها المدلول نفسه كما رأينا سابقاً: (genos) هو اسم الأصل والعرق، (ethnos) هو اسم السُّلالة والأعراف، (dêmos) هو اسم الاجتماع في الإقليم، قبل أن تتشكِّل الوحدات السياسيَّة في شكل حاضرة أو مدينة (polis) هي «الأمة» (nation) رمزياً و«الدولة» (État) تنظيمياً ووظائفياً. تُؤدِّي الكلمة اللاتينيَّة (populus) دلالة مشابهة بأن يكون المبدأ الطبيعي والتاريخي لاجتماع الأفراد مدخلاً نحو انتظامهم في إقليم وتنظيمهم للحياة السياسيَّة (civitas) وللشؤون العامَّة (res publica) التي أعطت «الجمهورية» (République) أو «الشَّعب المتجمهر».

أضداد هذه القيم السيمانطيَّة الدالة على الطابع الإيجابي لكلمة الشَّعب، بالمعنيين اليوناني (dêmos) واللاتيني (populus)، هي الإشارة السلبية والقديحة للكلمة أو الكومة، بالمعنيين اليوناني (plêthos) واللاتيني (plebs) والكلمات الحديثة المنحدرة عن هذا الأخير، في الفرنسيَّة (plèbe) والألمانيَّة (Pöbel)، أي الكتلة بلا صورة واضحة المعالم، مادَّة مبهمه أو عجيبة عجيبة، تثير الاهتمام والفضول، وفي الوقت نفسه التقرُّز والنفور. غالباً ما كانت هذه السيمانطيقا ترتبط بها يُسمَّى «الشَّعب الأدنى أو السَّافل» (bas peuple) أو «الشَّائح» (vulgus) وينطوي على الجمع الغفير من الفقراء والمرضى والمعتهين والعاطلين، وكلِّ النعوت التي تضعه في الدرك الأسفل من الوجود البشري، وتعزله عن الطبقات الأخرى مثل البرجوازيَّة والنبلاء والعظماء.

يستحضر اللسان العربي ذخائر دلاليَّة مشابهة لسان اليوناني في أنَّ «الشَّعب» اسم على مُسمَّى: إنَّه المتشعب، المقترب، «العُشب» الذي تغور جذوره في التربة؛ «شُعب» متفرقة عن الجداول والوديان. «الشَّعب» في اللسان العربي «أكسيمور» متحقِّق، أي تناقض ظاهر بين الجمع والتفريق. يكتب صاحب «لسان العرب»: «الشَّعب: الجَمْعُ، والتَّفْرِيقُ، والإِصْلَاحُ، والإِفسَادُ، ضدَّ»<sup>8</sup>. ويضيف مسألة يُبرز بها هذا التناقض الذي ينبري من جسد الكلمة: «وفي حَدِيثِ ابْنِ عَمَرَ: وشُعْبٌ صَغِيرٌ مِنْ شُعْبٍ كَبِيرٍ، أَيْ صِلَاحٌ قَلِيلٌ مِنْ فِسادٍ كَثِيرٍ». عندما نجد أنفسنا أمام لغة الأضداد مجتمعة (جمع/ تفريق، إصلاح/ إفساد...)، فإنَّنا نُدرِّك صعوبة تحديد المقولة، وينطبق هذا الأمر على «الشَّعب» بالذات، صعوبة في الوقت نفسه دلاليَّة وفكريَّة. يستحضر القاموس ذلك بصيغة العَجَب: «وتَقُول: التَّامُّ شُعْبُهُمْ، إِذَا اجْتَمَعُوا

7. Art. «Peuple», in Vocabulaire, op. Cit, p. 925.

8 - ابن منظور، لسان العرب، ج، ص 2268.

بَعْدَ التَّفَرُّقِ؛ وَتَفَرَّقَ شَعْبُهُمْ، إِذَا تَفَرَّقُوا بَعْدَ الاجْتِمَاعِ؛ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: وَهَذَا مِنْ عَجَائِبِ كَلَامِهِمْ<sup>9</sup>. الاستعارة النباتية والجغرافية واردة بقوة «تَشَعَّبَتْ أَعْصَانُ الشَّجَرَةِ، وَأَنْشَعَبَتْ: انْتَشَرَتْ وَتَفَرَّقَتْ»، «وَأَنْشَعَبَ النَّهْرُ وَتَشَعَّبَ: تَفَرَّقَتْ مِنْهُ أَنْهَارٌ»، «وَالشَّعْبَةُ: صَدْعٌ فِي الْجَبَلِ، يَأْوِي إِلَيْهِ الطَّيْرُ»... إلخ).

ينطبق هذا الافتراق في الجغرافيا الطبيعية على الجغرافيا البشرية كذلك: «وَالشَّعْبُ: الصَّدْعُ وَالتَّفَرُّقُ فِي الشَّيْءِ، وَالْجَمْعُ شُعُوبٌ»، وينطوي، على وجه المفارقة، على ما هو معاكس وهو الاجتماع: «وَالشَّعْبُ: الْقَبِيلَةُ الْعَظِيمَةُ، وَقِيلَ الْحَيُّ الْعَظِيمُ يَتَشَعَّبُ مِنَ الْقَبِيلَةِ، وَقِيلَ: هُوَ الْقَبِيلَةُ نَفْسَهَا، وَالْجَمْعُ شُعُوبٌ. وَالشَّعْبُ: أَبُو الْقَبَائِلِ الَّذِي يَتَسَبَّبُونَ إِلَيْهِ، أَيْ يَجْمَعُهُمْ وَيَضْمُهُمْ»<sup>10</sup>. أمام هذه المفارقة، يتطلب الأمر الكثير من الحذر والحصافة في التعامل مع مقولة «الشعب»، لأننا إزاء تناقض يجعل الحسم الدلالي والفكري أمراً متعذراً. كذلك، يجعل هذا التناقض صعباً صياغة نظرية سياسية واضحة المعالم، على أساس أن الشعب الذي يجتمع في إقليم ويتنظم في حكم هو الشعب نفسه الذي يفترق في الإدراكات تجاه الموضوع السياسي، في شكل طوائف أو أحزاب أو عشائر أو قبائل، تبعاً لطبيعة الحكم المراد صياغته. ندرك التوتر القائم في المقولة، على غرار كل المقولات المتوترة في بعض اللغات، العريقة منها في كلمة «فَارْمَاكُون» (Pharmakon) وهي الدواء والدواء في الوقت نفسه، والحديثة في كلمة «أَوْفَهَيْبِنْغ» (Aufhebung) وهي الاحتفاظ والتجاوز في الوقت نفسه.

إذا أتينا الآن إلى كلمة «الجمهور»، فسوف نجد أن القاموس يستحضر دلالة الكم والحجم: «وَجُمْهُورٌ كُلُّ شَيْءٍ مُعْظَمُهُ، وَقَدْ جُمِّهَرَهُ وَجُمِّهَرُوا النَّاسَ: جُلُّهُمْ [...] وَعَدَدٌ جُمِّهَرٌ: مَكْتَبٌ. وَالْجُمِّهَرَةُ: الْمَجْتَمَعُ»<sup>11</sup>. إذا تسنى لنا مقارنة هذه الذخائر اللغوية بما ألقيناه في اللسانين اليوناني واللاتيني، يمكننا القول إن «الشعب» في اللسان العربي يماثل «ديموس وبوبلوس» (demos, populus)، وهو الجانب الإيجابي من هذا التصور، ويعادل «الجمهور» كلمة «بليثوس ولبليس» (plêthos, plebs)، وهو الجانب السلبي في الكمية والجمع الغفير. تبقى المشكلة في حدس الفكرة، وهي أن الجمهور أعطى في اللسان العربي «الجمهوريّة»، وهي نظام في الحكم قائم على رئاسة وبرلمان وانتخاب، فيما تستحضر الكلمة (République) في القول اللاتيني دلالة «الشأن العام»، أو حرفياً: «الشيء العمومي» (res publica). سؤالنا: هل يتحليل اللسان العربي على نفسه؟ ما معنى أن تكون «الجمهوريّة» قائمة على سند لغوي يُجبل فقط إلى الكمية المعبرة من الناس؟ هل المعنى طبق الواقع في أن «الجمهوريّة» في التصور والسلوك العربيين مجرد كم هائل من الناس، يُبررون بالكم معقوليّة الأرقام في الانتخابات والتشريعات، لكن تنعدم الروح التي تُشكّل جوهر هذا التجمهر والتي تمنح الدّعامة والشّرعية؟

## 2. صدأ العهلة الاصطلاحية وسقوطها في الابتذال: الجموع الغفيرة والهياكل بلا صورة

إحدى المهام الشاقّة في النظرية السياسية هي درس هذه الكلمة الملتبسة المسماة «الشعب»، فهي تثير الفضول والنفور في الوقت نفسه، على شاكلة الالتباس الذي تحمله في جسدها الحرفي بالذات: الجمع والافتراق. تفترض كل دراسة لهذه الكلمة أن نأخذ الالتباس مأخذ الجد، وأنه يصاحبنا في التحليل والتعليل، فلا نصل إلى الحسم واليقين، بحكم أن الالتباس لا يؤدي إلى ذلك، بل يجعل اللحظة معقّنة ويجعل المعنى شبيهاً بالسراب. يُفسّر سراب المعنى المراد الظفر به في بيدا البحث عن «الشعب»، لماذا السياسة هي بمنزلة «الثقب الأسود»، الكل يُعيّرها والكل ينجذب إليها؟ مُسوِّغ ذلك السؤال المؤرّق: لماذا نُحمّل السياسة مصائب الأمم عبر تجارب في الحكم فاشلة وأزمات تنفجر وثورات تندلع. وبالرغم من ذلك لا تزال السياسة في صلب كل إدارة للاجتماع البشري؟ لماذا تراجع «التمثيل السياسي» للجموع الغفيرة، أفحم الديمقراطية في أزمة الشرعية السياسية. وبالرغم من ذلك، لا يزال التمثيل قائماً بالمجالس الشعبية وبالتصويت البرلماني؟

9 - نفسه، ص 2269.

10 - نفسه، ص 2270.

11 - نفسه، ج 9، ص 690.

إنَّ الشَّعبويَّة هي أزمة فكرة «الشَّعب»، من داخل السياسة ذاتها عبر تأزُّم الدولة الحديثة، ومن خارج السياسة بوجود منافس يُمقِّت القواعد في شلِّ الحركة والعمل، وهو الاقتصاد بنزوعه الليبرالي وأبنيته الماليَّة من بنوك وأسهم وبورصات ... صعود النزعات الشَّعبويَّة اليوم في الغرب، هُوَ دليل على تأزُّم الدولة الحديثة وأزمة البنيان السياسي في رُمته

بتعبير مماثل: هل السياسة ملتبسة على شاكلة المادَّة التي تتركَّب منها وتديرها وهي «الشَّعب»؟ هل هي الشكل المنفور منه الذي لا مناص منه في إدارة الاجتماع البشري؟ بالرغم من كلِّ الهزائم في التاريخ يُبرِّرها وجود أنظمة استبداديَّة في الحُكم (في القرن العشرين على وجه التحديد)، لماذا لا تزال السياسة هي الحُكم والفيصل؟ إذا عرفنا الطابع الملتبس للمادَّة التي تتركَّب منها السياسة وتشتغل عليها، نفهم بلا مرية الطابع الغامض للسياسة نفسها. المادَّة، وهي «الشَّعب»، ملتبسة وتقول الشيء ونقيضه. ليس من السَّهل إذاً فقه بُنيان السياسة وعمران الاجتماع البشري. الحديث عنها بمثابة أحجية لا تقول أبداً اليقين وإنما تسرد الإبهام، دليلها الارتباب وليس النصاعة والبرهان. هذا لا ينزع عن السياسة الجدِّيَّة والخطورة، إنَّها الطريقة الحصريَّة في إدارة شؤون البشر. الالتباس في تواطؤ الأضداد معناها أيضاً استخلاص الجدِّ من الهزل أو الرصانة من العبث.

إذا كانت السياسة تستأثر بالشَّعب موضوعاً للدرس والبحث واستخلاص الشَّرعيَّة وتطبيق الأحكام، أي أنَّها تلعب على وتر الالتباس الكامن فيه، كونه «الحاكم» صاحب الشَّرعيَّة، و«المحكوم» صاحب الأحكام المطبَّقة على أفرادهِ المتعيَّنة، بُعد «كَيَّاسِي» (chi-asme) سهل الوقوف عليه وصعب اكتناه طبيعته؛ أقول إذا كانت السياسة تظفر بالشَّعب مادَّةً تُغذِّي السلوك السياسي نفسه، فإنَّ الأمر السلبي الذي ينبري من الاستعمال المفرط للشَّعب هو «الشَّعبويَّة»، هو الإيهام بأنَّ الشعب «عَبْرِيٌّ» في المحافل المكشوفة وأنَّه «مَعْتَوْه» في الصالونات المغلقة؛ يُحتفى به في العلن ويُسْتخفُّ به في الخفاء. هكذا تنتقل من العقل إلى العاطفة، ومن البرهان إلى السفسطة<sup>12</sup>، لأنَّ الجمع الغفير المسمَّى «الشَّعب» يشحذ العزائم نحو استعماله لأغراض أخرى غير تلك المنوط بها، نوع من الاحتكار في الحديث باسمه (التمثيل السياسي في البرلمان) واستبعاده في الوقت نفسه، مجازةً للالتباس الذي يحملُه في منطوقه بالذات. أين هو الشَّعب إن لم يكن في شُعب الحاضرة والبادية، القبيلة والعشيرة، الحارة والعائلة؟

هذا المسمَّى «الشَّعب» على شاكلة القاعدة الباسكالِيَّة: «دَائِرَةٌ مَرَكْزُهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ وَمُحِيطُهَا لَيْسَ فِي أَيِّ مَكَانٍ»<sup>13</sup>، «دائرة» لأنَّ الشَّعب بالفعل «استدارة»، منه تنطلق المشورة والشَّرعيَّة، به يتمُّ الخيار ويُتخذ القرار وعليه تُطبَّق الأحكام، «الديمقراطيَّة هي حُكْمُ الشَّعبِ، بالشَّعبِ وللشَّعبِ» يقول أبراهام لينكلن؛ فهو الظاهر والباطن، العدد الغفير والوحدة المتعالية، الدائر على نفسه في تبرير ذاتي، يُسبَّب في دورانه على ذاته الدَّوخة والحيرة، يُضاهي نوعاً ما الألوهيَّة ذاتها، «مَرَكْزُهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ وَمُحِيطُهَا لَيْسَ فِي أَيِّ مَكَانٍ»، كما يذهب هرمس السكندري (Hermès Trismégiste) قبل باسكال نفسه. الشَّعب في مقام الألوهيَّة؛ هذا مجرد اعتبار أو مجاز لا حقيقة، لأنَّ الارتقاء بالشَّعب إلى مصاف الألوهيَّة، ما هو سوى «عَلْمَنَةٌ» المضامين الدينيَّة، حيث يشغل الإله في الدين ما يشغله الشَّعب في السياسة. تقول العبارة اللَّاتينيَّة الشهيرة: «صَوْتُ الشَّعبِ، صَوْتُ الله» (Vox populi, vox Dei)، وكانت نافذة في أزمنة البراداييم الديني-اللاهوتي، عندما كان يُعتقد بأنَّ الشَّعب ملهمٌ ويُجسِّد صوت الحقِّ في ذاته<sup>14</sup>.

12. François Euvé, «Vox populi, vox Dei?», Études, Juillet-Août, n°7, 2016, p. 4.

13. Pascal, Pensées, II, p. 73.

14. Francis Lieber, On civil liberty and self-government, 3d ed., Philadelphia, J.B. Lippincott, 1881, Chap. 35: «Vox populi, vox Dei», p. 398.

فلأنَّ الشَّعبَ يشغُلُ في السياسة ما يشغله الإله في الدين، هناك إذًا مبررات الاستعمال المسرف والمجحف للشَّعب، يؤدِّي مباشرة إلى الشَّعبوية، نوع من غزل الشَّعب، أن يكون السلطان معه للدفاع عن مصالحه وفي الوقت نفسه ضده في الاحتراس من تقلباته، تمامًا مثلما هناك استعمال مقرف للإله في الدين يؤدِّي مباشرة إلى التطرُّف ومن أجل تجارة رمزيَّة وماديَّة رابحة في تضليل السَّواد الأعظم. تتساءل ربَّما كيف أنَّ عملة «الشَّعب» المتداولة أصبحت اليوم صدئة وعَوَضتها «الشَّعبوية» في تجلياتها الديماغوجيَّة والدعائيَّة. كيف أصبح ذلك ممكنًا؟ فهُمُ ذلك مرهون بهُمُ أنَّ ما أسَمَّيه «البراديم الثاني» (السياسي-الأخلاقي منذ عصر الأنوار) دخل في أزمة هي أزمة الدولة الحديثة بنزوعها التدريجي نحو نموذج «الدولة الأمَّة الحزب» الذي ولَّد الأدبيَّات الاستبداديَّة في القرن العشرين وتجلياتها في نُظم الحكم المعروفة (الستالينيَّة، النازيَّة، الفاشيَّة... إلخ).

لم تأتِ هذه الأزمة من داخل البراديم نفسه، وهي تأزُّم الدولة الحديثة وتحوُّل الوعي من التفاؤل الذي بشرت به فلسفات التاريخ في عصر الأنوار (كانط وفيكو) إلى التشاؤم الذي بدت أعراضه في منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، إلى غاية الدخول في المواجهة الصريحة بين الأمم (الحربان العالميتان)، بل الأمر الذي عمَّق الأزمة هو «البراديم الثالث» (الاقتصادي المالي-الليبرالي) الذي كان يرى في الدولة، بالمفهوم الحديث للدولة المتمركزة لدرء الدويلات أو الأقاليم المتصارعة (ألمانيا)، أو للدولة العنقويَّة أو الجاكوبينيَّة (فرنسا)، كان يرى فيها عائقًا في تحرير رأس المال. «البراديم الثالث» ضدَّ الدولة القطريَّة وضدَّ الدولة المركزيَّة، سليله النظريَّات الاجتماعيَّة ذات النزوع الاشتراكي والشيوعي، لأنَّه براديم يُعوِّل على الفردانيَّة والحركة التجاريَّة والسيولة الماليَّة، أي تأسيس نظام موازٍ في الحكم والإدارة يكون فيه المعيار هو «تقلُّبات البورصة والأسهم بالصُّعود والتُّزول»، وليس «تقلُّبات المزاج السياسي والحزبي».

أقول إنَّ الشَّعبوية هي أزمة فكرة «الشَّعب»، من داخل السياسة ذاتها عبر تأزُّم الدولة الحديثة، ومن خارج السياسة بوجود منافس يمتُّ القواعد في شلِّ الحركة والعمل، وهو الاقتصاد بنزوعه الليبرالي وأبنيته الماليَّة من بنوك وأسهم وبورصات ولغة تجاريَّة قائمة بذاتها ومستقلة عن الخطاب السياسي الأجوف، الذي يُثرثر ولا يعمل. صعود النزعات الشَّعبوية اليوم في الغرب، هو دليل على تأزُّم الدولة الحديثة وأزمة البنيان السياسي في رُمتِه. والملاحظ هو أنَّ النزعات الاستقلاليَّة (اسكتلندا في المملكة المتَّحدة، كاتالونيا في إسبانيا، الفنلندرز في بلجيكا...) تستجيب لمنطق «البراديم الثالث» أكثر منه لمنطق «البراديم الثاني»، لأنَّ الخلفيَّة الاقتصاديَّة بارزة بقوة، وهو أنَّ هذه الأقاليم والمقاطعات هي الأغنى من حيث الموارد الماليَّة والتجارة والمردوديَّة وفرص العمل، وهي التي تتحمَّل عبء ميزانيَّة الدولة المركزيَّة بما تساهم به من ضرائب ورسوم، فتكون المقاطعات الأخرى عالة عليها وتقتات من ديناميَّتها الاقتصاديَّة والصنعيَّة والماليَّة.

هل معنى ذلك أنَّ الشَّعبوية ظاهرها سياسة وباطنها اقتصاد؟ بتعبير آخر: هل صعود النزعات الشَّعبوية في حُلَّتِها العنصريَّة مُسوِّغه العامل الاقتصادي في عزل المناطق الفقيرة عن المناطق الغنيَّة، وأنَّ العامل السياسي هو مجرد خطاب موجه للاستهلاك الدعائي والهووي؟ هل تحوم «أطيارف ماركس» بنظريته حول أدوات الإنتاج والعامل المادي في تحديد البنيات الفوقيَّة والوعي في رُمتِه، على السلوك الشَّعبوي المعاصر؟ حتَّى عندما تُروِّج النزعات الشَّعبوية في حُلَّتِها العنصريَّة خطابات الكراهية والعداء للأجانب، فهي تقصد الخوف من الغزو الخارجي في إفقار الدخل القومي، بقدم الآلاف من المهاجرين الباحثين عن العمل والاستقرار، ولا تقصد في العمق الهويَّة المهذَّدة بقدم هؤلاء البؤساء الذين تركوا ديارهم نتيجة حرب أهليَّة أو فقر أو استبداد. وإن كان سؤال الهويَّة بارزًا في الخطابات الشَّعبوية للحكومات الغربيَّة وتُنظَّم حوله لقاءات وملتقيات ونقاشات متلفزة حول ما بات يُعرف بموقع الإسلام والمسلمين في الغرب اليوم، إلَّا أنَّ السؤال المادي يعتمل بقوة، بحكم أنَّ الغرب يزرع تحت سلطان وتأثير «البراديم الثالث»، أي قوَّة المال والأعمال ونوع من الأوليغارشيَّة الاقتصاديَّة.

## 3. الاعتبار الأيقوني والاعتبار الأيدولوجي: من الشَّعب إلى الشَّعبويَّة

لفهم هذا التحوُّل وكيف أصبحت العُملة المتداولة صدئة، ودخول «البراداييم الثاني» في أزمة، لنرجع قليلاً إلى الوراء ونحاول تتبُّع المسألة منذ نشأة هذا البراداييم، أي الفترة التي كان يؤدي فيها مفهوم الشَّعب وظائف «أيقونيَّة»؛ بمعنى أنه يحيل إلى قيمة طبيعيَّة في الانتساب وشُغل الإقليم، وإلى قيمة ثقافيَّة في بناء مؤسَّسات وتقنين قواعد وأعراف، قبل أن تصدأ الفكرة ويؤدي وظائف «أيدولوجيَّة»؛ بمعنى أنه يشير إلى ذاته في محض هويته وتمركزه، ويتوقَّف عن كونه الصَّانع لأشكال حكمه على ذاته والمبتكر لأساليب سلوكه وعيشه. صورة الشَّعب في الأدبيَّات السياسيَّة لعصر الأنوار كانت ملتبسة هي الأخرى، بين صورة قدحيَّة في العدد الغفير وصورة مدحيَّة في العبقرية والفطرة السليمة. يمكن القول إنَّ الأنوار جمعت الصورة العربيَّة (خصوصاً في روما) حول «شعب» هو كتلة من الأفراد الذين يفتقرون إلى الوعي والنباهة (النساء، الأطفال، العبيد)، والصورة المسيحيَّة حول «شعب» فقير ومحروم يستحقُّ الرِّحمة واللطف كما جاء في تعاليم السيِّد المسيح. تُفسَّر كولييت بون الفكرة بهذه العبارة: «لم يعرف العصر الوسيط سوى الاحتفاء بالشَّعب ولم يعرف مفهوم الأُمَّة»<sup>15</sup>.

وإنَّ وَضَعَ «البراداييم الثاني» قطيعة مع «البراداييم الأوَّل» بأن عزل تدريجياً سلطة الكنيسة ونظرٌ للدولة الحديثة التي بدأت جينيَّة مع ماكيافلي واكتمل بناؤها مع هيغل، إلا أنَّ صورة الشَّعب واصلت طريقها نحو الاكتمال. المفارقة هي أنَّ الثورة الفرنسيَّة (1789)، التي ساهمت في هذه القطيعة مع العصر الوسيط، احتفظت بصورة شعب خالص ومتعالٍ يستحقُّ الاحتفاء كما جاء في تعاليم المسيح، لأنَّ في منظورها الشَّعب المسحوق في العصر الوسيط بتواطؤ البابويَّة والملكيَّة هو من فعل المؤسَّسة الدنيويَّة (أي «الكنيسة») وليس من فعل المؤسَّسة الروحيَّة (أي «المسيحيَّة»). ما قامت به الثورة الفرنسيَّة هو استبعاد المؤسَّسة الدنيويَّة بعلمنة المؤسَّسة الروحيَّة، فانتقل المعجم من المنطوق الديني الخالص (الرِّحمة، الصَّدقة) إلى المنطوق الاجتماعي (التضامن، الضريبة) الذي تبلور في العقود السابقة على الثورة، مع فولتير وروسو ولوك ومونتسكيو. كذلك، قامت الثورة بإزاحة لافتة من المعقول في «الأُمَّة» بوصفها جسد الملك إلى المشهود من «الشَّعب» الذي يستقلُّ بكيئونه خاصَّة ويكون مصدر التشريع والشَّرعيَّة.

الغرض من هذه الإزاحة استبعاد العناصر التي أفصت الشَّعب مثل طبقة النبلاء القريبة من البلاط، القريبة إذاً من الجسد الرمزي للملك الذي تُمثله الأُمَّة. بهذه الإزاحة ولتبرير سقوط الملكيَّة واستتصال النبلاء، جرى نقل مفهوم الأُمَّة إلى وظيفة إقليميَّة هي وحدة الشَّعب وسيادته والامثال لجسد القوانين. اكتسب الشَّعب دلالة مزدوجة، مشهودة ومعقولة: 1. أمَّا الدَّلالة المشهودة، فهي أنَّ الشَّعب مركَّب من مجموع الأفراد الذين يشغلون إقليمياً ويتسبون إلى سلالة وينطقون لغةً أو لغات؛ هم «السُّكَّان» (population)؛ 2. أمَّا الدَّلالة المعقولة، فهي أنَّ الشَّعب هو وحدة سياديَّة تتجسَّد في القوانين وتبلور في المؤسَّسات والهيئات المنتخبة؛ هي «الدَّولة». يتسلَّل بين المشهود والمعقول طيفٌ يجعل فكرة الشَّعب ملتبسة أكثر من أيِّ وقت مضى، لأنَّ الشَّعب في الغالب صورة غامضة تفتقر إلى التعيَّن الواقعي. نقول الشَّعب «الفُلاني» (الأمريكي، المصري، الألماني)، لكنَّ الصورة التي تقفز إلى الذهن هي «السُّكَّان» الذين يشغلون إقليمياً (أمريكا، أفريقيا، أوروبا) ويتحدَّثون بلغات تختلف في ما بينهم وينتمون إلى سلالات متباينة ويدينون بملل متمايزة.

غموض المقولة من غموض الفكرة ذاتها. مثلاً: هل يمكن تسمية سرب من الطيور أو قطيع من الغنم «شعباً»؟ لغويّاً نعم، وليس في الاصطلاح. لأنَّه حتى لغويّاً أمكن نعت الشَّعب بالقطيع، على أساس أنَّ القواميس تُعطي كلمة «الشَّعب» دلالة الاجتماع في حيِّز ما، مثلما تجتمع الطيور في البحيرة وقطيع الغنم في السَّهل للكلا. لكن ما تُبدية اللُّغة في تعنتها الحُرِّي هو ما يحجبه الاصطلاح بانتباهه الدلالي والفهمي، ليحصر الشَّعب في مجموع الأفراد البشريَّة التي تشترك حول أرض وتتقاسم القيم. مع ذلك، تبقى الدلالة اللغويَّة مفيدة في فهم «السلوك البشري المغلَّف بالاعتبار الحيواني» (éthologie)، على أساس أنَّ كلمة «القطيع» المطبَّقة على البشر من شأنها أن تُبين درجة

15. Colette Beaune, «La notion de nation en France au Moyen Âge», Communications, n°45, 1987, p. 101.

القدح في إدراك صورة الشعب، من لدن طبقة أخرى تفوقه في المكانة (مثلاً: النبلاء، البرجوازية، والأوليغارشية... إلخ). والعكس أيضاً، بمعنى «أنسنة» العالم الحيواني بتصوّر مدينة تقطنها حيوانات تتكلّم، كما جرى الدّأب في الآداب القديمة («كليلة ودمنة» لابن المقفّع، «حكايات لافونتين») أو في الرسوم المتحرّكة الموجهة إلى الأطفال والمراد بها المغزى الأخلاقي والتربوي.

الغرض من حصر منطوق «الشعب» في الاجتماع البشري وليس الحيواني هو تبيان البُعد المزدوج لهذا الاجتماع، في الوقت نفسه «البُعد المعياري» الذي يتلخّص في فكرة «العقد» (le contrat) بدءاً من روسو، و«البُعد التاريخي» الذي يُتوجّ بمفهوم الدولة مع هيغل. أقول الغرض من ذلك هو تبيان القطيعة بين العالم الإنساني والعالم الحيواني، القطيعة بين الحرّية والضرورة التي تتلخّص في الانتقال من الحالة الطبيعيّة (état de nature) إلى الحالة التشريعيّة (état de droit) المدخل الأساس والجوهري للحالة الاجتماعيّة (état social)، وعلى العموم الانتقال من الطرح الأنطولوجي للحالة (état) إلى الطرح السياسي للدولة (État). نحن هنا في صلب ما سمّيته «الاعتبار الأيقوني»، بمعنى الصورة التي يُشكّلها الشعب حول ذاته في محض سيادته على ذاته في إقليم. أمّا «الاعتبار الأيدولي»، فهو معكوس ذلك، بمعنى الصورة التي يُشكّلها المخيال السياسي المتجسّد في نظام أو سلالة حول الشعب، صورة صنيعة ترتقي به إلى مصافّ العرق الخالص، وتُبرّر به الانتهاكات الصّارخة في الحقوق البشريّة، بدءاً من النخاسة وتجارة العبيد إلى غاية التطهير العرقي والجريمة ضدّ الإنسانيّة.

عندما نتأمّل في هذا «الاعتبار الأيدولي»، نجد أنّ السيورة معكوسة، وهي الانتقال من الحالة الإنسانيّة والاجتماعيّة إلى الحالة الحيوانيّة بالتجرّد عن الأنسنة (déshumanisation). يتوقّف الشعب عن كونه «الألة»، موضوع الإيالة وصاحب التّأويل التشريعي والقانوني في اعتبار شرطه الوجودي والاجتماعي، ليصير «الأداة» الطيّعة في خدمة مشروع نظام سياسي غايته «أسطرة» الشعب في المخيال وقمع هذا الشعب في الواقع بتعنيته الفرديّة في أشخاص لهم حقوق وواجبات ومواطنين لهم أدوار سياسيّة يؤدّونها. نلمس ذلك في فكرة «الشعب» بالمعنى الألماني لكلمة «فولك» (Volk) التي أرادها يوهان هررد «أيقونيّة» المغزى، فأضحت «أيدوليّة» التّزوع مع النظام النازي. كان هررد يُنافح عن الشعب ضدّ الدولة، كان يُدافع عن الطيّعة الصافية والفضيلة ضدّ التشكّل العضوي للاجتماع البشري في صيغة هيئات ومؤسسات هي الدولة. ما حصل مع «الاعتبار الأيدولي» هو أيضاً الدّفاع عن الشعب ضدّ الدولة، فكان أن أصبح «الحزب» هو العقّد والعقيدة (الحزب النازي في ألمانيا، الحزب البعثي في الأيديولوجيا العربيّة)، فزادت صلابة الطابع العضوي للاجتماع البشري، يمكن القول إنّه أصبح صلداً وفولادياً.

هذا التّزوع مضادّ للطبيعة، لأنّه لا يتيح النمو السليم للشعب وارتقائه إلى الوعي، بل يسوسه بوسائل رديّة، صلبة وفولاذيّة بطبعها، أي أدوات في نمط اشتغالها، تُعرقّل السّير الحسن لكلّ اجتماع بشري وهو «الحركة» في عتبتها المبدئيّة، وبدلالة أوسع: المبادرة، المساهمة، المشورة، المناقشة، التّقد، المشاركة الديمقراطيّة... إلخ. يتنافى هذا المنفتح الليبرالي مع «الاعتبار الأيدولي»، المغلق والدّري، الذي كانت تتغلّد منه عقيدة الحزب الواحد ضدّ الدولة في نمط اشتغالها المفتوح والمتعدّد. ليس في عرف هذه العقيدة أن تكون الدولة-الأداة في خدمة الشعب-الألة، لكن أن يكون الشعب-الأداة في خدمة الحزب-القائد. صورة القائد (Führer) في المخيال السياسي هي على شاكلة الملك في تصوّر العريق، جسد الأمة ورمز التاريخ. يكتسي طابعاً أسطوريّاً ومقدّساً. ولأنّ فكرة الشعبويّة نفسها تقتضي أن يكون هنالك القائد-الأسطورة الذي يُجسّد آمال الشعب ويقود هذا الأخير نحو ازدهاره وتفوّقه التاريخي، شريطة أن يكون «أداة» هذا الارتقاء وليس «آلته»، بمعنى أن يتخلّى طواعيةً أو كرهاً عن مهمّاته في المبادرة والمساهمة والمشاركة، ويترك للحزب-القائد عناية سياسة شؤونه وتدابير مصيره.

عودة الشعبويّة اليوم في أوروبا، مثلاً، ما هي سوى الشكل الجاحظ من «البرادام الثاني» في تأزّمه التاريخي. نلمس ذلك في صعود اليمين المتطرّف الذي يجعل من الشعب أسطورة، ومن معاداة الأجنبي برنامجاً بالتّهويل من خطورته وضرره على الأمن القومي. يريد

الشَّعبوية هي أن يلجأ القائد إلى استخدام الشَّعب ضدَّ النُّخبة لتعزيز موقعه وهيمته، فيتَّهم مثلاً أرباب العمل ورجال الأعمال بالاستغلال وتفجير الشَّعب، ويتَّهم المعارضة بالديماغوجية والتَّامر على الشَّعب، ويتَّهم النُّخبة المثقفة بالتكبر واحتقار الشَّعب. كلُّ الضَّربات مُتاحة والمناورات مباحة لتقوية النفوذ والسيطرة على الجموع الغفيرة، من باب مغازلتها وتحريضها على الخصوم.

اليمن المتطرّف أن يبتكر لذاته الهالة نفسها التي توجت بالأمس، في عزّ الأنظمة الشموليَّة (النازيَّة أو الفاشيَّة)، بداية الاندحار المحتوم للبراديم الثاني، بانحسار أدوار الدولة والصعود الحازم والحاسم للبراديم الثالث. هل يمكن القول إنّ الخطاب الدعائي والدعائي لليمين المتطرّف هو «مغالطة تاريخيَّة» (anachronisme) بالمقارنة مع كلِّ المكاسب المتحصّل عليها بعد نضال طويل من أجل حقوق الإنسان عموماً، وحقوق الأقليات الإثنيَّة والدينيَّة والجنسيَّة في الغرب؟ هل يمكن اعتبار الشَّعبويَّة التي يركب موجتها اليمن المتطرّف حالة شاذة في المشهد السياسي والاجتماعي المعاصر؟

ما يمكن الإشارة إليه، بحكم المعطيات المتوافرة، أنّ الشَّعبويَّة

هي خطاب الأزمة التي بدأت تستبدُّ بالغرب اليوم على الصعيد الاجتماعي (العنف، المخدرات) والسياسي (انهيار الأحزاب التقليديَّة وصعود الحركات السياسيَّة سلبية المجتمع المدني) والاقتصادي (البطالة، المديونيَّة، غلاء المعيشة). الشَّعبويَّة هي الغطاء السانح في حجب العضلات الكامنة في المنظومة العامَّة بتوجيه الرأْي نحو عدو افتراضي، خارجي في الغالب مثل الهجرة السريَّة، والبحث عن كبش الفداء. سلوك قديم قدّم البشريَّة نفسها، في أصلها الطبيعي وفصلها الثقافي. غير أنّ الشَّعبويَّة هي ضدَّ الشَّعب، هي نوع من أسطورة الشَّعب لحجبه، كالذي يشيّد بالمرأة في القصيدة ويُعتفها في الواقع. شرح بين المثال والواقع! الشَّعبويَّة هي «طفولة» الشَّعب، أي الشَّعب الذي لا يتكلّم (infans). عندما لا يتكلّم، لأنّه طفل، فهو يُغني وينشد؛ «جعل» الشعبيّ» مثاليّاً هو من السهولة بحيث يتمُّ في شكل مونولوج. إذا لم يستطع الشعب أن يتكلّم، فإنّه يمكنه على الأقل أن يغني<sup>16</sup>. لذا كانت الأنظمة الشموليَّة في عزّ الخطاب الدعائي والديماغوجي تحتفي بالأغاني والأناشيد. لا بدّ أن يغلب الصَّوت بنبرته الحادة على العقل، عليه أن يتعاطم ويتسامى حاملاً الرُّوح إلى سقّف عُفوانها. إنّنا في مقام الفولكلور.

#### 4. الشَّعبُ طفلاً: البراءة والبُهْوة

يحمل الشَّعب عبقرية احتفت بها شعراً ونثراً الرومانسيَّة الألمانيَّة (شيلر، غوته، هردر). لكن بمقدار ما بدأت السياسة في التأمُّم بعزل الدولة وتطويق الأُمَّة من طرف «الحزب»؛ سقط الشَّعب في الابتذال بأن صار موضوع الاحتفاء والقمع في الوقت نفسه، التباسٌ نظير الغموض الذي يحمل في منطوقه بالذات وفي الصورة التي يعكسها عن ذاته. الصورة الغالبة هي أنّ الشَّعب عبارة عن طفل، وككلِّ طفل هناك الوصي الذي يُدبّر شؤونه ويتحدّث بدلاً منه: «عفوي وبسيط، الشعب هو الطفل، مرّة أخرى. ليس الطفل المهذّب والفظ المراد بتره: يعود الابن النابغة من بعيد ويتزيّن بملامح الغرائبيَّة؛ وبمسافته أيضاً [...] الشعب هو بالجملة المتوحّش النبيل: الحبس الثقافي يعقبه الاحتياط أو المتحف»<sup>17</sup>. الشَّعب هو الطفل والمتوحّش، التباسٌ يجمع بين البراءة والبهيميَّة، لأنّه في كلتا الحالتين يندم الكلام، أي ينتفي العقل. لا يتكلّم الطفل بعد، أي لا يتعلّق؛ والبهيمة العجاء لا سبيل لها إلى الكلام مطلقاً. أمام الطفل والحيوان تُرَفَّع العصا تلويحاً وتهديداً، وأمام الشَّعب كذلك، ما دام هذا الأخير منزوع الكلام، لا يعرف أين هي مصالحه، وما دام الوصي يسهر على مصالحه: [هـ]: تعود «هأه الضَّمير» إلى الوصي أكثر منه إلى الشَّعب.

16. Michel de Certeau, La culture au pluriel, nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris, éd. Christian Bourgois, 1980, éd.

Seuil, 1993, p. 49

17. Ibid., p. 54.

مع أن صورة الطفل التي يعكسها نيتشه مثلاً هي صورة الاكتمال العقلي: «سأشرح لكم تحوُّل العقل في مراحل الثلاث فأنبئكم كيف استحال العقل جَمَلاً، وكيف استحال الجَمَل أسداً وكيف استحال الأسد أخيراً فصار ولداً»<sup>18</sup>. الجَمَل رمز حمل الأثقال وتحمل المشاق؛ الأسد دليل الحرية والإرادة، يتقرَّر من صيغة الأمر «يجب عليك» ليزار بضمير المتكلم «أريد»؛ الطفل عنوان الطهر والسيان، يقول نيتشه، «لأنَّه تجديدٌ ولعب وعجلة تدور على ذاتها، فهو حركة البداية وعقيدة مقدَّسة»<sup>19</sup>. وسمُّ الشَّعب بالطفولة هو الإشارة إلى هذه العجلة التي تدور على ذاتها، منه ينطلق الخيار وإليه يعود القرار، ككلِّ سلوك ديمقراطي جدير بهذه الكلمة؛ فهو الأصل والبدية، كالطفولة التي تحمل الفطرة السليمة والحدائث الناشئة لاندفاعه قويَّة نحو الحياة. لكن، وسمُّ الشَّعب بالطفولة هو نزع القوَّة الناطقة فيه، أي القوَّة العاقلة، بتعويره وتسفيهه، فينتقل من الوحدة المتعالية ذات السيادة إلى الجماهرة الغفيرة والمنحطَّة.

عندما يستحضر بنية الثقافة الشَّعبية، يُبيِّن ميشال دو سارتو كيف توافقت الأدب الطفولي مع الأدب الشَّعبي، بالإشارة إلى سمات مشتركة كالحلَّة والانفعال، الدهشة واللَّعب، الضَّحك والبكاء أو الجمع بين الكوميدي والتراجيدي: «فهي غالباً ما تنتقل من الأدب الطفولي إلى الأدب الشَّعبي. أدب الأطفال، أدب قادم من الطفولة ومن أصول الإنسان، الأدب التربوي؛ تساعد هذه المباحث على التشبيه بين الشعب والطفل وتكشف عن دلالتها»<sup>20</sup>. ما ينطبق على الثقافة الشَّعبية ينطبق كذلك على السياسة الشَّعبية وعلى التدين الشَّعبي: هناك دائماً عناصر «شعبوية» تتسلَّل من الشُّقوف، عناصر تحجب الشَّعب الواقعي بأسطرته وإحلال الشَّعب المثالي محلَّه. تؤدي شخصيات المثقف والقائد والفقير أو الإمام أدوار هذه الشَّعبوية التي لا تتوجَّه إلى الشَّعب المائل أمامها، بقدر ما تصنع الشَّعب في التمثيل، تارةً على سبيل المدح والإجلال، وتارةً أخرى على سبيل القدح والمعاداة، حالة فصاميَّة نوعاً ما لا تعرف ما تريد. يكفي النظر في الأدبيات السياسيَّة التي تحدَّثنا عنها من قبل والتي تجلَّت في أنظمة مغلقة، كيف أنَّ الشَّعب اكتسى دلالة نقيضة: يتوجَّه إليه القائد بالامتداح، لكن إذا ثار الشَّعب، فإنَّ القائد يُوجَّه إليه ماكينة القمع والموت.

لذا، ومن باب الشَّعبوية، يعرف القائد كيف يتعامل مع استراتيجية «فرق تسد»: يحتفي بالوحدة المتعالية لشعب يتمثله في الخطاب السياسي والدعائي، لكن يجمعه عندما ينتظم في جمعيات مدنيَّة تُطالب بالحقوق والكرامة، أي أنَّه يتنكَّر للشَّعب الواقعي باسم الشَّعب المثالي. كسباً لعواطفه وتأييده، يُخرِّص القائد الشَّعب على النُّخبة البرجوازيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة بوصمها بنعوت الاستغلال والاستعباد والتجهيل، وكسباً لوُدَّ النُّخبة ونفوذها، يُخرِّص هذه الأخيرة على الشَّعب بالإشارة إليه بنعوت الحقارة والاستخفاف. لكن غالباً ما يستعمل القائد الشَّعب ضدَّ النُّخبة عملاً بمبدأ ماكيافلي: «شعبٌ واحد ونُخبة متقلِّبة»، يُفسِّره هذه الكلمات: «ما يُجبر الأمير على مجاملة الشَّعب هو أنَّه يعيش مع الشَّعب نفسه، لكن يمكنه أن يتخلَّى عن الكبار [النُّخبة] الذين يصنعهم أو يفكِّهم ويحطِّمهم أو يرضى عنهم كما يحلو له»<sup>21</sup>. تتحدَّد الشَّعبوية في هذه الاستراتيجية في تحريض الشَّعب على النُّخبة<sup>22</sup>، لأنَّ القائد يسوس الشَّعب نفسه الذي لا يتغيَّر في جوهره، بينما يستطيع القائد أن يُعيِّن النُّخبة في مواقع حسَّاسة من الحكم (الوزارة أو القضاء أو الثقافة)، ويمكنه تحنيتها متى يشاء، خصوصاً إذا شعر عندها بأطماع زائدة أو أحسَّ بأنَّها تتربَّص به أو تتآمر عليه.

18 - نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938، ص 17.

19 - المرجع نفسه، ص 19.

20. Michel de Certeau, La culture au pluriel, p. 64.

21. Nicolas Machiavel, Le Prince, trad. Albert t'Serstevens, Libro, 2016, p. 50.

22 - مثلاً، كان هتلر لا يثق بجنرالات الجيش، فقام باستبعادهم لصالح الشرطة السريَّة الوفيَّة للحزب. كانت هناك استراتيجية في الإطاحة بالنُّخبة العسكريَّة لصالح الشعب واستعمال الحزب لسان حال الشعب وعقيدته المقدَّسة. كذلك، كان المثقفون اللقمة السائغة للحزب النازي. يُنسب إلى جوزيف غوبلز، وزير الدعاية النازي، قوله: «عندما أسمع كلمة مثقف أنحسُّ مسدسي». كانت هناك كراهية وحقد على كلِّ ما هو نخبوي، وبالدرجة الأولى كراهية لكلِّ ما هو ثقافي وفكري.

الشَّعبوية هي أن يلجأ إلى استخدام الشَّعب ضدَّ النُّخبة لتعزيز موقعه وهيمنته، فيتَّهم مثلاً أرباب العمل ورجال الأعمال بالاستغلال وتفجير الشَّعب، ويتَّهم المعارضة بالديماغوجية والتَّامر على الشَّعب، ويتَّهم النُّخبة المتفكِّفة بالتكبُّر واحتقار الشَّعب. كلُّ الصُّرَبات مُتاحة والمناورات مباحة لتقوية النفوذ والسيطرة على الجموع الغفيرة، من باب مغازلتها ومجاملتها وتحريضها على الخصوم. يمكن لمس ذلك مع الأحزاب العنصريَّة التي قبل الانتخابات وبعدها، أي قبل الوصول إلى السلطة وبعد أن تظفر بها، تلجأ إلى المناورة بتبهيح الشَّعب ضدَّ الحكومات السابقة التي تعدَّها فاشلة، وضدَّ الأجانب الذين يُنظر إليهم على أنَّهم غُزاة، جاؤوا بناوياً مبيته لأسلمة الغرب بشأن المهاجرين المسلمين، أو للتجسُّس الصناعي والدبلوماسي بالنسبة إلى الآسيويين (الصين) أو الروس. كذلك يمكن لمس هذه الشَّعبويَّة عند الأحزاب الإسلاميَّة في العالم العربي الإسلامي التي تُحرِّض الشَّعب ضدَّ النُّخبة العلمانيَّة المتهمة بالعمالة والتَّغريب، بحكم أنَّ مغازلة الشَّعب في السياق العربي الإسلامي غالباً ما تأتي وفق الأوتار الحسَّاسة للدين والهويَّة.

نستشفُّ من كلِّ هذا أنَّ الشَّعب ليس هو «الوديعة» التي يُؤتمن على من يمتلكها، بل «الذريعة» في قضاء مأرب أو الإطاحة بخصم أو التخلُّص من منافس. نجد أنفسنا هنا أمام ما سمَّيته «الاعتبار الأيدولي» وهو نوع من النزوع في تصنيف فكرة الشَّعب وإفراغها من مضامينها السياديَّة وتعميرها بالمحتويات السُّلطويَّة، بل التسلُّطيَّة. في الأصل، كانت «الشَّعبويَّة» ذات دلالة إيجابيّة، أي داخلية في «الاعتبار الأيقوني» الدال على خلوص الكلمة وأدائها أدواراً معنويَّة وفهميَّة راقية، لكن شيئاً فشيئاً وبمقدار الصراع من أجل الاعتراف ومن أجل المصالح، تصلَّبت الكلمة والفكرة التي تحملها، فأضحت صنميَّة مقيتة تُلبي أغراض هذا الصراع من أجل النفوذ والسيطرة، وفقدت من ثَمَّ من بريقها الأصلي لتلج في أزمة مزمنة تخصُّ نظام الحُكم في مجمله. أصل الأزمة هو أنَّ السياسة تستثمر في الاقتصاد العاطفي للجموع الغفيرة، ما دامت تتوجَّه إلى نظام الانفعال لديها (الهويَّة، الانتفاء الديني، السلوك البطولي) ولا تُحاطب العقل. ومن يتحدَّث عن الاقتصاد العاطفي، فهو يستحضر - لا شك - صورة الطفل التي ترادف صورة الشعب في المخيال السياسي.

الصورة هنا أو التمثيل (représentation) هي حصر الشَّعب في نطاق الانفعالات التي يتقاسمها مع الطُّفل أيضاً، ينبري منها الاحتفاء باللَّعب والغناء والتشجُّع، المادة الأساسيَّة لكلِّ اقتصاد عاطفي. فضلاً عن ذلك، هناك القابليَّة «للاستعباد الإرادي» كما يُسمِّيها لابويسي (La Boétie) الذي يُلخصه في الخدمة وليس في الطاعة: «أن ترى جمعاً غفيراً لا يطيع وإنَّما يخدم، لا يُحكِّم وإنَّما يُستبدُّ به، ليس له خيرات أو أهل أو أولاد أو حياة يمتلكها»<sup>23</sup>. وإن كان لابويسي يشير إلى صورة الشَّعب في العصور الخالية، إلَّا أنَّ مدلول الصورة انتقل من خدمة الحاكم مجَّاناً بمدَّه بالمتلكات والخيرات والهدايا (علاوة على الجبايات) إلى طاعة القانون ومُثلي القانون الذين يصنعونه (القاضي) والذين يسهرون على تنفيذه (جهاز الأمن)؛ وانتقل من عامل برَّاني في إضفاء الشَّرعيَّة على الحُكم (الإله أو الملك) إلى عامل داخلي يكون فيه الشَّعب هو المشرِّع لذاته والمنفَّذ للأحكام والقواعد على ذاته عبر ممثليين في الشَّريع والقضاء. في الحالة الأولى عبوديَّة صريحة في إرادة خدمة الحاكم بالتملُّق وكسب الرضا وبذل المال، في الحالة الثانية طاعة يُقننها العقد الاجتماعي ويُحدِّد بموجها الحقوق والواجبات.

تتسلَّل الشَّعبوية من ثغرات العبوديَّة أو الطاعة، التي هي أيضاً سمات «طفوليَّة» في إرضاء أولياء الأمر. على أساس هذا الميل أو النزوع نحو الخدمة أو الطاعة تبنى الشَّعبويَّة، لأنَّ هذه الأخيرة تقتضي التنازل الشَّعب حول قائد مثلما يلتفتُّ الطفل حول الأب أو الرَّاعي. هذا ما يجعل الشَّعبويَّة أمراً ممكناً، أي أن يتوجَّه الشَّعب إلى القائد بالطواعية، طمعاً في ما عنده أو كسباً لرضاه؛ وأن يستعمل القائد هذه الطواعية ويُغلِّفها بالخطاب الأجوْف والديماغوجي ليصنع منها بريقاً مزيفاً يُوجِّه به سهامه إلى منافس محتمل من بين النُّخبة السياسيَّة أو الثقافيَّة أو إلى عدوِّ خارجي مفترَض. ما توحى به العبوديَّة هو «التكتُّل» (agrégation) الذي يجعل ممكناً الصورة السليبيَّة للشَّعب بوصفه كماً وعدداً غفيراً (plêthos, plebs)، وما تحيل إليه الطواعية هو «الاشترَاك» (association) حول قواعد وقوانين مُتفق عليها كما

23. La Boétie, De la servitude volontaire, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1879, p. 36.

ينصُّ العقد الاجتماعي منذ روسو، وتعكس الصورة الإيجابية للشعب بوصفه كائناً يشغل إقليماً وينتظم وفق طرائق في الحكم (demos, populus).

### خاتمة:

إذا كان التكتل ينعثُ جمعاً غيراً بلا انتظام ومنزوع الشعلة الذكيّة، بصفته فقط جمهوراً أو قطعياً يسهل قيادته بالعنف والترهيب، فإنّ الاشتراك يؤسّس لمواطنة فعلية، ينتظم بموجبها الشعب في مجتمع مدني يؤدّي واجبات ويظفر بحقوق بفعل نضالات مشروعة ومقننة. يتقلّص هذا الفارق بين التكتل والاشتراك أو بين العبوديّة والطاعة عندما تتأزّم السياسة، فيتمّ التّضحية بالحرية لأجل الأمن، لأنّ منطق «الأمن بدل الحرية» هو منطق «الطفولة قبل العقل»، بمعنى سلب الشعلة الذكيّة للشعب واعتبار أنّ هذا الشعب غير قادر على أداء أدوار سياسية وحضارية وعليه تفويض شؤونه إلى من هم على دراية بمصالحه، يسوسون مساره ويدبرون مصيره. هنا بالضبط؛ أي في هذا الفاصل بين التكتل والاشتراك الذي يتقلّص، والهوة بين العبوديّة والطاعة التي تتناقص، تلج الشعبويّة في المشهد السياسي، تقول إنّ الشعب ليست له الكفاءة في إدارة شؤونه ولا الوعي بمهامّه الحضارية، لأنّه «الكثرة» التي تقتضي «الوحدة»، أو التبعثر الذي يتطلب النظام، ويأتي هذا النظام في شكل دفاع مستميت عن الشعب بشكل ديماغوجي وباستعمال لغة الخشب والسفسطة، أو في شكل ترهيب وترويع يسوس الجموع الغفيرة، التي هي مجرد أعداد، تُحسب كما يُحسب القطيع بعدد أفراده، وتُساق كما يُساق القطيع نحو الكلا أو الإسطبل.

حاولت النظرية الماركسيّة القطع مع هذه الصورة التي تبلورت أكثر مع صعود التصنيع وتعزّز الرأسماليّة، للاحتفاء بالبروليتاريا، مصدر القوة ومركز الحركة الاقتصادية، لأنّه من دونها يركد رأس المال وتتعلّل الآلة الإنتاجية في حوزة الطبقة البرجوازية والصناعية. بل يمكن الحديث هنا عن «لاذونية» العلاقة بين البروليتاريا والطبقات الأخرى، نوع من التوتّر الخلاق الذي يجعل أحدهما لا يستغني عن الآخر، أو ربّما صورة ترادف جدل العبد والسيد عند هيغل، حيث إنّ تراكم المعرفة يخدم العبد أكثر من السيد، لأنّ الأوّل في عمل مستدام والثاني في مراقبة مستمرة لما يقوم به الأوّل، فتكون للأوّل المعرفة وللثاني السُلطة، وكلما زادت السُلطة قلّت المعرفة، معكوس البداهة الفوكوية في تطابق المعرفة والسُلطة. إذا كانت النظرية الماركسيّة تُشدّد على «صراع الطبقات»، فإنّ هذا الصراع لا يكون سوى وفق «المنطق اللادوني»، بأنّ كلّ طبقة لا تستغني عن طبقة أخرى في نوعٍ من التوتّر الخلاق، وليس بالمعنى الذي تتغلّب فيه طبقة على طبقة أخرى بأن تفنيها وتخلّص منها.

ما يهّم الإشارة إليه في كلّ قراءة للمشكلة الشعبويّة هو أنّ هذه الأخيرة تشتغل وفق دلالة وسمة: أمّا الدلالة، فهي إرادة استثمار الاقتصاد العاطفي، الجيآش والضبابي وغير المنتظم، للجموع الغفيرة، وأمّا السمة، فهي استغلال الكمّ في درء الكيف والنوع، أو كما يُقال اليوم في الخطاب الإعلامي تسوية «الرّداء» بإقصاء الكفاءة والجدية، بمعنى جعل الرّداء القاعدة وليس الاستثناء، السياسة المثلى في تنمية الشعبويّة وتحويل الشعب من الاشتراك حول قيم المواطنة إلى التكتل حول الدعاية والسفسطة، إمارة العقل بتدبير العاطفة وتوجيهها بحسب أغراض مدروسة: مثلاً، استعمال التدين الشعبي في مهاجمة الحداثة واعتبارها غزواً ثقافياً وتغريباً. ما يتبدّى من المشكلة الشعبويّة هو اغتراب أو استلاب الشعب، تنكّره لذاته، عزوفه عن مهامّه، سهولة التلاعّب به، استعماله لضرب كلّ إرادة عاقلة وناقذة بالإرادة المضادّة الحاقدة. ليس غريباً أن تنمو في مجتمعاتنا اليوم كلّ أنواع اللامعقول والخرافة والتدين الميكانيكي الفارغ، بفعل المغنطة القويّة للشعبويّة التي تستعملها أطراف متعدّدة المشارب والمذاهب، في المؤسّسات السياسية والدينيّة، وحتى من طرف المؤسّسات الإعلامية التي تحلّت عن تكوين الشعب وتنويره وتهذيبه من أجل ظلّه أو شبحه: إنّها الشعبويّة!

## المراجع

1. روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسيَّة، ترجمة عادل زعير، مؤسَّسة الأبحاث العربيَّة، ط 2، 1995.
2. نيتشه، فريدريش، هكذا تكلمَّ زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندريَّة، 1938.
3. BEAUNE Colette, «La notion de nation en France au Moyen Âge», Communications, n°45, 1987.
4. CASSAN Barbara (éd.), Vocabulaire européen des philosophies, Paris, Seuil/Le Robert, 2010.
5. DE CERTEAU Michel, La culture au pluriel, nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris, éd. Christian Bourgois, 1980, éd. Seuil, 1993.
6. DURAND Pascal et LITS Marc, «Introduction: peuple, populaire, populisme», Hermès, 42, 2005.
7. EUVE François, «Vox populi, vox Dei?», Études, Juillet-Août, n°7, 2016.
8. GRODENT Michel, «De Dèmos à Populus», in Hermès, 42, 2005.
9. LA BOETIE Etienne, De la servitude volontaire, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1879.
10. LIEBER Francis, on civil liberty and self-government, 3d ed., Philadelphia, J.B. Lippincott, 1881.

## الشعبوية والديمقراطية المستحيلة

فيصل درّاج\*

تصاعدت، في العقود الأخيرة من القرن الماضي إلى اليوم، مصطلحات اجتماعية سياسية تمثلت في: قضايا العمّال المهاجرين في أوروبا، العنصرية وكراهية الغرباء، «الإسلام الإرهابي»، تصادم الثقافات، الشعبوية... وقد لازمت هذه الظواهر، بأشكال متفاوتة، نظاماً رأسالياً ليبرالياً يرّحل أزمته المجتمعية إلى خارجها ويفسرها، زوراً، بغرباء أربك عددهم المتكاثر حياته وقيمه، وفرض على «الأوروبيين» صوراً بعيدة عن عاداتهم وثقافتهم.

تحيل الأزمة، في وجه من وجوها، على تاريخ استعماري صاغ علاقة الشمال «المتقدم»، مهما تكن دلالة التقدّم، «بالجنوب المتخلف»، مهما يكن معنى النعت الأخير. والأوضح في هذا المجال البؤس الأفريقي الذي يدعو عمّالاً أفارقة إلى الهجرة، بعد أن نهبت أوروبا القارة السوداء لقرون طويلة، وخلفت وراءها فاقة واسعة وأنظمة فاسدة. الأكثر من ذلك أن هؤلاء المهاجرين، الذين يهلك بعضهم في الطريق، يُنهبون من جديد، إذ يعملون بأجور مسروقة، لا تكاد تكفي عوزهم، ويقبلون بالأعمال «السفلى» التي لا يقبل بها المواطن الأوروبي «الحقيقي»، ويُرْمى بهم إلى أحياء خاصّة بهم، أشبه «بالجيتوات»، تمنع اندراجهم في الحياة اليومية العادية.

ومع أن أحياء المهاجرين، شبه المغلقة، قد تفسّر اقتصادياً، إذ سكن المهاجر الفقير يوائم فقره، فإنّها تمثل، فعلياً، فصلاً عنصرياً ثقافياً، فعلى الغريب أن يظلّ بين الغرباء، لأنّ وجوده مع «الإنسان الأبيض» يلوّث ثقافة الأوروبيين، فليس لباسه، دائماً، من لباسهم، ويتكلّم، غالباً، لغة لا يحسنها، إن لم يكن فيها ما يهين «اللغة القومية»، المسيطرة من قرون، وقد يكون في لباسه ما يصفع العين الأوروبية بما لم تألفه، حال صورة «المسلمة المحجّبة» على سبيل المثال، التي ترافق التصرّور العنصري بيسر أقرب إلى البدهاة.

تتكئ العنصرية، التي تنطوي على الفرق والمسافة والمرتبة، على أيديولوجيا الليبرالية المأزومة التي تبرّئ ذاتها من مساوئها، وتنسبها إلى «آخر» تصفه كما تشاء. فمثلاً أن الأسود خلقه «المجتمع الأبيض»، بلغة فرانتس فانون، وجان بول سارتر ربّما، فإنّ صورة الإنسان المسلم البشعة خلقها الوعي المسيحي المتعصّب الذي يستنكر الإسلام وينكر فضائل رسوله، وكذلك صورة العربي الوافدة من أيديولوجيا الاستشراق التي اختصرت العربي، وهو مسلم لزوماً، في صفات ثلاث: العنف والقدارة والهوس الجنسي، إضافة، بطبيعة الحال، إلى عقل بدائي يقبل بالشعر والدين، ولا يقبل بالرياضيات والعلوم الحديثة، كما ادّعى الفرنسي إرنست رينان ذات مرّة.

والمحصّلة ماثلة في صناعة الكراهية التي تحرّض، إذا اشتدّت، على القتل الفعلي للغريب، بعد أن تقتله رمزياً أكثر من مرّة. كأن تنسب دوائر إعلامية إلى الإسلام دعوة إلى قتل غير المسلمين، من مسيحيين ويهود، وهو قول باطل، أو أن ترى في «معاداة السامية» بُعداً متأصلاً في الدين الإسلامي، مرجعه القرآن الكريم. وبقدر ما يحجب هذا التزوير الإعلامي، الذي له آتته المسيطرة والقويّة، التاريخ الاستعماري في وجهه البربري، مثل التقتيل المكثّف للجزائريين وإعدام بلدات متعدّدة في فترة الاستعمار الفرنسية وتقييد المصريين ورميهم في النيل

\* مفكر وأكاديمي من فلسطين.

تشكل العنصرية مكوناً أساسياً في الأيديولوجيا الشعبوية التي تملي عليها عنصريتها العيب بحقوق الإنسان، وصولاً إلى ديمقراطية مستحيلة يحايتها توتر اجتماعي يوزع البشر على مراتب مختلفة. كانت هذه الشعبوية قد مهدت طريق الفاشية في ثلاثينيات القرن الماضي، دافعة بالشعوب الأوروبية إلى حصاد كارثي.

خلال حملة نابليون، فإن في استدعاء «معادة السامية»، وهي خاصة بالتاريخ الأوروبي على أية حال، ما يريد حجب الحقيقة الصهيونية وجرائم دولة إسرائيل، التي تطارد الفلسطينيين منذ أن احتلت أرضهم إلى اليوم.

والمتوقع «كراهية مقابل كراهية أخرى»، كأن يكره المهاجرون كارهيهم من الأوروبيين، انطلاقاً من المبدأ التبعيض القائل: «طائفية في مواجهة طائفية». إلا أن الأمر غير ذلك، إذ في حالة المهاجر ما يربط بين شروطه الفقيرة ومبدأ الاستضعاف، بقدر ما أن في الأوروبي، المحصن بدولة تعطيه موقع الأفضلية، ما يستدعي مبدأ

الاستقواء. هكذا تصبح كراهية الأوروبي للغريب مرآة لثقافة «راقية»، إنه يدافع عن قيمه الموروثة، بينما تصبح أخطاء المهاجر تعبيراً عن «غريزة عنيفة» تستحق العقاب، وهو ما ألمح إليه المؤرخ الفرنسي الحضيف إيمانويل تود في كتابه: (من هو تشارلي؟).

وواقع الأمر، كما أكد الفيلسوف الفرنسي إيتين باليار، أن ظاهرة كراهية الغرباء، في شكلها الأوربي، تعبير عن هشاشة دستور الدولة الحديثة الذي يكفل، شكلاً، تساوي البشر، إن لم يكن إعلاناً عن إخفاق «الدولة القومية» الأوروبية التي تقول، نظرياً، بالعدل والمساواة، ويقول واقعا العملي شيئاً آخر. ذلك أن نظامها الديمقراطي الزائف يكفل الديمقراطية «لجنس معين» من البشر، ويترك ما عداهم خارجاً. كما لو كانت مقسومة إلى «داخل» يعترف «بالمواطنين» وإلى «خارج» يلقي فيه غرباء تقع عليهم الكراهية. تصدر عن هذا الفرق «مأساة الغريب» الذي يعاني الخوف والقلق، إذ إنه عرضة لأشكال عنف متوقعة وغير متوقعة، ولتنجيش أيديولوجي ينذر بالطرد والعقاب، وصولاً إلى «الإقصاء الثقافي» الذي ينسبه إلى المجتمع الذي جاء منه، وينظر إلى الطرفين باحتقار.

أفضت إخفاقات النظام الأوروبي الليبرالي المتعددة إلى ظهور الشعبوية، التي تعبر عن أزمة مجتمعية، عنوانها البطالة، ربّما، لكن عنوانها الأكبر تراجع الوعي السياسي والقيمي، الذي يحتفي «بالمواطن الأصلي» الذي يحتكر «الحق» ويرفض الاعتراف بالتبادل الديمقراطي الجماعي والانفتاح على الأمل الإنساني الجماعي. وإذا كانت الدولة البرجوازية اعترفت، نسبياً وبأشكال مختلفة، بقيم كونية، تشمل المساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان، فإن صعود الشعبوية المدوّي، في أكثر من بلد أوروبي، يجعل هذه القيم قلقة المستقبل. ذلك أن العنصرية تشكل مكوناً أساسياً في الأيديولوجيا الشعبوية التي تملي عليها عنصريتها العيب بحقوق الإنسان، وصولاً إلى ديمقراطية مستحيلة يحايتها توتر اجتماعي يوزع البشر على مراتب مختلفة. كانت هذه الشعبوية، ولكن بشكل مختلف، قد مهدت طريق الفاشية في ثلاثينيات القرن الماضي، دافعة بالشعوب الأوروبية إلى حصاد كارثي. بعد أن قسمت المجتمع إلى قسمين متعارضين هدداً طويلاً وحدة المجتمع وقادا إلى انهيار تجانسه.

واللافت أن الحديث الدوري والمتعاقب عن «جرائم الفاشية» لم يراكم ثقافة ديمقراطية تضمن عدم رجوع الفاشية، وآية ذلك عودتها الواسعة في العقود الأخيرة، ولم يراكم ثقافة ديمقراطية «إنسانية»، تقبل بالغريب واستضافته. ولأن ثقافة المجتمع تأتي، أساساً، من أجهزة الدولة الأيديولوجية والتعليمية والإعلامية، فإن في عودة الفاشية التي تلتبس بالشعبوية ما يصرح بإخفاق الدولة الرأسمالية، على المستوى الأخلاقي والقيمي، على الأقل، وما يجعل حديثها عن «التعددية الثقافية» فارغاً، ذلك أن الشعبوية تنصر العنصرية والشوفينية وتحفل «بجوهر الشعب» وبعظمة الأجداد والسلف، ما يقسم الإنسانية إلى شعوب متفاوتة، وما يبرر أن يضطهد شعب شعباً آخر؛ إذ لبعض الشعوب جوهر من حضارة، وبعض آخر جوهر بربري.

والطريف الذي لا طرفة فيه أن تبدو الشعبوية ظاهرة حديثة، حال القومية وتقدم العلوم، فهي مشتقة من كلمة الشعب التي ازدهرت بعد الثورة الفرنسية عام 1789، وتوسّطت شعارات كبيرة مثل «جمعية الشعب»، الذي قال به ميرابو بعد الثورة مباشرة، و«ممثلو الشعب، وسيادة الشعب، وحقوق الشعب، وصوت الشعب...». كانت الكلمة في ذلك السياق تبعث على الاحترام، وظفرت بهيبة أكيدة في شعار: الشعب أم السلطة؟ حيث أخذ الشعب معنى الجماهير والجموع الداعية إلى التغيير، دون أن يمنع هذا السياق الاجتماعي من أن يساوي الشعب بدلالات مختلفة، تبدأ بالدعوة إلى العدالة والمساواة والثورة... إلى أن جاءت الشعبوية، في سياق آخر، وأهت المعنى السابق واختصرت القيم الإيجابية في زعيم مفرد تمجّده جماهير فقيرة في وعيها السياسي والثقافي معاً.

والأمر المحقق أن الشعبوية، التي تلازم الأزمات الاجتماعية حديثة الميلاد، ظهرت ككلمة في ستينيات القرن الماضي في أوروبا وأمريكا اللاتينية، وعرفت تجلياتها الفعلية المادية المتنوعة في مصر عبد الناصر وأرجنتين بيرون، ومازجت قيادة ياسر عرفات للمقاومة الفلسطينية. ولعلّ تنوع أشكال الشعبوية يصرّح بألوية السياق على الظاهرة وبصعوبة الوصول إلى «نظرية عامة عن الفاشية»، إذ إنّها قد تبرز كحالة شعبية محتشدة بالرجبات والأمانى العادلة، أو توظف حشوداً شعبية مريضة تكره الغرباء.

تفضي تعددية أشكال الشعبوية، الممتدة من الشعبوية «العرقية» إلى «شعبوية الفلاحين»، إلى إغراق المفهوم واستحالة بناء مفهوم نظري يستوعب الشعبوية إلى حالاتها جميعاً. ومع أن الجمهور الذي يلتفت حول الشعبوية في الانتخابات، كشعبوية الفلاحين، يوحى «بنزوع ديمقراطي» يرفض النظام الرأسمالي القائم ويطالب بإصلاح مؤسساته، تظلّ الشعبوية ظاهرة بعيدة عن السياسة في معناها الحديث، تنكر التحليل العقلاني وتنساق إلى الانفعال والأوهام، وتنسحب من الحاضر إلى ماضي متوهم، مستعيدة أسطورة الأجداد، أو إلى زمن وهمي يحقق الشعب فيه جوهره، أو تتجسّد فيه «حقيقة شعبية» عصبية على التعيين، حقيقة مخترعة لا علاقة لها بالواقع وقضاياها الفعلية. الأمر الذي حمل المؤرخ الأدبي الألماني والتر بنيامين على تعيين الفاشية، كما الشعبوية عامة، حلاً جمالياً يهرب من الواقع ويدفن القضايا الاجتماعية التي تحتاج إلى مقارنة سياسية في ركام البلاغة والشعارات القومية.

ولم يكن الفرنسي أندريه بيير تاجيف مخطئاً وهو يحلل ظاهرة «لوبان» الفرنسية، حين عدّ الشعبوية ظاهرة ماضوية تتسلل في الأزمات إلى الديمقراطية الحديثة، أفكارها مزيج من الصراخ والأكاذيب، تتطلع إلى السلطة معتمدة على «لا عقلانية الجموع». ولعلّ هذا الوضع النقيض «للعقل السياسي»، الذي ينطلق من مقدمات وينتهي إلى نتائج اعتماداً على قضايا معيشية، هو ما يجعل الشعبوية نقيضاً للديمقراطية، تغير من نفسية الجماهير، ولا تغير من الواقع شيئاً، منتهية إلى حليف فاعل للقوى الأكثر عنصرية واستغلالاً. لهذا يرى بعض ممثلي علم الاجتماع السياسي في الشعبوية مرضاً يهدّد الديمقراطية، ويوهن ركائزها لصالح «وهم قومي»، ذلك أنّها تقدّم، في التحديد الأخير، إجابة زائفة عن مشاكل فعلية.

الشعبوية ظاهرة غير سياسية تدّعي القدرة على معالجة قضايا اجتماعية، سياسية المصدر، اتكاء على جمهور غادر السياسة، أو غادرته السياسة وانتهى إلى اليأس والإحباط، بعد إخفاق متواتر للأحزاب السياسية التقليدية التي كانت تتحدّث عن مصالح الشعب وقدرتها على قيادته. إنّها هروب تحريبي إلى الأمام، ينكر تجربة المجتمع ويتطلع إلى زمن وهمي قادم، ويشير بجديد قادر على إنجاز كلّ شيء.

جاءت الشعبوية من «الشعب» الذي أمّنت له الثورة البرجوازية مكاناً في الحقل السياسي وعادت إلى الشعب بعد إخفاق السياسات الناطقة باسمه، واكتفت «بالنتائج المخفق»، الذي يوائم عقلية لا تعرف التحليل والتراكم، لتصل لاحقاً إلى إخفاق جديد. كان بين «الشعب القديم» و«الشعب الجديد»، مسار الرأسمالية المأزوم الذي يعالج الأزمة القديمة بأزمة جديدة ويتنقل، تالياً، من ديمقراطية مجزوءة إلى وضع يهدّد الديمقراطية و«تراثها البرجوازي».

ومع أنّ في الجماعات الشعبويّة ما يتحدّث عن الأحزاب، الحزب النازي الجديد في ألمانيا، على سبيل المثال، وأحزاب أخرى موازية له في النمسا وإيطاليا وهولندا... فإنّ الحزب، فعلياً، لا موقع له في التصرّوات الشعبويّة المبهورة بصورة القائد والمنصاعة بحماسة وانفعال إلى الناطق الوحيد باسمها، الذي هو الرئيس والزعيم والقائد و«العقل المفكّر»، الذي لا عقل غيره، مقتربة من «القطعان» الغاضبة المنفلتة من عقابها.

ربّما يكون في «الجماعات»، التي صعّدت في العالم العربي منذ عقود وبعد أكثر من هزيمة، ما يحيل على الشعبويّة، ذلك أنّها تستعيز عن العقل بالانفعال وبالبلادة عن الخطاب التاريخي وبالخطابة بعيداً عن النقد المشخص،... فهي ترفض الهزيمة ولا تحدّد أسبابها وتقول بالنصر ولا تحدّد الوسائل المؤدّية إليه، وتتقل من تجريد لفظي لا يمكن تحديده، إلى تجريد آخر لا يعرف «معيار الحقيقة». وهي في هذا كله تحتفل «بفكر يقيني» لا يقبل بالآخر ولا يحاوره، وتدّعي إيمانيّة مطلقة، لا تقبل بالنسبي والمجزوء والمحتمل، منتهية، لزوماً، إلى أحاديّة الرأي و«تكفير الديمقراطيّة».

### إشارات:

1. نايجل سي. غبسون، فانون. المخيِّلة بعد الكولونياليّة، الدوحة - بيروت، 2013.
2. Taguief.p.A., le poulisme et la science politique, Paris, 2002.
3. Karim Michael, Ehe reason populiste. An American history, Cornel University press, 1998.
4. Emmanuel Todd, Qu'est ce charlie?, Paris, 2015.

## الشعبوية ... غزارة الاستعمال وندرة الضبط

محمد الخراط\*

يرجع بعضهم مصطلح «شعبوية» إلى نهاية القرن التاسع عشر في إطار وصف الحركة الاشتراكية التي ندد أتباعها من الشعب بالنخبة، ورأت أن على هذه النخبة أن تتعلم مبادئها الرئيسية من القاعدة الشعبية، لا أن تتعلم القواعد هذه القيم والمبادئ من تلك النخبة. ويبدو أن هذا الأمر قد تزامن مع ثورة العمال على أصحاب المؤسسات الكبرى في الولايات المتحدة الأمريكية آنذاك، واستشراء الموقف المنتصر للشعب على حساب أصحاب رؤوس الأموال. فالمعنى الأصلي للمصطلح إذا لم يكن يحمل حساً سلبياً<sup>1</sup>.

الشعبوية ظاهرة سوسيولوجية وسياسية تنتصر للأيدولوجي على حساب المعرفي، وللكمي على حساب النوعي والكيفي. هي نزعة التعصب لفكرة لمجرد أنها تجدهوى في الأنفس ورضا في وعي البعض. والمهم في تقديرنا أنه ليس للشعبوية أساس علمي، وإنما هي من قبيل الأفكار العامة التي تنتشر لتوافقها مع ميولات اعتقادية لها رواج سوسيولوجي واسع.

تعدّ الشعبوية في المنظور السياسي سلاحاً نافق السوق، لأنها تعمل على استمالة الرأي العام نحو التصورات التي ترضي النرجسية العقائدية أو التوجهات الأيدولوجية أو القناعات العرفية لفئات واسعة من المجتمع. فلا تطمح الشعبوية إلى معالجة الظواهر بتحليلها وتفكيكها والانتهاج بها إلى نتائج علمية مدروسة ومبوبة، وإنما هي ترمي إلى تغطية كل الظواهر بقناع «المألوف» و«العادة» و«الأصل في الأشياء»، وتستثمر الظاهر والعارض والخارجي من الحوادث وكذا الحساس المثير من الأفعال من أجل استمالة جمهور من المتلقين، وتحمله على الانتصار لمذهبها.

### الشعبوية هي في العموم:

تيار من الفكر السطحي.  
تيار له توجه أيدولوجي تعبوي.  
فكر يشتغل على استغلال الضعف المعرفي والهشاشة النفسية.  
فكر له قدرة على الانتشار، لأنه لا يتطلب مجهوداً عقلياً أو عناء معرفياً.  
سلاح فعال في المعارك السياسية والخصومات الأيدولوجية، وله قدرة على تفكيك الوحدة الاجتماعية وزعزعة العمل السياسي الفاعل.

لكنّ الشعبوية ليست مقصورة على المجتمعات المتخلفة أو المجتمعات التي من خصائصها الاستبداد السياسي. فكثيرة هي المجتمعات المتقدمة (تعرف عادة بأنظمتها الديمقراطية وانتصارها للحريات) التي تكثر فيها النزعة الشعبوية، ولا سيما زمن الانتخابات السياسية، وهذا ما لاحظناه في الحملة الانتخابية للرئيس الأمريكي دونالد ترامب. على أن بعض المجتمعات يجتهد في مقاومة الشعبوية بالعلم

\* أكاديمي من تونس.

1 - ربما يُعدّ الأرجنتيني أرنستو لاكلوا أشهر من استخدم مصطلح «الشعبوية» في القرن العشرين في معناه الإيجابي. وربما يكون الألماني فيرنر مولر أشهر من بين كيف تمثل الشعبوية النقيض الحقيقي للديمقراطية. وقد عملنا على استخدام المصطلح في هذا المعنى الثاني المحمول بالشحنة السلبية في هذه الورقة.

الشعبوية ظاهرة سوسولوجية وسياسية تتنصر للأيدولوجي على حساب المعرفي، وللكمي على حساب النوعي والكيفي. هي نزعة التعصب لفكرة مجرد أنها تجد هوى في الأنفس ورضا في وعي البعض. والمهم في تقديرنا أنه ليس للشعبوية أساس علمي، وإنما هي من قبيل الأفكار العامة التي تنتشر لتوافقها مع ميولات اعتقادية لها رواج سوسولوجي واسع.

والمعرفة ونشر الثقافة، وبعضها الآخر يساهم في الترويج لها عبر نشر الفكر الخرافي والشعوذة والثقافة المبتورة والدوغماتيات الدينية والسياسية وقتل مصادر الإبداع وبذور الحريات.

لا تتراجع الشعبوية إلا في الفضاءات التي تتنصر للإبداع والخلق، ولا يتقلص مداها إلا بالحث على الخلق الفني وانتشار الآداب وبناء المسارح ودور السينما والاحتفالات الموسيقية. فالفن يخلق في الأذهان عوالم تخيلية ويرفع من الذوق العام ويوسع من أفق الممكنات. والأدب يوطد الصلة بالكتابة والقراءة ويدرب الأنفس على الاستغراق والتأمل ويثري الخيارات الفكرية للقراء. والمسرح يخلق حياة داخل الحياة، ومن عالمك الصغير تنطلق إلى عوالم مختلفة متباينة متباعدة فتعرف كتاباً جديداً وثقافات مختلفة وتفتح أمامك نوافذ الآراء الأصيلة. والموسيقا روح الحياة ونسغ الكيان الذي يتزعك من الحدث الفارغ نحو الامتلاء بسمفونية التناسق الكوني. وكذا سائر الفنون التي تشرع الأبواب على المتنوع والمختلف والثري.

نحن في حاجة إلى نشر قيم الاختلاف والغيرية وقيم التسامح والحوار وقيم التبادل والنقاش من أجل أن نرمي عرض الحائط بشعبويتنا التي هي جزء من تعصبنا. لا بد من أن نتعلم الإيمان بالعلم وبالمبدأ وبالقيم الرفيعة من أجل أن نحارب نزعة التعميم السطحية والميل نحو الانتصار للفكر السائد. الشعبوية في معناها السلبي هي ثقافة القطيع التي تسير المجموعة ولا تسير القيمة.

نحن في حاجة إلى نشر قيم الاختلاف والغيرية وقيم التسامح والحوار وقيم التبادل والنقاش من أجل أن نرمي عرض الحائط بشعبويتنا التي هي جزء من تعصبنا. لا بد من أن نتعلم الإيمان بالعلم وبالمبدأ وبالقيم الرفيعة من أجل أن نحارب نزعة التعميم السطحية والميل نحو الانتصار للفكر السائد. الشعبوية في معناها السلبي هي ثقافة القطيع التي تسير المجموعة ولا تسير القيمة.

إن الدول التي تقتصد في الإنفاق المادي على مجالات الدراسة والعلم والفن والثقافة هي التي تقتصد في الرقي والتحصن. فأن تقتصر على المعرفة اليومية ولا تغير التفاتاً لتطور الفكر والآداب والفنون، يعني أن نغلق أبصارنا أمام النمو الاقتصادي والرفاه الاجتماعي والعدل السياسي، فبعضها أخذ بأعناق بعض. إن الاستثمار في المعرفة والعلم والفن الرفيع هو الاستثمار الذي يجارب الجهل والمعرفة الاستهلاكية والشعبوية والاستخدام اليومي الباهت للمعلومات. إنه بالفنون والآداب والعلوم نحارب قيماً موروثية بالية ومعارف متسرعة لا فاع لها. فالثقافة توسع من آفاق النظر ومن دائرة الاحتمال وتزود البشر بخبرات متنوعة من شأنها أن تحارب كل نزعة تعميمية ومعرفة سطحية تبسيطية.

نحن في حاجة إلى الديمقراطية وفي حاجة إلى حقوق الإنسان، ولكننا أحوج من ذلك إلى ثقافة راقية وإلى معارف لها مستند علمي وورصانة فكرية حقيقية، لأن الشعبوية تأبى كل ذلك وتنسج خيوطها بالآراء الشائعة والقبليات الخادعة.

لكن للنزعة الشعبوية أنصاراً، ولا سيما في حقل السياسة، توظف من أجل الهيمنة على الطبقات الاجتماعية الغالبة التي ينتشر فيها الفكر البسيط. وربما يكمن التناقض في الصراع على التحكم في هذه الطبقات. إنه الصراع بين ما يكون من عالم المثال والطوبى الذي يروج له الشعبويون وما يكون من عالم الواقع والنجاعة والجدوى الذي عجزت النخبة العلمية عن تحويله إلى حلم خاص بالشعوب. وهكذا يتزايد عداؤ الشعبوية كتصور لا عقلائي لكل فكر علمي وعقلائي من أجل الاستئثار بالفرد الأعزل من كل زاد معرفي مؤسس ومن كل دراية سياسية معقدة.

أخيراً، لا بد من التنبيه على أن مصطلح «شعبوية» كثير الاستخدام في سياقات التنديد والتحريض، ولكنه قلما تحدد كمفهوم إجرائي في البحوث والدراسات، وهو في حاجة إلى تعميق نظر وإلى مقاربات علمية ومحاولات أكاديمية جادة.

## الشعبوية: مرض الديمقراطية المزمن

محمد الشيخ\*

حين يحدث أن تُعقد المفاضلة بين الأنظمة السياسية، ويقال حينها عن «الديمقراطية» إنها أقل الأنظمة السياسية سوءاً، فإنه قد يتبادر إلى أذهان بعض الباحثين أن أحد جوانب هذا «السوء» يتمثل في «النزعة الشعبوية» باعتبارها «الوجه الخالك للقمر». وتزكي هذا الميل إلى الاعتقاد بوادر شتى؛ منها ما صار يلحظ في عالمنا اليوم من تنامي ظاهرة «الشعبوية» في العديد من البلدان، بعضها ذات تقاليد ديمقراطية عريقة، إذ أمسى بعض الباحثين السياسيين يرون أن الشعبويين حاضرون في كل مكان، وذلك أيممت بوجهك نحو القارة الجديدة (دونالد ترامب في الولايات المتحدة الأمريكية، نيكولاس مادورو في فنزويلا...)، أم نحوت القصد صوب القارة القديمة موطن أشد الديمقراطيات عراقة (فيكتور أوربان في هنغاريا، وببي غريو في إيطاليا، وكازينسكي في بولندا، ويور غايدر في النمسا، ومارين لوين في فرنسا...).

والحال أن ما يؤلف بين هذه الأحزاب والأنظمة -على تبايناتها- علائم جامعة؛ منها الديماغوجية (الهجوم على الخصم - النخب - بالكلمات). ومنها الموقف الناقد للمؤسسات القائمة، وللمؤسسة الرسمية (Establishment) على وجه الخصوص، واعتبارها معادية للشعب. ومنها قول هذه الشعبوية: «لا»، لليمين واليسار على حد سواء. ومنها إيمان هذه التوجّهات باستحالة الخسارة الانتخابية، واعتبارها أن المشكلة تقع في قلب النظام السياسي والمؤسسة الرسمية، وأن هناك مؤامرات لا تفتأ تُحك ضد الشعب ودسائس لا تزال تُقام عليه.

هذا وقد تجدد الحديث عن «الشعبوية» مؤخراً إثر انتخاب الرئيس الأمريكي دونالد ترامب. إذ تحدت جورج دون في مساهمة له، ضمن الكتاب الجماعي «ترامب والفلسفة السياسية» (2018)، الذي يرسم صورة للسياسي «الشعبي» منذ عهد سقراط إلى اليوم، عمّا سمّاه «الشعبوية الترامبية»<sup>1</sup> المتمثلة، عنده، في النزعة الاجتماعية المحافظة، بينما وجد بعض من ساهم في ذلك الكتاب في بيرني ساندرز العدليل الذي يقف على الصفة الأخرى ممّا أسموه «اليسار الشعبي»<sup>2</sup>؛ بحيث يحيل إليك أنه أينما وليت وجهك -أذات اليمين أم ذات الشمال- الشعبوية تنتظر.

لكن، ترى: ما هي «الشعبوية»؟ ومن يكون «الشعبيون»؟

\* أكاديمي من المغرب.

1. Angel Jaramillo Torres and Marc Benjamin Sable (Editors), Trump and Political Philosophy, Leadership, Statesmanship and Tyranny,

Palgrave Macmillan, 2018, p. 97.

2. Ibid, p. 237.

## الشعبوية: مبنى ومعنى

في أحد أبرز الكتب التي ظهرت حديثاً ووقفت نفسها على فحص ظاهرة «الشعبوية»: «ما الشعبوية؟»<sup>3</sup> يذهب الباحث السياسي الألماني وأستاذ الفكر السياسي المعاصر في جامعة برينستون، يان-فرنر ميلر (1970-...)، إلى اعتبار أن «الشعبيين» يمكن أن يتحدوا على مستويين اثنين:

1. على المستوى السياسي: الشعبويون هم من يقولون: «نحن من يمثل حقاً الشعب الحقيقي»، «أما الأحزاب الأخرى، فإنها تفتقد إلى الشرعية كلاً الافتقاد؛ لا سيما منها الشرعية الأخلاقية أو المعنوية. وإنما أصحاب الأحزاب الأخرى «فاسدون» و«مرتشون» لا يخدمون «لصالح» الشعب ولا «لمصلحته». على جهة السلب، ما

كل من ينتقد النخب السياسية بشعبي بالضرورة. ففي النظام الديمقراطي لكل فرد الحق في أن ينتقد، بما في ذلك الديمقراطية نفسها والنخب عينها؛ لكن الشعبويين يعتقدون بجازم الاعتقاد أنهم وحدهم من يمثل حق الشعب الحق.

2. على مستوى تصوّر «الشعب» نفسه: يرى الشعبويون أن من يواجههم لا ينتمي إلى الشعب الحقيقي، ويضعون مقام «الأخرين» [الأجانب، المجنسين...] ومنزلتهم ومكانتهم موضع تساؤل، ويطعنون في أمر «مواطنتهم» و«مواطنيتهم»؛ بحيث يرون أن كل «الأغيار» يعدّون بمثابة غير مواطنين أقحاح. وهذا التصوّر الذي تنفرد به النزعة الشعبوية هو ما يسمّيه فرنر: الاحتكار المعنوي لتمثيل «الشعب الحقيقي». فمن شأن الشعبوية أن تعلن على وجه الدوام ولا تكفّ عن إعلان ذلك: «أنا الشعب».

ويقيم فرنر ضرباً من «جنيالوجية» النزعة الشعبوية، فيميّز في تاريخها بين ما يدعوه: «ما قبل تاريخ الشعبوية» و«تاريخ الشعبوية» على الحصر. ويتمثل ما قبل تاريخ الشعبوية في أنظمة سياسية سابقة على الشعبوية (شأن «التوتاليتارية» و«الفاشستية» و«النازية») لكنّها تتقاطع معها في بعض السمات. غير أنه يرى أن ما كل نزعة شعبية تنحو منحى شمولياً [توتاليتارياً] بالضرورة. إذ قد تصاحب التوتاليتارية (في شكلها الفاشستي والنازي على وجه الخصوص) عناصر ثلاثة: التجنيد المستمر للمجتمع، تمجيد العنف، العنصرية العرقية، وهي عناصر قد لا توجد حتماً في النزعة الشعبوية. على أن ما يوجد في النظامين معاً (التوتاليتاري والشعبي) هو ادعاء أصحابها أنهم يمثلون «الشعب الحقيقي»، ويمثلون الشعب «حقيقة»؛ أي سمة «الاحتكار المعنوي والخلقي» لتمثيلية الشعب «الحقيقية». هذا فضلاً عن مناهضة النزعة التعددية، بينما في الديمقراطية لا يظهر الشعب إلا متعدداً (أطروحة هابرماس)، والعداء للديمقراطية التي لا يوجد فيها مفهوم عن شعب منسجم بالتمام والكمال، بينما الشعبويون يؤمنون بوهم «الانسجام الطبيعي» الذي يفترض في شعب معين يعدّونه شعباً خالصاً نقياً جوهرياً.

تأسيساً عليه، يرى فرنر أن الشعبوية إنّما تتسم، على العموم، بسمتين جوهريتين: 1- نزوع عدائي مستحكم ضدّ النزعة التعددية؛ إذ لا يفتأ لسان حال الشعبويين يردّد القول: «نحن ونحن فقط من يمثل الشعب». 2- عداء مستفحل ضدّ النزعة الديمقراطية، مع اعتبار «الشعب» فاعلاً في مستقبله، وإنشاء صورة رمزية للشعب «الحق»، مع السعي الدائم إلى التأثير فيه على نحو ما فعل برلوسكوني بامتلاكه

3. Jan-Werner Müller, Qu'est ce que le populisme ? Définir enfin la menace, Premier Parallèle, 2016.

لوسائل إعلام قوية خاصة. ومن هنا اعتقاد الشعبويين في فكرة «الأغلبية الصامتة»، وادّعاؤهم أنّهم هم من يمثلها ولا أحد سواهم. أو لم يقل دونالد ترامب مخاطباً الناخبين الأمريكيين: «إنّما أنا صوتكم»!

وقد ذهبت المفكّرة السياسية البلجيكية شانتال موف (1943-...)، في كتابها «وهم التوافق» (2016)، إلى أنّ الشعبوية تتحدّد من حيث هي طريقة في بناء الحدود السياسية: نحن/هم. وهي طريقة في بناء هوية سياسية عابرة للمجتمع. كما نزلت إلى القول إنّ النزعة الشعبوية السائدة نزعة يمينية. وتلقا ذلك دعت إلى «حركة شعبية» يسارية تقف ضدّ اليمين<sup>4</sup>. أمّا فرنر، فلا يؤمن بمفهوم «الشعبوية» بالنسبة إلى اليسار. فلا حاجة، في تصوّره، إلى شعبوية بوفق هذا المعنى. ولا ينبغي، عنده، تقليد الشعبويين بأيّ حال، بل ينبغي أحياناً تجاهلهم.

ويتساءل فرنر: هل الشعبوية تصحيح للديمقراطية التمثيلية بديمقراطية مباشرة؟ والجواب عنده كالتالي: الحال أنّ المسألة، عند الشعبويين، ما كانت مسألة استفتاء على من هو الشعب الحقيقي، بل إنّهم يصادرون، قبلاً وبدءاً، على من هو «الشعب الحق». وهنا يؤدي المخيال السياسي دوراً مهماً: يتخيّل الشعبويون شعباً «منسجماً» «متناغماً» «متسقاً»، يخلعون عليه صفات «النقاء» و«الطهر» و«البراءة» من كلّ ما من شأنه أن «يلوّه»، ويعدون أنفسهم هم من «يمثل» هذا الشعب، ووحدهم من «يجسّد» إرادته.

والحقّ أنّ للنزعات الشعبوية الحالية سياقاً تتساق فيه. إذ أدّت مسألة «الانفتاح» و«الانغلاق» دوراً أساسياً في تغذية النزعة الشعبوية: ذلك أنّ موجة العولمة العاتية الجارفة، وتكوّن ثقافة عالمية عابرة للحدود مدمّرة للخصوصيات، دفعت بالشعبويين إلى اللعب على وتر «الترهيب» من الغير و«التخويف» به ومنه؛ ومن هنا كان «رهاب الأجنبي». كما أنّ الشعبويين يلجؤون إلى توظيف «رأسمال رمزي» هو ما يسمّونه «الأغلبية الصامتة» مدّعين أنّهم هم من يمثل هذه الأغلبية التي يخلعون عليها كلّ صفات البراءة والمظلومية والنزعة الأضحوية.

وقد وجدت أوروبا اليوم نفسها أمام خيارين اثنين لا يكاد يوجد لهما ثالث: إمّا حكم التكنوقراط، أو حكم الشعبوية، إمّا «الفكر الواحد» أو «الفكر الشعبي». ومنطق «إمّا» و«إمّا» هذا ظهر، مثلاً، في مسألة العملة الأوروبية. وفي كلتا الحالتين ثمة استبعاد للنقاش، ونفي لتبادل الحجج، وإنكار للتعدّد؛ ما تنشأ عنه بالضرورة ألوان من الحرمان من الحقّ في أخذ الكلمة. هذا مع تقدّم العلم أنّ «الديمقراطية» لا تعني، بالدرجة الأولى، الحقّ في المشاركة في الانتخابات، وإنّما أن تتاح للمرء فرصة لعرض أفكاره وإقناع الآخرين، وأن يتصالح مع نفسه بقبوله الهزيمة متى حدثت.

ومن هنا يستتج فرنر أنّ من شأن التكنوقراطية أن تنشأ عنها الشعبوية. وهذا ظاهر في العبارة التي لطالما تتردّد على ألسنة أنصار الشعبوية: «إنّهم لا ينصتون إلينا!» ما يعني أنّ فرص الاختيار قد تقلصت، وذلك أمام أنظمة تحوّلت -بفعل إيلاء الأولوية للشأن الاقتصادي على الأمر السياسي- إلى أنظمة تكنوقراطية تشتغل تحت يافطة سياسية. فمثلاً، تكاد تتشابه الإجراءات المالية بين أغلب وزراء المالية الأوروبيين؛ بحيث يمكن استبدال بعضهم ببعض: تشابهت الأبقار علينا.

وفي الجملة، ينبى هذا الأمر عن أنّ الشعبوية علامة على «أزمة التمثيلية»: من يمثّل من؟ وكيف؟ وإلى أيّ حد؟

ويطرح صاحب كتاب «ما الشعبوية؟» «بديلاً» في تصوّر مقاومة النزعة الشعبوية والخروج منها:

4. Chantal Mouffe, L'illusion du consensus, Paris : Albin Michel, 2016, p. 53 sq.

لا توجد وصفات سهلة لتجاوز النزعة الشعبوية. فلا يمكن مواجهة الإقصاء بإقصاء مضاد. وذلك لأن من شأن هذا الإقصاء أن يعزز دوماً تطلّعات ودعاوى وشكاوى الشعبويين بأنهم مقصيون؛ إذ لا يزالون يرددون القول: «النخب لا تصغي إلينا»، ولا وجود لنقاش ديمقراطي، وإنّ هناك موانع ومحرمات وتابوهات للنقاش تقيمها المؤسسة الرسمية المتمكنة.

1. يتساءل، بدءاً، هل الشعبوية «مرض» يصيب الديمقراطية؟ وقبل ذلك هل هي، أولاً، «مرض» بإطلاق؟ وأطروحة فرنانو لا يمكن اعتبار الشعبوية «مرضاً» أو علامة على «مرض» (Pa-thologie). وهو يدعو إلى التوقف عن «تمريرها»؛ أي عن عدّها مرضاً. فعنده ما زالت الديمقراطية نظاماً يشتغل بهذا القدر أو ذاك، وبهذه الوتيرة أو تلك، على نحو ما أبان عنه الأمر في تجربة اليونان وإسبانيا الأخيرة.

2. عنده أنّ لا يمكن الردّ على نزعة معاداة الديمقراطية بمعاداة للديمقراطية؛ أي أنّ لا يمكن التخلّص من الشعبوية بقمعها، وإنّما بالعمل على إزالة أسبابها، ومن هذه الأسباب هيمنة النزعة التكنوقراطية على الشأن السياسي.

3. وعنده أيضاً أنّ لا يمكن اعتبار الشعب قابلاً للاختزال إلى تعريف واحد، فالشعب بطبيعته متعدّد أو تعدّدي، ولا يحقّ لأيّ حزب كان أن يقول: «أنا الشعب».

4. على أنّ لا يمكن منع الأحزاب الشعبوية؛ لأنّ من شأن ذلك أن يقوّيها؛ وذلك بأن يمنحها «تعلّة» و«عاذرة» و«ماحلة» إلى نقد الديمقراطية.

5. لا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، رفض الاندماج في أوروبا، وقد صار العديد من أنظمتها السياسيّة شعبويّاً (النمسا، بولونيا، إيطاليا...).

وبالجملّة، لا توجد وصفات سهلة لتجاوز النزعة الشعبوية. فلا يمكن مواجهة الإقصاء بإقصاء مضاد. وذلك لأنّ من شأن هذا الإقصاء إن هو اتخذ القرار بشأنه - أن يعزز دوماً تطلّعات ودعاوى وشكاوى الشعبويين بأنهم مقصيون؛ إذ لا يزالون يرددون القول: «النخب لا تصغي إلينا»، ولا وجود لنقاش ديمقراطي، وإنّ هناك موانع ومحرمات وتابوهات للنقاش تقيمها المؤسسة الرسمية المتمكنة. لا بدّ إذاً من مناقشة الشعبويين.

على أنّ فرنانو يضع لهذه المناقشة أخلاقيّة حتى لا تسقط في لعب لعبة الشعبويين أنفسهم؛ فالحديث إليهم ليس كحديثهم هم؛ أي الحديث بلغتهم. وهي أخلاقيّات تقوم على المبادئ التالية: لا يمكن قبول لعبتهم الاختزاليّة، ولا الموافقة على طريقة عرضهم للمشاكل (كقول أحد الشعبويين الفرنسيين: لدينا مليوناً عاطل ولدينا مليوناً مهاجر، فلنطرّد المليون المهاجر، ولنحلّ محلّهم المليون عاطل...). لا بدّ من وضع خطوط حمراء: مثلاً ادّعاء وجود مؤامرة، أو كانت داخلية أم خارجية، على نحو ما ينطق به دوماً لسان حالهم: لا يمكن أن نخسر الانتخابات، وإذا ما حدث أن «خسرنا»، فإنّ وراء الكواليس نخباً فاسدة متآمرة، وفساداً انتخابياً، وتزويراً للانتخابات (على نحو ما ادّعاء ترامب قبل ظهور النتائج التي كذّبت مزاعمه...). كما لا يمكن اعتبار أنّ كلّ المشاكل إنّما هي مشاكل تتعلّق بالهويّة؛ وبالتالي القول: إذا طردنا الوافدين علينا، حللنا المشكلة الاقتصاديّة والاجتماعيّة! فضلاً عن ضرورة التشكيك في الوعد الذي تقطعه النزعة الشعبوية على نفسها والذهاب إلى أنّ هناك انسجاماً تاماً للشعب، بحيث لا يوجد هذا الانسجام، في الحقيقة، إلّا في التخيّل السياسي للنزعة الشعبوية.

### الشعبوية وأزمة السياسي

يمكن قراءة تنامي النزعات الشعبوية على أنها «أعراض» عن «أزمة» عميقة كان قد نبّه إليها أحد مفكري السياسة غير المعروفين في العالم العربي. وكان قد كتب رجل السياسة والباحث البريطاني وليام والدغريف (William Waldgrave) (1946-...) مقالة تكريمية بعد وفاة المفكر السياسي البريطاني برنارد كريك (Bernard Crick) (1929-2008) - صاحب كتاب «أوجز المداخل إلى [مفهوم] الديمقراطية» (2002) - وذلك بعد أربعة أعوام، حملت من العناوين العنوان الإشكالي المثير: «لماذا ما زلنا نحتاج إلى برنارد كريك» (2012)<sup>5</sup>؟ وقد رأى الناقد في هذه المقالة أن كتاب برنارد كريك «في الدفاع عن السياسة» (1962) يُعدّ بحق من بين أهم وأفضل الكتب التي قدّمت بلسماً شافياً ضد الأمراض التي قد تصيب السياسة ومنها مرضان: النزعة التكنوقراطية والنزعة الشعبوية - كتب له أن ينشر في تاريخ الفكر السياسي الغربي برّمته.

وقد كان برنارد كريك كتب هذا الكتاب الرائد بعد أن أتى حين من الدهر على مثقفي الغرب والرأي العام الغربي عامّة صاروا يعدّون فيه «السياسة» - بعد حربين عالميتين مدمرتين، وسيطرة أنظمة سياسية شمولية وطغيانية وديكتاتورية فتاكة، وتورط العديد من سياسيين الغرب في فضائح ممارسات فساد وإفساد للحياة السياسية مجلجلة - لعبة من رجس الشيطان فذرة، فكان أن آل حال المدافع عن «السياسة» و«الشأن السياسي» - والحال هذه - كحال «محمي الشيطان». فما بالك إن هو ذهب برنارد كريك - في كتابه هذا - إلى اعتبار أن السياسة أمر حيوي، بل هي أهم نشاط يمارسه البشر على الإطلاق؟

إنما الحاجة إلى برنارد كريك هي، أولاً وقبل كل شيء، الحاجة إلى السياسة. إذ كتب الرجل ما كتب وقد أمست فكرة تروج بين الكثير من الأوساط مفادها أن بمكنة الإنسان أن يحكم من غير ما حاجة إلى السياسة. أو ليس «العلم» و«التقنية» كفيلا بأن يحلّا كلّ مشاكل البشرية، بما في ذلك المشاكل السياسية، من غير ما حاجة إلى سياسة وساسة؟ هو ذا جوهر دعوى النزعة «التكنوقراطية»، التي تروم أن تحكم الناس بتوسّل «تقنيات» للحكم ترى أنها لا يمسه باطل، والتي يمكن تلخيص شعارها في القول: «أخرج، يا هذا، الساسة من السياسة، ودع الخبير وحده يتصرّف. أنها لكم سوف تسعد وتمنّا!» الحلّ إذا كلّ الحل يكمن في أن تدع الحكم للخبراء والتقنيين والفنيين والمهندسين والأطباء وعلماء الاقتصاد ورجال الأعمال، فإن أنت فعلت، هنتت وسعدت.

والحال أن حاجتنا إلى برنارد كريك تبدأ من حيث يظهر عوار هذا النمط من النظر، ومن حيث يفشل نموذج حكم التكنوقراط أهل التخصص الفني من الكوادر العليا - الذي أثبت في العديد من المناسبات العجز الذريع، وعلى الرغم من ذلك ما زال يجد من يدافع عنه اليوم، ولاسيما في أزمنة الشدائد السياسية. ومما طمّ الوادي على القرى أن النزعة الشعبوية أتت لتعدّ نفسها بديلاً لفشل النموذج التكنوقراطي الذي لا يدع للناس من خيار يختارونه؛ ومن ثمّة من سياسة. ههنا نحتاج إلى برنارد كريك لكي يذكّرنا بأن المشاكل السياسية (التعددية، المواطنة، المشاركة، تدبير الاختلاف...) ما كانت من الشأن الفني [التقني] المحض في شيء. وإنما يتمثل «كنه» السياسة، عنده، في ما يأتي: «يمكننا تعريف السياسة - أبسط تعريف يكون - بوصفها النشاط الذي يستهدف الحصول على التوافق وإقامة التصالح بين مختلف المصالح ومتباين المنافع في وحدة حكم معين؛ وذلك عبر تفويض مختلف الأطراف قسطاً من السلطة يتناسب ودورهم في رفاهية الجماعة أو الأمة وبقائها»<sup>6</sup>. وتبعاً لذلك، كانت السياسة أمراً «حيوياً» و«مصرياً». وهي التي تضمن صيرورة الأمم صيرورة سلمية وسليمة، كما أن عليها تتوقّف مصائر الأمم: فإمّا إلى سلام داخلي وخارجي، هو ذا مقتضى السياسة، وإمّا إلى حرب أهلية أو دولية، هو ذا مقتضى ما صار يسميه بعض المفكرين السياسيين المعاصرين: اللاسياسة.

5. William Waldgrave, "Why We Still Need Bernard Crick", in the Political Quarterly, Vol. 83, No. 4, October-December 2012.

6. Bernard Crick, in defence of politics, the University of Chicago press, Chicago/London, 1962, p 16 - 17

فهذه حاجة أولى إلى السياسة في زمن التكنولوجيا، وذلك بوصفها حاجة إلى من يذكّرنا بأن السياسة فنّ تحقيق المصالحة والتوافق والتراضي، وما كانت هي من المشاكل الفنية التقنية - التي من شأنها أن تعالج بمعالجة «موضوعية» و«فنية» - في شيء، ولا ينبغي لها أن تُعدّ كذلك.

وثمة حاجة أخرى ثانية إلى الرجل تتعلّق، هذه المرّة، بمسألة «الديمقراطية». والذي عند برنارد كريك لكي يقوله لنا، بهذا الصدد، والذي ما فتى يكرّره منذ كتاب «في الدفاع عن السياسة»، هو الآتي: كلاً، ما كانت «الديمقراطية» كلمة سحرية بمكنتها حلّ كلّ معضلات السياسة. وليس يمكن لأيّ نظام أن يفلت من لفحة المشاكل السياسة ما إن يعلن أنه «ديمقراطي» أو ما إن يتبنّى «الديمقراطية». ما الديمقراطية في جوهرها إلا تقنية سياسية قد خلعت من قبلها، ولربّما ستأتي بعدها، تقنيات سياسية أخرى. وباعتبار الديمقراطية «تقنية»، فإنّها، شأنها في ذلك شأن سائر التقنيات، تكون نافعة إن هي أُعملت في محلّها، وتستحيل كارثية إن هي أُسيء استخدامها.

ولعلّ من أبين أساليب سوء استخدامها «النزعة الشعبوية» القائمة على دغدغة عواطف الناس واستدرار رضاهم. فلطالما حدّثنا برنارد كريك من مغبة السقوط في هذا المنزع الفتان الذي يشبه جزيرة «سيرسي» اليونانية التي تحكي المرويّات الإغريقية القديمة والأساطير أنّها كانت تسحر الرجال بصوت حورياتها الفاتنات، حتى إذا ما هي تمكّنت منهم سلبتهم عقولهم وتركتهم صفر العقول، إذ ليس من شأن المرء أن يكون «ديمقراطياً» إن هو اكتفى بأن يصيح السمع إلى ما تريده «الأغلبية»، وعمل على أن يمنحها ما تريد.

كلّما، ما كانت هذه غاية رجل السياسة، وليس ينبغي له؛ وإلا استحال هو إلى طاغية، وأيّ طاغية! وقد استشهد برنارد كريك بتشرشل الذي قال في آخر مؤتمر صحفي قيّض له أن يعقده ببوسطن، في الوقت الذي كان فيه الرئيس إيزنهاور حائراً محرجاً في أمر ما يفعله في شأن تأيين السناتور الأمريكي المثير للجدل ماكارثي: «إنّ رجل السياسة الذي لا يستطيع أن يتحمّل تدني الشعبوية ليس يستحقّ هذا الاسم».

هذا ولطالما نبّه صاحب «في الدفاع عن السياسة» على أنّ فهم السياسة - على نحو ما صارت تتحدّث به صحافة مردوخ، المماثل للنحو الذي كانت تتحدّث به عنها صحافة الثلاثينيات من القرن الماضي التهيجية الفضائحية القائمة على مبدأ: «اكتشف، أيها السياسي، ما يرغب فيه الناس، وحققه لهم تحقيقاً!» - إنّها هو فهم للسياسة لو أخذ وطبّق لكان كفيلاً بأن يدمّر المجتمع الحرّ التعددي التسامحي المعقد التركيبية لطبع متأصل فيه، وأن يجعل النزعة الشعبوية تتجاذج كلّ الدول الاجتياح الذي لا سيطرة عليه.

وثالث الدروس، التي يمكن أن يفيدها المرء ممّا كتبه برنارد كريك في «السياسة» و«الديمقراطية»، إنّها هو انقشاع الوهم الساذج الذي لطالما اعتقد فيه رجال السياسة بالغرب لما هم عدّوا أنفسهم دعاة واعظين ومرشدين لغيرهم من الشعوب، وكان أن صيروا الديمقراطية دعوة قدسية... وكان أن ذهبوا إلى الاعتقاد بأنّه يكفي الدول، التي ترغب في التحوّل إلى الديمقراطية، أن تلجأ إلى الاستعاضة عن طاغية معزول بصندوق انتخابات يراقبه مراقبون أجنب، حتى تستحيل هي، ببركة من الصندوق المقدّس، إلى ديمقراطية، وأنّه ما إن يتمّ إنجاز الانتخابات حتى يتفتق المجتمع المدني من تلقاء نفسه أو ينشأ عفواً الخاطر، كما تنشأ الفطر هكذا فجأة عن غدارة. وقد نسي هؤلاء أنّ الاستفتاءات على الشؤون السياسية مثلها يمكن أن تكون أدوات للديمقراطية فإنّه قد يحدث أن تتحوّل إلى مسرحيات هزلية في أيدي الطغيان، إذ ما فتى الرجل يذكّرنا، بهذا الصدد، بأنّ هتلر كان قد حصل من الموافقة الشعبية عام 1940 لمواصلة الحرب على عدد أكثر ممّا كان قد حصل عليه تشرشل في انتخابه!

وهكذا يمضي برنارد كريك قائلاً: «لربّما كانت الديمقراطية اللفظة الأكثر تشوّشاً في عالم الشؤون العامة». وأطروحته بهذا الصدد بادية منذ البداية: الديمقراطية إن فهم منها بالفهم الواسع أنّها آليات تُتخذ - شأن صناديق الاقتراع - غير كافية وحدها. إن هي فهمت الفهم الليبرالي ما كفت: «لئن كانت الديمقراطية، بحسبانها حركة اجتماعية، قد انبغى أن توجد في كلّ أشكال الحكم السياسي الحديثة

تقريباً، فإنها، إن هي أخذت وحدها منعزلة باعتبارها مسألة مبدأ، قد تدمر السياسة، وذلك لأنَّ الغالب عليها أن يفهم منها حكم الأغلبية، كيفما كان رأي هذه الأغلبية، أشيوعية كانت أم فاشستية أم غير ذلك...، وفي هذه الحال، إنَّ: «الحاجة إلى الديمقراطية، وقد تمَّ عدُّها مجرد آلة حكم، من شأنها أن تخلق الحاجة إلى صنع الشعبوية، ودغدغة عواطف الجماهير وذلك هو جوهر الشعبوية- وصنع التوافق المزيف، وتدمير كلِّ معارضة»<sup>7</sup>. ومن هناك، فإنَّ من شأن هذه الأنظمة المدعوة «ديمقراطية»، وقد استبدت بها فورة الشعبوية وحميتها، ألاَّ تؤدي بالأنظمة الحرة إلى الاستقرار، وإنما بالصدِّ من ذلك أن تقوي الأنظمة غير الحرة، بل هي التي من أمرها أن تجعل التوتاليتارية بالأنظمة الشمولية أو الكليانية (أنظمة هتلر وموسوليني وستالين النازية والفاشية والشيوعية)- أمراً ممكناً. وقد عبَّر المفكر السياسي عن هذه المسألة بالعبارة: «من شأن الديمقراطية أن تكون غيرورة من الحرية السياسية، ومن أمر الحرية السياسية أن تخشى الديمقراطية». وكان أن استشهد لهذه المناسبة برأي المفكر السياسي الفرنسي ألكسيس دو توكفيل (1805-1859) الذي يقول فيه: «لئن هو حدث أن تحطمت مؤسَّسات أمريكا الحرة، فإنَّه ينبغي عزو ذلك إلى القدرة الخارقة التي تملكها الأغلبية». ثمَّ إنَّه خلص إلى القول في أمر فصل المقال في ما بين الديمقراطية والسياسة من اتِّصال وانفصال: «فإذا، الديمقراطية إن نحن نسبنا إليها أجمل المعاني التي نودَّ أن ننسبها إليها- إن كنا نقدِّر الحرية والاختيار الحرَّ والنقاش والمعارضة والحكم الشعبي، كلِّ هذه الأشياء مجتمعة، إنَّها هي شكل من أشكال الحكم، وليست شيئاً يمكن تأميله في كلِّ مرحلة من مراحل تطوُّر بلد أو في كلِّ ظرف أيّاً كان. وعادة ما تعني السياسة الاكتفاء بأقلِّ ممَّا نرغب فيه، وذلك لأنَّنا نرغب أيضاً في أن نحيا من غير عنف أو خوف دائم من العنف الذي قد يواجهنا به أناس يريدون أشياء أخرى. لكن الديمقراطية، بمعناها التاريخي والسوسيولوجي الأوضح، إنَّها هي سمة من سمات الحكومات الحديثة، أكانت حرة أم غير حرة»<sup>8</sup>.

وبالجملة، حين يكون من الممكن أن تسمي الديمقراطية متوائمة مع السياسة، فإنَّ السياسة، بالفعل، تصحى لا تأمل أن توجد من دون الديمقراطية؛ لكنَّ السياسة تحتاج إلى أن يدافع عنها في العديد من الأحيان ضدَّ الادِّعاءات الحصرية للعديد من تصوُّرات الديمقراطية التي يمكن أن تقود إمَّا إلى استبدادية ديمقراطيات الشعب-الديمقراطيات الشعبوية [الشعبوية]- أو إلى فوضى سياسية عارمة... ذلك أنَّ الديمقراطية محض عنصر ضمن عناصر السياسة، فإن هي سعت إلى أن تستحيل كلَّ شيء، دمَّرت وقتها السياسة، محوِّلة بذلك التناغم الاجتماعي والقيمي المطلوب إلى توحيد قسري عنيف.

7. Ibid, p 54.

8. Ibid, p 68.

2019

مؤمنون  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

# مصدر حديثا

كتاب مترجم

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
www.library.mominoun.com



الأخلاقيات الغائية عند فخر الدين الرازي  
أيمن شحاده  
The Teleology Ethics of Fakhruddin al-Razi  
Ayman Shuhada

لاقي، برزت خلالها مجموعة من النظريات الأخلاقية المتباينة، عند الفلاسفة والمفكرين المتكلمين الذين الرازي، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه قدمها المؤلف قبل سنوات بجامعة أكسفورد. وتروم هذه الدراسة إثارة الفضول إلى المزيد من البحث في تفكير الرازي عموماً، باعتبارها أحد أهم الباحثين في الأخلاق في التاريخ الإسلامي، وأحد المفكرين الأكثر تأثيراً، لكن الأقل تناولاً بالدراسة. فقد عرفت النظريات الأخلاقية المتباينة، عند الفلاسفة والمتكلمين في العصور الوسطى، من النظريات الكلاسيكية في مجال الأخلاقيات والبحث في العقل الإلهي وأهله الأخيرة بصفة عامة، بينما اهتم الفلاسفة بموضوعات من قبيل تغير الطبع والبيئة والمناقشات المعيارية العامة للسلوك البشري. وفي هذا الإطار، وفي خضم بحثها لتبادل تفكير أكثر حرية، بل ساهم في الاندماج بين الكلام والفلسفة. وقد ظهر ذلك جلياً في هذه الدراسة تحليلاً لفهم أهم أوجه تفكير الرازي، ونظريته الأخلاقية، وكشفاً عن أهم نظريات الأخلاقيات المتطورة وأصلية، واثقة وبإلمام بالتناسق أيضاً.

أيمن شحاده، حاليًا رئيس فريق البحث في العلوم الإنسانية في جامعة نيويورك - أبوظبي، نشر في تاريخ الفكر الإسلامي، رئيس تحرير مجلة SOAS، لندن. أستاذ في مدرسة التاريخ والأديان والفلسفات في جامعة SOAS، مؤلفة ماجدولين النهيبي، ككتوارة في اللسانيات العربية سنة 1999، أستاذة بكلية علوم التربية، جامعة الخامس بالرباط، باحثة في معهد الدراسات والأبحاث للتعريب سابقاً، مؤلفة بحثية في اللسانيات والتدريس والتربية، عضو فرقة ومختبرات للبحث ومسقة مشاريع في البحث طبر وطنياً ودولياً.

أيمن شحاده  
الأخلاقيات الغائية  
عند فخر الدين الرازي  
ترجمة  
ماجدولين النهيبي

مؤمنون  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

## الشعب: دلالات ومفارقات

عادل حدجامي\*

«حيث ينتهي التوحد، يبدأ هرج الساحة، وحيث يبدأ هرج الساحة، يبدأ ضجيج المهرجين المهرة وأزيز الذباب السام. أفضل أشياء العالم لن تساوي شيئاً ما لم تتمثل في شخص فرد: والشعب يُسمّى هؤلاء الذين يمثلون تلك الأشياء الرجال العظام. الشعب لا يفهم ما هو عظيم فعلاً، أي ما يكون خلافاً مبتكراً، بيد أنه ميّال إلى المجسدين والمهرجين ممن يزعمون تجسيد الأشياء العظيمة. العالم يدور حول مبتكري القيم الجديدة، وإليهم يستند وعليهم يتوقف، وإن بشكل غير مرئي، أمّا الشعب والمجد، فيلفون حول المهرجين: وهذا ما نسمّيه «سير العالم المعتاد». الممثل المهرج رجل حاذق وذكي، لكنّه ينقصه الوعي بحذقه وذكائه، إذ هو، ودائماً، لا يؤمن إلا بما يدفع الآخرين للإيمان والثقة به هو. غداً سنراه يتحوّل نحو اعتقاد آخر، وآخر ثالث بعد غد. إذ هو كذلك، وكما الشعب تماماً، متقلّب المزاج متغيّره، شديد يقظة الحواس. سنده الإبهار، وسبيله في الإقناع التشويش، وأمّا أفضل حججه، فهي الدم».

فريدريك نيتشه

«هكذا تعتقد أن أنت أيتها الشعوب الجديدة أنك لا تملكين عبيداً، بيد أنك أنت هي المستعبدة بحق... وأنا هنا لا أدافع عن نظام الرقيق، ولا أنه ينبغي أن نمتلك عبيداً... بل أنا أبين فقط الأسباب التي تجعل هذه الشعوب التي تعتبر نفسها حرّة تمتلك «نواباً» عنها، ولماذا تكن الشعوب القديمة تمتلك نواباً أو ممثلين؟ مهما يكن من أمر، فإن أيّ شعب كان، وفي اللحظة التي سيسلم فيها لنواب ينوبون عنه أمره، سيفقد حرّيته، إنه لن يبقى بعدُ حرّاً».

جان جاك روسو

### عتبة:

يكشف التفكير في مسألة الشعبوية، أو النزوع الشعبي، عن مفارقة من شقين: الأول منها نظريّ متعلّق بالدلالة والمعنى، والثاني عمليّ متعلّق بالممارسة والفعل، أمّا فيما يتعلّق بالشقّ الأول، فهو ظاهر في التسمية عينها، إذ إن الشعبوية تعني حرفياً «الانحياز للشعب» أو الاستناد إلى قناعاته، بل الالتحام به «مباشرة»، ضدّاً على كلّ «الموانع» التي «تستلبه» وتمنع تحقّقه، والتي قد تصير أحياناً هي مؤسّسات الدولة عينها، كلّ هذا بمبرّر واحد، عند القائلين به، وهو «أسبقية» الشعب في الوجود على «غيره» من المؤسّسات، إذ إن الشعب غاية المؤسّسات وسائل، هكذا وجب الانتصار للشعب دائماً، خصوصاً حين تتغول الدولة حتى تصير وحشاً يعود في «أصوله» فيأكلها، وحش وصفه أحدهم، في تشبيهه المشهور، بأنه الأكثر برودة من بين كلّ الوحوش. على هذا الاعتبار تصير الشعبوية شيئاً متعلّقاً بالديمقراطية، بل لعلّها تكون هي الديمقراطية عينها، من جهة ما أن الديمقراطية تعني، هي كذلك، «قوة الشعب» وهيمته وألويته،

\* أكاديمي من المغرب.

الشعبويّة إن كانت نظرياً تعني الانتصار للشعب مطلقاً، فإنّها عملياً تنتهي بنا إلى نقيضها، أي إلى «نفي الشعب» في مقابل إثبات حزب أو شخص، وهو ما تشهد به كلّ التجارب على مرّ التاريخ. هكذا يؤول الانتصار النظري للديمقراطيّة، والانحياز الخطابي للجماهير، إلى إنتاج نقيضها عملياً، أي إلى إنتاج الطغاة.

بل قد نزيد ونقول إنّها (الشعبويّة) «أفقه» الأقصى (الديمقراطيّة) وأناها الأعلى، أليس معنى الديمقراطي، الحرفي كذلك، هو «سيادة الشعب» في كلّ الأحوال؟

بيد أنّ الشعبويّة إن كانت نظرياً تعني الانتصار للشعب مطلقاً، فإنّها عملياً، تنتهي بنا، وهذا هو الوجه الثاني للمفارقة، إلى نقيضها، أي إلى «نفي الشعب» في مقابل إثبات حزب أو شخص، وهو ما تشهد به كلّ التجارب على مرّ التاريخ. هكذا يؤول الانتصار النظري للديمقراطيّة، والانحياز الخطابي للجماهير، إلى إنتاج نقيضها عملياً، أي إلى إنتاج الطغاة، وهذا ما وعاه الفلاسفة منذ البدء، وهو ما يبرّر حديث كثير منهم، في نظرنا، عن كون ميولات «الجماهير» المرسلّة، لا يمكن أن تتحقّق عملياً إلا في الفوضى (أفلاطون)، أو في استبداد «طاغية قادر على جبر نفوس الحشود الكسيرة» (سبينوزا).

هل يصير الدفاع عن سياسة يسود فيها الشعب إذا شيئاً «مستحيلاً»؟ وهل تصير الديمقراطيّة «الحقيقيّة» أمراً غير ممكن؟ وهل تصير السياسة، في حدود قصوى، مجرد تمكين لـ«تواطؤات- حدود» متساوية كلّها أخلاقياً، بما أنّها مجرد تدبير لقوى بنظم، وليس اختياراً يفاضل بين نماذج بقيم؛ تدبير يحدّد كلّ عصر أفق إمكانه ومعايير تحقّقه، وفق ضربات حظّ لا تفتأ تعيد نفسها في كلّ لحظة؟

لن نتعلّق ببسط هذا الأمر في هذه الورقة، أو على الأقلّ لن نتعلّق بالنظر فيه الآن، لأنّ من شأن ذلك أن يذهل بنا عن القصد وينحو بنا إلى أنحاء بعيدة الغور تكاد تلامس أسئلة الأسس والإمكان، وهو ما يتجاوز طموح هذا المقال «العملي» المحدود؛ لهذا سنقتصر نظرنا على المفارقة الأولى، وعلى محاولة إيجاد «حلّ» أو تسوية عملي لها، بأن نحاول التفكير في «إمكان» ديمقراطي لا يكون «شعبويّاً» بالضرورة؛ إمكان يجزّر الديمقراطيّة، فلسفياً من هذا التناقض الذي ينخرها، وهذا يبدو لنا ممكناً، إن نحن توجّهنا إلى المفاهيم، وحوّلنا أن نستشكل، على الأخصّ، هذا المفهوم الذي ما فتى يتكرّر معنا أعلاه، وإن ضمناً، دون أن نسائله، نقصد مفهوم الشعب.

### نحو شعب «لم يوجد بعد»:

لا يجد الباحث، في المستوى المعرفي الخالص، مفهوماً مستقرّاً لتسمية الشعب، صحيح أنّنا قد نجد «استعمالات»، من مثل استعمال الأنثروبولوجيين له في سياق ما هو ثقافي قيمي، أو الجغرافيين فيما هو بشري إحصائي، بل حتى «بعض» الفلاسفة فيما هو ماهوي أو أصلي من مثل «المصير والدم»، ولكننا في المحصّلة، ومهما دققنا، لا نجد غير «استعمالات»<sup>1</sup>. على أنّ هذا الأمر لا يظهر بأوضح ممّا يظهر به في الاستعمال «السياسي» لهذه العبارة، إلى الحدّ الذي قد نقول معه: إنّ الفكر السياسي، في مجمله، لم يكن، وفي كلّ تاريخه الطويل، إلا محاولة لتحديد معنى الشعب هذا، حتى وإن جاء هذا التحديد ثابواً في أسئلة أخرى، لعلّ أهمّها محاولة تفسير علاقة الحاكم بالمحكوم، والسيد بالمسود، والقائد بالشعب، أو على الأصحّ تبرير هذه العلاقة، من جهة ما أن كلّ هذا الفكر تعلّق، في الحقيقة، بسؤال واحد وحيد، وهو: كيف أنّ الأقوى نظرياً (الشعب) يخضع عملياً، وبشكل يكاد يكون «طبيعيّاً»، للأقلّ والأضعف منه؟ أو كيف يحصل، بصيغة أخرى مختلفة قليلاً، أنّ الناس، كما عبّر سبينوزا، «يجهتدون في الدفاع عن عبوديتهم، وكأتمهم يدافعون عن حرّيتهم عينها؟»

1- انظر بهذا الخصوص مثلاً كتاب جيرار بر، التباسات الشعب:

Gerard Bras, de Les ambiguïtés du peuple les éditions Pleins Feux, Paris, 2008.

وما هذا السر الذي يجعلهم يدافعون ابتداءً، وهم الكثرة المتكثرة عددياً؟ والقوة المتغلبة فيزيائياً؟<sup>2</sup>

مهما كان من أمر الجواب، ومهما يكن من أمر التبرير، سلماً وإيجاباً، فالأهم في نظرنا هو أن كل حديث عن السياسة هو في النهاية حديث عن الشعب، أو عن «العلاقة» مع الشعب (جماعة المدينة بالتسمية القديمة). وعلى هذا الأساس يمكن، في نظرنا، أن نميز ونفاضل بين النظريات السياسية، أي على أساس «التفسير» الذي تقدمه لهذه العلاقة، وبالتالي القيمة والدلالة التي تعطيها للشعب فيها، هكذا نجد نظريات السيادة التي تحط من هذا الشعب، بمبرر الضرورة، لأن قوامه جمهور وغوغاء من الأضداد؛ للانقياد بـ«الطبع»، وأخرى ترفع من شأنه (النظريات «التعاقدية») على اعتبار أن هذا الشعب قادر، من جهة ما هو مجموع المواطنين الأحرار، على «قيادة نفسه»، حتى وإن توّسل بموظفين - لا قادة - ينوبون عنه في تدبير أموره، وفق مبادئ معلومة.

بيد أن هذه التحديدات كلها، في نظرنا، لا تفيد في حلّ المفارقة التي أتينا على بسطها ابتداءً، أي لا تسعف بشيء في تجاوز الإحراج الأصلي الذي بدأنا به، وهو إمكان «ديمقراطية ضد الشعبوية»، بل لعلها تزيحها، والعلّة في ذلك عندنا أن تجاوز هذا الحرج، وحلّ هذه المفارقة، هو أمر غير مستطاع، في تقديرنا، ما دمنا نحفظ الأمور في سكونها، وما لم نسلك سبيلاً «جذرياً» كليّة، وهو مراجعة هذا المفهوم (الشعب) كليّة، إلى حدّ الذهاب إلى القول: إن الشعب هو كيان، في الحقيقة، غير موجود، أو على الأقل لا يوجد دائماً، أو إن الشعب، في أفضل الأحوال، «لحظات». على أن هذه الرؤية ليست شيئاً نفترضه من عندنا افتراضاً، أو نتقول به بغير ما سند، بل هي أمر مسبق فلسفياً، وبمكنتنا أن نؤصل له بمراجع، بل ومن قلب التصور التعاقدي «الديمقراطي»<sup>3</sup> نفسه، أمر يمكن أن نرجع فيه إلى هذا الفيلسوف الذي «يتحدّث عنه الجميع، دون أن يعرفه أحد»، كما قال برغسون، نقصد صاحب (العقد الاجتماعي) جان جاك روسو.

### روسو المعلوم، روسو المجهول:

يؤثر عن كانط قول شهير مفاده أن روسو هو من نقل الثورة الكوبرنيكية إلى مجال العلوم الأخلاقية والقيم، والعلّة في هذا الحكم عند كانط، في نظرنا، قائمة في كون روسو الفيلسوف، الذي بيّن بأوضح ما يكون أمراً مهمّاً، وهو كيف أن السياسة صارت، بعد انصرام الكوسمولوجيا القديمة وما كان يتأسس عليها من قيم، هي المرجع الموضوعي الوحيد الذي يمكن أن نبني على أساسه إمكانات العيش المشترك في العالم الحديث؛ إمكانات لا تتحقّق إلا وفق منطق توافقي بين أطراف متساوية «أنطولوجياً» هي المواطنون الأحرار، إذ حين تنهار الضمانات المتعالية، ما يبقى من سند ممكن للناس إلا متح إمكانات عيشهم منهم هم أنفسهم. لهذه الاعتبارات، أي لهذا البعد المرجعي القيمي الذي يعطيه روسو للسياسة<sup>4</sup>، لا يحضر روسو، عند كانط، باعتباره فيلسوفاً حديثاً بين آخرين فحسب، بل بصير المدخل القيمي الأهم للعصر الحديث.

2- انظر في هذا الصدد مقدّمة كتاب رسالة في الألهوت والسياسة لباروخ سبينوزا، الترجمة العربية لحسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، 2008، ص

112.

3- ورد عند: Henry Guillemin، في محاضراته حول روسو، وهي مأخوذة من دروس برغسون الشفوية Henry Guillemin، Rousseau، première partie، وهي

موجودة على الويب ELR\_yTpR2yK

4- نستند في هذه الدراسة، من جهة الإحالة لا الإشكال، على نص «في العقد الاجتماعي» حصراً، والعلّة في ذلك هي أن بحث هذه المسألة في مجموع الكتب السياسية لروسو، ناهيك عن باقي الكتب التي هي كلها، ومن كلّ الأنحاء، حديث بصيغ أخرى عن هم السياسة والإنسان، لا يمكن أن يسعه بحث أو دراسة من هذا الحجم، لهذا اخترنا الاقتصاد على هذا النص، خصوصاً أنه مترجم ورائج عند القارئ العربي (ترجمة عادل زعيت، دار هنداوي للنشر، القاهرة، 2012). والإحالات التي سنقدمها كلها مأخوذة من النسخة الفرنسية عن هذا النص (الأعمال الكاملة، لا بلياد عند دار غاليمار، في خمسة أجزاء، الجزء الثالث) ثم نسخة دار فلاماريون لأهمية المقدّمة التي تحتويها والهوامش، كما سنثبت في حينه. شكل الإحالة سيكون بأرقام الكتب والفصول، حتى يسهل الرجوع إلى المقابل العربي. انظر على سبيل المثال ما ورد في الفصل الثامن من الكتاب الأول من «العقد الاجتماعي».

والحقيقة أن الناظر في كتب روسو، على تنوعها، لن يجد في مثل هذا الحكم كبير مبالغة، إذ إن روسو واحد من أعمق الفلاسفة، وهو ما وعاه عنه الألمان دون الفرنسيين، ولهذا الأمر أسباب ليس هنا مجال بسطها، على أن هذا العمق لا يظهر في شق من فلسفته بأكثر مما يظهر في فلسفته السياسية التي تظل، في تصورنا، وعلى عكس ما يعتقد، واحدة من أعقد الفلسفات، والعلّة في هذه الصعوبة عندنا هي أن الرجل ليس فيلسوفاً «تقريباً» ولا مفكراً «دعويّاً»، بل هو فيلسوف ذو طموح «جينالوجي» يأخذ بجذّ أسئلة الأسس، لهذا تأتي كتاباته مسكونة بتوتر ميتافيزيقي يجعلها أقرب إلى «النصوص» منها إلى الأبحاث، وهذا لا يكاد يستثنى منه عنده نصّ، بما في ذلك كتابه الرئيس في باب السياسة الذي هو «في العقد الاجتماعي»، إذ إن هذا الكتاب، على عكس ما تقدّمه القراءات السياسية المدرسيّة، لا يشمل على أيّ «تعاليم» قطعيّة أو وصايا نهائيّة، حتى أنه يكاد يكون كتاباً في «موانع» السياسة أكثر منه كتاباً في إمكاناتها، إذ لا يفتأ الرجل يراجع نفسه، وينسب ويتساءل، ولا يفتأ يفرغ للتاريخ، ويستدلّ بالأيام والرجال، دليلاً على «صعوبة الحديث في هذه الأمور»، وهذا ما يعطي في نظرنا هذا النصّ نفسه التراجمي القوي الذي ذكرناه<sup>6</sup>.

على أنه، إن كان من الصعب أن نقدّم تلخيصاً جامعاً لفلسفة روسو السياسيّة، أو لتصور كليّ عن نصّه الرئيس المذكور، فإنّه يمكننا مع ذلك أن نستشكل بعض «المبادئ النظرية» التي يعرضها الرجل، ونحن نعت هذه المبادئ بـ«النظرية» لأنّ كلّ شيء عند روسو يتقدّم باعتباره مجرد «نظر»، وأمّا الفعل والعمل، فهو لا يفتأ يشير في كلّ مرّة إلى أنه أمر محكوم بعناصر تتجاوز كلّ «فلسفة».

### الهدية كشرط، الحرية كغاية.

يصرّح روسو، ومنذ نصوصه السياسيّة الأولى، بأنّ همّه هو محاولة التفكير في إمكان عقد مدني يبيّن «مبادئ» الحقّ السياسي «الضروريّة» للاجتماع الإنساني. والحقيقة أن هذا الهمّ لم يفارق الرجل، إذ نجده يحضر في كلّ نصوصه، بما فيها «العقد»، كما هو مثبت في عنوان النصّ الفرعي نفسه<sup>7</sup>. على أن تسمية «المبادئ» ووسم «الضروريّة» هنا هي غاية في الأهميّة، لأنّها تبين أنّ طموح روسو ليس شيئاً متعلّقاً بأمر تدبيري خاص، بل هو متعلّق بما «يجعل الإنسان إنساناً»، وهذا، كما تقدّم، ليس إلا «السياسة»، إذ إنّ روسو، مثل أرسطو -ولو في سياق مختلف تماماً- لا يعتقد في إمكان إنسانيّة دون شرط المدينة.

### ما هي هذه «المبادئ» وكيف تتحقّق؟

مهما تعدّدت المبادئ وتنوّعت، فإنّها تؤدّي بنا إلى واحد أول رئيس هو الحرية، فالإنسان لا يترقّي في إنسانيّته، عند روسو، إلاّ بقدر

5. لروسو قصة خاصة مع فرنسا والمثقفين ورجال السياسة في عصره وما بعده، نتذكّر هنا الاضطهاد الذي تعرّض له في حياته الخاصة من طرف السلطة وجملة من المثقفين على رأسهم فولتير، اضطهاداً يتحدّث عنه هو شخصياً، وبهارة شديدة، في عدد من كتبه منها الصفحات الأولى من كتاب ريفري، ذهب إلى حدّ اتهامه بالجنون والخرف، ونتذكّر هنا الصراع الذي نشأ حول جثته وإدخالها للبانثيون. وهناك عدد من الدراسات التي تعرّضت لهذا الموضوع منها:

D. Bensoussan, La maladie de Rousseau, Paris, 1974.

J. Starobinski Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle, Paris, Gallimard, (1971).

انظر كذلك العدد السابع عشر من مجلة Reliance، الذي صدر سنة 2005، والذي خصّص لهذا الموضوع.

بالنسبة إلى كتب روسو، انظر الكتاب الأوّل من rêveries d'un promeneur solitaire ثمّ الكتاب السادس مثلاً من نصّ اعترافات. أمّا في ألمانيا، فالأمر كان دائماً مختلفاً، فروسو مثل أحد أهمّ مراجع المثاليّة الألمانيّة، من كانط إلى كاسير، مروراً بهيغل وفيخته، انظر في هذا الصدد مقدّمة النسخة الفرنسيّة لنصّ «العقد الاجتماعي» المنجزة من طرف برونو بيرناردي، دار فلاماريون، باريس، 2001، ص 8.

6. هذه الروح نجدها على طول الكتاب، انظر مثلاً الفصول الأولى من الكتاب الأوّل من «العقد»، ثمّ الفصل العاشر من الكتاب نفسه.

7. العنوان الكامل للكتاب هو:

Du contrat social ou principes du droit politique, par J.-J. Rousseau, citoyen de Genève.

ما يحفظ من حرّيته، لهذا، فإنّ الرهان، في مستوى ثانٍ، سيصير هو كيف يمكن أن نفكر في «عقد»، أي في نظام سياسي، تكون الغاية فيه هي حفظ الحرّية؟ على أنّ هذا الشغف بالحرّية والانهمام بها عند روسو لا يردّ لاعتبار قيمتي يخصّ قناعات الرجل «الفلسفية» الخاصّة فقط، كونه كان مثلاً، وكما يصرّح من بداية الكتاب، منشغلاً دائماً بسؤال: «لم يولد الإنسان حرّاً، ثمّ يصير كما نراه، وفي كلّ مكان، في القيود... بعد ذلك؟»<sup>8</sup> ولا حتى لاعتبارات أخرى نجد بعضها مبثوثاً في آخر سيرته الذاتية، أو في الصفحات الأولى من مذكرات رؤى يقظته، بل العلة في هذا الأمر موضوعية خالصة، في نظرنا، وهي كون الرجل وعي، وكما ذكرنا في تفسير قول كانط، أنّ الحرّية ستفرض، في العالم الجديد، نفسها، طوعاً أو كرهاً، باعتبارها «مطلباً»، وهذا ما وجب «الوعي» به سياسياً، و«ترجمته» في تصوّر يكون متوافقاً مع هذه الحقيقة، إذ سيكون من غير الممكن، بعد التحوّل الهائل الذي لحق بمعنى الإنسان والوجود، أن تتصوّر إمكان رابط اجتماعي لا يستحضر «حرّية الإنسان»، ففي عالم صار كلّ متواطئاً، كما تقدّم، لن يبقى هناك من قانون ولا كيان مشروع إلاّ باعتبار التواطؤ، أي باعتبار الإنسان، جنساً وأفراداً، من حيث هم كائنات حرّة، الأصل والقيمة المرجعية التي تنشئ العقد (الإرادة العامة)، وتحدّد ضوابطه (القوانين).

يمكن، بطبيعة الحال، أن نستشكل «فلسفياً» هذه «القيمة العليا» عند روسو، بأن نرى الأولوية في عنصر آخر غير الحرّية، وهذا ما حصل مع فيلسوف لا يقلّ تراجميّة عن روسو، وهو توكفيل<sup>9</sup>، في نصوصه مثلاً عن الديمقراطية الحديثة، وعن قيمة «المساواة» باعتبارها واسطة عقد هذا النظام، بل يمكن أن نرفع النقاش إلى مستوى التساؤل: أحصل روسو فعلياً ذلك الوعي بالتحوّل الأنطولوجي الكبير الذي حقّقه عصره، أم أنّه عكسه فقط دون أن يعيه، وأنّ هذا الوعي لن يتحقّق بوضوح إلاّ بعد مدّة، مع هيغل مثلاً؟ كلّ هذا ممكن، لكن مهما يكن من أمر، فالأهمّ عندنا هو أنّ تصوّر روسو السياسي يقرّر هذه «القناعة»، كون كلّ تجمّع سياسي لا يحفظ الحرّية، غير ممكن بعد الآن عملياً، هذا فضلاً عن كونه لا يحقّق غاية الاجتماع والوجود الإنسانيين أصلاً.

على أنّ قولاً مثل هذا، وعلى ما قد يبدو عليه من بساطة، يكشف لنا، عند التدقيق في متضمّناته، عن أمور مهمّة، فيما يتعلّق بقضيتنا الأمّ التي بدأنا بها، أي مسألة الشعب والنزعة الشعبوية، ذلك أنّ روسو، إن كان ينظر إلى العقد باعتباره أمراً إنسانياً محضاً يتأسّس على الحرّية، فإنّه ينتهي إلى إقرار نتيجة تلزم ضرورة عن هذا، وهي أنّ العقد يصير شيئاً «صناعياً»، فالمدينة هي كيان «ثقافي» لا أصل له في الطبيعة، هذا حتى لو كان روسو يسلمّ بأسبقية الحقّ الطبيعي في كلّ إرادة تحقّق سياسية<sup>10</sup>. وإن كان ذلك كذلك، فهذا تنشأ عنه نتيجتان فرعيتان: أولاً أنّ الشعوب التي تنشئ هذه التعاقدات وتصنعها، لا يكون لها من «وجود» قبل هذا الذي تصنعه، ثانية النتائج هي أنّ الإرادة العامة التي تنشئ هذا العقد لن تكون المحصّلة الفيزيائية الكميّة لأفراد ما قد نسمّيه الشعب، بل ستصير التركيب الكيفي لتوافقاته «الموضوعية»، وهكذا يصبح الشعب كياناً «مؤجلاً» في وجوده، عند روسو، في مستويين متوازيين؛ في مستوى نشأته، ثمّ في مستوى بنيته؛ وهو ما يعني بالتالي أنّ كلّ حديث «باسم» «الشعب»، مباشرة وابتداءً وتلقائياً، هو حديث ممتنع. على أنّ تبين هذه الأمور بوضوح قد يحتاج إلى بعض التفصيل.

### من الأهل إلى التأسيس:

يفتح روسو حديثه عن العقد الاجتماعي بذكر مسألة شغلت فقهاء الحقّ الطبيعي والفلاسفة الكلاسيكيين، والإنجليز منهم

8- العقد، الكتاب الأول، الفصل الأوّل.

9- انظر في هذا الصدد:

Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Tome II, Deuxième partie, Influence de la démocratie sur les sentiments des

Américains, Chapitre premier.

10- انظر العقد، الفصل الخامس والثامن من الكتاب الأوّل.

ألا يدفعا كل هذا إلى القول إن الديمقراطية هي نظام «مستحيل» بطبعه، بما أن كل طموح ديمقراطي نظرياً، سيصير، عملياً، وبالضرورة، فعل محو للديمقراطية «ديمقراطياً»، أي فعل نسيان لطموحها المبدئي (الاتصال) في مسار تطبيقها الفعلي (انفصال)؟ ألا يكون المآل النهائي للديمقراطية، ومهما اجتهدنا، هو أن تصير نظام «ديكتاتورية متنورة»؟

خصوصاً، وهي قضية «أصل الملك والعبودية»، أو بلغة معاصرة، أصل انقسام الناس إلى حكام ومحكومين. في هذا السياق ينتحي روسو نحواً خاصاً يكاد يعارض به كل التصورات المشهورة، إذ هو يذهب إلى أن العلة في هذه القسمة ليست أي عنصر «أصلي»، ليست الحرب مثلاً، كما يعتبر هؤلاء الفقهاء؛ الحرب التي تنتهي بالمنهزمين إلى «مقايضة» حرّيتهم بالإبقاء عليهم أحياء، فتصير «شرعية» الأمير متولدة من «العفو» الذي يمنحه، ويصير «مبرّر» عبودية الرعية الحياة التي لا يزالون متمتعين بها، والتي يظل الأمير متمتعاً بحق سحبها في كل حين (ما يتأسس عليه «الإبدال» القديم في جملة). الأصل عند روسو ليس هو هذا، بل هو شيء آخر مختلف تماماً، إنه، وببساطة، المصلحة<sup>11</sup>. على أن روسو لا يعرض هذا الموقف تحكماً، بل هو يقدم لإثباته حجّتين اثنتين:

الأولى منها فلسفية؛ ومفادها اعتقاده أن «المدنية» والمجتمع لا يمكن أن يتأسسا وينجحا، فعلياً، على أساس هو الخضوع والخوف، وإلا خرجنا إلى تناقضات، إذ إن المبرر الذي كان للناس في الخروج من «حالة الطبيعة» المفترضة الأولى، ابتداءً، كانت هي التحرر من هذا الخوف والخضوع نفسه؛ ثاني الحجج هي إلى الطبيعة التاريخية أقرب، إذ يعود الرجل إلى الماضي، فيستشهد بأشياء منها تاريخ الرومان وحرورهم مع «البرابرة»، ليبين أن هؤلاء لم ينجحوا للسلم إلا باعتبار «توافقات»، وليس أبداً على أساس حروب تنتهي إلى خاضعين قطعاً ومنصرين قطعاً، إذ من طبيعة الحرب ألا تنتهي إلى منتصر ومنهزم بالمطلق؛ صحيح أن رهانات القوة وشبح الخوف كانا دائماً حاضرين، وهما يزدادان بقدر ما نتوغل، لكن لولا أن الناس قرروا الخروج وفق مصالح، لما تحقّق شيء<sup>12</sup>. على أن روسو يزكي هذا الاستدلال الفلسفي - التاريخي، بدليل ثالث مثير، دليل يبدو أقرب ما يكون إلى الوضعية القانونية، وهو تقريره أنه لن يكون من الصواب أن «نقيس» دون معيار قياس يسبق المقيس، من جهة ما أن المعيار سابق دائماً على مادته، هكذا، فكما أنه من العبث الحديث عن عدالة سابقة على القانون، وعن خير وشر سابقين على محدّداتهما، فمن العبث الحديث عن اجتماع إنساني سابق على توافقات تنظّمه. لهذه الاعتبارات كلها، ولأخرى غيرها، إن الأصحّ والأسلم والأكثر قرباً من الحسّ السليم في النظر عند روسو، هو أن نقرّ بأن الأصل في نشأة التجمّعات هو دائماً تعاقد ما، مهما كان بسيطاً. هكذا، وكما أسلفنا، لن يكون هناك من معنى للحديث عن «شعب» قبل «صنعه»<sup>13</sup>.

لا وجود لشعب «أصلي» أو «بالطبع» عند روسو إذاً، كما لا وجود لحاكم أصلي أو بالطبع، فكل هذا مسألة عقد، والعقود لا أصل لها في الطبيعة، إذ هي دائماً توافقات، والعقد ينجح بقدر ما يحفظ من عناصر الحرية الأصلية، أي بقدر ما ينجح في تحويلها إلى حرية شرعية وأخلاقية، بل هو قد يبيز هذه الحرية الأصلية إذا ما نجح في أن يصير عنصراً مسدداً لأشكال عدم التساوي في القوى والمواهب الطبيعية، باصطناع مبادئ وقواعد أخلاقية تقرب بين الناس<sup>14</sup>.

11- هذا الموضوع حاضر في الكتاب الأول والثاني كليهما تقريباً، وخصوصاً الفصل الأول من الكتاب الأول، والفصل الرابع، والفصل السابع.

12- نجد بعض هذه الأمثلة في الفقرات الأولى من العقد، ولكن خصوصاً في الباب الرابع والأخير، حيث يجعل من تاريخ روما ونشأتها وعلاقتها بالقبائل سنداً الأساس في الاستدلال على ما طرحه من قضايا سابقة.

13- انظر الفصل الثامن وما يليه من الكتاب الثاني.

14- يمكن هذا التصوّر روسو طرداً من أمر آخر ذي بال في الفلسفة السياسية، وهو التوفيق بين أمرين قلباً يتفقان، وهما العدالة والمصلحة، فلأن الأصل في كل تجمّع هو المصلحة، كانت العدالة ممكنة، بما أن أفضل تدبير ممكن للمصالح وحفظها، في المستوى العام، لا يكون إلا العدالة. والعدالة حين تؤخذ بهذا المعنى، فإنها لن تعني، سياسياً، شيئاً آخر غير الحرية، حرية كل فرد، وبالتالي الجميع في أن يحفظ حقه ومصالحته وإرادته، بما يحفظ حقّ ومصصلحة وإرادة غيره. هكذا تلتئم العناصر بشكل

### من الإرادة الكلية إلى الإرادة العامة:

تقدّم معنا أن العنصر الذي يضمن توافق الحريات الفردية مع قوة المجتمع هو أن الفرد، من حيث هو مواطن، لا يخضع لقوة تتجاوزه، بل يخضع لقوة هو جزء منها، وهي ما سمّاه روسو بالإرادة العامة. على أن مفهوم الإرادة العامة عند روسو هو مفهوم غاية في الدقة، لهذا من شأن عدم تبيين معناه أن يذهل بنا عن المقاصد الغميسة التي في فكر الرجل، إذ إن هذه الإرادة، على العكس مما يذهب إليه كثير من التأويلات، لا تعني «الإرادة الكلية»، أي لا تعني «الجمع العددي» لإرادات الأفراد المتعاقدين «إحصائياً»، ولا هي تعني قوة جهة من الجهات المتعاقدة وتغلبها كميّاً على منافسين مفترضين لها (وهو ما يحصل في الديمقراطية التمثيلية)؛ بل هي تعني «التركيب الكيفي»، أو لنقل «التركيب العضوي» لإرادات المتعاقدين كلهم، تركيب لا يتحقق إلا في إطار توازن مصالح إرادي، إذ لا يمكن أن ينشأ أي عقد على أساس الغلبة، فوحدها ملاءمة الإرادات قادرة على ضمان «قوة» العقد واستمراره. وهكذا الإرادة «كيميائية»، كما تقدّم، وليست إحصاء، والمجتمع، إن شئنا الإبقاء على الاستعارة البيولوجية، هو توافق عضوي، أو قل هو جسم، وليس تجاذباً أو تغلباً<sup>15</sup>.

تنتج عن هذا التحديد جملة من النتائج، سلباً وإيجاباً، بيد أن أكثر النتائج أهمية، في تصوّرنا، هو أنه يمكننا من تجاوز الإحراج الأفلاطوني الشهير المتعلّق بقضية الديمقراطية، إذ من المشهور أن أفلاطون يمقت الديمقراطية، والعلة في ذلك عنده أن هذا النظام يقوم على «الهوى والانفعال والغلبة العددية»؛ وهو ما يجعل المجتمع مهدداً بالانحلال في كل حين، من جهة ما أن الهوى والتغلب لا يمكن أن ينتجا نظاماً أو سلباً. بيد أن روسو، بمفهومه هذا عن الإرادة العامة، يحرّنا من هذه «الحتمية» الأفلاطونية، وهذا على مستويين: الأول منها كونه، كما تقدّم، يفصل بين التصوّر الكميّ المبني على الغلبة، والعقد الاجتماعي المواطن الذي يبنّي على «التركيب العضوي للإرادات». المستوى الثاني متعلّق بـ«مضمون» هذا الذي يتمّ تركيبه، إذ إن هذه الإرادة لا تكون عضوية إلا لأن ما نجمعه إلى بعضه بعضاً فيها، ليس مجموع الرغبات الفردية المتناقضة التي تضاد بعضها إلى بعض حسائياً، أي الأهواء بلغة أفلاطون، بل هي تركيب لما «يقبل أن يركب من الإرادات»، أي ما يقبل، بطبيعته، أن يتخلّص من طابعه الشخصي الفردي، ويتوافق مع إرادات الآخرين، وهذا لن يكون إلا القواسم العقلانية التي يجمع عليها الناس، من حيث هم أناس. على هذا الأساس سيصير مدلول الإرادة العامة وبدقة هو كونها «مجموع العناصر المشتركة عقلياً بين المواطنين، والتي تقبل بطبيعتها العقلية هذه، تعمّم على الجميع وتقتسم بينهم، وهذا وحده ما يضمن للعقد شرعيته، لأنه يحفظ عملياً حقّ الجميع، ونفعه لأن هدفه مصلحة الكلّ لا البعض، وقوته لأنه مسنود بهذه الإرادة العامة التي يعكسها»<sup>16</sup>.

على أن لهذا الأمر نتائج أيضاً قياساً إلى إشكالنا الذي بدأنا به وهو مفهوم الشعب، أولى هذه النتائج أن هذا الشعب، حين نأخذه بمعنى الإرادة العامة هذا، ووفق هذه الشرائط، لن يظلّ شيئاً متحققاً «بالقوة» قبلياً، بل سيصير شيئاً «متحصلاً» بالعقل «بعدياً»، بما أن الشعب لا يظلّ مجرد الجمع العددي للإرادات «إحصائياً»، كما قلنا، بل يصير التركيب الهندسي لما يقبل أن يجتمع ويعمّم. على هذا الأساس، إن كلّ نزوع شعبي يدعي التماهي مع إرادة الشعب وطموحاته تلقائياً سيصير، وهنا أيضاً، نزوعاً باطلاً، بما أن الشعب سيصبح دائماً تركيباً ينبغي إيجاده، بل قد نذهب إلى أبعد من روسو ونقول، في حدود قصوى، إن الشعب لن يوجد دائماً، أو لن يوجد إلا نادراً؛ لن يوجد إلا في لحظات قليلة، من مثل «لحظة التأسيس» هذه التي ذكر روسو، أو لحظة «الثورات الكبرى»، أمّا أغلب الوقت، فالشعب يكون شيئاً مفقوداً، شيئاً «ينبغي» البحث عنه لإيجاده، وإن للحظة، قبل أن ينحلّ ليعود لما كان عليه من قبل، كتلاً بشريّة.

مواطن متداخل، فيتحقق المجتمع الذي هو عينه القانون وهو الدولة: فهو في خضوعه لنفسه يكون شعباً، وفي حكمه لنفسه حاكماً، وفي تحديده لقوانينه وبنوده هذا

الحكم ومؤسّساته يكون دولة. (انظر الفصل السادس والسابع من الكتاب الأول).

15- انظر الفصل التاسع من الكتاب الثاني.

16- الكتاب الأول، الفصل السادس، عن الميثاق الاجتماعي.

والحقيقة أن مثل هذه الرؤية «الجزرية»، إن كانت لا تحضر عند روسو بـ«نصّها»، فإنها ليست غريبة عن فكره تماماً، إذ لا يفتأ الفيلسوف يلح على ما يشبهها حين يتحدّث ويكرّر الحديث عن صعوبة صنع «الإرادة العامة»، حتى أن كتابه العقد، كما ذكرنا آنفاً، قد لا يكون إلاّ بياناً لموانع هذه الإرادة العامة، إذ إنّ هذه حتى تتحقّق عنده تحتاج إلى اجتماع عناصر وأسباب قلما تجتمع، وألها أن تكون هذه الإرادة قادرة على التعبير عن نفسها، وهذا متعذّر في الغالب، لأنّ ديناميات الانفعال التي تحكم الحشود تمنعها عن ذلك، فيحصل أن تفتتن بشخص وتسلمه سلطتها، وهو ما ينتج عنه انحلال العقد تلقائياً، لأنّ المصلحة العامة والحرية الفردية تتفیان معاً حينها، وحتى إن نحن تلافينا هذا الخطر وتحصّلت لنا إرادة عامّة أولى مؤسّسة، فقد يحصل، في مسار هذه الإرادة العملي، أن تنكسر الصلات بين أطرافها، بأن تستبدّ جماعة ما أو طبقة بأمر هذه الإرادة في كليتها، وتحولها إلى «إرادة خاصّة»، وهو ما يحصل كثيراً مع النظام التمثيلي الديمقراطي، وهو الأمر الذي يجعل روسو يرفض هذا النظام، ويعدّه شرّاً، بل يعدّ الديمقراطية، عموماً، ومهما كان جنسها، نظاماً هسّاً وصعب التحقّق، ومهدداً بأن يتحوّل إلى «نظام غوغاء» (ochlocratie)، أو أن يصير حرباً وفوضى خالصة<sup>17</sup>.

### استدراك للختم:

وبعد، ألا يعيدنا هذا، من حيث شئنا أم لم نشأ، إلى ما تقدّم معنا ابتداءً؟ ألا يدفّعنا إلى القول إنّ الديمقراطية هي نظام «مستحيل» بطبعه، بما أنّ كلّ طموح ديمقراطي نظرياً، سيصير، عملياً، وبالضرورة، فعل محو للديمقراطية «ديمقراطياً»، أي فعل نسيان لطموحها المبدئي (الاتصال) في مسار تطبيقها الفعلي (انفصال)؟ ألا يكون المآل النهائي للديمقراطية، ومهما اجتهدنا، هو أن تصير نظام «ديكتاتورية متنوّرة»؟

لسنا ندرى، قد يكون في الأمر شيء من هذا، شيء هو ما يفسّر قلق الفلاسفة الدائم (من أفلاطون إلى هابرماس، مروراً بهوبس وتوكفيل وغيرهم) من كلّ حديث حماسي عن المبادئ في مسألة الحرية والشعب، ومن ثمّة الديمقراطية، كونهم أدركوا مثلاً أنّ الانفعال ليس مرض الديمقراطية اللاحق، بل هو شيء يسكنها في عمقها، كونه «همّها» أو «قلقها» بلغة الوجوديين. لكن مهما يكن من أمر هذا السؤال والجواب عنه، فإنّ الذي يمكننا أن نقرّه هنا، وبخصوص روسو تحديداً، هو أنّ هذا الفيلسوف الكبير، وحتى إن كان لا يذهب إلى القول إنّ السياسة هي مسألة «علاقات قوى»، وإنّ كلّ النظم تتواطأ «أخلاقياً»، باعتبارها كلّها تدبّرات ممكنة لهذه العلاقة، يقرّ بصعوبة المسألة، وبصعوبة تحقيق النموذج الديمقراطي، أو على الأقلّ نموذج ديمقراطي يدوم، إذ إنّ من المخالف للطبيعة «أن تقود الكثرة القلّة»، أو أن يخضع الجميع لإرادة تنشأ عن «توافق حر»، فهذا لا يناسب إلاّ الآلهة. والحال أنّ الناس لن يكونوا آلهة أبداً، بل إنّ الرجل يدفع الأمر إلى حدّ أبعد، فيستدرك على نفسه وعلى نظريته في «الإرادة العامة» بالقول في واحدة من رسائله المتأخّرة، إنّها كانت أقرب إلى محاولة لتربيع الدوائر منها إلى تصوّر سياسي. لهذه الاعتبارات، ولأخرى كثيرة غيرها، يبدو لنا أنّ من الخطأ النظر إلى فلسفة روسو السياسيّة، وضمنها نصّ «العقد الاجتماعي»، باعتباره «برنامج عمل» سياسي لأجل «حرية الشعب»، بل أن نعتبر حتى أنّ النظام الذي يدافع عنه روسو، في هذه الفلسفة وهذا الكتاب، كان «النظام الديمقراطي»، إذ لا شيء عنده يشي بهذا، صحيح أنّ الرجل، كما بيّنا، يقدّم مفاتيح لتحرير مفهوم الشعب من الإحراج الذي وضعه فيه أفلاطون، وأنّه يعلي من شأن الحرية ويجتهد لصياغة مفهوم «موضوعي» عنها، لكنّ هذا لا يبيح لنا أن نتحدّث عنده عن نماذج مكتملة أو أجوبة أخيرة، إذ إنّ الرجل كان، كما قلنا ابتداءً، أذكى وأعمق فلسفياً من أن يقدّم، حيال هذا الأمر الجلل المحفوف بـ«النوايا الطيبة» الخطيرة، أجوبة نهائية.

17- في نقد الديمقراطية وبيان هشاشتها انظر الباب الثالث، الفصل الثامن، الفصل التاسع، أمّا بخصوص في نقد الديمقراطية التمثيلية، فانظر الباب الثالث، الفصل الخامس عشر، وبخصوص صعوبة حفظ الإرادة العامة لذاتها وفي ميلها الطبيعي نحو الانحلال، انظر الفصل الرابع من الكتاب الثالث، الفصل العاشر من الكتاب نفسه، وانظر، أخيراً، بخصوص ميل الإرادة العامة للاستلاب، الفصل الثاني من الكتاب الرابع، الفصل الثالث من الكتاب نفسه.

## الشعبوية وأزمة الديمقراطية

منوبي عباس\*

الديمقراطية الليبرالية هي المجال الوحيد الذي يتجسّد فيه السياسي ويعبّر عن نفسه، وتجد فيه السياسة حقيقتها النهائية. تكاد هذه الفكرة تكون موضع اتفاق بين الجميع. في ظلّ ثقافة كونيّة تؤكّد على نهاية الأيديولوجيات وخواء السرديات الكبرى الدينية منها والعلمانية، مثلت الفكرة الديمقراطية مرجعية مشتركة لتنظيم علاقات السلطة بحيث يكون بالإمكان سياسة الاختلاف والتنوع في المجتمعات المركّبة وفق ما يقتضيه مطلب السلم الاجتماعي والعيش المشترك. لا حاجة بنا هنا إلى التذكير بدعوى «نهاية التاريخ» وعلاقتها بالديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق، فقد استعاد البعض فكرة نهاية التاريخ الهيكلية لتوظيفها في سبيل تبرير الديمقراطية الليبرالية باعتبارها شكل التنظيم السياسي الأمثل والملائم لاقتصاد السوق.

لقد ترسّخت الفكرة الديمقراطية تدريجياً خلال التاريخ الغربي لتصبح اليوم المرجعية الوحيدة لتمثيل المشروع السياسي وتنظيم السلطة بحسب قواعد إجرائية تطبّق في إطار مؤسّسات قانونية. الثورات السياسية الحديثة (الأمريكية والفرنسية)، التي تُعدّ في نظر كثير من ثورات ديمقراطية، ساهمت في تبلور الفكرة الديمقراطية وفي ترسيخ النظام الديمقراطي. بعد هذا التحوّل التاريخي لم يعد من الوجيه طرح سؤال «نظام الحكم الأفضل»، وأصبح على الفلسفة السياسية أن تطرح أسئلة أخرى تتعلق بطبيعة السلطة وبالتمثيل السياسي وماهية الديمقراطية وقابليتها للانحراف والفساد. هل يمكن تصوّر ديمقراطية فاسدة؟ كيف تتحوّل الديمقراطية التي تُعرف كاستقلالية إلى أداة لهيمنة على الشعب ووسيلة لجعله يقبل بالتبعية؟ لا نعدم محاولات فلسفية وعلمية كثيرة للإجابة عن هذه الأسئلة التي لا تعبّر عن معضلات فكرية بقدر ما تعبّر عن أزمات سياسية واقعية. هل آليات الديمقراطية السياسية الليبرالية (الاقتراع العام، الانتخاب، التمثيل، المشاركة) هي الوسيلة الوحيدة الممكنة لكي يعبّر الشعب عن نفسه؟ ألا يحقّ للشعب أن يوصل صوته بطرق أخرى غير تلك التي أقرها النظام القائم؟

تُعدّ الديمقراطية تجسيدا للعقلانية في المجال السياسي، فهي شكل للتنظيم الاجتماعي يستند إلى نظرية عقلانية تراهن على تحديد الخير المشترك؛ ولذلك فإنّ عدم التقيد بالقواعد الإجرائية للممارسة السياسية يُعدّ خروجاً على النهج الديمقراطي وإفساداً للحياة السياسية. عندما يتمّ الاعتراض على سياسات تتبعها حكومة منتخبة ديمقراطياً من قِبل جزء من الشعب فإنّ ذلك يُعدّ حركة شعبية معارضة ومعتلة للديمقراطية ينبغي مواجهتها بواسطة المؤسسات السياسية القائمة. ثمة صلة وثيقة بين الشعبوية والديمقراطية برغم التعارض البين بينهما، فالشعبوية تحيل على الشعب الجاهل، الفوضوي، الذي يتقاد للأهواء، والذي لا يعرف الخير ولا يمكنه التعرّف على المصلحة العامة. أمّا الديمقراطية، فهي شكل التنظيم العقلاني للمجتمع بحسب مبادئ الخير والمساواة والقانون. التعارض بين الديمقراطية والشعبوية هو التعارض نفسه بين النظام والفوضى، بين العقل والهوى، بين الخير والشر. ولكن أليس ما قلناه عن الشعبوية متطابقاً مع الصورة التي يرسمها لها مناهاضوها؟ هل توجد حقاً طريقتان للقرب من الشعب والتعبير عن إرادته؛ إحداها جيدة (الديمقراطية) والأخرى سيئة (الشعبوية)<sup>1</sup>؟ ألا يمكن أن تدلّ الشعبوية باعتبارها «عودة إلى الشعب» أو «نداء إلى الشعب» على فساد الديمقراطية الليبرالية، وعلى تهافت نموذجها التمثيلي؟

\* أكاديمي من تونس.

1. Pierre Rosanvallon, «Penser le populisme», (www.laviedesidees.fr).

نشهد اليوم صعوداً بارزاً للتيارات السياسية الشعبوية التي تتخذ أشكالاً متنوّعة: شعبية يسارية ويمينية، اشتراكية وليبرالية، ثورية ومحافظة، حاكمة ومعارضة... إلخ. يمكن القول إنَّ الشعبوية هي الظاهرة الأبرز في الحياة السياسية في المجتمعات المعاصرة. هذا الوضع يدعو إلى التفكير في العلاقة بين الشعبوية والديمقراطية، وبشكل خاص إلى إعادة النظر في الموقف السلبي من الشعبوية، وذلك من أجل تكوين تصوّر أصحّ وفهم أفضل للديمقراطية في سبيل استئناف المشروع الديمقراطي على مستوى التفكير النظري والممارسة السياسية.

تتمثل خطتنا في هذا البحث في النظر أولاً في الموقف السلبي من الشعبوية باعتبارها نقيضاً للعقلانية السياسية ومعادية للقيم والمؤسسات الديمقراطية. وثانياً تقصي هذا الموقف القدحي من الشعبوية والنظر في إمكانيّة تقييمها بشكل مختلف. ولأننا نرى أنّ الشعبوية تمثل علامة على أزمة الديمقراطية الليبرالية فإننا سننظر في مدى وجاهة فكرة إعادة ابتكار الديمقراطية أو إعادة تأصيلها. الفكرة الناقمة لبحثنا هي الآتية: ليست الديمقراطية نظام حكم أو شكلاً لتنظيم التداول على السلطة فحسب، بل هي كذلك شكل وجود مشترك، ولذلك فهي مشروع يتحقق من خلال التفكير والفعل.

### إدانة الشعبوية:

ماذا تعني كلمة «الشعبوية»؟ ظهرت كلمة «شعبوية» (Populisme) لأول مرة عام 1912 في مجال النقد الأدبي للدلالة على تيار من الروائيين العصاميين الذين اهتموا في أعمالهم الأدبية بوصف حياة أبناء الشعب بأسلوب واقعي. وبعد ذلك سنتقل الكلمة إلى المجال السياسي للدلالة على أيديولوجيا تستند إلى فكرة معيّنة عن الشعب. تحيل الكلمة على الشعب، وقد تعني التوجّه أو الحركة التي تستدعي الشعب أي «دعوة الشعب»، «نداء الشعب» أو رفع مطالب معيّنة إلى السلطة القائمة باسم الشعب. ولكن كلمة (Populism) (Popu-isme) التي ظهرت حديثاً تحيل على التمييز بين بليثوس (plèthos) وديموس (dèmos) عند اليونان، وبين بليثوس (plebs) وبوبولوس (populus) عند الرومان. ولعلّ هذا التمييز الاشتقاقي الأصلي يفسّر، إلى حدّ ما، التباس مفهوم الشعب وكذلك صعوبة تحديد دلالات مفاهيم أخرى مثل الديمقراطية والتمثيل والشعبوية.

لا يعني وضوح المصدر الاشتقاقي أنّ للكلمة معنى دقيقاً وثابتاً في الفكر والممارسة السياسيين، فنحن نتحدّث عن «شعبوية يمينية» تميّز أقصى اليمين، و«شعبوية يسارية» تميّز أقصى اليسار، وشعبوية الطبقات المهيمنة وشعبوية الطبقات التابعة<sup>2</sup>. ليست الشعبوية أيديولوجيا مثل الليبرالية أو الاشتراكية؛ لأنّها لا تتضمّن رؤية سياسية أو تصوّراً محدداً للمجتمع الذي تريد بناءه على أنقاض المجتمع الموجود الذي ترفضه. إنّها تمثل أسلوباً (Style) للرفض والاحتجاج فقط. تُعرف الشعبوية بنوع الخطاب والوضعيات التي يتخذها الخطباء السياسيون، أي طريقتهم في الكلام، ملاحظتهم، نبرات أصواتهم، الرموز التي يوظفونها والشعارات التي يرفعونها، وما إلى ذلك من أجل التأثير في الجمهور وجعله يتبنّى مواقفهم. وبهذا المعنى فهي على صلة بالديماغوجيا (Démagogie) (1796)؛ أي السياسة القائمة على استثارة انفعالات الجماهير واستغلالها. ما يميّز الشعبوية هو أنّها تطلق على رؤى وتوجهات متناقضة، فهي تطلق على الشيوعية والليبرالية والنزعات الفاشية والعنصرية. لعلّ ذلك يسمح بالقول إنّ كلمة شعبية لا ترقى إلى المرتبة الإستمولوجية للمفهوم. ومهما يكن من أمر، فإنّ ما لا يمكن إنكاره هو وجود صلة بين الشعبوية والديمقراطية. آية ذلك أنّ الديمقراطية، من جهة مصدرها اللغوي، تحيل على كلمة «ديموس» (dèmos) اليونانية التي تعني الشعب وجزءاً من الشعب في الوقت نفسه. أمّا الشعبوية، فهي مشتقة من «بوبولوس» (populus) اللاتينية التي تعني مجموعة المواطنين الخاضعين للقوانين نفسها.

يمكن البحث عن أصول الشعبوية في تاريخ النظرية والممارسة السياسية لدى اليونانيين. فقد أكد أفلاطون في محاورته الجمهورية أنّ الديماغوجيا ملازمة للديمقراطية؛ فهذه الأخيرة تظهر عندما ينتصر الفقراء على الأغنياء ويتقاسمون الحكم مع الذين يقفون منهم على

2. Christian Godin, «Qu'est-ce que le populisme?», Cités, 2012 1 (n° 49), p. 11 - 25.

قيد الحياة<sup>3</sup>. ولكن الشعب المكوّن من الفقراء والجهلة، وبسبب الفوضى التي لا يستطيع الخروج منها بنفسه، سرعان ما يضع مستبدًا على عرش الحكم ليكون حاميه من نتائج الفوضى المدمّرة، أي أنه يخلق بنفسه الطاغية الذي يستعبده<sup>4</sup>. هكذا تقود الديمقراطية بالضرورة إلى الطغيان. وبالمنطق نفسه تصنع الديمقراطية الديماغوجي الذي يدهن الشعب، ويستعمل كل الوسائل لكي يقيه تابعاً خانعاً.

حلّت كلمة «الشعبوية» اليوم محلّ كلمة «الديماغوجيا»؛ لأنّ دلالتها أوسع. الشعبوية هي في الوقت نفسه أسلوب خطابة وتعبير عن مجموعة قيم على صلة بالديمقراطية، دون أن يعني ذلك أنّها متطابقة معها. «ليست الشعبوية، على المستوى الشكلي، خيانة للديمقراطية بقدر ما هي تشويه لها. وعلى مستوى المضمون، تتميز الشعبوية الراهنة سواء كانت شعوبية يمينية أو يسارية بالخصائص التالية: الإدانة القطعية للنخب، والدفاع عن هوية قومية مهدّدة، ورفض القوى الأجنبية التي تهدّد تلك الهوية»<sup>5</sup>.

عدّت الشعبوية نقيضاً للديمقراطية؛ لأنّها لا تقبل بقواعدها الأساسية، وخاصّة قاعدة التمثيل السياسي. يؤدّي تطبيق القواعد الإجرائية للديمقراطية إلى ظهور نخبة من الأفراد الذين يتقلّدون مهمّة نيابة الشعب (مجلس نيابي) أو إدارة السلطة التنفيذية (حكومة). ترفض الشعبوية فكرة النخب القائمة ولا تعترف بدورها المزعوم في قيادة الشعب والتعبير عن مطالبه وخدمته مصالحه؛ ولذلك نجد أنّ كلّ الحركات الشعبوية على اختلاف مشاربها وتوجّهاها تقدّم نفسها كتجسيد لفكرة العودة إلى الشعب أي السيادة الشعبية. لئن كانت الديمقراطية نظام حكم تختاره مجموعة سياسية مكوّنة من مواطنين مستقلين وأحرار، بحيث تكون هويتها بالأساس هوية سياسية مركّبة ومنفتحة على الآخرين، فإنّ الشعبوية تسعى إلى إبراز الهوية الواحدة العرقية أو الدينية في صفاتها الأصلي. قد لا يهتم الخطاب الشعبي بالمشكلات الماديّة الحقيقية التي يعاني منها الشعب، ولكنّه يخلق مشكلات وهمية أو خيالية ومنها مشكل الهوية. وإن اهتمّ بالمشكلات الواقعية، فإنّه يردّها إلى «أسباب» ليست هي أسبابها الحقيقية. فعلى سبيل المثال يرى الشعبويون اليمينيون في دول أوربا أنّ سبب البطالة المستفحلة في بلدانهم هي ظاهرة الهجرة من دول الجنوب.

يُعرّف الشعب الذي تتحدّث عنه «الشعبويات» بطريقتين: التعريف الأوّل يتمثل في تحديد الشعب كعرق (ethnos) لا كديموس (démós)، شعب مغزو أو مهدّد بالغزو، ولذلك فهو دائماً معادٍ للأجنبي ومتوجّس من الآخر المهاجر والغريب والبربري. بهذا المعنى تكون الشعبوية دفاعاً عن الهوية، عن هوية «الشعب-العرق» الذي يجب أن يكون نقيّاً ومتجانساً ثقافياً. وبحسب التعريف الثاني: الشعب هو «الشعب الشعبي»، الشعب البسيط، العامّة أو الرعايا، أي الناس الذين هم في الحضيض في مقابل الناس الذين هم في الأعلى، البرجوازية، الطبقات المهيمنة التي تحتكر السلطة والنفوذ في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية<sup>6</sup>.

تقترب عبارة «الشعبوية» بمعنى سلبي وبدلالة فدحيّة، وهي دائماً موضوع تشهير وتحقير. الشعبوي هو من يتملق الشعب، من يتكلم لغته تكلفاً وتزلفاً، وهو السياسي الذي يعمل على إبراز المسائل الثانوية المتعلقة بإدارة الشؤون العامّة ليدلّل على عدم جدارة النخبة الحاكمة بالحكم. إنّ الموقف السلبي من الشعبوية هو موقف من يرفضها، وهو تحديداً موقف النخبة (أو النخب) الحاكمة التي تهاجم من قبل من تعدّهم «شعبيين». ولا بدّ من التنبيه هنا إلى أنّ الحركات والأحزاب الموصوفة بالشعبوية لا تقبل بذلك الوصف. ولا شكّ أنّ في ذلك رفضاً للشعبوية واعترافاً ضمناً بطابعها السلبي.

3. Platon, La République, VIII/556 b-557b, (trad. Et notes par R. Baccou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966).

4. Platon, La République, VIII/568 c-569c.

5. Christian Godin, «Qu'est-ce que le populisme?», Cités, 2012/ 1 (n° 49).

6. Gérard Mauger, «Populisme (2)», Savoir/Agir 2011/ 1 (n° 15), p. 85 - 88. DOI 10.3917/sava.015.0085.

إنَّ وضعيّة القصور التي تردّي فيها الشعب هي شرط إمكان الحركات الشعبويّة. لا تستند الشعبويّة إلى رؤية موضوعيّة للأشياء، إلى تصوّر عقلائي للواقع السياسي، بل إنّها أسلوب للتلاعب بالمشاعر والأمزجة والأمني الشعبيّة. يستند الخطاب الشعبوي على متخيل شعبي مشترك مثل الرفاه الاقتصادي، والأمن الجماعي، والنقاء الهووي والسعادة المشتركة... إلخ.

أكد الفلاسفة السياسيون (هوبز، اسبينوزا، لوك، روسو) الصلة الوثيقة بين العقل والسياسة. وقد وظّفوا مجموعة من التصورات والمفاهيم (الحق الطبيعي، الحالة الطبيعيّة، العقل الطبيعي، الانفعالات، الخوف) لبيّنوا أنّ وجود البشر الطبيعي المحكوم بالأهواء يتعارض مع ما يقرّه العقل. يقضي العقل بوضع حدّ للحق الطبيعي (القانون) من أجل بلوغ غايات موضوعيّة تتجاوز ميولات الأفراد وأهواءهم. ولكن إقامة السلطة العامّة لا تعني أنّ مشكلة الوجود السياسي قد حسمت نهائياً. فالسلطة المطلقة تناقض الحق الطبيعي وتنقضه، لأنّها تتطابق مع الاستبداد والتعسف. (هذه هي الحجّة الأساسيّة التي اعتمدها التصرّور الليبرالي لنقد السلطة المطلقة والدفاع عن فكرة الحدّ من السلطة السياسيّة).

مسألة المشروعيّة السياسيّة هي مسألة جوهرية في الفكر السياسي الحديث والمعاصر، فالسلطة المشروعة هي التي تعبّر عن إرادة الشعب العامّة، وهي تشكّل عبر آليّة الانتخاب والتمثيل. لأنّ الشعب لا يمكنه أن يحكم نفسه بنفسه، ولأنّه من الضروري أن تكون ثمة سلطة عليا تنظّم الوجود الاجتماعي للأفراد، فلا بدّ من أن يختار الشعب نواباً وممثلين يتكلّمون باسمه (على افتراض أنّ الشعب هو كيان واحد)، أو على الأقل يتكلّمون باسم الطبقات والشرائح التي يتركّب منها. هكذا يكون النظام الديمقراطي التعدّدي وسيلة مناسبة لبلورة الإرادة العامّة.

تمتّ خلال التاريخ الحديث ترجمة النظرية الديمقراطية إلى ممارسة سياسيّة موجّهة بمجموعة من القواعد والإجراءات يؤدي تطبيقها إلى تشكّل السلطة العامّة بمؤسّساتها وأجهزتها. تُكوّن التصوّرات والمبادئ والقواعد المتفق عليها لبلورة الإرادة العامّة ما يمكن أن نسميه العقل الديمقراطي. يعدّ كلّ رفض للديمقراطية الإجرائيّة ومفاعيلها شعبيّة متناقضة مع العقل الديمقراطي. عوض التمسك بالقواعد الإجرائيّة والقبول بالممارسة الديمقراطية والاعتراف بالحكومة الناتجة عن آليّة الانتخاب يرفض الشعبويون حكم النخبة من منطلق رفضهم فكرة التمثيل السياسي لإرادة الشعب. إذا كان «العقل الديمقراطي» يؤكّد ضرورة الالتزام بقواعد اللعبة السياسيّة والقبول بنتائجها، فإنّ «العقل الشعبوي» يرى أنّ الشعب لم يفوّض أحداً للتكلم باسمه، وبالتالي إنّ إرادته لا يمكن تمثيلها أو اختزلها. وهذا يجعلنا على موقف روسو من مسألة تبلور الإرادة العامّة<sup>7</sup>. تُتهم الشعبويّة بأنّها طريقة لإثارة الانفعالات وتأجيج العواطف الجماعيّة في سبيل تحقيق مكاسب سياسيّة. وهي تمثل، في نظر الذين يرفضونها، خرقاً للقواعد الشكليّة للممارسة السياسيّة. وهي «مرض الديمقراطية الطفولي»، على حدّ وصف عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين<sup>8</sup>.

7 - يقول روسو: «لا يمكن تمثيل السيادة، لأنّها غير قابلة للتنازل. إنّها تكمن في الإرادة العامّة، والإرادة العامّة لا تمثل أبداً. إنّها أن تكون هي ذاتها أو شيئاً آخر، ولا توجد نقطة وسطى [...]، يظن الشعب الإنجليزي أنّه حر، ولكنّه يخطئ كثيراً، فهو ليس حرّاً إلاّ خلال مدّة انتخاب أعضاء البرلمان، وما إن يتمّ انتخابهم حتى يعود عبداً، لا شيء. إنّهُ يستحقّ فقدان حرّيته، بسبب استعماله إيّاها للحظات قصيرة».

Rousseau, Du contrat social, III, XV.

8. Touraine Alain (et autres), Le populisme? In: Vingtième Siècle, revue d-histoire, n°56, octobre-décembre 1997. Les populismes. pp. 224- 242.

doi: <https://doi.org/10.3406/xxs.1997.4504>.

[https://www.persee.fr/doc/xxs\\_0294\\_1759\\_1997\\_num\\_56\\_1\\_4504](https://www.persee.fr/doc/xxs_0294_1759_1997_num_56_1_4504).

يرى المدافعون عن النظام الديمقراطي الليبرالي أن «العودة إلى الشعب» التي يرفعها الشعبويون في وجه الحكومات هي حجة متهافنة؛ لأن الحكومات التي تتشكل من خلال مسار سياسي هي إفراز لإرادة الشعب. وحتى في حالة انتهاك الحكومة للقوانين الأساسية أو قيامها بأعمال مضرّة بالمصلحة العامّة، فإنّ العودة إلى الشعب تقتضي الالتزام بالقواعد والإجراءات التي وضعت لمعالجة أمر كهذا. وسواء اعتبر الشعب سابقاً على النظام السياسي (الشعب المكوّن) أم عدّ كياناً موحداً ناتجاً عن فعل التعاقد الاجتماعي (الشعب المكوّن)، فإنّه لا يحكم نفسه إلا بطريقة غير مباشرة أي عبر نواب مفوضين. وبالتالي إنّ تشكّل نخبة تتموقع في أعلى الجسم السياسي لا يتناقض مع المصلحة العامّة ولا يهدّد المجتمع في شيء.

تستعمل الشعبوية فكرة مجردة عن الشعب: للشعب ككل مشاعر مشتركة، أي أنّ الشعب ككيان واحد يحسّ ويحلم ويغضب. وتخلق كذلك عدوّاً (وهمياً) لتجعل منه سبباً لآلام الشعب ومصدراً لكل الشرور والمآسي التي تصيبه، كما أنّها تعطيه اسماً وملاحم، فإذا هو الغني والمهاجر والغريب... إلخ. يصنع الخطاب الشعبوي «كبش فداء» توجّه إليه كلّ مشاعر العدوانية والحقد الجماعي. دور السياسي الشعبوي هو التحكّم، وتوجيه هذه الانفعالات بحيث تكون مفيدة وناجعة سياسياً.

تكشف الظاهرة الشعبوية عن تناقض داخلي: فمن جهة تدّعي العودة إلى الشعب والدفاع عنه ضدّ عدوّه الذي يجهله كما يجهل طبيعة المخططات التي تدبّر ضده، ومن جهة أخرى تدل على قصور الشعب ووضعيته الدنيئة، فهو جاهل وغير قادر على إدراك وفهم ملاسبات الواقع<sup>9</sup>. إنّ وضعيّة القصور التي تردى فيها الشعب هي شرط إمكان الحركات الشعبوية. لا تستند الشعبوية إلى رؤية موضوعية للأشياء، إلى تصوّر عقلائي للواقع السياسي، بل إنّها أسلوب للتلاعب بالمشاعر والأمزجة والأمانى الشعبوية. يستند الخطاب الشعبوي على متخيل شعبي مشترك مثل الرفاه الاقتصادي، والأمن الجماعي، والنقاء الهووي والسعادة المشتركة... إلخ.

على الرغم من تنوع الأحزاب والحركات الشعبوية بالإمكان التأكيد على بعض الخصائص المشتركة التي تجمع بينها وتسمح بالحديث عن الشعبوية كظاهرة في عالم السياسة أو كانهراف في المسار الديمقراطي. يتحدث بيار روزنفالون (Pierre Rosanvallon) عن «تبسيط ثلاثي» يسم الشعبوية ينبغي أن نأخذه في الاعتبار من أجل فهم الظاهرة الشعبوية؛ أولاً: تبسيط سياسي سوسيولوجي يتمثل في اعتبار الشعب ذاتاً تتميز باختلافها عن النخب، أي أنّ الشعب يمثل كتلة متجانسة موحدة في مواجهة النخب الأوليغارشية (الأغنياء). ثانياً: تبسيط إجرائي ومؤسّساتي دلّته أنّ «الشعبوية تعتبر النظام التمثيلي والديمقراطية بصفة عامّة فاسدة بنويّاً بسبب السياسيين، وأنّ الشكل الفعلي للديمقراطية هو دعوة الشعب؛ أي الاستفتاء»<sup>10</sup>. ثالثاً: تبسيط الرابطة الاجتماعية. «ترى الشعبوية أنّ ما يحقّق وحدة المجتمع هو هويته لا الخاصية الداخلية للعلاقات الاجتماعية فيه». وهويته تلك محدّدة بصورة سلبية أي بالنظر إلى الآخرين الذين يجب رفضهم وإقصاؤهم (المهاجرون، أتباع الديانات الأخرى). الشعبوية هي إذاً فهم مبسّط للديمقراطية وفهم سطحي لمعنى الشعب، كما أنّها تبسيط لإجراءات الحياة الديمقراطية. لا يستطيع الناس فهم ما يجري في عالم على درجة كبيرة من التعقيد. وفي ظلّ نظام سياسي هجين وقابل للفساد تُطرح الشعبوية كقدرة على «التعامل مع العالم المعقّد بأفكار بسيطة»<sup>11</sup>، وكحركة قادرة على حلّ المشكلات الاجتماعية والاقتصادية. إنّها تطرح الثنائية المتناقضة، وتشير إلى أنّ الحلّ يكمن في إلغاء طرف معين فيها: هم ونحن، الكاذبون والصادقون، عدو وصدیق، ضار ونافع، محلي وأجنبي... إلخ. كذلك تلغي الشعبوية كلّ إمكانية للتداول والنقاش، وتطرح الحجج فيما يتعلق بالعيش المشترك، ومن هنا يتأكد طابعها اللاعقلاني واستثمارها السياسي للعواطف الجماعية. «إنّ غياب تحديد الوسائل العملية والطابع اللاواقعي

9. Touraine Alain. «Le populisme?», In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°56, octobre-décembre 1997.

10. Pierre Rosanvallon, «Penser le populisme».

11. Christian Godin, «Qu'est-ce que le populisme?», Cités 2012/ 1 (n° 49), p. 11- 25.

لمطالبها (...). يجعل من الشعبوية نوعاً من الطوباوية المقلوبة يعوّض فيها الخوف الأمل»<sup>12</sup>.

قد يدين الخطاب الشعبوي الديمقراطي الليبرالية، ويركّز على أساليب الكذب والخداع وتزييف وعي الناس من خلال توظيف المؤسّسات والخبراء والإعلام لتمكين نخب معينة من الوصول إلى السلطة. ولكن الأمر البارز هو أنّه يشدّد دائماً على فساد «النخبة» السياسية والاقتصادية والثقافية التي يسمح لها النظام الديمقراطي بالإمساك بالسلطة وخدمة مصالحها بموافقة «أغلبية» الشعب. ضدّ ما تعدّه فساداً وانحرافاً تقدّم الشعبوية نفسها على أنّها «عودة إلى الشعب»، «نداء إلى الشعب»، كي يستيقظ ويتنصر لنفسه ضدّ مقاولي الديمقراطية.

### أزمة الديمقراطية:

تولّدت الشعبوية من رحم الديمقراطية. قد تكون الشعبوية انحرافاً أو اختلالاً في النظام الديمقراطي، وقد تكون علامة على عجزه عن التعبير عن صوت الشعب ككل والاستجابة لمطالبه. يمكن تفسير ذلك بكون الديمقراطية تتناقض دائماً مع ما تدلّ عليه، فليس بمستطاع الشعب أن يحكم نفسه بنفسه. وقد يخضع للطغيان مقابل الأمن وافتقار للفوضى المدمرة، الفوضى التي عدّها أفلاطون متطابقة مع الحكم الديمقراطي. إنّ «الحقيقة الجوهرية للتجربة المعاشة هي أنّ الأقلية هي التي تحكم دائماً. فإذا كانت الأقلية تحكم دائماً، فليس بوسع الديمقراطية أن توجد. في التطبيق ما ندعوه بالديمقراطية لن يكون أكثر من واجهة هيمنة الأقلية»<sup>13</sup>. ليست الشعبوية حركة احتجاج من «لا حصّة لهم» (les sans-part) فقط، أولئك الذين لا يحصلون على جزء من الخيرات المادية واللامادية في مجال اقتصاد السوق، والذين لا اعتبار لهم في السياسة الليبرالية، بل هي المظهر الأساسي لأزمة الديمقراطية التمثيلية. لا قيمة إذاً لموقف الإدانة الأخلاقي للشعبوية، ولا أهمية فكرية أو عملية لاعتبارها أسلوباً سياسياً لا عقلانياً يتمثل في مدهانة الشعب والتحايل عليه لاستعماله من أجل الحصول على السلطة. ولا فائدة أيضاً من القول إنّ الشعبوية هي استراتيجية تستعملها الحركات السياسية المتطرّفة المعادية للديمقراطية والمجتمع المفتوح. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نقف في مستوى الاعتراف بأنّ «الشعب هو المبدأ الفاعل، محرّك النظام الديمقراطي والقوّة المشرّعة له»<sup>14</sup>، وذلك لأنّ هذه القوّة غير محدّدة. «ثمّة مسافة بين بدهة مبدأ سيادة الشعب، سلطة الشعب، والخاصية الإشكالية لهذا الشعب بما هو ذات جماعية وسياسية»<sup>15</sup>.

لم يجانب جاك رونسير (Jacques Rancière) الصواب عندما رأى أنّ موقف الرضا والإدانة للشعبوية المميز للخطاب السياسي السائد لا يهدف إلى الدفاع عن الديمقراطية وترسيخها، لأنّه يقوم على سوء فهم حقيقة الشعب. فصورة الشعب في الخطاب الشعبوي<sup>16</sup> هي صورة اختزالية ومشوّهة لحقيقة الشعب الواقعية. «لا يستجيب الشعبويون، ولا الشعب الذي يتمّ إبرازه بواسطة التشهير الطقوسي بالشعبوية، إلى تعريفها. ولكن ذلك لا يهمّ الذين يحرّكون شبحها، فالأساسي بالنسبة إليهم هو الخلط بين فكرة «الشعب الديمقراطي» وصورة «العامة الخطيرة»، والاستنتاج من ذلك أنّه علينا الخضوع لمن يحكموننا، وأنّ كلّ اعتراض على شرعيتهم ونزاهتهم هو باب

12. Christian Godin, «Qu'est-ce que le populisme?».

13 - روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نير عباس مظفر، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان، 2005، ص 443.

14. Pierre Rosanvallon, «Penser le populisme».

15. Pierre Rosanvallon, «Penser le populisme».

16 - يسمح الخطاب الشعبوي بإبراز ثلاث خصائص للشعبوية: - نوع من الخطاب يتوجّه إلى الشعب مباشرة دون اعتبار لمثليه ووجهائه. - التأكيد على أنّ الحكومة والنخب الحاكمة لا تهتمّ إلا بمصالحها الخاصة. - تقوية شعور الخوف من الأجنبي والدعوة إلى التمسك بالهوية العرقية والثقافية لمواجهة الخطر الذي يمثله الأجنبي.

التوتاليتاريات المفتوح»<sup>17</sup>. لا تتطابق فكرة الشعبوية<sup>18</sup> مع حقيقة الشعب باعتباره مصدر الديمقراطية وغايتها. هل من المشروع إدانة من يعود إلى الشعب، من يتحدث عنه بلغته ليظهر آلامه؟ عوض التمسك بالمعنى السلبي للشعبوية أليس من الأفضل مقاربتها بطريقة إيجابية، ولاسيما أن ولادة الديمقراطية كانت نتيجة صعود شعبيات<sup>19</sup> رفعت شعارات الحرية والمساواة بين أفراد الشعب الواحد؟ تخفي كلمة الشعبوية «التناقض الحاد بين المشروعية الشعبية والمشروعية العالمية، والمعضلة التي تواجه حكومة العلم للتناغم مع تجليات الديمقراطية ومع شكل النظام التمثيلي المشترك. هذا الاسم يخفي ويكشف في الوقت نفسه الأزمة الكبرى للأوليغارشية: الحكم بلا شعب، أي دون تقسيم الشعب: الحكم بلا سياسة»<sup>20</sup>. بحسب تصوّر رونسيير، وراء إدانة الشعبوية هناك رغبة في مصادرة الفضاء السياسي والاستحواذ على السياسي من قبل الأوليغارشيات المهيمنة. يجب الحذر إذاً من الوقوع في تشييع الشعبوية دون الإلمام بالإطار الاجتماعي والسياسي الذي تشكلت فيه. يجب ألا نرى في الدعوة إلى الشعب مجرد تعبير عن حقد من لا ينتمون إلى النخب والمتضررين من هيمنتها، فالشعبوية لا تحتوي فقط على مشاعر ديماغوجية، بل إنها تعبر أيضاً عن قول سياسي. إنها موقف سياسي ناتج عن انحراف الديمقراطية<sup>21</sup>. القول إن الديمقراطية هي الوسيلة التي تسمح بتبلور الإرادة العامة وتشكل السيادة الشعبية ليس دقيقاً تماماً. «في الديمقراطية ليس للشعب صورة. إنه يصبح إيجابياً عدداً، أي قوة مركبة من متساوين، فرديات متكافئة تحت سلطة القانون، وذلك ما يعبر عنه، بطريقة جذرية، بالاقتراع العام»<sup>22</sup>. يؤدّي التمثيل الديمقراطي إلى تكوين «شعب خيالي» بالمعنى القانوني للكلمة يأخذ مكان الشعب الواقعي الذي لم يعد موجوداً وغير قابل للتشكيل. بما أن الشعب غير محدد وغير قابل للتعريف فإن كل تمثيل ديمقراطي يصبح محدوداً ونسبياً، وبالتالي يصبح قابلاً للاعتراض. يصبح التمييز بين العودة الإيجابية (الديمقراطية) والعودة السلبية (الشعبوية) إلى الشعب بلا أهمية.

في سياق إعادة تقييم الشعبوية المعاصرة لا يُنكر أرنستو لاكلو (Ernesto Laclau) الشعبوية، بل يطالب بها ويدعو إلى القبول بها كتعبير عن حقيقة الديمقراطية. وهو يرى أن الخاصيتين المميزتين لها؛ أي عدم الوضوح السياسي والخطابة، هما الفرضيتان اللتان تسمحان بتقييمها بصورة إيجابية لتصبح في نظره «الطريق الملكية التي تسمح بفهم التكوين الأنطولوجي للسياسي كما هو»<sup>23</sup>. يرى لاكلو أن كره الشعبوية هو كره السياسة أي «كره الديمقراطية». كل حركة سياسية، وكل نظرية سياسية، وكل خطاب هو، بشكل أو بآخر، شعبي، أي أنه يكون الهوية الجماعية لشعب معين ويستنهضها لمواجهة السلطة القائمة أو لمواجهة خطر ما حقيقي أو وهمي. هكذا تكون الشعبوية حقيقة السياسة ومحرك كل تمرد وكل مسار ثوري أو انتخابي<sup>24</sup>.

17. Jacques Rancière, Libération 5 /1/ 2011.

18. تحيل فكرة الشعبوية في الواقع إلى «شعبيات» تختلف في ما بينها بحسب اختلاف المجتمعات والثقافات والوضعات، فالشعبيات الغربية تتميز بطابع قانوني يجعلها مختلفة عن الشعبويات الانقلابية والثورية التي عرفت في أمريكا الجنوبية، والشعبيات في البلدان العربية الإسلامية ترفع شعار العودة إلى الأصول، وتعدّ المحافظة على الهوية مطلب الأمة الأول الذي تجاهله الحكام. يمكن أن نسمي هذا الصنف «شعبوية هوية».

19. Jean-Pierre Rioux, «La tentation populiste», Cités 2012/ 1 (n° 49), p. 65 - 77

20. Jacques Rancière, La Haine de la démocratie, Paris, La Fabrique Éditions, 2005, p. 88.

21 - يرى جاك رونسيير أن صعود الشعبوية في أوروبا اليوم هو نتيجة لطبيعة النظام السياسي القائم. يقول: «يجب أن ندرك دلالة تطوّر الحركات اليمينية في أوروبا مع الحذر من المفاهيم المثيرة للشك مثل مفهوم الشعبوية. ظهور اليمين المتطرف في أوروبا نتيجة لتضييق الفضاء السياسي. إنه ملازم لصعود الثقافة التوافقية التي تخصّص الشأن المشترك للتحالف بين الأوليغارشيات الحكومية، الأوليغارشيات الاقتصادية والخبراء الرسميين. وبطريقتها تعبر الشعبوية عن مصادرة السياسة تلك».

Jacques Rancière, Et tant pis pour les gens fatigués, Éditions Amsterdam, Paris, 2009, p. 579.

22. Pierre Rosanvallon, «Penser le populisme».

23. Ernesto Laclau, La raison populiste, tra. Fr. Jean-Pierre Ricard, Paris, Seuil, 2008, p. 85.

24. Pierre Zaoui, «Réévaluer le populisme», Vacarmes 45/ Ligne 17 octobre 2008.

ليست الشعبوية مجرد أسلوب سياسي يستخدم في الصراع على السلطة أو ديماغوجيا لإثارة الانفعالات الشعبوية، وإنما هي علاوة على كل ذلك انحراف في الديمقراطية، انفصال بين «الديمقراطية المجتمع» و«الديمقراطية النظام». ليست الشعبوية في المجتمعات الديمقراطية مجرد حراك احتجاجي على هامش النظام القائم بل هي جزء منه

تتولد السياسة بحسب تصوّر لاكلو من خلال مسار ثلاثي الأبعاد؛ أولاً: تكافؤ المطالب المتنافرة لدى أفراد ومجموعات بحيث تفضي إلى تعيين عدو مشترك، كأن يكون الأغنياء أو الحكومة القائمة أو النظام؛ أي أنه يتم الانتقال من مطالب محلية أو قطاعية إلى تعريف جماعي لأطراف الصراع «هم» و«نحن». ثانياً: الانتقال من صراع ضد الهيمنة إلى صراع على الهيمنة (Lutte pour l'hégémonie) بالمعنى الذي يعطيه غرامشي (Gramsci) للكلمة؛ أي الصراع من أجل افتكك مواقع التحكم في الثقافة المهيمنة (المدرسة والإعلام والتمثيل السياسي). ثالثاً: يتمكّن جزء من الشعب من التعبير عن مطالب الشعب ككل. يرى لاكلو أن الشعب «دال فارغ» (signifiant vide) يمكن أن يتجسد في أفراد معيّنين أو جماعة ما. يمكن لأيّ «جزئية عينية» (الرعا،

المهمّشون، المحرومون) أن تجسّد حقيقة الشعب (مجموعة المواطنين) من حيث إنهم يمثلون «كونية مجردة». «يبرز السياسي عندما يصبو المقصيون (لاكلو)، أو الذين لا حصّة لهم (رونسيير) في نظام معيّن، إلى تجسيد الكل الاجتماعي. عندما يتطابق معنياً الشعب الاشتقائيان، عندما يصبو الرعا (plebs) مجموعة المحرومين أو المقصين؛ أي الجزئية العينية) إلى تجسيد حقيقة الشعب (populus) (مجموعة المواطنين، الكليّة المجردة).

إنّ العقل الشعبوي عقل عاطفي؛ أي أنه يمثل عقلانية داخلية بالنسبة إلى الانفعالات الشعبوية. هذا المعنى ينقلب التصوّر الكلاسيكي للسياسة بصورة جذرية. ليست السياسة هي توجيه وتهذيب الانفعالات الشعبوية اللاعقلانية الموجودة مسبقاً، بل إنّها تُكوّن الانفعالات في الوقت نفسه التي تتكوّن داخلها.<sup>25</sup>

### ابتكار الديمقراطية:

لا شكّ في أنّ صعود الشعبوية يحتاج إلى إعادة التفكير في المسائل السياسية الأساسية وإلى مراجعة التصوّرات والمفاهيم التي بنيت عليها الفلسفة السياسية الحديثة مثل سيادة الشعب والتمثيل السياسي ومعنى الديمقراطية... إلخ. يتعلق الأمر بضرب من التفكير السياسي الجديد الذي تطرح فيه أسئلة تعبر عن مشكلات راهنة لم تعد التصوّرات الفلسفية الكلاسيكية كافية لحلها؛ من قبيل: ما هو الشعب؟ أهو كيان واحد وموحد أم مجموعة من الأفراد؟ كيف يعبر الشعب عن نفسه؟ وهل تكفي الديمقراطية التمثيلية لتوليد الإرادة العامة وتحديد المصلحة العامة؟ هل الديمقراطية هي فقط نظام سياسي لإنتاج السلطة العامة وتنظيم ممارستها، أم هل هي أيضاً شكل وجود اجتماعي؟ لمن يجب أن تعطى الكلمة في الديمقراطية؟ وكيف للأفراد أن يكونوا فاعلين ومؤثرين في سياسات الحكاميين وقراراتهم؟

إذا قبلنا بأنّ الشعب ليس فقط مبدأ موجّهاً للنظام السياسي، وأنّه الشكل الأمثل للوجود المشترك، فإننا سنكون مضطّرين إلى مراجعة قيمة التمثيل السياسي، كما أنّنا سنميز بين الديمقراطية بوصفها نظاماً سياسياً والديمقراطية بوصفها نمطاً وجود اجتماعي. ستبدو الشعبوية، بحسب هذه الرؤية، مظهراً من مظاهر أزمة الديمقراطية بل نتيجتها. إنّها نتيجة للتمثيل السيئ للمجتمع ككل، للذات الجماعية التي هي بطبيعتها غير محدّدة. إنّ الشعبوية هي نتيجة لعدم اشتغال النظام الديمقراطي بشكل جيد، كما أنّها مظهر لانفصال

25. Pierre Zaoui, «Réévaluer le populisme», Vacarmes 45/ Ligne 17 octobre 2008.

«الديمقراطية-النظام» عن «الديمقراطية-المجتمع»<sup>26</sup>. «لا يعبر الشعب عن نفسه بصوت واحد»، وليس هناك طريقة واحدة للتعبير عن الإرادة العامة. هذا هو الدرس الذي ينبغي أن نستفيد منه من صعود الشعبوية على اختلاف أشكالها في المجتمعات الحديثة. تقوم الديمقراطية على ضرب من الخيال أو الوهم المتمثل في أن الأغلبية تمثل كل المجتمع، وتعبّر عن المصلحة العامة. يبنّها روزنفالون إلى وجود صور أخرى للشعب يجب أخذها في الاعتبار، فنمّة الشعب-المبدأ (le peuple-principe) الذي يعبر عنه الدستور، وتحيل عليه مبادئ العقد الاجتماعي، وهو ما يمكن أن نسميه الشعب المكوّن. وثمّة الشعب الاجتماعي (le peuple social)، وهو الذي يظهر من خلال المطالب الاجتماعية والتحالفات والحركات الاحتجاجية... إلخ. هناك الشعب الأغلبية (le peuple majoritaire)؛ أي الأغلبية الناجبة التي تعطي شرعية ممارسة السلطة. وثمّة الشعب الاتفاقي (le peuple aléatoire) الذي تعبّر عنه لجان محدثة أو مجموعة من المشاركين في مؤتمر توافقي<sup>27</sup>.

ما نلاحظه في عالمنا المعاصر أن الشعبوية لم تعد على هامش النظام القائم، بل صارت ميزة الديمقراطية. لقد صارت عنواناً للسياسات الحكومية. نتج عن ذلك أن الديمقراطية تحوّلت إلى تقنية للسلطة تهدف إلى إحكام السيطرة على المواطنين، وتمّ تعويض الحكم العادل بالحوكمة (Gouvernance)؛ أي فنّ تمرير المصالح الطبقيّة والنخبويّة على أنّها حلول تقنية لازمة لتحقيق المصلحة العامة. «ما يميّز الشعبوية اليوم هو أنّها تنمو في مجتمعات ديمقراطية يتمتّع مواطنوها بمستوى تربية عالٍ، وليس من السهل خداعهم لأنهم يدركون الاستراتيجيات السياسية لهؤلاء وأولئك. سبب الشعبوية أبعد من ذلك: إنّها تتعلق بخاصية انحطاط الديمقراطية اليوم»<sup>28</sup>. صعود الشعبوية يعني انحطاط الديمقراطية. والديمقراطية المنحطّة هي ديمقراطية تكون فيها الأمزجة الشعبوية موجهة للسياسات الحكومية. ينتج عن ذلك أن الشعبوي الذي يتقلّد السلطة سيعمل على مسaire الأهواء والأمزجة الشعبوية من خلال أعمال وتشريعات لا عقلانية<sup>29</sup>. نفترض الديمقراطية العقل والتروي والمداولة الجماعية من أجل الاقتدار على تحديد الخير المشترك، وذلك «ما تعجز عنه الديمقراطية المنحطّة إلى تقنية محرّفة للسلطة (technicisation biaisée du pouvoir) من جهة، وإلى استئثار الأمزجة الشعبوية من جهة أخرى»<sup>30</sup>. تتمثل أزمة الديمقراطية المعاصرة إذاً في انحطاطها إلى حوكمة (فنّ تمرير المصالح الطبقيّة والفئويّة على أنّها حلول تقنية تقتضيها المصلحة العامة) «ما بعد ديمقراطية» من جهة، وإلى شعبوية من جهة أخرى<sup>31</sup>.

ليست الديمقراطية مجموعة من الإجراءات البسيطة الثابتة، فهي من الناحية النظرية مفهوم قابل للتحديد باستمرار، وهي من الناحية العملية تجربة متجدّدة. كما أن الشعب غير محدّد، ولذلك لا أحد يمكنه أن يزعم أنه الوصي عليه أو المتكلم باسمه أو المفوض الحصري عنه. بها أن الديمقراطية هي، في الوقت نفسه، شكل وجود (مجتمع) ونمط تنظيم سياسي (سلطة)، فيجب أن تكون على مستوى الممارسة السياسية تفاعلاً مستمرّاً بين المجتمع والحكومة، أي ديمقراطية تشاركية قائمة على النقاش والمداولة بين الأفراد والجماعات المكوّنة للمجتمع انطلاقاً من مبادئ العقد الاجتماعي، وأيضاً من إعادة تعريفها بحسب مبدأ العدالة. بهذا المعنى تكون الديمقراطية مساراً قابلاً للاستئناف والمعاودة، أي مشروعاً مشتركاً.

إنّ الشعبوية الصاعدة اليوم على اختلاف أشكالها هي علامة على عجز الديمقراطية التي اختزلت إلى تقنيات إجرائية للتداول على

26. Pierre Rosanvallon, «Penser le populisme».

27. Pierre Rosanvallon, «Penser le populisme».

28. Yves-Charles Zarka «Le populisme et la démocratie des humeurs» Cités 20121/ (n° 49) p3 - 6.

29. Ibid.

30. Ibid.

31. Ibid.

السلطة (ديمقراطية سياسية). إنَّها «الشكل المرَضِي الذي يتخذه حرمان المواطنين في الديمقراطيات الحديثة»، وهي تعدّ «اسماً آخر للشّر السياسي»<sup>32</sup>، ويبدو أنَّها تقود دول العالم إلى «ما بعد الديمقراطية» (post-démocratie) التي ستغلق قوس السياسي الذي فُتح في اليونان ليرتك المكان لعالم الإنتاج والاستهلاك الآمن<sup>33</sup>. لا يمكن إذاً مقاومة أو إيقاف صعود الشعبويات بالاكْتفاء بالدفاع عن حالة الأشياء الراهنة؛ أي الدفاع عن الديمقراطية كما هي موجودة اليوم<sup>34</sup>. يمكن أن نفهم الديمقراطية كرجاء. ولعلّ روسو أوّل من ذهب هذا المذهب عندما رأى أنَّ الديمقراطية الحقّ لا يمكن أن تكون إلّا حكم الآلهة؛ وبالتالي إنَّ البشر لا يستطيعون بناء الديمقراطية الحقيقية. الإرادة العامّة مبدأ، ولكنّها لا توجد في الواقع، ومن هنا عدم تحدّد الديمقراطية واستحالتها. «يمكن للديمقراطية، مفهومه كرجاء، باحثه عن نفسها، أن تكون ردّاً على الخيبة الراهنة، وكذلك على الوهم التوتاليتاري للقطيعة الوحشية بين أعلى الجسم الاجتماعي وأسفله»<sup>35</sup>.

قد تقتضي استعادة المعنى الحقيقي للسياسة إعادة تعريف الديمقراطية ذاتها، وذلك بتخليصها من التصدُّور الاختزالي الذي فقدت فيه جوهرها فأصبحت متطابقة، ليس فقط مع «الأرستقراطية»، بل مع «الأوليغارشيّة»، والأوليغارشيّة الجديدة التي تتحكّم في الوقت نفسه بالدولة-الأمة (الدولة الوطنية)، وبالمجال العالمي لحركة رأس المال. لعلّ هذا الوضع يدعونا إلى إعادة تعريف الديمقراطية وابتكارها من جديد. «ليست الديمقراطية شكل الحكومة الذي يسمح للأوليغارشيّة بأن تسود باسم الشعب، وليست شكل المجتمع الذي ينظّم سلطة السلعة، إنَّها الفعل الذي ينتزع دون انقطاع من الحكومات الأوليغارشيّة احتكارها الحياة العموميّة، ومن الثروة هيمنتها على الحيووات. إنَّها الاقتدار الذي عليه اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى، النضال ضدّ الجمع بين السلطات في قانون واحد للهيمنة»<sup>36</sup>. قد يكون النضال ضدّ السلطة كهيمنة هو النضال نفسه ضدّ الديمقراطية الليبراليّة-التمثيليّة-الإجرائيّة<sup>37</sup>.

يبقى تجذير الديمقراطية أو تثويرها<sup>38</sup> أو إعادة ابتكارها إمكانيّة مفتوحة. ولكن يجب أن ننبّه إلى أن عدم قابليّة الديمقراطية الحقيقية للاختزال أو عدم قابليتها للتحقق لا يعني التخلي عنها باعتبارها شكلاً عتيقاً من أشكال الحكم عفا عليه الزمان أو يوتوبيا خياليّة. لا شكّ في أنَّ الديمقراطية، باعتبارها تحرُّراً سياسياً، مثلت مظهراً رئيساً لتقدّم البشريّة، وهو أمر لا يمكن أن تلغيه انحرافات وتناقضاتها<sup>39</sup>. لقد قال ماركس ذات مرّة: «يُعدّ التحرُّر السياسي (حقوق المواطن) تقدّماً كبيراً، ولئن لم يكن الشكل النهائي للتحرُّر الإنساني بصفة عامّة، فإنّه الشكل الأخير للتحرُّر الإنساني في ظلّ نظام العالم كما يوجد حتى الآن»<sup>40</sup>. وحتى الآن لا يوجد أمام البشريّة نظام من شأنه أن يحرّر الإنسانيّة غير الديمقراطية.

32. Pierre-André Taguieff, L'illusion populiste, Paris, Berg International, 2002, p.8.

33. Christian Godin, «Qu'est-ce que le populisme?».

34. Pierre Rosanvallon, «Penser le populisme».

35 Paul Thibaud, «Populisme?», in Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°56, octobre-décembre 1997. Les populismes. pp. 224 - 242.

36. Jacques Rancière, La haine de la démocratie, Op. cit. p.151

37 - منوبي غباش، الشعب لا يحكم: مقالات في الديمقراطية، دار الكتاب، تونس، 2017، ص 91-92.

38. Daniel Bensaid, «Le scandale permanent», in Démocratie, dans quel état?, p.40.

39 - منوبي غباش، الشعب لا يحكم: مقالات في الديمقراطية، ص 193.

40. Karl Marx, Sur la question juive, La Fabrique, Paris, 2006, p. 44.

### خاتمة:

الشعبويّة هي العودة إلى الشعب لمواجهة النظام ومؤسّساته القائمة (Establishment)، إنّها تعبير عن عدم توافق النظام القائم على آليّة التمثيل مع مطالب الجماهير المتعلقة بالمساواة والعدالة الاجتماعيّة. وليست الشعبويّة مجرد أسلوب سياسي يستخدم في الصراع على السلطة أو دياغوجيا لإثارة الانفعالات الشعبيّة، وإنّما هي علاوة على كلّ ذلك انحراف في الديمقراطيّة، انفصال بين «الديمقراطيّة - المجتمع» و«الديمقراطيّة - النظام». ليست الشعبويّة في المجتمعات الديمقراطيّة مجرد حراك احتجاجي على هامش النظام القائم بل هي جزء منه.

الديمقراطيّة اليوم شكل من أشكال الحكم لا علاقة له بالديمقراطيّة الحقيقيّة، فالشعب لا يحكم ولا يطالب بالحكم، وأقصى ما يطالب به هو الحصول على الشروط الدنيا للحياة. إنّهُ يتنازل عن حرّيته واستقلاليته في مقابل الحياة الآمنة. أن تصبح الديمقراطيّة نظام هيمنة معزّزاً بالآليات التحكّم في انفعالات وأمزجة الشعب، فذلك دليل على عمق أزمتها. إنّ صعود الشعبويّة هو انحطاط الديمقراطيّة. ولعلّ الإنسانيّة بدأت تتّجه نحو شيء جديد يمكن أن نسمّيه «ما بعد الديمقراطيّة» (Post-démocratie)، ولكنّ ملاحظه ليست محدّدة.

اقترح بعض الفلاسفة المعاصرين إحياء الديمقراطيّة، وثمّة من دعا إلى إعادة ابتكارها انطلاقاً من قيمها الأصليّة: الحرّيّة والمساواة والعدالة والفضيلة والخير المشترك. ربّ مقترح لا خلاف على وجاهته. ولكن كلّ مشروع لتجديد الديمقراطيّة يحتاج إلى شعب، إلى ذات جماعيّة تتفهّمه وتحمله وتطالب به وتعمل من أجل تحقيقه. يبدو أنّهُ من الصعب تشكّل هذه الذات، ولعلّ أوّل العوائق أمامها هو الشعبويّة باعتبارها قابلة لأن توظّف لمنع تكوّن أيّ أفق ديمقراطي جديد. أمام المجتمعات المعاصرة مسار طويل قد يفضي إلى تحقيق نوع من الديمقراطيّة تكون أقرب إلى النموذج الأصلي، ولا شك أنّ ذلك يتطلّب ترسيخ الديمقراطيّة كثقافة، وكشكل وجود اجتماعي.

### المراجع:

1. روبرت دال، الديمقراطيّة ونقادها، ترجمة ندير عباس مظفر، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان، 2005.
2. منوبي غباش، الشعب لا يحكم: مقالات في الديمقراطيّة، دار الكتاب، تونس، 2017.
3. Christian Godin, «Qu'est-ce que le populisme?», Cités 2012/1 (n° 49), p. 11-25.
4. Karl Marx, Sur la question juive, La Fabrique, Paris, 2006.
5. Platon, La République, VIII /556 b-557b, (trad. Et notes par R. Baccou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966).
6. Ernesto Laclau, La raison populiste, tra. Fr. Jean-Pierre Ricard, Paris, Seuil, 2008.
7. Gérard Mauger, «Populisme (2)», Savoir/Agir 2011/1 (n° 15), p. 85-88. DOI 10.3917/sava.015.0085.
8. Jean-Pierre Rioux, «La tentation populiste», Cités 2012/ 1 (n° 49), p. 65-77.
9. Jacques Rancière, La Haine de la démocratie, Paris, La Fabrique Éditions, 2005.
10. Pierre Rosanvallon, «Penser le populisme», (www.laviedesidees.fr).
11. Jacques Rancière, Libération 5/1/2011.
12. Jean-Pierre Rioux, «La tentation populiste», Cités 2012/ 1 (n° 49), p 65-77.
13. Touraine Alain (et autres), Le populisme? In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°56, octobre-décembre 1997. Les populismes. pp. 224-242.
14. Pierre-André Taguieff, L'illusion populiste, Paris, Berg International, 2002.
15. Yves-Charles Zarka, «Le populisme et la démocratie des humeurs», Cités 2012/1 (n° 49), p. 3-6.
16. Pierre Zaoui, «Réévaluer le populisme», Vacarmes 45/ Ligne 17 octobre 2008.

2019



مؤمنين  
بلا حدود

Mominoun Without Orders  
للدراسات والأبحاث

# يصدر قريباً

(ورقياً)



صدر إلكترونياً

[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)

## ما الشعبوية؟

### عشر أطروحات حول الشعبوية ومستقبل الديمقراطية التمثيلية\*

تأليف: جان-وارنر مولر

ترجمة: الزواوي بغوره\*\*

#### مقدمة المترجم:

يذهب المؤرخون إلى أن كلمة الشعبوية (populisme) قد ظهرت في بداية القرن العشرين عند بعض الرومانسيين الذين حاولوا رسم حياة الناس بطريقة حقيقية، ثم استعملت لوصف حركة سياسية وأيديولوجية روسية تنتصر لفكرة الاشتراكية النابعة من الثقافة الروسية<sup>1</sup>. ثم استعملت بشكل قذحي في ثمانينيات القرن العشرين، بحيث أصبحت تشير - كما قال بول ريكور - إلى «خطاب الآخر». وتحوّلت في السنوات الأخيرة إلى كلمة سياسية مركزية تحتل الصفحات الأولى في الصحف، وتتقدّم على كثير من الأحداث الكبرى. وإذا كان هنالك اختلاف بين الباحثين في تحديد مضمون دقيق لهذه الكلمة، فإنهم متفقون، إجمالاً، على القول إن الشعبوية تعني رفض النخب، وتبني مطالب (الشعب) بطريقة مباشرة، ورفض الديمقراطية التمثيلية القائمة على التعددية.

#### نص الترجمة

أولاً: لا يمكن أن ترتبط الشعبوية بناخبين محددين، لهم مسارات اجتماعية ونفسية محددة للغاية، أو أن يكون لهم «أسلوب سياسي» خاص. لا نملك أمام الشعبوية أيديولوجيا مركزة (بالمعنى الوصفي الدقيق للكلمة)، مثل قولنا الاشتراكية، الليبرالية، أو أكثر من ذلك الليبرالية الجديدة أو الأيديولوجية المحافظة (تنتمي هذه الأيديولوجية في الغالب إلى الشعبوية بطريقة خاطئة، لأنها هي نفسها يصعب تحديد مفاهيمها). ولكن تبدي الشعبوية منطقاً داخلياً خاصاً، يمكن تعيينه: الشعبويون ليسوا مناهضين للنخب فقط، ولكنهم مناهضون للتعددية بشكل أساسي. ومطلبهم الثابت يقتضي التأكيد على الآتي: نحن نون نحن فقط - الممثلون للشعب الحقيقي. ويتسم طرحهم السياسي بالتمييز الثنائي ذي الطابع الأخلاقي القائم على الصواب والخطأ، وليس أبداً في التمييز الوحيد بين اليسار واليمين. إن الشعبوية هي المرادف للاستقطاب، استقطاب يحمل دائماً ميزة أخلاقية قوية.

ثانياً: الديمقراطية والتمثيل أمران مختلفان؛ التمثيل ليس بذاته مبدأً ديمقراطياً. والشعبويون ليسوا أبداً ضد مبدأ التمثيل. وعندما يكونون في المعارضة، فإنهم يكرّرون القول دائماً: إن الشعب تمثله نخبه سيئة، أو بالأحرى نخبه فاسدة.

ثالثاً: نقد التمثيل السيئ تحوّل بسرعة إلى نقد أساسي للمؤسسات الديمقراطية. وللشعبويين حجّة يتقدمون بها، وهي أن المؤسسات مصابة برذائل أساسية، وذلك قياساً على أنهم هم الممثلون للغالبية الصامتة والحق (حتى للشعب بأكمله)؛ لو أن المؤسسات تعمل بشكل صحيح، كما يقولون، فإنهم يحكمون منذ زمن طويل.

\*. Jean-Werner Muller, Qu'est-ce que le populisme? Définir enfin la menace, Paris, Gallimard, 2016, p.163 -171.

\*\* أكاديمي ومترجم من الجزائر.

1. Christian Godin, Qu'est-ce que le populisme? In Cités, n°49,2012, p.12.

ليست الأحزاب الشعبويّة مجرد أحزاب احتجاجيّة أو مجرد أحزاب رافضة للنظام. والتأكيد على أنّها غير قادرة، بالتعريف، على الحكم يُعدّ تأكيداً خاطئاً. عندما يصلون إلى الحكم، فإنّهم يحكمون وفقاً للمنطق الداخلي للشعبويّة: هم، وهم وحدهم، الممثلون للشعب الحقيقي، وينجم عن ذلك أنّه لا وجود في نظرهم لمعارضة شرعيّة.

رابعاً: يرى الشعبويون علاقتهم بالتمثيل كعهدة غير مشروطة: إرادة الشعب المعلنة بوضوح يجب تطبيقها هي وحدها، ويجب إنفاذها هي وحدها. ومن الخطأ النظر بحرفيّة إلى فكرة تمثيل الإرادة هذه؛ لأنّ مثل هذه الإرادة الواحدة لشعب متجانس لا وجود لها أبداً في الواقع (ولا يمكن إقامتها قبلياً). وينحاز الشعبويون إلى تصوّر للتمثيل الرّمزي أكثر من غيره، وفي مثل تلك الظروف، إنّ الشعب الحقيقي، في المرحلة الأولى على الأقل، هو عبارة عن خلاصة للمجموع التجريبي للمواطنين. وهذا يعني باللموس الآتي: وحدهم عمال الصلب، وحده شعب شافيز (Chavez)<sup>2</sup>، وحدهم المسيحيون الوطنيون أو الديسكاميزادوز (-descamisado dos)<sup>3</sup>، إذا اكتفينا بهذه الأمثلة، هم الشعب الأصيل.

خامساً: يؤدّي الشعبويون دوراً منظماً في هذا البناء الرّمزي لهذا «الشعب» المؤسس رمزياً ضدّ المؤسّسات القائمة. وتصوّرهم لشعب أصيل ونقي أو خالص أخلاقياً، لا يمكن نقضه على المستوى التجريبي.

سادساً: ليست الأحزاب الشعبويّة مجرد أحزاب احتجاجيّة أو مجرد أحزاب رافضة للنظام. والتأكيد على أنّها غير قادرة، بالتعريف، على الحكم يُعدّ تأكيداً خاطئاً. عندما يصلون إلى الحكم، فإنّهم يحكمون وفقاً للمنطق الداخلي للشعبويّة: هم، وهم وحدهم، الممثلون للشعب الحقيقي، وينجم عن ذلك أنّه لا وجود في نظرهم لمعارضة شرعيّة.

سابعاً: يعني مثل هذا المنطق، وبشكل ملموس، أنّ الشعبويين يستولون على جهاز الدولة، ويضعفون بل يلغون كلّ توازن بين السلطات، وكلّ أدوات السلطة المضادة. وهذا يعني أنّهم يمارسون انحيازاً جماهيرياً، ويعملون على الخطّ من كلّ معارضة سواء داخل المجتمع المدني أم في الإعلام. وكلّ هذا يؤدّي بنوع من التسويغ الذاتي الأخلاقي المعلن. وكما يؤكّدون على ذلك، في ظلّ الديمقراطية يجب على الشعب أن يمتلك دولته، وخدمات الدولة يجب ألاّ يستفيد منها إلاّ الشعب الحقيقي، وليس أولئك الذين لا يشكّلون جزءاً منه. وتُعدّ أصوات المعارضة، سواء في وسائل الإعلام أم في المجتمع المدني، ما هي إلاّ أصوات للقوى الأجنبيّة، وهو، بطبيعة الحال، ما يجب رفضه في ديمقراطيّة أصليّة.

ثامناً: الاتجاه القائل إنّ على الليبراليين أن يستبعدوا كلّ الحركات الشعبويّة المعارضة يطرح إشكاليّة عويصة. في الواقع، إذا قمنا بذلك، فإنّنا نقوم بالضبط بالمآخذ نفسها التي نؤاخذها على الشعبويين أنفسهم: نستبعدهم باسم الأخلاق، تماماً كما يستبعد الشعبويون أعداداً من المواطنين من الشعب الحقيقي، والشعب المتماثل، باسم الأخلاق. بدلاً من الخطّ من الشعبويين بناء على حجج أخلاقيّة، على الديمقراطيين الليبراليين أن يتحاوروا معهم في المرحلة الأولى، وذلك من أجل وضع الأمور في نصابها. في حالة لجوء الشعبويين إلى استشارة مشاعر الخوف، ودعوتهم إلى استعمال العنف، فإنّ على قانون العقوبات أن يتدخّل. ولكن في الحالات الأخرى، من المهم النظر بجديّة في مطالب المواطنين، وليس فقط في قلقهم المفترض، حتى وإن شعرنا على المستوى الشخصي بأنّه عمل مرهق وغير مقبول، وأمر سياسي مُنفر. إنّ «انتفاضة الناس النزهاء»<sup>4</sup> عبارة عن تمجيد لعظمة الأخلاق، ولكنّ ممارسة المحاباة ليست طريقة سليمة.

2. نسبة إلى الرئيس الفنزويلي هيغو شافيز (1954-2013)، الذي حكم فنزويلا بين سنوات: 1999-2013. (م).

3. الاسم الذي أعطي للجناح العنيف للحزب الديمقراطي الإسباني بين سنوات 1820-1823، ومعناه الحرفي (بلا قمصان). (م).

4. في سنوات الألفين (2000) الأولى، في ألمانيا، دعا عدد من القادة السياسيين والنقابيين إلى «انتفاضة الناس النزهاء» [Aufstand der Anstandigen] ضدّ اليمين

تاسعاً: يتقدم الديمقراطيون الليبراليون في الغالب بعبارات أو منطوقات متناقضة من نوع «لنستبعد أولئك الذين يريدون استبعاد الآخرين!»، ولكن ضعفاً أساسياً يصيب مواقفهم، لأن وضعيتهم تؤول في الغالب إلى الشعار الآتي: «الاحتواء قبل كل شيء» [In-!klusion uber alles]. ولكن، ما دام هنالك دول مختلفة وشعوب وطنية مختلفة، ومادامت هذه المؤسسات لها دلالة كبيرة عند الناس، وذلك ليس فقط على المستوى العملي، ولكن على المستوى المعياري، فإن مثل هذا الشعار يصعب الاقتناع به. يفترض الديمقراطيون الليبراليون تكتيكاً مؤداه أن من يملك جواز سفر بلد معين، أو الذي عاش في بلد معين، يجب اعتباره مواطناً وله كامل الحقوق في هذا البلد. وعليه، فإن مقياس الانتماء هو بالتعريف مجرد مسألة حظ تجريبي، في حين أن الشعبويين لهم في هذا المستوى اقتراح، على ما يبدو، أكثر إقناعاً على المستوى الأخلاقي. (لنأخذ على سبيل المثال المنطوق الآتي: «وحده الذي يعمل يعدّ جزءاً من الشعب!»). على هذا المنوال يجد الديمقراطيون الليبراليون أنفسهم أمام مواجهة جذرية في معارضتهم للشعبيين، في واحدة من المفارقات الفلسفية الأكثر صعوبة في الديمقراطية ألا وهي: إن الأسئلة المتصلة بالانتماء الديمقراطي لا يمكن أن تتقرر ديمقراطياً... وفي الواقع، إن الذي يؤكد أن حدود الديمقراطية يجب أن تتحدد من قبل الشعب (demos)، عليه، أيضاً، في مرحلة أولى، أن يبين من الذي ينتمي بالفعل إلى الشعب؟ وهذا يعدّ بالتحديد سؤال البداية والمنطلق.

فهل هذا يعني أن الليبراليين يجدون أنفسهم في حالة من الارتباك الكامل عندما يتعلق الأمر بتحديد الديمقراطية على المستوى المعياري، وكذلك على مستوى الحجج التي يقدمونها ضد الشعبويين؟ ليس بالضرورة. في الواقع، إن الفكرة القائلة إنه يجب أن يكون هنالك معيار صلب، لا يمكن رده أو نقضه على المستوى الفلسفي، ويسمح بتحديد الانتماء السياسي، أمر مشكوك في ذاته. لا وجود لأي ديمقراطية تولد من عدم، إنها جميعها نتيجة للمصادفات التاريخية، لكثير من المظالم خاصة. ولكن الديمقراطية هي أيضاً مسألة إجراءات تسمح بتصحيح المظالم والتفاوض على معايير جديدة للانتماء. ويبدو حينها أن الشعب يعبر بطريقة تعددية، وله أصوات متعدّدة (polyphone) بحسب بيير روزنفالو (Pierre Rosanvallon)، وأنه لا وجود لصوت واحد للشعب (vox populi). نعم، من الممكن القول: إن الشعب عبارة عن سيرورة<sup>5</sup>. وبطبيعة الحال، لا شيء يضمن أن هذه السيرورة تسير في الاتجاه الصحيح. قال مارتين لوثر كينغ ذات يوم: إن قوس عالم الأخلاق طويل، ولكنّه يميل نحو العدل. وفي كل الأحوال، ثمة شيء مهم: هنالك مواطنون على استعداد أن يقدموا أجوبة عادلة، وأن يقولوا بوضوح إن الشعار: «نحن الشعب» (كما تنادي بذلك على سبيل المثال حركة بيجيدا «Pegida»<sup>6</sup>) يؤدي في الواقع إلى القول: «وأنتم لا تشكلون جزءاً منه». ولكن مثل هؤلاء المواطنين عليهم، في مرحلة ثانية، أن يشرحو لماذا يتعلق الأمر هنا بالعدالة واللياقة والذوق، وليس فقط بوقائع تجريبية أو إمبيريقية.

عاشرًا: هل هنالك في أوروبا بشكل خاص شعبيون كثيرون؟ نعم، وهل تمّ مدّ مفهوم الشعبوية إلى أبعد حدّ (بشكل واع أو غير واع) من قبل النخب الأوروبية بطريقة تسمح بتجاهل أشكال النقد التي تحكم عليه بأنه غير مرحّب به؟ الجواب هنا أيضاً يجب أن يكون حازماً ومؤكداً. والواقع أن كثيراً من السياسيين، أحزاباً وحركات، يربط دائماً بين منطق ديمقراطي وشعبي يفرض علينا أن ننقي بشكل معتبر قدرتنا على التقدير السياسي، الذي سيكون هنا في حالة تحدّد أكثر فأكثر. عندما ينتقد بيب غريلو (Beppe Grillo) الأحزاب الإيطالية الكبرى، فإنه يعمل على ترجيح كل حججه، ولكن بعضها يمكن أن يكون مشروعاً، وبعضها الآخر مجرد

المتطرف، عندما تضاعفت الهجمات العنصرية على المهاجرين (N.d.T).

5 . انظر حول هذا الموضوع:

Paulina Ochoa Espejo, the Time of Popular Sovereignty: Process and the Democratic State, Lexington, University Press of Kentucky, 2015.

6 . حركة مينيّة شعبية مناهضة للمهاجرين المسلمين في ألمانيا. تأسست هذه الحركة في 2014 من قبل لوتز بيكمن. ومنذ تأسيسها يتظاهر أنصارها كل يوم إثنين

مساءً في مدينة درسدن، بهدف مناهضة ما يسمونه (أسلمة ألمانيا). (م).

7 . ممثل هزلي وسياسي إيطالي له أسلوب استفزازي، وينشط شعبياً. أسس في 2009 (حركة 5 نجوم)، وأصبح له ممثلون في البرلمان، ويستعدّ حالياً لتشكيل حكومة

توهم. ولكن عندما يؤكّد بلسان المطالب أنّ حركته تستحق أن تحتلّ كلّ مقاعد البرلمان (بتعبير آخر، كلّ الفاعلين السياسيين الآخرين غير شرعيين)، فإنّه يتصرّف بوصفه شعبيّاً. وفي هذه الحالة، فإنّ الشعبويّة عبارة عن ظاهرة تفرض علينا أن نفكر في ما ننتظره من الديمقراطية، وما نريد أن نحققه بالديمقراطيّة، وكذلك الأوهام التي يستحسن على الديمقراطيين المستنيرين أن يتخلوا عنها (إنّ قراراً اتخذ بالإجماع في البرلمان لا يمثل «إرادة الشعب»، وكذلك ليس شرعياً «قرار الشعب» الذي اتخذه البرلمانون 100٪). إنّ لوائح هذه الجمعيّة المعلنة والمسماة (ببجيدا) تحدّد هدفها في: «تشجيع القدرة على الإدراك السياسي». والشعبيون، في الواقع، يسهمون قليلاً في هذا، رغبتنا في ذلك أم لم نرغب (nolens volens).

ما دمنا نحيا في ديمقراطيّات تمثيليّة، فإنّنا سنكون أمام مسألة الشعبويّة. إنّ التمثيل ليس في ذاته مبدأ ديمقراطياً (وفضلاً عن ذلك، فإنّه تاريخياً قد ظهر قبل الديمقراطية الحديثة)<sup>8</sup>. تسمح ديمقراطيّة، تعمل بشكل صحيح، بمضاعفة وزيادة المطالب التمثيليّة، وكذلك الدولة-الأمة. إنّ الذي يريد، على سبيل المثال، سياسة أخرى للاتحاد الأوروبي، وسياسة أوروبية لا تهتم كثيراً بالمصالح القريبة الأجل للدول-الأمة، عليه أن يتساءل عمّا تكون عليه علاقات التمثيل الجديدة في أوروبا: بدلاً من أن تكون مضمونة من قبل الحكومات الوطنيّة، فإنّ هذا التمثيل لا يمكن له أن يكون مضموناً، على سبيل المثال، من قبل اللجنة الأوروبيّة التي ينتخب أعضاؤها إمّا من قبل البرلمان الأوروبي أو وفقاً لكفاءات موسّعة؟

من غير الممكن أن يكون هنالك تمثيل موضوعي ودقيق ومحدّد لخطوط الصراع المفتوحة داخل المجتمع، ولكنّ سيرورة سياسة تعمل بشكل صحيح في مجملها، تسمح بترجمة التعدّد الاجتماعي في النظام السياسي. إلاّ أنّه من المهمّ الإشارة إلى أنّ التعدّد ليس مفهوماً ثابتاً: إنّ المواجهات الاجتماعيّة بين المواطنين مواطنون يعترفون ببعضهم بعضاً بوصفهم أحراراً ومتساوون، ولكنهم مختلفون فيما بينهم سواء من جهة مصالحهم الخاصّة أو هويّاتهم الخاصّة-هي التي تعطي له شكلاً يتجدّد دائماً (في المقابل، فإنّ الشعبويين يلتفون حول هذه السيرورة المعقدة، ويجبرونها، ومن ثمّة يركّزون على فكرة تمثيل واحد ووحيد وصحيح لإرادة الشعب التي يزعمون أنّها متماثلة، وهي في الأخير إرادة رمزيّة).

ليست الديمقراطية الليبراليّة ديمقراطيّة بالمعنى الأثيني القديم، بما أنّ الديمقراطية الأثينيّة تعني: العمل المشترك أو الفعل المشترك الذي يقوم به مواطنون متشابهون أو متماثلون، من دون توسّط، ومن دون تمثيل<sup>9</sup>. ولكنّ ديمقراطيتنا التمثيليّة لا يمكن أن نعيب عليها الباعث الأوّل المتمثل في تلك الآمال التي تؤسس شكلاً من الاستقلال الجماعي، والتي تكون في الغالب أمالاً خائبة. وما دمنا لا نملك نموذجاً ديمقراطياً ما بعد التمثيل (post-representation) يكون ديمقراطياً حقيقياً، فإنّه من الأفضل ألاّ ننعي الديمقراطية التمثيليّة التي لا نقدرها كثيراً<sup>10</sup>. وقبل كلّ شيء، فإنّه من المهمّ عدم ترك الميدان مفتوحاً للشعبيين الذين يعملون كما لو أنّهم يستطيعون الوفاء بالوعود الأصليّة للاستقلال الجماعي للديمقراطيّة. إنّهم لا يستطيعون القيام بذلك.

اثنائيّة مع بعض الأحزاب الإيطاليّة. (م).

8 . Monica Brito Vieira et David Runciman, Representation, Cambridge, Polity, 2008.

9 . Josiah Ober, «The original meaning of democracy: Capacity to do things, not majority rule», Constellations, 15/ 2008, p.3 - 9.

10 . يشخص كتاب سيمون تورمي الصعوبات التي يطرحها مفهوم الديمقراطية ما بعد التمثيليّة، انظر:

Simon Tormey, The end of Representative Politics (Cambridge, Polity, 2015).

## الشعبوية في مسارات التحول الديمقراطي: إشكاليات التعريف والتوظيف

عمار بنحمودة\*

### ملخص الدراسة

يطرح مصطلح الشعبوية كثيراً من الإشكاليات في تعريفه، ويشير كثيراً من الاختلافات بين الباحثين، سواء أكان الأمر متعلقاً بتحديد قيمته السياسية أم بضبط علاقته بالأنظمة الديمقراطية. وانطلاقاً من تلك الإشكاليات اخترنا مقارنته في مستويين:

أما المستوى الأول، فيتصل بالأسس النظرية التي قام عليها مفهوم الشعبوية وأهم مقوماته وآلياته. وقد أدرجنا في هذا القسم الشعبوية في الخطاب السياسي الأوروبي باعتبارها مثلت الأرضية التي استخلص منها الدارسون الأسس النظرية للظاهرة.

وأما المستوى الثاني من البحث، فقد خصصناه لعيّنة من الخطاب الشعبويّ في سياق التحولات الديمقراطية التي شهدتها بعض الدول العربية. فانتقينا عيّنة حزب «تيار العريضة الشعبية» في تونس. وقاربنا خطاب زعيمه «محمد الهاشمي الحامدي» في حملته الانتخابية لفوز حزبه بمقاعد في المجلس التأسيسي ورتاسة الجمهورية سنة إحدى وألفين. فبحثنا في مضامين هذا الخطاب وآلياته وأساليبه الشعبوية. وحاولنا استخلاص بعض النتائج حول نجاعته وآفاقه، وتبين أهم ما يميز الشعبوية العربية من خلال العيّنة المدروسة.

### مقدمة

لعلّ من أكثر المفاهيم إثارة للشغب في عصرنا مفهوم الشعبوية، فهو يطرح إشكاليات جمة، سواء أتعلّق الأمر بالتحولات الدلالية التي شهدتها هذا المفهوم أم بمواقف الباحثين منه. فلئن ارتبطت الأنماط القديمة للشعبوية بالزعيم الكارزماطيّ، فإن أشكالها الحديثة، وإن أعادت تشكيل صورة هذا الزعيم، فإنّها قد غيّرت من صورته وآليات تأثيره في جمهوره. وقد ساد بين الدارسين موقف رأى أصحابه أنّ الشعبوية ظاهرة سلبية وليدة الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، أو ما شاب تصوّر الديمقراطية من غلوّ ليبرالي وتجاهل لحقوق الطبقات الفقيرة. فقد عدّها ترفيتان تودوروف خطراً «يهّد الديمقراطية». فهي بمثابة الوجه الباطل والمنحرف للديمقراطية، بما أنّ المقصود هنا هو العمل على استشارة الشعب الذي من دونه تحديداً لن يكون ثمّة مجال للحديث عن الديمقراطية. لكنّ الجانب السلبيّ الأكبر في الشعبوية يتمثّل في البحث عن انخراط الجماهير الشعبية انخراطاً مباشراً و كلياً، فتسهل الهيمنة عليها إعلامياً بشكل فجّ ومفرط للغاية، لأنّ الهدف هو دفع هذه الجماهير الشعبية إلى اتّخاذ القرار بنفسها تحت تأثير العاطفة وأهوائها بعيداً عن كلّ تفكير عقلائيّ. فخطر الافتقار إلى التمييز العقلائيّ الضروريّ في اتّخاذ القرارات المهمة للمجتمع هو ما يشكّل الخطر الحقيقيّ على آليات الديمقراطية الجيدة والجديرة بهذا الاسم. الديمقراطية القائمة على الفصل الصائب والملازم بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية<sup>1</sup>.

ورأى «عبد الإله بلقزيز» أنّ الشعبوية ترادف «الفوضوية والعفوية التنظيمية والتجريبية القاتلة في التفكير، وهي جميعها أمراض

\* أكاديمي من تونس.

1 - ترفيتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغريبة، ترجمة محمد الجرطي، ط1، قطر، منشورات وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2014، ص 126.

لازمت العمل السياسي منذ القرن التاسع عشر في الغرب؛ فأنتجت حالات سياسية باثولوجية من طراز الفوضوية النفاية والعدمية والبلانكية والنازية وسواها، مما انتقده مفكرو السياسة الكبار في القرن العشرين. بيد أن أسوأ ما في هذه الشعبوية أنها تؤسس لميتافيزيقا سياسية جديدة، بل قُلْ للاهوت سياسي جديد، هو لاهوت الشعب»<sup>2</sup>.

ولذلك فإنه «عندما يكون الشعبويون في السلطة، فهم يشكّلون تهديداً حقيقياً للديمقراطيات»<sup>3</sup>، نظراً إلى ما قد يخلفه الصدام بين التصورين اللاهوتي والديمقراطي من إضرار بالديمقراطية ونسف أسسها. وعلى النقيض من الموقف السائد رأى بعض الباحثين أن الشعبوية تعبر عن مسارات طبيعية وأنساق نقدية أثبتت أن الخلل كامن في النظام الديمقراطي وفي الاختيارات الاقتصادية التي أدت إلى تصورات سياسية فتوية نبّهت الساسة إلى أخطائهم، ودعت أكثر من أي وقت مضى إلى تعديل النظام الديمقراطي والسياسات الاقتصادية في إطار ما اصطلح عليه بالليبرالية الجديدة التي عدّها البعض «متوحّشة» لتجاهلها حقوق الطبقات والدول الفقيرة. فقد بين «أوليفيه ستاركوي» (Olivier Starquit) مثلاً أن نقد الشعبوية هو أشبه بانتقاد الاشتراكية منذ أكثر من قرن، وأنه لا معنى للخوف من الشعبوية عندما تلتزم بمبادئ الديمقراطية وتحترم المساواة الاجتماعية وحقوق الإنسان والفصل بين السلطات وسيادة القانون دون قيد أو شرط. وكفي تعمل الديمقراطية بشكل أمثل فنحن في حاجة إلى شعبوية تعيد تجديد النزعة الشعبوية التحررية<sup>4</sup>.

وإن من أهم مبررات مقاربتنا للظاهرة هو ما لاحظناه من أن مقارنة الشعبوية ظلت مرتبطة بالسياسات الغربية. وقد لفت انتباهنا أن مسارات الانتقال الديمقراطي في فترة ما بعد «الانتفاضات العربية» على حدّ عبارة هاشم صالح، أو ما عبّر عنه البعض «الثورات العربية»، قد شهد تصاعداً في ظاهرة الشعبوية. ورغم ذلك اتّسمت الدراسات التي عنيت بمقارنة ظاهرة الشعبوية في سياق الانتقال الديمقراطي بالندرة. وكأنّ انتشار الشعبوية في الخطاب السياسي قد قوبل بكثير من التجاهل البحثي<sup>5</sup>. ولعلّ ما فتح أبواب الشعبوية على مصراعها في سياق الانتقال الديمقراطي الذي شهدته بعض الدول العربية هو أنه بعد أن غلقت أبواب المشاركة السياسية في وجه الأحزاب المعارضة طوال حقبة الحكم الفردي وصوت الحزب الواحد مُنحت الخطابات الشعبوية فرصة أكبر للظهور والانتشار في ظلّ قيام الانتفاضات العربية على شعارات شعبية لعلّ أشهرها ما رفعه المحتجون في تونس وتبنته لاحقاً مجموعات المتظاهرين في دول أخرى، وهو شعار: «الشعب يريد إسقاط النظام». فضلاً عن كون تلك الاحتجاجات قد اتخذت من الشعب آلية للتغيير السياسي بدل الانقلابات أو التحوّلات السياسية السلمية. وقد وفّرت ثورة الاتصالات ومواقع التواصل الاجتماعي أرضية جديدة للخطاب الشعبي، ما دعا «علي حرب» إلى الحديث عن «ثورات القوة الناعمة»<sup>6</sup> مستأنفاً أطروحة التي خصّصها لنقد النخبة وبيان أوهامها

2- عبد الإله بلقزيز، الشعبوية وميتافيزيقا الشعب.

انظر الرابط التالي: <https://goo.gl/ux1jth>

3- انظر مثلاً:

Werner T. Bauer, Populisme de droite en Europe: Phénomène passager ou transition vers un courant politique dominant?

<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/paris/08105.pdf>

4. Olivier Starquit, Le populisme masque et révélateur de la crise de la démocratie.

<http://www.barricade.be/sites/default/files/publications/pdf/2012olivier-populisme.pdf>

5 - نذكر من الأعمال القليلة التي كتبت باللغة العربية: منى خويص، رجال الشرفاء، دراسة تحليلية للظاهرة الشعبوية، ط1، لبنان، دار الفارابي، 2012. أو الندوة التي

نظمتها هسبريس وموضوعها «تصاعد الشعبوية، ضرورة واقعية أم تهوّر سياسي»، يوم الجمعة 14 تموز/ يوليو 2017.

<https://www.youtube.com/watch?v=d3LQX1YdmOc>

والمفكّر البحثي الذي أصدرته مجلة ذوات: الشعبوية ونزوعات التفكير السياسي، العدد 48، 2018.

6 - انظر: علي حرب، ثورات القوة الناعمة من المنظومة إلى الشبكة، ط2، بيروت، الدار العربية للكتاب، ناشرون، 2012.

وليثبت دور الجماهير وفعاليتها<sup>7</sup>. ورغم أن سياسة كثير من الزعماء العرب السياسيين لم تخل من الشعبوية قبل الانتقال الديمقراطي مثل سياسة الرئيس الليبي الراحل «معمر القذافي»، فإن ما منحته الحريات من انفتاح أبواب المشاركة السياسية قد جعل الخطاب الشعبي أكثر شيوعاً وانتشاراً. ونحن إذ ندرك أن الإحاطة بالخطابات الشعبوية بعد الانتفاضات العربية جعلت تنوع بعثته فرق بحثية، فقد اخترنا عينة تتمثل في «تيار العريضة الشعبوية» الذي يترجمه «الهاشمي الحامدي». ونحن لا نقصد بهذا الاختيار القول إن الشعبوية قد اقتصر على في خطابه، فقد أضحت هذه الظاهرة أكثر الظواهر توزعاً بين الأحزاب. ولا يكاد المشهد السياسي في تونس بعد «14 جانفي 2011» يخلو من أسماء أحزاب تحمل مسميات ذات صلة بالشعب، مثل «حركة الشعب» و«الجبهة الشعبوية». وحتى تلك الأحزاب التي لا تحمل في تسمياتها إشارة صريحة للشعب، فإنها قد وظفت الشعبوية بدرجات متفاوتة. فمثلاً وظفت «حركة النهضة» الخطاب الشعبي من خلال إثارة مخاوف الهوية وخوض معارك وهمية ضد العلمانيين والشيوعيين واستغلال منطق الإساءة للمقدسات من أجل حشد الناخبين وكسب تعاطفهم في انتخابات تشرين الأول/أكتوبر 2011. أو ما وظفته حركة «نداء تونس» في انتخابات سنة 2014 من خطاب شعبي استغل مشاعر الخوف على حقوق المرأة والحريات العامة ومدنية الدولة. ووظف زعيم الحركة «الباجي قائد السبسي» الصورة الكارزماوية للزعيم الراحل «الحبيب بورقيبة». أو الخطاب الشعبي «للجبهة الشعبوية» حول حقوق الفقراء وعداء الرأسمالية ومقاومة الفساد.

ونبرر اختيارنا للعينة المدروسة بكونها تمثل أولاً أكثر الأحزاب توظيفاً للخطاب الشعبي، وثانياً لقوة تأثير هذا الخطاب ونجاعته في كسب كثير من الأصوات في انتخابات المجلس التشريعي. إلا أن مقتضيات العلمية في دراسة هذه العينة اقتضت منا الإشارة إلى شيوع الظاهرة في أحزاب ما بعد 14 جانفي 2011. فما أهم الثوابت التي حافظ عليها الخطاب الشعبي قياساً على البراديم الذي صاغته الدراسات الغربية للظاهرة؟ وكيف تفاعلت الخطابات الشعبوية مع الواقع الديمقراطي الجديد؟ وهل استطاعت خدمة المشروع الديمقراطي في تلك الدول وتقديم حلول ناجعة لأزمات الواقع، أم ظلت مجرد صناعة للأوهام؟

ولتحقيق هذه المقاصد اخترنا منهجاً يجمع بين مستويين: الأول نظري نحاول من خلاله البحث في الظاهرة انطلاقاً من الدراسات النظرية والأعمال التطبيقية التي شملت أحزاب اليمين في أوروبا، وقاربت ظاهرة نجاح الرئيس الأمريكي «دونالد ترامب». والثاني تطبيقي: ندرس فيه خطاب رئيس «تيار العريضة الشعبوية» «الهاشمي الحامدي»، لنرصد من خلاله بعض خصائص الخطاب الشعبي في تونس أثناء تجربة الانتقال الديمقراطي، ومدى فاعلية هذا الخطاب في الجمهور والواقع وآفاقه السياسية.

## 1. الشعبوية: إشكالية المفهوم وعلاقته بالديمقراطية

أ. الشعبوية: عداء النخبة ومركزية الزعيم:

يكاد يجمع الدارسون على صعوبة تعريف الشعبوية. ولعلها صعوبة كامنة في الخطاب ذاته الذي يقوم على خطاب غير عقلائي يخالف الخطابات التي ألفت النخبة مقاربتها والمقاييس العلمية التي دأبوا على ضبطها. وكثيراً ما ينطلق الباحث في مقاربة الشعبوية من براديم نظري جاهز للديمقراطية مستمد من مرجعياتها النظرية، ويتناول الشعبوية بالدرس باعتبارها انحرافاً عنها. ويقوم هذا البراديم على مرجعيات فلسفية تعبر عن آراء النخبة التي وضعت الأصول النظرية للديمقراطية، وحددت شروط نجاحها وسبل تطبيقها. ولكن تلك المرجعيات قد ساهمت في خلق تصور عقلائي ولد مركزية فكرية تتعامل مع الظاهرة الشعبوية وكأنها داء يهدد تماسك البناء الديمقراطي وعلّة لا بد من اختيار أنجع السبل لمقاومتها أو الحد منها.

