

تَفَكَّرُون

yatafakkaroun
فصلية . فكرية . ثقافية

حوارات :

عبد السلام بنعبد العالي
فرانسوا دوس
خالص جلبي

من كتاب العدد :

محمد المصباحي
عبد الله إبراهيم
سعيد بنسعيد العلوي
فتحي المسكيني
محمد شوقي الزين
الزواوي بغوره
فوزية ضيف الله
هاشم صالح
حنان عواد
حورية الخليلي
نايلة أبي نادر
أساء معيكل
محمد اشويكة



الهوية والذاكرة ومسارات الاعتراف

ولف العدد :



المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»
جميع الحقوق محفوظة

يُفَكِّرُونَ

مجلة فصلية فكرية ثقافية

مدير النشر:

د. مولاي احمد صابر

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders



رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0062

ردمدم: 9975 - 2421

المراسلات:

تلفون: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

www.mominoun.com

info@mominoun.com

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،

قرب مسجد بدر، الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

البريد الإلكتروني للمجلة: yatafakkaroun@mominoun.com

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

No Part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of (Mominoun Without Borders Association).



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

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيس التحرير
حسن العمراني

مستشارو التحرير
د. حمادي ذويب
د. محمد الصغير جنجار
بلال فضل

تنفيذ وتصميم
رنا علاونة
محرر لغوي
عدنان سلطان

المراسلات:

7 RUE GABES (CENTRE-VILLE)

P.O. BOX 10596

RABAT, MOROCCO

Tel: +212537730450

Fax: +212537730408

www.mominoun.com

مجلة يتفكرون

yatafakkaroun@mominoun.com

لوحة الغلاف الأمامي ولوحة الغلاف الخلفي بريشة الفنان محسن كياني من إيران
الصورتان مقدمتان من «مجمع أبوظبي للفنون» www.adah.ae

المحتويات

كلمة رئيس التحرير

6

ملف العدد: الهوية والذاكرة ومسارات الاعتراف

8	عبد السلام بنعبد العالي	الترجمة ومسألة الهوية
12	الزواوي بغورة	في نظرية العدل : من إعادة التوزيع إلى الاعتراف
20	عبد الله ابراهيم	السرد ، والاعتراف ، والهوية
50	فتححي المسكينى	إبليس ونزاع الاعتراف أو في هوية «المقاومين»
62	حاوره محمد شوقي الزين	مفاتيح معاصرة في فهم سؤال التاريخ والذاكرة - ودور الاعتراف في ترتيب علاقة الذات بالآخر - حوار مع المفكر والمؤرخ الفرنسي فرانسوا دوس
76	فوزية ضيف الله	من فينومينولوجيا الذاكرة إلى جينياولوجيا النسيان
88	جنات بلخن	المسار الفلسفي للاعتراف عند بول ريكور
94	إبراهيم مجيديلة	برادىغم الاعتراف : المفهوم والمسارات
110	هاشم صالح	متى سيترف العالم العربي بالذاكرات المطموسة؟
118	توفيق فائزي	عرفان النظر وعرفان العمل
122	حورية الخمليشي	الهوية والذاكرة ورهانات الكتابة
132	علي عبود المحمداوي	تدبير الذات سياسياً : حثه آرت وفهمها للوضع الإنساني
146	أسماء معيكل	ذاكرة السياسة وسياسات الذاكرة الاعتراف والسيرة وإشكاليات الهوية الأثنوية

حوار:

156	حوار مع خالص جلبي : في نقد العقل الديني
-----	---

مقالات

168	سعيد بنسعيد العلوي	مفهوم العدل في الاتجاه الإصلاحى العربى الحديث
178	محمد المصباحى	صراع الحدث والسنة في كتاب الإصلاح والسنة لعبد الله العروى
188	محمد شوقي الزين	نظرية «البيلدونج» وتأسيس فكرة الثقافة: فلسفة التكوين الذاتى
206	محمد يوسف إدريس	الوحي الإسلامى : إشكالية التواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة (قراءة في كتب المسلمين القدامى)
212	عبد العزيز بومسهولى	الدين والتنوير تحرير الدين من الشيولوجيا السياسية أو نحو حداثة بدون عوائق

مراجعة كتب

- 218 مراد زوين دراسة حول العلمنة والتحديث من خلال كتاب: العلمانية من منظور مختلف لعزیز العظمة

أدب وفن

- 232 همسة يونس شعر: قراءة في لون الوجدع
 233 محمد أنوار محمد قصة قصيرة: بيضة الطائر
 234 حنان عواد نقد: - أدب المقاومة «الفكرة الفلسطينية بين المحكم والمتشابه»
 248 عبد الصمد الكباص - من دريدا إلى بلاشيو: عزلة الكتاب ومحو الكاتب والقارئ معا
 254 حاتم السالم - الشاهد الديني باعتباره رافداً من روافد البناء القصصي
 لدى حسن نصر
 262 فاتحة الطايب - رهانات تأويل الخطاب التراثي العربي
 270 عبد السلام شرماط - الشعر المتوسطي في العصر الفاطمي:
 تجربة ابن هانئ أنموذجاً
 278 محمد اشويكة سينما: - الملابس في فيلم «خربوشة»
 من الوظيفة البيولوجية إلى الوظيفة الجمالية
 282 بلال فضل - عندما يلعب المفكر دور فتى الشاشة الأول والوحيد
 284 محمد اشويكة تشكيل: عبد الله الحريري.. تجريد الحروف

علوم وثقافة

- 288 يحيى اليحيائي الإعلام وتنميط الصورة

قطوف

- 294 ترجمة عادل حدجامي حوار مع عبد السلام بنعبد العالي: شظايا ميثولوجيات

شخصيات وأعلام

- 304 نائلة أبي نادر محمد أركون وإشكالية المنهج في قراءة التراث
 310 فريد أمعشمو وداعا عزاب الواقعية السحرية .. وداعا ماركيز

حصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود

316

الصفحة الأخيرة

- 334 بلال فضل إذا حضر الماء

كلمة رئيس التحرير

نعين اليوم في الفضاء العمومي للمجتمعات الحديثة إقبالاً متزايداً على طلب الاعتراف. وهذا الطلب يهم الحقوق الأساسية مثل الحريات السياسية والمدنية، كما يهم الحقوق الخاصة التي تتطلع هذه المجتمعات إلى إدماجها ضمن الحقوق الأساسية: طلب الاعتراف بالخصوصية الثقافية، الإثنية أو الدينية، وطلب الاعتراف بمشروعية لغات الأقليات، وطلب الاعتراف بالتنوع، وطلب الاعتراف بما تعرّض له ضحايا القمع والعنصرية والتمييز من عذابات وإذلال، إضافة إلى تناسل طلبات الاعتراف المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية المختلفة.

وإذا كانت الصراعات السياسية والاجتماعية في ما مضى تتمحور حول التوزيع العادل للثروة، في إطار مطالب العدالة التوزيعية، فإنّ الصراع من أجل الاعتراف بات يشكل براديجماً جديداً للحراك السياسي منذ نهاية القرن العشرين. وغني عن البيان أنّ براديجم الاعتراف يركز على المظالم الثقافية التي تقع بسبب تفشي نماذج اجتماعية للتمثل والتأويل والتواصل، تؤدي إلى انتشار ثقافة القتل والإذلال والتمييز الأقليات الإثنية والثقافية والدينية، فضلاً عن إقصاء المرأة وهضم حقوقها. لقد حدث انقلاب أنطولوجي على مستوى محاور الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي؛ فبعد أن كان التفكير من قبل يتم انطلاقاً من مقولات التملك والمادية والموضوعية، صار كل شيء الآن يندرج على وجه التقريب ضمن مدوّنة الوجود والهوية والذاتية. لم يعد الصراع الطبقي محركاً للتاريخ، وإنما المطالب المتصلة بالهوية والوفاء للذاكرة الفردية والجماعية ورفض كل أشكال الهيمنة الثقافية. فهل بدلنا ما يكفي من جهد لاستيعاب وفهم التحولات الكبيرة التي حصلت منذ أزيد من ربع قرن على مستوى رهانات ومتغيرات الصراعات الاجتماعية؟

كيف نفسّر خسوف تخيال اجتماعي كانت المصلحة والاستغلال وإعادة توزيع الثروة هي تيمته الأساسية؟ وكيف نتعامل مع تخيال سياسي جديد مداره «الهوية» و«الاختلاف» و«الهيمنة الثقافية» و«الاعتراف»؟ هل يرتبط هذا التحول بـ«وعي زائف» أم إنه على العكس يترجم إرادة لتصحيح العمى الثقافي لبراديجم مادي بدأ يتهاوت بعد انهيار الشيوعية في نموذجها السوفييتي؟

لا مرأى في أنّ ما نواجهه من مآزق في هذا المناخ المتورر والمشحون بالحقد والكراهية والعنف والإقصاء يحتاج إلى اجتراح سياسات ناجعة لتدبير الهويات وإدارة الاختلاف وترسيخ ثقافة الاعتراف المتبادل. في هذا السياق أضحي الاعتراف مفهوماً محورياً لفهم المجريات، بل غداً مفهوماً نضالياً وسياسياً لاغنى عنه لبناء مجتمعات أكثر عدلاً وإنصافاً. فما السر في تزايد الطلب على الاعتراف؟ كيف نقرأ هذا الانفجار المعاصر للاعتراف؟ وما علاقته بالمعرفة؟ كيف نموضعه في علاقته بالتقدير والإعجاب؟ ألا يستدعي كلّ طلب للاعتراف أن نحدد أولاً ما الذي ينبغي الاعتراف به؟ وهل كل طلب للاعتراف يكون مقبولاً من الناحية الأخلاقية والقانونية؟ ما المعايير التي نعاير بها ما هو قابل للاعتراف وما هو غير قابل لذلك؟

أيمكن بوسع مفهوم الاعتراف أن يسمح بتأسيس نظرية جديدة للعدالة؟ هل المجتمع العادل هو الذي يتعين عليه بالضرورة أن ينهض بواجب الاعتراف؟

لعله من نافلة القول التأكيد أنّ مسار الاعتراف لا ينفصل عن سؤال الهوية والذاكرة، فالجميع يتطلع إلى أن تحظى هويته بالاعتراف. فالذات لا تتميز انطلاقاً من انفصالها عن الآخر وإنما عبر العلاقة معه، لذا فالهوية لا تبسط، ابتداءً، إلا بتحقيق أمرين: إدراك الذات والاعتراف بها.

لكن كل حديث عن الهوية لا يستقيم بدون استحضر الذاكرة سواء أكانت فردية أم جماعية. فالذاكرة والهوية مفهومان مترابطان يُمسك أحدهما برقبة الآخر؛ لذا ليس مصادفة أن يترافق مفهوم واجب الذاكرة مع بعض المطالب الهوياتية.

كيف نهتدي إلى بناء طريق موصلة إلى الحرية تأخذ بعين الاعتبار التشكل الهوياتي؟ هل يمكن للهوية والاعتراف أن يجري إنتاجهما وتوزيعهما مثل باقي الخيرات المادية؟

أية هوية لهذا الكائن الذي يطوف بين الذاكرة والنسيان بحثاً عن الاعتراف؟ أية علاقة تربط السرد والاعتراف والهوية؟ إذا كان الاعتراف يقترن بالهوية؛ فهل يمكن انتزاع المبدع من حاضنته الاجتماعية والثقافية؟ أي دور تلعبه الترجمة في تكريس الاختلاف وإغناء الهوية؟ هل تغدو الترجمة وسيلة انفصالٍ للثقافة عن نفسها وللغة عن ذاتها؟

إنّ وعينا بأهمية هذه الأسئلة وخطورتها هو الذي جعلنا نخصص ملف هذا العدد لمعالجة أسئلة الهوية في علاقاتها المتشابكة مع الذاكرة ومسارات الاعتراف. فتشفي منطق التكفير والتعصب والقتل باسم الهوية والإقصاء، يجعل هذا الموضوع يحظى بكامل راهنته. لذلك حرصنا على أن يتضمن هذا الملف مقاربات فكرية وفلسفية متنوعة وعميقة، تمتاز بقوتها وجرأتها في قراءة الواقع والنص معاً، وطرح سؤال الوجود والتاريخ، فلا تراوغ أو تهادن تبعاً لحسابات سياسية ضيقة.

من ناحية أخرى، وجرياً على عاداتنا في أن تكون المجلة منبراً فكرياً وتواصلياً مع صنّاع المعرفة، فقد تضمّن هذا العدد حوارات هامة مع فلاسفة ومفكرين من عرب وغربيين، مكنتنا من الاقتراب من عوالمهم الإبداعية والتعريف بأطروحاتهم ومساهماتهم المختلفة. كما اشتمل هذا العدد على مقالات عميقة ومدهشة لمفكرين كبار نفخر بنشر دراساتهم واجتهاداتهم، علاوة على سفر مفيد وممتع مع مجموعة من النصوص الأدبية والفنية والنقدية. وكان مسك الختام بحصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الذي اعتدنا فيه إلقاء الضوء على أنشطة المؤسسة وإصداراتها العلمية الرصينة، وقمنا فيه كذلك بتغطية لفعاليات المؤتمر الثاني للمؤسسة المنعقد بمدينة مراكش المغربية، والذي كان بحق عرساً فكرياً وثقافياً بامتياز، سواء من خلال القضايا التي أثارها أو العروض القوية التي كان مسرحاً لها، أو من خلال الاحتفاء بالمفكر المصري حسن حنفي الذي أسدى خدمات فكرية جليلة، وتعلمت من إنتاجاته الغزيرة أجيال مختلفة، إضافة إلى توزيع العديد من الجوائز القيمة على الفائزين ببعض المسابقات التي أشرفت المؤسسة على تنظيمها تشجيعاً للباحثين الشباب وتأكيدهم على انفتاحها الدائم على كل الطاقات الفكرية الواعدة.

نأمل أن نكون قد نجحنا في تقديم عدد متكامل وغني، يستجيب لبعض تطلعات قرائنا الكرام. في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.

حسن العمراني



الترجمة ومسألة الهوية

عبد السلام بنعبد العالي*

يروى أحد المؤرخين الفرنسيين لنظريات الترجمة أنه في سنة 1808، وفي خضم الاحتلال النابليوني، أراد بعض المثقفين في ألمانيا وضع منتخبات لأحسن الأشعار الألمانية كي تكون في متناول عامة القراء. وبطبيعة الحال، لم يكن الوازع القومي الذي كان وراء هذا العمل ليخفى على أحد. ولما طلب الساهرون عليه مشورة غوته ليرشداهم إلى القصائد الدالة في هذا المضمار، كانت النصيحة الوحيدة التي أسداها إليهم هي أن يضموا إلى الديوان أيضاً ترجمات ألمانية لقصائد أجنبية، بحجة أن الشعر الألماني مدين بأهم أشكاله للأجنبي، وهذا منذ ميلاده، ثم لأن تلك الترجمات تشكل، في نظر غوته، إبداعات لا تنفصل البتة عن الأدب الألماني¹.

في ظرفية الاحتلال إذًا، تلك الظرفية التي تتأكد فيها الهوية القومية عادة، ينصح غوته بأن تُعدّ ضمن الأدب القومي، تلك النصوص الأجنبية التي نقلتها اللغة الألمانية، فما الذي يمكن استخلاصه من ذلك؟

أمران أساسيان ينبغي التوقف عندهما: أولهما يتعلق بطبيعة هذا الانفتاح الذي يعنيه غوته. واضح أن صاحب «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» لا يكتفي بأن يؤكد هنا أن الأدب القومي يتسع ليحتضن آداباً أجنبية. تأكيداً لذلك، للتوقف عند ما يعنيه بما يسميه الأدب العالمي Weltliteratur. فهو لا يقصد مجموع الآداب الماضية والحاضرة، التي من شأن نظرة موسوعية أن تستحضرها، كما أنه لا يعني بالأحرى مجموع الأعمال الكبرى التي استطاعت أن ترقى إلى مستوى الكونية وتغدو تراث الإنسانية المتحضرة. «الأدب العالمي» عنده مفهوم تاريخي يهّم الوضع الحديث الذي تتخذه العلاقة بين مختلف الآداب القومية. فعصر «الأدب العالمي» هو العصر الذي لا تكتفي فيه الآداب بالتفاعل فيما بينها، بل تدرك وجودها هي في إطار تفاعل ما يفتأ يتزايد.

ينطوي هذا المفهوم إذًا على نظرية في الذات والآخر، نظرية في الهوية والاختلاف، بمقتضاها يشكل خروج الهوية عن ذاتها مكوناً أساسياً للهوية، ويغدو إدراكها لذاتها إدراكاً متحوّلاً مشروطاً بتفاعل متزايد مع آخر. وما يهّمنا هنا هو أن غوته يرى أن الترجمة هي أداة ذلك الخروج. هذا ما يعنيه عندما يقول إن الترجمات تشكل إبداعات لا تنفصل عن الأدب الألماني، أو عندما يؤكد أن الترجمة أداة لبناء الكونية. فما يهّمه في الترجمة هو كونها أداة تحديث للغة، هو يستعمل كلمة «إنعاش»، الترجمة أداة إنعاش للأدب واللغة. بفضل الترجمة تنفصل اللغة عن نفسها لتستنبت في غير موطنها. فعندما تنقل اللغة الألمانية أدب شكسبير، ينبغي ألا نرى في ذلك حسب هاته الرؤية، أن شكسبير يتكلم ألماني فقط، وإنما أساساً أن اللغة الألمانية تحيا في شكسبير وتنتعش في أحضانه.

ربما هي الانتعاشة نفسها التي عرفها الفكر الفرنسي على امتداد النصف الثاني من القرن الماضي عندما أخذ يترجم النصوص الألمانية، تلك الانتعاشة التي كان هايدغر قد تنبأ بها في المقدمة التي كان قد كتبها سنة 1932 لإحدى الترجمات الفرنسية لمحاضراته، نقرأ في مقدمة الجزء الأول من «أسئلة»: «بفضل الترجمة يجد عمل الفكر نفسه وقد تخلص روح لغة أخرى. وبذلك فهو يتعرض لتحوّل لا محيد عنه. إلا

*مفكر وأكاديمي من المغرب.

1-Antoine Berman, L'épreuve de l'Étranger, Gallimard, « Tel », Paris, 1995, pp. 94-95.

إن الثقافة العربية اليوم لم تعد تدرك ذاتها، ليس فقط إلا عبر آخر، وإنما عن طريق الإدراك الذي للآخر لها. فهي إذن لا تحيا الترجمة كحركة تأليف ونشر، وإنما كأسلوب عيش ونمط وجود

أن هذا التحوّل قد يغدو خصباً لأنه يبرز الطرح الأساس للسؤال على ضوء نور جديد².

لا يمكن لمؤرخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة إلا أن يدخل ضمن التاريخ الفلسفي الفرنسي تلك النصوص الألمانية التي نقلتها اللغة الفرنسية فأنعشتها وانتعشت هي عن طريقها، وكفيها أمثلة على

ذلك أن نذكر ترجمات ريكور لهوسرل، وهيوليت لهيجل، وديلبوس لكانط. فنحن ينبغي ألا نستغرب إن علمنا أن الشراح الألمان لكتاب «فينومينولوجيا الروح» ما زالوا يستعينون بالترجمة الفرنسية، تلك الترجمة التي فتحت لغة ديكرات على لغة هيجل، فتحت لغة التحليل على لغة التركيب، لغة المباشرة على لغة التوسط، لغة البساطة والوضوح على لغة الجدل وعدم الشفافية.

هذا المعنى تغدو الترجمة نوعاً من الإبداع. فالنص المترجم يحاكي عملية الإبداع التي تحاول انطلاقاً من اللغة المألوفة، تلك التي نحيا فيها وبها، ونكون غارقين فيها، تحاول على حد قول بلانشو «أن تعطي الحياة للغة مغايرة، يبدو ظاهرياً أنها اللغة ذاتها، ولكنها تشكل ما هو غائب عنها، مخالف لها اختلافاً لا ينفك يحصل، ولا ينفك يخفي»³.

إنها إذاً رغبة في الخروج، أو ما كان فالتر بنيامين قد عبّر عنه بالرغبة في الحياة، الرغبة في النمو والتزايد، الرغبة في البقاء survie، فكما لو أن النص يشيخ في لغته فيشتاق إلى أن يرحل ويهاجر ويكتب من جديد، ويتلبس لغة أخرى، ويحمل جنسية أخرى، كما لو أن كل لغة تصاب في عزلتها بنوع من الضمور، وتظل ضعيفة مشلولة الحركة، متوقفة عن النمو. «بفضل الترجمة، يكتب دريدا، أعني بفضل هذا التكامل اللغوي الذي تزود عن طريقه لغة الأخرى بها يعوزها، وهي تزودها به بكيفية متناسقة، فإن من شأن هذا الالتقاء croisement، من شأن هذا التلاقي بين اللغات أن يضمن نمو اللغات وتزايدها».

لا يعمل دريدا في هذا المقطع إلا على توضيح رأي فالتر بنيامين الذي يؤكد هو كذلك أن أي نص «يفصح عن حنينه إلى ما يتمم لغته ويكمل نقصها»⁴، إنه يصبو نحو الخروج ويشتاق لا أن يستنسخ فحسب، بل أن يتناسخ. كتب دريدا في رسالة إلى صديق ياباني شارحاً له صعوبات نقل لفظ déconstruction إلى لغة أخرى: «إنني لا أرى في الترجمة حدثاً ثانوياً أو متفرعاً بالقياس إلى لغة أصيلة أو نص أصلي. وكما جئت على قوله منذ وهلة، فإن déconstruction هي مفردة قابلة أساساً للإبدال بكلمة أخرى في سلسلة من البدائل. ويمكن أن يتحقق هذا بين لغة وأخرى أيضاً. سيتمثل حظ الـ«تفكيك» في أن تتوفر اليابانية على مفردة أخرى (هي نفسها وسواها) للتعبير عن الشيء نفسه (نفسه وسواها)، للكلام على التفكيك واجتذابه إلى محلات أخرى، وكتابته وخطه في كلمة تكون أجمل أيضاً. عندما أتحدث عن كتابة الآخر هذه، التي قد تكون أجمل، فأنا أفهم الترجمة، بدهياً، باعتبارها مجازفة القصيدة وفرصتها»⁵.

يقودنا هذا إلى الأمر الثاني الذي يثيره موقف غوته من قضية منتخب الأشعار، وهو أن المفكر الألماني لا يقصد بذلك الانفتاح مطلقاً جرّ الآخر نحو الذات، وإلغاء الاختلاف، لا يقصد تذويت الآخر وتذويبه في الأنا. فنحن نعلم أن غوته من أكثر المفكرين حرصاً على

2- Martin Heidegger, Questions I et II, Gallimard, « Tel », Paris, 1990, p. 10.

3-M..Blanchot, « Traduit de. » in La part du feu, Gallimard, Paris, 2001., pp. 186-187.

4- W Benjamin, (La tâche du traducteur), p. 257.

5- Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », in Psyché- Invention de l'autre, Galilée, 1987.

الترجمة مأخوذة عن ج. دريدا، الكتابة والاختلاف، ت. كاظم جهاد، دار توبقال، 1989.

الحفاظ على الاختلاف، فتفتح اللغة على خارجها لا يعني عنده ابتلاعاً وتدجيناً للآداب الأجنبية، يقول: «لا ينبغي أن نخوض في عراق مباشر مع اللغة الأجنبية، ينبغي أن نتوصل إلى ما لا يقبل فيها الترجمة، وأن نبدي شيئاً من الاحترام إزاءه، إذ في هذا تكمن قيمة كل لغة، ويتجلى طابعها الخاص. حينها نتوصل إلى ما نتعذر ترجمته آنئذ، وأنئذ فحسب، يدرك وعينا الأمة الأجنبية واللغة الأجنبية».

لا يقصد غوته مطلقاً التهام الآخر وجره نحو الذات، وإنما الذهاب نحوه، وفتح النص، فتح الثقافة على آخريه الآخر، وإثراؤهما عن طريق التلقيح باللغة الأخرى و«استضافة الغريب».

فما يعني المفكر الألماني في الترجمة ليس كونها قضاء على الغرابة، وإنكاراً لآخريه الآخر، وإنما كونها تكريساً للغرابة، ومناسبة لأن تدرك الذات نفسها في خروجها وتفاعلها وانفصالها عن ذاتها. كأن ما يهيمه في الترجمة أساساً هو هذه الهجرة التي تجعل اللغة الألمانية تنتج وتتنفس.. فتتغش.

لكي نفهم طبيعة هذا الخروج ينبغي أن نقارنه بخروج مغاير لا تدرك فيه الذات نفسها إلا عن طريق الإدراك الذي للآخر لها، ولا تعي كيانها إلا بفضل اعتراف الآخر.

هنا نتخذ النصوص أهميتها، بل تكتسب قوميتها، عندما تكتب بلغة أجنبية كي تنقل فيما بعد إلى اللغة القومية. لا تلعب الترجمة هنا دور «الإنعاش» وإنما تغدو أداة بحث عن اعتراف، تغدو قنطرة بين الهوية وبين نفسها.

هذا النوع الثاني من الخروج هو الذي يظهر أننا نعيشه اليوم في عالمنا العربي حيث نلاحظ أن بعض كتابنا يضعون مؤلفاتهم باللغة الأجنبية، كي يعملوا فيما بعد على نقلها إلى لغة الضاد. سبق للمفكر المغربي عبد الله العروي أن لاحظ أنه لو لم يكتب مؤلفه في الإيديولوجيا العربية المعاصرة بغير العربية لكان مصير ذلك المؤلف في العالم العربي هو الإهمال. لعل أهم نقطة في ما يقوله العروي هنا هي أن المعنى بالنص، حتى عندما يكتب بلغة أجنبية، هو القارئ العربي. هنا تغدو الترجمة هي الطريق الموصلة إلى القارئ المعني. لكي يتلقى القارئ العربي النص يحسن، بل ينبغي أن يصله مترجماً، ينبغي أن ينقل إليه عبر لغة أخرى. هنا لا بد أن يتدخل الآخر وسيطاً بين المؤلف والقارئ، فكأن المثقف العربي لا يمر إلى ذاته اليوم إلا عبر آخر، ولا يتكلم لغته إلا عبر لغة أخرى.

والأغرب من ذلك أن منّا من يعمل هو نفسه، بعد أن يكتب بغير العربية، على أن يترجم هو نفسه ما قد كتب. وهذا ما سيحصل للأستاذ العروي وبالضبط مع هذا المؤلف عينه. يشير عبد الفتاح كيليطو في كتابه لن تتكلم لغتي، أن بعض الروائيين العرب يكتبون وهم يفكرون في مترجمهم المحتمل. إنهم يبدعون بدلالة الترجمة المحتملة «فيعملون على تيسير مهمة المترجم باجتناهم التعابير والإحالات التي قد لا تتلاءم مع أسلوب لغة أخرى»⁶. وغالباً ما ينتظرون ظهور ترجمة ما كتبوه، أو يعملون هم أنفسهم على تيسير الظروف لترجمتها إلى أكثر من لغة، وحينئذ، وحينئذ فحسب، يشعرون بقيمة أعمالهم. هنا لا يتخذ النص هويته إلا بفضل ترقية الآخر، وتوسطه بين الذات وبين نفسها، وتغدو الترجمة سبيل هذه الترقية، والأغرب أنها تعمل هنا على عكس النحو الذي تعمل به عادة فتجعل الأصول هي التي تستنسخ نسخها. فكأن الأصول تغدو هنا مفعول ترجمتها.

إن الثقافة العربية اليوم لم تعد تدرك ذاتها، ليس فقط إلا عبر آخر، وإنما عن طريق الإدراك الذي للآخر لها. فهي إذن لا تحيا الترجمة كحركة تأليف ونشر، وإنما كأسلوب عيش ونمط وجود.

6- لن تتكلم لغتي، دار الطليعة، بيروت، ص 25، الهامش.

**الترجمة أداة لتمكين الثقافة من أن تمتحن ذاتها
على ضوء الآخر، ووسيلة لتعريض الهوية
لامتحان تتلقى فيه دفعاً عنيفاً يأتيها مما هو
أجنبي. هذا الدفع هو الذي يجعل الهوية تشعر
بالغربة، لا أمام الآخر فحسب، بل أمام ذاتها
كذلك... بهذا وحده تصبح الترجمة مكرسة
للاختلاف، مغذية للثقافة، منعشة للهوية**

ها نحن نرى أنه بينما كان الخروج الأول انفتاحاً وتلاقحاً و
تحوّلاً وانتعاشة، فإن هذا الخروج الثاني ارتداء في أحضان الغير.
بينما كانت الترجمة تُخضع اللغة للدفع العنيف الذي يتأتى من اللغة
الأجنبية، فإنها هنا تتحول إلى تكريس لغربة الذات عن نفسها.

قد يقال إن هذه المسألة ليست وقفاً على الثقافة العربية، أو
إنها ليست إلا بقايا ظاهرة طبعت الثقافة بعد الكولونيالية، إلا
أننا نلاحظها اليوم حتى عند البلدان التي كانت طرفاً أساسياً في
الاستعمار. فهامي الثقافة الفرنسية أيضاً قد أخذت تعيش الترجمة

كأداة لإثبات الهوية، ويكفي أن نذكر أن كثيراً من الكتاب الفرنسيين اليوم أصبحوا، هم كذلك، يحاولون أن يأتوا إلى القارئ الفرنسي عبر
اللغة الإنجليزية. تلك كانت بالأمس القريب حالة بيير بورديو وجاك دريدا (الذي كتب نصه الأساس حول الترجمة باللغة الإنجليزية⁷).

ندرك هنا الفرق بين الأدب العالمي والأدب المعولم. الأدب المعولم يتحدد ضمن علائق قوة تتحكم فيها سيادة أنموذج قاهر يفرض
موضوعاته وأساليبه ولغته. في هذا الأدب لا يكتسب النص هويته إلا عبر آخر نموذجي. لا يعني ذلك أن الأدب العالمي لا يحيا في
حضن ثقافات تشرطها علائق القوة. لكن شتان بين علائق يعمل فيها الاختلاف عمله، وبين أخرى تخضع لتوحيد نمطي يقهر فيه كل
اختلاف. في هذا النوع الثاني من العلائق تكون الترجمة أداة لتكريس سيادة لغة بعينها، ووسيلة لطمس الهوية، أما في الأولى فهي تغدو
إنعاشاً للهوية وتكريساً للاختلاف، ولعل هذا المعنى بالضبط هو ما يعنيه أمبرتو إيكو عندما يقول: «إن لغة أوروبا هي الترجمة».

وظيفتان متعارضتان للترجمة إذاً: إحداها ترى أن التفاعل بين الثقافات والانتقال بين اللغات يخضع لعلائق قوة بمقتضاها تحتل لغة
بعينها مركز السيادة لتغدو أنموذجاً ومعبراً عن طريقه تتخذ الهوية مشروعيته، وتستمد الثقافة نمطيتها، وتبين النصوص قيمتها، أما
الأخرى فترى أن تفتح الثقافة على غيرها يعني أنها تقترب منها في ابتعاد وتواصل معها في انفصال.

أنثذ تغدو الترجمة أداة لتمكين الثقافة من أن تمتحن ذاتها على ضوء الآخر، ووسيلة لتعريض الهوية لامتحان تتلقى فيه دفعاً عنيفاً يأتيها
مما هو أجنبي. هذا الدفع هو الذي يجعل الهوية تشعر بالغربة، لا أمام الآخر فحسب، بل أمام ذاتها كذلك. بهذا تغدو الترجمة وسيلة
انفصال للثقافة عن نفسها وللغة عن ذاتها، ولأننا عن نفسه. بهذا وحده تصبح الترجمة مكرسة للاختلاف، مغذية للثقافة، منعشة للهوية.

7- Jacques Derrida, « Des tours de Babel » in Psyché, Invention de l'autre, Galilée, Paris, 1987-1998, pp. 203-235.

في نظرية العدالة: من إعادة التوزيع إلى الاعتراف

الزواوي بغوره*

تمثل العدالة الاجتماعية قيمة أخلاقية وسياسية متقدمة في العصر الحديث، وذلك لارتباطها بقيمة المساواة، وبفكرة أنّ الثروة ليست نتاج أفراد معزولين، وإنما هي نتاج المجتمع ككل. ولقد تعززت هذه العدالة عملياً بالاشتراكية وبنظامها في توزيع الثروة، ونظرياً بما قدمه الفيلسوف الأمريكي جون رولز في نظريته في العدل، بحيث لا يتردد المؤرخون في ربط تجدد مباحث الفلسفة السياسية والأخلاقية بما طرحته هذه النظرية من أفكار وما أثارته من مناقشات، وما أدت إليه من مواقف متعددة.

ولا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ واحدة من تلك الآثار والمواقف النقدية إنها تظهر في ما أصبح يعرف بالاعتراف بما هو مفهوم اجتماعي وسياسي وأخلاقي لا ينتمي إلى مجال الفلسفة السياسية الكلاسيكية المعنية أكثر مما يجب أن يكون، وإنما ينتمي إلى مجال الفلسفة الاجتماعية الذي يهتم بالصراعات الاجتماعية، وبخاصة صراع الفئات المهمشة والمقصية والمستبعدة، ومختلف الجماعات التي تعتبر قاصرة وتابعة، وتبحث عن حياة اجتماعية كريمة.

وتُعدّ مختلف أشكال النضال والصراع التي يخوضها الأفراد والجماعات عبر العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية باسم حركات التحرر الوطني، وما تبعها من حركات اجتماعية كحركة الزواج والنساء، ثم حركات الأقليات بعد انتهاء الحرب الباردة، وانتهاء الاتحاد السوفيتي، وبروز مشكلات الأقليات العرقية القومية والجنسية والثقافية، وما يعرفه العالم العربي من نضال من أجل وضع حد للاستبداد والنظم التسلطية، تُعدّ كلها مواضيع وقضايا يتم التعبير عنها بمفهوم الاعتراف.

ولقد كشفت تلك الصراعات على اختلافها أنّ مسألة العدل لا يمكن اختزالها في العدل التوزيعي للماديات، وإنما هنالك جوانب أخرى في حياة الأفراد والجماعات يجب أن تعامل معاملة عادلة. وهو ما يعني أنّ العدل لم يعد منحصرًا في المجال النفعي للخيرات؛ أي في عدالة توزيعية للثروة، وإنما امتد ليشمل الجوانب الأخلاقية والرمزية للإنسان.

وإذا كان الاعتراف يطرح مسألة العدل الرمزي أو الاعتباري، فإنه لا يطرح هذه المسألة بشكل عام ونظري، وإنما يتناولها في جزئياتها، ومن خلال تجارب يومية ومحلية للأفراد والجماعات الإنسانية المعنية. وبحكم ارتباط الاعتراف بالأفراد أو الجماعات ذات المطالب المشروعة، فإنه يُعدّ عنصراً تكوينياً في مختلف النزاعات الاجتماعية والثقافية، وذلك لأنّ مشروعيتها تكمن في قدرته على التعبير عن التجارب الإنسانية التي تتصف بالظلم والحيث والغبن والإقصاء. وبعبارة إجمالية فإنّ الاعتراف يتصل بتجارب الجور وما تحمله من مشاعر الإذلال والهوان، ولأنّه ينظر إلى هذه التجارب التي يكابدها الأفراد والجماعات بوصفها تجارب تصيب الهوية أو الهويات. من هنا نلاحظ في كثير من المطالب الاجتماعية والثقافية والسياسية حضور العنصر الرمزي، أو ما يمكن التعبير عنه قانونياً ببرد الاعتبار. هذا ما يؤكده النضال الذي تخوضه الحركة النسائية، والأقليات الثقافية والدينية والجنسية، وما يتعلق بظروف العمل، وبخاصة تلك المتصلة

*أكاديمي من الجزائر.

بمنزلة أو مكانة العمل، مثلما هو الحال في العمل المنزلي.

ومن الناحية النظرية أو الفلسفية، فإنّ نظرية الاعتراف قد ظهرت بعد ما لحق النظرية الليبرالية في العدل من محدودية وخبية، وبعد الانهيار الكلي أو الجزئي للنموذج الاشتراكي، وذلك حسب التحليلات. ولا يتردد فلاسفة الاعتراف بالإقرار بأنّ النموذج الليبرالي الإجرائي لم يعد كافياً، وأن هدفهم هو الجمع بين الحرية والعدل والخير، ومن هؤلاء الفلاسفة:

1. شارل تايلور:

استعمل الفيلسوف الكندي شارل تايلور مفهوم الاعتراف في مجال المطالب السياسية المشروعة للأقليات الثقافية والهويات المهمشة. وأقرّ بأن المجتمعات التي تعرف تعدداً ثقافياً يصبح فيها الاعتراف حاجة ضرورية، وذلك بالنظر إلى العلاقة القائمة بين الاعتراف والهوية. و بحسب عبارته فإنّ: «هويتنا تتشكل جزئياً بالاعتراف أو بغيابه، وكذلك بالإدراك الخاطئ أو السيئ الذي يملكه الآخرون عن هويتنا»¹.

وعليه، فإنّ عدم الاعتراف أو الاعتراف غير المطابق أو المشوه يمكن أن يُعدّ ظلماً، ويمكن أن يشكل نوعاً من الاضطهاد، وذلك بتأطير وسجن شخص أو مجموعة أشخاص في نوع من الوجود الخاطئ أو المشوه أو المختزل. ولقد أثبتت بعض الدراسات النسوية، على سبيل المثال، أنّ المرأة في المجتمع الأبوي تملك صورة مشوهة عن نفسها أو ذاتها أو هويتها. وأنها قد استبطنت هذه الصورة الدونية إلى درجة أنه عندما ترتفع بعض العوائق والحواجز في وجه حريتها فإنها تبقى عاجزة عن التحرر. وينطبق الأمر نفسه على الزنجي والمستعمر، وذلك لأنه منذ أجيال فرض الإنسان الأبيض صورة مشوهة عليها. لذلك يعمل الزنجي وكلّ من يئاثله على التحرر من هذه الهوية المفروضة و الهدامة في الوقت نفسه. وتعتبر السياسة الفرنسية الاستعمارية في الجزائر، وبخاصة سياسة (الجزائر الفرنسية)، مثالاً نموذجياً لهذه الهوية المفروضة، وفي الوقت نفسه تعتبر المقاومة الجزائرية، بأشكالها المختلفة، مثالاً للتحرر من هذه الهوية الهدامة.

ينطلق الفيلسوف شارل تايلور من فكرتين متلازمتين هما: أنّ الإنسان كائن اجتماعي وأخلاقي في الوقت نفسه. وأنّ الإنسان بحكم هذا الوضع، لا يمكن له أن يحقق السعادة خارج جماعته الثقافية. ولقد اعتمد في بلورة نظريته التي أطلق عليها: سياسة الاعتراف، على قراءة خاصة للفيلسوف الألماني هيغل الذي ميّز بين أخلاق موضوعية هي مجموعة المعايير والقيم المشتركة لجماعة معينة، وأخلاق ذاتية هي تلك الأخلاق الفردية التي يتبعها الفرد، ويمكن أن تكون ضد جماعته. واستنتج من هذا التمييز أنّ عملية بناء الهوية الفردية/ الذاتية لا يمكن أن تتم خارج نظام اجتماعي وأخلاقي معين.

ووفقاً لدراسته لتاريخ الهوية الحديثة، فإنها تتكون من عمليتين أساسيتين: عملية اكتشاف الذات/ الأنا أو قدرة الفرد على إدراك ذاته الخاصة، وعملية الاعتراف بالذات/ الأنا من قبل الآخر، بحيث تؤمن هاتان العمليتان وضعية ومنزلة للفرد ضمن بيئته الاجتماعية و الثقافية المعطاة. ولا يمكن للهوية أن تحقق حريتها إلا بالأخذ بعين الاعتبار هاتين العمليتين؛ أي إدراك الذات/ الأنا والاعتراف بها.

وبالنظر إلى ما يتسم به المجتمع الحديث من تعدد، فإنّ الاعتراف بالاختلاف يُعدّ أمراً ضرورياً بالنسبة لمختلف الهويات التي تعمل

1- Charles Taylor, Multiculturalisme. Différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1994, p.4.

سياسات الاعتراف على الاستجابة لها، وذلك وفقاً لمعطيات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وتاريخية. وهو ما يعني أن سياسة الاعتراف ليست وصفة جاهزة، أو نموذجاً أحادياً، وإنما هي مقارنة قانونية وسياسية وأخلاقية، أساسها تعميق مبادئ حقوق الإنسان، وغايتها تحقيق العدل في المجال الرمزي للإنسان.

2. ويل كيمليكا:

وفي الوقت الذي صاغ فيه شارل تايلور سياسة الاعتراف، عمل مواطنه الفيلسوف ويل كيمليكا على بحث مسألة الأقليات معتمداً في ذلك على نظرية الفيلسوف الأمريكي رونالد دوركين في العدالة والمساواة، وبخاصة التمييز بين المساواة في الشروط أو الظروف، وبين المساواة في الاحترام والتقدير، وكذلك ما سماه بنظرية ليبرالية في الحقوق كما أسسها رولز في مقابل الليبرالية النفعية.

لم يطرح المفكرون الليبراليون في نظر كيمليكا بطريقة كافية مسألة الأقليات الثقافية، في حين أنها تشكل واقعاً اجتماعياً وتاريخياً لا يمكن أن تنكرها الدول الحديثة، وبخاصة الدول الديمقراطية. والسبب في عدم طرحهم لهذه المسألة يعود إلى تحوّلهم من انفجار المجتمع وانقسامه من خلال الدعوة إلى الاستقلال، أو من أن ينغلق المجتمع على ذاته ويستبعد قيم الحرية الفردية والمساواة والعدالة، وبالتالي تتحول مسألة الأقليات إلى مصدر للتفاوت والظلم.

وهذا يعني أن الموقف المعادي للاعتراف بالجماعات الاثنية أو الوطنية قائم على خطأ في التصور مفاده المقابلة بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية، أو بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية. ولكن، بالاعتماد على دراسات اجتماعية وإحصائية، لاحظ كيمليكا أن معظم الأقليات التي تطالب بحقوق خاصة كالنساء، والأقليات العرقية، والأقليات الثقافية الخاصة باللغة والدين والجنس، تتفق كلها على القيم الليبرالية التي يتفق عليها المجتمع الليبرالي في غالبيته، وبخاصة قيمتي الحرية والمساواة. أمّا بالنسبة للمهاجرين فإن الأمر يحتاج إلى بعض الوقت حتى ينخرطوا في القيم الليبرالية. لماذا؟ لأن الأقليات الناتجة عن الهجرة تتكون من أفراد أو عائلات اختارت بمفردها هجرة ثقافتها الاجتماعية الأصلية والإقامة في ثقافة أخرى، وشكلوا بذلك ما سماه بجماعة اثنية. ومن هنا يعبر المهاجرون عن خصوصيتهم في فضاء خاص لأنه ليس لهم في بلد الاستقبال بنية ثقافية مقارنة بالأقليات الوطنية. ولكن على الرغم من الاختلاف بين هذين الشكلين إلا أنهما يشكلان في نظره أقليات ثقافية.

ثم إن حقوق الأقليات ليست كلها حقوقاً جماعية، لأن من بينها حقوقاً فردية، ومنها على سبيل المثال الحق في ارتداء الرموز الدينية. وبهذا المعنى فإن حقوق الأقليات لا تحد من حقوق الأفراد، بل العكس هو الصحيح، أي أنها تعزز وتوسع حقوق الأفراد. ولقد ذهب بعض الدارسين إلى أن هذا المسعى الذي يجعل من حق الفرد أساساً لإقرار الحقوق الجماعية هو مسعى مناسب، واصطلحوا عليه بمصطلح الهوية الديمقراطية، وبالتالي فإن الحق في التعبير الثقافي يجب أن يدمج ضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عام 1948. وبهذا المعنى يمكن القول إن نظرية كيمليكا إنما هي نظرية ليبرالية في حقوق الأقليات الثقافية. والهدف من هذه النظرية إنما هو حماية الثقافات باعتبارها سياقات للاختيار الدال الذي يسمح بتحقيق الاستقلال الذاتي.

ولقد عزز تصوره عن الأقليات بتصوير آخر عن المواطنة، اصطلاح عليه بالمواطنة المتعددة الثقافات، بما أن القول بالتعدد الثقافي عموماً، وبحقوق الأقليات على وجه التحديد، إنما يعني تمكين المواطن من التعبير عن هويته كما هي، وذلك من دون اللجوء إلى عملية الفصل بين ما يعتبر مجالاً عاماً وخاصاً. وعليه، فإن المواطنة لا تتحقق إلا بالاعتراف بأصالة المواطن التي تظهر في علاقة الانتفاء العلني إلى الجماعة والثقافة².

2- Dominique Schnapper avec la collaboration de Christian Bachelier, Qu'est-ce que la citoyenneté? Paris, Gallimard, 2000, p.95.

**إذا كانت المواطنة الليبرالية لا تعترف إلا
بما هو كوني، وتفصل بين المجال العام
والخاص، فإنّ التعدد الثقافي يرى ضرورة
الاعتراف بالمواطنة المتعددة الهويات، أي
ضرورة ربط المواطنة بالخصوصية وليس
بالكونية فقط**

وبحسب تعريف إجرائي للمواطنة، فإنها تعني منزلة قانونية لأعضاء جماعة معينة، بحيث يتساوى كل عضو مع غيره من الأعضاء في الحقوق والواجبات. وهذا يعني أنّ المواطنة تعني نوعاً من الانتماء والمشاركة، وتحدد شروط ممارسة الديمقراطية في الوقت نفسه. وبناء عليه، يطرح هذا السؤال: هل يجب على الديمقراطية الليبرالية أن تعترف بحقيقة الواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمعات المعاصرة المتسمة بالتعدد والتنوع؟ و هل يمكن إقامة نظرية في المواطنة على أساس التعدد والتنوع؟

إذا كانت المواطنة، كما أشرنا، تعني منزلة قانونية تحدد جملة من الحقوق والواجبات للمواطن في دولة معينة، فإنها تعتبر مبدءاً للشرعية السياسية، لأنّ المواطن ليس صاحب حقوق فقط، وإنما يشكل مصدراً للسلطة، ولأنه ينتخب الحكومة و في الوقت نفسه يعترف بالقانون والنظام الذي اختاره ويلتزم بطاعته.

ثم إنّ المواطنة مفهوم سياسي وتاريخي يعرف تطوراً وتغيراً، يؤكد هذا تاريخ المواطنة الذي ظهر في اليونان، وتوسّع قليلاً في المرحلة الرومانية، ثم أصبح ميزة المجتمعات الحديثة التي عرفت بثوراتها الاجتماعية العديدة، وبخاصة الثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان والمواطن في العام 1789، ووسمت المواطنة بسمة الكونية.

وإذا كانت هذه السمة الأخيرة تشير إلى الطابع التاريخي للمواطنة، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يمكن قيام مواطنة على أساس التعدد والتنوع؟ إذا كانت المواطنة الليبرالية لا تعترف إلا بما هو كوني، وتفصل بين المجال العام والخاص، فإنّ التعدد الثقافي يرى ضرورة الاعتراف بالمواطنة المتعددة الهويات، أي ضرورة ربط المواطنة بالخصوصية وليس بالكونية فقط.

وفي هذا السياق، نشير إلى أنّ الفيلسوف شارل تايلور قد سبق ويل كيمليكا إلى القول إنّ: «مطلب الكونية يحمل وعداً بالاعتراف بالخصوصية»³. وهو ما يعني رفض التعارض بين مطلب الكونية والخصوصية في هذا المجال. وهو ما بينه كيمليكا في كتابه: المواطنة المتعددة الثقافات⁴.

وإذا كان بعض الليبراليين يرون أنّ هذه المواطنة، أي المواطنة المتعددة الثقافات أو مواطنة التمايز والاختلاف، تفرض حقوقاً خاصة، وهو ما يتعارض والمعنى الليبرالي أو الإجرائي أو الكوني للمواطنة التي تقتضي إعطاء الحقوق والواجبات نفسها لأعضاء المجموعة الواحدة؛ ومن أنّ المواطنة الليبرالية قائمة على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات هي التي تميز المجتمع الديمقراطي مقارنة بالمجتمعات القديمة القائمة على التراتب والتي تحدد مكانة أفرادها بالاعتماد على الدين أو العرق أو الطبقة الاجتماعية، فإن كيمليكا يقول في رده على هذا الاعتراض: «القول بأنّ مواطنة الاختلاف تشكل تناقضاً مع مفهوم المواطنة يعتبر قولاً مغالياً. وإذا قلنا إنّ مواطنة الاختلاف تقتضي منح الجماعات حقوقاً متعددة الاثنية، وحقوقاً في التمثيل السياسي، وحقوقاً في الاستقلال الذاتي، فإننا نخلص إلى أنّ كل الديمقراطيات

3- Charles Taylor, Multiculturalisme. Différence et démocratie, op-cit., p.58.

4-Will Kymlicka, La citoyenneté multiculturelle, Une théorie libérale du droit des minorités, trad.par Patrick Savidan, Paris, Editions la Découverte, 2001,p. VIII.

الحديثة تعترف على الأقل بواحدة من هذه الحقوق⁵. يعني هذا أن كيميكا يجاجج بالواقع ضد النظرية الليبرالية، أو بتعبير آخر، إن ممارسات الدولة الديمقراطية الحديثة تؤكد الإقرار بالحقوق الجماعية، أو على الأقل بشكل معين من أشكال الحقوق الجماعية. ولذا، فإن القول بالتناقض بين الحقوق الجماعية والحقوق الفردية قول لا يؤكده واقع الدول الديمقراطية، أو على الأقل بعض الدول الديمقراطية.

3. نانسي فريزر:

وإذا كان شارل تايلور وكيميكا يركزان على الجوانب السياسية المتصلة بموضوع الهويات والاختلاف، فإن الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر تذهب إلى القول إن الاعتراف بها هو نظرية في العدل يعتبر بمثابة نموذج إرشادي جديد مقارنة بنظرية العدل التوزيعي⁶.

ولقد توصلت إلى هذه الفكرة من خلال مسارها النضالي، ومما كان مطروحاً من مشكلات فكرية وسياسية في الولايات المتحدة الأمريكية. فقد ناضلت في شبابها من أجل حقوق السود/ الزوج، كما ناضلت لمدة خمس سنوات كاملة من أجل الحق في السكن. وتنتمي سياسياً إلى الجيل الذي يعرف في تاريخ النضال السياسي بجيل الحركة الطلابية، أو جيل 1968. وبالطبع فقد ناضلت وما تزال تناضل من أجل المرأة وحقها في الحرية والمساواة. وهي واحدة من الوجوه النسوية البارزة في الحركة النسوية المعاصرة.

كما تعتبر من الوجوه الفلسفية والسياسية البارزة في أمريكا، وذلك بحكم مشاركتها في النقاش النظري الذي مثله من جهة الفيلسوف جون رولز، ويجد بعض أصوله في النظرية الماركسية التي تركز على موضوع الهيمنة الاقتصادية، ومن جهة أخرى الاتجاه القائل بسياسة الاعتراف الذي يهتم بالجوانب الثقافية والرمزية.

وإذا كان التيار الأول، أي تيار العدالة التوزيعية يرى أن التيار الثاني، أي تيار الاعتراف لا يملك رؤية سياسية، ويفتقر إلى ما هو جوهري في التحليل ألا وهو الحقيقة الاجتماعية والاقتصادية، فإن التيار الثاني يرى أن تحليلات التيار الأول تجاوزها الزمن، وأنها تحليلات تتصف بالاختزالية، وتفتقد القدرة على فهم المسائل الرمزية وأهميتها في حياة الإنسان. وفي تقدير فريزر، فإن: «هذا الخلاف غير مُجدٍ وغير منتج. وأن هنالك ما هو حقيقي في الاتجاهين، وبالتالي فإنني حاولت أن أدمج النموذجين. وفي رأبي أنه لا أحد منهما يمكن أن يعين ويحدد مختلف أشكال الظلم في عالمنا، وأن الماركسيين على خطأ لاعتقادهم بأن كل شيء يمكن رده إلى الاقتصاد، كما أن أنصار الثقافة على خطأ لاعتقادهم بأن كل شيء يمكن رده إلى الحياة الرمزية»⁷.

وعلى الرغم من غلبة الاتجاه القائل بالاعتراف في السنوات الأخيرة نظراً للتحويلات السياسية العالمية، وعلى رأسها انهيار المعسكر الاشتراكي وتراجع النظرية الماركسية، فإن ذلك لم يدفع نانسي فريزر إلى تغليب سياسة الاعتراف. لماذا؟ لأن العدل في تقديرها هو النقطة المشتركة بين الاتجاهين الاقتصادي والرمزي/ الثقافي رغم تصورهما المتباين وتحليلهما المختلف. من هنا اتخذت لنفسها قاعدة نظرية مؤداها: «لا اعتراف من غير توزيع»⁸.

ولذلك، لا تتردد في وصف التقابل بين العدل التوزيعي وبين الاعتراف بالتقابل الخاطئ. لماذا؟ لأن كل مظاهر القهر والظلم في

5- Ibid., p. 247.

6- Nancy Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution, tra. Estelle Ferrarese, Paris, Editions la découverte, 2005, p.14.

7- Nancy Fraser, Les dilemmes de la justice, Rencontre, In Sciences Humaines, N° 203, avril 2009.(http://www.scienceshumaines.com).

8- Id.

**يمكننا القول إنّ الاعتراف قد أصبح نظرية
فلسفية و سياسية وأخلاقية معنية من جهة
بتقديم المبادئ التي تسمح بتوسيع مفهوم
العدل، وبخاصة العدالة التوزيعية، ضمن
دائرة النظرية الليبرالية، ومن جهة أخرى
بوصف وتشخيص مختلف حالات الظلم
و الجور و الذل والإقصاء التي يجب العمل
على رفعها أو الحد منها**

الحياة الواقعية مختلطة، حتى وإن لم تكن بالدرجة نفسها وبالمستوى نفسه. وأنّ التغلب على الجور والظلم يتطلب تضامناً سياسياً وإعادة التوزيع والاعتراف. والدليل على ذلك الواقع العملي للفئات التي تعاني أحكاماً عرقية أو طبقية. من هنا نجد أنّ فريزر تشدد على ما تسميه بالتوجه المبرمج الذي يجمع بين أفضل ما في سياسة إعادة التوزيع و سياسة الاعتراف.

يتأسس العدل في نظر هذه الفيلسوفة المتنامية إلى مدرسة فرانكفورت على فكرة مفادها أنّ الاعتراف لا يتعلق بهوية خاصة لجماعة أو أفراد معينين، وإنما بمنزلتهم و مكانتهم الاجتماعية التي يجب أن تتناسب و تتوافق و مبدأ التكافؤ في المشاركة. فعندما تعمل

بعض الأنساق القيمية على جعل بعض الأفراد أو الجماعات كائنات دونية أو كائنات مقصية أو غير مرئية، فإنّ هذا يعني أنّ هذه الفئات لا تتمتع بمنزلة قانونية عادلة و ليس لها حق التكافؤ في المشاركة. وهو ما يفيد بأنّ نموذج العدل الذي تدافع عنه لا يعود إلى تصورات أو خطابات خاطئة، وإنما يقوم على قوانين و نماذج و مؤسسات، أو بالأصح على مؤسسات اجتماعية تنظم الترابط الاجتماعي وفقاً لمعايير أخلاقية تعيق التكافؤ في المشاركة. لذا ترى فريزر أنّ الاعتراف ليس مسألة هوية، وإنما الاعتراف مسألة منزلة. و عليه فإنّ سياسة الاعتراف تفيد تلك السياسات التي تهدف إلى محاربة التفاوت و التبعية في المنزلة. وهو ما يؤدي إلى القول إنّ العدل بما هو منزلة قانونية لا يتفق مع النموذج الذي صاغه شارل تايلور.

4. إكسال هنات:

و ضمن توجه قريب من هذا التصور، يرى الفيلسوف الألماني إكسال هنات أنّ منطق المصلحة والمنفعة وحده لا يكفي لفهم الصراعات و النزاعات الاجتماعية، وإنما يجب تعزيزه بنموذج أخلاقي قائم على الاعتراف. وهذا يعني أنّ الأفراد و الجماعات تتنازع و تتصارع ليس فقط على أساس المصلحة و المنفعة، وإنما على أساس أخلاقية أخرى، ومنها بوجه خاص ما يتصل بالتجارب الأخلاقية الخاصة بالمهانة و الاحتقار و الإذلال، أو تجارب الظلم. وأن ممارسات الإكراه و الإذلال يمكن أن تصل إلى حد الإقصاء و الإبعاد و الحرمان من الحقوق، و يمكن أن تتحول إلى بواعث و أسباب لصراع الأفراد و الجماعات من أجل حقوقهم، و من أجل تشكيل هوية إيجابية حول أنفسهم، و من أجل أن يحصلوا على الاحترام و التقدير اللائقين و المناسبين من قبل الآخرين.

و عملاً على تحديد مفهوم محدد للعدل، فإنّ إكسال هنات يميّز بين شكلين أساسيين من أشكال النقد. أطلق على الشكل الأول اسم النقد البناء، و على الشكل الثاني اسم إعادة البناء. ينظر النقد البناء في شروط العدل النظرية، ويفترض وضعية مثالية للعدل، و يمثل هذا الشكل من النقد الفيلسوف الأمريكي جون رولز. و في مقابل هذا الشكل من النقد، هنالك نقد آخر لا يقوم على بناء نظري، وإنما على إعادة بناء وفقاً لمطالب و تجارب في الظلم و الجور و الإذلال⁹. بمعنى أنّ هذا النقد يرتبط بمشاعر الظلم و الإذلال و المهانة و أصناف الجور المحايث للتجارب السلبية التي تعيشها الذوات الاجتماعية.

يتكون مفهوم إعادة البناء من عناصر عديدة، أهمها علاقة الاعتراف بما هو عدل بتجارب الظلم، بحيث أنّ القضاء على مختلف أشكال التفاوت الاجتماعي و الاقتصادي يتطلب النظر في أشكال الاحتقار و الإذلال، و الاهتمام بكل ما يتصل بالكرامة و الاحترام. و هذا يعني

9- Axel Honneth, La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique, trad. Olivier Voirol. Paris, Editions la Découverte, 2006, p.21.

أن توزيع الخيرات يجب أن يكون متبوعاً بالاعتراف بالحق في الكرامة والاحترام. وعليه، فإن عدل مجتمع معين يقاس بدرجة قدرته على ضمان شروط اعتراف متبادل تسمح بتشكيل هوية مستقلة تمكن الفرد من أن ينعتق ويتحرر في ظل ظروف مناسبة.

وإذا كانت الأخلاق الاجتماعية تحيل إلى نوعية علاقات الاعتراف وإلى إمكانية تحقيق الاستقلال الذاتي، فإن المبادئ المعيارية التي يجب احترامها هي: الحاجة في العلاقات العاطفية أو الحب، والمساواة في الحقوق، والتقدير المنصف في علاقات التضامن الاجتماعي. وتعتبر آخر فإن العدل الاجتماعي في نظر هناث يجب أن يستجيب لثلاثة مبادئ، هي: الحاجة، والمساواة، والتقدير.

وبالنظر إلى أن الاعتراف يوظف من قبل فئات اجتماعية عديدة ومتنوعة، فإنه بالضرورة يخضع لاستعمالات مختلفة في النظرية السياسية والاجتماعية المعاصرة. ومن أهم هذه الاستعمالات تلك المتعلقة بالجانب المعياري والمبادئ المنظمة للمجتمع، وذلك بمعنيين: المعنى الأول الذي يشير إلى مطالب خاصة ويصطلح عليها بمصطلحي سياسة الهوية أو سياسة الاعتراف كما عبّر عن ذلك شارل تايلور وويل كيمليكا. وفي هذه الحالة، فإننا نجد تقابلاً بين نموذجين في العدل: عدل التوزيع وعدل الاعتراف كما بينت ذلك نانسي فريزر. والمعنى الثاني الذي لا يتعلق بحالات خاصة ولا بفتة معينة، وإنما هو توجه كلي يحاول صياغة تصور يسمح بوصف مختلف الحالات والوضعيات السياسية والاجتماعية والنفسية، مثلما هو الحال عند إكسال هناث في مفهومه للاعتراف ومجالاته الثلاثة الخاصة بالحب، والقانون، والتضامن.

وبناء على هذه الأفكار الأولية يمكننا القول إن الاعتراف قد أصبح نظرية فلسفية وسياسية وأخلاقية معنية من جهة بتقديم المبادئ التي تسمح بتوسيع مفهوم العدل، وبخاصة العدالة التوزيعية، ضمن دائرة النظرية الليبرالية، ومن جهة أخرى بوصف وتشخيص مختلف حالات الظلم والجور والذل والإقصاء التي يجب العمل على رفعها أو الحد منها.

وبقدر ما يشكل هذا التحول في مفهوم العدل بوصفه اعترافاً علامة على التقدم الأخلاقي، فإنه يطرح في الوقت نفسه مشكلات عديدة ليس أقلها تحدي المعيار الواجب اعتماده في الفصل بين المطالب المشروعة والمطالب غير المشروعة.

كما أنه يجب عدم تحويل الاعتراف إلى مفهوم شامل وصالح لوصف وتفسير كل الحالات والقضايا، ومن ثم جعله مفهوماً عائماً. إن مثل هذا التحويل يشكل بلا أدنى شك إخفاقاً صارخاً لمفهوم يريد أن يكون مفهوماً نقدياً لمجتمعاتنا المعاصرة، وأداة معرفية وسياسية لتعزيز الازدهار والتحرر والانتعاق. وسيكون من الادعاء الباطل والخطأ العلمي والمنهجي على السواء اعتباره حلاً لمختلف المشكلات التي يواجهها الإنسان المعاصر في المجالين السياسي والأخلاقي. وإنما يقتضي الإنصاف والموضوعية النظر إلى الاعتراف بوصفه معلماً ومؤشراً لتطور المعرفة الإنسانية بالمجتمعات المعاصرة، وإمكانية لدراسة مختلف المظالم التي يجب العمل على دراستها وفهمها، وفي الوقت نفسه النضال على رفعها أو التقليل من آثارها المدمرة.

ثم إنه يجب ألا يغيب عن بالنا فكرة أساسية وهي أن الاعتراف، أولاً وقبل كل شيء، هو عبارة عن فعل أدائي يؤدي إلى إقرار منزلة ومكانة للذات أو للهوية. وعلى الرغم من إيجابيات هذا المسعى، إلا أنه في جميع الأحوال يجب ألا يحجب عنا ألعاب السلطة، وألا يخفي عنا مناوراتها، وبالتالي فإن كل اعتراف يحتاج إلى تفكير نقدي دائم.

فمثلاً، يجب الحذر والحيطه من مسألة الانتفاء وتحقيق الهوية، وذلك لأن الانتفاء لا يعني الحق في الانتفاء إلى ثقافة معينة فقط، وإنما يجب أن نفهم الحق في الانتفاء على أساس وقاعدة أن الأفراد بقدر ما لهم الحق في الانتفاء إلى ثقافة معينة وجماعة معينة، فإن لهم الحق في الوقت نفسه في أن يشكّلوا هذه الثقافة. وبمعنى آخر، يجب النظر إلى موضوع الانتفاء في علاقته بالإنسان القادر كما قال بول ريكور، ومن ثمة

يجب عدم اختزال الهوية في منزلة قانونية محددة، كما يجب النظر إليها من حيث هي إنشاء وإثراء وإبداع. وبهذا المعنى، فإن ما تحتاجه الهوية الإنسانية ليس وجود أو توافر قواعد اعتراف داخل المجتمع فقط، وإنما إمكانية إقرار قواعد جديدة للاعتراف¹⁰. وهذا يعني أن الاعتراف ليس هدفاً في ذاته، وإنما هو مقدمة لمشاريع جديدة. وإذا ما استعرنا عبارة بول ريكور، فإن الاعتراف يجب أن يحمل على القدرات وليس على الهويات المغلقة. ولتحقيق ذلك فإن المجال المناسب للاعتراف هو بلا شك مجال الديمقراطية التداولية.

و في تقديرنا، فإن التأليف بين مقتضيات الاعتراف بما هو عدل مادي ورمزي، و بين الديمقراطية بما هي تدبير سياسي قائم على التشاور والتداول، سيمكننا من تجاوز عدم كفاية النموذج الليبرالي. وسيسمح الاعتراف بما هو مفهوم نقدي وليس أداة إيديولوجية، لمختلف المجتمعات، و منها على وجه التحديد، المجتمعات العربية والإسلامية، من تحقيق ذلك التوازن الذي تنشده منذ بداية نهضتها الحديثة، بين هوية إيجابية قادرة على المقاومة والتفاعل مع مقتضيات العالم، و بين الالتزام بمبادئ حقوق الإنسان العالمية، بحيث تستطيع الخروج من حالة الاستثناء التي تعمل قوى داخلية وخارجية على فرضه عليها، وتمكن من تحقيق استقلالها الذاتي بعيداً عن منطق الوصاية والتسلط والإقصاء.

10- Michail Foessel, Introduction: La reconnaissance ou les nouveaux enjeux de la critique sociale, in Esprit, juillet 2008.

السرد، والاعتراف، والهوية

عبد الله إبراهيم*

١. الحقيقة والهوية

في خريف عام 2006 ألقى الروائي التركي «أورهان باموك» بمناسبة فوزه بجائزة نوبل كلمة بعنوان «حقيقة أبي»¹ حاول فيها رسم هويته الكتابية، ويّين فيها صلته الرمزية بأبيه من خلال التركيز على محتويات حقيية تركها لدى الابن: «قبل وفاته بعامين أعطاني أبي حقيية صغيرة مملوءة بكتابات، مخطوطاته ويوميته، وعلى طريقتة المعتادة في المزاح والسخرية أخبرني أنه يريدني أن أقرأها بعد رحيله، وهو يقصد موته.. كان أبي يبحث عن مكان يضع فيه الحقيية، يتردد جيئة وذهاباً مثل رجل يودّ التخلص من عبء يؤلمه، وفي النهاية وضعها بهدوء في زاوية متوارية. كانت لحظة مخجلة لم ينسها أي منا أبداً».

نُسيت حقيية الأب حيث هي، فلا حاجة للابن برؤية ما تحويه ما دام الأب حياً، فكأن فتح الحقيية يضمّر رغبة في موت الأب، وذلك أمر شائن يصعب قبوله، ويجزّب العلاقة بين الأبوة والبنوة. لم يفكر الابن بذلك، وربما لم يرغب فيه، فسكت عنه، ولكن «بعد أن توفي والدي، قضيت عدة أيام أمرّ بجانب الحقيية، أجيء وأذهب دون أن ألمسها». ذكر الابن سبباً غير مقنع لترك الحقيية حيث هي «أول الأسباب التي أبعدتني عن محتويات الحقيية هو بالطبع خوفي من ألا أعجب بها سأقرأ»، لكنه استدرك، وهو على قناعة بأن الآخرين لن يشاركوه في زعمه، فاعترف «كان خوفي الحقيقي، الشيء الحاسم الذي لم أكن أود أن أعرفه أو أكتشفه، هو احتمال أن يكون أبي كاتباً جيداً. لم أستطع فتح حقيية أبي لأنني كنت أخشى ذلك. بل أسوأ من ذلك، لم أستطع أن أعترف بذلك الخوف بيني وبين نفسي. فلو تحقّق خوفي وخرج أدب عظيم من حقيية أبي، فإنه كان لزاماً عليّ أن أعترف أنه داخل أبي كان يكمن رجل مختلف تماماً. وكان ذلك احتمالاً مرعباً، لأنني حتى مع تقدّمي في العمر كنت أريد لأبي أن يبقى فقط أبي، وليس كاتباً».

لا يريد الابن نظيراً له في الكتابة إنما يريده أبا فحسب. كان الأب رحالة وشبه مغامر، جعل الأدب في رتبة ثانية بعد الحياة، وهذا سبب كافٍ لجعله خيفاً بالنسبة للابن الذي يرى «أنّ بداية الأدب الحقيقي هي رجل يغلق على نفسه الباب في غرفة مع كتبه». يعتقد الابن أنه لكي تكون كاتباً ذا شأن ينبغي أن تقبع طوال عمرك بين جدران أربعة تنسج خيوط أسطورة أدبية، ولأن الأب تحطّى تلك الجدران برحلاته إلى الغرب، فيحتمل أن يكون قد ثلم تلك الصفة المجيدة، وهي العزلة التي يراها الابن السبب الوحيد وراء وجود الكاتب.

اعتكف الابن في غرفة مغلقة ليكتب رواياته، فيما كان الأب يسافر من أجل أن يكتب انطباعاته وملاحظاته ومذكراته، مودعاً إياها في حقيية مغلقة. لا فرق في نهاية المطاف بين الاثنين، فكل منهما يخفي نفسه أو تجاربه في مكان بعيد عن الأنظار، الأول يعيش حياة معلنة، ثم يطمر تفاصيلها في حقيية يدوية، والثاني يعيش حياة سرية، وينشر تحيالاته على الملأ بكتب مطبوعة. ثمّة حامل للتجارب سواء أكان حقيية أم كتاباً، وكما أنه يحتمل ألا تفتح حقيية الأب، فليس من اللازم أن تُقرأ روايات الابن. لا يريد الابن الاعتراف بخطئه، وهو ينسج رواياته معتكفاً، لكنه تجاسر وفضح خطأ الأب «حين أرسلت نظراتي إلى حقيية أبي، بدالي أن ذلك هو ما سبب انزعاجي.. أحزنني

*أكاديمي وناقد من العراق.

1- أورهان باموك، حقيية أبي، ترجمة سعد البازعي، جريدة الرياض، 20 و27/3/2008.

أن أرى أبي يجي أفكاره العميقة في هذه الحقيقة، أن يتصرف كما لو أن العمل كان ينبغي أن ينجز سرّاً، بعيداً عن أعين المجتمع والدولة والناس. ربما أن هذا كان السبب الرئيس خلف شعوري بالغضب من أبي لأنه لم ينظر إلى الأدب بالجدية التي نظرت بها».

لا يبدو السبب متأسفاً ولا متسقاً، فالابن نفسه كان منزوياً في غرفة يعمل على أن يكون كاتباً. حدث كل ذلك والحقيقة مركونة إلى جواره، ولم يجرؤ على فتحها، ثم فجأة اكتشف الأمر «حالمًا فتحت الحقيقة استعدت رائحة الرحيل فيها، تعرفت على عدد من اليوميات.. كان معظم اليوميات التي أخذتها بيدي ضمن ما كتبه حين تركنا إلى باريس في شبابه. كنت أتمنى أن أعرف ما كتبه أبي وما فكّر فيه حين كان في عمري حينئذ. ولم يمض وقت طويل قبل أن أدرك أنني لن أجد شيئاً من ذلك. ما أزعجني أكثر من غيره كان عشوري هنا وهناك في اليوميات على صوت الكتابة لديه. لم يكن ذلك صوت أبي، قلت لنفسي: لم يكن صوتاً حقيقياً، أو على الأقل لم تكن له صلة بالرجل الذي عرفته أباً. تحت مخاوفي ألا يكون أبي هو أبي عند الكتابة، كان ثمة خوف أعمق: الخوف ألا أكون في أعماقي أصيلاً، ألا أجد شيئاً جيداً في ما كتبه أبي، كل ذلك زاد من مخاوفي أن أكتشف أن أبي وقع تحت تأثير هائل لكتّاب آخرين وأن أهوي نتيجة ذلك في حالة من اليأس التي عانيت منها بشكل سيء حين كنت شاباً، على النحو الذي أثار الأسئلة حول وجودي نفسه، ورغبتني في الكتابة وما أنتجت».

ظن الابن أنه من الخطأ أن يكون امتداداً لأب كاتب وقع تحت تأثير كتّاب آخرين، فهذه سلسلة مزعجة من التأثيرات التي تُخفي موهبة الابتكار، وتعيقها، ولهذا رغب في أن يكون أبوه أباً فحسب، كي تبدأ الأمور به، أي بالابن. هذا شعور نفسي خطير عاجله فرويد من قبل بطرحه فكرة «قتل الأب» أي عدم امتلاك الهوية الناجزة بوجود تبعية تربط الابن بأبيه. خالغ أورهان هذا الشعور، فظل يحوم حول فكرة الأب، وحول الحقيقة المغفلة، فهو لا يريد أن يعترف بقيمة محتوياتها، ولا بأهمية كتابتها. وبعد تردد أقرب منه للتكاسل فتح الحقيقة «قرأت المخطوطات واليوميات القليلة، فما الذي كتب عنه أبي؟. أتذكر بعض المشاهد القليلة التي رآها من شبابيك الفنادق الباريسية، بعض القصائد، المفارقات، التحليلات».

تحقق ما رغب الابن فيه. هنالك عزوف لا يكافئ حالة الترقب المتصاعدة التي لازمت الابن تجاه الحقيقة، ولأنه خذل بتركة أبيه، وهو ما كان قد رغب فيه، وخان الاتفاق الضمني حول عدم الاطلاع عليها إلا بعد وفاته، فقد وارب في قول الحقيقة، بل كذب «لم أخبره أنني فتحت الحقيقة وحاولت قراءة محتوياتها؛ بدلاً من ذلك نظرت جانباً، ولكنه فهم. تماماً كما فهمت أنه فهم. ولكن كل هذا الفهم وصل إلى أقصى نقطة في ثوان؛ لأن أبي كان إنساناً سعيداً ومرحاً وواثقاً من نفسه، ابتسم لي بالطريقة التي يتبسم دائماً. وأثناء مغادرته البيت كثر الأشياء الحلوة والمشجعة التي كان دائماً يقولها بوصفه أباً».

واضح أن الأب كان أكثر ثقة بنفسه من الابن، إذ غفر الخطأ، وتخطأه، ولم يجعل فكرة جودة الأدب حاكمة على العلاقة بينه وبين ابنه. لم يرد الابن أن يعثر في الحقيقة إلا على ما كان يتخيله، ويريده، وبذلك تأكد بأنه غير موصول بنسب كتابي ذي شأن، فقد كان أبوه مشروع كاتب لم يحالفه الحظ، أما الابن الذي انكبّ على تنقيح موهبته بصرامة كاملة، فقد تحقق له ما أراد. ربما تكون «حقيقة الأب» كناية عن حافظ مضمّر رُكن في زوايا مكتبة الابن طويلاً، وفي وقت متأخر دفعه الفضول لرؤية ما تحتويه، وربما تكون رمزاً لعبء الأبوة التي يتجنّب فتحها كثير من الأبناء إلا بتأفف كيلا يعترفوا بالمدنيوية لأبائهم. وربما يضمّر الأبناء كراهية لفكرة الاستمرارية عبر فكرة الأبوة، ويريدون أطرادها عبر البنوة. لم يشر أورهان إلى أبنائه، إنما أشار إلى كتبه، ففيها انتسابه اللاحق، ومنها ينبغي أن تبدأ الأشياء المهمة، وفي هذه الحال ينبغي قطع دابر الأبوة.

عبر الكتابة يقيم الروائي حواراً متعدد المستويات مع نفسه، ومع مجتمعه، ومع العالم. ليس له طريقة للحوار مع الذات والآخر إلا من خلال رواياته، ففيها تقبع رؤاه، ومواقفه، وتجاربه، وتأملاته، وتخيالاته، ولا يشفع لأورهان باموك اختزال أسباب الكتابة إلى مواقف شخصية عارضة تتصل بالغضب أو الاسترضاء، أو الرغبات العابرة، أو ملء الفراغ، أو الانخراط في كتيبة المؤلفين، أو إنتاج الكتب،

فالكتاب المعاصر صار باحثاً عن موقعه في العالم، وموقع الثقافة التي يمثلها، وأورهان باموك نفسه ممن شُغل بهذا الموضوع، وانخرطت رواياته في الجدل الخاص بهوية تركيا، وهي تعيد تعريف نفسها بين إرث إمبراطوري ثقيل، من جهة، ودولة علمانية تبحث لها عن موقع في خارطة العالم المعاصر، من جهة ثانية، ناهيك عن الصراعات العميقة في بنية المجتمع التركي حول الأقليات، والمعتقدات، والحريات، والهويات، والانتهاكات الثقافية.

أرجّح أنه صممت عن السبب الرئيس للكتابة بوصفها حواراً، وبحثاً، واعترافاً، وإعادة للتعريف بالهوية، فنقّب عن لا شيء في حقيقة فارغة من أجل إبعاد تأثير الأب، واقتراح انتساب بديل. فاقترح هوية كتابية ضمن أفق ثقافي خارج نطاق الأبوة. هذا مهم جداً على المستوى الأدبي، لكنه شديد الأذى على المستوى الشخصي، فهو الخطوة الأولى في منطقة الاعتراف.

2. مَنْ يَجْرؤُ عَلَى الاعتراف؟

تجرباً أورهان باموك على تقديم اعتراف مزعج كشف فيه معنى الهوية من خلال المكان، أي بالتأكيد على الصلة بين المكان بوصفه فضاء اشتياق مفقود، والسرد باعتباره وسيلة تمثيل لتجربة شخصية، ثم قيّد تجربته بحقيقة أبيه، وبمكتبته، وباسطنبول، إنها هوية تتسع من حقيبة لتنتهي بمدينة، وهذا اعتراف يضم الانزلاق إلى منطقة وعرة يشيح بوجوههم عنها كثير من الكتاب، فهو عبر الوصف المجازي لحقيبة الأب، أراد أن يطرح قضية أبوة الأدب الغربي، ومركزيته، وموقع الرواية خارج ذلك النطاق، ورسم حدوداً لهويته عبر اعتراف كنائي.

يرى كثيرون أن أدب الاعتراف محطّ شبهة والتباس؛ لأن الجمهور الأدبي لم يتمرّس بعد في قبول الحقائق كما هي، وعرض الأخطاء كما وقعت، إنما يرى في جرأة الكاتب على كشف الحقائق سلوكاً غير مقبول، وقد أغضب باموك كثيراً من الأتراك حينما تعرّض لهوية بلاده، وقلّب بعض المرويات حول مذابح الأرمن، وأشار للتركة التاريخية الثقيلة التي تلوح في الذاكرة القومية، وتدخل في تحديد مستقبلها. وهذا النوع من التلقّي الخارجي لأدب الاعتراف يبيث ذعراً لدى بعض الكتاب، فيحول دون اقترابهم إلى المنطقة الحساسة التي قد يقع التشهير بهم جرّاء ذلك، ففكرة الاعتراف محاطة بكثير من ضروب الحذر في مجتمعات تقليدية تتخيل أنها بلا أخطاء. وبالإجمال فرغبة الجمهور قد تدفع بعض الكتاب، أحياناً، إلى اختلاق تاريخ مغاير لبلادهم ولحياتهم الشخصية، ومصالح بعضهم قد تدفع بهذا السلوك. ويرغب بعضهم بالحفاظ على الصورة النمطية في أذهان العموم، وذلك يعمق لديهم حال التكتّم على الأخطاء التي اقترفوها، وعدم التعامل معها على أنها أحداث وقعت في سياق مختلف من ناحية زمنية وفكرية.

وهذا التواطؤ بين الطرفين أفضى إلى ظهور أدب يهرب من كشف البطانة الذاتية الحميمية، ويلوذ بالقضايا العامة، فثمة إجحام عن التركيز على البعد الجواني للشخصيات، وذلك البعد هو المادة الأكثر أهمية في أدب الاعتراف، وليس الأحداث الخارجية المشاعة بين الجميع، وقد نهلت الآداب السردية من هذه المنطقة شبه المحرّمة، وبيّنت موقع الكاتب في مجتمعه، وهويته، ورؤيته للعالم. ومع ذلك لم يزل أدب الاعتراف يتلقّى إما بوصفه جملة أسرار، أو على أنه مدونة فضائح، فسوء الظن يتربّص بالكتاب والقراء على حدّ سواء، ولا غرابة أن نجد ندرة فيه، لا يقبل البوح بالجوانب الشخصية، ولا بالأراء المخالفة للإجماع العام. والخوف الضمني يعمّق رغبة الصمت لدى الكاتب، فيلجأ إلى تحاشي الوقائع التي يراها غير مقبولة، وهذا يطمر في طياته تزييفاً للتاريخ الشخصي وللتاريخ العام، ويجعل من خداع الذات والآخرين سلوكاً مقبولاً وشائعاً، إذ تتوارى الوقائع المهمة، أو يقع تحطّيبها، وكل هذا يتعارض مع وظيفة أدب الاعتراف الذي يستبطن المناطق المخفية من حياة الأشخاص، ثم المجتمعات بعد ذلك.

أدب الاعتراف، ومثاله الأكثر وضوحاً السيرة الذاتية، والسيرة الروائية، يضع الكاتب أمام المسؤولية المباشرة لصنّاع الرأي العام، لأن الاعتراف بذاته يقع في المنطقة المتوترة بين رغبة الجمهور في براءة المشاهير، ورغبة هؤلاء في التطهّر مما لحق بهم من أخطاء اقترفوها عن قصد أو غير قصد خلال حياتهم. وهذا التنازع حول الصورة الخارجية والداخلية للكاتب يحول دون الاتفاق على حلّ مرضٍ للطرفين،

أدب الاعتراف، ومثاله الأكثر وضوحاً
السيرة الذاتية، والسيرة الروائية، يضع
الكاتب أمام المسؤولية المباشرة لصنّاع الرأي
العام، لأن الاعتراف بذاته يقع في المنطقة
المتوترة بين رغبة الجمهور في براءة المشاهير،
ورغبة هؤلاء في التطهّر مما لحق بهم من
أخطاء اقترفوها عن قصد أو غير قصد

خلال حياتهم

فالجمهور الأدبي يصاب بخيبة أمل حينها يعرض الكاتب اعترافاً صريحاً عن حياته وأفكاره ومعتقداته؛ لأن الصورة النمطية للكاتب، وكثير منها من نسج الخيال، تحوّرت في بعض أجزاءها. وهذا تعبير عن رغبة يديها متلقون ينتظرون نقاء مطلقاً دون أن يفكروا بنقائهم الخاص، وبمقابل ذلك يحرص بعض الكتاب على عدم التنكّر للأخطاء التي انزلقوا إليها في وقت مضى سواء أكانت شخصية أم أيولوجية، فهم يريدون تنقية صورتهم الجوانية حتى لو اقتضى ذلك البوح بالأسرار الخاصة، وبالأخطاء.

وتتصل هذه القضية بأخرى أكثر أهمية، في سياق البحث في الصلة بين السرد، والاعتراف، والهوية، فالجمهور يضغط التاريخ

الشخصي للكاتب في لحظة واحدة، وهي لحظة التعرّف إليه خلال القراءة، فيما الكاتب صيرورة من التحولات التي لا تنتهي، ولا يعاب على المرء الوقوع في الخطأ إنما يعاب عليه نكرانه له أو عدم تحطّيه، فلا ينبغي الخوف أو الخجل من اقرار الكاتب للخطأ، ولكن يجب عليه تقبله والتعايش معه، فالانزلاق إلى الخطأ أمر تصعب السيطرة عليه بسبب تحول الوعي الخاص بالكاتب من درجة إلى أخرى، وبين مرحلة وأخرى، وصولاً إلى ما يصطلح عليه «لوكاش» بـ«الوعي الأصيل» بنفسه وعالمه، وذلك يتأخر كثيراً، وقد لا يأتي أبداً. وبعبارة أخرى يتعامل الجمهور مع شخص جاهز، فيما يتعامل الكاتب مع ذاته بوصفه شخصاً في حالة تحوّل، وحالة الاعتراف بالنسبة إليه جزء من عملية التحوّل، لكنها حالة تخدش الصورة الرمزية له في المخيال العام.

ليس من المفيد أن يأتي الاعتراف منقطعاً عن السياق الحاضن له، وإلا أصبح فضيحة، فالقارئ يبحث عن ذروة، ويهمه أن يتعلق بحادثة مثيرة، أما الكاتب فمشغول بسياق كامل من التحولات الفكرية والجسدية، وهو ما يشكل صيرورة هويته، وحينما يعيد تركيب تاريخ حياته، فمن الطبيعي أن يدرج الأحداث في سياق منظور خاص لنفسه، ولمجتمعه، وللعالم الذي يعيش فيه. ومن الخطأ انتقاء لحظة عابرة أو حدث خاص، وتركيز الاهتمام عليها في منأى عن السياق الذي تحتضنها، فذلك انتهاك مقصود يهدف إلى تخريب فكرة الاعتراف، والترويج لغاية معينة توافق أيولوجيا القارئ الذي يقوم بذلك.

وفي جميع الأحوال لا بد من الأخذ في الحسبان كيفية استعادة وصف أحداث الماضي، وما هو الموقف منها؟ وكيف جرى إدراجها في الكتابة السردية، وفيما إذا كانت تمثل خطأ أخلاقياً؟ وهل أراد الكاتب وصفها كفعل سقط فيه دون وعي أو رغبة، أم أنه استدريج إليه، أم اختاره بقصد؟ ثم - وهذا هو المهم - هل جرى تحطّي كل ذلك؟ وما الأثر الذي تركه في حياة الكاتب وأفكاره؟. كُتبت كتب كثيرة لتكون مدونة اعترافات وأخطاء وانزلاقات، وقليل منها تمسّكت بالهدف الاعتباري للكتابة، وهي أن ما يُكتب، وما يُرغب في استعادته، ينبغي أن يكشف خارطة التحولات الاجتماعية والفكرية والشخصية، وبيان علاقة الكاتب بكل ذلك تأثيراً وتأثيراً، وإلا أصبحت الكتابة خداعاً، ثم أخيراً ينبغي أن يُمنح الكاتب الفرصة والمناسبة والحق في تقديم اعترافه في الوقت الذي يراه مناسباً. إن للاعتراف قيمة تفوق كثيراً قيمة الصمت أو التزوير، ولا بد أن يمنح المعترفون فرصتهم لقول ما يريدون قوله، وتجنب الخداع، واصطناع التواريخ المزيفة، فإعادة التعريف بالهوية، كائناً ما كانت، يفوق أمر تعريفها الابتدائي.

يتنزّل أدب الاعتراف خارج السياق الرسمي للأدب وللمجتمع، فلم تزل الثقافة العربية تتبرّم منه، وما زالت هذه الفكرة عصية على الفهم العام، وفي كثير من الأحيان يوصم المعترف بأنه الشخص الذي غدر بمجتمعه، وتنكّب له بأن فضّل اختياراً فريداً تاركاً الجماعة في وضع حامل خارج منطقتهم اهتمامه، أو أنه فضح البطانة الخفية المسكوت عنها، فلا يقع استيعاب كامل لاعترافاته. وفي الكتابة الاعترافية

يبني الكاتب تاريخاً مستعاداً لتجربة شخصية، أو مكاناً أصبح ذكرى، أو أنه يعيد ترميم عالم في طريقه للزوال، وكل ذلك جرياً وراء فكرة المعنى من هذه المغامرة التي اختارها أو دفع إليها. وكما يقول جورج ماي فالباعث وراء ذلك «حاجة المرء إلى العثور على معنى لحياته المنقضية أو على إعطائها شكلاً مخصوصاً»².

الاعتراف يقترن بالهوية، سواء أكانت هوية فردية أم جماعية، فلا يمكن انتزاع الكاتب من الحاضنة الاجتماعية والثقافية التي يشتبك بها؛ ذلك أن أدبه يقوم بمهمة تمثيل تلك الحاضنة، وبيان موقعه فيها، وموضوع الهوية لا يطرح في السرد إلا على خلفية معقدة من الأسئلة الشخصية والجماعية، وتبادل الاستشفافات فيما بينها. وفي جميع الأحوال، فالكاتب منبثق من سياق ثقافي، وتجد كافة الإشكاليات المثارة في مجتمعه درجة من الحضور في مدونته السردية، ولعل موضوع الهوية وإعادة تعريفها يكاد يستأثر باهتمام معظم كتّاب الأقليات أكثر من سواهم؛ لأنه متصل بعلاقاتهم مع الأغلبية، وموقعهم الهش في النسيج الاجتماعي العام، وكل ذلك يتصل بموضوع الاعتراف بتميز الهوية الصغرى في إطار الهوية الجماعية الكبرى.

3. السرد، والتشرد، والافتلاع

حينما يصل القارئ إلى الصفحة الأخيرة من كتاب «عراقي في باريس» لـ «صموئيل شمعون»³ سيكتشف عمق الارتباب الذي لفت مصير المؤلف، وهو يسعى لاقتراح معنى لهويته، فقد ارتحل من العراق إلى أميركا، يروم الوصول إلى هوليوود لصنع فيلم عن أبيه الأيكم والأصم «كيكا»؛ لأنه حلم بأمركا وسيلةً لصوغ ذكرى الأب، ولكن ثمة قطب آخر اجتذبه، فهو يريد أن يكون ذلك الفيلم بعنوان «الحين إلى الزمن الإنجليزي»، فعبّر الكاميرا الأميركية يتطلع إلى تحويل ذكرى الأب إلى صورة إنجليزية. وفي سعيه المحموم لربط الحلم بالذكرى علق صموئيل في منطقة ثالثة هي فرنسا، فأنتهى متشرداً في باريس. وبدل أن يصل إلى أميركا، ويعيد إنتاج حنينه للزمن الإنجليزي في العراق، كتب «عراقي في باريس»، وحوّل السيناريو إلى قصة بعنوان «البائع المتجول والسينما».

من الطريف أن يحلم المرء بمكان يوفر له استعادة مكان آخر، لكنه يسقط في مكان ثالث لم يكن في الحسبان، فالأمر مربك بكل المعايير، ولكن الأكثر إرباكاً هو أن يحمل شخص اسم نبي يهودي، ويحلم في أن يكون خرجاً سينمائياً، لكنه ينتهي مشرداً. ولا تخفى المماثلة بين المؤلف وكتابه، فالنص مشرد، وقد عثر على هويته عبر الترحل بين النصوص السردية، كما هو كاتبه الذي ترحل بين الأمكنة، ففكرة الترحل تشمل حياة الكتاب ومؤلفه، فكلاهما صاغ هوية مترحلة. ليس الكتاب وصفاً لحياة المؤلف فقط، إنها هو أيضاً وصف لكيفية تشكيله، وليس النص وحده خليطاً من كتابات متعددة تتصل بهويات جزئية، إنها مؤلفه أيضاً خليط من شخصيات كثيرة. إننا أمام مزيج من التنوعات: أزمنة وأمكنة كثيرة، لغات كثيرة، بلاد كثيرة، ونص تتزاحم مكوناته، فهو ينقض ضمناً فكرة الأبوة في السرد، وفي التأليف، بطريقة مماثلة لما رأينا في موقف أورهان باموك.

تحكم الكتاب فكرة الاقتلاع، اقتلاع النص عن التراث السردية، واقتلاع المؤلف عن العالم الذي يعيش فيه، وبما أننا في مواجهة نص مقتلع هو ومؤلفه، فينبغي أن نترقب شيئاً مختلفاً. فكرة الاقتلاع مقترنة بأدب المنفى، وأدب المنفى يقوم بمجمله على فكرة الانشقاق عن نسق أيديولوجي مغلق أو شبه مغلق حيث تتبلور فكرة عدم القدرة على الاندماج، وهي فكرة تدفع بأدب المنفى إلى منطقة مغايرة لمنطقة أدب الولاء والامتثال. لكن أياً من هذا لا وجود له في كتاب «عراقي في باريس»، فنحن لسنا أمام دعاوى أيديولوجية نقضية وبراهين رفضية يتبناها منفي، إنها أمام مسار صاعد لحلم فردي، يتشبث به صاحبه ليحقق هدفاً، تتآكل من حوله أهمية كل الأشياء الأخرى إلا ذلك الحلم. نعم، تتعرض الشخصية لمضايقات كثيرة، وتعثّر في مسعاها، ويُعتدى عليها، وينحرف مسارها، وتشوّه هويتها، لكنها

2- جورج ماي، السيرة الذاتية، تعريب محمد القاضي وعبدالله صولة، بيت الحكمة، قرطاج 1992، ص 106.

3- صموئيل شمعون، عراقي في باريس، كولونيا، دار الجمل، 2005.

الاعتراف يقترن بالهوية، سواء أكانت هوية فردية أم جماعية، فلا يمكن انتزاع الكاتب من الحاضنة الاجتماعية والثقافية التي يشترك بها؛ ذلك أن أدبه يقوم بمهمة تمثيل تلك الحاضنة، وبيان موقعه فيها، وموضوع الهوية لا يطرح في السرد إلا على خلفية معقدة من الأسئلة الشخصية والجماعية، وتبادل الاستشفافات فيما بينها

قابضة على جمرتها، ولا تعرض تفسيراً أيديولوجياً مقصوداً حال دون حلمها، ونتيجة لكل ما ينطوي عليه النص من تصريحات حول ذلك، يرسخ دلالاته النهائية بأنه ليس من أدب المنفى، فالمنفى ليس مكاناً نائياً، إنما هو موقف أيديولوجي وأخلاقي.

يشغل المنفى بالحاجة لإعادة التوازن المفقود، فقد اجتث من عالم، وحيل بينه وإمكانية العودة إليه - كما سنجد أمثلة على ذلك في الرواية اليهودية خلال الفقرات اللاحقة- ولهذا يسعى إلى خلق عالمه الخاص الذي يتمكن فيه من ممارسة الدور والنفوذ الشخصي، ولأنه يصعب عليه ممارسة تلك الحرية في عالم المنفى كونه وافتداً وطارئاً عليه، فسيقوم بخلق عالمه الذهني الخاص به، ولو عاينا

كتاب «عراقي في باريس» في ضوء هذه الفكرة لوجدناه ينقضها، فالشخصية لا تنتسب إلى جماعة متضامنة، وهي ترفض أيديولوجيا الواقع القائم، وغير مشغولة بفكرة إعادة التوازن، إنما هي منجذبة إلى حلم وساعية خلفه وغير معنية بغيره، وقد كرّست حياتها من أجله، فتواتر أهمية الأشياء الأخرى.

صحيح أن النص تضمن شذرات من التبرّم، وهو يصور الإقصاء الذي تعرضت له الشخصية كونها تنتمي إلى الأقلية الآشورية المسيحية في العراق في وسط إسلامي كثيف، لكنه محكوم بفكرة الحلم ومشمول بها، وليس بفكرة الرفض والشكوى، وهذا يدخله جزئياً في أدب اليوتوبيا الذي يسعى إلى بلوغ عالم لم يوجد بعد، عالم الصورة الملائم لمخيل المؤلف-والشخصية- فمن أجل تحقيق هذا الهدف شرع في الترحّل، وقبل بفكرة التشرد. وفي وقت عمّق فيه الكتاب الفكرة الثانية فإنما ليكشف استحالة التخلّي عن الفكرة الأولى، ولا تني الشخصية تكافح من أجل بلوغ ذلك العالم، ولهذا لا نجد حيننا إلى الماضي، ولا نعثر على شيء من الحسرات والعبرات، وإنما نلمس دفعاً متواصلاً صوب المستقبل، ولو حدث وانكفأت الشخصية، وتراجعت، وانكسرت، لأصبحنا في خضم حكاية تراجيدية حيث يصبح الحاضر شيئاً، فينبثق الحنين إلى الماضي الشفاف، فيظهر التعارض بين عالمين وفكرتين، وتبدأ المقارنة والمفاضلة، وينزلق الكتاب إلى منطقة الحزن والذكرى، ويفقد مفهوم الهوية معناه الثقافي.

لا تنتمي الشخصية المقلعة في هذا الكتاب إلى مكان، إنما تسعى وراء طيف، ولهذا لم يجر الحديث عن هوية ثابتة للشخصية، كما سنجد في الرواية اليهودية، إنما جرى الحديث عن حالات تخصها، إذ تتغير أسماؤها «جويي، شموئيل، صموئيل، سام، سامي، العراقي الضائع، والآشوري الحزين، والمشرّد، والنحس، والصعلوك الأميركي، وبوليرو، والدوماتشيوقي.. إلخ». ويتغير اسم الأب «كيكا، شمعون، الأخرس، الأطرش، الأبكم، الفران، السكير.. إلخ». وتتغير الأمكنة «العراق، سوريا، لبنان، الأردن، قبرص، مصر، اليمن، فرنسا.. إلخ». وتتعدد لغات النص «عربية، آشورية، فرنسية، إنجليزية، ألمانية.. إلخ». وتتعدد علامات التواصل «الحوار، الإيماء، الصورة، الإخبار.. إلخ». على أن الحلم ظل متماسكاً، ولم يتصدّع. وهذا التعدد في التسمية ينتهي بالشخصية إلى شفا المجهولية، فكثرة التسميات والارتحالات وراء صبوة تُسقط الشخصية في هوة العتمة.

في هذا النوع من الكتابة السردية ليس من الحكمة البحث عن مركز ولا عن حبكة. فلكي تتسق فكرة الاقتلاع مع فكرة الحلم لابد من تقوية النبض الحالم للشخصية، وعلى هذا فجذوة الحلم لا تنطفئ. ولا حاجة إلى التفكير بقضية الانتهاء؛ لأن الشخصية غير متحوّلة، وهي ليست في حالة صراع مع ذوات أخرى، إنما هي مشور يمرّ من خلاله الآخرون، فتنعكس ظلالهم المضخّمة والشاحبة على خلفية من عدم اليقين والعبث واللاجدوى، وربما السقوط في هوة العدمية، فالرؤية السردية محايدة، والشخصية لم تعلن عن تدمير فكري من

التنكيل الذي لحق بها جراء تشردها، فكأنه وقع لغيرها، والصعاب ترسم كصورة لا عمق لها، وتمر كمشاهد سينمائية دون أن يراد منها استخلاص موقف سوى تحقيق الحلم.

تأسس الحلم في أعماق الشخصية قبل أن تعي شروطه ومستلزماته، فهي تريد الوصول إلى هوليوود لكنها تجهل الوسيلة لتحقيق ذلك، وبمضي السرد تتضاعف الرغبة، وتتضاعف معها الصعاب، والحلم ينتهي إلى عدم التفكير بظفر أيدلوجي لكي يدعي أنه حقق مبتغاه، لأن فكرة الحلم في أساسها منبثقة من سياق رغبة أكثر مما هي مدفوعة بحاجة. ولهذا فالإمعان في تفصيل حالة التشرد في باريس يراد منها الإبقاء على الجدوة الملتهبة، وليس تبرير الإخفاق. والكتاب يختم دون أن ينتهي سعي الحلم.

لسنا إذن أمام نص مشغول بخبرة مؤلف مجيد لصنعه السردية، فلا ذروات ولا خواتم ولا حبات ولا نمو في الأحداث، إنها داخل الإطار السردى للكتاب خليط من نصوص مترصفة، بعضها يقدم بعضاً، وبعضها يوضح بعضاً، ومتنه المكرس لتصوير حالة التشرد يقوم على نصوص نُصِّدَتْ لتبعثر فكرة التماسك التي نجدتها عادة في كتب السرد، فهي لا تعكس نمواً في الأحداث، ولا تطوراً في وعي الشخصية، ولا تبلور موقفاً، بل تهدم كل تلك المسلمات المرافقة للسرد التقليدي، وهذه التقنية السينمائية في السرد - والمؤلف شغوف بها- تضع المتلقي أمام تقرير يسبب الصدمة، وربما الاقشعرار والدوار، لجرأته في الاعتراف ومباشرته وحيويته، وقدرته على تعميق المفارقة، دون التركيز على تجربة الألم. وهذه المزايا المبتكرة تفكك أهمية العناصر التي يتوقع القارئ وجودها بأثر من ترسخ معايير التلقي التقليدي، إنه قد يفاجأ بنص مسطح لا عمق له، نص وصفي يلهث ليلتقط المسار العابر لشخصية هامشية، لكنه سرعان ما يتقبل ذلك ويتفاعل معه؛ لأن النص في خلاصته النهائية يريد قلع أي عمق خادع في الكتابة، والعموم على الممكنات والاحتمالات والمرثيات، فهذا النص يسهم في تعميق أهمية أدب الصورة، ويندرج في عالم النصوص البصرية.

يغيب العمق الحكائي الذي يقوم على تضافر عناصر البناء الفني من زمان ومكان وأحداث وشخصيات، لأن عناصر السرد متناثرة، وهذا على وجه التحديد هو الذي يرفع مقام النص إلى مكانة أخرى، فكل تقرير وصفي ينبغي عليه أن يتنكب لشروط السرد التقليدي، ويقترح سرداً جديداً، ولهذا نجد مزجاً بين الإخبار عن شيء ووصفه. لقد ألقى الكتاب العقد الضمني بين المؤلف والقارئ، وحررهما من قيود التلقي المعروفة، وبكل ذلك استبدل نصاً يتأرجح بين أدب اليوتوبيا، وأدب الاعتراف، وأدب الشتات، لكنه نص إخباري متوهج بالقوة، يدور بالقارئ في المدن والشوارع والحنات بسرعة خاطفة، دون أن يعنى بالتفسير والتأويل، ولا يأبه بأية عبرة، والجزء الأكثر إثارة فيه تلك النبذ النصية المتناثرة التي تصور الشخصية هائمة في أزقة باريس وطرقاتها وحناتها وفنادقها ومقابرها، حيث تنبثق الفكاهة والسخرية من خضم متاهة ليلية، وماراثون لا نهائي.

ولعل التحول هو أحد العلامات الفارقة في أدب الاعتراف، ويعدّ الختان في الثقافات الدينية طقس عبور من حال إلى حال أخرى، وهو نوع من إعادة تعريف الهوية، والانتفاء إلى جماعة. وفي اليهودية والإسلام يعد الختان انتقالاً من النجاسة إلى الطهارة، فيما يؤدي في المسيحية وظيفة معاكسة، لأنه نوع من التدخل في إرادة الخالق، وانتزاع ما أوجده الله في الإنسان. ويوجد تنازع ثقافي حول موضوع الختان لدى كثير من المجتمعات والشعوب. والنظرة إلى الأقفل هي غير النظرة إلى المختون. وفي العربية فإن الفعل «قَلَفَ» يعني نزع، واقتلع، واجتث، فالقلفة إذن علامة بقاء، وثبات، وصاحبها يكاد يكون غفلاً وساذجاً.

وفي الثقافتين الإسلامية واليهودية يعدّ الأقفل غير مؤهل للانخراط في الجماعة، وبالقلف يبدأ الانتفاء إلى الجماعة الكبرى، فانتزاع القلفة علامة انتفاء، وعلى العكس في المسيحية إذ يقتلع المرء من عقيدته باقتلاع تلك الفضلة. تسمى تلك القطعة «القلفة» و«الغلفة»، وتسمى في العبرية «العُرلة». وكانت فكرة الختان مرتهنة بوعده، فأول من قام بها النبي إبراهيم، الذي ختن نفسه، كما تقول المرويات اليهودية، وهو في التاسعة والتسعين من عمره. ويختلف المسلمون على ذلك العمر، ويجعلونه بين ثمانين ومئة وعشرين سنة، فطبقاً

للتوراة «سفر التكوين» فإن الرب وعد إبراهيم ونسله بأرض كنعان، وهي «الأرض الموعودة» إن بتر غرلته، وغرلة كل ذكرٍ من نسله⁴. اقتلع إبراهيم غرلته بسيف طامعاً في وعد الرب كما تؤكد المرويات اليهودية. هذه الفكرة سنجد لها صدى متباعداً في كتاب «عراقي في باريس».

عاشت الشخصية ضمن مجال إسلامي مشبع بقيم الختان بوصفه علامة طهارة، واسم المؤلف يحيل على نبي يهودي، لكنه مسيحي آشوري، وينبغي عليه أن يحافظ على قلفته / غرلته علامة على هوية خاصة في وسط يموج بصراع القيم. لقد كان متصالحاً مع نفسه في نطاق الأسرة الضيق، وبخاصة مع الأب الأبكم والأصم. وكانت القلفة/ الغرلة دليل نقاء وانتفاء، ولكن بنموه اكتشف رفضاً له في اسمه وغرلته، وحينها رحل إلى سوريا أصبح الاسم دليل تهمة، ولكن القلفة/ الغرلة تدخلت، فأصبحت دليل براءة. بعد هذه المرحلة مرّ بارتحالات سريعة ومتتالية، وفي تونس، وهو في نحو الثلاثين من عمره، ودون أن يقدم تفسيراً لطقس العبور، قرّر ختان نفسه، وكأنه مدفوع بنزوة أو رغبة طارئة. فقد اقتاد صموئيل حلاقاً مسلماً متحمساً للقيام بذلك، والوعد الذي يتنظره هو الحلم القديم بالوصول إلى أميركا، أرض الأحلام الموعودة بالنسبة له.

سكت الكتاب عن فكرة الوعد الأميركي، ودفع بها إلى الوراء، ولم يكن الختان من أجل أرض موعودة، ولكن الإيحاء لا ينكر عبر المقارنة، إذ على عكس ما وقع لإبراهيم من تقدير لأنه اقتلع غرلته، أصبح ختان صاموئيل موضوعاً للسخرية من الأصدقاء، والنساء، فحاول أن يمّوه على ذلك مدة من الزمن إلى أن تُشفى جراحته. ومن المفهوم أن هذا جزء من سياسات جلد الذات، فالشخصية التي تنهار قيمة العالم في منظورها لا تتردد في أن تشمل نفسها بالسخرية، ولم يصمد خارج مجال الهزء شيء إلا الحلم الأميركي المتوارى في منطقة خلفية. تُفهم الجراحة بالمعنى العميق، إنها ليست بتر فضلة عضو أتهم صاحبه بأنه إمبريالي بسبب دينه، إنما هي القبول بالافتتاح من عالم، والاستعداد للضياع في عالم آخر، فهي اللحظة الفاصلة بين الانتفاء وعدم الانتفاء، واستبدال هوية بهوية.

كانت القلفة/ الغرلة آخر علامة على ارتباط الشخصية بالعالم، وبإزالتها اقتلعت من عالم وجماعة مُعرّفين، ورميت في منطقة المجهولية الجماعية، فلم تعد ترتبط بأية جماعة، إنها لاذت بنفسها وتوغلت في منطقة الحلم الفردي. وكان الصبي صاموئيل قد تلقى تحذيراً إيمانياً من الأب بأن المختون نجس، ومفتقر لأهلية الانتفاء الطبيعي، وبذلك جرى وصم المختونين قاطبة بالنجاسة لأنهم انحرفوا عما قرّره الطبيعة من تقليد، لكن الابن لم يلتزم بوصية الأب، فأزال عنه علامة الطهارة الأخلاقية وهو على مشارف الثلاثين، فسقط في المنطقة التي حدّره منها الأب. لقد حاز على النجاسة متممداً، وبإزالة تلك «الفضلة» انتهكت عذريته، فلم يعد أعذر، وفارق البراءة، وعاكس قانون الطبيعة، فسقط في المتاهة الكبرى للحياة حيث لا حدود واضحة بين المتناقضات، لأن المتاهة نفسها لا نهاية لها.

تتسمي الشخصية إلى الأقلية الآشورية. وهناك اعتقاد راسخ أن الآشوريين هم السكان الأصليون للعراق، وكل الأقوام تعتقد أنها تتصل بأصل خالد وعريق، وتؤمن بمرويات خيالية، وهو أمر سنراه واضحاً في الرواية التي عاجلت موضوع الهوية اليهودية، ولكن المفارقة تلوح حينما تعتقد شخصية بأنها عميقة الجذر، فتجد نفسها مقتلعة ومشردة. لا ينبغي إغفال منطقة العتمة التي تسقط فيها الأقليات وسط ثقافة غالبية لا تقبلها إلا على مضض، فشأن الأقليات مرتبط بالمتغيرات السياسية والدينية والثقافية. في العهد الملكي العراقي حيث لم تنهض بعد أيدولوجيات الكراهية اعتزّت الأقليات بأصولها، وبتحوّل العراق إلى العهد الجمهوري، وظهور ثقافة الكراهية للغرب الاستعماري، شملت تلك الثقافة أبناء بعض تلك الأقليات لمشاركتهم المستعمرين في المعتقد الديني، وهو أمر سيظهر بصورة لافتة في حالة اليهود إثر ظهور دولة إسرائيل. يتحوّل الأفراد إلى أنماط، ويصبحون بعامتهم خصوماً، وربما أعداء. تختزل ثقافة الكراهية الآخر إلى كتلة صماء، وتعبّر عن نفسها كممارسة ضد الأقليات التي تشارك المستعمر بعض معتقداته.