7 - انظر: علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط1، المغرب/ لبنان، المركز الثقافي العربي، 2004. وقد بنى نقده على أساس فهم مأزق التفكير وإدراك أسباب العجز عن تجديد صيغ العقلانية وتراجع محاولات الاستنارة وفشل التجارب الديمقراطية. وتلك لعمرى أهم الأسباب التي ساهمت في بروز ظاهرة الشعبوية.

لعلّ ما فتح أبواب الشعبوية على مصراعها، في سياق الانتقال الديمقراطي الذي شهدته بعض الدول العربيّة، أنّه بعد أن غلقت أبواب المشاركة السياسيّة في وجه الأحزاب المعارضة طوال حقبة الحكم الفرديّ وصوت الحزب الواحد، مُنحت الخطابات الشعبوية فرصة أكبر للظهور والانتشار في ظلّ قيام الانتفاضات العربيّة على شعارات شعبوية لعلّ أشهرها: «الشعب يريد إسقاط النظام».

وإزاء نزعة الإدانة التي شابت تصوّرات كثير من الباحثين للشعبوية، كانت النتيجة الحتمية القول إنّ: «مصطلح يصعب تعريفه وكثيراً ما يستخدم باعتباره تقييماً إيديولوجياً للمتحدث»، أو اعتباره «مفهوماً مروغاً»<sup>8</sup>. ولكن رغم ذلك الإجماع على غموضه وصعوبة حدّه فإنّه يظلّ ذا أهميّة بالغة في الواقع. وكثيراً ما يتجاهل الباحث الأطراف التي استخدمت هذا التقييم الإيديولوجي ومقاصدها من وراء ذلك الاستخدام.

فعادة ما يوظف مصطلح الشعبوية لوصف الطريفة التي يتتهجها بعض السياسيين في خطاباتهم أو البرامج التي تتبناها بعض الأحزاب من أجل كسب التعاطف الجماهيري وتحقيق نجاح انتخابي باهر.

وكثيراً ما تُعتمد في الشعبوية خطابات تغري عامّة الشعب بسيادتها على النخبة. وتقوم على دغدغة عواطف الجماهير من أجل منح الزعيم الكارزмати شرعية مطلقة. وقد يبدو خطابه وكأنّه مجرد مجازاة لتطلّعات الناس وإعادة صياغة لأحلامهم بشكل قد تغيب عنه أسس العقلانية. ويقدم الشعبيون أنفسهم باعتبارهم المدافعين عن الشعب في مواجهتهم للمشاكل التي يعانون منها. وذلك بتقديم حلول بسيطة لمشاكل معقدة للغاية. وتقوم بلاغتهم على ثنائية اللوم والثناء، فهي معادية للنخبة وتمجّد الناس العاديين. ويسمح هذا الطابع الذي تختصّ به الحركات الشعبوية باستثمار أيّ محتوى إيديولوجي يتطابق مع توجههم السياسي<sup>9</sup>.

وخلاصة القول أنّ الخطاب «الشعبي» يعني العمل على الفصل بين النخبة والشعب ومنح الزعيم الكارزماتي وظيفة القائد/ السّاحر الذي يفتن الجماهير ويقودهم نحو تصوّرات طوباوية حاملة.

تلك المعايير - لا محالة - لا تنهي أزمة التعريف، ذلك أنّ تلك الخصائص ليست سوى سمات ارتبطت بالخطاب الشعبويّ زمن انتشار الشيوعية والنازية والفاشية، فقد ظلّت أنظمتها الرمزية مرتبطة بالزعيم الكارزماتيّ. فالشعبوية ترتبط دوماً بالسعي إلى احتكار الشرعية وانتقاء أسير السبل لاستقطاب الجمهور تمهيداً للسيطرة عليه، والشعبوية طريقة لاحتلال المشهد السياسيّ. وبالنظر إلى تجارب الحركات والجهات السياسيّة الفاعلة التي توظف الخطاب الشعبويّ، لاحظ «فرنسوا شيريك» (François Chérix) السمات الآتية:

أولاً: تبدو المحتويات الإيديولوجية للخطاب الشعبويّ قليلة وبسيطة، وغالباً ما تكون غامضة ومتغيرة. فهي تُعطي الانطباع عن أطروحات كاريكاتورية تُحشد للتأثير الانفعالي أكثر ممّا تؤسّس خطاباً عقلياً.

ثانياً: تبدو استراتيجيات الشعبوية متشابهة بشكل لافت للانتباه، فغالباً ما تقوم على قائد ساحر بخطابه يعلن نفسه الممثل الوحيد للشعب الحقيقي المضطهد من قبل النخب ويريد تغيير الواقع باسم رسالته المقدّسة.

8. انظر مثلاً: Le populisme, Une vague qui déferle sur le vieux continent

على الرابط الآتي:

<http://docplayer.fr/69698263-Analyse-le-populisme-une-vague-qui-deferle-sur-le-vieux-continent.html>

9 - انظر المرجع نفسه.

ثالثاً: يُوظف في الخطاب الشعبويّ جهاز اصطلاحيّ ثابت: كالشعب والوطن الحرّ والنخب والنظام والتأسيس...، وغاية هذه المفاهيم الاستجابة لآفاق انتظار المتخيل الشعبويّ وحشد الجمهور والتأثير فيه.

رابعاً: تستخدم الأسلحة نفسها في الحروب المفتعلة التي يقوم عليها الخطاب الشعبويّ مثل العنف اللغوي واختراع الأعداء الخارجيين وإثارة المخاوف والتنبؤات المروعة والسخرية والتعليق النرجسي والبحث عن هوس الرؤية. وأخيراً، إنّ الشعبوية تترك السياسة طوعاً لتحقق غايات أخلاقية<sup>10</sup>.

واستخلص نتيجة لذلك أنّ الشعبوية لا تشكّل إيديولوجيا قائمة بذاتها، ولكنّها مجرد طريقة لاحتلال الميدان، وحشد القوّات والفوز في السياسة. وقد قامت في أشكالها التقليدية على التعبئة حول زعيم يقسم المجتمع إلى فئتين، ويعدّ «الشعب» مظلوماً من قبل «النخب»، ويشجب مؤامرة حقيقية. ويقيم الشعبويّ خطابه على أساس أنّ عامّة الناس يتميّزون بالنقاء والنظافة والعدالة والبراءة والحسّ السليم والصدق. وهم في المقابل مضطهدون ومحتقرون ومحرومون من حقوقهم، أمّا النخب، فغادرة وفسادة.

بناء على هذا الانقسام يمكن تحويل مناظرات الخطّة السياسية إلى أخلاقية. فيذر الخطاب الشعبويّ مناقشة المشاكل والحلول، ليتأسس على أرضية صدام بين الخير والشر<sup>11</sup>. ولكن ما لا يمكن تغافله، انطلاقاً ممّا بيّنه «فرانسوا شيريك»، أنّ الطرق التي تنتهجها الشعبوية أثبتت من خلال التجربة أنّها فعّالة للغاية، ولها ميزة تنافسية كبيرة في السباق الديمقراطي، وذلك للأسباب الرئيسة الآتية:

1. يؤدّي تركيز الشعبويين على الانشقاق بين الشعب والنخب إلى تعبئة الرأي العام ومنح الفئات الشعبوية ثقة في قدراتها من خلال تهميشها النخبية. فمن مقاصد هذه الاستراتيجية تحميس الفئات وحشدها من خلال تحويل النخبية إلى كبش فداء تسترضي به الجماهير رغبتها في إثبات ذاتها وتصريف عنفها.

2. يساهم الخطاب الشعبويّ في نقل المناقشات من مجرد خطّة سياسية ترصد المشاكل وتضع الحلول الناجعة لها، إلى مستوى أخلاقي يقابل بين النخب الشريرة وأطراف نقيّة وبريئة. فيشتغل الخطاب الشعبويّ بالآليات تشبه تلك التي يوظفها الخطاب الدينيّ في حشد أنصاره وتعبئة الجماهير لمقاومة الشرّ الذي توسم به مجموعات واقعية أو وهمية.

3. يمنح الخطاب الشعبويّ القائد التفويض باحتلال المكان العام باسم الشعب، وذلك عبر تدنيس أعمال الأعداء وإن كانت قانونية، وتشريع أعمال الزعيم وإن كانت غير قانونية. وبذلك يحتكر الزعيم بحكم التفويض الجماهيري كلّ شرعية. فالزعيم هو دائماً على حق، لأنّه يجسّد إرادة الناس. ويحوّل له أن يكون وحشياً وسلطوياً، بسبب رسالته المقدّسة<sup>12</sup>. فأيّ علاقة للشعبوية بالمقدّس؟

10 - لتفصيل النظر في هذه الخصائص، انظر:

François Chérix, Le Populisme, méthode de captation du pouvoir et permise de l'autoritarisme.

على الرابط الآتي:

<https://www.europa.ch/nachrichten/le-populisme-redoutable-methode-de-captation-du-pouvoir/?lang=fr>

11 انظر: المرجع نفسه.

12 انظر: المرجع نفسه.

## ب . الشعبوية والمقدس:

لقد استثمرت الشعبوية في الخطاب اللاعقلاني وانتهجت سبل المقدس في إثارتها مشاعر الرغبة والرغبة. فلزيادة جمهورها والحفاظ على سيطرتها، تضطرّ الشعبوية إلى خلق حالة من التوتر تتفاقم فيها الأزمات بشكل مفتعل. فيجب على الزعيم أن يشير باستمرار إلى وجود مخاطر أو يفتعلها، حتى يقنع جمهوره بأنه صاحب الحلّ السحريّ والقادر على تقديم العلاج البسيط والناجح لتلك الأزمات. لهذا الغرض يقوم الزعيم بزراعة الخوف وحصد ثماره.

وهو يستثمر أنواعاً مختلفة من الخوف: الخوف من الاختلاف، والخوف من الشعوب الأخرى، والخوف من الثقافات الأخرى، والخوف من فقدان الهوية، والخوف من اندثار التقاليد، والخوف من الحداثة، والخوف من المستقبل. فكلّ المخاوف قابلة للاستخدام؛ ونتيجة لذلك الخوف هو النفط الذي يسكبه الزعيم الشعبوي وأعوانه في المجتمع لإشعال فتيل الشعبوية.

ولئن أقام الخطاب المقدس أسسه على تقابل بين المقدس والمدنس، فقد انتهجت الشعبوية السبل نفسها من خلال الاستبعاد والاستعداد. فالنخبة شيطان الشعبوية والزعيم كثيراً ما يعدّ بجنّات عدن تجري من تحتها الأنهار. وهي تختلف بذلك عن الأحزاب الكلاسيكية التي تضمّ أنصارها الجدد عن طريق الإدماج. ولذلك كانت الخطابات الشعبوية قائمة على تقسيم المجتمع إلى مجموعة من الثنائيات وفق الهندسة ذاتها التي قام عليها الخطاب المقدس: فيتقابل السكّان الأصليون (الأطهار) مع المهاجرين (الأشرار)، ويقابل بين حقّ أولئك السكّان في العمل واغتصاب المهاجرين لذلك الحقّ. ونتيجة لذلك تدعو الحركة الشعبوية إلى ما يشبه «الجهاد» و«المقاومة» ضدّ الغزاة والطفيليين. فهم ليسوا جزءاً من الشعب الوطني الحقيقي. ولذلك ينبغي استبعادهم وحرمانهم من كلّ مزايا أو حماية أو حتى يرغموا على مغادرة البلاد. فالعدوان المسلّط على الآخرين المختلفين ليس رذيلة في عرف الشعبويين، بل هو فضيلة وأداة فعّالة لكسب الأنصار. وهو ما يتعارض مع المبادئ الديمقراطية.

«ولذا فإنّ سحر النزعات الشعبوية ينبع من الحاجة إلى إرجاع هالة القداسة إلى السياسة ومدّها بحرارة الانتماء وروح الصدام وهاجس الخطر، بيد أنّها وإنّ نجحت في استثارة مشاعر السخط والإحباط وأهواء الانتفاء والتجذر، فإنّها غير قادرة على حلّ الأزمات الاجتماعية القائمة بأدوات التهيج العاطفي العقيم<sup>13</sup>. وقد استخلص عبد الإله بلقزيز من تحليله للظاهرة أنّ الشعبويين يفكّرون كالمثوّفة: «نساك متعبّدون متهجّدون، الواحد مبدؤهم والتعدّد فساد والتوحد فيه للنفس تطهّر وجهاد. وكما أنّ الفقهاء والمتكلّمين عند الصوفيّة أهل رسوم وتجسيم يخدمون بألفاظهم وحدة الواحدة التي لا تنقسم، كذلك فإنّ المثقفين عند الشعبويين أهل ثرثرة وتحليل يستحلّون بمفاهيمهم وحدة الشعب التي لا تنقسم. فليس في صفوف الشعب طبقات وتناقضات، إنّما الطبقات والتناقضات في رؤوس المثقفين»<sup>14</sup>.

## ج . آليّة السخرية وسياسة الأرض المحروقة:

يوظّف الخطاب الشعبويّ آليّة السخرية وسياسة الأرض المحروقة. فأمّا السخرية، فتسمح بالابتعاد عن تشخيص الفحص المسبّب للمشاكل نحو خطاب عبثي أو ادّعاءات بشعة. ويسهل التّواصل اعتماداً على السخرية. لأنّها تتجاوز المناقشة العقلية وتعتمد آليات لها فاعليتها النفسية. وأمّا سياسة الأرض المحروقة، فتقوم على القوّة وحدها، فهي التي تلهم القائد. وإرادته وخطابه يتمّ التخلّص من الخوف وتحطيم كلّ المؤسسات القذرة وحرق الأرض بأكملها. وهذا العمل المدمر يسمح بقهر السّلطة، ولكن أيضاً يمهد الأرضية لقيام حكم يدوم. ويجعل اكتساح المبادئ القائمة خطوة أساسية في إنشاء علاقات السّلطة الجديدة وتكون خالية من لوائح الاعتدال والضمانات الممكنة. وبذلك تمهد الشعبوية لقيام أنظمة استبدادية.

13 - السيّد ولد أباه، الشعبوية وأزمات الليبرالية، 3 نيسان/ أبريل 2017، الاتحاد الإماراتية، الرابط: <https://goo.gl/6gzjRS>

14 - عبد الإله بلقزيز، مرجع مذكور.

ولكن ما الأسباب الكامنة وراء انتشار ظاهرة الشعبوية؟ أهى نتيجة أسباب مادية أم هى نتيجة أزمة هيكلية تعاني منها الأنظمة الديمقراطية؟ هل يمكن القول مثلاً إن الخطاب الشعبوي يطرح نفسه بديلاً للخطاب الشيوعي الناقد للرأسمالية؟ وهل يسعى أصحاب هذا الخطاب إلى استقطاب قاعدة شعبية تكون أوسع من «البروليتاريا»؟

### د. الشعبوية والفقير: أي علاقة؟

يرى بعض الباحثين أن للشعبوية صلة وثيقة بالأزمات الاقتصادية وانتشار الفقر. فالخوف من الفقر وفقدان المكاسب الاجتماعية والاقتصادية يكاد يولد تلقائياً العنف. ومن خلال الدفاع عن مثل هذا المنطق، تظهر الشعبوية بشكل طبيعي لجعل الآخر كبش فداء وخلق مواجهات بين العمال والعاطلين عن العمل مثلاً أو بين السكان الأصليين والأجانب والمهاجرين أو بين المواطنين والدولة أو بين الدولة الغنية والبلدان الفقيرة. فهاجس الشعبويين هو البحث عن كبش فداء من المهاجرين أو العاطلين أو المسؤولين لتحقيق توازنات اقتصادية واجتماعية.

إن الخطاب الشعبوي غير قادر على شرح تعقيدات الأشياء. ومن الطبيعي أن يقدم أصحابه تفكيراً تحليلياً بسيطاً ولموسماً غالباً ما يتم تلخيصه بواسطة: إما أن تفعل هذا الأمر، أو أن تفعل ذلك. ولذلك فهو يوجد علاج المشاكل الاجتماعية في احتلال فئات من المجتمع محل فئات أخرى يشترع لاستبعادها. ومن المفارقات أن هذا الخطاب يقود الشعبويين الأوروبيين إلى توسيع مجال عملهم السياسي حتى في الطبقات الدنيا، في حين أن أغلب ناخبهم كانوا من قبل من الطبقات الوسطى. ولم يكن ذلك بسبب الموضوعات التي طرحها الشعبويون مثل الأمن أو الهجرة، وهما اللتان تؤثران فيهم مباشرة في حياتهم اليومية، فيلتقي الكسل الفكري الذي تعاني منه هذه الطبقات الاجتماعية الشعبية مع حركة رفض السياسات التقليدية، ليحصل الدعم المطلوب للحركات الشعبوية التي تتبنى مشروعاً سياسياً بسيطاً. فللشعبوية القدرة على الانتشار بسرعة بين معظم شرائح المجتمع<sup>15</sup>.

ولكن يرى فريق آخر من الباحثين أنه «يجب استبعاد مسار كاذب في فهم الشعبوية فهي ليست نتيجة للفقر. والقول إنها صوت الشعب، المكون من البروليتاريين المحتجين ضد الفقر، لا معنى له»، ويستدل أصحاب هذا الرأي بما في الواقع من دول فقيرة تنعدم فيها الحركات الشعبوية. وعلى العكس من ذلك، يمكن لزعيم شعبي أن يلقى النجاح في بلد غني. وخير مثال على ذلك أمريكا، حيث أفضت الشعبوية إلى فوز «دونالد ترامب» في الانتخابات الرئاسية.

وخلاصة القول أن الحركة الشعبوية لا تحقق نجاحها بمجرد وجود أشخاص ينتمون إلى الطبقة الدنيا ويعانون الفقر والحرمان. وليست بسبب نقص الديمقراطية أو الفقر فحسب، ولكن لعدم استجابة الديمقراطية للأزمات المختلفة التي يمكن أن تواجهها<sup>16</sup>.

فهل الشعبوية إذاً مفهوم سائل يتأثر بالتحوُّلات التقنية والاجتماعية؟ وهل يمكن أن نتحدَّث عن شعبوية رقمية؟

15- انظر تفاصيل هذا الرأي على الرابط الآتي:

Le populisme, Une vague qui déferle sur le vieux continent. <http://docplayer.fr/69698263-Analyse-le-populisme-une-vague-qui-deferle-sur-le-vieux-continent.html>

16- لمراجعة هذا الرأي انظر:

François Chérix, Le Populisme, méthode de captation du pouvoir et permise de l'autoritarisme.

على الرابط الآتي:

<https://www.europa.ch/nachrichten/le-populisme-redoutable-methode-de-captation-du-pouvoir/?lang=fr>

هـ. الشعبويّة الرقمية:

لفترة طويلة، تجاهل الساسة الآثار المدمرة للتكنولوجيات الجديدة على نوعيّة المناقشات السياسيّة، وهو ما لم يعد ممكناً اليوم، فقد دخلنا عصر الديمقراطيّة الرقمية. ولعل خير دليل على ذلك انتخاب الرئيس الأمريكي «دونالد ترمب». إذ لم يعد التصويت أو الحملات الانتخابيّة تجري بواسطة وسائل الإعلام الكلاسيكيّة مثل أجهزة الراديو والتلفزيونات ووسائل الإعلام المطبوعة والمناقشات العامّة. ولكن على الشبكات الاجتماعيّة مثل «فايسبوك» و«تويتر» وما إلى ذلك. وهذا التحوّل في الوسائل المتاحة للعمل الديمقراطيّ له تأثيرات كبيرة. فقد أصبح تدفق المعلومات يتمّ بشكل سريع على شبكة الإنترنت وعلى شبكات

يساهم الخطاب الشعبويّ في نقل المناقشات من مجرد خطة سياسيّة ترصد المشاكل وتضع الحلول الناجعة لها إلى مستوى أخلاقي يقابل بين النخب الشريرة وأطراف نقيّة وبريئة. فيشتغل الخطاب الشعبويّ بالآليات تشبه تلك التي يوظّفها الخطاب الدينيّ في حشد أنصاره وتعبئة الجماهير لمقاومة الشرّ الذي توسم به مجموعات واقعيّة أو وهميّة.

التواصل الاجتماعيّ. وأضحى الوعي الإنسانيّ ووعي اللحظيّة العابرة. ففي فيديو من خمس عشرة ثانية من الممكن أن تنقل فقط الأفكار والأحاسيس بشكل موجز للغاية. ويتمّ قصف الأفراد بالآلاف من المعلومات الموجهة والدقيقة، التي يمكن أن تأتي من أيّ مصدر وتشتغل بأقصى سرعة. ويؤدّي هذا الواقع الرقميّ الجديد عادة إلى تفتيت المجتمع وعزل الأفراد في خطوة أولى، ثمّ يعاد تشكيلهم في خطوة ثانية، في شكل مجموعات صغيرة على شبكات التواصل الاجتماعيّ وفقاً لانتباهاتهم وتوقعاتهم.

لقد استعار «فرانسوا شيريك» للمعلومات المتداولة على الويب صورة ملايين الطيور التي تعبر السماء، إلا أنّ مستعملي الإنترنت لا يرصدون سوى الطيور التي تكون ألوانها زاهية وجذابة. بمعنى أنّ تأثير الوسائل المرئيّة والمسموعة المستخدمة في تلك الشبكات يكون بواسطة وسائل غير تقليديّة تحرق العادة وتستعمل أحدث التقنيات للتأثير في جمهورها، وقد يكون ذلك بالآليات غير عقلائيّة توظّف السخرية والاستفزاز والعبث والكذب لتكون أكثر جاذبيّة وتحقق مقاصدها في التعبئة الجماهيريّة. ففي السياسة، تكاد تكون الكذبة أكثر غرابة وأكثر جاذبيّة وتعبئة. وغالباً ما يكون ذلك على حساب الحقيقة التي تصير باهتة وضعيفة. باختصار، يتمّ اختبار المواطن المعاصر وقصفه بالمعلومات الصغيرة وهو معزول داخل «فقاعته الرقمية». وتوظّف الآليات التلاعب بالكلمات والصور الكاذبة في ذلك القصف، ولذلك كان لزاماً عليه أن يكون يقظاً كي لا يكون ضحية ذلك القصف<sup>17</sup>.

ولكن لمواجهة هذه الخطابات الشعبويّة والنجاة من ألعيتها يتطلّب ذلك التسلّح بثقافة واسعة وفكر نقدي. وهو ما يبرّر وقوع فئات كثيرة في المجتمعات العربيّة في شرك المواقع الإلكترونيّة والصور الكاذبة وكلّ أشكال التلاعب بالحقيقة بسبب ضعف ثقافة القراءة وانتشار الجهل حتّى في صفوف أشباه المثقفين. عنينا بذلك من تصوّرون أنفسهم مثقفين وهم واقعون تحت التأثير اليومي لمواقع التواصل الاجتماعيّ، ويردّدون أخباره وكأنيها تنزيل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

لا شكّ أنّ المجتمع الرقميّ يشكل تحدياً هائلاً للديمقراطيّة بمفهومها التقليديّ. وقد صار متاحاً للشعوبيين القيام بتضليل الرأي العام وقيادته باستخدام التغريدات ومقاطع الفيديو القصيرة<sup>18</sup>. ولكن يمكن أن ينقلب السحر على الساحر وتصير تلك المواقع وبالأعلى على الشعبويّة من خلال فضح زيف كثير من ألعبيه وكشف تهافت أنساقه.

17 - انظر المرجع نفسه.

18 - انظر المرجع نفسه.

## 2. الخطاب الشعبويّ في أوروبا:

إذا رمانا تخصيص الأحكام والاقتراب أكثر من العيّنة التي ننوي دراستها أمكننا النظر في الخطابات الشعبويّة انطلاقاً من المثال الأوروبيّ. يرى «ميخائيل فرانسس» و«جوليان ميلكي» (Michaël Franssen et Julien Milquet) أنّ الشعبويّة قامت في أوروبا على منطق داخليّ قوامه أربعة مستويات مختلفة: المستوى الأول شخصي، وي طرح سؤال: لماذا سأدفع لمن لا يعمل ويتكاسل؟ ويتعلق السؤال بالمنح التي توهب للعاطلين عن العمل. والثاني جهويّ، ويقوم على سؤال: لماذا يجب على جهتي أن تدفع لأشخاص يسكنون جهات أخرى من الوطن الواحد؟ ولماذا لا تمتلك كلّ جهة مصيرها بيدها؟ والثالث وطني، وي طرح سؤال: لماذا يجب على بلدي أن يساعد بلداناً أخرى تعاني أزمات ماليّة بدعوى الانتماء إلى الاتحاد الأوروبي مثل اليونان؟ والسؤال الرابع قارّي: لماذا يجب على قارّة غنيّة مثل أوروبا أن تدفع مالا للقارّات الأخرى؟

لقد نجح الشعبويّون المعاصرون في تظاهرهم بأنهم أفضل المرشحين لمعارضة النظام، وبأنهم يناهضون المؤسّسة ويتمردون على نظامها، وأنهم القادرون على أن يهبوا الشعب قوّة النخبة السياسيّة. إنهم يصوّرون السياسيين الديمقراطيين نخباً لا تأخذ أفكار الناس في الاعتبار، وعلى هذا النحو، إنهم يطالبون بديمقراطيّة أكثر مباشرة، مثل النظام السويسري الذي اعتمد كثيراً الاستفتاءات في اختياراته السياسيّة. هذه الدعوة للناس هي عنصر رئيس في سياستهم يصفون بها الشرعيّة على رؤيتهم، ولكنّ الواقع يثبت أنّ الحركات الشعبويّة غالباً ما تعجز عن مواجهة التحدّيات المعقّدة للمجتمع، ولهذا تحتاج مثل هذه الحركات إلى زعيم كارزماقي تسوّق صورته بواسطة وسائل الإعلام.

لقد رفعت وسائل الإعلام الأوروبيّة من شأن هؤلاء القادة: إنهم يتحدّثون جيداً، ويقولون ما يريد الجميع سماعه، وأكثر من ذلك، إنهم يقيّمون الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ويقوم خطابهم على رسالة شعبيّة عمدتها التواصل المباشر عن طريق رسائل قصيرة وبسيطة ومواتية لرضا فوريّ على المدى القصير، ولكنّها لا تأخذ في الاعتبار جدوى الأفكار على المدى المتوسط أو الطويل، وهو ما يفسّر فشل الشعبويين في الحكم. واليوم، يظهر صدى الشعبويّة الأوروبيّة حصريّاً في حركات اليمين الراديكالي، وفي كثير من الأحيان القوميّة، التي تُسمّى حركات الشعبويين الوطنيين.

الشعبويّة موجة تجتاح القارة الأوروبيّة لتأليب العمال المحليين ضدّ هذه القوّة العاملة الأجنبية. فهم وفق التصوّر الشعبويّ من تسبّبوا في انخفاض الأجور وتقليل فرص العمل ونشر البطالة. وبعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ارتبط خطاب الشعبويين في أوروبا بعداء المهاجرين المسلمين، ومثال ذلك «مارين لوبين» (Marine Le Pen) في فرنسا التي تقارن حالات نادرة من الصلوات في الشوارع بالاحتلال النازي.

ولعلّ أهمّ ما يستخلصه الباحثان من تتبّعهما واقع الشعبويّة في أوروبا أنّها تشكّل في الواقع تهديداً رجعيّاً قوياً، في عالم مختلط بشكل متزايد، حيث يكون تمازج الثقافات أمراً واقعاً وحتمياً، فهي بمثابة ردّ فعل ضدّ التقدّم الاجتماعي والثقافي وضدّ الحداثة. والموقف الذي يتكرّر في خطاب الشعبويين هو القول بتراجع مستمر على جميع المستويات، سواء أكان ثقافياً محرّكه الرغبة في الحفاظ على الثقافة المحليّة بدلاً من إثرائها بمساهمات خارج أوروبا أم اقتصادياً تولّد نتيجة الرغبة في الحماية بدلاً من الانفتاح العالمي للأسواق. فضلاً عن الأسس الاجتماعيّة التي يقوم عليها الخطاب الشعبويّ وتمثّل في نزعات الحفاظ على القيم التقليديّة.

ونتيجة لهذه الخصائص تطلّ الشعبويّة قابلة للاستغلال من جميع الإيديولوجيّات كالأشراكيّة والديمقراطيّة الاجتماعيّة والليبراليّة والإيديولوجيّات المحافظة والفاشيّة... على الرغم من أنّ بعضاً منهم يبدو أكثر ميلاً إلى استخدامهما من غيره مثل اليمين المتطرّف. والحاصل من ذلك أنّ أيّ حزب سياسي يحتوي في الواقع على قدر معيّن من الشعبويّة بدرجات متفاوتة إذا ما اتفقت مع إيديولوجيته وأهدافه<sup>19</sup>.

19- انظر: Michaël Franssen et Julien Milquet Le populisme, Une vague qui déferle sur le vieux continent

## 3. الخطاب الشعبوي في انتخابات المجلس التأسيسي بتونس 23 تشرين الأول / أكتوبر 2011، «العريضة الشعبوية»

نهوذجاً:

نتناول في القسم الإجرائي من عملنا نموذجاً للخطاب الشعبوي. وهو خطاب زعيم تيار «العريضة الشعبوية»؛ وذلك لأسباب مختلفة: لعل من أهمها ما لاحظناه من غلبة الطابع الشعبوي على خطاب زعيمه ما جعله أكثر العينات تمثيلية لهذا النمط في تونس بعد الانتفاضة الشعبوية التي أنهت حكم الرئيس السابق زين العابدين بن علي. وثانياً لأن زعيم هذا المشروع الانتخابي يمتلك قناة تلفزيونية استغلها لترويج برنامج حزبه والدعوة إلى انتخابه. وقد حفظت الذاكرة الإلكترونية على موقع «تويتر» كثيراً من التسجيلات التي وثقت البرنامج الانتخابي لزعيم هذا الحزب وأسلوبه الشعبوي في عرض أفكاره. وانطلاقاً من ثلاث عينات انتقيناها من حصص التواصل المباشر التي حضرها في قناته وأدارها مديع يقدم بحياد مفتعل زعيم الحزب وبرنامج الانتخابي، وانطلاقاً من هذه التسجيلات قسّمنا تناولنا للخطاب الشعبوي إلى مستويين:

المستوى الأول نبين فيه مضامين الخطاب الشعبوي من خلال قراءة نقدية محكمة بالأسانيد النظرية التي قدمناها في القسم الأول من البحث. والمستوى الثاني نتبين فيه الآليات الخطابية والأساليب المعتمدة في الخطاب الشعبوي.

## أ. مضامين الخطاب الشعبوي:

- \* يقوم البرنامج الانتخابي لحزب العريضة الشعبوية على النقاط الآتية:
- \* دستور ديمقراطي.
- \* مجلس تأسيسي يدوم ثلاث سنوات كحد أدنى وخمس سنوات كحد أقصى.
- \* منحة قدرها مائتا دينار تسند إلى خمسمئة ألف من العاطلين عن العمل من حاملي الشهادات الجامعية أو من غيرهم مقابل قيامهم بعمل لفائدة الدولة يدوم يومين في الأسبوع.
- \* العلاج المجاني لجميع التونسيين؛ بمعنى أن أيّ تونسي، سواء أكان منخرطاً في الصناديق الاجتماعية أم لم يكن منخرطاً، يصير له الحق في العلاج بمجرد استظهاره ببطاقة الهوية ودون مقابل.
- \* فرض ضريبة على من يتجاوز دخلهم مئة ألف دينار تونسي.
- \* التنقل المجاني في وسائل النقل العمومية لمن تجاوز سنهم الخامسة والستين اعترافاً بفضلهم وتفانيهم في خدمة الوطن.

إن الناظر في هذا البرنامج ليلحظ ببسر أنه يوجه أساساً إلى الفئات الشعبوية. أمّا الحديث عن الدستور الديمقراطي، فيبدو أمراً بديهياً في ظل انتقال عمدته الديمقراطية. فالمجلس التأسيسي وُضع أصلاً لتشريع دستور ديمقراطي. ولذلك فهذه النقطة هي مجرد تذكير بديهيات تشترك فيها جميع الحملات الانتخابية. أمّا ما تعلق بمنحة العاطلين عن العمل والعلاج المجاني، فهي الفكرة الأساسية التي تقوم عليها أسس الشعبوية؛ ذلك أنها تخاطب فئتين تمثلان الحزبان الانتخابي الأكبر؛ إذ يضع البرنامج حافزاً للانتخاب أكثر مما يقدم حلولاً.

فالحديث مثلاً عن منحة للعاطلين مقابل عمل يومين يؤدي أولاً إلى تأجيل المشكل بدل حله في ظل دولة تعاني من ارتفاع كتلة أجور القطاع العمومي. فضلاً عن كون البطالة أزمة هيكلية تتصل بالنظام التعليمي والاختيارات الاقتصادية ولا يمكن حلها بمجرد منحة لا تغني ولا تسمن من جوع؛ إذ إن مبلغ 200 دينار المعادل تقريباً لما يزيد قليلاً على ثمانين دولاراً شهرياً (دولاران ونصف الدولار يومياً) لا يمكن أن يمثل حلاً للشباب الطامعين في حياة كريمة. وكذلك الحديث عن الصحة المجانية يبدو أمراً سوق لغايات انتخابية أكثر مما يمثل حلاً بالنسبة إلى الوضع الصحي في تونس. فالعلاج شبه مجاني في تونس حتى قبل الانتفاضة، ولذلك الحديث عن علاج مجاني يتجاهل

على الرابط الآتي: <http://docplayer.fr/69698263-Analyse-le-populisme-une-vague-qui-deferle-sur-le-vieux-continent.html>

الواقع القانوني للنظام الصحي في تونس، ويسوق لخطاب شعبي يسيطر المشاكل الصحية التي تتمثل أساساً في العجز المالي للصناديق الاجتماعية، وتردي وضع المؤسسات الصحية واكتظاظها، وضعف التجهيزات الصحية في كثير من مناطق البلاد. ويغيب الحديث عن وضع المؤسسات الخاصة ومصيرها في ظل هذه الإجراءات، وعن كيفية تمويل وزارة الصحة التي تحتاج إلى كتلة أجيور وتجهيزات وأدوية تستورد بالعملة الصعبة في كثير من الأحيان. فما يسوغه حلاً لا يزيد المسألة سوى تعقيد ومشاكل؛ ذلك أن هذا الإجراء سيجعل الإقبال على الانخراط في الصناديق الاجتماعية أضعف في القطاع الخاص ويزيد الميزانية رهقاً.

أما النقل المجاني للمستنن، فذرّ رماد في العيون ورسالة انتخابية أكثر مما هي رسالة إصلاحية. إنمّا أشبهه بوسيلة لكسب أصوات الناخبين أكثر مما تمثل رؤية هيكلية لفهم دور المستنن في المجتمع.

#### ب. آليات الخطاب الشعبي وأساليبه:

آلية لسانية: قام خطاب زعيم تيار «العريضة الشعبية» على أساس خطاب يجمع بين الفصحى التي يسهل على الطبقات الشعبية فهمها أو اللهجة العامية لتحقيق وظيفة تأثيرية تخرج الخطاب من طابعه الرسمي والنخبوي ليكون خطاباً في متناول أغلب الفئات الاجتماعية.

فاللغة هي الوسيلة السحرية التي استغلها الزعماء ليلهبوا مشاعر أتباعهم، ويحركوا حماسهم في مواجهة أعدائهم. وهي أيضاً الآلية التي تحطم كل جدران التواصل بين باث الخطاب الشعبي ومتلقيه. فلا تعقيد في اللفظ ولا إغراب فيه، وكل الأساليب الإنشائية متاحة للتأثير. وأسلوب السخرية والتهكم أيسر طريق للتأثير وكسب تعاطف الجمهور. وإذا رما الدقة أكثر، قلنا إن عمدة الخطاب الشعبي لغة زعيمه، فكلما كانت خطبه تستجيب لآفاق انتظار جمهورها وتوظف أساليب بارعة في التأثير، كسب ودّهم وضمن ولاءهم. «الشعوب هي التي تصنع زعماءها، وليس الزعماء هم الذين يصنعون شعوبهم»<sup>20</sup>.

آلية التبسيط: التبسيط من خلال حصر البرامج الانتخابية في نقاط واضحة وبسيطة تتحوّل في نهاية كل حصّة تلفزيونية يقدمها زعيم الحزب إلى ما يشبه المحفوظات التي يلقتها المعلم لتلاميذه حتى يردّوها. فحلول المشاكل السياسية المعقدة في تونس تصير مختزلة في منحة للعاطلين عن العمل وعلاج مجاني وتنقل مجاني وتسهيلات للمهاجرين وديوان للمظالم. والحال أن البطالة وحدها تحتاج إلى حلول معقدة وطويلة المدى حتى تتقلص نسبها ويتمتع الشباب بفرص عمل تضمن لهم حياة كريمة ومتوازنة. وهو ما يصحّ القول فيه عن الوضع الصحي الذي يحتاج إلى تفكير في تطويره علمياً ودعمه تقنياً وإيجاد حلول معقدة لإنقاذ الصناديق الاجتماعية من العجز والإفلاس.

آلية التفرقة والفصل: يعتمد زعيم «تيار العريضة الشعبية» تقسيماً ثنائياً للمجتمع يقوم على أساسين: طبقي و جهوي، وهو يصطّف دوماً مع المحرومين والمظلومين. وكثيراً ما يعتمد في خطابه النداء المباشر بدل الصيغ السياسية العامة التي طبعت الخطاب الرسمي. فقد عرف الرئيس التونسي الأسبق «زين العابدين بن علي» مثلاً بخطاب نمطي يبدأ عادة بصيغة «أيها المواطنين، أيّها المواطنين»، بينما الخطاب الشعبي الذي يمارسه «الهاشمي الحامدي» يقوم على مخاطبة «الزواولة»<sup>21</sup> أو «أمالي»<sup>22</sup> منطقة محدّدة، ويخاطب كذلك الناس بحسب انتماءاتهم الجهوية (قابس، القصرين، سيدي بوزيد، قفصة، أم لعرايس... مثلاً) أو انتماءاتهم القبلية (همامة، جلاص،

20 - محمّد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، ط1، تونس، دار سراس للنشر، 1992، ص15.

21 - كلمة باللهجة العامية التونسية، وتعني الفقراء والبسطاء.

22 - المقصود بها أهالي تلك المنطقة.

لا شك أنّ المجتمع الرقمي يشكل تحدياً هائلاً للديمقراطية بمفهومها التقليدي. وقد صار متاحاً للشعوبيين القيام بتضليل الرأي العام وقيادته باستخدام التغريدات ومقاطع الفيديو القصيرة. ولكن يمكن أن ينقلب السحر على الساحر وتصير تلك المواقع وبالأعلى على الشعبوية من خلال فضح زيف كثير من الأعيه وكشف تهافت أنساقه.

فراشيش...<sup>23</sup>، بل إنّه يستعمل أسماء شعبية لدغدغة مشاعر جمهور الناخبين، ويشير حماسهم عبر آلية الانتماء القبليّ أو آلية إثارة المشاكل المشتركة التي تعاني منها المناطق المعنية بالخطاب (معاناة الحوض المنجمي وهو يخاطب أهالي المتلويّ والرديف من محافظة قفصة في الجنوب الغربي للبلاد التونسية، وهي مناطق غنية بالفسفاط ولكن واقعا الاجتماعيّ متردّ، وقد ثارت ضدّ النظام سنة 2008، أو منطقة قابس التي يعاني أهلها من التلوث بسبب وجود مجمع كياوي). ويفصل رئيس الحزب في خطابه الشعبوية بين المناطق التي نالت امتيازات قبل 14 جانفي 2011 والمناطق التي عانت الفقر والتهميش. وهو لا يشير إلّا ضمناً إلى المناطق المحظوظة خشية أن يخسر أصوات ناخبها، ويعين المناطق

المحرومة ليكسب تعاطف ساكنها. بل إنّ ذلك التقسيم قد يصل إلى حدّ الفصل بين المناطق داخل الولاية (المحافظة) الواحدة. كالفصل بين أغنياء العاصمة وأحيائها المهمّشة. وكثيراً ما يضع مدير القناة وزعيم الحزب جمهوره بين اختيارين مجسّدان وعياً دينياً قائماً على أساس ثنائية الخير والشر، أو المواجهة بين الثورة وأعدائها أو الحرية والظلم. ويرتبط الخير المطلق دوماً بانتخاب العريضة الشعبوية، أمّا الشرّ المطلق، فمصير حتمي لمن ينتخب حزباً آخر. ويوظف المتكلم عقدة الشعور بالذنب ناهياً عن منكر الأحزاب الأخرى، وأمرأً بالمعروف الذي يدعو إليه؛ إذ يجعل ممن لا ينتخب قائمته مسؤولاً عن حرمان العاطلين عن العمل من منحة البطالة وحرمان التونسيين من العلاج المجاني وحرمان المسنين من التنقل المجاني<sup>24</sup>؛ إذ يتحوّل انتخاب حزب غير العريضة الشعبوية إلى جريمة في حقّ الشعب. وتلك -لعمري- أعلى درجات الشعبوية التي تتصل بأرضية وعي ديني قائم على ثنائية الخير والشر واستثمار عقدة الذنب من أجل الحمل على الطاعة وتغييب العقل.

آلية الزعامة: وتقوم على مركزية الزعيم الشعبويّ في تصوّر الحزب. فهو قطب السياسة وغوثها والمحور الذي تدور في فلكه جميع البرامج. وصوته هو الطاعني على بقية الأصوات إن وجدت أصلاً. يصرّ حياته بسيطة في حملاته الانتخابية: أصيل منطقة ريفية من الحوامد (تبعد 18 كم عن محافظة سيدي بوزيد)، عاش فقيراً ومشى بين القرية والمدينة على قدميه، وعاش مضطهداً وهو طالب فسجن من أجل آرائه السياسية وعاش في بلاد المهجر هرباً من بطش السلطة. متزوج من جزائرية أصيلة منطقة تبسه، وهو يحبّ الأكلات الشعبية التي تعدّها زوجته. وبناته محجّبات يجدن الحرّية في اللباس ويرتدن مدارس بريطانية.

ورغم تلك البساطة تتضح ذات الزعيم عبر آلية المتخيّل الديني؛ إذ يدعي الزعيم انتسابه إلى النسل النبوي<sup>25</sup>، ويصرّ الزعيم سياسته

23 - تُسمّى هذه المجموعات القبليّة العروش.

24 - يقول الهاشمي الحامدي في إحدى حملاته الانتخابية: «كلّ من يصوّت لغير العريضة الشعبوية في تونس (في ولاية سوسة أو في ولاية زغوان) ستكون النتيجة حرمان التونسيين من الصحة المجانية ومن منحة البطالة وسيحرم المتقاعدون. فمن سيصوّت في توزر مثلاً وسيختار التصويت للنهضة بدلاً من العريضة الشعبوية أو لنجيب الشابي أو سيصوّت للشيوعيين أو سيصوّت للقوميين ... فإنّ 20 بالمئة من الشعب التونسي وهم فوق 65 عاماً قد حرموا من التنقل المجاني، لأنّ هؤلاء الناس اشتغلوا وكافحوا في هذه البلاد ولهم حقّ التنقل فيما بقي لهم من عمر مديد». انظر الرابط الآتي: <https://www.youtube.com/watch?v=fDC6CPypojA&t=151s>

25 - ردّ الهاشمي الحامدي على سؤال أحد محاوريه: «هل أنت من سلالة بني هاشم الحسينية من بيت رسول الله؟» بقوله: «ابن أبي ضياف يقول: الحوامد (وهي

المجموعة القبليّة الصغيرة التي ينتمي إليها الهاشمي الحامدي)، ينتسبون إلى الحسين بن علي بن أبي طالب». انظر الرابط الآتي:

<https://www.youtube.com/watch?v=jffpdybngI>

امتداداً لسياسة الخليفين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وامتداداً لسياسة العدل الإسلامية<sup>26</sup>، مستهدفاً بذلك إثارة العاطفة الدينية وكسب ود الناخبين المتدينين واحتكار الشرعية الدينية التي يحاول حزب النهضة احتكارها.

وهو يؤكد، من خلال أسلوب النداء الذي يوجهه مباشرة إلى مناطق بعينها يتدرج في ذكرها من الجنوب إلى الشمال، انتماءه إلى تلك الفئات الشعبية الفقيرة التي يشاركها حلمها وطموحها. فالخطاب الشعبوي، رغم تأسيسه لصورة الزعيم المتقد، لا ينفك يؤكد انتماءه إلى الفئات الفقيرة والمحرومة.

يجسد زعيم الحزب الواقع السياسي ما بعد الانتخابات أمراً واقعاً. فيقدم الخطوات العملية التي تحوّل برنامجه من طابعه النظري إلى أمر واقعي يتجسد في شكل أوامر من الرئيس المفترض (محمد الهاشمي) ومجلسه ووزرائه. وهو يفترض دوماً منطق الطاعة العمياء لبرنامج صاغه هو، ويتصور أنّ جميع من يشاركونه العمل السياسي مجرد أعوان لتنفيذه لا رأي لهم ولا اعتراض على إرادته وقراراته. ويقارن بين برنامجه وبرامج سائر الأحزاب التي يضمها في خاتمة واحدة، ويعدّها امتداداً للسياسات السابقة التي تجسّد واقع ما قبل الثورة<sup>27</sup>. وقد استمر هذا الوهم يلازمه حتى بعد صدور الدستور الذي حدّد من صلاحيات رئيس الجمهورية. ولذلك هو يحتكر مفهوم الثورة لنفسه ولحزبه، وينعت سائر الأحزاب بأنّها غير جريئة ولا تجسّد النفس الثوري، بل إنّ انتخابها سيؤدّي إلى حرمان التونسيين من مكاسب منحة العاطلين وحقّ المسنين في التنقل، ومن برنامج ثوريّ تعدّ به العريضة الشعبوية. ويحاول زعيمها احتكار شرعية تمثيل الحركة الإسلامية، ويرى أنّ حزبه تعبير عن أشواق الإسلاميين في تونس. والحال أنّ أقرب الأحزاب إلى ذلك المكسب الرمزي هو حزب النهضة، وقد أحسنت استشاره في تلك الانتخابات (الشرعية النضالية). وما «الهاشمي الحامدي» سوى واحد من مناضليها الذين انشقوا عنها، ولكنه سعى إلى التوسّط من أجل صلح بينها وبين نظام الرئيس «زين العابدين بن علي»، وفشل في ذلك المسعى.

**الشعبوية الإعلامية:** يستغلّ زعيم الحزب قناة تلفزيونية يملكها. ورغم ما يحاول مقدّم البرنامج إظهاره من الحياد، فإنّ أسئلته تطلّ

26 - يقول زعيم تيار العريضة الشعبوية الهاشمي الحامدي: «إذا ربي عزّ وجلّ أراد لي، وهو الذي لا يكون إلا ما يريد، إذا ربي كتب لي أن أساهم في خدمة بلادي من موقع رئاسة الجمهورية وفاز تيار العريضة الشعبوية، الذي أحدث به نفسي أن أحيي سيرة أبي بكر وعمر في الحكم. الذي أحدث به نفسي أن أجدد وأحيي في بلادي على الأقلّ إذا ربي سهّل من خلال دوري مع الزعماء العرب حزم الصديق في حماية الدولة وحماية مصالحها وعدل عمر بن الخطاب والتصاقه الحقيقي المباشر بالمستضعفين والفقر والبطاقات الفقيرة في المجتمع... إذا ربي يسّر، سأكافح نفسي وأبذل جهدي لأحيي سيرة أبي بكر وعمر بإذن الله.» انظر الرابط الآتي:

[https://www.youtube.com/watch?v=hKKNXk\\_ATE4&t=85s](https://www.youtube.com/watch?v=hKKNXk_ATE4&t=85s)

27 - يقول الهاشمي الحامدي مقارناً بين برنامجه الانتخابي وسائر البرامج المنافسة له: «كلّ القوائم الانتخابية التي تنافس العريضة الشعبوية في كفة والعريضة الشعبوية للحرية والعدالة والتنمية في كفة أخرى. فكلّ برامج الأحزاب التي تعارض العريضة الشعبوية تستنسخ بعضها بعضاً، ولا تبتعد حتى عن برنامج زين العابدين بن علي الذي قدّمه في ديسمبر 2010 قبل سقوطه بشهر وأجازه مجلس النواب التونسي وعرضه وزيره محمد الغنوشي آنذاك ودافع عنه. فهي برامج كلّها تتحرّك في المألوف السياسي التونسي. وفيما تعودّ عليه التونسيون منذ الاستقلال. البرامج الخائفة من التغيير والتقليدية. والبرامج التي تستعيد إنتاج الظلم السياسي والاجتماعي التي ثار ضدها الناس في الرديف وفي بنقردان ثمّ في سيدي بوزيد والثورة التي احتضنها الشعب بأسره من شماله إلى جنوبه في ساحله وفي حدوده الغربية مع الجارة الجزائر. برنامج العريضة الشعبوية هو الوحيد الذي يعبر بجرأة وطموح وواقعية في الوقت نفسه عن أشواق محمد البوعزيزي وعن أشواق الثوار المتلوي الذين ثاروا قبل ثوار سيدي بوزيد وثوار الرديف وعن أشواق الثوار بنقردان الذين ثاروا قبل ثوار سيدي بوزيد. ثمّ عن أشواق ثوار سيدي بوزيد والقرنين وفاقس وبقية الجمهورية. فهذا البرنامج بخلاف برنامج حركة النهضة وبرنامج الحزب الديمقراطيّ التقدمي، وبخلاف برنامج التكتل الذي يقوده مصطفى بن جعفر، وبخلاف برنامج المؤتمر من أجل الجمهورية الذي يقوده الدكتور منصف المرزوقي، وبخلاف البرنامج الذي يقوده الحزب الشيوعي التونسي بقيادة حمة الهمامي.» راجع الرابط الآتي:

<https://www.youtube.com/watch?v=fDC6CPypojA&t=151s>

مجرد ديكور شكلي يجعل الصوت الغالب هو صوت «صاحب القناة». وهو كثيراً ما يوجه الدعوة لزعماء الأحزاب الأخرى من أجل المشاركة والحضور في برامجه. ولكن أنى لكثير من تلك الأحزاب أن تنتقل إلى بريطانيا للمشاركة؟ ولهذا ظلّت مقاعد الرأي الآخر شاغرة ولا صوت يعلو على صوت صاحب القناة. ورغم ما يديه المتدخلون عبر الهاتف من مواقف تستكمل الديكور الديمقراطي، فإنّها كثيراً ما تفتح الطريق لصاحب الحزب والقناة كي يوضّح مواقفه ويردّ على منتقديه أو يوجّه أنصاره.

### خاتمة: أيّ مصير للخطاب الشعبوي؟

لقد استطاع «تيار العريضة الشعبوية» بقيادة زعيمها الهاشمي الحامدي أن يحصل على 26 صوتاً، وأن يحتل المرتبة الثالثة بعد حزب النهضة الذي حصل على 89 صوتاً، وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية الذي حصل على 29 صوتاً. بينما لم يحصل حزب العمال الشيوعي سوى ثلاثة أصوات، رغم تاريخه النضالي الطويل، وعجز زعيم الحزب عن تحقيق أحلامه وتطبيق برنامجه بسبب عدم حصوله على الأغلبية التي حلم بها.

وليست نتائج الانتخابات، التي استطاع فيها هذا الحزب الفتيّ تحقيق النجاعة المطلوبة، وإن كانت دون آمال زعيمه، سوى دليل على أنّ الخطاب الشعبويّ قادر على تحقيق ما لم تحقّقه الأرصدة النضالية لأحزاب لها تاريخها في العمل السياسيّ قبل الاستقلال.

ويمكن القول إنّ للخطاب الشعبويّ، من خلال العينة التي قمنا بتحليلها، دعائم يشترك بها مع الشعبوية الأوروبية، مثل الاختيارات السياسية القائمة على زعيم يوظف خطاباً غير عقلانيّ لاستقطاب جمهوره، ويعتمد مجموعة من الآليات من أجل التأثير والحمل على الإقناع بأنّه يحمل مشروعاً بديلاً لمشاريع النخبة أساسه استعداد فئات وتحويلها إلى كبش فداء من أجل رسم ملامح مشروع سياسيّ قويّ التأثير في جمهوره، ولكنّه ضعيف التأثير في الواقع؛ ذلك أنّ المسألة العقلانية لمشاريع العريضة الشعبوية تجعله مشروعاً لا يقدم سوى حلول سطحية لمشاكل عميقة، ويقوم على أساس محاولة للإقناع بقدرته على استيراد النموذج البريطاني إلى تونس. ويتجاهل صاحب المشروع الفرق الجوهرية بين دولة ترسّخت تعاليم الديمقراطية في مؤسّساتها وعقليّة شعبها، ومسار تأسيسيّ لا تزال فيه التجربة الديمقراطية في تونس غصّة، بل قلّ هشة وقابلة للارتداد إلى وضع سياسيّ ما قبل ديمقراطيّ. فضلاً عن اختلاف الوضع الاقتصاديّ والاجتماعي في الدولتين. و«يكمن الإشكال في إنكار الفوارق الموضوعية بين البلدان العربية والبلدان الديمقراطية، أو على الأقلّ تهميشها، بحيث تُتخيل المشكلات التي أدّت إلى الثورات العربية كأنّها هي عينها المشكلات التي تعاني منها بلدان العالم كلّها، ومنها البلدان الديمقراطية»<sup>28</sup>. وإنّ من مبررات الخطاب الشعبويّ قيامه على استحضار تجربة ذاتية وتسويقها باعتبارها الحلّ الجماعي والمثالي لمشاكل الواقع. فلئن عاش الهاشمي الحامدي تجربة النضال السياسي في الجامعة التونسية مع التيار الإسلامي، فقد بدا أثر تلك التجربة النضالية في محاولته احتكار النطق باسم الشرعية الإسلامية ورسم متخيل إسلامي سنّي جعله يحلم باستعادة تجربة الخليفين «أبي بكر» و«عمر». أمّا خلاصه من محنته بالعيش في بريطانيا، حيث الحرية التي كانت بديلاً للمعاناة التي عاشها في تونس، فقد جسّد خطاب يحاول فيه استيراد برنامج صاغه متخيل زعيم حالم بتحويل الجحيم التونسي إلى نعيم بريطاني. وجّل البرامج المقترحة ذات صلة بالمعاناة الذاتية للزعيم، شعور بالتهميش والفقر، ومعاناة في النقل والصحة، جعلت كلّ الحلول من رحم تلك المعاناة الذاتية.

حتّى التاريخ الذي يعدّه تجسيدا للثورة بوصوله إلى تحقيق حلمه برئاسة الجمهورية يلتقي في ذهنه بالثورة الجزائرية. فتتزوج الثورتان محاكاة لسيرة الزعيم الذي اختار أن تكون شريكة حياته جزائرية. فالثورة هو وهو الثورة ومصيرهما واحد.

28 - سهيل الحبيب، الأزمة الإيديولوجية العربية وفعاليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها، ط1، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

مركزية الذات هي التي تجعل معاناتها تتضخم لتصير معاناة الشعب، ولذلك مشروع الزعيم الحزبي يكتمل بوصوله إلى أعلى السلم السلطوي (رئاسة الجمهورية). وهو الحلم الذي أعلن عنه ولم يستطع تحقيقه. وظلَّ أهمَّ مقصد ينشده في مسيرته السياسية. ومن ذلك الموقع السلطوي يمكن للذات أن تفيض على الجماعة وأن تتحوَّل أحلامها الذاتية إلى أحلام جماعية. فهوس الزعيم بالسلطة يؤشِّر إلى ولادة «دكتاتور جديد» قد يجد سبيلاً للوصول إلى السلطة عبر الوسائل الديمقراطية، ولكنَّ البنية الداخلية لخطابه وخلفياتها النفسية تؤشِّر إلى خطاب تفيض فيه الذات على المؤسسات والوزراء والشعب ذاته. ولعلَّ ما قدَّمه من تصوُّر افتراضيٍّ لأدائه السياسي بعد تولِّيه رئاسة الجمهورية يكشف وعيه القائم على تضخُّم الذات وتصوره المؤسسات الديمقراطية مجرد أدوات لتطبيق برنامجه الانتخابي المرتبط شديد الارتباط بسيرته الذاتية وحياته الشخصية<sup>29</sup>.

والواقع أنَّ أسهم الزعيم وحزبه قد تراجعت في الانتخابات التالية لسنة 2014، وقد استطاع الإعلام الذي كان وسيلته لكسب الأناصير أن يكون سلاحاً مضاداً حين واجه كثيراً من الطعون في سيرته الذاتية وحقيقة اصطفاؤه مع الفقراء والمساكين، والحال أنَّه يعيش عيشة الأغنياء<sup>30</sup>. وصار حضوره مرتبطاً بالأزمات التي تعيشها البلاد. فكلمًا اندلعت أزمة تنبئ باحتجاجات شعبية، عاد إلى الظهور إعلامياً وأمل كسب التعاطف الشعبي. وهو ما جعل أحد محاوره يذكره برقصه على الطبول وتلون موافقه حين كان شاباً يخطب في أحد المصليات الصغيرة مؤلباً ضدَّ وزير التربية، ثمَّ يكتب خلاف ذلك في إحدى الصحف الرسمية وهي «جريدة الصباح»، أو ما عرف به على قناته الخاصة من تلوُّن المواقف في الخلاف القائم بين أهل السنة والشيعة وكسبه الدعم المالي من نصرة طرف على الآخر<sup>31</sup>.

لقد أثبت مصير «الزعيم الصغير» أنَّ الخطاب الشعبوي قد يؤتي أكله في الطفرة الأولى كسباً للأناصير، ولكنَّه سرعان ما يثبت تهافته لارتباطه بذات متنتجه أكثر من ارتباطه بمعاناة الشعب ومتطلبات الواقع. ورغم اعتماده متخيلاً إسلامياً يحتكر النطق باسم الحركة الإسلامية ويقوم متخيلاً طوباوياً للحكم العادل، فإنَّه قد يخسر رهان المتخيل في ساحة التنافس الرمزي مع أحزاب لها رصيدها النضالي، وهي أيضاً تتقن الخطاب الشعبوي وتقيم عليه عروشها. ولكنَّها في النهاية خاوية تصنع الوهم أكثر ممَّا تقدَّم دواءً لعلل الواقع وأزماته. وخلاصة القول أنَّ الخطاب الشعبوي قادر على الانتشار وتحقيق نتائج انتخابية عاجلة، ولكنَّ آفاقه السياسية محدودة لقيامه على أنساق غير عقلانية، وقد أثبتت تجربة العريضة الشعبية أنَّ هذا النمط من الخطاب يمكن أن يضعف بالأسلحة نفسها التي اكتسب بها قوته.

29 - يقول الهاشمي الحمادي: «أنا لا أتحدَّث عن شيء خيالي، يوم واحد نوفمبر... سيقوم وزير التشغيل بمؤتمر صحفي. وسيقول: كلفني رئيس الجمهورية أني سأبدأ فوراً في جمع قائمة العاطلين عن العمل الذين سيتمتعون بالمنحة الشهرية بالتنسيق مع ديوان التشغيل في كل الولايات. وبعده سيعقد وزير الصحة مؤتمراً صحفياً يقول فيه: كلفني رئيس الدولة واتفقنا في مجلس الوزراء أني سأبدأ خطة عمل لتغيير النظام الصحي في البلاد على شاكلة النظام البريطاني: نظام الصحة للجميع. ومن ليس لهم دفتر علاج سنتكفل بهم. (immidiatly). ثمَّ يأتي وزير النقل يقول: كلفني رئيس الجمهورية واتفقنا في مجلس الوزراء أني سأبدأ الإجراءات العملية لحصر المستفيدين من التنقل المجاني لمن ستهم فوق 65 عاماً.» انظر الحوار على الرابط الآتي: <https://www.youtube.com/watch?v=fDC6CPypojA&t=151s>

30 - أشار أحد محوري الهاشمي الحمادي في أحد البرامج التلفزيونية إلى أنَّ سعر حدائه يعادل 1500 دينار تونسي. ولكنَّه ردَّ نافيًا ومقسماً أنَّ سعره أقل من خمسين جنيهاً استرلينياً. وهو ما يؤكِّد أنَّ الخطاب الشعبوي لا يواجه إلا مهله.

31 - انظر الحوار على الرابط الآتي: <https://www.youtube.com/watch?v=jffpdyfngI>

### دراسات ومواقع إلكترونية:

- السيد ولد أباه، الشعبوية وأزمات الليبرالية، 3 نيسان/ أبريل 2017، الاتحاد الإماراتية، الرابط:

<https://goo.gl/6gzjRS>

- عبد الإله بلقزيز، الشعبوية وميتافيزيقا الشعب، الرابط:

<https://goo.gl/ux1jth>

- ندوة هايسبراس، تصاعد الشعبوية، ضرورة واقعية أم تهوّر سياسي.

<https://www.youtube.com/watch?v=d3LQX1YdmOc>

- الشعبوية ونزوعات التفكير السياسي، مجلة ذوات، العدد 47، 2018.

<https://mominoun.com/flash/thewhat47/files/assets/common/downloads/The%20what%20issue%2047.pdf>

- Werner T. Bauer, Populisme de droite en Europe: Phénomène passager ou transition vers un courant politique dominant ?

<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/paris/08105.pdf>

- olivier starquit, Le populisme masque et révélateur de la crise de la démocratie.

<http://www.barricade.be/sites/default/files/publications/pdf/2012olivier-populisme.pdf>

-Le populisme, Une vague qui déferle sur le vieux continent.

<http://docplayer.fr/69698263-Analyse-le-populisme-une-vague-qui-deferle-sur-le-vieux-continent.html>

-François Chérix, Le Populisme, méthode de captation du pouvoir et permise de l'autoritarisme.

<https://www.europa.ch/nachrichten/le-populisme-redoutable-methode-de-captation-du-pouvoir/?lang=fr>

-Michaël Franssen et Julien Milquet, Le populisme, Une vague qui déferle sur le vieux continent.

<http://docplayer.fr/69698263-Analyse-le-populisme-une-vague-qui-deferle-sur-le-vieux-continent.html>

-<https://www.youtube.com/watch?v=jffpdybngI>

-[https://www.youtube.com/watch?v=hKKNXk\\_ATE4&t=85s](https://www.youtube.com/watch?v=hKKNXk_ATE4&t=85s)

-<https://www.youtube.com/watch?v=fDC6CPypojA&t=151s>

-<https://www.youtube.com/watch?v=d3LQX1YdmOc>

## في بعض معيقات الانتقال إلى الدولة الحديثة

عز الدين العلام\*

منذ بداية التسعينيات، التي اتسمت بنوع من الانفتاح السياسي، إلى ما سُمِّي بـ«العهد الجديد» مع تولية الملك الشاب زمام السلطة، مروراً بتجربة حكومة «التناوب» التي قادها معارضو الأمس، عرف المغرب وفرة في النقاشات والكتابات التي هَمَّت مختلف الفاعلين في المشهد السياسي. كما كثر الحديث خاصة عن موضوعي الانتقال الديمقراطي والمشروع الحدائبي اللذين رأى فيهما الجميع، أو يكاد، الحلَّ الناجح لتجاوز كلِّ العوائق التي تحول دون انطلاق المغرب.

تعددت العبارات المستعملة في وصف هذا المسار التاريخي، (الانتقال الديمقراطي، المشروع الحدائبي، دولة الحق والقانون، المفهوم الجديد للسلطة، من دولة السلطان (أو المخزن) إلى الدولة الحديثة...)، كما تعددت الأجوبة، وتباينت التصورات بين قائل إنَّ مشكلة المغرب سياسية داؤها الاستبداد، وقائل إنَّها اجتماعية يتوقَّف حلُّها على محاربة الفقر وتمكين المرأة وأولوية التربية، وقائل إنَّها اقتصادية تقنية داؤها الاستثمار والإنتاج، وهناك من يقول حديثاً إنَّ مشكلتنا هي أساساً ثقافية.

من الصعب، ونحن نتحدَّث هنا عن مسار مجتمع يطمح إلى تثبيت ركائز الديمقراطية السياسية والحقوق الاجتماعية، أن نخطئ هذا الرأي أو ذلك منتصرين لأحدها دون غيره؛ إذ لا يمكن بدهاء أن نتصوَّر الديمقراطية دون دولة سياسية ترفع الشأن العام، ومجتمع مدني مستقلَّ يحفظ حقوق مكوناته الجماعية والفردية، ودون إنتاج يضمن للديمقراطية امتدادها، ودون ثقافة تؤسِّس للحقوق والواجبات، وتحفظ للفرد مكانته... كلُّها عناصر مختلفة ومتراصة في آنٍ واحد. كلُّ ما في الأمر، أن هذا المفكر أو ذلك، في هذه المرحلة أو تلك، يلامس جزءاً من حقيقة هذه الصيرورة التاريخية.

لا يسمح المجال لسرد التفاصيل، وما أكثرها! وفي المقابل، ما سأتحَدَّث عنه هو بالضبط خمس نقاط، أو لنقل عوائق لازمت وتلازم المغرب في حركته الانتقالية. ننتقل أولاً من بعض الصعوبات النظرية الملازمة للبحث في وضع سياسي متحوِّل أحياناً، مرتبك أحياناً أخرى. ثم نستعرض تبعاً بعض المعوقات التي تحول دون انطلاق المغرب، ونخصُّ منها أولاً سؤال العلاقة بين الدين والشأن العام، وما يفرضه من ضرورة النظر إلى الدولة كقيمة مستقلة عن القيمة الدينية، وفي نقطة ثانية نتحدَّث عن واقع الاستبداد السياسي، وما يستدعيه من حتمية الانتقال من دولة السلطان (المخزنية، التقليدية...) إلى سلطان الدولة (الحديثة، المأسسة...). وفي نقطة ثالثة نطرح أولوية تجديد المؤسسات السياسية، وما تتطلبه من راهنية الانتقال من حواشٍ سلطانية إلى إدارة حديثة (أو بيروقراطية عقلانية) تسير الشأن العام، وأخيراً نختم بسؤال العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وما يستوجب من ضرورة الانتقال من مجمع الرعايا إلى مفرد المواطنة.

### 1. في صعوبات التحليل السياسي

تزامناً مع افتتاح الدولة المغربية، وتحرك المجتمع المدني، ظهر عدد من الدراسات الأكاديمية وغيرها حول الدولة (الملكية) والأحزاب والنقابات والجمعيات والمواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان والدستور وغيرها من الموضوعات التي تهتمُّ المجال السياسي. وهي

\* أكاديمي من المغرب.

في مجملها تندرج نظرياً في إطار علم السياسة أو العلوم السياسية. لا ندعي هنا تقييماً لما كُتب حول المشهد السياسي المغربي في السنوات الأخيرة، ولكن، ربّما يكون علينا توخّي شيء من الحذر أمام هذه الوفرة من الدراسات حتى لا ننتظر من أغلبها ما هو عاجز عن تحقيقه.

يصعب القول، رغم ما تمّ تدوينه، إنّنا أمام تراكم معرفي حقيقي يسمح للباحث بالوقوف على حقيقة الواقع السياسي المغربي المتحوّل بآلياته وأفعاله وفاعليه ومحيطه. قديماً لم تكن الدولة المغربية بحاجة إلى علم يعرّي أسسها، ويفضح استبدادها. ومع بداية استقلال المغرب، وإلى غاية بداية التسعينيات، حافظت الدولة، لأسباب تاريخية وعوامل سياسية، لا مجال لاستحضار تفاصيلها، على قدر غير قليل من استبدادها، ولم تنزع بوادر ظهور علم سياسة بالمغرب إلّا مؤخّراً، وتحديدًا مع إمكانية الحديث العمومي عن الانتقال الديمقراطي والتناوب السياسي... إلخ<sup>1</sup>.

تبدو العلاقة بين الانفتاح السياسي وازدهار علم السياسة علاقة عضوية. يقول عبد الله العروي: «إنّ المسؤولين العرب يشمئزون من كلّ بحث موضوعي - في نطاق ما تعنيه الكلمة في العلوم الإنسانية - حول أصول سلطتهم ووسائل نفوذهم»، ثمّ يتساءل: «هل تقبل الأنظمة العربية أن تُدرس بكيفية موضوعية بحسب المناهج التقديرية الحديثة، لا في معاهد أجنبية بل في مؤسسات وطنية؟ أن تُدرس الأوضاع السياسية العربية علمياً في الخارج شيء، وأن تُدرس في الداخل شيء آخر...»<sup>2</sup>. ليس غريباً أن يصل العروي إلى خلاصة تنفيذ أنّ علم السياسة «مهجور في مجموع البلاد العربية»<sup>3</sup>، وهو حتى إشعار آخر من أسوأ العلوم حظاً في العالم العربي.

والحال هذه، ألا يمكن القول إنّ الانتقال الصعب والمعقّد والمؤلّم والمتقطّع أحياناً من دولة السلطان التقليدية (التي لا حاجة لها بعلم قد ينتقدها ويعرّي أسسها) إلى سلطان الدولة الحديثة (التي تتأسس على قاعدة الشأن العام وقيم المشاركة السياسية) عكس في كثير من جوانبه هذا الظهور المتعثر لعلم السياسة؟

#### أ. زمانان مفارقان

زمان المغرب السياسي الحديث قصير جداً، بل لا يساوي شيئاً مقارنة بزمانه الاجتماعي الممتدّ بثقله وترسباته، فهو لا يتعدّى خمسة أو ستة عقود، وأكثر من ثلثي هذه المدة كان زماناً لا - سياسياً (حتى لا نقول استبدادياً)، وتجاربه الانتخابية، على علاقتها، معدودة ومحدودة، وعواقب الانطلاق كانت، ولا تزال، أقوى بكثير من أحلام الحقّ والحريّة والمواطنة. فلا سند في ماضيه من شأنه أن يحمل مشعل التغيير، ولا قوّة اجتماعية متبلورة حاضراً ترهن مصيرها بشرط الحداثة، ولا نخبة ثقافية، وحتى سياسية، تسابق الزمن ناشرة أضواءها التنويرية.

إذا كان الزمانان، السياسي والاجتماعي، متناغمين إلى هذا الحدّ أو ذاك في أوروبا منذ تأسيسها لدولها الوطنية، فهل بإمكاننا أن نفسّر ما نشهده الآن من تضخّم مهول في الكلام السياسي، المسكون أحياناً بشيء غير قليل من الهذيان، بالمفارقة الحاصلة بين الزمانين السياسي والاجتماعي؟ نريد، دفعة واحدة، دولة وطنية (كما تصوّرها ماكيافلي وبودان...)، وديمقراطية مدنيّة (كما تطلّع إليها لوك وغيره)، بل حتى اشتراكية (كما حلم بها ماركس وفوضويو القرن التاسع عشر...). وبالتزامن مع كلّ هذا، نريد مواطناً حديثاً يتحمّل واجباته وينعم

1- ليس غريباً إذاً أن ظلّ هذا العلم مختبئاً ما يقارب أربعة عقود من استقلال المغرب داخل مجالات معرفية أخرى تهّم التاريخ والقانون والفلسفة والدين والأدب. ليتخلص اليوم شيئاً فشيئاً من عباءتها عساه يحقق ذاته واستقلالته. وما على القارئ إلّا أن يعود إلى مختلف إصدارات الكتب والأطروحات الجامعية التي عرفها المغرب منذ استقلاله ليتأكد ممّا سبق قوله، وللإطلاع على تفاصيل عناوين هذه الكتابات والأطروحات، انظر سلسلة أعداد «الكتاب المغربي مجلة بيبليوغرافية نقدية»، وهي دورية سنوية تصدرها «الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر»، الرباط.

2- عبد الله العروي: مفهوم الحرية، ص 100 - 101، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993.

3- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 145، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981.

بحقوقه الفردية والمدنية. ومن ثم، ألا نصبح، عن وعي أو من دونه، ضحايا «تأخر تاريخي» نتجت عنه نزعة «إرادوية» ترفع الفعل السياسي إلى مركز الصدارة، متوهمة إياه مفتاحاً سحرياً ناجعاً لحرق كل المراحل التاريخية؟

والحال هذه، ألا يحق لنا أن نطرح التساؤل الآتي: إلى أي حد، تبعاً لزماننا السياسي القصير جداً، يمكن إدراك حقيقة المشهد السياسي المغربي، كما يفعل الكثيرون، انطلاقاً من مفاهيم حديثة اعتدنا تكرارها مثل: الدولة، الحزب، والصوت الانتخابي، والمجتمع المدني، والمواطن... أألمفاهيم المذكورة محتوية اجتماعي فعلي، أم هي نفسها مجرد طموح؟ ألا يعدو أن يكون الأمر في بعض الحالات استعمالاً لمفاهيم حديثة من أجل غايات تقليدية؟

### ب. وضع سياسي في تشكّل دائم

انطلاقاً من التحوّلات السياسية لمغرب ما بعد الاستقلال يبدو جلياً أنّ الوضع السياسي في تغير مستمر، وأنّ الفاعلين السياسيين، من سلطة ملكية وأحزاب ونقابات وجمعيات ومجموعات ضغط، في تشكّل دائم. كما أنّ آفاق الفعل السياسي، وهذا ما يزيد الأمور تعقيداً، لم تعد اليوم رهينة حصراً بالإرادة السياسية الداخلية وحدها، وإنما تخضع في جوانب كثيرة إلى إكراهات المحيط الإقليمي والدولي.

إنّ أكبر صعوبة تعترض التحليل السياسي هي بالضبط الحالة الانتقالية التي يعيشها المغرب، هذا التشكّل المتغير دوماً لمختلف فاعليه. فالدولة تحمل معها ماضيها السلطاني بأمل التخلّص من ترسباته، والحكومة، في جوانب كثيرة منها، هي مراتب سلطانية يأمل الجميع أن تصبح حقاً وفعالاً حكومة، والأحزاب في مجملها أشباه زوايا لا تزال تعاني من ثنائية الشيخ والمريد، والمواطن يحسّ بانتمائه الجماعي، القبلي والإثني، وبالعلاقة الإرعاء التي تجمعها مع الحاكمين، أكثر ما يحسّ بذاته وفردانيته واستقلالته.

في سياق هذا الوضع، يبدو أنّنا في حاجة إلى علم سياسة من نوع خاص يمكنه القبض على حقيقة واقع سياسي، كلّ شيء فيه ينتقل بدءاً من الدولة إلى المواطن، مروراً بالأحزاب والنقابات والجمعيات والمؤسسات...، وربّما هذا ما حدا بأحد الباحثين المهتمين للحديث عن «علم سياسة مواكب» قادر على مصاحبة هذه التحوّلات والقبض على عناصرها الثابتة والمتحوّلة<sup>4</sup>.

### ج. الدولة والحكومة والمعارضة

الدولة المغربية، على ما هي عليه، هي صورة المجتمع المغربي، عنوانه ونقطة وصوله. إن كانت ضعيفة، فلعلّة ما، أو لعلل تسكن المجتمع نفسه. وهي في نهاية المآل تكثيف لما يسري في داخله. غير أنّ الدولة، كإرادة عامّة وكشيء عمومي، لا يمكن تصوّرها إلا في نطاق المفاهيم الحديثة التي تطلبت صياغتها، في أوروبا القريبة منّا، عقوداً وعقوداً من السنين. وهنا السؤال الجوهري: هل يمكن الحديث عن دولة مغربية بالمعنى الحديث للكلمة؟ قد نجيب بالإيجاب كما قد نجيب بالسلب؛ بالإيجاب، لأنّ التحديث مصيرها المحتوم، ولأنّها حبل بحاضر ومستقبل يفرضان عليها فرضاً، حفاظاً على وجودها، أن تتأسس كدولة حديثة. وبالسلب، لأنّها ما انفكت ترتدي لباسها «السلطاني»، وتعاني من ثقل ماضيها الاستبدادي. والنتيجة أنّ هذا الجسد المزدوج الذي يغلف روح الدولة المغربية يزيد أمرها تعقيداً، بل، وهذا هو المهمّ، يضاعف من الدور المنوط بها كأداة تحديث اجتماعي في مواجهة هيمنة التقليد على المجتمع وضعف حركيته.

ومع ذلك، إنّ شرط تحديث المجال السياسي لا يهّمُ حصراً كيان الدولة كما قد يُعتقد، بل يسائل أيضاً مختلف الفاعلين السياسيين، وفي مقدمتهم الأحزاب السياسية التي يبدو أنّها بدورها مشدودة إلى العيش في كنف التقليد وكفنه، وأغلبها، إن لم نقل كلّها، غارق اليوم في تجريبية فجّة.

4. Voir Abdallah Saaf « Images politiques du Maroc » Rabat 1987.

تحمّل الدولة معها ماضيها السلطاني بأمل التخلّص من ترسباته، والحكومة، في جوانب كثيرة منها، هي مراتب سلطانية يأمل الجميع أن تصبح حقاً حكومة، والأحزاب في مجملها أشباه زوايا لا تزال تعاني من ثنائية الشيخ والمريد، والمواطن يحسّ بانتائه الجماعي، القبلي والإثني، وبالعلاقة الإرعاء التي تجمعها مع الحاكمين، أكثر ما يحسّ بذاته وفردانيته واستقلاليتها.

إذا كانت الدولة روح المجتمع، فإنّ الحكومة، (بمفهومها الدستوري الحديث)، هي بالضرورة نصاب سياسي حزبي. هي يد المجتمع والدولة على السواء. نجاحها أو فشلها تعبير عن مدى قدرات المغرب العملية والذهنية في تجاوز عوائق مساره. وهنا السؤال البديهي والعميق في آن واحد: هل يملك المغرب فعلاً حكومة؟ وبمّ قد تميّز وزارات المغرب الحالية عن مراتبه السلطانية الماضية؟ ألا تعكس العلاقة المضطربة والمشوشة بين الحكومة والدولة (وتعدّد مجالسها) شيئاً من خصوصية النظام المغربي؟ ألا تعكس لعبة شدّ الحبل، المشوبة بشيء غير قليل من التواطؤ مع مراكز سلطة خفية، بقايا بنية تقليدية تخضر، ولكنها ترفض أن تموت، وبالتالي، ألا يسري على هذه «الحكومة»، وهي تسعى لأن تتأسس حقاً وتحكم فعلاً، ما سبق قوله عن الدولة نفسها؟

الإقرار بأنّ الحكومة هي بالضرورة نصاب سياسي حزبي يُضمّر أنّ لها ظلماً معارضاً يعبر عن ديناميّة سياسيّة مفتوحة نحو المستقبل، كما يعبر عن أنّ السلطة مكان فارغ يحكمه التداول. غير أنّ السؤال الجوهرى، مرّة أخرى، هو: من يضمن تداول السلطة بين الحكومة والمعارضة، بين الأغلبية والأقلية؟ وبعبارة واضحة: من يضمن الديمقراطية في المغرب؟ ومن يضمن حقوق الأقلية؟ إذا كان تثبيت الديمقراطية، والتاريخ شاهد على ذلك، قد تطلّب صيرورة مجتمعية واقتصادية ومؤسسية وفكرية استغرقت ما يفوق ثلاثة قرون، فكيف لنا أن نتصوّر أمرها في ظلّ مجتمع جنيني في حدّاته، وما زالت ديمقراطيته، في جزء كبير منها، رهينة النوايا؟

الدولة والحكومة والمعارضة مفاهيم محورية تنبني عليها الحدّات السياسية وتفترض، بعيداً عن كلّ إرادوية منتفخة، زماناً سياسياً كافياً لتثبيت أمرها.

#### د. الخفي والمعلن في المشهد السياسي

يفترض علم السياسة آليات وضعيّة تسيّر الحياة السياسيّة وتحكّم فيها، ويكون بالإمكان تحليلها ورصد تفاصيلها وجزئياتها، بل استشراف مآلها. والحال هذه، لا نبالغ إن قلنا إنّ الحياة السياسيّة المغربيّة تبدو كأنّها موزّعة بين حياتين: حياة ظاهرة معلنة، تطفو على السطح، نقرأ عنها في الصحف والمجلات والكتب، ونسمع عنها ونشاهدها في وسائل الإعلام، وحياة باطنة خفية، هي منبع القرار السياسي، يصعب خرق كواليسها والكشف عن أسرارها. وبالتالي، هل يكون التحليل السياسي لمثل هذا الوضع أمراً ممكناً؟ ألا نكون في حاجة إلى «عرفان» سياسي قادر بحدسه على تفكيك شفرة أسرار وضع سياسي، قد تعجز العلوم السياسيّة بـ«وضعانيّتها» عن سبر أغواره؟

#### هـ. مفارقة المفاهيم للوقائع

لعلم السياسة، مثل باقي العلوم، مفاهيمه التي يشتغل بها مثل: الدولة والمؤسسة والحزب والصوت الانتخابي والحكومة والبرلمان والاقتراع والدستور والحريات العامة والمواطنة والحق والقانون والمشاركة السياسيّة والمعارضة...

والسؤال هو: هل يمكن لأيّ باحث أن يستعين بهذه المفاهيم الحديثة في تحليله للوقائع السياسيّة المغربيّة؟ ألا يرتكب هذا الباحث خطأ معرفياً قاتلاً باستعماله مفاهيم يبدو أنّ علاقتها العضوية بالواقع السياسي المغربي غير مؤكدة؟ ألا يصبح استعمالنا لهذه المفاهيم، المرتبطة تاريخياً بمسار الدولة الحديثة، تعبيراً منّا عن طموح ورغبة في أن تتأسس، أكثر ممّا هي أدوات لتفسير واقع سياسي؟

كثيرة هي العلامات التي تدفع الباحث في العلوم السياسية لمزيد من الحذر في استخلاص نتائجه. فهل يمكن مثلاً تحليل النظام السياسي المغربي بمفاهيم القوانين الدستورية والمدونات القانونية؟ ومتى كانت القاعدة القانونية مطابقة للحقيقة الاجتماعية والسياسية؟! وهل بجرّة قلم يمكن أن نمحو الهوة، ونذيب المفارقة القائمة بين ما يسطره القانون وما ينطق به الواقع<sup>5</sup>؟ ومن يكون هذا الباحث اليوم الذي يمكنه أن يحلل المشهد الحزبي بالمغرب باعتداده على المفاهيم السياسية الحديثة؟ وكيف له أن يدعي القبض على منطق السلوك السياسي للأحزاب المغربية، إن كانت هي نفسها غارقة في تجريبية فجّة ليس لها من عقل سياسي يحكمها؟ وأي باحث يمكنه استشراف تحالفاتها، إن كانت، هي نفسها، تقول في الصباح ما لا تفعله في المساء؟ وهل يعبر الحزب المغربي، إلا فيما ندر، عن واقع مجتمعي وحاجة تاريخية؟ وهل تعكس الانقسامات الحزبية المتكاثرة في السنوات الأخيرة اختلافات سياسية تستحقّ عناية البحث، أم أنها لا تعدو أن تكون نغرات شخصية قد لا تهتمُّ الباحث في شيء؟

وأخيراً، رغم كل ما قيل عن ارتباط العلوم السياسية بتحديث الحقل السياسي وانفتاحه، ورغم كل المآخذ التي يمكن توجيهها إلى طبيعة الدولة...، يظلّ الاكتفاء بمثل هذا التصوّر قاصراً ومحدوداً لعدّة أسباب؛ أهمُّها أنّ مفاهيم التحديث والديمقراطية ليست فقط مسألة سياسية وإرادية، ولكنها أيضاً وأساساً مسألة مجتمعية ومدنية تهتمُّ الأسرة والجماعة والمدرسة والمؤسسة... فبقدر ما لا نكفُّ عن ترديد القول بعسر انتقال المجال السياسي من التقليد إلى الحداثة، ننسى، بالتساوق مع ذلك، الحديث عن عسر الانتقال المجتمعي من «رعايا» أو «أجباتهم» «اجتناب الخوض في أسباب السلطان»، كما يقول تراثنا السياسي، إلى «مواطنين» ميزتهم «المشاركة في الشأن العام»، كما قال أرسطو منذ ما يفوق العشرين قرناً.

## 2. الدّين والشأن العام

يرتكز التصوّر السائد عن الإسلام، قديماً وحديثاً، على إعلانه فوق التاريخ، خارج المكان والزمان. لا نتيجة لمثل هذا التصوّر غير وضع الدولة في مرتبة دون «القيمة الأخلاقية» و«الأمر الديني»، مع ما يستتبع ذلك من اعتبارها على الدوام كائناتاً قاصراً، مفتقراً باستمرار إلى هذه القيم الخارجة عنها والأعلى منها، لتبرّر وجودها. ومن ثم، الدولة لا تعدو أن تكون من هذا المنظور غير أداة حاملة للقيم المذكورة، بيد أنّ الشرط الأساسي لبناء «نظرية الدولة» هو بالذات اعتبارها «قيمة مستقلة»، في غير ما حاجة إلى قيم أخرى تستقي منها مبرر كينونتها، بل إنّها تصبح «مستودعاً» لكلّ القيم، فتتوحد هكذا، كما أوضح الأستاذ عبد الله العروي في إحدى خلاصاته العميقة: «القيمة مع التاريخ، والأخلاق مع الدولة»<sup>6</sup>.

5. يبدو أنّ التحليل القانوني، وتحديداً «الدستورانية»، هي السائدة، أو تكاد، في الحديث عن الانتقال الديمقراطي إلى حدّ أصبحت الديمقراطية عند الكثير مرادفة لوضع دستور ديمقراطي، ولعدد من الإصلاحات القانونية. ومما يزيد هذا الوهم استفحالاً، هو اختزال الديمقراطية في الفعل الانتخابي، كما لو أنّ وجود مرشّح ودائرة انتخابية أمران كافيان لتحقيقها. ولكن، هل يكفي لبلد ما أن يدوّن دستوراً من أرقى دساتير العالم ليصبح ديمقراطياً؟ وهل يكفي إجراء انتخابات محلية ووطنية، ولو كانت نزيهة، ليكون أيضاً كذلك؟ وما القول في استغناء أعرق البلدان ديمقراطية عن أيّ دستور مكتوب؟ وهل يحول وجود الدستور دون الاستبداد السياسي؟ يقوم مثل هذا الإقرار على توهم وجود تطابق بين القاعدة القانونية، دستورية كانت أو غيرها، والواقع الموضوعي، وهو تطابق بعيد المنال. فالدستور هو إطار عام للعمل السياسي، يرتبط تفعيله بالمحيط السياسي والآليات التي يتيحها. ووقائع التاريخ تبين أنّ وضع الدساتير هو نتيجة وتبويج لصيرورة سياسية موضوعية، وتعبير عن توازن قوى، وليس فعلاً إراديّاً معزولاً، أو هبة يتصدّق بها الحاكم. بعبارة أخرى: لا يخلق الدستور الديمقراطية، هو نتيجة لها، وليس سبباً فيها. ثمّ إنّ الدستور لا يفعل أكثر من تسطير مجموعة من القواعد القانونية، التي لا معنى لها في حدّ ذاتها إن لم يصاحبها محيط سياسي ومدني يتيح كلّ الآليات القادرة على استبطانها وجعلها سلوكاً عادياً.

6. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 124.

في المغرب، كلما طُرحت للنقاش العلاقة بين الدين والسياسة، يتّجه التفكير غالباً إلى «الملكيّة» بوصفها جامعة للدين والسياسة، وبلغه الفقهاء باعتبارها قائمة على «حراسة الدين وسياسة الدنيا». ولأنّه يستحيل، ودائماً بلغة الفقهاء، أن يجتمع في بلد واحد «رئيسان» في الدين، تحرّم هذه السلطة (الملكيّة)، بل وتجرّم الجمع بين الدين والسياسة على أيّ فاعل سياسي أو مدني، بل حتّى على «عالم» أو فقيه مفرد.

بهذا المعنى يمكن القول إنّ علاقة الدولة بالدين في المغرب لم تتغيّر بنيتها منذ قرون، وإنّ تغيّرت بعض عناصرها<sup>7</sup>. هناك نوع من الاستمرارية في «وظيفة» الدين في علاقته بالدولة قديماً وحديثاً.

لقد تحدّث الكثير، مغاربة وأجانب، عن «البيعة» كعقد وحقوق وواجبات... فهل كانت السلطة السياسيّة في المغرب تعاقداً وتوافقاً، وبيعة راضية مرضية (كما حلم بها الفقهاء)، أم أنّها لا تعدو أن تكون شوكة وقوّة وعصبية، ولا بأس في إلباسها رداء البيعة؟

إنّ السؤال الحقيقي، ونحن نتحدّث عن الدولة في الزمن السلطاني المغربي (وربّما حتى اليوم)، هو: أنصدّق أحلام الفقهاء في «أحكامهم» وهم يتحدّثون عن عقد «الإمامة» في تفاصيله و«الولاية» في مختلف أشكالها، أم تتساءل عن أسباب قيام الدول وسقوطها؟ هل نرفع وهم «الأدلوجة» إلى مقام «الحقيقة»، أم ننظر إلى سير الوقائع في تاريخيتها؟ هل نصدّق الماوردي في أحكامه، أم نساير ابن خلدون في «طبائعه»؟

لم تكن البيعة، بحسب وقائع التاريخ، تعاقداً اجتماعياً بالمعنى الذي يمكن أن يتلاءم مع أسس الدولة الحديثة. وكلّ المحاولات لجعلها في تلاؤم مع مقتضيات هذه الدولة تظلّ مجرد تمرين ذهني وإنشاء مجل. كيف لنا أن نزيل عن البيعة جوهرها الديني، والدولة الحديثة في أساسها «لا-دينيّة»، إذ قامت، والتاريخ شاهد على ذلك، على التمييز (حتى لا نقول الفصل) بين الدين والدولة؟ ألا يظلّ الفارق بين النظام السلطاني التقليدي والنظام السياسي الحديث قائماً، والتعارض بينهما موجوداً؟ كيف لنا أن نوفّق بين مبدأ «تحرّج الخروج» على السلطان الموجود في أساس الدولة السلطانيّة، ومبدأ «الحقّ في المقاومة» الذي أسّس عليه «جون لوك» عقده السياسي؟ الدولة الحديثة، كما أكّدت نفسها عبر التاريخ، تعاقداً اجتماعي. والدولة المغربيّة التقليديّة، كما قدّمها لنا تاريخها، استبداد سياسي. لتعاقد الدولة الحديثة مرجعه النظري المتمثل أساساً في كون مستودع السيادة ومصدر السلطة هو المجتمع (الأمة، الشعب...)، ولا استبداد الدولة السلطانيّة مرجعه النظري، أو بالأحرى مسوّغه الشرعي، المتمثل في المبايعّة.

ولكن، ما علاقة كلّ هذا بحاضرنا السياسي؟ لقد ناقش الكثيرون الفصل الدستوري الشهير رقم «19» (والفصل 41 اليوم) الذي ينصّ على إمارة المؤمنين، وديباجة الدستور التي تنصّ على أنّ المغرب «دولة إسلامية».

هناك في الدستور المغربي الجديد ما لا يقلّ عن عشر إحالات إلى الدين<sup>8</sup>، يمكن تصنيفها في ثلاثة مستويات؛ تهمّ أولاً المؤسّسة الملكيّة،

7- لمزيد من التفاصيل، يمكن الرجوع إلى التراث السياسي السلطاني: عزّ الدين العلام «الآداب السلطانيّة، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي»، منشورات عالم المعرفة، الكويت، 2006.

كمال عبد اللطيف «في تشريع أصول الاستبداد، قراءة في نظام، الآداب السلطانيّة»، بيروت، 1999.

8- نقرأ في التصدير أنّ «المملكة المغربيّة دولة إسلامية»، وفي الفصل الأوّل «تستند الأمة في حياتها العامّة على ثوابت جامعة تتمثّل في الدين الإسلامي السّمح»، وفي الفصل الثالث أنّ «الإسلام دين الدولة»، ويذكر الفصل الرابع «الله» كعنصر أوّل من العناصر الثلاثة التي يتكوّن منها شعار المملكة، ويمنح الفصل السابع أنّ تؤسّس الأحزاب السياسيّة على أساس ديني، ويؤكّد الفصل 32 أنّ «الأسرة القائمة على الزواج الشرعي هي الخليّة الأساسيّة للمجتمع»، كما ينصّ الفصل 41 على أنّ «الملك أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينيّة»، ويمنح الفصل 64 على أيّ برلماني أن «يجادل في (...) الدين الإسلامي»، كما ينصّ الفصل 175 على أنّه «لا يمكن أن تتناول المراجعة (الدستوريّة) الأحكام المتعلقة بالدين الإسلامي».

وثانياً أجهزة الدولة، وثالثاً الأمة المغربية. يختص المستوى الأول بالسلطة الملكية كنظام، ويختص الثاني بما يمكن أن نسميه سياسات الدين العمومية، أما المستوى الثالث، فيخص المغاربة في انتظامهم المجتمعي. والحال هذه، هل يحق لنا فعلاً التفكير في سؤال الدين بالمنطق نفسه في مجموع المستويات الثلاثة المذكورة؟<sup>9</sup>

إذا كان المستويان، الثاني والثالث، لا ينبئاننا، رغم ظاهر الأشياء، عن أي طابع ديني للدولة المغربية، بما أنّها يتحدثان عن سياسات عمومية تهتمّ وجهاً من أوجه حياة المغاربة، وعن واقع إسلام «مدني»، إن جازت العبارة، فإنّ المستوى الأول يظلّ جوهر الإشكال. فالدستور الجديد يؤكد على أنّ المملكة المغربية دولة إسلامية (ديباجة الدستور)، وأنّ الإسلام هو دين الدولة (الفصل 3)، كما أنّ ملك المغرب هو أمير المؤمنين وحامي همى الملة والدين (الفصل 41).

رأى البعض في هذا المستوى الذي تكرر على امتداد الدساتير المغربية تداخلاً بين الدين والدولة، لا تبرره قواعد الدولة الحديثة. ورأى فيه البعض الآخر خصوصية مغربية تمتد جذورها في أعماق التاريخ. بل هناك من رأى فيه، في السنوات الأخيرة، درعاً واقية ضدّ كلّ الحركات السياسية التي قد تعمد لاستغلال الدين في المجال السياسي. في هذا السياق، كان سؤال الدين في الدستور الجديد من بين أقوى اللحظات في أشغال لجنة إعداد هذا الدستور وما رافقها من سجالات. وبدا واضحاً وجود تصوّرين متقابلين، إن لم يكن أكثر، لمكانة الدين في الدستور، سواء تعلّق الأمر بالمؤسسة الملكية أم بالأمة المغربية.

إذا كان «الخيار الديمقراطي»، كما جاء في خطاب الملك يوم 9 آذار/ مارس 2011، عقب أحداث ما سُمّي بـ«الربيع العربي»، ضرورة تاريخية لا مجال فيها للاختيار، وإذا كان «النظام الملكي» لا يشكّل في حدّ ذاته عائقاً أمام هذه الضرورة، وإذا كان «الوطن» هو ما يجمع المغاربة، فإنّ الثابتين المتبقين، كما جاء في الخطاب الملكي، وهما «الإسلام دين الدولة»، و«إمارة المؤمنين»، ليسا بالملقبين في ثباتهما. ذلك أنّ الدولة الحديثة لا دين لها، أو لنقل لها كلّ الأديان دون أن يكون لها أيّ دين بالتحديد، لأنّ ما يجمع مواطنيها هو القانون والمؤسسات، ولأنّ إدخال دين محدّد في صلب الدستور من شأنه إهدار حقوق المواطن الذي ينتمي إلى دين آخر، أو لا يدين بأيّ دين. أمّا التنصيب على «إمارة المؤمنين»، فتتطلب شيئاً من الاستفسار. فإن كان مجالها ينحصر في شؤون الدين، فلا ضير في ذلك، بل قد تكون فائدتها أعمّ وأشمل، أمّا أن تعكس ظلالها على المجال السياسي، فذاك شأن آخر.

جواباً عن هذه التساؤلات، نشير إلى أربعة محدّدات للعلاقة بين الملكية والدين.

يتمثّل أوّل هذه المحدّدات في كون الدين يشكّل بامتياز أداة لحمّة اجتماعية. فهو يقدّم للدولة خدمة اجتماعية كبيرة، ليس بالمعنى الإيديولوجي، ولكن بفضل تحقيقه لنوع من الأمن والتلاحم الاجتماعيين، بتنظيمه لعدد من مجالات حياة الناس اليومية، وبتوحيده لعدد من القيم السائدة أخلاقياً وسلوكياً. ليس غريباً إذاً أن يكون الدين مؤثماً، بحسب الأحوال، لعدد من الخطب والكلمات والرسائل الملكية. وليس شيئاً زائداً حضوره الطقوسي في كلّ المناسبات الدينية. إنّها بكلّ بساطة الصورة التي تتجلى واضحة في اعتبار ملك المغرب «أميراً للمؤمنين».

ويكمن المحدّد الثاني في علاقة الاحتياج المتبادلة (Interdépendance) بين الدين والدولة في المغرب: للدين حاجة ماسّة إلى وازع سياسي يضمن للناس قيامهم بشعائهم في أمان دونما خرق ولا تبديل، وللدولة حاجة إلى دين يكفيها شرّ جزء لا بأس به من التنظيم

9- لمزيد من التفصيل في هذه المستويات الثلاثة، انظر عز الدين العلام، سؤال الدين في الدستور المغربي الجديد، مجلة «بدائل»، ع 1، س 2016، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

الاجتماعي، ويحقّق لها أماناً معنوياً وروحياً يسمح للناس بتقبّل تقلبات حياتهم. هذه الخدمة المتبادلة تجعل من الدولة حارسة للدين وحريصة عليه، وتجعل من الدين أقوى ضمان لتساكن اجتماعي يفيد بنتائج السلطة السياسيّة.

أمّا المحدّد الثالث، فيتعلّق بالسياق السياسي الذي يحكم العلاقة بين «الفقيه العالم» و«الملك الحاكم». فإذا كان الملك الراحل الحسن الثاني قد أكد، وخاصّة في عقد السبعينيات، ولأسباب سياسيّة لا مجال لذكرها هنا، أنّ دور الفقهاء و«المجالس العلميّة» يجب أن يتجاوز حدود «نواقض الوضوء وموجبات الغسل» لينفتح على مشاكل الناس، بل ويواجه «الغزو الخارجي»، فإنّه، وخاصّة في خطابات الثمانينيات وما تلاها، ما فتى يؤكّد أنّ النهي عن «المنكر» يجب ألا يتجاوز «حدود القلب»، وأنّ مجال الفقهاء ينحصر في العبادات دونها إقحام «علمهم» فيما يجري خارج بيوت الله. وهي السياسة الدينيّة التي تأكّدت مع مجيء الملك محمد السادس، واتخذت معالمها الواضحة فيما يُعرف بـ«إعادة هيكله الحقل الديني».

ويكمن المحدّد الأخير في المحاولة الدؤوبة للسلطة الملكيّة المزوجة، دونها تناقضات، بين الدين والسياسة، بين مبدأ «البيعة» والتعاقد السياسي، بين الأحكام الشرعيّة والنصوص القانونيّة الوطنيّة والدوليّة. ومع ذلك، لا تعني هذه المزوجة أيّ خلط بين أحكام الدين وضرورات التدبير السياسي. فالدولة المغربيّة أبعد ما تكون عن أن تكون دولة دينيّة، فهي تدرك جيّداً أنّ المجال السياسي مجال دنيوي، وأنّ انتظارات المجتمع المغربي تتطلّب إجراءات عمليّة واقتصاديّة، وأنّ تحرير أوضاع المرأة ضرورة حداثيّة لا يمكن أن تفقد ضدها نصوص تراثيّة. والواقع أنّ هذه «المزوجة» لا تعني شيئاً آخر غير العمل على تكيف التراث «الشرعي» وتأويل نصوصه بما يتحدّم تصوّرها «للمشروع الديمقراطي الحداثي» الذي تنادي به السلطة الملكيّة. ومع ذلك، إنّ النجاح في امتحان الجمع بين «الأصالة» و«المعاصرة»، بين عقد البيعة والعقد الاجتماعي...، ليس أمراً مؤكّداً، بقدر ما يظلّ رهين المسار التحديثي الذي يعمل من أجله المغرب، وهذا سؤال آخر.

هل استطاعت الدولة المغربيّة بمختلف إجراءاتها أن تجد حلّاً لهذه العلاقة الملتبسة؟ هل تمكّن ما يسمّيه الجميع «إعادة هيكله الحقل الديني» من بلوغ غاياته؟ هل بإمكان الدولة، أيّ دولة، أن تنجح أمام امتحان الدين وتأثيراته؟ ألا يكون تحييد الدين وفصله عن مختلف مناحي الحياة العامّة الطريق الأسلم، أم تراه يكون بداية لمغامرة يصعب التنبؤ بنتائجها؟ تلك بعض الأسئلة، وإنّ صيرورة تاريخ المغرب وحدها قادرة على تقديم جواب عنها. فإذا كان من الصعب اليوم ادّعاء أنّنا نعيش استعمالاً للدين من قبل الدولة، كما كان الأمر في حضارات الشرق البائد، بل ربّما حتى زمن الدولة السلطانيّة القريب منّا، والذي مازالت بعض آثاره بادية، فإنّه في المقابل يصعب أيضاً ادّعاء أنّ علاقة الدين بالدولة حُسمت بالكامل في اتجاه الدولة الحديثة، كما لو أنّنا عشنا فعلاً وواقعاً تاريخ أوروبا الحديث. وإذا كان من المؤكّد أنّ الدولة المغربيّة أبعد عن أن تكون دولة دينيّة، هي التي تدرك جيّداً أنّ المجال السياسي مجال دنيوي، فإنّ المؤكّد أيضاً هو أنّ اتّكاء الدولة، لأسباب عديدة، على عصا الدين لا يمكن تفسيره إلاّ بضعف صيرورة المغرب التاريخيّة.

### 3. من دولة السلطان إلى سلطان الدولة

يتساءل عبد الله العروي باحتراز شديد: «إلى أيّ حدّ يمكن القول إنّ وجود الدولة السلطانيّة كان في حدّ ذاته عرقلة في سبيل بلورة نظريّة الدولة؟»<sup>10</sup>

لا ندّعي جواباً عن سؤال عويص باعتراف العروي نفسه. غير أنّ المؤكّد أنّ النظام السياسي السلطاني هو الشكل الوحيد للدولة الذي عرفه المغرب طيلة تاريخه. وهو كما صوّره تراثه السياسي، ونظّر له ذائع الصيت ابن خلدون، دولة قهر وشوكة واستبداد وعصبية، وذلك على النقيض تماماً ممّا قد يدّعيه البعض حول «مثال» الدولة العربيّة-الإسلاميّة، مخلطاً بين إسلام معياري وإسلام وقائعي.

10- انظر الهامش رقم 8، ص 149 من مفهوم الدولة م - س.

تقوم دولة السلطان على مبدأ «التملك» وما يستتبعه من شخصنة السلطة. ومن هذا المنظور «تخدم السلطان، ظلّ الله على الأرض»، كما يصبح «الجيش» امتداداً ليد، يحارب في الداخل أكثر من الخارج، وتتحوّل «الضرائب» إلى غرامات مستحقة، وتتحوّل «الإدارة» إلى «أمانة»، وتفقد «التوظيفات» معناها المتمثل في «التعويض على خدمة» لتصبح «رمزاً للانقياد والطاعة»<sup>11</sup>.

يحول الربط العضوي بين الدولة وشخص السلطان دون تبلور فكرة «الشيء العام»؛ وهو ما أدّى على الدوام، وباستمرار، إلى تغذية الفصم الأزلي بين الفرد والدولة داخل المجتمع المغربي، كما أدّى إلى إذكاء التعارض أو التخارج بين «الحرية» و«الدولة» داخل هذا المجتمع. ومن جهة ثانية، أدّى التصوّر السائد للعلاقة بين مجالي الأخلاق والسياسة إلى الخلط بين أخلاق الفرد «المدنية» وأخلاق الدولة «السياسية»؛ والحيلولة، من ثمّ، دون رؤية الدولة في استقلاليتها عن أيّ قيمة أخلاقية ترهن مصيرها، وتحدّد، بشكل قبلي، سلوكها. وفي السياق نفسه، أدّى التصوّر السائد للعلاقة بين الدين والدولة إلى تقديس الحاكم، ورفعته فوق مصافّ البشر، ما يحول مرّة أخرى دون النظرة إلى الدولة على أساس أنّها كائن مستقل، و«قيمة» في حدّ ذاتها، تكفي ذاتها بذاتها.

لا يتردّد عبد الله العروي في بعض إشاراتِهِ إلى التراث السياسي السلطاني في وضعه في خانة الفكر التقليدي الذي تعرّض له ابن خلدون بالنقد. وهو فكر غير قابل للتوافق أو التصالح مع «بذرات العقل»، والمهاجس الوحيد الذي يحكمه هو «تقوية الدولة» السلطانية وتنمية مالياتها<sup>12</sup>. كما لم تسلم الأدبيات المخزنية المغربية التي زخر بها القرن التاسع عشر من نقده باعتبار أنّ «الجمود» و«التكرار» هو ما يميّزها، إذ أبانت عن «لا واقعية» مثيرة للعجب. فكما لو أنّ شيئاً لم يقع، وعلى الرغم من كلّ المستجدات التي عرفها المغرب، لم يتجاوز الأديب المخزني إعادة إنتاج ما سبق للتراث السياسي السلطاني أن قاله وأعاد قوله مراراً، فجاءت نصوصه ملأى بما علق في ذهنه من موروث سلطاني، ولم يضيف شيئاً يذكر لما سبقه به أسلافه، وافتقدت تبويبات كتابته «كلّ أصالة». ومثل أسلافه الأديباء، لم يكن يلجأ في معالجته لمشكل ما إلى تحليل نظري بقدر ما كان «يستعين بأمثلة من هنا وهناك»، تماماً كما كان الشأن فيما مضى. يخلص عبد الله العروي إلى أنّ هذا النوع من التفكير السياسي لم يكن أبداً «وسيلة عمل» بقدر ما كان علامة على «تميّز» صاحبه ووجهته المخزنية<sup>13</sup>.

الاستبداد نفسه نجد له صدى عند الأستاذ محمّد عابد الجابري الذي أشار مراراً إلى واقع «الاستبداد» السياسي الملازم للنظام السياسي السلطاني، محللاً آلياته. كما أنّه ختم كتابه الضخم حول «العقل الأخلاقي العربي» بخلاصة وضع لها عنواناً معبراً هو: «لم يدفنوا بعد أباهم أردشير!»، كلها تأكيد على حقيقة هذا «الاستبداد» ونقد لما سمّاه الجابري «أخلاق الطاعة» التي غزت السلوك والقلوب. كما خصّص الفصل الأخير من كتابه حول «العقل السياسي العربي» لتحليل آليات «الاستبداد» السياسي ومختلف مسوغاته الإيديولوجية<sup>14</sup>.

ما يشدّد الانتباه في تحليل الجابري هو وضعه اليد على أسس الاستبداد السلطاني. هكذا يتوسّع الجابري في شرحه لمبدأ «المماثلة بين الله والسلطان»، معتبراً إياه ثابتاً من «الثوابت البنيوية» المتحكّمة في «الإيديولوجيا السلطانية»، كما يشير إلى أنّ «العقل السياسي العربي ظلّ مسكوناً ببنية المماثلة بين الإله والأمير»، ولا نتيجة للإقرار بمثل هذا المبدأ، في نظر الجابري، غير تقديس الحاكم، وتسويغ استبداده لتماهي إرادته مع الإرادة الإلهية. بل إنّه يضيف قائلاً: «كان من الممكن أن نعرّج على عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والمقامات حيث تهيمن الإيديولوجية الربعية المؤسسة على مدح «الأمير» وعطائه، والتي تروّج خلال تعابير أدبية متنوّعة للإيديولوجيا السلطانية ولقضيّتها

11- انظر: عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص 129 م.س.

12- انظر «مفهوم العقل»، ص 172 و 318، المركز الثقافي العربي، 1996.

13. A. Laroui, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830 - 1912, p. 222 / 223. Centre Culturel Arabe 1993.

14- انظر على الخصوص كتبه حول «العصبية والدولة»، و«العقل السياسي العربي»، و«العقل الأخلاقي العربي».

بقدر ما لا نكفُّ عن ترديد القول بعُسر انتقال المجال السياسي من التقليد إلى الحداثة، ننسى، بالتساوق مع ذلك، الحديث عن عسر الانتقال المجتمعي من «رعايا» أوجب واجباتهم «اجتناب الخوض في أسباب السلطان»، كما يقول تراثنا السياسي، إلى «مواطنين» ميزتهم «المشاركة في الشأن العام»، كما قال أرسطو منذ ما يفوق العشرين قرناً.

المركزية: المماثلة بين الإله والخليفة، هذه المماثلة التي تتحوّل في الخطاب الأدبي إلى مطابقة تلحح فيها على الأمير صفات الألوهية مباشرة...»<sup>15</sup>.

إنَّ الحقيقة التي لا مجال لإنكارها، في نظر الجابري، هي أنَّ العلاقة بين السلطان والرعية علاقة تحكُّم وتملك، لا تقوم على أخلاق المشاركة السياسية، ولا على اعتبار السياسة «شيئاً عموماً». ولسنا في حاجة إلى «حفر» عميق، كما يقول الجابري، لنبيّن كيف أنَّ واقع السلطة عندنا، مظهراً وجوهراً، «يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها. يكفي إذاً أن نشير في المقابل إلى أننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، أنَّ الرعية تعني في اللغة العربية نفسها: المشية والقطيع من الأكباش والنعاج، وقليلاً ما ننتبه إلى أنَّ الراعي عندنا، الواحد الأحد، كثيراً ما يعتبر تعدُّد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدُّد الآلهة»<sup>16</sup>.

#### 4. من الحواشي السلطانية إلى أجهزة الدولة الحديثة

كان هناك دائماً، على مدار التاريخ، مجموعة من الأشخاص بجوار الملوك والأمراء تكمن مهمّتهم في تقديم الاستشارة، والقيام بالمتطلبات السياسية والإدارية اللازمة لممارسة الحكم. غير أنَّ الجديد في أوروبا، بدءاً من القرن الثالث عشر، كما يقرُّ بذلك أحد الباحثين، «يكمن في ظهور مجموعة سوسيو-مهنية تكمن مهمّتها في السياسة والإدارة». ويفسّر هذا الباحث التوسُّع المطرد لهذه المجموعة وتطوُّرها المتسارع بالأهمية التي بدأت تكتسبها المكاتب والمصالح، ليس فقط لدى مختلف الملكيات، ولكن أيضاً في مختلف الإقطاعات والأوقاف الدنيوية والدينية. وقد كان التجديد القانوني مساهماً فعّالاً في هذه التغيّرات بفضل «القانونيين» (Les légistes) المتأثرين بالقانون الروماني، والمدافعين عن الدولة ممثلة في «الملكية» ضدّاً على النظام الفيودالي<sup>17</sup>. ففي كلّ مكان أصبحت هناك مكانة كبيرة للكتابة ودفاتر الحسابات وسجّلات المداولات وتقديم العدالة. كما أنَّ ضرورة الاستشارة القانونية أو السياسية أدت إلى تضخُّم الطلب على سوق الإداريين، وخاصّة القانونيين<sup>18</sup>. ولعلَّ «لوغوف» (Le Goff) أوجز المعنى حين قال: «أينما حلَّ التاجر، حلَّ معه الموتى»<sup>19</sup>.

15- محمّد عبد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 282، المركز الثقافي العربي، 1990. وهي الخلاصة نفسها التي سبق للشّيخ علي عبد الرازق أن بسطها بقوله مخاطباً قارئ كتابه «الإسلام وأصول الحكم»: «وأنت إذا رجعت إلى كثير ممّا ألفه العلماء، خصوصاً بعد القرن الخامس الهجري، وجدتهم إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين، رفعوه فوق صفّ البشر، ووضعوه غير بعيد عن مقام العزة الإلهية». الإسلام وأصول الحكم، دراسة وتحقيق محمّد عمارة، ص 118، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.

16- محمّد عبد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 41.

17. Françoise Autrand: Pouvoir et société en France XIV-XV siècles p 20 – 22, PUF 1974.

18. René Fédou : L'Etat au moyen âge p 130, PUF 1971.

19- لمزيد من التفاصيل حول هذه التحوّلات يمكن الرجوع إلى:

M. Senellart Les arts de gouverner Du regimen médiéval au concept de gouvernement r p 54 - 55, Editions du Seuil 1995.

في أواخر القرن الثالث عشر، ودائماً في أوروبا، فقدت الفيو دالية الكثير من وزنها أمام السلطة الملكية. وتأكد ذلك طيلة القرنين الرابع عشر والخامس عشر بفقدان «النبل» المزيد من سلطاتهم على الناس. ومع الانهيار التدريجي للنظام الفيو دالي، خفف العديد من علاماته، وعلى رأسها «التبعية» الفيو دالية (La vassalité féodale) (المال مقابل الخدمات)، ليحل محلها «التعاقد»، وهو المبدأ الذي سيكون له أكبر الأثر على «خدّام» الدولة بانتقالهم من «الولاء الفيو دالي» إلى «أداء القسم» ليصبحوا، ليس فقط هيئة إدارية مسؤولة أمام الملك، وإنما أيضاً هيئة تمثل «الشيء العام». والنتيجة، لم يعد العمل في الإدارة «ريعاً» (كما سبق أن أكد ذلك العروي في حديثه عن الإدارة بالمغرب)، بل أصبح خدمة عامة منظّمة تتطلب امتلاك الخبرة والمعرفة اللازمين. هكذا أصبحت «المهنة الإدارية» تتطلب تكويناً قانونياً وإدارياً قد يستغرق خمس سنوات، كما أوضح ذلك أحد الباحثين في إشارته إلى وظائف القضاء (Baillis) والقهرمان (Sénéchaux) وأصحاب الشرطة (Prévôts) على سبيل المثال<sup>20</sup>.

أشرت هنا إلى ما حدث في أوروبا المسيحية في أواخر العصر الوسيط لأبرز نقطتين مثيرتين للانتباه تبرزان مدى الاختلاف الحاصل في المسار التاريخي الذي تفتقت عنه أجهزة الدولة الحديثة، وانسداد أفقه الذي عاشته دولة السلطان المغربية؛ تتعلق الأولى بتحذير النصوص السياسية الغربية المسيحية الملوك من عيوب رجال البلاط والنقد الموجه إليهم<sup>21</sup>، وذلك في مقابل تحذير النصوص السياسية السلطانية المغربية للرجال أنفسهم من سلوك سلاطين يصعب ضبطه أو التنبؤ بما سيأتون به من أفعال<sup>22</sup>. وتتعلق الثانية بنصح ملوك المغرب المسيحي بعقلنة نفقات هذا الجهاز والتقليل ما أمكن من موظفيه<sup>23</sup>، في مقابل تأكيد أدب السلاطين المغربي على ضرورة تعهد الملوك

20. René Fédou p 131 op – cit.

21- من بين ما تستدعيه مقارنة المسار التاريخي لرجال البلاط في الغرب المسيحي، النقد الأذع الذي استهدفهم، وخاصة مع كتاب «البوليكرايك» Le policratique لـ«جون ساليسوري»، وكذا «فنان دو بوفي» الذي لاحظ كيف أن بلاطات الحكام تزخر بأصحاب العيوب من حسد وتملق وسعي ومداهنة، فهم مثل الثعبان ذوو «لسان معقوف»، يظهرون ما لا يبطنون، وهم كالكلاب «يلحسون حباً ويعضون كرهاً»، p173 V. De Beauvais 243 p وهم «زيوت الصياد المسمومة»، و«حجاب الشيطان»، و«ضفادع مصر القديمة». (الفصل 25) وبأفعالهم هذه يحولون البلاط الملكي إلى فضاء للملذات Sanctuaire des plaisirs. وما أن هذا البلاط فضاء للخيرات، فإن «الحسد» يسري بين أعضاء هذه الفئة (الفصل 21). ولا نتيجة لطموحهم الذي لا حد له، وبحثهم الدائم عن الواجهة سوى سقوطهم في «التزلف» والتصاق رذائل «الجشع» و«الثفاق» و«النميمة» بسلوكهم (الفصل 23). أمّا الخلاصة التي يصل إليها صاحب «تربية الأمير» من خلال كل هذه المعطيات، فهي ما عبر عنه في عنوانه الفصلين الأخيرين بـ«ضرورة إبعاد المنافقين والنمامين»، وبـ«ضرورة الحذر من تصديق كذبة المحيطين بالملك»، راجع:

Vincent de Beauvais: «De l'institution morale du prince» Ed CERF Paris 2010.

22- لا يقابل هذا النقد الموجه إلى رجال البلاط الغربي - المسيحي غير تنبيه الحاشية السلطانية لـ«مخاطر» ولوج البلاط الملكي وصحبة السلاطين، ومن ثم استعراض العديد من القواعد السلوكية الأزهر احترامها اجتناباً لكل مكروه سلطاني لا تُحمد عقباه. يعكس التراث السلطاني الآتية بتأكيد على ضرورة «حذر» أعضاء الحاشية السلطانية في صحبة الملوك، وما يحفها من مخاطر! ليس غريباً، والحال هذه، أن تسهب الأدبيات السلطانية في بسط طرق السلامة والنجاة. لتفصيل أكثر، انظر عز الدين العلام، الآداب السلطانية، م.س.

23- لا نجد في مرايا الأمراء الغربية - المسيحية مثيلاً للإكرام الزائد على الحد، إن لم نقل إنها تذهب في الاتجاه المعاكس تماماً. و«فيليب دو ميزيير» Philippe de Mizière يؤاخذ على المملكة كثرة «خدّامها»، ناهيك أن أغلبهم من «الفاستدين»، ويقول: «من الصالح العام، للملك وشعبه على السواء، أن يكون عدد خدّامه محدوداً ومراقباً»، p 389 Philippe de Mizière, Songe du vieux pèlerin Traduit de l'ancien français par Joël Blanchard, Ed Pocket 2008. وحجته أن وراء هذا العدد الهائل من الخدّام تبذير كبير، والأجدر أن تُصرف هذه الأموال في «سداد الديون وتعهد الجيوش» p 390. ومما يؤكد أن هذه القضية شغلت بال الكاتب، تكراره للتنبية نفسه في الفقرة التي خصّها للحديث عن «خدّام الملك»، حيث يبسط «كيفية إدارة خدمه ومراقبة عددهم»، مسالماً الملك بالقول: «أي ربح تجنيه من كل هذه المبالغة في عددهم داخل بلاطك؟ (...). يحدث أن نرى ثمانين، مئة أو مئة وأربعين شخصاً متحلّقين حول المواثد، ويعسر أن نجد من بينهم عشرين شخصاً مهمماً» p 690، ثم يخلص الكاتب إلى نصح الملك قائلاً «خفف من الثفقات الملكية التي يصعب أن تجد لها موارد» 691. وبكلمة كانت مختلف هذه التصوّرات تبنى بدعوات إصلاحية لا شك أنها كانت بداية الطريق نحو تأسيس «إدارة» حديثة، عقلانية وفعالة. ولزيد من التفصيل في هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى عز الدين العلام، النصيحة السياسية، دراسة مقارنة بين مرايا الأمراء المسيحية وآداب الملوك الإسلامية، مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، 2017.

والسلطين لأعضاء حاشيتهم، مع كل ما يتطلّب ذلك من عطاء وجراية وإكرام.<sup>24</sup>

إذا كان من عوامل نجاح الانتقال التاريخي في أوروبا ربط الوشائج بين الدولة وبين المجتمع، فإنّ أهمّ عامل حال دون تحقّق التحوّل المنشود هو بالذات، كما أوضح عبد الله العروي، ذلك «الفصم الأزلي» بين الدولة والمجتمع، بين السلطان والرعيا<sup>25</sup>، وهو الفصم ذاته الذي لم تفلح ما اصطلاح عليها بـ«دولة التّنظيمات» لاحقاً في تجاوزه.

وإذا كانت بوادر الإصلاح الإداري، ومعها التحوّل التدريجي من بلاطات مرتبطة بالملوك والأمراء إلى أجهزة إداريّة، قد بدأ مفهوم «الشيء العام» يتخلّل دواليبها، فإنّ المغرب إلى حدود نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين «لم يعرف جهازه البيروقراطي أيّ هزّات حقيقيّة»، ذلك أنّ «كتّاب الدواوين» ظلّوا كما هم على حالهم<sup>26</sup>.

فرغم إشارات المتعدّدة إلى بعض زوايا التغيّر التي همّمت جهاز الدولة في القرن التاسع عشر، يلاحظ عبد الله العروي كيف أنّ هذا الجهاز «لم يكن له من السلطة غير تلك التي فوّضها إيّاه السلطان»، وأنّه «لم يكن غير جهاز تنفيذي سلبيّ تماماً، إلى حدّ أنّه لم يكن مستقلاً بأيّ شكل من الأشكال»، ليخلص في النهاية إلى ارتباط مسار تجديد الجهاز البيروقراطي السلطاني بمختلف التأثيرات التي أحدثتها الآخر الأوربي<sup>27</sup>. وهذا موضوع آخر.

لا يمكن، بطبيعة الحال، أن ننفي كليّة أيّ تطوّر مسّ أجهزة الدولة السلطانيّة المغربيّة، سواء على مستوى الوقائع، أم على مستوى ما تمّ تدوينه من أفكار، غير أنّ المؤكّد أنّ كلّ هذه المحاولات الرامية إلى إصلاح وتجديد الأجهزة الإداريّة، وطرق تدبيرها، باءت بالفشل لأسباب متشابكة يصعب التفصيل في جزئياتها.

فارق جوهرية، بل تاريخية، بين مسارين: هناك في الغرب المسيحي بدءاً من أوائل القرن الثالث عشر بوادر تحوّل تاريخي كبير (ترجمته وقائع سياسيّة واجتماعيّة ونصوص فكريّة): دولة قيد التأسيس، ملوك ارتبط اسمهم بتحقيق وحدات وطنيّة، تحييد دور الكنيسة، رجال دين ينسحبون تدريجياً من الشؤون العامّة لصالح «دنيويين» يمتلكون خبرات وتقنيات الإدارة والسياسة، القضاء التدريجي على أسس «التبعية» الفيوداليّة القائمة على «الولاء» وظهور فئة «إداريّة» أو بيروقراطيّة تقوم على فكرة التعاقد...، وبكلمة: نحن هنا أمام فترة محاض انتقاليّة من مخلفات العصر الوسيط في اتجاه إرساء اللبنة الأولى للعصر الحديث. وفي المقابل، أبانت دولة السلطان عن جمود تاريخي لا مثيل له، فلرعاياها حدود لا ينبغي تجاؤها، ولرجال دينها مجال تحرّك ليس لهم أن يبرحوه، ولأصحاب وظائفها السلطانيّة دور وساطة بين المحكومين والحاكم الذي يترعّ فوق رأس الهرم السلطاني بصفته الواحد الأوحّد الذي يرضى الجميع. وكلّ خروج عن هذه المراتبيّة لا يعني شيئاً آخر غير خراب المُلْك القائم.

24- شيء مثير للانتباه، تلك الدعوة الحارّة التي يوجهها تراث المغرب السياسي للحاكم، من أجل الحرص على مصالح هذه الفئة الخاصّة ومكافأتها وتعهّدها وتفقد أحوالها، مهما كانت طبيعة الجاه الذي تستند عليه، سياسياً (أصحاب المراتب السلطانيّة)، أو معرفياً (علماء وفقهاء)، أو سلالياً (الشرفاء والصالحون)، أو اجتماعياً (وجوه الناس وكبراء القبائل والعشائر). لتفصيل أكثر، انظر: عزّ الدين العلام، الآداب السلطانيّة... الفصل الخامس، م.س.

25- من نتائج هذا «الفصم التاريخي» المرتبط بطبيعة الدولة السلطانيّة أنّ مفهوم «الإصلاح» نفسه لم يكن ليأخذ المعنى نفسه عند الحاكم والمحكوم. يفهم السلطان من الإصلاح تقوية سلطاته وتركيز نفوذه، أمّا في تصوّر الرعايا، فيتطابق الإصلاح مع سياسة العدل ومحاربة الجور والاستئثار بالخيرات. انظر عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص131، م.س.

26. A Laroui: Les origins sociales et culturelles du nationalisme marocain p 87 Centre Culturel Arabe 1993

27. Ibid p 88 - 89. وهو ما يفسّر الظهور الجيني لـ«وزارة الخارجيّة» في 1885، والإدارة الماليّة والتنظيم الجمركي.

### 5. من جفع الرعايا إلى مُفرد المواطنة

ينبغي أولاً تأكيد أن هذين المفهومين، بكل ما لهما من دلالات اجتماعية وتاريخية، ظلاً، باستثناءات قليلة، مهمشين ومبعدين عن دائرة البحث والسؤال. ويكفي في هذا الصدد تصفح آلاف الصفحات المكتوبة حول إرثنا التاريخي، وواقعنا الاجتماعي الآني، لتؤكد من أن الاهتمام بالحدث السياسي يفوق أكثر بكثير الاهتمام بما هو مجتمعي. أما مفهوم المواطن أو المواطنة، فواضح أنه حديث العهد في لغتنا السياسية، ومن ثم لا يزال يكتنفه بعض الغموض، ويُشحن في آن واحد بدلالات متعددة تجمع بين ما هو سياسي واجتماعي وقانوني وثقافي... بل إن هذا الشحن المتضخم لهذا المفهوم الذي يزداد غلياناً في الأذهان، إنما يطن بدوره أن المواطنة، بالمعنى الحديث للكلمة، بعيدة عن أن تكون واقعاً معيشاً، وأنها ما زالت، في أقصى الأحوال، برنامجاً في طور الإنجاز.

كيف لنا أن نجتمع هنا بين مفهومين مختلفين، بل هما متناقضان متعارضان، كل واحد منهما يحيل على منظومة خاصة به، ثقافياً واجتماعياً وسياسياً؟ يتسمي الأول اصطلاحاً وواقعاً إلى عصورنا السلطانية الممتدة لقرون، في حين تبلور الثاني تدريجياً (أو هو في طريق التبلور) بالتزامن مع ميلاد الدولة الحديثة. نحن إذاً أمام أصول مختلفة، تاريخ مغاير، وظائف متباينة. قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن مواجهة واقع «الإرعاء» (la sujétion) بسلاح «المواطنة» تفرسها حركة التاريخ، كما تنبئ ضمناً عن رغبة دفينه، وإرادة كامنة في التحول من وضع إلى آخر، أكثر مما يمكن اعتبارها فضولاً علمياً، أو اختزالها في انشغالات أكاديمية صرفه.

إذا كانت المواطنة، أولاً وقبل كل شيء، تجربة تاريخية وضرورة اجتماعية عايشتها أوروبا الحديثة بمدّها وجزرها، فإن علاقتها بتاريخنا السياسي، البعيد والقريب، غير مؤكدة. إن عدنا إلى مدونات الفقهاء وسياساتهم الشرعية، نجدها تحاطب «المسلم»، والفرق بين «المسلم» و«المواطن» فرق بين السماء والأرض. وإن عدنا إلى كتابات أدبائنا وإخباريينا، نجدها تستعمل بلا كلل ولا ملل كلمات «الرعية» و«العامّة»، بل أحياناً عبارات تحمل معها أكثر من دلالة، من قبيل الرعاع والسواد والجراد والسوقة، وقس على ذلك. ومرة أخرى الفرق بين الرعية والمواطن هو الفرق بين الاستبداد والحرية. يتضمّن الإرعاء مبدأ التملك الذي يجمع الراعي بالرعية، بينما تفترض المواطنة استقلالية المجتمع المدني وسلطة المؤسسات. الرعية جمع وقطيع لا مفرد له، بينما المواطن هو تحديداً كائن فرد مستقل داخل مجتمع يحتكم للقانون.

وربّ معترض يقول: فعلاً، قد يكون مبدأ المواطنة غائباً عن تراثنا، البعيد منه والقريب، ولكن ألم تشهد بداية القرن العشرين حركات دستورية لا يمكن أن يرقى إليها شك؟ والواقع أن مثل هذا الاعتراض فيه الكثير من تركيب الجمل. وللقارئ أن يعود بنفسه إلى ما سمّاه المؤرخون المشاريع الدستورية لسنوات 1906 و1908 ليتأكد من أن هذه المشاريع ليس لها من «الدستور» غير الاسم. وعبثاً تبحثون داخل بنود وفصول هذه المشاريع عن شيء اسمه المواطن، وعن مبدأ اسمه المواطن.<sup>28</sup>

والأمر لا يقف عند هذا المستوى، بل قد نتجرأ قليلاً ونقول: إن المواطنة كمبدأ تقوم عليه الدولة الحديثة بكل مستلزماتها ظلّ غائباً، وفي أقصى الأحوال مهمّشاً، داخل أدبيات الحركة الوطنية، وعند أقطابها الذين استولت عليهم، نتيجة الظروف السياسية المحيطة بهم، كلمات أخرى بصيغة الجمع مثل الشعب والوطن... ومع ذلك ينبغي الاعتراف بخطأ مؤاخذه هؤلاء الأقطاب على تغييبهم، أو على الأقل تهميشهم لمبدأ المواطنة، لأنهم انشغلوا سابقاً باستقلال المغرب، واعتقدوا لاحقاً أن بناء مؤسسات الدولة أولى من انشغالهم بمواطن افتراضي لم يوجد بعد.

28. Pour plus de détails voir, Azzeddine Allam, De la sujétion à la citoyenneté: itinéraire du concept de RA'YA. Actes du Colloque

International: «La réforme et ses usages». Bordeaux 1- 3 décembre 1999. Publié par (Hesperis Tamuda Vol XXXIX fascicule 2.2001).

مع بداية الاستقلال، وفيما لو تجاوزنا سنواته الأولى القليلة التي تماوجت تارة بانشغال الدولة الوليدة بتقعيد أجهزتها، وتارة بانفتاح محتشم ومحسوب العواقب على نخبتها الوطنية، أصبحت السياسة مجالاً محظوراً طيلة مرحلة عمّرت ما يفوق ثلاثة عقود... تلك هي «سنوات الرصاص» التي تعمل الدولة حالياً على تذويبها عبر «هيئة الإنصاف والمصالحة»، وغيرها من المؤسسات.

واليوم، من نكون، رعايا أم مواطنين؟ أيّ ضابط يحدّد العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟ هل هو مبدأ الإرعاء، وما يستتبعه من طاعة وانصياع أمام جبروت السلطة، أم تراه يكون مبدأ المواطنة، وما يفرضه من حقوق وواجبات ترعاها ما يدعوه الجميع دولة الحق والقانون؟

والواقع أنّ ما شهده المغرب في السنوات الأخيرة من اهتمام متزايد بقضايا مثل الديمقراطية والتحديث ودولة القانون والانتخابات النزيمية وحقوق الإنسان والإصلاحات الدستورية وتعديل بعض المدونات... رفع مفهوم المواطن إلى مركز الصدارة، أو هو، على الأقل، أبان عن اهتمام يسعى لمشروع مواطن يتمتع بحقوقه ويحترم واجباته.

من المؤكد أنّ الانفتاح السياسي الذي وسم «العهد الجديد»، وما صاحبه من توسّع مجال الحريات العامة، أثر بشكل ملحوظ في نظرة المواطنين للسياسة. فالسياسة لم تعد، كما كانت لفترة قريبة من تاريخ المغرب، مجالاً محظوراً، صعب الولوج، ولا تُحمد عقباه، بل أصبحت بشكل ما، مادةً يوميةً مصاحبة للمواطنين كما تدلّ على ذلك بعض المعطيات. فقد لاحظ الجميع، على سبيل المثال، ولأول مرة، الاهتمام الاستثنائي للمشاعر المغربي بطروف وملابس تشكيل حكومة «التناوب»، وهو الاهتمام الذي لم نعهده في تنصيب أيّ حكومة سابقة. كما كان أمراً محسوساً توسّع حرية التعبير الذي عرفه المجال الإعلامي بمختلف أدواته من صحف ومجلات ومنشورات، وأيضاً ما شهده المجال السمعي-البصري من انفتاح (ولو كان محسوباً) على عدد من القضايا السياسية والاجتماعية التي ظلت إلى عهد قريب مسكوتاً عنها<sup>29</sup>. كما تتضح هذه التغيرات أيضاً في الفورة الكبيرة التي عرفها العمل الجمعي بمختلف أطيافه ومجالاته، بدءاً من قضايا تهّم الشأن الوطني العام مثل حقوق الإنسان ومحاربة الرشوة إلى قضايا تهّم الشأن المحلي وتنميته البشرية، ناهيك عن التزايد الملحوظ للحركات الاحتجاجية<sup>30</sup> التي مسّت مجالات عدّة، سياسية ومهنية ونسائية وثقافية...

سيكون من العبث أن ننفي عن مغرب اليوم، رغم كلّ العوائق، ما يعيشه من تغييرات... ومع ذلك، يظلّ هناك جرح ينبغي معالجة عواقبه المتبقية، وهو الانفصام بين الدولة والمجتمع، بين السياسي والمدني، وهو بالضبط المتمثل في إحساس الناس بأنّ الكلام السياسي أمر لا يعينهم، وإحساس المواطن بأنّ رجال السياسة، الرسميين منهم وغير الرسميين، بعيدون عن همومه اليومية، هو حاجة المواطن إلى دولة تحسّسه أنّها حقاً وفعالاً دولته، ودولة المواطنين جميعاً.

ولعلّ هذه البنية الاجتماعية المتأرجحة بين ولادة مجتمع مدني مستقلّ وإيجابي باعتباره ذاتاً فاعلة في المشهد السياسي، واندثار رعية تابعة لسيدها، وكائناً سلبياً شكّل على الدوام موضوعاً للفعل السياسي، هي التي جعلت أغلب الباحثين يتفقون على عدم وضوح البنى الاجتماعية، ويختلفون في النظر إليها؛ بين من يؤكّد وجود قبس من الحداثة والتحديث أو يحلم به، ومن ينفي ذلك متشبّهاً باستمرار التقليد وبقايا التاريخ<sup>31</sup>.

29- لم يمنع هذا الانفتاح المحسوس في مختلف مجالات حرية التعبير من حدوث عدد من الحالات عدّها البعض تضييقاً صريحاً لحرية الصحافة، ورأى فيها البعض الآخر تجاوزاً لحرية التعبير. وبذلك يظلّ سؤال تحديد الخطوط الحمراء لهذه «الحرية» محطّ تأويلات متباينة.

30- انظر على سبيل المثال عبد الرحمن رشيق:

La société contre l'Etat, Mouvements sociaux et stratégie de la rue, Ed La Croisée des chemins 2016 Casablanca.

31- شهد المغرب خلال السنوات القليلة الماضية مناقشات وندوات متعدّدة تمحورت كلّها حول مفهوم المجتمع المدني وما يتطلّبه من مواطنة. وما أثار انتباهي في

ليس الشأن الاجتماعي بالمعطى البسيط، وليس معادلة حسابيّة بسيطة، خاصّة في ظلّ مجتمع مغربي يعيش يومياً، عن رضا أو كره، مخاضاً انتقالياً عسيراً من الإرعاء إلى المواطنة، من الرعيّة إلى المجتمع المدني، من الجماعويّة إلى الفردانيّة، من «الزاوية» إلى الحزب، من الأشخاص إلى المؤسّسات، من مفهوم الحرّيم إلى المرأة المستقلة، من القبيلة إلى الطبقة الاجتماعيّة، من الدولة السلطانيّة إلى الدولة الحديثة، من الجهاز المخزني إلى الإدارة العقلانيّة، من الاستبداد إلى الديمقراطية.

هي صيرورة بكلّ المعنى التاريخي للكلمة تفترض ضمناً أنّ الدولة الحديثة وما تستتبعه من مواطنة لم تتحقّق بالكامل، وأنّ الدولة السلطانيّة وما تفرضه من إرعاء لم تنسحب تماماً. فبقدر ما تثبّت الأولى قديمها بقوة التاريخ، بقدر ما تندثر الثانية إلى زوال. ومن هنا صعوبة فكّ الخيوط الرقيقة لهذا الانتقال الذي لم يكتمل بعد، وضبط قطائعه البطيئة، ورصد التحوّلات غير المرئيّة أحياناً التي تعتمل داخله، ومن ثمّ صعوبة البحث، وبالأحرى إصدار حكم، في موضوع تتغيّر معطياته باستمرار؛ بنيات وعناصر قديمة تموت، وآليّات جديدة تفرض نفسها، تارة يحالفها النجاح، وتارة يكون الفشل نصيبها.

محملها هو ذاك التساؤل - اللازمة الذي كان يطرح نفسه بالبحاح في كلّ مرّة وحين: هل هناك فعلاً مجتمع مدني؟ تماوجت الأجوبة، ولا تزال، بين من كان ينفي وجود هذا المجتمع، وبصمت مبدياً شيئاً غير قليل من التشاؤم، ومن كان يقرّ بوجوده، مبدياً تفاؤله، كما كان هناك أيضاً من يتردّد في الجواب، فيبقى التساؤل معلقاً. ولكن، لم لا نقبل هذه المعادلة، ونتساءل بصيغة أخرى: ألا نزال كما كنّا دائماً مجتمع رعايا؟ في هذه الحالة، يتغيّر وضع السؤال، لكنّ مضمون الأجوبة سيظلّ على حاله. فمن كان ينفي وجود مجتمع مدني، سيبيدي قبوله، ومن كان يوافق على وجوده، سيبيدي رفضه، بينما يبقى الثالث، كما كان، في حيرة من أمره. والواقع أنّ حيرة الثالث تبدو أقرب لملاسة الحقيقة. ذلك أنّه إذا كان المجتمع المدني، وما يفترضه من مواطنة، لم يتحقّق بالكامل، أو ما زالت تشوبه شائبة، فلائذ ثقل تاريخ الإرعاء ما زال جامماً على الجسم الاجتماعي. وإذا كان هذا الإرعاء ينزاح تدريجياً فاقداً بعض مقوماته، فلائذ صيرورة التاريخ لا ترحم.

2019

مُهْمَنُونَ  
بِلا حُدُودٍ  
Mominoun Without Borders  
لِلدِّرَاسَاتِ وَالْأَبْحَاثِ

# مصدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## الشعبويّة والتلاعب في خطاب حركة النهضة الإسلاميّة من خلال خطابها الدعائي في الانتخابات البلديّة التونسيّة لسنة 2018

مصطفى القلعي\*

### تقديم:

تتنمي حركة النهضة التونسيّة سياسياً إلى الإسلام السياسي<sup>1</sup>، وهي تتموقع في أقصى يمين المشهد السياسي التونسي. ومن المفيد، في إطار البحث، التنويه إلى أنّ حركة النهضة تحتلّ موقعاً مريحاً في صلب المشهد السياسي في تونس خلافاً لكلّ حركات الإسلام السياسي مشرقاً ومغرباً وبمختلف تصنيفاتها من الإخوان المسلمين إلى داعش. فهي، مع كلّ الالتباسات المحيطة بطبيعتها وهويّتها الرئيسة وولائها ووطنيتها، لم تغادر عمق منظومة الحكم في تونس منذ نهاية الانتخابات التأسيسية في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011<sup>2</sup>.

فقد خاضت الحركة كلّ المحطّات الانتخابية في تونس منذ انتخابات 2011 إلى انتخابات 26 تشرين الأول/ أكتوبر 2014 التشريعية وصولاً إلى انتخابات 6 أيار/ مايو 2018 البلدية، فيما فضّلت عدم تقديم مرشّح لرئاسة 2014 التي فاز بها السياسي البورقيبي المخضرم الباجي قايد السبسي (29 تشرين الثاني/ نوفمبر 1926 - ...). وقد فازت النهضة بالمرتبة الأولى في تأسيسية 2011 وبلدية 2018 وبالمرتبة الثانية في تشريعية 2014.

هذا إضافة إلى أنّ حركة النهضة كانت قد التحقت، بصفة متأخرة جداً، بالحوار الوطني<sup>3</sup> الذي أنقذ تونس من أزمة سياسية حادة جداً

\* أكاديمي من تونس

1- بدأت آلة الدعاية الإعلامية لحركة النهضة الإسلامية التونسيّة في الترويج لمصطلح الإسلام الديمقراطي كوهيّة بديلة لها عن الإسلام السياسي، بعد أن تبنته الحركة وتحذّث عنه رئيسها راشد الغنوشي منذ المؤتمر العاشر للحركة المنعقد بتونس في أيار/ مايو 2016، حيث بدأ التنظير لما يُسمّى الفصل بين الدعوي والسياسي. راجع مقالنا: مصطفى القلعي، حركة النهضة... الهجرة التكنيكية نحو مفهوم الإسلام الديمقراطي، صحيفة العرب الدولية، السنة 39، العدد 10614، 26/ 04/ 2017، ص 13، لندن:

<https://bit.ly/2PZq8K5>

2- قادت حركة النهضة ائتلاف حكم الترويكا من كانون الأول/ ديسمبر 2011 إلى كانون الأول/ ديسمبر 2014. وبعد الانتخابات التشريعية لسنة 2014، خسرت الحركة مرتبتها الأولى لفائدة غرجمها حزب نداء تونس الذي أسسه الباجي قايد السبسي، وأضاعت من ثم أهليتها لترؤس الحكومة. غير أنّ النهضة، وإرادة السبسي الذي فاز بالرئاسة في انتخابات 2014 نفسها، ظلّت موجودة في الحكومة. ورغم مرتبتها الثانية في الانتخابات التشريعية لسنة 2014 بتسعة وستين نائباً من جملة مئتين وسبعة عشر، قبلت بتمثيل محتشم بوزير واحد وثلاثة كتاب دولة في حكومة حبيب الصيد (5 شباط/فبراير 2015-26 آب/أغسطس 2016) من جملة اثنين وأربعين عضواً. وبوزير بحقيبة وزير معتمد من جملة واحد وثلاثين عضواً حكومياً بعد التعديل الحكومي الذي أجراه الصيد على حكومته يوم 6 كانون الثاني/يناير 2016. وفي حكومة يوسف الشاهد (27 آب/أغسطس 2016) التي جاءت على خلفيّة مبادرة رئاسية بتشكيل حكومة وحدة وطنية تحت مظلة حوار سياسي اجتماعي اصطلح على تسميته بـ «اتفاق قرطاج» ثلاثة وزراء وثلاثة كتاب دولة. وفي التعديل الوزاري ليوم 6 أيلول/سبتمبر 2016، كسبت حركة النهضة حقيبة وزارية رابعة.

3- الحوار الوطني تجربة فريدة في إدارة الأزمات دار بإشراف أربع منظمات وطنية كبرى في تونس هي: الاتحاد العام التونسي للشغل (القائد الرئيسي للحوار الوطني)، واتحاد الصناعة والتجارة والصناعات التقليدية (منظمة الأعراف)، والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان والهيئة الوطنية للمحامين. وقد تشكّل الحوار الوطني بعد انفجار أزمة سياسية حادة في تونس عقب الاغتيال السياسي الثاني في تونس الذي أودى بحياة عضو مجلس أمناء الجبهة الشعبية محمد براهيم يوم عيد

في موقّ سنة 2013 وغير حكومة النهضة بحكومة مستقلة وحقّق التوافق على الدستور التونسي الجديد.

كما نظّمت النهضة مؤتمرها العاشر، وكان مؤتمراً انتخابياً عادت فيه رئاستها من جديد إلى راشد الغنوشي، وتمّ خلاله انتخاب أعضاء مجلس الشورى وأعضاء المكتب التنفيذي. وبالنظر إلى هذه المشاركات الانتخابية المدرجة في خانة الممارسة الديمقراطية لدى حركة النهضة، نستبعد تناول علاقة النهضة بالديمقراطيّة من باب مفهوم الاستبداد.

لكنّ الباحث في الخطاب السياسي والخطاب الدعائي لحركة النهضة لا بدّ أن يحرّك التمييز الذي وضعه بيار روزنفالون<sup>4</sup> بين الشعب الحقيقي وبين الشعب الانتخابي. يقول: «هناك شعب حقيقي ليس هو بالضرورة الشعب الانتخابي. فحتى إذا كسبنا الانتخابات بـ 51٪ فإنّ الشعب الحقيقي هو من عبّر عن نفسه فيها، ولكنّ هناك جزء مهمّ من الشعب هو شعب متأخر (en retard) أو شعب متلاعب به»<sup>5</sup>.

لماذا تحرّك هذه المسألة في علاقة بحركة النهضة في سياق الانتخابات البلدية المقامة أخيراً في تونس؟ لأنّ نسبة المشاركة في هذه الانتخابات هي التي تفرض التفكير في هذا السؤال، إذ لم تتجاوز عتبة 33.7٪ من جملة المسجلين الذين بلغ عددهم خمسة ملايين وثلاثمائة وتسعة وستين ألفاً وثمانمئة وثلاثة وأربعين مسجلاً للاقتراع، لا من جملة التونسيين الذين يبلغ عددهم نحو أحد عشر مليون نسمة. وقد فازت حركة النهضة بـ 28.7٪ من المقاعد، وجاءت في المرتبة الثانية بعد المستقلين الذين فازوا بـ 32.2٪. هذا هو الشعب الانتخابي. فأين هو الشعب الحقيقي إذا؟

ينطلق بحثنا هذا من مسلّمة مفادها أنّ الإصابات الخطيرة التي تلقّاها مفهوم الديمقراطية في التجربة التونسيّة الجديدة بعد الثورة (17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 - 14 كانون الثاني/ يناير 2011) متأتية أساساً من الشعبويّة (Populisme) والتلاعب (Manipulation) اللذين يتجلّيان في خطاب الحزب الإسلامي حركة النهضة. ف «لا بدّ من أخذ التيارات الشعبويّة والأنظمة الشعبويّة على محمل الجدّ»، كما نصّح بيار روزنفالون<sup>6</sup>.

ولذلك سنحاول أن نقارب هذا الموضوع بالاستفادة أساساً من تنظيرات بيار روزنفالون في علاقة بمفهوم الشعبويّة ومن تنظيرات توين أ. فان ديك<sup>7</sup> على مستوى مفهوم التلاعب ضمن مقارنته التثليثية المعروفة: الاجتماعي والإدراكي والخطابي. والشعبويّة مفهوم مستمد من علم السياسة، بينما التلاعب مفهوم مستدعى من علم تحليل الخطاب. وسنعمد على ثلاثة شواهد أساسية مختارة من المحتوى الدعائي الذي اعتمده حركة النهضة في خطابها أثناء الحملة الانتخابية للمنافسة على المجالس البلدية. والشواهد الثلاثة هي:

1- الجمهورية التونسيّة في 25 تموز/ يوليو 2013. وكان رفيقه في مجلس أمناء الجبهة الشعبويّة شكري بلعيد قد اغتيل هو الآخر في 6 شباط/ فبراير 2013. وانتهى الحوار في كانون الثاني/ جانفي 2014 بإنهاء حكومة الترويكا التي كان يرأسها النهضوي علي العريض واستبدالها بحكومة مستقلة رأسها وزير الصناعة في حكومة العريض مهدي جمعة. ونالت المنظمات الأربع جائزة نوبل للسلام سنة 2015 بفضل نجاحها في الحوار الوطني وسيطرتها على الأزمة السياسيّة سلمياً ووقاية تونس من الانجرار إلى مربع العنف.

4- بيار روزنفالون (1948- Pierre Rosanvallon...): هو أستاذ كرسي التاريخ السياسي الحديث والمعاصر بكولج دو فرانس (collège de France)، في محاضرة ألقاها يوم 30 تشرين الثاني/نوفمبر 2017 في جامعة غرونوبل آلپ (Université Grenoble Alpes) بعنوان «الشعبويّة والديمقراطيّة في القرن الحادي والعشرين» <https://bit.ly/2qhI1c1>. انظر الفيديو: (Populisme et démocratie au XXIe siècle).

5- بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبويّة والديمقراطيّة في القرن الحادي والعشرين»، الدقيقة 48 من الفيديو: <https://bit.ly/2qhI1c1>

6- بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبويّة والديمقراطيّة في القرن الحادي والعشرين»، الدقيقة 28:10 من الفيديو: <https://bit.ly/2qhI1c1>

7- توين أ. فان ديك (7) Teun A. Van Dijk (1943...): هو لساني هولندي، وأحد كبار منظري علم تحليل الخطاب.

الشاهد الأوّل	ترشيح يهودي على رأس إحدى قوائمها الانتخابيّة في دائرة المنستير.
الشاهد الثاني	اعتبار الحكم المحليّ تجسيداً لسورة الشورى في القرآن <sup>8</sup> .
الشاهد الثالث	وعد رئيس الحركة راشد الغنوشي (22 حزيران/ يونيو 1941-...) الناخبين بتوفير (واي فاي) <sup>9</sup> (Fi-Wi) مجاناً في محيط البلديات التي تفوز بها حركة النهضة <sup>10</sup> .

لكن لا بدّ من ملاحظة أنّ الشعبويّة والتلاعب لا ينحصران فقط في خطاب حركة النهضة، بل يتجسّدان أيضاً في سلوك قياداتها وحرّكاتهم وظهورهم الشعبي أو الإعلامي على غرار الهالة الإعلامية التي صاحبت الظهور التلفزيوني الأوّل لرئيس الحركة راشد الغنوشي متأنقاً بربطة عنق، وكترويج صور وزراء حركة النهضة زمن حكم الترويكا<sup>11</sup> في تونس (تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 - كانون الأوّل/ ديسمبر 2014) وهم يؤمّون الموظفين والإطارات للصلاة في مكاتبهم داخل مقرّات الوزارات، أو كأن تبثّ الصفحات الخاصّة بالحركة صور وزير الصحّة الأسبق وعضو مجلس الشورى والنائب في مجلس نواب الشعب عن حركة النهضة عبد اللطيف المكّي وهو يحمل سطل ماء ليطفئ به حريقاً هائلاً شبّ في إحدى غابات الشمال الغربي بفعل أيادي الشقّ السلفي الجهادي من الإسلام السياسي المتخفي في الجبال التونسيّة. ولكننا سنهتمّ فقط في هذا المقال بالخطاب المنطوق للحركة في نماذج دالة منه حدّدناها أعلاه وفي إطار زمنيّ مخصوص هو الحملة الدعائيّة للانتخابات البلدية التي جدّت بتونس يوم 6 أيار/ مايو 2018.

### 1. الشعبويّة والتلاعب في تعاطي حركة النهضة الإسلاميّة مع الديمقراطيّة:

على تصوّر روزنفالون بأنّ «الديمقراطيّة هي جملة من الانتظارات وجملة من تحسّسات الطريق في الظلام»<sup>12</sup> تنادي التونسيون إلى الانتخابات لبناء دولة مدنيّة ديمقراطيّة، إذ الديمقراطيّة حلم بشري ومشروع للإنجاز لم يصل أبداً إلى الكمال في أيّ تجربة في العالم. وغايتها تثبيت التداول السلمي على الحكم وضمان التعايش المدني في المجتمع وخدمة المنتخبين للناخبين بتنفيذ الوعود التي التزموا لهم بها أثناء حملاتهم الدعائيّة التي على أساسها وحده انتخبوهم ومنحوهم ثقتهم وأصواتهم.

لكنّ هذا المفهوم للديمقراطيّة لا يبدو أنّ النهضة تؤمن به، إذ منذ فوزها بأوّل محطّة انتخابيّة خاضها الشعب التونسي بحماسة لا

8- تكلم الغنوشي عن ذلك في افتتاح الحملة الدعائيّة لحزبه في الانتخابات البلدية، وذلك يوم 14 نيسان/أبريل 2018 بجهة الحرايريّة الشعبيّة بالعاصمة تونس. انظر الفيديو:

<https://www.youtube.com/watch?v=XnonPipTajc>

9- (Wi-Fi): التدفق اللاسلكي للإنترنت. وهو يقصد تمتع المواطنين بخدمة الإنترنت المفتوحة مجاناً.

10- ورد كلام الغنوشي عن الواي فاي يوم 1 أيار/مايو 2018 في اجتماع شعبي بأقصاه في جهة مسكن محافظة سوسة بالساحل التونسي أثناء الحملة الدعائيّة

لانتخابات البلدية. انظر الفيديو: <https://www.dailymotion.com/video/x6irhht>

11- الترويكا (Troika) هي كلمة روسيّة الأصل مؤسّسة على الرقم: ثلاثة. وهي تعني العربة التي تقودها ثلاثة خيول. الترويكا مصطلح سياسي بدأ يروج في تونس عقب انتخابات 23 تشرين الأوّل/ أكتوبر 2011 التأسيسيّة. وهو يعني اتفاق ثلاثة أحزاب فائزة بأغليّة معيّنة من المقاعد في المجلس الوطني التأسيسي على تشكيل حكم ثلاثيّ الرئاسات يكفل اقتسام السلطة بينها بما يضمن فارق المقاعد بينها بحسب ترتيب نتائج الانتخابات. فحركة النهضة الفائزة في المرتبة الأولى (89 نائباً) تتولّى رئاسة الحكومة، والمؤمّر من أجل الجمهوريّة بعدها (29 نائباً) له رئاسة الجمهوريّة، والتكتّل من أجل العمل والحريّات ثالث الثلاثة (20 نائباً) نصيبه رئاسة المجلس الوطني التأسيسي. راجع مقالنا: مصطفى القلعي، تجربة حكم الترويكا في تونس، المنشور في موقع الأوان بتاريخ 7 تموز/يوليو 2014: <https://bit.ly/2ERPYYd>

12- بيار روزنفالون، محاضراته: «الشعبويّة والديمقراطيّة في القرن الحادي والعشرين»، الدقيقة 9:20 من الفيديو: <https://bit.ly/2qhI1c1>

الديمقراطيّة حلم بشري ومشروع للإنجاز لم يصل أبداً إلى الكمال في أيّ تجربة في العالم. وغايتها تثبيت التداول السلمي على الحكم، وضمان التعايش المدني في المجتمع، وخدمة المنتخبين للناخبين بتنفيذ الوعود التي التزموا لهم بها أثناء حملاتهم الدعائيّة، والتي على أساسها وحده انتخبوهم ومنحوهم ثقتهم وأصواتهم.

متناهية سنة 2011، فاجأت التونسيين بانقلاب كامل على المفهوم المتداول المعروف للديمقراطيّة. ورأت أنّ التصويت لها هو «إشارة ربانيّة لتحقيق الخلافة السادسة»<sup>13</sup>، بعد أن كانت قد وعدت التونسيين في حملتها الدعائيّة بتحقيق التنمية وتشغيل البطالين والتمييز الإيجابي بين الجهات والعدالة في الثروة واحترام الحريات والمعتقدات وتعميم الرفاه.

هذا الفهم المعاكس للديمقراطيّة، الذي كشف عنه إسلاميو النهضة بعد فوزهم بالأغليّة في الانتخابات التأسيسية، أثبت أنّ هناك خلطاً عندهم بين مفهوم الديمقراطية وبين مفهوم التمكين والحاكميّة، من جهة أولى، وأنّ هناك تلاعباً خطيراً بإرادة الناس تمّ عبر ممارسة الشعبويّة في الشعارات والبرامج الانتخابيّة والدعائيّة

وفي الظهور الإعلامي والشعبي، من جهة ثانية، وأنّ هناك إضراراً مقصوداً لتوظيف الديمقراطية لا احترام الإرادة الشعبيّة وإنّما لتنفيذ مخططات أخرى لم يتمّ إعلام الشعب بها ولم يتمّ كشفها أثناء الحملة الدعائيّة. وهو ما يعني خرقاً للميثاق الأخلاقي بين السياسي والشعب وتلاعباً واضحاً بالإعلام وتحايلاً على القانون.

صحيح أنّ التلاعب أمر غير مشروع بعبارة فان ديك الذي يقول: إنّ «التلاعب أمر غير مشروع في المجتمع، فهو يصبّ في مصالح المجموعات القويّة المتنفّذة وأصحاب السلطة والمتحدّثين عنها ويضرّ بمصالح الفئات الأقلّ قوّة وسلطة والمتحدّثين عنها. وهذا يعني أنّ تعريف التلاعب لا يستند إلى نوايا المتلاعبين ولا إلى الإدراك الذي يظهره المتلقون لهذا التلاعب، بل يستند إلى الآثار أو العواقب الاجتماعيّة لهذا التلاعب»<sup>14</sup>، ولكننا ننبّه إلى أنّه لا يعيننا إلا الجانب الخطابي الاتصالي التفاعلي من مفهوم التلاعب. فالتلاعب في سياقات قانونيّة جنائية يعاقب عليها القانون. ولكنّ الجوانب القانونيّة والجنائيّة وغيرها لهذا المفهوم ليست من اختصاصات هذا البحث.

كما يؤكّد فهم إسلامي حركة النهضة للديمقراطيّة أنّ هذا المفهوم مازال يمثل مشكلة، لأنّه يعاني هو نفسه عندهم من إشكاليات في مفاهيمه الأساسيّة التي يقوم عليها والمكوّنة له كمفهوم الشعب ومفهوم التمثيليّة ومفهوم السيادة ومفهوم المراقبة. يقول روزنفالون: «الديمقراطيّة كانت دائماً مشروعاً ومشكلة، إذ ما هو الشعب؟ كيف نجعله ذا سيادة؟ كيف العمل حتى لا يكون فقط ملكاً ليوم واحد، كما قال روسو»<sup>15</sup>

والخطاب الدعائي لحركة النهضة الإسلاميّة يثير فعلاً مشكلة المفاهيم هذه. هناك حتماً التباسات كثيرة في هذه المنطقة المفهوميّة تتضاعف بفعل ركوز خطاب الحركة إلى التقيّة، حيناً، وإلى الازدواجيّة أحياناً كثيرة أخرى، ولا سيّما أنّ التهمة الراجحة الموجهة للحركة وخطابها في تونس هي تهمة ازدواجيّة الخطاب، فهي تظهر غير ما تخفي. وهذا ما يجعلها تعجز عن نيل ثقة النخب التونسيّة، وإن نجحت في استئالة نسبة من عامّة الناس. ولم تكن هذه الاستئالة بأدوات إقناعيّة ولا شفافة غالباً. ولكن باستعمال ما يسمّىه فان ديك بانتهاك

13- انظر خطاب حمادي الجبالي الأمين العام لحركة النهضة الإسلاميّة والمكلّف بتشكيل أوّل حكومة منتخبة بعد الثورة، الذي ألقاه في مدينة سوسة بعد الفوز الانتخابي

في 13 تشرين الثاني/نوفمبر 2011 أمام جمع من أنصاره من الإسلاميين حول فتح القدس والخلافة السادسة: <https://bit.ly/2ENX3jH>

14- توين. أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص 438.

15- بيار روزنفالون، محاضراته: «الشعبويّة والديمقراطيّة في القرن الحادي والعشرين»، الدقيقة 8:56 من الفيديو: <https://bit.ly/2qh11c1>

الحقوق الإنسانية والاجتماعية لأولئك الذين يُتلاعب بهم أثناء الخطاب الدعائي والسياسي<sup>16</sup>.

إن مفهوم الديمقراطية، كما يُستنتج منه عند اختباره مع إسلامي النهضة التونسية، يعيش أزمة خطيرة اليوم باعتماد فحص روزنفالون، إذ الانتخابات التي تُعدّ الآلية الوحيدة التي ابتكرها العقل السياسي الغربي منذ الثورة الفرنسية لممارسة الديمقراطية تعاني من مشكلة تراجع في الأداء كما أثبت روزنفالون. يقول: «ولكننا نرى ظاهرة جديدة جداً في الديمقراطيات هي تواجد ما يمكن أن نسميه تراجع الأداء الديمقراطي للانتخابات»<sup>17</sup>.

وهذا ثبت في التجربة السياسية التونسية التي خرجت لتوها من الديمقراطية الصورية زمن حكم بن علي (7 تشرين الثاني/نوفمبر 1987-14 كانون الثاني/يناير 2011) إلى تحسّس طريق الديمقراطية الفعلية التمثيلية الشفافة النزهاء بعد الثورة التونسية. وأهم إثبات على ذلك الإحصاءات المتعلقة بالمشاركة في الاقتراع وبالناتج في الانتخابات البلدية الأخيرة في تونس التي ذكرناها أعلاه.

كما يرى روزنفالون أن للانتخابات ثلاث وظائف كبرى: الوظيفة التمثيلية ووظيفة إضفاء الشرعية ووظيفة الرقابة. يقول: «لانتخابات ثلاث وظائف ديمقراطية كبرى؛ هي: آلية لإنتاج تمثيلية المجتمع، وآلية لإنتاج شرعية السلطة، وآلية للرقابة على المنتخبين»<sup>18</sup>. لكنه يرى الوظائف الثلاث متدهورة اليوم. يقول: «لكن في الوظائف الثلاث، أي الوظيفة التمثيلية ووظيفة الشرعية ووظيفة الرقابة هناك ترد»<sup>19</sup>.

وهذا التردّي ملموس في التجربة التونسية منذ أن ولجها إسلاميو النهضة. فعلى مستوى الشرعية، تؤكد تجربة الانتخابات التأسيسية التي فازت النهضة بالأغلبية فيها سنة 2011 أن الحركة سرعان ما تنكّرت لالتزاماتها تجاه شركائها في الساحة السياسية التونسية. كانت النهضة قد وقّعت مع أغلب الأحزاب السياسية على ميثاق يلزم الفائز بالانتخابات التأسيسية بالتعهد بمدة سنة واحدة فقط لا غير لكتابة دستور جديد لتونس. وهذا الميثاق تحوّل إلى قانون صدر بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية<sup>20</sup>.

ولكن حركة النهضة لم تف بتعهداتها لشركائها ولم تحترم القانون. وقضت في الحكم التأسيسي الانتقالي مدة ثلاث سنوات بدل سنة واحدة دون أن تنجح في توفير المناخ الملائم لمجلس نواب الشعب ليكتب الدستور إلّا بعد أن استلم المجتمع المدني التونسي المبادرة عبر الحوار الوطني أواخر 2013. فقد عمدت النهضة إلى تشتيت المجلس عبر إغراقه في الخوض في التشريعات والقوانين المشعّبة كما لو أنّها في حكم مستقرّ مدته خمس سنوات أو أكثر لا في فترة انتقالية مدتها المتفق عليها سنة واحدة.

هذا التنكّر النهضوي للشرعية القانونية والمواثيق الأخلاقية أدخل بلبلة واضطراباً في المجتمع التونسي، وهدد السلم الاجتماعي، وزرع الفرقة والانقسام بين التونسيين، ومنح الفرصة لتركز الحركات الأصولية المتطرّفة كأمناء الشريعة وقرق داعشية متعدّدة. وهذا الإرباك سببه الأساسي تنكّر النهضة للديمقراطية وتوظيفها للانتخابات للاستيلاء على الحكم بتأييد المؤقت وإقرار الانتقالي.

16- توين أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ص 439.

17- بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبوية والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين»، الدقيقة 14:50 من الفيديو: <https://bit.ly/2qhIIc1>

18- بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبوية والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين»، الدقيقة 15:00 من الفيديو: <https://bit.ly/2qhIIc1>

19- بيار روزنفالون، نفسه.

20- الأمر عدد 1086 لسنة 2011 المؤرخ في 3 آب/أوت 2011 الصادر بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية، والمتعلّق بدعوة الناخبين للانتخاب أعضاء المجلس الوطني التأسيسي، ينصّ في فصله السادس على أنّه «يجتمع المجلس الوطني التأسيسي بعد تصريح الهيئة المركزية للهيئة العليا المستقلة للانتخابات بالناتج النهائية للاقتراع ويتولّى إعداد دستور للبلاد في أجل أقصاه سنة من تاريخ انتخابه.

وتعمقت الأزمة بفقدان الأمن والاستقرار، حيث كشف التطرف عن وجهه وصار يظهر إعلامياً وينشط في الساحات والشوارع والميادين والمعاهد والجامعات والقرى والأرياف والجبال. وسيطر المشددون التكفيريون على المساجد بتواطؤ مشهود من قبل حكومة الترويكا التي كانت تقودها حركة النهضة، وبدأ اصطيد الأمنيين والعسكريين ونصب الكمائن ووضع الألغام وتكوين الخلايا المسلحة داخل المدن.

واحتدت الأزمة لتصل إلى حد ممارسة العنف ضد السياسيين والنقائيين والفنانين والكتاب والإعلاميين<sup>21</sup>. وبلغ هذا العنف ذروته عند وقوع الاعتقال السياسي وتصفية الخصوم جسدياً. ولم تخرج تونس من هذه الأزمة إلا بعد تشكل جبهة الإنقاذ في تموز/ يوليو 2013، وهي جبهة ديمقراطية مدنيّة واسعة قادتها الجبهة الشعبوية اليسارية، وتكوّنت من أحزاب سياسية يسارية وليبرالية ومنظمات وطنية وجمعيات ونخب إعلامية وثقافية وفنية وقضائية وغيرها. وتمّ تركيز اعتصام الرحيل في ساحة باردو قبالة المجلس الوطني التأسيسي وتعليق نواب المعارضة عضويتهم في المجلس ومشاركتهم في نصب خيمة الاعتصام ومواجهة قوات البوليس والمليشيات المقابلة التابعة لحركة النهضة.

أمّا على مستوى الرقابة على المنتخين، فإنّ المصادقة على «قانون التصريح بالمكاسب والمصالح ومكافحة الإثراء غير المشروع وتضارب المصالح» لم تتمّ إلا يوم 17 تموز/ يوليو 2018 رغم أنّه كان فصلاً منصوصاً عليه في كلّ الأوامر والقوانين المتعلقة بالانتخابات والتسميات في الخطط العليا للدولة حتى قبل الثورة. ونظراً لغياب هذا القانون ساد حكم الترويكا وحكم ما بعد 2014 التسيّب في شؤون مصلحة المواطنين وإهدار المال العام والترضيات والهبات والإخوانيات في التعيينات.

كما غابت المراقبة وحضرت الوصاية والشفاعة والحماية وتوفير الغطاء لأولي القرب من النهضة<sup>22</sup>. وهذا هو ما سمّاه فان ديك التلاعب الإيديولوجي الذي يضمّ أيضاً الهيمنة وسوء توظيف السلطة. يقول: «بما أنّ التلاعب الاجتماعي السياسي ينطوي أيضاً على الهيمنة وسوء توظيف السلطة، فمن المرجّح أن يكون هذا التلاعب أيضاً تلاعباً إيديولوجياً»<sup>23</sup>.

إنّ حركة النهضة قد وظّفت الديمقراطية عبر المشاركة في الانتخابات من أجل السيطرة على مفاصل الدولة والتنفّذ في صلب الأجهزة الأمنية والقضائية استعداداً لما صار يعرف في تونس اليوم بمشروع الأخوة الناعمة. واستعملت تكتيكاً يقوم على تهرئة المجتمع التونسي وضرب تماسكه عبر إرخاء الحبل للتنظيمات العنيفة والتيارات السلفية التي كفت النهضة مؤونة محاولة ترويض النخب التونسية بتخويفها وقمعها ونشر التهديدات المباشرة من على منابر المساجد ضدّ السياسيين والمفكرين والنقائيين والإعلاميين بذكر أسماهم والتحرّش بالتظاهرات الشعبوية المدنية وإفساد الاجتماعات الحزبية والنقابية والحفلات الفنية والعروض المسرحية والسينمائية.

21. كان ذلك في مناسبات كثيرة أشهرها اعتداء قوات البوليس بمساعدة ميليشيات مجهولة على السياسيين والإعلاميين والنقائيين والمتقنين والفنانين في شارع بورقيبة يوم 9 نيسان/أبريل 2012 في ذكرى عيد الشهداء، واستعمال الرشّ في مواجهة احتجاجات سلمية مدنيّة للمطالبة بالتشغيل والتنمية بقودها الاتحاد الجهوي للشغل بسليانة والمجتمع المدني في شتاء 2012، وشحن ميليشيات رابطات حماية الثورة القريبة من النهضة لمهاجمة المقرّ المركزي لاتحاد الشغل يوم إحياء ذكرى اغتيال مؤسس الزعيم فرحات حشاد في 4 كانون الأول/ديسمبر 2012.

22. هناك شبهات فساد تلاحق وزراء من النهضة تولّوا حقائب في عهد الترويكا، من بينهم رفيق عبد السلام بوشلاكة وزير خارجية الترويكا الأسبق، وصهر رئيس الحركة راشد الغنوشي، والقضية المعروفة في تونس بالهبة الصينية، وكذلك شبهات تورط في دعم الإرهاب والتسرّ عليه تلاحق وزير الداخلية الأسبق في حكومة الترويكا الأولى النهضوي علي العريض، الذي تهمه الجبهة الشعبوية بالتواطؤ في عمليتي اغتيال الزعيمين شكري بلعيد ومحمّد براهيم.

23. توين أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ص 461.

## 2. الشعبوية والتلاعب في تعاطي النهضة مع الديمقراطية التشاركية والحكم المحلي:

الديمقراطية التشاركية مفهوم مدني أصوله غربية، يعني أساساً التشارك بين السلطة المحلية المنتخبة وبين المجتمع المدني في تسيير شؤون الجهة وفي تدعيم الآليات الاقتراح والتنفيذ والمتابعة والمراقبة والمحاسبة. ولكن حركة النهضة لم تتوقف عن السعي لاستغلال هذا المفهوم في غير ما وُضع له عبر محاولة تكريس مفهوم أهلي له أولاً، وإغراقه في مسائل عقائدية وهووية تفقده جدواه وحرارة التصاقه بالمواطنين ثانياً.

إن النصوص والفصول الدستورية التونسية جيدة وعصرية ومواكبة للتشريعات الدولية. وهي محصلة لعمل النخب الأكاديمية والقضائية والقانونية والمدنية والأحزاب السياسية في تونس طيلة عقود. ولكن تعامل حركة النهضة، باعتبارها طرفاً سياسياً وازناً في تونس اليوم، مع هذه المواد التشريعية يفرغها من قيمتها ومن عصريتها، إذ كان تعاطي الحركة مع انتخابات الحكم المحلي نسخة من تعاطيها مع بقية المحطات الانتخابية التي عرفتها تونس منذ 2011، كما حللنا في العنصر الأول.

ففي الانتخابات البلدية للحكم المحلي مارست حركة النهضة ذروة الشعبوية والتلاعب. فقد أطلقت زوبعة في فنانج الرأي العام التونسي بترشيحها شخصاً يهودياً على رأس إحدى قوائمها الانتخابية في جهة المنستير بالساحل التونسي، وهذا هو الشاهد النموذجي الأول الذي سنعمده في تحليلنا. وتعود الزوبعة أساساً إلى أن المنستير هي مسقط رأس الزعيم بورقيبة، وهو أبو النظام الحدائثي المعلمن في تونس، الذي كانت علاقته متوترة بحركة الاتجاه الإسلامي الاسم السابق للنهضة. ويوهم هذا الترشيح الذي جاء من قبل حركة إسلامية محافظة بأنها منخرطة في هذا السياق البورقيبي. ولكنّها في الحقيقة تلاعبه!

لقد حققت الحركة بهذا الترشيح جملة من الأهداف؛ منها: أولاً، شدّ الرأي العام بجعلها محور الجدل السياسي والإعلامي والشعبي مدة من الزمن؛ فهي حركة بهلوانية إعلامية ناجحة. وثانياً، وهو الأخطر، أن الحركة نجحت في ليّ عنق الصراع المدني الاجتماعي لتعيده الفهقري إلى صراع هووي عقائدي. فكلما حققت النخب التونسية خطوات على درب تجاوزه، أجبرتها حركة النهضة على الانتكاسة. وعاد الجدل العام (le débat public) ليدور حول الإسلامي واليهودي واليساري واليميني والمؤمن والعلماني بعد أن كان دائراً حول المواطنة (La citoyenneté)، فيها العقيدة متروكة لحرية الضمير التي نصّ عليها الدستور التونسي. والهدف الثالث هدف شعبي بامتياز، إذ إن الشباب الإسلامي في الجامعة المنصوي تحت الاتحاد العام التونسي للطلبة، الفصيل الطلابي لحركة النهضة وأتباع النهضة والإسلاميين عامة، لم يتوقفوا عن رفع شعار «خير.. خير يا يهود» في مظاهراتهم ومسيراتهم اختزالاً للصراع العربي الصهيوني في وجه ديني بين المسلمين واليهود خلافاً لطبيعة هذا الصراع الإمبريالية الاستعمارية المعروفة تاريخياً منذ وعد بلفور.

ولكن الأخطر من كل هذا هو الرسالة السياسية التي يمحلمها التركيز على الديانة اليهودية لمرشّح الحركة الإسلامية، إذ جاء في سياق توتر دولي بعد إعلان الرئيس الأمريكي دونالد ترامب عن نقل السفارة الأمريكية إلى القدس. وقد يفهم منه أيضاً أنه غمزة استباقية للكونغرس الأمريكي الذي كان قد أعلن منذ مدة أنه سيناقش تصنيف حركات الإخوان المسلمين على أنّها حركات إرهابية.

فلو تمّ ترشيح اليهودي باسمه ومهنته أو صفته أو شهادته العلمية، كما ساد في تونس، أو لو تركّز ردّ الحركة الإعلامي على هذه المعطيات، دون التركيز على الانتفاء الديني للمترشّح، لكان الترشيح عادياً يقوم فقط على رابط المواطنة الجامع بين التونسيين، ولا سبباً أن كثيراً من المستقلين شكّلوا قوائم انتخابية خاصة بهم خاضوا بها المحطة الانتخابية، وفاز الكثير منهم، أو دخلوا في قوائم حزبية قريبة من أهوائهم مع المحافظة على استقلاليتهم. هذا إضافة إلى كون القانون التونسي لا ينصّ على ديانة المترشّح ولا على انتفاءه الإيديولوجي ولا العقائدي، فلا شيء يمنع من أن تضمّ قائمة انتخابية لأيّ حزب من الأحزاب مسلمين ومسيحيين ويهوداً ولا دينيين وعلمايين. فلا أحد يسأل عن عقيدته حين يقدم ترشّحه للانتخابات.

لا تقدّم الحركات الشعبويّة نفسها باعتبارها نقداً للديمقراطيّة، بل تقدّم نفسها على أنّها جيل جديد لتجديد الديمقراطيّة، وهو ما تمارسه حركة النهضة بالضبط، إذ ترى نفسها حركة متمسّكة بالديمقراطيّة مؤمنة بها، بل تعدّ نفسها ضماناً للديمقراطيّة في تونس فيما خطبها ينبنى على الشعبويّة والتلاعب وازدواجيّة الخطاب.

ها هنا نعود إلى روزنفالون الذي نبّه إلى أنّ «الحركات الشعبويّة لا تقدّم نفسها باعتبارها نقداً للديمقراطيّة، بل تقدّم نفسها على أنّها جيل جديد لتجديد الديمقراطيّة»<sup>24</sup>، وهو ما تمارسه حركة النهضة بالضبط، إذ ترى نفسها حركة متمسّكة بالديمقراطيّة مؤمنة بها، بل تعدّ نفسها ضماناً للديمقراطيّة في تونس فيما خطبها ينبنى على الشعبويّة والتلاعب وازدواجيّة الخطاب.

كما أنّ المجتمع التونسي اليوم يعاني من انقسامات حادّة على أصعدة مختلفة، وهي انقسامات خلفتها تجربة حكم الترويكا وكلّ هوامشها<sup>25</sup>. وبالاستعانة بتدقيقات أرنيستو لاكلو (Ernesto La-clau)<sup>26</sup> التي صاغها روزنفالون في قوله: إنّ «المشروع الشعبوي يتمثّل في إيجاد نوع من الوحدة في مجتمعات منقسمة عبر إعادة

تشكيل نمط جديد من التضادّ في المجتمع، والتضادّ الجديد سيكون بين الأوليغارشيّة وبين الشعب»<sup>27</sup> لا بين الطبقات، نفهم لم لم تتوقّف حركة النهضة عن العمل على محاولة تغيير طبيعة الصراع الاجتماعي في تونس من صراع طبقي إلى صراع إسلاميين وكلاء عن الدين وطهرانيّين ضدّ علمانيّين يهدّدون الإسلام، من جهة، وصراع أخطر بين أقلّيّة مالكة للثروة وبين أغلبيّة مفقّرة، من جهة ثانية. وكلّ الأرقام والإحصاءات والمعطيات تشير إلى تآكل الطبقة الوسطى في تونس<sup>28</sup>، التي كانت تحقّق التوازن الاجتماعي، وتمثّل الثقل الشعبي الذي يتطلّب التوجّه إليها ومخاطبتها في الانتخابات.

لقد نجحت حركة النهضة منذ أواخر 2011 إلى اليوم فيما فشل فيه نظام بن علي طيلة 23 سنة؛ لقد نجحت في تغيير التنظيم الطبقي للمجتمع التونسي. فالطبقة الوسطى ابتعلت أغلبها الطبقة الفقيرة. فيما ظهر قلّة ممن يسمّون اليوم بالأثرياء الجدد الذين التحقوا بطبقة الأغنياء وأصحاب الثروات تحت أنظار الحكومات المتعاقبة. وهم أساساً من المهترئين والمتهرئين من الضرائب والسماسرة والمحتركين والمضاربين في السوق السوداء وأصحاب الجمعيات المموّلة من الخارج. وهم ضعاف أمام القانون ويسهل اصطيداهم، ولهذا يحتاجون إلى التغطية.

ولذلك فإنّ التلاعب بهم واستغلالهم، ولاسيّما من قبل الأحزاب الحاكمة أو من يسمّهم فان ديك «المجموعات القويّة المنتفذة وأصحاب السلطة والمتحدّثين عنها»، سهل جداً لأنّهم يملكون ملفّاتهم. وهو ما جعل الصراع الذي فرضته خيارات النهضة وتوجّهاها

24 - بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبويّة والديمقراطيّة في القرن الحادي والعشرين»، نفسه، الدقيقة 27:59 من الفيديو: <https://bit.ly/2qh11c1>

25 - للاطلاع على هذه التجربة، انظر:

- كتابنا: مصطفى القلعي، تونس في زمن الترويكا، تقديم: حمّه الهمامي، دار آفاق برسبكتيف، تونس، 2015.

- كتاب: فتحي ليسير، دولة الهواة في تونس، سنتان من حكم الترويكا، دار محمّد علي للنشر، صفاقس، 2016.

26 - أرنيستو لاكلو (Ernesto Laclau)؛ فيلسوف أرجنتيني من أكبر منظري الشعبويّة في كتابه الأشهر «la raison populiste» الذي نظر فيه للشعبويّة باعتبارها نظاماً سياسياً وشكلاً ديمقراطياً. وقد ذكره روزنفالون في محاضراته حين تعرّض إلى أنّ الشعبويّة أيضاً نظريّة لها منظورها الذين يرون فيها بديلاً عن الديمقراطيّة. وتوجد أنظمة تحكم اليوم باسم الشعبويّة لا سيّما في أمريكا اللاتينيّة. ولكن في أوروبا أيضاً والولايات المتحدة توجد الشعبويّة عنواناً غير معلن للحكم.

27 - بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبويّة والديمقراطيّة في القرن الحادي والعشرين»، نفسه، <https://bit.ly/2SpXFif>

28 - المعهد الوطني للإحصاء في تونس: بلغ عدد التونسيّين الذين يعيشون تحت خطّ الفقر في يناير 2018 1 مليون و694 ألف مواطن. كما أنّ نسبة الفقر بلغت 16 %.

في تونس بحكم إقامتها في مربيح الحكم منذ أواخر 2011 هو صراع بين الأوليغارشيّة المتمكّنة من الثروة والجاه والنفوذ باسم الدين وتحت شعار «الإسلام في خطر» وبين غالبية الشعب المفقّر. وقوانين اللعبة الجديدة هذه أدركتها المنظّمة العمليّة الكبرى الاتحاد العام التونسي للشغل وائتلاف أحزاب الجبهة الشعبيّة اليساريّة، ولكنّها لم يدركا بعد خطورتها في تغيير قوانين الصراع السياسي والاجتماعي.

العنصر النموذجي الثاني الذي سنحلّله في إطار إبراز معالم الشعبويّة والتلاعب في الخطاب الدعائي لحركة النهضة الإسلاميّة خلال الحملة الانتخابيّة البلديّة لسنة 2018 هو اعتبار رئيس الحركة راشد الغنوشي الحكم المحليّ تجسيداً لسورة الشورى في القرآن<sup>29</sup>. وهو عنصر مناقض تماماً للعنصر السابق في سياق الدعاية الانتخابيّة لحزب إسلامي ينافس على مجالس بلديّة ضمن صراع مدني ديمقراطي.

التناقض متعدّد الوجوه، منه ما يكمن في السجّل العقائدي الهووي نفسه الذي دفع في اتجاهه الغنوشي وحركته. فترشيح يهودي على رأس قائمة حزب إسلامي يذهب في اتجاه الإيهام بتسامح هذا الحزب وديمقراطيته. ولكنّ اعتبار الحكم المحليّ تجسيداً لسورة الشورى في القرآن يلغي هذا التسامح ويذكر بانتماء الحركة إلى الإسلام السياسي المحافظ المتشدّد، وهي أصول تراوح حركة النهضة بين الاعتراف بها وتبنيها وبين إنكارها بحسب السياق والإطار. فهل سيرأس اليهودي مجلس شوري إسلامياً ليفرض الجزية على أهل الدّمة وهو منهم؟

ومن التناقض أيضاً ما يكمن في السجّل الديمقراطي المدني الذي في إطاره تنتظم الانتخابات البلديّة التي ستفرز المجالس البلديّة التي ستركّز الحكم المحليّ<sup>30</sup> الذي يقوم على مفهوم الديمقراطية التشاركيّة (La démocratie participative)، ويطمح إلى تركيز مبدأ اللامركزيّة في الحكم بعد أكثر من سبعين سنة قضتها الدولة التونسيّة بمختلف مراحلها في تجربة الحكم المركزي. وعليه تمّ سنّ قانون جديد خاصّ بمجلة الجماعات المحليّة في مجلس نواب الشعب التونسي مباشرة قبيل إجراء الانتخابات بأيام قليلة لتنظيم الحكم المحليّ وتنظيم علاقات السلطة المركزيّة بالسلطات الجهويّة والمحليّة المنتخبه وبالمؤسّسات التي ستوتلّى إدارة هذا الحكم من مجالس جهويّة وإقليميّة ووطنيّة ومحاكم إداريّة. فأيّ علاقة بين الحكم المحليّ بهذه المعاني التشريعيّة والدستوريّة وبين الشورى؟

لا شكّ أنّ الغنوشي ينطلق ممّا يُسمّى في علم النفس السلوكي الانعكاس (la projection)، فهو يلحم بأن تكون المجالس البلديّة المنتخبه انعكاساً لمجلس شوري النهضة. لكنّ الغريب أنّ الغنوشي بدا كأنّه لم يكن يعلم أنّ القانون الانتخابي التونسي القائم على التمثيل النسبي، والذي وضعه المجلس التأسيسي الذي كانت تسيطر عليه حركته وتسير هديه وإرشاده، لا يمكن أن يؤدي إلى انتخاب مجالس بلديّة ذات أغلبيّة مطلقة.

وهذا ما يجعل الفوز الانتخابي نسبياً، ومن ثم يكون الفائزون من قوائم حزبيّة ومستقلّة في حاجة دائمة إلى التحالفات لتكوين المجالس وتوزيع المسؤوليات وتشكيل اللجان. وهو ما يجعل فوز النهضة، وهي الحزب الإسلامي الوحيد المشارك في الانتخابات، بأغليّة مطلقة مستحيلًا. وعليه لن تتمكّن أبداً من تحويل أيّ مجلس بلدي إلى مجلس شوري! وهو ما يعني أنّ في كلام الغنوشي سداجة إضافة إلى الشعبويّة والتلاعب بمشاعر المخاطبين من الجمهور المائل أمامه والعمل على السيطرة عليهم واستلاب وعيهم وضدّ مصالحهم.

ههنا نستحضر قول فان ديك: «المقصود بالتلاعب هو الممارسة التواصليّة والتفاعليّة التي تمكّن المتلاعب من السيطرة على الآخرين، وعادة ما تكون هذه السيطرة رغماً عن إرادتهم أو ضدّ مصالحهم. ولمفهوم التلاعب ضمن التوظيف اليومي تداعيات سلبية، فقد يكون

29 - انظر الإحالة رقم 8.

30 - لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الباب السابع من الدستور التونسي الجديد التوافقي الذي تمّت المصادقة عليه يوم 26 كانون الثاني/يناير 2014 بأغليّة ساحقة في المجلس التأسيسي الذي كانت تسيطر عليه حركة النهضة مخصّص للحكم المحليّ القائم أساساً على مفهوم الديمقراطية التشاركيّة.

«التلاعب ممارسة سيّئة»، لأنّ مثل هذه الممارسة تنتهك «المعايير والقيم الاجتماعيّة» (...). ولا يرتبط مفهوم التلاعب بالسلطة فحسب، بل أيضاً بسوء توظيف السلطة أي «الهيمنة». وبنحو أكثر تحديداً، ينطوي التلاعب على ممارسة نمط من أنماط النفوذ غير الشرعي عن طريق الخطاب. فالتلاعب يجعل الآخرين يعتقدون أشياء تصبّ في مصلحة المتلاعب أو يفعلونها وتكون ضدّ المصالح المفضّلة للمتلاعب بهم»<sup>31</sup>.

فالغنوشي يتلاعب بالمواطنين ويوجّه لهم خطاباً غير منطقي وغير متماسك. ويستغلّ صورته المنزّهة عند مرديه، الصورة التي يضفي عليها الخطاب الدعائي للحركة كثيراً من السماحة والنورانيّة، من أجل جعل الجمهور يعتقد أنّ ما يقوله الغنوشي يصبّ في مصلحته. ولكنّ في هذه الممارسة الدعائيّة انتهاكاً للمعايير والقيم الاجتماعيّة أصاب مصداقيّة الانتخابات وأهليّتها بأن تحلّ مشاكل الناس وتحسّن من شروط حياتهم.

ومن التناقض أيضاً أنّ الحكم المحليّ، كما نصّ عليه الدستور التونسي، هو حكم مدني ديمقراطي تعدّدي وليس حكماً بالشريعة الإسلاميّة. والغاية منه هي توفير الخدمات للمواطنين وتحسين مستوى عيشهم وتحقيق التنمية المحليّة والجهويّة لا تركيز مجلس شوري يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.

فكلام الغنوشي كلام تنفيري من الانتخابات، إذ ما الجدوى الحاصلة عند المواطن العادي من خارج القوّة الانتخابيّة للنهضة من انتخابات ستنتج له مجلس شوري يفتي ويحلّل ويحرّم، لا مجلساً بلدياً مواطناً ينظّف المحيط ويحافظ على الثروة ويحمي الملك العمومي ويمدّ الطرقات ويبلّط الأرصفة وينظّم الفضاءات ويهيئ المساحات ويحطّط للتهيئة العمرانيّة؟

التنفير من الانتخابات كان من أهداف حملة الغنوشي الانتخابيّة، لأنّه يعرف أنّ خطابه لم يعد قادراً على استقطاب التونسيين من خارج قوّته الانتخابيّة الفارّة (la masse electoral) أو الشعب الانتخابي بعبارة روزنفالون. وهو ما يعني أنّ كلّ صوت جديد سيضاف إلى الصناديق لن يكون للنهضة، وهذا ما يهدّد فرصتها في الفوز. وعليه فإنّ استراتيجيتها ترتكز على تنفير المواطنين من الانتخابات.

أمّا قوّتها الانتخابيّة الفارّة، فالتواصل معها يكون خاصّاً وبأساليب خاصّة أيضاً يعرفها التونسيون جيّداً. وجمعت عنها الهيئة العليا المستقلّة للانتخابات (ISIE) مخالفات كثيرة ووثقت عنها المجتمع المدني والجمعيات المختصّة في مراقبة الانتخابات العديد من التجاوزات.

هذا المعنى فإنّ كلام الغنوشي الشعبوي عن أنّ الحكم المحليّ هو تركيز لسورة الشوري ليس سوى تلاعب بالقانون ذي النصّ الواضح في الدعوة إلى الانتخابات البلديّة. وهو أيضاً كلام مخالف للدستور.

### 3 . الشعبويّة والتلاعب في الخطاب الدعائي الانتخابي لحركة النهضة:

لا بدّ من التذكير بالصعوبة الكبيرة في تحديد مفهوم الشعبويّة ومفهوم الديمقراطية أيضاً. يقول بيار روزنفالون: «الديمقراطيّة والشعبويّة مفردتان من الكواتشو (caoutchouc) نضع خلفها أشياء كثيرة»<sup>32</sup>. ويرى روزنفالون أنّه بعد دراسة الحركات والأنظمة الشعبويّة والمؤلّفات السياسيّة يصبح بالإمكان صياغة نموذج مثالي للشعبويّة يتجلّى في أربعة مظاهر: الأوّل أنّ هذا النموذج المثالي للشعبويّة يحددها بأنّها رؤية مخصصة لتمثيل السياسي سيعالج مشكلة سوء التمثيل، فهي مقترح للتمثيل السياسي. الثاني أنّ الشعبويّة

31 - توين. أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ص 428 - 429.

32 - بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبويّة والديمقراطيّة في القرن الحادي والعشرين»، الدقيقة 29:18 من الفيديو: <https://bit.ly/2qh11c1>

تتميز برؤية سوسيولوجية بمفهوم ضمني للشعب ولدستوره. الثالث أن الشعبوية ستحدّد باعتبارها مفهوماً لسيادة مباشرة للشعب معارضة للسيادة الغشوشة. الرابع أن الشعبوية ستحدّد باعتبارها رؤية للإرادة العامة والشرعية<sup>33</sup>.

وحركة النهضة ترى أن التمثيل السياسي، الذي منحها إيّاه الشعب التونسي إثر انتخابات 2011، جعلها حاملة لواء الخلافة الإسلامية السادسة. فالشعب في مفهوم النهضة لا يعرف بتعدّده وتنوّعه وآماله التي يكشف عنها في شعاراته ومظاهراته واحتجاجاته، وإنما هو جماعة من الناس المتجانسين المجمعين على أن خلاصهم بيد الحركة الإسلامية المباركة. وهنا نعود إلى ما وصلنا إليه في العنصر السابق فيما يتعلّق بالانقسامات التي تشقّ المجتمع التونسي وبعمل النهضة الحثيث على استغلال هذه الانقسامات لفائدتها، إذ «الإجماع يعني مجتمعاً بلا طبقات، مجتمعاً لا يوجد فيه فصل وتفاوت بين الناس»<sup>34</sup>، وهذا لا يعني بطبيعة الحال مجتمعاً اشتراكياً تسود فيه العدالة في توزيع الثروة وإنما يعني مجتمعاً هويّاً عقائدياً خاضعاً.

وفي هذا المجتمع الخاضع يحتلّ رئيس حركة النهضة راشد الغنوشي مكانة الزعيم أو الرجل الشعب (un homme peuple) كما في الصيغة الأولى للشعبوية التي صاغها غايتان (Jorge Eliécer Gaitán)<sup>35</sup> خلال القرن العشرين. فالرجل الشعب هو الرجل الذي يكون في الوقت نفسه في القمة والقاعدة. وهو ما يعني أن التمثيل يكتمل بمبدأ التجسّد من خلال النجاح في جعل الشعب يرى نفسه في الزعيم، والزعيم هو فقط صورة عن الشعب. والغنوشي يحظى في صلب النهضة بهذه المكانة. فواقع حركة النهضة ورئيسها قريب من هذا التحديد إذ أعيد انتخابه رئيساً للحركة من جديد. وتلك من علامات النجاح الشعبوي للحركة<sup>36</sup>.

والشعبوية في الخطاب السياسي لحركة النهضة هي نوع من التلاعب الغاية منه تحقيق هدف سياسي وانتخابي مباشر، وهو هدف غير مشروع كما سنرى لاحقاً بالاستعانة بتدقيقات فان ديك حول مفهوم التلاعب.

لا بدّ من توضيح أنّه متى التصقت الشعبوية بالتلاعب صارت ممارسة اختيارية إرادية مقصودة، الغاية منها تحقيق مكاسب ومنافع عبر التلاعب بالرأي العام وتوجيهه ضدّ مصلحته بتحديد فان ديك. فهي ممارسة اجتماعية غير مشروعة، بعبارة فان ديك دائماً، لأنّها توجّه الرأي العام ضدّ مصلحته لخدمة المصلحة الشخصية للمتلاعب فقط. يقول فان ديك معرّفاً للتلاعب: «التلاعب يصنّف على أنّه ممارسة اجتماعية غير مشروعة، لأنّه ينتهك القواعد والمعايير الاجتماعية العامة. ونحن نقوم بتعريف جميع أنواع التواصل والتفاعل أو الممارسات الاجتماعية الأخرى، التي تصبّ في مصلحة طرف واحد فحسب وتكون ضدّ المصالح المفضّلة لدى المتلقّي، بأنّها ممارسات غير مشروعة»<sup>37</sup>. وهذا التعريف ينطبق بشكل كبير على الخطاب السياسي والدعائي لحركة النهضة الإسلامية<sup>38</sup> في تونس سواء في المحطّات الانتخابية أم في الأزمات أم في سائر الأيام.

33- بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبوية والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين»، ابتداء من الدقيقة 31:00 من الفيديو: <https://bit.ly/2qh11c1>

34- بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبوية والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين»، الدقيقة 24:40 من الفيديو: <https://bit.ly/2qh11c1>

35- غايتان (1898-1948) (Jorge Eliécer Gaitán) هو سياسي كولومبي كان شهيراً في بلده، اغتيل في العاصمة الكولومبية بوغوتا سنة 1948 عندما كان مترشحاً لخوض الانتخابات الرئاسية لسنة 1950.

36- يقول روزنفالون: «للكو له نظرية خارقة للعادة هنا، إذ يقول: إنّ النظام الشعبوي الذي ينجح هو النظام الذي تتكرّر فيه إعادة انتخاب الزعيم بشكل لا نهائي. وإلى جانب الانتخاب النهائي للزعيم يوجد الشعب، كشعب ديمقراطي، عبر الاستفتاء. بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبوية والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين»،

<https://bit.ly/2qh11c1>

37- توين. أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ص 436.

38- راجع كتابنا: مصطفى القلي، التيار الإخواني في تونس: اللعب بالدين والعنف، دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس/ تونس، 2014.

فالشعبويّة فعل إراديّ قصديّ متجسّد فعلاً في السلوك والممارسة النهضويّين من أجل التلاعب بوعي الناس وتحقيق منافع تمكّن الحركة السياسيّة الإسلاميّة من مكاسب آنيّة ولكنّها تضرب المسار الديمقراطي في تونس في مقتل وتصيب حركة التنمية السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة بالتقهقر. وهذا ما آلت إليه الأوضاع في تونس اليوم بسبب هذه التكتيكات المضرة التي تتبّعها حركة النهضة.

يمكن الآن أن نستدعي الشاهد النموذجي الثالث الذي اخترناه لمقاربة هذا الموضوع والمتعلّق بأحد الوعود الانتخابيّة التي أطلقها رئيس الحركة راشد الغنوشي أثناء الحملة الدعائيّة للانتخابات البلديّة، والمتعلّق بتوفير الإنترنت المفتوح مجّاناً في البلديات التي تفوز بها حركة النهضة<sup>39</sup>. والعامل الذي اتكأ عليه الغنوشي في تدعيم وعده هو أنّ وزير الاتصالات نهضوي! ولا بدّ من التنويه بدءاً إلى أنّ الغنوشي مارس وعده التلاعبي ضمن ما يسمّيه فان ديك التواصل العام<sup>40</sup>، فقد خطب في اجتماع شعبي بين أنصاره ومريديه في جهة مساكن بولاية سوسة بالساحل التونسي.

إنّ اتكاء الغنوشي في وعده التونسيّين بتوفير الـ(واي فاي) المجّاني على انتماء وزير الاتصالات إلى حركة النهضة نستنتج منه خمس نقاط سلبية:

الأولى أنّ الغنوشي، وهو زعيم حزب موجود في الحكم منذ أواخر 2011، لا يعلم أنّه يخاطب أوّل شعب عربي استعمل الإنترنت منذ 1990!

الثانية هي التداخل بين الحزب والدولة، وهي التهمة التي لطالما أطلقها الغنوشي نفسه على الرئيس الأسبق بن علي وحزبه التجمّع الدستوري الديمقراطي.

الثالثة هي استغلال الناس في تقديم وعد كهذا لا علاقة لتنفيذه بوزير نهضوي ولا بغيره وإنّما بدستور الحكم المحلي؛ أي بقانون مجلّة الجماعات المحليّة. وهو يخضع لقرارات المجلس المحليّ المنتخب، الذي سيكون حتّى متنوعاً مهما كانت أغلبيّة النهضة فيه، ولتطلّبات الصفقات العموميّة كما يضبطها القانون التونسي في حالة ما إذا أقرّ المجلس البلدي المنتخب توفير الإنترنت المفتوحة للمواطنين. ولا علاقة للأمر بالوزير أصلاً، لأنّ الوزير عضو حكومة ويمثّل السلطة المركزيّة ولا دخل له في السلطة المحليّة المستقلّة المنتخبة مباشرة من المواطنين.

النقطة الرابعة هي استهتار الغنوشي بالماليّة العموميّة وبالصعوبات التي تنتظر المجالس المحليّة بسبب تراكم ديونها وشحّ موارد أغلبها نظراً لحالة العطالة وصفة المؤقت التي لازمتها منذ حلّ المجالس البلديّة القديمة بعد الثورة. فلكنّاه وحزبه لم يكن في الحكم منذ كانون الأول/ ديسمبر 2011!

والخامسة أنّ الغنوشي يخالف أعراف الدولة وسنن الحكم ويتباهى بوزير ينتمي إلى حزبه في حكومة ائتلافيّة تُسمّى «حكومة وحدة وطنيّة». وهذا ما يسمّيه فان ديك استراتيجيّة المربّع الإيديولوجي. يقول شارحاً: «تعدّ استراتيجيّة المربّع الأيديولوجي استراتيجيّة نموذجيّة مهمّة في عرض الحقائق المنحازة لمصالح المتحدّث»<sup>41</sup>، وهو ما ينطبق تقريباً على وضع الغنوشي المفتخر بوزيره للاتصالات.

39- انظر الإحالتين رقم 9 و10 أعلاه.

40- توين. أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ص 458.

41- توين. أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ص 459.

والمفارقة الكبرى التي لا ينكرها الغنوشي، ولكنّه لا يقرّ بها علناً أيضاً، أنّ هذا الوزير ينتمي إلى حكومة فقدت كلّ سندها السياسي وكلّ شرعيّتها وصفتها الأساسيّة التي وجدت بها «حكومة وحدة وطنيّة»<sup>42</sup> وتبرّأ منها الحزب الحاكم الذي أنشأها واهتمها بالفشل الذريع وطالبها بالرحيل وقاطع رئيسها. فهو بهذا التقييم وزير فاشل في حكومة فاشلة مطرودة. ثمّ لا فضيلة لهذا الوزير على الاتصالات التي يعانئ التونسيّون من كلفتها المرتفعة ومن انقطاعها المستمرّ ومن سوء الخدمات التي تقدّمها. هذا فضلاً عن المعركة المباشرة التي يخوضها ضدّه أعوان المركز الوطني للإعلاميّة (CNI) وموظّفوه وإطاراته متهمينه بالاستيلاء على المعطيات الشخصيّة للمواطنين وتمكين حزبه، أي حزب النهضة، منها؛ وبالعمل على التفريط في هذه المؤسّسة العموميّة وخلق مؤسّسات خاصّة شبيهة بها موازية لها.

لسائل أن يسأل: أين الشعب التونسي من كلّ هذا؟ ألم يتفطن إلى هذا التلاعب؟ يجب فان ديك: «يمكننا تصوّر أنّ المتلقّين يطّلعون دائماً على أهداف المتحدث أو نواياه. إلا أنّ هذا التصوّر صعب جدّاً، لأنّه في كثير من أنماط التواصل والتفاعل لا يُعرب عن النوايا والأهداف بصراحة أو بوضوح»<sup>43</sup>. ولهذا لا يتفطن عمّامة الناس إلى مخاطر التلاعب في مثل هذا الخطاب الدعائي فضلاً عن ازدواجيّة الخطاب التي تتهم بها النهضة دائماً من قبل خصومها السياسيّين وفي الإعلام، والتي تعني أنّها تظهر غير ما تخفي وتعلن غير ما تسرّ.

ولكن بعد الانتخابات «اللافت أنّ تعتياً غريباً يحصل من رؤساء البلديّات المنتمين إلى حركة النهضة، وفي مقدّمهم، بطبيعة الحال، رئيسة بلديّة تونس على موضوع الـ(واي فاي)، فالعمود الفقري للبرنامج الانتخابي للنهضة والبشري التي زفّها رئيس الحركة للناخبين قبل توجيههم إلى صناديق الاقتراع هو ربط البلديّات «النهضويّة» بالـ(واي فاي) المجاني أي شبكة الإنترنت، وهو أمر ينتظره التونسيّون بشوق كبير لما للإنترنت وخصوصاً «ببلاش» من أهميّة في حياة الناس»<sup>44</sup>.

فلماذا لا تنفّذ حركة النهضة ما وعدت به؟ ولماذا لا يطالبها التونسيّون بتنفيذ وعدها؟ إذ «في القرن التاسع عشر وقع التفكير في إمكانيّة إثارة دعوى قضائيّة ضدّ من لا يوفون بوعودهم الانتخابيّة»<sup>45</sup>.

تبعاً لذلك، يمكن تصنيف دعاية رئيس حركة النهضة ضمن ما يسمّيه فان ديك تلاعب المجموعات المهيمنة، باعتبار هذا التلاعب إحدى ممارساتها الخطائيّة ولا علاقة لهذه الدعاية بالواقع، ومن ثمّ لا يمكن تنفيذها. يقول فان ديك: «التلاعب هو إحدى الممارسات الخطائيّة الاجتماعيّة للمجموعات المهيمنة التي ترمي إلى استمرار سلطتها. ويمكن لهذه المجموعات المهيمنة القيام بذلك بعدّة طرائق كالإقناع وتقديم المعلومات والتعليم والتوجيه التربوي وغيرها من الممارسات الاجتماعيّة الأخرى التي ترمي إلى التأثير في معارف المتلقّين ومعتقداتهم وأفعالهم»<sup>46</sup>.

42- آخر هذا السند الذي فقدته حكومة السيّد يوسف الشاهد هو رئيس الجمهوريّة الباجي قايد السبسي الذي كان هو من اقترح اسمه لرئاسة الحكومة على الموقعين على اتفاق قرطاج في تموز/يوليوز من سنة 2016 بعد إعلان فشل حكومة السيّد حبيب الصيد. الرئيس السبسي قال في حوار تلفزيوني يوم 15 تموز/يوليوز إنّ هذه الحكومة لا يمكن أن تواصل، ودعا رئيس الحكومة إلى تقديم استقالته أو طلب تجديد الثقة من البرلمان.

43- توين. أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ص 437.

44- من مقال للصحفي التونسي مراد علالة عنوانه: «من التكتك إلى الويفي: الوعد الحلال.. الحكم الحرام»، جريدة «الصحافة اليوم»، السنة الثامنة والعشرون، العدد 9096، 17 تموز/يوليوز 2018، تونس.

45- بيار روزنفالون، محاضراته «الشعبوية والديمقراطية في القرن الحادي والعشرين»، الدقيقة 11:45 من الفيديو: <https://bit.ly/2qh11c1>

46- توين. أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ص 436.

والحقيقة أنّ مثل هذه الشعبويّة متواترة في خطاب رئيس حركة النهضة. فقد بلغ قمّة الشعبويّة في الدفاع عن الحكومة التي يشارك فيها حزبه منذ مطلع 2015 في تحالف تاريخي مع غريمه اللدود حزب نداء تونس الذي أسّسه الرئيس الباجي قايد السبسي. كان ذلك في تصريح إعلامي مباشر على إحدى الفضائيات التونسيّة الخاصّة سنة 2016 إثر أزمة حكم خانقة، ودعوات بعض المعارضين للتوقف عن دفع فواتير الماء والكهرباء بسبب الارتفاع المشطّ للأسعار والزيادات المستمرة في هذه الفواتير، يقول فيه: «بفضل الحكومة تفتح حنفيّة الماء تجد الماء وتدوس على زرّ الكهرباء تجد الكهرباء والأجور تنزل في حسابات الموظفين في وقتها»!<sup>47</sup>

### خاتمة:

لقد كشف لنا التحليل أنّ الشعبويّة والتلاعب يشكّلان معاً المفهومين الأكثر سلبية ضمن مفاهيم الخطاب السياسي لحركة النهضة والأشدّ خطورة على الديمقراطية. فللشعبويّة صلات وروابط متينة بالتلاعب للتحكّم في إرادة الناس وإدراكهم ووعيهم. وهو ما أثر بشكل حاسم في تزييف الوعي وانحرف بالمسار الديمقراطي الذي يفترض أنّه يقوم على الاختيار الحرّ الشفاف النزاهة خلال ممارسة الشكل الأرقى للتمثيل والوصول إلى السلطة أي الانتخابات. فتحوّل من مسار أصيل إلى مسار مزيف كما كان الشأن في تونس قبل الثورة، حيث كانت الديمقراطية صورويّة شكلية إذ كانت صنواً للاستبداد والحكم الفردي.

وأخطر نتائج الشعبويّة والتلاعب اللذين تحترفهما حركة النهضة هو تقويع الشعب الحقيقي وانكماشه واستقالته من الشأن العام ويأسه من الديمقراطية والانتخابات في تغيير الواقع وتحقيق أحلام الثورة وشعاراتها. إنّ انكماش الشعب الحقيقي واستقالته ترك المجال للشعب الانتخابي الواقع في أحابيل الديماغوجيا المتلاعب به بالمال وبالمساعدات العينية البسيطة. وهذا ما وسم المشهد السياسي بالجمود وجعل حركة النهضة تحافظ على موقعها في عمق منظومة الحكم وجعل رئيسها يحافظ على موقعه بصفته الرجل الشعب، بعبارة السياسي الكولومبي غاثنان، يؤمّ مريديه للصلاة في المسجد، ويخطب فيهم على المنبر باعتباره شيخاً إماماً، ويخطب فيهم في الاجتماعات الشعبيّة باعتباره زعيماً سياسياً، ويمثّلهم في المناسبات الرسميّة ويتكلّم باسمهم في الحوارات والمداومات السياسيّة.

ولمواجهة تهمة الشعبويّة والتلاعب اللتين تلاحقانها باستمرار، تركز الحركة الإسلاميّة التونسيّة باستمرار إلى استعمال ورقات الشرعيّة الانتخابيّة والإرادة الشعبيّة والتفويض الشعبي. ومن طبع النهضويين الذي دأبوا عليه منذ شروعهم في العمل السياسي العلني في تونس بعد ثورة 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 / 14 كانون الثاني/ يناير 2011 تقديمهم أنفسهم على أنّهم الوحيدون الأجدر بالتعبير عن الإرادة الشعبيّة، ولا سيّما بعد المحطّات الانتخابيّة التي كسبوا رهانها، وهو ما يذكر بالفاشيّة ورفض التعدّد والاختلاف. فهم يدافعون عمّا يشبه العقد الذي بموجبه يعدّون أنفسهم المعبرين عن الإرادة الشعبيّة الأصليّة<sup>48</sup> دون أدنى مراعاة للتنوّع والاختلاف في المجتمع بمجموعاته ومنظّماته وانتهائه وتياراته ومذاهبه وجماعاته وطبقاته وتمثليّاته، وهذه من أشدّ علامات الشعبويّة في خطاب حركة النهضة الإسلاميّة.

47- انظر هذا الفيديو لراشد الغنوشي رئيس حركة النهضة: <https://bit.ly/2D91Iv5>

48- يبدو أنّ رئيس الجمهوريّة التونسيّة الباجي قايد السبسي قد استوحش هذا الخطر من حركة النهضة حليفه اللدود في الحكم. فما فتى يذكر بأنّ سلطته أصليّة باعتباره منتخباً مباشرة من قبل الشعب التونسي في المناسبات الأخيرة، ولا سيّما في الاجتماعات المشحونة للموقعين على الاتفاق السياسي المسمّى في تونس بوثيقة قرطاج التي ولدت تحت إشراف الرئيس نفسه، والتي تمّ توقيعها في 13 حزيران/يونيو 2016. انظر هذا الفيديو لاجتماع الموقعين لوثيقة قرطاج 2 بإشراف الرئيس السبسي يوم الجمعة 25 أيار/مايو 2018، حين ذكر بصفته منتخباً من قبل الشعب وبسلطته الأصليّة، ابتداء من الدقيقة 1 و20 ثانية من الفيديو: <https://bit.ly/2CJ6hew>

## البحث ومراجعته

### 1. كتب:

- توين. أ. فان ديك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.
- مصطفى القلعي، التيار الإخواني في تونس: اللعب بالدين والعنف، دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس / تونس 2014.
- تونس في زمن الترويكا، تقديم: حمّ الهمامي، دار آفاق برسبكتيف، تونس، 2015.
- فتحي ليسير، دولة الهواة في تونس، سنتان من حكم الترويكا، دار محمد علي للنشر، صفاقس، 2016.

### 2. محاضرات:

- بيار روزنفالون (Pierre Rosanvallon)، محاضرة «الشعبويّة والديمقراطيّة في القرن الحادي والعشرين» (Populisme et démocratie au XXIe siècle): <https://bit.ly/2qhI1c1>

### 3. فيديوهات:

- الباجي قايد السبسي، يذكر بصفته منتخباً من قبل الشعب وبسلطته الأصليّة يوم الجمعة 25 أيار / مايو 2018: <https://bit.ly/2C-J6hew> - راشد الغنوشي في افتتاح الحملة الدعائيّة لحركة النهضة في الانتخابات البلدية يوم 14 نيسان / أبريل 2018 بجهة الحرايريّة الشعبيّة بالعاصمة تونس: <https://bit.ly/2OQzxqS>
- الغنوشي عن الويفي يوم 1 أيار / مايو 2018 في اجتماع شعبي بأنصاره في جهة مساكن بمحافظة سوسة بالساحل التونسي أثناء الحملة الدعائيّة للانتخابات البلدية: <https://bit.ly/2AwrI11>

- راشد الغنوشي لإحدى الفضائيات التونسية الخاصّة سنة 2016، يقول فيه: «بفضل الحكومة تفتح حنفيّة الماء تجد الماء وتدوس على زرّ الكهرباء تجد الكهرباء والأجور تنزل في حسابات <https://bit.ly/2D91Iv5>»
- حمادي الجبالي الأمين العام لحركة النهضة الإسلاميّة والمكلّف بتشكيل أوّل حكومة منتخبة بعد الثورة، يخطب في مدينة سوسة بعد الفوز الانتخابي في 13 تشرين الثاني / نوفمبر 2011 أمام جمع من أنصاره من الإسلاميين حول الإشارات الرّبانية وفتح القدس والخلافة السادسة: <https://bit.ly/2ENX3jH>

### 4. مقالات:

- مراد علالة، «من التكتك إلى الويفي: الوعد الحلال...الحكم الحرام»، جريدة «الصحافة اليوم»، السنة الثامنة والعشرون، العدد 9096، 17 تموز / جويلية 2018، تونس.
- مصطفى القلعي، حركة النهضة.. المهجرة التكتيكيّة نحو مفهوم الإسلام الديمقراطي، صحيفة العرب الدوليّة، السنة 39، العدد 10614، 26 / 04 / 2017، ص 13، لندن: <https://bit.ly/2PZq8K5>
- مصطفى القلعي، تجربة حكم الترويكا في تونس، المنشور في موقع الأوان بتاريخ 7 تموز / يوليو 2014: <https://bit.ly/2ERPYYd>

5. أوامر وقوانين:

الأمر عدد 1086 لسنة 2011 المؤرّخ في 3 آب/ أغسطس 2011 الصادر بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية، والمتعلّق بدعوة الناخبين لانتخاب أعضاء المجلس الوطني التأسيسي، ينصّ في فصله السادس على أنّه «يجتمع المجلس الوطني التأسيسي بعد تصريح الهيئة المركزيّة للهيئة العليا المستقلّة للانتخابات بالنتائج النهائيّة للاقتراع ويتولّى إعداد دستور للبلاد في أجل أقصاه سنة من تاريخ انتخابه.

الدستور التونسي الجديد التوافقي الذي تمّت المصادقة عليه يوم 26 كانون الثاني/ يناير 2014.

## الديمقراطيّة والشعبويّة في الولايات المتّحدة اليوم

رضوان زيادة\*

شكّل فوز دونالد ترامب مفاجأة صاعقة للكثير من الأمريكيين ومتابعي الانتخابات الأمريكيّة حول العالم، والأهمّ أنّ فوزه كان ضربة لكلّ استطلاعات الرأي وشركات الإعلان التي توقعت فوز منافسته كلينتون بنسبة مريحة تقريباً في كلّ استطلاعات الرأي الوطنيّة (على مستوى الولايات المتحدة)، أو تلك المحليّة التي جرت في ما يُسمّى الولايات المتأرجحة كولايات فلوريدا وأوهايو وبنسلفانيا وغيرها<sup>1</sup>.

هناك طريقتان لقراءة فوز ترامب: تحليل تقني لفوزه المفاجئ عبر الغوص في كنيّة جمعه أصوات ما يُسمّى المجمع الانتخابي في كلّ الولايات الأمريكيّة، وهو ما يظهر تقريباً التحالف الذي صعد بترامب إلى سدّة رئاسة الولايات المتحدة، وهناك بكلّ تأكيد تحليل آخر تفسيري، وهو يحاول الغوص في تفسير الفوز على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي في الولايات المتحدة، وهو يختلف بشكل كبير بطبيعة الحال بحسب خلفيّة المحلل أو قارئ الأحداث، ومن الصعب أن تتفق على رأي واحد بهذا الشأن، بدليل التحليلات المتضاربة التي قدّمها قيادات الحزب الخاسر (الحزب الديمقراطي) لفوز ترامب، بما فيها الرئيس أوباما نفسه الذي قدّم رأيه في مقابلة خاصّة مع مستشاره السابق ديفيد أكسيلورد<sup>2</sup>، فقد رأى فيها أنّ فوز ترامب لا يعود إلى أنّ الحزب الديمقراطي قد تجاهل الطبقة العاملة البيضاء الأكثرية التي صوتت بأكثرية لترامب، وإنّما لضعف التواصل بين قيادة الحزب الديمقراطي وبين هذه المجتمعات المحليّة في الولايات المختلفة<sup>3</sup>.

وهو الرأي الذي يخالفه فيه بيرني ساندرز المرشح الديمقراطي السابق، الذي خسر الانتخابات التمهيدية داخل الحزب الديمقراطي أمام هيلاري كلينتون، والذي يدافع الآن بقوة عن رأيه في أنّ الحزب الديمقراطي يجب أن يكون صوت الطبقة العاملة في أمريكا<sup>4</sup>، وأنّ خسارة كلينتون الانتخابات إنّما يعود بشكل رئيس إلى أنّ الحزب الديمقراطي أدار ظهره للطبقة الوسطى، واستطاع ترامب أن يكسب صوتها، لأنّه أظهر مواقف ضدّ التجارة الحرّة التي نقلت الكثير من الصناعات والمعامل خارج الولايات المتحدة؛ ما أفقد الكثير من عمال الطبقة الوسطى وظائفهم، ولذلك على الحزب الديمقراطي أن يشدّد على ضرورة الدفاع عن مصالح الطبقة الوسطى وأهدافها.

\* أكاديمي من سورية.

1. The Economist, how Donald Trump won the election, Nov 9th 2016; see the link at <https://www.economist.com/graphic-detail/2016/11/09/how-donald-trump-won-the-election>.

2. See the full interview at: Full transcript: David Axelrod interviews President Barack Obama for The Axe Files, CNN International December 26, 2016; see the link at <https://edition.cnn.com/2016/12/26/politics/axe-files-obama-transcript/index.html>.

3. See the full interview at: Full transcript: David Axelrod interviews President Barack Obama for The Axe Files, CNN International December 26, 2016; see the link at <https://edition.cnn.com/2016/12/26/politics/axe-files-obama-transcript/index.html>.

4. Bernie Sanders, How Democrats Can Stop Losing Elections, The New York Times, 13 June, 2017, see the full article at this link: <https://www.nytimes.com/2017/06/13/opinion/bernie-sanders-how-democrats-can-stop-losing-elections.html>.

يمكن القول إن القاعدة الانتخابية لترامب هي اقتصادية بشكل رئيس وليست أيديولوجية، بالرغم من تصريحات ترامب العنصرية تجاه الأقليات والنساء وغيرها من الطبقات، وعلى الرغم من أن بعض المحللين وضعه في خانة اليمين المتطرف، إلا أنه في الحقيقة بعيد عن هذا التصنيف، وهو أقرب إلى الشعبوية

منه إلى أيديولوجيا اليمين المتطرف

تظهر الخريطة الانتخابية أن ترامب حصل على أصوات أقل بكثير من المرشح الجمهوري رومني، ورغم ذلك فاز بالانتخابات، ما يعني أنه كان هناك تصويت عالٍ لترامب في المقاطعات الريفية، ولم يكن هناك كثافة بالتصويت مقابله للمقاطعات المدنية التي صوتت لكلينتون، ما رجح فوز الولايات المتأرجحة لترامب على حساب كلينتون.<sup>5</sup>

وإذا دققنا في التفاصيل أكثر وجدنا أن 53٪ من الرجال صوتوا لصالح ترامب، مع 41٪ صوتوا لكلينتون، ومع عكس هذه النسب تقريباً نكون قد فهمنا أن ورقة «المرأة المرشحة» لم تجلب لكلينتون الكثير من الأصوات التي من شأنها أن تقلب التصويت لصالحها.

أمّا بالنسبة إلى الناخبين البيض (الذين يشكّلون 70٪ من الناخبين)، فقد فاز ترامب بنسبة 58٪ إلى كلينتون 37٪، في حين فاز المرشح الديمقراطي بتأييد أغلبية كبيرة من الناخبين السود - 88٪ مقابل 8٪ فقط لترامب - وكذلك الأمر بالنسبة إلى الناخبين من أصل إسباني 65٪ إلى 29٪ له. أمّا النساء البيض، فقد فضّلن ترامب بنسبة 53٪ مقارنة مع 43٪ لهيلاري كلينتون.<sup>6</sup>

الغريب في الأمر أن ترامب حصل، بالرغم من تصريحاته السلبية جداً ضد الأقلية من أمريكا اللاتينية حين وصف (الهسبانك) كما يطلق عليهم، وخاصة أولئك الذين قدموا من المكسيك، بأنهم مجموعة من القتلة والمغتصبين؛ حصل على تصويت 29٪ من الناخبين من أصول إسبانية الذين دعموا ترامب بنسبة أكبر من 27٪ الذين صوتوا لصالح المرشح الجمهوري السابق والخاسر أمام أوباما ميت رومني في عام 2012، على الرغم من تصريحات ترامب حول المكسيكيين، كما ذكرت، وخططه لبناء جدار على الحدود الجنوبية للولايات المتحدة.<sup>7</sup>

بالنسبة إلى الطبقات حصلت كلينتون على تصويت غالبية الناخبين ذوي الرواتب المتدنية، مع 52٪ من ذوي الدخل أقل من \$50000 سنوياً مقارنة مع 41٪ لصالح ترامب. أمّا من بين هؤلاء الذين يكسبون أكثر من \$50000، فإن ترامب فاز بنسبة 49٪ مقارنة بـ 47٪ لهيلاري كلينتون.

5. The Economist, How Donald Trump won the election, Nov 9th 2016; see the link at <https://www.economist.com/graphic-detail/2016/11/09/how-donald-trump-won-the-election>

6. Anthony Zurcher, US Election 2016 Results: Five reasons Donald Trump won, BBC, 9 November 2016, see the link at <https://www.bbc.com/news/election-us-2016-37918303>

7. The Economist, How Donald Trump won the election, Nov 9th 2016; see the link at <https://www.economist.com/graphic-detail/2016/11/09/how-donald-trump-won-the-election>

لقد كان هناك تحوّل كبير للناخبين دون شهادة الدراسة الثانوية، فقد صوّت لترامب 51٪ من حملة الشهادة الثانوية مقارنة بـ 45٪ لكلينتون، في حين حصل الرئيس أوباما على دعم 64٪ من هذه المجموعة مقارنة بـ 35٪ لميت رومني عام 2012.

كما فاز ترامب في التصويت في الريف بنسبة 62٪ إلى 34٪ والتصويت في الضواحي بنسبة 50٪ إلى 45٪، في حين فازت كلينتون في التصويت في المناطق الحضرية بنسبة 59٪ إلى 35٪.

يمكن القول من كلّ هذه الأرقام إنّ ترامب عملياً فاز في الريف مع ذوي التعليم ما دون الجامعي وضمن الطبقات البيضاء حصراً دون الحصول على تصويت مرتفع من ضمن الأقليات، ما يعني أنّه اكتفى بالحصول على أصوات البيض دون أصوات الأقليات كالسود أو القادمين من أمريكا اللاتينية أو المسلمين وغيرهم، وهذا كان كافياً بالنسبة إلى ترامب لكي يفوز بالانتخابات. ويمكن القول إنّ القاعدة الانتخابية لترامب هي اقتصادية بشكل رئيس وليست أيديولوجية، بالرغم من تصريحات ترامب العنصرية تجاه الأقليات والنساء وغيرها من الطبقات، وعلى الرغم من أنّ بعض المحللين وضعه في خانة اليمين المتطرّف، إلّا أنّه في الحقيقة بعيد عن هذا التصنيف، وهو أقرب إلى الشعبوية منه إلى أيديولوجيا اليمين المتطرّف<sup>8</sup>.

فشعبوية ترامب تنطلق إذاً من عمق الشعور بعدم تحسّن الأوضاع الاقتصادية للمواطنين الأمريكيين على مدى السنوات العشر الماضية، وخاصة بعد الأزمة المالية العالمية التي بدأت في عام 2008، ولذلك يمكن القول إنّ أجندة ترامب ستكون اقتصادية بالضرورة هدفها رفع نسبة النمو داخل الولايات المتحدة التي استقرت على 1.8 وهي أدنى نسبة نمو منذ عام 1948، ومن ثمّ تحديات ترامب الشخصية ستكون اقتصادية، وعلى العالم بشكل أو بآخر أن يتعامل مع رئيس كلّ مفرداته قادمة من سوق العقارات وعقد الصفقات، ليس لديه أجندات أيديولوجية معيّنة أو سياسة خارجية محدّدة، لكنّ الأمور تعيّن بشكل رئيس عندما وجد ترامب نفسه في البيت الأبيض، وبدأ يواجه تحديات ومشاكل داخلية وخارجية غير متوقعة ومن خارج حدود معرفته الفقيرة.

### كيف يمكن أن نفهم فوز دونالد ترامب؟

لم يشكّل فوز ترامب صاعقة للعالم فحسب، كما ذكرنا، وإنّما أيضاً للأمريكيين الليبراليين أو المقيمين في ولايات شرق الولايات المتحدة وغربها، وربّما لقناعة هؤلاء بأنّه من المستحيل على شخص شعبي كترامب أن ينجح كرئيس، لكنّه نجح فعلاً وبأصوات أقلّ ممّا حصل عليه المرشح الجمهوري الخاسر ميت رومني، كما ذكرنا، فقاعدة كلينتون الانتخابية لم تذهب للتصويت بكثافة كما هي حال قاعدة ترامب التي نجحت في حشد الأصوات الكافية لإيصاله إلى البيت الأبيض.

كيف يمكن أن نفهم، أو على الأقل أن نفهم، فوز ترامب من زاوية سياسية وثقافية، وليس من جانبها التقني كما شرحناها سابقاً؟ فالولايات المتحدة التي أوصلت أول رئيس أسود من أصول أفريقية إلى سدة الرئاسة (الرئيس باراك أوباما) ها هي ذي توصل عكسه تماماً في الصفات وفي السياسات تقريباً إلى البيت الأبيض. كيف يمكن أن نفهم تسامح الأكثرية من الأمريكيين مع تصريحات عنصرية أدلى بها المرشح الجمهوري تجاه المكسيكيين والمسلمين والنساء وغيرهم، رغم أنّ واحدة منها كانت كافية في السابق لإسقاط أيّ مرشح سابق سواء أكان جمهورياً أم ديمقراطياً؟

8. Cas Mudde, The American far right is crashing after its Trump victory high, The Guardian, 17 January 2018, see the link at:

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jan/17/us-far-right-trump-politics>

هل يكفي القول إنَّ هناك ثورة من «البيض» ضدَّ أوباما وكرّد فعل على انتخابه كافية لتبرير وصول ترامب؟ بالتأكيد لا. هل يمكننا القول إنَّها ثورة المهمّشين والرّيفيين في الولايات الوسطى والجنوبية ضدَّ نخب الساحل في الولايات الشرقية والغربية أو ما يطلق عليهم نخب نيويورك وكاليفورنيا؟ هذه كلها تبسيطات ربّما تنجح إذا ركّزنا على العوامل الثقافية في التفسير، لكنّها لن تفلح في تفسير نجاح ترامب في ولايات ساحلية ومقدّمة مثل فلوريدا، أو صناعية مثل ميتشغان ووسكنسن، ولذلك أعتقد أنَّ هناك ثلاثة عوامل رئيسة ساعدت أو أدّت دوراً مركزياً في نجاح ترامب:

العامل الأوّل: المحكمة الدستورية العليا، فمنذ أحد عشر شهراً تقريباً توفي القاضي سكاليا، وهو يُعدُّ من أشهر القضاة المحافظين في المحكمة الدستورية العليا، وكان أوّل قاضي من أصول مكسيكية عيّنه الرئيس ريغان قاضياً في المحكمة الدستورية العليا، واشتهر بمواقفه وتفسيراته النصية، كما كان يقال عنها، لنصوص الدستور، وكان قد شكّل توازناً حقيقياً في المحكمة بين الليبراليين والمحافظين، وهي قضية بالغة الحساسية في الولايات المتحدة، فبعد وفاته ساد تحوّف كبير لدى الجمهوريين ولدى المحافظين بشكل أكبر من أن فوز كليتون يعني أنّها ستُرشح شخصاً ليبرالياً للمحكمة، وهو ما سيخلّ بتوازن المحكمة لصالح الليبراليين ويدعم قضاياهم فيما يتعلق بحقوق المثليين والإجهاض وغيرها من القضايا بالغة الحساسية، وخاصّة بالنسبة إلى المحافظين في الولايات الوسطى والجنوبية، ولذلك كانت كثافة التصويت عالية جداً بين ما يُسمّى المولودون من جديد «الإيفانجليكان» الذين صوّتوا لترامب بنسبة 78.2٪، وهي أعلى من النسبة التي صوّتوا فيها لجورج بوش الابن نفسه الذي اشتهر بوصفه وصل إلى البيت الأبيض بسبب أصواتهم (يطلق عليهم المولودون من جديد). في الحقيقة أظهرت استطلاعات الرأي أيضاً أن من بين كلّ خمسة أمريكيين صوّتوا في الانتخابات الأخيرة هناك واحد على الأقل كان دافعه إلى التصويت هو الفراغ في المحكمة الدستورية العليا. وعند وفاة القاضي سكاليا رفض الجمهوريون الذين يسيطرون على مجلس الشيوخ تعيين أيّ عضو آخر، ورأوا أن ذلك يعود إلى الرئيس القادم الذي سيُنتخب في تشرين الثاني/نوفمبر 2016، ومن ثمّ لم يستطع الرئيس أوباما تعيين أيّ خلف لهذا القاضي، وبقي المقعد فارغاً على مدى أكثر من أحد عشر شهراً. ترامب قرأ ذلك جيداً، ولذلك، ولكي يضمن تصويت المحافظين له بكثافة، رغم حياته الفارحة وغير المحافظة بكلّ تأكيد، عيّن نائباً له شديد المحافظة هو مارك بنس الذي كان محافظاً لولاية أنديانا. والأهمّ من ذلك أن ترامب أشار في المناظرة الانتخابية الثالثة له مع كليتون إلى أنّه سيعيّن قاضياً محافظاً ضدَّ الإجهاض في المحكمة الدستورية العليا، وهو موقف شديد اليمينية، حتى الحزب الجمهوري لا يتبنّاه رسمياً، ومن ثمّ استطاع إقناع المولودين من جديد «الإيفانجليكان» بالتصويت له، وتخويفهم من أن فوز كليتون يعني أن تنتهي المحكمة الدستورية بيد الليبراليين، وبالتالي المزيد من القوانين والتشريعات الليبرالية التي ينظر إليها من قبل الكثير من الأمريكيين على أنّها ضدَّ العقيدة المسيحية وضدَّ توجهاتهم المحافظة.

العامل الثاني: الاقتصاد. ورث أوباما الاقتصاد الأمريكي في عام 2008 في أسوأ أزمة مالية تعصف بالولايات المتحدة منذ الكساد الكبير في عام 1929، واستطاع بفضل سياساته الاقتصادية تجنب الولايات المتحدة والعالم الأسوأ عبر تبنيّه برامج الدعم الحكومي للمؤسسات المالية والصناعية الخاصة، وهو عملياً إجراءً تبنّاه الرئيس بوش سابقاً، لكنّ أوباما وسّع هذا البرنامج بشكل أكبر فشمّل البنوك الكبرى، وخاصّة بنك أمريكا، وشركات السيارات التي كانت في طريقها إلى الإفلاس مثل جنرال موتورز. واستطاع أوباما خلال سنواته الثماني أن يوجد فرصاً للعمل عدّت تاريخية مقارنة بمن سبقه من الرؤساء، فقد وصلت نسبة البطالة إلى 4.9 في العام الماضي. وهي من أقلّ نسب البطالة في تاريخ الولايات المتحدة، لكنّ المشكلة كانت في نسبة النمو التي لم تتعدّ 2٪ وفي بعض السنوات أقلّ، وهي من أقلّ نسب النمو في تاريخ الولايات المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية، وبالتالي يجد الكثير من الأمريكيين أنفسهم يعملون أكثر ويحصلون على الأقلّ، ومع ارتفاع تكاليف المعيشة بشكل كبير أصبحت الأجور لا تتناسب مطلقاً مع متطلبات المعيشة، ومع دخول الولايات المتحدة الأمريكية كأكبر اقتصاد في العالم إلى ما يُسمّى عصر (Sharing economy).

9. Dylan Matthews, Antonin Scalia's death makes the 2016 presidential election a referendum on the Supreme Court, Vox, Feb 13, 2016;

see the link at <https://www.vox.com/2016/2/13/10987210/antonin-scalia-death-2016-election>

وفي مرحلة متقدمة للاقتصاد الرقمي أو اقتصاد المعرفة، ازدادت الفجوة بشكل يفوق 300٪ بين الفقراء والأغنياء في الولايات المتحدة، وتضاءلت الطبقة الوسطى التي ميّزت الولايات المتحدة واقتصادها على مدى عقود، لتتخفّف نسبتها من 32٪ من الشعب الأمريكي إلى 27٪ فقط من الشعب<sup>10</sup>، وهذا ما استغلّه ترامب بشكل كبير لكي يشكّل ظاهرة غريبة في عالم السياسة الأمريكية، فهو ليس جمهورياً تقليدياً لأنّه وقف ضدّ اتفاقيات التجارة الحرة وضدّ العولمة، فالتجارة الحرة تشكّل مبدأً رئيساً في العقيدة الجمهورية، ولا هو سياسي تقليدي؛ إذ هو أوّل رئيس في تاريخ الولايات المتحدة لم يسبق له أن احتلّ أيّ موقع حكومي سابق سواء على المستوى المحلي أم الوطني، وبذلك كان من السهل عليه أن يقول كلّ النخب السابقة فاسدة وعطلت الاقتصاد، وإنّي أنا من يستطيع إعادة أمريكا إلى عصرها الذهبي اقتصادياً من جديد، من خلال تجربته الاقتصادية، بالرغم من أنّ خبرته تضمّنت الكثير من سنوات الفشل حيث أعلن إفلاسه أربع مرّات على الأقل.

لكنّ خبرته الاقتصادية دفعت الكثيرين ممّن فقدوا وظائفهم، أو شعروا بأنّهم لا يحصلون على ما يكفي من الأموال رغم عملهم الطويل، إلى التصويت له بكثافة، وتجاهلوا كلّ تصريحاته العنصرية وتصرفاته الشخصية.

العامل الثالث والأخير: هو كليتون ذاتها. يقال في الولايات المتحدة الآن إنّ ترامب كان المرشّح الوحيد الذي كان يمكن لكليتون أن تهزمه، والعكس صحيح إنّ كليتون هي المرشحة الوحيدة التي يمكن لترامب هزيمتها، فتاريخها السياسي الطويل لم يشفع لها، حيث إنّها لم تحصل على ثقة الحزب الديمقراطي إلاّ بشقّ الأنفس، وأظهرت تسريبات الحزب الديمقراطي أنّ قيادة الحزب تأمرت ضدّ المرشّح ساندرز من أجل وصول كليتون إلى الترشيح، وبالتالي لم تكن شعبيتها كبيرة حتى داخل حزبا، وهذا ما أثر في كثافة التصويت لصالحها، وهو ما استغله ترامب بقوة ففاز بأصوات أقلّ ممّا حصل عليه المرشّح الجمهوري الخاسر رومني. وكونها ترشّحت بوصفها امتداداً للرئيس أوباما، فقد كانت وزيرته للخارجية، وأوباما دعمها بقوة خلال حملتها الانتخابية، وقد رفضت انتقاده أبداً وذلك من أجل الحصول على أصوات الأمريكيين من أصل أسود، وبالتالي اعتقدت كليتون أنّها ربّما تستطيع النجاح بالاعتماد على القاعدة الانتخابية نفسها التي أوصلت أوباما إلى البيت الأبيض مرّتين؛ مرّة عام 2008 والأخرى عام 2012، لكنّ المشكلة أنّها حملت كلّ أخطاء أوباما في عدم النمو الاقتصادي وفي الفشل في السياسة الخارجية، وخاصّة ظهور داعش وسيطرتها على مناطق كبيرة من العراق وسورية، ولذلك كانت هدفاً سهلاً لانتقادات ترامب في تحميلها أسباب الفشل الاقتصادي والخارجي. ولمّا كان أوباما من أكثر الرؤساء ليبراليّة، فقد أخاف الكثير من الأمريكيين من أصول بيضاء أن تستمرّ كليتون على السياسة نفسها، ولذلك اعتقد أكثر من 72٪ من الأمريكيين أنّ الولايات المتحدة في الطريق الخطأ بالرغم من أنّ الأكثرية 62٪ تعتقد أنّ ترامب ليس مؤهلاً لاتخاذ القرارات الصحيحة، لكنهم مستعدّون لتحمل الخطر من أجل التغيير، خوفاً من استمرار السياسات الليبرالية في عهد أوباما ومن ثمّ كليتون.

### ترامب وصعود الشعبوية:

شكّل خطاب التنصيب لدونالد ترامب، بصفته الرئيس الخامس والأربعين للولايات المتحدة، صدمة للكثيرين، فترامب أظهر في خطابه أنّه لم يتغيّر أبداً من بداية حملته الانتخابية قبل سبعة عشر شهراً، فالكثيرون توقعوا أنّ ترامب سيكون أكثر اعتدالاً مع تسلّمه سدة الرئاسة، لأنّ لِعِب موقع المعارضة مختلف عن موقع اتخاذ القرارات الكبرى، لكنّ خطاب التنصيب كذب كلّ هذه التوقعات، فكأنّه الخطاب نفسه الذي كرّره ترامب خلال حملته الانتخابية، ويكاد يكون استخدم المفردات ذاتها متكلّماً على المعنى ذاته واللغة ذاتها التي

10. Heather Long, Two areas where Trump's economy is better than Obama's, The Washington Post, 2 February 2018, see the link at:

[https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2018/02/02/two-areas-where-trumps-economy-is-better-than-](https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2018/02/02/two-areas-where-trumps-economy-is-better-than-obamas/?noredirect=on&utm_term=.a7fc4a5d88ae)

[obamas/?noredirect=on&utm\\_term=.a7fc4a5d88ae](https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2018/02/02/two-areas-where-trumps-economy-is-better-than-obamas/?noredirect=on&utm_term=.a7fc4a5d88ae)

استخدمها نيكسون قبله في تخويف الأمريكيين، وأنهم بحاجة إلى رئيس قوي مثله من أجل إصلاح كل الأخطاء والفساد الذي ينخر أمريكا اليوم. لقد استخدم كلمات لم يستخدمها أي رئيس أمريكي قبله، إذ وصف ما يجري في أمريكا اليوم بالمذبحة (Carnage).

وتعهد بمحو «الإسلاميين المتطرفين من على وجه الأرض»، وقال إن سياسة أمريكا مع الحلفاء هي «أمريكا أولاً»، وإن المبدأ هو «شراء البضاعة الأمريكية وتوظيف الأمريكيين أولاً وقبل كل شيء»، كما تعهد بالحماية للرد على اختلال التوازن في التجارة مع الكثير من الدول وخاصة الصين وألمانيا.

وفي الوقت نفسه ترافق مع تنصيبه الخافت مظاهرات واحتجاجات متصاعدة ليس في الولايات المتحدة فحسب وإنما في كل أرجاء العالم، على عكس ما قوبل به الرئيس الراحل أوباما، الذي استقبلته مسيرات كثيرة مرحبة ومؤيدة عبر العالم ربّما انتقاماً من سياسات سابقة بوش، فكيف سينعكس ذلك على شعار ترامب في أنه يريد جعل أمريكا عظيمة مرة أخرى؟

لقد كان القرن العشرون أمريكياً بامتياز، فالقوة الأمريكية بدت صاعدة بقوة مع نهاية الحرب العالمية الثانية، وحملت على كتفها مشروع مارشال للإعمار في أوروبا الغربية، التي ما زالت تدين للولايات المتحدة الأمريكية بالكثير بسببه، وخاضت الولايات المتحدة الحرب الباردة مع الاتحاد السوفيتي فخرجت منتصرة تماماً، ولاسيما مع إعلان انهيار الاتحاد السوفيتي تماماً وتفككه، وتمزق دول المنظومة الاشتراكية التي التحقت الواحدة تلو الأخرى بالمنظومة الأمريكية، وسادت المبادئ الأيديولوجية الأمريكية في العالم، فالديمقراطية وحقوق الإنسان، رغم كونها إرثاً إنسانياً مشتركاً، السياسة الأمريكية هي الأكثر تحدثاً باسمها، وتبدو الأكثر حرصاً على تطبيقها، على الأقل هذا ما يصرّح به المسؤولون الأمريكيون رسمياً حتى وصول ترامب، وإن كانت سياستهم تفعل عكس ذلك تماماً في الكثير من بقاع العالم، لقد حقّق إذاً لفوكوياما أن يعلن عن نهاية التاريخ<sup>11</sup> وسيادة الأيديولوجيا الرأسمالية وهيمنتها. ورغم أسفه لذلك، يقرّ بأن هذا هو الواقع، وأنّ علينا أن نتعامل معه وفقاً لذلك، فأمریکا أصبحت إذّا قطباً وحيداً وسيّدة العالم، الجميع يطلب ودّها ويخاف ضغطها، الجميع يتساءل ويغضب لتدخلها لأنّها تلعب دور الشرطي العالمي كما حدث في الصومال وغيرها. ويتساءل الجميع أيضاً ويغضب لعدم تدخلها وتجاهلها كما يحدث باستمرار مع القضية الفلسطينية وفي سورية، فالمطلوب منها أن تؤدّي الدور ونقيضه كي ترضي الموالين والمعارضين معاً، فالجميع يشتمها لكنّ الجميع يطلب دورها، كما عبّر توماس فريدمان في إحدى مقالاته. فما الذي نقرأه إذاً من تصاعد الاحتجاج العالمي اليوم ضدّ وصول ترامب إلى الرئاسة خاصّة في ظلّ تصريحاته ضدّ التغير المناخي العالمي؟ إنّ أوّل شيء فعله في الموقع الإلكتروني للبيت الأبيض هو حذف كل شيء له علاقة بالحفاظ على البيئة والتغير المناخي، كما أعلن عن رغبته في الانسحاب من معاهدة حماية البيئة الدولية التي تمّ التوصل إليها في باريس بجهود جبّارة من الرئيس أوباما، ما جعل ترامب يظهر بمظهر المنعزل في العالم وفقاً لسياساته التي يرفضها الجميع، إلا أنّ الجميع لا يستطيع أن يصرّح برفضه هذا.

تكشف سياسة ترامب في رفضه التوقيع على معاهدة البيئة والانسحاب من اتفاقيات التجارة الحرة وتطبيق مبدأ الحماية عن أن حكومته التي يسيطر عليها أصحاب البلايين والملايين والجنرالات تكاد تكون اثتلافاً مكشوفاً لمصالح الشركات الكبرى الأمريكية. علينا أن نتنظر ونرى أيستطيع ترامب إخضاع المؤسسات الأمريكية التي عمرها مئات السنين من المؤسسات أم أنّ هذه المؤسسات ستخضعه في النهاية إلى مبادئها؟ بالتأكيد لن يستطيع ترامب تحقيق تغييرات كبرى في الثقافة الأمريكية خلال أربع سنوات قادمة، فالثقافة تحتاج إلى أجيال بهدف التغيير.

من الصعب أن نجزم بأنّ الهيمنة الأمريكية بدأت بالانحسار، وفي الوقت نفسه من الصعب الإقرار بأنّ الثقافة الأمريكية هي قائدة

11. Francis Fukuyama, the End of History and the Last Man, Free Press 1992.

العالم بلا منازع، ولا سيّما أننا نلاحظ تصاعد وتواتر الاحتجاجات من كلّ الأطياف وفي كلّ الأماكن وحتى داخل أمريكا نفسها، إلا أننا نستطيع أن نقول إنّ الصعود الأمريكي لن يأفل بسهولة لمجرّد احتجاجات تدخل في خانة السلب والرفض، لكنّه ربّما يهتّز ويتزحزح عندما تتمكّن الثقافات والحضارات الأخرى من تقديم بدائل أخرى للحداثة تتجاوز سلباتها وتقعن الناس بنموذجها، فالهيمنة الأمريكية تتآكل عندما يصبح نموذجها يحمل التناقض في داخله ويفقد قدرته على الاستمرار، وفي الوقت نفسه عندما يظهر نموذج جديد يطرح سياسات اقتصادية وثقافية وأيديولوجية تحمل مشروعيّتها في أهدافها الإنسانيّة، وهذا ما يجعل النموذج الصيني رغم نجاحه الاقتصادي مرذولاً عالمياً، لأنّه لا يضع بداخله حقوق مواطنيه في الاعتبار، وإنّما يعدّهم محرّكاً ممتازاً لمزيد من التطوّر الاقتصادي، فتآكل الهيمنة الأمريكية يتعلق أولاً في تهديدها ثقافياً وأيديولوجياً قبل رفضها سياسياً علناً وطلب ودّها سرّاً.

### هل تمثل الشعبوية تهديداً للديمقراطية الأمريكية؟

يدور جدل كبير بين علماء السياسة الأمريكيين اليوم حول مدى قوّة المؤسسات الأمريكيّة وصمودها أمام النزعة الشعبويّة التي أوصلت ترامب إلى سدّة الرئاسة، ويحضر السؤال بقوّة عند فحص ما يُسمّى قدرة السلطات الثلاث في المحافظة على توازنها، أو ما يُسمّى: «Checks and Balances»

فالديمقراطية الأمريكيّة، التي تُعدُّ بحق أقدم ديمقراطية قائمة ومستمرّة في عالمنا المعاصر، تتعرّض اليوم لامتحان حقيقي أمام فوز ترامب بالرئاسة الأمريكيّة الذي شكّل بالنسبة إلى الكثيرين تهديداً للتوازن بين هذه السلطات، فقد انتقد ترامب علناً أحد القضاة بسبب خلفيته القادمة من المكسيك، وعدّه عنصرياً، وإلى الآن وحتى بعد انتخابه بأكثر من عام تقريباً، ما زال يرى نفسه أنّه في «حرب مفتوحة» مع وسائل الإعلام التي تتعمّد تشويه صورته، وبحسب زعمه «لا تنشر الحقائق كما يراها»، وعندما ووجهت مستشارته بالكثير من الأسئلة عن ادّعاءات ترامب الكاذبة بشأن تزوير الانتخابات الأمريكيّة ومشاركة أكثر من خمسة ملايين مهاجر غير شرعي في الانتخابات قالت: إنّ ترامب يقدم «حقائق بديلة»<sup>12</sup>، وعندما يكون هناك بديل للحقيقة لا تكون حقيقة أبداً.

وفوق ذلك تجاوز ترامب الكثير من القواعد الأدبيّة والأخلاقية التي سبقه بها المرشّحون في السباق إلى البيت الأبيض، أوّلها الكشف عن سجلّه الضريبي لكي لا يكون هناك أيّ تضارب في المصالح بين موقعه الذي سوف يتبوّأه وبين أعماله السابقة، وقد رفض القيام بذلك خلال الحملة الانتخابية وحتى بعد فوزه بالرئاسة، كما استخدم لغة عنصريّة تجاه الأمريكيين من أصل لاتيني والمسلمين والنساء وغيرهم، ورغم ذلك كله تمكّن من الفوز.

ولذلك يحضر في أذهان علماء السياسة الأمريكيين اليوم الكثير من الأمثلة عن الصعود الشعبوي للقادة، ومن ثمّ تغيير قواعد اللعب للاستمرار في الحكم لفترات غير محدودة، والسؤال هنا هو مدى قدرة المؤسسات الأمريكيّة على المقاومة ومنع ترامب من تغيير هذه القواعد التي هي فخر الديمقراطية الأمريكيّة.

يرى المفكّر دارين أسيموغلو<sup>13</sup>، صاحب كتاب «لماذا تنهار الأمم»، أنّ المؤسسات الأمريكيّة الحديثة ليست مستعدّة لمقاومة صعود

12. Rebecca Sinderbrand, How Kellyanne Conway ushered in the era of 'alternative facts', 22 January 2017, see the link at: [https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/01/22/how-kellyanne-conway-ushered-in-the-era-of-alternative-facts/?utm\\_term=.8fa12bd3c920](https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/01/22/how-kellyanne-conway-ushered-in-the-era-of-alternative-facts/?utm_term=.8fa12bd3c920)

13. DARON ACEMOGLU, We Are the Last Defense Against Trump, Foreign Policy, JANUARY 18, 2017, see the link at

رجل قوي وشعبي مثل ترامب، كما أن الضوابط والتوازنات الأمريكية ليست قوية كما يعتقد الأمريكيون، إذ يسيطر الجمهوريون اليوم على الكونغرس بمجلسيه النواب والشيوخ، ومن ثمَّ يستطيع ترامب أن يتحكم في الكونغرس كما يشاء وممارسة الضغوط على أعضاء حزبه الجمهوري في حال رفضوا الانصياع لخطته أو رفضهم تنفيذ أوامره. كما أن القضاء، وخاصة المحكمة الدستورية، ستتحول إلى مؤسسة محافظة بالكامل مع تعيين قاضٍ جديد في المحكمة فضلاً عن التذكير بالأصوات المتزايدة داخل الحزب الجمهوري حول ضرورة الحد من صلاحيات المحكمة وأنها غالباً ما تتجاوز صلاحياتها باتخاذ قرارات لا يحق لها البت فيها، ومن ثمَّ للحزب الجمهوري تاريخ من العداء لهذه المحكمة، ولما كان القادم الجديد إلى البيت الأبيض يحق له تعيين أربعة آلاف موظف سياسي في مواقع مختلفة من البيت الأبيض والوزارات الخمس عشرة المختلفة، فإنَّ هذه التعيينات السياسية، أو كما يقال لها البيروقراطية التنفيذية، سوف تكون تحت إدارة الرئيس ترامب بالكامل. كما يمكن أيضاً القول إنَّ وسائل الإعلام، التي تنظر إلى نفسها على أنها السلطة الرابعة، تتعرض لهجوم لا هوادة فيه من ترامب وأتباعه بوصفها تروج لأخبار كاذبة. يقول أسيموغلو: إنَّ المصدر الرئيس للمقاومة الآن هو المجتمع المدني، ولذلك لا بدَّ من تعبئة الملايين من المواطنين العاديين للاحتجاج على سياسات وتجاوزات ترامب، مثل المسيرات التي جرت في واشنطن والمدن في أنحاء البلاد في اليوم التالي لحفل التنصيب<sup>14</sup>.

أمَّا فوكوياما صاحب كتاب نهاية التاريخ، فيعتقد أنَّ من الصعب جداً على ترامب السيطرة على الحزب الجمهوري، رغم أنَّه فاز بترشيحه للرئاسة، كما أنَّه سيعاني صعوبات هائلة في السيطرة على السلطة التنفيذية، فالكثير من وزراء ترامب مثل جيمس ماتيس، وريكس تيلرسون، ونيكي هالي، قد أعربوا بالفعل عن وجهات نظر مختلفة بشكل واضح مع ترامب. وحتى لو كانوا موالين له، فإنَّه يحتاج إلى كميَّة كبيرة من المهارة والخبرة لتدجين البيروقراطية الأمريكية الهائلة. صحيح أنَّ الولايات المتحدة لديها عدد أكبر بكثير من التعيينات السياسية من الديمقراطيات الأخرى، لكنَّ ترامب لا يأتي إلى المكتب مع كادر كبير من أنصاره كونه لم يخدم في الحياة الحزبية أو السياسية من قبل، وربَّما سيعتمد على شبكته من رجال الأعمال الذين شاركوه في إدارة شركاته العائلية<sup>15</sup>.

كما يؤكِّد فوكوياما أنَّ النظام الفيدرالي الأمريكي سيعيق الكثير من طموحات ترامب. فهذا النظام كما صمَّمه الآباء المؤسسون للولايات المتحدة قصدوا منه بشكل كبير توزيع السلطة وتفكيكها لمنع صعود الرجل القوي بشكل مطلق، ومن ثمَّ هو مصمَّم بشكل رئيس لتفتيت السلطة المركزية بحيث لا تستطيع واشنطن السيطرة على جدول الأعمال بشأن الكثير من القضايا.

وفي نهاية المطاف، إنَّ قدرة ترامب على الاختراق وتجاوز القيود المؤسسية تأتي من طبيعة الطبقة السياسية التي ستتعامل معه، وعلى وجه الخصوص من الدعم الذي سيحصل عليه من جمهوريين آخرين. فهو يريد ترويض أعضاء حزبه الجمهوري كي يبقوا ضمن بيت الطاعة، بغض النظر عمَّا يقوله أو يفعله، ومن الصعب على الكثير من الجمهوريين التقليديين القبول بذلك<sup>16</sup>.

<http://foreignpolicy.com/2017/01/18/we-are-the-last-defense-against-trump-institutions/>

14. Daron Acemoglu, We Are the Last Defense Against Trump, Foreign Policy, JANUARY 18, 2017, see the link at

<http://foreignpolicy.com/2017/01/18/we-are-the-last-defense-against-trump-institutions/>

15. Francis Fukuyama, US against the world? Trump's America and the new global order, November 11, 2016; see the link at <https://www.ft.com/content/6a43cf54-a75d-11e68-b6902899-e8bd9d1>.

16. Francis Fukuyama, US against the world? Trump's America and the new global order, November 11, 2016; see the link at <https://www.ft.com/content/6a43cf54-a75d-11e68-b6902899-e8bd9d1>.

متابعة السياسة الأمريكية اليوم ربّما تكون في غاية الأهمية، فالكثير من القيود والقواعد لم تكن تنطبق على الديمقراطية الأمريكية، لكن مع صعود ترامب تحتاج هذه المؤسسات إلى إظهار قوّتها في الصمود ضدّ موجة الشعبوية التي تهدف إلى تدميرها.

### نهاية الحزب الجمهوري وصعود الشعبوية في أمريكا:

بالرغم من أنّ نظام الثنائية الحزبية يبدو الأقدم في الولايات المتحدة والأكثر رسوخاً ومؤسّساتية، يشهد تاريخ الأحزاب في الولايات المتحدة تعدّداً وتنوعاً مختلف عبر الأجيال، ولذلك فاندثار أحد الأحزاب التاريخية ليس مستبعداً بالمطلق وإنّما يعتمد على مدى قدرته على التعبير عن مصالح أفراد ومؤسّساته المختلفة.

المشكلة اليوم في الحزب الجمهوري هي أنّه فقد ما يُسمّى (Center) أو المركز، والبعض يستخدم تعبير (Mean Stream) يعني التيار الرئيس داخله، فصحيح أنّ الأحزاب في الولايات المتحدة يطلق عليها اصطلاحاً أحزاب لكنّها في الحقيقة أقرب إلى ائتلاف حزبي (Co-alition)، فالحزبان كلاهما يعبران عن تحالف طبقي اجتماعي واقتصادي وسياسي يضمّ إثنيّات وأقليات أمريكية مختلفة يجمعها فقط تعبير الحزب عن مصالحها، لأنّها تعرف تماماً أنّ وجودها منفردة لن يضمن مصالحها في هذه القارة الشاسعة التي تضمّ خمسين ولاية، وتمتدّ على مدى آلاف الأميال، وبالتالي لا بدّ لها ولأسباب ذرائعية محضة من أن تدخل في تحالف حزبي يعبر عن الحد الأدنى من المصالح التي ترغب فيها، فمثلاً الحزب الديمقراطي أصبح يضمّ ممثلي الطبقة الوسطى والجامعيين من حملة الشهادات واليسار الليبرالي بالمعنى الأمريكي والأقليات الإثنية، ولا سيّما القادمين من أمريكا اللاتينية وبشكل أقلّ السود والمدافعين عن حقوق المثليين وحقوق البيئة وغيرهم، أمّا الحزب الجمهوري، فبات يضمّ الملاك وأصحاب العقارات والمتدينين على اختلاف أديانهم، والإينجلكتين منهم بشكل خاص ومعارضو الإجهاض وحقوق المثليين وغيرهم. وكما نجد أنّ هناك ائتلافاً عريضاً يضمّ كلّ حزب، فإنّ ما يدفعهم للدخول في هذا الائتلاف هو رغبتهم في هزيمة الطرف الآخر ذي الائتلاف الواسع، ولتحقيق ذلك لا بدّ من ائتلاف واسع أيضاً قادر على هزيمة الطرف الآخر<sup>17</sup>.

ما جرى عبر التاريخ أنّ كلا الائتلافين المسمّين الحزبين الجمهوري والديمقراطي على قيادة كلّ منهما أن تبحث عن النقطة الوسط أو المركز كي تتمكن من الحفاظ على الائتلاف أولاً، ومن ثمّ لكي تتمكن من تحقيق النصر واستلام الكونغرس، وبشكل أهمّ البيت الأبيض، ولذلك يخوض الحزبان معركة طويلة كلّ أربع سنوات خلال ما يُسمّى مرحلة الانتخابات التمهيدية أو الأولية لاختيار هذه القيادة الوسط، ومن ثمّ غالباً ما يجري استبعاد الأصوات القصوى لصالح صوت المركز أو الصوت الوسط، وهو ما يجري اليوم داخل الحزب الديمقراطي على سبيل المثال، إذ من الصعب أن ينجح مرشح مثل ساندرز الذي يحمل الكثير من الأفكار الاشتراكية، وستميل الكفّة بكلّ تأكيد إلى كلينتون التي تمثل التعبير الأوضح لحزبها الديمقراطي في المركز الوسط.

المشكلة اليوم في الحزب الجمهوري أنّه فقد مركزه تماماً، وائتلافه بدأ متصدّعاً للغاية وغير قادر على تمييز الوسط، فهناك داخل الحزب ما نسمّيه (Volatility) أخذاً من علماء الاقتصاد، وتعني التدرّر، وأعتقد أنّ الظواهر الثلاث التي شهدتها الحزب في السنوات العشر الأخيرة هي تعبير واضح عن هذا التدرّر الكبير، فالشعبية الكبيرة التي حصلت عليها سارة بيلدي لديها اختيارها من قبل المرشح الرئاسي الجمهوري حينذاك جون ماكين، وذلك بسبب مواقفها المحافظة، أشعلت حماسة داخل الحزب دفعت قاعدته اليمينية للبروز أكثر فأكثر على حساب استبعاد فئات أخرى داخل الحزب، ثمّ صعود حزب الشاي داخل الحزب الجمهوري كان له تأثيرات غير رجعية نحو انعطاف الحزب بشكل نهائي نحو اليمين، وخاصّة على مستوى مثليه في الكونغرس، ومن ثمّ أتى ظهور دونالد ترامب ليقود الحزب في مرحلته النهائية في الصراع داخل فئاته، ولكي يتمّ تطهير الحزب ممّا بقي من أقليات داخله، خاصّة بالنسبة إلى القادمين من أمريكا اللاتينية والمسلمين والسود

17. Kenneth T. Walsh, The End of the GOP: The Republican Party as Americans have known it is vanishing under President Trump, U.S News,

16 February 2018, see the link at: <https://www.usnews.com/news/the-report/articles/2018-02-16/president-trump-is-driving-the-end-of-the-gop>.

وغيرهم، وبالتالي فقد الحزب قدرته على تمييز الوسط، ويكاد يصبح ائتلاف الفئات داخله عرضة للانقسام والتفتت، وهو ما نجده تماماً في التعبير عن تصريحات ترامب التي تزداد عنصرية، لكن استطلاعات الرأي تعطيه أفضلية بفارق كبير عن منافسيه، وهو ما يحمل بداخله مؤشراً واضحاً على انفراط عقد الائتلاف، وبالتالي الحزب، ربّما يبقى الحزب حزباً بوصفه تعبيراً واضحاً عن إحدى فئاته وهو ما يعني اليمين المحافظ في حالة الحزب الجمهوري، وهو ما سيعني بشكل آلي خسارته على المستوى الوطني أمام منافسه في الحزب الديمقراطي، فلا قدرة لحزب فنوي في الولايات المتحدة على هزيمة ائتلاف حزبي واسع الانتشار على مستوى وامتداد الولايات المتحدة.

ربّما يستطيع الحزب الجمهوري الاحتفاظ بمواقع حكام بعض الولايات أو الاحتفاظ بتمثيل بعض الولايات على مستوى الكونغرس بغرفتيه مجلس الممثلين ومجلس الشيوخ، لكنّه حتماً لن يستطيع الوصول إلى البيت الأبيض.

في الحقيقة حذّر الكثيرون داخل الحزب من هذا الانعطاف اليميني، وقد ذكر التقرير الذي أعدته قيادة الحزب قبل الانتخابات الرئاسية الأخيرة قبل ثلاث سنوات تقريباً بعنوان النمو والقيادة، أشار حينها التقرير إلى ضرورة الانفتاح على الأقليات بسبب التغيير الديمغرافي الكبير داخل الولايات المتحدة، والأهم من ذلك أنّ هذا التغيير ينعكس في الانفتاح الليبرالي وازدياد عدد الحاصلين على الشهادات الجامعية، ما يدفعهم تلقائياً إلى أحضان الحزب الديمقراطي. ويكفي الإشارة في هذا التغيير الديمغرافي إلى أنّ ثلاثة من أربعة من المرشحين لمنصب الرئيس ونائب الرئيس في الانتخابات الرئاسية الماضية ينتمون إلى الأقليات، وليس إلى الأغلبية التاريخية التي سيطرت على تاريخ السياسة في الولايات المتحدة، وهو ما يُسمّى (WASP)؛ أي: أبيض أنجلو ساكسون بروتستانت، فالمرشح الرئاسي الديمقراطي أوباما ينتمي إلى الأقلية السوداء، أمّا نائبه بايدن، فينتمي إلى الكاثوليك، في حين أنّ المرشح الرئاسي الجمهوري ميت رومني ينتمي إلى أقلية المورمون، أمّا نائبه راين، فالوحيد الذي ينطبق عليه وصف الـWASP.

الحزب الجمهوري في نسخته الحديثة ولد على يد الرئيس الأمريكي لينكولن، الذي يُعدّ في نظر معظم الأمريكيين من أعظم ثلاثة رؤساء في تاريخ الولايات المتحدة، وهو صاحب المقولة الشهيرة: إنّ «هذا البلد لا يحكم إلا من الوسط»، ولذلك كان أعداؤه ينتقدون باستمرار أنّه ثوري، لكنه كان يصّر على أنّه إنّما يريد العودة بأمريكا إلى ما كانت عليه في عهد الآباء المؤسسين. الطريف في الأمر اليوم أن ينتهي هذا الحزب الجمهوري بسبب عدم احترام أتباعه لحكمة مؤسسه الأول.

لكنّ الصراع على السلطة داخل الحزب يدفع سياسيتها القيصري النظر إلى الحصول على دعم قاعدة الحزب اليمينية، وحين يحصل عليها المرشح في الانتخابات التمهيدية يكون قد أضاع جمهوره الأوسع الذي يضمن له الوصول إلى البيت الأبيض، ولا اعتقد أنّ الحزب سيعي أثر هذه التحوّلات داخله حتى يخسر البيت الأبيض لمّرتين متتاليتين، كما يتوقع حدوث ذلك على يد هيلاري كلينتون المرشحة الديمقراطية الأقوى. بعدها سيعيد الحزب حساباته، لأنّه سيكون خارج البيت الأبيض على مدى ست عشرة سنة متتالية، وهو ما لم يحدث منذ قرن تقريباً، فلم يسبق أن سيطر أحد الحزبين على البيت الأبيض هذه الفترة الطويلة جداً، ومن ثمّ سيكون درساً قاسياً للجمهوريين للعودة إلى الأصول التي تأسس عليها حزبهم من حزب مدافع مستميت عن حقوق السود وحرّيتهم، وانتهى اليوم على يد ترامب وكروز إلى حزب يستهدف الأقليات الدينية لأنّها تختلف «عنهم».

كما أدى صعود الأصوات الحادة داخل قيادات الحزب الجمهوري دوراً رئيساً في حرف الحزب باتجاه اليمين، وكان لتصريحات ترامب تجاه المسلمين الأثر الأكبر في تصاعد موجة الإسلاموفوبيا ضدّ المسلمين في الولايات المتحدة<sup>18</sup>.

18. JEET HEER, Who Will Stop Republican Islamophobia? The New Republic, December 18, 2015, see the link at <https://newrepublic.com/article/126148/will-stop-republican-islamophobia>.

يمكن القول، في النهاية، إنَّ الحزب الجمهوري يشهد اليوم انقسامات أيديولوجية يصعب المصالحة بينها تجاه الكثير من القضايا، ليس أولها قانون الرعاية الصحية وليس آخرها تمويل الجدار مع المكسيك، وخاصةً الانقسامات بين معتدلي الحزب الجمهوري، كما يمثلهم السناتور ماكين وغراهام وغيرهم، وبين الجناح اليميني الممثل فيما يُسمَّى تجمُّع الحرية (Freedom Coccus) الذي هو انعكاس تقريباً لحزب الشاي داخل الكونغرس، الرئيس ترامب أدرك ذلك فلجأ إلى ما يُسمَّى الأوامر التنفيذية التي يصدرها الرئيس، وقد أصدر عدداً كبيراً منها يتجاوز ما أصدره الرؤساء الخمسة الذين سبقوه خلال المدَّة ذاتها مجتمعين، بيد أنَّه أدرك مبكراً أنَّ كلَّ هذه القرارات التنفيذية ليس لديها سلطة تشريعية وتعوزها الأموال من أجل تنفيذها، وهو ما يتطلَّب منه العودة إلى الكونغرس مجدداً.

في الوقت نفسه أدرك الرئيس ترامب أنَّ النظام السياسي الأمريكي قائم على فكري الموازنة والمحاسبة؛ أي ما يطلق عليه: (Checks and balances)، وبالتالي ألغى القضاء أمره التنفيذي الأول والثاني فيما يتعلق بحظر سفر مواطني سبع دول مسلمة إلى الولايات المتحدة، فقد اكتشف عملياً محدودية صلاحيات الرئيس داخل النظام الفيدرالي الأمريكي، وهو ما يجعل الأمر أكثر صعوبة بالنسبة إليه، فقد مُني ترامب بثلاث هزائم رئيسة خلال فترة الـ(100) يوم الأولى من حكمه، أولاً كانت على يد القضاء حيث ألغى قضاة فيدراليون الأوامر التنفيذية التي أصدرها ترامب فيما يتعلق بحظر سفر مواطني عدد من الدول، ثاني هذه الهزائم كانت على يد الإعلام والصحافة، حيث كشفت صحيفتا الواشنطن بوست والنيويورك تايمز معلومات عن علاقة مساعديه، وخاصةً مستشاره السابق للأمن القومي فلين، بروسيا، ما دفعه إلى الاستقالة، وفتح مكتب التحقيق الفيدرالي تحقيقاً رسمياً في علاقة حملته الانتخابية بالحكومة الروسية وخطر ذلك على الأمن القومي الأمريكي، وخاصةً ما يتعلق بالتأثير في الانتخابات التي جرت عام 2016، وأوصلت ترامب إلى البيت الأبيض.

ثالث هذه الهزائم كانت على يد الكونغرس، حيث أفشل مشروعه للتأمين الصحي الذي طرحه بديلاً لأوباما كير أو قانون الرعاية الصحية الذي مرَّه الديمقراطيون خلال عهد أوباما؛ ومن ثم يمكن القول إنَّ المؤسسات الأمريكية الديمقراطية تعمل بفعالية للحدِّ من صلاحيات رئيس تشعر أنَّ لديه طموحات تتجاوز صلاحياته الفيدرالية، وأعتقد أنَّ هذا مؤشر على قوَّة الديمقراطية الأمريكية، بالرغم من الكلام الكثير عن ضعفها بسبب وصول ترامب إلى سدة الحكم.

وهو ما يدفعنا إلى القول: إنَّ الشعبوية قد تقوم بالكثير من الضجيج، لكنَّها لا تستطيع أن تحقق أيَّة نتائج.

2019

مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

# مصدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## في أفول الديمقراطية والشعب

أحمد الطربيق\*

### تلخيص

نقدّم في هذه الورقة دراسة تحليلية لمصطلحي «الشعبوية» و«الديمقراطية»، بإرجاعها إلى النصوص الفلسفية التي انبثقا فيها. اتخذ هذان المصطلحان معاني متعدّدة عبر التاريخ الفكري الغربي، وتلوّنا بطابع العصر الذي أنتجا واستعملا فيه. فيتبيّن لنا أنّهما ظلّا منذ القديم مصطلحين عامّين غير محدّدي المعنى. لكننا في النهاية نجد أنّ غموضهما يعكس مظهر الأزمة التي ظلّت لاصقة بالفلسفة السياسيّة منذ نشأتها. ومن ثمة، يجرّ ذلك إلى طرح أسئلة حول طبيعتهما في حاضرنا الراهن. ما الشعب؟ وما الشعبوية؟ وما الديمقراطية؟ إننا بصدد طرح أسئلة جذريّة حولها، أسئلة نقدية ترمي إلى النباش في مفاهيم أساسية أنتجت الفلسفة السياسيّة: الدولة والعقد الاجتماعي والعدل والإنصاف.

تثبت التجربة الإنسانيّة أنّه عبر كلّ تاريخ البشريّة، كانت هناك دوماً مفارقة بين ما يفكر فيه الفيلسوف ويقترحه، من قيم أخلاقيّة أو سياسيّة في موضوع السياسة والعدالة والأخلاق، وهي دوماً قيم جيّدة منسجمة مع العصر الذي قيلت فيه، وبين ما يحصل في مستوى الواقع المعيش؛ أي ما ينتجه البشر في الاجتماع البشري من سلوك وممارسات وأفكار واعتقادات، تبقى من مستوى الآراء العامّة (Doxa). فالآراء العامّة لا ترقى إلى مستوى الإدراك العلمي أو الفلسفي. إنّها مفارقة الفكر الذي يرقى إلى مستوى المفهوم، مقابل الرأي العامّي المأسور في الانطباعات، وكلّ المجتمعات تعرف مثل هذه المفارقة بدرجات متفاوتة. وهذه الخاصية ظلّت ملازمة لها منذ العصور القديمة إلى عصرنا الراهن.

ابتكر الإغريق مفهوم الديمقراطية منذ عصر الدولة المدينة (Cité/ Polis)، غير أنّ هذا لم يمنع المجتمع الإغريقي من ممارسة الإقصاء والتمييز بين فئات المجتمع، وبذلك انقسم المجتمع إلى مواطنين ومهمّشين: النساء والعيبد. بطبيعة الحال كانت الأغورا (Agora) مسرحاً لتجمّع المواطنين بقصد التداول في الشؤون العامّة، لكن الأمر في النهاية كان يؤوّل إلى النخبة (قضاة ومشرعين وسياسيين... إلخ) التي كانت تشرّع وتنفيذ السياسة العامّة للدولة المدينة. فتحوّلت الأمور تدريجياً نحو الدولة على نموذج دولة روما، حيث تشكّلت ثنائية العامّة والنخبة السياسيّة الحاكمة.

كان ماكيافلي متميّزاً حقاً في كتابه «الأمير»، لأنّه تعرّض تحديداً لهذه المفارقة. ونفهم هذا الأمر حينما نرى وصفه وتشخيصه للشعب، فهو، كما نعتقد، أوّل من استعمل كلمة (Popolo)، فتشخيصه للشعب كان تشخيصاً قاسياً وواقعياً في الوقت نفسه، فهو يجعله أحد الأطراف الثلاثة المكوّنة للسلطة: الأمير والجيش والشعب. يقول واصفاً الشعب: «فالواحد من العامّة رحيم والآخر طمّاع، والواحد مطبوع بالقسوة والآخر بالحلم، والواحد لا إيمان له والآخر ملتزم بشرف الكلمة، والواحد مخنث بينما الآخر خشن، والواحد صارم وشجاع، والواحد مبتهج والآخر مغرور، والواحد فاجر والآخر ورع، والواحد صريح والآخر ماهر، والواحد متمنّع والآخر سهل،

\* أكاديمي من المغرب

والواحد خطير والآخر لطيف، والواحد متدين والآخر شكّاك<sup>1</sup>، فعلى الأمير أن يتفادى بعناية كل الأشياء التي قد تجعله مكروهاً ومحتقراً<sup>2</sup>، كما عليه ألا يكون طيباً، وأن يستعمل ذلك جيداً أو العكس بحسب الضرورة<sup>3</sup>. ولأنّ الشعب على هذا النحو من التنافر، فإنّ «على الأمير التصرف كحيوان، فيكون أحياناً ثعلباً وأحياناً أخرى أسداً»<sup>4</sup>؛ لكي يستطيع لجم وضبط الشعب من حيث تنوّعه وتنافره، فالشعب هو هذا الكمّ من البشر، المغرق في التعدّد والتنوّع والتميّز، على مستوى الأخلاق والإدراك والنزوع الغريزي والمستوى الثقافي، تنوّع وتعدّد إلى حدّ التناقض الصارخ. تلك هي خاصية المجتمعات التي تنقسم حتماً إلى عامّة متنوّعة ومتنافرة، وخاصّة تتميز بالقدرة على القيادة والحكم ومختلف السلط المرتبطة بهما.

لم يكن من الممكن لماكيافلي أن يتحدّث عن الديمقراطية، فالمجتمع الإيطالي كان بصدد الخروج من عصور الظلام، ولم يكن بعد مهياً للسلوك العقلاي، لذلك كان يتحدّث عن نظرية تربط بشكل متلازم بين الأمير كعالم متمكّن من علم السياسة، أي علم تدبير القوى الاجتماعيّة، والشعب كمصدر للقوة العفوية اللامحدودة، والجيش كمصدر للقوة المنظّمة إدارياً وعلمياً. وحينما لا يكون الأمير الحاكم متمكّناً من علم السياسة، بوصفه فنّاً في تدبير القوى المتصاعدة والصادرة عن قوّة الشعب العفوية والمتضاربة، والقوّة الضاربة للجيش، فإنّه لا يمكن أن ينجح في بقاء الدولة وقوّتها وهيبتها، فسيادة الشعب الفوضوية تعني «الشعبوية» التي لا يستقيم معها أيّ نظام، مهما كانت توجهاته الأخلاقية والسياسية.

كلمة «الشعب» هلامية وغامضة، وهي لا تعني أيّ شيء بالتحديد، وهذا من الأسباب التي دفعت مفكّري الأنوار إلى الحديث عن المواطن وليس الشعب، وهي الأسباب نفسها التي دفعت ميشيل فوكو للحديث عن السكّان (Population) وليس الشعب، وذلك في أعماله حول «البيو-سياسة (Bio-politique) والبيو-سلطة (Bio-pouvoir).

وما كان لماكيافلي أن يبتكر مفهوم (Virtù)<sup>5</sup> و (Fortuna)<sup>6</sup> لولا إدراكه العميق لما تمثله هذه الكتلة الاجتماعيّة من البشر، من تنافر وتميّز وتعدّد في الخاصيّات النفسية والثقافية، ونزوع متضارب للقوى الصادرة عنها. ولم يكن نيتشه ألطف منه في حديثه عن الشعب، يقول: «أمّا غير الحكماء، أي العامّة، فهي أشبه بالنهر الذي يسبح عليه القارب، وفي القارب تجلس تقويّاتكم، وقد ازدادت وتنكرت. إنكم أنتم، يا أعظم الحكماء، الذين أجلستم هؤلاء الضيوف في القارب، وأضيفتم عليهم زيتهم وأسماءهم الجليلة (...). فليس في النهر يكمن الخطر، وليس فيه نهاية خيركم وشركم يا أعظم الحكماء، وإنّها في تلك الإرادة ذاتها، إرادة القوّة، إرادة الحياة»<sup>7</sup>، فعامّة الناس عند نيتشه هي مثل النهر الجارف بقوّة العشوائية، وعلى قوّة يضع المثقفون والسياسيون قيمهم، لفائدة مصالحهم المتكررة في شعارات وخطابات منافقة خادعة، خدمة لإرادتهم الخاصة. فالشعب تيار قوي وقوّة عمياء مدمرة وخلاقة، لكنّها توجّه بشعارات جوفاء. ومن

1 - Machiavel N: «Le Prince, et d'autres textes» Jean-Marie Tremblay, (Bibliothèque) Paul Émile Boulet, l'Université/Québec-Chicoutimi

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), p 62.

2 - Ibid., p 72.

3 - Ibid., pp 71- 85.

4 - Ibid., p 70.

5 - كلمة Virtù لا تعني عند ماكيافلي الفضيلة بالمعنى الحرفي للكلمة، بل تعني فنّ ممارسة العنف والمرونة في الوقت نفسه بحسب الحاجة إلى ضبط الحكم وتفادي الفتنة التي كانت الموضوع الأهم لديه.

6 - يقصد ماكيافلي بمبدأ Fortuna الاستشعار الدائم للأمير بالوضع الملائم لممارسة السلطة وفرض سيادة الدولة، حيث ينبغي استغلال الفرصة كلما أتاحت. فالشعب قوّة هائلة ينبغي تتبعها والإمساك بها وتسخيرها لفائدة قوّة الدولة.

7- Nietzsche F: «Ainsi parlait Zarathoustra» Trad. Marthe ROBERT, 10 - 18, France, 1985, pp 106 - 109.

ثمة، إنَّ العامَّة تبقى بآرائها المتذبذبة فريسة لصنَّاع القيم وأصحاب الإرادة الجامحة. وهي إرادة سياسية سواء اتخذت شكل اللاهوت أو الأعراف أو العقائد.

غير أنَّ مصطلح الشعب هو نفسه شعبي، أي من صنف الآراء العامَّة (Doxa)، ولا يفني بآية وظيفة محدَّدة المعنى، وهو غير قابل للقياس. حتى الماركسيَّة نفسها لم تزد إلا غموضاً في المصطلح، حينما جاءت بمفهوم الطبقة بدل كلمة الشعب.

ما هو الشعب؟ إنَّه كلُّ كتلة البشر الموجودة والمتعاشرة في فضاء اجتماعي وسياسي. ولما كان الناس ليسوا سواسية في المستوى الثقافي والإدراكي، فإنَّ هذه الكتلة البشريَّة تظلُّ دوماً كما وصفها ماكيافلي: (Fortuna)؛ أي تلك القوَّة غير المحتملة (imprévisible) والفجائية وغير القارَّة وغير المتجانسة (incohérente)، فما يجمع البشر هو علاقات القوَّة (rapports de force). وبما أنَّ الشعب هو هذا التعدُّد المتنافر والمتعارض، فإنَّ قراراته ستكون أيضاً متعدِّدة ومتعارضة، ولذا فإنَّ الشعبويَّة تعني كلُّ ما هو عشوائي وغير عقلائي.

ينبغي علينا بالأحرى أن نأخذ بجديَّة أكبر أعمال توماس هوبز وجان جاك روسو، فكلاهما ذهب إلى نوع من التشريح النفسي التاريخي للبشر، انطلاقاً ممَّا سمَّياه «الطبيعة الإنسانيَّة» (Nature humaine). والحال أنَّ وصفها لا يختلف كثيراً عن وصف ماكيافلي، لكنَّها أكثر دقة وعقلائيَّة. وطموح كلِّ منهما كان جديراً بالتقدير: تنظيم هؤلاء البشر في فضاء الدولة ضمن عقد اجتماعي<sup>8</sup>، يمكن الجميع من العيش الآمن والعاقل. وعلى الرغم من كلِّ هذه الاجتهادات الرائعة التي قدَّمتها هوبز وروسو ومونتسكيو وديدرو وغيرهم، فإنَّ البشر والكتل الاجتماعيَّة، لم تستطع أن تبني مجتمعات متماسكة ومستقرَّة وعادلة. بطبيعة الحال كان مفكرو الأنوار يعملون جاهدين من أجل التأميل لحياة اجتماعيَّة مدنيَّة مؤسَّسة على العقل والقوانين، تهدف للمصلحة العامَّة، ومهما اختلفوا في الصيغ والتعبير، فإنَّ الأهداف المشتركة تظلُّ هي بناء مجتمعات تحكمها المؤسَّسات والضوابط العقلائيَّة.

في مقالته المعنونة بـ «ما الأنوار»<sup>9</sup> يتحدَّث كانط تحديداً في موضوع العامَّة والعقل، هذه العلاقة الإشكاليَّة التي ظلَّت مستعصية على فكر الأنوار. فكانت الذي كان في الوقت نفسه معجباً وناقداً للثورة الفرنسيَّة، لم يكن ليسلم بسهولة بقيمة متعالية لهذه الثورة، دون إعمال العقل فيها ونقدها. ولذلك كتب هذا المقال الذي يتَّسم بدقته المعهودة في تشخيص الظاهرة وإخضاعها للنقد العقلي. وقد بدأ مقاله المذكور قائلاً: «بالنسبة إلى الإنسان، الأنوار هي الخروج من وضع الأقلية التي لا تتوقف إلا عليه. الأقلية<sup>10</sup> (minorité) هي عدم القدرة

8 - تقول نظريَّة العقد الاجتماعي: «أسمح لهذا الشخص أو هذا الجمع من الناس، وأتنازل عن حقي في حكم نفسي لهذا الشخص، أو لهذا الجمع من الأشخاص، بشرط أن تنازل عن حقل، وتسمح بكلِّ الأفعال بالطريقة نفسها. هذا يجعل تعدُّد الوحدة في شخص واحد يُسمَّى الجمهوريَّة REPUBLIQUE وهي تعني باللاتينيَّة :CIVITAS

MACHIAVEL Nicolas: «Le Prince, et d'autres textes» p. 62, Jean-Marie Tremblay, (Bibliothèque) Paul Émile Boulet, l'Université/Québec-Chicoutimi.

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

9 - Kant E.: «Qu'est-ce que les Lumières?» Traduction Jean Mondot, Publications de l'Université de Saint Etienne. L'article de Kant, dont nous donnons ici la version allemande parut dans la Berlinische Monatsschrift de décembre 1784. En novembre 1784, Kant avait déjà fait paraître dans la revue: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Jusqu'en 1789 il y fera encore paraître cinq articles, trois en 1785 et deux en 1786 dont : Mutma, Elieher Anfang der Menschengeschichte en janvier et Was hei/zt sieh im Denken orientieren?

10 - يستعمل كانط مصطلحي الأغلبية والأقلية Minorité, Majorité بالمعنى السياسي، فهو يتحدث عن الثورة الفرنسيَّة ويعرض موقفه السياسي منها، فنحن هنا بصدد كانط السياسي وليس كانط المنشغل بحدود العقل والمعرفة. والاستعمال نفسه نجده عند دولوز في مقالنا هذا كما هو معروض في الفقرات التالية.

على استعمال الفهم (entendement) دون وصاية الآخر. فإليه وحده تعود منزلة الأقلية هذه، فالعامة لا تتصرف وفق الفهم، وإنما تتصرف بناء على عدم العزم والشجاعة اللازمة، لاستعمال الفهم دون وصاية الآخر... «كن شجاعاً باستخدام فهمك الخاص بك: تلك إذن هي عملة الأنوار»، فالأنوار هي قدرة الفرد والعامة على التصرف بناء على الاستعمال الحر للفهم، وليس التصرف بناء على ما يريده الآخر، الذي تمنح له سلطة الوصاية. فحينما يفكر كل فرد وكل جماعة انطلاقاً من إعمالها لقدرتها في الفهم والعقل، فإن ذلك يعني دخول البشر إلى حالة الأنوار. وبذلك تنتفي الشعبوية كظاهرة اجتماعية سلبية، تولد الاستبداد والطغيان، فالشعبوية هي النقيض للأنوار.

ينتقد كانط العامة ويصفها بالكسل والجنون: «إذا كان لدي كتاب يضمن الفهم لي، أو مرجع روحي يضمن الوعي لي، أو طبيب يقرّر في نظام صحي الغذائية... إلخ، فلا حاجة لي في بذل مجهود شخصي لنفسي. فلست مضطراً للتفكير، إذا كان عليّ فقط الأداء، فالآخرون سيتكفلون بي في هذه المهمة المملة. يعتبر الجزء الكبير من الإنسانية الخطوة المنجزة للوصول إلى الأغلبية<sup>11</sup> (majorité) كمسألة ليست فحسب شاقة، بل كمسألة خطيرة. وعلى هذا يعتمد الأوصياء الذين يملكون الطيوبة القصوى في استخدام وصايتهم العليا»، فبهذه الطريقة تساهم العامة في انبثاق وظهور الأوصياء في صور متعددة: الاستبداد، الطغيان... إلخ، فالعامة مسئولة عن وضعها هذا في الأقلية، أي أنهم يعطلون قدرتهم الشخصية على الفهم والعقل: «إذن فقد أصبح من الصعب على كل إنسان، إذا أخذ على حدة، أن يتحرّر من هذه الأقلية التي أصبحت طبيعته الثانية. فقد ارتبط بها وأصبح غير قادر على استخدام قدرته الخاصة في الفهم».

وفي المقابل، فهم «قلة أولئك الذين توفقوا في استخدامهم بنفسهم لفكرهم وتحرّروا من هذه الأقلية بامتلاك مسار آمن»، وهؤلاء يصبحون في منزلة الأغلبية، أي أولئك الذين يقرّرون في مصائر الناس. بحسب كانط: «سيوجد دوماً بعض البشر الذين يفكرون بأنفسهم، بما في ذلك الأوصياء الرسميون للأغلبية الكبرى، والذين برفضهم وضع الأقلية سينشرون روح التقدير العقلاني... وحافر كل فرد للتفكير بنفسه». تلك هي المجموعة القائدة سياسياً والوصية على عموم الناس، ومن هنا تولد العامة الموسومة بالشعبوية. أمّا القادة، فهم الذين يصنعون القيم وقواعد السلطة، فيسمونها في عصرنا هذا الديمقراطية.

فالأنوار التي يتحدث عنها كانط: «لا تتطلب إلا الحرية... أي الاستخدام العمومي للعقل في كل المجالات»، لكن هل هذا ممكن ضمن السياق نفسه الذي يشخصه كانط؟ الأقلية إذاً هي هذه الكتلة الضخمة من العامة التي تصنع الحاكم ومن معه، أيّاً كان شكل النظام: ديكتاتورية أو ملكية أو بلوتوقراطية (Ploutocratie) أو ديمقراطية. في هذا المجتمع المجزأ كما وصفه كانط: «يقول الوصي: لا تفكروا، بل اعملوا! ويقول مستشار المالية: لا تفكروا، لكن أدوا الضرائب! ويقول الراهب: لا تفكروا، بل آمنوا!... يستفيد الراهب من حرّيته اللامحدودة في استخدام عقله الخاص من أجل الحديث باسم الكل... و«هذه الأقلية التي تحدث عنها، فضلاً عن كونها الأكثر إضراراً، هي أيضاً الأكثر مساساً بالشرف»، ومن ثمّة انحراف السلطة عن قيم الواجب والعدل، كما يتصوّره ويفترضه العقل والفهم، فيظل الأمر الضمني لدى هذه السلطة المشكلة في هذا المسار، هو «ما لا تستطيع الدولة الحرّة قوله: استخدموا عقلكم كما تشاؤون وفي كل شيء تريدون، لكن أطيعوا!» لذلك يرى كانط أنّ التربية واكتساح مجال العقل هما السبيل لانتفاء حالة الأقلية، وانبثاق حالة الأغلبية المعمّمة، حينما يصبح الكل الاجتماعي قادراً على إعمال العقل في شؤونه السياسية، وبذلك تنتفي حالة الشعبوية.

يتميز الإنسان، بحسب هيجل، مقارنة مع الحيوان، بكونه يمتلك خاصية العقل والوعي. غير أنّ الوعي درجات: الوعي الحسي، الوعي بالموضوع، الوعي بالذات، ثمّ العقل كدرجة عليا للوعي. في هذا المسار من الوعي، يبدأ الإنسان بالوعي بوجوده ضمن الأشياء ويحس باختلافها عنه. ثمّ ينسج الإنسان علاقة مع الأشياء باعتبارها واقعا موضوعياً في مقابل ذاته. فهذا هو الوعي الحسي. غير أنّ

11 - تحت سلطة الدولة، تكون الأقلية الحاكمة هي الأغلبية السياسية لكونها هي من يقرر في حياة الكل الاجتماعي، وتكون الأغلبية من العامة هي الأقلية السياسية

لكونها تخضع لسلطة الدولة.

الإنسان، وهو يدرك اختلاف الموضوع عنه، يرغب في امتلاكه والصراع معه. فلا يتوقف إلا بعد أن يتغلب عليه ويحوّله أو يدمره، فتلك علاقته الجدلية بالعالم الموضوعي، فيحقق بذلك الوعي الموضوعي. غير أن الإنسان وهو محكوم بالرغبة، بوصفها ماهية محرّكة وملازمة له، يتوجّه إلى مستوى أقصى حينما يرغب في رغبة الآخر من نوعه (الإنسان). إنّها حرب لها قيمة نوعية بالنسبة إليه، ففي هذه الحرب، التي موضوعها رغبة الآخر، يكون عليه إما أن يستسلم، فيقع في منزلة العبد، أو يتصر، فيحقق منزلة السيد. في انتصاره على الآخر لكونه يرغب في قيمة معنوية روحية، يدرك الإنسان نفسه بوصفه «أنا»، وذلك هو الوعي بالذات.

لا يستطيع الإنسان أن يبلغ منزلة الإدراك كونه «أنا»، إلا بانتصاره على ذات أخرى غير الأشياء الطبيعية. لذلك الإنسان محكوم بهذه العلاقة الحربية، لكي يحقق وعيه بذاته، ويأخذ مكانة السيد. غير أن الإنسان لا يذهب في هذه الحرب إلى حدّ تدمير الآخر وقتله، لأنّه محتاج إلى بقاءه لكي يحقق له الاعتراف بسيادته. ولذلك فإنّ تاريخ الإنسانية محكوم بجدلية السيد والعبد. داخل هذه الجدلية تتحقق علاقة الناس بعضهم ببعض في الاجتماع البشري؛ حيث هناك طرفان: طرف السيد وطرف العبد، ومن ثمّ إنّ ما نسميه اليوم الديمقراطية والعقد الاجتماعي ليس سوى الحركة الخفية للتاريخ العام، ومن خلال هذه الحركة الشاملة يتشكّل الكلي على أنقاض الذاتي: الدولة.

فالدولة هي المرحلة التي تتحقق فيها الذات الحرة (الفرد)، بمصالحة تامة بين الذاتي والموضوعي. لا مجال هنا، مع هيجل، إلا للحدث عن المجرى العام للعقل، الذي يتجاوز الأفراد في فرديتهم إلى الكلي الشامل: «إنّ العقل يحكم التاريخ». وهذا يعني أنّ الدولة إبداع حتمي للعقل. وفي هذا العقل يتواطأ الفردي الذاتي مع الكلي الموضوعي. وبهذا لا يخرج هيجل في النهاية عن بنية القواعد نفسها التي شكّلت فكر الحدائث عن الإنسان والدولة والسلطة.

في هذه الجدلية، ينتهي هيجل إلى القول: «وبعبارة أخرى، إنّ الإنسان في حالة نشأته لا يكون إنساناً وكفى. إنّه دائماً وبالضرورة إمّا عبد وإمّا سيد. إذا كان الواقع البشري لا يمكن أن يتكوّن إلا كواقع اجتماعي، فإنّ المجتمع لا يكون بشرياً... إلا شريطة أن يستلزم عنصراً للسيادة وآخر للعبودية، ويقتضي وجوداً يتمتع باستقلال ذاتي وآخر يتوقف عليه ويخضع له»<sup>12</sup>؛ أي أنّ الاجتماع البشري محكوم بالانشطار إلى جزأين: جزء تابع ومسيطر عليه وخاضع، وجزء سيد وحاكم ومسيطر؛ ومن ثم، أيّاً كان شكل الدولة والسلطة، هناك أغلبية محكومة وأقلية حاكمة، وهذه الحالة في المجتمعات التي نسميها ونصفها بالديمقراطية، هي حالة ما نسميه الشعب، الذي لا يرقى إلى مستوى العقل الواعي لذاته، وحالة القادة الحاكمين الذين هم أيضاً لا يحققون ذواتهم إلا بقدر ما يحققون غاية التاريخ. وبهذا الشكل، فإنّ نظرة هيجل لما يُسمّى الشعب لا تقلّ انتقاصاً ممّا عرف لدى السابقين: ما كيا في وهوبز وكانط... إلخ.

يتحدّث نيتشه بانتقاد مدهش عن طبيعة الاستغلال والسيطرة داخل المجتمع، بوصفها خاصية ملازمة للإنسان، وهو في هذا لا يختلف عن فلاسفة الأنوار أو فلسفة هيجل التي تتحدّث عن جدلية العبد والسيد، فيقول: «ليس الاستغلال فعلاً لمجتمع فاسد وغير كامل أو بدائي؛ إنّه ملازم لطبيعة نفسها للحياة، إنّها الوظيفة العضوية الأساسية، ونتاج إرادة القوّة بالمعنى الدقيق للكلمة، التي هي إرادة الحياة نفسها. وإذا افترضنا أنّ هذه نظرية جديدة، فإنّها في الواقع، المحرك الأساسي لكلّ التاريخ، فلتكن لدينا المروءة الصادقة للاعتراف بذلك»<sup>13</sup>. لكنّه لا يقصد بذلك شرعنة هذه العلاقة، إنّما هو يصف حالة الاجتماع البشري، ويضعه للتأمل والنقد، فهو لا يصلح بين المسيطر والمسيطر عليه في علاقة أنطولوجية تتحقق عبر التاريخ الشامل، كما هو الحال مع هيجل؛ بل يضع الإنسان أمام نفسه في تساؤل جذري: ما السياسة؟ وما الأخلاق؟ وما الدولة؟ وما الشعب؟

12 - Alexandre Kojève: «Introduction à la lecture de Hegel» Gallimard, Paris, 1947, pp 11 - 16

13 - Nietzsche F: «Par-delà le bien et le mal» § 259, trad. G. Bianquis, UGE, 10 / 18, 1970.

في مجال الديمقراطية ليس هناك فقط كتلة من البشر تصوّت لمنح الشرعية، ونخبة سياسية مرشحة للسلطة، هناك أيضاً الوسائل التي تستعمل للتأثير على اختيارات البشر، وهي وسائل رهيبية ومؤثرة بشكل مذهل.

على عكس هيجل، لا يرى نيتشه في الدولة تصالفاً يحققه العقل عبر التاريخ، بل هي أحد الأصنام الضخمة التي ابتكرها الإنسان، يقول: «هناك في جهة ما أيضاً شعوب وقطعان<sup>14</sup>، لكن هذا لا يوجد عندنا: عندنا نحن هناك الدول. الدولة؟ ماذا عساها تكون هذه؟ حسناً! افتحوا الأذان، سأحدث لكم عن موت الشعوب... الدولة هي الوحش الأكثر برودة من بين جميع الوحوش الباردة: إنَّها تكذب بدم بارد، وها هو الكذب يزحف من فمها: «أنا الدولة، أنا الشعب»... إنَّه كذب! لقد كانوا خلاقين هؤلاء الذين يخلقون

الشعوب»، أي هؤلاء الذين تسميهم العامة القادة السياسيين، «إنَّهم مدمرون، هؤلاء الذين يضعون الفخاخ أمام السواد الأعظم، ويسمّون هذا بالدولة» التي «تعبى دعاة الموت!... لقد ابتكرت الدولة من أجل أولئك التافهين! انظروا إذن كيف تجذب هؤلاء التافهين! وكيف تقيدهم، وكيف تجترهم مراراً وتكراراً». العامة والساسة، أي جدلية السيطرة والتدمير للبشرية. فالخطاب الضمني للدولة هو: «ليس من شيء في هذه الأرض أعظم مني: أنا الإصبع الأمر للإله»، وبالتالي أنا الأمر والنهي، وأنا من يسنّ الواجب والحق.

لقد كان هذا الصنم الجديد دوماً يريد أن يحيط نفسه بالأبطال والرجال النبلاء! أولئك الأوصياء الذين تصنعهم وتضعهم العامة في رأس هرم المجتمع، لكي يقرروا في حياتها، فعلى هؤلاء أن «يلعبوا دور الطعم للتافهين! نعم، إنَّه ابتكار لصومعة جهنمية من أجل سباق نحو الموت مدوية في لباس الشرف المقدس! إنَّه ابتكار الموت للسواد الأعظم»، موت يتباهى بأن يكون هو الحياة... الدولة حيث الانتحار البطيء للجميع يُسمّى «الحياة». لقد تواطأ «الشعب» مع «النخبة السياسية» في تزوير الحياة وقلب الحقائق، فأصبح الموت هو الحياة، وأصبحت القوة ضعفاً، وأصبحت الرذيلة فضيلة: «انظروا إذن إلى هؤلاء التافهين، إنَّهم يسرقون أعمال المبتكرين وكنوز الحكماء، ويسمّون سرقتهم حضارة، وكل شيء عندهم يغدو بالنسبة إليهم مرضاً وانحرافاً! إرادة الساسة في السيطرة والهيمنة وتدمير الحياة، تحوّلهم إلى عصابة للتحكّم والقتال: «انظروا إليهم وهم يتسلقون... يريدون كلهم التقرّب من العرش: إنَّه جنونهم، كما لو أنّ السعادة موجودة فوق العرش! في الغالب، الوحل هو الموجود فوق العرش، وفي الغالب أيضاً، يوجد العرش في الوحل». وتتبع مسار هؤلاء يبيّن انحطاط الإنسان، عامة ونخبة.

من المسؤول عن هذا الابتكار البشع؟ «الشعب» والنخبة على السواء. إنَّه بحسب نيتشه تواطؤ بين العامة والساسة على تثبيت دعائم الانحطاط: الدولة والآلهة، وكل الأصنام المرتبطة بها ممّا نسجت النخبة، وأمنت به العامة إيمان العجائز. وحينها يصف نيتشه نفسه بكونه أوّل عالم نفس، فلأنَّه يعدّ هذا الانحطاط مرضاً أصاب به الغربيون، وخصوصاً الألمان، أنفسهم، فهم في حاجة إلى الصحة النفسية. فالشعبوية هي حالة انحطاط، بها تتأسس أنظمة الحكم لفائدة نخبة منحطة، مسكونة بإرادة القوة في تزوير الحياة، وستحمل هذه الأنظمة أسماء جلييلة: الديمقراطية والعدالة والمساواة... إلخ.

أمّا ماركس، فقد وقف موقفاً مخالفاً، من جهة ضد هيجل، ومن جهة أخرى ضد أصحاب نظريات العقد الاجتماعي (هوبز وروسو وغيرهما). فقد رفض نظرية هيجل في الدولة، باعتبارها غاية عقلية تتحقق عبر التاريخ، خارج الحياة الواقعية الطبيعية للناس الواقعيين والملموسين. فليس لعالم الأفكار وجود خارج الحياة المادية، التي يصنعها الناس بعلاقتهم المادية مع العالم الطبيعي والمادي. وهذه العلاقة المادية هي المصدر الذي تتشكّل فيه الأفكار والتمثيلات والثقافة... إلخ. إنَّها نتاج الحياة البشرية العملية والفكرية، وهم يخوضون حياتهم الواقعية؛ وبالتالي إنَّ ما يتحدث عنه هيجل هو عالم من الوهم، يؤدّي إلى الفهم الواهم للدولة والقانون وحياة الناس السياسية.

14- Nietzsche F: «Ainsi parlait Zarathoustra» Trad. Marthe ROBERT, 1018-, France, 1985, pp 46 - 48.

ثم إنَّ للأفكار أيضاً تاريخاً مرتبطاً بتاريخ البشر الطبيعيين، ومن هنا أهمية المادية التاريخية، التي تبين كيف تطوّرت الحياة الاجتماعية في مستوى الأفكار والنظريات، وكيف تطوّر الشكل الطبقي الاجتماعي للبشر. لذلك يقول ماركس: إنَّه لا وجود إلا لعلم واحد هو علم التاريخ، وهو يقصد بذلك نقد علم المنطق وفلسفة التاريخ وفلسفة الرّوح كما فهمها هيغل، الذي جعل الحياة الاجتماعية المادية والسياسية نتاجاً لعالم الأفكار وهي تتطوّر طبقاً لمنطق داخلي للفكر. ومن ثمة ذهب ماركس إلى القول بعكس ذلك تماماً؛ حينما رأى أنَّ أفكار الناس وحياة المجتمعات الثقافية والسياسية إنّما هي نتيجة وثمره لتطوّر الحياة المادية للبشر التي تتميز بالصراع. فالدولة نتاج للصراع وهي موجودة بفعله، ولولا الصراع، لما نشأت الدولة ولا المجتمعات.

من ناحية أخرى لم يُعر ماركس نظريات العقد الاجتماعي أيّ اهتمام، فقد عدّها الوسيلة التي تؤدّي إلى تأجيل وتخفيف الصراع الطبقي؛ بل إنّها عرقلة أمام تطوّر المجتمعات البشرية، لكونها تهدف إلى إقامة نظام يكرّس الاستعباد والاستغلال. ذلك أنَّ العقد الاجتماعي وتشريع القوانين والضوابط القضائية، وتأسيس الإدارات وتنظيم الجيش والسجن، إنّما يخلق وضعاً يسمح بالاستغلال، ويبرّره باسم الدولة والقانون. فتصبح الدولة هي الأداة القمعية التي تبرّر الاستغلال الطبقي عبر العنف والقوة.

يرى ماركس أنَّ العنف والسيطرة هما ماهية الدولة وأساسها؛ وهو يتشبّه بهذا لكي يبيّن حتمية العنف الثوري، الذي يمكن المضطهدين والمستغلين من انتزاع الدولة وسلطتها من الطبقة المسيطرة، لفائدة الطبقة التي يراها ماركس المؤهلة تاريخياً لإنقاذ البشر، ليس فحسب من الدولة، بل من كلّ شكل من أشكال الاستعباد والاستغلال. ولذلك نرى أنَّ لينين، في كتابه «الدولة والثورة»، قد مشى على النهج نفسه، وأكدّه كضرورة حتمية، وقد ألّف هذا الكتاب داخل النقاش الذي كان يدور في روسيا قبيل الثورة البلشفية، حيث كان ما سواه لينين المثقفين البرجوازيين يعملون على تفريغ الماركسية من روحها الثورية.

شهدت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بروز طبقة البروليتاريا نتيجة للتطوّر الاجتماعي، حيث تصاعد نموّ الصناعة، وأصبح المجتمع متميزاً بمواجهة بين طبقتين: البرجوازية والبروليتاريا، بالإضافة إلى طبقات تتأرجح بين الطبقتين، كالبرجوازية الصغرى من جهة، وأشباه البروليتاريا من جهة ثانية؛ وهذا عند لينين يقسم المجتمع إلى قسمين: المسيطرين المالكين لجهاز الدولة، والمسيطر عليهم الخاضعين للاستغلال الطبقي. ولما كانت البروليتاريا أحد الأقطاب الأساسية في المجتمع الطبقي، فإنّها هي القادرة على إنجاز الثورة، وتحرير كلّ المستغلين المسيطر عليهم، وتحقيق العدل الاجتماعي والمساواة.

وهذا تعارض الماركسية النظرية الديمقراطية، وتعدّها وسيلة مآكرة لإعادة هيمنة طبقة الحكّام الجدد: الطبقة البرجوازية. ومن ثم إنّها لا تؤمن بالديمقراطية، وتعدّها عرقلة في تحرّر الإنسانية. وحينما يتعلّق الأمر بما يُسمّى «الشعب»، فإنّه، في نظرها، قد حقق ذاته وانتصاره من خلال البروليتاريا. لقد تمّ نحو «الشعب» جذرياً، بل إنّ أيّ حديث عنه إنّما هو من باب «الشعبوية» التي تصب، في نظر الماركسية، في مصلحة البرجوازية. بعبارة أخرى، القول بالشعب هو نفسه ثورة مضادة للثورة الحقيقية، والقول بالديمقراطية هو أيضاً شعبوية. تحتاج البروليتاريا، بحسب لينين، إلى سلطة الدولة، وإلى تنظيم ممرّكز للقوة، ولتنظيم العنف، سواء لقمع مقاومة المستغلين أم لتوجيه الكتلة الضخمة من السكّان (الفلاحين والبرجوازية الصغرى وأشباه البروليتاريا) نحو إقامة الاقتصاد الاشتراكي<sup>15</sup>. ذلك أنّه بتربية حزب الطبقة العاملة، من طرف المثقفين الثوريين في الحزب الشيوعي، تربّي الماركسية طليعة البروليتاريا القادرة على تملك السلطة وتوجيه الشعب نحو الاشتراكية، حيث تكون البروليتاريا الرائد والقائد لكلّ العمّال والمستغلين من أجل تنظيم حياتهم الاجتماعية. وبهذا تلتفت النظرية الماركسية اللينينية على العمّامة من السكّان، لكي تضع النخبة المثقفة على رأس هرم الدولة والسلطة! والحالة هذه، فإنّ المثقف طرف في السلطة، وفاعل سياسي مؤثر في الاجتماع البشري. لقد خرجت النظرية الماركسية بهذا من الفلسفة السياسية إلى المذهب السياسية.

15 - Lénine V: «l'Etat et la révolution» Pékin, p35.

اتجهت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت إلى القول والإلحاح على حتمية وقوع الكارثة، كما يدل على ذلك تفكير روادها، وما ورد في كتاباتهم من خلال الحديث والربط المأساوي بين السيطرة والسياسة، التي انتهى إليها فكر الحدائثة. تنطوي نظرية السيطرة الحتمية لدى النظرية النقدية على عدة مستويات: مستوى سيطرة الإنسان على الطبيعة الذي يفتح الطريق أمام نقد العقل، وفي هذا المستوى ينظر إلى العالم بوصفه فريسة، بما أن الإنسان في صراعه مع الطبيعة، ومحاولته التغلب عليها، يحول العقل إلى أداة لتدمير الطبيعة، ويظل الإنسان أسير هذه الحلقة المفرغة، دون القدرة على النظر فيها والتفكير في مخاطرها. يقول هوركايمر (Horkheimer): «إن إخضاع الطبيعة سيقود تراجعاً نحو إخضاع الإنسان والعكس بالعكس، وذلك بشكل دائم، إلى درجة أن الإنسان لن يفهم عقله الخاص، والصورورة الأساس التي عبرها خلق، وسيستمر في خلق العداة بينهما، والذي بلغ حد الانهيار»، شاملاً بذلك مجال الاقتصاد والسيطرة والسياسة.

خصّص كلٌّ من ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو (Theodor Adorno) كتاب «ديالكتيك العقل»<sup>16</sup>، وجعلا منه مدخلاً وعنواناً لمدرسة فرانكفورت. يقول في مدخله: «ما اقترحنا القيام به ليس أقل من محاولة فهم، لماذا بدل أن تلتزم الإنسانية بالشروط الإنسانية الحقيقية، انزلت نحو شكل جديد من الوحشية؟»<sup>17</sup> يبدو هنا أن المسألة الأساس لدى هؤلاء هي مسألة العقل وتراجع الإنسان الحضاري والأخلاقي، بل والوجودي أيضاً. يقول: «نلاحظ في هذا الانهيار الحالي للحضارة البرجوازية، ليس فقط النشاط العلمي، بل المعنى نفسه للعلم الذي أصبح إشكالياً. إن ما يتغنى به نفاقاً فاشيو الحديدي<sup>18</sup>، وما يضعه بسداجة الخبراء الطيعون عملياً، هو التدمير المتعاظم للعقل»<sup>19</sup>. نرى هنا منذ البداية ربطاً محكمًا بين السياسة وفلسفة التاريخ، حيث البحث في تاريخ هذا العقل الذي لم ينتج سوى الدمار والمأساة، بدأ من الإنسان الإغريقي الذي أنتج الأسطورة، إلى الإنسان المعاصر الذي أنتج العقل المسيطر.

يقول أدورنو: «ما إن يتعد الإنسان عن الوعي بأنه هو أيضاً طبيعة، فإن كل الأهداف التي من أجلها يحافظ على حياته... تتحول اختزالاً إلى العدم». يرى هوركايمر أن «الأشكال الاجتماعية التي نعرف كانت دوماً منظمة على النحو الذي تستطيع فيه الأغلبية فقط الاستمتاع بثقافة اللحظة العابرة، في حين أن هذه الأغلبية الساحقة من الجماهير كانت مكرهة على الاستمرار في العيش على نكران غرائزها. إن الشكل المفروض للمجتمع عبر الشروط الخارجية (الصراع ضد الطبيعة) كان يتميز بالقطيعة بين اتجاه الإنتاج والعمل، بين المسيطرين والمسيطر عليهم»، فهذه السيطرة كان لها هدف موضوع مفضل هو استثمار وتطوير الجسد.

هناك إذاً تاريخ مزدوج: واحد رسمي وآخر ضماني وخفي، هذا الأخير يتعلق بقدر الغرائز والأشواق الإنسانية التي شوّهتها الحضارة: «هذا النوع من البتر طال خصوصاً العلاقات مع الجسد». إن مبدأ السيطرة بعد سيادة القوة الصارمة، كان موضوع صيرورة من الإكراه على الرّوحية والانغلاق: «تتجذّر السيطرة عن طريق حب السيطرة». كيف تشكّل هذا النموذج من السيطرة؟ لقد تمّ هذا، في نظرهم، من خلال هيكل حينما تكلم عن جدلية العبد والسيد: «تحقق الوعي بالذات فقط في وعي آخر للذات». أولاً: من خلال الشكل المباشر للمواجهة بين الأفراد في صراع إلى حد الموت. ثانياً: من خلال نشاط الأشياء إلى نموذج من الوساطة لأشكال الوعي، اتخذ شكل القطيعة بين من يملك عمل الآخر؛ أي السيد، ومن يعمل للآخر؛ أي العبد الذي يعيش في حالة من اللا-حرية. ثالثاً: من خلال الإقرار الأحادي وغير العادل، حصل تحول من العبد عبر العمل، إلى العامل الذي أصبح مستقلاً في موضوع العمل وعبره. بتحويله الطبيعة يتحول العامل نفسه، بينما السيد يستمتع باستهلاك الأشياء. رابعاً: إذا كانت العلاقة بين السيد والعبد تهدف إلى الاعتراف المتبادل، فإنه من البديهي أن هذه العلاقة لا يمكن أن تتحقق وتظلّ محكومة باللامساواة. يقول هوركايمر: «غير أن هذا

16 - Horkheimer M. Adorno T. W: « La dialectique de la raison » Trad. Par ELIANE KAUFHOLZ, Gallimard 2007.

17 - Ibid., p 13.

18 - المقصود بهذه العبارة البرجوازية الصناعية.

19 - Ibid., p 14.

المجتمع (أي المجتمع البرجوازي) لا يقوم فقط على السيطرة على الطبيعة بالمعنى الدقيق، وعلى بناء الآلات... بل يقوم أيضاً على سيطرة البشر على البشر الآخرين».

لا يحدّد هوركايمر ولا يعرف السياسة إلا تحت عنوان السيطرة، يقول: «إنّ مجموع الوسائل التي تؤدي إلى هذه السيطرة والطرق التي تستخدم مجراها تُسمى السياسة». ومن ثمّة، إنّ النظرية النقدية تعاني من صمت غريب ومريب تجاه سيادة مفهوم الحرية. وأصل هذا الصمت هو الخطأ في الاختيار غير المتردّد، حينما يتعلق الأمر بالزوج سيطرة/انفتاح، للموقف الذي يعدّ السياسة سيطرة بالكامل، باعتبار أنّ هذه الأخيرة هي مجموع الوسائل التي تسمح بإقامة وإدامة السيطرة دون حدود، ويتمّ ذلك في المجتمعات التي توصف بالديمقراطية عبر استعمال التكنولوجيا الذكية، لتوجيه العامّة نحو تكريس السيطرة، أي تكريس الشعبوية التي تجلّ الديمقراطية، وتجعلها الشكل الجديد للسيطرة.

لكننا في نموذج الفلسفة السياسية، كما هو الحال عند حنة أرندت (Hannah Arendt)، نجد رفضاً قاطعاً لاختزال السياسة في السيطرة وتعريفها بهذه الأخيرة. استوعبت أرندت جيداً التصوّر الإغريقي للسياسة، ما جعلها تفرّق بين الظاهرتين وتحدّد لكلّ منهما فضاءه وواقعه المتميز. إنّها تحدّد السيطرة في (oikos) والأشياء السياسية في جانب المدينة (Polis)، وبذلك فتحت فجوة بين الاثنين، منتجة بذلك فجوة نوعيّة توجد بين هذين المجالين في المدينة العتيقة. وللتذكير، إنّ ماكيافلي أخذ له مكانة متميزة لدى أرندت، فهذه الأخيرة مثل ماكيافلي، وعلى العكس تماماً من هوركايمر، عرفت كيف تكتشف عظمة السياسة واتساع ألقها انطلاقاً من تجربة الحرية والشجاعة، تقول: «ما يبقى مذهلاً هو أنّ المنظر (théoricien) الوحيد لما بعد العصر الكلاسيكي، وبمجهود كبير لإعادة الكرامة إلى السياسة، انتبه إلى هذه الفجوة (بين المدينة polis والبداءة oikos)، وكم تطلب ذلك من شجاعة للتصريح به، إنّ ماكيافلي». يبدو من هنا بوضوح نموذجين للسياسة: بالنسبة إلى اتجاه مدرسة فرانكفورت، إنّ السيطرة هي القدر الحتمي، وهو لا يرى في السياسة إلا وجهاً من أوجه السيطرة، هذا الاتجاه ينكر أيّة إمكانية للحرية تؤدي إلى ظهور التعددية والاختلاف، دون أن يعني هذا القضاء على الصراع، وإمكانية الفصل والجمع في الوقت نفسه بين المختلف والمطابق. غير أنّ جعل تعريف السياسة بالسيطرة، ومطابقتها بها لدى مفكّري مدرسة فرانكفورت، يصعب الحديث عن الانفتاح.

تقول حنة أرندت: «تستلزم الفلسفة السياسية بالضرورة موقف سياسي تجاه السياسة، يبدأ هذا التقليد حينما يتعدّد الفيلسوف عن السياسة، ثمّ يعود إليها لكي يفرض معاييرها في الأمور الإنسانية»<sup>20</sup>، بمعنى أنّ هناك فرقاً كبيراً بين الفيلسوف المهتمّ بالبُعد الأخلاقي والسياسي للإنسانية، والسياسي الذي يقف باستمرار موقف الممارس للسلطة، دون أن يستطيع الخروج من انتائه السياسي، فيظلّ يعمل لصالح ضفّة اجتماعية ضدّ أخرى، كما هو حال المثقفين الماركسيين والليبراليين المعاصرين. عرفت الفلسفة السياسية المعاصرة عدّة مسارات، وإن كانت كلها تسعى للهدف نفسه: التأسيس للشروط التي ينبغي أن تكون عليها الإنسانية. من هنا تبدو لنا أهمية ماكس فيبر (Max Weber)، لقد وضع يده على بيت القصيد: السياسي (Le politique) مقابل المثقف أو العالم (Le Savant). بمعنى أنّ ما ينتجه المثقف لا ينفذ إلى المجتمعات، بينما ما ينتجه السياسي، ينتج الحقائق الفعلية التي يعيش بها الناس، أيّاً كانت القوانين التي تنظّم حياتهم: الاستبداد أو الديمقراطية... إلخ.

لا تقلّ كلمة الديمقراطية غموضاً والتباساً عن كلمة الشعب. وبصرف النظر عن التطوّر التاريخي للديمقراطية، إنّ هذا المصطلح يبقى قالباً عاماً يعني كلّ شيء ولا يعني أيّ شيء. فما الديمقراطية؟ لنبنتعد عن القواعد والتعريفات المألوفة، ولنتبنّ هذا التعريف البسيط والأولي: إنّها مجموعة من القواعد التي تسمح لمواطنين في فضاء جغرافي معيّن بانتخاب شخص أو مجموعة من الأشخاص التي ستحكم

20- H. Arendt, La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p.28.

الديمقراطية هي الواجهة التي تمنح الشرعية لكل ما يمارس من استغلال للبشر، وتعميم الفقر كونياً والحروب والدمار. والحال أن ما يهّم الناس ليس الطريقة التي تصنع بها السلطة، بل الطريقة التي تسمح بتحقيق العدل والإنصاف وتجنبهم الحروب والدمار الشامل.

وتقرّر في مصائهم. لدينا إذاً من جهة أولى السكّان، ومن جهة ثانية القوانين، ومن جهة ثالثة ما ينتج عن إقرار وتنصيب هؤلاء السكّان، للنخبة التي ستحكم الناس في فترة معينة ومحدّدة. فهي إذاً ممارسة اجتماعية مقننة بضوابط صارمة تنتج الحاكم ومن معه ومشروعيتهم. بعبارة أخرى: الديمقراطية هي اليوم الذي يذهب فيه عمّامة الناس، لإعطاء الشرعية لمجموعة محدودة جداً من البشر، في ممارستهم الحكم التنفيذي والتشريعي والقضائي.

من يصنع إذاً الدولة وحاكميها؟ القواعد القانونية أم العمّامة؟ بطبيعة الحال مشروعية الحكم في البلد الديمقراطي يصنعه الطرفان: القواعد القانونية والعمّامة. لكن في هذه العملية المصيرية يظلّ السياسي قابلاً ينتظر الفرصة، لاكتساح شرعية الحكم وممارسة السلطة. وقد كان ماكس فيبر ماهرأ في الحديث عن السياسي. إنّه شخص يعمل إمّا طبقاً لقناعاته السياسية المذهبية، أو شخص محترف يعمل من أجل كسب مشروعية الحكم، مصدرأ للعيش والمال، وحينما يحصل على هذه الشرعية، يصبح قادراً على استثمار موقعه مقرراً وصانعاً لحياة الناس والمجتمع. يقول فيبر: «هناك طريقتان في ممارسة السياسة؛ إمّا نعيش بها ومن أجلها أو نعيش منها»<sup>21</sup>. من الواضح أن المشكل الأخلاقي مطروح بحدّة. والمفارقة التي أشرنا إليها في البداية تظلّ قائمة ومستدامة: الشعب صاحب الآراء العمّامة من جهة، والقيم النظرية التي تتطلب ثقافة ووعياً كافياً من جهة ثانية، والسياسي المحترف الذي لا توجد ضوابط محدّدة تضمن حياده في ممارسة السلطة من جهة ثالثة.

تعني ممارسة الديمقراطية قبول الأقلية رغبة الأغلبية، والحالة هذه، إن الأقلية والأغلبية درجات متفاوتة في النسب، وقد يكون الفارق بينهما نسبة مئوية ضئيلة جداً، وقد تكون نسبتا الأقلية والأغلبية ضعيفتين جداً قياساً إلى عدد السكان، فقد ينخرط في هذه الممارسة أقل من خمس وعشرين في المئة من السكّان. ومن ثمّة، إن مسألة الديمقراطية هي عملية حسابية لإثبات الفرق، غير أن هذه التقنية الحسابية هي مصدر سلطة تقرّر حياة الناس، بأقليتهم وأغليبتهم، لأنّها تصبح سلطة ذات شرعية كاملة. فالديمقراطية أيّاً كان تعريفها، هي عملية تقنية لإثبات الشرعية. الشرعية التي كانت تقوم في عصور الظلام على اللاهوت، أصبحت تقوم على تقنيات حسابية قانونية.

تطرح مسألة الأقلية والأغلبية مسألة أخرى: من مع؟ ومن ضد؟ أو بعبارة أخرى، اليسار واليمين، وتؤخذ هذه التسميات عادة على نحو البدهية، غير أن الأمر ليس كذلك. في حوار مهم جداً مع جيل دولوز، عرض لهذه المسألة بطريقة نقدية دقيقة: ما اليمين، وما اليسار؟ إنهما قلبان فارغان وعمّان. ذلك أنه قبل الإعلان عن الحاكم ومن معه وشرعيته، تكون مسألة يسار-يمين عنواناً رئيساً لتشكّل السلطة الحاكمة. لكن بعد الإعلان عن ذلك تحتفي حالة يسار-يمين، ويصبح الكلّ الاجتماعي في منزلة اليسار، وتصبح النخبة الحاكمة في منزلة اليمين. يقول دولوز: «اليسار هو مجموع عمليات الصيرورات لدى الأقلية الاجتماعية. وبشكل عام، يمكنني القول إنّ الاكثريّة هي لا أحد، بينما الأقلية هي الجميع. هذا ما يعنيه أن تكون من اليسار؛ أي أن تعلم أن الأقلية هي الجميع، وهي مكان انبثاق الصيرورات الاجتماعية. ولهذا السبب وقع كلّ المفكرين في سوء فهم معنى الديمقراطية في علاقة بها نسميه الانتخابات... إلخ»<sup>22</sup>. ومن

21- Weber Max: «LE SAVANT ET LE POLITIQUE» version numérique par Jean-Marie Tremblay, (Bibliothèque), Paul-Émile-Boulet

Université Québec Chicoutimi. P 38.

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

22 - Deleuze G.: «Abécédaire» Entretien produit par Pierre-André Boutang, réalisé par Michel Pamart avec Claire Parnet : <http://>

هنا، إنَّ التنظير الذي قدّمته نظريّات العقد الاجتماعي أو الإصلاحية الألمانية أو النظرية الماركسيّة، اتجه كله لاقتراح النخبة السياسيّة الحاكمة والممسكة بالسلطة، سواء كانت هذه النخبة تملك السلطة عبر العنف، كما في الماركسيّة، أم كانت تملك السلطة عبر الاقتراع العام، فإنّها تطرح دوماً ثنائيّة النخبة والعامّة، أو ما يُسمّى عادة الشعب والقيادة.

في كلّ هذه الحالات، بيّنت التجربة الإنسانيّة أنّ هذه النظرية ظلّت تحمل هذه الثغرة الضخمة غير القابلة للتجاوز، ثغرة الحاكم ومن معه، الذي يحكم بانتخاب من «الشعب»، ويستمدّ مشروعيته منه. ومن ثمّة، جاءت حملة نقد زعامة المثقف، ووضع دوره موضع الشكّ والرفض؛ فكُلّ التجارب التي مرّت، وخصوصاً التجربة الستالينيّة، أدّت إلى الانزياح الكامل عن روح القوانين التي نظّرت لها الفلسفة الحديثة، وصولاً إلى نظرية الديمقراطية التي أشرنا إلى ثغراتها، حيث لا شيء يضمن احترام العقد الاجتماعي، الذي فوّضت بموجبه عامّة الناس أو «الشعب» مشروعيّة السلطة وممارسة الحكم. وذلك ما يعبر عنه دولوز قائلاً: «بالنسبة إلينا نحن، لم يعد المثقف المنظر ذاتاً أو وعياً ممثلاً وتمثيلاً، وأولئك الذين كانوا يؤثرون ويناضلون قد كفّوا عن التمثيل... قطعاً لم يعد هناك من تمثيل، هناك فقط الفعل، وفعل النظرية، وفعل الممارسة في علاقات السلطة والشبكة»<sup>23</sup>. يعني هذا أنّه ينبغي أن نكفّ عن التفكير انطلاقاً من هذه الثنائيّة: شعبيّة-ديمقراطيّة، كما ينبغي أن نعيد النظر في مسألة السلطة والدولة والديمقراطيّة.

أصبحت فلسفة ما بعد الحداثة، مع فوكو (Foucault) ودولوز (Deleuze) وديريدا (Derrida)، تتّجه نحو ما سمّاه فوكو أنطولوجيا الحاضر ذات الأبعاد الثلاثة: الحقيقة والأخلاق والسلطة، في مقابل النظرية الكلاسيكيّة في السلطة، وأنطولوجيا الوجود والوجود وميتافيزيقا الذات والنزعات الإنسانيّة. بمعنى أنّ الإنسان أصبح هو محور الاهتمام لدى الفلسفة. لم تعد نظريّات الفلسفات السياسيّة الحديثة قادرة على فهم هذه المفارقات التي تميّز المجتمعات الراهنة. وخاصّة مسألة العامّة والنخبة السياسيّة، أي مسألة الشرط الإنساني الذي يحكم حياة المجتمعات.

فإذاً، كلّ هذه التسميات: ديمقراطيّة واقتراع عام ويمين ويسار وضدّ ومع ومعارضة وموالة تنتفي نهائيّاً من المشهد الاجتماعي، ويصبح الكلّ أقلّيّة أمام واقع السلطة بالمعنى المؤسّساتي وبالمعنى العام، حيث السلطة تتجاوز المؤسّسات لتتسحب على الكلّ الاجتماعي، يعني هذا أنّ الكلّ يصبح أقلّيّة، وتصبح الحكومة المشروعة طبقاً للقانون هي الأغليبيّة.

في مجال الديمقراطية ليس هناك فقط كتلة من البشر تصوّت لمنح الشرعيّة، ونخبة سياسيّة مرشّحة للسلطة، هناك أيضاً الوسائل التي تستعمل للتأثير على اختيارات البشر، وهي وسائل رهيبة ومؤثرة بشكل مذهل. هذه الوسائل مبنية على قواعد ومفاهيم العلوم الإنسانيّة، من علم النفس وعلم الاجتماع واللسانيّات وتقنيات التواصل، ووسائل الإعلام من قنوات البث والهواتف الذكيّة، والدعاية الرقميّة والورقيّة والراديو... إلخ. ترسانة في غاية الدقّة التكنولوجيّة، وليست مفاعيلها أقلّ شأناً من مفاعيل اللوجستيك العسكري. إنّ غوبلز (Goebbels)<sup>24</sup> في اعتقادنا هو بداية انطلاق هذا النموذج من الحرب والتأثير والتوجيه. والحال أنّ عامّة السكّان غير مؤهلة لمقاومة هذه التكنولوجيا وآثارها الحاذقة، بالإضافة إلى مفاعيل السلطة بالمعنى الذي تحدّث عنه فوكو: البيو-سياسيّة واستراتيجيات السلطة والبيو-

thefunambulist.net/2011/ 06/ 21 /deleuze-what-is-it-to-be-from-the-left/

23- Foucault M.: «Les intellectuels et le pouvoir» Entretien avec Gilles Deleuze, in Dits et écrits, n°106.

24 - Joseph Goebbels est un homme d'État allemand, né le 29 octobre 1897 à Rheydt et mort à Berlin le 1er mai 1945. L'un des dirigeants les plus puissants et influents du régime nazi.

Du fait de son action au ministère du Reich à l'Éducation du peuple et à la Propagande de 1933 à 1945, son nom reste indissolublement lié à l'emploi des techniques modernes de manipulation des masses, et un modèle pour la propagande des États totalitaires.

سلطة. وبقدر ما العامة محتفظة بتعددها وتنوعها وتناقضها، وعدم تسلحها بما يساعدها على الاختيار، تزداد النخبة المحترفة في تعاطي تكنولوجيا الإعلام والتمرس عليه؛ حيث الخطوة وحركة الجسد والعبارة... محسوبة بدقة عالية لصناعة النخبة الحاكمة.

لقد أصبحت الشعبوية والديمقراطية طرفين متلازمين ومترابطين، وتبخرت كل القيم الجميلة التي أنتجها هوبز وروسو ومونتيسكيو وتوكفيل (Tocqueville)... إلخ. وبرز إلى الوجود السياسي الاجتماعي ما هو أبعد من الليفيثان: إنه الدولة العميقة والإدارات الاستخباراتية والمؤسسات المالية... هذا المعنى أنظمة الديمقراطية لا تختزل فقط في الشعبوية، إنما للرصد انطلاقاً من خطر التقنية بوصفه ديناً جديداً للبشر، وهي أيضاً للتحليل انطلاقاً من مفهوم الثنايا (Plis) الذي تحدّث عنه دولوز. فالشعبوية والديمقراطية هي نتاج لعصر هيمنت فيه التقنية كمصير كوني يمس كل البشر في العالم. وقد بدأ الوعي بهذا الوضع المساوي منذ بيان مدرسة فرانكفورت. كان لكتاب «ديالكتيك العقل (Dialectique de la raison)» السابق في فتح باب النقد للعالم المعاصر، الذي تميّز بالانحياز عن العقل النقدي وتبني العقل الأداتي (raison instrumentale)، الذي أدى إلى السيطرة والهيمنة الموجهة ضد الإنسان، إنه نقد للحدائث نفسها وكل قيمها، ودعوة لمراجعتها والتحرر من آثارها السلبية. غير أن مدرسة فرانكفورت لم تكن وحدها التي فتحت باب النقد ضد الحدائث وقيمها الأخلاقية والسياسية والجمالية.

حدّد شومسكي (Noam Chomsky) عشر استراتيجيات<sup>25</sup> تمارس في المجتمعات الراهنة، التي تُسمّى بالمجتمعات الديمقراطية والليبرالية، وذلك للتأثير في توجيه العامة عبر وسائل الإعلام. هذه الاستراتيجيات مرتبطة بسلوك أية حكومة، سواء كانت يسارية أم يمينية أو غيرها، ومن ثم هي جزء من «نظام الدولة»، بغض النظر عنّ يمسك بالسلطة. والحالة هذه، إن المراقبة جزء كبير من الوسائل لتوجيه السكان نحو المطلوب، وهي مكوّن أساسي وملازم لهذه المجتمعات، كي تنجح في إنجاز وظيفتها، عبر التحكم المباشر أو غير المباشر في تعيين الأطر التي تشرف على وسائل الإعلام وتكنولوجيا الدعاية، يُسمّى فوكو هذه المجتمعات «مجموعات الرقابة - Les so-cités de contrôle».

### يعرض شومسكي الاستراتيجيات العشر على النحو التالي:

1. استراتيجية الاستحجام: وهي عنصر أساسي في المراقبة الاجتماعية، فهي تركز على التحكم في توجيهه وصرف نظر الجمهور عن المشاكل الكبرى، والقرارات المفروضة من قبل النخب السياسية والاقتصادية، وذلك من خلال إغراق المواطنين في فيضان لا نهائي من التحفيز على الاستحجام. وذلك ينفع في جعل المواطنين غافلين ومعرضين عن المعارف الضرورية واللازمة، في مجالات العلوم والاقتصاد والسيكولوجيا والنورولوجيا (Neurologie) والسبرنتيك (Cybernetique)، فالهدف هو جعل الجمهور منشغلاً على الدوام.

2. ابتكار مشاكل ثم اقتراح حلول: تُسمّى هذه الطريقة: «مشكل - رد فعل - حل». يُبتدع في البداية مشكل لكي يخلق عند الجمهور رد فعل، فيصبح في حاجة إلى حلول، ما يسمح بجرّه إلى الحلول المخطّط لها والمقصودة لأهداف يقبلها بسهولة. مثلاً: ترك العنف يتكاثر لكي يصبح الجمهور منزعاً ومطالباً بالحاح، لتدخل الحكومة التي تجد سهولة في تعميم القبضة الحديدية الأمنية، حتى لو أدى ذلك إلى التراجع عن الحريات والحقوق الفردية. وهذا النموذج نراه يتصاعد منذ أحداث 11 أيلول/ سبتمبر بالولايات المتحدة.

3. استراتيجية القهقري: لكي تجعل الحكومة المواطنين يتقبلون قرارات غير مقبولة، تلجأ إلى أسلوب القهقري بالتدريج على امتداد سنوات. بهذه الطريقة فُرِضت شروط اجتماعية واقتصادية جديدة جذرياً (الليبرالية الجديدة) خلال سنوات 1980-1990

25 - Noam Chomsky :

<https://www.breizh-info.com/2015/01/13/21658/les-dix-strategies-de-la-manipulation-par-noam-chomsky> 28/ 04/ 2018 13:11.

بالولايات المتحدة: بطالة - هشاشة في الأجور... إلخ؛ أي سلسلة من الإجراءات التي كان من الممكن أن تثير ثورة اجتماعية لو أنها فرضت فجأة.

4. استراتيجية الفعل غير المباشر: طريقة لجعل الجمهور يتقبل قرارات تمس مستوى معيشتة، بحيث تقدم بوصفها مؤلمة ولكن ضرورية، بموافقة الجمهور في الحاضر تمهيداً لإنجازها في المستقبل. فمن السهل قبول تضحية مستقبلية بدل تضحية بشكل مباشر، بداية لأن فعلها غير مباشر، ثم إن المواطنين لديهم دوماً اتجاه للتمني بسداجة أن المستقبل سيكون أفضل. ومن ثم، إن هذا يترك للجمهور وقتاً لكي يتعود على قبولها باستسلام.

5. مخاطبة الجمهور كأطفال: فأغلبية الأعمال الإخبارية تتوجه إلى الجمهور العريض، باستعمال خطاب وحجج وشخصيات، وإيقاع صوتي طفولي، وكأن المتفرج طفل في سن حديث. لماذا؟ لكي يتقبل دون روح نقدية.

6. مخاطبة العاطفة بدل التفكير: وذلك لتعطيل حس التحليل العقلاي والروح النقدية لدى الأفراد. علاوة على أن مخاطبة العاطفة تفتح الباب للتلاعب باللاشعور، وزرع الأفكار والرغبات والمخاوف والدوافع.

7. تثبيت الجمهور في الجهل: جعل الجمهور غير قادر على فهم التكنولوجيات والمناهج المستعملة لاستعباده ومراقبته: «إن قيمة التربية الموجهة للطبقات الدنيا ينبغي أن تكون الأكثر هشاشة، بحيث تكون هوة الجهل الذي يميز الطبقات الدنيا عن العليا ثابتة، وتظل غير مفهومة لدى الطبقات الدنيا.

8. تشجيع الجمهور على التعايش إيجابياً مع الوضاعة: فيجد في البلادة والبذاءة شيئاً جيداً.

9. استبدال الثورة بالذنب: جعل المواطن يعتقد أنه وحده المسؤول عن شقائه، بسبب ضعف ذكائه وقدراته. ومن ثم بدل أن يثور ضد الواقع الاقتصادي، يتجه الفرد إلى سوء تقدير نفسه والإحساس بالذنب، وذلك ما يخلق لديه حالة من الاكتئاب التي يكون من أحد مفعولاتها البعد عن رد الفعل والحركة، وبطبيعة الحال، لا توجد مقاومة دون حركة.

10. المعرفة بالأفراد أكثر مما يعرفون هم عن أنفسهم: خلال الخمسين سنة الأخيرة، فرض تقدم العلوم هوة سحيقة بين معارف الجمهور، وبين المعارف التي تملكها وتستعملها النخب المسيرة والقائدة. بفضل البيولوجيا وعلم الأعصاب البيولوجي وعلم النفس التطبيقي، استطاع النظام الوصول إلى معرفة متقدمة عن الفرد الإنساني في مستواه الفيزيقي والنفسي. وذلك ما أهله لمعرفة أدق بالفرد البسيط أكثر مما يعرف هو نفسه، إذ يملك النظام رقابة أكبر على الأفراد أكثر مما لهؤلاء على أنفسهم.

هذه الاستراتيجيات التي عرضها شومسكي هي برنامج علمي وعملي لخلق الشعبوية، وجعلها النظام الاجتماعي الذي يناسب المجتمع الليبرالي الديمقراطي، وهي جزء لا يتجزأ من الديمقراطية المعاصرة. فعلى سبيل المثال، يبدو هؤلاء البشر الناخبون في الولايات المتحدة محشورين حشراً بين آيتين ضخمتين: حزب المحافظين وحزب الديمقراطيين، وحينما تنتهي الممارسة الانتخابية يستفيق الجمهور على نخب جديدة في هرم السلطة. والأمر كذلك في انتخابات فرنسا وغيرها: مرشحوون كثير، يرقصون ويهرولون خلال أيام الممارسة الانتخابية، وبفارق نسبة ضئيلة جداً من أصوات الناخبين، يتقلد حاكم ومن معه مقاليد السلطة والقرار والحكم. لقد وصلت الشعبوية إلى حد التوافق مع الديمقراطية في الغرب، أما في باقي الدول، فإنها انعكاس باهت للأمثلة المذكورة. لم تعد المشكلة قائمة في الشعبوية، بل في الديمقراطية نفسها التي يحكم بها الكل.

الديمقراطية هي الواجهة التي تمنح الشرعية لكل ما يمارس من استغلال للبشر، وتعميم الفقر كونياً والحروب والدمار. والحال أن ما يهم الناس ليس الطريقة التي تصنع بها السلطة، بل الطريقة التي تسمح بتحقيق العدل والإنصاف وتجنبهم الحروب والدمار الشامل؛ من قام بالحربين العالميتين؟ ومن يقوم اليوم بالحروب بين الدول وداخل المجتمعات، ويحرض عليها كأسلوب لإدارة الحياة في العالم؟ ما الآليات التي تجتنب الشعوب السقوط في الشعبوية؟ وما الآليات التي يمكن أن تؤسس لأنظمة حكم عادلة ومنصفة؟ يبدو لنا أن الطريق لا تزال طويلة نحو إنسانية مستقرة جديرة بالاحترام. ولا تزال الطريق طويلة نحو إنتاج المجتمعات لفاعل سياسي جدير بالثقة، وقادر فعلاً على تجنب البشرية هذه الانكسارات التي أصبحت ملازمة للإنسان المعاصر: حكومتكم سيئة - يقول خبراء القانون - أنتم أحرار في تغييرها، لكن ليس لكم الحق في ذلك، إلا باتباع بعض القواعد. تعتقدون أن نظام العالم غير مكتمل، بإمكانكم محاولة تغييره، لكن ممنوع عليكم التخلي عن بعض القواعد. بيد أن القواعد التي تفرض علينا هي نفسها التي تؤبد الضعف والفقر، منذ اليوم أصبح العالم ديمقراطياً إلى الأبد. إنه ديمقراطي بقرار وسلطة القانون.

في كتاب<sup>26</sup> يميّز يدعو إلى التأمل للشاعر الفرنسي إتيان دولا بويسي (Étienne de La Boétie)<sup>27</sup> تناول المفكر، في خطاب لافت للنظر<sup>28</sup>، هذه الحالة الغريبة والمثيرة للدهشة، والمتعلقة بارتباط البشر بالحاكمين إلى درجة قبول العبودية: «لحدّ هذه اللحظة، أريد فقط أن يُشرح لي كيف يحصل أن عدداً من البشر والمدن والأمم، تتحمّل أحياناً كل ما يصدر من مستبدّ فرد، وهو لا يملك القوة التي تمنح له، ولا القوة للإساءة إليهم، فهم يتحمّلون الألم منه بدل مناهضته. أمر مدهش حقاً، ومع ذلك شائع جداً لدرجة تدعو للألم والدهشة. يعاني الملايين من الناس من البؤس والعبودية مطّاطين الرؤوس، دون أن يكونوا مكرهين ولا مجبرين على ذلك... إنّه هشاشة الإنسان»<sup>29</sup>. يتساءل المفكر: «يمكن فهم هذا الخضوع لدى فرد أو حتى عشرات أو آلاف»، وقد يفسّر بالجبن والرغبة في الخنوع<sup>30</sup>. لكن حينها تصبح الظاهرة تتعلق بملايين الناس، فإن ذلك لا يفهم إلا بالرغبة البديئة في الخنوع والعبودية، إنهم بؤساء ومجانين وعديمو البصيرة<sup>31</sup>؛ إذ يصبح الأمر عادة تلقائية وتصبح الإرادة في العبودية اختياراً. ويتم ذلك بالتمهيد له ببعض الخطابات حول الخير العام والنظام المدني<sup>32</sup> الذي تلقىه بعض النخب المحدودة عدداً. نرى لهذا الخطاب راهنية في عصرنا هذا، من خلال السؤال الآتي: كيف يقبل ملايين الناس حكم وسلطة نخب هي التي منحها الشرعية؟ كيف تتقبل بإذعان مفاعيل السلطة عليها وكأنّها أمر بديهي؟ ولماذا تفشل كل الحركات الاجتماعية الكبرى في تحقيق الدولة العادلة والمنصفة؟

26- «Le discours de la servitude volontaire ou le contr'un»

Un document produit en version numérique par Claude Ovtcharenko, bénévole, Journaliste près de Bordeaux, collection: «Les classiques des sciences sociales». <http://classiques.uqac.ca/> / Une collection développée avec la Bibliothèque

Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. <http://bibliotheque.uqac.ca/>

27- Étienne de La Boétie est un écrivain humaniste et un poète français, né le 1er novembre 1530 à Sarlat et mort le 18 août 1563 à

Germignan, près de Bordeaux.

28 - هذا النص هو مرافعة ضد الاستبداد، يطرح أسئلة عميقة حول شرعية أية سلطة على السكان، ويحاول تحليل أسباب خضوع العامة لهذه السلطة (علاقة: هيمنة/استعباد). المفارقة هي أن هذا القبول للسلطة تلقائي ومحض الإرادة.

29 - Ibid., p 12.

30 - Ibid., p 14.

31 - Ibid., p 17.

32 - Ibid., p 35.

ربّما نجد في ما قاله كوستاس أكسيلوس<sup>33</sup> تعبيراً مناسباً عن هذه المفارقة الصعبة: «ما يخصّنا ليس بالضرورة أمراً ميتافيزيقياً فقط، على الرّغم من أنّه كذلك؛ ما يخصّنا ليس بالضرورة أمراً إذا طبيعة كونيّة فقط، على الرّغم من أنّه كذلك؛ ما يخصّنا ليس بالضرورة أمراً إنسانياً وتاريخياً فقط، على الرّغم من أنّ الإنسان يظّل هو المقصود، ويظّل التاريخ هذا الكابوس الذي نعمل للاستيقاظ منه. ما يخصّنا في أوّل وآخر التحليل - ويجب أن يظّل أوّل وآخر التحليل - هو اللعبة والتهيه والرهان (...). تتكسّر كلّ الثورات أمام ما يخصّنا بسبب قلّة تسليحها وعدم تحقّقها، وتسكن الفجوة بين المتطلبات المجرّدة وإمكانية التحقّق. في هذه الفجوة أيضاً يقبع ما يخصّنا وما نحن رهانه»<sup>34</sup>.

33 - Kostas Axelos فيلسوف فرنسي من أصل يوناني، ولد بأثينا في 26 حزيران/ يونيو، توفي بباريس 4 شباط/فبراير 2010.

34 - Axelos Kostas: «Le problème de l'enjeu» Edition de Minuit, France, 1979.

## البيبلوغرافيا

1. Alexandre Kojève: «Introduction à la lecture de Hegel» Gallimard, Paris, 1947.
2. Axelos Kostas: «Le problème de l'enjeu» Edition de Minuit, France, 1979.
3. Althusser L: «Pour Marx» F.M. Paris, 1965.
4. Althusser L: «Lénine et la philosophie» Maspero, 1965.
5. Chomsky Noam:  
<https://www.breizh-info.com/2015/01/13/21658/les-dix-strategies-de-la-manipulation-par-noam-chomsky>  
28/04/2018 13 :11
6. Canguilhem G.: «La décadence de l'idée de progrès» Revue de la morale et de métaphysique, n° 4, 1987.
7. Deleuze G.: «Abécédaire» Entretien produit par Pierre-André Boutang, réalisé par Michel Pamart avec Claire Parnet : <http://thefunambulist.net/2011/06/21/deleuze-what-is-it-to-be-from-the-left/>
8. Deleuze G.: «Différence et répétition» P.U.F, 1968.
9. Deleuze G: «Foucault» Minuit, 1986.
10. Deleuze G: «Nietzsche et la philosophie» P.U.F, 1973.
11. Deleuze G: «Nietzsche» P.U.F, 1965.
12. Derrida J: «L'écriture et la différence» Seuil, Paris, 1967, Coll. Points.
13. Derrida J: «De la Grammatologie» Minuit, 1967.
14. Engels F: «L. Feuerbach et la fin de la philosophie Classique allemande » Ed. Sociales.
15. Foucault M.: «Les intellectuels et le pouvoir» Entretien avec Gilles Deleuze, in Dits et écrits, n°106.
16. Foucault M: «L'ordre du discours» Gallimard, 1977.
17. Foucault M: «Surveiller et punir» Gallimard, 1975.
18. Foucault M: «La volonté de savoir» Gallimard, 1976.
19. Foucault M: «Nietzsche, Freud, Marx» Colloque de Royaumont, Minuit, 1967.
20. Goldmann A.: «L'humanisme de Lucien Goldmann» Denoël/Gonthier, 1977.
21. H. Arendt, La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.
22. Hegel G.W.F: «La phénoménologie de l'esprit» Trad. Hyppolite. Aubier- Montaigne.
23. Hegel G.W.F: «La raison dans l'Histoire» Trad. Papaioannou, 10-18, 1965.
24. Heidegger M.: «Lettre sur l'humanisme» Trad. Munier R. Aubier, 1957.
25. Heidegger M: «Principe de raison» Trad. Préau A. Gallimard, 1962.
26. Heidegger M: «Réponses et questions sur l'histoire et la politique».
27. Hobbes T: «Léviathan» Jean-Marie Tremblay, (Bibliothèque) Paul Émile Boulet, l'Université/Québec-Chicoutimi  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) ».
- 28- Horkheimer M. Adorno T.W: «La dialectique de la raison» Trad. Par ELIANE KAUFHOLZ, Gallimard 2007.

29. Hyppolite J.: «Etudes sur Marx et Hegel» Rivière, 1955.
30. Kant E.: «Qu'est-ce que les Lumières ?» Traduction Jean Mondot, Publications de l'Université de Saint Etienne
31. Lénine: «L'Etat et La Révolution» Ed. En langue étrangères, Pékin, 1970.
32. Machiavel N.: «Le Prince, et d'autres textes» Jean-Marie Tremblay, (Bibliothèque) Paul Émile Boulet, l'Université/Québec-Chicoutimi  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) ».
33. Marcuse H.: «L'homme unidimensionnel» Minuit, 1968.
34. Marcuse H.: «Philosophie et révolution» Trad. Heim Denoël/Gonthier, 1969.
35. Marx K: «L'idéologie allemande» Badai et, E.S, 1968.
36. Montesquieu: «de l'esprit des lois» idées nrf, Gallimard, 1970.
37. Nietzsche F: «Ainsi parlait Zarathoustra» Trad. Marthe ROBERT, 10-18, France, 1985.
38. Nietzsche F: «Ecce Homo» Trad. Vialatte A. Gallimard, 1942.
39. Nietzsche F: «Le nihilisme européen» 10-18, Marietti, 1976.
40. Nietzsche F: «Par-delà le bien et le mal» § 259, trad. G. Bianquis, UGE, 10 / 18, 1970.
41. Rousseau J.J: «Contrat social» version numérique par Jean-Marie Tremblay, (Bibliothèque), Paul-Émile-Boulet Université Québec Chicoutimi.  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)
42. Schaff A.: «Le marxisme et l'individu» Armand Colin, 1968.
43. Schaff A.: «Structuralisme et Marxisme» Anthropos, 1974.
44. Serres M.: «Hermès 1. La communication » Ed. Minuit, collection Points, 1969.
45. Weber Max: «LE SAVANT ET LE POLITIQUE» version numérique par Jean-Marie Tremblay, (Bibliothèque), Paul-Émile-Boulet Université Québec Chicoutimi.  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

2019



# مصدر حديثا

كتاب مترجم

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



الإسلاميات التطبيقية وأسئلة العقل الإسلامي  
محمد أركون

منذ أن ألقى محمد أركون كتابه العملة دفاعاً عن نقد العقل الإسلامي، الذي أرسى فيه دعائم مشروع جديد اختار له عنواناً كبيراً «الإسلاميات التطبيقية»، والرجل لا يني يكتب في التراث وأسئلته، داعياً إلى أعمال كل ما يحوزته من آليات النقد الحديثة والمعاصرة، التي اعتبر الاعتداد برويتها المشبهة بالنقد التاريخي والنقدي أهم شرط لإحداث ثورة معرفية في مجال الدراسات الإسلامية.

في ذلك الحين تحول فكر أركون إلى علامة من علامات العوامة التي يخوضها الحديث مع بؤر التقليد، على مستوى دراسة التراث كما على مستوى نقد التراث التي تقدمها للمقارئ العربي في هذا الكتاب؛ فهي لمن كانت تتخذ من التراث الإسلامي موضوعها الرئيس، فإنها تفكر في هذه الأسئلة على ضوء الانغلاق الدوغماتي التي لا تزال تحكم رؤية الوعي الإسلامي إلى ذاته وإلى

محمد أركون: مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري (1928 - 14 سبتمبر/أيلول 2015م)، عُين أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1980م بعد عهد الدراسات الإسلامية في لندن.

عبد اللطيف فتح الدين: أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك - الدار البيضاء - المغرب، حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة باريس العاشرة نانثير (Paris X).

الطبعة الأولى: 2019  
الطبعة الثانية: 2019

9 799933 648299

محمد أركون  
الإسلاميات التطبيقية  
وأسئلة العقل الإسلامي  
ترجمة وتقديم  
عبد اللطيف فتح الدين

مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
لدراسات والأبحاث

## الشعبوية: موضة سياسية أم قلق هوياتي؟

عبد الرحيم الدقون\*

### 1. الشعبوية بين صعوبة التعريف وسهولة الاستعمال:

بعيداً عن المغزى العميق - إن وجد - لما تختزله عبارة الشعبوية، تجدر الإشارة إلى أنها أضحت كلمة عابرة للدلالات، ليس لرحابة في استعمالها ولا لغزارة في معناها، وإنما لسحر في ما تحيل إليه من متخيلات اجتماعية وثقافية وسياسية، وما تختزله من شعارات رنانة تلعب على وتر الانتماء إلى القبيلة والجماعة والفئة. وبين سحر اللغة والكلمة وأثر الفعل والممارسة يخوض الإنسان وتخوض المجتمعات البشرية مغامرات غير مضمونة النتائج ولا محسوبة العواقب.

فإذا كانت الكلمة تحيل، لغةً على الأقل، على الشعب، فإنها عدت مع ذلك، بسبب الاستعمال المفرط لها، مفرغة من المعنى أو قل محملة بما لا تطيقه من معنى. وإن الاستعمال المفرط لا ية كلمة يجرها من بريقها وراهنيتها، ويحوّلها إلى مجرد لغو أحياناً وإلى لغم قد يُحدث بانفجاره أضراراً بالغة أحياناً آخر. وأكثر من ذلك، إن الاستخدام المفرط لا ية كلمة قد يجرنا من الإمكانيات المفهومية التي تحبل بها، والتي يمكن أن تمكّننا من فهم أفضل لوضعنا في هذا العالم وللظواهر العارضة لوجودنا المشترك فيه. لقد عدت كلمة الشعبوية اليوم من أكثر الكلمات مدعاة للسخرية وللإحساس بالقلق في الوقت نفسه؛ لما أمست تحيل إليه من خطر يتهدّد وحدة الدول واستقرارها (أوربا على وجه الخصوص)، وينذر بوضع جديد تعود فيه الهيمنة للعرق والجنس والدين والانتماء لهوية ما على حساب قيم الإنسانية المشتركة والكوينية.

يكاد يجمع الباحثون في حقل الفكر السياسي عموماً (وخصوصاً في العلوم السياسية) على أن هذه العبارة غير دقيقة المعنى وغامضة وملتبسة. هكذا نجد «إرنستو لاكلو» (Ernesto Laclau) (1935-2014) يعترف بضبابية الكلمة وامتدادات استعمالها اللامهائية. يقول: «الشعبوية مفهوم لا يمكن القبض على معناه رغم حضوره الكثيف. قليلة هي المفاهيم من هذا النوع التي نجدها في التحليل السياسي المعاصر، ورغم ذلك قليلون من استطاعوا تعريفها بدقة. يمكن أن نحسد ما نعينه عندما نشير إلى حركة أو أيديولوجية ما بأنها شعبية، لكننا نجد صعوبة بالغة في ترجمة تلك الحدوس إلى مفاهيم. ويستمر استعمال الكلمة بشكل تلميح خالص، وكل محاولة للتحقق من حقيقة محتواها تبوء بالفشل»<sup>1</sup>. بل أكثر من ذلك حتى الإقرار بوجود حدس بمعنى الشعبوية هو ربّما تفاؤل كبير؛ إذ يمكن القول إن أهم ما يميز من يتحدثون عن الشعبوية خاصة من داخل المجال السياسي - أنهم لا يدركون عمّا يتحدثون. بل يمكن القول إن لكل واحد منهم تعريفاً خاصاً به للشعبوية. حتى صرنا نسمع عن «انحراف شعبي» و«إغراء شعبي» و«خطر شعبي» بل «منتوج شعبي»... الخ.

لكن رغم ذلك يبقى المشتغل في حقل الفكر السياسي، في أيامنا خاصة، في حاجة ماسة إلى تحديد معنى، ولو بالتقريب، للشعبوية، من خلال التركيز على بعض مميزاتا وتكوين نموذج نظري على الأقل لهذه الظاهرة التي تنتشر اليوم في حقل الممارسة السياسية انتشار النار في الهشيم. وهي حاجة تعبر عن ضرورة نقل التفكير في الشعبوية من مستوى تسوده الدوغمائية والوضوء المفهومية والهرطقة السياسية

\* باحث من المغرب.

1- Ernesto Laclau, Politics and Ideology in Marxist Theory. (Capitalism- Fascism - Populism), Londres: New Left Books, 1ère éd, 1977, p. 14.

إنَّ الشعبويَّة، بصفتها ظاهرة سياسيَّة، تعبِّر عن وجود قلق هويّاتي وانسداد في الأفق الأخلاقي يعيشه الإنسان الغربي المعاصر الذي لم يعد يستطيع قبول الآخر المختلف والعيش معه، ولم يستطع التأقلم مع متطلبات عالم معولم ومفتوح ليس فقط في وجه المعاملات الاقتصادية وإنما أيضاً في وجه حركات الهجرة الواسعة والتلاقي الثقافي.

إلى مستوى تفكير نقدي في ظاهرة سياسيَّة لصيقة بالفعل السياسي الذي هو من صميم الفاعليَّة الإنسانيَّة، تفكير نقدي يستند إلى النتائج المهمَّة التي باتت تحقّقها العلوم الاجتماعيَّة، وخاصَّة علم النفس السياسي. إننا في حاجة إلى الكشف عن أبعاد هذه الظاهرة ليس في مستواها السياسي الظاهر للعيان كموضة سياسيَّة، بل في بعدها الأنطولوجي والأخلاقي والسوسيولوجي كتعبير عن قلق هويّاتي ما انفكَّ يخالج البشر ويعكّر صفو عيشهم المشترك.

## 2 - الشعبويَّة: موضة سياسيَّة

تحليل الشعبويَّة في المجال السياسي إلى تيار مناوئ للنخبة أو النخبويَّة السياسيَّة، حيث توجه انتقادات كبيرة من الشعبويين إلى

النخب الحاكمة التي يعدّونها فاسدة ولم تعد «تمثل الشعب» الذي ينبغي أن يكون سيّد نفسه ومالكاً لإرادته السياسيَّة. ويمكننا الاستعانة بالتعريف الذي قدّمه الباحث الألماني أستاذ السياسة في جامعة برنستون «يان فيرنر مولر» (Muller, Jan-Werner) (1970 -) في كتابه المميز: «ما الشعبويَّة؟» حيث نجده يعرفها باعتبارها «موقفاً مناهضاً للمؤسّسة؛ يصل إلى حدّ معاداة التعدديَّة السياسيَّة، التي تتجلّى في المطالبة الأساسيَّة باحتكار أخلاقي للتمثيل»، تمثيل الشعب. ويضيف مولر: «إنّ ما يمثل جوهر كلّ الشعبويين في نظري يكمن في التعبير عنه تقريباً كالآتي: «نحن، ونحن فقط، من يمثل الشعب الحقيقي». إنَّ الشعبويَّة بهذا المعنى لا تحيل فقط على الشعب، بل على موقف سياسي من المشهد السياسي السائد الذي تنسج خيوطه «النخبة» التي يراها «ممثلو الشعب الحقيقيون» فاسدة. هكذا ستغدو الشعبويَّة تعبيراً عن موقف سياسي وعن تيار سياسي بعينه»<sup>2</sup>.

تستمدّ الشعبويَّة قوّتها في هذه الحالة من خطابات تثير العواطف وتعزف على وتر الخصوصية والهوية، مرتكزة في ذلك على نظريَّة المؤامرة والدعوة إلى نبذ قيم النخبة الانتهازية وسلطويتها، وتدافع في المقابل عن ضرورة تكريس نظام أخلاقي وسياسي نابع من الشعب، وتدّعي أنّها تدافع عن الوطنيَّة وعن المواطن العادي البسيط والمقهور جرّاء السياسات اللاشعبيَّة التي تنتهجها النخبة السياسيَّة. تدّعي الشعبويَّة هنا أنّها صوت الشعب. وهي في ذلك تعبّر عن نمط سياسي يقوم على توظيف أدوات رمزيَّة قوامها الخطابية، حيث تستعمل خطاباً مبسّطاً ومختزلاً لا تهتمّ الحقيقة بقدر ما يهتمّ الأثر الذي يحدثه في المتلقي، كما أنّ خطاب يتمترس خلف مواقع أيديولوجية بالأساس. فما حقيقة هذه الادّعاءات؟

إنّ الناظر في أحوال السياسة اليوم في العديد من دول العالم (الحديث هنا عن دول العالم الغربي) يرى أنّ تلك الأحوال ليست على ما يرام؛ فأوربا مثلاً تجتاحها موجة صعود للتيارات اليمينيَّة (واليسارية) المتطرّفة، بل خروج عن تلك القطبيَّة «الصحيَّة» التي تميّز الفعل السياسي وتجعل منه فعلاً خاضعاً لقواعد ديمقراطيَّة قوامها التعدديَّة والتمثيليَّة والتداول على السلطة والاحتكام لإرادة الناخبين، وفي المقابل بروز نقد لهذا النظام وعدم قدرته على الاستمرار في ظلّ تغوّل السوق واستفحال المشاكل وعلى رأسها تهديد أمن وسلامة المواطنين بسبب بلوغ الهجرة معدّلات قياسيَّة في المجتمعات الغربيَّة وما أثاره ذلك من مشكلات خاصَّة في مجال الشغل والأمن. أمست الدول الغربيَّة الديمقراطيَّة عاجزة عن مواجهة مشكلاتها الاقتصاديَّة وانعكاساتها على الأوضاع الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وقاد ذلك بطبيعة الحال إلى بروز الخطاب الشعبوي كخطاب بديل يدّعي امتلاكه الحلّ السحري الذي سيمكّن من تطهير الشعب من الملوّثات التي لحقت به وإنقاذه من خطر الآخر غير المنتمي إليه الذي يهدّده.

2 - يان فيرنر مولر، ما الشعبوية؟ ترجمة رشيد بوطيب، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، 2017، ص 26 و 27.

ظاهر الشعبوية أنّها نقد للوضع السائد، نقد للنخبوية وتسلطها، وللأوضاع وتدهورها. ولذلك تكتسب زخماً جماهيرياً بمجرد إعلانها الوقوف في وجه النخبة وتعاليتها عن واقع الحال وعجزها عن تدبير المجال. ففي أبريل/ نيسان 2016 كتب الرئيس الأمريكي المنتخب دونالد ترمب مقالة في صحيفة وول ستريت جورنال قال فيها: إنَّ «الترياق الوحيد لعقود من الحكم المدمّر من قبل حفنة صغيرة من النخب هو فرض الإرادة الشعبوية في كلّ قضية رئيسة تؤثر في هذا البلد. إنَّ الناس على حق والنخبة الحاكمة على خطأ»<sup>3</sup>. تدّعي الشعبوية تفضيل الشعب الذي أضحي مختزلاً في الجماهير والحشود وغير متميز، ومن ثم فهو في حاجة إلى طرف واحد يمثله ويحقق له مطالبه العاجلة. تتكثف الشعبوية كمفهوم لا عقلائي (بالنظر إلى تركيزه على لغة العواطف وتسويقه لصور خيالية تنهل أحياناً من أطلال تاريخ الشعب المجيد) في العداة تجاه ما هو عقلائي من النخب والحراك السياسي، والقفز على هذه الكيانات المؤثرة، والاتجاه صوب الفرد العادي غير الميسس، وتحشيد عبر شعارات جاذبة لأغراض انتخابية. إنّها بهذا المعنى موضة سياسية تجر من يتبعها بسهولة، لكنّها موضة تجر مسوغات شيوعها في إفلاس الخطاب السياسي السائد والنخبة السياسية التي ما فتئت تبتعد يوماً بعد يوم عن هموم المواطنين وتركهم يواجهون مصيرهم بأنفسهم.

### 3. الشعبوية: قلق هوياتي

إنَّ صعود الشعبوية في العالم الغربي المعاصر لا يعكس أزمة النخبة السياسية وعجزها عن تقديم حلول مقبولة للمشكلات التي باتت مجتمعاتها تتخبط فيها فقط، إنّما يعكس أيضاً أزمة مجتمعية عميقة تتعدى معالمها ما هو سياسي إلى ما هو أنطولوجي وأخلاقي. إنّ الشعبوية، بصفتها ظاهرة سياسية، تعبّر عن وجود قلق هوياتي وانسداد في الأفق الأخلاقي يعيشه الإنسان الغربي المعاصر الذي لم يعد يستطيع قبول الآخر المختلف والعيش معه، ولم يستطع التأقلم مع متطلبات عالم معولم ومفتوح ليس فقط في وجه المعاملات الاقتصادية والمالية وإنّما أيضاً في وجه حركات الهجرة الواسعة والتلاقي الثقافي.

فمن بين الأوتار الحساسة التي يلعب عليها الشعبويون وتر الهجرة التي يعدونها شبحاً أمسى يهدّد الغرب (أوروبا والولايات المتحدة)، لنستحضر أنّ من بين أهمّ وأخطر الوعود التي قدّمها ترامب مثلاً خلال حملته الانتخابية إقامة جدار عازل على الحدود الأمريكية المكسيكية لمنع تدفق المهاجرين المكسيكيين السريين. مثل هذه المواقف نابعة من أيديولوجيات قومية لم يعد الشعبويون يخفونها، وهي أيديولوجيات لا ترغب في أن تمنح الآخرين الذين لا ينتمون إليها الحقوق الكاملة (العدالة والمساواة والديمقراطية والمشاركة السياسية)، لأنّهم يمثلون من منظور قومي عنصراً سلبياً بإمكانه تهديد تلك البنية الأيديولوجية القومية وتهديد الهوية المشكّلة منها. وقد تساءلت سيليا بن حبيب في هذا الصدد: هل إعطاء الأجانب والمقيمين الحقوق نفسها التي للمواطنين يمكن أن يسهم في تفكيك الدولة القومية؟ أليس ينبغي على العكس من ذلك الاعتراف بأنّ البشر شخصيات أخلاقية لها الحق في الحماية من طرف القانون، وليس ذلك انطلاقاً من الحقوق التي يتمتعون بها كمواطنين أو كأعضاء في مجموعة إنثوية ولكن ببساطة كبشر؟ وتشير في هذا الصدد إلى ما كتبه مارك أوريل في تأملاته الذاتية: «إذا كنا نشترك في ملكة التفكير، فإنّ ذلك يعني أنّنا نشترك في العقل. وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنّنا نشترك في القوانين، وإذا كان الأمر على هذه الحال، فذلك يعني أنّنا كمواطنين نشترك في إدارة دولة، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ العالم هو في الآن نفسه دولة»<sup>4</sup>.

3 - نقلاً عن موسوعة موقع الجزيرة: <https://bit.ly/2D7hjLJ>

تاريخ الزيارة: 2018/5/22.

4 - سيليا بن حبيب، محاضرة ألقاها الكاتبة في مؤتمر حزب الخضر الألماني في إطار فعالية: «الذكرى الستون للدستور الألماني - دعم أسس الحرية». ونشر النص لأول مرة في

مجلة 2009/ 6, Blätter für deutsche und internationale Politik, ترجمة: رشيد بوطيب عن موقع: <https://bit.ly/1IPUXAj> تاريخ الزيارة: 2018/05/23.

تمثل سيليا بن حبيب خطأً فكرياً تمتد جذوره إلى الرواقيين وتمرّ في الثقافة الغربية الحديثة عبر كنت وهابرماس ضمن ما يُسمّى المواطنة الكوسموبوليتانية، وهي مواطنة تختلف جذرياً عن المواطنة التي يدافع عنها الشعبويون. وقد شكّل الدفاع عنها جوهر المشروع الفكري لهذه الباحثة الأمريكية من أصول تركية وتلميذة هابرماس.

إنَّ وهم الهوية الذي يغذي النزعة الشعبوية يقوم على تصنيف الناس أو قُلِّ تقسيمهم بحسب انتماءاتهم المختلفة، إنَّه تقسيم يتم وفق «مقاربة انعزالية». يرى أمارتيا صن في كتابه القيم «الهوية والعنف» أنَّها: «طريقة جيِّدة لإساءة فهم كلِّ شخص تقريباً في العالم»<sup>5</sup>. وهو ما لا يتماشى وإنسانيتنا المشتركة التي أضحت تتعرَّض، بحسب قول صن، «لِتحديات وحشيَّة عندما يتمُّ تصنيف العالم إلى نظام واحد مهيمن مزعوم يعتمد على الدين أو الجالية أو الثقافة أو الأمة أو الحضارة»<sup>6</sup>. ويقوم هذا التصنيف في الغالب الأعمُّ على تصوُّر لوجود هوية محدَّدة تحديداً دقيقاً ومعدَّة سلفاً بشكل ثابت للفرد أو الجماعة لا مجال إلى الخروج أو الانفصال عنه. بل إنَّ الانفصال قد يعني فقدان ذلك الفرد أو تلك الجماعة مقومات وجوده أو وجودها التاريخي إن لم يكن الأنطولوجي؛ ذلك أنَّ الكثيرين يرون أنَّ قضية الهوية هي قضية مصيرية بالنسبة إلى وعي الذات بذاتها مهما كان الثمن.

إنَّ مواجهة القلق الذي يسببه وهم الهوية القومية العزيز على قلوب الشعبويين لا يمكن أن تنجح إلا من خلال بذل مجهود نقدي يعمل على تكريس تحوُّل من منطق الهوية القومية والدولة الأمَّة التي رافقت نشوء الديمقراطيات الحديثة إلى منطق هوية كونية ذات بُعد إنساني. وفي هذا نقد لا بدَّ منه للديمقراطية وحدودها التي انكشفت في العالم المعاصر. إنَّ الخوف اليوم ليس على الديمقراطية وإنَّما على تهديد الديمقراطية للحقوق الإنسانية الأساسية والكونية، وهو الخوف الذي عبَّر عنه ألكسيس تو كيفيل بـ «مخاطر ديكتاتورية الأغلبية». وقد عبَّر عن هذا القلق خير تعبير مولر الذي رأى أنَّ استخدام «الشعبوية» كديف لمصطلح «الديمقراطية» في مناسبات عدَّة أثر سلباً في الأخيرة. وإن بدا أنَّ الشعبويين يمثلون الشعب، ومن ثمَّ إنَّ أيَّ خيار يقدمون عليه يُعدُّ ديمقراطياً، ففي الحقيقة إنَّ الشعبوية «يمكن أن تظهر غالباً كحركة ديمقراطية أو كديمقراطية راديكالية، لكنَّها في صميمها تفق على النقيض من الديمقراطية»<sup>7</sup>. لكنَّ ذلك لا يعني أنَّها لا ترتبط بالديمقراطية، لأنَّها في نهاية المطاف، وهذا ما ينبغي الانتباه إليه بحسب مولر، «نظرية في الديمقراطية». لكن ما ينبغي الانتباه إليه أيضاً أنَّها تشكِّل المسار الخطأ لتصحيح مسار الديمقراطية المعطوب»<sup>8</sup>.

فإذا كانت السياسة تقوم على التعدد، فإنَّ من شأنها: «أن تكون مرغوبة فيها، لأنَّها تؤهلنا إلى أن نتمتَّع بالتعدّد دون أن نعاني من الفوضى أو من طغيان الحقائق الوحيدة»<sup>9</sup>. وهذا ما عبَّر عنه برنارد كريك في مؤلفه اللامع «في الدفاع عن السياسة»، إذ رأى أنَّ الديمقراطية اليوم في العالم الغربي المعاصر تعاني من تشويش خطير حيث: «يمكن أن تعني كلُّ شيء لكلِّ الرجال ولكلِّ النساء». وإنَّ مثل هذا التشويش نتج عنه ذلك الربط التعسفي للشعبوية بالديمقراطية، في حين أنَّ تلك ليست سوى إحدى أهم نقاط ضعف هذه وهشاشتها<sup>10</sup>. ولذلك ينبغي الاعتراف أولاً بأنَّ الشعبوية ليست سوى تعبير واضح عن أزمة وجود نظرية ديمقراطية تمثل فعلاً «الشعب»، ليس بمعناه القومي أو الثقافي الضيق والخطير، إنَّما بمعناه السياسي والإنساني. إنَّ على عاتقنا اليوم جميعاً الإيمان بأنَّ في إمكاننا وضع حدود جديدة لوجودنا الاجتماعي والسياسي، حدود تقبل التعددية كعلامة وشرط لأية ممارسة سياسية، وحينها لن نجد الشعبويين ما يطالبون بتمثيله لأنَّه ممثَّل فعلاً.

ويعكس هذا المشروع انشغلاً عميقاً بالتحدي الذي باتت تواجهه الدولة الأمَّة، أو الدولة القومية في الغرب.

5 - أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير المحتوم، ترجمة سحر توفيق (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352، 2008)، ص 8.

6 - المصدر نفسه، ص 9.

7 - مولر، ما الشعبوية؟، مصدر سابق، ص 14.

8 - المصدر نفسه، ص 29.

9 - محمَّد الشيخ، الديمقراطية والنزعة الشعبوية، الرباط، مجلة النهضة، العدد 5 و6، 2013، ص 117.

10 - المصدر نفسه، ص 120.

## دور المثقف الكوني في مواجهة إشكالية الشعبوية

يسين العمري\*

«إنَّ أسوأ مكان في الجحيم محجوز لأولئك الذين يبقون على الحياد في أوقات المعارك الأخلاقية الكبرى».  
مارتن لوثر كينغ

### تقديم:

كان سقوط الأنظمة النازية والفاشية في منتصف القرن العشرين، إثر هزيمتها العسكرية في الحرب العالمية الثانية ثمَّ نهاية الحرب الباردة بين المعسكرين الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية والشرقي بقيادة الاتحاد السوفييتي، إيذاناً بنهاية التوجّهات والخطابات الشعبوية ذات الخلفية المتطرّفة أحياناً، التي كانت تحمل في طياتها الكثير من المخاطر، لأنّها كانت مبنية على الإغراق والمغالاة في تمجيد العرقيات والشعوب والأيدولوجيات. ومع نهاية القرن الماضي، انتقل التخوّف والتوجّس إلى النقيض، فقد ظهرت مخاطر «العولة» و«النيوليبرالية» كأحد إفرازات النظام العالمي الجديد الذي تبلور بشكل جلي بعد نهاية الحرب الباردة، وأفرز انفراد وتفرد الولايات المتحدة بالسيطرة على المشهد العالمي كأكبر قوّة اقتصادية وعسكرية، باتت تسعى إلى فرض قيمها وأنساقها الثقافية والاقتصادية الاستهلاكية إلى غير ذلك على سائر الأقطار والشعوب.

لكن في السنوات القليلة الماضية (تقريباً منذ سنة 2015)، ومع تنامي المدّ القومي المتشدّد، ووصول بعض الشخصيات والأحزاب من اليمين المتطرّف في أوروبا إلى مراكز القرار في الحكومة والبرلمانات، في هنغاريا، هولندا، بلجيكا، ألمانيا، اليونان، النمسا، سويسرا، السويد، فنلندا، إسبانيا، فرنسا، وكذلك في ظلّ «البريكسيت»<sup>1</sup> ووصول دونالد ترامب إلى رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، دون إغفال بعض الأمثلة -مع وجود الفارق- في العالمين العربي والإسلامي (مثال الرئيس التركي الحالي رجب طيب أردوغان في تركيا ورئيس الوزراء السابق عبد الإله بنكيران في المغرب)، أدّى كلّ ذلك كمحصّلة إلى تنامي الخطاب الشعبي أيضاً، ما أدّى إلى إعادة طرح إشكالية الشعبوية للنقاش من جديد، وخلف هذه الإشكالية طفت على السطح إشكاليات جديدة- قديمة مثل كراهية الأجانب، ورفض سياسات الهجرة، والتضييق على المهاجرين، ومعاداة الإسلام، والإسلاموفوبيا مثلاً، وهو ما طرح من جديد الأدوار الممكنة للمثقفين في مواجهة هذه الإشكالية وما يرتبط بها من إشكاليات مصاحبة.

ويهمّنا في هذا المقال تسليط الضوء على عودة الخطاب الشعبي على مسرح الأحداث بشكل أكثر ضراوة، والأدوار الممكنة والممتنعة للمثقف في مواجهة هذا المدّ الشعبي. لكن قبل ذلك، نرى من الناحية الإستمولوجية أنّنا نحتاج إلى تعريف مفهومين غاية في الأهمية قبل الخوض في موضوعنا، لأنّهما سيساعدان على تناول إشكالية الشعبوية ودور المثقف لمجابهتها.

\* باحث من المغرب.

1 - يحيل البريكسيت إلى خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي إثر استفتاء شعبي، صوّت فيه الغالبية ضدّ بقاء إنجلترا في إطار الاتحاد الأوروبي..

نبدأ من تعريف المثقف، يرى زهير توفيق أن المثقف هو: «الشخص المعني بالإبداع والفكر، والقادر على إنتاج الأفكار والنظريات في سياق التزامه بقضايا العصر والأمة، والانخراط في المجال العام، وهو أيضاً الشخص القادر على تحويل مواهبه الإبداعية والفكرية إلى عمل ووظيفة يرتزق منها، ويمكن أن تدرّ عليه دخلاً يعيش منه، ويكون مستقلاً. والمثقف إذا ما استندنا على مرجعيات كبرى فرضت نفسها في الموضوع، كغرامشي وسارتر وإدوارد سعيد والجاكوبس وهشام شرابي وغيرهم، فإننا نلاحظ استعمال مصطلح المثقف الشعبي الذي يتحرك في وسط طبقي مائع ومتداخل، بعكس المثقف الغربي الذي يتحرك في وسط طبقي شفاف وصلب، وعليه أن يختار الطبقة التي يمثلها، وكيف يكون مثقفاً عضوياً أو ملتزماً، أو كيف يكون فوق الطبقات، أي يكون طبقة بذاته كما يتصور كارل مانهايم، أمّا عربياً، فالمثقف العربي مشكلة في حد ذاته، ويفتقر إلى الاستقلال الذاتي، فهو رهن عمله ووظيفته في المؤسسة الرسمية أو الخاصة، ولا يتمتع بالخصوصية والاستقلال للتعبير بحرية وكرامة، والانخراط بالشأن العام والوقوف مع قيم التغيير بالمثل؛ أي الاصطفاف في صفوف المعارضة، ورغم هذه الإكراهات تتمثل مهمته الراهنة بإشاعة قيم التحرر والتنوير ومحاربة الثقافات الهابطة، ثقافة التسلية والثقافة الاستهلاكية والماضوية، أو الثقافات الميتة بلغة الفيلسوف «هربرت ماركوزه»، والثقافة الشعبوية، والارتداد إلى الهويات الأولية، وحماية الهوية الوطنية، وحماية الإبداع من الأدلجة والتسييس، وغالباً ما يتم نضاله المعرفي والسياسي وظهره مكشوف...»<sup>2</sup>.

أمّا بخصوص تعريف الشعبوية، فنلاحظ أولاً أنّها كلمة مشتقة من لفظ الشعب، ويعني لغويّاً الجماعة الكبيرة التي ترجع إلى أب واحد، وهو أوسع من القبيلة، كما يعني الجماعة من الناس التي تسكن أراضي محدّدة، وتخضع لنظام اجتماعي واحد وتجمعها عادات وتقاليد، والجماعة التي تتكلم لساناً واحداً<sup>3</sup>، وهو مصطلح في علم الاجتماع والسياسة يشير إلى مجموعة من الأفراد يعيشون في نمط واحد من الثقافة والعادات ضمن مجتمع واحد وعلى أرض واحدة، ومن الأمور المميزة لكلّ شعب طريقة تعاملهم وشكل العلاقات الاجتماعية التي تتكوّن في مجتمعات هذا الشعب، إضافة إلى أسلوب العقد الاجتماعي بين أفراد الشعب، وتبقى أمور مثل الدين، ومعنى الحياة، وأهمية العلم، والكثير من الأسئلة الفلسفية (مثل ماهية الحرية، وماهية السعادة... إلخ) تدخل في صميم خصائص كلّ شعب، ويمكن أيضاً اعتبار الشعب مجموعة من الأفراد الحية المتحضّرة<sup>4</sup>.

وقد اتفق أغلب المنظرين على صعوبة تحديد وتعريف الشعبوية. يقول عنها إيفان كراستي: «هناك حاجة إلى مفهوم أكثر اتساعاً وشمولية، وغير محدّد ليعكس التحوّل الجذري في السياسة التي نراها اليوم في جميع أنحاء العالم»<sup>5</sup>. وبحسب إرنستو لاكلو: «إنّها مفهوم صعب التحديد بالرغم من أنّه متكرّر»<sup>6</sup>. ومع ذلك يرى البعض مثل: ميكائيل فرانسس، وجوليان ميكلي، أنّ الشعبوية مصطلح، وإن كان يصعب تعريفه، فإنّه عادة ما يتم استعماله بطريقة سيّئة بغرض وصم رسالة صادرة عن شخص أو مجموعة، وعادة ما تستعمل للتقييم الأيديولوجي للمتحدّث<sup>7</sup>.

2 - عمر أبو الهيجاء، أسئلة النهضة وتجلياتها: مناخ الاستبداد العربي صادر السياسة نظرية وممارسة، حوار في الفلسفة والفكر والثقافة والتراث مع الدكتور زهير توفيق،

ركن اتجاهات ثقافية، جريدة الوطن الأردنية، العدد 8185 الصادر بتاريخ 2018-01-30، عمّان، صفحة 16.

3 - أحمد مختار عمر وآخرون، معجم العربية المعاصرة، صدر سنة 2008.

4- Pascal DURAND et Marc LITS, Peuple, Populaire et Populisme, Edition Hermès 42, Liège, 2005, page 11.

5- KRASTEVA Ivan, l'heure du Populisme, disponible sur Internet: <https://bit.ly/2AwPLS3>

6- LACLAU Ernest, Politics and Ideology in Marxist Theory, Capitalism- Fascism- Populism, Londres, Verso, 1979, page 143.

7- Michael Franssen et Julien Milquet, Analyse: le populisme, une vague qui déferle sur le vieux continent, collection CEPES, Décembre 2011, Bruxelles, page 1.

ورغم هذه الصعوبة في تعريف الشعبوية، هناك بعض المحاولات في هذا الصدد، فنجد مثلاً كاس مودي يعرفها بأنها الأيديولوجية التي تقسم المجتمعات إلى مجموعتين متجانستين وعدائيتين «الشعب النقي» و«النخبة الفاسدة»، وهي أيضاً الأيديولوجية التي ترى أن السياسة يجب أن تكون تعبيراً عن «الإرادة العامة للشعوب»<sup>8</sup>.

ويعرفها يوسف الديني بأنها عادة وصف يطلق للدلالة على نزعات جانحة في التفكير السياسي، تنحو إلى إعادة المقدس في أحضان الديني، عبر تقديس الشعب أو القومية أو العرق أو الهويات الصغيرة، باعتبارها ملامح لخلاص نهائي من شر العالم المتنامي، هذا الشر الذي يتجسد في المهاجرين والفئات المهمشة. كما أنها من جهة ثانية تعني تعالي النخبوية في الخطاب السياسي، الذي عادة ما يحرك الحشود والجهال عند أول نداء شعبي ضد النخبة، ومن هنا يمكن النفاذ عبر نقد شعارات النخبة ذاتها، كالتحذير من التنظير، باعتبارها حشواً بلاغياً وفق منظور الشعبوية<sup>9</sup>.

وبناءً على تعريف كل من المثقف والشعبوية، فما السياق الذي أدى إلى عودة بروز التيارات المنتجة للخطابات الشعبوية إلى الواجهة؟ وإلى أي حد يمكن للمثقف الكوني التصدي لهذه الظاهرة التي باتت تنتشر كالنار في الهشيم؟

سنحاول من خلال هذا المقال أن نفتح على الشعبوية السياسية وما تنتجه من آثار اقتصادية، وما تطرحه من إشكاليات مجتمعية، تعيد طرح سؤال الهوية مثلاً، وكون الشعبوية جاءت في مواجهة العولمة، وأن لها عدة أوجه، من ناحية الخطاب والأداء، ومن ناحية الاستغلال والتوظيف، ومن ناحية النتائج والآثار، وأن كل شعبوية تخلق إزاءها شعبوية موازية ومضادة لها، مثل الخطاب الشعبي اليميني المتطرف في الغرب، أو الخطاب الشعبي الراديكالي لدى الشيعة في إيران والعراق ولبنان واليمن وسورية، في مواجهة الخطاب الشعبي لتنظيم داعش والقاعدة والنصرة. وأخيراً سنحاول تسليط الضوء على محاولة المثقف الكوني قديماً وحديثاً للتصدي للخطاب الشعبي.

ونقترح تناول الموضوع عبر محورين رئيسيين:

أولاً: سياق صعود الشعبوية.

ثانياً: دور المثقف الكوني في التصدي للشعبوية.

### المحور الأول: سياق صعود الشعبوية:

تعود أصول الشعبوية إلى مرحلة تاريخية ليست بالحديثة، فهي ليست وليدة اليوم، فقد عرفت سابقاً في التاريخ الإسلامي مثلاً بـ «الشعوبية»، وظهرت بوادرها مع العصر الأموي، وظهرت للعيان في بدايات العصر العباسي، حيث عرفت تنافساً سياسياً شديداً بين العرب بصفتهم مؤسسي الدولة وعمودها، وبين العجم وبالأخص الفرس، الذين تمكّنوا من الوصول إلى مناصب حساسة في الدولة، وقد أدى هذا التنافس الشديد المبني على العنصرية القومية إلى ظهور دسائس للوصول إلى السلطة، وتصفيات جسدية في بعض الحالات، وأحياناً إلى حروب<sup>10</sup>.

8 - كاس مودي، صعود الشعبوية في أوروبا، مقال منشور بجريدة الأيام البحرينية نقلاً عن مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية (Foreign Affairs)، منشور بتاريخ 2016-10-28، العدد 7467، ركن بانوراما الصحافة، صفحة 11.

9 - يوسف الديني، ماذا تعني «الشعبوية»؟ مجلة اتجاهات الأحداث، العدد 19، كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير 2017، صفحة 21.

10 - جازي بن يخيت الجهني، الشعبوية نشأتها، وتطورها، وآثارها على الأمة الإسلامية، منشورات كلية الدعوة وأصول الدين بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، تشرين الأول/أكتوبر 2016، صفحة 5.

وعلى الصعيد الأوروبي، يقول كاس مودي: إن أصل الشعبوية يعود تحديداً إلى فترة التحولات الهيكلية في المجتمع الأوروبي وفي السياسة. وقد بدأت هذه التحولات في ستينيات القرن العشرين، حيث أصبحت العوامل الاجتماعية والسياسية والإعلامية الموجودة في أوروبا في صالح الشعبويين، خاصة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية<sup>11</sup>.

ولكن الشعبوية عادت وطفّت على السطح مؤخراً بشكل لافت، فبعد أن كان الحديث في ظلّ العولمة عن كون العالم «قرية صغيرة»، وعن «القيم الإنسانية المشتركة»، أصبحت هذه العبارات مثل محفّزات بلاغية، لا أقل ولا أكثر، في ظلّ ما آلت إليه الأمور في الفترة الراهنة من صعود موجات الشعبوية السياسية والاجتماعية، وتضخّم قيم الذاتية والفردانية غير المكترثة، إضافة إلى إحياء نزعات الهوية والأنا والقوميّات الضيقة، جعلت العالم يبدو أكثر انكفاءً على ذاته.

يرى كاس مودي أنّ سنة 2015 كانت مروّعة لأوروبا بشكل عام، وللاتحاد الأوروبي بشكل خاص، حيث استهلّت هذه السنة بالهجوم الدموي ضدّ مجلة «شارلي إيبدو» في باريس، وانتهت بالهجوم الأكثر فتكاً في المدينة ذاتها (هجوم باطاكلان)، وخلال السنة ذاتها كان على الاتحاد الأوروبي إيجاد حلّ للأزمة الاقتصادية في اليونان، التي تهدّد منطقة اليورو بكاملها. واضطرّ الاتحاد الأوروبي كذلك للتعامل مع التدفق الهائل للاجئين القادمين من منطقة الشرق الأوسط، وغيرها من المناطق التي مزقتها الحرب، ولم تكن سنة 2016 أفضل من سابقتها، فقد هزّ القارة الأوروبية مزيد من الهجمات، إضافة إلى أنّه للمرة الأولى في تاريخه، خسر الاتحاد الأوروبي أحد أعضائه: المملكة المتحدة، نتيجة للاستفتاء الذي سُمّي «البريكسيت»<sup>12</sup>.

ويربط كاس مودي بين هذه التطوّرات السالفة وبين صعود الحركات الشعبوية إلى مركز السياسة الأوروبية، فالتهديد الأمني الذي يفرضه الإرهاب، وموجة المهاجرين من العالم الإسلامي، إلى جانب الاعتقاد السائد بأنّ الاتحاد الأوروبي لا يمثل عاملاً مساعداً، بل يمثل عائقاً، خاصّة عندما يتعلق الأمر بالأزمات، مثل العاصفة المثالية (توابع استفتاء البريكسيت في بريطانيا) من وجهة نظر الشعبويين، خاصّة، وأنّ هذه العاصفة عزّزت مكانة الشعبويين في عدّة دول. ويرى كاس مودي أنّ من أبرز المستفيدين كان هو رئيس الوزراء المجري فيكتور أوربان، الذي استغلّ المخاوف العامة لما قد ينجرّ عن معارضة المستشار الألمانية أنجيلا ميركل، ومعارضة اعتقادها أنّ على أوروبا أن تعتمد «ثقافة الترحيب» في وجه المهاجرين. وفي الوقت نفسه، ساعدت أزمة منطقة اليورو على صعود الشعبويين اليساريين مكافحي سياسة التقشف في اليونان وإسبانيا<sup>13</sup>.

ونرى أنّ الأحداث الدموية، التي ضربت عدّة دول مثل فرنسا وإسبانيا وبلجيكا وألمانيا وغيرها من الدول الغربية، والتي انخرط فيها مهاجرون قدموا حديثاً، أو مواطنون مستقرّون، ومنهم مزدوجو الجنسية من أصول مسلمة أساساً، وحجم ما خلفته تلك الأحداث من ضحايا، وما خلقتة من مناخ غير مريح، ساهمت في تغذية العنصرية والكراهية ضدّ الأجانب، وهو ما تمّ استغلاله من طرف الحركات ذات الخطاب الشعبوي، وباتت بالتالي هذه الأحداث أحد أسباب قوّة الخطاب الشعبوي، وهو ما ييسّر شحن المواطن الغربي ضدّ المهاجرين والسياسات المعتمدة في الهجرة، وساهم في تكريس ظواهر من قبيل العنصرية، ومعاداة الأجانب والإسلاموفوبيا، وأدّت إلى الزيادة في عدد الراضين للمهاجرين، وتزايد المظاهرات وتنامي مظاهر العنصرية ضدّهم، والاعتداءات الجسدية واللفظية المتكرّرة عليهم، وتكرار حوادث التمييز ضدّهم في وسائل النقل والشارع العام وأماكن الشغل، وتساعد التهجم عليهم في وسائل الإعلام، ووصفهم بنعوت وأوصاف قبيحة، والتهاذي في التعدي على دور عبادتهم، ونش مقابر موتاهم بشكل أكثر قوّة وجرأة ممّا كان عليه الحال

11 - كاس مودي، مرجع سابق.

12 - كاس مودي، مرجع سابق.

13 - كاس مودي، المرجع السابق نفسه..

سابقاً. وقد دافعت الأحزاب والحركات اليمينية المتطرفة عن هذه الأفعال، وعدتها نوعاً من الوطنية، والدفاع عن الوطن والمواطنين، وتدخل في سياق ردّ الفعل العادي والطبيعي ضدّ تزايد أعداد المهاجرين، وحصولهم على مناصب شغل، واستفادتهم من المزايا والحقوق الاجتماعية (المعاش، التغطية الصحية ومختلف التعويضات...) وضدّ الهجمات الإرهابية التي يشنها متهمون أو متعاطفون مع تنظيمات إرهابية كالقاعدة وداعش، وهم مواطنون من أصول أخرى، أو مهاجرون استوطنوا بلدانهم بعد الهجرات الكبرى التي عرفتها أوروبا، خصوصاً إثر الحرب السورية، وهو في نظرهم تعبير صارخ عن رفضهم لأولئك المهاجرين، ورفضهم لسياسات الدول التي تقبل باستضافتهم<sup>14</sup>.

ويميز يوسف الديني ما بين الشعبوية في سياقها الحديث وبين الشعبوية في التجربة الشيوعية مثلاً، فهو يراها مختلفتين، حيث إنّ الشعبوية بالسياق الجديد تعني التيارات التي تتجه بصفة إطلاقيه إلى تفضيل الشعب المختزل في الجماهير والحشود باعتبارها كيانات مجمّدة غير متميزة، وبهدف إنكار الطبقة واللعب على تناقضاتها، ولصالح تيار سياسي مختزل أيضاً في شكل رئيس منتخب، وهو ما يعني انفكاك الشعبوية عن المشاريع القومية التي كانت ترافقها، كما هي الحال في تجارب اليسار<sup>15</sup>.

ويضيف الديني أنّ الشعبوية تتكفّف كمفهوم لا عقلاني في العداة تجاه ما هو عقلاني من النخب والحراك السياسي، والقفز على هذه الكيانات المؤثرة، والاتجاه صوب الفرد العادي غير الميسس، وتحشيد عبارات شعارات جاذبة لأغراض انتخابية. فالمهم هو صوته وليس موقفه، كما عبّر عن ذلك هوفر نوربرت الذي أدار الحملة الانتخابية الرئاسية في النمسا في عام 2016 حين قال لخصمه: «... المجتمع الراقي يقف خلفك، ولكنّ الناس العاديين معي»<sup>16</sup>.

ويضرب الديني بعض الأمثلة عن مدلول الشعبوية السياسية عبر العالم، ففي العالم العربي يمكن فهمها باعتبار أنّ المشاركة في الحياة السياسية إمّا صورية أو معدومة، كما أنّها كانت إحدى أدوات كسب الناخبين في دول أمريكا اللاتينية في الحقبة التي انتعشت فيها مقولات اليسار في الأرجنتين وبوليفيا وفنزويلا، في حين تغيب الشعبوية كنمط سياسي جاذب في الاقتصاديات الآسيوية المتقدمة وعلى رأسها اليابان وكوريا الجنوبية<sup>17</sup>.

ويختتم الديني أنّه باسم الشعب يمكن أن تكون ضدّ الجميع، عبر تمرير شعارات تمسّ الفرد، وهو تيار يتضخم يوماً بعد يوم كلما تعمّقت العولمة، فالفرديّة تجعل الشعب يفكر في حدوده الضيقة ومصالحه الخاصّة، وهو ما أنتج كلّ حركات الرفض للعولمة، إمّا بالعودة للجدور والهويّات الضيقة، أو الانقلاب على الحداثة بأدواتها كما هو الحال مع شعبوية الدم التي مثلها داعش.

### المحور الثاني: دور المثقف الكوني في التصديّ للموجة الشعبوية:

تطرّقنا سابقاً لمحاولة زهير توفيق لتعريف المثقف، وكان ممّا استنبطناه من ذلك التعريف أنّ المثقف يجب أن يتمتع ببعض الصفات لكي يجوز إطلاق وصف «المثقف» عليه، وتتجلّى هذه الصفات في:

14 - راجع تصريحات أبرز قادة ورموز الحركات والأحزاب اليمينية المتطرفة أمام وسائل الإعلام، في أوروبا مثل خيرت فيلدرز في هولندا، وجون ماري لوبان وابنته مارين لوبان في فرنسا، وتصريحات دونالد ترامب أثناء حملته الانتخابية الرئاسية.

15 - يوسف الديني، مرجع سابق، الصفحة 21.

16 - يوسف الديني، المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

17 - يوسف الديني، المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

تعني الشعبوية بالسياق الجديد التيارات التي تتجه إلى تفضيل الشعب المختزل في الجماهير والحشود باعتبارها كيانات مجمدة غير متميزة، ويهدف إنكار الطبقة واللعب على تناقضاتها، ولصالح تيار سياسي مختزل في شكل رئيس منتخب، وهو ما يعني انفكاك الشعبوية عن المشاريع القومية التي كانت ترافقها، كما هي الحال في تجارب اليسار.

ملكة الإبداع والفكر؛  
القدرة على إنتاج أفكار ونظريات؛  
الالتزام بقضايا عصره وأتمته؛  
الانخراط في المجال العام؛  
القدرة على تحويل مواهبه الفكرية والإبداعية إلى عمل أو وظيفة؛  
الاستقلالية.

تحيلنا إشكالية الشعبوية على إشكالية أعوص وأعمق هي إشكالية الهوية، وقد بدأنا في الانفتاح على هذا الأمر، منذ محاولة تعريف المثقف لزهير توفيق، لاحظنا أنّها جاءت ببعض التصنيفات للمثقف، مثل المثقف الشعبي والمثقف الغربي والمثقف

العربي، ونرى أنّه كان من الأفضل لو تجنّب التقسيم على أساس عرقي؛ إذ نرى أنّ هموم المثقف وانشغالاته ينبغي أن تكون واحدة في كلّ زمان ومكان، خاصّة عندما ننتقل على مفهوم المثقف الكوني، فحتى ساحات مواجهاته وسجلاته ومبارزاته الثقافية وخصومه متشابهة. إنّه - كما نعتقد - ملزم بتنوير الناس ونشر الحقائق، والانخراط في قضايا مجتمعه، والتصدي للجهل والجهالة والخرافة والتسلط، وهو مدعو كذلك لمبارزة الظواهر والأفكار السلبية كافة بتجرّد ونزاهة، بعيداً عن كلّ تعصب للأيديولوجية أو العرقية أو المذهبية أو الحزبية، وإلا تحوّل إلى دور شاعر القبيلة (يمدح الأحياء والحلفاء ويهجو الخصوم)، وحتى إن انخرط في الدفاع عن طبقة معينة أو حزب سياسي معين، مثلما هو حال المثقف العضوي وفق التصوّر الغرامشي، فنرى أنّ ذلك يجب أن يكون من أجل المبدأ، ودفاعاً عن الحقوق والحريّة والكرامة للجميع، وليس نصرةً لأيديولوجية معينة، أو تحالفاً مع توجّه ما أو ضدّ خصم ما، فسهام النقد التي يصوّبها المثقف ضدّ إحدى الظواهر أو أحد الأشخاص أو السلطات يجب أن تكون بغرض التصحيح والتقويم، والرغبة في أن يصبح المرء أفضل، وليس من باب العداوة والكيد، حيث نرى أنّه ليس كلّ مثقف ينتقد سلطة سياسية مثلاً هو بالضرورة كاره لها، بل يمكن أن يرى أدهاء أفضل، ما يخدم الجميع، السلطة، والشعب، وحتى المثقف، وعليه نضيف إلى الصفات الواجب توافرها في المثقف نشر قيم الحبّ والتسامح، وأن يكون ناقداً، يجعل المصلحة العامّة للجميع نصب عينيه، لذلك نقول إنّّه ليس كلّ مثقف ينخرط في هموم شعبه، لا بدّ أن يكون شعبويّاً، بل يجب أن ينتقد فكرة «الشعب النقي» كما رأيناها، ويتصدّى للسلبات التي يمكن أن تصدر عن الشعب.

إنّ الاختلاف بين المثقف الشعبي والمثقف الكوني اختلاف في تحديد مسألة الهوية، ففي الوقت الذي يختزلها الأوّل في هويته الوطنية المبنية على الجنسية، وفي دينه أو مذهبه، وثقافته الواحدة وعاداته التي يشترك فيها مع باقي مواطني شعبه، يراها الثاني أوسع وأرحب، وغير ثابتة ولا جامدة، بحيث تصبح أكثر اغتناء وحيوية كلما تعدّدت العناصر الثقافية وتجددت.

ونطلق من هنا للحديث عن المثقف الكوني ودوره في التصدي للشعبوية، فنجد مثلاً أنّ إدوارد سعيد يتحدث عن الهوية متعدّدة الأبعاد للمثقف الكوني، وينطلق في محاولته نسج خيوط نظرية كاملة عن مسألة الهوية، في التسليم بعدم وجود هوية صافية، وإنّما كلّ الهويات مركّبة من عناصر مختلفة وتراثات متغايرة، فمفهوم الهوية ليس ثابتاً ولا جامداً ولا نهائياً، بل على العكس هو مفهوم حيوي ديناميكي، يفتني باستمرار من عناصر ثقافية متجدّدة.<sup>18</sup>

18 - عبد الله التركماني، إدوارد سعيد: المثقف الكوني والهوية المركّبة، مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، العدد 2، الدار البيضاء، حزيران/يونيو 2007. منشور

في موقع مجلة ابن رشد، العدد العاشر، صيف 2010، رابط المقال عبر الإنترنت: <https://bit.ly/2zdtVwa>

ومن هنا كان لزاماً على المثقف الكوني أن يكون متعدداً كشرط جوهري، يضاف إلى باقي الصفات التي رأينا ضرورة توافرها في المثقف كالمهوبة الفكرية وغيرها، ولا يعني التعدد هنا فقط الانفتاح على الثقافات المتعددة والمتغيرة فحسب، بل يمكن الحديث عن التعدد في الاختصاصات، كالناقد الأدبي الذي يصوغ خطاباً سياسياً، والذي يفتح على فنون كثيرة، وهذا يؤدي بنا إلى القول إن المثقف الكوني هو مثقف إنساني شامل، يرى ذاته في الآخر، ويرى الآخر في ذاته، دون الوقوع في التبسيط أو المحاكاة.

وبالعودة إلى إدوارد سعيد، يرى أن ردات المثقف الكوني لا تصدر عن احتضانه هوية واحدة من الهويات المتعددة التي تنطبق عليه، ولا من خلال الجمع بين هذه الهويات على وجه منفصل، واستخدام الواحدة منها أو الأخرى تالياً، تبعاً لما يقتضيه المقام، وإنما من خلال احتضانها جميعاً بما يؤدي إلى تكريس هوية متعددة الأبعاد للمثقف الكوني، الذي لا يعدم في الآن نفسه صلة وثيقة بما هو محلي وشخصي تاريخياً<sup>19</sup>.

ونستنتج مما سبق أن كون المثقف كونياً لا يعني أنه يلغي طابعه المحلي، ولا يُذيب شخصيته مثل الملح في الماء كما قد يتصور البعض، تماماً مثل كون أن المثقف جمعياً أو عضوياً لا يلغي بالضرورة فردانيته.

وإذا ما ضربنا المثل فرنسا، فالمثقفون الفرنسيون والأحزاب التقليدية الفرنسية والقائمون على شؤون الدولة يتوقفون دائماً عند عبارة «الحفاظ على قيم الجمهورية»، وهي القيم القائمة - كما هو متعارف عليه - على مبادئ التعددية والمساواة والتسامح. بل إن كلمة «مثقف» نفسها كما يوضح محمد الشيخ لا يمكن فهمها إلا ضمن السياق العام للمواقف المتخذة إزاء قضية «دريفوس»<sup>20</sup>، حيث انقسم الجسد الثقافي الفرنسي إلى جماعتين متعارضتين لم تحل الجامعات الفرنسية من تشابكهما بالأيدي والعصي، فقد كانت الجماعة الأولى من مفكرين وطنيين أمثال موريس باريس (Maurice Barres) وأعضاء الأكاديمية الفرنسية وأغلب الصحف والمجلات اليمينية وبعض رجال الجيش والأعمال السياسية، حيث عدوا القضية مسأً بشرف الجيش الفرنسي و«محاولة يهودية فاشلة» للنيل من كيان فرنسا الوطني. أما الجماعة الثانية التي كانت ترى في القضية تهديداً للديمقراطية وتكريساً للعنصرية ومداً للعسكرة، فقد مثلها إلى جانب اليسار السياسي الفرنسي - ليون بلوم وجان جوريس - بعض الأدباء الشباب الملتفين حول جماعة الرمزيين (Les symbolistes) من أمثال أندريه جيد ومارسيل بروست، ودخل أهم أديب فرنسي آنذاك ممثل المذهب الطبيعي (Le naturalisme) إيميل زولا لينزل بكل ثقله الثقافي في هذه القضية من خلال سلسلة مقالات صاخبة، وبالخصوص رسالته إلى رئيس الجمهورية بتاريخ 13 كانون الثاني/يناير 1898 المعنونة بـ «إني أتهم»، التي يدين فيها «الإجحافات والتدليسات والجرائم القضائية للقيادة العليا للجيش»<sup>21</sup>.

وقبل ذلك، وبسبب حادثة إعدام سببها عدم التسامح الديني مع من يرتد عن الكاثوليكية ويعتق البروتستانتية في فرنسا، كتب فولتير رسالته في التسامح (Traité sur la tolérance) في المنفى، وبالضبط بمدينة جنيف سنة 1763، وقد كانت حادثة قتل «جان كالاس» في مدينة تولوز الدافع الرئيس وراء كتابته تلك الرسالة، حيث عدّها من أبرز الوقائع القمينة باسترعاء اهتمام جيله وأبناء الأجيال القادمة، لأنّها اقترنت بسيف العدالة، ولأنّ حيثياتها غريبة، حيث اقترن القتل والانتحار بالدين<sup>22</sup>.

19 - عبد الله التركماني، المرجع السابق نفسه.

20 - المثقف، مفهوماً وتصوراً، في فرنسا لم يظهر إلا من خلال نضال جملة من المفكرين والأدباء، وعلى رأسهم إيميل زولا، ضدّ الحكم بالإعدام على الضابط «دريفوس» بتهمة التخاير مع ألمانيا، وكان السبب الرئيس وراء هذه التهمة في الحقيقة أصوله اليهودية.

21 - محمد الشيخ، المثقف والسلطة دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، تموز/يوليو 1991، بيروت، صفحة 18.

22 - فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، الناشر دار بتر للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2009، صفحة 9.

إنَّ الاختلاف بين المثقف الشعبي والمثقف الكوني اختلاف في تحديد مسألة الهوية، ففي الوقت الذي يختزلها الأوَّل في هويته الوطنية المبنية على الجنسية، وفي دينه أو مذهبه، وثقافته الواحدة وعاداته التي يشترك فيها مع باقي مواطني شعبه، يراها الثاني أوسع، وغير ثابتة، بحيث تصبح أكثر اغتناء كلما تعددت العناصر الثقافية وتجددت.

نستنبط من كلا المثالين أنَّ المثقف بقيمه الكونية الداعية للحرية والتسامح مع الآخر واحترام الحق في الاختلاف والانفتاح على الآخر ذي الثقافة المتغيرة، قام بالتصدي لفئة أو لتيار اتخذ من الوطنية في قضية «دريفوس»، أو اتخذ من الدفاع عن الدين في قضية «كلاس» ستاراً لسحق الآخر والقضاء عليه.

ويقتر يوسف الديني بأنَّ هناك تقاعساً لدى النخبة السياسية في مواجهة الشعبوية، ويشير إلى أنَّ هناك صراعاً قائماً بين ما هو مثالي وحالم، ويمثل هذا التيار الشعبويون، وبين ما هو واقعي وبرغماتي، وهو ما لم تستطع النخب تحويلة إلى «ثقافة شعبية»، عبر تبسيط خطابها السياسي، وحقن المفاهيم السياسية للعدالة وحقوق

الإنسان بمضامين يمكن أن يتقبلها الجمهور، ونتيجة لذلك كان ظهور الشعبوية جزءاً من معادلة فشل النخب السياسية، مقابل تميز الخطاب الشعبي بتبسيط القضايا المعقدة، وطيغان العاطفة، وخلق عدو افتراضي يتم التطهر منه عبر رجمه بالحجارة، وعليه، وبحسب الكاتب نفسه، فإنَّ أكثر مخاطر الشعبوية هو تحوُّلها من فضيل سياسي إلى ممثل لصوت الشعب، ومن تمَّ انزلاقها إلى ما يُعرف بـ«التحيز السياسي»، كما أنَّ اشتغالها في فترات الأزمات كالحروب والأزمات الاقتصادية يجعلها تستعجل النتائج، ومن تمَّ تحاول السيطرة على المشهد برؤيته، باعتبار أنَّها الممثلة الوحيدة للإرادة الشعبية<sup>23</sup>.

ونفق على ما ذهب إليه يوسف الديني، ونضرب المثال بخطابات رئيس الوزراء السابق في المغرب، السيّد عبد الإله بنكيران، الذي وُظف فيها العاطفة لدرجة البكاء في بعض مهرجاناته الخطابية الانتخابية (الانتخابات التشريعية 2016)، وكان يستعمل ويوظف قاموساً ومصطلحات بسيطة بالدرجة المغربية تلامس أذهان وعواطف الجمهور، حتى أثناء حديثه عن ظواهر معقدة، وكان دائم الحديث عن عدوٍّ مبهم يعبر عنه بالعمارة والتماهيح، ثمَّ انتقل إلى عدوٍّ أقلَّ غموضاً وهو ما عبر عنه بالتحكُّم، ثمَّ إلى عدوٍّ واضح يتجلى في خصومه السياسيين من مختلف الأحزاب السياسية، وقد أشار إليهم بالاسم وبالانتها الحزبي. وقد سار على منواله زميله في الحزب السيد «الحسن الداودي» الذي ما فتى يتوسَّل في الجلسات البرلمانية بعبارة «الشعب هو من أتى بنا وهو من اختارنا، ونحن نمثل الشعب»، مقابل شتَّة هجوماً دائماً على خصومه السياسيين الذين يسألهم في مختلف النقاشات السؤال نفسه: «ماذا قدمتم للمغاربة عندما كنتم في الحكومة؟».

والواقع أنَّ هذه الشعبوية خلقت شعبوية مضادة، لمسها الملاحظون في حملة مقاطعة بعض المنتجات الاستهلاكية في المغرب، حيث بات المقاطعون عبر الفيديوها والمنشورات في مختلف مواقع التواصل الاجتماعي يتحدثون أيضاً باسم الشعب، ويرفضون أداء وخطب النخب السياسية، ويتصيّدون عثراتها بشكل يميل إلى الراديكالية.

ونرى في الحقيقة أنَّ هذا المشهد المصغَّر هو جزء من مشهد أكبر للشعبوية في سياقها العربي والإسلامي، ولا سبباً لدى تيار الإسلام السياسي، إذ لاحظنا خرجات مشابهة للرئيس التركي رجب طيب أردوغان، وخطابات بعض قادة جماعة الإخوان المسلمين في مصر، خصوصاً قبل عزل محمَّد مرسي، وكذلك خطابات حماس في فلسطين، وحزب الله في لبنان، والقاسم المشترك بينها جميعاً من جهة، وبين الشعبويين في مختلف أنحاء العالم من جهة أخرى، هو التوظيف الدقيق للخطاب الشعبي، خطاب يمزج بين المظلومية السياسية وشحن الجماهير والحشود، ومهاجمة الخصوم السياسيين والأيديولوجيين بضرورة، واستخدام العاطفة والمغالاة في تبسيط ظواهر معقدة كالفساد الإداري والبطالة... الخ.

23 - يوسف الديني، مرجع سابق، الصفحة 22.

وفي مقابل فشل النخبة السياسية، حاول المثقفون التصدي لإشكالية الشعبوية بالتحليل والنقد والتفكيك، حيث كانت صيحات النذير مبكرة، من خلال كتابات المحللين السياسيين وفلاسفة الاقتصاد وعلم الاجتماع، ولاسيما في أوروبا مع تقدّم نسب وأرقام أحزاب اليمين بشعاراتها الشعبوية بامتياز، على الرغم من أنّ التحذير من الشعبوية بقي صوتاً غير ملتفت إليه. وبحسب روتشار شارما في كتابه صعود وسقوط الأمم، فإنّ التراجع في العولمة، والانفتاح على الأسواق العالمية، لا يمكن أن يُعزّل غير سبب واضح ومباشر، وهو اعتلال في التركيبة السكانية للدول الغربية، ما أثر في النمو الاقتصادي، كما أنّ الثورة المعلوماتية ساهمت في التأثير على الإنتاجية، وفرضت قيوداً كبيرة على مستوى تدخل الفرد في صناعة الاقتصاد، وقلّلت من فرص الاستثمار في الإنسان لصالح تخفيض التكلفة<sup>24</sup>.

ويرى المحلل الأمريكي فريد زكريا أنّ ثمة انكماشاً اقتصادياً للعالم أدى إلى تلاشي الفوارق في السياسات الاقتصادية في العقود الأخيرة، حيث اضمحلّ الخيط الرفيع المتبقي بين أحزاب اليمين واليسار في أوروبا، وقد استشهد بحقبة ميران في فرنسا خلال الثمانينيات، وتناشر في بريطانيا، وريغان في الولايات المتحدة، التي تشابهت -رغم الفوارق السياسية- في جملة من السياسات المتشابهة من خفض الضرائب والخصخصة ورفع القوانين عن القطاع الخاص، إلى الحدّ الذي فقدت فيه الاشتراكية مصداقيتها<sup>25</sup>.

وقد انخرطت مراكز الأبحاث في رصد الآثار الاقتصادية المترتبة على الانهيارات الاقتصادية في العالم بسبب الشعبوية السياسية، فبحسب كريستا ديوكس في دراسة الشعبوية، فإنّ الميزة الأساسية لهذه الحركات هي إيمانها بمحورية دور الشعب في العملية السياسية، التي يجب أن تعكس بشكل مباشر الإرادة الشعبية، لذلك فإنّ هذه الحركات معارضة وأكثر نفوراً من النخب والمؤسسات السياسية المختلفة التي تقف حائلاً بين هذه الإرادة الشعبية وتحقيق أهدافها<sup>26</sup>.

ويتفق كما أسلفنا كاس مودي مع هذا التحليل للشعبوية، فهذه الأخيرة -وفق تصوّره- أيديولوجية قائمة في جوهرها على فكرة «الشعب النقي» مقابل «النخبة الفاسدة»، غير أنّ إبراهيم أولتيت يختلف، أو لنقل يتحفظ، على كون الشعبوية أيديولوجية، مثلما يتحفظ على وجود مثقف شعبي، فهمي، بحسب الكاتب، ليست أيديولوجية حقيقية، بل أسلوب سياسي، مثل الليبرالية أو الاشتراكية، لا تتوافر على متن خاص بها يضمّ مثقفين يمكن نعتهم بالشعبيين، وإذا كان بالإمكان اعتبارها أيديولوجية، فيمكن الحديث عن أيديولوجية دون أيديولوجية، أو أيديولوجية رخوة، كما يمكن اعتبار الشعبوية تقنية للتعبيّة السياسية تقوم على استغلال رمزي لبعض التمثيلات الاجتماعية، كما يمكن اعتبارها أيضاً مثل نداء يوجّه زعيم إلى شعب ككائن تاريخي<sup>27</sup>. والحاصل أنّنا نتفق مع وجهة نظر إبراهيم أولتيت في كون الشعبوية نمطاً سياسياً أقرب منه إلى الأيديولوجية، عكس ما ذهب إليه كاس مودي وكذلك إبراهيم توفيق في معرض حديثه عن «المثقف الشعبي» كما رأينا.

ونرى أنّ مختلف المساهمات من المثقفين والكاتب والمحللين السياسيين والاقتصاديين، وعلى الرغم من بساطتها، مكّنت الباحثين على الأقلّ من إدراك ماهية ظاهرة الشعبوية، وفتحت أعينهم على مخاطرها، وكيف يتمّ استغلالها من طرف الحركات والأحزاب اليمينية المتطرّفة لتعبئة الجماهير والحشود، للوصول إلى السلطة عبر زرع ثقافة الخوف من الآخر، وزرع الشكّ بين مكونات المجتمع الواحد، وهو ما يُعدّ نوعاً من التجارة بيؤس الناخبين، واستغلال هواجسهم ومخاوفهم لأغراض سياسية ضيقة.

24 - يوسف الديني، مرجع سابق، الصفحة 22.

25 - يوسف الديني، مرجع سابق، الصفحة 22.

26 - يوسف الديني، مرجع سابق، الصفحة 22.

27 - إبراهيم أولتيت، المتغير والثابت في الشعبوية، مجلة شؤون عربية، مجلة دورية تصدر عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، العدد 173، ربيع 2018، القاهرة،

## خاتمة:

رأينا أنّ الشعبوية عادت بشكل أكثر قوّة وضرورة إلى المشهد السياسي الأوروبي خاصّة- منذ سنة 2015، وعرفت ذروتها في نظرنا بوصول الرئيس الأمريكي الحالي «دونالد ترامب» إلى البيت الأبيض، وقد تضافرت عدّة عوامل لهذه العودة اللافئة للشعبوية، منها تنامي عدد المهاجرين، والأحداث الدموية التي شهدتها بعض الدول، وانسحاب بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، وبعض الأزمات الاقتصادية الخانقة في بعض دول منطقة اليورو... إلخ، من العوامل التي ساهمت في تقوية مواقف الأحزاب والحركات القومية اليمينية المتطرّفة مثل حزب الجبهة الوطنية الفرنسية مثلاً بزعامة «مارين لوبان»، حيث تعمل مثل هذه الأحزاب على صياغة برامجها مستندة على مزيج من الأفكار الأيديولوجية المتنوعة، التي صيغت بشكل معيّن، لضمان التأييد الشعبي من الشرائح المهمّشة في المجتمعات، الذين يشعرون بالخوف على مستقبل أبنائهم من المهاجرين، ويتمثل فكر اليمين الشعبوي في رفض التعددية الثقافية والسياسية، خاصّة مع المهاجرين والأقليات، ورفض المشاركة السياسية والاندماج الاجتماعي للمهاجرين، والترويج لإرهاب الأجانب والعنصرية والإسلاموفوبيا، والدفاع عن حقوق المستائين من أداء الأحزاب التقليدية في معالجة البطالة والهجرة<sup>28</sup>. غير أنّ جذور الشعبوية لم تكن وليدة هذه الفترة الحديثة (2015-2018)، بل هي سلسلة تراكمات تبلورت مع التحوّلات السياسية والاقتصادية الكبرى، في أوربا على وجه أخص.

ونرى أنّه فيما يخصّ دور المثقف الكوني الملتزم في مواجهة هذه الظاهرة، يمكن له أن يستلهم من التجارب التاريخية التي سبقنا سابقاً (الدفاع عن دريفوس وكالاس)، ومن ثمّ، يجب على المثقفين أن يقرعوا جرس الإنذار بشكل أوسع وأعمّ للتنبيه والتحذير من تنامي المدّ والخطاب الشعبويين، وما ينطوي عليه من مخاطر تهدّد السلم المجتمعي والتعايش والتسامح الداخلي في تلك الدول التي تنتخر الشعبوية أساسها، وكذلك على الصعيد الكوني.

ويستطيع المثقف بلوغ هذا الهدف عبر انخراطه في النضال ضدّ الجوانب المظلمة في الشعبوية، وعبر تأليف كتب ومقالات ورسائل أكاديمية وجامعية تحلل وتنتقد وتسلط الضوء على مناخ الخوف والصدام والعداء والتفرقة التي تنتج عن الخطابات الشعبوية، وتبيان مخاطر وصول الحركات القومية اليمينية المتطرّفة التي تتوسّل بالخطاب الشعبوي إلى مقاليد الحكم. ويكفي أن نضرب مثل الرئيس الأمريكي «دونالد ترامب» وما يستعمله من قاموس يمكن وصفه بالحربي في خطابه، أو عبر تغريداته على مواقع التواصل الاجتماعي، فمصطلحات اللّغة التي يستعملها لا تخلو من التهديد والوعيد بالسحق العسكري والترهيب الاقتصادي والضغط السياسي، من قبيل توعدّ الدول التي تصوّت في الجمعية العامة للأمم المتحدة ضدّ قرار بلاده نقل سفارتها في إسرائيل إلى القدس، بفرض عقوبات اقتصادية وقطع المعونات، والتلويح بالشيء نفسه ضدّ الدول التي لن تصوّت في الجمعية العمومية للفيفا للملفّ الأمريكي الشمالي المشترك لاحتضان كأس العالم 2026. كما أنّ سياساته كلها تصبّ في اتجاه التصعيد مثل: خروج الولايات المتحدة من الاتفاق النووي مع إيران، وقبلها الانسحاب من اتفاقية باريس للمناخ، وفرض سياسة حمائية صارمة ضدّ الواردات الأوروبية، وتصريحاته العنصرية ضدّ الأفارقة واللاتينيين المسلمين، وتشديد الخناق على المهاجرين من خلال حظر السفر على رعايا بعض الدول للولايات المتحدة الأمريكية، وبناء جدار عازل على الحدود المكسيكية، والتهديد بإحراق وتدمير كوريا الشمالية بضغطة زر، والتلويح بالعمل العسكري ضدّ إيران وفنزويلا، وطلبه علانية وصراحة من دول الخليج، وبالأخصّ المملكة العربية السعودية، دفع مليارات الدولارات مقابل الحماية العسكرية، وبقاء القوات الأمريكية في الخليج وفي سورية، واستعمال قاموس بذيء ضدّ خصومه السياسيين الأمريكيين، سعيّاً منه للزيادة في شعبيته وتلميع صورته أمام الناخبين الأمريكيين<sup>29</sup>.

28- حنين أبو الهدى، أي مستقبل للاتحاد الأوروبي في ظلّ صعود الأحزاب الشعبوية؟ مساق الاتحاد الأوروبي: تاريخ، مؤسسات، قانون، 2017، صفحة 1.

29 - يمكن الاطلاع على مختلف تصريحات وتغريدات دونالد ترامب عبر مختلف وسائل الإعلام العربية والغربية المكتوبة والسمعية- البصرية والإلكترونية، وكذلك عبر وسائل التواصل الاجتماعي ولا سيّما تويتر.

ويتفق يوسف الديني مع ما ذهبنا إليه في أنّ الصعود المدوّي لرمز الشعبويّة دونالد ترامب، راجع إلى اللعب على ملفات حسّاسة تُنفذُ بشكل عميق إلى مشاعر الهوية وصعود القوميات، ولا سيّما ملف الهجرة والمهاجرين، باعتباره أحد أهمّ الشعارات الشعبويّة لترامب، بالنظر إلى تنامي مستويات القلق الذي يتجاوز الفزع إلى الفوبيا، بعد محاولة الزجّ بملف المهاجرين وتسييسه، باعتبار أنّ ثمة علاقة مباشرة ومنتامية بين صعود الإرهاب المُعوّم وتزايد أعداد المهاجرين، وهو ما ساهم في خلق ثقافة جديدة تتصل بالآخر، قوامها بداية فقدان الوعي الغربي لحماسته لاستقبال مهاجرين من الضفاف الأخرى، خوفاً من المنافسة، وتعبيراً عن مخاوف أمنيّة بالغة.

ويستطيع المثقف الكوني استغلال بعض الوسائط للتواصل مع الجمهور، وتمرير رسائل لتنوير الناس بحجم الخطر المحدق الذي يتربّص بالمجتمعات، في ظلّ التصاعد المستمرّ لموجة الشعبويّة الحديثة، وذلك عبر الظهور المستمر والمكثف في مختلف وسائل الإعلام المرئيّة والمسموعة والمكتوبة والمواقع الإلكترونيّة، ويمكن كذلك الاشتغال على تبيان تلك المخاطر وانتقاد الشعبويّة من خلال استغلال بعض القوى الناعمة مثل السينما والمسرح والأغاني ومختلف الفنون، وحتى الرياضة، دون إغفال ضرورة العمل على الهدف ذاته من خلال استثمار مختلف وسائل التواصل الاجتماعي كمنابر ومنصّات للتنوير ضد ظاهرة الشعبويّة.

2019



مومنون  
بلا حدود

Mominoun Without Borders  
لدراسات والأبحاث

# صدر الآن

(إلكترونيا)

ملف بحثي

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)





## حوار مع المفكر اللبناني جورج قرم نقد فكرة الغرب

حاووره: المهدي مستقيم\*

من الواضح أنّ تقسيم العالم إلى نصفين غربي وشرقي لا يسعى سوى إلى توسيع دائرة ضعفنا وانحطاطنا من جهة، وتضخيم نرجسيّة الأوساط السياسيّة والإعلاميّة والأكاديميّة الغربيّة من جهة أخرى، ومن ثمّة منحها مزيداً من الفرص للهيمنة على مقدّرات العالم.

يستند الفكر الحديث إلى مسلّمات فكريّة رئيسة خلّفت أثراً عظيماً على المثقفين العرب، دون أن يتيحوا لأنفسهم فرصة إخضاعها لمحكّ النقد، ودون إدراك وظيفتها ضمن خطابها الأصلي، «سواء الذي يوجّه إلى نفسه، وقد سمّيته الخطاب النرجسي الطابع، لتأكيد شخصيته الفريدة عن شخصيّات سائر الشعوب، أو الذي يوجّه إلى «الآخر» الشرقي، ليبرهن له أنّه غير قابل لاستيعاب أسرار التقدّم والرشد. وهذه المسلّمات هي التي ترسم الخط الخيالي الفاصل بين الشرق والغرب، وهو خطّ تغيّرت حدوده ومعالمه بتغيّر السياسات الدوليّة والأوضاع الاقتصاديّة والعسكريّة في الأجزاء المختلفة من الشرق، وبشكل خاص في

\* باحث من المغرب.

الشرق الأقصى (اليابان والصين)<sup>1</sup>. وضع خطير كهذا يساهم فيه المثقف العربي والمثقف الغربي، بيد أن كليهما يبدي عجزاً عن «القضاء على هذه الثنائية الفتاكة لتقسيم العالم إلى شرق وغرب. وعلينا أن نتعمق في أسس الثقافة الغربية ومنطقها ومسلّماتها لنقدها بعد فهمها، وفهم أبعادها المترامية الأطراف، من دون أن ننسى أن الفلسفة الغربية هي التي امتازت أيضاً بالفكر النقدي الحديث الذي لا يمكن تجاهله، لما له من جوانب مفيدة. فما يجب مقاومته هو انحراف الفكر (الغربي) في الخطاب النرجسي الطابع الذي يمجّد بشكل أسطوري عبقرية الغرب وتميزه عن غيره من الشعوب بشكل ينظر إليه على أنه جوهرى وتكويني. وما يجب مقاومته أيضاً هو هذا الميل في الفكر العربي، وفكر الحركات الدينية السياسية الإسلامية الطابع، إلى التجاوب والتناغم مع الطروحات الغربية حول انقسام العالم إلى شرق وغرب لا يمكن أن يلتقيا. وهذا ما يسهّل للدوائر السياسية الغربية أن تسير على خطتها العدوانية تجاه المجتمعات (الشرقية)<sup>2</sup>. لا مناص إذاً من تجاوز هذه الأفكار السقيمة، ومن ثم تهئية الشروط الكفيلة بانبعاثنا وموضوعنا، وتشديد مجتمعات متينة تضمن لأفرادها الحرية وتكفل لهم إمكانات الازدهار والرفق والتطوير الذاتي.

كنّا نأمل أن تؤول الانتفاضات الشعبية التي عرفتها بعض البلدان العربية تحت عنوان الربيع العربي إلى تغيير جذري شامل يعيد للعرب حياة كريمة ويخلصهم من الكيان الصهيوني والهيمنات الخارجية، غربية كانت أم شرقية، ويعيد للمواطن العربي حياة اقتصادية واجتماعية عادلة تسمح للعنصر الشباب بالبقاء في الوطن وهو ينشط ويعمل في خدمة مجتمعه بما يتلاءم وقدراته وكفاءته. «فإلى متى يبقى العرب في هذه الحالة المعيبة التي يشكون منها، وهم لا يعون أن التبعية الرئيسة في تزايد عدم الاستقرار واستحالة الحصول على السلام العادل مع إسرائيل إنما هي من مسؤوليتهم بالدرجة الأولى وليس من مسؤولية القوى الخارجية، إيرانية كانت أم أمريكية؟ فهذه القوى تستغل فراغ القوة لدى المجموعة العربية؛ وهو ناتج عن انعدام وجود أية نظرة عربية موحدة للمصير المشترك. إن فقدان هذه الرؤية المشتركة ليس بالجديد، فالأقطار العربية المختلفة التي انبثقت من انهيار السلطنة العثمانية في نهاية الحرب العالمية الأولى قد دخلت في تنافس وتنافر وسياسة المحاور فيما بينها فور ولادتها. وبدلاً من العمل المؤسسي المنظم ضمن إطار الجامعة العربية لاتخاذ مواقف موحدة من التطورات الإقليمية والدولية، أصبحت الأقطار العربية تتباعد أكثر فأكثر فيما بينها، ليس فقط في تحالفاتها الخارجية المتناقضة، بل أيضاً في تطوير أنظمتها السياسية والاقتصادية الداخلية. أضف إلى ذلك انفجار الحروب الداخلية وتكاثرها (لبنان، اليمن، الجزائر، السودان، العراق) وتعدّد النزاعات بين الأقطار العربية نفسها إلى درجة غزو دولة عربية لأراضي قطر عربي آخر<sup>3</sup>. ومن ثمّة إن المدخل الأرحب الذي بإمكان العرب أن يسلكوه، حتى يتسنى لهم احتلال مكانة تليق بتاريخهم داخل النظام الدولي والحضاري، هو «إنهاء حالة التشرذم والميل إلى الاختلاف على كلّ كبيرة وصغيرة في الشؤون الدولية والإقليمية، وتأكيد مقومات هوية جماعية ونظام قيم متجانس يراعي خصوصيتنا وتراثنا، إنّما لا يبعدنا عن القيم الحديثة الحقيقية، وليس القيم الزائفة الجديدة حول صراع الحضارات. وفي هذا المضمار، لا بدّ من أن نتغلب على انفصام الشخصية الذي نعاني منه تجاه الغرب. فالسياسات الاستعمارية، التي مارستها بعض الدول الغربية ونصّرت الحكومة الأمريكية في السياسة الدولية، وكذلك حقنا في انتقادها من دون تردّد، شيء؛ وقيم العمل الخلاق ومبادئ الديمقراطية وأنظمة التربية والبحث العلمي ونظم الأداء الاقتصادي العالي في القطاع الخاص شيء آخر، يجب ألا نخجل من اقتباسها كما فعلته بنجاح كبير شعوب شرقية أخرى مثل اليابان وكوريا وماليزيا، ناهيك

1 - جورج قورم، شرق وغرب، الشرح الأسطوري، ترجمة ماري طوق، دار الساقى، ط1، بيروت - لبنان، 2003، ص 12.

2 - المرجع نفسه، ص 13.

3 - جورج قورم، العرب في القرن الحادي والعشرين، من قوّة الفراغ إلى قوّة التغيير، دار الطليعة، ط1، بيروت - لبنان، 2011، ص 11.

عن الصين وخصوصيتها وتراثها العملاق. ونحن في الحقيقة عندما نهاجر إلى ديار الغرب ونرسل آلافاً من أولادنا لاكتساب العلم فيها نعتز بشكل ضمني بتفوق الغرب في هذه المجالات كلها، وهي جوهرية. ولا شيء يمنعنا من اقتباس أنظمة غربية في الاقتصاد والنظم الدستورية، من دون أن نسلك السياسات الغربية الدولية، أو أن نتنازل عن مقومات هويتنا القومية، إلا النقص في الثقة بالذات وعدم القناعة أو عدم الاتفاق داخل مجتمعنا حول مقومات هويتنا<sup>4</sup>.

ماذا فعلنا بأنفسنا لكي نصل إلى هذه الحالة المخزية من الانحطاط والتفجر ورغبة العنصر الشاب العربي في مغادرة أوطانه للعيش في أرجاء العالم بعيداً عن هذه المعمة المثيرة واستمرار الشعور بالقلق والقهر وعبثية الحياة؟

إجابة على ذلك، وفي إطار تقديم نقد ذاتي كمتقف، يرى جورج فرم أن الأنظمة العربية التي نحملها كل المسؤولية لم تنزل على رؤوسنا من فراغ ولا تعمل بعيدة عن محيطها المحلي والدولي. إن المثقفين والإعلاميين والمفكرين ورجال الأعمال وأساتذة المعاهد والجامعات ورجال الدين يتهربون من المسؤولية حين يحملونها للأنظمة السياسية. إن خطاب الأنظمة مأخوذ من خطاب المثقفين العرب ومن الحالة الحضارية الثقافية العامة التي نحن فيها، والتي تدهورت بشكل كبير وخيف في العقود الأخيرة. لم يوظف المثقفون العرب طاقاتهم العقلية في بناء صرح ثقافي وحضاري متين يحول دون قيام الأنظمة السياسية العربية بالتصرّفات التي نشكو منها. «ما أسهل وما أحلى هذا الموقف الذي يعفي كل الفاعلين في امتنا العربية من أية مسؤولية نحملها إماماً للمؤامرات الخارجية وإماماً لمطابخ المخابرات العربية التي نعتقد أنها تتحكّم كلياً في أنظمتنا السياسية! وبموازاة هذا الموقف المضحك، تشهد الساحة العربية موقفاً موازياً في تربة سياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، مدّعية أنها خاضعة تماماً لحفنة من المحافظين الجدد المتحالفين مع قوى الضغط الصهيونية في أمريكا، وأنه لولا ذلك لم يكن هناك أية مشكلة بيننا وبين العملاق الأمريكي الذي تهادنه أنظمتنا إلى أبعد الحدود، وكأن هذا العملاق ليست له أية مطامع في السيطرة على العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ولذلك، ونظراً لهذه البراءة، نحن، أي الأنظمة وإلى جانبها العديد من المثقفين ورجال الأعمال، نستمر في موالاته وفي الإيهان بأن يأتته تجاهنا صافية وديمقراطية الطابع حقاً، بل أكثر من ذلك، فهو الذي يخلّصنا من أنظمتنا السياسية ذات الطابع (الإبليس) التي لا تعلم كيف تتصرّف في النظام الدولي، وكيف تحصل على احترام المنظومة الدولية، كما تمّ الأمر بالنسبة إلى العراق مثلاً»<sup>5</sup>.

لقد توقف العرب عن مهمتهم الأساس وانخرطوا في صراعات عقائدية سطحية تعكس الصراع الإيديولوجي بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية، وأدى هذا الصراع إلى انقسام المثقفين العرب بين فكر ليبرالي وفكر اشتراكي، بالإضافة إلى الموجة العارمة التي تمت تسميتها الصّحوة الإسلامية كنفيس لهاتين المدرستين، وذلك بسبب التراجع الكبير في الفكر القومي العربي العلماني الطابع الذي تعرّض لضربة شديدة بعد نكبة 1967. لقد أصبح المثقف مجرد مروجٍ لشعارات مبسطة كأداة سحرية لإخراج الأمة العربية من انحطاطها المتجدد، وقد شكّل هذا الوضع المزري قطيعة كبرى مع التراكم المعرفي الذي أنتجه رواد النهضة العربية ابتداء من الطهطاوي وانتهاء بظه حسين وقسطنطين زريق، وتحول المثقف من العمق إلى السطح يناقش قضايا شكلية تتعلق بالحدث اليومي الذي أصبح هو الحدث المركزي في تاريخ الأمة، وقد زادت وسائل الإعلام المعاصرة خاصة القنوات التلفزيونية من تسطيح دور المثقف وجعله بوقاً للدعاية، وهذا ما أفقد الجمهور العربي أية رؤية واضحة للمشاكل التي يتخبط فيها ولأسباب الحلقة المفرغة التي يدور فيها. «هذا الانحراف في دور معظم المثقفين العرب الذين أصبحوا يكرسون جهودهم لتدريج كتابات صحفية وإعلامية

4 - المرجع نفسه، ص 18-19.

5 - المرجع نفسه، ص 285.

الطابع بعيداً عن الأبحاث الجدّية، أكانت فردية أو جماعية، هو المسؤول إلى حدّ بعيد عن استمرار الوضع الراهن حيث الأنظمة العربية تتخبط في فراغ ثقافي وحضاري عربي وتغيب الضوابط الفعلية ذات الطابع المعنوي الفكري والحضاري والأخلاقي، وليس من توجيه سياسي عميق الجذور يمكن أن يضيء الطريق إلى تصوّف عقلائي وحكيم. ولذلك نرى تلك الأنظمة تستفرد بهذا وذلك من المثقفين الذين يعملون في الحقل السياسي اليومي، ويمعنون في انتقاد نظام معيّن وتجريحه؛ فيصبح المثقف في السجن أو يفقد وظيفته، وبالتالي وسيلة عيشه المادية، وذلك في لعبة عقيمة بين أنصار «الديمقراطية» أكانوا من الإسلاميين أو الليبراليين من جهة، وأنظمة قمعية تخاف على حالها لأنّها ليست قائمة ضمن منظومة فكرية حضارية تضبط عملها وتصرفاتها من جهة أخرى»<sup>6</sup>.

ومن أجل تعميق النقاش في هذه القضايا حاورنا المفكر والسياسي والاقتصادي جورج فرم، خريج جامعة باريس في القانون الدستوري والعلوم الاقتصادية، وهو أحد الأعلام المتميزة في الثقافة العربية المعاصرة بالنظر إلى القضايا التي يطرحها في كتاباته ودراساته المتعددة المنابع والمصادر. وقد عُرفت كتاباته بالتحليل العلمي الرصين للأوضاع السياسية والثقافية والاقتصادية في الوطن العربي، وبنقده المزدوج للعرب والغرب على السواء في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية. فهو من دعا إعادة قراءة التاريخ العالمي برمته بروح نقدية بعيداً عن الخلفيات التي انطلق منها معظم المحللين للأوضاع العالمية. إنّ تصحيح هذه النظرة لكفيل بإعادة قراءة الوضع العربي الراهن، خصوصاً مع ما استجدّ من أحداث أطلق عليها الغرب اسم: الربيع العربي. وتجدر الإشارة إلى أنّ المفكر جورج فرم قد عمل في حياته المهنية خبيراً اقتصادياً ومالياً في كلّ من بيروت والجزائر وباريس، كما شغل منصب وزير مالية لبنان (1998-2000). ومن بين أهمّ مؤلفاته:

- \* تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، 1977.
- \* التنمية المفقودة: دراسات في الأزمة الحضارية والتنمية، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- \* التبعية الاقتصادية: ديون العالم الثالث في المنظور التاريخي، دار الطليعة، بيروت، 1984.
- \* انفجار المشرق العربي، دار الطليعة، بيروت، 1987. صدر أيضاً بالفرنسية والإنجليزية.
- \* أوروبا والمشرق العربي: من البلقنة إلى اللبنة، دار الطليعة، بيروت، 1990. صدر أيضاً بالفرنسية والألمانية.
- \* النزاعات والهويات في الشرق الأوسط: 1919-1991، صدر بالفرنسية في باريس عام 1992.
- \* الفوضى الاقتصادية الدولية الجديدة، دار الطليعة، بيروت، 1994. نشر أيضاً بالفرنسية والإيطالية والبرتغالية والرومانية.
- \* شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، صدر بالفرنسية في باريس عام 2002.
- \* تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، صدر بالفرنسية في باريس عام 2009.
- \* العرب في القرن الحادي والعشرين... من قوّة الفراغ إلى قوّة التغيير، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2011.



## \* كيف تقدّم نفسك لقراءك؟

أنا لا أحبّ الحديث عن نفسي. ويمكن القول باختصار: إنني إنسان عربي لبناني، كان لي الحظ في أن أعيش في طفولتي بين مصر ولبنان، وأن تكون زوجتي فيما بعد من إحدى العائلات السوريّة الحليّة العريقة، كما كان لي الحظ في أن أتعرّف عن كثب، من خلال عملي المهني كخبير اقتصادي في دول عربيّة عديدة، ومنها بشكل خاص الجزائر، إلى كبار شخصياتها السياسيّة بمن فيهم كبار المجاهدين، كما تعرّفت إلى المغرب وتونس بسبب عملي

الاجتماعي عندي لم يأت من تأثير الإيديولوجيات الاشتراكيّة، بل من تربيتي المسيحيّة.

\* هل يمكن إرجاع أفول لغة الأخوة العالميّة التي تسمح للإنسان بأن يشعر بالأمان، وبأنه ما من داع للخوف في علاقته مع الآخر المختلف عنه، إلى خفوت إشعاع مبادئ فلسفة التنوير؟

لقد أعجبتُ بفلسفة التنوير لأنني وجدت فيها سعة النظر إلى البشريّة كوحدة إنسانيّة، بالرغم ممّا يميّزها من شعوب وحضارات مختلفة، وإنني أذكر دائماً في هذا الخصوص آية القرآن الكريم التي تذكر جمال التعدديّة داخل البشريّة: «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»، أو الآية الأخرى التي تقول: «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة». إنّ هذه الفلسفة كانت تهدف إلى القضاء على الصور النمطيّة السلبية لبعض الشعوب تجاه البعض الآخر، بإيائها بأنّ التقدّم حاصل حتماً في سير البشريّة، رغم تحلّف بعض الشعوب عن الأخرى من الناحية الاقتصاديّة والعلميّة. وأنا أرى أيضاً خطأً يربط بين النظرة المسيحيّة ثمّ القرآنيّة ثمّ التنويريّة ثمّ الماركسيّة في البحث عن سعادة الإنسان. وممّا لا شكّ فيه، كما وصفته بإسهاب في أحد مؤلفاتي «الظاهرة الدينيّة في القرن

المهني ومساهمتي في العديد من الندوات الفكريّة، ولذلك لديّ العديد من الأصدقاء في هذين البلدين أيضاً. أضف إلى ذلك أنّني اكتسبت ثقافة فرنسيّة بالعمق، حيث كانت دراستي الثانويّة ثمّ الجامعيّة في مؤسّسات فرنسيّة في زمن أوج ازدهارها، سواء في اتجاهاتها التقدّميّة أم اتجاهاتها الليبراليّة المحافظة. وقد انطلق وعبي السياسي عندما عايشت أزمة تأميم قناة السويس من قبل جمال عبد الناصر والعدوان الغاشم الذي تعرّضت له مصر آنذاك من قبل فرنسا وإنجلترا والدولة الصهيونيّة. ومنذ ذلك الحين أمارس باستمرار الحيلة والحذر حول الطروحات السياسيّة الحادّة التي تأخذ طابعاً إيديولوجياً، كما أكره أن ينقاد الشخص إلى تبني مواقف عاطفيّة عمياء تحت تأثير الإيديولوجيا وأكاذيب وسائل الإعلام التي تسيطر عليها قوى المال والاقتصاد والسياسة.

لذلك أرى أنّي إنسان حر يبحث عن حقيقة الأمور خارج قشورها، ويكره التسلّط والأفكار النمطيّة التي تؤدّي إلى إثارة الكراهية والحروب، كما أنّني منذ طفولتي، وبتوجيه من والدي، كانت ظاهرة الفقر تثير عندي مشاعر الانتفاضة على الأوضاع القائمة، ذلك أنّ والدي كانت مسيحيّة مؤمنة وترى في حياة المسيح انتفاضة على أنانيّة الأغنياء وجبروت الحكّام. فاهمّ

ضمن كلتا الكتلتين لخلق تعصّب جديد ذي طابع عابر للقوميّات يتخطى كلّ القوميّات القديمة المتجذّرة لدى الشعوب. هذا بالإضافة إلى صعوبة تحديد هويّة دولة مثل اليابان: أهي ما زالت شرقيّة أم أنّها أصبحت غربيّة بحدّاتها في جميع المجالات وبتحالفها الوثيق مع الولايات المتحدة، خاصّة في وجه الصين والكوريتين الجنوبيّة والشماليّة؟ وهل دول أمريكا اللاتينيّة بتاريخها الغني والمتنوّع وكفاحها من أجل التحرّر من السيطرة الأوروبيّة ومن ثمّ الإمبرياليّة الأمريكيّة هي دول غربيّة فعلاً؟

أنا أرى أنّ هذه الثنائيّة القاتلة التي كرّسها صمويل هنتغتون في مؤلّفه حول «صدام الحضارات» هي مجرد إعادة للنظريّات العنصريّة البالية التي سادت على جزء واسع من الرأي العام الأوروبي في القرن التاسع عشر، وأنتجت العديد من الحركات الفاشيّة والنازيّة؛ وقد أدّت إلى الحرب العالميّة الثانية. ونحن على عتبة هذه الألفيّة الجديدة نكون قد دخلنا في حرب عالميّة ثالثة عندما نستمتع إلى الحملات الإعلاميّة الشرسة التي تقوم بها الولايات المتحدة والحلف الأطلسي ضدّ روسيا والصين وإيران وأيّ نظام سياسي لا يرضخ إلى الإرادة الأمريكيّة مثل نظام شافيز (Chávez) في فنزويلا.

\* هل المثقف الغربي والعربي، على السواء، لها يد فيما آلت إليه هذه الهوة من شرخ؟

أعود وأقول: إنني أرفض التعامل مع هذه الثنائيّة من جهة، كما أنكر مفهوم الهوة مع هذا الشرخ المتخيل. وفي هذا الخصوص أودّ أن أذكر وأكرّر بأنّ الشرخ متخيل للأسباب الموضوعيّة التالية التي يصعب إنكارها:

1. إنّ جميع الحكومات العائدة إلى الدول ذات الغالبية الإسلاميّة في سكّانها، باستثناء سورية وإيران، هي متحالفة مع الولايات المتحدة بشكل وثيق. وفي الحالة التركيّة هذه الدولة عضو في الحلف الأطلسي منذ زمن بعيد.

2. إنّ نخب تلك الدول الإسلاميّة تستثمر جزءاً كبيراً من أموالها في الدول الغربيّة وترسل أولادها إلى الجامعات الكبرى في كلّ من الولايات المتحدة وأوروبا، وليس إلى دول إسلاميّة أخرى.

الحادي والعشرين»، أنّ صعود أطماع الهيمنة العالميّة من قبل الولايات المتحدة وحلفائها من الحلف الأطلسي أو خارجه، مثل: باكستان والمملكة السعوديّة والكيان الصهيوني، بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، والهجوم الفكري الشرس على تراث التنوير، وكذلك كلّ الأفكار التقدميّة في العالم الثالث الناشئ، هي عوامل قد أدّت إلى سلسلة من الانقلابات الفكريّة التي أصبحت تُشرعن سياسة الولايات المتحدة الشرسة لسط إرادتها وهيمنتها على سائر العالم.

ونحن نعيش اليوم في منطقتنا العربيّة النتائج السلبية والدراماتيكيّة لهذه السياسة التي أخذت تحتبى وراء ثقافات إيدولوجيّة جديدة، ومنها بشكل خاص نظريّة «صدام الحضارات» لصمويل هنتغتون ورواجها العالمي، ونظريّة «عودة الدين» في حياة الشعوب والحياة الدوليّة، وأخيراً النظريّات المتعلقة بمحاسن العولمة الاقتصاديّة وفوائدها بقيادة الولايات المتحدة وحلفائها والأمم المتحدة وجميع المؤسسات المتفرّعة عنها، وعلى رأسها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي والعديد من المؤسسات البحثيّة (think tank).

\* أين وصلت العلاقة غرب/ شرق في ظلّ التحوّلات التي يشهدها عالمنا؟

أنا لا أؤمن بوجود كتلة من المجتمعات الغربيّة مقابل كتلة من المجتمعات الشرقيّة، هذه مفاهيم خياليّة وموجّهة إيديولوجياً للحيلولة دون مواصلة الكفاح من أجل عالم أكثر عدالة وأكثر مساواة وأكثر سلاماً ممّا هو الحال، خاصّة في القرنين الأخيرين من تاريخ البشريّة حيث غزت أوروبا كلّ قارات العالم، وورثت الولايات المتحدة إمبراطوريّتها الاستعماريّة الطابع، ولاسيّما بعد أن انهار الاتحاد السوفييتي، وإن كان هو بدوره إمبراطوريّة لكنّه ساعد العديد من الشعوب في التحرّر من الاستعمار التقليدي. وقد كرّست أيضاً مؤلّف «شرق وغرب: الشرخ الأسطوري» لتبيان خرافة تقسيم البشريّة إلى ثنائيّة سخيّة بين شعوب غربيّة وشعوب شرقيّة، حيث يفترض أن تمتاز الأولى بكلّ الصفات الإيجابيّة الحضاريّة والثقافيّة والعلميّة والاقتصاديّة والسياسيّة، بينما يُنظر إلى المجموعة الثانية بشكل سلبي في جميع المجالات. وقد سمّيت هذه الكتل الخياليّة «الهويّات العملاقة» التي يفترض أنّها تتجاوز كلّ الفروقات الإثنيّة والثقافيّة والحضاريّة والقوميّة

إلى إنشاء روح أمميّة (كوزموبوليت) تجمع الشعوب فيما بينها بروح التسامح وفهم الآخر. وهو أيضاً صاحب مشروع سلام عالمي مبني على المساواة بين الأمم. أمّا المثقفون العرب الذين وقعوا في الفخ، فالعديد منهم، كما العديد من المثقفين الغربيين الكبار، قد خافوا أن يتهمّش فكرهم وأن يفوتهم قطار الواجهة الثقافيّة والفكرية بعد سقوط الاتحاد السوفيتي. ولذلك قاموا بشكل اتباعي أعمى بالهجوم المكثف على كلّ الأفكار التقدّميّة المعادية للإمبرياليّة الغربيّة. وقد رأى البعض منهم أنّ أسهل الطرق للبقاء على الساحة الفكرية السياسيّة هو اعتماد مبدأ ضرورة عودة الدين ورجم ثقافة الأنوار وأفكارها، مستوحياً من أدبيّات زملائهم التقدّمين الغربيين الذين انقلبوا ضدّ كلّ أفكارهم السابقة باعتماد بشكل تجريدي وسطحي مبادئ الديمقراطية الشكليّة على الطريقة الأمريكيّة، وكذلك ادعاء أنّ الدين يجب أن يعود عنصراً أساسياً في تكوين الشعوب. فالـ«شركيون» والـ«غربيون» من بعض كبار المثقفين تسابقوا في الترويج لنظريّة «صدام الحضارات»، أو في بعض الأحيان الترويج لحوار الحضارات كإجراء تخفيفي لنظريّة الصدام، مع العلم أنّ النتيجة هي عكسيّة إذ إنّ اعتماد مبدأ الحوار -بدلاً من الصدام- لا ينفي أو يدحض محتوى مقولة الصراع والطرح الهتنتغوني بأنّ مصدر الحروب أصبح ثقافياً ودينيّاً وليس مصدرها هو صراعات القوّة الدنيويّة الطابع التي يتمّ فيها توظيف الدين للهيمنة على موارد الشعوب الأخرى أو السيطرة على مواقع جغرافيّة لها طابع استراتيجي؛ بل هو موقف يؤيدّ ضمناً طرح الصدام الذي يدّعي أنّه ناتج عن التناقض بين الديانات والثقافات والقيم.

\* كيف تسهم الأحداث الداخليّة التي يشهدها العالم العربي، مثل ظهور ما يُسمّى بـ«داعش»، في توسيع دائرة الهوة التي تفصلنا عن الغرب؟

إنّ سؤالك موجّه بشكل إيديولوجي عميق. فمن هو «نحن» الذي تتحدّث عنه عندما تذكر «الهوة» التي تفصلنا عن الغرب؟ وهل نحن جميعاً «دواعش»؟ فكما ذكرت سابقاً، إنّ الوقائع تدلّ على عكس ذلك، بل إنّ الدوائر السياسيّة والعسكريّة للدول الغربيّة هي التي وظّفت الدين في العلاقات الدوليّة، وبشكل خاص الديانات التوحيدية الثلاث، وهي كانت تتعاطف دائماً مع حركات الإسلام السياسي والتشدّد الديني الإسلامي، إذ

3. إنّ الفئات الفقيرة والمهمّشة من المجتمعات العربيّة والإسلاميّة والآسيويّة تحلم بالاغتراب وتعرّض حياة عائلتها إلى خطر الغرق في المتوسط لتصل إلى شواطئ أوروبا.

فأين الصدام؟ خاصّة أنّ نظريّة هنتنتغون كانت ترى أنّ الصدام هو بين العالم الإسلامي الشرقي والعالم المسيحي الغربي، وهذا يوضح، بما لا لبس فيه، أنّ هذا الشرخ هو متخيّل ولا وجود له في الواقع.

لكن لسوء الحظ قد انضمّ العديد من المثقفين العرب بشكل خاص إلى تبني نظريّة هنتنتغون وتبني كذلك نظريّة عودة الدين كعامل رئيس في النزاعات الدوليّة. وهم بذلك وقعوا ضحية النظرية التي هدفها الواضح هو إضفاء طابع من الشرعيّة على ما تقوم به الولايات المتحدة من أعمال عدوانيّة لبسط سيطرتها على العالم أجمع. وفي هذا التوجّه فإنّ منطقة الشرق الأوسط لها طابع استراتيجي كبير لمضايقه كلّ من الصين وروسيا وإيران، وقد وصفت مراراً وتكراراً من خلال مؤلّفات كيف قرّرت الولايات المتحدة خلال المرحلة الأخيرة من الحرب الباردة توظيف الديانة الإسلاميّة وكذلك الديانة اليهوديّة والديانة المسيحيّة في مكافحة انتشار الشيوعيّة لدى العنصر الشاب في العالم الثالث، وكلّ ذلك للقضاء على العداء للإمبرياليّة الأمريكيّة. والمشكلة تكمن في العالم الإسلامي والعالم الغربي بانتقال أعداد كبيرة من المثقفين العرب والمسلمين والغربيين على حدّ سواء من مواقف تقدّميّة اشتراكيّة التوجّه ومعادية للإمبرياليّة إلى مواقف تبني الطروحات الجديدة والسخيفة حول عودة الدين وإدانة فلسفة الأنوار، وكأنتها هي مصدر الأنظمة التوتاليتاريّة والسلطويّة.

\* هل نفهم من ذلك أنّ هؤلاء المثقفين قد سقطوا بوعي أو من دونه في شبك نظام الفكر الهيجلي؟

لا يمكن أن نحمل الفكر الهيجلي مسؤوليّة إيجاد مفهوم الشرخ وتطويره بين الشرق والغرب، فالفكر الهيجلي هو جزء من فلسفة الأنوار، إنّما كما ذكرت في مؤلّفات هو مبني على نرجسيّة أوروبيّة شديدة وعلى نظرة مركّزة ذاتياً إلى التاريخ العالمي، على خلاف الفيلسوف الألماني الآخر «إيمانويل كانط» الذي طوّر فلسفة الأنوار إلى أبعد الحدود دون تعصّب أوروبي، فهو، على سبيل المثال، لم يطلب من أوروبا أن تظّل تقود سيرورة البشريّة، بل دعا

يقوله تجاه مجتمعاتنا أو حول الدين الإسلامي بعض الغربيين الذين يُروّج لأعمالهم السطحية والفارغة بشكل واسع؛ بل مسؤوليتنا الرئيسية هي بناء قدراتنا الذاتية ومعارفنا وعلومنا بحيث نسدّ الهوة العلمية والتكنولوجية التي تفصلنا ليس فقط عن الدول الغربية بل أيضاً عن المجتمعات الأخرى التي نجحت نجاحاً باهراً في التنمية الاجتماعية والاقتصادية، كما حصل في شرق آسيا وفي الصين وفي بعض دول أمريكا اللاتينية. وقد دعوت مراراً وتكراراً في كتاباتي إلى أن نطلع على التجارب الناجحة في تلك الدول وعلى الحضارات غير الغربية، التي عانت، كما عانينا نحن، من الهيمنة الاستعمارية والكولونيالية في الماضي. أمّا أن نبقي أسرى أقوال الغرب وأحكامه ومرجعياته، فلن نحرر عقولنا من العقم المحتّم.

\* هل يمكن إرجاع خطاب الغرب النرجسي، كما تفضّل تسميته، حول ذاته وحول الآخر، الذي أضحت الثقافة الحديثة تفرضه كمنسّمة أو كوسيلة لفهم العالم، وأقصد النموذج المثالي الذي يفصل المجتمعات الحديثة المعقلنة عن المجتمعات السحرية، إلى تعاضم الأبحاث الأكاديمية ذات الأساس السوسولوجي الفيبري؟

يجب ألا نعطي هذه الأهمية لخطاب الغرب، إذ معظم الحضارات ذات الطابع الإمبراطوري طوّرت خطاب النرجسية حول عبقريتها. ولقد تعرضت في مؤلفاتي إلى نقد المقولات والطروحات التي تستعملها الثقافة الغربية ذات الطابع الأثروبولوجي، كما فعله كل من الفيلسوف «هيغل» والعالم السوسولوجي والأثروبولوجي «ماكس فيبر».

\* ما الفائدة التي يمكن أن يقدمها لنا كل من نقد كارل بوبر وبورديو وريجيس دوبريه وهابرماس وهوبساوم وتشومسكي وإدوارد سعيد، من أجل تجاوز هذا الخطاب النرجسي الذي تروّج له الثقافة الحديثة؟

نعم لا شك أن الفكر النقدي الغربي، خاصة لدى كارل بوبر وهابرماس وتشومسكي وآخرين، قد يساعد على تحرير العقل من الأساطير والصور والأفكار النمطية. أمّا فكر إدوارد سعيد، فهو أيضاً فكر نقدي جميل، شرط ألا نقع في «الاستشراق معكوساً» كما

كان معظم قادة تلك الحركات يجدون دائماً ملجأ في العواصم الغربية الكبرى، وقد وُضع العديد من المؤلفات الغربية حول ضرورة السماح للحركات الإسلامية بأن تؤدي دوراً ريادياً في المجتمعات الإسلامية، وذلك ضمن هدف رئيس تجسّد في محاربة الدوائر الغربية لكل حركات التحرر الوطني، الخدائوية والعلمانية والمعادية للإمبريالية، وذلك ضمن إطار الحملة الشعواء ضدّ الاتحاد السوفيتي والعمل الخبيث لوقف الأفكار التقدمية والعلمانية وانتشارها في المجتمعات الإسلامية. وقد وقع العديد من العرب في الفخ المصوب، إلى درجة أن الرأي العام العربي قد قبل بأن تدرب كل من المملكة السعودية وباكستان عشرات الآلاف من الشبان العرب والمسلمين للذهاب إلى القتال في أفغانستان، بدلاً من أن نركّز جهودنا العربية (والإسلامية) على تحرير فلسطين والأراضي العربية الأخرى المحتلة، خاصة في ظروف حرب لبنان؛ حيث كانت إسرائيل تسعى إلى تدمير الكيان اللبناني وتقسيمه إلى كيانات طائفية، وكانت قد احتلت جنوبه ثم وصل جيشها إلى بيروت. وقد نتج عن ذلك إبعاد الحركات الفلسطينية المسلحة بعيداً عن لبنان وفلسطين إلى أرجاء مختلفة من العالم، البعيدة جغرافياً عن الكيان الصهيوني. أضف إلى ذلك ما ارتكبه دولة العراق من حماقة خلال المرحلة نفسها بالهجوم العسكري على إيران مدفوعة من الدوائر الغربية ومن دول الخليج العربي الخائفة من إقامة النظام الجديد في إيران.

فقضية الـ«نحن» والـ«هم» قضية خطيرة يجب أن يتم تفكيكها. ومن يا ترى يمكن أن يتحدث باسم الشرق «المؤمن» والغرب «المادي والمعادي للشرق»؟ ولا بدّ هنا أيضاً من ذكر المساعدات السخية المالية والعسكرية التي تحظى بها بشكل غير مباشر حركات مثل داعش والقاعدة وأخواتها من قبل بعض دول الحلف الأطلسي والحكومات الإسلامية المتحالفة معها كما ظهر جلياً في الساحة السورية.

\* مواقف كالتي يتبنّاها مثقفونا تجاه الغرب ليس بإمكانها الإسهام في تقدّمنا وتحضّرنا ككائنات بشرية، بقدر ما تسهم في تحنيط قدراتنا ولجم طاقاتنا وقمع رغبة انبعاثنا.

نعم هذا صحيح، وقد ذكرت تكراراً ومراراً أن مسؤوليتنا، بصفتنا مثقفين عرباً، ليست الردّ المتواصل والانفعالي حول ما

ذلك مواقف الحبر الأعظم، أي رئيس الكنيسة الكاثوليكية، في إدانة غزو العراق والتدخلات العسكرية الغربية في العالم العربي والإسلامي. فأين هو هذا الشرخ؟

\* سياسات عدائية كهذه بإمكانها أن تشكل عداء تجاه الغرب، ومن ثمّ رفض إمكانات الاقتباس منه، وخصوصاً ما تعلق بالعمل الخلاق ومبادئ الديمقراطية وأنظمة التربية والبحث العلمي ونظم الأداء الاقتصادية.

أودّ هنا أن أشير بما لا لبس فيه إلى أنّ المجتمعات العربية والإسلامية ليست الوحيدة التي تعرّضت للحملات الاستعمارية الأوروبية، بل قد استعمرت أوروبا معظم القارّات في العالم وبشكل خاص أمريكا اللاتينية وأفريقيا والهند والصين وفيتنام ودول أخرى عديدة. ومع ذلك كان همّ شعوب هذه المناطق تحقيق الوحدة الوطنية لطرد المستعمر من أراضيها وتحقيق وحدتها كما في فيتنام. ونراها اليوم تتعامل مع الدول الغربية دون عقد وشعور متناقض، والفتن الداخلية التي أصبحت سمة رئيسة ومؤسفة للكيانات العربية حيث لا تزال زعاماتها، وكتلة المثقفين التي تدور في فلكها، تؤجج الصراعات فيما بين العرب، ولم تتمكن أيّة دولة من إنجاز انتصار عسكري واحد منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، حيث تحرّرت الولايات العربية من السلطنة العثمانية ومن سطوة الأتراك. وقد وقعت الكيانات العربية الجديدة منذ بداية القرن العشرين في قبضة الدول الغربية، حيث يستنجد كلّ كيان بحمايات خارجية لتأمين استمرار أنواع مختلفة من السلطة السياسية، وتأمين مصالح الفئات المستفيدة، أكانت ملكية الطابع أو جمهورية. فلنكفّ عن النظر الملتبس والحصري إلى الدول الغربية بالكره المطلق أو الإعجاب المطلق، ولنفتح آفاقنا السياسية والثقافية والفلسفية والعلمية والاقتصادية بالاطلاع على تجارب العديد من الدول غير الغربية التي عانت من الاستعمار سابقاً، لكنّها تمكّنت من تأسيس قوميات ثابتة ومستقرّة؛ ما سمح لها بالولوج إلى عالم العلم والتكنولوجيا، وقد أصبحت تنافس، علمياً واقتصادياً ومالياً، الدول الغربية الاستعمارية سابقاً بكلّ نجاح.

هناك ولا بدّ تجارب حريّة، بالدرس يمكن أن نستفيد منها لإخراج أنفسنا من المعمة الفكرية والثقافية التي نحن فيها،

ذكره صادق جلال العظم. أمّا بالنسبة إلى ريجيس دوبريه، فالمشكلة عنده، بعد أن ترك معتقداته الماركسيّة والمعادية للإمبريالية، أنّه وقع في إيديولوجيا «عودة الدين» التي روّج لها كثيراً.

\* جاء في كتابك القيم: «شرق وغرب، الشرخ الأسطوري» ما يأتي: «ثمّة حجة رديفة، وهي أنّه لم يعد هناك وجود للغرب، بالمعنى الجغرافي والأنثروبولوجي للكلمة، لأنّ الثقافة الغربية فرنجت سائر العالم». هل لك أن توضح لنا هذه الفكرة؟

نعم «تفرنج» العالم بأسره، لأنّ أفكار فلسفة الأنوار وكبار الفلاسفة الذين ساهموا في خلق المناخ الملائم لثورة الفرنسية قد غيرت وجه البشرية جمعاء، إذ انهارت إمبراطوريات الحق الإلهي مثل الإمبراطورية النمساوية والإمبراطورية الصينية والسلطنة العثمانية، كما انهار العديد من الملكيات في العالم، وقامت شعوب عديدة بالانتفاضات ضدّ الظلم المحلي أو الاستعماري الطابع، أو الاثنيين معاً في كثير من الأحيان. وهناك بعض المثقفين المتمنين إلى ما يُسمّى «جيل ما بعد الحداثة» و«ما بعد الاستعمار» (وهما فعلاً مقولتان بلا معنى، لأنّ تاريخ البشرية يتميّز دائماً بالصراع بين القديم والجديد وحركات الاستعمار والتحرّر منها) يحنّون إلى إلغاء كلّ التقدّم الحاصل في تحرير الإنسان من أوضاع الظلم وينادون بعودة كلّ الشعوب إلى جذورهم المتخيلة، سواء كانت في الدين أم في العرق أم في التقاليد الاجتماعية. ومن بعض هؤلاء المفكرين، سواء كانوا غربيين أم عرباً، من أصبح يرى في الدين، وبشكل خاص الديانة الإسلامية، مخزوناً هوياتياً للوقوف أمام حداثة أصبحت تُعدّ مدمّرة للهويّات الأصليّة. وبطبيعة الحال هذا موقف خطير للغاية ورجعي وقد مهّد الطريق إلى نجاح أطروحة هنتنغتون حول صدام الحضارات. ويمكن تبيان قصور نظرية صراع الحضارات في كلّ ما يمكن أن يجمع أجزاء واسعة من البشرية حوله، مثل موقف الملايين من الجماهير في أوروبا التي تظاهرت بشكل متواصل ضدّ غزو العراق من قبل الولايات المتحدة؛ وكذلك الملايين من الأوروبيين والأمريكيين على حدّ سواء، الذين تظاهروا مؤخراً ضدّ إجراءات الرئيس دونالد ترامب في منع قدوم رعايا سبع دول إسلامية إلى الولايات المتحدة، بينما في الحالتين المذكورتين رأينا أنظمة عربية مهمّة كانت تؤيد غزو العراق من قبل الحلف الأطلسي وقد ظلت صامته مؤخراً تجاه الإجراءات الأمريكية الأخيرة العنصرية الطابع. أضف إلى

وهل ننسى اليوم، وقد انقطعت ذاكرتنا أيضاً في هذا المجال، أن تألقت الحضارة العربية الإسلامية ناتج عن انفتاحها دون عقد على كل الحضارات التي كانت قائمة عند ظهور الإسلام مثل الحضارة الرومانية والبيزنطية والثقافة اليونانية القديمة الفلسفية والحضارة الآرامية السريانية والحضارة الفارسية، وأبعد من ذلك الحضارة الهندية والصينية (عبر التجار العرب)، ولذلك كان هذا الازدهار في شتى أنواع العلوم التي أبداع فيها المسلمون من عرب وغير عرب، وقد كوّنت تراثاً غنياً للغاية استفادت منه أوروبا بينما نحن نتجاهله اليوم.

\* ما مهمّة المثقف في ظلّ الوضع الراهن؟

مهمّة المثقف العربي أن يُخرج نفسه من وقوعه سلباً أو إيجاباً في المسلمات والمرجعيات الغربية أو في تأييد هذه أو تلك من حركات الإسلام السياسي التي لم تقدّم حتى الآن أيّ حلّ لقضايا الأمة، وبالتالي يخرج من حيزّ المجادلات الدينية والمذهبية التي أصبحت تطغى على معظم تفكيرنا، لكي يتحرّر عقلنا وينكبّ على إعادة اللّحمة إلى الأوطان العربية جمعياً وقطرياً، وأن ينكبّ المثقفون في مهمّتهم الأساسية، أي زيادة معارف الأمة بتوجيه أنظارنا إلى الحضارات والقوميات الأخرى التي نجحت في التغلب على الاستعمار القديم والجديد. وعلى هذا الأساس ستمكّن من تأسيس استقلال فكري وعلمي وتقني، يسمح اليوم للعديد من الدول بالنجاح في التصنيع والعلم والتكنولوجيا ومنافسة الدول الغربية اقتصادياً ومالياً وتقنياً بكلّ نجاح. فلنترك اندهاشنا الإيجابي أو السلبي بمفهوم الغرب بشكل تجريدي وتجاه التغيرات في أنواع الحداثة (ما قبل عودة الدين وما بعده،... إلخ) لندخل بشكل جدّي في الاهتمام بالقضاء على تخلفنا بوساطة التقدّم في العلم والتكنولوجيا والصناعات المدنية والعسكرية، وندخل أيضاً في مسعى جماعي عربي للقضاء على مصادر الفتن بين الأقطار العربية أو داخلها، وبالمثل على الفقر المتفشّي والأمية والتهميش. كذلك يجب الكفّ عن الاستمرار فيما نحن فيه من تكرار رتيب لا يودّي إلى أيّ حلّ للنظريات العبثية المتفرّعة عن مقولات اصطناعية مثل الغرب والشرق، أو الانشغال بأمور ومجادلات متواصلة حول القضايا الدينية الإسلامية، التي أصبحت تشلّ القدرات الفكرية والعقلية وتسيطر على الحيز الثقافي العام. وذلك لكي نتمكّن أخيراً من تحرير قدراتنا الإنتاجية والابتكارية، ولا

وحيث أصبح الحيز الديني يسيطر على عقولنا ويستنزف قدراتنا في مواجهات سخيفة لا داعي لها فيما بيننا ومع القوى الرجعية والعنصرية في الدول الغربية. وطالما سنستمرّ في اعتماد المرجعيات الغربية في أنظمة القيم، سواء بالعداء لها أم الإعجاب بها، فإننا سنراوح مكاننا وسنساهم، ولو بشكل لا واع، في تقوية مقولة صراع الحضارات التي تُستخدّم في الغرب لإضفاء الشرعية على كل السياسات والحملات العسكرية الغربية والنظر إلينا وإلى ديننا نظرة دونية، وسنبقى أسرى هذه الإيديولوجيا العنصرية الطابع.

\* إذاً، إذا كان لا بدّ من ثورة، فإنّها يجب أن تشمل الذهنيّات، والثقافة، والتربية، والبنى الاجتماعيّة التقليديّة؟

أودّ هنا أن أذكر بالعمل الجبار الفكري والميداني الذي تمّ خلال القرن التاسع عشر ومعظم القرن العشرين في تغيير ذهنياتنا وثقافتنا وتربيتنا والبنى الاجتماعيّة التقليديّة في كلّ من مصر أولاً والسلطنة العثمانية ثانياً، ومن ثم الولايات العربية للسلطنة العثمانية، في عصر النهضة الذي يتنكر له اليوم العديد من المثقفين العرب الواقعيين تحت تأثير التيارات الفكرية الغربية التي أشرت إليها سابقاً. فهل أصابنا انقطاع بالذاكرة عمّا قام به رواد النهضة العربية من شخصيات مدنية أو دينية وما قام به محمّد علي في مصر، ومن ثمّ عهد التنظيمات في السلطنة العثمانية وأخيراً في بداية عهد القومية العربية ذات الاتجاه الاشتراكي، من تغيير جوهر في أنظمة التعليم والتشريع والاقتصاد والمال والثقافة والأدب والفنون بكلّ أنواعها؟ فهل نسينا العمل الجبار لخير الدين التونسي والأمير عبد القادر الجزائري والشيخ علي عبد الرازق والشيخ أحمد أمين والشيخ محمّد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وطه حسين... إلخ؟ والمستغرب في هذا المجال حملة عدد كبير من المثقفين العرب على أعمال هؤلاء، وذلك تحت تأثير النظريات الغربية السخيفة للاستشراق الجديد التي أشرت إليها سابقاً، مفادها أن هؤلاء العمالقة ليسوا مسلمين أصيلين كونهم، بحسب هذا الادعاء، وقعوا تحت تأثير الفكر الاستعماري الغربي؛ وبالتالي فقد انحصر النظر إلى الإسلام عند بعض المثقفين الذين اشتهروا بتشدّدهم الإسلامي وغدّوا تيارات الإسلام السياسي مثل: محمّد عبد الوهاب، وأبو الأعلى المودودي (الباكستاني)، وسيّد قطب، والفقيه القديم المعروف بتشدّده أيضاً تجاه الأقليات أو الفرق الإسلامية ابن تيمية.

بدّاً أيضاً من الإشارة إلى ضرورة الابتعاد عن إشكاليات فكرية مستوردة أيضاً من التاريخ الأوروبي مثل التناقض بين حداثة وأصالة أو الديني والزمني، إذ يجب تحرير العقل العربي من كلّ هذه المرجعيّات المصطنعة لبناء استقلال واستقامة فلسفية وقومية والانفتاح على تجارب وأفكار الشعوب الأخرى غير الغربية، لإعادة تأصيل العلم وإطلاق القدرات الابتكارية التي أصبحت منذ عقود تهاجر من العالم العربي عبر نزع هجرة الأدمغة لتغني الاقتصادات الغربية.

2019



مُهْمَنُونَ  
بِلاَ حُدُودٍ

Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث

# مصدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)





## حوار مع الشاعر والناقد والروائي الدكتور شربل داغر «لا أحد يقوى على إنكار النجاح المطرّد للرواية»

أجرى الحوار لمجلة يتفكرون: أمجد مجدوب رشيد\*

### توطئة:

محاورة أحد أعلام ثقافتنا المعاصرة، محاورة صاحب كتاب «الشعرية العربية الحديثة»، الذي شكّل أحد أهمّ الإنجازات النقدية التطبيقية المعاصرة، ومحاورة شاعر وروائي متعدّد المشارب (وصية هابيل، بدل ضائع، شهوة الترجمان، ابنة بونايرت المصرية)، هي ولوج في أرخبيلات الدهشة.

تتنوّع اهتمامات شربل داغر وانشغالاته، فهو يتصف بتلك الصفة المحمودة للمثقف العربي في عصوره الزاهرة، صفة الموسوعيّة، فقد جمع شربل داغر بين أقطاب واهتمامات متنوّعة؛ فكتب الشعر والرواية والنقد، ومارس الترجمة، وشارك في الكتابة التاريخية، وأنتج كتباً تناولت العديد من القضايا الجمالية والفنية.

شربل داغر محاور للثقافات، وقد تجلّت صورة المترجم فحظيت فيها اللغة الفرنسية بحظ كبير، فقدّم في باب الشعر: مختارات شعرية أفريقية، وأنطولوجيا الشعر الزنجي الأفريقي، وليوبولد سيدار سنغور. وفي باب الرواية ترجم رواية: «الرجال الذين يحدّثونني» للروائية أناندا ديفي، فقدّمها للقراء العرب.

لقد تنوّعت صلة شربل داغر بالثقافة المغربية فترك بصمات من إبداعه في منظومة الثقافة المغربية، ومنها مشاركته في فعاليات علمية، جسّدت صورة من صور الباحث الناقد والأستاذ الجامعي، حيث أشرف على مؤتمرات علمية شتى، منها مؤتمر «الشعراء الشباب: الأسئلة والتحدّيات» (جامعة المعتمد بن عباد، المغرب، 1987).

وفي المجال الحواري الشعري التشكيلي أبدع له الفنان أحمد جاريدي: «ما يجمعني بنجمي البعيد»، وهو عبارة عن كتاب من المحفورات الفنية، بالفرنسية والعربية (الدار البيضاء، 2007).

\* روائي وناقد من المغرب.

وفي الترجمة وبشراكة مع موسم أصيلة الثقافي، ترجم مجموعة قصائد عنوانها بـ «دم أسود» (مختارات شعرية أفريقية)، دار المحيط، أصيلة، المغرب (1989). كما طبعت أعمال عديدة له ونشرت بالمغرب، ككتاب «الشعرية العربية الحديثة»، الذي صدر عن دار نشر مغربية هي دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988. ورواية «شهوة الترجمان»، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2015. ثم رواية «ابنة بونابرت المصرية»، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2016.

في هذا الحوار نسافر مع شربل داغر في ثنايا الكتابة الروائية: إبداعاً وتقنيات وتقليماً وتداولاً. نكتشف أسراراً عن طبيعة الاختيار والتقنيات والسياق، وأبعاد كل ذلك في صلة بالروائي شربل داغر في القطب الأول، وبالناقد في القطب الثاني، ونحن ضيوف لديه.

### القطب الأول: شربل داغر روائياً

التحقيق - التشكيل البصري - التخيل - الكتابة.

\* قمت بتحقيق روايتين عربيتين تُعدّان من أوائل السرد العربي. لماذا؟

التشكيل البصري للمشهد في الرواية، وهو الجمع، إن جاز الاختصار، بين «روى» ورأى».

\* لكنك كتبت أيضاً عدّة روايات، كيف تفسّر علاقتك بها؟

فعالاً، أصدرت حتى اليوم أربع روايات، وقد حظيت باهتمام دارسين كثير. أنا قارئ لهم للروايات في أكثر من لغة وثقافة، فضلاً عن تمتّعي الشديد بالرواية، وهي أساس الكثير من الأفلام والمسلسلات التلفزيونية. أمّا إقبالي على كتابة الرواية، فقد تأتي من أسباب متعدّدة؛ قد يكون أولها هو التخلص ممّا أسميه شعر المتكلم في العربية، الذي يبلغ عند بعضهم حدود الترجسية المقبّية، والتوهّم المرضي للذات في كونها شهر يار المرأة، ومنتبّي الزمن الراهن، وضمير الوطن، أي المفرد المتباهي بذاته في بلاد لم يولد بعد فيها الإنسان الفرد، والحر، والضامن كرامته ووجوده.

الرواية - كما أكتبها - أتت لتجيب عن بعض هذه الإشكالية، إذ الروائي - كما أكونه فيها - متعدّد، لا واحد. وهو ليس متكلماً، بل عدّة متكلمين، وليس شخصية، بل عدّة شخصيات في الوقت عينه. فكيف إذا كان المتكلم الأساسي في واحدة من الروايات أصغر مني بسنوات كثيرة! وكيف إن كانت المتكلمة الأساسية صبية في مقتبل العمر في رواية أخرى!

إلا أنني ما كنت لأكتب هذه الروايات، لولا تمتّعي بها، لي قبل غيري. ففي ثنايا الكتابة الروائية ما يتيح لي ألعاباً مع النفس، إذ أختفي فيها وأتوزّع، وأظهر بغير ما أنا عليه، وفي حيوات أخرى

عملت، منذ عدّة سنوات، على مراجعة واسعة لما يُسمّى «عصر النهضة»، وتحققت في درسه من أنّه لم يُدرس كفاية، ولاسيما لجهة تجديده الأدبية في أكثر من نوع وصنف. هذا يشمل إسقاط شعر بكامله، «الشعر العصري»، الذي عمل على تجديد الشعر عمّا كانه في العهود العثمانية-العربية ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهذا شمل خصوصاً الرواية العربية، حيث تبيّنت أنّ تاريخ هذه الرواية الناشئة، في التوقيت الزمني عينه، لم يحظ بالدرس المناسب له. هكذا حققت رواية لخليل الخوري وضعها في عام 1859، وأخرى لفرنسيس مّراش في عام 1872... وقد أعمل على تحقيق غيرها في السنوات القادمة.

\* هذه المعطيات الجديدة قد تعيد النظر في مسلّمات التاريخ الأدبي للسرد العربي وظروف نشأته. أليس كذلك؟

بلى، فالرواية العربية لم تبدأ مع «زينب»، مثلما يشاع أو يكتب. وهي لم تقم، في بداياتها، على محاكاة تامّة لأساليب السرد الأوروبي، وإنّما على جمع وتشارك بين الحكاية العربية والرواية وفق النمط الأوروبي. وما عانني، ودرسته كذلك، هو التماثل والتشارك بين بروز الصورة الأدبية في الفنون التشكيلية وبروز

فلو افكرت في شواغل رواياتي، لوجدت أن «الغريبة» هي شاغلها الأساس، أي كيف نكون مع غيرنا، إذ الآخر قائم فينا، رغبة أو اضطراراً. فقد خرج العرب، في ظني، من عالمهم القديم، وفقاً لخياراتهم، وعلى الرغم منهم أحياناً. لم نعد ندور في عالمنا وحدنا، وإنما مع غيرنا.

### القطب الثاني: شربل داغر ناقداً الكتابة الروائية وسياقاتها

\* العنوان عتبة دلالية وجمالية: شربل داغر كيف تجرح؟ لتأمل هذه اللاتحة: (وصية هابيل - رواية)، (بدل من ضائع - رواية)، (لا تبحث عن معنى لعله يلقاك - شعر)، (فتات البياض - شعر)، (تلدني كلماتي - شعر)...؟

للعناوين سياسات إذا جاز القول. هذا ما درسته في كتابي: «الشعرية العربية الحديثة...»، وتوسّعت فيه في كتب وبحوث لاحقة. العنوان علامة جديدة في القصيدة العربية، من دون غيرها من أصناف الكتابة. وهو ما ظهر لأول مرة - على ما درست في كتابي «القصيدة العصرية» - مع الشاعر خليل الخوري، بعد ستينيات القرن التاسع عشر، حيث بات ما كان يُسمّى بالديوان كتاباً أو نبذة شعرية. وقد ظهرت في شعر الخوري عناوين خاصة بكل قصيدة، ما تتابع واستمرّ وتأكّد في لاحق الشعر العربي حتى أيامنا هذه.

لأقل، من ناحيتي، إن من العناوين ما يظهر قبل ظهور نصّ القصيدة نفسه؛ يكون في ذلك مثل مفتاح يفضي إلى بيت. وهناك عناوين أنتهي إليها، أعتمدها، بعد الانتهاء من القصيدة. وهناك قصائد، بل كتب شعرية، تنتهي من دون أن أجد عنوانها. هذه معلومات وعلامات مختلفة - وهناك غيرها - تدلّ في حدّ ذاتها على أن العنوان ليس اسماً، أو «إشارة»، أو «ماركة»، توضع على بضاعة. العنوان تعريفي في غالبه، يفيد تقرب القارئ ما أمكن من موضوع القصيدة ووجهتها. إلا أن هناك من العناوين ما يلمح إلمحاً إلى ذلك. وهناك عناوين تفيد عكس ما تقوله القصيدة، مثل مشاغبة معها.

فقد يكون العنوان سطرًا من أسطر القصيدة، وهو ما يتّضح في عدد من القصائد الطويلة، منذ مجموعتي «حاطب ليل». هو

وبلدان أخرى... ما يجلب التعدّد والتنوّع إلى حياتي، وما يمدني بحيوات إضافية، إذا جاز القول.

\* تُعدّ روايتك «ابنة بونابرت المصرية» حواراً مع التاريخ. كيف يحافظ البناء الروائي على تحييله مع هذا الزخم من التوثيق؟

فعالاً، عدتُ في هذه الرواية إلى آلاف الصفحات، ومنها مخطوطات في المحفوظات الفرنسية، بما ينير جوانب مظلمة من حياة الفرنسيين والمصريين وغيرهم من العرب ممن انتقلوا مع جيش بونابرت المهزوم في مصر للإقامة الدائمة في فرنسا، ولاسيما في مرسيليا، «بوابة الشرق».

كما زرتُ مرسيليا نفسها، للغرض نفسه، إذ تجري فيها الأحداث الأساسية للرواية. وقابلت فيها مؤرّخين فرنسيين عملاً على تاريخ المدينة، وكتّاباً آخرين ممن عملوا على تاريخ الشرفيين في المدينة، أو على علاقة هذه الهجرة العربية إلى فرنسا بانتظام الدراسات عن العربية فيها في الجامعات والمدارس وغيرها. وهذا ما يصحّ في توثيق المرحلة من الجهة المصرية أيضاً، حيث اطلعت على خفايا في حياة عبد الرحمن الجبرتي، وعلى أكثر من مخطوطة لكتابه العظيم في تاريخ الحملة الفرنسية على مصر، فضلاً عن اطلاعي على رحلات استشرافية عديدة إلى مصر وغيرها في ذلك العهد.

للرواية فعالاً مادة توثيقية واسعة ومتشعبة للغاية، إلا أنّها ليست الرواية. فالتخيّل هو الذي وفّر لي السياق السرد المباشرة لشخصيات الرواية. وأستعير لهذا الغرض مفهوماً نقدياً فرنسياً قديماً، وهو: (vraisemblable)، أي القابل للتصديق. إذا كانت شخصيات بونابرت ومحمّد علي والجبرتي تمثل في الرواية، فإنّ غيرها ممّا تدبّرت هي التي تتقدّم في مسار السرد، وتديره، على أنّها «قابلة للتصديق»، تبعاً لحسابات التاريخ، بعد أن جرى التدقيق فيه.

\* هل هناك روايات أخرى قيد الإعداد أو الكتابة؟

نعم، وهو ما لم أنته فيه إلى خيار بعد. وقد يكون جديدي السرد هو ترجمة رواية من الفرنسية، تناسبني في ما أطلبه من السرد.

دون أن أغفل عن الترجمة. في سيرتي لا توجد خطوط بيّنة مثل خطط محكمة، وإن اتضح في لائحة كتبي وبحوثي ما يشير إلى وجود ميادين كتابية صريحة وأكددة فيها.

هذا ما تدبرته مع الحياة، مع الثقافة، مع ما أتاحت لي معايشة الجريان الثقافي والإبداعي في الثقافة، هنا وهناك. ولو أردت أن أجد دافعاً وحيداً وراء هذا كله، لوجدته في الولوج، في الهرب من الضجر. فأنا من جيل استبدّ به الولوج بالشأن العام، أي السياسة، ومعها الثقافة بوصفها تجلياً آخر للشأن العام.

هذا ما أتأكد منه ما إن أعود إلى الشواغل المعرفية والبحثية التي انشددت إليها وعملت عليها. فهي ممّا يتعيّن في إعادة البحث في أبنية القصيدة، والمزوّقة، والرواية، واللوحة وغيرها. ففي بحوثي المختلفة تجد شاغلاً ثابتاً، هو إعادة النظر في ما بلغنا من خطاب، محليّ وأجنبي، في هذا الوجه أو ذلك من إنتاجات الثقافة.

هذا ما جعلني أعيد النظر في القصيدة الحديثة، واجداً أنّ لها تاريخاً مختلفاً ومطوّياً يعود بها إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لهذا اقترحت «تحقيقاً» تاريخياً وشعرياً جديداً لهذه القصيدة. وما عنى هذا «اقتراحاً» جديداً، وإنما استند عملي إلى السند التاريخي والخطابي الذي كفل تغيّرات القصيدة العربية في نظر شعرائها ونقادها في حينها، من دون أن يعود إليها الدرس العربي اللاحق.

وهو ما يصحّ في درسي لبدايات الرواية العربية، حيث أسقط الدرس العربي الساري أكثر من نصف قرن من الإنتاج الروائي. أمّا اشتغالي على الخطاب الجمالي والفني القديم أو الحديث، فقد عمل على نقد «جذري» إذا جاز التوصيف: نقد ما هو أوسع من الخطاب، إذ يشمل ملكية الفن نفسها، في متحف أو مجموعة خاصّة، وخارج بيئات إنتاجها وتداولها.

\* تكاد تنفلت الرواية من كلّ محاولة للتعريف، فهي القرية التي تستضيف كلّ عابر، كلّ نص يجد له سيقاً فيها، خاصّة إذا وجدت مبدعاً يشذب النواتي، ما الصورة التي تستحضرها للرواية وأنت تكتبها؟

سطر أوّل وعنوان في الوقت عينه. هذا يفيد أنّ للعنوان سياسات متبدّلة، ليست مسبقة، وإنّما علينا أن نتبعها في كيان القصيدة. فالعنوان لم يعد اسماً، وإنّما بات جملة فعلية أو أكثر، بل تجد في بعض نصوصي أنّ العنوان يتألف من جملتين في حوار. وهو ما سيظهر أكثر في عنوان مجموعتي الشعرية الجديدة التي هي قيد الطبع.

هذا يعني أنّ العنوان بات جزءاً عضوياً من القصيدة، ولم يعد اسماً لاصفاً بها و«خارجياً» عليها. هو يشارك بدوره في بناء القصيدة.

\* تجمع في الكتابة بين ممارسات إبداعية وفكرية وتاريخية فضلاً عن الترجمة، كيف تعيش هذه الانتقالات وهذه الطقوس والفصول بين أراضٍ متنوّعة وأنساق شتى؟

الجواب ليس متاحاً تماماً؛ إذ ما أعيشه في الكتابة أتدبره، أقوده بمعنى من المعاني، إلاّ أنّه يتحكّم بي أيضاً ويسيرني، فأجده يسبقني ويستقبلني، إذا جاز التشبيه.

ولو شئت التبسّط في الشرح لما اقتنع بكلامي كثيرون ممّن يعتقدون، بشكل واع أو لا واع، بأنّ الكتابة «إلهام» أو «مقاصد» مبرمة. إذا كنت، في مراهقتي، أنحزت أو ملت بالأحرى إلى كتابة المسرحية، فإنّ انشغادي القوي والقديم، الذي تمكّن مني، تمثل في الشعر وحده. لو سألتني في المراهقة، في سنوات الدراسة الجامعية، عمّن أريد أن أكون، لكنت أجبتك: أريد أن أكون شاعراً، وكفى. إلاّ أنّني ما لبثت أن كرهت الشعر، بعد اندلاع الحرب في لبنان، وهجرتي إلى فرنسا. كرهته مثل من يكتشف أنّ ما ظنّه ذهباً في الشعر وجدّه من الذهب المزور والرّخيص. هكذا انقطعت عن كتابة الشعر لسنوات، قبل أن أعود إليه بعد سنوات وسنوات.

وهذا يصحّ في كتابتي البحثية. فأنا لم أطلب تحصيل شهادة دكتوراه، بل اضطررتني ظروف هجرتي إلى فرنسا أن أتسجل طالباً في جامعة السوربون طمعاً بتحصيل بطاقة إقامة شرعية... فإذا بي بعد سنوات أنصرف إلى تحصيل شهادة دكتوراه ثانية... وهو ما يتدرّج في انشغالات وكتب وبحوث في الشعر والرواية والفنّ الإسلامي والفنّ العربي الحديث والمعاصر، وفي تاريخ بلدي، من

الروائي العراقي فؤاد التكريلي كتب الحوار في «الرجع البعيد» بالعامية العراقية، وهو ما نجده عند غيره. فيما عمد روائيون آخرون، مثل جبرا إبراهيم جبرا، إلى اعتماد الفصحى...، أعتقد أنّ هذه المشكلة تواجه تلقي الرواية العربية في البلدان العربية المختلفة، لا في البلدان الأجنبية إثر ترجمتها. رواية التكريلي المذكورة تُرجمت إلى الفرنسية ولم تواجه أيّ مشكلة في تلقيها، فيما تعرف هذه الرواية أو غيرها مشاكل في الفهم عند القارئ اللبناني أو المصري أو المغربي، على سبيل المثال لا الحصر. أمّا عند الروائيين المصريين أو اللبنانيين، الذين اعتمدوا الحوار بالعامية، فقد لا يواجهون مشكلة ما دام أنّ العامية المصرية أو اللبنانية مقبولة بفعل الأغنيات خصوصاً.

إلا أنّ هناك حلّاً آخر تدبره بعض الروائيين، وهو إسقاط الحوار، والاكتفاء بعرض وشرح المقصود في الحوار، ليس إلّا.

\* تكاد الرواية لاستضافتها لكلّ الكتابات الممكنة أن تفقد هويّتها، ما هي في نظرك حدود التفاعل النصّي التي تحافظ على جماليّة البنية الفنيّة للنصّ الروائيّ؟

ما يصيب الرواية أصاب القصيدة قبلها، وهو يصيب فنوناً أخرى، كما في التشكيل على سبيل المثال. هذا يعني أنّ الأمر مؤكّد وله دوافع وحواصل صادرة عن خيارات راجحة لدى الكتاب أو الفنانين.

لكنني أعتقد، في المقابل، أنّ تفاعل أو تأثر الرواية بأنواع أدبيّة أو فنيّة يبقى دون ما تعرفه القصيدة من تأثيرات بالغة في بنيتها. فالرواية تبقى قريبة من التعيينات التاريخية والاجتماعيّة، وبالتالي من التعيينات الحسيّة والملموسة والسياقيّة، ما يخفف، على الأقل، من تفاعلات مع غيرها، لها أن تُبطل، أو تُخفف من محدّدات العمل الروائي.

لو نعود بالذاكرة إلى ما كتبه بعض السوراليين، مثل أندريه بروتون، أو روائي «الرواية الجديدة» في فرنسا، مثل آلان روب غرييه خصوصاً، فسنتحقق من أنّ أعمالهم الروائيّة، التي اتسمت بالتجريب الشديد، وبالانفتاح الواسع على أنواع وأنواع غير الرواية نفسها، لم تلقَ الراجح المطلوب، وبقيت روايات ذات طابع

نمتمك، في أحوال كثيرة، صوراً نمطيّة عمّا هي الأنواع الأدبيّة في قواعدها ومتطلباتها. حتى اليوم نجد نقاداً وشعراء ينافحون عن «العمود»، أو العروض، كما لو أنّ الشكل الوحيد لأيّ نصّ شعري. هذا يصيب الرواية بشكل أقل، إذ إنّ ما قيل في قواعدها ومتطلباتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في أكثر من بلد أوروبي، ولا سيّما في فرنسا وإنكلترا، ما لبث أن تراجع واهتز. بل انقلبت هذه القواعد مع السورباليّة، ولا سيّما مع «الرواية الجديدة» في فرنسا.

هذه التغيرات أصابت وتصيب الرواية العربيّة في العقدين الأخيرين، على الرّغم من أنّ الجوائز الأدبيّة قد شجّعت أنواعاً بعينها أكثر من غيرها، من منطلق ما يناسب التسويق وجاهير القراء. كما أنّ المنطق عينه قد خفف من «أدبيّة» الرواية، حيث إنّها ضعيفة الكتابة ومحدودة التجديد الفني.

ألا تلاحظ - أمام النقد المتعاطف لتنتائج هذه الجوائز - أنّ غالب أعضاء لجان التحكيم صحفيون، شعراء، أساتذة أدب، خاصّة في الشعر...؟ ما يعني أنّ معرفتهم بالقواعد الفنيّة للرواية محدودة، فيستسلمون لذائقتهم التي لا تعدو أن تكون متدنية للغاية، ومتماشية مع بريق التسويق ليس إلّا.

\* لطالما استخدم الروائيون مستويات لغويّة عدّة تبعاً لتنوّع الشخصيات انتماء، وثقافة، وتكويناً، ومزاجاً، وهذا ما جعل الرواية تستضيف اللهجات المحكيّة أو اللغات الدارجة، والتي تختلف نطقاً وكتابة من دولة عربيّة إلى أخرى...، واختلفت اجتهادات الكتاب في تقريب مضامين هذه الأنساق الخاصّة إلى المتلقي غير المحيط بها. ما التقنيات التي ترى أنّ كتاب الرواية وُفقوا بها في تجاوز هذا المأزق الفنيّ؟

للروائيين سياسات وسياسات في هذه المسألة، ما يصعب توفير جواب واحد ومبرم فيها. وهي مسألة متشعبة الأوجه، بين لغويّة وفنيّة وسردية بطبيعة الحال، وتصيب جانباً من خيارات الروائي العربي في أعماله. أقول هذا لأنّ الروائي بالإنكليزيّة أو بالفرنسيّة أو بلغات أخرى لا تواجهه مشكلة تعبيرية مثل هذه، أمّا الروائي بالعربيّة، فيواجهها، وللروائيين العرب سياسات وسياسات في هذا الأمر.

ما يعني، في ما يخصني، هو التوقف عند مسائل أخرى؛ الأولى هي أنّ القيمين على الجائزة يشجعون عملياً منح الجائزة لروائيين يعود إليهم الفضل في التعريف بهم وبأعمالهم، ما يشير إلى سياسات إعلانية بيّنة في هذا المجال. أنا، بهذا القول، لا أبخس هؤلاء الروائيين حقهم، إلا أنني أتنبه إلى أنّ الراسخين في الرواية العربية لم يفوزوا بهذه الجائزة إلا في ما ندر. وتتناول المسألة الثانية الخيارات، إذ قلما فازت رواية تجريبية أو اختبارية بالجائزة، إذ يميل القيمين على الرواية إلى اختيار روايات قابلة - في منظورهم - للرواج الجماهيري: هذه وجهة نظر، إلا أنّ هناك غيرها، وتدافع عن أنّ الرواية هي فنّ أدبي يحتاج إلى تنمية وتعزيز بوصفه فنّاً، لا بوصفه حكاية مسلية أو غريبة أو طريفة من دون كيان أدبي ناظم لها.

\* ظهرت على الساحة موجات من الكتابات الروائية الشبابية، التي تقدّم أنساقاً ورؤى مختلفة وأساليب شتى، ما الجديد الذي لفت انتباهك في هذه التجارب؟

يتنامى في صورة مؤكدة نشر الروايات بالعربية، ويتزايد عدد الروائيين، ولا سيّما الشباب منهم، الذين يعملون على إغناء وتجديد أساليب السرد. هذا يحتاج إلى متابعة متوسّعة، ما أفترق إليه، ويحتاج إلى قراءة نقدية دقيقة أكتفي ببعض ملاحظات بخصوصها. أعتقد بأنّ الروائيين الشباب يتكفلون بما سبق للشعراء العرب الحديثين أن تكفلوا به، وهو التجديد ابتداءً ممّا قام به سابقوهم. فالرواية العربية بات لها إرث، وتقاليدها، وأنواع وأساليب سارية فيها ومحبة لدى قراء ونقاد... وهو ما تنبّه إليه بعض الروائيين الشباب إذ أرادوا تعديل الأدوات أو تغييرها، أو طلبوا تعديل موضوعات السرد نفسها، أو أنماط الشخصيات «الغالبية» فيها.

تعني الإشارة إلى أمر آخر، وهو أنّ بعض هؤلاء الروائيين الشباب يباشرون الرواية ابتداءً من مقدمات ومؤهلات لم تكن متاحة لسابقهم؛ كانوا طلبة جامعيين قبل أن يكتبوا الرواية، وتحصّلوا على مقادير واسعة من الثقافة الأدبية، وخصوصاً من ثقافة السرد ومقارباتها. فضلاً عن أنّهم - بلغاتهم الأجنبية، أو بالترجمات العربية المتزايدة لروايات مميّزة من بلدان وثقافات متعدّدة - يتطلعون عليها ويتفاعلون معها، ويطلبون التمايز والإضافة ابتداءً من مدونة سردية واسعة ومتنوّعة.

اختباري، عدا أنّها لم تجد أتباعاً لها، لا في فرنسا ولا في التجارب العربية.

أيّاً كانت الحال، إنّ الجواب الأخير عن هذا السؤال يبقى ماثلاً في ما حدّده رومان جاكوبسون في درسه للقصيدة، وهو: هناك عامل «غلبة» أو «تحكّم» يبقى مسيطراً في كلّ عمل شعري. وهو ما يناسب الرواية أكثر من القصيدة.

\* تزخر الساحة بعدد كبير من منصات منح الجوائز للكتابات الروائية العربية، هل هذا عنصر صحيّ ومكوّن ثقافي، أم هو تقليد وبحث عن الوجاهة؟ ما قيمة ما يُمنح من الجوائز في علاقة ذلك بالإبداع العربي؟

لا ضير من الجوائز الأدبية والفنية وغيرها، في بلاد وثقافة لا يمتلك فيها الأديب خصوصاً مقومات العيش الكريم واللائق بحيث يقوى على تنمية نتاجه. فلو راجع الدارس أحوال الروائيين لجهة اقتصاديات النشر، لوجد أنّ نجيب محفوظ، على سبيل المثال، كان موظفاً في جريدة «الأهرام»، ولا أعرف تماماً ما إذا كان يعيل حياته وحياته أسرته من العمل الكتابي... فكيف في غيره، وهم كثير!

الجوائز طبيعية، ومفيدة، إلا أنّ شروط قيامها، وانتظام عملها، وجوائزها المعلنّة، لا تحظى دوماً بالموافقات المناسبة لها. فلو اتخذت جائزة «البوكر» مثلاً، وهي الأقوى بين جوائز الرواية العربية، لوجدت أنّ انتقادات كثيرة تطالها، ولا سيّما في الجلسات الخاصّة، ما يشير إلى خشية الروائيين من التعرّض العلني لها.

بعض النقد يطاول لجان التحكيم فيها، حيث إنّنا في النادر نقع على روائيين مقتدرين أو أساتذة أو نقاد في فنّ السرد، فيما تميل الجهة المقرّرة للجان التحكيم إلى الصحفيين أو الشعراء أو أساتذة الأدب أو المثقفين أصحاب السمعة الطيبة وحسب. كما طاول النقد أيضاً حسابات وتوازنات في منح الجوائز، لجهة البلدان العربية المختلفة... في إمكاني ذكر المزيد من أوجه النقد المباشرة والمتداولة هنا وهناك، ما لا حاجة لاستعادته.

\* مع الكتابة الروائية المعاصرة صار للنثر العربي نكهات جديدة، كيف ينظر الناقد شربل داغر إلى تطوّر الأنساق النثرية العربية؟

\* نستطيع أن نسمّي هذا العصر عصر الانفجار الروائي. ما هي أنساق التأثر التي طبعت الرواية العربية؟ بمعنى مع من أجرى الروائي العربي حواراً تفاعلياً نتج عنه كتابة روائية معيّنة؟

يمكن الحديث بطبيعة الحال عن نموّ متعاطف للرواية في العالم العربي، ما جعل بعض دارسيها يتحدّثون عن أنّ الزمن الجاري هو «زمن الرواية»، وقد خالفهم دارسون آخرون. لا أحد يقوى على إنكار انتشار الرواية أينما كان، إذ يستجيب لحاجات وعادات بعضها ناشئة في الأزمنة والمدن الحديثة خصوصاً. كما يستجيب أيضاً لما تحتاجه الشاشتان، الكبيرة والصغيرة، من مواد مناسبة للسيناريوهات أو المسلسلات فيها. لا أحد يقوى على إنكار النجاح المطرد للرواية في كسب قراء، على حساب غيرها من الأنواع الأدبية، وأينما كان في العالم.

الرواية العربية عايشت «زمن الرواية»، ونشطت فيه بطبيعة الحال، وإن لم يتأكد عالمياً بروز «نكهة» أو «خصيصة» بها في سجل السرد العالمي. هناك روائيون عرب معروفون ببعض الشيء في العالم، وهناك أكثر من ذلك: روايات عربية اشتهرت وباتت حاضرة ولا معة، ما لا حاجة لتعداده.

انفتحت الرواية العربية -بعد بدايات تأثر بالتجربة الفرنسية والإنكليزية- على مدونة سرد واسعة من العالم، من أمريكا اللاتينية إلى الرواية الأمريكية بلوغاً إلى الرواية اليابانية وغيرها. وتجدهم هذه المرجعيّات المختلفة ظهورات في روايات عربية عديدة، ما لا حاجة لذكره. وفي إمكاني القول إنّ تعقّب هذه التأثيرات ممكن وصعب، في الوقت عينه، ما دام أنّ للروائي مهارة وحداقة في الأخذ والتحويل والاستبدال، ما يجعل التناصّ خافياً مع ذلك.

\* أحقاً نحن في خضمّ زمن وشحنه الرواية بأنساقها وزخما وانفتاحها ومغرياتها؟ ما خصوصية هذا الزمن؟

قد نعيش، اليوم، عهداً انتقالياً، لا نبيّن بعد ملامحه وظهوراته الإبداعية. المؤكد أنّ الرواية، بأنواعها وأساليبها، تنمو وتتوّع

تحدّث الدكتور طه حسين، في العقد الثالث من القرن العشرين، عن «ثورة النثر»، واجداً أنّه قد تقدّم فيما بقي الشعر -حينها- راکناً إلى تراثه التليد من دون تجديد أو تثوير. وهو ما شاركه الرأي فيه الدكتور محمّد حسين هيكل...، وهو رأي سديد، في زمنه، كما في زمننا.

تناولتُ هذا الأمر مطوّلاً في كتابي عن «القصيد المثورة»، وشدّدت فيه على أنّ النثر عرف نقلة واسعة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يكفي العودة إلى الرسائل أو التقارير الرسمية أو الرحلات وغيرها في نهايات القرن الثامن عشر أو في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، للتأكد من أنّ عهد «الدواوين» المقيت والبليد والزخرفي كان مستمراً بقوة التقليد، ليس إلّا. هذا ما اختلف مع مقالات الصحف والمجلات، إذ باتت تتوجّه -ليس في بداياتها، بل بعد ذلك- إلى قطاعات جديدة من القراء، لا تقتصر على الأدباء أو أساتذة المدارس أو كتبة المراسلات والتقارير في الدوائر الحكومية، وإنّما على ما يمكن تسميته: القارئ، الخارج من مدارس التعليم العصري.

بات النثر -أكثر من الشعر بطبيعة الحال- يحتكم إلى حاجاته الناشئة، وإلى متلقيه الجدد. وعت هذه العمليّات المتداخلة تنوعاً وليونة وتوسّعاً في لغة النثر وأدبيته المفتوحة على أنواع وأساليب غير معهودة. يكفي، لهذا الغرض، أن نعود، على سبيل المثال، إلى مسعى المويحي في القاهرة، واليازجي في بيروت، في إعادة إحياء فن المقامة؛ لقد باءت المحاولة بالفشل التام. بينما عرفت الروايات والقصص المترجمة نجاحات ملحوظة وإقبالاً شديداً، على الرّغم من تحفظ جهات دينية عديدة إزاء هذا الوافد الأدبي الجديد الذي يشيع أجواء اجتماعية غير معهودة في مجتمعات وأخلاق ذلك الوقت.

في مدونة الصحافة، ثمّ في مدونة الرواية، فضلاً عن مدونة الكتب المدرسية والثقافية العامة، نما نثر آخر، وهو ما يفسّر أيضاً ظهور الشعر المنشور، في مطلع القرن العشرين، مع أمين الريحاني

وتنتشر، إلا أنّ السؤال المطروح: ما سيكون أثر العولمة المتفاقمة على الرواية وغيرها؟ ما أثر العهد الإلكتروني على الرواية وغيرها؟ بات التواصل الآني، وعبر العالم، هو حال الزمن، وحال الإنسان، وحال المجتمعات والثقافات، ما انعكاسات ذلك على الرواية وغيرها مستقبلاً؟

## المستبعد والممتنع لاهوت الحدائث

علي حرب\*

### الجرأة والجدّة

يقوم عمل الفكر، بوجه من وجوهه، على إعادة النظر في ما كنّا نفكر فيه، بالدخول على ما لم نكن نفكر فيه، ممّا يمكن إدراجه تحت مصطلح الخارج عن نطاق التفكير، من المناطق والصعد أو الحقول والمستويات. هذا الخارج قد يتخذ أشكالاً ثلاثة تعبّر عنها ثلاثة مصطلحات: الممنوعُ التفكيرُ فيه، الممتنعُ على التفكير، المستبعدُ من التفكير.

والممنوع هو ما يحظر قوله والتعبير عنه من جانب السلطات السياسية أو الدينية أو المجتمعية أو حتى الفلسفية.

أمّا الممتنع، فهو ما يستحيل دركه أو يستعصي فهمه أو يتعدّد تعقّله من داخل الفكر نفسه، بسبب انغلاق العقول وتقديس القضايا أو جمود العقائد وتكلس الأفكار...