4- سامي الذيب، ختان الذكور والإناث، دمشق، دار الأوتل، 2003 ص36.

تضيء هذه الخلفية مصير الشخصية، فقد سقط الرصيد الرمزي عنها بسقوط الملكية، وانتهاء حقبة الاستعمار الإنجليزي، وهي معرضة للانتهاك في أية لحظة بعد ذلك، فقد تآثرت الحماية، وأصبحت عارية. كان الأب يجيء صورة ملكة بريطانيا في صندوق، ويبالغ في إخفائها إعجاباً وحباً، فلكني تعبر عن انتمايك لحقبة انقضت ينبغي أن يكون لك سرّ وعشق، وإلا أصبحت مباحاً. تتسمّى الشخصية باسم نبي، لكن ظلال النبوة في عالم متغير لا توفر لها أية حماية، إنها على العكس تسهم في انتهاكها. في المدرسة نظر إلى صاموئيل بوصفه شخصية غريبة وغير مؤتمنة، وربما تكون تلك من تحيزات الطفولة، ولكن في سوريا يعتقل بظن أنه جاسوس يعمل لصالح إسرائيل، فالاسم دليل تهمة، أن يكون اسمك «شموئيل شمعون» فلا بد أن تكون يهودياً. يلقي القبض عليه بعد أيام من وصوله إلى دمشق، ويتعرض لتعذيب، ثم استجواب، ثم إطلاق سراح، وتبرئة.

تأتي البراءة من منطقة غير متوقعة على الإطلاق، فالضابط المستجوب يطلب منه التعري كاملاً، وعنا نجد أنه أفلط يطلق سراحه. يقتنع الضابط بأنه ليس يهودياً عراقياً وقد إلى سوريا متجسساً لصالح إسرائيل؛ فلا يمكن أن يوجد يهودي بقلعة. ولطالما أكد الأب أن كل محتون نجس، ولكن القلعة في المعتقل السوري أصبحت دليل براءة من تهمة التجسس التي تماثل في الثقافة الدينية المتزمتة تهمة النجاسة. أصبحت الطهارة المسيحية محل تبجيل لأنها دفعت الشبهة عن صاموئيل/ شموئيل، لكن تلك الجلدة المتدلّية هي الأخرى دليل تهمة في عالم ختن معظم أفراد. فقد رحل بفضلته اللحمية إلى عالم جرد منها، وفي تونس قرر ختان نفسه، ربما لتوفير إمكانية الاندماج في عالم رافض للقلعة، وغير معترف بأصحابها، إذ يدعو حلاقاً ممارساً للختان ليقوم بذلك «ثم باشر الرجل العجوز بختاني دون بنج، وقد ساعدته في ذلك، ورغم أن العملية كانت مؤلمة جداً، إلا أنني كنت أنظر للرجل وكأنه يقطع قطعة من جسد شخص آخر وليس من جسدي»⁵. أفعم الحلاق بالسعادة لأنه تمكن للمرة الثانية من إهداء ضال إلى الإسلام. وكانت الأولى ختن فرنسي في الثلاثين «ها إن الله قد أدخل الإيمان إلى قلبك»، وأضاف الحلاق، وهو يشعل سيجارة «أنا سعيد لأنك أصبحت مسلماً على يدي»، لكن صاموئيل نطق في سياق التندر دون أن يدرك العواقب: «لم لا أكون يهودياً يا حاج، اليهود يخنون أيضاً؟» سبب ذلك انزعاج الحلاق فطلب أجره وغادر مستاءً، فهمس صاموئيل لنفسه «لقد قطعت العضو المشبوه والإمبريالي في جسدي»⁶.

ليس من الغريب أن يحصل صاموئيل على موافقة الدخول إلى الأراضي الفرنسية إثر عملية الختان، فبعد أن يئس من الاندماج في عالم المختونين استجاب له وامتلث لثقافته، فإذا به يقتلع، ويجد نفسه في عالم ينظر إلى الختان نظرة مختلفة. لا يورد صاموئيل شيئاً عن ذلك في فرنسا إلا مرة واحدة لسبب يتصل بالجراحة، لا بالقيم الثقافية السائدة ولكن من المفهوم أنه وجد نفسه في عالم تحكمه المفارقة. إن عالماً يفاضل بين أفراد على أساس وجود قطعة لحمية خاملة أو عدم وجودها ليس جديراً بفكرة الانتها أو الرفض، إنما الحلم والعمل على تحقيق رغبة. ولكل ذلك صلة رمزية باقتلاع الشخصية عن عالمها. كانت الشخصية قلفاء وبريئة، وتحوّلها إلى مقلوفة فقد اقتلعت ورميت في مدار التشرّد.

4. نزاع الهويات، وإعادة تعريفها

تندرج كتابة صاموئيل شمعون في نمط من الكتابة التي تفضح التهميش عبر السخرية والفكاهة، ولكنها كتابة كاشفة لموقع الأقليات الدينية والعرقية، وفاضحة للتحيزات التي تمارسها ثقافة الأغلبية ضد الجماعات الصغيرة، وفي السياق نفسه، وعلى خلفية من التماثل ذاته تقريباً، يقدم رؤوف مسعد كتابة سردية اعترافية هي في عمومها مصممة لنقض تقاليد الكتابة الشائعة في السرد العربي الحديث. أولاً، لأنه يجهر بتجاربه الشخصية معترفاً بها بجرأة نادرة، ويذكرها في أعماله الكتابية بلا موارد، فكتابتها مرآة لذاته ولرؤيته ولموقعه. وثانياً، لأنه يتصدّد تمزيق البنية التقليدية في السرد الروائي، ويقترح كتابة متشظية لا تحترم أيّاً من قواعد السرد المعروفة. وثالثاً، لأنه يتلاعب

5-عراقي في باريس، ص 32.

6-م.ن. ص 32.

بالمادة الحكائية، فيجعلها تتأرجح بين حدين غامضين هما التخيل الروائي والتوثيق السيري، وأعماله عبارة عن كولاج يمزج الإعداد المسرحي بالريپورتاج الصحافي بالسيرة الذاتية، وينتف متفرقة من اليوميات الاعترافية والمذكرات والتجارب الشخصية، ومعظمها ينهل من حياته الشخصية التي تمرست بالشرذم والنفي والترحال. وعلى خلفية هذه الألاعيب السردية المبتكرة والمثيرة للدهشة يتطرق مسعد إلى أوضاع المهمشين، والشاذين والمضطهدين، ومعظم شخصياته من أصول سودانية تعيش في مصر، ناهيك عن عرض حال الأقليات المضطهدة، ومنها الأقباط في ظل تصاعد التأويلات المغلقة للدين الإسلامي الذي تروج له جماعات دينية تتبنى مواقف متطرفة ضد الأقليات الدينية، وفي كل هذا تتطلع الكتابة عنده إلى إثارة مشكلة الهوية في عالم يموج بنزاع الهويات.

تبدو المادة السردية عند رؤوف مسعد تجميعاً وخطاً للغريب والمثير، فهي تقوم على المتناقضات المثيرة، وتستدرج مواقف تخص اليسار المصري على المستوى السياسي، ومصير الأقباط على المستوى الديني، والاستبداد على المستوى الوطني، ثم الفساد والنفاق على المستوى الاجتماعي. ليس الرواية حكاية متخيلة يصمم الروائي حبكة السردية لإثارة اهتمام القارئ بوصفه متلقياً سلبياً، إنما أصبحت بحثاً متعدد المستويات في المشكلات الاجتماعية والسياسية والدينية، إلى ذلك لم تعد سلسلة مترابطة من الأحداث المتصاعدة صوب ذروة تحل عناصرها الفنية في الخاتمة، إنما مشاهد متداخلة يجري تركيبها بدقة لكشف الجوانب الخفية من الأحداث، وفضح العلاقات السرية بين الشخصيات، ثم زج القارئ ليكون طرفاً فاعلاً في إنتاج الأحداث نفسها، وتأويلها حسب خبراته ومواقفه ورؤيته للعالم السردية الافتراضي الذي تسبح الشخصيات فيه.

جعل رؤوف مسعد من روايته «مزاج التماسيح» مختبراً لكثير من تلك الأفكار والتجارب والخبرات والاعترافات - كما فعل في رواية أخرى له هي «بيضة النعام» - وهو لم يكتف بكتابة رواية، إنما وصف كيفية كتابتها، وتابع ملاسبات عملية الكتابة وما تلاها، بما في ذلك تحول النص إلى دليل اتهام ضده. ولهذا قسّم الكتاب إلى قسمين: قسم أول سمّاه «الكتاب الأول» وفيه تخيل الكاتب رواية بعنوان «مزاج التماسيح» هي خليط من تجارب شخصية وخواطر ومذكرات، واعترافات وتقارير متهمكة مكتوبة باللهجة العامية المصرية، لكنها تقوم على خلفية العنف الديني بين الإسلاميين والأقباط في مصر في العقد الأول من الألفية الثالثة، وهو عنف تطور إلى مواجهات مسلحة بين ميليشيات تابعة لكل طرف، بما أفضى إلى تفكك بناء الدولة المدنية، وظهور دولة عسكرية «الجمهورية العسكرية الديمقراطية» التي تحاول السيطرة على عنف الجماعات المسلحة.

وترد أخبار عن تأسيس الحزب الملكي المناادي بعودة الملكية إلى حكم البلاد، وذكر جماعة المثمنين من غلاة الأقباط الساعين للانتقام من الجماعات الإسلامية المتطرفة، ثم ذكر جماعة فرسان السيدة العذراء، وجماعة فرسان مار جرجس، وجنود المسيح، ومع أن بعض شخصيات هذا القسم حقيقية، وتتصل مباشرة بالكاتب، إلا أن الحبكة العامة لهذا القسم متخيلة وتدور أحداثها في عام 2010، علماً أنّ الطبعة الثانية من الرواية نُفّحت في أمستردام عام 1998 وصدّرت في القاهرة عام 2000، وعليه فإن هذا المتن المتوقّع يبنى على حدس المؤلف لما سيفضي إليه تطور الأحداث قبل أكثر من عشر سنوات على وقوعها، وسيكون للخلط بين الواقعي والتخيلي أثره في القسم الثاني من الكتاب؛ ويصور هذا القسم حال المؤلف ومصيره خلال الصراعات المحتمدة بسبب الحرب الأهلية الدينية، إذ تصبح مصر مسرحاً لتنافس أجهزة المخابرات العالمية، وكل منها يريد أن يربح خياراً يتصل بمصلحته، فضلاً عن السلطة التي تراقب حياة الأفراد بدقة متناهية، وتحاول ضبط حركتهم عبر المراقبة الدقيقة، وتتسقط أية معلومة لمعرفة ما يقع في البلاد، وفي ظل هذه الظروف يختفي مخطوط رواية «مزاج التماسيح».

يُسرَق المخطوط من طرف صديق للمؤلف متواطئ مع الأجهزة الأمنية بوصفه عميلاً لها، فيسلّمه إليها ظناً منه أنه تقرير سري عن الجماعات الدينية المتحاربة، وبالنظر للوضع المتأزم من ناحية أمنية وسياسية يقع تفسير الرواية على أنها «تقرير سري» حول الأحداث الجارية، وبخاصة أنّ للكاتب صلة بكل الأحداث المذكورة في روايته، ناهيك عن خلفيته الماركسية والقبطية. يقع تأويل كل الأحداث

المتخيلة في ضوء ما يناظرها من أحداث الواقع، فيلقى القبض على الكاتب بتهمة كونه ضالماً فيما يحدث من فوضى واضطراب في البلاد، وكونه على صلة مباشرة بطرفي النزاع وعارف بخفائيه، وعبر سلسلة من المغامرات يحاول المؤلف أن ينجو بنفسه، بها في ذلك التنكر بشخصية امرأة سودانية، لكن السلطات تجدد في البحث عنه، بل وتلاحق كافة الشخصيات التي أدرجها في سياق روايته المتخيلة.

طرح رواية «مزاج التماسيح» قضيتين مهمتين، فهي من جهة أذرت بكل ما ستفضي إليه التنازعات الدينية المنفلتة في مصر التي تؤججها جماعات منتفعة سواء أكانت من المسلمين أم الأقباط إلى درجة انتهت فيها مؤسسة الدولة إلى التفكك والاضمحلال، ومن جهة ثانية رسمت الرواية مصير الأقليات في عالم يموج بنزاع الهويات المتعقدة، كما أنها فضحت الفهم السطحي للأدب حينما تقوم مؤسسة السلطة بتأويل نص روائي متخيل على أنه تقرير أمني خطير عن الجماعات المتحاربة، فتلاحق الكاتب بسبب تلك التهمة.

حاول مؤلف الرواية والشخصية الرئيسة فيها أن يضع نفسه خارج الاحتمال المذكورين في كتابه: الاحتمال المتخيل، والاحتمال الواقعي، وله الحق في ذلك، فالتأويل السطحي الذي لا يقوم على خبرة يخلط بين الاثنين، فليس ثمة فرق من طرف السلطات الأمنية بين الشخصيات المتخيلة التي تشكل متن الرواية في قسمها الأول، وبين الشخصيات الحقيقية التي تشكل قوام القسم الثاني، فيتنبذ المؤلف مكاناً يحاول فيه أن يبين موقعه من كل ذلك «في جلسته الآن في المقهى يقلب في ذاكرته حياتين.. وجسدين. ففي الحياة الأولى -حياته- يتمعن في ما ينتج عن هذا التقلب، بحذر وحيادية أيضاً. أما في الحياة الثانية، فقد بدأ يعيد تخليقها من حياته. الحياة الثانية ليست حياته بالضبط لكنها حياته أيضاً، الفارق الوحيد بين الحياتين أنه يستطيع في الثانية أن يفعل ما يريد بها وبمن فيها: أن يمسح، ويضيف، أن يجمل، ويقبح، أن يغير من الأماكن والأزمنة، ومع ذلك أحس أن الحياتين تنزلقان من يده، خاصة الثانية، التي تحاول أن تنهض مع حياته هو؛ كأنها تبحث عن شيء مألوف تريد أن تطمئن إليه. هو الآن في منتصف الكتابة، منتصف روايته، روايتان. يعرف المحاذير التي يواجهها كاتب مثله، حينما يخلط بين الخاص والعام، الحقيقة بالحقيقة الأخرى. الكاتب -مثله- الذي لم يحترف الكتابة، لكنه يمارسها أيضاً بانتظام، خارج مؤسسة المحترفين الذين لا يحبونه؛ لأنه يهدد وجودهم المستقر البليد الساكن، بتهوره ورعونته، وتبوله فوق خطوط التماس المقدسة.. فمنذ قرر أن يكتب هذه الرواية، وأن يمزج بين الحياتين معاً، وأن يعيد السيطرة معتمداً على حياته هو، أن «يكتبها» من جديد، اكتشف أنه يستطيع، وبمجهود غير بسيط، أن ينسحب من الحياتين، فيخلق لنفسه حياة ثالثة مؤقتة يتفرج بها ومنها على الحياتين الآخرين»⁷.

ناقشت رواية «مزاج التماسيح» موضوع الهوية في مصر على كافة المستويات: هوية المؤلف المهتم سياسياً وثقافياً وديناً، وهوية الأقباط، وهوية المسلمين، وهوية النظام السياسي، وفضحت التهيج الأيدلوجي الذي أسقط المجتمع المصري تحت سطوة من النفوذ أفضى إلى تمزيق النسيج الوطني، وتحويل المجتمع إلى جماعات متنافرة، والأفراد إلى ذوات مرهقة، فاقدة لحس الانتماء. وصورت الرواية انسداد الأفق أمام المجتمع المصري، وتوقفت عند ضروب الكراهية المتبادلة بين أشخاص وجماعات من الأقباط والمسلمين، ففي ظل غياب شراكة وطنية حقيقية ترمي الجماعات الدينية في هوياتها اللاهوتية الضيقة، وتؤجج تخيلات العدائية ضد بعضها بعضاً. تطلب الجماعات الإسلامية المتشددة استنابة الأقباط، وتحويلهم إلى الإسلام حال تأسيس الدولة الإسلامية أو فرض الجزية عليهم إحياء لتقاليد القرون الوسطى في التعامل مع أهل الذمة، وتتسلل الكراهية إلى المسيحيين، فيشكلون جماعات مسلحة تدافع عنهم باسم المسيح والسيدة العذراء والقديس مار جرجس. كشف النص عن ضروب الكراهية منذ أول صفحة فيه حيث افتتح فضاء السرد على شخصيتين، هما القمص «ملاك عبد المسيح» وأخته «تفيدة عبد المسيح»، وكلاهما يخدم المؤمنين في كنيسة «سيدة الآلام» في حي شبرا في القاهرة، وأول ما تقوم به الأخت هو إلغاء ماسورة المياه في المرافق الصحية، وسد فتحتها بالعجين، ووضع أوراق من جرائد قديمة للتنظيف بعد قضاء

7- رؤوف مسعد، مزاج التماسيح، القاهرة، ومكتبة مدبولي، 2000، ص 17-18.

يشكل موضوع الهوية وإعادة تعريفها، المحور المركزي في الرواية اليهودية المكتوبة بالعربية، أو التي كتبها روائيون يهود عاشوا في بلدان عربية، وكتبوا عن مجتمعاتها... ففيها تعوم رغبة هوسية في ذكر التفاصيل على خلفية من الشعور بالافتتال، وعدم الاندماج، والبحث عن هوية بديلة، تحطياً لهوية ملوثة

الحاجة «لأن غسل المؤخرة بعد التبرّز طقس إسلامي لن تدخله إلى بيت القمّص خادم الرب»⁸. وكل كراهية تدفع بكرامية مقابلة، أو تكون نتيجة لها.

لكن هذه الرواية، شأنها في ذلك شأن كتاب «عراقي في باريس» مضت في درجة عالية من الفكاهة والتهكم، والرؤية السردية فيها لا تجامل، ولا تدّخر سخرية مهما كانت، فهي حرة ومتفلّنة ومنطلقة، لا يردعها معتقد ولا عُرف ولا أيولوجيا، ولا تعرف المحاباة، وتتخطى التكلّف والتصنّع، فالمؤلف دمج في السياق السردى الناظم لكتابه التواريخ والتجارب والأحداث الكبرى، وفضح الأخطاء، وعزى التناقضات، وعمّق المفارقات، وكشف

التحويلات الكبرى في بنية المجتمع المصري، وتحوله من مجتمع مدني إلى مجتمع ديني، فشمّل بنقده متعصبي الأقباط بالدرجة نفسها التي انتقد بها غلاة المسلمين. ولاح في العالم السردى للرواية خوف مؤداه أنّ مصر تفقد بمرور الزمن هويتها المدنية، وتنزلق إلى إعادة إنتاج هويات دينية مغالية لأنها سقطت تحت طائلة تخيلات جعلت من المجال الاجتماعي موضوعاً لاختبار قوة الأيدلوجيا الدينية، فالدين توارى، وتصدّرت الأيدلوجيا الدينية التي بدأت تستجيب لرهانات الهيمنة والسيطرة، فظهر لاهوت عصري جديد مزق النسيج الاجتماعي بدواعي الامتثال للقيم الدينية. وعلى خلفية كل ذلك ارتسمت قطعة بين الجماعات المكونة للمجتمع المصري، وأغلق باب الأمل أمامه.

ترددت كلمة «مزاج» كثيراً في صفحات الرواية، وهي تتصل بالرغبة الجسدية، أكثر منها بالحالة النفسية للشخصيات، ففكرة الرواية تقوم على مبدأ «المزاج»، وهو مبدأ حسي مهيم فيهما، إذ تسعى الشخصيات الأساسية لتحقيق المتعة عبر «المزاج» وهو كناية عن «إحليل» التمساح الذي يستخلص منه عنبر يساعد الرجال على استعادة «امتيازهم الذكوري»، ومنحهم قدرة جديدة «للحفاظ على مواقعهم في الفراش». ولم تقتصر تجارة «المزاج» على الرجال، إنما «النساء هنّ اللائي كن يقمن بالترويج لهذه التجارة» فيتابعن أخباره الميثولوجية، «وينشرن روعة نتائجه، ويتابعن أسواقه الرائجة، التي تتخطى الحواجز المتقاتلة، وأصبحت تجارته لا تعرف أو لا تعترف بحدود جغرافية أو دينية». وظهر «الإحليليون» في وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة، «يتناظرون ويتجادلون، ونقبوا الكتب القديمة بحثاً عن نصوص تؤيد أقوالهم وتدحض أقوال الجهة المعادية للإحليل التمساحي من أصدقاء البيئة، وحراس الطبيعة». أما «إحليل التمساح» فسمّته وسائل الإعلام «مزاج التمساح» لعدم إثارة الغضب في الوسط العام «باعتبار أن ذكر الأعضاء التناسلية للبشر والحيوان معصية»⁹.

حدّرت الرواية من انفرط العقد المجتمعي لو احتكرت السلطة فئة واحدة، وفرضت تفسيراً واحداً للتاريخ، فالحراك الاجتماعي لا يمكن حبسه في إطار مغلق، ولهذا تتمرد الجماعات على الواقع ولا تعترف به، وتبني أيولوجيات متطرفة، وتبتكر فرضيات دينية تتحصّن خلفها للدفاع عن هوياتها المتخيلة، وهذا سوف يفضي إلى صدام مؤكّد مع هويات مغايرة تحملها جماعات أخرى، فيندلع تيار العنف الذي يهيمن على المشاعر والمواقف والرؤى، فتنهال الأنساق الثقافية الكبرى الحاضنة للجماعات، فتلوذ بهويات ضيقة متصلة إما بعقائدها أو بمذاهبها أو بأعرافها، ولا يكاد ينجو أحد من تبني فكرة إعادة تعريف هويته على وفق الواقع الجديد.

8-م.ن، ص11.

9-م.ن.ص27.

5. الهوية الملوثة: النجوع التوراتي

على أن موضوع الهوية وإعادة تعريفها، يشكل المحور المركزي في الرواية اليهودية المكتوبة بالعربية، أو التي كتبها روائيون يهود عاشوا في بلدان عربية، وكتبوا عن مجتمعاتها، أقصد بذلك هوية الجماعة اليهودية في بيئة ثقافية عربية-إسلامية، ففيها تعوم رغبة هوسية في ذكر التفاصيل على خلفية من الشعور بالافتقار، وعدم الاندماج، والبحث عن هوية بديلة، تحطياً لهوية ملوثة. وهذه ظاهرة ملفتة للنظر، فما هو موقع هذه الأعمال الروائية؟ وهل تدرج في سياق الرواية العربية، أم الإسرائيلية؟ وهل يمكن تصنيفها استناداً إلى اللغات التي كتبت بها أم الموضوعات التي عالجتها؟ وكيف يمكن زحزحة مفهوم الهوية الكتابية لتستوعب نصوصاً كتبت عن عالم اليهود قبل أن تظهر إسرائيل في المنطقة العربية؟ وهل يمكن تأويل تلك النصوص على أنها مدونة حنين هوسي لحقبة تاريخية انتهت؟. تأتي الإشارة إلى كل ذلك لأن معظم تلك النصوص السردية عرضت شغفاً منقطع النظير بالبيئات الأولى، نجد ذلك واضحاً عند سمير نقاش، ونعيم قطّان، وسامي ميخائيل، وقد اشتبكت تلك الروايات بالمرجعيات الاجتماعية الحاصنة لها على نحو يتعدّد معه فكّ الاشتباك بينهما، فلا يمكن تعريفها إلا بتلك المرجعيات.

قدّم نعيم قطّان في كتابه «وداعا بابل» سيرة روائية له في مطلع عمره خلال أربعينيات القرن العشرين، على خلفية تكشف أوضاع الطائفة اليهودية العراقية، فالنص سيرة نشوئية لجيل من الكتّاب الشباب عاصروا أحداث الحرب العالمية الثانية، وما ترتب عليها من نتائج داخل بغداد. وقد عبّر قطّان -كما عبّر سواه من الكتّاب اليهود- عن الارتباك الذي أفرزته مفاهيم ثابتة للهويات العرقية والدينية والثقافية، وشخصياته الأساسية تتنازعها رؤى مفارقة للجماعة اليهودية، من طرف، وامتثال لتقاليدها وطقوسها وإحساسها بالافتقار، وعجزها عن الاندماج، من طرف آخر، فمكثت منجسة في إطار الطائفة، ولم تتعداها إلى طرح هوية مشتركة، بل لم تجرؤ على تخريب حدود سوء التفاهم بين الجماعة الإسلامية الكبرى، والجماعة اليهودية الصغرى، إنما شُغلت بما يمور داخل الجماعة الأخيرة من تطلعات، وما تعرّضت له من مضايقات، وبخاصة أحداث نهب (الفروود) ممتلكات بعض يهود العراق في عام 1941، والتنكيل ببعضهم، وما تركه ذلك من جرح نازف أدى إلى تقييض صلة اليهود التاريخية بالعراق بوصفه وطناً لجميع الطوائف.

ولم تلبث الرؤية السردية في النص أن فضحت هشاشة العلاقة بين الجماعات الأساسية للمجتمع البغدادي من مسلمين، ومسيحيين، ويهود، لكنها ركزت الاهتمام على المكوّن اليهودي، واقترحت رؤية مأساوية للعالم، وهي رؤية اكتسبت شرعيتها من الجماعة اليهودية نفسها، وتماهت معها، وقد عجزت عن بلوغ حالة الافتراق عنها؛ ذلك أن المسلمين ظهروا بوصفهم كتلة صماء لا يؤتمن أمرهم في كل ما يخص اليهود. وحرص النص على اختزالهم إلى بدو لا يردعهم رادع، فرغباتهم العدوانية مكبّلة، وهي بانتظار أية فرصة لتنفلت، وتخرّب كل شيء له صلة باليهود، والمثال المعياري لذلك هي أحداث الفروود.

في البدء طُرحت الهوية اليهودية من خلال اللهجة، أي طريقة نطق اليهودي للعربية. يبدو مفاجئاً أن يتم الأمر بنوع من القصدية والتصميم، ففيما كانت مجموعة الأصدقاء من الكتّاب تتجادل باللغة العربية في إحدى المقاهي البغدادية حول الطريقة التي ينبغي أن يكتبوا بها نصوصهم الأدبية، هل يجب عليهم محاكاة أسلوب سارويان، وهمغواي، أم استلهام أسلوب ألف ليلة وليلة، حدث أمر لم يكن بالحسبان «لأول مرة أخذ نسيم يتحدّث باللهجة اليهودية». كان الحديث يتم من قبل بالعربية، فتعبّر الجماعة عن أفكارها بتلك اللغة، لكن في ذلك المساء طرأ أمر جديد، فبعد أن وصل نسيم متأخراً، وحيّاً أصدقاءه بطريقة مسرحية متكلفة لم يستطع أن يواصل المناقشة بالعربية، إنما دفع باللهجة اليهودية إلى مجال الحوار.

تحدث قطّان عن «اللهجة اليهودية»، ولم يشر للعبرية بوصفها لغة اليهود، وتلك اللهجة قصد العربية المحكية ليهود العراق، وبها يختلفون عن سائر ناطقي العربية في العراق وسواه. قال الراوي: «في العراق يكفي حضور مسلم واحد في مجلس ما كي تفرض لهجته نفسها على الجميع. ولكن هل هي لهجة عامية فعلاً؟ لكل طائفة دينية في بغداد طريقتهما في الكلام. وسواء كنا يهوداً أم مسيحيين أم عرباً

فكلنا نتكلم العربية. نحن جيران منذ قرون إلا أن اللكنة وبعض المفردات ظلت علامات مميزة وفارقة... يكفي أن يفتح أحدنا فمه ليشي بهويته. في كلماتنا محفور شعار أصولنا. نحن يهود أو مسيحيون أو مسلمون من بغداد أو من البصرة أو من الموصل. ولنا لغة مشتركة... معين لا ينضب للالتباس والتهمك الشرس... وعادة ما يعتمد أنصاف الأميين من اليهود إلى ترصيع جملهم بكلمة أو كلمتين من كلام المسلمين حتى وهم يتحدثون فيما بينهم، فذلك يؤكد أن لهم بين المسلمين معارف وعلاقات، وأنهم غير مقتصرين على عشرة اليهود البائسة. أما المسلمون فإنهم لا يقترضون إلا من العربية الفصحى. وليس لهم أي موجب لتسليط حكم سلبي على لهجتهم. بل هم لا يلتجئون إلى لهجات اليهود أو المسيحيين إلا للترفيه عن بعض الضيوف. وتتخذ أية كلمة يهودية خالصة في فم المسلم صبغة مرادفة لكل ما هو مثير للسخرية والازدراء. وإذا لم يقع التفكير في السخرية من اللكنة اليهودية في الأوساط المثقفة والمتحررة، فإنه لا يقع التفكير في استعالمها أصلاً¹⁰.

لوّث لهجة اليهود من طرف لهجة البدو المسلمين، هذا أمر مزعج لليهودي الذي يجد نفسه عريقاً في انتسابه التاريخي للعراق، فيما البدو مجرد جماعة طارئة حديثة العهد فيه. ترد إشارة إلى ذلك أيضاً في رواية «فيكتوريا» لسامي ميخائيل لتعزز هذه الفكرة التي شغل بها نعيم قطان، إذ تستعيد فيكتوريا، الشخصية الرئيسية في رواية ميخائيل، تميزها اللغوي، وما يفصلها عن الجماعات العراقية الأخرى بوصفها يهودية، وهي تنجس إلى النهر للانتحار «كانت اللغة العربية التي جرت على لسانها لغة حضرية قديمة ورقيقة بخلاف اللهجة الإسلامية البدوية التي قدمت منذ عهد ليس ببعيد من الصحراء إلى الأماكن التي أصبحت خراباً وفقدت خصوبتها. وإذن فقد كان هناك جدار من الشك والجهل والنسيان يفصل فيكتوريا عن هذا الخليط من الشيعة والسنة والأكراد والآشوريين والصابئة والفرس والتركان الذين اجتازوا وإياها دجلة»¹¹.

لن يبعدها هذا الاستطراد عن نسيم ورغبته المعلنة في طرح هويته اليهودية من خلال لهجته، فهو يريد صون تلك الهوية بجعل لهجتها وسيلة للتداول يعترف بها الجميع، ولن يقبل أن تكون موضوع انتقاص من أحد الأطراف، فحينما يستخدم المسلم اللهجة اليهودية فإنها ليسخر ويزدري، أي ليأرس انتقاصه لليهود، فلهجة المسلمين تستبعد لهجات الآخرين، وتفرض حضورها، فيتوارون خلف كثافة هذه اللهجة شاعرين بالإقصاء والتهميش، وقد جرى التواطؤ على قبول هذه الاستراتيجية اللغوية في المحافل العامة، لكن نسيماً بتعمده النطق بلهجته اليهودية في أثناء الحوار عن الأدب الجديد في العراق، إنها قصد أن يعيد النظر بكل ذلك وزحزحة المسلمات، فالشراكة تقتضي مشاركة كاملة في وسائل التعبير. حول هذا الأمر الخاص بصراع الهويات اللغوية قدم الراوي الاستدراك الآتي «في مجموعتنا لم نكن يهوداً ولا مسلمين، كنا عراقيين مهمومين بمستقبل بلدنا، وبالتالي، بمستقبل كل منا. على أن المسلمين كانوا يحسون بأنهم عراقيون أكثر من الآخرين. ومهما قلنا لهم هذه أرضنا ونحن هنا منذ خمسة وعشرين قرناً، وإننا سبقناهم إلى هذا المكان فإنهم لا يقتنعون. نحن مختلفون... هويتنا ملوثة. فليكن. قرر نسيم أن يتحمل مسؤولية اختلافه وأن يفرض الاعتراف بهذا الاختلاف، لم يكن راغباً في الإقناع ولا كان يحاول تقديم براهين. كان يعرض أمراً واقعاً: «نحن يهود ولا نخجل من ذلك»¹².

تحليل الراوي أن ذلك سوف يحدث صدعاً في المجموعة، فمن الصحيح أن الأغلبية تتفاجأ حينما تقترح الأقلية موقفاً مغايراً، فالتبعية ترسخت بفعل الغلبة، لكن صدعاً كالذي انتظره لم يقع، إذ قُبلت الخصوصية المقترحة، وهُضم الاختلاف الذي طرح بغتة أمام الجميع، وكسب نسيم رهانه في نهاية الجلسة، «لأول مرة أخذ مسلمون ينصتون إلينا باحترام. صرنا لائقين بلهجتنا متألقين في ملابسنا الخاصة بنا. أفواهنأ أخذت تستعيد أشكالها الحقيقية، تلك الأشكال التي ما انفكت تستعيدها منذ أجيال في حميمة البيوت. كنا نتجلى من خلال

10- نعيم قطان، وداعاً بابل، ترجمة آدم فتحي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2000، ص 7-9.

11- سامي ميخائيل، فيكتوريا، ترجمة سمير نقاش، دار الجمل، كولونيا، ألمانيا، ص 73.

12- وداعاً بابل ص 10.

صورة في تناغم تام مع وجوهنا ودون أي نشاز مع تفكيرنا. لم نعد مصبوبين عنوة في قالب جماعي غريب عنا وغير واضح المعالم. كنا هناك في فرادتنا الهشة والمتوهجة. ولم تعد تلك الفردة علامة إهانة ولا رمز ازدراء. وبكلمات يهودية خالصة أخذنا نضع خططاً لمستقبل الثقافة العراقية. لم نعد مضطرين إلى التخفي وراء ستائر مساواة وهمية. صارت ملامحنا تخرج من الظل وتشكل دون أن تشبه أحداً. كنا هناك بوجوهنا السافرة وقد تم التعرف عليها والاعتراف بها أخيراً»¹³.

قُبلت الشراكة على مستوى الجماعة الأدبية، على أنه ينبغي ألا نتوهم بأنها قُبلت في صورتها النهائية على مستوى المجتمع بكامله، فذلك وقع بين جماعة من الكتاب الشباب الذين كانوا يتطلعون إلى مغادرة انتماءاتهم الأهلية الضيقة، وقبول بعضهم بعضاً، لكنهم سينتهون إلى محاكاة الأغلبية، والانخراط في مروياتها الكبرى عن نفسها وعن غيرها. تعبر الأغلبية عن نفسها بصورة مباشرة، فيما تلوذ الأقلية بطرائق ملتوية. ويختلف رهان التعبير عن النفس عند الأغلبية عما هو عليه عند الأقلية. يريد نسيم أن يتطابق مع هويته اليهودية في محيط إسلامي، وذلك حق مكتسب، لكنه يتسبب في خدوش متواصلة للآخرين، فهو يريد أن يقف معهم على قدم المساواة بوصفه مواطناً وبخصوصية يهودية، لكن الآخرين يريدون تكبيله ضمن يهوديته التي وضعت في موقع أدنى. ولهذا يلازمه نوع من الاستفزاز، وما لا يقبله سواك فليس من العدل أن تقبله.

كان نسيم كاتباً مسرحياً شاباً، شغل بكتاب اليونانيين والفرنسيين والإنجليز إلى درجة أصبح فيها «فريسة لحمى شبيهة بحمى نهاذجه». وللتعبير عن علاقته بالمسرح كتب مسرحية تراجمية بملامح معاصرة، وجعل شخصياتها بأسماء هيلينية، فقد أراد أن يوارب بمقاصده، ويدك الصعاب بطريقة رمزية، ولكن بسبب عدم وجود مسرح لتحويل النص إلى عرض مسرحي، فقد رغب في نشرها أولاً. نوهت إحدى الصحف عن قرب صدور المسرحية في كتاب، وظهر اسم المؤلف «نسيم إبراهيم» بدل «إبراهيم». لم يكن التحريف كبيراً على المستوى اللغوي، فالمقصود، كما يقول الراوي، هو «الشيخ نفسه أبو إسحاق وإسماعيل الذي وردت أخباره في التوراة والقرآن»¹⁴. لكن استنثار إبراهيم باسم إبراهيم، ودفعه إلى منطقة النسيان، أحدث ردة فعل قوية عند نسيم الذي أخذ على حين غرة، فقد أريد بالتحريف أسلمة عائلته، «كان يهودياً، وكان يريد أن يظهر إلى القراء كيهودي، ولن يسمح لأحد بأن يحجب وجه إبراهيم تحت قناع تنكري لإبراهيم»¹⁵.

التمايز اللغوي الذي يحيل على الهوية الثقافية تواري خلف نزاع رمزي حول الهوية الدينية. لم يقع تفهم للتغيرات الصرفية في اسم العلم، إنها وقعت خصومة دينية، فأن تنطق الاسم «إبراهيم» فهذا يعني أنك تريد به أبا الأحناف، أي الجذر الأعمق للإسلام، وبمجرد إقرارك بأنه «إبراهيم» فإنك تؤمن بالرواية التوراتية القائلة إنه الأب الشرعي لأنبيا اليهود، وفي هذه الحال، يصبح الإسلام بأجمعه في الهامش، أي ملحقاً بأصل يهودي. ارتسم سوء تفاهم عميق بين شخصيات مثقفة حول صيغة صرفية لرجل رجح وجوده قبل نحو أربعة آلاف سنة، وذلك متصل بمعنى الهوية المغلقة على نفسها. لم تصمد علمانية الشخصيات أمام تلك الرواية سواء كانت قرآنية أم توراتية، فكان الحاضر بكل ادعاءاته يستسلم لمرويات الماضي التي تكرر سردها متماسكاً لم يزل يغذي الحاضر بكل ضروب التعصب والغلو.

يحيل هذا الاختلاف حول الهوية على نوعين من الاندماج/النزاع في المجتمع العراقي خلال تلك الحقبة، اندماج بين النخب الثقافية الحديثة التي تريد تخطي حبسة طوائفها، وانتماءاتها الدينية والعرقية، من أجل بناء مجتمع حديث تنصهر فيه كافة الأطياف، لكنها تفشل بسبب تصاعد الأيدولوجيات القومية والدينية، والإيمان بالمرويات التأسيسية حول الأديان والعقائد، فهو اندماج يضم نزعاً مبطناً تدفع به الأفكار القومية العربية، والأفكار القومية اليهودية، وهو ما أدى إلى انقسام المجتمع حول تلك الأيدولوجيات وغاياتها، ثم نزاع أشمل

13-م.ن.ص.10-11.

14-م.ن.ص.13.

15-م.ن.ص.13.

وأعمق يتصل هذه المرة بالتشكيلات الكبرى للمجتمع، لأنه يستمد فاعليته من التمايز المبني على سرد خيالي يقول بالتفاضل، ويضممر درجة واضحة من التوجس والخوف والكراهية، وقد تفجّر بطريقة بشعة في أحداث النهب في عام 1941. وقف قطّان على ذلك في «وداعاً بابل» لكنه صاغه بطريقة مباشرة ومختصرة في روايته «فريدة»، قائلاً «مهما تفانى اليهود في التعبير عن وطنيتهم، وفي نفى أي ميل للصهيونية، وفي إنكار أية صلة بالصهيونيين القادمين من الغرب، فإنهم يظلون يهوداً، أي مشكوكاً في ولائهم»¹⁶.

يتغلّى سوء الظن من فرضية لها صلة بالرواية التوراتية للتاريخ، إذ تدّعي الجماعة اليهودية أنها عراقية أصلية، وأن العرب طارئون قدموا من الصحراء. وثمة دمج لا يخفى بين تاريخ الجماعة اليهودية وتاريخ العقيدة اليهودية، فطبقاً للرواية التاريخية فإن الجماعة اليهودية سببت من مملكة «يهوذا» ودمّر هيكلها في عام 587 ق.م، واقتيدت إلى بابل في عهد الملك الكلداني نبوخذ نصر، حيث دوّن الأحبار من الأسرى كتاب التوراة، ثم كُتبت شروحاته الأصلية المتمثلة بالتلمود. وهذا يقصد به ظهور جماعة دينية منفية بلا وطن. بقيت فكرة المنفى قابضة في المخيلة العامة كجزء من فكرة الشتات، وقُبل المنفى بوصفه مكاناً مؤقتاً، إذ لا بديل له، ولم تكن قد ظهرت إسرائيل بعد. عُرض هذا الأمر بصورة ملتبسة في سياق نزاع الهويات «لا صلة للعرب ببابل، حين فتحوها كآسكانها الأصليين. جئنا إلى هنا أسرى، عبيداً لنبوخذ نصر، إلا أننا انتصرنا على الرغم من هزيمتنا. وعلى هذه الأرض كتبنا التلمود»¹⁷.

عُدّت بابل موطناً يهودياً، فهم سكانها الأصليون، ونظر إلى العرب على أنهم عصابة غازية تدفقت من صحراء شبه الجزيرة، فقد جاءوا حاملين لتقاليد الغزو الصحراوي، وعند حدوث أي احتكاك يكشف العربي المسلم عن معدنه البدوي الأصلي: النهب والسلب والقتل، «مع أول انفرط للقوانين والرقابة يستعيد المسلمون غريزة الذبح»¹⁸. وهذه الصورة المعتمدة لها رديف في رواية «فيكتوريا»، ففي سياق الحديث عن بغداد يرد الآتي: «بغداد راسخة في مكانها لأكثر من ألف عام. وتلك المدينة الكبيرة التي تطورت عن قرية نائية في أطراف الإمبراطورية الساسانية تدين بالكثير لآباء فيكتوريا (اليهود). لقد ساهم الأطباء والعلماء والمفكرون والسياسيون والأدباء اليهود مساهمة كبيرة في بلورة الحضارة العربية التي نشأت هناك. لكن أجيالاً من الغزاة والفيضانات والأوبئة والملاحقات والمذابح لم تعمل فقط على إضعاف القوى الروحية للطائفة اليهودية بل وجعلتها تفقد ذاكرتها. وقد انزوى اليهود كذلك في حي ضيق جداً، فولد الكثير منهم وكبروا ثم هرموا وماتوا دون أن يغادروه، تلك الطائفة التي ألف أجدادها التلمود البابلي وطبقت طموحاتهم الآفاق، تقلّصت آفاقها إلى حد كبير»¹⁹.

ارتسمت صورة سلبية للمسلمين بوصفهم غزاة بالطبيعة، وينبغي الحذر منهم. ففي عمق المخيلة اليهودية يترسخ خوف من المسلمين، ولطالما حذرت الجدة أبناءها وأحفادها من مغبة الذهاب إلى الأحياء الإسلامية كي لا تقع المخالطة، وحتى زيارتها لبعض الأسرى الإسلامية كانت تتم بكثير من الحذر والبرود، فكل تفكير بعلاقة مع المسلمين قد يتبعه توثيق الروابط والصلات، وذلك يعني دخول المسلمين في المنطقة اليهودية، وكانت الجدة حذرة من أن تقابل زيارتها بزيارات مماثلة، فذلك يفضي إلى اندماج غير مرغوب لا تريده هي. وبالمقابل ينظر المسلمون إلى الجماعة اليهودية بريية معلنة؛ لأنها غير حائرة على سمة المواطنة الكاملة، وكونها، حسب تصورهم، تغلب الانتفاء للعقيدة على الانتماء للوطن، وهي موصومة بالدونية من لدن المسلمين، وغير مؤهلة لأن توضع موضع المساواة معهم. حدّد الموروث الديني المواقع، والرّتب، وقرّر الأدوار، وفي ضوء ذلك بدا الاندماج اليهودي داخل الجماعة الإسلامية متعذراً في الرواية اليهودية، وإن حصل فهو مصطنع يقوم على فكرة الخداع، لأنه من الباطن نزاع مؤجل سيعبر عن نفسه في ظل أية أزمة.

16- نعيم قطّان، فريدة، ترجمة آدم فتحي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2006، ص 130.

17- وداعاً بابل، ص 66.

18- م.ن. ص 24.

19- فيكتوريا، ص 74.

لا تحوز شخصيات النص استقلالية كاملة فهي رهينة التحيزات الدينية، ولهذا يتعرّض الراوي ونسيم لمضايقات بوصفها يهوديين في مدرسة إسلامية، فلم يقع هضم الأغيار في ثقافة نهضت على مبدأ الفصل بين الأديان، والمذاهب، والأعراق. ولم يرد ذكر لوجود مسلم في تجمّع يهودي سواء أكان مدرسة أم كنيساً أم منزلاً، فيما يتمكن اليهود من التجوال في أماكن المسلمين، مع وجود نوع من الرفض المبطن لهم. وحدهما المبعى والمقهى كانا المجالين اللذين تتشارك فيهما الشخصيات جميعها بغض النظر عن خلفياتها الدينية، فالموسمات، والقوادون، والرّواد من طالبي اللذة، وجلاس المقاهي، يتوغّلون في تلك الأماكن عابرين الحدود الوهمية بين طوائفهم، وغير آبهين بخلفياتهم الدينية والعرقية، فما يعينهم بالدرجة الأولى هو الاستمتاع، والمناقشات الذهنية.

هذا الموضوع سوف يطوره قطّان في رواية «فريدة»، فالمغنية اليهودية الشهيرة تصبح عشيقة لأحد أهم رجالات بغداد، فالمتعة الجسدية لا هوية لها. تتراجع التخيلات الفاسدة إلى الخلف حينما تحضر متع الجسد. في تلك الرواية عرض قطّان مصائر ملتبسة لمجموعة من الشخصيات على خلفية أوضاع مزعومة للطائفة اليهودية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين في العراق، فاختيارات الشخصيات حدّده الوضع الهش لليهود في وسط إسلامي متوجّس، وطائفة منكفئة على نفسها. وقد شكّلت أحداث الفهود اختباراً فاصلاً بين المضي في وهم الانتماء للعراق، وبين البحث عن وطن بديل حيث ترسم إسرائيل في الأفق بوصفها وطناً للخلاص النهائي، ففي الأرض «المقدسة» يكمن الوعد الأخير بالطمأنينة والشعور والانتماء، وكل ما سوى ذلك عارض ولا سبيل لاختبار صلابته.

يناجي سليم عبدالله نفسه في نهاية الرواية، وهو يتأهب للرحيل باتجاه إيران «طهران ليست سوى محطة، بضعة أشهر ويغادرها نحو مكان آخر حيث سيكون عليه أن يخترع لنفسه عالماً آخر، وحيث سيكون عليه أن يولد من جديد رجلاً جديداً. هناك سيتلاشى ماضيه في ماضي شعب بأسره»²⁰. ثم أفصح عن حلمه التوراتي، وهو يخاطب عشيقته «فريدة» قبل وقت قصير من مغادرة بغداد «سنلتقي في بلد جديد بنبيه بأيدينا، سنشيّد لنا بيتاً ونعيش حياتنا الجديدة. لن يكون لأحد أن يشهر في وجهنا إصبعه. لن يكون لأحد أن يشعر تجاهنا بالغيرة أو الاحتقار. سنكون أشباهاً ونظراء وستكلم لغة واحدة، اللغة التي سنتعلّمها. وسيكون لكل كلمة المعنى الذي نراه»²¹. وكان الراوي في «وداعاً بابل» قد ناجي نفسه بعد زيارة إلى بابل اكتشف فيها أنها هي موطن اليهود إثر سببهم، فاستعاد رحلة النفي لشعبه اليهودي، كما صورتها المرويات التوراتية «ونحن في طريق العودة، لم أحس برغبة في الأكل ولا في الغناء. كنت في صف المتناومين إلا أنني لم أكن نائماً. أغمضت عيني وأخذت أرى نفسي حافي القدمين، ماشياً على الرمل الحارق، وعلى الظهر حمل ثقيل، إلى جانب إخوتي الأسرى، ونحن نعبّر الصحارى والأنهار والسهول دون أن نحني الظهر أو نخفض الرأس. كنا نغمض الجفون على مشهد ذلك، مهيبين أنفسنا لنمنح العالم التلمود، ذلك الكنز من الحكمة الأبدية»²².

صورة الإذلال التي تعرض لها اليهود في سببهم، وجدت لها مكانة في الرواية اليهودية، فمن ذلك ما ورد في رواية «فكتوريا» من خوف كامن في المخيلة اليهودية من سبي جديد، فخلال الحرب العالمية الأولى دُعر اليهود، وخيم عليهم خوف من أن يكونوا ضحايا للحرب، لكن العارفين ببواطن الأمور هدأوا خواطرهم قائلين بأن ميدان الحرب بعيد عن بغداد، فالحرب «تدور رحاها على بعد شاسع أبعد مما يتصور الخيال، ولا خوف من نبوخذ نصر جديد يهدم أسوار بغداد ويسوق يهودها إلى العبودية في المنفى»²³.

وقد أصرّ سليم في رواية «فريدة» على أن يظهر بوصفه ضحية دينية، وتجاهل الأخطاء الشخصية التي سقط فيها، ومن الصعب تخريج

20- فريدة، ص 236.

21- م. ن. ص 243.

22- وداعاً بابل 66-67.

23- فيكتوريا، ص 94.

هجرته من العراق على أنها نتيجة اضطهاد، فهي وضع حل نهائي لشخص هارب من وجه العدالة. قد يقع خلاف في كونه متورطاً في جريمة قتل صديقه اليهودي «ساسون قره غولي»، ويحتمل أن يكون ثمة توريط سببه المال، أو مجرد اختلاق تهمة، لكن سيرته الشخصية وعلاقته بالقتيل، من جهة، وصلته بالمغنية «فريدة» من جهة ثانية، ترجح أن تلفيق سبب ديني لهروب، لا يمكن الأخذ به، فلطالما كان شخصية دينوية، عاشر المومسات، وضارب بالأموال، ثم سقط في سلسلة من الأخطاء، أنقذته منها عشيقته، وتمكنت من تهريبه من السجن بعد حكم بالمؤبد، وإيوائه في منزل عشيقها جواد هاشم مدير شرطة بغداد لمدة طويلة، وهيات له الفرصة ليعيش بعيداً عن الأنظار، وقد تنكر بأزياء النساء لممارسة حياته في قلب بغداد، وطاف أزقتها متخفياً، وهو ما سهل له أمر الهرب إلى طهران تجنباً للإلقاء القبض عليه. فكيف تلتصق بتأملاته ومناجاته أسباب أخرى للهجرة؟.

قضية إنتاج هوية زائفة لسليم بوصفه يهودياً مضطهداً على خلفية من أوضاع قلقه ليهود العراق أمر لا تدعمه أسباب سردية متينة في النص، فقد كان خروجه أقرب ما يكون إلى عملية تهريب قامت بها عصابة غامضة. وبعبارة أخرى إذا كانت المنظمات الصهيونية الناشطة في الوسط اليهودي قد دفعت كثيراً من اليهود الساخطين نتيجة التمييز الديني في العراق بسبب تصاعد الأيدولوجيات القومية والوطنية، للهجرة إلى «أرض الميعاد»، وهو ما أشارت إليه روايتا قطان بصورة واضحة، فإن سليم عبدالله لم يكن يندرج ضمن هؤلاء، فهو لم يكن حاملاً للرسالة اليهودية التي تقتضي تضحية، إنها هو رجل مغامر سقط في هفوات دينوية، وليس من العدل أن يبحث عن تخرج يهودي لقصيته. فكل الشخصيات اليهودية المجاورة له في العالم السردى الافتراضي للرواية - وبخاصة «فريدة» و «ساسون» - تمكنا من شق طريقهم في الحياة، وسط مصاعب عامة تماثل ما يواجهه غيرهم، وإذا كان ساسون قد ذبح في مسلخ اللحم، وأصبحت «فريدة» أشهر مغنية في العراق، فذلك إنما لأن السرد رصد المسار الشخصي لمصائرهم، أما سليم فقد جاءت نهايته ملفقة.

تتجرّف شخصيات نعيم قطان في تيار الحياة البغدادية، وتلامس روح النزاع الكامن بين الطوائف والأقليات، ويدّعي بعضها أنه منخرط في المشروع الوطني العابر للانتماءات الدينية والعرقية، لكنها تنتهي منجسة في هويتها الدينية الضيقة، ويظهر المسلمون بدواً أشراراً اكتسحوا المجال العام، وسيطروا عليه، وفريدة تتوجس من جواد هاشم كونها يهودية، فيما لم يبادها الخوف نفسه، ومع أنه منحها ثقته، وخصّها بمنزل كبير وخدم، فإنها استغلت ثقته لتوريط حرسه وأتباعه في تهريب عشيقها سليم من السجن، ونقله إلى البيت الذي خصّصه لها دون أن تفكر بالتبعات المترتبة على ذلك لو كشف أمره. لقد جرى استغلال مدير الشرطة، فأوى في بيته، من حيث لا يعلم، متهماً هارباً من السجن، وورّط حرسه في أمر تهريب متهم، وأجبر خدمه على طمس السر، وإخفائه عنه داخل بيته. وهو أمر له ما يناظره في «وداعا بابل»، فنسيم والراوي ينخرطان في علاقة متوازنة مع الجماعة الإسلامية من أصدقائهما، ولا يظهر أن مسلماً ينوي سوءاً بهما، ومع ذلك ظل توجسهما قائماً. وفي الروايتين تستعد أحداث النهب على أنها رفض لجماعة غريبة، فتلك حادثة بصمت في الأفق خطراً لاحقاً، وصار ينبغي على كل يهودي أن يفكر بالهجرة، فالهوية اليهودية غير معرّفة إلا بوصفها مصدرراً لعدم الثقة، وفي ضوء هذا التأويل يشعر اليهودي بدونيته، وبأنه غير مقبول.

لم تكن الجماعة الإسلامية بريئة من استشراف ثقافة الكراهية في أوساطها وفي علاقاتها بأصحاب الأديان الأخرى، لكن انكفاء الجماعة اليهودية على نفسها في أحياء خاصة، رسخ في المخيال الجماعي بأنها تشكيل هش في علاقته بالآخرين، وإقرار بعدم الرغبة للانتماء إلى الجماعات الكبرى، بغية الحفاظ على الهوية اليهودية، ففكرة «الغيتو» تقليد ملازم للأخلاقيات اليهودية؛ لأن الجماعة موعودة بأرض أخرى طبقاً لرواية التوراة، ويزداد الأمر تعقيداً، بالنسبة للعرب، حينما يدركون أنها تتطلع إلى إقامة وطن قومي على حساب جماعة عربية من السكان الأصليين، فيقع صدام بين المرويات يغدّي سوء التفاهم بمزيد من الشكوك، وذلك يؤدي إلى توتر دائم في العلاقات. يشعر اليهودي بأنه مقتلع، وقد أجبر على العيش في منفى مؤقت، لكنه موعود من الرب بتصحيح الخطأ في يوم ما، والعودة إلى الوطن، فيما يرى المسلم بأن الأخذ بهذا الوعد سيؤدي إلى اقتلاع جماعة عربية من فلسطين.

6. السرد والذاكرة: هوية التابع

تلازم الراوي فكرة الاقتلاع وهشاشة الانتفاء، فيتزامن بحثه عن الهوية الدينية، مع بحث موازٍ عن الهوية الثقافية، ثم الهوية الجسدية، فهو يتطلع إلى استكمال مكونات هويته كلها، لكنه يتعثّر في مساره الصاعد شأن أي شاب يمر بالحقبة الرومانسية وتكوين الذات، إذ ينزلق إلى مناطق الدهشة الدائمة، والاكتشافات الشخصية المحمومة، سواء كان ذلك على المستوى الثقافي أو الجسدي، فما يشغله هو الكتب والنساء. كان قد بدأ يتعلم الفرنسية كجزء من المقرر الدراسي في مدرسة «الإليانس»، وهي مدرسة علمانية أسستها الإرسالية اليهودية الفرنسية لتعليم اللغات، والعلوم الدنيوية، فتعرّف إلى هوغو، ولامارتين، والفريد دي موسيه، ثم درس حكايات لافونتين، لكنه تخطّى كل ذلك وقرأ لأراغون، وأندريه جيد، ومالرو، وتخيّل ألا أحد سواه في بغداد يعرف الكتاب الفرنسيين المعاصرين في أربعينيات القرن العشرين. عشق بشغف كبير أراغون، وبسببه «بدت لي فرنسا أرضاً مختارة لم أشك لحظة واحدة في أنها المكان الذي تتحقق فيه الرغبات كلها ويشبع فيها كل ظمأ مهما بلغ من الحدة»²⁴.

كانت فرنسا، خلال الحرب العالمية الثانية، تعيش نزاعاً بين حكومة فيشي التي أقامها الاحتلال الألماني، وحكومة فرنسا الحرة بقيادة ديغول التي تمكنت من السيطرة على لبنان وسوريا، فجاء معلمون أرسلتهم سلطات فرنسا الحرة لاختبار الطلبة اليهود في بغداد. طلب من التلاميذ في موضوع الإنشاء أن يشرحوا معنى لبنت شعري قاله الفريد دي موسيه تغنى فيه بالعذاب والألم، لكن الراوي استغل ذلك فعرّج على ذكر جيد، ومالرو، وبما أنه تخوّف من ألا يكون الممتحن قد سمع بهذين الكاتبين، فقد ذكر من باب الحيلة لقباً أمام كل منهما «الكاتب الفرنسي المعاصر المعروف».

أما في درس المحفوظات فطلب تدوين ثلاث قصائد من الشعر الفرنسي، فكتب هو قصيدتين لأراغون، وبودلير، ولسدّ الذريعة خطّ نصاً من خرافات لافونتين. أراد بذلك أن يزحزح موقعه، ويلفت النظر إليه، وينخرط في مغامرة غير مضمونة، فربما يكون الممتحن من أنصار القدماء، فيقع هو في المحذور، وربما يكون سمع بأراغون أو مالرو، فيكون قد ربح المغامرة. خيم عليه قلق كامل، وحينما التقى الممتحن، وتأكّد بأنه فرنسي حقيقي، وصف حاله كالآتي «ظللت أنظر إلى ممتحني بلهفة شديدة. كان أول فرنسي حقيقي أراه بلحمه وعظمه هذا الرجل ينتمي إلى جنس مولير وبودلير. كنت أرى له قدرات سحرية هائلة وأكاد أوقن بأنه ليس مثلنا إطلاقاً»²⁵. حينما يشعر المرء بأنه مقتلع، يفقد توازنه، ويجد في رغباته نوعاً من الخلاص النهائي لمصيره، بدا له المعلم الفرنسي كائناً جاء عبر الأثير. وفي الامتحان الشفوي طُلب إليه شرح قصيدة بودلير، فتلعثم، ولم تسعفه ذخيرته من استحضار المرجعية التي عبّر بودلير عنها في قصيدته، فتطوّع المعلم وشرح له مقاصد الشاعر، فغمره شعور مفاجئ «اكتشفت من خلال حديثه أن فرنسا تحتوي على آلاف التفاصيل الملموسة وأن لها حياة يومية وتقاليد دينية كنت أجهل عنها كل شيء، ولم يكن في وسع أي كتاب أن يجعلني أعرفها»²⁶.

فضحت شروحات الأستاذ جهل التلميذ «صدمت باتساع معلومات ذلك الشاب الفرنسي البسيطة والحقيقية التي جعلتني أتعرف على مدى جهلي في بغداد، وفي مجال الفرنسية الذي لم يكن لي فيه معارضون كثر لقلّة المطلعين عليه، كدت أتصوّر أنني أصبحت حقاً مرجعاً لا يعلى عليه. كنت متربّعاً على عرش معرفةٍ اتضح أنها موهومة. فجأة تداعت ثقتي في نفسي دفعة واحدة. أثبت لي الفرنسي بالدليل المفحم أنه لا يكفي أن نعرف أسماء بعض الكتاب ولا حتى أن نقرأ بعض كتبهم»²⁷.

24- وداعاً بابل، ص 116.

25- م. ن. ص 117.

26- م. ن. ص 117.

27- م. ن. ص 117-118.

لا يخفى التوازي بين هوية متوهمة وهوية حقيقية؛ فقد الطالب توازنه، إذ تعرض لطعنة من المعلم الذي كشف له كل ما تضمه قصيدة بودلير، وباختصار فقد فضح إدعاء تبجح به مع نفسه، ولكن الفتى الذي تراجع تحت ضغط جهله بالمرجعية الشعرية لصاحب «أزهار الشر» تقدم ثانية تحت إحساس خادع بأنه أعرف من المعلم بأراغون «لا شك أنه لم يسمع حتى بوجود مواطن له يحمل هذا الاسم». ولو كان المعلم قد سمع بهذا الشاعر، فلا بد أن يكون قد «أعجب بتكريمي لأحد منشدي فرنسا الحرة التي ينتمي إليها»، فقد كان أراغون من أنصار المقاومة الفرنسية ضد النازيين. بدا الممتحن الفرنسي وكأنه لم يهتم بصاحب «عيون إلزا»، فلما وضع الطالب القصيدة تحت نظر الأستاذ بزهو، اكتفى الأخير بأن قال إنها «قصيدة جميلة». حاول الطالب دفع أستاذه إلى منطقة حرجة معتقداً أنه بجوابه السريع ربما يكون يجهد الشاعر، فطرح سؤاله بصيغة الإيجاب «تعني أنك سمعت به». وجاء الجواب صاعقاً خرب كل شيء: «طبعاً، إنه أحد أصدقائي».

اضطرب الطالب، وأصيب بالدوار، وهزته المفاجأة، فها هو بجوار شخص يعرف أراغون مباشرة، «لم يعد الشخص الواقف أمامي ممتحناً ولا فرنسياً. كان أحد المختارين الذي ينتمون إلى جنس العظماء ويعيشون إلى جانب الآلهة والأنبياء»²⁸. ومضى مسحوراً بتبعيته «نسيت الامتحان والقصائد وأراغون نفسه. كنت في حضرة ممثل حيي عن تلك المملكة السحرية التي ينتمي إليها أصحاب أروع الأسماء التي تصدر الكتب الفرنسية. أصبح ذلك الحضور حقيقة ملموسة. لم أعد مجرد منصت إلى تلك الأصوات القادمة من بعيد ناشرة المعرفة والحكمة. ها هي تلك الأصوات الجبارة لرجال حقيقيين تصلني عن طريق هذا الخيط المضيء»²⁹. ولما طلب إليه الأستاذ مرافقته إلى الفندق «فجأة خيل لي أن بغداد تنفجر بألف بريق جديد. اتخذ هذا القادم من عالم مخفي في بطون الكتب في نظري هيئة كائن هوائي، نوراني، لم أعد قادراً حتى على رؤيته بالعين المجردة. أحاطت به هالة من صنع انفعالي الشديد»³⁰.

تطلع الشاب للعثور على هويته الشخصية في ثقافة أخرى ومكان آخر، غزاه السحر الفرنسي، فتخلخلت علاقته بالمكان وباللغة، وخيمت عليه آمال الصبا في أن يجد ذاته في مكان آخر. إن عجزه عن العثور على نفسه في بغداد المضطربة بصراع الهويات دفع به للبحث عن مكان بديل، لكن ذلك لم يكن منقطعاً عن جانب آخر كان يتفاعل في أعماقه، إذ ينمو لديه اهتمام بالكتابة القصصية، ويفوز بجائزة، ثم يشرع في إرسال نصوصه إلى الصحف، فلا يجيبه أحد، وقبل أن يستسلم لليأس يصله خطاب من رئيس تحرير إحدى المجلات يطلب إليه زيارته. تلك بارقة أمل أحدثت فيه خضة، مماثل ما ستكون عليه خضة الفرنسي، وكل ما شغل به، وهو على عتبة الاعتراف الأدبي، أنه كان صغيراً، ومجرد مراهق بسروال قصير، فلكني يعترف به فلا بد أن يكون كبيراً، ولا يسمح ليهودي مراهق من ارتداء بنطال، إلى كل ذلك فإنه يخفي عن أهله الأمر، كي لا يكون مثار سخرية.

وفي الموعد المحدد يغادر المدرسة، ويتجه إلى مبنى المجلة، وهي دار عتيقة يسكنها رئيس التحرير، وهو كاتب مشهور، وخلال الطريق يمر بحي البغاء، ويرى الماخور، فيستثار، ويتلوى جسده بالرغبة المؤجلة. ليس ما يحتاج إليه فقط اعتراف أدبي، بل هو بحاجة أيضاً إلى اعتراف جسدي، ولا يمكن له أن يبلغ المكانة الأولى، إن لم يمر بالتجربة الثانية، فيتزاحم في داخله أمران: رغبته في أن يعترف به كاتباً، ورغبة جسده المكبوتة لأن تخوض تجربة جنسية، «صرت على مقربة من الحي الذي يوجد فيه الماخور. ودون أن أشعر قللت من سرعتي وقد غلبني الفضول. أمام مكان التيه والضياح ذاك كانت فحولتي الناشئة تنسني المخاوف والمحاذير. النساء هنا يتمتعن بكل ما يمكن أن يحلم به المرء. ليس عليّ سوى أن أعبّر الشارع. إنهن جاهزات للاستعمال، لا يتتمين إلى عالم الأحلام والخيال. ولكن هل أجرؤ على

28-م.ن.ص.118.

29-م.ن.ص.118.

30-م.ن.ص.119.

اجتياز العتبة؟³¹. يسقط في منطقة الحيرة والارتباك، فهو يريد طقساً شخصياً للعبور قبل الاعتراف به أديباً. وضعته الرغبة أمام سؤال جوهرى مفاده البحث عن اعتراف جسدي، فذلك يؤهله للاعتراف الثقافي، ولما خائنه شجاعته الطرية، راح يبحث عن عذر لفشله، إنه السروال القصير الذي فضح عمره. لقد مرّ بجوار الحقيقة العظمى، لكنه انعطف هارباً من التعرف إليها، فانفلت مسرعاً وخائفاً من أن يضبط بخواتره المحرمة.

تتوازي في كتاب «وداعا بابل» هويتان ملتبستان؛ هوية الراوي، وهوية طائفته اليهودية، وكلتاها مرتتهتان بوعده، ومنجرفتان إلى مصير غامض، لا تعثر الطائفة على أي نوع من الطمأنينة على نفسها في بلد يعاد فيه تعريف الهويات، ولا يجد الراوي أنه قادر على العثور على نفسه لا في المكان، ولا في اللغة، ولا في المجال العام، وباستثناء المبعي والمقهي، فهو بانتظار سبي جديد كما سبي أجداده، سوف يختار فرنسا بوصفه فرداً، لكن جماعته سيعاد أمر ترحيلها مرة أخرى، ويحتمل أن يتحقق الوعد التوراتي في الوصول إلى أرض الميعاد. هذه الدائرة من الارتحال الدائم العابر للأزمنة والأمكنة نجد لها مثلاً باهراً في شخصية «شلومو» التي تمثل المركز الجاذب لكل شيء في رواية «شلومو الكردي وأنا والزمن» لسَمير نقاش.

7. محاولة لاسترضاء الله

تثير رواية نقاش، مثل روايتي قطّان، جملة من الأسئلة المتصلة بهوية اليهودي الذي كلما توهم أنه وجد ملاذاً في بلد ما اقتلع من جديد، فكأن ثمة سخطاً ربانياً لا يزول إلا بعودته إلى أرض الميعاد، لكنها تختلف عما يقترحه قطّان من حلول، فالشخصية الرئيسة فيها تواجه بالدين والمال شعوراً مترسخاً بالهشاشة. وتشكل ملامح اليهودي التقليدي المأساوي للإسلامية الذي يتنازع انتماؤه: انتماؤه خاص لطائفة دينية، وانتماؤه عام لثقافة كبرى، فشلومو بن يهوذا كَتّاني الكردي، تلازمه الطقوس اليهودية وأدراج التوراة وصرر المال حينما كان، ولا ينفك يحمل معه كتاب الصلوات، وشال الصلاة (الطاليت) ثم الخزامين الجلديين اللذين اعتاد المؤمنون من اليهود على لفهما حول رؤوسهم وأذرعهم في أثناء الصلاة (التفيلين)، وهو شديد الحرص على تناول اللحم الحلال (الكاشير)، وكل ذلك من التقاليد التي ترسخت خلال العصور الوسطى، وأصبحت جزءاً من الهوية الدينية اليهودية، ويعاد تمثيلها في هذه الرواية بوصفها جزءاً من هوية اليهودي.

لا يخفى التماثل بين شلومو وبين المؤلف، فهما يعرضان رؤية مأساوية حول الاقتلاع، والتشرد فكما أن سمير نقاش عاش في العراق، وإيران، والهند، وإسرائيل، ثم بريطانيا، فإن بطل روايته يُدفع إلى خوض تجربة مناظرة في عالم سردي افتراضي يغطي هذه الأمكنة، باستثناء الأخير. فالرواية شهادة سردية ذاتية على ترحل إجباري بين مدن وبلدان يستعيد شلومو الذي عاصر نحو قرن من الأحداث، وهو شيخ هرم في مستعمرة «رامات غان» (Ramat Gan) في إسرائيل، حيث ختم مسار حياته الطويلة في هذه المستوطنة، وهي التي توفي فيها نقاش في عام 2004 فتطابقت نبوءة الشخصية مع حال المؤلف. وكان شلومو حريصاً على رواية سيرة حياته، بوصفها حكاية اعتبارية يهودي عاصر أحداث القرن العشرين في إيران والعراق يخلو لي أن أعيد حكايتي، ألف مرة قبل أن يطويها معي الموت والنسيان³².

وصف شلومو نفسه بأنه الذي «رأى بعيني عقله ميلاد الأحداث وهي في رحم الغيب وتكهّن بمسارها، فافتدى بهاله نفوساً كثيرة»³³. فقد تنبأ بما سيحدث لطائفته اليهودية، مؤمناً بأن ذلك قدر إلهي، فإيمانه الديني أعمى بصره عن التصرفات الدنيوية للبشر. من الصحيح أنه شغل بتفسير النزوع العدواني الذي استبطن بني الإنسان ولازمه طويلاً، لكنه أحال ذلك إلى رغبة إله عازف عن الرحمة، وهو ما يذكر

31-م.ن. ص 62.

32- سمير نقاش، شلومو الكردي وأنا والزمن، كولونيا، منشورات الجميل، 2004، ص 25.

33-م.ن. ص 309.

جزئياً بموقف إله اليهود، فتفسيره للصراعات الإمبراطورية في أذربيجان بين العثمانيين والروس لا يعزوها إلى مصالح دنيوية، إنما إلى أن تلك القوى مسافة لتنفيذ رغبة شريرة غامضة. لم يبد شلومو معارضة معلنة يفصح فيها عن موقف رافض لاحتلال مدينته، وجل ما كان يقوم به هو الذهاب إلى الكنيس، وقراءة الصلاة «القدّيش» على أرواح الموتى، وكنز المال لدرء مجاعة متوقعة.

ولكن بموازاة هذه القدرية الدينية برهن شلومو على أنه يهودي متسامح، فقد تعالى عن انتماؤه الديني الضيق، وشمل بحبه المسلمين والنصارى في صבלاخ (مهاباد)، وأخفى في منزله طوال مدة الاحتلال الروسي الأخيرة للمدينة، أسرة شريكه «مير علي»، وهي أسرة مسلمة، وتشارك معها الطعام والمصير، فيما كانت صבלاخ تهوي تحت ظلال مجاعة مميتة وموت شامل. وبإزاء درجة عالية من التفاني الأخلاقي كوفيء شلومو بتشرد دائم، فقد هرب إلى العراق، في نهاية الحرب العالمية الأولى، على خلفية تهمة ملفقة مؤداها تعاونه مع «الغرباء»، فقرر شاه إيران إعدامه، ثم رحل من العراق إلى إيران، بعد أن استقر به المقام في بغداد لثلاثة عقود، لأنه كان إيرانياً، ولم يجز الوثائق العراقية، وأخيراً توجه إلى إسرائيل لأنه فشل في أن ينخرط ضمن النسيج المجتمعي العام، وفي محطته الإسرائيلية شرع يروي كل ذلك.

تلوح في أفق العالم السردية للرواية قوى غامضة تكافئ العمل الخير لشلومو بانتقام فادح، فعلى المستوى الشخصي بدا مكافحاً في بسط فكرة التسامح والأخوة والشراسة بين الجميع، مهما كانت أديانهم وأعراقهم، ولكنه على المستوى الرمزي كان منقاداً لقوة مبهمة دفعت به إلى ترحل متواصل. إن رؤيته للعالم أكدت أن الإنسان مُساق بقدرية إلى مصير مأساوي، فلم يمت أحد في الرواية موتاً سعيداً بين أفراد أسرته، وكافة الشخصيات لاقت حتفها في ظروف صعبة تراوحت بين القتل، أو الموت البطيء جوعاً. وخيّم مشاهد الموت على أجزاء كثيرة من النص، فشلومو عكس شموئيل في كتاب «عراقي في باريس» الذي ظهر خلواً من المهّم العام، قاطعاً رحلة التشرد والافتلاع، بمنظور كوميدى للعالم ولنفسه، لأنه مسرور بتلك التجربة الطريفة، ولا يريد استخلاص عبرة أخلاقية منها، أما شلومو فمناقد لرغبة غامضة، وكل فعل بشري مرجعه إرادة إلهية غاضبة، لا يمكن استرضاؤها، فيلج جواره يتساقط مئات القتلى، جراء نزعات مدعومة برغبة الله، وكأنهم يفتنون بأنفسهم شبحاً متعالياً. سعى شلومو، طوال الرواية، على جمع أدلة تؤكد عبثية الوجود البشري على الأرض، وما دامت الحياة سلسلة طويلة من الأحزان تنتهي بالفناء، فلا حاجة بالإحساس الدنيوي المبهج، لأن الجميع بانتظار موت محتّم، أما شاموئيل فمناظره المرح، جعل من الحياة مغامرة تستحق أن يعيش المرء من أجلها حتى لو كان مشرداً.

استندت تجربة شلومو على المبدأ الآتي: «في غبش الأشياء وجدت الذريعة، وفي غمرة الإعياء عثرت على الحجة»³⁴، فهو باحث عن ذريعة لتصرفاته قبل أن تتضح معالم الأسباب، ومتعلّق بحجة حينما يكون عاجزاً عن الفعل، فالسلام الداخلي الذي يغمره، وله صلة باسمه (شلومو=سلام) يقابل ببحر من دماء، وجوع قاتل، وحروب، ونزوح لا نهائي، وفرضيته عن مصائر البشر معلقة برغبة إلهية غاضبة، لا تني تطلب مزيداً من التضحيات. ولهذا ظل أميناً على طقوسه الدينية، وحمل أدرج التوراة في هجرته. وبقيت روحه معلقة بخيط رفيع إلى سماء شغوفة بالدم، وحيثما يصل فثمة يهودي يقدم له المساعدة الأولى، قبل أن يشرع هو بكفاحه الشخصي. وهو كفاح لم يتعدّ الحصول على المال الذي وجد فيه دريئة لعوز قادم لا محالة. تقترن لديه الطقوس الدينية بالإيمان، وجمع المال بالكفاية.

تكشف الرواية المسار الفردي لحياة شلومو، وهو ليس فقط الشخصية المركزية فيها، إنما الراوي الرئيس لأحداثها، وسائر الشخصيات الأخرى جاءت لاستكمال النواقص التي يستحيل تقديمها بدون تلك الشخصيات الثانوية، وتظهر عصامية شلومو في عالم مهووس باقتراف الأخطاء، إذ لم يجد نفسه أبداً في سياق تفاعلي مبهج إلا مع زوجته الأولى «أسمر»، ودون أن يصرّح أبداً بطبيعة تلك المباحج، فحياته سلسلة متواصلة من الجهود المرهقة لجمع المال بهدف درء عائلة جوع لا يعرف متى تحلّ، وحينما تحلّ فعلاً تكون قد تحققت نبوءته

الأولى في وقوع الكارثة. فهو يتحرك في محيط معلوم، ولا تتناهب إلا مخاوف يومية حول ما سوف يقع، أما على مستوى وعيه العام فكل شيء قد قرر مسبقاً بإرادة عليا لا سبيل لكشف نواياها. يدفع اليهودي ثمناً لعذاب دائم لا يمكن تفسير أسبابه. من الصحيح أنه يتعرض لتمييز ديني وثقافي، ولكن ذلك التمييز نفسه جزء من ثمن ينبغي تسديده لإله لا يعرف الرضا. وهو في الوقت الذي يتشارك فيه مع الآخرين بعض متع الحياة الدنيوية، فإنه ينضم في الآخرة إلى جماعة تفانت من أجل إله غاضب، لكنه ظل عازفاً عن إمكانية الاسترضاء. إبان الحرب العالمية الأولى اقتحمت القوات الروسية شمال غرب إيران، واحتلت مدينة صבלاخ (مهاباد)، وذلك دفع بالإمبراطورية العثمانية المدعومة من طرف ألمانيا لاحتلال المدينة التي تسكنها جماعات إسلامية ومسيحية ويهودية معظمها من الأكراد. كان شلومو تاجراً كردياً ويهودياً، وقد اختير ليكون مسؤولاً عن الطائفة اليهودية، على الرغم من صغر سنّه، فتأمره القوات الروسية بإبلاغ طائفته بالتزام الهدوء. خرج شلومو لتبليغ اليهود فرداً فرداً بالتزام الطاعة للروس، فقد كان الكنيس مغلقاً، وبما أن ليلة الشتاء كانت مظلمة ومثلجة فقد تجمدت قدماه، وشعر بتصلب ساقيه، وراح يرتجف، فيعود إلى البيت بصعوبة ويطلب من زوجته «أسمر» دفن الجزء الأسفل من جسده تحت روث البهائم. تزامنت صعابه مع صعاب المدينة، وتفسيره بأن ذلك غضب إلهي، فقد خشي أن تغرق المدينة بالنار والدم. كان شلومو مؤمناً بالمصير اليهودي، وفي حالته المزرية تلك استعاد مروياته الدينية «تذكرت الطوفان، وغربة بني إسرائيل في مصر، وخراب الهيكل الأول، وخراب الهيكل الثاني، وسبي آشور، وسبي نبوخذ نصر»³⁵. وتحققت مخاوفه إذ سرعان ما وقعت المدينة تحت أهوال الحرب من نار ودم. فما حدسه تحقّق طبقاً للنبوءة على غرار أحداث التاريخ. لا يفهم طبيعة النزاع بين الروس (الكفار) وبين الأتراك (المسلمين)، لأن ذاكرته التوراتية خارج المجالين، ولا يفصح عن الطاعة العمياء للجيش الروسي، لكنه يعلن كثيراً عن آلام قدميه المتجمدتين فهو يدفع ثمن الخطيئة على المستوى الشخصي، ويكون علاجه بروت الأبقار والحمير والجياد والبغال، فيتساءل: «أيمكن أن يحقق المعجزة الدنس وقذارة الحيوان؟»³⁶.

وحيثما تلوح نهاية محتملة للحرب بين الروس والعثمانيين، يتبادلون مواقعهم أكثر مرة في المدينة المحتلة، وفي كل مرة ينكّلون بإحدى الجماعات الأساسية في المدينة. يقتل الروس المسلمين، ويقتل العثمانيون اليهود والنصارى، فيدفع الأهالي ثمناً لا معنى له بين قوات إمبراطورية متحاربة في طريقها للفناء. يتندب شلومو نفسه لوضع حدّ لهذه المشكلة، ويسعى لإعادة اللحمة للمدينة المستباحة من إمبراطوريات متنازعة. يذهب إلى الكنيس، ويطرح فكرته في خطبة للجمهور اليهودي: «لا يخفى على أحد منكم يا أخواني، أن بلدنا المحروسة صבלاخ، تعاني منذ زمن محنة عصبية لم نسمع من أسلافنا عن محنة تضاهيها ألمت بها من قبل، ولولا أن إخواننا المسلمين قد جمعوا وأجاروا الكثير منا في صבלاخ للمأت قبورنا مقبرتنا، ولتضاعف عدد قراء صلوات الميت «القديش» في كنيسنا هذا. والآن، وكلما نسمع رعود المدافع المقتربة واللغظ الشديد في الشوارع القريبة، ندرك أن الجيش الروسي قد أصبح على أبواب صבלاخ - حفظها الله - وهذا يعني أن محتنتنا وأخواننا النصارى، ستنتقل، لو دخل الروس البلدة، إلى إخواننا المسلمين، ومحتنتهم كما تعرفون أشدّ وأقسى من محتنتنا، فللروس معهم، كما يزعمون، ثأر يريدون استيفاءه، ولقد سبق ورأيتهم ما حلّ بهم، حين احتل الروس صבלاخ في المرة السابقة، فسارعوا يا أخواني كل إلى جاره المسلم وصاحبه وصديقه، فأوهمم ببيوتكم قبل فوات الأوان، كان الله في عونهم وعوننا وعون صבלاخ وكل من بها، وليبارك الله كل من يؤوي جاره الساكن في وسطه، آمين»³⁷.

أظهر شلومو تسامحاً مشهوداً، فرسم خطة يجنّب بها المسلمين الإبادة: تفتح بيوت اليهود للمسلمين، ويؤوي شريكه «مير» وعائلته، ويخفيه في منزله، ثم يتمكّن من نقل أثاث بيته برشوة الجنود الروس بقناني من النيبيذ. وعلى هذه الخلفية يظهر الختان الذي مرّ بنا من قبل في كتاب صاموئيل شمعون، لكنه للتمويه هذه المرة، وليس بوصفه طقس عبور واعتراف، إذ يفكر باحتمال أن يعثر الروس على عائلة مير

35-م.ن.ص 161.

36-م.ن.ص 153.

37-م.ن.ص 275.

المسلمة لاجئة في بيته، فيضع خطة مضللة لهم «إذا بحثوا في بيوتنا، فسنخبئكم بعينونا يا مير.. ثم إن أهل صבלاخ لا يخالفون في السياء، كما أنك على ما أذكر خنتت.. أولادك الثلاثة.. لم يبق إذن إلا أن أعلمك شهادتنا اليهودية، كي يرتبك الروس ونضيع عليهم كل فرص الدنيا في القتل والإجرام داخل بلدتنا»³⁸. يصبح الطقس اليهودي سبباً لنجاة المسلم، فأمام الموت يتم تحطّي الهويات الضيقة المميزة للطوائف. وفي الختان يتشارك اليهود والمسلمون، وإلى ذلك ينبغي تلقين أسرة مير الشهادة اليهودية.

8. دعر، ومجاعة، وأكلة لحوم البشر

تتحرك الشخصيات في الرواية اليهودية على خلفية شعور جماعي بوقوع كارثة، فمصير الشخصيات الأساسية فيها غامض، وعلاقتها بالمكان طارئة، وغالباً ما تلوح مظاهر دعر جماعي يكون الآخرون مصدره، أو الطبيعة، أو التاريخ، ففي رواية «فكتوريا» يفتح المشهد السردى الأول على فيضان نهر دجلة في بغداد خلال العقد الثاني من القرن العشرين، ونزوح الأسر اليهودية الساكنة في بيت كبير على ضفته خوفاً من الغرق. يتزايد الفيضان خطورة، وتكتسح المياه الأزقة، تفهرب الأسر تاركة المنزل العتيق في مسيرة جماعية ليلاً على ضوء الفوانيس، وضمن هذا الإطار الذي يمثله خطر طبيعي ماحق، لا نلمح إلا يهوداً هم الضحايا دون سواهم، فقد تكدسوا جيلاً بعد جيل في بيت قديم من عدة طبقات لم ترع فيه الخصوصيات الفردية، فنشأت أجيال من النساء والرجال معاً في نوع من الحياة المشتركة تقرب إلى المشاعية، تتخللها نزاعات يومية بين الجميع حول الطعام، والعمل، والجنس، والخوف، فتبدو الشخصيات فاقدة لخصوصياتها، إنها يمكن الإحساس بالكتلة البشرية الضخمة التي يهددها خطر الفيضان، وخطر الأتراك، ثم الخروج بقافلة جماعية للنجاة وسط البرد والظلام. يتضح التضامن بين أفراد الجماعة لكنه لا يخفي النزاعات اليومية التي تعوم عليها أحداث الرواية، فالبيت المهالك قبر كبير حشر فيه الجميع دونما تمييز، بما في ذلك المخبأ السري الذي حفر تحت الأرض وخصص لإخفاء نحو عشرة من الرجال المتوارين عن أعين السلطات التركية كي لا يقع سوقهم للمشاركة في حروبها الإمبراطورية.

وتحيم فكرة الخوف من مجاعة ماحقة في الفضاء السردى لرواية «شلومو الكردي وأنا والزمن»، ولتجنب ذلك يُكنز المال. لا يكبح الجوع إلا المال حسب تصور شلومو الذي بذل جهداً كبيراً لترسيخ هذه الفكرة بين أهالي المدينة، ولم يأخذ بنبوءته إلا قلة قليلة منهم، إذ تجاهلت الأغلبية توقعاته المتبصرة «الذين سمعوا تحذيري أو تكهنات عقولهم بما سيحدث، فحزنوا الطعام منذ البداية، نجوا من غائلة الجوع، أما المعدمون (الذين لم يصلهم ذوو القربى والمحسنون) والمؤمنون بسحر الذهب وبقدرته على الإتيان بحليب الطيور، فقد أخذوا يبحثون عن الطعام بكل وسيلة، وحتى بخلاء الأثرياء في صבלاخ شرعوا يبذلون ما لهم بسخاء للحصول على اللقمة. كانت تلك أياماً سوداء كالفحم نقشت في الذاكرة سطوراً داكنة لا تمحى»³⁹.

تصاحب المجاعة الحرب، فالقتل يحمل معه أسبابه ونتائجه. يتناوب الأعداء على احتلال المدينة «التي تحترق أطرافها وهي مطوقة بالنار، يصلها الرعب والحرمان والجوع». وكان الموت مترصاً بالجميع، فالتهمت الحيوانات: الكلاب، والققط، والفئران، «أكل الجياع كل ما يؤكل، وما كانت تعافه النفوس أصبح يُلتهم بنهم وشراسة كأشهى الولاثم، ثم وبسرعة خاطفة لم يبق في صبلاخ سوى الخشب، والحجر، والحديد، فحتى الجلود طبخوها والتهموها، وشرع الجوع ينقذ وعيده بلا مبالاة. وأثبت أن معظم الناس في صبلاخ لا يختلفون عن غيرهم من البشر في أرجاء العالم، وأن حالهم اليوم مثل حالهم بالأمس البعيد وعلى مرّ العصور، وفي محكّ التجربة يُمحي الحب، ويُمحي القربة، ويُمحي الصداقة، ويُمحي الأمومة والأبوة، وتبقى الأنا في سياق البقاء»⁴⁰.

38-م.ن.ص.260.

39-م.ن.ص.275.

40-م.ن.ص.315.

مرّق الجوع شمل الجماعة، وأعادها إلى حقبة التوحش الأولى في تاريخ البشرية، لا يستثنى من ذلك إلا قلة ارتقت إلى مصاف «الإنسان الحق» الذي لا يقبل أن يهوي إلى قرار الوحشية، ومن هؤلاء شلومو الذي ارتقى منبر الكنيس داعياً «طائفته إلى التعاون» لكن العقد التضامني الذي يصونه الاكتفاء تمزّق جراء الإملاق الذي نهش الجميع، «فجأة بدأت مواكب الجنائز تتدفق في رحاب البلدة المنكوبة قاصدة مقابرها، وفي الطريق إلى المثوى الأخير لضحايا الجوع، كان يتساقط ضحايا من المشيعين.. لقد أخذوا يشتهون لحوم موتاهم، وتحت جناح الظلام، حيثما وارى التراب أحياناً أو زوجاً أو قريباً، كان الثكلي ينهالون على التراب الرطب، يمزجونه بأظافرهم ثم يستخرجون أمواتهم ويقطعون أوصالهم ثم يلتهمونها وليمة شهية دسمة ستبههم الحياة بعض الوقت وإلى حين تتسنى للمحظوظين وليمة اللحم البشري الأخرى. إنهم أولى بأحبائهم من الدود، بل هم ينقدونهم من التعفن والتفسخ ويمومونهم من سطوة الدودة الحقيمة، فيغيبونهم في أحشائهم حيث يكمن اللحد الجدير بالأحباء، أما الأكلون فقد وهبهم أحباؤهم شهداء الجوع، فرصة يجزون بها عليهم، بامتزاجهم بهم وتحوّلهم إلى جزء منهم. وفوق هذا فهم يقيمون عليهم ما يليق بهم من الحداد. إنهم الآن للحد والحزن والعرفان»⁴¹.

تمضي عائلة الجوع تكتسح في طريقها كل شعور إنساني بالرأفة، فتهاوى أمامها الجموع «أخذت حشود الجوع-الثكالي تتنازع فيما بينها، وكلّ يدعي ملكية الجثث وأحقّيته في التهامها. واكتشفت امرأة أن جاريتها تاكل زوجها، وحاولت اختطاف جثته من تراهها، فدارت مشادة بين المرأتين الواهنتين تغلب فيها الخور والضعف، فسقطت المرأتان ميتتين وجاء الورثة فدار صراع بينهم حول الأحقيات، والأولويات، وثارَت مشكلة «لن أوصت المرأتان بجثتيهما». صار نزاع الجوعى حول المعايير الوراثية، وتقدم الموت خطوة أخرى، إذ «نظرت امرأة إلى ابن لها ينازع الجوع، وقبل أن يذرف آخر أنفاسه، نفذ صبرها فاحتزت رقبته واستحالت سحنتها إلى سحنة سعاله معتوهة، فتلمظت وسال لعابها، ثم انهالت على «فلذة كبدها» بسكين، ومضت تقطع أوصاله وترمي أشلاءه شلواً شلواً في قدر من نحاس كبير، يغلي ماؤه على نار متلظية، وشمّ زوجها المريض من الجوع رائحة اللحم ينضج فوق النار، فنضح الجنون من خلايا جسمه، خلية خلية» فطالها بحصته دون أن يعرف أنها من لحم ابنه، فتمنعت الزوجة، وأخبرته أنه لم يكن ابنه، إنها حملت به من رجل آخر، واتهمته بالجنون والخرف، ورد متهماً إياها بالزنا، وعقوبتها القتل، وبما أنه لم يكن قادراً على ذلك طلب منها أن تفتدي نفسها بقطعة من لحم الابن. مضغت الأم قطعة أخرى «بشراهة الوحوش المتصورة، وبعنون لا مثيل له»، وأخبرت زوجها أنه من المحال أن يكون ذلك «هيا ألفظ أنفاسك يا مأفون، لأستمتع أنا بالحياة»⁴².

ظل شلومو يكتنز المال، ويخزّن الغذاء بالأطنان، فهو مدفوع برغبة جارفة لمقاومة جوع رآه كثيرون متخيلاً، لكنه تحقّق أخيراً فيما كانت الجيوش الروسية والعثمانية تتبادل السيطرة على صבלاخ، فلطالما أندر أهل المدينة بحقبة من الجوع، والعوز، والموت. وقدمت الرواية تفاصيل مروّعة عن الكيفية التي تفتنى بها الأرواح البشرية، وهي تلهث سعيّاً للحظات معدودات من الحياة، فالموت الذي قدرته النبوءة لا بد أن يجد له سبباً، وهو الجوع الذي به ختمت حقبة شلومو في صبلاخ. ووسط كل ذلك تحوم فكرة الاقتلاع التي تتوازي مع وهم الاعتقاد بوجود استقرار ثابت «كنت، رغم فطنتي، على أكبر قدر من السداجة، لقد كان يخيل لي أن الإنسان إنما يولد في بيت ليموت فيه، وأن بلد المرء وحيّه وزقاقه وبيته، هي قدره الملتصق فيه مدى الحياة، إلا أن ما جرى لي فيما بعد حطم بي مفاهيم أوهاماً كثيرة، وأكد لي أشياء لم تكن تتخطر على بالي»⁴³.

9. الهوية: تصافر الدين والهال

وجود شلومو في صبلاخ أو بغداد أو بومباي، إنما هو حلقات متعاقبة في مسار طويل من الاقتلاع المتواصل، إنه مربوط بعجلة دوران

41-م.ن.ص.317.

42-م.ن.ص.317-319.

43-م.ن.ص.194.

كبيرة تلف به، وتأخذ حركتها الدائمة، وتطويه معها، وبإزاء عالم لا ينفك يدفع به صوب نهايات كارثية، ينكفى هو على دينه وماله، فهما الثروة الرمزية والفعلية التي يدرأ بها غضباً إلهياً ماحقاً، وأطماً دنيوية شرهة. يعود شلومو من موسكو إلى صبلاخ إثر رحلة تجارية مربحة، فيستقبل بحفاوة مع قافلة التجار على أطراف المدينة، وتفرح به زوجته «أسمر» فيخبرها بما أتى به، ومن ذلك شراء بعض الأسلحة، وفي استقباله كانت فتاة مغناج جميلة اسمها «إستير». شغل شلومو بالصبيبة الساحرة، فبادرت «أسمر» إلى تزويجها إياه. إنها نزوة فحل، وينبغي أن تكافأ بعقوبة، إذ يأتي الزواج المتعجل بفأل سيئ، ففي صبيحة اليوم التالي يُطرق الباب، فإذا برسول الشاه قادماً من طهران يحمل أمراً بحضوره إلى البلاط الشاهنشاهي.

انصاع شلومو للأمر، ووعد الرسول أن يمهله يوماً للحاق به إلى طهران، لا تشغله هذه الأحداث عن فكرة جني المال، ولا عن أداء طقوسه الدينية، فأخذ معه حمولة ثلاثة بغال من «العفص» ومصحف صلواته، والتيفيلين (التفليم) والطاليت (الصصيد). قرر شلومو أن يمر بـ «تبريز» للمتاجرة قبل التوجه إلى طهران، وطوال الطريق كان يتضرع إلى الله أن يوفقه في تجارته، وقد نسي أمر الشاه، وبجوار عين ماء، تعرّض لمحاولة سطو من قبل لصّين، لكن الموقف تعيّر حينما عرف اللصان الأخوان «جعفر أكبر» و«حسين أكبر» أنه شلومو بن يهودا كتاني، فقد أنقذهما أبوه من موت محقق بعد أن ألت السلطات القبض عليهما، وحكما بالموت. وبدل أن يخسر شلومو بغاله، عرض عليه الأخوان ثمناً مضاعفاً لها. رميا له بصرتين مملوءتين بالمال، فغذّ السير إلى طهران، حاملاً معه صرتي المال والرموز الدينية.

مثّل المال، والتيفيلين، والطاليت، وكتاب الصلوات جزءاً أساسياً من هوية شلومو، فلا سبيل للفصل بينه وبينها، وحينما وصل قصر الشاه تعرّض لتفتيش دقيق، فجردّ من ملابسه، لكنه أبى أن تنزع عنه أشياءه أوقفني حاجب الحضرة وأمرني بنزع ثيابي، ونبش خرجي، رأيت ومازلت أذكر، عينيه تلمعان ببريق شهوة وحيرة، شهوة المال والحيرة إزاء سيور جلدية سوداء متصلة بمكعبات كصناديق جلدية، إزاء قطعة قماش مخططة بطرفيها المحفوفين بخيوط الإبريسم المعقودة، قلت له: «رفقاً باسم مولاي ومولاك، وأبعد فظاظة يدك عن اسم الله كي لا يعاقبك ربّي وربك بشلّ يديك»، وصحيح أن عينيه وجهتا إليّ سهاماً نارية إلا أن يده ما لبثت أن ارتدت عن معدّات صلاتي مرتعدة، وأعاد كل شيء لمكانه في الخرج، وقال: «ضع هذا هنا حتى تخرج» فأجاب شلومو بالرفض «لا. لا. المال سيضيع، ومعدّات صلاتي استعمالها، ثم من قال إني سأخرج من هذا الجحر بأقدامي؟ سيبقى الخرج معي، ويغادر القصر معي، سواء إلى صبلاخ أو القبر. لن أترك الخرج هنا ولو قطعت رقبتني»⁴⁴.

انتزع شلومو الخرج من الحاجب، وضمه إليه، وهو يدفع إلى غرفة الشاه حيث أمر بالركوع أمامه. وجّه الشاه إليه تهمة تهريب الأسلحة إلى المتمردين في أذربيجان «بلغني أنك تحرّض في كردستان على الثورة والعصيان»، في إشارة لمتاجرته بالسلح حينما عاد من موسكو. اعترف شلومو على مضض بأنه كان تاجراً فحسب، وليس من شأنه إثارة العصيان ضد الشاه، فكان جواب الشاه «لعلك في هذا صادق، فلولا أنك يهودي، وينحصر تفكيرك في المال وحده لأمرت الآن بتعليقك في الشارع العام. لكنني لن أتخلى عن تأديك، كي لا يعمي المال بصيرتك في المستقبل، اختر إذن بين خمسين جلدة عصا مرنة، وبين مئة جلدة عصا جافة»⁴⁵. أحدثت العقوبة تحدياً في نفسه، فتمادى في حوار مع الشاه الذي أمر بفرص العقوبتين عليه لصلافته. وخلال عملية الجلد، تماهى شلومو مع ربه اليهودي «كان الله أمامي وورائي، كان فوقني ومن حولي، وكنت مبتلعاً بغشاء واق من ظله سبحانه، وأمنت بصمودي المستوحى من إيماني به ووقوفي في وجه الظلم، نزع عني ثيابي العليا، لكنني تشبّثت بمعدّات صلاتي، أمسكت بها وعليها اسم الله، وتركت المال في الخرج بجواري وسط حضرة الشاه وهو يتسلّى الآن بتعديبي، وسيمزج بخمرته الدم الذي سينزف من ظهري»⁴⁶.

44-م.ن. ص 111-112.

45-م.ن. ص 114.

46-م.ن. ص 115.

ظهرت صورة الشاه كشارب دم، فهو يحتسي دم ضحاياه ممزجاً بالراح كأنه وحش أسطوري دون أية إشارة إلى الذنب. تتعاقب صور التعذيب التي يبدو أن شلومو يلتدّ به، وفقد وعيه جراء ذلك، وحينما استعاده، فأول ما تذكر كتاب الصلوات ومعدّاتها وصرقي المال، فوجدها بجواره، لذلك غمره سرور داخلي «لم يعبت الأوغاد بديني ومالي». وإثر التعذيب عولج شلومو، وقدم له طعام «الكاشير» طبقاً للطقوس اليهودية، فأصيب بالحيرة، فقد استدعي من طرف الشاه الذي وجّه إليه تهمة مهلكة، وعوقب إلى أن فقد وعيه، وحينما استفاق فوجئ بطبيب معالج، وبطعام حلال، فظن أن ربه أنجده وقت الضيق، ولم يكن مخطئاً، فسرعان ما تعرّف إلى الشخص الذي قدم له هذه التسهيلات إنه «جلال رافضي». فتساءل إن كان من الممكن أن تقع معجزتان في رحلة واحدة، معجزة نجاته من الموت على يدي الأخوين أكبر، ومعجزة نجاته من الموت في بلاط الشاه، وتقديم العلاج والطعام من قبل رافضي؟.

لا يكتفي رافضي بذلك إنما يقوم بتهريبه من السجن خلال غياب الشاه في رحلة إلى سان بطرسبرغ لقضاء الصيف مع قيصر روسيا نيكولاي رومانوف. لا يأخذ شلومو الأمر على أنه رد لجميل أبيه كما ادعى رافضي، بل طمع بهاله كانت نظراته تتسلل عبر القضبان وكأنه يبحث عن شيء ما. ساورني إحساس بأنه يبحث عن خرجي -الدين والدنيا- كان الخرج ينحشر في زاوية الزنزانة، ونظرات جلال رافضي ذبابة تحوم هناك، حتى لأكاد أسمع طينها، وأخيراً قال، وهو يتلذذ ريقه: «اسمع، إني أرد جميلاً، ولن أبقى لنفسي شيئاً»، ضمت به ذرعاً وهتفت «إن كنت ستخرجني حقاً، فلماذا لا تخبرني، كيف ومتى؟» لكنه لم يعبأ بسؤاله، بل قال: «أعطيت للطبيب حقه، وأعطيت للحاخام اليهودي حقه، ويجب أن أضمن سكوت الحراس، وأشترتهم وذوي الشأن ببعض النقود كي ينسوك إلى الأبد»⁴⁷.

توهم شلومو بأنه اكتشف سر البلاط، فبوسع المرء افتداء نفسه بهاله، لكنه يريد أن يعرف مقدار المال الذي ينبغي عليه أن يدفعه لرافضي. قارن شلومو بين ابني أكبر، وبين رافضي، وظهرت له المفارقة بين لصين محترفين، وموظف في بلاط الشاه، فقد ردّ ابنا أكبر جميل أبيه بصرتين مملوءتين بالمال، فيما أصرّ رافضي على أخذهما مقابل خدمة عامة. في هذه المرحلة طور شلومو مفهوماً جديداً للمال، بوصفه وسيلة افتداء، دونما ذكر للدين، ففي داخله اتهم رافضي باللصوصية لأنه حرص على الاستئثار بالصرتين لنفسه «ببلاط الشاه تترعب عصابة الصفوة، يترأسها من ملاء خزائنه بكنوز سرقها من عرق شعوب إيران وكدها». ثم وجه خطابه الداخلي إلى رافضي «وسواء عرفت أبي أو لم تعرفه، وسواء أسدى لك المعروف الذي تتحدث عنه، أو إن هذا محض حديث خرافة، فإنك بذكائك عرفت كيف تحافظ على مالي وإبقائه عندي لتأخذه مني من بعد، مصروراً لم ينل منه أحد غيرك قراضة فضة واحدة». وأضاف مناجياً نفسه هذه المرة «إني أحب المال، فهذا المال قد رفع من شأنني وحباني وأهلي ببجوحه العيش. وستأتي أيام تحرق الأخضر واليابس وسأستعمله في إنقاذ ناس حين يجفّ ضرع الدنيا فيموت جوعاً من ينجو من حد السيف وقذيفة المدفع»⁴⁸.

اعتقد شلومو بأن الله أنجاه من الموت لأنه تسلح بموروث اليهودي المؤمن، فكتاب الصلوات ومعدّاتها أبعثت عنه الخطر، وماله حرّره من السجن. أي الأحجية والأموال التي حرص على حملها معه، وهو يتجه لمقابلة الشاه القاجاري، ولكن بعد أربع سنوات، تفاجأ بزيارة غير منتظرة لرافضي في خضم أجواء الحرب، إذ جاء يخبره بأن الشاه قرر التخلص منه نهائياً لتعاونه مع «الغرباء»، وعليه الهرب للنجاة بحياته، فاستحضر أمر المال الذي أخذه منه في السجن، لكن رافضي خيّب ظنه، فقد أسرّ له بأنه يتحدر من أسرة يهودية، وعلى الرغم من أنه أسلم، فإن «العرق دسّاس»، وينبغي عليه أن يتخذ يهودياً من الموت. ظهور رافضي يماثل ظهور «يهودا بحر» في بومباي الذي فتح أمام شلومو سبيل التجارة بين الهند والعراق، وهذا نسق تكراري نجد له نظائر في الرواية اليهودية، فمصدر الخطر يأتي من خارج الجماعة اليهودية، وغالباً من طرف المسلمين، فيما اليهودي هو الوحيد الذي يمدّ حبل النجاة لليهودي آخر يعيش المحنة.

47-م.ن.ص.119

48-م.ن.ص.120

وعلى غرار ما رأينا في حالة شلومو، نجد في رواية «فيكتوريا» لسامي ميخائيل، أن يهودياً كدياً هو الذي حال دون مقتل «إياهو بن ميخال» الذي ساقه ضابط تركي ضمن فرقة من المجندين اليهود للمشاركة في الحرب العالمية الأولى على الجبهة الروسية. فحيثما يمر الجند يستولون من القرى على ما يحتاجون إليه في طريقهم إلى ميدان الحرب، وفي كردستان لا يكتفي الضابط التركي بنهب الطعام، إنما يعتدي على ابنة أحد وجهاء الأكراد، فيقومون بإبادة الفرقة كيلا يبقى شاهد يثي بهم عند الأتراك، ولم ينج إلاياهو الذي قدّم روايته للنجاة بالصورة الآتية «لما تسلقنا جبال كردستان ارتكب رئيس فرقنا خطأ فادحاً، حيث مدّ يده ليس فقط إلى طعامهم، بل إلى ابنة مختار كردي أيضاً، فقتلوه على الفور هو وباقي رجال الفرقة كي لا يكونوا شهوداً. ورأيت أمامي فوهة بندقية وخلفها سحنة كأنها الحجر، فصرخت «اسمع يا إسرائيل الربّ إلهنا واحد» وتحركت الفوهة إلى الأسفل وظلت مصوبة لمدة طويلة إلى أسفل البطن، وكان في داخلي شخص ما يصرخ لا تحصني، اقتلني ولا ترحمي، اسمع يا إسرائيل». واضح أن يهودياً من القرية نفسها أمسك بيد الكردي وأقنعه بعدم قتلي. ركعت على ركبتَي أبكي وأصبت بالإسهال.. وخبّووني في مغارة، وبعد أيام أخذني اليهودي إلى عين ماء وطلب مني أن أنزل للماء حتى يصادفني جدول، فأطلب الطعام من القرى التي على طول الجدول حتى أصل إلى دجلة»⁴⁹.

نجا إياهو من الموت، ومن المشاركة في جهاد المسلمين، فهو غير معني بكل ذلك، وعاد متخفياً إلى بغداد. وإذا كان شلومو قد حمل تعويذة النجاة الدينية معه، فإن إياهو قد نطق بشهادة الموت اليهودية، فخاطب إسرائيل بأن ينجيه مرة، وبألا يفقده ذكوره مرة ثانية، واستجيب دعاؤه بظهور اليهودي المجهول الذي لم نجد له أثراً بعد ذلك في عالم السرد، كما لم نجد أثراً لرافضي ويهودا بحر، فالوظيفية السردية لهذه الشخصيات هي تقديم المساعدة وعرض النجاة، فالشخصية اليهودية تمخر عالماً مملوءاً بالأشرار، ومع أنها حذرة ومتأنية، فإنها تتخطى المهلاك بمساعدة يهودي آخر لا دور له غير ذلك.

اصطحب شلومو معه إلى بلاط الشاه كل ما جنبه الموت، حمل التفيلين، والطالوت، وكتاب الصلاة، وصرتين من الليرات الذهبية، وكان حريصاً على تناول اللحم الحلال «الكاشير» وهو في السجن، وهذه عناصر متلازمة عند اليهودي المؤمن. ولكي تأخذ النجاة دلالتها ينبغي الوقوف على كل ذلك. يعد التفيلين أو التفليم، من مستلزمات الإيمان في الشريعة اليهودية، وهو عبارة عن صندوقين صغيرين من الجلد الأسود يثبتهما اليهودي البالغ بشرائط من الجلد على ذراعه الأيسر مقابل القلب وعلى جبهته مقابل المخ، وذلك في أثناء الصلوات الصباحية كل يوم، فيما عدا أيام السبت والأعياد. ويحتوي الصندوقان على فقرات من التوراة من بينها شهادة التوحيد، ويكون ارتداء التفيلين بعد ارتداء «الطاليت» فتوضع تفيلاه الذراع أولاً ثم تفيلاه الرأس، وتلى الصلوات في أثناء وضعهما. واعتمد الفقه اليهودي في فرضه لهذين التفيلين على فهم حرفي ظاهري لآية جاءت في سفر التثنية «واربطهما علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك». ويعطي اليهود أهمية كبرى للتفيلين فيعتبرونه عاصماً من الخطأ ومحصناً ضد الخطايا، وله قيمة رمزية عالية عندهم، ففي رواية «فيكتوريا» يجري القسم به⁵⁰.

أما «الطاليت» فهو شال الصلاة. وتستخدم الكلمة في التلمود والمدراش بمعنى «ملاءة» أو أي رداء يشبه الملاءة. وهذا الشال يكون مستطيل الشكل، والضلعان الأصغر منه محلّيان بالأهداب، وعادة ما يختار المصلّون شالاً يصل إلى تحت الركبة، ويكون الشال عادةً من الصوف أو الكتان، ولكن الحرير كثيراً ما يُستخدم، وخصوصاً بين الأثرياء. كما كان شال الكهنة يُوشى بخيوط من الذهب. وقبل أن يرتدي اليهودي الطاليت، يتلو الدعاء التالي: «مبارك أنت يا إلهنا، ملك الدنيا، يا من قدستنا بوصاياك العشر، وأمرتنا أن نلف أنفسنا بالرداء ذي الأهداب». وعلى المصلّي أن يرتدي شال الصلاة قبل أن يضع تائم التفيلين. وكان من عادة اليهود المغالين في تدينهم أن يرتدوا الشال والتائم قبل الذهاب إلى المعبد ويسيروا بها في الطريق. أما «كاشير» فكلمة تشير إلى مجموعة الأعراف الخاصة بالأطعمة،

49-فيكتوريا، ص99.