وأمّا المستبعد، فيشمل كلّ ما هو غير مفكر فيه، ممّا هو مهمّش أو منسيّ أو مطويّ، أو مسكوت عنه، إذا شئنا استعارة المصطلح القديم وشحنه بدلالات جديدة. والمستبعد يتردّد بين الممنوع والممتنع، بين ما يحظر كشفه وما يستحيل دركه أو تصوّره. وقد يقف وراءه قصور المناهج أو استهلاك أدوات الفهم والتشخيص، كما قد ينتج عن هيمنة السلطات الفكرية وسعيها لاحتكار الحقيقة بحجب كلّ جديدٍ وقمعه.

وما يُمنع أو يمتنع على التفكير، لدى مذهب أو في عصر، قد يصبح مجرد مستبعد يمكن وضعه موضع المسألة والمناقشة أو

الدرس والتحليل، لدى مذهب آخر أو في عصر آخر. هذا ما حدث بسبب انفتاح العقول وتطوّر المعارف وتغيّر الحساسيات والأذواق، أو بسبب التقدّم الحضاري والثورات المجتمعية أو السياسية.

وللمثال، فما كان يعدّه آباء الكنيسة في ما مضى من المحرّمات والمستحيلات، أصبح اليوم مقبولاً أو محلاً لإعادة النظر والتفكير. وما كان يعدّه فلاسفة الأنوار من البدايات العقلية التي لا يمكن نقضها، قد بات محلاً للشكّ ومادّة للتشريح والتفكيك. وما كان يهّمسه الفكر الفلسفي أو يرذّله من الأنشطة والميادين، كالسجن والجنس والرياضة والأزياء والمآكل، قد بات حقولاً خصبة لإنتاج معارف حول الواقع والعالم.

وأياً يكن، فإنّ نشاط الفكر التنويري الحي إنّما يتردّد بين خطّين أو جانبيين يتداخلان ولا ينفكّ واحدهما عن الآخر... (1) الجرأة الفكرية: وتتمثل في اقتحام الممنوعات واختراق الخطوط الحمر، بحيث يمارس الواحد حرّيته واستقلالته في التفكير، بكسر الوصاية على عقله من جانب أيّ سلطةٍ أتت. (2) الجدّة المعرفية: وتتمثل في تفكيك الممتنعات والدخول على المستبعدات والمسكوتات، بالعمل عليها وتحويلها، لكشف ما تنطوي عليه الخطابات والمشاريع والمؤسسات من آليات الحجب والنسيان والخداع، أو من أشكال المصادرة والاحتكار والإقصاء. وتلك هي إشكالية الخطاب في كلامه على الحقيقة. إنّهُ ينسى حقيقته، وكونه يشكّل واقعة تنتج حقيقتها، بقدر ما تغير علاقتنا المثلثة بالفكر والواقع والذات.

وما يمتنع أو يُستبعد، لا يقتصر على حقل ثقافي دون آخر. ذلك أنّ في كلّ ما نفكر فيه ثمة منطقة خارجة عن نطاق التفكير تفلت

\* مفكر وكاتب من لبنان.

من يستخدم العقل والحجة لكي ينكر الأصول الدينية. بالطبع إن رجال الدين يستخدمون الأدلة والبراهين، ولكن بصورة سلبية، من أجل إلغاء العقل لمصلحة ما يتعداه، أي الأمر والغيب والنقل.

وإذا كان يستحيل على المتدينين أو يصدمه، إلى حدّ تحويله إلى كائن إرهابي، أن يعامل النصّ الديني كما تعامل بقية النصوص التي هي من صنع بشر، فهذا بالذات ما فعله غير المتدينين: لقد أعملوا عقولهم في الكتب الدينية ونزعوا عنها رداء القداسة، بالكشف عمّا تنطوي عليه من الحجب والخداع أو التزوير. بذلك شكّلوا نوعاً من السلطات المضادّة في مواجهة الإرهاب الفكري للسلطات الدينية.

هذا ما فعله مفكّرون وأدباء كالمعري والفارابي وابن رشد وابن عربي، ممّن تجاوزوا منطوق النصّ اللاهوتي أو شككوا بمصداقيته. وهذا ما فعله في العصور الحديثة العلماء والمفكّرون الذين وضعوا الفكر اللاهوتي على مشرحة النقد والتحليل، وكانت الحصيلة الخروج من الفلك الديني وتشكّل العالم الحديث، تحت عناوين الإنسانيّة والعقلانيّة والحرية والتقدم.

وإذا كان الخطاب، عامّة، ينسى حقيقته أو يحجب سلطته، فيما هو يصف الواقع، فإنّ النصّ اللاهوتي يحجب ناسوتيته من فرط وضوحها. إنّه يقدّم نفسه بصفته كلاماً إلهياً لكي ينسينا كونه خطاباً بشرياً. بل هو بدعوته إلى عبادة الله، الواحد الأحد، إنّما يتسرّ على تأله صاحب الدعوة أو الرّسالة، وحلولة محلّ الله الغائب عن المسرح. مرّة أخرى، تلك هي إشكاليّة الخطاب: ثمة عائق أنطولوجي يحول بينه وبين التطابق مع موضوعه ومرجعته الواقعي، بقدر ما يخفي استراتيجيته في الحجب والتلاعب أو في التهميش والإقصاء. ولكنّ المؤمن بكتابه أو نبيّه إيماناً أعمى لا يسعه أن يرى ذلك. وهذا مثال على أنّ صاحب الخطاب لا يرى أحياناً وسط الرؤية.

### لاهوت الحدائنة

هذا النقد للخطاب اللاهوتي لا يعني أنّ خطاب الحدائنة هو، كما يقدّمه أصحابه، خطاب الحقيقة المطلقة والعقل المحض والماهية الصافية أو الذات المتعالية. وإنّما ينبي، هو الآخر، على جهل ونسيان أو على حجب وإقصاء، إذ هو في ما ينتجه من أنظمة

من سيطرة العقل وقبضة المنطق. وهذه المنطقة تتشكّل أو تنبني من كلّ ما يخفيه أو يجهره أو يتناساه القول في ما يطرحه أو يبرهن عليه. وهذا ما يفسّر كيف أنّ الفلاسفة والمفكرين المحترفين يصلون دوماً إلى خلاف ما يفكّرون فيه، أو يفاجأون بمآلات مشاريعهم وأطروحاتهم. وتلك هي محتالة الخطاب الذي ينتج مأزقه بقدر ما يخفي نقائصه.

ولذا فإنّ عمل النقد يقوم على كشف ما لا يدركه القائل من طيات فكره أو طبقات وعيه أو التباس مفاهيمه. وللنقد، بما هو سبر واستقصاء أو درس وتحليل أو حفرة وتفكيك، مفاعيله التنويرية التحويلية. معه تتسع مساحة الإمكان الوجودي، بتفكيك عائق وفتح أفق، أو بتركيب صيغة وحلّ مشكلة، أو باجتراح طريقة واختراع معادلة، أو بفضح بداهة وتغيير قناعة أو شقّ وجهة.

وفي ما يعينني، أنا ومنذ كتابي «نقد النص» (1993)، الذي جسّد اتجاهًا جديدًا في النقد، ننتقل معه من نقد العقل إلى تحليل الخطابات والنصوص، إنّما أنخرط في نقد جذري للخطابات، بما فيها الخطاب اللاهوتي، مستخدماً في ذلك استراتيجية مثلية في القراءة يتداخل فيها التفسير والتأويل والتفكيك.

والقراءة، كما أفهمها وأمارسها، إنّما تقرأ دوماً ما لم يقرأ في النص، أو ما لم يدر في ذهن مؤلّفه. فما من خطاب إلّا وله ممارساته المعتمة وأوراقه المستورة أو مستنداته السرية وألعايبه السلطوية. تستوي في ذلك النصوص الدينية والفلسفية والأدبية والخرافية. والقراءة الفعّالة، أكانت لنصّ أم لواقع، تشكّل هي نفسها واقعة تندرج في سجلّ الحقيقة، بقدر ما تخلق حقيقتها، وتترك أثرها في تغيير المشهد الفكري، لكي تمثل إضافة قيمة على رصيد المعرفة، بمقارباتها العقلانية ومفاهيمها الخارقة وابتكاراتها المنهجية.

### الهمتنع الديني

إذا توقفنا عند الحقل الديني، نجد أنّه يجمع بين الممنوع والممتنع. فالمؤمن الملتزم لا يمكنه أن يتعامل مع أصوله وثوابته بصورة نقدية، عقلانية، تنويرية، لأنّ ذلك يقوّض أساس الدين القائم على الوحي والنصّ الذي لا جدال فيه. من هنا فإنّ السلطات الدينية تتهم بالكفر والضلالة أو بالمروق والزندقة كلّ

هذا في حين أنَّ الواقع، بتعقيداته وتشابكاته والتباساته، يحتاج إلى صيغ عقلانيَّة، مرنة، مرَّكبة، يُعاد بناؤها وتركيبها باستمرار في ضوء التحوُّلات والتحدِّيات.

وهذا أيضاً شأن خطاب الحرِّيَّة. إنَّه يخفي سلطة الداعية على من يريد تحريرهم من أنظمة الاستبداد أو الاستعباد. فهو إذ يحرِّضهم على مقاومة الإمبرياليَّة، إنَّما يمارس عليهم إمبرياليَّة من نوع آخر، هي ديكتاتوريَّة الأسماء والشعارات والمقولات، التي تجسَّدت في النهاية في عبادة أصحاب المشاريع، تحت لواء الزعيم الأُوحد أو القائد الملهم. وهذا ما يفسِّر كيف أنَّ أنظمة التحرُّر قد تحوَّلت إلى حكومات ديكتاتوريَّة أو إلى أحزاب فاشيَّة.

حتى في مسألة التغيير لم تكن مواقف الحداثيين منتجة. لقد وقعوا في فخ الثنائيات الضدِّيَّة بتعاملهم مع الثابت والمتحوِّل بوصفهما نقيضين ينفي أحدهما الآخر. في حين أنَّ نظرنا قد تغيَّرت إلى المسألة. لم يعد فعل التغيير يُفهم بوصفه الانقطاع عن الثوابت، التي هي من معطيات وجودنا، بل يُعاد فهمه وبنائه بالقول إنَّ «علاقتنا بثوابتنا هي دوماً متغيِّرة»، بصورة صامتة أو عاصفة، مجهولة أو معلومة. نحن إزاء مفهوم مختلف للتغيُّر قوامه العمل على الثوابت، بإخضاعها إلى نقد عقلي تنويري، تعريَّة وكشفاً، تفكيكاً وتركيباً، بحيث يتمَّ صرفها إلى عملة ثقافيَّة راهنة أو تحويلها إلى معرفة قيِّمة وثمانية حول الذات والعالم أو حول المجتمع والواقع. من هنا نجد أنَّ الذين رفعوا لواء الخروج والمروق والتحرُّر والانقطاع عن الثوابت، قد وقعوا أسرى ذاكرتهم وكانوا الأكثر تمسكاً بثوابتهم.

بهذا المعنى، الحداثي هو، بحسب نقد النص، الوجه الآخر للداعية التراثي. إنَّه ساهم، ومن حيث لا يحتسب، في صعود الأصوليات، بقدر ما فشل في مشاريعه النخبويَّة النرجسيَّة، الرامية إلى تحديث المجتمعات العربيَّة وتقدِّمها.

على أنَّ أخصَّ ما يجدر إعادة النظر فيه، ممَّا هو ممتنع أو مسكوت عنه، بوصفه بدهاة لا تناقش، سواء في معسكر الدين أم على جبهة الحداثة، هو إنسانيتنا بالذات، كما تتجسَّد في ما صنعنا به أنفسنا من الصور والناذج أو المفاهيم والقيم، كالقداسة والعظمة

المعرفة وصيغ العقلنة لا ينفكُّ عن إنتاج آليَّاته اللَّامعقولة وتحكَّماته الاعتبائيَّة، أو التستر على بدهاته الخادعة ومسبقاته المعيقة.

من ذلك أنَّ أهل الحداثة تعاملوا مع عناوين مشروعاتهم بصورة لاهوتيَّة، أصوليَّة، تقليديَّة، وإذا ديكتاتوريَّة، قدرَ ما قدَّسوا الإنسان وألَّهوا العقل وعبدوا الحداثة والتقدُّم. الأمر الذي أفضى إلى استهلاك المشروع الحداثي أو إلى ترجمته بضدِّه.

هذا ما أسفرت عنه الموجة الحداثيَّة الجديدة، المسماة ما بعد الحداثة، والتي وُلدت بالذات من مأزق المشروع الحداثي: إعادة النظر في عناوين مشروع التنوير، على سبيل التطوير والتجديد، بالعمل عليها بمنطق التحويل الخلاق والتركيب البناء والتجاوز الفعَّال.

وإذا كان الممتنع في مجال الدين هو منطقة غير مفكَّر فيها أو مسكوت عنها، عمل المثقف الحداثي على اقتحامها للكشف عن طبيعتها ومجرباتها، فمن المفارقات أنَّ هذا المثقف قد تعامل، من جهته، مع عناوين حدائته بوصفها بدهات عقليَّة أو حقائق يقينيَّة، ما جعلها في نظره تخرج عن نطاق التفكير والمساءلة. من هنا شنَّ الحداثيون هجومهم على نقاد الحداثة بوصفهم معادين لقيم العقلانيَّة والتنوير، كما تعرَّضوا هم أنفسهم للهجوم من جانب المعسكر الديني. بذلك تحوَّل الحداثيون إلى ديناصورات فكريَّة يدافعون عن عناوين قد استهلكت وباتت بحاجة إلى التطوير.

وهكذا، إنَّ الحداثي الذي يشهر سيف النقد ضدَّ المستبعد في المجال الديني، قد تناسى المسكوت عنه في خطابه حول الحقيقة والعقل والحرِّيَّة.

ففي المسألة الأولى، نجد أنَّ خطاب الحداثيين يشهد على علاقة أصحابه الواهية بالحقيقة، التي تعاملوا معها على نحو أيقوني قديسي، بقدر ما يفضح عجزهم عن خلق الوقائع الفكريَّة التي تفرض حقيقتها، لتغيِّر قواعد اللعب على المسرح الفلسفي.

وهذا شأن خطاب العقل عندهم. إنَّهم يستخدمون العقلانيَّة بصورة تبسيطيَّة أحاديَّة ما وراثيَّة فقدت مصداقيتها وفعاليتها.

لنحسّن قراءة المجريات. فما يحدث من انهيارات وتراجعات وصدّات يفتح الإمكان لإعادة التفكير بمقولاتنا المستهلكة وأدواتنا الصدئة وقيمنا المزيّفة، كما يشكّل في الوقت نفسه فرصة لإعادة النظر في استراتيجيات العمل وخططه.

خلاصة القول: نحن ندخل إلى عالم جديد، وننخرط في واقع كوني مختلف آخذ في التشكّل. لقد تجاوزنا عصر الروايات الكبرى والإيديولوجيات الخلاصية والحلول الفردوسية، التي آلت إلى الغرق في الطوباويات أو إلى إنتاج أحزاب فاشية وأنظمة شمولية. من هنا لم تعد المشكلة غياب الأفكار الكبيرة التي ينتجها الفلاسفة والعلماء، والتي لا تجد طريقها إلى التطبيق. فكلّ عصر لغته ومفاهيمه وأنماط تفكيره وأشكال تواصله.

والرهان أن نفكّر بطريقة مختلفة، مع الدخول في عصر المعلومة والشبكة والمجتمع التداولي. ومن سمات هذا المجتمع، الذي هو شبكة تأثيراته المتبادلة وصورته تحولاته المتواصلة، أنّ العقليّات النخبوية والعلاقات العامودية المركزية، إنّما تعرقل أعمال النهوض والإنهاء والتقدّم.

بهذا المعنى، الفكرة الحيّة والراهنة ليست هي التي تصحّ في ذهن هذا المفكّر أو ذلك المنظر، وإنّما هي التي تحتاج إلى تحويل خلاق، لكي تُترجم إلى نموذج تنموي أو إجراء قانوني أو سلوك مجتمعي، بحيث إنّ من يطلقها أو من يتبنّاها ويتداولها إنّما يقوم بتطويرها لإنتاج نسخته الخاصّة منها. ما يعني أنّ الأفكار الخلاقة والخصبة هي التي، عندما توضع على محك التجربة، تسهم في تغيير الواقع قدر ما تتغيّر هي نفسها. إنّها إمكاناتها على الفهم والتشخيص، قدر ما هي طاقتها على الفعل والتأثير في المجريات.

والعصمة والتعالّي والنرجسية والنجومية، وسواها من المفردات التي لم تحل دون أن نحصد كلّ هذا التوحّش الذي يفاجتنا من حيث لا نحسب.

### أنا أو لا أحد

ثمّة وجه آخر للمسكوت عنه يتعلق بالجانب الخُلقي. وإذا كان الداعية الإسلامي يهتمّ بالوصول إلى السلطة والقبض عليها بأيّ ثمن، أكثر ممّا يهتمّ بقيم الرسالة وأحكام الشريعة، فإنّ المثقف يفتقر إلى المصداقية والأمانة، في ما يدّعيه من مهامّ تتعلّق بالقضايا العامّة أو بمشكلات مجتمعه وعصره.

فهو يقدّم نفسه بوصفه يهتمّ بالشأن العام، أو يدافع عن الحقوق والحريّات، أو تشغله قضية النهوض ببلده وتقدّمه. ولكن هذا هو المنطوق في الخطاب. أمّا المسكوت عنه، فهو أنّ المثقف يهتمّ بالدرجة الأولى بنشر نصوصه أو نيل جوائز، كما يهتمّ بممارسة حضوره وسط المشهد. أمّا الاهتمام بالقضايا العامّة أو الكبرى، فمجرد ذرائع. ولذا نراه يتردّد بين المواقف، فينتقل من النقيض إلى النقيض، أو يدعم أنظمة الاستبداد أو يسكت عنها إذا وجد مصلحة له في ذلك.

وإلا فكيف نفسّر انهيار المشاريع واحترق القضايا؟ لنعرّف بالواقع، نحن جميعاً مسؤولون، لأننا الوجه الآخر للسياسة والحكّام، كلنا يعمل تحت شعار القائل: أنا أو لا أحد، ولذا كلنا يمارس التلاعب والالتفاف والغشّ والنفاق، أو الارتكاب والاعتصاب، كلّ على طريقته وبأدواته.

كفانا خداعاً وتضليلاً. ما عادت تجدي وصاية النخب على المجتمعات أستاذة وتنظيراً، بعد كلّ هذا الإخفاق المتواصل، الذي حمل كُثراً، من أعلام الثقافة والفكر في العالم العربي، على مغادرة بلدانهم نحو الدول الغربية. ما يعني أنّنا، بصفتنا مثقفين، لا نعرف أكثر من سوانا، وإنّما نحن نخدع الآخرين بلغتنا التي نكرّرها منذ عقود فيما هي استهلكت وتحوّلت إلى خطاب بلاغي مُفرغ من معناه. وتلك هي إشكالية اللغة، التي يمكن أن تتحوّل من أداة خلاقة للفهم وللتنوير، إلى آلة للحجب والخداع، حجب الواقع البائس، أو حجب المثقف لدوره الفاشل ولنرجسيته القائمة على احتكار الحقيقة واحتقار الناس.

## في أساس الديمقراطية: الحق في الاختلاف

عبد السلام بنعبد العالي\*

مبعثرة خارج بعضها عن البعض الآخر. إنَّ هذا الاختلاف لا يرقى بحسب هيغل حتى إلى مستوى التعارض وبالأحرى التناقض.

ذلك أنَّ التنوع والتبعثر لا ينتعش إلا إذا تلقت الأشياء التي تشكّله السلب الذي هو سرّ الحركة التلقائية. والسلب لا يكون إلا بجرّ المخالف نحو آخر «ه» لا يباعده عنه. آتئذ يغدو الآخر ضرورياً للذات، ولا يتحدّد المخالف إلا بتعيينه الخاص بالنسبة إلى الآخر، بالنسبة إلى آخر «ه».

لهذا، على الرغم من الرواج الكبير لمفهوم الاختلاف، ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أنَّ الأمر قد لا يتعلق، في غالب الأحيان، إلا بمفهوم التميز. وبعض دعاة الاختلاف لا يصدرون في الحقيقة إلا عن التسليم بتميزات، أو تميّزات. وكلّ ما نسمعه عن «الحق في الاختلاف» و«اختلاف الجنسين»، وعن الاعتراف باختلاف الثقافات والحضارات والأجناس واللغات، قد لا يعدو عند البعض في الغالب إقراراً بالتميز والتميز. إنَّها «تميزات» تكون في أحسن الأحوال «اختلافات» أنثروبولوجية، وفي أغلبها «اختلافات» جغرافية، بل عرقية. أمّا الاختلاف، فهو «مفهوم» أنطولوجي، وليس مجرد مفهوم أنثروبولوجي، وبالأولى جغرافي أو استراتيجي. إنَّه المفهوم الذي بفضلته يتحدّد الكائن كزمان وحركة، ويصبح بفضلته التعدّد «خاصية» الهوية، والانتقال والترحال «سمة» الذات، والانفتاح والتصدّع «صفة» الوجود، والانفصال «سمة» الكائن.

هذه المفهومات: الحركة والترحال والانفتاح والانفصال والتعدّد تدفع البعض عندنا إلى التخوّف من ترديد شعار «الحق في الاختلاف»، وذلك خوفاً من تصدّع الهويّات. فهم يعترضون:

وراء كلّ المطالب الأساسية التي تتصدّر اليوم الخطاب العام، وأعني مطالب التعددية، والديمقراطية كنظام لتدبير التعدّد، وحقوق الإنسان كشرط أساسي لشرعية أيّ نظام، وراء هذه المطالب مبدأ «الحق في الاختلاف»، فما الذي نعنيه بهذا المبدأ؟

محاولة للإجابة المقتضبة عن هذا السؤال سنبدأ أولاً بتحديد ما ليس اختلافاً. وذلك بإثبات الفرق بين الاختلاف والتميز، ذلك التمايز الذي قد يصبح تميّزاً في بعض الأحيان. الاختلاف ليس مجرد التميز. فبينما يضعنا الاختلاف أمام متخالفين مبعداً أحدهما عن الآخر، مقرباً بينهما في الوقت ذاته، وبينما يعرض علينا الاختلاف أشياء يتنوع وجودها ويتباين وقد اجتمعت في الحضور ذاته، فإنّ التميز يعرضها أمامنا متباعدة منفصلة. في الاختلاف تمتدّ العناصر في خطّ أفقي متباينة متصالحة، وفي التميز تتظم وفق سلّم عمودي متميزة متفاضلة. الاختلاف ينخر الكائن ذاته ويصدّع الهوية، أمّا التمايز فيتمّ بين هويّات متباعدة، وكيانات منفصلة، بل كيانات متفاضلة.

لتوضيح مفهومه عن الاختلاف يبدأ هيغل باستبعاد موقف رائج يدعوه هو الموقف الساذج عن الاختلاف، أو الموقف الاختباري. يرى هذا الموقف أنّ الأشياء المتباينة تختلف بعضها عن بعض اختلافاً بحيث لا يبالي أحدها بالآخر (indifférentes) ما دام كلّ منها مطابقاً لذاته مكتفياً بها. ما «يقف» عنده الموقف الاختباري من الاختلاف هو التنوع، هو الأشياء من حيث إنّ بعضها يتميّز عن الآخر. وإذا كان هذا الموقف يعرف الاختلاف كما يعرف التطابق، إلاّ أنّه لا يبلغ معرفة الاختلاف الباطني أو الجوهرية. يغدو الكائن هنا مجزّءاً إلى عناصر متعدّدة وأطراف

\* مفكر وأكاديمي من المغرب.

لن تعود المسألة الأساسية إذاً تحرير التعدد، وإنما توجيه الفكر نحو مفهوم متجدد للواحد. كما لن يعود التعدد هو ما يقابل الوحدة، وإنما ما يقابل الكثرة (Diversité / Pluralité) . الكثرة تقوم على مفهوم الوحدة الحسابي، وتنحل إلى «تعداد» (dénombrement)، إنها كثرة من الوحدات، أما التعددية فهي تروم خلخلة مفهوم الوحدة ذاته، وتفكيك الثنائي وحدة/ تعدد. الكثرة كثرة «خارجية»، أما التعددية فتقيم «داخل» الوحدة، كي تجعل الاتصال ينطوي على انفصال، والوحدة تشمل حركة تضم أطرافاً. فليست علاقة الوحدة بالتعدد كعلاقة الكل بالأجزاء، أو المجموع بمكوناته، وإنما هي كعلاقة الهوية بالاختلاف. ليست التعددية والحالة هذه هي كثرة الوحدات، وإنما هي تعدد الاختلافات. وبهذا تصير الوحدة من الحيوية بحيث تستطيع أن تستوعب التعدد، ويصبح التعدد مفهوماً باطنياً «يصدع الوحدة ويضم أطرافها».

التعددية التي يتخوف منها الرافضون لمبدأ «الحق في الاختلاف»، والتي تنتهي في زعمهم إلى الفوضى الاجتماعية والبلبلية الذهنية، لا تنفصل عن مفهوم الوحدة: إنها تحاول أن تقيم وحدات أخرى إلى جانب الوحدة، فتضيف أحزاباً إلى الحزب، وآراء إلى الرأي. لا تروم التعددية هنا خلخلة مفهوم الوحدة، وإنما إقامة وحدات أخرى إلى جانب الوحدة القائمة. التعددية بهذا المعنى تعداد، إنها مفهوم حسابي «عددي» يجعل الوحدة كثرة. ومعروف أن توليد العدد في الحساب يقوم على إضافة «وحدة» إلى العدد الذي يتقدمه ن+1. وراء هذا المفهوم عن التعددية تكمن الوحدة، وفي النهاية، نكون أمام مفهوم واحد سواء سميناه تعدداً أم وحدة.

ما يميز هذا الموقف إذاً هو الاعتقاد بأن كل كثرة تعدد، وكل توالد عشوائي حيوية وديناميكية، هذا في حين أن توالد الحزب، على سبيل المثال، لا يكون مبرراً إلا إذا عجز بالفعل عن تصريف ديناميكيته الداخلية. وحينئذٍ، وحينئذٍ فحسب، يكون «انفجاره» مبرراً، وهو يكون وليد حيوية بنيوية. أما إن نتج الانشقاق عن خصام بين زعامات وتنازع حول مصالح فردية شخصية، فإن التوالد يكون وليد أسباب سيكو-أخلاقية، والتعدد المتولد عنها تعدد وهمي، وهو بالأولى تعداد رياضي حسابي نهايته القصى ظهور عدد من الأحزاب والفرق بقدر ما هناك من أفراد ينضون تحت الحزب-الأب، وهنا لا فرق بين التشرذم والتعدد. ذلك

إن «حق الاختلاف» إذا انشغل به أفراد من المثقفين، أو فئات في مجتمعات غربية، فلأن هذه الأخيرة قد حققت وحدتها القومية، واستقرت فيها مؤسسات الدولة الحديثة، ونما فيها المجتمع المدني القوي. ومن هنا إن «حق الاختلاف» إذا طرح فيها فإنه يكون مطلب أفراد أو جماعات هامشية، وهو لا يهدد وحدة وطن، ولا كيان أمة، ولا استقرار دولة. في حين أن الكيان القومي عندنا مازال شعاراً تُعقد عليه الآمال، والمجتمع المدني ما زال ضعيفاً بضعف الاقتصاد القومي، هذا فضلاً عن استمرار الروح القبليّة والعشائريّة الطائفية. ونتيجة لذلك؛ الدعوة إلى «حق الاختلاف» قد لا تعمل في النهاية إلا على مزيد من التفكك والتشتيت.

لا يمكن الرد على هذه التخوفات، التي قد تبدو مشروعة في نظر البعض، إلا بالوقوف عند مفهوم «التعدد» ومحاولة تأسيسه هو كذلك تأسيساً فلسفياً. لا يسمح المقام بالتوقف الطويل عند أصول المفهوم وإقامة جنيالوجياه، فلنقل بسرعة إن المدّ الفلسفي الذي طوّر هذا المفهوم هو المدّ التجريبي، وخصوصاً عند الفيلسوف دافيد هيوم (D. Hume)، كما أوضح ذلك جيل دولوز (G. Deleuze) في كتابه الأساس «التجريبية والذاتية». ليس من المناسب استعراض تحليلات دولوز، ويكفي أن نستخلص خلاصاته التي تهتمنا هنا.

الكائنات في المنظور التجريبي (empiricism) علائق و«بنييات» لا تحيل إلى أطرافها المكونة. فالوجود الفعلي هو للروابط، وهو ما كان الفيلسوف الفرنسي جان فال (J. Wahl) يعبر عنه بقوله: «الوجود للمعيات (et) وليس للماهيات (est)». العلاقة هي الأصل في الذات، وليس العكس. العلائق هي ما يُؤدّ العناصر، وليست هي ما يتولّد بين العناصر. هناك أولوية للعلاقة والبيّنات على الأطراف والحدود. فلا شيء يتحقق بذاته، كل عنصر يتولّد عمّا يتجاوزه، ولا وجود لكلّ موحد. كل ما يوجد هو الانفتاح اللانهائي وحركة التداخل والتعدد التي لا تنقطع. ها هنا يغدو الكائن ترابطاً ظرفياً حركياً لا يخضع لأيّ مبدأ قار، وتصبح الوحدة مفهوماً ثانوياً، أعني يأتي ثانية، ما دامت توليفاً بين أطراف. لن يعود الاختيار مطروحاً بين الوحدة ونفها، وإنما بين وحدة مفتوحة على إمكانات متعددة، وأخرى محدّدة تحديداً أزلياً. ستغدو الوحدة هنا جمعاً يقال على المفرد، إنها، على حدّ قول دولوز، «تركيب جغرافي، وليست نشأة تاريخية».

أنَّ المهم ليس تكاثر الأحزاب وتوالدها، المهم هو أن يكون الحزب من الحيويَّة بحيث يستطيع أن يستوعب تعدّد الأصوات والرؤى. فالتعددية، مثلها مثل مفهوم الاختلاف، مفهوم باطني وليس مفهوماً خارجياً. قوّة الحزب وتعدديته هي أن يمكنك أن تقيم «فيه» مخالفاً لا خارجه وبجانبه متميزاً. فكأنَّ التعدد يقوم على مفهوم الوحدة لا الكثرة، إلا أنَّ تلك الوحدة ليست وحدة متطابقة تحكمها المطابقة والهوية، وإنما وحدة يطبعها الاختلاف. والاختلاف، كما أتينا على القول، ليس علاقة خارجية بين طرفين وإنما علاقة تجرّ طرفاً إلى الآخر بفعل التباعد بينهما.

على هذا النحو يغدو الشعاران: شعار التعددية وشعار «الحقّ في الاختلاف» وجهين لأمر واحد يجعل الكثرة حاصل ضرب لا ناتج جمع وضم. وحاصل الضرب في مجال الحساب، كما نعلم، يكون بين «عوامل فعّالة (facteurs)»، أمّا الجمع والضمّ، فلا يكون إلا بين «عناصر» (Eléments).

ها نحن أولاء نرى أن الرّد على المعترضين على «حقّ الاختلاف» والمتخوفين من نتائجه لن يتحقق بالقفز على الواقع التعددي باسم وحدة أيديولوجية، أو بانعزال كلّ طائفة دينية أو إثنية أو ثقافية باسم خصوصيتها المطلقة، وإنما بإعادة النظر في مفهوم «التعدّد» ذاته، وفي دلالة «الاختلاف». آنئذ يغدو الاختلاف أساساً لتعددية لا تعني الشتات والتشتت، ولا عودة إلى طائفية أو قبلية، بل تكون نظاماً لمجتمع مدني متعدّد العناصر والمصالح، تتعاقد أطرافه حول مؤسسات بناء على وفاق عام متجدّد بالوسائل الديمقراطية، من حيث إن الديمقراطية ليست إلا تدبيراً للتعددية عن طريق مؤسسات قائمة على رباط المواطنة، ذلك الرباط الذي هو القاسم المشترك بين العناصر المتعددة والمؤلفة للوفاق العام. وبهذا المعنى تكون «التعددية» إطاراً سياسياً واجتماعياً متقدماً بالقياس إلى المفهوم التبسيطي الاختزالي لـ«الوحدة»، ويغدو مبدأ «الحقّ في الاختلاف» هو الخلفية الأساس التي يستند إليها مطلب التعددية، ومطلب الديمقراطية، ومطلب حقوق الإنسان.

2019



# يصدر قريبا

(ورقيا)



صدر إلكترونيا  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)

## الديمقراطية والتعددية ومقتضيات تحرير السوق الدينية

عز الدين عناية\*

### المجتمعات المعاصرة والدين

ساد في أوساط دارسي الدين في الغرب على مدى عقود أن الحداثة تقود يقيناً إلى أفول الدين. وهو افتراضٌ وجدَّ سنداً في منجزات الثورة العلمية وفي الطروحات التنويرية عموماً. وقد شايح هذا الرأي أتباعٌ كثر في بلدان شتى. لعلَّ أبرز هؤلاء في الحقبة المعاصرة الإيطالي ساينو آكوايفا صاحب مؤلف: «أفول المقدس في الحضارة الصناعية» (1961). غير أنه لُوْحِظ في العقود الأخيرة تسرُّب الوهن إلى تلك الأطروحة، وربَّما هجرانها في أوساط جملة من علماء الاجتماع، مثل جوزي كازانوف<sup>1</sup>، وإنزو باتشي<sup>2</sup>، وبيتر لودفيغ بيرجر<sup>3</sup>، والتحوُّل صوب القول بالتعددية الدينية، جرَّاء حالة التدين التي تجتاح المجال العمومي مجدداً. في مؤلفه الصادر منذ بضعة أشهر «هياكل الحداثة المتعددة. الأديان في زمن التعددية»، انطلق عالم الاجتماع الأمريكي بيتر لودفيغ بيرجر من معاناة توالد الظواهر الدينية وتطورها في عدَّة مناطق من العالم، مع استثناءات قليلة في أوروبا. حيث تشهد دور العبادة بوجه عام، في أمريكا وآسيا وأفريقيا، تطوراً (حتى بتنا نعيش في العقد الأخير انتشار ظاهرة الكنائس الإنجيلية العملاقة - mega church) يعبر عن فورة دينية لافتة، وهو ما أطلق عليه الأمريكي رودناي ستارك «اكتساح الإيمان»<sup>4</sup>.

الأمر الذي دعا للحديث عن ما بعد العلمانية في زمن نُخْمة الديمقراطية، وهو فحوى ما تطرَّق له كلُّ من يورغن هابرماس<sup>5</sup> وشارل تايلور<sup>6</sup>، عن شيوع نمط التعايش الجديد بين الدين والعلمانية. ولكن ليس المقصود بعودة الدين في زمن نُخْمة الديمقراطية تأرّه أو اندحار العلمنة القسري<sup>7</sup>، كما قد يُتصوَّر، بل بالأحرى ما باتت تقتضيه مصلحة الدولة - التي واصلت تكريس التمايز بين السياسة والدين - من دمج للفاعلين الاجتماعيين الناطقين باسم التوجُّهات الدينية في المجال العمومي، مقدِّرة ما لهم من إسهام في إرساء وفاق أخلاقي أساسه المبادئ الديمقراطية. بمعنى لسنا في حقبة تتنصَّل فيها الدولة كلياً من الدين، أو تشنَّ عليه حرباً. فما عاد الأمر مطروحاً على ذلك النحو؛ بل نحن في مرحلة مشبعة بالديمقراطية يطغى فيها الاعتراف، لأنَّه في أجواء الحرية الدينية وبمراعاة التعددية الدينية، يمكن الإسهام في تطوُّر المجتمع وتماسكه. فالعلماني يقبل التحوُّل مع حملة الرؤى الدينية، شرط ألا يدعي أيُّ من الطرفين أنَّه الأُوحد، أو ربَّما بشكل أسوأ، يميل على الجميع رؤيته بواسطة سلطة سياسية<sup>8</sup>.

5. J. Habermas, "La rinascita delle religioni, una sfida per l'autocomprensione laica della modernità", in A. Ferrara (a cura di), Religione e politica nella società post-secolare, Meltemi, Roma 2009, 24 - 41.

6. C. Taylor, L'età secolare, Feltrinelli, Milano 2009.

7. P. Berger (a cura di), The Desecularization of the world, Eerdmans, Grand Rapids 1999.

8. Enzo Pace, Sociologia delle religioni, EDB, Bologna 2016, p. 184.

\* أستاذ تونسي في جامعة روما.

1. José Casanova, Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica, il Mulino, Bologna 2000.

2. Enzo Pace, Sociologia delle religioni, EDB, Bologna 2016.

3. Peter L. Berger, I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo, Memi, Bologna 2017.

4. Rodney Stark, Il trionfo della fede. Perché il mondo non è stato così religioso, Lindau, Torino 2017, p. 99.

فإن يكن قيام بعض المجتمعات على مكوّن محوري، عرقي أو ديني أو مذهبي أو لغوي، أو على جملة من تلك العناصر، وهو أمرٌ طبيعيٌّ، فالصواب ألاّ يتحوّل ذلك المكوّن المحوري الغالب إلى تعسّف على المكوّنات الأخرى، بل إلى عنصر تكامل وتعاون وتآلف معها. وصحيح أنّ التعددية من شروطها مراعاة الأطياف بمختلف ألوانها اللغوية والدينية والمذهبية والعرقية، وهو ما لا يتنافى مع قيام هويّة مجتمعية مشتركة، يُفترض أن تكون حوارية لا متصلبة، واستيعابية لا استبعادية، ومنفتحة لا مغلقة، بحيث لا تجد سائر المكوّنات عتاً أو ضيقاً. فالتنوّع الكامن في التعدد ليس مدعاة للخجل أو الفخر، وبالمثل ليس مدعاة للشعور بالتفوّق أو الدونية، بل ينبغي أن يراعى ويُقبل على ما هو عليه، لأنّ المجتمعات التي تختار أن تكون ديمقراطية وتعددية وتسير على درب ترسيخ ذلك المسار، برغم ما قد يلوح فيه من مخاطر أو تحجيم لامتيازات بعضها، هي أفضل من المجتمعات التي تلغي سياق التعدد أو تمنعه، لأنّها تبقى مهددة بالتفجّر الفجائي والتشظّي المدمر، في حال تعرّضها إلى هزّات سياسية أو أزمات مماثلة.

وأما المراد بتحرير السوق الدينية، فنقصد به تخلص دين الأكثرية من المونوبول (الاحتكار)، لأنّ المونوبول الحائل الرئيس دون التنافس، وهو مدعاة للخمول والكسل في الدين والتدين وفتور المعارف المحيطة بالدين. ربّما يبدو الأمر جلياً لو نظرنا إلى احتكار الكاثوليكية أو البروتستانتية الفضاء الاجتماعي في أوروبا وحضور التنافس بين الجماعات الدينية في أمريكا. وبخلاصة، ضمن أجواء السوق الدينية الحرّة، يغدو الدين معروضاً عبر تقنيات التسويق المتطورة المحتكمة إلى قوانين العرض والطلب المرتبطة بالاستهلاك، على اعتبار:

أ. أنّ الأسواق الدينية تحوي مجموع المبادلات لشبّتي المكافآت الماورائية، من وعود جزاء مستقبلي، ونفسيرات وتأويلات لأحداث الحياة.

ب. أنّ العلاقات الاجتماعية هي مصادر الاعتماد الأساسية للاستعلام عن البضائع الدينية، بما تساهم فيه من طمأننة المستهلكين على قيمتها.

ج- أنّ التنظيمات الدينية هي مؤسّسات معهود لها إنتاج القيم

ومن ثم ما حصل ليس اكتساح اللائكية مفاصل المجتمع، ولكنّ شيوع روح التعددية في أوساط المجتمع، وهو ما أوحى أنّ اللائكية الأوروبية ليست الشكل الحدائي الوحيد، بل هناك «صيّغٌ أخرى للحداثة» منبعها ديني. بما يفيد أنّ ثمة تزاوجاً بين الدين والحداثة، أو بالأحرى بين التدين والحداثة، يكون بمقتضاه المرء ورعاً يراعي تعاليم دينه في مسلكه الخاص وحدائياً وديمقراطياً في نشاطه العام. ذلك التزاوج في ذات الفرد بين تعاليم الدين وبين أنشطة الفرد، هو ما يعيشه المسلم الأوروبي واليهودي الأمريكي بشكل بارز. والتساؤل ذاته مطروح اليوم في الصين والهند وروسيا وغيرها من المجتمعات، بعد أن أصبح التعايش بين القيم اللائكية والقيم الدينية ملحوظاً في المجتمعات المعاصرة<sup>9</sup>. وفي المجمال لم يدفع مسار العولمة صوب تعزيز علمنة المجتمعات، بل ما بدا ملحوظاً ما أفرزه من ديناميكية دينية دفعت للبحث عن سبل جديدة للتعايش بين مختلف الأنماط الدينية والأنماط اللادينية، بما جعل مطلب الحرية الدينية أكثر إلحاحاً، بوصفه الشاغل الأبرز في هذا السياق من التحوّلات.

### في مدلولي التعددية والسوق الدينية في الزمن الديمقراطي

لن تتطرق دراستنا إلى الموضوع من زاوية الفقه السياسي الإسلامي، على غرار ما عاجله مؤلّف «الحرّيات العامة في الدولة الإسلامية» (1993) لراشد الغنوشي، أو كتاب «مواطنون لا ذميون» (1990) لفهمي هويدي؛ بل ما أردناه رسداً ظاهرياً للمسألة وتحوّلاتها ضمن الواقع التونسي. لذلك سوف تتمحور الدراسة حول محورين أساسيين: الانتصار للتعددية، والدعوة إلى تحرير السوق الدينية؛ لينتهي كلا المحورين عند نقطة جامعة تهدف إلى خلق حراك ديني إيجابي يسند التحوّل الديمقراطي. حيث يعالج المحور الأوّل «التعددية الدينية»، التي من ضمن ما تنطوي عليه مسألة «تعدّد الأديان». فالمقصود بالتعددية الدينية، ضمن السياق التونسي، هو أفراد مساحة للخطابات الناشئة داخل الدين الواحد، بموجب صراع التأويلات وتنافسها؛ أو كذلك النابعة من تعايش الأديان في مجال اجتماعي مشترك بقصد بلوغ التعارف.

9. Eisenstadt Shmuel Noah, "Multiple Modernities", in Daedalus, 129, n. 1 (January 1, 2000), pp. 1 - 29.

التنافس، ينبغي أن يعرف الإسلامي اليساري، وأن يعرف الليبرالي القومي، وأن يعرف المسلم غير المسلم، بإيجاز أن يعرف التونسي التونسي.

لقد بقيت الأمور على مدى عقود، قبل الثورة، محصورة في إلحاح توجه سياسي ديني (حركة الاتجاه الإسلامي) على الحضور، وهو ما تطور بعد الثورة مع أحزاب سياسية ذات ملامح دينية عدة، نذكر من بينها «حزب التحرير» أو تكتل الجماعة الشيعية في تونس عبر نواتات إعلامية أو دراسية، لإيجاد حيز خاص على غرار غيرها من التظاهرات الأخرى. لكن مسألة الحرية الدينية ليست مجرد توافر حرية العبادة والاعتقاد والدعوة، أو الانتظام في أحزاب سياسية ذات مرجعية دينية، بل أعمق من ذلك، فهي تتلخص في فك احتكار رأس المال الديني ورفع الوصاية عنه، والقطع مع أشكال الإقصاء الديني كافة، المتأتى من أي طرف كان، وترك باب التنافس مشرعا لشتى التأويلات داخل الميراث الديني الواحد.

في هذا السياق ليس جديداً عندما نتحدث عن احتكار المشروع الدينية قبل الثورة، وإن تراجع ذلك الاحتكار الآن ولم يضمحل، المستند إلى «لا أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد». فقد جرى على مدى عقود طمس مفهوم الحرية الدينية، بمدلوليها الفردي والجماعي؛ مع بورقية كان الأمر نابعاً من خوف تعطيل المشروع الذي يصبو إليه، ومع بن علي كان نابعاً من هلع فقدان الكرسي الذي يترتب عليه. والجلي في احتكار الشأن الديني في العهدين السابقين أن أمسى كل خروج عن المراد السلطوي انتهاكاً لحدود المشروع والمقبول الذي رسمته. لكن تلك الوصاية مع النظامين، لم تشكل ضمن موقف مبدئي من الدين، بل صيغت في ظل صراع ممتد على عقود مع خصم سياسي يمثله الإسلاميون، حشدت السلطة ضده من ناهضوا مشروعهم كافة، أكانوا حدثيين أم تراثيين.

### استنثار السلطة بالدين

ركز النظام، طيلة الحقبة التي صادر فيها المخيال الديني الجمعي، إلى شكلين من الإسلام: إسلام تقليدي بقي يحوم حول قضايا فقهية بالية، ويُعيد إنتاج معارف كلاسيكية دون طرح تحديث فعلي، ووجهته نخبة دينية أرستقراطية رافقت ميلاد

الدينية، وهي بمثابة «الوكالات» المسيرة من قبل أعراف، «رجال دين»، يخلقون المعنى للزبائن. وهو ما يقود إلى تخصص «شركات» بأنشطة معينة تقدمها وبنوعية منتوجات توفرها<sup>10</sup>.

### الهونبول الديني

يملي المسار الديمقراطي، الذي تشهده تونس، طرح موضوع التعددية الدينية بموازاة التعددية السياسية، مع أن الإلحاح قد تركّز في الجانب الأول. والسؤال: لماذا التعددية الدينية بوجه عام باتت مطروحة؟ لأنّها غدت أمراً واقعاً متوافراً على «السمارت فون» وفي الشارع؛ أي على المستويين الخصوصي والعمومي، ومن العبث التغاضي عن هذا الواقع المفروض. فقد ترسخت في تونس، وبفعل عوامل كثيرة، أحادية تصوّرية للدين والتدين، طيلة مرحلة ما بعد الاستقلال، حتى أمسى الحديث عن اليهود والنصارى رجوع صدى لما مضى. لكن وبوجه عام، شهدت تلك الأحادية الدينية، السنية المالكية، هزة منذ عقود، وبدت عليها ملامح التأزم والضيق في الراهن. حيث نشأت بعض الرؤى المذهبية أو العقديّة أو السياسية-الدينية تناغماً مع المناخ السياسي العام الموجود في البلاد؛ غير أن الأمر لم تصحبه تصوّرات واضحة أو سياسات ناظمة تضبط التنوع الإيماني والعقدي بوجه عام.

لذلك يجد الباحث التونسي نفسه اليوم أمام ظواهر لا عهد له بها، ولا بلغتها، ولا بتعرجاتها. ربّما كان من المحرّمات الحديث عن «النهضة»، أو «حزب التحرير»، أو عن «الفكر الشيعي»، أو عن «اليهود التونسيين» طيلة عقود. ويعرف المتابع للشأن التونسي كيف أكره الإعلام، طيلة عقد التسعينيات من القرن الماضي، على ترديد عبارة «المقاومة الوطنية اللبنانية» بدل «حزب الله»، وغيرها من أساليب التعظيم على الوعي التونسي، بدعوى قطع دابر التعاطف مع التيارات الدينية داخلاً وخارجاً. ولذلك من الطبيعي أن يحدث شيء من التوتّر اليوم بين حساسيات المجتمع، لأنّ المرء لا يعرف بني جلدته. وإذا رمنا الخروج من

10. Ekelund – Hébert – Tollison, Il mercato del cristianesimo,

Prefazione di Stefano Zamagni, università Bocconi Editore, Milano 2008.

- انظر مؤلف: «السوق الدينية في الغرب»، تأليف مجموعة من الكتاب، ترجمة عز الدين عناية، دار صفحات، سورية، 2012.

وليس تعددية تأويلية دينية حقيقية، لأن التعددية الديمقراطية تُخلف شيئاً مهماً في الذهن، وهو ما يطلق عليه بيرجر «العدوى المعرفية»<sup>11</sup> بين أشكال النظر، وهو ما لم يحصل.

لذلك نذهب إلى أن احتكار السلطة للدين هجين، تقليدي بحلّة حديثة، وهو ما حاولت صوغه حول وهم «الإسلام التونسي» التقليدي/ الحداثي. فهو في جانبه التقليدي يحاول أن يلبي حاجة تدين غريزية لدى التونسي، دون ترقُّ ملحوظ بمداركه أو تطلّع لطرح رؤى عصريّة في فهم الإسلام، وهو في جانبه الحداثي يحاول أن يسوّق نمطاً تقدّميّاً في فهم الدين خصوصاً لدى المغاير الغربي. وضمن هاجس الاستحواذ على الدين، سعت استراتيجية الدولة إلى الإلحاح على تونسة الإسلام، من صوت الأذان إلى مسطور القرآن، وما تخلل ذلك من مظاهر فولكلورية بالإلحاح على ترتيب الشيخ علي البراق\*\* وأذانه، وما خالف ذلك فهو دخيل ومستورد؛ أملاً في خلق نموذج مدجّن للدين يصدّ الوافد ويبقى الداخل. بيد أن السلطة افتقدت في ذلك التقدير رؤى مُلمّة إماماً علمياً بالظواهر الدينية وبتفاعلات الحقل الديني، وعوّلت في خلق «الإسلام التونسي»، الذي هو في الحقيقة «الإسلام السلطوي»، على الخبر البوليسي رصداً وعلى الفقيه الكلاسيكي علماً. ولئن برع الأول في الترصّد والتتبّع، فقد عجز الثاني عن إيجاد موضع قدم له خارج منابر السلطة. وبالتالي، انزوت الرؤى العلميّة والعقلانيّة والأكاديميّة، فكان سقوط الفكر الديني في مهاوي الرّدى.

لم تكن تونس نشازاً في البلاد العربيّة التي لم تشهد على مدى تاريخها المعاصر تعاملاً ديمقراطياً مع الشأن الديني، وبالمثل لم تُطوّر مقارنة علميّة في معالجة الظواهر الدينية. ولم تشدّ تونس عن ذلك السياق العام رغم المنزع الحداثي المبكر للدولة منذ مطلع الاستقلال. وهو ما جعل تونس بعيدة عن مفهوم «الدين المدني»، رغم الضجيج الذي ساد حول مفهوم «المجتمع المدني» على مدى عقد أو أكثر، وأبقى تعاطي السلطة مع الدين، بشتى أبعاده

11. Peter L. Berger, I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo, p. 21.

\*\* أشهر مرتل تونسي، قيرواني، عاش بين 1899 و 1981، اتخذته السلطة عنواناً في المواسم الدينية.

الدولة الوطنية وعازتها النباهة التاريخية، الأمر الذي جعل الشرائح الشبانية تنفر من خطابها. وتكفل بهذه المهمة بوجه عام شيوخ الزيتونة الذين باتوا أساتذة مع استحداث كليّة الشريعة وأصول الدين سنة 1961، إلى غاية أن صارت جامعة الزيتونة بالقرار الرئاسي الصادر في عهد الرئيس المخلوع سنة 1987. كما كان من ضمن مهام تلك النخبة الدينية تولّي مناصب مستحدثة مثل منصب مفتي الجمهورية، ثمّ في مرحلة لاحقة المجلس الإسلامي الأعلى. لتنشأ بالموازاة مع ذلك في قسم الحضارة العربيّة حول الأستاذ عبد المجيد الشرفي مقارنة ذات منزع حداثي للتراث الديني سيطر عليها هاجس إعادة قراءة الموروث الديني وعلمته. ولاسيما إبان الفترة التي نشط فيها الأستاذ المذكور ضمن كوكبتي «معالم الحداثة» و«الإسلام واحداً ومتعدداً». وهو خطابٌ كان يلقي قبولاً، وربّما مباركة من نظام بن علي، ما دام يناهض «الإسلام السياسي»، والحال أن الإسلام السياسي ما كان حريصاً على الشأن الثقافي والفكري قدر حرصه على بلوغ مأرب سياسي عاجل\*.

ولكنّ طرح التحديث الذي حاول باعته التطرّق إلى المسألة من خلال تعدّد الإسلامات، وأنجز طلابه في تلك الأثناء مجموعة من البحوث المهمة نُشرت منها أعمال ضمن سلسلة «الإسلام واحداً ومتعدداً» في دار الطليعة ببيروت، أوضح أن باب البحث العلمي كان محكوماً بهاجس التطلّل بالسلطة، أي العمل وفق ما تريده وما تسمح به. ما كان المشروع طليقاً؛ لذلك وقع تجنّب كلّ ما من شأنه أن يكون مثاراً للشبهة. والواقع أن المناخ العام في البلاد ما كان يوفّر حرية أكاديميّة تسمح بالتطرّق إلى موضوعات بحثية بكلّ أريحية أو يبيح لها الظهور. من جانب آخر كان الخطاب التحليلي الناشئ مع الأستاذ الشرفي يجد امتعاضاً ونفوراً في الزيتونة، التي ترى نفسها وصية على الخطاب الديني بمختلف أشكاله. ولم يجز حوار بين الطرفين؛ بل إنّ كلاً منهما قد أخذته العزة بنفسه، أو لنقل أُقيم بينهما برزخ وحجر محجور، رغم أن كليهما كان ينال رضا السلطة التي عندما تحتاج إلى خطاب حداثي، تستعين بطائفة الحداثيين، وحين تحتاج إلى خطاب تراثي، تستعين بطائفة الزيتونيين. فما شهدناه حينها هو تنوعات دينية سلطوية

\* تجلّى ذلك من خلال الانشقاق داخل الحركة الإسلاميّة في تونس، ونشأة مجموعة «اليسار الإسلامي» أواخر السبعينات، مع حميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي ومحمّد القوماني.

وعبر القطاع التربوي. وكانت الزيتون (جامعاً وجامعة) مرتبط الفرس الذي تكثف فيه وحوله الاحتكار، لما تحوزه في المخيال التونسي من قيمة رمزية. واللافت أن الاستحواذ على الزيتون خنقها أكاديمياً، حتى باتت أبعد الهياكل عن إنتاج رؤى دينية رصينة؛ لذلك غدا الحرم الزيتوني أدنى المؤسسات الدينية التاريخية، في العالم الإسلامي، اقتداراً على فهم الظواهر الدينية المحلية والعالمية، وأقلها أهلية في الإلمام بالتحوّلات الدينية والاجتماعية، لافتقاده الأدوات الحديثة، مثل امتلاك ناصية اللغات الأجنبية، أو تطوير أقسام لعلم الاجتماع الديني أو الإناسة الدينية أو مقارنة الأديان أو جغرافية العالم الإسلامية السياسية والتاريخية، أو الوعي بالتحديات المسيحية الراهنة، وبقي العقل الديني يطوف جيئة وذهاباً في تكرار ما قاله السلف.

لقد بقي الدين في تونس مرتبناً لدى السلطة طيلة فترة زادت على نصف قرن، ولكن حين أطلقت الإحيائية الإسلامية، مع مطلع سبعينيات القرن الماضي، استشعرت السلطة أن احتكارها ذلك الفضاء بات مهدداً، فعمدت إلى وأد أية منافسة بشتى الوسائل، جرّت بموجها البلاد إلى عدد من الصراعات الخطيرة في العديد من المنازلات: 1981-1987-1989. واللافت أن ما أدمته السلطة وقعت فيه تيارات الإسلام السياسي، فقد كانت هذه الأخيرة تعمل على احتكار الحقل الديني وتروج لمشروعية أحادية مضادة. ولكن بعد تلك التجارب المتنافرة يبدو أن الساحة التونسية خُطت خطوات باتجاه الرشد، باتت فيها القناعة راسخة بين المتحاربين القدامى بعبثية احتكار المشروعية الدينية لخطورتها، ولكن لا تزال ثلة تقرّ علناً أو تضمّر سرّاً غير ذلك.

بعد انهيار صرح خطاب السلطة الديني، المستند إلى «ما أريكم إلا ما أرى»، على إثر ثورة 14 جانفي، ظهر مطلب ديمقراطية السوق الدينية الملجأ الآمن، باعتباره الطرح الحدائلي الديمقراطي في وجه الاحتكار وفي وجه الواحدية التأويلية، المولدة لشتى صنوف التطرف، التي خلفت عدداً من الانحرافات. فلا مكان لاحتكار أي تيار ديني أو مؤسسة دينية أو مسجد أو كنيسة أو معبد مقدّرات الاقتصاد الديني. ففوق طروحات السوق الدينية الحرّة، يتشكل اقتصاد الاعتقاد من الأنشطة الروحية والفكرية الدينية كافة التي يعجّ بها المجتمع، على غرار الأنشطة الاقتصادية والتجارية. ذلك أن السوق الدينية تنبني على قدرات استهلاك فعلية، تسعى

المعرفية والعلمية والتربوية، مفتقداً رؤية رصينة، ودون مطمح الريادة الحضارية التي تطلعت إليها تونس بين البلدان العربية.

ولعل ذلك التردّي قد تأتى أساساً ممّا ساد من إصرار، من قبل جهاز السلطة، على ادعاء الوصاية على تمثيل الوعي الديني الصائب واحتكار التأويلات الدينية المشروعة. وهو في الحقيقة تقليد متوارث في الاستحواذ على الثروة الدينية الرمزية، مارسه في البداية أسرّ أرسقراطية، ثم خلفتها فيه السلطة، خلال عهدي بورقيبة وبن علي، كل ذلك في غياب تطوير رؤية عقلانية رشيدة. فغالباً ما روجت السلطة، التي سعت أن تكون عصرية وعلمانية وإن بشكل غائم، رؤية أحادية للدين، سندها في ذلك خطاب ديني، ظاهره حدائلي وباطنه سلفي أتباعي، تجلّى من خلال الخطب الجمعية في المساجد، التي متحت من مدونات فقهية بالية. الأمر الذي جعل عناصر التعاطي مع الحقل الديني، طيلة العقود الماضية، تتلخّص في تعامل عصابي متذبذب، افتقد إلى أبسط درجات الواقعية والرشد والحداثة.

وجراء الصراع المزمّن بين خطاب السلطة وطروحات الإسلام السياسي، التي لا يمكن اختزالها في حركة النهضة، ترسّخت في تعامل التونسي حساسية مَرَضِيَّة، وتشكّل وعي ديني معترب ومشوّه تجاه كل ما هو ديني، ما زال يجد صداه في رؤى العديد من السياسيين من إنتاج العهد البائد. ولم تجد السلطة بُدّاً من الاستحواذ على الثروة الدينية وتجميد جلّ الأنشطة المعرفية وحتى الروحية منها التي لا تلائمها، بلغ الأمر مداه في الترويج للأسطرة والدزوشة والعرافة، التي عوّلت فيها على دهاقنة الفهم الكلاسيكي للإسلام، رغم ما كانت السلطة تسعى إليه من الظهور بمظهر الانفتاح والحداثة أمام الخارج. وبرغم الوجه العصري الذي كانت السلطة تريد أن تظهر به، أكان في العهد البورقيبي أو في عهد بن علي، لم تتوان عن تبني واحدية المرجعية الفقهية المالكية، ولم تدخر جهداً في التهجم على مذاهب فقهية أخرى علناً (التهجم على المذهبين الاثني عشري والإباضي مثلاً)، حتى ترسّخت رؤية دينية شوفينية في الوعي الديني الجمعي تتناقض مع التعددية الدينية ومع مبادئ الديمقراطية.

كانت أداة السلطة في ترويج خطابها السيطرة على الفضاء المسجدي، فضلاً عن تسريب تأويل ديني عبر وسائل الإعلام،

الوعي التونسي قد خلق خولاً معرفياً بالدين، ذلك أن النخبة التونسية غالباً ما برّرت وهن علاقتها بالدين بمجاراة نخبة فرنسية كان المثقف التونسي يقتدي بها ويسير على إيقاع خطواتها؛ لذلك تُركت «المسألة الدينية» في تونس إلى بقايا الزواتنة (خريجي الزيتونة) السائرين نحو الاندثار لا محالة. إن أغلب الزواتنة الذين رحلوا نحو فرنسا حاولوا هجران الدراسات الدينية، أو طيّ تلك الصفحة وتناسيها، وكأن ذلك المتجر قد أفلس إلى الأبد. حتى أبناء العائلات الأرستقراطية المعروفة بوضع يدها على الزيتونة على مدى عهود، كالبيارمة، والنيّافرة، والعاشوريين، وآل جعيط، وابن مراد، وبلخوجة، وبلقاضي، دفعوا بأبنائهم نحو تخصصات حديثة لا تمت إلى الدين بصلة. لذلك لم تخصص تونس مثلاً في الدراسة العلمية للدين من زاوية تاريخية أو سوسولوجية أو أنثروبولوجية<sup>12</sup>. وما حصل من اكتشاف للدراسات الدينية جاء متأخراً ولاحقاً، مع موجة تطوّر الإسلاميات في الغرب، وانتشار عدوى دراسة الإسلام بمناهج مستنسخة. من هنا بدأ سعي دارسي الثمانينيات والتسعينيات للتوجّه لدراسة الدين من خارج الأطر التقليدية، ومن خارج قوات التسييس المعهودة. وتعبيراً على النفور من دراسة الدين لدى التونسيين أذكر أستاذ التاريخ والجغرافيا في المعهد الثانوي للذكور بسوسة، السيد محمّد قريع، حين أخبرته بالالتحاق بكلية الشريعة وأصول الدين، أي بالزيتونة، عام 1986 على إثر اجتياز مناظرة البكالوريا كان تعليقه: لقد أحرقت شهادة البكالوريا!

ففي ظلّ التردّي الذي شهدته المعارف الدينية والتأزم الذي شهدته الصراع على الدين، لا يمكن أن يتأتّى الخروج من الأحادية إلى التعددية ببيان أو بند دستوري محدث. ولا سيما أن المؤسسة الدينية هياكلها المتنوعة لا تزال في قبضة الدولة، وإن ارتحت تلك القبضة بفعل المناخ الديمقراطي. لذلك لن يحصل التحوّل بين عشية وضحاها؛ لأن المسألة مرتبطة بتقليد متوارث، وليس من الهين أن يتنازل من بحوزته سلطة فعلية أو رمزية عن صولجانه. لذلك يبقى ترسيخ التعددية الدينية في تونس في العمل على تطوير تعددية معرفية، سواء داخل حقل الدراسات الإسلامية

فيها مجموعات من المنتجين والمزوّدين لترويج منتجاتها الدينية المتنوعة. وتصير فيها التكتلات والمؤسسات والتيارات والمذاهب، بمثابة شركات تعرض منتجاتها وتروّج لها، بصفة الدين متاعاً متنوعاً يلبي سلباً من الحاجات الفردية والجماعية.

وبالنتيجة، يتيح تحرير السوق الدينية وتوسيعها دخول منافسين خارجيين أيضاً، جنب العارضين الداخليين، لهم الحقوق ذاتها في عرض بضائعهم والترويج لها، أكانوا من التيارات الروحية المغايرة، أو الصياغات الدينية التي لم يعهد لها المخيال التونسي. ذلك أن دمقرطة الحقل الديني تقتضي رفع الحواجز الدينية التي دأب الناس عليها، مع السعي لترويج بضاعة دينية عقلانية واقعية تقطع مع الأساليب الدغمائية السالفة.

لا يخفى أن الديمقراطية الناشئة في تونس تخشى الوقوع ثانية رهن التشدد، أيّاً كان مأتاه، وهو خوف مشروع، لما مارست فيه السلطة المدحورة أبشع أشكال التطرّف في تحزّبها لطح ديني محدّد ونفيها للرؤى المغايرة كافة. غير أن التنافس الديمقراطي السليم والمشود، بين المرّوجين للبضاعة الدينية كافة، هو الضامن للقطع مع التطرّف. فكما للتيارات العلمانية واللا دينية مفاهيمها ورؤاها، أي بضاعتها الدينية المغايرة التي تروّج لها، فإن للتيارات المحافظة بضاعتها التي تدعو إليها. وليس من حقّ أيّ ناشط في السوق الدينية منع من يخالفه الرأي أو المعتقد، ولو كان نقيضاً في الديانة أو لا دينياً، في الترويج لبضاعته.

ذلك أن التشدد، داخل الحقل الديني، ينشأ ويتنامى حين يحتكر طرف مشروعية الخطاب. وقد برز جلياً في التاريخ المعاصر للبلاد العربية، وفي العديد من المناسبات، اقتران التطرّف باحتكار السلطات الخطاب الديني المشروع. ممّا طوّر فيروس التشدد وأججه، حتى انتشر بين مناوئها بقوة أيضاً. فلا يمكن أن تتدعم أركان الديمقراطية ما لم تنته الدولة عن ادّعاء احتكار الخطاب الديني المشروع، وما لم تلغ تغليب توجّه ديني مؤسّساتي دون غيره. فتحرير السوق الدينية يقتضي حياد الدولة وتنظيمها للسوق مع ضمان المنافسة الحرة فيه لا توجيهه.

### المسألة الدينية في تونس

ينبغي أن نعي أن المناخ العام الذي خلفته سطوة الحداثة في

12- في حديث للأستاذ الراحل محسن العابد، الذي كان من أوائل المهتمين

بدراسة الأديان في تونس، روى نادرة عن تبرّم أهله ممّا اختار من مسار دراسي في ألمانيا: «أرسلناك لتكون طبيباً، وليس لتكون «مدب»، أي مؤدّباً».

جمعاً من الأساتذة التونسيين، في البدء كانوا من كليات العلوم الإنسانية والآداب: مثل سعد غراب وعبد المجيد الشرفي ومحمد الطالبي وحميدة النيفر، ثمّ في مرحلة لاحقة التفت إلى جامعة الزيتونة في عهد جلول الجريبي. كان الاشتغال ضمن تلك المجلة على موضوع الحرية والتعدّد، بيد أنّ المسألة خضعت أساساً إلى رؤية كنسيّة، تركّزت من الجانب المسيحي على الإلحاح على حقّ النكوص والرّدّة. وكان فحوى الحديث حين يثار موضوع الحرية الدينيّة في الغرب أنّ الناس في بلاد العرب والمسلمين ما فتئوا يصدّون الناس عن الاطلاع على الإنجيل أو التحوّل نحو المسيحيّة. فعلاً ما واصلت الكنيسة تصوير المجتمعات الإسلاميّة بمثابة أفقاص عقديّة مغلّقة يدخلها المؤمن ولا يخرج، وهي مغالطة كبيرة عادة ما تُروّج لأجل بثّ صورة قائمة عن الدين الإسلامي. وما كان رهبان «المعهد البابوي للدراسات العربيّة الإسلاميّة» في روما الذين تكفّلوا بملفّ حوار الأديان مع التونسيين يجرّون على طرح وضع الحريّات في عهد النظام السابق. أسقف تونس الأسبق مارون لحّام يصرّح لمجلة إيطاليّة في أوج مصادرة حريّات الشعب التونسي: «حين يتغيّر القائد يمكن أن يتغيّر كلّ شيء». لقد تابع رئيسنا زين العابدين بن علي على درب الحبيب بورقيبة، ولكن فرضاً لو وصل إسلامي، يمكن أن نعود خمسين سنة إلى الوراء؛ لذلك نعيش في رعب دائم ولا ندري ماذا يحدث بعد»<sup>14</sup>.

أسفرت اللقاءات والأبحاث من الجانبين، الكنسي والتونسي، عن تقارب ملحوظ في وجهات النظر، لكنّها لم تحرك قيد أنملة مواقف الكنيسة الكلاسيكيّة تجاه دين الإسلام، ولم تطرح قضايا تهّم الواقع التونسي. وبالمثل عجزت العناصر المتأينة من الطرف التونسي عن نقل الحوار والجدل داخل الثقافة الكاثوليكيّة الغربيّة، لمحدوديّة القدرات. وبقي إسهام التونسيين دون أثر يُذكر، ربّما لتشتت مقاصدهم أمام آلة كنسيّة منظمّة ومدربة. وبشكل عام لم يشغل الكنيسة الكاثوليكيّة في تونس جانب القلب الديني، بل ما شغلها أساساً كان مسعى احتضان النخبة التونسيّة، على مستوى مواقفها السياسيّة والفكريّة، وتركّزت أنشطتها في أنجلة العقول قبل تعميد القلوب. والملاحظ بشكل عام أنّ تونس لم تمثل دولة محوريّة في سياسة الكنيسة، بل كانت أرض تبشير اجتماعي لا

أم داخل حقل الديانات الأخرى، وهو ما نفتقده، أو لا يزال خاضعاً للأهواء. فحين أرادت الجامعة الزيتونيّة تدريس الأديان ضمن اختصاص أنشئ خلال التسعينيات تحت مسمّى «الأديان والمذاهب»، تمّ حشد مجموعة من الأساتذة للغرض، والتجأت الزيتونة للسلفه الأكاديميّة من كليات أخرى، على أمل تخليق وعي بالآخر، غير أنّ ذلك الخيار سرعان ما أجهض بفعل صراع السّلطة الشرس مع حركة النهضة، وهو ما كانت له آثار مباشرة على تقليص حجم الجامعة الزيتونيّة التي بعد أن كانت تضمّ ما يضاهاي خمسة آلاف طالب تراجع العدد إلى ثلاثمئة، فأغلقت جُلّ التخصّصات التي من ضمنها دراسة الأديان، حينها يّممت وجهي شطر روما. عقبت على هذا الحدث بغرض بيان أنّ تطوير التعدديّة الرؤيويّة والمعرفيّة تبقى حظوظها ضئيلة داخل فضاء سياسي مغلق أو عقل منهك، وسأعرض لحالتين تصوّران العياء المعرفي الديني: كنّا في تخصّص الأديان نتردّد على مقررّ مادة التصوّف المقارن، الذي تولّاه حينها الأستاذ صالح خليفة، كان الأستاذ كثيراً ما يجهش بالبكاء في القسم بشكل متكرّر، وحين نستفسره عن الأمر يجب: إنّ الوجد اشتدّ به. ومرة تأخر عن الدرس فاستفسرنا، فأجاب قائلاً: كنت في حشد من الملائكة في باحة الكلية، وهو يتكلّم جدّاً لا هزلاً. ولكنّ اللافت أنّ مادّة التصوّف المقارن المقرّرة، التي يفترض أن نتعرض أثناءها للتصوّف في الديانات الأخرى والحضارات الأخرى، لم نتخطّ فيها أحوال الأستاذ ومدارجه. من جانب آخر كنّا ندرس علم الاجتماع الديني، وكان يتولّى تلك المادّة وزير الشؤون الدينيّة الأسبق العروسي الميزوري، ومن نوادر علم الاجتماع الديني معه، أنّه كان يقرأ يوماً الآية الإنجيليّة: «لا يعيش الإنسان بالخبز وحده بل بكلمة من فم الرب»<sup>13</sup>، «لا يعيش الإنسان بالخبز وحده...»، ثمّ يستدرك الأمر مصحّحاً: «لا يعيش الإنسان بالخبز وحده...».

### التناس التعدّد تحت ظلّ الأخر

راجت مقولة «حوار الأديان» في تونس إبان فترة ازدهار مجلة «إسلاموكريستيانا» (تأسست عام 1975) التابعة للآباء البيض في روما، وكذلك مع «فريق البحث الإسلامي المسيحي» (GRIC)، الذي أنشئ خلال عام 1977، وانضمّ إليه جمع من الأساتذة من تونس. استطاع الراهب الراحل مورييس بورمانز أن يحيط به

14. Mons. Marun Lahham, "Missione oggi", Febbraio 2008.

13 - إنجيل لوقا: 4.

مقتضيات واقعهم، وليس وفق منظومات فقهية أو مؤسسات اجتماعية متقدمة. فإن كان هناك خوف على الدين من التعددية الديمقراطية، فإن الضرر الأكبر هو في تغييبها، ذلك أن أوضاع الاحتكار والاستئثار بالفضاء الاجتماعي، من قبل منظور وحيد في الدين، هو الخمول بعينه في أي دين. «قُلْ كُلُّ مُتَّبِعٍ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى» (طه:135).

غير، وإن وُجد تبشير ديني، فهو «تبشير صامت» وليس «تبشيراً ناطقاً»؛ لذلك بقي النشاط الكاثوليكي نشاطاً استيعابياً لشرائح محدّدة في المجتمع دون إبداء الجانب الديني فيه.

لكنّ البين، في تجربة الحوار تلك، أن ما كانت الكنيسة تدفع نحوه لأجل توسيع باب الحرية الدينية، كان جزءاً من مشكلة أعمّ ترهق المجتمع التونسي، لذلك توارى ذلك المسعى من الكنيسة بدخول تونس مرحلة جديدة، وبات دور أساقفة شمال أفريقيا تتبّع الوضع السياسي خشية انزلاق تونس نحو الإسلاموية.

كيف تلخّص مفهوم الحرية الدينية ضمن خطاب الحوار الإسلامي المسيحي؟ البين أن مطلب الحرية الدينية في المنظور الغربي يتباين مع نظيره في المنظور العربي، فهناك فروقات جمة. فالشقّ المسيحي الغربي غالباً ما يطرح المسألة تبعاً لارتباطها المباشر باستراتيجيات الكنيسة الخارجية لأنجلة العالم، وما يمكن أن يواجه تلك الاستراتيجية من عراقيل، في حين مع الشقّ الإسلامي العربي كان غالباً ما يغرق في استعراض ريادته التاريخية في هذا المجال، ليتناول المسألة ضمن خطاب استرجاعي يتغاضى عن إشكاليات الراهن، بما يجعل التسامع بين الطرفين مشوشاً. حيث يطغى المنظور الكلاسيكي في الجانب الإسلامي على مسألة الحرية الدينية، باستحضار الإطار الفقهي لاستيعاب الآخر وفق مؤسسة أهل الدّمة وبيان زيادة هذه المؤسسة، وما يصحب ذلك من إعلاء قيمة ما يُعرف بصحيفة المدينة بوصفها دستوراً ضامناً للحرّيات. ولكنّ استدعاء مؤسسة تاريخية من مرقدها إلى العصر الراهن يعني غياباً عن فهم مجريات العصر الحديث، الذي بات محكوماً بشرعة حقوق الإنسان، والقانون الدولي، ومفاهيم المواطنة التي تنظّم الشأن المدني في الداخل. وفي العموم، إن استلهم روح التجربة الإسلامية المبكرة ينبغي أن يأتي في ظلّ حذر من بعث مؤسسة أهل الدّمة برمتها، وهو ما ينم عن وهن العقل السوسيولوجي المسلم في تعاطيه مع الأحداث والوقائع.

### خاتمة

لماذا آثرنا التطرّق إلى موضوع «التعددية والديمقراطية والحرية الدينية»؟ المسلمون اليوم مدعوون إلى الدخول في العالم وليس الخروج منه، والدخول في العالم يقتضي الخضوع إلى مقتضياته. بمعنى أن يعيد الناس احتضان الآخر الديني وفق

## مونتسكيو وتلويينات الاستبداد

محمد هاشمي\*

### الرسائل الفارسية: المستبد البعيد ورعيته

يميل أغلب مفكري القرن الثامن عشر إلى الترحل والتنقل، ليس فقط بفعل ضرورة مواجهة أشكال التنكيل والمتابعة في إطار مواجهة الأنظمة الإطلاقية، مثلما كان حال هوبس ولوك في القرن السابق، بل عن طواعية وقصد، على اعتبار أنّ معاينة الخصوصيات والتعدديات الثقافية في سياقها الحي تُعدُّ مصدراً مهماً للتكوين الذاتي الذي يضاف إلى مرحلة الدراسة الأكاديمية.

إنّ الرحلة الطويلة التي قضاها مونتسكيو في مراقبة العالم كما هو قد مثلت ركناً أساسياً في تشكل حساسيته السياسية وذوقه المدني، إن شئنا القول. فمن خلال هذه المعائنات سوف تتاح له فرصة الوقوف على الإمكان الواقعي لتهديب الملكية التي عدت النظام الأقرب إلى خلفيته الثقافية والأخلاقية، وذلك من خلال التجربة الإنجليزية التي استطاعت من خلال بنائها الدامي للملكية الدستورية أن تحصل نظاماً أكثر استقراراً وصوراً للحريات والفعالية التدييرية للحكم، دون أن تكون مضطرة إلى تفكيك الدولة والمغامرة بها نحو فوضوية مستمرة، على النحو الذي جربته إبان حربها الأهلية، وهذا ما سيجعل فلسفته أميل إلى الطرائق الإصلاحية منها إلى السبل الثورية، فهي تراهن على منع الملك من أن يتحوّل إلى مستبد، عوض مواجهته في حالات تشوّهه الأخيرة.

الرحلة التكوينية لمونتسكيو سمحت له بمعاينة واقعية لتجربة حكم مثالية، لكنها لم تطل، ولم تمتدّ لكي يطالع عن كثب ما سيمثل بالنسبة إليه نموذج الحكم غير اللائق بالكرامة الإنسانية المتمثل في النظام الاستبدادي، إذ لم يعد الأمر أن سمح له التوغل في بعض أراضى أوروبا الشرقية بالاطلاع على صدى الأنظمة الاستبدادية المتمثلة في الحكم العثماني، وهو ما سيضاف إلى المرويات المتعددة

ما يميز عصر الأنوار، من حيث هو مفصل أساسي في تاريخ الفكر الغربي أولاً والعالمي عموماً، هو توثبه وحركيته المزروجة، بين سعي إلى التخلص من إرث لم يعد يناسب الحساسية الأنوارية، وبين رهان على تأسيس البدائل وإقامة عالم جديد على أنقاض سابقه. إنّ العقل الأنواري على هذا الأساس ملتصق بانفعالات مركزية تغذي طبيعة وجوده، ومن هنا افتقاده لنسقيات شبيهة لما سنجد في القرن التاسع عشر، جاءت لكي تعيد تشذيب تطلعات هذا العقل من انفعالاته وعواطفه، بل لعل هذا ما جعل اللحظة الكانطية من خلال محكمتها النقدية الشهيرة هي ما سيسدل الستار على الفصل الأخير من قصة هذا العصر الذي ابتداءً مديناً للقرن السابع عشر؛ فأغلب أفكاره استقاه من مساهمات ذلك العصر المبدع، وانتهى أيضاً مديناً إزاء القرن التاسع عشر الذي عمل على تصفية تركته بشكل نهائي، على الخصوص من خلال استخلاص تضميناته الفكرية التي لم تتضح إلا بفعل حركة التاريخ، حيث أبانت عن منقلبات خطيرة لشعارات كانت تبدو في ظاهرها داعية للتحرر والكونية، بينما هي نزوع نحو الهيمنة والمركزية الغربية. هذه الخصوصية هي ما سيجعل مواقف رجال عصر الأنوار غير واضحة ومتميزة على الشاكلة الديكارتية، ولا محضة على المنوال الكانطي، بل ستمتاز بكونها تحمل أكثر مما تعتقد، وتقول أكثر مما تريد. ويمثل مونتسكيو نموذجاً لهذا القلق النظري، وخصوصاً مع مفهوم الاستبداد، الذي يبدو أحياناً نظاماً للشرق البعيد، ولكنه يتوارى أيضاً في مناسبات عدة خلف ملامح الأنظمة السياسية الأنوارية نفسها، حينما تفتقد انسجامها الداخلي، وتبتدئ في التحلل والفساد.

\* أكاديمي من المغرب.

أوزبك التي أرسلها وهو لما يزل في التراب الفارسي حيث يكتب: «ربما كنت أنا وصديقي ريكا (Rica) الوحيدين من أبناء الفرس ممن أخرجهما من ديارهما حبّ المعرفة، ورغبا عن حلاوة العيش في حياة هادئة ليبحثا جاهدين عن الحكمة. لقد ولدنا في مملكة مزدهرة ولكننا لا نؤمن بأن حدودها هي حدود المعرفة، كما أننا لا نؤمن بأنّ حكمة الشرق هي التي تهدي سبلنا»<sup>3</sup>.

يمثل أوزبك وريكا نموذجاً تمثيلاً لحاجة الشرقي إلى الغرب، فبينما يعبر الأول عن الروح الشرقية المثقلة بهويتها الشرقية، والمقبلة على الغرب في تحفظ وارتياح، خصوصاً فيما يتعلق ببعض الثوابت الدينية والسياسية، التي تتجلى في تقدير السلطان بشكل شبه مطلق، والتعامل مع العقيدة الإسلامية باعتبارها النموذج الأوحد للدين الصحيح «إنني أرى في كلّ مكان الديانة المحمدية ولو أنني لا أجد فيها محمّداً»<sup>4</sup>، نجد الثاني «ريكا» يتوافر على قابلية أكبر للتأثر بالنموذج الغربي، أو على الأقل الأكثر استعداداً لتبني نسبية الثقافي، والخروج من استيهام التفوق والتعالي على ثقافات الآخر. لكن في الحالتين معاً، فإنّ كلّ أحيان رعية السلطان الشرقي تجد في نفسها هذا الميل نحو الغرب، فبالإضافة إلى الشخصيتين المركزيتين السالفتي الذكر، هناك كوكبة من المتورين المأخوذيين بالرغبة نفسها: مرزا (Mirza) ابن (Ibben) ريهدي (Rehdi). كلّ هؤلاء يستشعرون عدم كفاية الشرق لنفسه، وأنّ إطلاقيه السلطان الشرقي لا تتضمن إطلاقيه وقوة المعرفة السائدة داخل مملكته.

على خلاف هذا الجانب المقبل على الغرب داخل الرعية الشرقية، تطالعنا وجوه أخرى غارقة في شرقها، وملتصقة بثقافتها في صلافة وبداعة، وبقدر ما تصدم الحساسية الغربية بقدر ما تعبر عن استيهامات الغربي نفسه حول الشرق. وبحسب مونتسكيو إنّ الرعية الأكثر وفاء للمستبد الشرقي تشكل من ناهج لا مكان لها في الركب الثقافي الغربي، حيث يمكن للإنسانية أن تبلغ كمالها الحضاري بمجرد عمليات إصلاحية تلخص العالم الغربي من مظاهر فسادها؛ فالخصيان والحريم والدرائش على سبيل المثال يمثلون جزءاً فاضلاً من الشرق البعيد، لكن لا يبدو أنّ الغرب

التي تناقلها الرحالة في كتاباتهم الرائجة، إنّان هذا العصر الشديد الوله بخرافات الشرق البعيد<sup>1</sup>.

وتمثل رسائل فارسية<sup>2</sup> نموذجاً لهذه الصورة المتخيلة للشرق المستبد، بل نستطيع أن نقول إنّها الرحلة الافتراضية المعكوسة للفيلسوف الأوروبي، بعد أن يسقط فرضياته على الروح الشرقية ويتقمص عقلية المتعلم الشرقي إزبك (usbek) في رحلته نحو الغرب؛ فعوض أن يقترب مونتسكيو من الآخر البعيد سوف يكتبني بجعل هذا الأخير نفسه يقترب من الأفق الغربي على الشاكلة المطلوبة والمناسبة، وهذا ما يتحقق عبر استحضر تخيلي يعوض الحضور الفعلي، لما يمكن أن ندعوه رعية المستبد الشرقي الذي لا يظهر هو نفسه بشكل غير مباشر، عبر الرسائل التي يتبادلها هؤلاء المشاركة في رحلتهم التعليمية الطويلة.

لا يهمّ في هذه الحالة استعارة هذه الشخصيات الروائية، التي سيتوسلها مونتسكيو لأجل التعبير عن مأخذه على القناعات الغربية المتكلسة، أو نقده اللاذع لأشكال التسلط الملكي، بل ما نريد أن ننتبه له هو الصورة نفسها التي رسم بها مونتسكيو الرعية الشرقية، لكون ذلك يعبر بشكل أكبر عن تمثالاته الثقافية حول الآخر الشرقي.

تبدو صفوة الرعية الشرقية متبرمة من ضيق الأفق المعرفي لبلد السلطان، إنّها تستشعر فراغاً لا تستطيع المكونات الشرقية وحدها أن تملأه، رغم أطيب الحياة الأخرى التي تُغرق هذه الأرستقراطية المنتورة، التي هي في الغالب ذات طبيعة حسية بحتة. إنّ دولة المستبد الشرقي على هذا الأساس غير قادرة على أن تتكفل بإشباع مجموع الحاجيات الإنسانية حينما يترقى الفرد في مراقي الحضارة عبر التعلم والتأمل. فالحكمة إذاً لا تكتمل إلا حينما نغادر الشرق رغم الإغراءات المخدرة للملكات المعرفية السامية في الوجود الإنساني. ويبدو ذلك واضحاً في أولى رسائل

1 - مهتل انتشار ترجمة ألف ليلة وليلة وخرافات لافونتين وغيره أحد مظاهر هذا الوله.

2 - مونتسكيو: رسائل فارسية، ترجمة كمال يونس، دار سعاد الصباح، القاهرة، 1992، الطبعة الثانية. (اعتدنا هذه الترجمة لجودتها اللغوية، رغم عدم دقتها في ترتيب الرسائل).

3- مصدر سابق، ص 9.

4 - نفسه، ص 12.

المنطوية تماماً تحت الأعطاف السلطانية. تقول زاشي في ختام رسالتها لأوزبك: «آه يا عزيزي أوزبك، ليتك تعرف كيف تكون سعيداً؛ لأنّ التنوير يمثل عنصر غرابة داخل العالم الشرقي.

إنّ الاهتمام بالآخر الغربي ليس مجرد فضول أو إعجاب بالمجهول الذي يسكن في الآفاق البعيدة، بل هو أيضاً نتيجة تبرّم وأزمة داخل نظام سياسي يدور في فلك شخص واحد، رغم جلاله ووقاره، من منظور المتنورين أنفسهم، فهو يعاني من شلل في الاستضاءة بالحكمة والحقيقة، لأنّه يرسخ في علاقته برعيته طقوس المسكنة والنفق والخداع. لذلك إنّ الحقيقة داخل هذا السياق تمثل مورد خطر فعلي على كلّ من يلزم نفسه بها. ولأنّ الرعية المتنورة تراهن على أخذ حياتها بحسب مقتضيات الحكمة، وحيث إنّ هذه الأخيرة لا يمكنها أن تنفك عن توابع الحقيقة، فإنّ بلاط السلطان الشرقي يتحوّل إلى مكان خطير بالنسبة إلى مثل هذا الصنف من الرعية. لنستمع مرّة أخرى لأوزبك وهو يعترف لصديقه روستان كيف أنّ رحلة المتنور الشرقي ليست سفراً وإنما هي نفي ذاتي اضطراري: «عندما تكشفت لي رذائل القصر ابتعدت عنها ثم اقتربت منها لأكشف عنها القناع، وحملت الحقيقة حتى وصلت بها قوائم العرش، وهنا تكلمت لغة لم تكن مألوفاً حتى ذلك الحين. لقد زلزلت أركان الملق، وبثت الرعب في العابد والمعبود على السواء»<sup>6</sup>.

هذا ما يجعل المتنور الشرقي، الذي يعاني من صلف السلطان المستبد، لا يرحل نحو الغرب لكي يسعد بها لديه أو لكي ينصهر فيه بشكل كامل، بل إنّ يهرب من فساد نظام ارتكس وفسد، مثلما يحدث في هذا الغرب نفسه. ليس الاستبداد السلطاني حكماً فاسداً من حيث هو نظام، بل إنّ كذلك فقط من حيث هو ممارسة خاطئة وغير مستوفية لمقومات الحكم المناسبة، وهو أمر يحدث أيضاً مع أنظمة الحكم الغربية، التي يمكنها أن تؤوّل إلى مسارات الفساد نفسها كما سنرى لاحقاً. ولعل هذا ما يجعل المتنور الشرقي يجري مقارناته دون مركّب نقص واضح وجلي أمام النموذج الغربي، الذي ينجح في مناسبات عديدة في أن يثير إعجاب هؤلاء الرحالة المنفيين، لكنه يثير أحياناً أخرى سخريتهم واشمئزازهم. ولذلك فإنّ شخصية أوزبك على الخصوص حاملة لقلق المفكر

قادر على أن يقدم لهم آية حكمة يمكنها أن تصلح من حالهم، غير الدعوة إلى اجتثاثهم من الواقع وتحويلهم إلى مجرد عناصر محكيات خرافية قديمة.

يمكن القول إنّ الأفق الغربي يمثل إمكانية تفاعل مع شرق يتنكر في حدود معينة لنفسه، بيد أنّه يتعامل مع مكونات أخرى كثقافة لاغية لا تصلح لأيّ تفاعل جدّي؛ الحال أنّ هذين الشرقيين ليسا حيزين متميزين ومستقلين، بل هما يعبران بالأحرى عن واجهات متعددة للشخص نفسه. إنّ كبير الخصيان مثلاً الذي يحضر في الرواية كمراسل مباشر لأوزبك، لا يبدو بحسب حساسية هذا المتنور نفسه أنّه يقوم بمهمة مردولة أو منحطة، بل على العكس، فهو يطلق يده وسلطته في حريمه اللاتي يعدّهن، رغم سفره المعرفي، عزّز ما يملك، وأكثر ما يصعب عليه فراقه. وكذلك العلاقة مع النساء، فهي لا تخرج عن الثوابت الشرقية، التي تستعيز عن علاقة التكريم والاعتراف بالندية بالمبالغة في عمليات الصون والحماية، بحيث عزّز المرأة وبعلو شأنها، بقدر التطرف في تملكها والحرص على التفرد بها. لذلك حينما يأمر أوزبك بقتل كلّ من يقع نظره من الرجال على حريمه أثناء الرحلات الاستجمامية التي يسمح بها من حين لآخر، فهو يرسل بذلك رسائل حب ومودة لنسائه الغاليات. وهو ما يتناسب بشكل سلس مع انتظارات الحريم أنفسهن، اللاتي ينخرطن في عمليات التواري والتخفي عن طواعية وحاسمة. تقول زاشي (Zachi) إحدى محظيات أوزبك في رسالة شوق مثقلة بالعشق والحنين: «نزلنا من هوداجنا - عندما أردنا عبور النهر - ودخلنا كعادتنا صناديق مغلقة، يحمل كلاً منا عبدان، وبذلك أمانا النظر»<sup>5</sup>.

تعاني الرعية الشرقية، بحسب كتاب «الرسائل الفارسية»، من مفارقات عدة، غير أنّ هذه الأخيرة لا تأخذ شكلاً متواتراً إلا لدى أولئك الذين لم يعودوا مستغرقين تماماً في الروح الشرقية، ولم تعد قيمه تستنفد كلّ تطلعاتهم، لذلك فإنّ هؤلاء الذين يعيشون نوعاً من التفاعل الإيجابي مع أشكال الغرب الحضارية، يعانون من عوائق الاندماج داخل مجتمعاتهم المتحمة تحت أركان السلطان المبجل، إنهم يتسمون بالقلق والغرابة من منظور الرعية

6 - مصدر سابق، ص 21.

5 - مصدر سابق، ص 15.

وخارجية أيضاً لأنه من الصعب التغلب بحسب أوزبيك على جماعة متلاحمة يبذل كل فرد فيها نفسه فداء للجماعة، لذلك حين ستعلن جماعة حرباً عدوانية عليهم طمعاً في الخيرات، سينم جواب التروجلوديتيين عن اعتداد وقوة الفضلاء حينما يلتحمون داخل مجتمع الفضيلة المتخيل «ماذا تريدون إذا؟ أتريدون صوفاً تنسجون منه ثياباً؟ أتريدون لبناً من دوابنا أو ثماراً من أرضنا؟ ضعوا أسلحتكم، وتعالوا إلينا، وسنعطيك كل ذلك، لكننا نقسم بأقدس أيماننا إنكم إذا دخلتم أرضنا أعداء لنا، فسنعذكم شعباً ظالماً ونعاملكم معاملة الوحوش. تلك كانت معركة بين الظلم وبين الفضيلة، وهؤلاء الناس الجبناء الذين لم يسعوا إلا إلى الغنيمة لم ينجحوا من الفرار، واستسلموا أمام فضائل التروجلوديين»<sup>8</sup>.

لكن هذه القوة سرعان ما ستصبح عرضة للانهار، حينما سيسعى هؤلاء الفضلاء إلى أن يستعصوا عن البعد الداخلي للوازع الأخلاقي بالمؤسسات السياسية، من حيث هي مظهر خارجي للإرادة ومصدر إلزام غريب عن الإرادة نفسها. الكيان السياسي للدول هو دائماً خطأ ينبغي الحرص المستمر على إصلاحه، ومن ثمّة إن المستبد ليس تشوهاً استثنائياً، بل هو مأل طبيعي لكل ممثل للسلطة، لأن من يملك نصيباً منها يميل إلى المبالغة في استعمالها. ولذلك ليس هناك أي نظام بمنأى عن الانقلاب إلى استبداد. وهذا ما يجعل لحظة تنويع ملك مختار من طرف التروجلوديين حادثاً مأساوياً، من منظور هذا الحاكم نفسه، لأنه تنبه إلى أن هذا الانقلاب تعبير عن ضعف أخلاقي دفين في هذا الشعب الفاضل، هو ما جعله يبحث عن وسائل تساعد على الامتثال لصوت الفضيلة، بعد أن كان يميل إليها طوعاً دون إكراه، «لقد شرفتموني بالتاج - يقول هذا الشيخ الحكيم متفطناً لخطورة هذا المنزع السياسي الذي جاء ليعوض الفطرة الأخلاقية- لكنني لن أقبله إلا إذا كنتم مصرين على ذلك، ولكن يجب أن تعلموا أنني سأموت أماً لأني شهدت مولد التروجلوديين الأحرار، ثم أراهم يصبحون رعية لحاكم»<sup>9</sup>.

يتضمن ما سبق أن لكل منها مستبده الخاص؛ للشرق سلاطينه الغارقين في توهامات عبادة الذات، وللغرب ملوكه

الغربي أيضاً إزاء ثقافته ومكوناته الحضارية. ومن ثم إذا كان هذا الشرقي يهرب من المستبد من حيث هو حاكم يفتقد المبدأ المناسب للحكم، فإن المفكر الغربي أيضاً، الذي يشخصه في هذه الحالة مونتسكيو، يهرب افتراضياً من خلال تكمص صورة الشرقي، من وضعية استبداد خاصة تتعالى على النقد، وتستبعد مقتضيات الحقيقة، وتغرق في سلوكيات التملق والإطراء والبذخ الزائف.

فداخل الاتجاهين هناك تطلعات طوباوية لا تجد ما يرضيها تماماً داخل العالم كما هو، لأن مبتغى المتنورين عامة هو بناء حياة بالمعية على أساس الفضيلة، غير أن السياسة، من حيث هي ممارسة تدبير المغالبة على السلطة وعلى الامتيازات، لا تبدو قادرة واقعياً على أن تلزم نفسها بضوابط الفضيلة، ولذلك فكل نظام سياسي مهما كان لا يرضي الأنفس الفاضلة إلا في حدود الممكن والضروري، بينما يظل الكمال الإنساني مغترباً يبحث دون توقف عن مكان له، لا يتوافر للأسف إلا في عقول الفلاسفة وخيال الأدباء.

هذه الطوباوية التي تُعدّ قاسماً مشتركاً لدى أغلب فلاسفة الأنوار - وهي بالمناسبة خاصية لن تجد لحظة تجاوزها إلا من خلال فلسفة هيغل من حيث هي فلسفة تصالح الفرد مع الحاضر - نجدتها في القصة المتخيلة لشعب التروجلوديت (troglodytes) التي هي في الواقع تنويع سردي على وضعية حالة الطبيعة، وأشكال التمرد الفاسد. حيث سيورد مونتسكيو على لسان أوزبيك مجموعة من أخبار قوم غلبت عليهم الضغائن، والنزوعات العدوانية، فتحوّلت حياتهم الاجتماعية إلى مواجهة مفتوحة تعيق كل إمكانيات التطور والتعاون، ويظهر لنا من خلال أحداث متعددة عدم جدوى كل الانتصارات داخل عالم تسوده الرذائل، ويفتقد حسن النية وحس المدنية، وهو الأمر الذي سيتحقق من خلال نواة صغيرة من قوم التروجلوديت، الذين سيوظفون في أنفسهم المشاعر الإنسانية الضامرة، المتمثلة في المحبة والتقدير المتبادل، والسعي إلى التعاون العادل. هذه المجموعة ستأخذ في النمو والتكاثر إلى أن تبلغ حجم مجتمع فاضل يعيش سعادة فردوسية بفعل هذه الأحاسيس الأخلاقية، التي ستمنحه مناعة داخلية تجاه مشاعر الحسد والتنافس الفاسد،

7 - تمتد هذه القصة على طول أربع رسائل، من الرسالة الحادية عشرة إلى

8 - مصدر سابق، ص 36.

9 - نفسه 37.

الرسالة الرابعة عشرة.

المسربلون بصلاحيات الحق المطلق في تدبير أمور الدولة، فإذا كانت الرسائل الأولى فرصة للمفكر الغربي للاندهاش من بدائية الطابع الشرقية، فإنّ الرسائل الأخرى، وربما بداية من الرسالة الخامسة والعشرين، هي فرصة لهذا المفكر نفسه لكي يستكشف جوانبه المظلمة، ويمارس استبطاناً «لطبائع الاستبداد» المحايثة للحضارة الأوروبية نفسها.

الجرد الذي سيقوم به هؤلاء الرحالة للحضارة الغربية، خصوصاً في مظهرها الفرنسي، يمثل في الواقع نوعاً من الاعتراف المتبادل بين مونتسكيو وبين شخوصه المتخيلين، إنّ مظاهر الخلل منبثة داخل كلّ الأنظمة الحضارية. ولا يسع المقام أن تتابع كلّ النماذج التي عدّها الشرقي تُشين الحضارة الغربية، لكن يمكن القول إنّ النظرة الثاقبة لأوزبك سرعان ما ستتمكن من اختراق تلك الغلالة التي يحاول أهل الحضارة الغربية من خلالها إخفاء شغاعاتهم، سواء في مستوى العلاقات العامة، أم داخل البلاط، أم في جانبها الديني. حيث لا يختلف الشرقي عن الغربي في هذا الصدد إلا في كون الأول يرذل في غلظة وصلافة واضحتين، بينما ينمق الغربي الرذائل نفسها باستعمال الكثير من التلوينات والالتباسات. تبدو هذه الصورة واضحة في تطلع الديانة المسيحية، من خلال استراتيجيتها التبشيرية، إلى التثويش على ديانات الآخرين، لا بالغزو والمواجهة العنيفة، ولكن من خلال الانسلاخ داخل الجماعات غير المسيحية، من تحت أعطف الحكام أنفسهم، حيث سيطلب أحد الرهبان من أوزبك أن يسهّل لبعض رجال الكنيسة مأوى صغيراً تحت حماية السلطان في الأرض الفارسية، لأمر مفيد «لكلّ من أوروبا وآسيا»، وهو ما سيتنبه أوزبك لغايته في غضب واضح، فيردّ عليه بهذه العبارات القاسية: «أذهب عني، فمثلك لم يخلقوا ليتنقلوا من بلد إلى بلد، وإنما الأولى بكم أن تزحفوا كالديدان على الأرض التي ولدتم بها»<sup>10</sup>.

### روح القوانين: من الاستبداد شخصاً إلى الاستبداد سيرورة

إنّ أهم درس يمكن استخلاصه من رحلة مونتسكيو عبر الرسائل الفارسية، يتمثل في التخلي عن النظر إلى أيّ ثقافة باعتبارها مرجعاً كونياً لأجل حلّ التوترات الحضارية المتعددة، التي يُعدّ الاستبداد أحد مظاهرها. لأنّ إلغاء الخصوصيات الثقافية باسم قانون وضعي بعينه يُعدّ باب الاستبداد الأكبر، فهو ينطلق من تصور إمكان تشريع شعب بعينه للبشرية جمعاء، وهذا يمثل اضطهاداً إكمانياً مفتوحاً على كلّ التجليات الاستبدادية، بدءاً بالاضطهاد الداخلي، وانتهاء بالاستعمار الخارجي.

فلا نحتاج إذاً لوجود أشخاص بأعينهم كي يسود الاستبداد، بل يكفي أن يسود خلط قاتل بين القوانين كمدونات، وبين القوانين كعلاقات ثابتة بين الظواهر الطبيعية والإنسانية وبين

الجرد الذي سيقوم به هؤلاء الرحالة للحضارة الغربية، خصوصاً في مظهرها الفرنسي، يمثل في الواقع نوعاً من الاعتراف المتبادل بين مونتسكيو وبين شخوصه المتخيلين، إنّ مظاهر الخلل منبثة داخل كلّ الأنظمة الحضارية. ولا يسع المقام أن تتابع كلّ النماذج التي عدّها الشرقي تُشين الحضارة الغربية، لكن يمكن القول إنّ النظرة الثاقبة لأوزبك سرعان ما ستتمكن من اختراق تلك الغلالة التي يحاول أهل الحضارة الغربية من خلالها إخفاء شغاعاتهم، سواء في مستوى العلاقات العامة، أم داخل البلاط، أم في جانبها الديني. حيث لا يختلف الشرقي عن الغربي في هذا الصدد إلا في كون الأول يرذل في غلظة وصلافة واضحتين، بينما ينمق الغربي الرذائل نفسها باستعمال الكثير من التلوينات والالتباسات. تبدو هذه الصورة واضحة في تطلع الديانة المسيحية، من خلال استراتيجيتها التبشيرية، إلى التثويش على ديانات الآخرين، لا بالغزو والمواجهة العنيفة، ولكن من خلال الانسلاخ داخل الجماعات غير المسيحية، من تحت أعطف الحكام أنفسهم، حيث سيطلب أحد الرهبان من أوزبك أن يسهّل لبعض رجال الكنيسة مأوى صغيراً تحت حماية السلطان في الأرض الفارسية، لأمر مفيد «لكلّ من أوروبا وآسيا»، وهو ما سيتنبه أوزبك لغايته في غضب واضح، فيردّ عليه بهذه العبارات القاسية: «أذهب عني، فمثلك لم يخلقوا ليتنقلوا من بلد إلى بلد، وإنما الأولى بكم أن تزحفوا كالديدان على الأرض التي ولدتم بها»<sup>10</sup>.

لكنّ هذه اللقاءات المخيبة سوف تنتهي باكتشاف الغرباء لنموذج صلب وجذاب في الحكم يتمثل في النموذج الإنجليزي، من خلال فصله بين السلط، وتغليب الأسس النفعية على العلاقات داخل الدولة، كما أنّ النزعة الهادئة للسلطة العقابية

لكنّ هذه اللقاءات المخيبة سوف تنتهي باكتشاف الغرباء لنموذج صلب وجذاب في الحكم يتمثل في النموذج الإنجليزي، من خلال فصله بين السلط، وتغليب الأسس النفعية على العلاقات داخل الدولة، كما أنّ النزعة الهادئة للسلطة العقابية

يتحقق مثل هذا الأمر حينما نُخضع المدونات والقوانين بمختلف مشاربها إلى نوع من الملاحظة العلمية، لأجل اكتشاف النسق المتحكم فيها، وهو ما يدعوه مونتسكيو بروح القوانين. لأن معرفة بهذا العمق وباستحضار كل العوامل المتحركة في نشوء القوانين، هو ما يسمح بفهم واضح لها، ومن ثمة هو ما يمكنه أن يجنبنا المزالق المتعددة التي نكون عرضة لها حينما ننساق مع تفاصيل جزئية، تنسينا روح القانون نفسه، الذي يمكن أن نرجعه لما هو إرادي وقصدي، وأيضاً لما هو غير ذلك، كالعوامل المناخية والتضاريس وحجم الدول، وغيرها من العوامل التي غالباً ما يتم إغفالها.

ولأن الأمر بمثل هذا التعقيد، فلا يمكن بحال أن نتحدث عن نظام سياسي واحد صالح لكل السياقات، ولذلك يلزم التسليم بوجود أنظمة سياسية نوعية متعددة، يرجعها مونتسكيو بمنطقه الاستقرائي إلى ثلاثة: الأنظمة الجمهورية التي تنقسم إلى ديمقراطيات وأرستقراطيات، والأنظمة الملكية بصورها المتعددة، وأخيراً الأنظمة الاستبدادية.

وتكمن مهمّة الفيلسوف في تحليل هذه الأنظمة والبحث عن المبدأ الذي يجعلها تشتغل كنسق، ويُعدّ استخلاص هذه المبادئ مفتاحاً لفهم الدوايب السياسية والاجتماعية للتشريعات، وبالتالي تجنّب تحولاتها الباثولوجية، على اعتبار أن كل نظام يفقد طبيعته وينزاح عن مبدئه يكون في طور التحول إلى شكل شائه من النظام السياسي الأولي.

تجلى طبيعة الجمهورية في تملك الشعب السلطة، جزئياً أو كلياً، بينما تقوم طبيعة الملكية على جعل فرد بعينه يملك هذه السلطة، لكن بمقتضيات قوانين ثابتة ومؤسّسة، وأخيراً تكمن طبيعة الاستبداد «الواضح» «في وجود شخص واحد فقط، يتحكم في الجميع من خلال إرادته ونزواته، دون قانون ولا قاعدة». هذا فيما يخصّ طبائع الأنظمة، أما فيما يتعلق بالمبادئ، فيرى مونتسكيو أن الجمهوريات تخضع لمبدأ الفضيلة، والملكيات لمبدأ الشرف، والاستبداديات لمبدأ الخوف. ويشغل النظام السياسي عموماً من خلال انسجام المبدأ والطبيعة، فمثلاً الملكية تستدعي من خلال حياة البلاط والعلاقات الملكية والأميرية وجود الأشراف والنبلاء، وهو ما يستدعي بدوره مبدأ الشرف الذي يتناسب نسقياً مع سياق هذا النظام.

أسباب عامة ووضعية تفسّر وتبرّر اختيارات تشريعية واستبعاد أخرى. فهذا وحده كفيلاً بذلك، ومن هنا فإنّ البحث الذي يمكنه أن يجنبنا فساد القوانين هو المسؤول الأول عن الاستبداد، ينبغي أن يراهن على ما هو أعمق من المدونات القانونية، التي من الأولى أن تخصّ فقهاء القانون من حيث هم خبراء محليون، عوض أن تهمّ الفلاسفة الذين يليق بهم أكثر ضبط الكوني خلف الجزئي، دون اختزال أحدهما للآخر. لذلك فإنّ الفلسفة من هذا المنظور هي الطريق الشرعية في عملية الاحتراز من مظاهر الاستبداد الخفية والظاهرة، لكونها تبحث في مجال يسمح بأخذ مسافة من التشريعات كثقافة لبلوغ العلاقات العميقة التي تسمح بظهور هذه القوانين نفسها. هذا التصور الشمولي والمجرد هو ما تعبّر عنه أولّ جمل هذا العمل الموسوعي: «القوانين، في أوسع معناها، هي العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء، ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية، فلألوهية قوانينها، وللحيوانات قوانينها، وللإنسان قوانينه»<sup>12</sup>.

إنّ أول مظهر من مظاهر التخلص من شبك الاستبداد هو تحويل القانون بمعناه الضيق إلى بُعدٍ من ضمن أبعاد أخرى يمثل مجموعها فكرة القانون الشاملة، فذلك وحده كفيلاً بأن يجنّب الممارسة السياسية والسلطوية أن تعتقد أنّها تؤسس اختياراتها وقراراتها انطلاقاً من مرجعية مطلقة. إنّ توسيع وتعميق فكرة القانون وحدها كفيلاً بأن تجعل الإنسان يكتشف أنّه، من حيث يحسب أو لا يحسب، إنّها يخضع لقوانين لم يشرعها لنفسه. لكنّ هذا مع ذلك لا يجعل مونتسكيو يقع في نزعة القانون الطبيعي، فهو لا يفترض مثل فلاسفة هذا التوجّه وجود صور ميتافيزيقية سابقة عن الوجود المدني للإنسان، كما أنّه لا ينطلق من فرضيات ثيولوجية، وإنّما سعى للوصول إلى المنطق العام الذي يوحد كلّ المظاهر التشريعية للإنسان، من خلال استحضار علاقات سببية مادية قابلة للملاحظة، متجاوزاً بذلك المقاربات الفقهية في بعدها السطحي، والمقاربات الميتافيزيقية بطبيعتها التأملية، نحو المقاربة العلمية التي تستجيب لحلم أوزبك في الرسائل الفارسية.

12 - مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف المصرية، القاهرة

وتتشكل هذه السلط الوسيطة من النبلاء، والسلك الكهنوتي، والجمعيات المهنية، التي تشبه بحسب مونتسكيو تلك الصخور الصلبة التي تنكسر عليها أمواج البحر، فهي حواجز تسمح للسلطة الملكية بأن تطامن من توتبها وقوتها التدميرية، إنها القنوات التي تنساب عبرها السلطة الملكية، فتتظم وتنقسم في هدوء واتزان. ولذلك حينما يضحي الملك بهذه الوسائط فإن سلطته تصبح صاحبة ومستفزة، مما يجعلها تثير استياء قائماً على مبدأ الشرف، مما يشكل خطراً عليها. لأن الملكية حينما تصبح وجهاً لوجه أمام الشعب أو النبلاء فسوف تفقد كل مسوغات سلطتها، وهذا ما يجعلها تتحول إلى ملكيات قاتلة لما يمثل درعاً حمائياً لها: الشعب الذي يتلقى المفعول السلطوي للملكية عبر وسائط النبلاء والعائلات الكبرى، أو الوسائط الدينية عبر السلك الكهنوتي، أو من خلال الهيئات المهنية، وهنا يتحوّل إلى معارض غير لائق بهيبة الملك. أو الوسطاء أنفسهم الذين يمثل استصغارهم الرمزي إيقاظاً لمشاعر المنافسة والحسد، التي تكون في حالة كمون بفعل آليات التشريفات والامتيازات. كل ذلك يجعل الملك لقمة سائغة أمام الطغيان الشعبي أو الطغيان الأرستقراطي.

وأخيراً النظام الاستبدادي، الذي يمثل في الغالب نظام الحكم الشرقي، وهو غير قابل لأن يحتاج له الفيلسوف من الفساد، لأنه ببساطة يقوم من الأساس على مبدأ فاسد؛ فالحكم من خلال الإرادة الفردية غير المؤطرة بقوانين هو بشكل ما خلط بين التدبير السياسي وبين الانفعال السيكولوجي. لهذا السبب إن الطاغية الشرقي، بحسب صاحب «روح الشرائع»، لم يصل بعد إلى مستوى الممارسة السياسية، وهذا ما يجعله معيماً من مطلب الاستحقاق والكفاءة. إن طاغية من هذا القبيل حامل بطبعه وجاهل وشهوي، لذلك فهو مضطر دائماً إلى تحويل سلطاته لوزير، يجد نفسه مدفوعاً نظراً لغياب المؤسسات إلى نقل بعض صلاحياته لممثليه، انطلاقاً من اختيارات نفعية وإجرائية، وهذا يجعل كل عمليات الحكم تنطلق من إرادات شخصية، تتأصل في رغبات الحاكم الفردية. فهذا «النظام» هو نوع من التراتب العمودي لسلطات فردية مطلقة، ما يجعله يشغل دون قوانين، حتى وإن ادعى في الظاهر غير ذلك. لهذا لا يصح أن ندعو الكيانات التي تتولد عن هذه الممارسة كيانات سياسية، إن كل الدولة بحسب مونتسكيو تتحول إلى حريم أو أسرة شرقية، وحينئذٍ تختلط صورة

لكن في تلك اللحظة التي يحدث فيها انكسار بين طبيعة النظام وبين مبدئه، يتولد ما يدعوه مونتسكيو «فساد النظام». الذي يأخذ في الغالب صورة غلبة غير شرعية، وممارسة سياسية تائهة تفتقد مرجعيتها المناسبة. من هنا يمكن القول إن محاربة الاستبداد المفهومي، المتعلق بخلل في نظام سياسي بعينه، وليس في مجرد شخص الحاكم، يتأتى من خلال صون وحماية المبادئ السليمة داخل أنساق الأنظمة السياسية.

ولكون النظام الجمهوري يقيّم بإعطاء السلطة للشعب، فهذا يقتضي أن يشتغل من خلال تفعيل قوانين الاستفتاء والانتخاب والإشراك وجعلها آليات فعلية تشتغل بنجاعة وصدق، ولذلك طبيعة هذا النظام تتجلى في العناية بوضع القوائم الانتخابية وتسهيل مبدأ مشاركة الشعب في هذه العملية، ولهذا السبب فإن الفساد سوف يستشري في روح هذا النظام حينما تفرغ آليات الإشراك السياسي من تمثليتها. لأن كل إخلال بهذا الشأن سيفرغ المؤسسات التشريعية من قوتها وثقلها، بحيث لن تكون قادرة على سنّ قوانين ملزمة للجميع، وهو ما سيوشوش على المبدأ الجمهوري الذي يتنافى مع الاستثناءات في إلزامية القوانين. وهذا سيشهق بالقضاء على الفضائل الجمهورية الثلاث التي يرى مونتسكيو أنها ما تكاد تصاب في واحدة حتى تنهار الأخرى تبعاً: أولاً التعلق بالمصلحة العامة، وثانياً بحبة المساواة، وثالثاً الميل نحو التقشف. فحينما تضمّر مثل هذه الفضائل لدى الشعب يكون عرضة لأن يتشردم على شاكلة بؤر تدفع بالقوانين لكي تتحول لوسائل هيمنة عوض أن تكون تعبيراً عن المصلحة العامة، وهذا ما يخلق جواً من الاستبداد يتخفى في المظاهر الجمهورية.

ولتحقيق الانسجام بين مبدأ الملكية المتمثل في الشرف، وبين طبيعتها التي تتجلى في حكم الواحد استناداً إلى القوانين، يتوجب على هذا النظام درءاً لفساده أن يحترم ما يدعوه مونتسكيو «بالسلط الوسيطة» (les pouvoirs intermédiaires) التي تشتغل بحسب منطق متعلق ومنسجم مع السلطة الملكية، لذلك فهذه الهيئات لا تمثل كيانات غريبة ومثقلة للنظام الملكي المنسجم مع طبيعته، بل هي جزء ضروري في تكوينه، فمن دونها سيفقد روحه ويتحوّل إلى طغيان. إن مثل هذه السلط الوسيطة هي ما يحول في الواقع دون الملكية والوقوع في الحكم المطلق الذي يمثل فساداً لهذا النظام. من هنا المبدأ الشهير: «دون نبلاء لا وجود للملكية».

الملك بصورة الأب، فننتقل من منطق السياسة إلى منطق الوصاية، ومن أفق المواطنة إلى وضعية الرعيّة.

### خاتمة

وهكذا يمكن القول إنّ المستبد الشرقي لا يمثل خطراً سياسياً حقيقياً، نظراً لبساطة وجوده ووضوح سلطته، فهو يعلن بشكل كرنفالي عن سطوته واستبداده، لكنّ الخطر الأكبر يتجلى في النظامين الآخرين، لأنّ صورهما الاستبدادية هي من الدقة والخبث والمكر بحيث تجعل عملية كشفها أمراً غير يسير، وهذا ما سيجعل مونتسكيو يقدّم مجموعة معقدة من الإجراءات - لا يتسع لها المقام هنا لعرضها - لكن يُعدّ مبدأ فصل السلط باهياً الرئيس، في إطار عملية التخلص من الاستبداد المتخفي، إذ يكفي مثلاً أن نخلط بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، حتى يتحول أيّ نظام إلى استبداد يتخذ القانون نفسه وسيلة لتبرير الاعتباط، «فيشرع قوانين استبدادية، لينفذها بكيفية استبدادية»، ولذلك ينبّهنا مونتسكيو إلى أنّ المستبد يتربص بنا في كلّ نظام، ومن السخف بمكان أن نعتقد أنّه سيعلم عن ذلك دائماً في سداجة المستبد الشرقي.

## النصوص المقدسة بين الشفاهي والمكتوب

محمد يوسف إدريس \*

### مُقدِّمة

وهو انتقال يدفع على التساؤل: إلى أي مدى تُعدّ النصوص المقدسة المدونة في اللغات والصحف والقراطيس امتداداً للنصوص المقدسة التي ظلت تُروى شفاهياً أزمنة غير قصيرة؟ ألا يكون الانتقال من الشفاهي إلى المكتوب إعادة إنتاج للنص المقدس؟ وهل ضمت النصوص المدونة مختلف المرويّات الشفاهية أم هل انتقت بعضها، وأقصت البعض الآخر؟ وما المقاييس التي عُول عليها في التصنيف؟ وما العوامل التي فرضت الاعتراف بنصوص دون أخرى؟ وما أهم أدوات صناعة المعنى في النص المكتوب والنص الشفاهي؟ وكيف اجتمع الشفاهي والمكتوب في النصوص المقدسة؟ وكيف أثر ذلك في بنائها ودلالاتها ووظائفها؟

علاقة المكتوب بالشفاهي مبحث مترامي الأبعاد، موصول بـ«فلسفة اللغة» و«فقه اللغة» و«السيمياثيات التواصلية» و«اللسانيات الإثنية» و«اللسانيات التواصلية» و«اللسانيات الاجتماعية» و«السيمياثيات» و«علم النفس العرفاني» و«السرديات» و«الأنثروبولوجيا»...

ومن شأن النظر في تلك العلاقة أن يكشف عن وجوه القرابة بين الأجناس الأدبية المختلفة، ويساعد في تحديد خصائص الخطاب السردّي الدينيّ وبنيتة ووظائفه.

ونحن إذا ما دققنا النظر في طرق تشكّل النصوص المقدسة للأديان الكتابية نبيّن أنّ نصوصها التأسيسية ظلت تُداول بين المؤمنين بها مشافهة قبل أن تتحوّل إلى نصوص مكتوبة، وهو ما يقتضي من الانصراف إلى دراسة صلة الشفاهي بالمكتوب عامّة، وتأثير ذلك الانتقال في بنى النصوص المقدسة خاصّة. وماتى ذلك طبيعة هذه النصوص نفسها، فهي نصوص مكتوبة تنطوي على خصائص الثقافة الشفاهية. على أنّ الإمام بخصائص النصوص المقدسة وطرق بنائها للمعنى يتطلب منّا النظر في الفروق القائمة بين النصّ الشفاهي والنصّ المكتوب، وذلك من خلال النظر في خصائصها من جهة، وتبيّن أهمّ المراحل التي قطعتها النصوص المقدسة للأديان التوحيدية حتى استوت نصوصاً مكتوبة متداولة بين الناس من جهة ثانية، وتقفي آثار الثقافة الشفاهية في متون النصوص المكتوبة قصد استجلاء تأثيرها في بنية النصوص المقدسة وتشكّل معانيها من جهة ثالثة.

إنّ النصوص ذات الأصول الشفاهية هي نصوص جامعة من خلق الضمير الجمعيّ (ألف ليلة، الأساطير، الخرافات)، وهي إلى جانب ذلك تنطوي على خصائص عديدة جعلتها مدار اهتمام الدراسات السيميائية التي عُنت بأساليب التواصل القائمة على تعابير غير لسانية، ذلك أنّ الدراسات المعاصرة ولّت وجهها شطر الأنساق التواصلية المؤلفة من رموز وإيحاءات... لتؤكد أنّ مختلف تلك التعابير هي بمنزلة العلامات التي تقوم على سنن اجتماعية، وتتضمّن دلالات مخصوصة يتطلب الإلمام بها الإحاطة بالسياق النصّي، وما يقوم بين الراوي والمرويّ له من علاقات تؤثر في محتوى النصّ وطرق إخراجه. وفي المقابل قام المكتوب -ولا يزال- على الخطأ بما يجعل العلاقات بين الراوي Le nar- /rateur المرسل Le destinataire والمرويّ له Le narrataire / المرسل إليه Le destinataire غير مباشرة قوامها النظر في ما حُبر في القراطيس والصحف، على أنّ المسألة تزداد تعقيداً عندما يُدوّن النصّ الشفاهي، فإذا نحن إزاء نصّ جديد مركّب متعدّد المرجعيّات متنوع الأساليب، وذاك حال النصوص المقدسة التي دُوّنت في صحف بعد أن ظلت زمناً غير قليل متداولة مشافهة.

وفي هذا البحث نعالج أبعاد هذه الإشكاليات في ثلاثة عناصر:

نقف في الأوّل على أهمّ مظاهر الاختلاف بين «النصّ الشفاهي

\* أكاديمي من تونس.

بيرس،...) وقصص الأنبياء والصّحابة... هي إعادة صياغة لنصوص مكتوبة متنوّعة المجالات (السيرة، النّصّ الديني،...) والمرجعيّات والرّوافد (الواقع، المتخيّل الاجتماعي،...).

فالموروث القولي من هذا المنظور انطلق من نصوص مُدوّنة في صحف، وأعاد تأليفها وفق رؤى مخصوصة، فإذا نحن إزاء صور عديدة للنبي أو البطل... صور في النّصّ المكتوب وصور في المرويّات الشفاهية<sup>7</sup>.

وهو ما يستدعي بالضرورة الاهتمام بخصائص النصوص الشفاهية والنصوص المكتوبة من خلال النّظر في بنية الكلم<sup>8</sup>، وفي العلاقات التي تقوم بين مختلف الكلمات المؤلفة للجمل أو النّصّ، ففي ما يتّصل بالكلم تمّ التمييز بين المنطوق والمكتوب على أساس أنّ الأولى (النصوص الشفاهية) تقوم على السماع. أمّا الثانية (النصوص المكتوبة)، فمدارها على البصر. ومن شأن هذا الاختلاف أن يُؤدّي إلى تباعد آليات صناعة المعاني والوسائط المعتمدة في الإحاطة بها.

#### أ. الصّوت والخطّ

علاقة النّصّ الشفاهي بالنّصّ المكتوب علاقة شديدة التعقيد بالنّظر إلى تباعد النّصّين في مستوى المقوّمات والخصائص، وفي مستوى آليات صناعة المعنى<sup>9</sup>، بيد أنّ ذلك لا يحجب عنّا ما يجمع بين النّصّين، فالمكتوب يظلّ في جزء منه نصّاً شفويّاً، فهو «قد يتيح الفرصة للرّواة مرّة أخرى لاسترجاع عمليّة الرواية الشفاهية،

7- انظر في هذا الصدد دراسة محمّد الجولي، البطل في الإسلام الشّعبي، مثال عليّ بن أبي طالب في الثقافة الشفوية التونسية، مطبعة تونس، قرطاج، تونس، 2007.

8. Jack Goody, La Raison graphique, La domestication de la pensée sauvage, Traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa, Le sens commun, Éditions de Minuit, Paris, 1979.

9- إباتريك شارودو Patrick Charaudeau ودومنيك منغو Dominique Maingueneau وآخرون، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري وحماّدي صمود، مراجعة: صلاح الدين الشّريف، ط 1، المركز الوطني للترجمة بتونس ودار سيناترا، تونس، 2008، مقال «مكتوب/ شفوي».

والنّصّ المكتوب»، وفي الثاني نتطرّق إلى أهم تجلّيات «سحر المنطوق» في الثقافات القديمة، أمّا في العنصر الثالث، فنعرّج على آثار المشافهة في متون النصوص المقدّسة.

#### 1. في وجوه الاختلاف بين الشفاهي والمكتوب

بيّن والتر جاكسون أونج «(1912 م - 2003 م) (Walter Jack-son Ong)<sup>1</sup> أنّ السّؤال عن الفروق القائمة بين النّصّ الشفاهي والنّصّ المكتوب مدار اهتمام علوم عديدة منها الأنثروبولوجيا وعلم النّفس وعلم اللّغة التطبيقي وعلم اللّغة الاجتماعي<sup>2</sup>.

وقد أشارت الدّراسات المعاصرة<sup>3</sup> إلى أنّ علاقة المكتوب بالشفاهي علاقة جدلية<sup>4</sup> مدارها على ثنائيّة التأثير والتأثر<sup>5</sup>، فلئن كان من المسلمّ به القول إنّ تقييد النصوص الشفاهية وتحريرها في صحف وقراطيس لم يؤدّد إلى محو البعد الشفاهي المتأصل فيها، فإنّ جزءاً من المرويّات الشفاهية هو امتداد للنصوص المكتوبة، ف«ألف ليلة وليلة»<sup>6</sup> ومرويّات السيرة (السيرة الهلالية، سيرة الظاهر

1- والتر جاكسون أونج، باحث أمريكي اهتمّ بقضايا متنوّعة منها قضايا اللّغة وبنية الثقافة وأدب عصر النهضة والأخلاق وتاريخ الأفكار ونظريّات أفعال الكلام فعل الكلام.

2. Walter Jackson Ong, Orality and Literacy: The Technologizing of the Word, Routledge, London- New York 2012, pp 5 -6.

3- انظر خصائص أهمّ المقاربات التي اهتمّت بمسألة المشافهة والتدوين:

محمّد الحيزم، حركة تدوين العلم في العالم الإسلامي إلى موفّى القرن الثاني الهجري، أطروحة دكتوراه، إشراف أ. د. توفيق بن عامر، كلية الآداب والفنون والإنسانيّات، منوبة، جامعة منوبة، الجمهورية التونسية، 2007 (بحث مرقون)،

الباب الأوّل: الإشكاليّات المطروحة على حركة تدوين العلم، ص 9-59.

4- خالد أبو الليل، التاريخ الشفاهي: الأصول النظرية الغربية والتجليّات العربية، عالم الفكر، مج 43، ع 2، الكويت، كانون الأوّل/ديسمبر 2014، ص 243.

5. Jack Goody, Entre L'oralité et L'écriture, traduit de l'anglais par Denise Paulme, et révisé par pascal ferroli, P U F, Paris, 1993, Troisième Partie «cultures orales et cultures écrites en Afrique occidentale», p p 134 - 147.

6- عبد الله إبراهيم، السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب) وبيروت (لبنان)، 1992، من ص 82 إلى ص 92.

لقد جعل السَّمع والبصر عمليّة الإدراك موصولة بعوامل تتعدى النَّصَّ المنطوق. فكلّ ما يصدر عن المرء من حركات اليد أثناء الكلام، وما يتجلّى على محيّا من تعابير، وما يترتّب على ذلك من أوضاع للجسد وحالات الصّمت... تمثل مجتمعة عناصر مهمّة في النَّصِّ الشّفاهي<sup>14</sup>. فطريقة التّلفظ وتفاعل الجسد مع النَّصِّ الملقى (المحفوظ) عناصر رئيسة في النَّصِّ الشّفوي لها أهميّة في بناء المعنى وتحقيق التّواصل بين المرسل والمرسل إليه، فالمستمع أو المشاهد يستوعب الرّسالة باعتداه جملة من الحواس (السَّمع، البصر)<sup>15</sup>.

وقد بيّن «بول زمتور» (1915م - 1995م) (Paul Zumthour) الدّور الذي ينهض به النّظر والإيحاءات في بناء الدّلالة<sup>17</sup>، مؤكّداً أنّ التّغييرات التي تشمل الصّوت (رفع الصّوت، خفض الصّوت،...) والحركة... هي أساساً نتيجة تغيّر المقامات والسّيقات، وهي عناصر مؤثّرة في السّامع لا تكفّ عن توجيهه إلى دلالات مخصوصة بعينها.

فالسّامعون يتلقّون «صوت [...] الرّايي ضمن مؤثّرات صوتيّة<sup>18</sup> أخرى، فحركة الحياة وما تعجّ بها من أصوات لا تكفّ من حولها<sup>19</sup>. فالأصوات وحركات الأجساد عندما تراعي متطلّبات المقام وخصائص الفضاء<sup>20</sup> تخلّق أساليب تعبيرية تساعد

وذلك عندما يكفّ النَّصِّ الشّفاهي عن أن يؤدّي دوره في عمليّة الاتصال الجمعي لتغيّر الظروف التاريخيّة<sup>10</sup>.

من هذا المنظور، إنّ المقابلة بين الشّفاهي والمكتوب إنّما هي مقابلة بين المحو والتّدوين، فالمحو في جوهره خلق مستور، وتجديد ليس له نهاية. في حين أنّ التّدوين قيد وتقييد وتثبيت وجهود، والفعالان على علاقة مكينة بالزّمان؛ فالأول يريد التّفصي من الزّمان بمحو آثاره من خلال جعل المنطوق عين الفعل. وأمّا الثاني فيعمل على التخلّص من سلطة الزّمان بما هو نسيان ومحو للذاكرة. وفي هذا المضمار قد يتساءل المرء: أيها المحو للذاكرة الشّفاهي أم المكتوب؟

لا عجب، حينئذٍ، أن تكون للكلمة المنطوقة منزلة في وجدان المرء، فللمنطوق وقع في الأذن، لأنّ «السّمع أفضل من البصر، فالسمع للأصوات والبصر للحروف. وتتمثّل فضائل الكلام في القول والحوار. والصمت صوت سلبي<sup>11</sup>».

المكتوب لا يعبأ بالإنسان، فهو «غائب لا يُسمع صوته ولا يُنظر إليه<sup>12</sup>». وهو ما جعله الوجه الآخر للموت. وفي المقابل المنطوق حياة وتواصل: محو وإنشاء. هو محو للزّمان، ذلك أنّ الفاصل الزّمني بين القول والفعل في المنطوق ضئيل «كُنْ فَيَكُونُ».

وهو محو وإنشاء لأنّ للإنسان القول الفصل في الخطاب، فهو المحاور والمتقبل. يحذف ما يريد ويضيف ما يشاء.

الكلمة المنطوقة هي الحياة وهي الموت، هي السرّ والمجهول، بها الولادة تكون، وبها تُبعث في الجسد الموات الحياة، وبها تنطق الأعضاء يوم الحشر شاهدة على أفعال صاحبها<sup>13</sup>.

14- محمّد أركون، تبنيًا للحدادّة الماديّة دون الفكريّة لتلك الحدادّة عمق تخلفنا (حوار أجراه معه الناصر الغيلاني)، مجلة نزوى، سلطنة عُمان، العدد 26، د. نيسان/أبريل 2001، من ص 161 إلى ص 168.

15. Paul Zumthour, Essai de poétique médiévale, Préface Michel Zink, Points Essais, Seuil, Paris, 2000, p 43.

16- بول زمتور، جامعي سويسري، درّس في جامعات عديدة، أهمّها جامعة مونتريال Montréal بكندا. اهتمّ بمباحث عديدة منها: ثنائيّة المكتوب والشّفوي، والأدب والشعر في القرون الوسطى. وقد قاربت أعماله الخمسين مؤلّفًا، توّزعت على الشعر والرواية والنقد واللسانيّات.

17. Paul Zumthour, Essai de poétique médiévale, op. cit. p 38.

18- محمّد عيينة، عمليّة تدوين الثّراث العربي إشكاليّاتها وأبعادها، مجلة رحاب المعرفة، العدد 4، د. تونس، 1998، ص 36.

19- نبيلة إبراهيم، خصوصيات الإبداع الشّعبيّ، سبق ذكره، ص 70.

20- إنّ عمليّة التّواصل هي أساساً عمليّة اجتماعية تُراعي متطلّبات العيش

10- نبيلة إبراهيم، خصوصيات الإبداع الشّعبيّ، فصول مجلّة النّقد الأدبي (قضايا الإبداع: الجزء الثاني)، مج 10، ع 3 و 4، كانون الثاني/يناير 1992، ص 69.

11- حسن حنفي، الكتابة بالقلم والكتابة بالدم، فصول مجلّة النّقد الأدبي (الأدب والحريّة: الجزء الأول)، مج 11، ع 01، القاهرة مصر، ربيع 1992، ص 54.

12- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

13- القرآن، الثور 24/22 وفصلت 19/41 - 21.

بين «كلود ليفي ستراوس» (1908م - 2009م) (Claude Lévi) في كتاب «الأنثروبولوجيا البنيوية»<sup>26</sup>، بعض مظاهر هذا الاعتقاد، ففي الفصل العاشر حلل أبعاد العلاقة القائمة بين الكلمة والمعتقد من خلال النظر في ممارسات «شامان»<sup>27</sup> (Chaman) من قبيلة هنود «الكونا» (Cuna) في «باناما» (Panama)<sup>28</sup> الذي عوّل على سلطة الكلمة في رفع الأذى، ومختلف العلل عن المرضى معيداً إليهم العافية والصحة ونضارة الحياة. فبالكلمة التعويذة (Incantation) انتصر الشامان لقوى الحياة (النمر الأسود،...) على قوى الموت والعدم (التمساح، الأخطبوط...) التي أرادت افتكاك المولود (عسر الولادة) لحظة الولادة. وبالكلمة منح الشامان المرأة التي تلد القدرة على مقاومة الأرواح الشريرة التي تجلّت في آلام الوضع وأوجاعه.

الشامان، السّاحر، العرّاف... كلهم يُعوّل على الكلمة لإعادة الأشياء إلى أصولها، وجعل ما كان (الصحة،...) كائناً، أو خلق الأشياء من جديد بعد فنائها<sup>29</sup>.

وبفضلها اتّصل الكاهن والنّبي بالكائنات الغيبية، وتقرّب منها، وذلك باعتماد طرائق متعدّدة وأساليب مختلفة، ففي الديانة اليهودية كان الشعر والغناء من أوكد أسس النبوة، إذ «قلما قامت عبادة، يهودية كانت أو مسيحية أو وثنية، لم تقبل الغناء وتعطه صبغة مقدّسة [...]»، فالعبرانيون استخدموا الغناء في عباداتهم كلّها، داخل الهياكل وخارجها، كما كانوا يغنون في الاحتفالات

على حفظ الأقوال وتناقلها. وهي عوامل لا وجود لها في النصّ المكتوب الذي لا يحفل بطرق التلّفظ ولا بحركة الجسد<sup>21</sup>.

فقد نكون إزاء نصّ واحد ومعانٍ متعدّدة، ومردّد ذلك تعويل النصّ الشفاهي على الجسد والصوت (الكلام والصمت،...)، في حين كان الرّسم والحطّ أساس النصّ المكتوب.

### ب. الاعتقاد في سلطة الكلمة - سلطة الصوت

الكلمة البدء، بها كان الخلق، وبها وعليها قام الوجود، فُلّ للشّيء «كُن فيكون». «الكلمة نطق أي صوت وأمر»<sup>22</sup>، هي الإنسان والله (يسوع الكلمة في التّصوّر المسيحي)<sup>23</sup>.

ولا غرابة في ذلك، فللصوت في الفكر الإنساني قدرة على إيجاد ما لا يوجد، هو الانتقال بالموجودات والمخلوقات والبشر من حال إلى آخر. به يتّصل الإنسان (الكاهن، العرّاف، السّاحر، الشّاعر،...) بعالم الغيب وبواسطته يطّلع على المجهول.

اعتقدت -ولا تزال- قبائل عديدة في أفريقيا وفي أمريكا... بقدرة الكلمة على القتل وإلحاق الأذى الجسدي (الشلل، العمى،...) والعقلي (الخلل،...) عندما يتمّ النطق بها بطريقة معينة في أيام مخصوصة<sup>24</sup>.

ضمن الجماعة وتخضع لما درج عليه أفرادها، وهو ما يُثبت أنّ أهمية المُتلقي لا تقتصر على تحديد دلالات الكلم بقدر ما تتعلّق بالوسائل والطرق المعتمدة في بناء دلالات الكلم. فأقوالنا وطرق التلّفظ (خفض الصوت،...) تخضع لمُتطلبات المقام ومقتضيات الفضاء، ذلك أنّ ما نقوم به في الشّارع لا تأتي به في المسجد أو البيت، وكثيراً ما يقع ذلك بطريقة لا واعية.

21- حمّادي المسعودي، الوحي من التنزيل إلى التّدوين، ط 1، سلسلة بحوث

جامعية، دار سحر وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، 2005، ص 17.

22- راجع حسن حنفي، الكتابة بالقلم والكتابة بالذّم، سبق ذكره، ص 54.

23 . Bernard Gillieron, Dictionnaire Biblique, Editions Du

moulin, Paris 1985, article "parole".

Louis Boyer, Le Dictionnaire Théologique, Desclée, Paris, article

"parole de Dieu".

24 . Jack Goody, Myth, Ritual and the Oral, Cambridge University

Press, 2010.

25- كلود ليفي ستراوس هو مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية، وقد أقام ستراوس مشروعه على فكرة واضحة مؤداها أنّ الثقافات المختلفة لها بنية واحدة، مؤكداً أنّ جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية تقوم على نظام مماثل لنظام اللغة (الدال والمدلول).

26. Claude- Lévi Strauss, Anthropologie structurale, édition Plon, Paris, 1974, chapitre dix «L'efficacité symbolique», p p 205 -226.

27- الشّامان هو الكاهن الذي يعتمد السّحر في معالجة المرضى، ويدّعي الشّامان أنّ له القدرة على التّواصل مع الأموات والأرواح والسيطرة عليها.

28 - تقع باناما وسط القارة الأمريكية، وهي شريط ساحلي يحده غرباً المحيط الهادي وشرقاً المحيط الأطلسي والبحر الكاريبي.

29. Mircea Eliade, Aspects du mythe, Gallimard, Paris, 1963, p 39.

المحفوظ)<sup>34</sup> بما يضيفه المتكلم/ الحافظ من دلالات جديدة تُستفاد من حركات الجسد وطرق النطق المخصوصة المخالفة كثيراً أو قليلاً لما نُسب إلى منشيء النص<sup>35</sup>، وذلك بالنظر إلى اختلاف ظروف التواصل ومقومات العقد القائم بين الراوي/ المرسل والمروي له/ المرسل إليه<sup>36</sup>. فالمُشافه -وعى بذلك أم لم يع- يُحدث في النص المسموع عند الحفظ أو الرواية جملة من التغييرات<sup>37</sup>.

ومن شأن الوعي بتلك المسافة التي تفصل بين النص المنطوق والنص المحفوظ أن يُساعد على تفكيك ما انطوى عليه النص من معانٍ ودلالات والتوصل إلى تأويل يناسب المقام ويوافق الوضع التواصلية القائم بين المتكلم والمتلقي. من ذلك مثلاً أنني عندما أكتب الجملة الآتية: «إفعل وستري». فإن الكلام لا يحمل دلالة واضحة، ففي ما يتصل بالجانب التركيبي إننا نعرف أن ثمة علاقة تلازم بين الفعل الأول «إفعل»، والفعل الثاني «تري». فالعلاقة بينها قائمة على ثنائية السبب والنتيجة (الترتيب الزمني)، ما يجعل الفعل الأول متقدماً في الزمن، ذلك أنه شرط تحقق الثاني. بيد أن ذلك لا يؤدي إلى تبين النتيجة أو مقصد المتكلم، فطريقة التلفظ مهمة في تحديد ما في الكلام من دلالات، فقد يكون المقصود بالقول التهديد، وقد يكون المقصود به الإباحة، وقد يكون... وهو ما يعني أن النص المكتوب غير قادر على الإلمام بما ينطوي عليه النص المنطوق من دلالات<sup>38</sup>.

وقد قدّم «هشام جعيط» (1935 م-...) مثلاً على ذلك ما

34. Walter Jackson Ong, Orality and Literacy, op cit, p 57.

35- خالد أبو الليل، التاريخ الشفاهي: الأصول النظرية الغربية والتجليات العربية، سبق ذكره، ص 267.

36- نبيلة إبراهيم، خصوصيات الإبداع الشعبي، سبق ذكره، ص 70.

37. Louis - Jean Calvet, La tradition orale, Collection Que sais-je ? , P U F, 1997, Ch II "structure du texte oral", P P 26 -43.

38. Jacqueline Chabbi, Le Seigneur des tribus L'Islam de Mahomet, Préface André Caquot, Collection Biblis, Ed CNRS, Paris, 2013, p 251.

39- هشام جعيط: مؤرخ تونسي ترأس المجمع التونسي للعلوم والآداب بيت

الحكمة (2012-2015)، تميّزت مؤلفاته بعمقها ودقتها، وهو ما أهله لأن يكون

والمواسم [...])، وكان أغلب المعنّين ومن يُصاحبهم من الموسيقيين من اللاويين<sup>30</sup>.

ذلك أن النبي بواسطة الغناء والموسيقا عاش حالة انجذاب (Extratigue)، جوهرها رحلتان: الأولى باتجاه عالم الذات/ الدّاخل، وفيها تتجلّى النفس، وتحقق صفاءها<sup>31</sup>. أمّا الثانية، فهي باتجاه العالم الخارجي/ الإله.

وكذا الشأن بالنسبة إلى الإنسان العربي زمن الجاهلية، فقد اعتمد الكلمة في مطالعة الغيب والتنبؤ بالمستقبل، وبفضلها اخترق الحجب وفهم ما غمض عليه والتبس من أسرار الغيب والمجهول، فهي ترسم له تبعاً لذلك مسيرة حياته وتبيئه لاستقبال حياة جديدة ما انفك ينتظر قدومها عبر رؤيا العراف أو الكاهن. ونحسب أن شأن النبي لا يختلف في شيء عن أمر السّاحر والعراف... فالجاهليّ عدّ النبوة شكلاً من أشكال التواصل بين عالم الشّهادة وعالم الغيب، لهذا لم ير في ما جاء به محمد سوى قول جامع بين الشعر والسّجع وشطحات المجانين والصرعى<sup>32</sup>.

### ج . دور المروي له في إنتاج دلالات النص الشفاهي

ينصبّ اهتمام القارئ في النص المكتوب على العلاقات المنطقية التي تجمع بين الكلم. ومن شأن الترابط المنطقي بينها أن يجعل القراءة ذات منزع عقلي<sup>33</sup>. وبهذا المعنى إن دلالات النص المكتوب هي صدى لأفعال الفهم والتأويل.

وفي هذا المقام نشير إلى أن المسألة تشمل أيضاً النص المحفوظ القائم على الاسترجاع الحرفي، فالحافظ رغم ما يقوم به من محاولات لاستعادة النص الأول ينتهي إلى إعادة إنتاجه (النص

30- انظر قاموس الكتاب المقدس، ط 1، دار الثقافة، بيروت-لبنان، (د.ت)، مقال «غناء»، ص 664.

31- انظر تأثر الملك شاو بالموسيقا في العهد القديم، سفر صموئيل الأول 16 / 19 - 23.

32 - القرآن: الحجر 6/15، الأنبياء 5/21، الصافات 36/37، الدخان 14/44، الطور 29/30، القلم 2/68 و52، الحاقة 41/69 و42، التكوثر 22/81.

33. Jack Goody, La Raison graphique. Op cit, «préface».

## أ. آثار المشافهة في الكتاب المقدس

تتفق الدراسات في القول إن بني إسرائيل هم في الأصل جماعة من الرعاة الذين قامت حياتهم على الانتقال من أرض إلى أخرى<sup>43</sup>، رعاة قَصُوا في الفياض والنجاسات والسهول وعلى ضفاف الأنهار...أغلب أيامهم يتعقبون الماء والكلأ، وهو ما أثر بالضرورة في علاقات الاتصال والانفصال التي قامت بينهم وبين مختلف الجماعات البشرية والشعوب<sup>44</sup> التي استقرت في مختلف المدن الكنعانية.

وفي هذا السياق كانت المرويات الشفاهية أقوم طريق لحفظ الموروث الديني والثقافي والاجتماعي والقيمي للجماعة، وقد تجل ذلك في مظاهر عديدة منها اتصال الطقس التعبدي بمختلف أشكال الخطاب الشفاهي من أناشيد وتراتيل، فإذا الغناء أهم مقوم من مقومات الأعياد الدينية واحتفالاتهم بالانتصارات الحربية<sup>45</sup>، فمن خلالها تقربوا من الرب الإله<sup>46</sup>، وبها خلدوا

43- إسماعيل ناصر الصمادي، نقد النص التوراتي (الكتاب الأول)، ط 1، دار علاء الدين، دمشق، سورية، 2005، ص 47.

44- تعددت الأنشطة الاقتصادية التي عرفتها شعوب الشرق القديم (الرعي، الزراعة، التجارة...). وقد مثلت خصائص تلك الأنشطة عنصراً مهماً في تحديد العلاقات التي نشأت بين الشعوب والجماعات.

45- ارتبط الغناء والموسيقا في «العهد القديم» بأغلب الممارسات الدينية والاجتماعية، فبواسطتهما يتقربون إلى الله ويتواصلون معه، من ذلك أن النبي إيشاع (العهد القديم، سفر الملوك الثاني 15/3) طلب من الملك جورام بن آخاب أن يأمر بالعزف على العود كي يتمكن من التنبؤ، «فلما حَرَبَ العَوَادُ كَانَتْ عَلَيْهِ يَدُ الرَّبِّ». فالنبي إيشاع يتواصل مع «روح الله» أو «يد الرب» بمجرد الشروع في الضرب على العود، وكلما تقدّم العواد في العزف، زادت روح النبي صفاء وأصبح أكثر قدرة على الاتصال بعالم الغيب، فبالموسيقا توصل النبي إلى إدراك الحقيقة (النبوة).

46- اعتمد مؤلفو أسفار «العهد القديم» للإشارة إلى الله أسماء عديدة أهمها:

«أدوناي» Adonai - «إيل - إيلوهيم» El - Elohim و«يهوه» - Yahweh و«يهوفا» Jehova. والملاحظ أن تلك الأسماء دلالات عديدة بعضها على صلة بما ساد من معتقدات دينية لدى الشعوب المجاورة، وبعضها الآخر فيه إحالة إلى التحولات التي شهدتها الفكر الديني في تمثل ماهية الله وعلاقته بالإنسان. للتوسع في ذلك النظر:

كان من شأن الرسول محمد مع جبريل في اللقاء الأول الذي فيه تلقى «سورة العلق»، فالمفسرون رأوا أن محمداً نفى معرفته القراءة والكتابة، وذلك بقوله «ما أنا بقارئ»<sup>40</sup>. وهي مسألة تتخذ عند «هشام جعيط» بُعداً آخر، فالرسول محمد -في تقديره- لم ينف عن نفسه القدرة على القراءة، ذلك أن قوله «ما أنا بقارئ» يؤكد أساساً رفضه الانصياع للأمر أنفة وعزة<sup>41</sup>.

إذاً، ثمة جانب مهم هو جانب التلقي والتواصل وظروف الاتصال<sup>42</sup>، وما يميّز كل طرف من خصائص وطباع، فنحن لا نعرف كيف تلقى الرسول الوحي من جبرائيل، وكيف نطق بهذه الآية أو تلك لأول مرة. زد على ذلك جهلنا بما اتصل بالاستعمالات اللغوية من دلالات مخصوصة.

## 2. النصوص المقدسة واجتماع المكتوب والشفاهي

نسعى في هذا العنصر إلى تتبع بعض آثار المشافهة في متون النصوص المقدسة، وذلك بالنظر في خصائص الجمل وأدوات الربط بينها، ومختلف الأساليب المميزة للنص الشفاهي (التكرار، الإيقاع،...) من جهة، ومن جهة أخرى نقف على ما انجز عن ذلك من منازعة الشفاهي للمكتوب.

من أهم المؤرخين المعاصرين المتخصصين في التاريخ الإسلامي، فقد استطاع جعيط الإفادة من المقاربات المعاصرة والدراسات الاستشرافية ومن النصوص التراثية. من أهم أعماله «الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، و«الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية».

40- نشير في ما يتعلق بأقوال الرسول إلى أنه لا وجود لها في النص القرآني. وأن المفسرين عولوا على ما ذكر في كتب السيرة.

41- هشام جعيط، في السيرة النبوية (الجزء الأول) الوحي والقرآن والنبوة، ط 1، دار الطليعة للطباعة والتوزيع، بيروت-لبنان، 1999، ص ص 42 - 43.

42- ذهب شكري المبخوت -أثناء الوقوف على آراء أوستين وسيرل- إلى وجود ثلاثة مستويات، وهي: المستوى الإعرابي والمستوى النظمي والمستوى التداولي (استراتيجيات التخاطب...)، والعلاقة بين هذه المستويات قائمة على «التراكب والإدماج والتفاعل». راجع دائرة الأعمال اللغوية مراجعات ومقترحات، ط 1، دار الكتاب الجديد، بيروت-لبنان، 2010، ص 63.

القديم» احتواؤها على أنماط من النصوص الشفوية<sup>50</sup> (الأناشيد، الأمثال، الشعر،...) من ناحية، ومن ناحية أخرى إن من أهم تجليات الجمع بين الشفاهي والمكتوب في «العهد القديم» مشكلة العجيب والغريب للواقعي. فـ «في الكتاب المقدس» نجد «جميع أنواع الكتابة من نثر وشعر، وتاريخ وقصص وحكم وتعليم وإنذار وفلسفة وأمثال»<sup>51</sup>. وهو ما أدى إلى احتفاظ النص المكتوب بأصوله الشفاهية على النحو الذي بين «أونج»، وذلك من خلال النظر في الآيات الخمس الأولى من الأصحاح الأول من «سفر التكوين» من النسخة الصادرة في «دواي»<sup>52</sup> Douay - Douai (1610م). وهي التي تنص على أنه:

«في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض مشوشة ومقفرة وتكتنف الظلمة وجه المياه، وكان روح الله يرفرف على سطح المياه، وأمر الله ليكن نور فكان نور، ورأى الله النور فاستحسنه وفصل بينه وبين الظلام، وسمى الله النور نهراً والظلام ليلاً، وهكذا جاء مساء وأعقبه صباح، فكان اليوم الأول»<sup>53</sup>.

لاحظ «والتر» الوجود المكثف للـ«واو» «and» في أوضاع ثلاثة، وهي: الابتداء والاستئناف والعطف<sup>54</sup>. وقد استنتج من هذا الحضور المكثف للواو أن النص المكتوب ظل مطبوعاً بخصائص الثقافة العبرية الشفاهية<sup>55</sup>. وكي يؤكد «والتر» ذلك

50- انظر: قاموس الكتاب المقدس، سبق ذكره، مقال «سفر إستير».

51- المرجع نفسه، مقال «الكتاب المقدس»، ص 762.

52- تقع مدينة دواي شمال شرق فرنسا قرب الحدود البلجيكية.

53. "In the beginning God created heaven and earth. And the earth was void and empty, and darkness was upon the face of the deep, and the spirit of God moved over the waters. And God said: Be light made. And light was made. And God saw the light that it was good; and he divided the light from the darkness. And he called the light Day, and the darkness Night; and there was evening and morning one day". Walter Jackson Ong, Orality and Literacy, op cit., p 37.

54. Walter Jackson Ong, Orality and Literacy, op cit.p 37.

Idem .55

الأجداد وحفظوا مآثر الأبطال التي صاغوها في ملاحم وقصص وحكايات وقصائد عديدة.

وما يلفت الانتباه تعدد روايات المرويّات الشفاهية الإسرائيلية، وذلك بالنظر إلى التأثير الواضح للعلاقات التي قامت بين بني إسرائيل والشعوب التي تعرفوا عليها في انتقاهم المستمر في أرجاء الشرق القديم (بلاد الرافدين، أرض كنعان، مصر،...) <sup>47</sup>.

إن تداول القصص الدينية شفويًا<sup>48</sup> كان وراء تعدد المرويّات واختلافها في التفاصيل،<sup>49</sup> وذلك بالنظر إلى إعمال الرواة الحذف والإضافة... في المرويّات الأصلية، -وعى بذلك الرواة أم لم يعوا- وهو ما أدى إلى خلق نصوص جديدة علاقتها بالنصوص القديمة قائمة على ثنائية الاتصال والانفصال.

وبهذا المعنى نقول إن أسفار «العهد القديم» هي مجموعة من الآداب الشفاهية والمرويّات الشعبية التي ضمت جميع تقاليدهم وأعرافهم.

ومن مظاهر انصهار الشفاهي والمكتوب في أسفار «العهد

Léon -Dufour Xavier [et al.], Vocabulaire De Théologique Biblique, Les éditions du cerf, Paris, 1981, article "Dieu".

Andre Marie Gerard & Andrée Nordon Gerard, Dictionnaire de la Bible, Robert Laffont, Paris, 1989, Article «Éloah, Élohim».

47. Jean Bottéro, Babylone et la bible, Entretiens avec Hélène

Monsacré, Collection Plurie, Hachette Littérature, Paris, 1999.

Ch 1 & Jean Bottéro, Naissance de Dieu (la bible et l'histoire),

Collection Folio histoire, Gallimard, Paris, 1992, p 21.

48- نوذ في ما يتعلق بهذه المسألة الإشارة إلى احتواء التوراة على أسماء كتب

عديدة باعتبارها مصادر له، ومنها كتاب حروب الرب (سفر العدد 21/14). زد

على ذلك ما كشفت عنه الدراسات المعاصرة من تأثر اليهود بالنصوص المكتوبة

في مصر والعراق (شريعة حمورابي،...). انظر: شارزا زلمان، تاريخ نقد العهد

القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة أحمد محمود هويدي،

مراجعة محمد خليفة حسن أحمد، سلسلة المشروع القومي للترجمة، ع

204، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2000، ص 43.

49- المرجع نفسه، ص 35 - 37.

هشام (ت 812 هـ): «اجتمع [إلى الوليد بن المغيرة] نفر من قريش [...] وقد حضر الموسم [الحجّ]، فقال لهم: يا معشر قريش... ماذا نقول في شأن محمد؟» قالوا: نقول كاهن، قال: لا، والله ما هو بكاهن [...] قالوا: فنقول مجنون، قال: ما هو بمجنون، [...] قالوا: فنقول: شاعر، قال ما هو بشاعر [...] قالوا: فنقول: ساحر، قال: ما هو بساحر [...] قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال: [...] وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عرف أنه باطل، وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا ساحر».<sup>61</sup>

إن اختلاف قريش في شأن الوحي،<sup>62</sup> وإقرار الوليد بن المغيرة بأنه لا يشبه الشعر أو السحر أو الجنون أو سجع الكهان، أمران يؤكدان حيرة القوم في أمر الوحي رغم اتصاله بضروب معروفة من التواصل الشفويّ، فهم واعون من جهة بأن القرآن مضارع لأنواع من الكلام السائد، ومتبهنون من جهة أخرى إلى خصوصية فيه تميزه منها.

وقد بين المستشرق الألماني تيودور نولدكه (1836-1930)<sup>63</sup> أن «خصوم محمد أطلقوا عليه لقب شاعر [...] ذلك» أن الطريقة التي قدّم بها ما أتاه من الوحي، وهي السجع، كانت تعدّ آنذاك نمطاً شعرياً [...] وهذا الأسلوب الذي هيمن على أقوال الكهان القدماء استعمله أيضاً محمد، مُدخلاً عليه بعض التعديلات. فهو لم يتمسك بتساوي الأجزاء المختلفة في الطول»<sup>64</sup>. ف«السجع كان شائعاً

عمد إلى المقارنة بين نسخة «دواي» والنسخة الموسومة بـ«الكتاب المقدس الأمريكي الجديد»، وفيها تمّ استبدال الواو (and) بأدوات أخرى عديدة دالة على الظروف الزمنية في أغلب الأحيان «when, 'then, 'thus, 'while»<sup>56</sup> (عندما، عندئذ، هكذا، بعد ذلك، في حين). وهي أدوات زادت النصّ التوراتي تماسكاً في مستوى البناء السردّي.<sup>57</sup>

وكذا الشأن بالنسبة إلى النصوص الإنجيليّة، فهي تضمّ أقوالاً شفهيّة للمسيح، ويغلب عليها ضرب الأمثال (Les paraboles) القائمة على تشابهه وصور متزعة من الواقع المعيش (الزاعي، المزارع،...). فإذا الفكرة مجسّدة في صور حسية. يضاف إلى ذلك توافر الأمثال على مقومات موجودة في بقية ألوان النصوص الشفاهية (التكرار، الإيقاع،...)<sup>58</sup>.

ولا غرابة في ذلك، فالكنيسة الأولى التي ضمت أغلب مؤلّفي الأناجيل نشأت بين البسطاء والفقراء، وهو ما أثر في صورة يسوع وسيرته، وجعل النصوص الإنجيليّة تعبيراً صادقاً عن طموحات فئات اجتماعية مقهورة رأت في يسوع المخلص لها من الاستغلال الروماني.<sup>59</sup>

## ب- آثار المشافهة في النصّ القرآني

سوّى معاصرو محمد وخصومه الوحي بالشعر وسطح المجانين وسجع الكهان<sup>60</sup>. ففي السيرة النبوية لعبد الملك بن

دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 2002، ج2، ص 217، مادة (س،ج،ح).

61- عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، تحقيق وشرح: محمد نبيل طريفي،

ط3، دار صادر، بيروت-لبنان، 2010، مج، ص ص 198-199.

62- أشار إلى ذلك القرآن في مواضع عديدة. منها الحجر 6/15، والأنبياء 5/21،

والصافات 36/37، والطور 29/52-30، والقلم 2/68، والحاقة 41/69-42.

63- تيودور نولدكه هو شيخ المستشرقين الألمان، أتقن العربية والعبرية

والسريانية والآرامية والتركية والفارسية. وقد قضى فترات طويلة من حياته في

دراسة المخطوطات والوثائق. ألّف كتباً عديدة تتصل بالقرآن وبنظام النحو

العربي وبنية اللغات السامية. راجع: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين،

ط 3، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 1993، ص ص 595 - 598.

64- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شفالي، تعريب جورج ثامر،

ط1، مؤسسة كونراد أودنور، بيروت-لبنان، 2004، ج 1 (في أصل القرآن)، ص 34.

. Idem 56

. Ibid, p 41 57

58- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في أدبنا الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة،

مصر، (د ت)، ص ص 146 - 148.

59- راجع في ذلك: جورج إفري (1909-2003) George every، أسطورة

المسيحية بين الحقيقة والخيال، ترجمة عادل أسعد الميري، ط1، آفاق للنشر

والتوزيع، القاهرة، مصر، 2015، ص ص 17-20.

60- عرّف الفراهيدي السجع بقوله: «سجع الرجل إذا نطق بكلام له فواصل

كقوافي الشعر من غير وزن، كما قيل: لصها بطل، وتمرها دقل، إن كثرت الجيش

بها جاعوا، وإن قلّوا ضاعوا. انظر: أبا عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي:

كتاب العين، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، ط1، منشورات محمد علي بيضون،

شيئاً من القرآن؟ فقرأ سورة عبس، ثم زاد فيها من عنده: «وهو الذي أخرج من الجبلى نسمة تسعى بين شرايف وحشى»، فقال رسول الله: كف، فإن السورة كافية، ثم قال: أتقول شيئاً من الشعر؟<sup>73</sup>

إن وصل العلاء بن الحضرمي بين القرآن والمسجوع يدل على وقوع المناسبة بينهما في ذهنه، وهو ما أتاح له ضم الواحد منها إلى الآخر، وإن كان تفتن الرسول إلى ذلك دليلاً على وعي بخصوصية كل منهما.

إن آثار المشافهة في القرآن لا تقتصر على السجع<sup>74</sup>، فالنص المكتوب (المصحف) مليء بعلامات نصية مصاحبة تحدد طرق التلغظ بالكلمات. ولا يمكن التعويل على براعة القارئ في إعراب الكلم ونطقها على نحو مضاهٍ لكلام العرب في الإحاطة بالمعنى القرآني الذي يظل موصولاً بطريقة نطق الرسول بالوحي المروية عنه. وقد عبر المسلمون عن رغبتهم في استعادة تلك الطريقة بسن قواعد للقراءة والتجويد تضبط طرق الترتيل وتحدد كيفية التلاوة اعتماداً على قواعد واضحة كقواعد الوقف (الوقف اللازم، الوقف الممنوع، الوقف الجائز...) <sup>75</sup> والتفخيم والترقيق والمد والقصر والإدغام والإظهار والإخفاء والإبدال.<sup>76</sup>

73- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، سبق ذكره، مج 9، ص 63.  
74- تناولت دراسات عديدة ظاهرة السجع في القرآن، ومن أهم تلك الدراسات نذكر: ديفين ستوروات (Devin Stewart)، السجع في القرآن: بنيته وقواعده، ترجمة: محمد بري، مجلة فصول للنقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج 12، العدد 3، القاهرة، مصر، 1993، ص 7-37 ومحمود المسعدي، الإيقاع في السجع العربي: محاولة تحليل وتحديد، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1996. وهدى عطية عبد الغفار، السجع القرآني دراسة أسلوبية، رسالة ماجستير (بحث مرقون)، بإشراف محمد عبد المطلب وعاطف جودة نصر، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وأدائها، جمهورية مصر العربية، 2001. راجع الموقع: <https://bit.ly/2CLShAN> (تاريخ: 2018/02/05).  
75- انظر في هذه المسألة: أبا بكر محمد بن القاسم الأنباري (271 هـ - 328 هـ)، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، 1971.  
76- راجع: لبيب السعيد، المجمع الصوتي الأول للقرآن أو المصحف المرتل، ط 2،

لدى العرب قبل ذلك بمدّة طويلة كشكل مستحبّ للعبارات الدينية<sup>65</sup>. وقد ذهب المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير (1900-1973) Régis Blachère المذهب نفسه عندما قال إنه «كان للعرب منذ زمن قديم جداً نثر مسجوع موقع ذو صلوات وثيقة بالسحر»<sup>67</sup>. وإن القرآن، ولاسيما السور المكية الأولى<sup>68</sup> (سورة الناس، سورة الشرح...)، يقوم على التفقيه-الكلام المسجوع<sup>69</sup>.

ولم تستبعد بعض الدراسات المعاصرة أن يكون السجع «أول مرحلة من مراحل الشعر الجاهلي»<sup>70</sup>. وأن يكون السحرة أول من نظم الشعر للتأثير في النفوس<sup>71</sup>.

وليس خافياً تقارب عوالم الشعر والسحر والكهانة<sup>72</sup> وتقاطعها مع عالم الوحي في معاني كثيرة، وتؤيد ذلك نصوص نحو: «وقد على رسول الله [العلاء بن الحضرمي]، فإلقال له الرسول: أتقرأ

65- المرجع نفسه، ج 1، ص 52.

66 - ريجيس بلاشير: مستشرق فرنسي، قضى فترات طويلة من حياته في المغرب الأقصى وفي الجزائر، وقد ألف أعمالاً عديدة تتصل بالأدب والنص القرآني والنبوي محمد. وقد تولى بلاشير تدريس الأدب واللغة العربية في مؤسسات جامعية فرنسية، أهمها المدرسة الوطنية للغات السامية وجامعة السربون. راجع: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، سبق ذكره، ص 127.

67- ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، تعريب إبراهيم الكيلاني، ط 2، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1984، ص 222.

68. Régis Blachère, Introduction au Coran, G.P Maisonneuve et Larose, 2 em éd, Paris1977, (Le style du coran),p p 169 - 181.

69. Ibid, p 174.

70- مبروك المتاعي، الشعر والسحر، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 2004، ص 69.

71- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 2، منشورات جامعة بغداد، العراق، 1993، مج 9، ص 69.

72- حاول العرب التمييز بين الشعر والكهانة، بأن ردّوا الشعر إلى الشياطين، وردّوا الكهانة إلى الرائي، فكان وحي الشياطين شعراً، وكان وحي الرائي سجعاً.

راجع: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، سبق ذكره، مج 9، ص 9.

ص 122. وقد حاول أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي بدار الآفاق الجديدة، ط 6، الدار العربية للكتاب، طرابلس-ليبيا،

1983، التمييز بين الجن والشيطان، ص 71.

## خاتمة

وقفنا في البحث على خصائص النصّ الشفاهي، وما يميّزه عن النصّ المكتوب. وقد لاحظنا أنّ الاختلاف بين النصّين متعلّق بالأدوات والأساليب وطرق إنتاج المعنى وصناعته، فلكلّ نصّ أدوات مخصوصة به من خلالها يتشكّل المعنى، وبواسطتها يقوم ميثاق بين الراوي والمرويّ له.

فلكي يكون النصّ الشفاهي قادراً على عقد علاقة وطيدة بين الراوي والمرويّ له لا بدّ أن يحتفيّ بشتّى ألوان المتخيّل، وأن يقوم على جمل موقّعة.

فالمكّلم/ المتلقّي في النصّ الشفاهي عنصر فاعل له وجود محسوس يتمثّل أساساً في القدرة على إعادة صياغة ما يسمع، فإذا النصّ الواحد أربعة نصوص: نصّ منطوق، ونصّ مسموع، ونصّ محفوظ، ونصّ مرويّ، وبين النصّ والنصّ ذاكرة ومتخيّل تسعى الأولى إلى استرجاع ما نُطق وما سُمع. أمّا الثاني، فيحذف ويضيف... حتّى يستوي النصّ المرويّ نصّاً جديداً لا صلة له بالأوّل (المنطوق).

ولتعلّق الإنسان بالكلمة المنطوقة أسباب عديدة تؤكّد سلطة الكلمة المنطوقة وسحرها في الثقافات القديمة. فالكلمة المنطوقة لها في الوجدان ما ليس للكلمة المكتوبة، ذلك أنّ المكتوب الاسم الآخر للصمت.

ونقدّر أنّ ما كنّا منه بسبيل في البحث يعزّز الرّأي القائل إنّ العقل الكتابيّ خضع لتأثير الثقافة الشفاهية. فلا غرو، والحال هذه، أن تبقى آثارها في المكتوب ممتزجة به منذ أقدم العصور. وهو ما تجلّى في متون النصوص المقدسة، فالنصوص الثلاثة انطوت على أساليب وصيغ تشدّ النصّ المكتوب إلى النصّ الشفاهي.

## ديمقراطية ما بعد الحداثة عند جيل ليوفتسكي

عبد القادر ملوك\*

### توطئة:

شهد مطلع الثمانينيات نشر ليوفتسكي كتابه العمدة «عصر الفراغ: الفردانية وتحولات ما بعد الحداثة»، وقد جعله اللبنة الأساس التي أقام عليها صرحه الفكري، والأصل الذي رَشَحَتْ عنه مجموعة من القضايا التي خصَّها بعد ذلك بكتب مستقلة تشهد جميعها على إبداعٍ وواسع امتدَّ على مسافة زمنية تجاوزت ربع قرن. وقد كان الرهان الذي قطعته ليوفتسكي على نفسه منذ بداية عهده بالتأليف أن يوجَّه مجهوده الفكري نحو رصد التحولات التي طرأت على المجتمعات الغربية المعاصرة بعد دخولها في مرحلة «ما بعد الحداثة» أو مرحلة «الحداثة المفرطة»، بحسب التسمية الأثيرية لديه، وتتبع التغيرات التي مسَّت جملة من الموضوعات المهمة مثل: الديمقراطية، والإغراء، واللامبالاة، والنرجسية، وثورة الفردانية الثانية، وطغيان حسِّ الدعابة، والنسوية الجديدة، والإعلام، واستبدال العنف المتوحَّش بعنف مرن ولين... إلخ. وذلك بطريقة تختلف عمَّا دأبت عليه أقلام الباحثين الذين خاضوا حوضه وسلكوا الدرب نفسه الذي خطَّه لكتابه<sup>1</sup>، وهو اختلاف يمكننا أن نرصده من جهتين؛ أولاهما شكلية تتمثل في مزاجته بين مستويين في الكتابة: مستوى التنظير المוגل في التجريد أحياناً، ومستوى السرد التفصيلي القائم على تعديد الأمثلة وترصيف

\* باحث من المغرب.

1- لم يكن ليوفتسكي أول من تصدَّى لتشريح الأوضاع التي آلت إليها المجتمعات الغربية بعد موجة التغييرات التي طالتها، بل سبقه إلى ذلك باحثون كثرون، من جملتهم: ماركس ونييتشه ودوتوكفيل، ومن بعدهم رؤاد مدرسة فرانكفورت وبعض البنيويين مثل فوكو ورولان بارت فضلاً عن بودريار وآخرين غيره. وقد راعهم جميعاً ما عاينوه من هجر الأفراد لأنساق المعنى الكبرى التي أفرزتها الحداثة وسقوطهم في نقائضها.

الشواهد المعضدة لما يتبنَّاه من أفكار وطروحات، يمتحها، في تأكيد لموسوعيته وسعة اطلاعه، من بيئته الفرنسية أو من بيئات أخرى أوروبية أو أمريكية. أمَّا الجهة الثانية، فتكمن في اختلاف الرؤية التي يتبنَّاه حول القضايا التي يطرقها عن رؤى غيره من الباحثين الآخرين ممن تصدَّوا إلى الإشكال نفسه أو قاربوا القضايا ذاتها؛ وهذا الاختلاف نراه أحياناً اختلاف مباينة، يقف فيه ليوفتسكي على طرف نقيض مما يذهب إليه غيره، وأحياناً أخرى نلفيه اختلافاً نسبياً بيدي خلال اتفاقاً مع أطروحة الغير، لكنَّه يتجاوزها ويطورها، كاشفاً فيها عن جوانب لم يتفطن إليها أصحابها. وفضلاً عن هاتين الخصيصتين يمتلك ليوفتسكي ناصية الحفر الأركيولوجي في أعماق النفوس البشرية والذوات الجماعية وجذورها، مدفوعاً بالرغبة في تعريتها من أوهامها وتفكيك نظم عيشها للكشف عن حجم التغير والتبدل الذي حدث لها جرَّاء ما اعترأها من تقلبات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية.

بناء على ذلك، يمكننا القول إنَّ كتابات ليوفتسكي، وهذه ميزة وليست نقيصة، لا تعالج القضايا بنفس تأملي تجردي خالص على طريقة الفلاسفة؛ ولا هي تكتفي برصد الظواهر في الواقع وتتبع مساراتها وتعرجاتها بالاعتقاد على الرصد الكمي والتقويم الكيفي مثلما دأب على فعل ذلك السوسيولوجيون؛ ولا هي تقتصر على دراسة سيرورة تشكُّل الظواهر ومتابعة تطورها على مدى زمني معيَّن بغرض الكشف عن تقلباتها وما اعترأها من تحوُّل كما يفعل المؤرِّخون، بل هي بالأحرى عبارة عن خلطة فكرية تتداخل في تشكيلها مباحث عدَّة يعرف ليوفتسكي كيف يتحكَّم في مقدار حضورها وإسهامها، بما عُرف عنه من دقَّة في الملاحظة وعمق في الرؤية وجِدَّة في الأسلوب، يرصد لنا من خلالها خطورة وقتامة الوضع الذي آل إليه حال المجتمعات الغربية المعاصرة بعد أن

والأسري والجنسي، والمنصرفه إلى نفسها ومُتعتها، ضاربة صفحاً عما يقع خارجها أو بالأحرى خارج عالمها، ومتوجة لسطوة الفضاء الخصوصي وتسيده على الفضاء العمومي.

وأقصى ما نطمح إليه في هذا المقال أن نرصد بإيجاز شديد بعض سمات وخصائص هذه المرحلة الجديدة من حياة المجتمعات الغربية التي شهدت ميلاد أوضاع مغايرة، من جملتها ظهور شكل جديد لضبط السلوكيات، وتنوع في أنماط العيش، وتبدل ملحوظ في المعتقدات والأدوار، وبعبارة مجملية، ميلاد مرحلة جديدة من تاريخ الفردانية الغربية تعتمد نهجاً ديمقراطياً متقدماً، لكن فهمه يتطلب منطقاً جديداً، لأن الديمقراطية في هذا الوضع الجديد ما عادت محض نظام سياسي يحترم الحريات الأساسية ويتقيد بضوابط الممارسة السياسية كما ترسخت في مخيال وعُرف هذه البلدان، بل أضحت روحاً أو ثقافة تسري في جسد المجتمع برمته، ألفتها النفوس واعتادت على جوها الأمزجة، فما صار بمكنة أحد أن يجرؤ على التشكيك في نجاعتها أو يبحث في ما إذا كانت قد حادت عما انتدبت له جراء ما اعترى المجتمع الذي تُمارس فيه من تغيرات وتقلبات. والحال أن الحريات الفردية، التي هي أكبر ما غنمته مرحلة ما بعد الحداثة من الحداثة، بقدر ما حملت الديمقراطية وحمتهما، بقدر ما جعلتها أسيرة مصالحها الخاصة ورهينة رغباتها الشخصية، فكان ذلك إيذاناً بتحوّل في ماهية الديمقراطية قُدت بموجبه على مقاس الحياة المشخصنة التي هي ميزة هذه المرحلة الجديدة وعلامتها البارزة.

#### 1. شخصنة المجتمع أو ديمقراطية المنطق المتعدي:

مَثَل اكتشاف ليوفتسكي لأعمال ألكسيس دي توكفيل، عن طريق كلود لوفور (Claude le fort)، خطوة مهمّة في رسم معالم الطريق التي سيسلكها والمنحى الذي سيتبعه في توجّهه الفكري؛ حيث عقد العزم منذئذ على النيش في ما نش فيه سلفه في مؤلّفه العمدة «الديمقراطية في أمريكا»، على أن ينهض لتطوير أطروحاته المركزية فيعمّقها ويوسّعها من خلال رصد التحوّل الحضاري الذي لحق بالمجتمع الغربي المعاصر ولا يزال مستمرّاً، والذي انتقل بموجبه من مرحلة الحداثة إلى مرحلة تواتراً الباحثون على تسميتها بـ «ما بعد الحداثة»، دون أن يخرجوا بتعريف موحد لها يضبط ماهيتها ويحدّد مواصفاتها؛ ومع ذلك إن أغلبهم ينظر إليها باعتبارها الحداثة عينها وقد فقدت حيويّتها وخفّت رنينها

دخلت في حقبة مباينة تماماً لما راهن عليه صنّاع التنوير<sup>2</sup> الذين بشّروا بمرحلة حداثيّة كان من نتائجها أن اضمحلّت الفروق بين مراتب الناس تدريجيّاً، وتداعت الحواجز التي كانت تفصل بينهم، وغمرهم ضوء العقل، وتفتّقت مواهبهم، وأتجهت قدراتهم إلى المساواة، وأخذ سلطان الديمقراطية يغشى تدريجيّاً النظم والأعراف والعادات في سلاسة وهدوء، فسمنت طباع الناس، وتمهّدت سلوكياتهم، وتحرّرت مخاوفهم، وعمّ الرخاء والعيش الرغيد حياتهم، حتى اعتقد الجميع أنّه ما من حياة أرقى ولا أجلب للرضا من تلك التي يحوي في كنفها. لكن ما هي إلا عقود قليلة، حتى انقشع زيف النعيم الموهوم والسعادة الكاذبة، وتبيّن أنّ المساواة الاجتماعية، التي كانت المطلب الأسمى والمرغوب الأسمى، ليست خيراً كلها، وأنّ الديمقراطية، وإن كان لها عظيم الأثر في مجرى شؤون المجتمع كلّ، فإنّ لها مثالب تغافل الناس عنها فحضعوا لها في ذلّة وهوان، وعبدوها على أنّها صنم القوّة، وبعد أن وهنت من جرّاء إسرافها على نفسها صارت خطراً يحدق بهم ويتهدّد المجتمع ككل. ولعلّ ذلك ما صار فعلاً، فقد وجدت المجتمعات الغربية نفسها تتعرّض لرجّة مختلفة، رجّة «ناعمة»، إن صحّ التعبير، هزّت المجتمع والأعراف والفرد المعاصر جرّاء بروز نمط جديد من التنشئة الاجتماعية والفردية أحدثت قطيعة مع ما كان سائداً منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، من أبرز ما تولّد عنه هجر الأفراد لأنساق المعنى الكبرى التي أفرزتها الحداثة، وسقوطهم في برائن فراغ مهول جرّاء انغماسهم في الشخصنة المتعيّة ووقوعهم في حبال النرجسية التي تعكس الفردانية في معناها الشامل من حيث إنّها ضرب «من اللامبالاة المرتخية» المتحرّرة من سطوة المثل العليا الجماعية، ومن التشدّد التربوي

2 - لسنا نقصد بصنّاع التنوير هنا جمهرة الفلاسفة وحدهم، وإن كانت مساهمتهم أجلي من مساهمة غيرهم، بل نعني بهم معظم الفئات التي ساهمت بصورة أو بأخرى في خلق العالم الحديث: فلاسفة، وأدباء، وشعراء، وفنانين، وسياسيين، ومبشرين، ومصالحين وجملة من كانت لهم يد في ميلاد الوضع الذي وصفه فريدريك هيغل بإعجاب قائلاً: «لم يحدث قط منذ أن استقرت الشمس في كبد السماء، ودارت الكواكب دورتها حول الإنسان، أن أدركنا أن وجود الإنسان يتمركز في رأسه، أعني في فكره وأنه ألهمه بناء الواقع». غيرتهود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ترجمة محمود سيد أحمد، (الكويت، عالم المعرفة، العدد 367، أيلول/سبتمبر 2009).

نفسه لقرون، حتى أضحي (أي الفرد) القيمة المركزية التي تبدأ الحياة معها وتنتهي عندها، فإنَّ ممَّا يجدر بنا ذكره في هذا الصدد أنَّ الفردانية التي أرسدت دعائمها هذه الثورة كانت انضباطية ومناضلة وبطولية وواعظة أخلاقية مفعمة بالثقة في المستقبل وفي الغد المشرق، بينما أفسحت الثورة الفردانية الثانية منذ سنوات الستينيات من القرن العشرين المجال أمام ظهور فردانية جديدة تكاد تقطع مع سابقتها من حيث إنَّها «تتميز بكونها مُتَعَبَّةً ونفسية، وتجعل من التحقق الذاتي أهمَّ غاية في الحياة. ما أدَّى إلى اندحار المشاريع المجتمعية الكبرى، وتآكل الهويات الاجتماعية والمعايير الإكراهية، وإلى تقديس حرية التصرف في الذات على مستوى الأسرة والدين والجنس والرياضة والموضة والانخراط السياسي والنقابي»<sup>6</sup>. فما السبب في هذا التغيُّر الفجائي الخطير؟

إنَّها ثورة الحياة اليومية متجسِّدة في عملية الشخصية التي غزت الهوية الشخصية وطالت جميع مناحي الحياة، ومنحت الفرد الحقَّ المطلق لأن يكون نفسه بالصورة التي يريد، دافعة إيَّاه بذلك إلى أقصى حدود النرجسية. وقد أجمل ليوفتسكي ملامح ومواصفات هذه المرحلة الجديدة، مرحلة ما بعد الحداثة، في قوله: «إنَّ الزمن ما بعد الحداثي هو المرحلة الباردة ومنزوعة الأوهام من الحداثية، واتجاه نحو أنسنة على المقاس للمجتمع، وتطوير لبنى سائلة تُصاغ وفقاً للفرد ورغباته، وتحميد للصراعات الطبقيَّة، وتبدُّد للمخيال الثوري، وتنام للامبالاة، ونزع نرجسي للجوهر، وإعادة استثمار بارد للماضي»<sup>7</sup>. إنَّها باختصار مرحلة آثر فيها الإنسان أن يعيش الحاضر ولا شيء غير الحاضر، ولم يعد يرغب في أن يعيش وفقاً للماضي والمستقبل. فلا شيء أمسى بهمه غير هنا والآن، وقد كرس حياته لتحقيق كينونته ورفاهيته عبر ضروب من الاستهلاك الجديد الذي اتخذ طابعاً بارداً ومائعاً ملاً عليه حياته المتعبئة وأفرغها في المقابل من جوهرها وهضم قدرتها على النقد والمساءلة، محرِّراً بذلك الفضاء الخاص الذي بلع كلَّ شيء يدور في فلكه، بما في ذلك القيم المتسامية، ومضى نزع الجوهر إلى متمه بعدم القدرة على الإحساس والفرغ العاطفي، فسقط الفرد في الفراغ.

واضحاً عمقها وفقدت قدرتها على تنظيم حياة البشر ومنحها معنى. بمعنى آخر، إنَّ ما بعد الحداثة هي الحداثة وقد أضاعت صلتها بجذور حداثتها<sup>3</sup>؛ إنَّها بمثابة موجة عميقة وشاملة غمرت الظاهرة الاجتماعية في كليتها، يحكمها منطق جديد يصطلح عليه بـ«عملية الشخصية»، تُعدُّ شكلاً جديداً لتنظيم المجتمع وتوجيهه وتدبير سلوكيات أفرادها، وهي تحيل على أمرين متقابلين: أحدهما سالب يشير إلى التشقُّق الذي أصاب التنشئة الاجتماعية الانضباطية، والآخر موجب يحيل على تشكُّل مجتمع مرن قائم على الإعلام، وإثارة الحاجات، والجنس، وتقديس الطبيعي وروح الدعابة<sup>4</sup>. وقد كان من تبعات هذه العملية المستجدة أن تصاعدت حدة التمركز على الذات، واللامبالاة بالمصلحة العامة، وغلبة الفردي على الكوني، والنفسي على الإيديولوجي، جاعلة من المرحلة الراهنة في نظر ليوفتسكي بمثابة «ثورة فردانية ثانية» تمثل جولة ثانية في المسار التاريخي للفردانية. فما هي أبرز سمات هذه الثورة الجديدة؟ وما الذي يميِّزها عن الثورة الفردانية الأولى؟

بدهي أنَّ الثورة الفردانية الأولى المقصودة هنا هي تلك التي جلبتها ودافعت عنها بشراسة الثورة الحداثية التي ليست في نظر ليوفتسكي «إلاً وجهاً من أوجه سيرورة علمانية أوسع قادت إلى ظهور مجتمعات ديمقراطية تأسست على سيادة الفرد والشعب، وعلى التحرُّر من الخضوع للآلهة والهرميات المتوارثة وسطوة التقاليد. إنَّها امتداد ثقافي لسيرورة برزت بسطوع داخل النظام السياسي والقانوني مع نهاية القرن الثامن عشر، واستكمال لعمل ثوري ديمقراطي شكَّل مجتمعاً خالياً من الأساس الإلهي، وتعبير خالص عن إرادة الناس المعترف لهم بالمساواة»<sup>5</sup>. ولئن كانت الثورة الحداثية قد ركزت على الفرد وأعلت من قدره وأرخت له العنان ليُظهر نبوغه وإبداعه في شتى مجالات الحياة، وليعيش حياته متحرراً من ربة الضغط اللاهوتي الذي كان جاثماً على

3- مارشال بيرمان، «كلُّ ما هو صلب يتبخَّر»، ورد ضمن: دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)، العدد 6: «الحداثة»، إعداد وترجمة محمَّد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، 2004، ص 36.

4- جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ص 8.

5 - المصدر نفسه، ص 90-91.

6- ليوفتسكي، عصر الفراغ، ص 230.

7- المصدر نفسه، ص 117.

والغموض على الآراء المأثورة التي درج الناس على الأخذ بها. فكل ثورة تؤدي إلى تحلل الناس من القيود، وتركهم وشأنهم في أمور سلوكهم، وتفسح لعقل كل واحد منهم مكاناً واسعاً لا يكاد يُحدّ<sup>9</sup>. على أن الفرد ما بعد الحداثي، وإن كان يعيش في ظل ثقافة غير متمركزة وغير متجانسة، قطعت صلاتها بقيم الحداثة الكبرى بفعل عملية الشخصية، فإنه لم يصل بعد إلى مرحلة الضياع المطلق للمعنى ونزع الشرعية عن كل شيء، فقد أبقى، من جملة ما أبقى عليه، على قيمة مشتركة تتمثل في «الحداثة الديمقراطية الفردانية»، وهي قيمة ظاهرها عسل وباطنها علقم، والسبب في ذلك أنها خضعت بدورها لعملية الشخصية، وتحوّل الإنسان الفردي إلى ما يصفه ليوفتسكي بـ«الترجسي» الذي كان ميلاده إيداناً بلوغ الإنسان المعاصر «الذروة الأخيرة لخيال المساواة الديمقراطي: إنه تفرّد الآخر الذي يجعله قريباً مني، ولا يشبهني، أخي...»<sup>10</sup>. وقد أسفرت هذه المساواة، التي لم تأت كإفراز طبيعي لتطوّر المجتمع بقدر ما كانت صنعة نظام، كما أسلفنا القول، عن تطبيع سكّان الكوكب الجديد مع النزعة الاستهلاكية والنفسية المفرطة، واعتصامهم بعوالمهم الخاصة ومطالبتهم بحكم النفس لنفسها. وهذه في ما نحسب أجلى صور تحقّق الديمقراطية كما نادى بها اليونان القديمة، مع فرق وحيد، لكنّه دالٌّ، إنّه ديمقراطية مقطوعة الصلة بالإيديولوجيات البطولية، لأنّها ببساطة ديمقراطية فقدان الاتجاه، وانعدام الأمان والإحباط، لأنّها تهب أفرادها كل شيء<sup>11</sup>، وتسلبهم في المقابل كل شيء، جوهرهم؛ تأخذ منهم حرّيتهم الفاعلة أو تعطّلها، وتمنحهم حرّية وهمية يصرفونها في ما يحقّق

9- ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة أمين مرسي قنديل،

(القاهرة: عالم الكتب، د.ت)، ص 384.

10- جيل ليوفتسكي، شاشة العالم: ثقافة - وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة راوية صادق (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012)، ص 111.

11- يصف ليوفتسكي هذا الوضع بأنّه عصر التخمة والتشبع إلى أقصى الحدود «المجتمع الفائق الحداثة (...) مغرق في المبالغة، تصعيد للذروة في أكثر مجالات

التكنولوجيا تنوعاً، والحياة الاقتصادية والاجتماعية بل الفردية. تكنولوجيا وراثية، رقمية، أماكن للإنترنت، تدفقات مالية، مدن عملاقة، لكن أيضاً إباحية، سلوكيات محفوفة بالمخاطر، ألعاب رياضية قصوى، أداء، حدث، سمنة، إدمان، كل شيء يتضخم. كل شيء يصل إلى حدّه الأقصى ويصبح مثيراً للدوار، «خارج الحد». هكذا - مثل مخاطرة هائلة - سلسلة لا تنتهي، عملية تحديث مبالغ فيها تمنحها الحداثة الثانية لنفسها». (ليوفتسكي، شاشة العالم، ص 52).

على أن هذا الوضع الجديد ليس بالأمر الطارئ، أو بالحدث الذي تولّد بصورة طبيعية كنتيجة لخمسة تاريخية لم يكن منها بد، بل هو وضعٌ دبّرت له المؤسّسات الكبرى ووسائل الإعلام، واستنفد من أهل الحلّ والعقد السنوات ذوات العدد قبل أن يستوي على سوقه في صورة مجتمع استهلاكي أتى على قيم الحداثة ومثلها، واستبدل بها قيماً ومعايير استهلاكية فرّ بموجبها الأفراد نحو متعهم وإشباع ملذّاتهم الآنية التي لا تنضب، وأعلنوا في المقابل استقالتهم من الشأن العام ومن كل ما لا يمتُّ إلى الحياة الخاصّة بصلة، فدخلوا بذلك عهداً جديداً شعاره «اللامبالاة» والتمترس داخل أسوار الذات، فأمسى الواقع أشبه بصحراء قاحلة جرّاء «موجة من الانسحاب التي أصبحت بسببها جميع المؤسّسات وكلّ القيم والغايات الكبرى التي نظّمت المراحل السابقة تدريجياً مفرغة من جوهرها»<sup>8</sup>، فتحوّل الجسد الاجتماعي إلى جسد فاقد للحياة وجسم متخلّى عنه. وكان من تبعات ذلك أن فقد الإنسان صلته بالمعنى، واعتري الفتور علاقته بمختلف القطاعات الحيوية؛ فأصبح ميدان التعليم منزوع القداسة ومبتدلاً بعدما تمّ إفراغه من لبّه وتحييد دوره في بناء الإنسان الواعي المحصّن ضدّ أيّ استلاب أو تشيي، وشهد مجال السياسة فتوراً لا تخطئه العين، تجلوه نسب الامتناع عن التصويت، وتراجع الوعي الإيديولوجي الصارم لصالح فضول مشتت كان للإعلام فيه اليد الطولى والدور الأكبر، وسقطت السلطة من عليائها، ونزلت الفخامات والمهابات عن عروشها، وتمت علمنة القانون، وأفحم الكلّ في مساواة مبتذلة لا تراتبية فيها ولا إقصاء. والأمر ذاته يسري على باقي المجالات، بما في ذلك الترفيه الذي وإن شهد إقبالاً لم يُعهد من قبل، فإن الفتور الذي داخله كان سببه تعدّد وتنوّع إمكانات الاختيار التي أغرق فيها الفرد بصورة تصيب بالدوار، فبات الإنسان في وضع شتات وحيرة، لا يتمسك بشيء، ولا يملك يقيناً مطلقاً، ويكون في انتظار كل شيء، ولا تثبت آراؤه على حال، وأمسى مستقلاً لكن من دون قوّة، ومتحرراً لكن من دون إرادة.

وليست هذه التغيّرات التي طالّت الذوات في المجتمع الغربي بمدعاة للاستغراب، إذا ما علمنا أنّه «لا تحدث ثورات من غير أن تهزّ معتقدات الناس القائمة وتضعف السلطة، وتلقي الشكوك

8- المصدر نفسه، ص 38.

من محتواها، وحين تعادل القدرة على التعبير عدم قول أي شيء؟ ما الذي يهددنا أكثر، هل مقصُّ الرقيب أم ذلك المدُّ من الخطاب الذي لا يزعج أحداً<sup>13</sup>؟ كما أن التربية لم تعد سلطوية ولا متكلفة، بل استبدلت برداءها الإكراهي الجبري رداءً سلساً وناعماً أمتست بموجبه «متساهلة للغاية ومستمعة لرغبات الأطفال والمراهقين، في الوقت الذي تقوم فيه الموجة المتعيّة بنزع الشعور بالذنب عن الزمن الحرّ، وتشجّع على تحقيق الذات دون قيود وزيادة الأنشطة الترفيهية»<sup>14</sup>. وتخلّى السياسيون، من جهتهم، عن خطابهم المتعالي وعن الدروس البيداغوجية المجردة، ولغة الخشب، والأدوار المتفاصلة والتقليدية لصالح «خطاب مؤنسن» يساير السلوك ما بعد الحدائي للإنسان الديمقراطي. والأمر ذاته يسري على مجمل مناحي الحياة اليومية؛ فقد تلاشت، في زمن الإبهار، تلك التناقضات الصلبة، بين الحقيقي والمزيّف، وبين الجميل والقبيح، وبين الواقع والوهم، وبين المعنى واللّامعنى، وأصبحت المتضادات عاتمة<sup>15</sup>، ففقد الإنسان صلته بالمعنى وبات يخطب خطب عشواء متحرّراً من ربة أيّ هدف أو غاية سامية، وقصّر اهتمامه على تأمين صحّته وحماية وضعه المادّي والتخلّص من «العقد» وانتظار العطل، واختزل حياته في شعار دالّ مقتضاه «حيث كانت الأنا ينبغي أن أصير»<sup>16</sup>. وبذلك تكون الترجسية قد توقّفت في إفراغ الأنا من آخر معاقل المقاومة لديها، وصيرتها كائناً لا حول له ولا قوّة إلاّ ما يسعفه في تلبية مآرب يقتصر عليها في تحمّل حياة عبثاً يحاول أن يقنع نفسه بأنّها سعيدة. ولعلّ واقع الحال يكشف بما لا يدع مجالاً للشكّ بأنّ الإنسان المبادر، الحرّ، المتحكّم في اختياراته، الواعي، العاقل، بدأ في الانحسار، في ظلّ فضاء جديد لم يعد التفكير فيه ممكناً، إلاّ في غياب الإنسان. وهذا الغياب يُعزّا في المقام الأوّل إلى المفعول الذي تحدّثه «إيديولوجيا الاختراق»، كما سمّاها المفكّر الراحل محمّد عابد الجابري، التي تعمل على إثارة إدراك الفرد واستفزاز انفعاله وحجب عقله، مُحوّلة إيّاه إلى فرد مستسلم أخضعت نفسه، كما أخضع بدنه بأحاسيسه وانفعالاته واشتهاءاته، فركن إلى نفسه، واختار، أو لُنُقِلَ إنّه دُفعَ دفعاً إلى

لهم متعهم ويستجيب لرغباتهم ويحمد نار شهواتهم ونزواتهم. وقد أجاد توكفيل في وصف هذه الحال بعبارة لا يزال مضمونها ساري المفعول اليوم، يقول: «الأمم الديمقراطية فيها ميل طبيعي إلى الحرية. ولكنّ الحرية ليست هدفها الأوّل الدائم الذي تتّجه إليه رغائبها، أمّا المساواة، فمعبودها الخالد. فالناس في هذه الأمم يبذلون جهوداً سريعة فجائية للحصول على الحرية، فإن لم يصبوا غرضهم، استسلموا للفشل. ومع ذلك ليس شيء يرضيهم غير المساواة، وإنهم ليؤثرون الموت على أن يفقدوها»<sup>12</sup>.

ولعمري إنّي لأجد هذا الوصف منطبقاً على الأفراد في المجتمعات الغربية المعاصرة؛ فبقدر ما تشهد حرّيتهم توسّعاً ورحابة، بقدر ما تغدو هذه الحرية مدجّنة ومنزوعة المخالب، بفعل تحوّل الأفراد إلى مواطنين مسالمين وطيعين لا يأبهون لشيء غير ما يحقّق متعهم الخاصّة ويعزّز حميتهم، وما عادت الدولة في حاجة إلى استعمال أدوات المنع والقمع التقليدية، لأنّها فقدت مسوّغاتها في ظلّ التحوّل الذي أتينا على ذكره، لذلك عمدت إلى تسهيل ممارسة الأفراد لحرّياتهم دونها رقابة، أو لُنُقِلَ إنّه استعاضت عن الرقابة القديمة التي كانت تتمّ انطلاقاً من نسق منعي، برقابة جديدة مسابرة للعصر الجديد، تتمّ انطلاقاً من نسق تحرّري، فاسحة المجال أمام الإغراء ليفعل فعله في تذويب التصلّبات وتلين الجمود. بمعنى أنّ هذه الرقابة الجديدة، لم تعد تستهدف الوقوف في وجه رغبات الأفراد، كما لم تعد تولي كبير اهتمام لكبح جماح ميولاتهم وما تشتهيهم أنفسهم. وليس مردّ ذلك إلى تقصير من جانبها ولا إلى حرصها على ما يحقّق سعادة المواطنين، وإنّما ليقينها بأنّ هؤلاء قد ركنوا، بعد الذي وطّفه بيروقراطيّة المعرفة والسلطة من كنوز الخيال وأطنان المعلومات، إلى عوالمهم الخاصّة وهجروا الفضاء العام، وأصببت الثقافة المضادّة بالإعياء، فما عاد يوجد ما يُخشى منه، بعدما ساهمت عمليّة الشخصنة في تذويب القوانين وفرض قواعد جديدة تصلح لإنتاج شخص مسلم، في مُكنته أن يقول ما يشاء ولكن دون صراخ، وأن يقول كلّ ما يريد على أن لا يمرّ إلى الفعل؛ وعلى هذا الأساس ما عادت الدولة تهتمّ بإعاقه أيّ تعبير عن الرأي، بل عمدت إلى رفع الشرعيّة عن كلّ الآراء وتميعها، وجعلها دون معنى. يقول جويل رومان (Joel Roman) ارتباطاً بذلك: «أيّ جدوى من الحرية حين يتمّ إفراغها

13. Joël Roman, les médias contre l'espace public, in la démocratie des individus, Calmann-Lévy, 1998, p.84.

14. لبيوفتسكي، عصر الفراغ، ص 23.

15. المصدر نفسه، ص 41.

16. المصدر نفسه، ص 58.

12. توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ص 58.

بمعنى آخر غير مستقرين ودون قناعات»<sup>20</sup>. فهل يعني هذا أن المنطق الذي أضحى يحكم مرحلة ما بعد الحداثة لا يعدو أن يكون استمراراً للمنطق الذي حكم مرحلة الحداثة، وأن الفروق بينهما ما هي إلا فروق عرضية لا تمس الجوهر في شيء؟

يعتقد ليوفتسكي أن المنطق العميق للنزعة الحداثيّة، وإن كان ثورياً، بالنظر إلى أنه قلب العلاقة بين الفرد ومجمل النسق الاجتماعي لصالح الكائن الفرد الحرّ والتّد للآخرين، فهو يماثل المنطق الذي يحكم مجتمع ما بعد الحداثة، التشاركي والمائع والنجسي. عدا أن المتعيّة المتولّدة عن سيادة مجتمع الاستهلاك كانت مقتصرة في الفترة الحديثة على عدد من الفنانين المناهضين للبرجوازية، بينما أمست في الفترة ما بعد الحداثيّة قيمة مركزية مهيمنة على الحياة اليومية ككل. إلى حدّ صارت معه الثقافة المعاصرة تبدو «كدمقرطة للمتعيّة وكتكريس معتمّ للجديد، وانتصاراً لمناهضة الأخلاق ومناهضة المؤسساتيّة»<sup>21</sup>. والمتعيّة تؤدّي لزاماً، بحسب ليوفتسكي، إلى «فقدان المواطنة، وإلى التمركز حول الذات واللامبالاة بالمصلحة العامّة، وإلى غياب الثقة في المستقبل وتراجع مشروعيّة المؤسسات»<sup>22</sup>. وإذا كان المنطق يستسيغ أن تؤدّي النرجسيّة وطغيان عمليّة الشخصنة على حياة الأفراد إلى تراجع حسّ المواطنة ونكوص عواطف الوطنيّة النزيهة القائمة على إيمان ثابت لا يتزعزع، جرّاء إحلال العناية بالمصالح الشخصية محلّ العناية بالمصالح العامّة، فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا يكمن في الآتي: هل يتخلّى الأفراد عن الديمقراطية ويضربون عنها صفحاً، ولاسيّما بعد فتور الحسّ الإيديولوجي لديهم وخفوت صوت النضال وركونهم إلى متعهم الخاصّة ومآربهم الضيقة؟

لا يرى ليوفتسكي ذلك، فهو يعتقد أن الديمقراطية لم تعد مشروطة بالانخراط الإيديولوجي، كما كان عليه الحال في السابق، وهنا مكمن قوتها، بل لقد تركت الشرعنة الإيديولوجيّة المعاصرة للعصر الانضباطي مكانها لتوافق وجودي ومتسامح،

اختيار الخيار الشخصي، وبإسم الحرّيّة، كرس النزعة النرجسيّة التي ليست بحسب ليوفتسكي «إلا الدرجة الصفر من الحياة الاجتماعيّة»<sup>17</sup>. على أن ذلك لا يفيد أن هذه النزعة تسقط حقّ الآخر أو تتنكّر له، بل كلّ ما يعنيه أنّها تعمد إلى «النسخ التدريجي للواقع الفردي والاجتماعي في مدوّنة الذاتيّة»<sup>18</sup> في انسجام وتناغم تامّين مع القيم الفردانيّة الديمقراطيّة التي روج لها الاستهلاك الجماهيري على نطاق واسع.

## 2. ديمقراطية أكثر... ومواطنة أقل:

ما أشبه ما آل إليه وضع المجتمعات الغربيّة المعاصرة بما عاينه ألكسيس دي توكفيل خلال رحلته إلى أمريكا! ولا إخال إلا أن صرخته المدويّة - التي تتخذ صورة وصف لواقع حال دولة حديثة العهد ينعم أفرادها بالديمقراطيّة، ويرفلون في نعيم البذخ والاستهلاك المفرط، ومع ذلك تظهر على وجوههم سياء من لا يشعر بالسعادة ولا يستلذّ طعم الحياة الراضية المهنيّة - تصلح أيضاً لوصف حال المجتمعات الغربيّة راهناً، مع ما بين الوضعين من مباينة في الزمن. يقول: «ترى هل كان هذا حظّ الأجيال التي سبقت جيلنا؟ هل كان الإنسان يعيش دائماً في مثل دنيانا هذه، حيث كلّ شيء في غير موضعه الذي يجب أن يكون فيه، وحيث الفضيلة في غير أهل العبقرية، وذوو المواهب خلو من الشرف، وحيث يختلط حبّ النظام بالميل إلى ذوي البطش، والاستبداد، وتختلط عبادة الحرّيّة المقدّسة باحتقار القانون، وحيث الضوء الذي يليق الضمير على أفعال الإنسان ضوء فاتر، وحيث لم يعد شيء يبدو محظوراً، أو مسموحاً به، كريماً أو عاراً، حقّاً أو باطلاً»<sup>19</sup>؟ ولا يجد ليوفتسكي بُدّاً من تعضيد قول توكفيل وتزكية نبوءته التي يرى أنّها تجد تجسّدها الأقصى في النرجسيّة ما بعد الحداثيّة، بالنظر لما عاينه من تشابه بين الوضع الذي عاينه توكفيل ويجلوه قوله، والوضع الغربي الراهن الذي يشهد ابتداءً غير مسبوق سقطت فيه كلّ القامات من عليائها، وتزحلق كلّ شيء في لا مبالاة مرتحية. وهذا تحديداً ما سعت وراءه المجتمعات الديمقراطيّة خلال قرن، حيث «أصبحت السلطات أكثر اختراقاً ورعاية وتسترّاً على نحو متزايد، وأصبح الأفراد أكثر اهتماماً بأنفسهم و«ضعفاء»، أو

17- المصدر نفسه، ص 68.

20- ليوفتسكي، عصر الفراغ، ص 15.

18- المصدر نفسه، ص 75.

21- المصدر نفسه، ص 109.

19- توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ص 24.

22- المصدر نفسه، ص 133.

وأصبحت الديمقراطية طبيعة ثانية وبيئة ومناخاً<sup>23</sup>. بمعنى أن الأفراد، وإن ذابوا في فضاءاتهم الخصوصية، وعبروا عن استيائهم السياسي والإيديولوجي، فإن ذلك لا يدلُّ بأيِّ حال على تراجع تعلقهم بالديمقراطية؛ فهم لا يصوّتون لكنهم يتشبّتون بالحق في التصويت، ولا يهتمون بالبرامج السياسية لكنهم يطالبون بوجود الأحزاب، ولا يقرؤون الصحف ولا الكتب لكنهم يتشبّتون بحرية التعبير. وباختصار إنهم يريدون امتعاضهم من الشأن السياسي ويُتمهونه بشكل يبعث على الدهشة، ويحوّلونه إلى شيء «مرح»، لكن المفارقة تكمن في كون كل ذلك يحدث داخل حلبة الديمقراطية ذاتها.

واللّافت للانتباه في زمن ما بعد الحداثة أن طغيان النرجسية الفردية، إن كان قد أفرز تراجعاً في الاهتمام بالشأن السياسي، فإنّه قد أفسح المجال في المقابل لظهور نرجسية جماعية تكمن أهمُّ ملامحها في زيادة الاهتمام بالشأن الجماعي، الذي يشهد عليه تكاثر الجمعيات ومجموعات الدعم والتعاون، وتمتين الصلات والروابط مع مجموعات تدافع عن مصالح مصغرة ومتخصصة جداً مثل تجمّعات الأرمال، آباء الأطفال المثليين جنسياً، المدمنين على الكحول، الأمهات السحقيات... إلخ. وهي «ظاهرة تكشف من جهة عن تراجع الأهداف الكونية إذا ما قارناً بينها وبين النضال الإيديولوجي والسياسي في الماضي، كما تكشف من جهة ثانية عن الرغبة في الاجتماع بأناس يتقاسمون الاهتمامات اللحظية والمحصورة نفسها»<sup>24</sup>.

وتبعاً لذلك، تكون الديمقراطية قد حافظت على مشروعيتها، لكنّها في المقابل فقدت بعضاً من قوتها التي لا تبلغ تمامها إلاّ وهي «محمولة على رغبة في التحرير تكتسب على الدوام حدوداً جديدة»<sup>27</sup>، واستبدلت برداءها الثوري القديم الذي كان يفرض عليها اليقظة الدائمة والتحفّز المستمرّ لمحاربة من يتربّص بها ويجترئ على مبادئها، رداءً أضفى عليها سمة النعومة والبرودة جرّاء غياب عدوِّ حقيقي، كما يقول ليوفتسكي في وصفها: «لم يعد هنالك حزب واحد يرفض قاعدة التنافس السلمي على السلطة، ولم يسبق للديمقراطية أن اشتغلت دون وجود عدوِّ داخلي معن (باستثناء المجموعات الإرهابية الأقلية التي لا يتبعها أحد) كما تشتغل الآن، ولم يسبق أن كانت بهذا القدر من التناغم مع الأعراف كما هي الآن، ومع صفات فرد رُوّض على الاختيار الدائم، ويشعر بالحساسية من السلطوية والعنف، ويعيش متساحاً ومتهلّفاً للتغيير المتكرّر، لكن دون مخاطر كبرى»<sup>28</sup>. إنّها بتعبير آخر ديمقراطية على مقياس الوضع المشخص الذي أصبح قدر الإنسان الغربي المعاصر؛ فهي تخلق في الأفراد تهييجاً غامضاً، لا يتّجه إلى غرض محدّد، في صورة هيّ مستمرة ومستعرة

ولعلّ ما سبق ذكره يسعنا في القول إنّ المجتمعات الغربية قد دخلت اليوم عصرًا مختلفاً يمكن وسمه بأنّه عصر المواطنة الخفيفة (citoyenneté light)، وهي مواطنة تجسّد، بحسب ليوفتسكي، امتداداً للخفة التي طالت مناح عديدة من الثقافة الغربية، كالاقتصاد، والسياسة، واللعب، والتقنية، والتعليم، وغيرها، حيث وقع تفرغ تفسيرات العالم من النزعة المذهبية المتصلبة، فاضمحلّت خطورتها، وتمّ إدخالها في النشوة الخفيفة للاستهلاك وللخدمة اللحظية<sup>25</sup>. وامتنت السياسة، وسقطت

المجتمعات الغربية، ترجمة دينا مندور، (القاهرة: المركز القومي للترجمة،

(2017)، ص 244.

26- ليوفتسكي، عصر الفراغ، ص 134 - 135.

27- ألان تورين، ما الديمقراطية؟ ترجمة عبود كاسوحة (دمشق: وزارة الثقافة،

(2000)، ص 19.

28- ليوفتسكي، عصر الفراغ، ص 134.

23- ليوفتسكي، عصر الفراغ، ص 135.

24- المصدر نفسه، ص 16.

25- جيل ليوفتسكي، مملكة الموضة زوال متجدد: الموضة ومصيرها في

لم يعد الفضاء الخاص يحقق الرضا ويجلب المتعة للأفراد؟ وأيُّ ملاذ يهتمون داخله إذا ما ضاق بهم عالمه الحميمي، كما ضاقت بهم حدود المجال الاجتماعي فهجروه وحداناً وزرافات؟

يعترف ليوفتسكي بأنَّ الإنسان المعاصر أصبح أمام مفارقة أنطولوجية خطيرة؛ فهو يطالب بالبقاء وحده، في عزلة أكبر ودائمة، لكنَّه في الوقت ذاته لا يتحمَّل نفسه إذا بقي في مواجهة معها، وهذه -لعمري- سمة من يعيش وضعاً انقسامياً تجلوه مطالبته الدائمة والمثابرة بالمزيد من الحرية، حتى إذا ما تآتى له الانفصال عن الغير وشرع جانبه العلائقي في الانحفاء، استحالت حرّيته إلى عزلة لا تطيقها نفسه، وانتابه قلق وجودي ناتج عن هذه المواجهة بين الرغبة في البقاء وحيداً والألم الذي يرافق هذا الوضع. وهو ما يشي بأنَّ البيئتين الديمقراطية المختزلة في المساواة ودمقرطة الاستهلاك لم تفلح في أن تحقق لمواطنيها الحياة السعيدة التي حلموا بها، كما لم يتمكّن منطق الغواية وكمّ المتع المحيطة بهم من إقناعهم بجدوى حياتهم وأهميتها، بل على العكس من ذلك سقط معظمهم في براثن فراغ مهول، ولّد لديهم شعوراً قائماً بالتفاهة، وتبرُّماً وضجراً وانهاراً، تُعدُّ تعبيرات دالة على عملية الانسحاب واللامبالاة التي سقط فيها الإنسان النرجسي ما بعد الحداثي حين صار بمقدوره أن يعيش بلا هدف ولا معنى في تعاقب وميض، أسفر عن «دمقرطة غير مسبوقه للحياة التعمية»<sup>32</sup>. وهي وضعيّة يعيش بموجبها الأفراد كمونادات معزولة ومقطوعة الصلة بما يجول حولها بلغة لينين، أو ككبسولات رواد الفضاء بتعبير ليوفتسكي، استسلمت للإغراء المتحرّر من سجن البنية الفوقية والإيديولوجيا، بشكل رضوخي طفلي، ورأت في الإفراط في الاستهلاك البارد والمتعمية امتلاء ولّد لديها إحساساً بالاعتبار الوجودي، فكان ذلك إنداناً بانتهاء عهد «الإنسان السياسي (homo politicus) ومقدم الإنسان النفسي (homo psychologicus)، الباحث عن كينونته ورفاهيته»<sup>33</sup>.

ولا مخرج لها من هذا الوضع غير السليم الذي هو ماضٍ في الاستفحال، أو التخفيف من غلوائه على أقلّ تقدير، في اعتقاد ليوفتسكي، إلّا عبر «فعل سياسي يجتهد في تقييد الرغبات غير المحدودة، وفي إعادة التوازن بين الفضاء الخصوصي والفضاء

تظُل تدفعهم إلى الركض وراء مزيد من الطلبات والاحتياجات المتجدّدة والمتنوّعة التي لم تكن تخطر لهم على بال من قبل، تبقيهم حبيسي دائرة مغلقة ومقفلة بإحكام لا يُعرف لها أول ولا آخر، وتغرس فيهم ثقافة المساواة التي تعيد تهمين الطارئ والضجيج والصراخ والحياة اليومية، وتؤدّي إلى إعادة تدوير كوني للمعاني والأشياء الصغيرة<sup>29</sup>. ولا غرو في ذلك، بما أنّ الديمقراطية، في ما يقول لويس ديمون، تستهدف «استبدال الإنسان المراتبي بالإنسان المتساوي»<sup>30</sup>.

### خاتمة: ديمقراطية الحياة التعمية...مازق الغرب الوجودي

ربّما لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ ما توصّل إليه ليوفتسكي، بعد الجهد الذي قام به لتشريح وتحليل واقع حال المجتمعات ما بعد الحداثيّة، لا يعدو أن يكون تأكيداً لنبوءة توكفيل التي صدح بها في القرن التاسع عشر، والتي مؤدّاها أنّ «الغالبية من المواطنين سيستمتعون بقسط أوفر من الرخاء والازدهار، ويظّل الشعب كلّ أكثر مسالمة، لا لأنّ اليأس قد استولى عليه من قدرته على تغيير أوضاعه إلى ما هو خير منها، بل لأنّه صار يشعر بأنّه في خير ورضا فعلاً»<sup>31</sup>. لكنّه رضا مشوب بمسحة من الكدر غير المبرر، يشي بأنّه مجرد رضا وهمي ناتج عمّا يجلبه الاستهلاك من متع لحظيّة عابرة، وما يوّلده هامش الحرية الكبير في نفوس الأفراد من شعور بأنّهم قد أمسوا متحكّمين في قراراتهم وماسكين بزمام حياتهم. والحال أنّ الحرية الإيجابية بالصورة الملحوظة في المجتمعات الغربية لتندعو إلى الخبطة والحذر أكثر ممّا تبعث على الثقة والتفاؤل؛ فهي بقدر ما فيها من جاذبيّة، تظُل محمّلة بالخطر الذي من أجلّ مظاهره أنّها تتيح للنظام فرصة إفراغ الديمقراطية من طابعها التحريري، وقد أفرغت فعلاً، لتتحوّل إلى ديمقراطية جديدة في لبوس استبدادي ديمقراطيّة أمنيّة. ترفع اليد عن الحريات الخاصّة المختزلة في الاستهلاك بأنواعه الاقتصادية والثقافية والسياسية وتزيد من تقييد حركات الأفراد وتحسب عليهم أنفاسهم في الحياة العامّة.

فهل من سبيل يقترحه الكاتب لإخراج المجتمعات الغربية من هذا الوضع المأزوم؟ وما الذي يمكن أن يحدث في حالة ما إذا

29- المصدر نفسه، ص 94.

30- ألان تورين، ما الديمقراطية؟ ص 24.

31 - توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ص 21.

32 - ليوفتسكي، عصر الفراغ، ص 50.

33 - المصدر نفسه، ص 55.

مؤسسة الأسرة وقطاع التعليم ووسائل الإعلام، وبصفة عامة مجمل المؤسسات المسؤولة بصورة أو بأخرى عن تكوين العنصر البشري، التي هي مطالبة اليوم أكثر من أي وقت مضى بأن تزود الأفراد بالمناعة الكافية التي تمكنهم من التحكّم في أنفسهم في هذه الجنتّة الاستهلاكية الحديثة؛ إذ لمّا كان الجميع واعياً ومقتنعاً بأنّ عجلة الاستهلاك تشقّ طريقها نحو الأمام بصورة لا تنفكّ وتيرتها تعظم وتتزايد، فإنّ الأولى أن يعرفوا، وهم حتماً يعرفون، أنّ الحلّ لا يكمن في إيقاف دوران هذه العجلة أو التخفيف من سرعتها، وإنّما في توعية الأفراد بأن يتعاملوا معها بهدوء وورزانة وأن يوازنوا بين حاجاتهم الأساسية ونزواتهم الزائدة لئلاّ يستلبهم منطق الغواية ويقوّض كيانهم ويمحق شخصيتهم كذوات عاقلة، فيكون في ذلك هدم لكيان المجتمع وطمس لهويته. ولا يتمّ ذلك، في اعتقادنا، إلاّ من خلال إحلال «وعي حقيقي» نقدي يتيح للفرد القدرة على التمييز بين القيم الإنسانية النبيلة والقيم الاستهلاكية المبتذلة، محل «الوعي الزائف» الذي يمجّد التفاهة ويتصرّ لمصالحه على حساب مصالح الجماعة. لأنّ «الذين تقودهم مصالحهم - كما يقول تورين - لا يدافعون دوماً عن المجتمع الديمقراطي الذي فيه يعيشون. إذ يفضّلون في الغالب إنقاذ ممتلكاتهم عن طريق الهروب أو عن طريق البحث بكلّ بساطة عن استراتيجيات أكثر جدوى من غير أن يأخذوا أمر الدفاع عن المبادئ والمؤسسات بعين الاعتبار»<sup>35</sup>. والمؤكّد أنّ هذا الوعي الجديد لن يتأتّى بناؤه بين عشية وضحاها، بل يحتاج إلى سنوات عديدة يتمّ خلالها تربية الناشئة على قيم مضادّة لديمقراطية المصالح الأنانية، ومشبعة بروح ديمقراطية مناضلة تمدّمهم بالقوّة اللاّزمة لاستعادة عافيتهم وبالأسلحة المناسبة لمواجهة ديكتاتورية الاستهلاك الجديد الذي جلبته معها رياح ما بعد الحداثة.

العمومي، وإعادة فرض إكراهات قانونية مثل منع البذاءة والإباحية والانحرافات، فهو وحده القادر على إعادة ضحّ المشروعية للمؤسسات الديمقراطية»<sup>34</sup>.

لا يبدو لنا هذا المقترح حلّاً ناجعاً يمكنه أن يسعف المجتمعات الغربية المعاصرة في تجاوز محتتها وضبط توازنها، ولا نحسب أنّ ليويفسكي نفسه كان مقتنعاً بجدواه تمام الاقتناع، مبرّنا في ذلك قوله في موضع آخر ما مفاده أنّ من المتعدّر الرجوع عن هذا المنحى (أي منحى شخصنة ونفسنة الحياة اليومية للأفراد وتحويل الحمولة العاطفية التي كانوا يصرفونها على مستوى الفضاء العام نحو الفضاء الخصوصي)، لأنّ هذا تحديداً ما سعت وراءه المجتمعات الديمقراطية خلال قرن من الزمن وبذلك في تحقيقه جهداً مضمياً. وعلى ذلك، يمكننا القول بنبرة أقلّ تشاؤماً إنّ هذه المجتمعات، وإن فاتها إدراك تبعات ما أقدمت عليه وخططت له خلال قرن، فلا ينبغي أن يفوتها استدراك خطئها، أو قُلّ خطيئتها، وذلك لا يتمّ إلاّ من خلال إرادة سياسية قويّة وصادقة يُبذل في سبيل أجزائها على أرض الواقع من الموارد البشرية والمالية ومن الوقت أيضاً مثل أو أكثر ممّا تطلّب وضعها الحالي، لأنّ الإبداع البشري كما في مُكنته أن يخلق الداء الذي يدمّره ويهدّ أركانه، في مقدوره كذلك أن يخلق الدواء الذي يعيد له توازنه ويصلح وضعه الذي حاد عن مساره الصحيح واشتطّ في جوانب وأهمل أخرى، فجعل المجتمع يفقد بوصلته ويصير أشبه بسفينة تمخر عباب البحر على غير هدى ودونها اتجاه. على أنّنا لسنا من رأي أولئك الذين يختزلون المشكلة برمتها في «الإنتاج الاستهلاكي» ويرونه المسؤول الأوّل والأوحد عمّا انتهى إليه وضع الأفراد من استلاب واغتراب وانغماسهم في عالم المتعة وركونهم إلى فضائهم الخاصة وقطع صلّتهم بالفضاء العام تاركين الحبل على الغارب لمحترفي السياسة والاقتصاد لتوجيه دفة البلاد أنّي شأؤوا دون حسيب أو رقيب، بل نعتقد، على العكس من ذلك، أنّ الاستهلاك لا يمثل مشكلة، لأنّه يفترض أنّه حلّ يضمن الرفاهية ويخلق المتعة ويوفّر المنفعة، ونصّم صوتنا إلى صوت بير بورديو لنقول: إنّ الرأسمال الثقافي له النصيب الأكبر في الوضع المذكور، وهذا، كما لا يخفى على أحد، تتحكّم في إنتاجه وتمريه للأفراد عملية التنشئة الاجتماعية التي تتدخل فيها بنسب متفاوتة

35- ألان تورين، ما الديمقراطية؟ ص 26.

34 - المصدر نفسه، ص 134.

**المراجع:**

1. ليوفتسكي، جيل، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، بيروت، مركز نهاء للبحوث والدراسات، 2018.
2. ليوفتسكي، جيل، شاشة العالم: ثقافة - وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة راوية صادق، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2012.
3. ليوفتسكي، جيل، مملكة الموضة زوال متجدد: الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ترجمة دينا مندور، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2017.
4. دي توكفيل، ألكسيس، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة أمين مرسي قنديل، القاهرة، عالم الكتب، د.ت.
5. تورين ألان، ما الديمقراطية؟ ترجمة عبود كاسوحة، دمشق، وزارة الثقافة، 2000.
6. هيملفارب غيرتهود، الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ترجمة محمود سيد أحمد، الكويت، عالم المعرفة، العدد 367، أيلول/سبتمبر 2009.
7. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)، العدد 6: «الحداثة»، الدار البيضاء، دار توبقال، 2004.
8. Roman Joël, les médias contre l'espace public, in la démocratie des individus, Calmann-Lévy, 1998.

## العلمانية:

## الأصول النيولوجية - الفلسفية، والمآلات الأخلاقية - السياسية

عاصم منادي إدريسي\*

## تقديم

أ. في سداجة التعميم وما يتبعه من أحكام القيمة

من الواضح أن هذا التحقيب التاريخي من صنع / وضع الفكر الحديث الذي جعل من نفسه لحظة خارج التاريخ عندما قسمه إلى ماضٍ رمأه بثهم ثقيلة (الظلام والتخلف والاستعباد والجهل والخرافة)، وحاضر يؤسس ذاته على قيم جديدة تجعل من تقدم الحضارة البشرية وانتقالها إلى وضع تتحقق فيه الحرية والكرامة والمساواة غايته القصوى؛ لقد وعى العصر الحديث ذاته على أنه عصر التقدم والتطور والتغيير في كل المجالات، وهو وعي قاده تلقائياً إلى وضع نفسه في مواجهة أو تقابل مع الماضي الذي تقرر بأن كل محاولة للتقدم لا يمكن أن تتحقق إلا بالتخلص من تعاليمه ونفي أفكاره والتشكيك في مصداقية تقاليده ومعتقداته. وعن هذا التقسيم تؤكد حكم قيمة سيكون له كبير الأثر في موقف دارسي الفكر الفلسفي والمهتمين به من الفلسفات السابقة على الحدائث، وخاصة منها الوسطية؛ يتعلق الأمر بفكرة «القطيعة» التي تدعي الحدائث/ الأنوار (خاصة التنوير الفرنسي) أنها أنجزتها وحققتها عندما قطعت مع التقاليد الفكرية التي تعود إلى القدماء، وأبدعت لنفسها مناهجها الخاصة وأدوات عملها التي ميزتها عن القدماء، فباتت بذلك فكراً يتوجه بسرعة نحو المستقبل بعدما تحرر من أثقال وأعباء الفكر القديم التي كانت تُعيق حركته وتبطئه أو تمنعه نهائياً من كل تطور. في هذا السياق بالذات، تبلورت داخل المنظومة الفلسفية الحديثة فكرة «الطأولة المسوحة» التي يمكننا تلمسها في أغلب فلسفات الحقبة الحديثة، كما هو حال فلسفة «ديكارت» الذي يعد رائد هذه المنظومة. لقد اتخذ هذا الأخير (ديكارت) من الشك منهجاً لا غنى عنه لكل تفكير يروم الإمساك بالحقيقة، ولا يعني الشك أكثر من عودة الفكر إلى ذاته لتطهيرها دفعة واحدة من كل ما تحمله من آراء وأفكار وأحكام، واعتبار هذه العملية شرطاً ضرورياً للتفكير السليم، إن بناء الحقيقة والوصول إليها مشروطان بإفراغ العقل

غالباً ما يتم تقسيم تاريخ الفلسفة إلى حقب متتالية تتحلل في النهاية إلى أربع حقب رئيسة هي: الفلسفة القديمة، تتلوها الفلسفة الوسيطة (المسيحية والإسلامية) التي تنتهي في العصر الحديث مع ظهور الفلسفة المحدثة، وأخيراً الحقبة المعاصرة التي توصف بمرحلة «ما بعد الحدائث». وبغض النظر عن عمومية هذا التقسيم من جهة، ورغم أهميته التعليمية التي تسمح بالتمييز بين الأنساق والأفكار الفلسفية من الناحية الزمنية، إلا أنه ترتب عليه أحكام قيمة ومسبقات وتعميمات لا تتناسب مع نمط التفكير الفلسفي الذي يخترق كل الحدود ويتعالى على كل التصنيفات الضيقة. تحمل مواصفات هذا التقسيم تقابلاً مفهوماً (القديم/ الحديث) يتضمن من دون شك إعلاءً من شأن الحديث وتمجيدهاً له من جهة، وخطاً من شأن القديم وتبخيساً لقيمته من جهة أخرى؛ ومن دون شك كان أغلب المفكرين والفلاسفة المُحدَثين يستحضرون هذه الدلالات، ويجدون فيها تعبيراً عن منجزات عصرهم وإبداعاته، ولهذا سرعان ما تبلورت مفاهيم فلسفية تُعبر بوضوح عن معاني تفوق الحديث وجدته، وتتضمن في المقابل هجوماً على القديم وإمعاناً في الإساءة إليه، كما هو حال التسمية التي أطلقت على هذه المرحلة وعنونتها بعصر «الأنوار»، ولا يخفى أن نقيض الأنوار ليس إلا الظلام، وبما أن الحدائث تقابلها القدامة، فإن التوصيف الذي يطابق هذه الأخيرة (القدامة) ويُعبر عن حالها هو «الظلام».

\* باحث من المغرب.

وإذا كان صحيحاً أن للأفكار منطقها وقوانين اشتغالها وحركتها في مستواها النظري، فإن ذلك يؤكد سذاجة التصنيفات والتعميمات وما ينبني عليها من أحكام قيمة ومسبقات تؤثر سلباً في أحكامنا ونظرتنا إلى بعض المحطات المهمة من تاريخ هذا الفكر الفلسفي الذي يظل فكرياً واحداً لا يمكن المفاضلة فيه بين أفكاره وقيمه، ولا تمثل الجغرافيات التي جال فيها ولا العرقيات التي تشكلت في أحضانها معياراً للتفاضل والتمييز بين محطاته التاريخية.

### ج. في الجذور الثيولوجية للعلمانية

استناداً إلى ما سبق، يتبين لنا أن ما يركز على هذا التحقيب التاريخي من أحكام واعتبارات لا يوجد ما يبرره أو يثبت مصداقيته، بل إن العودة إلى تاريخ الفكر النظري تكشف محدوديته وسذاجته عندما تظهر أن أهمية الحداثة لا تكمن في ما ينسبها إليها دعاتها من إبداع للمفاهيم وخلق للأفكار وعبقريته في النظر، وإنما في قدرتها على الوعي بهذه المفاهيم التي كانت نشأتها رهينة بالاشتغال النظري الذي تم في المراحل السابقة عليها. لإثبات هذه الدعوى/ الفرضية، سنجعل من تتبع مسارات تطور مفهوم «العلمانية» وتمفصلاته موضوعاً لهذه المقاربة، وذلك من خلال التركيز على ما يأتي:

1. تحيل العلمانية في دلالتها العامة على «الفصل بين الكنيسة والدولة»، ويُفهم من هذا التعريف البسيط أن العلمانية تتمظهر من خلال تحديد مجال وحدود تدخل كل من الكنيسة والدولة، بحيث يتم إبعاد الكنيسة عن التدخل في القضايا المرتبطة بالحياة العامة للناس، بما أن مجالها الطبيعي يقتصر على رعاية الحياة الروحية والقضايا المتعلقة بالخلاص الأخروي من جهة، وأن الجهة المكلفة بالبت في الأمور العمومية وتدير الشأن العام هي الدولة من جهة أخرى. كما يتضمن هذا التعريف تحديداً لمجال نفوذ الدولة واختصاصاتها وصلاحياتها، حيث يترتب على هذا التحديد أن سلطاتها تقتصر على المجال العام فقط (أفعال الناس وسلوكياتهم)، من دون أن تمتد إلى النيات والمعتقدات التي تظل شأنًا خاصاً يقرر فيه الأفراد، ما دام لا يترتب على هذه النيات والمعتقدات ما يمس الشأن العام.

من كل ما يرتبط بالماضي والبدء من جديد<sup>1</sup>، ما يعني الانطلاق من الصفر (الخلق والإبداع).

### ب. آفة القول بـ«القطيعة» وسطحيته

وإذا كان مفكرو وفلاسفة القرنين (السادس عشر والسابع عشر) غير واعين تماماً بهذا التقسيم وما يترتب عليه من قيم وأحكام، فإن الاعتقاد في جده هذه الحقبة وتميزها إنما تم في مرحلة لاحقة (القرن الثامن عشر) غداة الثورة الفرنسية (1789) التي عدت تجسيدا فعلياً لقيم الحداثة والتنوير، فكان أن اتخذ شكل وعي ذاتي بالتفوق والتميز والأفضلية، مقارنة بالوسيط والقديم اللذين باتا يمثلان خصماً لا يمكن للحداثة إحراز أي نصر إلا بتقليص نفوذه وتقليم سلطاته في أفق تحطيمه نهائياً. من هذا المنطلق، يمكننا أن نرصد حُكم قيمة آخر (هو نتيجة لهذا التحقيب التاريخي) ينضاف إلى مفهوم «القطيعة»، وهو مفهوم «الإبداع» الذي سيصبح سمة مميزة للفكر الحديث (علمياً وفلسفياً). فإذا كانت الحداثة تجديداً وتنويراً وتأسيساً جديداً وقطعاً مع القديم (الطاولة المسوحة)، فإن هذا يجعل منها فكراً خلافاً وقادراً على أن يبدع أفكاره ومبادئه وقيمه من ذاته فقط (من لا شيء)، ومن دون الاعتماد على الموروث الفكري القديم الذي يُوسم بالعمق؛ واعتماداً على فكرة الإبداع التي زعم رجال التنوير أنها خاصية تميز حداثتهم، فقد ساد اعتقاد راسخ مؤداه أن قيم المساواة والحرية والعقل وحقوق الإنسان كانت إبداعاً حديثاً لا سند له في القديم. صحيح أن هذه القيم لم تبلور إلا في إطار النظري الحديث، لكن تبرير ذلك استناداً إلى الحكم القائل بإبداع المحدثين وعبقريتهم، يسقط أسير منطق عرقي لا يستطيع أن يلامس حركية الأفكار وتطوراتها التي تجعلها بمنأى عن تحكّم الأشخاص، ويُغفل أهمية الإمكان النظري ودور الشروط النظرية<sup>2</sup> في ولادة هذا المفهوم أو ذلك، وهي شروط لا تدخل لرغبات الأشخاص وأهوائهم في وجودها أو انقائها.

1- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين. المركز القومي

للترجمة، 2014، ص 72.

2- نقصد بالإطار النظري تلك المنظومة الفكرية الشاملة التي تتكون من مفاهيم وأفكار ومناهج يتخذ منها الفلاسفة والعلماء في مرحلة تاريخية معينة مرجعية يعتمدون عليها لحل المشكلات والألغاز التي يطرحها الواقع المادي والنظري.

2. إذا كانت المحاولة الأولى للفصل بين الكنيسة والدولة وتحديد صلاحيات كل واحدة منهما وحدود تدخلها قد تمت في العصر الوسيط، ووجدت حجاجها في النصوص المقدسة ذاتها، فإنه يترتب على هذه الفكرة استنتاجان أساسيان: يتجلى الأول منها في أن استقلالية الدولة بتدبير الشأن العام، بعيداً عن تدخل المؤسسات الدينية، لا يقتضي بالضرورة القطع مع الدين أو قمعها والقضاء عليه نهائياً، ما دام أن النص الديني ذاته يتضمن من الحجج ما يثبت حياده فيما خص القضايا العمومية، من دون أن يدعي هيمنته وسيطرته عليها. بل يقتضي الأمر فقط إعادة رسم لحدود ووظائف المجالين، بحيث يمكن -إذا ما تم احترام هذه الحدود من قبلها- أن يتعايشا معاً من دون أن يؤدي وجودهما معاً إلى الخلاف أو يكون سبباً للاضطراب والفوضى. وهذا ما كان «مارسيلوس البادوي» حريصاً عليه، ما يسمح لنا بوصف محاولته هذه بأنها كانت تنظيراً أولياً غايته تقليص نفوذ الدين ليقف عند ما هو روحي صرف، من دون أن يتعداه إلى ما هو عام، لأن طموحها كان محدوداً بالرغبة في تحقيق التعايش وإبعاد الدين عن الاستعمال السياسي الذي يحوله إلى مصدر للشقاق والعنف، من دون أن تُفكر في القضاء على الكنيسة أو تنحيها نهائياً. أمّا الثاني، فيمكن في أن مارسيلوس استند في نقده للسلطة البابوية إلى الخلفية النظرية المشائية التي حالت بينه وبين التفكير في آفاق أخرى أبعد من تحديد وظائف المجالين الروحي والعام. ولهذا لم يكن من الممكن أن يترتب على تمييزه - هذا ما سنراه لاحقاً عند المحدثين - من قيم ذات صبغة فردانية كحرية الاعتقاد والتسامح واحترام الحق في الاختلاف. وهذا بالذات ما يمنعنا من الحديث عن علمانية واعية بذاتها في العصر الوسيط، بل إن هذا الوعي لم يتحقق إلا في العصر الحديث لأسباب نظرية صرفة، كما سنرى في قادم الفقرات.

وانطلاقاً من الاستنتاجين السابقين، سنحاول في الفصل الثاني من هذا العمل أن نرصد أهم الشروط النظرية التي سمحت للمحدثين بالحديث عن العلمانية بشكل واع ومقصود، مع ما ترتب على التأسيس النظري الحديث لها (للعلمانية) من مقتضيات أبرزها سيادة الدولة التامة على الشأن العام، في مقابل التراجع التدريجي لسلطة الكنيسة، ذلكم التراجع الذي كان نتيجة طبيعية للقراءات والتأويلات الجديدة التي خصص لها الكتاب المقدس، وتبين من خلالها أن للبشر اليد الطولى في صياغة وتدوين ما آمن

يذهب الكثير من الدارسين إلى أن العلمانية بهذا المعنى الذي أوردناه آنفاً وما يتبعه من مقتضيات تتعلق بتحديد صلاحيات الكنيسة والدولة، بما يضمن استقلالية الدولة في مجالها العمومي، وحيادها عندما يتعلق الأمر بالمعتقدات الخاصة، كانت إنجازاً يُحسب للحدائثة التي يُنسب إليها -بناء على ذلك- أنها حررت العقل العلمي / الفلسفي من هيمنة الكنيسة وتقاليدها اللاهوتية التي لطالما حجرت عليه ووجهته إلى الانشغال بالإنبيات وتفسير الكتاب المقدس؛ فكان أن ترتب على هذا التحرير ثورات همت كل مجالات الحياة الإنسانية بدءاً بالعلوم النظرية (الفلك، الفيزياء، الرياضيات...)، مروراً بالفلسفات العملية (السياسة والأخلاق...) والميتافيزيقا، وانتهاءً بالأداب والفنون والصناعات، ونتج عنها ما جعل من العصر الحديث عصرًا للتقدم والتنوير والحرية، ومرحلة مخاض انتهت بالقطع مع القديم الذي تجسدت فيه قيم الاستبداد والجهل وغياب التفكير الحر. ولئن كان لهذه الأحكام وجه من الصحة (استبداد الكنيسة وتدخلها في الحياة العمومية واستبدالها أحياناً بالسلطة الزمنية ومصادرتها للفكر الناقد أحياناً)، إلا أن هذا التعميم يبقى هشاً أمام الوقائع التاريخية التي تثبت أن العصور الوسطى التي هيمنت عليها -إلى حد ما- سلطة الخطاب الديني، عرفت (هذه العصور) اشتغلاً نظرياً رهيباً كان له بالغ الأثر في مراجعة الكثير من مبادئ وأطر المنظومة النظرية الإغريقية، وهي المراجعة التي جنى المحدثون ثمارها واستفادوا منها لبناء أطروحاتهم وتصوراتهم ومبادئهم التي استندوا فيها إلى أسس علمية ونظرية مكنتهم من بناء معقولة جديدة تُجاه العالمين المادي والإنساني. عكس هذا الادعاء الذي يرى في العلمانية إبداعاً حديثاً، سنحاول في هذا الموضوع إثبات دعوى مُضادة تماماً مؤداها أن العلمانية بوصفها فصلاً بين الكنيسة والدولة لم تكن فكرة جديدة صنعتها عبقرية التنويريين، بل كانت رائجة منذ العصور الوسطى المتأخرة (القرنين الثالث عشر والرابع عشر)، بحيث يُظهِرُ تتبع جذورها أنها وُلدت من رحم اللاهوت وليس من خارجه، بل أكثر من ذلك النصوص والكتب المقدسة. وهذا ما يمكننا التلبدل عليه من خلال استحضار أهم الحجج التي عرضها الفيلسوف الإيطالي مارسيلوس البادوي (Marsile de Padou) في إطار انتقاده للثيوقراطية البابوية، واعتراضه على ادعاء البابا أحقيته بتولي السلطة الزمنية، وإنكاره حق رجال الدين في ممارسة أي شكل من أشكال السلطة القهرية (Jurisdiction Coercitive). وهذا ما سيكون موضوع الفصل الأول من هذا العمل.

يتضح لنا إذاً أن الأمر يتعلق بنوع من السجال غير المباشر بين الكنيسة التي كانت (من خلال مفكرها ومُنظري ثيوقراطية البابا) تسعى إلى تبرير هيمنتها على كل شيء استناداً إلى سلطة النص المقدس، وبين مارسيلوس الذي كان واحداً من الفلاسفة الذين تَقَطَّنوا إلى أن وجود البابا بسلطته الروحية في موقع الحكام الزميين، عدواناً على حق الملوك والأمراء في رعاية ما هو زمني، بعيداً عن تدخل البابا. ولا يخفى أن إدراك أبعاد هذا السجال تقتضي العودة إليه في جذوره الأولى ورصد أبرز محطات تشكّله، وهي محطات سنُقسمها إلى مرحلتين مختلفتين يفصلها حدث اعتناق الإمبراطور الروماني قسطنطين للمسيحية.

## 2. التبشير بالعالم الآخر والخضوع لسلطة الإمبراطورية «مملكتي ليست من هذا العالم»

سيكون قولاً مجانباً للصواب أن نتحدث عن وجود مؤسسة «الكنيسة» بالمعنى الذي نستخدمه اليوم في المرحلة الأولى من بداية التبشير بالدين الجديد، لأن فهمنا الحالي للكنيسة يستحضر مباشرة ما تتضمنه دلالتها من سلطات وتراتبية وتنظيم متفاوت يخضع فيه الأدنى لمن هو أعلى له داخل بنية هرمية ينزل فيها البابا أو الأسقف أعلى مقام، وهو معنى لم يكن قائماً في ذهن الرسل (الحواريين) الذين كانوا يواصلون نشر دعوة المسيح وتعاليمه، تلكم التعاليم التي كان جوهرها الأساسي هو تذكير الناس (خاصة منهم اليهود) بالتوبة استعداداً لليوم الآخر الذي آن أوانه «توبوا لأنه اقترب ملكوت الله»<sup>4</sup>. لقد ظهرت دعوة المسيح وسط خليط من الثقافات المتنوعة التي كانت تمثلها عن الحياة والسعادة الأبدية مختلفة تماماً مع تمثيلات العقيدة الجديدة. فعلى خلاف الفكر الإغريقي، الذي ازدهرت داخله فكرة الطبايع البشرية المختلفة والمتفاوتة، بحيث ساد الاعتقاد بأنه يرجع للطبيعة وحدها أن تُحدّد للناس طبائعهم ومنازلهم داخل التراتبية الاجتماعية (المجتمع طبقات متفاوتة من حيث الأفضلية والشرف)، فتجعل من بعضهم سادة ومن بعضهم الآخر عبيداً، وعلى خلاف التقاليد الدينية اليهودية التي ما فتئت تتحدث عن أفضلية الشعب اليهودي على غيره وعلو منزلته عند الله إلى حدّ أن هذا الأخير حصر الخلاص بشعبه وجعله وفقاً عليه وحده دون

البشر لقرون طويلة أنه وحي مُنزّل من الله؛ وفي هذا السياق، كان بديهياً أن تجد مفاهيم التسامح والحق في الاختلاف والعلمانية طريقها إلى الظهور. وسنجد من المقارنة بين ثلاثة نصوص فلسفية حديثة نعدّها مؤسّسة للفهم الحديث للعلمانية، أولها كتاب اللفيثان (1651) لتوماس هوبز 1588-1679 (Thomas Hobbes)، وثانيها كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا (1677-1632) (Spinoza)، وأخيراً كتاب رسالة في التسامح لجون لوك (1704-1632) (John Locke)، موضوعاً للدراسة في الفصل الثاني (في شروط إمكان ميلاد العلمانية بمعناها الحديث) من هذا الموضوع.

## الفصل الأوّل: مارسيلوس البادوي وانتقاد الثيوقراطية البابوية

### 1. تقديم عام

في مقدّمة كتابه الأساسي المدافع عن السلم (Le Défenseur De La Paix)<sup>3</sup> يُحدّد مارسيلوس الغاية القصوى من هذا العمل الذي يمكن اعتباره مؤسساً عندما يتعلق الأمر بجذور مشكلة اللاهوت السياسي، التي لم تكن إلا «السعي وراء تحقيق السلم والاستقرار بصفتها ضرورتين لا غنى عنهما للحياة الاجتماعية السعيدة»، ولم يكن المُتهم الأول بتهديد الأمن والسلم والاستقرار في نظره إلا البابا الذي كان يمارس الحكم الزمني ويمسك بيده -إلى جانب سلطاته الروحية- مقاليد السلطة السياسية. لقد كان البابا ومعها الأساقفة والكهنة ينزلون منازل ليس لهم أي حق فيها أو في أن يقتربوا منها، وبها أن الكنيسة كانت تُبرّر أحقيتها بالمسك بالسلطين معاً مستندة في ذلك إلى سلطة (حجة) النص الديني الذي ينبغي على الناس أن يُظهروا الطاعة والولاء لمن يمثله ويتكلّم باسمه، فإن مارسيلوس تنبّه إلى هذه المبررات، وأخذ على عاتقه مهمة تفنيدها وإظهار الاستغلال السيئ الذي أقدمت عليه المؤسسة الدينية (الكنيسة) عندما اجتزأت بعض مقاطع الكتاب المقدس لتبرّر تراميها على الخيرات الزمنية وتسلّطها على الشأن العمومي.

3. Marsile De Padoue. Le Défenseur De La Paix. Traduction, Jeannine Quillet. Vrin. 1968.

4- الإصحاح 3 من متى، الآية 1.



فكرة من صميم الدين ذاته، ما يقودنا إلى القول إن الصراع لم يكن موجوداً في الأصل بين الدين والدولة، ما دام الدين يعلنُ حياده التام، وما دام المتدينون يُعبرون عن خُصُوعهم طوعاً لسلطة الدولة، بل سيقوم لاحقاً كصراع بين الدولة وبين الكنيسة التي بنتْ تأويلاً للدين سمح لها بالتراخي على الشأن العام.

### 3. ميلاد الكنيسة كـ«مؤسسة» وتبلور «الثيوقراطية البابوية»

كان الاعتقاد السائد بين المسيحيين الأوائل يتضمّن يقينَ عودة المسيح سريعاً ومجيء ملكوت الله ونهاية الزمان الحاضر (الإمبراطورية)، وخاصةً أنه أكد هذه العودة السريعة بنفسه عندما قال لأتباعه في إحدى عظاته: إن بين الحاضرين منهم من لن يموت حتى يشهد هذه اللحظة. لكنّ الوقت انقضى ومرّ على موته زمنٌ طويل دون أن يتحقّق الأمل في عودته؛ لهذا كان من الطبيعي أن يتساءل الخصوم والأتباع أنفسهم عن سرّ هذا التأخّر وكيفية تفسيره. ولما كان النصّ المقدّس لا يتضمّن إجابة عن هذا النوع من الأسئلة، فقد كان من الطبيعي أن يجتهد الآباء الأوائل ويبدعوا ما به يمكن تفسير هذه الواقعة. وقد وجدوا في القول إن الله يمهّل الخاطئين ليتوبوا تفسيراً ليشفي غليل المؤمنين ويُفجّم المشكّكين، ولم يكن هذا الجواب إلاّ مقدّمة أدرك من خلالها المسيحيون حاجتهم الصّورية إلى بناء أفكارهم العقيدة وتحديد مبادئ الإيمان وشروط الانتماء لجماعة المؤمنين الجدد (بناء لاهوت متكامل للدفاع عن الدين ضدّ البدع والهرطقات)، ولهذا كان من الطبيعي التفكير في بناء تنظيم مؤسّساتي يتمّ داخله توزيع المهام والمسؤوليات بين المؤمنين بحسب أهليتهم ومعرفتهم وعلمهم بالكتاب المقدّس. ومن دون شكّ كان الآباء الأوائل أو الأساقفة مؤهّلين بحكم مكانتهم ليشغلوا دور الزعماء الروحيين الذين تحمّلوا مسؤولية الدفاع عن العقيدة (أثيناغوراس وترتوليان مثلاً) ضدّ الوثنيين واليهود والمُشكّكين من جهة، والبتّ/ التقرير في القضايا والمشاكل ذات الصبغة الروحية من جهة أخرى؛ بينما أوكلت إلى الكهنة والشمامسة مهامّ التبشير، وهكذا تشكّل هيكل الكنيسة التي باتت مؤسّسة منظّمة تدعي أحقيتها باحتكار الحكم في القضايا الروحية والعقدية. من هذه اللحظة، كتّت المسيحية عن أن تكون مسيحية رسل وحواريين ومبشرين متجوّلين ولاهوتين منافع من العقيدة، واتّخذت شكل نظام مستقلّ وقائم بذاته، خاصّة بعدما ازداد أتباعها وكثُر أنصارها إلى حدّ أصبح معه

تنبّهت السلطة السياسية إلى أنّ حياة الرهد والدعوة إلى السلم ومحبة الآخر والامتناع عن الانخراط في الجندية وعدم المشاركة في تقديم القرابين إلى الآلهة وغيرها من القيم التي تنشرها المسيحية، لا تناسب تطلّعاتها إلى المحافظة على قوّة الإمبراطورية وعظمتها اللتين تتوقّفتان على استعداد الجند للقتال ورجبتهم في التضحية بحياتهم دفاعاً عن الإمبراطورية وطاعة للإمبراطور.

والواقع أنّ الخلاف هنا كان بين منظومتي أخلاق بينهما فارقٌ كبير، فالمسيحي يرى نفسه مجرد زائر في هذه الدنيا الفانية، ويتوقّف خلاصه أو هلاكه على طاعته لتعاليم عقيدته التي تفرض عليه تجنب أعمال القتل والغزو وتقديم الذبائح والقرابين للآلهة، في مقابل قيم الإمبراطورية التي تتأسّس على الاعتقاد بأنّ الإنسان مقيمٌ في هذا العالم، حيث يجب أن يكافح من أجل سعادته وحرّيته ورفاهيته. ولهذا ظهرت إلى العلن اتهاماتٌ وُجّهت إلى المسيحية، كان من أخطرها «إضعاف الشعور بالانتماء للإمبراطورية، والتسبّب في ضعف قوّتها، ومحاولة بناء دولة مستقلة داخل الإمبراطورية»<sup>10</sup>، وهو اتهام فتح المجال واسعاً أمام مرحلة الاضطهاد الديني ضدّ المسيحيين الذين لم يقفوا مكتوفي الأيدي، بل انبرى الكثير من آباءهم الأوائل إلى الدفاع عن العقيدة الجديدة وتبرّتها من كلّ ما يُنسب إليها.

نستنتج - من خلال ما سبق - أنّ المسيحية كما تشكّلت مع المسيح والرسل والمبشرين الأوائل، كانت عبارة عن كنيسة أو جماعة المؤمنين الذين جعلوا من الخلاص الأخروي غاية لهم، وفي الآن نفسه أعلنوا عن قناعة راسخة مؤدّاه أنّها لا نية لهم في الوصول إلى الحكم أو التطلّع إلى منازعة الإمبراطور في سلطته. بل توضح عبارة المسيح التي دعا فيها إلى إعطاء ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، نوعاً من الفصل الحاسم بين مجال الاعتقاد الديني الذي ليس معادياً بالصّورة للحكم السياسي، ويمكننا أن نعدّها دعوة إلى «علمانية» تستوجب احترام صلاحيات السلطة السياسية من جهة، وحياد الدين عندما يتعلّق الأمر بالشأن العمومي من جهة أخرى. يترتّب على ذلك أنّ الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة السياسية لم تكن من إبداعات المُحدّثين ورجال التنوير، بل كانت

10- تاريخ الكنيسة المفضل، المجلد الأوّل، نقله إلى العربية الأبوان أنطوان الغزال

وصبحي حموي اليسوعي، دار المشرق، ص 93.

تلميحات وغمز من جانب السلطة، إلا أن أقصى ما كانت تطمح إليه الكنيسة في هذه الحقبة، كان يقتصر على الاعتراف بحقها في الوجود. وهو الحق الذي سيصبح واقعاً غداة تنصّر الإمبراطور قسطنطين بداية القرن الرابع بعد الميلاد.

كان اعتناق الإمبراطور قسطنطين للمسيحية حدثاً فاصلاً في تاريخ المسيحية، إذ كفت عن أن تكون عقيدة مضطهدة لتغدو ديانةً مُعترفًا بها رسمياً، قبل أن تتحوّل إلى ديانة دولة كبرى كالإمبراطورية الرومانية؛ ولا يخفى أن لمثل هذا التحوّل الأثر الأكبر على مؤسّسة الكنيسة التي استغلّت حظوتها الجديدة عند السلطات القائمة لتوسّع نفوذها، ولتبنّي ذاتها ومؤسّساتها الفرعية (الأبرشيات والأديرة) داخل التراب الإمبراطوري، وكانت غايتها القُصوى هي القضاء على كلّ العقائد الأخرى التي كانت تتعايش داخل الإمبراطورية من جهة، ووأدّ الهراطقات المسيحية المختلفة التي تكاثرت بسبب اختلاف الأساقفة المسيحيين حول طبيعة المسيح من جهة أخرى. وبما أنّ الإمبراطورية كانت طالبة وحدة وأمن وسلام داخلي، فقد التقت رغبتا السلطة والكنيسة حول مصلحة واحدة، وكانت نتيجة ذلك عقد أوّل مجمع ديني مسكوني في نيقيا<sup>13</sup> تحت رئاسة الإمبراطور ذاته، وهو المجمع الذي انتهى إلى تحديد العقيدة القويمة التي يتوجّب على كلّ مسيحيي اعتناقها، بينما حُكِمَ على باقي المذاهب الأخرى بالضلال والهرطقة وأُغلق باب الاجتهاد وُصودرت حرية التفكير وانتهى عهد التسامح الديني.

لم تكتفِ الكنيسة بما باتت تتمتع به من امتيازات واستقلالية وسلطات واسعة تجلّت في امتلاكها حقّ البتّ في كلّ القضايا والمشكلات الروحية، ناهيك عن القداسة التي باتت لصيقة برجال الكنيسة جميعاً، خاصّةً منهم الأساقفة أو الباباوات الذين تحوّلوا إلى ناطقين باسم الدّين وممثّلين للمسيح، بل إنّها باتت تتطلّع إلى توسيع سلطاتها ونفوذها ليشمل الملوك والأباطرة أنفسهم، بحيث يكون لها أن تتدخّل في الشّأن العام وتقرّر في القضايا العمومية والخلافية، أي أن تجعل من نفسها وصية على الحياة العمومية والقيم، وقد تجسّد هذا التطلّع في مواقف كبار الأساقفة وعلماء الكنيسة الذين جعلوا من ترسيخ أفضلية الكنيسة

13- تاريخ الكنيسة المفضل، مرجع سابق، ص 151.

اضطهادهم مغامرة تتردّد السلطة السياسية قبل التفكير فيها. وإذا كانت مسيحية المسيح والرّسل كما رأينا قد تضمّنت رغبة صريحة في الفصل بين الدّين والسلطة السياسية، فإنّها قد تضمّنت أيضاً (ولأوّل مرّة) دعوة لاستقلال المجال الروحي بذاته وعدم تبعيته للسلطة السياسية، وهو استقلال لم يكن معهوداً من قبل، لأنّ الطّقوس الدّينية الرسمية للإمبراطورية الرومانية كانت عبارة عن احتفالات عامة تُقام تكريماً للألهة وتحت رعاية الإمبراطور الذي كان تجسّداً لهذه العظمة الإلهية. وما أن تشكّل لدى الآباء الأوائل وعي بأهمية هذا الفصل الذي سيُتيح لهم نوعاً من الاستقلالية الداخليّة، حتى شرعوا في مُطالبّة الإمبراطورية بالاعتراف به.