50-م.ن. ص80.

وطريقة إعدادها، وطريقة الذبح الشرعي عند اليهود، وهي قوانين مصدرها التوراة، ولحوم الكاشير هي لحوم من ذبح اليهود بموجب الشريعة اليهودية وأكلها حلال بعكس لحوم الطاريف التي هي من ذبح غير اليهود وأكلها حرام يهودياً⁵¹. ذهب شلومو مسلحاً بهوية قوامها الدين والمال. ولقد نجح، فلا يمكن أن يخذل مؤمن بموروث الأجداد.

10. الهوية والغربة

إثر وصوله إلى بغداد هارباً من صبلاخ، وعمله المذل في نزع مراحيض الجيش الإنجليزي في العراق، توجه شلومو في عام 1924 إلى بومباي على ظهر سفينة مملوءة بخليط عجيب من الناس. لا يقدم وصفاً للرحلة التي يفترض أن تكون طويلة ومرهقة في باخرة بدائية، لكنه شغل بالعجز عن التواصل مع الآخرين. عجز ارتقى إلى رتبة نزوع سلوكي، وموقف أخلاقي. كان شلومو يجهل مزيج اللغات على الباخرة المتجهة إلى الهند، وبوصفه يهودياً وكردياً فإن الآخرين يجهلون لغته سواء تحدث بالعبرية أو الكردية، فبدأ عليه القلق والتوتر، وسلسلة طويلة من تدمرات لانهائية لها «أنا أنطق العربية بصعوبة. وعلي أن أفوقىء أحياناً لأقول كلمة ذات مغزى، من هذا الكلام المبريق من حوالي كتفقو فقاغات قليلة من السمن الحر على النار. كلام غليظ حام كأنه متبل بالكاري والبهارات، بهارات! أتراني فيك سأعود وأعثر على كرامتي الضائعة؟ بهارات! والغربة من هنا بدأت.. مع هؤلاء الهنود انقطع لساني، ولكن حتى متى؟ قالوا إن الدرب إلى بومباي، لو حاللنا الحظ، أسبوعان، فسأصوم أسبوعين عن الكلام... الصمت في الصمت، في الحزن، في الإفحام، والضجة من حولك والأمل كفرخ حمامة داخل بيضة يجب أن تفقس، وأنت لست مريداً «هندياً» معتزلاً في صومعته عن الدنيا. معرضاً عن الأشياء «ابحث يا شلومو، ابحث، فتنش عمن يفهمك» الكلام هنا أهم من الماء والزاد. الكلام صلة، والصلة معرفة، والمعرفة هداية، وإذا اهتديت بلغت الضالة وحققت المرام، فقم وتحول بين الناس... أفسمعت بكردية يركب البحر من البصرة قاصداً بومباي؟ إلا أنا. جبيلي على هذا المركب. كأني أبحث عن هندي يعتمر كوفية وعقالاً، وهؤلاء أعاريب الخليج، يرمقونني بعداء وريبة وأحدق إليهم بتحفظ. ولو فتحت فمي فإن الأمور قد تتعقد. ألكن ومخون وهجين وكردية يهودية وفارسية أذربيجانية وبغدادية ومسافر إلى الهند. أنا، كل هذا أنا. ومهاجر وأفاق ومتاجر ومغامر. أنا وحدي السندباد في مطلع القرن العشرين. أحققاً انقطع لساني وأصبح كل ما أعرف من لغات مجرد لعلعات قرد عجماء على ظهر هذا المركب؟»⁵².

وبعد هذه السلسلة من الحوارات الداخلية التي تصور حاله في المركب، مضى شلومو في تعميق حالة العجز عن التواصل حينها وصل إلى سوق بومباي «تتخيل إمارات غموض واستفهام على وجهك، أطرش في زفة الصخب الأعجم. الكلمات من حولك تتلاطم وتتصادم كأموح المحيط والناس تأخذ وتدفع النقود، الناس تتناهب ما في البالة، وإذا بالبالة ينفد ما فيها في طرفة عين. ما هذا؟ تستوقف ذلك وهذا. بأصابع يديك تسأل. وإذا بمقاطع من حديث مبهم ينصب في أذنيك. ييه... كيه... هيه! أهكذا يتفوهون أم أنك وأهم؟ لا. لا. فما من فائدة. ها قد عرفت المكان فأسرع إلى اللسان الذي وهبه الله لك، حين انقطع لساني وكفت أذناك عن التمييز بين الأصوات»⁵³. وفي المدينة حيث ينتهي باحثاً عن عمل يقول: «وخرجت أبحث عن عمل، ولساني مقطوع، أحاول أن أعيد زرعه داخل فمي بصمغ من كلمات عربية أتعلمها. صعب! صعب! والعمل أصعب بدون لسان ولا أذنين، لا بد أن أفهم وأن أفهم، والوقت كفيل بمداوة خرسية الوقتية وصممي القابل للشفاء، والحاجة خير حافظ.. والضرورة تدفعك بقفزات قد تبدو مستحيلة في بعض الأحيان. وسرعان ما جعلتني الحاجة أرطن، وبها فهمت أن العمل متوفر بمعسكرات الجيش البريطاني»⁵⁴.

51- للتفصيل ينظر، عبد الوهاب المسيري، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة 1975.

52- شلومو الكردي وأنا والزمن، ص 17-18.

53- م. ن. ص 30-31.

54- م. ن. ص 37.

صمت مكتوم، وقلق مضمر، وتنوع متعدد المستويات على موضوعة العجمة حيث يتعثر التواصل، وتتفجر المناجاة الداخلية في ظل غياب للحوار المعلن، أو المناقشة الجماعية الصريحة. يفصل «المعجم» العربي مشتقات الفعل «عَجَمَ»، فيخصّ ذلك بلكنة في اللسان، وافتقار الفصاحة، والإبهام في القول، و«التعاجم» هو عدم الإفصاح بالمراد إلا على سبيل الكناية والتورية، أمّا «الاستعجام» فهو السكوت، ومن استعجم الكلام عليه فقد خفي واستبهم، ومن هذا الجذر الدال على الإبهام والغموض والعجز عن الإفصاح بالمراد، ظهرت مفردة «الأعجمي» وهو الأخرس، ثم هو غير العربي، ومن ذلك «العجماء» أي البهيمة، فمن هو أعجمي فإنها هو بمثابة البهيمة المبعدة التي لا سبيل للكشف عما تضر. وكل هذه الاشتقاقات ترسم في أفق الانتظار عجزاً عن التعبير عن النفس، وانكفاء على الذات بسبب عدم القدرة على التواصل، ولكن الفعل «عَجَمَ» في العربية يدفع بمعنى آخر، فهو يحيل على إزالة الإبهام والغموض، واختبار الصلابة، وامتحان القوة، والتمعن. وبهذا، فإنه بمجرد تغيير بسيط في البنية الصرفية للكلمة تتضارب الدلالات.

أحدث الفقر والعوز عجمة لدى شلومو، فاعتوره عجز كامل عن التواصل، وغمره إحساس بالضياع، كان ذلك في طريقه إلى بومباي، في أول مبتدأ عمله في تجارة الملابس العتيقة وتوريدها من بومباي إلى بغداد، وبعد ست سنوات أصبح ثرياً، فتنجوز هامشيته العرقية والدينية. أصلحت الثروة شعوراً بالاعوجاج، وأنطقت اللسان المعقود، وأصبح النقص مجرد ذكرى تحيله على مرحلة الكفاح الأولى «وتوالت الرحلات إلى بومباي، ولم أعد بذاك الأفاق المنزوي مع الأجلاف وذوي الجلايب، ولا الأخرس المتحدث بإشارات قروود ووقفاً دجاج، بل بالبذلة الأوروبية والقبعة الإفرنجية أدخل قمري الفخمة مصطحباً معي الذبّاح والطاهي وصندوقاً يحوي كل أدوات المطبخ، كي لا أتناول البيض المسلوق على مدى أسبوعي الرحلة. ودرج لساني، فضلاً عن الآرامية والكردية والفارسية والروسية، على اللغات المنطوقة بين بغداد وبومباي، ما بين عربية وهندية وانكليزية»⁵⁵. يستعيد شلومو لغته بهاله، ويصبح تاجراً معروفاً في بغداد، ولا تعود الحبسة تُذكر في أي سياق، فتزدهر تجارته، ويغمره شعور بأنه تحطّى حقبة النزوح والارتحال، لكن تلك كانت مجرد فاصلة زمنية للخداع، فسرعان ما يُجبر على ارتحال آخر إلى إيران، ومنها إلى الأرض الوعد التي يتخيل أنها ستكون الملاذ الأخير لتطواف لا ينتهي.

إبليس ونزاع الاعتراف أو في هوية «المقاومين»

فتحي المسكيني*

«إنّ الفرد الذي لم يخاطر بحياته يمكن أن يجد نفسه معترفاً به [من قِبَل واعي آخر] بوصفه شخصاً؛ لكنّه لم يبلغ إلى حقيقة هذا الوجود المعترف به بوصفه وعياً بالذات مستقلاً بذاته. ينبغي أن ينزع كلّ منهما إلى موت الآخر بالطريقة نفسها التي يقحم بها حياته؛ وذلك أنّ الآخر ليس له قيمة أكبر مما له هو ذاته؛ إنّ ماهيته تمثل له بوصفها آخر، إنّّه يوجد خارج ذاته، وإنّ عليه أن يتجاوز وجوده خارج ذاته؛ إنّ الآخر واعي متضافر وموجود على نحو متعدد، وإنّ عليه أن يحدس وجوده للغير بوصفه وجوداً لذاته محضاً أو سلباً مطلقاً.»
(بعض التشديد من عندنا)

هيغل

«فسجد الملائكة كلّهم أجمعون، إلاّ إبليس استكبر وكان من الكافرين»

القرآن، سورة ص 73-74

بناء الإشكال: الدين والمقاومة

الدين لفظ من فعل دان يدين، وهذا الفعل من الأضداد، فهو يعني في آن واحد ذلّ وعزّ، أطاع وعصى، فالدين هو الورع والمعصية معاً، العبادة والقهر سوية، في قلب واحد. إنّ الدين إذن يحتوي من نفسه «موضوع» المقاومة دون أن يراه: الذلّ والعصيان معاً. ما معنى أن «نقاوم»؟ هذا الوزن يفيد في عربيّتنا الشّء، معنى «المطاوعة»، مطاوعة القامة على القيام. فالمقاومة من جذر قام يقوم قومة وقياماً وقامة، أي انتصب ووقف. قاوم فعل يعني «قام معه»، «ضادّه»، وتقاوما في الحرب، «قام بعضهم لبعض».

فأيّ لقاء فلسفي بين معنى الطاعة الذليلة والوقوف «المنتصب القامة»؟

يضطرّنا التساؤل اللعين أن ننبش في جثة اللفظ عن المعاني المترسّبة، المطمورة، حتّى نحطّم أغشية الضجيج التي تصاحب أيّ خطاب دعويّ عن الدين: وماذا نجد؟ نجد نواة «الدينونة» و«الديون» المتخلّدة بذمّة المفهوم دون أن يسمح بالولوج إليها. دانه ديناً أيّ أقرضه إلى أجل مسمّى. الدين هو القرض المؤجّل. ماذا يستدين «المتدين» حتى يجب عليه أن يرجع قبل انتهاء الأجل؟ أيّ فرق بين المتدين والمستدين؟ ومن سخريّة العربية أن تقول، وهي لغة مشاغبة وتقصد كل ما تقوله في لحمها دون أيّ خجل ألسني: «قضى دينه» أي مات. فالمديون مدان سلفاً. لأنّ الديان هو اسم آخر للقهار والغلاب. لكنّ العربية كريمة وسخية ولن تتركنا أمام هذا المعنى المزعج للدين: إنّّه ينطوي على دين لا يمكن تسديده إلاّ بالموت. ولذلك اخترعت لنا صيغة الأفعال الأضداد، فهي تقول أيضاً: دان فلاناً أيّ جازه وأحسن إليه، ولكن أثناء الحكم عليه وليس من دون حكم. يرتبط الجزء بالقضاء ارتباطاً ثقيلاً: دينه الشيء ملكه إياه، ولكن دايته أيّ حاكمه. هنا يتخذ الدين المعنى الرسمي والمحبط: الدين هو المملك والسلطان والحكم والتدبير والحساب. والدينونة هي الحساب، وليس

* مفكر وأكاديمي من تونس.

يوم الدينونة أو «يوم الدين» غير «يوم الحساب». ولا يفوتنا بعض التهكم الذي توفّره لغتنا في فصاحتها المعاصرة، أن تقول «ديناميت»، ولئن كان الجذر اللغوي هنا يونانياً، فإنّ التلفظ العربي لا مردّ له: بعض اللقاء بين الدين والديناميت لا يمكن نكرانه.

أيّ أصل للدين يجدر بنا أن نشّطه حتى نفكّر في معنى المقاومة؟ بلا ريب، لا يخلو الدين من «قوم» و«قيام» و«استقامة» و«تقويم» و«قوام»، وإلاّ لن يكون هناك «قوامون على النساء». ولا تخلو ألوهية الإله الديني من «قيومية» و«قيومة». ولكن هل ثمة جذور مقاومة في ذاكرة الدين نفسه؟ فلا أحد يمكنه أن يثور خارج ذاكرته، خارج مدوّنة نفسه العميقة. كيف ترتّب صلة قربي صحيحة-صحيّة بين هويتنا العميقة وقدرتنا على النسيان لما ليس نحن ولما لم يعد نحن منذ وقت طويل، صرنا لا نعرف مساحته في وعينا؟ وهل ثمة مقام مناسب اليوم للاعتراف بأنفسنا دونما خجل من أية تهمة انتفاء إلى الجماعة المجرّمة بكونها تقف وحدها خارج نادي الإنسانية الحالية؟

1. السجود والاعتراف: في مقاومة إبليس

بوصفنا توحيديين من ناحية الذاكرة العميقة، أو حتى أطراساً توحيدية بعيدة المدى، لا يسعنا إلاّ أن نسترجع بالقرابة أوّل مقاوم في تاريخنا الروحي المطمور، أجل نعنيه هو بالذات إبليس، حسب المصطلح القرآني. ولا يبدو أنّ إبليس هو الشيطان الذي واصل دوره في المغامرة الأخلاقية للبشر بعد نزول آدم إلى الأرض، حسب قصة الخلق، بل شخصية مفهومية أخرى، كان أبو نواس قد خاض تملكاً شعرياً رائعاً لتجربتها السردية. وربّما نقول إنّ الشيطان هو اختراع يهودي، أمّا إبليس فهو شخصية قرآنية استثنائية.

إبليس هو أوّل معترض على أمر إلهي، وبهذا المعنى أوّل مقاوم في تاريخ أنفسنا العميقة هو إبليس. رفض السجود لآدم، هكذا تقول قصة أنفسنا القديمة. ولأنّنا نوجد سلفاً داخل قصة تأسيسية معيّنة، فهذا البدء السردية لكل سؤال عن المقاومة، هو الذي يجعلنا متأخرين بوجه ما عن كل ما سنفكّر فيه حول حريتنا. إنّ تأخر ترنسندنتالي.

هل المقاومة ممكنة من دون الاعتراض الأصلي على أمر مقدّس ما؟ أمر عمودي مهيب، مشحون بسلطة ما، مفرد، كليّ، مطلق، لا متناه، ملغز، وبكلمة واحدة من دون أمر هووي بلا أيّ مجال للتفاوض، كلّ مقاومة تعود إلى «لا» خاصة، إثباتية، استثنائية، ومفاجئة.

لذلك يبدو لنا أنّ جدلاً ما يجري دوماً بين إله ما وإبليس ما في ماهية كلّ مقاومة: بين أمر عمودي بالسجود وإرادة أفقية للعصيان. لنقل: إنّ المقاومة هي نوع من القيام الأصلي أمام سلطة جالسة بشكل قبلي. ومن ثمّ كل أمر يدعونا إلى جلوس ما، الجلوس كعلامة نموذجية على الطاعة، ولكن أيضاً وبالقدر نفسه على سيادة مستقرة لدى أهلها. «الجلوس على العرش» ثيمة سردية صاحبت كل تواريخ السلطة. لا معنى لسلطة لا تجلس، وليست السيادة غير الهيبة العمودية من حرمة الجالس الكبير في كل مرة. وله دوماً الأسماء الحسنی: الله، الهيكل، الصنم، العزيز، الواحد، الملك، الأب، الجدّ الأكبر، الشيخ، الزعيم، المعلّم،... إلخ.

المقاومة نوع من القيام الذي يقع في منطقة وسطى بين الجلوس الإلهي، المفارق، المتعالي، العمودي، والوقوف البشري، الدليل، المطيع، المأمور بالسجود والمستعد له والقابل به. هذا يعني أنّ القيام ليس بالضرورة وقوفاً.

ومن الغريب أنّ لغتنا تحتفظ لنا بسرّ ما هنا: الوقوف نوع من «الوقف» بالمعنى الفقهي. ثمّ جاءت الدولة الحديثة وأضافت «الإيقاف». الموقوف هو المحبوس قديماً في الله، وحديثاً في الدولة. وقف تعني ارتاب، ووقف المرأة جعل في يدها الوقف، وهو السوار، وتوقف عن كذا، كفّ وامتنع، والواقف عند الفقهاء هو من يجس عينه على ملك الله، والواقف المحجّم عن القتال. والواقف هو الساكن لا يتحرك.

وعلى خلاف ذلك كثيراً، يعني القائم المنتصب: ليس من يكف عن الحركة بل من ينتصب، أي من يرتفع عالياً، ومن المناصب أي المقاومة بناء على عداوة ارتفاع وليس عداوة انحطاط. ومن الأنصب في الجاهلية والمناصب الحكومية.

من يقوم يملك قيوميته، القيومية كعلامة على الاستقلال بالكينونة. ولذلك تم استثناء الإله التوحيدي بالقيومية. لقد سمي بأنه «قيوم» أو «قائم»، ولم يُذكر أبداً أنه إله «واقف».

كل «وقوف أمام» هو طاعة. أمام الله، أمام الملك، أمام العدالة، أمام الأب... هو في وضع لاعمودي، ولا نقول هو في وضع أفقي. الواقف أمام السلطة ليس له أفق بل له وضع. هو «موضوع» أمامها و«موضوع» لها.

من أجل كل ذلك، كان اعتراض إبليس على السجود لآدم، نموذجاً أصلياً على معنى المقاومة. الاعتراض والرفض والامتناع والإباء والعصيان والتمرد... هي حالات مقاومة دشنتها الشيطان في سرديّة التوحيديين.

بقي الآن أن نسأل: هل كان ثمة حاجة لظهور الدين في أفق الأدمين لولا اعتراض الشيطان على السجود لآدم؟ لولا رفض إبليس للأمر الإلهي بالسجود «غير المبرر» لكائن رآه أقل درجة أنطولوجية منه؟

نقل: كل دين بعامة يدين بظهوره الأوّل للشيطان، نعني للمعترض أو للمقاوم الأصلي، ولتلك المقاومة الشيطانية للسجود بناءً على شعور بالإهانة الأنطولوجية. كل من يقاوم سلطة مقدّسة يؤسس ديناً ما دون أن يشعر.

هذا يعني، ربما، أن الآلهة لا تكفي لظهور الأديان. ماذا يفعل إله بدين بشري؟ إن حريته من جنس غير ديني تماماً. لم تكن الآلهة في حاجة إلى أيّ دين حتى رفض شيطان ما الأمر الإلهي بالسجود لآدم. وحتى آدم، ومعه حواؤه، لم يكن كافياً لظهور الأديان. الأدمية وحدها هي صفة خلقية كسولة بلا أيّ مضمون ديني. وبهذا المعنى لم يكن آدم ولا حواء جاهزين للقصة الإنسانية، لم يكونا جاهزين لحريتهما، أي لقدرتهما على الخطأ البشري.

طبعاً، الخطأ ليس خطيئة إلا داخل قصة مقدّسة. وكان لا بدّ من تدخّل الشيطان، فهو مبدع هذه القصة. الأدمية وحدها هي قدرة على الخطأ / الخطيئة ولكن بلا قصة. كان لا بدّ من بطل سردي كفيل بتحويل إمكانية الحرية إلى تاريخ شخصي للبشر. ودور البطل السردي هنا هو أن يرفض السجود، أي أن يرفض وضعاً أنطولوجياً قائماً على تراتب لا يحترم الأصالة الأنطولوجية المحايثة لكل كائن، وذلك باسم حكمة فوقية وعمودية لأنها تتعالى على طبيعة الكينونة. وليس الله التوحيدي غير الاسم فقط لهذه الفرضية الرائعة التي اخترعها التوحيديون وحوّلوها إلى قصة للإنسانية أو لشطر كبير منها.

رفض السجود هو براديجم أيّ نوع آخر من المقاومة في أفق الكائنات. لكنّ رفض السجود هو اكتشاف أخلاقي غير آدمي، ولذلك ينتصب اسم الشيطان هنا باعتباره رمزاً لنوع من التعالي غير البشري ولكن أيضاً غير الإلهي.

تحتاج المقاومة إلى نوع خاص من التعالي، هو أفق حرية يتجاوز «الأدمية»، الأدمية هي في أصلها حالة الرضا اللاهوتي بموقف المخلوقية. والمخلوقية في المعجم الديني هي الخطاظة الأصلية لكل أنواع المحكومة. فمجرد القبول بمنزلة المخلوق يؤهل المؤمن لمنزلة المحكوم، وفي الحالتين بناء على تسليم بواقعة التعالي التي لا تقبل المراجعة أو التفاوض. لا يمكن مفاوضة إله على تعاليه، كذلك لا يمكن مراجعة حاكم على سلطته. وليس هناك دولة دينية لا تخضع لهذا الأنوم.

بهذا المعنى يؤدي مفهوم «السجود» دوراً براديجماتياً في تدبير معنى الطاعة، أكانت دينية أو معلمنة: السجود هو شكل الطاعة الأصلي لكل الطائعين في قصة الآدميين.

القيام والسجود استعمالان متباينان للجسم البشري. وهما شاشتان خلفيتان لاستجلاء معني المقاومة والدين.

2. المقاومة والتدليس: هوية «بدون توقف»

المقاومة في معنى المصطلحات الغربية الأساسية *resisto, widerstehen, stand up, antistatéo*

تعني تقريباً شيئاً من قبيل «ضدّ الوقوف»: لنفكر في هذه المفارقة اللطيفة: القيام ضدّ الوقوف، أو رفض الوقوف، كما في عملية عصيان لأوامر شرطي المرور. الإله بوصفه شرطي العالم يأمر بالسجود، أي بالوقوف المطيع أمام سلطة آدم والتعبير عن الخضوع له. بهذا المعنى كان إصرار إبليس على القيام يعني الإصرار على عدم الوقوف أمام سلطة آدم لأنها سلطة مزيفة أنطولوجياً، نعني ناجمة عن سرقة ما، عن تزوير ما، في مكانته الأنطولوجية بين الكائنات التي تسكن عالم الجنة.

المفارقة الفلسفية التي تكتنف علاقة المقاومة بالدين يمكن استجاءها في التساؤل التالي: هل المقاومة ممكنة قبلتاً في معجم المؤمن؟ إلى أي مدى يجوز للإنسان الديني أن يدعي فعل المقاومة؟ ويتساؤل إنكاري: هل لدينا «لاهوت تحرير»؟ وهل يمكن الكلام فلسفياً عن «ثورة دينية»؟

لقد رأينا قبل قليل أنّ السؤال عن ماهية المقاومة يندرج بشكل مزعج داخل تاريخ الشيطان. وأنّ الشيطان أو إبليس هو الشخص المفهومي لكل بحث في معنى الحرية التي يمكن أن يؤسسها مقاومون. هذا الأفق الشيطاني الأصلي لمعنى المقاومة هو الذي ينبغي أن نفكر داخله في علاقة المقاومة والدين.

يبدو لنا أنّ كلاً من «المقاومة» و«الدين» ينطويان على شعور بثقل أو وزن يهدّ كاهل الكائن البشري. ولو أخذنا الدين أولاً لرأينا أنّه بمثابة شعور بضرورة الطاعة لكائن أعلى نحن ندين له بالشكر عن منحة أو نعمة ما لا يمكن ردّها ولا تعويضها. الدين ناجم عن الإحساس بدين ما، دين أصلي لا يمكن تسديده، هو ليس شيئاً آخر سوى دين الوجود في العالم نفسه. وما أبلغ عبارة ابن عربي هنا! «لولا الجود لما كان الوجود».

كلّ دين هو دين متعالٍ، دين تجاه كائن أعطانا الوجود في العالم لكنّه لا يمكن أن نعلمه، أو نخضعه لأية أكلة أو دنوية، لأنّه يوجد خارج أفق وجودنا.

ومن يشعر بالوجود في العالم كدين مخجل يؤمن، أي ينسحب من حريته في أن يكون من هو. في المقابل، نجد أنّ المقاومة من حيث هي قيام رافض لأمر أصلي بالسجود، هي أيضاً شعور بثقل ما، ثقل الأمر غير المقبول لأنّه غير مبرّر أنطولوجياً. إنّ الإحساس بثقل العالم، بثقل الوجود كفضيحة أنطولوجية أمام مرآة ذاتنا، الذات كقدرة مفتوحة وحرّة على الكينونة. ومن يشعر بالعالم كثقالة مزعجة، لا يمكن احتماؤها، هو يقاوم، أي يصرّ على الاستقلال بذاته داخل أفق الحرية المحايث لها.

هو الفرق بين آدم وإبليس: من وجد نفسه مكرماً بلا أهلية خاصة، ومن وجد نفسه مأموراً بأمر غير مبرّر. تبدو المقاومة بذلك عملاً محايثاً بحثاً: المحايثية هي استعمال قوة العالم كقدرة داخلية على الحرية. وهذا ما فعله إبليس، رفض السجود لأنّه يستطيع ذلك. بهذا المعنى كلّ مقاومة هي «مدنّسة» سلفاً أو «دنيوية» سلفاً، نعني profanus أي «خارج المعبد» أو خارج المكان

المقدّس. لا يمكن أن نرفض سلطة ونفكر داخلها في الوقت نفسه. وبلغه المفكر الإيطالي أغمبن كل مقاومة هي عبارة عن قدرة على «التدنيس» (profanation). لا يتعلق الأمر بمجرد «علمنة» لآلية التقديس، وهو ما تفعله كل دولة مدنية كانت أو دينية، بل تهدف المقاومة إلى تدنيس ما تقاومه: تجرّده من طاقته التقديسية وتحرّرها منها. الشيطان لا يعلمن، بل يدنّس. رفض السجود هو تدنيس صريح للأمر المقدّس، لأنّه غير مبرّر في أفق الحرية المتاحة له بحكم كينونته.

من يرفض السجود لإله لا بدّ وأن يكون لديه مبرّر كبير حتى يقدم على تدشين تاريخ العصيان في أفق الكائنات العاقلة. وبهذا المعنى نفهم لم كان كانط يصرّ على التوجّه بكلامه إلى جمهورية العقول، تلك التي تضمّ كل الكائنات العاقلة، وليس إلى أعضاء الإنسانية فحسب. ثمّة من يشاركنا إمكانية المعنى في أفق أنفسنا، وهو ليس بالضرورة بشراً. ويمكن أن نفترض (جزافاً) أنّ الحاجة إلى الأديان تحت جلد الحيوان البشري لم يبدأ قبل الاقتناع المرّ بأن كلمة البشريّ بحصر المعنى لا تكفي، ولا بدّ إذن في نهاية المطاف من إعطاء الكلمة إلى طرف «آخر»، «غائب»، «مفارق» لعالمنا... وكلّمنا أمعنّا في الابتعاد عن البشر وعن كلّ ما هو بشري استفدنا قوى وفضاءات ولغات وخاصة أعالي جديدة انطلاقةً منها فقط، ومنها فقط، قد يتسنّى للبشر أن يكلم البشر من علي، أي من موقع التعالي المبحوث عنه بكلّ الوسائل البشرية دون طائل. إنّ أية سلطة لا معنى لها ولا جدوى إذا لم تمارس نوعاً ما من التعالي، ولو كان تعالي الإلحاد أو المحايثة نفسها. وفي المقابل فإنّ كلّ رفض مهما كان شكله لا بدّ أن يكون مسيئاً لسلطة ما، وبالتالي إلى نوع التعالي السائد. ليس هناك رفض مريح لأحد. وكلّ سلطة تشجّع الناس على التمردّ عليها أن تضمن لهم حقاً ما في عصيانها هي مهزلة ميتافيزيقية.

3. المقاومة والاعتراف: الذخيرة أو الهوية خارج الذات - ضدّ هيغل

حين نبحت في معنى المقاومة فنحن نطرح مشكل الاعتراف في معجم محصور وهو يخضنا إلى حدّ اللعنة: إنّ معجم الدين. وبمعنى ما، كلّ من يتجرّأ على التفكير في ماهية الدين هو ملعون. ليس لأنّ الدين يقع خارج نطاق المفكر فيه، بل لأنّ لعنة التفكير جزء من قدره. لا تستطيع أن تقتلع الاعتراف بوجودك أو بعبارة أدقّ بمشروعية نمط من الوجود تعتبره جزءاً من هويتك العميقة، إلا إذا خرجت عن حدّ معيّن من الرضا الأنطولوجي بنمط الكينونة الذي وجدت نفسك عليه. كلّ «خروج» هو علاقة لا أخلاقية مع عدم ما. ولئن كانت السلطة لا تهتمّ دوماً بأخلاقها فهي تحرص على ألاّ تدخل في أية علاقة مع العدميين.

لذلك يبدو المقاومون بمثابة براديجم الاعتراف الذي تاه عنه الفلاسفة منذ هيغل إلى كوجيف، ومن هونيث إلى ريكور وتاييلور. وذلك، بلا ريب، من فرط غلبة السياق المسيحي على طروحات هؤلاء الفلاسفة. لكنّ من يريد التفكير انطلاقةً من سياق غير مسيحي، وغير غربي بعامّة، فسوف يجد نفسه مكلفاً بضرب من العصيان الإيستيمولوجي، قبل التفكير الفلسفي في ماهية العصيان نفسه. وأهمّ نقطة هنا هي: أنّ المقاومة ليست مفهوماً غريباً عن مسألة «نزاع الاعتراف»، وإن كان هيغل قد ظلّ يطرحه في نطاق «براديجم الوعي»: الوعي الذي يخوض معركة الوعي بالذات.

ولكن إلى أيّ مدى يصلح مفهوم «الذات» أو مسألة «الوعي بالذات» للتفكير في نزاع الاعتراف؟ أم أنّ علينا أن نقول: إلى أيّ حدّ يمكننا أن نخوض نزاعاً بلا مقاومة؟

ونعني بذلك أنّ المحدثين عامّة، قد ظلّوا يراهنون على مفهوم الذات في كلّ الطروح الفلسفية التي تعلقت بمعنى الاعتراف. ومن هيغل إلى ريكور ظلّ الاعتراف يدور في فلك ضرب من تأويلية الذات، حيث لا يمكن لأيّ «آخر» أن يظلّ «آخرياً» إلى النهاية. وربما بهذا المعنى علينا أن نقول أيضاً: منذ هيغل ظلّ مشكل الاعتراف مطروحاً في نطاق مفهوم «الآخر»، لكنّه لم يفكر في علاقة الاعتراف بمسألة «الغير». إنّ آخر الغربيين، أي «آخر الذات» ليس غيراً، أي جنساً مغايراً من نمط الكينونة لا يمكن لأية مصالحه مهما كانت أصيلة أن تتمّ معه.

**مند هيغل ظلّ مشكل الاعتراف مطروحاً
في نطاق مفهوم «الأخر»، لكنّه لم يفكّر في
علاقة الاعتراف بمسألة «الغير». إنّ آخر
الغربيين، أي «آخر الذات» ليس غيراً، أي
جنساً مغايراً من نمط الكينونة لا يمكن لأيّة
مصالحة مهما كانت أصيلة أن تتمّ معه**

وربما نجد في عبارة سارتر الشهيرة بعض الخيط الذي يساعدنا،
نعني قوله: «الأخر هو الجحيم»، ومن ثمّ علينا أن نقول: إنّ
سارتر كان أقرب ما يكون إلى معنى «الغير» لكنّه واصل التفكير
في الآخريّة داخل برديغم الوعي، والذي سيأخذ هنا صبغة أوسع
وأكثر رعباً: إنّ الوعي هنا هو عبارة عن وعي النموذج الإنساني
بإطلاق، وبعبارة دينية توحيدية، الوعي هو رمز «آدم» فحسب.
ونعني بذلك كلّ من يفكّر في «اللا-أنا» أو «اللا-هوية» في نطاق
براديغم الوعي، أي في نطاق بشري محض، لا يخرج من براديغم
آدم، وسوف يظلّ من جهة أخرى غير قادر على التفكير في نمط اعتراف غير إنساني، أي لا يجد حلّه الأخير في معنى «الوعي بالذات»،
حيث تؤدّي «العلاقة مع الوعي الآخر» دوراً حاسماً، هو ما وصفه هيغل بعبارة «نزاع الاعتراف». إذ لا معنى لديه لنزاع اعتراف لا يتمّ
مع «وعي آخر»، أي مع كائن هو في ماهيته من جنس كينونتنا.

يقول هيغل: «إنّ الوعي بالذات يوجد في ذاته ولذاته من حيث يوجد ولكونه يوجد بالنسبة إلى [وعي] آخر، بمعنى هو لا يوجد إلاّ
بوصفه شيئاً معترفاً به (reconnu). إنّ مفهوم هذه الوحدة التي له ضمن تضاعفها، و[هذا] التناهي المتحقق في صلب الوعي بالذات،
هو نسيج من مظاهر متعددة ومعانٍ متعددة [...]». وإنّ عرض مفهوم هذه الوحدة الروحية في تضاعفها يقدم لنا حركة الاعتراف.

ثمّة بالنسبة إلى وعي بالذات وعي آخر بالذات؛ لقد جاء خارج ذاته. هذا أمر له دلالة مضاعفة، في المقام الأول هو قد ضاع عن نفسه،
إذ وجد نفسه كأنّه ماهية أخرى، وفي المقام الثاني هو في الكرة نفسها قد تجاوز الآخر، إذ هو بلا ريب لا يرى الآخر بوصفه ماهية، بل
يرى ذاته في صلب الآخر (soi-même dans l'autre).

ويقول: «إنّ كلاًّ منهما هو بالنسبة للآخر الحدّ الأوسط الذي به يتوسّط مع نفسه ويتقاييس مع ذاته، وكلّ منهما، لدن ذاته ولدن الآخر،
هو ماهية موجودة لذاتها بلا توسط، وهي في الوقت نفسه ليست هكذا لذاتها إلاّ من خلال هذا التوسّط. إنّها يعترفان الواحد بالآخر
من جهة ما يعترفان الواحد بالآخر على نحو متبادل».

ويقول: «بيد أنّ هذا العرض للنفس هو الفعل المضاعف؛ فعل الآخر وفعل عبر الذات. فمن حيث هو فعل الآخر، فإنّ كلاًّ منهما
ينزع نحو موت الآخر. ولكن هناك أيضاً يحضر الفعل الثاني، الفعل عبر الذات؛ إذ أنّ هذا الأخير يتضمّن في نفسه إقحام الحياة الخاصة.
إنّ العلاقة بين الوعيين بالذات هي متعيّنة على نحو بحيث أنّها يتحققان من نفسيهما والواحد من الآخر عبر الصراع من أجل الحياة
والموت. إنّ عليهما أن يذهبا إلى هذا الصراع، إذ أنّ عليهما رفع اليقين بنفسيهما بأنّهما لذاتهما إلى [رتبة] الحقيقة، في الآخر وفي نفسيهما. وإنّه
فقط بإقحام الحياة إنّما (تتحقق) الحرية (من نفسها)، ويتحقق الوعي بالذات. إنّ الفرد الذي لم يخاطر بحياته يمكن أن يجد نفسه معترفاً
به بوصفه شخصاً؛ لكنّه لم يبلغ إلى حقيقة هذا الوجود المعترف به بوصفه وعياً بالذات مستقلاً بذاته. ينبغي أن ينزع كلّ منهما إلى موت
الآخر بالطريقة نفسها التي يقحم بها حياته؛ وذلك أنّ الآخر ليس له قيمة أكبر مما له هو ذاته؛ إنّ ماهيته تمثل له بوصفها آخر، إنّها يوجد
خارج ذاته؛ وإنّ عليه أن يتجاوز وجوده خارج ذاته؛ إنّ الآخر وعي متضافر و موجود على نحو متعدد؛ وإنّ عليه أن يحسد وجوده للغير
بوصفه وجوداً لذاته محضاً أو سلباً مطلقاً».

كلّ هذا الجهد الفلسفي لا جدوى منه إلاّ بقدر ما تقبل براديغم الوعي ونحاول أن نخوض نزاع الاعتراف حول هويتنا باعتبارها
تدين بحركة ماهيتها إلى براديغم الوعي هذا، على أنّه هو نموذج الكائن بإطلاق. ولذلك ما إنّ نقحم في مشكل الاعتراف بعنصر كينونة

ليس من جنس كينونة البشر، حتى نصطدم بهذه الواقعة المفزعة: لن تكون معترفاً بك إلا من طرف كائن تفترض سلفاً أنه يشبهك أو يتماهى مع ذاتك بوجه من الوجوه. وبعبارة مزعجة: لا وجود في الاعتراف إلا الاعتراف. وهكذا كل نزاع اعتراف هو في قراره الأخير نزاع هووي.

تعلّمنا الحدائة أنّه لا يمكن لأية هوية أن تقوم من دون علاقة مع آخر هو الذي تستمدّ من النزاع معه نمط كينونتها. أن تكون معترفاً بك لا يعني سوى أنك تعيش تجربة تماهٍ مؤجلة مع وعي آخر من جنسك. الاعتراف هو وسيلة «التهوّي» و«التماهي» الأساسية والفدّة للعصور الحديثة. وكلّ اعتراف هو تبادل المعرفة بالذات باعتبارها القاسم الهووي المشترك بين متنازعين لا يملك أيّ منهما أيّ ضرب من التعالي الأنطولوجي على الآخر. وبعبارة قلقة: بعد انسحاب الإله التوحيدي، وانخراط الإنسان الحديث في تأثيث معنى العالم بوسائله الخاصة، ولم يبق غير نموذج «الوعي بالذات» البشري باعتباره المصدر الوحيد للتشريع الروحي في أفق الحيوان البشري، اكتشف هذا النوع من الإنسان أنّ المهمة الوحيدة المتبقية أمامه هي خوض نزاع اعتراف مع الذين يشبهونه ويقاسمونه المصير البشري نفسه بما هو كذلك. وفي مقام حيث لا يوجد إلا البشر، لن يكون خطراً على معنى الإنسان إلا الإنسان نفسه.

من أجل ذلك فإنّ الهالة الفينومينولوجية التي أعطاها هيغل لنزاع الاعتراف هي في سرّها مجرد هالة إنسانية معيّنة من أجل الاقتناع أخيراً بأنّ علمنة معنى العالم قد تمت، وأنّ المشرّع الروحي الوحيد هو «النحن» البشرية الواسعة النطاق التي بدأت تنشأ في كل أصقاع المعمورة. ورغم أنّ نزاع الاعتراف يدعو إلى تجربة الموت والمخاطرة الميتافيزيقية بالحياة، فإنّ نزاع الاعتراف الحديث قد ظلّ نزاعاً بشرياً، ولا يتمّ إلا من أجل مصالح وجودية من جنس بشري. وبهذا المعنى فإنّ براديجم الوعي قد بسط سلطانه وصارت كل النزاعات الهووية داخله بلا أيّ خطر ميتافيزيقي حقيقي على مستقبل هذا النمط من الإنسان. لقد تمّ في النهاية تجميد «الغير» بإطلاقه وبكل أشكاله (الله، إبليس، الحيوان، الأرض، الكون،...) وذلك بتحويله إلى «آخر» أي إلى «ظاهرة وعي» أو إلى «موضوع» داخلي للوعي هو جزء لا يتجزأ من مسيرة الاعتراف بنفسه التي نصبها في أفق الإنسان بوصفها تجربة المعنى النموذجية لبني البشر عامة وللمحدثين خاصة. الآخر هو وسيلة التحقق الذاتي المناسبة للوعي بأنفسنا. وعلينا أن نعني أولاً أنّنا من دون آخر نحن مجرد «أشخاص»؛ ومن ثمّ أنّ الشخص البشري لا يكفي كي يحقق ذاته، إذ لا بد له من نزاع اعتراف مناسب لهويته حتى يعي بذاته على نحو مطلق.

ولكن ماذا لو أنّ الذي يطالب بحقه في أن يكون ذاته، أي من يطالب بالاعتراف به كما هو، وليس كما يجب أن يكون بالنسبة إلى وعي آخر، هو كائن لا يشاركنا في جنس كينونتنا، بل يشعر أنّ جوهر كينونته هو أشرف من جوهر كينونتنا؟ ماذا لو كان البطل هنا هو «الشیطان» ومن ثمّ لا يطرح مسألة الاعتراف من موقع بشري أصلاً؟ كيف يمكننا أن نفكر في ماهية الاعتراف من دون نزاع هووي؟

4. الاستقاها والاعتراف:

بعيداً عن السردية الدينية المستقرة حول الشيطان - وهو شخص مفهوم من اختراع الساميين - علينا أن نفكر في علاقة هرمنيوطيقية متردّمة بين رفض إبليس للسجود لآدم، وبين نجاح الحيوان البشري في لحظة ما من تاريخه السحيق في «القيام» منتصباً، والكفّ عن استعمال يديه في المشي. ثمّة تحوّل ميتافيزيقي مرعب وقع في هوية هذا الحيوان الاستثنائي، في اللحظة الفارقة التي قام فيها على قدميه، وأصبح بلغة اليونان: «أنثروبوس»، ولاسيما في المعنى الذي أعطاه أفلاطون لهذه اللفظة في تخرّيج حرّ أو حميم. قال: «على خلاف الحيوانات، سُمّي الإنسان عن حقّ anthropos من أجل أنّه ينظر في ما يرى (anathrôn ha opôpê)». (محاورة كراتيلوس، 399 ج). الحيوان الذي يتفحص فيما يرى.

طبعاً، نحن لدينا مجازاتنا المتردّمة حول معنى «الإنسان»: الأنس، البشرية، الأدمة،... وعلينا أن نفرّق بين استعارات «وثنية» (الأنس، النظر) وبين استعارات «دينية» أو «إبراهيمية» (أدمة الأرض، بشرة أو سمرة الأرض أو الطين،...) في تخرّيج معنى الإنسان.

الاعتراف هو وسيلة «التهوي» و«التهاهي» الأساسية والفدّة للعصور الحديثة. وكلّ اعتراف هو تبادل المعرفة بالذات باعتبارها القاسم الهووي المشترك بين متنازعين لا يملك أيّ منهما أيّ ضرب من التعالي الأنطولوجي على الآخر

لكنّ ما ينبغي الاحتفاظ به فلسفياً، هو أنّ الحيوان الذي «قام» على قدميه، واستقام ظهره، قد اكتشف «النظر» البشري بوصفه سلاحاً أخلاقياً خاصاً جداً، لأنّه مرتبط بخاصية وجودية مهمة جداً هي خاصية «الوجه». وحده حيوان منتصب القامة له وجه. فالوجه ليس مجرد جملة من الملامح الحيوانية، بل هو تفوّق أخلاقي يعبر عن نفسه من خلاله القدرة على المسافة. الوجه هو مسافة الشخص عن الكائن.

وإذا أخذنا المقاومة الآن كعمل «جسماني» جذري - من قام يقوم قياماً - سوف نقول إنّ المقاومة هي بمثابة «الفلسفة الأولى» التي يمكن أن يفخر بتعلّمها أيّ حيوان بشري. وفي المقابل فإنّ أيّ دين سوف يظهر في شكل ضرب مخصوص وعنيد من طاعة الحاكم «القائم بالأمر»، وذلك باسم «قيوميّة» إله ما، لن تكون الألوهية عندئذ غير نمط من «القيام» الميتافيزيقي الذي يعلو على أيّ نوع من «الاستقامة» البشرية، أي باستعمال الجسم الحيواني.

بيد أنّ التفكير الفلسفي لن يرى هنا غير هذا: أنّ القيوميّة الأصلية لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير القيام الجسدي. من ليس له قامة لا قيام له. ولذلك فالقائم بالأمر هو أولاً كائن قائم؛ لا معنى لسلطة تمثلي على أربع أو «لا تقوم لها قائمة» أو سلطة لها قوائم. فهذا الوضع هو حيواني بامتياز. والحال أنّ كلّ ما تتمناه أية سلطة لن يكون شيئاً أقلّ من «التأله»، نعني من التعالي الذي لا يمكن ولا يجوز لأيّ شكل من الحياة أو من الأحياء أن يدانيه.

وهذا يعني أنّه يمكننا أن نؤرّخ معنى المقاومة في أفق الآدميين بأنّه عبارة عن «لا» ما بعد حيوانية أصبحت ممكنة «بعد» الحدث الوجودي الأصلي الأكبر في تاريخ النوع، نعني حدث الاستقامة.

الاستقامة على قدمين اثنتين ورفع الرأس إلى الأفق كشكل جديد للكينونة في العالم هي أول حدث ميتافيزيقي في تاريخ الآدميين، وهو الذي جعل معنى المقاومة ممكناً في أفق الحيوان البشري. وهو سطر الانفصال الذي وقع «قبل» كلّ أنواع العقل الإنساني، ما بين الحيوانية والإنسانية.

بذلك نحن نقترح أن نقرأ الآيات التي تتعلق برفض إبليس السجود لآدم¹ بوصفها تأريخاً ميتافيزيقياً أو ترنسدنتالياً لحدث روحي هائل في تاريخ النوع، هو ليس شيئاً آخر سوى الاستقامة: قيام الحيوان البشري على قدميه رافضاً البقاء في جسم الحيوان، وساعياً إلى التحوّل الأخلاقي من «آدم» (لفظ من أصل عبري) أي من كائن مصنوع من «أدمة» الأرض، من تراب، إلى anthropos أي كائن «يحدّق إلى ما يرى»، أو «يتفحص فيما يرى» حسب تخريج أفلاطون في الكراتيلوس، وبلفظ عربي مبين، إلى «إنسان»، من حيث أنّه لا يكون تحديق من دون «أنس» أي شعور بأنّ العالم «مأنوس» وليس «وحشياً». ونعني بذلك أنّ آدم، في حدود آدميته، أي في حدود طبيئته، (أي كما تُصوّر في الجنة، حيث لا ندرى مدى توقّر أبعاد المكان)، هو لم يختبر تجربة الاستقامة، وذلك أنّه قد تُصوّر سلفاً باعتبارها خارج عالم الحيوان. ولذلك هو لا يسعى إلى رسم خطّ الانفصال عن بقية العائلة الحيوانية بالقدرة على «البيان» أي النطق العقلي، بل سوف يريد تكريس التعالي الأخلاقي فقط الذي يتمتع به على سائر الحيوانات.

1- القرآن، البقرة: 34؛ الأعراف: 11؛ الحجر: 31-32؛ الإسراء: 61؛ الكهف: 50؛ طه: 116؛ ص: 74-75.

رفض إبليس السجود لآدم هو مقطع سردي يمكن قراءته بوصفه إعادة برمجة لمعنى الكرامة «الإنسانية» (أي ما بعد الحيوانية) حسب تقاليد الساميين؛ نعني التوحيديين. وهو أمر يمكن رسم تميّزه القويّ عن التقاليد الوثنية (اليونانية مثلاً). بدلاً من الدفاع عن الكرامة الإنسانية باسم المرتبة الإنسانية بما هي كذلك، لجأت النصوص المقدّسة إلى تخريج المطلب الوجودي نفسه بطريقة رائعة، لن يكون فيها البشر هو الكائن الذي سيثور على الاستبداد الروحي للحاكم الشرقي، بل عليه أن يتعلّمها من كائن مغاير لجنس كينونته. وهنا تمّ اختراع فكرة الملاك الذي يمكنه أن يدخل في مناظرة أصلية مع الربّ الإله من دون عقاب بشري. ولذلك فإنّ قصة إبليس هي أروع مقطع قرآني يدفع بفكرة الكرامة إلى أقصاها. رفض السجود لآدم هو رمز بدئيّ ومتوار وصامت لكلّ أنواع السجود المدنّسة التي يجب على كلّ كائن كريم أن يأبأها: السجود لكائن لا يستحقّ أن نسجد له. وقد نقول: إنّ تلك الآيات من القرآن حول رفض إبليس للسجود، وبتلك المعاداة اللطيفة والملحّة، إنّما تنبّه الأدميين إلى السيناريو الأصلي لكل طبايع الاستبداد. الاستبداد ليس شيئاً آخر سوى أمر كائن ما بأن يسجد لكائن أقلّ منه مرتبة أنطولوجية، نعني هو لا يعدو أن يكون أمراً بنزع الكرامة عن كينونته وأن يكفّ عن معاملة نفسه بوصفه، حسب عبارة كانط التي تجد كلّ معناها البعيد هنا، غاية في ذاته. وليس الاستبداد غير تحويل الكائنات إلى وسائل للسيادة من دون أيّ أفق كرامة خاصة أو لا تقبل التفاوض ولا الاستلاب.

وعلينا أن نتساءل: هل كان من المصادفة أن طلب الله من إبليس أن يسجد لآدم وليس لأيّ كائن آخر؟ للحيوان مثلاً؟ أليس فيه هو أيضاً آية على حكمة الله؟ أو للسماوات أو للأرض أو للملائكة؟ ما وقع هو حبكة رائعة: إنّ أصل الاستبداد الروحي هم الأدميون أنفسهم. ولذلك فإنّ من تمّ الأمر بالسجود له هو آدم ولا يمكن أن يكون إلاّ آدم. فهو رمز المستمدّ الذي لا يستحقّ أن نسجد له، طالما أنّ السجود لم يكن ليتّم إلاّ لله فحسب. وإبليس يعرف ذلك.

وهكذا فإنّ إبليس هو رمز لرفض العبودية المزيفة: العبودية لعبد. والعبرة القرآنية الرشيقة هنا هي: حتى ولو كان الأمر بالسجود لكائن لا يستحقّ أن نسجد له، صادراً من جهة مقدّسة، وحتى لو كان أمراً مقدّساً، فإنّه يمكن رفضه.

في هذا الأفق يبدو الدين بوصفه جهاز الدينونة لسلطان لا يمكن لنا أبداً أن نتساوى معه أنطولوجياً، أي لا يمكن لنا أن ندنّسه. الدين هو حدث أخلاقي لاحق على رفض إبليس السجود لآدم. وهو لا يقصد مخاطبة آدم في براءته الأولى. وبعبارة مترددة: الدين هو نزاع اعتراف مع الشيطان، وليس مع ثنائية آدم / إبليس. الشيطان هو شخص أرضي أو ما بعد فردوسي، في حين أنّ إبليس هو شخص فردوسي فحسب.

يبدو الدين نوعاً من الثأر من إبليس، الذي تمّ تحوّله إلى شيطان رجيّم، بعد أن كان أحد الملائكة. كلّ رفض لسلطة متعالية يمكن أن يحولّك من ملاك إلى شيطان. وهذه اللعبة اللغوية متأصلة في مخيالنا العميق. وكما تحوّل إبليس إلى شيطان، بعد رفضه السجود لآدم، فإنّ آدم نفسه قد تحوّل من مخلوق فردوسي، بريء وعلامة على حكمة الخالق، إلى كائن شبه ملعون، مؤجّل ومحكوم عليه بالتوبة أي بشكل من النسيان النشط لتجربة الغواية والعمل على التكفير المتواصل عنها بواسطة العمل الحرّ.

من أجل ذلك يقترح علينا الدين أن نفهم تجربة الأرض تحت اعتبار أساسي هو أنّ الشكل الوحيد للعلاقة مع «الله»، أي مع الكائن الذي يقف خارج أفق عالمانا، لكننا ندين له بوجودنا داخل العالم، نفسه، الشكل الوحيد للعلاقة معه هو «السجود»: أي التقديس العمودي بوصفه تحليلاً إرادياً عن النتيجة الأخلاقية المريعة للثورة الميتافيزيقية الأولى في تاريخ النوع: أي الاستقامة.

كلّ النقاش الذي خاضه علم الكلام الإسلامي حول ماهية السجود وشارك فيه الكندي، كان نقاشاً خطيراً جداً: لأنّه يتساءل حول حدود الكرامة الإنسانية، ومن ثم حول ماهية الدين بما هو كذلك. كان السجود طوبيقاً أخلاقية للحدّ من النتائج الميتافيزيقية

**تبدو الأدمية بمثابة سيرة اعتراف طويلة
الأمد يختلط فيها تشكل هوية البشر مع
قدرته على التوبة، أي على النسيان النشط
لتجربة «الخروج» من الجنة، والعمل على
تجاوزها بتجربة «دخول» مأمولة في المستقبل،
وفي حياة أخرى**

والأخلاقية لحدث الاستقامة الذي لم يعد يمكن للنوع البشري أن يتخلّى عنه أو يتراجع. ومن ثمّ فإنّ كلّ الأديان لا تعدو أن تكون، من الناحية الفلسفية، غير برامج اعتذار كونية على صلف الحيوان البشري وتكبّره، والذي أذى به إلى التجرؤ على الاستقامة كنوع من الفاصل الميتافيزيقي يفصله عن بقية العائلة الحيوانية.

5. هل ثمة عبد حرّ؟

نعثر لدى ابن عربي على تعريف لمعنى الحرية يجدر بنا أن نفكّر به.

قال: «الحرية هي إقامة حقوق العبودية لله تعالى، فهو حر عن ما سوى الله» (كتاب اصطلاح الصوفية). ثمة مفارقة هنا في صلب معنى الحرية الديني: أنت حرّ بقدر ما تقيم حقوق العبد. طبعاً، هناك شيء طريف ومعاصر هنا: هو الربط بين الحرية والحقوق. ويبدو «العبد» هنا بمثابة الماضي الترنسندنتالي لمفهوم «الذات: الحديثة. لكنّ ما يثير التساؤل هو مفهوم «العبد»: كيف يمكن الرضا الأخلاقي برتبة العبد مع التحلي بنمط الحرية الذي يناسبنا؟ وبعبارة حادة: كيف تقبل الذات بأن تكون عبداً؟

ربما يودّ التفكير العلماني الصرف أن ينكر هذا النمط من الحرية باعتباره نمطاً مخجلاً من العبودية ليس أكثر. بيد أنّ هذا التنوير العنيف لن يساعد جموعاً غفيرة من المؤمنين الذين مازالوا يصرون على العثور على وصفة وجودية مناسبة لنمط أنفسهم. مناسبة تعني لن يتناقض فيها الشعور بالحرية، أي بالقدرة الوجودية على الكرامة، مع الاستحقاق الأخلاقي تجاه الكائن الذي ندين له بضرب من الشكر الميتافيزيقي على نعمة الكينونة في العالم. هنا يتولد معنى غريب للحرية تُحدّثها بإقامة حقوق العبودية.

هذه معضلة لا يمكن حلّها إلاّ بتحديد دور مفهوم الإله في هذا السياق. فالله هو الاسم الإسلامي للكائن الذي لا يمكن بأيّة حال أن نجحد كوننا ندين له بوجودنا. والدين هو معاملة الوجود بوصفه ديناً، لذلك فحرية المؤمن ليست تجاه الله بل تجاه أيّ كائن آخر. إنّها تركيب عجيب بين أدب العبد، أي الكائن الذي يدين بالشكر فيحوّل معنى حياته إلى «عبادة» أي إلى نمط ميتافيزيقي من الشكر ما بعد الأخلاقي، وبين كرامة البشر، أي الكائن الذي هو «سوى» الله. السوى هو اسم الآخر غير المقدّس في أفق الآدميين. وكلّ ما هو مدّنس أو كل ما هو دنوي، هو ضرب من «السوى» أي من «الغير الإلهي» بعامّة.

بذلك فإنّ حرية المؤمن هي حرية تجاه الغير بإطلاق، ما عدا الله. ولكن لأنّ الله هو الغائب الكبير في العالم، فإنّ هذا المؤمن هو «حرّ عن ما سوى» الله، أي حرّ حرية أفقية مطلقة. لا يوجد في أفق المؤمن أيّ «سوى» يستحق الطاعة أو السجود له. لا يملك أيّ «سوى» أيّ حقوق عبودية على «عبد» هو من نوع جديد واستثنائي تماماً، لأنّه يقف خارج كل أشكال السيادة البشرية، سيادة «السوى».

هذا النمط من الحرية الأفقية هو أخطر موقف أخلاقي على الاستبداد البشري. وعلى عكس ما نظنّ عادة، فإنّ إقامة حقوق العبودية لله، أي لكائن يوجد على سبيل الغياب، ليس علامة على وهن وجودي أو على ذلّ أخلاقي لنوع من البشر أو من الشعوب. بل هو طريقة فذة للتمرّن على السكن في عالم خال من أيّ نوع من السلطة المقدّسة. تفرغ العالم من الآلهة هو الغرض البعيد المدى لكل الأديان التوحيدية، بوصفها الصيغة الأخيرة والقصوى من أشكال التدين السابقة. وبمعنى ما، كانت ترمي إلى شكل من العلمنة لم يبلغه المحذثون بعد. لم يكن «الله» بكلّ أسماؤه العبرية والعربية غير شعار أخلاقي واسع النطاق رفعته شعوب ترفض السجود لأيّ نوع من الحاكم الذي يحوّل الحكم إلى جهاز تفديس بشري. ربما نحن اليوم بعيدون جدّاً عن ذلك الوقت الذي كان فيه الدين التوحيدي ثورة روحية من طراز رفيع ضدّ الاستبداد الوثني للحكام في العصور القديمة، وكلّ استبداد هو وثني. لكنّ الاستعمال الحربي للدين اليوم هو أكبر تجريب وثني عرفته الإنسانية.

ثمة فرق بين رتبة «البشر» (الكائن المائت، كما قالت اليونان) وبين مقام «العبد» (المخلوق في معجم الإبراهيميين). وعلينا أن نصبر بكل ما في معنى «العبد» من تركيب أخلاقي: إنه كائن انخرط في قصة التكوين وهو مصدق أنّ هذه السردية حول ذاته العميقة هي مناسبة كي يسكن العالم. ولذلك فالعبد هو الكائن الذي نجح في إقامة تصالح أخلاقي مع موته، أي مع طابعه المتناهي في الكون. وبدلاً من إنتاج «تراجيديا» مناسبة أي بناء ضرب مناسب من ثقافة المجد، على طريقة الوثنيين عامة، واليونان خاصة، هو قد فضّل الانخراط في تقاليد «كتابية» رهاها الأخلاقي الأكبر هو ترتيب قصة خلاص مناسبة، لا يحتاج بعدها العبد إلى أية مساعدة ميتافيزيقية أخرى، ولو كان ذلك من نفسه أو من عقله.

لذلك لا يبدو أنّ الدين هو تعبير ثقافي من بين تعابير أخرى في أفق الساميين. بل الدين - كروية للعالم وليس كمنطقتين شخصيتين - هو، بتعبير فتغنشتاين، «شكل حياة»، ومن ثمّ لن نتحرّر منه بطرحه جانباً كما يفعل العدميون، بل باختراع اللعب اللغوية المناسبة لتجاوزه من الداخل.

على سبيل الخاتمة: الشهادة والاعتراف والتوبة: تمرين في النسيان

لا يأتي القرآن على ذكر معنى «الاعتراف» إلا في ثلاثة مواضع: لكنها كلّها تتعلق بمنط واحد من الاعتراف هو «الاعتراف بالذنب». وذلك يعني أنه ليس هناك أيّ نزاع اعتراف قرآني بالمعنى المشاع منذ هيغل. وعلينا أن نسأل لماذا؟ أم أنّ المعنى الأصيل للاعتراف لا يعدو أن يكون معنى «الشهادة» نفسه؟ الشهادتان هما طريق المسلم في بناء وثيقة اعتراف أخلاقية عميقة مع «الغير» الكبير، أي مع الله، ولكن أيضاً مع ذاته الصغرى، نفسه التي بين جنبيه.

هنا بالذات يُعطى للشيطان دور حاسم: إنه مهندس الذنوب، والمسؤول الرسمي عن منطقة «اللا-شهادة» بعامة. رفض الشهادة هو المقابل الأخلاقي الذي يرفعه «المشرك» ضدّ الدعوة إلى الإسلام، في نوع من المعادة الميتافيزيقية لموقف إبليس: رفض السجود لآدم. وبوجه ما يبدو أنّ جدل التسمية هو كالتالي: لقد غير إبليس اسمه بعد الخروج من الجنة، وصار شيطاناً. كان إبليس يرفض السجود، أمّا الشيطان فقد صار يعلم البشر كيف يرفضون الشهادة. في أفق الشيطان ليس هناك أيّ مجال للتوبة، وبالتالي ليس هناك اعتراف شيطاني.

في مقابل ذلك، تبدو الآدمية بمثابة سيرة اعتراف طويلة الأمد يختلط فيها تشكل هوية البشر مع قدرته على التوبة، أي على النسيان النشط لتجربة «الخروج» من الجنة، والعمل على تجاوزها بتجربة «دخول» مأمولة في المستقبل، وفي حياة أخرى. ومن المفيد أن نذكر أنّ معجم «الخروج» هو معجم الشيطان: هو سبب «النسيان» (سورة الأنعام: 68؛ يوسف: 42؛ الكهف: 63) و«الفتنة» و«الغواية» و«النزغ» (الأعراف: 27، 175، 200) و«الكفر» (الإسراء: 27) و«العصيان» (مريم: 44) و«المجادلة» (الحج: 3) و«الخذلان» (الفرقان: 29) و«الصدّ» (الزخرف: 62) و«الاستهواء» (الأنعام: 71) و«التبذير» (الإسراء: 27) و«الهمز» (المؤمنون: 97)...

ربما نعثر هنا على طرح مثير ولا منظور للعلاقة بين الدين والمقاومة: أنه لا يمكن للمتديّنين أن يقاوموا إلا أنفسهم. أمّا ما عدا ذلك فهو لن يكون شيئاً آخر سوى «الإرهاب»: كلّ تديّن محارب هو ثار أصلي من كلّ حيوان بشري تجرأ على الاستقامة، ومن ثمّ أخذ الاستقامة البشرية ما بعد الحيوانية نفسها بوصفها رفضاً إبليسياً للسجود لآدم ما، آدم يتعالى على غيره من البشر. الإرهاب هو عملية ثار نموذجية من كلّ الذين رفضوا السجود، نعني لم يواصلوا الاعتذار الديني عن الاستقامة.

وتلك إشارات إلى مهمّة أخلاقية واضحة: كيف يمكن تحرير الآدمية من انفعالاتها «غير الآدمية»؟ تبدو التوبة بمثابة تمرين عسير على إعادة البشر إلى نفسه بعد كلّ ما لحق بها من «عبادة» سيئة هي عبادة الشيطان. وهذا يعني أنه ليس ثمة توبة من دون تحويل وجهة النفس البشرية. لكنّ هذا التحويل لا يبدو أنه يهدف إلى إعادة خلق البشر بل إعادة تربيته فقط. وهكذا يؤدّي الشيطان دور الشخصية المضادة

- آدم المضاد- الذي ينبغي أن نتحرّر منه حتى نستطيع أن «ننسى» نسياناً بشرياً، وليس نسياناً شيطانياً، الهوية الروحية الأصيلة لأنفسنا.

يبدو النسيان البشري بمثابة وعد أخلاقي طريف لمساعدة المتدينّ على توبة جيّدة: نعني على نسيان لا يتخلى عن أيّ جزء من هويتنا العميقة. ما ينبغي على المتدينّ أن ينساه هو آدم المضادّ الذي يحمله في نمط كينونته. ولذلك بدلاً من شيطنة «الأخر»، البشريّ الآخر، يمكننا أن نقترح عليه أن ينسى: كنوع من التوبة البشرية التي لا تحاسب أحداً. وحدها هويّة قادرة على التوبة البشرية، أي على النسيان بلا آخره، هي التي يمكن أن تنجح في حمل الإنسانية إلى الإنصاف إليها، ومن ثمّ الاعتراف بها كجزء من ماهيتها.



فرانسوا دوس

المفكر والمؤرخ فرانسوا دوس مفاتيح معاصرة في فهم سؤال التاريخ والذاكرة ودور الاعتراف في ترتيب علاقة الذات بالآخر

أجرى الحوار: محمد شوقي الزين

توطئة

فرانسوا دوس مؤرخ وكاتب وباحث، أستاذ جامعي في باريس 12 (كريتاي)، اهتم بالتاريخ الفكري لفرنسا كما اهتم بإستيمولوجيا التاريخ. كانت الكتابة البيوغرافية في قلب اشتغاله، يشهد على ذلك مؤلفاته الضخمة حول ميشال دو سارتو (Michel de Certeau)، وبول ريكور (Paul Ricoeur)، وجيل دولوز وفليكس غاتاري (Gilles Deleuze et Félix Guattari)، وأخيراً بيير نورا (Pierre Nora). عمل الذاكرة وتنظيم الحقل التاريخي كانا أيضاً من بين اهتماماته البارزة.

نقدم لقراء مجلة «يتفكرون» هذا الحوار الذي أجريناه مع المفكر والمؤرخ العالمي فرانسوا دوس، ويتركز في عمومته على العلاقة المتشابكة بين التاريخ والذاكرة في علاقتها بالمفاهيم المجاورة كالهوية والاعتراف وغيرها. أجرى الحوار مع المؤرخ فرانسوا دوس بالفرنسية، ونقلته إلى العربية مع بعض الهوامش الضرورية في فهم محطات أساسية من التاريخ المعاصر أو بعض الشخصيات أو التيارات الفكرية والسياسية.

* أشكر السيد فرانسوا دوس على قبوله بإجراء هذا الحوار. إنه مفكر ومؤرخ مقروء في الفضاء المغربي، منذ التألق الباهر الذي حققه «تاريخ النبوية» (في جزأين) وحتى الأعمال الأخيرة حول بول ريكور. من هو فرانسوا دوس؟ ولماذا هذا الاهتمام بالتاريخ؟

عزيزي محمد الزين، أشكركم على إجراء هذا الحوار، وإنه لشرف لي أن أجيب عن تساؤلكم. تقول: من هو فرانسوا دوس؟ إنني في وضعية يصعب عليّ فيها الإجابة عن مثل هذا السؤال، لكن سأحاول فعل ذلك، بطرح فكرة الجيل (génération)، وهي مهمة في كتابة التاريخ الفكري، كما روج لها جون فرانسوا سيرينلي (Jean-François Sirinelli) في أطروحته، فكرة متقلّبة ومتفرّقة في بعض الظروف التاريخية، فهي تتبلور بسهولة عندما تحدّد الهوية الجماعية حول حدث جنّد الأشخاص بحدّة. كان هذا الأمر بالطبع مع جيل الثورة سنة 1789، ثم جيل 1830 و1848، البلديون¹، المجاهدون القدامى للحرب العالمية الأولى، والمقاومة. بالنسبة لي والجيلي (جيل

1 - البلديون (communards) هم الأفراد الذين شاركوا في أحداث بلدية باريس سنة 1871، والذين كانوا يطالبون بجمهورية فدرالية. كانوا يُعدّون بالآلاف في صفوفهم، وانتهت الأحداث بهزيمتهم في يوم دموي في 18 مارس 1871، بين قتيل وسجين ومنفي.

1968) كان إحدى هذه اللحظات في البلورة الجليدية. كان الأمر بالنسبة لي شيئاً عظيماً، إلى درجة أنه في سن السابعة عشرة لم تكن لدينا رؤية استراتيجية عامة حول ما يحدث، ولكن نجتاز الحدث بتلقي جانبه الوجودي مباشرة. لقد قام ميشال دو سارتو بتحليل بارع للحظة ماي 68 في نص اكتشفته مؤخراً، رغم أنه كُتِب في غمرة الأحداث: «الأخذ بزمام الكلام»، والمنشور في مجلة «دراسات» (Etudes)، ابتداءً من يونيو 1968. لقد حلل ببراءة ما عبّر عنه جيل بأكمله لم يرض عن التداول التجاري للمعنى، وأبرز روح الأخوة والمعايشة المفتوحة لصالح تحرير القول، فاتحاً بذلك أبواب ونوافذ الحجرات الخاصة ليترك المجال للآخر للحوار. نتج عن ذلك زلزال تاريخي، انتفاضة ذات نظام وجودي.

كان اجتياح 1968 بالنسبة لي وللكتيرين أمراً بارزاً، لأنه في ظرف بضعة أشهر أتيحت لي الفرصة لمشاهدة ثلاث تجارب قويّة جداً في مكانين مختلفين: قبل كل شيء في شوارع باريس بانخراطي في ماي ضمن هذا الحراك الذي أزاح الحدود وحرّر قولاً محجوزاً بوضع حدّ للدرس الذي كانت تُلقنه سلطة تفرض صوتها [على الجميع]. في الوقت نفسه الذي كنتُ أكتشف فيه، وأنا لا أزال مراهقاً، القوة المتدفقة لهذا الربيع، وجدت نفسي مع أبي في شهر أغسطس 1968 في مدينة براغ (Prague)، حيث شهدنا الأيام العشرة الأولى للاحتلال من طرف القوات السوفييتية. كان أبي منخرطاً وقتها في الحزب الشيوعي الفرنسي (PCF)، ولد عام 1927، وكان صغيراً جداً ليصبح مقاوماً، انخرط في الحزب الشيوعي غداة التحرير². كان محامياً، وقد دافع في باريس كما في الجزائر عن قضية أولئك الذين ناضلوا ضد الحرب الاستعمارية. في عيون الطفل الذي كنته، في بداية الستينيات (من القرن العشرين)، كان أبي بالنسبة لي بطلاً. كان انخراطه في الحزب الشيوعي بلا موارد ولا تردّد إلى غاية ماي 1968. في تلك اللحظات، بدأت الانتقاسات الأولى في انتهائه والتي ظهرت على إيقاع المواقف المناهضة، ومن ثم في مسافة مع حزبه عندما أصبح حركة صعبة الضبط. قرّر أبي انتهاز فرصة الصيف (1968) للقيام بتحقيق حول «الاشتراكية في ملامحها الإنسانية»³ لدوبشيك في تشيكوسلوفاكيا. ففي هذه الظروف تواجداً في عين الإعصار السوفييتي. رؤية الدبابات في شوارع براغ وهي تفرض قانونها باسم الشيوعية على شعب موحد، والنجاح في كسر هذه المقاومة، كانت الدرس الثاني لتاريخ مبكّر.

اللحظة الثالثة المؤسسة لهذه السنة 1968 كانت بالنسبة لي بداية حياتي بصفتي طالباً في العالم المصغّر والفريد لجامعة فنان التجريبية (Vincennes)، المكان المشهور للحدّات ومربط اليسار، على هامش المدينة وفي وسط الأدغال. إذا كان ثمة محل للقول فهو هذا المكان. كانت المحاضرات محظورة، وكانت العروض التي تتبعها نقاشات وسجلات هي الشيء الأساسي في التعليم المقدم في وحدات دراسية صغيرة. كانت جامعة فنان خارج كلّ نزعة تقليدية (académisme) وجعلت من التعدّد في الاختصاصات (pluridisciplinarité) عقيدتها. إذا كان النموذج العلمي في فنان هو هارفارد (Harvard)، في مناخ نهاية الستينيات، فإن الحرم الجامعي كان أيضاً المكان الشهير للتسييس والنضالية. أتاح الطابع التجريبي للمركز والليبرالية المحيطة باختيار وحدات القياس والتقويم⁴، شريطة التسجيل في مقياس. لم أختَر التاريخ على التوّ، وفضّلت عليه قسماً (département) أكثر طلائعية وحدّات مع الحراك، وهو علم الاجتماع (السوسولوجيا). كانت السنة الأولى أكثر انفتاحاً من وجهة نظر فكرية حيث تابعتُ فيها دروساً لعدد ممّن تأثروا بلوي ألتوسير، على غرار نيكوس بولانتزاس (Nicos Poulantzas) في السوسولوجيا، وفرانسوا شاتليه (François Chatelet) في الفلسفة، ودروس

2- يقصد تحرير فرنسا من الاحتلال النازي ابتداءً من سنة 1944.

3- «الاشتراكية في ملامحها الإنسانية» هو برنامج من إعداد ألكسندر دوبشيك (Alexander Dubcek) لدى تقلّده منصب رئيس الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي في يناير 1968. اندلعت أحداث براغ من جراء تطبيق هذا المشروع الذي كان يسعى إلى التوفيق بين الشيوعية والديمقراطية الاجتماعية، مما يفتح المجال أمام إصلاح الدولة وفتح السياسة. لكن اكتساح القوات السوفييتية للجمهورية التشيكوسلوفاكية دمر هذا المشروع وكل طموح في ديمقراطية الحياة السياسية والاجتماعية.

4- وحدات القياس والتقويم (Unités de valeur) هي طريقة قائمة على عدد معيّن من الدرجات (crédits). كل مقياس أو مادة تعليمية لها مجموعة من الدرجات التي تتيح بلوغ وحدة القياس والتقويم الضرورية للحصول على الدبلوم.

ميشال بود (Michel Beaud) في الاقتصاد السياسي. بتمرّ في اللقب على استعمالات السوسولوجيا، فإنني توجّهت في السنة الثانية نحو التاريخ، وقد افتتنت بقراءة «18 برومر» لماركس⁵.

بفضل هذا التفتّح على التخصصات المتعدّدة، حصلت خلال سنتين على الليسانس في التاريخ، ومناقشة شهادة الجدارة سنة 1972 تحت إشراف مادلين روبيريو (Madeleine Reberioux) حول «الحزب الشيوعي الفرنسي والسلطة بين 1944 و1947: تحليل في الوثائق الرسمية للحزب الشيوعي الفرنسي». لقد بدا لي أنّ التسجيل في مسابقة التعليم الثانوي أو الجامعي (Agrégation) سنة 1973، وفي تلك الظروف، كان نتيجة منطقية لتكوين جامعي، وكان غير ملائم في الوقت نفسه، لأنّ ذلك لم يكن نزوع المركز التجريبي في فنسان. كان الحصول على الشهادة من قبيل المفاجأة العظيمة، لأنّه بوقت قليل في السابق لم أكن أعرف حتى بوجود هذه المسابقة، واكتشفت في بعض الميادين كفاءات مطلوبة في الكتابي والشفهي. هذه التجارب الثلاث (باريس في ماي 1968، وبراغ في أغسطس 1968، وجامعة فنسان ابتداءً من 1969) بدت لي حاسمة في اختياري لمادة التاريخ واهتمامي الأكبر بتاريخ الزمن الحاضر، مع الرغبة المتحمّسة في أن أحيي وأعين زماني.

* يقول موريس هلبفكس (Maurice Halbwachs) في «الذاكرة الجماعية» (المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1950، ص 130): «لا يبدأ التاريخ إلا عندما ينتهي التراث، في اللحظة التي تنطفئ فيها أو تتحلّل الذاكرة الاجتماعية». كيف نووّل هذه الجملة؟ هل يمكن أخذ الذاكرة والتاريخ كحظتين متناقضتين؟

لقد أحسنت باستحضار السوسولوجي موريس هلبفكس الذي كان له الفضل، انطلاقاً من سنوات 1920-1930، في التمييز بين التاريخ والذاكرة بوصفهما بُعدين لا يتداخلان، ويتميّزان في نقاط عدّة. لقد قام أيضاً بالمعارضة بينها بشكل راديكالي. تقع الذاكرة، حسب هلبفكس، في كل ما هو متقلّب، ومتحرك، ومتعدّد؛ فهي تقع في مجال العيش (le vécu)، والحميمي (l'affectif)، والصورة، والوجدان، والسحري؛ بينما يقع التاريخ في حدود المفهوم (le concept)، والحس النقدي، والتوضيح العلماني (objectivation laïcisant)، والعقلانية. بهذا المعنى، أكّد هلبفكس في «الذاكرة الجماعية» أنّ التاريخ لا يبدأ بالفعل سوى في اللحظة التي تُمحي فيها الذاكرة، تاركاً المكان للخطاب التاريخي في الوقت الذي تنتفي فيه الذاكرة. إنّ هذا التمييز كان مفيداً بحيث ما كان يورث كتاريخ كان فقط ذاكرة الدولة والهيئات القائمة والمهيمنة. أتاح إذن تنوع الخطاب بالإشارة إلى دور حاملي الذاكرة الآخرين. علاوة على ذلك، سمح له هذا التمييز بتبيان كيف أنّ الذاكرة الجماعية تتجذّر في جماعات ملموسة. لكن إضفاء الإطلاقية (absolutisation) على القطيعة بين التاريخ والذاكرة له حدود وطموحات معلومة. كان الأمر يتعلق بالنسبة للسوسولوجي هلبفكس بأن يتجهّز بتحقيق من أجل بحوث خاصة بعلم الاجتماع لا يستولي عليها المؤرخون. تتدلّع إذن معركة بين السوسولوجيا الصغيرة وكليو العريقة⁶.

هذا لا يعني أنّ هذا التمييز لا يحافظ على قيمة استكشافية، وعندما قام المؤرخ بيير نورا بنشر مشروعه الافتتاحي الكبير وهو «مواطن الذاكرة» (Les lieux de mémoire) في سبعة مجلدات منشورة بين 1984 و1993 في دار غاليمار، فقد كان يستعيد كلمة بكلمة التعارض الذي أقامه موريس هلبفكس. تكتسي هذه الثنائية قيمة حاسمة في تفادي التشويشية المتفوّقة لحد الآن. لكن لا يمكن البقاء في هذه

5- «18 برومر للوي بونابارت» (Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon/Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte) هو كتاب لكارل ماركس، ألفه عام

1852 ويتعلق بالانقلاب العسكري في 2 ديسمبر 1851، عندما قام لوي نابوليون الثالث (ابن أخ نابوليون الأول، بونابارت) بتأسيس الإمبراطورية الثانية التي دامت من 1852

إلى 1870. «18 برومر» هو إشارة إلى نابوليون الأول الذي أطاح بحكومة المديرين (سليلة الجمهورية الفرنسية الأولى) في 9 نوفمبر 1799 (18 برومر، السنة الثامنة من التقويم

الثوري) وأحل محلها السلطة القنصلية قبل تأسيس الإمبراطورية الأولى ابتداءً من 18 ماي 1804 وحتى 1814.

6- في الأسطورة اليونانية «كليو» (Clio) هي بنت زيوس (Zeus) ومينيموسين (Mnemosyne)، وإلهة التاريخ، تحكي ماضي الأمم والحضارات.

**إنّ الشيء المجدي هو الاضطلاع بإنجاح
الربط بين التاريخ والذاكرة . يتعين، في
الوقت نفسه، التمييز بين هذين المفهومين،
ولكن التفكير فيهما معاً؛ لأنّ ثمة قيمة جدلية
تحاك بينهما وتفتح المجال الخصب للتاريخ
الاجتماعي للذاكرة**

الدائرة- مشروع وإسهام بيير نورا يبيّن ذلك بلا ريب، لأنّ الشيء
المجدي هو الربط بين التاريخ والذاكرة الذي ينبغي الاضطلاع به
لإنجاحه، لأنّ الشيء المجدي هو الاضطلاع بإنجاح الربط بين
التاريخ والذاكرة. ينبغي، في الوقت نفسه، التمييز بين هذين
المفهومين، ولكن التفكير فيهما معاً؛ لأنّ ثمة قيمة جدلية تحاك
بينهما وتفتح المجال الخصب للتاريخ الاجتماعي للذاكرة. تعدّل
هذان المفهومان في مواجهة أشكلة مزدوجة تحوّل الطابع المجرد
والتصوّري للتاريخ في صُلبها إلى درجة التخلي في دعواه الحيثية
لأنّ يكون فيزياء اجتماعية منقطعة عن المعيش. من جهة أخرى، أتاح تكاثر الدراسات حول الذاكرة الجماعية في حُسن فهم كيف تشتغل
هذه الذاكرة، ومقاربتها من وجهة نظر نقدية.

ثمة تكامل حقيقي يتوجّب طرحه بين هذين البُعدين الذين يمكنهما أن يتّسما بلحظات في الصراع يخرج منه توترٌ بدهي يقدمها
بوصفها قطبين محصورين في أحدهما أو في الآخر. إنّ المأزق المزيّف حول خيار ينبغي القيام به بين قطب التاريخ القائم على البحث
عن الحقيقة وقطب الذاكرة الذي يتغذى من الوفاء، يتحوّل اليوم، في أزمنة الانقلاب الإسطوغرافي، إلى روابط يغذيها ائتمان متعدّد
في مواجهة حقيقة تعبّر عنها أعمال التاريخ الاجتماعي الجديد للذاكرة، كما بيّن ذلك المؤرخ هنري روسو (Henry Rousso) بشأن
التاريخ، ذاكرة فيشي من 1945 إلى يومنا، حيث شهدت تعاقب مرحلة الحداد، ثم مرحلة الكبت وعودة المكبوت التي أفضت إلى
باتولوجيا أخرى في الذاكرة، وهي ذاكرة الماضي الذي لا يريد أن يمضي.

*** هل المبالغة في الذاكرة هي علامة على أزمة في الهوية؟ هل هي ضمنية في المجتمع أم تخضع إلى تدبير سياسي فيما يمكن أن نصطلح
عليه اسم: «الاستعمالات الإيديولوجية للذاكرة»؟**

إننا نحيا بالفعل في أزمنة «الكل ذاكرة». لقد تحدّث بيير نورا عن «طغيان الذاكرة» التي أضحت العلامة البارزة في زمننا الحاضر.
تأتي هذه المركزية في الذاكرة من أزمة المستقبل، أزمة الصيرورة. لقد خرجنا بالكاد من القرن العشرين التراجيدي، ولا يمكن أن يكون
لنا التفاؤل نفسه كما أُلّفناه في القرن التاسع عشر، الوائق في المعنى المحايث للسيرورة التاريخية⁷. على وقع تراجيديات ومذابح القرن
العشرين، فإنّ «الغائية الغرب- مركزية» (Télos occidentalocentré) اهتزت بقوة. كان ينبغي القيام بحداد على التصوّر الغائي
للتاريخ الذي كان يعتبر أنّ ثمة عقلانية متعالية تشتغل في بروز عالم أفضل من وراء سعي الفاعلين⁸. أتاحت هذه اللحظة القطع بشكل
ناجع مع كل تطوّرية (évolutionnisme) فاقدة للمصدقية بعد تراجيديا القرن العشرين. لقد حان الوقت لإعادة ربط معقولة
المنطقيات الزمنية بالأخذ بعين الاعتبار ما يطرأ من جديد، ما ينبثق في فضاء تجربتنا. يُصبح صنف الحاضر شيئاً أساسياً، يواجه عقبات
سماها فرانسوا هارتوغ (François Hartog) «حاضرة» (présentisme)⁹؛ ولكنه أيضاً غني بفكر تاريخي يُعنى بالتفكير في عصرانية

7- يقصد فرانسوا دوس أنّ القرن التاسع عشر الذي شهد صعود العلم والتقنية وأدوات التقدم المعرفي والاجتماعي والاقتصادي كان محط تفاؤل وشارة خير للإنسانية، لكن
سرعان ما حل محله التشاؤم بنشوب حربين عالميتين مدمرتين (1914-1918 و1939-1945)، وصعود أنظمة استبدادية (ستالينية، فاشية، نازية) وإيديولوجيات انضباطية
(شيوعية) واحتلالات وحروب قاسية (حرب الفيتنام، ثورة الجزائر...)، إلخ، أجهزت على ما بقي من الثقة في الحكم السياسي وإذا بقي هنالك شيء اسمه «المعنى» في السياسة كما
طرح المسألة بعقيرة نادرة الفيلسوفة حنه أرندت.

8- كانت هذه على العموم فكرة فلسفات التاريخ المهيمنة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مع فيكو وكانط وهيغل وأوغست كونت.

9- «الحاضرة» هي النظرية التي تقول إنّ هناك فقط الحاضر، أما الماضي والمستقبل فلا وجود لهما، بحكم زوال الأول وعدم وقوع الثاني. استعاد فرانسوا هارتوغ الفكرة بإزاحة

اللاعصري (contemporanéité du non-contemporain). بفضل هذه اللحظة البنيوية، يمكن النظر في الحاضر ليس كمجرد لحظة عبور بين السابق واللاحق، وإنما - كما تحيَّلت حنه أرندت المسألة - كـ«فجوة» بين الماضي والمستقبل. يمكن لمفهوم «الفجوة» أن يضطلع بشكل جيد بما يكشف عنه الحاضر من انفصال وقطعية وبداية. فهو يحيل إلى المفهوم التوليدي (notion générationnelle) الذي يتيح تنظيم معيش الحاضر على المستوى الجماعي. تبعاً لهذا التصوّر، فإنّ الزمن ليس سلسلة متصلة (continuum). ينبغي لهذا التاريخ في الحاضر أن يقوده البحث عن المعنى الذي لم يعد الغاية (Telos)، إنّ الزمن الفوري (Kairos)، ليس المعنى الموضوع سلفاً، ولكن المعنى المنبثق من الحدث الذي يولّده، بحث مفتوح دوماً على فك رموز فضاء تجربتنا، بمعنى كل الكثافة الماضية لحاضرنا، قصد الكشف فيها عن إمكانات غير متأكّد منها والتي يمكن أن تعيد تشكيل أفق الانتظار الذي لا يزال غامضاً. بيد أن هذا التعتميم (opacification) في علاقتنا بالمستقبل قام بتعديل روابطنا بالماضي، سبب في صعود ذاكري متعدّد ومكثّف بوصفه مقتضيات في الهوية.

في هذا السياق، يمكن أن نرى مضاعفة في مجموعة من الأمراض الذاكرة (mémorielles). ظهرت من جرّاء نزعة كريمة في العدالة (judiciarisation) التي دفعت السلطة السياسية في التشريع للذاكرة. كانت النية في بعض الأحيان صادقة، كما كان الحال مع المصادقة على قانون غيسو (la Loi Gayssot) بتاريخ 13 يوليو 1990، والذي كان يهدف إلى إعاقة الأطروحات الإنكارية التي كانت تنفي وجود عُرف الغاز للنظام النازي [إبان الهولوكوست]. لكن، في بداية العام 2000، شهدنا تسارعاً في النوع أكثر إشكالية. في 29 يناير 2001، تمّت المصادقة على قانون يصف المذابح ضد الأرمن سنة 1915 على أنها إبادة جماعية (génocide)؛ في 21 ماي 2001، القانون الموسوم «توبرا»¹⁰ يحدّد النخاسة (تجارة العبيد) والرق العابر للأطلسي بوصفهما جريمة ضد الإنسانية منذ القرن الخامس عشر، وأخيراً قانون 23 فبراير 2005 الذي ينص على أنّ «البرامج تعترف بشكل خاص بالدور الإيجابي للحضور الفرنسي في مقاطعات وأقاليم ما وراء البحار الفرنسية (oultre-mer) وفي شمال إفريقيا». بفعلها هذا، فإنّ السلطة السياسية قامت بهذا التقنين بإصدار أوامر للمؤرخين، ليس فقط بشأن ما ينبغي أن تكون عليه الذاكرة المراد نقلها إلى الأجيال الجديدة، ولكن فضلاً عن ذلك الطريقة التي يتم بها هذا النقل والتوصيل. إنه أمر غير لائق أبداً، لا سيما إذا علمنا أنّ المبدأ العام لأداب المهنة الغالب في التربية الوطنية هو احترام حرية المدرّس.

لقد أدركت بعض الجماعات الحاملة للذاكرة الرهان وإمكانية المطالبة بحقوقهم إزاء السلطات العمومية. لقد تنظّموا في شكل جمعيات حيث القاعدة هي إرساء صلابة ذاكرية فيما وراء تلف الزمن، وتوصيل الفداء الذاكري إلى الجيل الصاعد، وكل هذا شرعي بطبيعة الحال. لكن البعض ممّن يحرّكهم منطق الإقصاء يتعامون ولو بثمن أسوأ عن المغالطات التاريخية (anachronismes). فيما يخصّ القادة السياسيين، من أيّ طرف كانوا، فهناك لاسمؤولية مشتركة، وثمة اضطراب كبير يهيمن اليوم، لدى اليمين كما لدى اليسار. مثلاً تدخل النائب في البرلمان ميشال ديفنباشيه (Michel Diefenbacher) المنتمي إلى اليمين (اتحاد الأغلبية الرئاسية UMP) والمكلّف سنة 2003 بالتقرير حول الحضور الفرنسي في مقاطعات وأقاليم ما وراء البحار، أقول تدخل هذا النائب في 11 يونيو 2004 أمام البرلمان لكي يمجّد «الإرادة الحازمة لدى البرلمان بأن التاريخ الذي يدرسه أبنائنا في مدارسنا يحافظ على ذاكرة الملحمة لفرنسا الكبرى». نجد هنا، وكما أشار رومان برتراند (رومان رولاند، «ذاكرات الإمبراطورية»، منشورات دو كروكان، 2006)¹¹، اللغة الاستعمارية بامتياز العائدة إلى أحوال القرن التاسع عشر الأوروبي - مركزي.

إستمولوجية ضرورية سهاها «نظام التاريخية» (régime d'historicité) وهو علاقة المجتمع بحاضره وماضيه ومستقبله، فهذا النظام مقيّد اليوم بهذه «الحاضرة» التي تعطي الصدارة للذاكرة باستحضار أطياف الماضي أو علامات المستقبل.

10 - كريتيان توبرا (Christiane Taubira) امرأة سياسية فرنسية، شغلت وظائف عليا في الإدارة والدولة، ولدت سنة 1952 في إقليم الغويانا الفرنسي (Guyane). تشغل اليوم وزيرة العدل في حكومة مانويل فالس (Manuel Valls) بعد شغل الوظيفة نفسها في حكومة رئيس الوزراء السابق جون مارك إيرو (Jean-Marc Ayrault). كانت قد اقترحت سنة 2001 قانوناً يجعل من تجارة العبيد والرق جرائم في حق الإنسانية، وتمت المصادقة عليه في البرلمان الفرنسي.

11 - Romain Roland, Mémoires d'Empire, éd. Du Croquant, 2006.

وكما يقول بيير نورا، بنبرة تهكمية، متى نحصل على قانون يدافع عن قضية الروس البيض ضدّ الجرائم الشيوعية؟ وقانون يعوّض المنحدرين من البروتستانت المقتولين في سان بارتليمي¹²؟ وقانون حول الفانديين¹³ الذين سحقتهم الثورة الفرنسية؟ وقانون حول إبادة الكاثار¹⁴؟ عندما يتعرض مؤرخ حاصل على جائزة مجلس الشيوخ ومنشور له في دار غاليليو إلى متابعات قضائية، فقط لأنه قال إنّ تجارة العبيد لا تنتمي إلى الميكانيزمات الإجرامية نفسها كإبادة اليهود، وإنّ الدولة تفرض على المدّسين تقديم جوانب إيجابية من الاستعمار في إفريقيا الشمالية وفي أقاليم ومقاطعات ما وراء البحار، فقد طُفح الكيل وبلغ السيل الزبي. تأسست جمعية «الحرية للتاريخ»، ونادت بالتوقيع على عريضة تطالب بإلغاء كل القوانين الذاكرة (lois mémorielles). جاء هذا النداء بتاريخ 12 ديسمبر 2005 ووقع عليه تسعة عشر مؤرخاً (جون بيير أزيبا، إليزابيت بادنتر، جون جاك بيكر، فرانسواز شندرناغور، ألان ديكو، مارك فيرو، جاك جوليار، جون لوكلان، بيير ميلزا، بيير نورا، مونا أوزوف، جون كلود بيرو، أنطون بروست، روني ريمون، موريس فايس، جون بيير فرنان، بول فاين، بيير فيدال ناكي، Bernard Accoyer ميشال فينوك)¹⁵.

تحصل هذا النداء على 650 توقيعاً من الباحثين وأساتذة التاريخ، ابتداءً من 16 فبراير 2006. تقلّد روني ريمون رئاسة هذه الجمعية وبيير نورا نائب الرئيس. حدّد روني ريمون الطابع غير النقابي في هذا النضال من أجل الحريات: «إنّ النص يطالب بالحرية للتاريخ، لا للمؤرخين. فالتاريخ ليس ملكاً لهم وليس ملكاً للسياسيين. إنه مصلحة الجميع». وذكر روني ريمون بأنّ المواطن، في نهاية المطاف، هو الذي يفصل في التوتّر الكائن بين قطب الذاكرة وقطب التاريخ، وينبغي بالتالي إرشاده في خياراته. أنشئت بعثة برلمانية تحت رئاسة برنار أكوييه حول المسائل الذاكرة وفي مواجهة الانتقادات اللاذعة الصادرة عن المؤرخين الذين يحذرون البرلمانيين من مغبة الانحرافات الخطيرة. تبنت البعثة تقريراً يدعو إلى عدم التشريع في مسائل الذاكرة. يمكن القول إنّنا ظفرنا، بشكل مؤقت على الأقل، بالمعركة على الصعيد الوطني. لكن انتقلت الرهانات إلى المستوى الأوروبي من جراء قرارات مجلس الوزراء الأوروبي الذي أراد ابتداءً من أبريل 2007 التشريع لجرائم جديدة تتعدّى على حرية البحث التاريخي.

إنّ هذا القرار - الإطّار يؤسّس لكل «ابتدال سخيف» بجرائم ذات ملاحظات جنائية تلحق بأصحابها عقوبات بالسجن، أيّاً كانت طبيعتها، ما عدا بعض المخالفات الاستثنائية. قرّرت جمعية «الحرية للتاريخ» أن تغتير من النطاق، بمناسبة لقاءات التاريخ في بلوا (Blois) سنة 2008، حيث كان المبحث حول أوروبا. أطلقت نداء بلوا لتتوجّه به إلى المسؤولين السياسيين. ففي هذا النداء الدولي،

12 - مذبحه سان بارتليمي (Saint-Barthélémy) راح ضحيتها عشرات الآلاف من البروتستانت على يد الكاثوليك يوم 24 أغسطس 1572 في باريس، في اليوم الذي يُحتفى فيه بالقدّيس بارتليمي وهو الرابع والعشرون من أغسطس. وامتدت المذبحة إلى المدن والأقاليم الأخرى من فرنسا خلال أيام عديدة، تحت حكم الملك شارل التاسع المتخوّف من انتشار البروتستانتية في فرنسا متجدّرة تاريخياً وعقائدياً في الكاثوليكية.

13 - حرب الفاندي (Guerre de Vendée)، جرت وقائعها بين 1793 و1796، واحتدم فيها الصراع بين الجمهوريين والملكيين. كانت في الأصل انتفاضة شعبية ككل فرنسا التي اندلعت فيها الثورة ابتداءً من 1789، غير أنها أصبحت بمرور الوقت مضادة للثورة، وراح ضحيتها عشرات الآلاف. كانت تعكس الشخ الكائن بين المدينة الموالية للثورة والبادية المعادية للثورة، لاعتبارات تاريخية وبدئية وهي الطابع المحافظ والمتدينّ للآرياف.

14 - الحملة الصليبية على الكاثار (Croisade des Albigeois). هي حملة دموية عنيفة قامت بها الكنيسة الكاثوليكية ضدّ فرقة مسيحية اتهمتها بالزندقة، وكانت تؤمن بالمانوية وبصراع إلهين (الخير والشر). ظهرت في جنوب فرنسا (ألبي، تولوز، كاركاسون، مقاطعة لاندوك) وامتدت إلى بعض الأقاليم من إسبانيا وإيطاليا وألمانيا. هذه الفرقة هي الكاثارية (Cathares, Catharisme). دامت الحملة ضدّ الكاثارية بمحاكم التفتيش والمجازر قرابة 20 سنة، من 1209 إلى غاية 1229، ثم سحق الكاثارية نهائياً بسقوط قلعة مونسيجور (Montségur) في جنوب غرب فرنسا سنة 1244 وحرق كل المختبئين فيها.

15- Jean-Pierre Azéma, Élisabeth Badinter, Jean-Jacques Becker, Françoise Chandernagor, Alain Decaux, Marc Ferro, Jacques Julliard, Jean Leclant, Pierre Milza, Pierre Nora, Mona Ozouf, Jean-Claude Perrot, Antoine Prost, René Rémond, Maurice Vaisse, Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne, Pierre Vidal-Naquet, Michel Winock

قام الرئيسان الجديان للجمعية «بيير نورا وفرانسواز شندرنغور» بنشر كتاب صغير في شكل بيان للدفاع عن حرية التاريخ. إن محور الدفاع عن حرية التاريخ انتقل إذن إلى الصعيد الأوروبي.

* خصّصتم في السنوات الأخيرة دراسات عديدة (كتب، مؤلفات جماعية، ندوات، ملتقيات...) حول بول ريكور. لقد قام هذا الفيلسوف بوضع التاريخ والذاكرة في عداد تأملاته، وخصوصاً في مؤلفه الشهير «الذاكرة، التاريخ، النسيان» (لوسوي، 2000). هل تتعارض المقاربتان التاريخية والفلسفية للذاكرة أم ثمة تكامل يحاول المؤرخ والفيلسوف أن يكشف عنه؟ ما منهج بول ريكور في هذا الميدان؟

هناك للأسف تقليد في فرنسا مفاده أن القارة الفلسفية تتعارض تماماً مع قارة المؤرخين، ثمة أسباب بعضها ذو بنية مؤسسية. إن التكوين في التاريخ في فرنسا يضاف إليه التكوين في الجغرافيا، وبالتالي ينفصل عن كل شكل من أشكال المفهمة الفلسفية. فضلاً عن ذلك، فإن المؤرخين، ومن بين المبدعين أيضاً مثل مدرسة «الحواليات»، أبدوا احتراساً من فلسفة التاريخ التي تنفي في اعتقادهم العرّض التاريخي بإدراجها في التفاهة. الفلاسفة من جهتهم لا يقرؤون المؤرخين، ويعتبرون معرفتهم في وضعية الصدارة بالمقارنة مع فوضى المعطيات التجريبية التي تشكّل المادة اليومية للبحث التاريخي. يُعتبر ريكور في هذا المجال الاستثناء؛ إذ دخل في حوار مع التاريخ ومع المؤرخين طوال حياته. لنذكر على سبيل المثال «التاريخ والحقيقة»، وهو مجموعة من الدراسات نجد فيها تفسيراً رائعاً حول «الموضوعية والذاتية في التاريخ» يعود إلى سنة 1952، ثم الثلاثية الشهيرة «الزمن والسردي»، المنشورة بين 1983 و1985. أخيراً، العمل الجبار الصادر سنة 2000 وهو «الذاكرة، التاريخ، النسيان». نجده يحاول في هذا الكتاب الأخير، وبشكل كانطي بارز، تفادي المغالاة والأنماط العديدة من الاسترداد التي ينطوي عليها، بتفكيره في جدلية العلاقة بين التاريخ والذاكرة التي أضحت في نهاية القرن العشرين الوتر الحساس والهاجسي من جراء الأزمنة التراجيدية المعيشة.

هذا التفكير أدى به إلى حوصلة أعلن عنها في سبتمبر 2000 والتي تنخرط، كما هي العادة عنده، في انشغالات المواطنة، حيث عبّر عنها في مدخل كتابه الأخير: «أبقى قلقاً بشأن المشهد المرعب الذي تعكسه الذاكرة المفرطة هنا، والنسيان المفرط هناك، دون الحديث عن تأثير الاحتفاليات وتعسفيات الذاكرة والنسيان. إن فكرة سياسة الذاكرة المشروعة هي إحدى مباحثي المدنية التي أعلن عنها». عمد ريكور إلى التمييز بين طموحين من طبيعة مختلفة: الحقانية (véritative) بالنسبة للتاريخ، والوفائية بالنسبة للذاكرة، مع تبيان أن الاحتراس المفرط من عواقب الذاكرة يؤدي إلى تقديس وضعية التاريخ، وبالمقابل فإن استرجاع التاريخ بالذاكرة يستبعد المستوى الإبستمولوجي الضروري للتفسير/الفهم. يتساءل ريكور الذي عمل على تأسيس فينومينولوجيا في الذاكرة: ما مصير الحقيقة بلا وفاء والوفاء بلا حقيقة؟ إن التداخل بين التاريخ والذاكرة أمر لا مناص منه. إذا كانت الذاكرة عرضة للأمراض - العراقيل، المقاومات - كما بيّن فرويد، فهي أيضاً فريسة التلاعبات والأوامر.

مع ذلك، يمكنها أن تصل، في بعض الأحيان، إلى أوقات «سعيدة»، أوقات الاعتراف. هذا شأن التذكّر اللاإرادي عند بروست (Proust). لكن يمكن أن يكون أيضاً الهدف الاستدراكي للذاكرة، عمل في الذاكرة يُثاثل ما اصطلاح عليه فرويد اسم عمل الحداد. غير أن هذه المعجزة الطفيفة للاعتراف التي تتيحها الذاكرة لا يرتقي إليها المؤرخ الذي لا يمكنه أن يدعي الوصول إلى هذه «السعادة الصغرى»، لأن نمطه في المعرفة يتوسطه الأثر النصّي الذي يجعل من معارفه حقلاً مفتوحاً ولانهاياً على الغائب. في هذا المسار الذي يقود من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا، قام ريكور بتعبئة تراثين حاولت أعماله الفلسفية الربط بينها. فبالمقارنة مع هذا الضمّ الحقيقي [بين التراثين] يقاس ويُقدّر إسهام ريكور. إن «اللوغوس» (logos) اليوناني يوفّر له المنطلق في الإجابة على لغز تمثّل الماضي في الذاكرة. لقد طرح أفلاطون سؤال «ماذا» في التذكّر، مجيباً في [محاورة] «تثاتوس» بـ«الأيكون» (Eikôn) وهي الصورة-التذكّر. بيد أن مفارقة «الأيكون» تكمن في حضور شيء غائب في الذهن، حضور الغائب. أضاف أرسطو إلى هذه المقاربة الأولية خاصية أخرى للذاكرة، وهي

أنها تحمل علامة الزمن، وهذا يحدّد الفاصل بين الخيال والوهم من جهة، والذاكرة من جهة أخرى التي تستند إلى الأسبقية، إلى الـ«كان» (ayant été). لكن ماهي هذه الآثار الذاكرةية؟

تتلخّص في ثلاثة أنظمة حسب ريكور الذي يتحفّظ بشأن المساهمات الاختزالية على غرار مساهمة شانجو¹⁶ (Changeux) «الإنسان العصبوني» (Homme neuronal) الذي يعتبر أنّ المنطق القشري¹⁷ يفسّر كل السلوكيات البشرية. يأخذ ريكور العناية في التمييز بين الآثار الذاكرةية القشرية والسيكولوجية والمادية. بهذا البُعد الثالث في الذاكرة والذي يتمثل في الآثار المادية والوثائقية، تتواجد في حقل البحث عند المؤرخ. فهي تشكّل بمفردها التشابك المحتوم بين التاريخ والذاكرة. تشترك هذه الفينومينولوجيا في الذاكرة، حسب ريكور، مع فينومينولوجيا عامة للإنسان القادر (l'homme capable)، إنسان «الأنا القادر» الذي يتهاوى إلى «القدرة على التذكّر» و«فن النسيان» و«معرفة الصفح». تتبّع هذه الفينومينولوجيا ثلاثة أسئلة: أولاً، يطرح ريكور سؤال «ماذا؟» (موضوع التذكّر: ماذا نتذكّر؟) ويضع في أفق هذه المقدرة إمكانية الاعتراف التي تتجلّى كمعجزة الذاكرة بوصفها «ذاكرة سعيدة» ممكنة، المطابقة بين التذكّر والشئ المفقود والتي يمكنها أن تؤدّي إلى غموض بين الماضي المعروف والماضي المدرك. إنّ فعل الاعتراف يتيح امتلاك الغيرية ويلمح ريكور على كلمة «الإقامة» (l'habiter)؛ ثانياً، يطرح ريكور سؤال «كيف؟» تبعاً لنظام مزدوج في الاستعمالات والاستعمالات المسيئة للذاكرة، وفي هذا الإطار يتمي عمل الذاكرة إلى نظام الواجب القطعي¹⁸ (l'impératif catégorique)، لكن دون أن يتعرقل بما سماه بيير نورا «طغيان الذاكرة»، وعمد ريكور إلى ضمّ الممارسة التاريخية إلى الذاكرة عندما دافع عن «الطبيعة الحقيقية للعلاقة بين التاريخ والذاكرة التي هي إعادة نقدية داخلية بقدر ماهي خارجية» (المرجع نفسه، ص 337)؛ ثالثاً، يطرح ريكور سؤال «من؟» في المرحلة التي أصبحت فيها الذاكرة حارسة الذاتية والغيرية في مقارنة تدريجية تؤدي إلى «علم الأنا» (égologie)، من الذات-عينها إلى الآخر بوصفه القريب، ومن ثم إلى الآخرين عموماً.

في الوقت نفسه، تُدرّك الذاكرة بالتاريخ وتصبح بالنسبة إليه كقالب أو مطرس (matrice) حسب ريكور؛ لكن من الوهم أن نعتبر أنّ المعرفة التاريخية تقتصر على البُعد الذاكري. إنّ تدخّل ريكور في هذا الميدان يمكن النظر إليه كمحاولة في الربط بين البُعدين، بحكم أنّها مختلفان، وأنّ ريكور يفهم «الذاكرة كقالب التاريخ». رغم ذلك ثمة إذن قطعة بين المستوى الذاكري ومستوى الخطاب التاريخي، ويتمّ هذا الأخير بالكتابة. يستعيد ريكور هنا أسطورة ابتكار الكتابة بوصفها «فارماكون»¹⁹ في [محاورة] «فيدروس» لأفلاطون. بالمقارنة مع الذاكرة، فإنّ الكتابة هي - في الوقت نفسه - الدواء لأنها تقي من النسيان؛ وهي السُمّ لأنّ هناك خطراً في أن تحل محلّ جهد الذاكرة. فعلى مستوى الكتابة يقع التاريخ في المراحل التأسيسية الثلاث التي نعتها ميشال دو سارتو²⁰ بالعملية التأريخية (الإسطوغرافيا): الأرشفة

16 - جون بيير شانجو (Jean-Pierre Changeux)، ولد سنة 1936. هو بيولوجي ومفكر فرنسي، اشتغل على الدماغ البشري، ووسّع بحثه على علاقة الفكر بالجسد، بالإضافة إلى ميكانيزمات المعرفة البشرية والنقاط المعلومة من البيئة المجاورة، بما أصبح يسمى اليوم «التيّار الإدراكي» (cognitivism). ألف مع بول ريكور كتاباً مشتركاً عنوانه «الشئ» الذي يدفّعنا إلى التفكير» (Ce qui nous fait penser, Paris, Odile Jacob, 1998).

17 - الصفة (cortical) تأتي من الإسم (cortex) وتعني قشرة المخ، ولم يكن بإمكان سوي الجمع بينها في الكلمة-النجدة: «القشري» (cortical).

18 - عند إيمانويل كانط، الواجب الأخلاقي القطعي هو المبدأ السلوكي الذي يميّز بالكونية، لأنه يتعدى الحالة الفردية نحو الجنس البشري في رتمه؛ بالإطلاقية لأنه لا يخص زماناً أو مكاناً معيّنين، بل ينطبق على كل الحالات بدون شرط مثل قول الحقيقة مهما كانت النتائج المترتبة عنها؛ بالحرية التي هي الأخلاق نفسها بوصفها مجموعة من القواعد العقلية التي تدبّر وتوجّه السلوك البشري.

19 - في اليونانية «فارماكون» (Pharmakon) كلمة تنطوي على تناقض لأنها تدل في الوقت نفسه على السم والترياق. يمكن الرجوع إلى التأويل الوافي لحاك ديدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.

20 - ميشال دو سارتو (Michel de Certeau) 1925-1986، مؤرّخ وأنتروبولوجي فرنسي، شغل أستاذاً في الدراسات الثقافية في جامعة سان دييغو (كاليفورنيا) وفي جامعة باريس. اشتغل على تاريخ العرفان المسيحي عند الحركة الكاثوليكية اليسوعية، ثم تفرّغ بعد ذلك إلى دراسة الحياة اليومية والممارسات العملية.