لقد وجد هؤلاء الآباء في قول الرّسول بولس: لِتَخضع كلّ نفس للسلطات العليا، لأنّه ليس من سلطان إلا من الله، والسلطات القائمة من وضع الله، ومن يقاوم السلطان إنّما يقاوم ترتيب الله، وسياخذُ لنفسه دينونة، مبرراً شرعياً استندوا إليه ليطالبوا السلطات الرومانية بالاعتراف بهم وبحقّهم في ممارسة عقائدهم؛ وهذا ما يمكننا رصدّه في رسالة بعثها الأب «تيرتوليان» إلى الإمبراطور يُدافع فيها عن براءة المسيحيين من التّهم المنسوبة إليهم، ويؤكد له ولاءهم وأهميّة صلواتهم ودعواتهم فيما تحظى به الإمبراطورية من رخاء وأمان، «نحن نتوسّل إلى الله الحقّ... من أجل خلاص الأباطرة، وهم أنفسهم يفضّلون حمايته على حماية الآلهة الأخرى كلها، إنّهم يعرفون بصفتهم بشراً من وهبهم الإمبراطورية... ولهذا لا يكون الإمبراطور كبيراً إلا بقدر ما يكون أصغر من السماء، بل إنّه هو نفسه ملكٌ للذي يملك السماء وكلّ مخلوق: إنّه إمبراطور بفضل ذلك الذي جعله إنساناً قبل أن يجعله إمبراطوراً»<sup>11</sup> ثمّ يضيف بعد ذلك: إنّ الإمبراطور لنا أكثرّ مما هو لغيرنا، لأنّ إلهنا هو الذي أقامه، هكذا حاول تيرتوليان بطريقة ضمنية أن يُظهر حقارة الإمبراطورية وصغر الإمبراطور ذاته أمام عظمة الله الذي هو مصدر كلّ سلطة، وطالما أنّ سلطة الإمبراطور تُستمدّ من الله الذي أقامه، فهو مدينٌ لله برعاية المؤمنين به (المسيحيين) وحماية كنيستهم<sup>12</sup>، ورغم ما تضمّنته هذه الرسالة من

11- المرجع ذاته، ص، 87.

12. H. X. Arquière, L'augustinisme Politique, Essai Sur La Formation Des Théories politiques Du Moyen-Age. Deuxième édition. 1972. P. 100.

إلى السماء، ولتكون مملكة الأرض في خدمة مملكة السماء.<sup>16</sup> بهذه الطريقة كانت تبلور التيقراطية البابوية التي انبنت على العقيدة القائلة إن الله يحكم العالم بواسطة أدياته الأرضية التي هي البابا، وهي العقيدة التي لزم عنها أنه لا مشروعية لأي سلطة ما لم تتأسس على يد البابا أو بتفويض منه (البابا هو مصدر مشروعية السلطة السياسية).<sup>17</sup> وقد تجسدت هذه التيقراطية البابوية فعلياً على يد البابا غريغوار السابع الذي توج ملكاً (1073) يجمع بين السلطين الروحية والزمنية، بحيث أعلن في «منشور بابوي» أنه ترجع إليه وحده سلطة تعيين الملوك أو عزلهم أو إنزال الحرمان بهم، وهي سلطة يستمدّها من كونه نائب الرسول بطرس الذي أعطاه المسيح سلطة المفاتيح وأوكل إليه رعاية البشر.

كان هذا التراث الذي تبلور عبر عشرات القرون، وتضمن مساهمات الكثير من علماء اللاهوت ورجال الدين الذين تفننوا في الدفاع عن التيقراطية البابوية وتأصيل مشروعيتها من داخل النص المقدس، هو الإرث الذي أخذ الفيلسوف الإيطالي مارسيلوس البادوي على عاتقه مهمة مواجهته ومحاولة تنفيذ أطروحاته. ومن الواجب الإشارة إلى أن الغاية من النقد الذي وجهه مارسيلوس للسلطة البابوية لم تكن القضاء على الدين ولا تكذيبه ولا مهاجمته، بل كانت إعادة تحديد لصلاحيات الكنيسة كما رسمها المسيح والرسل، وسعيًا إلى الفصل الحاسم بين مجال تدخل الكنيسة ومجال تدخل الدولة. ولتحقيق هذه الغاية سلك مارسيلوس طريقين مختلفين: جعل من النظر العقلي (الفلسفي) ديدنه في الأول، بينما جعل من النصوص المقدسة مصدرًا لحججه في الثاني.

4. في التأسيس النظري لأقسام الدولة وتحديد وظائفها والغاية منها

يتخذ مارسيلوس من فلسفة أرسطو مرجعية نظرية يهتدي بها ويعتمد عليها كمنطلق نظري لمعالجة المشكلات التي يهتم بها، إذ لا يبدى موقفه الخاص في أي موضوع إلا بعد أن يورد موقف المعلم الأول منها وحججه فيها، ولذلك لا يتردد في القول

وسمو البابا وشرفه مقابل الخط من قيمة الإمبراطور هدفًا لهم، فما دام الإمبراطور مواطنًا مسيحيًا، فمن الضروري أن يخضع للتعاليم والقواعد المسيحية التي يدافع عنها ويمثلها بابا الكنيسة. ولم يكن القديس «أمبرواز» إلا واحدًا من هؤلاء. حدّد أمبرواز (33-397) صلاحيات الإمبراطور وسلطات الكنيسة بدقة عندما أكد أن كل من يعيشون في الإمبراطورية يخضعون للأباطرة، لكن كل الأباطرة يخضعون لله... وهذا شرط خلاصهم، أما الكهنة فهم قضاة كل المسيحيين، وتمتد صلاحياتهم لتشمل الأباطرة أنفسهم.<sup>14</sup> بناءً على هذه المقتضيات، لم يتردد القديس أمبرواز في معاقبة الإمبراطور «تيودوس الذي كان مسؤولاً عن مذبحه تسالونيكوي» بـ«الحرم الكنسي» حتى أعلن توبته، وهي واقعة أكدت علو سلطة البابا على سلطة الإمبراطور واستقلالها التام عنه.

إن علو سلطة البابا يرجع أساساً إلى سمو المهمة التي ينهض بها، وهي رعاية الأرواح البشرية التي لا تستثنى منها أرواح الملوك أنفسهم، هذا ما يشرحه البابا جيلاز (توفي نحو 496) في رسالة بعثها إلى الإمبراطور «أناسطاز»، يُحدّد فيها العلاقة بين الكنيسة والدولة من خلال قوله: هناك نوعان من السلط التي يفضلها يدار هذا العالم: السلطة البابوية المقدسة، وسلطة الملوك، ولكن سلطة الباباوات تبقى أكثر وزناً، لأنهم مسؤولون أمام الله عن خلاص الملوك أنفسهم، وعلى الرغم من أن مرتبتك تضعك فوق الجنس البشري بكامله، فإنك تخني رأسك أمام المكلفين بالأمر الإلهية (الكهنة)... ينبغي أن تخضع لحكمهم، ولا يجوز لك أن تخضعهم لإرادتك<sup>15</sup>؛ هكذا تبلورت فكرة تفوق السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وبات على الدولة أن تكون في خدمة الكنيسة وتابعة لها، بحيث يتولى الأباطرة رعاية التبشير بالعقيدة ومساعدة الكنيسة على توسيع قاعدة المهتمين، وتلكم مهمة جديدة أناطتها الكنيسة بالسلطة السياسية، وهو ما نعثر عليه في قول البابا غريغوار الكبير (540-604): لقد أعطيت السلطة من السماء إلى سادتي ليسودوا على سائر الناس، وليساعدوا أولئك الذين يفعلون الخير، وليعملوا من أجل توسيع الطريق الذي سيؤدّي

16. ibid. P 130.

17. ibid. P 43.

14. H. X. Arquilièr, op.cité. ; P105.

15. Ibid. P 21- 22.

الشقاق والصراع والتمزق إلى أن ينتهي بها المطاف إلى السقوط لقمة سائغة بيد الغزاة والطغاة. وانسجاماً مع أرسطو الذي يرى أن الحياة الاجتماعية ليست إلا امتداداً لقوانين الطبيعة داخل الإنسان، يُشبهه مارسيلوس المدينة بكائن حي يتكوّن من أعضاء وأجزاء مترابطة على نحو وثيق بعضها ببعض، وتعمل كمنظومة متكاملة بحيث إن أيّ عطب يلحق بأحد الأعضاء، يؤدي تلقائياً إلى اختلال عمل المجموعة ككل؛ فعلى غرار البنية العضوية الحية، تتشكل المدينة من أجزاء وأقسام مختلفة الوظائف والمهام، ويتوجب عليها جميعاً أن تعمل في انسجام بعضها مع بعض، وتحترم حدود اختصاصاتها فلا تعدّها إلى المس بصلاحيات غيرها. وكما أنه ينتج عن تكامل عمل أعضاء الجسم وقيام كل واحد منها بوظائفه الطبيعية على الوجه الأكمل، تحقيق أفضل حالة يمكن أن يكون عليها الجسم (الصحة وسلامة الجسم من العيوب)؛ فكذلك يؤدي التزام كل قسم من أقسام المدينة بعمله دون التدخل في عمل غيره إلى تحقيق السلم والاستقرار<sup>20</sup>، وهذه هي الحالة المثلى للمدينة. فكيف تنشأ هذه الأقسام؟

يؤكد مارسيلوس أن المدينة التي تتشكل من أقسام تهض بوظائفها وتعمل في انسجام بعضها مع بعض ليست هي الواقعة الأولى داخل المجتمع، بل إنَّها حصيلة تطورات ومراحل طويلة قطعها البشر قبل أن يصلوا إلى بناء هذا التنظيم المحكم والمنظم المُسمى المدينة. لقد اندفع البشر بفعل النقص الذي لازم طبعهم إلى التعاون مع بني جنسهم لتلبية الحاجات وتعويض هذا النقص الطبيعي من خلال تبادل المنافع والمصالح، ولهذا كان من الطبيعي أن ينظموا في تجمعات طبيعية توسعت تدريجياً من الأسرة الصغيرة إلى القبيلة الكبيرة، وقاد اجتماع عدّة قبائل وعشائر إلى اتساع هذا التجمّع الذي لم تعد سلطة الآباء والشيوخ كافية لإدارته وتنظيم شؤونه بشكل يضمن استمرار التعاون والتضامن بين الناس من جهة، والحيلولة دون صراعهم من جهة أخرى، لأنّ هذه السلطة الأبوية لا تتضح فيها تماماً علاقة الحاكم (الرئيس) بالمحكوم (المرؤوس)، ما دام أن الأمير (شيخ العشيرة مثلاً) لا يملك قوة تنفيذية لإلزام الناس جميعاً بطاعته. ولما كانت أفعال الناس لا تتوخى العدل والخير دائماً، فإنهم ينزعون بدافع من الطمع وحبّ الخير الخاص إلى التصرف بعدوانية (سلوكات

إنّ هذا الفيلسوف (إلى جانب حكماء آخرين) قد أتى على ذكر أغلب الأعطاب والمشاكل التي دائماً ما كانت سبباً في خراب المدن وسقوطها، وقدم الكثير من الاقتراحات لتجنبها والوقاية منها مسبقاً أو معالجتها حال وقوعها؛ غير أنّه لما كان مجهود هذا الحكيم قد انصرف إلى رصد أسباب الاضطراب التي تنبع من الطبيعة، فإنّه لم يكن من الممكن له التنبّه إلى أحد أخطر أسباب انهيار المدن، وخاصةً أنّه سببٌ يتلبس لبوساً دينياً، ولم يظهر إلا بعد وفاة أرسطو ذاته بوقت طويل<sup>18</sup>؛ يتعلّق الأمر بسعي البابا/ الأسقف إلى الهيمنة على الحياة الزمنية ومصادرة حقّ الملوك والأمراء المدنيين والشعوب في إدارة حياتهم العمومية بما يُحقّق مصالحهم الأرضية، بناءً على العقيدة القائلة إنّ البابا هو مُمثل الله على الأرض ونائب المسيح والمُشرف على رعاية الحياة الروحية للمؤمنين، بمن فيهم الملوك والأمراء، وهو ما يُحوّله الحقّ في تولية الملوك وعزهم وتشريع القوانين التي يتوجب على الرعايا والملوك طاعتها، ومعاينة من يُخلّون بها بعقاب قد يكون روحياً (الحرم الجنسي مثلاً)، وقد يكون مادياً (القتل والتعذيب مثلاً). لقد أدّى اتساع سلطة البابا لتشمل (إلى جانب الحياة الروحية للناس) الحياة الدنيوية، إلى الكثير من مظاهر الشقاق والخلاف والتفرقة داخل الكثير من المدن والدول المسيحية. ولهذا السبب، ذهب مارسيلوس إلى أنّ معالجة هذا العطب تقتضي العودة إلى جذور تشكيل المدينة (العلّة الفاعلة لها) وأقسامها وأجزائها (العلّة المادية)، ورصد وظائفها (العلّة الصورية) والغاية منها (العلّة الغائية)، وتتبع مواطن الخلل التي تؤدي إلى تضخّم سلطة أيّ قسم منها وتراميها على اختصاصات باقي الأقسام الأخرى، ما ينتج عنه لاحقاً اضطراب المدينة وانحلالها.

##### 5. في أسباب نشأة المدينة ووظائف أقسامها والغاية منها

يرى مارسيلوس أنّ الغاية القصوى من وراء نشأة المدينة هي تحقيق السلم/الاستقرار (Tranquillité) الذي يجب اعتباره شرطاً ضرورياً لتحقيق باقي الفضائل الأخرى كالعدل والتعاون والتضامن وتبادل المنافع والحاجات وتطور العلوم والفنون والصناعات<sup>19</sup>، لأنّ غيابها (السلم) يُدخل المدينة في مختلف أنواع

18. Marsile De Padoue. Op. Cité. P 52.

19. ibid. P 49.

20. ibid. p 59.

إلا عندما يُكلّف المُشرّع (الشعب) جماعةً من النَّاس بالقيام بجمع الصّرائب وادّخار المال وغيره من الصّوريات وحفظها استعداداً لتلبية حاجات المدينة، وهذا هو القسم المالي<sup>25</sup>. من هنا يظهر إذاً أنّ المُشرّع البشري هو العلة الفاعلة للمدينة والسبب الرئيس في نشأة أقسامها وتحديد وظائفها ومراقبة عملها وتوجيه كل فرد من أفراد المدينة إلى ما يناسبه من عمل، بل يُحدّد العدد المناسب من النَّاس لكل جزء من أجزاء المدينة. وبفضل هذا التوزيع المُحكّم، تدهر المدينة وتتطور فيها الصّناعات والعلوم ما يجعل منها مدينة متوازنة ومنسجمة.

لقد رأينا سابقاً أنّ النَّاس يجتمعون مع بعضهم بعضاً بدافع من النّقص الطّبيعي الذي يجعل الفرد الواحد عاجزاً عن توفير كلّ حاجاته بنفسه، ما يفرض عليهم جميعاً أن يدخلوا في علاقات تعاون لتبادل المنافع والحاجات. وهكذا يكون الاجتماع مسألةً حتمية لا غنى عنها لكل فرد يسعى إلى الحياة الطّيبة، ولا يكتمل هذا التّعاون إلا داخل المدينة التي تقوم كلّ أجزائها بمهامّها وفي احترام لصلاحيّات بعضها بعضاً كما يُحدّدها لها المُشرّع (العلة الفاعلة للمدينة). غير أنّ الواقع الذي يكشف لنا أنّ عمل أقسام هذه المدينة يقتصر على تحقيق السّلم والاستقرار والأمن والحياة الطّيبة (الدّنيا)، يؤكّد أيضاً أنّ لدى النَّاس ميلاً طبيعياً إلى تصديق المعتقدات القائلة بوجود حياة أخرى بعد الموت، ينال فيها الصّالحون نعيماً أبدياً، بينما يكون مصير العصاة هو الخلود في العذاب، وهو الميل الذي استغلّه المُشرّعون منذ العصور القديمة لإقناع النَّاس بالفضائل وإخضاعهم لسلطة الملوك، وذلك من خلال ترغيب الطّائعين بالنّعيم الذي ينتظرهم في العالم الآخر، وتهديد المتمرّدين بالجحيم الذي أعدّه الآلهة لهم (نهر طارطاروس في ثيوغونيا هزيود مثلاً). يتبيّن إذاً أنّه قد جرى استخدام هذا الشّعور الديني البدائي من قِبَل السلطة السياسيّة لكبح النَّاس والتحكّم فيهم وتهذيب انفعالاتهم، وقد أوكل الملوك مهمّة ترسيخ هذه القيم وتعليمها للنّاس إلى جماعة من النَّاس عُرفوا بالكهنة، وتحدّدت مهامّهم في رعاية معابد الآلهة وتكريمها وحثّ النَّاس على طاعة تعاليمها<sup>26</sup>. لقد احتفظ رجال الدّين بهذه الوظيفة حتى بعد ظهور المسيحيّة التي كانت بمثابة فرصة جديدة منحها

متعدية) ستؤدّي إلى الفوضى والصّراع ما لم يتمّ التّحكّم فيها ومعاقبة من يُقدّمون عليها، ولهذا كان من الطّبيعي أن ينشأ قسمٌ يتولّى تحقيق العدالة والمساواة ومعاقبة المعتدين وتعويض من وقع عليهم العدوان، وهذا هو القسم القضائي<sup>21</sup> الذي يتولّى البتّ في النزاعات داخل المدينة والحكم فيها؛ لكنّ هذا القسم لا يمكن أن يقضي ويحكم إلا استناداً إلى قوانين واضحة ومعلنة تحظى بإجماع النَّاس ورضاهم، وهو ما يقودنا تلقائياً إلى القسم الثاني من أقسام المدينة الأساسيّة، وهو السّلطة التشريعيّة<sup>22</sup>.

يؤكد مارسيلوس أنّ سُلطة تشريع القوانين أو تعديلها أو تعليق العمل بها أو إلغائها التّ نهائيّ مناطة بالشّعب أو جمع المواطنين أو من ينتدبهم الشّعب لهذا الغرض. ويُعدّ هذا القسم (المُشرّع) أهمّ أقسام المدينة، بحيث ينزل فيها منزلة القلب من الجسد، فهو الذي يُحدّد ما للناس ما يُسمّح لهم بفعله وما عليهم تجنّبه، ويُشرّع القوانين التي يتخذ منها القضاة مرجعاً للبتّ في القضايا الخلافية؛ لكنّ هذه الأحكام لن تكون زجرية وذات أثر حقيقي ما لم تكن هناك قوة تتولّى تنفيذها والحرص على الالتزام بها، وهذه القوة هي القسم الحاكم<sup>23</sup> داخل المدينة (الحكومة). يُمثّل هذا القسم الأخير قوة تنفيذية ليس لها من السّلطة إلا ما يعهد بها إليه الشعب (المُشرّع الأعلى)، ولهذا يحتفظ الشّعب بحقه في مراقبة عمل الحاكم ومدى التزامه بالقوانين، وإليه وحده (للمُشرّع) ترجع سلطة معاقبة الحاكم أو عزله أو تعليق مهامّه إذا صدر عنه ما يهدّد السّلم والاستقرار داخل المدينة. وإذا كان القسم الحاكم قادراً على بسط الأمن وتحقيق الاستقرار داخل المدينة ووقايتها من أسباب الصّراع التي تظهر من داخلها، فإنّ هذا لا يضمن لها الحماية من التّعريض للغزو الخارجي والسّقوط في العبوديّة، ما يقتضي بالضرورة بناء قسم جديد تُسند إليه مهمّة الدّفاع عن حدود المدينة وحمايتها من أيّ اعتداء، وهذا هو القسم العسكري<sup>24</sup>.

وحتى يكون بوسع الحكومة تنظيم حياة النَّاس وتدير شؤونهم العامّة، يقتضي النهوض بهذه المسؤوليّات توافر مدخول مادّي يُوجّه هذه التّدابير العمليّة، ولا يمكن سدّ هذه الحاجات الماديّة

21. ibid. p 73.

22. ibid. p 84.

23. ibid. p 85.

24. ibid. p 73.

25. ibid. p 74.

26. ibid. p 75.

تقتصر على الوعظ والتّعليم الإرشاد دون أن يكون لهم أيّ نصيب من القوّة والسّلطة، إنّ وظيفتهم شبيهة بوظيفة الطّبيب الذي يَصِف للمريض الدّواء الذي ينبغي عليه تناوله للشّفاء، لكنّه لا يملك السّلطة لإرغامه على تناول هذا الدّواء؛ وهكذا يَنْزِعُ مارسيليوس عن الكنيسة ما تُضفيه على نفسها من أهمّيّة وقيمة.

2. أمّا الثانية، فتتجلّى في حرمانه الكنيسة من حقّ التّشريع الذي تحتكره باسم الدّين، عندما أكّد أنّ تشريع القوانين وتعديلها وتعليق العمل بها أو إبطالها هو حقّ للشّعب أو لجميع المواطنين أو من يتدبّرهم الشّعب لهذه المهمّة. وإمعاناً في تجريد البابا من سلطاته فقد بيّن مارسيليوس أنّ القسم الحاكم (الأمير) ليس من تعيين جماعة أو فرد، بل إنّ المشرّع (الشعب) هو الذي ينتخب الأمير الذي يراه مناسباً للحكم، وإليه وحده ترجع سلطة مراقبة هذا الأمير أو محاكمته أو عزله، لأنّه لا سلطة للأمير إلّا ما يُعطيه الشّعب؛ ما يعني تكذيب الادّعاء البابوي الذي يتأسّس على القول إنّ الحاكم يستمدّ مشروعيته وسلطته من البابا. وهكذا يبدو وكأنّ مارسيليوس أنزل البابا من عليائه ووضع بدلاً منه الشّعب، وهي فكرة ثوريّة أسّس لها بالنّظر العقلي، ودافع عنها بسلطة الكتاب المقدّس، كما سنرى في الفقرات القادمة.

### 7. في النقد اللاهوتي للثيوقراطية البابويّة

1. التّدخل البابوي في الحياة السياسيّة بوصفه سبباً في اضطراب المدينة

بعد أن حدّد أهمّ أقسام المدينة وعلّيتها: الفاعلة (المشرّع أو الشعب) والغائيّة (تحقيق السّلم والاستقرار والاكْتفاء)، يؤكّد مارسيليوس أنّ أخطر مرض يؤديّ إلى اعتلال المدينة وفسادها هو ترامي أيّ قسم من أقسامها على عمل ليس مناسباً له، أو عدم قيامه بوظيفته كما يجب، لأنّ توازن المدينة يبقى رهيناً بخضوع كلّ الأقسام للمشرّع البشري (الشعب) من جهة، وتعاونها مع بعضها بعضاً من أجل تحقيق غايات المدينة من جهة أخرى؛ وخبرٌ مثال على هذا التّعدي الذي يلحِق بالمدينة أبلغ الضرر، هو تدخّل القسم الكهنوتي (بابا الكنيسة) في عمل باقي الأقسام الأخرى وهيمته على كلّ شيء داخل المدينة، بحيث احتكر لنفسه سلطة تشريع القوانين وتحديد العقوبات وتوزيع الملوك أو عزلهم؛ ما يُثبت بوضوح انحراف الكنيسة (الأساقفة والكهنة وكلّ رجال

الله للبشر ليتطهّروا من الخطيّة الأصليّة التي التصقت بهم منذ أن تجرّأ أبوهم آدم على عصيان الله، وليكونوا جديرين بالخلاص في العالم الآخر، ولهذا أعلن المسيح البشارة إلى البشريّة جمعاء، ودعا النّاس إلى التّوبة استعداداً للملكوت الله الذي سيأتي على أنقاض هذا العالم، واعترف علناً بأنّ ما يشغله ليس هذه الدّنيا ولا متاعها وملذاتها الفانية، بل هو النّعيم الأبدي الذي أعدّه الله للتّائبين والصّالحين ممّن زهدوا في الدّنيا وعاشوا عيشة الكفاف. وبعد وفاته أوكل إلى الرّسل والتلاميذ أن يواصلوا مهمّة التّعليم والتّبشير عندما قال لهم اذهبوا وعلموا كلّ الأمم، ثمّ كان أن عهد الرّسل بالمهمّة ذاتها فيما بعد إلى الكهنة الذين باتوا يمثّلون القسم الكهنوتي داخل المدينة، وتقتصر وظيفته على التّبشير والإنجيل وتعليم النّاس ما يتوجّب عليهم فعله أو تجنّبه لنيل الخلاص<sup>27</sup> وهو جزءٌ يتعاون مع سائر الأجزاء الأخرى المُشكّلة للمدينة، ويخضع للقوانين التي تسري داخل المدينة، والتي غايتها اكْتفاء المدينة وكمالها واستقرارها.

### 6. استنتاج:

لم يكن تساؤل مارسيليوس عن علّة نشأة المدينة وأقسامها ووظائف كلّ منها والغاية النهائيّة التي تجعل منها هدفاً لها تساؤلاً عبثياً، ولم يسلك الرّجل طريق النّظر العقلي لتفنيد أطروحات السّلطة البابويّة ترفاً فكريّاً لا جدوى منه، بل كان لهذا التّأصيل النّظري هدفاً خفي يمكننا رصدّه في ملاحظتين أساسيتين:

1. تكمن الأولى في أنّ البحث في أسباب نشأة المدينة وأجزائها قد أظهر أنّ ما يدفع النّاس للاجتماع من الأصل ليس الشّعور الدّيني، بل هو رغبتهم في سدّ حاجاتهم وتحقيق مصالحهم التي لا يسعهم أن ينهضوا بها معزولين وفرادي، كما بيّن الفحص ذاته أنّ القسم الكهنوتي ليس هو الأهمّ داخل المدينة، بل إنّ الأولويّة، كما رأينا، هي للقسم المشرّع الذي هو الشّعب، هذا القسم الذي هو أهمّ من باقي الأقسام الأخرى (أفضليته على الكهنوتي)، لأنّه هو من ينشئها وينظّمها؛ ثمّ إنّ القسم الكهنوتي ليس غاية في ذاته، بل إنّ مجرّد وسيلة يستخدمها القسم الحاكم لتثبيت سلطانه بما يُحقّق الخير المشترك والسّلم داخل المدينة، ما دام أنّ وظيفة الكهنة

27. ibid. p 81.

لا أن تدعي استقلالها عنه. غير أنه لما كان الجشع والطمع قد استوليا على أسقف روما، فقد استغل تكليفه من قبل السلطة المدنية إدارة شؤون الكنائس والأديرة ورعاية حاجات زملائه الأساقفة والكهنة وغيرهم، ليعلن نفسه راعياً للمسيحيين جميعاً، مستنداً في دعواه هذه إلى كونه الوريث الشرعي للرسول بطرس الذي كان المسيح قد عهد إليه بسلطة المفاتيح، ونصب لاحقاً أسقفاً لكنيسة روما، ومن ثمة إن لوريثه (أسقف روما) في الأسقفية سلطته الشاملة التي لا يستثنى منها الملوك أنفسهم. وهكذا بدأ البابا يسطر هيمنته ويوسع صلاحياته تدريجياً إلى أن تحقق تطلعه إلى امتلاك السلطة الزمنية، بعدما انقسمت الإمبراطورية وتفككت أوصالها.

3. في المبررات النصية التي تركز عليها الثيوقراطية البابوية يمكن إجمال الدعاوى التي ترفعها الثيوقراطية البابوية التي يتمسك بها أسقف روما لتبرير أحقيته بممارسة الحكم الزمني وامتلاك السلطتين معاً (الروحية والزمنية) في ثلاث حُجج أساسية:

تتجلى الأولى في ادعاء أسقف روما أنه وريث الرسول بطرس وخليفته في كنيسته. ولما كان بطرس الرسول قد تلقى من المسيح سلطة المفاتيح عندما قال له: أنت بطرس... وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات، وما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات<sup>28</sup>، فإن سلطة المفاتيح هذه قد انتقلت إلى ورثته في الكرسي الرسولي، ولا يمكن أن يكون مالك مفاتيح السموات (الأسقف) في منزلة أدنى من الملك الأرضي أو تحت إمرته، بل ينبغي أن يكون سلطانه أعلى من جميع السلاطين، بحيث يشمل كل الأساقفة والكهنة والشمامسة والملوك والأمراء والناس العلمانيين (من ليسوا منخرطين في السلك الكهنوتي).

أما الحجّة الثانية التي تركز عليها السلطة البابوية (وهي أيضاً من إرث الرسول بطرس)، فيمكن العثور عليها في قول المسيح لبطرس: يا سمعان بن يونا، أتحتبي؟ قال له: نعم، تعلم أنني

الدين) عن الغاية الروحية التي رسمها المسيح والرسل للكهنة (التبشير والتعليم والإرشاد وإعداد الناس لينالوا الخلاص في العالم الآخر) عندما منحهم سلطة الروح القدس ليحلوا التائبين والمؤمنين من خطاياهم ويعمّدوهم من جهة، واستعمالهم (الكهنة) السبي هذه السلطة المقدسة من أجل مراكمة الخيرات الزمنية وممارسة الحكم السياسي من جهة أخرى. إن الميراث الوحيد الذي خلفه المسيح ورسله من بعده للكهنة كان مسؤوليته تبشير الأمم وتعليمها وإرشادها، وهي مهمة لا يمكن التهوؤ بها باستعمال السلطة القسرية، أو أي شكل من أشكال القوة، كما لا تحتاج إلى امتلاك الخيرات الزمنية والممتلكات؛ ولعل هذا بالذات ما يبرر زهد المسيح وتمجيده للفقر وصنك العيش، واعتباره ذلك سبيلاً إلى التواضع الذي ينبغي أن يتميز به المسيحي الحقيقي، وطريقاً تؤدي إلى تطهير النفس من الطمع والجشع والكبرياء والغرور<sup>28</sup>؛ وهذا ما يبين أن المسيح لم يخلف للكهنة والأساقفة سلطة يطالبون بها، بل لظالما دعا إلى الخضوع للسلطات السياسية القائمة، وقدم بنفسه المثال على ذلك عندما نزل طوعاً تحت حكم بيلاطس الذي كان والياً للإمبراطور على فلسطين.

2. في أن سلطة الأسقف/ البابا مُستمدّة من الحاكم الزمني علتها الفاعلة) وتابعة له

إن الكنيسة ليست إلا قسماً من أقسام المدينة التي تعمل تحت توجيه المشرع، وليست أبداً جماعة مستقلة أو هيئة غير خاضعة للقوانين والسلطة القائمة، ومارجال الدين (الباباوات والأساقفة والكهنة والشمامسة) في النهاية إلا رعايا يتوجب عليهم (كباقي الرعايا) أن يخضعوا للسلطة السياسية، وليس من حقهم أبداً أن يطالبوا بإعفائهم مما يخضع له غيرهم. لكن تكاثرهم التدريجي داخل المدينة، وما يحظون به من تجليل بسبب نبل مهمتهم دفعا السلطة الزمنية القائمة إلى تكليف أحدهم بتولي شؤونهم وتوزيع الخيرات والمعونات التي تتلقاها كنائسهم وأديرتهم عليهم بالتساوي، تيسيراً لمهمتهم ومساعدة لهم على أدائها من دون أن ينشغلوا بالتفكير في ضروريات عيشهم، وهو ما يؤكد أن العلة الفاعلة لهذه السلطة الأخيرة التي مُنحت لأحدهم (أسقف روما) هي الإنسان وليس الله، ولهذا يجب أن تظل تابعة لسلطة الحاكم<sup>29</sup>.

28. ibid. p 276.

29. ibid. p 418.

30. الإصحاح 16، متى، الآية، 19.

عن باقي الرُّسل بشيء. وإذا إنَّ الأفضليَّة التي يدَّعيها أسقف روما على غيره من الأساقفة باطلَّة ما دام لا يفوقهم في فضيلة ورثها حصراً وحده. أمَّا في الثاني، فيُعطي سُلطة المفاتيح تفسيراً جديداً يُفرِّغها به من فكريَّة السيادة والحكم، إذ يؤكد أنَّ دلالتها لا تعني أنَّ المسيح قد منح بطرس وباقي الرُّسل الرئاسة على العالم أو التسلُّط على رقاب الناس، بل إنَّها سلطة روحية تسمَح للرسول والتلاميذ أن يُشْفُوا المرضى ويُعَمِّدوا النَّاس ويعلموهم ما يمكنهم باحترامه والالتزام به أن يتجنَّبوا الهلاك وينالوا الخلاص، ولهذا يقول المسيح للرُّسل جميعاً اذهبوا وعلموا كلَّ الأمم؛ فالسلطة التي للرُّسل تقتصر على التعليم والتعميد وإعداد النَّاس للدخول إلى العالم الآخر وتطهيرهم من الرِّجس والمفاسد وتذكيرهم بأنَّ ملكوت الله قريب، وهو المعنى الذي يبدو واضحاً في قوله للرُّسل، اقبلوا الرُّوح القدس، من غفرتم خطاياهم غُفرت له، ومن أمسكتم خطاياهم أمسكت. ومن ثمة إنَّ الاستناد إلى خلافة بطرس لتبرير الهيمنة على النَّاس ادعاءً كاذب ما دام أنَّه لم يكن لهذا الرسول آية سلطة.

وما قيل عن سلطة المفاتيح يُقال عن السُّلطة الرَّعويَّة (ارَعَ خرافي)، لأنَّ المسيح ذاته أعلن من اليوم الأوَّل أنَّ مملكته لا تنتمي لهذا العالم، وأنَّه لم يأتِ إلى هذه الدُّنيا ليكون قاضياً ولا حاكماً يمتلك السُّلطة القهرية، بل جاء رحمة للعالمين وبشارة بالخلاص لكلِّ التائبين؛ لهذا ما انفكَّ يُعلن عن خُضوعه وطاعته للسُّلطات السياسيَّة القائمة، ويدعو أتباعه إلى طاعتها وتقديم الولاء لها، كما يظهر من قوله المشهور: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، وأيضاً عندما قدَّم الضريبة عنه وعن بطرس لجباة الضرائب. ولو كان له من الأمر (السلطة) شيء لرفض تقديم الضرائب وكان دعا أتباعه إلى ذلك، أمَّا وقد تَصرَّف عكس ذلك وأعلن زُهداً في هذه الحياة، ومجَّد الفقر وعيَّش الكفاف؛ ففي هذا دليل على أنَّه لم يملك من السُّلطة ما يُعطي لبطرس ولا لغيره. بل أكثر من ذلك إنَّ بطرس ذاته دعا أتباعه إلى الخُضوع لسلطة الملوك الذين وَصَّعَهُم الله على رأس النَّاس للانتقام من فاعلي الشَّرِّ ورعاية فاعلي الخير، هذا ما يتضح من قوله اخضعوا لكلِّ سلطة بشرية من أجل الرَّبِّ، إنَّ كان للملك فلائنه أعلى من الكلِّ، والقول ذاته يُردِّدُه الرسول بولس عندما يقول: لتخضع كلِّ نفسٍ للسُّلطات العليا، لأنَّه ليس من سلطان إلَّا من الله، ومن يقاوم هذه السلطة، فإنَّها يقاوم مشيئة الله. وهكذا يتبيَّن أنَّ الدَّعوة إلى طاعة السُّلطة

أحبك، فقال له المسيح: ارَعَ خرافي، ارَعَ غنمي<sup>31</sup> يؤوِّل البابا/ الأسقف هذه العبارات بطريقة يستنبط من خلالها أنَّها تَصمَّنت تكليفاً من المسيح للرسول بطرس بالحكم على جميع المسيحيين والسيادة عليهم بمن فيهم الملوك والأمراء، فطالما أنَّهم مسيحيون وأتباع للمسيح، فإنَّ ذلك يجعلهم من «الخِرَاف» التي أوكلت رعايتها إلى بطرس، ومن ثمة ورث عنه أسقف روما هذه المهمة الرَّعويَّة.

يترتَّب على الحجَّتين السَّالفتين تبريرٌ ثالثٌ يُكرِّزُه دعاةُ الشيوعية البابوية، ومؤداه أنَّ المسيح عهدَ برعاية كلِّ المسيحيين إلى بطرس، وانتقلت هذه الخاصية إلى خلفائه الأساقفة، وهو ما يُحوِّلهم أفضلية على غيرهم من أساقفة العالم، ويجعل من كنيسة روما أسمى الكنائس وأجدرها بالقيادة. وإذا كان لأسقف روما سلطة على زملائه من الأساقفة والكنائس، فأحرى أن تكون له سلطة على الملوك الذين لم يُفوض لهم المسيح أيَّ سلطة، بل إنَّه لا مشروعية لحكمهم ما لم يكن بتفويض من الأسقف الذي يرجع إليه أن يعيّنهم ويعزلهم، لأنَّ سلطة الملوك تَمَسُّ الأجساد فقط، بينما يتولَّى الأسقف رعاية النَّفوس، وما دامت النَّفوس أعلى وأشرف من الأجسام، فإنَّ سلطة الأسقف أشرف من سلطة الملك، وعلى هذا الأخير (الملك) أن يكون تابعاً للأوَّل.

#### 4. في تنفيذ هذه التَّأويلات وإظهار تناقضها مع دعوة المسيح

يتبيَّن إذاً أنَّ الحجج التي اعتمدها الشيوعية البابوية لإثبات أحقيتها بامتلاك السُّلطة السياسيَّة كاملة، كانت تستند فيها إلى حقِّ أسقف روما بوراثة ما أُعطي للرسول بطرس من صلاحيَّات وسلطات أهمَّها سلطة المفاتيح. جواباً على هذه الحجَّة، يسألُ مارسيلوس طريقتين مختلفتين، ينطلقُ في أولاهما من النَّصِّ الدِّيني عندما يُوردُ بعض النَّصوص الدِّينية التي يوضِّح من خلالها أنَّ سلطة المفاتيح لم تكن هبةً اختصَّ بها المسيح بطرس وحده، بل كانت لكلِّ الرُّسل كافة وعلى حدِّ سواء، هذا ما يؤكدُه قول المسيح للرُّسل: «الحقُّ أقول لكم، من غفرتم خطاياهم غُفرت له، ومن أمسكتم خطاياهم أمسكت»<sup>32</sup>؛ ما يعني أنَّ بطرس لا يميَّز

31- الإصحاح 21، يوحنا، الآيات 15، 16، 17.

32- الإصحاح 20، يوحنا، الآية، 23.

زيغهم وانحرافهم واستغلالهم للنص الديني لإرضاء مطامعهم وشهواتهم غير المشروعة.

### خلاصة:

تكشف لنا حركية الأفكار، كما حاولنا رصدها في الفقرات الماضية، أن الخطاب الديني المسيحي كان حريصاً في الأصل على الحياد التام عندما يتعلق الأمر بقضايا الحياة السياسية، بل لم يتردد في الاعتراف بأن البت في هذه القضايا يظل حقاً مكرساً للسلطة السياسية التي لها على المسيح وأتباعه ورسله حق الطاعة والخضوع، وهذا ما نلمسه في الكثير من النصوص والتعاليم والتوجيهات التي ما فتى المسيح وبعده أكثر رُسله تأثيراً (بولس وبطرس) يُشدّدون على ضرورة مراعاتها لسببين أساسيين: يكمن أولهما في أن مهمة التبشير بالخلاص الأبدي لا تحتاج إلى امتلاك هذه السلطة، بينما يتجلى ثانيهما في أن مملكة الله لن تقوم في هذا العالم، وإنما في الأخرى. لكن الانعطاف الكبرى وقعت لاحقاً عندما سقط بعض الباباوات والأساقفة أشرى شرهم وطمعهم في المتع واللذات الدنيوية، فبحثوا في النصوص الدينية المقدسة عما يرفع عنهم حرج المطالبة بامتلاك الخيرات الزمنية والسلطة اللتين دعا المسيح إلى الزهد فيها والتطلع إلى الخيرات التي أعدها الله في العالم الآخر للفقراء والمحرومين، فكان أن اجتروا بعض مقاطع النص الديني وتأولوها بالطريقة التي تُبرر مطامعهم الخاصة في الجمع بين السلطين وتوسيع صلاحياتهم لتشمل كل شيء في العالم، فانهى بهم المطاف «أساقفة ملوكاً» يجمعون بين نقيضين (الملك الدنيوي الذي يهتم بالدنيا وخيراتها التي ينبغي للمسيحي أن يزهّد فيها لينال الخلاص) في مركب كمنسوخ سمي بالثيوقراطية البابوية (نظام حكم رجال الدين).

لقد حاول مارسيلوس تفكيك هذه التركيبة المعقدة التي أرسى أسسها دعاة هذا النوع من الحكم الديني، فسلك في سبيل تحقيق هذه الغاية مسلكين مختلفين: أحدهما عقلي والآخر لاهوتي؛ استند في العقلي إلى المرجعية النظرية الأرسطية ومنظورها لأصل الدولة وعلّة نشأتها ووظائف أقسامها والغاية النهائية منها، وقد قاده هذا التأصيل النظري إلى أن تحقيق الحياة الطيبة والأمانة التي ينعّم فيها الناس بالسلم والاستقرار، يبقى مشروطاً بالترام كل أقسام المدينة بوظائفها واحترام حدودها وصلاحياتها، إذ يترتب على تجاوز أي قسم لحدوده وتدخله فيما لا يصلح له من الأعمال

الزمنية واحترامها من جهة، والاعتراف بعدم امتلاك المسيح والرسل لآية سلطة من جهة أخرى، مسألتان أجمع عليهما المسيح ورسله؛ ما يعني أن الرعاية التي أوكلها المسيح لبطرس كانت لها طبيعة رمزية تقتصر على تعليم الناس ما به يدخلون إلى ملكوت السماء.

لقد خصّ المسيح رسالته في قوله، وهو يردّ على اليهود الذين أنكروا مؤاكلته مع جباة الصرائب الذين كانوا يرونهم عصاةً ينبغي تجنّبهم، لا يحتاج الأصحاء إلى طبيب، بل المرضى، وأنا لم آت لأدعو أبراراً، بل خطاةً إلى التوبة<sup>33</sup>. توضح هذه العبارة أن مشروع المسيح لم يكن السيادة وامتلاك السلطة والحكم، بل اقتصر على التبشير بقرب ملكوت الله ودعوة الناس إلى التوبة والتطهر استعداداً للعالم الآخر، من دون أن تكون له أية مطامع في امتلاك أية سلطة، ولهذا السبب يُشبه مارسيلوس وظيفه الكاهن بوظيفة الطبيب، فالطبيب بصفته عارفاً بطبيعة الأمراض وفنّ العلاج، يستطيع أن يصف للمريض سبل الوقاية من الأمراض، أو يُحدّد له الأدوية المناسبة لعلاج مرضه، لكنّه لا يملك أية سلطة لإرغام المريض على الالتزام بوصفاته ليعالج من مرضه؛ وحتى إذا كان المرصّ مُعدياً يهدّد سلامة الناس الأصحاء، بحيث يكون من الأنفع عزل المريض بعيداً عنهم، فإنّ للطبيب سلطة تشخيص المرض وتبيان مخاطره، أمّا إرغام المريض على الانزعال أو تناول الدواء، فهو عمل السلطة السياسية التي تمتلك السلطة الزجرية<sup>34</sup>. وعلى غرار ذلك إنّ عمل الأساقفة والكهنة وغيرهم من مُرتبي الكنيسة هو التبشير بالنعيم الأبدي الذي ينتظر التائبين وإرشادهم إلى سبل الوصول إليه، ومحاولة إقناع الخطاة والعصاة بالعدول عن غيهم وضلالهم، من دون أن تكون لهم أية سلطة لإرغام الناس على تقبّل دعواتهم، وهذا ما ينسجم مع تعاليم المسيح الذي أوصى تلاميذه ورُسُلُه بأن يدخلوا أي بيت يُفتح في وجوههم ويُبشّروا فيه بالخلاص، وبأن يغادروا أي بيت أو مدينة يُمنعون من دخولها وينفضوا عنهم غبارها ويُعلنوا مع ذلك لأهلها أن ملكوت الله قد اقترب. وينتج عما سبق أنّ تعدي الكهنة على هذه الوظيفة وإدعاء أحقيتهم بامتلاك السلطة، يجعلهم على النقيض تماماً من تعاليم المسيح وتوجيهات الرسل، ويؤكّد

33- الإصحاح 9، متى، الآية: 12، 13.

34. Marsile De Padoue. Op. Cité. P 271.

سياسي أو عمومي، لا يسمح لنا بوصف أفكاره بأنها «علمانية» حقيقية، وذلك لسببين: يتجلى أولهما في أن طريقته في الردّ على معتقدات الشيوقراطية البابوية، جعلته يبدو كأنه يريد استعادة الصورة الأصلية التي كانت عليها كنيسة المسيح والرسل (جماعة المؤمنين الأولى) فقط، وهذا ما نلمسه في تفصّيه للحجج التقليدية التي يركّز من خلالها على طريقة عيش المسيح وزهده ورُسله في مُتَع الحياة الدنيا وما يرتبط بها من مصالح ومنافع. أمّا الثاني، فقد ارتبط بالخلفية النظرية التي اعتمد عليها مارسيليوس ليتمم انتقاداته لسلطة البابا، يتعلّق الأمر بالمنظومة النظرية الأرسطية التي لم تكن أفقاً يسمح ببلورة مفهوم «العلمانية» وما يتبعه من مقتضيات تتعلّق بحرية الاعتقاد والتسامح والحقّ في الاختلاف وغيرها من القيم التي ستسكّل داخل المنظومة النظرية الحديثة عادة توافر الشروط النظرية التي تسمح بذلك. فالنصّور الأرسطي الذي كان يُرجع أسباب نشأة الدولة وكلّ مظاهر الحياة الاجتماعية إلى الطبيعة، لم يترك للإنسان أية فرصة للتحرّر من هذه الطبيعة التي لا تُحدّد حياته الاجتماعية فحسب، بل تُقرّر في طبيعته ومنزلته داخل المجتمع المتفاوت الذي ينبغي أن يحاكي نظام الكون القائم على تفاوت الأشياء من حيث الأفضلية والشرف؛ وهكذا إن الإنسان ليس إلا جزءاً من هذا الكلّ الشامل الذي يتوقّف توازنه على احترام المنازل الطبيعية وعدم الخروج عنها، ما دام أن في الخروج عنها ما يسبّب اختلال الكلّ وفساد نظامه. غير أن هذه المحدودية التي طبعت أفكاره لا تُلغي نهائياً دوره في تنبيه النظر الفلسفي إلى إعطاء الاهتمام للنصّ الديني وإعادة تأويله واعتباره ذلك مدخلاً ضرورياً لا غنى عنه للتحرّر من هيمنة المؤسسات الدينية؛ وهذا هو الدرس الذي تلقاه الفلاسفة المحدثون أمثال: هوبز واسبينوزا ولوك، الذين بنّوا نظرياتهم السياسية على تأويلات جديدة استعادوا فيها الكثير من أفكار مارسيليوس (وخاصةً هوبز) ووظفوها توظيفاً جديداً ينسجم مع الآفاق التي فتحتها أمامهم المنظومة النظرية الحديثة. وهذا ما نرصدّه في الفقرات التالية.

اختلال عمل الأقسام الأخرى، ما يقود تلقائياً إلى اضطراب المدينة؛ وبما أن القسم الكهنوتي ليس إلا واحداً من هذه الأقسام التي أنشأها المُشرّع وحدّد لها مهامّها بحيث تكون غايتها القيام بكلّ ما من شأنه أن يُرسّخ السّلم والتعاون داخل المدينة، فليس له أن يتعدّى صلاحياته أو يتناول على مهامّ التشريع أو القضاء أو الحكم التي لا يستطيع بطبيعته النهوض بها؛ ومن ثمة إن الفصل بين اختصاصات أقسام المدينة والتأكيد على أهميّة القسم المُشرّع (الشعب الذي هو العلة الفاعلة لباقي الأقسام) في المدينة أكثر من غيره هما أمران يُثبتهما النظر العقلي.

وبما أن القسم الكهنوتي يرفض النظر العقلي ويحتقره ويبنى سلطاته على الحجج التقليدية (الكتاب المقدّس)، فقد عاد مارسيليوس إلى نصوص الكتاب المقدّس التي بيّنت أن المسيح لم يكن طالب سلطة ولا مال ولا جاه ولا قوة، بل فضّل حياة الزهد والفقر والعيش القاسي ليعطي بذلك مثلاً ينبغي على المسيحيين الاقتداء به في حياتهم؛ الشّيء الذي يُثبت عدم مشروعية أية سلطة يارسها الأساقفة والكهنة، وكذب فكرتهم القائلة إن البابا مثل الله على الأرض أو نائبه، وأن الكنيسة هي مملكته الأرضية، بدليل تناقضها مع قول المسيح إن مملكته لن تكون في هذا العالم.

استناداً إلى ما سبق، يتبيّن أن انتقادات مارسيليوس للكنيسة وهجومه العنيف على السلطة البابوية، لم يكونا بغاية إلغاء الدين أو القضاء عليه، بل كانت غايته القصوى رفع يد الكنيسة عن السلطة الرّمزية وإبعادها عن التدخّل في الحياة العمومية التي حصّر حقّ البتّ فيها بالسلطة السياسية التي يختارها الشعب أو جمع المواطنين الذين يرجع إليهم تشريع القوانين التي يرونها مناسبة لتحقيق السّلم والحياة الطيبة داخل مدينتهم؛ وهذا ما وجدنا فيه محاولة للفصل بين الكنيسة والدولة وتحديد صلاحيات كلّ واحدة منها ووظائفها المتكاملة التي تُصبّ في النهاية في غاية واحدة هي القضاء على أسباب الاضطراب التي تُؤدّي إلى سقوط المدن، وخاصةً منها تدخّل الكنيسة في التشريع العمومي أو الحكم السياسي.

ومع ذلك إن تشديد مارسيليوس على الفصل بين الكنيسة والدولة، وحرصه المبالغ على ضرورة احترام رجال الدين لاختصاصات الملوك وعدم مشروعية أيّ تدخّل منهم فيها هو

الإنسانية والمساواة، ما دام أن قوة خارجية (الله أو الطبيعة) هي التي تمتلك حق التشريع والحكم. ومن دون شك كانت منطلقات مارسيليوس النظرية عقبه ما كانت لتسمح له بالذهاب أبعد مما وصل إليه (إعادة سلطة التشريع للشعب، واعتبار الشعب علة فاعلة للدولة، وأحقية الشعب باختيار حاكمه ومراقبته، وإبعاد رجال الدين عن الحياة العمومية وحصر التقرير في هذه الأخيرة بيد الدولة، واعتبار القوانين التي يشرعها الشعب معياراً وحيداً للتمييز بين الخير والشر والصواب والخطأ...)، وكان التفكير في المساواة والحرية والفردانية في حاجة إلى إطار نظري جديد يسمح ببناء نظرة جديدة إلى العالم والإنسان، وهو ما أنجزه العلم في العصر الحديث.

لم يكن العلم الحديث معجزة صنعها المحدثون من لا شيء، بل كان تنويجاً لمسار طويل من المساءلة التي خضعت لها أطر ومفاهيم الإطار النظري القديم على يد علماء وفلاسفة العصر الوسيط، وهي المساءلة التي قادت إلى ثورة علمية قلبت نظرة الإنسان إلى ذاته وإلى العالم. لقد كَفَّ الكون عن أن يكون آية في التناغم والتناسق والانتظام، عندما بين العلم الحديث أن الكون نسيجٌ ضخّم من الظواهر والأشياء المتصادمة بعضها مع بعض، وأنه تبعاً لذلك يخلو من كل مظاهر التناغم والانتظام التي تجعله نموذجاً ينبغي محاكاته اجتماعياً وسياسياً، كما أثبت العلم ذاته أن أشياء الكون ومكوناته تتركب من الطبيعة ذاتها، وأنه لا يوجد في بعضها ما يجعلها أشرف من غيرها ما دامت المادة التي تتكوّن منها واحدة ومتشابهة. هكذا ولدت فكرة «المساواة» من رحم العلم، فلما كان الكون لم يعد يتضمّن آية تراتبية طبيعية، ولما كانت مادة الأشياء واحدة، فإن هذه الأشياء تتموقع في المستوى الوجودي ذاته. لم تقتصر تداعيات التصور العلمي الحديث على تحطيم الكوسموس القديم وتراتبية الحياة الاجتماعية فحسب، بل استطال سلطة الكتاب المقدّس ذاته عندما استدعو إلى تبني موقف نقدي ومُشكك تجاه السلطات الدينية أيضاً، خاصة بعدما أظهرت الاكتشافات العلمية الجديدة أن الكون الذي نعيش فيه مختلفٌ تماماً عن الكون الذي تصفه الكتب المقدّسة التي تزعم أنه مخلوقٌ من أجل الإنسان ولتلبية غاياته، إذ تبين أنه ليس مكاناً متناهياً ومغلقاً ينزل البشر في مركزه، بل هو عالمٌ شاسعٌ جداً لا تُمثّل فيه الأرض التي يسكنها البشر مركزاً تدور حوله أشياء الكون، بل إنّه مجرد كوكب حقيرٍ يجوب فضاءً لا متناهياً لا

## الفصل الثاني : في شروط إمكان ميلاد العلمانية بعناها

### الحديث

1. من الكوسموس المتناغم (التفاوت) إلى الوجود المتجانس (المساواة)

رأينا آنفاً أن مارسيليوس قد جعل من المنظومة النظرية الإغريقية (أرسطو أساساً) خلقية استند إليها لبناء تصوّره لأصل الدولة وعلل نشأة أقسامها وأجزائها ووظائفها والغاية منها، ومعلوم أن الإجابات التي يمكن استخلاصها من هذه المنظومة بصدد القضايا السياسية والاجتماعية تدور كلها حول نقطة واحدة هي «الطبيعة» التي مثّلت عند القدماء (أرسطو وقبلة أفلاطون) بنية عضوية تتكامل أجزاؤها ومكوناتها وتعمل في انسجام تامّ بعضها مع بعض، بحيث يبدو كأن كل جزء منها قد صُمّم ليناسب باقي الأجزاء الأخرى. أطلق القدماء على هذا الكون المتناغم أجزاؤه ومكوناته اسم الكوسموس الذي يتضمّن معاني البهاء والجمال والتناغم. يتأسس النظام الكوني على قانون الترتيب الكوني الذي يفرض على كل جزء من أجزاء الكون أن ينزل في مكانه الذي حدّده له طبيعته، إذ الكون في النهاية عالمٌ تتفاضل فيه الأشياء وتتفاوت من حيث المنزلة والشرف، فالأعلى منزلة يتحكّم في من هو أدنى منه ويفضّله قيمة. وبما أن الحياة الاجتماعية ليست إلا امتداداً لقوانين الطبيعة داخل الإنسان، فإن عدالة المجتمع السياسي وانتظامه لن يتحققا إلا إذا تمّ تشييده على هيئة يحاكي فيها نظام الكون، بحيث ينزل الناس في منازلهم التي تناسب طبائعهم، وتُحترم قسمة الطبيعة التي قضت بأن يتفاوت الناس في الشرف والمكانة، ما دام أن بعضهم قد خلّق ليقود ويسود، بينما خلّق بعضهم الآخر ليقاد ويُطبع<sup>35</sup>؛ وقد وجدت هذه الفكرة أهبى صورها في تعريف أرسطو للدولة بأنها مخلوق طبيعي، ومن الواضح أن ما هو طبيعي يتقرّر وجوده بعيداً عن رغبات الناس واختياراتهم، بحيث يتوجب على الناس النظر إليه بصفته واقعاً لا يرتفع ولا يقبل التغيير. تعزّزت سلطة الطبيعة التي عدّها القدماء كوناً بهياً ومتناغماً تنبغي محاكاته اجتماعياً بسلطة الكتاب المقدّس التي تتشابه مع سلطة الطبيعة في كونها معاً مصدرَي تشريع متعالين لا يسمحان بالتفكير في الحرية

35. أرسطو، السياسات، نقله من الأصل اليوناني وعلق عليه الأب أوغستينيس

بربارة البوليسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1907، ص 85.

يعرفه البشر ولا يستفيدون منه شيئاً، وهذا ما أدى إلى التشكيك في فكرة العناية الإلهية التي لطالما رسختها التقاليد الدينية؛ أما وقد ارتفعت العناية الإلهية وانهار التناغم الكوني، فقد وجد الإنسان نفسه متروكاً وحده في مواجهة ظواهر صماء وعالم مليء بالأخطار، ما جعله يعي مسؤولياته ويدرك حاجته إلى ضرورة تشييد عالمه الخاص الذي ينبغي أن يحكمه بقوانينه وتشريعاته التي تنبثق من ذاته فقط، ما دام أنه لم يعد هناك نموذج متعالٍ يمكنه محاكاته، من هنا ظهرت فكرة «التشريع الذاتي» التي ليست إلا نتيجةً لوعي الإنسان بأنه مستقلٌ عن العالم، وأن قيمته لا تتحدد بانتهاه إلى هذا الكون ولا بنزوله في منزلة لا دور له في اختيارها، بل في كونه كائناً مفكراً ومبدعاً ومشرعاً وقادراً على إضفاء النظام على وجود الأشياء ووجوده؛ وقد وجدت هذه الفكرة صداها في مجال الفكر السياسي الحديث.

### 1. طبيعة بشرية تحاكي طبيعة الكون

جرت عادة الفلاسفة أن يبنوا نظرياتهم وأفكارهم على نحو يستلهمون فيه التصور العلمي السائد القائم في كل حقبة تاريخية، بحيث لا يستطيع الفيلسوف (مهما بلغت عبقريته) أن يفكر خارج الإطار النظري القائم أو يتجاوزه. يمكننا تلمس الدليل على ذلك في نظرة القدماء والمحدثين إلى الطبيعة البشرية؛ فإذا كان القدماء قد تحدثوا عن طبيعة بشرية تحاكي نظام الكون وتراتبته، بحيث يسودها الانسجام (كوسموس سيكولوجي) والتناغم (العدل الأفلاطوني داخل الذات) اللذان يدفعانها إلى القيام بوظيفتها التي تلائم مؤهلاتها الطبيعية وتعود بالنفع عليها وعلى المجتمع؛ فإن هوبز (المحدث) سيقدم فهماً مختلفاً للطبيعة البشرية، يُقيم من خلاله نوعاً من المائلة بينها وبين الكون كما صوّره العلم الحديث. فعلى غرار الكون الذي تتصادم فيه الظواهر والأشياء بعضها ببعض بشكل يجعله خالياً من الانسجام والتناغم، يرى هوبز أنه لا يوجد في الطبيعة البشرية ما يجعلها صالحة لبناء حياة اجتماعية آمنة يتعاون فيها الناس ويسعون إلى الخير المشترك كما توهم القدماء، لأن ما تحمله من انفعالات وأهواء وغرائز<sup>36</sup> (الأنانية، التنافس، الحذر، العنف، الشر، الرغبة في الانتقام، التطلع إلى المجد والسيادة، الزهو والخيلاء...) يجعل منها مقدّمة تلزم عنها بالضرورة حالة الحرب والصراع والتمزق، ولا يمكن أن تكون سبباً في الألفة والاجتماع والتعاون، هذا ما تؤكده العودة إلى حالة الطبيعة كما تتبدى حقيقتها عندما يتم عزلها عن الحياة الاجتماعية والسلطة السياسية والقوانين.

### 2. طوماس هوبز: إخضاع الكنيسة للدولة وحصر كل السلط والاختصاصات بيد الحاكم المدني المطلق كشرط ضروري لتحقيق السلم والأمن والاستقرار

إذا كان الأفق النظري الذي انطلق منه مارسيليوس قد حال بينه وبين التفكير في قيم المساواة والحرية والفرديّة وغيرها من القيم التي يمكن اعتبار وجودها شرطاً نظرياً ضرورياً للتفكير في العلمانية وما يلزم عنها من مقتضيات كحرية الاعتقاد والتفكير والحق في الاختلاف، فقد وجد هوبز في منجزات العلم الحديث واكتشافاته ما وسّع أفقه ومكّنه من بناء تصور جديد لأصل الدولة وشروط تأسيس الحياة الاجتماعية وسبل تنظيمها. فمن خلال استناده إلى هذا الإطار النظري الجديد الذي حطّم فكرة التناغم الكوني وشكك في فكرة العناية الإلهية، استطاع هوبز أن يُعيد ترتيب الأولويات التي ينبغي التفكير في آليات تحقيقها داخل الحياة البشرية، فبينما كانت فكرة الخلاص الأخروي هي أسمى الغايات التي يتوجب على السلطتين معاً (الروحية والزمنية) التعاون من أجل إعداد الناس لها، وهو ما ترتب عليه تبعية الدولة للكنيسة وخضوعها التام لرجال الدين، سيبيّن هوبز أن السؤال الأساسي الذي ينبغي أن يحظى بالاهتمام والعناية، ليس سؤال الحياة السعيدة في الآخرة، بل هو سؤال الحياة الآمنة في الأرض؛ إننا أمام انقلاب فكري سينقلنا من منظومة قيم تحصر السعادة بالحياة الآخرة وترى أن الدنيا مجرد حياة مؤقتة ينبغي للإنسان أن

36- طوماس هوبز، الفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة

ديانا حداد وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، ط1، هيئة أبو ظبي

للثقافة والتراث، كلمة، 2011، ص 134.

## 2. المساواة في الخوف كطريق نحو السلم

على التنازل عن حريتهم الطبيعية وتفويض حقهم في التصرف وفقاً لأهوائهم الخاصة فقط إلى سلطة عمومية تمثلهم جميعاً، وتوكل إليها مسؤولية حماية الأمن العام؛ وهكذا يربح الناس بفضل تقييدهم الإرادي والطوعي لحريتهم الطبيعية أمن حياتهم وممتلكاتهم من دون أن يكونوا في حاجة إلى القتال لأجل ذلك، وقد أطلق هوبز على هذه العملية العقد الاجتماعي<sup>40</sup>. يُمثل هذا الأخير شرطاً ضرورياً للعبور من حالة الطبيعة إلى حالة السلم المدنية التي ليست طبيعية أبداً، إنها صناعة بشرية صرفة يتحقق فيها تطلع الناس إلى العيش المشترك والأمن، وإلى التخلص من الخوف الذي لا يسمح أبداً ببناء أي شكل من أشكال الحضارة والتقدم. ونظراً لهذه الأهمية التي يُمثلها العقد الاجتماعي، فإنه يغدو مُلزماً لجميع الناس بشكل لا يُسمح لأي واحد منهم بالانسحاب منه أو التراجع عنه، إنه تنازل مطلق وثابت يُحوّل الحاكم المدني سيادة مطلقة وحقاً لا حدود له في استخدام كل ما يراه مناسباً للحفاظ على حالة السلم ومنع كل ما من شأنه أن يُهدد أمن الناس وحياتهم، وعلى ذلك فإنه لا شرعية لأي عقد عدا هذا العقد الأصلي الذي يصبح الالتزام به وبما يترتب عليه من مقتضيات (القوانين المدنية) هو العدل، ويصبح نقضه أو انتهاك شروطه ظلماً<sup>41</sup> يُعرض صاحبه للعقاب.

## 4. لا مشروعية لأي تشريع عدا ما يشرعه الحاكم المدني المطلق

يتبين إذاً أن الدولة ليست واقعا يُفرض على الناس من سلطة فوقية أو خارجية، بل إنَّها بناءٌ يجد علته الفاعلة في إرادة الناس وحرّياتهم ورغبتهم في أن يتجاوزوا حالة الطبيعة والخوف (تفني الأطلوحة القديمة حول الدولة الطبيعية)، كما أن حاكمها لا يستمد مشروعية حكمه من السماء أو من الطبيعة وغيرهما، بل من العقد الاجتماعي الذي أعطاه تفويضاً مطلقاً بالتقرير في كل شيء واتخاذ القرارات التي يراها مناسبة للحفاظ على الأمن داخل الدولة. فهو الذي يشرع القوانين ويحدّد الفرق بين الخير والشّر وما يجوز فعله وما ينبغي تجنبه، كما يرجع له أن يحدّد قواعد التملك وما يُباح امتلاكه وما يؤدي امتلاكه إلى إدامة ملكه، وله حقّ القضاء والبث في النزاعات والتقرير في السلم والحرب وفي

فإذا كانت طبائع الناس متقلّبة تتقاذفها انفعالاتهم وأهواؤهم ومصالحهم الخاصة، فإنّ ما يمكن الحصول عليه من هذا الوضع لن يكون اجتماعهم وتعاونهم، بل حروبهم ونزاعاتهم؛ ولهذا يؤكد هوبز أنّ الواقعة الأولى التي يمكن الانطلاق منها هي حالة الحرب الشاملة التي يدخل فيها الكلّ ضدّ الكلّ، فحيث لا توجد مؤسّسات سياسية ولا سلطة قوية ولا قوانين زجرية تكبح جماح الجميع، يكون لكلّ الناس الحقّ في كلّ شيء، وهو حقّ ليس له من حدود إلا قوتهم الطبيعيّة. ورغم ما يظهر داخل هذه الحالة الأصليّة من تفاوت بين الناس من حيث القوّة الجسمانيّة مثلاً، إلا أنّ هذا لا يُخفي حقيقة كونهم متساوين بالطبيعة. تتجلّى هذه المساواة في أنّ لهم جميعاً الحقّ في كلّ شيء، ويجدوهم أمل متساوٍ في الحصول على كل شيء<sup>37</sup>، بحيث إنّ القوّة الطبيعيّة التي يتفوّق بها بعضهم على بعض ليست كافية لحسم الصراع لفائدة الأقوى، ما دام يستطيع الأقلّ قوّةً من بينهم أن يتغلّب بمكره وحيلته أو بتحالفه مع من يجدون أنفسهم عرضةً للتهديد ذاته على الأقوى، الشّيء الذي يؤكد أنّه لا أحد (قوياً كان أم ضعيفاً) يشعر بالأمان مطلقاً في حالة الطبيعة التي لا يتساوى فيها الناس في الأمل وتقدير الذات والحقّ في كلّ شيء فحسب، بل يتساوون أيضاً في «الخوف» من الموت، إذ لا يضمن أحدهم أن يستمرّ في الحياة ويموت بشكل طبيعي؛ ومن هذا الخوف المتساوي<sup>38</sup> بين جميع الناس يتولّد لديهم استعداد كامل لتقبّل قواعد العقل وتوجيهاته التي تدفعهم نحو التفكير في السلم والسعي إليه والتشبّث به ونبذ الحرّية الطبيعيّة التي كانت تُحوّلهم حقّ استعمال كلّ الوسائل والأدوات للدفاع عن الحياة.

## 3. العقد الاجتماعي وصناعة الدولة المدنية

غير أنّ نبد هذا الحق الطبيعي<sup>39</sup> (الحرية الطبيعيّة) لا يمكن أن يتمّ إلا إذا تبين للناس جميعاً أنّه لن يترتب على تنازلهم عن هذا الحقّ ما يُهدّد بقاءهم، ولهذا يتفقون جميعاً (بدافع من الخوف)

37. المرجع نفسه، ص، 131.

38. المرجع نفسه، ص، 137.

39. المرجع نفسه، ص، 138.

40. المرجع نفسه، ص، 142.

41. المرجع نفسه، ص، 156.

(بموجب العقد الاجتماعي) طاعته، ولا مشروعية لوجود أي تنظيم أو جماعة (مهما كانت طبيعتها) داخل هذه الدولة ما لم يكن ذلك بإذن من الحاكم وتحت رقابته وسلطاته وفي ظل قوانينه. لقد كانت غاية هوبز في هذا القسم النظري أن يكشف أن الدولة بناءً شيدته البشر لتحقيق غايات أرضية/ دنيوية صرفة، وهو ما اقتضى منهم تفويضاً مطلقاً للحق في التقرير والقضاء والتشريع إلى حكم مدني نال طبقاً لهذا التفويض الطوعي سلطاته كاملة وموحدة، ما يعني أنه لم يكن هناك فصل أو تقسيم للسلط في الأصل. ولا تفوتنا الإشارة إلى أن الطريقة التي اتبعتها هوبز في بناء هذا الوحش الفاني (الدولة) لا تخرج عن الإطار النظري الميكانيكي الذي قام على فكرة السببية، فكما أنه لا شيء يوجد دون علة إيجاد، فلا شيء داخل الدولة يوجد خارج الأسباب الأرضية، ولا مصداقية لوجود أي شيء يبحث عن تعليل ذاته استناداً إلى علة تفوق الطبيعة.

#### 6. في نقد مبادئ الدولة الدينية (الثيوقراطية البابوية)

على خلاف الدولة المدنية، التي رأينا أنها تستمد مشروعيتها من العقد الاجتماعي الطوعي الذي ارتضاه البشر لأنفسهم، تستمد الدولة الدينية مشروعيتها من السماء وتدعي قداسة جعلها بمنأى عن مساءلة الناس، إذ تزعم أنها مملكة الله على الأرض؛ ما يترتب عليه أن البابا ليس مسؤولاً أمام الناس ولا هو مُنصَّب من قبلهم، لأنه نائب للمسيح ومدبرٌ لمملكته وراعٍ لِحُرَّافِهِ. لهذا سنتوقف في الفقرات القادمة عند أهم المبادئ التي قامت عليها الدولة الدينية (الوحي، مملكة الله، وما هو ضروري للخلاص). وفي الوقت نفسه سنستعرض أهم ردود هوبز وحججه التي حاول من خلالها نسف سلطة الكهنوت وإثبات عدم مشروعيتها.

#### أ- نقد فكرة الوحي

يدلُّ الوحي<sup>42</sup> على الطريقة التي يُبلغُ الله من خلالها رسالته وأوامره وتعاليمه إلى جماعة بشرية محددة أو إلى البشر جميعاً، بحيث ينبغي عليهم التقيُّد بها وطاعتها لينالوا الخلاص في العالم الآخر، وقد استخدم رجال الدين سلطة الوحي ليدعوا أن من

الأفعال التي تستحق التكريم والتشريف، بل يرجع له أن يُقرَّر في طبيعة الآراء والعقائد والشعائر التي يراها مناسبة للسلم، ويمنع ما يُهدد ذلك؛ وبعبارة أخرى يُضْمُّ هذا الحاكم بيده كلَّ السُّلط والاختصاصات، وليس لغيره من المساعدين والوزراء والممثلين له من السُّلطة إلا ما يُفوضُ لهم هو بنفسه ويحق له استرجاعه منهم إذا أراد ذلك. إن امتلاك الحاكم المدني لسلطة تشريع القوانين وتحديد العقوبات - وهي سلطة تم تفويضها له بموجب العقد الاجتماعي الأصلي - يُثبت أن التشريعات الوحيدة التي لها سُلطة الإلزام، بحيث ينتج عن انتهاكها التعرُّض للعقاب، هي القوانين المدنية التي يسنها الحاكم المدني، ولا شرعية لغيرها من التشريعات الأخرى (القوانين الإلهية مثلاً).

#### 5. لماذا العودة إلى حالة الطبيعة؟

لم تكن عودة هوبز إلى حالة الطبيعة ترفاً فكرياً إضافياً، بل كانت لها غايات ومقاصد جوهرية حَقَّقَت ثلاثة مقاصد أساسية: يكمن أولها في أنها مكَّنت من اكتشاف أصل جديد للدولة، كَفَّت بموجبه عن أن تكون من أصل طبيعي أو إلهي، واتَّخذت صبغة إنسانية خالصة، عندما تبين أنها مخلوقٌ صنعته إرادة البشر الطوعية، وهي فكرة لم يكن من الممكن الاهتمام إليها لولا توصيفه الدقيق للطبيعة البشرية وما يعتمل فيها من نوازع وانفعالات؛ فمن رصده لهذه الحالة استنبط أن المسألة التي تحظى بالأولوية هي تحقيق الأمن وتجاوز الخوف، ولا يخفى أن الخلاص الذي يبحث عنه الناس هنا هو خلاص أرضي محض، ما يعني أن التفكير في الخلاص الأخرى ليس متجذراً في الطبيعة، بل إن الاهتمام به لاحق على الاهتمام بتأمين البقاء. أمَّا المقصد الثاني، فيتجلى في أن سُلطة تشريع القوانين وتحديد الفرق بين العدل والظلم والخير والشر والصواب والخطأ لم تعد بيد أي سلطة خارجية (الدين والكوسموس)، بل باتت نابعة من الذات البشرية المُشرِّعة (الحاكم الديني الذي يُمثل جميع الناس المتعاقدين)، ووحدها قوانينه التي تتمتع بسلطة الإكراه والقَسْر، أمَّا غيرها من التشريعات، فليس لها من سلطة إلا إذا توافقت مع القوانين المدنية. وأخيراً إنَّ الولاء الوحيد الذي له صفة المشروعية، هو ذلك الذي يتوجَّه به الرعايا إلى الحاكم المدني المطلق، ولا شرعية إطلاقاً لأي سلطة أخرى أو ولاء آخر لأي جهة أو جماعة أو فرد غيره، فكلُّ الأفراد داخل الدولة (بمن فيهم رجال الدين جميعاً) هم رعايا الحاكم الذين يتوجب عليهم

42- المرجع نفسه، ص 372.

## ب. هل تُمثّل الكنيسة مملكة الله في الأرض؟

مرّ بنا أنّ هوبز يؤسّس مشروعية الدولة المدنية وسلطة الحاكم المطلق وحقوقه وواجب الولاء له على التعاقد الاجتماعي، كما رأينا أنّ طُمُوح الطبيعة البشرية كما يظهر في حالة الطبيعة يقتصر على تحقيق الأمن والخروج من حالة الخوف؛ يجد هذا الطُمُوح جذوره في الطبع البشري الذي يتساوى فيه كلّ الناس الذين هم بشرٌ قبل أن يكونوا كهنةً أو ملوكاً أو أساقفة. يترتب على ذلك أنّ وجود الدولة، التي هي استجابة لحاجة الطبع البشري إلى الأمان والاستقرار، سابق على وجود كلّ المؤسسات التي لا مشروعية لوجودها إلا إذا سمح بها الحاكم المدني المطلق داخل الدولة التي له السيادة على كلّ شيء فيها، وإليه يرجع أمر التقرير في كلّ ما يتعلّق بها، ما يعني أنّ على كلّ المؤسسات أن تستمد مشروعية وجودها من الحاكم وأن تعمل تحت إمرته وبإذنه وتلتزم بالحدود التي ترسمها تشريعاته وقوانينه، ومنها المؤسسة الدينية أو الكنيسة. يُعرّف هوبز الكنيسة بأنّها جماعة من الناس الذين يُبشّرون بالدين المسيحي، ويتحدّون في شخص حاكم مطلق يجتمعون تحت إمرته، ولا يجوز لهم أن يجتمعوا دون سلطته، ولا شرعية لوجودها ما لم تحظّ باعتراف الحاكم المدني<sup>45</sup>. يتبيّن من هذه العبارة أنّ وظيفة الكنيسة تقتصر على التبشير بالدين المسيحي داخل دولة ترجع فيها السيادة كاملة لحاكم مدني مطلق، وأنّ شرعية هذا التبشير تظلّ قائمة طالما تلتزم الكنيسة بالحدود التي ترسمها السلطة المدنية القائمة؛ وتفقد هذه الشرعية إذا دعت إلى تعاليم تخالف القوانين أو تحثّ على التمرد ضدّ السلطة المدنية القائمة؛ ولما كان المسيحيون يعيشون في أكثر من دولة، ويخضعون داخل هذه الدول لسلطات مدنية مختلفة، فإنّ ولاءهم - بوصفهم أفراداً داخل هذه الدول - يجب أن يكون لحكامهم المدنيين الذين يتولّون حمايتهم، ولا يحقّ لهم - البتّة - أن يرفضوا طاعة حكامهم باسم طاعة كنائسهم التي ليس لها أيّ حظّ من السلطة<sup>46</sup>. يُبيّن التّأصيل النظريّ للحياة السياسية إذاً أنّ الكنيسة مجرد جزء تابع للدولة المدنية وخاضع لسلطة الحاكم المدني المطلق، كما أنّها لا تملك أيّ شكل من أشكال السلطة، ولا يحقّ لها المطالبة بمثل هذه السلطات لعدة أسباب؛ أهمّها أنّ السلطة الوحيدة التي لها

اختاره الله ليوحى إليه ويكلّفه بتبليغ دعواه هو أجددُ النَّاسِ بالحكم والقيادة. أمام هذا التقرير الحاسم الذي ترفعه المؤسسة الدينية، يذهب هوبز إلى البحث في الطّرق التي يحصل من خلالها الوحي لإنسان بالذات، وهي طرقٌ يبيّن الكتاب المقدّس ذاته أنّها لا تخرج عن الرّؤى والأحلام، بحيث يُعلنُ النبيّ أنّه تلقى في منامه رسالةً إلهيةً على شكل رؤيا<sup>43</sup>، وإذا كان يصحّ في هذه الحالة أن يدّعي ذلك النبيّ أنّ الله قد تحدّث إليه وبلّغهُ وحياً ويقنع برؤياه ويصدّقها، فإنّه لا يصحّ أبداً أن يتخذ منها سبباً لادّعاء أحقيته بالسيادة على غيره من النَّاسِ أو أن يرغمهم على تصديق ادّعاءاته، ما دام لا يستطيع أن يثبت للنَّاسِ فعلاً أنّ الله خاطبه ودعاه بشكل واضح لا لبس فيه، إلا إذا استند إلى القوّة والإكراه لإرغامهم على تصديقه، علماً أنّ الإكراه ليس طريقاً سليمة لبناء الاقتناع والإيمان. بل أكثر من ذلك يجد هوبز في نزعة الميكانيكية ما يدحض به سلطة الوحي كرؤيا أو حلم. فإذا كانت السببية تسري في الطبيعة المادية كلها، وإذا كان العالم كله عبارة عن مادة بحيث لا يوجد داخله إلا أجسام مادية ويتنفى فيه وجود كلّ ما ليس مادياً (أرواح وشياطين وملائكة وقوى غيبية)، فإنّ ما يراه النَّاسِ من رؤى وأحلام في حالة النّوم ليست من فعل كائنات غيبية (الله مثلاً)، بل إنّ لما يحدث للجسم وما يُحيطُ به خلال النّوم تأثيرٌ على طبيعة الأحلام والرّؤى التي يمكن أن يراها المرء في حالة النّوم، فالشعور بالبرد خلال النّوم يُنمّي أحلام الخوف، وكما يُسبّب الغضب حرارةً في بعض أجزاء الجسم في حالة اليقظة، فإنّ الارتفاع الزائد لحرارة الأجزاء نفسها في حالة النّوم يُسبب غضباً ويُطلق في الدماغ تحيلاً لعدو<sup>44</sup>. وإضافة إلى هذا الدليل العقلي يُشير هوبز إلى أنّ التشكيك في سلطان الوحي لم يأت منه فحسب، بل يشهد الكتاب المقدّس على ادّعاء الكثير من النَّاسِ النّبوة رغبة منهم في السّطة والحكم، وهو ما ينفي تلقائياً عن الوحي صفة القداسة التي تجعل منه مصدراً للتّشريع (هنا يجد النّقد النّصي والتاريخي للكتاب المقدّس جذورهما الأولى)، ويُفند أول دعوى تستند إليها الدولة الدّينية لتبرير مشروعيتها حكمها.

43- المرجع نفسه، ص 367.

44- المرجع نفسه، ص 29.

45- المرجع نفسه، ص 454.

46- المرجع نفسه، ص 455.

برسالة المسيح والمستحقين للخلاص لا تحتاج إلى هذه السلطة<sup>48</sup>، فالخلاص لا يكون إلا بالإيمان والافتناع القلبي الصادق، وهو ما لا يمكن تحقيقه باستعمال القوة والإكراه. إن السلطة الوحيدة التي تبقى للكنيسة هي حق إنزال «الحرم الكنسي» بمن يعادياها أو يجارها، وهو عقاب ذو دلالة روحية صرفة لا يترتب عليه أن يلحق بالمحروم أي ضرر يمسه حياته أو ممتلكاته أو حياته العملية، لأن سلطة معاقبة الناس عقاباً مادياً هي حق للحاكم المدني فقط، كما أن عقاباً مادياً لا يكون إلا عند انتهاك القوانين المدنية التي لها وحدها صفة الإكراه. ورغم أنه يحق للكنيسة استعمال الحرم الذي هو طرد روح الشخص المحروم من زمرة المؤمنين الذين سينالون الخلاص، فإنه لا يحق لها منع أي شخص من دخول الكنيسة (مكان العبادة) التي تقع تحت سلطان الحاكم المدني، ما يعني أنه لا يحق بتاتا أن تنزل الكنيسة عقاب الحرم بالحكم المدني، ما دامت تخضع له وتعمل تحت سلطانه الذي يمتد إلى حد تعيين الباباوات والأساقفة وعزلهم<sup>49</sup>؛ وهكذا نصل إلى أن الكنيسة ليست مملكة الله على الأرض، ما دام المسيح قد أعلن أن ملكوت السموات لن يكون في هذه الدنيا، بل في العالم الآخر، ومنه فإنه لا شرعية أبداً لاملاكها للسلطة الزمنية.

### ج . قول في ما هو ضروري للخلاص

استطاعت الشيوقراطية البابوية ترسيخ سيطرتها وهيمنتها وإفناع الناس بضرورة الخضوع لسلطاتها التي ينبغي اعتبارها مصدر كل السلط الأخرى، بما في ذلك سلطة الملوك، عندما زعمت أن خلاص الناس يظل مشروطاً بطاعتها والخضوع لتعاليمها ولسلطة كهنتها. ولهذا السبب، سعى هوبز إلى استجلاء شروط الخلاص واستنباطها من الكتاب المقدس، الشيء الذي قاده في النهاية إلى أنه لا يدخل ضمن هذه الشروط طاعة الكنيسة أو التقيّد بتعاليمها أو اعتبار البابا نائباً للمسيح ومدبراً لدولته في انتظار عودته. بل إنهما تقتصر على أمرين اثنين بسيطين هما الإبان بأن يسوع هو المسيح المخلص وطاعة القوانين المدنية<sup>50</sup>. وفيما يخص المبدأ الثاني الذي ينص على طاعة القوانين المدنية، يجد هوبز

صفة المشروعية هي سلطة الحاكم الذي أوكل إليه الناس أمر حمايتهم والحكم عليهم، وكل سلطة أخرى لم تستمد منه تكون غير مشروعة، لأنه لا يوجد مصدر آخر للسلطة غيره؛ ولأنه لا يحتاج التبشير بالدين والخلاص إلى أي سلطة قهرية أو إكراهية.

إن النتائج التي خلص إليها البناء النظري للدولة ومصدر سلطتها، والذي كانت الغاية منه إبعاد الكنيسة عن ممارسة السلطة وإثبات عدم أحقيتها بامتلاك هذه السلطة، لا تتناقض مطلقاً مع الكتاب المقدس الذي يظهر لنا حرص المسيح ورؤسله على طاعة السلطة السياسية القائمة واعتبار ذلك واجباً ضرورياً لا يناقض إيمان المسيحيين ورغبتهم في الخلاص الأخرى، ما دام أن المسيح أكد مراراً أنه جاء إلى هذا العالم مبسراً وهادياً ومعلماً وليس ملكاً أو سلطاناً. يتضح ذلك في الكثير من النصوص التي كان أكثرها بلاغة هو قوله: «إن مملكتي ليست من هذا العالم»، أي لم أت إلى هذا العالم لممارسة السيادة والحكم، ولهذا لم ينازع الإمبراطور الروماني سلطته ولم يثر ضد عماله، بل دعا أتباعه إلى طاعته والخضوع له واحترام قوانين دولته وتقديم الضرائب والواجبات وغيرها من مقتضيات الحياة المدنية. وبعده سار الرسل على نهجه فرسخوا بين أتباعهم فكرة الخضوع للدولة وللسلطة المدنية، كما هو واضح من قول الرسول بولس: «لتخضع كل نفس للسلطات العليا، لأنه ليس من سلطان إلا من الله». نستنتج من هذين المقطعين السالفين أن التوجه الذي أمر المسيح والرسل بالسير على منواله كان يرتكز على فكرتين أساسيتين هما: مواصلة التبشير باقتراب ملكوت الله وإعداد الناس للخلاص من جهة، والحرص على طاعة السلطات السياسية القائمة من جهة أخرى، وهذه هي المقتضيات التي ينبغي على كل من يرى في نفسه تابعا للمسيح أن يلتزم بها، وخاصة رجال الدين المرتبين داخل الكنيسة؛ أي الذين يصفون أنفسهم بورثة المسيح والرسل، ويدعون أنهم كرسوا حياتهم لمواصلة الدعوة إلى البشارة الجديدة. وهكذا يتضح أن المسيح لم يخلف للكهنة والأساقفة وغيرهم من رجال الدين سلطة يطالبون بها ويزعمون أنهم ورثوها عنه<sup>47</sup>. بل إنه لا سند لهذا الادعاء في الكتاب المقدس، ومن ثمة إن أي مطالبة منهم بامتلاك أي سلطة هو زعم باطل، أضف إلى ذلك أن وظيفة رجال الدين التي غايتها توسيع قاعدة المؤمنين والمقتنعين

48- المرجع نفسه، ص 483.

49- المرجع نفسه، ص 549.

50- المرجع نفسه، ص 561.

47- المرجع نفسه، ص 482.

التمييز الذي رأينا سابقاً أنه لم يكن إلا مقدمة انتقلت منها الكنيسة مباشرة إلى المطالبة بامتلاك السلطة كاملة لبطس هيمنتها على كل المجالات. والدليل على ذلك أنه (هوبز) يحدّد الغاية من كتابه الأساسي (الفياثان) في أنّها كانت محاولة شرح العلاقة بين الطّاعة والحماية، بحيث يكون توجّه المرء بالطّاعة لسلطة ما مشروطاً بقدرتها على حمايته من كلّ الاعتداءات التي قد يتعرّض لها. والحقيقة أنّ شرطه هذا لم يكن إلا مقدمة يترتب عليها أنّ الكنيسة (الجماعة الدينية) لا تستطيع بطبيعتها أن تُوفّر هذا الشرط؛ لأنّ وظيفتها تقتصر على تعميم الناس وإرشادهم إلى الإيمان ببشارة المسيح التي وحدها هي ما يُحقّق خلاصهم، ولما كان الإيمان اقتناعاً إرادياً وطوعياً بفكرة ما، فإنّه ممّا لا يمكن تحصيله بالإكراه والعنف والسلطة. يترتب على ذلك أنّ الكنيسة لا تحتاج إلى أيّ شكل من أشكال السلطة، بل يجب أن تقوم بأعمالها التبشيرية بناء على آليات الوعظ والإرشاد والتعليم الخالي تماماً من كلّ مظاهر الإكراه. يبيّن هذا الاستدلال أنّه لا يوجد ما يُبرّر التمييز -الذي طالما دافعت عنه الكنيسة- بين السلّطين الروحية والزمنية، وأنّ الكنيسة ليست دولةً مُستقلة داخل الدولة المدنية؛ وإنّما هي مجرد جماعة دينية تقوم بمهامّها وفقاً للقوانين المدنية التي يُصدرها الحاكم المدني المطلق، ما يجعل من الطقوس الدينية شأناً مدنياً يتمّ تدبيره من قِبَل السلطات المدنية وبقوانينها الخاصّة التي لها وحدها صفة الإلزام.

إنّ العلمانية التي رأينا أنّها تقتضي الفصل بين الكنيسة والدولة وتعيين حدود تدخّل كلّ واحدة منها، تجد دلالةً خاصّةً في فلسفة هوبز؛ لقد وجد الرّجل في الاعتقاد الديني واحداً من أهمّ أسباب الشقاق والخلاف داخل الدولة المسيحية<sup>52</sup>، وهو واقع لا مخرّج منه إلاّ بإخضاع الكنيسة للدولة، وإعطاء حقّ التقرير في الطقوس والشعائر المسموح بهما داخل الدولة للحاكم المدني. ورغم أنّنا نلمس في بعض أفكاره ما يُمكننا اعتباره إرهاباً أولى لفكرة «حرية الاعتقاد» عندما يتحدّث عن أنّ القانون المدني الذي له وحده سلطة الإكراه ويترتب على انتهاكه عقابٌ مادي، لا يُعاقب على النيات والآراء طالما لا تتجسّد على شكل أفعال، إلاّ أنّه يعود لاحقاً ليؤكد أنّ الناس، في الغالب، لا يكتفون بالاحتفاظ بقناعاتهم الداخليّة، بل يتخذونها مبرراً للقيام بأعمال عمومية أو

في تأكيد المسيح والرّسل على ضرورة طاعة السلطة السياسيّة القائمة والخضوع لقوانينها دليلاً على أنّ المسيح لم يأت بتشريعات جديدة تهتمّ العالم الحالي (الدنيا)، بل اقتصرت دعوته على تحضير الناس للانتقال إلى العالم الآخر، ما يعني أنّ المراسيم البابوية التي تفرضها الكنيسة على الناس وتعدّ احترامها شرطاً للخلاص مجرد إضافة لا سنّد لها في الكتاب المقدّس. أمّا ما يتعلّق بالمبدأ الأوّل الذي له أهميّة قصوى في نيل الخلاص، والذي يؤكد أنّ الخلاص مشروط بالإيمان بأنّ يسوع هو المسيح المُخلّص، فيمكن تبريره بقول القديس يوحنا الذي يرى أنّ ترسيخ هذا المبدأ هو الغاية القصوى من كتابة الكتاب المقدّس عندما يقول: «وإنّما كُتبت هذه الأناجيل لتؤمنوا بأنّ يسوع هو المسيح ابن الله»<sup>51</sup>. ويبدو واضحاً أنّ لن يكون عسيراً التوفيق بين الإيمان بما هو ضروري للخلاص، وبين طاعة القوانين المدنية التي يفرضها الحاكم المدني المطلق؛ فإذا كان الحاكم المطلق مسيحياً، فسوف يسمح بتعليم المادّة الضرورية للخلاص (يسوع هو المسيح المُخلّص)، أمّا إذا لم يكن مسيحياً، فمن الواجب على المسيحيين في دولته أن يطيعوه ويُحقّقوا حقيقة إيمانهم، لأنّ القوانين المدنية -كما رأينا- لا تُعاقب الناس على نياتهم أو على ما يؤمنون به، بل فقط على ما يفعلون؛ ولا يوجد في الإيمان المسيحي (الذي رأينا أنّه يقتصر على اقتناع شخصي بأنّ يسوع هو المسيح المُخلّص) ما قد يدفع مسيحياً إلى رفض طاعة القوانين المدنية التي يرى المسيح أنّ مقاومتها ارتكاب للخطيئة ضدّ قوانين الله؛ وبالتالي فإنّ امتناع المواطن المسيحي عن انتهاك القوانين المدنية لن يُجرّ عليه أيّ اضطهاد أو عقاب بسبب ما يؤمن به. أضف إلى ذلك أنّه من المُستبعد تماماً أن يقوم حاكم مدني كافر باضطهاد جماعة من أفراد دولته لمجرد أنّهم يؤمنون (النية فقط) بمجيء ملكوت الله في العالم الآتي. علماً أنّ هؤلاء الأفراد يحرصون على احترام قوانينه وطاعة أوامره، لأنّه بذلك سيخلق الفوضى ويثير الصراعات داخل دولته، وهو الحريص على أمنها وسلامتها.

#### د. خلاصة

لن نجانب الصّواب إذا قلنا إنّ القضية الأساسيّة التي شغلت فكر هوبز، وحاول جاهداً حلّها، كانت تتعلّق بالتمييز الذي لطالما ادّعت الكنيسة أنّه قائم بين السلّطين الروحية والزمنية، وهو

52- المرجع نفسه، ص 560.

51- المرجع نفسه، ص 566.

من دعوات الكنيسة وعقائدها (الوحي مثلاً)، فإن اسبينوزا سيواصل هذا المسعى بطريقة مختلفة؛ فهو وإن كان يتفق مع هوبز فيما يخص ضرورة بناء مشروعية الدولة على رضا الناس واختيارهم الطوعي (العقد الاجتماعي)، إلا أنه يختلف معه عندما يتعلق الأمر بالغاية من الدولة ووظيفتها، إذ يجعل من حماية حرية المواطنين وضمان حقهم في التفكير والتعبير أهم غاية ينبغي على الدولة أن تحققها، وهو ما يقتضي رفع كل أشكال الوصاية والسلط التي تحول بين الناس وبين التمتع بحقهم في التفكير الحر، وخاصة منها سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. لهذا السبب سيتجه اسبينوزا رأساً إلى تقويض الدعوات التي تركز عليها سلطة الكنيسة وهيمتها، وذلك من خلال التقديس النصي والتاريخي لنصوص الكتاب المقدس، حيث بينا أن للبشر اليد الطولى في الكتاب الذي لظالم آمن الناس أنه وحي إلهي، ما يعني مشروعية التشكيك في مصداقية هذا الكتاب أو الثقة في صلاحيته كمصدر للتشريع السياسي. وبما أن سلطة التشريع لم تعد بيد الكنيسة، فإن الحياة المدنية (الدولة) لا يمكن أن تُبنى على أية مشروعية أخرى (مهما كانت طبيعتها) غير المشروعية الإنسانية الصرفة، والتي تكون الدولة بمقتضاها صناعة بشرية لا تقتصر وظيفتها على تحقيق الأمن فقط، بل تكون الغاية القصوى منها هي العمل على تحقيق الحرية في مختلف تجلياتها وخاصة منها حريات التفكير والتعبير والاعتقاد؛ وبهذا ينقل اسبينوزا الاعتقاد الديني من المجال العمومي الذي تسيطر عليه الدولة، إلى المجال الخاص الذي ترجع سلطة التقرير فيه إلى الفرد حصراً؛ لتوضيح هذه النقاط، سنتوقف عند ثلاثة محاور أساسية هي: (أ) نقد الكتاب المقدس، ثم (ب) تحديد أسس الاعتقاد الديني الكوني الذي لا يمكن أن يكون موضع خلاف أو صراع، وأخيراً (ج) تحديد وظائف الدولة وصلاحياتها التي تمتد لتشمل ما هو مدني وما هو ديني.

#### أ . نقد الكتاب المقدس

لم تكن مشكلة العلاقة بين الكنيسة والدولة مسألة ثانوية عند اسبينوزا، بل كانت في صلب اهتماماته وانشغالاته النظرية، ولهذا كان يعتقد أن أقصر طريق لمواجهة الكنيسة وإبعادها عن الحياة العمومية التي ينبغي أن تظل شأناً تهتم به الدولة فقط يمر عبر تقويض الدعوات اللاهوتية التي تستمد منها مشروعية وجودها

يدعون إلى اعتبارها مصدرًا للتشريع العمومي، ما دفعه إلى وضع الدين ومؤسساته تحت سلطة الدولة، واعتبار ذلك شرطاً لبناء الدولة المدنية الآمنة.

يترتب على وضع الدين تحت سلطة الدولة تبعات خطيرة تمس في الصميم مصداقية الدين وتضعها على المحك، فإذا كان التقرير في طبيعة الدين الذي سيسمح له بالوجود داخل الدولة أمراً يعود إلى الحاكم المدني فقط، فإن هذا يعني إفراغ الدين من سلطته ومصداقيته، لأن قيمته لم تعد تكمن في ذاته، وإنما تمنح له من الحاكم المدني الذي يستطيع أن يقبله أو يرفضه. ولم يكن هذا هو المظهر الوحيد لتقلص دائرة هيمنة الدين، بل كانت هناك مظاهر أخرى أبرزها فقدان سلطة التشريع التي تتجلى في أنه لم يعد لتعاليمه صفة القوانين الإكراهية التي يترتب على انتهاكها العقاب الديني قبل الأخروي، بل أصبحت مجرد إرشادات لا إكراه فيها ولا إلزام، أضف إلى ذلك أن كل ما تبقى لرجالها (الأساقفة والكهنة وغيرهم) هو أن يكونوا وعظماً ومرشدين لا يعلمون إلا ما يأمرهم به الحاكم الزمني المطلق. هكذا فتح هوبز مستقبل الكنيسة على المجهول، عندما شكك في مصداقية الكتاب المقدس (نقده للوحي) وقداسته الكنيسة، وبين أن الأمن والسلم والاستقرار وغيره من شروط الحياة الهادئة داخل الدولة لن تتحقق طالما ظل للدين سلطان يفوق سلطة الحكم المدني، بل إن وجودها مشروط بإخضاع الكنيسة للدولة وإفراغها من قداستها. وإذا كان هوبز قد نجح (نظرياً) في إثبات ضرورة هيمنة الدولة على الدين، فإن تجريد الكنيسة تماماً من سلطاتها وقداستها لم يتحقق بشكل دقيق إلا على يد الفيلسوف اسبينوزا الذي سنلمس في ثنايا كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» تصوراً آخر لكيفية إبعاد الكنيسة عن الدولة.

3. باروخ اسبينوزا: من النقد التاريخي للكتاب المقدس (تجريد الكنيسة من سلطاتها المقدسة) إلى بناء الدولة المدنية وترسيخ حريتي التفكير والاعتقاد

لن نجانب الصواب إذا زعمنا أن إبعاد الكنيسة عن التدخل في الحياة العمومية للناس وتجريدها من سلطاتها كان هدفاً أساسياً بالنسبة إلى الفكر السياسي الحديث (وخاصة هوبز واسبينوزا)، وإذا كان هوبز قد وجد في النزعة الآلية بيئة حاضنة أمدهته بالمفاهيم والمبادئ النظرية التي اعتمد عليها للتشكيك في الكثير

(تحدث موسى مع الله وجهاً لوجه، وكان رجلاً حليماً أكثر من جميع الناس، فسخط موسى على وكلاء الجيش، لقد مات موسى خادم الله ولم يبق بعده نبي في بني إسرائيل مثله...). تُظهر هذه النصوص أن موسى لم يكن كاتب الأسفار الخمسة، وخاصة أنها تتضمن روايات عن موته وطريقة دفنه وحداد العبرانيين حزناً عليه؛ فالقول عن موسى إنه نبي لم يبق بعده في بني إسرائيل من يشبهه لا يمكن أن يصدر عن موسى ولا عن شخص عاصره، وإنما عن شخص عاش بعده بوقت طويل. أكثر من ذلك يتضمن سفر التثنية ما يؤكد أن موسى كتب التوراة وطلب من الأحرار أن يقرؤوها أمام الشعب في أوقات معلومة، ما يعني أن السفر كان أقل حجماً بكثير من الأسفار الخمسة ما دام يكفي مجمع واحد لقراءته وتفسيره<sup>55</sup>. هكذا يؤسس اسبينوزا مشروعاً للتشكيك في مصداقية الكتاب المقدس ومضامينه وقصصه، وإذا تبين أنه (الكتاب) ليس وحياً إلهياً، وأن تعاليمه الأصلية كانت قليلة جداً بحيث يسهل على أي شخص أن يتعرف إليها ويطلع عليها، فإن هذا يؤكد تماماً أنها من تأليف العديد من الناس، وهو ما يفتح المجال تلقائياً أمام التعديل والزيادة والنقصان، تبعاً لاختلاف مصالح المؤلفين ورغباتهم المتناقضة، وهو ما يجرد تلقائياً من قداستها، ويرفع عنها صفة الوحي التي كانت تجعلها فوق النقد والمساءلة من جهة، ويجرد الكنيسة من أبرز أسلحتها.

#### ب. في ماهية الدين

تنبأ اسبينوزا إلى الخلافات والحروب والنزاعات التي تتعدى على أسباب الاعتقاد الديني، والتي ترجع أساساً إلى ادعاء كل طائفة دينية امتلاكها للتأويل الديني الصحيح الذي يؤدي الإبان به إلى الخلاص في العالم الآخر، ومن ثمّة الحكم على باقي المعتقدات الأخرى بالضلال والانحراف؛ ولهذا السبب اتجه إلى تطهير المعتقد الديني من كل الخرافات والطقوس والشعائر التي أضيفت إليه، والتي غالباً ما يكون الاختلاف فيها سبباً في إثارة الصراع الديني. لقد رأى أن قوام الدين الحق لا يكمن في الطقوس والشعائر التي تقتضي من الناس زيارة المعابد التي يختلفون في تحديدها والتركيز على الشكليات والمظاهر الخارجية، بل بتجلى أساساً في حب الله وصدق الطوية والبرّ وفعل الخير وحب الجار والإحسان إليه

وتبرّر بواسطتها سلطاتها. ومن دون شك إن الكتاب المقدس يمثّل أقوى سند يجد فيه دعاة الثيوقراطية البابوية حجةً يبرزون بها أفضلية الكنيسة (البابا) على الدولة (الحاكم المدني)، بحيث يجري القول عادة إن من يحتكر الوحي الإلهي المقدس ويبلغ تعاليمه الضرورية لخلاص الناس في العالم الآخر هو أجدرهم بالقيادة والحكم (الكنيسة) وسيط لا غنى عنه لفهم تعاليم الكتاب ونبيل الخلاص). لهذا السبب سيجعل اسبينوزا من نقد الكتاب المقدس والتشكيك في مصداقيته هدفاً سيؤدى لا محالة إلى ارتخاء قبضة الكنيسة ومدخلاً لإنهاء هيمنتها على الحياة العمومية للناس.

والواقع أن نقد الكتاب المقدس لم يكن مشروعاً أبدعاً اسبينوزا من لا شيء، بل يمكننا تلمس جذوره الأولى في الانتقادات التي أظهر من خلالها هوبز أن الكثير من الأسفار التي تُنسب إلى الأنبياء لم تكن من تأليفهم ولم تُكتب حتى في عهدهم، بل كُتبت لاحقاً وتعرضت للتعديل غير مرة<sup>53</sup>. في هذا السياق ينطلق اسبينوزا من الاعتراضات التي شكك من خلالها المفكر اليهودي «ابن عزرا» في صحة نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى، والتي يستند فيها إلى عدّة وقائع قوية جداً أهمها أن موسى لم يكتب سفر التثنية، بدليل أن مقدّمه هذا السفر بالذات تتضمن أن موسى كتبه بعد عبوره نهر الأردن (أرض كنعان)، بينما تؤكد الأسفار الأخرى أن موسى لم يدخل أرض كنعان ولم يعبر هذا النهر، كما يتضمن السفر ذاته بعض العبارات التي يظهر فيها الراوي وهو ينقل حكاية موسى وأقواله كقوله: «وقد كتب موسى هذه التوراة»، ولا يمكن أن يكون قائلها موسى بالذات، وهي مسألة يؤكدها شاهد آخر يتجلى في وصف جبل موريا بجبل الله، علماً أن هذا الجبل لم يحمل صفته هذه إلا بعد بناء المعبد، وهو ما وقع بعد موسى بوقت طويل<sup>54</sup>.

تثبت هذه الانتقادات مشروعية التشكيك في أن تكون أسفار الكتاب المقدس وحياً إلهياً سجّله الأنبياء، ولهذا يُضيف إليها اسبينوزا معطيات جديدة أبرزها أن الراوي لا يتكلم عن موسى بضمير الغائب فحسب، بل يعطي عنه شهادات عدّة مثل قوله:

53. المرجع نفسه، ص 374 - 375.

54. اسبينوزا، رسالة في الأهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة

فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1997، ص 266-267.

55. المرجع نفسه، ص 269-273.

وبالنظر إلى أنفسهم فقط ودون اعتبار لأي شيء آخر<sup>57</sup>؛ إذ لا يخفى أن تصرّفهم استناداً إلى هذا الحق الطبيعي سيؤدّي -لا محالة- إلى الصراع والفوضى، ما دام أن كل شخص يسعى إلى تحقيق مصالحه وشهوته ورغباته. غير أنه لما كان الحق الطبيعي يجعل المرء ميلاً إلى اختيار مطالب أنانيته الخاصّة وتفضيلها على غيرها، فإنه لا يمكن لأي شخص التفكير في الحياة المدنيّة والتنازل عن حقه الطبيعي إلا إذا كان يأمل الحصول على خير أعظم من ذلك الذي سيتخلّى عنه أو خشية الوقوع في شرّ أكبر. وهذا ما يوفّره العقد الاجتماعي الذي يكون من الطبيعي أن يتمسك به الناس ما دام يضمن لهم تعليق حالة الصراع والخوف من جهة، وما دام شرطاً ضرورياً يترتّب على وجوده والالتزام به بناء الدولة المدنيّة التي تكون غايتها القسوى هي الحرّيّة. من هنا تتحدّد الغاية من وجود الدولة، التي تكمن في تخليص الناس من سيطرة الشّهوة العمياء والإبقاء عليهم في حدود العقل قدر الإمكان، بحيث يعيشون في أمان ووثام ويتمتّعون بحريّاتهم المدنيّة التي تضمنها لهم السلطة العليا بواسطة القوانين المدنيّة<sup>58</sup>.

يتبيّن إذاً أن الدولة لم تكن سابقة على وجود الأفراد، بل إنّ وجودها كان وُفقاً على إرادتهم واختيارهم الحرّ والطّوعي، إذ بواسطتها انتقلوا من حالة الطبيعة التي كانت تخلو من كلّ القيم والمعايير والقوانين، إلى الحالة المدنيّة التي باتت فيها القوانين معياراً وحيداً للتمييز بين الخير والشر، وذلك يعني أن سلطة التشريع لم تعد بيد الدين، وإنّما بيد الإنسان وإرادته ورغبته. ومن دون شكّ إنّ أقصى ما تحرص عليه هذه القوانين المدنيّة هو ضمان العيش المشترك وحماية الناس من الأذى الذي قد يلحقه بعضهم ببعض؛ وهو ما يوضّح عدم وجود أيّ تناقض بين غاية القانون المدني (التعايش والسلام والحرّيّة) والقانون الإلهي الذي يُشكّل ماهيّة الدّين (طاعة الله ومحبّة الخير والإحسان إلى الجار). غير أن هذا التّلاقي بين غاية القانونين لا يُعطي المؤسّسة الدّينيّة التي تتكلّم باسم القانون الإلهي أيّ شكل من أشكال السّلطة على النّاس، بل يرجع إلى السّلطة المدنيّة الحقّ في تعيين رجال الدّين وإدارة شؤون الكنيسة ومنع أيّ محاولة لتعديل عقائد الإيحاء ومبادئه أو الزيادة فيها أو تأويلها بما يخدم مصلحة جماعة أو طائفة معيّنة، بينما تقتصر

ومساعدة المحتاج والامتناع عن أذى الغير وعدم الطّمع فيما يملكه<sup>56</sup>. تُمثّل هذه المبادئ الأخلاقيّة جوهر الدّين الكوني الذي طبعه الله في قلب كلّ إنسان، وهي قيم لا يمكن أن تختلف بصدها المذاهب والمِلل الدّينيّة مهما اختلفت طقوسها، وكلّ كتاب يدعو إلى ما يناقضها لا يستحقّ صفة المقدّس. إنّ الله لم يطلب من النّاس امتلاك معرفة نظريّة بطبيعته ولا الإيحاء بأسرار يقتضي إدراكها وساطة رجال الدين ووصايتهم، لأنّ الدين بطبيعته ينبغي أن يُحافظ على البساطة، وأن يتضمّن من الأفكار البسيطة ما يمكن لأكثر العقول خمولاً وسداجة أن يعرفه، أمّا الأسرار التي يُروّج لها رجال الدّين، فليست إلاّ إضافات أفحموها في الدّين ورسخوا في أذهان الناس ضرورتها ليحافظوا على سلطتهم ومنزلتهم؛ كما أنّ الكتاب المقدّس لا يتضمّن معارف نظريّة ولا حقائق علميّة كما يزعم الكهنة، لأنّ غايته لم تكن تلقين العلوم، وإنّما إرشاد الناس إلى التّعاليم التي تضمن لهم الخلاص، والتي تقتصر على طاعة الله التي تتحقّق بفعل الخير والإحسان والبرّ وحبّ الجار، فأكثر الناس إيماناً ليس أعلمهم بالتّناقشات والجدالات اللاهوتيّة، بل هو أكثرهم فعلاً للخير، وبهذا المعنى فقط يمكن بناء معتقد كوني لا يختلف فيه الناس ولا يمكن أن يكون سبباً في الصراع بين الديانات المختلفة. وإذا كانت السّعادة الأخرويّة مشروطة بصدق الطّويّة ومحبّة الجار، فإنّها تتوقف في النهاية على الاقتناع الصّادق للشّخص، ذلك الاقتناع الذي لا يمكن تحصيله بالعنف والقوّة، ولا يمكن للسّلطة السياسيّة أن تُجبر الناس على الاقتناع بأفكار لا يصدّقونها عن اختيار حرّ. ولما كان الإيحاء حصول القناعة الدّاتيّة التي تجعل المرء يتصرّف استناداً إلى الخير والبرّ ومحبّة الجار، والتي يستحيل تحصيلها بالقوّة والإكراه، فإنّ هذا يؤكّد أنّ للناس حرّيّة التفكير والاعتقاد ما دامت معتقداتهم تقودهم نحو هذه القيم الكونيّة، ولا يصحّ أبداً إرغامهم على طقوس أو شعائر تخالف ما يؤمنون به، وهذا ما يجب على السّلطة السياسيّة (الدولة) أن تحفظه وترعاه.

### ج . في الغاية من وجود الدولة ووظيفتها

تتأسّس الدّولة عندما يتنازل الناس جميعاً عن حقهم الطبيعي الذي يقضي أن يسعوا بقدر استطاعتهم إلى المحافظة على وضعهم

57- المرجع نفسه، ص 378.

58- المرجع نفسه، ص 383.

56- المرجع نفسه، ص 349.

بها ومقاومتهم لمحاولة حرمانهم منها، فحيثما تعرّضت هذه الحريات للمنع، حلتّ الفوضى بالدولة، وحيثما احترمت، كان في ذلك أماناً للدولة وصلاًحاً لحالها.

#### د. خلاصة

لقد كان لنقد الكتاب المقدّس المقّدم غايات أساسية أبرزها إفراغ الكنيسة من قوتها وتجريدها من أقوى سلطاتها من جهة، ورفع وصايتها عن الحياة العمومية والسياسية للناس من جهة أخرى. فإذا كان ادّعاؤها أحقيتها بالقيادة والحكم راجعاً إلى احتكارها للوحي المقدّس، فإنّ التشكيك في مصداقية هذا الأخير (الكتاب المقدّس) والكشف عن أنّه ليس وحياً إلهياً صرفاً، بل تدخّلت فيه أيادي البشر ورغباتهم وتأويلاتهم، يقود تلقائياً إلى تقويض أهمّ دعائم سلطة الكنيسة. يترتب على القول بالتدخّل البشري في بناء وتدوين النصّ المقدّس التساؤل عن حقيقة الوحي الإلهي التي لا يمكن أن تكون موضع خلاف أو جدل بين الطوائف والمذاهب، وهذا ما رصدته اسبينوزا في القيم الأخلاقية التي تُشكّل ماهية الاعتقاد الديني الصحيح، والتي تقتصر على طاعة الله من خلال حبّ العدل والخير والإحسان إلى الجار ومساعدة المحتاج وعدم المساس بما هو في يد الآخرين. يتعلق الأمر هنا بتوجهات أخلاقية كونية مطبوعة في كلّ عقل بشري، بحيث يستطيع جميع الناس، بغضّ النظر عن معتقداتهم وأجناسهم ولغاتهم وأوطانهم، أن يدركوها ويعوها لما تتمتع به من بساطة ووضوح. غير أنّها لما كان الناس نزاعين بطبعهم إلى الإصغاء لرغباتهم وشهواتهم الخاصة التي تدفعهم إلى البحث عمّا يُشبع حاجاتهم الضيقة، فإنّ هذه الأوامر الإلهية تبقى عند مستوى الوعظ دون أن تكون لها صفة الإلزام، ولهذا كان من البديهي أن توجد الدولة المدنية التي يصنعها الناس بإرادتهم واختيارهم ويُفوضون إليها مسؤولية تدبير شؤونهم العمومية بشكل يضمن لهم حقوقهم وحرّياتهم كاملة غير منقوصة، وهو ما تقوم به الدولة من خلال تشريعها للقوانين المدنية التي تُصبح وحدها مرجعاً يحتوي كلّ القيم الأخلاقية ويحرص على التزام الجميع باحترامها. غير أنّ هذه القوانين التي تُجسّد سلطة الدولة لا تشمل إلاّ الأفعال والأعمال والسلوكيات الظاهرة، ولا سلطة للدولة على المعتقدات والآراء الخاصة، وهنا نلمس لأول مرة تمييزاً بين المجال العام الذي يرجع إلى الدولة حقّ تدبيره ومراقبته، والمجال الخاصّ الذي يبقى شأنًا خاصاً يرجع إلى الفرد وحده حقّ التقرير فيه،

مهمة الكنيسة على شرح هذه التعاليم البسيطة للناس في حدود ما تسمح به سلطة القوانين المدنية<sup>59</sup>. أضف إلى ذلك أنّ عبادة الله القائمة على العدل وحبّ الجار وتجنّب أذى الناس لا يمكن أن تكون إلاّ داخل الدولة المدنية، لأنّ غياب هذه الأخيرة يعني تلقائياً سيادة حالة الطبيعة التي تخلو من المعايير والقيم والقوانين. ومن ثمّة إنّ الحديث عن سلطة روحية مستقلة عن السلطة المدنية ليس إلاّ مدخلاً سيوذي - لا محالة - إلى تقويض الدولة تماماً. وبالرغم من كلّ السلطات، التي يُبين اسبينوزا أنّ الدولة المدنية تتمتع بها، يَضَع لها حدوداً تجعلها تفتق عند الأفعال والممارسات العمومية، دون أن تشمل معتقدات الناس وأفكارهم وقناعاتهم الخاصة (النيّات)، وذلك لعدّة أسباب؛ أبرزها أنّه يستحيل على أيّ سلطة مهما بلغت سطوتها أن تُسيطر على الأذهان أو تُجبر الناس على التفكير بطريقة محدّدة من جهة، ولأنّ هذه السيطرة تتناقض تماماً ومقتضيات العقد التي كانت الحرية أبرز أسسها من جهة أخرى<sup>60</sup>.

يتضح هذا عندما يؤكّد الرّجل أنّ الغاية من تأسيس الدولة لم تكن ممارسة السيادة ولا إرهاب الناس وتحويل الكائنات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صمّاء، بل هي تحريرهم من الخوف وإتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كي تقوم بوظائفها وكي يستخدموا عقولهم استخداماً حرّاً دون إشهار لأسلحة الحقد والغضب<sup>61</sup>؛ وهذه هي الغاية التي تنسجم تماماً مع مبادئ العقد الاجتماعي الذي تخلّى بموجبه الناس عن حقّهم الطبيعي في التصرف كما يشاؤون، دون أن يتخلّوا عن حقّهم في التفكير والحكم. إنّ سلطان الدولة المدنية لا يطال آراء الناس وحرّياتهم في التفكير والتعبير والاعتقاد ما دام لا يترتب على هذه القناعات الداخلية سلوكيات تمس الحياة العمومية، لأنّ المساس بهذه الحريات لا يمكن أن يُجدي نفعاً في خلاص الناس ما دام تحقيق الخلاص مشروطاً بالاقتناع الذاتي الصادق، وما دام أنّ الإكراه لا ينجح إلاّ في إرغام الناس على التظاهر بطقوس من دون أن ينجح أبداً في بناء القناعات، بل أكثر من ذلك يؤدّي تسلّط الدولة على الناس وقمعها لحرّياتهم في التفكير والتعبير والاعتقاد والنقد إلى تشبّثهم

59- المرجع نفسه، ص 441.

60- المرجع نفسه، ص 445.

61- المرجع نفسه، ص 446.

توافرت الشروط النظرية التي سمحت لها بذلك، وهذا ما حصل فعلاً، حيث حملت «رسالة في التسامح» إجابات عن كل هذه التساؤلات التي أوردناها آنفاً، وداخل هذا العمل تبلورت فكرة «العلمانية» كما نعرفها اليوم بطريقة واضحة وبسيطة. وهذا هو موضوع الفقرة الموالية من هذا الموضوع.

#### 4. جون لوك: احترام الحدود الفاصلة بين الكنيسة والدولة شرط ضروري لترسيخ قيم التسامح

يأتي الحديث عن التسامح الديني عند جون لوك في سياق محاولة الفكر النظري تقديم أجوبة تُفسر أسباب العنف الديني الذي مرّق المجتمعات الأوروبية لعقود طويلة وأدخلها في أتون حروب دينية بلغت أوجها خلال القرن السادس عشر؛ ومن دون شك فقد كان للخلط بين مهام الدولة ووظيفة الكنيسة دور كبير في تأجيج هذه الحروب وتغذيتها. يمكننا تلّمس هذا الخلط في ادعاء الكنيسة أحقيتها بممارسة الحكم الزمني وامتلاكها السلطة كاملة، بحيث يرجع إليها الحق في تعيين الملوك أو عزلهم أو معاقبتهم وإنزال الحرم الكنسي بهم، وقد جرّ هذا التدخّل السافر للكنيسة في المجال السياسي إلى الكثير من النزاعات والصراعات والحروب التي عاشها أكثر من مجتمع أوروبي منذ العصور الوسطى. تنبّه جون لوك إلى خطورة هذا الخلط ونتائج الوخيمة التي تجرّ على الناس أبشع العواقب، ولهذا سيّجّه رأساً إلى بناء تعريف جديد لكل من الكنيسة والدولة، يستنبط من خلاله وظائف وصلاحيات ومهام كل واحدة منهما، بحيث يمكنها معاً التعايش والوجود داخل الفضاء نفسه من دون أن يكون في ذلك ما يُبرّر صراعها أو تنافسها.

#### أ. في الغاية من وجود الدولة ووظيفتها

يُحدّد لوك الغاية من وجود الدولة في المحافظة على الخيرات المدنية للمواطنين وتمييزها، وتجلّي هذه الخيرات في الحياة والحرية والممتلكات<sup>62</sup>، وهي الغاية التي يجب على الأمير أو الحاكم تحقيقها من خلال السهر على تنفيذ القوانين المدنية بشكل يُساوي فيه بين

ما دام أن أقصى ما تستطيعه السلطة السياسية (وحتى الكهنوتية) بقوتها هو إرغام الناس على التظاهر بسلوكٍ معيّن، من دون أن تكون قادرة على تغيير القناعات والآراء.

بناء على هذا الفصل بين المجال العام والشأن الخاص، يتقرّر أن للناس حرية التفكير والتعبير والاعتقاد فيما يشاؤون، طالما لا يترتب على حرياتهم هذه ما يمس الحياة العامة داخل الدولة، وما داموا يحترمون التشريعات والقوانين المدنية التي لا غاية لها إلاّ العيش المشترك. من هنا تتضح لنا العلاقة التي يمكن أن تقوم بين المؤسسة الدينية والدولة المدنية، إذ يبدو جلياً أن السلطة القهرية (القوة الزجرية) شيءٌ يخص الدولة وحدها، بينما لا تملك المؤسسة الدينية أية سلطة، وليس لها حقّ إكراه الناس على معتقد أو عبادة أو شعيرة لا يختارونها بإرادتهم، فالإكراه لا يصنع القناعة (الإيمان) التي بها وحدها يتحقّق الخلاص، كما أنّه، طبقاً لهذه القاعدة الأخيرة، لا يحقّ للدولة أن تفرض على الناس تشريعات تخص طريقة ممارستهم للعبادات والشعائر، لأنّ تشريعاً من هذا النوع ينزع عنها صفة الدولة المدنية ويجوّها إلى دولة دينية تتخذ من مذهب ديني ما مرجعاً للتشريع المدني، وتنتصر لطائفة دينية ضدّ الطوائف الأخرى، وهذا أحد أسباب خراب الكثير من الدول ما دام أن قهر الناس على عبادات معينة يفتح الباب على الحروب الدينية والطائفية.

يمكننا أن نرصد داخل هذه الأفكار التي أوردناها آنفاً تبلور فكرة «التسامح الديني» وجذور «الحق في الاختلاف»، فإذا كانت مصداقية النصّ الديني قد تعرّضت للتشكيك والمساءلة، فما الذي يُبرّر لطائفة أو مذهب ادعاء امتلاك العبادة الصحيحة التي تؤدّي إلى الخلاص؟ بل ما الذي يُبرّر لسلطة سياسية أن تفرض معتقداً دينياً أو نوعاً من العبادات على الناس ما دام لا أحد يمتلك الطريقة الصحيحة؟ وإذا كان نيل الخلاص مشروطاً بالإيمان القلبي الصادق بفكرة أو مبدأ ما، فما الجدوى من إكراه الناس على اعتناق عقائد لا يجدونها جديرة بالتصديق؟ وإذا كانت الكنيسة مؤسسة دينية هدفها إقناع الناس بالإيمان بعقائد محدّدة لينالوا النعيم الأبدي، فما حاجتها إلى امتلاك سلطة قهرية على الناس؟ هكذا يمكننا القول إنّ مفاهيم التسامح واحترام المجال الخاص والحقّ في الاختلاف تجذّرت في أفكار اسبينوزا بيئة حاضنة سمحت لها بالنموّ والتشكّل، وبات من الطبيعي أن تظهر إلى العلن بعدما

62- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الغرب

الإسلامي، ط1، 1988، ص 70.

والغاية منها. ومن الواضح طبقاً لهذا التعريف أن الدين ليس مسألة طبيعية تولد مع الإنسان بحيث يكون عضواً في جماعة دينية قبل ولادته، ولا هو شيء ينتقل بالوراثة من الأسلاف إلى اللاحقين عليهم، بل إن الأصل في الانتماء الديني هو الاختيار والافتتاح الذاتيين، لأنه يرجع إلى الفرد وحده أن يختار الانتماء إلى الجماعة الدينية التي يقتنع بعبادتها ومعتقداتها، كما يحتفظ بحقه في أن يغادر هذه الجماعة إذا قرّر ذلك بحريته الخاصة. وإذا كانت الجماعة الدينية قد تكوّنت من أجل عبادة الله فقط، فإن هذا يجعل وظيفتها مقتصرة على هذا الشأن فقط، ما يعني أنها لم تنشأ من أجل العناية بالخيرات الدنيوية ولا من أجل ممارسة الحكم والقضاء الرّميين. وإذا كان يحقّ للأشخاص أن يتنمّوا دينياً إلى الجماعة التي يقتنعون طوعاً بمعتقداتها وقواعدها الإيمانية أو ينفصلوا عنها عندما يختارون ذلك، فإنه يحقّ للجماعة الدينية أن تحدّد الشروط التي بمقتضاها يتمّ قبول الأفراد أعضاء داخلها أو فصلهم عنها، وهي شروط أو قواعد تخصّ الحياة الروحية من دون أن يكون لها نصيب من السلطة الإكراهية؛ ما ينتج عنه أن حرمان الجماعة الدينية لأيّ شخص من الانتماء إليها يظلّ عقاباً روحياً لا ينتج عنه أيّ ضرر بحقوقه المدنية التي تتولّى السلطة المدنية حمايتها.

من هذا المنطلق يتحدّد الفصل التام بين عمل الكنيسة ووظائف الدولة، فالانتماء إلى الكنيسة مسألة حرةً يقرّر الفرد بدايتها ونهايتها من دون أن يترتب على انتماؤه أو انفصاله مساسٌ بخيراته المدنية، لا من الجماعة الدينية التي لا يحقّ لها المساس بحقوق الناس وخيراتهم أو معاقبتهم أو أذيتهم، ولا من الدولة التي ليست مسؤولة عن خلاصهم واختيارهم الدينية. وإذا تقرر أنّ طرائق التّعبد مجرد اختيارات بشرية، فإنه لا الجماعات الدينية المختلفة ولا أنظمة الحكم السياسي تمتلك الطريقة الصحيحة التي يؤدي التّعبد بها إلى الخلاص، وهو ما يتضمّن عدم جدوى قهر الناس على اعتناق عبادات أو طقوس محدّدة، لأنّ ضلال الأفراد في النهاية أو نجاتهم مسألة شخصية لا تُسأل عنها الدولة ولا الكنيسة. في هذا الحالة لا يحقّ لأيّ شخص أو جماعة مها كانت مبرراتها أن يلحقاً ضرراً بالخيرات المدنية لشخص آخر بسبب اختلافه العقدي معها، لأنّ ضلاله (في رأيها) لا يمسه بسوء، ولا يمكنها الإضرار به في الدنيا لإكراهه على تبني معتقداتها التي ستضمن نجاته في

جميع المواطنين دون تمييز، يحمل هذا التحديد الأولي عدّة دلالات نُجولها في الملاحظتين الآتيتين:

1. يتحدّث لوك عن حماية الدولة للخيرات المدنية للمواطنين وواجبها في تنمية هذه الخيرات التي لا يدخل ضمنها ما هو روحي، ما يعني أنّ السلطة المدنية ليست مسؤولة عن رعاية الحياة الروحية للمواطنين لعدة أسباب؛ أبرزها أنّ الحاكم المدني لم يتلقّ تكليفاً من الله بالعناية بنفوس البشر وخلاصهم من جهة، ولأنّ الناس لم يفوضوا إليه هذه الصلاحية ما دام أنّ شخصاً لا يمكن أن ينقل إلى شخص آخر الحقّ في التفرير فيما يجب عليه الاعتقاد في صحته لنيل الخلاص الأبدي، أو يمنحه سلطة إكراهه بالقوة على اعتناق مذهب لا يؤمن به، بل أكثر من ذلك إنّ قيام الناس بشعائر دينية معينة تحت طائلة الإكراه يُعدّ انتقاصاً من عظمة الله الذي ينبغي أن يتوجّه إليه البشر بالطاعة طوعاً وعن اقتناع.

2. يترتب على الملاحظة الأولى أنّه يتوجب على السلطة السياسية أن تحافظ على الحياد عندما يتعلّق الأمر بالمعتقدات الدينية للمواطنين، وهو ما يتحقّق فعلاً عندما تخلو تشريعاتها المدنية ممّا يُشير إلى مناصرتها المذهب ما أو تبنيها لعقائد معينة، بحيث تقتصر غاية القوانين المدنية على حماية هذه الخيرات وتنميتها فقط. ما يعني أنّ الناس جميعاً يُعاملون داخل هذه الدولة بصفتهم مواطنين يتمتّعون بحقوق متساوية ويُطالبون بواجبات واحدة، بصرف النظر عن انتماءهم الدينية والمذهبية. وهذه المساواة وحدها في الحقوق والواجبات هي التي تُرسخ فكرة المواطنة وتجعل الانتماء الوطني أعلى من كلّ الانتماءات الأخرى (وخاصة منها الانتماء إلى جماعة دينية معينة) التي تبقى شأنها خاصاً يرجع إليهم، بصفتهم أفراداً، أن يقرّروا فيه، دون أن ينتج عن قرارهم هذا مساسٌ بصفة المواطنة التي يتمتّعون بها.

#### ب. في نشأة الكنيسة والغاية منها

يُعرف لوك الكنيسة بأنّها جماعة حرة تتألف من أناس اجتمعوا طواعية لعبادة الله على النحو الذي يرونه مقبولاً عنده ويكفل خلاصهم<sup>63</sup>، يوضح هذا التحديد علة نشأة الكنيسة ووظيفتها

63- المرجع نفسه، ص 73.

الآخرة<sup>64</sup>. بهذه الطريقة يحدّد لوك أسس التسامح الديني الذي ينبغي أن يقوم بين الأفراد والجماعات والطوائف الدينية المختلفة، بحيث تتعايش كلها داخل الدولة الواحدة، وتحتكم إلى القوانين المدنية التي تبقى المعيار الوحيد للتمييز بين ما يجوز فعله وما يؤدي فعله إلى العقاب.

خاتمة

نتهي من خلال ما سبق إلى أنّ «العلمانية» لم تكن مُعجزة اجترحتها عقولُ المُحدثين من دون مقدمات ولا شروط، بل إنّ الوعي بها تمّ عبر مسار تاريخي طويل انطلق منذ أواسط العصور الوسطى عندما تبنّى بعض المفكرين والفلاسفة من أمثال مارسيليوس البادوي إلى أنّ بناء السّلم الاجتماعي يقتضي إعادة النّظر في علاقة الكنيسة والدولة، بحيث يتحدّد مجال تدخّل الكنيسة من جهة، وصلاحيّات الدولة ووظائفها من جهة أخرى. وهذا بالذات ما قام به مارسيليوس عندما واجه الثيوقراطية البابوية، ورأى أنّ امتلاك البابا للسلطة الزمّنية وتدخله في الشّأن العام يُمثّل خروجا على مقتضيات الشريعة الإنجيلية التي رسّخها المسيح والرّسل من خلال حرصهم على إظهار الطّاعة والخضوع للسلطات السياسيّة القائمة ودعوتهم المسيحيين إلى سلّك الطّريق ذاتها في علاقتهم مع الملوك والأمراء الزمّنيين من جهة، وتمجيدهم لحياة الفقر والتواضع والتّعفّف عن المملدات والمتعّ الحسيّة من جهة أخرى. وبما أنّ البابا قد أثبت أحقيّته بامتلاك كلّ السّلط استناداً إلى تأويلات معيّنة لبعض النصوص الدينيّة، فقد عاد مارسيليوس إلى الكتاب المقدّس ذاته ليثبت كذب هذه الادّعاءات وفسادها، وليؤكّد تناقضها مع جوهر العقيدة المسيحيّة الذي يحدّد وظيفة الكنيسة في التبشير بالإنجيل وإعداد النّاس لينالوا الخلاص الأخرى الذي سيحقّق في العالم الآخر، من دون أن يكون لهم أيّ نصيب من السّطة.

إنّ الوعي بدور الإطار النظري في نشأة المفاهيم والأفكار الفلسفيّة هو وحده الذي يُسعّفنا في تفسير ظهور العلمانية في العصر الحديث، وامتناع هذا الظّهور في العصر الوسيط، ما يعني أنّ النّظر إلى العلمانية بوصفها فصلاً أنجزه المُحدثون بين الكنيسة والدولة فقط، ليس إلاّ اختزلاً وتبسيطاً يُغفل الشّروط النظريّة التي وفّرت الفضاء المناسب لهذه النّشأة، والتي من دونها لم يكن من الممكن لهذا المفهوم أن يرى النور، يتعلّق الأمر هنا بشروط لها مظهر علمي (أ) وآخر سياسي (ب) وآخر أخلاقي (ج).

أ. المظهر العلمي: شكّل الكتاب المقدّس مرجعيّة أساسيّة للقول الديني في كلّ شيء، ولم يكن تصوّر الكنيسة للعالم

الآخر<sup>64</sup>. بهذه الطريقة يحدّد لوك أسس التسامح الديني الذي ينبغي أن يقوم بين الأفراد والجماعات والطوائف الدينية المختلفة، بحيث تتعايش كلها داخل الدولة الواحدة، وتحتكم إلى القوانين المدنية التي تبقى المعيار الوحيد للتمييز بين ما يجوز فعله وما يؤدي فعله إلى العقاب.

#### خاتمة

نتهي من خلال ما سبق إلى أنّ «العلمانية» لم تكن مُعجزة اجترحتها عقولُ المُحدثين من دون مقدمات ولا شروط، بل إنّ الوعي بها تمّ عبر مسار تاريخي طويل انطلق منذ أواسط العصور الوسطى عندما تبنّى بعض المفكرين والفلاسفة من أمثال مارسيليوس البادوي إلى أنّ بناء السّلم الاجتماعي يقتضي إعادة النّظر في علاقة الكنيسة والدولة، بحيث يتحدّد مجال تدخّل الكنيسة من جهة، وصلاحيّات الدولة ووظائفها من جهة أخرى. وهذا بالذات ما قام به مارسيليوس عندما واجه الثيوقراطية البابوية، ورأى أنّ امتلاك البابا للسلطة الزمّنية وتدخله في الشّأن العام يُمثّل خروجا على مقتضيات الشريعة الإنجيلية التي رسّخها المسيح والرّسل من خلال حرصهم على إظهار الطّاعة والخضوع للسلطات السياسيّة القائمة ودعوتهم المسيحيين إلى سلّك الطّريق ذاتها في علاقتهم مع الملوك والأمراء الزمّنيين من جهة، وتمجيدهم لحياة الفقر والتواضع والتّعفّف عن المملدات والمتعّ الحسيّة من جهة أخرى. وبما أنّ البابا قد أثبت أحقيّته بامتلاك كلّ السّلط استناداً إلى تأويلات معيّنة لبعض النصوص الدينيّة، فقد عاد مارسيليوس إلى الكتاب المقدّس ذاته ليثبت كذب هذه الادّعاءات وفسادها، وليؤكّد تناقضها مع جوهر العقيدة المسيحيّة الذي يحدّد وظيفة الكنيسة في التبشير بالإنجيل وإعداد النّاس لينالوا الخلاص الأخرى الذي سيحقّق في العالم الآخر، من دون أن يكون لهم أيّ نصيب من السّطة.

إنّ انتقادات مارسيليوس للسلطة البابوية وإثباته (بالنظر العقلي والحجج النّقليّة) عدم مشروعيتها ودعوته إلى إخضاع الكنيسة لسلطة الدولة بما أنّ القسم الكهنوتي ليس إلاّ جزءاً تابعاً للمشرّع البشري (صاحب السيادة) الذي تبقى له السلطة العليا على كلّ أجزاء المدينة، إنّ تلك الانتقادات لا تسمح لنا باعتباره

64. المرجع نفسه، ص 79.

مئات السنين. ومع الاكتشافات العلمية التي شككت في وجود أي عناية إلهية بالعالم، فقد اقتضت المسؤولية الإنسانية تعطيل الآلة الدينية ومنعها من التدخل في الحياة العمومية التي باتت شأنًا بشرياً يُقرّر فيه الناس بحسب اختيارهم وإرادتهم. لقد رأى المحدثون أنّ الدين هو اجتماع الإنسان الفرد مع الخالق، وهو علاقة خاصة يحقّ له أن يُحقّقها أو يقطعها متى أراد ذلك. أمّا الدولة، فهي اجتماع الناس فيما بينهم، ومن دون شكّ فإنّ هذا النوع من الاجتماع لا يحتاج إلى وحي ولا دين، إذ يكفي الناس أن يجدوا في هذا الاجتماع ما يُحقّق أمنهم ومصالحهم وحقوقهم حتى يتمسّكوا به، إنّ اجتماعهم هذا سياسي ينشُد غايات أرضية تتحقّق داخل جسم صناعي خلقته إرادتهم مجتمعة.

**ج - المظهر الأخلاقي:** يمكن اعتبار هذا الشرط نتيجة لازمة عن الشرطين السابقين، ويتمثل أساساً في ربط الفعل الأخلاقي بالوازع الذاتي بدلاً من الإلزام الخارجي الذي كانت تمثله تعاليم الكنيسة ومراسيمها. وبدلاً من منظومة الأخلاق الدينية التي كانت تُرسّخ قيم احتقار هذا العالم (الدنيا) والزهد فيه وتعدّد ذلك شرطاً ضرورياً لنيل النعيم الأبدي، اتّخذت الأخلاق الحديثة صبغة سياسية، بحيث أصبح معيار التمييز بين الخير والشرّ والعدل والظلم هو القانون المدني الذي يُشرّعه الإنسان ذاته، فكان أن أصبحت الأولوية الأخلاقية لصالح قيم الحياة الحاضرة والعيش المشترك وما يقتضيه من شروط أبرزها احترام القوانين المدنية التي لها وحدها صفة الإلزام والإكراه، أمّا القيم الدينية المتعلقة بالعالم الآخر، فقد باتت شأنًا خاصاً يحقّ للفرد الاعتقاد فيه بحريّة تامّة، من دون أن يسعى إلى فرضه على غيره من الناس أو يُطالب باتّخاذ مرجعاً للتشريع. وهكذا بات من البديهي أن تجد مفاهيم العلمانية والتسامح واحترام الحقّ في الاختلاف وتقبّل التعدّد الثقافي والديني طريقتها إلى الواقع البشري بعدما تهيأت الشروط المناسبة لذلك. والواقع أنّ هذا الانقلاب الأخلاقي كان تعبيراً عن الانتقال من مرجعية نظرية تنظر إلى الإنسان بصفته زائراً في هذا العالم، بحيث يترتب على أعماله خلاصه أو هلاكه (الدنيا امتحان)، وأخرى تعدّد الإنسان مُقيماً في هذا العالم الذي يخلو من المعاني والغايات والأقدار التي كانت تُكبّل الإنسان، وبوصفه فارغاً من كلّ ما يُجدّد مصيره، فهو فضاءً تنهياً فيه الشروط للحديث عن الفعل والمبادرة والحرية الإنسانية (الإنسان مشروع).

إلا تجلياً من تجليات هذا القول، لقد عدّ العالم بكلّ ما فيه من مخلوقات وأشياء مظهرًا من مظاهر القدرة الإلهية على الخلق والإيجاد، ومعجزة بسيطة من معجزات الرّب الذي تولّى رعاية هذا العالم والعناية بما فيه من أشياء ومخلوقات أو جدّها لخدمة الإنسان ولتلبية حاجاته ومصالحه. لكنّ الاكتشافات العلمية الحديثة أظهرت أنّ الكون شاسع جداً بحيث لا تُمثّل فيه الأرض إلا جزءاً صغير الحجم مقارنة بما لا نهاية له من الكواكب والمجرات، فكان من الطبيعي أن يُطرح السؤال عن الغاية من هذا الخلق الضخم الذي لا يستفيد منه الإنسان شيئاً، ولم يكن مثل هذا السؤال إلا مدخلاً أفضى إلى التشكيك في مقولة العناية الإلهية بالعالم وبالبشر، التي لم يعد من الممكن تقبّلها في ظلّ وجود الكوارث الطبيعية التي قضت جراًها أعداداً كبيرة جداً من البشر (الطاعون أو الموت الأسود، زلزال لشبونة...).

تعرّز هذا الموقف أكثر عندما يبيّن العلم الحديث أنّ الكون خالٍ تماماً من مظاهر الانسجام والنظام والتناغم التي يقتضيه الإيمان بوجود العناية الإلهية، بل إنّ عكس ذلك نسيجٌ ضخّم من الظواهر المتصادمة بعضها مع بعض، ما يعني أنّ الإنسان متروكٌ لذاته في مواجهة هذا العالم الصدامي؛ وبارتفاع العناية الإلهية تنبّه الإنسان إلى أنّه يوجد عارياً من كل حماية أو رعاية، ما جعله يعي مسؤوليته عن ذاته وحاجته إلى الاعتماد على نفسه لتحقيق رغباته وآماله الدنيوية. هكذا انتفت عقيدة التأثير الغيبي للكائنات الفوقية في مصير الإنسان، وتبيّن أنّ الصلوات والطقوس الدينية أعجزت من أن تُغيّر مجرى الظواهر الطبيعية ومسار العالم بما يُحقّق رغبات الإنسان وأهواءه، فكان أنّ خرّج الإنسان الحديث من عالم سحري يُنشُد فيه غايات ترتبط كلها بالعالم الأخروي حيث النعيم الأبدي الذي يقتضي نيله الزهد في العالم الدنيوي إلى عالم طبيعي يخلو من الغايات والمعاني، وكانت حصيلة هذا التحوّل أن امتلك البشر حريتهم ومصيرهم وتغيّرت أولوياتهم من الاهتمام بالخلاص الأخروي إلى الاهتمام بالعالم الحاضر (الدنيا) الذي هو وحده الحقيقي.

**ب . المظهر السياسي:** بيّن النّقد النّصي والتاريخي للكتاب المقدّس أنّه ليس وحياً إلهياً ينبغي الإيمان به دون نقاش، ولا هو قولٌ يتوجّب اتّخاذ معياراً للحكم بصحة الآراء أو كذبها، ولا هو منبعٌ ينبغي العودة إليه لاستنباط التشريعات التي ينبغي أن يتقيّد بها الناس. وإنّما هو نتاجٌ لمجهودات بشرية تواترت عبر

## لائحة المراجع

1. ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، 2014.
2. تاريخ الكنيسة المفصل، المجلد الأول، نقله إلى العربية الأبوان أنطوان الغزال وصبحي حموي اليسوعي، دار المشرق.
3. أرسطو، السياسيات، نقله من الأصل اليوناني وعلّق عليه الأب أوغسطينيس بربارة البوليسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1907.
4. طوماس هوبز، اللفيانان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حداد وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.
5. اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1997.
6. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988.
7. مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت.

8. Marsile De Padoue. Le Défenseur De La Paix. Traduction, Jeannine Quillet. Vrin. 1968.

9. H.X.Arquilière. L'augustinisme Politique, Essai Sur La Formation Des Théories politiques Du Moyen-Age. Deuxième édition. 1972.

تُبيّن هذه الملاحظات الثلاث أنّ العلمانية لم تُقَم على مُعاداة الدين، ولم تجعل من دحره والقضاء عليه نهائياً غايتها، بل إنّها عكس ذلك تتقبّل وجوده وتعدّه مكوناً من مكونات الوجود البشري التي لا يكتمل من دونها، والدليل على ذلك أنّه لم يكن من بين غايات النظر الفلسفي الحديث (هوبز، اسبينوزا، لوك) إلغاء الدين أو منع الناس من التدين أو اعتبار القضاء على الدين ومؤسّساته شرطاً ضرورياً لبناء الدولة المدنية، بل اقتصرت غايته على انتقاد استعمال الدين خارج وظيفته الطبيعية، كما حدث عندما استغلّ الأساقفة والباباوات وضعيتهم الاعتبارية ومكائنتهم الدينية لادّعاء أحقيتهم بامتلاك السلطة كاملة. ما يعني أنّ العلمانية، بوصفها تحيداً للدين وإبعاده عن التدخّل في الحياة العملية والسياسية، لا تعني إلغاء الدين، بقدر ما هي خروجٌ من عالم يكون فيه للدين هيمنةٌ وسلطةٌ مطلقة على كلّ شيء، إلى عالم يستمرّ فيه الدين في الوجود ضمن تنظيم سياسي مدني لا يستمدّ مشروعيةً وجوده منه<sup>65</sup>، ولا يتخذ منه مرجعاً للتشريع والحكم والتمييز بين الخير والشر. بل أكثر من ذلك، يرجع إلى هذا التنظيم السياسي (الدولة المدنية)، الذي لا غاية له إلاّ العيش الآمن والمشارك، أنّ يُضخّ العقائد الدينية للفحص من أجل التأكّد من أنّها لا تدعو إلى ما من شأنه أن يؤدي إلى الاضطراب والفوضى أو يهدّد العيش المشترك، ما يعني أنّ العلمانية تضع نفسها على مسافة واحدة من كلّ الأديان والمذاهب والمعتقدات، ولا ترى في أيّ معتقد ديني ما يجعله مُفضّلاً على غيره إلاّ بحسب احترامه للعيش المشترك، وعدم احتوائه على ما يُشعل نار التعصّب والتطرّف (قيمة الدين ليست في ذاته).

65- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، ص27.



## التأسيس الفلسفي للأخلاق في زمن العلم والتقنية: إتيقا المناقشة لكارل أتو آبل نموذجا

طارق معروف\*

### مقدمة:

في الصفحة الأخيرة من كتاب: تاريخ الفلسفة في القرن العشرين للفيلسوف الفرنسي كريستيان دولاكمبان (Christian Delcam-pagne)، يجيب عن سؤال وجهة الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، قائلاً: «إذا كان عليّ أن أجيب عن السؤال الذي طرح عليّ دائماً: إلى أين تذهب الفلسفة في عتبة القرن الحادي والعشرين؟ فسأقول بكلّ حرية إن أكثر البحوث إثارة تجري اليوم بالضبط في مجال الأخلاق والسياسة. إنّ التدخل العسكري للحلف الأطلسي في يوغسلافيا السابقة ربيع 1999، والذي أثار ردود فعل قوية لدى المثقفين الأوروبيين (والأمريكيين بدرجة أقل)، كشف عن حاجة نظرية حقيقية: يشهد العالم تغيرات سريعة منذ نهاية الحرب الباردة، وإنّ انبثاق نظام عالمي جديد قائم على القانون وليس على العنف، الذي لم يكن أمراً مفكراً فيه منذ عشرين عاماً، يتحقق اليوم أمام أعيننا (حتى وإن لم يكن العنف قد اختفى بالفعل)»<sup>1</sup>.

يعرب الجواب الذي قدّمه الفيلسوف دولاكمبان عن حاجة ملحة في عصرنا إلى عودة الفلسفة الأخلاقية. إنّ هذا المطلب ينطوي على مفارقة غريبة تصفها جاكلين روس في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر: «عندما يكبر طلب الأخلاق النظرية، وعندما تتكاثر النظريات الأخلاقية والأوامر العتيدة من كلّ جانب، وفي كلّ مجال، لا يستطيع المراقب الفطن إلّا أن يشير، مع ذلك، إلى المفارقة التي تلازم مجتمعاتنا، مجتمعات ما بعد الحداثة. إنّ الأخلاق النظرية، وهي محل طلب في كلّ مكان، تغرس بمشقة معاييرها وقيمها في أرض هي أساسها ومسوّغها... إنّ زماننا

الشغوف بصنع النظريات الأخلاقية يحيا، مع ذلك، في ظلّ أخلاق نظرية إشكالية في الغالب»<sup>2</sup>. يكشف هذا الوضع عن أمرين جوهريين في نظرنا؛ أولهما: الحاجة إلى استعادة الفلسفة المعاصرة لدورها التأسيسي في مجال الأخلاق، بعد أن تخلت عن هذا الدور لصالح جماعة الخبراء في الأخلاق، الذين يستدعون للحسم في أمور ذات طابع أخلاقي مرتبطة بمختلف مجالات الفعل الإنساني. ولعلّ الأمر سيزداد تعقيداً عندما سيصبح لهذه المهمة علم تستند إليه، يدّعي أصحابه أنّه مستقل عن كلّ تفكير فلسفي ميتافيزيقي، «هذا العلم الجديد الذي لا نكاد نجرؤ على تسميته بالأخلاقي قد أحاط نفسه بخبرائه ومتخصّصيه الذين يطلقون على أنفسهم تسمية (Ethicistes) كي يميزوا أنفسهم عن الفلاسفة الذين يتعاطون مسائل الأخلاق الواجبة»<sup>3</sup>. وثانيهما: يرتبط بعدم قدرة الموروث الفلسفي الأخلاقي على مواكبة التحديات الجديدة التي فرضها زمن العلم والتقنية في حركيته وتطوّراته المتلاحقة، والتي لم تساعد النظريات الأخلاقية الكلاسيكية على تقديم رؤى ممكنة لمواجهة إشكالات أخلاقية واجتماعية وسياسية مستجدة، أصبحت ذات طبيعة كونية شاملة، تتجاوز حدود المجتمع الواحد لتعمّ البشرية جمعاء.

من هذا المنطلق سنستحضر المقاربة الأخلاقية للفيلسوف الألماني كارل أتو آبل (Karl Otto Apel) (1922-2017) الموسومة بإتيقا المناقشة (Éthique de discussion) أو إتيقا المسؤولية المشتركة (Éthique de La coresponsabilité) كما سيسمّيها لاحقاً. هكذا سيشكل هذا المبحث أحد أوجه اهتمامات كارل أتو آبل

\* باحث من المغرب

1- كريستيان دولاكومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة حسن

أحجيج، جداول ومؤمنون بلا حدود، ط1، 2015، ص 340.

2- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم الدكتور عادل العوا،

عويديات للنشر والطباعة، ط1، 2001، ص 9 و 10.

3- نفسه، ص 16.

القانون، أخلاقيات الصحافة...)، وفي ما يخص لفظ (Mo-rale)، فيتم التمييز في معجم لاروس دائماً بين معنيين اثنين: معنى أول يجعل من الأخلاق كل تفكير يضع كمنفعة بداية له استحضر الخير العام كقاعدة انطلاق لتأسيس المعايير والقيم الأخلاقية، ومعنى ثانٍ يكشف عن صفتين مطلوبتين في الأخلاق هما صفتان: الموضوعية والكونية. وهما في نظرنا تشكّلان مدخلاً للتمييز بين «الإتيقا» و«الأخلاق»؛ فإذا كانت الإتيقا تأخذ طابعاً محلياً وخاصاً يستحضر أبعاداً مختلفة ثقافية واجتماعية وسياسية ومهنية، فإن الأخلاق تتجه عموماً نحو المعايير العامة، على نحو صوري خالص؛ أي أنّها تحاول التأسيس لمعايير تتعالى على المتغيرات الثقافية والاجتماعية والسياسية. لقد ارتبطت بمبحث أخلاقيات المناقشة\* بالفلسفة الألمانية، وإن كانت منابعه تنهل من تحولات الفلسفة الأوروبية عموماً والفلسفة الأنجلوسكسونية في ما يرتبط بالمنعرج اللغوي. وهذا بالفعل ما ذهب إليه الباحث المغربي محمد عبد السلام الأشهب في كتابه: أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهايرماس، حيث يقول: «تجدد الإشارة، في البداية، إلى أن أخلاقيات المناقشة تقليد فلسفي ألماني يُعدّ يورغن هايرماس وآبل من أهم مثليه، إلى جانب ألبرت فيلمر، لكن هذا التقليد ليس وليد التربة الفلسفية الألمانية فقط، بل هو مدين لتقاليد فلسفية قارية وأنجلوسكسونية حديثة ومعاصرة. فالفيلسوفة الأمريكية ذات الأصل التركي، سيليا بنحبيب، أحد أبرز وجوه الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، تقول: إنّ أخلاقيات المناقشة مدينة للفلسفة الحديثة لجون لوك وجون جاك روسو وإيمانويل كانط، خاصة فيما يهتم مفاهيم مثل: الاستقلالية والعقد الاجتماعي، وهي مدينة للفلسفة الأنجلوسكسونية

\* يستعمل الباحث المغربي محمد الأشهب لفظ: أخلاقيات المناقشة للدلالة على إتيقا المناقشة، وهو استعمال مستحسن أخذنا به نحن أيضاً مراعاة لعدم وجود تمييز واضح لدى كارل أتو آبل بين مفهومي الأخلاق والإتيقا. فتارة يستعمل لفظ الإتيقا وتارة لفظ الأخلاق، ولهذا ما يبرزه في نظرنا، لأنّ ما تسعى إليه إتيقا المناقشة يختلف عن المقاربات الأخلاقية السابقة، فهي ليست أخلاقاً مضمونة حاملة لجملة من الأوامر والنواهي، إنّما تستهدفه هو التأسيس للمعايير التي يمكن أن تُؤطر الحاج بين الذات الإنسانية المشاركة، وفق مبادئ عامة كالحرية والعدالة والمسؤولية، وذلك بغرض اختيار الحلول الممكنة لتجاوز المشكلات التي يواجهها الإنسان المعاصر.

بالفلسفة العملية، ويمكن التأريخ لهذا المنعطف في فلسفته انطلاقاً من سنوات السبعينيات<sup>4</sup>، حيث أصبحت إتيقا المناقشة هي الهدف الرئيس من كتاباته. لقد طرح آبل إشكال التأسيس للأخلاق في زمن العلم والتقنية التي سادت المجتمعات المعاصرة بشكل كلي، والتي أفرزت وضعيّة متأزّمة: فلم تعد الأخلاق التقليدية، التي تؤمن الحياة الداخلية للأفراد في المجتمعات المحلية، قادرة على مواجهة مخاطر من درجة عالمية كونية، بحيث أصبح من اللازم تجاوز أخلاق العالم المعيش الخاصة لصالح أخلاق كونية قادرة على تأمين العالم المعيش الداخلي في المجتمعات من جهة، ومن جهة أخرى مواجهة مخاطر خارج حدود الوطن الواحد، بحيث يتحمّل المجتمع العالمي مسؤوليته الكاملة عن مصير الإنسانية. فما هي إذًا مقومات الجواب الذي تقدّمه إتيقا المناقشة لدى آبل عن الوضعية الراهنة للإنسانية؟ وإلى أي حدّ يمكن لإتيقا المناقشة أن تؤسس لمسؤولية كونية مشتركة بين الذوات الإنسانية؟

#### إتيقا كارل أتو آبل: المنطلقات والمبادئ العامة

يطرح البحث في مجال الأخلاق عموماً، وفي الفلسفة الأخلاقية على نحو خاص، عدّة صعوبات على مستوى الضبط المفاهيمي والاصطلاحي للمفردات الجوهرية فيه، من قبيل أخلاق (Mo-rale) وإتيقا (Éthique)، حيث تتعدّد التأويلات والشروح التي تعطى لهما، سواء تعلق الأمر بالمعاجم اللغوية أم حتى بالموسوعات والمعاجم الفلسفية المختصة. ففي معجم «أندري لالاند» نجد لفظ (Éthique) يأخذ معنى: «العلم الذي يتخذ موضوعاً له الحكم التقويمي، والذي يستعمل للتمييز بين الخير والشر»، أمّا في معجم «لاروس الفلسفي» فنجد أنّ لفظ إتيقا ثلاثة معانٍ هي: أولاً ذلك الجانب من الفلسفة الذي يعنى بدراسة الغايات العملية للإنسان؛ أي الاهتمام بالشرط الفردية والجماعية لتحقيق السعادة، وثانياً هي نسق خاص يحدّد مضمون هذه السعادة والمحتوى المعياري للقواعد التي تسمح بتحقيقها، وثالثاً الإتيقا هي الوعي بالقواعد والقيم التي تنظم الجانب العملي لجماعة معينة (أخلاقيات الأعمال، أخلاقيات

4 - Martine Le Corre Chantecaille, Penser avec ...et contre , La pragmatique transcendantale de Karl Otto Apel: une théorie et une pratique de l'intersubjectivité, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2012, p 279 .

طاعة القانون والنظام داخل الدولة القومية<sup>7</sup>. فالأولى تعبر عن الأخلاق التقليدية التي «لا تزال في جوهرها منحصرة في حدود العلاقات الإنسانية الضيقة القائمة على مجموعات صغرى. وهذه الأخلاق تصلح في أحسن الأحوال للقيام بأدوار مهنية وإنجاز واجبات داخل نسق المعايير الاجتماعية<sup>8</sup>». وهي بذلك تعبر عن أخلاق محدودة في منطلقاتها، التي غالباً ما تخضع لمقومات خاصة، كالقربة الدموية أو العرقية، وهذا ما نجده عند المجموعات العرقية أو الدينية الصغرى في المجتمع، وهذه الأخلاق تصبح بمثابة أخلاق العائلة أو القبيلة<sup>9</sup>، وهي -لا محالة- أخلاق مؤثرة عندما ينظر إليها داخل الإطار الذي تنظمه، والذي يبقى محصوراً في جماعة أو طبقة معينة دون غيرها من أفراد المجتمع الكبير، بحيث يمكن القول إنها تقوي أشكال التلاحم والتضامن داخل الجماعات الصغرى للمجتمع، بل إن هذه الأخلاق الصغرى ستصبح هي الملاذ الوحيد لتحقيق نوع من الالتزام الأخلاقي، وبالخصوص عندما تنهار الدولة أو تصبح مؤسساتها غير قادرة على تأدية مهامها لسبب من الأسباب السياسية أو الاقتصادية، إلا أنها أيضاً قد تتحول إلى أخلاق جماعات بعينها تنازع الدولة في سلطتها وقوانينها. فالإتيقا الصغرى، كما يرى آبل: «لها في واقع الأمر شكل فعال للغاية، إذ يضمن احترامها التقبل العام لها وإدانة ناقضيهما من قبل القانون. لكن غالباً ما يحدث في العديد من الدول أن تفقد دولة القانون المعايير الأخلاقية للنظام الاجتماعي سلطتها ونجاعتها. وقد تسقط في حال تفشي الرشوة مثل هذه الوظائف في أيدي العائلات والعشائر، كما نرى ذلك في هيمنة المافيا<sup>10</sup>. غير أن ما يشكل إشكالاً حقيقياً أمام هذا النوع من الإتيقا هو كونها تبقى محدودة في تمثيليتها من جهة، ومن جهة أخرى، قد لا تحقق قواعدها الأخلاقية التوافق بين جميع أفراد المجتمع الواحد، حيث تصبح أخلاق أقليات لا غير. وقد يحدث

أيضاً في شخص الكانطية البنائية الجديدة لجون رولز والفلسفة السياسية لدوركين وعلم النفس الاجتماعي للنمو مع كولبرغ والفلسفة البرجماتية لشارل ساندرس بيرس<sup>5</sup>.

وإذا كان هذا الاهتمام بأخلاقيات المناقشة قد أصبح أمراً جارياً في الفلسفة الألمانية منذ الستينيات، فإنه لم يتم توسيع الإطلاع عليه في بلدان أخرى من أوروباً إلا مع بداية ترجمة مؤلفات يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) وكارل أتو آبل من اللغة الألمانية إلى اللغات الأخرى مطلع السبعينيات، حتى أصبح الحديث عن أخلاقيات المناقشة اليوم لا ينفصل عن استحضار فلسفة كل من هابرماس وكارل أتو آبل.

يتضح أن كارل أتو آبل، في إطار استعداده لسؤال التأسيس الفلسفي للأخلاق في زمن العلم والتقنية، ينطلق من التمييز بين ما يسميه في تحليله لطبيعة الأخلاق، بالإتيقا الصغرى (Micro-ethic) والإتيقا الوسطى (Mesoethics)، فكلتاهما تعبر عن إحدى درجات الأخلاق التعاقدية<sup>6</sup> المنظمة لسلوك الأفراد في المجتمعات الإنسانية المعاصرة، بالرغم من الاختلافات الحاصلة بين تلك المجتمعات من حيث درجات التقدم التقني والعلمي، أو من حيث طبيعة بنائها الثقافية والاجتماعية والسياسية؛ وهي الاختلافات التي قد تطل المجتمع الواحد، بحيث تتعايش أنماط مختلفة تحت سقف الدولة الواحدة، حيث يتضح بالفعل ذلك التمييز الذي يضعه آبل بين الإتيقا الصغرى والإتيقا الوسطى. وهو التمييز الذي يقر آبل بأنه يعود إلى اهتماماته الأولى منذ سنوات الستينيات وصولاً إلى سنوات السبعينيات. يقول آبل: «في ذلك الوقت، تحدثت عن الحاجة إلى أخلاق كبرى كونية لعصر العلم والتقنية متميزة عن أشكال الأخلاق التقليدية أو التوافقية؛ أي عن الإتيقا الصغرى والوسطى، التي أشرت إلى أنها تقتصر على الولاء ضمن مجموعات صغيرة أو تنحصر في

7 - Karl Otto Apel, «Globalization and the Need for Universal Ethics», European Journal of Social Theory, 3(2), 2000. p138.

8 - كارل أتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، ترجمة محمد التركي، أوراق فلسفية، العدد، 23، 2009، ص5.

9- Karl Otto Apel, Selected Essays: Ethics and the Theory of Rationality, Volume 2, op. cit. p 276.

10 - كارل أتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، ترجمة محمد التركي، أوراق فلسفية، العدد 23 - 2009، ص6.

5. محمد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط1، 2013، ص34.

6 - Karl Otto Apel, Selected Essays: Ethics and the Theory of Rationality, Volume 2, Edited by Eduardo Mendieta, Humanities Press, 1996, p 275.

اللازم إعادة التفكير في القواعد والمبادئ العامة التي تتأسس عليها تلك الأخلاق. يقول آبل: «خلافاً لهذه الأنواع التقليدية من الأخلاق، في القرن العشرين، ولأول مرة في تاريخ البشرية، أعتقد أن لدينا مسؤولية أخلاقية لمواجهة الآثار الجانبية للعلم والتكنولوجيا ومخاطر تلك الآثار وذلك على نطاق كوني»<sup>13</sup>. إن طبيعة المشكلات الكونية التي تواجهها المجتمعات البشرية المعاصرة أصبحت تحتاج بدورها إلى أخلاق ذات طابع كوني. فقواعد الأخلاق السائدة اليوم لا تسمح بتدبر العضلات التي خلفها التطور الهائل والمتواصل للعلم والتقنية في شتى المجالات، فقد سمحت العولمة، ليس فقط بانتشار السلع ورأس المال وتسريع انتقال التقنية بين أرجاء العالم، بل سرّعت أيضاً من انتشار المخاطر الناجمة عن قرارات الدول السياسية والاقتصادية والعسكرية، وذلك على نحو غير مسبوق في تاريخ البشرية، حيث أصبح لها تأثير مباشر على سلوكيات الأفراد ومواقفهم في أرجاء العالم، على نحو يتجاوز النفوذ الأخلاقي للدولة القطرية. والأمثلة على هذا كثيرة، سواء تعلق الأمر بسياسات الدول الكبرى تجاه دول العالم الثالث أو الثاني، أو إذا ارتبط بقرارات تلك الدول في ما يخص مجالات سياسية وعسكرية واقتصادية. ويبيّن آبل ذلك الترابط الحاصل قائلاً: «أحسن مثال لهذا التطور المذهل يعرضه النسق التنحّي للاقتصاد العالمي؛ فهذا المثال يبين لنا أيضاً كيف تجد مسؤولية الإنسان الأخلاقية نفسها أمام نمط جديد من التحدي لم يقع لحدّ الآن الردّ عليه؛ إذ إنّ نمط تفاعل البشر، كما يحدث على مستوى السوق العالمية، تحكمه شروط أخرى مثل الأسعار ويتحقق عن طريق المال. فالأمر يتعلق إذناً بتفاعل يقع عن بُعد، تفصله مسافات بعيدة جداً، ويجري عن طريق علاقات مجهولة لا تتيح الفرصة للقاء مباشر بين أفراد حاملة لمشاعر أخلاقية؛ فحركاتنا الاقتصادية في الحياة اليومية قد يكون لها إذاً تأثير في دول أخرى من الكرة الأرضية مثل دول العالم الثالث، بحيث يبقى هذا الأثر مستعصياً حتى على تخيلتنا، كما هو الحال بالنسبة إلى العواقب المحتملة إثر ضربة عسكرية بأسلحتنا النووية»<sup>14</sup>.

أن تنجح هذه المعايير والمبادئ في الرقي إلى مستوى أعلى؛ فتصبح بذلك أخلاق طبقة اجتماعية بكاملها، خصوصاً عندما تصبح تلك الأخلاق مدعومة بمقومات مادية: اقتصادية وسياسية، تؤثر في مجالات التشريع القانوني والأخلاقي للدولة ككل.

أمّا الإتيقا الوسطى، فهي تحيل عند آبل إلى إتيقا الدولة الدستورية<sup>11</sup>، حيث المعايير والمبادئ قد تشكّلت عبر توافق بين قوى المجتمع، يتمّ بموجبه سنّ القوانين والقواعد الأخلاقية التي حققت نوعاً من التعاقد أو الاتفاق بين طبقات المجتمع وقواه السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهي إتيقا تعاقدية بموجب العقد الاجتماعي المؤسس للدولة، كما عبّر عنه فلاسفة العقد الاجتماعي. وهي بذلك تغطّي مجالات تدخل الدولة وتتجاوز الحدود الضيقة للإتيقا الصغرى، لأنّها تصبح مرتبطة بسيادة سلطة الدولة على مجالها السياسي والجغرافي. ولهذا فهي تضطلع بتنظيم العلاقات بين الأفراد والدولة ككيان سياسي غايته ضمان السلم والأمن بلغة توماس هوبس. وهي بذلك تسمو على الإتيقا الصغرى، وتصبح مهامها أكثر شمولية لكلّ مجالات العلاقات بين الأفراد، كما يحتكم إليها في تحديد العلاقات مع دول أخرى: «هكذا أدرجت الحرب في إطار الأخلاق الوسطى بالنسبة إلى الدول القومية باعتبارها مؤسسة ذات قرار فيما يخصّ النزاعات وتوزيع الفضاء الحيوي والموارد»<sup>12</sup>، إنّ الإتيقا الوسطى بمثابة إتيقا الدولة المعاصرة، حيث تؤدي الديمقراطية التمثيلية دوراً جوهرياً في التشريع القانوني والأخلاقي الذي يضمن استمرارية التعايش المشترك بين الذوات الحاملة لإتيقاها الخاصة، بحيث يعدّ آنذاك الدستور القاعدة القانونية والأخلاقية الأسمى عند الجميع، الذي يتعالى عن الأخلاق الصغرى للجماعات المشكّلة للمجتمع.

إنّ الصورة الأخلاقية للمجتمعات المعاصرة، كما ترسم في الإتيقا الصغرى والوسطى، لم يعد بإمكانها مواجهة نواتج الأفعال البشرية ذات البعد العالمي والكوني. لهذا أصبح من

13 - Karl Otto Apel, «Globalization and the Need for Universal Ethics», op. cit. p138.

14 - كارل أتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، مرجع سابق، ذكره، ص 8.

11 - Karl Otto Apel, Selected Essays : Ethics and the Theory of Rationality, op. cit, p 277.

12 - كارل أتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، سبق ذكره. العدد 23، 2009، ص 8.

لاستعادة التأسيس الفلسفي للأخلاق، يعبر عن حقيقة مشروعه الفلسفي، وبالخصوص في شقه الأخلاقي الذي ارتبط بها سماً: «أخلاقيات المناقشة» أو «أخلاقيات التخاطب» باعتبارها أخلاقاً كونية، بحيث يتبين أنه بهذا التصور يقف على الطرف النقيض من الفلسفة الوضعية، التي واكبت في تطور أفكارها تاريخياً سيطرة النزعة العلمية على مناحي الفكر والعمل. فالنزعة الوضعية تقر باستحالة التأسيس الفلسفي العقلي للأخلاق. لأننا - كما نعلم منذ هيوم - لا يمكننا استخلاص ما يجب أن يكون (المعيار) مما هو كائن (الواقع). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن أخلاقيات المناقشة لديه في سعيها نحو استيعاب التحولات الفلسفية التي شهدتها الفلسفة، وبالخصوص ما ارتبط منها بالمنعطف اللغوي والمهرمينوطيقي، ستأخذ سمة أخلاقيات للتخاطب والتجاج، بغرض وضع القواعد والمبادئ المعيارية والأخلاقية، التي ستنظم المناقشات العملية بغاية حل القضايا التي تواجهها البشرية جمعاء، وذلك في تجاوز لفلسفة الذات. فالأساس لا ينبغي أن يكون قائماً على بدهة الوعي الذاتي كما تحدّد مع فلسفة الوعي منذ ديكرت؛ لأن مثل هذه البدهة لا يمكن أن تكون سبباً بأي شكل من الأشكال لتأسيس عقلي للأخلاق بالنسبة إلى آبل ما دمنا أمام ذات تنصّب نفسها وصية على الآخرين، وترفع مزاعم صلاحية مبادئها وقواعدها الأخلاقية دون الدخول في المحاجة مع باقي الذوات الإنسانية.

يعترف آبل بأن مطلب التأسيس العقلاني للأخلاق في زمن العلم يعرف مفارقة: ذلك أن أيّ تفكير في علاقة العلم بالأخلاق في المجتمع الصناعي الحديث، يجد نفسه حيال وضع مفارق. فمن جهة أولى، نجد هناك حاجة إلى أخلاقيات كلية قادرة على أن يعتنقها المجتمع البشري بأسره، ومن جهة أخرى، لم تكن المهمة الفلسفية الرامية إلى تأسيس أخلاقيات كلية شاقة وموسومة باليأس مثل ما هي عليه في هذه الحقبة العلمية<sup>17</sup>.

يربط كارل أتو آبل في مطلع كتابه: «المناقشة والمسؤولية» بين معنى سؤال: لماذا عليّ أن أكون عقلانياً؟ وسؤال: لماذا عليّ أن أكون أخلاقياً؟ وبمعنى آخر، لماذا عليّ الأخذ بالمسؤولية المشتركة

على ضوء ما سبق باتت الحاجة ماسة لتجاوز أخلاق العالم المعيش الخاصة بشكليها المتمثلين في الإتيقا الصغرى والوسطى لصالح إتيقا كبرى. يعبر آبل عن تصوّره لهذه الإتيقا قائلاً: «إنّ الإتيقا الجديدة، إذا كان بإمكانها أن تتحقق، تستوجب تأسيساً عقلياً يتجاوز كلّ التقاليد...، إنّ هذه الإتيقا لا يمكن أن تستند إلى أخلاق تقليدية مألوفة تمثل المؤسسات الاجتماعية الموجودة، بما فيها روح دولة القانون القائمة»<sup>15</sup>؛ إنّها بذلك ستكون إتيقا كونية قادرة على تأمين العالم المعيش الداخلي في المجتمعات من جهة، ومن جهة أخرى لها القدرة والفعالية في مواجهة مخاطر خارج حدود الوطن الواحد، بحيث يتحمّل المجتمع العالمي مسؤوليته الكاملة عن مصير الإنسانية. وهي بذلك إتيقا تضمّ الخاص المرتبط بالثقافة السائدة في المجتمع الواحد كما تقرّ بصلاحيّة مبادئ أخلاقية شمولية. يشرح آبل هذا الأمر قائلاً: «ما نحتاج إليه اليوم هو فعلاً إتيقا شاملة وصالحة للإنسانية جمعاء؛ غير أنّ هذا لا يعني أنّنا في حاجة إلى إتيقا تفرض على جميع الأفراد، وأن تطبّق على كلّ أنماط الحياة السوسيو-ثقافية المختلفة أسلوباً موحداً للحياة الطيبة. بل نحن على عكس ذلك تماماً يمكننا أن نقبل الحفاظ على تعدّد أنماط الحياة الفردية وحتى الالتزام به طالما يقع ضمن احترام الإتيقا الشاملة والصالحة من حيث الحقوق والمسؤولية الموازية بالنسبة إلى حلّ القضايا المشتركة والخاصة بالبشرية من قبل كلّ نمط منها»<sup>16</sup>. إنّ تحقق هذا الأمر يستوجب إخضاع الإتيقا الصغرى لنوع من المراجعة المعقولة والمسؤولة على ضوء التطور الثقافي والاجتماعي الذي يواكب تفاعل الذوات البشرية مع أنماط ثقافية واجتماعية خارجة عن الجماعة الأصلية، كما يحصل مثلاً عندما يتمّ التخلي التدريجي عن بعض الطقوس والقواعد الثقافية لاكتشاف أنّها تحطّ من كرامة وقيمة الذوات الإنسانية، أو عندما يتمّ الأخذ بالمواثيق والمعاهدات في مجال حقوق الإنسان، حيث تعترف إتيقا الدولة بسمو تلك المواثيق على اتفاقاتها التشريعية والقانونية الداخلية الخاصة بها.

إنّ تركيز كارل أتو آبل على الوضع الراهن للإنسانية في محاولته

15 - Karl Otto Apel, Selected Essays: Ethics and the Theory of Rationality, op. cit, p 280.

16 - كارل أتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، المرجع

السابق نفسه، ص 17.

17 - Karl Otto Apel, L'éthique à l'âge de la science, Presses

Universitaires de Lille , 1987 p 43.

تحمّل مسؤولياتهم الأخلاقية بشكل جماعي<sup>21</sup>، فخطر الإبادة بالحروب وبالتقنيات الحديثة أصبح يطال وجود البشرية كلها، وإذا كان مجال العلم والتقنية قد أصبح سائداً في كلّ مناحي الحياة الإنسانية، فإنّ التفكير في التأسيس لأخلاقيات كلية أصبح ضرورة لا مناص منها.

الإطار العام الذي يوجّه إتيقا المناقشة عند آبل هو التأسيس للأخلاق ضمن أفق فلسفي ما بعد ميتافيزيقي (-Postmétaphy-sique). ففي النقاش الدائر اليوم في الفلسفة العملية نجد حضور ثلاث مرجعيات أساسية: الأخلاق الأرسطوطاليسية، والأخلاق النفعية، ونظرية أخلاق الواجب الكانطية<sup>22</sup>. حيث ستخذ مسارات التفكير الفلسفي في الأخلاق ثلاثة اتجاهات عامة: اتجاه أول يلغي أية قدرة للعقل في التأسيس للأخلاق، ضمن هذا الاتجاه نجد لائحة طويلة من المقاربات اللامعرفية (-non - cognitive). اتجاه ثانٍ يربط الحكم الأخلاقي بمدى تحقيقه للنفع، بحيث يتمّ تدارس نتائجه في إطار عقلانية غائية. واتجاه ثالث ينحو منحى كانط، يرى إمكان التأسيس العقلي للأخلاق ويحدّد مجال الحكم الأخلاقي ضمن مجال العقل العملي<sup>23</sup>. على هذا الأساس نفهم عودة آبل إلى كانط ولكن في اتجاه فلسفة ترسندنتالية (-Une Philosophie Transcendan-tale) مستندة إلى تداولية اللغة. وعليه سيتجاوز آبل العلاقة ذات موضوع، التي ميزت الفلسفة الترندنتالية الكلاسيكية، لصالح علاقة قائمة على البيندائية: ذات مع ذات. حيث ستشكّل أخلاقيات المناقشة أساس الأخلاق عند كارل أوتو آبل، ولاسيما لدى جماعة إنسانية معينة تحتكم إلى الحجاج ويتساوى أعضاؤها في الحقوق. حيث تشكّل أخلاقيات المناقشة شروط إمكان قبلي للمحاجة العقلانية عبر لعبها اللغوية<sup>24</sup>، ذلك أنّ كلّ جماعة تمارس المحاجة تفترض بشكل قبلي معايير أخلاقية معينة<sup>25</sup>. هذا في نظر

لنتائج النشاطات الجماعية في المجتمع الصناعي، بدل العيش وفق شعار «فيمّ يعني هذا»؟<sup>18</sup> إنّ أساس الربط بين السؤالين السابقين يجد مبرره لدى آبل في أنّ أيّ تأسيس للأخلاق، بما هو فعل يهدف إلى الوصول إلى غاية معينة، ينبغي أن يستند بالضرورة إلى أساس عقلي.

ما يميّز تصوّر آبل هو ادّعاؤه إمكانية تأسيس الأخلاق فلسفياً عبر المزوجة بين التنظير الفلسفي المنهجي المنحدر من كانط، ومن النظرية النقدية بصيغة مدرسة فرانكفورت، وبين التداولية (البرغماتية) بميراثها الإمبريقي الحسي الأمريكي، كما حدّده بيرس (S. Pearce) وجون ديوي (Dewey. J) وميراثها اللغوي السيميائي، كما بلوره موريس (Ch. Morris)<sup>19</sup>. إنّ الاهتمام الذي يوليه آبل للتأسيس لأخلاقيات كلية يجد مبرراته في الأزمة الأخلاقية التي يعرفها العالم المعاصر: ففي ظلّ إفلاس المعنى وتهافت الأيديولوجيات ونهاية عصر الحكايات الكبرى بتعبير «فرانسوا ليوتار» وسيادة العلم والتقنية على مجمل مناحي الحياة الإنسانية، وما ترتب عن ذلك من آثار مهدّدة للوجود البشري، أصبحت وضعية الإنسان المعاصر وضعية إستشكالية؛ الشيء الذي عبّر عنه آبل بتساؤله: ما وضعية الإنسان المعاصر؟

تشكّل وضعية الإنسان المعاصر، في نظر آبل، منبعاً لمشكل أخلاقي بالنسبة إلى هذا الإنسان، وهذا بالفعل ما عنون به آبل فصله الأول من كتابه «المناقشة والمسؤولية»<sup>20</sup>. ما يميز هذه الوضعية هو الإخفاق على المستوى الأخلاقي في مواجهة خطر الأزمة الإيكولوجية، وفي الحدّ من خطورة الحروب النووية المدمرة، التي قد تطل لأوّل مرّة المجال الإيكولوجي والبيولوجي للإنسان، ومن ثمّ تهديد وجوده الخاص وطبيعته الخاصة. تكمن السمة الخاصة لهذه الوضعية في أنّه، ولأوّل مرّة في التاريخ الإنساني، نلاحظ وضعية يتساوى فيها الأفراد، من حيث مواجهتهم للمخاطر المحدقة بهم، بحيث يتوجب عليهم

21 - Ibid, p 15.

22 - Habermas, Jürgen, De béthique de la discussion, op. cit. p 95.

23 - Ibid., p 77.

24- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية

التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص154.

25 - Jacqueline, Russ. Dans «la philosophie de notre temps».

Éditions sciences humaines, 2000 p 181.

18 - كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس، مرجع سبق ذكره، ص

84.

19- انظر: مقدّمة عمر مهيبيل لكتاب: التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس ص

19-18.

20 - Karl, Otto Apel, Discussion et Responsabilité, Tome 1, op. cit. p15.

ملزمة للجميع. تمارس هذه الظروف المثالية - التي يريد العلماء خلقها داخل المختبرات - سحراً خاصاً على الفيلسوف وتجعله ينقل دعاوى الصلاحية التي يرفعها العلماء من مجال العلوم إلى مجال المجتمع<sup>28</sup>. لكن هل تحيل فكرة جماعة برهنة على أمر أخلاقي؟ وبمعنى آخر، إذا كان المنطق والعلم يفترضان مسبقاً قاعدة البرهنة والاتفاق، فهل ينتج عن ذلك أن تكون تلك القاعدة أخلاقية؟<sup>29</sup>

يحيل افتراض وجود جماعة برهنة على توافر معايير أخلاقية؛ ذلك أننا بصدد جماعة مكونة من أشخاص، هذه الجماعة تفترض اعتراف أعضائها بعضهم ببعض من حيث إنهم شركاء في المناقشة على قدم المساواة في الحقوق والواجبات. فجماعة العلماء تحمل في طبيعتها اعترافاً متبادلاً للأشخاص المكونين لها بعضهم ببعض وبدون ذلك لا وجود لجماعة علمية، ومن ثمّ المعايير المنظمة لطبيعة العلاقة بين أفراد الجماعة العلمية لا تعدو أن تكون معايير أخلاقية، ذلك أنّ كلّ تسوية منطقي يفترض توافر الطاعة لمعايير أخلاقية أساسية.

يكشف أبل عن الارتباط القائم بين هذه المعايير الأخلاقية وبين الجانب الإنجازي للغة. فكلّ تعبير يعود أساساً إلى خلفية تواصلية قائمة بين الأفراد تسعى إلى تحقيق أجزاء التفاهم المشترك. فما هي المبررات التي تجعل الذات في علاقة تواصلية مولدة للحجاج ومنخرطة فيه؟

يقرّ أبل بأننا ذوات منتجة للحجاج ومؤسسة للمعايير المنظمة لصيرورته، التي لطالما اعتمدها الجماعة الواقعية في العالم المعيش، ولو بطريقة غير واضحة، وربما مزيفة. «لأنّ المجتمع الواقعي للتواصل، الذي تتمّ فيه محادثاتنا وحواراتنا، يخضع إلى شروط مادية واجتماعية وسيكولوجية تميزه من دون هواده عن المجتمع المثالي للتواصل»<sup>30</sup>. ولهذا سيصبح من اللازم ضمن هذا الإطار الذي تتحدّد فيه الذات كذات محاججة، أن تكون هذه الذات

أبل ما يدحض فكرة الوضعية التي تقرّ بحيادية لغة العلم والمنطق من زاوية أخلاقية، ذلك أنّ اهتمامها ينصبّ على مجال الوقائع ولا تهتمّ بمجال ما سيكون. وعليه سيستعصي ويستحيل من منظور الوضعية استنتاج معايير أخلاقية بناء على حوادث موضوعية قائمة في أرض الواقع. والنتيجة أنّ المعايير الأخلاقية لا يمكن إلا أن تأخذ ببعدها ذاتياً ولا عقلياً. تجد هذه النتيجة - في نظر أبل - مقابلاً لها في الفلسفة التحليلية، فعندما تستعص هذه الأخيرة، في تحليلاتها عن لغة الميتافيزيقا باعتبارها خطاباً يتجه صوب ما سيكون، عوض ما هو كائن، فإنّها بذلك تبتعد عن التأسيس للأخلاق، إلى مجرد وصف لقواعد الخطاب الأخلاقي.

يذهب أبل إلى أنّ هناك تكاملاً في الوظيفة بين الفلسفة التحليلية من جهة، والفلسفة الوجودية من جهة أخرى، فبدل التناقض القائم في وظيفتها الإيديولوجية، فإنّ إحداهما تشدّ أزر الأخرى بنوع من تقسيم العمل، إذ تعترف إحداهما للأخرى بالتبادل، بمجال المعرفة العلمية الموضوعية ومجال القرارات الأخلاقية الذاتية<sup>26</sup>، فالأولى تقرّ بموضوعية وحيادية العلم من الزاوية القيمية الأخلاقية. والثانية تنمي البعد الذاتي للقرار الأخلاقي. والنتيجة أنّهما معاً لا تبحثان في إشكالات التأسيس الأخلاقي لأخلاقيات العصر الراهن القادرة على مواجهة الإشكالات المطروحة على الإنسان المعاصر.

يرى أبل أنّ العلم يضع وفق منطق الخصاص اعتماد معايير تقود إلى إجماع العلماء حول صحة نظرية علمية ما. فكلّ عالم، حتى في بحثه المتفرد، يخضع برهانه أو استدلاله لجماعة يرجع إليها رجوعاً بالقوة على الأقل. إنّ لغته الخاصة لا تتيح له بناء العلم، بل لا مناص من لجوئه إلى برهنة عقلية مشتركة لدى الجميع. ذلك أنّ صحة الفكر المتوحد تتعلق تعلقاً رئيسياً بتسوية المنطوقات اللسانية في جماعة برهنة فعلية<sup>27</sup>. بهذا المعنى تخضع المناقشة العلمية لمبدأ التعاون اعتماداً على التجربة والبرهان، حيث يشعر العلماء بالانتماء نفسه إلى الجماعة العلمية، وتصبح آنذاك معايير تأكيد التجربة أو تنفيذها مثالية تتحكّم في طرق الكشف والتفنيذ. كما تصبح البراهين والأدلة المادية المتوصل إليها من طرف عالم ما

28- مانفريد فرانك، حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليونار،

ترجمة عز العرب حكيم بناني، إفريقيا الشرق، 2003، ص 8.

29- جاكوب روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 70.

30 - نفسه، ص 80.

26 - Karl, Otto Apel, L'éthique a l'Age de la science, op.cit. p 54.

27 - Ibid. p 93.

لها<sup>32</sup>. يؤكد مطلب تحمّل المسؤولية المشتركة بين الذات ضرورة أن تكون الحلول المقترحة لمشكل معين حلاً لتحقيق فيها المعقولة والمسؤولية، هذه الأخيرة ليست مسؤولية فردية تكون فيها الذات أمام امتحان أخلاقي وفق معايير الجماعة، بل هي مسؤولية جماعية تتحدّد منذ البدء كفضية قبلية متعالية تنظّم الحوار الذي يدور بين المشاركين وتعطيه بذلك ما يميزه عن مختلف أشكال التخاطب التي تدور بين الذات في الواقع الاجتماعي. «تعدّ المسؤولية المشتركة السبيل الوحيدة عند آبل لمواجهة التحديات المشتركة بين البشرية. وعليه يجب رفض كلّ الفلسفات المؤسّسة على الذاتية، واقتراح البينذاتية بديلاً لها؛ لأنّ طبيعة المشاكل الجديدة تفرض نوعاً آخر من التعاون الذي يقوم على إشراك الجميع، وليس على ثقافة الوصاية التي تشرعن لثقافة العنف التي ترفضها أخلاقيات المناقشة»<sup>33</sup>.

ينحو معيار المسؤولية الذي اعتمده آبل في اتجاه جعل أخلاقيات المناقشة أخلاقيات للمسؤولية المشتركة بين جميع الذات الإنسانية، حيث نكون أمام مسؤولية مشتركة تتجاوز حدود التأسيس للمسؤولية عند ماكس فيبر (Weber Max) وهانس جوناكس (Hans Jonas). لا يتعلق الأمر عند آبل «بمسؤولية تعاقدية خالصة محدّدة بدور أو بأخر ومرتبطة بمؤسّسات خاصة، ولا بتلك المسؤولية الفردية نفسها أيضاً، ولكن بطريقة أكثر أصالة. إنّها مسؤولية يتقاسمها الفرد على نحو مسبق مع كلّ المشاركين في المناقشة بالمعنى التضامني الذي يسود بين الجماعة لحلّ المشاكل»<sup>34</sup>. فقد حدّد فيبر أخلاقاً للمسؤولية في إطار عقلانية غائبة كشرط لإمكان قيام مسؤولية أخلاقية عن النتائج. والحال أنّ تصوّراً للعقلانية يتجاوز فكرة العقلانية التلولوجية لا يكتفي بأن يجعل كلّ فرد يحمّن بمعزل عن الآخرين في النتائج المرتقبة للأفعال (بمعنى عقلانية الوسائل والغايات)<sup>35</sup>، بل يسعى إلى أن يتبع المشاركون قواعد في أثناء التواصل والتحاوّل؛ قواعد

ومن يشارك معها في المحاورّة والمناقشة على دراية بمجموعة من المعايير الأخلاقية التي تنظم مجال التحاوّل بين المشاركين. فكّل جماعة تمارس الحجاج تفرض مسبقاً معايير أخلاقية<sup>31</sup>؛ الشيء الذي يفضي إلى علاقة تطابق بين الأخلاق والمحاوّل. ولا إمكان للحجاج دون قواعد أخلاقية، كما أنّ وجود تلك القواعد معناها أنّ هناك ذواتاً حجاجية، فلا قاعدة تقبل التأسيس على نحو فردي، وحتى إن وجدت فلا صلاحية تمنح لها إلا بعد أن توافق الذات الأخرى المشاركة على ذلك. وهذا يفيد أنّ الذات التي اعترفت دائماً بوجود مجموعة من المعايير الأخلاقية المؤسّسة كحجّة أخلاقية منحت جميع المشاركين الحرية والحقّ في رفع ادعاءات الصلاحية الخاصة بالمعايير أثناء المناقشة، هذا أولاً، وثانياً، إنّ صيرورة الاتفاق على تلك المعايير تمنح الذات المشاركة في ذلك الشعور بالتضامن فيما بينهم أثناء عملية البحث الجماعي داخل نطاق حوار. وثالثاً، إنّ الشعور بالمسؤولية تجاه الذات وتجاه كلّ الذات الإنسانية يدفع في اتجاه ضرورة إنجاح هذا المسعى الجماعي. وعموماً يضع آبل مجموعة من المعايير التي تخضع لها كلّ الذات المشاركة في المحاوّل، والتي صاغها على النحو الآتي:

#### المعيار الأساسي للعدالة:

يقوم على الحقّ المتساوي لجميع المشاركين في المناقشة، وفي استخدام كلّ الأفعال اللغوية المناسبة لتوضيح ادعاءات الصلاحية التي بإمكانها تحقيق التوافق (Consensus).

#### المعيار الأساسي للتضامن:

يرتبط هذا المعيار بضرورة التعاون بين جميع أعضاء جماعة الحجاج في إطار شراكة موحّدة من أجل إيجاد حلول للمشاكل قائمة على التحاوّل، حيث يسود الترابط والتعاون بين المشاركين وليس الصراع والتنازع.

#### المعيار الأساسي للمسؤولية المشتركة:

مفاده أنّه: «على كلّ المشاركين في المناقشة، من خلال الجهد التضامني، أن يكون هدفهم توضيح المشاكل ووضع حلول

32- Ibid. p 42.

33 - محمّد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، مرجع سبق ذكره، ص 73.

34 - Karl Otto Apel, Éthique de la discussion, op.cit., p 73.

35 - كارل أتو آبل، التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس، مرجع سبق ذكره، ص 50.

31 -Karl Otto Apel, L'éthique à l'âge de la science, Presses

Universitaires de Lille, 1987 p 39.

مشاركة الأفراد مناقشات عملية، على مستويات تنظيمية متعددة مؤسسية أو غير مؤسسية<sup>38</sup>. فأبل يرى أن جوناس لم يستطع تجاوز حدود فلسفة الذات، فهو يفترض أن الذات المفكرة تستطيع أن تدرك حجم المسؤولية الملقاة على عاتقها، ومن ثم تدرك أن عليها المشاركة في المسؤولية الجماعية لجميع الذوات الإنسانية. والحقيقة هي أن جوناس قد سقط في نزعة واحدية لم تستوعب أنه لا إمكان للفكر خارج العلاقة البيئانية، وهذا الأمر يتعدى مستوى الفكر الخالص ليرتبط بالمعنى، فالذي يدرك معنى من المعاني يجب أن يكون من حيث المبدأ قادراً على مشاركته مع أشخاص آخرين كمعنى لغوي واضح<sup>39</sup>. والأمر بالنسبة إلى أبل سيصبح أكثر تناقضاً عندما نكون بصدد صياغة وتأسيس معايير أخلاقية معينة، فمن الواضح أن الذات الواحدة لا يمكنها صياغة تلك القواعد بالاستناد إلى دعاوى معينة واضحة بالنسبة إلى ذات واحدة معزولة، بل هي مدعوة إلى الدخول في محاجة لكي تعطي المبدأ الأخلاقي صفة التبرير العقلي والقبول من قبل الجميع، فالمعايير الأخلاقية تمتلك صلاحية معينة بالاستناد إلى المحاجة. إن كل ما هو أخلاقي يقوم على قواعد مشتركة بين الأفراد، سواء تعلق ذلك بإتينا خاصة لجماعة معينة أم ارتبط بمبادئ أخلاقية شمولية. إن الأمر يتعلق بتنظيم المسؤولية الجماعية للتضامن إزاء الأفعال الجماعية، وذلك في إطار مناقشة عملية. على هذا الصعيد يطرح أبل السؤال الذي يمكن أن يواجهه كل تنظيم لهذه المسؤولية والممثل في: من يمكن أن نوجه له الخطاب على أساس أنه يمكن اعتباره متحملاً للمسؤولية؟ يجيب أبل: «في الحقيقة يجب مخاطبة كل إنسان بوصفه عضواً، في جماعة مثالية للتواصل»<sup>40</sup>.

38 - Karl Otto Appel, Discussion et Responsabilité, Contribution a une éthique de la responsabilité, traduit par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Tome 2, Éditions du cerf. 1998. P 30.

39 - Karl Otto Appel, The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: An attempt to Come to Terms with Hans Jonas»

«Principle of Responsibility», Translated by Wilson Brown, Man and World 20, 1987.p 21.

40 - Karl, Otto Appel, Discussion et Responsabilité, Contribution

تسمح لهم بالتوصل إلى توافق حول تقييم معين للأمر يساهم في إقناع الجميع بالنتائج المتوخاة، حيث تأخذ هذه المسؤولية المشتركة في الاعتبار الالتزام بشرط التداول اللغوي السليم (الصدق، المسؤولية، المصادقية، الحقيقة) التي يعدها أبل شروطاً للمحاجة. يكشف التأمل الذاتي عن أنها إجبارية وقبلية تتوقف عليها كل برهنة عقلانية وفق النموذج التداولي المتعالي الذي يدافع عنه كارل أبل؛ بمعنى أن الخطاب العقلاني وما يتضمنه من ادعاءات مقرونة بصلاحيات معينة يفرض بالضرورة الإحالة على جماعة تواصلية تحوز صفة المرجع بالنسبة إلى المتكلمين<sup>36</sup>.

يسعى معيار المسؤولية الذي اعتمده أبل هنا إلى جعل أخلاقيات المناقشة أخلاقيات للمسؤولية الجماعية المشتركة عن الآثار المترتبة على الأفعال الإنسانية. وهو بذلك يريد تجاوز حدود التأسيس للمسؤولية عند ماكس فيبر وهانس جوناس؛ فقد حدّد فيبر أخلاقاً للمسؤولية في إطار عقلانية غائية كشرط لإمكان قيام مسؤولية أخلاقية عن النتائج. والحال أن تصوراً للعقلانية يتجاوز فكرة العقلانية «التلولوجية» لا يكتفي بأن يجعل كل فرد يحمّن بمعزل عن الآخرين في النتائج المرتقبة للأفعال (بمعنى عقلانية الوسائل والغايات)<sup>37</sup>، بل يسعى إلى أن يتبع المشتركون قواعد في المقال التواصلية قواعد تسمح لهم بالتوصل إلى توافق حول التقييم يمكنه إقناع الجميع بالنتائج المتوخاة.

أما الأخلاق الكبرى لهانس جوناس، فرغم استحضارها للمسؤولية البشرية المستندة إلى القدرة على استباق النتائج المستقبلية لعصر التكنولوجيا، فهي، في نظر أبل، تسقط في الطوباوية ما دامت لا تستدخل مبادئ المناقشة. يعود اعتراض أبل على أخلاق المسؤولية لجوناس إلى أن الفرد الواحد لا يمتلك القدرة على مواجهة النتائج غير المتوقعة للأفعال الجماعية. إن جوناس يحتمل الفرد مسؤولية ميتافيزيقية عن المستقبل الإنساني، في حين أن المطلوب - في نظر أبل - هو أن على الفرد، بمجرد أن يقرأ صحف الصباح، التفكير في الطريقة التي تسمح له - بمراعاة قدراته وكفائاته - بالانخراط في تنظيم للمسؤولية الجماعية عبر

36 - حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص

156-155.

37 - كارل أبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مرجع سبق ذكره، ص 50، 51.

النقاش...، في حين أن الثانية تشمل كل المسائل ذات الطبيعة العملية والسياسية المتعلقة بتطبيق أخلاق الحوار في الواقع التاريخي والاجتماعي السياسي<sup>43</sup>.

### اعتراضات نقدية

#### أ. مشكل التواصل والتفاهم:

يرى المفكر طه عبد الرحمن أن نظرية التواصل مع آبل وهابرماس قد وفقت في اجتناب ما وقعت فيه عقلانية التنظيم من الاستيلاء على الأخلاق الدينية. فقد قررت أن الأخلاق تستقل بوظيفتها التقويمية في مجالها الأصلي الذي هو التواصل والمناظرة، وبأنها تضاهي العلم في شمولية القواعد وعقلانية الأصول. غير أن نظرية التواصل فاتها التنبه إلى ظاهرة التواصل من حيث حقيقتها وواقعها<sup>44</sup>، بحيث ستم إثارة العديد من الشكوك حول أخلاقيات المناقشة بوصفها قادرة على أن تأخذ موضع قدم لها في العالم المعيش.

عموماً يمكن أن نقر بأن الانتقادات الموجهة إلى أخلاقيات المناقشة تنح في غالبيتها إلى التركيز على موضوعين أساسيين يُعدان صلب أخلاقيات المناقشة: أولهما يرتبط بالوضع المثالية للكلام، وثانيهما يرتبط بمبدأ الكونية الذي يجعله أخلاقيات المناقشة قاعدة حجائية ومعياراً أخلاقياً. يُضاف إلى ذلك النقد الموجه إلى أولوية الفعل التواصلي على الأفعال الاستراتيجية في الحياة الاجتماعية.

إنّ الوضع المثالية للكلام التي تجعلها أخلاقيات المناقشة منطلقها في التأسيس للمعايير الأخلاقية ذات الصلاحية وضعية يصبح فيها الحوار مثالياً مرتبطاً بعالم مثالي عن الحياة الطيبة في مجتمع متحرر تحرراً أصيلاً. وما دام هذا العالم لم يوجد بعد؛ فالحوار

43- مسيرة بن مصطفى حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية، مرجع سبق ذكره، ص 89-90.

انظر كذلك: خطاطة أخلاقيات المناقشة كما تصوّرها آبل بمستويين، في مؤلفه:

«L'éthique de la discussion»، ص 105.

44- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائفة

الغربية، المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، ص 126 و127.

بناء على ما سبق، تصبح أخلاقيات المناقشة لدى آبل أخلاقيات للمسؤولية المشتركة، تأخذ بعدها العملي في فضاء عمومي يتقاسم فيه المشاركون إمكانية البحث عن الحلول الكفيلة بتجاوز العضلات التي يواجهونها. إنّها أخلاق عقلانية حجائية تستند إلى افتراضات المحاجة، وإلى الاعتراف بصلاحيّة المعايير الأخلاقية المتعلقة بجماعة تواصلية مثل وغير محدودة. ولا ينتمي إلى هذه المعايير الأساسية المساواة في الحق لكل الشركاء الممكن تصوّرهم في المحاجة فقط، بل ينتمي إليها أيضاً الواجب الذي هو واجبه المتساوي بينهم جميعاً من الناحية المبدئية، واجب المسؤولية المشتركة في حل المشاكل القابلة لأن تناقش<sup>41</sup>.

يهدف كارل أتو آبل إلى التأسيس لأخلاقيات المناقشة عن طريق تحديد الشروط القبلية للتواصل، التي تستند إلى تجربة فكرية تأملية متعالية. «فالتأمل هنا يسعى إلى إبراز صدقية الافتراضات أو الشروط التداولية الترنسندنتالية التي تشكل الأساس الأخلاقي الممكن لصلاحيّة المحاجة، وللتأكيد على ضرورة تلك الشروط أو هذه الافتراضات (الصدق، المسؤولية، الحقيقة، المعقولة، المصدقية...) السابقة الذكر، حاول كارل أتو آبل دعم هذه الافتراضات السابقة بالاستناد إلى مبدأ تجب السقوط في التناقض، الذي يشرحه كما يأتي: «ففي وسع أي أحد يشارك في نقاش فلسفي إنكار وجودها أو على العكس أن يسلم بها، لكي يجد نفسه في كلتا الحالتين مكرهاً على اللجوء إلى البرهان لتدعيم افتراضاته ذاتها، وهو بذلك يقرّ ضمناً بصلاحيّة شروط التواصل هاته»<sup>42</sup>.

إنّ تصوّر آبل لأخلاقيات المناقشة، باعتبارها أخلاقيات المسؤولية، سيضفي على نظريته طابعاً إجرائياً، ويجعلها تتجاوز حدود التنظير لتلتحم بالظروف التاريخية والسياسية لجماعة التواصل الواقعية. استناداً إلى هذا البعد التطبيقي سيضع آبل «مشروعه الإجمالي في صورة برنامج يحتوي على مرحلتين أطلق عليها (أ) و(ب). حيث تضمّ المرحلة الأولى كل المسائل ذات الصبغة الإستمولوجية المتعلقة بالتأسيس البراغماتي المتعالي لمبدأ

a une éthique de la responsabilité, T 2, p 30.

41- كارل أتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مرجع سبق ذكره، ص 52.

42- نفسه، ص 154-155.

## ب. مشكل الكونية:

تدعي إتيقا المناقشة إمكانية تأسيس أخلاقيات كونية تحقق نوعاً من التوافق بين الأفراد المشاركين في مناقشة عملية حقيقية حول صلاحية المعايير الأخلاقية وقدرتها على مواجهة العضلات التي تواجه الإنسان، حيث يتم إرساء المبدأ الأخلاقي الكوني على نظرية في الحقيقة تفضي إلى تأكيد، على عكس النسبيين والريبيين والأرسطيين والوضعيين، أن القضايا الإيتيقية قابلة للحقيقة. ومن ثم فهي موضوع لمعرفة لا تقل مكانتها عن مكانة المعرفة العلمية، لذلك إن إتيقا الحوار تراهن على إعادة تأهيل العقل العملي بعد أن وقع تهميشه من قبل هيمنة المعقولة العلمية التي طردت كل القيم من دائرة المعقولة والموضوعية وحصرتها في خاتمة الذاتية الضيقة<sup>50</sup>. إلا أن الإشكال الذي ستواجهه أخلاقيات المناقشة في هذا المستوى سيتمثل في: التساؤل عن إمكان العثور على قواعد تحقق التفاهم والاتفاق في مجتمع متعدّد؟ جواب هابرماس عن التساؤل السابق يذهب إلى الإقرار بأن التوافق يحصل في الممارسة اللغوية؛ بما أن كل العلاقات البشرية تمر بالضرورة عبر الخطاب أو تتخذ أشكالاً تعبيرية خطابية<sup>51</sup>.

سيتعرض ارتكاز أخلاقيات المناقشة على تبادل الحجج في إطار الممارسة اللغوية بين أعضاء جماعة معينة إلى العديد من الانتقادات. بهذا الصدد يعلق الفيلسوف بول ريكور قائلاً: «يبدو لي أن أخلاقيات التواصل تتجه إلى نتيجة شبيهة، فمن الممكن أن نعترض عليها كونها تبالغ في اعتبار دور المناقشة وتعقيد الحجج في العلاقات بين الناس، في حين أن البحث عن المبررات (المشرفة لنمط من الفعل) لعبة اجتماعية بالغة التعقيد والتنوع تتخفي فيها الرغبات المختلفة تحت مظهر الحياد...، وبتعبير آخر يمكن الاعتراض بأن شرعية اعتماد أخلاقيات التواصل على الوساطة اللغوية كقاعدة مرجعية (لضبط الصراعات الاجتماعية) لا يمنع أن هذه الوساطة يمكن أن تفضي إلى نتيجة أخرى غير التحكيم عن طريق الحجج<sup>52</sup>؛ وبمعنى آخر إن أخلاقيات المناقشة تفترض

المثالي مجرد انعكاس لنقيض الوضع القائم. ولما كان الوضع المثالي للمجتمع، شأنه في ذلك شأن مملكة الغايات الكانطية، ليس يقيناً من هذا العالم لأنه يعرف من خلال نفيه للواقع<sup>45</sup>، فإن مسلّمه التواصل الذي لا تعيقه أيّ معيقات خارجية، والذي يتمتع بالمسؤولية والصدق والحقيقة، هي مسلّمه طوباوية تستمر في تعارض دائم مع الأشكال الفعلية التي يتعامل بها بنو البشر بعضهم مع البعض الآخر<sup>46</sup>.

إن إغراق هذه الحالة في وضعية مثالية جانحة لا ينحو في منحى الحل العقلائي لصراعات المصالح، وهذا ما يصدق أيضاً على الجماعة غير المحدودة للتواصل التي تم الاستئناس بها من طرف كارل أتو آبل، إذ ليس بوسعها أن تكون نموذجاً متطابقاً مع الواقع العيني، وصالحاً لتعليل ما نتبناه من معايير وضوابط في واقع الحال اليومي<sup>47</sup>.

وفي سياق النقد نفسه، الذي وجه للوضعية المثالية للكلام، يذهب ألبرت فيلمر (A. Wellmer)، أحد أبرز ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، إلى أن الإحالة على هذه الجماعة «المجتمع كجماعة غير محدودة للتواصل ولو بصيغة فكرة ناظمة، يعبر عن وهم مثالي للتفاهم عمّا يجري في الواقع، إذا اعتبرنا تلك الذات الجماعية قادرة على تحصيل الحقيقة، تصير بمقتضاه كل ادعاءات الصلاحية مستوفية للتعليل والتبرير»<sup>48</sup>.

علاوة على ذلك، إن اتفاق المتناظرين على معيار معين قد لا يدل على صحته، وهذا ما يعبر عنه طه عبد الرحمن بقوله: «فقد تكون لهم مطالب تصحيحية حقيقية، لكنّ ما أجمعوا عليه لا يكون مصححاً (بكسر الحاء المشددة)، سواء وعوا بذلك أم لم يعوا، فيلزم ألا نقرن حصول إجماع المتناظرين بالظفر بالحق، وإنما مبلغه الظفر بالصواب»<sup>49</sup>.

45 - روديجر بوبر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة

للنشر والتوزيع، 1987، ص 257.

46 - المرجع السابق نفسه، ص 257.

47 - حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سبق ذكره، ص 160.

48 - حسن مصدق، المرجع نفسه، ص 160.

49 - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سبق ذكره، ص 127.

50 - محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مجلة أوراق

فلسفية، العدد 23، مرجع سبق ذكره، ص 32.

51 - بول ريكور، الكوني والتاريخي، ترجمة حسن بن حسن، مجلة مدارات

فلسفية، العدد 6، 2001، ص 154.

52 - المرجع السابق، ص 159.

ذاك في هذا النقاش لما قد يكون لمصلحته من عواقب؛ ونظراً لهذه الصعوبة يصاغ مبدأ المخاطبة بصيغة افتراضية<sup>56</sup>. أضف إلى ذلك أن هناك أطرافاً ربّما لم تعد لها القدرة على المشاركة؛ ما يستدعي أن ينوب عنها أشخاص آخرون ليسوا معنيين بالمناقشة بقدر عنايتهم بتمثيل مصالح الفئات التي انتدبتهم.

### على سبيل الختم

ثبتت الإشكالات السابقة أن البشرية تواجه اليوم مشاكل من حجم يصعب مواجهته بالرجوع إلى أخلاقيات محلية أو جهوية. يتطلب الأمر التفكير في وضع معايير تستجيب لحوار عقلائي يحتكم فيه إلى أفضل الحجج التي يمكن أن تحقق التوافق من طرف جميع المشاركين في مناقشات عملية، أصبحت الحاجة إليها ضرورة فرضتها مشكلات العصر.

تجسد أخلاقيات المناقشة، باستحضارها مبدأ الاعتراف المتبادل في الحق في رفع دعاوى صلاحية المعايير الأخلاقية في إطار مناقشة عملية، استيعابها للتعددية الثقافية، وتمنح مبدأي المناقشة والكونية إمكانية احتواء هذه التعددية لصالح الوصول إلى التوافق الذي يحصل بمقتضاه التفاهم حول معايير إجرائية يلتزم بها المشاركون؛ الشيء الذي يثبت أن أخلاقيات المناقشة ليست أخلاقاً جاهزة محدودة المضامين، بل بالعكس هي أخلاقيات صورية وإجرائية ترتبط بسيرورة الحوار العقلائي القائم بين الأطراف المعنية بالمناقشة.

بناء على ما سبق ستفرض أخلاقيات المناقشة كل الأسس التي تقوم عليها الأخلاق، سواء تعلق الأمر بالميتافيزيقا أم بالدين أم بالعلم، وذلك في إطار إعادة بناء للأخلاق تعتمد على إمكانية صياغة معايير إجرائية، تتمتع بالصلاحية البيّناتية، وتتمخض عن مناقشة عملية قائمة على تبرير عقلائي لدعاوى الصلاحية. وهي بذلك تكون، في نظرنا، قد أرست دعائم أساسية في لبنة التفكير في أخلاقيات تواكب التحولات التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، وإن كانت الظروف الحالية لا تسمح بالتطبيق الفعلي لأخلاقيات المناقشة على أرض الواقع، فإنّ المشكل الذي يهّمنا، نحن في العالم الثالث أو الثاني، يكمن في أن أخلاقيات المناقشة

بشكل مسبق إمكانية النجاح في الوصول إلى معايير أخلاقية تتمتع بصفة الكونية وتحقق فيها الأفضلية على معايير أخرى لم تنجح في اختبار الإقناع الحجاجي المتبادل بين أعضاء جماعة تواصل معينة.

يتمثل المشكل الذي تواجهه أخلاقيات المناقشة عند هذا المستوى في ادعائها إمكان النجاح في الانتقال من سمات أخلاقية وثقافية خاصة إلى ما هو عام وشامل. يعبر المفكر الفرنسي آلان تورين عن عدم قبوله بقدرة التواصل على تأمين حسن الإصغاء للآخر والتشاور الحريص معه. حجة آلان تورين تكمن في أن «المسافة بين الخاص وبين العام الذي يتخذ أشكالاً مختلفة في السلوكيات الأخلاقية وفي التجربة الجمالية، لا يمكن اجتيازه... إلا إذا منحنا التأكيد الحرّ للذات قيمة شاملة، كأحد أسس الحدائة»<sup>53</sup>.

إنّ الحلّ الذي تقدّمه أخلاقيات المناقشة لإمكان التفاهم وتحقيق التوافق عبر التواصل لا يغدو وهماً من أوهام العقلانية. «فعلى العكس، إذا رأينا متحاورين حبيسي هويّات وثقافات مختلفة كلياً، فلا يمكن أن يقوم بينهما سوى الحبّ أو الكره؛ ففي إحدى الحالتين يختفي النزاع، وفي الأخرى يغدو كلياً ويتعدّر التغلب عليه»<sup>54</sup>. فما يعرفه العالم المعيش في واقعيته لا يسمح بالتواصل بقدر ما يعطي الأولوية للإقصاء ويفضي بذلك إلى سيادة معايير اجتماعية وأخلاقية معينة على حساب معايير أخرى.

علاوة على ما سبق، إنّ المبدأ الذي تقوم عليه أخلاقيات المناقشة، والقائل إنّ معايير الفعل الصالحة هي فقط التي يمكن لكل الأطراف المعنية المحتملة الاتفاق بشأنها باعتبارها مشاركة في المخاطبة الأخلاقية<sup>55</sup>، يفترض هو أيضاً أنّ باب المشاركة مفتوح لجميع أعضاء جماعة التواصل ويغفل مجموعة من الأسباب الملموسة التي قد تحول دون مشاركة هذا الشخص أو

53- آلان تورين، نقد الحدائة، القسم الثاني، ترجمة صياح الجهيم، منشورات

وزارة الثقافة السورية، 1998، ص 171.

54- المرجع السابق نفسه، ص 173.

55- سمير اليوسف، بين هابرماس وكارل أتو آبل، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ

ملزمة كونية، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 142.

56- المرجع السابق نفسه، ص 142.

هي في آخر المطاف تفكير في المجتمعات الغربية المعاصرة يواجه معضلة المركزية الأوربية.

تفتح هذه الملاحظة الأخيرة الباب على مصراعيه أمام تصوّر المجتمعات العربية لإمكانية الانخراط في التأسيس لأخلاقيات كونية، كما توجّه، في الوقت نفسه، النقد إلى وعينا الأخلاقي، والحال أنّ مجتمعاتنا تعاني من سيادة شتى أنواع الإقصاء والتعصّب. كما يبدو أنّ اليوتوبيا المهيمنة على وعينا الأخلاقي والاجتماعي ذات طابع تيولوجي. وهي، وإن استعملت الحوار، فمن منطق أداتي واستراتيجي. ويبدو أنّ المتعالي لدينا لم ينزل بعد من سمائه الأولى، فالإتيقا لدينا لا تزال رهينة المقدّس<sup>57</sup>؛ الشيء الذي يدفعنا إلى إعادة التفكير في أشكال الانخراط في إتيقا كونية من موقع المحاور المشارك وليس السلبي المتلقي فقط. وقبل ذلك كله الدعوة إلى ممارسة التفكير في الأخلاقيات السائدة في عوالمنا المعيشة على ضوء المبادئ النقدية العامة لأخلاقيات المناقشة، بغرض إعادة بناء المعايير الأخلاقية التي نحتكم إليها في الواقع.

57 - المرجع السابق ص 40.

2019

مُهْمَنُونَ  
بِلاَ حُدُودٍ  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

# مصدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا من وجهة نظر ريكور

فوزية ضيف الله\*

### آية علاقة يمكن أن تكون بين الفينومينولوجيا والتأويلية؟

لقد ظهر المبحث الهرمينوطيقي في تلامس أصلي مع الفينومينولوجيا والأنطولوجيا<sup>1</sup>، بيد أن التوتّر ظل قائماً بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقي حتى مع غادامار وريكور، ذلك أن الآباء الأوائل للفينومينولوجيا (هوسرل وهايدغر) لم يبيّنوا العلاقات الممكنة بينهما. فهو سرل كان مُعادياً لكل فكر يحمل خصوصية هرمينوطيقيّة ويرى فيه مجرد تاريخانية مُنّعة، وإن لم يصرّح بذلك علناً<sup>2</sup>، وكانت تأملات هايدغر حول المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا في غاية الحذر - وإن كان أول من تحدّث عن ضرورة أن تكون الفينومينولوجيا هرمينوطيقيّة - ضمن تعريفه «المنهج الفينومينولوجي» في الفقرة السابعة (7§) من الوجود والزمان (1927). حيث تبيّن لديه أن «الفينومينولوجيا دون هرمينوطيقيّا تكون عمياء، والهرمينوطيقيّا دون فينومينولوجيا تظلّ جوفاء»<sup>3</sup>. بناء على ذلك، يُعيّن جون غروندان هايدغر مُحدّثاً وصانعاً «للمنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا»، إلا أنّه

يُدرِك أنّ الأهمّ من ذلك - مادامت مسألة الأبوّة ليست حاسمة - هو البحث فيما يمكن أن تتقوّم به الفينومينولوجيا من تلقاء نفسها حتّى تعتمد إلى استدعاء هذا المنعطف التأويلي. إذ يبدو هذا المنعطف أمراً ضرورياً وتابعاً لمفهوم «القصديّة» الذي يصدر عن تقليد هرمينوطيقيّ قد لا يعترف به هوسرل نفسه<sup>4</sup>. أيّني ذلك أنّ هذا «المنعطف» قد مهّد له هوسرل ولم ينجز إلا مع هايدغر، أم أنّه أمر متأخّر عليها، ويعود أساساً إلى كلّ من غادامار وريكور خاصّة؟<sup>5</sup>

يتحدّث جون غروندان عن «منعطف فينومينولوجي للهرمينوطيقيّا»، يمثّله كلّ من هوسرل وهايدغر وغادامار، في حين يجعل «المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا» مشروعاً يختصّ به ريكور دون غيره، وإن كان غروندان يعدّ هوسرل وهايدغر وغادامار من بين المدافعين عن «هرمينوطيقيّا فينومينولوجية»<sup>6</sup>.

\* أكاديمية من تونس.

1 - استنفد هايدغر مقوّمات النموذج الفينومينولوجي، لكنّه تبيّن أنّ هذه الفينومينولوجيا لا تلبّي متطلبات البحث الأنطولوجي، لذلك تجاوزها وعمد إلى إرساء النموذج الأنطولوجي. راجع حول تاريخيّة العلاقة بين الفينومينولوجيا والتأويلية:

J. Grondin, l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, J. Vrin, 1993.

- Le tournant herméneutique de la phénoménologie, Paris, P.U.F, 1987.

2 - جون غروندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم د. عمر مهيبيل، الجزائر، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص ص 137-138.

3-3 المصدر نفسه، ص ص 139 - 140.

4 - المصدر نفسه، ص ص 22-24.

5 - المصدر نفسه، ص 20.

6- Emmanuel Avonyo, «Paul Ricœur, vers une épistémologie de l'interprétation», L'Academos, L'Atelier des concepts, 21 Décembre, 2009, p.3. «D'après une distinction «purement verbale» faite par J. Grondin, les défenseurs d'une herméneutique phénoménologique (Husserl, Heidegger, et Gadamer) parlent d'un tournant phénoménologique de l'herméneutique. En ce sens, le tournant herméneutique de la phénoménologie concerne Ricœur plus soucieux de la sauvegarde de la fonction épistémologique de l'herméneutique».

إنَّ افتراض وجود علاقة ممكنة بين الفينومينولوجيا والتأويلية هو افتراض يجد أساسه ضمن الإقرار:

أولاً: بـ «إسهام هوسرل الصامت في الهرمونيوطيا»<sup>7</sup> - على حدّ تعبير جون غروندان - أي في بناء المبحث التأويلي من جهة تعيين شروطه الممكنة منذ البحوث المنطقية<sup>8</sup>، وصولاً إلى تأملاته المتأخّرة (1931) وكتاب الأزمة (1954) خاصّة، من جهة استشاره التأويلية ومجاوزتها ترنسندنالياً ضمن تجربة فينومينولوجية تسعى إلى التحرّر من وطأة الموقف التاريخاني عليها. بيد أنّ هوسرل لم يكن راضياً عن ذلك، لأنّه كان يعدُّ الفكر الهرمونيوطي فكراً تاريخانياً، ويتجلّى موقفه المعادي للتأويلية ضمن جدله الذي قام بينه وبين ديلتاي سنة 1911، لكنّ جدله السريّ مع هرمونيوطيا هايدغر كان أكثر مرارة، من جهة عدم اهتمامه بتأويل الظواهر بل بالظواهر عينها<sup>9</sup>.

ثانياً: التأثيرات التي مارسها قراءة الوجود والزمان (1927) على هوسرل المتأخّر نحو الإقرار بضرورة التأسيس الأنطولوجي للفلسفة داخل الفينومينولوجيا المتعالية، كما هو الحال في كتابيه: التأمّلات الديكارتيّة وأزمة العلوم الأوربيّة، حيث يقترح هوسرل العودة إلى «عالم الحياة» (Lebenswelt) من جهة ما هو سبيل من سبيل الردّ التي توصف بأثما «أنطولوجية»<sup>10</sup>.

ثالثاً: تعيّن قراءات غادامر وريكور لفلسفة هوسرل على أنّها مُتضمّنة لإمكانات تأويلية للفينومينولوجيا؛ غادامر في كتابه (الحقيقة والمنهج) الصادر سنة 1960 (ص 262 إلى ص 275) وقبله ريكور، ضمن كتابين متعلقين بالمنظرة مع هوسرل درس فيها ارتباط الفينومينولوجيا بالتأويلية هما: صراع التأويلات (1986)، ومن النصّ إلى الفعل (1986)، بالإضافة إلى كتابه: في مدرسة الفينومينولوجيا (1987).

يقترح ريكور إعادة قراءة هوسرل من خلال الأفق الهايدغري، أي من خلال تأهيل «أنطولوجيا الفهم»، من جهة كونها تدبيراً للخروج من السياق المعرفي للفينومينولوجيا<sup>11</sup>. حيث يعلن ريكور في صراع التأويلات قلب العلاقة بين هوسرل وهايدغر قائلاً: «وإذا كنّا نطرح قضية الهرمونيوطيا بهذه العبارات الأنطولوجية، فمن أيّ نوع تكون نجدة ظاهراتية هوسرل؟ يدعونا السؤال إلى الصعود من هايدغر إلى هوسرل وإلى تأويل هوسرل بمصطلحات هايدغر (...)<sup>12</sup>».

كانت له حساسية مضاعفة تجاه أيّ فكر يمكن وصفه بأنّه فكر هرمونيوطي، إذ يعتقد أنّ الفكر الهرمونيوطي فكر تاريخاني، وهو ما لا يقبله، وخير مثال على ذلك الجدال الذي قام بينه وبين ديلتاي سنة 1911، ولكن أيضاً، وبشكل خاصّ، جدله الأكثر سريّة والأكثر مرارة الذي خاضه مع هرمونيوطيا هايدغر، كما أنّه لا يقرّ لفكرة التأويل بأية أهمية وقيمة تذكر، فما يشكّل محور اهتمامه ليس التأويلات القائمة حول الظواهر ولكن الظواهر ذاتها.

10 - فتحي انقزو، «هوسرل والتأويلية»، هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص 129، هامش عدد 4.

11 - فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، ص 129، هامش عدد 4.

12 - ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمونيوطية، ترجمة منذر عياشي،

مراجعة جورج زيناتي، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، ص 38.

7 - «إسهام هوسرل الصامت في الهرمونيوطيا» هو عنوان الفصل الأول من كتاب جون غروندان، المنعرج الهرمونيوطي للفينومينولوجيا، ص 41.

8 - يعترض هوسرل على الجمع بين الفينومينولوجيا والتأويلية، غير أنّ كتاب البحوث المنطقية بكامل أجزائه كان مصدراً لاكتشافات قرائه الأوائل (هايدغر ودلتاي)، ذلك أنّه متضمّن لإمكانات نظر مقبلة تستأنف النظر في حاجة الفينومينولوجيا إلى التأويلية. إذ يؤكّد هوسرل أنّ التحليل الفينومينولوجي يختصّ بوصف كيفية إقبال الموضوعات الموصوفة على العبارة المحضة. لذلك فإنّ كتاب البحوث يتبدئ بنظرية في «العبارة والدلالة». وتشير الفقرة 2 من مقدّمة البحوث المنطقية إلى أنّ «غاية فينومينولوجيا المعيشات المنطقية أن توفّر فهماً وصفيّاً (لا تجريبياً نفسياً) على قدر ضرورة امتداد هذه المعيشات النفسية والمعنى الذي يلازمها حتّى يتيسّر إعطاء دلالات مضبوطة لكلّ المفاهيم المنطقية الأساسية، أعني دلالات متى استُبينت بعود تحليليّ مدرّوس إلى مُركّبات الماهية التي بين قصد الدلالة وملئها كانت وظيفتها المعرفية الممكنة معقولة وواقعة في الآن نفسه». كما تؤكّد الفقرة 4 من هذه المقدّمات «لزوم الانتفات إلى الوجه النحويّ للمعيشات المنطقية»، ومفاد ذلك أنّ «فينومينولوجيا الأشكال اللغوية سيلزم عنها فينومينولوجيا معيشات الدلالة وتحليل الدلالات سيكون مطابقاً

للتحليل اللغوي». انظر هوسرل، مقدّمة البحوث المنطقية، ترجمة فتحي انقزو، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، العدد 1-6، كانون الأول/ديسمبر، تونس، منشورات دار المعلمين العليا ودار سحر للنشر، 2006، ص 145-161.

9 - جون غروندان، المنعرج الهرمونيوطي للفينومينولوجيا، ص 43: «إذا كان هوسرل قد ساهم في مبحث الهرمونيوطيا، فقد فعل ذلك دون رضا منه، فقد

يتأول الواقع. فتكون الفينومينولوجيا المحضمة منذ تأسيسها «نظرية في الدلالة» وفي المعنى، تعمل على نقل «موجبات الرؤية» و«موجبات العبارة» من طور الحدس المباشر إلى طور «الفهم»، مثلما انتقلت إرمينيا (ἐρμηνεία) الإغريقية إلى (-interpreta tione) اللاتينية، أي من حقل العبارة إلى حقل الفهم<sup>14</sup>. يُفني ذلك إلى الإقرار بأنّ الشأن الفينومينولوجي في مبدئه ينشأ تأويلاً للفكر الطبيعي، أي انقلاباً عليه. فقد نبّهت الفقرة 3 من مقدمة الكتاب الثاني من البحوث على أنّ الحدس والفكر اللذين يطلبهما التحليل الفينومينولوجي يبدوان خارجين عن الطبع أصلاً.

ثالثاً: يؤكد قراء هوسرل الأوائل (هايدغر، ديلتاي) للبحوث المنطقية، أنّ هذا الأثر الرئيس منحط ضمن أفق تأويلي في وجه من وجوهه، خاصة فيما يتعلّق بمسألتي «الحدس المقولي» (البحث السادس) و«مثالية الدلالة». وقد كان لهذه القراءات دور رئيس في استئناف الفينومينولوجيا بوصفها هرمينوتيقية من جهة أولى، وفي بداية «التحوّل التدريجي والبطيء للفلسفة الفينومينولوجية الأولى نحو تأويلية من نوع خاص»، من جهة ثانية<sup>15</sup>.

رابعاً: إنّ فكرة القصدية، التي كانت حاضرة في تفكير هوسرل منذ أطروحة تأهيله الجامعي في مفهوم العدد (1887)، وكذلك ضمن فلسفة الأرميتيقا (1891)، صارت مبحثاً (1894) وضح من خلاله هوسرل أنّ الدلالة لا توجد خارج الوعي، بل توجد في الوعي من جهة كونه فعلاً قصدياً، فتكون العبارة دوماً حاملة لقصد الدلالة. لذلك فإنّ قصدية الوعي تجعل من الفينومينولوجيا

14- انظر:

Gadamer, La philosophie herméneutique, tr. J. Grondin, Paris,

P.U.F, 1996, pp.85 - 118.

P. Ricœur, Le conflit des interprétations, p. 79-; Du texte à l'action,

pp. 75; J. Grondin, L'université de l'herméneutique, Paris, P.U.F,

1993, pp. 1- 50.

15 - فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، ص132. راجع حول صياغة مبدأ «الحدس المقولي»

عند هوسرل، البحث السادس من البحوث المنطقية: (L U II /2, 128-164/ 159-199)

أمّا حول قراءة هايدغر لهذا المبدأ، فإنّ درس 1925 المقدمات من أجل تاريخ مفهوم

الزمان يتضمّن أوفى التحليلات. ذكره فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، ص131، هامش

عدد 6.

يتعيّن علينا في هذه المداخله أن ندرس «المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا من وجهة نظر ريكور»؛ أي كيف تحدّدت قراءة ريكور لفلسفة هوسرل من جهة كونها تأسيساً فينومينولوجياً للتأويلية؟ وكيف اعتملت قراءته لفلسفة هايدغر من جهة كونها استعادة تأويلية للفينومينولوجيا؟ وما الموقف الريكوري من المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا؟

### 1. هوسرل، التأسيس الفينومينولوجي للتأويلية:

قد نلاحظ من أوّل وهلة صعوبة في إمكان الجمع بين الفينومينولوجيا والتأويلية عند هوسرل، ذلك أنّ الفينومينولوجيا تحتاج في تقوّمها إلى أسس وثوابت محضمة، عمل كتاب البحوث المنطقية على تبينها وربطها بالقوانين الكلية لمباشرة «الأمر نفسها» بالوصف والتحليل القصدية. لكن يوضح ريكور أنّه «فيما وراء التضاد البسيط، يوجد بين الظاهرية والهيرمينوطيقا انتماء متبادل يحسن توضيحه. [و] يمكن لهذا الانتماء أن يُعترف به من إحداها كما من الأخرى»<sup>13</sup>. وهذه جملة العلامات التي تؤكد اقتران الشأن الفينومينولوجي بالشأن التأويلي:

أولاً: إنّ النشاط التقوّمي للفينومينولوجيا هو نشاط خلاق للمعنى، لذلك شرع هوسرل منذ أوّل البحوث المنطقية (1900-1901) في ترتيب العلاقة بين أفعال الدلالة والعبارة والمعنى، على جهة المطابقة بين الدلالة المنطقية والعبارة، وهو المبدأ الذي صاغته الفقرة 124 من الأفكار (1913)، ومفاده أنّ العبارة تأتمر بسلطان المنطق وتوسّط المعنى الموافق لها في كلّ مرّة، إلى الحدّ الذي يُصيرها شيئاً من طبيعة الحدس نفسه. لذلك يكون تحصيل المعنى مساوقاً لقوله والتعبير عنه منطقيّاً، ويتناسب تأسيس الفينومينولوجيا مع تجويد علاقتها باللغة، فتُحال اللغة إلى نظام العبارة (البحث الأوّل)، وترتّب قوانين القول بحسب معيشات الوعي (البحث الرابع).

ثانياً: لقد ابتدأ كتاب البحوث المنطقية بنظرية في «العبارة والدلالة»، وهو ما يُوحى بضرب من «التأويلية» الموروثه عن أرسطو (كتاب العبارة)، وهي تأويلية تنظر في كلّ قول دالّ

13- ريكور، من النصّ إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمّد برادة وحسان

بورقية، الهرم، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001. ص31.

محاولة لتأويل عالم العيش والتعلق المتضمن فيه (...). سرعان ما تتورط في تعقيدات غير معتادة ومزعجة، وأن اللغة العامّة اليوميّة سرعان ما تصبح عاجزة، لأن أفاظها قبل العلميّة لا تبقى كافية<sup>19</sup>. لذلك فإن التأويليّة تصبح عند هوسرل أمراً محورياً قائماً ضمن تعلق سياقات تأسيس مفهوم العالم بالوعي.

يذكر ريكور أن لهوسرل مساهمة مزدوجة في تأسيس الهرمينوطيقا: فمن جهة أولى كانت الفينومينولوجيا انطلافاً من هوسرل الأوّل -الذي يذهب من البحوث المنطقيّة إلى التأمّلات الديكارتيّة- اعتراضاً على «المذهبيّة الموضوعيّة»، من جهة اهتمامه بالمشكل التأويليّ. فشكك في مشروع دلّناي الذي يراهن على إمكانيّة تأسيس العلوم الرّوحيّة على منهج علوم الطبيعة، وعيّن الذات قطباً مقصدياً في علاقتها بحقل المعاني وفي تحرّرها من الطبيعة ومن العالم المفارق خارج الوعي، لتتشغل بالعلاقات القصديّة من جهة ما هي علاقات للدلالة والمعنى<sup>20</sup>.

ومن جهة ثانية، إن فينومينولوجيا هوسرل المتأخّر، تُعيد نقدها للمذهبيّة الموضوعيّة متّجهة نحو الانشغال بأنطولوجيا الفهم، التي يقترح استبدال إبستمولوجيا التأويل بها<sup>21</sup>.

لكن لا تبدو ظاهريّة هوسرل قادرة في نظر ريكور على أن تكون هرمينوطيقية، «لأنّه ما كان ليقبل فكرة المعنى غير المتواطأ عليه بشكل يتعدّد اختزاله»<sup>22</sup>. لذلك يقترح تأويل هوسرل المتأخّر بمصطلحات هايدغر<sup>23</sup> (صراع التأويلات)، وإخضاع الفينومينولوجيا المثاليّة لنقد الفلسفة الهرمينوطيقية (من النصّ إلى الفعل)<sup>24</sup>.

فلسفة لتأويل المعنى، فتتضعّف القصديّة بوصفها معنى المعنى أو لغة اللّغة، عندما يرغم الفكر على الالتحام بنفسه، ويعيد تربية البصر على الإبصار بنفسه (νόησις νοησεως)<sup>16</sup>.

خامساً: يتعيّن حدوث «المنعطف التأويليّ» عند هوسرل متزامناً مع ظهور «الفينومينولوجيّة التكوينيّة» التي تردّ إلى وضع الديكارتيّة ضمن الفينومينولوجيا المتعالية التي طوّرت صيغتها كتاب التأمّلات؛ ذلك أن تحليل الفقرة 20 من التأمّلات يؤكّد ما سمّاه جون غروندان «إسهام هوسرل الصامت في الهرمينوطيقا»، فيكشف التحليل القصديّ عن إمكانات تأويليّة ثابته ضمن فكرة القصديّة في حدّ ذاتها، تكون من أكبر الموجبات القويّة لثمتين الأفق التأويليّ. يكتب غروندان: «ومع ذلك، فإنّه يبقى من الممكن دائماً إدراك المعنى الهرمينوطيقي المحض للنداء الداعي إلى العودة إلى الأشياء ذاتها بمعزل عمّا هو مكتوب، وبمعزل عن الصيغ والنظريّات: «كلمات، مجرد كلمات... نحو الأشياء ذاتها». بيد أننا نلاحظ أنّ ما يوجد وراء الكلمات أو فوقها ليست هي الأشياء بمقدار ما هي المقاصد، مقاصد المعنى التي تشكّل الأشياء. وعليه فإنّ العودة إلى الأشياء ذاتها تصبح بمثابة العودة إلى القصديّة التي تقوم بتوليد الواقعيّ من الشعور، ثمّ إنّ البحث عن المعنى المتستّر خلف الأشياء، ومساءلة القصديّة الكامنة خلف الجزء الظاهر من الظواهر مهمّة معقّدة تستحقّ أن تُنعت بأنّها هيرمينوطيقية»<sup>17</sup>.

سادساً: لمّا انتهى المشروع التقويمي الذي أعلن عنه هوسرل منذ كتاب الأفكار 1 (1913) إلى أزمة داخلية أفضت إلى زعزعة التماسك الأوّل للفينومينولوجيا التحليليّة من جهة كونها نظريّة عامّة في الدلالة، فقد انتهت مرحلة «العلم الصّارم»، وصار من الضروريّ المرور إلى مرحلة المراجعة، بل إنّ الأمر صار يستدعي «انبعاث الميتافيزيقا من حيث هي تأويل» على الأساس الديكارتي (الوعي) نفسه<sup>18</sup>، وهو ما يدلّ عليه خاصّة كتابا التأمّلات والأزمة. يعمد هوسرل المتأخّر إذاً إلى استئناف الفينومينولوجيا ضمن «منطلقات لتأويل عالم العيش»، وإنّه «من المفهوم أنّ كلّ

19 - هوسرل، أزمة العلوم الأوروبيّة والفينومينولوجيا الترسندناليّة، ترجمة إسماعيل مصدّق، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2008، ضميمة الأزمة الفقرة 28، ص 456.

20 - ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ص 39.

21 - المصدر نفسه، ص 39.

22 - المصدر نفسه، ص 47.

23 - المصدر نفسه، ص 38.

24 - ريكور، من النصّ إلى الفعل، ص 32.

16 - فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، ص 152.

17 - جون غروندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 48-49.

18 - فتحي انقزو، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر،

2000 الحاشية 60، ص 27.

أي ليس رؤية للماهيات بل هو شرح لظهورها في معنى (-Aus legung, Explication)<sup>27</sup>. لذلك فإن فينومينولوجيا الوجود والزمان هي «فينومينولوجيا هرمينوطيقية»؛ إذ يربط هايدغر بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا بإدخال الحلقة الأنطولوجية<sup>28</sup>، وإن كان التوازن بين الأمرين الفينومينولوجي والهرمينوطيقي لا يزال صعباً على حدّ تعبير دومينيك جانيكو<sup>29</sup>.

يدور التفصيل الهايدغري بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا حول الرابطة الترتيبية (la conjonction de coordination) (et)، أو «واو العطف» عندنا في العربية: مثلما هو الحال في علاقة «الوجود بالزمان» (Sein und Zeit, Etre et Temps)، فهذه الرابطة «و» أو (et) أو «Und» لا تشير إلى معنى الإضافة (-adition) أو التوزيع (distribution) أو الترتيب (-coordination)، لكنّها تقصد معنى الزيادة والإشباع (sens explétive). بمعنى أنّ (und) تكاد تكون مساوية في المعنى لـ (als)، وتكون (et) في معنى (en tant que)، وتكون «الواو» معتمدة في معنى «من جهة ما هو»<sup>30</sup>. فتحدّث عن «فينومينولوجيا من جهة كونها هرمينوطيقية»، وعن «هرمينوطيقا من جهة كونها فينومينولوجيا»، ذلك أنّ الأمر لا يقتضي ترتيباً منطقيّاً نمراً به من الوجود إلى الزمان أو من الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا: فالدائرية التي تميّز سؤال «الوجود والزمان» كما تحدّث عنها هايدغر في «رسالة في الإنسانية» (1947)، هي نفسها التي تميّز مشكل الفينومينولوجيا التأويلية، ذلك هو معنى المنعطف (khere, Tournant) الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا عند هايدغر.

27 «Auslegung» تترجم عادة بالشرح، إلا أنّها تعني ضرباً من ضروب التأويل كذلك.

28- Dominique Janicaud, La phénoménologie éclatée, Paris, l'éclat, 1998, p. 78: «Heidegger revient à l'être comme thème fondamental de la philosophie. (...) Heidegger noue l'alliance entre phénoménologie et herméneutique grâce à l'anneau de l'ontologie».

29- Ibid., p. 76.

30 -Ibid., p. 78.

2. هايدغر، الاستعادة الهرمينوطيقية للفينومينولوجيا: يذكر جون غرايش أنّ هايدغر انتبه مبكراً إلى ضرورة إجراء تحويل هرمينوطيقي للفينومينولوجيا الترنسندناليتية، وذلك ضمن مشروع «هرمينوطيقا الحياة الواقعية»<sup>25</sup> (-herméneutique de la vie facticielle) التي تبلورت في دروس فيبورغ الأولى (1923-1924)، التي عمد جون غرايش إلى تحليلها ضمن كتابه شجرة الحياة وشجرة المعرفة، الجذور الفينومينولوجية للهرمينوطيقا الهايدغرية<sup>26</sup>. لذلك فإنّ التحدّث عن فكرة «المنعطف» (Kehre, Tournant) عند هايدغر يبدو ممكناً من خلال تعيين أوّليّ لجملة نصوصه النادرة التي عبّر فيها عن ذلك: بدءاً برسالة في الإنسانية (1946)، محاضرات برام لسنة 1949 (les conférences de Brême)، رسالته إلى ريشاردسون (1962)، وصولاً إلى الوجود والزمان (1927)، حيث يصرّح هايدغر عمّا يمكن أن يعدّ «منعطفاً تأويلياً» أو «استعادة تأويلية للفينومينولوجيا»، بالإضافة إلى النصوص المعاصرة للوجود والزمان، الواردة ضمن المجلدين 24 و28 أي كانط ومشكل الميتافيزيقا، محاضرة «في ماهية الحقيقة» والمجلد 45 من أعماله الكاملة (Gesamtausgabe).

يجدر بنا أن نردّ انبجاس «فينومينولوجيا هرمينوطيقية» إلى الفقرة السابعة من الوجود والزمان، حيث ينبغي أن نشدّد أولاً على اعتراض هايدغر على كلّ مقارنة انضباطية (disciplinaire) لأنطولوجيا، ثمّ للفينومينولوجيا وكذلك للهرمينوطيقا على نحو من الأنحاء. إذ تحرّر هايدغر من كلّ تبعية غير مشروطة لهوسرل ولدلتاي ليؤكد أنّ عبارة «فينومينولوجيا» تحيل على مفهوم «المنهج» ويعزم على تعيين مهمّات جديدة للفينومينولوجيا في مقابل ما اكتسبه عن هوسرل. إذ يبدو أنّ «العودة إلى الأشياء نفسها» تتضاعف خفية وبسرعة عند محاولة تطبيقها على الفينومينولوجيا لتحدّث ضرباً من الإنصات الجذريّ لمعان «هرمينوطيقية». ذلك أنّ منهج الوصف الفينومينولوجي ليس أيدوسياً (eidétique)،

25- Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Edition Jérôme Lillon, Grenoble, 2001, p.7.

26- Jean Greisch, L'arbre de vie et l'arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne, Paris, Cerf, 2000.

كما تجدر الإشارة إلى أن انعطف هايدغر من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا يعود أساساً إلى سنة 1946، وإن كان أول ظهور لكلمة «المنعطف» (khere) يعود إلى دروس هايدغر الأخيرة بهاربروغ (1928)، وكتب عنها لأول مرة في رسالة في الإنسانيّة (ص 71). ليس المنعطف أمراً خارجاً عن سؤال الوجود نفسه، بل ينبع منه ويعود إليه في كل مرة، فالانعطف هو انعطف في وجود وزمان منعطف بدوره إلى زمان ووجود. إنَّ «الانعطف» أو «التثنية» من الأمور التي صارت مميّزة للوجود في علاقته بالزمان، وكذلك للفينومينولوجيا من جهة علاقتها بالأنطولوجيا، فالعود الدائريّ كامن في السؤال نفسه.<sup>35</sup>

ثانياً: يقع «عطف الوصف على التأويل» تجاوزاً للحدس المحض الذي ينعطي فيه الوجود على جهة الماهية المحضّة مع هوسرل، نحو حدس تأويلي<sup>36</sup> تجديداً للقول في معنى حدثيّة الحياة، وتأكيداً على أن الشأن الفلسفيّ هو شأن تأويلي. فقد كان هايدغر ينظر إلى الفينومينولوجيا منذ 1969 من جهة «الإمكان» لا من جهة «المتحقق فعلاً»، إذ وضح عند تناوله فينومينولوجيا هوسرل، في سياق حديثه عن «دربه الفينومينولوجي» (Mon chemin de pensée et la phénoménologie)، أن ما هو أساسي في الفينومينولوجيا لا يكمن في تحقّقها بوصفها نزعة فلسفيّة، بل في الإمساك بها على جهة الإمكان.<sup>37</sup> ويشير هايدغر في هذا الصدد إلى

35-Heidegger, «Lettre à Richardson», Questions IV, Paris, Gallimard, 2000, p p.345 - 346.

36- مفهوم «الحدس التأويلي» (hermeneutische Intuition) «اقترحه هايدغر في خاتمة درسه» طوارئ الحرب 1919، الذي قدّمه للجنود العائدين من الجبهة بعنوان فكرة الفلسفة ومسألة رؤية العالم. انظر، فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، ص ص 218 - 219. وكذلك ص 221: «إنّ فكرة الحدس التأويلي تقع في محلّ أوسط تخيّر هايدغر بين ناتورب وهوسرل: أعني استنقاداً لإمكان الحدس نفسه من تهمة الغلوّ الذي يجعله قاصراً عن العبارة بالنحو الذي يتصوّره التحليل الفينومينولوجي لمنطق الدلالة (ناتورب) ونأهياً له من داخل النطاق الذي كان في الأصل حامياً له من كلّ «انحراف تأويلي»، أي «مبدأ المبادئ» (هوسرل)، الأمر الذي يعني الاستفادة من الحدس من حيث هو «مقام رئاسة» (Grundhaltung) على الوجود، ومن حيث هو «مقام أصل» (Urhaltung) للحياة هما هي كذلك».

37- Heidegger, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie »,

لقد عمد هايدغر ضمن الفقرة السابعة من الوجود والزمان إلى تأكيد أن «عبارة» «فينومينولوجيا» تعني ابتداء مفهوماً منهجياً<sup>31</sup>، لا يُقصد من جهة ما يختصُّ به فعلاً من الأمور، وإنّما من جهة «الكيف». وهو ما يُفضي إلى تعيّن الشأن الفينومينولوجي أفقاً منهجياً للشأن الأنطولوجي، واستئناف مفهوم «الوجود» بوصفه «ظاهرة». وقد عدّ ذلك حسماً لمناظرته مع هوسرل، إذ لم يقدم هايدغر مفهوم الظاهريّة من جهة «المعطي» الذي تصفه الظاهريّة عادة، بل من جهة «اللامعطي»، أي من جهة المخفي<sup>32</sup>. يكتب هايدغر: «بذلك فإنّ المظهر (Erscheinung) بما هو مظهر «عن شيء ما» لا يعني أن شيئاً قد انكشف بذاته، بل أن ينبئ شيء ما، لا ينكشف، عن نفسه، عبر شيء ما من شأنه أن ينكشف. إنّ التمثيل (Erscheinen) هو ضرب من اللا-انكشاف (ein Sich-nicht-zeigen)<sup>33</sup>. ليس المظهر إذاً إلا مجرد إشارة ظهور إلى «ما لا يظهر بنفسه»، فكلُّ مظهر هو «فينومان»، أي نمط من الظهور، لكن ليس كلُّ «فينومان» مظهراً<sup>34</sup>.

سعى هايدغر إلى استئناف القول الفينومينولوجي أولاً: على أساس «عطف الوجود على الظاهرة» من جهة ردّ الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا، «فالأنطولوجيا ليست ممكنة إلا بما هي فينومينولوجيا». لذلك فإنّ المنهج الفينومينولوجي الذي اعتمده هايدغر كان على قدر مشروع الأنطولوجيا الأساسية من جهة ما هي تأويليّة للحياة الحديثيّة، أي مشتقة من مفهوم الوجود نفسه. لقد انتهى التناظر بين هوسرل وهايدغر طيلة الفترة التي سبقت ظهور الوجود والزمان إلى ربط الفينومينولوجيا بالأنطولوجيا، أي إلى إجراء مطابقة بين الظهور والوجود، كما هو بيّن منذ محاضرات كاسيل 1925 حول فلسفة ديلتاي، وكذلك ضمن دروس الفترة الممتدة من 1919-1925.

31 - هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتعليق د. فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصّدق، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدّة، ط1، 2012، ص 87.

32 - غادامار، طرق هايدغر، ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديدة المتحدّة، 2007، ص 263.

33 - هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ص ص 89-90.

34 - المصدر نفسه، ص 89، الحاشية عدد 7.

يفهم التاريخ؟») إلى السؤال عن الكائن الذي يتكوّن الكائن من فهمه، أي «الدازين» الذي «يوجد وهو يفهم» («من هو الكائن الذي يتكوّن الكائن من فهمه؟»). فتصبح المشكلة الهرمينوطيقية حينئذ إقليماً من أقاليم «تحليلية الدازين»<sup>40</sup>.

لقد أسس هايدغر نظريته في الفهم ضد هوسرل الأول؛ أي ضد نظريته في المعنى وفي التصديّة التي تحوّلت في نظر ريكور إلى مثاليّة جديدة. لذلك اتّجه هوسرل الأخير نحو الاهتمام بأنطولوجيا الفهم الهايدغرّيّة بعد أن فشل مشروعه الفينومينولوجي في اختزال الكائن<sup>41</sup>.

يرسم ريكور حدود هرمنوطيقا هايدغر في النقاط الآتية:

- لم ينظر في قضايا تأسيس العلوم التاريخية إزاء علم الطبيعة.

- لم يسأل ولم يحسم الأمر في كيفية الفصل بين التأويلات المتنافسة.

- لم تعمل هرمنوطيقا هايدغر على النظر في هذه القضايا، بل على إذابتها عمداً: «فإن هايدغر لم يشأ أن ينظر في آية قضية خاصة تتعلّق بالفهم الخاصّ بهذه الكينونة أو تلك. فقد أراد أن يعيد تربية أعيننا وأن يُعيد توجيه نظرنا ثانية، وكان يرغب في أن نقوم بمزج المعرفة التاريخية بالهمم الأنطولوجي، وكأنّه شكل مشتقّ من شكل أصلي»<sup>42</sup>.

- يُعيّن ريكور هرمنوطيقا الهايدغرّيّة وريثة للفينومينولوجيا الهوسرليّة، وإن كانت «قلباً» لها. غير أنّ هذا «القلب» أدّى إلى تحقيقها<sup>43</sup>.

يقترح ريكور سلك طريق أخرى مغايرة لطريق «أنطولوجيا الفهم الهايدغرّيّة»، يسمّيها «الطريق الطويلة» التي تتدرّج في

أن هوسرل كان قد تحسّس مسألة الوجود في الفصل الثالث من البحث المنطقيّ السادس بواسطة الحدس المقوليّ، الذي أشاد به هايدغر كثيراً في الوجود والزمان خاصّة (ص 69).

ثالثاً: إنّ فكرة الحدس التأويلي عند هايدغر متعيّنة ضمن مثال الرؤية والنظر، الذي يستدعي الأمور إلى الظهور والانكشاف من غير مشقّة نظريّة، بل إنّ الحدس هو منوال إغريقيّ لكلّ فلسفة ممكنة، و«الإقبال الحدسيّ على الوجود هو في أصل كلّ إدراك وكلّ تعبير، أي في كلّ انعطاء ممكن»<sup>38</sup>. لذلك ربّ هايدغر مناظرته مع هوسرل في الوجود والزمان ضمن استحضاره للأفق الإغريقيّ المتعلّق بمفاهيم مثل «الرؤية» و«الحضور».

رابعاً: يعيّن هايدغر «تأويلية الحديثية» (herméneutique de la facticité) وجهاً تأويلياً لمشروع الأنطولوجيا الأساسيّة.

لقد وضح بول ريكور ضمن القسم الأول (الوجود والهرمينوطيقا) من صراع التأويلات أنّ هايدغر عمد إلى إرساء أسس هرمنوطيقا في الفينومينولوجيا استناداً إلى «طريق موجزة» (La voie courte) هي طريق «أنطولوجيا الفهم» التي إذ كانت «...» تقطع الصلة مع مناقشات المنهج، فإنّها تحمل نفسها دفعة واحدة على مخطّط أنطولوجيا الكائن المتناهي، بغية أن تجد فيه الفهم، ليس بوصفه درجة للمعرفة، ولكن بوصفه درجة للكينونة<sup>39</sup>. يُقرّ ريكور بإنصافه الكامل لأنطولوجيا الفهم الهايدغرّيّة، إلّا أنّ هايدغر يقترح الانتقال إليها انتقالاً مفاجئاً، دون الالتجاء إلى التدرّج لفهم المقتضيات المنهجية للتفسير وللتاريخ وللتحليل النفسي. لذلك، يقلب السؤال عن شروط فهم النصّ («بأيّ شرط يستطيع كائن عارف أن يفهم نصّاً أو أن

Questions IV, p.336 : « L'essentiel de la phénoménologie ne réside pas dans sa réalisation comme tendance philosophique. Plus haute que la réalité se tient la possibilité. La compréhension de la phénoménologie réside uniquement dans sa saisie comme possibilité ».

38 - فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، المقالة الرابعة، «من الحدس المحض إلى

الحدس التحليلي»، ص 173.

39- ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنوطيقية، ص 36.

40- المصدر نفسه، ص 36.

41- المصدر نفسه، ص 39.

42- المصدر نفسه، ص 41.

43- ريكور، من النصّ إلى الفعل، ص 22.

شطر» اللوغوس، دون أن ندير ظهرنا للواقع الفيزيائي، لكن من أجل فهم أفضل لهذا الواقع نفسه<sup>48</sup>.

فما الذي يقصده ريكور بعملية «زرع» هرمينوطيقي على الفينومينولوجيا؟

وما الذي دفع به إلى التفكير في ضرورة إجرائه؟

لقد اندرجت كتابات ريكور ضمن مبحث الهرمونيوطيقا منذ اهتمامه بمشكلة الشرّ وهرمونيوطيقا الرموز التي أجراها في الخمسينيات، حيث عمد إلى تطبيق «هرمونيوطيقا التوضعات»<sup>49</sup>

me servais de mes sens pour les toucher et pour les connaître: je trouvai que je devais avoir recours à la raison, et regarder en elle la vérité des choses. Peut-être que bimage dont je me sers [100a] pour m'expliquer n'est pas entièrement juste ; car moi-même je ne tombe pas d'accord que celui qui regarde les choses dans la raison les regarde plutôt dans un milieu, que celui qui les voit dans leur apparence sensible : mais, quoi qu'il en soit, voilà le chemin que je pris, et depuis ce temps-là, supposant toujours le principe qui me semble le meilleur, tout ce qui me paraît s'accorder avec le principe, je le prends pour vrai, qu'il s'agisse des causes, ou de toute autre chose ; et ce qui ne lui est pas conforme, je le rejette comme faux. Mais je vais m'expliquer plus clairement, car je pense que tu ne m'entends pas encore».

48- Jean Greisch, Paul Ricœur, L'itinérance du sens, Edition Jérôme Million, Grenoble, 2001, p.17: «Le problème philosophique que soulève cette greffe pourrait s'énoncer à travers une paraphrase libre du passage célèbre du Phédon de Platon, où Socrate défend la nécessité d'une fuite dans les logoi, non pour tourner le dos à la réalité «physique», mais dans l'intérêt d'une meilleure compréhension de la réalité même».

49 - هرمينوطيقا التوضعات، يكون محورها العلوم الإنسانية ووجهتها إستيمولوجية: فكل العلوم الإنسانية في نظرها هي علوم تقوم على الإدراك بحيث تكون شروط فهم مظهرات الحياة التي انتظمت داخل توضعات معينة واقعة ضمن نظرية إدراكية معينة.

نقل التفكير نحو مستوى من مستويات «أنطولوجيا الفهم»، استناداً إلى مطالب سيميائية (La sémantique) وأخرى تأملية (La réflexion). ومهما كانت «الأنطولوجيا الأساسية» لدى هايدغر على غاية من المثانة، فإن ريكور لا يثق في إمكانية أن تنشأ الأنطولوجيا مباشرة دون توسط منهجي<sup>44</sup>، ويقترح في المقابل إجراء «زرع» للهرمونيوطيقا على الفينومينولوجيا بطريقة أخرى<sup>45</sup>.

3. ريكور، زرع الهرمونيوطيقا على الفينومينولوجيا:

إن اعتماد ريكور على عبارة «الزرع» أو «التطعيم» (-gref fe) للإشارة إلى معنى «المنعطف التأويلي للفينومينولوجي» له من الطرافة ما يجعله متقبلاً من طرف قرائه التقبل الحسن (جون غرايش)، سواء كانت هذه العبارة دالة على مجاز طبي (زرع الأعضاء) أم على مجاز فلاحي. وتجدر الإشارة إلى أن ريكور استعمل عبارة (La greffe) لأول مرة في تقديمه لترجمته الفرنسية لكتاب هوسرل أفكار (Idées directrices pour une phénoménologie)، حيث يتحدث عن «زرع المنطق على شجرة جديدة للفينومينولوجيا»<sup>46</sup>. وقد ردّ جون غرايش الأصول الأولى لعملية «الزرع» إلى محاوره الفيدون، حيث يبين أن المقطع (99e-100a) فيه إحالة على ضرورة أن «نولي وجوهنا

44- ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ص37.

45- ريكور، المصدر نفسه، ص41: «إنه مهما تكن القوة الخارقة لسحر هذه الأنطولوجيا الأساسية، فإني أقترح مع ذلك سبر طريق أخرى، كما أقترح أن تُفصل القضية الهرمونيوطيقية على الفينومينولوجيا بطريقة أخرى».

46- Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Tome I, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, Introduction du traducteur, p.XXI: «Mais dans les Ideen la méthode psychologique d'amorçage de la phénoménologie laisse mal entrevoir cette greffe de la logique sur le nouvel arbre phénoménologique».

47- Platon, Phèdre, Trad. Victor Cousin: «Après m'être lassé à chercher la raison de toutes choses, je crus que je devais bien prendre garde qu'il ne m'arrivât ce qui arrive à ceux qui regardent une éclipse de soleil ; il y en a qui perdent la vue, s'ils n'ont la précaution de regarder dans beau, ou [99e] dans quelque autre milieu, bimage de cet astre. Je craignais aussi de perdre les yeux de l'âme, si je regardais les objets avec les yeux du corps, et si je

هي تأويلية تعزز المعنى وتعظمه من جهة اهتمامها بالمعنى الفائض (surplus de sens) الكامن في الرمز نفسه<sup>53</sup>. إلا أن هذا التعريف يمكن اعتباره تعريفاً أولياً ينتمي إلى مرحلة تتوسط الاعتراف العام بالخاصية اللغوية للتجربة (هيغل وفرويد وهوسرل) من جهة، والتعريف التقني للهرمينوطيقا من جهة التأويل النصي الذي يجمع فعل الكتابة بفعل القراءة من جهة ثانية<sup>54</sup>.

يصرح ريكور ضمن مؤلفه من النص إلى الفعل (1986) بانتائه إلى تقليد فلسفي يندرج ضمن «الفلسفة التأملية»، وينشأ ضمن «الفينومينولوجيا الهوسرلية»، لكنه يريد أن يكون مغايراً هرمينوطيقياً لهذه الفينومينولوجيا<sup>55</sup>، رغم إقراره مبدئياً بغرابة الهرمينوطيقا في علاقتها بالتقليد التأملي وبالمشروع الفينومينولوجي<sup>56</sup>. تتضمن الطريق التي قطعها ريكور من الفينومينولوجيا إلى التأويلية إذاً في ثلاثة افتراضات أساسية: يتصل الافتراض الأول بالفلسفة التأملية، ويتعلق الافتراض الثاني بالفلسفة الظاهرية، أما الافتراض الثالث، فإنه يفتح على الوساطة بالعلامات والرموز والنصوص في إجراء عملية الفهم بعد أن تبين لديه أن كلاً من هوسرل وهايدغر لم يتمكنوا من الوصول إلى مرحلة افتراض الوسائط في الفهم. يقتضي هذا الافتراض الثالث تجاوز «الوهم الرومانسي» الذي يؤمن بوجود «رابطة فطرية مباشرة بين الذاتيتين المشتركتين في العمل: ذاتية الكاتب، وذاتية القارئ»<sup>57</sup> من جهة أولى، وتجاوز «الوهم الوضعي» الذي يؤمن «بوجود موضوعية نصية [منغلقة] على نفسها ومستقلة عن كل ذاتية للكاتب أو للقارئ»<sup>58</sup> من جهة ثانية.

53- Ricœur, Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, p.35.

54- Ibid, p.59.

55 - ريكور، من النص إلى الفعل، ص: 19: «(...) أود أن أميز التقليد الفلسفي

الذي أنتمي إليه بثلاثة ملامح: إنه يندرج ضمن فلسفة تأملية، ويبقى في منطقة الظاهرية الهوسرلية، ويريد أن يكون أحد المغايرات الهرمينوطيقية لهذه الفينومينولوجيا».

56 - المصدر نفسه، ص: 21.

57 - ريكور، من النص إلى الفعل، ص: 26.

58 - المصدر نفسه، الموضوع نفسه. يعدّ ريكور كلاً من دلتاي وماكس فيبير

ممثلين أساسيين عن «الفهم الوضعي» أو عن الاستعمال الإيستيمولوجي للفهم استعمالاً يعتمد على التمييز بين «المعنى» «المرجع». وقد عمل هايدغر وغادامر

كما تصوّرها ديلتاي على عالم الرموز، وعمل على توسيعها بأن جعلها تشمل كل المجالات التعبيرية ذات المعاني المتعددة، على غرار التحليل النفسي، نظرية النص، والاستعارة، والسرد، والتاريخ، وفهم الذات. فكانت الهرمينوطيقا عند ريكور تأملاً في التعابير والتموضعات الرمزية، وتتطلع دوماً إلى فهم ما الذي يجعل المعنى متموضعاً في شكل موضوعي سواء كان هذا الشكل رمزاً أم حكاية أم نصاً. إلا أنه ظلّ وفيّاً لهدفه الإيستيمولوجي الأساسي المتمثل في جعل منطق التموضع يبدو أكثر معقولية<sup>59</sup>.

كانت فكرة «زرع الهرمينوطيقا على الفينومينولوجيا» مشروعاً في ذهن ريكور خلال كتابته لرمزية الشر، وقد عبّر عن ذلك في الصفحة 29 من مؤلفه الذي يتضمّن تفكيراً في سيرته الذاتية (بعد طول تأمل). حيث يسمّي فكرة «الزرع» قراراً ميتودولوجياً متعلقاً بالمقام الإيستيمولوجي الخاص بتأمل الإرادة السيئة، في قرار أنطولوجي أول غايته «تحديد الهوية التي تفصل بين التحليل الفينومينولوجي لإرادة محايدة إزاء الشر وإرادة سيئة تاريخياً»<sup>51</sup>.

لذلك يرجع هربرت شبيغلبرغ (Herbert Spiegelberg) فكرة المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا أساساً إلى ريكور مباشرة من جهة انتقاله من فينومينولوجيا الإرادة (ضمن مؤلفه فلسفة الإرادة بجزأيه 1950) إلى هرمينوطيقا الرموز (ضمن مؤلفه رمزية الشر<sup>52</sup> 1960). فالرمز يدعو إلى التفكير من جهة قابليته للمعنى المزدوج، لذلك عمد ريكور إلى صياغة فهم للذات عبر وساطة العلامات والرموز والنصوص. فكان أن عرّف الهرمينوطيقا، ضمن رمزية الشر، على أنّها كشف للرموز من جهة ما هي تعبيرات مزدوجة المعنى، وعاد للحديث عنها لاحقاً في بعد طول تأمل (1995)، حيث يوضح أن التأويلية التي طبّقها في رمزية الشر

50- جون غرونديان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 142-144:

«إنّ مشكلة الشر، التي تعبر عن ذلك الضلال المبهم للإرادة، لا يمكن إخضاعها لموضعة مباشرة إلا انطلاقاً من تأويل أو من هرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، من هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهرمينوطيقا».

51- Ricœur, Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, Paris,

Esprit, 1995, p.29.

52 - جون غرونديان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص: 22-22، هامش

عدد 1.

هدمته الهرمينوطيقا ليس الظاهرانية، إنما واحدة من تأويلاتها، أي تأويلها المثالي من طرف هوسرل نفسه (...)<sup>63</sup>.

ثانياً: يقترح ريكور ضمن صراع التأويلات (1969) تجاوز «الطريق الموجزة» التي تقترحها أنطولوجيا الفهم الهايدغريّة نحو «طريق وعرة» تدرّج في نقل التفكير نحو مستوى من مستويات «أنطولوجيا الفهم»، استناداً إلى مطالب سيميائية (La sémantique) وأخرى تأملية (La réflexion)<sup>64</sup>.

تقتضي هذه الطريق المرور من الفهم بوصفه طريقة من طرق المعرفة (إيستمولوجيا الفهم) إلى الفهم بوصفه طريقة من طرق الكينونة (أنطولوجيا الفهم). فيتمّ وضع الطريق الطويلة التي عاجلتها التحليلات اللغوية موضع الطريق الموجزة التي تتعلق بتحليلية الدازين<sup>65</sup>. نلاحظ مع دومينيك جانيكو ضمن مؤلف الفينومينولوجيا المنفجرة (La phénoménologie éclatée) أنّ ريكور عندما يقدم التصوّر الهايدغري، فإنّه يعرض له أن يبيّن أنّ الفينومينولوجيا لا يمكن أن تكون إلاً هرمينوطيقية، لأنّ الظواهر القريبة منّا هي الأكثر خفاء. ولكنّه لا يتحدّث عن هذا التشابك الوثيق بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا عبر توسّط حلقة الأنطولوجيا عندما يعمد إلى تقديم أطروحته الخاصة<sup>66</sup>، بل يتحدّث عن منعطف من الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا، يعبر عنه باعتماد عبارة «الزرع» (La greffe) ضمن صراع التأويلات (1969) وضمن مؤلف 1995 المتعلّق بسرد سيرته الذاتية<sup>67</sup>، وبعتماد عبارة «التحويل» (la conversion) ضمن المجلّد الثالث من الزمان والسرد (1985)<sup>68</sup>. فيتحدّث ريكور عن «الزرع» ضمن مؤلف 1995 قائلاً: «ولإظهار هذه العلاقة المزدوجة التي بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، تحدّث عن تطعيم الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا، دون أن أغفل الحديث عن إمكانية تطعيم الفينومينولوجيا بالهرمينوطيقا، قبل دلّناي

يؤكد ريكور تجاوزه لهذين الوهمين من خلال إجراء جدليّة الفهم والتفسير، فيصبح الصراع على واجهتين: صراع أوّل ضدّ عمليّة «اختزال الفهم إلى تحالّل (intropathie)»<sup>59</sup>، وصراع ثانٍ ضدّ «اختزال التفسير إلى توليف مُلاءمة تجريدية». كما تجدر الإشارة هنا إلى أنّ ريكور يقصد بالفهم «القدرة على أن نعبد بأنفسنا ومع أنفسنا عمل تبنّي النصّ»، ويقصد بالتفسير «عمليّة من الدرّجة الثانية تُضاف إلى هذا الفهم وتتمثّل في توضيح السنن المنحدرة من عمل التبنّي هذا الذي يرافقه القارئ»<sup>60</sup>.

يشرح كيفية تمكّن «زرع الهرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا» كالآتي:

أولاً: يقتضي «زرع الهرمينوطيقا على الفينومينولوجيا» المرور عبر نقد المثالية الهوسرلية، فإجراء التقابل بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا هو الطريق المؤدية إلى «جدلية حقيقية» بينهما. ثمة ضرب من التباعد يفصل المشروع الهرمينوطيقي عن مثالية الظاهرانية الهوسرلية، عبر عنه ريكور في القسم الأوّل من مؤلفه من النصّ إلى الفعل، واعتمد فيه على خاتمة الأفكار وتأمّلات ديكراتية لهوسرل من جهة ما أدت إليه من مثالية؛ إلاّ أنّه فيما وراء هذا التضادّ الظاهر، يُقرّ بوجود انتهاء متبادل بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا. معنى ذلك أنّ البنيان الهرمينوطيقي قائم على أساس فينومينولوجي يجعلها تحتفظ لنفسها بما تريده منه دون أن تتجاوزه، كما لا يمكن للفينومينولوجيا أن تؤسّس كيانها في غياب الافتراض الهرمينوطيقي<sup>61</sup>. إلاّ أنّ الهرمينوطيقا تعمل من خلال هذا النقد على تجذير الأطروحة الهوسرلية فيما يخصّ «اللّاتعاقب بين التأسيس الاستعلائي والبناء الإيستمولوجي». بمعنى أنّ المثالية الهوسرلية لا يمكن أن تعدّ هدف العلميّة مجرد مطابقة مع سؤال التأسيس، بل هو تبرير يجد أساسه ضمن الشرط الأنطولوجي للفهم<sup>62</sup>. يفضي هذا الأمر إلى توضيح ريكور أنّ «ما

63 - المصدر نفسه، ص31.

64- Ricœur, Le conflit des interprétations, p.10.

65 - ريكور، صراع التأويلات، ص42.

66- Dominique Janicaud, La phénoménologie éclatée, Paris, L'éclat, 1998. p.79.

67- Ricœur, Réflexion faite, p.58.

68- Ricœur, Temps et récit III, Paris, Seuil, 1985, p.170.

على توسيع هذا المكسب الإيستمولوجي من جهة إلحاق النظرية الإيستمولوجية بالنظرية الأنطولوجية للفهم.

59 - المصدر نفسه، الموضوع نفسه، ص26.

60 - المصدر نفسه، الموضوع نفسه.

61 - المصدر نفسه، ص31.

62 - ريكور، من النصّ إلى الفعل، ص ص35-36.

تجربة القارئ المندرجة ضمن الزمان، فيصبح الزمان مرجعاً (réfèrent) للسرد، في حين أن وظيفة السرد هي تفصل الزمان على النحو الذي يعطي شكلاً ما للتجربة الإنسانية<sup>73</sup>.

رابعاً: إن تقديم سؤال «ما الفهم؟» على سؤال «ما معنى النص؟» -الذي جاء نتيجة «انقلاب كوبرنيكي» بعد انصهار «تفسير التوراة بفقهاء اللغة الكلاسيكي وبأحكام القضاء» وانبعث هيرمينوطيقا شلايرماخر- صير البحث عن الفهم (verstehen) أمراً مؤدياً إلى الالتقاء بالسؤال الفينومينولوجي (بعد قرن من الزمن) من جهة النظر في المعنى القصدية للأفعال التأملية. وإن ظلت انشغالات الهيرمينوطيقا إجمالاً مغايرة لانشغالات الفينومينولوجيا الفعلية، «فبينما كانت (...) [الفينومينولوجيا] تطرح سؤال المعنى، بالأحرى، في بعده المعرفي والإدراكي، فإن الهيرمينوطيقا كانت تطرحه، منذ ديلتاي، في أبعاد التاريخ والعلوم الإنسانية. إلا أنه كان من الجهتين السؤال الأساسي نفسه عن العلاقة بين المعنى والذات؛ بين معقولة الأول وتأملية الثاني»<sup>74</sup>.

خامساً: يتأسس النظر الريكوري ضمن استعادته للتقليد الهيرمينوطيقي على إستيمولوجيا الفهم التي يستلهمها من جهة ما هي مطلب منهجي محدد لمشروع «زرع» المشكل الهيرمينوطيقي على المنهج الفينومينولوجي، في حوار مع المجالات التي تتوجه توجُّهاً منهجياً نحو التأويل. استلهم ريكور «إستيمولوجيا الفهم» من هوسرل، ومن «أنطولوجيا الفهم» الهايدغرية وكذلك من تجربة غادامر التأويلية، وإن كان مسار ريكور للوصول إليها مُرواحاً بين القطيعة الإستمولوجية والتواصلية التأويلية، المستأنفة كل مرة على نحو مُغاير. معنى ذلك أن ريكور توصل إلى مفهومه الخاص للتأويل ضمن شبكة من التأثيرات التي كان يُؤيدها في جوانب ويتجاوزها في جوانب أخرى<sup>75</sup>. فريكور هو وريث وقي، لكنه ليس طالباً مكتفياً أو راضياً بها يرثه<sup>76</sup>.

وهايدغر وغادامر، وحتى قبل شلايرماخر، كان هناك ما يمكن اعتباره الهيرمينوطيقا الكبرى للمعاني الأربعة للكتاب المقدس التي أعاد الأب دي لوباك (de Lubac) تشييدها ببراعة. إن تاريخي الفلسفة والهيرمينوطيقا هما من التشابك أخيراً إلى الحد الذي تمكن من استشفافه بأدنى عرض لهما<sup>69</sup>.

ثالثاً: يوضح جون غرايش أن ما حمل ريكور على تبني فكرة «المنعرج الهيرمينوطيقي» هو أزمة الكوجيتو، ثم توجه نحو تبني مشروع الفلسفة الذاتية أو فلسفة الهوية (ipséité) المندرج ضمن «هيرمينوطيقا الذات» المتجلية خاصة في مؤلفه الذات عينها كآخر. إذ من الضروري تجاوز أنطولوجيا الفهم نحو فهم الذات، وهو التصور عينه الذي دافع عنه هايدغر في الوجود والزمان، فالتقويض الهيرمينوطيقي الهايدغري يرنو إلى أن يشرع فيها يُسميه ريكور فينومينولوجيا هيرمينوطيقيّة أو فهماً مُعِيناً للذات<sup>70</sup>. بيد أنه ينبغي على الهيرمينوطيقا أن تتحرر من أولوية الذاتية، لذلك وضع ريكور حداً للمثل الأعلى المتعلق بشفافية الذات الفاعلة مع نفسها، متجاوزاً ديكارث وفيشت وكذلك هوسرل. فلم تعد الهيرمينوطيقا تبحث عن ذلك التطابق بين فهم القارئ وقصد الكاتب، ذلك أن قصد الكاتب نفسه ليس معطى مباشراً، بل ينبغي أن نعيد تكوينه وبناءه مع دلالة النص نفسه؛ إن «قصد الكاتب الغائب عن النص هو نفسه الذي أصبح سؤالاً هيرمينوطيقياً»<sup>71</sup>. يعني ذلك أن التوجه من النص نحو الفعل هو توجه يحدث في علاقة بنظرية النص نفسها. لذلك يمر ريكور من هيرمينوطيقا الرموز (رمزية الشر) إلى هيرمينوطيقا النص (من النص إلى الفعل)، ومن هيرمينوطيقا النص إلى هيرمينوطيقا الفعل الإنساني في علاقتها بالزمان (الزمان والسرد)<sup>72</sup>. ذلك أن ريكور لم يتمكن من إدخال العنصر الزماني في ثلاثية الزمان والسرد إلا عندما تبين لديه أن السرد لا يستكمل مساره إلا ضمن

69 - ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم

د. عمر مهبل، بيروت -الدار البيضاء، الدار العربية للعلوم - ناشرون، منشورات

الاختلاف، ط1، 2006. ص85 (Ricœur, Réflexion faite, p.58).

70 - جون غروندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص158-159.

71 - ريكور، من النص إلى الفعل، ص24-25.

72-Ricœur, Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, Paris,

Esprit, 1995, p.61.

73- Ibid, p.63.

74 - ريكور، من النص إلى الفعل، ص21.

75- Emmanuel Avonyo, «Paul Ricœur, vers une épistémologie de l'interprétation», L'Academos, L'Atelier des concepts, 21 Décembre, 2009, p.1.

76-Ibid. p.7.

ضمن مرحلة الوجود والزمان لم تحسم الأمر في كيفية الفصل بين التأويلات المتنافسة، بل سارعت إلى إذابتها عمداً: «فإن هايدغر لم يشأ أن ينظر في أية قضية خاصة تتعلق بالفهم الخاص بهذه الكينونة أو تلك. فقد أراد أن يعيد تربية أعيننا وأن يُعيد توجيه نظرنا ثانية، وكان يرغب في أن نقوم بمزج المعرفة التاريخية بالهمم الأنطولوجي، وكأنه شكل مشتق من شكل أصلي»<sup>82</sup>. لقد جعل هايدغر من الفهم طريقاً من طرق الوجود، ومن المشكل الهرمينوطيقي إقليماً من أقاليم تحليلية الدازين الذي يفهم نفسه وبه يكون أداة الفهم وموضوع الفهم في الآن نفسه<sup>83</sup>.

سادساً: لقد أدرك ريكور وكذلك غادامر أهمية المقاربة الدلالية للهرمينوطيقا، فهرمينوطيقا ريكور يقظة متحفزة للمسألة اللغوية، لأنه لن يكون هناك فهم بمعزل عن اللغة التي تدخل وسيطاً بين الفكر والوجود<sup>84</sup>. يفضي ذلك ضرورة إلى الابتداء من التأويلية لفك عزلة الذات، «ذلك هو في واقع الأمر جوهر مشروع ريكور الذي يصبر دائماً على الابتداء من التأويلية بغية الوصول إلى الأنطولوجيا، وليس العكس. ولهذا السبب تنطلق كتبه جميعاً - على حدّ تعبير سعيد الغانمي في تقديمه للترجمة العربية للزمان والسرد3 - منذ نظرية التأويل حتى الذات بوصفها آخر، من نقطة البداية التأويلية الكامنة في صلب المشروع الأنطولوجي»<sup>85</sup>. لذلك لم تعد الهرمينوطيقا في نظره محاولة لفهم قصد الكاتب، بل صارت تمثل فكراً يبحث عن جعل الأمر التأويلي قائماً ضمن فهم الذات عبر توسط التأملات في اللغة، وفي الرموز، وفي النصوص<sup>86</sup>. إلا أن فهم الذات يتم تحديده في نظر ريكور بما يسميه «استيقا التلقي»: بمعنى أن «فهم الذات

ففي مرحلة أولى، تقتضي «إبستمولوجيا الفهم» ضمن «المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا» مغادرة الفينومينولوجيا المتواطئة مع شفافية الكلام، نحو إجراء تمفصل بين «دور هرمينوطيقي» و«دور منهجي»، يلتزم بإحداث «طريق وعرة» في مقابل «الطريق الموجزة» التي تقترحها «أنطولوجيا الفهم» الهايدغرية. وفي مرحلة ثانية، تعالج «إبستمولوجيا الفهم» جدلية الفهم والتفسير ضمن نظرية النص<sup>77</sup>. فبالنسبة إلى ريكور، ينبغي أن نفسّر حتى نفهم، وأن نفهم حتى نفسّر. لقد كانت جدلية الفهم والتفسير حاضرة لديه منذ درسه «سيمائية الفعل» («Sémantique de l'action») الذي ألقاه سنة 1971 في لوفان (Louvain)، حيث يربط «الفهم» بـ «التفسير»، (سخر ريكور لهذه الجدلية القسم الثاني من الزمان والسرد1، وكامل الزمان والسرد2)، ويجعل «نظرية الفعل» متوسطة بين «نظرية النص» و«نظرية التاريخ» (1977)<sup>78</sup>. يحيلنا هذا الربط إلى تعيّن السرد نقطة التقاء هذه النظريات الثلاث: فما يحاكيه السرد هو الفعل الإنساني، وما يرويه هو التاريخ<sup>79</sup>.

ليست «إبستمولوجيا الفهم» تفكراً علمياً جديداً في التأويلية، بل هي مقارنة تسعى إلى الربط بين اعتبارات إبستمولوجية ومشكل تأويل النصوص<sup>80</sup>. بيد أن التقابل بين «أنطولوجيا الفهم» و«إبستمولوجيا الفهم» لا يعني غياب الأنطولوجيا ضمن نظرية التأويل الريكورية، أو غياب الإبستمولوجيا ضمن الهرمينوطيقا الهايدغرية. ذلك أن الأنطولوجيا التي كانت نقطة الشروع الهايدغري في الهرمينوطيقا، يجعلها ريكور «أرضاً تعد» بفلسفة تنشأ من خصم اللغة والتأمل، لكنه لا يفكر في أن يطأه<sup>81</sup>. إذ يبدو أن «الأنطولوجيا الأساسية» التي يسميها هايدغر «هرمينوطيقا»

82- ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ص41.

83- Emmanuel Avonyo, « Paul Ricœur, vers une épistémologie de l'interprétation », L'Academos, L'Atelier des concepts, p.7.

84 - جون غروندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص157.

85 - سعيد الغانمي، «ريكور والأنطولوجيا الحوارية»، ريكور، الزمان والسرد3،

الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006، ص. ص ii, i.

86- Emmanuel Avonyo, «L'épistémologie de l'interprétation: du cercle méthodologique au cercle herméneutique», L'Academos, l'atelier des concepts, p.1.

77-Ibid. p.1.

78- Ricœur, Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1995, p.52.

79- Ibid. p.70 - 71.

80- Emmanuel Avonyo, «Paul Ricœur, vers une épistémologie de l'interprétation», L'Academos, L'Atelier des concepts, 21 Décembre, 2009, p.3.

81- Ibid. p.6. Cf. Ricœur, Les conflits des interprétations, Paris, Seuil, 1969, p.28.

من أولوية الذاتية وانفتحت على الآخر: أولاً البحث داخل النص نفسه عن الحركة الداخلية الكامنة وراء قيام العمل الأدبي. ثانياً البحث في مدى قدرة هذا العمل على أن يتخلص من أولوية الذات ويدفع نفسه خارج ذاته، ليولد «عالمًا يمكن أن أسكنه، ويكون هو فعلاً شيء النص اللامحدود». فعيب الفينومينولوجيا الهوسرلّية هو كونها لم تستثمر اكتشافها المتمثل في أنّ «معنى الوعي يكمن خارجه»، لذلك أفضت إلى ذاتية استعلائية. وفي مقابل ذلك تتعهد نظرية النص بتغيير محور تأويل الذاتية إلى السؤال عن العالم، من جهة تعليق السؤال عن النوايا الخفية للكاتب والشروع في السؤال عن شيء النص اللامحدود، بحثاً عن إمكان الإقامة والضيافة (hospitalité) في العالم الذي أفترضه وأقصده فيكون من أخصّ ممكناتي<sup>91</sup>.

«تقوم الهرمينوطيقا، من جهة، على أساس الظاهراتية، وهكذا تحتفظ بما تريد، مع ذلك، أن تبعد عنه: بهذا تبقى الظاهراتية افتراض الهرمينوطيقا المتعدّد تجاوزه. كما لا يمكن للظاهراتية من جهة ثانية أن تؤسس نفسها دون افتراض هرمينوطيقي»<sup>92</sup>.

#### خاتمة:

يبدو أنّ التصوّر الأوّلي الذي كوّنه ريكور عن الهرمينوطيقا هو تصوّر ينهل من النموذج المنهجي للدلتاي، وهو النموذج الذي عمدت هرمينوطيقا غادامر إلى مجاوزته ومحاربتة. ذلك أنّ دلتاي، مثلما يؤكّد ذلك جون غرونديان، هو من دفع ريكور إلى ضرورة الالتزام بموقف تحفظي إزاء إمكانية التوسّع الأنطولوجي للهرمينوطيقا عند كلّ من هايدغر وغادامر. بيد أنّ ريكور نفسه قليل التحدّث عن علاقته بغادامر، فالروابط بينهما كانت على غاية من الغموض<sup>93</sup>، لذلك فإنّ إحالات ريكور على غادامر تكاد تكون منعدمة<sup>94</sup>.

يتّم أمام النصّ ويتلقى منه شروط ذات أخرى مغايرة للأنا التي تتصدّى للقراءة، فالذاتية القارئة هي من صنع القراءة والنصّ. غير أنّ ريكور لا يعطي الأولوية لأية واحدة من الذاتيتين: لا ذاتية القارئ ولا ذاتية الكاتب، بل يجعل الانعطفة التأويلية متمثلة بوساطة العلامات والرموز، وهي وساطة يعدها مكتنفة لكنّها مشوّهة نتيجة الوساطة بنصوص «تنتزع من الشرط البين-ذاتي للحوار»<sup>87</sup>.

أ. الوساطة بالعلامات: يؤكّد ريكور هنا على أهميّة الشرط اللغوي بوصفه أصلاً لكلّ تجربة بشرية. فالإدراك مقول، والرغبة مقولة، وما من تجربة انفعالية مكتومة إلّا ويمكن التعبير عنها لغوياً والكشف عن معناها الخاصّ بعد تحوّل الرغبة إلى منطقة اللغة<sup>88</sup>.

ب. الوساطة بالرموز: يقصد ريكور بالرموز جملة العبارات ذات المعنى المزدوج ضمن ثقافة معينة أو ضمن الثقافات في معناها الكوني. وقد شرع ريكور منذ «رمزية الشر» (1960) في رسم الخطوط الأساسية لتأويلية الرموز، واختزل الهرمينوطيقا في تفسير المعاني المزدوجة التي تحيل عليها عبارات من قبيل «الدنس»، «السقوط»، «الانحراف»، وكلّ ما يتصل بالإرادة السيئة<sup>89</sup>.

ج. الوساطة بالنصوص: تبدو محدودة أكثر من الوساطة بالرموز، لكونها تختزل مجال التأويل في الكتابة والأدب، في حين أنّ الوساطة بالعلامات والرموز يمكن أن تكون شفوية فحسب. «إلّا أنّ ما يفقده التعريف في الامتداد يكسبه في الكثافة. فالكتابة تفتح، فعلاً، مصادر أصيلة أمام الخطاب (...) وذلك أولاً لأنّها تطابقه مع العبارة، وثانياً لأنّها تميّزه بتأليف متتاليات من العبارات في شكل محكيّ أو قصيدة أو محاولة»<sup>90</sup>.

يعين هايدغر مهمّتين أساسيتين للهرمينوطيقا بعد أن تخلّصت

91 - المصدر نفسه، ص 41-42.

92 - المصدر نفسه، ص 31.

93 - جون غرونديان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 21-22.

هامش عدد 1. حول علاقة ريكور بغادامر، راجع جون غرايش، الكوجيتو

الهرمينوطيقي، ص 55.

94 - المصدر نفسه، ص 141.

87 - ريكور، من النصّ إلى الفعل، ص 24.

88 - المصدر نفسه، ص 22.

89 - المصدر نفسه، ص 22-23.

90 - ريكور، من النصّ إلى الفعل، ص 24.

«tique»). فلا يتردد ريكور في التأكيد على ضرورة أن يتم «تطعيم» الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا، ليس فقط على مستوى نظرية المعنى المتعلقة بالأبحاث المنطقية الهوسرلية، ولكن أيضاً على مستوى «الكوجيتو» كما عالج هوسرل من (الأفكار) إلى (التأملات الديكارتيّة). فمن شأن «التطعيم» أن يُغيّر حتّى «النبته المتوحّشة»<sup>100</sup>.

لم يُعبّر غادامر بوضوح عن فكرة المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، إلا أننا إذا تأملنا كتابي ريكور من النصّ إلى الفعل (1986) وصراع التأويلات (1969) وكتايب غادامر الحقيقة والمنهج (1974) وفنّ الفهم أدركنا أنّهما يؤكّدان كلّ بطريقته على ضرورة ربط الفهم بالتفسير، وربط الذات العارفة بظواهر العالم الحسي<sup>95</sup>.

يشير جون غروندان إلى أنّ الاختلافات القائمة بين ريكور وغادامار قد توتّرت في إدراك طبيعة العلاقات الممكنة بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا<sup>96</sup>؛ ذلك أنّ الأمر لا يتعلّق عند غادامر بإجراء «منعطف هرمينوطيقي للفينومينولوجيا» بقدر ما هو «منعطف فينومينولوجي للهرمينوطيقا»، فيما معناه: على الهرمينوطيقا أن تتحوّل إلى الفينومينولوجيا، وهو ما يعبر عنه غروندان بـ«تعويم الهرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا»<sup>97</sup>؛ إذ يشير غادامر في الحقيقة والمنهج (الصفحات 262-269) إلى ضرورة تجاوز المساءلة الإستمولوجية في مجال الهرمينوطيقا عبر البحث الفينومينولوجي<sup>98</sup>. في حين أنّ ريكور يتحدّث في صراع التأويلات عن «عملية زرع الهرمينوطيقا على الفينومينولوجيا» «La greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie»<sup>99</sup>، من جهة تأكيده على أنّ الفينومينولوجيا هي التي تبدو في حاجة إلى الهرمينوطيقا. لذلك ابتدأ ريكور فينومينولوجياً، ثمّ استقرّ به الأمر في مؤلّفه من النصّ إلى الفعل (صفحة 55) على عنوان «الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية» (Pour une phénoménologie herméneu-

95 - المصدر نفسه، ص15.

96 - جون غروندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص147.

97 - المصدر نفسه، ص156.

98 - المصدر نفسه، ص149-150.

99 - (La greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie)

هي العبارة التي يستعملها ريكور للإشارة إلى عملية زرع الهرمينوطيقا على الفينومينولوجيا، وتسمّى كذلك «العطفة الهرمينوطيقية». يترجمها منذر العياشي ضمن الترجمة العربية لكتاب ريكور صراع التأويلات «الطعم الهرمينوطيقي في الظاهراتية». انظر الترجمة العربية للكتاب (بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناقي، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدّة، 2005، ص36)، والأصل الفرنسي:

Ricœur, Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1967. P 10..

100 - ريكور، صراع التأويلات، ص ص48-49.

## بيبلوغرافيا:

- الغانمي، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.
16. ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم د. عمر مهيب، بيروت - الدار البيضاء، الدار العربية للعلوم - ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2006.
17. ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.
18. ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.
19. ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد براءة وحسان بورقية، الهرم، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001.
20. غادامار، طرق هيدغر، ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007.
21. غروندان جون، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم د. عمر مهيب، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.
22. هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنالية، ترجمة إسماعيل مصدق، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
23. هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتعليق د. فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2012.
1. Avonyo (Emmanuel), «Paul Ricoeur, vers une épistémologie de l'interprétation», L'Academos, L'Atelier des concepts, 21 Décembre, 2009.
2. Gadamer, La philosophie herméneutique, tr. J. Grondin, Paris, P.U.F, 1996.
- Greisch (Jean), L'arbre de vie et l'arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne, Paris, Cerf, 2000.
3. Greisch (Jean), Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Edition Jérôme Million, Grenoble, 2001.
4. Grondin (J), L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, J. Vrin, 1993
5. Grondin (J), L'université de l'herméneutique, Paris, P.U.F, 1993.
6. Grondin (J), Le Tournant herméneutique de la phénoménologie, Paris, P.U.F, 1987.
7. Heidegger, Questions IV, Paris, Gallimard, 2000.
8. Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Tome I, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
9. Janicaud (Dominique), La phénoménologie éclatée, Paris, l'éclat, 1998.
10. Ricoeur, Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1967.
11. Ricoeur, Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1995.
12. Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986.
13. انقزو فتحي، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر، 2000.
14. انقزو فتحي، «هوسرل والتأويلية»، هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
15. ريكور، الزمان والسرد3، الزمان المروي، ترجمة سعيد

2019

مُهَنُون  
بِلاَ حُدُودٍ  
Mominoun Without Borders  
لِلدِّرَاسَاتِ وَالْأَبْحَاثِ

# مصدر حديثا

الجزءان: 2/1

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## الوصايا الأخيرة لمحمد أركون في «الإسلاميات التطبيقية»

منتصر حمادة\*

في أعمال أخرى، بما يُفسّر إحالته بين الفينة والأخرى على هذه الأعمال. وليس مصادفة أن دار النشر التي طبعت الكتاب أحالت في غلاف العمل على إشارة صادرة عن مجلة «عالم الأديان» (Le Monde des religions) الفرنسية، جاء فيها أن هذا الكتاب يُمثل «الوصية الأخيرة لمحمد أركون»، وإن كنا نعتقد أن هذه الإشارة لم تنفطن جيداً إلى مضامين العمل، لأنه تجميع أو ملخص لأهم اجتهادات الفقيه، كما أشرنا سلفاً، وكل ما هناك أنه تمّ التذكير بها وتمّ على الخصوص تحيين مضامينها، ولو بشكل نسبي، لأنه أتضح أن بعض الإحالات والاستشهادات التي جاءت في الكتاب لم تتعرض للتحيين.

نحن إذًا في ضيافة أحدث أعمال محمد أركون المترجمة إلى العربية، والحديث عن كتابه «قراءات في القرآن»، وقد صدر بداية باللغة الفرنسية<sup>3</sup>، قبل صدور ترجمته إلى اللغة العربية<sup>4</sup>، وأنجزها هاشم صالح، كما هو معلوم عند مُتتبعي أعمال صاحب «الإسلاميات التطبيقية».

تحدّثنا عن أحدث أعماله المترجمة إلى العربية، وهو أيضاً العمل ما قبل الأخير، لأنه صدر عمل مُحرّر بالفرنسية في صيف 2018، مع أن الفقيه رحل في 14 سبتمبر/ أيلول 2010، والحديث هنا عن كتاب صدر بعنوان: «عندما يستيقظ الإسلام»<sup>5</sup>.

3 Mohammed Arkoun, Lectures du Coran, Albin Michel, Paris, mars 2016, 512 pages.

4 - محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1، 2017، وجاء العمل في 686 صفحة.

5. Mohammed Arkoun, Quand l'Islam s'éveilla Albin Michel, août 2018, 254 pages.

لو أن المفكر الجزائري الراحل محمد أركون ألف هذا الكتاب وحسب، لكان ذلك مبرراً موضوعياً لكي نقرأ أغلب القراءات النقدية التي صدرت في حقّ لائحة عريضة من أعماله، سواء تلك التي حرّرها بداية بالفرنسية، أم تلك المترجمة إلى اللغة العربية<sup>1</sup>، منذ عقود مضت.

وبين ذلك أن الكتاب الذي نتوقّف عند بعض مفاتيحه في هذه المقالة، أي كتاب «قراءات في القرآن»، يتضمّن عرضاً وترحالاً مع أهمّ اجتهادات الراحل، ومن ذلك، التوقّف عند لائحة من المفاهيم التي ارتبطت به، ومع أن أغلب فصول الكتاب مُخصّصة للاشتغال على النصوص/ الآيات القرآنية، وخاصّة بعض السور، من قبيل سورة الفاتحة وسورة التوبة<sup>2</sup> وسورة الكهف، إلا أن ثنانيا الاشتغال اقتضت المرور على ما تطرّق إليه أركون

\* باحث من المغرب.

1 - نقول هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أن هناك بعض أعمال أركون التي لم يُترجمها هاشم صالح، من قبيل دراسات أو مقالات، ولكن «السواد الأعظم» لمؤلفات الراحل ترجمه بالتعليق والشرح هاشم صالح، في بادئة تُترجم بعض مقتضيات أخلاق الاعتراف وهاجس المعرفة.

2 - تكمن أهمية الاشتغال على سورة التوبة عند المؤلف، لأنها تتضمّن آية القتال التي توصف عند علماء الدين بـ«آية السيف»، ومعلوم أن هذه الآية أسالت الكثير من مداد الفقهاء والمفكرين والباحثين. ونعتقد، مع الراحل، أن الأمر ما زال مستمراً حتى اليوم، خاصّة عند المشاريع الإسلامية الحركية، في نسختها القتالية، أو قلّ «الجهادية»، مقابل الاشتغال المتواضع عند المؤسسات الدينية، والمعنية - نظرياً على الأقلّ - بالتصديّ الفقهي والمعرفي للخطاب الإسلامي [Discours islamiste] بشكل عام، لولا أن هذا الاشتغال ما زال متواضعاً جداً، بل ازداد الوضع تعقيداً مع انضمام فاعلين إسلاميين إلى العمل في هذه المؤسسات.

بالنسبة إلى عناوين فصول الكتاب، فقد جاءت كالآتي: «كيف نقرأ القرآن اليوم؟» «حول مشكلة الصحّة الإلهية للقرآن الكريم»؛ «قراءة سورة الفاتحة»؛ «إعادة قراءة سورة الكهف»؛ «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: دراسة مكانة المرأة في الشريعة الإسلامية»؛ «هل يمكن التحدث عن العجيب المدهش أو الساحر الخلاب في القرآن؟»؛ «مدخل إلى دراسة العلاقات بين الإسلام وبين السياسة»؛ «الدين والمجتمع طبقاً لمثال الإسلام»؛ «الحجّ في الفكر الإسلامي»؛ «الوحي، والتاريخ، والحقيقة»؛ «من أجل قراءة ما فوق نقدية لسورة التوبة»؛ «التشكيل المجازي للخطاب القرآني».

### «اللازمة المنهجية» عند محمد أركون

في مضامين الفصل الأول من العمل، نمسك بما يُشبه «اللازمة المنهجية» التي يعتمدها أركون، وهي اللازمة التي ميّزت أعماله منذ عقود، وواضح أنّها سوف تتكرّر في العديد من فصول العمل.

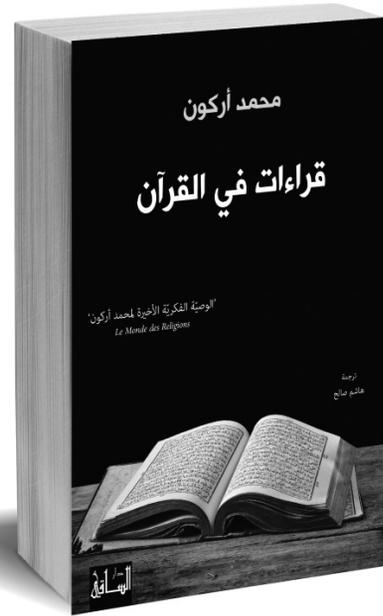
يرى صاحب «الهوامل والشوامل» أنّه «إذا انطلقنا من الحالة الروحية والفكرية في النصف الثاني من القرن العشرين، فإنّ قراءتنا للقرآن ينبغي أن تنطوي على ثلاث لحظات:

- اللحظة الألسنية اللغوية التي ستتيح لنا العثور على نظام بنيوي عميق مخفي تحت فوضى ظاهرية النصّ القرآني.

- اللحظة الأنثروبولوجية التي تكمن مهمتها في اكتشاف لغة ذات طبيعة مجازية أسطورية للقرآن.

- اللحظة التاريخية، حيث سنحدّد مدى أهمية ومحدودية التفاسير<sup>8</sup> التي جرّبها المسلمون على القرآن منذ أقدم العصور

8 - يُدقّق المؤلف في مقام آخر في المقصود بداية بقراءات القرآن بالجمع، ويقصد بها «دراسة الشروط النظرية التي يؤدي توافرها إلى إمكانية التوصل إلى قراءة جديدة للقرآن، ويقصد بها القراءة التي تتوصّل إلى معانيه الأصلية الأولى عندما كان لا يزال نصّاً شفهيّاً قبل أن يصير نصّاً مكتوباً. هذه الشروط النظرية يمكن معرفتها وتحديدها، لكن لا يمكننا تحقيقها بسبب فقدان الأمرجوع عنه لحالات الخطاب الأولى. يقصد بها التوصل إلى معالم تلك اللحظات الاستثنائية التي ترينا النبي عندما تلفظ بالقرآن لأوّل مرّة أمام القرشيين أو المكّيين، وكيف



تضمّن الكتاب مقدّمة خاصّة بالطبعة النهائية التي تتوقّف عند بعض مضامينها في الفقرات التالية، تليها مقدّمة الطبعة الثانية، المؤرّخة في 1991، ثمّ مقدّمة عامّة، وبعدها اثنا عشر فصلاً، ثمّ حوار مطوّل مع أحد الباحثين<sup>6</sup>.

نحن إزاء النسخة النهائية من «قراءات في القرآن»، كما نقرأ في مقدّمة العمل، وهنا بالذات يكمن تميّزها عن النسختين السابقتين من العمل نفسه، وذلك لاعتبارات عدّة؛ منها أنّها مبنية على التنقيح النهائي لمختلف الفصول التي وجدتها عائلة الفقيدي<sup>7</sup> في حاسوبه الشخصي بعد رحيله، كما أنّ هذه النسخة النهائية تحتوي على أربعة فصول لم تظهر قطّ في الأعمال السابقة، وتشر بالتالي لأول مرّة، ويتعلّق الأمر بالفصول الآتية: «الدين والمجتمع طبقاً لمثال الإسلام»؛ «الوحي، والتاريخ، والحقيقة»؛ «من أجل إعادة قراءة نقدية أو ما وراء نقدية لسورة التوبة»؛ وأخيراً «التركيبة المجازية للخطاب القرآني».

6 - لم يتمّ ذكر اسم الباحث المعني، باستثناء الإحالة على لقب «فادي»، وقد أعرب مترجم العمل، هاشم صالح، عن حسرته لعدم توفقه في الظفر بالاسم الكامل للباحث المعني، كما نقرأ ذلك في الهامش رقم 662.

7 - الإحالة بالتحديد على زوجته ثريا البيعقوبي التي أخذت على عاتقها ترويض أعمال ومشاريع الراحل في مرحلة ما بعد الرحيل، ومن ذلك، إطلاق جائزة باسمه، تنظم مرّة كلّ سنتين.

عبر عن نفسه في الشوق إلى الانصهار في الكينونة<sup>11</sup> والرغبة الحارقة في البقاء والخلود.

### «طريق ثالث» في قراءة الذيات القرآنية

في مضامين الفصل الثالث من الكتاب، وعنوانه «قراءة سورة الفاتحة»؛ كان لزاماً بداية الفصل تحديد أهمّ المناهج المتبعة في قراءة النصوص القرآنية، قبل الاشتغال على مفاتيح سورة الفاتحة، من منظور أركوني، وأحصى منها المؤلف ثلاثة على الأقل:

هناك أولاً طريقة القراءات الشعائرية، وهي، من وجهة نظر الوعي الإسلامي، تبقى وحدها القراءة الصالحة والشرعية والصحيحة؛ وهناك ثانياً الطريقة التفسيرية؛ وهي الطريقة التي اتبعتها المؤمنون منذ كانوا قد تعرّفوا إلى المنطوق الأولى، وعلى هذا النحو، شكّلوا أدبيات تفسيرية غزيرة على مدار القرون، ويقصد تفاسير القرآن.

نأتي إلى الطريقة التي اتبعتها أركون، ويرى أنّها طريقة بديلة، أو موازية للطريقتين سالفتي الذكر، وهي طريقة تنهل ممّا اصطّلحنا عليه بـ«اللازمة المنهجية» في مطلع هذه المقالة، حيث أطلق عليها اسم الطريقة الألسنية - النقدية، لأنّها تهدف، قدر الإمكان، إلى تبيان الخصائص اللغوية المحضمة للنصّ المدرّس أي سورة الفاتحة، ولكنّها ستكون نقدية أيضاً، بمعنى أنّ ما جاء في هذا الفصل، يُعدّ قيمة استكشافية وافترضية في نظر المؤلف.

ومن نتائج الخيار الثالث أو «الطريق الثالث» في قراءة الآيات القرآنية، خلّص أركون إلى أنّ اللّغة القرآنية، التي توصلت بسرعة إلى مستوى عالٍ من التعبير الرمزي، تتيح لنا الإسهام في بلورة نظرية للّغة الرمزية تكون على علاقة مع سياق الفكر المثالي المجازي الذي ظهرت في أحضانه، ومع سياق الفكر العلمي الحالي الذي يُعيد اكتشاف اللّغة الرمزية وأهمّيّتها.

بالنسبة إلى الفصل الرابع، خصّص لعرض مساهمة أركونية تندرج ضمن مشاريع «تشكيل طيبولوجيا للخطاب الديني»،

11 - لهذا أعلنا على أهل العمل الصوفي، في نسخته التي تقترب من مقام

الإخلاص، وليس تلك التي لا تختلف كثيراً عن النسخ الإسلامية في شقها المادّي.

حتى اليوم، ومبتغنا التفاسير المنطقية المعجمية اللفظية، والتفاسير الخيالية<sup>9</sup>.

«حول مشكلة الصحّة الإلهية للقرآن الكريم»، هو عنوان الفصل الثاني من الكتاب، ويروم هذا الفصل القصير الإجابة عن السؤال الآتي: لماذا تشكّل مسألة الصحّة الإلهية للقرآن أحد الموضوعات الاستراتيجية والأساسية التي ينبغي الاهتمام بها من أجل تأسيس فكر مبدع وخلاق عن مفهوم الدين ودلالته ومعناه؟

يرى أركون أنّه بإمكان «الدراسة المعمّقة لمسألة الصحّة الإلهية للقرآن أن تشكّل وسيلة ناجعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد، وجعله ينخرط في المناقشات الفكرية واللاهوتية الكبرى لعصرنا، ولكن بتحقيق ذلك، ينبغي التأكيد من جديد على راهنية حدوسه واستبصاراته الكبرى، وكذلك راهنية بعض محاولاته المجهضة وأسلوبه في الشهادة»<sup>10</sup>.

في معرض الإجابة عن السؤال سالف الذكر، سيخلص أركون إلى أنّ دراسة المشكلة من مختلف أبعادها التاريخية سوف تجبره بالضرورة على طرح تساؤل ذي نمط أنثروبولوجي عن منشأ اللّغة الدينية ووظائفها ومكانتها المعرفية، وهو سؤال تفرّع بدوره عن لائحة أسئلة، منها مثلاً: هل يمكن اختزال القراءات والتفاسير التي أثارها كتاب الوحي السهوي إلى مجرد إيديولوجيات مهمتها إضفاء المشروعية على مصالح الفئات التي ولدتها وتنسب إليها؟ أم يمكن أن نجد في بعضها حرصاً أساسياً على التنزيه والتعالّي والتوصّل إلى المعنى النهائي والأخير والنصّ عليه؟ ومن الأسئلة أيضاً: كيف يمكن أن نفسر العلاقة بين الأشياء الثلاثة: الشرط التاريخي للإنسان، والوساطة المحتومة للّغة من أجل الاضطلاع بهذا الشرط، والحنين الجارف والعنيد إلى المعنى النهائي والأخير؟ وخاصّة أنّ هذا الحنين كان دائماً قد

كانت ردود فعلهم على الساخن، إذا جاز التعبير». محمّد أركون، قراءات في

القرآن، مرجع سابق، ص 23.

9 - محمّد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 88.

10 - محمّد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 147.

العديد من أعماله، وهذا ما يعجُّ به كتاب «قراءات في القرآن» أيضاً، بمعنى أن أركون ظلّ وفيّاً لخيار «النقد المزدوج»، بتعبير عبد الكبير الخطيبي.

نقرأ له في هذا السياق، على سبيل المثال لا الحصر، من كثرة الإحالات النقدية التي توجد في الكتاب، مجموعة من الإشارات النقدية، ونورد منها إشارتين فقط:

أ . جاء في الإشارة الأولى أن مجالنا التداولي طاله «فراغ فكري وعلمي ومنهجي كامل، يعود سببه إلى انعدام علوم الإنسان والمجتمع في الجامعات العربية والإسلامية عموماً. وينطبق ذلك بوجه خاص على كليات الشريعة وأقسام الدراسات الإسلامية<sup>14</sup>، وواضح أنه عندما يتعلق الأمر بموضوع حسّاس كالقرآن، فإنّ السائد، بحسب أركون، هو إمّا الرقابة الذاتية التي يمارسها الباحث على نفسه خوفاً من المحيط الأصولي<sup>15</sup>، وإمّا النزعة الامتثالية الجافة المفروضة على الباحثين المسلمين منذ الطبري، لكنّها وصلت إلى أقصى حدّ من التصلّب والجمود في عصر الراديكالية الإسلامية المهيمنة حالياً<sup>16</sup>.

ب . جاء في الإشارة الثانية أن الدول العظمى تراعي «حقوق الإنسان داخل حدودها، وتعربد بأسلحتها في البلاد البعيدة، كأنّ الإنسان صاحب الحقوق هو فقط المواطن المحظوظ بهذه الجنسية، أمّا الذين عانوا في فيتنام والعراق والبوسنة والصومال وسورية تحت وابل الأسلحة التي أنتجتها حقوق الإنسان، فلا حقوق لهم ولا إنسانية». مضيفاً أن الولايات المتحدة تصنّف الأعمال التي تصدر عن تنظيم «داعش» بأنّها «جرائم ضدّ الإنسانية، ولكنّها

أي علم تصنيف نماذج هذا الخطاب وأنواعه، لأننا لسنا إزاء نوع واحد، كما قد نتوهم، وإمّا إزاء عدّة أنواع: الخطاب التبشيري الدعوي، والخطاب التسيحي التهليلي، والخطاب التشريعي، وخطاب الوعد والوعيد أو الترغيب والترهيب، وخطاب المحاججة ضدّ المعارضين، والخطاب المجازي الشعري العالي المحلّق، والخطاب الثري العادي... إلخ.

ما لم يتوقّف عنده المؤلف في هذا التصنيف أنّنا إزاء تصنيف إجرائي، لأنّه يصعب حصر لائحة تقاطعات هذا الصنف من الخطاب وآخر، والوقائع المادية الملموسة على أرض الواقع تعجُّ بالأمثلة في هذا السياق من فرط التباين أو التماهي.

كما يروم هذا الفصل تحقيق هدف عملي يتمثّل في «توليد أدوات جديدة وفعّالة لخدمة الفكر الإسلامي المعاصر، على أساس أن تكون أكثر فعالية من الأدوات القديمة التي لا يزال يعتقد أنّه يتعيّن عليه البحث عنها في تراثه الكلاسيكي الذي مضى عليه الزمن، فعينه ما تزال مشدودة إلى الماضي أكثر من الحاضر<sup>12</sup>.

### في الانتصار للنقد المزدوج

مما يميّز أعمال محمد أركون، رغم تبنيّه نزعة نقدية صريحة ضدّ العقل الإسلامي، حتى إنّ مشروعه يُصنّف في خانة مشاريع «نقد العقل الإسلامي» بجرأة معرفية أكبر، بحسب قراءات أغلب النقاد، مقارنة مع باقي المشاريع النقدية، من قبيل «نقد العقل العربي» مع الراحل محمد عابد الجابري، أو «نقد النموذج التقليدي في فهم الدين» مع طه عبد الرحمن<sup>13</sup>، كونه [أركون] يحمل المطرقة النقدية ضدّ العقل الغربي أيضاً، كما عايننا ذلك في

12 - محمد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 191.

13 - يُرجى الاطلاع على مضامين «النظرية الائتمانية» التي اشتغل عليها طه عبد الرحمن، منذ صدور كتابه «روح الدين» [2012] حتى صدور ثلاثية «دين الحياء» [2017]، حيث الاشتغال النقدي على أخذ مسافة ممّا اصطلح عليه «النموذج التقليدي في فهم الدين» [كما نقرأ في «سؤال العنف»، 2017]، واصفاً إيّاه بـ«الفقه الائتماري» [من الأوامر]، مقترحاً نموذجاً بديلاً، اصطلح عليه «الفقه الائتماني» [من الأمانة]. وسوف نتطرّق إلى الموضوع في مناسبة قادمة، إن سحت الظروف بذلك.

14 - مهمّ التذكير هنا بأنّه في الحالة المغربية، على سبيل المثال، أفرزت هذه

الشعب لائحة من المشاريع الإسلامية الحركية، وما زالت كذلك حتى اليوم، بل تطوّر الأمر اليوم، مع تأسيس مراكز بحثية، إخوانية أو سلفية وهابية، أو انضمام بعض خريجي هذه الشعب إلى مراكز بحثية لا علاقة لها بالمشاريع الإسلامية الحركية.

15 - يقصد المتدين الإسلامي، أو قلّ المتدين الإسلامي الحري، إخوان، سلفية وهابية، مرجعيات «جهادية»... إلخ.

16 - محمد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 15.

أ. من الإشارات النقدية التي جاءت في هذا الصدد، نقرأ إحالة أركون على دلالات التوظيف الإسلامي للآيات القرآنية في عملية مقتل الرئيس المصري أنور السادات، من باب «خلع المشروعية الدينية على فتوى اغتياله»، مضيفاً أن «هذا يعني أننا لا نستطيع إهمال هذا التفسير العشوائي لسبب بسيط هو أنه يمثل كل تيارات الإسلام السياسي. إنه تيار ضخم يصعب غصّ الطرف عنه أو الشطب عليه بجرّة قلم. لا نستطيع إهماله لكي نريح أنفسنا ونتخلص من انحرافات الجهل وضميرنا مرتاح. هذا ما يفعله جمهور المسلمين المعاصرين عندما يقولون إن هؤلاء حفنة من المتطرفين لا يمثلون الإسلام الصحيح، اعتقاداً منهم أن المسألة قد حُلّت، ولكن هذا جواب سهل لا يكفي. على العكس، ينبغي أن نأخذ على مجمل الجدل مثل هذه التفسيرات العشوائية المؤدية إلى تلك الأفعال الإرهابية»<sup>21</sup>. ولنا أن نتخيل كم عدد المؤسسات الدينية الرسمية المعنية بهذه الإشارات النقدية الدقيقة والصريحة في آنٍ واحد.

ب. من بين الإشارات النقدية أيضاً تحذير الراحل من أننا «سرتكب مغالطة تاريخية في حال رأينا معضلة لاهوتية في آية سورة التوبة التي تدعو إلى الحرب باسم الله ورسوله»، يقصد «آية السيف» [موجهة الدعوة إلى الاشتغال على دراسات «تاريخية دقيقة للمضامين المعنوية والأثروبولوجية للآيات المذكورة، قبل أن نفكر في تفحص المسألة اللاهوتية، وهي مسألة لا يمكن أن تطبق إلا على الإخوان المسلمين أو الحركيين الأصوليين الذي يريدون تطبيق هذه الآيات على سياقنا الأخلاقي والقانوني والسياسي الحديث، لأنهم عاجزون عن موضعها ضمن سياقها التاريخي قبل ألف وأربعمئة سنة»<sup>22</sup>.

### اشتباك الدين والدولة والدنيا

«مدخل إلى دراسة العلاقات بين الإسلام وبين السياسة»، عنوان حرر فيه عدد كبير من الأعمال، في مجالنا التداولي، وهذا عنوان الفصل السابع، ويُعدّ في الواقع، إضافة إلى الفصل الخامس، والفصل الثامن، والفصل التاسع، من الفصول التي يمكن تركها جانبا إذا ارتأينا الاشتغال على مقتضى عنوان الكتاب: «قراءات

21 - محمد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 524.

22 - محمد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 530.

لا تعترف بأن نشأة الكيان السياسي المسمّى اليوم أمريكا كان بارتكاب أفعال شنيعة داعشية، ضد قبائل الهنود الحمر الذين سكنوا الأرض ردهاً طويلاً من الزمن، حتى وفد عليهم الرجل الأوروبي الأبيض<sup>17</sup>، فأبادهم واجتث شأفتهم كي يسلب منهم الأرض»<sup>18</sup>.

### نقد الظاهرة الإسلامية

نقصد بالإسلاموية هنا الظاهرة الإسلامية الحركية، أو قلّ العقل الإسلامي الحركي، الذي نجد له العديد من التطبيقات الميدانية في المجال التداولي الإسلامي، من طنجة إلى جاكرتا، بل نجد تطبيقاته الميدانية حتى في التداول الغربي.

حظيت الظاهرة ببعض الانتقادات في هذا العمل، بل نزع أن ما أورده أركون في هذا السياق، إضافة إلى ما صدر عن العديد من أعلام من مرجعيات أخرى<sup>19</sup>، يقدم مفاتيح نظرية للأقلام البحثية الرصينة والصادقة في الاشتغال النقدي على الظاهرة<sup>20</sup>.

17 - للمزيد من التفصيل في هذا الموضوع الذي يقترب من مقام «الطابو»

حسب الاصطلاح النفسي، نُحيل القارئ الكريم على اسمين اثنين: الأول من

المجال التداولي العربي، والثاني من المجال التداولي الأمريكي اللاتيني، ويتعلق

الأمر بالباحث السوري منير العكش، الذي اشتهر لدى القارئ الأمريكي والعربي

بالاشتغال الرصين على الموضوع، انظر على سبيل المثال لا الحصر، كتابه:

«أمريكا والإبادات الثقافية، لعنة كنعان الإكليزية»، دار رياض الرئيس للكتب

والنشر، بيروت، ط 1، 2009؛ أمّا الثاني، فهو إدواردو غالينانو، (روائي وكاتب من

الأوروغواي، توفي في 15 أبريل/ نيسان 2015)، واشتهر بكتابه المهم الذي يحمل

عنوان: «الشرابين المفتوحة لأمريكا اللاتينية».

18 - محمد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 56.

19 - من قبيل عبد الوهاب المسيري، فهمي جدعان، أبو القاسم حاج حمد، طه

عبد الرحمن، عبد الجواد ياسين وغيرهم كثير.

20 - واضح أننا لا نقصد الأقلام البحثية المحسوبة على هذه المرجعية، التي

تدعي الاشتغال النقدي، وهي تشتغل في سياقات معرفية لا مفكر فيها عند

العقل الإسلامي، ونحسب بالذكر الأقلام البحثية التي انخرطت في مراكز بحثية أو

أسست مراكز بحثية، دفاعاً عن «المرجعية الإسلامية» من منظور طائفي ضيق،

وهي تدعي الدفاع عن الإسلام، كما لو كان الإسلام ديناً طائفياً، وهذا محال

بمقتضى الآيات القرآنية، قبل الممارسة النبوية.

يخضع لمطالب العلم الوضعي المزيّفة، بشرط أن يأخذ الإسلام كلّه المبادرة ويُعيد تجديد فكره بوجه راديكالي وأساسي»<sup>25</sup>.

بالنسبة إلى ملحق الحوار الذي تضمّنه الكتاب (من ص 662 إلى ص 686)، فيحسب للمحاور [بكر الوائ] تمكّنه من أدوات الحوار المعرفية بحيث، في لحظات ما، يبدو للقارئ كما لو أنّنا إزاء حوار بين مفكرين، وليس بين أحد رموز الفكر العربي المعاصر، وباحث مبتدئ في هذا المضمار المعرفي القلق، ولعلّ السؤال المطوّل الذي طرحه الباحث على أركون، والذي يُحيل على مضامين دراسة نقدية حرّرها المفكر اللاهوتي الفرنسي كلود جيفري بعنوان: «الوحي المسيحي والوحي القرآني: دراسة عن العقل الإسلامي طبقاً لمفهوم محمد أركون»، تركّي ما أشرنا إليه، خاصّة أنّ هذا السؤال توقّف عند بعض الملاحظات النقدية المهمة التي جاءت في الدراسة.

#### إشارات «نقدية»

لا يليق بأيّ قلم نقدي الخوض في نقد أعمال أعلام الساحة، دون احترام مجموعة من الضوابط أو قلّ المقتضيات التي تتطلبها عملية النقد، أقلّها الاطلاع الكافي والشامل على جميع ما حرّره الاسم المعنيّ بالنقد، والنهل من مرجعية معرفية نوعية أو رصينة على الأقلّ، وغيرها من المقتضيات، وبالتالي، نكتفي في هذه المقالة بإشارة نقدية عابرة، في انتظار مزيد من التفصيل والتدقيق، وتهمّ الإشارة موضوع عدم تحيين المراجع والاجتهادات التي ينهل منها المؤلف، من خلال التوقّف عند نموذجين اثنين فقط:

أ. يدعو المؤلف إلى الالتحاق بالمناقشة الكبرى «الجارية حالياً عن «اللحظة الاقتصادية» («Le moment économique») في «اللحظة الأنطولوجية» («Le moment ontologique») في العقيدة المقدّسة، حتى نجبر الأنظمة اللاهوتية والفلسفية للدين، التي هي في طور البلورة، على اجتياز العتبة الحاسمة التي تدخلها المكانة الإستمولوجية المشتركة لكلّ التحريات العلمية»<sup>26</sup>. وأحال أركون هنا على كتاب صدر في غضون 1967، وأخذاً بعين الاعتبار أنّ النسخة النهائية من «قراءات في القرآن» صدرت في

في القرآن»<sup>23</sup>، ويدعو الراحل في ثنايا هذا الفصل، إلى تأمل أربع قضايا ومناقشتها:

- التجربة التأسيسية أو المؤسسة للإسلام: نشوء عقل إسلامي وعقل دولة بين عامي 610 و661 ميلادي.
- العلاقة بين ثلاثة مفاهيم: دين، دولة، دنيا.
- تشظّي العلاقة سالفه الذكر بين الدين والدولة والدنيا في القرنين التاسع عشر والعشرين.
- وأخيراً، الإكراهات المترابطة والتجاوز الضروري لها.

وقد توقّف المؤلف عند القضية الأولى، دون الخوض في القضايا الثلاث الموالية، معرباً عن أمله في أن يشتغل عليها لاحقاً، وهنا بالذات، تكمن المهمة الملقاة على الباحثين الذين ينهلون من اجتهادات الراحل، أي الاستمرار في الحفر النقدي، انطلاقاً من الأدوات النظرية والمنهجية التي تعجّ بها أعماله.

في الفصل التاسع المخصّص لقراءة شعيرة الحجّ، يشتغل صاحب «الإسلاميات التطبيقية»<sup>24</sup> على ثلاثة محاور: البحث عن إشكالية ما للحجّ وبلورتها؛ العلاقة الجدلية التي تربط بين الحجّ وبين الوعي الإسلامي؛ وأخيراً، التوتّر الصراعي بين الحياة الدينية وبين الفكر العلمي.

ولعلّ هذه الفقرة تساعدنا على تلخيص الأرضية النظرية التي ينطلق منها المؤلف لتناول موضوع الحجّ، فقد رأى أنّ «الحجّ يمثّل طريقة متميّزة للبحث الحقيقي عن الكائن الأعظم أو الكينونة المطلقة، لكنّ هذا الحجّ ينبغي له بل يمكنه استعادة اللغة القرآنية في وظيفتها الديناميكية الاحتجاجية الراديكالية ضدّ الظلم والفقر والتفاوت الصارخ بين الطبقات الاجتماعية، وكذلك ضدّ التصرفات التعسفية، والتلاعبات الإيديولوجية، والتراتبية الاجتماعية الهرمية المبنية على سيطرة فئة معينة على المجتمع واحتكارها الثروات والسلطات. لا ينبغي للحجّ أن

23 - يبدو أنّ دار النشر ارتأت إضافة هذه الفصول في عمل نوعي وضخم،

نحسب أنّ يعفي القارئ لكي يأخذ فكرة واضحة عن المعالم الكبرى لاجتهادات الفقيه محمد أركون.

24 - المقابل العربي لمفهوم L'islamologie appliquée

25 - محمد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 467.

26 - محمد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 67.

الخلافة»<sup>28</sup> التي اصطلح عليها إعلامياً بأحداث «الربيع العربي» [2011-2013]، وتراجع الخطاب الإسلامي الأخلاقي، واختزال الدين في الشعائر مقابل تقزيم روحه، ومؤثرات أخرى.

ولكن الأمر مُغاير في المجال التداولي الأوروبي، بدليل العدد الكبير من المراجعات التي نعاينها في أعمال رموز فكرية كانت محسوبة على المرجعية المادية، بما فيها المرجعية الإلحادية، أو المرجعية اليسارية المتشددة، أثناء تناول قضايا الدين والتدين، وقد عايننا هذه المراجعات في عدّة محطات، سواء أثناء التفاعل النظري مع أحداث تهمة الدين (المسيحي والإسلامي على الخصوص) في التداول الأوروبي (من قبيل قضايا الحجاب، المثذنة، أفلام سينمائية تسيء إلى شخص المسيح عليه السلام)، أم بعد المحطات الصادمة التي ارتبطت بالإسلاميين القتاليين (من قبيل اعتداءات نيويورك وواشنطن)، بل إن المراجعات شملت حتى الاشتغال النظري على مفهوم العلمانية نفسه، ومن ذلك الحديث اليوم عن المجتمعات ما بعد العلمانية، بتعبير المفكر الألماني يورغن هابرماس، على سبيل المثال لا الحصر.<sup>29</sup>

هذا العرض مُجرّد افتتاحية أو دعوة لقراءة أهمّ وصايا محمد أركون ذات الصلة بمشروعه العلمي الذي يحمل عنوان «الإسلاميات التطبيقية».

28 - من كان يتخيّل أنّه سيأتي زمان على المصريين، وعلى شعوب المنطقة المهذّدة بالظاهرة نفسها، تنظم فيه تظاهرة حاشدة لفاعلين إسلاميين (سلفية، إخوان... إلخ)، في مرحلة ما بعد اندلاع أحداث «الفضى الخلافة»، تحت شعار «جمعة قندهار»؟ [كذا]

29 - وليس مصادفة أنّنا لا نجد أيّ إحالات على بعض هذه المراجعات، ولا بالأحرى إحالات على هذه الأعلام، من قبيل يورغن هابرماس الألماني أو ريجيس دوبريه الفرنسي وغيرهم كثير، في مراجع الكتاب، مع أنّ ميزة أعمال أركون، ضمن مُميزات أخرى، تكمن في كثرة الإحالات على مراجع علمية من عدّة مرجعيّات.

2016 (بالنسبة إلى النسخة الفرنسيّة) و2018 (بالنسبة إلى النسخة العربيّة)، يتّضح أنّنا أمام غياب واضح لتحيين عدد من المضامين، بدليل أنّ العمل الذي أحال عليه المؤلف لم نسمع عنه لاحقاً، إذا افترضنا أنّنا إزاء عمل نوعي يُساعدنا في التفاعل مع إكراهات «اللحظة الدينيّة» الحرجة التي تمرُّ بها المنطقة العربيّة مثلاً، ونقصد بها الأزمات المرتبطة بالخطاب الديني بشكل عام، في نسخته «الرسميّة» مع المؤسّسات الدينيّة، أو في نسخته الحركيّة، مع لائحة عريضة من المشاريع الإسلاميّة الحركيّة (سلفية، إخوان، تشييع... إلخ).

ب. من بين النماذج الأخرى المرتبطة بهذه الجزئية الدقيقة التي عنوانها غياب التحيين، ما جاء في أحد هوامش العمل، عندما توقّف المؤلف عند أهميّة التذكير بالتفاوت بين المعرفة في المجتمعات الغربيّة والمعرفة في المجتمعات الإسلاميّة (كما كان يُحدّر من ذلك في حقبة السبعينيّات)، معتبراً أنّ هذا التفاوت ازداد حدّة وضخامة في وقتنا الراهن (سواء في زمن صدور الطبعة الأولى والثانية للكتاب، أي في غضون 1990، أم الطبعة النهائيّة، أي 2016، ومؤكّد أنّه محقّ في ذلك).

استشهد أركون، في هذا السياق، ببعض المؤثّرات أو الوقائع التي تركّبي ما أشار إليه، من ذلك أنّ المثقفين الفرنسيين مثلاً «صاروا يتحدّثون عن الخروج من الدين، وعن دخول أوروبا عصر ما بعد المسيحيّة، وفي مقابل ذلك، ازداد حضور الدين ضخامة ولم ينقص في العالم العربي أو الإسلامي، بل أعلنوا الإسلام ديناً للدولة في عدد من دساتير العالم المُسمّى الإسلامي، ثمّ صعّدت موجة الإسلام الأصولي المنغلق ليس على الحداثة فقط وإنّما حتى على تراثه الفكري القديم إبّان العصر الذهبي. راحوا يدعون إلى أسلمة الحداثة بدلاً من تحديث الإسلام. [وبالنتيجة] تحوّل الإسلام إلى شعائر عباديّة، وراحت تهيمن عليه القدامة الفكرية البالية والنزعة الراديكالية السياسيّة»<sup>27</sup>.

لا يمكن الاعتراض على التردّي الذي طال التدين في المجال التداولي الإسلامي، وهذا ما لحّصه باقتدار أركون، بدليل ارتفاع أسهم الظاهرة الإسلاميّة، حتى في حقبة ما بعد «الفضى

27 - محمد أركون، قراءات في القرآن، مرجع سابق، ص 82.

2019

مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

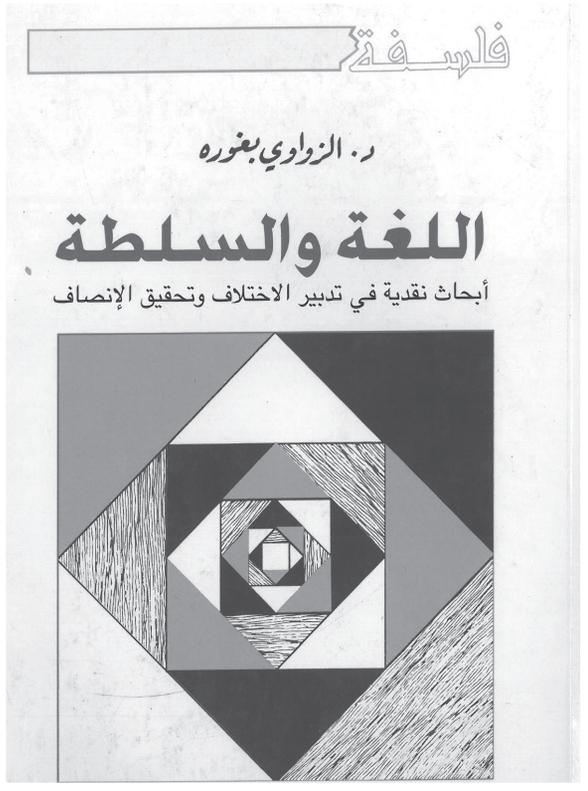
# مصدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## جدل اللغة والسلطة قراءة في «كتاب اللغة والسلطة: أبحاث نقدية في تدبير الاختلاف...» للدكتور الزواوي بغوره

يوسف أشلحي\*



الإشارة إلى أن إصراره على تسليط الضوء على مبحث جليل من المباحث اللافتة التي تخلت الفلسفة المعاصرة، ويتعلق الأمر بمبحث فلسفة اللغة، هو أمر سبق أن التفت إليه في كتابه الفلسفة واللغة<sup>3</sup>. غير أنه أثر في كتابه اللغة والسلطة تركيز جهد البحث على قضية مركزية من القضايا المتصلة بفلسفة اللغة، ويتعلق الأمر بالسلطة واللغة التي كان أشار إليها على نحو مقتضب في الفصل الأخير من كتابه الفلسفة واللغة<sup>4</sup>. وعلى خلاف النزوع النظري

بعيداً هذه المرة عن الورش الفلسفي الذي لطالما انشغل به المفكر الجزائري الزواوي بغوره، ونعني بذلك العناية الحيوية التي أولاهها للمشروع الفلسفي الفوكوي تأليفاً وترجمة<sup>1</sup>، سيدير دفة نظره هذه المرة، من خلال مؤلفه الجديد<sup>2</sup>، إلى بيان أوجه القول الفلسفي في ضرب العلاقة التي تشدّ شداً اللغة والسلطة. وتجدر

\* باحث من المغرب.

1 - تؤتق هذا الرباط مع المدونة الفلسفية التي خلفها ميشيل فوكو تحديداً أثناء إعداد طروحة الدكتوراه، ليأخذ العزم بعد ذلك على الارتحال الفكري على الأرضية الفلسفية الخصبة التي خلفها إرتاً للبحث والتفكير والتفكيك والتأويل. وقد تأتى للدكتور الزواوي أن يقرب على كل متلهف مهتم بما خلفه فوكو ركائز مشروعه الفلسفي ومفاتيحه الأساسية؛ إن تأليفاً: منذ كتابه مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو (المجلس الأعلى للثقافة، 2000) إلى حدود كتابه مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو (الصادر عن دار الطليعة، 2013)؛ أو ترجمة: من كتاب يجب الدفاع عن المجتمع إلى كتاب تأويل الذات. ناهيك عن كنبه الأخرى التي يحرص فيها الأستاذ الزواوي على إيراد مساهمة الفيلسوف الفرنسي في مسألة من المسائل الفكرية المطروحة؛ وذلك من قبيل عرضه موقفه من الحدائفة وما بعد الحدائفة كما هو الحال في كتاب ما بعد الحدائفة والتنوير (دار الطليعة، 2009)، أو بيان وجهة نظر المنعطف البنيوي في اللغة كما هو الحال في كتابه الفلسفة واللغة (دار الطليعة، 2005)، أو عرض موقفه من الثورة كما كان له ذلك في كتاب الثورة والتنوير (دار الروافد الثقافية، 2014). ولا نفوت الإشارة إلى الدراسة التي خصها لحضور فكره في مشاريع فكرية عربية معاصرة، وبالأخص لدى محمد عابد الجابري ومحمد أركون وفتحي التريكي ومطاع صفدي، وذلك في كتابه ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر (دار الطليعة، 2001).

2 - الزواوي بغوره، اللغة والسلطة: أبحاث نقدية في تدبير الاختلاف وتحقيق الإنصاف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2017.

3 - الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة،

دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.

4 - تجدر الإشارة إلى أن الدكتور الزواوي بغوره كان قد عرض في كتابه الفلسفة

مناولة هذه المسائل الدقيقة في مشاريع فكرية تتناول هوماً فكرية وحضارية كبرى؛ ونعني بذلك الالتفات إلى مساءلة اللّغة في المشروع الفكري لدى المفكر هشام شرابي الذي عرف بدراساته ذات المنزع السوسولوجي، والذي آلى على نفسه نقد التخلف الاجتماعي والحضاري الذي ترزح تحت وطأته المجتمعات العربية، وانشغل بتفكيك النظام الأبوي وتقويم البنى التقليدية التي ما فتئت تحول دون أن تعانق هذه المجتمعات غداً أفضل. كما أنّ التفطن إلى الكشف عن منزلة اللّغة في المشروع الفكري الذي طرحه المفكر زكي نجيب محمود هو أمر نبه يُقبل عليه مؤلف كتاب «اللّغة والسُّلطة»، وبالخصوص ضمن مشروع فكري لطالما عرف عنه أنّه ضرب من الحرص على تنزيل مذهب فلسفي معاصر وتبنيته، ويتعلق الأمر بتيّار الوضعية المنطقية<sup>5</sup>.

وللتأكيد على التلازم الوطيد الذي يوثق رباط المعرفة والسُّلطة أو على نحو أدق اللّغة والسُّلطة من حيث اعتبار اللغة أحد وجوه المعرفة، سيقع اختيار الدكتور الزواوي على الكشف عن المسار النظري والعملي الذي عاشه ابن خلدون وعاشه، لما تقدّمه التجربة الخلدونية من إمكان الجمع بين الأمرين؛ إذ إنّ «حياته لم تعرف انقطاعاً بين طلب العلم وطلب السلطة»<sup>6</sup>. فلا يمكن تصوّر نموذج ضارب للدولة وضمان انتشار حيوي للسُّلطة دونها استحضار الأدوات المعرفية وتقوية قيمة اللسان والكلمة؛ وذلك بالنظر إلى كونها تمثل أحد أهم تقنيات الحكم وأبرز الآليات

البحث الذي خيم على السفر الفكري الذي خاض أطواره في كتاب الفلسفة واللّغة، فإنّه سيكون هذه المرّة شديد الحرص على أن يولي العناية لمسألة اللّغة والسُّلطة وفق منوال النظر والعمل على حد السواء؛ وهو الأمر الذي باشره من خلال استحضار بعض إسهامات الفكر العربي والإسلامي، قديمه وحديثه، التي لامست هذه الإشكالية على نحو عميق (أولاً)، إلى جانب النظر في بعض التصوّرات الفلسفية التي قاربت مسألة اللّغة والسُّلطة في الفكر الغربي المعاصر (ثانياً). كما سيحرص من جهة أخرى على عدم الاكتفاء بجرد أقوال المفكرين بصدد هذه المسألة والتحرّي عنها على نحو نظري خالص، بقدر ما سينكبُّ على فحص الواقع العيني لهذه المسألة المتشابكة من خلال استحضار النقاش الحامي الوطيس الذي دارت رحاه بين بعض المثقفين والمفكرين، والعمل على مساءلة هذه القضية ضمن سياق بعض السياسات الثقافية في ظلّ النقاش الدائر حول مسألة الهوية (ثالثاً).

#### أولاً: مساءلة اللّغة والسُّلطة في الفكر العربي الإسلامي

في معرض بيان تمفصل العلاقة بين المعرفة والسُّلطة، والكشف عن التأثير الذي ينجم عن طبيعة العلاقة التي تطبع تجليات اللسان ومجريات الدولة تقدماً وتقهقراً، سيشرح الأستاذ الزواوي في القسم الأوّل من كتابه اللّغة والسُّلطة الذي يضم ثلاثة أقسام في تحليل ثلاث رؤى فكرية خبرها مجرى الفكر العربي الإسلامي قديماً وحديثاً. ولئن آثر المؤلف حصر النظر فيما بين المعرفة والسُّلطة من اتصال في الفلسفة الإسلامية الوسيطة على إسهام فريد منفرد، يتعلّق بوجهة النظر التي جاد بها المفكر والمؤرخ ابن خلدون، فإنّ باحثنا سيرتني فحص منزلة اللّغة ضمن عدد من الإسهامات التي خلفها الفكر العربي المعاصر في معرض تحليل جدل اللّغة والسُّلطة، وذلك من خلال التفات نبه نحو

5 - وهو التيار الذي انبثق في بداية القرن العشرين بفضل الأفكار التي شاطرها ثلة من الفلاسفة والعلماء الرياضيين والفيزيائيين الذين شكّلوا النواة الأولى لـ «حلقة فيينا»، وعلى رأسهم موريس شليك ورودلف كارناب، نورث، وكورت كودل، وهانز رايشنباخ، وكارل بوبر وغيرهم... والتي استقرّ رهانها على ضرورة التحليل المنطقي للمعرفة العلمية، كما عرف عنها الدعوة إلى إعمال النظرة العلمية على العالم، والعمل على نقد التصوّرات الميتافيزيقية واللاهوتية عن طريق إعمال التحليل المنطقي واللغوي. ومن المعلوم أنّ أفكار هذه المدرسة ستعرف انتشاراً وتطوراً ملموساً في أصقاع أخرى؛ وبالتحديد في العالم الأنكلوساكسوني الذي استقطب العديد من أعلام هذه المدرسة إبان الحرب العالمية الثانية. ومن المعروف أنّ المفكر زكي نجيب محمود كان من أبرز من تأثروا بأفكار هذا التيار وتصوراته، وقد اتضح ذلك في حرصه على قراءة التراث العربي وفق الأدوات والتصوّرات التي خلفتها حركة الوضعية المنطقية.

6 - اللغة والسلطة، ص 17.

واللّغة، وبالضبط. قد تطرّق على نحو وجيز في الفصل التاسع من هذا الكتاب لبعض القضايا التي تدخل ضمن اهتمام فلسفة اللّغة؛ إذ علاوة على مسألة اللّغة والسلطة، هنالك قضية اللّغة والواقع، وإشكالية اللّغة والفكر. ولعلّ إيثاره إيجاز الحديث في هذه المسائل والقضايا المشار إليها إمّا كان من باب «فتح نقاش حول قضايا فلسفة اللّغة، نتمنى أن نتمكّن من التوسّع فيه في دراسات لاحقة». وهو الأمر الذي سيأخذ سبيله نحو التحقق فيما يخصّ إحدى مسائل فلسفة اللّغة، ونعني بذلك مسألة السلطة واللّغة. الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة، ص 224-215.

وإصلاح الخطاب خطوة ضرورية للخروج من مأزق الانحطاط الذي يطوق كل مناحي الحياة في السياق العربي الإسلامي الراهن، ويتعلق الأمر بوجهة نظر كل من المفكر هشام شرابي والمفكر زكي نجيب محمود.

ولغاية فحص مسألة اللّغة وإشكاليّة الخطاب لدى هشام شرابي، سيرتني الأستاذ الزواوي تحريّ هذا الأمر من خلال مقارنة ما ورد في مؤلّفي هشام شرابي؛ وبالتحديد الفصل الأوّل من كتاب «النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي» المعنون بـ«لغة النقد الحضاري»، وكذلك الفصل السابع من كتاب «النظام الأبوي وإشكاليّة تخلف المجتمع العربي» المعنون بـ«خطاب الأبويّة المستحدثة»<sup>10</sup>. ومن الأدوار النقدية التي يمكن أن تضطلع بها اللّغة، كما يرصد شرابي هذا الأمر، ضرورة الخروج من اللّغة التقليدية، والعمل على نقد اللّغة الدينية ولغات الحركات الأصولية بصفة خاصّة، والاستئناس بدل ذلك بلغة جديدة ومفاهيم مستحدثة قادرة على الاضطلاع بأدوار البناء والحوار والتواصل. وفي معرض البحث عن مخرج حيوي من دائرة التخلف والتأخر التاريخي الحاصل، وضع المفكر ذاته ثقته في وجوب انبثاق خطاب جديد على شاكلة النقد الحضاري، وهو الخطاب الذي يضع رهانه كلّ على التحرّر من الأبويّة التقليدية والجديدة بكلّ صورها الذهنيّة والاجتماعيّة والاقتصادية، والتخلّص من كلّ أشكال الهيمنة الكليّة القديمة منها والمحدثة<sup>11</sup>. ومع التشديد على الأهميّة الفائقة التي تكتسيها هذه الأفكار السديدة التي طرحها المفكر شرابي، إلا أن ذلك لا يمنع صاحب «اللّغة والسّلطة» من أن ينتقد صاحب «النظام الأبوي» في مسائل بعينها؛ من قبيل: حصر خطاب النظام الأبوي في اللّغة العربيّة الفصيحة، والحال أنّه لا وجود لمانع «يمنع من أن تكون الدارجة سلطة أبويّة... فاللّغة، سواء أكانت محكيّة أم مكتوبة، هي في نظام لغوي له إكراهاته وسلطته»<sup>12</sup>. فضلاً عن ذلك، القول إنّ اللّغة العربيّة في شكلها الفصيح تكتسي ميزة إيديولوجيّة، هذا الأمر ليس حصريّاً بلغة الضاد، بقدر ما يكون لكلّ لسان نصيب معلوم من الوظيفة الإيديولوجيّة<sup>13</sup>. كما أنّ

الحيويّة التي تؤمن للدولة في أطوارها المتقدمة في ممارسة «سلطتها الانضباطيّة»، وترسيخ إشعاعها محليّاً وخارجيّاً. فعندما تُفعل المعرفة داخل رحم الدولة وتصبح إحدى أدواتها الضاربة، حينئذٍ تتحوّل المعرفة ذاتها إلى سلطة: «تصبح المعرفة في وسط الدولة سيّدة أو سلطة، لأنّها الوسيلة المثلى أولاً لمعرفة الواقع، وثانياً للحكم عليه، وثالثاً لتسييره»<sup>7</sup>. فالتأكيد على ترابط المعرفة والسّلطة وتكاملهما ليس من قبيل الحكم النظري المحض، بقدر ما هو ضرب من القول نابع عن تفحص التجربة التاريخيّة، وتمعن النظر في مجاري الدول وتطوّر الحضارات؛ حيث جاز القول إنّ قوّة الدولة من قوّة المعرفة والعكس صحيح، وكلّما أصاب الدولة الوهن ومسّها العطب، أدّى ذلك إلى ضعف نصيب العلوم فيها، وتقهقر مفعول اللّغة وسلطانها في ضمان قوّة الدولة وإشعاع الحضارة. ولعلّ رأي ابن خلدون في التأثير المتبادل القائم بين المعرفة من جهة وال عمران والحضارة من جهة أخرى هو أمر بيّن، وكيف أنّ وصول الدولة طور النضج والتقدّم يستدعي لزوماً أن تكون صناعة العلوم وإيلاء الاهتمام لمختلف الفنون والالتفات إلى التعليم وأهل العلم مسألة بديهية: «المعرفة مقرونة بال عمران والحضارة، وال عمران والحضارة مقرونان بقيام الدولة واتصالها، والدولة تحتاج إلى المعرفة في مرحلة قوّتها وازدهارها»<sup>8</sup>. ومعلوم أنّ علاقة اللّغة والدولة، بوصفها تعبيراً عن علاقة المعرفة بالسّلطة، وفق تصوّر ابن خلدون لها، لا تظهر على نحو جلي في جميع الأطوار التي تمرّ بها الدولة، منذ ميلادها إلى لحظة أفولها، بقدر ما تتوطّد هذه العلاقة ويشتدّ رباطها عندما يبلغ حضور الدولة هالته القصوى، وهو الوضع الذي يتيح للّغة أن تفجّر طاقتها القصوى في مدار تمثيل الوجه الثقافي للدولة وتعزيز نفوذها والتمكين لسلطانها.

وفي مقابل الكشف عن منزلة اللّغة عندما تبلغ الدولة طور الغلبة<sup>9</sup> لدى ابن خلدون، سيحرص صاحب كتاب «اللّغة والسّلطة» على مساءلة وضعيّة اللّغة في سياق حضاري معاصر يتسم بالركود ويكتنفه الوهن على المستويات كافة، وذلك من خلال استدعاء مقاربات فكريّة راهنة، ترى في تجديد اللّغة

10 - المرجع نفسه، ص 43.

11 - المرجع نفسه، ص 59-60.

12 - المرجع نفسه، ص 45.

13 - المرجع نفسه، ص 52.

7 - المرجع نفسه، ص 21.

8 - المرجع نفسه، ص 22.

9 - المرجع نفسه، ص 38.

مسألة التمكين الفلسفي للعلاقة التي تصل اللّغة والواقع بواسطة إحدائيات نظرية وأدوات علمية فعالة، والتي من شأنها تعزيز المفعول العملي لهذه التصوّرات الفلسفية اللغوية في مدار تمعّنها في المخرجات العملية المواتية لمختلف التظاهرات الواقعية التي يعرّف بها العالم المعاصر، سيرتني الأستاذ الزواوي، هذه المرّة، تخصيص ثلاثة فصول بأكملها قصد تقويم المساهمات الفلسفية المعاصرة التي كان لها باع طويل في إعادة النظر في البعد الواقعي للّغة، كما كان لها نصيب معلوم من تحديث الأدوات الفكرية التي تجعل هذه العلاقة تنحو وفق منوال مشر ومفيد لكلّهما.

أ. قصد اختبار المفعول العملي فيما انتهت إليه الموجة الأخيرة لفلسفة اللّغة، سينصبُّ الاختبار في الفصل الرابع من كتاب اللّغة والسُّلطة على النظر في مسألة تُعدّ في غاية الأهمية، وبمثابة الداء والدواء في الوقت نفسه، ويتعلق الأمر بمسألة الحوار والتواصل التي أخذت حيزاً مهماً من التفكير الفلسفي المعاصر. أمّا عن دواعي اعتبار هذه المسألة بمثابة الداء والدواء في الوقت عينه، فيجيبنا المؤلف بما يأتي: «يمثل الحوار مشكلة وحلاً في الوقت نفسه: مشكلة من حيث الصعوبات التي تواجهها المجتمعات المعاصرة في التواصل والحوار؛ ومع ذلك فإنّ الحوار يُعدّ أفضل حلّ لمختلف النزاعات والمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»<sup>14</sup>. ولعلّ الأمر المهم الذي حرص عليه الباحث أثناء تناوله مسألة الحوار وفحص الآفاق العملية للفعل التواصل، ليس الاقتصار فقط على تحليل الأفق النظري للحوار، كما لاس ذلك في عينة من الإسهامات الفلسفية المعاصرة التي تولّت النظر في منزلة الحوار وأصالته؛ وبالأخص لدى كلّ من مارتين بوبر وفرانسيس جاك وجورج هانز غادامر، وإنّما كذلك بيان المنفعة العملية التي تنتج عن تفعيل مطلب التواصل، وإعمال آليّة المناقشة النقدية في إطار تداول القضايا المحلية والكونية المطروحة؛ وهو ما نلمسه في نظر الفعل التواصل والنظرية التداولية الحجاجية لدى الفيلسوفين الألمانين يورغن هابرماس وكارل أوتو آبل<sup>15</sup>، بل تنبّه أيضاً الدكتور الزواوي للمغزى الفلسفي العميق من وراء الالتفات إلى أهمية الحوار والتواصل، ويتعلّق الأمر بالأفق العملي والبعد النفعي الذي يمكن أن ينجم عن تنزيل هذين الأمرين في

تكوين صورة وافية تكون أقرب إلى الدقة والموضوعية فيما يتصل بالعلاقة التي تجمع بين اللّغة والسُّلطة والمعرفة يقتضي الاستئناس ببعض التقنيات وأدوات السبر العملية؛ إذ إنّ في انتهاج «قواعد النقد الجديد المتمثلة في القيام ببحوث تجريبية وقطاعية منفذاً للتخلّص من ربة الأحكام العامة والآراء المسبقة»<sup>14</sup>.

ومساءلة للإشكالية نفسها التي يحوم حولها كتاب اللّغة والسُّلطة من خلال الوقوف عند نموذج أخير من إسهامات الفكر العربي المعاصر، ويتعلق الأمر بتحليل وجهة نظر ممثل المدرسة الوضعية زكي نجيب محمود، كان التفاتاً نبهاً من قبل الأستاذ الزواوي لتقييم وجهة نظر التصوّر الوضعي -الذي طالما شكّل موضوع اللّغة أحد أبرز انشغالاته- للّغة العربية مع أحد حاملي لواء هذه المدرسة، ونعني بذلك تقويم التصوّر الذي طرحه زكي نجيب محمود في كتاب تجديد الفكر العربي. ولعلّ ما تضمّنه هذا الكتاب من تصوّرات ومواقف يكشف بشكل صريح حضور البصمة الوضعية، ومدى الحرص الشديد على تبني المنهج التجريبي؛ سواء تعلّق الأمر بمسألة اللّغة أم بمسائل أخرى؛ وهذا أمر يشهد به رأيه الذي يرهن تجديد اللّغة العربية بضرورة اقتفاء أثر المنهج التجريبي أسوة بما فعلته الثورة الفرنسية وهي تنكبّ على تجديد لغتها<sup>15</sup>. كما أنّ في تمييزه بين الكلام الذي يحسن التعبير عن الواقع، والكلام الذي هو مجرد كلام، ما يؤكّد الخلفية الوضعية بشكل قاطع فيما أثير عنها في وضع خطّ فاصل بين القضايا العلمية والقضايا الميتافيزيقية<sup>16</sup>. رغم هذه الأهمية العملية والقيمة العلمية التي يكتسبها استثمار المنهج الوضعي، كما فعل ذلك المفكر زكي نجيب محمود في قراءته للتراث الفكري، أخذ صاحب اللّغة والسُّلطة عليه التعويل على هذا المنهج من دون قيد أو مساءلة له أو النظر في مدى صلاحه وملاءمته للموضوع الذي هو محطّ معالجته ومدارسته<sup>17</sup>.

### ثانياً: اللّغة واستعمالها في الفكر الغربي المعاصر

وضمن الاهتمام نفسه بتسليط النظر، على نحو أعمق، على

14 - المرجع نفسه، ص 46.

15 - المرجع نفسه، ص 66.

16 - المرجع نفسه، ص 46.

17 - المرجع نفسه، ص 83.

18 - المرجع نفسه، ص ص 89-90.

19 - المرجع نفسه، ص ص 92-102.

وانفتاح على الآخر، فإنها في التحليلات الأنتروبولوجية تظهر في شكل ممارسة، باعتبار أن كل ممارسة هي توجه دائم نحو الآخر، ونحو المجتمع»<sup>23</sup>.

ج. وفي آخر فصل من الفصول التي تُعنى برصد التصورات الفلسفية التي تخصّ المنزلة العملية للغة والرابط الحيوي الذي يصلها بالواقع والسُّلطة، سيقف الباحث الزواوي، في الفصل السادس من كتاب اللغة والسُّلطة، عند بيان أوجه التعرُّض الفلسفي لمسألة العلامة كما تمّ الخوض فيها من قبل العديد من التيارات الفلسفية المعاصرة؛ وبالتحديد لدى ستّ مدارس فلسفية: البراغماتية، والكانطية الجديدة، والفينومينولوجيا، والتأويلية، والتحليلية، والبنوية، ولعلّ النظر في المنزلة الرفيعة التي حظيت بها مسألة اللغة، وحجم الاهتمام الفكري الذي اكتسبه موضوع العلامة في الفلسفة المعاصرة، يبرهن الراهنية القصوى التي تبوّأتها المسائل الجلييلة في فلسفة اللغة من قبيل الدلالة والمعنى والرمز والعلامة، إذا ما قورن الأمر بالتاريخ الفلسفي العريض لمختلف الإشكاليات التي حفّت بموضوع اللغة منذ القديم إلى الراهن. يكفي الإشارة تلميحاً إلى إسهام المدرسة الفلسفية الأمريكية المعروفة بـ«البراغماتية» أو «الذرائعية»، وبالأخصّ مع تشارلز بيرس وتشارلز موريس، وجهودهما القيمة في تأصيل مفهوم العلامة<sup>24</sup>. وبمجرد أن نذكر الفلسفة التحليلية؛ يصبح الحديث عن اللغة والدلالة والعلامة من التيمات البديهية في هذه المدرسة الفلسفية لدى فتجنشتاين وفريجه ورسل وما قدّمته مدرسة أكسفورد في نظرية أفعال الكلام، وعلى رأس ذلك جون أوستن<sup>25</sup>. وفي سياق الكشف دوماً عن تصورات فلسفية جديدة أغنت الحقل الفكري المعاصر فيما يتّصل بمسألتي الرمز والعلاقة من زوايا فكرية مختلفة، التفت الأستاذ الزواوي بغوره نحو عرض مساهمة الكانطيون الجدد، وعلى رأسهم كارل ياسبرز، فضلاً عن تشخيص منزلة اللغة والعلامة في إسهامات فلسفية لم يكن الغرض الأسنى من قيامها هو التفكير في اللغة كأفق وحيد؛ وذلك من قبيل ما تمخّص عن التصور الفينومينولوجي ممثلاً في هوسرل وديريدا، إلى جانب الإضافة القيمة التي قدّمها التأويلية

الحياة العملية. ومن أجل الوقوف على التوظيف العملي لفلسفة الحوار ونظرية التواصل في الفضاء العمومي وفي الحياة الاجتماعية كما نعين ذلك في عدد من المطارحات الفلسفية المعاصرة، كما هو الحال لدى هابرماس وأكسل هونيث ونانسي فريزر، سيحرص الباحث الزواوي على أن يضرب مثلاً على مناحي الأفاق المثمرة التي يمكن أن تتأتى من وراء إعمال أفكار الحوار والتواصل والمناقشة النقدية؛ وبالأخصّ في ميدان التربية والتعليم، أو فيما يتصل بتنفيذ الديمقراطية التداولية كأفق واعد لفك الخناق الذي تكابده التجربة الديمقراطية<sup>20</sup>.

ب. ما يحاول صاحب اللغة والسُّلطة أن يظهره من خلال مسألة منزلة اللغة في المدونة الفلسفية التي خلفها الفيلسوف الوجودي جون بول سارتر، هو أنّ هذا الأخير ما كان ليرهن تصوّره للغة في الخلفية الفينومينولوجية التي وسمت مؤلفه الوجود والعدم، بقدر ما أنّه أثر ترسيخ الفلسفة الوجودية على أرضية راسخة، بشكل يعكس نزوعها العملي ويظهر حرصها على الانخراط في عمق قضايا الوجود الاجتماعي دون ترفع ولا انفصام عنه، ومن يكون تصوّره على هذا الحال فإنه يجعل روابطه الفكرية متجذرة في إرث المدرسة الماركسية، وهو الأمر الذي ينكشف على نحو أبين في استثمار الخلفية الأنتروبولوجية واستحضارها ضمن تصوّره للغة من حيث هي حضور وممارسة وعلاقة. بمجرد النظر في العناصر المحيطة لمفهوم اللغة لدى سارتر، وخاصة «عنصر الفعل، والغير، والمشروع، والممارسة»<sup>21</sup>، ومن خلال جرد الخصائص التي قيّضها للغة من قبيل: «العتاء، والنداء، والكشف، والتواصل»<sup>22</sup>، نلمس الميل نحو إضفاء البعد التداولي على اللغة، ونعين النزوع الواضح نحو جعل اللغة تتخذ بُعداً أنتروبولوجياً وتاريخياً؛ وهذا ما أعان سارتر على أن يمضي باللغة إلى معترك البراكسيس ويجعلها وجهاً فعلياً من خلال تأويلها جهة الممارسة. والنظر إلى اللغة بوصفها فعالية حاضرة في قلب الوجود، شكّل القاسم المشترك الذي شاء أن يضيفه سارتر على اللغة، سواء في تحليلاته الوجودية أم تحليلاته الإناسية: «إذا كانت اللغة تظهر في التحليلات الوجودية لسارتر بوصفها علاقة

23 - المرجع نفسه، ص 130.

24 - المرجع نفسه، ص 145.

25 - المرجع نفسه، ص 170.

20 - المرجع نفسه، ص 103-105.

21 - المرجع نفسه، ص 140.

22 - المرجع نفسه، ص 128.

جميع ميادين الحياة، ما جعل أثرها يطرق أبواب الجميع، يبقى من المهم استشكال منزلة اللّغة، والتساؤل عن مفعولها في خضمّ جدل الهيمنة والمقاومة. وفي معرض التقييم النقدي لمختلف هذه القضايا اللغوية العملية، يستدعي الأستاذ الزواوي بعض التصوّرات الفكرية التي تنتصر لهذا الطرح أو ذاك، وذلك بغرض فحص أصالة الرأي التي تبناها، والكشف عن الدعاوى التي تنشدها: فعندما توقف، على سبيل المثال، عند قضية التعريب التي تُعدّ في أصلها مشكلة سياسية، تبين له، وهو يحاجج تصوّر أحد مناصري قضية التعريب، وهو المفكر عبد الله شريط، أنّ هذا الطرح كان محكوماً باعتبارات سياسية وإيديولوجية أكثر ممّا هي اعتبارات موضوعية: «إنّ عملية التعريب قد غلب عليها الطابع الإيديولوجي على حساب الطرح العلمي، والعامل السياسي على العامل الأخلاقي، والعامل الذاتي على العامل الموضوعي»<sup>28</sup>. وكان من نتائج هذا الجناح الأعمى، بحسب المؤلف، إلى مناصرة طرح دون غيره، تكريس غياب الإنصاف اللغوي الذي يتأتى من عدم مراعاة «اللهجات واللغات غير العربية، وخاصّة البربرية والأمازيغية» القائمة. كما كان لسياسة التعريب القسري أثر واضح على طبيعة وقيمة الإنتاج الأكاديمي عامّة والإبداع الفلسفي خاصّة في الجزائر<sup>29</sup>.

وفي مقابل دعاة التعريب، كان من باب احتمال الصورة استدعاء طرح دعاة التغريب، وهو الأمر الذي حرص عليه الأستاذ الزواوي من خلال المناولة النقدية لما تضمّنه الخطاب الفرنكوفوني؛ وذلك وفق ما تضمّنه أطروحة الناقد محمّد بنبراح في كتابه اللّغة والسُّلطة في الجزائر. ولما تنزاح اللّغة عن وظيفتها المعرفية ودورها التعليمي والثقافي وبعدها التواصل، لتوظّف كأداة للهيمنة وتحقيق المصلحة وقضاء مختلف المآرب، وذلك حينما تمّ تحويل اللّغة الفرنسية لكي تسمي الوجه المفضّل للهوية الثقافية للبلد<sup>30</sup>، فعوض التفكير في كيفية توظيف التنوع اللغوي الخلاق المتاح، قصد المساهمة في عملية التحديث والنهوض المطلوبة، يرصد المؤلف، من خلال الشواهد التي وقف عليها، كيف تُرَجّ الأوطان في نزاع غير مفيد للخطابات، وكيف يتمّ

الفلسفية مجسّدة في تصوّرات ريكور وإمبرتو إيكو. ليكون تقويم توظيف البنيوية للعلامة في مقاربتها للثقافة الغربية، كما فعل ذلك ميشيل فوكو، منتهى هذه التصوّرات النظرية التي تخصّ مختلف قضايا فلسفة اللّغة التي ستوثق كتاب اللّغة والسُّلطة<sup>26</sup>.

### ثالثاً: المساءلة الفلسفية للسياسة اللغوية

بعد تجوال فلسفي متشعب ومتعدّد الرؤى بشأن مسألة اللّغة ومقتضياتها ضمن أسفار الفلسفة العربية - الإسلامية والفلسفة الغربية المعاصرة، وهو أمر يغني ويثبت التصوّرات الفكرية التي انكبّ المفكر الزواوي بغوره على مدارستها في كتابه الفلسفة واللّغة، فإنّ القيمة الفكرية المضافة التي تضمّنها كتاب اللّغة والسُّلطة، وبالأخصّ في الفصول الخمسة التي توثق القسم الثالث من الكتاب، تكمن في الالتفات نحو مساءلة عملية لمسألة اللّغة، والنظر في ما ينجم من نقاش وجدال متضارب كلما تمّ ربط اللّغة بقضية الهوية، وكلما حصل النظر في الصراع المحتدم حول أولوية خطاب أو لسان معيّن، تفرّرت تقويم ميزان اللّغة وسلطانها بين جدل الخصوصية والعالمية. والوقوف عند المعالجة الفكرية لمثل هذه المسائل من خلال التركيز على تمظهراتها ضمن تجربة سياسية معيّنّة، وتحديدًا من خلال مساءلة حضور هذا الأمر في التجربة الجزائرية<sup>27</sup>، يكون الباحث الزواوي قد وقي ما يتضمّنه عنوان الكتاب «اللّغة والسُّلطة» الذي يثني بالتشابك الحيوي لتمظهر اللّغة في الواقع العملي، وتعيينها طرفاً حياً في الحياة اليومية.

ومن القضايا الحيوية التي شكّلت موضوع تشخيص رصين ومساءلة نقدية لعلاقة اللّغة والسُّلطة ضمن تجربة عملية محدّدة دارت رحاها في الجزائر؛ نجد تقويم الرؤية المزدوجة بخصوص قضية التعريب بين فكيّ الأطروحة المشايعة والأطروحة المناهضة، كما كان الالتفات إلى معالجة موضوعية لمسألة اللّغة والهوية التي تتأرجح بين حدّي الاستحواذ والاعتراف، مطلباً صححياً للخروج بتصوّر حيوي للهوية. وبالنظر إلى موجة العولمة التي باتت تعمّ

26 - المرجع نفسه، ص 151-183.

27 - ومن المعلوم أنّ هذا الأمر يتقاسمه العديد من الدول، وذلك من حيث

النقاش الذي يعتدل في صلبها بشأن اللّغة الأهلية واللغات الوافدة، بالإضافة إلى

قضايا التعريب والتغريب، وما يتصل بالسياسات الثقافية واللغوية المعتمدة،

ناهيك عن النقاش المحتدم على نحو دائم بشأن الهوية مضموناً وواقعاً.

28 - الزواوي بغورة، اللّغة والسُّلطة، ص 231.

29 - المرجع نفسه، ص 230.

30 - المرجع نفسه، ص 233-238.

خلاصة تقييمية: رغم أن أغلب الفصول التي ضمها كتاب اللغة والسلطة تم إعدادها ونشرها في مناسبات علمية مختلفة، على نحو ما يشير إلى ذلك المؤلف في المقدمة المقتضبة التي خص بها مؤلفه، ورغم تنوع القضايا الفكرية التي انكب على الكشف عن تبايناتها وإظهار ملامحها سواء في الفكر العربي الإسلامي أم في الفكر الغربي المعاصر، إلى جانب الالتفات نحو تشخيص نقدي يخلص إشكالية اللغة والسلطة من خلال اختبار نموذج السياسة اللغوية التي خبرتها الجزائر، كما أتى على ذلك في القسم الثالث والأخير من كتابه؛ لا يمنع ذلك من أن نلتمس لهذه الفسيفساء الفكرية، التي استرقدت الجوانب النظرية والجوانب العلمية، نقطة الالتقاء المتمثلة في محاولة معرفة كيف تأتي للفلاسفة والمفكرين، وبأي وجه عمل هؤلاء على معالجة مسألة اللغة والسلطة تبعاً لسياق معين واهتمامات مرسومة، ووفق الشواغل الفكرية التي داهمت أفق كل واحد منهم. وكيف يمكن استدعاء الخلفية الفلسفية واستثمارها في معالجة إشكالية اللغة والسلطة وفق أرضية عملية تهم مختلف القضايا المتصلة بالسياسة اللغوية من تعريب وتعريب اللسان وعولته، بالإضافة إلى مسألة الهوية، وكذلك نقد الخلفية السياسية والمنزع الإيديولوجي اللذين يوجهان النقاش العمومي والثقافي والفكري لمسألة اللغة والسلطة داخل ورش الدولة.

ولعل إيثار الكاتب أن تكون هذه التصورات النظرية والنماذج الحية، التي تكشف عن تعيينات علاقة اللغة والسلطة، بمثابة «أبحاث نقدية في تدبير الاختلاف وتحقيق الإنصاف»، يكشف على نحو واضح عن الرهان الذي نشده الأستاذ الزاوي من وراء هذه الدراسات التي تضمنها كتاب اللغة والسلطة، ويتعلق الأمر بالرصد النقدي والتشخيص الفلسفي لمسألة اللغة والسلطة من حيث حضورها التداولي وتمظهرها العملي؛ وذلك من خلال الاستقراء النقدي لبعض التصورات الفلسفية والفكرية، أو من خلال تقييم مناحي التدبير الحيوي للغة والسلطة ضمن سياقات عملية محلية وعالمية.

توجيه عقارب السياسة كل مرة نحو تغليب هذا اللسان على ذلك، وكيف يتم التمكين اليوم للغة في مقابل نزع السلطة والهالة عن الأخرى، ليستمر الأمر في دوامة غير متناهية. والأدهى من ذلك، كيف ينخرط المثقفون في مشايعة هذه الأطروحة من تلك، ومحابة هذه السياسة بدل تلك، وهم أصلاً من يُعول عليهم أن يقفوا على مسافة معلومة من هذا التقاذف الإيديولوجي، وأن يرصدوا بحس نقدي مواطن القصور في هذه الدعوة من تلك، وأن يستنفروا كل الأدوات المعرفية المتاحة لغرض التفكير في الطريق المثلى للاستفادة من كل المكونات الثقافية الموجودة لبناء غد أفضل.

وبحكم التنوع الثقافي والتعدد اللغوي الذي طبع بلدان المغرب الكبير وما زال يطبعها، لم يكن لصاحب كتاب اللغة والسلطة أن يتنكب عن الإدلاء بدلوه في مسألة في غاية الأهمية والحساسية الثقافية والسياسية والاجتماعية، ويتعلق الأمر بقضية اللغة والهوية. إذ يكمن، كما يرصد المؤلف ذلك في الفصل التاسع من كتابه، عمق الإشكال حينما يتم النظر إلى الهوية نظرة ساكنة ثابتة لا يعترها التغير ولا يأتيها التحول، كأنها جوهر صلب وعنصر جامد لا تتسحب عليها نوايب الزمان. بل الأدهى من ذلك حينما يتم تزكية لغة معينة، لها السلطة المطلقة في التعبير عن مكونات هوية قائمة على التنوع والتحول والاختلاف والتطور، وذلك وفق ما تزكي ذلك دراسات فكرية وأنتروبولوجية وسوسولوجية عديدة<sup>31</sup>. وإلى جانب هذا النقاش الذي يطبع عدداً من البلدان، هنالك قضية راهنة لا تقل أهمية عاجلها المؤلف في الفصل العاشر، ويتعلق الأمر بتقويم أفق اللغة ضمن مجرى العولمة الجارية في مختلف تجلياتها الثقافية والاقتصادية والسياسية. وربط اللغة بالعولمة يقتضي وجود لغة أو بعض اللغات الأساسية التي لها السلطة الضاربة والحضور المهيمن، وعلى رأسها اللغة الإنجليزية<sup>32</sup>. وفي المقابل تكابد لغات أخرى، ومن بينها اللغة العربية، في ظلّ الموجة التقنية والرقمية المتسارعة، تحديات جمة، تستدعي مجهودات مضنية وخطوات جبارة بقصد الانخراط في مجتمع المعرفة انخراطاً مثمرًا وبناءً.

31 - المرجع نفسه، ص 312-313.

32 - المرجع نفسه، ص 329-333.

2019

مؤمنون  
بلا حدود  
Mominoun Without 3orders  
للداسات والأبحاث

# مصدر حديثا

كتاب مترجم من سلسلة التأويليات

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة

[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



التأويليات

جون غرايش

## العيش بالتفلسف التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجات النفس

ترجمة  
محمد شوقي الزين

مؤمنون  
بلا حدود  
Mominoun Without 3orders  
للداسات والأبحاث

## رؤيا محيي الدين بن عربي

عبد الرفيع جواهري\*

«لقد كان ما كان،  
ما لست أذكره...»  
فلا مقلّة قد رأّت...  
ولا أذن سمعت...  
فلا تسأل القلب عن خيرٍ.  
وما هي إذ هبطت من معارجها،  
بمحراب سرك،  
في حسنّها النضير،  
سوى لمح إشراقة قد تراءت،  
كغانية،  
وصورتها،  
ما تبدّت كما الصور.  
رأها بفاس،  
بعين الفؤاد،  
فلم تبدّ للنظرِ.  
سقت بسلافتها،  
«ترجمان» تشوقه  
وشيوخ «الفتوحات»  
في نشوة السفر.  
عناقيدها لم تلامس يداً  
ولا كفّ مُعتصرٍ.  
وخمرتها شعشت،  
بكأس النجوم،  
كشمسٍ بليل،  
وقبل عسجدها،  
شفة النهر.

توحّد في شطحة «بردى»،  
بماء «سبو»،  
وحنّت ذرا قاسيون  
سرت رعشة العشق في الحجر،  
إلى قلب «زالغ»  
يا أيهذا الثرى،  
تخصّبت زهراً بفاس...  
وفي روضة الشام،  
فحت بريح الصّبا العطر،  
ويا أيها لشيخ...  
هاهي ياقوتتي،  
ماتزال،  
لها صورتان: التي تبدّى،  
وتلك التي في الخيال.  
وإنها فاسان:  
فاس التي فوق اسمها دمعة...  
وفاسي القريبة...  
فاسي البعيدة...  
فاسي التي أدبرت  
وفاسي التي أقبلت  
وفاسي التي في خفاء الجمال،  
تخبّي لي سرّها،  
وتمنحني وعدّها،  
وبيني وبينها،  
ذاك الذي لا يقال.

من ديوان: كاني أفيق

منشورات بيت الشعر بالمغرب - ط1/2010. من ص 65 إلى ص 76.

\* شاعر من المغرب.

2019



# مصدر حديث

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## الجدار

ريكاردو بيجليا

ترجمة: أحمد عبد اللطيف\*

أنهوا الجدار منذ أسبوع تقريباً. وصباح اليوم حاول أحد العجائز حفر ما يشبه الثقب بين حجرتين، غير أنه لم يستطع رؤية الجانب الآخر. عبث بإصبع ثم بفرع قطعه من شجرة صفصاف؛ غير أن الإسمنت كان قد جف بالخارج، على ما يبدو، لأنه استمرّ يعبث ويعبث لنصف ساعة، من دون جدوى.

القدرة على مشاهدة الشارع أمر عظيم. مرور الناس وضحكهم وإيائهم، وأحياناً تحية يلقونها على المرء، ثم من آن إلى آخر تمرّ حافلات نقل وباصات، وذات مرّة مرّ فارس على حصان وكان مبهرًا. أنا رأيت فرساناً كثيرين في حياتي، لكن ولا واحد مثل هذا، يرتدي معطفاً ملوّناً وقبعة، واقفاً فوق السرج القصير، متكئاً على حصان بدمٍ نقي يعبر في خبب، كأنه هودج يستعدّ للرحيل. ما من إسطلب بالقرب من هنا، وفي حقول «تورديرا» كانت الخيول تركض لهكتارات فوق الإسفلت، لكن ذلك منذ سنوات، ولم تكن خيولاً مثل هذا، إذ من المستحيل رؤية هذا في الشارع. ماذا يفعل الفارس بهذه المنطقة؟ لم أعرف ذلك قط. كان يسير هادئاً، في خبب، وعند رؤيتي ابتسم لي كأنه يعرفني، وقال لي شيئاً لم أفهمه. لا أستطيع أن أتذكر إن كنت وحيداً حينها أم لا، ولا أتذكر من أين خرج الحصان. وفي الحال مرّت حافلة للدعاية، بمكبرات صوت في السقف، ربّما كان الحصان وسيلة أخرى للدعاية، لكن لا أعرف. أفكر في الفارس، صغيراً مثل قرد، وفي التغيير الذي لحق بالحافلة التي كانت فورد 28، بنوع من البرج يحمل لافتة تعلن عن هدف. أفكر في ذلك وفي عينيّ الحصان الذي ينظر مذعوراً وتائهاً بين الناس.

لكن أحياناً أنحو للتفكير في أن الفارس لم يعبر قط، وأنه كان مجرد حلم، مثلما أحلم من حين إلى آخر بأنّي أعود لقيادة القطار رقم 239، القطار الجديد الذي لا بدّ أنه غدا الآن مؤكسداً ومدفوناً في أيّ مخزن بـ«إسكالادا»، من أين أعرف أنا؟

أريد أن أقول إنّي بجلوسي هنا وبمراقبة عبور الناس أو الحافلات أو الريح التي ترفع الأوراق، يمرّ اليوم سريعاً، وحين يريد المرء أن يتذكّر يكون الليل قد حلّ، ولا يتبقى وقت لأمرح بتفكيري في شيء. وذلك أفضل، أقول لنفسني: ألا أفكر، أن أرى ما يحدث ولا شيء آخر.

ومن خلف حاجز شجرات الحنّاء، كان الناس والحافلات، وحتى الفارس إن كان قد مرّ في تلك اللحظة، كانوا مثل أورام، لا شيء إلا أورام، والمرء كان يضجر من النظر إليهم، كلهم كانوا متشابهين. وليرى المرء شيئاً عليه أن يدير نفسه جيداً، أن ينظر شبه مائل من خلال الأفرع إلى قطعة من الشارع بحجم بلاطة. بالإضافة إلى ذلك، لا أحد يحتمل أن يظّل واقفاً لوقت طويل بوجه محتقن من الأفرع والألم في خصره.

\* رواي ومترجم من مصر.

كل ذلك كان يحدث حتى وصل البناؤون وبدؤوا في إقامة الجدار. لم أستطع أن أصدق: هنا لا يفعلون أبداً ما يحتاج إليه المرء. حفر البناؤون حفرة بطول الشجرات، نوعاً من الخندق يحيط بالملجأ. ثم انهار حاجز الشجرات وظهر الشارع، وكان يمكن مشاهدة نصف مربع البنائيات. بداية من الناصية حتى نصف بيت أخضر يتكوّن من طابقين وله ما يشبه الحديقة، متران في متر على أقصى حد، بشجرة صنوبر يبدو أنّ البيت قوّضها.

في ذلك البيت كان يعيش رجل، لا بدّ أنّه يعمل في عمل نادر. يخرج بالليل تقريباً، في ساعة مثل هذه تقريباً، ورأيتُه يعود في الصباح. رأيتُه مرّتين أو ثلاثاً يعود في السادسة حين استيقظت قبل أن تفرع الأجراس. لأني لا أطيق السرير حين أستيقظ، وأفضّل أن أنهض حتى لو تبقت ساعة على الجرس، ولا يزال الممرّ والأفنية خالية ومظلمة. يتعارك الآخرون ليناموا برهة أخرى، يبدو صبيّة. يتصنّعون النوم ويتمردون كلما نادوهم. وأنا خلال ثلاثين عاماً أصحو في الرابعة لأصل إلى إسكالاذا قبل السادسة. ولو استيقظ أحد في ساعة محدّدة كل يوم، يعتاد ولا يتمكّن من النوم، مهما تقلّب وتقلّب في السرير. لذلك، عندما أستيقظ يصعب عليّ أن أدرك أين أنا، ويبدو لي أحياناً أنّ عليّ أن أنهض وأخرج كالطلقة لألحق بقطار الرابعة وأربعين دقيقة، بينما الصبيّة في الورشة لا يزالون يتناولون المتّة<sup>1</sup> بينما الطناجر تغلي. أحياناً كنت أسمع ضجيج القطارات، وذات مرّة جاء الإنجليزي، وقال لي إنّهُ يمكنني أن أستمّر في العمل، حينئذٍ كنت أعمل مجدداً على قطار 239، بالإيقاع نفسه، كأنّه لم يعطل كليّة في عام 42، في مواجهة قطار شحن من البذاءات. مع ذلك، يبدو لي أنّي حلمت بذلك. مثلما حدث في موضوع الفارس. لكنّي الآن، وأنا أتذكّر، كنت أحكي للبنائين. كانوا يعملون بجهد وكفاح حتى يحلّ الليل. وكان يبدو أنّهم لن ينتهوا أبداً.

كنت أبقى مسمّراً بجانب الخندق متحدّثاً. لأنّ المرء أحياناً يشعر بحاجة إلى الكلام، ومع هؤلاء العجائز لم يكن الكلام ممكناً. كانوا يقضون اليوم هادئين، ساكنين، نصف نائمين، يبحثون عن الشمس ويقولون دائماً الكلام نفسه. لذلك كنت أفضي النهار وأنا أتحدّث مع البنائين؛ كنت أشرح لهم كيفيّة عمل القطار 239 و442. كنت أحكي لهم عمّا نشعر به فوق ماكينة طاردة لكلّ ما فيها، تجار وتصفّر، بغلاية تطلق شرارات، ومكتظة بالكربون، حتى يبدو للمرء أنّ العربات ستهرب من القضبان لتنتقل في وسط الحقول. وذات ظهيرة حكيت لهم اصطدام القطار رقم 239، حادثة قطار الشحن وكلّ الضجيج مع الإنجليزي، عندما بدؤوا يقولون إنّني ضعيف البصر، إنّني لم أر الإشارات، إنّني كذا وكذا، وفي النهاية أحالوني إلى المعاش. كان البناؤون يضحكون كأنّي أحكي لهم نكتة، ويواصلون عملهم ويصرخون بكلمات للنساء. أنا أيضاً كنت أقول أشياء للفتيات اللاتي يعبرن الشارع بجونلات (التنورة) على الركبة وبلوزة ضيقة. كنت أنظر إليهنّ وأقول «يا جميلة»، حتى يسمعي البناؤون، لكنّي في الحقيقة لم أكن أشعر بشيء.

المسألة أنّهم رحلوا في النهاية، وبقيت وحدي من دون أحد أتحدّث معه، وحيداً كمومياء، أنظر إلى العجائز الذين يقضون أوقاتهم يتسكّعون في الفناء كأنّهم لا يعرفون أين يذهبون. لكن أياً كان الوضع، فهنا أفضل من بيت ابني. هنا بوسع المرء أن يبقى جالساً الزمن الذي يريد، من الصباح إلى المساء، من دون أن يلقّوا حوله ومن دون همز ولز، ولا نقله من جانب إلى آخر كأنّه قطعة أثاث. من أجل ذلك جئت. فأنا من هؤلاء الذين لا يناسبهم تلقي الأوامر، وابني رجل ضعيف وزوجة ابني عقربة. من أجل ذلك ملّمت أشياءي ووضعتها في صندوق وجئت إلى هنا، إلى دار المسنين. قرعت الجرس. كان حاجز شجرات الحنّاء لا يزال موجوداً حينها: «ابني سافر وأريد أن أقيم هنا لفترة»، هكذا شرحت لمن استقبلني، لكنّ الرجل بدا أصمّ ولم يفعل إلاّ إشارات باليد، فاضطرت لتكرار ما قلته لمسؤول بالداخل كان يتناول المتّة. فترة محدّدة نعم، وليس مثل هؤلاء الذين يبقون هنا حتى الموت. أريد أن أحسّن قليلاً، أن تتوقف يداي عن الارتجاج لأتمكّن من الإمساك بعمل. ماذا أعرف أنا، أي عمل؟ سيكون جميلاً العمل في كشك. كشك من الكرتون في ناصية، مدهون بالأصفر.

من أجل ذلك كان يساعدي كثيراً النظر إلى الشارع.

وبين النظر إلى شيء وآخر، بين مراقبة الباصات والنظر إلى الناس، أقل ما يحدث للمرء أن يمر أمامه أطفال المدارس بضجيجهم وتدق أجراس الكنيسة التي لا تُسمع بوضوح لاختلاطها بصخب الشارع. لهذا استأثرت مما فعلوا. خاصة عند حلول الليل، حين أجلس وحيداً في الظلام برأس خالٍ لأن شيئاً لم يحدث طوال اليوم المقدس. حينئذ يأتيني الخوف من النوم. أظل هادئاً، مستكيناً، بعينين مفتوحتين، أتصت على المسنين الذين يتنفسون ويشكون، وأحياناً أسمع قطاراً بعيداً من دون رغبة في إغماض عيني، لأنني لو نمت، فلن أصحو مرة أخرى.

هذا الخوف يهمني الآن بالذات. قبل ذلك، كنت أتذكر أحياناً كتلة سوداء صار إليها قطار الشحن الذي انقلب، وكنت أتذكر الاصطدام وأصحو شفافاً، حينئذ كنت أشرع في التفكير فيما رأيته خلال اليوم، كنت أتذكر كل الأشياء، واحدة واحدة، وكأني أراها تحدث في اللحظة نفسها، حتى أسقط فجأة في النوم ومن دون أن أنتبه. لكنني الآن بلا شيء لأفكر فيه، ولا بد أن ذلك هو السبب في ظهور متواتر لسيدة عجوز ترتدي زياً أخضر بالكامل، بالهيئة نفسها التي عرفتها بها ذات يوم؛ أتذكر كل شيء مضحك: كانت تضع مشبكاً في شعرها شبه المفكوك وتمشطه على جنب، وكنت أقضي النهار على وشك أن أقول لها: «نكش لك الكعكة»، لكنني لم أحمس. المؤكد أنها لو كانت حية لقاتل: لا، لقاتل: دعه ليوم آخر أو إنهما قبعة وليست كعكة أو أي اختراع آخر لتعارضني. لأنها كانت تعارضني كأنها مأمورة بذلك. مؤكدة لو أنها موجودة وحكيته لها أنني أتذكرها أكثر مع مرور الوقت، ما كانت لتصدقني. لكن هذا ما حدث. والآن، ومنذ رحيل البنائين، أتذكر السيدة العجوز أكثر مع مرور الوقت، وأتذكر كل الأشياء التي فعلتها من قبل. لا بد أن ذلك لأنه بالداخل لا يحدث شيء وحينئذ لا يكون لدى المرء شيء ليفعله. في البداية، مع ذلك، كنت أقف على أطراف أصابعي، وكنت أبلغ رؤية سقف الباصات وإفريز البيوت، لكنني ذات صباح اجتزت الفناء وجلست هنا مثل كل الأيام، وحين رأيتهم يضعون الصف الأخير من الطوب بدا لي أذكوبة، كأنهم سيقوضون كل شيء في الحال ويقولون لي: «انظر يا عجوز إنهما مجرد نكتة»... لكنهم أنهوا المحاور، ونظفوا حتى البقعة الأخيرة بالجدار، ثم جمعوا أدواتهم ورحلوا. حينئذ بدأت أتذكر كل الأشياء، أتذكر الأمسية التي دخلت فيها لأعمل بالسكة الحديد، واليوم الذي تروجت فيه وكانت تمطر على أشدها، وحين ففرت العجوز من فوق البرك ورفعت جونلتها بيد وسندت القبعة بالأخرى، قبعة سوداء كانت، لها ريش يثير الضحك. ولم ترق لي. لم ترق لي لأن المرء كأنه لم يتبق له شيء ليفعله إلا التفكير في الأشياء التي فعلها. لم يتبق له شيء ليفعله إلا البقاء جالساً هنا، على هذه الدكة، مستكيناً مثل مومياء، من دون شيء يتحرك حوله إلا أوراق الأشجار فوقه حيث تحركها الريح، والمسنون الذين يدورون حوله من جانب إلى آخر، مع حركة الشمس. قضاء الأيام من دون فعل شيء إلا النظر إلى الحائط الذي أعرفه من الذاكرة، والثقب بين الأحجار وكل الآبار، وهذا الشعاع الذي يرتفع هناك مائلاً ويبدو قضيياً ظاهراً من بعد، بينما يأتي رجل في قطار يسير على إيقاع ثابت ثم يقترب القضيبان ويبدوان قضيياً واحداً، شعاعاً طويلاً يصعد ويصعد، ثم يميل كل شيء.

2019

مهمتهن  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

# مصدر حديثا

كتاب مترجم

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
www.library.mominoun.com



دجنس هانسن - ماكس وايس

الفكر العربي  
بعد العصر الليبرالي  
نحو تاريخ فكري للنهضة

ترجمة

فؤاد عبد المطلب

مهمتهن  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

## مآل الشاعر الأعمى، وهاب شاعر الأهواء

عبد الله إبراهيم\*

خيّم ذكر هوميروس على معظم مصادر الأدب القديم، وحيثما جرى ذكر الآداب اليونانية، فإنّ أمره يكون مقدّماً على سواه، وما إن يشار إلى ثلّة العميان، حتى يتبوّأ مقامه قائداً لها غير مدافع، فلا منافس له في سوح العمى، ويُستحسن البحث في عاقبته، وخاتمة أضرابه من العميان وذوي الأهواء، فذلك لا يكشف حال الشّاعر الضرير في الدّنيا فحسب، بل مصيره في الآخرة، فقد أهدى هوميروس في النشيد الرابع من كتاب «الجحيم» في «الكوميديا الإلهية» لـ«دانتي» منبسط الأسارير، وقد حُشر في «اللمبوس» ضمن الأرواح الفاضلة التي ما قُيِّض لها العباد؛ لأنّها عاشت قبل ظهور المسيح، فهي تتشوّق إلى رؤية الله بلا طائل.

بُعث هوميروس في «اللمبوس» أو «اليمبوس»، وهو «المطهر» الذي تستوطنه نفوس الأبرار من غير المؤمنين الذين عاشوا في عصور الوثنية، فلا إثم عليهم لأنّهم لم يدركوا المسيحية، وهو مفهوم لاهوتي أشاعته الفلسفة الدّينية المدرسية في القرون الوسطى، يقع في التخوم الفاصلة بين «الجحيم» و«الفردوس»، وهو مكان للتطهّر من «الخطايا العرضية»، يقيم الصالحون فيه قبل مجيء المسيح من أجل «الرّاحة والانتظار»<sup>1</sup>، وقد أخذ به دانتي في ترحاله الطويل في «الكوميديا الإلهية»، وعندما مرّ به برفقة دليله الشّاعر «فرجيل»، طرق سمعه صوت يقول: «مجّدوا الشّاعر الأعظم: إنّ شبحه يعود، وكان قد ارتحل»<sup>2</sup>، فنّبّه مرشده إلى النظر ناحية «من حمل بيده ذلك السيف، ويأتي أمام ثلاثة كأنّه

لم تكن زمرة الشّعراء تعاني ألماً من عذاب لأنّها لم تقترف إثماً، ولئن كان لها فضائل فليس بالقدر الكافي، إذ لم يلمسها ماء العباد»<sup>3</sup>؛ فأفرادها عاشوا وماتوا قبل ظهور المسيح، وعذابها «هو العيش في الرغبة من دون أمل»<sup>4</sup>. وقد لحظ دانتي أشباح الشّعراء يتقدّمون وسط عتمة حالكة أضواءها قبس من نار، وبلغه صوت يمجّد «الشّاعر العالي مقامه»، فإذا هم العظام الأربعة آتون، و«ما كان على وجوههم كآبة ولا بشر»، يقودهم هوميروس ويده سيف، وهو «يتقدّم الآخرين مثل ملك. إنّه هوميروس المعقودة له السيادة»<sup>5</sup>. فتلك هي الصورة الباهرة التي ظهر بها قائد لواء الشّعراء الإغريق والرومان في المطهر. أعفني هوميروس وأتباعه من العقاب، فكانوا بانتظار غبطة لا تأتي، وابتهاج لا يجل، فهم «لا يتعدّون، بل يتوقون إلى السعادة دون أن يتمكّنوا من بلوغها»<sup>6</sup>.

3 - م. ن، ص 116.

4 - م. ن، ص 116.

5 - دانتي أليجييري، الكوميديا الإلهية، ترجمة كاظم جهاد، بيروت، المؤسسة

العربية للدراسات والنشر، 2002، ص 163.

6 - م. ن، ص 163.

7 - م. ن، ص 165.

8 - تاريخ جهنّم، ص 79.

\* مفكر وأكاديمي من العراق.

1 - جورج مينوا، تاريخ جهنّم، ترجمة أنطوان الهاشم، بيروت، منشورات

عويدات، 1996، ص 72.

2 - دانتي أليجييري، الكوميديا الإلهية: الجحيم، ترجمة حسن عثمان، القاهرة،

دار المعارف، 1988، ص 116.

عنوة «بكالليب من نار»<sup>10</sup>، حتى انكفأ على نفسه يداري عذاب النار، وقد شققت عليه نفسه، فكان أن نهر ابن القارح ليغرب عنه بعد أن تمادى في الحوار معه في شعره: «يا هذا، دعني من أباطيلك فإني لمشغول عنك»<sup>11</sup>. ارتسمت لـ«بشار» صورة الشاعر الذي انصبَّ عليه النكال في النار لحياة غمرتها الزندقة، فعاقبته وخيمة، ونهايته عذاب في نار يتقد أوارها، فيما ينعم نظيره هوميروس في المطهر بصحبة أقرانه يتناشدون الأشعار، ويطوفون في أرجائه من غير خوف.

ظهر «بشار» في جهنم بأسوأ حال خالها شاعر أعمى كأبي العلاء، فقد كوفى بالسننة من لهب تعمل فيه تحريقاً لا نهاية له؛ فيشتد ألمه، ويتضاعف عذابه، بتهمة تكاد تكون باطلة. كان هذا في أول «رسالة الغفران» حينما ترحل «ابن القارح» في الجنة، ثم تخطأها إلى بئر جهنم حيث رأى اللاهين، والزنادقة، والمتهمين بها، ومنهم يلاقي صروف العذاب في أولها بعد إبليس مباشرة، لكنَّ أبا العلاء سعى لأن يبرئ ذمته من التهمة، حينما ردَّ على ابن القارح في ختامها، وهو يعرض «مآل الزنادقة»، أولئك الذين «لا يقولون بنبوّة ولا كتاب»<sup>12</sup>، فلم يكن بشار من هذه الطبقة «إنما أخذ ذلك عن غيره»<sup>13</sup>، فما زندقته بأصيلة، بل هي دخيلة، إذ ما جاهر بها، بل كان يروي بعض أخبارها، أو يتسلل بها بين أصحابها، لكنه شمل بها. ومن المستبعد أن يكون أبو العلاء جاهلاً بمقام بشار بين الشعراء، وغير عارف بالإجماع الأدبي حوله، ذلك الإجماع الذي صاغه «أبو الفرج» بقوله: «محلّه في الشعر وتقدمه طبقات المحدثين فيه بإجماع الرّواة، ورياسته عليهم من غير اختلاف»<sup>14</sup>، إنَّما كان بشار ضحية «يعقوب بن داود» وزير الخليفة «المهدي» الذي عرف عهده خلع الزندقة على خصومه للانتقام منهم، حتى سُمي بـ«جزّار الزنادقة»، فلاذ الوزير برغبة الانتقام منه لأنّه هجاه، ف«تحامل على بشار حتى قُتل»<sup>15</sup>.

لم ينقطع دانتني عن اللاهوت المسيحي الذي غمر الكوميديا الإلهية، ولأنّه عقد قيادة المبصرين لأعمى، فقد أهمل تحذير السيد المسيح الذي نصَّ عليه إنجيل «متّى»، حينما قال في الإصحاح الرابع عشر: «إن كان أعمى يقود أعمى يسقطان كلاهما في حفرة». وعلى الرّغم من أنّ التأويل اللاهوتي رجّح أنّ المقصود بذلك هو العمى الرّوحي الذي يؤدّي إلى السقوط في حفرة الجهل والظلمة والغرور، فظهور الضير وهو يتولّى قيادة زمرة المبصرين، حاملاً سيفه كملك وهو يتقدّم الجمع، ينقض صورة الأعمى تابعاً. ولم يكن من المصادفة أن يدفع دانتني بالشعراء والفلاسفة القدامى إلى المطهر، ليجنبهم ثنائية «الجحيم» و«الفردوس»، فمن دون المطهر ما كان مأهم إلا أن يثابوا بجنة من غير إيمان، أو يجازوا بنار من غير ذنب، ففي «الكوميديا الإلهية» صمّمت الفردوس للصالحين صلاحاً كاملاً، والجحيم للموغلين في الإثم، وهذا التصميم لن يسع فئة ثالثة لا من هؤلاء، ولا من أولئك، فئة لم تقترف إثماً مقصوداً، لأنّ كلمة الحقّ الفاصلة ظهرت بعد فئاتهم، فيستحقون أن يحشروا في المكان الذي لا عقاب فيه ولا ثواب، بل انتظار وترقب، وهم أشبه بأهل «الأعراف» في الإسلام، ممّن تساوت حسناتهم وسيئاتهم، فمكثوا وراء الحاجز الذي يفصل الجنة عن النار، بانتظار أن يقضي الله في أمرهم. في هذا المكان أودع دانتني هوميروس وأتباعه.

لم يكن العقاب غريباً عن الأديان، ولا كان الثواب دخيلاً عليها، فهما من الأركان الأساسية فيها، وفي ضوئها يتقرّر مصير المرء مبصراً كان أو أعمى، على أنّه لم يكن منح البصر بعد الكمه غريباً في الآداب الدينية عن الآخرة، ولا إعماء المبصرين فيها، فحيثما جرى وصف النار أو الجنة في تلك الآداب، فإنَّما لبيان مآل آثم أو بارّ. ومن ذلك كان أبو العلاء المعري، وهو الضير المعمر، سخياً في العقاب مع نظيره بشار بن برد، في «رسالة الغفران»، حينما أعاد إليه، في الجحيم، بصراً مفقوداً مع ولادته، ف«أعطي عينين بعد الكمه، لينظر إلى ما نزل به من النكال»<sup>9</sup>، وهو جود غايته الكيد له، والتشفي منه؛ فقد أعاد إليه النظر في السعير ليرى الأهوال، لا الاستمتاع بنعم الآخرة بعينين مبصرتين، وكلما تعمّد إغماضها «حتى لا ينظر إلى ما نزل به من النقم»، فتحجها الزبانية

10 - م. ن، ص 310.

11 - م. ن، ص 313.

12 - م. ن، ص 429.

13 - م. ن، ص 429.

14 - أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق إحسان عباس،

وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، بيروت، دار صادر، 2008، ج3، ص94.

15 - رسالة الغفران، ص 431، 432.

9 - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، القاهرة، دار

المعارف، ص 310.

تكون تلك من الأقاويل الكيدية حوله في البصرة، ويُستبعد أن يقوم بها شاعر تبوأ مكانته الأولى بين أفرانه، مع الأخذ في الحسبان تحرُّره من القيود الخارجية المغلقة للدين، وإقامة صلة ضعيفة بجوهره لا ترفعه إلى طبقة الزنادقة.

والراجح أن المعري نجح في فك التداخل بين تهمة هجاء الوزير، وربما الخليفة نفسه، وتهمة الزندقة، وأدرك أن نقل يعقوب بن داود رتبة هجائه إلى درجة الزندقة هو نوع من الرياء، فأخرج بشارة من تلك الطبقة التي «تستعد الطعام بأصناف مختلفة، فإذا طمعت في دعوى الربوبية لم تتب في الدعوى، ولا لها عما فبح رعوى»<sup>18</sup>. ولكل هذه الأسباب ترد المعري في تأييد من يذهب إلى تأكيد زندقة بشارة إلا على سبيل التمثل، إنما هي دسيسة وزير ذهبت بروح شاعر، فلا يراه جديراً بأن يُرمى في بئر الجحيم: «لا أحكم عليه بأنه من أهل النار»، إن الله «حليم وهاب»<sup>19</sup>. فيستحسن مجازة ما أورده أبو الفرج من أنه كان «مُحَلطاً»<sup>20</sup>؛ إذ من الصعب اتهام المعري بالمخادعة، فيرسل بشارة إلى النار في بداية غفرانه، ويسعى في نهايتها إلى البحث في العلل التي تغفر له زلاته، فلا يخلد فيها؛ ففي الحال الأولى كان يستجيب لابن القارح المتحامل على معظم الشعراء، وفي الثانية يردُّ عليه في محاولة لنزع حجج الزندقة عن بعض الشعراء، وإثباتها على بعض منهم. ولكن فيما السجال المطنب بينهما يكاد لا ينتهي حول ذلك، كان بشارة يتحرَّق في الجحيم على مرمى حجر من إبليس.

ومهما يكن السبب، فإعادة إبصار الشاعر الأعمى في النار لا يُراد بها المكافأة عن عمى أصيل لازمه طوال سنيِّ عمره الثمانين، إنما التشفيُّ بما أتهم به من زندقة، وما فاده الموقف الموارب لأبي العلاء في التخفيف من محنته، لأن المعري كان في غاية الكرم مع «عوران قيس» حينما أعاد لهم أبصارهم الكاملة في الجنة، وهم شعراء قبيلة قيس الخمسة: تميم بن مقبل العجلاني، وعمرو بن أحم الباهلي، والشَّاح بن ضرار، وعبيد بن الحصين النميري، ومُحمَّد بن ثور الهلالي، فقد اعترضهم ابن القارح في الجنة على خمس نياق، فعجب من حالهم، بقوله: «ما رأيت أحسن من عيونكم في

فصل أبو الفرج في تلك المكيدة التي لفَّها الوزير، لكنَّه لم يأت على ذكر سببها الحقيقي، بقوله: «دخل يعقوب على المهدي فقال له: يا أمير المؤمنين، إن هذا الأعمى المُلحد الزنديق قد هجأك؛ فقال: بأي شيء؟ فقال: بما لا ينطق به لساني ولا يتوهمه فكري، قال له: بحياتي إلا أنشدتني! فقال: والله لو خيرتني بين إنشادي إياه وبين ضرب عنقي لاخترت ضرب عنقي، فحلف عليه المهدي بالأيمان التي لا فسحة فيها أن يخبره، فقال: أمَّا لفظاً فلا، ولكنني أكتب ذلك، فكتبه ودفعه إليه؛ فكاد ينشقُّ غيظاً، وعمد على الانحدار إلى البصرة في أمرها، وما وكده (قصده) غير بشارة. فانحدر، فلما بلغ البطحاء سمع أذاناً في وقت ضحى النهار، فقال: انظروا ما هذا الأذان؛ فإذا بشارة يؤذِّن سكران، فقال: يا زنديق يا عاصٍ بظر أمه، عجبت أن يكون هذا غيرك، أتلهو بالأذان في غير وقت صلاة، وأنت سكران؟ ثم دعا بابتهايك (عثمان بن نهيك المتوليِّ أمر الزنادقة)، فأمر بضربه بالسوط، فضربه بين يديه على صدر الحرَّافة (سفينة ترمى النار منها) سبعين سوطاً أتلفه فيها، فكان إذا أوجعه السوط يقول: حسَّ، وهي كلمة تقولها العربُ للشيء إذا أوجع، فقال له بعضهم: انظر إلى زندقته يا أمير المؤمنين، يقول: حسَّ، ولا يقول باسم الله؛ فقال: ويلك؛ أطعما هو فأسمى الله عليه! فقال له الآخر: أفلا قلت: الحمد لله؛ قال: أو نعمة هي حتَّى أحمد الله عليها؟ فلما ضربه سبعين سوطاً بان الموت فيه، فألقي في سفينة حتى مات، ثم رُمي به في البطحاء، فجاء بعض أهله فحملوه إلى البصرة، فدُفن بها»<sup>16</sup>.

كان انتقام الخليفة شنيعاً، فقد دفعه شغفه بتطهير دار الإسلام من الزنادقة إلى التسرع في إدراج غير الزنادقة في زمرتهم، وسوِّغ الأمر ما رآه من تزندق بشارة، فأخفى ذلك عنه مكيدة وزيره، ولكنَّه ما إن عرف بمغالاته في العقاب بعد أن رجح له إيمان بشارة لا زندقته «حتى بكى، وندم على قتله، وقال لا جزى الله يعقوب بن داود خيراً، فإنه لما هجاه لفق عندي شهوداً على أنه زنديق، فقتلته ثم ندمت حين لا يغني الندم»<sup>17</sup>. ولو صحَّ ندم الخليفة، وتعديل رأيه بزندقة بشارة، يكون خبر أذانه سكران باطلاً، ففعلته بشارة، إن صحَّت، تعطي الذريعة للمهدي بالفتك به، ولكنَّ انكشاف الحقيقة للخليفة يضعف خبر جراءة بشارة على الدين محموراً، فقد

18 - رسالة الغفران، ص 439.

19 - م. ن، ص 432.

20 - كتاب الأغاني، ج 3، ص 101.

16 - كتاب الأغاني، ج 3، ص 171.

17 - م. ن، ج 3، ص 173.

لامرئ القيس عبثه، فقد «كان يَنْعَى على نفسه ويتعَهَّر»<sup>23</sup>، والنَّعْي على النفس بالفواحش هو الجهر بها، وعدم التستر، فكان أن رماه رسول الله في لجة النار قُطْباً لأقرانه من الشعراء العرب الجاهليين كلَّهم، فلم يستنَّ أحداً منهم. تبوأ امرؤ القيس مكانته الرفيعة في آداب العرب باعتباره شاعر الأهواء، ولم يكن هو ميمروس بمنأى عن تلك التهمة.

ما خطر هو ميمروس وامرئ القيس الوثنيين حكم ديني لاحق يُعيد النظر في موقعها الشعري، إذ ما عاشا ليقررا مكانها في الآخرة، إنَّما ليقولا من الشعر أجمله وأعظمه في الدنيا، وقد رأف اللاهوت المسيحي بحال هو ميمروس فأبقاه قائداً لكبار الشعراء قابعاً في المطهر، ولم يحظَّ امرؤ القيس بالحشر في «الأعراف»، فلم تشفع له شاعريته تلك المعابث التي نُسبت إليه، ويتعدَّر تركه ضالاً في لا مكان دونها عقاب، فعلى الرغم من شهرته ضليلاً، وجب إرساله إلى النَّار من دون نزع لواء الشعر عنه، فيكون عقابه عقاب راع يتلظى بالنار أمام رعيته. وقد جرى أبو العلاء السابقين في إساءة الظنِّ بامرئ القيس، فأقعده في النَّار مع عنتره، وعلقمة الفحل، وطرفة بن العبد، وعمرو بن كلثوم، وأوس بن حجر، والحارث الشكري، والمرقشيين، والشنفرى، وتابَّط شراً، والمهلhel، لكنَّه أسكن الجنة بعض كبار شعراء الجاهلية، ومنهم: الأعشى، وزهير بن أبي سلمى، وعبيد بن الأبرص، والنابعة الذيباني، وليبد بن ربيعة العامري.

بدلاً من أن يحاور المعريَّ امرأ القيس في نزواته وعبثه ليسوغ خلوده في الجحيم، دفع بابن القارح لسؤاله عن بعض عيوب شعره، فخلوده في النار ليس موضوعاً للحوار، ولا يهتم بحال الشَّاعر الذي أحالته النَّار كتلة من لهب غير السؤال عن وجوه أبيات وردت في شعره، وهو يجيب ثابت الجنان من دون إشارة إلى اصطلاؤه بالنَّار الحارقة، فيقوم بتخطئة بعض رُواة شعره الذين أضافوا واواً إلى أبياته: «فقد أسأؤوا الرواية، وإذ فعلوا ذلك فأبي فرق يقع بين النظم والنثر؟ وإنَّما ذلك شيء فعله من لا غريرة له في معرفة وزن القريض»<sup>24</sup>. وجواباً عن سؤال ابن القارح حول

أهل الجنان!«<sup>21</sup>. فمعيار أبي العلاء هو الإيذان من عدمه، وقد ضَعَفه عند بشار استجابة لابن القارح، وأكسى عوران قيس به، فأل مصير بشار الأعمى إلى النَّار بصيراً، فيما خلد العوران، وقد أبصروا بأفضل ما يكون الإبصار، في جنان الخلد. من الصحيح أن المعريَّ نقل العوران من رتبة العور إلى رتبة الإبصار، وتركهم بنوقهم يمحرون الجنة، لكنَّ الرأفة جافته، حينما قلبَ حال بشار، فقد أبصره في النَّار بعد كفاف دائم في الدنيا، لا تعويضاً له عمَّا فاته فيها، إنَّما ليسومه العذاب على مرأى من ابن القارح، وهو يشهد النقم التي يبالغ الزبانية في تسليطها عليه.

كان دانتني أكثر رأفة بهوميروس من رأفة المعريَّ ببشار، ففيما عدَّ بشار مارقاً استحقَّ الرمي في السعير، عدَّ هو ميمروس صاحب فضائل، فوُضِع في «المطهر» يقود متجولاً زمرة من أقرانه الكبار. كان هو ميمروس وثنياً، وقد رسَّخ ببصيرته النافذة فكرة تعدُّد الآلهة في الموروث القديم، ما يخالف الاعتقاد المسيحي، لكنَّه عثر على مكان آمن في مطهر دانتني، إذ اخترقت شاعريته عصور الوثنية والشكِّ، وأرفأت في شاطئ الوحداية المسيحية، فلم يتعرَّض لثلب في موقعه شاعراً، ولا في قيمته مبدعاً، بل قاد في المطهر لواء كبار الشعراء يزهو بمآثره الملحمة، وهي حال تماثل حال امرئ القيس، في الثقافة الإسلامية من ناحية، وتخالفها من أخرى. فعلى الرغم من وثنيته، تبوأ امرؤ القيس مكانته الجليلة في الشعر العربي، فأصبح زعيم الشعراء العرب في الدنيا، كما هو شأن هو ميمروس، وما حالت دون ذلك الفتوى النبوية التي قرَّرت أنَّه «صاحب لواء الشعراء إلى النار»<sup>22</sup>، فزعيم شعراء العرب في الدنيا أمسى قائدهم في جحيم الآخرة. ترخَّم دانتني بشاعر الإغريق، فوضعه في رتبة بين المنزلتين، واختلق له العذر في أنَّه لم يشهد النصرانية ليؤمن بها، أو ليحاسب إن تنكَّب لها، لكنَّ رسول الله لم يشفع

21 - رسالة الغفران، ص 238.

22 - محمَّد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1972، ج 2، ص 186. وللتفصيل حول حكم الرسول بحقِّ امرئ القيس، ومراجعة الروايات المختلفة حول ذلك، راجع: ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محبِّ الدين عمرو بن غرامة العمروي، بيروت، دار الفكر، 1995، ج 9، ص 222-245. وابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ص 1991-2021.

23 - محمَّد بن سلَّام الجُمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمَّد

شاکر، جدَّة، مطبعة المدني، 1980، ج 1، ص 41.

24 - رسالة الغفران، ص 314.

بُرئت ذمّة هو مبروس، وعُدّ من «الأبرار»؛ لأنّه عاش في «عصر الضلال»، فلا تثريب عليه، فأرسل إلى «المطهر»، حيث لا عقاب، ولكن لا هناة كاملة كأضرابه في الفردوس، بل زعامة لشعراء وثنيين ومؤمنين، حتى إنّ دانتني نفسه سرّاً لقبوله تابعاً خامساً له على الرغم من إيمانه الشديد، فلم تحل وثنيّة القائد دون وقوف المؤمن تابعاً له، فتلك مهابة الشعر، وتقدير الشعراء، فيما لم يحطّ امرؤ القيس بشيء من ذلك في آخره المسلمين، بل أرسل ليعمه في ضلاله في النار، فينال عقاباً مضاعفاً، ومع أنّه احتال على الحكم بماله، فاخترق كلّ الفتاوى بحقه، فكان أن اصطفته العرب شاعرها لأنّه أوّل من أحكم قوافي شعرها، وسبق إلى أشياء ابتدعها قبل غيره، فاستحسنها الشعراء، واقتفوه فيها، ومنها: «استيقاف صحبه، والتّبكاء في الديار، ورقة النسيب، وقرب المأخذ، وشبه النساء بالطباء والبيّض، وشبه الخيل بالعقبان والعصيّ، وقيد الأوابد، وأجاد في التشبيه، وفصل بين النسيب وبين المعنى»<sup>28</sup>، وقد عدّت بعض مبتكراته هذه من طرف المتشددين خروجاً على الأعراف، فهو عندهم حامل «لواء الشهرة في الدّم، وتقييح الشعر»<sup>29</sup>، الذي يجب ألا يُقال في كلّ ذلك، فتغيير وظيفة الشعر عند اللاحقين جعلهم يرسلون السابقين إلى النار.

فيما كان امرؤ القيس يعاني ويلات الجحيم، ويصطلي بنارها، وكان أبا العلاء يتشقى من شاعر مبصر، تبين أنّه لم يحفظ توقيراً لأصنام الجاهليّة، فقد رمى بقداحه وجه كبيرهم المسمّى «ذي الخلصة»، وقد «كانت العرب جميعاً تعظّمه»<sup>30</sup>. حدث ذلك حينما استقسم عنده ثلاثاً في عزمه غزو بني أسد قتلة أبيه، فكان يخرج له قذح النّهي، فجمع قداحه «وكسرها، وضرب بها وجه الصنم، وقال: مصصت بظر أمك! لو كان أبوك قتل ما عقتني»<sup>31</sup>، فخرج، وظفر بأعدائه. وبحسب «ابن الكلبي»، فقد نزع امرؤ القيس الهيبة الوثنيّة عن ذي الخلصة إذ «لم يستقسم عنده بشيء حتى جاء الله

رأيه بمن يُشدّد بعض حروف كلماته، قال: «إنّ هذا الجهول، وهو نقيض الذين زادوا الواو في أوائل الأبيات: أولئك أرادوا السّوق، فأفسدوا الوزن، وهذا البائس أراد أن يصحّح الزنة فأفسد اللفظ»<sup>25</sup>، وقد استغرقها الجدل حول رواية الشعر، وإعرابه، وأوزانه، كأنّه في جنان الخلد. ولما نسب ابن القارح رواية بعض الناقلين بيتاً إليه، استاء من ذلك، وامتعص، وأجاب: «إنّ نسبة مثل هذا إليّ، لأعده إحدى الوصمات، فإن كان من فعله جاهليّاً، فهو من الذين وجدوا في النار ضليّاً، وإن كان من أهل الإسلام، فقد خبط في الظلام»<sup>26</sup>، فقد كان متمالكاً أمره، وما ظهر أنّ النّار قد أتلفت شيئاً من ذاكرته، ولا قطعته عن شعره.

عمد أبو العلاء إلى وضع امرئ القيس في الجحيم بين بشّار وعنتر، وقد رأينا حال الأوّل ينكّل به، وهو يرى بعينين مبصرتين ما يتعرّض له، فذلك يكشف أهوال الجحيم، أمّا الثاني، فهو «متلذّد في السعير»<sup>27</sup>، أي هو متبلّد، ومتحير من أمره، يتلفّت يميناً وشمالاً، وقد أخذه العجب ممّا هو فيه، وقد استسلم للعذاب الذي لا خلاص منه، لأنّه احتسى الخمر في بعض أشعاره. ولكن لا يرد ذكر لعذاب امرئ القيس، بل درج ابن القارح على مخاطبته بكنيته «يا أبا هند»، فكان أشبه بالمتدلّل إليه، على غير ما كان عليه مع أقرانه من شعراء الجنّة أو النار، فهو أمير الشعراء، ورائدهم في ترسيخ الشعر عند العرب، فلا تخدش آثامه موقعه الشعري، فكان هيبه الشّاعر جعلت أبا العلاء يتجنّب ذكر أهوال العذاب التي يتعرّض لها الشّاعر الرهيف في النار، فأضفى لباقة على حديث ابن القارح معه، وإلى ذلك فقد كان امرؤ القيس يُعبّر عن الوجوه الصحيحة لشعره، ويتهجّم على الرّواة الجاهلين به، كأنّه في حمى مملكة كندة، وليس في سعير جهنم. لا يشفع لأبي العلاء إرسال زعيم شعراء العرب وسابقهم في ابتكار المعاني، إلى النار، مجاراةً للفتوى النبويّة، فما تهتّك إلاّ لأنّه غرّ ما لبث أن أفاق من غفوته إثر مقتل أبيه. ولا يجب مصادرة حياته التي سبقت الإسلام بعقود من أجل دين ما شهد ظهوره.

على أنّ ثمة اختلافاً هائلاً في مآل الشّاعرين الكبيرين، فقد

28 - طبقات فحول الشعراء، ج1، ص55.

29 - فيض القدير، ج2، ص186.

30 - هشام بن محمّد بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا،

القاهرة، دار الكتب المصريّة، 1924 ص47.

31 - كتاب الأغاني، ج9، ص70. وترد الشتيمة بالصيغة الآتية في كتاب الأصنام

لابن الكلبي «عضضت ب..... أبيك! لو كان أبوك قتل، ما عوّقتني»، ص47.

قومه، بل إنَّه بالغ في تقييد أوابد الإغريق بأكثر ممَّا فعل امرؤ القيس، لكنَّ شاعريته حالت دون أن يتحمَّل وزر أقوال شعريَّة لا يقصد بها إقرار العقائد إنَّما التَّغنيُّ بالأبجداد، فركن برفقة أقرانه من الشُّعراء في المطهر يتسلُّون بالشعر والصَّحبة، فيما ظلَّ امرؤ القيس يطوف في الجحيم إلى الأبد، متزعمًا عصابة من المارقين الذين خلدوا في نار دائمة.

بالإسلام. فكان امرؤ القيس أوَّل من أخفَّره<sup>32</sup>، أي نقض عهده. خُذشت هيبه ذي الخلصة من طرف امرئ القيس حتى جاء الإسلام، فأمر الرسول بهدم هيكله الكبير؛ لأنَّه كان محلَّ تعظيم في العبادة عند العرب، وذلك بأن وجَّه إليه جرير بن عبد الله الذي حمل عليه غازياً، فقاومه هُمتاه، فقتل مئة من سدنته من بني باهلة، ومئتين من بني خثعم، «وهدم بنيان ذي الخلصة، وأضرم النار فيه، فاحترق»<sup>33</sup>. نزع الشَّاعر عن أحد كبار أصنام الجاهليَّة هيبه راسخة حينما نقض عهده، وشتمه شتم كافر به، ولكن لم يؤخذ ذلك في الحسبان، فأرسل إلى النار بلواء الشعر والشُّعراء.

لم يؤخذ دانتى سلفه هو ميروس على تقييده «أوابد الإغريق»، حينما بالغ في تصوير معتقداتهم الدينيَّة والتاريخيَّة، فجاءت ملاحمه ديواناً لوقائع حياة اليونان، لكنَّ نبي المسلمين أخذ امرأ القيس على تقييده لأوابد العرب، فعاقبه لأنَّه سجَّل بعضاً منها في شعره، وهي من «أساطير الأوَّلين» التي وقع ذمُّها، واعتبارها من الأباطيل، وقد نعتها القلقشندي بأنَّها «أمور كانت العرب عليها في الجاهليَّة، وبعضها يجري مجرى الديانات، وبعضها يجري مجرى الاصطلاحات والعادات، وبعضها يجري مجرى الخرافات، وجاء الإسلام بإبطالها»<sup>34</sup>، فقد نُظر إلى شعره على أنَّه حامل لعقائد الجاهليين، فوجود تلك «الأوابد» في شعره هو تخليد لها، فلا بأس من قطع دابرها بإرسال الشَّاعر إلى بئر الجحيم، مع أنَّ «الإسلام يجبُ ما قبله»، أي يمحو ما سبقه من ذنوب وخطايا، بحسب منطوق الآية القرآنيَّة في سورة الأنفال: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ»، فلأنَّ سنَّة الأوَّلين قد انصرفت، وما عاد لها وجود بالإسلام، فلمْ لم يشمل العفو شاعراً ما شهد الإسلام؟ فلربَّما كان يؤمن به لو شهدته، فحمل وزر أقواله في الدُّنيا والآخرة، فما شُفع له، على الرِّغم من أنَّه توفِّي شريداً في الأناضول قبل مبعث نبيِّ المسلمين بنحو نصف قرن.

لم ينقص هو ميروس عن امرئ القيس فيما سجَّل من عقائد

32 - كتاب الأصنام، ص 47.

33 - م. ن، ص 36.

34 - أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء،

القاهرة: المطبعة الأميرية، 1: 454.

## رقائم أدونيس قصائد لم تُقرأ بعد

حورية الخمليشي\*

وقد اقترن اسم أدونيس الشاعر بالفن والرسم، ووصلت أعماله إلى ذائقة الأوروبيين والأمريكيين والآسيويين، عبر معارضه المتعددة التي أقامها منذ ما يقرب من عشرين سنة. ففي زمن بحث فيه المثقف العربي عن الحرية، بحث أدونيس عن حرية الإبداع، وهي حرية لا تنتهي.

فرقائم أدونيس هي قصائده الجديدة غير المرئية. إنَّها سفرٌ في أعماق الشعر وفي المجهول. خاصّةً وأتَّها جاءت بعد تجربته الطويلة في الشعر والفكر والفلسفة، وحظيت بترحيب كبير في مختلف دول العالم، وخاصّةً الصين التي احتفت بشعر أدونيس ورقائمه الباذخة مرّات عديدة، في مرحلة يعرف فيها الشعر انفتاحاً على المستوى الكوني. وقد منحت الصين أدونيس، الذي حصل على العديد من الجوائز العالمية الرفيعة، جائزة «مغنوليا الذهبية» المرموقة بمدينة شنغهاي. واهتمام الصين بترجمة شعر أدونيس ورقائمه دليل على التقدير الكبير لأدونيس الذي طبعت الترجمة الأولى لشعره إلى اللغة الصينية الطبعة الخامسة والعشرين. وهذا دليل على انفتاح القصيدة العربية على شعريّات العالم وخاصّةً الشعريّات الآسيوية، وهذا يبرهن أيضاً على أنّ الرقي الحضاري والصناعي والتقني عند الصينيين اليوم يوازي رقيهم الحضاري الإبداعي الشعري وعلاقتهم بالآخر شعرياً، وخاصّةً أنّ الصين من الحضارات الشعريّة العريقة. وهذا يعني أيضاً أنّه يجب إعادة النظر في كلّ ما يُنشر ويُكتب عن خفوت الشعر وتراجع قراءته.

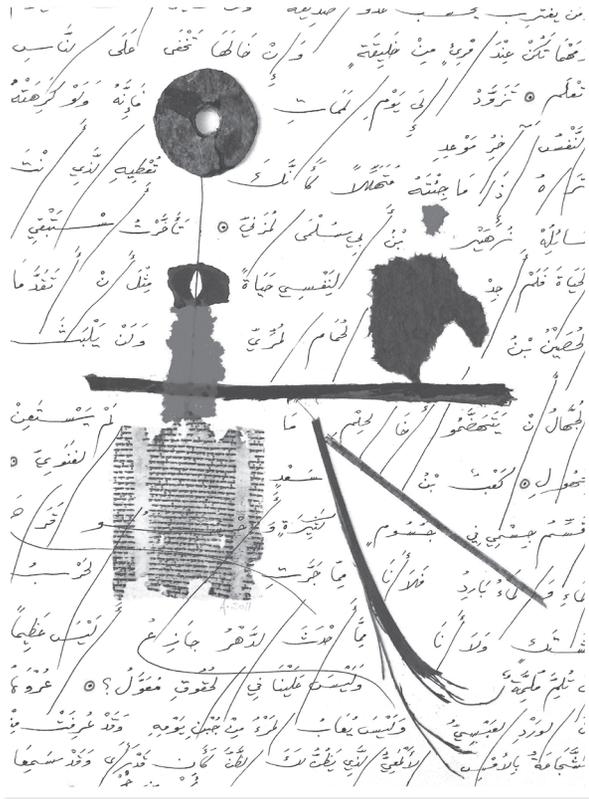
ويصعب الحديث عن رقائم أدونيس، لأنَّها مغرقة في الغموض، والغموض من أسرار الشعر والفن. فهي خلقت جديد ونوع من إعادة الكتابة، والكتابة عند أدونيس رسمٌ بالكلمات، أمّا رقائمه، فهي قصائده البصريّة التي لم تُقرأ بعد، فيها يدفع أدونيس

بداً أدونيس اهتمامه بالتصوير الزيتي خلال الخمسين عاماً الأخيرة عندما تعرّف إلى العديد من المصوّرين العرب الذين اقترحوا عليه إنجاز رسومات مرافقة لأشعاره. كان أولهم شفيق عبود، ومحمد عمر خليل، وزياد دلول، وسليم عبد الله، بالإضافة إلى العديد من المصوّرين الكبار. وبحسب أدونيس فإنّ التصوير العربي اليوم ربّما يكون أكثر غنى من الشعر العربي، ويذكر أنّ مع هؤلاء الشعراء يمكن فهم كيفية إنشاء شكل شعري في علاقته مع الفراغ ومع الصفحة التي يتموضع عليها النص<sup>1</sup>. لكن ما يهمّ ليس بداية أدونيس الفنيّة، وإنّما كيف يرسم أدونيس رقائمه، وكيف يحلم ويخطّ بأنامله المرئية لثرينا أنّ ما يراه الشاعر ليس هو ما يراه الرّسام، وكيف ينتقي خاماته وألوانه وأشعاره في فضاء اللوحة، ليخرجها من زمنها الشّفوي إلى البصري، وبالتالي كيف يتنفّس أدونيس حرّيته في الفن ليصير العشق والجمال؟ لكن بين القصيدة والرقيمة كيف يمكن أن نسمع ونبصر في الوقت نفسه شعر أدونيس؟

يقول أدونيس: إنّه في الرقيمة (الكولاج) يُجرّب تركيبات، يلعب، دون منهج، وهو يجهل وجهته، حتى يحسّ بأنّه وجد نوعاً من التوازن فيتوقف. وهذا اللعب عند أدونيس أساسي وموجود في الشعر أيضاً. فلا يمكن، بحسب أدونيس، أن نبدأ قصيدة جديدة دون أن نلعب بالكلمات، وهي طريقة صعبة. فقد تفقد الكلمات روحها وتصبح مجرد حصى، لكن عندما نجمع ونعالج المواد بأيدينا يمكن أن نبتكر شكلاً جديداً.

\* أكاديمية من المغرب.

1. Adonis, le Charmeur, entretien par Renaud Ego, [http://www.maaber.org/forth\\_issue/art\\_3f.htm](http://www.maaber.org/forth_issue/art_3f.htm)



إنَّ رقايم أدونيس بمثابة ملحمة شعرية فنية تتصارع فيها الألوان والأشكال والأزمنة في اجتماع الكتابة واللون والرسم. إنَّها جولة في تاريخ الشعر والفكر والفن في أزمنة وأمكنة عديدة تفتح أفق المتلقي على العديد من الإحياءات والتأويلات. فهي تعطينا انطباعاً ملحماً شبيهاً بما يدور في خيال المتلقي وهو يقرأ ملحمة جلجامش أو ملحمة هوميروس وغيرها من الملاحم الخالدة. إنَّها سفرٌ في الذات ومجهولاتها. وهي نوع من إعادة الكتابة من خلال اللوحة التي اكتسبت طابعها التجريدي في مخاطبة العقل والعين معاً. إنَّها حياة أدونيس في قصيدته التي كتبها كما شاء هو أن يكتبها، كتبها بالقلم كما كتبها بالفرشاة.

وقد نتساءل: هل يقدم أدونيس بهذا فناً شعرياً جديداً غير معهود؟ أعتقد أن هذا ليس اكتشافاً جديداً، ولكنه خلق جديد، لأنَّ أدونيس شاعر خلّاق مسكون بالشعر ومسكون بالفن إلى أبعد الحدود. استطاع أن يخلق من المتلاشيات عالماً سحرياً جميلاً، ومن خامات الخشب والمعدن والقماش والورق كائنات حيّة تفرض على المشاهد والمتلقي نوعاً خاصاً من طقوس القراءة والتأويل.

بالقصيدة إلى أقصى حدودها اللانهائية في اللون والحرف، لكن ما يثير الانتباه هو ما الظاهر وما الخفي في رقايم أدونيس؟

يقول أدونيس: «تكوين اللوحة عندي مصادفة كلقصيدة تماماً، حيث يكتب الشاعر بيتاً ويظن أنه بداية لقصيدة ولكن مع عمله عليها تصبح البداية نهاية أو وسطاً، أي هناك كيمياء في تركيب القصيدة أو في تركيب عناصر الرقصة أو فن الكولاج. ما من فكرة مسبقة في الفن»<sup>2</sup>.

وهنا يمكن أن نتساءل: هل رقايم أدونيس كتابة بصرية جديدة يمتزج فيها الشعر بالصورة في موازاة بين لغة الرسم ولغة الشعر؟ وهل رقايم أدونيس تأسيس لواقع شعري جديد يسعى به إلى خلق ذائقة شعرية جديدة وإعادة مجد الشعر العربي بإعادة كتابته رسماً؟ وكيف يتحوّل الشعر في الرقصة إلى فن بصري، ويتحوّل الرسم إلى لغة شعرية رمزية؟

2 - أدونيس، الفن مثل الحب لا يكتفي الإنسان منه، جريدة البيان، 2008.

كلامية، بعناصر أخرى من الحياة اليومية، ليس لها قيمة ما. يعني: خرقة قماش أو قطعة معدن أو ورقة ممزقة، أي شيء مطروح أو مرمي في الشوارع لا أحد ينتبه إليه، فأخذه وأعطيه قيمة أخرى. أضعها في إطار اللوحة وأركب منها، بالإضافة إلى الخط، قصيدة أخرى بأشياء لا يمكن أن تخطر على بال إنسان. أحياناً أقوم بالتقاط أشياء من الأرض، فينظر إليّ الناس باستغراب ويضحكون في سرهم، وقد يقولون: هذا مجنون! ومثلما أعطي معنى بتأليف هذه الأشياء المهملة، يصبح للقيمة معنى كأنك شحنت ما ليس له معنى بالمعنى. إنَّها قصيدة بشكل من الأشكال، بتفريغ الكلمات من شحناتها القديمة ومنحها الدلالات الجديدة. ولكنَّ هناك اختلافاً بين العناصر المستخدمة، عناصر كلامية وأخرى غير كلامية. ولاحظت أنَّ ثمة تكاملاً بين الرقيمة والقصيدة. وهذا ما شجعتني باعتباره نوعاً من التكامل في الإبداع الكتابي والإبداع التشكيلي. واكتشفت، بعد أن أمضيت في هذا المجال فترة من الزمن، أنَّ قصيدتي في الأساس قائمة أيضاً على نوع من التشكيل، أي يلعب فيها التخطيط والهندسة والعناصر الآتية من خارج الكلام دوراً أساسياً. وهذا ما زاد كمّ قناعاتي أنَّ عملي في الرقائم يكمل قصائدي<sup>5</sup>.

وتقول خالدة سعيد: إنَّ أدونيس «حين كان يضجر من الكتابة يشتغل من الأشكال واختراع الأشكال والخطوط فوق ألواح من الورق، وكلما سألته عنها أجاب: أتسلى. وعلى مدى ثماني سنوات أو تسع لم يكن يسمح لأحد باستخدام كلمة رسوم أو لوحات أو كولاج. وكان يغضب حين أشير إلى العرض. لكنني فوجئت عام 2000 بمعرضه في برلين ثمَّ في معهد العالم العربي بباريس. وبات هذا العمل الفني الذي يميزه باسم رقائم يشغله ويأخذ من تفكيره أكثر ممَّا تخيلت. أذكر يوم كان عام 1998 أستاذاً زائراً في برنستن؛ كنت أراه طول السهرات واقفاً يرسم، حتى رسم عشرات الدفاتر في تلك السنة. وفي طريقه إلى الجامعة كان يعبر الغابة وعيناه تبحثان عن قطع وبقايا مهملة، عن كل ما خرج من الفائدة والوظيفة والاستعمال ومن المشكّل، ليجرّد هذا الشيء من ذاكرته وهويته ويعيد له حياة جديدة وعلاقات جديدة تنقله إلى أفق آخر من الحضور؛ ليعطيه شكلاً آخر ومصيراً غريباً عن

وأدونيس لا يفضّل استعمال كلمة «كولاج» لوصف أعماله، لأنَّها تعطي انطباعاً بالصناعة فيستعين عليها بكلمة عربية هي «الرقيمة». والرقيمة بحسب أدونيس تدلُّ على صفحة تجمع بين الكتابة واللون والرسم؛ بذلك فهي توحى بشكل أكثر بخصوصية الإبداع ورؤية اللامرئي.

وقد استعمل الكلمة العربية «الرقائم» بدل كلمة «كولاج» الفرنسية (collage) التي تعني فعل «ألصق» (coller). ويرجع هذا الفن إلى كلِّ من براك (Braque) وبيكاسو (Picasso) ما بين 1907 و1914م. وفنّية الكولاج تقوم على القصّ واللصق لمواد أصلية مختلفة؛ لتعطي نوعاً من التشكيل البصري الفني المتكامل<sup>3</sup>. وقد جاءت الرقائم في لسان العرب بمعنى رقم: الرقم والترقيم تعجيمُ الكتاب. ورَقَمَ الكتاب يَرْقُمُهُ رَقْمًا: أعجمه ويبيّنه. وكتابٌ مَرْقُومٌ أي قد بيّنت حروفه بعلاماتها من التنقيط. وجاء الرَقْمُ أيضاً بمعنى الكتابة والختم، وكذلك الرَقْمُ بمعنى: ضرب مخطّط من الوشي، وقيل: من الخزّ. وفي الحديث: أتى فاطمة، عليها السلام، فوجد على بابها سترًا مَوْشَى فقال: ما لنا وللدنيا والرَقْمُ؟ يريد النَّقشَ والوَشي، والأصل فيه الكتابة. وفي حديث عليّ - عليه السلام - في صفة السماء: سَفَقُ سائرٍ وَرَقِيمٌ مائر، يريد به وَشْيُ السماء بالنجوم. وَرَقَمَ الثوب يَرْقُمُهُ رَقْمًا وَرَقَمَهُ: خَطَطَهُ<sup>4</sup>.

وفي حوار لشاكر نوري مع أدونيس بمناسبة معارض أدونيس لرقائمه، يقول: «الرقيمة ما هي إلا قصيدة، لكن بعناصر غير

\* ظهر فنّ «الكولاج le collage» كفنّ شامل، وقد يعني الرسم أو الموسيقى أو الكلام أو السينما أو ملصقات لأشياء. فمع الكولاج نكون مع الشعرية والاستعارة والجماليات والتاريخ. فتحدّث عن الكولاج كنوع من النشاط الفني. ويرجع فنّ الكولاج إلى أعماق التاريخ، وقد وصلتنا بوارده الأولى عبر فنّ الكاليجراف الياباني من خلال لوحاته الشعرية التي ترجع إلى القرن الثاني عشر للميلاد. وفي ميدان الفنون الجميلة في القرن الرابع عشر والخامس عشر ضمت اللوحات الدينية بعض المعادن والأحجار الثمينة الذهبية والفضية لإضفاء مسحة مقدّسة على الصور والكتب. (Naissance du collage, Centre culturel Colombien, Le) (Petit musée, www.centrecolombier.org).

3- يمكن الرجوع إلى:

(www. Idexa أو Le Robert, édition Le Robert, 2006, p. 469)

5- شاكر نوري، أدونيس... لغتان في لغة واحدة: الشعر والتشكيل، جريدة الشرق

الأوسط، العدد 12267، عام 2012.

4- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 6، دار صادر، بيروت، ط 5، 2005، ص 207.

ولجميل بثينة قوله:

حلّت بثينة من قلبي بمنزلةٍ بين الجوانح لم ينزل بها أحد

وضمت الرقايم أبياتاً مختارة من شعر امرئ القيس وزهير بن أبي سلمى وعترة العسبي وأبي العلاء المعري والمنتبي وابن المعتز وعمر بن أبي ربيعة وجميل بثينة وبشار بن برد وأبي تمام ووضاح اليمن والنفري والحلاج وغيرهم، بالإضافة إلى مقاطع من «أغاني مهيار الدمشقي»، و«مفرد بصيغة الجمع»، و«الكتاب: أمس المكان الآن» وغيرها.

وكتب أدونيس القصائد بخطّ يده لحرصه على جماليّة اللغة الشعريّة العربيّة. فالخطّ في رقايم أدونيس يشكّل نسقاً فكريّاً، ولغة جديدة، استمدّت جماليّتها ممّا هو أصيل ومعاصر في التراث العربي وقيمه الجماليّة المكتسبة أصلاً من جماليّة الحرف العربي الذي يمثل عنده فكراً وإبداعاً ولغة وتراثاً. وهذا يتماشى مع مفهومه المعاصر للتراث والإبداع الذي أفصح عنه في «الثابت والمتحوّل»، و«مختارات الشعر العربي» و«الكتاب»، ومن المعهود عن أدونيس ارتباطه الروحي باللغة العربيّة، فاللغة عين الشاعر وبصره.

لوحات أدونيس أشكال متنوّعة من شعر وقصاصات أوراق وقماش في تفاعل بين الخطّ واللون والحركة. فاختلاف اللون وتغيّر درجاته يوحي بنوع من التوازن الفنّي من حيث طبيعة الاشتغال الخطّي واللوني والحركي والشكلي في تمازج مع اللغة والأفكار، وهو ما يساعدنا على فهم بعض مكتسبات هذا العمل الفنّي بكلّ ما يحمل من معانٍ وأفكار ومفاهيم للتعبير عن رؤية أدونيس إلى الفن والشعر والحياة. فهي نوع من التمرّد والمغامرة المعهود في أدونيس سواء في أشعاره أم تنظيراته. وهو المعروف بزعة الثوابت واقتحام عالم الحدائث الشعريّة بامتياز، والجرأة في اقتحام عالم الصورة دون أن يكون مقلداً لأحد؛ فقد أخرج الشعر العربي من فضاء الديوان والكتاب إلى فضاء اللوحة.

يقول ألان جوفروي: «المبدأ السائد على هذه اللوحات بسيط، إذ إنّ أدونيس يجمع أبناً مرّ موادّ صغيرة، بقايا من خشب،

منشئه ووظيفته الأولى، بل ليخرجه من كلّ وظيفة ويدفع به نحو خطر التعدّد والخضوع للتأويل ويمنحه معنى آخر للوجود»<sup>6</sup>.

وتحتفي أشعار أدونيس قبل ذلك بالتداخل بين فنّ الشعر والتشكيل. فقد قدّم العديد من النماذج التشكيلية، بدا فيها أدونيس ليس شاعراً فحسب ولكنّه فنّان كبير. وقيمة هذه الكولاجات، بحسب أدونيس، تكمن فيما تحمله من جماليّة الخط العربي ودلالته الفنّية. وهو ما يستدعي نوعاً من التفكير والمعرفة والتذوّق الفنّي والشعري العميق. فهي تجربة فنّية بصرية لا تختلف عن تجربته الكتابيّة الشعريّة والتقدّية.

ولقراءة الشعر في فضاء اللوحة عند أدونيس نكهة خاصّة. فأنت تشاهد على اللوحة نوعاً من التعاقب الزمني، شعراء من أزمنة مختلفة في الخطّ العربي وخطوطه الهندسيّة، من خلال المّدات الطويلة للخط. نوع من امتزاج إيقاعات الشعر بإيقاعات الفراغ في الصورة التشكيلية. أليست لوحات أدونيس نوعاً من انتقال المجتمع العربي من الكتابة والخطّ إلى مجتمع ثقافة الصورة؟ إذ تجتمع في لوحاته صورة الخطّ والشعر والحبر والحرف العربي والألوان. وجد أدونيس في عالم الشعر القديم قمة التراث العربي في شكل حدائث وفي لوحة معاصرة تضمّ نماذج من هؤلاء الشعراء الحديثين. فكما يحتاج الشعر إلى قلم وحبر تحتاج اللوحة أيضاً إلى قلم وحبر. وفي حوار الشعر والرسم ينبغي أن يحافظ كلّ منهما على استقلاليتيه. فقيمة الشعر من قيمة الرسم<sup>7</sup>.

والشعر عمل أساسي في لوحات أدونيس. ومن الأبيات التي ضمّتها هذه اللوحات بيت المنتبي الذي يقول فيه:

تجنّبتم والقلب صابٍ إليهم بنفسي ذاك المنزل المتجنّب

ونقل عن المعري قوله:

تكرّم أوصال الفتى بعد موته وهنّ إذا طال الزمان هباء

6- خالدة سعيد، أدونيس مختصر سيرة /http://www.onefineart.com/en/

artists/adonis/arabic2.shtml

7. Yves Peyré, Un tangible entrelacs des extrêmes, Peinture et Poésie.

le dialogue par le livre, éditions Gallimard, Paris, 2001, p.: 33.

الخط الذي هو في الثقافة العربية إبداع صريح وليس مجرد كتابة. ويضيف أدونيس: إنّه تعلم في طفولته أنّ جمال الخط يدل على جمال كاتبه، فالخط تجريد لا يعبر عن دلالات الكلمات فحسب، بل يعبر عن قوتها وعن الأمرئي فيها كما يعبر عن روحها. فالخط امتداد طبيعي لعمله كشاعر، وبالخط كما بالشعر يستطيع أن يعبر عن إمكانيتهما وقوتها الداخليّة. ويضيف أدونيس: إنّه في الرقيمت يحاول أن يعطي الحرف الشكل الأكثر بدائيّة للحروف التي تشكّلها فتبدو عصيّة على القراءة.

فرقيمت أدونيس، كما يذكر، مكوّنة من أشياء لا قيمة لها ولا معنى، ولكن بواسطة هذه الأشياء يمكن تكوين شكل غني بالمعنى والدلالة. فلكتابة قصيدة جديدة يجب تفرغ الكلمات من محتواها القديم لبناء علاقات جديدة بين الكلمات والأشياء لتكون جديدة بخلق معنى جديد. ومع الرقيمت ننتقل على عكس ذلك من العناصر التي تكون مفرغة أصلاً من المعنى. لذلك يعمل مع الحطام والعدم لإنشاء شيء ما ممّا تمّ تدميره، حتى الحروف والكلمات، فأعيدت كتابتها لإفراغها من ثقلها التاريخي والمكبوت والماضي للإفصاح عمّا لا يقال في الثقافة العربيّة في علاقتها باللمس واللون والرسم أحياناً. الإبداع.<sup>9</sup>

إنّ الرقيمة، بحسب أدونيس، شكل من أشكال الحرّيّة الكاملة التي لا يستطيع الوصول إليها بسبب الرقابة، أي الرقابة المتأصّلة في الثقافة العربيّة بعيداً عن الرقابة السياسيّة أو الإيديولوجيّة. فالشعر المستوحى من الدين والوطن والسياسة لا يزال يسيطر على ثقافتنا اليوم. وهو كشعر لا قيمة له لأنّ الشعر كمغامرة روحيّة كاملة وكمغامرة كذلك للفكر الحرّ مغيّب في العالم العربي بسبب المكانة والسلطة التي يمتلكها القرآن، بينما الرقيمت فضاء يرفض أيّة رقابة.<sup>10</sup>

والكتابة والتصوير والرسم والفنّ عموماً إبداع وحرّيّة لا حدود لها. يقول عبد الكبير الخطيبي: «الفنّان المصوّر يكتب بيدين اثنتين: يد فنّه ويد الكاتب. يدان تحقّقان امتداد الجسد في هذه المشاهد، والأشكال، هذه العصافير، هذه الحروف

وحجر، وخرق، ومقطّعات غير مرمزة من واقعنا العادي. إنّ هذا النهج في القطف الجسور للأشياء التي لا نراها عادة، ويمرّ بها العابرون والسائرون دون أن يلحظوها، يلحظها هو ويجمعها في حقائب سفره ليعود لرؤيتها من جديد. هذه الأشياء تذكّرنا بكولاج الـ«ميرز» لكورت شويتزر، الذي قال لنقاد الأدب عام 1922م: إنّ اقتطاع العمل الفني من الطبيعة، الذي من الناحية الفنيّة لا يمكن الإعداد له، يتطلّب معرفة أكبر من تلك التي يتطلّبها تكوين عمل فنيّ يعتمد على قواعد الفنّان الخاصّة، وذلك بفضل موادّ لا قيمة لها. الفنّ لا يعير أهميّة للمادة، ويكتفي بتكوينها ليخرج العمل الفنيّ منها (...). فهل بوسع ناقد الأدب فهم هذا؟ في واقع الأمر، استطاع هذا «الخطف» للأشياء الواقعيّة، إن كانت من الطبيعة أو من طبيعة صناعيّة بوموازة خطّ أعمال مارسيل دوشامب المعدّة سلفاً، مع اختلاف كامل في الأسلوب - أن يوفق بين أمرين لا تزال الثنائيّة الغربيّة تفصل بينهما: الفنّ واللّافنّ، المعني واللّامعني، المرئي واللامرئي. أمّا أدونيس، فهو يقف بكولاجاته على الخطّ الموحد، الذي على الرغم من كلّ ما قيل عنه بقي غير مفهوم»<sup>8</sup>.

وبإمكان الشاعر أن يخطّ على اللوحة صورته الشعريّة من خلال حركة الخطّ والبياض والسواد والألوان والخطوط من خلال إخراج الصور المتخيّلة للأبيات الشعريّة التي هي مادة أدونيس في عمله الفنيّ. البياض الممزوج بلون الحبر الأسود لغة مفتوحة على المحو والفراغ. وما يثير الانتباه هو تدرّجات اللون الأحمر والأزرق. ويختلف نظام الخطّ في اللوحات. فقد أنجز أدونيس لوحاته برفقة شعراء كبار. وتنوّعت أشكال وأحجام لوحات أدونيس، وهي تتكوّن من حصي وقطع حديد وقصاصات الأقمشة والأوراق. لكن لا ندري إلى أيّ حدّ يستطيع المتلقي العربي تقبّل الجماليّات الجديدة وإدراك مفاهيمها في عصر المعلومات وثقافة الصورة؟

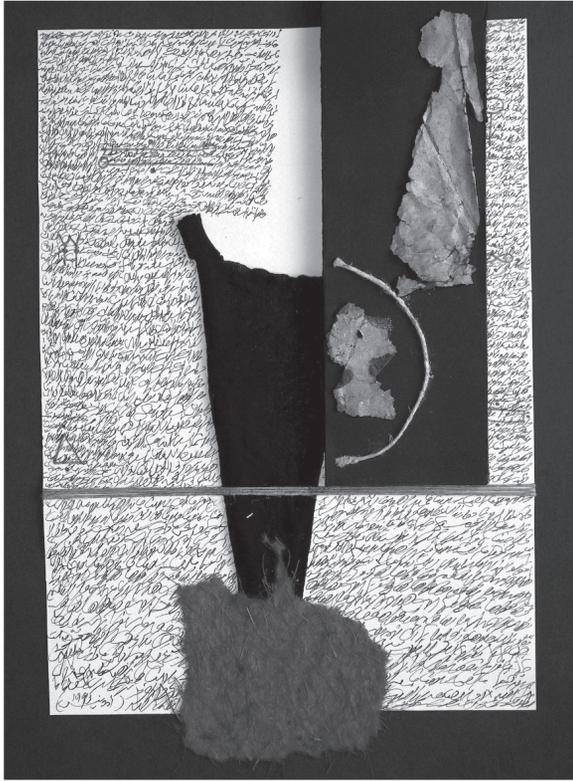
وعن سؤال لرونو إغو عن مكانة الكتابة في الرقيمة يجيب أدونيس: إنّه في بعض الأحيان يكتب قصائد لشعراء وأحياناً يكتب مجرد كلمات ومقاطع من جمل، وما يهمّ في كلّ ذلك هو

9. Adonis, le Charmeur, entretien par Renaud Ego, Ibid.

10. Adonis, le Charmeur, Ibid.

8. ألن جوفروي، الكولاج عند أدونيس رسوم ذاتيّة لأشياء متعدّدة، المقال نشر بالفرنسيّة في كتاب «أدونيس: شاعر في عالم اليوم»، معهد العالم العربي، 2000.

وإذا كان أدونيس قد عمل على تأسيس كتابة جديدة في الشعر العربي الحديث، فرقائمه دعوة معاصرة لتأسيس كتابة بصرية جديدة؛ كتابة تجمع بين سحر الشعر، ورونق الفن، وجمال اللغة العربية والخط العربي.



الطائرة. الكتابة تنزلق تحت اللون، تحت اللمس، حلقة مشعّة، ويظهر الضوء في اسم الفنّان وإبداعه. ويكون الشرق هذا النظر الشمسي»<sup>11</sup>.

فلا حدود للفنّ عند أدونيس، فهو دائماً في بداية مستمرّة. «إنّه مثل الحبّ لا يشعر المرء أبداً أنّه وصل إلى مرحلة اكتفاء. الفنان العظيم بقدر ما يشعر بأنّه يتقدّم يشعر بمسؤوليّة أكبر. أمّا التوقف عن الإبداع، فهو بسبب قوالب ومفاهيم. لا يهمني أن يكتب الشاعر عن الحبّ بشكل عام، فهذا لا معنى له وغير موجود. الكتابة عن تجربته الذاتية وكيف تحوّلت أفكاره وكيف خلق عالماً من خلال حالته، ذلك هو الإبداع، حيث يطرح ويتأمل ويشعر بأنّه بلا نهاية. إنّ الدخول في الأجواء الخاصّة للأشياء المشتركة العامّة يستنفد الإبداع. التجربة العميقة الخاصّة لا تستنفد»<sup>12</sup>. وعن سؤال أدونيس عمّا توحىه عنده لوحات الكولاج وعن مدى ارتباط ذلك بشعره، يصرّح أدونيس بأنّ الكولاج شكل جديد ونادر في الدول العربيّة. إنّه خليطٌ من الكتابة الكاليفرافية والألوان بالإضافة إلى موادّ مختلفة. فهو يعني له أشياء لا يستطيع قولها أو كتابتها، لذلك هو يحسّ بحرّيّة أكثر، إذ يمكن خلق قصائد مرئية بمختلف الأشكال والألوان لعمل يُنجز بالعقل واليد دون أيّ رقابة.

وهكذا تحت غواية العين وما تلتقطه اليد، حيث جدل الفكر والشعر والملمس في رقايم أدونيس التي توحى بولادة جديدة للشاعر والإنسان والتي هي ولادة متواصلة في القصيدة والإبداع عموماً. إنّه نوعٌ من «التناصّ البصري» الذي هو مفتاحٌ للتفكير البصري، والذي تأتي فيه الصورة بتجليات مختلفة وبإيحاءات متعدّدة لما تحمله هذه الصورة في عصرنا من مظاهر الانبهار البصري المتمثل في مجموعة من التلميحات والألوان، وفي الكلمات والأشعار المصاحبة لها. فإذا كان النصّ الواحد في عالم التناصّ مجمّعا لنصوص متعدّدة، ففي التناصّ البصري أيضاً صورة متعدّدة ولا متناهية لمعاني الصور التي لا تختلف عن معاني النصّ ومعاني الكلمات. إنّه نوع من التناغم والتّمازج الشعري الفنّي في أفق كوني يتخطّى حدود الزمان والمكان.

11- عبد الكبير الخطيبي، تزواج النظر، المرجع السابق، ص 27.

12- أدونيس: الفنّ مثل الحب لا يكتفي الإنسان منه، جريدة البيان، 2008.

## فديريكو غارسيا لوركا (1936 - 1898)

حسن الغرفي\*

إنساناً ومبدعاً، ولعلّ من أشهرها مرثية كلّ من «بابلو نيرودا» و«أنطونيو ماتشادو» و«بيثنته أليكساندري».

«سيمر وقت طويل ليولد، إن وُلد، أندلسي بهذا الصفاء، وبهذا الغنى في المغامرة»

لوركا

برزت في الشعر الإسباني المعاصر ثلّة من أسماء كان لبعضها نصيب من الانتشار والتتويج (خوان رامون خيمينيث، نوبل (1956)، لكنّ لوركا يبقى هو الأغنى وصاحب المكانة الممتازة في التاريخ الأدبي الإسباني المعاصر. بالإضافة إلى حضوره المتميّز الخلاق في العوالم الإبداعية العالمية.

-1-

وإذا كان موته قد بقي محصوراً في دائرة تلك اللحظة التي اخترقت فيها رصاصات القتلة (جسد الشعر)، فقبلها وبعدها ظلّت قصائده وأناشيده وحواريّاته ومسرحيّاته بالغة التوهّج، وبقي هذا العطاء الثري المتنوّع عابراً للأجيال والبلدان واللغات، حيث كان شبه الإجماع على تقدير مواقفه المتعاطفة مع البسطاء والمقموعين في سعيه إلى تجسيد قيم الحرية والعدل، كما كان الإعجاب البالغ بالعديد من العناصر والقيم الفنيّة التي انطوت عليها منجزاته البالغة القيمة والخصوبة والجمال.

لوركا... عندما يُذكر اسمه لا أدري لماذا أستعيد في نفسي شواهد كثيرة عن تلك المصائر الغربية والمؤلمة التي انتهت إليها بعض كبار الشعراء: امرؤ القيس الذي مات مسموماً على ما يُروى، والمتنبي القليل، وشلّي الغريق، وبيرون الذي استشهد قرب خطوط القتال في اليونان، وكيّس الذي مات مسلولاً وكذلك الشابي، ورامبو الذي توفي مقطوع الساق، وبوشكين الذي كانت نهايته إثر مباراة وكذلك الحال مع ليرمنتوف، وصولاً إلى النهاية التراجيديّة لفديريكو غارسيا لوركا، الذي تمّ إعدامه بطريقة وحشيّة من قبل إحدى العصابات الفاشيّة بالقرب من غرناطة الحبيبة التي أنجبته، غرناطة الأندلسيّة التي تسري في متونه الإبداعية.

لقد صار لوركا بحياته وشعره ومسرحيّاته أحد الموضوعات الرئيسيّة في الأدب العالمي، وذلك من خلال العديد من الترجمات والدراسات أو الكتابات المتعلقة بسيرته الذاتيّة.

كانت لحظة قتله من أشدّ اللحظات قهراً وأسى في تاريخ الشعر الإسباني المعاصر. وقد أثار وجدان شعبه ورفاقه من المبدعين، وهو ما عبّر عنه في وقته الشاعر «نيرودا» حين بلغه مصرع صديقه الحميم قائلاً: «إنّ الذين أرادوا بإطلاق النار عليه أن يصيبوا قلب شعبه، فإنّهم لم يخطئوا في الاختيار!».

وفي أدبنا المعاصر، كان لوركا حاضراً منذ أواسط الخمسينيّات في الشعر العربي المعاصر خاصّة، ولعلّ البداية كانت مع قصيدة السيّاب (غارسيا لوركا)، الذي يبدو أنّ الإعجاب بشاعريّة لوركا هو الذي أوحى إليه أن يكتب قصيدته الرائعة تلك، التي جاءت تعبيراً عن تجربة نحو شاعر بأسلوبه نفسه. فلوركا كان أحد الينابيع الثقافيّة للسيّاب بصوره الشعريّة الزاخرة بالحركة

وقد كانت مأساة هذا الشاعر الفذّ موضوع مراثٍ بالغة الصّدق والحرارة، من بعض أصدقائه الشعراء الذين تعرّفوا إليه

\* أكاديمي من المغرب.

وطاقاته التخيلية الرفيعة قد فرضت نفسها على الآخرين وعلى الجوّ الذي عاش فيه، وأحالت كل شيء إلى شعر. لقد كان يتمتع بحساسية عجيبة، بحيث إنّه كان قادراً على أن يكشف للآخرين ما هم عاجزون عن رؤيته أو ملاحظته. وكان من القدرة بحيث كان بوسعه أن يكتشف الخصائص التي لم تُكشف في الأمور العارضة التأففة.

كان لوركا مرتبطاً بأكثر من مجال من مجالات التعبير الفني، كالرسم والموسيقا، لكنّه كان يتمتع بموهبتين أساسيتين: أولاهما أنّه كان شاعراً غنائياً، والثانية أنّه كان شاعراً من شعراء الدراما، يتمتع بفهم عميق لخشبة المسرح. فلوركا بدأ يكتب الشعر الغنائي منذ مطلع حياته، كما كان يكتب المسرحيات منذ البداية. وهذان الفنّان المتباينان إنّما يعكسان جانبيين متباينين من عبقرية لوركا أيضاً. فحساسيته المهفة قد مكّنته من التقاط اللحظات الهاربة التي يمكن تحويلها إلى شعر منغم شفاف، وكان يحاول تركيز ذلك في لحظة واحدة مفردة. فكان همّ لوركا منصباً على تقديم العنصر الصافي في الشعر، والتأكيد على الهزّة الشعرية الأساسية الجوهرية. ولكنّ شعره، على الرغم من ذلك، لم يكن شعراً وصفيّاً ولا شعراً تجريديّاً، فشاعرنا له من القدرة ما يمكنه من تحويل حالات الوعي إلى صور واقعية ثابتة. لنلاحظ أنّه وصف قلبه بأنّه «قلب من الحرير، تفعمه الأنوار، وتشيع فيه النواقيس وأزهار اللّبلاب والنحل».

كان لوركا ممتلئاً بانطباعات الأنوار والأصوات والبواعث الواقعية المباشرة ليحيلها بعد ذلك جميعاً إلى شعر غنائي. وفي الوقت ذاته كان شاعراً درامياً ناجحاً، معنياً بالشخصية الإنسانية، ولا سيما في الفعاليات العنيفة والنشاط الغرائزي للإنسان. ولم يبحث عن مادّة مسرحياته بين الرجال والنساء الذين يعرفهم معرفة مباشرة، أو بالأحرى ممن يتمون إلى طبقته، وإنّما كان يلتقط شخصياته من أولئك الناس اللّاصقين بالأرض، المكافحين من أجل الحياة، والذين تتعالى مطامحهم وأشواقهم إلى الذّرا الدرامية العليا. ولم يكن العالم الأندلسي الذي عاش فيه ليخل عليه في تقديم مثل هذه الإيحاءات.

لقد حاول لوركا بعد ذلك أن يقرب شعره الغنائي من الدراما، فأضاف العنصر الدرامي إلى شعره الغنائي. وكان إلى جانب ذلك

المتوهجة والألوان الصارخة، بصوره اللاواقعية التي تكتسب ظلها من الواقع ومن الميثولوجيا الشعبية التي تمتد جذورها إلى أعماق بعيدة في حياة الشاعر.

احتلت شخصية لوركا ومنجزاته الشعرية والدرامية مكانة متميزة عند العديد من شعراء جيل الرواد والستينيات، حيث تحوّل إلى موضوع شعري ورمز متعدّد الدلالات، وأحد المصادر التي أفاد منها العديد من هؤلاء الشعراء، والتي تتطلب عناية خاصّة من قبل الباحثين المختصين لتتبع تلك الاستعارات والعناصر والقوالب والتضمينات والاقتراسات وغيرها من الصيغ والأشكال اللوركية التي كانت أحد الينابيع التي استقى منها شعراؤنا المعاصرون.

ومن هؤلاء الشعراء، على سبيل المثال لا الحصر، الشاعر السوداني جيلي عبد الرحمن من خلال قصيدته المبكرة (يهتز الشارع يا لوركا). وقصائد متعدّدة للبياتي، منها: (إلى أرنست همنجواي) و(الموت في غرناطة) و(مراثي لوركا). وقصيدة محمّد عفيفي مطر (جريمة في غرناطة). وقصيدة (لوركا) لصلاح عبد الصبور، واستفادة سعدي يوسف من تكراره للصيغ والعبارات والحوار عبر مشاهد القصّة الشعبية، وإدخال الحكاية الشعرية الشعبية (البلاد) باعتباره شكلاً فنياً (صلاح عبد الصبور - البياتي)، وصولاً إلى محمود درويش الذي تواصل مع شاعرنا الغرناطي بقصيدته «لوركا»، وكان ذلك أوّل مرّة ومنذ فترة مبكرة، ثمّ كرّر ذلك فيما بعد بقصيدته «أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي».

ولا يغيب عن بالنا هنا ما حظي به منجزه الدرامي على مستوى الترجمة، منذ أواخر خمسينيات القرن الماضي، وخاصّة مسرحياته الكبرى: «عرس الدم»، و«بيت بيرناردا ألبا»، و«يرما» و«الإسكافية العجيبة».

- 2 -

نشأ لوركا شاعراً يدعو إلى كتابة الشعر الصافي، وإنّ بعض الذين كتبوا عنه معتمدين على من عرفوه يجمعون على أنّه كان يحوّل كل شيء يلمسه إلى قصائد من الشعر، وأنّ حيويته الهائلة

تطويره على أيدي الكثير من الشعراء الأوربيين، معاني ومضامين جديدة.

لقد شكّل «البلاد» مجالاً خصباً للوركا؛ بحيث يمكن الربط الخلاق بين هذا الشكل الفني المتميز بخصائصه وبين فلسفة هذا الشكل وإمكانياته في تحقيق مزيد من التواصل بين الشاعر والمتلقي، والانفتاح على التجربة الإنسانية المعاصرة وما يسودها من توتر وتعقد دراميين.

- 3 -

لم يكن لوركا شاعراً فحسب، بل كان رسّاماً كذلك يتجاوب مع الألوان والأضواء، ومن موهبته هذه كان على دراية بأن لكل لون تأثيره الخاص، لذلك سعى إلى تولين كل قصيدة من قصائده بلون يسودها، منطلقاً مما يوحي به جوها التأثري العام.

ففي قصيدة «أغنية السائر في نومه»، (خضراء، خضراء، أحبك خضراء، الريح خضراء، والأغصان خضراء...) نرى اللون الأخضر يتكرّر في كل لازمة، وقد ساد جو القصيدة إلى النهاية. فاللون هنا قد لا يمثل شيئاً واقعياً، لكن الشاعر رأى أنه أكثر ملاءمة لخلق جو يوحي بمشهد فتاة تسير في نومها، وبالمناسبة فهذا اللون كان مفضلاً عند الشاعر.

وفي قصيدة (موت أنطونيو الكامبوريو)، وهي قصّة الموت والدماء، فاللون الغالب فيها هو اللون الأحمر الذي كان الشاعر عادة يُكّني عنه بالدم والجروح.

أمّا قصيدة «أغنية الحرس المدني الإسباني»، فنلاحظ أن اللون الذي يطغى عليها هو اللون الأسود، من بدايتها إلى النهاية، حين يحتفي المغيرون في سرداب من الصمت. واللون الأسود هنا يمثل شرور هؤلاء الحرس. ولعل الشاعر، في هذه القصيدة، يتقمّص شخصية غجري، فيرى اللون الأسود طاغياً في كل ما يمتُّ بصلة هؤلاء الحرس، ليس فحسب في قبعاتهم وخبولهم وسنابكهم، بل في حبرهم ونفوسهم، وحتى دَوّامات الغبار التي يثيرونها في الهواء.

يستوحى من كل مشهد في الطبيعة... مشهد الحمايم المصروعة برصاص الصيادين، ومشهد السحالي بين الأعشاب... إنَّها مشاهد من الطبيعة، يحملها شاعرنا معاني من البؤس الإنساني والفواجع البشرية. وكذلك يستوحى من كل نامة إنسانية، فهو يشهد منظر الفلاحة البسيطة الساذجة، تقطف ثمار الزيتون في مهبّ ريح عاتية، وترفض دعوة الفرسان، فيخيّل إليه أن الريح تمثل حبیبها الذي يطوّق خصرها بذراعيه. وهكذا تبدو عبقرية لوركا في شعره المليء بالعناصر الدرامية العميقة. كتب لوركا قائلاً: «إنّ (الأغاني الغجرية) ليست مجرد غجرية، إنَّها قصيدة عن الأندلس... وأسَمِّيها غجرية لأنّ تلك اللفظة تعبّر عن كل ما هو طيّب وجميل وأصيل يعبّر عن الأندلس».

وقد تحقّق هذا على الأخصّ في قصائد ديوانيه (قصيدة الغناء العميق) و(الديوان الغجري)، وهي القصائد التي استوحاها من حياة العجر في جنوب إسبانيا، وفي الأندلس بصفة خاصّة. فقد أعجب لوركا بالطاقات الجوهرية التي يتمنّع بها العجر وبالتصاقهم بالأرض.

فعبقرية شاعرنا قد استجابت إلى العواطف البسيطة والأحاسيس الساذجة عند العجر الريفين. فالعجر، في نظره، يتمنّعون بصفات إنسانية جوهرية، لم تلوّثها الحياة المعقّدة، وهم يجيئون حياة ملأى، بل متفجرة، بالطاقات الإنسانية. ولوركا في قصائده عن العجر أكثر نضجاً منه في قصائده التي استوحاها من الحياة الإسبانية التقليدية، كما لاحظ بعض الباحثين. فكلّ قصيدة من قصائده (الغجرية) تُعدّ قصيدة تراجيدية تتمنّع بعنف شديد، ومسرح أحداثها الريف الإسباني في الجنوب. لكن ورغم أن لوركا قد قذف بنفسه في أحضان الحياة الغجرية البسيطة، ورأى المشاهد من خلال رؤيتهم للأشياء، ظل، في الوقت ذاته، محتفظاً بلمسته الخاصة للحياة وانطباعاته الحاسمة الحادة.

لقد تحقّق لوركا نجاحه الفني الباهر في مجموعته الشعرية الشهيرة (الديوان الغجري)، فغرائزه الدرامية كانت تتطلّب شكلاً فنياً أوسع لاحتواء طاقاته الشعرية، حيث لم تعد القصائد الغنائية وحدها قادرة على التعبير عن مشاعره وأحاسيسه. وهكذا استطاع أن يُجمل الحكاية الشعرية الشعبية «البلاد»، وهو النمط الشعري الذي يرجع تاريخه إلى القرن الرابع عشر وقد جرى

وفي قصيدته «أغنية القمر... القمر» يبدو القمر، عند لوركا، كما لو كان قوّة خبيثة ساحقة تقتل الأطفال، وإننا لا نكاد نستطيع أن نتصور مثل هذه الصورة الخياليّة الغريبة، إننا قد نحتاج إلى تفسير لمثل هذه الصورة، بيد أنّ مخيلته الجارحة قد لا تحتاج إلى مثل هذا التفسير. فالمخيلة العجزيّة مشحونة بصور المغامرات العجيبة وعناق الموت مع الحبّ والتوتر العاطفي والبواعث الدمويّة العنيفة.

من الموضوعات التي استوحاها لوركا قصص الفروسية والفرسان في التاريخ الإسباني، وهي قصص مألوفة جدّاً، ولكنّ لوركا قد عمل على زخرفتها وقدمها بصورة أخاذة آسرة.

لوركا... لقد كان هو الذي رأى وسمع وأحسّ بـ«إسبانيّاه» في كلّ مكان، وعرف كيف يصوغها في كلّ شيء. من هذا الإحساس الكلّي السيطرة بتربة وطنه ولدت قوّة شعره التي تمتزج فيها بصورة عضويّة أسس فنون مختلفة: الكلمات والموسيقا والرسم.

ومثل المغنّين المجهولين الجوّالّة في الأزمان القديمة عبر دروب إسبانيا اللامنتهية، ينشدون البطولات الغابرة، والحبّ المتجدّد أبداً، مثل جميع مبدعي الرّومانسيّات الإسبانيّة العريقة، الذين احتفظ بهم التاريخ في كلمة واحدة عظيمة «الشعب»، مثلهم كان لوركا شاعر الفكر الجامح وعدوّ الخطائيّة، لقد احتفظ بهذا الهوى الجامح للفكرة الشعريّة في كلّ شيء: عندما كان يدين القتلة في «أغنية الحرس المدني الإسباني» أولئك الملأى جماهم بالنحاس، وعندما كان يصف بدفء طيب الطبيعة الإسبانيّة، جاعلاً من كلّ حيّ شريكاً له في طموحه إلى النور.

- 4 -

إنّ منجزات لوركا الشعريّة والدراميّة توقظ حتماً في المتلقّي أيضاً غنيّاً من المتع والأفكار، وذلك لانطوائها على عالم حافل بالأشكال والاتجاهات الفنيّة والجماليّة، والعناصر الطبيعيّة، والشخصيّات التاريخيّة والمعاصرة، والمواقف المتعدّدة.

إنّ هذا العالم البالغ الغنى والرحابة جدير، خاصّة في ثقافتنا العربيّة المعاصرة، بالكثير من البحوث والدراسات للوقوف من

إنّ حضور شخصيّات لوركا كان لافتاً في منته الشعري، شخصيّات بسيطة دوماً. إنّ أبطاله يعيشون دائماً بالقرب من الدماء والموت، إنهم شخصيّات طريفة لفظها المجتمع، وهي تصارع باستمرار ودونها هواده القوانين التي يمثلها الحرس الوطني.

كان الحرس الوطني رمزاً للطغيان والاستبداد والقوّة الباطشة العاشمة، أمّا العناصر التي تكوّنت منها حياة العجر خاصّة، فهي عناصر بسيطة: دين وحبّ وموت. وهذه الأقسام الثلاثة قد تعيّر محتواها تغييراً أساسياً في حياة العجر، فالذهنيّة العجزيّة البسيطة تتقبل متناقضات الحياة دونما سؤال. ففي قصيدة (استشهاد القديسة أولالي) يرجع الشاعر إلى قصّة عريقة جدّاً، فيعالج التاريخ كما يعالجه العجر، وكما يحسّون به شيئاً واقعياً رهنأ. فيتحدّث عن ظروف الاستشهاد وعن التعذيب ومشاهد الدماء والألم والدموع، حتى يلفّ القديسة الشهيدة لون ملائكي أبيض، وحتى تصرخ الملائكة في السماء بنشيد واحد (قديسة، قديسة، قديسة).

ولعلّ معالجة لوركا لهذا الجانب الديني الساذج عند العجر يمثل جوانب إنسانيّة لها وشائج وثيقة بالسلوك الإنساني. وإذا كان الدين يقدّم لنا الجانب المضيء في حياة العجر، فإنّ الحبّ عندهم يقدّم لنا الألحان الرصينة الهادئة.

أمّا قصيدة (الزوجة الخائنة)، وهي قطعة رائعة من روائع الشعر، فالشرف هو البؤرة التي يركّز عليها لوركا مفهوم الحبّ عند العجر. وفي ذلك تتمثل الرجولة الإنسانيّة بأعلى صورها.

ويتّصل موضوع العاطفة والحبّ اتصالاً مباشراً عند شاعرنا بموضوع الموت. فالعجر الذين يحيون حياتهم العاطفيّة العنيفة، غالباً ما تنتهي حياتهم عند لوركا بنهاية فاجعة، لا سيّما عندما تدلّ كرامتهم فيلجؤون إلى الدماء. ومن بين أفضل الأمثلة التي قدّمها لوركا تجربة «أنطونيو الكامبوريو» الذي لقي على يد جنود الحرس الوطني مختلف ألوان الذلّ والهوان. على أنّ عجزياً من بسطاء العجر، لجدير بأن يحبّ إمبراطورة ملكيّة ذات جمال ساحر!، والموت هو أجل اللحظات لأنّه مرتبط بالبطولة، ولأنّه هو الذي يضع الختم المجيد على نهاية الحياة.

3. منظر طبيعي

حقل الزيتون  
ينفتح وينغلق  
مثل مروحة.  
تعلو حقل الزيتون  
سما غارقة  
ومطر قاتم  
يهطل من نجوم باردة.  
أعواد قصب وظلال ترتعش  
على ضفة النهر.  
الهواء الرمادي يتغصن  
وأشجار الزيتون  
مشحونة  
بالصراخ  
سرب  
من الطيور الأسيرة  
تحرك أذيالها الطويلة، الطويلة  
في العتمة.

4. أغنية فارس

قرطبة  
ناية ووحيدة.  
قمر كبير، مهر أسود  
حبّات زيتون في جراي.  
أعرف الطريق  
لكن لن أبلغ أبداً قرطبة.  
عبر السهل، عبر الريح  
مهر أسود، قمر أحمر.  
إنه الموت الذي يُحدّق فيّ  
من أبراج قرطبة.  
آه، يا مهري القوي!  
آه، أيها الطريق الطويل!  
آه، إنمّا المنية التي تترصدني  
على طريق قرطبة!

خلالها على فنّ هذا الشاعر العظيم، الذي أثرى بإبداعه الثري  
الوعي الإنساني منطلقاً من الخاصّ إلى العام، ومن المحليّ إلى  
العالمي، وهو الذي ستبقى أعماله إرثاً يشعُّ بكبرياء وجلال في  
التراث الإبداعي الإنساني.

قصائد من «لوركا»

1. غزاة الحضور الرهيب

أريد أن تظّل المياه بلا مجرى  
أريد أن تظّل الرياح بلا وهاد.  
أريد أن يظّل الليل بلا عيون  
وقلبي بلا زهرة الذهب.  
أن تتحدّث الثيران إلى الأوراق الكبيرة  
وأن تموت الديدان في الظل.  
أن تلمع أسنان الجمجمة  
وأن يغمر اليرقان الحرير.  
أستطيع أن أرى نزع الليل الجريح  
الذي يصارع الظهيرة في عناد.  
إنّي أقوم غروب سُمّ زعاف أخضر  
وأقواساً مكسورة حيث يثنّ الزمن.  
لكن لا تكشفني عن عريك الراقق  
مثل صبار أسود متفتّح بين أشجار الأسل.  
دعيني في قلق الكواكب المعتمة  
لكن لا تظهر لي خصرك البض.

2. صياد

غاب صنوبر باسق!  
أربع حمامات تحلّق في الهواء.  
أربع حمامات  
تذهب وتجيء  
جرح  
في كلّ من ظلالها.  
غاب صنوبر منخفض!  
أربع حمامات ترقد أرضاً.

قرطبة

نائية ووحيدة.

## 5. القيثارة

تنهمل دموع

القيثارة.

تنكسر أقداح

الفجر.

تنهمل دموع

القيثارة.

غير مجد

حبسها.

غير ممكن

حبسها.

تبكي برتابة

كما تبكي الموجة

كما تبكي الريح

على الثلج.

غير ممكن

حبسها.

تبكي أشياء

بعيدة.

رمل الجنوب الساخن

التائق لأزهار الكاميليا البيضاء.

تبكي سهماً تائهاً

ومساء بلا غد

وأول طائر ميت

على الأغصان.

آه... أيتها القيثارة!

يا قلباً جريجياً

بنصال خمسة.

## 6. أغنية ماء البحر

البحر

يسم من بعيد

ثنايا من زبد

شفاه من سماء.

- ماذا تبعين أيتها الفتاة الحائرة،

عارية الصدر؟

- ما أبيع هو ماء

البحر.

- ماذا تحمل أيها الفتى الأسمر،

ما يخلط دمك؟

- ما أحمله هو ماء

البحر.

- قولي، هذه الدموع الأجاج

من أين تأتي يا أمّاه؟

- ما أبكيه، هو ماء

البحر.

- يا قلبي، هذه المرارة العميقة

من أين تنبع؟

- مشبعين بالمرارة

يجعلنا ماء البحر.

البحر

يسم من بعيد

ثنايا من زبد

شفاه من سماء.

## 7. قصيدة البكاء

أفقلت شرفتي

لأنني لا أودّ سماع البكاء

لكن خلف الجدران الرمادية

لا نسمع شيئاً آخر غير البكاء.

قليلون هم الملائكة المغنون

قليلة هي الكلاب النابحة

ألف كان في قبضة يدي.

لكنَّ البكاء كلب هائل  
لكنَّ البكاء ملاك هائل  
البكاء كمان هائل  
الدموع تحرس الريح  
ولا نسمع شيئاً آخر سوء البكاء.  
« قصيدة ». هكذا هي في الأصل (casida).

#### 8. من الأعماق

الأحباب المثة  
يرقدون إلى الأبد  
تحت الأرض اليابسة.  
الأندلس

بها دروب مديدة حمراء  
وفي قرطبة أشجار زيتون خضراء  
انغرزت مئة من الصلبان  
تذكرهم.  
الأحباب المثة  
يرقدون إلى الأبد.

#### 9. صفحة ماء

في مرآة عينيك  
فكّرت في روحك  
دفلى بيضاء.  
في مرآة عينيك  
فكّرت في ثغرك  
دفلى حمراء.  
في مرآة عينيك...  
ولكن كنت ميتة!  
دفلى سوداء.

#### 10. الصفحة الأولى

نبع مضيء  
سواء صافية.

آه، لكم تكبر  
الطيور!  
سواء صافية  
نبع مضيء.  
آه، كيف يلمع  
البرتقال!

نبع  
سواء  
آه، ما أشد طراوة القمح!  
سواء  
نبع  
آه، ما أشد خضرة القمح!

#### 11. مفاجأة

لبث صريعاً في الشارع  
خنجر في الصدر  
لا أحد عرفه.  
كم ارتعش المصباح!!  
أمّاه.

كم ارتعش مصباح الشارع!  
كان ذلك فجراً. لا أحد  
تجراً على الانكفاء على عينيه  
المحدقتين في الهواء الصلد.  
لبث صريعاً في الشارع  
خنجر في الصدر  
ولا أحد عرفه.

#### 12. وداع

عندما أموت  
اتركوا الشرفة مفتوحة.  
الطفل يأكل البرتقال  
(من شرفتي أراه).  
الحصاد يحصد قمحه  
(من شرفتي أسمع).  
عندما أموت

الذي مضى مع الريح!

اتركوا الشرفة مفتوحة.

\*\*\*

13. أنشودة الأيام الثلاثة

اعتمدنا في ترجمة قصائد الشاعر على أعماله الشعرية:

Federico Garcia Lorca

المجلد الأول: - œuvres complètes

السلسلة الشهيرة: - bibliothèque de la pléiade

منشورات: - Gallimard - paris 1981

نهر «الوادي الكبير»

ينساب بين أشجار البرتقال والزيتون

ونهرًا غرناطة

ينبتقان من الثلوج إلى حقول القمح.

آه، أيها الحب

الذي مضى ولم يعد!

نهر «الوادي الكبير»

ذو لحية رمائية اللون

ونهرًا غرناطة

واحد من دم، والآخر من دموع.

آه، أيها الحب

الذي مضى مع الريح.

للزوارق الشراعية

تشرع إشبيلية ممرات

لكن عبر مياه غرناطة

لا تجدف سوى الزفرات.

آه، أيها الحب

الذي مضى ولم يعد!

«الوادي الكبير» برج شامخ

ريح تعصف بين أشجار البرتقال

أمّا نهر «دارو» و«خنيل» فبرجان صغيران

ميتان في الأحواض.

آه، أيها الحب

الذي مضى مع الريح.

من يصدّق أنّ الماء

يحمل ناراً تتوهج بصيحات!

آه، أيها الحب

الذي مضى ولم يعد!

لتحملي أزهار برتقالك، زيتونك

أيتها الأندلس

إلى بحارك.

آه، أيها الحب

## من وجوه بلاغة التراسل بين السرد والفنون التشكيلية في (كتاب حرف الـ«ح» لبدر الديب

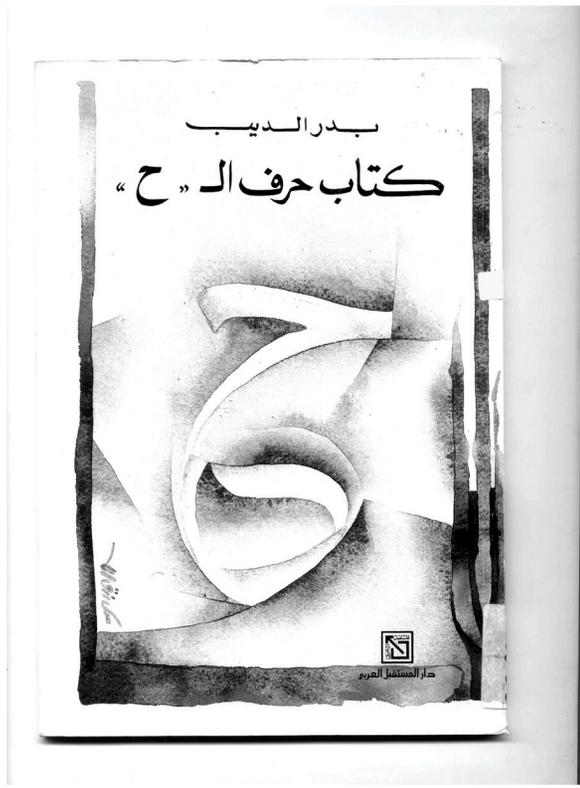
حاتم السالمي\*

### مقدمة:

من المعلوم أنّ الأحداث والشخصيات والأمكنة والأزمنة في القصص تشكّل من اللغة السردية القائمة على مبدأ الكلمات المتتابعة التي ينجزها أعوان السرد (Instances narratives) كالرأوي والشخصيات التي تقوم بينها في هذا العالم المتخيّل ضروب من الحوار والتخاطب؛ لذلك يختلف الحدث في الكتابة السردية عن الحدث الكائن في المرجع الواقعي، وقس على ذلك سائر العناصر السردية التي بها تُصنع القصة.

لكنّ التصوّر التقليديّ للكتابة السردية المكتفية باللغة ولىّ زمانه في القصص الحديث مثل الرواية (Roman) والأفصوصة (Nouvelle)، فلم تعد السردية (Narrativité) المعين الوحيد لبناء العالم القصصيّ، بل نجد روافد أخرى كالسينما والمسرح والنحت والرسم والموسيقا ترفد هذه السردية وتشدّد عضدها. والأمر كذلك بالنسبة إلى سائر الفنون التي تراسلت مع فنّ السرد وأفادت من إمكاناته وإنجازاته مثل إفادة السينما من الرواية وإفادة الفنون التشكيلية من بلاغة السرد في بناء مضامين اللوحات ذات البعد التكعيبيّ خاصّة.

فعلى هذا النحو نجد اليوم أشكالاً من التراسل بين فنّ السرد (Narration) الذي هو فنّ زمنيّ أساساً والفنون البصرية التي هي فنون مكانية بامتياز تنهض بدور أساسيّ في بناء الصورة السردية وتشكيل دلالات القصة، ولا عجب أن يقف الباحث على هذه الأسباب والأنساب الجامعة بين هذين الفنّين. ذلك أنّ إدغار آلان بو (1809-1849) شبه الأفصوصة، التي ستكون مجال عملنا في هذا المقال، في كثافتها وغموضها ورمزيّتها وشدة



إيحائها باللوحة التشكيلية<sup>1</sup> التي تحتاج إلى جهد مضاعف لقراءتها ومحاولة فك أسرارها الفنية وأبعادها الدلالية.

إنّ التداخل الأجناسي وتفاعل الفنون خصيصتان مميّزتان للأدب المعاصر، ولا سيما الأفصوصيّ منه، ولما كانت الأفصوصة نصّاً سردياً وجيزاً يتسم بالتكثيف والاقتصاد التعبيريّ والشعرية والرمزية وبلاغة الصورة السردية، فقد عدّت عند بعض الباحثين جنساً أحاديّاً (Monologique) لا يتسع صدره لاسترفاد فنون

1 - انظر:

.Daniel Grojnowski, Lire la nouvelle, Ed Dunod, Paris, 1993, p.26

\* أكاديمي من تونس

بمفهومها التقليدي، فقلماً نجد أحداثاً مادية واضحة تكون قصة لها بداية معلومة ونقطة تحول ونهاية مرتوبة، لأن بدر الديب لم يكتب نصاً قصصياً قصيراً على طراز الأقصوصة الغربية التقليدية الشائعة في عصره التي تقوم على وحدة الانطباع (Unity of impression) واتساق التصميم (Symmetry of design) ولحظة الأزمة<sup>4</sup> (Moment of crisis). وإنما كتب نصوصاً قطعاً أشبه ما تكون بلوحة تشكيلية، لذلك اتخذ تركيب الحدث، الذي نتحدث عنه بضرب من التجوّز هنا، بناء تجردياً ترأسل فيه السرد مع فنّ الرسم ترأسلاً كبيراً، حتى إنّ الحدث البالغ مبلغه من التجريد والتّرميز والغموض بُني -غالباً- بناء تصويرياً تجردياً قائماً على منطقتي التدايم (Associations) التي تكون منطلقاً لتدفّق جملة من الخواطر من ذهن المتكلم يقع تجسيمها في بعض الأحداث التي تتحرّك في باطن الشخصية ولا تبرح عالمها الداخلي. لذلك، لا غرو أن يعول بدر الديب على الصورة في تركيب الحدث الوارد في بناء قطعٍ تجرديّ يستدعي آليات تشكّله من الفنّ التشكيليّ التجريديّ<sup>5</sup>.

إنّ الكلام في (كتاب حرف الـ«ح») على عالم حكائيّ قائم على غرار ما نقف عليه في الأقصوصة التقليدية بجانب اللصواب ومجانف لطبائع نصوص هذا الأثر الأدبيّ. فنحن -في واقع الأمر- إزاء قصص خواطر قصيرة مصوّغة بلغة تجريدية نازعة إلى التكتيف والغموض والشعرية. ذلك أنّ قصة الخواطر مبنية على منطق التدايم والتدافع المتحكّم في تصوير الأحداث التي تتوارد على ذهن المتكلم فيتخذ بناؤها حينئذ شكل الصور التشكيلية التجريدية. ومن ثمّ فالصورة هي الدعامّة الأساسيّة

4 - انظر:

Ian Reid, The short story, Routledge, Great Britain, 1977, pp54- 59.

5- استفاد آليات الرسم التجريديّ في بناء الحدث والشخصية والمكان تحديداً

واضح في كتاب بدر الديب مدار عملنا. ولعلّه من باب الفائدة ذكر أبرز أعمال هذه المدرسة في الرّسم، وهم:

- فاسيلي كادنسكي (1866-1944)، وهو مؤسس الفنّ التجريديّ.

- بيبي موندريان (1872-1944)، وهو رسّام هولندي معروف باتجاهه

التجريديّ العميق.

- كازيمير ما ليفيتش (1888-1978)، وهو رسّام روسيّ يعول تعويلاً كبيراً على علم

الهندسة في تشكيل أعماله الفنيّة.

أخرى لبناء سردية، على خلاف الرواية التي يسمح لها طابعها الحواريّ (Dialogique) باستضافة خطابات مختلفة وفنون متنوّعة إلى عالمها الواسع الممتدّ.

إنّ هذه الفكرة القائلة بأحادية الجنس الأقصويّ تحتاج إلى نظر وتحقيق في ضوء ما وقفنا عليه في (كتاب حرف الـ«ح») لبدر الديب<sup>2</sup> من لطيف وجوه التراسل بين فنّ السرد والفنّ التشكيليّ خاصّة<sup>3</sup>. وهذا التراسل هو الذي يصنع بلاغة الصورة السردية في هذا الأثر، ولا سيّما ما يتعلّق بطرائق بناء المكان في الأقصوصة وما ينجّر عنها من تكتيف في تصوير الحدث والشخصية ورسم المواقف. لهذا تتعلّق همّتنا في هذا العمل باستجلاء وجوه التراسل بين فنّ السرد والفنون التشكيلية في بعض أفاصيص الأديب المصريّ بدر الديب وما تنتجه من صور سردية بليغة تركت في نفس القارئ وحدة انطباع هي من أخصّ خصائص الأقصوصة في كتاب هذا المبدع المعروف بنزعتة التجريبية.

وبناء على ما سبق نقيم هذا العمل على ثلاثة عناصر كبرى نرصد من خلالها مظاهر التراسل بين السرد والفنون التشكيلية؛ فأما العنصر الأوّل، فنُعنى فيه بطريقة بناء الحدث، وأما العنصر الثّاني، فنُفرد لتدبّر طريقة نحت معالم الشخصية انطلاقاً من المزاوجة بين السرد والرّسم، وأما العنصر الأخير، فنخصّصه لتناول خصائص تشكّل المكان باسترفاد بعض تقنيات الصورة التشكيلية التجريدية.

1. بلاغة التراسل بين السرد والرّسم في بناء الحدث: حدث نازع

إلى التجريد والغموض

يلاحظ الناظر في (كتاب حرف الـ«ح») غياب الأحداث

2- يُعتبر بدر الديب (1926-2005) من أبرز أعلام الأدب الطليعيّ المجدّد في

مصر، شأنه في ذلك شأن صديقه الأديب المبدع إدوار الخراط (1926-2015)

الذي لفت نظر القراء إلى قيمة أدب بدر الديب في المقدّمة التي أعدها لكتابه

«حرف الـ«ح»» عندما تكفل الخراط بنشر نصوص هذا الكتاب في مجلة الكرمل

في بداية ثمانينيّات القرن الماضي، قبل أن يجمع بدر الديب هذه النصوص كاملة

لينشرها سنة 1985 بدار المستقبل العربيّ.

3 - بدر الديب، كتاب حرف الـ«ح»، دار المستقبل العربيّ، 1985.

متلاحمة لها في العين امتلاء في أغلب النصوص المكوّنة للكتاب أو ذات أسطر شعرية متفرقة يجللها البياض والفراغات والنقاط في بعض النصوص. لذا فنصوص الكتاب أشبه ما تكون بقطع متى لمنا شملها بانث لنا لوحة تشكيلية ذات بُعد تجريدي.

وهذا ما بعث بدر الديق على اتّخاذ توزيع بصري لنصوصه على طراز ما هو موجود في قصائد الشعر الحرّ، وعلى منوال ما نقف عليه من خطوط وأشكال تشوبها فراغات في اللوحات التجريدية المعاصرة من نظير ما وجدناه في نصوص «لا لم تعد بعد...» و«القمر المقتول» و«إلى رامبو» و«إلى إليوت». فالناظر في نص «إلى رامبو» يلفت اهتمامه انبناء النصّ على طراز الأسطر الشعرية، ومن تجلياته المقطع التالي:

رامبو أنا سعيد لأنك معي  
أنت وحدك حبي وأعرفك وألفت عيونك  
خذني إلى جوارك. خذني في يدك. انظر لي  
رامبو هل تعرفني؟<sup>6</sup>

هكذا نلاحظ توزيعاً بصرياً مخصوصاً للنصّ جاء على شاكلة إخراج الأسطر الشعرية في القصيدة ذات البناء الحرّ وعلى نمط بعض أنظمة الخطوط والأشكال في الرسم التجريدي. غير أنّ تركيب بعض نصوص الكتاب على غرار النصّ الشعري لا يتوقّف عند حدود التوزيع البصري للكلام فحسب، وإنّما يشمل أيضاً البنى الإيقاعية. ولنا في بعض نصوص المجموعة عينات تعزّز ما ذهبنا إليه. فالناظر في نصّ «القمر المقتول» و«إلى إليوت» بعد قراءة اجتماع العائلة لا يرضيه أن يستجلي التوزيع الإيقاعي المخصوص للكلام، ويمكن أن نختبر هذا المعطى من خلال مقطع مقتطف من نصّ «القمر المقتول»:

مازال القمر مقتولاً، ما زال على يدي دمه  
ما زال... ما زال...  
لو يغيب...  
لو ينتهي اللفظ

لفنّ السرد في هذا الكتاب المارق عن التصنيف الأجناسي الصّارم، على نحو ما ذكر صاحبه في تقديمه الشخصي لأثره الأدبي هذا.

الحدث، إذأ، يُرسم بأسلوب تجريدي تصويري ترتفع بمقتضاه درجة الإيجاء والتّرميز. فالتحوّل الكائن في هذه القصص تحوّل داخلي في مسار الأحداث ترسمه ذات المتكلم، وهو إلى ذلك مقترن بالصور المتغيرة ذات الطابع التشكيلي التي ينتجها المتكلم المسكون بهاجس البحث عن الإبداع والحرية وافتراع بكر السبل أثناء تلفّظه. ولا يسعنا في هذا المضمار إلا الاستدلال على بلاغة التراسل بين السرد وفنّ الرسم بعينيات نصية من (كتاب حرف الـ «ح») تجسّم هذا الاتجاه المستشري في الأثر المدروس.

إنّ اشتغالنا بنصوص (كتاب حرف «الحاء») مكّننا من الوقوف على نتيجة مهمة مؤدّاه أنّ بدر الديق لم يكتب الأقصوصة على النمط الغربيّ الشائع زمن تأليفه كتابه المذكور، فنحن لا نعثر على نصّ واحد يستجيب تمام الاستجابة للمحدّدات الأجناسية للأقصوصة مثل وحدة الانطباع واتّساق التصميم ولحظة الأزمة والحدث المباحث الذي يأتي في القفلة (Clausule) أو كبناء الأقصوصة على خطأ أو تناقض يقودان إلى لحظة التنوير (Moment phare) التي تتكثّف في نهاية النصّ. فلا نجد ما يُسمّى بـ«الأقصوصة الحبكة» القائمة على لحظة أزمة تبلغ أقصى مداها في الذروة القصصية (Acme narrative) متخذة الأحداث بناء ثنائياً تعرف فيه قمة التآزم في ذيل الأقصوصة، وإنّما نظفر بضروب من النصوص تشقّ عصا الطاعة على ما وُضع للأقصوصة من خصائص إنشائية، فالسمتان اللتان تشترك فيهما نصوص المجموعة مع جنس الأقصوصة هما التكتيف (-Inten site) والإيجاز (Brieveté)، ومّا يقوم شاهداً على عدول بدر الديق عن القواعد المألوفة في كتابة الأقصوصة مجيء نصوصه على أنماط من الكتابة مناوئة للمتداول الأقصوصي، ذلك أنّ معظم نصوصه منتسبة إلى قصّة قصيرة تقوم على خواطر تُبنى بناءً تجريدياً رمزياً عُمدته ذاتية المتكلم.

زدّ على ذلك أنّ هذه النصوص-القطع وردت من حيث توزيعها على وجه الورقة على طراز نصوص نثرية ذات كتل

6 - كتاب حرف الـ «ح»، إلى رامبو، ص 27.

لو تفرغ الحركة

لو تبطل الرقصة<sup>7</sup>

فإلى جانب الإيقاع التركيبي المتولد من التوازن التركيبي بين الجمل (مازال القمر مقتولاً/ ما زال على يدي دمه ما زال.... ما زال..../ لو يغيب.. / لو ينتهي اللفظ/ لو تفرغ الحركة) نظفر بإيقاع صوتي مأناه التردد التركيبي النحوي المصدر بحرف الشّط «لو» (لو تفرغ الحركة/ لو تبطل الرقصة)، ناهيك أنّ هذا الإيقاع يُغنى بالتقفية في نهاية بعض الأسطر (الحركة/ الرقصة)، فنحن أمام كلام موقع جاء في شكل قصّة تأملية يخضع تناسل الأحداث فيها لمبدأ التداخي، فتفيض من ذهن المتكلم في قصّة التأمّلات صور شتى تجنح إلى المجاز والغموض في كثير من الأحيان، فيقترب نص بدر الدّيب من مقومات الشعر تركيبياً وصوراً ولغة اقتراباً كبيراً مثلما يقتحم فنّ السرد مملكة الفنّ التشكيليّ اقتحاماً واضحاً من خلال الخطوط والنقاط والفراغات. لهذا تنزع الصور في نصوصه إلى الغموض والإبهام أحياناً، ومن أمثلة نزوع الصورة في نصوصه إلى الغموض ما وجدناه في هذا المقطع من نصّ «إلى إيوت»:

وإيوت إيوت

إنك كائن قشبي يهش الطير عن الصّبار

لقد سار دون كيشوت حتى بروفروك

وقتل هاملت بينها

بين الوقت والنقطة تسقط اللّعة

بين الرسول والوحي يسقط الجرس المصلصل

لقد تمّ كلّ شيء وتباعدت الأطراف...

لقد قتلت الزوجة على المركب، وما زالت العاصفة تزار<sup>8</sup>.

7 - المصدر نفسه، القمر المقتول، ص 26.

8 - يعدّ أحمد السماوي نصوص (كتاب حرف الـ«ح») نصوصاً صمّاء عندما

يباشرها القارئ أوّل مرّة. انظر:

تقدمه لكتاب محمّد الخبو «أقاصيص تجري في غير مجراها»، نشر مشترك بين

وحدة الدراسات السردية بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة ومكتبة علاء

الدين بصفافس - تونس، 2012، ص 10.

9 - كتاب حرف الـ«ح» إلى إيوت، مصدر مذكور، ص 29.

يستوقفنا في هذا المقطع نزوع الكلام إلى الغموض وانقطاع الصور المتولّدة منه عن المرجع، من ذلك مثلاً صورة إيوت وقد حوّله المتكلم إلى كائن قشبي يهش الطير عن الصّبار، فهذه الصورة لا وجود لها إلا في النصّ الذي تخلّقت فيه، فأنتى للإنسان أن يتحوّل إلى كائن قشبي يخلّق في الجوّ مانعاً الطير من الاقتراب من الصّبار؟ ولعلّ الصورة الثانية من الطرافة بمنزلة، إذ يجعل المتكلم العاصفة في قوتها في صورة أسد يزأر، لذلك فهذا الكلام لا يفهم إلا موصولاً بسياقاته اللغوية والتعبيرية في النصّ، فنحن واجدون الأحداث في هذا النصّ ذي الطابع الشعريّ متداخلة في شكل صور أو كلام مصوّر أو قطع تصنعها ذاتيّة المتكلم على شاكلة اللوحة السريالية من خلال صورة إيوت المرسوم كائناً قشياً يهش الطير عن الصّبار. لذا فالتحوّل في حال المتكلم في النصّ ليس تحوّلاً حديثاً بالمعنى المألوف، وإنّما هو تحوّل في مستوى الأحوال والصور والرؤى. ومن هنا فإننا نتحدّث عن حدث ذهنيّ مجرد يركّبه خطاب المتكلم كالمقطع كما تركّب عناصر اللوحة التشكيلية.

والخليق بالملاحظة في هذا المضمار أنّ الأحداث المادية تكاد تنعدم في (كتاب حرف الـ«ح»)، فالتحوّل في مستوى بناء قصّة الخواطر والتأمّلات أو حتى في الرسائل السردية الشعريّة التي رأينا عينة منها في نصّ «إلى إيوت» لا يتمّ وفق منطق سببيّ يقتضي تتابعاً زمنياً يفترض الانتقال من حدث معين إلى حدث آخر في سيرة تحوّل، وإنّما يتمّ وفق الحركة الداخلية النفسية، إذ تشدّد الأحداث المصوّرة بعضها برقاب بعض وفق نظام التداخي، وهذه الظاهرة متمكّنة من (كتاب حرف الـ«ح») كلّ التمكّن، ومن هذا المنطلق قلّمنا نقف على أحداث واضحة المعالم تتطورّ بحسب بناء زمنيّ بيّن على غرار ما هو موجود في القصّة التقليدية، فنصوص بدر الدّيب المارقة عن التصنيف الأجناسي الصّارم تترابط الأحداث المصوّرة فيها عبر نظام التداخي، ومن مثال ذلك ما جاء في نصّ «هل من المستطاع»، ذلك أنّنا نظفر بتحوّل في وضعيّة المتكلم لا يتخذ منحى مادياً ملموساً تترجمه أحداث قوامها الترابط السببيّ المنطقيّ، بل نجد تحوّلاً داخلياً مرده إلى الأسئلة التي تجول في خلد المتكلم، ومن ثمّ فإنّ ما يُنقل من أحداث مصوّرة لا يندّد عن ذات متوهّمة أو متمنية تنتجها إنتاجاً ذهنيّاً مجرداً يركّب على شاكلة اللوحة في الرّسم، وحسبنا أن نتأمّل هذا المقطع:

2. بلاغة التراسل بين السرد والفن التشكيلي في بناء الشخصية: شخصية متحوّلة مفصّلة من حروف.

ركّب بدر الديب الشخصية الحاملة ذات الآمال الكبار وفق نظام يتأسس على منطق التحوّل، فالشخصية شبيهة في تشكّلها إلى حدّ بعيد بقطعة داخل لوحة تشكيليّة، كلّما صرفنا أبصارنا لتقاءها من زاوية نظر مغايرة، تبدّلت معالمها وتحوّلت عن صورتها الأولى. فالشخصية القلب في نصوص الديب مشكّلة من قطع مفصّلة من الحروف ومن الخطوط التي ترسمها لغة المتكلم في النصّ.

إنّ فاحص أقصوصة حرف الـ «ح» يلاحظ انبناء الشخصية صاحبة الخواطر على منطق التحوّل المستمدّ من مرونة الحرف الذي يرفض، على نحو ما صرّح به بدر الديب، السكون والثبات، ويظهر لنا هذا الأمر في الأطوار التي مرّت بها الشخصية على امتداد النصّ، وهو ما يمكن أن نستشفّه من الأمثلة التالية:

1. كنت وصديقي نتحدث، وكنا نتحرّك بيسر وسهولة ← حركة
2. ثمّ صمتنا معاً ← سكون
3. أردت أن أمزّق الصّمت ← حركة
4. غابت الشمس على طفل صغير ← سكون
5. سأظلّ وحدي... وحدي معك في الدخان والنار ← حركة

إنّ اختبار هذه الأمثلة يمكّننا من رصد منطق التحوّل الذي تحكّم في بناء الشخصية في نصّ حرف الـ «ح»، فهذه الشخصية تسعى إلى تجاوز العقبات التي تفصلها عن الحرف والكتابة والإبداع، وقد مرّت علاقة الشخصية بالحرف من الانفصال عنه في مُفتّح النصّ إلى الاتّصال به في نهايته، وهكذا تشكّلت الشخصية في بناء يحكمه مبدأ التحوّل، وبذلك فإنّ الشخصية نامية مرسومة بصورة فنيّة فيها الكثير من الرّمزية والتّجريد، ولكن بشكل يحافظ على خصائص النصّ القصير القائم على الإيجاز والتكثيف. فالتحوّل الحاسم الذي عرفته الشخصية جاء في نهاية النصّ، إذ استطاعت التخلّص من القيود والعراقيل بغية الاتّصال بالحرف الذي يمثل بالنسبة إليها «موضوع بحث واتّصال» باصطلاح غريباس في مثاله العامليّ.

هل من المستطاع أن تتحقّق الأمنية كما تحدث في نفوسنا بلا طريق ولا سلوك بل متدرّجة متصاعدة لها هذا الوجود المؤلّف المتغاضي... على أصابعي، على أطرافها الأولى البريئة لعنة حيّة خافقة. على هذه الأطراف الرقيقة المتجاوزة أحسّ الغور الفاصم بين الداخل والخارج. أنا أمدّ يدي في أفق محصور متقدّم إليّ، الظلّ الأبيض يتكاثف حتّى يصبح حائطاً، والأشياء الساقطة على الأرض يغطّيها دخان، ورؤوس الناس وجذوعهم تلتصق بالحائط أحجاراً مبنية فيه<sup>10</sup>.

وعلى هذه السبيل يمكن القول إنّ نصوص بدر الديب تنتفض على المتواضع عليه من حدود للأقصوصة ومن مقوماتها الفنيّة السردية. فقد بنى هذا الكاتب الحدث بطريقة فنيّة فيها طرافة قوامها المتح من فنّ الرّسم ومن الفنّ التشكيليّ التجريديّ أساساً. وآية ذلك أنّ القصّة الواردة في أغلب قطع الكتاب هي قصّة الشخصية المتكلّمة الساعية إلى استشراف وضع للحرف حرّ. لهذا نجد في مواطن عديدة من هذه النصوص الوجيزة توازياً بين صورة الشخصية المتلفّظة وصور الأشياء والأمكنة التي تصنفها أو تنشئها عبر مخيلتها إنشاء. فلا عجب، حينئذٍ، أن يغدو الحدث الواحد الأوحدي في (كتاب حرف الـ «ح») بناء النصّ-القطعة أو النصّ-اللوحة أمام القارئ مثلما تُرسم اللوحة التشكيليّة أمام عينيّ المشاهد. وعلى هذا النحو يصبح حدث إنشاء الأقصوصة - اللوحة الحدث المجسّد لوحدة الانطباع في هذه النصوص المكتنزة القصيرة.

هكذا نتبيّن قيام الأحداث على أسلوب سرديّ تصويريّ تجريديّ يقترض آلياته من فنّ الرّسم التجريديّ، ذلك أنّ تركيب الأحداث في نصوص الديب يحكمها منطق التقطع والتداخل الموصول بعالم الشخصية الداخليّ وبها يعتمل في وجدانها من مشاعر وانفعالات. لذلك فالحدث في المدروس من نصوص الكتاب أشبه ما يكون بتصاوير تتخذ أشكالاً مقطّعة متداخلة أبعادها يشكّلها بدر الديب -تقريباً- بالطريقة نفسها التي يرسم بها الفنّان اللوحة التشكيليّة. فمن هذا المنطق والمنطلق ينبني تركيب الحدث على نظام يتحكّم فيه منطق سرديّ مفكّك قائم على نزعة تجريدية تجريبية عميقة على نحو التفكّك الذي يلحق بناء اللوحة التجريدية.

والذي يُلطّف النّظر في نصّ «لا، لم تعد بعد...» يستوقفه

10 - المصدر نفسه، هل من المستطاع، ص 54.

منتهاه في خانمة النصّ عندما تحرّرت الشخصية تمام التحرّر من كلّ قيد مدرّكةً الوضع الحرّ الذي استشرفته منذ فاتحة النصّ. ونعمل في ما يأتي على استقراء مراحل تطوّر مواقف الشخصية بصورة تكشف لنا عن نظام التحوّل المتحكّم في بنائها، وحسبنا دليلاً على ما نقول هذه الأمثلة المتقاة من نصّ «الوضع الحرّ»:

- كان الوضع الحرّ يظلّ المكان من حولي، وأنا أتحرّك في خطوط لمعرفة جديدة ← حركة
- فلم تكن الكلمة قد ولدت بعد ← قيد
- فتتحرّك خطوط قواه مشرفة على الغور العميق ← حركة
- وكانت الكلمة مازالت بعيدة جداً ← قيد
- أنا أرقى من جديد في الحركة ← حركة
- إنّ ثمة شيئاً ما يفصلنا الآن عن الوضع الحرّ الذي عايته ← قيد
- كانت إفريقيّتي تهزّني هزّاً عميقاً صادفاً على موجة أمريكيّة غامرة ← حركة
- أنا وحدي هنا قد تركت في داخلي ولم يقبل أحد دعوتي ← قيد
- أنا صوت صارخ في البرية أيتها النساء حرّرن شعوركن ← حركة

إنّ الشخصية في هذا النصّ يحكمها منطق التحوّل المتدرّج في تصوير أوضاعها وهي تبحث عن الوضع الحرّ، ولقد اكتملت صورة التحوّل المشوّد في الخاتمة عندما استطاعت الشخصية بلوغ الوضع الحرّ المناسب الذي خلقت فيه الكلمة الحرّة. فلا عجب، والحال هذه، أن يكون التحوّل الذي بُنيت وفقه الشخصية في هذا النصّ قائماً على ثنائية القيد والحركة، فقد سعت الشخصية بحركة مضادّة إلى تجاوز القيد الذي كبّل حركتها الفكرية. لذلك تحرّرت الشخصية من كلّ الحواجز في قفلة النصّ، إذ خرجت الكلمة من فمها مدوية مؤذنة ببداية عصر تجد فيه المرأة حرّيتها، وهذا ما نلمسه في خطاب الشخصية الموجه إلى النساء: «أنا صوت صارخ في البرية أيتها النساء حرّرن شعوركن»<sup>12</sup>.

والذي نخرج به من استخلاص بناء الشخصية في (كتاب حرف الـ«ح») لبدر الذيب أنّ الحديث عن شخصية قصصية بالمعنى التقنيّ والحصريّ للكلمة متعدّد؛ من جهة كون هذا

نظام التحوّل الذي يحكّم بناء الشخصية. فالتحوّل الذي يمسّ الشخصية يحصل في الاتجاه ونقيضه، معنى ذلك أنّ التحوّل لا يتخذ مساراً إيجابياً دائماً ما يعني أنّ بدر الذيب ينوّع داخل قالب الفنيّ الواحد، والمجتنّى من دراسة بناء الشخصية في نصّ «لا، لم تعد بعد...» أنّ التحوّل يمرّ بمراحل خاطفة محكومة بلحظة زمنية محدّدة، ومن الأمثلة الدالة على منطق التحوّل في رسم الشخصية ما يمكن إيرادها على النحو الآتي:

1. كان الليل الطويل ينسبط على روحي فأحسّه متعمّقاً أصيلاً كأنّه لا يطول ← حركة
2. أحسّها في داخلي توحداً وباباً لمسرب طويل طويل كلّه ظلمة ← قيد
3. ولكنتي أتحرّك أتحرّك في دائرة دائرة تتحرك ← حركة
4. لال لن أتحرّك ← قيد
5. أنا أتحرّك في الظلمة ← حركة
6. أنا مصلوب مصلوب على ظليّ ← قيد

هكذا تجلو لنا الأمثلة المذكورة صورة الشخصية صاحبة الخواطر المشكّلة بالرّسم والمفصّلة من الحرف في نصّ «لا، لم تعد بعد...» شخصية متحوّلة. غير أنّ هذا التحوّل يسير في الاتجاه والأتجاه المعاكس. لذلك انغلق النصّ بمصير هذه الشخصية مأسويّ، الأمر الذي يكشف أنّ التحوّل الذي عرفته الشخصية في هذا النصّ مختلف عن التحوّل الذي عرفته في نصّ حرف الـ«ح»، ممّا يدلّ على أنّ بدر الذيب ينوّع داخل البناء الواحد. ولذا فتركيب الشخصية يتخذ صوراً مختلفة، لأنّ الشخصية «الديبية» لا تعدو في نهاية الأمر أن تكون قطعة فنية مشكّلة من حروف أو لوحة تشكيلية مقدودة من خطوط ونقاط وأشكال.

ومتى نظرنا في نصّ «الوضع الحرّ»، وجدنا لبناء الشخصية وفق مبدأ التحوّل أمراً يسترعي الاهتمام قوامه تراوح هذا النصّ بين الخاطرة والمقالة الأدبية الراقية<sup>11</sup>. وبسبب من ذلك، تهنّفو الشخصية المشكّلة بالرّسم والحرف إلى استكنانه وضع للكتابة حرّ نستشفّ منه ما يطراً عليها من تحولات وجدانية وفكرية. والملاحظ أنّ بناء الشخصية ارتسم في شكل يسير صعبداً يبلغ

المكان بالحروف والكلمات على طراز لوحة ذات كثافة عالية، وهذه الخصائص ليست بالغريبة عن روح الأقصوصة المشبهة من قبل إدغار آلان بو في كثافتها وعموضها باللوحة. فلا غرو، إذًا، أن نقف على أدوات الفن التشكيلي السريالي في بناء المكان في «قطع» بدر الديب<sup>14</sup>.

إن الناظر في هذه القطع الفنية لا يملك إلا أن يلاحظ تركيز صاحبها على توشية المكان بأشكال هندسية وزوايا وخطوط تبلغ أحياناً مبلغها من التجريد. فلا تبرح مداليلها - إن استطعنا استنباطها بطبيعة الحال - نطاق النص الأدبي المشكل من الكلام وفي الكلام، أفلا يجوز لنا حينئذ أن نقول إن المكان في نصوص «كتاب حرف الـح» مسوًى من الكلام ومرسوم بريشة أديب مدادها اللّغة؟

لقد بينا في نطاق دراستنا لتكوين الحدث والشخصية عند بدر الديب أن الكلام على الحدث والشخصية وحتى الزمن كثيراً ما يشوبه التجريد والرمز، إذ يعزّ علينا أن نقف على حدث محدد سابق للنص أو على شخصية محددة سابقة لملاحظتها للنص المشكل إيّاه، وكذا الأمر بالنسبة إلى الزمن. وهذه الخصائص جميعها تجعل نصوص هذا الأديب منضوية إلى ضرب من القصص القصيرة الموغلة في الرمزية والذهنية والمغرفة في الغموض. وحتى لا يظل كلامنا في هذا المضمار كلاماً نظرياً أكبيناً على دراسة نص «هل من المستطاع...» باحثين فيه عن طريقة بناء المكان النصي بناءً تشكيليّاً تجرديّاً على غرار اللوحة الفنية. ولكننا نصل ذلك أيضاً ببناء

14 - أنجز محمد الخبو مبحثاً قيماً حول تشكّل المكان في النصوص القصيرة

انطلاقاً من «كتاب حرف الـح» لبدر الديب، وقد تدبّر المكان في نص «كان على الأرض كل كبير» من زاوية استفاد الكاتب أدوات الفن التشكيلي، ونحن استفدنا كل الاستفادة من هذا المقال في معالجة قضية التراسل بين فنّ السرد وفنّ الرسم في بناء المكان في نصوص كتاب حرف الـح». ولكننا اهتمنا إلى جانب تشكّل المكان بلغة فيها الكثير من رمزية الرسم وتجريده بتشكّل المكان النصي الطباعي استناداً إلى لعبة «السواد والبياض» ساعين إلى ربط ذلك بالمكان القصصي المتخيل النازع إلى التجريد والرمز. في حين أن محمد الخبو لم يثر مسألة الشكل البصري للمكان النصي، وهي مسألة تُدخل تشكّل المكان النصي من جهة كون التحكم في مقادير اللون «لعبة السواد والبياض» له قرابة كبيرة بفنّ الرسم، انظر: محمد الخبو، أقاصيص تجري في غير مجراها، مرجع مذکور، ص 103-117.