التي يتعرض فيها الطموح الحقاني إلى تمييز الشهادة الصحيحة عن المزيفة؛ على مستوى التفسير/ الفهم الذي يطرح السؤال السببي «لماذا؟»، وأخيراً على صعيد التمثيل التاريخي نفسه الذي يتم فيه إنجاز فعل كتابة التاريخ ذاته، الذي يستند مرة أخرى على مسألة الحقيقة. إن التمثلية (représentance) حسب ريكور تلخص توقعات القصصية التاريخية ومفارقاتها. إنها غاية المعرفة التاريخية ذاتها، والموضوعية تحت اتفاق مفاده أن المؤرخ يتخذ موضوعاً له الشخصيات والوضعيات التي وجدت سابقاً قبل أن يجعل منها سرداً. إن مفهوم «التمثلية» يتميز إذن عن التمثيل بحكم أنها تنطوي على مقابل للنص أو مرجعاً نعت ريكور بكلمة «الخلافة»²¹ (lieutenance)، خلافة النص التاريخي في [كتابه] «الزمن والسرد». يقوم ريكور بربط هذا القطب في المصدقية (véridicité) المترسخ في اللوغوس الإغريقي بالقطب اليهودي-المسيحي للوفاء بتساؤله حول مغزى ما نسميه واجب الذاكرة. فهو يناقش، بعد يروشالمي²²، الأمر «تذكر» في سفر التثنية (Deutéronome). ففي مواجهة الأوامر الراهنة التي تجعل من «واجب الذاكرة» واجباً قطعياً، يفضل ريكور- في استفادته من الممارسة التحليلية- مفهوم «عمل الذاكرة» على واجب الذاكرة الذي يشير إلى معضلته النحوية حيث يتم إعراب الذاكرة الحارسة للماضي في صيغة المستقبل. إن واجب الذاكرة شيء مشروع، لكن يمكنه أن يكون موضوع الإسراف: «من خطورة الأمر بالتذكر أن يفهم على أنه دعوة الذاكرة لأن تتخطى عمل التاريخ».

يتطلب الأمر الاعتراف بالذاكرة السعيدة والمطمئنة مقابل عمل حقيقي للذاكرة الذي يمر عبر إعادة ربطها بالحقيقة. ففي هذا المستوى من البحث عن المصدقية تتحدد الذاكرة بوصفها قوة إدراكية. يفتح [ريكور] اللعبة السوداء للذاكرة من خلال اللفظ الثالث: النسيان الذي هو رهان مزدوج في بلوغ حقيقة التاريخ وإدراك وفائيه الذاكرة. هنا أيضاً، وبهذا التمييز، يتوصل ريكور إلى الوصلات الدلالية. فهو يميز بين ما يمكن أن يكون عليه فقدان نهائي تسببه جروح في القشرة المخية أو حريق مكتبة وبين نسيان احتياطي له القدرة على الاحتفاظ، ويكون شرط الذاكرة ذاتها كما بين إرنست رينان²³ بشأن الأمة أو كيركيغارد²⁴ حول تحرير الهم. إن هذا النسيان الاحتياطي المفتوح على التذكر يتسم بالوقائية: «يتسم النسيان بدلالة إيجابية بحكم أن» ما كان «يفوق» ما لم يعد كائناً «في الدلالة المرتبطة بفكرة الماضي، يجعل» ما كان «من النسيان الوسيلة العريضة الممنوحة لعمل التذكر». في خضم حرب الذكريات التي نتجت عنها والتي يتعارض فيها التاريخ مع الذاكرة في منافسة حادة، تدخل ريكور ليتحدث عن «لا محسومية» (indécidabilité) العلاقة بينهما: «المنافسة بين الذاكرة والتاريخ، بين الوفاء من جهة والحقيقة من جهة أخرى، لا يمكن الحسم فيها من وجهة نظر إبستمولوجية». على اعتبار أن التاريخ هو أكثر مسافة (distante)، وأكثر توضيحاً (objectivante)، وأكثر لتشخصاً (impersonnelle) في علاقته بالماضي، يمكنه أن يلعب دوراً مُنصفاً، قصد تخفيف حدة الذكريات الخاصة. يمكنه أن يساهم في تحويل الذاكرة التعيسة إلى ذاكرة سعيدة وهادئة، إلى ذاكرة مضبوطة. يقدم ريكور درساً في الأمل: إعادة تشغيل العلاقة بين الماضي والحاضر والضرورة التأسيسية لمادة التاريخ من طرف فيلسوف لم ينفك عن تذكير المؤرخين بمقتضيات الفعل، أولئك الذين يستطيعون اجترار الذكريات الاحتفالية.

* في كتابه «مسارات الاعتراف» (منشورات ستوك، 2004)، استحضّر ريكور سؤال الاعتراف من وجهة نظر إبستمولوجية وسياسية. وكان ريكور أراد وضع اللبنات الأولى في «نظرية الاعتراف» مثلما نقول في الفلسفة «نظرية المعرفة». ففي سياق العلاقة بين الذاكرة والتاريخ، هل يمكننا القول، على سبيل الافتراض، إن المعرفة تنتمي إلى التاريخ (في سبيل تأسيس موضوعية المعرفة التاريخية)،

21 - بمعنى أن العلامة هي «خليفة» الشيء في اللغة: تحيل إليه (سيمبائياً) وتدل عليه (سببائياً)؛ تخلفه في اللغة وتعبر عن شئيته المادية عندما تكون هذه المادية عبارة عن شيء مقروء و متمثل وليس شيئاً محسوساً أو ملموساً.

22 - يوسف حايم يروشالمي (Yosef Hayim Yerushalmi) 1932-2009 مؤرخ أمريكي من أصل يهودي، اشتغل في كتاباته على علاقة اليهود بالذاكرة، خصوصاً في الكتابات المقدسة.

23 - إرنست رينان (Ernest Renan) 1823-1892، مؤرخ وفيلسوف فرنسي حديث، اشتهر بكتابه «ماهي الأمة؟» المنشور سنة 1882.

24 - سورين كيركيغارد (Soren Kierkegaard) 1813-1855، لاهوتي بروتستانتي وفيلسوف دانماركي مصنف ضمن التيار الوجودي.

إنّ هذا التطوّر نحو الاعتراف بالذات يقود إلى قيمتين، وهما الذاكرة والوعد. فالأولى تلتفت إلى الماضي، والثانية إلى المستقبل. لكن ينبغي التفكير فيهما معاً في الحاضر الحي للاعتراف بالذات

فيما ينتمي الاعتراف إلى الذاكرة، بحكم السابقة (re) من (reconnaissance) التي تحيل إلى التكرار وبوجه عام إلى العود الأزلي للتذكر نفسه؟

بالطبع، الإصدار الأخير لريكور كان حول هذا المسار في الاعتراف. بمصادفة ظريفة وغير إرادية، فإنّ تقليص العنوان: Parcours de la Reconnaissance يعطي PR والذي هو اسم

بول ريكور: Paul Ricoeur. لا أتفق معك بشأن التمييز بين التاريخ-المعرفة والذاكرة-الاعتراف رغم أنه تمييز موحى وأصيل، لكنه يطرح مخططاً في التقابل المطلق بين هذين المجالين، ونعرف اليوم أنّ التاريخ هو أقل موضوعية وأكثر ذاتية مما ادّعينا في السابق؛ وأنّ الذاكرة هي أقل ضبابية، وتستجيب هي الأخرى إلى عدد معين من المعايير التي يمكن توضعها (objectiver). إنّ كتاب بول ريكور، «مسارات الاعتراف»، يكتسي قيمة في الوصية (testamentaire). يتعلق الأمر بثلاث دراسات، ثلاث محاضرات ألقاها [ريكور] في فيينا وأعادها في نسخة منقّحة في مركز الوثائق في فريبورغ (Fribourg) للتمييز بين دلالة مختلفة للفعل «اعترف». يضع ريكور نفسه ومن فوق سنة التسعين كفيلسوف يريد تبيان اللغة الشائعة، الدوكسا، حتى يكون مستعملو اللغة على دراية بالرهانات وبإمكانهم إدراك المعنى حولهم. يتناغم ريكور من جديد مع تساؤلات العصر بمناقشته لمبحث سيصبح حاسماً في النقاشات الفكرية في فرنسا، حيث سنشهد مضاعفة الكتابات والمنشورات حول الاعتراف.

يستعيد بالمناسبة مبحث الهوية، الحاضر أيضاً في «الزمن والسر» في شكل الهوية السردية، وأعاد الاشتغال عليه من جديد في «الذات عينها كآخر». عمل في هذا الإعداد الأخير من مشروعه باتباع تعددية كلمة «اعتراف» بشكل استدلالي. في منطلق هذا البحث، وضع ريكور السؤال المعجمي والفيلولوجي لدلالة الكلمة في كثافته الزمنية. في نهاية هذه المرحلة الأولى، تساءل ريكور حول الطريقة التي نتقل بها من نظام التعددية الدلالية المترن مع ألفاظ اللغة-الأم إلى تشكيل وحدات فلسفية (philosophèmes) جديدة بأن تُدرج في نظرية الاعتراف. يحدّد مقارنته إذن بمعزل عن تاريخ الممارسات أو تاريخ الأفكار ليتخذ طريقاً صعبة في التاريخ الفلسفي للسؤال الفلسفي. أدّت به هذه الطريق إلى إعادة اكتشاف ثلاث بؤر للفكر: اللحظة الكانطية في الإقرار، واللحظة البرغسونية في التعرّف على الصور والذكريات في أفق يقترّب من بروسست، وأخيراً اللحظة الهيغلية في الاعتراف المتبادل. في بداية المسار، يقع المرتفع الكانطي كعتبة أساسية في الاعتراف كتهام، تحت المستوى المزدوج للعلاقة وللزمانية، وعلى العموم للحساسية، في عملية توليف يتقطعها الإقرار أو الاعتراف.

تعالج الدراسة الثانية الاعتراف بالذات كفاعل في فاعليته ككائن قادر يمكن إيعاز هذا الفعل أو ذلك إليه؛ مما يحيل إلى الأسئلة المطروحة حول المسؤولية وميولها الحديثة إلى اللامحدودية. إنّ هذا التطوّر نحو الاعتراف بالذات يقود إلى قيمتين، وهما الذاكرة والوعد. فالأولى تلتفت إلى الماضي، والثانية إلى المستقبل. لكن ينبغي التفكير فيهما معاً في الحاضر الحي للاعتراف بالذات. يلتقي ريكور ببرغسون بشأن مسألة الذاكرة، ويُنهى دراسته الثانية حول مفهوم يستعيره من صاحب جائزة نوبل في الاقتصاد سنة 1998، أمارتيا سن²⁵ (Amartya Sen)، وهو الاقتدار (capabilité)، في علاقته بالحقوق. يمكن أن نقرأ هذا المسار في استمرارية منطقية مع أعمال ريكور على أنه مسار الإنسان القادر على بُعد جديد وهو الاعتراف. الدراسة الثالثة وهي حول الانفتاح على الآخر، حول الاعتراف المتبادل. يعتمد ريكور على عرض أكسيل هونيث²⁶ (Axel Honneth) بشأن مفهوم «الاعتراف» (Anerkennung) كما وضعه هيغل بين 1802 و1807، والذي

25 - اقتصادي ومفكر هندي، ولد سنة 1933، له نظريات حول التنمية البشرية ومشكلات الفقر والمجاعة، وطوّرت نظرية أفادت ريكور وهي الاقتدار (capabilité)، وأتاحت

لريكور بأن يشتغل على ما يسميه الإنسان القادر (l'homme capable).

26 - فيلسوف وسوسيولوجي ألماني معاصر ولد سنة 1949؛ متخصص في الفلسفة الاجتماعية ومعروف باشتغاله على فكرة الاعتراف، خصوصاً في كتابه العمدة «الصراع من أجل

يختصر الصراع من أجل الاعتراف في ثلاث دلالات أساسية: 1. دلالة التفكير الذاتي (auto-réflexion) والتوجُّه نحو الآخر، 2. دلالة دينامية قطب السلبية (négativité) على قطب الإيجابية (positivité)، والازدراء على الاحترام، 3. يتجلى هذا الإجراء في مؤسسات خاصة.

يتبع ريكور الثلاثية التي قدّمها هونيث ليدرك نماذج الاعتراف التداؤمي (reconnaissance intersubjective) الموضوعية تحت شعار الحب والحق والتقدير. قام هونيث بإثراء الجدل الهيجلي بمساهمات الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية وخصوصاً مع الأطروحات التفاعلية (thèses interactionnistes) لجورج هربرت ميد²⁷ (George Herbert Mead). فهو يسلم بالتعددية القيمية (الأكسيولوجية) وبالتضامن الناتج عن العلاقة بالتقدير المتماثل. غير أنه لا يمنح للغة الخطوة في مقارنته (على العكس من ريكور)، مفضلاً اكتشاف شيء ضمني (un en-deçà) للفعل التواصل، تبعاً لصيغة هابرماس، في الاعتراف بالحب. بالإضافة إلى جدلية هونيث، استثمر ريكور نموذج بولتنسكي وثيفنو²⁸ (Boltanski-Thévenot) حول تعددية الأنظمة السيادية، المدن. يميز ريكور بين عدة مستويات من الاعتراف تبعاً لمسافة الجوار: هناك خصوصية الذات والقريب والبعيد. يمكن لهذا البعد الأخير أن يتجسد في المؤسسات، بوصفها مجهولة (anonyme)، مجردة (abstraite)، وتحمل اعترافاً قانونياً أكثر منه شخصياً حتى وإن كانت تُدرج الشخص أيضاً. يُنهي مساره بمفارقات ترتبط بالمنحة (don) والمنحة المضادة (contre-don) اللتين تواجهان منطق التبادل، ويستنتج بطابع التشميل (totalisation) الممكن لإحدى هذه المراحل في تلخيص يستهدف الكائن المعترف به.

وجدت الفينومينولوجيا صعوبة في إعادة التفكير في عدم التناظر الكائن بين الأنا والآخر، وبالتالي التبادل الكائن بينهما. بالإضافة إلى قطب هسرل (Husserl) الذي ينطلق من الأنا والآخر، قطب ليفيناس (Levinas) الذي ينطلق من الغير (autrui)، بمعنى قطب الباطنية (intériorité) وقطب الظاهرية (extériorité). يحدّد ريكور الإفلات من هذا التوتر الإحراجي في التشابك، في «البين» لعبارة أصحاب التبادل. لقد أبرز هذا المسار المور بالمقاربة الفلسفية التي تركز على الجزء الفاعل للاعتراف للوصول إلى إدراج الجزء المنفعل، وهو طلب الاعتراف والصراع من أجل الاعتراف الذي يبقى في الغالب في حالة انتظار وأحياناً معلقاً، لأنه لا يمكن سدّه كلياً في المبادلة. فهو لا يتّج سوى عن سخاء، مهما كان، بالمقارنة مع التبادل التجاري. إنه حلم مستحيل وأفق لا يمكن بلوغه، رغم إمكانية تجسّده الجزئي في مؤسسات سياسية حاملة للإرادة في العيش المشترك.

* هل من الممكن تشكيل «هيرمينوطيقا تاريخية» تقوم على مجموعة من المفاهيم التأسيسية مثل: الحدث، المعنى، الذاكرة، الحقيقة؟ إذا كانت هذه المبادرة ممكنة، فما هي صيغتها الوجيهة؟

أعتقد بالفعل أننا في عصر هيرمينوطيقا الكتابة التاريخية، ومعنى ذلك تحبيذ التعددية في رؤية المؤرخ وموقعته، كما دعا ميشال دو سارتو عندما حدّد «العملية التاريخية» نتيجة مكان وممارسة وكتابة، وهذا يفترض تطوير الأعمال التي تأخذ بعين الاعتبار تأريخ كتابة التاريخ (historisation)، الذي نعتته بالأسطوغرافيا. هذه المقاربة التي لا تسلم بتشعب المعنى ولكن عدم اكتماله المحتوم، تعطي أهمية بالغة للتصورات والمفاهيم ولورشة المؤرخ التي يتوجب تأريخها أيضاً وليس جوهرتها (essentialiser). إنّ هذه القطيعة التاريخية

الاعتراف» (1992).

27 - جورج هربرت ميد (1863-1931)، فيلسوف وسوسيولوجي أمريكي. يُعد أحد أبرز الذين أهتموا مدرسة شيكاغو المعروفة بالتفاعلية الرمزية (interactionnisme)

(symbolique) التي طوّرها إرفنج غوفمان (Erving Goffman) والقائمة على مبدأ الإدماج الاجتماعي بالتفاعل اللغوي والسلوكي. كانت أبرز نظريات ميد حول علم النفس الاجتماعي والأفعال السلوكية والإدراكية.

28 - نموذج السوسيولوجي الفرنسي لوك بولتنسكي (Luc Boltanski) والاقتصادي الفرنسي لورن ثيفنو (Laurent Thévenot) يقضي بتحليل المنظومات الاجتماعية بمفهوم التعاقد والاتفاق، خصوصاً في المؤسسات الاقتصادية القائمة على عقلانية التنظيم والإنتاج، وفي الوقت نفسه على نمط معين من الصراع والتبادل الرمزي.

المفتوحة على هيرمينوطيقا الوعي التاريخي من شأنها أن تعدّل من الرؤية وتجنّد مجتمع المؤرخين لإعادة اكتشاف المواضيع نفسها انطلاقاً من الآثار التي وضعتها في الذاكرة الجماعية الوقائع والأشخاص والرموز وشعارات الماضي. من ميزة هذا التخلي/ الاسترجاع للتراث التاريخي من طرف اللحظة الذاكرة التي نحيها أن يفتح الطريق إلى تاريخ آخر تماماً. تتيح هذه الورشة المفتوحة على تاريخ تحولات الذاكرة، على الواقع الرمزي الملموس وغير المحدّد، بفضل أشكالتها المزدوجة لمفهومي التاريخية والذاكرة، تمثيل (exemplifier) هذا «الزمن الثالث» الذي حدّده ريكور كجسر بين الزمن المعيش والزمن الكوني. فهو يشكّل حقلاً للبحث تبعاً لما سماه راينرت كوزليك²⁹ (Reinhart Koselleck) فضاء تجربتنا، أي الماضي وقد صار حاضراً.

فهو يتيح الكشف عن لغز الماضيوية (passéité)، لأنّ الموضوع الذاكري في موطنه المادي أو التصوّري غير قابل للوصف حسب تمثّلات بسيطة، ولكن حسب التمثيلية (représentance) أو الخلافة (lieutenance) تبعاً لتحديد ريكور. ويدل بذلك على أنّ تشكيلات التاريخ لها طموح إعادة التأسيس الذي يستجيب لمطالب مقابل (un vis-à-vis). يبرهن ريكور - وإنجازات «مواطن الذاكرة» لبيير نورا ليست بالبعيدة - على أنّ ماضيوية المشاهدة لا يمكن ملاحظتها، ولكن فقط تذكّرها. فهو يطرح مباشرة سؤال ما يجعل الذاكرة ذاكرة. بالاحاحه على دور الوقائع التأسيسية وعلاقتها بالسرد كهوية سردية، فإنّ ريكور يفتح الأفق الإسطوغرافي الراهن الذي انخرط فيه مشروع بيير نورا بوصفه رائعة العصر. يفرض التحريك (mise en intrigue) نفسه على كل مؤرخ، بما في ذلك على من يجعل مسافة بينه وبين الملحون (récitatif) الكلاسيكي للحدث السياسي-الدبلوماسي. يشكّل السرد الوسيط الضروري لصنع العمل التاريخي وربط فضاء التجربة بأفق الانتظار الذي تحدث عنه كوزليك. إنّ شكل الزمن يمرّ عبر سردية المؤرخ. يتحرّك الشكل التاريخي المفكّر فيه بهذه الصيغة بين فضاء التجربة الذي يستحضر تعدّد المسارات الممكنة وأفق الانتظار الذي يحدّد مستقبلاً وقد أصبح حاضراً، لا يمكن اختزاله إلى مجرد مشتقة من التجربة الحاضرة.

إنّ تشكيل هذه الهيرمينوطيقا في الزمن التاريخي من شأنه أن يوفّر أفقاً لا تحيكه فقط الغائية العلمية، ولكن يتوجّه نحو الفعل البشري والحوار الواجب إجراؤه بين الأجيال والفعل المؤثّر في الحاضر. ففي هذا الأفق يتوجّب إعادة فتح الماضي واكتشاف إمكاناته. برفضها للعلاقة العرائقية (antiquaire) الصرفة بالتاريخ، فإنّ الهيرمينوطيقا التاريخية تعمل على جعل توقعاتنا أو انتظاراتنا أكثر تعيّنًا وتجربتنا لا تعيّن لها. يعيد الحاضر استثمار الماضي انطلاقاً من أفق تاريخي متجرّد عنه، ويحوّل المسافة الزمنية الميّتة إلى نقل مولّد للمعنى. إنّ وجهة التأسيس التاريخي تتواجد في قلب الأداء، في «جعل - حاضر» الذي يحدّد الهوية التاريخية في الشكل المزدوج للعينية (mémété) وللهوية الذاتية (soi-même). إنّ مركزية السرد تجعل نسبياً قدرة التاريخ على حصر خطابه في تفسير مغلق في إوالية السببية (causalité). فهي لا تسمح بالعودة إلى مزاعم ذات تقبض على المعنى، ولا التخلي عن فكرة شمولية التاريخ تبعاً لمضامينه الأخلاقية والسياسية. إذا أخذت على سبيل المثال علاقتنا بالحدث، فإنّ هذه العلاقة تراوحت حسب المدارس التاريخية بين نزوعين: ذوبانها في الزمن الطويل كما اقترح ذلك فرنان بروديل³⁰ (Fernand Braudel)؛ أو تعظيمها بوصفها نقطة معلّم التحقيب التاريخي (périodisation).

إنّ الهيرمينوطيقا التاريخية كما يتصوّرها ريكور تعمل على تفادي هذا الإحراج المزدوج. بسعيه نحو التوفيق بين المقاربتين الاتصالية (continuiste) والانفصالية (discontinuiste)، فإنّ ريكور يقترح التمييز بين ثلاثة مستويات في مقارنة الحدث: 1. حدث دلالي تحتي (infra-significatif)؛ 2. نظام المعنى وهيمنته، بوصفه غير حدثي (non-événementiel)؛ 3. بروز أحداث دلالية فوقية (-supra significatifs)، فائقة الدلالة (sur-signifiants). يتطابق الاستعمال الأول فقط مع الوصف «ما يحدث» ويستحضر المفاجأة والعلاقة

29 - راينرت كوزليك (1923-2006)، مؤرخ ألماني اشتغل على إبستمولوجيا التاريخ ومشكلات الذاكرة. أهم أعماله: «المستقبل الماضي» (1979).

30 - فرنان بروديل (1902-1985)، مؤرخ فرنسي وأحد أبرز ممثلي مدرسة الحوليات، انصب اهتمامه على دراسة تاريخ الحوض المتوسط (Méditerranée) من وجهة نظر التفاعلات الاقتصادية والسياسية والثقافية.

الجديدة بالشيء المعين؛ يتناسب أيضاً مع توجهات المدرسة المنهجية «لانغلو و سينوبوس»³¹ (Langlois et Seignobos) وهي العرض النقدي للوثائق؛ من جهة ثانية، يتم إدراك الحدث ضمن بنيات تفسيرية تجعله في تضاييف مع تشريعات منتظمة وقوانين. تعمل هذه اللحظة الثانية على إدراج فريدة الحدث تحت نظام القانون الذي يتعلق به، إلى درجة البقاء في حدود نفي الحدث كشيء جديد، يمكن أن نرى في ذلك توجه مدرسة الحوليات. يتبع هذا التحليل لحظة ثالثة، وأولية، في استعادة الحدث كبروز فائق الدلالة.

يصبح الحدث على إثر ذلك جزءاً لا يتجزأ من التشكيل السردى المؤسس للهوية الإنشائية (سقوط الباستيل)³² أو السلبية (أوشفيتز)³³. الحدث العائد ليس نفسه الحدث الذي اختزله المعنى التفسيري، ولا الحدث الدلالي التحتي الواقع خارج الخطاب، إنه الحدث الذي يولد بذاته المعنى. لا يمكن الكشف عن الأحداث إلا انطلاقاً من مخلفاتها، الخطابية أو غير الخطابية. دون اختزال الواقع التاريخي إلى بعده اللغوي، فإن تثبيت الحدث وبلورته يتّمان انطلاقاً من تسميته. تتشكل على إثر ذلك علاقة أساسية بين اللغة والحدث التي أصبحت اليوم محط اعتبار وأشكلة من طرف التيارات [السوسيولوجية] مثل الإثنوميتودولوجيا³⁴ (ethnométhodologie) والتفاعلية³⁵ (interactionnisme)، وبطبيعة الحال المقاربة الهيرمينوطيقية. تساهم كل هذه التيارات في وضع اللبنة الأولى في السيمانطيقا التاريخية. تأخذ هذه الأخيرة بعين الاعتبار مجال الفعل وتقطع صلتها بالتصورات المادية والسببية. إنّ تشكيل الحدث مرهون بعملية تحييكه؛ فهو الوسيط الذي يضمن تجسيد المعنى للتجربة الإنسانية للزمن في المستويات الثلاثة: 1. تمثيله العملي المسبق؛ 2. تشكيله الإبستمي؛ 3. إعادة تشكيله الهيرمينوطيقي.

يؤدي التحييك دور الإطار العملي وربطه بين الأحداث المتنافرة؛ فهو يعوّض العلاقة السببية للتفسير المادي (physicaliste). يلح ريكور على أهمية السرد بوصفه وسيطاً يأخذ بعين الاعتبار الحدث، والعلاقة الفاعلة لمن يقوم بتدوينه. هذا يفسّر لماذا يجذب مفهوم «التحييك» بالمقارنة مع الحبكة أو الدسيسة، أو أيضاً خياره لمفهوم التنسيق (agencement) الذي يفصله على مفهوم النسق (système) في جو كان بنوياً جذاً، وذلك بغرض إدراك الدينامية الكامنة. إنّ الوساطة التي يميزها التحييك تتبدى على عدة مستويات، فهي تنشئ جسراً بين الحدث في فرادته والتاريخ بوصفه شمولية احتوائية قائمة على التدليل؛ وتلعب دوراً حاسماً في التنسيق بين الجزئي والكلّي،

- 31 - شارل فيكتور لانغلو (1863-1929) وشارل سينوبوس (1854-1942)، كانا ينتميان إلى المدرسة المنهجية المسماة أيضاً بمجراً المدرسة الوضعية في الدراسات التاريخية. الهدف هو الاحتكام للمعايير العلمية والموضوعية في دراسة الوقائع واستبعاد التفكير المجرد الذي لا يعتمد على أشياء ملموسة مثل الوثائق والآثار والمخلفات. قامت هذه المدرسة على النقد الداخلي والخارجي للنصوص والوثائق، واعتبرت التاريخ كوسيلة منهجية في فهم البشرية وليس علماً قائماً بذاته، حتى وإن استعمل إجراءات علمية وموضوعية.
- 32 - سقوط الباستيل (Prise de la Bastille) هو حدث تاريخي اندلعت على إثره الثورة الفرنسية سنة 1789. ابتدأ بالضبط في 14 يوليو 1789 عندما قام المتفضون في باريس بهدم قلعة الباستيل التي كانت وقتها عبارة عن سجن وكانت رمز السلطة الملكية المطلقة.
- 33 - أوشفيتز (Auschwitz) هو أكبر وأشهر معتقل في بولونيا في عهد الحزب النازي، أسسه هاينريش هملر سنة 1940 ليحتجز فيه الآلاف من اليهود المعتقلين من جميع أنحاء أوروبا. هلك فيه أكثر من مليون شخص بسبب سياسة الإبادة التي كانت تنتهجها الإدارة النازية في حق اليهود. تم تحريره عام 1945 من طرف الجيش الأحمر بعد سقوط هتلر ومعه الرايش الثالث.
- 34 - تنخرط الإثنوميتودولوجيا في ما يسمى الميكروسوسيولوجيات، وهي تيار أسسه هارولد غارفينكل (Harold Garfinkel) 1917-2011. تقوم الإثنوميتودولوجيا على مبدأ الإنجاز الاجتماعي بفعل ممارسات معقولة يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون. فالفاعل الاجتماعي يستعمل مجموعة من المعارف في إدراك وضعيته الاجتماعية ويقوم بوصف هذه الوضعية تبعاً للسلوك الذي يباشره في الحياة اليومية. الغرض من هذا التيار هو تبيان قدرة الفاعل الاجتماعي على إدراك الفعل وإنجازه بواسطة معرفة منهجية، تختلف في بنيتها وقيمتها عن المعرفة السوسيولوجية المتطورة. أتاح هذا التيار إعادة رسم خارطة التفكير السوسيولوجي الذي كانت تهيمن عليه الماكروسوسيولوجيا أو الوحدات الكبرى مثل المجتمع. تعيد الإثنوميتودولوجيا الاعتبار إلى الفرد في أدائه اليومي بعيداً عن الأوصاف العلمية الدقيقة التي تتحدث عن الفاعل الاجتماعي من منطلق الإحصائيات والأساليب الرمزية المجردة.
- 35 - التفاعلية الرمزية (interactionnisme symbolique) هي تيار ميكروسوسيولوجي ينتمي إلى مدرسة شيكاغو، أبرز مؤسسه إرفنج غوفمان (Erving Goffman) 1922-1982. يقوم على مبدأ التفاعل (interaction) بين الأشخاص دون إرجاع هذا التفاعل إلى المحتوى النفسي. فهو نتاج تبادل رمزي عبر اللغة ونتاج الكيفية التي يظهر بها الأفراد أمام بعضهم البعض، في شكل ظواهر الحياة اليومية من لباس وإشارات وتصرفات يتم تأويلها تبعاً للوضعية الاجتماعية.

بين العَرَضِي والتاريخي. بهذا المعنى، يفلت ريكور من الإحراج الفينومينولوجي الذي يجعل التعارض راديكالياً بين التاريخ في بُعد الكوني والحدث في شرطه الفرادي. كان جهده منصباً على التفكير في هذين القطبين معاً، مع الحديث عن اختلافهما في الطبيعة. ففي هذا المستوى، يضمن التحريك التركيب غير المكتمل للمتنافر بقدرته على الربط بين الجزء الكرونولوجي والجزء غير الكرونولوجي للزمان. فالجزء الأول يؤسس للبعد العَرَضِي للسرد: فهو يميّز التاريخ كمجموعة من الوقائع، ويؤسس الجزء الثاني البُعد التشكيلي بالمعنى الحصري للكلمة.

* بوصفك مؤرخاً للتاريخ الفكري الفرنسي، كيف تنظر إلى العلاقة بين الذات والآخر؛ وبالقياس بين الغرب والثقافات الأخرى؟

إنّ إسهام الأنثروبولوجيا في المنهج التاريخي كان من شأنه أن يجعل مكاناً للغيرية، وأن يجعل العلاقة بين الذات والآخر تناسقية، علاوة على تشكيل الذات كآخر، إذا استحضرتُ عنواناً كبيراً عند ريكور. جاء هذا الإسهام الكبير من لدن كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) من خلال نصه الشهير «العرق والتاريخ» الذي قطع مع المركزية الأوروبية (Européocentrisme) ومع التصوّر التراتبي للتطور البشري تبعاً للمعيار الوحيد في الحداثة التكنولوجية. على العموم، قام الغليان الفكري في سنوات 1970-1960 من البنيوية الفرنسية بإفساح المجال للآخر وللإختلاف وللنزاع مع مفكرين أمثال رولان بارت (Roland Barthes) وميشال فوكو (Michel Foucault) وكلود ليفي ستروس وآخرين. إحدى النماذج التي تبدو لي موحية اليوم للتفكير في العلاقة بين الذات والآخر، بين الغرب والآخرين، كان قد حددها ريكور في نهاية حياته. يخرق هذا النموذج (paradigme) مجمل أعماله كفيلسوف: إنه برادغم الترجمة في دلالتها الواسعة التي لا يمكن اختزالها إلى مشكل العبور بين الألفاظ من لغة إلى أخرى، ولكن يمكن إدراكه كمرادف لتأويل الوحدة الدلالية داخل المجتمع الألسني.

يعترف ريكور بالمشروعية المزدوجة لموقف برمان³⁶ (Berman) الذي يلح على تعدّد اللغات وتنوّعها، وموقف جورج شتاينر³⁷ (George Steiner) الذي يشدّد على الظاهرة الاحتوائية لفعل الترجمة تبعاً لفكرة مفادها أنّ «الفهم هو الترجمة». يصرّ ريكور، مع برمان، على وجود الرغبة في الترجمة التي تتجاوز الآلية الذرائعية، وكانت هذه الرغبة تقطن عند المفكرين الألمان منذ غوته (Goethe) وحتى بنيامين (Benjamin) مروراً بالرومانسيين نوفاليس (Novalis) وشليغل (Schlegel) وشلايرماخر (Schleiermache) وهولدرلين (Hölderlin). يجد المترجم نفسه داخل توتر بين الوفاء والخيانة ولا يمكنه الخروج من هذا المأزق، وتحت شكل مفارقة قدّم فيها فرانتس روزنتسفايغ³⁸ (Franz Rosenzweig) الطابع المستعصي لمحنة الترجمة. فالترجمة تخدم سيّدين تحت طائلة إكراه مزدوج: الأجنبي في مسافته، في غرابته، والقارئ في إرادته في الامتلاك. يقود هذا التوتر المترجم إلى وضعية زاهدة ومتواضعة. لكن يتردّد ريكور انطلاقاً من هذا الإحراج لي طرح السؤال على الصعيد الأخلاقي، ويرى في هذه الخطوة التي تسعى للتقريب دون المزج بين المؤلف والقارئ تحت خطورة الخيانة، يرى فيها ممارسة هي شكل من أشكال الضيافة اللغوية.

36 - أنطون برمان (Antoine Berman) 1942-1991، أحد أشهر المنظرين الفرنسيين للترجمة وأحد المترجمين للفلاسفة الألمان ومن بينهم فريدريش شلايرماخر وفالتر بنيامين. أشهر مؤلفاته «محنة الأجنبي: الثقافة والترجمة في ألمانيا الرومانسية: هردر، غوته، شليغل، نوفاليس، هومبولت، شلايرماخر، هولدرلين» (1984). تذهب نظرية برمان ضدّ التصوّر الفرنسي للترجمة القائم على الترجمة التأصيلية بالتنكّر لمقولات الآخر وإحلال مكانها مقولات الذات، من مقومات لغة الأنا. يقبل برمان المعادلة للحديث عن ضيافة الآخر كإضافة، بحيث تكون الترجمة عبارة عن نقل لغة الآخر تبعاً لمرجعيتها التاريخية وتصوّره للعلم.

37 - جورج شتاينر (George Steiner)، ولد سنة 1929 في باريس وأحد المنظرين للترجمة التي اعتمد فيها على البُعد التأويلي والتداولي. أشهر مؤلفاته في هذا الميدان: «بعد بابل: في شاعرية القول والترجمة» (1978).

38 - فرانتس روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) 1886-1929، فيلسوف ولاهوتي ألماني، اهتم بالتاريخ الفكري والمقدس لليهودية. من أشهر أعماله «نجمة الفداء».

من فينومينولوجيا "الذاكرة" إلى جينياولوجيا "النسيان"

فوزية ضيف الله*

1. اعتبارات تهديدية: لماذا نخاف من النسيان؟

تُوصف «الذاكرة» (La mémoire) عادةً بأنها من الزمان الماضي (أرسطو)، لذلك فإنّ مجهود «الاستذكار» (mémorisation) ينبغي أن يكون «نضالاً ضدّ النسيان»، ذلك أنّ واجبها الأساسيّ حُدّد منذ الإغريق ومروراً بالقدّيس أوغسطينوس وصولاً إلى برغسون على أنّه «عدم النسيان». فلماذا نخاف من النسيان؟ لماذا نوثق ذكرياتنا وصورنا وأفراحنا؟ لكنّنا في المقابل نخشى من تذكّر أحزاننا وآلامنا؟ ألا يبدو أنّنا نريد من الذاكرة أن تكون دوماً «ذاكرة سعيدة»، ونسعى جاهدين للتخلّص من «الذاكرة الشقيّة» التي لا تتذكّر من الماضي إلا مآسيه؟ إنّ الذاكرة لا تنقسم، ففي الشقاء أو في السعادة تظلّ الذاكرة هي هي، فنحن من يجعل هذه الصفات تلتصق بالذاكرة، كما لو أنّ الشقاء هو الظلّ المصاحب لنور «الذاكرة السعيدة». لكنّنا نخشى من الاعتراف بها في الماضي من سيّئات، ونرغم الذاكرة على التوجّه قُدماً نحو ما فيه من سعادة. لعلّ في الأمر ما يُحيل على غرور الإنسان وكبريائه، فيسعى جاهداً إلى نسيان شقائه الماضي (من موت أو حرب مثلاً)، فيطمس كلّ معالمه، لكنّه لا ينسى. وفي المقابل يلحّ على ذاكرته ويُرهبها لتذكّر مراسم أهبجته، لكنّه قد ينساها مؤقتاً كلّها أو ينسى تفاصيلها بيّسر رغم حرصه على توثيقها وتدوينها. كما لو أنّ ما ينتقش في النفس وفي الذاكرة هو «ما لا نعترف به» أي ما لا نتقبّله، فالأحداث القابلة «للاعتراض» تُصبح قابلة «للنسيان». إنّها مفارقة عجيبة، فأية هويّة لهذا الإنسان الذي يحتاج إلى الذاكرة على قدر حاجته للنسيان؟

إنّ خطاب الذاكرة هو خطاب تداولته الأديان في مجملها، فقد كانت دوماً تدفع الإنسان إلى التذكّر والذكرى، رغم معرفة «الله» أنّ الإنسان هو كائن «نساء» ضرورة، لذلك تحذّره أغلب الآيات القرآنية من آفة النسيان على غرار «سُنْقِرُوكْ فلا تنسى» (سورة الأعلى، الآية 6)، وكذلك «فذكّر إن نفعت الذكرى» (سورة الأعلى، الآية 9). فتكون الذاكرة نضالاً ضدّ النسيان وضدّ ما قد ينجّر عنه من تبعات يوردها النصّ القرآني في صور عديدة¹. فالتذكّر جهد مبذول خشية من النسيان، فمن يتذكّر هو من يخشى النسيان نفسه: «سيتذكّر من يخشى» (سورة الأعلى، الآية 10). إذ يبدو أنّ النسيان أمر لصيق بالذاكرة: فإمّا أن تكون الذاكرة ضدّ النسيان، فتكون الذاكرة بمثابة «القوة النابذة» له، وإمّا أن يكون النسيان «قوة جاذبة» للذاكرة نفسها، مُرغباً إيّاها على أن تصير «ذاكرة للنسيان» (نيتشه).

تحضر جدليّة الذاكرة والنسيان كذلك ضمن الخطاب القانوني والسياسي، لكنّها تكون أكثر غموضاً. فمنذ اللحظة الإغريقية، كان التذكّر واجباً مقوماً ومكوّناً للأسس القانونيّة فيحجّر نسيان «النواميس» وكذلك ضمن «التقليد اليهودي» أيضاً. فيعتبر النسيان من المنوعات ضمن أسس الفكر القانوني، ولا يمكن أن نخرق القانون بحجّة نسيانه. بل إنّ «الإعلان العالميّ عن حقوق الإنسان» في فرنسا مثلاً يمنع النسيان: «ممثلو الشعب الفرنسيّ، مكوّنو المجلس الوطنيّ، نعتبر أنّ الجهل، النسيان، أو احتقار حقوق الإنسان هي الأسباب الوحيدة للشقاء العموميّ وفساد الحكم»².

*أكاديمية من تونس.

1- مثلا الآية 165 من سورة الأعراف، «فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئس بما كانوا يفسقون».

2- Jacques Le Rider, « Oubli, mémoire, histoire dans la deuxième Considération inactuelle », Revue germanique internationale, 11, (1999),

mis en ligne 21 Sep 2011, p.211.

أي معنى للنسيان؟ هل هو إحدى موانع استحضار الزمن الضائع أم هو شكل من أشكال الاهتراء الحتمي للآثار التي تركها الزمان في الذاكرة؟ أي هوية لهذا الإنسان الذي «يطوف» بين الذاكرة والنسيان بحثاً عن الاعتراف؟

يبدو أن تاريخ الفلسفة عامة هو تاريخ الاعتراف بالذاكرة في مقابل الخطّ من شأن «النسيان». فإن كانت «الذاكرة من الماضي» فإن «الوجود في الماضي» يُقال على أوجه عديدة استعادة للقول الأرسطي، وقد وظّف بول ريكور - في حديثه عن جدلية الذاكرة/النسيان - مفارقة عبّر عنها القديس أوغسطينوس ببلاغته المعهودة متسائلاً: «كيف يمكننا الحديث عن النسيان إن لم يكن تحت أمانة ذكرى النسيان كما تسمح بذلك وتؤكدّه عودة «الشيء المنسي» والتعرّف إليه؟ وإلاّ فإننا لن نعرف أننا قد نسينا»³. معنى ذلك أننا

لا يمكن أن نتحدّث عن «النسيان» خارج إمكانية تذكّر حدث النسيان نفسه، فالتعرّف الفينومينولوجي على النسيان منخرط ضرورة ضمن الوعي به داخل الذكرى التي تنتجها الذاكرة، فلا يكون «النسيان» نسياناً إلاّ إذا تمّ الوعي بظهوره كذكرى في حدّ ذاتها. فأبي معنى للنسيان؟ هل هو إحدى موانع استحضار الزمن الضائع أم هو شكل من أشكال الاهتراء الحتمي للآثار التي تركها الزمان في الذاكرة⁴؟ أي هوية لهذا الإنسان الذي «يطوف» بين الذاكرة والنسيان بحثاً عن الاعتراف؟

تبدو الذاكرة علامة على الوجود، وكذلك النسيان، ومعنى ذلك أن الوجود يقال على جهة الذاكرة كما على جهة النسيان: «أنا أتذكّر فأذن أنا موجود، وإن أنس فأنا موجود»⁵. فكلاهما يؤكّد علاقة الإنسان بالماضي، ونضاله ضدّ النسيان. إلاّ أنّ النسيان في حدّ ذاته سيصبح مع نيتشه «نضالاً ضدّ الذاكرة» لما تبيّن أنّه شكل من أشكال «الصحة المنيعّة». لذلك يحاطبنا النسيان متداركاً هفوات الذاكرة: «أية ذاكرة تستحقّ أن نحتفل بها، وأية ذاكرة علينا أن نتركها تذهب بسلام ليلفّها النسيان ببلسمه»⁶.

سنعمد إلى معالجة إشكالية الذاكرة والنسيان ضمن مرورها من «الطور الفينومينولوجي» إلى «الطور الجينولوجي» (نيتشه). ونشير إلى أننا لا نقصد بالطور «الفينومينولوجي» انتماء خاصاً إلى الفلسفة الفينومينولوجية بالذات، بل نقصد ظهور الذاكرة أمام الوعي الفلسفي على أنها «ظاهرة» ترتبط بـ«التمثّل» (repräsentation)، بـ«الخيال» (imagination)، بالصورة (forme) أو بالرسم (image). في حين أنّ «الطور الجينولوجي» يتجّه وجهة مختلفة، فيعمل على العودة بالذاكرة إلى الوراثة، للنبيش في تاريخ ظهورها نبشاً جينولوجياً فاضحاً لمعالجة الفلسفات المثالية في الاعتراف بالذاكرة وجعلها مرتبنة لدى الماضي. أمّا نيتشه فإنّه سيحوّل وجهة الذاكرة من الاعتراف بالماضي إلى التبشير بفلسفة المستقبل ضمن فهم مغاير للزمان: ذلك أنّ ما يهتمنا من الماضي هو نسيانه، وما يهتمنا من الذاكرة هو أن تكون «ذاكرة للإرادة»، أي ذاكرة للنسيان. فمن لا ينسى هو شبيه بمن يشكو عسراً في الهضم، لذلك فإنّ النسيان هو علامة على «الصحة المنيعّة».

2. في فينومينولوجيا الذاكرة، الذاكرة نضال ضدّ النسيان:

لقد أثبتت الفلاسفة الإغريق تداخل موضوع «الذاكرة» بالزمان، خاصّة مع أفلاطون وأرسطو، فضلاً عمّا يمكن أن يرتبط بها من مفاهيم أخرى من قبيل «التاريخ»، «الخيال»، «التمثّل»، «الترقب»، «الحضور والغياب»، «التذكّر والنسيان». فسواء تعلّق الأمر بالفلسفة الأفلاطونية التي ربطت تمثّل الحاضر لشيء غائب من خلال «الصورة» (الأيقونة)، أو بالتصوّر الأرسطي الذي يرى «الذاكرة

3 - بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناقي، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2009، ص 67.

4 - المصدر نفسه، ص 67.

5 - المصدر نفسه، ص 15.

6 - بول ريكور، التاريخ، الذاكرة، النسيان، ص 15.

هي ذاتها زماناً». وقد تمت معاودة هذه الإشكالية نفسها في سياقات ومحاولات فلسفية أخرى، وبالأخص مع القديس أوغسطينوس ضمن اعترافاته (Les confessions)، حيث يتحدث عن استحضار الزمن في الزمان (التزمين)، وذلك من خلال فعلي الذاكرة (التذكر والترقب)⁷.

لقد كان أفلاطون في محاوراته الأولى محافظاً على الشعار السقراطي المتمثل في أن «المعرفة تذكر والجهل نسيان»، كما هو جلي خاصة في محاوره مينون (Ménon). ففي حوار مينون مع سقراط، يتوصل (مينون) بنفسه لحل مسألة هندسية، وهو ما أدى إلى ظهور أشهر نظرية في تعريف المعرفة عند أفلاطون: «كل معرفة هي تذكر»، وتستند هذه النظرية إلى «فرضية عالم المثل» حيث كانت النفس تخلق قبل هبوطها وتجسدها⁸. لقد مثل الشاب مينون في هذه المحاوره دور «الذاكرة السعيدة» على حد تعبير بول ريكور بالصورة (الأيقونة)، التي تقترن لديه بمفهوم الخيال، ف«الصورة» ضمن محاوره السفسطائي (Le Sophiste) هي التي تتدبر لغز حضور الشيء الغائب الذي يفصح عنه أفلاطون في محاوره ثياتوس (Théétète) (194 أ). إلا أن اقتران مفهوم «الصورة» عند أفلاطون بمفهوم «الخيال» لا يفهم إلا ضمن جملة الوقائع المرتبطة بصورة السفسطائي أثناء البحث عن وجهه الحقيقي المتخفي وراء تشبّهه بصورة الفيلسوف. فالبحث عن الصورة يكون عبر تذكر «الشبه» الذي يمكن أن يقوم بين كل من الفيلسوف والسفسطائي، فيكون رفع الاشتباه بالعودة إلى تبيين «السمة» أو «البصمة» (tupos) المميزة للفيلسوف عن شبهه⁹. إذ بينت محاوره السفسطائي إمكانية وجود السفسطة ووجود السفسطائي نفسه وهو في موقع معاكس بالنسبة إلى نظرية التذكر. يفضي ذلك إلى الإقرار بأن الذاكرة هي ضرب من «وضع البصمة في النفوس» (ثياتوس)¹⁰.

إن الكلمتين اليونانيتين «مينيمي» (μνήμη-mémoire) و«أناميز» (ἀναμνήσεως-réminiscence)، هما وجهان للتدبير المتداول للذاكرة والتذكر في سياق الفلسفة اليونانية. يبدو أن الذاكرة والتذكر ليسا متساويين، فالذاكرة ترتبط عند أرسطو بالأنفس الأقل نشاطاً (les esprits lents)، أما التذكر فتختص به الأنفس النشيطة (les esprits vifs) التي تقدر على استحضار الذكريات بيسر كبير. إن صيغة السؤال الذي تبني عليه المينيمي «mnémé»، تتخذ هيئة «ماذا»، في حين أن الأناميز «anamnesis» تتخذ هيئة «كيف». ترد «الذكرى» إلى الذهن في صورة سلبية في الحالات القصوى، على هيئة التأثر والانفعال (الباتوس، pathos)، وتكون «الذاكرة» محلاً ومطلباً للاستدكار والاسترجاع. فتراوح الذاكرة بين زمنين: الحاضر بوصفه حاملاً للصورة تدل على الماضي، والماضي بوصفه الحامل الأصلي للذكرى. كما تراوح الذكرى نفسها بين صورتها الغياب والحضور، فتكون مرة موجودة، ومبحوثاً عنها مرة أخرى، فالتذكر إما أن يكون تملكاً للذكرى وإما أن يكون بحثاً عنها¹¹.

تقودنا الذاكرة مباشرة إلى التاريخ وإلى الماضي، فلا تقال على الحاضر الذي نعيشه أو على المستقبل الذي نترقبه. «فالذاكرة هي من الماضي» على حد قول أرسطو ضمن «رسالته في الذاكرة والتذكر» (Peri memoriae et de la mémoire et de la réminiscence) التي وصلتنا تحت العنوان اللاتيني (De memoria et reminiscencia)، وهي رسالة تقع ضمن سلسلة من الرسائل الصغيرة المسماة «الطبيعيات الصغيرة أو المقالات الصغيرة للتاريخ الطبيعي». لقد حاول أرسطو من خلال هذا العنوان التمييز بين «الذاكرة» على أنها تأثر وانفعال (Pathos) و«التذكر» من جهة كونه «استدكاراً» يقوم على بحث ونشاط إيجابيين¹²، وإن كانت

7- Saint Augustin, Les confessions, Trad. L. Moreau, Paris, Débécourt, Librairie-Éditeur, 1840, Livre X, Chapitre « De la mémoire », p.333.

8- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، هامش عدد 1 (المترجم)، ص 58.

9- المصدر نفسه، ص 35-36.

10- المصدر نفسه، ص 48.

11- المصدر نفسه، ص 32.

12- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 51.

جملة من النصوص الأرسطية الأخرى تكشف بدورها عن العلاقة نفسها، وتعرض هي الأخرى لمفهوم الصورة، كما هو جليّ ضمن كتاب النفس (7, 431b, Livre III)، حيث يبيّن أرسطو أنّ ملكة العقل تفكّر في الصيغ من خلال الصور (les formes)، فيوضح لها المحسوس ما ينبغي اتباعه أو تجنبه. ولعلّ هذا الأمر يفضي إلى إقرار أرسطو بوجود شبه قائم بين «الصورة» موضوع التفكّر أو التذكّر من جهة أولى، وجملة الإحساسات التي يشترط أن تكون غير مادية من جهة ثانية¹³.

إنّ الإشكالية التي يطرحها أرسطو ضمن رسالته في الذاكرة والتذكّر هي كيف يمكن أن نتذكّر صورة معينة، مع تذكّر مواز لشيء مختلف عنها؟ «فلغز الذاكرة هو في هذا الأثر المحفوظ والمتقوس الذي يبقى فيصبح الماضي معه حاضراً، ولكنه حاضر الآن كماضي انقضى ولم يعد. هناك إذن صورة قد احتفظت تجعل الماضي عائشاً في الحاضر: الذكرى تعود كصورة ليس كإشارة عن ذاتها بل عن شيء آخر غائب، كأثر باق ليس حاضراً»¹⁴. فإن كان الحلّ الأفلاطوني قد استند في حله لهذه الإشكالية على مفهوم «البصمة»، فإنّ الحلّ الأرسطي سيحتكم إلى مفهوم الرسم، بالاستناد إلى المفهوم الأخير، تقع الإحالة إلى الأثر الآخر دون حصول التأثير بما هو كذلك، أي اعتبار الغياب بوصفه حضوراً آخر. يُقدّم أرسطو مثلاً يتعلّق بالشكل المرسوم للحيوان، بحيث يمكننا أن نقوم بقراءة مزدوجة لهذه اللوحة، فيمكن اعتبارها مجرد رسم مرسوم في حدّ ذاته على الحائط مثلاً، كما يمكن اعتبارها صورة (أيقونة)، وكلا الأمرين يستقيمان، لأنّ التسجيل يقوم بتنفيذ المهمتين معاً¹⁵.

تكمن أهمية القول الأفلاطوني في الذاكرة في حمله الصورة (الأيقونة، eikon) إلى مجال المحاكاة (الميميزيس، Mimésis)، من خلال التمييز بين «قصديّة وهميّة» و«قصديّة حقيقية» للذاكرة. بينما عمد أرسطو في رسالته حول الذاكرة والتذكّر إلى وصف الاستدكار بأنه بحث، في حين رأى في الذاكرة مجرد تأثر سلبيّ. يتناول ريكور في مؤلّفه التاريخ، الذاكرة، النسيان، رسالة أرسطو المذكورة آنفاً، تناولاً تأويلياً فينومينولوجياً، فيبيّن أنّ التمييز الأرسطي بين الذاكرة والتذكّر هو في واقع الأمر تمييز بين مفردة «الاستحضار البحث» ومفردة «المجهود المبذول للاستدكار (التذكّر)»، فقام «بوضع خطّ فاصل بين حضور الذكرى البحث وبين فعل التذكّر، حافظ إلى الأبد على فضاء للنقاش خليق بالاستعصاء الأساسي الذي كشفه أفلاطون في ثياتيتوس وهو استعصاء حضور الغائب»¹⁶. لقد جعل أرسطو «الاستدكار» كلمة دالّة على تجلّي «الظاهرة الذاكريّة» ضمن أوّل وصف عقليّ مقبول للتذكّر، لكنّه حافظ من أجل وصفها على مفردة «الأناميزيس» كما ظهرت في محاوره مينون وكذلك ضمن محاوراته الكبرى.

يبدو من العسير على الفكر أن يفصل بين الذاكرة والخيال، وإن كان الخيال متجهّاً نحو ما هو ممكن وغير واقعي، وتتجهّ الذاكرة نحو واقع حقيقيّ سابق. إنّ صعوبة الفصل هذه يردها بول ريكور إلى خصوصيّة الأصل اليونانيّ للإشكاليّة: إذ يبدو أفلاطون مُتشدّداً حول مفهوم «الصورة» التي تدلّ «على ظاهرة حضور شيء غائب» ترجعنا إلى زمن مضى ضمناً. ويلاحظ ريكور هاهنا أنّ «هذا الأمر يُعيق الاعتراف بنوعيّة الوظيفة الزمّنة (temporalisante) الحقيقية للذاكرة»¹⁷، على خلاف أرسطو الذي يعترف بهذه الخصوصيّة. ولقد مثل هذا التقليد الفلسفيّ - حسب بول ريكور - جهداً تأسيسياً بنى عليه اللاحقون تصوّراً مختلفاً للذاكرة على غرار برغسون في مؤلّفه مادّة وذاكرة، وكذلك فرويد.

13 - Aristote, De l'âme, livre III, 431b, 7. Traduit par J. Tricot, J. Vrin. 2003, p194.

14 - بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 16.

15 - المصدر نفسه، ص 50.

16 - المصدر نفسه، ص 53.

17 - المصدر نفسه، ص 34.

كما يذكر ريكور أنّ ديكارت يحطّ من شأن الذاكرة ويعاملها على هامش نقده للخيال، وإن كانت الذاكرة مرتبطة بالحقيقة الماضية في حين يكون الخيال منشداً إلى الوهمي. ويعمد سبينوزا هو الآخر ضمن القضية الثامنة عشرة من الكتاب الثاني علم الأخلاق إلى ربط الذاكرة بالخيال وجعلها معاً في خانة تداعي الأفكار: «... ما أن تتخيّل النفس في المستقبل أحد الجسمين حتّى تتذكّر الآخر وكلّ الباقيين». يعني ذلك أنّ تخيّل أحد الجسمين هو استدعاء للجسم الآخر أي تذكّر له. يتمّ اختزال الذاكرة إذن إلى استذكار مرتبط بالخيال، رغم أنّ الخيال يعتبر أدنى درجات المعرفة، وهذا الموقف هو تقليد عُرف قبل ديكارت وسبينوزا عند كلّ من ميشال مونتين (Michel Montaigne) وبليز باسكال (Blaise Pascal)¹⁸.

أمّا عند القديس أوغسطين، فالذاكرة تتعلّق بالزمان تعلّقاً وثيقاً، بما أنّ صور الذاكرة هي إعادة استحضار لصورة زمنية ما داخل الزمان. فتمثّل الذاكرة الزمن الماضي الذي يتمّ استرجاعه عبر التذكّر، ويمثّل الخيال الملكة التي تترقّب الزمان المقبل، في حين يُعاش الحاضر كما هو عبر التجربة المباشرة. يُجمل «التذكّر» عند أوغسطينوس على معنى «تملّك صورة عن الماضي»، وبها أنّ الصورة هي الانطباع الذي تتركه الأحداث عالماً في الذهن، فإنّ التنبؤ أو التوقّع بما سيحدث في المستقبل يُصبح أمراً مُتيسراً. فمن خلال توقّع الحاضر تُصبح الأشياء المستقبلية قابلة للتوقّع بوصفها أشياء ستأتي، إذ يتضمّن الإدراك السابق للأشياء ما يُمكننا من تحصيل التنبؤ بها واستباقها. يُصبح التوقّع على هذا النحو نظيراً للذاكرة، فالصورة توجد سلفاً لكنّها تنتمي لحدث غير موجود بعد، فهي ليست انطباعاً يترتب عن الأشياء الماضية فحسب، بقدر ما هي علامة على أشياء مستقبلية يتمّ استباقها أو التنبؤ بها، أو توقّعها، أو تخيّلها سلفاً¹⁹. فسواء تعلّقت الذاكرة بالماضي من جهة الأشياء الماضية (التذكّر)، أو انفتحت على المستقبل من جهة الأشياء المقبلة (التوقّع)، فإنّ أوغسطينوس يتلافى الوقوع في المأزق الذي كان مطروحاً آنفاً، المتمثّل في حصر الذاكرة والتوقّع في الحاضر الممتد فحسب²⁰. وفي ذلك مكنم العبقرية الأوغسطينية - حسب بول ريكور - التي سيقنفي أثرها، كل من برغسون، وهوسرل، وهيدغر، ومارلوبونتي. كما أنّ مشكل الذاكرة كان قد طرح قبل ذلك ضمن هيئة تفكير مستحدثة، متعلّقة بمفاهيم الإدراك، والحسّ، والخيال والذاكرة وما قاربها (ديكارت، هيوم، لوك، كانط وغيرهم). وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المفاهيم ذاتها عرفت انعطافاً تأويلياً فينومينولوجياً بادر به هوسرل ليستأنفه كلّ من ليفيناس، ومارلوبونتي، وبول ريكور، دون إغفال الجهود التي بذلها فلاسفة آخرون مثل هنري برغسون وجون بول سارتر.

يميّز برغسون ضمن كتابه مادّة وذاكرة (1896) بين «الذاكرة-العادة» و«الذاكرة-الذكرى»، مشيراً إلى التعارض القائم بين العادة والذاكرة، فتكون كلّ واحدة منها مشاركة في العلة بالزمان، ويكون ثمّة في الحالتين تسليم بوجود تجربة مكتسبة سابقاً. فبالنسبة إلى «الذاكرة-العادة»، يكون هذا المكتسب قد اندمج في الزمان الحاضر دون ملاحظة انتسابه إلى الماضي، وتظلّ «الذاكرة-الذكرى» محيلة دوماً إلى اكتساب قديم. يكتب ريكور متحدثاً عن برغسون: «يضع برغسون نفسه (مثل القديس أوغسطين والبلاغيين القدماء) في مقام من يتلو درساً حفظه غيباً. إنّ الذاكرة-العادة هي التي نحركها حين نتلو الدرس من دون أن نستعيد بالتالي قراءتها الواحدة بعد الأخرى التي قمنا بها في فترة التعلّم. في هذه الحالة، فإنّ الدرس المتعلّم يشكّل جزءاً من حاضري تماماً مثل عادتي في السير أو في الكتابة»²¹. فالدرس المتعلّم يصبح معيشاً مارساً أكثر ممّا هو متمثّل أو متصوّر. أمّا الدرس المحفوظ غيباً فيتمثّل حدثاً في حياتنا، يحمل تاريخاً لكنّه لا يستطيع أن يتكرّر²². كما يميّز برغسون بين «الاستذكار الشاق» و«الاستذكار الفوري» في مؤلّفه الطاقة الروحية.

18 - المصدر نفسه، ص 33.

19 - Saint Augustin, Les Confessions, Livre 11, XXI, k27.

20 - بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، الحكمة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2006، ص 33.

21 - بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 61.

22 - برغسون، مادّة وذاكرة، ص 226. ذكره، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 62.

لعلّ تشابك هذه المفاهيم هو من بين العلامات الدالة على استعصاء الإمساك بالخيط الناظم الذي يشدّها إلى بعضها بعضاً، فالحوار بينها قائم على جدليّة الحضور والغياب، أو على جدليّة التذكّر والنسيان، أو على جدليّة الاعتراف والنكران. لأنّ الانشداد إلى الذاكرة هو اعتراف بالتاريخ وبالماضي وترقّب للذكرى على مسرح الذكريات، ذلك «أنّ الذاكرة هي الحافظة الأولى للتاريخ» تقف كوسيط بين «الزمان والسرد»، فالزمان يُعاش كسرد على حدّ تعبير بول ريكور، ولا بدّ من العودة إلى الذاكرة حينها أسرد تجربتي في الزمان. إلا أنّ هذا السرد نفسه يجزّنا هاهنا إلى استبعاد «الهويّة» في الزمان، لكونها تحافظ على الاستمراريّة الزمنيّة رغم ما تحمله حياتي من تغيّرات. لكنّ الذاكرة قد تسقط في النسيان، لكونها غير قادرة دوماً على استيعاب «التجربة الزمانية» ككلّ أثناء شروعها في السرد، وهكذا ينقاد السرد نفسه و«الذكرى» نفسها نحو النسيان. يُعيّن ريكور «الذاكرة» متضمّنة النسيان، لذلك فهو ثاو ضمنها، كامن فيها²³. ينطلق ريكور في مؤلّفه التاريخ، الذاكرة، النسيان (2000) من فينومينولوجيا ليصل إلى الأخلاق، من فلسفة الذاكرة إلى فلسفة النسيان، من تحليل مستويات الذاكرة الشخصية والجماعية إلى تحليل مستويات النسيان، البراغماقي والمأمور، ومن الذاكرة المزمّنة سياسياً إلى الغفران الصعب. كما لو أنّ كتابة التاريخ قد كانت لأجل إنقاذ الذاكرة من النسيان. يحتل التاريخ، كأرشيف، كتفسير، كسرد، كبناء، كإعادة بناء، كتمثيل، كحيزاً هاماً في كتاب بول ريكور، وتشارك هذه الموضوعات فيما بينها في إشكالية رئيسة هي إشكالية تمثّل الماضي، فيظهر الكتاب معبراً عن تاريخ شقي، عن شقاء الإنسان في تاريخ مليء بالعنف، كأنه خطاب إنسان يحلم بالوصول إلى ذاكرة عادلة. غير أنّ ريكور لا يتحدّث بوضوح عن النقد الذي يوجّهه نيتشه للذاكرة، رغم استعداده لموضوع النسيان، ورغم تعهده بقوة الزمان الحاضر²⁴. لذلك فإنّ معالجتنا لمشكل الذاكرة والنسيان، من ريكور إلى نيتشه، مدعوّة إلى إعادة النظر فيما أفضت إليه «جينياولوجيا النسيان» من فهم مختلف لـ«فينومينولوجيا الذاكرة». يعني ذلك أننا لا نقيم تاريخاً للمشكلة، فقد نستشهد بفلاسفة يعودون إلى عصور مختلفة، حسب ضرورات الاستدلال بهم، خارج اهتمامنا بالعصر الذي يتّهمون إليه²⁵.

3. في جينياولوجيا الذاكرة، اعترافاً بالنسيان:

يتمثّل دور جينياولوجيا الذاكرة عند نيتشه في العودة بالذاكرة إلى الوراء نبشاً في تاريخها وفضحاً للدلالات التي التصقت بها على وجه الخطأ، ليتبيّن أنّنا ندفع بالذاكرة قهراً لتكون «نضالاً ضدّ النسيان»، والحال أنّ ما ينبغي تعلّمه هو «فنّ النسيان» نفسه اعترافاً باقتدار الإرادة التي ستحوّل «ذاكرة التمثيل» إلى «ذاكرة للإرادة»، فتصبح منفتحة على المستقبل بعد أن كانت مرتبنة لدى الماضي. وفي ذلك اعتراف بالعود الأبديّ وتجاوز لخطيّة الزمان، فالارتهان لدى الماضي صار أمراً يعيق «النسيان» نفسه. تجدر الإشارة إلى أنّ موقف نيتشه من الذاكرة والنسيان يذكّرنا بمقطع للفيلسوف الروماني شيشرون (Cicéron, 106 av JC- 43 av JC) من مؤلّفه De oratore, L'art (oratoire) حيث يعمد سيمونيد (Simonide) إلى استشارة ثيمستوكل الأكبر (Le grand Thémistocle) حول إمكانيّة تعليمه «فنّ الذاكرة الأكبر»، فيجيبه ثيمستوكل قائلاً إنّّه لا يستطيع ذلك لكونه لا يكتسب هذا الفنّ كلّهُ. بل ينصحه أن يتعلّم «فنّ النسيان» (ars oblivionis, l'art de l'oubli) على أن يتعلّم «فنّ الذاكرة». يعني ذلك أنّ النسيان هو مهمّة أعسر من الذاكرة، فيعقّب شيشرون على كلام ثيمستوكل قائلاً عنه إنّّه يريد أن يتخلّص من كلّ الأشياء التي رآها والتي سمعها لكونها تكتنّظ داخل ذاكرته دون أن تخرج منها. فمن المفارقات الغريبة التي تحدث مع هذه الذاكرة، كونها تحتفظ بما نريد نسيانه، وتنسى ما نريد تذكّره²⁶. فأية هويّة للإنسان عند نيتشه؟

23- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص14.

24- Olivier Abel, La juste mémoire : Lectures autour de Paul Ricœur, Genève, Labor et Fides, p.178.

25 - أتبيّن هنا موقف ريكور نفسه الذي يعبر عنه صراحة ضمن الصفحة 29 من مؤلّفه، الذاكرة، التاريخ، النسيان.

26- هذا المقطع الملتصق من مؤلّف شيشرون ذكره هارالد فاينريش (Harald Weinrich) في كتابه «حول التاريخ العقلي للنسيان»

(Lethe, Kunst und Kritik des Vergessen, Munich, CH, Beck 1997)، وورد ضمن مقال جاك لي ريدار (Jacques Le Rider)، «نسيان، ذاكرة، تاريخ»

«Oubli, mémoire, histoire dans la deuxième Considération inactuelle», Revue germanique internationale, 11, 1999, mis en 21 sep 2011, pp.207-225

لا يسأل نيتشه عن «ماهو»؟ بل عن «من هو»؟ لذلك فهو لا يتكلم عن «الهوية» بل عن «الهُوُّ» (Das selbst, Le même). فإذا كان «الهُوُّ هو» هو «العود الأبدي نفسه» فذلك يُفضي إلى ضرورة تحديد «من هو الإنسان» عند نيتشه ضمن «عوديّة» الزمن التي لا تعني «تعودنا عليه»، وضمن «أبديّة» الزمان التي لا تؤمن بمنطق البدء أو بمنطق النهاية. فزمان العود الأبدي للهو هو لا يعترف بذاكرة مرتبنة لدى الماضي، هي «ذاكرة التمثّل» (mémoire de la représentation) كما رسّخها أفلاطون أو كانط. فهل هو «إنسان الاعتراف» أم هو هذا «الحيوان النّساء» الذي يُمثّل عنده النسيان شكلاً من أشكال الصّحة المتبعة؟

يتعرّض نيتشه لمشكل الذاكرة والنسيان في سياق نقده للتاريخ وللزمان ضمن الاعتبارات الثانية (La deuxième considération inactuelle, 1873) وذلك ضمن المقالة الثانية من جينيالوجيا الأخلاق (Généalogie de la morale, 1887). فيعتمد على الجينيالوجيا للنبيش في «الذاكرة» بحثاً عمّا تكونه، وما يمكن أن تصير إليه، وما يمكن أن يكون بديلاً عنها طالما أنّها «ذاكرة» مرتبنة لدى الماضي. ولما كانت الجينيالوجيا شكلاً من أشكال التاريخ طالما أنّها تبحث في التسلسل النسبي للأفكار والمفاهيم وترصد أصل تكوّنها ونشأتها، فأية علاقة بين التاريخ والذاكرة إذا كان التاريخ هو ذاكرة الزمان؟ وكيف يمكن أن نجعل التاريخ في خدمة الذاكرة؟

يتعرّض نيتشه ضمن الجزء الثاني من اعتبارات على غير أوانها (Considérations inactuelles) إلى علاقة التاريخ بالحياة وبالذاكرة محدداً مساوئه ومضاره، مثلما بين ضمن العنوان الفرعي «في منفعة ومضار التاريخ» (De l'utilité et des inconvénients de l'histoire). لا يهتم نيتشه بالتاريخ إلا على قدر خدمته للحياة، بل إنّ الإسراف في الاعتماد عليه يطمس شعلة الحياة فيتلاشى بريقها وجهاً. لذلك يوظف شكلاً من الحوار الذي يدور بين الإنسان والحيوان بخصوص اقتران سعادة الحيوان بالنسيان. يخاطب نيتشه الإنسان قائلاً: «انظر إلى القطيع الذي يرعى أمام عينيك: لا يدري ما أمس وما اليوم؟ إنّه يشب، يرعى، يستريح، ويثب من جديد، وهكذا من الصّباح إلى المساء ويوماً بعد يوم، كثير التعلّق برغبته وكربه على وتد اللحظة، لذلك لا يعرف كآبة أو نفوراً. إنّه مشهد ممتحن للإنسان الذي يشاهد الحيوان من علياء إنسانيته، لكنّه يرغب مع ذلك في سعادته لأنّه لا يشتهي شيئاً سواها: أن يعيش كالحيوان، دون نفور أو ألم، لكنّه يشتهي ذلك عبثاً، لأنه لا يشتهي [كما يشتهي] الحيوان»²⁷.

لذلك قد يطلب الإنسان من الحيوان يوماً أن يحدّثه عن سرّ سعادته، فيجيبه الحيوان إنّ سعادته تعود إلى كونه ينسى في الحال ما كان يريد قوله، وينسى كذلك أن يجيبه ويظلّ صامتاً مثيراً دهشة هذا الإنسان. فإنّ كانت السعادة تحصل لهذا الحيوان من «النسيان»، فإنّ الإنسان يظلّ حبيس اللحظة الماضية، غير قادر على تعلّم النسيان، فكلمًا حاول الهرب من ماضيه، عاد إليه مسرعاً على هيئة «شبح» (fantôme) ينغص عليه هدوءه²⁸. يعيش الحيوان وفق نمط غير تاريخي منخرطاً ضمن الزمان الحاضر «مثل عدد زوجي، ينقسم دون أن يترك باقياً، لا يعرف تظاهراً، لا يخفي شيئاً، ويظهر في كلّ لحظة كما هو، فلا يمكن إلا أن يكون صادقاً»²⁹.

إنّ من يحيا خارج الإحساس بالزمان الماضي أو بالزمان المقبل، هو من لا يمتلك حتّى العبارات الدالّة على الماضي، فجهاز اللغة لديه ما زال لم يعترف بعد بعبارات من قبيل «كان» أو «سيكون»، إنّه يحيا في زمن بريء من التحديدات الزمانية التي قد تدلّ عليها تصريحات الأفعال في اللغة، أو يدلّ عليها تبدل أحوال الأشياء من تكوّنها إلى زوالها. فالطفل عندما يلعب بالرّمال ليصنع منها قصوراً، تذروها

Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, Considérations inactuelles, II, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, -27

Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990, p.95

عندنا)

28 - المصدر نفسه، ص 95.

29 - المصدر نفسه، الموضع نفسه.

**إنّ الحديث عن «الاعتراف» و«الذاكرة» عند
نيتشه لن يكون من جهة «الاعتراف بالماضي»
أو بالذاكرة، بل من جهة «الاعتراف
بالنسيان»، أي من جهة الإقرار بأنّ الإنسان
هو كائن ميزته الأساسية متمثلة في النسيان**

الرياح فُتسقطها، لكنّه يعيد الكرّة مرّات ومرّات، دون كلل أو ملل أو إحساس بتبدّل حال القصر الرمليّ بين حال وأخرى. فهو لا يفقه ما معنى الزمان أو تغيّر الأحوال. كلّ لحظة تموت تاركة المجال لظهور اللحظة الموالية، فالموت تجلب معها النسيان المرغوب فيه. فهل النسيان هو «اللاوعي» بالزمان والتاريخ؟ إنّ النسيان هو ملكة الإحساس بالحياة الحاضرة، خارج أيّ منظوريّة تاريخيّة. فمن الممكن أن يعيش الإنسان سعيداً بلا ذاكرة، دون قلق ممّا كان أو خشية ممّا سيكون، فكلّ لحظة من الزمان تستوجب النسيان، وتستحيل حياة الحيوان في غياب ملكة النسيان.³⁰

لكن كما تحتاج النبتة إلى النور والعتمة لكي تحيا، فإنّ صحّة الفرد، والشعب، والحضارة ككلّ في حاجة إلى العنصر التاريخيّ على قدر حاجتهم للعنصر غير التاريخيّ. فالعنصر غير التاريخيّ عند نيتشه هو المحيط الذي يحمي نشأة الحياة، فلا يمكنها أن تتجلّى أو تظهر في غيابها. لكنّ الإنسان القويّ هو وحده القادر على استعمال الماضي لصالح الحياة الحاضرة، ذلك أنّ التاريخ يهّم من يتميّز باقتدار وإرادة نشيطين، يحاربه استناداً إلى نماذج كبرى وبطولات سابقة غير متوقّرة في حاضره. فلا يمكن للشاعر الألمانيّ غوته (Goethe) أن يعثر في محيطه على خاصيّات إنسانيّة يحتاجها لكتابة أثره. لا يمكن الكتابة عن الفرح والنصر في معاصرة للبأس والكرب، لذلك يقرّر ماكس شيلار (Schiller) هو الآخر الاعتراف بمجد السابقين عليه³¹. إنّ من يعترف بالتاريخ حفظاً لتاريخ الأجيال هو من يمتلك ذوقاً رفيعاً في إجلال ذاكرة الماضي، ذلك أنّه يريد أن يوفرّ للأجيال اللاحقة الأحوال نفسها التي عايشها هو، وهكذا يصبح التاريخ في خدمة الحياة. فالشعب الذي لا يكون وفيّاً لجذوره ولا يعترف بهاضيه وحضارته، يتوه بحثاً عن «هويّة» جديدة وعن أساس ينهض عليه مجدداً. فما أجمل إحساس الشجرة بانتمائها حين تستنشق من جذورها عقب الحياة، فتغمرها السعادة شاحخة في السماء! ذلك هو المعنى العميق الذي يكشفه نيتشه من خلال عنصر التاريخ، فالماضي ينقضي لكنّ التاريخ يصبح خادماً للحياة تحت توجيهات غرائز الحياة.³²

بيد أنّ الإفراط في التاريخ (historicism) مُدْمِرٌ للإنسان، ففي غياب هذا الغلاف غير التاريخيّ لا يمكن أن نتحدّث عن بدء أو خلق، ولا يمكننا الشروع في الوجود الذي مازال منشداً إلى الماضي³³. فالنسيان حاجة ضروريّة والذاكرة واجب، رغم أنّ التاريخيّة التي يسميها نيتشه «مرض الغلوّ التاريخيّ» مُفسدة للحياة مثل «فقد الذاكرة» (amnésie) في حدّ ذاته³⁴. إنّ التاريخ الذي يحتاجه الإنسان هو «التاريخ النقديّ» (l'histoire critique) لأجل الحياة. فلن يتمكّن من العيش دون أن تكون له قوّة الهدم، قوّة إذابة جزء من ماضيه على الأقلّ لأجل حاضره، إن لم يكن من الضروريّ الانسحاب منه على نحو كليّ ومحاكمته. بل إنّ محاكمة الماضي محاكمة عادلة هي من أوكّد الضروريّات. فعندما يصبح التاريخ خادماً للحياة الماضية، فإنّه يمنع الحياة الحاضرة من مواصلة طريقها بأمان. لأنّ المعنى التاريخيّ في هذا السياق لا يحفظ شيئاً، لكنّه في المقابل يحنّط (momifie) الحياة. إذ أنّ تئلف الشجرة وتلاشي شيئاً فشيئاً، من أعصانها إلى أدقّ جذورها، لما صارت هذه الجذور منعشة لترتبه غير ترتبها، خادمة لحياة ماضية ومتلفة لحياة حاضرة. إنّ نيتشه يقصد هنا «التاريخ التقليديّ» (traditionaliste) الذي لا يخدم الحياة، لكونه خاصّاً بذوي العقول المهمومين بالمحافظة والشفقة. أمّا «التاريخ الأثريّ» (monumentale) فيصلح لرجال الفعل والخلق، المحاربين الذين لا يعثرون في حاضرهم من يكون في

30- المصدر نفسه، ص 96-97.

31- المصدر نفسه، ص 103.

32- المصدر نفسه، ص 110.

33- المصدر نفسه، ص 99.

34-Jacques Le Rider, « Oubli, mémoire, histoire dans la deuxième Considération inactuelle », Revue germanique internationale, 11, p.210.

علوهم وارتفاعهم. في حين أنّ «التاريخ النقديّ» هو وحده القادر على جعل ذاكرة الماضي خادمة لذاكرة الحاضر من خلال استجابته للمضطهدين والثائرين³⁵.

لا يتصور نيتشه قيام الحضارة في غياب ذاكرة تاريخية، رغم أنّ الإسراف في التاريخ يمكن أن يؤدي إلى بروز شعور بولادة موعلة في التأخر، وكذلك بانحطاط الحضارة. فمرض التاريخانية يهدّد الحياة الحاضرة كما يهدّد أيضاً الحياة المستقبلية. يعود نيتشه لحلّ هذه المفارقة إلى الثقافة الألكسندرية (alexandrine)، وإلى الهيلينية (hellénisme) مثلما هو الحال في أثره ولادة التراجيديا (1872)، حيث يعود إلى ثقافة غير تاريخية لكنها تحيي ماضي التراجيديا. فالعلم التاريخي لا يصلح لإحياء التاريخ. وهنا يضع نيتشه موضع شكّ حكمة شيشرون (Cicéron) القائلة «إنّ معرفة الماضي التاريخي يمكن أن توجه فعل كلّ فرد نحو اللحظة الحاضرة» (historia magistra vitae)³⁶. فمن لا يمتلك إحساساً قوياً ومقتدراً بحاضره لا يحقّ له أن يؤوّل ماضيه، «المؤرّخ الحقيقيّ في نظر نيتشه هو الذي يكون قادراً على تحويل حقيقة جماعية إلى اكتشاف خارق، فيعرض ما هو عموميّ ببساطة وعمق، بحيث تُنسب البساطة عمقه ويُنسب العمق بساطته»³⁷.

يقترح نيتشه فهماً مغايراً لمشكل التاريخ، الذاكرة والنسيان، إذ لا ينبغي الالتجاء إلى نظرية «اللوح البيضاء» وإنكار الماضي على نحو مطلق. يجدر بنا أن نفهم التاريخ فهماً «غير تاريخي» مثلما يظهر في الشذرة 29 من شذراته المتخلّفة (Nachlass, Les fragments posthumes) التي تعود إلى خريف-شتاء 1873 الواردة ضمن السفر الثاني من أعماله الكاملة: «تقتضي الحياة أن نجعل الحاضر مامهاياً للماضي، بحيث أنّ عنفاً ما، تحويراً ما يصبح مرتبطاً دوماً بالفهم. أسّمي هذه الغريزة، غريزة ما هو كلاسيكيّ، من يمتلك قيمة نموذجية: يصلح الماضي قدوة للحاضر. وتقابلها غريزة تقليدانية (traditionaliste)، تجتهد للإمسك بالماضي على أنّه ماض، دون أن تحوّر، دون أن تجعله كاملاً (idéaliser). تقتضي الحاجة إلى الحياة الغريزة الكلاسيكية، وتقتضي الحاجة إلى الحقيقة الغريزة التقليدانية. تُخضع الأولى الماضي إلى معالجة فنية، فتغيّر شكله بقوة الفن»³⁸. لكن نيتشه يتساءل: كيف يمكن للغريزة الكلاسيكية أن تخدم الزمان الحاضر؟ تعود هذه الشذرة المذكورة إلى بدايات الاعتمال الأولى لفكرة «العود الأبديّ للهو» (L'Éternel Retour du Même)، حيث يقترح نيتشه أنّ ما كان، كان ممكناً في الماضي ويمكن أن يظلّ ممكناً في المستقبل، «كما اعتقد الفيثاغوريون أنّ عودة القرائن السماوية نفسها إلى الظهور، ينتج عنه المعادة الدقيقة للأحداث نفسها»³⁹. يعني ذلك أنّ ذاكرة الماضي ليست قوّة حياة عندما تتحوّل إلى علم تاريخي، بل عندما تصبح إلهاماً خلافاً. لذلك ينبغي الاعتماد على الغريزة الكلاسيكية التي تعطي للحدثة مقدار ما هو ممكن⁴⁰.

إنّ النسيان هو شأن شخصي، لكنّ الذاكرة هي من الأمور المشتركة التي تخصّ شعباً بأسره، وحضارة بعينها. فالذاكرة - على حدّ تعبير بول ريكور - «لا تعود لي وحدي، فهناك ذكريات أشارك بها مع آخرين، هناك الأقربون أولاً والأصدقاء وتشارك معهم في ذاكرة لا تنتمي إليّ وحدي. (...) مصير الذاكرة هي ألاّ تبقى خاصّة بواحد فقط»⁴¹. فالتفكير في «الهوية اليهودية» مثلاً يوصلنا إلى تبين أنّ من الضروري أن نميز في هذا السياق بين الذكرى والذاكرة. فإن كانت الذكرى متعلّقة بمحتويات الذاكرة، فإنّ النسيان يصبح خطأً ونقصاً

35- المصدر نفسه، ص 214.

36- Jacques Le Rider, « Oubli, mémoire, histoire dans la deuxième Considération inactuelle », Revue germanique internationale, 11, p.216.

37- Nietzsche, Considérations inactuelles, II, p.112-134.

38- Nietzsche, Œuvres philosophiques Complètes, Vol II, Tome I, Considérations inactuelles, I et II, Trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990, p.369, Fragment, 29 [29].

39 - المصدر نفسه، الموضع نفسه.

40- Jacques Le Rider, « Oubli, mémoire, histoire dans la deuxième Considération inactuelle », Revue germanique internationale, 11, p.218.

41- بول ريكور، التاريخ، الذاكرة، النسيان، ص 16.

لأنّ الذاكرة اليهوديّة هي ذاكرة جماعيّة. فالنسيان الجماعيّ ليس ممكناً خارج إمكانيّة «نقل» (transmission) تقاليده من زمن إلى زمن، «إنّ شعباً ما لا يمكنه أن ينسى البتّة ما لم يصله بعد»⁴². يتجاوز نيتشه معلّمه شوبنهاور (Schopenhauer) الذي ينظر إلى النسيان نظرة دنيويّة، معتبراً اكتمال الذاكرة صحّة حقيقيّة للفكر⁴³.

لا يبدو أنّ نيتشه من الفلاسفة الذين يتصرون للماضي، فقد سمّى فلسفته «فلسفة المستقبل» كما بيّن ضمن العنوان الفرعي لمؤلفه فيما بعد من الخير والشرّ. وبما أنّه كان قد عيّن العود الأبدي «كلمته الأساسية» التي تؤكّد انخراط إرادة الاقتدار في دائرية الزمن العائد عوداً متجدّداً ومتدفّقاً، فإنّ الحديث عن «الاعتراف» و«الذاكرة» عند نيتشه لن يكون من جهة «الاعتراف بالماضي» أو بالذاكرة، بل من جهة «الاعتراف بالنسيان»، أي من جهة الإقرار بأنّ الإنسان هو كائن ميزته الأساسيّة متمثلة في النسيان. ذلك أنّ نيتشه لا يتصوّر أنّ «هويّة» الإنسان تكمن في تعريفنا له انطلاقاً من الذاكرة التي طالما كبّلتها؛ الذاكرة التي تحدثت عنها كلّ الكتب السماوية، بل إنّ نيتشه يعتمد في مؤلفه جينولوجيا الأخلاق، وكذلك ضمن اعتبارات على غير أوانها إلى التحدث عن «النسيان» (Vergesslichkeit) من جهة كونه ملكة فاعلة. لقد تحدّث نيتشه عن الذاكرة والنسيان ضمن الفقرتين الأولى والثالثة من المقالة الثانية من جينولوجيا الأخلاق، التي تحمل عنوان «الذنب، الضمير المعذب، وما جانس ذلك». تُعيّن هذه المقالة الثانية فهماً مغايراً للذاكرة والنسيان، وتعتبرهما ضربين من «الإرادة»، وملكيتين مرتبطتين بجملة الوظائف النفسية المركّبة عند الإنسان⁴⁴.

لا يعتبر نيتشه «النسيان» مجرد «قوة عطالة» (vis inertiae) بل هي ملكة (faculté) مثلها مثل الذاكرة في حد ذاتها. لكن إذا كانت الذاكرة قوة تشدنا إلى الوراء وتجعلنا نفكر وفق مفهوم «الماضي»، وما يرتبط به من تجارب ومراحل في حياتنا النفسية والاجتماعية، فتذكرنا بما جاءت به الديانات وما كان في الرسائل السماوية من «وعد ووعد» ومن قضاء أو جزاء، فتكون أفعالنا نابعة من إحساسنا بالخوف من «الوعد» من جهة أولى، ومن أملنا في الفوز بـ«جنات النعيم»، فتكون أخلاقنا أخلاقاً ارتكاسية لكونها ليست أخلاق إرادة الاقتدار، بل «أخلاق الرجاء»، أخلاق تأنيب الضمير، والشعور بالذنب. لذلك، فإنّ «النسيان» هو «ملكة ردع فاعلة» تعمل على «امتصاص» و«هضم» (Verdauung) ما نعيشه في حياتنا من تجارب، فتُغلّق الأبواب أمام أيّ شعور بالحزن أو أيّ وعي بما يحدث معنا من أمور يمكن أن تُعكّر صفو النفس. وقد يسمّيه نيتشه أحياناً «المهضم بالنفس» (Einverseelung) وهو مصدر ينحته من لفظة «die Seele» (النفس) «ومن ثمّ يكون المعنى الحرفيّ هو «التنفيس»، حيث المقصود هو إذابة الطّعام وصره في النفس»، على حدّ تعبير مترجم نصّ جينولوجيا الأخلاق إلى العربيّة (فتحى المسكيني). فيتحدّد «التنفيس» ههنا في مقابل معنى «التجسيد» أو «المزج بالجسد» الذي تدلّ عليه لفظة (Einverleibung)⁴⁵. النسيان قوّة نشيطة لما يجعل الإنسان مُهيئاً لتقبّل الحياة والإقبال عليها خارج منطق الزمان، فيما أبعد من الماضي والحاضر، وبعيداً عن أيّ «رجاء» أو «انتظار»، «تكهن أو تقدير». إنّ النسيان هو بمثابة «الصفحة البيضاء» (tabula rasa) التي تلغي من وعينا وذاكرتنا صخب ماضينا ونزاع حاضرننا وفوضى حواسنا، حتّى يفسح المكان مرّة أخرى للجديد. لذلك يُسمّيه نيتشه «حافظ النظام النفسي»، و«حارس الباب واللياقة النفسية»⁴⁶. يُصبح النسيان عند نيتشه جهازاً لردع الوعي، لا يعترف بالذاكرة التي تجعل الإحساس بالحياة الحاضرة أمراً معلقاً، لذلك يشبّه من تعطلّ لديه هذا الجهاز وأصبح عاجزاً عن الاشتغال

42- Cf. Yerushalmi, (Josef H), Réflexion sur l'oubli, in Usage de l'oubli, Paris, Le Seuil, 1988, p.11, Cité Par, Jacques Le Rider, « Oubli,

mémoire, histoire dans la deuxième Considération inactuelle », Revue germanique internationale, 11, p.210.

43-Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, Trad. A. Burdeau, revue par R. Ross, Paris, P.U.F, 1996, p.1130.

44- J.Jacques, Delfour, « Nietzsche, la promesse, la mémoire, l'oubli, et le temps. Réflexions sur un passage remarquable de la Généalogie de la morale », Philopsis, www.philopsis.fr. 2006, p.1.

45 - نيتشه، في جينولوجيا الأخلاق، المقالة الثانية، هامش عدد 1، ص81.

46 - المصدر نفسه، الفقرة 1، ص81.

بمن أصيب بعُسر في الهضم. فما يعرف به نيتشه الإنسان هو النسيان نفسه، فهو «الحيوان النساء» الذي يكون عنده النسيان قوة وعلامة على «الصحة المنيعه»⁴⁷.

يميز فرويد في تحليله النفسي بين الذاكرة السيئة والذاكرة الحسنة، لما تبين أن الإنسان يشفى من مرضه بتذكر ذكرياته، فإنه في المقابل يؤكد أن الإفراط في الذاكرة مسبب للمرض. أما نيتشه فيميز بين «نسيان سيء وخائن» يكون بمثابة «خلل» في الذاكرة، و«نسيان إيجابى» يمثل قوة الحياة واقتدار الإرادة، هو الميزة التي تختص بها الطبائع المرحية والمتمثلة حبوراً وانسراحاً، لذلك ينبغي على إنسان التاريخ أن يعثر على الطريق المؤدية إلى النسيان، لأن النسيان ليس رذيلة أو عتلة كما تصوّره ذوو العقول السطحية، بل هو اقتدار نشيط، ملكة للمنع والكبح الإيجابيين⁴⁸. إن النسيان هو «ذاكرة الإحساس بالأشياء وبالحياة»، فهو ذاكرة مرحة واثقة من المستقبل، متعلقة باللحظة والآن. إنه ذاكرة تُدرك متى ينبغي لها أن تنظر إلى الأشياء من منظورية التاريخ، ومتى ينبغي لها أن «تولي وجهها قبله» نسيان التاريخ اعترافاً بدائرية الزمان.

يتجاوز نيتشه «ذاكرة التمثّل» (la mémoire de la représentation) التي كرّستها المسيحية لأنها غير قادرة على النسيان، فتحفظ مثلاً بذكرى الضغينة والحقد والخطأ، وتغرس في الإنسان عقدة الشعور بالذنب وتأنيب الضمير الراضية للحياة. ويُعين في مقابلها «ذاكرة الوعد» (la mémoire de la promesse)، التي تكون «وعداً بالحياة»، «وعداً بالمستقبل»، لكنه مستقبل خالٍ من القطيعة ومن القفزات. إنها «ذاكرة الغريزة» التي تريد اللحظة في عمق النسيان⁴⁹. فإذا كان التاريخ هو «الذاكرة الكبرى» التي يكتبها نيتشه وفق منهج جينالوجي، فأى معنى لتاريخ يكتبه وفق ذاكرة مقيمة في أبدية الزمان، تجعل من «الوعد» طمساً ومسحاً للتمثّل وللذكرى؟ وإذا كان التاريخ حاملاً لهوية شعب بأسره، فلماذا يقرأه نيتشه على أنه «شر» أو «مرض»⁵⁰؟

إذا كانت حياة الإنسان وفق «ذاكرة التمثّل» (ذاكرة الماضي) ممتلئة بالظلم والألم والذنب، فإن نيتشه ينظر إلى حياة الإنسان وفق «ذاكرة الوعد» (ذاكرة المستقبل) من زاوية غير تاريخية. فمن خصوصيات «العنصر غير التاريخي» أنه يترك المجال أمام ولادة الحياة والأمل والخلق. بل إن الجدة (la nouveauté) التي يبحث عنها نيتشه لا يمكن أن تتجلى إلا ضمن قراءة للذاكرة على أنها «غياب» و«نسيان». إن «ذاكرة الوعد» تعد الإنسان بذاكرة دون كتابة للتاريخ، لأنها شديدة التعلق بالأصل (l'origine) الذي يمكنها من البقاء في زمن البدايات. غير أن مفهوم «الوعد» عند نيتشه مختلف عن مفهوم الوعد الأخلاقي الذي كرّسته المسيحية، حيث يكون الوعد مرتبطاً بالوعد، ضمن ثنائية الخير والشر.

يُعين نيتشه في مقابل «ذاكرة التمثّل» (la mémoire de la représentation) «ذاكرة الإرادة» (la mémoire de la volonté) ويُعرفها ضمن الفقرة الأولى من المقالة الثانية من جينالوجيا الأخلاق، على أنها «ضرب نشط من عدم-إرادة-التخلّص (-ein Nicht- Wieder-Los-Werden-Wollen)، إرادة دائمة لما أريد ذات مرة، ضرب حقيقي من ذاكرة الإرادة: بحيث إنه ما بين «أنا أريد»، «أنا أفعل» الأصلي وتفجّر الإرادة، أي فعلها، يمكن دونها حرج أن يتخلّل عالم من الأشياء الجديدة الغريبة والأحوال بل والأفعال

47 - المصدر نفسه، الموضع نفسه.

48- Jacques Le Rider, « Oubli, mémoire, histoire dans la deuxième Considération inactuelle », Revue germanique internationale, 11, p.210.

49- Sylvie Boujac, Nietzsche et l'écriture d'Eternel Retour, une analyse à l'articulation de la philosophie et de la psychanalyse, Paris, Sciences Humaines, et Sociales, Ed. Publibook, 2011, p.14-15.

50 - المصدر نفسه، ص 127.

إنّ النسيان هو «ذاكرة الإحساس بالأشياء وبالحيّة»، فهو ذاكرة مرحة واثقة من المستقبل، متعلّقة باللحظة والآن. إنّ ذاكرة تُدرك متى ينبغي لها أن تنظر إلى الأشياء من منظوريّة التاريخ، ومتى ينبغي لها أن «توليّ وجهها قبلة» نسيان التاريخ اعترافاً بدائريّة الزمان

الإراديّة، وذلك من دون أن تنقطع تلكم السلسلة الطويلة من الإرادة»⁵¹.

لا يرى نيتشه أنّه من الضروريّ أن نصنع لهذا «الحيوان البشريّ» ذاكرة، فكلّ ما يظّل محفوراً في الذاكرة يترك المأ وفضاعة شديدي الوقر عليه. ويعتبر غريزة تقوية الذاكرة شكلاً من أشكال التنسك، الأشدّ غلظة والأكثر قتامة في تاريخ البشريّة. فيتساءل نيتشه: «كيف نصنع للحيوان البشريّ ذاكرة؟ كيف نطبع على هذا الذهن المؤقت، الذي هو في شطر منه أثلّم وفي بعضه هاذ، على هذا النسيان المتجدّد، شيئاً على نحو ما بحيث يبقى حاضراً»⁵²؟

يحتاج الإنسان إلى النسيان لكي يعيش سعيداً، لكنّه يحتاج إلى الذاكرة أيضاً للعيش مع الآخرين. لذلك يتكلّم نيتشه عن «ذاكرة الوعد» التي تنظر إلى فعل الوعد على أنّه التزام بالزمن الذي سيأتي، فيكون الزمن المقبل ممكناً أكثر من الزمن الحاضر. يفترض «الوعد» إذن «هويّة» للذات في الزمان و «هويّة» للزمان في حدّ ذاته. فالذاكرة التي «تعدّ»، هي «ذاكرة الإرادة»، التي تستند على ملكة «النسيان»، فتحفظ لنفسها بأشكال عديدة من «أنا لا أريد». معنى ذلك أنّها تُعدّ ضمن أفق النسيان، الذي يضمن هويّة في الزمان وعوداً أبدياً للهو هو، كما تضمن الاستباق والخلق واقتدار الإرادة المتجدّد. يُصبح النسيان من جهة كونه «معاودة زمنيّة للهو هو» جامعاً بين العود والتجدّد والهويّة، زماناً خاصاً بذاكرة الإرادة. ألن يصير زمان العود الأبديّ نفسه؟

51- نيتشه، في جينيلوجيا الأخلاق، المقالة الثانية، الفقرة الأولى، ص83.

52- المصدر نفسه، ص86.

المسار الفلسفي للاعتراف عند بول ريكور

جناة بلخن*

تهديد

يعتقد الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913-2005)، أن الحديث عن نظرية في الاعتراف توازي نظرية المعرفة استشكالياً وتصنيفاً حديث سابق لأوانه، وذلك انطلاقاً من قناعات تاريخية، فلا يذكر لنا تاريخ الفلسفة منذ اللحظة التي شكلت ميلاده في العهد الإغريقي حتى العصر الحديث سوى نظرية في المعرفة تُعتمد في فهم أطر الواقع والفكر.

حيال هذه الأسباب يصطفي ريكور مصطلح *procures* على مصطلح *Theory* الذي يجيل على المسار، لأنه إذا لم يكن الاعتراف نظرية فهذا لا يعني أنه مجرد شتات من الأفكار. ثم إن ريكور لا يتحدث عن مسار واحد بل عن مسارات، وإذ يركز على المسار اللغوي فلأن المسار الفلسفي نحا منحاه الأول ابتداء من العصر الحديث؛ حيث ينسب إلى كانط وقبله ديكرات التأسيس الأول لفكرة الاعتراف بما هو معرفة، ليعرف بعد ذلك تجلياً عند برغسون تحت صورة تعرف الذكريات، ثم سيصوغ مسأله المعرفية هيغل الذي يعد نقطة تحول في هذا المجال، وليس غريباً أن جعل اسمه محوراً لتقسيم تاريخ الاعتراف: مرحلة ما قبل هيغل، ومرحلة هيغل، ومرحلة ما بعد هيغل. إلا أن غياب الصياغة النظرية لسؤال الاعتراف يسده الطرح اللغوي في المعاجم والقواميس بوصفه وحدة معجمية تنطوي على معانٍ متباينة، وبين التناسق في النظام الاشتقاقي والتشتت في البناء الفلسفي، يراهن ريكور على وضع معالم فلسفة جديدة في الاعتراف، مثار البحث فيها هو الموازنة بين التعدد الدلالي على صعيد القول اللغوي والتشتت الفلسفي على صعيد القول النظري، إذ كيف يتم المرور من منظومة التعدد الدلالي للاعتراف إلى مفهوم جدير بأن يحوز مقعداً في نظرية المعرفة؟

يبحث ريكور المعنى القاموسي والمعنى الإجرائي لكلمة اعتراف انطلاقاً من معجمي *Émile Littré, dictionnaire de la langue française* ومعجم *Alain Rey, le grand rebert de la française*، واستناداً إلى هذين المعجمين تتراوح معاني اعتراف *reconnaitre* الذي يعود إلى الأصل اللغوي عرف *connaitre* بين التعرف والموافقة وبين القبول والعطاء والامتنان، وهو المعنى الذي تنفرد به اللغة الفرنسية عن باقي اللغات الأخرى حسب ريكور.

من المسار اللغوي إلى المسار الفلسفي، يحلل ريكور ثلاثة مواطن فلسفية للاعتراف: بداية من الفلسفة الكانطية، مروراً بالفلسفة البرغسونية، وصولاً إلى الفلسفة الهيغلية.

1. الاعتراف - المعرفة: تعيين الهوية

يظهر التعريف كقاسم مشترك بين التمثل والحكم، والتعريف بحسب دلالته الأساسية هو علاقة هوية بين أمر وآخر، لذلك يرى ريكور أن الفلسفات الحديثة ممثلة في فلسفة ديكرات وفلسفة كانط جعلت من الاعتراف رديف الحكم. والحكم عند ديكرات يحمل معنى التمييز

*أكاديمية من الجزائر.

**يراهن ريكور على وضع معالم فلسفة
جديدة في الاعتراف، مثار البحث فيها هو
الموازنة بين التعدد الدلالي على صعيد القول
اللغوي والتشتت الفلسفي على صعيد القول
النظري، إذ كيف يتم المرور من منظومة
التعدد الدلالي للاعتراف إلى مفهوم جدير
بأن يحوز مقعداً في نظرية المعرفة؟**

والتماثل، فالتمييز بين الأشياء أو الأشخاص يعني أساساً التماثل،
بمعنى آخر إضفاء هوية معينة على الأشياء التي يراد تمييزها¹.

إنّ عودة ريكور إلى ديكرت لم تكن لأنه أول من صاغ نظرية في
الحكم أو التعيين، بل لأنه أول من ربط التعيين بالتمييز. أمّا مسألة
التعيين فقد تمحورت حولها الجهود الفلسفية منذ أفلاطون حيث
تزيّياً في محاوراته الميتافيزيقية (فيلابوس philébe، بارمنيدس
parmenide، تياتيتوس théetete، السوفسطائي sophiste) بزي
الجدل بين العين والغير، وهي الأنطولوجيا التي يطرحها أفلاطون في
سياق بحث قضية الوجود واللاوجود، حيث يحدد كيانات يرى فيها
أعلى الأجناس (العين، الغير، الوجود، الحركة، السكون)، ويعرف العين بواسطة الإضافة إلى الذات وبواسطة الإضافة إلى شيء آخر غير الذات،
يقول: «ندعوها الشيء بالنسبة لنفسها لأنها تشترك في الشيء عينه، مع أننا لا ندعوها الشيء عينه لأنّها اشتراكاً مع الغير وأنها تكون منفصلة
عن الشيء عينه، نتيجة لذلك وقد أصبحت ليس ذلك بل غيراً»². هذا التعريف بالإضافة إلى الذات عينها وإلى آخر غيرها يشكل أرضية فكرية
للاعتراف، بوصفه تعريفاً، والتعريف بوصفه تعييناً للهوية.

يستقي ريكور أولى دلالات الاعتراف بما هو تعيين من أولى قواعد المنهج الديكارتي، التي تفترض تلازماً بين ملكة الحكم وقدرة تمييز
الصائب من الخاطئ. وهو ما جسّده فعل ألقى، يقول ديكرت: «أنا لا أتلقى (أقبل) على الإطلاق شيئاً على أنه حق، ما لم أتّين بالبداهة
أنه كذلك»³ أتلقى هنا المأخوذة من الفعل قبل recevoir تدل على اعتراف حيث يتحدد مضمون التلقي بالوضوح والتمييز. أمّا في تحليله
لكتاب «التأملات»، فيتوقف ريكور عند التأمل الرابع، حيث يظهر فعل الاعتراف بما هو إقرار بقدرة الله اللامتناهية. فالاعتراف عند
ديكرت لم يغادر تربة المعرفة والتعريف.

وبالمثل كان الاعتراف عند كانط معرفة. إلا أنه يتجاوز مشكل الاعتراف كتماثل بحديثه عن مفهوم التركيب والربط. ووظيفة الربط لا تكفي
لوضع فلسفة في الاعتراف، بل لابد من عنصر الزمان ضمن عمل التأليف الذي تضبطه المعرفة، مما يعني أنّ عملية الربط مشروطة بالزمان.

يتوقف ريكور عند التأليف الثلاثي:

أ. تأليف التحصيل ضمن الحدس: أي الفهم على مستوى الحدوس

ب. تأليف المعرفة ضمن المفهوم: هنا تؤدي المعرفة دور الاعتراف على مستوى المفهوم

ج. تأليف النسخ ضمن المخيلة: أي إعادة الإنتاج على صعيد الخيال.

ولأنّ فلسفة كانط تقوم على التمثل كانت العودة إلى هوسرل Husserl وهايدغر Heidegger ضرورية للخروج من سماء التمثلات
والتنزل إلى أرض الواقع من خلال المعاش. وهنا كان التحرر الفينومينولوجي لإشكالية الاعتراف من إشكالية المعرفة.

1 - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ناشرون، الجزائر/ بيروت، 2008، ص 127.

2 - أفلاطون، السوفسطائي، ضمن كتاب، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 271.

3 - رينه ديكرت، مقال في الطريقة، ترجمة جميل صليبا، بيروت، 1970، ص 102.

في قراءة درامية تبدأ من بروست وتنتهي بأشعار هوميروس يضعنا ريكور في قلب المأثور الإغريقي بحثاً عن علامات التعرف المصحوب بالمسؤولية. ففي أوديسا هوميروس تظهر أولى حلقات التعرف بين الابن تليماك والأب أوديسيوس: «ليفرخ روعك يا بني فما أنا إله، إن أنا إلا بشر، وإن أنا إلا أبوك»⁴. ثم يكون التعرف بين الخادمة وأوديسيوس من خلال ندبة: «أنت هو أنت والله إنك لأوديسيوس... لقد عرفتك»⁵، ليلبغ التعرف أقصاه مع الزوجة بينلوب من خلال سر السرير، وآخر حلقات التعرف بين أوديسيوس الابن وليرتس الأب. ومن أسطورة أوديسيوس البطل إلى أسطورة أوديسيوس في كولونا، يستوحى ريكور مثاله الثاني، وإذا كان أوديب في قصره ملكاً يقر بجريمته* «أنبيء من شئت لا أريد أن يجهل أحد شيئاً... أنبئهم هذه الجريمة»⁶، فإنه غريب في منفاه يستنكر هذه الجريمة، ويحيلها على القضاء والقدر. هذا الانقلاب من مأساة إلى أخرى أشار إليه أرسطو في كتابه «فن الشعر» تحت مقولتين متصلتين هما: التحول والتعرف، «إن أعظم العناصر قوة في التراجيديا من ناحية أحداث التأثير النفسي هما التحول والتعرف»⁷. وتكملة للتجارب الدرامية يعود ريكور إلى التجربة الأرسطية، وهي أيضاً عودة إلى منابع الاعتراف بالهوية وبالذات. من خلال القول الفلسفي في الأخلاق الذي يتميز بالاختيار والروية والتعقل، ومتى ما توفرت هذه الشروط في الفعل ارتقى الاعتراف ليكون قراراً وارتقت الذات لتكون مسؤولة عن قراراتها. ما يمكن أن نخلص إليه، هو أن الاعتراف بما هو تعريف: تحديد هوية شيء من خلال التمييز وبها هو معارفة: تحديد هوية شيء من خلال الربط بين العين والغير، وبها هو تعرف: تحديد هوية شخص من خلال الفعل والمسؤولية. لذلك تعيين هوية شيء ما أو ذات ما تعني «القدرة على أن نجعل أحدهم يستطيع أن يعرف»⁸.

2. الاعتراف - التعرف: الذاكرة والماضي

بين اللحظة الكانطية - المعرفة، واللحظة الهيغلية - التعارف - يمتد جسر التعرف الذي يشكل لحظة برغسونية مهمة في تاريخ فلسفة الاعتراف. تظهر مساهمة أرسطو حسب ريكور في التمييز الذي أقامه بين الذاكرة mnémé وبين التذكر amnésis الذي وثقته رسالته الموجزة حول «الذاكرة والتذكر»؛ الذاكرة بما هي حضور، والتذكر بما هو استحضار، وبين حضور الذكرى وفعل التذكر يبرز استعصاء حضور الغائب أو تمثيل الماضي، ومساهمة أرسطو في هذا المجال لها وجهان كما يقول ريكور: «من ناحية أنه شحذ رأس اللغز حين جعل من الإحالة إلى الزمان السمة المميزة للذكرى في حقل الخيال، مع الذكرى يحمل الغائب العلامة الزمنية للسابق. في المقابل فإنه حين يجعل بدوره كإطار للمناقشة مقولة الأيقونة (الصورة) وقد ارتبطت بمقولة البصمة، فإنه يجازف بأن يبقى الاستعصاء في طريق مسدود»⁹، ولتوضيح ذلك استعار أرسطو رسم الحيوان الذي يؤول تأويلاً مزدوجاً: إما أن نعتبره مجرد رسم أي مجرد تسجيل، أو نعتبره أيقونة تحيل إلى شيء غير التسجيل.

ولعل غياب سؤال الاعتراف في الذاكرة عند أرسطو: كيف ساهم التعرف إلى الماضي في الاعتراف؟ هو الخطوة الحاسمة التي ستخطوها اللحظة البرغسونية، لأن حل الصورة الذي قدمه أرسطو لا يزيد المشكلة إلا تعقيداً: كيف يمكننا ونحن ندرك صورة ما أن نتذكر شيئاً مختلفاً عنها؟ هنا تأتي مساهمة الفينومينولوجيا ممثلة في هوسرل منذ البداية، للتمييز بين الذاكرة كاستهداف والذكرى كشيء مستهدف، كخطوة أولى للتمييز في قلب الذاكرة بين مسألة ماذا؟ ومسألة من؟ وهو التمييز الذي عبر عنه هوسرل بالفرق بين noése (إعادة التذكر)

4- هوميروس، الأوديسة، ترجمة دريني خشبة، مكتبة الكتب الأهلية، القاهرة، 2002، ص 234.

5 - المرجع نفسه، ص 260.

* جريمة أوديب هي قتله لوالده وزواجه من أمه.

6 - اندريه جيد، أوديسيوس من أبطال الأساطير اليونانية، ترجمة طه حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، ص103.

7 - أرسطو، فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر (دت)، ص 98.

8 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 109.

9- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009، ص 53.

وبدلاً من فكرة الصراع التي يؤولها هوبز بوصفه صراعاً من أجل البقاء، يطرح هينغل فكرة الصراع من زاوية إيثيقية وهي الصراع من أجل الاعتراف، وهو يروم في ذلك طرح سؤال الاعتراف في صلب الأخلاق والسياسة، حيث عمد إلى إدراج مسألة الاعتراف نهائياً في قلب الفلسفة السياسية.

noéme (التذكر). لكن كيف تكون الذكرى نوعاً من الصورة ويكون التذكر نوعاً من التمثل؟

يعتقد ريكور اعتماداً على المقاربة البرغسونية أنّ هناك وسيطاً خليطاً بين ما يسميه برغسون بالذكرى المحضة والذكرى المنطبعة، وهذا الوسيط هو الصورة - الذكرى. إنّ التعرف الذاكري للصورة الذي يتكون من الزوج: الصورة في النفس والصورة التي تركها الانطباع الأول، يقدّم الحل الجذري للغمز التقليدي الموروث منذ الفلسفة الأرسطية، الأمر الذي يجعل التعرف أكثر الأفعال تكويناً للذاكرة.

يفرق برغسون بين التذكر المجهد والتذكر التلقائي، وبين الذكرى الصورة والذكرى المحضة، حيث يكون جهد التذكر هو حالة من حالات الجهد العقلي، وأيضاً حالة من حالات النضال ضد النسيان، الذكرى المحضة أشبه ما تكون بالدرس المحفوظ عن ظهر قلب، في التعرف أو التحقق تتم عملية تحويل الذكرى المحضة إلى الذكرى الصورة؛ معنى ذلك: «أنّ التعرف هو الفعل الذي بواسطته نتعرف إلى الماضي في الحاضر»¹⁰. تتمثل تجربة التعرف بحالة خاصة من كمون الذكريات أو ما يسميه فرويد اللاوعي، والتعرف هو الذي يخرجها من منطقة اللاوعي إلى منطقة الوعي، أو من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل؛ لذلك يحيل برغسون بقوة إلى فرويد. ولا محالة أنّ التعرف إلى صورة الماضي هو شكل من أشكال التعرف إلى الذات عينها.

الاعتراف - التعرف في هذا السياق البرغسوني هو المعجزة الصغرى للذاكرة السعيدة، التي كانت النجمة الهادية لكل فينومينولوجيا الذاكرة، «إنّ النجمة المرشدة لكل فينومينولوجيا الذاكرة كانت فكرة الذاكرة السعيدة»¹¹ التي خرجت منتصرة من إحراج التمثل الحاضر لشيء غائب موسومة بالتعرف، الذي لم يكن بداية سوى أحد أشكال الذاكرة، ليجسد في نهاية المطاف معجزة صغيرة للذاكرة، حيث استطاعت ظاهرة التعرف أن تثبت جدارتها، يقول ريكور: «إني أعتبر عملية التعرف أو التحقق بمثابة المعجزة الصغيرة للذاكرة، وبما هي معجزة فقد تنقصنا هي كذلك، لكن حين تحصل تحت أصابع تفتش في ألبوم صور، أو أثناء لقاء غير متوقع لشخص نعرفه، أو حين نذكر بصمت شخصاً غائباً أو رحل عنا إلى الأبد، فإنّ الصرخة تفلت «إنها هي! إنه هو!»، والتحية نفسها تصاحب رويداً رويداً وبألوان أقل إشراقاً حدث ذكرناه، معرفة استعدناها، أو حالة للأشياء رفعناها إلى مستوى التعرف إلى *récognition*، كل إعمال الذاكرة يختصر بهذه الطريقة التحقق من أو التعرف إلى»¹².

وفي التعرف إلى الذات تصل اللحظة التفكيرية ذروتها التي تأخذ شكل تمنٍ وأمنيات، ليتحول التعرف إلى اعتراف في الأبعاد الثلاثية لنظرية النسبة: (نسبة الذاكرة إلى الذات، إلى القريب وإلى البعيد) ما يعني أنّ الذاكرة لا تسهم إلا جزئياً في تشكيل الأنا. ومن هنا، كان حديثه عن سياسة الذاكرة العادلة، إذ يفرق ريكور بين واجب الذاكرة وعمل الذاكرة، مفضلاً الشق الثاني على الأول الذي يتمتع بوزن سياسي والعدالة حسبه هي التي تحرر الشق الأول من الإكراه، لذلك واجب الذاكرة هو إقامة العدل عن طريق الذكرى لآخر غيرنا. وهذا ما شكل مدار حديثه عن الذاكرة المشتركة متساوياً: كيف يمكن الحديث عن ذاكرة مشتركة في ظل الطابع الشخصي للذاكرة؟

10- Bergson Henri, matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit, 1896.P229.

11 - بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص، 714.

12 - المصدر نفسه، ص 715.

وكيف تكون مشتركة إذا كانت في المقام الأول ذاتية؟ وهل كون الذاكرة شخصية يعني أن ذكرياتي لا يمكن أن تكون ذكرياتك؟¹³ فضلاً عن ذلك ينبهنا ريكور إلى أن الذاكرة العادلة تتصل بمفهوم الدين والضحية، معنى ذلك أن للسلف ديناً على الخلف يجب تأديته. والضحايا هم أولى بهذا الدين والتذكر، وواجب الذاكرة العادلة هو واجب عدم النسيان، واجب التعرف: اللحظة السعيدة للذاكرة.

3. الاعتراف - التعارف: إثيقا التبادل

يظهر أن الاعتراف كمصطلح ومفهوم يبدأ مع هيغل. إذ تشكل اللحظة الهيجلية للتعارف خطوة حاسمة في المسار الفلسفي للاعتراف*، وهي اللحظة التي يؤولها ريكور بأنها رد مباشر وجريء على تحدي هوبز Hobbes ذاك الذي أوجزه في: أن العيش برفقة الآخرين لم يكن بدافع الرضا، بل منبعه الخوف والحذر، يقول هوبز: «لا يشعر الناس بأي نوع من القناعة في العيش مع الجماعة، حيث ما من قوة قادرة على فرض احترام متبادل بينهم وكل واحد يطمع من الآخر أن يحترمه، ولكن لما تظهر آيات الاحتقار تجده يبذل ما في وسعه من أجل الظفر بالاعتراف»¹⁴. من هنا تنطلق فرضية هيغل التي تبني مخالفة لفرضية هوبز، حيث تحل الرغبة في أن يعترف بي محل الخوف والحذر. يقول ريكور: «ليس التصور الهوبزي للدولة هو الذي يشكل التحدي الأول الذي سيرد عليه هيغل بواسطة مفهوم الاعتراف، بل نظرية حالة الطبيعة عينها، وفعالاً فالرهان إنما هو على أساس التعايش، إمكان وجود مطلب أخلاقي أصلي سيجعله هيغل مطابقاً للرغبة في تحصيل الاعتراف»¹⁵.

يبدأ الإنسان حيث الرغبة البيولوجية لبقاء الحياة تخضع للرغبة الإنسانية للاعتراف، ما يعني أن الإنسان لن يغدو إنساناً إلا إذا غامر بحياته الحيوانية لصالح الرغبة الإنسانية¹⁶.

وبدلاً من فكرة الصراع التي يؤولها هوبز بوصفه صراعاً من أجل البقاء، يطرح هيغل فكرة الصراع من زاوية إثيقية وهي الصراع من أجل الاعتراف، وهو يروم في ذلك طرح سؤال الاعتراف في صلب الأخلاق والسياسة، حيث عمد إلى إدراج مسألة الاعتراف نهائياً في قلب الفلسفة السياسية.

يظهر الاعتراف عند هيغل من خلال جدل السيد والعبد، كما يقول ألكسندر كوجيف Alexandre Kojève، وحيث يبدأ التاريخ عند هيغل صراعاً ينتهي بظهور السادة والعبيد، فإن تاريخ الإنسانية برمتها لا شيء غير تطور هذه العلاقة بين السادة والعبيد: في المرحلة الأولى، يجب على الإنسان أن يتجاوز وضعه الحيواني عن طريق الرغبة، وحتى تكون الرغبة متأصلة إنسانياً عليها أن تتناول ما ليس كائناً، أما في المرحلة الثانية، فيخضع طلب الاعتراف لمنطق صراع وليس لمنطق تبادل، في الوقت الذي أطلب فيه الاعتراف من الآخر، بدوره يطلب مني ذلك، فلا نستجيب لهذا الطلب بالتبادل¹⁷. في المرحلة الثالثة، يخرج أحد الطرفين منتصراً والآخر منهزماً، أحدهما سيد والآخر عبد. أما العبد فتخلي عن وضعه الإنساني لصالح وضعه البيولوجي، لأنه فضل الحياة على الاعتراف. وأما المنتصر فحرم أيضاً لأنه وإن حظي بالحياة والاعتراف، فإن هذا الاعتراف ليس كما طمع له، الأول لم يحظ بالاعتراف لأنه مهزوم، والثاني حظي به لكن بلا

13 - Paul Ricœur, La critique et la conviction (Entretien avec François Azovi et Marc De launy), pluriel, France, 2013, P 145.

* صاغ هيغل هذه اللحظة في جامعة بينا (1802 - 1807)

14 - Hobbes, Léviathan, traite de la matière de la forme et du pouvoir, de la république et civil, éditions Sierss, P 123.

15 - بول ريكور، سيرة الاعتراف، ص 212.

16 - تودوروف، الحياة المشتركة، ترجمة منذر عياشي، كلمة / المركز الثقافي العربي، أبو ظبي / بيروت، 2009، ص 4.

17 - تودوروف، الحياة المشتركة، ص 42، 43.

قيمة، لأنه صدر عن مهزوم، ولو لم يكن مهزوماً لما اعترف به. ما يعني أن السيد لا يمكنه أن يتمتع باعتراف ضحيته، هذا ما جعل هيغل يحكم على موقف السيد على المستوى الوجودي بالانسداد¹⁸، يقول هيغل: «يمكن للفرد الذي لم يغامر بحياته أن ينجح في الاعتراف به كشخص، لكنه لم يدرك حقيقة هذا الاعتراف باعتباره اعترافاً بوعي بالذات مستقلاً، فكل فرد يبذل ما في وسعه من أجل موت الآخر عندما يغامر بحياته الخاصة»¹⁹.

رغم أهمية قراءة كوجيف لهيغل وأثرها البالغ على الاعتراف، إلا أن ريكور يفضل قراءة أخرى لجاك تامينيو Jaques Taminiaux في مؤلفيه: «نظام الحياة الأخلاقية عند هيغل» و «مولد الفلسفة الهيغلية للدولة»، كما يحيل كثيراً على أكسل هونث Axel Honneth في كتابه «الصراع من أجل الاعتراف».

تشارك هذه التجارب الثلاث للاعتراف المتبادل في فكرة الصراع التي حاول ريكور في آخر عمله «مسار الاعتراف» الاستعاضة عنها بفكرة السلم، التي تستند إلى وسائط رمزية وليست حقوقية أو تجارية، فالبديل عن: «فكرة الصراع في مسار الاعتراف المتبادل يتعين البحث عنه في تجارب مسالمة للاعتراف المتبادل مستندة إلى وسائط رمزية لا صلة لها بالنظام الحقوقي ولا بالمبادلات التجارية»²⁰.

من بين هذه التجارب المسالمة للاعتراف: فكرة الإحسان، والصدقة، والحب والعطاء، وإن كان الصراع لا يتلاشى نهائياً في مثل هذه التجارب، فإنه على الأقل يكون مصحوباً بدواعٍ أخلاقية تطرح سلبيات الاعتراف.

خاتمة

يتجلى الاعتراف كمسار فلسفي وتاريخي وليس كنظرية، ولعل ريكور هنا كان أقرب إلى المؤرخ الذي يرصد اللحظات التاريخية؛ البدء، التطور... تراءى الاعتراف عبر هذا التاريخ، بداية ببعده البراكسي في التقليد اليوناني تحت غطاء المسؤولية، ليظهر تحت مصطلحات التعريف، الإقرار، المعارفة في العصر الحديث، غير أنه مع هيغل تزيًا بمضامين وأشكال فلسفية لخصها في التعارف. وإن كان ريكور يغيب الطرح الديني في العصور الوسطى لمصطلح اعتراف، فإن هذا الطرح التاريخي بدا وكأنه متماسك وملتحم، وهو يرنو في ذلك إلى نقل مصطلح الاعتراف من لغويته وتاريخيته إلى مرتبة فلسفية.

18- المرجع نفسه، ص 44.

19- هيغل، الوعي الخالص بالذات ونفي وجود الغير، ضمن سلسلة دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)، الغير، ترجمة محمد الهلالي وعزيز لزرقي، عدد 18، دار توبقال، الدار البيضاء، 2010، ص 76.

20- المصدر نفسه، ص 269.

براديفم الاعتراف المفهوم والمسارات

إبراهيم مجيديلة*

مطلب الاعتراف

منذ السنوات القليلة الماضية، أصبح موضوع الاعتراف من المواضيع النشطة في الفكر الأخلاقي والسياسي المعاصر من خلال النقاشات والرهانات المرتبطة بالتعددية الثقافية وحقوق الأقليات الوطنية والثقافية في المجتمعات الليبرالية. ومنذ كتاب «التعددية الثقافية، الاختلاف والديمقراطية» لتشارلز تايلور إلى كتاب «المواطنة المتعددة الثقافات» لويل كيمليكا، مروراً بكتاب «الاندماج الجمهوري» ليورغن هابرماس، وكتاب «سؤال الدولة الأوروبية» لجون مارك فيري، وكتاب «الصراع من أجل الاعتراف» لأكسل هونيث، وكتاب «مسيرة الاعتراف» لبول ريكور، اقترن سؤال الاعتراف أساساً بمسألة الهوية السياسية أو سياسة الاعتراف التي تقع في صلب إشكاليات ورهانات التعددية الثقافية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

ومع تطور مطلب العدالة الاجتماعية في العالم المعاصر اكتسب مفهوم الاعتراف أهمية كبرى في حياة الأفراد والجماعات والأقليات، ولوحظ أنّ العديد من الدول أعادت تشكيل سياساتها العمومية في أفق إدماج واقع التنوع الثقافي، فأصبح الاعتراف مقولة مركزية في السياسة والقانون والفلسفة، وبيان ذلك أنّ العديد من المنظرين والمنشغلين بقضايا الفلسفة السياسية يذهبون إلى اعتبار الاعتراف (براديفم) نموذجاً إرشادياً جديداً للسياسة يعوض نموذجاً إرشادياً قديماً للعدالة التوزيعية¹. وبشكل خاص أصبح «الصراع من أجل الاعتراف» هو براديفم الصراعات السياسية والاجتماعية منذ أواخر القرن العشرين. فالمطالبات التي تسعى إلى الاعتراف بالاختلاف (الهوية، الثقافة، الدين، الجنس) هي الآن مصدر كثير من الصراعات في العالم، بل إنها الأكثر صعوبة على مستوى تدبيرها. وطالما أنّ التسويات التقليدية لم تعد تستخدم، فالبعض أصبح يتحدث عن صراعات ما بعد ماركسية، التي لا تتحدد بمصالح الطبقات وإنما بالهويات الجماعية: فمدار الصراعات ليس الاستغلال وإنما الهيمنة الثقافية والسياسية، ولم يعد رد أصل الصراعات إلى السلطة والاقتصاد، وإنما صار يرد إلى التجارب الأخلاقية التي تجعل الاعتراف من الانتظارات المتأصلة في الأفراد والجماعات.

ونشهد اليوم في الفضاء العمومي للمجتمعات الديمقراطية الحديثة انفجاراً من الانتظارات والمطالب بالاعتراف، وتخص هذه المطالب الحقوق الأساسية والحريات المدنية والسياسية. ويمكن أن نشير هنا إلى المطالبة بالاعتراف بالخصوصية الثقافية والعرقية والدينية، والمطالبة بالاعتراف بمشروعية لغات الأقليات، والمطالبة بالاعتراف المقدمة من طرف ضحايا القمع والتمييز وعدم الاعتراف بما فيه الكفاية، كما تضاف إلى ما تقدم انتظارات الاعتراف بالحقوق الاقتصادية والمشاركة في السلطة². فعندما يغيب الاعتراف ينشأ وضع يسود فيه الإذلال والتمييز والاستعباد والإكراه ضد النساء وتمييش الأقليات العرقية والثقافية، ومن مجموع هذه التجارب يتشكل مشهد جديد معقد وغير منظم، يجعل المقولات التقليدية لا تستطيع القبض عليه. ولهذا نرى كثيراً من المفكرين المعاصرين، من أمثال أكسل

*باحث من المغرب.

1 - Sainte Foy, Reconnaissance et citoyenneté : Au carrefour de l'éthique et de politique, Presses de l'Université du Québec 2003, p :7.

2 -Christian Lazzeri et Alain Caillé ,la reconnaissance aujourd'hui : Enjeux théorique, Ethique et Politique du concept. La Découverte, Revue du MAUSS,2004 /1,no 23, p :88.

يُعدّ الاعتراف واحداً من المفاهيم التي تبدو اليوم أكثر تعبيراً عن القضايا الاجتماعية الراهنة، فهو يمثل مدخلاً لتسوية حقوق الأقليات الدينية والثقافية واللغوية، سواء في إطار العلاقات المهنية أو في إطار تشكيل هوية كل فرد

هونيت وتشارلز تايلور ونانسي فرايزر وبول ريكور، يعولون على فعالية فكرة الاعتراف في فهم تحولات المشهد العالمي وفي المساهمة في حل صراعاته. فأشهر فلاسفة الاعتراف يشتركون في الاعتقاد بأن السياسة المعاصرة تتجه أكثر فأكثر نحو قضايا الهوية مقارنة مع القضايا الاجتماعية والاجتماعية الكلاسيكية³.

لئن كان مصطلح «الاعتراف»، كما لاحظ إيمانويل رونو⁴، لا ينتمي إلى المعجم السياسي الكلاسيكي، ولا إلى المعجم التقليدي

للعلوم الإنسانية، فقد تمكن مع ذلك من فرض نفسه مؤخراً كموضوع انشغال جماعي في النظريات السياسية والسوسيولوجية والسيكولوجية. فنظرية الاعتراف، كما تبلورت فيما بعد ضمن الفلسفة السياسية المعاصرة، غدت قضية مركزية في الإشكالات الاجتماعية والسياسات الأساسية. ويظهر هذا الحضور في مختلف النقاشات السياسية التي تضع مصطلح الاعتراف على المحك بالنظر إلى حجم الرهانات المنتظرة والقضايا المطروحة كالاعتراف بتاريخ الإبادة الجماعية، والاعتراف بالحلقات المظلمة للاستعباد والاستعمار، والاعتراف بحقوق النساء، وفوق هذا فإنّ جُلّ الصراعات الاجتماعية تدور حول المطالبة بالاعتراف بالحقوق والحريات⁵. مع ذلك، فسؤال الاعتراف يطرح إشكالاتاً أكثر عمومية من الذي تطرحه المطالبات السياسية. فعلاقتنا بالغير تمرّ حسب أكسل هونيت عبر انتظارات الاعتراف، وفي الواقع لدينا صورة إيجابية عن أنفسنا، ولهذا نبقى دائماً في حاجة إلى الاعتراف ضمن التفاعلات الاجتماعية⁶.

والسؤال الذي ينبعث من ثنايا النقاشات الدائرة على أرضية الفلسفة السياسية المعاصرة وأرضية العلوم الإنسانية والاجتماعية والممارسات الدستورية والقانونية هو: لماذا يكون الاعتراف ضرورياً بالنسبة إلى الكائنات الإنسانية؟ ولماذا يدفع غياب الاعتراف الناس إلى الصراع والعمل من أجل إلزام الآخرين بالاعتراف به؟ فهل كل صراع يؤدي بالفعل إلى تحقيق الاعتراف؟ ألا يمكن أن يكون الصراع نفيّاً للاعتراف وخلقاً لواقع يسوده التشيؤ والاحتقار والذل؟ وما الذي يمكن الاعتراف به وما لا يمكن الاعتراف به؟ وبلغة كانطية، كيف يكون الاعتراف ممكناً؟ وفي أي شروط اجتماعية وأخلاقية وسياسية؟ ألا يمكن اعتبار الاعتراف مجرد حلم طوباوي شارد بعيد المنال؟

مفهوم الاعتراف

يُعدّ الاعتراف واحداً من المفاهيم التي تبدو اليوم أكثر تعبيراً عن القضايا الاجتماعية الراهنة، فهو يمثل مدخلاً لتسوية حقوق الأقليات الدينية والثقافية واللغوية، سواء في إطار العلاقات المهنية أو في إطار تشكيل هوية كل فرد. وقبل الشروع في مقارنة إشكالات أو سياسات الاعتراف في علاقتها بالتعددية الثقافية وحقوق الإنسان والهوية الذاتية، فمن اللازم منهجياً بناء مفهوم الاعتراف والوقوف على بعض دلالاته واستعمالاته، لأنّ ذلك هو ما يسمح بتتبع أهم مساراته الفلسفية والسياسية.

33 - Sciences Humaines , num 131-octobre 2002, p : 28-29.

4. Emmanuel Renault , La reconnaissance au cœur du social, Article de la rubrique « Luites pour la reconnaissance », Mensuel N° 172 - Juin 2006.p :94.

5 - Emmanuel Renault , La reconnaissance au cœur du social,

6 - A. Honneth, Reconnaissance , Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, PUF.2001.

في البدء نورد ملاحظة أبداها بول ريكور في كتابه «مسار الاعتراف»⁷، حيث أشار إلى أن اصطلاح الاعتراف من صنف المفاهيم المتعددة المعاني والدلالات. ويمكن إرجاع كل هذا التعدد الدلالي إلى ثلاثة معانٍ: تحديد الهوية، والاعتراف بالذات، والاعتراف المتبادل. يمثل الأول في التعبير الذي يمكن استخدامه لتحديد هوية شيء أو فرد ما. والثاني، يرتبط بالذات أو عندما يدرك الفرد ذاته حتى يتجاوز خطر سوء فهم الآخرين له. ويشير الثالث إلى الاعترافات المتبادلة بين الأفراد والجماعات. ففي نطاق المعنى الأول تم التركيز على البعد الإبيستيمولوجي، في حين ذهب المعنى الثاني مذهباً أخلاقياً على الرغم من أنه مؤسس معرفياً، بينما اتخذ الثالث بُعداً عملياً. فالاعتراف يندرج في إطار تأسيس هوية الشعوب والأفراد، من هنا يمكن أن نفهم تشديد بول ريكور على أن «الرهان المشترك لكل الصراعات المتباينة هو تحقيق الاعتراف بالهوية المميزة للأقليات الثقافية المحرومة»⁸.

والفضاء المفاهيمي للاعتراف يفتح على دلالات متعددة، وهذا ما يمكن إدراكه عندما نأخذ بعين الاعتبار الطرق المختلفة لتحليل وتأويل التراث الهيجلي. فمن ذلك النظر إلى الاعتراف المتبادل كتنويع للصراع بين الفرقاء، الذين يجب عليهم اختيار وقبول الحوار مع بعضهم بعضاً في حالة لا يوجد فيها تواصل مثالي. ويأخذ مفهوم الاعتراف هذا المعنى في أعمال يورغن هابرماس على سبيل المثال، فالغرض الوحيد في المبادلات التي تجري بين الأشخاص هو الاتفاق على إجراءات معيارية يتوصل إليها من خلال المناقشة. وي طرح أكسل هونيت مفهوم الاعتراف في إطار الحوار وسلطة العلاقات بين مختلف الجماعات في الفضاء العمومي، فهو يستخدمه في إطار نظرية متعالية لعلم النفس الاجتماعي، ويعتبره فعلاً سيكولوجياً له ثلاثة مظاهر: الثقة بالنفس، واحترام الذات، وتقدير الذات. كما أن نانسي فرايزر⁹ ترى أن الاعتراف يضمن المساواة بين الجميع رغم اختلاف الوضعيات الاجتماعية، وبالنسبة إليها فالاعتراف ينتمي إلى المجال القانوني والفضاء السياسي. وإذا كان لنا أن نقتصر على المفهوم القانوني للاعتراف فهذا يؤدي إلى مناقشة سياسات الاعتراف دون الأخذ بعين الاعتبار الأبعاد النفسية المعترف بها كاحترام (المساواة في الاعتراف) والتقدير (الاعتراف بالاختلاف)، لكن نانسي فرايزر تربط بين الأشكال القانونية للاعتراف والمواقف النفسية. وإذا كان من الصعب الفصل بين الأبعاد السياسية والسيكولوجية للاعتراف، فهناك على الأقل طرق لفهم العلاقات بين الاحترام والتقدير. فبينما يرى هونيت أن الاحترام والتقدير كخاصيتين نفسييتين للاعتراف، فإن غيره من المفكرين يتبنى موقفاً مختلفاً، ومن وجهة نظرهم يجب التمييز بين احترام الذات وتقدير الذات، فاحترام الذات له تأثير ذاتي في إعادة التوزيع والاعتراف القانوني، في حين أن تقدير الذات له تأثير على مختلف التدابير الاجتماعية. فمفهوم الاعتراف بمعنى الاحترام يغطي جميع التدابير الرامية إلى ضمان المعاملة القانونية المتساوية بين الأفراد والشعوب في المجال السياسي، والاحترام بمعنى التقدير يحيل إلى مختلف الوضعيات للأفراد والشعوب في المجال السياسي. وبهذه الكيفية فسياسات الاعتراف هي مجموعة القواعد القانونية التي تهدف إلى ضمان الشروط الاجتماعية لاحترام وتقدير الذات. وعموماً فإن سياسات الاعتراف تسير على خطى نظرية العدالة التي تقوم على مبدأ التسامح واحترام الآخرين، وإن كان جون راولز يعطي الأولوية لتدابير التوزيع على حساب الاعتراف الثقافي.

ولاستكمال التحليل المفاهيمي يمكن إضافة نقطتين: الأولى، أنه لا يمكن فصل الاعتراف عن الصراع وعلاقات القوة، لذلك يأخذ شكل الاعتراف المتبادل. الثانية، ليس من الضروري أن نفترض أن الاعتراف هو النتيجة النهائية، فقد يكون جزءاً من عملية مستمرة. ومن الممكن أن يفهم سؤال الاعتراف بمعنى احترام الذات (المساواة في المعاملة) أو تقدير الذات (الاختلاف)، ويمكن أن يفهم بالمعنى الواسع فيدل على التسامح، أو بالمعنى الضيق فيشير إلى سياسات الاختلاف. ويطبق على الأفراد والجماعات، كما يوظف على الصعيدين المحلي أو الدولي. وقد يتخذ الاعتراف بعداً رمزياً أو بعداً صراعياً أو يكون النتيجة النهائية للصراع. وأخيراً، يمكن أن يكون هو

7 - بول ريكور، سيرة الاعتراف: ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزو، المركز الوطني للترجمة تونس، دار سيناتير 2010 ص 38.

8 - Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Paris, Gallimard, 2004, p 231.

9 - Maxime Perreault, " Nancy Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale, ? Reconnaissance et distribution" , Lectures [En ligne], Les comptes rendus, 2011, mis en ligne le 12 avril 2011, consulté le 14 juin 2011. URL : <http://lectures.revues.org/5207>.

ومن الممكن أن يفهم سؤال الاعتراف بمعنى احترام الذات (المساواة في المعاملة) أو تقدير الذات (الاختلاف)، ويمكن أن يفهم بالمعنى الواسع فيدل على التسامح، أو بالمعنى الضيق فيشير إلى سياسات الاختلاف

العملية المعتمدة لإنهاء ما يجري من صراعات وتدبير مشاكل الاختلاف والتنوع الثقافي¹⁰. مما لاشك فيه أنّ مفهوم الاعتراف يحمل إيحاءات فلسفية ونفسية ورمزية قوية، وليس من السهل الإحاطة بها. ونفترض أنّ منشأ هذا التعدد الدلالي والإيحائي يعود إلى الأصل الاشتقاقي لكلمة الاعتراف.

من المؤكد أنّ مسألة الاعتراف الاجتماعي لا تعرض نفسها

بالطريقة ذاتها في مجتمع تراتبي تقليدي، وفي مجتمع متساو ديمقراطي. في المجتمع الأول يقوم الاعتراف على المطابقة والتشابه، في حين في المجتمع الثاني يقوم الاعتراف على الاختلاف والمغايرة. وفي النتيجة «فإنّ المجتمع التقليدي يفضل الاعتراف الاجتماعي، في حين المجتمع الحديث يوفر لكل مواطنيه اعترافاً سياسياً وقانونياً، ويُبرز في الوقت نفسه قيمة الحياة الخاصة، العاطفية والعائلية. وتبقى حاجة الاعتراف دائماً حاجة بالغة القوة»¹¹. يميز تودوروف بين صيغتين عامتين للاعتراف هما: اعتراف المطابقة (الاعتراف الاجتماعي) واعتراف الاختلاف (الاعتراف السياسي والقانوني). فالفرد يريد أن يُعترف به إمّا بوصفه مختلفاً عن الآخرين، وإمّا بوصفه مشابهاً لهم. وثمة تمييز آخر يضيفه تودوروف، وهو لا يتعلق بأشكال الاعتراف وإنما بمجره، «فالاعتراف يشمل مرحلتين. فما نطلبه من الآخرين هو، أولاً، أن يعترفوا بوجودنا (هذا هو الاعتراف بالمعنى الضيق)، وما نطلبه، ثانياً، هو تأكيد قيمتنا (لنسم هذا الجزء من المسار بالتأكيد)... والتأكيد يتعلق بمحمول قضية في حين أنّ الاعتراف يتعلق بفاعلها»¹². ومهما كانت أشكال الاعتراف، فمن سماته الأولى يجب ألا تنسى، وأنّ طبيعة الطلب لا تنضب، وأنّ الاكتفاء لا يكون تاماً أو نهائياً. وهذا ما يؤكد على أنّ الاعتراف مطلب مستمر وحاجة حيوية للأفراد والجماعات والثقافات اجتماعياً وسياسياً وقانونياً.

نظرية الاعتراف

للاعترا ف باعتبارها نظرية جوانب عديدة، ويمكن فهمها من زوايا مختلفة. أولاً، كثيراً ما نوقش الاعتراف اعتماداً على التراث الهيغلي. فأعمال هيغل شكلت مرجعاً ونقطة ارتكاز للعديد من الدراسات التي أسهمت في تعزيز الاهتمام بهذا المفهوم. ويمكن الإشارة على سبيل المثال إلى أعمال إريك فايل وألكسندر كوجيف وجان فال وجون هيبوليت، وغيرهم من الهيغليين الجدد¹³، وإلى أعمال العديد من الفلاسفة الذين أعادوا قراءة التراث الهيغلي في بعده السياسي والقانوني كتشارلز تايلور وأكسل هونيث. فمسألة الاعتراف كانت موجودة في الكتابات الأولى لهيغل وتمت استعادتها لراهنيتها، وهذا ما تعكسه الفلسفة السياسية المعاصرة. ثانياً، بعض المفكرين نظروا إلى الاعتراف من وجهة نظر النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ونقصد هنا بشكل خاص أعمال أكسل هونيث الذي عمل على تجديد النظرية النقدية، ونقد نظرية الفعل التواصلي لهابرماس، من خلال توظيف الإرث الهيغلي والاستفادة من نتائج أبحاث علم النفس الاجتماعي، وخاصة أعمال جورج ميد. وركز هونيث بقوة على تحليل من مجموعة من القضايا المرتبطة بعلاقات الاستعباد والهيمنة على الأفراد والجماعات والأقليات، والتي في مجملها تعبر عن اللااعتراف¹⁴، وتقود إلى بناء مجتمع النبذ والاحتقار.

10 - MATHIEU GAUTHIER, La philosophie sociale D'AXEL HONNETH, la théorie de la Reconnaissance et L'analyse des Pathologies

Sociales, faculté DE Philosophie Université LAVAL, QUÉBEC, 2010, p :53.

11 - تزفيتان تودوروف، الحياة المشتركة: بحث إنترولوجي عام، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2009، ص 137.

12 - تزفيتان تودوروف، مرجع سابق، ص 130.

13 - محمد الشيخ، فلسفة الحدائفة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2008، ص 11.

14 - Olivier Voirol, L'espace public et les luttes pour la reconnaissance de Habermas à Honneth, dans, le public en action : usages et limites de notion d'espace public en sciences sociales. P :131.

والسؤال: كيف يمكن للأفراد والجماعات أن يكونوا موضوع اعتراف؟ شكل حجر الزاوية في أعمال الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور في مقاربتة لمسألة التعددية الثقافية. وإن كان تايلور متأثراً بهيجل الذي خصص له بعض أعماله، ونخص بالذكر كتاب «هيجل» المنشور سنة 1975 وكتاب «هيجل والمجتمع الحدائي» المنشور سنة 1979، فإن ما يميزه هو أنه عالج قضية الاعتراف منطلقاً في ذلك من مفهوم الثقافة. عندما كتب تايلور عمله «سياسة الاعتراف» تبعه عدد من الكُتاب أصدروا أعمالاً حول سياسات التعددية الثقافية كأكسل هونيت ونانسي فرايزر وويل كيمليكا وميشال فيفوركا، وإن كان هؤلاء المفكرون اتبعوا مسارات مختلفة فإنهم ارتبطوا بالخطوط العريضة التي رسمها تايلور نقداً وتأويلاً. فالكثير منهم يقبل، ولو بدرجات متفاوتة، سياسة الاعتراف بالنسبة للأفراد والجماعات، وفعلوا ذلك في الكثير من الأحيان اعتماداً على مقارنة متعددة الثقافات تشمل إلى جانب الجماعات غير الإثنية كالنسويين والمثليين جماعات إثنية تستند على العرق والدين والثقافة. كما أنّ النسخة النظرية التي اقترحها تايلور وأنصاره تعرضت لكثير من النقد من طرف يورغن هابرماس وسيلا بنحبيب وأنا فيليبس وكيلي أوليفر وريتشارد رورتي، ومن طرف النسويين حالياً من أمثال سوزان أوكين. فهذه المساهمات سواء أكانت متوافقة أم مختلفة مع نظرية تايلور فإنها تؤكد، ولو بشكل ضمني، على مركزية الاعتراف وأهميته بالنسبة للأشخاص والمجموعات الثقافية والشعوب¹⁵.

مسارات الاعتراف

في سياق التأسيس الفلسفي الذي يروم إيجاد أصل وتحديد بداية، نشير إلى أنّ الاعتراف واحد من المفاهيم المحورية في التعددية الثقافية، والذي ترجع صياغته المكتملة إلى تشارلز تايلور في مقالته عن «سياسات الاعتراف»، في حين تعود أصوله إلى فلسفة هيجل. ويحتل اليوم موقعاً مركزياً في الثقافة السياسة المعاصرة، أو كما يرى تايلور فالاعتراف ليس مجرد مجاملة وإنما حاجة إنسانية حيوية، أو كما يعتبر هونيت أنّ «مجموع علاقاتنا بالآخرين تمر عبر انتظارات الاعتراف. وفي الواقع لدينا صورة إيجابية عن أنفسنا، ولهذا السبب نبقي دائماً في حاجة إلى الاعتراف في التفاعلات الاجتماعية»¹⁶. فالاعتراف بنا وتأكيد قيمتنا هما أو كسجين الوجود، كما يعتقد تودوروف، ويغطي بالطبع نشاطات لا تحصى، ويصل إلى كل مناطق وجودنا، وأشكاله المختلفة لا تعوض بعضها بعضاً. فما يعد عالمياً ومكوناً للإنسانية، هو أننا ندخل منذ الولادة إلى شبكة من علاقات التفاعل الإنساني، وهذا يعني أننا ندخل إلى العالم الاجتماعي. وما يعد عالمياً كذلك، هو أننا «جميعاً نتطلع إلى الإحساس بوجودنا، وإلى اعتراف غيرنا بنا»¹⁷، والصفة المميزة للإنسان هي كونه يستمد الشعور بوجوده من نظرة الآخرين إليه، تلك النظرة التي لا يمكن الاستغناء عنها، فهذه الحاجة تظهر عبر الحب كما تظهر عبر العنف. ولعل هذا ما قصده تشارلز تايلور عندما اعتبر الاعتراف حاجة إنسانية حيوية، تظهر مركزيته والحاجة إليه في حياة الأفراد والجماعات والثقافات من خلال أعمال الكثير من الفلاسفة الذين سنعمل على تتبع مسارات تفكيرهم وتنظيرهم.

أرسطو ومسار الصداقة

أشرنا أعلاه إلى أنّ أصول التفكير في مفهوم الاعتراف توجد في أعمال الفيلسوف هيجل، وخاصة تصوره للعلاقة الجدلية بين العبد والسيد أو مسار قصدي وعي الذات الذي يتشكل ويتكون وينمو ويتجلى انطلاقاً في الوجود مع الغير. ولكن قبل الوقوف عند الموقف التأسيسي لهيجل لابد من الإشارة إلى الموقف الفلسفي لأرسطو، ومشرعية هذا الانعطاف نحو أرسطو ترجع إلى كونه كان ملهماً لهيجل الذي سبق له، ومن موقع المعجب، أن حاضر حول أخلاق أرسطو وكتب حول الصداقة والفضيلة.

15 - MATHIEU GAUTHIER, La philosophie sociale D'AXEL HONNETH, la théorie de la Reconnaissance et L'analyse des Pathologies

Sociales, faculté DE Philosophie Université LAVAL, QUÉBEC, 2010, p :48-49.

16 - A. Honneth, Reconnaissance , Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, PUF.2001.

17 - تزفيتان تودوروف، مرجع سابق، ص 135.

في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وضع أرسطو نظرية فلسفية كبرى حول الصداقة، واجتذبت في الآونة الأخيرة اهتماماً متزايداً¹⁸. وهذه النظرية ليست مجرد جزء من الأخلاقيات التطبيقية وإنما تندرج في إطار نظرية الفضيلة. وقد تناول أرسطو الصداقة كقيمة أخلاقية ومدنية، وارتكز في تحليله لها على أشكال واقعية، فالصداقة كتجربة معيشة تتخذ ثلاث صور: صداقة المنفعة، وصداقة المتعة، وصداقة الفضيلة. ويبيّن أرسطو أنّ الصداقة الحقة هي صداقة الفضيلة، ولو أمكن قيام الصداقة بهذا المعنى لما احتاج الناس إلى العدالة والقوانين. وتستلطن نظرية الصداقة أفكاراً أساسية بالنسبة للعلاقات الإنسانية، تبادل العواطف، والمعاملة بالمثل والاعتراف. وكل هذه المحددات تستلزم غياب الإكراه، فالآخر لا يخضع للسيطرة والذات لا ترغب في الهيمنة عليه. وتحليل أرسطو للصداقة يقود إلى إيجاد الظروف الأكثر ملاءمة للاعتراف المتبادل.

تعليقاً على التصور الأرسطي يشير بول ريكور إلى أنّ أرسطو لا يملك نظرية أو رأياً بخصوص الغيرية التي هي مدار نظرية وسياسة الاعتراف، ولا يرجع ذلك إلى ضيق تفكيره، وإنما يرجع إلى كون قضايا الاعتراف والاختلاف والتعددية الثقافية والحقوق والحريات هي من صميم الفلسفة السياسية المعاصرة¹⁹. حتى وإن أسهمت نظرية الصداقة في بناء موقف إيجابي من الغير بوصفه صديقاً، فإنها لم تسهم في بلورة وعي الذات بفرديتها وخصوصيتها في مقابل الغير بشكل واضح وجلي.

هيجل ومسار المخاطرة بالحياة

لم يقدم هيجل نظرية في الصداقة مثلما فعل أرسطو الذي يعتبر الصداقة فضيلة أو على الأقل مصحوبة بالفضيلة، ولم يكن منشغلاً حتى بتقديم نظرية شاملة حول الفضيلة، لكنه ركز على الاعتراف لأنه هو الوجود الجوهرية في البنية العميقة للحياة الأخلاقية. وعليه فإنّ الموضوع الذي ينبغي التركيز عليه ليس هو الصداقة وإنما هو الاعتراف الذي يوفر البنية الأنطولوجية للصداقة. كما أنّ إشكالية الاعتراف هي جزء من إشكالية الغير التي هي إشكالية فلسفية حديثة، تقع بدايتها في فلسفة هيجل.

ونورد بداية هذا النص المقتطف من كتاب فينومينولوجيا الروح²⁰ «يتعلم وعي الذات في هذه التجربة أنّ الحياة هي بالنسبة إليه شيء جوهرية مثل وعي الذات، عن طريق هذه التجربة يتقابل وعي خالص لذاته من جهة، وعي ليس خالصاً لذاته بكيفية خالصة، من جهة أخرى، وإنما هو وعي من أجل وعي آخر، إنه وعي على نمط وجود الأشياء. هاتان اللحظتان جوهريتان، إنهما لما كانتا غير متساويتين ومتعارضتين، فإنها بمثابة وجهين متقابلين للوعي: إحداهما لحظة وعي مستقل، تقوم ماهيته في كونه وجوداً لذاته، والأخرى لحظة وعي تابع تقوم ماهيته في الحياة والوجود من أجل الآخر، أحدهما سيد والآخر عبد».

يتحدد التصور الهيجلي للاعتراف كمفهوم أنطولوجي من خلال الصراع بين العبد والسيد. ففي فينومينولوجيا الروح تقع نقطة الانطلاق لتحليل الاعتراف في الرغبة، بحيث إنّ أول حقائق الوعي بالذات هي أنّ «الوعي بالذات إنما هو يتوصل إلى الإشباع في وعي آخر بالذات، فما بدا حاضراً الآن هو وعي آخر بالذات مخالف للوعي بالذات. وهو يرغب في الموضوع الذي ترغب فيه الذات»²¹. إنّ الذات هنا رغبة، أو كما يقول هيجل، الوعي بالذات هو رغبة على الإطلاق. فعندما يشبع الإنسان رغبته من الطبيعة مباشرة وينحصر

18 - Robert R. Williams, Aristotle and Hegel on Recognition and Friendship, in, The Plural States of Recognition, Edited by Michel Seymour, Palgrave Politics of Identity and Citizenship Series, First published 2010 by PALGRAVE MACMILLAN 2010, pp : 20-21.

19 - Michel Seymour, The Plural States of Recognition, First published 2010 by PALGRAVE MACMILLAN, p :20.

20 - عن محمد الشيخ، فلسفة الحدائفة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2008 :

Hegel, La phénoménologie de l'esprit , trad. J. Hyppolite. Paris, Aubier, 1939. Vol 1, P : 158.161.

21 - محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 168.

إدراكه لذاته في الإحساس المباشر بذاته فإنه لا يكون بعد وعياً لذاته. إنه غارق في الحياة العضوية، ولا يخرج منها إلا عندما يرغب في رغبة أخرى، أي يسعى للاعتراف به من طرف الآخر. ولكن هذا الاعتراف، لا يمنح بشكل سلمي، وإنما ينتزع عبر صراع يخاطر فيه الطرفان معاً بحياتها حتى الموت. ولكن الموت الفعلي لا يحقق هذا الاعتراف، وإنما يحققه استسلام أحد الطرفين بتفضيله الحياة على الموت، وبذلك تنشأ العلاقة الإنسانية الأولى: علاقة السيد بالعبد. وفي قراءات ألكسندر كوجيف لهيجل فمفهوم الاعتراف يكون مرادفاً تقريباً للعلاقة الجدلية بين العبد والسيد²². والصراع أو لنقل المخاطرة بالحياة من أجل الاعتراف لا تسعى إلى نفي الآخر أو القضاء عليه. فالقضاء على الآخر والتنوع والغيرية، كما يلاحظ هيجل، هو هزيمة للذات، لأن ما يلحق الغير يلحق الذات أيضاً، والمطلوب حقاً هو الاعتراف بالآخر لا القضاء عليه. وهذه الحقيقة هي ما أشار إليها كوجيف لكي يتشكل الواقع البشري كواقع معترف به، ينبغي أن يبقى الخصمان على قيد الحياة بعد صراعهما. وهذا لا يتم إلا إذا نهجا مسلكين مختلفين أثناء الصراع. فعن طريق أعمال حرة لا يمكن ردها إلى أي شيء ولا يمكن التنبؤ بها واستنباطها، ينبغي لهما أن يتشكلا ككائنين غير متكافئين أثناء الصراع. وينبغي لأحدهما أن يهاب الآخر دون أن يكون مفطوراً على ذلك، وينبغي له أن يتنازل للآخر، ويرفض المخاطرة بحياته من أجل إرضاء رغبته في الاعتراف. كما ينبغي له كذلك أن يتخلى عن رغبته وأن يرضي رغبة الآخر: ينبغي له أن يعترف بالآخر دون أن يعترف بالآخر به. والحال أنّ الاعتراف هكذا معناه الاعتراف بالآخر سيداً، والاعتراف بالذات عبداً لذلك السيد²³. فالواقع البشري ضمن التصور الهيجلي لا يتكون إلا من خلال الصراع الذي يؤدي إلى العلاقة بين السيد والعبد، ولا ينكشف إلا باعتباره جزءاً من التاريخ العام الذي هو تاريخ تفاعل بين السيادة والعبودية.

على دروب مسار المخاطرة بالحياة تعي الذات ذاتها من خلال الوعي بشيء آخر، كما أنّ رغبته رغبة في شيء آخر. فالوعي بالذات وتحقيق الرغبة لا يكون ممكناً ما لم تغامر الذات وتنخرط في علاقة صراع مع الآخر، صراع ينطوي على مغامرة ومخاطرة بالحياة من أجل الحرية. ونخلص إلى أنّ «الاعتراف الهيجلي يقصد به الاعتراف بأن قيمة كل واحد في حريته واستقلاله الذاتي»²⁴. والفرد لا يستطيع أن يكون ما يكونه إلا من خلال فرد آخر، ووجوده لذاته ينحصر في وجوده من أجل الآخر. غير أنّ هذه العلاقة، كما يصفها هربرت ماركيز، ليست علاقة تعاون متآلف بين أفراد أحرار بمقدار متساو، يعملون من أجل الصالح العام في الوقت نفسه الذي يسعون فيه إلى تحقيق مصالحهم، بل هو على الأصح «صراع حياة أو موت». ولا سبيل إلى وصول الإنسان إلى الوعي الذاتي، أي معرفة إمكاناته وتحقيقها بحرية، إلا بالمضي في المعركة إلى النهاية²⁵. وهذا هو مسار التاريخ ذاته، فالذات الواعية لا تنال حريتها ولا تنتزع الاعتراف بها إلا من خلال الصراع. وكأنّ المبدأ الثاوي في التصور الهيجلي يتمثل في أنّ الاعتراف لا يكون بدون حرية، وأنّ الحرية لا تنال بدون صراع ومخاطرة بالحياة، والكفاح من أجل الاعتراف هو استراتيجية للحياة والموت. والحالة هذه تدفع إلى تصور الاعتراف الهيجلي كاعتراف شقي لأنه لا يكون سلمياً، وإنما يكون صراعياً ملطخاً برائحة الدم والعنف ويقود إلى الاستعباد والهيمنة.

ولكن، هل يتطلب الاعتراف كل هذا الصراع؟ وهل يمكن الفوز بالاعتراف دون الانخراط في صراع حتى الموت بالضرورة؟ وهل بالإمكان الحديث عن الاعتراف بمعزل عن هذا القاموس الدموي؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يلزمنا العودة إلى أطروحة تشارلز تايلور حول «سياسات الاعتراف»، حيث يطور تايلور مقاربة غير دموية للاعتراف، مقاربة تتعامل مع الاعتراف بوصفه استحقاقاً مدنياً أو

22 - محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 169.

23-A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, Paris, 1968, pp :11.16.

عن كتاب «الفلسفة الحديثة» إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، أفريقيا الشرق، ص 301-299.

24 - Sophie Cloutier, Multiculturalisme et Pluralité : une lecture du jugement politique chez HANNAH ARENDT, FACULTÉ DE

PHILOSOPHIE UNIVERSITÉ LAVAL QUÉBEC, 2008, p :91.

25 - هربرت ماركيز، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979، ص 126.

سياً نحصل عليه بطريقة سلمية مثله كمثل بقية الحقوق الأخرى. وهذه المقاربة تتجاوز عقبة الاعتراف الهيجلي من خلال إقرارها لصيغة ديمقراطية سلمية من الاعتراف المتكافئ المتبادل.

تشارلز تايلور ومسار سياسة الاعتراف

إذا كان الفضل في تدشين القول الفلسفي حول الاعتراف كمفهوم يعود إلى هيجل، فإن اكتماله ليصير سياسة تحقق مع تشارلز تايلور، الذي يعد من أبرز وجوه الفلسفة السياسية المعاصرة. وبالنسبة إليه فإن أغلب النظريات المهمة بتدبير التنوع والتعدد الأخلاقي والثقافي في المجتمعات الديمقراطية، تسترشد بمبدأ الاعتراف بوصفه تارة مطلباً للمجموعات والأقليات الثقافية، وتارة أخرى معيارياً لفعل الدولة والمؤسسات وكذلك للمواطنين في تفاعلاتهم المتبادلة.

والإطار النظري لأعمال تايلور حول الاعتراف هو الفكر الليبرالي، بحيث إنه سيقوم بمراجعة هذا الفكر واقتراح صيغة ليبرالية مرنة أقل تشدداً، وأكثر احتراماً لرغبات الأغلبية وأكثر استجابة لحاجات الأقليات. فإذا كان الاعتراف مرغوباً فيه، وفق ما يعتقد والزر، فلا بد أن يتم ذلك داخل النظام الليبرالي، ودون التشكيك في مبادئه الأساسية²⁶. وتبعاً لذلك يميز تايلور بين نوعين من الليبرالية؛ يتميز النوع الأول بالتزام الدولة بقاعدة الحياد، في حين يفرض الثاني قيوداً أقل على تدخل الدولة. إن تايلور بحكم كونه فيلسوفاً جمعاً ينحاز إلى النوع الثاني الذي يضمن المزيد من الانفتاح على ثقافات الأقليات، ويعزز التعاطف مع المهمشين، ويدعو لتعميق الاستقلال الذاتي للأفراد والجماعات، ويواجه كل أشكال التمييز والحرمان والتهميش. ومجمل هذه السمات تنتهي إلى التأكيد على أن سياسة الاعتراف متأصلة في النموذج الليبرالي لحقوق الإنسان والحريات وعمل الدولة الليبرالية الحديثة. وإذا كانت الليبرالية الكلاسيكية تقيم الاعتراف على أساس المساواة، وتتجاهل اختلافات الطبقة والنوع والعنصر، فإن مبدأ المساواة «يتصادم وفكرة جديدة أو احتياجاً جديداً هو ما يسميه تايلور - سياسات الاعتراف - التي وضع أساسها في عنصر الأصالة»²⁷.

عند نانسي فرايزر، فإن الاعتراف كما تبلور مع تايلور أصبح نموذجاً إرشادياً للصرعات السياسية المعاصرة في المجتمعات الديمقراطية الحديثة²⁸. فقد دفعت فرايزر بهذا التصور إلى مداه الأقصى، واعتبرت التفكير في إنكار الاعتراف أهم من التفكير في الاعتراف في حد ذاته. فإنكار الاعتراف يشكل انتقاصاً من قيمة الهوية بفعل الثقافة المهيمنة، والذي يكون مصحوباً بتدهور الشعور بالهوية عند أعضاء مجموعة الأقليات. وترى فرايزر أن الاعتراف ليس مجرد سؤال يتعلق بالاندماج السياسي، بل هو نموذج لوضعية اجتماعية ذات تمظهرات عديدة²⁹. ومن بين هذه التمظهرات نجد الصراع من أجل الاعتراف وتأكيد الانتماء إلى مجموعة اجتماعية أو ثقافية. وهذا الصراع ليس بالظاهرة الجديدة، ففي الماضي كانت الصراعات تديرها الأغليات الدينية والعرقية، أما اليوم، فالأقليات العرقية والدينية والحركات النسائية والمهمشون هم العناصر الفاعلة في هذا الصراع. وبذلك تم الانتقال من الصراع من أجل الاعتراف الاجتماعي إلى الصراع من أجل الاعتراف السياسي والقانوني. والاعتراف بالمعنى الأخير أصبح مطلباً مستعجلاً في عالم السياسة اليوم، وأصبح حاجة إنسانية حيوية وشرطاً أنطولوجياً للوجود البشري الفردي بلغة هيجل.

26 - Michael Walzer, Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité. Paris: Éditions du Seuil, 1997, p:101.

27 - تشارلز تايلور، حوار حول الفرد والمجتمع منشور ضمن كتاب «فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها» لجان فرانسوا دورتي، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2009، ص 188.

28 - Nancy Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution. Trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p : 45.

29 - Nancy Fraser, Sur les frontières de la reconnaissance, Revue Européenne des migrations internationales, 2005, N21, p:64.

بالنسبة إلى تايلور كل حديث عن الاعتراف، وبمجرد ذكر هيجل، يتبادر إلى الذهن فوراً جدلية العبد والسيد. وهذه مرحلة مهمة، ولكن هناك حاجة تفرض الذهاب أبعد قليلاً لاستكشاف دلالات مرحلة وعي الذات بذاتها من خلال الوقوف على التغيرات التي تفسر انشغال الفكر الحديث بقضايا الهوية والاعتراف.

أول هذه التغيرات التي رصدتها تايلور انهيار العلاقات الاجتماعية التراتبية، ويتمثل في الانتقال من مفهوم الشرف إلى مفهوم الكرامة. في النظام الاجتماعي القديم كان الشرف يستخدم أساساً للمكانة الاجتماعية، وكان يرتبط عضويًا بالمساواة. ومقابل مفهوم الشرف يوجد مفهوم حديث هو مفهوم الكرامة الذي يستخدم عالمياً كأساس للمساواة، حيث يتم الحديث اليوم عن كرامة المواطن. والافتراض الأساس هنا هو اشتراك كل الناس في الكرامة، فهي قيمة مطلقة مشتركة بين المواطنين كلهم. وواضح أنّ الكرامة، تبعاً لتايلور، مفهوم متوافق مع المجتمع الديمقراطي، وأنه حلّ محلّ المفهوم القديم للشرف. ويقود مثل هذا التحليل إلى التأكيد على أنّ تايلور يؤسس مفهوم الاعتراف على مبدأ الكرامة البشرية، وهو واحد من مبادئ فكر التنوير في الغرب. فبدل مفاهيم النبالة والشرف والألقاب المفخّمة التي كانت حكراً على الفئات النبيلة في المجتمع، وتسهم في تقسيم هذا المجتمع إلى طبقات عليا ودنيا، بدل هذا أصبح لدينا اليوم مفهوم الكرامة البشرية الذي يقوم على فكرة أنّ لدى كل البشر الحق في التمتع بالاحترام بصورة متساوية، وصرنا نتداول ألقاباً تقوم على المساواة بدل التراتبية. ونتج عن مبدأ الكرامة البشرية الاعتراف بمبدأ كرامة المواطن، وهذا مبدأ لا يعني أنّ الجميع مشتركون في الكرامة فحسب، بل إنه يشير إلى شكل من الاعتراف المتساوي، وأنّ هذا النوع من الاعتراف أصبح جوهرياً في المجتمعات الديمقراطية.

وخلاصة هذا الانتقال من مفهوم الشرف إلى مفهوم الكرامة هي أنّ الاعتراف مبدأ جوهرية في الثقافة الديمقراطية³⁰. فالتغير الذي لحق النظام الاجتماعي التراتبي أفضى إلى أن أصبح خطاب الاعتراف مألوفاً على مستويين: أولاً، في المجال الحميمي الذي تتشكل فيه الهوية وتتخذ الذات موقعها من خلال الحوار أو الصراع مع الآخرين. ثانياً، في المجال العمومي من خلال سياسات الاعتراف. وارتباطاً بهذا المجال الثاني، فإنّ الاعتراف يعني شيئين مختلفين بالنسبة لتايلور. فمع الانتقال من مفهوم الشرف إلى مفهوم الكرامة تأسست سياسات عالمية للتأكيد على الكرامة المتساوية بين جميع المواطنين، ومضمون هذه السياسات تحقيق تكافؤ الحقوق والاستحقاقات. وهذا ما يقود إلى ضرورة تجنب تصنيف المواطنين إلى مواطن من الدرجة الأولى كامل الحقوق، ومواطن من الدرجة الثانية محروم من بعض الحقوق. ويقدر تايلور أنّ اللااعتراف والاعتراف الناقص، كلاهما يسبب ضرراً ويمثل شكلاً من أشكال القمع ومحاصرة الآخرين بطريقة خاطئة ومشوهة لهم³¹. فاللااعتراف يشكل سلاحاً لا يمكن إيقافه ويلصق بالآخرين صورة الشعور بالنقص يستحيل التغلب عليها ويجعل تقدير الذات في أدنى مستوياته. فسلح اللااعتراف يستخدم باستمرار ضد الأفراد والجماعات، وضد كل من لا ينتمي إلى جماعة الأغلبية.

وثاني هذه التغيرات يتمثل في تطور المفهوم الحديث للهوية، والذي أدى إلى صعود سياسات الاختلاف. وعلى هذا الأساس، كما يرى تايلور، أضحت لكل واحد حق الاعتراف بهويته الفردية وأصالته التي تعكس استقلاله الذاتي دون أن تجعله منعزلاً، فأصالة الفرد أساس اختلافه ومنبع حاجته للاعتراف به على المستوى الشخصي والمستوى الاجتماعي. وسياسات الاختلاف، وهي تستجيب لهذه الحاجة المتأصلة في تكوين الفرد والمحددة لهويته، ترفض وتستنكر المواطنة من الدرجة الثانية، وهذا ما يمنح الأساس للمساواة العالمية وسياسات الكرامة.

30 - Charles Taylor, Multiculturalisme : différence et démocratie, éd. Flammarion.1994, p :27.

31- Charles Taylor, Multiculturalisme : différence et démocratie, éd. Flammarion.1994, p : 42

**فالاعتراف يشكل سلاحاً لا يمكن إيقافه
ويلصق بالآخرين صورة الشعور بالنقص
يستحيل التغلب عليها ويجعل تقدير الذات
في أدنى مستوياته. فسلح الاعتراف
يستخدم باستمرار ضد الأفراد والجماعات،
و ضد كل من لا ينتمي إلى جماعة الأغلبية**

والتفكير في سياسة الاعتراف عند تايلور يستأنف بطريقة ما التفكير في إشكالية التعددية الثقافية التي صيغت من أجل إشاعة ثقافة التسامح وقبول الآخر. ففي كتابه «التعددية الثقافية، الاختلاف والديمقراطية» ينطلق من مبدأ أن هوية كل واحد ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأشكال الاعتراف به. ومن منظور تأويلي لتايلور، يصبح الاعتراف الهيجلي هو الاعتراف بقيمة كل واحد في حريته واستقلاله الذاتي، وبالتالي إلغاء أدوار العبد والسيد³². يدافع عن الفكرة القائلة إن «الهوية تتشكل جزئياً بالاعتراف أو بغيابه، وكذلك

من خلال سوء إدراك الآخرين لنا»³³. فليس للوجود البشري أي معنى خارج طابعه الحواري، أي خارج الربط الذي يوحد الفاعل بالغير، وبالنتيجة فإن الهوية تتحدد بواسطة العلاقة مع الآخر. فالهوية تتشكل دائماً بالحوار أو بالتعارض مع الآخرين، وحتى بالصراع معهم. وبشكل عام فإن تايلور يصر على العلاقة الوثيقة بين الهوية والاعتراف على اعتبار أن الاعتراف يمر عبر عملية شخصية الفرد، ومن هنا تظهر مركزية الهوية في كل خطاب ينسج حول سياسة الاعتراف. وفي المقابل، نانسى فرايزر تعيد النظر في هذا التصور الذي يربط الهوية بالاعتراف، وتؤسس لتصور جديد يعيد النظر في مفهوم الاعتراف بربطه بسياسة إعادة التوزيع، فهذه السياسة تجعل مطلب الاعتراف يندرج في صلب مقاومة التهميش والحرمان. فوجهة نظر تشارلز تايلور التي صاغها في كتابه «التعددية الثقافية، الاختلاف والديمقراطية»، هي مهمة جداً وتصلح أن تكون نقطة البداية. فمن العدل القول إن الاعتراف هو حاجة من وجهة نظر شخصية واجتماعية، ومع ذلك يجب أن ندرك أن طلبات الاعتراف مرتبطة بالعجز الذي تعانیه الأقليات والمهمشون³⁴. فمشكلة الاعتراف بالنسبة لتايلور، لا تنشأ فقط من كونها حاجة، ولكن كذلك من حيث إنها شرط للنجاح أو الفشل في محاولة الاعتراف بالآخر بوصفه ذاتاً أو جماعة أو ثقافة. وهذا التحليل يعتبر أن عصر الإمبريالية والاستعمار الذي خضعت له الشعوب قد تجاهل حقها في المساواة والكرامة، وأن إنهاء الاستعمار في المستعمرات القديمة فرض وضعية الصراع من أجل الاعتراف، ويصبح المشكل أكثر تعقيداً بفعل أن الشعوب المستعمرة خاطرت بالانضواء تحت هذه الصورة التي تستهجن ذاتها فيها. وفي مواجهة هذا الوضع الإشكالي، فإن تايلور يذكر بأهمية التعليم في تشكيل الهوية، ومن هنا يفهم دفاعه على تغيير المناهج الدراسية حتى تستوعب مطلب الاعتراف. ومثلما وضح تايلور «الفكرة الأساسية الكامنة في هذا المطلب هي أن الاعتراف يحدد الهوية. فالجماعات المهيمنة تميل إلى تعزيز وضعية التجانس، وتشكيل صورة تشعر الأقليات بعقدة النقص. فالصراع من أجل الحرية والمساواة سيتم من خلال مراجعة هذه الصورة، ونقدر أن المناهج المتعددة الثقافات تساعد في عملية المراجعة هذه»³⁵. والمنطق هنا، هو أن كل الثقافات لها الحق في المساواة والاحترام. وللتعامل مع هذا الحق المشروع وتديره يدعو تايلور إلى «سياسة اعتراف» بين المجموعات الثقافية داخل المجتمع الواحد أو بين الأمم المتنوعة، معتبراً إياها الشرط الأوحد لتفعيل الديمقراطية التعددية. بهذا المعنى سيتم رفض كل أحكام القيمة التي تضفي الشرعية على المناهج التقليدية التي تؤدي، حسب تعبير تايلور، إلى إفساد الروح وتحاول عمداً الخط والانتقاص من الأقليات والمجموعات المقصية والمستبعدة. ويرجع تايلور الأخطار التي يمكن أن تصيب الهوية إلى قسمين: يرتبط الأول بغياب الاعتراف الذي يؤدي إلى شكل من أشكال عدم الوضوح الاجتماعي تجاه من تنكر لهويته، بينما الثاني لا يرتبط بغياب الاعتراف ولكن بإحساس سيء يعث معاني الشعور بالذل والمهانة والاحتقار. فالاعتراف أو الاعتراف الناقص كلاهما مضر بهوية الأفراد والجماعات والثقافات.

32 - Sophie Cloutier, Multiculturalisme et Pluralité :une lecture du jugement politique chez HANNAH ARENDT, FACULTÉ DE PHILOSOPHIE UNIVERSITÉ LAVAL QUÉBEC,2008, p :91.

33 - Charles Taylor, , op, Cité, p : 26.

34 - Sophie Cloutier, Multiculturalisme et Pluralité :une lecture du jugement politique chez HANNAH ARENDT, FACULTÉ DE PHILOSOPHIE UNIVERSITÉ LAVAL QUÉBEC,2008, p :86.

35 - Charles Taylor, op, Cité, p :41.

ولهذا، يرى تايلور أنّ المجتمع التعددي مطالب بالاعتراف بالأقليات والثقافات والهويات التي تتواجد فيه، وليس مجرد التسامح معها فقط. بل إنّ تايلور يذهب أبعد من ذلك فيرهن مستقبل المجتمعات المتعددة الثقافات بسياسة الاعتراف³⁶. وي طرح مفهوم «الكرامة الكونية» تعبيراً عن حق الاعتراف بالخصوصيات الثقافية، محولاً مبدأ حق الأصالة من دلالة الفردية إلى دلالة الثقافية الواسعة، داعياً إلى مراعاته في القوانين والنظم السياسية وطنياً ودولياً، معتبراً أنّ نفي «العامل السياقي» يؤدي إلى ممارسته أخطر أنماط الكليانية باسم مقارنة كونية تتخذ سمة بداهة زائفة³⁷. فالرهان العام الذي يتنظم وفقه تفكير تايلور في مفهوم الاعتراف هو توفير الأسس السياسية للمجتمع أو إعادة صياغة الإطار الأخلاقي والسياسي للمجتمع العادل. فتصوره للاعتراف يمكن أن يكون أساس بناء نظري لنظرية العدالة وقاعدة لمطالب اجتماعية وسياسية متعددة. ويجب الإقرار هنا بأنّ التصور الفلسفي لتايلور لسياسة الاعتراف يتخذ طابعاً تحريراً، لأنه يهدف إلى المساواة بين جميع البشر ويصون كرامتهم، غير أنّ القول بالمساواة لا يلغي الاختلاف، بمعنى أنّ الاعتراف يمثل قاعدة أساسية في سياسة الاختلاف لأنّ «الافتضاء العالمي يعد بالاعتراف بالخصوصية... كما تنمو سياسة الاختلاف انطلاقاً من الكرامة العالمية»³⁸. بالنسبة لتايلور فإنّ الجواب على التحديات التي تطرحها وتفرضها المجتمعات المتعددة الثقافات يكون ممكناً من خلال تبني مفهوم الاعتراف واعتماده كسياسة والنظر إليه كوعد بالتححرر من كل أشكال الهيمنة والإقصاء والحرمان الذي تكون ضحاياه الثقافات والأفراد والجماعات بالنظر إلى وضعهم كأقليات. ويستلزم مثل هذا القول أن يُنزل الاعتراف، وخاصة الاعتراف الثقافي والهوياتي، منزلة مفصلية في المعركة ضد كل أشكال اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية³⁹.

أكسل هونيت ومسار الصراع من أجل الاعتراف

الفيلسوف أكسل هونيت من أبرز فلاسفة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ومثلي النظرية النقدية الجديدة، ويجسد التقليد الألماني في العلوم الاجتماعية الذي يتجاوز الحدود الفاصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع. ومما يميز أكسل هونيت أنه عمل على تجديد وإعادة بناء تاريخ النظرية النقدية، ورهانه هو إبراز الطرق المسدودة التي وصلت إليها النظرية النقدية الأولى كما تبلورت مع الرواد الأوائل من أمثال ماكس هوركهايمر وتودوروف أدورنو، وإظهار قصور محاولة هابرماس لتجاوز هذا المأزق. وفي سياق بلورة الحل، وجّه هابرماس جهده النظري وتأسيسه الفلسفي إلى إنجاز منعطف في النظرية النقدية بالانتقال من براديجم الإنتاج إلى براديجم التواصل المرتبط بالفضاء العمومي أو نظرية الفعل التواصلي. ومواصلة جهد أستاذه، وفي الآن نفسه مجاوزة له، فقد أحدث أكسل هونيت منعطفاً ثانياً بالانتقال من براديجم التواصل إلى براديجم الاعتراف الذي يمثل القاعدة المعيارية للإصدار الجديد للنظرية النقدية.

وتبعاً لهذا المنعطف اقترح أكسل هونيت مراجعات أو تعديلات كثيرة، فهو ليس راضياً عن الطريقة التي يقدم بها هابرماس نظريته. فمثلاً، اتخذ هونيت مسافة بخصوص التداوليات اللغوية لأنها غير قادرة في نظره على الكشف عن التجربة الأخلاقية للفاعلين الاجتماعيين. ولتجاوز هذا القصور، اقترح هونيت استبدال فكرة التفاهم بفكرة الاعتراف، والاستعاضة عن مفهوم الفضاء العمومي بمفهوم العلاقات الاجتماعية للتفاعل التي تكتسب فيها الذوات الفاعلة أشكال الاعتراف الضرورية لتأسيس الفعل الذاتي⁴⁰. ويرجع الاختلاف بين هابرماس وهونيت إلى كون هابرماس يقف عند حدود المستوى المعياري، بينما يهتم الثاني بالبعد الإمبريقي والتجربة العملية. وبالإضافة

36- Charles Taylor, op, Cité, p : 41.

37 - Charles Taylor, op, Cité, p : 99.

38 - باتريك سافيدان، الدولة والتعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 32.

39 - Fred CONSTANT, Vers un savoir-vivre au pluriel ? La démocratie à l'épreuve de la diversité culturelle et identitaire. Dans, Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles, Rouge Éditions, Presses universitaires créoles, 2000, p : 358.

40 - MATHIEU GAUTHIER, LA PHILOSOPHIE SOCIALE D'AXEL HONNETH, FACULTE DE PHILOSOPHIE UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, 2010, p : 44.

إلى ذلك فإنّ هابرماس في تأسيس مشروعه، وخاصة أخلاقيات المناقشة، أعاد صياغة الكانطية، بينما انعطف هونيت نحو هيجل. من أهم مظاهر التجديد التي أضفها هونيت على النظرية النقدية، وارتباطاً بموضوعنا، هو أنه تعامل مع الاعتراف الاجتماعي كفعل إنجزي، وأنزله منزلة الشرط المعياري لكل فعل تواصلي، وفي إطار هذه القاعدة وعلى أساسها شيّد أطروحته حول «الصراع من أجل الاعتراف».

في عمله الذي يحمل عنوان «الصراع من أجل الاعتراف» أسس هونيت نوعاً من فينومينولوجيا الصراع الاجتماعي من خلال استعادة أطروحات مفكرين آخرين من أمثال هيجل وماركس وسارتر⁴¹. غير أنّ كل واحد من هؤلاء الثلاثة شكل لحظة من سيرورة الاعتراف بالآخر بوصفه مشابهاً ومخالفاً في الآن نفسه، وقام هونيت بتجاوز هذه المواقف المجزأة وقدم تركيباً مفاهيمياً أكثر صلاحية وفاعلية لتحليل المجتمع بالاعتماد على الدراسات السوسولوجية والتاريخية. ومن خلال هذه المعطيات النظرية والاختيارات المنهجية فإنّ أهم ما يتوخاه هونيت هو تععيد قواعد أخلاقية للصراعات الاجتماعية. وتقع البداية، كما هو الأمر بالنسبة لتايلور، في فلسفة هيجل أثناء محاولته تبيان شروط استحقاق نيل الاعتراف. يعتقد هونيت أنّ هيجل اتبع مساراً مغايراً لما ذهب إليه طوماس هوبز الذي ينطلق من فكرة «صراع الكل ضد الكل»، وينزلها منزلة الأصل في الفعل البشري في معركة انتزاع الاعتراف. فهوبز يجعل من العنف مبدأ عاماً لتسوية صراعات المصالح بين الناس، والذين هم في نظره أشرار بطبيعتهم. وخلافاً لما تقدّم مع هوبز، فإن هيجل يرى أنّ الالتزام بالقيم القائمة هو الطريق الموصل لنيل الاعتراف والدافع للصراع من أجله. فالسعي إلى الاعتراف على هذه الشاكلة هو القيمة المتبادلة في أصل الفعل البشري، وقد تفرز هذه العلاقات البشرية صراعات اجتماعية كأرقى درجات السعي إلى انتزاع الاعتراف مردّها الانتصار لقيم الحياة الأخلاقية، وهذه القيم لا تنفصل عن وعي الذات الذي هو وعي بشيء آخر. وعلى هذا النحو يصبح الصراع مرتبطاً بأفكار مجردة لأنه لا ينفصل عن حركة الوعي تجاه الذات والغير، وهذا ما سيقوم هونيت بتجاوزه على نحو يجعل الصراع يتم بين كيانات اجتماعية وضمن تجارب معيشة، وليس مجرد افتراضات نسجت في عالم المثل.

عمل هونيت في كتابه السالف الذكر على إعادة بناء نموذج الاعتراف المقدم من طرف هيجل الشاب لإنشاء النواة الصلبة لنظريته ذات الصلة بتطوير الهوية الإنسانية. فكتابه هو محاولة لانتزاع أسس نظرية اجتماعية ذات مضمون معياري من خلال النموذج الهيجلي، وفي الوقت ذاته من خلال الانفتاح على معطيات نظرية مستمدة من علم النفس الاجتماعي، وخاصة أعمال جورج هيربرت ميد، التي تبرز ميكانيزمات تشكيل الشخصية الإنسانية، وهذا ما أتاح له توضيح القواعد الأخلاقية للصراعات بين الذات الفاعلة في الواقع الاجتماعي. وبناء على هذه المرجعيات النظرية التي تنتمي إلى حقول معرفية مختلفة، قدّم هونيت نظرية في الأخلاق الاجتماعية تستند إلى تحليل فينومينولوجي للأثار الأخلاقية الناتجة عن الصراعات الاجتماعية. فالاعتراف بالنسبة إليه «ليس منطوقاً إمبيريقياً فقط، بل يخفي آثاراً معيارية. فمن ناحية، فالاعتراف هو معطى بيولوجي أساسي، ومن ناحية ثانية، فهو من منظور أخلاقي تستتبعه علاقة عملية للذات في علاقتها بالغير، وبالتالي فالاعتراف المتبادل يمكن أن يعتبر كفعل إنجزي للعلاقات البينداتية، والذي يقبل التحقق اجتماعياً»⁴².

والأطروحة التي يدافع عنها هونيت، وهي الأكثر شهرة له، هي الفكرة الأساسية القائلة: «إنّ الصراع من أجل الاعتراف يشكل القوة الأخلاقية التي تغذي تنمية المجتمع الإنساني وتقدمه»⁴³. وفي سياق بناء هذه الأطروحة سيعمل هونيت على استعراض أهم التحولات التي مسّت الفلسفة السياسية الكلاسيكية من جهة أولى، والتفكير في عوامل المواءمة السياسية بين رغبات الأفراد المتعارضة التي هي مدار الصراع، من جهة ثانية.

41 - Catherine Halpan, Soif de reconnaissance, Revue de sciences humaines, N 168, 2006.

42 - MATHIEU GAUTHIER, LA PHILOSOPHIE SOCIALE D'AXEL HONNETH, FACULTE DE PHILOSOPHIE UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, 2010, p :52.

43 - A. Honneth, la lutte pour la reconnaissance, op.cite, p : 171.

تتمثل نقطة ارتكاز هونيت في تحليل أطروحته «الصراع من أجل الاعتراف» في التجربة الأخلاقية التي تعيشها الذات التي تعاني الاحتقار الاجتماعي «فمشاعر الظلم التي تصاحب الأشكال البنوية للاحتقار تشكل واقعاً ما قبل علمي يفضي إلى نقض علاقات الاعتراف»⁴⁴. وضمن هذه التجربة فإنّ الذات تتعارف فيما بينها في أفق الاعتراف المتبادل، وتناضل من أجل ذلك ضمن تجارب أخلاقية معيشة. وبناء على ذلك، فالحصول على الاعتراف الاجتماعي يمثل إذن الشرط المعياري لكل نشاط تواصل. ولكي يطور هونيت مفهوم الاعتراف فقد اعتمد بقوة على الفلسفة الأخلاقية، أو الحياة الأخلاقية بلغة هيجل، باعتبارها السند الذي يمكنه من التحليل المنهجي لكل ما ينتهك شروط الاعتراف في مجتمع الاحتقار. فالاعتراف ليس قضية نظرية أو مفهوماً ميتافيزيقياً يشير إلى تجربة متعالية عن الواقع الإنساني، بل هو ضمن تصور هونيت أمر ينشأ عن التفاعلات البيئانية والعلاقات الفعلية بين الذات وكل الذات، وليس الذات القادرة على الفعل وحدها كما يبين هابرماس نظريته حول أخلاقيات المناقشة. فمفهوم الاعتراف هو ما يسمح بوصف منطق الاحتقار الاجتماعي.

وقد كتب هونيت في هذا الشأن قائلاً: «إنّ الفكرة المعيارية التي يكونها كل فرد عن ذاته ينجزها هو نفسه اعتماداً على الإمكانية التي لديه لتأكيد وجود الآخر، فتجربة الاحتقار تشكل ضرراً يهدد ويخرب الهوية الشخصية بشكل كامل»⁴⁵. مما لا شك فيه أنّ خطر انهيار الهوية الشخصية وتفككها أو خرابها يحمل طابعاً أخلاقياً، كما أنّ له آثاراً نفسية. في مجتمع الاحتقار وعندما تتعرض الهوية إلى التخريب، هوية الأنا أو هوية الغير، الذاتية أو الجماعية، تنفرط عقدة شروط الاعتراف وربما تنعدم إمكانية تحقيقه. فكما يشير هونيت فإنّ «مجموع علاقاتنا بالغير تمر عبر انتظارات الاعتراف. في الواقع لدينا صورة إيجابية عن أنفسنا، ولهذا السبب نبقي دائماً في حاجة إلى الاعتراف ضمن التفاعلات الاجتماعية»⁴⁶. ومن هنا يمكن أن نفهم فكرة هيجل، كما أشار إلى ذلك هونيت، والتي تقول: «إنّ اكتمال الذات الإنسانية يعتمد على الاحترام وتقدير الشركاء الذين تتفاعل معهم»⁴⁷. بهذا المعنى فهيجل جاء ليطور نموذج «الصراع من أجل الاعتراف» اعتماداً على الفكرة القائلة إنّ التقدم الأخلاقي تحقق في ثلاثة أشكال الاعتراف: الأسرة والمجتمع البورجوازي والدولة. وهذا النموذج ينص على أنّ الآثار الأخلاقية السياسية لفضاءات الاعتراف ترتبط في جوهرها بالافتراضات المعيارية التي توجد في أساس المجتمع الحدائمي والليبرالي.

لتوضيح هذه الفكرة يربط هونيت بين ثلاثة أشكال للاعتراف بثلاثة أشكال للعلاقة الإيجابية بالغير تتوزع على ثلاثة مجالات اجتماعية متميزة. يخص المجال الأول العلاقة الحميمية، حيث إنّ الاعتراف يمر من الحب إلى الصداقة، اللذين يجعلان الثقة بالذات ممكنة. ومعنى ذلك أنّ الوعي بذواتنا يتطلب وجود رغبات وحاجات. أما المجال الثاني فيحيل على العلاقات القانونية ويعتمد الاعتراف بالحقوق مما يضمن احترام الذات والتيقن من قيمة الحرية. والمجال الثالث يخص علاقات التضامن التي تفترض مشاركة كل الذات الفردية في رفاه المجتمع. وغير بعيد عن هذا التصنيف، يميز هونيت بين الاعتراف القائم على أساس معايير قانونية صرفة، والاعتراف القائم على أساس معايير اجتماعية. فالأول، أي الاعتراف القانوني، هو حق يتمتع به كل أفراد المجتمع الواحد على حد سواء، أما الثاني، أي الاعتراف الاجتماعي، ويستند إلى قيمة اجتماعية ويكون من نصيب من يملك مؤهلات خاصة وقدرات مميزة، وينال على ضوئها التقدير والإعجاب من باقي مكونات المجتمع⁴⁸. فالاعتراف هو نتيجة لتقدير الذات، وبتنزه الفرد في معركة فرض الذات، ومن ثم فهو يواجه

44 - A. Honneth, La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique, traduit de l'allemand par Olivier

Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, La Découverte Poche, 2008, p :193.

45 - A. Honneth, la lutte pour la reconnaissance, op,cite,p : 161.

46 - A. Honneth, Reconnaissance, Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, PUF,2001.

47 - A. Honneth, op,cite, p : 49.

48 - A. Honneth , op,cite ,p :198.

فالاقرار هو نتيجة لتقدير الذات، وينتزع الفرد في معركة فرض الذات، ومن ثم فهو يواجه إمكانية عدم الاعتراف به وخطر الظلم الاجتماعي وما يتبعه من احتقار وانتهاك للكرامة وتخريب للهوية الشخصية والجماعية

إمكانية عدم الاعتراف به وخطر الظلم الاجتماعي وما يتبعه من احتقار وانتهاك للكرامة وتخريب للهوية الشخصية والجماعية. فتجربة الاعتراف الاجتماعي هي شرط لتنمية الهوية، وغياب الاعتراف بوجه عام يعبر عن الاحتقار الذي يصاحب الكائن المهدهد بفقدان هويته «فعندما يحرم الشخص من الاعتراف الذي يستحقه، يؤدي ذلك عادة إلى الشعور بالاحتقار، وكذلك بالعار والغضب»⁴⁹. وقد يصل الأمر إلى تجريد الإنسان من إنسانيته وتحويله إلى مجرد أداة أو شيء لا روح له ولا عقل⁵⁰، ويتحول

إلى الإنسان ذي البعد الواحد، فاللااعتراف أو سوء الاعتراف يؤدي حتماً إلى الاحتقار. فاللااعتراف والاعتراف الناقص يؤديان إلى الإذلال والظعن في الكرامة، وينتج عنها خطر عام يشوه حياة الناس وينتقص من قيمتهم. والحالة هذه، فإن هونيت يحذر من أن يتحول الاعتراف، في مجتمع الاحتقار، إلى مجرد إيديولوجية تشوه الواقع وتزيغه. وللتمييز بين الأشكال الإيديولوجية والأشكال المبررة للاعتراف، اقترح هونيت تحليلاً لنظام الإدعاءات والتي لا توجد في العلاقات البينذاتية، ولكن في القواعد والمواقف المؤسساتية، ولهذا يذكرنا بأن «غياب الاعتراف لا يرجع فقط إلى الأشخاص، ولكن يرجع إلى المؤسسات الاجتماعية أيضاً»⁵¹. من هنا فإن هونيت يمر من الاعتراف البينذاتي الذي يرجع إلى العلاقات التفاعلية بين الذوات، والتي تجتهد مبدأ تنظيمها من القيم والمعايير الاجتماعية، إلى الاعتراف المؤسسي الذي يتجاوز هذه الذوات ويحتكم في تنظيمه للقواعد القانونية.

بول ريكور والمسارات المتعددة

خصص الفيلسوف الفرنسي بول ريكور كتاباً مستقلاً عن مفهوم الاعتراف يحمل عنوان «مسار الاعتراف»⁵²، ويتكون في الأصل من ثلاث محاضرات ألقاها بمعهد علوم الإنسان بفينا، وتتبع فيه مسارات عدة للتقيب في إشكالية الاعتراف في الفكر الفلسفي من أرسطو، مروراً بديكارت وكانط وهيغل وبرجسون وهوسرل، وصولاً إلى الفلسفة المعاصرة. وفي مسارات بحثه المتعددة والمتشعبة وظّف ريكور، ومن منظور تأويلي، عدة معرفية ومنهجية استمدتها من اتجاهات وخطابات نظرية تنتمي إلى مدارس متعددة. وضمن هذه اللوحة المتعددة الألوان، نجد فينومينولوجيا هوسرل والفلسفة الوجودية لغابرييل مارسيل وإمانويل مونييه وكارل ياسبرز، والهيرمونيطيقا واللسانيات والشعر والتاريخ وعلم النفس والدراسات التأويلية للنصوص المقدسة. فكل هذا الثراء المنهجي والمعرفي وظفه ريكور لكي يمسك بفئات المعنى المنبثق من مفهوم الاعتراف. وللتأكيد على حيوية هذا المفهوم وغناه الدلالي، لم يعنون ريكور كتابه بـ «نظرية الاعتراف»، وإنما اختار له عنواناً مغايراً «مسار الاعتراف».

والمفارقة التي كشف عنها ريكور، في بداية مساره، هي أن الفلسفة عبر تاريخها الطويل حققت تراكمًا معرفيًا كبيراً في كافة المباحث، وخاصة في نظرية المعرفة. غير أنها لم تتمكن، إذا ما استثنينا بعض الإسهامات، من صوغ نظرية فلسفية متكاملة حول الاعتراف، ومن هنا يبدأ شعور ريكور بالحيرة المتولدة عن «الوضع الدلالي لمصطلح الاعتراف على مستوى الخطاب الفلسفي»⁵³. وتتخذ هذه الحيرة شكل سؤال: فهل يمثل الاعتراف مفهوماً زائفاً بالنسبة إلى الفلسفة؟ كما أن تاريخ الفلسفة، بالنسبة إلى ريكور، ينتظم وفق ثلاث لحظات

49 - A. Honneth, La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique, p : 193.

50 - Stéphane Heber L'Homme dépossédé : une tradition critique , de Marx à Honneth, CNRS éditions, Paris , 2009, p : 186.

51 - A. Honneth, la lutte pour la reconnaissance, p :259.

52 - Paul Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, Trois études, Paris, Stock, 2004.

53 - Paul Ricoeur, op.cite. p :15.

كبرى: الكانطية (نقد العقل الخالص) والبرجسونية (المادة والذاكرة) والهيكلية (فينومينولوجيا الروح)، والتي لا توجد بينها مرجعية مشتركة. وحتى يتمكن ريكور من تأسيس هذه المرجعية ومن بناء نظرية فلسفية متكاملة حول الاعتراف، سيقوم بجهد تأويلي يسعفه في تطويع هذه المرجعيات المتعددة واللحظات المتنوعة، وذلك من خلال إضفاء التسلسل على المعارف الفلسفية المرتبطة بكلمة الاعتراف، وإضفاء التماسك على المعاني الموجودة على المستوى المعجمي.

وتجدر الإشارة إلى أن رجوع ريكور إلى هذه اللحظات الثلاث: الكانطية والهيكلية والبرجسونية، لا يخضع لترتيب زمني، ولكن يستجيب لترتيب استشكالي يعطي الأولوية للاعتراف عند كانط في مقابل الاعتراف عند برجسون وهيكل. والذي يبرر أن تكون البداية بإشكالية الاعتراف/ تحديد الهوية هو الاعتقاد بأن «هويتنا الأكثر أصالة، والتي تجعلنا نحن أنفسنا، تطالب بنيل الاعتراف بها»⁵⁴. وعندما تكون هذه الهوية غير معترف بها، فالذي يكون على المحك هو الاعتراف المتبادل الذي يشير إلى الصيغة الشهيرة في فينومينولوجيا الروح لهيكل «الوعي بالذات لا يصل إلى الإشباع إلا في وعي آخر بذاته». فبدلاً من أن يكون مجرد أنا، يكون الوعي بالذات وعياً تابعاً لوعي آخر. ولهذا فمسار الاعتراف بالذات يتضمن الاعتراف بالآخر. والملاحظة التي يمكن تسجيلها هنا أن هيكل يضيف طابع الوحدة على الوعي تبعاً للحظات المنهج الجدلي: القضية (وعي الذات لذاتها ونقيضها الوعي بالآخر) والتركيب (كل وعي بالذات هو وعي بشيء آخر، وكل رغبة هي رغبة في شيء آخر). وفي لحظة التركيب يضيف هيكل على الوعي طابع الوحدة والشمولية مما يؤدي، حسب ريكور، إلى إلغاء الغيرية. ومن هنا وجب التخلي عن هيكل رغم الإغراء الذي يمارسه⁵⁵.

في الوقت الذي يشير فيه ريكور إلى أن مفهوم الاعتراف ولج إلى عالم الفلسفة بفضل الفيلسوف الألماني هيكل، يشير كذلك إلى أن هذا المفهوم ليس غريباً عن جمهور اللغة الفرنسية⁵⁶، ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الهيجلي ألكسندر كوجيف الذي خصص الكثير من أعماله لشرح وتأويل فلسفة هيكل. والنواة الأساس في فلسفة هيكل/ كوجيف هي الصراع من أجل الاعتراف أو جدلية العبد والسيد. وسيعمل ريكور على مجاوزة هذه الجدلية المنطوية على فكرة الصراع الضمني بين الذوات، لأنه إذا «بقينا في مستوى الصراع من أجل الاعتراف، سنخلق مطلباً لا يقبل الإشباع، وهو نوع من الوعي الشقي، ومطلبة لا نهائية»⁵⁷. وحتى تتحقق هذه المجاوزة ويخلص مفهوم الاعتراف من شحنته الصراعية، سيعود ريكور إلى درجة الصفر للفظ الاعتراف والذي يحيل في اللغة الفرنسية على معنيين: التعرف على شيء أو شخص وتحديد هويته، وكذلك على العرفان والشكر.

إذن، تقع بداية مسار بناء مفهوم الاعتراف بالنسبة لريكور في المعجم اللغوي أو في التداول اللغوي المعجمي، حيث إنه سيضع دليلاً أبجدياً وقياسياً مثل ما يوجد في القاموس الشهير Le Grand Robert de la langue française والذي يوصف بأنه أفضل قاموس للغة الفرنسية الكلاسيكية. وعلى هذا النحو فهو يتبنى مقاربة فلسفية رهاها بناء الاعتراف من خلال العودة إلى الدلالات الأولية والمعجمية. وبالاعتماد على المعجم اللغوي يكشف ريكور عن ثلاثة معان أساسية لاصطلاح الاعتراف: تحديد الهوية والاعتراف بالذات والاعتراف المتبادل. وكل معنى من هذه المعاني يشكل فصلاً مستقلاً في كتابه ومساراً من مساراته. في المعنى الأول يتأسس الاعتراف على المعرفة أو أن الاعتراف نفسه معرفة، وبذلك يدل على تحديد وتمييز شيء ما أو شخص ما عن غيره. وإذا كان موضوع المعرفة/ الاعتراف في المعنى الأول يقع خارج الذات، فإن موضوع الاعتراف في المعنى الثاني هو الذات نفسها، فالشخص يقصد ذاته للتعرف عليها ووعياها

54 - Paul Ricœur op,cite., p : 38.

55 - بول ريكور، الزمان والسرد: الزمان المروي، ج3، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006. ص 291.

56 - Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance et l'économie du don, Revue de L'UNESCO, conférence : Premier journée de la philosophie à L'UNESCO, 21-11-2002. P :17.

57 - - Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance et l'économie du don , p :18.

وإدراك هويتها. بينما يقصد بالاعتراف في المعنى الثالث الاعتراف المتبادل أو أنه الاعتراف الاجتماعي، والذي يستند إلى العلاقة بين الذات والآخر. ركز في نطاق المعنى الأول على البعد الإستيمولوجي، في حين أضفى على المعنى الثاني طابعاً أخلاقياً على الرغم من أنه مؤسس معرفياً، بينما اتخذ الثالث بعداً عملياً. والذي يمكن أن نستخلصه من هذه الدلالات هو أن مفهوم الاعتراف يستبطن ثلاثة مستويات: معرفي وسيكولوجي-أخلاقي، وعملي، ودلالة ذلك أن الاعتراف يمر بداية من معرفة الآخر (كائن ما) وإدراكه بالفكر والعقل وتشكيل صور وتصورات حوله، وهذه المعرفة هي التي تساعد في تقبله أو رفضه واتخاذ موقف منه. هذه العلاقة بين المعرفة والاعتراف تظهر في الفلسفة الديكارتية، وبشكل خاص في الكوجيطو الديكارتية «أنا أفكر، إذن، أنا موجود»، وكذلك في الفلسفة الكانطية وبشكل خاص في الوعي الترنسندنتالي. وبالإحالة على هذين التصورين الفلسفيين يصير الاعتراف هو القدرة على التعريف وتحديد هوية شيء أو شخص ما من وجهة نظر عقلية أو في سياق أطروحة معرفية. كما أن هذه العلاقة تطرح السؤال التالي: الاعتراف بماذا؟ وكيف يكون الاعتراف ممكناً؟ ولماذا يريد الناس أن يعترف بهم؟ فهذه الأسئلة وغيرها هي ما يبرر المسار الذي اتبعه ريكور للتفكير في مفهوم الاعتراف، والذي لخصه في اللحظات الآتية: التركيز على تطور مفهوم الهوية، والانفتاح على مفهوم الغيرية، والوقوف على العلاقة الجدلية بين الاعتراف واللاعتراف⁵⁸. والمنطق العام لهذه اللحظات هو أن مسار الهوية يتطور جنباً إلى جنب مع مسار الغيرية، وهذا التطور يفتح على إمكانيات متعددة وعلاقات متبادلة بين الأنا والغير ترد في أغلبها إلى الاعتراف أو إلى اللااعتراف. والفكرة الأساسية التي يخلص إليها بول ريكور هي أن الاعتراف نضال يتم على أرضية المنافسة الاجتماعية التي تتضمن أشكالاً من الغيرية لا تعد ولا تحصى، وليس صراعاً بالمعنى الهيجلي، أي صراعاً يتم على أرضية الهيمنة ويتخذ شكل العلاقة الجدلية بين العبد والسيد. فالاعتراف المتبادل عند ريكور لا يقبل الاختزال إلى الصراع من أجل الاعتراف، كما أن الهبة الاحتفالية تخلق نوعاً من التنافس بين المشاركين في التنازل عما يملكون، فينال الفرد الاعتراف به بقدر ما يمنح ويعطي. فظاهرة الهبة، كما تناولها مارسيل موس، تحمل دلالات رمزية تتجاوز منطق الصراع والسعي إلى الهيمنة والسيادة⁵⁹. فتحقيق الاعتراف المتبادل يكون ممكناً من خلال النضال ضد اللااعتراف الذي هو في الوقت نفسه نضال من أجل الاعتراف بالذات والآخر، ومن هذه الزاوية ينتقد ريكور نظرية «الاعتراف» عند طوماس هوبز «التي تستند إلى حالة وهمية، حالة الطبيعة، حيث تنعدم الثقة وتعارض الرغبات، مما يؤدي إلى حرب الكل ضد الكل»⁶⁰. فعدم التماثل بين الأنا والغير لا يؤدي بالضرورة إلى اللااعتراف، ولا يجعل الصراع هو الإمكانية الوحيدة المتاحة بين الأنا والغير.

فالمسار الذي اتبعه بول ريكور، لبناء مفهوم الاعتراف من خلال استدعاء العديد من المواقف المهمة في تاريخ الفلسفة، مسار يفيض بالمعاني والدلالات والتأويلات، ولهذا لا ندعي إمكانية الإحاطة به. ولكن ما يعيننا هنا، وارتباطاً بإشكالية الاعتراف بالآخر، هو أن ريكور يعتبر الاعتراف قيمة إنسانية أو «المعجزة الصغرى للذاكرة، والسعادة الصغرى للإدراك»، والاعتراف المتبادل تجربة إنسانية غنية بقيم التقدير والتسامح واحترام الغير في اختلافه ومغايرته، ومجال هذا النمط من الاعتراف هو المجال الاجتماعي أو لنقل هو الفضاء العمومي.

58 - Paul Ricœur, The course of recognition, Translated by David Pellauer, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 2005, p: 255-256.

59 - Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance et l'économie du don, p : 19.

60 - Paul Ricœur, The course of recognition, p : 258.

حتى سيعترف العالم العربي بالذاكرات الموطوسة؟

هاشم صالح*

بلورة الإشكالية العامة

لنتفق على الأمور منذ البداية: ما يحصل الآن في العالم العربي من حروب أهلية وانفجارات بركانية له علاقة بالهوية والذاكرة ومسارات الاعتراف. فلو أننا اعترفنا ببعضنا بعضاً، وأحببنا بعضنا بعضاً من خلال تنوعنا وتعدد هوياتنا الخصوصية لما حصل ما حصل. ما أجمل التنوع من خلال الوحدة، والوحدة من خلال التنوع! لا ريب في أن المسبب الأول للدمار الحالي هو الأنظمة الشمولية البوليسية الرابضة على قلب الشعوب منذ عقود عديدة. «أعطني حريتي أطلق يدي»، ولكن إذا ما موضعنا الأمور ضمن منظور المدة الطويلة للتاريخ - كما يقول بروديل - فإننا نجد أسباباً بعيدة وعميقة الجذور. ومن الواضح أن الوحدة الوطنية لن تتشكل وتلتئم ما لم نعالج هذه المشاكل البنيوية العالقة منذ قرون. وهي في حالة المغرب العربي الكبير عرقية/ لغوية بالدرجة الأولى: أي عربية/ أمازيغية¹. وفيحالة المشرق

*مفكر من سوريا.

1 - على الرغم من أني لست مختصاً بالمسألة الأمازيغية إلا أنه يبدو أن وضعها مختلف عن وضع الأقليات في المشرق بما فيها الأقلية الكردية الكريمة. فالأمازيغ ليسوا أقلية في المغرب الأقصى بحسب رأي جاك بيرك. إنهم منتشرون في كل مكان من البلاد وليسوا محصورين في منطقة بعينها. وبالتالي فهم حصلوا من مشاكل لا يمكن تقسيم المغرب مثلما يمكن تقسيم العراق مثلاً أو ريبا سوريا. فالعصر الأمازيغي كما يرى المستشرق الفرنسي الكبير هو القاعدة الأساسية للبلاد، إنه الأرشيف، وليس عبارة عن أقلية انفصالية كما توهمت التانوغرافيا الاستعمارية. ومعلوم أن الاستعمار الفرنسي حاول أن يلعب الورقة البربرية ضد العرب من خلال الظهير البربري الذي ذكر على طريقة فرق تسد. ولكنه فشل في ذلك لأن الإسلام هو العامل الموحد للعرب والأمازيغ على حد سواء. يضاف إلى ذلك أن معظم الأمازيغ يجوبون اللغة العربية لأنها لغة القرآن الكريم. ولذلك يقبلون على تعلمها بدون أية مشكلة بل ويبدعون فيها. بالطبع هناك متطرفون كما في كل الفئات ولكنهم يظنون أقلية. ثم يقول جاك بيرك ما يلي: بعض المفكرين المغاربة يدعون الآن إلى اعتماد اللغة الأمازيغية كلغة أولى في المدارس. ولكن هذا توجه أخرق وغير معقول ويشبه الدعوة إلى اعتماد اللغة السلتنية في المدارس الفرنسية. ثم يردف بيرك قائلاً: وأنا شخصياً نصحت عبد الكريم غلاب، أحد أتباع علال الفاسي، بإدخال الأمازيغية كلغة اختيارية لا كلغة إجبارية أو أساسية. فاللغة الأساسية تبقى العربية بطبيعة الحال. أيأ يمكن من أمر فإن المغرب اعترف بالعنصر الأمازيغي كمكون أساسي من مكونات الشخصية الوطنية والأمة المغربية. وقد صدر ذلك في الدستور الجديد. وهذا تطور لافت يستحق التنويه والتقدير. كما أعطى الأمازيغية حضوراً في الإذاعة والتلفزيون وبقية وسائل الإعلام. وهكذا شعر الأمازيغ بأن هويتهم أصبحت محترمة ومعترفاً بها في المغرب الجديد المتصالح مع نفسه والسائر على طريق التقدم والحداثة. وهذا إنجاز حقيقي وضروري من الناحية الإنسانية، ويشكر المغرب على ذلك كل الشكر. فقد رسخ وحدته الوطنية بهذا الاعتراف الشجاع بالمكون الأمازيغي. وذلك على عكس الجزائر التي لا تزال متخلفة عن المغرب من هذه الناحية، وإن كانت بدأت تتحرك مؤخراً في الاتجاه الصحيح. أضيف إلى كلام البروفيسور بيرك أني أغرمت غراماً بأغنية أمازيغية، على الرغم من أني لا أفهم كلماتها، عندما سمعتها عن طريق المصادفة كدت أخرج عن طوري. لكأنها صادرة من ذرا الأطلس أو من أعماق الوديان السحيقة أو من الشلالات والينابيع المتفجرة.. للأسف لا أعرف عنوان الأغنية ولا اسم المطربة الرائعة. أضيف كلمة أخيرة: كم هو عدد المثقفين الأمازيغ أو الأكراد الذين نبغوا في لغتنا العربية وأغنوها بإبداعاتهم وعبقريتهم؟ أنا شخصياً أنحني أمامهم. أحياناً يشعرون بحزن وأسى لأنهم مقيمون لغوياً. هل فكر فينا واحد نحن العرب، ولو للحظة، بتعلم الأمازيغية أو الكردية؟ مستحيل أو نادر جداً. وهذا هو دائماً موقف القوي من الضعيف على مدار التاريخ. هناك لغات مهيمنة وهناك لغات مهيم عليها، كما أن هناك مذاهب أغلبية ومذاهب أقلية لا تجرؤ حتى على البوح باسمها. إذا ما أردنا أن نحصل المصالحة التاريخية فيها بيننا يوماً ما فينبغي أن نعيد للهويات المسحوقة اعتبارها، ليس عن طريق إحلالها محل هوية الأغلبية، فهذا مستحيل وغير مستحب أصلاً. وإنما عن طريق الاعتراف بها، فقط مجرد اعتراف. ثم عن طريق دمجها بعدئذ في النسيج الوطني العام. حول كلام جاك بيرك أحيل إلى المرجع التالي:

Jacques Berque : Une cause jamais perdu.Pour une mediterranee plurielle.Albin Michel.1998.P.296-297

العربي عرقية/ لغوية من جهة، ودينية/ مذهبية من جهة أخرى. وهذا يعني أنّ مشكلة المشرق أكثر تعقيداً من مشكلة المغرب وأكثر خطورة. فنحن في المشرق أمام مشكلة الانقسام العربي/ الكردي من جهة، ثم الانقسام الإسلامي/ المسيحي من جهة أخرى. وهذه المشكلة الثانية غير موجودة في البلاد المغاربية كتونس والجزائر والمغرب الأقصى وموريتانيا وليبيا لسبب بسيط هو أنه لا يوجد مسيحيون هناك. بل يضاف إليها عندنا في المشرق مشكلة الانقسامات المذهبية داخل الإسلام نفسه؛ أي الانقسام السني/ الشيعي الذي يكاد يهدّد المنطقة بأسرها. انظروا الحالة الملتهبة والمتفجرة حالياً في العراق بسبب سياسة التهميش الظالمة التي أتبعنا منذ عدة سنوات تجاه الطائفة العربية السنية العريقة والهامة جداً في تاريخ البلاد². هذا لا يعني أيّ تبرير لأفعال داعش الدموية الوحشية التي أرعبت العالم. ولكن ينبغي موضوعة الأمور ضمن سياقها الواسع لكي نفهم على حقيقتها. على أيّة حال فهذه المشكلة الإسلامية/ الإسلامية غير موجودة عملياً في الأقطار المغاربية الأساسية. صحيح أنه توجد بعض الأقليات الإباضية في منطقة المزاب بالجزائر أو جبل النافوسة في ليبيا أو بعض المناطق المتفرقة الأخرى هنا أو هناك. وهي جدية وتتطلب علاجاً بسبب انفجارها مؤخراً في غرداية بالجزائر حيث حصلت صدامات بين الإباضيين وأهل السنة، ولكنها ليست بنفس خطورة الانقسامات السنية/ الشيعية بكل تفرعاتها من علوية ودرزية وإسماعيلية. أضيف أنّ الانقسام السني/ الشيعي، أو السني/ العلوي يخصّ أيضاً دولاً غير عربية في المنطقة كتركيا وإيران. وبالتالي فهي مسألة كبرى سوف تشغلنا طيلة السنوات القادمة قبل أن تجد لها حلاً أو علاجاً.

كلّ هذه المشاكل التي تنفجر في وجوهنا الآن كالتقابل الموقوتة لم تكن معدومة في الماضي كما يتوهم البعض وإنما كانت مكبوتة، بل كانت تغلي تحت السطح من حين لحين. صحيح أنها كانت نائمة إبان هيمنة مشروع الوحدة العربية الذي حاول تجاوزها عن طريق القفز عليها لا عن طريق مواجهتها وجهاً لوجه وحلها. من هنا سبب الفشل الذريع والعودة إلى نقطة الصفر مجدداً. فالمشاكل الكبرى لا يمكن تجاوزها حقيقة إلا بعد تحليلها تحليلاً تاريخياً موضوعياً مسؤولاً وأخذها على محمل الجد. وهذا ما لم يفعله المثقفون العرب سابقاً، بل حتى الآن لا يتجرؤون على فعله. لقد حاول المشروع الوحدوي الناصري أو البعثي تجاوز الانقسامات العرقية والطائفية عن طريق عدم الاعتراف بوجودها بكل بساطة، أو عن طريق التقليل من أهميتها إلى أقصى حد ممكن. وهنا يكمن الفرق بين الخطاب الإيديولوجي والخطاب العلمي؛ فالأول يقدم عن الواقع صورة جزئية مبرزاً بعد العناصر التي تمشي في اتجاهه وطامساً العناصر الأخرى المزعجة. صحيح أنه يقدم عنه صورة وردية باهرة مجيشة للجماهير ولكنه يبدو غير عابئ بتعقيداته وعناصره التكوينية المعقدة للحلم الإيديولوجي، ولذلك تكون الانتكاسة مرة بقدر ما كان الحلم باهراً ولكن وهمياً. أما الثاني - أي الفكر العلمي - فيأخذ الواقع كما هو بكل عناصره ويعترف بها جميعاً، ويحاول دراسة الواقع بشكل جدي غير مهمل أيّ مكون من مكوناته. لقد انتهج الخطاب القومي العربي خط الأدلجة عن حسن نية على طريقة القول المأثور «الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها». ولكن حسن النية لا يكفي وحده لتشكيل الأوطان والشعوب وإن كان ضرورياً بالطبع. فلا مشروع يمكن أن ينجح من دون نيات طيبة وصادقة. ولكن تلزم فعالية المنهجية العلمية أيضاً لإنجاح المشاريع الكبرى. سوف أروي بهذا الصدد ذكرى شخصية من الطفولة لا أعرف مدى دقتها لأنها غائمة ككل ذكريات الطفولة السحيقة العالقة في أعماق الذاكرة. يقال إنه عندما قامت الوحدة السورية المصرية عام 1958 طرحت المسألة المذهبية آنذاك فيما يخص العلويين بسوريا، وراحوا يتساءلون: من هم ياترى؟ هل هم مسلمون أم لا؟ عروبتهم ليست محل اعتراض (لأنهم لا يعرفون إلا العربية وأدائها) ولكن ماذا عن إسلامهم؟ وقد حلها الرئيس جمال عبد الناصر بحسّه النير والتقدمي عن طريق إرسال لجنة إلى اللاذقية لمقابلة شيوخ العلويين لمعرفة فيما إذا كان القرآن كتابهم والمصطفى نبيهم. هل كانت هذه اللجنة مشكلة من قبل شيوخ الأزهر يا ترى؟ لا أعرف بالضبط ولكن أرجح ذلك بالإضافة إلى شيوخ دمشق بالطبع وربما حلب.. إلخ. واكتشفوا عندئذ بأنهم يحفظون القرآن مثل بقية شيوخ المسلمين ولا يوجد بيت بدون مصحف، كما أنهم يجلون نبي الإسلام وليس لهم نبي آخر غيره. فحلّت المشكلة على هذا النحو بسرعة

2 - ينبغي الاعتراف بأن الشيعة كانوا هم المهتمين على مدار العهود السابقة، بل حتى على مدار التاريخ، ليس فقط في العراق وإنما في المنطقة كلها. وهكذا انتقلنا من تهميش إلى تهميش مضاد. ولكن العدل أساس الملك أو الحكم، والظلم صعب. من هنا سر الاختلاجات الهاجعة والانفجار العارم في العراق الجريح. سوريا أيضاً جريحة بل وأكثر من جريحة. لم تعد تعرف من هو الجريح أكثر من سواه. والله أحياناً تتمنى لو أنك لم تخلق في هذا العصر أو هذا الجيل.

ودمجوا في الدولة الوجودية الكبرى، واعتبر الرئيس عبد الناصر أن القضية محلولة من أساسها. لماذا أذكر هذه القصة الآن؟ لأن المشكلة الذهبية تنفجر في سوريا مجدداً، وتكاد تحرق الأخضر واليابس، كما هو معلوم للجميع. وقس على ذلك المشكلة الدرزية والإسماعيلية داخل الإسلام نفسه.