الكتاب ليس قصة مثلما ذكر ذلك صاحبه في تقديمه الشخصي لهذا الأثر معتبراً إيّاه عملاً فنياً معدولاً به عن قوالب الإبداع الجاهزة، ومن هذه الجهة ألفتنا الشخصية قائمة لا في أقاصيص تقوم على الحكمة، وإثماً في قصص خواطر وتأملات، وبهذا الشكل يمكن القول إن تركيب الشخصية في هذا الكتاب انبنى على قانون التحول المستلهم أساساً من الفن التجريدي القائم على تحول الأشكال والخطوط والدوائر والنقاط باختلاف زوايا النظر إلى اللوحة التشكيلية. ومن هنا أغنى بدر الديب السرد والوصف بفنّ الرسم جاعلاً النصّ الأدبي يفتح على عالم الصورة وعلى فنون أخرى لها بالأدب وفنّ السرد خاصّة أسباب وأنساب. لهذا لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن صورة الشخصية على نحو ما وضحنا تجعل بدر الديب منقّباً عن لون جديد من الأقصوصة يمكن نعتة بـ«الأقصوصة اللوحة» أو «الأقصوصة الخاطرة».

### 3. التراسل بين السرد والفن التشكيلي في بناء المكان: المكان لوحة تشكيلية متعددة الأبعاد

إنّ عناية بدر الديب بجغرافية الورقة المكتوبة تسهم في تدبير نصوصه بغلالة من الغموض؛ ما يجعل الإحالة على مكان مرجعي متعين له بالواقع مكين الصلات منعدمة تقريباً في جلّ نصوصه. ولهذا كله وجدنا هذا الأديب مولياً وجهه شطر المكان النصي يشكّله لحظة الكتابة بطريقة هندسية شبيهة برسم اللوحة التشكيلية ذات النزعة التجريدية، وهذه اللوحة في أغلب الأحوال لا تحيل على شيء خارجها. فعلى هذا الطراز ركّب بدر الديب المكان في أكثر نصوصه القصيرة، ولما كان هذا الأديب معتبراً نصوصه القصيرة «قطعاً» على نحو ما بين في تقديمه الشخصي للكتاب<sup>13</sup>، فإنّ المكان يغدو بدوره لوحة مركبة من قطع ذات بُعد تجريدي غائر لا تفهم أشكالها وأبعادها إلا بتفكيك مكوناتها الداخلية، ومن ثمّ يمكن القول إنّ المكان يتشكّل إبان الكتابة على هيئة لوحة تجريدية، فلا يحيل المكان المنحوت في النصّ على مكان مرجعي متعين في الواقع. فالإحالة، إذًا، في هذه «القطع» لازمة غير متعدية إلى مراجع خارجية. وهكذا يتشكّل

13 - يقول بدر الديب في هذا السياق: «ولا أستطيع أن أذكر بالدقة الزمن الذي

استغرقت كتابته قطع الكتاب كلها». انظر: بدر الديب، كتاب حرف الـح»،

المصدر نفسه، ص 10.

أنظر في عاجيتي المصمته هذا الطريق الذي يغطي نفسه فكيف  
سلكته أمنيته .  
فلنقسم الرؤيا... سأجهد وحدي وسأستريح في المنطق.  
أولاً... هناك خطأ لا أدري مبدأه ولكنني أحسّ ضوءه المتجه  
إلى الأمام.

فلأذهب إلى حيث لا نور ولا جهة.  
فلأضرب بطيئاً فلأنظر في بطاء كأنني دبة فيل .  
عندما أتباعد إلى الوراء، تتناسك الأشياء في هلامية مظلمة ولا  
أستطيع أن أميز التفرد المريح المخلص. الخط يغيب في الهلامي.  
والهلامية تقاربك من كرة.

والكرة تنتشر على نفسها في نقط سوداء لها إشارات ضوئية  
غامضة. والنقطة الحرة تتأرجح أمامك كأنها لا تنتقل، كأنها  
تغافلك حتى تغمض عيونك.  
أنا أرى... أنا لا أرى إلا هذا التأرجح في الهلامي.

أنا أحس رائحة الوجود في إحساسي. أنا أرى أمامي هذا  
الشكل  $\Delta$  صغيراً كما رسمته محدود النقاط كما وضعته. أنا أراه  
يتباعد يتباعد في حقد مرير وغضبة قاسية تقتل نفسها. النقاط  
الثلاث على الأفق البعيد نقطة واحدة لها إشارات ضوئية غريبة.  
أنا أنظر أنا أنظر. أنا أصبر أنا أصبر ولا أرى إلا الخط المضيء  
المتجه من منتصفه إلى جهة.

ما أعذب المعمار المنتصب! ما أعذب أن يرسم البناء على الأرض  
ثم ينتصب جدراناً وسقفاً!  
أنا ديني العمارة. ما أقوى السيطرة على الخطوط الهندسية! إن  
مشكلتي الوحيدة أن أفهم الهندسة. الهندسة البسيطة الأولية  
تُحطّط على السبورة في فصل.  
لماذا تركوني أعاذر المدرسة؟

سخرتني طويلة مستديمة كطرق فأس في بيت يتهدم.

21 / 01 / 1948.

يتكوّن هذا النصّ -القطعة من عنوان غير مكتمل من الناحية  
التركيبية النحوية ومن متن موجز جداً. ورد العنوان جملة اسمية  
إنشائية مفيدة معنى الاستفهام. ولكن التركيب النحوي غير  
مكتمل ما يجعل المعنى المضمّن في هذه الجملة -إن جاز نعمنا أيّاه  
بهذا المفهوم النحوي- غامضاً مبتوراً. فنحن إزاء حرف استفهام  
يتصدّر الكلام وخبر جاء مركباً حرفياً بالجرّ (هل من المستطاع..)  
ونقطتين متتابعتين قامتا مقام المبتدأ المؤخر المحذوف. فهل لهذا

المكان انطلاقةً من الورقة ومن الحيز الطباعي، وقد وقع اختيارنا  
على نصّ «هل من المستطاع...» لما وجدنا فيه من استدعاء لافت  
لفنّ الرسم وتفاعل بين السرد والفنون التشكيلية<sup>15</sup>.

وتحقيقاً للفائدة نورد في ما يلي النصّ كاملاً.

النصّ: هل من المستطاع..

هل من المستطاع أن نجد أنفسنا فجأة في تلك البقعة الرجراجة  
المبهمة عليها نور وظلّ وطرارة ورخاء؟

هل من المستطاع أن تتحقّق الأمنية كما تحدث في نفوسنا بلا  
طريق ولا سلوك بل متدرّجة متصاعدة لها هذا الوجود المؤلف  
المتغاضي؟ لماذا نحسّ بالأعماق، وليس في وجودنا إلا سطح  
مترام متباعداً يتكوّر على نفسه في إظلام الرؤيا فيتجاوز منتهى  
أعيننا وأفاق أيدينا بأطرافها الحساسة الناشدة؟

على أصابعي، على أطرافها الأولى البريئة لعنة حيّة خافقة.  
على هذه الأطراف الرقيقة المتجاورة أحسّ الغور الفاصم بين  
الداخل والمحيط. أنا أمدّ يدي في أفق محصور متقدّم إلى الظلّ  
الأبيض يتكاثف حتى يصبح حائطاً. والأشياء الساقطة على  
الأرض يغطيها الدخان، ورؤوس الناس وجذوعهم تلتصق  
بالحائط أحجاراً مبنية فيه.

أنا مغطى بقشور التمساح. أنا عليّ جلد الفيل. أنا وحدي كائن  
عاجي أصمّ مصفر. أمنيته تقف على حلقي كأنها غصة. أمنيته  
الطويلة، تاريخها بعيد وزمنها المتباعداً المتخلف ميسور مطاوع.  
أمنيته الوجود. وجود أمنيته. أمنيته الموجودة. وهذا البعيد  
المختلف المتغيّر القاسي من التحقق.

أنا مازلت مبهوتاً في حصن كيف ولدت أمنيته ناضجة وهي ما  
زالت موؤودة في حلقي. أنا لا أريد أن أجتنب التحقق، ولكنني

15- هذه الظاهرة في تركيب المكان النصّي ليست بمقتصرة على هذا النصّ المتخيّر  
للتحليل، بل تعمّ أغلب نصوص كتاب حرف الـ«ح» على غرار (حرف الـ«ح»  
-لا لم تعد بعد - القمر المقتول - إلى البيوت بعد قراءة اجتماع العائلة - كان على  
الأرض كلّ كبير - رقصة الزيف - أغلال بروميتوس - إذا ما قاربت شيئاً - كان  
وكأنّ - لم يرتفع الأفق بعد - الوضع الحرّ - فتنازيا دراماتيكا - بدء التجارب النومية  
- النقطة الثابتة المضيئة - معمار الرؤية - خطورة الخط).

والإنشاء بحسب ما جاء في بطون المعاجم رديف الخلق المتفرد على غير مثال سابق. أيكون العنوان منطلق العناية بالمكان النصي وبتكوين صورته وأشكاله؟

الحقّ أنّ البتّ في هذا الأمر ليس بالأمر الهين إلّا إذا وصلنا العنوان بالنصّ جميعه خصوصاً أنّ العنوان - على نحو ما ذكرنا - قائم على بلاغة الحذف، ما يجعل العنوان بوصفه مفتاح فهم هذه القطعة اللوحة متسرّبلاً بالغموض، فنحن لا نعلم من المسائل عن إمكان الاستطاعة وما مجال هذه الاستطاعة، وإذا انتقلنا من العنوان إلى النصّ يتكثّف الغموض وينزع الكلام إلى الإبهام أحياناً فلا يحيل على أشياء متعيّنة في الواقع عدم إحالته على أمكنة واقعية ذات بُعد مرجعيّ بالرّغم من أنّ بناء الجملة الاستفهامية اكتمل في بداية النصّ. فالخطاب صادر عن متكلم جمع غفل تجسّمه هذه الأمثلة:

1. «هل من المستطاع أن نجد أنفسنا فجأة في تلك البقعة الرجراجة المبهمة عليها نور وظلّ وطرأوة ورخاء» (ص 54).

2. «هل من المستطاع أن تتحقّق الأمنية كما تحدث في نفوسنا بلا طريق ولا سلوك، بل متصاعدة لها هذا الوجود المؤلّف المتغاضي»؟ (ص 54).

3. «لماذا نحسّ بالأعماق، وليس في وجودنا إلّا سطح مترام متباعد يتكوّر على نفسه في إظلام الرّؤيا فيتجاوز منتهى أعيننا وآفاق أيدينا بأطرافها الحساسة الناشدة»؟ (ص 54).

نلاحظ في هذه الأمثلة الثلاثة في مفتتح النصّ كثافة عمل الاستفهام الذي أفاد في المثالين الأولين معنى التمنيّ. فإذا العنوان هو عبارة عن مشروع أمنية تحول في نفس المتكلم، ثمّ يتدرّج الخطاب الوارد على لسان المتكلمّ الجمع من إنشاء التمنيّ حسب المعنى المُستفاد من المقام إلى إنشاء التعجب بوصفه المعنى الثاني أو المضمّن في القول (Acte illocutoire)

البتّ التركيبيّ للجملة - والنصّ قطعة له بالقطع والتقطيع وشائج قربي - دلالة في بناء النصّ؟

إنّ المتكلمّ في العنوان يستفهم عن كامل مضمون الجملة، فهو يسأل مستخبراً عن إمكان إنجاز فعل هو في عداد المسكوت عنه أو المحذوف من البنية الإنجازية للجملة، ولكن يمكن تقديره في البنية الأصلية، أيّ في أصل الوضع، وتقدير ذلك (هل من المستطاع فعل أمر من الأمور؟). فهل لغة الرسم الماثلة في النقطتين الواردتين في آخر العنوان قائمة مقام المكتوب؟

ربّما يبدأ إنشاء النّقاط والأشكال من العنوان، ولاسيّما إذا وضعنا في اعتبارنا أنّ عمل الاستفهام في محتده قرين الإنشاء<sup>16</sup>

16 - إنشاء معاني الكلام المفيدة المعبرة عن أغراض المتكلمّ ومقاصده مرتبطة أشدّ الارتباط في النظرية النحوية العربية القديمة بالوسم النحويّ، والاستفهام يُنجز بحرفي الاستفهام هل والهمزة المعدودة أم باب الاستفهام. ولعلّ تصوّر العميق الذي يحكم هذه النظرية مائل في كون الحروف هي الموضوع لإفادة المعاني لذلك تتصدّر الجمل فتغيّر معناها مثلاً من الإثبات إلى الاستفهام (الشمس مشرقة اليوم - هل الشمس مشرقة اليوم؟)، لذلك فالمعنى نحويّ أو لا يكون. وهذا تصوّر الطريف لإجراء الكلام في اللسان العربيّ يميّز النظرية النحوية القديمة من نظرية الأعمال اللغوية لدى التداولينّ الغربيين الذين يصنّفون هذه المعاني اللغوية في شكل عائلات (الإثبات - الأمر الوعد - النهي - التمنيّ - الاستفهام - التعجب - الترحي... إلخ) تصنيفاً معجمياً أساساً. وقوة تصوّر العربيّ للأعمال اللغوية راجع إلى أنّ العمل الوحيد الصادق الذي ينجزه المتكلمّ هو إنشاء العمل اللغويّ نفسه، بصرف النظر عن وقوعه من عدمه في العالم الخارجيّ. ومن ثمّ فإنّ إنشاء المنجز في عنوان نصّ بدر الديق بواسطة الاستفهام لازم غير متعدّد إلى العالم الخارجيّ، فهو حبيس نفس المتكلمّ ما يعني أنّ انعدام الإحالة على العالم الخارجيّ لدى بدر الديق يبدأ من العنوان. وللمزيد من تدبّر النظرية النحوية القديمة الموصولة بقضية معاني الكلام وأبنيته النحوية الدلالية يُستحسن العودة إلى الموضوع الذي تحدّث فيه رضيّ الدين الاسترابادي عن أفعال المدح والذمّ، يقول رضيّ في هذا النطاق: «وذلك إذا قلت: نَعَمْ الرجل زيد، فإمّا تشئّ المدح وتحذّث بهذا اللفظ، وليس المدح موجوداً في الخارج في أحد الأزمنة مقصوداً مطابقة هذا الكلام إيّاه، حتّى يكون خبراً، بل، تقصد بهذا الكلام مدحه على جودته الموجودة خارجاً، ولو كان إخباراً صرفاً عن جودته خارجاً لدخله التصديق والتكذيب، فيقول الأعرابيّ لمن بشره بمولودة وقال نَعَمْ المولودة، والله ما هي بنعم الولد (..) ليس تكذيباً له في المدح، إذ لا يمكن تكذيبه فيه، بل هو إخبار

بأنّ الجودة التي حكمت بحصولها في الخارج ليست بحاصلة».

انظر: رضيّ الدين الاسترابادي: شرح الكافية، منشورات جامعة بغازي،

الجماهيرية العربية الليبية، ج4، ص 289.

من الكلّ (على أصابعي) إلى الجزء (أطرافها الأولى البريئة)، ومن الدّاخل إلى الخارج (أحسّ الغور الفاصم بين الدّاخل والخارج)، فالمتكلّم يسعى إذاً إلى تجاوز ذلك الفراغ الشاسع بين الذات والكون مشكّلاً المكان تشكيلاً سرّياً مجرداً. ومن ثمّ يُستقدم فنّ الرسم وعلم الهندسة على هذا المتوال:

أحسّ الغور الفاصم بين الداخِل (← داخل اللوحة) والمحيط (← محيط اللوحة).

ثمّ يمضي تشكّل المكان صُعداً في اتجاه الضيق فيشعر المتكلّم بمعنى الحصار، لذلك تتداعى أدوات الفنّ التشكيليّ لرسم ذلك الشعور بالعناية على هذا الطّراز:

«أنا أمّدي في أفق محصور متقدّم إليّ» ← ثمّة تركيز في هذا الوصف على أبعاد المكان -اللوحة (الأفق المحصور: حركته ← متقدّم ← زاوية النظر) في اتجاه المتكلّم. وهكذا نلمس في هذا الوصف نزعة ذاتية مكثّفة، ولاسيّما إذا وضعنا نصب أعيننا أنّ المكان غير متعدّد إلى مرجع محدّد، فهو لا يحيل إلا على نفسه.

وغنيّ عن البيان أنّ المكان يكتسي معالمة من خلال المتكلّم المشكّل إيّاه والمحوّل ملامحه على هذه الشاكلة: «الظلّ الأبيض يتكاثف حتّى يصبح حائطاً والأشياء الساقطة على الأرض يغطّيها دخان ورؤوس الناس وجذوعهم تلتصق بالحائط أحجاراً مبنية فيه». فعلى هذه الشاكلة يتبيّن لنا أنّ المكان الموصوف مبتور عن المرجع الخارجيّ تمام البتر، فأني للظلّ أن يكون أبيض؟ وكيف يصبح الظلّ حائطاً؟ وكيف يكون الحائط مبنياً من رؤوس الناس وجذوعهم؟

إنّ لهذا التشكّل المخصوص للمكان عميق الارتباط بتحوّل صورة المتكلّم: «أنا مغطّي بقشور التماسح. أنا عليّ جلد فيل. أنا وحدي كائن عاجيّ أصمّ مصفرّ». نلاحظ أنّ أوصاف المكان تنتقل إلى المتكلّم المتحدّث عنه والمنشئ له والدّارج فيه على وجه المجاز. فإذا كان المكان متفرداً غريباً منقطعاً أوأصره عن العالم المرجعيّ المعيش، فإنّ سماته تنفّس في سالكه أو المتحدّث عنه، فيبدو هذا المتكلّم كالمكان متفرداً غريباً لا يتصله بالمألوف وشائج قرابة.

في المثال الثّالث، إذ يبدي المتكلّم تعجبه من المفارقة الغريبة بين الإحساس الداخليّ بالأعماق والخواء الملموس في الوجود المتعيّن لهذه الجماعة. ومن ثمّ فإنّ الأمنية المُبتغاة في بداية النصّ ستشعر الإنسان بامتلاء الكيان، وذلك بنحته بطرائق بكر وبانتهاج مسالك غير مألوّفة.

إنّ محور القسم الأوّل من النصّ تحقيق رغبة ملحّة تعتمل في نفس المتكلّم الذي اختار لها مكاناً رجراجاً مبهماً تحفّ به الخصوبة والنضارة وتعمّه علامات بدايات خلق الكون وتكوينه «في تلك البقعة الرجاجة المبهمة عليها نور وظلّ وطراوة ورخاء». المستخلص من هذا الوصف للمكان المنشود أنّ المتكلّم يعيش حال خواء وجوديّ ساعياً إلى امتلاء الكيان بالعودة إلى اللحظات الأولى السحرية لخلق الكون ولتسمية أشيائه. فهذه الأمنية المحلوم بها ليست من مألوف الأمان، ذلك أنّ الحالم بها لا يقنع بالطرق المألوفة ولا بالأفعال المكرورة، بل يتطلّع إلى الأقاصي ضارباً صفحاً عن الموجود المتاح المتبدّل، راغباً في المختلف وفي إنجاز الفعل الخلاق «فهل من المستطاع أن نحقق الأمنية كما تحدث في نفوسنا بلا طريق ولا سلوك؟» على أنّ هذا المنشود القصيّ القاسي قريب المنال من المتكلّم، وهو إلى ذلك يتجاوز الظاهر إلى النفاذ إلى الباطن فتأتي التفسيرات المشوبة في هذا السياق بمعنى الاستنتاج لتحديد طبيعة المرغوب فيه «فيتجاوز منتهى أعيننا وآفاق أيدينا». وهكذا تتعلّق همّة المتكلّم بالمختلف المتفرد الذي لا تدرّكه الأبصار وتدرّكه البصيرة الثاقبة. لهذا تتحوّل الأمنية في أعطاف خطاب المتكلّم الجمع إلى رؤيا ستشكّل المكان الذي لا يعدو أن يكون طريق المتكلّم نحو الخلق والإبداع تشكيلاً تجريدياً لا يخلو من لطف.

فإذا كان القسم الأوّل من النصّ قائماً على التدرّج من الأمنية إلى الرغبة في تحقيقها عبر استدعاء الرؤيا، فإنّ القسم الثّاني منه تجسيم لهذه الرؤيا وتفصيل لها، ناهيك أنّ هذا الانتقال واكمه أيضاً تحوّل من ضمير المتكلّم الجمع إلى ضمير المتكلّم المفرد: «على أصابعي على أطرافها الأولى البريئة لعنة خافقة حيّة خافقة. على هذه الأطراف الرقيقة أحسّ الغور الفاصم بين الدّاخل والمحيط. أنا أمّدي في أفق محصور متقدّم إليّ. الظلّ الأبيض يتكاثف حتّى يصبح حائطاً». فعلى هذا النحو تولد الأمنية-الرؤيا فردية مغرقة في الذاتية، موعلة في الشعرية والرمزية. فيسير الوصف تبعاً لذلك

العام إلى الخاص ومن السعة إلى الضيق كلما تدرجنا في قراءة هذه القطعة اللوحة. فمدار الوصف، إذًا، على هذا الطريق الشائك الذي سلكه القائل في النصّ تجسيماً لأمنيته المختزلة أساساً في نحت الكيان الإنسانيّ على غير مثال قبليّ، فكان نحت المكان أيضاً في هذا النصّ على غير منوال. وهكذا نتبين أنّ هذا الطريق هو طريق الأمنية والأمنية هي الرؤيا المتفردة. فمن هذا المنطلق يجوز لنا القول إنّ المكان منحوت من الكلام الذي أنشأه المتكلم إنشاءً متوسطاً أدوات الفنّ التشكيليّ فيبلغ التجريد أقصى مداه عندما تُوصف الرؤيا بدقّة متناهية على هذا الشكل:

■ «هناك خطّ [فنّ الرسم + علم الهندسة] لا أرى مبدأه [فنّ الرسم] ولكنني أحسّ [فنّ الرسم] ضوءه المتّجه إلى الأمام [رسم + هندسة]».

■ «فلأذهب إلى حيث لا نور (فنّ الرسم) ولا جهة» (فنّ الرسم) ← بحث المتكلم عن التفرد والتميّز.

■ «عندما أتباع إلى وراء [موقع المتكلم] تتماسك الأشياء في هلامية مظلمة». والهامية هي المادة لا يمكن الإمساك بها.

وهكذا يتضح لنا أنّ المتكلم كلما غير موقعه تغيرت أبعاد اللوحة، وكلما خرق المؤلف، تماسكت الأشياء وبان معناها. فالمتكلم مسكون بالبحث عن الطريق الخلاق. ثمّ إنّ الرؤيا تتجسّد في شكل تجريديّ له بعلم الهندسة علاقة ونسب عندما يقترب المتكلم من اكتناه معنى الوجود: «أنا أحسّ رائحة الوجود في إحساسي. أنا أرى أمامي هذا الشكل  $\Delta$  صغيراً كما رسمته محدود النقاط كما وضعته (...) النقاط الثلاث على الأفق البعيد نقطة واحدة لها إشارات ضوئية غريبة».

فعلى هذه الطراز يتحوّل الورا إلى الأمام فتنتفتح البصيرة على طعم الوجود كما رسمه المتكلم في الأمنية الواردة في بداية النصّ. أفلا يكون المثلث المتكوّن من أضلاع ثلاثة ونقط ثلاث تجريباً رمزياً لمثلث الوجود كما رسمه الفيلسوف أفلاطون (346 - 427) في ثلوث من القيم، هي الجمال والحقّ والخير؟

إنّ المكان بدأ أمنية مبهمّة غامضة وانتهى إلى معمار منتصب

فعلى هذا الطراز التشكيليّ السرياليّ يُركّب المكان اللوحة في هذه القطعة الفنيّة النادرة «هل من المستطاع...» وتُرسّم تبعاً لذلك ملامح المتكلم انطلاقاً من المكان. فمن البديهيّ والأمر على هذا النحو- أن يُصنع المكان بلغة أدبيّة بعيدة الإجماع، نازعة إلى التكثيف والتجريد منزعاً كبيراً. وتحكم المكان في بنائه وتشكله ذات المتكلم والرؤيا الموصولة بهذه الذات «أنا وحدي كائن عاجيّ مصفرّ». فثمة تركيز على القائم في هذا المكان، فقد وسم المتكلم نفسه بالكائن العاجيّ المصفرّ، وهذا الاصفار يمكن أن يكون دليلاً على الوهن الوجوديّ الملمّ بالمتكلم فيعاضد فنّ الرسم سلطان اللغة<sup>17</sup>. فالمتكلم يستدعي اللون الأصفر ليعبر به عن معنى المرض بمفهومه الوجوديّ لهذا تأتي الأمنية-الرؤيا ملاذاً للمتكلم من الخواء الوجوديّ، رغم أنّ أمنيته قصيّة قاسية: «أمنيّتي والوجود. وجود أمنيّتي. أمنيّتي الموجودة. وهذا البعيد المختلف المتغيّر القاسي من التحقق». فعلى هذا النحو ينشئ المتكلم البعيد المنشود إنشاءً فهو قريب منه وبعيد عن الآخرين القانعين بالوجود، وآية ذلك استعمال المتكلم اسم الإشارة المحضّ للقريب للتعبير به عن البعيد، فاسم الإشارة هاهنا إذا لم نصله بالمتكلم وأحواله قلّق في بابه، نافرّ في موضعه. ولكن إذا نزلناه منزلته في لغة المتكلم الشعريّة اللازمة أصبح مفهوماً، فهذا القصيّ القاسي قريب جداً من المتكلم، ذلك أنّ الأمنية البعيدة وُلدت داخله محاولاً إخراجها من الظلمة إلى النور بحثاً عن امتلاء الكيان على غير منوال سابق: «أنا لا أريد أن أجتأب التحقق ولكنني أنظر في عاجيّي المصمتة هذا الطريق الذي يغطي نفسه فكيف سلكته أمنيّتي». فعلى هذا الطراز يسير تركيب المكان اللوحة من

17 - يرى صاحب كتاب «الفضاء والأقصوصة» أنّ في المسرح فضاءً مزدوجاً: مرئياً (Visuel) وقولياً (Verbal). وفي السياق القصصي تعود المكانية في نظره إلى القول فقط، ومن هنا يقيم هذا الباحث فرقاً واضحاً بين الفضاء القصصي وفضاء سائر الأشكال الفنيّة معتبراً خصيصة تشكيل المكان باللغة سمة موقوفة على النصّ الأدبيّ. ولا يخفى أنّ هذه الفكرة مستمدّة أصلاً من جيرار جونات الذي تحدّث في كتابه «صور II» عن الفضاء النصّي الأدبيّ الذي تؤثتته الكلمات والعلامات والجمال.

انظر: Michael Issacharoff, L'espace et la nouvelle, Ed José Corti, 1976, pp.14 - 17

وانظر أيضاً: G. Genette, Figures II, Paris, Ed Seuil, 1969, pp.43 - 48

القطع - النصوص تتميز بالإيجاز والرمزية والشعرية العالية وشدة التكثيف، وتُصاغ في لغة قصصية تستعير أدواتها من فنون أخرى كالرسم والنحت والموسيقا، ما يميز لنا عدداً نصوياً أقصوية تُكتب على طراز تجريبيّ طريف يشق عصا الطاعة على طرائق كتابة الأقصوصة الغربية الشائعة في عصر بدر الديب.

سعيها تبعاً لذلك إلى استصفاة تجليات التراسل بين السرد والفنون التشكيلية في مستويات ثلاثة: (الحدث - الشخصية - المكان). فقادنا التحليل إلى جملة من النتائج محصلها أنّ السرد لم يعد يتشكّل بالحدث فحسب، وإنما يتشكّل أيضاً بالصورة التي تصنع سردية الأقصوصة وتعزّز أدبيتها. لهذا وجدنا في (كتاب حرف الـ«ح») بلاغة جديدة في بناء الحدث والشخصية والمكان مأتاها ذلك التفاعل الخلاق بين السرد والفنون التشكيلية التي اغترف منها بدر الديب أغلب تقنياتها في بناء الصور السردية في نصوصه -القطع.

ففي ما يتصل ببناء الحدث وفننا على التركيب التجريديّ التشكيليّ الذي يأتي وفقه الحدث في عينات نصية تختيرناها مجالاً للتحليل مثل «إلى رامبو» و«إلى إليوت» و«لم تعد بعد...» و«القمر المقتول» و«الوضع الحرّ» و«هل من المستطاع...». لقد بيّنا أنّ الحدث كثيراً ما يأتي في أسلوب تصويريّ مستمدّ من الفنّ التشكيليّ فيشوبه الغموض ويشمله التجريد.

وفي خصوص بناء الشخصية أسلمنا البحث في أمرها إلى رصد الصورة التجريدية للشخصية القائمة على الخطوط والأشكال والتقطعات. فألفيناها شخصية مفصلة من حروف ومقطعة من أشكال تجريدية مستلهمة من فنّ الرسم. فبدت شخصية قطعة متحوّلة صوراً وأشكالها على امتداد النصّ، لذلك فهي شبيهة في تركيبها باللوحة التشكيلية التي كلّمنا نظراً إليها من زاوية مغايرة، تحوّلت خطوطها واختلفت أبعادها.

وفي ما يتعلّق ببناء المكان وجدنا تراسلاً كبيراً بين السرد القائم على الوصف الإيجائيّ والفنّ التشكيليّ. فلم نثر على أمكنة سابقة للنصّ أو متعيّنة في الواقع، وإنما ألفينا أمكنة تُشكّل لحظة الكتابة ينجبها فنّ السرد متوسّلاً أدوات الفنّ التشكيليّ التجريديّ خاصة. لذا فالأمكنة مقطوعة عن أيّ مرجع خارجيّ يكتنفها

جسده مثلث الوجود، لذلك يقول المتكلّم في نهاية النصّ: «ما أعذب المعمار المتصب! ما أعذب أن يُرسم البناء على الأرض ثمّ يتصب جدراناً وسقفاً! أنا ديني العمارة».

إنّ هذا المعمار الذي أماننا صنعه المتكلّم من فنّ الرسم وعلم الهندسة، ولكنّه صاغه صياغة تجريدية عالية باللّغة ومن اللّغة وفي اللّغة. فقد أقام المتكلّم المعمار بلا عمد، فليس له من عماد سوى سلطان الكلام. على أنّ الهندسة التي يعتنقها المتكلّم هي هندسة بدايات الخلق التي تسوّي الأشياء خلقاً جديداً على غير منوال سابق. فلا غرابة أن يكون الحدث في هذا النصّ - شأنه شأن المكان والشخصية والزمن - حدثاً مجرداً مغرقاً في الرمزية والذاتية، قوامه اجتراح الفعل المريد الخلاق. ومن هنا يمكن القول إنّ البحث عن طريق بكر ووجود خلاق يواكبه تشكيل مكان متفرد لا يحيل على مرجع معيّن في الواقع. ومن ثمّ نقف على الذاتية المتحكّمة في تركيب المكان في (كتاب حرف الـ«ح»)، فليس من باب الاعتبار أن يُنحت المكان من حروف وأشكال وخطوط ونقاط طالما أنّ الكتاب كتاب حرف بالدرجة الأولى والحرف على نحو ما قال بدر الديب: «يظلّ صامداً محارباً دون الكلمة». (ص 12)

ويّضح لنا في نهاية النصّ أنّ المتكلّم الجمع في فاتحة النصّ هو في الحقيقة مفرد في صيغة الجمع أو همنا باحتذاء الجماعة، ولكنّه سرعان ما انشّق عنها وهو يسلك إلى أمنيته طريقاً صعباً متفرداً. وهذا ما صنع في قفلة النصّ انطباعاً وحيداً يشدّ النصّ إلى فنّ الأقصوصة.

وجملة الأمر أنّ تركيب المكان في نصوص بدر الديب مبنيّ على المكانية الطباعية للورقة وعلى المكانية التخيلية المجردة المصنوعة من الأشكال والرسوم والخطوط، وهذا التشكيل كلّهُ يُصاغ في لغة أدبية نازعة إلى الذاتية والتكثيف والرمزية والشعرية.

#### خاتمة:

حاولنا في هذا العمل استجلاء وجوه التراسل بين فنّ السرد وفنّ الرسم في (كتاب حرف الـ«ح») لبدر الديب، مركزين أساساً على مظاهر التفاعل بين السرد والفنون التشكيلية باعتبار الكتاب في الأصل مجرد قطع فنية وفق توصيف صاحبه له. وهذه

الغموض ويخالطها التجريد والتّرميز إلى أبعد حدّ على نحو ما وقفنا عليه في نصّ «هل من المستطاع..»، إذ بيني المتكلم في النصّ المكان المجرد على طراز اللوحة التشكيلية السريالية مستعيراً من هذا الفنّ المسترفد الأشكال والخطوط والنقاط وهندسة الفضاء البصريّ.

فعلى هذا النّحو استخلصنا بلاغة التّراسل بين السرد والفنون التشكيلية في (كتاب حرف الـ«ح») لبدر الديب، ذلك أنّ السرد يغتذي من الفنون التشكيلية مثلما تلبس الأشكال واللوحات التي ينجزها بدر الديب لبوس السرد، لأنّ العلاقة بين هذين الفنّين أساسها الأخذ والعطاء والتّراسل الواضح الذي لا يخلو من لطف. ومن ثمّ بدر الديب في نصوصه القصيرة التي درسنا يرسم وهو يسرد ويسرد وهو يرسم بالأشكال والخطوط والألوان. وبدا أوجد هذا المبدع العربيّ الفدّ انسجاماً وتفاعلاً بين الفنّ الزمانيّ والفنّ المكانيّ لإنشاء النصّ الأدبيّ الأقصوصيّ الطريف. فلم تبقَ السردية، تبعاً لذلك، المعين الوحيد لبناء الأقصوصة، بل وجدنا فنّ الرّسم رافداً آخر يمكن أن تُصنع به سردية النصّ. ألم يعدّ جيران جونات في كتابه «صور ثلاث» الخطاب السردية لغة فنية تزخر بالصّور وتقوم على بلاغة العدول؟

2019

مؤمنون  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

# مصدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## نقطة جذب نحو الوسط قراءة في مفهوم المِخَالِة\* عند محمد مفتاح

عبد الصمد الكباص\*\*

يكشف هذا المجهود الفكري، الذي يُظهره كتاب «وحدة الفكر المتعددة: قراءة جديدة في الأصول»، إلى أي حد لا شيء يفلت من منطق الاقتران (la conjonction) المعبر عنه منطقياً برابطة الوصل، الذي سبق لجيل دولوز أن طرحه، والذي يجعل أي شيء لا يساوي بالضرورة شيئاً آخر وإنما يقترن به. إن الاقتران لا يدلّ أبداً على رابطة الجوار أو الظهور المتزامن لشيئين يستدعي الواحد منهما الثاني، بقدر ما يدلّ على أن التفاعل والتداخل يتحوّل إلى المجال الذي انطلقاً منه يمكن للجديد أن يبرز، ويمكن لما هو قديم أن يتحوّل إلى عتبة تكوّن ما هو جديد. لأنّ تغيير خريطة الاقترانات هو الإبداع بعينه. إنّه يعني إرساء نظام جديد لظهور الموجودات، بتغيير نسق إحالتها على بعضها بعضاً. ذلك بالضبط ما يمكن أن نكتشفه في هذا المشروع، الذي بقدر ما يُعنى بالوجود الموزّع في المقولات، يُعنى أيضاً بالطريقة التي تشني فيها صيغة في النظر إلى الأشياء على شبكة للقول والاعتقاد والفعل. لذلك صار ممكناً تفعيل التجريبية بتحطيم نزعتها المتطرّفة من خلال اختيار نموذج شعري لا متلاكه بنية أعمّ وأشمل<sup>4</sup>، كما يقول صاحب المشروع، فينتج ذلك اقتصاداً جديداً للمفاهيم تتغلب فيه الكلية على الجزئية، والعمومية على الخصوصية والمجاز على الحقيقة. وهكذا تغدو الاقترانات الجديدة، التي تنعقد في صلب هذا المشروع، هي المحرك الفعلي للأقلمة الداخلية التي يهيم من خلالها مجالاً جديداً لتحقيق فكرة الأصول.

يحرص الدكتور محمد مفتاح على ألا يجعل كتابه «وحدة الفكر المتعددة: قراءة جديدة في الأصول»<sup>1</sup> مجرد تطبيقات مدرسية متداولة في مؤلفات أصول الفقه القديمة والحديثة والمعاصرة، أو مجرد استعراض تاريخي خطّي لها، بقدر ما يصرّ على القيام بمراجعة مفاهيمية لفكرة الأصول تجمع ما بين أسس ميتافيزيقية ومعرفية ومنطقية وعقائدية ومذهبية، محققاً بذلك ربطاً بين النظر والعمل<sup>2</sup>.

إنّ مثل هذه القراءة التي أرادها محمد مفتاح أن تكون قراءة جديدة للأصول في ظلّ وحدة الفكر المتعددة، لا تستقيم من دون انفتاح بدئي يضمن فعالية الفسحات التي تسمح للكوني بأن يخرق المحلي ويخلق من خلال ذلك جغرافية جديدة للفكر تجعل وحدته مضمونة من خلال التعدّد الذي تنطوي عليه، مع الالتزام بشرط عدم تحوّل أي مفهوم إلى مطلق مجرد. لذلك لا يتردّد في استثمار بعض المبادئ الإنسانية المتعالية عن الزمان والمكان، واستبعاد ما هو ظرفي وخصوصي<sup>3</sup>، رابطاً بين الاتصال والانفصال بوصفها مجال تشكّل عتبة التاريخ الذي يصعب تصوّره من دون جدلية المستمرّ والمقطوع، إذ لا يستمرّ إلا ما ينفصل، ولا يتشابه إلا ما يختلف.

\* مفهوم نحته الدكتور محمد مفتاح من مفهومي المماثلة والمخالفة.

\*\* أكاديمي من المغرب.

1- محمد مفتاح: وحدة الفكر المتعددة: قراءة جديدة في الأصول، دار أبي رقرق

للطباعة والنشر، الرباط 2016، الأربعاء، 28 آذار 2018.

2- محمد مفتاح، ص 19.

3 - نفسه، ص 20.

4 - نفسه، ص 21.

لقد كان لهذه الأقلمة التي تقترن فيها مفاهيم منحدره من حقول مختلفة يعدّل بعضها بعضاً ويخصبه، ويحدّ من إمكاناته السابقة ويخلق فيه إمكانات جديدة، أساس عام هو مفهوم «المخالفة» الذي استعمله محمد مفتاح كتوسيع للتشابه العائلي،

والمحصنة في وجه كل اختلاط بما يخالفها. إذ هناك دائماً بين حدّين متقابلين وسط يضمّ التشابه إلى الاختلاف، ويجرّك الأوّل في اتجاه الثاني، ويكشف من خلال هذه الحركة عمّا يكفي لجعل كل هويّة مشوشة بما ليست إيّاه. كما لو كان الأمر، في حدّ ذاته، تقيحاً للهويّة من ضغط المطابقة، وتفعيلاً للمشابهة التي لا تعني استبعاداً للمخالفة. وذلك ما استثمره أكثر في الوصل بين الشارح (مستنطب الأحكام) والشاعر، بين نغميّة الشعر وموسقة اللغة، عبر نغميّة الكون بكامله.<sup>8</sup>

يتضح ذلك بشكل أكبر من خلال بنية الأسس التي يقترحها هذا المشروع، والتي تبدأ بأساس كوسمولوجي، ينطلق من الوحدة التي يتولد منها الكاوس، ليتطوّر الوضع فيصير فيزيكس، أي وضع «بين بين» في مرحلة ثانية، ثم الكسموس، أي انتظام الكون.<sup>9</sup> ثمّ وقع هذه الرؤية الحاله السديميّة، في موقع وسط، ما بين الوحدة والنظام والانتظام الذي يولد من قوانين جدّ محدودة.<sup>10</sup> وهذا الترتيب الذكي يستعمل نموذجاً تفسيرياً عاماً، لتفسير أبنية الوحدة والتعدّد التي تعبر الإنسان كمصطنع طبيعي ومصطنعاته (الثقافة والخطاب...). والتي تصبّ في كون كل وحدة لا تتقوى إلا بالتعدّد الذي يولد منها، بما يستدعيه ذلك من تمديد للقوانين الكونيّة التي لا تنفي القوانين الخاصّة التي تزيد خصوصيتها كلما ضيقنا مجال التنزيل. ما يبرز بقوة، من خلال هذه الرؤية، هو أنّ اللانظام ليس حالة مناقضة للنظام، عندما يثبت الواحد منها ينتفي الثاني. فاللانظام هو حلقة التحوّل اللازمة التي تعتمل في قلب كل نظام، والتي تفتح الباب أمام التغيّر الخلاق.

يدفعنا هذا المشروع للنظر إلى الوحدة والتعدّد، باعتبارهما أبنية وجوديّة وفي الوقت نفسه أبنية معرفيّة. إنّها أبنية وجوديّة أي صيغة في بناء الموجودات مهما اختلفت مجالات تحقّقها، وهي صيغة تجعل وحدة الموجود منخرطة سلفاً في بناء تعدّدته. مثلما هي أبنية معرفيّة، تعمل على تعيين المجال المشترك بين مفهومي التعدّد والوحدة وتوسّطها «البرامترية»، لإفراز نادر لوصف وتفسير التظاهرات الوجوديّة لهذه الأبنية، وهو ما يظهر من

والذي يقتضي انسجام كل ما في الكون وتناغمه واتصاله لا انفصاله. ويعبّر منطق صياغة هذا المفهوم عن القوّة التي تشتغل بها بنية الاقتران (التي لا ينبغي لفهمنا لها أن يتوقف عند حدود فعاليّة التركيب التي لا وجود لشيء من دونها، بل ينبغي تجاوزه إلى مستوى الإقرار بحتميّة التداخل والتفاعل) في بناء العمل برمته. إذ إنّ المفهوم كان حصيلة الديناميّة المتولدة بين حدّين كان يُنظر إليهما على أنّهما متقابلان، هما المائلة والمخالفة، وهي ديناميّة تترك تحكيميّة المقولات وقدرتها المسبقة على احتواء سيلان الموجودات من طبائع وأحوال وأفعال.<sup>5</sup>

لكنّ مفهوم المخالطة، الذي يجعل من المشابهة والمائلة مسألة درجة، أي حدّاً متحرّكاً يموّج الوجود والموجود في وضعيّة «بين بين»، كل واحد منهما يشتبك بالآخر، يكشف إلى أي مدى تتحقّق فكرة تجديد الأصول في شكل صراع مع المقولات التي تعمل من حيث هي أحكام عامّة لتصنيف الموجودات، على صدّ جرياتها الذي يجعلها تفلت من كلّ تحييط مسبق الإنشاء، إذ «ليس هناك شيء متمحّض في الوجود» كما يرد في الكتاب.<sup>6</sup> يسمح ذلك بإدراك المشابهة باعتبارها درجة من الاختلاف، والمخالفة درجة من المشابهة. وذلك ما تكشفه البنية المفهوميّة المترتبة على المخالطة، التي تتكوّن من مفهومي الأوساط والشوائب؛ حيث إنّ الأوساط تقوم على افتراض وجود طرفين أفصيين يحيطان بدرجات سلم واحد أو أكثر، والطرفان المتقابلان متنازعان للأوساط التي تتفرّع من وسط مشترك أو مركّب، وبحسب مقتضيات الأحوال، فقد تنضمّ بعض مكوّنات أحد الأطراف إلى الآخر. في حين أنّ العكس يحقّق التركيب الذي ينتج الشوائب بدرجات مختلفة. وهو ما يعدّه صاحب العمل برهاناً على صحّة شموليّة مفهوم المخالطة «التي تفترض أنّ كل ما في الكون متفاعل ومتقابل ومشوب؛ وبهذا فهو مؤسس على الهويّات المتداخلة، لا التطبقات أو الاتحادات أو التهايلات الكلية... ولا على التباينات المطلقة».<sup>7</sup>

يدلّ مفهوم الشائبة على ما يُفقد من التقابل، أي الوسط الذي يدحض الهويّة الممتلئة القادرة على الانغلاق على نفسها،

8- نفسه، ص 88.

9- نفسه، ص 38.

10- نفسه، ص 38.

5- نفسه، ص 45.

6- نفسه، ص 45.

7- نفسه، ص 46.

تهاجم في العمق نزعة القطائع الصارمة، تستعيد المرونة اللازمة التي تتلاءم مع تركيب الطبيعة، وتعدّد البشر<sup>15</sup>. وهكذا فمبدأ تطبيع الإنسان، أي خضوعه للقوانين نفسها التي تسري على مختلف مكونات الطبيعة، يقوِّض اغتراب الإنسان عن أساسه ويلحم فيه بشكل تكاملي بين الملكات الأساسية التي أتاحتها طبيعته بالتفاعل ما بين إدراك الحواس الظاهرة والباطنة والقوى التخيلية، بشكل يحوّل الفصل بين ما هو معطى طبيعي وما هو مشيّد إلى عملية اعتبارية تناوئ قوانين الفكر، كما يرد في الكتاب<sup>16</sup>.

إنّ المناوئة التي يبديها العمل للنزعة الذرية التي تقيم العالم على أساس أجزاء منفصلة<sup>17</sup>، وهي المناوئة التي يعمل لحسابها مفهوم المخائلة، تسترجع تعددية العالم باعتبارها دالاً على الوحدة الأحادية المحددة بوصفها غاية الجمال. وبعيداً عن المرجعية المتحكّمة في اعتبار الإنسان كوناً أصغر مستنسخاً من الكون الأكبر، تدفعنا المخائلة نحو الوسط المتدفق الذي يفلت من قبضة الهوية وعدم التناقض، أي ذلك الوسط الذي ينمو بين هويتين، والذي يوطّره مفهوم الامتزاج الذي يدلّ على اجتماع عناصر متفاعلة الكيفيات، حيث يسود مبدأ «كلّ شيء يتصل بكلّ شيء»؛ وكلّ شيء يخالف كلّ شيء بجهة أو بجهات<sup>18</sup>. وهكذا عوض المقولات الفاصلة تستولي المخرجات الامتزاجية على مجال ظهور الأشياء ومعرفتها. فقد سبق لدولوز أن نبّهنا إلى أنّ «كلّ شيء يجري بين الاختلاف بالجنس والاختلاف بالنوع»<sup>19</sup>، وهكذا لا يمتلك الوجود معنى مشتركاً إلاّ توزيعياً، ولا يمتلك الفرد اختلافاً إلاّ عامّاً.

تبرهن المخائلة أنّ كلّ اختلاف هو استكشاف للمشابهة التي تعود من جديد عبر تكرارها المختلف، الذي يجعل قول الوجود عامّة (المسمّى مقولات) يواجه حدوده. فالمقولات تضمن نمطاً

خلال سلسلة المفاهيم المؤطّرة في دائرة الأسس، وتلك المتعلقة بالتحليلات وبمنطق التدرّج. إنّها وحدة تتعدّد في الكائنات والكيانات والموجودات، وهي تتضمن قوانين كلية وخاصة شاملة للكون، أي تنطبق على أجناسه وأنواعه، وفي الوقت نفسه خاصة بكلّ ذات من الذوات. وعند هذا المستوى يظهر مفهوم التطبيع الذي يمثل الحدّ الثاني في المنظومة الثلاثية للكليات التي يقترحها الأستاذ محمّد مفتاح. والذي يعني به «أنّ ما يُعزى إلى الطبيعة من قوانين هو ما يسري على الإنسان، ويسري على مصطنعاته ويجري عليها بالضرورة»<sup>11</sup>. يفترض ذلك وجود قاعدة تكوينية مشتركة تخضع للمنظومة الطبيعية ذاتها، لأنّ قوانينها تجليات لقوانين الطبيعة. لكنّه يستدعي عدم إهمال ما يسمّيه صاحب العمل القدرات التشبيدية والتخيلية للإنسان، التي تجعله يخلق المفاهيم، ويبني واقعاً بديلاً للطبيعة ينمّيها بالربط بين مكوناتها وتحقيق التكامل بين متقابلاتها<sup>12</sup>.

إنّ هذا الوصل يجعل من الإنسان المجال الذي تستطيع فيه المكونات الطبيعية البدئية أن تحصل على فرصتها في استكمال نظامها، بتدخل القوى التخيلية للإنسان التي تجعله قادراً على تصوّر ليس فقط ما هو حاصل وممكن، بل تصوّر حتى ما هو مستحيل، وذلك عبر الكفايات التنسيقية التي تتيح للمتقابلات أن تقترب من بعضها بعضاً، مشكّلة معقوليتها الخاصة التي لا يمكن إدراكها باعتبارها كذلك إلاّ إذا أقررنا لها بشرط الخصوصية الذي يتولّد ضمن نطاق خاص بقوانين خاصة، وذلك ما بيّنه العمل من خلال متواليات المفاهيم الخاصة، أي التهاوي، وخصوصية الميدان، والسياق<sup>13</sup>.

تخدم التعددية المتحصّل عليها من المفاهيم المدرجة أعلاه وحدة العلم، فالشعر والنحو والكلام والأصول والموسيقا والبلاغة تشترك في الكثير من المكونات<sup>14</sup>. واشتراتها هذا يسمح بتقريب المسافة ما بين مفعولاتها، ليس فقط فيما يخصّ مبادئ وقواعد اشتغالها، بل أيضاً فيما يهّم سبل تأويلها، لأنّ هذه الدينامية التي

15- نفسه، ص 87.

16- نفسه، ص 88.

17- نفسه، ص 116.

18- نفسه، ص 118.

19- جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية

للترجمة، بيروت 2009، ص 550.

التعدّد، بل لا تغفل من تعدّديتها الخالصة. ومن ثمة يبرز الانتقال من الوجود إلى الوجود، ليس كقفزة حرّة خارج المقولات، لكنّه طاقة تفعل منطق الحدث، أي الحدّ الذي عنده تبرز القوّة المخالطة في شكل ما يفلت من التصرّور، وما لا تستطيع اللغة قوله، أي الاختلاف بعينه، الاختلاف العاري من أيّة هويّة، والذي مع ذلك يسكن التاريخ واللغة والجسد، ويفجّر فيها مكامن جديدة غير مؤطرة في أيّة خانة مسبقة الإنشاء.

فمن نظام الأشياء إلى نظام اللغة، من نظام الجسد إلى نظام الأخلاق، حيث الأمر يحتاج تخيلاً من جانب المأمور لمعرفة المطلوب، تتحرّك المخالطة باعتبارها قوّة جذب، تستقطب على مشارف الحافة ما يتخالف، فتصل الأمر الشرعي بالتخييل واللغة بالموسقا والكون بالنغم، وأساساً تعقد في صلب هذا الكائن الذي يجابه الوجود بوصفه وحيد المعنى. ومع ذلك لا يستطيع أن ينزّه ما يقال عنه عن الالتباس، محرّراً بذلك رابطة التمثيل من التماثل «حيث يقال الوجود وفق الأشكال التي لا تقطع وحدة معناه»<sup>23</sup>، تعقد فيه شبكة الطبيعة والعقل، الرغبة والمفهوم، الخيال والمعنى. وبقدر ما تمدّ فيه قوانين الطبيعة، فهي تثبت فيه الخيال كطبيعة طابعة من دونها لن يتحقق شرط إنسانيته، مثلما تثبت فيه الانفتاح كجوهر يحوّل التاريخ إلى فعل وأثر، واللغة إلى استعارة متحرّكة، والجسد إلى رغبة. فلا يظلّ الوجود هو الوحدة، وما يُقال عنه هو الاختلاف عينه. بل إنّ المخالطة تصير هي «صخب الوجود بالنسبة إلى كلّ الكائنات شرط أن يبلغ إلى كلّ كائن»<sup>24</sup>.

لا يمكن لقارئ هذا الكتاب إلّا أن يستقرّ على خلاصة مهمّة؛ هي أنّ المسار التأويلي، الذي تفتحه بنيته العامّة، تدفعنا إلى الاقتناع بأنّ الإنسان بطبيعته هذه أصل من أصول الفقه، شرط وحدّ. يظهر ذلك بجلاء في مبدأ «التسامح التأويلي» الذي يعني أن يُعزّا إلى السلوك الإنساني وأقواله كثير من العقلانيّة وقليل من اللاعقلانيّة، وأن يعدّ كلّ ما يصدر عنه جديراً بالاهتمام والتقدير والاحترام، مع التنبيه بالتي هي أحسن إلى ما يظهر أنّه خطأ صراح، ومبدأ «مراعاة الإنسانيّة»<sup>25</sup> الذي يفرض أن تكون فيه

توزيعاً عامّاً للوجود، يقسم فيه الموزّع ويُعطى حصصاً ثابتة، لكن دون أن تستطيع حذف أشكال من الوجود لا تؤدي إلى أيّة قسمة صارمة، لأنّها تعدّدية في جوهرها. فقد علّمنا اسبينوزا «أنّ الصفات لا تختزل إلى أجناس أو مقولات، لأنّها متميّزة شكلياً، غير أنّها متساوية وأطولوجيا واحدة، ولا تُدخل أيّة قسمة في الجوهر الذي يعبر عن ذاته أو يقال من خلالها في المعنى نفسه، (بمعنى آخر التمييز الواقعي بين الصفات صوري)، وتتعلم من ناحية ثانية أنّ الأنماط لا تُختزل إلى أنواع، لأنّها تُقسّم في الصفات بحسب اختلافات مُفردنة تُمارس في الشدّة كدرجات من القدرة التي تنسبها إلى الوجود وحيد المعنى»<sup>20</sup>.

تضعنا المخالطة بالتحديد الوارد أعلاه أمام مجموعة من الأسئلة: هل نستسلم لتلك الملاحظة التي أبداه ميشيل فوكو قائلاً: «فحتى بالنسبة إلى التجارب الأشدّ سداجة، ليس هناك أيّ تشابه أو أيّ تمييز لا يكون نتيجة عملية محدودة وتطبيقاً لمعيار مسبق». «إن نسقاً للعناصر - كما يقول جيل دولوز - أي تعريفاً للأجزاء التي يمكن أن تظهر عبر التشابهات والاختلافات، وأنماط التنوّع التي تؤثر على الأجزاء، وأخيراً العتبة التي سيكون ما فوقها يمثل الاختلاف، وما تحتها يُمثل التشابه، لا غنى عنه حتى لإقامة النظام الأبسط»<sup>21</sup>. أتضعنا المخالطة أمام نظام لقول الوجود أم أمام نظام للوجود نفسه؟ بمعنى هل تتحقق المخالطة من خلال الانتقال من النحو باعتباره نظاماً لبناء الجمل، إلى النحو بوصفه نظاماً لبناء الأشياء وردم أيّة هوة بينها؟ هل هي النظام بعينه، حيث كلّ شيء يشبه كلّ شيء، ويختلف عنه؟ أي النظام السري الذي يرقد في عمق الأشياء، النظام الذي كان أصلاً ودائماً هناك؟ كيف يمكن أن يبعثنا ذلك عمّا لا يوجد «إلّا عبر شبكة نظرة، أو انتباه أو لغة»؟<sup>22</sup> حيث لا يمكننا أن نبقى على اسم عام للوجود إلّا من حيث هو صيغة في وصف الموجودات. لذلك لن يكون سوى المتغير الذي ينتقل بين الأشياء متيحاً لها إمكانيّة أن تُقال عبر معانٍ مختلفة. حينها سيغدو الموضوع مجرد حصيلة تركيبية للمحمولات، والوحدة وجهة نظر لا تكتفي بتوليد

20- جيل دولوز، ص 551.

21- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق مركز الإنماء العربي، مركز

الإنماء العربي بيروت 1990، ص 23.

22- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 24.

23- ج. دولوز، ص 552.

24- ج. دولوز، ص 552.

25- محمد مفتاح، ص 190.

طبيعة الطلب، أمراً ونهياً، في حدود المستطاع البشري، فيحمي المبدأ الأول من التعصّب، ويشترط الثاني المطاع بالمستطاع.

إنّ ما يمكن أن نرفعه إلى شرط وما يمكن تأويله إلى أصل، أي الإنسان الذي وصفه فوكو بالشكل الغريب من المعرفة، وجعل منه هايدغر مضاءة الوجود، والذي استحال في الأزمنة المعاصرة من كائن إلى شكل للخطاب، يظهر باعتباره نواة مخالفة في صلب الوجود، تذكّرنا بأنّ استحضر الشائبة هو ما يضمن للإنسان أفقاً إنسانياً في العالم، أي ذلك الامتزاج الذي يُبعده عن سطوة المطلقات المحفزة للتقابلات القاسية.

فإذا كان لا يبتز يرى أنّ امتياز العقول بالنسبة إلى الجواهر البسيطة يكمن في أنّها تعبّر عن الله أكثر من تعبيرها عن العالم، لأنّ العقول هي أكمل الموجودات وأحسنها تعبيراً عن الألوهية<sup>26</sup>، فإنّ مجال اكتمال الإنسان هو نسبيته المتأصلة، أي نزوعه في أن يظلّ إنساناً وليس إلهاً، يتوق إلى السمو لكن دون أن يغادر أرض المحايثة، يرغب في الاكتمال لكن على قاعدة ضرورة ما يمثل بالنسبة إليه نقصاً. وكما علّمنا هيغل بصيحته الشهيرة في موسوعة العلوم الفلسفيّة: «إنّ العدل المطلق هو الظلم المطلق»، يعلمنا محمّد مفتاح، في هذا العمل المهم، أنّ المخالفة تجعل الغاية مكتملة في التحقق الأوسط - حكماً كان أو معنى أو أمراً أو نهياً - به تصان الإنسانية كتساكن، وتُحفظ الغايات وتُشبع المقاصد.

26- لا يبتز، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية

للترجمة، بيروت، 2006، ص 201-202.

2019



للدراسات والأبحاث

# مصدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## رواية (رعشة) لأحمد مجدوب رشيد بين تلقي الخبر وسيرة الحكيم

محمد دخيسي أبو أسامة\*

### تقديم

تحفز قراءة رواية (رعشة) لأحمد مجدوب رشيد القارئ البسيط والنموذجي، وتفتح أمام الكلّ باب التساؤل العريض: من يا ترى هذا البطل الذي تشكّلت منه أحداث الرواية؟ ما مردّ هذه القوى الفاعلة في (رعشة)؟ التاريخ أم السيرة أم المخيال الفردي أم الجماعي؟

أسئلة عدّة حاولنا استفسارها في هذه الرواية، فكانت الأجوبة متنوعة، وكان التقدير قريباً من المتوقع، حتى لا يجيب أفق انتظارنا. كما أنّ البداية التي وسمت النصّ الإبداعي في شكله الأوّلي قبل الطبع أحالتنا إلى كثير من التكهّنات التي أسعفتنا الإجابات التي قدّمها أحمد مجدوب رشيد في التوصل إليها.

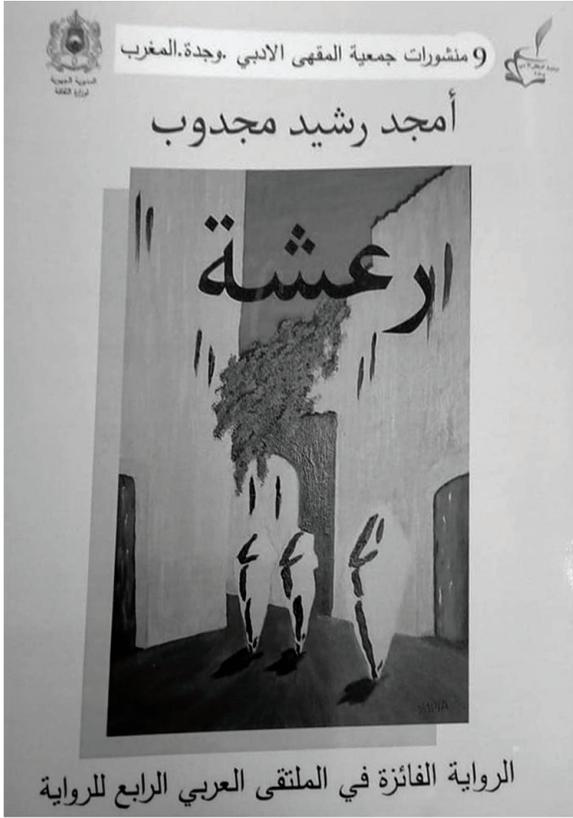
نبدأ من مستهلّ الرواية، فقد جاء في تقديمها قول المبدعة والناقدة الدكتورة سعاد الناصر: «منذ الصفحات الأولى يدرك القارئ أنّ الكاتب يستلهم ذاته وخلفياته المعرفيّة والجماليّة من أجل تكوين سردي يشفّ عن هاجس يحرك توقه للحكي»<sup>1</sup>. وقد تعمّدت الاستهلال بهذا الموقف نظراً لأهميته من ناحيتين:

الأولى: أنّه صادر من مستوى عالٍ، سواء من حيث الدرجة الأكاديمية أم المستوى الإبداعي والنقدي.

الثانية: أنّ الدكتورة سعاد الناصر مثلت جمعيّة المقهى الأدبي في وجدة خلال الملتقى العربي الرابع للرواية المنظمّ بوجدة ما بين

\* أكاديمي من المغرب.

1- أحمد مجدوب رشيد، رعشة، منشورات جمعيّة المقهى الأدبي وجدة (9)، طبع أمياس كوم Amiascom، وجدة، ط 1، 2018 ص 7.



الرواية الفائزة في الملتقى العربي الرابع للرواية

19 و 21 نيسان/ أبريل 2018، فكانت رئيسة لجنة التحكيم التي أفرزت تحقيق الكاتب أحمد مجدوب رشيد أفضلية الفوز بالمسابقة الخاصّة بالرواية.

ويأتي اشتغالنا أيضاً ضمن هذا النسق التيماتي لما سجلته من تكثيف فكري لمرجعيات بدا أنّها ذات بعد وظيفي أكثر من كونه جمالياً، يتغيّر من خلاله الكاتب تحقيق صلة الوصل بالفكر والمرجعية التراثية والتاريخية والحداثيّة أيضاً، لتشخيص الوضع وتمثيل الرؤية والمشروع الإبداعي بصفة خاصّة.

### تحوّلات المتواليات السردية في رواية (رعشة)

قراءة أولى لرواية (رعشة) تضعنا أمام زخم من التشكيلات

فهذا المقطع الأوّل يرشدنا إلى كون الكاتب يتحدث بضمير المتكلم، ويشير إلى شخصيّة (جمال) الذي يتقاطع و(نسرين) من حيث الاستجابة لدور الرواية، ويتقاطع معها أيضاً من حيث التراسل بينهما القائم على التجاوب العاطفي حيناً والفكري حيناً آخر. وفي المقابل نجد الشخصية المحوريّة أو العامل الذات (جواد) الذي يحرّك مجريات الأحداث ويعبر عن ذات الكاتب من خلال مجموعة من المعطيات العاكسة للتحوّل الجذري الذي عرفته حياته من خلال المرض والسيرورة الفكرية والاجتماعية الباعثة على التفكير والتأمل.

يقول جواد عن مرضه: «لما صار باركنسون ساكناً فيّ، فرض عليّ أن أتعرف عليه بشكل دقيق، الشائع أنّه مرض الشلل الرعاش، لكنّ هذا التوصيف اختصار مخلّ بصورته...»<sup>3</sup>. وهنا يضعنا الكاتب أمام مرجعية معرفية ثانية تتلخص في ما جمعه من معلومات حول هذا المرض الذي أصابه منذ عقد من الزمن تقريباً، وقد ذكر أيضاً الأدوية التي يستعملها وقدرها ومضاعفاتها وأوقات أخذها وما قد يترتب على عدم تناولها...، وهذا يؤكد باللموس تعامل الكاتب ذاته مع الحالة الصحية المذكورة. كما ثبت أنّ الرواية التي نحن بصدد تمثيلها هي رواية الحدث الواقعي الذي يقرب من مرجعيّات الكاتب الذاتية والأسرية والاجتماعية والتراثية والثقافية، وما قد يدور في خلده من الهواجس الفنيّة والأدبية.

### رواية (رعشة) بين المتخيّل الفردي والجماعي، تقريب المفهوم والدلالة:

تشكّل أحداث الرواية قطب السيرورة الثقافية، التي يتبناها الكاتب أحمد مجدوب رشيد من خلال استنطاقه الذاكرة القبليّة؛ ذاكرة الطفولة بأمكنّتها وأحداثها وما طبعها من تطوّر للتفكير والتأمل الدراسي والذاتي. وهنا نقف عند بعض اللحظات التي تؤرّخ للجذور الأولى للتعلم وممارسة اللمسات الأولى للكتابة والتأليف. نأخذ مثلاً على ذلك ممّا يأتي:

أولاً: قراءته لكبار الكتاب والمبدعين، وقد أشرنا إلى بعض الأسماء سابقاً.

المرجعية التي تؤثت فضاء النصّ من الداخل، وتخلق العلاقة التواصلية مع المتلقي الباحث عن الفكرة أولاً والجمال ثانياً. فأحمد مجدوب رشيد محتك بالواقع أشد الاحتكاك؛ سمّاه أصلاً وفرعاً وأساساً لبناء الحبكة السردية والمقصديّة الحكائيّة. لذلك يمكن وضع خارطة لهذه المرجعية الفكرية من خلال المحاور الموضوعية التالية:

### حضور أسماء إبداعية في أجناس مختلفة:

إذ نقف كثيراً عند شخصيات مرموقة في مجال الشعر والرواية والقصة والزجل والحكمة، ومنهم على سبيل المثال: محمّد الخضر الريسوني (الرواية والقصة والمسرح)، محمّد شكري (الرواية)، عبد اللطيف اللعبي (شاعر ومترجم)، شربل داغر (كاتب وناقد لبناني)، محمّد الأشعري (شاعر وروائي)، فاتحة مرشيد (روائية)، أبو حيان التوحيدي (فيلسوف متصوّف)، عبد الله كنون (أديب)، وآخرون كالشابي وطاغور والمنفلوطي وعبد الرحمن المجدوب وعبد الكريم الطبال وغيستابو أدولفو بيكر وإدغار آلان بو والحلاج والسهورودي والشتري... إلى جانب شخصيات سياسية كمحمّد الخامس والحسن الثاني وغيرهما.

بالعودة إلى الوظائف المحققة من خلال تضافر هذه الشخصيات تشير إلى كون الروائي أحمد مجدوب رشيد يحاول قدر الإمكان تسليط الضوء على مرجعيّاته الثقافية التراثية والحداثيّة كي يبرهن كفاءته الفكرية واستمالة القارئ إلى البحث عن سرّ التنوّع الفكري والإبداعي لديه.

لذلك أظهر منذ البداية قدرته على الحكيم والسرد القائمين على الذاكرة الفردية والجماعية لمدينة فاس، بأحيائها وشخصياتها وأزمّتها وتاريخها الشفهي المنقول تواتراً عبر الأزمنة، والفجوات النصية التي تخلق الربط الحقيقي بين ذات المبدع وذات المجتمع المعيش. يقول في هذا الصدد: «هذه هي الصفحات التي كتبت إلى حدود اللحظة يا نسرين، مسألة العنوان لم تحسم بعد، ستقولين ما بالك يا جمال؟ ألم تخبرني عن تراحم الأحداث في ذهنك، ومضايقتها لك في نومك؟ عن جواد الذي تتابع مصيره وتحكي حكايته»<sup>2</sup>.

لن ندخل كثيراً في تفصيل التأثير والتأثير الذي ميز مسيرة البطل جواد، بقدر ما سنعطي الأفضلية لربط التخيل بالواقع، وتستاثر حينها بعض الملازمات اللفظية والنصية بقيمة البحث والتنقيب.

### عتبات البحث وعلاقة القارئ بالمقروء:

في البدء لا بد من استنطاق العنوان، ومن الأمور التي نعتد عليها في هذا الإطار، استخلاص المادة من المتن ذاته، فلا يمكن أن نشير إلى خصوصيات الإبداع لدى أجد أو غيره دون العودة إلى المتن المدروس نفسه، بعيداً عن كل التنظيرات المتوافرة كل حين وبلا حد.

عنون أجد مجدوب رشيد روايته بـ: رعشة، ويمكن تتبع مسارها من خلال المحطات التالية:

الرعشة اللغوية: وتتسم هنا بالتحديد المعجمي الذي يشير إلى حركة جسدية معينة، قد تكون إرادية أو غير ذلك، كتلك التي وقف عندها حين أرسل جواد خطاباً كتابياً إلى التي تعرف إليها عن طريق المراسلة، يقول فيه: «الحب يكتب الله مخطوطاً، يطويه تحت أجنحة الحمام المسافر نحو النور، ليكون جواب الله رعشة ياسمينية على زند تغريد...»<sup>8</sup>.

الرعشة العاطفية والجنسية: ويبدوها بتحوّل الرعشة الأولى، حين يتنقل صبيب العاطفة مع فتاته ليصل درجة العشق: «التقيا صباحاً بحي العكاري... وديب القصائد... كل ذلك كان خبزه ونبيله... اختر رعشة العشق»<sup>9</sup>.

وقد يصل به الحنين السردى أو الحنين العاطفي إلى استرداد ذاكرة العشق الروحي، ويغري به الجسد المقتول المندفع لتحقيق الرعشة الجسدية: «في جلسة شاي حدثت صديقة هنا بمونتريال عن روايتك (رعشة) مقتصرة على كونك تكتبها، فضحكت، وقالت: هذه رواية جنسية، لا بدّ أنّها كلها مشاهد إباحية للحصول على تلك الرعشة»<sup>10</sup>.

ثانياً: تعرّفه إلى بعض الشعراء الكتاب ولقاؤه بهم، سواء بذكر أسماء حقيقية معروفة، أم بالإشارة إلى أسماء قد لا تتبين وجودها. ونذكر هنا قوله: «لقاء ضمّني، وإبراهيم ورفاقاً آخرين، ولقاء آخر قرأ فيه قصيدة له (ويقصد البطل جواد)»<sup>4</sup>.

إلى جانب دور بعض الأساتذة الذين تركوا بصماتهم في حياته، كأستاذ مادة النحو في المركز التربوي الجهوي بفاس، حيث أكد حضوره القوي بقوله وشرحه المفصّل للأبيات الشعرية مع إعرابها والتدقيق في مستوياتها التركيبية والدلالية والإيقاعية<sup>5</sup>. وتحضر أستاذة اللغة العربية في آخر الرواية باعتبارها ذات بُعد وظيفي تحقق فعل التراكم الدلالي والفني للنص الأدبي عامة والشعري خاصة. وقد كانت تتبّه إلى كثير من السقطات الشعرية لدى البطل جواد، فتفتح وتصحّح وتشجّع: «لدينا الشاعر نزار قباني، ولسنا في حاجة لنزار آخر، أريدك أن تكون نفسك»<sup>6</sup>. وهي دعوة إلى التميز والخصوصية وعدم تكرار صيغة الآخرين، وهي صفة لا يمتلكها إلا ذو حسّ فني وشعري، وذو قدرة على تشكيل الصوت الخاص به.

ويشير أيضاً إلى استلهاه فعل القراءة والمطالعة، منذ خطت قدماه في حي الديوان؛ حيث كان قريباً من القرويين ومكان بيع الكتب المستعملة، ما دفعه إلى اقتناء العديد منها، سواء عن طريق شرائها وإعادة قراءتها واستبدالها بأخرى مع أداء الفارق، أم بقرارات متبادلة بين الأصدقاء، أم باحتراف فعل المطالعة داخل المكتبات.

وكلّ هذا لا يخلو من متعة الحكيم الذي يتهاشى ودور الجدّات في فيض خاطر الصغير، وترويج كثير من الحكايات التي تسم الحال بالواقع والخيال: «حياة الكاتب والمبدع تحتاج إلى الجدّة دوماً، وإلى فيض من الدهشة والغرابة، وإلى كثير من التمرد والرفض، وإلى وارف من المغامرة والاندفاع وإلى حرارة القلب وصخب الرؤى...»<sup>7</sup>.

4- رعشة، ص 21.

5- رعشة، ص 23.

6- رعشة، ص 95.

7- رعشة، ص 53.

8- رعشة، ص 72.

9- رعشة، ص 89.

10- رعشة، ص 97.

محاسنها لدى القارئ بكلّ الجنسيات واللغات<sup>13</sup>، واعتبارها أيضاً مفتوحة على كلّ التأويلات والاستنتاجات اللانهائية: «السيد الراوي الأول: لقد قدت مسيرتنا في سياقات هذا العمل السردى، والرواية في تصوّرهم أنّ رواية (رعدة) لا تحتاج إلى نهاية، إنّ دفقتها مثل الحياة، فلتتركها في هذه العتبة»<sup>14</sup>.

القراءة المفتوحة على القراءات، والنصّ المفتوح على التأويل، سياقان لتضخيم النص، وتقزيم دور المتلقي العادي، إذ يحتاج مثل هذا العمل إلى الكثير من التروّي، والبحث في العلاقات الإنسانية، والعلاقات التي تربط العوامل داخله، بتتبع المراحل المصرّح بها، والدوافع المكنونة أو المستترة.

ويدفعنا هذا التحول إلى استنطاق النصّ من خلال النصّ ذاته، أو الحكم عليه وعلى نصوص أخرى بسبيل النقد الموضوعي الأدبي.

#### سيرة النقد في رواية (رعدة):

تتخذ المسارات النقدية أفقاً رؤيويّاً للكاتب ذاته، فالشاعر والروائي أحمد مجدوب رشيد يمارس النقد في روايته (رعدة)، ويضعنا أمام الكثير من المواقف النقدية والقضايا النقدية، نذكر منها نماذج للتمثيل فقط، لأنّها تحتاج إلى تحليل نقدي آخر، أي نقد النقد، وليس المقام إلاّ تعريفاً بها.

#### نذكر بعضها، وهي:

قوله حول قصيدة لعبد الله كنون: «القصيدة كما ترى لوحة جميلة، فيها عمق الرؤية، وحيوية السرد، ولطافة السخرية، وقوة التوعية بحفظ كرامة الإنسان، فضلاً على حلاوة الإيقاع وأبعاده التصويرية»<sup>15</sup>.

وقوله أيضاً في مجال آخر على لسان الأستاذة التي انتقدت طريقة جواد في كتابة الشعر، ودفعته إلى التجديد والتغيير والبحث عن الخصوصية: «أبعد شعرك عن الالتزام بقضية سياسية أو اجتماعية

فهنا الجمع بين الرؤية القبلية للرواية، أو النظرة الاستباقية التي يخوض من خلالها القارئ العادي غمار التأويل غير المبرمج، أو التأويل الذي لا ينظر إلى النصّ إلاّ من خلال عتبة العنوان. كما أنّ الحكاية سلّط الضوء على الرؤية القادمة من الضفة الأخرى دليلاً على كونها تحمل الفكرة الغربية أو الموقف الغربي من الشرق، شرق الرغبة والرعات.

الرعدة المرضية: وهنا صلب الموضوع أو الحديث المباشر عن مرض باركنسون: «في غفلة هجم الوحش عليّ وأنا في طريقي إلى الجبل، مزّق بأنيابه جلد رأسي، كسر عظم الجمجمة، ومدّ لسانه إلى فصّ من فصوص مخّي، مصّ ما فيه من عصارة... وتركني مشلول الحركة... تسكنني رعدة، وإن لم تفصح عن وجودها...»<sup>11</sup>.

الرعدة المجازية: أو رعدة النصّ الروائي، وقد اختارها الكاتب أحمد مجدوب رشيد عن قناعة نصية وقناعة ضمنية من خلال نقاش القراء مسبقاً حولها. وهنا تتيح لنا الرواية فرصة تتبع ردود فعل المتلقي بتساؤلاته وانسياقه وراء الدوافع الكتابية والمقصديات التي تتيحها فرصة تلقيها من لدن القارئ العادي والنموذجي.

هناك أولاً تحليل العنوان. يقول صاحب الحدس: «حتى هذه اللحظة فعنوان مشروعه السردى هو رعدة، وربما كائن يرتعش في سياق الأحداث... تردّد في اختيار العنوان، كان المقترح الأول: (رعدة الجبل) وما زال الاحتمال حيّاً»<sup>12</sup>.

احتمالات عدّة يشاركنا فيها الكاتب باعتباره العامل الذات، هو نفسه البطل، يختار موضوعه من بين أفضية متنوّعة؛ منها الزمنية والمكانية، واختيار الدراسات المختلفة التي تسوّغ له فرص التسلق في سلّم الثقافة والتعرّف إلى المثقفين في كلّ الجهات والأصقاع.

كما يقترن موضوع حمل الرواية، أو تحمّل شقاوتها والنهل من

13- رعدة، ص 91.

14- رعدة، ص 109.

15- رعدة، ص 62.

11- رعدة، ص 55.

12- رعدة، ص 18.

معينته، اجعله نداء إنسانياً عاماً، يخاطب الإنسان في كل مكان وزمان، حاول هذا، فهو سبيلك إلى الخلود...»<sup>16</sup>.

### تركيب

ختاماً لا بدّ من الإشارة إلى كون رواية (رعشة) لأحمد مجدوب رشيد تحمل سمات الثنائيات التكامليّة، وهي مشروع عمل نقدي موسّع قد تتاح الفرصة لدراسته في حينه، ومن هذه الثنائيات نذكر:

سيرة الأحداث التي تحمل ثنائيّة حكي الواقع المكان، وحكي الواقع الزمان؛

سيرة حكي أحوال الدراسة التي تشمل التفوق والنبوغ على الأقران؛

سيرة حكي الإبداع المتمثل في ثنائيّة نشر الإبداع في المجالات والصحف، ومشاركته في المنتديات؛

سيرة حكي المرض، ما بين التشخيص والمقاومة.

فرواية (رعشة) هي سيرة المقاومة التي يخوضها البطل جواد على لسان جمال ومن ورائها أحمد، والرابط بينهم تشابه الحروف (الجيم والميم أو الجيم والذال)، والقاصد إليه مدفوع برغبة الوجود والجمال والجد الجديد.

2019



# صدر الآن

العدد 3

تأويليات/مجلة فصلية علمية محكمة  
تعنى بالتأويلات النظرية والتطبيقية والمناهج  
للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## تأويليات

مجلة فصلية علمية محكمة  
تعنى بالتأويلات النظرية والتطبيقية والمناهج

### دراسات وأبحاث

- ك هایدغر والعربية: في مهب الترجمات  
محمد أبو هاشم محجوب
- المتصوفة والعقل: نصوص فوق العادة  
حشد التوراني
- الترجمة، ترجمة الذات وإنشائية المعنى  
خديجة شويبة
- تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد  
سعيد عبيد
- الكلبي وتصاريفه: لغة الفلسفة بين ريكور وليفياناس  
فهد أنقزو
- خطاب السلطة بين قداصة النصوص ونسيان قصة التأسيس  
عمر بن بوجليدة
- سبينوزا قارئاً ديكارث  
سفيان سعد الله
- الصمت وفضاءات التأويل في (كنيلة ودمنة)  
أحمد أوالظرف
- الزخرف والمعمار الإسلامي: إشكالية زوْجْلة الفضاء  
سهر الأصيل
- الأنتولوجيا والزمانية (ترجمة)  
نانيف جان غرايش - ترجمة: محمد أبو هاشم محجوب

### قراءات ومراجعات

بيلوغرافيات

العدد 3  
صيف 2019

## صورة المغرب والمغربي في سينما «الأخر»

محمد اشويكة\*

كان الهدف المتوخى من الأفلام الكولونيالية تَعْضيد المؤسسة الاستعمارية والدعاية لمنجزاتها على مستوى البناء والصحة، وفق مخططات وزارة المُستعمَرات، فهناك أفلام دعائية تشيد بنجاح التدخل الاستعماري وإبراز منافعه كحركة ذات طابع حضاري! إذ تمّ ذلك تحت سيطرة الجيش الذي مجّده تلك السينما؛ وكنموذج لذلك، مثلاً، عرضت بشمال أفريقيا مجموعة أفلام بواسطة عربات متقلّة، ومن ضمنها: (Burnous et chéchias) (1941)، و(Fédilité de l'empire)، (Un an de révolution nationale)²... قدّمت هذه الأفلام ملامح «الأهالي» في لقطات كبيرة مصوّرة بـ«عناية خاصّة»، وذلك من أجل الوقوف عند قسّمات الزوجية وتصوير بعض الوجوه التي تتميّز بمواصفات وسحنات خاصّة كالأنوف القمحيّة السامية أو الوجوه الرقراقة اللامعة أو الأسنان البيضاء أو تلك التي ينخرها التسوّس أو الشفاه الغليظة أو القدّ المختال! هكذا نلاحظ أنّ الكاميرا شرّحت الجسد الأفريقي وعرّته كاشفة عن كلّ تفاصيله وتابعت كلّ حركاته بدقة مقصودة تراهن على مدهانة وملاطفة وإطراء خيال الجمهور قصد رسم معالم الجنوح والهروب والإثارة... وهذه الرؤية ما فتئت تجدد نفسها من خلال أشكال مختلفة سواء على مستوى الصورة أم الخيال، وذلك تحت يافطات متعدّدة: كوميديا، دراما اجتماعية، أفلام فنطاستيكية.

تقدّم فرنسا نفسها في هذه الأفلام كحامية وراعية للسلام وسط أناس يتقاتلون ويتصارعون حول السلطة والخيرات بشكل همجي!

غالباً ما ننظر إلى الإنتاجات السينمائية الأجنبية التي تدور رحاها بالمغرب من زاوية نظر اقتصادية أو سياسية أو طبيعية (المغرب بلد الإضاءة المثالية والمناظر الجميلة والتنوع التضاريسي والبيئي...) أو إنسانية (الكرم وحسن الضيافة والاستقبال...) أو تقنية (توافر تقنيين مغاربة مؤهلين على المستوى المهني...) أو بشرية (يد عاملة رخيصة وكومبارس وفير...)، وما إلى ذلك من المبررات التي لا تقف عند بعض الأسئلة الجوهرية في الموضوع: ما هي الصورة التي تقدّمنا بها هذه الإنتاجات؟ كيف يرسم «الأخر» صورتنا؟ بأيّ معنى نتحدّث عن أنفسنا في هذه الإنتاجات؟ من «الأجنبي» في هذه الأفلام، نحن أم هم؟ كيف تتشكّل صورتنا في المتخيل الفيلمي الأجنبي؟ ما هي تقاطعات هذه الرؤية «الأجنبية» على المستوى المغربي والأفريقي؟ كيف بلورت فرنسا الاستعمارية رؤيتها عن مستعمراتها السابقة (مناطق نفوذها راهناً) من خلال الأفلام<sup>1</sup> التي أنتجتها منذ بدايات السينما حتى فترة الاستقلال؟ انقطعت تلك الرؤية أم أنّها لا تزال ممتدّة بطرق مغايرة؟ إلى أيّ حدّ استطعنا أن ننتج سينما مضادّة أو مغايرة؟

استقبل المغرب منذ البدايات الأولى للسينما عدداً مهمّاً من الأفلام الدولية من شتّى الجنسيات (فرنسية، ألمانية، إسبانية، إيطالية، إنجليزية، أمريكية...) والأنواع والاتجاهات، وهو مؤهل لاستقبال المزيد بفعل ذبوع صيته في الأوساط الإنتاجية الأوروبية والأمريكية، لذلك فهو بؤرة جذب للسينمائيين الذين يرون فيه «المكان/ الديكور» الأفضل لتحقيق أفكارهم السينمائية.

2- L'empire colonial sous Vichy; Sous la direction de Jacques

Cantier et Éric Jennings; Edition Odile Jacob; Collection

«Histoire»; Paris 2004; p: 143.

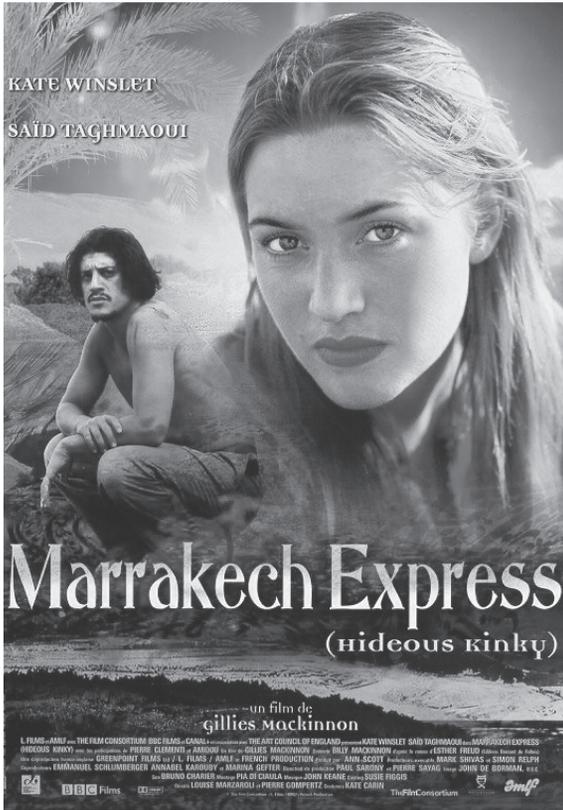
\* كاتب وناقد سينمائي من المغرب.

1 - تجدر الإشارة إلى أنّ الوثائق السمعية البصرية تشمل الإشهار والأفلام الروائية والوثائقية.



تقدّم الأفلام الكولونيالية المرأة العربية كامرأة شبيقة لا تصلح إلا للجنس والمتعة، أمّا الرجل، فمخادع يجب الاحتراس منه. وهذا ما تقاربه أيضاً بعض الأفلام السينمائية الأمريكية التي غيرت ذلك بإلصاق صورة الإرهابي بالأخر المغاير فيما يشبه العودة النكوصية لصورة الزعيم المتوحش في الأفلام الصامتة الأولى أو إلى صورة زعماء قبائل الهنود الحمر في سينما الويسترن التي تتقاطع والأفلام الكولونيالية في عدّة جوانب.

ارتكزت الدعاية السياسية الفرنسية التي مهّدت للاستعمار ودعمته من خلال إنتاج الأفلام الكولونيالية بازواجية شبيهة بالمانوية، وهذا ما يبرز من خلال أفلام كل من ليونس بيري (Léonce Perret) وإدمون كريفني (Edmond Gréville) وكاميل دي مورلون (Camille de Morlhon) وغيرهم من السينمائيين الذين حذوا حذوهم.

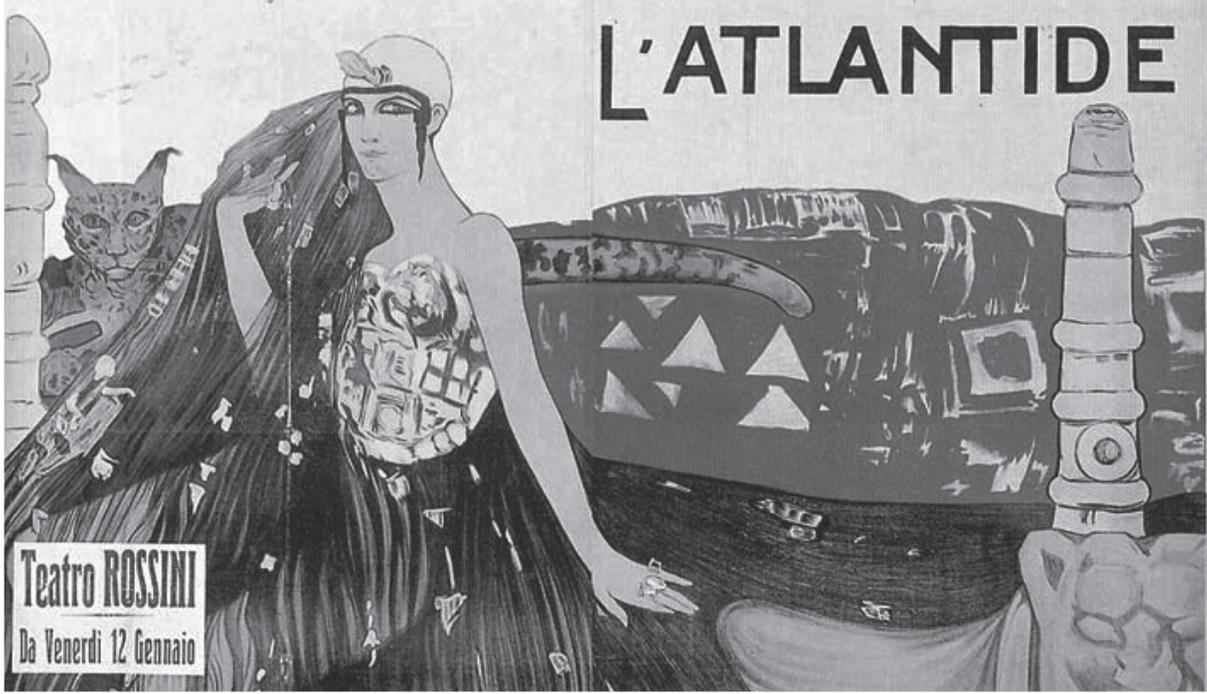


صوّرت السينما الكولونيالية الشعوب المغاربية، ولا سيّما المغرب وتونس والجزائر، كصحراء شاسعة ممتدة ومهولة وحارقة... والأهالي كمخادعين ووسخين... والمرأة كمتوحشة ومثيرة وميالة إلى الفتك والقتل... والأمثلة موجودة في عدّة أفلام نذكر منها: فيلم (L'Atlantide) لمخرجه جاك فايدر (Jacques Feyder) (الجزائر 1921)، و«دم الله» و«إن شاء الله» (1922)، وأبناء الشمس (1924)، و«الكونتيسة ماري» (1927)، و«Pépé le Moko» لمخرجه جوليان ديفيفي (Julien Duvivier) (1937).

العجيب في الأمر أنّ هذه الرؤية بدأت بوادرها منذ البدايات الأولى للسينما؛ إذ أنجز الأخوان لوميير صورهما الأولى بأفريقيا الشمالية التي تناهز (60) فيلماً عن شمال أفريقيا تضم عدّة أزقة ومآذن وقرى بتونس والجزائر، كما تضم فيلماً مصوراً بالمغرب تحت عنوان «راعي الماعز المغربي»؛ أكان غرض الأخوين لوميير تجريب آلتها في ظروف ضوئية طبيعية أم أنّ الغرض كان موجّهاً منذ البداية؟

بما أنّ الأفكار مرتبطة بصاحبها، وتعكس حساسية أهلها، وتنقل ذهنيّتهم الجماعية... فإنّها لا تسلم من مسحة إيديولوجية وسياسية موجّهة صوب الداخل والخارج، خاصّة إذا كانت الجهة المنتجة قوةً دوليةً مهيمنة أو تسعى إلى الهيمنة، وبذلك فهي لا تتوانى في تقديم صورة واقعية أو متخيّلة، مقصودة أو غير

مقصودة، موضوعية أو ذاتية... عن الأمم والشعوب الأخرى سواء كانت صديقة أم غريبة، نعرفها أم نجهلها.



تمثلت السينما الأجنبية المغرب باعتباره فضاء آخر مغايراً، وبها أن هذا «الآخر» يمرُّ عبر قوالب السينما كمنتوج خيالي، فإنه يصبح هو ذاته إنتاجاً خيالياً. صار صورة ذهنيةً متخيَّلة انطلاقاً من بعض المنطلقات الواقعية، لكن بطريقة خاضعة لنوع من التحوير والتشويه الخاضع لرؤية الجهات المُنتجة أو المخرج... إنه منتوج يختلف بشكل متناقض تماماً عن النموذج الأصل، كما هو الشأن في فيلم «بابل» للمخرج «أليخاندر غونزاليس إيناريتو» (Alejandro González Inárritu) الذي يصوّر المغرب كبلد يعود إلى القرون الوسطى، أو في فيلم «مراكش إكسبريس» للمخرج «جيلي ماكينون» (Gillies MacKinnon) الذي يحيل على عوالم غرائبية وعجائبية لا تنفصل عن عصور غابرة تُضَافُ إلى رصيد السينما الكولونيالية؛ وهذا ما يجعل المغرب والمغربي خاضعين لإضافات ومبالغات وشطحات من يصوره، فتتغير الدلالات وتنمحي الخصوصيات لتحل محلها تأويلات أخرى تساهم في اهتزاز الصورة المُرجع، بفضل تلك الصفات التي تضيفها اللعبة السينمائية على ما هو كائن فعلاً.

تعكس الرؤية الدونية للمغرب والمغاربة الجانب اللاواعي، المكبوت لدى الآخر باعتباره يُسقط أهواء الشخصية وإحباطاته وتصوّراته على الغير المختلف عنه، وهذا ما تبرزه هواجس هذه

عموماً، إذا أردنا أن نُجول «الآخر» في السينما المُهمَّنة، فإنه يكون دائماً آسيوياً أو عربياً أو أسوداً أو من بعض دول أمريكا اللاتينية أو من الأفليات كالجيطان والهنود الحمر... وبالتالي إن صورته تكون متباينة عن صورة البطل الأصل باعتباره النموذج. تناولت السينما الكولونيالية بشقيها الفرنسي والإسباني المغربي باعتباره أجنبياً والمغرب كفضاء مغاير للثقافة الأصل، وقدّمت المغربي كشخصية فيلمية لا ترقى إلى مستوى الشخصية الأصل.

تفرض علينا الأفكار السابقة أن نوضح بعض الإشكالات المتعلقة بـ«الآخر» على المستوى النظري. فغالباً ما نعتقد أنه الغريب والأجنبي والمخالف والمختلف والمتباين... الذي تربطني به صداقة أو عداوة. إلا أن الأمر يتجاوز ذلك، باعتبار أن كل واحد منا هو «أنا» و«آخر» في آنٍ واحد، وبالتالي فإن سؤال الغيرية<sup>3</sup> سؤال إنساني خالص، يلتصق بالذات الإنسانية أينما حلّت وارتحلت.

3- Jean Baudrillard, Marc Guillaume; Figures de l'altérité; Éd.

Descartes; 1993.

- على المستوى الجغرافي: الجبال والغابات والصحارى القاحلة والموحشة... في مقابل المدينة أو الجزيرة الفيحاء أو المركز المتحضر.

يظهر من خلال هذه المتناقضات مدى هيمنة الصورة السلبية التي تعكسها هذه الأفلام، وانطلاقها من رؤية مسبقة تُقَرُّ بالتفوق كقيمة تحاول تسويقها عبر السينما في إطار منظومة إيديولوجية تعطي الأهمية للذات وللحيز قصد تحديد وترتيب العلاقات. فالمرکز هو الذي ينتج صورة الآخر لكي تُستخدَم كعملة من أجل الإحالة والمقارنة. إذا ما عدنا إلى فيلم «بابل»، فإن ذلك يبدو واضحاً، لأن الفيلم يقدم معايير رسمية لا تريد الاقتراب من فهم نمط عيش الآخر سواء كان مغربياً أم آسيوياً أم من أمريكا اللاتينية، ولكنه يخدم مرجعية تريد فرض منظومتها الخاصة متسترة وراء قصة ذات حمولة إنسانية. إن لولوج المنظومة الهوليودية أو أية منظومة إنتاجية غربية يفترض الالتزام بنظرتها الإيديولوجية للأشياء، وهو الأمر الذي جعل بعض مخرجي دول العالم الثالث يسرون في الاتجاه نفسه في مقابل تحقيق الذبوع والانتشار.

تسرّبت بعض ملامح هذه الرؤية إلى منجزات بعض المخرجين المغاربة الذين يقطنون بالداخل أو الخارج أو العائدين للاستقرار في المغرب بعد فترة من الاغتراب، وذلك تحت تأثير التكوين البرّاني أو التأثر بالمنظومة الفيلمية الغربية أو إكراهات الإنتاج المشترك... حيث نعثر في الكثير من الأفلام على لقطات ملأى بالكليشيهات، أو تجعل الآخر حاملاً لروح أنوارية مُبشّرة بما هو أحسن عبر المقارنة بين عالمين متباينين جداً (Deux mondes bien contrastés) كما هو الحال في فيلم (Française) (فرنسية) للمخرجة سعاد البوحاطي، أو فيلم «الدار الكبيرة» للمخرج لطيف لحلو الذي يلج عوالم أبناء الطبقة المغربية الغنية الذين درسوا في الخارج وتزوجوا بالنساء الأوروبيات. يقدم الفيلم المرأة الأجنبية كنموذج للعقلانية والانفتاح والسلم، والمغربيات كنموذج للشّر والسحر والخداع. ونعثر أيضاً في الفيلموغرافيا المغربية على بعض الأفلام التي تريد أن تعيد ترتيب وقائع تاريخنا انطلاقاً من رؤية غربية، كما هو الحال في فيلم «نظرة» لنور الدين لخماري، وتقديم صورة بائسة لبعض الحالات الاستثنائية في المغرب، كما هو الشأن في فيلم «كازانينغرا»، أو تضع المغرب، أرضاً وبشراً، في نطاق

السينما في بحثها عن الغرائبي، كما هو الشأن في فيلم «المومياء» (La momie) للمخرج الأمريكي (Stephen Sommers) بجزيه الأول والثاني. إن هذه المخلوقات العجائبية من إنتاج العقل البشري الذي يطمح إلى السيطرة وتجاوز العوائق قصد الوصول إلى العيش بطريقة مختلفة، وهي رغبة قد تتشابه فيها كل الثقافات.

تكمّن خطورة هذه الصورة في إمكانية تحوّلها، على المستوى الخيالي، إلى انعكاس مضادّ لهويتنا، الشيء الذي قد يؤدي إلى تحقير الذات، وانهيار النموذج الأصلي، وعدم الاقتناع بما هو موجود، وسيادة اليأس والإحباط والسخط العام... وهذا ما نراه مستشرياً لدى فئات عديدة في المجتمع المغربي، كما أن ذلك يساعد على عقد مقارنة غير متوازنة، تضع السلبي في مقابل الإيجابي لتحاول إصلاح الصورة ولو على المستوى الخيالي، لأن الواقع يكون أعقد بكثير إن نحن وضعنا «الهوية/ الغيرية» في الدرجة نفسها.

ساعدت هذه الرؤية المتبصرة لـ«المغربي» على دعم الوعي بالهوية من خلال شكلين مختلفين:

- شكل جذري: يتجلى في إضمار أو إظهار العداوة تجاه الآخر.
- شكل عادي: يتجلى في التعامل مع الأشياء بطريقة عادية وواقعية.
- تبرز تجليات هذه الغيرية المتخاصمة من خلال عدّة مفارقات نجملها فيما يأتي:
- على المستوى الثقافي: همجية وبدائية وتحالف، في مقابل حضارة وتحضر.
- على المستوى البيولوجي أو الجسماني: إنسان سوي ونقي وعادي في مقابل آخر مشوه أو معتوه أو وسخ... مع إبراز تفوق المرأة الأجنبية في مقابل تحالف الأخرى.
- على المستوى الإثني: عنصرية ملحوظة بين الأجنبي و«الأهالي».
- على المستوى الاجتماعي: الغنى في مقابل الفقر.
- على المستوى الديني: الانفتاح والعقلانية في مقابل التزمّت والسحر والخرافة.
- على المستوى السياسي: المشاركة الفعّالة والمنظمة في مقابل المقاومة والمعارضة الهمجية أو الإرهاب.

كانت السينما الكولونيالية تهدف خلال تلك الفترة إلى اقتراح نظرة للأجنبي (سكان المستعمرات خاصة) تساعد على إقناع الرأي العام الداخلي على تقبل ما تقوم به سلطاتها تمهيداً لتحريضه على المشاركة في تلك السياسات الاستعمارية. كان العالم الخارجي يتسم بالسلبية في تلك الصورة، فالأجنبي يختلف بطباعه الغربية والمتخلفة عن «الغربي»، وغبي في شتى الحالات؛ بل إن الديكورات في حد ذاتها لم تكن تُصوّر بشكل يساعد على إظهار جمالياتها وغناها الطبيعي، فقد حاولت هذه السينما أن تقدمها كمكان غريب ومباح ومستودع لكل شيء... مقارنة مع الفضاء الداخلي (العالم الغربي). كانت صورة المغرب والمغاربة تدخل في إطار نظرة عامة تحكم السينما الكولونيالية؛ إذ كانت تركز الآلة الدعائية للمستعمر على إبراز نقاط ضعف الأجنبي قصد بث الحماسة في الداخل اعتماداً على إبراز عنف الآخر مقابل انتظام وحكمة الذات (الفرنسي بطبيعة الحال)، وإعلاء المنظومة القيمية مقابل الخط من الأخرى، وإظهار الإيمان المسيحي المسلم المتأخري المتحاب مقابل العنف والقوة غير المبررة. هكذا بدأ المغرب في عين الآخر كفضاء مشحون بالغرابة والغرائب والانحطاط الأخلاقي والتخلف وغياب الوازع القيمي.

ولإبراز أهم ملامح تلك الرؤية نركز على ما يأتي:

#### 1. المغرب فضاءً خارجياً غريباً:

لم تكن الأفلام الكولونيالية مشحونة، ألياً، بغرض إيديولوجي محدّد؛ بل كانت تضيف طابع الاجتثاث على المستوى المكاني والزمني على كلّ ما هو جميل، وذلك من خلال إظهار الفراغ والشساعة المخيفة والتركيز على وحشية المكان. يمكن أن نلمس النموذج التمثيلي المناسب في ما تشكّله عدّة أفلام مرّت أحداثها بالبادية المغربية، كـ«مكتوب» الذي يعدّه مؤرّخو السينما بالمغرب أوّل فيلم روائي طويل يتمّ تصويره في المغرب سنة 1919 من طرف الفرّنسيّين بنشون وكانتان، والذي يركّز على مظاهر التوحّش في بعض المناطق الأمازيغية وغيرها.

كان إنتاج هذا الصنف من الأفلام يمرّ في ظروف سهلة، لأنّ تصوير المشاهد واللقطات يركّز على الخارج، وعلى الفضاء الفارغ لتبرير الاستعمار، وكأنّ الأرض خلاء لا يسكنها إلا بعض

الأراضي العجائبية التي تغمرها الأرواح الشريرة والماورائيات الغامضة، كما هو الحال في فيلم «قنديشة» لصاحبه جيروم كوهن أوليفار. وهي رؤية لا تفصل في عمومها عن تلك الرؤية الاستشراقية التي ترى ما دون الغرب ملجأ للسحر والشعوذة والفكر البعيد عن العقل، وهي بذلك تشكّل استمراراً واضحاً للصورة الكولونيالية، إن لم نقل إنّها «سينما ما بعد كولونيالية» (Cinéma post colonial).

سعى العديد من الأفلام الفرنسية إلى تشكيل صورة سلبية تجعل «المغربي» خصوصاً و«العربي» عامّة، خطراً على الإنسان الغربي ومهدداً لمنظومته الحضارية. فقد أنتج الفرنسيون فيلموغرافيا كبيرة تقدّم المغاربي كشخص وسخ، عنيف، مستعدّ لسرقة أيّ إنسان يلتقي به، ولعلّ أشهر تلك الأفلام فيلم «الميزان» (La balance) [1982] لصاحبه بوب سواين (Bob Swain).

كانت هذه الأفلام محطّ انتقاد من طرف السينمائيين ذوي الأصول المختلفة، كما هو الأمر بالنسبة إلى المخرج طوني غاتليف (Tony Gatlif) الذي دافع عن نمط وأسلوب حياة الجيطان المتنقلين، والمخرج عبد اللطيف قشيش الذي تصدّى من خلال فيلمه (كسكي بالسمك) (La graine et le mulet) لتلك الكليشيهات العنصرية التي تريد أن تربط كلّ من ينحدر من أصول عربية أو إسلامية بالتطرّف والإرهاب، والمخرج رشيد بوشارب الذي ساهم فيلمه «الأهالي» (Indigènes) في لفت الانتباه إلى وضعيّة المجنّدين المغاربيين المتقاعدين الذين تنكّرت فرنسا لدورهم في تحقيق انتصاراتها العسكرية إبّان الحرب العالمية، أو فيلم «أيروان» لإبراهيم تساكي الذي يطرح قضية رمي النفايات الكيماوية والذرية بالجزائر.

لقد ساهمت هذه التجارب في توظيف السينما سلاحاً لمواجهة تلك الصورة النمطية الموجهة، كما أبرزت رغبة جيل جديد يرغب في تدليل بعض العقبات التي تعيق الفهم الصحيح للغيرية باعتبارها تقوم على تحديد «الأنا»، خاصّة وأنّ لكلّ جماعة بشرية «مركزها» الذي تتمثل من خلاله «الأخر»، والعكس بالعكس. إنّ الفهم العقلاني لجدل «المركز/ الهامش»، «الذات/ الآخر» يساهم إيجابياً في إجهاض محاولات تطرّف المخيال الجمعي أو السياسي أو الديني أو العرقي أو...

الآخر، وهو مسؤول عنه بطريقة تكاد تكون قدرية! عكس فرنسا، التي يتم تقديمها، أو تقديم مواطنيها، كبلد للمؤسسات والتفتح والتحصن ضدًا على الحقيقة<sup>4</sup>. وهي أفكار جاهزة وموجهة تنطلق منها هذه السينما وغيرها من الأفلام الدولية الأخرى التي صوّرت بالمغرب.

لم يتوقف الأمر عند هذا فقط، بل استمرّ الغربيون في تصوير أفلامهم الإيروتيكية والبورنوغرافية، خلسة أو تحايلاً، بفضاءات متعدّدة من المغرب، مركزين على الخلفيات الجمالية للزليج المغربي وغيره، مستغلين أجساد بعض النساء والفتيات لتقديمهنّ بطريقة مشوّهة أو شاذة من خلال وضعيات خاصّة... والاستباحة متعدّدة ومتنوّعة ومستمرّة ومتجدّدة بطبيعة الحال!

### 3. المغرب ملجأ:

تقدّم بعض الأفلام الأجنبية المصوّرة بالمغرب نظرة خاصّة للعالم الخارجي (خصوصاً دول العالم الثالث أو المستعمرات القديمة)، وذلك من خلال ملاءمة هذه الأفلام والسياسة الخارجية للدول المتّجّة، فغالباً ما يكتشف المشاهد بسهولة:

- تحقير النظام السياسي الداخلي وعدم وصفه بالديمقراطي، ومحاولة زرع التفرقة (الظهير البربري نموذجاً) من أجل زرع النموذج الفرنسي.

- إظهار رفض هذه الشعوب للتحديث والدمقرطة بشكل مبالغ فيه.

- الإغلاء من النموذج الغربي (فرنسا، أمريكا...) كدول ناجحة ديمقراطياً، ما يتيح إمكانية إسقاط نموذجهما على الدول التي تتوجّه هذه الأفلام إلى شعوبها.

- التشويش على بعض الحركات التحرّرية أو المقاومة واتهامها بالعنف غير المشروع تحت عدّة مسوّغات فيلم (le grand jeu) «اللعبة الكبرى» [1934] للمخرج الفرنسي جاك فايدر (Jacques Feyder)<sup>5</sup>.

4- يمكن الرجوع في هذا الباب إلى كتاب:

Corinne Maier; Tchao la France; Flammarion; 6 octobre 2010.

5- Présences et images franco-marocaines au temps du protectorat;

المتوحّشين الغرباء الذين هم في حاجة إلى «ترويض حضاري». لم يكن الهدف فنياً بطبيعة الحال؛ بل المهم تحقيق سينما إثنوغرافية بتوابل إيديولوجية تتباعد عن الواقع ما أمكن، لأنّ السلطات الاستعمارية كانت ترغب في إنجاز أفلام تعضد آراءها ولو عن طريق الاختلاق، ولم لا؟ فالسينما قادرة على القيام بهذه المهمة ما دام جوهرها هو اختلاق المتعة!

بقيت آثار هذه الغرائبية الفضائية (المكانية) المجنّحة مسيطرة على السينما الفرنسية ولم تستطع التخلص منها إلى اليوم، وهذا ما يبرز من خلال إنتاجات جديدة كفيلم «زينة: فارسة الأطلس» (Zaina, cavalière de l'Atlas) [2004] لصاحبه بوعلام كرجو (Bourlem Guerdjou)، وفيلم «رجاء» (Raja) [2003] للمخرج جاك دوايون (Jacques Doillon). كما نشير إلى أنّ هذه النزعة قد شملت بعض السلسلات التلفزيونية، كما هو الحال في سلسلة «علي بابا والأربعين حرامي» التي توقفت سنة 2007 بعد عرضها في حلقتين فقط، وقد أعاد هذا الفيلم إحياء «ذكريات» ما صوّره المخرج الفرنسي (Jacques Becker) بالمغرب سنة 1954 تحت العنوان نفسه. وهي مسألة ترتبط بتصوّر «الآخر» لنا، وبانطلاقه من رؤية فوقية استعمارية وأحكام مسبقة تغذيها أفكار قبلية عن الغيرية، تأخذ مرجعيتها من إرث المركزية الغربية التي تجدد طروحاتها بطرق متعدّدة.

### 2. المغرب فضاءً خارجياً مستباحاً:

أباحت السينما الكولونيالية تصوير كلّ نقائص المجتمع المغربي متغاضية عن الإيجابيات، وعمّا يجري في مجتمعها الأصلي. ليس لكلّ مجتمع مشاكله؟

وهي إن كانت تفعل ذلك، فإنّها لتتأشى والخطوط المرسومة لها من طرف الرقابة الاستعمارية، لذلك استباحت الفضاء المغربي وجعلته مسرحاً لطرح كلّ التيمات التي لا تستطيع مناقشتها داخلياً كحقوق المستعمرات والحركات التحرّرية والهيمنة الإمبريالية والعبودية.

قامت السينما الكولونيالية بتحويل الفضاء المغربي إلى مسؤول مباشر عن كلّ ما يمكن أن يلحق بمواطنيها، فالشرّ قادم من

ومع ذلك، تبقى المسألة ذات طابع إشكالي بالنظر إلى أن لكل مجتمع غرباءه، كما يقول ألبير كامو. كلنا غرباء بالنسبة إلى الآخر، ولكن هذا لا يعني احتقاره ورفضه وتمييزه وتخطيم صورته واستغلاله... بسبب ثقافته أو دينه أو لونه أو عرقه أو... فالآخر «أنا» يشبهني ويختلف عني في آن واحد، له عاداته وتقاليده ونمط عيشه... وهي معطيات لا يمكن أن تكون سلبية إذا لم أتوافق معها؛ بل يمكن تفهّمها واحترامها، لأنها قد تفيدني وتعني اختلافي. فالديمقراطيات الناجحة، اليوم، تلك التي تحافظ على انسجام ثقافتها بشكل غير صدامي، ويظهر النموذج من خلال المدن الكوسموبوليتانية التي تتعايش فيها الثقافات المختلفة، ما يضيف عليها طابع التعدد والغنى.

أوردنا هذه التوضيحات لكي نبين أن السينما مرآة عاكسة لما يقع في كل فترة، فعندما نطرح صورتنا في سينما «الآخر»، فذلك لا يتعلّق بمدى اعترافه بـ«الغير»، «الآخر»، «الأجنبي»، داخل منظومته الثقافية حتى ولو كان يُنتج أفكاراً فلسفية تناقش أهمية الغيرية والثقافة في حياة الفرد والجماعة... وإنما لنبين أن دائرة الآخر تتسع وتتقلص بحسب الخطاب والمخاطب والمخاطب. إن عدم تساوق الخطاب والفعل ينطبق على السينما الكولونيالية، وعلى بعض المخرجين المعاصرين الذين استمروا في إنجاز بعض الأفلام التي تقدّم المغاربة والعرب والأجانب بشكل كاريكاتوري واحتقاري.

- تقديم المغرب والمغرب العربي عامّة كبلد للمجرمين والمهاريين من القانونون فيلم (Les cinq gentleman mau) [1932] للمخرج الفرنسي جوليان دي فيشي (Julien Duviervier)، وفيلم (Fonction reporter) للمخرج الإيطالي ميشيل أونجيلو أنطونوني (Michelangelo Antonion).  
- المبالغة في تصوير الواقع، كما هو جليّ في فيلم «شاي في الصحراء» (Un thé au Sahara) [1990] للمخرج برناردو بيرتلوتشي (Bernardo Bertolucci)... فهل يتصوّر العقل أن الذباب موجود في آية من آية منقطة في العالم بحجم الغيوم؟!

إذاً، هناك ترحيل لبعض التصوّرات والرؤى إلى فضاءات المغرب، رغم أن حدّتها كانت أخفّ في بعض الأفلام التي ينتمي مخرجوها إلى جنسيات أخرى، والتي استطاعت أن تظّل علامات بارزة في سجل التاريخ السينمائي كـ«أوديب ملكاً» (Edipe roi) [1967] للمخرج الإيطالي بيير باولو بازوليني (Pier Paolo Pasolini).

يتّضح جلياً بعد الاطلاع على مختلف الوثائق البصرية الأخرى (صور، كليّات، أفلام فيديو، كاريكاتير...) أن صورة المغربي في المنجز البصري الغربي كانت سلبية في عمومها؛ إذ لم تكن تسعى الجهات الساهرة على إنتاجها إلى وضع تلك الصورة في سياقها السوسيوثقافي وإطارها التاريخي، فقد احتقرت المغربي بيولوجياً، ومارست ضده العنصرية، وعدّته همجياً، وأباححت هميميّته، وهذا ما استمرّت في تداوله بعض الأفلام التي تتناول صورة المغربي أو المغربي أو المسلم أو العربي أو غير ذلك من الأقليات... باعتبارها «آخر» يهدّد مجتمعاتها ويريد تدمير حضارتها؛ إذ لم يقتصر الأمر، اليوم، على السينما والتلفزيون والصحافة، بل تجاوزها إلى المصنّقات الدعائية التي تستعملها بعض الأحزاب في حملاتها الانتخابية، وذلك تحت يافطة حماية الهوية الوطنية.

مهما يكن وضعنا كأخر غريب في سينما «الآخر»، فإن الأمر يبقى مؤسفاً حينما نرى بعض الأفلام المدعومة بالمغرب تنساق وراء تلك الموجة!

2019

مؤمنون  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

# صدر الآن

(ورقيا)



هذا الملف: «تأويلات العنف» جزءاً من مشروع «التطرف الديني»، ويركز على  
الأسئلة الفلسفية لظاهرة العنف ومشقاتها كالتمعيب والسحق، وفي الصراعات بين الأفراد  
ومات، وكذلك في التعرّيب القصوى كالحروب، وحالات الاستثناء، وإدارة  
... في مصادرها التاريخية وتجلياتها في العالم المعاصر. وقد توزعت أغراض  
ات التي تشكل منها الملف بين محاور ثلاثة كبرى: محور الإرهاب وما يطرحه من  
على الأفراد والجماعات من جانب النظام السياسي العالمي، ومحور العنف السياسي  
عنف كظاهرة إنسانية يمكن وصفها وتأويلها في تجلياتها المباشرة (القوة، العداوة،  
) وفي أشكالها القوية والجماعية.

جمل المساهمات التي تشكل هذا الملف تدور بشكل أو بآخر على أحد هذه  
المسكوتة، أو على ما بينها من التفاعل والتفاعل. فالظاهرة الإرهابية تمثل مجالاً  
المتكبر في العنف، من جهة مصادر التطرف التي تغذي منها تاريخياً، ومن جهة  
التي وفرت له سرية كونه قاهرة صنعتها الدولة الحديثة تحديداً وصارت ضحيتها  
حاول مقاومتها وإيجاد مخرج قانونية للملك؛ وأما العنف في شكله السياسي والتعذيب  
نجمته في هذا الملف من خلال ممارسة الدولة وأجهزتها لأصناف القهر والإبداع  
بالمعاصرين، وهو ما يميل متروكاً ومزياً لذاكرة الشعوب ومادة أدبية للكتابة والإبداع  
أدبتها بمنهج فينومينولوجي يحاول وصف وفهم آليات العلاقة بين الضحية والجاني  
الاستهائية؛ وفي آخر المطاف يبقى العنف ظاهرة إنسانية متصلة بينة النفس وعلاقتها  
بالنشر وإضمار نوايا السوء والأبداء، وتعقب الآخر في حرمة نفسه وجسده دونما  
لي نهائي يمكن الناس من التخليص مما يتهددهم من قسوة مجانية ونشر رتيب.



9 789972 240367

صدر إلكترونيا  
www.library.mominoun.com

## الذكري العاشرة لرحيل الفنان المصري حسن سليمان الهديع الفدائي



بنيونس عمير وش\*

تنهل موضوعات الفنان المصري حسن سليمان (آب/ أغسطس 1928 - آب/ أغسطس 2008) من المشهديات الشعبية وطبيعتها، وخاصة المرأة المصرية داخل بيئتها الشعبية، ليس بالمعنيين النوستالجي والحكائي، بل بالمفهوم التحليلي الذي يزيح التفاصيل والجزئيات ويُبقي على صلب النموذج ككتلة بنائية تتوخى إبراز جوهر الأشياء بنظرة فاحصة وتممكنة، خاصة وأنه المصور (Le peintre) الذي خبر دقائق القواعد الأكاديمية لتمثيل العالم المرئي (خريج كلية الفنون الجميلة بالقاهرة سنة 1951، تخصص: تصوير (Peinture)). من ثم، أصرَّ على البحث المستدام في طرق استغوار سرائر الخطَّ (La ligne) بالدرجة الأولى، لكونه يعدُّ الرسم (Dessin) الدعامة الأساسية لبناء العمل الفني، وهي الفناعة التي تفسر قوله باستمرار: «ارسم صح ولون بتراب» نقلاً عن أستاذه بيبي مارتان<sup>1</sup>. ذلك ما جعله دائم الإصرار على تجويد أسلوبه الاختزالي الموصول بصرامة التخطيط الفحمي الذي يشكّل طبيعة اللوحة ويحدّد مساحات الضوء والظل، فيما يشكّل بنية اللوحة والعلاقات القائمة بين عناصرها ككل. لذلك ينطبع اللون عنده، تبعاً لهيكلة التخطيط، بتلك المحدودية المرهونة في الغالب باشتقاق كروماتيكي أحادي (هيمنة لون واحد/ لباس المرأة الموديل مثلاً: أصفر، أخضر...)، ضمن المعالجة الضوئية وتسوية التضادات (Les contrastes).



إلى جانب البورتريهات والموديلات النسوية المحلية كاستجابة لارتباط وجداني وجمالي وأنطولوجي، أبان الفنان حسن سليمان

\* تشكيلي وناقد فني من المغرب.

1- سمير فؤاد، «المقاتل العنيد» (ضمن ملف «البستان» حول الفنان حسن

سليمان)، أخبار الأدب، القاهرة، ع 789، 24 آب/ أغسطس 2008.



عن ولعه بالطبيعة الساكنة (Nature morte)، لسلاستها المنظورية والإمكانات التي تُتيحها من حيث توجيه منبع الضوء وحرية تركيب العناصر واختيارها، فضلاً عن ممارستها كدراسة تقنية للتجريب والاستكشاف. فبصدده معرضه «طبيعة صامتة» («الهناجر»، تشرين الأول/أكتوبر 1988) صرّح بالقول: «هو محاولة متواضعة لإلقاء الضوء على جانب



من ممارستي الطويلة. في تجربتي هذه، كنت في كل مرة أرسم الشيء الذي أمامي، أجدني أمسكت بشيء وفقدت شيئاً آخر»<sup>2</sup>. لعل هذا الحسّ البحثي هو ما جعله وطيد الصلة بخصوصيات حضارة بلده، دون التفريط في الطموح الحدائثي المدعم بحمولة ثقافية ومعرفية، ما دفع به لالتقاط روح النحت المصري القديم في مجمل أعماله الموصولة بنفحة محلية محكومة بأسلوب تعبيرى خاص وقوي يعكس آلامه وآماله عبر لوحاته «المليئة بالدمع والدموع»، كما نعتها سلامة موسى<sup>3</sup>.

لم تنحصر إنتاجات حسن سليمان في دائرة رسمه فحسب، بل اقتحمت عالم الصحافة كمجال خصب يُمكن من الجمع بين الكتابة والرسم الذي ينبغي أن ينتصر للجغرافيك والاختصار ودقة التواصل. من ثم، نستحضر اشتغاله بمجلة «المجلة» في ستينيات القرن الماضي بتحفيز من رئيس تحريرها حينها يحيى حقي الذي عينه مستشاراً فنياً ومنحه وافر الحرية للكتابة والتحليل والرسم عبر زاوية ثابتة على امتداد عشر سنوات، لبرز «رسومه الحدائثية

2. محب جميل، «حسن سليمان: ترانيم في عشق اللوحة»، الأخبار، أدب وفنون،

ع 2395، 16 أيلول 2014.

3. Ibid.

(دار التنوير، بيروت، ط2، 1983) الموصول بـ «المضامين الفنيّة لإنجيل المتمرّدين... وثيقة أشبه بالإرشادات الجماليّة للخروج عن النمطي والساند» بتعبير محب جميل. وبحكم اهتمامي، حصلت -بعد ذلك- على نسختين مُصوّرتين لمؤلّفين آخرين لحسن سليمان، عن طريق الصديق الفنان الحروف في حماد يوجيل مشكوراً، ويندرج المؤلفان الصادران ضمن سلسلة المكتبة الثقافيّة (وزارة الثقافة، دار الكاتب العربي، القاهرة) في إطار كفيّة قراءة الصورة: «سيكولوجيّة الخطوط» (ع 175، 1967) و«الحركة في الفنّ والحياة» (ع 213، 1969).

مثل هذه المؤلّفات التي تحتفل بالفكر الفني تكتسب أهميّة بالغة بالنظر إلى ندرة الكتابات العربيّة في الفنّ حينها، كما تكتسب قيمتها من الطبيعة التكوينيّة لمؤلّفيها بوصفهم فنانين بالدرجة الأولى، يكتبون من زاوية تخصّصهم وتمرّسهم التجريبي، ومن داخل الممارسة التشكيليّة نفسها. لذلك تميّز كتاباتهم بالوضوح والدقة والعمق في آن واحد، ما يمنحها صفة المرجعيّة، كما هو شأن مؤلّفات حسن سليمان التي تزيد عمّا ذكرت، حيث تضمّ كتاباً حول الفنّ الشعبي، وكتاباً آخر تأملياً بعنوان «ذلك الجانب الآخر» (صدر عن أصوات أدبيّة بهيئة قصور الثقافة في أواخر التسعينيات)، إضافة إلى الكثير من المقالات النقديّة وترجمة عدد من القصائد لشعراء مرموقين من قبيل بودلير وجاك بريفيير ولوي أراغون ولامارتين. ولعلّ مؤلفاته حول قراءة الصورة -مثلاً لا حصرأ- التي تتضمّن كتيباً آخر حول سيكولوجيّة الملمّس، تقدّم متناً معرفياً وبيداغوجياً لطالب الفنون التشكيليّة وللمدرّس والباحث والفنّان على حدّ سواء.

إنّ إيمان حسن سليمان بالإبداع المزدوج القائم على الريشة والقلم، واهتمامه الكبير بالقراءة المتنوّعة من الأدب والعلوم إلى الفلسفة، جعلاه وثيق الصلة بخبايا الحياة الثقافيّة المصريّة الموصوفة بالارتباك، إذ صارت تتنافى مع مبادئه الأخلاقيّة التي ظلّ متمسكاً بها، ما دفعه ليقرّر العزلة التامة لعدّة أعوام، دفاعاً عن الحرّيّة والقيم الرفيعة التي ظلّ ينادي بها طيلة حياته. من ثمّة، يرى صبري حافظ أنّ حسن سليمان لا يقلُّ أهميّة عن محمود درويش الذي رحل في الشهر نفسه (آب/أغسطس 2008)، وإن لم يكن معروفاً إلاّ عند القلة من المهتمّين، معللاً ذلك بقوله: «يمكنني أن أزعم أنّه بدون أمثال حسن سليمان

والجسورة بالحبر الأسود على صفحات المجلة، ثمّ على صفحات مجلة الكاتب، فيضع بذلك مقاماً جديداً غير مسبوق للرسم المصاحب للنصوص الشعريّة والأدبيّة والفكريّة، رسوماً لا تترجم النصّ ولا تتمسّح فيه، ولكنها تضيف إلى النصّ طاقة موازية بصريّة إبداعية» كما كتب مصطفى الرزاز، مضيفاً: «من هذه الرسوم الجسورة الفوريّة، اكتسب حسن سليمان حكمة الاختزال والزهد عن التنيق والتشطيب والزخرفة. حيث ترك للحظة الرسم ولمسة الفرشاة قدرها الذي لا يُراجع، وانتقل هذا التوجّه في لوحاته الزيتيّة التي اختار لها خارطة (ألوان بلا ألوان)، أطراف وتجليات الغامق والفاتح من درجات الرماديّات الفضيّة إلى البنيّات المحروقة»<sup>4</sup>.

بالرغم من تعلّقه بمحترفه الذي حوّلته إلى ورشة تعلم فيها العديد من الفنانين، لم يكن من طينة الفنانين المعتكفين في معاملهم، بل ظلّ متيقظاً يعبر عن رأيه جهراً، شفهيّاً وكتابة، باعتباره مشاركاً فعليّاً في الرأي الثقافي ككل، ولذلك نُعت بـ «صاحب طروحات ومنتج أفكار». ففي تلك الحقبة من الستينيات، أنجز ديكوراً مسرحيّة «أهل الكهف» لتوفيق الحكيم على المسرح القومي. بينما اشتغل عضواً فنياً بمؤسّسة الثقافة الشعبيّة، ومدرّساً بمعهد السينما، تخرّج على يده مجموعة من أبرز السينمائيين من أمثال داود عبد السيد وخيري بشارة ومحمّد خان. هذه التجارب كلّها وغيرها جعلت منه ذلك الفنان المصري الأصيل الذي ساهم في إغناء الحركة الفنيّة العربيّة، وجعلت موضوعاته المتميزة مثل «النورج» و«سيّدة على ماكينة خياطة» و«الطفل واللعبة» وغيرها من مصنفات التصوير المصري الحديث، إذ اتخذت حيزها ضمن مجموعات متحف الفن الحديث بالقاهرة والإسكندريّة، بينما علّقت في روما سنة 1966 إلى جوار أعمال هنري ماتيس وبابلو بيكاسو<sup>5</sup>.

قبل حلول العصر الرقمي الذي مكّني من الاطلاع على عدد من أعماله الفنيّة، أي منذ أواخر ثمانينيات القرن الماضي، ارتبط عندي اسم حسن سليمان باعتباره كاتباً في أدبيّات الفن، من خلال عثوري -وقتيّ- على كتابه التأملي الشائق «حرّيّة الفنان»

4 - مصطفى الرزاز، «البطل الرومانيكي»، أخبار الأدب، Op-Cit.

5 - محب جميل، Op-Cit.



لا يكون هناك أمثال محمود درويش في الواقع الثقافي، مع أنه من المرجح أن الاثنين لم يلتقيا، لأن الكثير من القيم الأصلية التي أفنى حسن سليمان حياته في تكريسها، ودفع ثمتها باهظاً لتأسيس مكانتها المحورية في الضمير الثقافي، هي التي رفدت شعبية محمود درويش وحمته من الانجراف في تيار السياسة حتى الاحتواء»<sup>6</sup>.

في آخر مؤلفاته «ذلك الجانب الآخر»، يقدم حسن سليمان شهادة مدهشة على فيض ثقافته وعمق رؤيته، كما يشير مصطفى الرزاز الذي يرى أنه اختزل فيها موقف الفنان والشاعر من الحياة والمجتمع ومن الفن والرفاق، مضيفاً أنها شهادة على حياته الملحمية وعلى فنه ومنهجه في الفكر والمعاناة والعزلة، ملخصاً حياته في ذات الشاعر والفنان الحديث باعتباره «استمرارية للبطل الرومانتيكي بكل انفعالاته المتباينة وتصرفاته الحادة وتصاعد عواطفه (...)، حيث كل شيء يضطرم في أعماق الفنان من السادية إلى الماسوشية»<sup>7</sup>.

حقيقة، إن الحديث عن المبدع الفدائي حسن سليمان يذكرنا بفئة الفنانين الكتاب، وخاصة منهم أولئك الذين اشتغلوا في الصحافة، مثل مواطنه بيكار (حسن أمين بيكار) (1913-2002) الذي تفرغ للعمل الصحفي بصحيفة «أخبار اليوم» ابتداءً

6- صبري حافظ، «وداعاً حسن سليمان، أخبار الأدب، Op-Cit.

7- مصطفى الرزاز، Op-Cit.



من 1959، بتحفيظ من مديرتها علي أمين. فيلإ جانب عمله على تطوير الرسم الصحفي والتحقيقات المرسومة وأدب الرحلات، كتب العديد من القراءات والشهادات حول العديد من الفنانين.

لمثل هؤلاء كل الفضل، ليس في تفعيل الإبداع التشكيلي العربي فحسب، بل لهم الفضل في تأسيس الفكر المرتبط بهذه الممارسة الفنيّة ونشر معارفها، وهي المعارف (التاريخيّة والنظريّة والفلسفيّة والمفاهيميّة وغيرها) التي كانت شبه مجهولة في الثقافة العربيّة إلى غاية مطلع القرن العشرين. ولنا أن تصوّر قيمة كتاب الفنان رمسيس يونان آنئذ «دراسات في الفن» (دار الكتاب العربي، القاهرة، 1969)، المؤلّف الذي جمع بين دفتيه مقالاته المختارة وترجماته التي شرع في نشرها منذ الثلاثينيّات (بين 1838 و1962) في العديد من الجرائد والمجلات، ومن بينها «المجلة الجديدة» التي شغل منصب رئيس تحريرها بين 1942 و1944.

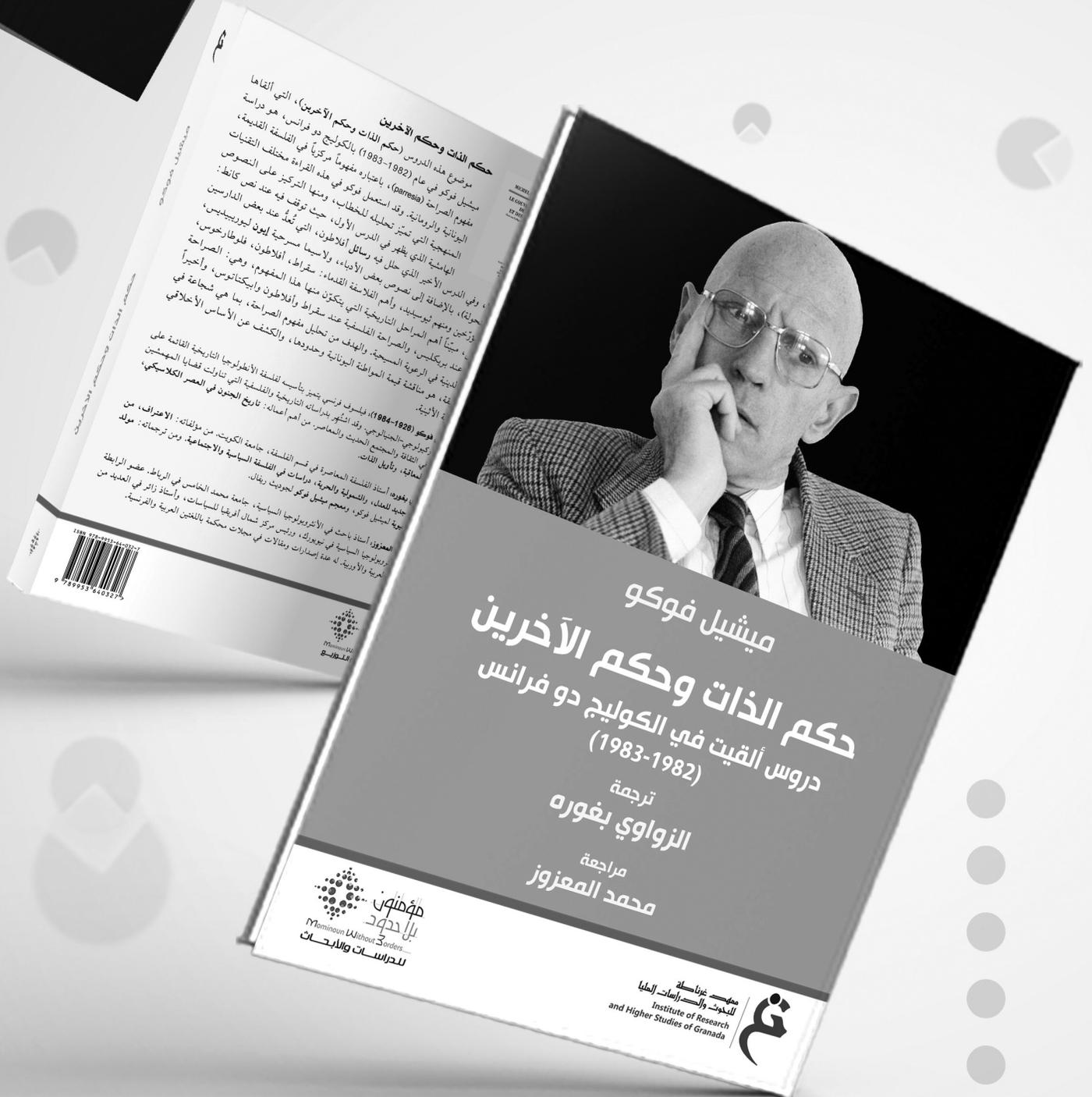
2019

مهمنه  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

# مصدر حديثا

كتاب مترجم

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
www.library.mominoun.com



ميشيل فوكو  
حكم الذات وحكم الآخرين  
دروس أقيت في الكوليج دو فرانس  
(1983-1982)

ترجمة  
الزواوي بغوره  
مراجعة  
محمد المعزوز

مهمنه  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

مهمنه غرناطة  
للبحوث والدراسات العليا  
Institute of Research  
and Higher Studies of Granada

# الفن التشكيلي المغربي في أفق الحداثة وما بعدها قراءة في كتاب «الفن التشكيلي بالمملكة المغربية» للباحث موليم العروسي

محمد اشويكه

لأهمّ الانتقالات التي حققتها تلك الفنون انطلاقاً من المرحلة الكولونيالية وما أنجزه المستشرقون من لوحات داخل المغرب وحول أنماط عيشه، ثمّ يليها التركيز على ينايع الفنّ المغربي، وانتقال تلك الفنون من الحرف التقليدية إلى الحامل أو اللوحة كسند فني وتعبيري يمتح من الثقافة الشعبية بطريقة فطرية إلى انفتاحه على التيارات والمدارس الفنية الأخرى كافة.

-I-

لا يريد الباحث الخوض في مغامرة الحديث عن الفنّ التشكيلي المغربي دون تحديد ما يعنيه بالفنّ أولاً. ففي المغرب كان الحديث الساري عن الفنون الجميلة إلى حدود الستينيات كما كان عليه الحال في فرنسا؛ إذ «عُرفت الفنون الجميلة منذ القرن السابع عشر (أي العصر الكلاسيكي الفرنسي) بأنّها فنّ العمارة والتصوير والرسم والنحت والحفر»<sup>2</sup>. لكنّ انتقال التسمية من الفنون الجميلة إلى الفنون التشكيلية كان بإيعاز من النقاد، حيث استعمل الغرب في شقه الفرنكفوني مفهوم الفنون التشكيلية، ووظف الشقّ الأنجلوساكسوني اسم الفنون البصرية ليتبناه العالم العربي منذ مؤتمر بغداد المنعقد أثناء مهرجان الواسطي سنة 1974 كما يشير الكتاب إلى ذلك. ينحدر معنى الفنون البلاستيكية - وفقاً لما يذكر الكتاب وكما هو متعارف عليه - من الجذرين الإغريقي «بلاستيكوس» (Plastikos) واللاتيني (Plasticus) اللذين يعينان الشكل وكلّ ما يتشكّل ليصير مطواعاً لتصوراتنا وتخيالاتنا

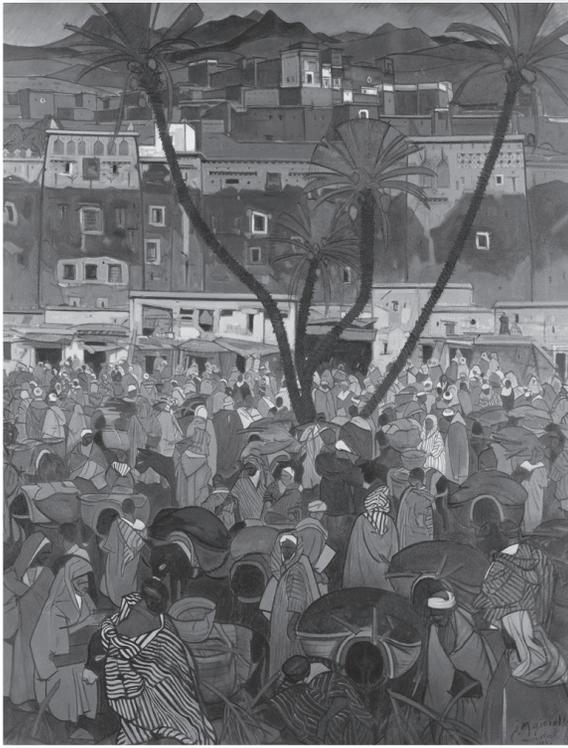
يضع الباحث موليم العروسي الفنّ عامّة، والجماليّات البصرية خاصّة، في صميم اشتغاله الفلسفي، وذلك ضمن رؤية استراتيجية مشبعة بالفكر الحدائثي وما بعده، فقد عكف منذ بحوثه الأولى على التنقيب في الأثر الاستيعابي لدى المتصوّفة، وانفتح على الأدب (روائي) كمجال لتصريف واستكمال رؤيته الفلسفية المفتوحة؛ إذ من المعلوم أنّ غالبية الباحثين والمنشغلين بالفكر الفلسفي المغربي غرقوا في المباحث الفلسفية التقليدية، ولم يعتنوا بنسقتها في شموليته، مغلّبين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا والشقّ الأخلاقي من مبحث الأكسيولوجيا دونما الحفر في مبحث الاستيعاب وكأنّه مبحث منبوذ، بل إنّ بعضهم يرى أنّ الفنون لا تفكّر كما تعكس ذلك المنجزات، باستثناء بعض الحالات من قبيل الراحل محمّد عزيز الحبابي الذي كتب القصة القصيرة والرواية والشعر، والأستاذ عبد الله العروي الذي كتب الرواية وتتضمن أعماله إشارات أمعية إلى بعض الفنون، والراحل عبد الكبير الخطيبي الذي حفر في فنون مهمّشة كالوشم والكالغرافيا والتشكيل وكتب الشعر والرواية والمسرح، والباحث موليم العروسي من المنتسبين لمدرسته.

تكمّن قيمة كتاب «الفنون التشكيلية في المملكة المغربية»<sup>1</sup> في كونه يستند على رؤية تاريخية تدرس الظاهرة الفنية التشكيلية منذ نشأة تلك الفنون بالمغرب، وذلك وفق رؤية فاحصة

1 - موليم العروسي، الفنون التشكيلية في المملكة المغربية، منشورات المنظمة

العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2015.

2 - نفسه، ص: 2.



كي يمكن تصميمه وقبولته. ويظهر أن تبني هذه التسمية في العالم العربي يتوافق وما هو سائد مع واقع الحال، وقابليته لضم كل الفنون والحرف السائدة، ومن بينها فن الخط والمنمنمات مثلاً.

ارتبط دخول الفنون التشكيلية إلى المغرب، والعالم العربي بصفة عامة، ضمن شروط إبستيمية خاصة، لم تكن سهلة، فهناك عوامل كابحة تتلخص في سيادة عقليات الرفض وإرجاع الإبداع إلى ما هو ميتافيزيقي أو إخضاعه لمواصفات تتعلق بالجواز والملاءمة، لكن لحظة الوعي بالذات التي تبلورت بعد صدمة الاستعمار جعلت الكامن في ثنايا اللاوعي يعلن عن نفسه من خلال تجارب وتيارات فنية نشأت في الداخل والخارج معاً.

-II-

يقف الكتاب عند سؤال البداية ك لحظة حاسمة للتفكير في الممارسة الفنية ذاتها، ويلحقتها بأسئلة عميقة وحرارة من قبيل: من الذي يمكن أن نسميه فناً مغربياً؟ وفي ذلك الربط يتبدى الحديث جلياً عن سؤال الهوية<sup>3</sup> في علاقته بالمحلي والكوني. فالفن خطاب

إنساني يتجاوز حدود الذات المبدعة لمخاطبة الحس والرقى بالذوق والعقل خارج سياق المعتاد، لكن الإنسان، باعتباره مجموعاً مركباً ومُحكماً، لا ينفك عن ظروفه الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تتدخل، بطريقة واعية أو غير واعية، في إبداعه وذوقه، كما يمكن أن يتغذى ويرتوي من ينابيع أخرى كما هو حال المغرب الواصل بين صفتين وملتقى حضارات وثقافات شتى.

يساعدها على الفهم والانتشار والتوطين، وخاصة أن بعض الفنانين المشار إليهم قد انكبوا على نشر مقالاتهم وأفكارهم فيها، وكانوا ضمن لجنتها العاملة.

3 - أفرد الباحث موليم العروسي كتاباً فنياً (Beau livre) باللغة الفرنسية تحت عنوان: «الهوية والحداثة في الفن المغربي: زوم على سنوات الستين من القرن العشرين» [Identité et modernité dans la peinture marocaine: Zoom] (sur les années 60; Editions LOFT Art Gallery; Casablanca; 2012) وقد دارت محاوره حول مناقشة ما سماه مغامرة الحداثة الفنية بالمغرب، وذلك من خلال الاهتمام بأعمال كل من أحمد الشراوي والجيلالي الغرابوي، ومحاوره كل من فريد بلكاهية ومحمد شعبة ومحمد المليحي، ثم الدعم الفكري والإيديولوجي الذي قامت به مجلة «أنفاس» لرفد هذه التجربة بما يمكن أن



اللوحات بنموذج من أعمال الأوّل التي لم تخرج في غالبيتها عمّا كان يقوم به بعض المستشرقين، أمّا الثاني، فقد جاء ذكره في كتاب «برنار سان إيكنان» حول نهضة الفنّ الإسلامي بالمغرب، حيث كان يرسم بعيداً عن الأعين الراضية للصورة والتصوير عموماً ممّا يعبر عن رؤية مزدوجة للأمر: رفض الصورة داخل المجتمعات العربية الإسلامية، ورؤية المستشرق لهذا الشرق الراض لما ينتشر في الغرب... وذلك ما يكرّس الفكرة الجوهرية للاستشراق في بعده السلبي: الشرق شرق والغرب غرب، وبينهما برزخ حاجب.

### -III-

بعد الفصل الأوّل المكرّس للبدايات تناول الباحث في الفصل الثاني مرحلة التأسيس التي ناقشها ضمن إطار فلسفي ربطه بالحدائث الفنية في المغرب، والتي حصرها بين العقدين الممتدّين من 1950 إلى 1970، وقرنها بقضايا الوعي بالذات أو انبجاس الفرد، ورهانات التعليم الفنّي، وإشكاليّة اللوحة من خلال الصراع القائم بين الفنّ والمجتمع وخاصة قضية الأصالة والمعاصرة.

ينطلق هذا الفصل من أطروحة تضع الاهتمام بالصورة في عمق التاريخ والشغف الإنسانيين، وفي السياق نفسه اهتمام المغاربة بها، فلا يمكن أن نتحدّث عن الفنّ البصري المغربي وكأنّه وليد العلاقة المتوتّرة بين الشرق والغرب، أو كأنّه هبة من المتدخّلين في الحقبة الاستعماريّة<sup>5</sup>. وبها أنّ انتساب اللوحة في شكلها الحالي يعود إلى الغرب، فإنّ حياة الإنسان، تاريخياً وأركيولوجياً، لم تخلّ من اهتمام بالصورة منذ انتقاله إلى مرحلة التساؤل والتدوّق

يرى موليم العروسي أنّ ظاهرة الاستشراق مهمّة في التاريخ التشكيلي للمغرب ما دام اهتمام التشكيليين الغربيين قد بدأ منذ القرن التاسع عشر للميلاد مع «ديوجين دولاكروا»، لكنّ بعض التجارب المنفردة تسترعي الاهتمام؛ إذ ارتأى الباحث عدم دمجها في أيّ تيار، لأنّها إمّا جاءت متقدّمة على عصرها أو أنّها لم تسترعب انتباه المجتمع المغربي، لا كممارسة ولا كظاهرة تستحقّ الاهتمام<sup>4</sup>. أعتقد أنّ لهذا التجاهل معنى مزدوجاً: فهو من جهة يعكس أولويّات مجتمع مُنشدّد إلى ما حوله من مشاغل يوميّة، وقضايا لا يدخل الفنّ في صميمها؛ وهو من ناحية أخرى يجعل التجارب الفنيّة الأولى مؤشراً على قيمة الأفراد في تحويل بوصلة المجتمع نحو ما لا يعرفونه، وما لا يروج في وسطهم.

خصّ الباحث الفنّانين المستشرقين بحيز مهمّ من كتابه، لأنّ قُدوم بعض الفنّانين الكبار من جلّ أنحاء أوروبا والعالم الغربي واقعة تاريخيّة وفنيّة تستدعي المسألة والدّرس، كما أنّ تبعاتها الإيجابية والسلبية ظلّت راسخة إلى اليوم في الممارسة الفنيّة سواء كروية للواقع أم كأسلوب وتقنية في المنجز التشكيلي المغربي والعربي معاً، فلا يمكن غضّ الطرف عن بعض الأعمال التصويريّة المغربيّة التي تفرق في الفولكلورية وتكرّس الكليشيهات النمطيّة ذات الرؤية القدحيّة الجاهزة عن طبيعة العادات والثقافات المغربيّة المميّزة لأهلها. لكن، وبالرغم من ذلك، يدلّ قدوم المستشرقين إلى بلاد المغرب على كونه محفّزاً على الإلهام، ومثيراً للإبداع، وعاكساً لجماليّات الطبيعة ونورها المشعّ الذي سلب السينمائيين بدورهم. ومن كبار الفنّانين المستشرقين الذين جاؤوا إلى المغرب نذكر الفرنسيين «أوجين دو لاكروا» و«هنري ماتيس» و«جاك ماجوريل».. والإيطالي «أوسي ستيفانو».. والإسبانيين «ماريانو فورتوني» و«ماريانو بيرتوتشي» (مؤسس مدرسة الفنون الجميلة بتطوان)، وغيرهم من الإنجليز والروس وبلاد الغال...

ربط الكتاب العلاقة بين بداية التشكيل المغربي والاستشراق بطريقة موضوعيّة، ومن هنا، اهتمّ الباحث ببداية التجربة التشكيليّة المغربيّة بمعناها الواعي، انطلاقاً ممّا قام به محمّد بن علي الرباطي (1861-1939م) وعبد السلام الفاسي بن العربي (ولد سنة 1904م) اللذان تحتلف تجاربهما الفنيّة، فقد مدّنا بعض مُقتني

5 - نفسه، ص: 51.

4 - موليم العروسي، الفنون التشكيليّة في المملكة المغربيّة، مرجع مذکور، ص: 10.



التزليج وصناعته في كنف العمارة، مثلاً، فإنه ينتقل في المبحث الثالث من هذا الفصل إلى مناقشة الانتقال من الحرف التقليدي إلى الحامل، أو استقلال اللوحة (الفن الفطري والثقافة الشعبية).

يقدم المؤلف عرضاً قيمياً حول بدايات استقلال اللوحة الفنية في الثقافة المسيحية المعروفة بتفاعلها الإيجابي وتوظيفها للأيقونات، وهو الأمر الذي أفرد له «ريجيس دوبري» كتاباً مهماً يؤكد فيه ارتباط فهم الصورة بالتوقف عند أصلها، وخصوصاً ما سمّاه «مراحل النظر الثلاث»، وتحديد الوظيفة الرمزية، والشروط الموضوعية للتقنية، والمؤثرات السياسية... التي يدخل بعضها فيما سمّاه «الميدولوجيا» كعلم يجمع بين عدّة تخصصات من أهمها التكنولوجيا والسيميولوجيا وتاريخ الذهنيات (العقليّات).

هكذا، نفهم أنّ استقلال اللوحة الفنية في المغرب بدأ من

لتظهر الطقوس في حياته، ويبرز معها الاهتمام بالألوان والأصوات والرقص والنحت وما إلى ذلك، كما يؤكد المؤلف.

في كلّ بقاع المعمورة، كانت الحاجة المرتبطة بالفعل اليومي دافعة نحو انخراط الناس في صناعة وإبداع حاجياتهم بما أتيج لهم من مواد خام ووسائل، وبما أنّ المغرب من الأمصار القديمة التي وطّنها الإنسان منذ حقب غابرة، فإنّ المغاربة لم يألوا جهداً في تطوير الصناعات والحرف التقليدية وما تعلق بها من تصوير ورموز وألوان، تجلّت في الاستعمال اليومي المرتبط بالمنفعة المباشرة أو بالتزيين، وهو ما يدفعنا إلى الفصل بين ما يدعو إلى الابتكار في بعده الأداة، والإبداع في شقّه التأملي.

يُركّز الباحث في كتابه على أهمّ الروافد الإبداعية في المغرب، ويُجملها في العمارة، والمخطوطات، والحلي، والأدوات، والأواني الخشبية والمعدنية، والرسومات الشعبية، والزراي، والكتب المدرسية الحديثة، والروايات الشعبية في الساحات العمومية، والنقش على الصخور، والمنمنمات... وبعد الوقوف على ما تزخر به هذه المنابع من ميزات، ودكر ما يدور في فلكها كازدهار فنّ

6- Régis Debray: Vie et mort de l'image: Une histoire du regard en Occident; Collection Bibliothèque des Idées; Gallimard; 1992.



ويخلص الباحث إلى أن هذا الانتقال قد حصل ضمن سيرورة تاريخية وفنية بالمغرب، وهو ما سيتأكد عبر ما تشهده ساحة التشكيل من ديناميكية فاق صيتها حدود البلاد. وبعد ذلك، ستأتي فترة التأسيس التي بدأت مع خمسينيات القرن الماضي عبر إحداهن قطيعة مع التصور القديم الذي يعود بالخيال أو الإبداع إلى كل ما هو خارج الذات كالمنامات والإيماءات الغيبية والتصورات الميتولوجية، ليظهر أن قدرة الفرد المتفرّدة كانت بانية لمفهوم الحدائثة في الفن الغربي، وهو ما سينعكس على الوسط العربي بشكل عام، بالرغم من مختلف أشكال المقاومة التي تجدد خطابها مع توالي الأزمنة، لكن إيمان فئة من الفنانين بالقدرة الإنسانية على الخلق والإبداع هو ما سيجعل الحدائثة منجزاً متحققاً، وليس مجرد ادعاء. فالحدائثة لم تنفصل عن مجامع أفعال تجلّت في السينما والأدب والسياسة، ولم تظل مجرد أفكار قابضة في أذهان نخبة معزولة عن واقعها.

كانت الدعوات النقدية، التي تصدّت للتصوير الفولكلوري واستنهاض الوعي الفني الراغب في قطع الصلة بالتبعية الثقافية وتحرير العين العربية من الجمالية الغربية، موجّهة في المغرب إلى الفن الفطري وذاك الحامل لأثر الاستشراق، فجاءت أعمال الحدائثين المغاربة حاملة للواء التجريد بدعوى أن المغرب والعالم العربي، عموماً، ينبغي ألا يظل متخلفاً عن الركب الحضاري، وبالتالي، الإسهام فيه كمنجز إنساني كوني، وذلك في ارتباط بهموم المجتمع، والغوص في المناطق المعتمة للذاكرة الجماعية.

وفي سياق بحثه عن البوادر الأولى للحدائثة الفنية بالمغرب،

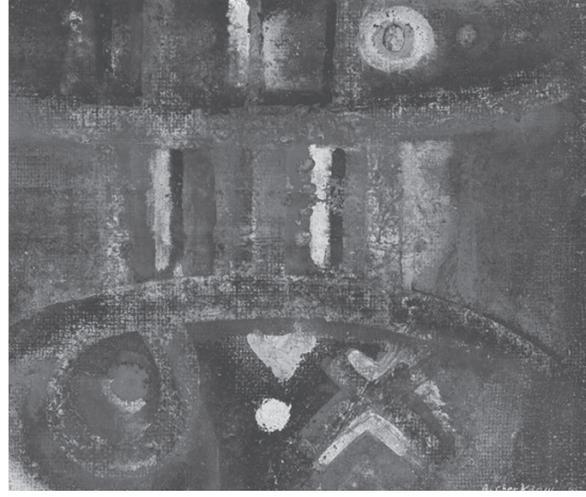
إحداهن قطيعة مع الاستعمال النفعي، والمرور إلى التذوق والتأمل الجماليين بالرغم من أن هذه الاستقلالية انطلقت مع فئة غير متعلمة أعادها الباحث إلى عدّة ظروف؛ منها احتكاك بعض الرسّامين بالمستشرقين في ظل بيئة إقطاعية تحقّر العمل اليدوي، وأخرى دينية تمجّد التصوير... وقد أنجزت اللوحات الأولى فئة كانت لعائلاتها، بشكل أو بآخر، صلة بالأوروبيين من أمثال مريم أمزيان وحسن الكلاوي وفريد بلكاوية، ولكن الرسّام المغربي الأوّل الذي تجرّأ على رسم لوحة ووضع توقيعها عليها هو محمّد بنعلال من مدينة مراكش... ويذكر الرسّام الفرنسي «جاك أزيما» أنه كان يشتغل لديه كخادم<sup>7</sup>. وبعده، وفي حكايات قليلة الشبه بحالته، يسرد الباحث حكاية مولاي أحمد الدريسي الغربية، ويذكر الفنانة الشعبية طلال.

ويحصر موليم العروسي مستويات الانتقال في ثلاثة، هي:  
- تحوّل الصانع التقليدي إلى فنان (بنعلال أو الشعبية).  
- التعليم أو الاحتكاك بالأجانب على مبعده من تأثيرات الاستشراق الغربي المتأخر من أبناء الاستعمار أو المتعاونين مع الاستعمار (أمزيان والكلاوي).  
- الارتباط بالأجنبي المناهض للاحتلال والمساعد على خروج البلاد من التخلف (علاقة بلكاوية بنيكولا دي ساتيل، وتوجيه الجيلالي الغرابوي من لدن مدرّسه الفرنسيين نحو الفن الحديث).

7 - موليم العروسي، الفنون التشكيلية في المملكة المغربية، مرجع مذكور، ص 87.

التي تحرّجت فيها، وسيربي دعائم فكر تنويري ونضالي مختلف، عكستّه تجربة مجلة «أنفاس» المعروفة.

ينظر الباحث إلى تحولات اللوحة نظرة إشكاليّة ضمن منظور شمولي يضعها في علاقتها بالمجتمع في سياق يناقش المفارقة القائمة بين الأصالة والمعاصرة كقضية شغلت المفكرين والمبدعين في العالم العربي، فسؤال الهوية كان في صميم هموم الفنّان والمتلقي معاً، ولاسيما أنّ التأثير الإيديولوجي كان له بالغ الأثر فيما يخصّ إنتاج فنّ وطني ملتزم بقضايا الناس والشعب والبروليتاريا، وكان يقصد به الفنّ الواقعي<sup>9</sup>.



يتساءل الباحث عمّا كان يحمله الجدار قبل اللوحة، وذلك في ظلّ انتكاسة النحت كفنّ لم يتتبع لظروف كثيرة بالفضاءات العموميّة، فجدران البيوت المغربيّة الثريّة والمتوسّطة، كانت طافحة بالفنّيسفساء التقليديّة والآيات المكتوبة بشتى أنواع الخطوط العربيّة وبعض الأثواب المزركشة، وهي أمور كان يصعب معها إقحام اللوحة في فضاء البيت، وإقناع الناس بجدوى تأملها دونها تمهيد الطريق لنشر تعليم فنّي، وخلق فضاءات موازية لتطويع العلاقة المتوتّرة مع اللوحة وغيرها من الأيقونات، مع العلم أنّ السلطة لم تكن معنيّة بالافتناء الفنّي والتشجيع عليه. واجه الفنّان المجتمع منفرداً، وكذلك بعض المثقفين المعادين لكلّ ما يأتي من الغرب، إلى أن حدثت بعض الطفرات في الساحة الثقافيّة والفكريّة كصدور مجلة «أنفاس» التي أصدرها ثلّة من المثقفين اليساريين لإمّاطة اللثام عن بعض السلوكيّات التي كانت تنظر إلى الفنّ نظرة شزراء، وهي روح أذكاهها ظهور تيارات عربيّة تنادي بالأفكار نفسها في دول عربيّة كالعراق وسورية وتونس والجزائر ومصر. انخرط بعض الفنّانين في بناء منجز فنّي ينزل تلك الأفكار على أرض الواقع، واستعانوا بتوظيف المواد والأشكال المحليّة وبعض المواد والخامات غير المعهودة في الفنّ الأوروبي، كما فعل الراحل فريد بلكاهية حينما وظّف الجلد والنحاس والحنا في لوحاته، وتعامل المليحي مع هندسة الزرابي، ووظّف آخرون الرموز الأمازيغيّة فضلاً عن العودة الواعية إلى الخطّ العربي، سواء من حيث التصميم الكرافيكي أم اللوحة التشكيليّة، وبالتالي «لم يبق الفنّان

سيقف الكتاب عند انخراط بعض الفنّانين من أمثال الراحل ميلود لبيص في الميدان الثقافي والفكري، ممّا سمح بالانتقال إلى وضع لبنات واضحة المعالم لفنّ حديث فضلاً عن استفادة جيل جديد من الفنّانين من التعليم الفنّي بالمغرب، ممّا ساهم في حدوث فرق بينه وبين الفنّان الأجنبي الذي كان مفتوناً بفكرة عجائبيّة عن المغرب كأرض للجنس والدم والعنف وقمع الأنثى<sup>8</sup>. إذ انتقل الغراوي، في ثورة أولى، من التشخيص إلى التجريد، ورسم فريد بلكاهية، في ثورة ثانية، بورتريهاً شخصياً له، كدلالات على التخلّص من أشكال السلطة كافة المرتبطة بالقبيلة والأب والفقهاء... وهو العمل الذي رسّخه مولاي أحمد الشراوي ومحمّد كريم بناني ومحمّد شعبة ومحمّد المليحي والمكي امغارة وسعد بن السفاج الذين اختلفت تجاربهم ودراساتهم سواء بمحترفات الفرنسيين بفاس أم بمعاهد ومدارس فرنسا وإيطاليا وإسبانيا، فراهنوا على التدريس الفنّي، وساهموا في ترسيخ قيمه الرامية إلى نشر الوعي الثقافي والفني. وقد ذكر المؤلّف أهمّ مراكز التعليم الفنّي بالمغرب، وهي: دائرة الفنون الجميلة بمدينة وجدة (1920م)، وأكاديميّة الفنون الجميلة بمدينة فاس، ومحترف الرسم بمدينة الجديدة (هدمت نحو 2010م)؛ وأشار الباحث فيما بعد إلى أهمّ المدارس الفنيّة، وهي: مدرسة الفنون الجميلة بتطوان (تأسست سنة 1958م)، وعُرفت عبر تطوُّرها بالمدرسة الإعداديّة والمدرسة الوطنيّة، فالمعهد الوطني للفنون الجميلة، ومدرسة الفنون الجميلة بالدار البيضاء (تأسست سنة 1950م)، وهو ما سيكون له أثر وتأثير كبيران على مختلف الأجيال الفنيّة

التميز التفصيلي لما هو تجريدي عن التشخيصي. ومن أبرز مدارس التجريد المغربي، وقف الكتاب عند تيارين بارزين هما: التجريدية الهندسية (محمد الحميدي، ميلود الأبيض...)، والتجريدية الغنائية (عبد الكبير ربيع، محمد بناني، عبد الرحمن الملياني، محمد القاسمي... وجيل التسعينيات: أحمد بن إسماعيل، حسان بورقية، محمد المرابطي، كتزة بنجلون، ماحي بنين، عبد الكريم الأزهر، أحمد الأمين...)، وهي تجارب مختلفة الرؤى والمقترحات الفنية بفعل طابع التحرر الذي طغى على صياغاتها الفنية المتجددة في علاقتها بالمواد والأشكال.

تناول الباحث الفنّ الفوتوغرافي بالمملكة المغربية، الذي تطلّب تجاربه مغبوة بالنظر إلى عدم تسليط الضوء عليها بشكل كافٍ لكشف ما تحبل به من اجتهادات فنية بلورها عدّة فنّانين منذ نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، فقد «كان المصورّ الفوتوغرافي أبعد ما يكون عن الفنّان في الذهنية المغربية»<sup>12</sup>. كان محمد بنعيسى أوّل من نظّم سنة 1974 أوّل معرض للفنّ الفوتوغرافي بمدينة الرباط، لتتوالى بعده الخطوات لتطبيع المغاربة لعلاقتهم بفنّ التصوير الفوتوغرافي، وإخراجه من الاستعمالات المألوفة في الحفلات والأعراس وإثبات الهوية وداخل الكتب المدرسية وغيرها، وتجاوز ارتباط دخول الآلة الفوتوغرافية مع المستعمر كأداة للسيطرة، ونقل صور عنيفة ومغرّضة عن المغاربة. وفي ظلّ مناقشة المؤلّف لالتباس العلاقة بين الصورة والفرد والمجتمع، وما شابهها من جدل مقرون بالنفور من التصوير، عرّض افتتاح النخبة عليها، مؤرداً حدّث انخراط الملك عبد العزيز في تعلّم التصوير وتقنياته وإنجاز صور لحاشيته وحرّيمه، واعتباره أوّل مصوّر مغربي تعامل مع آلة التصوير بحبّ، دون أن تكون لديه رغبة في الاستعمال الإداري والبوليسي<sup>13</sup>. بعد ذلك، ومع انتشار الصورة خارج هذا النطاق، وانتشارها النسبي في الأوساط الشعبية، لم تُفهم الصورة الفوتوغرافية في معناها الأصلي باعتبارها كتابة كما يؤكّد المؤلّف ذلك استناداً إلى الأصل الإيتيمولوجي اليوناني (Photon) (فوتون) و (Graph) (غرافي) [كتابة]، فالجمع بينهما (فوتو-غرافي) يقودنا نحو استخلاص نوع من الكتابة بالضوء أو النور، وهو ما يعطي الممارسة الفوتوغرافية طابعها الفني والإبداعي.

الخطّاط والرّسام الحُرّوفي خارج دائرة الفنّ<sup>10</sup>. فقد انخرط عدد من الفنّانين في هذا المنحى الفنّي كعبد الله الحريري وعمر بورغبة ومليكة أكرناي، راصدين امتدادات ومنحنيات وأبعاد وحركات الخطّ واستثمارها ضمن رؤية تحرّرها من الاستعمالات الثابتة.

#### -IV-

يناقش الفصل الثالث، والأخير، مرحلة (سنّ) الرشد في الفنّ المغربي، فأحصاً الهوية والتجديد خلال ثلاثة عقود ابتداء من 1970 إلى 1990؛ إذ قبل الخوض في المسائل الفنية، يبدأ الباحث بالأسئلة الحارقة للسبعينات، ولاسيما أوضاع العالم العربي بعد حرب 1967، وما تلاها من تجديد الثقة بالذات والآخر. فالراجعة لا تقتضي النظر في ما هو سياسي وعسكري واقتصادي، وإنّما في ما هو ثقافي وفكري وفني، وذلك ضمن إطار كوني عام.

يتطرّق الباحث إلى الفنّ التشخيصي (التشبيهي) ومسألة التحريم بالعودة إلى أصولها الاستشراقية التي يرددها البعض دون وعي بها، ومفادها معاداة الإسلام للصورة ومنعه لها؛ إذ ناقش القضية في الكتاب والسنة، ووقف عند بعض الوقائع ليخلص إلى ما راج من أحاديث تعرّضت للتحويل والتحريف والتشويه. لقد بدأت ملايسات عداء الصورة ابتداء من القرن الثامن بعد إصدار «يزيد بن عبد الملك» الأموي قراراً ينصّ على منع الصور في أماكن العبادة، وذلك ضمن شروط تاريخية واجتماعية وسياسية وعقدية، وقد تزامن ذلك مع صدور قرار مشابه في بيزنطة يمنع استعمال صور المسيح في القدّاسات الدينية؛ وقد أسفر عنه انقسام الفرقاء إلى مناوئين (أرثوذكس) ومساندين (كاثوليك)، وهو ما سيعرف فيما بعد بالجدل البيزنطي<sup>11</sup>. والخلاصة أنّ المنع لم يكن في جلّ بلاد الإسلام، ولا في كلّ مذاهبه، وإنّما هو منع سياسي وقّع عليه خليفة أموي.

جاء صراع التشخيص والتجريد في المغرب نتيجة ظروف متعدّدة ارتبطت بأجيال وأعلام الفنّانين المغاربة الذين تحرّجوا في المعاهد والمدارس الفنية، وآخرين عصاميين، تمكّنوا من تقنيات التصوير وبرعوا فيها، فعبروا من خلال احتفائهم بالطبيعة والعمران والناس عن هواجسهم وانشغالاتهم، بالرغم من

10 - نفسه، ص: 167.

11 - نفسه، ص: 177-178.

12 - نفسه، ص: 224.

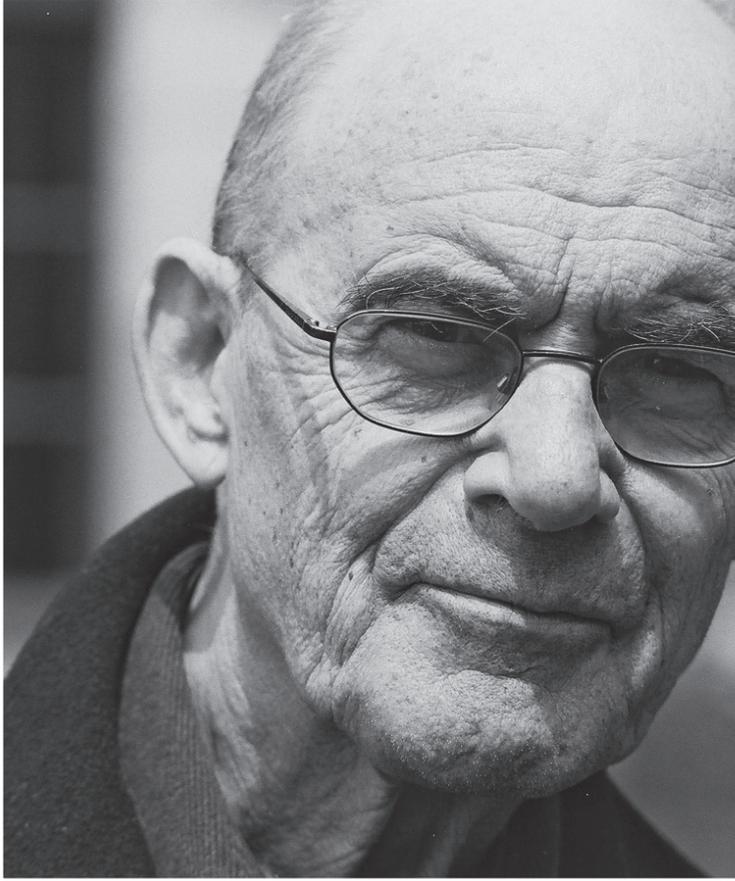
13 - نفسه، ص: 229.

ومن أهمّ أعلام الفنّ المغربي المعاصر يشير الكتاب إلى منجزات مجموعتي «عين السبع» و«زفير»، ومُنّ التصقت أسماؤهم بمهرجان «فن الفيديو» بمدينة الدار البيضاء، ويسلّط الضوء على الفنّان حسن الدرسي الذي عمل على إعادة الاعتبار للفضاءات الخضراء، وفوزي لعيريس الذي اشتغل على الفنّ في علاقته بالوسط الاجتماعي والثقافي، وعودة أحمد الراشدي إلى عالم الطفولة، ونضال كنزة بنجلون المستمرّ من أجل الحريّات الفردية، وتعدديّة الفنّان محمّد الباز، ونقد منير الفاطمي للمجتمع، وكشف بلال الشريف لأحوال ومشاكل الهجرة السريّة... هكذا، سيطلع هؤلاء الساحة الفنيّة المغربيّة بأسئلة جديدة، ليقدموا بعض الأعمال التي تتجاوز الطابع الكلاسيكي للمنتوج الفنّي، سواء من حيث الشكل أم الحامل أم الحمولة الفكرية والمرجعية الفلسفية.

وفي الختام، يشكّل هذا الكتاب الفنّي الجميل (Beau livre) بحثاً مهماً حول الفنّ التشكيلي بالمملكة المغربية، ويقدم وجهة نظر رصينة حول إشكالات ومسارات تطوّر الممارسة الفنيّة بالمغرب، وذلك بالنظر إلى الأسماء التي اختارها المؤلّف لتكون سنداً مرجعياً لدراسته هاته، وهو ما عزّزه بمجموعة من الصور الفنيّة التي وسّدت الكتاب، وكانت بمثابة الفاصل المريح للقارئ بين الصفحات الفارقة بين الفصول، والتي تمّ في مجملها عن مدى شساعة معرفة الكاتب ودرابته بالمجال، فضلاً عن منافحته عن قيم فنيّة ثلاثيّة، تسنّدها مرجعية فلسفية تمتح من تاريخ الفنّ وفلسفته، وتفتح أفقاً مضيئاً للتفكير في قضايا الفنّ المغربي والعربي بطريقة مغايرة. وإذ يطرح موليم العروسي هذا الكتاب في سماء النشر، فإنّها ليحرّك بعض الأسئلة الراكدة في الساحة الفنيّة والفكرية المغربية والعربية لمواجهتها بحزم هادئ وجرأة نقدية مسنودة بالقرائن والدلائل التي تعود إلى التاريخ الذهني للمغاربة والعرب، وذلك بغية إحداث نوع من القطيعة مع ما يمكن تجاوزه لإرساء دعائم ممارسة فنيّة سليمة لا تخضع للتشويش من لدن بعض المشكّكين في نجاعة الفنّ وأهليته، للرقي بالمجتمع نحو الأحسن والأفضل.

ستبرز أسماء بعض الفنّانين الذين عدوا التصوير فناً يتجاوز الطابع الصحفي أو التوثيقي، ومنهم التهامي الناظر، لتتوالى فيما بعد المجهودات التي ستتكلّل بتأسيس الجمعية المغربية للفنّ الفوتوغرافي التي يرأسها جعفر عاقل، وتنظيم مهرجان وطني لفنّ الفوتوغرافيا، وظهور مجلة «أخبار الصور» (Photos News) التي يرأس تحريرها محمّد مالي، ويُسهم فيها بمقالاتهم ودراساتهم وأعمالهم الفنيّة ثلّة من الفوتوغرافيين والمهتمين بالصورة ومجالها.

ناقش هذا الفصل، أيضاً، ما سمّاه الباحث «الفنّ المغربي المعاصر أو الفردية المتحققة»، وذلك خلال عقدين ونيّف من الزمن الممتد من 1990 إلى حدود سنة 2013، أحسّ فيه الفنّانون بانتفاء الحدود مع ظهور الفضائيات التلفزيونية والإنترنت والهواتف المحمولة التي جعلت التجارب تسافر في الفضاءات الافتراضية، وتتجاوز حدودها الجغرافية، ممّا ضمن لها شيوعاً أكبر، وأهمّ الفنّانين في استدخال تقنياتها وحواملها داخل مجالات اشتغالهم الفنّي، وإزاحة الكثير من الأوهام والتصورات الأكاديمية عن الفنّ وما يرتبط به. هكذا، سيناقش الكتاب بعض العوامل المؤثرة في حمل رياح التجديد إلى الساحة الفنيّة المغربية كالتعليم والتبادل الفنّي والثقافي؛ إذ لم يعد التعليم مقتصرًا على تقنيات التصوير والگرافيك والتزيين الداخلي أو الديزايّن وحده، بل تعدّاه إلى التفكير في الفلسفة والتاريخ والمجتمع وأصناف الإبداع الأخرى<sup>14</sup>. وسيصبح الاهتمام بإصلاح التعليم أساسياً، كما سيتبدّى من خلال تجربة مدرسة تطوان، وهو ما سيمهّد الطريق لاستيعاب فلسفة الفنّ المعاصر كقطيعة مع عصر الحداثة، وخاصّة مع الاتجاه التشخيصي وقواعد التصوير المتمثلة في نظرية الأبعاد والرسم، ما سيمهّد الطريق أمام ظهور مدارس وتيارات فنيّة جديدة كالتكعيبيّة والانطباعية، وسيتّجه الفنّ، اليوم، نحو إنجاز أعمال فنيّة تقتحم فضاءات غير تقليدية (البيوت، قاعات العرض، المتاحف...) والاتجاه نحو العرض بالخارج (الشارع، المعمل...)، وذلك عن طريق الأداء والإرساء والمزج بين تقنيات الصورة والصوت وفنون العرض، وهو الأمر الذي سيحوّل الفنّان إلى عارض أو ممثل يتقدّم المجتمع ومجتمّم التابوهات والنظريّات.



## قلب الفيلسوف: «المقتحم»

نص: جان-لوك نانسي  
ترجمة وتقديم: عبد الرّحيم الشيخ\*

هذا نص شعري-فلسفي كثيف وشاقّ للفيلسوف الفرنسي جان لوك-نانسي (Jean-Luc Nancy, 1940 -)، نُشِرَ في عام 1999 في مجلة (Dédale (No. 9-10 1999 بعنوان: «مجيء الغريب»، قبل أن ينشر في كتاب ويترجم إلى عدّة لغات بعنوان: «المقتحم» Paris: Galilée, 2000 L. intrus. وهذه الترجمة إلى العربية تعتمد بصورة مباشرة على ترجمة سوزان هانسون.

(Nancy, Jean-Luc, "L'Intrus", Trans.

Susan Hanson, CR: The New Centen-

nial Review 2.3 (2002) 1-14.

أمّا عن مناسبة ترجمة هذا النص، فهي مساهمة فكرية في إحياء الذكرى السنوية لرحيل الشاعر الفيلسوف حسين البرغوثي (1954-2002)، التي ينظمها بيت الشعر الفلسطيني والاتحاد العام للكاتب والأدباء الفلسطينيين سنوياً في الفاتح من أيار، شهر ولادة حسين ورحيله؛ ذلك أنّ إحياء ذكرى الشعراء والمفكرين ينبغي أن يكون بمحاورة أفكارهم، ومساجلتها، وإجراء ما أمكن من قراءات طباقية مع نصوص تتصادى معها. وهذا النصّ تجمعه أكثر من قربي مع شخصية حسين البرغوثي، وسيرته، ونتاجه الشعري والفلسفي؛ إذ إنّ شخصية جان-لوك نانسي، سيرة ومسيرة ومصيراً (ونأمل له طول البقاء)، تتقاطع مع شخصية حسين، وبالتأكيد مع محمود درويش الذي يصلح هذا النصّ تقديماً نظرياً لدراسة «جدارية»-ه الفدّة. فنانسي منشغل بفلسفة الآخريّة والاختلاف، شأنه شأن أستاذه وأستاذه حسين: جان-فرانسوا ليوتار وجاك دريدا. كما أنّ خذلان قلب نانسي له، وإصابته بالسرطان إثر ذلك، وطبيعة مواجهته مع محنة الجسد، وماهية التأمل في فلسفة «آخريّة الأنا» تجعله أكثر قرباً من حسين،

وهو نص يحكي قصّة خذلان قلب نانسي له، واضطراره إلى الخضوع لعملية زرع قلب، ومن ثمّ الإصابة بالسرطان إثر ذلك، والتأمل في اقتحام هذا القلب (الذي زرع فيه)، وغرابته، وما نتج عن العملية من إصابة بالسرطان أحال علاجها نانسي إلى غريب عن ذاته، وآخر لها. لم تعرف هذه المقالة (بحدود علمي) طريقها إلى العربية، حالها حال أعمال نانسي الأخرى، وذلك على الرغم من أهميتها القصوى، وعمقها، وشهرة نانسي، وعلى الرغم من أنّها ترجمت إلى لغات كثيرة، وتحوّلت إلى فيلم سينمائي مذهل من إخراج (Claire Denis) وبطولة (Michel Subor) و (Béatrice Dalle) في عام 2004، وعلى الرغم من أنّ جاك دريدا، معبود التفكيكيين العرب (الذين لم يفكّكوا شيئاً)، استند عليها في كتابه (Le Toucher, Jean-Luc Nancy)

\* شاعر وناقد من القدس..

غرابته عند العتبة، فإنَّها، لذلك، لن تسمح لنا أبداً باستقباله. ولكنَّ الغريب يصرُّ ويدهم. هذا ما ليس من السهل قبوله، ولربَّما، تقبُّله.

أنا لديّ - من هي - هذه «الأنا»؟ هي تحديداً السؤال، السؤال القديم: ما هذه الذات المتحدّثة؟ إنَّها دائماً أجنبيّة عن موضوع حديثها؛ (و) بالضرورة مقتحمة عليه، لكنَّها حتماً محرّك (هذه الذات)، ومغيّرها، أو قلبها. ولذا، فإنَّني أستقبل قلب آخر، الآن بعد قرابة عشر سنوات. لقد كانت (عملية) زراعة، تطعيم لي. لقد صار قلبي - (كما صرتم تعرفون موضوعاً لـ «التملُّك»، ليكون واحداً، أو «خاصّة» واحد - وإلا فهو ليس الأقل، وبشكل أدق، ليس ثمّة من شيء للفهم، لا لغز، ولا حتى سؤال؛ بل كما يفصل الأطباء القول: كان ثمّة ضرورة (ملحّة) ببساطة لإجراء عملية زراعة) - قلبي أنا كان قد صار متهاكاً لأسباب لم تكن واضحة أبداً. ولذا، لأبقى، كان ضرورياً (عليّ) تلقّي قلب آخر، (قلب آخر).

(ولكن، في هذه الحالة أيّ برنامج كان ليدلف أو يسري في برنامجي الجسماني؟ أقل من عشرين عاماً خلت لم تكن تُجرى (عمليات) زراعة الأعضاء، وبالتأكيد ليس باللجوء إلى السيكلوسبورين (الدواء) الذي يحمي (الشخص) من رفض العضو المزروع. بعد عشرين عاماً بات من المؤكد أن ذلك أصبح أمراً ذا علاقة بزراعة أخرى، وبوسائل أخرى. هنا، تتقاطع المصادفة الشخصية بمصادفة في تاريخ التكنولوجيا. فلو عشت في فترة أبكر، لكنت (الآن) ميتاً؛ لاحقاً سأكون حياً على نحو آخر. ولكن «الأنا» تجد نفسها أسيرة لثغرات وفجوات في احتمالات التكنولوجيا. ولذا، فإنَّ السجالات الذي كان دائراً، بين من يعدّون هذا مغامرة ميتافيزيقية، ومن يعدّونه أداءً تقنياً، كان عبثاً، ذلك أنّه الاثنان معاً، واحد في الآخر).

منذ اللحظة التي أبلغت فيها بأنّه يتوجّب عليّ الخضوع لـ (عملية) زراعة قلب، كان من شأن كل إشارة أن تتذبذب، ومن شأن كل علامة أن تتغيّر: دون تأمّل، بطبيعة الحال، وحتى دون تحديد أقل فعل أو تعديل. ببساطة، كان ثمّة إحساس بالفراغ مفتوح (من قبل) في صدري، مصاحب لنوع من انقطاع النفس حيث لا شيء، حرفياً، لا شيء، حتى اليوم، بوسعه أن يمكنني

على الرغم من أنّ حسين قد دلف إلى موضوع «آخريّة الأنا» قبل محنة مرضه، وقبل نانسي في حقيقة الأمر، وذلك في رسالته التي حاز بها درجة الدكتوراه من جامعة واشنطن في سياتل في عام 1992، وعنوانها «الصوت الآخر: مقدّمة إلى ظواهرية التحوّل»:

**The Other Voice: An Introduction to the Phenomenology of Metamorphosis.**

أقدّم هذا النص كما هو الآن، وأترك للقراء إجراء ما يرون من قراءات طباقية مع «نص» حسين البرغوثي، ككتابة وشخصاً، على أن أستكمل هذه القراءة في التقديم للترجمة العربية لرسالة حسين للدكتوراه.

(المترجم)

يدخل المقتحم عنوةً، عبر المفاجأة أو الخيلة، دونها حق، وقبل أن يُقبَل ابتداءً على آية حال. لا بدّ أن يكون في المقتحم شيء من الغريب، وإلا فسيُفقد الغريب غرابته: فلو كان له الحق في الدخول والبقاء، ولو كان مُنتظراً ومقبولاً دون أن يكون أي جزء منه غير متوقّع أو غير مرحّب به، فلن يكون مقتحماً بعد ذلك، كما أنّه لن يكون غريباً من بعد. ولذا، فإنّه ليس من المقبول منطقياً، ولا من المسموح (به) أخلاقياً، أن يُستثنى كل الاقتحام في مجيء الغريب الأجنبي.

فحالما يصل، إن ظلّ غريباً، وطالما بقي كذلك، بدلاً من أن «يصير محايداً» ببساطة، فإن مجيئه لن يتوقف، كما لن يكفّ مجيئه، نوعاً ما، عن كونه اقتحاماً؛ أي يمكن القول: إن مجيء الغريب، بلا حق، ولا اعتياد، ولا مألوفية، أو عادة، لن يكفّ عن كونه إزعاجاً وتشويشاً للحميميّة.

ولذا، فإنّ هذا الأمر يستدعي التأمل، وبناءً عليه، الملابس، وإلا فإنّ غرابة الغريب سيتمّ تشربها من قبل أن يدلف العتبة، ولن تكون الغرابة، بعدئذٍ، موضعاً للنقاش. وعليه، إنَّ استقبال الغريب سيتضمّن، بالضرورة، تجريب اقتحامه. في غالب الأحيان لا يرغب المرء في الاعتراف بهذا: إن فكرة المقتحم، في ذاته، تقتحم سلامة (نا) الأخلاقية (وهي بأكثر من ذلك مثال فدّ على السلامة السياسية). ولذا، فإنّ فكرة المقتحم لا تنفصم عن حقيقة الغريب. وبما أنّ السلامة الأخلاقية تفترض أنّ المرء يستقبل الغريب بإزالة

هذا القلب، نصف-القلبي، يمكن أن يكون لي نصفه وحسب. فلم أعد أنا في. فأنا أجيء من مكان آخر، أو لعلي لا أجيء بأكثر من ذلك. إنها غرابة تبدى «في قلب» أكثر الأشياء ألفة. ولكن الألفة لا تفصح عن الكثير؛ إنها غرابة في قلب ما لم يميز نفسه أبداً على أنه «قلب». فحتى اللحظة كان غريباً لمجرد كونه جامداً، أو لكونه غير موجود حتى. ولكنه الآن يتداعى، وهذه الغرابة ذاتها تحليني ثانية إلى نفسي: «أنا» موجود، لأنني مريض. («مريض» ليس المصطلح المناسب: قلبي ليس مصاباً، إنه متصلب، مسدود، صدى). ولكن، ما الذي ينبغي القيام به، فهذا الآخر قلبي. من الآن فصاعداً اقتحام، فلا بد (لهذا القلب) أن يرمى.

لا شك في أن هذا سيحصل تحت شرط واحد، أن أكون راغباً فيه، ومعني بعض الآخرين. «بعض الآخرين» القريين مني، ولكن الأطباء كذلك، وأخيراً، أنا الذي أجد نفسي هنا مضاعفاً أو متعدداً أكثر من أي وقت مضى. كل واحد، وفي وقت واحد ولدوافع مختلفة كل مرة، يجب أن يوافق على أن إطالة عمري تستحق ذلك. ليس من الصعوبة تحيل تعقيد المجموعة الغربية التي كانت بهذه الطريقة تتدخل في أكثر الأمور كثافة، فـ«سي». دعونا نضع جانباً هؤلاء القريين مني، وكذا نفسـ«سي» (التي، كما أسلفت، أصبحت ضعفت ذاتها. كان ثمة إرجاء غريب لوزن الأمور تسبب في جعلي أتمثل نفسي ميتاً، بلا ثورة، ولا تعلق. فالمرء، وهو يشعر بأن على القلب أن يذهب، يظن أنه سيموت، ويشعر بأنه لن يشعر بأي شيء بعدها). ولكن الأطباء -الذين هم هنا فريق كامل- يتدخلون أكثر كثيراً مما كان بإمكانهم أن أتصور: كان يتوجب عليهم أولاً تحديد أهلية المرء للزراعة، ومن ثم يعرضون (العملية)، ولا يفرضونها (وعند هذه النقطة يخبرونني بأنه سيكون ثمة «متابعة» إلزامية، ليس إلا، وما كان عليهم إخباري بأكثر من ذلك. فبعد ثماني سنوات، إثر طيف من الصعوبات، سأصاب بالسرطان نتيجة لهذا العلاج، ولكنني حيي اليوم. من بإمكانه القول ما الذي «يستحق العناء»، وأي «عناء بالضبط»؟

ولكن الأطباء، كما علمت شيئاً فشيئاً، كان عليهم كذلك اتخاذ قرار بتسجيل اسمي على قائمة انتظار (وفي حالتي، انتبه، لن يتم طلب تسجيلي إلا في منتهى الصيف، ما يفترض ثقة ما في قدرة قلبي على الصمود). وفضلاً عن ذلك، فإن هذه القائمة

من فك عرا العضوي والرّمزي والتخيّل، أو المتواصل عمّا تمت مقاطعته، لقد كان الإحساس شيئاً كنفَس واحد، مدفوعاً الآن عبر كهف، كان قد فتح بصورة تدريجية وغريبة، وكأنها وفي تشبيه واحد: (يكون ثمة) إحساس بعبور الجسر، و(أنت) لا تزال فوقه.

إن كان قلبي سيستسلم، وإن كان سيخذلني، فإلى أيّة درجة كان عضواً يخلصني «سي»، (و «خاصتي»؟ هل كان حتى عضواً؟ لعدة سنوات خلت، كنت أعلم بعدم انتظام دقات قلبي وخفقاته، لم يكن ثمة من أمر ذي أهمية (كانت هذه قياسات أجهزة مثل «إخراج الكسر» الذي أحببت اسمه). ليس عضواً، ليس أحر داكناً، كتلة عضلية ذات أوعية خارجة منها، أحاول الآن تصويرها لنفسي. ليس «قلبي» النابض بلا توقف، غائباً بالنسبة إليّ حتى اللحظة إلا كما هو باطن قدمي ماشياً (بلا توقف).

لقد بدأ يصير غريباً بالنسبة إليّ، يقتحم عبر تردّيه، تقريباً عبر لفظه، إن لم يكن عبر إخراجيه. لقد احتفظت بهذا القلب في مكان ما قرب شفتي أو على لساني، مثل طعام غير صحي... عسر هضم يسير. انزلاق ما كان يفصلني عن ذاتي. كنت هناك: كان صيفاً، وكان عليّ الانتظار، كان ثمة شيء يعزل نفسه عني، أو كان قادمًا فيّ، هناك حيث لا شيء كان: لا شيء إلا الغرق «الخالص» فيّ ولذاتي التي لم تعرّف نفسها أبداً بأنها هذا الجسد، وأقل من ذلك (بأنها) هذا القلب، وقد كانت تلك (الذات) فجأة مشغولة بذاتها وتراقبها. لاحقاً، وعند صعود الدرج، على سبيل المثال، (كان ثمة) إحساس بكل خفقة قلب تنفصل كما لو كانت سقوط حصاة في قعر بئر. كيف أصبح الواحد صورة لذاته؟ مونتاجاً، ومجموعة من الوظائف؟ وأين اختفت الحقيقة القوية البكاء التي كانت تملك، بهدوء، ناصية هذا كله؟

لقد أصبح قلبي يصير أجنبيّ أنا- غريباً على وجه التحديد، لأنه كان في الداخل. غير أن هذه الغرابة يمكنها فقط الإتيان من الخارج، ذلك أنّها ظهرت أولاً في الداخل. فجأة، انفتق فراغ في صدري أو في روحي -وهما صنوان- حينها قيل لي: «يجب أن تخضع لعملية (زرع قلب...)». هنا يستحيل الذهن شيئاً غير موجود، لا شيء لتعرفه، لا شيء لتفهمه، لا شيء لتحسّ به؛ فالاحتحام على فكر جسد غريب عن الفكر. سيبقى هذا الفراغ ملازمًا لي، فهو مثل الفكر: الشيء وضده، في آن واحد.



من نوع: «ولكن هذا أفضل من لا شيء!» بأكثر مما يبدو. ليس للحياة إلا أن تبعث على الحياة؛ ولكن الحياة، كذلك، تفضي إلى الموت. لماذا تتقدم، في، مرهونةً بحدود هذا القلب؟ ولم لم يكن بوسعها؟ لفصل الموت عن الحياة - لا بترك كل منهما يتسج بحميمية بالآخر، حيث يقتحم كل منهما قلب الآخر - فهذا ما لا ينبغي على المرء فعله.

لثماني سنوات الآن، (و) خلال هذه المحن، كم مرّة سمعتُ، وكم مرّة أعدتُ: «ولكن، لولا ذلك لما كنتُ هنا الآن!» كيف يمكن التفكير في شبه-الضرورة، أو الميثاق المبتغى، لوجود كان من شأن غيابه، ببساطة، أن يشكّل العالم على نحو آخر (بالنسبة) إلى البعض؟ على حساب المعاناة؟ بالتأكيد، ولكن، لماذا العودة دائماً إلى الوراثة، نحو خطّ التقارب مع غياب للمعاناة؟ إنّه سؤال قديم، ولكنّه سؤال تتزايد رهاناته بالتكنولوجيا حدّاً أننا، ونبغي الاعتراف، بعيدون كلّ البعد عن الجاهزيّة.

لقد تعلقت الإنسانية الحديثة، على الأقل منذ حقبة ديكرت، بأمنية البقاء والخلود عنصراً في البرنامج العام لـ «السيطرة على الطبيعة وتملكها». وبذا، برجت الإنسانية غراباً متزايدة عن «الطبيعة». لقد بعثت الغرابة المطلقة للسّرّ المزدوج للموت والخلود. فما كانت تمثله الأديان جعلته الإنسانية عرضة لسلطة التكنولوجيا التي ترجى النهاية بكلّ ما في الكلمة من معنى، إذ

تفترض احتمالات (أخرى): فقد حدّثوني، مثلاً، عن مرشح آخر للزراعة كان وضعه أصعب من أن يتحمّل نظام المتابعة العلاجي، وخاصّة الأدوية. وقد عرفت كذلك أنّه لن يمكنني إجراء الزراعة إلا بقلبٍ ينتمي إلى فصيلة دم «O+»، ما يجدد الإمكانات (أكثر). لن أطرح أبداً سؤال: كيف، ومن يقرّر حين يتوافر عضو واحد مناسب لأكثر من متلقٍ محتمل؟ فمن المعروف أنّ الطلب هنا يتجاوز العرض... من البداية كان بقائي محكوماً بعملية معقدة، ومتعالقاً مع غرباء وغرابات.

ما الذي يتوجّب علينا جميعاً التوافق عليه في القرار الأخير؟ القرار بخصوص بقاء لا يمكن النظر إليه من وجهة الضرورة الملحة: في هذه الحالة، أين يمكن للواحد أن يجد واحداً؟ وفضلاً عن ذلك، ما الذي سيلزمني بأن أبقى؟ السؤال الأخير المقتوح على آخرين كثير: لماذا أنا؟ وعلى نحو عام، لماذا البقاء؟ ما معنى «البقاء»؟ وهل هو حتى مصطلح مناسب؟ كيف يكون طول عمر المرء خيراً؟ عمري الآن خمسون عاماً، ولكن عمر الخمسين صغير بالنظر إلى سكان البلدان المتقدمة في نهاية القرن العشرين... فالموت في سن الخمسين لم يكن يُعدُّ بأيّ شكل من الأشكال فضائحاً قبل ما لا يزيد على قرنين أو ثلاثة قرون. لماذا خطرت لي كلمة «فضائحي» اليوم في هذا السياق؟ لماذا، وكيف لم يعد لنا -نحن في «البلدان المتقدمة» في العام 2000- الوقت «العادل» للموت (نادراً قبل عمر الثمانين، وهل سيتوقّف هذا العمر عن الزيادة؟) في أحد الأيام، وحينما فقدوا الأمل في معرفة سبب مرض عضلة قلبي، قال لي طبيب: «لقد بُرمج قلبك ل يبقى حتى عمر الخمسين». ولكن أيّ برنامج هذا الذي لا يصحّ عليه (من قبلي) قضاء ولا قدر؟ ليس إلا تتابعاً برمجياً ضمن غياب عام للبرمجة!

أين هي الإجراءات العادلة والعدالة في هذا كله؟ من الذي يجريها، ومن الذي يفصح عنها؟ كلّ شيء في هذه القضية يجيء إليّ من مكان آخر من الخارج، تماماً مثلما جاء قلبي وجسدي، اللذان هما مكان آخر «في» سيّ.

لم يكن بودي أن أتعامل مع الكميّ بازدراء، ولست أعلن ذلك، لا مبالياً بـ «نوعيته»، فكلّ ما نعرف بعد الآن هو كيف نحسب طول عمر المرء. أعلم جيداً أنّ ثمة الكثير (ليُعرف) عن صياغة

من دون (تلك الأعضاء) لا شيء. إنَّها ليست الحياة التي تحيا فقط، ولكنَّها الحياة التي لا تزال (قائمة) كما ينبغي داخل القبضة ثلاثيّة-الحجرات للغريب/الأجنبي، العضو صاحب القرار، وصاحب الآثار-آثار زراعة العضو.

في البداية يقدّم العضو نفسه بوصفه عودة إلى الوضع الطبيعي؛ لقد وُجدَ قلبٌ نابض. وفي هذا الشأن، فإنَّ الرمزِيَّة المريبة لهديَّة الآخر هي تواطؤ، وسرٌّ حميميَّة استيهاميَّة بين الذات والآخر سرعان ما تتهاوى. وفضلاً عن ذلك، فعلى ما يبدو إنَّ استخدام (زراعة الأعضاء)، الذي ما زال واسع الانتشار حين تليقت العضو منذ عدَّة سنوات، أخذَ في الاختفاء تدريجيًّا من وعي هؤلاء الذين يتلقونها. يوجد ثمة تاريخ من صور زراعة الأعضاء. لقد تمَّ التأكيد بشكل كبير على فكرة التضامن، إن لم تكن الأخوة، بين «المتبرع» والمتلقي، وذلك لغاية التشجيع على التبرُّع بالأعضاء. وليس ثمة من ينكر أنَّ هذه الهبة قد غدت التزاماً أساسياً للبشريَّة (بالمعنى المزدوج للكلمة)، كما أنَّه ليس ثمة من يشكُّ في أنَّ (عملية التبرُّع بالأعضاء) تُؤسِّسُ بيننا -دون أي قيد غير قيد عدم ملاءمة فصيلة الدم (وخاصَّة، دون قيد الجنس أو الإثنيَّة، إذ بإمكان قلبي أن يكون قلب امرأة سوداء)- إمكانيةً شبكية حيث يصير ممكناً التشارك في الحياة والموت، حيث ترتبط الحياة بالموت، وحيث يحدث التواصل بين ما يستعصي على التواصل.

وعلى الرغم من ذلك، وقريباً جدًّا، قد يُظهِرُ الآخرُ، بوصفه عنصراً أجنبيًّا، نفسَه: ليست المرأة أو الأسود، ليس الرجل الصغير ولا الباسكيُّ، بل آخرُ نظامِ المناعة الآخر الذي لا يمكن استبداله، والذي، على الرغم من ذلك، صار آخر. إنَّ هذا يُدعى «الرفض»؛ نظاميِّ المناعي الذي يرفض الآخر. (إنَّ هذا يعني «أنتي أملك» هويَّتين لجهازين مناعيين...) يعتقد البعض أنَّ رفض العضو يتمُّ، حرفيًّا، بتقيُّؤ القلب ولفظه إلى الخارج. بعد ذلك كله، فعلى ما يبدو إنَّ كلمة رفض قد تمَّ اختيارها لتعرب عن ذلك. ولكنَّ الأمر ليس على هذا النحو، بل إنَّ الأمر مرهون بالذي لا يُجتمَلُ في اقتحام المقتحم، وهذا يستحيل، في فترة وحيزة، إلى أمر مميت ما لم يتمَّ علاجه.

إنَّ إمكانية الرفض تؤسِّس لغرابة مزدوجة: فهي، من ناحية، غرابة عضو القلب المزروع التي يتعرَّف إليها (ال)جسم المضيف

بإرجاء النهاية تعرض التكنولوجيا غياب النهايات: فأَيَّ حياة ينبغي أن تتمَّ إطالتها؟ ولايَّة غاية؟ ولذا، إنَّ إرجاء الموت يعني، كذلك، إظهاره والسيطرة عليه. فقط ينبغي القول إنَّ الإنسانيَّة لم تكن أبداً مستعدَّة لأيِّ شكل من أشكال هذا السؤال، وإنَّ لا-جاهزيَّة الإنسانيَّة للموت ليست إلا صفة الموت ولا-عدالته ذاتها.

ولذا، فإنَّ الغريب المتعدّد الذي يقتحم حياتي (حياتي الواهنة، العاصفة، التي تنزل أحياناً نحو ضيق يطلُّ ببساطة على ذهول المهجران) ليس إلا الموت، ولعله الحياة/الموت: تعليق لتواصل الوجود، تقطيعٌ عرّوضي حيث لا يكون بوسع «الأنا» إلا القليل. الثورة والقبول غريبان بالمقدار ذاته في هذا الوضع. ولكن ليس ثمة من شيء غير غريب. فطرق البقاء نفسها، تلك وقبل كلِّ شيء، غريبةٌ تماماً: إذ ماذا يمكن أن يعني أن تستبدل قلباً؟ إنَّ الأمر يتجاوز قدرتي على الإفصاح عنه. (فتح الصدر كاملاً، الحفاظ على العضو الذي ستتمُّ زراعته في حالة مناسبة، تدوير الدَّم (وضخّه) خارج الجسد، رتق الشرايين... وأنا أنفهم تماماً لماذا يعرب الجرّاحون عن لا-أهميَّة هذه النقطة الأخيرة، إذ إنَّ العروق المستخدمة في توصيل الأعضاء أدق بكثير... ولكنَّها لا تتم. إنَّ زراعة عضو تفرض صورة رحلة في العدم، دخولٌ فضاء مفرغ من كلِّ ما فيه، كل حميميَّة، أو لعله نقيض ذلك، صورة هذا الفضاء وهو يقتحمني: الأنايب، والمشابك، والغرز، والمجسَّات).

ما «ماهيَّة» هذه الحياة التي هي موضوع «للإنقاذ»؟ إنَّ أقلَّ ما يمكن قوله يبيِّن أنَّها لا تكمن في جسد «ي». إنَّها تتموضع في أيِّ مكان، وليس حتى في العضو الذي دُشِّنت سمعته الرمزِيَّة منذ زمن بعيد. (ينبغي على المرء القول: ومع ذلك، لا يزال هنالك الدماغ! وبطبيعة الحال، إنَّ فكرة زراعة الدماغ تبعث الحياة في الأخبار من حين لآخر. في يوم ما، وبلا شك، ستحدِّث الإنسانيَّة عن هذا ثانية. أمَّا الآن، فقد بات مقبولاً أنَّ الدماغ لا يمكنه البقاء دون بقيَّة الجسد. ومن جهة أخرى، ولترك المسألة عند هذا الحدِّ، قد يكون بإمكان الدماغ أن يبقى مع نظام كامل من أجزاء الجسد المنقولة...).

«ماهيَّة» الحياة (هي) التي لا توجد في أيِّ عضو بعينه، ولكنَّها

عواء ألم القوباء المنطقية... خلال هذا كله، أي ذات يكون بوسعها تتبّع أي مسار؟

أي ذاتٍ غريبةٍ هذه!

(ليست المشكلة في) أنّهم فتحوني على مصراعيّ حتى يبذلوا قلبي. بل هي، أكثر من ذلك، أنّ هذه الفتحة المتناغرة لا يمكن سدّها. (كلُّ صورة أشعة، فضلاً عن ذلك، تظهر هذا: عظمة (ملتقى القفص الصدري) القص مخيطة بقطع ملتوية من الأسلاك). أنا موحد مفتوح. في حقيقة الأمر ثمة فتحة يمرُّ من خلالها تيار مطرد من الغرابة: دواء الضعف-المناعي، وأدوية أخرى متّهمة بكونها تكافح بعض الأعراض التي توصف بالثانوية، والتي لا يعرف المرء كيف يكافحها، (مثل الفشل الكلوي)؛ المراقبة المتكرّرة والملاحظة؛ وجود كامل مبرمج على نظام جديد يجتاح(ني) من الأعلى إلى الأسفل. الحياة مُسحّ ويبلغ عنها من خلال قوائم متعدّدة كلّ منها يدوّن إمكانات أخرى للموت. ولذا، فإنّ ذاتي نفسها هي التي صارت مقتحمة الخاص ضمن كلّ هذه الطرق المجتمعة والمتناقضة.

إنّني أحسُّ بها على نحو واضح، إنّها أقوى من (محض) إحساس: فلم يحدث لغرابة هويّتي الخاصّة-التي وجدتها دوماً صادمة على الرّغم من ذلك- أنّ مسّتي بهذه الحدة. من الواضح أنّ «الأنا» صارت قائمة رسمية من التواشجات التي لا يمكن التحقق منها ومن الأنظمة التي لا يمكن إدراكها بالحسّ. بين ذاتي وبينني كانت ثمة على الدوام فجوة زمكانية. لكن، الآن، ثمة جرح ونظام مناعي على خلاف مع ذاته، متعارض الأهداف أبداً، مستعص على المصالحة.

الآن يأتي السرطان؛ سرطان الغدد الليمفاوية الذي لم أعلّق على احتماليته (وتلك ليست ضرورة، إذ قلة ممّن تزور فيهم الأعضاء يقضون بهذه الطريقة) إلا لماماً في وصفة السيكلوسبورين. فالسرطان ينتج عن تثبيط مناعتي؛ إنّها مثل هيئة المقتحم، مرهقة، وبالية، ومدمّرة. غريب بالنسبة إلى ذاتي وعنّها، اغتراب-ذاتي. كيف يمكنني قول هذا؟ (ولكنّ الطبيعة الذاتية والموضوعية لحدوث السرطان ما زالت موضع خلاف).

ويهاجمه لكونه غريباً؛ وهي، من ناحية أخرى، غرابة الحالة التي ينتجها الوضع الطبيّ في (ال)جسم المضيف ليحمي العضو المزروع من (خطر) الرفض. فالعلاجات التي تُعطى للشخص الذي يتلقى العضو المزروع تثبّط مناعته وذلك حتى يتمكّن جسمه من التسامح بشكل أفضل مع العنصر الغريب. ولذا، فإنّ الممارسة الطبيّة تحيل المتلقي إلى غريب عن نفسه. أي غريب عن هويّة نظام مناعته هو، وهو شيء مثل بصمته الجسمايّة.

فيّ يوجد مقتحم، وأنا صرت غريباً عن نفسي. إذا كان الرفض قوياً، فإنّ عليّ أن أتلقى علاجات تمكّني من مقاومة آليات نظام الدفاع الإنساني التي تنتج (وهذا يتمُّ بواسطة مضاد-حيوي مناعي آت من أرنب، وهو مقصود لهذا الاستخدام «المضاد-للإنسان»، كما هو منصوص عليه في وصفة من مختبر صيدلاني. أذكر الآثار المفاجئة لهذا الدواء كأنّها تقريباً ارتعاش تشنّجي).

ولكنّ تحوُّلي إلى غريب عن نفسي لا يجعلني أتلف مع المقتحم. بل يبدو أنّ قانون الاقتحام يتمُّ عرضه: لم يكن ثمة اقتحام واحد وحسب. فلا يلبث الاقتحام أن يحدث حتى يتضاعف جاعلاً نفسه معروفاً عبر فروقه الداخليّة المتجدّدة على الدوام. ولذا، صرت، مرّة بعد أخرى، آلف القوباء المنطقية، والفيروس المضخم للخلايا، أجنب وغرباء كانوا دائماً هاجعين فيّ، وهم الآن يستيقظون وينقلبون ضدّي عبر الضعف الضروري (الذي تمّ إحداثه) في جهازني المناعي.

إنّ أقل ما يمكن قوله، هو هذه المحصلة: الهويّة هي مكافئ المناعة، الواحدة تعرّف ذاتها بالأخرى. التقليل من الواحدة يعني التقليل من الأخرى. الغرابة وتصيران عاديّتين، تصيران وقائع يومية. ويتمُّ هذا التعبير عنه عبر تحارج متواصل للذات: عليّ أن أراقب، أفحص، أقاس. إنّنا مسلّحون بتوصيات حيطة وحذر حيال العالم الخارجي (الجهير، المحلّات، برك السباحة، الأطفال الصغار، ومن هم مرضى). ولكنّ الداء الأعداء موجودون في الداخل: الفيروسات القديمة التي كانت دوماً متربّصة في الظلّ داخل نظامي المناعي، مقتحمون مدى الحياة، إذ كانوا دوماً هناك.

في هذه الحالة، ليس ثمة من إعاقة ممكنة. لكن، ثمة علاجات تواصل ترحيل المرء نحو الغربة: الإعياء، خراب المعدة، وكذا

تتخطى الأخرى. الاثنتان تشبه الواحدة منها الأخرى، ودون أدنى شك مثل دمعتي ماء، لا أكثر ولا أقل.

«الأنا» تنتهي بكونها لا أكثر من خيط واهن، من ألم إلى ألم، ومن غربة إلى غربة. وهنا يأتي تواصل ما للاقتحام، نظامه الدائم: إضافة إلى كميات متزايدة من جرعات الدواء اليوميّة، وأن تكون تحت المراقبة في المستشفى، ثمّة آثار العلاج الإشعاعي على الأسنان، فقدان اللعاب، الرقابة على الغذاء، إضافة إلى من تتواصل معهم خشية أن يكونوا مُعدين، هزال العضلات والكلّي، ضعف الذاكرة وتناقص القدرة على العمل، قراءة التقارير الطبيّة، العودة التدريجيّة للتهاب الغشاء المخاطي، فطريّات الجلد، التهاب الأعصاب، والإحساس العام بعدم القدرة على الفكّك من شبكة من الإجراءات، والملاحظات، والترابطات الكيماويّة والمؤسسيّة والرمزيّة التي تتسجج منها الحياة العاديّة على الدوام. بل على العكس، إنّ هذه الترابطات، وعلى نحو قصدي، تُبقي الحياة متنبّهة باستمرار لوجودها ومراقبتها. لقد صرت جزءاً لا يتجزأ من انقسام متعدد الأشكال.

لقد كانت هذه، بشكل أو بآخر، حياة العاجز وكبير السن. لكنني، على وجه التحديد، لست هذا ولا ذاك. فما يشفيني هو ذاته من يعينني أو يؤثر فيّ؛ وما يمكنني من الحياة يتسبب لي بهرم قبل الأوان. قلبي أصغر مني بعشرين عاماً، وبقية جسدي أكبر (على الأقل) باثني عشر عاماً. ولذا، كوني صرت في الآن ذاته صغيراً وكبيراً، لم تعد (ثمّة) ماهيّة للعمر، تماماً، كما يمكن القول، إنّني لم أعد في عمر نفسي. وتماماً مثلما لم تعد لي مهنة، مع أنّي لست متقاعدًا، لم أعد أيّ شيء ممّا يفترض أن أكونه (لا زوجاً، ولا أباً، ولا جدّاً، ولا صديقاً)، اللهمّ إن بقيت مصنفاً ضمن الوضع العام للمقتحم: مقتحم متعدّد قادر، في آية لحظة، على الظهور في مكاني (واستبدالي) في علاقاتي مع الآخرين، أو في صورهم.

في لحظة ما، تنسحب «الأنا» ذات الماهيّة الأكثر إطلاقاً إلى مسافة لا نهائيّة (إلى أين تذهب؟ إلى نقطة هالكة لا يزال بمقدوري أن أعلن منها أنّ: ذا جسدي)، وتنحسر نحو حميميّة أكثر عمقاً من آية دُخيلاء (الفجوة المنيعّة التي يمكنني أن أقول «أنا»، ولكنّها ما أعرف أنّها متناغرة مثل افتتاح هذا الصدر على الفراغ، أو كانزلاق إلى لا وعي مورفيني للمعاناة والخوف، يلتحم بالهجران). «هذا

هنا أيضاً، وإن على نحو مختلف، يتطلّب العلاج اقتحاماً عنيفاً؛ إنّهُ يتضمّن كميات هائلة من غرابة العلاج الكيماوي والإشعاعي. وبينما ينهش سرطان الغدد الليمفاويّة الجسد، وينهكه، تهاجمه العلاجات الكيماويّة والإشعاعيّة وتسبب له المعاناة بطرق مختلفة. هذه المعاناة هي العلاقة بين الاقتحام ورفضه. وحتى المورفين، الذي يهدئ الألم، يستنهض معاناة أخرى: الإرباك والتشوش.

إنّ أكثر العلاجات تفصيلاً يُدعى «أتولوجوس»، أو «زراعة الخلايا-الجدعيّة». فبعد أن تمّت زيادة إنتاج كريات الدم البيضاء لديّ بواسطة «عوامل النمو»، تمّت إزالة الكريات على امتداد خمسة أيام متعاقبة (في هذه المرحلة يتمّ جعل دم المرء بكامله يسري خارج جسمه حيث تؤخذ كريات الدم البيضاء)، بعدئذ يتمّ تجميدها. ومن ثمّ، أوضع في غرفة معقّمة مدّة ثلاثة أسابيع، حيث أخضع لنظام قوي جديد من العلاج الكيماوي الذي يضرب إنتاج نخاع العظم من قبل أن يتمّ تحفيزه ثانية بواسطة حقنه، مرّة أخرى، في دمي عبر إعادة الخلايا-الجدعيّة التي تمّت إزالتها (وخلال عمليّة الحقن هذه تنتشر رائحة ثوم غريبة....). من تثبيت جهاز مناعة المرء -الذي يصير مبالغاً فيه- تتولّد الحمى، والفطار، وسلسلة بأسرها من الأمراض قبل أن يبدأ إنتاج الخلايا الليمفاويّة مرّة أخرى.

يخرج المرء من هذه المغامرة ضائعاً. لا يعود بمقدوره أن يتعرّف إلى نفسه: ولكن، هنا، تفقد هذه الكلمات معناها. بسرعة خاطفة، يستحيل المرء إلى مجرّد غرابة متراخية عائمة معلّقة بين حالات سيئة التشخيص، بين المُعانيات، واللامقدرات، والانبيارات. لقد أصبح التعلّق بذات على هذه الشاكلة مشكلة، صعوبة أو كمدًا. والمرء يقوم بذلك عبر الألم والخوف، إذ لم يعد أيّ شيء مباشراً، والحلول الوسط منهكة.

لم يعد بوسع الهوية الفارغة للـ«أنا» الركون إلى اكتشافها البسيط («الأنا» = «الأنا») عندما تتكلّم. «أنا أعاني» تتضمّن أنّ ثمّة «أنا» تين، وأنّ كلّاً منها غريبة عن الأخرى، (لكنّها متماستان). ومن خلال «أنا منتش» يمكن للمرء أن يبيّن كيف أنّ ذلك ظاهر في براغماتيّة هاتين المقولتين: في (مقولة) «أنا أعاني»، «أنا» واحدة ترفض «أنا» أخرى، بينما في (مقولة) «أنا منتش»، فإنّ «أنا» واحدة

3. Derrida, Jacques. Writing and Difference. Trans. Alan Bass. London: Routledge, 1978.

4. Derrida, Jacques. Aporias: dying—awaiting (one another at) the “limits of truth.” Trans. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993.

5. Derrida, Jacques. The Gift of Death. Trans. David Wills. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

6. Derrida, Jacques. “Hostipitality,” Trans. Barry Stocker and Forbes Morlock. Angelaki: journal of the theoretical humanities 5.3 (2000): 3-18.

7. Derrida, Jacques. On Touching—Jean-Luc Nancy. Trans. Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press, 2005.

8. Egginton, William. “The Sacred Heart of Dissent.” CR: The New Centennial Review 2. 3 (2002): 109-138.

9. Hanson, Susan. “The One in the Other.” CR: The New Centennial Review 2.3 (2002): 203-209.

10. Komesaroff, Paul A. ed. Troubled Bodies: Critical Perspectives on Postmodernism, Medical Ethics, and the Body. Durham: Duke University Press, 1995.

11. Kristeva, Julia. Strangers to ourselves. Trans. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1991.

هو جسدي» و«أقرب منِّي إليَّ» (مقولتان حين تجتمعان) تقولان بوضوح تام، وبتجلُّ كامل لـ(فكرة) موت الله: إنَّ حقيقة الذات هي خارجها وما يفيض عنها. إنَّها تصادُرُها اللانهائي. أنا الداء والدواء، أنا الخليَّة السرطانيَّة والعضو المزروع، أنا مواضع الضعف المناعي وأنا مُسكِّناته، أنا قطع السلك التي تجمع عظام القص (في قفصي الصدري)، وأنا موضع الحقن، هذا المخيط بشكل دائم أسفل الترقوة، تماماً مثلما كنتُ قد كنتُ هذه الدُّسُرُ في وركي، وهذه الصفائح في فخذي. إنَّني صائر إلى ما يشبه الإنسان الآلي في فيلم خيال علمي، أو الميت-الحي، كما قال لي ابني الأصغر ذات يوم.

إنَّنا، برفقة العديد العديد من أقراني المتكاثرين، بدايات لطفرة: فالأوبُ الآخر للإنسان ذاهبٌ إلى ما لا نهاية أبعد من الإنسان (هذا ما عنته على الدوام مقولة «موت الله» بكلِّ معانيها الممكنة). فالإنسان يصير ماهيَّته: التقني الأكثر ترويعاً وإشكاليَّة، على ما وصفه سوفوكليس قبل خمسة وعشرين قرناً. فهو من ينهي -طبيعيَّة الطبيعة، ويعيد تصميمها، وهو من يعيد خلق الخلق، وهو من يستحضر (الخلق) من العدم، ولربَّها، هو من يعيده إلى العدم، إنَّه المتمكَّن من البداية والختام.

لم يعد المقتحم (شخصاً) آخر غيري، أناي؛ ليس إلا الإنسان نفسه. ليس إلا الواحد نفسه، المتطابق دوماً مع نفسه، ولكنَّه لم يفرغ أبداً من تحويرها. (وهو) في الآن نفسه حادٌ ومحتَرِق، عارٍ من كلِّ شيء، ومجهَّزٌ أكثر ممَّا ينبغي، مقتحم على العالم وعلى نفسه، إنَّه فيضٌ مزعجٌ من الغربة، وميَّالٌ لا متداد مطلق.

#### قائمة بالمصادر والمراجع

1. Adamek, Philip M. “The Intimacy of Jean-Luc Nancy’s L’Intrus.” CR: The New Centennial Review 2.3 (2002): 189-201.

2. Al-Barghouthi, Hussein. The Other Voice: An Introduction to the Phenomenology of Metamorphosis. Seattle: The University of Washington, 1992.

sights into the Restructuring of the Self.” *Medical Anthropology Quarterly* 9.3 (September 1995).

22. Žižek, Slavoj, Eric L. Santner and Kenneth Reinhard. *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

12. Lock, Margaret. *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: The University of California Press, 2002.

13. Nancy, Jean-Luc. *The Inoperative Community*. Trans. Peter Connor et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

14. Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Trans. Robert D. Richardson and Anne E. O’Byrne. Stanford: Stanford University Press, 2000.

15. Nancy, Jean-Luc. “Is Everything Political? (A brief remark)”. *CR: The New Centennial Review* 2.3 (2002): 15-22.

16. Nancy, Jean-Luc. *L’Intrus*. Paris: Galilée, 2000.

17. Nancy, Jean-Luc. “L’Intrus.” Trans. Susan Hanson. *CR: The New Centennial Review* 2.3 (2002): 1-14.

18. O’Byrne, Anne. “The Politics of Intrusion.” *CR: The New Centennial Review* 2.3 (2002): 169-187.

19. Palumbo-Liu, David. “The Operative Heart.” *CR: The New Centennial Review* 2.3 (2002): 87-108.

20. Ross, Lainie Friedman. “Solid organ donation between strangers”. *The Journal of Law, Medicine & Ethics*. Boston: 30.3 (Fall 2002).

21. Sharp, Lesley A. “Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological In-

2019

مؤمنون  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

# مصدر حديثا

كتاب مترجم

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
www.library.mominoun.com



في قلعة ذي اللحية الزرقاء

في قلعة ذي اللحية الزرقاء

جورج شتاينر  
في قلعة ذي اللحية الزرقاء  
ملاحظات لإعادة تعريف الثقافة

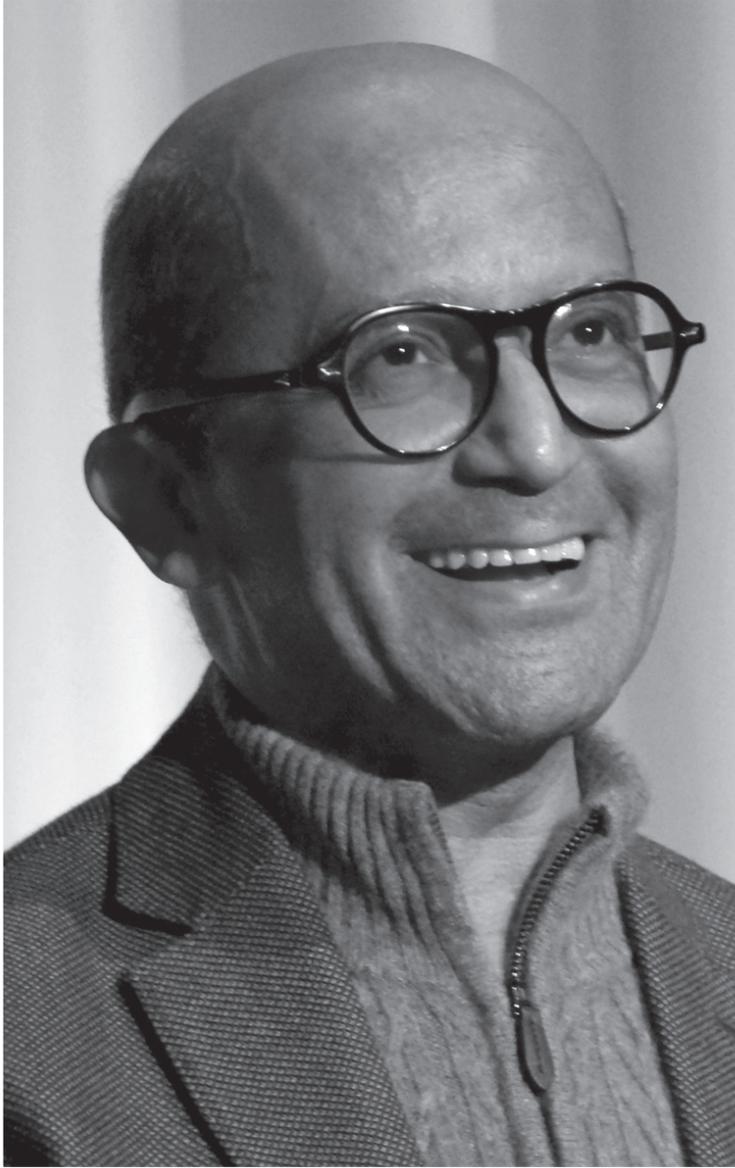
ترجمة  
الحسين سحبان

مؤمنون  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراستات والأبحاث

مؤسسة غرناطة  
للبحوث والدراسات العليا  
Institute of Research  
and Higher Studies of Granada



9 789924 640365



## المنطق أو: كيف يمكن أن نتوجّه فكرياً

علي بن مخلوف  
ترجمة: عبد اللطيف فتح الدين\*

### الشعرية والخطابة: ممارسات منطقية

إنّ نظرية تلقي النصّ الديني والنصّ الشعري قد تبين لنا ما يوليه ابن رشد من أهمية لأشكال الحجاج، خاصّة تلك التي تضطلع بوظيفة خطابية وشعرية. وحتى يتسنى لنا أن ندرك هذا الرهان على نحو أوضح يحسن بنا أن نموقع هاتين الممارستين في سياق أوسع، ما سيتيح لنا أن نفهم كيف عمّد ابن رشد، كما فعل الفارابي وابن سينا من قبله، إلى تقعيد الخطابة والشعرية تقعيدياً منطقياً. وتجدر الإشارة إلى أن أرغانون أرسطو - أي مجموع ما ألفه المعلّم الأوّل في المنطق - كما تمّ تلقيه والاشتغال عليه في التقليد الفلسفي الغربي هو أرغانون قصير مختزل<sup>1</sup>. فالملاحظ في هذا

التقليد أنّه لم يصنّف الخطابة والشعرية ضمن مؤلّفات المنطق، ومن ثمّ هو لم يعدّهما من فنون هذه الصناعة. وقد كان «ج. برونشفيك»<sup>2</sup> محقّقاً حين تساءل عمّا كان سيؤول إليه حال الفلسفة

\* باحث و مترجم من المغرب..

1 - المقولات، وفي العبارة، والتحليلات الأولى، والأسرار التحليلية، والمواضع، والفسطة.

2 - انظر :

J Brunshwic, «Quelques malentendus concernant la logique

d'Aristote», in penser avec Aristote, Eres, Unesco 1992, PP423- 429.

يتحدّث «برونشفيك» هنا عن تصوّر إبستمولوجي (مرتبّ بكتب الأرخانون القصير الستة) قائم على تفسير خاطئ مرده إلى قراءة معينة للصفحة الأخيرة من كتاب السفسطة. يقول أرسطو هنا إنّه كان صاحب الريادة في نظرية الاستدلال والقياس. لكنّ السياق يفيد أنّ الأمر يتعلق فقط بالقياس الجدلي لا بالقياس بوجه عام.

انظر: كتاب السفسطة (184 أ - 184 ب): «هناك أعمال قديمة شتى تتحدّث عن

مسائل الخطابة، أمّا عن الاستدلال فليس لدينا شيء على الإطلاق.»

انظر: in tr. fr. de Tricot, VRIN , PP 138 - 139.

إنّ قراءة هذه الخاتمة التي ينتهي بها: كتاب السفسطة على أنّها خاتمة الأرخانون

تفضي لا شك إلى سوء فهم من أوجه عدة:

نمط التلقي الذي قوبل به الأركانون لدى العرب، مع التركيز على شروح ابن سينا بوجه خاص.

وهكذا، بعد أن ذكر إبراهيم مذكور<sup>9</sup> أصناف المنطق التسعة، كما وردت عند الشيخ الرئيس، والمرتبة كما يأتي: إيساغوجي، فرفوريوس، ومؤلفات الأركانون القصير المنطقية الستة، والخطابة والشعرية<sup>10</sup>.

وحتى بعد أن قدّم بمعنى ما تبريراً لهذا الأركانون المطول، حيث ساق فقرة من كتاب الخطابة يشير فيها أرسطو إلى أن فنَّ أهل الخطابة هو فنُّ ينطوي ضمناً على منهج القياس، بعد هذه الإشارات وضح ما يقصده بالأركانون القصير وبرره على النحو الآتي: «إننا نذهب إلى عكس ما يذهب إليه فلاسفتنا فنترك جانباً الخطابة والشعرية عند أرسطو، اللتين لا تنتميان إلى المنطق بحصر المعنى. فهؤلاء الفلاسفة أنفسهم بالكاد يشيرون إليهما في كتاباتهم المنطقية»<sup>11</sup>.

وقد حذا حذو إبراهيم مذكور «ف. و. زيمرمان» الذي أصدر شرح ابن سينا على كتاب في التأويل؛ وقد كتب يقول في المقدمة: «حتى ذلك الإدراج الشاذ الغريب للخطابة والشعرية في معيار المنطق لم يجعل فلاسفة بغداد يجيدون عن نهجهم. هكذا عمد الفارابي بمقتضى الواجب إلى تأليف شرح للخطابة، وقام معاصره أبو بشر متى بنقل كتاب الشعر (نقلاً رديئاً) إلى العربية»<sup>12</sup>.

9 - المرجع نفسه، ص 10-11.

10 - انظر:

Aristote, Rhétorique, 1355a 317-, Belles lettres, tr. Fr. de M.

Dufour,

حيث يقول: «إن البرهان الخطابي هو قياس إضماري، وهذا القياس هو من منظور عام أكثر الأدلة قوة و قطعية (...) و من الجلي الواضح أن من هو أقدر على أن يدرس المقدمات و نمط اشتغال القياس دراسة نظرية هو الأخرى بدراسة القياس الإضماري، شريطة أن يفهم أيضا نوع الموضوعات التي ينطبق عليها هذا القياس، وكذا ما يقوم من فروق بينه وبين الأقيسة المنطقية».

11 - إبراهيم مذكور، م.ن. ص 14.

12 - انظر:

الغربية لو أنّها اعتمدت، كما اهتدى إلى ذلك أصحاب مدرسة الإسكندرية<sup>3</sup> ومن بعدهم الفلاسفة العرب<sup>4</sup> في العصر الوسيط، أطروحة الأركانون المطول<sup>5</sup>، أي المتضمن هذين النوعين من الممارسة الفكرية.

على أنّه بفضل أعمال باحثين أمثال «د. بلاك»<sup>6</sup> و«أ. ب. هاريسون»<sup>7</sup> على الأخص بدأت أطروحة الأركانون المطول تستعيد في الآونة الأخيرة شيئاً من الخطوة والاعتبار. وقد ظلّ الأمر على عكس ذلك ردحاً طويلاً من الزمن: فقد دأب الدارسون لهذا المتن الأرسطي على تبخيسه والإصغار من أمره، بل إهماله إهمالاً، حتى وإن كانت النصوص<sup>8</sup> المدروسة تشير إليه صراحة. وخير دليل على ذلك ما نأسنه في كتاب إبراهيم مذكور: أركانون أرسطو في العالم العربي، الذي يتناول بالدرس والتحليل

أ- هناك إقصاء للخطابة من نظرية القياس (بينما يقال صراحة إنّ القياس الإضماري هو قياس)؛

ب- هناك اختزال وتحجيم للأقيسة في إطار العلوم التي تروم بلوغ اليقين؛

ج- هناك نبذ لمنطق ما هو شبيه بالحقيقة! يلاحظ «برونشفيك» في هذا الباب أنّ «هذا الأركانون (يقصد المطول) كان له أثر أقوى وأبين في التقليد العربي منه في التقليد الغربي (...)» إنّهُ تمرين بسيط في مجال الخيال الفلسفي...!

فهل كان وجه العالم سيتغير لو أنّ الأركانون القصير الذي يعتد به أصحاب المذهب الأرسطي لم يؤدّ إلى واد الأركانون المطول الذي كان المعلم الأول يتطلع إليه؟

3 - التي ينتمي إليها «سمبليوس» و«فيلوبون» و«المبيودور» و«أمونيوس» و«دافيد» و«إلياس» وغيرهم.

4 - خاصّة الفارابي وابن سينا وابن رشد.

5 - أي الأركانون الذي يضمّ الخطابة والشعرية إلى جانب الكتب الستة المشار إليها في الهامش رقم 1، ص 12.

6 - انظر:

D.Black, logic and Aristote's Rhetoric and poetic in medieval

Arabic philosophy, Brill, 1990..

7 - انظر:

O.B.Harridson, the place of Averroès 'Commentary on the Poetics

OF Medieval Criticism, in Medieval and Renaissance studies, 4

(1968).

8 - إبراهيم مذكور، أركانون أرسطو في العالم العربي، 1932.

غير أنّ ممّا أفضى إلى التقليل من شأن دعوى الأرخانون المطوّل هذه إنّما هو الفكرة القائلة إنّ الفلاسفة العرب ما كانوا ليستوعبوا نصّ الشعريّة لأرسطو. ولعلّهم كانوا سيعمدون إلى إدراجه في الأرخانون تبعاً للتقليد المعمول به في الإسكندريّة، محاكين بذلك أصحاب هذه المدرسة دون أن يعطوا قيمة ما لهذا الإدراج.

وبالإضافة إلى التحقّظات التي أبديناها حول دعوى «رينان» و«بورخيس» فيما يتصل بهذا الموضوع يجدر بنا أن نورد أربعة أسباب أخرى تدحض ما ذهب إليه «رينان» وما ذهب إليه المناوئون لدعوى الأرخانون المطوّل. وهي كالآتي:

1. ليس هناك تقليد ومحاكاة فيما يتعلّق بالشعريّة، ذلك أنّ ابن رشد يستعيض عن الأمثلة التي ساقها أرسطو بأمثلة مقتطفة من الشعر العربي ومن القرآن، حيث نأنس لديه هاجس مخاطبة جمهور مخصوص على نحو يتأتّى به لهذا الجمهور أن يستوعب المضامين بمنأى عن مجرد الاجترار الأعمى لتقليد معين.

2. إنّ اهتمام صاحب المنطق بالشعريّة ينبغي تمييزه، كما بيّن ذلك ابن سينا، عن اهتمام عالم الموسيقى أو اختصاصيّ العروض؛ «فالموسيقي لا ينظر إلى الشعر سوى باعتباره خطاباً تخيّلياً»<sup>16</sup>. فهو لا يعير الإيقاع اهتماماً ولا الوزن ولا العروض، لكنّه يتحرّى أن يكون هناك مراعاة لهذه المستلزمات.

3. إنّ دعوى الأرخانون المطوّل هي دعوى مستقلة عن مسألة ترجمة كتاب الشعر من قبل العرب. من ثمّ فإنّه لا يسوّغ أن نّتهم الشّراح الإغريق، الذين كانوا أوّل من صاغ هذه الدعوى وبلورها، بعدم فهم الشعر اليوناني.

4. وأخيراً، إنّ أرسطو نفسه يجدونا، وهو الذي يرى في التعلّم امتلاكاً لاستدلال واكتساباً لطريقة في التفكير، إلى أن نعترف بالبعد المنطقي<sup>17</sup> الموجود في الشعريّة (كما في الخطابة).

16- ابن سينا، تلخيص كتاب الشعر، ص 161 - 11 - 14.

17- انظر: 43 - 42. Aristote, Poétique, ch.448b15.20, le seuil, 1980, pp.

حيث نقرأ: «إذا كنّا نحب رؤية الصور، فذلك لأننا إذ نظر إليها نتعلّم كيف نعرف كلّ شيء وكيف ننتهي إلى ماهيته، كحالنا عندما نقول: «هذا هو

ومع ذلك فإنّنا نعتقد أنّ ثمة ما يسوّغ هذا الإدراج، وذلك حتى لو نظرنا إلى الأمر من منظور قراءة معيّنة لفكر أرسطو<sup>13</sup>. وقد دأب الفلاسفة على سوق أدلّة تسير في هذا الاتجاه وتتصرّف لهذه الدعوى. ها هو ذا الفارابي يبيّن في كتاب إحصاء العلوم أنّ «الصناعات التي يستخدم فيها القياس خمس هي: البرهان اليقيني، والجدل، والسفسطة والخطابة والشعريّة»<sup>14</sup>.

وحسبنا أن نذكّر بما كتبه ابن رشد في الباب الخامس والخمسين من تلخيصه لكتاب الشعر، لكي نستبين إلى أيّ حدّ كان صاحبنا منشغلاً بهاجس الربط بين مصير الشعريّة ومصير سائر مؤلّفات المنطق. إنّهُ أمر يمَسّ، لا أقلّ ولا أكثر، كلّ ما أوتيه الإنسان من قدرة عقليّة يمارسها في مجموع إنتاجاته بما فيها التعبير الشعري.

وهي قدرة عقليّة تتجلّى بدءاً في شكل حركة صادرة عن النفس: «إنّ البشر يحرّكهم بمقتضى الطبع ضربان من الخطاب: أحدهما برهاني والآخر غير برهاني»<sup>15</sup>.

. F.W.Zimmermann, al -Farabi's commentary and short treatise on Aristote's De Interpretatione, London, Oxford University Press, 1981, p. XXIII.

13 - انظر:

VGoldschmith, Art et science, in M.A.Sinaceur (éd) Penser avec Aristote, Erès, Toulouse, 1991, PP. 607- 611.

حيث يقول: «إنّ النقل الفنّي ما كان ليقعنا في الغلط حول الأصل، بل إنّهُ يجعلنا نعرفه معرفة أفضل. فهو يستلزم من المتفرّج بذل مجهود استدلال، وهو ما لا يتردّد أرسطو في وصفه بلفظة القياس ذات الصبغة التقنيّة، التي تؤدّي إلى تماهي (subsomption) النموذج مع التمثل، بحيث يصير «هذا هو ذلك».

14 - الفارابي، إحصاء العلوم، القاهرة، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، 1949، ص 63 - 69. انظر أيضاً ابن رشد: تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصريّة، 1960، ص 10 - 11، حيث نقرأ: «القياس الإضماري هو ضرب من القياس. ودراسة القياس جزء من صناعة المنطق. ينبغي إذن أن يكون صاحب المنطق هو من يظلع بالنظر عن كتب في هذه الصناعة (...) وحتى إذا كان التصديق الخطابي غير صادق، فهو شبيه بالصادق (...) إنّهُ ما يشبه الصادق في علم الصدق الذي هو المنطق».

15 - ابن رشد، مرجع مذکور، ص 55، ص 87.

ضمنياً غلبة القياس وهيمنتته التامة على الفكر كله. فمختلف مباحث المنطق إنما تُعدّ تطبيقاتاً لمناهج القياس وطرائقه، فهي كلها تتوسّل بضرب من الاستنباط أو (أو الاستنتاج) يفضي بنا إلى أن نقول: «إنّ الأمر حقاً كذلك». هكذا يشكّل القياس، منظوراً إليه من جهة الشكل، عنصراً جامعاً للمنطق الأرسطي. وإنّ جانبه المادي ليحيل إلى تنوّع المجالات وتعدّد الحقول التي يمكن تطبيق المقدمات فيها، من برهان يقيني وجدل وفسطائية وخطابة وشعرية.

هناك، إذاً، مزاجية بين التماثل الصوري والتنوّع المادي. وسيكمن إشكال المنطق في تخصيص المقدمات وما يقتضيه من تمييز ضروري بين المقدمات اليقينية والمقدمات غير اليقينية.

صفوة القول أنّ هذه المحاور الثلاثة تتمثل في الاعتداد بالتواصل من منظور منطقي، وفي الاستمرارية القائمة بين فنون المنطق (من برهانية وغير برهانية) والتي يؤمّنها التصديق، وأخيراً في الطبيعة القياسية التي تسم فنون المنطق قاطبة.

والحقّ أنّ ابن رشد قد وجد في نصوص أرسطو بالذات ما يبرّر إدراج الأقيسة الخطابية والشعرية في إطار سائر الأقيسة المتعارفة. يقول أرسطو في التحليلات الأولى: «ليست الأقيسة البرهانية وحدها ما نحصل عليه عن طريق الأشكال السالف ذكرها، بل نحصل أيضاً على الأقيسة الخطابية وبوجه عام على كلّ ضرب من ضروب الإقناع مهما يكن الأسلوب المتبع فيه»<sup>19</sup>.

ويعلق فيلسوف قرطبة على هذه الفكرة على النحو الآتي:

«حريّ بنا أن نقول إنّ كلّ الأقيسة تكتسي الشكل المذكور، ولا يتعلّق الأمر فحسب بالأقيسة البرهانية والجدلية، بل بالأقيسة جميعها، وعلى العموم فالتصديق يحدث في كلّ فنّ وصناعة، وهذا من بدائه الأمور، إذ إنّ كلّ تصديق إنّما يحصل عليه إمّا عن طريق القياس أو عن طريق ما يشبهه، أي ما يصطلح عليه بالقياس الإضماري، وإمّا عن طريق الاستقراء وما يجري مجراه، وهو ما يُدعى المثال»<sup>20</sup>.

19- انظر: 14 - 9 b 23, 2 Premiers Analytiques,

20 - ابن رشد، تلخيص كتاب القياس،

ولنعد إلى دعوى الأركان المطول: فما الذي تفيده من مضامين؟ يمكن أن نجمل هذه المضامين في محاور ثلاثة:

أولاً: الصلة القائمة بين المنطق، منظوراً إليه على أنّه نظرية في الحجاج الصحيح، وبين المنطق بوصفه مبحثاً مداره الأفعال اللغوية.

إنّ إدماج الخطابة والشعرية في المنطق، علماً بأنّهما يشكّلان فنّين تتنزّل فيهما اللغة منزلة أساساً، هو إدماج يستوجب إعادة تقييم لهذه الصلة، وفي الآن ذاته هو اعتراف أكبر بما تنطوي عليه هاتان الصناعتان من أغراض معرفية ضمنية.

ثانياً: الهدف المزدوج الذي تتوخاه صناعة المنطق بشتّى فنونها، والمتمثل في فعلي التصوّر والتصديق. والملاحظ أنّ هذا الهدف، الذي ما فتئت تنوّه به الشروح الفلسفية العربية، هو منزع يعزّز ويوطّد الطابع المنطقي لهذين الفنّين (أي الخطابة والشعرية) ويجعلهما في استمرارية مع سائر الفنون. أمّا التصديق، فيقوم فيه التحديد النهائي لمجال كلّ فنّ من فنون المنطق على ما يمكن أن ينتجه القياس من درجات التصديق. أمّا التصوّر، فمدار الأمر فيه، علاوة على اندراجه في إشكال ذي صلة بطبيعة المعقولات، ارتباطه جزئياً بالخيال، وإذاً بالشعرية. ولا شكّ أنّ في هذا استذكراً لإحدى فقرات كتاب النفس التي تشير إلى أنّ النفس لا تفكّر دون استخدام الصورة<sup>18</sup>.

ثالثاً: تقسيم المنطق إلى شقين أحدهما صوريّ والآخر ماديّ.

والحال أنّ جعل الخطابة والشعرية ضمن فنون المنطق يقتضي

ذاك». انظر أيضاً كتاب الخطابة: Rhétorique , I,1371b4

«كم هو ممتع أن نتعلّم ونشعر في الآن ذاته بالاستغراب والإثارة! إنّ الأمور التي من هذا القبيل هي بالضرورة ممتعة بدورها، مثال ذلك ما يدور في فلك الفنون التصويرية من رسم ونحت وشعر، وكلّ ما هو ممثل مصوّر تصويراً جيداً، حتى وإن كان الموضوع الأصلي لا يروقنا. حقاً، فالمتعة لا تتبع من هذا الموضوع بقدر ما تتأتّى من استدلال (أي قياس) نخلص بمقتضاه إلى القول: هذا هو الشيء الفلاني، ما يعني أنّنا نتعلم شيئاً ما».

18- انظر: 17 / 16 a 431, III De anima Aristote,

التأويل<sup>23</sup> كثيراً ما تمّ تناوُلها بالشرح والتعليق، يعمد فيها أرسطو إلى تفريع القضايا إلى تقريرية (جازمة) وغير تقريرية. فهل دعوى التصديق المعممة هي دعوى تضع هذا التقسيم موضع تساؤل؟ كلا، لأنّ التصديق مفهوم متعدّد الدلالات يشمل الحقل المفهومي الذي يسير من الصدق أو التصديق إلى الإرضاء أو الإقناع بوصفهما من أشكال القبول. من ثمّ مصطلح التصديق لا ينحصر مدلوله فقط في صدق القضايا من الناحية الموضوعية، بل ينسحب أيضاً على الغرض المتوخى من الخطابة، وهو إقناع المخاطب بجعله يتبنّى موقفاً معيناً. بل إنّ التصديق هو الذي يتيح إدراج الخطابة في حقل صناعات المنطق. ولا غرو، فقد أكد أرسطو<sup>24</sup> أنّ أصحاب الخطابة جنحوا إلى إهمال الأدلة الخطابية كالقياس الإضماري - الذي ستطرّق إليه لاحقاً -: «إنّ الذين يكتبون اليوم عن الخطابة لا يأبهون سوى بالنزر اليسير منها. فالأدلة وحدها تكسني بحقّ طابعاً فنياً، أمّا الباقي، فهو في مقام ثانٍ. والحال أنّهم لا يقولون شيئاً عن القياس الإضماري الذي هو قوام الدليل. إنّ مبادئهم تنصبّ في الأغلب على نقاط غريبة عن صلب الموضوع»<sup>25</sup>.

والظاهر أنّ الاعتداد بالأدلة الخطابية هو العنصر الجديد الذي أتى به الدرس الأرسطي مقارنة بالتقليد الخطابي الإغريقي. ويستثمر ابن رشد<sup>26</sup> هذه الفقرة ليبين كيف أنّ الخطابة بلا دليل إنّما هي فنٌّ لا يمتُّ إلى التصديق بصلة. وهو يبسط استدلاله على النحو الآتي: فيها أنّ القياس الإضماري هو قياس، وأنّ كلّ قياس يقتضي تصديقاً، فإنّ الخطابة تنضمُّ إلى صفّ الفنون القياسية إذ تهتمُّ بالقياس الإضماري، وليس فحسب بأهواء البشر التي يذكر

سيكون لنا عود إلى بنية هذا القياس الخطابي الذي هو القياس الإضماري. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ابن رشد يلجّ على حضور التصديق في «كلّ فن»، متفادياً بذلك اختزاله في الأثر الذي يحدثه مجرد الإقناع الخطابي. ولنا أن نلاحظ أيضاً الدعوى الاستمرارية المأخوذ بها هنا: فمن القياس إلى المثال مروراً بالقياس الإضماري ثمّ بالاستقراء هناك هدف حجاجي واحد. صحيح أنّ الوسائل تختلف وتتمايز، غير أنّ توحيدها يتحقق عن طريق ما نلمسه فيها من حضور للتصديق متخذاً إمّا شكل الاكتفاء باستدلال بسيط نظمّن إليه و«نرتضيه» أوّل وهلة، وإمّا شكل قناعة دفيئة تامّة مصدرها البرهان.

### نظرية عامة في التصديق

ما المقصود بمصطلح التصديق؟ لنذكر بأنّ هذا المصطلح يحيل ومصطلح التصوُّر إلى فعلين معرفيين يروم المنطق بيانها واستجلاء جوهرهما. أمّا التصوُّر، فيقترب بالفعل الذي بمقتضاه يتمّ إدراك جوهر الشيء. وأمّا التصديق، فهو الحكم الذي يقضي بوجود الشيء<sup>21</sup>. إنّ التصديق خليق بأن يرتب في درجات. وهو في أسمى معانيه عبارة عن إثبات وجود شيء متصوّر أو نفي هذا الوجود. إنّ القياس يقوم على إنتاج تصوُّر ما<sup>22</sup>، ولما كانت الفنون الخطابية والشعرية تُعدُّ فنوناً سمتها إنتاج التصوُّر، فإنّها ترتبط إذاً بمنهج القياس.

بيد أنّ هذا التعميم للتصديق لا يخلو من إشكالات. فكيف يمكن التوفيق بين ما يوجد من مكونات ضمن التقسيم الذي بموجبه تتفرّع الفنون إلى فنون قياسية تقريرية (تؤكد صدق قضية أو كذبتها) وفنون قياسية غير تقريرية؟ هناك فقرة من كتاب في

23- 17 a3- 8

«كل خطاب ليس قضية، بل هو فقط خطاب يكمن فيه الصدق أو الكذب، وهو ما لا يحصل في الحالات جميعها؛ هكذا فالدعاء خطاب، لكنّه ليس صادقاً ولا كاذباً. ولنترك جانباً أنواع الخطاب الأخرى، فالنظر فيها إنّما هو من اختصاص الخطابة والشعرية»، ص 84.

24 - أرسطو، كتاب الخطابة 1345 a 11 et Rhétorique.

suivantes.

25 - م. ن. Ibid, le Livre de POCHE. 1991, P.76.

26 - م. ن. ص 5.

Averroès, CMR,p.5

Averroès, talkhiss kitab al qiyas (CMPA), Averroès Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis Priorum Analiticum libros, texte établi par M.Kacem, C. Butterworth, A.A.Haridi, the General Egyptian, Book, Le Caire, 1983, 371p.363.

21 - يختار ابن رشد في تلخيص التحليلات الثانية:

Les seconds Analytiques(CMSA),2édition de C. Butterworth

هذا الزوج لشرح الفقرة 71 إلى 12-17 حيث يميز أرسطو بين ما يتصل بوجود

الشيء و ما يتصل بدلالة الشيء.

22 - انظر: إبراهيم مذكور، م.ن. ص 55.

## منطق التواصل

لكي نوفي هذا المحور حقه يلزمنا أن ننوّه بالفقرة المشار إليها آنفاً -الواردة في كتاب التأويل- والتي يميّز أرسطو فيها تمييزاً واضحاً بين القضايا التقريرية، تلك التي تحتل الصدق أو الكذب، والقضايا الخطابية والشعرية التي مدارها العرض أو الحُصّ أو الدعاء أو الأمر.

إنّ دعوى التصديق المعممة يمكن أن تبدو أوّل وهلة شيئاً في منتهى الغرابة بالقياس إلى هذه الفقرة من كتاب التأويل، حيث نقرأ أنّه يجب تمييز الخطاب التقريري عن الخطاب غير التقريري. ففي الحالة الأولى، يقول أرسطو، تكون لدينا قضية تقريرية تحتل الصدق أو الكذب؛ أمّا في الحالة الثانية فالأمر ليس كذلك. ويضيف أرسطو أنّ مجال الخطاب غير التقريري إنّما هو الخطابة والشعرية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفارابي، الذي ظلّ ابن رشد قريباً منه في شرحه، نزع في تلخيصه لكتاب التأويل، إلى الفصل فصلاً واضحاً بين القضايا التقريرية والقضايا غير التقريرية، شأنه في ذلك شأن أرسطو. ومع ذلك فإنّ هذا الفصل لم يفضّ به إلى إقصاء الخطابة والشعرية من مبحث القياس. لكن ما هو مؤكّد أنّه لا فنّ من هذين الفئتين المنطقيين يقبل في نظره أن يعالج عن طريق البرهان. وإلى هذا التوصيف السلبي يُضاف توصيف آخر، وهو توصيف إيجابي مؤدّاه أنّ هذين الفئتين يضطلعان بوظيفة في مجال التواصل. نلاحظ في هذا الصدد أنّ الفارابي يعرض بإسهاب الوضع الذي يكون فيه المتكلمون: من أمر (حيث يخاطب متكلم في منزلة أعلى مخاطباً في منزلة أدنى)، أو استفهام (حيث يغلب التساوي بين المتكلم والمخاطب). وفيما وراء هذا التصنيف الذي يتسم شيئاً ما بطابعه المدرسي يتجلّى الجانب التربوي والتواصل في المنطق، ومن ثمّ تتضح الفائدة التي تنطوي عليها فنون المنطق غير البرهانية، كالخطابة والشعرية. هكذا وبطريقة غير مباشرة نرى كيف أنّ وحدة الأركان المطوّلة تأخذ من جديد بُعداً أكد وأمكن وأرسخ.

إنّ تحليل هذه الفقرة في تلخيص كتاب في التأويل هو تحليل يعتمد فيه ابن رشد تقسيماً ثنائياً ليس هو ذلك التقسيم الفاصل بين التقريري وغير التقريري، بل هو تقسيم يميّز بين الخطاب

ابن رشد منها الخوف والشفقة والغضب. إنّ التصديق هو ما ينأى بالخطابة ويصرفها عن إغراء السقوط في متاهات الوجدان البشري.

هناك إذاً، معنى عام يحمّله مصطلح التصديق، وهو الرضا والقبول، وهو معنى يمكن اعتباره منسحباً على الجنس، ما دام يتّخذ شكل ثنائية التصديق/عدم التصديق، التي يجعلها الفيلسوف الأمريكي «و. ف. كوين» في أساس فلسفته المتّصلة بالترجمة الجذرية<sup>27</sup>.

ولنا أن نلاحظ أنّ مصطلح التصديق يحمل مدلولاً ضيقاً في تلخيص التحليلات الثانية، حيث يعني العلم الذي يؤسّس تطابقاً بين القضية وواقع الأشياء الحقيقي، لكنّه مصطلح يحتمل درجات شتى. ولا غرابة، فالتمييز بين فنون المنطق لا يقتضي فقط أن نأخذ في الاعتبار مقياس الصدق أو الكذب، بل أيضاً نتعرّف الحالة المعرفية التي يوجد عليها الشخص الذي يعبر عن تصديقه لشيء ما. بتعبير آخر، التصديق يكتسي قيمة ليست فقط مرجعية، بل أيضاً معرفية إستيمية. بموجب هذا الطابع المعرفي الإستيمي الذي للتصديق يغدو من اليسير تجنّب تحجيم الخطابة والشعرية في مظاهر انفعالية وجدانية. فالأمر يتعلّق بفئتين مختلفتين بقدرات الاستدلال (بمعنى القياس) والتفكير لدى الإنسان، وهي القدرات نفسها التي يشير إليها القرآن في نهاية الآية الثانية من سورة الحشر: «واعتبروا يا أولي الأبصار»، التي كثيراً ما يخلو لابن رشد أن يستشهد بها<sup>28</sup>.

إنّ المحور الأوّل من دعوى المنطق الموسّع إنّما ينصبّ تحديداً على فكرة التوفيق بين دلالات المنطق: بين دلالاته بحسب نظرية الصحة؟! ودلالاته في نظرية التواصل.

27. W.V.O.Quine, Le mot et la chose, tr, Flammarion, 1979; pp.62

et suivantes

حيث نقرأ: «إنّ الشخص من هؤلاء سيقى طوال اليوم يعبر عن تصديقه

للجملة كلما عرضت عليه ومع كلّ ما يحيط به من ضروب المنهات والمؤثرات

غير الملائمة، كما أنّه سيرفض يوماً آخر أن يعطي تصديقه حتى ولو وضع وسط

المؤثرات نفسها».