عندما طرح الثوار بكل حسن نية الشعار التالي: واحد واحد واحد الشعب السوري واحد، كانوا صادقين ومخلصين وطيبين، ولكنهم كانوا ساذجين أيضاً. فالواقع هو أنه واحد على المستوى اللغوي العربي باستثناء المكون الكردي الكبير، ولكنه ليس واحداً على مستوى الذاكرة الدينية أو المذهبية. فهناك أولاً المكون المسيحي الذي لا يستهان به، وهو يقع خارج الإسلام كلياً بالطبع. ولكن هناك داخل الإسلام ذاته المكون الشيعي بكل تلويناته وأطيافه التي ذكرتها: أي الشيعة الإمامية والعلويين الذين التحقوا بهم منذ سنوات بالإضافة إلى الدرروز والإسماعيليين كما ذكرت آنفاً، ولكن يبقى صحيحاً القول إن أغلبية الشعب وعموده الفقري هو الإسلام السني العربي. وبالتالي فالكردي السوري لا يعتبر أقلية من الناحية الدينية لأنه سني مثل الأغلبية، ولكنه أقلية على المستوى اللغوي. أما العلوي السوري فيعاني من حالة معاكسة، فهو ليس أقلية على المستوى اللغوي لأن العربية هي لغته الأم مثل السني العربي، ولكنه أقلية على المستوى المذهبي لأنه ليس سنياً. وقُل الأمر ذاته عن الدرزي أو الإسماعيلي أو حتى المسيحي العربي، فهو ليس أقلية على المستوى اللغوي، وإنما فقط على المستوى الديني. المسيحي السوري من العرب الأقحاح، وإسهام الكتاب المسيحيين من سوريين ولبنانيين وسواهم في خدمة العربية وآدابها عظيم ومهم جداً. على هذا النحو نفهم التعقيدات والتداخلات في الفسيفساء السورية.

يقال إنه في الولايات المتحدة لكي تكون مواطناً شرعياً كامل المواطنة ينبغي أن تكون أبيض اللون أنغلو ساكسونياً بروتستانتياً (أي: واصب³). وفي العالم العربي ينبغي أن تكون عربياً مسلماً سنياً. وفي إيران ينبغي أن تكون فارسياً مسلماً شيعياً... إلخ، وبالتالي فهناك حقائق تاريخية لا يمكن القفز عليها. نستنتج من ذلك أن هناك ذكارات عديدة داخل البلد الواحد نفسه. هناك الذاكرة الجماعية للأغلبية وهي راسخة وواثقة من نفسها، وهناك الذكارات الجماعية أو التاريخية للأقليات، وهي عموماً خائفة أو قلقة أو غير واثقة من ذاتها ومشروعيتها. وهنا نطرح السؤال التالي: مالذي يحصل الآن بالضبط؟ يحصل أن هذه الذكارات التي كانت مكبوتة أو مطموسة سابقاً أخذت تستيقظ الآن وتطالب بحقوقها أو بمشروعيتها والاعتراف بوجودها. بل أصبحت تنفجر في وجوهنا كالكابال الموقوتة. وفيما تستيقظ وتنفجر ينفجر المجتمع كله ويهتز. هذه أشياء ينبغي أن تُقال بعد أن دفعنا الثمن باهظاً خصوصاً في سوريا الجريحة، وبلغ السيل الزبي. هناك إذن مشاكل أعمق مما نتصور لأول وهلة، إنها مشاكل خاصة بالهويات الخصوصية والذكارات الجماعية ومسارات الاعتراف. وما لم يتم الاعتراف بهذه الذكارات والهويات التي كانت مطموسة سابقاً فإن التوعك الاجتماعي أو القلق النفسي الاجتماعي سوف يستمر ولن تتحقق الوحدة الوطنية على النحو السليم.

ذكريات شخصية من سوريا

لكي أوضح هذه النقطة بشكل عملي ملموس سوف أضرب المثل التالي: قبل يومين اطلعت بالمصادفة على تصريحات نارية للشيخ عدنان الداعوق ضد العلويين أو ما يدعوهم بالنصيريين على سبيل الاحتقار والتبخيس. ولا أعرف لماذا تكون تسمية النصيرية سلبية؟ إنها مجرد دلالة على اسم مؤسس المذهب في القرن العاشر محمد بن نصير. وهو مذهب من بين مذاهب عديدة حفل بها تاريخ الإسلام. والبعض يعتبرهم طريقة صوفية من جملة طرق أخرى عديدة. ولكن الشيخ العرعور لا يعترف بهم على الإطلاق. إنه لا يعتبرهم خارجين على أمة الإسلام لسبب بسيط: هو أنهم لم يدخلوه يوماً ما لكي يخرجوا منه، إنهم ليسوا مسلمين على الإطلاق. نقطة على السطر. إنني أفهم أن يفقد الشيخ أعصابه بعد كل هذا الدمار الإجرامي الذي حلّ بسوريا. إنه معذور من هذه الناحية وأنفهم لواعجه

3. Wasp : white anglo- saxon protestant.

ما لم يتم الاعتراف بهذه الذاكرات والهويات التي كانت مطموسة سابقاً فإنّ التوعك الاجتماعي أو القلق النفسي الاجتماعي سوف يستمر ولن تتحقق الوحدة الوطنية على النحو السليم

وأله كل التفهم⁴. فشعب سوريا لا يستحق هذا المصير الذي أصبح مأساة العصر، ولكن المشكلة هي أن رأيه التكفيري كان سائداً قبل الكارثة الأخيرة ويشكل موقف الأغلبية لدى إخواننا في الإسلام السنّي الكبير. إنّه موقف راسخ الجذور ومتواصل منذ مئات السنين. البعض يعيده إلى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية وفتواه الشهيرة التي نشطها القرضاوي مؤخراً في أوج الغضب العام أيضاً. ولكن بما أني ولدت في أحضان هذا المذهب المنبوذ

فإنني أودّ أن أحكي للشيخ الجليل القصة التالية: عندما كنت صغيراً كانت أمي تغسلني عادة في الطشت تحت شجرة التوت أمام البيت مباشرة، وهي من أجمل ذكريات حياتي. وأستمتع الآن كل الاستمتاع بروايتها لأول مرة. وبعد أن «تقرص» شعري كما يقال في الدارجة وتغسلني بالصابون تماماً، ماذا كانت تقول لي في آخر لحظة؟ توجه إلى القبلة وتشهّد. وهكذا كانت عملية الاغتسال تحتتم بلفظ الشهادة: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنّ محمداً رسول الله. ومع ذلك يعتقد الشيخ الجليل أنه لا علاقة لي بالإسلام «وربما توهم أنني بحياتي كلها لم أسمع به قط» لا أعتقد أنّ طفلاً في دمشق أو حماة أو حلب قرأ القرآن في طفولته مثلي أو أكثر مني. كنت أتلو القرآن أحياناً على الحصيرة والوالد يستلقي في السرير يستمع لي ويصحّح لي من حين لحين. وعندما أتقدم في القراءة وأتعب وأشعر بأنه أغمض عينيه كنت أغلق المصحف بهدوء وأتسلل إلى الباب لكي ألتحق ببقية أطفال القرية للعب والتسليّة في البراري والوديان. ولكن أحياناً قبل أن أجتاز العتبة كنت أجدّه يصرخ بي قائلاً: ماذا تفعل؟ أين ذهبت؟ لماذا توقفت؟ وعندئذ أدرك أنّ حيلتي فشلت وأنه كان متناوماً لا نائماً. والمشائخ لا أحد يستطيع أن يضحك عليهم، ولكن أحياناً كانت تنجح العملية، ويكون قد غطّ فعلاً في نوم عميق.... أنت وحظك.

سوف أروي لكم حكاية أخرى. في بداية السبعينات كنت أستاذاً في إحدى القرى بأعالي جبال اللاذقية. وقد تمّ تعيين أستاذين من دمشق في القرية نفسها. وما أن عرف أحدهما أنه أصبح في منطقة العلويين بشكل كامل حتى أصيب بالذعر، فهاتف عائلته فوراً لكي ينقذوه، أي لكي ينقلوه من المدرسة ويعينوه في مدرسة أخرى ومناطق أخرى. ولكنهم لم يستطيعوا على ما يبدو، فاضطر للبقاء. وبعد بضعة أسابيع أخذ يشعر بالارتياح وهو مندھش كل الاندهاش. فالعائلة التي استأجر عندها كانوا عبارة عن فلاحين بسطاء، وقد راحوا يخدمونه ويكرمونه يومياً باعتباره الأستاذ الكبير. وبعد بضعة أشهر خجل من نفسه وروى لهم القصة قائلاً: ما كنت أعرف أنكم طيبون هكذا، كنت خائفاً منكم. والآن لا أتمنى أن أغادركم، وهذا أكبر دليل على مدى إنسانيته وصراحته. فقد كان بإمكانه أن يترك القصة مستورة بينه وبين نفسه.. أمّا الأستاذ الثاني فكان من نوعية أخرى معاكسة تماماً. لقد كان جريئاً بشكل مدهش وغير عابئ بالقصص الطائفية ويضرب بها عرض الحائط. ولذلك انسجم في القرية إلى درجة أنه أصبح مديراً للمدرسة، بل أخذ يتدخل في مشاكل القرية العامة ويحل للناس مشاكلهم. أصبح كأنه جزء لا يتجزأ من القرية. وحتماً لو رشح للانتخابات لأصبح زعيماً للمنطقة. كم كنت رائعاً يا هشام! إنك تستحق الإعجاب فعلاً.

هناك قصة ثالثة، في إحدى المرات كنت في جبلة، هل حصل ذلك قبل سفري إلى فرنسا أم بعده؟ لم أعد أتذكر بالضبط وإن كنت أرجح بعد السفر. المهم رأيت من شرفة العائلة تجمعاً غربياً أمام البيت المقابل لنا في الجهة الأخرى من الشارع. أحسست فوراً أنّ هناك مشكلة حقيقية وهرج ومرج كما يقال. كانت هناك مجموعة من الشباب مرابطة أمام البيت المذكور وتهدد وتتوعد صاحب البيت. فسألت بعضهم: يا أخي ماذا يحصل هناك؟ لماذا كل هذا الجو الحربي؟ فقالوا لي: نعم هناك مشكلة. فالرجل يرفض تزويج ابنته لأحد الشباب السنّة على الرغم من أنها تحبه ويحبها. ولذلك فالشباب العلويون الذين تراهم الآن يضغطون على والدها المتعصب لكي يسمح

4 - هذا لا يعني بالطبع أنني أشاركه الأصولية المتطرفة، بل إنني على طرفي نقيض منها، وأعتبرها أحد أسباب دمار سوريا بالإضافة إلى الاستبداد الشمولي والتدخلات الخارجية وتبييض الفضائيات المسعور على مدار الساعة. كل هذه العوامل مسؤولة عن دمار سوريا.. لك الله يا سوريا.

لها بالزواج ممن تحب ويتجاوز المعضلة الطائفية. لم أكد أصدق ما أرى. قلت بيني وبين نفسي: والله هؤلاء الشباب رائعون، بدلاً من أن يغاروا من هذا الشاب «الدخيل» على الطائفة إذا بهم يدافعون عنه، أقول ذلك وبخاصة أن البنت كانت حلوة وجذابة، أو «غزالة» كما يقول إخواننا المغاربة. وعندما تلبس «على القصير» وتخرج للمشاورير تصبح ملكة متوجة على القلوب. «ويا ما وراك مشينا!» كما يقول فريد الأطرش. المهم فعلاً لم أكد أصدق ما أرى، ولكن قلت بيني وبين نفسي: إن شعباً يضم مثل هؤلاء الشباب ليس ميثوساً منه على الإطلاق. ومع ذلك فإن سوريا دمّرت أو كادت. وهذا ما يزيد من حسرتي ولوعتي. نعم أتحسر على مصير هؤلاء الشباب الطيبين الحالمين الموجودين في كل الطوائف والمذاهب؛ هؤلاء الشباب الذين لا همّ لهم إلا التواصل مع أبناء شعبهم ووطنهم في الجهة الأخرى. ولكن الإرث الطائفي الثقيل كان أكبر منهم فحطّم حلمهم الكبير. هذا الشيء يؤلمني كلّ الألم حالياً ويقصّ مضجعي. هكذا نجد أن المشكلة أكبر منهم ومناجياً. إنها أكثر تعقيداً مما نظن. وينبغي أن ننظر إليها من كل جوانبها. ثم بشكل أخص ينبغي أن نوضحها ضمن منظور المدة الطويلة للتاريخ وليس فقط القصيرة أو المتوسطة. وهذا يعني أنها لن تحل إلا بعد عدة أجيال.

لماذا أروي كل هذه القصص؟ لأن سوريا تحترق ولأن الصراحة هي الطريق الوحيدة للوصول إلى الحقيقة والمصالحة التاريخية يوماً ما. نعم هناك مشكلة في سوريا، بل هي مشكلة عميقة الجذور. هناك هوة سيكولوجية سحيقة تجعل الفئات مرعوبة من بعضها بعضاً. وما لم نصارحها أو تصارحنا يوماً ما فسوف تدمرنا. الخطاب الديماغوجي المؤدلج ينبغي أن ينتهي لكي يحل محل الخطاب العلمي المسؤول وإلا فلن تحل مشكلة الطائفية حتى بعد عشرة آلاف سنة. نعم هناك هوة سيكولوجية سحيقة تفصل بين الطوائف والمذاهب. وهذه الهوة النفسية هي أحد الأسباب الأساسية للخوف المتبادل بل وللمذابح والمجازر. أنا لست رجل سياسة لكي أموه الحقيقة، أو لكي أستخدم خطاباً شعارياً ديماغوجياً كما يفعل الحركيون السياسيون. خطاب الحقيقة والصراحة هو وحده الذي يهمني. بالطبع فهذه المشكلة ليست مقصورة على سوريا، وإنما هي موجودة أيضاً في لبنان والعراق واليمن والخليج العربي. وهذا ما قد يجهله إخواننا في المغرب العربي، لأن القصة المذهبية معدومة عندهم لحسن الحظ، فأغلبيتهم مسلمون سنة مالكيون.

كيف يمكن حل المشكل السنّي/الشيوعي؟

إقامتي المطولة في فرنسا أتاحت لي توسيع آفاقي الفكرية والخروج من الانغلاقات المذهبية الضيقة التي تربيت عليها في طفولتي الأولى، والتي هي منتشرة أيضاً في البيئة والمجتمع ككل. نعم لقد كان الاطلاع على التجربة المذهبية الفرنسية حاسماً بالنسبة لي. فعن طريق المقارنة الواسعة فهمت أشياء ما كان بالإمكان فهمها لو أنني بقيت في سوريا ولم أبرحها. فاعتربت تتجدد، شكراً للاغتراب والمنافي حيث أمضيت معظم حياتي. وشكراً لشاعرنا الكبير أبي تمام. من هنا فائدة السفر إلى أوروبا والدراسة فيها والتمعن في تجربتها التاريخية. إنه لحظ ما بعده حظ أن نتاح لك فرصة التعرف على الثقافة الأوروبية والعيش في أحضان مجتمعاتها لفترة طويلة من الزمن. هذا لا يعني أنّ حضارتهم كاملة متكاملة لا يعترها النقص. فالواقع هو أن حضارتهم تعاني من انحرافات عديدة وانزلاقات متطرفة في الشهوانيات الحيوانية والماديات الاستهلاكية ونزعة المتاجرة التي حولت كل شيء إلى سلعة تباع وتشترى. كل هذا أدركه جيداً ولست غافلاً عنه. ولكن هذا لا ينفي إيجابيات تلك الحضارة العظيمة والإنجازات التي حققتها على مدار القرون الأربعة الماضية، بخاصة فيما يتعلق بمعالجة الأصولية الدينية والعصبية المذهبية والطائفية التي كانت تمزقهم أيضاً مثلنا. نعم لقد أدركت أن أمة متقدمة جداً كالأمة الفرنسية كانت تعاني في القرون السابقة من المشاكل ذاتها التي تشغل المشرق العربي حالياً، ثم حلتها وحسمتها. وقل الشيء ذاته عن الأمة الألمانية والأمة الإنكليزية وبقية الأمم الأوروبية المتمدنة المتحضرة. إني أحسدكم على ذلك ومعجب بهم كل الإعجاب من هذه الناحية، ولا أخفي ذلك. كما أني معجب بشيوع الفكر النقدي الحر لديهم والخروج من الدوغماتيات الطائفية المتحجرة.

ينبغي العلم أنّ الشعوب الأوروبية عانت معاناة هائلة من المشكلة المذهبية الكاثوليكية - البروتستانتية. فقد اجتاحت بلدانهم بدءاً من القرن السادس عشر وحتى الثامن عشر على هيئة حروب أهلية طاحنة. نعم لقد ذبحوا بعضهم بعضاً على الهوية الطائفية. من يصدق ذلك؟ وقد فوجئت بأن هذه المشكلة ظلت تؤرقهم حتى أمد قريب ولم تُحل إلا بعد جهد جهيد. فقد اطلعت مؤخراً هنا خلال إقامتي

ينبغي أن يجل الخطاب العلمي المسؤول محل الخطاب الديماغوجي المؤدلج، وإلا فلن تحل مشكلة الطائفية حتى بعد عشرة آلاف سنة

البحثية في مكتبات مدينة «رانس» الفرنسية على بعض المراجع الخاصة بهذه النقطة بالذات. ويقول أحدها إنّ المشكلة المذهبية لم تطرح جدياً وبجرأة من قبل رجال الدين إلا أثناء انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني بين عامي 1962-1965. وقد ظل الاتجاه المحافظ

بقيادة الكاردينال «أوتافيان» يعرقل الأمور إلى آخر لحظة. لقد ظل يقف سداً منيعاً ضد الإصلاح: أي ضد اعتراف المذهب الكاثوليكي البابوي الروماني بالمذاهب المسيحية الأخرى كالمذهب الأرثوذكسي مثلاً أو المذهب البروتستانتي. ومعلوم أنّ المذهب الكاثوليكي يشكل الأغلبية داخل المسيحية. دائماً يصعب على الأغلبية أن تعترف بالأقلية، هذا ناهيك عن الكفار عن الكفارين بمثابة زنادقة الزنادقة⁵، هنا أيضاً توجد ذاكرات مطموسة. ولكن لحسن حظ المسيحيين فإن التيار الإصلاحية داخل المجمع الكنسي الشهير انتصر على التيار المحافظ، إن لم نقل الرجعي. وعندئذ فرض التقارب بين المذاهب المسيحية من خلال ما يدعى بالحركة المسكونية. وهاجم هذا التيار المستنير غرور الكنيسة الكاثوليكية وتبجحها بنفسها واعتقادها بأنها وحدها التي تمتلك الحقيقة المطلقة. لقد هاجم اعتقادها بأنها تمثل الفرقة الناجية في المسيحية وأن الآخرين من أرثوذكسيين وبروتستانتين وسواهم ليسوا إلا هراطقة أو زنادقة⁶.

ولكن انعقاد هذا المجمع اللاهوتي التحريري للفاتيكان الثاني ما كان ممكناً لولا انتصار الحدائة العلمية والفلسفية في أوروبا على الأصولية المسيحية وبالأخص في نسختها الكاثوليكية البابوية المتفرعة. ففلاسفة أوروبا ما انفكوا طيلة ثلاثمائة سنة يفككون الدوغماتيات المتحجرة للمعتقدات الكاثوليكية. وقد لعب التفسير التاريخي للتوراة والإنجيل دوراً كبيراً في هذا المجال. ففي السابق كان التفسير التراثي التقليدي لرجال الدين هو السائد فقط. ولكن جهود فلاسفة الأنوار أدت في نهاية المطاف إلى انبثاق تيار مستنير داخل الكنيسة نفسها. وعندئذ ظهر علماء دين مستنيرون من أمثال الفرنسي ألفريد لوازى وآخرين عديدين. وهكذا اندلعت الأزمة الحدائية داخل الكنيسة الكاثوليكية الجبارة. وانقسم رجال الدين إلى قسمين: قسم مع التطور والاستفادة من المناهج الحديثة، وقسم ضد التطور قطعياً باعتبار أنّ المعتقدات ثابتة إلهية لا يمكن تغييرها أو تطويرها أو حذف أية نقطة أو فاصلة منها. وهذا ما يدعى بالأصولية الحرفية: أي التي تأخذ التوراة والإنجيل على حرفيتها حتى ولو تعارض ذلك بشكل صارخ مع المكتشفات العلمية والجغرافية والتاريخية والفلكية. فإذا قال الكتاب المقدس إنّ الأرض مسطحة فإنه ينبغي أن نعتقد ذلك حتى ولو تعارض ذلك بشكل صارخ مع علم الفلك الحديث الذي يقول إنها كروية. وإذا قال إنّ الشمس تدور حول الأرض فينبغي أن نعتقد ذلك أيضاً، ونكفر من يقول العكس، وإذا قالت الكنيسة إنّ عمر الكون ستة آلاف سنة فينبغي أن نأخذ ذلك على حرفيته أيضاً ونعتقد به كحقيقة مطلقة حتى ولو أثبت علم الفلك الحديث بأنه يتجاوز المليارات من السنوات. وقس على ذلك. وإذا امتلأ الإنجيل بمعجزات المسيح الخارقة للعادة كالمشي فوق الماء مثلاً فينبغي أن نصدق ذلك حرفياً... إلخ. لحسن حظهم فإن المسيحية الليبرالية تخلت عن كل ذلك وأصبحت تأخذ على سبيل الرمز المجازي

5- في القرون الوسطى دعا البابا إلى شن حرب صليبية لسحق الكفار في منطقة اللانغدوك جنوب فرنسا. والكفار هم طائفة مسيحية ذات عقائد مانوية مختلفة كثيراً عن عقائد الكنيسة الكاثوليكية المهيمنة على فرنسا. ولذلك أدينوا واحترقوا وكفروا واضطهدوا. والواقع أنهم لا يعترفون بالتسمية الكفار وإنما يدعون أنفسهم بالناس الطيبين أو المسيحيين الحقيقيين، أما أعداؤهم فيدعونهم بالكفار الهراطقة ويخرجونهم من الإيمان المسيحي كلياً.

6- أحيل هنا إلى كتاب ممتع بعنوان: آخر أسرار الفاتيكان، تأليف برنار لوكونت، منشورات بيران، باريس 2012 صفحة 196.

Bernard Lecomte :Les derniers secrets du Vatican.Perrin.Paris.2012.P.196.

في مكان آخر يقول المؤلف ما يلي: في عام 1910 نشر البابا بيوس العاشر رسالة بابوية هاجم فيها لوتر والإصلاح الديني بألفاظ حادة. وعندئذ هاجم ألمانيا كلها وليس فقط البروتستانتية فاضطر إلى التراجع ونكار كلامه. انظر المرجع السابق. ص30.

وقبله نشر البابا السابق بيوس التاسع عام 1864 رسالة بابوية شهيرة هاجم فيها الحدائة بعنف غير مسبق. لقد عدد «أخطاء الأزمنة الحديثة» واحداً وراء الآخر وأدانها كلها. ومن بين هذه الأخطاء المزعومة: الفلسفة العقلانية والليبرالية والديمقراطية وحرية الضمير والمعتقد وحق التصويت العام والسيادة الشعبية إلخ.. وبالتالي فقد كان «الإخوان المسيحيون» طائفتين رجعيين مثل جامعنا اليوم وأكثر ولكنهم تحلحوا وتطوروا وتغيروا. وهذا يعني أنّ التطور ممكن حتى في مجال الفتاوى البابوية والثواب اللاهوتية الأكثر قداسة.

لا الحقيقة. والسبب هو أن العقل المسيحي نضج في الغرب بفضل صعود الحدائث العلمية ولم يعد ساذجاً مغفلاً كما كان عليه الحال في القرون الوسطى. لم يعد يصدق أي شيء بشكل أتوماتيكي. أصبح قادراً على تفحص الأمور بشكل منطقي عقلائي. ولكن هل انتهى الإيمان بعد ذلك؟ لا، لقد أصبح أكثر نضجاً وعمقاً واستنارة.

أعتقد شخصياً أن الثورة المعرفية ذاتها سوف تحصل في الإسلام لاحقاً. ولكن ذلك لن يتحقق إلا إذا انتشرت الثقافة العلمية الحديثة على أوسع نطاق في أوساط الطبقات الوسطى، بل حتى بين الجماهير الشعبية. وهذا ممكن عن طريق محو الأمية والإكثار من المدارس والجامعات ونشر الكتب التي تحكي قصة نشوء الكون بطريقة علمية: أي فيزيائية وفلكية وبيولوجية. كما ينبغي نشر الأفكار الفلسفية على أوسع نطاق لكي توازن الأثر السلبي للكتب الدينية الصفراء التي علاها الغبار. بعدئذ يمكن للثقافة الدينية الحديثة أن تنتصر على الثقافة الدينية القديمة. بعد أن تتشرب الأرض العربية بكل هذه العلوم والفلسفات وتشبع منها يمكن للعربي الجديد أن ينتصر على الوعي القديم. وهذه صيرورة معقدة وطويلة الأمد، ولا يمكن أن تعطي مفعولها إلا على المدى الطويل. وتجربة أوروبا خير شاهد على ذلك. فحتى نهاية القرن التاسع عشر كانوا يصادرون الكتب التي تتحدث عن الدين المسيحي بطريقة علمية، بل يضعونها على لائحة الكتب المحرمة. ألم يصادروا كتاب أرنست رينان عن «حياة يسوع»⁷ لأنه يتحدث عنه بطريقة تاريخية لا تبجيلية موروثة؟ ألم يفصلوه من الكوليج دو فرانس بسبب ذلك؟ ألم يهدده الإخوان المسيحيون الكاثوليكون بالتصفية الجسدية؟ وبالتالي فالقصة ليست بسيطة. ولا يمكن المزج في مثل هذه القضايا اللاهوتية الحساسة والخطرة جداً، لأنها تخص الاعتقاد في عمق أعماقه. ويؤمل لمن يقترب من هذه المناطق المقدسة الحارقة أكثر من اللزوم.

ماذا يعني كل ذلك؟ يعني أن تقليص العصبية المذهبية أو الطائفية في العالم العربي، إن لم أقل القضاء عليها، سوف يأخذ وقتاً طويلاً، ولا يمكن أن ينجح قبل انتصار الأفكار الحديثة على الأفكار القديمة. ولا يكفي أن تنتصر الأفكار الحديثة في أوساط النخب المثقفة، وإنما ينبغي أيضاً أن تغلغل في أعماق الشعب عن طريق التعليم والتثقيف والتنوير. وهذه هي مهمة الأجيال القادمة. فكل ذلك يأخذ وقتاً طويلاً.

أضيف أخيراً أن تطبيق المنهجية الجنيالوجية والأركيولوجية⁸ على التراث أمر ضروري لاقتلاع الأفكار الطائفية من جذورها. لماذا؟

7 - انظر أرنست رينان: حياة يسوع، باريس 1863.

في الواقع أن رينان بدأ تأليف هذا الكتاب الشهير في منطقة عمشيت ببلن عام 1860 وأنه في باريس عام 1863. وعندما نشره في العام ذاته انفجر كالثقلبة الموقوتة في الأوساط الكاثوليكية الفرنسية المتشددة. وهو يعتبر أولى حلقات مشروع رينان الكبير: «تاريخ أصول المسيحية».

L'Histoire des origines du christianisme

والمقصود أن الكنيسة تقدم صورة تبجيلية وتقديسية عن الدين المسيحي. أما هو فيقدم صورة تاريخية واقعية. ولكنهم اعتبروا ذلك عدواناً على المقدسات واستفزازاً ما بعده استفزاز فعاقبوه وهددوه وأخرسوا صوته ولو إلى حين.

منطلق رينان الأساسي هو أن حياة المسيح ينبغي أن تدرس كحياة أي شخص آخر طبقاً لقواعد المنهج التاريخي، وأن الإنجيل ينبغي أن يخضع للدراسة التاريخية العقلانية كأية وثيقة تاريخية. وهذا ما يفرضه بشدة المؤمنون التقليديون أو الأصوليون، لأنهم يمشون نزع هالة التقديس عن الشخصية المركزية في المسيحية وعن الكتاب المقدس أيضاً.

8- المنهجية الجنيالوجية اشتهر بها نيتشه في كتابه: «جنيالوجيا الأخلاق» حيث يكشف فيه عن جذور القيم المؤسسة للأخلاق المسيحية. وأما المنهجية الأركيولوجية فقد اشتهر بها فوكو في كتابه: الكلمات والأشياء، ثم أركيولوجيا المعرفة.

Nietzsche :Genealogie de la morale

Michel Foucaut : les mots et les choses

L'Archeologie du savoir

لأنها منهجية حفرية فعالة تكشف عن أصل المشكل العميق والداء العضال. إنها تقوم بحفر أركيولوجي عن أعماق الذات التراثية فتضيئها. وهذا ما ينقصنا بشكل موجه نحن العرب والمسلمين. قد يقول قائل: وماذا عن المنهجية التفكيكية على طريقة هيدغر ودريدا؟ وهنا أقول إنها تكمل الأولى. فالمنهجية الجنيولوجية أو الأركيولوجية تحفر عن الأعماق التراثية، والمنهجية التفكيكية تفكك هذه الانغلاقات التراثية بالذات بعد أن نكون قد كشفنا عنها وأضأنا جذورها الدفينة. في كل الأحوال ينبغي تطبيق المنهجية النقدية التاريخية على تراثنا الإسلامي مثلما طبقها علماء أوروبا على تراثهم المسيحي، ونتجت عن ذلك إضاءات غير مسبوقه. إذا كنت آسفاً على شيء فهو أن محمد أركون رحل قبل أن ينجز هذه المهمة. وأعرف شخصياً أنها كانت على قائمة أولوياته. ومعلوم أنه كان قادراً عليها منهجياً ومعرفياً بعد أن نضج فكره وبلغ الذروة. ولكن العمر لم يمهلته. في الواقع أنه كان قد نشر عام 1984 نصاً عن الموضوع بعنوان: «من أجل توحيد الوعي الإسلامي». وهو يشكل الفصل الرابع من كتابه الشهير: «نقد العقل الإسلامي»⁹. ولكنه كان قد أصبح قديماً ولم يعد كافياً، وإنما أصبح لازماً توسيع الإشكالية وتعميقها أكثر فأكثر. وكان مزماً على ذلك ولكن يد المنون لم تمهله كما ذكرت. لماذا أتأسف على ذلك كل التأسف؟ لأنه بصراحة كان الوحيد القادر على إضاءة «الفتنة الكبرى» من أعماق جذورها وبكل أبعادها. أعتذر لكل مثقفي العالم العربي والإسلامي عن هذا الزعم المتغرس، ولكن هذا هو يقيني. لا أريد التقليل من أهميتهم ولا التصغير من قدرهم، ولكنه كان المرشح الأمثل لإنجاز مثل هذا العمل التحريري العظيم. كان محمد أركون يسيطر بشكل كامل على المنهج والمصطلح، وبالتالي كان قادراً على زحزحة الإشكالية من أرضيتها اللاهوتية إلى الأرضية التاريخية المحضة. وهذا شيء لم يستطع أحد القيام به حتى الآن. فكل من تحدّث عن الفتنة الكبرى سقط إما في الجهة السنية وإما في الجهة الشيعية. محمد أركون وحده كان قادراً على التحليل فوق الجميع ورؤية الإشكالية من العلو المناسب. وحده كان قادراً على توحيد الوعي الإسلامي المتشظي إلى فرق سنية وشيعية وإباضية متناحرة على مدار التاريخ. لقد كلمته هاتفياً أكثر من مرة في الشهور التي سبقت رحيله لكي أعرف أين وصل في الموضوع. وفي إحدى المرات شعرت بأنه ابتداءً ينزعج من إلحاحي، لكأني أضغط عليه في حين أن وقته كان مليئاً ومرهقاً. ولذلك سكت عن المطالبة أملاً في أن ذلك سيحصل قريباً إن لم يكن هذه السنة فالسنة القادمة. على أية حال فهمت منه أنه مادامت الإشكالية محصورة بأرضيتها اللاهوتية القديمة فلا يمكن أن تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. سوف نظل نباحك أنفسنا بالأحاديث والروايات المتضادة نفسها، التي تؤيد موقف هذا المذهب أو ذاك. سوف نظل نجتر الكلام المكرور نفسه والكليشيات نفسها، وسوف نظل أسرى التصورات القديمة المستمرة منذ أقدم العصور حتى اليوم. وسوف تظل الصخرة المذهبية رازحة في مكانها لا تتزحزح عنه قيد شعرة. وعندئذ يحصل لنا كما قال الشاعر:

كناطح صخرة يوماً ليوهنها فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل

فأين هم المفكرون الكبار الذين سيحرّرون الفكر العربي من انغلاقاته التراثية التي أصبحت تنفجر في وجوهنا فتهتدّد دولنا، بل تهتدّد وجودنا؟

أنا أترجم المصطلح كما يلي: الحفر الأركيولوجي عن جذور المعرفة أو عن جذور الأشياء والعقائد والتصورات لمعرفة كيف انبثقت أو تشكلت لأول مرة..

9 - انظر كتابه نقد العقل الإسلامي، ص 129، منشورات ميزون نيف اي لاروز. باريس 1984

عرفان النظر وعرفان العمل

توفيق فائزي*

يسعى هذا المقال إلى بحث بعض دلالات العرفان Reconnaissance وبالخصوص إلى تمييز دالتين أساسيتين له: دلالة تجعله مجرد إدراك لا معيارية فيه وينتمي بذلك إلى مجال النظر، مع تميز هذا النوع منها بكونه مسبقاً بمعرفة للشيء أو الشخص في الماضي. ودلالة للعرفان تجعله سلوكاً عملياً، وتجعل من الكلمات المنتمية إلى معجمه حاملة بدلالات أخلاقية. وهي التي تُداول بصورة واسعة بواسطة لفظ «الاعتراف». سنسعى إلى المقارنة بين الدالتين مع التمثيل للدلالة الأولى بأمثلة، من أفضلها ما ورد في رواية مارسيل بروست Marcel Proust في «البحث عن الزمن الضائع» في الجزء الأخير منها. والتمثيل للدلالة الثانية بما ورد في رواية رالف إليسون Ralph Ellison «الرجل الخفي» Invisible man¹.

1. عرفان النظر

نجد في اللفظ الفرنسي أو الإنجليزي أو الألماني: Anerkennung، Recognition، Reconnaissance، معنى لنوع خاص من العرفان، هو عرفان النظر، تُنبه إليه السابقة: Re أو An. وعرفان النظر يستلزم وجود معرفة سابقة بالشيء الذي نعرفه. فهو نوع من الاستدلال بما سبق معرفته من المعروف. والاستدلال هي الكلمة التي تداولها فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد ترجمة لـ Anagnorisis² التي استعملها أرسطو في كتاب الشعر وهي بالمعنى الذي نذكره الآن. وهي في سياق كتاب الشعر تعني جزءاً من أجزاء القصة حينما يكون الفعل فيها مركباً لا بسيطاً³.

قد لا يكون أصاب المعروف ماضياً تغيراً كبيراً مما يجعل عرفانه سهلاً، وقد يكون أصابه تغير عظيم يوشك أن يغير من هويته مما يجعل التذكر عملاً ضرورياً. فكلما انمحت آثار ما كان عليه صعب العرفان، وكلما ترك الماضي في الحاضر آثاراً سهلاً. والعرفان النظري، بذلك، نتيجة لتدبر للآثار، وذلك هو التذكر، حتى يصل المتذكر إلى أن يعرف الشيء المتذكر.

وعلى قدر بقاء الآثار الماضية في حاضر الشيء تكون الطمأنينة والسكون إلى الشيء، وعلى قدر زوال تلك الآثار يكون التوحش والنكران. فالعرفان (عرفان النظر) بذلك استثناس واطمئنان. وإذا بُذل الجهد للعرفان يكون الأمر تذكراً وإلا كان مجرد ذكر. ويفرق ابن رشد تبعاً لأرسطو في رسالته عن الذكر والتذكر Peri mnemes kai anamneseos بينهما قائلاً: «فالذكر هو استرجاع في الزمان الحاضر

* باحث من المغرب.

1- يرجع الفضل في انتباهي إلى التقابل الذي بين الدلالة الثانية للعرفان والدلالة الأولى له إلى قراءة مقال أكسيل هونيث Axel Honneth بعنوان:

Invisibility : On the Epistemology of "Recognition", In Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol.75(2001) pp.111-126.

2- ابن سينا، فن الشعر، ضمن: عبد الرحمن بدوي، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشرح الفارابي وابن سينا وابن رشد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص 185.

ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طالس في الشعر، ضمن: عبد الرحمن بدوي، فن الشعر، م.س، ص 216.

3-Aristote, Poétique, traduit en français par Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1858, p.58.

تميز في العرفان بين دالتين أساسيتين : دلالة تجعله مجرد إدراك لا معيارية فيه وينتمي بذلك إلى مجال النظر، مع تميز هذا النوع منها بكونه مسبقاً بمعرفة للشيء أو الشخص في الماضي. ودلالة تجعله سلوكاً عملياً حاملاً لدلالات أخلاقية

للمعنى الذي كان مُدرَكًا في الزمان الماضي. والتذكر هو طلب هذا المعنى بإرادة إذا نسيه الإنسان وإحضاره بعد غيبته بالفكرة فيه⁴. ويقابل العرفان النظري بذلك النكران بمعنى نظري: «وجاء إخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون» سورة يوسف، الآية 58. فيوسف استطاع أن يعرف إخوته، هل كان ذلك فوراً بمجرد أن رآهم (وهذا ما يظهر من الآية) أم أنه طلب المعرفة بالبحث عما تبقى من الآثار الماضية في الحاضر أي بالتذكر؟ ولا شك أن الزمن صنع ما صنع من التبدل والتغيير في الملامح والخصائص، إلا أن آثاراً من

الماضي أي من الملامح والخصائص التي لم تتغير جعلت العرفان ممكناً. فالعرفان، هنا، يستلزم من جهة أن تبقى أمور من الماضي، وتلك هي الهوية التي لم يغيرها الزمن وهي الآثار، ومن جهة أخرى أن تتغير أمور أخرى في المعروف، فعلى العارف أن يبحث في ذلك الشيء عن آثار أو علامات لم تتغير هي ميراث الماضي داخل الأمور التي تغيرت فيصل في الأخير إلى أن يعرف هوية الشيء الذي احتفظ بها يجعله هو، رغم تغير الزمان. ما الذي جعلهم ينكرونه؟ لأنه تنكر عن قصد أم عن غير قصد في صورة لا يستطيعون أن يعرفوه بها؟ لأنهم استبعدوا أن يكون هو يوسف ليقينهم بأنه هلك؟ أو لاستبعادهم أن يُستنقذ فيبلغ المقام الذي بلغه؟ أو لأن التغيير بلغ فيه مبلغاً عظيماً؟

ومن أجل الصفحات التي كُتبت في معنى العرفان السابق ما كتبه مارسيل بروست في الجزء الأخير من روايته في «البحث عن الزمن الضائع» وهو الجزء المسمى Le temps retrouvé. ونجد أن الراوي كان في زمن لم يكتب فيه روايته بعد، وبدأ يحلم بفكرة كتابتها، وذلك في عزلة مكتبة الأمير غيرمونت Le prince de Guermantes فنودي لتناول وجبة العشاء ووجد نفسه أمام مشهد أشخاص عرفهم في أزمنة مختلفة منها البعيد ومنها القريب، وفي أمكنة مختلفة. وجد نفسه في زمن تأخر بهم فتحوّل أشكالهم وتغيرت ملامحهم فطفق يتعرفهم ويتذكر ملامحهم وأشكالهم القديمة التي تكاد تختفي، ويبحث عنها في ملامحهم وأشكالهم الجديدة؛ فلا يجدها أحياناً فينكر أصحابه، أو بالكاد يجدها فيعرفهم بعد لأي. وقد شبه الأمر بحفلة تنكرية يضع فيها الضيوف رؤوساً غير رؤوسهم Le bale des têtes، بدل أن يضعوا أفتحة لرؤوسهم. هو فعل الزمن الذي شبهه الراوي بالرسام الذي يشتغل ببطء ويعاقب في الوجه الواحد صوراً مختلفة، ويستبدل بأجزاء الوجه أجزاء أخرى ليأخذ الوجه كل مرة شكلاً جديداً. هو الزمن الذي لا يرى في نفسه إلا أنه يجعل نفسه منظوراً في الأجساد التي يستحوذ عليها ليظهر آثاره⁵.

صفحات حُصّصت في الجزء الأخير للكلام عن هذا النوع من العرفان⁶ الذي يُقصد منه إدراك هوية شخص ما بالتعرف عليه أي باستحضار ماضي الوجه الذي كان يحمله وتعبيراته ومقارنته بالحاضر. هذا النوع من العرفان يخص الجانب المنظور من الأشياء أو الأشخاص، ويكون بالاستدلال من الصورة الخارجية للشيء أو الشخص على أنه شيء أو شخص عرفناه سابقاً فيكون العرفان بهذا المعنى معرفة بمعرفة سابقة.

2. عرفان العمل

حينما عانى بطل رواية رالف إليسون من أنه لا يرى فليس يعني الأمر النظر الحسي⁷، وليس لأنه غائب عن مجال النظر أو دقيق الشخص أو أنّ الناظر إليه أعمى. فالمعنى الأول للعرفان ثابت في حقه وهو بالمعنى الأول للعرفان معروف، وباستطاعة من ينظر إليه أن يراه ويرى ملامح وجهه وعناصر تكوينه الخارجي فيعرفه. ولكن ما الذي يجعله رغم ذلك غير مرئي أو كالمعدوم؟ لا نخلص من هذا التناقض إلا إذا

4- ابن رشد، الحاس والمحسوس، المقالة الثانية، ضمن كتاب أرسطو طاليس في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ، ص 208.

5- Proust Marcel, Le temps retrouvé, Paris, Gallimard, 1954, pp.283 ...

6- Ricoeur Paul, Parcours de la reconnaissance, Paris, Gallimard, Collection Folio essais, 2005, pp.112-116.

7- Honneth Axel, p.111.

حملنا العبارات هنا بمعانٍ مجازية ويحمل العرفان بذلك دلالة خاصة. إنَّ العرفان الأخلاقي، أو عرفان العمل، عرفان لأمر معنوي كعرفان النعمة في الآية: «يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها» سورة النحل، الآية 83. إلا أنَّ العرفان المقصود في سياقنا عرفان لقيمة الشخص. إنَّ سبب معاناة بطل رواية رالف إليسون هو عدم الالتفات إلى قيمته باعتباره شخصاً معنوياً لا شخصاً مادياً، فالعدم هنا هو عدم بمعنى اجتماعي⁸ والعرفان يحمل بذلك معنى أخلاقياً وعملياً. ونجد أنَّ الكلمات الدالة على غياب هذا النوع من العرفان كالكبر والاحتقار تستعير معانيها من المجال الفيزيائي؛ فالكبر ينتج عن اعتبار الذات أعظم من غيرها إلا أنَّ العظمة هنا ليست بالمعنى الحسي، فالمتكبر يعد نفسه عظيماً بمعنى خاص. والاحتقار ينتج عن اعتبار الغير حقيراً أي صغيراً، وليس الصغر هنا بالمعنى الحسي أيضاً بل المقصود هو صغر القيمة الإنسانية. إنَّ ما يعاينه بطل رواية رالف إليسون هو عدم اعتبار القيمة الإنسانية، ولذلك تحمل معاناته من عدم رؤية غيره له معنى خاصاً.

بدل أن أدرك الصورة الخارجية للشخص المادي في العرفان الأخلاقي أتجاوز ذلك لإدراك الشخص ذاته باعتباره ذاتاً عاقلة. ولكن لهذا الإدراك متطلباته وهو يتجاوز العلم إلى العمل فيستدعي التصرف بصورة خاصة أمام الشخص، فالاعتراف ينتمي إلى عالم القيم لا إلى عالم الحقائق المجردة. الإدراك في الاعتراف لا يكون مجرد إدراك، إنه لا ينفك عن التخلق، فيتحوّل المرء إلى إنجاز أفعال وإشارات تُقيم الاعتراف، فالاعتراف إنشائي لا إخباري. أي أنه فعل تنتج عنه آثار في الواقع. إنَّ التخلق الذي هو الاعتراف تخلق ناتج عن مراعاة قيمة الشخص المعترف به، وتعبير عن تلك القيمة، وعمل من أجل أن تجد تلك القيمة مكاناً تحفظ فيه وترعى. إمّا أن يكون تعبيراً فذلك يجعل من الاعتراف إشارة رمزية لقيمة الشخص في تعبيرات الوجه وإشارات الجسد والكلام، وبصفة عامة الآداب التي ترمز لذلك الاستعداد لفعل ما يجعل الذات تُرعى قيمتها، وإمّا أن يكون مجسّداً في الفعل فيُنجز ما تُراعى به ذاتية الإنسان وقيمه.

ونتساءل هل يقع عرفان العمل بالتعرف والتذكر كما هو شأن عرفان النظر؟ أجل، ونجد أنَّ التعرف والتذكر إذا تعلقا بالعرفان الأخلاقي يقعان حاملين دلالة أخلاقية وقيمة خاصة. إذا كان العرفان بالمعنى الأول يتطلب بذل الجهد بالتعرف والتذكر ليُنال العرفان أي إدراك هوية الشخص ويكون من الشخص المتعرّف؛ فإنَّ الجهد الذي يبذل في الاعتراف يكون من فاقده غالباً، فلا يكون موضوعاً منفعلاً لتعرف غيره، بل ذاتاً فاعلة لإبراز الذاتية بالتذكير والتعريف بها. وذلك هو الصراع من أجل الاعتراف⁹. قد يكون الصراع صراعاً من أجل الاعتراف بالمساواة في الإنسانية، وقد يكون صراعاً من أجل الاعتراف بتميز الذات واختلافها. وفي الحالة الثانية يكون التذكر والتعرف لقيمة ماضي الشخص أو الجماعة من أجل عرفان استمرار تلك القيمة في الحاضر¹⁰. وإذا كان النوع الأول (الاعتراف بالمساواة في الإنسانية) يقتضي عرفان أمر كلي مشترك هو قيمة الشخص الإنساني، فإنَّ النوع الثاني يقتضي عرفان أمر جزئي هو النوع أو العرق أو ثقافة من الثقافات أو تجربة تاريخية من التجارب التاريخية سواء أكانت تجربة فردية أم جماعية. تكون الحاجة أكثر إلى تعرف وتذكر قيمة الماضي في نوع العرفان الأخلاقي المعترف بقيمة ما هو خاص؛ لارتباط قيمة الخاص بالتشكل في الزمان الماضي، سواء أكان ماضي فرد أو جماعة.

وإذا كان النكران في معنى العرفان الأول ناتجاً عن فقدان آثار الماضي في الحاضر، مما يجعل المنكر عاجزاً عن عرفان الشيء أو الشخص المعروفين سابقاً، فإنَّ النكران المقابل للعرفان الأخلاقي ناتج عن إرادة تجعل الناكر يُنكر رغم وجود دلائل أخلاقية تدعوه للاعتراف. للنكران هنا معنى خاص فهو نكران أخلاقي ومعنوي وهو معنى الجحود. ونجد الناكر إمّا يُنكر أو يتنكر فيصير بقناع اللامبالاة

8- Honneth Axel, op.cit, p.111.

9- للفيلسوف الألماني هيجل لمسة قوية في بناء مفهوم العرفان بالمعنى الثاني، ومثال العبد والسيد مثال معروف.

10- يمر الاعتراف بالإنسانية في هذا النوع عبر الاعتراف بتجسدها في صورة خاصة: ثقافة أو نوع أو عرق، ينظر إلى خصوصية هذا النوع:

Taylor Charles, The Politics of Recognition, In Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition, Princeton, New Jersey, Princeton University, 1994, pp.51-73.

والاستصغار، فكأنما يضع رأساً غير رأسه، ويتصرف كما لو أنه لا شخص أمامه، فيُصاب بعمى البصيرة. حينها ذهب أكسيل هونث إلى أنّ العرفان بالمعنى الأول متجذر في العرفان بالمعنى الثاني وسابق عليه، أو هكذا ينبغي أن يكون الأمر عليه¹¹؛ فإننا أراد أن يشير إلى أنّ عرفاننا شخصاً آخر إما أن يكون أخلاقياً أو لا يكون؛ فنحن لا نعرفه أولاً ثم نقدر قيمته ثانياً، أو ننظر إليه كما ننظر إلى الأشياء أولاً ثم نغير من معنى نظرنا فتصير نظرة إنسانية. إنّ العرفان والنظرة منذ البداية يجب أن يكونا إنسانيين¹². إنّ العرفان بالمعنى الأخلاقي لا يكون عرفاناً محضاً أي إدراكاً للشخص كما ندرك الأشياء فننظر إلى الشخص الإنساني بمثل النظرة التي دعانا سارتر Sartre أن ننظر بها إليه. أي أن ننظر إليه ولا نبصره Look through. ومثل هذه النظرة أحط مراتب العرفان، وعدم اعتبار القيمة. وحتى الإبصار الناتج عن النظر لا ينبغي أن يكون عرفاناً (بالمعنى الأول)، أي مجرد إدراك معرفي بل هو اعتبار أخلاقي، فيكون عرفاناً لقيمة الشخص الذي أمامك.

خاتمة

تلك إذن محاولة للتمييز بين دالتين للعرفان، بالمقارنة بينهما، وقد تبين أنّ الفرق بينهما هو كالفارق بين النظري والعملي، فإذا كان الأول غايته المعرفة، فإنّ الثاني غايته العمل. وقد تجسّد ذلك من خلال الموازنة بين وصف بروست لعرفان النظر وبين شكوى بطل رالف إليسون من غياب عرفان العمل. وقد بيّنا في الأخير أنّ العرفان لا يكون إنسانياً إذا كان مجرد إدراك نظري، ولا تبدأ إنسانية العرفان حتى يتحول إلى اعتبار أخلاقي للغير منذ البداية؛ فيتحوّل إلى فعل إنشائي لا يكتفي بأن يعرف أنّ هنالك قيمة للشخص، بل ينتقل إلى أن يُنشئها في الواقع.

المراجع بالعربية:

- ابن سينا، فن الشعر، ضمن: عبد الرحمن بدوي، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- ابن رشد، تلخيص كتاب الشعر لأرسطوطاليس، ضمن: عبد الرحمن بدوي، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- ابن رشد، الحاس والمحسوس، المقالة الثانية، ضمن كتاب أرسطوطاليس في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.

المراجع بالإنجليزية:

- Aristote, Poétique, traduite en français par Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1858.
- Honneth Axel, Invisibility : On the Epistemology of "Recognition", In Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol.75(2001) pp.111126-.
- Proust Marcel, Le temps retrouvé, Paris, Gallimard, 1954.
- Ricoeur Paul, Parcours de la reconnaissance, Paris, Gallimard, Collection Folio essais, 2005.
- Taylor Charles, The Politics of Recognition, In Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition,

11- Honneth Axel, op.cit, p.126.

12- « However, what holds the small child is also of fundamental importance for the adult :in the context of social interaction with others, we usually become aware of the "worthy" properties first of all, so that the merely cognitive identification of human being represents the exceptional case in which an original recognizing is neutralized" Honneth Axel, op.cit, p.126.

الهوية والذاكرة ورهانات الكتابة

حورية الخليلي*

يصعب الحديث عن سؤال الهوية والذاكرة في مغامرة الكتابة، إذ لا يمكن تحديد مفهوم دقيق ونهائي لمسألة الهوية، فموضوع الهوية يرتبط بالعديد من الحقول المعرفية. فللهوية مفهوم واسع ومتداخل يتصل بالمجال الفلسفي والأنثروبولوجي والأدبي والتاريخي والسياسي وغيرها من العلوم الإنسانية غير الثابتة، والتي تتغير وتتحوّل تبعاً لتغيّر الواقع وتحولاته. وإذا كانت الهوية موضوعاً فلسفياً بالدرجة الأولى فهو من المصطلحات الحديثة العهد بالتداول في حياتنا الفكرية والثقافية، بعد أن كانت قد غلبت عليه مفاهيم الوطنية والقومية وغيرها. وكلما زاد انتشار المفهوم اتّسعت معانيه ومفاهيمه وتأويلاته. فلا نكاد نجد تعريفاً محدداً للهوية، لأنّ مفهوم الهوية مفهوم إشكالي وترحالي عابر للحدود والقارات، نجده في مختلف مجالات المعرفة منذ أن لخص هيراقليطس قديماً الهوية في وحدة الوجود والفكر. وتشكّل أزمة الهوية في العالم العربي أكثر القضايا التي أثارت الكثير من الجدل والنقاش. فقد كانت التيارات والمذاهب العربية السياسية والقومية سبباً في حدوث أزمة الهوية العربية.

وهكذا صارت مسألة الهوية في ارتباطها بالذاكرة من أهمّ القضايا في الساحة الثقافية العربية الراهنة، في زمن أصبحت الهويات فيه فاقدة لما يجتمع مع غيرها. أو كما يرى أمين معلوف أننا مقبلون لعقود من الزمن على حروب «الهويات القتالة»، في عصر تتحوّل فيه الانتماءات إلى سلاح يُشهره الإنسان في وجه الآخرين، بعد أن كان للناس قديماً هويات مختلفة تعايشت مع بعضها البعض¹.

لذلك نجد في الساحة الثقافية تضارب العديد من الأفكار الفلسفية والتيارات الإيديولوجية. ولنا أن نتساءل؛ هل معنى هذا أننا أصبحنا نعاني فعلاً أزمة هوية في الوطن العربي؟ وهل يمكن أن نتحدّث عن هوية واحدة أم عن هويات مختلفة؟ وما الذي يصنع الهوية في الحياة والكتابة؟

إنّ أهمّ إشكاليات مفهوم الهوية تتموّع بين الثابت والمطلق وبين الانغلاق والانفتاح وبين الخصوصية والكونية. وبعيداً عن مفاهيم وطروحات الهوية المغلقة نسعى إلى هوية منفتحة خالية من أي إيديولوجية دينية أو عرقية أو تاريخية أو قومية أو غيرها. وسنلتمس مقاربة شمولية لمسألة الهوية بمفهومها الإنساني الكوني العالمي في رهانات الكتابة الإبداعية. أي هوية إنسانية تسعى إلى تقبل الآخر فتتفاعل معه في نظرتة إلى الحياة والجمال والإبداع والوجود.

*أكاديمية من المغرب.

1- أمين معلوف، كتاب الهويات القتالة - قراءات في الانتماء والعولمة. وُلد أمين معلوف ببيروت وعاش طفولته الأولى بمصر من أب لبناني وأمّ من أصول تركية، هاجر إلى فرنسا بعد الحرب الأهلية اللبنانية. يرى أمين معلوف في هذا الكتاب أنّ الهوية تتشكّل من عدّة انتماءات تختلف وتبدّل ترأب عناصرها. ما يعني أنّ الهوية قابلة للتغيّر والتبدّل في تأثرها بالآخرين، وأنّ الإنسان في إثبات وتأكيد هويته وتحديد انتمائه قد يتعرّض للإهانة والسخرية أو القمع أو التهميش. فيتحوّل إثبات الهوية إلى «أداة حرب». والهوية حسب أمين معلوف محتاجة إلى ترويض، فتحدّث في فصل من الكتاب عن ترويض الفهد لأنّ الفهد حسب أمين معلوف نستطيع أن نروضه لأنه يقتل إذا طاردناه ويقتل إذا تركناه طليقاً، والأسوأ أن نتركه طليقاً في الطبيعة بعد أن نكون قد جرحناه. فترويض رغبة الهوية لا يُعالج بالاضطهاد والممارسات التمييزية التي تؤدّي إلى الكراهية والتطرّف، فمن حقّ كل مواطن التمتع بحقوق المواطنة مهما كانت انتماءاته.

ومصطلح الهوية موجودٌ في المعاجم العربية وغير العربية وموجودٌ في كتب القدماء - فقد استعمله الجرجاني والفارابي واستعمله القدماء كذلك بمعنى الاختلاف - وبذلك اكتسح هذا المفهوم معظم العلوم الإنسانية، وانتشر بشكل واسع في ستينيات القرن الماضي بالولايات المتحدة الأمريكية. ويكشف مفهوم الهوية الإغلاء من شأن الفرد، بعد أن جاء مواكباً لنزعة الحدائث التي يعرفها العالم. وترتّب الهوية من الضمير المنفصل «هو». يقول حسن حنفي: «(الهوية) من الضمير «هو» يتحول إلى اسم. ومعناه أن يكون الشخص هو هو. هو ضمير يميل إلى الآخر، وليس إلى الأنا Id وهو ما يعادل الحرفين اللاتينيين. ومنها اشتق أيضاً لفظ Identity. أمّا لفظ الإنية فهو يعادل الحرف اللاتيني Ipse ومنها اشتق Ipseity. وبالتالي تمنع كل أنانية وخصوصية لأنّ الهوية تثبت الآخر قبل أن تثبت الأنا. لا يشتق لفظ «الهوية» من ضمير المتكلم المفرد «الأنا» إلا بمعنى الأنانية في مقابل الغيرية. أما لفظ «الإنية» فمشتق من «إن» حرف توكيد ونصب. ومعناه أن يتأكد وجود الشيء وماهيته من خلال التعريف»².

والماهية أكثر عمقاً من الهوية. ويتداخل مع مفهوم الماهية في الاشتقاق اللغوي «هو». والاعتراب نوعٌ من فقدان الهوية. كما أنه لا يمكن لأي فرد أن يقول «أنا» بدلاً من أي شخصٍ آخر في حين يمكن لجميع الناس أن يقولوا «أنا»، وهو مصدر التّفرد عند كل الأشخاص. لكن «الأنا» نفيٌ للهوية «اللاأنا». فكل فرد يمتاز بالتّفرد، لكن كل فرد يحمل في داخله أفراداً عديدين لا يعرفهم حسب أوكتافيو باث. ويرى أدغار موران أنّ حاجتنا لاعتراق الآخر بنا من صميم حاجتنا الذاتيّة لتأكيد ذاتنا، موضحاً أنّ روسو أكد الحاجة لنظرة الآخر لإثبات وجوده على نحو إنساني³. والذاتية حسب هيدغر ليست هي التطابق (l'identique)، ففي التطابق يمحي كل اختلاف، أمّا في الذاتية فإنّ الاختلافات تنجلي وتظهر⁴.

إنّ الهوية ترتبط بالذاكرة، بدايةً من أسمائنا التي لها ارتباطٌ وثيقٌ بالذاكرة، فالأسماء تُعبّر عن الهوية والانتها. وفي الأسماء اختزال «الأنا» و«الآخر»، لأنّ فعل التسمية لا يأتي عفواً ولكنّه اختيار. وللأسماء في كل مجتمع من المجتمعات دلالاتها وطقوسها التي ترتبط بهويّة وحضارةٍ وتاريخ. فمن حقّ أي إنسان أن يكون له اسمٌ، لأنّه من الحقوق الإنسانية. لكنّ التسمية مرتبطةٌ بالشخص الذي يختار الاسم والذي يحمل هويّة ثقافيةً معيّنة. وبما أنّ الاسم يرتبط بالذاكرة فغالباً ما ترتبط الأسماء بأسماء الرُّسل والأنبياء والمشاهير والعظماء. وبهذا تكون التسمية تعبيراً عن موقفٍ، وقناعةٍ، ونظرةٍ إلى العالم. لذلك تحيلنا الأسماء دائماً على قيم الخير والجمال، فتنشأ علاقةٌ وطيدةٌ بين الإنسان واسمه دون أن تكون له يدٌ في اختياره. فامتلاك الاسم هو امتلاك الهوية. وكما أنّ الهوية غير ثابتة فالأسماء أيضاً تتغيّر بالانتماء إلى حضارةٍ أخرى.

ولذلك ركّز جون لوك (Locke) في أبحاثه على الهوية الشخصية والمتمثلة في ما تختصّ به الذات من تفرّدٍ ووحدةٍ ووعي بالذات. فالشخص عند لوك «كائنٌ مفكّرٌ وذكيٌّ» لأنه يتميّز بصفة الإدراك لما يدرك. ما يعني أنّ لوك يميّز بين الهوية بالوعي والهوية بأي شيءٍ آخر. وهذا لا يؤدّي بنا إلى إدراك هوية الشخص من حيث انتمائه الاجتماعي أو الثقافي. لذلك تحدّث علماء الأنتروبولوجيا عن هوية اجتماعية يستمدّ منها أي مجتمع اختلافاته وتميّزاته عن المجتمعات الأخرى. والهوية الثقافية تشمل كلّ ما هو مشتركٌ بين جميع أفراد المجتمع دون أن يفقد الشيء خصوصيته وتفرّده⁵. ولا نريد من خلال هذا الكلام تقديم تعريفٍ لفكرة الهوية، ففي كتب الفلسفة منذ قال سقراط «اعرف نفسك بنفسك» إلى العصر الحديث نجد العديد من التعاريف.

2- حسن حنفي، الهوية والاعتراب في الوعي العربي، المستقبل، عدد 4756، ثقافة وفنون، 2013، صفحة 20.

3- إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، ص 95.

<https://docs.google.com/file/d/0B4tdKbWs3AxXMldzUHA1WDVfBek/edit?pli=1>

4- Martin Hedigger, questions 1, identité et différence, p. 281.

* لوك صاحب مقولة «إنّ حرّتي تنتهي عندما تبدأ حرّية الآخرين»، في رسالته للتسامح على عدمية التفكير الأحادي. فلوك ضدّ التعصّب الديني. والهوية الشخصية عند لوك تتأسس على استمرارية الشعور في الزمن. وعبر الذاكرة تتمكّن من معرفة ذاتنا. في حين يرفض شوبنهاور اعتبار الذاكرة والوعي بالذات أساساً للهوية الشخصية ويستبدلها بالإرادة، أي إرادة الحياة.

هوية الكتابة

وبعيداً عن أي معنى ضيقٍ للهوية سنهتمّ بهوية الكتابة. إنّ كلّ لحظةٍ في الكتابة شكّل من الحياة والحبّ والهوية والاعتراف. فنحن نكتب لأننا نحبّ الكتابة ونحبّ الحياة. وفي كلّ قصيدة وكلّ رواية وكلّ مسرحية حياة، والحيوات لا تتشابه. فالهوية الإنسانية ترتبط بالإبداع والأدب الراقي وما تؤوّله الذاكرة في الأعمال الفنية التي تُحاكي العقل الإنساني من خلال علاقة الذات بالمرئي، والمحسوس بالواقع، وترتبط كذلك بالتذوّقات الصوفية والاكتشافات العلوية وبالزّوحانيات الكونية التي ترتقي بالكائن الإنساني. والأديان تحمل سرّ هذا الكون، وهو ما يجعل الصّوفي يُكلّم الأنبياء والرّسل.

وفي الكتابة نفتحم الأسئلة الكبرى في الهوية والذاكرة، وأسئلة الوجود والانتها والحياة والمغامرة والاكتشاف، لأنّ جغرافيات الكتابة تسع كل المنافي والفازات. وهو ما جعل مورييس بلانشو يثير سؤال الكتابة كسؤالٍ يحمل الكتابة التي تحمل في حدّ ذاتها السؤال في مقدّمة كتابه «خطوة أبعد» (Le Pas au-delà)، فالكتابة كما يصفها بلانشو عند ليفيناس كتابة لا نهائية في المجهول. ويتضمّن سؤال الكتابة في جوهره سؤال الهوية واللغة. وهو سؤال يطرح بحلّة في تاريخ التحوّلات الكبرى التي عرفتها الشعوب وتغيّر الحياة. بحيث تتغيّر الهوية بتغيّر المكان والزمان وتتغيّر العوامل المشكّلة لها، فتكتسب بذلك صفة التحوّل والتغيّر الدائم، هذا التغير الذي شمل أيضاً مفاهيم الكتابة وتعدّد معانيها.

وقد عرّف رولون بارت الكتابة (Ecriture) في كتابه لذة النّصّ (Le plaisir du texte) على أنها «علم مُتّع اللغة». أمّا جاك دريدا فقد أحلّ الكتابة محلّ السيميولوجيا في كتابه (De la grammatologie) الذي عمل فيه على ترسيخ مفهوم الكتابة. وعرف كذلك ترجمة مصطلح الكتابة إلى العربية الكثير من الاختلافات قبل أن يرسو على «علم الكتابة». بل تحوّل مصطلح الكتابة إلى مفهوم في المعرفة الحديثة مرتبط بالتأمّل الفلسفي. والفلسفة نفسها تتحدّد بتناجها الذي يتحقّق في الكتابة حسب عبد السلام بنعبد العالي. ولنا أن نتساءل عن هوية الكتابة الثنائية أو الكتابة بأربع أيادٍ كما يقول الفرنسيون، وعن هوية الكتابة التي تُوقّع بأسماء مستعارة، وهو ما يعني ظهور نصوص وكتابات لا هوية لها إلا هوية الكتابة.

وقد طرح عبد السلام بنعبد العالي الكتابة والتأليف بصيغة المثني مستنداً بنماذج لماركس وإنغلز وجيل دولوز. فالكتابة بيدين حسب الباحث هي الكتابة بين يدين، وهي كتابة تسعى إلى التعدد لا إلى الذوبان. فالكتابة تستدعي يدين لأنها «فضاء هويات سندبادية»⁵. وقد تستعين الكتابة بأيادٍ مختلفة ومتعدّدة لكتابة نصّ لا زال يُكتب ويُستنسخ ويتناسخ.⁶

وبحث ميشيل لافون وبونوا بيتيرس في كتاب «نحن شخص آخر» عن أسرار الكتابة المشتركة - أي الكتابة الثنائية أو الكتابة بأربع أيادٍ (Ecriture à quatre mains ou coécriture) - وهي دراسة تكشف النقاب عن ممارسة الكتابة المشتركة التي تزداد غنى حينما تتداخل السيرة الخاصة للكاتب بسيرة شريكه والتي تكون منفتحة على العلاقات الإنسانية الاجتماعية والأدبية والكونية. ما يعني أنّ الهوية تملك مشتركاً، وقد أخذ هايدغر على الفلسفة الغربية منذ الإغريق اهتمامها بالكائن بدلاً من اهتمامها بالكون أي التفكير في الكينونة أو الوجود. فالهوية انتماءً مشتركاً بين الإنسان والكينونة عبر اللغة التي هي حسب مارتين هايدغر مسكنٌ للوجود. وفي علاقة الوجود بالفكر نستشفّ هذا التملك المشترك بين الإنسان والكينونة. وحرية الانتماء هذه هي التي تحدّد النمط المشترك للوصول إلى الانتماء المطلق الذي تكون فيه الغلبة للانتماء على الاشتراك.⁷

5- عبد السلام بنعبد العالي، الكتابة بيدين، دار توبقال للنشر، 2009، ص 8.

6- المرجع نفسه، ص 10.

7- Martin Heidegger, question 1 : identité et différence, pp: 268-9.

في الكتابة نفتتح الأسئلة الكبرى في الهوية والذاكرة، وأسئلة الوجود والانتفاء والحياة والمغامرة والاكتشاف، لأن جغرافيات الكتابة تسع كل المنافي والقارات

ولابدّ من الإشارة هنا إلى دور الترجمة، فالعديد من الأدباء والمفكرين تخلّوا عن مركزيتهم في أعمالهم الإبداعية بالانفتاح على ثقافة الآخر بترجمة روائع التراث العربي إلى لغاتهم، فوجدوا هويّتهم الضائعة المعشوقة في العديد من العواصم العربية التي كانت محل إقامة بالنسبة لهم، وهوية يصعب تحديدها في فضاء ثقافي معين. فأى هوية مثلاً يمكن تحديدها لكُتِبَ مُترجِمَةً زنتها من

ذهب؟ ففي العصر الذهبي للحضارة العربية كان حنين بن إسحاق يزن الكتاب المُترجم ويأخذ المُترجم أجره ذهباً، بمعنى أن «نحن» من ذهب و«الغير» من ذهب. فذهبُ الترجمة هو ذهبنا وذهب الآخر. وهو في النهاية ذهب هوية الترجمة المنفتح على ثقافات العالم. هوية كونية بعيدة عن أي انتفاء ديني أو سياسي أو عرقي أو اجتماعي. هوية اكتسبت حداثتها بانخراطها في التداخل الثقافي، فاكسبت بذلك هوية الانضمام إلى الحضارة العالمية المتعددة الثقافات والهويات.

فأى هوية محدّدة في قراءتنا للكوميديا الإلهية كعمل أوروبي برؤية إسلامية للعالم الأخرى؟ وأي هوية لكتاب «كليلة ودمنة» الذي ارتقى بالأدب الكتابي، أدب النخبة في العصر القديم فتوالى ترجماته إلى اللغات العالمية منذ القرن الحادي عشر الميلادي؟ وأي هوية للمحمة «جلجامش» وملحمة «الإلياذة والأوديسا» كأدب إنسانية خالدة ترحب بها كل لغات العالم في أفق الانتفاء إلى حضارة عالمية إنسانية؟ إن من شروط الضيافة الكونية الاعتراف بالآخر بالانفتاح والتحرر البعيد عن قيم الاستهلاك، ضيافة تكون فيها «الغريبة» هي أساس «الإثية». فالاختلافات بين الثقافات التي تتشكّل من هويات متعصّبة لانتمائها رافضة لاستقبال الغريب المختلف تطلّ بعيدة عن تحقيق إنسانية الإنسان في أسمى معانيها. يقول حسن حنفي: «الحقيقة أنّ الهوية ليست قضية صورية بين الإثبات والنفي، بين المثاليين والواقعيين، بل هي تجربة إنسانية معيشة. فالإنسان هو الذي له هوية وليس الشيء الطبيعي. هوية الشيء إسقاط من هوية الإنسان على الطبيعة، من الداخل على الخارج. تتجلى في لغة الحب الإنساني ولغة الحب الإلهي عندما يقول الحبيب: «أنا أنت»، واصفاً الحبيب سواء أكانت الحبيبة أم الله». والكتابة تحمل لغة هذا الحب الإنساني أو الإلهي الذي لا هوية له إلا الهوية الإنسانية. هوية يشترك فيها العديد من الأشخاص رغم التبادلات والتطورات والاختلافات، لأنها هوية جمالية تثير أسئلة وأجوبة عميقة متعلّقة بالسلوك الإنساني في الوجود والكون بعيداً عن أي خطاب هوياتي موروث يؤدي إلى أزمة هوية حقيقية في وطننا العربي وفي العالم كافة.

ويذهب كانط (Kant) إلى أنّ المعرفة الإنسانية لا يمكن لها الوصول إلى مبتغاها وهدفها إلا إذا انبنت وأتبعت مبدئين أساسيين، وهما مبدأ المشابهة ومبدأ الاختلاف⁸. ويضيف كاسيرر إرنست أنّ التعبير الرمزي عامل مشترك في كل الأفعال الحضارية، أي الأسطورة والشعور والفن واللغة والدين والعلم⁹.

إنّ فعل نفي القيمة عن الآخر إثباتٌ للذات وإحساسٌ بالتعالي على الغير. وهو ما أدّى إلى استغناء العديد من الأدباء المغاربة عن كتابات المشاركة والبحث عن بديل لها في الثقافة الفرنسية تفادياً للتخلّف المضاعف بتحديد العروبي*. ولذلك نادى الأدباء بوحدة

8- كاسيرر، أرنست، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود ط1، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1975، ص21.

9- كاسيرر، أرنست، المرجع السابق، ص69.

*التعارض والتوتر بين المشاركة والمغاربة الذي خلقته ثنائية المشرق/ المغرب منذ أواخر القرن العشرين والذي ظل قائماً بسبب تجاهل المشاركة لجهود المغاربة. فقد رفض العديد من المثقفين العرب مفهوم الأدب القومي تفادياً للهيمنة الثقافية والتسلطية المبنية على الحس الهوياتي الثقافي الاستعلائي، في حين أن التنوّع والاختلاف هو ما يجمع بين المشاركة والمغاربة. وكتاب محمد عابد الجابري «بنية الفكر العربي» (1986) سعى فيه لتأريخ الفكر الإسلامي انطلاقاً من الخصوصية المغربية التي يجسّد فيها ابن رشد وابن حزم وابن خلدون من علامات الأدب المغربي.

الأدب العربي والثقافة العربية، فسعوا إلى تقويض النظريّة الإقليمية، وسعوا إلى وحدة قائمة على التّنوع والتّغاير والاختلاف. وفي الفنّ والأدب والفلسفة والإبداع عموماً تتمحى الحدود بين ما يُسمى الشرق والغرب.

فالكُتّاب في زمننا يكتبون خارج ثنائية الشرق والغرب لتنصهر كتاباتهم في أفقٍ إنسانيٍّ أشمل وأعمق، وهو ما يتلاءم مع متطلّبات الحداثة. يقول أدونيس: «الحداثة هي ظاهرة تتمثّل في تجاوز القديم العربي لتصهره في قديمٍ أشمل يوناني، مسيحي، كوني»¹⁰. أي كيف يمكن النّظر إلى الإنسان كإنسانٍ بعيداً عن كل أنواع العدوانية والعنف والتسلّط التي تهدّد الهوية الإنسانية وتسعى إلى دمارها، إلى أن أصبحت الهوية العربية، حسب محمد عابد الجابري في كتابه «مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب»، تدلّ في العصر الرّاهن على الانتماء إلى منطقةٍ فيها بتروlogy وجماعات إسلامية متطرّفة، أو إلى منطقة يعيش فيها العربي مهاجراً أو لاجئاً سياسياً، حيث يوجد العربي كشخصٍ غير مرغوبٍ فيه يعاني من الممارسات العنصرية¹¹.

ويكشف الجابري عن مسألة الهوية العربية الإسلامية التي تعاني من أزمة الديمقراطية في مواجهة الهوية الغربية. لذلك فمسألة الهوية هي مسألة إنسانية تاريخية وفكرية وحضارية وثقافية. وهو ما يشكّل هويتنا وهوية الآخر. ويضيف الجابري: «بل إنّ هذا النزوع ليس شيئاً آخر سوى التعبير الإيجابي عن ذلك الشعور خارج أوقات الأزمات، وهل الهوية شيءٌ آخر غير ردّ الفعل ضدّ «الآخر» ونزوع حالم لتأكيد «الأنا» بصورة أقوى وأرحب؟»¹² فالهوية الغربية تسعى إلى التميّز عن كل الهويات وخاصة الهوية العربية الإسلامية. لذلك دعا الجابري إلى التفكير في المستقبل كمحاولة لإعادة ترتيب العلاقة مع «الآخر». فلولا وجود الآخر لما كان هناك تفكيرٌ في المستقبل، خاصة وأنّ التأثير العربي الإسلامي كان له دور كبيرٌ على اللغات والحضارات المختلفة. ويرى خوان غويتيسولو أنّ معجم الإسبانية يحتوي على أربعة آلاف مفردة عربية، وهذا دليل على التأثير العربي الإسلامي في الأندلس*.

الكتابة، الهوية، الذاكرة

الهوية والذاكرة أسئلة فلسفية تتجسّد في الأدب بالتأمل في هوية الكتابة في علاقتها بذاتها وفي علاقتها كذلك بكتاباتٍ غيرية أخرى. فالكتابة قراءة لأسئلة فلسفية تتجسد في الأدب من خلال أعمال الآخرين. والكتابة في علاقتها بذاتها هي في الوقت نفسه إعادة كتابة لما يقوم به الكاتب نفسه من تعديلٍ وحذفٍ. ويمكن أيضاً إعادة كتابة ذاتيةٍ لنصّ ذاتيٍ آخر.

فالعديد من الأدباء أعادوا كتابة أعمالهم. والأدب يتضمّن أفكاراً فلسفية يمكن دراستها بعد استخراجها من النسيج الأدبي. وفي الفلسفة عناصر أدبية يمكن أن يدرسها الأدب، حسب بيار ماشيري في كتابه «بم يفكر الأدب»، الذي يستنبط فيه علاقة الأدب بالفلسفة وتوظيف الأفكار الفلسفية في النصوص الأدبية. فهناك روابط عديدة تشدّ الفلسفة إلى الأدب والأدب إلى الفلسفة. إنّ شعرية الفكر أو فكرية الشعر هي نتاج عملٍ اهتمّ أساساً بمفهوم الفكر ذاته، لأنّ التفكير إبداعٌ للفكر، والشعر هو نتاج فكرٍ حرٍّ لا يتمّ إلا من خلال تأمل الذات للحقيقة وللعالَم ليبقى الشعر هو الفكر الحقيقي للوجود. فالعمل الفنّي بصفة عامّة يكشف عن الوجود وحقيقته أو ماهية

10- أدونيس، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، ط 4، ص 156.

11- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2006، ص 8.

12- المرجع نفسه، ص 17.

*خوان غويتيسولو غاي (Juan Goytisolo Gay) الكاتب الإسباني المغربي الذي يقول عن نفسه «أنا ابن جامع الفنا» الذي استهوته مراكش فأقام بها ما يزيد عن ثلاثين سنة، والتي استبدل فيها بطاقة هويته الإسبانية بالهوية الثقافية. فهو كما يقول عن نفسه لا يعتبر نفسه جزءاً من المجتمع الإسباني لأنه لا يشاركه أية قيمة لكنه عوّض الأرض بالثقافة لإقامته الدائمة خارج إسبانيا. الكتابة عند خوان غويتيسولو غاي صراعٌ حادٌ مع الذاكرة التي تحاول طمس الآخر. الذاكرة المزيّفة للهوية الدينية والعرقية كما نجدتها في كتابات بعض المستشرقين.

الموجودات، شريطة أن يكون هذا الإبداع بعيداً عن أيّ انتهاء هوياتي. فالإبداع الذي تتمثل فيه الهوية، حسب أدونيس في مداراته، لا تحركه الذاكرة بقدر ما تحركه المخيلة التي تفتح باب الانتهاء إلى المنجز الإبداعي الإنساني.

والنسيان في الثقافة الحديثة سمة التحديث. في الغرب نتحدث عن غسل الدماغ وفيه إغفالٌ لدور النسيان في عملية خلق إبداع جديد وثقافةٍ جديدةٍ متحررةٍ من استبداد الذاكرة. وحينها نتحدث عن النسيان نتحدث عن التذكّر، وموضوع النسيان عاجله الفلاسفة منذ زمن بعيد. لكن هل النسيان يلخص جزءاً من ممارسة الكتابة؟

وقد تحدثت بريمو ليفي عن واجب الذاكرة المرتبطة بـ«عدم النسيان» المرتبط بتجربته الحياتية ومعاناته في مخيمات الاعتقال النازي كشاهد على تاريخ هذه المرحلة بين واجب التاريخ وواجب الذاكرة. يظهر بعد ذلك كتاب بول ريكور «الذاكرة، التاريخ، النسيان» الذي يشير فيه إلى عدم استهلاك الذاكرة لغايات بعيدة عن الواقع. ويفصل ريكور في سياق حديثه عن الذاكرة والخيال أن الفرق بينهما يتمثل في كون «قصيدة الخيال» تتجه نحو الوهمي، القصصي، غير الحقيقي وغير الواقعي، والممكن واليوتوبي. أما قصيدة الذاكرة فتتجه نحو الحقيقة السابقة، الواقع السابق، وتشكل السببية السمة الزمنية بامتياز «للشيء المتذكر»، «للمتذكر» بوصفه كذلك. وهكذا يولي بول ريكور أهمية بالغة لمرحلة الكتابة وما تقتضيه مرحلة الفهم والتفسير المرتبط بالتاريخ وإعادة الاستذكار وبناء الماضي كما تمثله الذاكرة.¹³

الكتابة، الذاكرة، النسيان

تخضر الذاكرة والنسيان في المنجز الشعري من خلال ما تنتجه الذاكرة والنسيان المنتج، أي من خلال صلة الوصل والتشابك الذي يصل النسيان بالذاكرة ويفصله عنها في الوقت نفسه. وهنا يمكن أن نتساءل عن اشتغال الذاكرة والنسيان في الكتابة.

وتقوم شعائر الكتابة الشعرية عند العرب على ثقافة النسيان كسلطة معرفية. فنحن لا نكتب لكي لا ننسى، وإنما نحفظ وننسى لنكتب ما هو مختلف، ويمكن أن يدخل بدوره في عملية النسيان. وبالنسيان يمكن للذاكرة أن تتخلص من سلطة الماضي ومن سلطة الأب. لكن ما نعتبره نسياناً ليس في بعض الأحيان أكثر من تذكّرٍ للآخر واعترافٍ بجميله، وهي طبيعة العلاقة بين الكاتب أو الشاعر والأثر الأدبي.

لقد كانت ثقافة الشاعر القديم تعتمد على تقاليد الحفظ والرواية، بل كانت رواية الأشعار مفتتح الثقافة الشعرية العربية ومصدر تثقيف الشاعر. فقد كان أبو نواس من أكبر شعراء العرب، وهو الذي قال: «ما قلت الشعر حتى رويت لستين امرأة من العرب، منهن الخنساء ولبلى فما ظنك بالرجال؟ وإني لأروي سبعمئة أرجوزة لا تعرف»¹⁴.

ورواية الشعر عند القدماء مرتبطة بنسيان ما يحفظه الشاعر. وكان أبو نواس قد استأذن خلف الأحمر في نظم الشعر فقال له: «لا أذن لك في عمل الشعر إلا بعد أن تحفظ ألف مقطع للعرب، ما بين أرجوزة وقصيدة ومقطوعة. فغاب عنه مدة وحضر إليه فقال له قد حفظتها، فقال: أنشدتها فأنشده أكثرها في عدة أيام. ثم سأله: أن يأذن له في نظم الشعر فقال له لا أذن لك إلى أن تنسى هذه الألف أرجوزة كأنك لم تحفظها، فقال له: هذا أمر صعب عليّ، فإني قد أتقنت حفظها فقال: لا أذن لك إلا بعد أن تنساها، فذهب إلى بعض الديارات وخلا بنفسه وأقام مدة حتى نسيها، ثم حضر إليه فقال: قد نسيته حتى لم أكن حفظتها قط، فقال له الآن فانظم الشعر»¹⁵.

13- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص 34:

<https://docs.google.com/file/d/0B4tdKbWs3AxXc2pmQ0VTTnBpX1E/edit?pli=1>

14- أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج. 25، ص 40.

15 - كتاب الأغاني، المرجع السابق، ص 40-41.

وهكذا كانت ثقافة الشاعر القديم مبنية على ثقافة الحفظ والنسيان. وإذا كانت الغاية من النقد هي تحديد مميزات الهوية الجمالية للخطاب الأدبي، فإن ما ندعوه إبداعاً حسب بورخيس هو مزيج من نسيان ما قرأناه وما نتذكره.

ولذلك نجد أن العديد من التجارب الشعرية قدّمت تحليلاً فلسفياً لتجارب الحياة، بحكم أن الشعر من أقرب الأجناس الأدبية إلى وصف تجارب الناس في الحياة، بتعبير الشعراء عن تجاربهم الذاتية التي فتحت النقاش واسعاً بالغوص في مسائل فلسفية تتعلق بالذاكرة والنسيان والهوية.

ومشكلة الإنسان العربي الحديث يمكن تلخيصها في الوجود أو اللاوجود. فالشاعر العربي غالباً ما يكتب لمرحلة معينة ولجمهور هذه المرحلة، لكن الشاعر غالباً ما يسعى إلى فرديته وخصوصيته التي تمنح له نوعاً من التميز وتمنح قصيدته جمالياتها. واليوم حدث انقلاب في ثقافة الشاعر، وللانقلاب شروطه الثقافية التي تعودنا على أماكن التغير والاختلاف في مجتمع يعاني فيه الإنسان الحديث من غزو العولمة وصورة المجتمع الاستهلاكي الذي يخسر فيه الإنسان روحه. ولهذا تحدت الفلاسفة عن موت الإنسان كرمز لانتهاء النزعة الإنسانية، ودعا الأدباء والشعراء إلى التركيز على البعد الإنساني. وهي المشكلة الحقيقية في الحداثة العربية التي عانت من الغزو الثقافي الذي هو غزو للمجتمع الاستهلاكي العربي.

أدونيس والهوية غير المكتملة

تعددت الدراسات النقدية حول الشعرية، ما جعل أدونيس يتحدث عن شعريات عديدة منها شعرية الهوية. إلا أن أدونيس لم يبحث في ماهية المصطلح بقدر ما تتبع الإبدالات النصّية التي ميّزت الحركة الشعرية. فالهوية حسب أدونيس تتغير وينبغي خلقها باستمرار، فهي ليست ثابتة متجمدة، وإذا لم يتجدد الشعر فهو شعر ميت. فمن مزية الشعر والشعراء أنهم لا يفقدون الأمل على الإطلاق.

فدرويش مثلاً، كما يرى أدونيس، ليس شاعراً يكتب شعراً فلسطينياً، وإنما هو فلسطيني أو بالأحرى عربي يكتب شعراً عربياً. فشعره يتجاوز الاختزال القومي والوطني والإيديولوجي ليمتدح حول ذاتيته المتفردة التي لا تنحصر في مجرد الانتماء. فشعره كمثل وردة تنغرس في أحضان المادة، إلا أن العطر لا يجيء من هذه المادة، ولكن من شهيقة هذه الوردة وزفيرها، هكذا يصعد عالمنا نحو آفاق إنسانية كونية. ويرى محمود درويش أن الشعر يتشكل انطلاقاً من ذاكرة الفرد التي تلتقي الذاكرة الجماعية من خلال التاريخ المشترك، والذاكرات الفردية حينما تقوم بسرد حكاياتها فإنها تساهم كذلك في تشكيل ذاكرة جماعية. وتبقى أمكنة الذاكرة هي الأمكنة المفقودة والغائبة التي شهدت تجربة شخصية أو جماعية، ونحن لا نتذكر لنستعيدها لكن لنفهم حاضرنا ومستقبلنا. وحينما نأتمن على مستقبلنا فإن النسيان يصبح أحد شروط التحرر*.

وكتابات أدونيس في حد ذاتها أثارت الكثير من الجدل والنقاش والكثير من الاتهامات، فهو يُتهم مرّة بالشيوعية وأخرى بالقومية وبالعدمية. فأدونيس السوري اللبناني الفرنسي تعددت هوياته كما تدل على ذلك سيرته. وهو الذي اختار اسماً حرّره من كل الهويات، بما فيها الهوية الدينية، وبقي محتفظاً بالهوية الإبداعية التي جعلته يفتح على كل ما هو إنساني. فلا هوية لأدونيس غير الهوية الشعرية، لأن الشعر يزيل كل الحواجز والأقنعة.

ولعل مصدر هذا العداء هو جرأة أدونيس وانتقاده لقضايا كبرى كالدين والتراث والسياسة والمرأة والجسد وغيرها. وفي كتابه «الهوية غير المكتملة» الصادر عام 2005 يفصح أدونيس عن كثير من آرائه ومواقفه الثقافية، وفيه يُفصح عن سؤال الهوية. ويضع أدونيس في كتابه كل شيء للتساؤل بما فيه مسألة الهوية ذاتها في الحوار الذي جمعه بالرواية شنتال شوان، فيُشكك في أخلاقيات العالم، ويقتحم العديد

* في مهرجان الشعر برلين أيام 16-18 أكتوبر عام 2002 حول الشعر والذاكرة قدم أدونيس كلمة عرض فيها وجهة نظره في شعر درويش، كما قدم محمود درويش كلمة حول الشعر والذاكرة.

من الطابوهات. ففي مسألة الإبداع الذي يتّسم بالكونية عند أدونيس تتمحي الحدود بين الشرق والغرب في الشعر والفن والفلسفة. لكن مع تغيّر العالم تغيّر معنى الفلسفة والشعر والسرد الحكائي بعد أن اقتحمته لغة الإعلام والصحافة. فنحن نعيش حسب أدونيس في عالم يتظاهر بالحبّ، وفي مجتمع يقتل في كل لحظة كل ما هو إنساني، وحينها يقتل الإنساني يقتل الإبداع. وهذا ما جعل أدونيس يطمس كلّ الهويات إلا الهوية الشعرية التي عبّرت عنها قصيدته في نظرنا. وهكذا يمتاز كتاب «الهوية غير المكتملة» بجرأة الاعتراف بالحقيقة وبالحب. فأدونيس يمتلك جرأة البوح والمكاشفة لمقاربة الكثير من الحقائق حول سؤال الأخلاق وسؤال الإبداع وسؤال الوجود وسؤال الموت والحياة، وهو ما تضمّنه كتاب أدونيس «مفرد بصيغة الجمع».*

محمود درويش وسؤال الهوية

يخصر سؤال الهوية بعمق في شعر محمود درويش، وهو أيضاً ما تكشف عنه العديد من حواراته حول مسألة الهوية وتغيّراتها وتحولاتها. ويعترف محمود درويش بأنّ هناك تازماً في الهوية، فليس من السهولة بمكان أن تكون عربياً وإسرائيلياً في الوقت نفسه، وأنّ هناك عدم استقرار في الأوضاع الراهنة، لا في الأوضاع السياسية ولا في أوضاع الهوية، لدرجة أنّ الإسرائيليين أنفسهم لا يعرفون تحديد هويتهم. وثمة توتر عالٍ في زمننا بين اليهودية والإسرائيلية. وفي حوار مع محمود درويش عن صحيفة الاتحاد الحيفاوية يصرح محمود درويش أنه في البداية كان كونه شاعراً فلسطينياً لتقديسه، فيما بعد صار ذلك للنيل منه أدبياً. كما يشرح الشاعر في العديد من حواراته أنّ الإسرائيليين كانوا يضطهدونهم كعرب وليس كفلسطينيين. ولذلك كتب قصيدة «سجّل أنا عربي»، وليس سجّل أنا فلسطيني. لكنّ الفكرة الفلسطينية بدأت تنمو بعد نشوء منظمة التحرير الفلسطينية، وبعد هزيمة 1967 يكتب درويش «عاشق من فلسطين». ويؤكد محمود درويش أنّ سؤال الهوية كان حاضراً بامتياز في الشعر الفلسطيني في إسرائيل منذ أوائل خمسينيات القرن الماضي.

ونرجع إلى قصيدة مشهورة لمحمود درويش وهي قصيدة «بطاقة هويّة». فقد أثارت الكثير من الجدل حول مسألة الهوية رغم بساطتها وأسلوبها الخطابى. وهي تعني هنا الهوية الشخصية والرغبة في التحقّق منها كوسيلة في تحقيق الشخصية الفلسطينية. يقول فيها محمود درويش: سجّل / أنا عربي / ورقم بطاقتي خمسون ألف / وأطفالي ثمانية / وتاسعهم سيأتي بعد صيف / فهل تغضب / سجّل / أنا عربي.

فلغة النص مباشرة ولا تتوفر القصيدة على أسلوب الرمز ولا على صور شعرية لكنها تمتاز بإيقاع موسيقي متميز، وهي سمة يمتاز بها شعر محمود درويش. فلقيت نجاحاً كبيراً وانتشاراً واسعاً، بالنظر إلى المرحلة التاريخية التي نشرت فيها هذه القصيدة. خاصة أنّ شعر محمود درويش كان يمثّل في مرحلة معينة العلاقة القائمة بين الشعر والقضية وبين الشاعر والذات. لكنّ محمود درويش، في مقالة له بعنوان «أنقذونا من هذا الحب القاسي»، الصادر بمجلة «الجديد» عام 1969، حاول الإشارة إلى موقف بعض النقاد الذين ربطوا شعره بالسياسة أو بالأحرى بالقضية الفلسطينية. وهو ما أشار إليه في أواخر الستينات. ف شعر محمود درويش لا يمكن اختزاله في لحظة زمنية تاريخية مرتبطة بالقضية، بل يندمج في زمن ثقافي شعري له سمة الكون والإنسان، وتُدّرّس أشعاره بعيداً عن أيّ فهم ضيق يتأسس على منطلقات إيديولوجية وسياسية. إنه شاعر الإنسانية في أجمل معانيها، ولم يكن شاعر قضية فحسب كما سيّجتها مفاهيم الهوية المهيمنة على الشعر في عنف الحصار الفلسطيني. فشعارات الهوية الضيقة والقومية تحتزل سؤال الشعر والإبداع وتجعل للقصيدة مناصرين وأعداء ما يبعد الشعر عن رسالته الإنسانية. وفي الخطاب الشعري نعثر على فضاء الداتية وتجربة اللانهائي والمجهول حياة تبدأ ولا تنتهي أبداً، في علاقتنا مع الآخرين ومع الحياة والوجود.

* وحينما أصدر أدونيس «الكتاب: أمس المكان الآن» أثار العديد من الانتقادات بسبب هذا العنوان الذي اعتبره البعض مساً بالهوية الإسلامية وتداولاً على الدين، لأنّ لفظ

«الكتاب» لا يُطلق إلا على القرآن الكريم. لكن أدونيس يرّد على منتقديه بأنّ «تسمية الكتاب سبقت القرآن. الكتب سوابق، والقرآن سمى أصحاب هذه الكتب أهل الكتاب، وهو يعني أنّ ثمة كتباً سبقت القرآن، ثم جاء القرآن فسمي كتاباً، وأتى سببوه فسعى كتابه في اللغة العربية (الكتاب)، و«الكتاب: أمس المكان الآن» هو التسمية الرابعة.

إنّ في قصيدة محمود درويش «لاعب النرد» مثلاً إحساساً مخالفاً بكُنه الهوية. وفي «أثر الفراشة» تعبير عن ثبات الهوية بعيداً عن صفة شاعر القضية التي صحبته في قصائده «سجّل أنا عربي»، و«جواز سفر»، و«يوميات جرح فلسطيني»، و«رسالة من المنفى». يقول درويش في أثر الفراشة في قصيدة «اغتيال» وهو يبحث عن قصيدته الجديدة: يغتالي النقاد أحياناً: / يريدون القصيدة ذاتها / والاستعارة ذاتها... / فإذا مَشَيْت على طريق جانبيّ شارداً / قالوا: لقد خان الطريق/ وإن عثرتُ على بلاغة عُشْبَةٍ / قالوا: تخلّي عن عناد السنديان / وإن رأيت الورد أصفرَ في الربيع / تساءلوا: أين الدّم الوطنيّ في أوراقه؟

إنه مجازٌ هوياتي يتجاوز حدود الجغرافيا ليدافع عن القيم العليا. حيث يتجاوز محمود درويش مفهوم الالتزام الوطني السياسي إلى التزام الكتابة بمفهوم رولون بارت التي تعمل على سبك أغوار اللغة والالتزام بجمالية النص الشعري المتجاوزة للإيديولوجي والأخلاقي، وهو ما وسّم الخطاب الشعري المعاصر. فالهوية مرتبطة باللغة، وبها تكتسب قوتها. يقول حسن حنفي: «الهوية واللغة موضعان مرتبطان، يتفاعلان في السلوك الفردي والاجتماعي داخل الأوطان، يؤثر كل منهما على الآخر، قوةً وضعفًا. إذا قويت الهوية قويت اللغة، وإذا ضعفت الهوية ضعفت اللغة. اللغة تعبير عن الهوية طبقاً للقول المشهور «تحدث حتى أراك»¹⁶. وفي لغة القصيدة تتسع الرؤية والرؤيا متجاوزة الزمان والمكان.

إدوارد سعيد وانشطار الهوية

يشارك محمود درويش مع إدوارد سعيد في الجذور الفلسطينية وحالة النفي التي يعيشها كلٌ منهما. وقد أثار محمود درويش سؤال الهوية في قصيدة أهداها لإدوارد سعيد، وهي تتضمّن حواراً افتراضياً بين الشاعر وصديقه إدوارد سعيد. يقول الشاعر في قصيدة «طباقي»: على الريح يمشي. وفي الريح / يعرف من هو. لا سقف للريح / لا بيت للريح. والريحُ بوصلةٍ / لشمال الغريب. / يقول: أنا من هناك. أنا من هنا / هنا / ولستُ هناك، ولستُ هنا.

ونلاحظ انشطار الأنا عند إدوارد سعيد مكانياً بين هنا وهناك، وحين العودة إلى الوطن نوعٌ من إعادة بناء الذات. فوجوده كفلسطيني خارج المكان في المنفى مثل انشطاراً بين ذاته وموطنه الحقيقي، بداية من اسمه الثنائي الجنسية: إدوارد الإنجليزي، وسعيد العربي. يوضح شعوره بالانتماء إلى اللغة التي يتكلمها هل لغته الأصلية هي العربية أم الإنجليزية، وهو ما يلخص مشروعه الفكري.

ورغم تفوق إدوارد سعيد في مكان الغربية بما حقّقه من امتياز وإنجاز، يبقى الإحساس بانشطار هويته ولغته ووجوده عاملاً أساسياً في توجهاته الفكرية. فاهتمامه بجوزيف كونراد الكاتب البريطاني البولندي الأصل ناتج عمّا يحسّ به إدوارد سعيد من علاقة تماثل نفسي والمتمثلة في الإحساس بالغربة. بعد أن عاش الترحال في العديد من الجغرافيات والثقافات، والتي بقيت رغم ذلك مرتبطة في مكان موطنها ونشأتها، وسّع مجال هويته المنفتحة على تيارات وحساسيات وثقافات عربية إنجليزية أمريكية بكل تناقضاتها، عالم البيئة الأصلية وعالم الطفولة والتربية.

عاش إدوارد سعيد حياته بين القدس والقاهرة ولبنان ولندن وأمريكا. سعيد المركّب الهوية من أب فلسطيني أمريكي الجنسية ومن أمّ من أب فلسطيني وأم لبنانية. تعلّم في المدارس الإنجليزية الأمريكية منذ طفولته. فرغم انشطار هويته ظلّ إدوارد سعيد يعيش حياتين، فهو عربي مسيحي فلسطيني وأمريكي. والشهرة التي نالها مرتبطة بالغرب بدراسته المعمّقة لخطاب مرحلة ما بعد الكولونيالية ونابعة من مفارقة الهوية وفضحه لخطاب الاستشراق.

يكشف إدوارد سعيد في سيرته الذاتية «خارج المكان» أنه متعدّد الشخصيات. هذه السيرة التي جاءت متزامنة مع مرحلة مرضه، والتي هي لعبة الذاكرة بالعودة بالذات إلى الماضي لكتابة المذكرات، وحينئذٍ خارج المكان لمكان النشأة ولمكان عَشَقَه وأحسّ بسحره وعلقت به ذاكرته، والأشخاص الذين أثروا في حياته بين أمس واليوم في القدس والقاهرة ولبنان وإنجلترا وأمريكا*.

عاش إدوارد سعيد العربي متحرراً من كل قوالب القومية والدين واللغة، فكانت ثقافته الغربية سبباً في استعادة ثقافته العربية وتوكيد أصولها. هذه الثقافة كما يرى إدوارد سعيد تلقي ظلال الشك على الفكرة القائلة بالهوية الأحادية، وتفتح الآفاق الرحبة للحوار بين الثقافات.

وقد أشار بيل أشكر وفتوبال أهلواليا، مؤلفا كتاب «إدوارد سعيد، مفارقة الهوية» الذي ترجمه سهيل نجم، إلى أن معرفة إدوارد سعيد بخطاب الاستشراق وطرق تمثيله للشرق كانت سبب شهرته.

وكان لشخصيته العربية الغربية وعروبته ومسيحيته وأمريكيتها مثار لأسئلة الهوية أو مفارقة الهوية بتعبير المؤلفين. هذا التناقض الذي جاء في قصيدة درويش (اسمان، لغتان، لغة إنجليزية، لغة من حوار السماء...). يقول محمود درويش على لسان إدوارد سعيد: لي اسمان يلتقيان ويفترقان... / ولي لغتان، نسيبتُ بأبيهما / كنت أحلم، / لي لغة إنكليزية للكتابة / طيعة المفردات، / ولي لغة من حوار السماء / مع القدس، فضية النبر / لكنها لا تطيع محيّلتي.

وهنا يمكن التساؤل عن هوية الفلسطيني هل هي الانتماء إلى فلسطين أم إلى القضية الفلسطينية؟ بمعنى التمييز بين الانتماء الجغرافي والانتماء الثقافي والسياسي. وهو مشروع تحقّق في الثقافة والإبداع وجمع شمل الفلسطينيين والعرب، وهو ما لم يتحقّق في السياسة. ما جعل الشعراء يبحثون عن هويتهم المتقدّدة والرغبة في استعادتها. ويتحدّث محمود درويش عن هذه الهوية المتقدّدة عند إدوارد سعيد فيقول: والهوية؟ قلتُ / فقال: دفاع عن الذات... / إن الهوية بنتُ الولادة لكنها / في النهاية إبداع صاحبها، لا وراثته ماضي. أنا المتعدّد... في داخلي خارجي المتجدّد. لكنني / أنتمي لسؤال الضحية. ويجد محمود درويش حلاً للمنفى والأنا والهوية فيقول على لسان سعيد دائماً: أنا ما أقول وما سأكون / سأصنع نفسي بنفسي / وأختار منفاي موسوعة لفضاء الهوية. ويجد محمود درويش أيضاً حلاً في السفر والانفتاح على الثقافات، يقول: ففي السفر الحرّ بين الثقافات / قد يجد الباحثون عن الجوهر البشري / مقاعد كافية للجميع... / هنا هامس يتقدّم أو مركز / يتراجع. لا الشرق شرقاً تماماً / ولا الغرب غرباً تماماً، فإن الهوية مفتوحة للتعدّد / لا قلعة أو خنادق.

ويرى أدغار موران أنّ الذهن البشري يفتتح على العالم، ويظهر هذا الانفتاح من خلال الاستكشاف وحبّ الاستطلاع والتساؤل والبحث والرغبة في المعرفة. ويتجلّى على الصعيد الجمالي من خلال المشاعر والحسّ المرهف والانفعال بجمال الطبيعة... فيشعر الذهن البشري بأنه ينتمي إلى هذا العالم وغريب عنه في الوقت نفسه، فنحن بمثابة أبناء الكون وغرباء عنه¹⁷. وهو ما جعل هوية الكتابة الشعرية والكتابة الإبداعية بمختلف أجناسها الأدبية هوية جمالية، وهوية حرة، وهوية انفتاح لا يطويها النسيان.

* وقد أشار عبد الله إبراهيم في كتاب «السردي والاعتراف والهوية»، كيف يلوذ بعض الكتّاب بالذاكرة إلى أمكنة باعتبارها وطناً بإثارة مشكلة كتابة المنفى في السيرة الذاتية في علاقتها بالمكان وبكيفية تشكيل الهوية الشخصية، موضحاً كيف أنشأ مثلاً إدوارد سعيد عالمه البديل في كتابه «خارج المكان».

تدبير الذات سياسياً: حنه آرنث وفهمها للوضع الإنساني ذاكرة السياسة وسياسات الذاكرة

علي عبود المحمداوي*

حنه آرنث والوضع الإنساني:

تماهت حنه آرنث Hannah Arendt مع مشروعها تطبيقاً وتمثيلاً، فكانت بالفعل تلك الشعلة النشطة من الفاعلية السياسية، والناقدة القادرة على استعادة ما نُسي من الإنسان وحرياته، على أقله في مستويات فضح الضياع الذي أنتجه العصر الحديث، ولا سيما نتاجاته المهلكة في السبيل السياسي (من التوتاليتارية وهيمنة البروباغاندا، واقتحام الضروري لمساكن الحرية، إلى غياب الفعل)، الذي لم يستطع الانفكاك من متاهات الإقفار لمعنى الإنسانية.

كانت آرنث حقاً امرأة فريدة ومتميزة واستثنائية، في إصرارها وقوة عزمها في أن تنتشل نفسها من كبوات الزمن التي رافقتها منذ صغرها في العائلة، وفي الزواج، وفي الحب، وفي المعرفة، وفي الهوية، وفي الهجرة، وفي المطاردة، وفي ترسيخ الجذر من جديد، وفي أن تكتب وتبدع رغم كل ذلك؛ إنسانة استثنائية. لقد كانت تلك الثورة التي أعلمتنا بشر وطها، فكانت البدء من جديد على الدوام، إنَّها اللامتوقع الدائم؛ إنَّها حنه آرنث.

ذاكرة السياسة

نوستولوجيا نحو أرسطو

لا يمكن أن نفهم آرنث دون معرفة مجال اشتغالها الأساسي أو اهتمامها الأصلي، وتدعي أننا قد مسكنا تلك الثيمة: شبكة التصنيف للحياة الإنسانية وأوضاعها، ومن ثم أنشطتها. إنَّها تستدعي في كل ذلك بُعداً تراثياً يعود بجذره للفكر الأرسطي في تصنيف الحياة إلى ما يقابل النظر أو التجريد وما يقابل العملية أو النشاط. وذلك من أجل تأسيس نظرية في السياسة؛ لا ندعي جدتها بكل تفرعاتها وإنَّما فيها الكثير من محاكاة حياة الدولة - المدينة اليونانية Polis.

تنشطر الحياة، كما قرأها أرسطو¹ بصورة وكررتها آرنث بشيء من التغيير الطفيف، إلى جانبين هما²:

1. الحياة التأملية أو التفكيرية (حياة النظر) Vita Contemplativa تتضمن حياة الفكر أو العقل أو لنقل الحياة التي تشغل بتأمل الوجود وما هو دائم أو أبدي.
2. الحياة النشطة أو (حياة العمل - بمعناه العام) Vita Activa وتمثل الحياة الفعلية التي تتعلق بما نزاوله وما نمارسه مع الأشياء والآخرين.

*أكاديمي من العراق.

1. ينظر: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ترجمة أحمد لطفي السيد، انتشارات آفتاب ومطبعة الكتب المصرية، طهران والقاهرة، 1924، ص354، ص358.

2. See: Arendt, Hannah, The Human condition, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p.16.

والانفصال الحاصل بينهما، حسب أفلاطون وأرسطو أيضاً، لا تعتمد فيه آرتت قولاً، بل إنَّها تجد أن مهمة الفكر أن يخترق عالم الممارسة في التطبيقات السياسيَّة والأخلاقيَّة، ولا معنى اليوم للفكر إنَّ انزوى خارجها، فلا طائل منه حينها، وحينما توكل إليه مهام التحرر والتفعيل والعقلنة فإنَّ ذلك لا يجعله مقبولاً إلاَّ إنَّ تخلى عن انزاله. فلا الفكر من أجل الفكر مقبولاً، كما لو نفكر بلا عمل، ولا الممارسة بلا فكر مقبولة، كأن نفعل بلا تفكير.

وتؤكد آرتت على أنَّ التفكير ليس حال دهشة مطلقة وعزلة لا آخر معها، بل هو حال امتلاء بالتواجد مع الآخرين، وهو يحمل خاصيتين:

- التأمليَّة: التي يتمثل التفكير فيها بأنَّه انطواء أو انعكاس الأنا على نفسه.
- الثنائيَّة التذاوتية: التي بوساطتها يتحقق الحوار بين وعيين، وذلك يؤكِّد الحاجة إلى الآخر فالفكر بالأساس حوار: داخلي تارة وخارجي تارة أخرى³.

وما يهمنا حسب آرتت هو تفصيلات الحياة النشطة بوصفها بيئة الوضع الإنساني وأنشطته، فهي تنقسم إلى الكدح⁴ والعمل والفعل، ذلك التمييز الذي يهدف إلى تحديد نشاطات الإنسان وما يقابلها من أوضاع بشريَّة وما ينتج عنها.

تقصد آرتت من الكدح Labor: كل نشاط يتوافق مع العمليات البيولوجيَّة أو ما يتطلبه الجسد الإنساني من عمليات النمو والتمثيل الغذائي، والهم الأساس فيه هو الاستهلاك لديمومة الحياة. يقابل هذا النشاط الوضع الإنساني المنهك في الحياة نفسها لاغير.

أمَّا العمل Work فيمثل: النشاط اللاتبيعي، أو لنقل الصناعي في الوجود الإنساني. فهو يوفر عالماً من الأشياء المصطنعة، وهو ذو أمد طويل نسبياً في الاستهلاك، إذ يقدِّم أدوات لتبقى فترة أطول وغير ملتصقة بالفناء مباشرة كما مع مطلب الكدح. والنشاط هذا يقابل وضعاً إنسانياً متعلقاً بشؤون الحياة الدنيويَّة في العالم الذي نصنعه.

ويشير النشاط الثالث وهو الفعل Action إلى: الفاعليَّة الوحيدة التي من شأنها أن تذهب مباشرة إلى ما بين الأشخاص، أو في العالم ما بين الإنساني، الذي نقطنه بشكل تعددي أو جماعي، ولا تتوسطه الأشياء والمواد كما في الكدح أو العمل⁵. وفي هذا التمييز مقارنة مما قدمه أرسطو في ما يقابل الكدح بوصفه ما يخص الشؤون الحيائيَّة الخاصة لمطلب الحياة الأسيَّريَّة بصفة العبد، وما يقابل العمل في طبقة العمال وما يمارسونه من حرف بأيديهم لخلق أدوات في عالمنا، والفعل هو صفة الأحرار الذين أذنت لهم وخصصت الممارسة السياسيَّة في فضائها العام⁶.

وما يميز الكدح عن العمل أكثر هو أنَّ الأول يقوم على استهلاك ما يكدح من أجله مباشرة، فالاستهلاك هو معنى ديمومة الحياة؛ بينما العمل يصنع أثراً أكثر دواماً بهيئة صناعيَّة لوسائل تشكل عالماً من الأشياء خارجاً عن ذواتنا لكننا نعيشه. وعلى ذلك وصفت آرتت

3- منيرة الخنزولي، مسألة الحرية عند حنا آرتت، رسالة ماجستير تقدمت بها لقسم الفلسفة في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيَّة بتونس، 2007، ص60.

4- اخترنا تعريب Labor إلى الكدح لأنه في اللغة العربيَّة أقرب دلالة إلى الـ «من أجل الذات»، وعزبنا Work إلى عمل، لأنه الأقرب عربياً إلى العمل خارجاً في عالم الوسائط أو الغايات الخارجية. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج9-10، دار صادر، بيروت، ط5، 2205، ص283 (فيما يخص العمل) و ج13-14، ص31 (فيما يخص الكدح).

5- See: Arendt, Hannah, The Human condition, p.7.

6- See: Ibid, p13.

الكدح بأنه ما يتعلق بأجسادنا⁷، بينما العمل هو ما يتعلق بأيدينا. في إشارة إلى الحيوانية والطبيعية في الأول، واللاطبيعية والصناعية-البشرية في الثاني.

هنا يظهر تصنيف آخر للوضع الإنساني الخاص بهما وهو الكادح الحيواني Animal Laborans والصانع الإنساني Homo Faber، تلك الأوضاع التي تبين ماهية الإنسان وموقعيته في سلم التصنيف الآرنتي. ويعني الكادح الحيواني هو من لا يعمل بحرية، ويكون مدفوعاً باحتياجات جسده وساعياً إلى ضرورات الحياة لضمانها، والصانع الإنساني سيكون همه أن يستعمل يديه ووسائله لغرض صنع أشياء في عالمنا تكوّن وسائل وغايات أخرى⁸.

يبقى الفعل هو ما يارس خارج هذه الانهكاكات في الحياة وصنعها، إنّه الذي لا يتعلق بهاديات العالم وأشياءه، بل في الأشخاص الذين يسكنون هذا العالم، إنّه ما يتعلق بالانوجاد مع الآخر والتفاعل معه، إنّه الحرية، وهي بدورها السلطة⁹. وذلك الانوجاد تعددي بطبيعته لأن الآخر في دوام الوجود لتحقيق معنى الفعل، وذلك الفعل مع الآخر لا يمكن أن يتم أو أن تتحقق ماهيته أصلاً دون القول، فالفعل والقول كلاهما يشكّلان الشرط الأساسي للنشاط السياسي، وذلك يقوم بدوره على مبدئي المساواة والتميز. فإن لم يكونوا متساويين فإنهم لا يستطيعون فهم بعضهم البعض، وإن لم يكونوا متمايزين فإنهم لا يمكنهم أن يعبروا عمّا هم، وكيف يرغبون أن يكونوا؛ إنهم بحاجة للفعل والقول ليفهموا أنفسهم والآخرين، فالإشارات والأصوات إنهما هي أدوات لتحقيق ذواتهم وما يكفيهم لحاجاتهم عبر تلك الأفعال والأقوال. إنّها إظهار لما هم عليه، في إجابة على سؤال من أنتم؟¹⁰

وتقرن المساواة في التفكير الإغريقي بشكل وثيق بالحرية، حرية التعبير والتفكير والتصرف. إلا أن وجود الحرية غير كافٍ للديمقراطية بشكل فعّال، إذ يجب على المواطنين أن يكونوا فعّالين في استعمالهم الحرية، وذلك عبر قوة إرادتهم، وهو ما يتجلى في نقاشاتهم العمومية في الساحات والأماكن والفضاءات العامة (Agora) وبذلك فالمواطنون الأثينيون يكونون مرتبطين كمشاركين سياسيين بمبدأ المساواة، والذي يعتمد بدوره على حرية الفعل أساساً¹¹. وتلك الصفات تلتصق بحالة السياسة في المدينة Polis التي تكشف عن اختباء وخفية الذات لتضعها بين أيدي الآخرين (ظاهرة) في أمل التشارك والتداول لغرض تحصيل السعادة بتحقيق فضائل الاجتماع السياسي الممكنة.

ويأخذ الاجتماعي معنى أخص مثل ما تتصوره آرنت بما يجب أن يكون حميمياً، «فكلما ألغى المجتمع الحديث الاختلاف بين ما هو خصوصي وما هو عمومي، بين ما لا يمكنه التفتح إلا في الظل وما يقتضي الظهور أمام الجميع تحت الأضواء الساطعة للعالم العمومي، أو بصيغة أخرى، كلما وضع المجتمع بين ما هو عمومي وما هو خصوصي دائرة اجتماعية يتحول فيها هذا إلى ذلك والعكس»¹²، إذ تميز آرنت بين السياسي والاجتماعي في جعل الأول دليلاً على النشاط الإنساني العلني والتعددية وعالم اللامتوقع الحر، بينما الاجتماعي هو عالم الحاجة إلى الكسب والمعيشة والإطعام وتوفير المؤن، فهو عالم الضرورة¹³. أي أن ما هو اجتماعي يأخذ ذلك الضروري بصورة الإبقاء

7 -See: Ibid, p.79.

8-See: Ibid, p.118.

9- See: Ibid, p.9.

10- See: Ibid, p.175-176.

11- هيتز، ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة أصف ناصر ومكرم خليل، ط1، دار الساقى ومركز الباطين للترجمة، بيروت والكويت، 2007، ص44-45.

12- آرنت، حتّه، «أزمة التريبة»، ترجمة حماني اقلبي وعز الدين الخطابي، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 3-4، المغرب، أكتوبر 2011، ص14.

13-See: Yakira, Elhanan, "Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure", Israel Studies, Volume 11, Number 3, Fall 2006, p.38.

نحن نعي أنّ القول بمسار حتمي لتاريخ
الإنسانية إنّما هو نوع من تصورات عالم
الضرورة وقتل الحرية. بينما المطلوب هو كيفية
المحافظة عليها في خضم اقتحامات ذلك
الضروري لعالمها، والتعامل مع التعدد فيها،
ذلك الذي يقتضي الاعتراف بفرسانية البشر
وأهمية تفاعلهم.

في حيز «الخاص»، وقد أنتج العصر الحديث خرقاً لهذا الفهم
فحصلت أزمة ابتلاع السياسي/ العام من خلال الخاص، وذلك
بهيمنة الاقتصادي الذي هو ممكن تدبير عائلي إلى الحالة البشرية
العامة التي تسبح في فضاء الحرية والتفاعل. وفي هذا التصور «لا
تبتعد آرتت كثيراً عن التصور الكانطوني؛ فهي تمنح للفعل قيمة
أدائية Praxis شبيهة بالفنون التنفيذية من عزف ورقص وعرض،
فليس غريباً إذا كانت ترى في التراجم الإغريقية الصورة المثلى في
وصف السياسة، لأنّ جوانب المسرح والعرض الفني تليق بشكل
وافٍ بالفعل كأداء وليس كأثر أو غاية راقية»¹⁴. وقد فهمت الحس
المشترك الكانطوني بوصفه دلالة على الإجماع السياسي، وتنتقل من

تأويل لكتاب كانط «نقد ملكة الحكم»، والذي يتعلق بالحكم الجمالي والغائي، ورأت آرتت أنّ قدر تعلق ملكة الحكم بالجزئي الذي
إما أن يكون طبيعياً أو حدثاً تاريخياً، يجعلنا نفهم هذه الملكة سياسياً لأنها تعالج ما هو اجتماعي بجزئيته هذه، كما أنّها قد رأت، في عمل
كانط هذا، المعالجة الحقيقية للقدر السياسي للأشكال الوصايا والقصور، وهذا
المجهود النقدي يمتد ليصل إلى كل مجالات حياتنا بما تحويه من مضامين سياسيّة¹⁵.

وفي عودة لفكرة تضمن الأفعال نوعاً من الفذلكة أو البراعة، وذلك ما يتعلق بالفن، نردف هذه الفكرة بتأييد عبر روحية الإبداع التي
يتضمنها الفن، لذلك نجد تعريف السياسة بوصفها فناً، لاعلمنا، وليس المقصود هنا أنها عمل فني، كما يتوهم من المعنى الحرفي للكلمة،
وإنما هو قول يحمل على المجاز، أي على البعد الإنساني الإبداعي ومستوى الفعل المنتج في أفق الحرية، والمؤسس بالتالي لمعنى الدولة¹⁶.

وثمة تصور للفعل الذي تقصده آرتت يأخذ شكل هجينة بين السياسة والفن: فتصور آرتت للفضاء العام هو أشبه بفكرة المسرح الذي
يُعنى بالتطلع إلى الجمهور وكشف الشخصيات المسرحية عبر الأقوال والأفعال الممارسة أمامهم، وغياب ذلك الوضوح أو تلك الإنارة
للفعل هي هدف وواقع الحياة في الأنظمة الشمولية، (سنعرج عليها لاحقاً في البحث)، ذلك الغياب الذي سببه انعدام ذلك التواصل
بل وانتفاء معنى المجتمع أيضاً¹⁷. ولذلك نجد ريكور يفهم محاولة آرتت بأنّها: رهان لاستخراج تصور للسياسة بهيئة نظرية في الحكم
الدوقي - الفني، وذلك أجدى من ربطها بنظرية في الحكم الغائي بوساطة فلسفة في التاريخ¹⁸، ولذلك فهي قد استطاعت أن تشكك،
وبصورة مشروعة، في إمكانية حجب السياسي من طرف الاجتماعي بشكله البسيط في فلسفة التاريخ وحميتها، والتي يتصورها ريكور

14- محمد شوقي الزين، «هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسيّة لدى حنة آرتت»، ضمن كتاب: الفلسفة السياسيّة المعاصرة من
الشموليات إلى السرديات الصغرى، علي عبود المحمداوي (إشراف)، ومحمد شوقي الزين وإساعيل مهناة (مراجعة) ابن النديم والروافد الثقافية، ط1، بيروت وهران، 2012،
ص177.

15- عبد السلام حيدوري، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان، تصدير عبد العزيز العياد، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، 2009، ص 103-104.

16- Arendt, Hannah, «What Is Freedom?», in: The Portable Hannah Arendt, Edited with an Introduction by Peter Baehr, Penguin
books, 2000, p.446.

17- S.Nelson, John, «Politics and Truth: Arendt's Problematic» American Journal of Political science, Vol.22, No.2, May, 1978, p.290.

18- ينظر: ريكور، بول، العادل، ج1، تعريب محمد البحري ومينيرة بن مصطفى والطيب رجب ومينير كشو، تنسيق فتحي التريكي، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
(بيت الحكمة)، تونس، 2003، ص187.

تابعة لفلسفة الطبيعة وموجهة قصدياً باتجاه المستقبل للإنسانية¹⁹. وخطر الاحتكام لفلسفة التاريخ عوضاً عن نظرية في السياسة كما في Polis إنَّها هو: أنَّ الأولى لا تنظر للمواطنين كأشخاص متميزين ومنفردين ككل للجنس البشري²⁰. ونحن نعي أنَّ مسألة التحكم أو القول بمسار حتمي لتاريخ الإنسانية إنَّها هو نوع من تصورات عالم الضرورة وقتل الحرية. بينما المطلوب هو كيف المحافظة عليها في خضم اقتحامات ذلك الضروري لعالمها، والتعامل مع التعدد فيها، ذلك الذي يقتضي الاعتراف بفرسانية البشر فيها وأهمية تفاعلهم.

ثمة تطور مهم وخطير في الآن نفسه، وهو يحمل نقيضين²¹:

- الأول، في الاعتراف بأنَّ الدائرة الاجتماعية ضرورية وأمر مطلوب ومرغوب فيه، وذلك بالقدر الذي يسمح للأفراد أن يطوروا فروقهم أو تميزاتهم وفردتهم. وذلك بتأكيد شخصياتهم.
- الثاني، إنَّ هنالك دماراً سيلحقه هذا التطور للدائرة الاجتماعية، وهو يكشف نفسه بالتدخل في دائرة النشاط العام.

ونتيجة لما سبق، حاولت آرنت أن تكشف عن تحول عظيم الأثر في فهم الحرية والمساواة؛ بما هما صفتان للعالم السياسي والمجال العام، فهما لم تكونا مبادئ أصيلة في الطبع الإنساني مع دولة المدينة، وإنَّها مكتسبتان بفضل القانون وصفة المواطنة، بينما تحول ذلك الفهم إلى عكسه مع العصر الحديث إذ يقرر: إنَّ الحرية والمساواة صفتان ملازمتان للطبيعة البشرية منذ الولادة، وإنَّ المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي التي خلقت التفاوت والقيود، ولذلك أصبح موضوع الثورة مرتبطاً بمطلب التحرر وإعادة الأمور إلى نصابها مع الزيادة في التنظيم لها²². ولذلك ستمثل الثورة وجهاً آخر لفهم الفعل الإنساني، لأنَّ ماهيته تجرَّ معها كل معاني البدء من جديد والولادة والإبداع والخلق الحر والجددة.

تقول آرنت: «إنَّ قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله كائنًا سياسيًا، وهي التي تمكنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن يفعل معهم بشكل متناسق، وأن يتوصل إلى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان من شأنها أبداً أن تتسلل إلى عقله لو أنَّه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو آفاق جديدة في الحياة»²³.

وبذلك فالفعل، وبتعددية الأفراد كهيئة للتفاعل، يأخذ هيئة نقد لكل أشكال القسر التي يتضمنها معنى هيمنة طرف من الناس على الآخرين بشكل الحكم.

بقي لإكمال النسج الأرنطي أن نبيِّن الاختلاف بين عالم الفعل وعالم الكدح والعمل، فعالم الفعل هو عالم الحرية كما أسلفنا، وعالم الكدح والعمل هو عالم الضرورة لأنه محكوم كما ضمَّنا آنفاً بالمطلب الاستهلاكي والإنتاجي الذي يتحكم به سلوك الوسائل والغايات لديمومة الحياة وصناعة أدواتها والفوز بهادياتها. لذلك يُسمى عالم الفعل بالممارسة Praxis؛ وعالم الكدح والعمل بالمزاولة poiesis²⁴.

19- ينظر: المرجع السابق، ص 190.

20- ينظر: المرجع السابق، ص 190.

21- أو سوليفيان، نويل، «حنَّه آرنت: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي»، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، أنطوني دي كرسيني وكينيث مينوج (تحرير)، ترجمة وتقديم نصار عبد الله، ط 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 226.

22- آرنت، حنَّه، في الثورة، ص 42-41.

23- آرنت، حنَّه، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، ط 1، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 74.

24- See: Hannah Arendt, The Human condition, p.195.

ولما تنتج هذه المقولات من أزمات بسبب بنيتها الداخلية كما مع الكدح والعمل، أو بسبب انحرافها وعدم ضبطها وذلك بسبب خارجي يعود للمأسسة، تقرّ آرتت بضرورة وجود ملكتين تحاولان إعادة التوازن للخروقات وتخرجان الإنسان من تحولاته نحو عالم الضرورة والقسر، وهما:

1. ملكة الصفح: وفيها نجد آرتت تقول: «لولا صفح الآخرين عنا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه وآثاره تمامًا مثل ساحر مبتدئ عاجز، في غياب الوصفة السحرية، عن إيقاف صنيعه أو التحكم فيه»²⁵.
2. ملكة الوفاء بالوعد: وفي هذه الملكة نجدها تقول: «لولا التزامنا بالوفاء بالوعد ولكننا عاجزين عن الحفاظ على هويتنا، ولكتبنا علينا أن نتيه بلا قوة ولا هدف، كل يهيم في ظلمات قلبه الوحيد، ويغرق في التباسات وتناقضات هذا القلب، ظلمات لا يبدها إلا النور الذي ينشره حضور الآخرين في المجال العمومي»²⁶.

ومن تنسيق ما سبق وتأطير هذه الملكات والحقول النشاطية للإنسان، نجد آرتت تحدد ثلاثة تعبيرات عبرت عن انعطافة في تقاليد التراث الغربي السياسي، وهي²⁷:

1. تعبير الفعل Action بوصفه بداية بالجديد «الابتداء»، كما مع الإغريق.
2. التعبير التأسيسي بوصفه نتاجًا لذلك الفعل، كما جاء مع الرومان.
3. التعبير المسيحي عن الفعل والمساحة (الصفح) وهو يرتبط بلزوم المعرفة بأننا كلما قمنا بالفعل فإننا يجب أن نكون مستعدين للمساحة، والوفاء بالوعد. وهذه التشكيلية التجديدية التأسيسية التسامحية - الوفاية هي ماهية الفعل السياسي الذي تبني آرتت عليه كل آمالها في استعادة كثر السلطة المفقود.

وكأن آرتت بذلك إنما تريد أن تعيد عنصر التاريخية لمفهوم النشاط، وهذا العنصر يتضمن عدم اليقين في الشؤون الإنسانية، والتمثلات التي تؤدي داخل التفاعل السياسي، والوظيفة الخلاقة لأفعال الكلام كالصفح والوعد والوفاء به كما تقدم ذكره، وكذلك فهي تريد التأكيد على ضياع التقليد الذي يجعل الناس يعيدون تاريخهم السياسي دورياً²⁸، وذلك إنما يتم عبر مفهوم وممارسة الجدة والبدء من جديد.

تتميز الوضعية البشرية بكون الناس (كما ترى آرتت)، وبوصفهم كائنات فانية، يخلقون عالمًا يكون مأوى لهم ولمدة محدودة، ولأن هذا العالم هو من صنعهم ولأنهم يتغيرون باستمرار فهو معرض دائمًا للتآكل والاضمحلال، وبالتالي فإن خطر الفناء سيكون نتيجته تمامًا كصانعيه. ولحمائته من ذلك الفناء ودفعه باتجاه الخلود يلزم العمل باستمرار على استقراره، وذلك الاستقرار يكون ممكنًا بوسيلة التربية²⁹.

25- آرتت، حنّ، «استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح»، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2005، ص54.

26- المرجع السابق، ص54-55.

27- See: Arendt, Hannah, The Promise of Politics, p.60.

28- ايتن بالير وباربارا كاسين وساندرا لاغير، «ممارسة عملية، فعل» / ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: مفردات الفلسفة الأوربية - الفلسفة السياسية، إشراف: علي بنمخولف ومحمد جنجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط1، 2012، ص272.

29- آرتت، حنّ، «أزمة التربية»، ص16.

ويبتج عن ذلك أن السياسة هي أعلى مجالات مستويات الفعل وأشكاله، بوصفها الفعل بصفة عمومية. أي الدوام بالفعل المجدد، على خلاف نزعة المحافظة التي تعني إبقاء الحال على ما هو عليه؛ إذ لا تصدق نزعة الحماية الأخيرة هذه إلا على حال التنشئة والتربية في المجتمع أو الأسرة وليس في النشاط العام.

يقوم الفعل على أساس الحرية كما أشرنا لذلك سابقاً، إلا أنه يتضمن في حيز دلالاته الخاص معنى للتعدد والتضامن في فهم آرنت، والتعددية هي من أهم سمات الفعل، بل بها ينكشف معناه ويتضح، لأن على الفعل أن يخلق الجديد ويعرضه أمام الآخرين الذين لا يمكن الاعتزال عنهم، لأن الفعل بطبعه تداوتي، وهنا تظهر التعددية بوصفها تكثراً للجهات الفاعلة داخل فضاء الحرية الضامن للفعل السياسي، كما في أداء الفنانين الذين يحتاجون لجمهور مستمع أو مشاهد، فمن دون الظهور ذاك في الفضاءات العامة ونيل الاعتراف من قبل الآخرين، ومن دون التعريف بالذوات ومشاريعها قولاً وفعلاً، لا يمكن تأسيس الفعل السياسي الذي تتضح حاجته للتعددية كضمان آخر على الحرية³⁰.

وبطبيعة الحال، فالأفعال تتطلب الكلمات- الأقوال، لأن هذه الأخيرة هي التي تكشف أهداف ونوايا الفاعلين، وهذا معنى أن يكون الفعل تداوتياً، والذي يتوقف على مدى استعداد المشاركين في التواصل للتفاهم المتبادل، ولذلك فإن المعيار في جودة الفعل من دونها هو التعددية والتضامن³¹.

ولإنجاز فكرة التضامن تبحث آرنت في نصوص روسو لتقبض على معناه في المصلحة العامة، فقد كان روسو يتمنى أن يكشف عن «مبدأ جامع ضمن الأمة نفسها، يكون صالحاً للسياسة الداخلية كذلك. وعليه كانت مشكلته هي أن يجد عدواً مشتركاً خارج نطاق الشؤون الخارجية، وكان حله لها: إن مثل هذا العدو موجود في صدر كل مواطن من المواطنين، أي في إرادته الخاصة ومصالحته»³² ويكمن إبداع روسو هنا في أنه عكس النظرية التي ترى في الخطر أو العدو الخارجي أساساً ودافعاً للتضامن ليعيده إلى النفس البشرية وما تحتويه من ميل للمصالح الخاصة.

وإذا كانت آرنت ترى أن العنف* وليد عدم المعرفة بأهمية الشأن العام والفعل في فضائه من قبل بعض الناس مما يستدعي ذلك لديهم اللجوء إلى العنف بضديته على السياسة؛ تقول: «إنه لمن غير الواقعي ومن غير العقلاني أن تتوقع من الناس الذين لا يملكون أدنى تصور لما هو الشأن العام أن يتصرفوا بشكل غير عنيف، وأن يتحاججوا بصورة عقلانية بالنسبة إلى ما يخص مصالحهم»³³، ولذلك سيستدعينا النسق الآرنتي إلى التعرّيج على ماهية مضادات السلطة والفعل السياسي.

30-See: Maurizio Passerin d'Entreves, The political philosophy of Hannah Arendt, Routledge, London & New York: 1994, p.70.

31- See: Ibid, p.73.

32- آرنت، حنّه، في الثورة، ص 108.

*تعود أصول كلمة عنف «Violence» إلى الكلمة اللاتينية Violentia، وهذه في جذرها تعني القوة. وهي أيضاً متصلة بالكلمة يتتهك Violate والتي توحى بمعنى الهجوم والإيذاء والتدخل أو الفشل في إبداء الاحترام. والعنف مثل التحكم فهو يمنع الناس من تنفيذ أهدافهم، يعيدهم إلى الخلف ويضع العراقيين في طريقهم، والعنف مثل القوة: يفرضه على الناس أهدافاً وأفعالاً وسلوكاً معيناً دون غيره. (ينظر: ريديكوب، فيرن نيوفيلد، من العنف إلى التراحم، ترجمة سهيل نجم ومصطفى ناصر، ط 1، دار الرواسم، بغداد، 2012، ص 179-180).

33- آرنت، حنّه، في العنف، ص 71.

الفعل بطبعه تذاوتي، وهنا تظهر التعددية بوصفها تكثرًا للجهات الفاعلة داخل فضاء الحرية... فمن دون الظهور في الفضاءات العامة ونيل الاعتراف من قبل الآخرين، ومن دون التعريف بالذوات ومشاريعها قولاً وفعلاً، لا يمكن تأسيس الفعل السياسي الذي تتضح حاجته للتعددية كضمان آخر على الحرية

لكن، ما الذي حدث للمجال العام والسلطة والفاعلية السياسية؟ وما الذي جعلها تحمل معاني مغايرة لما ينبغي أن تكون عليه؟ أو بكلمة أخرى، ما الذي جعلها تنهار؟ وكيف الفعل لاستعادة تلك الحالة السياسية من التفاعل البيئاتي ومجاله العام وسلطته الحقيقية؟ هل العنف هو الحل الوحيد؟ هل من حل آخر؟ هذه التساؤلات هي التي تفتتح لدينا الفصل الثاني في بحثنا. وذلك في تحديد المفاهيم وتشخيص أعطاب الفكر السياسي من تراثه إلى معاصره من أنساقه إلى تحولاته وحتى تشوهات- إن صحت العبارة-، وما يقتضيه البحث عن إمكانات التصحيح والاستعادة للمعنى الأصيل.

انحرافات الذاكرة:

في السلطة والعنف: نقد إقالة التفاعلية، وكشف تبعيات الأدائية

إذا كان لا بد لنا، وكما تدعوننا لذلك آرنت، أن نفهم العنف مضاداً للسلطة، فما ماهيتها بالدقة؟ وما العنف؟ لعنا هذه الدعوة نحاول إنجاز الجهاز المفاهيمي لفيلسوفتنا، في محاولة لكشف الزيف والالتباسات الحاصلة في فهمنا لمفرداته، والتي دخلت أطرنا الفهمية كمعايير، بسبب التراث التقليدي للفكر السياسي.

ترى آرنت أنّ السلطة إنّما تعني: قدرة الإنسان، ليس فقط على الفعل، بل الفعل المتناسق. لذلك فهي ليست ميزة فردية وإنّما تأخذ أبعاداً جماعية، لأنّ الجماعة قد تكون موضوعاً أو مصدرًا لانبثاقها. وباختفاء الجماعة تختفي السلطة³⁴. وهي هنا لا علاقة لها بالأشياء والوسائلية الأدواتية، بينما العنف لديها بطبعه أدواتي؛ وهو: أداة ترافق القدرة، وبكلمة أخرى، هو وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إلى توجيه وتسويغ؛ توجيهه إلى طريقة الهدف الذي يبغيه، وتسويغ من الطرف المستعمل للعنف³⁵ وبالرغم من كون العنف لا يعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، إلّا أنّه يقدم أدوات تزيد من القدرة البشرية³⁶. لكن ما القدرة؟ لكي تضاعفها ويصبح الناتج عنفاً.

القدرة هي خاصية فردية، متعلقة بوجود شيء أو شخص، ويمكن أن تبرهن على ذاتها في العلاقة مع الأشياء والأشخاص الآخرين. فهي تمثل نوعاً من التمييز والاستقلال لحاملها³⁷. وذلك يعني وصفها بكونها مكسباً للمركز والقابلية والإمكانية التي يتمتع بها من يمتلكها. لكن ألا يستدعي العنف معنى القوة؟ ترد آرنت بالفرض النسبي، وتحديد العنف بجزئية للقوة. فالقوة: هي ما ينتج عن الحركات الطبيعية أو الاجتماعية من طاقة مؤثرة. وقد ترد بوصفها رديفاً للعنف، إذا فهمنا الاستعمال الأخير بوصفه وسيلة للإكراه، وتلك هي صورة للقوة من صور أخرى³⁸. لكن هذه القوة إنما تحتاج بصورتها الخضوعية مفهومًا آخر حسب آرنت هو التسلط أو الهيبة، وهي تشير إلى أنّ من يمتلكها يصبح موضوعاً لذلك الخضوع دونما أية شروط، من إكراه أو إقناع، ولذلك يشكل الاحتقار أو الازدراء العدو الأول لها³⁹.

34 - ينظر: آرنت، حنّه، في العنف، ص 39.

35 - ينظر: المصدر السابق، ص 40-41.

36 - ينظر: المصدر السابق، ص 47.

37 - ينظر: المصدر السابق، ص 39.

38 - ينظر: المصدر السابق، ص 40.

39 - ينظر: المصدر السابق، ص 40.

وفي عودة إلى التمييز الأساس بين السلطة والعنف يجب أن نفهم أنه يقتضي البحث في جوهرهما معاً، في مقارنة لما يحقق ماهيتهما، فنجد آرنت تقول: «إنّ السلطة لا تحتاج إلى تبرير، انطلاقاً من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسيّة نفسها. ما تحتاج إليه السلطة إنّما هو المشروعية. تنبثق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهم، لكنها تستنبط مشروعيّتها من اللقاء الأول، أكثر مما تستنبطها من أي عمل قدي ذلك. إنّ المشروعية، حين تجابه تحدياً، تسند نفسها في التوجه إلى الماضي، أما التبرير فإنّه يرتبط بغائية تصله مباشرة بالمستقبل»⁴⁰.

ومن الناحية السياسيّة، لا يكفي حسب آرنت أن نقول: إنّهما (أي السلطة والعنف) ليسا شيئاً واحداً، بل هما متعارضان، فحينما يكون أحدهما حاكماً لزم غياب الآخر. والعنف إنّما يظهر حينما تكون السلطة مهددة البقاء. وبإمكان العنف أن يتحكم بالسلطة إلاّ أنّه عاجز عن خلقها⁴¹. وتؤكد آرنت على الفعل المتجدد الذي يقتضيه الفعل السياسي، بوصفه مسطرة لتحديد الخط الفاصل بين السلطة والعنف، فهما لا ينتميان إلى حيز الحياة الطبيعيّة، وإنما هما جزء من فضاء السياسة الحيز الذي لا يضمن إنسانيته إلاّ بإمكان الإنسان على الفعل والقابلية على البدء بالجدد دوماً⁴². هذا البدء بالجدد يعني اللاتخطيط الغائي/ الواسطي؛ فالعنف وساطلي يهدف غاية من شأنها أن تسوغه. أمّا حينما نمارس فعلاً فإننا لن نكون عارفين ومتيقنين من أنّه سيؤدي إلى نتيجة لازمة⁴³، وذلك يعني أننا بحوارنا وحجاجنا في التداول للشؤون العامة نستعمل السلطة بوصفها ملاذاً لحفظ الفعل، بل هي الفعل نفسه.

قد يتبادر إلى الذهن رابطة دلالية بين العنف والإرهاب، إلاّ أنه ليس كذلك بالدقة أو بصفة عامة. بل إنّ الحكومة التي تمسك السلطة مع وجود العنف بعد تدمير وتفتت كل سلطة، هناك حيث يرفض العنف التنازل عن مكانه في إخضاع كلّ شيء لسيطرته، هناك يبدو الإرهاب مرتبطاً بالتفتت الاجتماعي، ومن هذا المنطلق تفرّق آرنت بين الأنظمة التوتاليتاريّة والأنظمة الديكتاتوريّة القائميتين على العنف؛ في أنّ الأولى تقف بالضدّ من كلّ صاحب سلطة حتى الأصدقاء لها، وأنّ ذروة الإرهاب ستكون ظاهرة حينما تلتهم الدولة البوليسيّة أبناءها، بينما الديكتاتوريّة هي ضد من يعارض السلطة بشكلها المزيّف بالحكم، وبالتالي فإنّ السلطة تنتفي مع الأنظمة التوتاليتاريّة لغياب فعل التناسق والبعد الاجتماعي فيها⁴⁴. وسنعود لفهم العنف، بوجهه الآخر، في نوع من معقولة هادفة للتشوير ومن ثم لإعادة مكانة الفعل السياسي وتحرير السلطة في المطلب الأخير.

لكن هل من إجابة أخرى يمكن أن تقدمها لنا المجتمعات الحديثة؟ ولا سيما في وضع لا يحتمل اليوم مزيداً من العنف. قد تمثل الإجابة بالإيجاب والتحديد بأنّه العصيان المدني. وهو فرصة لفسحة الأمل بالحياة دونها أدوات العنف المادية. فكيف تتعامل آرنت مع العصيان بوصفه حلاً لاستعادة الفعل السياسي؟ ألحّت آرنت على أنّ العصيان المدني صورة لاعتراض الأقليات على إقصائها وتهميشها؛ ولذلك نجد أنّ القناعة تكون لمن يقبل شكل الحكومة والسلطة في الدولة ويعارض الأقلية فيعمدون لانتهاج هذا الأسلوب. وحقاً نرى ذلك يفتح فضاءً للحرية أكثر لإمكانية الحفاظ على الفعل السياسي قبل العنف أو بعيداً عن التعنيف الذي لحظة حدوثه إنّما ينفي السلطة. لذلك نجد آرنت تقول: «إننا نتعامل مع أقليات منظمة، تقف ضد أكثريات متمنعة عن التعليق، رغم أنها ليست «ساكنة»، وأظن أنّه من غير الممكن نكران: أنّ هذه الأغلبية قد غيرت أسلوبها و فكرها بدرجة كبيرة تحت ضغط الأقليات»⁴⁵.

40 - المصدر السابق، ص 46.

41 - ينظر: المصدر السابق، ص 50-51.

42 - ينظر: المصدر السابق، ص 75.

43 - ينظر: المصدر السابق، ص 72.

44 - ينظر: المصدر السابق، ص 49-50.

45- Arendt Hannah, Crises of the Republic, A Harvest book, USA, 1972, p.98-99.

وتشخص آرت مكمّن الخلل والداعي للعصيان والمقاومة، بأنه في الغالب مشكل دستوري في التشريعات التي تقع تحته، فثمة جدل على أنّ القناعة بالدستور، الاتفاق الإجماعي، تتضمن قبولاً بالقوانين التشريعية أيضاً؛ لأنّه في الحكومات التمثيلية يكون الشعب قد ساهم في تشكيل تلك الحكومات. وهذه القناعة، من وجهة نظر آرت، افتراضية (خيالية) تماماً؛ فهي قد فقدت كل جدارة لها بالتصديق. فالجمهورية التمثيلية نفسها هي اليوم في أزمة، في جزء منها، بسبب كونها قد فقدت بمرور الوقت جميع المؤسسات التي كانت تسمح للمواطنين بالمشاركة الحقيقية، وفي جزئها الآخر قد تأثرت بشكل كبير نتيجة المرض الذي يعاني منه النظام الحزبي، فالخطر الحالي للتمرد هو الأزمة الدستورية في المقام الأول، وقد تأثرت تلك الأزمة بعاملين مختلفين بشكل كبير واللذين تسببت عواقبها المؤسفة في حدة معينة فضلاً عن تشويشات عامة حول الدستور:

- التحديات المتكررة للدستور من جانب الإدارة، وما يعقبها من فقدان الثقة بالعمليات الدستورية من جانب الشعب، ويعني ذلك سحب القناعة.

- عدم الرغبة الأكثر تطرفاً لقطاعات معينة من الشعب بالاعتراف بالاتفاق الإجماعي⁴⁶. ومشكل الاعتراف بالتعاقد الأصلي يبقى إشكالاً رهنًا ودافعاً لكثير من حركات التمرد. ولذلك يحاول المتضررون من التشريع ومشكلة الاعتراف بالتعاقد الأصلي تأسيس تشكيلات تدافع عن مصالحهم الخاصة تمثل جماعات مصالح وضغط.

ولذلك ترى آرت أنّ العصيانات المدنية ليست سوى صورة محدثة للاتحادات الطوعية، وهي تتناغم مع التقاليد القديمة للولايات المتحدة الأمريكية. ومن أفضل ما يصفها كلمات توكيفيل «يتحد المواطنون الذين يشكلون أقلية أولاً من أجل إظهار قوتهم العددية والتقليل من القوة المعنوية للأكثرية». وبالتأكيد قد مرّ زمن طويل منذ إمكانية وجود «اتحادات معنوية وفكرية» من بين الاتحادات الطوعية التي، على النقيض، تبدو أنها قد تشكلت من أجل حماية المصالح الخاصة لمجموعات الضغط واللوبيات التي تمثلها في واشنطن. ليس عندي من شك في أنّ السمعة المريبة للوبيات هي مستحقة، مثلما أنّ السمعة المريبة للسياسيين قد أصبحت بكل وضوح مستحقة أحياناً. ومع ذلك، فالحقيقة تكشف ماهية مجموعات الضغط في كونها اتحادات طوعية، فتأثيرها كبير لدرجة تكفي لأن يطلق عليها «حكومة مساعدة»⁴⁷.

ها نحن أمام إمكان الاختلاف في التحسين والتغيير للسلطة القائمة وممارساتها وأصولها، ولذلك نجد أنفسنا ملزمين باختبار نموذج التوتاليتارية لنفحص مقولات آرت فيها، وعن إمكان الخلاص من تمييعها وإصهارها للفعل السياسي وإنجاز بحثنا في إمكان إرجاع السلطة لفضائها، وتحرير الإنسان من كبت هذه التغييرات.

تجسد الانحراف في ذاكرة السياسة:

في نقد التوتاليتارية*: حركةً ونظامًا وممارسةً

يُعدّ كتاب آرت الموسوم بـ«أسس التوتاليتارية، 1951» الإنجاز الأهم الذي دفعها لأن تحتل مكانتها داخل مصاف النخبة الفكرية في النصف الثاني للقرن العشرين، وأحاول أن أربط هذا النتاج بالنسق الفلسفي لها في كونها خطوة متممة لفهم مجريات التحول من الوضع الطبيعي للسلطة إلى امتيازها بالعنف وخروجها من حيزها المفروض إلى واقع مخالف لها في جعلها أداة هيمنة، أو صورة حكم.

46- Ibid, p.89.

47- Ibid, p.96.

* أول من استعمل مصطلح الشمولية - التوتاليتارية كان جيوفاني أمندولا Giovanni Amendola وهو الصحفي والسياسي المناهض للفاشية في 1923 وذلك في إشارة منه إلى معاداة موسوليني للبرالية واستهانتة بقواعد ومبادئ القانون. (ينظر: إيزاك، جيفري سي، «نقاد الشمولية»، في كتاب: مجموعة مؤلفين، الفكر السياسي في القرن العشرين، ترنس بول وريتشارد بيلامي (تحرير)، ترجمة مي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط 1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 256).

فقد عملت التوتاليتارية حركةً ونظامًا على تهديم وسائط المجال العام وما يخلص به من رأي عام وتجسيد لإرادة السلطة، وذلك أدى إلى خلق مناخ متدهور لذلك الرأي في جعل الناس «راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسية، تمارس إرهابًا خفيًا هدفه أن يسود في الشوارع شعار القانون والنظام»⁴⁸ لعل هذا الشعور هو الذي دفع بعجلة التوتاليتارية إلى أن تنجز مهمتها في القضاء على فاعلية المجتمع وتحويلها إلى انصياع تام لتلك الهيمنة الكليانية.

تهدف التوتاليتارية إلى القضاء على الفعل الإنساني، فسيطرها «تحو إلى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية عامة ولا تكتفي بتقليص الحرية، أيًا كان مبلغ الاستبداد في ذلك. النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو ترابعية من شأنها أن تعين نظام الحكم»⁴⁹.

ويمكن تمييز مرحلتين للتوتاليتارية: تتجلى الأولى في الحركة، والثانية في الدولة أو النظام التوتاليتاري⁵⁰. وتبقى الجماهير هي الأداة الأبرز في الحركة والنظام، فأصل إمكان وجود الحركة التوتاليتارية مقترن بوجود الجماهير، والتي تراها آرنت كاشفة عن شهية لا تقاوم في طبيعتها للانتظام السياسي وتقديم الطاعة والولاء دونها وعي بمصالح مشتركة.

وقد راهنت الحركات التوتاليتارية على تغريب المجتمع، والإجهاز على إمكانية الفعل الحر، ووجود السلطة فيه، وتقع على كاهل الدعاية والمنهجيات التوتاليتارية المرافقة لها، مهمة تلطيف وتلين ادعاءات الحركة الثورية قبل بلوغ الحكم وتولي زمام المسؤولية، وذلك بتدمير العالم المتوهم لتنظيماتها وجعلها تذوب في عالم الطاعة والانقياد دومًا⁵¹.

لكن حقيقة ما نسميه بالدعاية إنما هو تلقين وغسل وإعادة تأهيل العقول، وسيكون أداؤها أيضًا في ذلك العنف لتحقيق المزاعم الإيدولوجية وإثباتها⁵². وذلك يعني الكذب باسم المبدأ، لذلك تبرز آرنت نتوءات التحول في معنى السياسة وممارسة الكذب فيها، فالكذب بوصفه طريقًا سياسيًا لم يكن بالأمر المألوف في التقليد السياسي، أما في وقتنا الراهن فقد نجح نجاحًا تامًا في البلدان التي حكمت حكمًا توتاليتاريًا، لأن الكذب فيها يوجه إيديولوجيًا، وتحقق ذلك النجاح بالإرهاب لا بالاعتناع، ولذلك كان الكذب باسم المبادئ وعلى المبدأ نفسه أيضًا هو سبب تحلف العقل السوفيتي؛ فالمظهر الحاسم لذلك الكذب (الإرهابي) هو الذي جعله يتتهك عالم السياسة بجرائم فظيعة⁵³.

حينما تمسك الحركة بالسلطة وتحاول صنع نظام توتاليتاري، فحينها سنفرق بين الحزب والدولة مفهومياً، إلا أن الواقع سيكون متداخلاً وصعب الحد، لكن آرنت حاولت أن تضع حدًا يتجسد في الديكتاتور التوتاليتاري يمكنه بل ينبغي له أن يمارس الخداع والتوهيم وبطريق منسجمة مع منصبه أكثر مما يتسنى ويمكن لقائد الحركة⁵⁴. وهذا الفارق، علاوة على فارق مسك زمام أمور الحكم، هو الذي

48 - آرنت، حنّه، في العنف، ص 70.

49 - آرنت، حنّه، أسس التوتاليتارية، ترجمة انطوان أبو زيد، ط 1، دار الساقى، بيروت، 1993، ص 16.

50 - المصدر السابق، ص 55.

51 - ينظر: المصدر السابق، ص 145.

52 - ينظر: المصدر السابق، ص 79.

53-Arendt, Hannah, Responsibility and Judgment, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, schocken books, New York, 2003,

p.264-265.

54 - ينظر: آرنت، حنّه، أسس التوتاليتارية، ص 170.

يحدّد جغرافية الحركة والنظام مفهوميًا. لكن يجب علينا أن نقف عند إشارة مهمة جدًا لآرنت هنا في أنّ الحركة التوتاليتاريّة وبهيمنتها على السلطة، والتي لن تنقلها لغيرها، لا تكتفي بصورتها الجديدة وتنفي وجودها كحركة، فانتزاع السلطة باستعمال العنف ليس هو الغاية، وإنما وسيلة ومرحلة انتقالية وليس نهاية لتلك الحركة، ويبقى هدفها الحركي هو العمل على تحصيل أكبر عدد ممكن من المنتظمين تحت لوائها، وأما هدفها السياسي الذي يلزم أن يكون خاتمة لعملها، فلا وجود له بكل بساطة⁵⁵.

هذا الذي حدث هو الإجابة عن السؤال الذي وضعناه حول أسباب وكيفية اختفاء السلطة السياسيّة، وتغييب الفاعلية الإنسانيّة المتجددة - المتجددة.

نقيض ذاكرة السياسة: سياسة ذاكرة مشوّهة:

ومن ذلك فقد عملت التوتاليتاريات على مسح إنسانها، وتحويله من فاعل إلى كادح فقط، وجعله محصورًا بما يحتاجه لقوته دونها ما يجب أن يفعله بوصفه حرًا؛ لذلك أطلقت آرنت عبارة «تفاهة الشر»⁵⁶ كجزء من سياسة ذاكرة انبجست حقدًا، فتكونت وصفًا، فكانت المحاكمة على ما قام به أدولف إيخمان (Karl Adolf Eichmann) النازي، في زجه وتحشيدته لليهود في معسكرات الإبادة «الهلوكوست» بصورة لا تتضمّن شرًا متجزئًا في ذاته بل لتفاهته وعاديته. لأنّ السلطة التوتاليتاريّة تجعل مرتكبي الجريمة بإيعازها لا يشعرون بفظاعتها ومأساويتها، وإنما بأنها أمر عادي. وما القائم بهذه الجرائم إلا أداة لها، لا يعي مسؤوليته تجاه الإنسانية، بل تنفيده لقرارات إدارية، وإنما طاعة عمياء فقط. لذلك بحثت عن صورة أخرى لاتهامه وهي اللامسؤوليّة، تلك بالأصل علاوة على قبوله لأفكار تحدّد من يستحق حياة دون غيره بسبب هويته، وذلك أيضًا يمكن تأويله بأنه لا مسؤوليّة إنسانيّة. تقول آرنت: «إنّ العنف والرعب الممارسين في البلدان الكليانية لا يمتان بصلّة طبعًا للسلطة بمفهومها الحقيقي. ومعنى اختفاء السلطة هذا هو ببساطة اختفاء الإرادة لتحمل المسؤوليّة، لأنّ السلطة الحقيقيّة ترتبط، حيثما وجدت، بالمسؤوليّة تجاه مسار العالم»⁵⁷، حتى أنّ «إيخمان» صرح، في معرض التحقيقات معه، أنّه مستعد لأن يرسل والده للموت إن تلقى أمرًا بذلك، أي أنه منفذ بلا إدراك للأسباب والأشخاص موضوع الحكم. وإن كان يريد من تصريحه أن يصف نفسه بالمثالية والكمال والإخلاص، توهمًا منه في ذلك⁵⁸.

إنّ التفاهة تكمن في استقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤوليّة بوعي، لأنّ من قام بهذه المجازر سواء إيخمان أو غيره من جلاوزة السلطات الشمولية لم يكونوا سوى جزء صغير وتافه من آلة البيروقراطية التوتاليتاريّة التي لا تدع لهم أيّ مجال في أن يحسّوا بإنسانيّتهم، ومن ثمّ أن يُتّظر منهم العمل باتجاه ما هو إنساني. وذلك ليس تسويغًا لفعاليتهم بل إدانة بصورة أخرى أشمل من اختراهم بالحادثة، وإنما في كينونتهم الإنسانيّة واستحالتهم إلى كائن لا معنى له.

وبسبب تشخيصات آرنت التي نتجت عن حضورها لجلسات محاكمة «إيخمان» وتجسدت، بدورها، في كتابها «إيخمان في أورشلين/القدس»، وما قدمته من شواهد وتقارير عنها، بل وتصريحاتها التي خالفت بعض السداجة وفكر تحصيل الحاصل الذي حوّل المحاكمة لمسرحية وفرجة، على حد قول آرنت، إذ رأّت أنّ اليهود الألمان والمجرين وغيرهم علاوة على المؤسسات الصهيونية كانوا هم بنفسهم من تسبب في إبادتهم في الفترة النازية وغيرها. لأنّ المقاومة انتفت والبلاهة التي أطبقت عليهم حينما قيدوا المحتشدات الإبادة كقطعان مقادة للذبح. كل ذلك جعل آرنت محط أنظار المهتمين من مفكرين وسياسيين، وكذلك موضوعًا لانتقادات لاذعة منها: وصفها بالنازية،

55 - ينظر: المصدر السابق، ص 58.

56- See: Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil, The Viking Press, 1965, New York.

57 - آرنت، حنّه، «أزمة التربية»، ص 15.

58- See: Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem, p.40-41.

وتهمتها بلا موضوعيتها لعدم حضورها كل جلسات المحاكمة، وإنما البعض منها فقط مما يجعل تقريرها ليس دقيقاً، إلا أن ردّها كان ببساطة: إنها تعاملت مع ما جرى في المحاكمة ووضعت فيه تقريراً ليس إلا⁵⁹.

نعم، فكتاب «إيخان في أورشليم»، حسب وصفها، لم يكن سوى تقرير لما حصل من حقائق داخل قاعة المحكمة، بضمها الحوارات والاستجابات وخطابات المدعي العام وتوجه القضاة وردود إيخان، وإفادات الشهود، ولا دخل للأمر بفرضيات أو نظريات انطلقت منها لتطبيقها على إيخان ومحاكمته⁶⁰ وقد ردّت حنّه آرت في أكثر من محفل ومناسبة على اللغظ الذي دار حول كتابها هذا. وحتى بعد أن وصل الأمر إلى وصفها بالنازية، وأنها تحاول أن تخلق أعذاراً غير مباشرة للمجرمين النازيين، نراها، وهي مصّرة على موقفها وفاضحة لزيغ هذه الاتهامات، قد أجابت: إنّ هنالك اتجاهين في الأمر: الأول تشويه وتحريف متعمد وخبيث قد حصل للكتاب، والثاني حصول سوء فهم حقيقي له. ولا يمكنني تصور أحد ممن قرأ الكتاب أن يدّعي أنني كنت أخلق أعذاراً لإيخان أو أبرر المجزرة بحق اليهود وما فعله النازيون من جرائم⁶¹، بل إنّ تفاهة الشر هي نقيض لكل التصورات عن الشر الجذري الذي يعتقده البعض كامناً في إنسان أو مجموعة بشرية معينة، وذلك ليس صحيحاً أبداً، وإنما الشر هو تافه في أكبر نتائجه عنفاً ودمويةً، والحال ما رأينا مع مجازر النازية أو الفاشية وغيرها.

وبالرغم من النتيجة التي قد تصور بأنها ستضعف من آرت ونشاطها، إلا أنها صرّحت أكثر من مرّة قائلة: إنّ محاكمة إيخان حولتني لتفضيل الحياة النشطة على الحياة الفلسفية- التأملية، فقد غيرت منظورها للعلاقة بين الفكر والعالم⁶². هكذا بدت آرت وبتقددها للممارسة التغريبية التوتاليتارية قاصدة لتسليط الضوء على إمكان استعادة الفعل السياسي ومعنى السلطة. وبذلك فالشمولية هي قتل للحرية ونفي لها. فالمهمة الأساسية النظرية لآرت هي البحث في برجة استرجاع تلکم الحرية.

موقف تقييم ونقد:

«سياسة الذاكرة لم تسعف الفعل السياسي، بل حولته لذاكرة مشوّهة أخرى»

لا يمكن أن يمرّ مشروع آرت، وما قدمته من نصوص في الفلسفة والسياسة، دون أن يأخذ حيزاً من الجدل، وسأقف هنا على عتبة النقد في موضوع تصنيفها للحياتين التفكيرية والنشطة وإمكان الفصل بينهما، بل بدايته لديها، اعتماداً على المنجز الأرسطي، والذي هو منجز يحكي حالاً وبيئة مختلفة زمكانياً عما نحن عليه اليوم. علاوة على أننا حينما نفهم دور الفيلسوف أو المثقف في كونه الفعال والناقد، فإنّه يلزم أن نتصوره سابراً لأعماق الممارسات في الحياة النشطة، وذلك يزيد هوة الإشكال في التصنيف. وإن كانت آرت فهمت ذلك أيضاً، إلا أنّها تصرّ على استقدام تلك الصيغة الأرسطية للشطر بين العالمين، وكان المفروض العمل على الصيغ الناقدة أو إبداع واحدة أخرى في مقابلها.

كما يعترى التصنيف الثلاثي في الحياة النشطة هو الآخر كثير من الشك في دقته وعدم التباس أحدهما بالآخر من كدح وعمل وفعل، فهذه الأنشطة يصعب تصورهما في وضعنا المعاصر لتداخلها بل وغياب ذلك الفصل، وذلك ما تنقده آرت. ولكنها من جهة أخرى تقرّر الوضع الإنساني وكأنه الواقع بما يقابله من أنشطة وفعاليات، وتبدأ بالتمثيل له في الكادح الحيواني والصانع الإنساني والفاعل الحر، وتحاول إثباته تاريخياً إلى يومنا الحاضر. وتسجل غياب الفعل دون غيره، بينما تتكلم عن واقع الثورات العظيمة وواقع الأنظمة

59- See: Yakira, Elhanan, op.cit., p.42.

60- See: Arendt, Hannah, The Jewish writings, Edited by: Jerome Kohn and Ron H. Feldman, Schocken Books, New York, 2007, p.485.

61- See: Ibid, p.486.

62- See Yakira, Elhanan, op.cit., p.49.

الديمقراطية المخالفة للتوتاليتراريات، وهي حاملة لمعنى الفعل في التأسيس واجتراح الجديد مشاركة في التنفيذ والتشريع، ومثالها الأوضح في ذلك أمريكا. لعل هذا الاشتباك لا فض له في غزل آرنط.

يبقى أمر اختلاط الاجتماعي بالسياسي، وكيف أن تداخلهما يفضي إلى هيمنة الأول على الثاني. والأول هو حامل لمعاني الضرورة والقسر، بينما الثاني بالضد منه، فهو حامل لنظام الحرية والتعدد، ويحث لنا التساؤل عن كيفية وضع حدود لهذه الجغرافيات الفكرية، فهل يمكن أن يتصور هذا الفصل حقاً أم أنه مجرد وهم؟ لأن الاجتماعي بضرورياته هو يمثل ذوات مساهمة في السياسي، لا يمكن أن تتنازل عما لديها من مكسب اجتماعي لغرض نقاش في الشأن العام، لأن أفراد البيئة الاجتماعية هم أنفسهم من يسهم في ذلك الشأن؛ علاوة على أن ما يشكل حاجة في الخاص لا يمكن أن يتعد في التشريع الذي ينتج عن العام بل ملتصقاً به، اللهم إلا إذا فهمنا الاجتماعي على أنه فناع تفرضه الضرورة والسياسي كشف للوجود جهاراً بلا أقنعة، فحينها سيكون تصوراً يوتوبياً وفتياً جميلاً، إلا أنه يخالف الواقعية التي تنشدها آرنط. ولا يمكن أن تتناسى قبولها ليوتوبيا اليهود في إسرائيل، وما فعلته في دعمها للمنظمات الشبابية التي قصدت الهجرة لفلسطين في نهاية الثلاثينات ومطلع الأربعينات. وإن كنت أرى أن أمر الوطن المقدس هو موضوع مسوغ في كل الأديان، إلا أن ما تنتقده من سوء تدبير للمؤسسة الصهيونية مرة، نجدها مرة أخرى لا تلحظ تضمينها للعكس بإسناد أفعالها في الهجرة نحو القدس، بالرغم من أنها قد تخلت عن دعوتها هذه في نهاية الأربعينات لتقف موقفاً حازماً بوجه الحركات الصهيونية وموقفها من الوضع الفلسطيني. فقد «اعترضت آرنط على قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة عام 1974 وحذرت من نتائجه، وتوقعت أن يؤدي، بالضرورة، إلى طرد الفلسطينيين وانتهاك حقوقهم، وبالتالي إلى نشوب حرب تهدد وجود اليهود أنفسهم. كما تعاونت مع يهود لايب ماغنس، أول رئيس للجامعة العبرية، وأشد المتحمسين لفكرة ثنائية القومية، للحيلولة دون قبول خطة التقسيم، ودعمت جهوده غير المؤثرة ل طرح وترويج حلول بديلة تقوم على التفاهم مع ممثلي العرب»⁶³، ولذلك يمكن أن نفهم موقف آرنط بأنه موقف يعبر عن المصلحة المتبادلة للعرب واليهود، فحقوق الفلسطينيين لا تتجزأ عن حقوق اليهود، بل وتعريفهم لأنفسهم. وحذرت، تبعاً لذلك، من عمى القيادات اليهودية التي امتثلت بدورها للمصالح الكولونيالية واعتمادهم على القوة الإمبريالية، بالرغم من أن مثل هذه الخطابات لم تكن لتؤثر على الخطاب السياسي الإسرائيلي وممارساته⁶⁴. ولذلك نستفهم لماذا لم تؤثر آرنط على المؤسسة الصهيونية في هذه القضية عكس التأثير الفعال والمثير لعواطف وأفعال الصهاينة في قضية محاكمة إيجمان؟ أو في تعديل سياسة الذاكرة المخرومة أو المعبئة إيديولوجياً؟ إنه استفهام يكشف السلطة العجيبة والقوية للمؤسسة الصهيونية حتى ضد المفكرين اليهود، ولعله يسجل إيجاباً لآرنط.

63- كراوتسكين، أمون راز، «حتة أرندت والمسألة الفلسطينية»، ترجمة ح خ، مجلة الكرمل، العدد 62، شتاء 1992، ص 115.

64- المرجع السابق، ص 116.

الاعتراف والسيرة وإشكاليات الهوية الأنثوية

أسماء معيكل*

كشفت أذر نفسي في سيرتها «أن تقرأ لوليتا في طهران» جانباً مهماً من معاناة المرأة في ظل الثورة الإسلامية وحكم الجمهورية، عبر سيرتها الشخصية وما تعرضت له في ظل ذلك الحكم. وسلطت الضوء على واقع مجحف بحق المرأة في الربع الأخير من القرن العشرين، رايدة لنا تدهور أوضاع المرأة وعودتها إلى الوراء في الوقت الذي كانت فيه الحركات النسوية في العالم آخذة بالصعود والتقدم نحو الأمام. وقسمت نفسي كتابها على أربعة فصول، وجاء عنوان الفصل الأول «لوليتا»، والفصل الثاني «غاتسبي» مركزة على عمليتين مهمين الأول لنابوكوف، والثاني لفيتزجيرالد، أما الفصل الثالث فعنوانه بـ«جيمس»، والرابع بـ«أوستن»، لتقف عبر هذين الفصلين على أهم أعمال كل من هنري جيمس، وجين أوستن. فما علاقة هذه الأعمال السردية ومؤلفيها بإيران والثورة الإيرانية وبالكتابة نفسها وما سعت لتقديمه عبر سيرتها هذه؟

عادت نفسي من أمريكا إلى إيران حاملة أفكارها الليبرالية معها، متشعبة بالثقافة الغربية، لتصطدم بواقع بدا إيقاع التغيير فيه سريعاً، لتجد نفسها محاصرة في إطار الجامعة ومتهمة مع أمثالها بالغبنة، ومع محاولاتها لتلافي المواجهة والتحايل على الأوضاع القائمة وتقديم أفكارها بأقل الخسائر الممكنة، لم تسلم في نهاية المطاف منها. فقد اضطرت إلى الاستقالة من الجامعة بعد أن ضيق عليها الخناق، وأصبحت محكومة بطقوس مهلكة تتحكم بهندامها وتصرفاتها وحتى إيماءاتها، وقُيدت حركتها عبر التجسس عليها وعلى زوارها، وتحديد نشاطاتها، والماطلة في منحها استحقاقاتها بالتثبيت بوصفها أستاذة في القسم.

وقبل أن تستقيل نفسي من الجامعة وتغادر طهران مرة أخرى، كان لا بد من أن تلجأ إلى وسيلة تتحايل فيها على الواقع وتعريه في الوقت نفسه، عبر الأعمال السردية التي اختارتها لتكون موضوع محاضراتها، متكئة في ذلك على التأويل المزدوج لتلك الأعمال. فقد قرأت تلك الأعمال السردية بصحبة طلابها من منظور إيراني، كما قامت بسبر الواقع الإيراني وما يحدث فيه من خلال تلك الأعمال. وبذلك جعلت من الأعمال السردية مكافئاً سردياً لسيرتها؛ لترصد في نهاية المطاف واقع الجمهورية الإيرانية في ظل الثورة الإسلامية من منظور سردي وعبر رؤيتها الشخصية.

بدأت الكاتبة سيرتها على طريقة الاسترجاع (الFLASH باك) من لحظة استقالتها من الجامعة في خريف 1995 واتخاذها القرار بإطلاق العنان لنفسها إشباعاً لرغبة في روحها لتحقيق أحد أحلامها، وافتتاح صف خاص في منزلها، اختارت له سبع طالبات من أفضل طالباتها، ومغادرتها لطهران بعد عامين من إنشاء الصف، وعبر تأمل الصورتين الملتقطتين لها مع طالباتها في آخر ليلة لها في طهران فتحت الذاكرة على الأحداث التي مرت بها في تلك المرحلة.

*أكاديمية وناقدة من العراق.

الفضاء المفتوح والفضاء المغلق

انسحبت أذر نفيسي من الواقع الذي حوصرت به في إطار الجامعة التي تحولت إلى فضاء مغلق في ظل التقلبات السريعة والمفاجئة في الجمهورية الإسلامية، بعد أن أصبحت الجامعات هدفاً لانتقادات المتشددین الذين صار شغلهم الشاغل فرض قوانين جديدة أكثر صرامة، فراحوا يطالبون بفصل الذكور عن الإناث في الفصول الدراسية، وبمعاينة الأساتذة الذين لا يلتزمون بالتعليمات والضوابط الجديدة. ولم تسلم من ذلك الجامعة الأكثر ليبرالية في ذلك الوقت وهي جامعة «العلامة الطباطبائي» التي تعمل فيها نفيسي. ونالت الطالبات الحظ الأوفر من المضايقات، فإذا ما أسرعن إحداهن لتلحق بالدرس عوقبت على الهرولة، وإذا ضحكت في الممرات عوقبت على الضحك، ومن الطبيعي أن تطالها العقوبة إذا ما ضبطت وهي تتحدث مع شخص من الجنس الآخر، يضاف إلى ذلك التفتيش اليومي في أثناء الدخول إلى الجامعة بعد إغلاق البوابة الخضراء الفسيحة، واستبدالها بفتحة صغيرة تدخل منها الطالبات وتفضي إلى غرفة صغيرة داكنة للتفتيش (ص 21-22، 55).

تشرح ياسي، إحدى الطالبات اللاتي اختارتهن نفيسي في صفها الخاص، ما كان يحدث لها في غرفة التفتيش فتقول: «سيتحققون مني أولاً للتأكد من أن ملابسني مناسبة وغير مخالفة؛ لون معطفي، الطول الصحيح لجبتي (زيتي الموحد)، سمك غطاء رأسي، شكل حذائي، ثم الأشياء التي في حقيبتي، والآثار التي قد تبدو على وجهي من مساحيق التجميل (حتى الأخف منها)، وحجم خواتمي ومستوى الإثارة فيها، كل هذا يجب التأكد منه قبل أن أدخل حرم الجامعة، الجامعة التي يدرس فيها الذكور الذين تفتتح لهم وحدهم تلك البوابة الخضراء بمصرعها المائلين وشعاراتها وأعلامها، ومنها يدخلون كالفاتحين على الركب والسعة»، (ص 55). والحال هذه فقد جاءت القوانين الجديدة كما هو الحال في المجتمعات الشرقية أياً كانت توجهاتها، سواء أكانت عشائرية أم ليبرالية أم دينية أم غير ذلك مجحفة بحق المرأة، وتصب في مصلحة الرجل، لتبقى قضية الذكورة والأنوثة القضية الأكثر تعقيداً. فقد أغلقت الأبواب في وجه الإناث ليتم تمريرهن عبر ممر ضيق يفضي إلى غرفة مظلمة يتعرضن فيها للإهانة والتفتيش، بينما شرّعت الأبواب في وجه الذكور ليدخلوا دخول الفاتحين المنتصرين، وبذلك تحولت الجامعة إلى فضاء مغلق في وجه الإناث، وفضاء مفتوح في وجه الذكور. وبدا أن الثورة التي شاركت فيها النساء وعلقت عليها آمالها مخيبة للآمال.

ولم يشفع وضع المرأة أياً كانت من تعرضها للمضايقات والعملية التفتيش، فحتى الكاتبة نفسها تعرضت للتفتيش رغم استقالته، وذلك بعد أن فرض قانون الحجاب بالقوة على الجميع في أماكن العمل والأماكن العامة، وملاحقة تطبيقه من قبل جماعة حماية الأخلاق. فعندما ذهبت ذات يوم مع صديقة لها إلى وزارة التعليم العالي لتصديق شهادتها، فتشتتا من الرأس إلى القدم، وشعرت نفيسي حينها بأن ذلك التفتيش كان الأسوأ من بين كل التحرشات الجنسية التي تعرضت لها في حياتها. فقد طلبت منها المفتشة أن ترفع يديها إلى الأعلى وراحت تفتشها بهوس وهي تمر على كل قطعة من جسدها، ثم التقطت منديلاً ورقياً وطلبت منها تنظيف وجهها من القناع الذي تضعه، وعندما اعترضت نفيسي لأنها لم تكن تضع شيئاً على وجهها، بادرت المفتشة بنفسها للقيام بالمهمة وراحت تمسح وجه نفيسي بشدة وعنف بدون جدوى إلى درجة تسببت في أذية بشرتها ما جعلها تشعر بحرقة تحتاح وجهها، (ص 280-281).

تحول الفضاء المفتوح/الجامعة إلى فضاء مغلق في وجه النساء بفعل القوانين الاعتبارية المجحفة بحق المرأة، لتجد نفسها محاصرة في كل مكان، تتربص بها أعين جماعة حمة الأخلاق. وبدا كأن الثورة قد أنجزت وعددها ولم يبق أمامها سوى ملاحقة امرأة لا تلتزم بتلك القوانين. وتحول دور الجامعة من مؤسسة أكاديمية تهتم بنشر العلم والمعرفة، وتقدر الكفاءات العلمية، إلى رقيب أخلاقي أقصى اهتماماته ينصب على لون شفاه النساء، أو معاقبتهن على خصلة شعر يتيمة قد تطيش من تحت الحجاب. وكان من المتعذر على نفيسي التي نشأت في جو ليبرالي منفتح أن تستمر في العمل في ظل هذا الجو القاتم المغلق الذي لا يهتم بكفاءتها في أداء واجباتها التعليمية، ولا يتيح لها حرية تعليم الأدب بالطريقة التي تراها مناسبة، بعد أن أصبح الشغل الشاغل للمسؤولين في الكلية هو حذف كلمة «نبيذ» من قصة همنغواي، أو إصدار قرار بمنع تدريس «بروتني» لأنها تتغاضى عن فعل الزنا، (ص 24)، معرضين الأدب للمحاكمة الأخلاقية والنظر إليه على أنه وثيقة إدانة وليس إبداعاً تخيلاً لا يمكن النظر إليه على أنه حقيقة.

استقالت نفسي مجبرة من منصبها في الجامعة بعد أن تحولت إلى فضاء مغلق، بحثاً عن فضاء مفتوح فلم تجد سوى البيت ملاذاً لها؛ البيت الذي ناضلت النساء من أجل الخروج منه عندما كن يقبعن فيه. فوحده البيت يتيح للمرأة أن تنزع فيه حجابها وتحدث وتضحك وتزين وتناقش الأفكار والموضوعات والأدب بحرية بدون أن تطالها أعين الرقباء، معرضة إياها للعقاب. ولعل المفارقة تكمن هنا تحديداً، فالبيت الذي شكل فضاء مغلقاً عاشت فيه المرأة زمناً طويلاً وهي تحلم بمغادرته، وتحايلت عليه بشتى الوسائل مطلقة العنان للخيال ليحملها خارجه إلى الفضاء المفتوح، عادت إليه مرة أخرى بوصفه ملاذاً هذه المرة وفضاء مفتوحاً يتيح لها فعل ما لا يمكنها فعله في ظل نظام شمولي راح يحصي على المرأة حركاتها وسكناتها وحتى أنفاسها. فما لا يمكن فعله في الجامعة صار متاحاً في البيت لتنعكس الآية ويصبح البييت المعادل الموضوعي للجامعة، ففيه تمارس نفسي عملها بحرية مطلقة، وتناقش مختلف القضايا مع طالباتها في صفها الخاص بدون أية تحفظات.

وهكذا انسحبت نفسي من واقع لا ترضاه إلى دنيا الخيال، عبر قراءتها ومناقشتها مع طالباتها لبعض الأعمال السردية التي اختارتها، لكنها كانت تعرف كيف تقفل راجعة إلى أرض الواقع، ليقوم الأدب بدور علاجي بالنسبة إليها، يمنحها من الوقوع فريسة العصاب أو المرض النفسي بحسب فرويد. وربما لو لم تفعل ذلك لآلت إلى مصير مظلم في ظل ذلك النظام الشمولي، بقيمه ومبادئه التي تتعارض مع قيمها ومبادئها وثقافتها، والذي وجدت نفسها في مواجهة معه رغماً عنها، بعد أن منعت من مغادرة البلاد مدة أحد عشر عاماً. ومن غرفة المعيشة صنعت نفسي مع طالباتها عالمهن وصومعتن الخاصة، مبتدعات لكون شخصي مستقل يسخر من «واقع الإشارات السود والوجوه المذعورة لتلك المدينة التي تدب بعشوائيتها»، (ص15). وكانت الثيمة الأساسية في صفهن هي رصد العلاقة بين الخيال والواقع، وبين الكتابة والحياة. وعبر هذه الثيمة قرأنا كلاسيكيات الأدب الفارسي، وحكايات «ألف ليلة وليلة»، وكلاسيكيات الأدب الغربي مثل «مدام بوفاري»، و«كبرياء وهوى»، و«ديزي ميللر»، و«ديسمبر الكاهن»، والعمل الأهم الذي قرأته ربما يكون «لوليتا».

لم تقف نفسي مع طالباتها عند «لوليتا» فقط، بل وقفت عند تجربة نابوكوف في مجمل أعماله، لتتوصل عبر هذه التجربة إلى المقارنة بين النظام الشمولي الذي يعاني منه الفرد عند نابوكوف، والنظام الشمولي في كنف الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وكما فعل بطل نابوكوف في روايته «دعوة لقطع العنق» فاحتفى بفعل الكتابة، متخذاً منها سبيلاً للهروب والصمود، رافضاً أن يكون مثل الآخرين؛ كان على الذين يعيشون في كنف الجمهورية أن يدركوا مدى القسوة المأساوية اللامعقولة التي يرضحون تحتها، وكان عليهم أن يدسوا الملمهة في قلب المأساة، وأن يسخروا من تعاستهم كي يبقوا على قيد الحياة، ولهذا السبب أصبح الأدب جزءاً جوهرياً في حياتهم، ولم يعد مجرد رفاهية، بل غدا ضرورة من ضرورات الحياة. ولعل قدرة نابوكوف على خلق حرية مطلقة، عبر كتاباته وحياته، حتى حيناً يُستلب منه حقه في الاختيار، هو ما جعل نفسي وطالباتها يتعلقن به. ولعل هذا الأمر تحديداً هو الذي دفع نفسي إلى إنشاء صفها الخاص، فقد كانت الجامعة هي حلقة الوصل الوحيدة بينها وبين العالم الخارجي، وبعد أن قُطعت هذه الصلة، أصبحت على شفا حفرة من الفراغ الذي يهدد بابتلاعها، إن لم تخلق لنفسها كما أنها الخاص الذي سينقذها، والذي تمثل في ذلك الصف، (ص44-45).

لوليتا وطهران

منذ اللقاء الأول لنفسي مع طالباتها في صفها الخاص، في غرفة معيشتها، شرحت لهن الهدف من ورائه، وكان على كل طالبة أن تحتفظ بدفتر مذكراتها الخاص الذي تسجل فيه ملاحظاتها بشأن كل عمل، والبحث في الصلة بين تلك الأعمال والنقاشات حولها، وبين الحياة الشخصية والتجربة الاجتماعية لكل طالبة. كما شرحت لهن آلية انتقائها للمجموعة القائمة على فرضية اهتمامهن بدراسة الأدب، دون النظر إلى خلفياتهن الاجتماعية أو الإيديولوجية. أما اختيارها للأعمال السردية فكان من منطلق إيمان كاتبها العميق بالطاقة الهائلة للأدب في إعادة صياغة الواقع. فقد كان نابوكوف في التاسعة عشرة من عمره عندما اندلعت الثورة الروسية، ولم يكن يسمح لنفسه بالتأثر بأصوات الرصاص التي كانت تتناهى إلى سمعه، أو بصور المحاربين الدمويين التي تترأى له عبر النافذة، مواصلاً كتابة قصائده الصوفية، (ص36-37). وفي ضوء تجربة نابوكوف تطلب نفسي من طالباتها أن يخضن هذه التجربة فتقول: «فدعونا نجرب بعد

سبعين عاماً من ذلك الحدث، ما إذا كان إيماننا الحقيقي بالأدب جدير بأن يجعلنا نعيد صياغة هذا الواقع المظلم الذي خلقته لنا ثورة أخرى»، (ص37).

أنشأت نفسي صفها الخاص في خضم تلك الأجواء، محاولة الهرب من تفرس عين رقيب أعمى، ولو لسويغات قليلة كل أسبوع. ورغم ما آلت إليه الدولة من قمع بمختلف وسائل التهيب وبث الذعر، لم تستطع الخيلولة دون اقتناص لحظات يعبر من خلالها المرء عن وجوده وأنه بشر يحيا ويتنفس. وتشير نفسي إلى أنهم كن مثل لوليتا يحاولون النأي بأنفسهم بحثاً عن مساحات صغيرة من الحرية. وكن مثلها أيضاً في تمايلهن طرباً بتمردهن، عبر إظهار خصلات شعر صغيرة من تحت الإشارات، أو إطالة الأظافر، أو تعديل ملابسهن القائمة المتشابهة بتلوينها جزئياً بلون آخر، أو الاستماع لموسيقى ممنوعة، أو الحب. وبذلك استطعن العيش في فضاءات مفتوحة خلقتها من بين الشروخ التي ظهرت بين غرفة المعيشة التي تشكل الشرنقة الواقية لهن، وبين عالم الرقيب الذي ينتظرهن في الخارج، (ص48).

لم تتبعد نفسي عن الواقع لتتكفى على نفسها، ولم تنشئ صفها الخاص وتمارس فيه مهنتها في دراسة الأدب ومناقشة قضاياها مع طالباتها بهدف التسلية، والترويح عن النفس في ظل الجو الخائق الذي سيطر على طهران، بل كانت لها أهداف واضحة منذ البدء، وكان الصف الذي أنشأته هو لون أحلامها الذي هياً لها انسحاباً مثمراً من الواقع الذي استحال إلى منطقة معادية. ولم يكن بالإمكان التعامل مع لوليتا بعيداً عن واقع طهران وقراءتها وفق نظرية الفن للفن، بل كانت لوليتا حاضرة في طهران، وطهران حاضرة في لوليتا، وعبر التأويل المزدوج الذي اتكأت عليه نفسي مع طالباتها في قراءة «لوليتا» أُعيد إنتاج هذا العمل فلوّنت لوليتا طهران بلون مختلف، واستطاعت طهران أن تعيد التعريف بلوليتا حتى خلقت منها «لوليتا» مختلفة، «لوليتا» خاصة بكل واحدة منهن، (ص16). فكيف تجلت تلك العلاقة بين لوليتا وطهران؟ ولماذا لوليتا في طهران؟ وما علاقة لوليتا بطهران؟ تساؤلات تطرحها نفسي نفسها طالبة من القارئ أن يتخيلها مع طالباتها وهن يقرأن لوليتا في طهران.

لعل مأساة لوليتا لا تكمن في اغتصاب فتاة في ربيعها الثاني عشر على يد عجوز قدر فحسب، بل في مصادرة شخص حياة شخص آخر. وتشير نفسي إلى أن الرواية مع ذلك تبدو متفائلة تدافع عن الجمال والحياة اليومية بكل المتع الطبيعية التي حرمت منها لوليتا، مثلما حرمت منها طالبتها ياسي. وترى أن نابوكوف قد ثار للجميع من أصحاب نظرية الأنا في حياتهم، عبر تقديمه لشخصية هومبرت، فاضحاً أولئك الذين يفرضون وجودهم ويتسلطون على حياة الآخرين، وبذلك يكون قد ثار من خطيب ياسي الأخير، ومن الأستاذ الذي لا يرى فرقا بين المرأة المسلمة والمرأة المسيحية، سوى أن الأولى عذراء محبة لبيتها ووفية لزوجها، والثانية لا يمكن أن يقال بحقها الكثير سوى أنها ليست عذراء. ومن آية الله الخميني نفسه الذي فرض وجوده وتسلط على حياة طهران، (ص56-57، 60).

إن تأكيد نفسي على أنها لم تكن وطالباتها لوليتا، كما لم يكن آية الله الخميني هومبرت، وليست الجمهورية الإيرانية هي ما أطلق عليه هومبرت إمارة البحر التي يملكها، وأن لوليتا لم تكن رواية نقدية للجمهورية الإسلامية في يوم من الأيام؛ إلا أن هذا لا يمنع من وقفها ضد أي وجه من أوجه الشمولية. ولذلك سنجد تماهياً بين لوليتا وطهران، وبين لوليتا ونفسي وطالباتها، وبين آية الله وهومبرت.

صادر هومبرت حياة لوليتا، محاولاً إلغاء ماضيها وتاريخها، جاعلاً منها ما يريد هو لا ما هي عليه. ومنذ البداية يقرر أن ما امتلكه بجنون ليس لوليتا وإنما ما صنعه منها، معتقداً أنه صنع منها لوليتا أخرى أكثر إمتاعاً. وتجلت سيطرته عليها من تغييره لاسمها وإطلاقه عليها اسماً يحاكي رغباته وأهوائه، ليحل اسم لوليتا محل اسمها الحقيقي «دولورس» الذي يعني في اللغة الإسبانية ألم. سلب هومبرت لوليتا تاريخها الحقيقي ليضع مكانه التاريخ الذي يريد، محاولاً مسخها وتشويهها لتتحول إلى نسخة تجسد حبيبته «أنابيل لاي» وحبه الضائع الفتى غير المتحقق. إذ لا تظهر لوليتا عبر ماضيها، وإنما عبر ماضٍ خيالي مفترض ابتدعه الراوي الذي يقحم نفسه في حياتها في محاولة لامتلاك هومبرت لها، لكن لوليتا كانت تملك ماضياً حقيقياً يخصها، ولم تغلح محاولات هومبرت في سرقة تاريخها بجعلها يتيمة

منقطعة الجذور، إذ كان يظهر ماضيها بين الحين والآخر عبر لمحات بسيطة، في مقابل هوس هومبرت بهاضية الخاص الذي يلقي بظلاله الكاملة على الرواية.

يكشف ماضي لوليتا عن موت والدها وأخيها وكذلك أمها التي يوافيها الأجل لاحقاً. ولا يعاودها هذا الماضي على شكل حلم ضائع، وإنما مثل فراغات ونقص في شيء ما، لتتحول بذلك إلى نموذج مزيف لحلم شخص آخر يحاول تحقيقه بشخصها، وترى نفسي أنها تشبه في ذلك طالباتها تماماً، فهن لا يمتلكن تصوراً واضحاً عن أنفسهن، ولم يكن بإمكانهن صياغة ذواتهن إلا عبر عيون الآخرين الذين كن يكرهن ويزدرين، ولا يعيشن حياتهن ويسلبن منهن ماضيهن ليصبحن نموذجاً مزيفاً لحلم الآخرين. وينسحب الأمر نفسه على ماضي إيران الحقيقي الذي غداً أمراً ثانوياً بالنسبة إلى أولئك الذين استحوذوا عليه، تماماً مثلما أصبح ماضي لوليتا ثانوياً بالنسبة إلى هومبرت، (ص63، 65-66، 69).

والحال هذه فإن ما عانت منه لوليتا، ونفسي وطالباتها، هو ما تعانيه المرأة في الشرق الأوسط عموماً، فحتى هذه اللحظة ما تزال المرأة تعيش وفق تصورات الآخر/ الذكر عنها وليس وفق تصورها عن ذاتها، ومنذ لحظة الولادة تبدأ بالتشكل وفق تصورات الآخرين وأحلامهم، وغالباً ما تتصاع لهذه الأحلام والتصورات، وإذا حدثت وحاولت الخروج على هذه التصورات لتحقق حلمها هي لا أحلامهم، فإنها تصطدم بالمحيط الذي يحاصرها ويقمعها. وبذلك تصبح حياتها مشوهة لأنها لا تعيش حياتها، وإنما الحياة التي أرادت لها. ولانتزاع جزء من حريتها وعيش حياتها التي تريد تلجأ إلى التحايل بشتى الوسائل، عبر الأحلام والخيال والتمرد والمواجهة في بعض الأحيان. وكما فعلت نفسي بإنشائها لصفها الخاص.

سُلب ماضي لوليتا وحاضرها لتعيش حياة ليست حياتها، ولتتحول إلى ضحية مرتين، إذ لم تسلب منها حياتها فحسب، بل سلبت منها قصة حياتها أيضاً. وحتى لا تتحول نفسي مع طالباتها إلى لوليتا ويصبحن ضحية للمرة الثانية، بعد أن سلبت حياتهن التي يرغبن في عيشها بسبب النظام الشمولي الذي راح يلاحقهن، كان الصف الخاص الذي منحهن امتلاك قصتهن والتعبير عنها بعيداً عن أعين الرقباء، (ص74-75).

لم يكتف هومبرت بسلب لوليتا ماضيها ومسوخها، وحرمانها من حياتها، والتعبير عنها، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ راح يوظف مهارته في الخطابة، ومن خلال تلاعبه بالألفاظ، في تحويل الضحية إلى جلاّد، محاولاً كسب تعاطف المتلقي معه، وهكذا يبرئ هومبرت نفسه ويورط ضحيته، وهذا الأسلوب تحديداً كان دارجاً ومألوفاً في الجمهورية الإسلامية. فبعد أن أضرم أتباع الخميني النار في دور السينما، جاء تصريحه مراوغاً، قائلاً: «نحن لسنا ضد السينما، وإنما نحن ضد البغاء»، (ص77). محاولاً بذلك كسب التأييد وتحويل المجرمين إلى حُماة للأخلاق، وبدل معاقبتهم كأفهم على عملهم.

ترى نفسي أنّ هومبرت وغد وشريبر لا يختلف عن أي ديكتاتور آخر لا يعنيه الآخرون وحياتهم في شيء، وجلّ اهتمامه يتمركز حول وجهة نظره الشخصية عن الآخرين. فقد سرق هومبرت طفولة لوليتا ولم يكتف لأحاسيسها ومشاعرها، بل لم يكن يعرف شيئاً عما يمكن أن يدور في خلدها، ولم يدرك أنّ كل ما أراده هو أن تحيا حياة طبيعية. ولعل المشكلة لا تقف عند هذا الحد فقد تعامل بعض النقاد مع لوليتا بالطريقة نفسها التي تعامل بها هومبرت معها، لأنهم لا ينظرون إلا إلى أنفسهم وما يرغبون برؤيته. فبعض الرقباء والنقاد المسيئين يفعلون الشيء ذاته، يقتطعون ويحذفون صفحات من الكتب، ثم يعيدون صياغتها وفقاً لوجهات نظرهم. وهذا ما حاول أن يفعله آية الله الخميني بحياة الإيرانيين، والنساء تحديداً، إذ سعى إلى تحويلهم إلى نماذج من صنع خياله، والأمر نفسه فعله بالأدب، (ص87-88-89).

**إنّ ما عانت منه لوليتا، ونفيسي وطالباتها،
هو ما تعانيه المرأة في الشرق الأوسط
عموماً، ومنذ لحظة الولادة تبدأ بالتشكل
وفق تصورات الآخرين وأحلامهم، وغالباً
ما تنصاع لهذه الأحلام والتصورات،
وإذا حدث وحاولت الخروج على هذه
التصورات لتحقق حلمها هي لا أحلامهم،
فإنها تصطدم بالمحيط الذي يحاصرها
ويقمعها**

وعندما رحل الخميني الذي خلق من نفسه أسطورة، لم يحزن الناس عليه بقدر حزنهم على موت الحلم. ففي المجتمعات الشرقية المحكومة بالقيم البطرياركية والعشائرية والأنظمة الشمولية ما تزال الشعوب تعلق آمالها وأحلامها على الحاكم الفرد الديكتاتور والبطل المخلص، ولذلك تتأثر هذه المجتمعات كثيراً برحيل قادتها، ونجدها تسهم بشكل أو بآخر في صياغة شخصية الديكتاتور، وتؤسّطه إلى درجة التقديس، وعندما ينهار هذا الديكتاتور لأي سبب كان يحدث نوع من التخبط والذعر والوقوع في الفراغ الذي خلفه غيابه؛ لأنّ الشعوب في المجتمعات الشرقية ما تزال تؤمن بالخلاص الفردي، ولذلك تستبدل ديكتاتوراً بديكتاتور جديد، وفي الوقت الذي تنتظر فيه الشعوب من الديكتاتور أن يحقق أحلامها، يسعى هو إلى تحقيق

حلمه الخاص، ومحاولاً تفصيل الواقع في ضوء معطيات حلمه، كما فعل الخميني وغيره من صنّاع الأساطير العظماء أمثال هتلر وستالين وغيرهم. وترى نفيسي أنّ الخميني نجح مثل هومبرت في تدمير الواقع والحلم معاً، (ص410)، فقد دمّر واقع البلاد وشعبه بعد أن زج بالبلاد في حرب دامت ثماني سنوات مع العراق ليحقق حلمه الذي لم يتحقق، إضافة إلى كل الجرائم والقتل والتعذيب التي رافقت محاولة تحقيق ذلك الحلم في تحويل نظام الحكم من سلطة إمبراطورية مستبدة إلى سلطة لاهوتية شمولية، كان لمعاناة المرأة فيها حصة الأسد.

معاناة المرأة الشرقية في ظل الأنظمة الشمولية

لم يعد خافياً على أحد أنّ الأنظمة الشمولية تخضع لحكم الحزب الواحد بإيديولوجية معينة، سواء أكان الحزب دينياً، أم قومياً، أم يسارياً، ويحتكر فيها النشاط السياسي للبلد بأكمله بالحزب الحاكم ممثلاً برأسه، أي الحاكم، ولا يسمح بوجود أية معارضة لذلك الحكم، وتكون إيديولوجية الحزب الحاكم هي المحرك الأساسي للدولة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما تُوظف السياسة الخارجية للبلد لخدمة مصالح الحزب الحاكم. ويُسخّر الإعلام بمختلف أشكاله للترويج لفكر الحزب أيضاً، وتستعين هذه الأنظمة بالوسائل القمعية الوحشية المتمثلة في أجهزة الأمن والمخابرات لمواجهة معارضيها أو المختلفين معها فكرياً أو عقائدياً سواء أكانوا أفراداً أم أحزاباً سياسية أم جماعات ثقافية، ففي ظل هذه الأنظمة لا مجال لوجود معارضة أياً كان نوعها.

وقد أطلق الناقد العراقي د. عبد الله إبراهيم على تلك المجتمعات المحكومة بالأنظمة الشمولية اصطلاح «المجتمعات التائيمية» مشيراً إلى أنها مجموعات بشرية محكومة بنسق متماثل من القيم الثابتة أو شبه الثابتة، تستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، وتتحكم بها روابط دينية، أو عرقية، أو عشائرية، أو مذهبية. وهي مجتمعات أبوية يتصاعد فيها دور الأب الرمزي من الأسرة، وينتهي بالأمة. وتفتقد هذه المجتمعات للشراكة التعاقدية في الحقوق والواجبات بين أفرادها، وتخشى من التغيير في بنيتها الاجتماعية، معتقدة أنه يهدد قيمها الخاصة. ولذلك تجدها تؤتم أفرادها حينما يقدمون أفكاراً جديدة، ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد عندها نوع من الإثم، وربما يمكننا القول كل ما يخالفها نوع من الإثم. إنّ هذه المجتمعات التي تعتصم بهوية ثقافية قارة لا تعرف التحول ولا تقر به، والتي لاذت بتفسير مغلق للنصوص الدينية، وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيم الثقافية والأخلاقية والروحية للنصوص الدينية الأصلية، هذه المجتمعات أنتجت تصورات ضيقة عن مفهوم الحرية والمشاركة، فعدها ممارستين ينبغي أن تمتثلا لشروط النسق الثقافي السائد، وأن تخلصا الولاء لشروط البنية الثقافية القائمة، ليغدو مفهوم الحرية مقيداً بالولاء والطاعة، وليس مشروطاً بالمسؤولية الهادفة إلى التغيير. وبناء عليه يُعدّ

أي خروج على مبدأ الطاعة والولاء للنسق السائد ضلالة تهدف إلى التخريب، (إبراهيم، عبد الله: المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص330)، وينبغي محاسبة الخارجين على النسق ومعاقبتهم من أجل مصلحة الأمة.

والحال هذه فإن الأفراد الذين يعيشون في ظل هذه المجتمعات التائمية، التي تحكمها أنظمة شمولية أياً كانت مرجعيتها، ولا يمثلون للنسق الثقافي السائد فيها، محكوم عليهم بالمعاناة سواء أكانوا رجالاً أم نساء. ولكن معاناة المرأة في ظل مثل هذه المجتمعات تبدو أكثر حدة، ولا سيما إذا كانت تحكمها أنظمة شمولية على خلفية دينية، وثقافة ذكورية كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وهذا ما كشفت عنه أذر نفسي في كتابها. فقد أشارت إلى الطبيعة العشوائية للأنظمة الشمولية وتدخلها في حياة الناس، واقتحام أكثر التفاصيل حميمة وخصوصية، وفرض خيالاتها المريضة القاسية على حياتهم، ومن ذلك اقتحام بيت نفسي ومصادرة الطبقة اللاقط، وإمكانية معاقبة ابنتها في المدرسة على وضع شريط حذاء ملون، أو الركض في فناء المدرسة، أو لعق الأيس كريم في العلن، مستنكرة أن يكون هذا هو حكم الإسلام، (ص117).

عمل النظام الشمولي في إيران على تقييد حرية المرأة، وإعادة وضعها ضمن قوالب ارتآها لها، فاستنّ قوانين أسهمت في حجبها وتقييدها مادياً ومعنوياً. وقد تجلّى ذلك في التقييد الجسدي، والتقييد الذهني، والتقييد الاجتماعي. وعندما سعت المرأة للانعتاق من هذه القيود التي فرضت عليها، نُظر إليها على أنها مارقة ومتمردة تهدد الثورة الإسلامية والجمهورية، ولا بد من أن تلقى العقاب المناسب. فتعرضت للاعتقال والسجن والإعدام، وانتهك عرضها مادياً عبر اغتصابها، ومعنوياً عبر اللغّة. وفرض عليها الحجاب المعنوي قبل المادي، لتجد نفسها محاصرة حتى في غرفة نومها. فقد جاءت نصيحة المتحدث باسم البرلمان آنذاك السيد هاشمي رفسنجاني لتحث النساء على ارتداء ملابس مناسبة في أثناء النوم، حتى إذا ما تعرضت بيوتهن للقصف، فلا تراهن عيون الغرباء وهن غير محتشمات، (ص267). إنّ مجتمعاً يحكمه نظام شمولي بمرجعية دينية وعقلية ذكورية، لا يُستبعد فيه التفكير بمظهر النساء بعد موتهن بدل التفكير بموتهن، وضرورة حمايتهن من الموت، يمثل سجناً حقيقياً تقبع فيه النساء أينما وجدن سواء أكن في البيت أم في الشارع أم في الجامعة أم في العمل.

عاشت النساء قبل الثورة الإيرانية في ظل قوانين كانت تعد الأكثر تطوراً في العالم فيما يتعلق بحقوق المرأة، فكان يمشين في الشوارع بحرية، ويتمتعن بمخالطة الجنس الآخر، وينخرطن في سلك الشرطة، وقد يصبحن قائدات طائرات. لكن المرأة في ظل الثورة لم تعد تتمتع بمثل هذه الحقوق، ففي ضوء القوانين الجديدة بدأها تعود إلى الوراء إلى عهد الجذات، وليصبح عهد الأمهات أكثر حرية من عصر البنات. ووجدت الشابات أنفسهن محاصرات في حريم كانت أمهاتهن قد تخلصن منه ولم يخضعن له أو يعشن فيه. وليطمس التاريخ الشخصي لكل فتاة، وتمسخ هويتها، بعد أن أسبغ النظام على الجميع صفة «نساء مسلمات»، (ص50-51). وفي هذه الأجواء ظهرت معاناة المرأة.

عانت المرأة في ظل النظام الشمولي في إيران من التقييد الجسدي بعد أن فُرض «الجادور» رسمياً على النساء، واتهمت النساء اللواتي لا يضعن الحجاب بأنهن بغايا أو أتباع للشيطان، وتعرضت من لا تتمثل لارتدائه للعقاب، فكان على المرأة أن تختار مضطرة بين ارتداء الحجاب وبين الجلد أو حتى القتل إذا لم تتمثل للأمر، ص (257، 226). ولم تسلم حتى النوافذ التي تطل منها المرأة على الفضاء المفتوح من الحجب، فقد فرض عليها الحجاب أيضاً، وتركها عارية بدون الستائر أمر غير مقبول في دولة إسلامية فلا بد للنوافذ أن ترتدي سترها، (ص17). ولم يقتصر الأمر على تقييد المرأة بالحجاب، بل قيدت حركتها أيضاً، فصارت الهرولة فعلاً تعاقب عليه النساء، فقد تعرضت نسرين للعقاب عندما رفع السيد نهوي تقريراً عنها إلى اللجنة التأديبية، بعد أن ضبطها متلبسة بالهرولة على الدرج حينما تأخرت عن المحاضرة، وكان عليها أن توقع على ورقة اعتذار تتعهد فيه بالآلا تعود إلى الركض في مباني الجامعة مرة أخرى حتى حينما تكون متأخرة عن المحاضرة، والاختيار بين الإذعان والتوقيع أو فصلها من الجامعة، (ص482). وحرّم الباليه والرقص، وخيرت الراقصات

إنّ الأفراد الذين يعيشون في ظل هذه المجتمعات التأييمية، التي تحكمها أنظمة شمولية أياً كانت مرجعيتها، ولا يمثلون للنسق الثقافي السائد فيها، محكوم عليهم بالمعاناة سواء أكانوا رجالاً أم نساء

بين التمثيل والغناء، ثم طال التقييد صوت المرأة الذي ينبغي أن يحجب أيضاً لأنه مثل شعرها يثير الغرائز، ولا بد له من أن يكون مخفياً، فممنع الغناء. وكان من الطبيعي أن يتبع تقييد الجسد تقييد الروح، فصار الحب واحداً من المحرمات أيضاً، (ص184).
خلف تقييد الجسد والروح ورغبات المرأة آثاراً سلبية؛ إذ صارت المرأة تجهل نفسها وجسدها، ولا تعرف سوى ما يريده الآخرون منها، وحتى عندما يتعلق الأمر بمشاعرها وأحاسيسها وعلاقتها بالرجل، تجد نفسها تتخبط لأنها لا تعرف ماذا تريد تحديداً لجهلها بنفسها من جهة، وجهلها بالرجل من جهة أخرى، ففسرنا تجهل ما هي السعادة، ولا تستطيع الإجابة عن سؤال هل هي سعيدة، لأنهم لم يعلموها ذلك، وما تعلمته هو أنّ المتعة من أكبر الكبائر، وأنّ الجنس للتناسل فقط، ولذلك تشعر بالذنب لمجرد شعورها بالاهاتمام برجل، (ص495). ولم تكن طالبات نفسي الأخرى أفضل حالاً، فجميعهن يميزن بين ما يسمينه الحب الروحي والنظري على أنه خير، وبين الجنس على أنه شر، مؤكدات على الانسجام الروحي بين العاشقين، وأنّ الجنس ليس مهماً في العلاقة بين الرجل والمرأة، فهن يجهن أجسادهن، تلك الأجساد التي قيل لهن بأنها يباع الإغراء، (ص503، 505).

لحق التقييد الجسدي، الذي كبل الجسد والروح معاً، تقييد ذهني أعاق العقل والفكر برفض النظام الشمولي لأي تفكير أو توجه أو تنظيم لا ينسجم مع توجهاته. فصدورت الأفكار في الجامعات، وصُيِّق على الكتاب وتحديداً الكاتبات، إذ اعتقلت روائية بتهمة نشر البغاء، وحوكمت وزيرتان سابقتان بالإعدام بعد الثورة بتهمة ارتكاب المعاصي ونشر البغاء أيضاً. وتعرضت نفسي نفسها للإهانة التي تنتهك عرضها لفظياً عندما وجدت على مكتبها ظرفاً في داخله ورقة كتب عليها: «الزانية نفسي يجب أن تطرد» بعد أن صارت هذه اللغة هي لغة الصحف الرسمية والإذاعة والتلفاز ولغة رجال الدين بهدف تشويه سمعة الخصوم وتدميرهم، (ص316، 317-318، 432).

كما حلت آلية التعليم التي تعتمد على الحفظ الصم ولا تشجع على إبداء الآراء، بل تسفها، لتأتي إجابات الفتيات في الامتحان نسخة طبق الأصل، وعندما غضبت نفسي من طالباتها بسبب الإجابات المتطابقة، دافعت إحداهن عن نفسها وعن زميلاتها موضحة لنفسي أن لومها ليس في محله، قائلة: «كان عليك أن تضعي في حسابك الجو الذي أتينا منه. فمعظم البنات لم يستمعن في حياتهن لأي تشجيع على أي شيء يفعلنه، ولم يقل لهن أحد بأنهن كفؤات، أو لا بد أن يكون لهن تفكيرهن المستقل. وها أنك تأتي لتصطدمي بهن وتتهميهن بخيانة مبادئ لم يقل لهن أحد إنّها ذات قيمة»، (ص368).

أمّا من يُشك في انتمائه لجماعات أو أحزاب معارضة فكان مصيره سوداويًا، ولحق هذا الأمر بعدد كبير من النساء اللواتي اعتقلن بتهمة عدم الولاء، ومن ذلك ما تعرضت له نسرين التي سجنت وهي طالبة في الثانوية، وحملت في ذكارتها قصصاً مروعة عما تتعرض له السجينات السياسيات من انتهاكات، فقد كانت تزوج الفتيات العذراوات من السجناء قبل إعدامهن، لاعتقادهم بأنّ المرأة إذا ما قتلت وهي عذراء فسوف تدخل الجنة، ولذلك كانت تلك الفلسفة والعقلية المهترئة تحكم على النساء في حياتهن بالإعدام، فلم تكن ترجمهن في حياتهن، ولا تسمح للرحمة أن تحل بهن بعد مآتهن. وكشفت عن الفساد في السجن فقد اعتقلت إحدى الفتيات بتهمة ملفقة تتعلق بالأخلاق، وكان ذنبها الوحيد هو جمالها، وقد احتجزت لمدة تجاوزت الشهر، وتناوبوا على اغتصابها مرات عديدة، فكان يتركها سجان ليستلمها آخر، (ص354).

وتعرضت مهشيد التي كانت ترتدي الحجاب عن قناعة، وكان والدها من المتحمسين للثورة، لتجربة السجن أيضاً، فقد سجنت لمدة خمس سنوات بسبب انضمامها إلى أحد الأحزاب الإسلامية المشقة، ثم حُرمت من العودة إلى الدراسة عامين كاملين بعد إطلاق

سراحها. وكانت قد خرجت من تجربة السجن معطوبة بعد أن حصل لديها عجز في إحدى الكليتين، لتعيش بقية حياتها بكلية واحدة. لتتحول حياتها إلى كوابيس تراودها بين الحين والآخر، (ص28).

وجاء التقييد الاجتماعي ليعيد المرأة إلى الورا، فبعد أن ارتفع سن الزواج في إيران من تسع سنوات إلى ثلاثة عشر عاماً ثم ثمانية عشر عاماً، وكانت المرأة تستطيع اختيار شريك حياتها بنفسها، كما فعلت والدتها نفيسي التي كانت واحدة من بين ست نساء انتخبن للبرلمان في عام 1963، وفي الستينيات لم تكن تشعر نفيسي بفرق كبير بين حقوقها وحقوق النساء في دول الغرب الديمقراطية، وتزوجت من الرجل الذي تحب عشية اندلاع الثورة، جاءت الثورة لتعيد عجلة الزمن إلى الورا ولترتد القوانين إلى ما كانت عليه قبل عهد الجدات، وكان أول قانون تم إلغاؤه قبل بضعة أشهر من إقرار الدستور هو قانون حماية الأسرة الذي يضمن حقوق المرأة في البيت والعمل. وخفض سن الزواج إلى تسع سنوات مرة أخرى، وأصبحت عقوبة الزنا والبغاء الرجم بالحجارة حتى الموت، (ص431-432) وغيرها من القوانين التي جاءت لتزيد من معاناة المرأة في ظل هذا النظام الذي يعتمد على إقصاء الآخر.

ومع هذه العودة إلى الورا والقوانين الجديدة التي سُنّت، لم يعد بإمكان المرأة تقرير مصيرها واختيار شريكها، أو تركه إن لم يكن مناسباً، وصار لزاماً عليها أن تقبّع في ظل رجل، وفق الطريقة التقليدية في الزواج. وتعرضت لمختلف أنواع العنف الجسدية والمعنوية من قبل الزوج، بعد أن وقف القانون إلى جانبه، فلم يجد أن الاعتداء الجسدي أو المعنوي على المرأة هو سبب كافٍ للطلاق، وفي حالات كثيرة عنّف القاضي الزوجة التي جعلت زوجها يضرها، أمراً يراها أن تعيد النظر وتفكر ملياً في الأخطاء التي ارتكبتها فأدت به إلى الاستياء منها وضرها، (ص452). وهذا ما حدث لـ «آذنين» إحدى طالبات نفيسي التي كانت تتعرض لمختلف أنواع العنف المادي والمعنوي، فقد كان زوجها يضرها خلفاً الكدمات على جسدها، ويبينها بالكلام الجارح، إذ يشبهها بالسيارة المستعملة القديمة التي لن تجد راعياً لها بعد الطلاق، بينما يمكنه هو في أي وقت أن يتزوج امرأة صغيرة طازجة غير مستعملة، إضافة إلى تهديدها بحرمانها من ابنتها التي سيحكم له القضاء بحضانتها، (ص451،474).

محاولات للانعتاق

إنّ ضروب التقييد السابقة التي لحقت بالمرأة لم تمنعها من محاولة الانعتاق منها، وإعادة النظر في العديد من القضايا التي ربما كانت تبدو من المسلمات بالنسبة إليها، حتى وإن عرّضها ذلك للعقاب. فمهشيد المقتنعة بالحجاب والتي كانت تحاول أن تصون معتقدها أمام كل ما يواجهها من أفكار مضادة، تززع إيمانها بعد أن أصبح رجال الدين في السلطة، وعبرت في مذكراتها عن انتقادها لروّسائها في العمل الذين لا ينظرون في عينها، وعن فرض الحجاب على طفلة في السادسة من عمرها ومنعها من اللعب مع الأولاد، وعلى الرغم من أنها ظلت ملتزمة بحجابها إلا أنها كانت تشعر بالألم لأنها مطالبة بارتدائه، ووصفته بالقناع الذي تجبر المرأة على الاختفاء خلفه، (ص547). وتعبّر جدة نفيسي عن استيائها من تحويل الحجاب، الذي هو بمثابة رمز مقدس للعلاقة بينها وبين الله، إلى أداة بيد السلطة التي جعلت من النسوة اللواتي ارتدينه رموزاً وشعارات سياسية. فقد أفسد الحجاب (الجادور) المغزى السياسي الذي ألصق به، وأصبحت النساء ترتدينه باستخفاف كبير، (ص176،321).

وكان الرقص في قاعة المحاضرات تعبيراً صريحاً عن رفض القيود التي فرضت على النساء، إذ راحت ساناز بالرغم من ثوبها الأسود الفضفاض وغطاء رأسها، تتمايل على أنغام أغنية راحت نفيسي وطالباتها يندندن مع التصفيق لتشجيعها، وبدت ساناز وهي ترقص وفي كل خطوة تخطوها، وكأنها تحرر جسدها طبقة إثر طبقة من ثقل القماش الأسود، (ص438-439).

ومثل التحرر بالحكاية أحد أهم أشكال الانعتاق، فقد ركزت نفيسي في صفها الخاص على هذا الجانب، عبر مناقشتها للأعمال السردية التي تنطوي على حكايات، تتعلم منها ألا نستسلم ونذعن للقيود والحدود المفروضة علينا، فكل حكاية تمنحنا القوة والقدرة على تجاوز قيود الواقع، ولذا فهي تمنحنا الحرية التي يحرمنها الواقع منها، ولذلك كان أول عمل أدبي ناقشته مع طالباتها هو «ألف ليلة وليلة»

وحكايات شهرزاد لشهريار، وكان السؤال الأهم الذي تفرضه مناقشة هذا العمل هو: «كيف يمكن لهذه الأعمال الخيالية العظيمة أن تساعدنا ونير لنا طريقنا كوننا نساء سقطن في شرك من الظروف القاسية؟» في محاولة لإيجاد العلاقة بين الفضاءات المفتوحة التي تمنحها الروايات، والمساحات المغلقة التي تضيق بالنساء، (ص 37، 84). وقد عملت تلك الحكايات على تعزيز الثقة بين نفسي وطالباتها، وجعلتهن يتبادلن الأسرار الشخصية، ويتحدثن الواقع القمعي الذي ينتظرهن خارج غرفة المعيشة، وجعلتهن يثأرن لأنفسهن من أولئك الذين استبدوا بحياتهن.

إنّ الإحساس بالانعقاد الذي أمّنه صف نفسي لطالباتها هو الذي جعل ميتراتحس بأنها تعلو عن أرض الواقع، تاركة خلفها زنزانتهما الرطبة المظلمة التي تحيا فيها، كلما ارتقت سلمة لتصل إلى السطح، فتتعمق بوضع سويغات في الشمس والهواء والفضاء المفتوح، وما أن ينتهي الدرس حتى تعود إلى زنزانتهما مجدداً. وكانت نفسي تطمح من خلال صفها إلى أبعد من ذلك، وأن يكون الانفصال عن الواقع من أجل العودة إليه بتجدد ونشاط واستعداد تام للمواجهة، (ص 101). والإحساس السابق نفسه، أي الانعقاد، هو الذي دفع نسرين إلى الكذب على والدها والتحايل عليه بحجة تطوعها مع مهشيد للقيام بترجمة بعض النصوص الإسلامية إلى اللغة الإنكليزية، من أجل حضور الصف أيضاً، (ص 34).

وحضرت السخرية من العقلية الذكورية، المتكئة على مرجعية دينية، التي تتحكم بمصير النساء، بوصفها نوعاً من الرفض لتلك العقلية وقيمها، ومظهرة هشاشتها، ومحاولة الانعقاد منها. فأخو ساناز الذي كان في التاسعة عشرة من عمره يحاول إثبات رجولته عن طريق التلصص على أخته ومراقبة تصرفاتها ومكالماتها الهاتفية. ورجال ملتحمون يحافون الله لا يتورعون عن التحرش بالفتيات في الحافلات الصغيرة. ولا يقيم عم نسرين التقى الورع حساباً لصلبة الدم ويتحرش بها جنسياً، تاركاً يديه تمرّان على ساقها وتفصيل جسدها بينما يعطيها درساً في اللغة العربية، ما يجعلها تسخر من النفاق والتظاهر بالتقوى التي يدعيها بعض المسؤولين والناشطين في الجمعيات الإسلامية. (ص 32، 50، 86-87). كما تسخر أيضاً من الرجال الذين يثأرون لمجرد النظر إلى مجرد خصلة شعر أو رؤية جزء صغير من المرأة متسائلة بسخرية لاذعة: «أي رجل هذا الذي يثار جنسياً لمجرد النظر إلى خصلة من خصلات شعري؟ أي رجل هذا الذي يجنّ جنونه لمرأى إصبع من قدم امرأة؟.. يا إلهي!.. إن إصبع قدمي سلاح فتاك»، (ص 122). وتمضي في سخريتها من هؤلاء الرجال فتقترح أن تبتز أعضاءهم التناسلية لكبح جماح الشهوة تأثراً بكتابات نوال سعداوي وحديثها عن الختان والعنف ضد النساء لكبح جماح الشهوة لديهن، (ص 123).

وحلّ التضامن النسوي بين نساء من مختلف الاتجاهات ليعبر عن رفضهن للنظام الشمولي الذي كبّلهن وصادر حياتهن. إذ نجد فريدة ومينا تقفان على طرفي نقيض حينما يتعلق الأمر بالسياسة، ففريدة ماركسية مخلصه لانتهاها، ومينا ملكية متمزعة، وقد جمعها معاً حقد لا حدود له على النظام الحالي، بالإضافة إلى انضمام نفسي ذات التوجه العلماني لهما، (ص 339).

لقد عمّقت الثورة الإيرانية الوعي لدى النساء وجعلتهن أكثر وعياً بمشكلاتهن حتى الشخصية منها. وعلى الرغم من مغادرة نفسي لإيران في نهاية المطاف إلا أن إيران لم تغادرها، إذ ظلت تحمل في ذاكرتها أدق التفاصيل، وتتابع آخر التطورات يحدوها الأمل بالتغيير، وتشعر بالسعادة لرؤية النساء وهن يرتدين إشارات زاهية الألوان، وجلابيبهن أقصر بكثير مما كانت عليه، ومساحيق التجميل تظهر على وجوههن، وسيرهن بحرية مع رجال ليسوا بالضرورة من المحارم، (ص 569). وهي تتابع ما يجري على الساحة الإيرانية تقول: «أتصفح كتابات الطلبة والشباب ورجال الثورة السابقين، أمرّ على الشعارات والنداءات المطالبة بالديمقراطية، فأحس بأنني مؤمنة الآن بأن من سيصوغ مستقبلنا هو هذه الرغبة الحقيقية لشباب إيران اليوم»، (ص 570).