28 - بالنسبة إلى النصّ الفرنسي: Coran, tr. fr. de J. Berque, Sindbad,

1990; p. 602

«إن هذين النمطين من التسمية يتحققان بالمواضع لا بالطبع. أمّا المفاهيم التي في النفس، فهي بذاتها واحدة بالنسبة إلى الجميع»<sup>32</sup>.

بيد أن تمايز أنماط التعبير واختلافها ما كان ليغني أن صلته بالمعقولات لا تكتسي أهمية، بل العكس، فهذه الصلة تبقى جوهرية بالنسبة إلى المنطق. إن على دارس المنطق أن يهتم بالصلة القائمة بين المعقولات وعباراتها، لأنه إذا حصر اهتمامه في المعقولات دون غيرها فسيكون معنى ذلك أن البحث عن الصحة، الذي هو مدار المنطق وموضوعه، هو بحث يعنيه وحده بوصفه فرداً يعيش منعزلاً متوحداً. والحال أن عليه أن يمتلك القدرة على التحقق من صحة أفكار الآخرين ممن يتعايش معهم حتى يتسنى له أن يطور قدراته، ومن بينها الكمال الأسمى المتمثل في فن البرهان.

إن النظر في الصحة والبرهان يقتضي أخذ التواصل بالاعتبار<sup>33</sup>، ما يترامى معه نوع من التفاعل بين الجوانب ذات الطبيعة العقلية الصرفة، أي بين ما هو معقول، وبين ما هو لغوي، أي ما يمكن التعبير والإفصاح عنه. وهو تفاعل ما كان لينفي أسبقية البرهان ورجحانه على سائر أشكال الحجاج. بيد أن الغرض من الفلسفة لن يتحقق إذا اقتصر الاهتمام على البرهان دون سواه:

«إن العلوم النظرية متى كانت معزولة لا يملك صاحبها القدرة على استخدامها لفائدة الآخرين كانت فلسفة قاصرة. إن الفيلسوف الحق هو الذي يمتلك في الوقت نفسه العلوم النظرية والقدرة على استغلالها لفائدة الآخرين بحسب ما أوتوا من قدرات»<sup>34</sup>.

تجدد الإشارة إلى أن ابن رشد كان أقرب إلى الفارابي، الذي كان يُدعى «المعلم الثاني» - بعد أرسطو - منه إلى معاصريه،

التام والخطاب غير التام. يقول صاحبنا: «ضمن المنطوقات هناك منطوقات تامة وأخرى غير تامة وبين المنطوقات التامة هناك منطوقات تقريرية كالأمر والنهي»<sup>29</sup>.

فالرهان لا يتمثل إذاً في إقصاء ما هو خطابي أو شعري من المنطق، بل فقط في تبيان الموضوع الخاص الذي يدور حوله كتاب في التأويل: «إن الغرض المتوخى هنا إنما هو الحديث عن القول التقريري»<sup>30</sup>.

يتضح إذاً أن ما أقصي إقصاءً من هذا المصنف ليست مضامين تتصل فقط بالخطابة أو الشعرية، اللتين تشكّلان خطابين تامين غير تقريريين، بل تتصل أيضاً بكل الخطابات غير التامة، كالمنطوقات الحملية (من حدّ وخاصةً وما إلى ذلك) التي انصبّ عليها الاهتمام في المواضيع وفي التحليلات الثانية، مع الإشارة إلى أن ابن رشد اقتصر على ذكر التحليلات الثانية، أي كتاب البرهان، ولعله يرمي بذلك إلى التنويه بأن البحث في الحدّ ينتمي إلى العلم البرهاني لا إلى مجال الجدل.

وسنعود إلى هذه المسألة بالتفصيل في الفقرة الموسومة بعنوان «طريقة من أجل الحدّ».

يتبع عن هذا أنه إذا كان للخطابة والشعرية موطئ قدم ومكانة مشروعة في علم الحقيقة هذا الذي يدعى منطقاً، فالسرّ في ذلك، كما رأينا آنفاً، هو أن أسلوبها في الحجاج يقوم على تشابهات مع ما هو حقيقي، وأيضاً أن المنطق يهتم بكل ما هو قابل للتبليغ خاضع للتواصل. ولتبيان ذلك لا بدّ من الرجوع إلى الفصل الأول من كتاب في التأويل، حيث يكشف أرسطو<sup>31</sup> وجود دلالات كلية تختلف أنماط التعبير عنها أو علاماتها من مجموعة لغوية لأخرى. ويركز ابن رشد، في معرض شرحه لهذه الفقرة، على فكرة تقاسم المعقولات والمفاهيم بين البشر، واختلاف أساليب التعبير والكتابة.

32 - ابن رشد، م.ن، 1، Averroès, op. Cit.

33 - الفارابي، إحصاء العلوم: «إننا نتحقق من آراء غيرنا مثلما نتحقق من آرائنا نحن»، ص 55.

34 - الفارابي، كتاب الحروف، ص 143-144.

6-17152-151، تحقيق: محسن المهدي، بيروت، ط2، 1990.

29 - ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة.

Averroès, Commentaire Moyen sur le De interpretatione (CMI)

16, tr, fr. A Benmakhlouf et S. Diebler? Vrin, 2000.

30 - م.ن.

31 - 16, 1, 8 - 3 a

وسميتها التنوع، من قبيل القياس الأرسطي (البرهاني خاصة) أو القياس الفقهي. على أنه ينبغي لنا أن نفرّق بأن ابن رشد لم يأخذ من مؤلفات أرسطو القياس البرهاني وحده، بل إنّه تلقى مجموع الإرث التقليدي الذي درج عليه فلاسفة الإسكندرية والذي ترسّخ وتوطّد في كتابات الفارابي، وهو إرث جنح أصحابه إلى تعميم منهج القياس على كلّ الفنون الموسومة بفنون المنطق، وهو ما سمّيناه اقتداء بـ«د. بلاك» المحور الثالث المدلّل على دعوى الأرسطون المطول من منظور سياقي.

إنّ الفكرة المهيمنة لدى فلاسفة الإسكندرية هي فكرة مفادها أنّ كلّ فنون المنطق التي تتقاسم خصائص القياس الصورية إنّما تتمايز فيما بينها من الناحية المادية، وذلك تبعاً لطبيعة المقدمات التي تتألف منها. وفي هذا المنظور، يبرّر تعميم منهج القياس على كلّ ما يستخدمه الإنسان من ضروب الحجاج بالإحالة إلى فقرة من كتاب التحليلات الأولى، سبق أن أشرنا إليها (14 - 2.23.68 b9). كما يبرّر تطبيق منهج القياس على الخطابة والشعرية من لدن الفلاسفة العرب بالاستناد إلى فقرة أخرى من الكتاب نفسه، حيث يحدّد أرسطو القياس على النحو الآتي: «إنّه خطاب يحتوي على أمور يتمّ تقريرها، وبموجب مجرد تقريرها تفضي إلى أمور أخرى ترتّب عنها بالضرورة»<sup>36</sup>.

تنوّه هذه الفقرة بالسيرورة الخطابية الثاوية خلف كلّ فعل استنتاج صوري. وقد مرّ بنا أنّ ابن رشد يضع في شرحه على كتاب الخطابة حدّاً يعرف فيه القياس الإضماري بأنّه نوع من القياس يهتمّ به دارس المنطق لزاماً، لأنّه حتى ولو لم يكن القياس الإضماري صحيحاً، فهو شبيه بالصحيح. وقد كان الفارابي ألحّ على قيمة الشعرية من جهة القياس: «من بين الفنون القياسية هناك الفنّ الشعري الذي قوامه ما يوجد في الطبيعة البشرية من تفضيل للترتيب والنظام في كلّ شيء»<sup>37</sup>.

فالشعرية إذ تشدّد انتباهنا إلى الأجزاء المؤلفة للخطاب تقويّ لدينا الوعي بالأسلوب الذي به تتحقّق أشكال التعالق في المعنى؛ ومن ثمّ الاستنباطات التي يفرضها هذا المعنى. لكنّ ما يتمّ

كابن باجة وابن طفيل، اللذين كانا يميلان إلى الانعزال والحلوة والتوحد.

صفوة القول إنّ تبرير ما بيّنه المنطقي من عناية بالتواصل واحتفاء به إنّما هو أسلوب تقصّد به هؤلاء الفلاسفة، خاصة الفارابي وابن رشد، الارتقاء بالخطابة والشعرية إلى مصافّ الفنون المنطقية. بيد أنّ وظيفة التواصل هذه لا تخلو من أن تبقي هذين الفنون وتجمعهما في موقع تبعية إزاء الهدف الأوّل والأسمى والأبلى من المنطق، وهو البحث عن الحقيقة البرهانية؛ فبأي معنى يمكن أن نفهم هذه التبعية؟

إذا كان اليقين القاطع هو الهدف الأوّل والأسمى عند دارس المنطق، فمقتضى هذه التبعية أنّ الخطابة والشعرية إنّما تحتلان مرتبة أدنى. ومن جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى أنّ هذين الفنون يضطلعان أيضاً بالوظيفة البرهانية لكن بأساليب وطرائق أخرى، أفلا يقول القائل إنّ «الخطابة والشعرية هما أجدى وأنسب في إفهام العامة وتلقيها ما تمّ إثباته والتحقق منه عن طريق البرهان»<sup>35</sup>؟

إنّ التنويه بأهمية التلقين وشرف الفلسفة منظوراً إليها على أنّها «صناعة يعلمها الفرد ويتعلّمها» من جهة، والاحتفاء بالقيمة التواصلية التي تحملها الخطابة والشعرية من جهة أخرى، هو ما من شأنه أن يضمن الاتصال والاستمرارية بين الفنون البرهانية والفنون غير البرهانية. إنّ الأمر يتعلّق هنا بمشروع تربوي حقيقي ذي بُعد اجتماعي سياسي، مشروع خليق بردم الهوة بين هذه الأقسام، وتخفيف حدّة هذا التوتر الذي تغدو بموجبه بعض فنون المنطق فنوناً من صنف أدنى مع كونها ضرورية لا غنى عنها. إنّ هذا التوتر هو من زاوية صورية توتر تقلّصه وتلطّفه ممارسة صادرة عن مشروع ذي نزعة استمرارية، ممارسة تحتفي بالاستنباط متوسّلة بالقياس البرهاني وبالمثال الخطابي على حدّ سواء.

### تعميم القياس

سبق أن لفتنا النظر إلى المناسبات والمطابقات التي توصّل ابن رشد إلى إقامتها بين ممارسات عقلية قوامها الاستنباط أو الحجاج

36- 24 - 36. B18 - 20

37 - كتاب الحروف، 129، ص 142.

35 - م.ن.

لكن إذا كان التصنيف الجهي قاصراً عن أن يفيد في تبيان طبيعة المقدمات، وذلك بسبب اللبس الحاصل بين المستويين الإبستمي والمرجعي، فأبي تقسيم نتبني إذا؟

في هذه الحالة سنلجأ مرة أخرى إلى مفهوم التصديق، فنفضي إلى تصنيف يطابق بين كل فن من فنون المنطق وبين طبيعة المقدمات المخصوصة: هكذا فالمقدمات البرهانية هي تلك التي تكون مقبولة بالضرورة؛ والمقدمات الجدلية تلك التي تكون مقبولة إلى حد بعيد؛ والمقدمات الخطائية تلك التي تكون مقبولة من منظور مباشر أو مفترضة؛ أما الشعرية، فتتسم بكونها متخيلة؛ وأما السفسطائية، فتشبه المقدمات الأخرى في الظاهر (خاصة المقدمات البرهانية والجدلية)، والغرض منها إنما هو التموية والتضليل.

والملاحظ أن العنصر المؤلف بين مكونات هذا التصنيف هو التصديق، وإن كانت القضايا الشعرية تنسب بالدرجة الأولى إلى ملكة محددة هي ملكة الخيال. ومعلوم أن المقدمات الشعرية هي مقدمات تحض في نهاية المطاف على إتيان فعل معين (من تعقب أو فرار)، وبذا فهي خاضعة بدورها للتصديق. ومع ذلك، لا بد أن نفرد مقاماً خاصاً للتصديق الخطابي، إذ إنه يقع، نوعاً ما، بين التصديق البرهاني والتصديق المتضمن في الاستعارة الشعرية.

وانطلاقاً من التصديق الخطابي يمكن الارتقاء إلى أشكال الاستدلال «التامة» التي تتطلبها العلوم النظرية، تماماً كما يمكن الانحدار إلى أشكال التواصل والتخاطب الاجتماعية، التي تتجلى تحومها القصى في لغة الاستعارة الشعرية بما تحمله من فريدة وطرافة، حيث إنهما، وإن كانت لا تبرح طابعها الاستدلالي ولا تخرج عن نطاقه، إلا أنهما تظل ممارسة تستنفر أسلوب ومقومات لغة مخصوصة. فإذا كان فهم الاستعارة يعني فيها يعنيه خلقها وإبداعها إبداعاً جزئياً، فإن هذا الغوص في الشعرية انطلاقاً من سائر أشكال التصديق -وعلى الأخص التصديق الخطابي- هو في الآن ذاته استكشاف مؤداه البحث في التصور والتصديق وثمرته معرفة متصلة بالإبداع الأدبي.

بتروورث».

Albany, state University of New York press1977.

تعميمه بالمعنى الحقيقي هو بنية القياس الصورية. فالقياس، من حيث هو قياس، «هو الذي يعبر عن الوحدة الصورية التي تنظم فنون المنطق الخمسة»<sup>38</sup>.

وإذ تم تعرف هذه البنية الصورية الموحدة، بقي تبيان التنوع الذي يسم طبيعة المقدمات وتصنيفها. فقد سبقت الإشارة إلى أنه إذا كان التصنيف وفق جهات (modalité) الصدق وقيمه تصنيفاً يرتضيه فلاسفة الإسكندرية عموماً، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى كل الفلاسفة العرب.

إن التطابق بين ما هو كذب إطلاقاً أو ما هو محال وبين المقدمات الشعرية هو أمر لا يعترف به ابن سينا ولا ابن رشد. بيد أن هذا التقسيم ما فتى يقصى لأسباب أخرى، منها أن اعتماد التطابق بين جهة ما (كالواجب والممكن والمحال) وبين فن منطقي معين لا يعطينا وسيلة للتفريق بين نمط فهم شيء ما (أي الجانب المعرفي الإبستمي)، وبين نمط وجود هذا الشيء (أي الجانب المرجعي). والحال أن نمط فهمنا لما هو ممكن في ذاته قد يكون واجباً في ذاته<sup>39</sup>.

إن التبويات الجهية لا تكتسي أهمية إلا في إطار البرهان والمعرفة اليقينية. أما في سائر الفنون، فإن الجهات كثيراً ما تؤدي إلى اللبس والغموض. فحتى عندما تكون المقدمات المستخدمة في الخطابة ممكنة لا غير، فإنه ليس للمتكلم أن يصفها صراحة بهذه الصفة. ولما كان الغرض هو الإقناع وليس إظهار طبيعة الأشياء، فإن زاوية النظر المباشرة التي يتوسل بها الإقناع الخطابي لا تحتاج إلى معرفة نمط وجود الأشياء: «وكما مر بنا، فليس لهذا الفن موضوع مخصوص، مثلما أنه ليس لفن الجدل موضوع مخصوص. ذلك أن المقدمات المستخدمة في هذين الفنين لا يدرکہا الذهن على النحو نفسه الذي توجد به خارج الذهن (...) فقد يحدث، وفق منظور مباشر، أن يحمل الواجب على أنه ممكن، وبالمثل أن يحمل الممكن على أنه واجب»<sup>40</sup>.

38 - ابن سينا، القياس، 3-42، «القياس من حيث هو قياس».

39 - ابن سينا، الإشارات، 82، 3-4، tr.Inati، 150.

«عند أرسطو أن صدق مقدمات البرهان، سواء من جهة كونها واجبة أم ممكنة

أم مطلقة، إنما هو صدق ضروري».

40 - ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، 24، ص 182-183، تحقيق: ك.

من هنا يمكن أن نستشف نوعاً من التقارب بين كتابي المقولات و الخطابة:

1. في الحالتين نلاحظ إغراقاً في التعميم والإيهام. وقد صرّح الفارابي دون أدنى تردّد أنّ كتاب المقولات يمثل أدنى درجات المعرفة دقةً وتحديداً وأشدّها إيهاماً (حيث شبّه بحالة السجناء في الكهف)<sup>44</sup>.

2. لا تستلزم المقولات بحسب الفارابي سوى بدهاة الحسّ كي يتيسّر إدراكها<sup>45</sup>. ومدار الأمر في الخطابة كما في المقولات هو الشيء المحسوس. إنّ المقولات العشر قريبة المآخذ بالنسبة إلى الجميع شأنها شأن المقدمة الخطابية.

وحرّيّ بنا أن نشير إلى أنّ الإقناع (persuasion) بالمعنى الفعّال للفظّة) يشكّل المفهوم العام الذي يربّجه الشّراح في وصف الغرض من الخطابة.

ويستمدّ هذا المفهوم أصوله من نصوص المعلم الأوّل. إنّ الخطابة من هذا المنظور هي فنّ التمييز بين وسائل الإقناع في كلّ موضوعات النقاش والجدل الممكنة: «من البدهي إذن أنّ الخطابة لا تنتمي إلى نوع واحد محدّد، بل إنّها تشتغل اشتغال الجدل، وهي مفيدة»<sup>46</sup>.

المقولات. وما أنّه ليس ضرورياً أن تكون لكلّ شيء أشباه تؤلّف معه جنساً ما، فقد يكون هناك أشياء مفردة معزولة لا نوع لها، وبالأحرى لا جنس لها، أشياء قد لا تندرج ضمن أيّ مقولة. غير أنّ هذا لا يمنعنا من القول إنّما المقولات عشر، لأنّ ما أقصي منها ليس مقولة في ذاته ولا منتزعة إلى مقولة جديدة. فإذا قلنا على سبيل التمثيل إنّّه لا يوجد في العالم سوى عشر مدن، فإنّ وجود الرجل خارج هذه الحواضر ما كان ليفند قولنا».

44 - انظر:

Al-Farabi, Didascalía in rhétoricam Aristotelis, édition de Langhade et Grinnashi, Dar al Mashreq, Beyrouth, 1971, p.213- 214.

45 - انظر: الفارابي، كتاب الحروف، ص 105، حيث يصرّح الكاتب بأنّ المقولات ليست قمينة بتبيان حقيقة الكائنات غير الماديّة، فالجوهر التام يبقى واقعاً خارج نطاق المقولات.

46 - أرسطو، كتاب الخطابة: 1.1355b 10-12. Aristote Rhétorique.

## التصديق الخطابي

لنحاول أن ننظر الآن في التصديق الخطابي من حيث فرادته وخصوصيّته؛ ما سيتيح لنا أن نرى بوضوح الرهان الذي ينطوي عليه، وهو رهان ذو أبعاد ثلاثة:

أولاً: صلته بالتصديق البرهاني؛

ثانياً: صلته بالطريقة التي يستخدمها المتكلّمون؛

ثالثاً: بنيته «المباشرة» التي تجعل منه زخرفاً لغوياً وثيق الصلة بالمتعة الجماليّة.

إنّ من أخصّ خصائص المقدّمة الخطابية أنّها تتوسّل بعقلانيّة لا تخضع للتحليل، عقلانيّة سمتها أنّها مشتركة بين بني البشر. إنّها عقلانيّة «أساس»، ذات طابع غير مخصوص، كما أنّها تطابق فنّاً ليس له موضوع مخصوص.

يعرّف أرسطو الخطابة في كتاب الخطابة (1355 ب 25-27) بأنّها «القدرة على اعتبار ما هو قيمين بالإقناع بالنسبة إلى كلّ مسألة»<sup>41</sup>.

وهو كلام يفهمه ابن رشد على النحو الآتي: «الخطابة هي فنّ الإقناع في كلّ شيء مخصوص، وما يقصده أرسطو بكلّ شيء مخصوص هو كلّ شيء طريف موجود في كلّ واحدة من المقولات العشر»<sup>42</sup>.

إنّ هذه المطابقة بين موضوع الخطابة غير المخصوص وخصائيّة تموقعها عبر المقولات هي مطابقة تحيلنا إلى دعوى المنطق السياقيّة. إنّ عبارة أرسطو: «الإقناع بخصوص كلّ مسألة» تفهم بمعنى منطقي هو الإقناع بخصوص المقولات العشر (علماً بأنّ قائمة المقولات العشر تُعدّ نهائيّة)<sup>43</sup>.

41 - Aristote, Rhétorique, Le livre de poche, 1991, P.82.

42 - ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق م.س. سالم، القاهرة، 1967، ص 28.

43 - انظر إبراهيم مذكور، م.ن. ط2، 1969، ص 84-85، حيث يشير الكاتب إلى فقرة لابن سينا يروم فيها توسيع هذه الصفة النهائيّة: «ليس عيباً أن تكون المقولات العشر غير جامعة لكلّ الأشياء. بيد أنّ هناك أمراً واحداً قد يؤدّي إلى التشكيك في قيمتها، وهو أن يكون ثمة أشياء لها جنس يقع خارج نطاق

ومن غير نظر ولا تمحيص. وما فتى ابن رشد، شأنه في ذلك شأن أرسطو في مصنفه حول فن الخطابة، يلح على نقاط التقاطع بين المنهج الخطابي والمنهج الجدلي. قد يحدث بالفعل في كلا المنهجين أن يقع التصديق، بحسب الفرص المتاحة، على إحدى القضيتين المتقابلتين، لكن الفرق بين الحالتين أن الوعي بالتقابل المذكور، الذي يحضرنه عادة في الجدل، ينعدم في الخطابة بسبب مبدأ مباشرة التصديق:

«إن هذا الفن [الخطابة] جزء من فن المنطق، وهو شبيه بفن الجدل لكونه يدور حول قضيتين متقابلتين ولا يتعلق بموضوع معين يمكن أن نكتسب حوله يقيناً ما»<sup>48</sup>.

والملاحظ أن الخطابة والجدل يتشابهان أيضاً من حيث الوسائل المتبعة، أي من حيث اعتمادهما القياس الإضماري، وهو «قياس خطابي»<sup>49</sup>.

أمّا بخصوص الرهان الثاني، فيكمن في الفصل بين ما هو برهاني وما هو خطابي.

والسبب في حدوث الالتباس هنا هو أن البدهيات الأولية المتحصلة بفعل التصديق الخطابي يتم حملها أحياناً محمل البدهيات اليقينية. لذا حدّر الفارابي في كتابه «رسالة في العقل» من مغبة الوقوع في هذا اللبس الشائع بين المتكلمين، حيث قال: «يفترض المتكلمون أن العقل الذي يتحدثون عنه باستمرار هو العقل الذي ذكره أرسطو في التحليلات الثانية، وهو العقل المقصود عندهم. بيد أنك متى أمعنت النظر في ما يعدونه مقدمات كبرى، وجدت أنّها جميعها، وبدون استثناء، عبارة عن مقدمات تمّ انتقاؤها من النظرة الأولى ودون إخضاعها لأي دراسة أو تمحيص. لذلك تجدهم يقصدون شيئاً فيما هم يستعملون شيئاً آخر»<sup>50</sup>.

48 - ابن رشد، مرجع مذكور، ص34.

49 - نفسه، ص35.

50 - الفارابي، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983، تحقيق م. بويك،

ص11-12، مقطع التحليلات الثانية، المقصود هنا هو الذي يفترض في 99b15-

30، وجود المبادئ الأولى للبرهنة.

وسيتمكن الفلاسفة العرب، بالرجوع إلى هذا التعريف، من إيلاء أهمية خاصة لما يمكن الاصطلاح عليه بإبستمولوجيا الإقناع، وللغايات المعرفية المتوخاة من الفنون المنطقية الأخرى عموماً، ومن فني البرهان والجدل بصفة خاصة. ويكتسي الرهان، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، طابعاً ثلاثي الأبعاد، حيث يهدف إلى:

1. نقد المتكلمين الذين جنحوا بالأدلة الدينية إلى مجال الجدل، بينما ظلّ منهجهم في مجمله ذا طبيعة خطابية؛

2. التمييز بين التصديق الناتج عن البرهنة التي لا تشوبها أية ثغرة إبستمولوجية، والتصديق الخطابي القائم على تناغم الآراء فقط، غير أن هذا التمييز يتلاءم والمحاكاة الخطابية للاستدلال البرهاني،

3. تقريب المتعة الخطابية من اللذة الجمالية.

أمّا بخصوص الرهان الأول، فإن ابن رشد يرى أن المتكلمين مسؤولون عن التباس خطير شائع بين الناس جرّاء استعمالهم أدلة معقدة إبان الحديث عن مبادئ إيمانية بسيطة. وبالإضافة إلى ذلك، إنهم يهاجمون الفلسفة بدعوى إنقاذ الدين، وبذلك يسبغون عليه ضبابية دائمة. فكيف يمكن التصدي لهؤلاء المتكلمين؟ ثمّ كيف نبين بطلان طرائقهم الجدلية؟

يشير ابن رشد<sup>47</sup> إلى أن اللبس الناجم عن أقوال المتكلمين راجع إلى اللبس الحاصل في أذهانهم بين ما قد تثبت صحته بصورة عرضية وبين ما هو صحيح بذاته. فالمقدمات الخطابية تكون مقنعة من أول وهلة، بل تحظى بالقبول دون أن تخضع للمناقشة. إن أهل الكلام يطرحون للنقاش ما لا تصلح مناقشته، متناسين، وهم الشغوفون بالطريقة الجدلية، أن هذه الطريقة لا تهتم إلا بما لا يرقى إلى الوضوح التام، وبما لا يستدعي نقاشات لا حد لها. والحال أن الدين إنما هو مجال الجليّ البين بذاته أو الغامض الذي لا يمكن سبر أغواره، وكتلتها سمتان تقرّبان الدين ممّا يهدف إليه الإقناع الخطابي، أي إحراز القبول منذ الوهلة الأولى

47 - ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، ص 17، 67، تحقيق: «بترورث».

يُعزى السبب لاحتمال اشتغال المقدمة المعيّبة على عنصر مغلوّط بين الغلط، عنصر من شأنه، إذا ما تمّ توظيفه بصورة صريحة، أن يعيق التأييد: فإذا أضفنا إلى القول: «هذا الرجل يجول ليلاً، إذن فهو يبحث عن فرصة للسرقة» القول: «كلّ من يجول ليلاً، فهو يبحث عن فرصة للسرقة»، فإننا نزرع الشكّ في نفس الجمهور على نحو يستحيل معه إحراز أيّ تأييد أوّلي.

ثالثاً: يشكّل التصديق على شيء ما، وطبقاً لما رأيناه سالفاً، عنصراً أساسياً لإضفاء صبغة منطقيّة على ممارسات الخطاب المتميّزة من برهنة واستدلال إضماري. فالتصديق ينتهي بحسب ابن سينا عند حدود الخطابة بوصفها سبع فنون المنطق، بينما يعتمد في الشعريّة التي تشكّل ثامن هذه الفنون، لكون الشعريّة تنتج فعل تخيّل يستحثّ الجمهور على فعل شيء أو على الامتناع عنه.

أمّا بالنسبة إلى ابن رشد، فإنّ فنّ الشعريّة ذاته ينتج التصديق، حيث إنّ القياس الشعري قياس يؤلّف صوراً تستثير النفس إمّا بإيعازها محبة الشيء أو الرهبة منه أو استنكاره... إلخ.

هناك فعلاً سبب كامن وراء الأعمال الشعريّة هو صدورها أساساً عن المحاكاة، إذ كلّ عمل فنيّ هو محاكاة للأشياء المحسوسة. وتشكّل هذه المحاكاة مصدر متعة للبشر. نستشفّ من كلّ ما ورد ملامح الفكر الأرسطي، فقد ورد على لسان أرسطو في فقرة (101371b-4) من كتابه الخطابة [الريطوريقا] ما يأتي:

«بما أنّنا نستمتع بالتعلم والاندهاش وبغيرهما من الأفعال المماثلة، فإنّ النتيجة الحتميّة أنّ كلّ ما هو من قبيل المحاكاة هو أيضاً فعل ممتع، وكمثال على ذلك الرسم والنحت والشعر وكلّ ما يشكّل محاكاة جيّدة، حتى وإن كان موضوع المحاكاة تلك غير ممتع في حدّ ذاته، ذلك أنّ الاستدلال، وليس الموضوع الذي راق لنا، هو ما يجعلنا نصرّح: هذا هو ما يجدونا إلى تعلّم شيء ما»<sup>54</sup>.

وفي معرض تفسيره لهذا المقطع، يؤوّل ابن رشد لفظ الاستدلال بمعناه التقني، أي بمعنى القياس، ويلاحظ أنّ الصورة والشيء

إنّ التصديق الخطابي هو ذلك التصديق الصادر عن جمهور يفتقر إلى مقوّمات النقد ويجهل الأسس التي يقوم عليها تأييده. غير أنّ هذا التأييد يظلّ علامة دالّة على حدّ أدنى من القدرة العقليّة يتمّ توظيفها في إطار استدلالات موجّهة لتدبير الشؤون اليوميّة. ويُسمّى الاستدلال الخطابي قياساً إضمارياً، لكونه قياساً يفتقر إلى إحدى مقدّمته ويعتمد التأييد الفوري. إنّّه بعبارة أخرى خطاب مكوّن من مقدّمين متلازمين يتمّ استعمال إحداهما فيما يتمّ تغييب الأخرى. وقد اصطلح على تسميته بهذا اللفظ (enthymème) [وهو مشتق من اللفظ اليوناني (enthuméma) الذي يعني «ما نضمّره»] لأنّ الشخص الذي يستعمله يغيّب إحدى المقدّمين ويبقي عليها في صيغة الإضمار، أو إن جاز القول يتركها ضمنيّة باطنيّة. وبذلك لا يصير الاستدلال الإضماري مقنعاً إلاّ إذا كانت إحدى المقدّمين معيّبة، أي أنّ الموافقة تفترض ما هو ضمني.

«ليس بمقدور العامّة فهم استخلاص النتيجة المستنبطة من مقدّمات عدّة، كما أنّها لا تستطيع أن تفصل بين النتيجة والعناصر المسخّرة لاستخلاص تلك النتيجة، إذ إنّها لا تميّز المقدّمات عن النتيجة في القياس، وتكتفي بتقديم مقدّمة تردفها بنتيجة. وكمثال على ذلك قولها: «فلان يجول ليلاً، إذن فهو سارق»، بينما لا تقول إنّ «كلّ شخص يجول ليلاً يعدّ سارقاً»، وهو الجزء الذي يشكّل المقدّمة الكبرى»<sup>51</sup>. هكذا تبيح الخطابة حذف ما هو ضروري، إذ «حين يعلن شخص ما عمّا هو ضروري لازم ومستلزم، فإنّ الأمر يشبه تكرار الكلام ذاته مرّتين، وهو شيء سخيف بالنسبة إلى التأييد الفوري»<sup>52</sup>.

يتبيّن إذاً أنّ تصوّر الذي تملكه العامّة عن الاستنتاج هو تصوّر فضفاض<sup>53</sup>: إنّها ترى أنّ احتياجاتها المنطقيّة ينبغي أن تلبّى بواسطة أدلّة ملائمة، أي خطابيّة، أدلّة يحلّ فيها اعتماد الحذف محلّ القول الصريح. إنّ الإقناع الذي يتحقّق منذ الوهلة الأولى بمنأى عن أيّ تمحيص ودراسة، يفترض إذاً حذف إحدى المقدّمين. لماذا؟

51 - ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، مرجع مذکور، ص 39.

52 - نفسه، ص 41 - 42.

53 - بإمكاننا أيضاً القول إنّه يدخل ضمن العامّة من لديه تصوّر فضفاض ومغلوّط حول الاستنتاج، تعريف غير جوهري يفتح الكثير من الأفاق المثيرة للاهتمام.

54 - أرسطو، كتاب الخطابة، كتاب الجيب، 1991، ص 151.

الأمر بتقديم قواعد فرز الصدق من الكذب، أو حين يتعلّق الأمر بالشروط اللازمة لتطبيق صفتي «الصادق» و«الكاذب»، فإننا نستعمل مصطلحي الصدق والكذب أو مصطلحي الصادق والكاذب.

إنّ المنطوق الجازم، من حيث هو دعامة للإثبات والتقرير، هو ما قد يوصف بـ «الصادق» أو «الكاذب»، فقد ورد في شرح كتاب في التأويل، في الفقرة (20)، أنّ ما يقع عليه تصديقنا أو لا يقع إنّما هو هذا المنطوق الجازم. وفي المقابل، إنّ الأسماء والأفعال المكوّنة لهذا المنطوق ليست صادقة ولا كاذبة في ذاتها، شأنها شأن ما تحيل إليه من مفاهيم، وذلك باعتبار أنّه إذا ما أخذت هذه المصطلحات والمفاهيم، كلّ واحدة منها على حدة، فإنّها لن تنتج منطوقاً، ومن ثمّ إنّنا لا يمكن أن نحكم عليها بالصدق ولا بالكذب.

«لا يرتبط كلّ من الصدق والكذب بالمفاهيم المعقولة وبالألفاظ التي ترمز إليها إلا إذا كان بعضها مؤثلاً لبعض، أو بعضها معزولاً عن بعض»<sup>56</sup>.

ومن جانب آخر، حين يريد ابن رشد الإشارة إلى أنّ القضايا تكتسي صبغة الصدق أو الكذب، بغض النظر عمّا قد نبديه من تصديق أو عدم تصديق، فإنّه يستعمل الزوج «الصدق/ الكذب» عوضاً عن الزوج «يصدق/ يكذب»:

«فيما يخص الوقائع الموجودة، سواء الماضية منها أم الحاضرة، ينبغي أن يتمّ إجراء الفصل بين الصدق والكذب حيث تكون إحداها صادقة في ذاتها والأخرى كاذبة في ذاتها، وبحيث نستطيع من تلقاء ذاتنا تعرّف الصادقة من الكاذبة من هذه الوقائع»<sup>57</sup>.

هناك من جهة المعرف في ذاته والمعروف لدينا، ومن جهة أخرى ما هو صادق في ذاته وما هو مصدّق من قبلنا. ومثل هذه الفروق تصبح ذات فائدة عندما يقتضي الأمر تحليل قضايا مستقبلية من قبيل «المعركة البحرية ستحدث غداً» أو «المعركة البحرية لن تحدث غداً»، أي عندما يتعلّق الأمر بقضايا ممكنة لا تكتسي أيّ

الذي تحيل عليها هذه الصورة شبيهان كلاهما بالمقدّمين والنتيجة في القياس:

«إنّ ما نُشَبّه به الأشياء الموجودة لا يمنحنا المتعة لجمال أو قبح الشكل المُشَبّه به، وإنّما لاحتوائه على نوع من القياس وعلى طريقة لتبيان ما هو خفي - أي للتعريف بالشيء الغائب الذي هو المشبه به - من خلال ما هو جليّ للعيان أي من خلال التشبيه. فالمحاكاة تشتمل نوعاً ما على شكل من أشكال التلقين يتمّ إرساؤه بواسطة القياس، وذلك لأنّ الصورة في مرتبة المقدّمة بينما يكون الشيء الذي تحيل عليه الصورة وتجعله ضمن المعقولات، بمثابة النتيجة»<sup>55</sup>.

إنّ في هذا التمثيل شيئاً من التكلّف بطبيعة الحال، لأنّ مقدّمتي القياس عبارة عن حمل أو إسناد بينما تشتمل الأقوال الشعرية على تشبيهات: فالقول: «فلان حكيم» (س هو ب) لا يشتغل بالطريقة ذاتها التي يشتغل بها المنطوق «فلان قمر» (س هو س). بيد أنّ ابن رشد استطاع، من خلال هذا التمثيل المتكلّف، تطوير تأويل ذي نزعة منطقيّة يدعم دعوى الأورغانون المطول السياقية.

إنّ التصديق هو حقاً مفهوم يتيح لنا إمكان رصد درجات متفاوتة من الصدق، وذلك بحسب درجات اليقين المكتسب حول الدليل الذي يتمّ النظر فيه. غير أنّنا لسنا بصدد تفاوت في الصدق، بل بصدد تفاوت في التصديق أو التكذيب. فلو أنّ التصديق انحصر في الارتضاء لكنّ بالفعل بصدد تفاوت في الصدق، حقاً، فالتصديق يتخذ، بصيغته الخطابية والشعرية، شكل الارتضاء، لكن نسبة إلى درجات افتقاره إلى الصدق بما أنّ الصادق يستلزم مبادئ ثابتة، فيما المتعة أو الارتضاء لا يكتفيان فقط باحتمال التفاوت بل يفترضانه. وبذلك يبقى التصديق، إن تعدّر انحراطه في إطار الصدق، مندرجاً على الأقلّ ضمن أفق المصدقية: إنّ مصطلحي الصادق/ الكاذب يفضيان عند ابن رشد إلى تمييز جليّ بين زوجين اثنين من المفاهيم: أحدهما زوج «الصدق/ الكذب» والآخر زوج «يكذب/ يصدق»، وبطبيعة الحال لا يقوم أيّ زوج منها مقام الآخر، فحين يتعلّق الأمر بقول الصدق، نستعمل «يكذب/ يصدق»، بينما حين يتعلّق

56 - ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، 3 CMI

57 - نفسه ص 28 ص 100.

55 - نفسه، ص 187.

التي سير حين نكون بصدد بناء الأقيسة، حيث تتخذ القضايا- المقدمات نقطة انطلاق للاستدلال.

وإزاء هذه التفصيلات الأرسطية، حاول البعض، أمثال الفارابي وابن رشد لاحقاً، تميّط هذا التمييز الفاصل بين الإشكالات والمقدمات، حتى أنّهم استشفوا منه معالم اختلاف بين المشروع المتبني في كتاب في التأويل وذلك المتبني في كتاب التحليلات الأولى.

ففي الحالة الأولى، يجتري أرسطو، ولاسيما من خلال تقديم القضايا المتقابلة - والمتناقضة منها على وجه الخصوص - بطرح الإشكالات فقط، لكونه لا يتوخى بناء الاستدلالات أي الأقيسة بقدر ما يروم إظهار التقابل بين القضيتين. وفي المقابل، يتغيّر الهدف في التحليلات الأولى، حيث ينجح أرسطو، مدفوعاً بنظريّة القياس التي يبسطها في هذا الكتاب، إلى اعتبار بعض المقدمات جزءاً من الاستدلال، بينما لا يعدّ الإشكالات جزءاً من الاعتراض:

«إنّ هذا الكتاب (أي في التأويل) يجمع الأجزاء التي بها يتسنى معرفة المقدمات والإشكالات، بيد أنّه مخصّص للإشكالات بما هي إشكالات وبما تتضمّن من خصائص تنفرد بها وتمكّن من التمييز بينها وبين المقدمات. أمّا المقدمات، فإنّ هذا الكتاب لا يذكر سوى نقاط التقاطع بينها وبين الإشكالات. إنّ أول هدف ينبري أرسطو لتحقيقه من خلال هذا الكتاب لا يكمن في النظر في تفسير المقدمات بقدر ما يتوخى البحث في تفسير الإشكالات. فالمقدمة بما هي مقدّمة ترتبط بالقياس، لذلك تراه أرجأ النظر فيها لحين القدرة على تعريف القياس»<sup>59</sup>.

يقول ابن رشد في معرض شرحه لمصنّف المواضيع  
I,4,101b 28 - ما ياتي:

«تشكّل كلّ من المقدمات والإشكالات بنية واحدة من حيث الموضوع، بيد أنّها تشكّل وحدتين اثنتين من حيث أوجهها. لذلك

59 - انظر:

Al-Farabi's Commentary on Aristotele's Peri Hermeneias, éd.

W.Kutsch et S. Marrow, 2 edition, Bayreuth 1971, p p.19 - 20.

صفة ضروريّة. إنّ القضايا المتقابلة التي تستلزم فصلاً بطريقة محدّدة، هي تلك القضايا التي مدارها الوقائع الضروريّة دون غيرها<sup>58</sup>، ومن ثمّ إنّ هذه الوقائع هي إمّا حاضرة أو ماضية، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تكون مستقبليّة.

### طريقة من أجل الحدّ:

تتكوّن الأقيسة من مقدمات، وطبقاً لما بيّنه فنّ الجدل، فإنّه يتمّ الحصول على هذه المقدمات انطلاقاً من الإشكالات المطروحة. إذاً على أيّ أساس يتمّ التمييز بين الإشكالات والمقدمة؟ قد يتبادر إلى أذهاننا أوّل وهلة أنّ الإشكالات ستصاغ بصيغة استفهاميّة بينما ستصاغ المقدمات بالصيغة الإثباتيّة، ومن ثمّ قد يحلّل إلينا أنّ عنصر التمايز الشكلي إنّما هو الاستفهام في حالة والإثبات في حالة أخرى. والحال أنّ الأمر ليس كذلك، فالصيغة الاستفهاميّة هي الصيغة المتنبّاة في كلتا الحالتين.

إنّ التمييز يقع على صعيد آخر؛ ذلك أنّ المقدمة تقدّم ما من شأنه أن يعدّ جزءاً من القياس، فيما يتعهّد الإشكالات بطرح ما يبادر به المعارض ويبسطه على الطاولة مع التمسك بالقضيّة المقابلة.

تقدّم القضيّة -المقدمة مضموناً قوامه حكمٌ مؤقت ينتظر التأكيد، مثلاً «ألا يشكّل قولنا: «حيوان ماشٍ ثنائي القدم» حدّاً للإنسان»؟ تلك إذاً قضيّة، والأمر نفسه ينسحب على القول: «أليس لفظ حيوان جنساً للإنسان»؟ يأخذ الحدّ هنا صيغة استفهاميّة، لكنّه يفتقر إلى إشكاليّة؛ إذ يقدّم كنقطة انطلاق للنقاش. وفي المقابل سيقال من أجل صياغة الإشكالات: «هل يشكّل القول «حيوان ماشٍ ثنائي القدم» حدّاً للإنسان أم لا»؟ وبهذه الطريقة لن يكون في الحدّ بتاتاً ما يفيد أنّه نقطة انطلاق للنقاش، فهو محض سؤال يطرحه من يتساءل في معرض استدلاله إن كان القول المقترح يشكّل حدّاً أم لا.

يستخلص من هذا التمييز أنّ النمط الإثباتي ليس سمة مميزة للمقدّمات، إذ مردّه في الحقيقة إلى مبدأ الاقتصاد في اللّغة ليس إلّا، حيث لم تعد هذه الأخيرة تقدّم الحدود مثلاً بواسطة عبارة «أليس». إنّ مبدأ الاقتصاد أو الإيجاز في اللّغة إنّما هو من باب

58 - نفسه، ص 38.

في ذلك أو في هذه، إمّا ذا طابع إشكالي بسبب احتمال خضوعه للاعتراض، وإمّا ثمرة اقتراح خاضع للاستدلال.

لقد أفرد سقراط كتابين اثنين من مصنّف المواضيع لمسألة الحدّ أو التعريف. والملاحظ أنّ ابن رشد يحذو حذوه حين يولي الحدّ الأهميّة نفسها في تلخيص المواضيع. يعرف الحدّ في هذا السياق بأنّه قول ينصبّ على جوهر الشيء، فوضع حدّ للفظ ما يعني استبداله بلفظ نظير له أشهر منه.

تتمثل طريقة ابن رشد، وهي طريقة لا تخفى مقصديتها التعليميّة، في سوق مثال مضادّ، كلّ مرّة، أو مثال عن الأشياء التي ينبغي الحرص على تجنّبها، وهو ما لم يكن موجوداً في النصّ الأصل لأرسطو. هكذا يعتمد ابن رشد في معرض تعداده على غرار أرسطو (الكتاب الخامس، 139a25 وما يليها) للشروط الخمسة التي يستوجبها الحدّ، إلى بسط العديد من الأمثلة:

1. الشرط الأوّل أن يتعلّق الحدّ بمجموع موضوع الحدّ، بحيث لا يكون جزءاً من الحدّ صادفاً فيما الآخر كاذباً، لذلك ينبغي ألاّ نقول -يضيف ابن رشد- «الإنسان حيوان أبديّ وغير فانٍ»؛

2. بموجب الشرط الثاني، إنّ الحدّ ينبغي أن يتضمّن الجنس، وأن يرفقه بالاختلاف النوعي. يلي ذلك مثال مضادّ يورده ابن رشد في شرحه، وهو «تعريف الإنسان بمن له القدرة على الزرع والحصد»؛

3. ينصّ الشرط الثالث على ضرورة مطابقة التعريف للشيء المعرف، ثمّ يستطرد ابن رشد قائلاً: وإلاّ فإنّ التعريف أو الحدّ سيكون إمّا أكثر إطلافاً من المعرف أو أقلّ منه إطلافاً. والحال أنّه لا وجود لفكرة من هذا القبيل في مصنّف أرسطو، حيث لا يعمل هذا الأخير النظر في مسألة الماصدق بالنسبة إلى المصطلحات المتداولة في التعريف، بينما يقدّم ابن رشد مثالين مضادّين هما تبعاً: «الإنسان حيوان ذو رجلين» بالنسبة إلى تعريف يتجاوز من حيث إطلاقه المعرف، و«الإنسان بائع ملح» بالنسبة إلى التعريف الأكثر خصوصيّة؛

4. إنّ احترامنا للشروط الثلاثة المذكورة لا يعني بالضرورة أنّنا قدّمنا تعريفاً؛

يتمّ إطلاق لفظ المقدّمة على القول التقريري الذي يتمّ تقديمه على وجه الإقرار (تصديق) قصد جعلها طرفاً في القياس. لكن إذا ما تمّ تناول ذلك القول بالدرس والتمحيص قصد افتراض أو دحض أحد المتضادّين المتواجدين بها، فإنّنا سنكون آنذاك بصدد ما يُسمّى الإشكال<sup>60</sup>.

ولئن كان الموضوع والمضمون قاسماً مشتركاً بين المقدّمات والمسائل فإنّها تتباين من الناحية الشكلية؛ ذلك أنّ القول الجازم والتقرير، إذا ما تمّ إثباته على وجه القبول، وإذا ما كان طرفاً في القياس، تنطبق عليه تسمية «مقدّمة»، وفي المقابل إذا ما تمّ إقراره من جهة إثبات أحد الطرفين المتناقضين اللذين يتضمّنهما، أو إذا تمّ نفيه، فإنّه يُعدّ حينذاك مسألة. وسواء تعلّق الأمر بمقدّمة أم بمسألة، فإنّ المحمول إمّا جنس أو خاصيّة أو حدّ أو عرض.

يشكّل كتاب المواضيع تحليلاً منهجياً للشروط التي ينبغي أن يستوفىها الحدّ. وهو مصنّف يقوم بتعداد المواضيع، أي المبادئ التي تقوم عليها مقدّمات الأقيسة. وهذه المواضيع تتفحص المنطوقات الحملية من جنس وخاصيّة وحدّ وعرض، قصد تبين الشرط الذي به يتمّ استيفاء الحدّ الجيد. وقد بيّن ابن رشد التراتبية التي تحكم هذه المواضيع، حيث ميّز بين البرهانية منها وبين تلك التي تتراوح بين احتمال الصدق وقلة الإقناع بل واللفظيّة المحضّة.

إنّ التمييز بين المقدّمة والإشكال، وهو الموضوع الذي تابع تلخيص التحليلات الأولى النظر فيه، يمكننا من عدم إغفال نقطة مهمّة هي أنّ مدار الأمر في القياس إنّما هو الإجابة عن سؤال معيّن. إنّ ابن رشد إذ يذكرنا في كلّ مرّة بالإشكال المطروح، يبيّن بصورة أوضح ما بين صيغة نتيجة القياس وصيغة المسألة المطروحة من اتصال، لأنّ النتيجة ستعتمد إلى اختيار إحدى القضيتين المتقابلتين (أي الإبقاء عليها).

يتّضح ممّا سبق أنّ الحدّ، شأنه في ذلك شأن الخاصيّة والجنس والعرض، يظهر في الإشكال أو في القضية، وأنّه يُعدّ، تبعاً لظهوره

60 - ابن رشد، تلخيص كتاب الجدال، دار النشر سليم سليم، القاهرة، 1980،

«تريكو» للنص ذاته ما يلي: «ينبغي أن نعرف أن النقاش لا يفضي بنا أبداً، أو على الأقل قلماً يفضي بنا، إلى تعريف بواسطة الاستدلال، بل إننا نتخذ دائماً الحدود أو التعريفات نقطة انطلاق: ذلك ما نفعله في الهندسة والحساب والعلوم الأخرى التي تجري مجراها»<sup>61</sup>.

وطبقاً للترجمة التي كانت بحوزة ابن رشد، يستحيل هذا المقطع على إثر نقله إلى اللغة العربية إلى ما يأتي: «بادئ ذي بدء، ينبغي أن نعرف أنه ما من جدليّ، أو قلة قليلة من أصحاب الجدل، يقدم تعريفاً بواسطة القياس، بل إنهم جميعهم يتخذون التعريف مبدأ على غرار ما يفعله علماء الهندسة والحساب وما جرى مجراها من العلوم»<sup>62</sup>.

ينتهي ابن رشد إلى أن الاختلاف لا يقوم بين أهل الهندسة وأهل الجدل، وإنما يقوم بين طريقتين اثنتين في تصور الجدل: فهو إما جدل برهانيّ، وإما جدل غير برهانيّ.

وهكذا ينصرف ابن رشد في تفسيره لهذه الفقرة إلى حث أهل الجدل على إرساء أسس هذا الفنّ على منوال الفنّ البرهاني. وفيما يخصّ التعريفات، فمن الضروري ألا يكتفي أهل الجدل - كما يفعل أصحاب الهندسة - بالتعريفات الاصطلاحية أو الاسمية ويرتضوها نقطة انطلاق للبرهنة، بل لا بد أن يمعنوا النظر في جوهر الأشياء حتى يتسنى لهم تبيانها من خلال تعريف يضاهي البرهان. الخاصة والعامة:

إن مشروع المعرفة الذي يتضمّنه القرآن، والذي أسلفنا الحديث عنه، يفترض نشاطاً تعليمياً سيعكف ابن رشد على توصيفه مع الحرص في كلّ مرة على استحضار الفرق بين الفئات التالية: نخبة العلماء الذين بوسعهم ممارسة البرهان، والجمهور الذي يستطيع الولوج فقط إلى الكتاب المنزل، لكن دون التسلّح بما يتيح فهمه وفكّ رموزه من الأدوات، ثم المتكلمون الذين يثيرون الشبهات حول المعنى الظاهر للنصّ المقدّس مع أنّهم يعدمون الوسيلة

5. إن تقديمنا لتعريف لا يعني بالضرورة أن التعريف المذكور ملائم وصحيح.

وقد خصّص الكتاب السادس لدراسة الشرطين الأخيرين وتحليلهما. إن الشرط الأوّل منهما يفرض علينا تجبّب التعابير الغامضة والإطناب والحشو. أمّا معيار الصحة المذكور في الشرط الخامس، فإنّ أرسطو ينوّه بأنّه من الضروري استعمال المصطلحات الموجودة سلفاً والمعروفة من أجل صياغة الحدود «مثلما نفعّل في البرهان» (141a28)، وهو ما يحاول ابن رشد توضيحه قائلاً: «لأنّ البراهين عبارة عن حدود بالقوّة، طبقاً لما ورد في التحليلات الثانية».

إنّ الرهان الذي ينطوي عليه هذا الشرح رهان بالغ الأهمية: فعند ابن رشد من الضروري أن يتحرّى الجدل - بوصفه الفنّ الذي يساعدنا هنا على تعرّف الحدود والتعريفات - الاقتراب من الفنّ البرهاني قدر الإمكان، ذلك أنّ هذا الاقتراب هو وحده الكفيل بكسر روابط الغموض الجذّابة، تلك الروابط التي لم ينفكّ المتكلمون يدعمونها ويعزّزون أوأصرها. وفي السياق نفسه قام ابن رشد بتبيان الفرق بين التعريف والاستدلال بطريقة جديدة وغير مسبوقه، حيث برّر فكرة قياس خاصّ بالجوهر، أي إمكان بيان تعريف ما بياناً برهانياً.

على سبيل المثال، فالسؤال: «ما سبب وجود الرعد؟» يتلقّى الجواب: «السبب هو نفاذ النار داخل السحب»، وهو ما يشكّل جواباً برهانياً. وإذا طرحنا سؤالاً من قبيل: «ما هو الرعد؟» فإنّ الجواب الذي تتمّ صياغته في شكل تعريف هو كالتالي: «هو صوت يحدث بين السحب بسبب النار التي تنطفئ داخلها».

هكذا يتّضح من خلال المثال الأخير أنّ الحدّ والبرهنة لا يختلفان إلا من حيث الصياغة. بيد أنّ أرسطو كان قد أشار في كتاب المواضع (25-153a7) إلى أنّ ممارسة الحدّ تشكّل موضوع برهان، والأخرى أنّها تُعدّ بمثابة مبدأ للبرهنة سيراً على نهج أصحاب الهندسة.

والحقّ أنّ الطريقة التي تمّ بها تعريب نصّ أرسطو مكّنت من مقارنة معانيه مقارنة جديدة. وتفيد الترجمة الفرنسية التي أنجزها

61 - أرسطو، الجدل، فران، ص 298 / Aristote, Topiques, Vrin, P 298

62 - ورد ذكره في الهامش 1 من الصفحة 380 من طبعة تلخيص كتاب الجدل لابن رشد بدار النشر سليم سليم، القاهرة، 1980.

في هذا السياق يتمثل منهج ابن رشد في صياغة السؤال الآتي: «من يطرح هذا السؤال؟ إن كان السؤال صادراً عن العامة وكان يتعدّر عليها الاكتفاء بكلام فضفاض محيّر من قبيل «لا جسم له»، فالأخرى والأنسب الإجابة بآية أخرى: «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير» (سورة الشورى، الآية 11). وعلى هذا النحو، يقول ابن رشد، «يتّم وضع نقطة النهاية للمسألة» وذلك لأسباب ثلاثة هي:

أولاً: أن الجمهور غير المطلع ليست لديه دراية بالبرهان الذي به يُقام الدليل على أن الله تعالى لا جسم له؛

ثانياً: أن هذا الجمهور نفسه لا يتّخذ ما يمكن تخيّلته أو الإحساس به من الأمور معياراً للوجود، «فإذا ما قيل له إن هناك موجوداً من غير جسم» دون أن يتمكّن من تخيّلته، فإن ذلك الموجود سيصير بالنسبة إليه غير موجود؛

وأخيراً: إذا ما ارتضينا دعوى اللاتجسيم، فإننا سنعمّم الشبهة والشكّ ونسحبها على آيات أخرى، ومن بينها ما يتّصل بيوم الحساب.

لا بدّ من الاعتراف بأنّه قد يتبادر إلى الأذهان أن الأسلوب الذي تمّ به التعامل مع هذه المسألة هو نوع من التصفية لها، لذلك ترى ابن رشد لا يفوته الرجوع إليها من زاوية أخرى. ولا غرو، فالجمهور غير العارف، الذي لا دراية له بسلسلة الأدلة الطويلة، لن يتوانى مع ذلك عن طرح سؤال «طبيعي» هو: إذا كان الله لا يتّصف بالتجسيم ولا باللاتجسيم فما هو؟ وما هي طبيعته؟

هنا أيضاً يبادر ابن رشد إلى تبرير السؤال وصياغة الإجابة انطلاقاً من النص المقدّس: «هو نور. تلك هي الصفة التي يصف بها الله نفسه في الكتاب المنزل (...). حين يقول: «الله نور السماوات والأرض»<sup>64</sup>.

إنّما صفة ملائمة جداً لأنّها مع مراعاتها لمعيار الوجود، أي العنصر المحسوس لدى العامة، تحجم عن الخلوّص إلى التجسيم،

لاستيعابه. إنّ استنباط المعنى الذي وصفناه بالنشاط الضروري قد تمّ سلفاً التنويه به والإعلاء من شأنه من قبل ابن رشد الجدّد، حيث يقول في أحد نصوصه:

«يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات، وذلك بفضل ما أولوه من جهد وعناية لآيات الله فعرّفوا كيف يستنبطون منها الأحكام التي شرّعها الله»<sup>63</sup>.

وسينبري ابن رشد إلى تقنين نشاط الاستنباط هذا وتقييده. فالتمييز بين العلماء -الذين يُصطلح على تسميتهم أيضاً بأهل البرهان- وبين عامة الناس؛ أي الجمهور، هو تمييز ذو أهميّة قصوى. ذلك أنّه ينبغي التمييز بين مستويات قراءة النص المقدّس من أجل تجنّب التاويلات المغرقة في الاعتباطيّة والغموض. وإذا كان مؤكّداً أنّ النبي محمّد جاء يحمل كتاباً منزلاً أكثر ممّا يحمل رسالة، فإنّه يغدو من اللازم أن يحاط هذا النص المكتوب بعناية فائقة وأن ينظر فيه بدقة متناهية. فهل هناك تناقض، كما يزعم البعض، بين بعض آيات القرآن الكريم أم لا؟ ثمّ هل بمقدورنا إهمال بعض هذه الآيات والاحتفاء ببعض الآخر؟ أو هل ينبغي قراءة مجموع النصّ القرآني بعيداً عن أيّ حكم قيمي مسبق؟

هذه أسئلة سيتمّ النظر فيها جميعها مع مراعاة التباين الحاصل بين جمهور وآخر.

لنأخذ على سبيل المثال مسألة تجسيم الله. إنّ منهج ابن رشد لا يقوم على الحسم بالإيجاب أو بالنفي عبر بناء حجج وسوق أدلّة تنتصر للدعوى (التجسيم) أو لنقيضتها. ذلك أنّ منهجاً من هذا النوع، أي المنهج الجدلي الذي يأخذ به المتكلّمون، يفضي -لا محالة- إلى الكفر، وهو ليس كفراً بالإسلام بقدر ما هو كفر بالنصّ.

فماذا يقول النصّ القرآني؟ كثيرة هي الآيات التي تشير إلى عين الله ويديه (سورة البقرة: الآية 115، وسورة الفتح: الآية 10). ومن ثمّ كلّ الشواهد تنطق بأنّ الدعوى مثبتة مصدّق عليها. غير أنّ هذه الدعوى لم تذكر ذكراً صريحاً، لأنّه لم يرد في أيّ موضع أنّ لله جسماً. والقول نفسه ينسحب على النقيضة.

64. Averroès, K M, p.142.

63 - ابن رشد، م.ن. ص 14.

هناك نصّان يلتبس فيهما أفلاطون بأرسطو التباساً تاماً؛ أحدهما للفارابي والآخر لابن رشد: للكهف بنية مشابهة للأرغانون. فمن خلال هذه الصورة المزدوجة يمكن تبين معالم تصوّر العلم في علاقته بكلّ من العامّة والخاصّة. نقرأ في نصّ الفارابي ما يأتي: «وإنّ المثال الذي يسوقه أفلاطون في كتابه الجمهوريّة بخصوص الكهف، أي كيف يخرج الرجل من الكهف ثمّ يعود إليه، لمثال يطابق تمام التطابق الترتيب الذي أقامه أرسطو في المقولات المنطقية»<sup>68</sup>.

هذا التناغم أو الانسجام بين أفلاطون وأرسطو، والذي أفرد له الفارابي مصنفاً كاملاً<sup>69</sup>، قد تمّ تسخيره هنا لتصوّر فريد من نوعه حول التربية، حيث يعدّ المصنف الأوّل لأرسطو في المنطق، أي كتاب المقولات، بمثابة كلام عام ينصبّ على كلّ شيء دون النفاذ إلى جوهر الأشياء بقصد تجليتها. إنّه وضع يتطابق ووضع سجين الكهف الذي «لا يعرف نفسه ولا أولئك الذين يتواجدون معه حين يقع بصره عليهم»<sup>70</sup>؛ ذلك أنّ الإنسان لا يتمكّن من رؤية الآخرين ومن تلمّس جوهر الأشياء إلاّ بصفة تدريجيّة، ومن ثمّ فإنّ التدرّج ذاته يسم عمليّة التوصل إلى «العلم التام»، ذلك العلم الذي تحدّث عنه أرسطو في التحليلات الثانية مشخّصاً إيّاه في علم البرهان. ففي هذه المرحلة بالذات يتمكّن الإنسان من «تعرف ذاته ومعرفة أولئك الذين يتواجدون معه من خلال معرفة الظلمة وتبيّن ظلالهم. وفي النهاية يتمكّن من رؤية نفسه ورؤية رفاقه من خلال بصره وليس عبر الظلمة أو عبر ظلالهم»<sup>71</sup>.

هكذا إذاً يصبح النور هو الخيط الناظم للسلسلة التربويّة والعنصر الذي يمكّن الفارابي من التوفيق بين الممارسة القياسية الأرسطية ومعرفة الذات طبقاً لرؤية الخروج من الكهف: «من

فضلاً عن مزّيّة أخرى هي أنّ «النور الذي يشكّل أجلّ محسوس لا بدّ أن يمثل بالنسبة إليها أجلّ الموجودات»<sup>65</sup>. يبدو إذاً أنّ اختيار هذه الصفة الإلهيّة، أي النور، كان اختياراً حقيقياً على اعتبار أنّ هذه الصفة تشكّل استعارة تنأى عن إيعاز فكرة ثنائيّة الطبيعة الإلهيّة وتوسع المعنى العقلائي الذي قد يمنحه العالم لله قصد جعله في متناول أفهام الجمهور.

إنّ عدم نفاذ العامّة إلى المعقولات من بين الموضوعات التي ما انفكت الفلسفة العربيّة تتناولها في العصور الوسطى، فقد ذكر ابن باجة في كتاب اتصال العقل بالإنسان أنّ وضعيّة العامّة «تجاه المعقولات شبيهة بوضعيّة أولئك الذين يتواجدون في كهف لا تشرق فيه الشمس، ومن ثمّ فهم لا يرونها، لكنهم يرون جميع الألوان في الظلام»<sup>66</sup>. وتاماً مثلما تنعدم لدى عامّة الناس فكرة وجود النور بغضّ النظر عن الألوان، كذلك تنعدم لديهم أيضاً فكرة وجود العقل. وفي المقابل إنّ أهل العلم هم في وضع من خرج من الكهف فأصبح بإمكانه رؤية النور بقطع النظر عن الألوان. أمّا السعداء، فهم ليسوا بمن يرون، بل هم الأشياء ذاتها. ويجسّد هذا الصنف الأخير مدى تأثير الأفلاطونيّة الجديدة في فكر ابن باجة، حيث نجد لدى «بلوتين» التعبير ذاته الذي مفاده أنّ أولئك الذين يستطيعون بلوغ المعقولات يضحون المعقولات ذاتها<sup>67</sup>.

إنّ الفقرة الشهيرة الواردة في كتاب الجمهوريّة لأفلاطون، التي مدارها موضوع الخروج من الكهف - وقد ذكرها ابن باجة ها هنا - قد وُظفت بطريقة مزدوجة من قبل الفلاسفة. فقد عضدت هذه الفقرة من جهة دعوى التمييز بين العامّة والخاصّة، ومن جهة أخرى تمّت مطابقتها مع أرغانون أرسطو من أجل توصيف السلسلة التربويّة.

68 - الفارابي، (نسخة تمّ حفظها باللّغة اللاتينيّة)

Didascalía in Rhetoricam Arisristotelis? Edition de Langhade et

Grinashi, Daral- Mashreq, Beyrouth1971, p p. 213 - 214.

69 - الفارابي، التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو، النصّ العربي وترجمته، المركز

الثقافي بدمشق، 1999.

70 - الفارابي، Didascalía، ص 213.

71 - نفسه.

65 - نفسه، ص 144.

66 - فخري، مرجع مذكور، ص 168.

67 - انظر: Plotin, Entéades, VI, 5, 7.

«خلال الإسهام في المعرفة الحقيقيّة نحن الموجودات ذاتها، فنحن لا نتلقّى

هذه الموجودات في ذاتنا، بل نحن نقطن بداخلها. وحيث إنّ آخرين، شأنهم في

ذلك شأننا نحن، يصبحون آنذاك كائنات، فإننا نستحيل جميعنا، أي هم ونحن،

كائنات» مرجع مذكور، ص 204.

فقط بمجرد هاجس منهجي صادر مباشرة عن المعلم الأول، بل يتعلّق أيضاً بتبرير للتمييز بين العامّة والخاصّة، وهو تمييز جدّ إجرائيّ أملته عليه قراءاته في كتب القدماء وأخذ به في أعماله الأصليّة، أي تلك التي لم تكن شروحا للفلسفة الإغريقيّة.

ونجد صدى لهذا التمييز حتى على صعيد القالب الكتابي. فبالنسبة إلى كتب الإغريق مثلاً، نرى أنّ ثلاثة أصناف من الشروح استخصّص لها: الشروح الحرفيّة والشروح التأويليّة والمختصرات. أمّا الأولى، فيصطلح على تسميتها بالشروح، وهي من أعمال ابن رشد المتأخّرة: مدار الأمر هنا نقل نصّ الكاتب الذي يراد شرحه نقلاً تامّاً، ونقل الشروح القديمة، وهي في الأغلب الأعمّ شروح «تمستوس» و«الإسكندر الأفروديسي»<sup>75</sup>. ثمّ يلي ذلك اقتراح نوع من الشرح التقيحي والتركيبّي. وهذه الشروح هي كتابات تحاطب فئة العلماء، أي طائفة من «أهل البرهان» دون غيرهم.

أمّا الصنف الثاني من الشروح، والمصطلح عليها أيضاً بالتلخيصات، فتتحرّى تتبّع النصّ المراد شرحه من غير إيرادها كاملاً. وتتسم التلخيصات عادة بالتركيز على ما أشكل وانبهم من المسائل، وبتقديم تفسير مقتضب دون الخوض في تفاصيل التأويلات الموجودة. إنّ هذا الصنف من الشروح يخاطب ذوي اطلاع من الناس، وهي فئة أوفر عدداً من السابقة، لكنّها لا تبلغ حجم الجمهور العريض. وهناك أخيراً المختصرات، وهي عبارة عن مؤلّفات قصيرة يروم صاحبها استخلاص وإجمال الأدلّة الواردة في النصّ المراد شرحه دون التقيّد بترتيبها الأصلي. وتتوجّه هذه المختصرات إلى جمهور العامّة حيث تقدّم له الضروري الأساس من مقومات ثقافة كليّة.

وقد أنجز ابن رشد هذه الألوان الثلاثة من الشروح، بل إنّه جمع أحياناً بينها في المؤلّف نفسه. فعلى سبيل المثال، أفرد فيلسوف قرطبة شرحاً وتلخيصاً لكتاب النفس لأرسطو وكتاب التحليلات الثانية. أمّا مختلف كتب المنطق، فقد وصلتنا تلخيصات كثيرة لها. على أنّ ابن رشد ألف أيضاً كتاب الضروري في المنطق، الذي يشكّل نوعاً ما نصّاً مختصراً جامعاً للمنطق الأرسطي، يقدّم ضمنه دليلاً

المحتمل إذن أن يكون أفلاطون قد نحا في مثال الأسطورة هذا المنحى الذي سلكه أرسطو في سعيه إلى نقل المنطق<sup>72</sup>.

ففي ضوء هذا الموروث إذاً يقوم ابن رشد بقراءة جمهوريّة أفلاطون، لذلك ترى الشرح الذي أنجزه ابن رشد بهذا الخصوص شرحاً يهيمن عليه منهج المعلم الأول وكذا موضوعاته. هكذا نجد التمييز الذي وضعه أرسطو بين أصناف الأدلّة الثلاثة (الخطابيّة والجدليّة والبرهانيّة) عندما يقتضي الأمر الوقوف على الفروق المعرفيّة القائمة بين حراس المدينة والحرفيين. فإذا كان هؤلاء يتداولون بوفرة الخطابات ذات الملمح الشعري أو الخطابي، بل حتى الخطاب الجدلي في بعض الأحيان، فإنّ أولئك إنّما يتداولون الخطابات البرهانيّة. إنّنا نتبيّن هنا الهرميّة التي أقامها أفلاطون مطبّقة على أرغانون أرسطو في شرح الفقرة 377.

وبعد التذكير بأنّ الخطابات التربويّة تتعلّق بالأمور النظرية والأمور التطبيقية، يقوم ابن رشد بتصنيف هذه الخطابات إلى نوعين: «الخطابات البرهانيّة والجدليّة ثمّ الخطابات الشعريّة والخطابيّة»<sup>73</sup>.

ويضيف ابن رشد أنّ الخطابات الشعريّة هي الأنسب للأطفال، ومتى صاروا كباراً ربّما ساغ تلقين البعض منهم «بحسب طبيعتهم» أوائل مبادئ الخطاب البرهاني، «وحينها سيكونون فلاسفة». أمّا من لا تؤهّلهم قدراتهم لذلك، فسيكتفون بالخطابات الجدليّة. وأمّا الصنف الآخر من الخطاب، والذي يشمل ما هو شعري وما هو خطابي، فهو يناسب الشباب عموماً.

وفيما يخصّ حراس المدينة، الذين يرى أفلاطون ضرورة تلقينهم علم الحساب، فإنّ ابن رشد يشير إلى أنّه من الأحرى والأنسب تعليمهم علم المنطق أولاً. والسبب الذي من أجله أعطى أفلاطون الأولويّة لعلم الحساب إنّما مرجعه إلى «عدم انتشار وتطوّر فنّ المنطق في عصره»<sup>74</sup>. وهنا أيضاً لا يغفل ابن رشد ما تعلّمه من أرسطو أثناء شرحه لأفلاطون، فالأمر لا يتعلّق

72 - نفسه.

73 - ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، مرجع مذكور، 124.

74 - المرجع نفسه، ص 201.

75 - ثيمستوس (317 - 388)، ألكسندر دافروديت (أواخر القرن الثاني، بداية

القرن الثالث).

ينير سبيل طالب المعرفة. ولعلّ فكرة تأليفه راودت صاحبنا أثناء شرحه لمقطع أفلاطون حول التعاليم الأولى الموجهة لحرّاس المدينة.

وبالرغم من أنّ ابن رشد يميّز تمييزاً جلياً بين ما ينبغي تدريسه لـ«أهل البرهان» وما ينبغي تعليمه للعامة، فإنّه لا يذهب إلى حدّ القول بتعليم باطني مستغلق ذي نزعة روحانية أو خفية، تعليم تتخلله رياضات روحية ومقامات محدّدة. لكنّ كتاباته لم تخلُ من بعض المفارقات التي لا تعدو أن تكون أشكالاً متناقضة للتعبير عن الحقيقة. ولعلّ ابن رشد لم يسعه، وهو الذي كان يعي هذا المشكل، إلّا أن يقرّ صراحة بأنّ الصادق لا ينقض الصادق. لكن بإمكاننا أن نستحضر بهذا الصدد ما قاله «ليو ستراوس» بخصوص ميمون:

«ليس هناك على الأرجح من طريقة أفضل لإخفاء الحقيقة من معارضتها»<sup>76</sup>.

هكذا كان بوسع ابن رشد أن يورد ما شاء من الآيات القرآنية التي تخلص بسهولة إلى التشبيه والتجسيم. فما أيسر التلفظ بحقيقة كهذه، ولا سيما إذا كانت تدحضها حقيقة أخرى مقصورة على أولئك الذين يستطيعون إعادة بنائها بناءً برهانياً! وبعبارة أخرى، كلّ حقيقة جاهزة، أي كلّ حقيقة لم يتمّ إنتاجها بصورة تلقائية، هي حقيقة مردودة ينبغي تنفيذها بواسطة مجموعة منظمّة من القضايا، وهي ما استفاض شرح كتاب في التّأويل<sup>77</sup> في توصيفها وتصنيفها. ففي نهاية المطاف، ليس التنفيذ سوى تكرار من نوع آخر: «تشكّل القضية المرصودة لتنفيذ قضية أخرى ومناقضتها نوعاً من التكرار، حيث إنّها تلتزم بمطابقتها في كلّ النقاط ولا تنماز عنها إلّا بإضافة أو حذف. من ثمّ فإنّنا لا يمكن أن نتعرّف التناقض إلّا بفضل نظر وبحث دقيقين في كلّ كلمة -مهما صغرت- من كلمات القضيتين المعنيتين»<sup>78</sup>.

Averroès, Ali Benmakhlouf, Les Belles lettres, 2003, pp. 89-130

76 - ليو ستراوس، مرجع مذکور، ص 112.

77 - انظر ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة.

78 - ليو ستراوس، مرجع مذکور، ص 112.

# علم النفس التاريخي

خالد طحطح\*

بحسب فرانسوا دوس. وقد نشأ مجال الذهنيات بعد الحرب العالمية الأولى وتطور خلال مرحلة الستينيات بالخصوص، من خلال دراسات متعددة عن العواطف والحب والموت والقسوة والفرح والخوف والعائلة والطفولة والإجرام. لكنه سرعان ما سيختفي هذا الحقل، إذ تجاوزه الزمن ليحل محله توجه جديد ناشئ عنه ومرتبطة به في جوانب كثيرة دُعي بالأنثروبولوجيا التاريخية. اعتمد مناهج تنتمي أكثر إلى تيار البنيوية الصاعد آنذاك. ومع ذلك فإن الأنثروبولوجيا التاريخية التي ازدهرت مع رواد الجيل الثالث من مدرسة الحوليات وتألقت منذئذ، لا تزال أبحاثها الأكثر ثراء تلك التي اهتمت بمجال الذهنيات خصوصاً، فهذا المفهوم الذي أدخله فير إلى مدرسة الحوليات كان غامضاً شيئاً ما في بدايته، لأنه حصر نفسه في إطار نفساني، غير أنه أصبح لاحقاً أكثر وضوحاً وتألّقاً.

حاول العديد من الباحثين من داخل التحليل النفسي التأكيد على استقلالية التاريخ النفسي عن التحليل التاريخي وعن علم الاجتماع وعن الأنثروبولوجيا. ومع ذلك، جادل عدد كبير من خارج التخصص، وبالخصوص المؤرخين والفلاسفة، كون اهتمامهم يستحضر الدوافع وراء الأفعال، ما يعني أن التاريخ النفسي ليس مجالاً منفصلاً<sup>3</sup>.

يبحث التاريخ النفسي في الدوافع السيكولوجية التي قد تكون وراء الأحداث التاريخية، وبتعبير جان بيار فرنان

يُعدّ علم النفس التاريخي من المنهجيات التي تهتم بالخيال والتمثيل الفردي والجماعي، والأسطورة والوعي الجماعي باعتبارها عوامل أساسية ومحركة للتاريخ إلى جانب الاقتصاد والماديات. وقد أتاحت أبحاث مدرسة التاريخ الجديد بفرنسا، أو ما يُدعى بتيار تاريخ العقلية، هذا النوع من الدراسات، إذ وعت نطاق عمل المؤرخ وإستمولوجيا الكتابة التاريخية، والفضل يعود إلى مدرسة التاريخ الجديد في فرنسا التي هي استمرارية لمدرسة الحوليات الشهيرة وتوسيع لآفاقها<sup>1</sup>. وبالفعل فقد ازدهر المعجم التاريخي لهذه المدرسة التي أقرت مفاهيم من قبيل تاريخ العقلية والتاريخ الجامد وعلم النفس التاريخي (السيكوتاريخ)<sup>2</sup>، الذي يُعدّ طريقة من الطرق التي اعتمدها تاريخ العقلية في عدد من الدراسات والأبحاث، ويمكن اعتبار الأمر في أحد جوانبه ردّ فعل تجاه هيمنة التاريخ الاقتصادي والحضاري، فقد نشأ بالتوازي معه. وقد تمكّن مارك بلوخ ولوسيان فير في إطار مشروعها الاحتوائي في مجال العلوم الإنسانية من الهيمنة على منطقة أخرى من مناطق المعرفة، تلك التي عُرفت باسم دراسة الذهنيات، والتي متحت من الإثنولوجيا وعلم النفس، إنه تطعيم جديد سمح بتكوين «تاريخ-نفس» واعد وعلم نفس استيعادي يرمي إلى إعادة بناء الأطر الذهنية للعصور الماضية، وإحداث قطعة مع مفهوم الطبيعة الإنسانية اللازمية، ومع كل مفارقة تاريخية

\* أكاديمي من المغرب.

- 1- امبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائي المغربي، بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي، سلسلة أطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2017، ص145.
- 2- روجيه شارتييه، على حافة الهاوية: التاريخ بين الشك واليقين، ترجمة وتقديم طاهري ميلود، منشورات ابن النديم ودار الروافد الثقافية، ناشرون، ط1، 2017، ص34.

3 - لا يوجد إجماع بخصوص التاريخ النفسي، الذي لا يزال إلى اليوم مثار جدل وموضوع للانتقادات سواء من المؤرخين أم من باقي التخصصات الأخرى، حيث يُلقي الكثيرون باللوم على إسقاط منظور التحليل النفسي على قضايا التاريخ والثقافة والسباسة.

التدميرية في التاريخ مثل جرائم الحرب والإبادة الجماعية والتطهير العرقي والأوهام المجموعائية والإكراه، ونشوة الانتصارات والأجناد القومية.

يمكن اعتبار التحليل النفسي التاريخي طريقة في البحث تتوخى الإجابة عن الأسئلة الخاصة بالدوافع التي تحرك الشخصية، وتسعى إلى تفسير السلوك البشري. وقد استخدمت عبارات علم النفس التاريخي والتاريخ النفسي والسيرة النفسية بكثافة خلال السبعينيات من القرن الماضي. ويعود أول استعمال لمصطلح التاريخ النفسي (البيكوتاريخ) إلى الكاتب الروسي مولداً والأمريكي جنسية، إسحاق أسيموف (Isaac Asimov) (1920-1992)، فهو أول من وظفه في إحدى رواياته عن الخيال العلمي، وكذا في سلسلته الشهيرة في مجال التنبؤ بتاريخ المستقبل. أما أول استخدام للمصطلح في الحقل الأكاديمي، فكان على يد المحلل النفسي الدنماركي -الألماني- إريك أريكسون (Erik H. Erikson son) (1902-1994) الذي استقر في الولايات المتحدة الأمريكية بعد احتلال النازيين للعاصمة النمساوية فيينا، وذلك في كتابه الذي خصصه لفتى الإصلاح الشاب مارتن لوتر (1958)، حيث دعا المؤلف إلى ضرورة الاستئناس بنظام خاص للتاريخ النفسي بقصد دراسة تأثير الطابع البشري في التاريخ<sup>6</sup>. وتقدم السيرة التي كتبها يواخيم فس سنة 1973<sup>7</sup> صورة شخصية هتلر المدمرة على نطاق غير مسبوق، لكن التفسير الأكبر الذي انطلق من علم النفس التاريخي هو ذلك الذي أجراه ريدولف بينون (Rudolph Binion) في دراسته لحالة هتلر، فقد رأى أن سياسته المعادية للسامية ترجع إلى حالة مرضية تتعلق بالارتباط غير المألوف للفتى هتلر بأمه وحادثه موتها، حيث إن الطبيب اليهودي إدوارد بلوخ (Eduard Bloch)، الذي كان يعالجها من سرطان الثدي، حقنها بجرعات زائدة من مادة «ابودوفورم» ما أدى إلى وفاتها. لقد تم الربط بين النزعة التدميرية اللامحدودة التي تسكن هتلر وبين عقدة الارتباط بالأم، حيث زعم بينون أن هذا الحادث الخاص المتعلقة بوفاة أم هتلر، بعد سبعة أسابيع قاسية من العلاج، يقدم مفتاح

أحد المتخصصين في التاريخ النفسي: «لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد، شخص نموذجي، خارجي عن مجرى التاريخ البشري»<sup>4</sup>. والتاريخ النفسي هو توجه في البحث اعتمد التوفيق بين رؤى التحليل النفسي ومنهجية البحث في العلوم الاجتماعية لفهم السبب النفسي لسلوك الأفراد والجماعات والدول والأمم.

لم يعر المؤرخون في الماضي أي أهمية تذكر للجانب النفسي في التاريخ، ويبدو أن «فقهاء التاريخ» اقتصرتهم جهودهم في السابق على تتبع الحياة الاجتماعية والسياسية دون الاشتغال على ما سماه الأستاذ في جامعة هارفارد غوردن أولبورت وأحد مؤسسي علم نفس الشخصية بـ «الشخص الملموس»، إذ يتعين أن تتبع تحليلات علم النفس التاريخي ليس من القوانين العامة فحسب، بل أيضاً من المفاهيم السيكولوجية التي تنبع من حيوات كما عيشت فعلاً، ومن ممارسات اجتماعية كما مورست فعلاً. ولذا يجب ألا تنطلق تساؤلنا فقط من مدى قدرتنا كباحثين على تبين الواقع، ولكن من التساؤل حول مدى قدرة الفاعلين الاجتماعيين على تبين الواقع الذي يجرونه كما هو. ويتعين على المشتغلين بعلم النفس السياسي وعلم النفس التاريخي أن يتدبروا على نحو جدي التجليات الأيديولوجية (دراسة الحقائق والعمليات العلمية الخاصة بمعزل عن القوانين العامة) للوجود الاجتماعي، والتعامل مع الناس ومع السياسات باعتبارها نواتج لنشاطات اجتماعية وممارسات اجتماعية<sup>5</sup>.

إن عدداً كبيراً من المؤرخين المعاصرين استحضروا العامل النفسي ووظفوه في أبحاثهم، وركزوا على خصوصيات مرحلة الطفولة المبكرة وطرق التربية خلالها، وعلى تأثيرات الأبوين في حياة الأفراد وطبيعة الصدمات النفسية التي تعرضوا لها، وعلاقة نشاطهم بسلوكياتهم المستقبلية خلال مرحلة تمولهم المسؤوليات العامة في المجالين السياسي والعسكري والاجتماعي. وقد تم تسليط الضوء بالخصوص على الأفعال

4- روجيه شارتيه، على حافة الهاوية: التاريخ بين الشك واليقين، م.س، ص 45.

5 - كريستيان تيلغا، علم النفس السياسي، رؤى نقدية، ترجمة أسامة الغزولي،

علم المعرفة، العدد 436، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2016، ص

6- Erik H. Erikson, Young Man: A Study in Psychoanalysis and History. New York. 1958.

7- Joachim C. Fes, Hitler, (1973).

«وسواس الماضي»، وتعبير «الزمن الذي لا يمضي»، الوارد سابقاً، وهو مرادف للتعبير «وسواس» الذي نجده في سجلات المؤرخين الألمان<sup>11</sup>.

ومن الذين اهتموا أيضاً بتوظيف نظريات التحليل النفسي في كتبهم عن الأنظمة الشمولية نجد المؤرخ الألماني فيلهلم رايش (Wilhelm Reich) (1897-1957) في كتابه علم النفس الجماعي للفاشية. كما كتب أيضاً في السياق نفسه عالم النفس والفيلسوف الشهير إريك فروم (Erich Fromm) (1900-1980) حول الدوافع النفسية وراء الأيديولوجية السياسية، ودور العوامل السيكولوجية عامة باعتبارها قوى فاعلة في العملية الاجتماعية<sup>12</sup>، وبالخصوص في كتابه: الهروب من الحرية، وتشريح نزوع الإنسان إلى التدمير (1973). وقد صدر له مقال يشرع فيه ضرورة إنشاء علاقة بين التحليل النفسي والماركسية، عن طريق توسيع تفسيرات سيغmond فرويد فيما يتعلق بالفرد، لتشمل الموقع الطبقي للأسرة والوضع التاريخي للطبقات الاجتماعية. وتابع فروم في أعماله اللاحقة هذا الهدف الرامي إلى إقامة علم نفس اجتماعي ماركسي، يمكن أن تندمج فيه نظرية فرويدية معدلة، وخاصة في نموذج عن الشخصية الاجتماعية التي صاغها في ملحق كتابه الهروب من الحرية. كان تفسير إريك فروم الماركسي للتحليل النفسي موضع نقد كل من أدورنو وماركيوز بعد فترة وجيزة، ذلك أن هذين الأخيرين انصب اهتمامهما على مجال علم النفس الفردي. ومع صعود الاشتراكية الوطنية في ألمانيا، تركّز هذا الاهتمام على مسألتين أساسيتين محدّتين: سمات الشخصية فيما يتعلق بالسلطة، ومعاداة السامية. وفي المجال الأول صيغ مشروع تمّ نشر إحدى دراساته حول «موضوع الشخصية الاستبدادية»، الذي قدّم كعمل جماعي سنة 1936<sup>13</sup>. قبل أن ينشره ثيودور أدورنو (Theodore Adorno) (1903-1969) في دراسة مستقلة صدرت في الخمسينيات

فهم سياسة الرايخ الثالث (Reich III)<sup>8</sup>. وقد اعترف المؤرخ إيمانويل لوروا لادوري بتأثير مقولات فرويد على مقارنته، إذ رأى أنّ الأعمال الفرويدية ساعدته على فهم جيد لبعض الثورات الشعبية، في بحثه عن فلاحي اللانكدوك، فهو يتحدث عن حمى التحولات (هستريا الانتقال من حال إلى حال)، وعن اللاشعور الجمعي، وبالخصوص أثناء الصدمة حين إقرار تحديد النسل، حيث حاولت الطوائف الدينية المتعصبة باللانكدوك التمرد على قوّات الملك الفرنسي في أوائل القرن الثامن عشر، وعدّ العُصاب في حالتهم كبتاً جنسياً مفروضاً، أفضى إلى حدوث تعصّب دموي موجّه ضدّ السلطة، غير أنّ المؤرخين جورج دوبي وروبرت ماندارو تحفّظوا على استعمال المقولات الفرويدية في التاريخ، وقد وضح ميشيل دوسيرتو الأمر سنة 1978 حين أبرز الفوارق بين منطق التحليل النفسي ومنطق التاريخ<sup>9</sup>. كما دشّن كتاب الميثة والفكر عند اليونانيين، في فرنسا: أبحاث علم النفس التاريخي، الذي كان قد نُشر سنة 1965، وأتبعه لاحقاً مؤلفه جان بيار فرنان برفقة بيار فيدال- ناكيه بكتاب عن أوديب وأساطيره، توخّياً منه تحرير هذه الشخصية وإعتاقها من أسر التحليل النفسي الذي أصابها بالتشوه والضّمور، من خلال إعادة أوديب إلى حقيقته، إلى ما هو عليه، دون عقدة<sup>10</sup>. كما أنّ الالتباس السياسي لنظام فيشي أدّى إلى تبني ثلثة من المؤرخين الفرنسيين بعض مفاهيم التحليل النفسي التي سقطت في حقل الميدان العام مثل الصدمة، والكبت، وعودة المكبوت. ولذلك جازف هنري روسو مجازفة إستمولوجية وأحياناً سياسية - في نظر بول ريكور - حين أقام شبكة قراءة لأحداث فترة فيشي على أساس مفهوم الوسواس

8 - François Dosse. Le Pari biographique. Écrire une vie, op. cit, p.364.

9 - راجع للمزيد:

François Dosse, Histoire et Psychanalyse, Historiographies.1. concepts et débats, op.cit., p. 343- 345.

10- راجع بهذا الخصوص: جان - بيار فرنان، بيار فيدال- ناكيه، أوديب

وأساطيره، ترجمة سمير ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة،

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 7- 21، وأيضاً: جيان بيار

فرنان، الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة

جورج رزق، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

ط1، 2012، ص37.

11- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي،

دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009، ص650، بما فيها الهامش.

12 - إريك فروم، الهروب من الحرية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار

للنشر والتوزيع، ط1، 2016، ص61.

13- توم، بوتومور مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة محمد حافظ

دياب، دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط2، 2004، ص53.

وفي هذا يتقاطع نيومان مع فروم الذي رأى أن حقبة الرأسمالية الاحتكارية تمثل تربة شديدة الخصب لتكاثر نمط الشخصية السادية والمزوخية، حيث يتعزز النظام الاجتماعي الذي تعتمد فيه الجماهير رجالاً ونساء اعتماداً متزايداً على عصبية صغيرة من الأفراد ذوي السلطة الاقتصادية؛ والنتيجة انتشار الإحساس بالعجز الاجتماعي وخلق هويات لذوات غير مستقلة، وهذه في جوهرها حالة اجتماعية تؤدي إلى النكوص إلى حالة عدم النضج. وفي هذه الظروف تمارس الأنا العليا الاجتماعية تأثيراً مباشراً ومن دون وساطة في عملية تشكيل الشخصية. وأما الأنا العقلانية التي تمثل العامل المحايد، ما يُسمى مبدأ « اختبار الحقيقة» أو المبدأ السقراطي الخاص بالمسؤولية الأخلاقية الفردية، أو الضمير، فقد أصبح مصيره النبذ والطرح. وتتناقض هذه الحالة تمام التناقض مع ديناميات تشكيل الأنا في حقبة الحرية الاقتصادية<sup>21</sup>. تُعدّ اتجاهات الشخصية السادية المازوخية، التي تشكلها الأحوال الاقتصادية الاجتماعية، التي وصفها فروم، لبنات البناء المثالية من الزاوية الشخصية للمجتمع الشمولي، والسلوك الاجتماعي الذي يتخذ هذا النمط من أنماط الشخصية هو الخنوع للرؤساء واحتقار المرؤوسين. والنتيجة النهائية نظام اجتماعي ذو هيكل صلب يندرج فيه أعضاؤه الأفراد بسهولة، بحيث تنشأ شبكة مرتببة تضم الجميع الذين يقف بعضهم فوق بعضهم<sup>22</sup>.

وقد اهتم أيضاً المفكر الاجتماعي الأمريكي لويد دي موس (Lloyd de Mause) بمنهج التاريخ النفسي، فهو أحد أهم رواده في العالم، وقد قدم العديد من المساهمات في هذا المجال، إذ أنشأ مجلة التاريخ النفسي. وحاز رئاسة الجمعية الدولية للعلماء النفسانيين في ديترويت بولاية ميشيغان. وقد أدمج التحليل النفسي في الدراسات السياسية التي كان يقدمها في جامعة كولومبيا. وقام بتدريس مادة التاريخ النفسي في جامعة سيتي في نيويورك ومركز نيويورك للتدريب النفسي، وهو عضو في جمعية التدريب النفسي، وحاضر على نطاق واسع في جامعات أوروبية وأمريكية، وحاول في مؤلفاته المختلفة تبيان نماذج من الصدمات لدى الشخصيات الفصامية، والنرجسية، والمزوشية، والعصابية،

من القرن الماضي<sup>14</sup>، وهو كتاب يحمل ملامح من قضايا التاريخ النفسي. وقد اهتم بالفسيرات الذاتية والنفسيّة للتحيز، وهو ما يتعارض مع ما سبق أن قدمه أدورنو برفقة هوركهايمر في موضع آخر في مقال بعنوان عوامل معاداة السامية المنشور في كتابها المشترك جدل التنوير، حيث غلب الطابع السوسيولوجي في تفسيرهما لظاهرة معاداة السامية، فقد أكد خلالهما على أهمية الدور الاقتصادي<sup>15</sup>. وما يلفت النظر في تحليل هوركهايمر وأدورنو آنذاك للفاشية وللأشراكية الوطنية في ألمانيا إقامتهما تماثلاً وتطابقاً فعلياً بينها وبين معاداة السامية، بقولهما: «معاداة السامية والكليلية كانا متّحدين منذ البداية»<sup>16</sup>، وهذا يتناقض بشكل كبير مع الدراسة الماركسية الكلاسيكية للأشراكية الوطنية التي قام بها فرانز نيومان بعنوان البهيموت<sup>17</sup>، وإن كانت تتقاطع معها<sup>18</sup>، وهي مقالة صدرت في المجلة العلمية للبحوث الاجتماعية التابعة لمعهد فرانكفورت، وقد كانت كل مقالة تنشر بالمجلة تخضع لمناقشة مستفيضة من جانب أعضاء الحلقة الداخلية لمعهد فرانكفورت، ولا تنشر إلا بعد إدخال تعديلات عليها<sup>19</sup>. وقد خلصت هذه الدراسة إلى أن الاقتصاد الألماني كان خاضعاً للدولة الشمولية. لقد قدم نيومان من داخل المعهد مدخلاً مختلفاً لدراسة الفاشية، استحضر فيه علم الاجتماع السياسي، وقد نظر إلى النظام الشمولي على أنه يتوافق مع مرحلة معينة من التطور الاقتصادي للرأسمالية، هي مرحلته الاحتكارية الأخيرة<sup>20</sup>.

14-Theodor W. Adorno, the Authoritarian Personality, W.W.

Norton Company (November 1, 1993).

15- ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006، ص 197244.

16- نفسه، ص218.

17- فرانز ليوبولد نومان، «البهيموت، بنية الاشتراكية القومية (النازية)

وممارستها 1933 - 1944»، ترجمة حسني زينة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2017.

18- يقول فرانز نيومان: «تحوّلت العرقية بصورة متزايدة إلى عداء نقي للسامية، بحيث إنّه كلما تطوّرت عقيدة التفوق العرقي الألماني تطوّر الموقف المعادي

للسامية مع تطورها». راجع: البهيموت، م.س، ص160.

19- ريتشارد وولبن، مقولات النقد الثقافي، مدرسة فرانكفورت، الوجودية، ما بعد البنيوية، ترجمة محمّد عاني، المركز القومي للترجمة، رقم 2664، ط1، 2006، ص90.

20- انظر: توم، بوتومور، مدرسة فرانكفورت، م.س، ص 56.

21- ريتشارد وولبن، مقولات النقد الثقافي، مدرسة فرانكفورت، الوجودية، ما بعد

البنيوية، ص94.

22- نفسه.

والاكتئابية. وكتب عن تاريخ الطفولة والحياة العاطفية للأمم وعن التاريخ النفسي الجديد، وقد سلط الضوء في كتابه جيمي كارتر والخيال الأمريكي: استكشافات نفسية<sup>23</sup> على سيرة هذا الرئيس، كما كتب أيضاً عن ريغن أمريكا. وفي عام 1960 تأسس باستوكهولم تاريخ السيكولوجيا الاجتماعية كتخصص في حقل العلوم الإنسانية، وأعطيت له توسعة قصوى حيث يغطي تاريخ القيم والعقليّات والأشكال والرموز والأساطير<sup>24</sup>. أما في ألمانيا، فقد خصّصت الجمعية الألمانية للبحوث النفسية والتاريخ النفسي (Gesellschaft FÜR Psychohistorie) جزءاً كبيراً من برامجها وأبحاثها لدراسة خلفيات وجذور التطورات التاريخية والمؤسسات الاجتماعية والأعراف الثقافية والقرارات السياسية، عبر إسقاط منظور التحليل النفسي على التاريخ والثقافة والسياسة، من خلال التركيز على مرحلة الطفولة والتعامل إلى حدّ كبير مع علم النفس السياسي والتاريخي باعتبارهما ميدانين يسمحان بالتأويل والقراءات المتعددة، ولذا لا بدّ أن يتلقى المؤرّخون تدريباً تكاملياً في علم النفس، أو حتى «مساراً» في العلاج النفسي لتطوير قدراتهم، كما هو الحال بالنسبة إلى إريك إريكسون الذي تلقى تدريباً وخبرة في العلاج النفسي في فيينا على يد ابنة سيغموند فرويد.

انتعش التاريخ النفسي أساساً في الولايات المتحدة خلال مرحلة الستينيات وما بعدها، وهو نوع من التحقيق في الأحداث التاريخية التي تدرس الينابيع النفسية العميقة لسلوك الأفراد، مثل القادة، أو بعض الجماعات، وكذا الأمم والحضارات بأكملها. وكما يشرح لنا المؤرّخ بول إيلوفيتز (Paul H. Elovitz) الأمر مُشبهاً ذلك التقصي، الذي يقوم به المؤرّخ اعتماداً على أدواته المختلفة، بعدسات التليسكوب، وعلم النفس هو أقوى تلك العدسات الموظّفة.

استحضر المؤرّخون بشكل كبير العامل النفسي في دراسة

السيرة التاريخية. ومن أبرز البيوغرافيات التاريخية النفسية التي اشتهرت في هذا المجال، تلك التي خصّصتها الكاتبة الأمريكية فاون برودي (Fawn Brodie) (أصبحت أستاذة التاريخ بجامعة كاليفورنيا) لحياة توماس جيفرسون (Thomas Jefferson) (1743-1826) بعنوان فرعي: تاريخ هميم<sup>25</sup>، وهو الكتاب الذي حقّق أكثر المبيعات سنة 1974م، وفيه حاولت دمج الحياة العاطفية والشخصية للرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية بقراراته العلنية. وقد استطاعت من خلال هذه البيوغرافية «أنسته دون التقليل منه». تجلّت مهارة الكاتبة في توظيفها التفاصيل الدقيقة التي استحضرتها عن طفولته وعلاقته مع الجارية الخلاسية سالي هيمينجر (Sally Hemings) (1773-1835) أخت زوجته مارثا (Martha Jefferson) (1748-1782) من أبيها قبل توليه الرئاسة، وهي القضية التي ظلّت تلاحقه، فالإشاعات التي انتشرت بوجود أبناء له منها ظلّت موضوعاً استأثر باهتمام الرأي العام لدرجة إخضاع بعض أبناء سالي الستة لاختبارات الحمض النووي بعد وفاة جيفرسون. وقد قدّمت الكاتبة برودي لأول مرة في هذه السيرة المثيرة للجدل أدلة كثيرة على أنّ توماس جيفرسون كان والد أطفال سالي هيمينجر، التي هي ابنة الجارية بيتي هيمينجر (Betty Hemings) (1735-1807) من والد أبيض هو جون وايلز (John Wayles) (1715-1773) والد مارثا الزوجة الأولى للرئيس جيفرسون، التي توفيت سنة 1782م. ومن المعلوم أنّ جيفرسون أقام بعد وفاة زوجته برفقة ابنته وسالي في باريس حين كان سفيراً لبلاده فيها، ومن الشائع خلال تلك الفترة إقامة علاقات حميمة مع الإماء بدل الزواج ثانية، وبعد أن انتخب جيفرسون رئيساً سنة 1800م تعرّض للابتزاز بشأن ذلك من قبل عدد من الصحفيين، وبالرغم من نفي عدد من المؤرّخين الذين اعتمدوا على مراسلاته ومواقفه في مذكراته لتلك العلاقة، باعتبار مواقف المعادية للمزج بين البيض والسود، غير أنّ البعض الآخر أكّد المعلومات المتعلقة بهذه العلاقة وما نتج عنها، خاصّة الشبهة الكبير بينه وبين الأطفال الذين أنجبتهم سالي، والذين ظلّ يحكمهم من الناحية الشرعية قانون الرقّ باعتبارهم عبيداً للرئيس.

23 -Ebel, Henry et DeMause, Lloyd, Jimmy Carter and American fantasy: psychohistorical explorations, New York, Two Continents, 1977.

24 - روجيه شارتييه، على حافة الهاوية: التاريخ بين الشك واليقين، ترجمة

وتقديم طواهرى ميلود، ص46.

25 -Fawn M. Brodie, Thomas Jefferson: An Intimate History, 1974, W. W. Norton & Company, édition révisée, 1998.

25 -Fawn M. Brodie, Thomas Jefferson: An Intimate History, 1974,

W. W. Norton & Company, édition révisée, 1998.

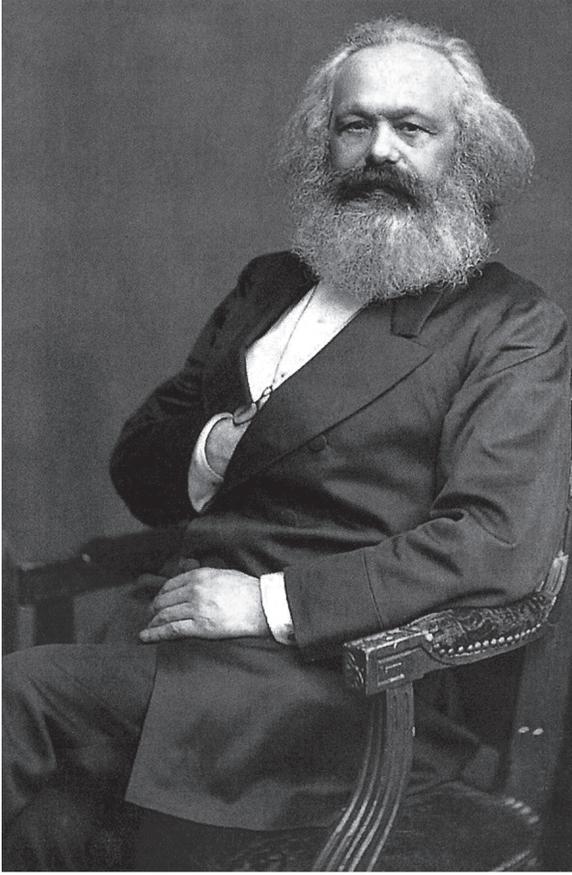
24 - روجيه شارتييه، على حافة الهاوية: التاريخ بين الشك واليقين، ترجمة

وتقديم طواهرى ميلود، ص46.

# صدر حديثاً



للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## كارل ماركس... هل يعود من جديد بعد مئتي عام من ميلاده؟

غيضان السيد علي\*

### مقدمة:

لم يشغل الفكر الإنساني الحديث والمعاصر بقضية أكثر من انشغاله بآراء كارل ماركس (Karl Marx) (1818 - 1883) وأفكاره، ولم يعرف القرن العشرون وبدايات القرن الحادي والعشرين مفكراً تباينت الآراء حول آرائه مثلما تباينت الآراء والمواقف تجاه أفكار ماركس وتعاليمه التي اتسمت بنسقتها الشمولي وطابعها الكوني؛ فمنهم من رفعه إلى منزلة الأنبياء والقديسين، واستحال مذهبه عندهم إلى شبه عقيدة مقدسة، ومنهم من أدان أفكاره ووصفها بأنها رجس من عمل الشيطان. بل إنه بعد سبعين عاماً من وفاة ماركس عاش ثلث العالم في ظل أنظمة تحكمها أحزاب شيوعية ادعت أنها مثلت أفكاره وحققت وحيه. في الوقت الذي هاجمت فيه دول أخرى آراءه وأدانتها، وقامت بتجريم كتاباته حتى قبل أن تُقرأ. حيث يمكن القول إن ماركس استطاع أن يشطر العالم إلى شطرين: أحدهما شيوعي اشتراكي والآخر رأسمالي.

ولم تكن ثقافتنا العربية بمعزل عن آراء ماركس وتباين الآراء والمواقف حول أفكاره وتعاليمه؛ حيث رأى الماركسيون العرب أن آراء ماركس تهتم بالدفاع عن جماهير الشعوب المضطهدة

والمقهورة، وتعمل على تحريرها من القهر الطبقي، والاستغلال الاقتصادي، وجود السلطات الدينية، وتبشر بمجتمعات لا طبقية تتلاشى فيها الدولة كأداة للقهر السياسي، وكوسيلة لتكريس مصالح الرأسماليين، وأن الماركسية في ذاتها ما هي إلا وسيلة فعالة لخلاص الطبقة العاملة وتحررها وانعتاقها من سيطرة العمل المأجور، والاستغلال الرأسمالي، وقمع الدولة وتجبرها.

بينما رأى فيها المعارضون أنها صيغة جديدة للاستعمار الثقافي الذي يحاول طمس الهويات الوطنية، أو أنها عقيدة فلسفية تسعى جاهدة لاحتلال موقع الدين وأداء دوره. بل غالى البعض في مهاجمتها ورأى أنها ستعود بالبشرية قروناً إلى الوراء، فرأوا في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي صورة مشابهة لمجلس الإكليروس في العصور الوسطى، أو أنها دعوة صريحة للعودة إلى الشيوعية البدائية.

ومن ثم، آراء ماركس لم تكن أفكاراً محلية حبيسة قطر ما أو دولة بعينها، بل هي أفكار عالمية كونية تتجاوز الحدود الجغرافية

\* أكاديمي مصري.

حيث كان إنجلز ثرياً كريماً مع صديقه فأزاح عنه وعن أسرته عبء البؤس الساحق، كما ساهم بطريقة واضحة في صنع أفكار ماركس وإعادة صياغتها وإكسابها شعبية لم تكن لتتوافر لها لو لم يكن إنجلز موجوداً. وفي مطلع عام 1845م رحل ماركس إلى بروكسيل منفياً من باريس لمؤازرته الحركة العمالية، وهناك أسس بمعاونة إنجلز لجان المكاتب الشيوعية التابعة لرابطة العادلين في لندن، وذلك بعد أن أخذت الحركة العمالية طابع الحركة الدولية، تلك المكاتب التي تحوّلت فيما بعد إلى ما يُعرف بـ «عصبة الشيوعيين»، وقام ماركس بكتابة البيان الشيوعي (-Communist Manifesto) عشية اندلاع ثورة 1848م، وهي آخر الثورات الفرنسية الثلاث، ومن خلال أحداثها جسّد ماركس مفهومه عن الدولة كونها الآلة الحربية القومية لرأس المال ضدّ العمال. كما قام بدور فعّال في المساعدة على تنظيم ثورة 1848م في أوروبا الغربية، وعقب فشل هذه الثورة أبعث ماركس عن بروكسل، وتمّ اعتقاله وإطلاق سراحه في ألمانيا، ثم طُرد من فرنسا للمرة الثانية وأجبر على مغادرتها، إلى أن استقرت به الحال في لندن التي كانت ملجأه ومعتكفه السياسي. وفي عام 1876م وبعد حلّ الأمية، امتنع ماركس عن العمل السياسي، لكنّه بقي على اتصال -بالمراسلة- بالقادة الرئيسيين للحركات العمالية في أوروبا.

ظلّ ماركس بلندن فيما بقي من حياته منشغلاً بالبحث والتأليف، وفي تنظيم الاتحاد الدولي للعمال. وقد قام بنشر القليل من أعماله في حياته. ولذلك لم يحظَ بالذوبان والشهرة التي لاقاها بعد وفاته، فعند وفاته في الرابع عشر من شهر آذار عام 1883م، لم يهتمّ به وبدوره وعمله إلا عدد محدود من خارج دائرة أتباعه وأنصاره السياسيين، ولكن بعد ذلك أدرك العالم أجمع أنّ ماركس لم يكن صاحب اهتمام أكاديمي بالأفكار لذاتها، بل كان عنصراً ثورياً فعّالاً، طوّر وقدم أفكاره من خلال محاولاته للتأثير في مجريات الأحداث. ومع ذلك مات ماركس فقيراً معوزاً يعاني البؤس والفقر وكثرة الديون، رغم محاولات صديقه إنجلز الكثيرة للتخفيف عنه.

### ثانياً: المؤثرات الفكرية التي أثّرت في فكر ماركس

إنّ أهمّ ما يميّز فكر ماركس هو مرونته وعدم دوغمائيته؛ فقد عُرف عنه أنّه كان مجادلاً عنيفاً، وناقداً لا ذعاً في هجومه على من يتبنون مواقف معارضة له، لكنّه في الآن نفسه كان عندما يتبنّى

والزمانية والإقليمية والثقافية كافة لتجد لها أنصاراً في كل فجّ عميق، فما كادت الأزمة الاقتصادية عام 2008م تصل ذروتها، حتى أيقن الكثيرون أنّ الانبعاث الحتمي لأفكار كارل ماركس أصبح أمراً لا مفرّ منه، وأنّ ماركس ما زال حتى اليوم لديه ما يريد أن يقوله من أجل إنقاذ البشرية. فمن هو ماركس؟ وما أهمّ آرائه وتعاليمه التي شكّلت الفلسفة الماركسية التي صنفت كحركة أممية تتخطى كلّ الحواجز الإقليمية والقومية؟ وهل اندثرت -بالفعل- الماركسية بلا عودة؟ أم هل ما زالت متوهجة كالجمر تحت الرماد يمكن تطويرها بحيث تصبح متناغمة ومتناسبة مع مستجدّات واقعنا الراهن؟ وحول محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة يدور هذا المقال.

### أولاً: حياة ماركس

وُلد كارل هنريك ماركس في الثانية صباحاً في الخامس من أيار من عام 1818م بمدينة رينيش (Rhenish) بمقاطعة ترير (Trier)، تلك المدينة التي تفتخر بأصولها كقاعدة رومانية مشهورة في العصور القديمة. ويُعدّ ماركس سليل عائلة يهودية ينتمي عدد كبير منها لسلسلة طويلة من حاخامات اليهود. وبالرغم من ذلك ولأسباب اجتماعية ومهنية تحوّل والد ماركس إلى البروتستانتية، وبقيت الأم فترة طويلة بعد تحوّل زوجها على يهوديتها، حتى تحوّلت هي وأولادها السبعة إلى البروتستانتية عام 1825م، وكان ماركس حينها في عامه السابع؛ ولذلك نشأ الفتى بلا أيّ وعي بأنّه يهودي. وبعد أن اجتاز ماركس فترة الدراسة الأولية بتفوق وتقدير ملحوظ، التحق لفترة وجيزة بجامعة بون ثمّ غادرها إلى جامعة برلين، وفي الأخيرة أظهر ماركس تفوقاً واضحاً واهتماماً قوياً بدراسة القانون، وفقه اللغة، واللاهوت. وبعد تخرجه عمل بالتعليم لفترة وجيزة، ثمّ محرراً صحافياً، ثمّ تقدّم بأطروحة عنوانها «الخلاف في فلسفة الطبيعة بين ديمقريطس وأبيقور» للحصول على الدكتوراه في عام 1841م، التي سرعان ما صودرت بسبب ميولها الليبرالية الواضحة. وتزوّج ماركس في عام 1843م، وتعرّض لأزمات اقتصادية حادة جعلته يغادر موطنه الأصلي متوجّهاً إلى باريس، حيث أخذ يدرس الشيوعية الفرنسية والاقتصاد السياسي، وهناك قابل رفيق دربه وصديق عمره فريدريك إنجلز أثناء وجوده في باريس وكونا صداقة دامت طيلة عمرهما. تلك الصداقة التي كان لها أبلغ الأثر في حياة ماركس، وتطوّره الفكري، وتأثيره في الأوساط الفكرية؛

اللاهوت والميتافيزيقا أنسجة من الأكاذيب، تحاول أن تغتصب مكان العلوم الطبيعية التي تستطيع وحدها أن تقدم حلولاً لمسائل الواقع كافة، ومن بينها القوانين التي تحكم الأفراد والمجتمعات.<sup>3</sup> كما كان لاطلاع ماركس على الاقتصاد السياسي الإنجليزي أبلغ الأثر في صقل عقله الاقتصادية العميقة. والحقيقة أن ماركس قد هضم هذه الروافد جميعاً وصاغها صياغة جديدة أنتجت ما أصبحنا نطلق عليه الفكر الماركسي.

والجدير بالذكر هنا أن هناك شخصيات بارزة قد حاولت بأفكارها تحرير ماركس من سيطرة الفكر الهيجلي، أولهم هو ستراوس (D. F. Straus) الذي افترض أن الروح (spirit) هي القوة المشتركة الخالقة للأساطير أو العقل الجمعي، وذلك بالإشارة بشكل خاص إلى الدين وظهور المسيحية. ثم برونو باور (Bruno Bauer) الذي خفض قيمة الروح وأرجعها إلى الوعي الفردي، وفسر العقيدة والأسطورة الدينية على أنها من إبداعات الرواة المهرة للقصص الهادفة، وكان يعتقد أنه في أي لحظة محددة لا تزيد «روح العصر» عن كونها مركباً جمعياً للمشاعر المتفاعلة، ولرغبات وأفكار الأشخاص المفردة، الذين يكون بعضهم أكثر موهبة ومقدرة على الإقناع من الآخرين. واستكمل فويرباخ دائرة هذا العمل الفكري، وأرجع عمل «الروح» إلى وجود الحاجات والرغبات، والنقص في حياة الإنسان. وعدَّ كل الأديان العالمية والفلسفات مجرد إسقاطات للحاجات الإنسانية أو تعويض لها، فلا يوجد خارج الطبيعة والمجتمع أي وعي أو روح. وتعدَّ الأنثروبولوجيا سرّ اللاهوت؛ فالناس يصنعون الآلهة في تخيلاتهم الأخلاقية، التي تنبثق من جذور اجتماعية، ونتيجة لعدد من الأسباب الفنية.<sup>4</sup>

وإذا كانت هذه الأفكار لهؤلاء المفكرين الثلاثة العظام قد نجحت إلى حد ما في تحرير ماركس من السيطرة الهيجلية، إلا أن الجدير بالذكر هنا أن ماركس لم يأخذ أفكار هؤلاء المفكرين هكذا على علاتها، وإنما نقدها وأضاف إليها الكثير من التعديلات المهمة، ومن أمثلة ذلك اختلافه مع فويرباخ حول طبيعة الإنسان؛

رأياً معيناً، ويتبين له أن هذا الرأي قد أصبح غير ذي بال، أو أن الأحداث قد تجاوزته، أو كشفت المناقشات المستمرة عن خطئه، فإنه لا يتورع عن التخلي عنه أو تبني نقيضه؛ ولذلك لا يوجد أي تفسير مبوَّب ومرتب لكل أفكاره الأساسية وعلاقتها ببعضها بعضاً، ولذلك يقول البروفيسور سدني هوك: «لقد كتب ماركس في زمن لم يكن للدقة فيه قيمة كبيرة؛ ومن ثم تبدو معظم صيغته غامضة. وقد أتهمه النقد الصادق بعدم الترابط الجلي والتناقض الداخلي لأساس نظريته، بينما تقبل المعجبون كل كلمة قالها، حتى لو تناقضت معها نتائجه. وقد تفاقمت كل هذه الصعوبات بعد أن أصبح ماركس رمزاً سياسياً يثير ردود أفعال أكثر من كونه مفكراً متميزاً»<sup>1</sup>.

ولا شك أن هذا التناقض يعود إلى المؤثرات الفكرية المختلفة التي تكوّن منها فكر ماركس، والتي يمكن أن نقول إنها تمثلت في روافد فكرية ثلاثة، وهي: الفلسفة الألمانية، وعلى وجه الخصوص تأثره بفلسفة هيجل؛ حيث يُصنّف ماركس كأحد أضلاع ثالوث اليسار الهيجلي المتمثل في فويرباخ وماركس ونيتشه. والدارس المدقق في فكر ماركس يجد روح الفلسفة الهيجلية سارية في جسده من بداياته إلى نهاياته؛ وخاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن الفلسفة الهيجلية تفسر العالم باعتباره عملية ديناميكية روحية، تكشف عن ذاتها عبر تطورها كنظام عقلائي. وترى أن ما يحدث وأن ما قد حدث مؤخراً في الزمان هو الأفضل كيفاً. وبالنسبة إلى عين الديالكتيك الفاحصة، فإن كل ما هو واقعي حقيقة قد وجد ليكون ضرورياً وعقلائياً<sup>2</sup>. كما تمثل الاشتراكية الطوباوية الفرنسية الرافد الثاني، فقد عكف ماركس على دراستها في مطلع حياته، وتحمس لها حيناً من الدهر. وقد تأثر كثيراً بأراء الماديين الفرنسيين المتطرفين، حيث أخذ عنهم أن الإنسان مجرد شيء في الطبيعة، فهو كتلة ذات ثلاثة أبعاد من اللحم، والدم، والعظم، تنطبق عليه دون زيادة أو نقصان قوانين الطبيعة التي اكتشفتها العلوم الطبيعية، كما تنطبق على غيره من الأشياء الأخرى. وقد أنكر ماركس - كما أنكر هؤلاء الماديون - وجود روح لا مادية، ووجود جواهر روحية من أي نوع، وبالتالي فقد أنكر الله، ورأى

3- جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد

كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص 289.

4- سدني هوك، التراث الغامض - ماركس والماركسيون، ص 21.

1- سدني هوك، التراث الغامض - ماركس والماركسيون، ترجمة ودراسة سيد كامل

زهران، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (الثاني) 1986، ص 17.

2- المرجع السابق، ص 19.

حول نظريّات ومفاهيم فلسفيّة خالصة، ثمّ سعت بعد ذلك لتؤدي دوراً مهماً في تأسيس علم الاجتماع، وتأسيس الحركات الاشتراكيّة، ثمّ انعطفت انعطافاً جذرياً ليصبح صاحبها من أهمّ منظري الاقتصاد العالمي في التاريخ، وخصوصاً بعد صدور البيان الشيوعي، وكتاب رأس المال الذي مازال يلقي رواجاً بين القراء حتى اليوم، رغم صعوبة فهمه لغير المتخصّصين.

ويمكننا القول إنّ الفلسفة الماركسيّة المعروفة اليوم هي مزيج مركّب من المخطوطات المنشورة وغير المنشورة التي كتبها ماركس نفسه، مضافاً إليها مؤلفات صديقه فريدريك إنجلز، وأيضاً من أعمال الشّراح المتأخرين لأعمال ماركس. وقد شهد القرن العشرون انتشاراً غير مسبوق لمؤلفات ماركس في شتّى بقاع الأرض، وتمت ترجمتها إلى العديد من اللغات، رغم تضيق الخناق حول انتشارها من الكثير من الحكومات في أوقات عديدة. وكان سرّ انتشار هذه المؤلفات بهذا الشكل الملحوظ يتمثل في أنّها قد نجحت في استيعاب مشكلات العصر، والتعبير عنها، وتقديم الحلول الممكنة للتطبيق لها. وكما يقول الدكتور مصطفى النشار: «ولمّا كانت هذه المشكلات تمسّ جماهير عريضة في العالم (البروليتاريا)، وتعبّر عن مصالحها التي أهدرت في فترة حرجة من فترات سيطرة الرأسماليّة (اللاواعية بمصالح العمال) على الغرب، فكان لا بدّ لهذه الأفكار التي تمثل خطة عمل جماعيّة- أن تسود وتنتشر كانتشار نبالها عبر وكالات الأنباء العالميّة»<sup>6</sup>.

### رابعاً: أهمّ الآراء الفلسفيّة لكارل ماركس

لم يبدأ ماركس حياته مهتماً بنظريّة فلسفيّة بعينها يريد أن يقوم بالتنظير لها، ولذلك لم تكن الفلسفة النظرية هي همّه الأوّل، ولكنّها دخلت إلى عالمه الفكري كجزء مكمل؛ ولذلك يمكن القول إنّ ماركس لم يكن فيلسوفاً في بداية الأمر؛ إذ تركز شهرته على جهده الهائل للكشف عن القوانين التي تتحكّم في سلوك الناس في المجتمع وصياغتها، وعلى خلفيّة إنشائه لحركة قُدّر لها أن تغيّر حياة الناس لتلائم تلك القوانين. فقد كان عالماً في الاجتماع والاقتصاد، وثورياً نشطاً، دخلت الفلسفة في نظريته العامّة عن الإنسان لا باعتبارها دراسة مستقلة، بل بوصفها عنصراً من

حيث عدّها فويرباخ اجتماعيّة فقط، في حين عدّها ماركس اجتماعيّة وتاريخيّة معاً.

ولذلك يصدق كثيراً وصف سدني هوك لماركس بقوله: «لقد كان ماركس بروميثوس المزاج، وكانت تقاليده العقليّة إغريقيّة وعلميّة أكثر منها وسيطة وأدبيّة. ومثاله الأخلاقي هو مجتمع يكون فيه التطوّر الحرّ لكلّ فرد شرطاً لتطوّر الكلّ، وفي النهاية المحرّك لكلّ القوانين والمؤسّسات هو مدى ما توفره من إمكانيّات لكلّ الأشخاص لتنمية ذاتيتهم إنماءً كاملاً حرّاً»<sup>5</sup>.

### ثالثاً: مؤلفاته

أنجز ماركس على طول مشواره الفكري مجموعة كبيرة من الكتابات التي أثّرت في أجيال كثيرة من الكتاب الماركسيين الذين نجحوا في تطوير فكر ماركس وساعدوا في الوصول به إلى نهاياته المنطقيّة. وقد شارك إنجلز صديقه ماركس في إنجاز بعض هذه المؤلفات، وعاونه أيضاً آخرون في إنجاز بعضها الآخر. ومن أهمّ هذه الكتب: «نقد فلسفة الحق (أو الدولة) عند هيغل»، و«مخطوطات الاقتصاد السياسي والفلسفة» المعروف بـ «مخطوطات 1844»، و«العائلة المقدّسة: أو نقد النقد النقدي» الذي كتبه بالتعاون مع إنجلز ونشره عام 1845، و«الأيدولوجيا الألمانيّة» الذي كتبه بالاشتراك مع إنجلز ونشره عام 1846، و«بؤس الفلسفة» الذي نشر عام 1847، و«البيان الشيوعي» الذي حرّره بالتعاون مع إنجلز ونشر في لندن عام 1848م، و«رأس المال» الذي بدأ بنشر جزئه الأوّل عام 1867، وترك نسخاً أصليّة لأجزاء عديدة من هذا الكتاب أنجزها قبيل وفاته، ونشرت تباعاً بدءاً من عام 1869 حتى عام 1894. وقد أحدث هذا الكتاب الأخير بأجزائه المختلفة ثورة عقليّة واقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة أدّت إلى انشقاقات عقائديّة وحروب باردة دامت أكثر من قرن من الزمان، وساهم في تحوّل اسم صاحبه (ماركس) إلى مذهب سياسي واقتصادي واجتماعي وديني، هو الماركسيّة.

وأكثر ما يمكننا استخلاصه من إلقاء نظرة فاحصة على مؤلفات ماركس أنّها انصبّت في بدايتها بصورة واضحة

6- مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة،

ط1، 2015، ص 442.

5- المرجع السابق، ص 24.

وسمى سطوتها بديكتاتورية أو ديمقراطية العمال أو دولة العمال. وقد أراد ماركس من هذا الوضع أن ينقل السلطة من الفئة القليلة المستحوذة على السلطة إلى الفئة الأكبر نسبة في المجتمع.<sup>9</sup>

ومن ثم يمكننا القول إن فلسفة ماركس قد ولت وجهها شطر تحقيق العدالة الاجتماعية، ومعالجة الاستغلال الطبقي الذي اهتم ماركس بمناقشة أبعاده وأفرد له مساحات واسعة من مؤلفاته، كما اهتم بطبيعة علاقة العامل بالدولة والسلطة، الأمر الذي جعله يستعين بمجموعة من المفاهيم التي تعالج هذه المسائل الشائكة، وقد ارتبطت هذه المفاهيم به وبمذهبه، وسنحاول الإشارة إلى أهمتها بإيجاز فيما يأتي:

### 1. الاشتراكية

تحول ماركس إلى تقبل الاشتراكية قبل أن يبدع النظريات التي ارتبط بها اسمه. وكان مصطلح الاشتراكية يُستخدم في الثقافة الغربية حينذاك ليشير إلى المجتمع الذي توجد فيه ملكية عامة وديمقراطية لوسائل الإنتاج. وقد استخدم لأول مرة في أوروبا سنة 1827 بالمجلة التعاونية التي أصدرها روبرت أوين مؤسس الحركة التعاونية، وإن كان تاريخ الاشتراكية يرجع إلى أبعد من ذلك بكثير، وربما تعود الدعوة الاشتراكية إلى أفكار جمهورية أفلاطون، وأسلوب معيشة المسيحيين الأوائل، ولا شك أن بذورها الحديثة كانت تعاليم المفكرين الفرنسيين السابقين على الثورة الفرنسية من أمثال فولتير وروسو.<sup>10</sup>

والاشتراكية مذهباً تعني أن العمل هو أساس التملك، وأن الملكية وظيفة اجتماعية؛ ولذلك يدعو إلى ملكية المجتمع لوسائل الإنتاج، وإشراف الدولة على النشاط الاقتصادي، وتوجيهها بما يكفل رفع التناقضات الاجتماعية، وتحقيق فرص العمل لكل مواطن، وعدالة التوزيع، والتقريب بين الدخول، والمساواة أمام القانون.<sup>11</sup> وشعار الاشتراكية «من كل حسب جهده إلى كل حسب عمله». وقرّر ماركس أن الاشتراكية حتمية التحقق إذ تفرضها

عناصر تلك النظرية. ومع ذلك يمكن القول إن ماركس كان فيلسوفاً من طراز رفيع؛ حيث يمكن تأليف موقفه الفلسفي من كتاباته المبكرة - التي لم ينشر معظمها في حياته - رغم ما فيها من ثغرات ومتناقضات ملحوظة.<sup>7</sup>

وقد انصبت مفاهيم ماركس وأفكاره ونظرياته في السياسة والاقتصاد والاجتماع حول فكرة محورية مفادها: «أن كل المجتمعات تتقدم من خلال مسيرتها للصراع ما بين الطبقات الاجتماعية»<sup>8</sup>. وقد أخلص ماركس لفكرته هذه إخلاصاً شديداً، ما جعله يخوض غمار الصراعات الناضجة في مجتمعه، فدرس عن قرب الصراع ما بين طبقة الملاك المتحكّمين في الإنتاج، وطبقة العمال العاملين على تهيئة وإنتاج السلع، ما جعله يقف على حقائق أولية وصل إليها بعد تفكيك معالم الأداء الاقتصادي بين الطبقتين السابقتين. ولعل أهم هذه الحقائق التي توصل إليها ماركس هي ماهية دور هذا الصراع في تطور المجتمعات. ومن ثم عارض بشدة المسار الرأسمالي الاقتصادي الاجتماعي الذي كان سائداً في ذلك الوقت في المجتمعات الأوروبية التواقفة للتغيير، والذي أطلق عليه ماركس مصطلح «دكتاتورية البرجوازية»، فقد اعتقد ماركس من أول وهلة أن هذه الدكتاتورية عملها مناط بالطبقات الغنية لتسيير حالة الإنتاج وفق مصلحة تلك الطبقات لا وفق ما يحتاجه التطور المجتمعي؛ لذلك انتهى في نهاية المطاف إلى رسم ملامح الرأسمالية وإلحاقها بالنظم الاقتصادية الاجتماعية المتوارثة، وتوقع أن استمرار حالة كهذه سيؤدي بها لا يقبل الشك إلى صراعات طبقية في المجتمع، وسوف يؤدي أيضاً إلى تدمير المفهوم الاقتصادي الذاتي، لينتج عن ذلك نظام جديد يكون فيه للطبقة العاملة حق في وسائل الإنتاج. وقد أطلق ماركس على هذا النظام الجديد اسم «الاشتراكية» - وإن كان مصطلح الاشتراكية موجوداً في عهد ماركس بمعنى آخر مختلف، وهو ما سنعود إليه لاحقاً - مفيداً أن الطبقة العاملة هي التي ستكون لها اليد الطولى في حكم وسائل الإنتاج وإدارة المجتمع، فنعتها بالبروليتاريا،

7- جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 288.

8- سمية الجراح، مقدّمة الترجمة العربية لكتاب معجم ماركس المعاصر -

دراسات في الفكر الماركسي، تحرير جاك بيديه - أوستاش كوفلاكيس، مراجعة

هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ط 1، 2015، ص 9.

9- المرجع السابق، ص 10.

10- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة

مدبولي، ط 3، 2000، ص 68.

11- المرجع السابق، ص 68-69.

ولكن عبر عملية طويلة تقوم على أربع مراحل: أولها تحقيق الانتصار السياسي الذي به يتم تحطيم الشكل القديم للدولة وإحلاله بشكل جديد. وثانيها إخضاع وسائل الإنتاج الرئيسة للملكية الجماعية وتأسيس معايير قانونية جديدة للملكية غير الشخصية. وثالثها ظهور «المرحلة الأولى» للمجتمع اللاتقني، حيث يظل يحمل بعض سمات وعيوب المجتمع الرأسمالي، ويكافئ الأفراد تبعاً لما ينتجون. ورابعها ظهور «المرحلة الأعلى» للمجتمع اللاتقني الذي في ظلّه سيشارك الأفراد تبعاً لقدراتهم، وتتم مكافأتهم بحسب حاجاتهم<sup>14</sup>. وهكذا رسم ماركس استراتيجية الطريق نحو الاشتراكية.

## 2. الصراعات الطبقيّة

رأى ماركس أن مفهوم الطبقة يشير إلى مجموعة اقتصادية محدّدة ومعروفة بموقفها في عملية الإنتاج، أو هي هيئة من الأشخاص توحد بينهم مصلحة اجتماعية موضوعية ما. فالمخلوقات البشرية عند ماركس تنتمي إلى عدد غير محدود من الطبقات. ويتميز البشر عبر مجموعات اقتصادية بحسب موقعها في عملية الإنتاج. ومن هذا التمايز يحدث الصراع؛ فحيثما توجد الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يوجد تناقض موضوعي في المصالح بين الطبقات مرتبطاً بتوزيع وتقسيم ثمار ونواتج الإنتاج. وبمرور الوقت يصبح هذا التناقض حاداً وخطيراً وينفجر في صراع واضح وصريح. وأياً كان هذا الصراع كامناً أم علنياً، فإنه يمارس تأثيره الشامل على سلوك الأفراد في معظم تكتلاتهم وتجمعاتهم الطبقيّة<sup>15</sup>. ورأى ماركس أن كلّ انتفاضة ثورية مألها الفشل إذا ابتعدت عن النضال الطبقي؛ إذ يقول: «إنّ كلّ انتفاضة ثورية مهما بدا هدفها بعيداً عن النضال الطبقي، ستظلّ تمنى بالإخفاق إلى أن تنتصر الطبقة العاملة الثورية، وإنّ كلّ إصلاح اجتماعي يظلّ مجرد طوباوية وهم إلى أن تتقابل الثورة البروليتارية والردة الإقطاعية بالسلاح في حرب عالمية»<sup>16</sup>.

قوانين التاريخ والتطور الاجتماعي. وكان البيان الشيوعي الذي أصدره ماركس وإنجلز عام 1848 نقطة فاصلة بين الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية؛ حيث أطلق ماركس على نفسه «اشتراكياً علمياً (scientific socialis)» تمييزاً له عن الاشتراكيين اليوتوبيين. وقد كان ماركس من خلال اشتراكيته العلمية قادراً على إعطاء أسباب معقولة وكافية لدفاعه وتأييده للاشتراكية. كما كان يعرف كيف، ومتى، وفي ظلّ أية شروط يمكن إدراك الاشتراكية، وخصوصاً كيف يمكن أن تساعد به في العالم عندما تعلن حضورها ووجودها كإمكانية تاريخية.

وقد ذهب ماركس إلى أن التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية يتطلب وعي الطبقة العاملة، ويستلزم القيام بدورها على أتم وجه، فهي بمفردها التي ينبغي أن تؤسس قاعدة منظمة للمجموع تكون أساساً للحركة الاشتراكية، لأنّه «إذا تدهورت ثروة المجتمع، فإنّ العامل هو الذي يعاني أكثر من الجميع»<sup>12</sup>.

وقد اختار ماركس الطبقة العاملة دون غيرها؛ لأنّها أكثر عدداً من أيّ طبقة أخرى، كما أنّها الأكثر تنظيماً وتدريباً من غيرها، هذا فضلاً عن أنّ الطبقة العاملة تؤدي دوراً استراتيجياً في المجتمع، وبإمكانها إصابة المجتمع بالشلل عن طريق الإضرابات العامة. كما أنّ الصراع بين المجموعات الأخرى يمكن تسويته بشكل ما، دون تغيير العلاقات الأساسية للملكية بأية وسيلة. في حين أنّ الصراع بين العمال ومن يملكون وسائل الإنتاج يُعدّ صراعاً طويل الأمد يندلع المرّة تلو الأخرى في شكل حادّ وخطير، ولا يمكن حلّه إلاّ بتغيير النظام ككلّ عن طريق الثورة الاجتماعية التي يتمّ إنجازها سلمياً في البلدان الديمقراطية، وبطريق العنف في البلدان غير الديمقراطية<sup>13</sup>.

وأكد ماركس أنّ الطبقة العاملة لا يمكنها النجاح في مهمّتها التاريخية دون قيادة واعية تلهمها وتنير وعيها وتقودها. ومن هؤلاء الاشتراكيون كافة الذين تعمّقوا في إدراك نظريات ماركس. فالطبقة العاملة لن تصل إلى السلطة بضربة واحدة،

14- المرجع السابق، ص 51.

15- المرجع السابق، ص 40.

16- كارل ماركس، العمل المأجور ورأس المال، تقديم وتحريير فريدريك إنجلز،

ترجمة إلياس شاهين، دون بيانات نشر، ص 21.

12- كارل ماركس، مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مستجير

مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، دت، ص 17.

13- سدي هوك، التراث الغامض - ماركس والماركسيون، ص 48-49.

عدم وعي ودون فحص أو تمحيص لمثل هذه الادعاءات. وهنا يرى ماركس أن «الدين» من أهم هذه الأفكار، ويمكن أن تستخدمه الطبقة المستغلة في تحقيق مآربها؛ ولذا أطلق عليه «أفيون الشعوب». ورأى أن الدين يُستغل في تخدير الشعوب وتغيب وعيهم وإرضائهم بالوضع القائم على أنه قدرٌ إلهي لا سبيل إلى تغييره. ومن ثم يرى ماركس أن مثل هذه المعايير التي تحاول أن تبرر زيادة فقر الفقراء وغنى الأغنياء على أنه نظام حتمي لا يمكن تغييره ما هو سوى وهم خلقه السادة والمسيطرون وسائر ممثلي الطبقة المستغلة لتحقيق منافعهم الخاصة. وبناء عليه يرى ماركس أن القيم الدينية والأخلاقية للنظام الرأسمالي السائد في عصره ما هي إلا صور مختلفة من هذا الانسلاخ. ومن ثم ينادي ماركس «بالغاء كل امتياز ديني بوجه عام»<sup>17</sup> باعتباره وهمًا. هذا الوهم الذي لا يزول بمجرد إدراك حقيقته، كما يتوهم البعض، ولكن يزول بعمل ثوري، يكون بمثابة نضال لا مفر منه، نحو تحرير الإنسان من القهر والاستغلال. مع العلم بأن هذا النضال الثوري ضد استغلال الإنسان وتقييده والحد من حريته لن يتوقف إلا بانتصار الطبقة الدنيا، وهي طبقة «البروليتاريا» التي لا يملك أفرادها شيئاً، وحينها ستحل أفكار ونظم جديدة محل أفكار تلك الطبقة المستغلة، لا تهدف لخدمة طبقة وتمييزها على أخرى، ولكن تهدف إلى وضع نظم وأفكار نافعة للجنس البشري برمته.

#### 4. الهادئة الجدلية والتاريخية

اقرنت المادية الجدلية بالمادية التاريخية عند ماركس وإنجلز، وكأتهما كانا يحسان أن المادية كمذهب فلسفي مادي مثله مثل المذاهب الفلسفية الأخرى - التي كانت منتشرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - لن يتعدى انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة إن لم يصاحبه تلك النظرة الاستقرائية للتاريخ التي كشفت من خلالها أن المادية الديالكتيكية هي المرحلة الحالية من التطور التاريخي، وبواسطتها يتم الانتقال إلى المرحلة المستقبلية من التاريخ التي تحصل فيها طبقة البروليتاريا على حقوقها كاملة<sup>18</sup>.

ويعد ماركس العامل الاقتصادي المفتاح السري لفهم الحقائق الكامنة وراء الكثير من الصراعات التي وقعت والتي من الممكن أن تقع في المستقبل، والتي ترفع شعارات أخرى ربما تكون في ظاهرها سياسية أو دينية أو اجتماعية. ومن ثم يكشف ماركس عن زيف الكثير من الشعارات في حياة الأمم والجماعات والأفراد. ويقرر أنه على خلفية المصالح الاقتصادية يمكن الوقوف على كنه العديد من الأسباب الخفية وراء الصراعات الكبرى في العالم.

ومن ثم يرى ماركس أن تاريخ البشرية لا يعدو أن يكون هو تاريخ الصراع بين الطبقات. فالطبقة المسيطرة تحاول أن تعزز سيطرتها على الدوام، فتحاول - بكل الطرق والوسائل - أن تسيطر على وسائل الإنتاج من أجل المحافظة على سلطانها وعلى استغلالها للآخرين، ومن ثم تعمل هذه الطبقة المستغلة على معاملة الطبقة المستغلة باعتبارها قطعاً يساق، ولا حق لها في تملك وسائل الإنتاج. ومن ثم يتحقق لهؤلاء المسيطرين ما أطلق عليه ماركس «فائض القيمة»، وهو الفائض الذي يتكوّن منه كل رأس مال، وفي سبيل تأمينه تشن حرب الطبقات، أو ينشأ كل صراع بين الطبقات، ومن ثم تكون الدولة نتاجاً للصراع والتفوق الطبقي.

#### 3. وهم الانسلاخ

يرى كاتب هذه السطور أن «وهم الانسلاخ» من أهم الأفكار التي تركها ماركس لتؤثر في كل مجتمع يريد أن ينهض أو يسرع في تحقيق التقدم المنشود، مع العلم بأن «الانسلاخ» مقولة هيكلية أصيلة استمدّها ماركس من قاموس أستاذه هيكل. وقد رأى ماركس أن مقولة «الانسلاخ» تعني أن النظم التي خلقها السادة أو المنتفعون من الوضع القائم قد تكون صائبة بالنسبة إلى المستغلين أو نافعة لهم. ولذلك يناهض ماركس هذا الوهم؛ ليؤكد أن نظم الطبقة المسيطرة غير نافعة إلا لهؤلاء المسيطرين، وأن ما يدعون به بشأنها ما هي إلا حيلة لبقاء هذا الوضع على ما هو عليه ليصبّ في صالح هذه الطبقة المسيطرة.

إذاً تقوم الطبقة المسيطرة بفرض نظام يضمن تحقيق مصالحها، ثم تحاول هذه الطبقة أن تقنع الطبقة المستغلة بأن هذا النظام نافع لها. ويرى ماركس أن هؤلاء الأشخاص الذين ينتمون إلى الطبقة المستغلة قد يقبلون تلك الأفكار ويقرونها بصحتها عن جهل أو

17- كارل ماركس، حول المسألة الدينية، ترجمة نائلة الصالحي، كولونيا/ألمانيا،

منشورات الجمل، ط1، 2003، ص 18.

18- مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص 442.

المتعرجة بالمفهوم المادي للتاريخ. حيث تمكّنتنا هذه الطريقة العلمية من فهم التاريخ، ليس على شكل سلسلة من الحوادث غير المترابطة وغير المتوقعة، وإنما كجزء من عملية مترابطة ومفهومة بشكل واضح. إنها سلسلة من الأفعال وردود الأفعال التي تشمل السياسة والاقتصاد وكلّ مجالات التطور الاجتماعية. إن اكتشاف العلاقة الجدلية المعقدة بين كل هذه الظواهر هي مهمة المادية التاريخية<sup>21</sup>.

### 5. النظرية الاقتصادية

طوّر ماركس نظريته الاقتصادية بعد عدّة سنوات من صياغته وتكوينه لنظرياته في الاشتراكية، وفي صراع الطبقات، وبعد نظرياته التاريخية. وقد صيغت نظريته الاقتصادية لتوضح أنّ التطور التاريخي للرأسمالية يُنتج شروطاً تمهّد الطريق للمجتمع الاشتراكي. ومن أهمّ هذه الشروط التي توقعها ماركس تمركز رأس المال، والكساد الدوري، وزيادة الاحتكار، وهو ما تحقق بالفعل وما زال يقلق مضجع الرأسمالية في كل مكان وزمان.

ومن هنا لا بدّ أن نقف على تعريف ماركس للرأسمالية، التي رآها نظاماً اجتماعياً تُوظف فيه أدوات الإنتاج لتحقيق الفائدة الخاصة لأولئك الذين يمتلكونها، من خلال جهد وعمل العمّال، الذين لا هم عبيد ولا أقدان، بل هم رجال أحرار. فالفائدة والربح هما الهدف الأول والأخير لعملية الإنتاج في هذا النظام.

وأمام تلك الرغبة المحمومة للربح في النظام الرأسمالي يتمّ الاتجاه نحو زيادة الإنتاج بالطرق والوسائل كافة، ومن ثمّ لا مانع من أن تحلّ الماكينات الآلية محلّ الإنسان لزيادة الإنتاج، ومع تلك الزيادة وذاك التنافس يحدث فائض الإنتاج وانخفاض الطلب، ومن ثمّ الكساد، وارتفاع مستويات الديون، وانعدام الثقة بين المستثمرين، وتنهار فرضية «كفاءة السوق»، ويتصاعد نجم الاحتكار، فتزداد البطالة وتوالي الاضطرابات الاجتماعية والسياسية. وفي هذا يقول ماركس معلقاً على رغبة رأس المال في الربح واستعانتها بالآلة لتحقيق العديد من المزايا: «وبذلك خفّض

وإذا ما وقفنا عند عبارة «المادية الجدلية» التي تُعرف بها الآن النظريات الفلسفية التي ينادي بها الشيوعيون الأساسيون، فسنعدها - في الحقيقة - من ابتكار الاشتراكي الروسي جورجي بليخانوف. وتُعدّ «المادية الجدلية» رؤية كونية علمية وفلسفية صاغها ماركس وإنجلز وطوّرها لينين استناداً إلى التقدّم العلمي ومبادئ الحركة العمالية الثورية. ومفادها أنّ المادية العلمية حين تكون جدلية، ومن ثمّ تتجاوز المادية الجدلية مادية القرن الثامن عشر، لأنّها ميتافيزيقية وميكانيكية، وتتجاوز جدلية هيغل، لأنّها مثالية، وتتميّز عن الفلسفة القديمة بأنّها لا تقف عند حدّ تفسير العالم، بل تتجاوزه إلى حدّ التغيير، وذلك بالكشف عن القوانين المتحكّمة في تطوّر الطبيعة والمجتمع والفكر، وعن مبادئ العالم الموضوعي وانعكاسه على الوعي الإنساني<sup>19</sup>.

أمّا المادية التاريخية، فهي بمثابة علم فلسفي يتناول بالبحث قوانين حياة أيّ مجتمع وتطوّره، في إطار ما يميّز تلك القوانين الشاملة للوجود عموماً. فالقوانين التي اكتشفتها المادية التاريخية ليست سارية المفعول في الطبيعة؛ لأنّها جميعاً قوانين اجتماعية من حيث شكل مفعولها ومن حيث مضمونها. أمّا المجتمع، فهو لا ينفصل عن حياة الناس ونشاطهم. ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية أن تتجلّى إلاّ عبر نشاط الناس<sup>20</sup>. ومن ثمّ تكون المادية التاريخية كعلم فلسفي إنّها تدرس السنن العامة لحياة وتطوّر أيّ مجتمع بشري، وتعرض دائماً لتناول العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، وهذا من شأنه أن يتيح لها إمكانية التفسير الصائب لقوانين العملية التاريخية بعيداً عن كلّ التصوّرات الغيبية التي يتصوّرها البعض كقوى محرّكة للتاريخ. ولكنّها ترى أنّ حركة التاريخ مرهونة بنضال الناس من أجل بلوغ أهدافهم التي تبدو ظاهرياً معدومة الصلة بسير التاريخ، لكنّها في الحقيقة تشابك معه تشابكاً عضوياً وضمنياً.

ومن ثمّ إنّ المادية التاريخية تدرس العوامل الرئيسة التي تقف وراء تطوّر التاريخ البشريّ منذ المجتمعات الأولى حتى العصر الحديث. وتُسمّى الطريقة التي تتبع بها الماركسية هذه الطريقة

21- آلان وودز، راهنية أفكار كارل ماركس، موقع الحوار المتمدّن، على الرابط

التالي:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=443347>

19- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 1998،

ص594.

20- مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص 442.

ومن ثمّ كانت عودة ماركس من العناوين التي تصدّرت أغلفة الكتب والمجلات الكبرى حول العالم، وكلّها تدور حول راهنية كارل ماركس وأفكاره، ومن أشهر هذه العناوين: «كارل ماركس: مفكّر الألفية الثالثة»، و«كارل ماركس لم يمّت»، و«كارل ماركس: العودة». ولم يقتصر الأمر على المؤلّفات أو المجلّات والدوريات الغربية، بل حملت مجلّات عربيّة في عناوينها الرئيسة العناوين نفسها تقريباً، ومن أمثلة ذلك مجلّة نوافذ في عددها الخاص عن ماركس (العدد 61-62)، كانون الثاني/يناير 2016)، فقد كان عنوانها الرئيس: «راهنية كارل ماركس». وما زال ماركس والماركسيّة محطّ اهتمام فلاسفة العالم ومفكّريه. ومن أهمّ الكتب التي اهتمّت براهنية فكر ماركس ذلك الكتاب الذي صدر عن منشورات «لوموند» الفرنسيّة بعنوان «كارل ماركس غير القابل للاختزال»، وهو عمل جماعي شارك فيه الكثير من الفلاسفة والمفكّرين والمؤرّخين، وكانت راهنية أفكار ماركس هي المحور الرئيس الذي دارت حوله بحوث هذا الكتاب ومقالاته، وكيف أنّ أفكار ماركس واشتراكيته يمكنها أن تقدّم حلولاً للمشاكل التي تنتج عن النظام الرأسمالي المسيطر اليوم. كما صدر عن دار «غاليلار» للنشر كتاب بعنوان «الماركسيّة قصّة رجل اسمه ماركس» عام 2012، وهو للباحثين «كريستيان لافال» و«بيار دادو». ويسعى هذا الكتاب للدفاع عن ماركس ضدّ تلك التهم التي حاكها له أعداء الماركسيّة، وحملوه وزر تلك الجرائم التي ارتكبتها ستالين بالاتحاد السوفيتي السابق. وكتب جاك دريدا كتابه «أشباه ماركس» الذي لاقى نجاحاً ملحوظاً، حيث أشار هذا الكتاب إلى أنّه رغم وفاة كارل ماركس وسقوط جدار برلين وانهار المعسكر الشرقي سنة 1991، ما زالت الأشباح التي تسكن نصوص ماركس تطارد أوروبا، إنّهُ الخوف من عودة الشيوعيّة مرّة أخرى. وطرح هنري لوفيفر تساؤله الأساسي: هل تمّ تجاوز ماركس؟ عبر كتابه عن الماركسيّة. كما صدر في عام 2011 كتاب هوبزباوم (Eric John Ernest Hobsbawm) (1917-2012) أستاذ التاريخ، ورئيس جامعة بيريك سابقاً، وهو بعنوان «كيفية تغيير العالم - حكايات عن ماركس والماركسيّة»، ذلك الكتاب الذي ترجم فور صدوره إلى أكثر من تسع عشرة لغة، منها الترجمة العربيّة التي قدّمها حيدر حاج إسماعيل، يرى فيه أنّه أنّ الأوان من جديد للنظر إلى الماركسيّة نظرة جديدة، باعتبارها أداة لتحليل الرأسماليّة قبل كلّ شيء، وباعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الغربيّة والعالمية اليوم. ويجانب هذه الأبحاث والمقالات

العمل اليدوي إلى النصف، وألقي نصف العمّال خارج العمل... الأمر الذي يحوّل هذه المزايا إلى وهم»<sup>22</sup>.

وهنا لا تستطيع الرأسماليّة أن تُكمل طريقها وسط تلك الأزمات المتتالية، حيث تحفر قبرها بيديها، وتخلق القوّة التي بها تُقتل. وهنا تكون الفرصة سانحة ليهبّ العمّال ويأخذوا المبادرة ليشترعوا ملكيّة أدوات الإنتاج في المجتمع وفق تخطيط اقتصادي اجتماعي جديد يهدف لخدمة وصالح الجميع. وعندها - كما يرى ماركس - تتحرّر الإنسانيّة من «عبوديّة وتقديس السلعة»، ومن الحكم الظالم الغشوم للمتتجات التي صمّمتها بيديها. وبمساعدة العلم سيتمّ التخطيط لتوظيف كلّ موارد المجتمع وباستخدام التكنولوجيا لتحقيق المزيد من الرفاهية للإنسانيّة<sup>23</sup>. وهكذا تبدو أفكار ماركس في المادّيّة الجدليّة، والمادّيّة التاريخيّة، والنظريّة الاقتصاديّة، كمنسّق مترابط لا يُفهم إلاّ في ترابطه، ولا يمكن فهمه في معزل عن بعضه بعضاً.

#### خامساً: راهنية كارل ماركس

بلا شكّ عاد ماركس إلى الفضاء الإنساني العام في القرن الحادي والعشرين بقوة أكثر ممّا كان عليه الأمر في القرن العشرين، وخاصّة في ظلّ الأزمات التي صدّرها النظام الرأسمالي، وكيف بدت أمراض هذا النظام غير قابلة للشفاء، وأنّه صار نظاماً يُعقد فقرأ. ليتهاوى ذلك الإعلان الرسمي بموت الماركسيّة الذي أعلن عقب سقوط الاتحاد السوفيتي وانهار جدار برلين في ربيع عام 1989م. فقد أظهرت الأزمات الماليّة والاقتصاديّة العالميّة السابقة والحاليّة، واختلال موازين قوى الصراع العالمي، والانهارات المتتابة التي ولّدها النظام الرأسمالي في الدول السبع الصناعيّة الرأسماليّة، العجز عن حلّ تلك الأزمات باستخدام المفاهيم الرأسماليّة المتبعة، وبرهنت السياسة الرأسماليّة وانتكاساتها المتعدّدة على حتميّة الرجوع إلى النظريّات الماركسيّة التي لا تزال أهمّ مرجع فكريّ له تأثيره في جميع الميادين الاقتصاديّة والفلسفيّة والسياسيّة والفكريّة<sup>24</sup>.

22- كارل ماركس، مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ص 185-186.

23- سدي هوك، التراث الغامض - ماركس والماركسيون، ص 47.

24- المرجع السابق، ص 12.

توفي منذ زمن بعيد، هو كارل ماركس»<sup>26</sup>. والذي نبّه منذ زمن بعيد إلى أنّ الإيقاع المرتخي للنمو الرأسمالي سينتج أزمات دورية لا يمكن للرأسمالية نفسها التغلب عليها.

### خاتمة:

وهكذا يمكننا القول إنّ كارل ماركس يُعدّ شخصية مثيرة للاهتمام حقاً، حيث قلّمنا نجد شخصاً تتمايز حوله الآراء بهذه الحدة مثلما تبينت حول ماركس، فقد رفعه محبّوه ومناصروه إلى أعلى درجة ممكنة من درجات الرفعة والسمو، وبلغت منزلته في قلوبهم وعقولهم منازل الأنبياء والقديسين، وتحوّل مذهبه إلى شبه عقيدة مقدّسة. كما كان في الوقت نفسه هدفاً للنقد والبغض العنيف من عدد كبير من المبغضين في جُلّ أنحاء المعمورة. ولكنّه يبقى في الحقيقة مفكراً ثائراً في المقام الأول، تفصح معظم كتاباته عن مزاج ثوري حاد. وتكشف سيرته الذاتية عن شخص مثابر لم يحبطه الفقر ولا ظروف معيشته الصعبة، ولا موت أحد أبنائه متأثراً بنقص التغذية المزمن، ولا طرده من بلد تلو الآخر، عن مواصلة كفاحه الثوري؛ حيث كان لديه إحساس متقد بالظلم الاجتماعي، وعدّ نفسه في حرب مع الأعراف والتقاليد السائدة في المجتمع، ونظر إلى نفسه كـ«برميثوس» القرن التاسع عشر، فقد عدّه ماركس أول قديس وشهيد في تاريخ الفلسفة، رغم كونه بطلاً أسطورياً. فقد كان لدى ماركس ثقة عظيمة بنفسه، تنكشف بصورة واضحة للقارئ؛ إذ استعان بمقولة دانتى في ختام مقدّمة كتابه «رأس المال» التي تقول: «امضي في طريقك ودع الناس يتحدّثون». ولكنّ ذلك لا يمنعنا من القول إنّ ماركس كان فظاً تجاه خصومه السياسيين، وكان يفسّر اختلافه معهم على أنّه انحلال أخلاقي وارتداد أو حماقة سياسية.

وقد انتشرت أفكار ماركس بسرعة فائقة كانتشار النار في الهشيم في أرجاء العالم كافة، وتوالت الأجيال التي آمنت بأفكاره وتشبّعت بها. وتوزّع الإرث الماركسي في فضاءين متوازيين: الأول ديمقراطي اجتماعي إصلاحية، والثاني ثوري سيطرت عليه الثورة الروسية بلا منازع. وقد كانت أعظم أفكار ماركس، من

والكتب المذكورة هناك مؤلّفات تصدر كلّ يوم تؤكّد على راهنية أفكار كارل ماركس، وأنّ أفكاره التي طرحها في القرن التاسع عشر ما زالت حيّة مثمرة تؤتي أكلها كلّ حين. فماركس إذا لم يمت، والمقصود بالطبع أفكاره ونظريّاته، فالشواغل المركزية للماركسيّة التي وضع أسسها هذا الفيلسوف الألماني ما زالت آنيّة، ولذلك فالماركسيّة بهذا الشكل لم تنته، وأنّ الأوان لاستعادتها مرّة أخرى<sup>25</sup>.

وتثبت الأحداث اليومية الراهنة التي يتخللها المزيد من الأزمات الماليّة العالميّة، وعودة الصراع الطبقي، وراهنية النقد الماركسي للرأسمالية، والحاجة الماسّة لقراءة «رأس المال» لفهم الرأسمالية وتفسير أزماتها المستفحلة، تثبت أنّ ماركس كان على حقّ، ذلك القول الذي اضطرّ بعض المفكرين البرجوازيين للموافقة عليه على مضض أمام وطأة الأزمات التي تخلقها الرأسمالية يوماً بعد يوم. حتى إنّ صحيفة الفاتيكان الرسمية «لوسيرفاتوري رومانو» نشرت مقالاً في عام 2009 يشيد بتشخيص ماركس لعدم المساواة في الدخل، ما يشكّل نقطة جيّدة لصالح الرجل الذي كان قد أعلن «أنّ الدين أفيون الشعوب». والآن صار كتاب ماركس «رأس المال» من أكثر الكتب مبيعاً ورواجاً في ألمانيا. وقد تمّ نشره في اليابان بنسخة مصوّرة. وكتب «جورج ماجنوس»، وهو محلل اقتصادي بارز في بنك UBS الذي يُعدّ مؤسسة ماليّة رائدة، ويمتلك مكاتب في أكثر من خمسين دولة حول العالم، كتب مقالاً تحت عنوان مثير: «أعطوا كارل ماركس فرصة لإنقاذ الاقتصاد العالمي». كما كتب في مقال له في صحيفة «بلومبرغ فيو»: إنّ «الاقتصاد العالمي اليوم يحمل أوجه تشابه كثيرة مع ما تنبأ به ماركس». ويستهلّ مقالته بتوجيه النصّح إلى واضعي السياسات الذين «يكافحون من أجل فهم موجة الذعر المالي والاحتجاجات وغيرها من المشاكل التي يعاني منها العالم اليوم، بأنّهم سيحسنون صنعاً لو قاموا بدراسة أعمال اقتصادي

25- خالد طحطح، عودة شبح كارل ماركس، قراءة في كتاب إيريك هوبزباوم،

كيفية تغيير العالم - حكايات عن ماركس والماركسيّة، ترجمة حيدر حاج

إسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، 2015. منشور بموقع مؤسسة مؤمنون

بلا حدود، 20 يونيو 2016. على الرابط التالي:

<http://www.mominoun.com/articles/عودة-شبح-كارل-ماركس-4042>

26- آلان وودز، راهنية أفكار كارل ماركس، موقع الحوار المتمدّن، على الرابط

التالي:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=443347>

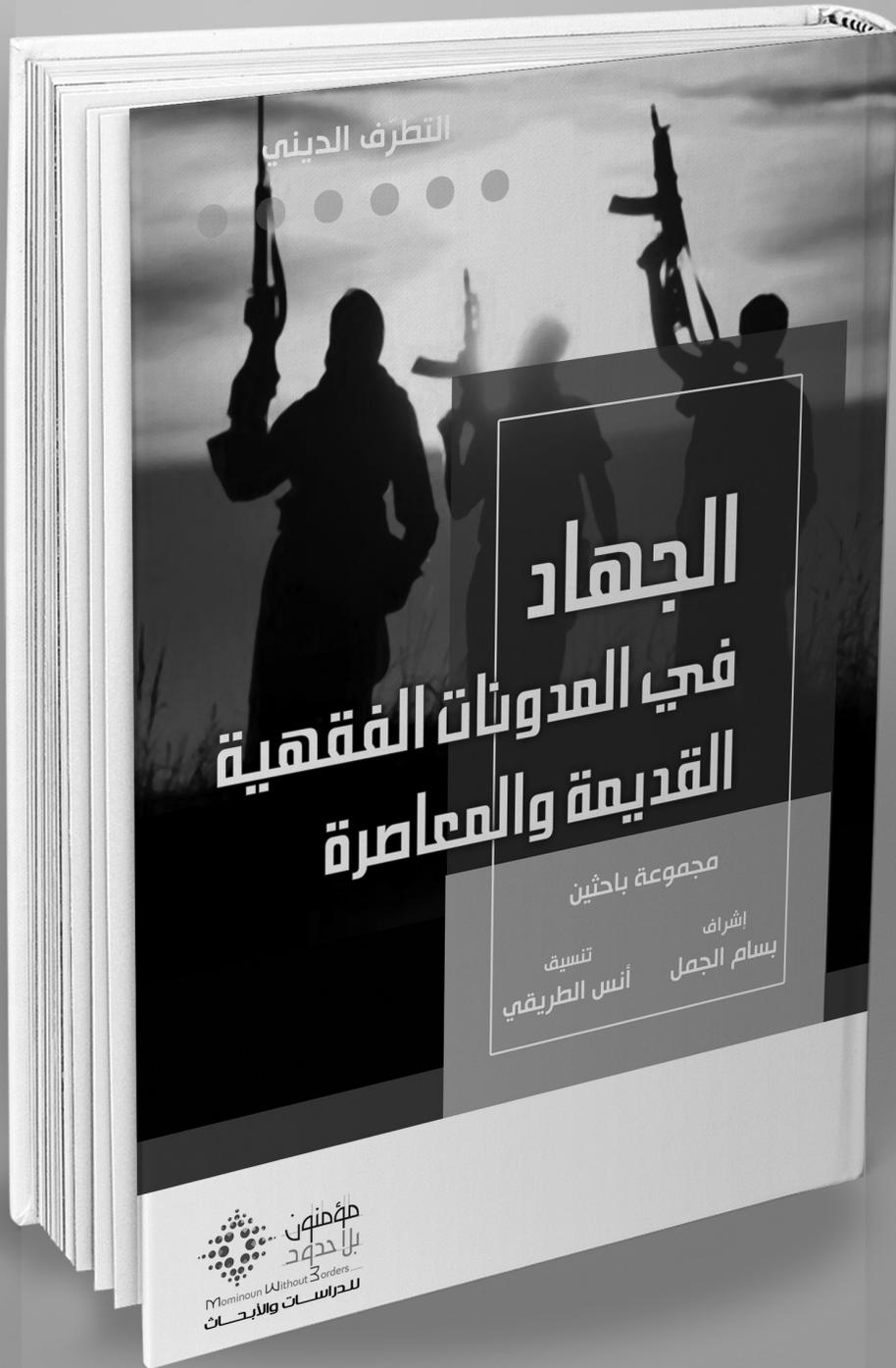
ذلك السؤال الجوهرى الذي سيظل يطرح نفسه حتى حين، ألا وهو: هل يعود -بالفعل- ماركس من جديد بعد مئتي عام من ميلاده، ويصبح قاسماً مشتركاً للحركات الاحتجاجية المتنامية في العالم، ليكون نصيراً لجميع ضحايا العولمة، والمتخلى عنهم في إطار اقتصاد السوق، والبؤساء، والطبقة العاملة، والمقهورين في شتى أنحاء المعمورة؟

وجهة نظر الحركة العمالية، أنه كان أول من شرح أن الاشتراكية ليست مجرد فكرة جيدة، بل إنها النتيجة الضرورية لتطور المجتمع. وعلى عكس المفكرين الطوباويين، لم يحاول ماركس أبداً اكتشاف قوانين المجتمع بشكل عام، بل عكف، عبر المجلدات الثلاثة من كتاب «رأس المال»، على تحليل قانون حركة مجتمع محدد، هو المجتمع الرأسمالي، موضحاً كيف نشأ، وكيف تطور، وأيضاً كيف سيتوقف بالضرورة عن الوجود في لحظة معينة.

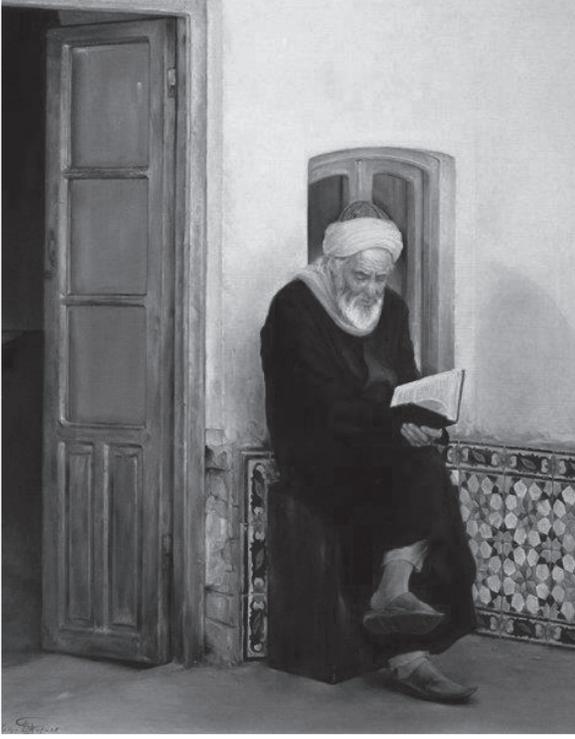
ومن ثم تكون الماركسية أبلغ ردّ على مقولة فرنسيس فوكوياما «نهاية التاريخ»، التي انطلق فيها من أن النظام الرأسمالي هو أفضل نظام من الممكن أن يتوصل إليه العقل البشري، بإمكانه أن يحقق الرفاه العام للإنسان في كل زمان ومكان. وبعد أن أخفقت الرأسمالية في تحقيق السلام العالمي، والرخاء الاقتصادي، وسيادة الديمقراطية بين معظم أنظمة العالم السياسية الموجودة اليوم، تصبح مقولة «فوكوياما» مقولة متهافنة إلى حدّ كبير؛ حيث تبقى هناك إمكانية كبيرة لبداية تاريخ جديد ينشد السعادة الإنسانية، ويزعج نجمه عندما تتمكن الطبقة العاملة من القضاء على عبودية المجتمع الطبقي، ويبدأ الإنسان في التحكم الحقيقي في مجريات حياته. كما تؤكد نبوءة ماركس التي تقول: «إن الرأسمالية عند نقطة معينة يمكن أن تدمر نفسها»، تلك المقولة التي تؤكد راهنية أفكار ماركس وأهمية العودة إليها، بدلاً من النظر إليها على أنها أفكار صارت في ذمة التاريخ.

ونحن، إذ نقول إن ماركس قد أصبح اليوم مفكراً كونياً للإنسانية جمعاء، نؤكد أن العديد من أفكاره يمكن أن تثير الكثير من علامات الاستفهام حولها، لعل أشهرها: على أي أساس رأى ماركس أن الوضع المثالي للبشرية هو سيادة البروليتاريا على الطبقات كافة؟ ألم يكن الأجدر به أن يرى أن الوضع الأمثل للبشرية هو سيادة طبقة خيرة مثقفة مستنيرة تسعى للصالح العام؟ أو أن الوضع الأمثل هو أن تتوزع الثروات على جميع الطبقات بالتساوي؟ وكيف لمفكر ينشد الحرية للبشرية جمعاء أن يطالب بحرية طبقة معينة ويهمل الطبقات الأخرى؟ أليست الحرية في أوضح معانيها هي حرية الإنسان تجاه كل أشكال التعسف والجور والظلم؟ ولذلك نؤكد أن أفكار ماركس ليست كلها على درجة واحدة، فبعضها عفا عليه الزمن، وبعضها لم يعد مقبولاً، وبعضها يستحق الإشادة وإعادة النظر والاستلham. ليقى مع

# مصدر حديثا



للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)



## هل الغزالي مجدد في أصول الفقه؟

حمادي ذويب\*

رأى كثير من الدارسين في الفكر الإسلامي الحديث أن أبا حامد الغزالي (ت 505هـ) من علماء التجديد في الإسلام، فهو في نظر بعضهم القائم على رأس المئة الخامسة أو مجدد القرن الخامس والملقب بحجة الإسلام. لم يكن للشافعية في عصره مثله، تلقى العلم عن إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)، وصار من الأعيان في زمنه وكان يحتج به<sup>1</sup>. وعُدَّ الغزالي في هذا السياق مجددًا في الدين على غرار جماعة من الأعلام مثل عمر بن عبد العزيز والشافعي وأبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني، فهم قد تركوا آثاراً لا تُحصى في تفكير الأمة وشعورها وسلوكها<sup>2</sup>.

ولا تُعدُّ هذه المواقف أمراً جديداً في الفكر الإسلامي، بل هي صدى مواقف قديمة نعتت الغزالي بالمجدد، من ذلك قول ابن النحوي (ت 513 هـ) مادحاً الغزالي: «أبو حامد أحيانا من الدين علمه وجدد منه ما تقادم من عهد»<sup>3</sup>، وقول أبي الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الخطيب الفارسي، وهو تلميذ الغزالي وأحد معاصريه: «ثم نظر في علم الأصول وكان قد أحكمها فصنّف فيه تصانيف. وجدد المذهب في الفقه فصنّف فيه تصانيف»<sup>4</sup>.

وكان الغزالي نفسه يرى أن العناية الإلهية اختارته ليؤدّي دور المجدد<sup>5</sup>، وهو ما يعني أنه ارتأى أن يزكّي نفسه لمنصب المجدد قبل أن يزكّيه غيره. فقد روى في كتابه «المنقذ من الضلال» كيف تغلّب على شكوكه الخاصة بعودته إلى مهنة التدريس. ويبيّن أنّ عودته سببها أن الله وعد بإحياء دينه على رأس كلّ مئة سنة. ويلمّح الغزالي بهذا بطبيعة الحال إلى حديث المجدد، ويسعى إلى تنفيذه حرفياً من خلال الانتقال إلى نيسابور لاستئناف التدريس في أواخر القرن الخامس للهجرة تحديداً (ذو القعدة سنة 499 هـ). ولعلّ هذا ما جعل السيوطي لا ينتظر رأي عامّة العلماء لاختياره مجدداً، بل يعبر عن أمله في أن يكون الله اختاره ليكون مجدد القرن الخامس للهجرة<sup>6</sup>.

### لكن هل كان الغزالي مجددًا لأصول الفقه؟

لُنشر في البداية إلى أن الغزالي ترك بصماته في الفكر الإسلامي

5 - راجع مقدّمة تحقيق جميل صليبا وكامل عباد لكتاب الغزالي، المنقذ من

الضلال، ط5، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، 1956، ص115.

6 - E.Landau-Tasseron، «the cyclical Reform»: A study of the

Mujaddid Tradition، studia Islamica، vol 70، pp 86 - 87.

1 - راجع عبد الحميد صالح حمدان، علماء التجديد في الإسلام، ط1، القاهرة،

الدار المصرية اللبنانية، 1989، ص45، وانظر صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي

حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة، ط1، دمشق، دار القلم، 1993.

2 - ارجع إلى يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط2،

القاهرة، مكتبة وهبة، 1999، ص24.

3 - محمّد بن معمر، أبو الفضل ابن النحوي وانتصاره للإمام الغزالي، مجلة

التراث العربي، العدد106، 2007، ص122.

4 - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط1، مصر، المطبعة الحسينية، (د.ت)، 107/4.

يتمتد الطّور الأوّل من سنة ميلاده 450هـ إلى تاريخ وفاة أستاذه الجويني عام 478هـ، وبالرّغم من ولادته في منطقة شيعيّة فقد كان تأثره بالجوّ الصّوفي في أسرته عاملاً أساسياً في بلورة شخصيّته<sup>10</sup>.

وقد درس في هذه الفترة الأولى الفقه الشافعي على شيخ شافعي<sup>11</sup>، وعمّق هذه الدّراسة عندما انتقل إلى نيسابور لمتابعة دروس إمام الحرمين الجويني فكان تأثره به عميقاً.

ويتواصل الطّور الثّاني من حياة الغزالي من 478هـ إلى 488هـ متميّزاً باندماج الغزالي في الحياة العامّة، حيث اشتغل مدرّساً بنظاميّة بغداد التي ساهمت في تركيز المذهبين الشافعي والأشعري<sup>12</sup>. وقد ألقى في هذه المدرسة درساً افتتاحياً حضره كبار الشّيوخ، وبقي يدرّس بها أربع سنوات بدءاً من سنة 484هـ. وكان يتابع في الوقت ذاته دراسة الفلسفة اعتماداً على مطالعاته الشخصية<sup>13</sup>. ولم يكن الغزالي يشهد صراعات عصره وخصوصاً الصراع بين السلاطين السلاجقة بعين المتفرّج المحايد، بل كثيراً ما انخرط فيها، فقد حمل على الشيعة الإسماعيليّة في كتاباته وخصوصاً في كتابه «المستظهر» أو «فضائح الباطنيّة». وهذا

بفضل مؤلفاته الكثيرة في علوم كثيرة منها علم أصول الفقه. وقد استهّل إسهامه فيه بكتاب «المنخول من تعليقات الأصول»، وهو شاهد على تبعيّة لأستاذه الجويني، لأنّه كان تلخيصاً أميناً لكتاب هذا الأستاذ «البرهان في أصول الفقه»، وصورة مطابقة له في التقسيم والتبويب<sup>7</sup>.

ويعود هذا الأمر إلى أنّ أبا حامد كتبه أيام كان شاباً متحمّساً للمذهب الشافعي، لذا حمل على بعض المذاهب المخالفة، وخاصّة المذهبين الحنفي والمالكي، ما حفز بعض الحنفيين للردّ عليه<sup>8</sup>. إذاً، لا يمكن أن نتحدّث عن الغزالي مجدّداً من خلال كتابه «المنخول»، لكنّه كتب في علم الأصول كتاباً آخر هو «المستصفي في علوم الأصول» في مرحلة نضجه العلمي، وهو يعدّ واحداً من المصنّفات الرّئيسة في علم أصول الفقه، لذلك نوّه به ابن خلدون معتبراً أنّه من أحسن كتب المتكلّمين. ولعلّ إحكامه المنهجي وراء هذا الحكم.

وقد فرغ الغزالي من كتابه «المستصفي» سنة 503هـ<sup>9</sup> في الفترة التي درّس فيها في نيسابور، أي إنّّه من آخر ما ألف من كتب. ولا شكّ في أنّ «المستصفي» من خلال التاريخ الذي كتب فيه ينتمي إلى الفترة التي آمن الغزالي فيها بأنّ العناية الإلهيّة اختارته ليؤدّي دور مجدّد الدين في القرن الخامس. لكن هل تعضد مواقف الغزالي الأصوليّة اتصافه بالمجدّد الديني؟

لنلقِ ومضة تعريفية بالغزالي قبل محاولة الجواب عن هذا السؤال.

### لمحة موجزة عن حياة الغزالي

يمكن أن نقسّم حياة أبي حامد الغزالي إلى خمسة أطوار:

10 - ولد الغزالي بطوس، وهي ثاني مدينة شيعيّة في خراسان بعد نيسابور عاصمة خراسان. وتقع قرب مشهد، وهي مدينة شيعيّة يجلبها الإماميّة. ومن الملاحظ أنّ الإمام الشيعي علي الرضا (وهو الإمام الثامن) مدفون بطوس، وقد تأثر الغزالي في بداية حياته بوالده الذي كان له بعض الميل إلى التصوّف، كما أنّه عهد ببنيه إلى بعض الصّوفيّة، وتأثّر على الرّاجح أيضاً بأخيه محمّد (ت نحو 520هـ)، وهو من كبار الصّوفيّة، وقد كان واعظاً مشهوراً، له مؤلفات ذات مسحة صوفيّة. وقد أهداه أبو حامد كتاب «المضنون به على غير أهله».

11 - هو الشيخ أحمد بن محمّد الرادقاني، درس عليه في قرية قرب طوس.

12 - بدأت أشغال بناء هذه المدرسة سنة 450هـ وافتتحت الدّراسة بها سنة 459هـ وكانت تعتمد الأوقاف. وكان العلماء يتنافسون على التدريس فيها، وقد كانت لمؤسّسها الوزير نظام الملك (قتل سنة 485هـ) مكانة مميّزة، ذلك أنّ السلطان السلجوقي فوّضه بالأمر فأصبح مثابة الحاكم الفعلي. وهو رجل علم له أمال في الحديث.

13 - انظر فصل «الغزالي» لـ م. واط (W. Montgomery Watt)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (ط2 بالفرنسيّة)، 1066-1062/2.

7 - انظر ما يقوله الغزالي في خاتمة كتابه المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمّد حسن هيتو، ط1، دمشق، دار الفكر، 1970، ص 504.

8 - نقل السبكي أنّ محمّد بن عبد الستار الكردي (ت. 642 هـ) له رسالة في الردّ على كتاب «المنخول» للغزالي، ذكر فيها مناقب أبي حنيفة.

9 - ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر- دار بيروت، 1969، 354/3.

## الغزالي وعلم أصول الفقه

يمثل الغزالي لحظة التأسيس النهائي لعلم الأصول، وهو أحد كبار الممثلين لاتجاه علماء الكلام الذين دونوا مصنفات في علم أصول الفقه، ذلك أن قراءة متأنية لمؤلفات أصول الفقه التي ترجع إلى القرن 5 هـ تبدي أنها انحرفت عن الخط الذي رسمه الشافعي في «الرسالة»، لكن ما طبيعة هذا الانحراف؟

لئن لم تتطرق «الرسالة» إلى أية مسألة كلامية أو فلسفية، فإن أول المؤلفات الأصولية التي بلغتنا كتبها متكلمون لهم صلوات وثيقة بالفلسفة مثل الباقلاني والشيخ المفيد والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري والجويني والغزالي، وهكذا ضمت هذه المؤلفات مسائل تتصل بالكلام والفلسفة مثل التحسين والتقييح والحظر والإباحة والعقل والشرع، كما أدخلت مسائل من علم المنطق. ويتمثل منهج المتكلمين في تجريد صور المسائل الأصولية عن الفقه، أي إنهم يقررون الأصول دون الالتفات إلى موافقة الفروع لها أو مخالفتها إياها.

وقد ازداد مذهب الأشاعرة قوة بفضل الجويني وتلميذه الغزالي بصفة خاصة إلى أن أصبح علم الكلام الأشعري يلقن في مدارس أهل السنة وسكن صوت المعارضة التي لقيها في بداية الأمر.

ولعلّ حكم ابن خلدون من أجل الشواهد على هذا الموقف السني من علماء الأشعرية ومؤلفاتهم إذ يقول: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون - يقصد علم أصول الفقه -، كتاب «البرهان» لإمام الحرمين و«المستصفي» للغزالي وهما من الأشعرية»<sup>15</sup>.

ويتميز «المستصفي» أولاً بأن الغزالي ألفه في آخر حياته العلمية، بعد أن عاد من دمشق إلى وطنه وعاود التدريس في نيسابور. وهو يعدّ كتابه هذا وسطاً بين الإيجاز والإطناب، فهو دون كتاب «تهذيب الأصول» الذي مال فيه إلى الاستقصاء والاستكثار، وفوق كتاب «المنحول» الذي نزع فيه إلى الإيجاز والاختصار.

الأثر يبرز تأييده للخلافة السنية. كما تدخل لترجيح كفة السلطان بربقاروق<sup>14</sup>.

وبعد أن غادر الغزالي بغداد سنة 488 هـ بدأ الطور الثالث من حياته الذي ينتهي سنة 499 هـ، وطبعت هذه الفترة أحداث سياسية أهمها هجوم الصليبيين على الشام واشتداد الخصومات بين العائلات الحاكمة وازدياد نشاط الباطنية.

وقد اختلف الدارسون في أسباب تجربة العزلة الأولى التي مرّ بها الغزالي من 488 هـ إلى 493 هـ، وهناك عموماً تفسيرات ثلاثة هي: ميله إلى التصوف، وابتعاد السياسة عنه، وخوفه من غلاة الباطنية.

ومن أهم مؤلفات الغزالي في هذه الفترة كتاب «إحياء علوم الدين» الذي جمع فيه جل العلوم الإسلامية، ونقد فيه علماء عصره نقداً لاذعاً؛ ولعل ذلك من بين أسباب إحراق المرابطين لهذا الكتاب.

وبحلول سنة 499 هـ يعود الغزالي إلى الحياة العامة وإلى التدريس بالمدرسة النظامية بنيسابور تلبية لرغبة ابن نظام الملك.

وفي هذا الطور الذي امتد إلى سنة 503 هـ ألف أبو حامد كتابه «المنقذ من الضلال»، فعرض فيه تاريخ أفكاره الدينية وتجاربه الروحية بين الشك واليقين.

ويمثل الطور الخامس من حياته الذي بدأ سنة 503 هـ مرحلة العزلة الثانية، وهي تجربة أكثر عمقاً من الأولى، انتهت بوفاته سنة 505 هـ.

وهكذا، يمثل الغزالي نموذج المثقف العضوي الذي اندمج في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية لعصره وأثر الانخراط في صراعاتها والانحياز إلى مواقف واتجاهات وقوى دون أخرى.

لكن ما منزلة الغزالي في إطار علم أصول الفقه؟

15- ابن خلدون، المقدمة، ط2، بيروت، مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني، 1961، ص ص 816-817.

14- بربقاروق: تولى الحكم سنة 485 هـ إثر اغتيال الباطنية الوزير نظام الملك، عاصر الخليفة المستظهر الذي أمسك بمقاليد السلطة من 487 هـ إلى 512 هـ.

ليس حاكماً ولا ملزماً، وهو بذلك ينقض من ذهب إلى أن السنّة قاضية على القرآن. ويأتي موقف الغزالي هذا لمواجهة تيار من العلماء الفقهاء الذين اختاروا النسيج على منوال الشافعي، ومنهم الفقيه المالكي ابن القصار (ت 397هـ)، فهو بعد إسباغ القداسة على السنّة من خلال تأصيلها من القرآن<sup>18</sup> ينتهي إلى القول إن «آيات كثيرة تدلّ على وجوب السنّة كوجوب الكتاب»<sup>19</sup>.

وينبغي تنسيب تجديد الغزالي في هذه المسألة، فهو تواصل لاتجاه فريق من العلماء من الأحناف والمتكلمين الأشاعرة اختار الابتعاد عن موقف الشافعي، فلئن كان الشافعي رفع منزلة السنّة إلى مرتبة القرآن من خلال اعتبارها وحياً على غرار وحي القرآن لا تختلف عنه إلا من جهة أنّها وحي لا يتلى وهو وحي يتلى، فإنّ الجصاص يخالفه الرأي، لأنّ ما قاله الشافعي قد يفهم منه أنّ السنّة معجزة إعجاز القرآن، لذلك يرفض الجصاص إعجاز كلام النبي ويجعل القرآن وحده مختصاً بالإعجاز. يقول: «ولو كان كلام النبي معجزاً لتحدّى به العرب كما تحدّاهم بالقرآن ولاستغنى الناس به عن طلب الشبه لمباينته لكلام غيره من البشر في إعجاز نظمه كما بان القرآن من سائر الكلام بالنظم المعجز والتأليف البديع الذي ليس في وسع أحد من الخلق الإتيان بمثله»<sup>20</sup>.

ويُعدُّ حديث الغزالي عن طبيعة القرآن تحوّلاً في منهج النظر فيه مقارنة بالخطّ الأصولي الفقهي السائد في مقاربة مفهوم القرآن، لأنّه عرفه تعريفاً مستمداً من علم الكلام. يقول في مبحث وسمه بالنظر الأوّل في حقيقته: «ومعناه كلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته والكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس»<sup>21</sup>. لكنّ هذا المنحى التجديدي من ناحية السلطة المرجعية التي خضع إليها التعريف الأصولي

18- يقول ابن القصار: «وأما سنّة الرسول (ص)، فأصل ذلك في كتاب الله. قال الله تعالى: «من يطع الرسول فقد أطاع الله»، (النساء 80)، المقدّمة في الأصول، تحقيق محمّد بن الحسين السليمان، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996، ص43.

19 - المصدر نفسه، ص44.

20 - الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم الشمسي، ط1، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1985، 2 / 118.

21 - الغزالي، المستصفى، ص80.

وقد ظهر الغزالي في «المستصفى» إماماً مستقلّ الشخصية لا يتقيّد بقول من سبقه إلا إذا تبين له أنّه الحقّ الذي لا مفرّ منه.

وهذا الكتاب مرّتب على مقدّمة وأربعة أقطاب. أمّا المقدّمة، فقد جعلها في المنطق الذي عدّه الغزالي مقدّمة لكلّ العلوم، ومن لم يتمنطق، في نظره، فلا ثقة في علمه. وأمّا الأقطاب الأربعة، فإنّ ما يهتّمنا منها أساساً القطب الثاني الخاص بالأدلة وهي الكتاب والسنّة والإجماع. ويمكن أن نشير إلى أهميّة «المستصفى» من خلال إشارتين: أولاً ما حظي به هذا الكتاب من شروح ومختصرات وتعليقات<sup>16</sup>، أمّا الإشارة الثانية، فهي إقرار ابن خلدون أنّ «المستصفى» واحد من كتب أربعة تُعدّ عمداً علم الأصول.

نصل بعد هذا إلى الإشكاليّة الرئيسيّة التي نقلت النظر فيها لنرى مدى التجديد الذي أحدثه الغزالي في بحوثه التي دارت على أصول الفقه.

### الغزالي والقرآن أصلاً من أصول الفقه

يقول الغزالي في مفتتح بحثه الخاص بالأصل الأوّل من أصول الأدلة وهو كتاب الله: «واعلم أنّا إذا حققنا النظر، بان أنّ أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى، إذ قول الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنّه حكم بكذا وكذا، فالحكم لله تعالى وحده»<sup>17</sup>.

يُعدّ موقف الغزالي هذا علامة من علامات فكره التجديدي مقارنة بموقف الشافعي ومواقف من سار على دربه، فهو يبدو معارضاً للتسوية بين الكتاب والسنّة، فإنّ كان الشافعي قد وضع السنّة في مرتبة الوحي القرآني، فإنّ الغزالي رفض التسوية بين الأصليين مصراً، خلافاً لأهل الحديث، بأنّ حديث الرسول

16 - اختصره أبو الوليد بن رشد (ت 595هـ) وغيره، وشرحه أبو الحسن بن عبد العزيز الفهري (ت 776هـ) وعلّق عليه سليمان بن داود الغرناطي (ت 832هـ).

وقد ظهر مختصر المستصفى لابن رشد مطبوعاً بعنوان «الضروري في أصول الفقه»، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، (158ص).

17 - الغزالي، المستصفى، ص80.

الله تعالى لا محالة، إذ يتصور الإعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى»<sup>26</sup>. وفي المقابل ينهج الغزالي نهج من حدّ الكتاب اعتماداً على مفهوم النقل المتواتر، وهو مفهوم يحيل على المستوى التاريخي، أي على علاقة الإنسان المسلم بنقل الكتاب. يقول الغزالي: «وحدّ الكتاب ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً»<sup>27</sup>.

هكذا عدّ الغزالي وغيره من الأصوليين التواتر حجّة على قطعية الكتاب، لأنّه يقوم على نقل عدد كبير عن عدد كبير ممّا لا يسمح بالخطأ والتواطؤ على الكذب فيه. وعلى هذا الأساس وظّف الأصوليون هذه الحجّة الأكيدة في نظرهم لتحقيق التماهي بين القرآن والمصحف، أي بين الوحي معطى غيبياً والمصحف وعاء مادياً تشكّل تاريخياً وبصنع بشري بأمر من عثمان.

والظاهر أنّ هذا الاتجاه في الفهم كانت له الغلبة، وإن وجد من يعارضه، من ذلك رفض الأصولي المالكي ابن رشيقي (ت632هـ) هذا الحدّ قائلًا: «وحدّه أبو حامد بأن قال: «ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة نقلاً متواتراً»، وليس ذلك بحدّ له، لا حدّاً ذاتياً ولا رسمياً، لأنّه يلزم منه أن يكون قبل احتواء المصحف عليه لا يكون كتاباً، وقبل أن ينقل إلينا ليس بكتاب، وهذا باطل»<sup>28</sup>.

### الغزالي والسنة

يعلن الغزالي، منذ مطلع كتابه «المستصفى»، أنّ الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط<sup>29</sup>. ونراه يقرّر في بداية المقدمة التي خصّصها لألفاظ الصحابة تمهيداً للبحث في الأصل الثاني من أصول الفقه: السنة «إنّ معنى قول الصحابي من السنة كذا والسنة جارية بكذا لا يريد بها في الظاهر إلّا سنة رسول الله وما يجب أتباعه دون سنة غيره ممّن لا يجب طاعته»<sup>30</sup>.

لطبيعة القرآن عند الغزالي لن يروق للكثيرين، ومنهم شارحه ابن رشد الذي أشار إلى قلقه من إدخال علم الكلام في أصول الفقه من خلال تعليقه على موقف الغزالي قائلًا: «القول في إثبات هذه الصفة وتخليصها ممّا يخصّها من غيرها من الصفات هو من علم الكلام»<sup>22</sup>.

ولئن كان الغزالي يكثر من ذكر الباقلاني في «المستصفى» دليلاً على تأثره به وعلى أنّه يكتب ضمن تيار التأليف الأصولي في علم الكلام، فإنّه في بعض المواضع يستقلّ برأيه عنه، من ذلك أنّه في مسألة قول القاضي: القرآن عربي كلّ لا عجمية فيه يقول: «وقد تكلف القاضي إلحاق هذه الكلمات بالعربية وبين أوزانها، وقال كلّ كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أصلها عربياً، وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي، وهذا غير مرضي عندنا، إذ اشتغال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي وقد استعملتها العرب ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربياً»<sup>23</sup>.

ولئن اختار التيار الأصولي الحنفي خلال القرن الرابع ممثلاً في الجصاص (ت370هـ) التركيز على معنى الإعجاز في حدّ القرآن من خلال الإشارة إلى أنّ القرآن يستمدّ وجوده من كونه ضرباً من النظام المعجز للإنس والجن<sup>24</sup>، وأنّه يخالف سائر الكلام بنظمه المعجز وتأليفه البديع الذي لا يضاهاه<sup>25</sup>، فإنّ الغزالي ارتأى مخالفة هذا التوجّه قائلًا: «فإن قيل هلّا حدّتموه بالعجز؟ قلنا: لا، لأنّ كونه معجزاً يدلّ على صدق الرسول لا على كونه كتاب

22 - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، ص 63.

23 - الغزالي، المستصفى، ص 84-85.

24 - يقول الجصاص: «قيل له ما ذكرت لا يمنع نسخ الرسم والتلاوة على الوجه الذي ذكرنا. وذلك لأنّ القرآن إنّما كان قرآناً لوجوده على هذا الضرب من النظام المعجز للإنس والجنّ، والله قادر على إزالة النظم ورفع من قلوب عباده...»، الفصول في الأصول، 261/2.

25 - يقول الجصاص: «ولو كان كلام النبي معجزاً لتحدى به العرب كما تحدّاهم بالقرآن، ولاستغنى الناس به عن طلب الشبه لمباينته لكلام غيره من البشر في إعجاز نظمه كما بان القرآن من سائر الكلام بالنظم المعجز والتأليف البديع الذي ليس في وسع أحد من الخلق الإتيان بمثله»، المصدر نفسه، 118/2.

26 - الغزالي، المستصفى، ص 81.

27 - المصدر نفسه، ص 81.

28 - راجع ابن رشيقي، لباب المحصول، تحقيق محمّد غزالي عمر جابي، ط1، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2001، 272-273/1.

29 - الغزالي، المستصفى، ص 61.

30 - المصدر نفسه، 113/1.

«الكتاب والحكمة» بأنّها القرآن والسنة، بل يلجأ إلى آيات تتحدّث عن اتّباع الرسول وطاعة أوامره ونواهيه<sup>37</sup>.

ويبدو تأسيس الغزالي حجّية السنة غير شاذ عن موقفه السنّي الذي تجلّى في مستويات عدّة؛ مثل تأييده الخلافة السنّية ضدّ الشيعة بواسطة مؤلفاته، وانتصاره للسلاجقة السنّيين، ومساهمته في تركيز المذهبين الشافعي والأشعري من خلال تدريسه بالمدرسة النظامية أو من خلال تأليفه في الفقه الشافعي وأصوله.

وتنقسم السنة لدى صاحب «المستصفى» إلى متواتر وآحاد، وقد خصّص للمتواتر مبحثاً بعنوان «في إثبات أنّ التواتر يفيد العلم»، فلم يكن غرض الغزالي وغيره من الأصوليين أن يبحثوا بحثاً موضوعياً ينطلق من وضع جميع الاحتمالات مثل احتمال أن يفيد المتواتر الظنّ، بل كان هدفهم تثبيت المشروعية العليا لهذا الخبر. ففي تصنيف الغزالي للأخبار نجده صنّف ما يجب تصديقه إلى سبعة أقسام؛ أولها «ما أخبر عنه عدد التواتر فإنّه يجب تصديقه ضرورة، وإن لم يدلّ عليه دليل آخر، فليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد الإخبار إلّا المتواتر، وما عداه فإنّه يعلم صدقه بدليل آخر يدلّ عليه سوى نفس الخبر»<sup>38</sup>.

وقد توقّف الغزالي للردّ على السمنية مكتفياً على غرار بقية الأصوليين بعرض الفكرة الأساسية لهم، وهي إنكار كلّ معرفة لا يكون مصدرها الحواس، ويؤسسون على ذلك نفي الخبر المتواتر، لأنّه يتضمّن إخباراً عن أحداث لم يشاهدها المتلقّي ويكون في تلقيه لها بين أمرين: التصديق بها أو تكذيبها.

وقد أسس الغزالي إبطاله آراء السمنية على إثبات وجود علم ضروري لا يكون مصدره الحواس إلّا أنّه يفيد مع ذلك اليقين مثل علمنا كون الألف أكثر من الواحد وعلمنا استحالة أن يكون الشيء الواحد قديماً ومحدثاً في الآن نفسه. ويعمد الغزالي إلى نقد الأطروحة المخالفة من منطقتها الداخلي أو من الأساس النظري

ثمّ مجدّد ما يقصده بالسنة حين يصل إلى «الأصل الثاني من أصول الأدلّة: سنة رسول الله...»<sup>31</sup>. ويبلور محتوى سنة الرسول حين يذكر أنّ الصادر منه (الرسول) من مدارك الأحكام ثلاثة: «إمّا لفظ، وإمّا فعل، وإمّا سكوت وتقرير»<sup>32</sup>.

ولئن كان الشافعي في «رسالته» أوّل من عدّ السنة وحياً من نمط مغاير لوحي الكتاب، إنّه الإلقاء في الرّوع، يقول: «ومنهم من قال ألقي في روعه كلّ ما سنّ وسنّته الحكمة الذي ألقى في روعه عن الله فكان ما ألقى في روعه سنّته»<sup>33</sup>، فهل كان موقف الغزالي مختلفاً عنه؟ سار الغزالي على الخطّ نفسه معتبراً السنة وحياً كوحي الكتاب، لكنّه ميّز بين صنفَي الوحي قائلاً: «إنّ بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً، وبعضه لا يتلى وهو السنة»<sup>34</sup>.

وقد استلهم الغزالي نتائج بحث الشافعي وابن حزم في حجّية السنة ليقرّر على شاكلتهما أنّ قول الرسول حجّة لاعتبارات ثلاثة: أولها عقلي هو دلالة المعجزة على صدق الرسول، والثاني نقلي وهو أمر الله إيانا باتّباع الرسول، والثالث يتمثّل في عصمة الرسول من الخطأ في التبليغ، والعصمة دليل عقلي مؤسس على تأويل الآية القرآنية: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يُوحى» (النجم 3-4)<sup>35</sup>.

ويبدو الغزالي أكثر تريباً ممّن سبقه في معالجة مسألة حجّية السنة، لأنّه يصرّح «أنّ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجّة على من سمعه شفاهاً، فأما نحن، فلا يبلغنا قوله إلّا على لسان المخبرين إمّا على سبيل التواتر أو بطريق الآحاد»<sup>36</sup>. وتجبر هذه القولة عن احتراز الغزالي إزاء ما وصلنا من السنة عن طريق التواتر أو الآحاد، فهو لا يرقى إلى حجّية السنة التي استمع إليها مشافهة.

ولئن اعتمد الغزالي على القرآن لتأسيس مشروعية اتّباع سنة النبي، فهو لا يميل مثل الشافعي إلى تأويل العبارة القرآنية

31 - المصدر نفسه، 1/129.

32 - المصدر نفسه، 1/316.

33 - الشافعي، الرسالة، ص 93.

34 - الغزالي، المستصفى، 1/129.

35 - النجم 3/53-4.

36 - الغزالي، المستصفى، 1/129.

James Robson: Gazali and the sunna, Muslim world, vol 19, n° 4, oct. 1955

XIV, n° 4, oct. 1955

38 - الغزالي، المستصفى، 1/140.

الذي تقوم عليه «بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مدركاً بالحواس الخمس»<sup>39</sup>.

العلوم الحسائية كلها ضرورية وهي نظرية، ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية، وكذلك العلم بصدق خبر التواتر<sup>42</sup>.

ثم يتابع أبو حامد الحجج المبطلّة لمذهب السميّة، ومنها عدم استرابة العاقل في أنّ في الدنيا بلدة تُسمى بغداد وإن لم يدخلها، وتبدو هذه الحجّة في ظاهرها مقنعة كلّ الإقناع، فالإنسان إلى يوم الناس هذا يصدّق بوجود عدد كبير من الأماكن برّاً أو بحراً أو جوّاً، في حين أنّ أساس هذا التصديق ليس المعرفة الحسائية والمعينة المباشرة، بل قد يكون الوثوق بوجودها نتيجة تواتر ذكر المكان الواحد مرّات ومرّات من كثير من الناس وفي مناسبات مختلفة، ولكنّ المؤكّد أنّه في المثال الذي أورده الغزالي كانت المعينة الحسائية أساس الخبر الذي تواتر تواتراً يستحيل معه تكذيبه ونفي اليقين الذي يفيد.

ويتهي الغزالي إلى رفض إفادة التواتر علماً نظرياً، لأنّه يرى أنّ هذا النوع من العلم يفترض من العالم به الشكّ فيه أولاً ثمّ طلبه ثانياً، في حين أنّنا لا نشكّ في وجود مكّة أو وجود الشافعي ولا نكذّبه.

اعتمد ردّ الغزالي على أطروحات المخالفين على مواجهة الفكرة بالفكرة، والروح الطاغية على هذا الردّ متشعبة بالمنطق مصطلحاً ومنهج تحليل ونقد.

ويردّ الغزالي العلم الضروري الذي يفيد التواتر إلى عامل نفسي يتمثّل في بروز قرائن تجعل سامع الخبر المتواتر يكتسب اقتناعاً داخلياً بصدقه، ويقرّر أنّه لا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه، ولو تجرّد عن القرائن، لم يفد العلم<sup>43</sup>. وعلى هذا الأساس لا يُعدّ من الضروري أن يكون عدد الناقلين للخبر الذي يحصل بهم «العدد الكامل» الذي يفيد العلم عدداً واحداً في كلّ واقعة بل يجوز أن يختلف باختلاف الوقائع والأشخاص والقرائن.

ويخلص الغزالي للردّ على الكعبي (أو البلخي) المعتزلي وإبطال رأيه في إفادة التواتر علماً نظرياً. ويظهر أنّ خلافه معه يتأسس على تأويل مصطلح «النظري»، يقول: «فإن عنيتم بكونه نظرياً شيئاً من ذلك، فنحن ننكره، وإن عنيتم به أنّ مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم يتنظم في النفس مقدّمتان إحداهما أنّ هؤلاء مع اختلاف أحوالهم ومع تباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون إلا على الصدق، والثانية أنّهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدّمين، فهذا مسلم به، ولا بدّ أن تشعر النفس بهاتين المقدّمين حتى يحصل له العلم والتصديق»<sup>40</sup>.

إنّ القرائن بذاتها يمكن أن تفيد في نظر الغزالي العلم وإن لم يكن فيه إخبار، بل إنّ القرائن تقوم مقام بعض العدد من المخبرين. وقد ساق الغزالي نماذج للقرائن أو الدلائل المقترنة اقتران الأخبار وتواترها، معتبراً أنّ اجتماع هذه الدلائل ينشأ عنه العلم، وأنّه مدرك سادس من مدارك العلم التي ذكرها في المقدمة وهي: الأوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنية والتجريبية والمتواترات<sup>44</sup>. وحتى يوضّح ما يعنيه بالقرائن قدّم نماذج عليها في شكل تصويري طريف يشاكل الكتابة المسرحية، يقول: «فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه، ولو تجرّد عن القرائن، لم يفد العلم بأنّه إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت إنسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن إذا انضمّ إليه خروج والد

وتكشف هذه القولة عن وجه من وجوه تجديد الغزالي تمثل في تأثره بالمنهج المنطقي، كما يترتّب عليها نفي إفادة التواتر علماً أولياً. «إذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدّمات وما هو كذلك، فليس بأولي»<sup>41</sup>، لأنّ الأولي يتشكّل في الذهن دون واسطة. ويسيطر الغزالي في هذا السياق إشكالية مفهوم العلم الضروري نتيجة اختلاف الاصطلاح فيه، «الضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولي لا عمّا نجد أنفسنا مضطّرين إليه، فإنّ

42 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

43 - الغزالي، المستصفي، 119/1.

44 - المصدر نفسه، 136/1.

39 - المصدر نفسه، 132/1.

40 - الغزالي، المستصفي، 133/1.

41 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أي مشاهدة الواقعة، ومشكلة الخبر المتواتر في الميدان الفقهي أنّه يفتقر إلى ما يؤسسه تجريبياً أي المشاهدة.

فالمسألة المطروحة هي أنّ الذين قاموا بتدوين الأخبار وجمع الحديث بعد أكثر من مئة سنة من وفاة النبي لم يكن في إمكانهم رصد «تزايد الناقلين» كما في مثال الرجل الذي قتل في السوق. فضلاً عن ذلك لا أحد من الفقهاء ولا ممن يعدّون التواتر مفيداً للعلم يقبل بتأسيس هذا العلم على مجرد عوامل نفسية<sup>48</sup>.

وفي مسألة شروط المتواتر قرّر الغزالي شروطاً ثلاثة إضافة إلى شرط العدد: أوّلها أن يكون النقل عن علم لا عن ظنّ، والثاني أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس «إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الأنبياء لم يحصل لنا العلم»<sup>49</sup> أما الشرط الثالث، فهو توافر تلك الشروط على مدى الأجيال التي تنقله من الجيل الأوّل الذي سمع الخبر عمّن صدر عنه إلى الجيل الأخير الذي نقله إلينا.

وينبغي أن نتظر النصف الثاني من القرن الخامس لكي نجد للمرّة الأولى تقسيماً للمتواتر إلى نوعين: لفظي ومعنوي، وتعريفياً لكلّ نوع منهما، لكنّ هذا لم يكن ديدن كلّ علماء أصول الفقه في ذلك القرن، فالجويني يغيب لديه مصطلح التواتر المعنوي، لكنّه يعرضه بما هو قريب منه، وهو «الاستدلال بالمعنى المتضافر في الألفاظ التي نقلها الثقات عن رسول الله»<sup>50</sup>. وعند الغزالي يغيب مفهوم التواتر المعنوي أيضاً لكنّه يعبر عنه بعبارات شبيهة. يقول: «تظاهرت الرواية عن رسول الله بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ»<sup>51</sup>.

الميت من الدار حاسر الرأس (قرينة أولى) (أ)، حافي الرجل (ب)، ممزّق الثياب (ج)، مضطرب الحال (د)، يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عاداته ومروءته إلا عن ضرورة، فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضمّ إلى قول أولئك فتقوم في التأثير مقام بقيّة العدد»<sup>45</sup>.

والملاحظ أنّ هذه الصورة مقتبسة بصفة تكاد تكون حرفية من الجويني<sup>46</sup>. لكن ماذا يقول الغزالي إذا لم تتوافر قرائن؟ يرى أبو حامد عند ذلك «أنّ أقلّ عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوماً لنا ولا سبيل لنا إلى معرفته، فإننا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكّة ووجود الشافعي ووجود الأنبياء (ع) عند تواتر الخبر إلينا، وأنّه كان بعد خبر المئة والمئتين ويعسر علينا تجربة ذلك وإن تكلفنا»<sup>47</sup>. وسبيل التكليف أن نراقب أنفسنا إذا قتل رجل في السوق مثلاً وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا نجبروننا عن قتله، فإنّ قول الأوّل يحرك الظنّ، وقول الثاني والثالث يؤكّده، ولا يزال يتزايد تأكيداً إلى أن يصير ضرورياً لا يمكن أن نشكّك فيه أنفسنا. فلو أمكن تصوّر الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحسب حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف ولكنّ إدراك تلك اللحظة عسير. وواضح أنّنا هنا أمام تحليل نفسي دقيق للاعتقاد، ولكن هل يكفي هذا في تبرير سلطة الخبر المتواتر من الناحية الفقهية؟

إنّ تحليل الغزالي للدور الذي تؤدّيه القرائن في التصديق بالخبر ولتزايد قوّة الاعتقاد وتأكيده خفاء هذا التزايد، حتى أنّه لا يمكن ضبط اللحظة التي ينتقل فيها المرء من الظنّ إلى العلم عند تواتر الأخبار. كلّ هذا لا غبار عليه من الناحية النفسية، غير أنّ ما يؤسّس الاعتقاد في الأمثلة المذكورة ليس القرائن ولا تزايد المخبرين، بل إنّما تؤسّسه المشاهد الحسية (مشاهدة الرجل في السوق مثلاً...) فالقرائن وتزايد الأخبار ليست في هذه الحالات سوى عناصر مكملّة للحادث الأساسي الذي يحرك الظنّ ابتداءً

48 - الجابري، بنية العقل العربي، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987.

ص 120.

49 - الغزالي، المستصفى، 134/1.

50 - ذكر هذا أثناء بحثه في طرق إثبات الإجماع، التلخيص في أصول الفقه،

تحقيق محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية،

2003، ص 374.

51 - راجع مبحث الإجماع في المستصفى، ص 138.

45 - المصدر نفسه، 136/1.

46 - الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، قطر، 1399 هـ

(مجلدان)، 576/1.

47 - الغزالي، المستصفى، 119/1.

## الغزالي والإجماع

منح الغزالي الإجماع سلطة لا متناهية تتجاوز سلطة كل الأصول الشرعية الأخرى. ألم يقل: «إن الإجماع أعظم أصول الدين»<sup>52</sup>؟

ومن المواقف المفتوحة والنقدية التي اتخذها الغزالي رفضه التعريفات النخبوية للإجماع على غرار التعريف المالكي، فلئن كان المراد بالإجماع أو الأمر المجتمع عليه وفق تعبير مالك هو إجماع أهل المدينة دون غيرهم، فإن الغزالي يرى أنه لا قيمة للمكان في إثبات مشروعية الإجماع. يقول الغزالي: «قال مالك: الحجّة في إجماع أهل المدينة فقط. وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحرمين: مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة. وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد، فإن أراد مالك أن المدينة تجمعهم، فمسلم ذلك لو جمعت، وعند ذلك لا يكون للمكان تأثير. وليس بمسلم، بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها، بل لزالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار، فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول عمل أهل المدينة حجّة لأنهم الأكثرون»<sup>53</sup>.

ولم يسلم مفهوم الإجماع عند الغزالي ذاته من النقد من داخل الدائرة السنية، فلئن كان يذهب إلى أن «الإجماع عبارة عن اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية»<sup>54</sup>، فإن الأمدي ينقده معتبراً أنه «مدخول من ثلاثة أوجه: الأول أن ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة، فإن أمة محمد جملة من أتبعه إلى يوم القيامة... الثاني أنه وإن صدق على الموجودين منهم في بعض الأعصار أنهم أمة محمد غير أنه يلزم مما ذكره أنه لو خلا عصر من الأعصار عن أهل الحل والعقد وكان كل من فيه عامياً واتفقوا على أمر ديني أن يكون إجماعاً شرعياً، وليس كذلك، الثالث أنه يلزم من تقييده للإجماع بالاتفاق على أمر من الأمور الدينية أن لا يكون إجماع الأمة على قضية عقلية أو عرفية حجّة شرعية، وليس كذلك»<sup>55</sup>.

ويقوم هذا النقد على عناصر رئيسة هي: الدلالة العامة لمفهوم الأمة في تعريف الغزالي مما يوحي بدخول العامة إلى جانب الخاصة في مفهوم الإجماع، وهذا أمر مفروض عند أغلب الأصوليين، لذلك راج عندهم الاقتصار على أهل الاجتهاد أو أهل الحل والعقد دون العوام، أما الأمر الثاني، فهو غياب تحديد المجال الزمني لانعقاد الإجماع، ويتمثل الأمر الثالث في تقييد الغزالي لموضوع الإجماع بالمسائل الدينية في مقابل التغاضي عن الأمور العقلية والدينية. وهذا ما جعل الأمدي يقدم تعريفاً تصحيحياً يرى أنه يمثل الحقيقة أو الحق. يقول: «والحق في ذلك أن يقال: الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع»<sup>56</sup>.

لكن هل كان للغزالي موقف تجديدي في بحثه الدائر على حجّة الإجماع؟

من اللافت للنظر أن مراجعة تأصيل مشروعية الإجماع اعتماداً على القرآن لم تقتصر على الفكر الاعتزالي خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، وإنما اخترقت مختلف المذاهب والفرق الإسلامية بما في ذلك أهل السنة. وفي هذا السياق برز أول موقف سنّي ناقد من خلال إمام الحرمين الجويني، فقد انتقد في كتابه «البرهان في أصول الفقه» موقف معظم العلماء الذين أسسوا سلطة الإجماع على نصّ الكتاب معتمدين خاصة الآية 115 من سورة النساء، وهي في نظره «وجه في التأويل لائح ومسلّك في الإمكان واضح، فلا يبقى للمتمسك بالآية إلا ظاهر معرّض للتأويل، ولا يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع»<sup>57</sup>. وهذه الحجّة تستعيد موقف النظم مكتفية بتعويض عبارة غياب اللفظ الصريح في الدلالة على أن الإجماع حجّة بعدم بلوغ الآية مرتبة النصّ القطعي. وهذا ما يتيح للجويني أن يتجاوز في الآن ذاته التأويل السنّي وتأويلات المعترضين عليه قائلاً: «بل أوجه سؤالاً واحداً يسقط الاستدلال بالآية، فأقول: إن الربّ (ت) أراد بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى والحيد عن سنن الحق»<sup>58</sup>. وهذا المعنى في نظره وجه من وجوه التأويل الممكنة،

52 - الغزالي، المستصفي، ص 139

53 - المصدر نفسه، ص 148.

54 - المصدر نفسه، ص 137.

55 - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، ط2، بيروت، دار

الكتاب العربي، 1986، 1/253-255.

56 - المصدر نفسه، 1/253-255.

57 - الجويني، البرهان، 1/152-153.

58 - المصدر نفسه، 1/677.

وقد تفتنّ الغزالي إلى سلبية الدور والتسلسل الذي انتقدت من أجله الأطروحة السابقة، فقد أورد تساؤل المنتقدين: «قالوا استدللتم بالخبر على الإجماع، ثمّ استدللتم بالإجماع على صحّة الخبر، فهب أنّهم أجمعوا على الصحّة، فما الدليل على أنّ ما أجمعوا على صحّته فهو صحيح؟ وهل النزاع إلّا فيه؟» وتمثل جوابه في قوله: «قلنا لا، بل استدللنا على الإجماع بالخبر وعلى صحّة الخبر بخلو الأعصار عن المدافعة والمخالفة له مع أنّ العادة تقتضي إنكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحّة، فعلمنا كون الخبر مقطوعاً به لا بالإجماع، والعادة أصل تستفاد منها معارف...»<sup>63</sup>.

فلما كان القرآن غير صريح في إثبات الإجماع، كانت الأخبار الواردة عن الرسول حول عصمة الأئمة من الخطأ ووجوب ملازمة الجماعة - التي كانت محلّ خلاف بين الأصوليين - النقطة الأساسية التي بُني عليها الإجماع بالاعتماد على العرف، إذ لما كانت هذه الأخبار حيّة ومستمرّة لم يدفعها أحد من سلف الأئمة وخلفها، ولم تزل الأئمة تحتجّ بها في أصول الدين وجب الأخذ بها<sup>64</sup>. ولذلك إنّ إثبات الإجماع لن يكون بالعقل أو بالنصّ وإنّما بالعادة «إذ يستحيل في العادة أن يشدّ عن جميعهم الحقّ مع كثرتهم»<sup>65</sup>.

وقد رفض الغزالي على غرار كثير من العلماء القدامى والمحدثين الإجماع السكوتي لما ينطوي عليه من إجماع حرّيّة الرأى. فالساكت من المجتهدين حسب بعض المحدثين «تحيط به المخاوف والملازمات السياسيّة ومنها النفسيّة ومنها القهريّة. وقد حدث هذا حتّى في أيام الصحابة...»<sup>66</sup>. وقد أنكر الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور الإجماع السكوتي معتمداً على سلطة كبار الأئمة الذين رفضوا مشروعيته كالشافعي والباقلاني والغزالي والرازي<sup>67</sup>.

وما دام باب الدلالة مفتوحاً على الممكن والمحتمل لا يجوز القول بقطعيّة المعنى.

ونسج الغزالي على منوال شيخه الجويني مكرراً أنّ آيات إثبات الإجماع حجّة «كلّها ظواهر لا تنصّ على الغرض بل لا تدلّ أيضاً دلالة الظواهر»<sup>59</sup>. فهي محتملة أكثر من معنى وليست قطعيّة الدلالة على الإجماع<sup>60</sup>.

وقد أضحى موقف الغزالي الناقد لإثبات حجّة الإجماع عن طريق النصوص القرآنيّة سلطة مرجعيّة أثرت في العلماء القدامى والمحدثين. من ذلك موقف الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور، ذلك أنّه يستهّل تفسيره للآية 115 من سورة النساء بتقرير حقيقة تاريخيّة تتمثّل في شيوع الاحتجاج بهذه الآية عند كثير من علماء أصول الفقه وأولهم الشافعي، وتقرير الاستدلال أنّ اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً. وينقد ابن عاشور هذا التّأويل وغيره قائلاً: «وقد قرّر غيره الاستدلال بالآية على حجّة الإجماع بطرق أخرى وكلّها، على ما فيها من ضعف في التقريب، قد وردت عليها نقوض أشار إليها ابن الحاجب في «المختصر». وأتفقت كلمة المحقّقين الغزالي والإمام في «المعالم» وابن الحاجب على توهين الاستدلال بهذه الآية على حجّة الإجماع»<sup>61</sup>.

والأمر اللافت للنظر أنّ مواقف الغزالي الأصوليّة لم يكن تأثيرها في العلماء عبر العصور مقتصرراً على كتبه الدائرة على أصول الفقه كـ«المنحول» و«المستصفي»، وإنّما تجاوز ذلك إلى غيرها من كتبه الكلاميّة على غرار «الاقتصاد في الاعتقاد». يقول الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور: «وهذا النوع في اختلاف بعضهم في حجّة الإجماع إذ المختلف في حجّيته هو الإجماع المستند للنظر وللأدلة الاجتهاديّة، بخلاف المتواتر المعلوم بالضرورة في كلام الغزالي في خاتمة كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»»<sup>62</sup>.

63 - الغزالي، المستصفي، المصدر المذكور، 177/1.

64 - المصدر نفسه، 112/1.

65 - المصدر نفسه، 114/1.

66 - أحمد بن علي الوزير، المصفي في أصول الفقه، ط1، بيروت، دار الفكر

المعاصر، 1986، ص 390.

67 - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 417/2.

59 - الغزالي، المستصفي، ص 138.

60 - المصدر نفسه، ص 119.

61 - ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1984،

1027/5.

62 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

غير العلمي من هذا الكتاب. والملاحظ أنّ هذا الكتاب جاء بأمر الخليفة المستظهر بالله، لأنّ الغزالي يقول: «فجاءت الأوامر الشريفة المقدّسة النبويّة المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الردّ على الباطنية»<sup>71</sup>. هكذا يرتقي الخليفة في نظر الغزالي إلى مرتبة النبوة. فالبراغماتية السياسيّة والضرورة الملحة استدعت اعتماد الرمز الديني لضمان طاعة الرعية وتكاتفها حول الخليفة لمواجهة التهديد الشيعي<sup>72</sup>.

ولمّا كان الإجماع بعد تأسيسه سلطة ملزمة وقوة القاهرة تعاضدت في حمايتها وتأييدها مؤسّسة أصحاب الحكم ومؤسّسة الفقهاء وعلماء الدين، كان من الضروري أن تبرز إحدى أخطر الوظائف التي اضطلع بها الإجماع، وهي الوظيفة العقابيّة التي أنشأتها ذهنيّة الإلغاء والإقصاء، وتجلّت من خلال استخدام الإجماع لتكفير الخارجين عليه أو تبديعهم أو تأنيبهم ونفسيقهم. لكن كيف يمكن التوصل إلى حكم بمثل هذه الخطورة اعتماداً على أصل مختلف عليه؟ لقد أدرك الغزالي هذه المفارقة فقال: «قد صنّف أبو بكر الفارسي كتاباً في مسائل الإجماع وأنكر عليه كثير منه وخولف في بعض تلك المسائل، فإذن من خالف الإجماع ولم يثبت عنده بعد فهو جاهل مخطئ وليس بمكذّب فلا يمكن تكفيره، والاستقلال بمعرفة التحقيق في هذا ليس بيسير»<sup>73</sup>.

### الغزالي والمصلحة

لم يخرج الغزالي عن تعريف الأصوليين للمصلحة باعتبارها جلب منفعة أو دفع مضرّة. يقول: «أمّا المصلحة، فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة، ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشّرع، ومقصود الشّرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوت هذه الأصول فهو

ومن المواقف اللافته للانتباه موقف الغزالي الذي خصّص فصلاً في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» للردّ على من يكفّر مخالف الإجماع. وقد ختمه بالدعوة إلى تهميش مواقف مكفّري من يخرج عن الإجماع، لأنّ تحقق الإجماع بشروطه المعروفة مسألة غامضة، ومعرفة أصحاب هذه المواقف محدودة تقتصر على الفقه. يقول: «فإذا رأيت الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التكفير والتضليل، فأعرض عنه ولا تشغل به قلبك ولسانك، فإنّ التحدّي بالعلوم غريزة في الطبع، ولا يصبر عنه الجهال ولأجله كثر الخلاف بين الناس، ولو سكت من لا يدري، لقلّ الخلاف بين الخلق»<sup>68</sup>.

ولئن جدّد الغزالي في بعض مواقفه من الإجماع، فإنه ظلّ تقليدياً في موقفه السياسي من خلال توظيف الإجماع لتكريس طاعة السلطة، فمن الواضح أنّ اعتماد الإجماع والحديث يندرج في سياق محاولة الغزالي وفقهاء السلطان عامّة تغليف الطاعة السياسيّة بغلاف القداسة القائمة على مصادر التشريع العليا والملزمة، وفي مقدّماتها القرآن. وهكذا لم يكن غريباً أن يعتبر الفقهاء السلطان ظلّ الله في الأرض مثلما ذكر الغزالي: «فينبغي أن يُعلم أنّ من أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظلّه في أرضه، فإنّه يجب على الخلق محبّته، ويلزمهم متابعتة وطاعته ولا يجوز لهم معصيته ومنازعتة. قال الله (ت) «يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم»<sup>69</sup>. (النساء 4/59)»

ومن الضروري تنزيل هذا الموقف في سياقه التاريخي. فالغزالي وضع نفسه في خدمة الخلافة العباسيّة والسلطنة السلجوقيّة وأعرب عن مقاومته للخطر الشيعي من خلال تأليفه كتاب «فضائح الباطنية»، وهو كتاب سياسي بامتياز، رغم مضامينه الدينيّة ورغم قول الغزالي إنّه رحل إلى بغداد من أجل «تصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة»<sup>70</sup>. والجملّة الأخيرة تفصح عن الهدف الإيديولوجي

68 - الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، ص 201.

69 - الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ط1، القاهرة، مكتبة الكليات

الأزهرية، (د.ت.)، ص 49.

70 - الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، مؤسّسة دار

الكتب الثقافيّة (د.ت.)، ص 3.

71 - المصدر نفسه، ص 56.

72 - انظر لمزيد من التوسّع في موقف الغزالي هذا، محمّد آيت علي، الفلسفة

السياسيّة عند أبي حامد الغزالي، ط1، لبنان، دار التنوير، 1998، ص ص 35-46.

73 - الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 78.

ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل؛ قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظنّ أنّه أصل خامس فقد أخطأ، لأنّنا ردنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكُلّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرّفات الشرع، فهي باطلة مطرحة. ومن صار إليها، فقد شرّع، كما أنّ من استحسن فقد شرّع، وكلّ مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنّه لا يُسمّى قياساً بل مصلحة مرسلّة...، وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجّة<sup>74</sup>.

وهكذا قبل الغزالي المصلحة المرسلّة قبولاً مشروطاً بملاءمتها لجنس تصرّفات الشرع، فهي المقياس في اعتماد المصلحة أو رفضها، وكذلك عدم مصادمتها لنصّ شرعي، وأن تكون مصلحة ضرورية قطعية كلية. ومثالها «أنّ الكفار إذا تترسوا<sup>75</sup> بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كفنا عنهم، لصدمونا وغلبونا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس، لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كفنا لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثمّ يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكلّ حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنّنا نعلم أنّ مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم، قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معيّن بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكنّ تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من

74 - يقول الزحيلي: «أما شرط الكلية أو العموم، فلا يطلب، وإنّما اشترطه في مثال الترس لأنّه شرط لازم لاعتبار المصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشرع. وأمّا شرط القطعية، فلا يطلب بالمعنى المتبادر منه وهو اليقين، وإنّما هو الظنّ الغالب أو القريب من القطع». أصول الفقه الإسلامي، ط1، دمشق، دار الفكر، 1986، 2/774.

75 - تترسوا: توقّفوا بالترس، وهو صفحة من فولاذ وغيره مستديرة تحمل توقياً من السيف أثناء القتال، لكنّ المقصود بالترس في هذا المثال الجندي المأسور الذي يضعه جيش العدو في المقدّمة احتماً به.

مفسدة ودفعها مصلحة<sup>74</sup>. ويبدو من هذا التعريف ارتباط النّظر إلى المصلحة بالشرع.

وقد كان لموقف الغزالي من المصلحة تأثير جليّ في العلماء اللاحقين، وفي هذا السياق يضع الطوفي العقل في صدارة الحجج المثبتة للاستصلاح ويورد قول الغزالي: «وإن وقعت (المصلحة) في موضع الضرورة، جاز أن يؤدّي إليها اجتهاد مجتهد، شرط أن تكون قطعية كلية، وحكى مثال ذلك وتفصيله، ثمّ استدّل على كونها حجّة بأنّ الله (ت) إنّما بعث الرسل (ع) لتحصيل مصالح العباد. علمنا ذلك بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة، غلب على الظنّ أنّها مطلوبة للشرع، فنعتبرها لأنّ الظنّ مناط العمل<sup>75</sup>». وقد رأى الطوفي أنّ هذه الحجّة لها من القوّة ما يجعلها بمنأى من النقد، يقول: «قلت هذا دليل قوي لا يتّجه القدر فيه بوجه ولا يرد عليه ما ذكر من المنع من زراعة العنب ونحوه، إذ هو مصلحة، لأنّنا نقول هذه مصلحة نصّ الشرع على عدم اعتبارها، والعمل بالمصلحة المرسلّة إنّما هو اجتهادي<sup>76</sup>».

وقد كان الغزالي واعياً بالأهميّة الكبيرة لمسألة المصلحة المرسلّة، فعدها عمدة كتاب القياس، وأقرّ أنّها من المسائل العويصة، لأنّ الصحابة: «هم قدوة الأمة في القياس، وعلم قطعاً اعتمادهم على المصالح، مع أنّهم لم ينحصروا عليها في بعض المسائل، ولم يسترسلوا أيضاً استرسالاً عامّاً، إذ المصالح كانت تنقسم لديهم إلى متروك وإلى معمول به، ولم يضبطوا لنا ما تتمسك به...<sup>77</sup>».

وبناء على هذا خصّص هذا الأصولي مبحثاً من مباحث كتابه «المستصفي» للاستصلاح عدّه فيه من الأصول الموهومة. وهذه العبارة اختلفت في تفسيرها، لكنّها في نظرنا تدلّ على أنّ المصلحة المرسلّة توهمها البعض أصلاً تشريعياً مستقلاً، غير أنّها في نظره ليست كذلك، بل هي مرتبطة بالشرع، يقول: «فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثمّ أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليُلحق هذا بالأصول الصحيحة،

74 - الغزالي، المستصفي، ص 184.

75 - الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987 (3 مجلدات)، 213/3.

76 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

77... الغزالي، المستصفي، الباب 4، في الاستدلال بالرسل وقياس المجنّ، ص 353.

اعتمد ردّ الغزالي على أطروحات المخالفين على مواجهة الفكرة بالفكرة، والروح الطاغية على هذا الردّ متشعبة بالمنطق مصطلحاً ومنهج تحليل ونقد. ويُعدّ إدراجه المنطق ضمن بنية التدوين الأصولي الفقهي وجهاً آخر من تجديد علم أصول الفقه.

ومن المواقف المنفتحة والنقدية التي اتخذها الغزالي رفضه التعريفات النخبوية للإجماع، على غرار التعريف المالكي، وكذلك الأمر في مجال بحثه في حجية الإجماع، فقد رأى أنّ آيات إثبات الإجماع حجة كلّها ظواهر لا تنصّ على الغرض، لأنّها محتملة أكثر من معنى وليست قطعية الدلالة على الإجماع. وقد أضحى موقف الغزالي الناقد لإثبات حجية الإجماع عن طريق النصوص القرآنية سلطة مرجعية أثرت في العلماء القدامى والمحدثين، من ذلك موقف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

ويمكن اعتبار الغزالي من القائلين بتقديم المصلحة على النصّ بشرط كونها ضرورة قطعية كلية. ويتمثل وجه تقديم المصلحة عنده في تخصيصها عموم النصّ، من ذلك تجويزه قتل الأسارى المسلمين الذين يهتمي بهم الغزاة، لأنّ في ذلك مصلحة كلية هي حفظ حياة الأمة. وهذا مخالف للنصّ الذي يحرم قتل المسلم أخاه المسلم.

#### قائمة المصادر

1. الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1986.
2. الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، ص 201.
3. محمد أيت علي، الفلسفة السياسية عند أبي حامد الغزالي، ط1، لبنان، دار التنوير، 1998.
4. الجابري، بنية العقل العربي، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987.
5. الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، ط1، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1985، (4 مجلدات).
6. الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، قطر، 1399 هـ، (مجلدان).
7. الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن محمد

لم يُذنب غريب لم يشهد له أصل معيّن، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معيّن، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنّها ضرورة قطعية كلية<sup>80</sup>.

ويمكن اعتبار الغزالي من القائلين بتقديم المصلحة على النصّ بشرط كونها ضرورة قطعية كلية. ويتمثل وجه تقديم المصلحة عنده في تخصيصها عموم النصّ، من ذلك تجويزه قتل الأسارى المسلمين الذين يهتمي بهم الغزاة لأنّ في ذلك مصلحة كلية هي حفظ حياة الأمة. وهذا مخالف للنصّ الذي يحرم قتل المسلم أخاه المسلم.

#### خاتمة

تبيّن الغزالي لنا في «المستصفي» عالماً مستقلّ الشخصية لا يتقيّد بقول من سبقه إلا إذا تبيّن له أنّه الحقّ الذي لا مفرّ منه. ومن أهمّ النتائج التي توصلنا إليها في هذا السياق أنّه بدا لنا معارضاً للتسوية بين الكتاب والسنة، فإن كان الشافعي قد وضع السنة في مرتبة الوحي القرآني، فإنّ الغزالي رفض التسوية بين الأصلين مصرّحاً، خلافاً لأهل الحديث، بأنّ حديث الرسول ليس حاكماً ولا ملزماً، وهو بذلك ينقض من ذهب إلى أنّ السنة قاضية على القرآن.

ومن وجوه تجديد الغزالي مقارنته لطبيعة القرآن، فهي تمثل تحوّلاً في منهج النظر فيه مقارنة بالخطّ الأصولي الفقهي السائد في مقاربة مفهوم القرآن، لأنّه عرّفه تعريفاً مستمداً من علم الكلام.

ولئن اعتمد الغزالي على القرآن لتأسيس مشروعية أتباع سنّة النبي، فهو لا يميل مثل الشافعي إلى تأويل العبارة القرآنية «الكتاب والحكمة» بأتمها القرآن والسنة، بل يلجأ إلى آيات تتحدّث عن أتباع الرسول وطاعة أوامره ونواهي.

وينتهي الغزالي إلى رفض إفادة المتواتر علماً نظرياً، لأنّه يرى أنّ هذا النوع من العلم يفترض من العالم به الشكّ فيه أولاً ثمّ طلبه ثانياً، في حين أنّنا لا نشكّ في وجود مكة أو وجود الشافعي ولا نكذّبه.

80 - الغزالي، المستصفي، ص ص 175-176.

24. محمد بن معمر، أبو الفضل ابن النحوي وانتصاره للإمام الغزالي، مجلة التراث العربي، العدد 106، 2007.
25. مونتغمري واط (W. Montgomery Watt)، فصل «الغزالي»، دائرة المعارف الإسلامية، (ط2 بالفرنسية)، الجزء 2.
26. أحمد بن علي الوزير، المصنف في أصول الفقه، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1986.
27. James Robson: Gazali and the sunna, Muslim world, vol XIV, n° 4.
- 28 E.Landau-Tasseron, «the cyclical Reform»: A study of the Mujaddid Tradition, studia Islamica, vol 70.
- حسن إسماعيل، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.
8. عبد الحميد صالح حمدان، علماء التجديد في الإسلام، ط1، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1989.
9. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ط2، بيروت، مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني، 1961.
10. ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر- دار بيروت، 1969.
11. ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994.
12. ابن رشيق، لباب المحصول، تحقيق محمد غزالي عمر جابي، ط1، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2001.
13. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط1، دمشق، دار الفكر، 1986.
14. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط1، مصر، المطبعة الحسينية، (د.ت.).
15. صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، ط1، دمشق، دار القلم، 1993.
16. الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987 (3 مجلدات).
17. الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط5، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، 1956.
18. الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط1، دمشق، دار الفكر، 1970.
19. الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ترتيب وضبط محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993.
20. الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية، (د.ت.).
21. الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ط1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ت.).
22. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1999.
23. ابن القصار، المقدمة في الأصول، تحقيق محمد بن الحسين السليبي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996.



### (أصول التأويلية)

إنَّ نصَّ غوسدورف ليس فحسب واحداً من النصوص الكثيرة التي تحكي فترات «عمر العقل التأويلي»، بل هو استعادةٌ موجَّهةٌ للأصول في نوع من القصِّ الدَّائي المفضي إلى اضطلاح العقل بنفسه واعترافه بإيائيته التي له. هي استعادةٌ موجَّهةٌ؛ لأنَّ غوسدورف يدافع عن أطروحةٍ في تكوُّن العقل الهرمينوطيقي، ويستبعد، في مقابل ذلك، أطروحة قامت عليها أغلب سرديات العقل الهرمينوطيقي إلى اليوم.

كيف يمكننا أن نتحدَّث بالعربية عن تاريخ هرمينوطيقي من دون أن يبدو حديثنا كما لو كان تصادياً لألفاظ وصور صوتية لا علاقة لها بالعربية؟ كيف يمكن أن نهَّد للتفكير التأويلي ضمن حضارة توقفت بعيداً عنه، دونه، ولم تواصل مسيرتها الطبيعية، أعني التاريخية، نحوه؟ كيف يمكنها أن تُستأنف لا من نقطة الانقطاع - ولكن دون غُصَّ الطرف عنها - أن تُستأنف من نقطة المواصله لتراتٍ باتَ اليوم إنسانياً، كلياً، كونياً؟ تلك هي الإشكالية التي واجهها في كلِّ صفحة فتحي إنقرزو؛ كان مضطراً إلى أن ينظر إلى الجهتين معاً... في مراوحة حيناً ومزامنة حيناً آخر... وحولاً في كلِّ حين.



### (سبل ومسارات فلسفية)

يسعى هذا العمل إلى الإجابة عن سؤال إشكاليٍّ مركزيٍّ هو: بأيِّ معنى يمكن اعتبار الفلسفة نموذجاً للفكر المتَّسم بتنوع وتعدُّد واختلاف الآراء والمواقف، وأيضاً نموذجاً للثقافة الديمقراطية المدافعة عن قيم الاختلاف والحقِّ والتقدُّم والتسامح؟

لمعالجة هذه الإشكالية حاول المؤلفُ تتبع سبل ومسارات الفلاسفة (في الفترتين الحديثة والمعاصرة على وجه الخصوص) عبر عرض لأبرز القضايا المهتمَّة بالقيم المذكورة والمدعَّمة لثقافة الحوار القائمة على فكر الإنصات لقول الآخر المختلف، والعمل على التفاهم معه أو الاعتراض عليه، في إطار تبادل حرٍّ ومتكافئٍ للأفكار.

ستسمح السبل والمسارات الفلسفية بإبراز خصوصية التفكير الفلسفي بوصفه تفكيراً تساؤلياً ونقدياً. وسيكون هذا الاستحضار بمثابة سفر داخل عوالم الفلسفة وعرض لأهمِّ قضاياها، مثل النقد والمساءلة والمنهج والحجاج والبرهان والحقِّ والتقدُّم... إلخ. وما يميِّز هذا السُّفر أيضاً إبرازه لتصورات جديدة متقدمة لمركزية العقل وكلِّ النزعات المركزية الأخرى (العرقية والثقافية واللسانية... إلخ)؛ وهي تصورات داعية إلى بناء عقلانيات جديدة، حجاجية وتواصلية، وإلى بلورة نقاش نقديٍّ منفتح باستمرار، وإلى تأسيس جديد للفكر الأخلاقي وللفكر السياسي.



### (الفناء في التجربة الصوفيّة)

«الفناء» في التجربة الصوفيّة إلى نهاية القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، بحث في المصطلح الصوفي مدخلاً لفهم الخطاب والتجربة الصوفيّين، وقد اخترنا اصطلاح «الفناء» نظراً لما أثاره من جدل بين مشكّكٍ ورافض وبين متبنٍّ ومدافع، فضلاً عن موقعه من هذه التجربة الروحيّة بوصفه بحثاً عن سبل خلاص الصوفيّ من وضعيّته الحاضرة المقيّدة بنواميس الزمان والمكان والمجتمع والطبيعة، ليرتقي حيث مكانته الأصليّة المنشودة التي يكون فيها مرآة للألوهيّة وعلامة عليها.

وسعيّنا إلى تتبّع نشأة القول بـ «الفناء» وعوامل تشكّله لتبيّن آليات اشتغال الفكر الصوفيّ وطرائق تفاعله مع لغته ونصوصه التأسيسية ومع روح عصره. وفي الوقت الذي تعدّدت فيه مقالات وأائل الصوفيّة حول «الفناء» واختلّفت؛ فوسمته بالتنوّع والثراء في دلالاته ومكوناته، انصرف المجهود أكثر في القرنين الرابع والخامس نحو التخفيف من حدّة الاختلاف بل نفيه، من أجل توحيد دلالاته وأبعاده ونحت صورة متناغمة لاصطلاحات الصوفيّة ترقى بها إلى مصافّ العلميّة والثبات وتتصدّى للخصوم والمعتزّين، باستدعاء القرآن والحديث النبويّ، وإيجاد تأويلات تتناسب مع فكرة «الفناء» وتشرّعها وتسندها.

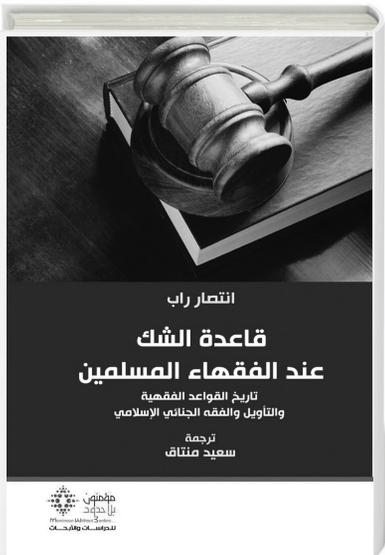
### (قاعدة الشكّ)

يتناول هذا الكتاب بالدرس والتحليل حقلاً مهمّاً من حقول التشريع الإسلاميّ، ويكشف عن طريقة الفقهاء خلال القرون الوسطى في حلّ القضايا الجنائيّة التي يمكن إثباتها دون شكّ أو منازع. تناقش مؤلّفة الكتاب انتصار راب مفهومًا شائعاً متنازِعاً عليه اليوم في القانون الإسلاميّ، وهو أنّ القانون الإسلاميّ تقليد قانونيّ إلهي لا يسمح كثيراً بحريّة التصرّف أو الشكّ، ولا سيّما عندما يتعلّق الأمر بالقانون الجنائيّ الإسلاميّ. وعلى الرّغم من شعبيّة المفهوم المعاصرة، تبيّن أنّه كان بعيداً جدّاً عن القانون الإسلاميّ السائد في أغلب تاريخه.

ومن خلال فحص دقيق للمصادر القانونيّة والتاريخيّة والألوهيّة ومجموعة من النماذج التوضيحيّة، يبيّن هذا الكتاب أنّ الفقهاء المسلمين أصلوا لنظام متطوّر بشكل كبير في التعامل مع مفهوم الشكّ الفريد في الإسلام، الذي تطوّر من خلال نشر القواعد القانونيّة من القرن السابع إلى القرن السادس عشر الميلاديّين؛ مع إحالة المؤلّفة القارئ من حين إلى آخر على القانون الأمريكيّ بقصد مقارنته بالتشريع الإسلاميّ.



إيجاد تأويلات تتناسب مع فكرة «الفناء» وتشرّعها وتسندها.



### (أدم والتاريخ)

لم يتَّجه «أدم والتاريخ» إلى دراسة المتخيّل في الثقافة الإسلاميّة، بل ركّز على المتخيّل خصوصاً، ولم يكتفِ بدراسة خطابه وبيان مميّزاته العامّة، بل سعى إلى رسم تاريخ نشأته وتطوّره وصولاً إلى القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي، ولم يعمل على تحليل بعض الأخبار التي تؤنّثه، بل عمل على تفكيك ميثامه وتدقيق دلالات رموزه، والكشف عن بناء السطحيّة والعميقة.

وقد تمكّن من تحقيق هذه الغايات حينما اعتنى بحكاية خلق الإنسان الأوّل في المدوّنة السنيّة والمدوّنة الشيعيّة بالنظر في كتب التاريخ العام والتفسير وقصص الأنبياء...، وقد تبيّن الفرق الكبير بين الخطاب السنيّ والإمامي من جهة والخطاب الإسماعيلي من جهة أخرى، وقارب الفروق بين ما جاء في هذه الكتب من مشرب إسرائيليّ وما جاء من مشرب فارسي وهندي، أو ما بدا «أصليّاً» في الثقافة الإسلاميّة.



إنّه مدخل ضروريّ لمعرفة عالم المتخيّل الديني الإسلامي وبناء الأثروبولوجيّة، وهي معرفة تقربنا أكثر من رؤية للتراث الإسلامي تبصر بدقّة علاقاته بأنواع التراث الإنساني الذي كان يتحرّك داخله، وتدرك بعمق نسبيّة تصوّراته وتاريخيّتها.

### (ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربيّة)

كان لابن رشد أثر بالغ وعميق في الفكر الأوربيّ في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، وقد انتشرت الدراسات المتخصّصة التي ترصد الحضور الرشديّ في أوروبا بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر؛ وبات مستقراً لدى الباحثين وجود تيارات رشديّة ثلاثة في هذه الفترة: الرشديّة اللاتينيّة، والرشديّة النهضة، والرشديّة اليهوديّة.

تثبت هذه الدراسة أنّ ابن رشد ظلّ مؤثراً وبصورة عميقة في فلاسفة أوروبا المحدثين، سواء كان هذا الأثر بالإيجاب عن طريق اتخاذ الأفكار الرشديّة صوراً جديدة لدى بعض الفلاسفة، وأهمّهم سبينوزا وسليمان ميمون وفويرباخ، أم بالسلب عن طريق مقاومة البعض الآخر للأفكار الرشديّة، وإن على نحو غير صريح، فبسكت عن ذكر ابن رشد نفسه، كما في حالة ديكارت، أو يحاول تجاوز الأفكار الرشديّة وإشكاليّاتها دون التصريح بمصدرها الرشدي كما في حالة كانط.

تدخل هذه الدراسة في مقارنات بين ابن رشد من جهة، وفلاسفة أوروبا من جهة أخرى، لتوضح أنّ الفلسفة الأوربيّة الحديثة لم تتجاوز أفق الرشديّة؛ بل ظلّت تتعامل مع هذا الأفق، وإن لم تصرّح به.



### (فخ المساواة)

تدور نقاشات هذا الكتاب حول إشكالية العلاقة بين المساواة والاختلاف، وهما مفهومان متعارضان ينفي كل منهما الآخر؛ الاختلاف ينفي المساواة مهما كان طفيفاً، ومن ثمّ تنفي المساواة الاختلاف مفهوماً وواقعياً.

الاختلاف حقيقة وجودية تُدرك بالحواس، وهو حقيقة وجود الأشياء والأحياء في الطبيعة الأولية، أمّا المساواة، فليست كذلك. ليس هنالك مساواة في الطبيعة، أو في الكون الطبيعي؛ ما يعني أنّ الاختلاف هو المعطى الأوّلي، الذي يدلّ دلالة مباشرة على استقلال الكائن الإنساني وكيّته، وهو، من ثمّ، شكل تعيّن الحرية.

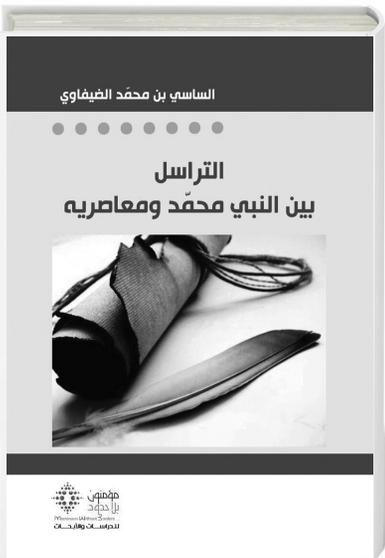
فالإشكالية، إذًا، هي وحدة المساواة والحرية وتعارضهما، كوحدة الأوكسجين والهيدروجين في الماء، إذا انفصل أحدهما عن الآخر، صار الأوّل حارقاً والثاني ساماً. في قلب هذه الإشكالية تتموضع حرية المرأة واستقلالها، بما هي شرط حرية الرجل واستقلاله. فجدل الأثوثة والذكورة في المرأة والرجل بالتساوي هو أسّ الأثوثة المعافاة والرجولة المعافاة، وأسّ التوازن الاجتماعي والإنساني.



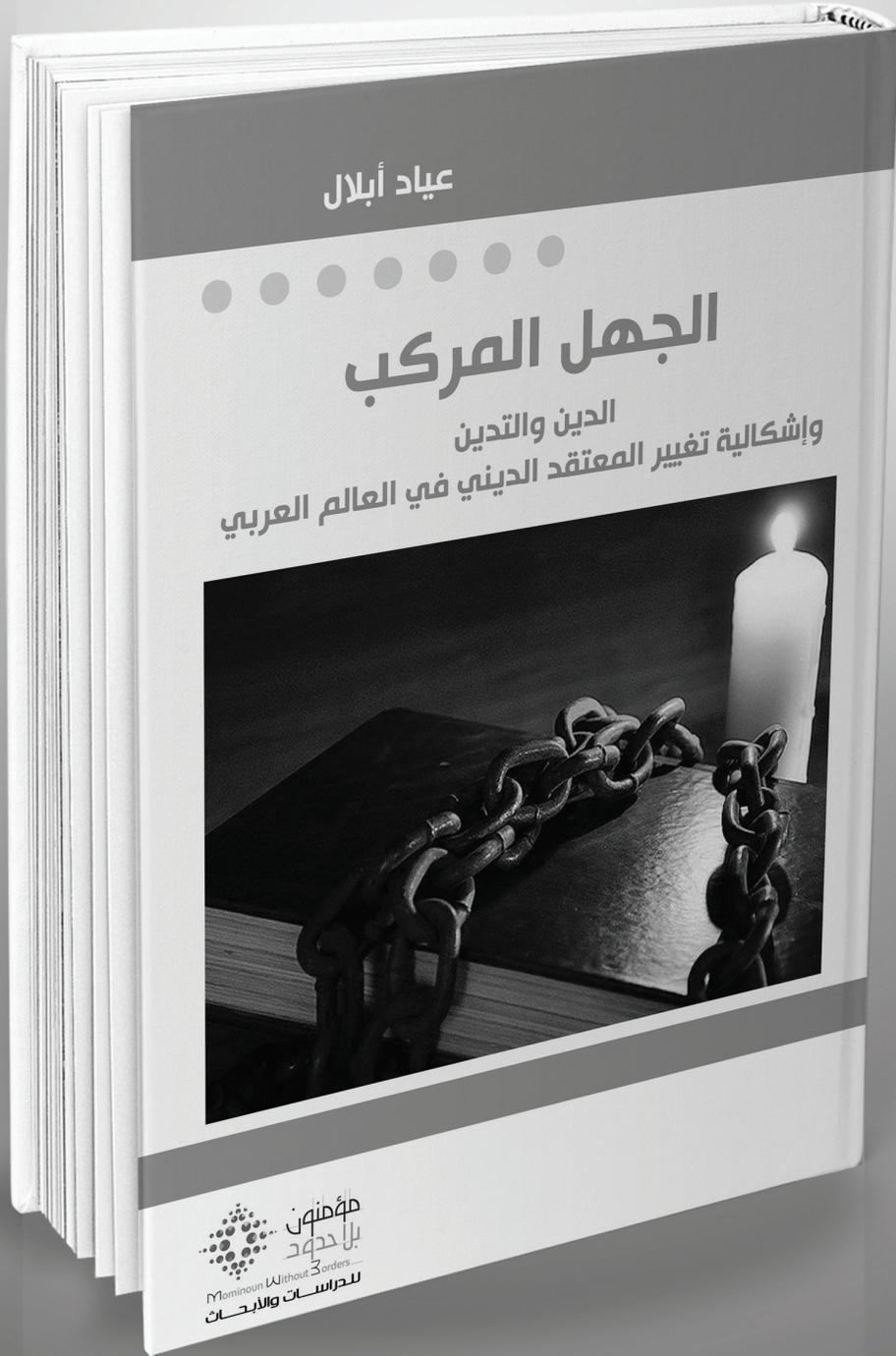
### (التراسل بين النبي محمّد ومعاصريه)

إنّ ما ننشده من هذا البحث هو معرفة هذه الرسائل المحمّدية وربطها بالواقع السياسي والاجتماعي والديني والاقتصادي والحضاري، وإدراك مضامينها ونقدها والتعليق عليها، وذلك بتحديد ما ووصفها وضبط أسبابها ونتائجها، ثمّ النظر في وضع الكتاب والمرسل إليهم، وإنزالهم في سياقهم التاريخي والسياسي والديني والنفسي، فقد كان لهؤلاء دور في إغناء هذه الوثائق، وقد حاولنا التعريف بذلك الدور وفق سياق البحث.

إنّ قراءتنا لهذه الرسائل المحمّدية هي عبارة عن محاور لها، وفهم للخطاب والسياقات التي وردت فيها دون الوقوع في أسرها، وهي محاولة منّا لمعرفة ماذا حدث زمن محمّد وقبله وبعده؟ وكيف يُمكن أن نتعامل مع أخبار الأمم القديمة، ولا سيّما اليهودية والنصرانية وأساطير الفرس وخطبهم وأخبارهم، التي تُعدّ من الأصول في الترسّل المحمّدي؟ وإلى أيّ حدّ استفاد محمّد من الموضوعات الموصولة بأنساب العشائر وأخبار القبائل في الجزيرة العربية والتوتّر والمشاحنات التي عمّت العرب وغيرهم من الأجناس الأخرى قبل الإسلام؟ وإلى أيّ مدى أثرت هذه المقولات والأخبار والطبائع والسلوكات والذهنيّات في شخصيّة محمّد ونفسيّته ومساره الترسليّ؟



# مصدر حديثاً



للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة  
[www.library.mominoun.com](http://www.library.mominoun.com)

## الثقافة المُتعبة... والثقافة المُرِيحة الكراسي والأرائك

عبد السلام بنعبد العالي

تكاد جميع خشبات المسارح وقاعات المحاضرات والندوات تتحوّل اليوم إلى صالونات ثقافية. فبدل الكراسي التي لم تكن تخلو من ضنى، والتي كانت توضع على المنصة أمام طاولة تحاكي منضدة الفصل الدراسي حيث يجلس الأستاذ أمام طلبته جلسة من يمتلك المعرفة، ومن يصدر عنه «خطاب الحقيقة»، بدل هذه الكراسي، أصبحت قاعات الندوات والمحاضرات اليوم توفّر للمحاضرين والمُتتدين أرائك مريحة «يغرق» فيها المتحدث في ارتخاء تام، فيخاطب جمهوره من غير أن يعتلي كرسيًا ليوّجه كلامه من أعلى المنبر، باذلاً كل مجهوده ليوصل خطابه، ويبلغ رسالته، ويقنع جمهوره.

أعترف بأنني، كمتلقٍ، أرتاح إلى هذا الوضع «المريح» الذي يسوّي بين المخاطب ومن يصدر عنه الخطاب، فيمكن المحاضر من أن يتوجه إلى الجمهور من غير علو ولا «استعلاء»، ويجعل جميع من في القاعة يشعرون وكأنهم داخل صالون عائلي، وأنهم متكافئون جلسة ومعرفة. إلا أنني، بمجرد أن أتيح لي أن أجرب بدوري هذا الوضع في الإلقاء، لم أحسّ الإحساس ذاته الذي افترضت، ولم أرتح كثيراً لهذا الوضع المريح، ولم أفتنع بتاتا بأن هيئة الجلوس هذه مناسبة للحزم الذي يقتضيه الموقف، ولا ملائمة للوضع الذي يتطلبه الإلقاء، والعناء الذي يستلزمه التركيز، والمكابدة التي يتطلبها إعمال الفكر (L' endurance de la pensée).

لم أستطع أن أخفي عن نفسي ما اعتراني من استغراب لكوني «لم أرتح إلى وضع مريح»، أو لنقل بالأحرى، لكوني لم أفتنع بأن هذا الوضع هو أنسب الأوضاع للتفكير بصوت عالٍ. لقد بدا لي أنّ هذه «المسرحية» أقرب إلى «ثقافة الفرجة» (Spectacle) منها إلى ثقافة التمحيص والسؤال. وسعيًا وراء إقناع نفسي بوجود عوامل قد تكون شخصية وراء ما استشعرت، حاولت أن أرجع المسألة إلى المفهوم الذي ترسخ عندي، وربّما عند جيلي، عن الفكر والمعرفة والثقافة. فقد كان إعمال الفكر يرتبط لدينا دوماً ببذل الجهد والمكابدة و«محاربة الأوثان»، لا أوثان نيتشه وحدها، بل كلّ الأوثان مهما تنوّعت أشكالها. ذلك أنّ الفكر لم يقترن عندنا أساساً بالفورية والتلقائية والراحة والاطمئنان بقدر ما ارتبط باللامباشرة والتشكك والغوص في أسرار اللغة تقصيًّا للمعاني المستترة، كما أنّ تحصيل المعارف ظلّ مرتبطاً عندنا بقهر الصعوبات وتجاوز العراقيل وتخطّي العقبات، ونهج الطرق الصعبة، وارتداد المسالك الوعرة: صعوبات اقتناء الكتب والتمكّن من أثمانها، صعوبات العثور على كنوز التراث والاهتداء إلى أماكنها، صعوبات الحصول على الترجمات «الأمينة» والتعرّف إلى أصحابها، هذا بطبيعة الحال إن توافرت الترجمات، فما بالك حين كُنّا لا نستطيع الاطلاع على المؤلفات إلاّ بالتحايل على تهجيها في لغاتها الأصلية. هذا فضلاً عمّا كُنّا نعانيه في الفصل الدراسي من ندرة المراجع، وعدم توافر الكتب المدرسية التي تواكب برامج الدراسة التي لم تكن هي بدورها مقرّرات مخطّطة مضبوطة تخضع لمناهج تربوية مدروسة، بقدر ما كانت تجارب مُمتحن صلاحيتها في فصولنا، وتُختبر نجاعتها في محابرتنا.

كلّ هذا كان يحول بيننا وبين أن نشعر بأنّ المعارف «في متناولنا»، وأن ندرك أنّ مسلك الحقيقة طريق معبّدة، وأنّ التفكير أمر متيسّر، وأنّ الثقافة حديث صالونات. لا عجب إذاً أن يعتريني ذلك الإحساس بالتناهي بين جدية العمل الفكري والارتخاء على الكنبات، وسرعان ما كانت تحظر ببالي نصيحة نيتشه: «أن تظلّ جالساً أقلّ ما يمكن، وألا تضع ثقتك في فكرة لم تحظر وأنت تمشي في الهواء الطلق، ولم تنخرط في احتفال العضلات».

احتفال العضلات هذا هو النقيض المطلق لارتخائها فوق كنبات الصالونات. وربّما هو الذي كان يدفع كتاباً في مستوى إرنست همنغواي وألبير كامو إلى ألا يكتبوا إلّا واقفين أمام طاولة مرتفعة تحاذي صدورهم، وربّما هو الذي دفع مونتييني إلى أن يكتب: «ترقد أفكارني إذا أقعدتها، ولا يعمل ذهني ما لم تحركه الساقان».

## شروط النشر

يسرّ هيئة تحرير مجلة (يتفكرون) أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمثقفين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسله 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. وهيئة 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 تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها، ولا تعبر 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، 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.
- يرجى 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