- نفسي، أذر: أن تقرأ لوليتا في طهران، سيرة في كتاب، تر: ريم قيس كبة، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، ط1، 2009.
- إبراهيم، عبد الله: المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.



الدكتور خالص جليبي في نقد العقل الديني

حاوره: مولاي أحمد صابر*

الدكتور «خالص جليبي» كاتب ومفكر سوري، وطبيب جراح في الأوعية الدموية، يؤلف ويكتب في مجال تنوير وتحرير العقل الإسلامي ونبذ العنف. اشتهر بمقالاته النقدية التي تعلي من شأن العقل وتمجد العلم، وتنبذ الجهل والخرافة والفهم البسيط والمسطح لقضايا الدين والمجتمع. وقد

كان لكتبه أثر إيجابي في ترشيد الكثير من القراء والمحسوبين على الصف الإسلامي منذ عقد الثمانينيات من القرن العشرين، عندما أصدر كتابه في النقد الذاتي «ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية»، وهذا لا يعني أن آلية النقد لدى خالص جليبي بقيت متوقفة عند ما كانت عليه الحركات الإسلامية في الوطن العربي والإسلامي، بل يتسع مجال النقد لديه ليشمل العقل الديني بمجمله، وليلا مس مختلف حقول المعرفة. يُحسب لخالص جليبي أنه من دعاة السلم ونبذ العنف، ومن الداعين إلى الحوار والتفاهم بدل التصادم، وأن ثقافة السلم أقوى وأبقى من ثقافة القوة. من بين ما صدر لخالص جليبي: (بناء ثقافة السلم)، (الإيدز طاعون العصر)، (عندما بزغت الشمس مرتين)، (مخطط الانحدار وإعادة البناء)، (سيكولوجية العنف واستراتيجية العمل السلمي).

* نرحب بك د. خالص جليبي، ونطلب منك أن تقدم شخصك الكريم للقارئ العربي.

* أنت طبيب جراح في الأوعية الدموية، كيف تفسر للقارئ العربي كونك أيضاً كاتباً متخصصاً في قضايا تتصل بنقد العقل الديني؟

الجواب بسيط، إنه الاهتمام. أمّا نقد الفكر الديني فذلك لطول صحبتي مع أمراض أهل الكتاب. وهنا حين نذكر أهل الكتاب يظن البعض أن ذلك يخصّ النصارى واليهود، ولكنّ جواب القرآن في هذا صاعق، حين يقول: «فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق». كان هذا جواب القرآن حين ظنّ اليهود والنصارى أنهم استثناء من القانون الإلهي، فردّهم القرآن إلى أنهم لا يختلفون عن غيرهم في شيء. وينطبق الكلام نفسه على فكرة الآبائية حين ينعي القرآن على المشركين أنهم يتبعون ما وجدوا

أنا خالص جليبي سوري المولد، عربي اللسان، مسلم القلب، ألماني التخصص، كندي الجنسية، أتكلم بلغتي التراث والمعاصرة، وأطير إلى المستقبل بجناحين من العلم والسلم. هناك الكثير ممن يريد أن يعرف عني أكثر، فيمكن أن أضع عنواناً تحت كلمة من أنا أو من يكون خالص جليبي ومدرسته، إن كانت ثمة مدرسة، فأنا لا أدعي مدرسة ولا مذهباً، ولكنني اشتغلت على ثلاثة حقول جديدة، هي العلم والإيمان، وسيكولوجية العنف واستراتيجية العمل السلمي، والنقد الذاتي. وأعتبر أنّ هذه الحقول الثلاثة هي الحديد الذي أتيت به.

* باحث من المغرب.



يحاضر في إحدى الندوات العلمية

عليه آباءهم، فيقول إنه سخف أن يتبع الإنسان ما ليس له به علم، وأن يتبع ما عليه الآباء حتى لو كانوا لا يعقلون. وهنا يظن كثير من المسلمين من جديد أن هذا ينطبق على أهل الكتاب ولا علاقة لهم به، وهو من أعظم الضلال؛ فأمرض أهل الكتاب واحدة متشابهة. ومنه قول القرآن تشابهت قلوبهم. وهذا يصبّ في الآية الموجودة في سورة الإسراء أن الكلّ يأخذ ويستقي من التبع نفسه وينطبق عليه ما ينطبق على الجميع، وكلاً يمدّ الرب هؤلاء هؤلاء من عطاء واحد، وما كان عطاء ربك محظوراً. ولكنّ المسلمين بكل أسف يظنون أنفسهم أنهم فوق القانون، وأنهم استثناء ولذلك حقت عليهم كلمة

ربك، ويصبّ عليهم الذلّ مع كل شروق شمس، وانتشرت الأصنام بينهم بأشد من أصنام مكة القديمة، وهم يهتفون بالدم بالروح نفاذك يا أبا الجماجم. هنا أيضاً ينبغي عليّ أن أضيف أنني فعلاً طبيب وجراح ثم جراح أوعية دموية، ولكن كما يصفني من يعرفني حقاً أن عشرة بالمائة مني طبيب وتسعين بالمائة رجل فكر وقلم.

تحوّل إلى موكب وعظّ السلاطين على حد تعبير عالم الاجتماع العراقي الورددي. وإلى هذا الجانب التفت ابن خلدون قديماً، والغزالي وأبو شقة من المحدثين، التفتوا إلى هذه العلاقة الجدلية التبادلية، حين قال ابن خلدون إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران في الاجتماع الإنساني ولا قيس الشاهد بالغايب والذاهب بالحاضر، فلا يأمن فيها المرء من العثار والحيد عن جادة الصدق، وهو ما وقع لكثير من أئمة النقل والتفسير. ويذهب ابن خلدون في تطبيق قواعده السداسية إلى ذكر ستة أمثلة على ذلك، مثل جيش موسى الذي بلغ 600 ألف مقاتل، فيفندّ الرجل هذا الخبر بقواعد لوجستية بحثة؛ فكيف بجيش يخوض حرباً لا يعرف آخره ما يجري في أوله. ويستشهد ابن خلدون من واقع عسكري عاشه وعائنه. وإلى أمثال هذا ذهب عبد الحلّيم أبو شقة في كتابه تحرير المرأة في عصر الرسالة، وكذلك كتاب الغزالي عن الفقه والسنة. وبالطبع، فإن تطورات التكنولوجيا كسرت قاعدة ابن خلدون وخرقتها من زاوية لم تحظر في بال ابن خلدون، ولم يعرفها، ووصل إليها الجنس البشري، من إمكانية دفع أعداد هائلة من الجنود إلى أرض المعركة بفعل الاتصالات، وهو ما فعله هتلر في حملة بارباروسا حين دفع بخمسة ملايين جندي في اتجاه الأرض الروسية، وهو أمر كان ابن خلدون سيذهل له لو عاصره. وهذا يفتح أمام أعيننا إمكانية

* كنت من السباقيين الأوائل الذين دعوا إلى ضرورة النقد الذاتي، وربط النتائج بالأسباب لفهم مجريات الواقع اليومي في العالم الإسلامي، ما رأيك اليوم في وعي جمهور الناس - ومنهم ذوو الإسلام السياسي - بأهمية الفكر النقدي وضرورته؟

الفكر النقدي لم يتأسس بعد، وبين المسلمين والعقل النقدي مسافة فُطر حجّة الأندروميديا. نحن ما زلنا نتشرّب بالمنهج النقلي، ما يسمونه منهج أهل السنة والجماعة، وهو في حقيقته مدرسة من عشرات المدارس في العالم الإسلامي. كذلك، فإن الانفصال عن الواقع باعتماد الكلام دون مجريات التاريخ قاد العالم الإسلامي إلى الشلل العقلي، وهو أمر ضارب في التاريخ، ولعل بداياته كانت مع التحام الرأس الروحي مع الزمني حين قدّم أبو يوسف كتاب الخراج لهارون الرشيد، وبذلك لم يعد الفقيه في خدمة الأمة، بل

حادّة، تشارك في بناء تراكمي للمعرفة، وتوليد النمو في الحياة وتحويلها إلى شيء جميل أخاذ، ولأنها تحولت إلى نظم (تردد- FREQUENCY) يشبه سريان التيار الكهربائي، فهي تكتشف أنها بالمحاولة فقط يمكن أن تعي العالم، مع احتمال الخطأ اللازم والدائم في كلّ محاولة، والحياة مثل (الطريق السريعة) ذات اتجاه مزدوج، وهذا يقود بالتالي إلى الانفتاح على الثقافات والعالم والآخريين والحب؛ لأنّ جوهر الحب المشاركة، ولبّ الكراهية الارتداد على الذات ونفي الآخر، فالعقلية النقدية سلامية، تقود إلى السلام الداخلي والسلام مع الآخرين.

إنّ التكوين (الطفلي) للعقل من خلال تأسيس (العقلية العقلية) والمحافظة عليها ونشرها في المجتمع وتربية الجيل عليها في (الجامع) و(الجامعة) له آثار اجتماعية مدمّرة، فإذا اختلف السياسيون تراشقوا بتهم العمالة والخيانة، وإذا احتدمت المناقشة بين متبايني الآراء كُفّر بعضهم بعضاً وقذف كل فريق بالآخر إلى سقر، أمّا إذا ملك الشباب ليس (الكلام والفتوى) بل السلاح فتمودج (كابول) والصومال جاهز، فلا يُتعب أحدهم ذهنه في إمكانية أنّ الطرف الآخر مجتهد، وأنه قد يكون (مخطئاً) لا أكثر. وقد نُقل عن الإمام ابن تيمية أنّ من عادة أهل البدع أنهم (يُكفّرون)، ومن عادة أهل العلم أنهم (يُحطّون)، ويتولد من نموذج العقليتين: إمّا فتح الطريق للحوار عندما يُفترض (الخطأ)، أو الطريق للحرب عندما تفترض (المهرطقة).

إنّ القرآن لم يردّد عبثاً وفي صور شتى مصيبة مرض (الآبائية)، التي تعني بكلمة أخرى تعطيل العقل عند مواجهة الحقائق الدامغة، فما لم ينكسر التقليد؛ ليبدأ العقل في النبض والخفقان والحياة، فضلاً عن الإبداع، وما لم يتخلص العقل من ضغط البيئة عند مواجهة الكوارث والمصائب، بتحرير منهج (الشك)، فإنه لن يصل إلى شاطئ اليقين، لأنّ هناك تلازمة بين الأسباب والنتائج، والعقلية العقلية لا ترى ربطاً بين الأمرين، أمّا العقلية النقدية فتقوم على الربط المحكم بين السبب والنتيجة، فلا مصادفة في الكون ولا عبثية، وعندما تحدث الأغلاط فإنّ خلافاً في مستوى ما قد حدث. فإذا انهدم بناء أو مات مريض، أو توقف جهاز عن العمل، أو حلت هزيمة عسكرية أو تردّد اقتصادي، أو نكبة حضارية، فيجب أن نفترض أنّ خطأ ما قد حصل، وليس لأنّ قوى لا نعلمها أو نحيط بها هي المتسببة في ذلك؛ فالعقلية النقدية

نقد أيّ فكر بما فيه فكر ابن خلدون ومقدمته، كما لاحظنا ذلك في معلوماته الفلكية والجغرافية. وهذه هي طبيعة العلم، فهو ينمو بالحذف والإضافة.

يمتاز العقل الثقلي بثلاث صفات هي: (تمرير الأفكار) بدون مناقشة، و (تكرارها) بدون تمحيص، و(تبريرها)، بل والدفاع عنها حتى الموت.

بالأولى: يتحوّل العقل إلى (وعاء) يضم (كمّاً) فوضوياً من الأفكار بدون نسق معرفي: (الإبستمولوجيا).

وبالثانية: تتشكل الدوغمائية، لأنّ أفضل تعريف لها هو حمل أفكار متضاربة تصل إلى درجة التناقض بدون شعور حاملها بذلك.

وبالثالثة: تتشكل (العقلية الأحادية الرؤية) المريرة التي ترى الكون من خلال منظار بلون خاص، مبني على الراديكالية (التطرف)؛ فالوجود أبيض أو أسود، والبشر هم إمّا في خانة طاهر مقدس أو دنس حقير، معنا أو ضدنا، والنشاط الإنساني لا يقوم على تحرير العقل، بل اصطيد الأتباع وبناء حلقات الدراويش الجدد.

مع العقلية العقلية تنمو الحافظة، ويزداد التقليد، ويشتدّ التعصب، ويتعمّق اتجاه العنف، ويتحطّط العقل، ويتوقف النمو، ويتعطل التطور، وتصبح الحياة مستحيلة؛ بسبب تشكل طريق ذات اتجاه واحد لا مجال فيها للمراجعة، فلا غرابة أن يتحوّل المجتمع (كمونياً) إلى ما يشبه الحرب الأهلية المبطنة، طالما كان البشر مستحكين في خنادقهم الفكرية بحالة عداء مع الآخرين؛ فالعقلية العقلية تسبح بين (الاطمئنان البارد) لاعتقادها بأنّها ملكت مفاتيح الحقيقة الحقيقية المطلقة، وبين (كراهية الآخر) المارق، ومع الكراهية تبرمج (الحرب) سلفاً، لأنّ رصيدها بالنفوس تشكل وتحدّد.

أما العقل (النقدي)، فيقابل المعطيات السابقة، بتحوّل العقل إلى آلة ذات وظيفة مزدوجة تقوم على (تنقية وغربلة) الأفكار القادمة من العالم الخارجي، كما تقوم على (تأمل) الكون والطبيعة الإنسانية وعالم النفس الداخلي، وطالما قامت بوظيفة (المراجعة الدؤوبة)؛ فإنها تتحول إلى نسق فكري منهجي، وأداة وعي

وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق).

يعاني العالم الإسلامي اليوم من مشكلة (تحدٍ) ثلاثية الأبعاد، وكلّ تحدٍ يعتبر مشكلة عويصة بحد ذاتها، وكأنه لا أمل في حلها، حيث يصبح مشروع النهضة مشكوكاً فيه.

الأولى: عظمة الماضي وهزال الحاضر؛ فالمسلمون أبناء حضارة ضخمة، وكان دورهم في التاريخ قيادياً ورائداً، واليوم لا يمثلون مركز العالم، بل دول الأطراف العاجزة عن حلّ مشاكلها، فالألم عميق بين الهدف والواقع وبين الإمكانيات والإرادات، وما يحدث في العالم الإسلامي اليوم دليل على عجز مروع، وشلل مخيف في الجسم الإسلامي الممتد من طنجة حتى جاكرتا.

والثانية: الفجوة المعرفية التراكمية بين قمة العالم الحالي وبين الواقع (المعرفي) في العالم الإسلامي، فالعالم الإسلامي لم يدخل المعاصرة تماماً ويتمكن من أسرارها، بل هو في حالة (فقد توازن) مع إعصار الحداثة الذي دخل بيته، وأدخل معه الفوضى إلى ترتيب بيته السابق، كما نسف كلّ الطمأنينة السابقة التي كان يجيهاها.

والثالثة: إننا عقلياً (دون مستوى القرن الثالث الهجري)، ففي ذلك الوقت كان العقل المسلم يتألق في حلقات المسجد العلمية، ويدرس آخر الفكر السائد في عصره، ويصدر نتاجه العلمي، وأما نحن فلا نستطيع بناء مناخ عقلي يشابه ذلك الذي ترعرع في تلك القرون. فهم بنوا المعاصرة وعاشوها، ونحن تغزونا المعاصرة وتقتحم علينا عقولنا. فعجزنا ثلاثي المستوى: بين ما نريده ولا نملك إمكانياته، وبين الغياب عن التاريخ و ما حدث فيه، وبين فقدان الذاكرة التاريخية، كالمصدوم الذي نسي شخصيته فلا يعرف من هو؟ فنحن لا نعرف حتى ذاتنا.

والسؤال كيف حدث هذا؟ ولماذا حدث؟ وفي أيّ ظرف تاريخي؟

لا يمكن معرفة واقع العالم الإسلامي المريض، ما لم يفهم ضمن قانون (الصيرورة التاريخية)، فالسقوط والتمزق الحالي هو ثمرة لأفكار تشكلت عبر القرون، ولذلك لا بدّ أولاً من الغوص في بطن التاريخ لملاحقة الأحداث وتتابعها وترابطها وتأثيرها

تفضي إلى المراجعة، وأما العقلية الثقيلة فإنها تفضي إلى تكريس الخطأ ونموّه، وهذا مبدأ قرآني (قل هو من عند أنفسكم).

* كيف يمكن - في رأيك - توسيع دائرة الفكر العلمي الذي ينظر إلى الواقع بمنظار المقتضيات والآليات العلمية، وينظر إلى التاريخ والتراث الإسلامي نظرة تستحضر معها نسبة ذلك المورد بدل إضفاء القداسة عليه؟

بين الوصول إلى ما ذكرت والوضع الحالي يتطلب حركة إصلاح ديني، ومارتن لوثر مسلم، ونحن عملياً متواجدون عام 1435 ميلادية، وليس هجرية؛ فنحن ما زلنا قبل فترة لوثر فضلاً عن عصر الثورة الفرنسية والتنوير. وإذا كان الواقع البشري هو محصلة طبيعية للأفكار السائدة والنظام العقلي المسيطر، فإنّ وضع العالم الإسلامي غير السار اليوم يعود إلى النظام المعرفي (الإبستمولوجيا)، والعقلية التي تحرس شجرة المعرفة هذه، وهذا المرض الثقافي ليس ابن اليوم، بل هو محصلة تراكمية عبر قرون، والذي أورت العقلية مجموعة من الأمراض المزمنة التي أصابته بالكساح، لعل أهمها تكريس العقل باتجاه (الوظيفة الثقيلة)، وقد ترتب على حرمان العقل من الطاقة النقدية التحريرية ثلاث نتائج مهمة:

الأولى: تحوّل العقل إلى (حاو فوضوي) لـ (كم) من المعلومات بدلاً عن تشكيل عقلية ذات نظام (SYSTEM) وتركيب (STRUCTURE) معرفي، فنمت ملكة الحفظ وتوقفت الوظيفة (التحليلية التركيبية) والنقدية للعقل، بل نسف أيّ مشروع لبناء معرفي مستقبلي.

الثانية: بحرمان العقل من وظيفة المراجعة، من خلال قتل ملكة النقد الذاتي، أمكن تكريس الأخطاء وتراكمها، بل وزحزحتها باتجاه الآخرين، بإحياء آلية تبرئة الذات (فكرة كبش الفداء)، وبذلك توقفت النفس عن العمل تماماً في الحقل المفيد، فتوقفت عن تصحيح الذات، فوقف النمو، فجمدت الحياة. وبتوقف العقل توقفت الحضارة الإسلامية عن النبض الحي في التاريخ.

الثالثة: ظنّ الاستغناء بالنص عن الواقع قاد إلى كارثتين: انتفاخ الذات المرضي بأنّ المسلمين خارج القانون الإلهي، فلا ينطبق عليهم ما انطبق على غيرهم، وعدم الاستفادة من تجربة التاريخ الضخمة التراكمية (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله

صريحين - هو أشبه بالحرب الأهلية المهذبة في أي مكان وفي أي زمان، فما اشتعل في لبنان ودمر في الصومال وتكرر في أفغانستان واليمن وانفجر في الجزائر واشتعل في سوريا، إن هي إلا عيّنات، أو بالتعبير الطبي (خرّاجات) قابلة للانفجار في أي مكان، وليس هناك من بلد عربي بمنجى من هذا الخطر المدمر الماحق، والذي يظن نفسه أنه في جزيرة (الأمل) كما جاء في مسلسل الأطفال (عدنان ولينا) فهو في سراب خادع ووهم كاذب، وسوف تلد الأيام الحبالى ما أقول به، ويشاطرنى فيه الكثير من أصحاب الفكر والقلم، وهذا يوجب على أهل الفكر والمثقفين المساهمة في تحليل هذا المرض وتسليط الضوء على هذه الظاهرة المرعبة التي تأكلنا يومياً. ولا نظن ونسرف في التفاؤل أنّ مصير (راوندا) بعيد عنا، فالشروط لحدوث حريق مماثل قائم في أكثر من بلد عربي، وإنّ في قصصهم عبرة لأولي الألباب.

3. وتقول الفكرة الثالثة: إنّ ظاهرة العنف مرض عام في أي بلد عربي، فهي بلاسما ثقافية يسبح فيها الجميع، وجو مسموم يتنفس فيه الكل، ومرض عام لكلّ الفرقاء المتنازعين، والاتجاهات المختلفة تقريباً، وإن اختلفوا ففي التوقيت فقط، فهم بهذا تبنوا الغدر وشرّ عوه. هذا الوباء، بل الطاعون الفكري والإيدز الاجتماعي هو ثقافة مكرّرة تنتج نفسها (وذرية بعضها من بعض)، ولذلك فالانفجارات موجودة في كل بيت وزاوية ودولة. إنّ مرض الكوليرا عندما يحتاج بلداً ما ويصيب شخصاً ما لا يسأله عن هويته العقائدية واثقائه العرقي وانتسابه القبلي أو الطائفي، بل يصيبه المرض كظاهرة بيولوجية بحتة، والأمراض الاجتماعية شبيهة بهذا، إلا أنّ (وحدة) المرض الاجتماعي؛ أي الكينونة الإراضية الناقلة والمسببة للمرض هي هنا (الفكرة)، تماماً كما في (وحدة) الأمراض البيولوجية، فهي (البكتريا أي الجرثوم أو الفيروس). لذا ففي الواقع، نحن - العالم العربي - نسبح في بلاسما ثقافية موحدة مشربة بالعنف سواء اعترفنا بهذا أم لا، يتجل ذلك من خلال (علاقات القوى) بين الزوج وزوجته، والأب وابنه، والضابط والجندي، والموظف والمراجع، والطبيب والمريض، والشرطي وسائق السيارة، والعسكري والمدني، والدولة والفرد، والأعلى والأدنى، فكلها في معظمها علاقات إنسانية مشؤومة، ونظراً لأهميتها فقد عالجها القرآن في أكثر من ثمانية مواضع، واستخدم فيها مصطلح (استكبار - استضعاف)، أو ما يُسمّى في المصطلح الطبي العلاقة (السادية - المازوخية).

في بعضها بعضاً، فلا يمكن فهم الحدث وحده معلقاً في الهواء. فلعينا إذن أن نتبع المسارات التاريخية لفهم أفضل لواقع الكارثة في العالم الإسلامي اليوم.

* أنت من دعاة فكرة «اللاعنف»، ماذا عن هذا الطرح؟

اللاعنف يعني ولادة العقلانية، والعنف يعني: طلاق العقل ثلاثاً، وجريمة وجنوناً وإفلاساً أخلاقياً. ونظراً لأهمية هذا الموضوع فقد كتبت فيه أكثر من كتاب، وأفهم الموضوع على الشكل التالي: كتب إليّ أخ فاضل قاتلاً: «إنّ النقطة التي استعصى عليّ فهمها هي مسألة العنف، والسؤال الذي لم أجد له إجابة أبداً هو: كيف تحاور الكلمة الرصاصة؟ نعم، قد أحاور من يرغب في حوار، ولكن كيف أحاور من يرغب في استتصالي بغض النظر عن فكرتي التي أحملها؟ وقد تابعت لك عدة مقالات تتحدث فيها عن نبذ العنف وعبثية الحرب فحبذا لو سلطت مزيداً من الأضواء على هذا الجانب».

عندما وضعت سؤال الأخ الفاضل تحت المجهر للتحليل، وأعتبر أنّ تساؤله هذا يمثل شريحة ليست بالقليلة من القراء؛ فإنني أثير مجموعة من النقاط التالية في أول بحثي:

1. تقول الأولى: إنّ هذا الموضوع مختلط، ونظراً لتنوعه تعقيده، فإنني على الرغم من قلة زادي فيه فقد أخذ مني طاقة فكرية كبرى، حتى وصل إلى مرحلة البلورة المتألفة - على الأقل في ذهني - وأفاض على قلبي من ضروب السعادة والتحرّر من العُقد وتوديع التقليد، ما جعلني أشعر بما يشبه الولادة الجديدة والنور الجديد (وجعلنا له نوراً يمضي به في الناس)، حيث إنّ هذه المشكلة أفصّت مضجعي وشغلتنني منذ ما يزيد عن عشرين عاماً، حتى انتهيت إلى وضوح في هذه الفكرة وتماسك في بنائها ويقين في محتواها، ولا أزعم أنّ هذا هو اليقين المطلق، بل هو حصيلة البحث الذي وفرت له طاقتي الفكرية منذ ربع قرن من الزمان. ولذا فإنني أكتب في هذا المجال بشعور المتخمر والسعيد والشغوف في إعلان هذا التوجه في منبركم (مؤمنون بلا حدود) الذي شرّفني وأكرمني بالتحدث من خلاله.

2. وتقول الفكرة الثانية: إنّ وضع العالم العربي - ولنكن

حتى مواجهة الموت، وهذه كانت رسالة الإسلام القديمة الحديثة إيجاد المجتمع العادل من خلال إيجاد الإنسان العادل، ومن خلال إحكام التوازن الأخلاقي عنده.

6. وتقول الفكرة السادسة: إنني أقدر تساؤل الأخ واختلاط الموضوع، وتشابك المفاهيم وضغط المعاصرة، وثقل مفاهيم التراث، كل هذا يفرض علينا وعياً حاداً، وتأملاً تاريخياً، ومطالعة علمية لا تنضب من أجل تحرير هذه المفاهيم، والأخ في تساؤله إنما يعبر عن ضغط مجموعة من المفاهيم في الوسط الثقافي الذي نسج فيه، والطرح الذي تقدمت به يخلق إشكالية لا بدّ من حلها، ولذلك أحببت في حديثي هذا أن أضع يدي محاولاً تلمس هذه الفكرة في دينامية النفس وكيفية عملها، وكيف يفعل العنف ويؤثر، وكيف تعمل الأفكار السلامية، تلك التي أشعر أنّ العالم العربي يحتاج إليها اليوم أكثر من المصاب بصدمة نزع الدم والمحتاج لنقل الدم لإنقاذ حياته، فوضع العالم العربي لم يعد يحتمل الانتظار أمام كوارث العنف اليومية التي تتفجر مثل القنابل الموقوتة في كل مكان، وعلينا أن نتقدم بهذا الطرح بدون خجل أو خوف من أجل إعلان ما أسميه (ميثاق الأمن والأمان الاجتماعي) لكل الأطراف من عرقية وإثنية ودينية، وجنسية للمرأة والرجل، لكل من يعيش في هذا المجتمع أينما كان موقعه، للحكم والمعارضة، للدولة والفرد، ذلك أنّ آلية الإعدام والإفناء المتبادل تفعل فعلها المدّثر بين كل الأطراف الاجتماعية اليوم. وربما ما نحتاج إليه أكثر من الصلح مع إسرائيل هو صلح الإنسان العربي مع الإنسان العربي، والدولة العربية مع جارتها العربية.

7. وتقول الفكرة السابعة: إنّ درس (العنف) البليغ يعطينا توسّعاً وتعميقاً لهذا المفهوم الذي نطرحه، فالمشكلة كما نراها ليست عربية فقط، وإن كان حظّ العرب منها كبيراً، بل هي إسلامية، بل هي عالمية، لأنها إنسانية في جوهرها، ولذلك فإنّ الطرح الذي أتقدم به يشكل خلاصاً إنسانياً محلياً وعالمياً في تقديري، وهو طرح لن يتضرر منه أحد، بل سيربح منه الجميع، فلن يخسر أحد أرضاً أو زعامة أو مالاً، بل يربح الجميع كما يفعل الأوروبيون اليوم، حيث يتحدثون ولا يخسر أحد شيئاً، بل يربح الجميع. وفصائل المجاهدين الأفغان فعلوا ببعضهم بعضاً اليوم وفي وقت قريب نسبياً، ما لم يفعله الشيوعيون والروس مجتمعين، وهي بأيديهم ومن عند أنفسهم وظلموا أنفسهم (أولما أصابتكم

4. وتقول الفكرة الرابعة: إنّ هذه العلاقة الإنسانية المشؤومة (المستكبر - المستضعف)، أو (السادية-المازوخية) هي في حقيقتها وجهان لعملة واحدة، وإذا أردنا تفهّم هذه الظاهرة، يمكننا ملاحظة كيفية أخذ (اللقطات) في الكاميرا، فإنّ الفيلم (الأسود-السلبّي) هو الذي يكون أساس اللقطة، ثم بعد التحميض يخرج الفيلم الملون، ونحن إذا أردنا المزيد من الصور (نسخ إيجابية جديدة)، فإننا نرجع دوماً إلى الأصل (الأسود وغير المعبر والمشوّه)، وهكذا يمكن فهم علاقة (المستكبر- المستضعف) أو علاقة (السادية - المازوخية) فهما وجهان لحقيقة واحدة، أصلها هو الأسود بمعنى أنّ (المستكبر) هو الوجه البارز والملوّن والمبهرج، ولكنه في حقيقته هو (الأسود المستضعف)، وكذلك ف (السادى) هو في أعماقه (مازوخى)، وكما في الفيلم قبل وبعد التحميض، كذلك الحال في مرض الاستكبار والاستضعاف؛ فالاستضعاف هو الذي يولد الاستكبار، هو أسسه وأساسه وجذره ومنبعه الذي يولده بدون توقف، فإذا أردنا فهم المشاكل الاجتماعية، وهذا المرض الاجتماعي الرهيب بخاصة، والذي سلط القرآن عليه الضوء لمعالجته، فيمكن فهمه من خلال مثال الفيلم الأسود وتحميضمه. وهكذا فانهبّار الجهاز المناعي هو الذي يهتئ الوسط للمرض، وتفكك الأمة الداخلي هو الذي يمهد للغزو الخارجي، والبيت القذر هو الذي يفرّخ الصراير والجرذان، والمستنقع هو الذي يولد البعوض، والأمم الهزيلة هي التي تصنع فرعونها، والحضارات تنهار بعلة الانتحار الداخلي. ويترتب على هذا نتيجة في منتهى الخطورة، وهي أنّ التغيير يجب أن يبدأ من تحت: في البناء المخفي، في طبقة الوعي الداخلية، في الفيلم الأسود الذي لم يحمّض بعد، في الأمة، أو حسب تعبير القرآن (تغيير ما بالنفوس).

5. وتقول الفكرة الخامسة: إذا استقامت هذه الفكرة عندنا أمكن لنا تحليل العديد من المواقف والمشاهد اليومية في ضوء هذه الفكرة، وإذا أردنا الإنسان (الحر) مثل بلال، فيجب أن نتخلص من هذا المرض (السادى - المازوخى)، وبالتالي الوصول إلى حالة الامتلاء النفسي والتواضع، فلا تبطر القوة صاحبها، ولا تسكره خمرة الانتصار، ولا تستبدّ به اللحظة، ولا يعلو مع امتلاك المال، ولا يفقد توازنه إن جلس خلف طاولة كبيرة أو تسلّم منصباً حساساً، وبالمقابل لا يصبح ذليلاً حقيراً حينما يحرم من القوة، أو يخسر المال، أو تتدهور الصحة، أو يواجه مشكلة ما، بل

الخلاص للأمم كما نرى لا يحتاج دوماً لطلقات المجاهدين الذين أفرزوا مشاكل لا تنتهي من خلال تشرب العنف وتسريه للعالم الإسلامي.

8. وتقول الفكرة الثامنة: إن حركة الخوارج قديماً وحرهم وخروجهم، لم يعتبرها المسلمون جهاداً في سبيل الله، وذلك بإجماع الأمة، في الوقت الذي كان فيه الخوارج يلقبون أنفسهم بالمجاهدين والشراة (الذين شروا أي باعوا أنفسهم في سبيل الله)، بل واعتبروا كل من عداهم كافراً مارقاً يستباح دمه وعرضه ولا تؤكل ذبيحته؛ كونه مشركاً، كل هذا تولد من صراع سياسي ضار، وكانوا يعتبرون أنفسهم أنهم يمثلون الإسلام النقي، ودشنوا حركتهم بقتل الإمام علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه -، وكان إخلاصهم لأفكارهم بدون حدود، وكانت تضحياتهم لما يعتقدون به شيئاً مرعباً، مع هذا لم ينفعهم إخلاصهم لأن وعيهم وفقههم لم يكن في مستوى هذا الحماس والاندفاع الذي اشتهروا به، وخير من وصفهم هو الإمام علي نفسه، حينما اعتبرهم طلاب حق أخطأوا الوصول إليه، فقال فيهم: «ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه». وما نراه اليوم من بروز هذا التوجّه في مصارعة الأنظمة ومناطحة الحكومات من خلال الصراع الدموي العنيف والمسلح، هو في الواقع (إحياء) لمذهب (الخوارج) من حيث أراد أصحابها أو لم يريدوا، وبكلامي هذا لا أريد إدانة طرف أو تزكية آخر، لأننا كلنا نسبح في مستنقع العنف وندفع فواتيره اليومية، وكله ينبع من ثقافة إلغاء الآخر وتمييشه وعدم الاعتراف به فضلاً عن إيجاده، إن لم يكن موجوداً. أخي السائل: إنك عندما تدخل الروع إلى الآخر فإنك لن تسمح له بالوجود، مع أن الله منحه الوجود بالأصل ومنحه كرامة أن خلقه بشراً سوياً وليس عشباً أو قطعاً؛ وعندها لن يسمح لك بالوجود أيضاً، والوصول إلى كسر حلقة العنف والعنف المضاد هو برمي السلاح كليّة مرة واحدة إلى الأبد، كما فعل ابن آدم الأول، وإلا فكيف تنشأ الحروب بين الدول أو الحرب الأهلية ضمن الدولة الواحدة؟ إنها تنشأ من عقدة أو حلقة فظيعة من هذه السلسلة، لتأمل ذلك.

كيف تنشأ الحرب الأهلية مثلاً؟ إنها تبدأ من تخمّر وتفشي فكرة (الدفاع عن النفس) في وسط مشحون بالتوتر والهوسات العقلية عن الآخر، كما هي الحال في معظم مناطق تفجّر النزاعات

مصيبة قد أصبتم مثلها قلم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم)، لأنّ النفوس تشربت العنف، ومارست القتل، وشربت الدم، ولم يخاط قلبوها الحب، أو يسيطر على عقولها مفهوم السلام الذي أوّدّ شرح ديناميته بعد قليل. فعلينا مع درس (أفغانستان - الجزائر - حرب العراق وإيران - مذابح سوريا الخ) ألا نبحت عن (علاقة مهازل) و (كبش فداء) لنلقي عليه اللوم ونتهمه أنه هو الذي يتأمر علينا، فالمسؤول عن الدمار اليوم ليسوا الشيوعيين والروس، أو الاستخبارات الأمريكية، أو الصهيونية والموساد، أو الصليبية العالمية وقوى التنصير، أو الماسونيين وقوى النورانيين الخفية، هذه المرة انكشفت عورتنا، وبانت عيوبنا الذاتية بغير غطاء، و اتضح أن العجز هو مرض عميق متأصل في العالم الإسلامي، ونحن المسؤولون عنه، وأنّ تدمير كابول اليوم يتمّ بيد المسلمين أنفسهم، و(يخربون بيوتهم بأيديهم)، ولكنّ (جعبة) العاجز حاملة ما هو أدهى من جعبة (حاوي السيرك) الذي يخرج الأرانب والثعابين من المنديل، فيمكن إلقاء اللوم على الشيطان، أو لا مانع أحياناً من إدخال الإرادة الإلهية التي أرادت هذا الدمار لكابول - سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً. وهذا التوجّه هو في أعماقه طريق اللاعودة، طريق اللعنة الأبدية التي دخلها الشيطان، لأنه ألقى اللوم على الله في ضلاله (بما أغويتني)، في حين أنّ طريق (الآدمية) ودخول الجنة دشنها آدم باعترافه بالخطأ من خلال عملية نقد ذاتي قاسية (قالا ربنا ظلمنا أنفسنا).

وأريد أن أشير إلى أن الروس والحلفاء معاً ينسحبون من الأرض الألمانية بدون طلقة رصاصة واحدة من (مجاهد)، كما لا يزهق بعضهم أرواح بعض بعد الانسحاب، كما حققوا وحدتهم بدون صواريخ على المدن أو حرائق في مصافي البترول. واليابان هو البلد الوحيد الذي صُرب بالسلاح الذري في تاريخ الجنس البشري، وربما لن يتكرر ذلك مرة أخرى، واستسلم بدون قيد أو شرط في الحرب العالمية الثانية، هو الذي (تترجّاه) أمريكا اليوم كي يتسلح، فيرد بكل اللطف الشرقي المعهود، بأنه ملتزم بالفقرة الثالثة من وثيقة الاستسلام التي تنصّ على عدم عودة اليابان إلى التسليح في المستقبل، مع العلم أنّ اليابان لو أرادت الوصول إلى السلاح النووي لامتلكته في شهر واحد لا يزيد، بسبب القاعدة التكنولوجية التي تمتلكها، ذلك السلاح الذي يتلمّظ ويتبارى في شرائه وتكديسه كثير من دول الأطراف، بل تستفيد منه كثير من دول (الامتيازات)، كما نسمع اليوم عن تهريب البلوتونيوم، فباب

التصرف فقط، ولذلك لا يتراجع السلامي عن موقفه، بل يدعو إلى الحوار، فهو هذه الآلية النفسية المزدوجة يقوم بعكس ما يريد العنيف، فالعنيف يريد إلغاء الطرف الآخر، يريد كسر إرادته وتطويعها تمهيداً في النهاية لإلغائها، تمهيداً لتوليد الوسط المشؤوم (السادى- المازوخى أو التابع والمتبوع)، أما الطرف السلامي فهو ومن خلال عدم الرد وعدم الحقد والدعوة للوصول إلى الحقيقة وعدم التراجع فإنه يفسح المجال أمام وجود الآخر والاحتفاظ بإرادته وعدم إعدامها، وبالتالي المحافظة على الطرفين، وهكذا، فالأول يريد الربوبية المحرمة، والثاني يريد العبودية لله رب العالمين وتأخي البشر ووحدتهم وتساويهم.

إنّ الطرف المعتدي إذا استمرّ في اندفاعه واستمرّ الآخر في عدم بسط يده حتى لو أراد الأول قتله كما جاء في قصة ولديّ آدم في القرآن، فإنّ جواً نفسياً عجبياً سوف يحدث، وهذا الذي كشف عنه علم النفس الحديث؛ فالمهاجم سوف يدخل في مرحلة نفسية أولى تتسم بالدهشة، والسبب هو عنصر المفاجأة، فالجندي اعتاد أن يهاجم ويهاجم، ولكنه غير معتاد على الهجوم دون أن يصادف دفاعاً، ولذا فالنشاط السلامي يستخدم تكتيكاً ذكياً بإدخال عنصر المفاجأة في اللعبة. ثم يبدأ الفصل الثاني في اللعبة، وهو أخطرها إن لم يكن السلامي قد تدرب تماماً واقنع بالفكرة حتى مخ العظام، فكما يتدرب الجندي في الثكنة العسكرية فإنّ أمام السلامي تدريباً من نوع مختلف، باستثناء أنه غير مؤذٍ وأكثر بركة في نتائجه، ويمكن لكل شرائح الأمة المشاركة فيه بما فيهم النساء والأطفال، ودخول المرأة هذا النشاط الاجتماعي سيجعل الحياة تدب فيه، باعتبار أنّ المرأة هي نبع الحياة والمحافظة على الحياة، وهي مصدر طاقة الأمة والحب، وسبب قوة سلاح هذه المقاومة هو توجيهها إلى ضمير الخصم من أجل إدخال النشاط إليه.

إنّ العنيف مع استمرار هجومه قد يقنع نفسه بأنّ خصمه حقير وتافه (من شجرة إلغاء الآخر نفسها)، ولكنّ صمود السلمى وعدم تراجعها، وعدم حقدته والاستمرار على دعوة الحوار، سوف يحوّل موقف العنيف تدريجياً، حيث يتشرب الموقف بألية المحاكاة، فتحصل (عدوى) في الموقف، سوف يشعر العنيف بأنه قد يخسر المعركة، ولكن بعد قليل سوف يتبين له أنّ طبيعة المعركة الآن مختلفة، فليس هناك إلغاء للإرادات، بل حالة (التسام وتكامل) في

العرقية. إنّ استيلاء فكرة واحدة على الطرفين هي التي تدفعها لإفناء بعضها بعضاً؛ الأول تستولي عليه فكرة (قبل أن يقتلني ينبغي عليّ أن أقتله)، والثاني يقول: (سوف يقتلني وأولادي لذا يجب أن أدافع عن نفسي وأهلي)، فالمرض ناشئ من هذا الشعور الطاعني والمشارك والمتسلط على الفرقاء المتنازعين، و(تشابهت قلوبهم)، والبداية المروعة بدأت كأنها بريئة ومبررة ومعقلنة تماماً؛ أي مبدأ (الدفاع عن النفس)، وهو مقبول من كلّ شخص أو فريق إذا اقتنع به، ولكننا ننسى أنّ كلاً من الطرفين ينطلق من فكرة (الدفاع) ليصل إلى (الهجوم)، ولا توجد اليوم في العالم كلّ (وزارات هجوم)، بل كلها (وزارات دفاع)، وحين يحصل الهجوم من أي طرف فإنه ينطلق تحت ضغط الدفاع تماماً، أو الضربة الاستباقية للدفاع، فهي ليست هجوماً بل هي دفاع، أو كما يقول المثل الشعبي (أتعدى به قبل أن يتعدى بي)، أو حسب مبدأ هتلر الشهير (الهجوم خير وسيلة للدفاع).

إننا لو استطعنا كسر هذه الحلقة المعيبة ومن (طرف واحد)، وأدخلنا إلى قناعة الآخر (من خلال تأكيد المفهوم وتكراره واتخاذ المواقف المناسبة) بأنّ الطرف الأول لن يدافع عن نفسه حتى لو هوجم، فإنّ النتيجة سوف تكون أنّ الآخر سيتوقف عن الهجوم وتحمّد حدة اندفاعه، وهذا هو جذر سيكولوجية العنف والسلام، فطالما لا يوجد خطر (حس الدفاع المشترك المتبادل) فسوف يتوقف هذا المرض عن التفشي وإحداث الكوارث، ولماذا يهاجم مسالماً أعزل؟ قد يركب رأسه ويهاجم، هنا تبرز الآلية الثانية في عملية تحرير النفس من مركب (الاستضعاف - الاستكبار) التي أشرحها على الشكل التالي: إنّ عدم الرد على الأذى والعدوان بانخاذ موقف عدم الدفاع عن النفس، سوف يدخل إلى الماكينة الهجومية للطرف الآخر الفرملة الأولى، ومن خلال الدفع بالتي هي أحسن سوف تحرّض عند الطرف الآخر آلية تنبيه الضمير والخير التي هي في كلّ إنسان فينا، فكلّ فرد هو ملك وشيطان في الوقت نفسه، فإذا لم تنفع الآليات في وضع كميّة الفرملة المناسبة، تدخل عند ذلك آلية جديدة متقدمة لوضع الفرملة النهائية المتدرجة لكل حركة العنف المتقدمة.

إنّ الذي يستقبل ضربات الطرف الآخر يتصرف على نحو مضاعف؛ وذلك بعدم رد الأذى بمثله، وعدم شحن النفس بالحقد والكراهية تجاه الطرف المعتدي، كل الهدف هو فرملة

(ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك).

إنّ الثبات على هذا الموقف حتى الموت سيجعل القاتل نفسه يندم على فعلته في النهاية، لأنه سوف يكفّ عن أن يكون (بطلاً)، بل سوف يتحول إلى (مجرم). إننا بألية (الدفاع) سنحرّض عنده آلية الدفاع الغريزية فسيقتلنا، وهو يقوم بعمل (بطولي) مبرر؟ أمّا بعدم دفاعنا، فسنحوّل عمله إلى (جريمة)، والفرق كبير بين الشعور بـ (البطولة) والشعور بـ (الجريمة). ومذبحة الحرم الإبراهيمي مثلاً جعلت اليهود ليس في إسرائيل وحدها، بل حتى في مونتريال بكندا، يمشون مطأطيّ الرؤوس خجلاً، يحملون الشموع والقناديل تنسكب دموعهم بسبب أولئك الذين قتلوا صبراً وظلماً عزلاً وهم في صلاتهم، بل إنّ تكتيك داود القديم، حيث يعيد التاريخ دورته بعد ثلاثة آلاف سنة، إذ ينقلب داود إلى المدرع (جالوت) = إسرائيل النووية الجديدة، وينقلب جالوت القديم إلى داود الجديد، ليستخدم المرفاع نفسه (والحجر) لدحر جالوت الجبار، أقول هذا التكتيك (الداودي) وروح الشهادة أسهم في دفع القضية الفلسطينية أكثر من كلّ عمليات التفجير والاعتقالات والحروب العربية مجتمعة.

يجب أن ندرّب أنفسنا على عدم قتل الآخرين، بل الاستعداد للموت من أجل أفكارنا إذا تطلب الأمر، وبذلك نحول أنفسنا إلى (شهداء) ونحوّل الآخرين القاتلين إلى (مجرمين)، وميكانيزم الشهادة عجيب، لأنّ المقتول ظلماً هو الذي يتحوّل إلى قديس يعصر القلب ويدمع العين ويحرّض إرادة الآخرين لسلوك الطريق نفسها التي سلكها صاحبه، وإذا راجعت قصة أصحاب الأخدود فستعطيك الخبر اليقين، ومذبحة (صبرا وشاتيلا) حرّكت الضمير العالمي كله، بل حرّكت المظاهرات داخل إسرائيل نفسها حزناً عليهم، بسبب موتهم بغير دفاع، خلافاً للمقتل المتبادل في الحرب الأهلية اللبنانية كلها. مع أنّ الذين قتلوا في الحرب الأهلية هم أضعاف أضعاف المذبحة، كلّ هذا بسبب تحريك الميكانيزم الإنساني الذي يجب أن نتق به، ونعلم أنه مغروس في أعماق أعماق فطرتنا، وأنه يستيقظ في الحادثة الإنسانية.

جرت سنة الطبيعة أنّ البذرة حتى تثبت لا بدّ من دفنها بالتراب أولاً. إنّ القاتل سوف يندم في النهاية (فكان من النادمين)، والندم هو التوبة، لأنه لن يقدر أن يبقى تحت الضغط الساحق

الإرادات. وبذلك ينتهي الصراع ليدخل الاثنان في عملية بناء سلمية وفي جو ديمقراطي، لأنه لا ديمقراطية مع العنف، وإذا أردنا حصد الديمقراطية في العالم العربي، فإنّه ينبغي علينا زرع روح السلام ونبد فكرة العنف.

وفي النهاية، أريد أن أقول للأخ السائل: لقد كشف علم النفس الحديث أيضاً عن آليات عمل النفس في جو الصراع التقليدي ونوع الصراع الجديد الذي أطرحه، إن صحّ تسميته صراعاً، لأنّ نصفه من العالم القديم ونصفه الآخر من عالم السلم الجديد الذي أخبر الله عنه الملائكة، حينما رأت جانب العنف في الإنسان، فقال لها مبشراً بالإنسان الجديد (إني أعلم ما لا تعلمون).

عندما ينشب الصراع على طريقة (كلاوسفيتز) الضابط الألماني صاحب كتاب (فن الحرب) من أنّ الحرب هي استمرار للسياسة بوسائل جديدة؛ أي إخضاع إرادة الخصم لإرادتنا. يا ترى ماذا يتشكل عند هزيمة الطرف الآخر في الصراع والحرب؟ هل نظن أنّ السلام يولد من جوف الحرب؟ هل يمكن لشجرة الخنظل أن تثبت ثمرها؟ ولشجرة الحسك أن تنتج تيناً؟ هيهات هيهات لما توعدون.

إنّ الحرب لم تقد إلى السلم مطلقاً، وهي مظاهرة جوفاء فارغة وسطحية وموقّعة في انتظار جولة الحرب الجديدة، وهذا الكلام ينطبق أيضاً على الشرائح السياسية المتصارعة داخل البلد الواحد، وإصعب الإدانة توجه أيضاً إلى عالم الكبار الذين أوقفوا الحروب بين بعضهم بعضاً ليس قناعة بالسلام، بل خوف الدمار الذري.

إنّ المهزوم سوف يحمل الحقد في انتظار الثأر المخبأ في ضمير الغيب، وسوف يكون الثأر مروعاً ومنتججاً بدوره لثأر مضاد، وهكذا تتواصل حلقات العنف والعنف المضاد عبر أجيال وأجيال، في حين أنّ عدم هزيمة إرادة أحد الطرفين والدخول في تكامل من أجل توليد عالم جديد ليس فيه مكان للحقد هو السبيل الأكيد للسلام العالمي الشامل والدائم الذي كان يحلم به الفيلسوف الألماني «كانت». إنّ القرآن لم يقصّ علينا هذا الأسلوب في صراع ولدي آدم في فجر التاريخ الإنساني عبثاً، فهو طرح أسلوبين لا ثالث لهما لحل المشاكل، الأسلوب الأول هو إلغاء الآخر إلى درجة قتله، والثاني الذي زكّاه القرآن وأثنى عليه هو رفض الدفاع عن النفس من أجل كسر حلقة العنف الشيطانية

مراقبة نزع التسلح، كنت أقدم خدماتي لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية كوني خبيراً في الأسلحة النووية. و أريد أن أفيدكم أنّ كل خطط الهجوم النووي في حالة القيامة النووية كانت تحمل توقيعي. كان الجنرال بتلر، المشرف على خارطة للعالم تضم 12500 موقع يجب تدميرها نووياً يوم القيامة النووية، تصل إلى أية نقطة بمدى ثلث ساعة، بخطأ لا يتجاوز 15 متراً، منها خرائط تفصيلية لمسح مدن بكاملها. تابع الجنرال قوله : كان تصرّفنا كالسكران الذي في يده مسدس يلعب الروليت الروسية، وعندما ضغط الزناد للمرة العاشرة، نطق ببلاهة انظروا ما زلت على قيد الحياة ، إننا لم نكن نعي تماماً ما الذي سيحدث للكون في حال اندلاع الحريق النووي؟ كانت رحلة طويلة صرفت أمريكا خلالها ستة ملايين مليون دولار طورت فيها ما يزيد عن سبعين ألف رأس نووي بـ 116 نموذج محمولاً على ظهر (65) نموذج قذف صاروخي، بدءاً من قبلة هيروشيميا ثم صعوداً (MAXIMIZING) بتطوير القبلة الحرارية النووية (الهيدروجينية HYDROGEN - BOMB) بعبارة فلكي من مستوى (ميجاطن)، حتى وصلت جرعة التفجير في الستينات إلى ما يزيد عن قوة قبلة هيرشيميا بثلاثة آلاف مرة، ثم تطوير الجيل الثالث (قبلة النيوترون NEUTRON-BOMB) بتكثيف جرعة الإشعاع على حساب الضغط والحرارة، فيقضى على البشر ويتم استلام المدن النظيفة، إلى رحلة تصغير الحجم (MINIMIZING)، فأتتجت قنابل صغيرة من أجزاء من قبلة هيروشيميا يمكن حشوها بالمدفعية، ومن كرات التفاح الصغيرة هذه حمل الحلفاء في حرب الخليج الأخيرة ما يقرب من 600 رأس نووي صغير، على ما روته مجلة (الشيفرة CODE) الألمانية . بجانب هذا مسحت خلال نصف القرن الماضي البر والجو الخارجي بتطوير نظام الساتلايت (الذي تحول إلى شبكة «الدشات» الزاحفة على سطوح المنازل) من خلال تطوير نظام كمبيوتر (الأتترنت)، كما رسمت قيعان البحار بخرائط تفصيلية من غواصات نووية مستخفية بالليل ساربة بالنهار، تحولت في النهاية إلى خرائط (الكارتو جرافي CARTOGRAPHY) يستفيد منها صيادو الحيتان والأخطبوط، وتصمم بموجها غواصات من نموذج (الطائر العميق الجيل الثاني DEEP-FLIGHT-II) تتحمل الضغط إلى عمق 11000 أحد عشر ألف متر، ويكتشف في القاع عشرة آلاف مليار طن من مادة (الميتان المبلور CRISTALIZED METHAN) بطاقة تكاد لا تعرف النفاد، هذا عطاؤنا فامسك أو انفق بغير حساب.

الملاحق لفكرة كونه (مجرماً)، إنه في النهاية سوف يحمل أفكارنا التي قتلنا هو من أجلها، وبذلك تدخل أفكارنا الخلود؛ لأنها لم تمت مع موت صاحبها، وهذا هو خلود الشهداء بخلود أفكارهم ومواقفهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون). أنا صوت صارخ في البرية ... من كانت له أذنان للسمع فليسمع ... هذه المفاهيم، سوف تعمّ العالم في النهاية لأنها صوت الحفاظ على الجنس البشري (فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال).

* هل الربيع العربي وما صاحبه من تغيرات في العالم الإسلامي ينسجم مع فكرة «اللاعنف»، أم على العكس من ذلك؟ بكل تأكيد، فكل الثورات التي اندلعت أدركت قيمة اللاعنف، ولولا انعدام الهامش في النظام البعثي الطائفي والمجنون القذافي لبقيت الحركة سلمية. وهنا أحب أن أنير وعي القارئ بتصوري عن خرافة التسلح، ففي الوقت الذي يدفع العرب مليارات الدولارات للتسلح من ميزانيات تثن تحت العجز، ينقل لنا العلم معلومات مثيرة عن رحلة السلاح النووي على لسان أكبر خبير، واسأل به خبيراً، ولا يثبتك مثل خبير .

في المقابلة التي أجرتها مجلة الشيبجل الألمانية (العدد 98/32) مع الجنرال (لي بتلر LEE BUTLER) القائد السابق للقوة النووية الأمريكية الضاربة، وجهت له سؤالاً حرجاً : جنرال (بتلر) ألم يكن من المحتمل إذا شمّرت الحرب عن ساقيها، أن تضغط بأصبعك على الزر النووي؛ فتنطلق صواريخ الترسانة النووية الأمريكية بكامل طاقتها لتدمر الأرض عشرات المرات؟

أجابهم وقد اعتدل في جلسته يعرف بنفسه : نعم بكل تأكيد، ربما أعلم ذلك أكثر من أي إنسان آخر على وجه البسيطة، كلّ مستقبلي وعملي العسكري كان مرتبطاً بالسلاح النووي. كنت أدرّس نظرية الردع النووي في أكاديمية القوى الجوية لطلائي. كنت أحلّق بالقاذفة B52 التي تحمل في أحشائها الرؤوس النووية. مؤخراً كنت أنا من يقود الزحف النووي العالمي، تحت قيادتي كامل القوة النووية الاستراتيجية الأمريكية القاذفات والصواريخ في البر والبحر، كنت أساهم في تطوير الرؤوس النووية، وكنت أنا من يقرّر كيفية استعمالها. أنا من جلس في مفاوضات التسلح أو

تحمل الحرب اليوم ست مفارقات؛ ففي الحرب العالمية الثانية قتل الحلفاء 200 ألف إنسان في مدينة (درسدن) الألمانية، واليوم تحرص على ألا يجرح مدني واحد في بلغراد، تنفرج عليهم وهم يرقصون. والحرب كانت تفاجيء الخصم بالسلح الاستراتيجي، واليوم لا يستخدم مع توفره في أعجب مفارقة تاريخية. وقنبلة النيوترون أخطر تطور للقوة كانت تريد استلام مدن نظيفة من الأناسي، والناو اليوم يهدم المنشآت ويحافظ على البشر. وكان الخصم قديماً يهدد غريمه بالزحف العرمم ليأتيهم بجنود لا قبل لهم بها، والناو اليوم يصرح للخصم بأنه لن يرسل الجنود. وكانت الحرب كما ذكر توينبي المؤرخ (تسلية) الملوك، يتفرجون على الأقران يتدابحون، واليوم أصبحت الحكومات شعبية تخشى من سخط الجماهير، فلا ترسل أبناءها قرايين للسياسية إلا الدول خارج إحدائيات العصر. ويعتبر العسكري (فيكتور فيرنر) أنّ الحرب تحوّلت اليوم إلى كائن خرافي، مثل جوليفر في مدينة الأقزام بكائن شكله إنساني، ولكن طوله ووزنه بقدر ناطحة سحاب، يدبّ في شوارع لا تتحمل وطء أقدامه، لا تحدث إلا في الأساطير. إنها تبدلات جذرية في صورة الحرب وتطور السلاح.

السكر النووي خطير، والطفل الجديد قد يكون مشوّهاً، ولم يكن للقنابل دين في يوم من الأيام، وما يحلّ مشكلة العرب اليوم أمام (جالوت) الجبار ظهور فتى صغير اسمه (داود) يحمل في يده مرقاعاً وحجراً. السلاح النووي صنم، والتسلح خرافة تنتمي إلى العهد القديم، والشعوب قوة لا تقهر، والجيش والأنظمة يسهل هزيمتها، والأسلحة المتطورة شرك لدولنا الفقيرة، والعالم ينتظر ولادة إنسان الفكرة وتوديع أداة القهر، فلنتعلم أن أفضل ما يستخرج من الإنسان يكون بإقناعه لا بتخويفه، ومن كانت له أذنان للسمع، فليسمع.

من الطريف، أنّ الجنرال (بتلر) اعترف بأنهم لم يجلسوا ليحسبوا على وجه الدقة ماذا سيكون وضع العالم عندما يزحف الرؤساء من المخابئ النووية بعد الحريق الأعظم، يخرجون من الأجداث إلى سطح الأرض كأنهم جراد منتشر، مهطعين رؤوسهم يقولون هذا يوم عسر. كلّ ما فعله الجنرال، عندما سئل ماذا كتبت في أوراقك حيال قيامة قبل القيامة؟ قال: كانت حسابات رياضية فقط عن كمية التدمير التي سوف تنزل على رؤوس البشر والمنشآت الحيوية. لا معلومات عن انقلاب المناخ وكسوف الشمس الطويل، ولا خبر عن الحرائق التي تلتهم الغابات، فتحيل الأرض إلى جهنم تتلظى، ولا إحصاءات عن الإشعاعات التي ستفتك ببني آدم، ولا خبر عن تقطيع كامل النسيج الحضاري، لم تكن تقاريرنا تتضمن كلمة واحدة عن كل هذا، أما السؤال عن الضحايا فكانوا يستعملون منطوق الشيعي (جوزيف ستالين JOSEF STALIN) مقتل إنسان حدث تراجيدي، أما مقتل الملايين فهي مسألة إحصائية.

على الرغم من تخصيص 53 مليار دولار في أمريكا لتطوير السلاح النووي هذا العام، يقرر (لي بتلر) الجنرال السابق والقائد الأعلى للزحف النووي يوم النبأ العظيم، ومدير الخطط الاستراتيجية النووية في البنتاغون، في القيادة العامة في أوماها (OMAHA) في نبراسكا (NEBRASKA) بكلمات مختصرة الحقيقة التالية: «إننا نضيع الفرصة الثمينة لتطوير قواعد جديدة للأمن في العالم، حيث لا يوجد مكان للسلاح النووي».

هكذا كتب الرئيس إيزنهاور عام 1956 (يجب على الطرفين المهتمين بالحرب أن يجلسا في في يوم ما على طاولة المفاوضات، وهما مقتنعان بأن عصر التسلح قد انتهى وبأنه يتوجب على البشر الخضوع لهذه الحقيقة أو اختيار الموت)، وقد كرّرها جورباتشوف في كتابه البريسترويكا (أنّ غواصة نووية واحدة تحمل في أحشائها من الطاقة النارية ما لم يستخدم في الحرب العالمية الثانية كلها)، وبموجبها طرح فكري (الجلاسنوست والموراتوريوم = الانفتاح والتخلي عن القوة من طرف واحد)، وأكدها الرأس العلمي في مشروع مانهاتن (روبرت اوبنهايمر) أول من اخترع السلاح النووي (كأنّ العالم على صورة عقيرين تحت ناقوس زجاجي يمارسان الانتحار المزدوج).



بريشة الفنانة سعاد بياض من المغرب

مفهوم العدل في الاتجاه الإصلاحى العربى الحديث

سعيد بنسعيد العلوى*

تهيد

يمكن القول من جهة النظر التي تصدر عنها (جهة مؤرخ الفكر)، ومما أفدناه من النظر في نصوص المرحلة موضوع البحث، بعد رفقة لها امتدت ثلاثة عقود أو أزيد قليلاً، إن مدار الفكر في الاتجاه الإصلاحى العربى الحديث إشكالية يصح القول فيها إنها «إشكالية التأخر المزوج». هي كذلك لأن طرفها الأول وعي التأخر في الوجود وفي الفكر قياساً على ماعليه الإنسانية المتقدمة ممثلة في الغرب الأوروبى (القوى، المهيمن، المستعمر) في مقابل ما توجد فيه بلاد الإسلام من أحوال الضعف، والاستبداد، والخضوع للاستعمار. والطرف الثانى في الإشكالية هو التأخر بالنسبة لما كان عليه الإسلام في العصر الذى ظل مفكرو الإصلاح ينعون به بالعصر الذهبى، في معارضة تامة لما كانوا يجمعون على وصفه بعهود الانحطاط. يعدد أولئك الإصلاحيون أسباب الانحطاط والتأخر عن العصر الذهبى المرجعى فيرون أنها ترجع، جملة، إلى سيادة التقليد في المعارف الدينية في مقابل الاجتهاد في عهود الازدهار، وتفشى الظلم طيلة القرون المتصلة التي بسط الاستبداد فيها سلطانه، في مقابل علو حكم العدل في الزمن المرجعى الذهبى، وانتشار الجهل وعمومه في أوساط العامة مع ضعف بضاعة الخاصة وضيق أفقها الفكرى في عصور الظلام، في مقابل رواج العلم وارتفاع شأنه في حواضر بغداد والقاهرة وقرطبة وفاس وغيرها من حواضر الإسلام العظمى في أيام العز الخوالى. ربما وجب القول إجمالاً، في استحضر وعي التأخر (في شقه الثانى أو مظهره الثانى، على النحو الذى يمثل به في وعي المفكر الإصلاحى)، إنه «تأخر عن الإسلام» ذاته: ديناً وحضارة معاً. وقد يصح القول أيضاً إنه وعي بالتأخر عن الإسلام، يجد صيغته التعبيرية النموذجية في التمييز الشهير الذى يقيمه الشيخ محمد عبده بين الإسلام والمسلمين، حيث المسلمون في حال هم أبعد خلق الله صلة مع الإسلام في جوهره.

نقصد بالاتجاه الإصلاحى العربى الحديث جملة الإنتاج النظرى في الفكر العربى الإسلامى في الفترة الممتدة بين بدايات القرن التاسع عشر وستينات القرن العشرين، بل ربما وأزمنتنا المعاصرة هذه. وإذا كانت الدراسات التي تؤرخ للفكر العربى-الإسلامى المعاصر تجتهد، بكيفيات مختلفة انطلاقاً من رؤى متباينة أحياناً، في تصنيف الفكر العربى الإسلامى في مدارس واتجاهات شتى فإن الأكد أنها تلتقي جميعها عند تسجيل ملاحظتين اثنتين لا يسع عين الناظر في مصنفات رجال الفترة المشار إليها أن تخطئها. الملاحظة الأولى هي أن مفكرينا العرب في الحقبة موضوع الدرس قد عبروا، بأشكال متنوعة متباينة أحياناً قليلة ومتفحة أحيان كثيرة، عن الوعي بالتقابل الحاد بين حال «التقدم» التي تبين لهم أن الغرب الأوروبى كان عليها، وحال «التأخر» التي كانوا يجدون أن أهل ملة الإسلام يوجدون عليها. فأما الحال الأولى فالدليل عليها هو ما استطاع الغربيون أن يصلوا إليه من اكتشافات علمية، وما استفادوا منها في حياتهم العملية، وما استطاعوا تحقيقه من تطور في مجالات التنظيم الإدارى والاقتصادى، وما أحرزوه من رفعة في الأمور التي تتصل بتدبير الشأن العام وتحقيق العدالة. وأما الحال الثانية فعلاقتها الظاهرة هي ما تغرق فيه الشعوب العربية من الانحطاط في مجالات التعليم، والتدبير، وغلبة الجهل، وسيادة الاستبداد، وكذلك ما عليه علماءها من الانصراف عن الاجتهاد في الدين ومن القناعة من العلم بالمحاكاة والتقليد وإعادة إنتاج فقه عهود الانحطاط. والملاحظة الثانية هي أن «زعماء الإصلاح» في الفكر العربى قد قاموا، جميعهم أو يكاد الأمر يكون كذلك، حول السياسة، فوقفوا عند المسألة السياسية بحسبانها عاملاً فاعلاً وطرفاً قوياً في شرح أسباب التفاوت بين «التقدم»، و«التأخر»: تقدم الغير وتأخر أهل ملة الإسلام.

*مفكر وأكاديمى من المغرب.

أولاً: ما العدل وما صورته في الفكر الإصلاحى؟

تمهيداً للقول في العدل وصورته في الفكر الإصلاحى العربى الحديث، يتعين إبداء ملاحظتين اثنتين: أولى الملاحظتين أن عبارة «العصر الذهبى» لا ترد البتة في كتابات الإصلاحيين، وإن ورد معناها بطبيعة الحال، شأنها في ذلك شأن «العصر المرجعى»، وإنما ترد في كتاباتنا اليوم نحن قراء نصوص المرحلة التى نتواضع على تسميتها عصر النهضة، وربما كنا متأثرين في ذلك بالنظرة التى كان الغربيون يأخذون بها إذ يقرؤون تراثهم (كما فعل ذلك رجال عصر النهضة الأوروبى)، فهم يستلهمونه ويعتبرونه مرجعاً أولاً ومصدراً أصلياً، أول شروط النهضة هى استدعاء ذلك التراث والرجوع إليه. وثانى الملاحظتين هى أن العصر المرجعى في تصور الإصلاحيين العرب لا يقف عند حقبة تاريخية دون غيرها، والنماذج الروحية والثقافية التى يقوم بانتقائها لا تنتمى إلى زمن معلوم له بداية محددة ونهاية معروفة، بل إنه بالأحرى تركيب ذهنى لأزمة عدة تنعدم فيها المسافات الزمنية وتمحى الفروق الجغرافية، بل إن الفروق المذهبية التى تشكلت في تاريخ الفكر الإسلامى فواصل وحواجز مذهبية تمنع التواصل تغدو ثانوية لا تثير ضجة ولا تستوجب خصومة، بل إنها تتقلص لتختفي كلية في بعض الحالات. يمكن القول إن العصر الذى يعتبر مرجعاً - يكون القياس عليه واستلهامه معياراً لما ينبغي أن يكون بالنسبة لأهل ملة الإسلام - تركيب ذهنى جديد لا صلة فعلية له بالتاريخ العيني، ولا رابطة له بالنشأة العملية للمذاهب والتيارات. وهكذا فإن الصور المشرفة للحواضر الإسلامية العظمى تتداخل في هذه الصورة الذهنية المثالية، كما أن النماذج الثقافية تسعى إلى الانصهار في بوتقة نموذج ذهنى تركيبى لا يعلم تحققة في فترة معلومة من فترات التاريخ الإسلامى. نحن بالتالى أمام نوع من الطوبى أو «البيوتوبيا»، وتلك على كل مسألة معلومة في عالم التركيب الأيديولوجى ليس لنا في هذا المقام أن نسط القول فيها.

إلى الملاحظتين المتقدمتين يتعين أن نضيف تنبيهاً من طبيعة أخرى يتصل بمفهوم العدل ذاته. نعلم أن العدل يُعد من المباحث الأساسية في علم الكلام الإسلامى، فهو يتصل بقضايا القدرة والاستطاعة، من جهة الصفات الإلهية (من ذلك مثلاً السؤال الذى طرحه بعض المتكلمة أحياناً: هل يقدر الله على الظلم؟) كما يتصل بقضايا القدر والاختيار والكسب وما تعلق بهما، من جهة

إشكالية «التأخر المزوج» هذه تستدعى طرح أسئلة ثلاثة: السؤال الأول هو: ما طبيعة الصورة التى كان عليها الإسلام والمسلمون في العصر الذى يحق اعتباره عصر «ذهبياً» أو «مرجعياً» يصح اعتماده في الاحتجاج به للحضارة الإسلامية ولقوة المسلمين وارتفاع ذكهم أو «أصلاً» يقاس عليه؟ والسؤال الثانى: ما الأسباب التى تجعل من الغرب الأوروبى اليوم مالكاً لأسباب القوة والمنعة ومنتعماً بالرفعة والتقدم؟ أما السؤال الثالث فهو: ما الأسباب التى جعلت المسلمين على ما هم عليه من حال التأخر المزوج؟ أسئلة ثلاثة ترجع إلى السؤال الشهير الذى سيصوغه الأمير شكيب أرسلان، في مستهل ثلاثينات القرن الماضى، في الصيغة الشهيرة: «لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟»

الحق أننا لو التمسنا في الإنتاج النظرى الاتجاه الإصلاحى العربى الحديث أرضية واحدة مشتركة يلتقى عندها ممثلو هذا الاتجاه، مع اختلاف الرؤى التى يصدر عنها فى تمثل المرجعية الأساس التى يصدر عنها وبالتالى فى تصورهم للعصر الذهبى، لوجدنا أن تلك الأرضية هى النظر السياسى، إجمالاً، ولتبيين لنا أنها فكرة «العدل» تخصيصاً. يحضر العدل فى «العصر الذهبى» فى الإسلام حضوراً قوياً فهو المثل الأعلى المتجسد فى واقع المسلمين وفى ممارساتهم. فالعدل هو الوجه فى السلوك والمنظم لحياة الأمم التى نالت حظاً عالياً من التقدم والازدهار (وكذلك هو الشأن فى «الغرب» فى الأزمنة الحاضرة). يحضر العدل «هناك»، ويغيب «هنا». والإشارة الأولى يقصد بها الغرب الأوروبى، من جهة أولى، ويقصد بها العصر «الذهبى» أو العصر الإسلامى المرجعى على الحقيقة، من جهة ثانية. يحضر العدل فى الجهتين معاً، وقد يختلف النحوان ظاهراً وبتبائنان فى تجلياتهما، غير أن المعنى فى العمق واحد، فالعدل موجود فى الحالتين معاً، وهو على كل حال مفقود فى الوجود العربى فى نظر رجال الفكر الإصلاحى العربى الحديث، ولكنه متحقق موجود فى الحالين معاً.

نهدف فى هذه الورقة تبين الصورة التى يحضر بها مفهوم العدل فى الفكر العربى الإصلاحى الحديث، وذلك بالوقوف عند السؤالين التاليين: ما العدل أولاً؟ وعلى أى نحو تمثل صورته فى العصر «الذهبى»؟ وما العدل؟ وما تجلياته عند «الغير» ثانياً، وذلك فى الأزمنة الحديثة، من جهة نظر الإصلاحية العربية الحديثة المتقدمة بطبيعة الأمر؟

نتبين أنّ خير الدين التونسي يقف طويلاً عند كتب النصائح فهو يقتبس من الغزالي في كتابه «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» جملة الآراء التي يبسطها في موضوع الصلة بين العدل وحسن التدبير وبين الرخاء الاقتصادي، وهو يقتبس من كتب أخرى ولكنه لا يذكرها بالاسم. ولعل صاحب «أقوم المسالك» كان في مقدمة المفكرين العرب المحدثين الذين يوردون القول الشهير الذي تنسبه كتب نصائح الملوك إلى أرسطو «العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السُّنة، والسُّنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكتفهم المال، والمال رزق تجمععه الرعية، والرعية عبيد يكتفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم»².

نعلم جميعاً أنّ الفكر الإصلاحية العربي الحديث لم يعمل فقط على إذاعة الأفكار التجديدية التي يدعو إليها، تلك التي تفيض بها كتابات محمد عبده والكواكبي وتلامذتهما في مصر والشام ومناطق من المغرب العربي، بل إنّ «زعماء الإصلاح» (كما يقول أحمد أمين) قد وجهوا انتباه طلبتهم ومريديهم صوب وجوب رفض الغبار وإعادة نشر ما كاد يندثر، بفعل النسيان، من النصوص التي تعتبر أدوات لا غنى عنها لخدمة القضايا الإصلاحية عامة. كذلك عمل محمد عبده على نشر كتاب «الموافقات» لأبي إسحاق الشاطبي وهو، لا جدال في ذلك، عمدة في فقه المقاصد بل علامة فارقة في تاريخ الفقه المقاصدي في الإسلام. كما أعاد الاعتبار لكتاب أبي الحسن الماوردي «أدب الدنيا والدين» بإعادة تدريسه بعدما كان الأساتذة قد انصرفوا عنه قرون عديدة. كما أنّ الشيخ الأستاذ كان ينبه على أهمية مقدمة ابن خلدون ويحرص على تدريسها في الأزهر، لإعادة الاعتبار لها. ومن المعلوم أنّ الماوردي يخصص في «أدب الدنيا والدين» فصلاً للقول في الأمور التي يكون بها صلاح الدنيا وسعادة الخلق فنحن نقرأ، من جملة ما نقرأ، في الكتاب: «اعلم أنّ ما به تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتزمة، ستة أشياء في قواعدها وإن تفرغت، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح»³. والماوردي في هذا الكتاب، مثلما

الإنسان. والمعتزلة خاصة ينسبون أنفسهم إلى العدل والتوحيد، والدارسون يعتبرون مسألة العدل علامة دالة على المذهب الاعتزالي (المعتزلة - أهل العدل والإحسان). غير أنّ الاحتفال بالقضايا الكلامية، احتفالاً فيه الجدة والابتكار، قد كفّ بدوره عن الحضور في الفكر الإسلامي قروناً عديدة متصلة، ولعل إحدى الصفات التي تميز ثقافة عصر الانحطاط هي غياب القول في الكلام وقضاياها على نحو يتوخى الاجتهاد ويحتمل إعادة القول المكرر. ومّا يستوجب التنبيه إليه في هذا الصدد كذلك هو أنّ الفكر العربي الإسلامي، مع المنحى التجديدي الذي سلكه ومع الدعوة إلى معاودة الاتصال بالعصر «الذهبي» في الانتاج الفكري، ظلّ قليل الاحتفال بالكلام وقضاياها. لقد استوجب الأمر انتظار انقضاء القرن التاسع عشر برمته قبل أن تظهر في الفكر العربي الإسلامي الحديث نصوص تعتبر ذات قيمة في مجال أصول الدين. بل إنّ محاولة الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» قد ظلت إلى عقود قليلة محاولة فريدة في نوعها، ممّا يؤكد الرأي الذي نبديه والمتعلق بالانصراف عن معالجة قضية العدل في مستوي أصول الدين، واعتبار أنّ الدعوة إلى التجديد في الدين وإعادة فتح باب الاجتهاد تستدعي التجديد في النظر الكلامي وفي قضاياها أيضاً. ولعل من المفيد أن نستحضر في هذا الصدد الملاحظة الثابتة التي يبديها رضوان السيد في الكثير من كتاباته، تلك التي تقضي بأنّ الفكر العربي الإسلامي عامة (والأشعري خاصة، وهو الفكر الذي له الغلبة والذيوغ) قد أولى الأهمية الأولى لمسألة «الرحمة الإلهية» أكثر مما انشغل بمسألة «العدل الإلهي».

ما نقصد التنبيه إليه على وجه التحديد هو أنّ التوجه العام للفكر الإصلاحية العربي الإسلامي الحديث جعل من العدل قضية تتصل بالسياسة وبالوجود الاجتماعي للبشر أكثر منها قضية كلامية أو مبحثاً ميتافيزيقياً محضاً. لذلك فنحن إذ نتصفح أحد النصوص الإصلاحية الأولى في الفكر العربي الإسلامي المعاصر - بل ربما كان أقدمها إطلافاً - وهو كتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، نجد خير الدين التونسي يستحضر ابن خلدون والباب الشهير من «المقدمة» (الظلم مؤذن بخراب العمران). بل إنّ الجملة الأولى التي يفتتح بها القول - بعد البسملة - هي «سبحان من جعل من نتائج العدل العمران»¹. كما

مشورات مكتبة الإسكندرية (2012) - الصفحة 3.

2- المرجع السابق، ص 33.

3- أبو الحسن الماوردي - أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا - دار الكتب

1- خير الدين التونسي - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق محمد الحداد،

«لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. على أن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً «فذكر إنها أنت مذكر لست عليهم بمسيطر» (الغاشية : 21-22). ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط، لا في الأرض ولا في السماء. بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه، فما بينه وبين الله وحده، يرفع عنه كل رق إلا رق العبودية لله وحده. وليس لمسلم، مهما علا كعبه في الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد»⁴. ذلك هو العدل في معناه الأسمى عند مؤلف «الإسلام والنصرانية في معركة العلم والمدنية»: عدل الله مطلق شامل وعلامته الكبرى أنه لا يجعل بينه وبين عباده وسيطاً ولا يقر رقابة على النفوس والضمائر إلا أن تكون مراقبة النفس بالاستحضار الدائم لسلطان الله الواحد على العقول والضمائر.

تدل القضية الرابعة عند الشيخ محمد عبده على العدل من حيث إن الإسلام مجرد الحاكم الأسمى في الجماعة الإسلامية، وهو الخليفة، من صفة العصمة، والحاكم بشر يتساوى في بشريته مع كل الناس: «الخليفة عند المسلمين ليس بالعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة. نعم، شرط فيه أن يكون مجتهداً (...) حتى يتمكن بنفسه من التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفساد، ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معا. (...)، لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم بمزية، ولا يرفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء (...)، ثم هو على الكتاب ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة والمسلمون له بالمرصاد (...)، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»⁵.

يتحقق العدل في تدبير شؤون الدولة في الإسلام باجتماع شرطين اثنين، من بين شروط أخرى أقل ثقلاً، أولهما صفة المساواة التامة بين الخليفة وبين المواطنين في فهم النصوص الشرعية، فليس للحاكم أن يتوهم أنه يفضل أحداً من الناس بحكم المنصب،

في كتبه الأخرى في آداب النصيحة (نصيحة الملوك، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، أدب القاضي) يبحر بعيداً في الاقتباس من الحكم الفارسية والأقوال المأثورة، وكذلك ما اشتهر بنصائح أرسطو إلى تلميذه الإسكندر المقدوني. يجهتد في الكشف عن أسباب الصلة بين الاستقرار السياسي واتصال الملك وبين الرخاء الاقتصادي والأمن من جهة وبين هذين الأمرين وبين العدل من جهة أخرى. ولا مجال لتفصيل القول في ما توسعنا فيه في دراسات سابقة حيث عملنا على تجلية الكيفية التي تنتظم فيها الحكم اليونانية والهندية والرومانية مع التعاليم الإسلامية والأقوال العربية المأثورة في حقل دلالي واحد منسجم.

مفهوم العدل، على النحو الذي يمثل به في الفكر الإصلاحية العربي الإسلامي الحديث، هو العدل أولاً وأساساً، كما توضحه كتب الفكر السياسي في الإسلام وأدب النصائح خاصة (على نحو ما ألمحنا إليه عند الماوردي نموذجاً) وهو - كما نبه إلى ذلك ووقف عنده خير الدين التونسي - العدل من حيث إن غيابه يؤذّن بخراب العمران كما في اللغة الخلدونية المعلومة. غير أن العدل يحضر، إضافة إلى ما ذكرنا، في المعنى الذي يعني غيابه اختلال الموازين وفساد النظام الطبيعي للأشياء. ذلك ما نجده، على سبيل المثال، عند الشيخ محمد عبده في معالجته لقضية المرأة في الوجود العربي الإسلامي الحديث إجمالاً وما اتصل بمسألة الحجاب من جانب أول، ومسألة تعدد الزوجات من جانب ثان، وبغياب السلطة الدينية العليا من جانب ثالث، وذلك ما نجده عنده في النظر إلى الحكم في الإسلام واعتباره حكماً مدنياً خالصاً، وهذا من جانب رابع. وهو مما نجده عند زمرة غير قليلة من مفكري الإصلاحية العربي الحديث غير أننا لا نتوسع فيه توخيّاً للإيجاز، وإنما نحن نكتفي بوقفات قصيرة عند الشيخ محمد عبده في القضايا الأربع التي ألمحنا إليها.

نبدأ بالقضية الثالثة، قضية انتفاء السلطة الدينية في الإسلام. يعرض محمد عبده للمسألة في معرض ردوده على فرح أنطون، فيرى أن غياب سلطة الرقابة الدينية على العقول علامة واضحة على التجلي الأسمى للعدل في الإسلام:

4- محمد عبده - الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة. المجلد الثاني - دار الشروق،

2006، (الطبعة الثانية) الصفحتان 306-307.

5- المرجع السابق، الصفحتان 309-310.

العلمية، 1978، بيروت - الطبعة الرابعة الصفحتان 135-136.

أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة» (الروم: 12). والذي يقارن بين التعريف الأول، الذي فاض من علم الفقهاء علينا، والتعريف الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا وسرى فيهم إلى عامة المسلمين⁷. وانطلاقاً من إظهار التقابل بين الفهم الفقهي للزواج المنحدر من عهود الجمود وبين القول القرآني على النحو الذي يوضحه ينفذ محمد عبده إلى مسألة تعدد الزوجات، صورة للظلم وانتفاء العدل كما يستوجبه الشرع. يقوم العدل في القول القرآني في أحسن الصور الممكنة، ويمثل الظلم فاحشاً صارخاً في أقوال الفقهاء وما تقرر في كتبهم في عهود الانحطاط فصار تقليداً يتبع وقولاً تستعيده الأجيال.

نقطة الانطلاق عند الشيخ عبده هي التذكير بالمساواة الأصلية في الحقوق والواجبات من جهة الشرع الإسلامي «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف»، ومثل هذه الآية في القرآن كثير، وفي الأحاديث النبوية العديد مما يؤكد هذا المعنى ويوضحه أيضاً. وفي سلوك النبي تجاه المرأة ما يقوي وجهة النظر التي تنهى عن الحيف والابتعاد عن سبيل العدل والمساواة كما أقرهما الله تعالى. «إنك لا تجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى، كما أنك لا تجد رجلاً يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته. وهذا النوع من حب الاختصاص طبيعي للمرأة كما أنه طبيعي للرجل»⁸. أمر يقره الشرع وتقبله الطبيعة الإنسانية، ويرتضيه الإنسان «المهذب» العاقل، والنتيجة التي ينتهي إليها صاحب «رسالة التوحيد» هي التقرير بأن المعنى البعيد للعدل، كما يقتضيه الأمر القرآني، يستوجب وضع القيود الثقيلة في وجه القول بتعدد الزوجات، وإذا لم يكن محرماً بنص شرعي صريح فإن المنع، خشية الوقوع في الظلم، يحوم حوله بل إن الأجدر بأهل الملة أن يأخذوا بالمنع⁹. وبموجب المنطق ذاته، نجد عند محمد عبده استهجناً للأخذ بالحجاب الذي يخفي شخصية المرأة كلياً فلا تعرف ولا تقدر هويتها. يرى رائد الفكرة السلفية الحديثة في ذلك النوع من الحجاب عائقاً يحول دون تحقق المساواة في الحقوق الأصلية

وليس له فضل في العلم إلا بجودة الفهم لنصوص الشرع. يدعم المساواة تلك ويوضحها الانتباه اليقظ إلى أن الحاكم في الإسلام يستمد شرعيته من إرادة الأمة، فحكمه حكم مشروع ما دامت الأمة ترى أنه كذلك وما دامت ترى أنه لا يجيد عن المحجة البيضاء، والأمة تملك خلعه واستبداله إن هي رأت منه غير ذلك. وثاني الشرطين أن يقدر الحاكم تمام التقدير أن الصفة التي يحملها، إنها هي له بحسبانها حاكماً مدنياً، فليس له أن يجيد عنها، فاليعة المدنية للحاكم في الإسلام هي ما به تثبت له الشرعية في نهاية الأمر، ذلك أن تولية المنصب إنما تكون بموجب تعاقد مع الأمة، «ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك»، أي سلطان إلهي»⁶. ذلك أن استمداد السلطة إنما يكون من الأمة بموجب العقد، وبالتالي فلا مندوحة من الأخذ بالطبيعة البشرية للتعاقد، وذلك عند محمد عبده تمام العدل وكمال الإنصاف.

لم يكن انشغال الفكر الإصلاحية العربي الحديث بالمرأة انشغالاً ثانوياً كما يذهب إلى ذلك البعض، بل إنها قد حضرت في الوعي الديني التجديدي بحسبانها قضية محورية. لم يكن الشيخ محمد عبده يرى في القضايا التي تتصل بالمرأة في «المجتمع الشرقي» (كما في عبارة الإصلاحيين المشاركة عموماً) قضايا اجتماعية في انفصال عما يستوجه التجديد الديني الذي يستوجب، أول ما يستوجب، تحليل العقول من القيود التي غلها به فكر الانحطاط، بل إنها تحضر في عمق النظر الاجتهادي بحسبانها قضية محورية. من ذلك ما يجده العالم المصري الكبير من تفاوت، بل من تناقض، بين ما يقرره الدين الإسلامي من جانب أول، وبين ما درج عليه التقليد الفقهي من قول وممارسة من جانب ثان. يقول صاحب «الإسلام والرد على منتقديه» في امتعاض لا يخفيه: «رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرفون الزواج بأنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة. وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدية، وكلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر». وفي تعليق مباشر يكتب محتجاً أشد الاحتجاج: «وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفاً له (...)، قال تعالى: «ومن آياته أن خلق لكم من

7- المرجع السابق، الصفحة 70.

8- المرجع السابق، الصفحة 83.

9- انظر مساهمتنا في ندوة «تطور العلوم الفقهية في عمان» (ابريل 2009) «الفقه

الإسلامي ومفهوم المساواة بين الرجل والمرأة».

6- المرجع السابق، الصفحة 310.

التي يمثل بها العالم في وعي الرحالة. التنبيه الثالث، وهو مستمد بدوره من التنبيهين السابقين، هو أنّ الرحالين العرب المعاصرين يمثلون بالنسبة لنا، نحن المتطلعين إلى معرفة نمط الوعي الحاصل عند الإنسان العربي، صورة للكيفية التي كان الآخر يحضر بها في الوجدان العربي في القرن التاسع عشر خاصة. إذ ينتقل فجأة إلى عالم مغاير لما ألفه تمام المغايرة، فكأنه ينتقل من زمان إلى زمان مغاير كليّة. والفائدة في التعرف على ذلك عظيمة من جهة نظر تاريخ الفكر. إنها الإخبار عن الحال الجديدة التي حصلت في الوعي العربي الإسلامي نتيجة التقابل الحاد بين عالمين، هما العالم العربي الذي قدم منه الرحالة العربي في القرن التاسع عشر، والعالم الغربي الذي ارتحل إليه الرحالة. التنبيه الأخير هو أنّ الرحالة إذ يدون ما يرى ويسمع، عجباً وغريباً والعجيب والغريب هو ما لم يكن مألوفاً إذ لا غرابة في المألوف ولا استدعاء للعجب. من كل هذه التنبيهات نستخلص نتيجة عامة تتصل بأدب الرحلة العربية إلى أوروبا (ونحن ننعته بالرحلة «الأوروبية» نسبة إلى الوجهة التي قصدتها - وكذلك أسماها بعض الرحالين أيضاً)، وهي أننا أمام جنس متميز من الرحلات مخالف لما عهدناه من أصناف الرحلات الأخرى (الرحلة الحجية - نسبة إلى الحج -، والرحلة العلمية، والرحلة الصوفية، أو الرحلة التي تجمع بين الأمور كلها كما هو الحال في «رحلة ابن بطوطة»).

في الرحلة الأوروبية، بدءاً من رحلة «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» للشيخ رفاعة رافع الطهطاوي في ثلاثينات القرن التاسع عشر إلى الرحلة الأوروبية للفيقيه المغربي محمد الحجوي الموسومة بـ«الرحلة الأوروبية» بعيد انتهاء الحرب العالمية الأولى، مروراً بـرحلات عديدة ذهب فيها رحالون عرب من المشرق العربي ومن تونس والمغرب نلمس وجودهم ثابت يسكن الرحالة ويشغل منه العقل والقلب. ذلك هو إدراك التفاوت الهائل بين حال «التقدم» التي يوجد عليها البلد الأوروبي موضوع الرحلة، وبين واقع «التأخر المزدوج» (كما نقول) التي يوجد عليها البلد العربي الذي ينتمي إليه الرحالون العرب وتوجد عليها بلدان الإسلام التي ينتمون إليها. في الرحلة الأوروبية (نسبة إلى النوع، كما أوضحنا ذلك، وليس اقتصاراً على رحلة الحجوي التي تحمل هذا العنوان) ملاحظات تتعلق بالاكتشافات العلمية وبالمنجزات التكنولوجية مما كان غير مألوف عند الرحالة العربي. اختراعات علمية هي من علامات

للإنسان كما يقررها الشرع الإسلامي. يرى لذلك، أولاً، سبباً قانونياً فقهيّاً محضاً، فهو يتساءل في استغراب شديد: «حولت الشريعة للمرأة وللرجل جملة من الحقوق وألقت عليها تبعه أعمالها المدنية والجناحية، فللمرأة الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها. فكيف يمكن للرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق من شخصيتها؟». ثم إنه يرى، ثانياً، أنّ «الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية، لا للتعب ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده». وهو ينتهي، ثالثاً، إلى التقرير بأنّ الأمر القرآني بالتحجب إنما هو من قبيل الخاص يراد به خاص، إذ إنّ الخطاب مقصود به نساء النبي عليه السلام دون غيرهن من النساء. وبالتالي فإنّ في دعوى الحجاب، على النحو الذي ظهرت به في المجتمعات الإسلامية فكانت سلوكاً اتصل بالعادة والثقافة، ظلماً للمرأة وتكباً لسبيل العدل والنصفة كما قررهما الشرع. تلك هي الخلاصة التي ينتهي إليها الشيخ الأستاذ.

ثانياً: ما العدل وما تجلياته عند الغير في الأزمنة الحديثة؟

يعتبر الرحالون العرب، بدءاً من ثلاثينات القرن الماضي، الرواد الأوائل لفكر النهضة العربية الحديثة ومن ثم للاتجاه الإصلاحية العربي موضوع حديثنا. والحديث عن هؤلاء الرحالين وعن المضامين التنويرية الإصلاحية التي نجد أنّ رحلاتهم تتضح بها يستوجب منا جملة تنبيهات ضرورية نسوقها على وجه الإيجاز إذ كان منا تفصيل القول فيها في دراسات سابقة¹⁰. التنبيه الأول، ما نعتبره بروتوكولاً أو اتفاقاً نأخذ به عند الإقبال على قراءة الرحلة (مطلق الرحلة)، هو أنّ الرحالة ينتقل إلى البلد موضع الرحلة وهو يحمل معه مخزونه المعرفي والنفسي كما أنّ مرجعيته الثقافية تكون حاضرة وملازمة له في تنقله، فهي بمثابة المنظار الذي ينظر من خلاله والمصفاة التي يقوم مشاهداته من خلالها. التنبيه الثاني هو أنّ الرحالة، انطلاقاً من تنبيهنا السابق، يخبرنا في حقيقة الأمر عن نفسه وعن أحواله الذاتية أكثر مما يخبرنا عن البلد الذي يرتحل إليه. وبالتالي فإنّ الرحلة تفيدنا من هذه الزاوية في معرفة العالم الثقافي الذي يصدر الرحالة عنه، كما يمكننا من تبين الكيفية

10- سعيد بنسعيد العلوي - أوروبا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995، الرباط. انظر على الخصوص الصفحات، 11 - 27.

أمر ما، يكتبونه في الكازيطة ويقولون إنه ظالم وليس على الحق»¹².

وأما المثال الثاني فأقتبس من رحلة المغربي محمد الصفار، وهو من سبقت الإشارة إليه في الفقرة أعلاه «أمر لنا السلطان بسرد العساكر واستدعانا للفرجة فيها مبالغة في إكرامنا والاعتناء بنا ظاهراً - لأنه لا يفعل ذلك إلا لمن هو عنده في حظوة - وزيادة في تبيكتنا والتنكيت علينا باطناً (...)، مضوا (يقصد الجند بعد انتهاء الاستعراض العسكري) وتركو قلوبنا تشتعل ناراً لما رأينا من قوتهم وضبطهم وحزمهم وحسن ترتيبهم، ووضعهم كل شيء في محله». ولحسن الترتيب ووضع كل شيء في الموضع الذي جعل له نعت معلوم في القاموس الإسلامي هو العدل، وهو المعنى الذي يقصده أرسطو أيضاً بحديثه عن «الوسط العادل». وقريباً من هذا المعنى نقرأ عند رحالة مغربي آخر (محمد بن إدريس العمراوي) سيذهب في رحلة أوروبية قادته إلى باريس بدوره «ويدركون المراتب عندهم بالمزايا: فمن ظهرت له مزية وهو عسكري استحق بها أن يكون مقدماً، وإن كان مقدماً استحق أن يكون قائد مائة (...) ولا ترى أحداً منهم يدرك التقدم بغير المزية. ولا يخاطر في بال أحد من الرؤساء أن يقدم أحداً في العسكر لكونه صديقه أو قريبه»¹³.

بين ربط الترقية في الرتبة العسكرية عند الفرنسيين (كما شاهد ذلك الرحالة العمراوي) وجعل القوة العسكرية تتصل بالنظام الصارم والترتيب الذي لا يعرف محابة، وبين خروج الشعب إلى الشارع احتجاجاً على إخلال الملك الفرنسي بما اشترطه الشعب على الملك وأحل به الملك، بين الأمرين صلة قوية. في الحال الأولى حضور قوي للعدل والتزام بمقتضياته وعلامته في المثال المذكور ربط الترقية بالاستحقاق لا غير، ولذلك كانت القوة والرفعة والنجاح، ومن ثم التقدم. وفي الحال الثانية، حال الملك الفرنسي وقد أحل بأحكام «الشُرطة» (بسكون الراء، كما يورد الطهطاوي العبارة التي تفيد العهد أو الميثاق في اللغة الفرنسية - واللفظ في السياق الفرنسي التاريخي يفيد أيضاً الاتفاق الفرنسي الذي أمضاه الملك مع الشعب)، تنكب عن سبيل العدل وتنكر لمقتضاه. والمغزى في الأمثلة الثلاثة المذكورة عند الرحالين العرب الثلاثة

التقدم التي تستوجب الإخبار عنها، من باب الإمتاع والتسلية، والتنبيه إلى وجوب الأخذ بها طلباً لتغيير الأحوال نحو الأفضل. وفي الرحلة الأوروبية وقفات لا تخلو في بعض الأحيان من تطويل في وصف ما كان الرحالة يعتبره من العادات والتقاليد قبيحاً فهو يستوجب التشهير به وحمد الله على خلو بلاد الإسلام منه، وتلك هي الحال في الحديث عن المرأة الأوروبية في الأغلب الأعم من كتب الرحلة الأوروبية. ولكن في الرحلة الأوروبية وقوفاً إيجابياً عند ما اعتبره الرحالة من مظاهر القوة والتقدم على الحقيقة، وقراءة الرحلة تحمل على تبين السؤال الكبير الذي طرحه الرحالة بكيفية مباشرة حيناً قليلاً وكان طرحه طرحاً ضمناً أحياناً كثيرة: لماذا كان الغرب قوياً متقدماً وكنا، بالمقابل، في الحال التي نحن عليها من الضعف والتأخر؟ ربما خلا السؤال أحياناً كثيرة من عنصر المقارنة، فكان الرحالة يورد الحكاية أو يسجل المظهر من مظاهر التقدم ثم يدل على السبب كما يحسب أنه يلزم له أن ينبه إليه. لست أملك، التزاماً اشترطته من الإيجاز، إلا أن أكتفي باقتباسات يسيرة، فلا أتجاوز مثالين اثنين.

كان الشيخ رفاعة الطهطاوي شاهداً على ثورة 1830، حيث صادفت إقامته في باريس إماماً للبعثة الطلابية الأولى إلى فرنسا، وكان على اطلاع بما كان يجري في الساحة، متابِعاً لما تنشره الصحف اليومية (والصحيفة اليومية، من حيث هي كذلك، تدخل في باب «العجيب والغريب»، وبالتالي غير المؤلف). يقول الطهطاوي: «فلما كانت سنة 1830، وإذ بالملك قد أظهر عدة أوامر، منها النهي عن أن يظهر الإنسان رأيه وأن يكتبه ويطبعه بشروط معينة، خصوصاً للكازيطات اليومية، فإنه لا بد في طبعتها من أن يطلع عليها من طرف الدولة (...) فصنع وحده ما لا ينفذ إلا إذا كان صنعه مع غيره (...) فظهر بعض كازيطات الحرية أمر بعضيان الملك والخروج عن طاعته ومعددة مساوئه وفرقت على الناس من غير مقابل»¹¹. والقصد عند الطهطاوي أن الاستبداد بالرأي، وتنكب سبيل العدالة بالتالي، قد بدر من الملك فكان سبباً للثورة عليه. وفي عبارة وجيزة يضيف رحلة مغربي سيزور فرنسا بعد أربع عشرة سنة من رحلة الطهطاوي إليها «وإن جار سلطانهم، فضلاً عن كبير من كبرائهم، أو خرج عن القانون في

12- المرجع السابق، الصفحة 17.

13- أوروبا... سبقت الإشارة إليه، الصفحة 64.

11- سعيد بنسعيد العلوي - العدالة أولاً: من وعي التغيير إلى تغيير الوعي،

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014، الرباط - الصفحة 17.

عليه (يقصد في ماضيها، نحن العرب) وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله». وهو يستشهد بها كان عليه المسلمون أيام سؤدهم من الاقتباس مما عند الغير إذ الأخذ بأفضل ما عند الغير من أسباب تقدم الأمم وارتفاع قدرها. والحق أنّ خير الدين التونسي يدشن بهذا المنهج الإقناعي سبيلاً سيسلكه من بعده عموم الإصلاحيين العرب، والحق أيضاً أنّ كتاب «أقوم المسالك» يعتبر عندنا من أقدم النصوص التنويرية العربية، بل إننا نميل إلى التأكيد أنه أقدمها جميعاً، إلا ما كان من بعض ما أبداه الرحالون العرب من ملاحظات قرابة ثلاثة عقود من كتاب التونسي. لنقل إنّ خير الدين التونسي أرسى القواعد الكلية لما يصح اعتباره قولاً بوجوب الاقتباس مما عند الغرب الأوروبي سبيلاً إلى القطع مع عهود الانحطاط ولولوج الأزمنة الحديثة. وعلى كل فذلك هو الرأي الذي تذهب إليه الدراسات التي تعتبر كلاسيكية في الموضوع (ألبرت حوراني، معن زيادة، فهمي جدعان وغيرهم). وقد ينبغي أن نضيف إلى ما قلناه أنّ خير الدين التونسي قد أرسى التقليد الآخر الذي يقضي بالاحتجاج لما يدافع عنه من رأي بما تقرر في نصوص فكرية عربية طواها النسيان وألقت بها ثقافة عهود الانحطاط في الظل (مقدمة ابن خلدون، الأحكام السلطانية للماوردي، كتب أدب النصيحة والحكم الماثورة في مجال السياسة والتدبير).

لماذا تقدم الغرب الأوروبي إذن وما يجعل بنا الأخذ به توجيهاً للتقدم بدورنا؟

إذا كان خير الدين التونسي يجمل الجواب، كما رأينا في الفقرة السابقة، في إرجاع السبب إلى «العدل» مطلقاً، فإنه يخصص فيتحدث عن «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية». يمكن السر في التقدم عند التونسي في «التنظيمات»، وهذا من جهة أولى، وفي العمل بمبدأ المشورة من جهة ثانية. يكتب صاحب «أقوم المسالك» منبهاً: «ولا يتوهم أنّ أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد خصب أو اعتدال في أقاليمهم، إذ قد يوجد في أقسام الكرة ما هو مثلها أو أحسن، ولا أنّ ذلك من آثار ديانتهم إذ الديانة النصرانية ولو كانت تحث على إجراء العدل والمساواة لدى الحكم لكنها لا تتداخل في التصرفات السياسية»¹⁵. والتنظيمات

واحد: إنه الإجابة عن السؤال المورق (لماذا هم أقوياء؟). لماذا هم على ما هم عليه من التقدم؟ لا يحتمل الجواب عند الرحالة العربي لبساً ولا يستدعي تردداً أو محاكاة: إنه العدل القائم «هناك» (في الغرب الأوروبي)، والظلم المتفشي «هنا» (في بلاد الإسلام). المرجع في التقدم هو العدل، والسبب في التأخر هو الظلم.

يتساءل خير الدين التونسي (وقد كان على وجه التقريب معاصراً لمن أشرنا إليهم من الرحالين العرب) عن الأسباب التي جعلت الأمم الأوروبية على ما هي عليه من مظاهر التقدم وأسباب القوة، في حين أنّ الأمم الإسلامية المعاصرة لتلك الأمم تتخبط في التأخر والجهل والانحطاط؟ لماذا كانت الأمور على هذا النحو من التفاوت والحال أنّ العرب قد عرفوا من الرفعة والعلو قدراً هائلاً، والحال أنّ الغرب الأوروبي قد اقتبس من الاختراعات العلمية من الحضارة العربية الكثير؟ والجواب الإجمالي الذي يأتي به هو أنّ أولئك الأقسام المتقدمين «إنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم»¹⁴. ونحن إذ نتأمل الجواب عن السؤال عند خير الدين التونسي يكمن في كلمة واحدة، يكاد يكون لها مفعول السحر، إنه: «العدل».

بيد أنّ فهم هذا الجواب الإجمالي عند صاحب «أقوم المسالك» يستوجب التقديم له بجملة توضيحات ضرورية دفعاً للعديد من الأوهام الكاذبة والاعتقادات الخاطئة التي تمكنت من النفوس والعقول فلا يستقيم الفهم عند التونسي إلا بالتخلص منها. أول تلك الأوهام وأشدّها خطراً هو «تمادي ذوي الغفلات من عوام المسلمين (...) في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أنّ جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتبين ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر حتى إنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها». ويمضي التونسي فيفرد فقرات عديدة للدفاع عن فكرة مفادها أنّ ما كان من المكتسبات البشرية مفيداً فإنه لا يتعارض مع روح الشرع الإسلامي، فما بالك إذا «كنا

15- المرجع نفسه والصفحة نفسه.

14- أقوم المسالك... سبقت الإشارة إليه، الصفحة 17.

عند المفكر التونسي تعني المجالس المنتخبة في المستويات المحلية والوطنية من جانب أول، كما تعني الفصل بين السلطات من جانب ثانٍ، كما أنها تعني، من جانب ثالث، اعتبار القوانين سلطة عليها يكون الالتزام بها والاحتكام إليها، فالتنظيمات تعني اجتماع هذه الجوانب كلها. والمنتخبون، ممثلو الشعب في البرلمان، هم الذين يستعير التونسي، في التعبير عنهم، من القاموس السياسي الإسلامي في العصر الكلاسيكي لفظ «أهل الحل والعقد»، مثلما يجد في عبارة «المشورة» المعنى الذي يقابل المداولات في المجالس النيابية. يكتب صاحب «أقوم المسالك»: «وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها، بمقتضى قوانين مضبوطة، مراعى فيها حال المملكة، أجلب لخيرها وأحفظ له»¹⁶.

هذه «التنظيمات» التي يرى التونسي في الأخذ بها سبباً للتقدم، بعد إذتين جدوى ذلك عند الأمم «الأوروبوية» (كما في عبارته)، هي ما سيتم تداوله في الفكر الإصلاحي الحديث في المغرب تحت مسمى «النظام» مثلما هو الشأن عند محمد الحجوي مثلاً، مما لست أتوسع فيه غير أني أحيل على دراسات لي في الموضوع¹⁷. والنتيجة التي ينتهي إليها الإصلاحيون المغاربة، بدءاً من ستينات القرن التاسع عشر¹⁸ وانتهاء بالحجوي المشار إليه، هي النتائج ذاتها التي رأينا كلاً من التونسي والشيخ محمد عبده يصلان إليها من أن السرّ في التقدم والرفعة (في الماضي العربي «المرجع»)، وعند الغرب الأوروبي (في الأزمنة الحديثة والمعاصرة) يؤول في نهاية التحليل إلى العدل سلباً وإيجاباً.

16- المرجع السابق، الصفحة 22.

17- سعيد بنسعيد العلوي - الاجتهاد والتحديث، دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب.

مطبعة النجاح الجديدة، ط 2، 2001 - الدار البيضاء.

- سعيد بنسعيد العلوي - الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر، دار المدار الإسلامي، 2007، بيروت.

18 - محمد المنوني - مظاهر يقظة المغرب الحديث، دار الغرب الإسلامي - بيروت -

شركة النشر والتوزيع - الدار البيضاء (1985)



بريشة الفنانة سعاد بياض من المغرب

صراع الحدث والسنة في كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروبي

محمد المصباحي*

يجعلها شبيهة بلغة الوحي (oracle) في جزائه وأحكامه الجازمة ومفارقاته التي تند عن العقل. إن القدرة على الإدهاش تقتضي نضجاً فكرياً ووجدانياً ولغوياً كبيراً، نضجاً يمكن صاحبه من الجمع بين الكثافة والرشاقة، وكأنني به يُدشن أسلوباً جديداً في الكتابة العربية المعاصرة.

ومما يُضفي على الكتاب مزيداً من الهالة والتشويق، حرص صاحبه على الارتفاع فوق التاريخ والفلسفة والإلهيات (الثيولوجيا) نحو الميثولوجيا. أضف إلى ذلك أسلوبه المخضرم الجامع بين أجناس مختلفة من الكتابة، بل يحاول أن يجد له موقعاً فوق أجناسها، أو قُلْ في منزلة بين منازلها: فأسلوبه لا هو، حصراً، أسلوب فلسفي أو كلامي (ولو أن موضوع الكتاب فيه شيء من الإلهيات أو من علم كلام جديد، بحكم دفاع صاحبه عن الإسلام، لكن لا كبناء عقائدي مكتمل وجاهز قبلياً على شكل «سنة» نهائية، وإنما كأفق، كمشروع مستقبلي لمسلمي الغرب)، ولا هو أسلوب روائي أو تاريخي إخباري، ولا هو من جنس اليوميات والسير الذاتية، أو جنس الكتابة الترشلية، ولكنه يبدو أنه يؤم كل ذلك، وكأنه سعيٌّ إلى اصطناع أسلوب هجين ملقح بكل الأساليب المذكورة³. وبهذه الجهة، يمكن وسم كتابه

«لو عادت إلينا الروح، لكان هذا التحليل رُكنَ الزاوية في بنائنا العقائد».

خواطر الصباح 3، ص 107

«لا مستقبل لأية عقيدة بديلة وهي تعارض في آن السنة وما بعد السنة».

الإصلاح والسنة، ص 205

«الحدث يحميك كما هي ولا يزال ملايين من أمثالك».

الإصلاح والسنة، ص 107

1. الكتابة بالمفارقة والإشارة

يُجمع الذين قرأوا كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروبي على أنه كتاب مدهش¹ ولعل ذلك يعود، علاوة على أفكاره الطريفة وملاحظاته اللاذعة وإشارات الشخصية والأصيلة، إلى طريقة كتابته التي تجمع بين المفارقات والمتضادات، بين الإشارات والتلميحات، بين اللطائف والشوارد، وبين مستويات وشبكات متداخلة من التحليل والتركيب، مبتعداً بذلك عن الكتابة الاستدلالية التحليلية التي تدعيها الفلسفة. وقد تُعطي هذه الكتابة لأول وهلة الانطباع بأنها كتابة بسيطة فطرية، لا تحفل بالتناقضات العقلية ولا بالمتضادات الواقعية، لاسيما أنها سلكت طريق الحكيم والأمثلة، طريق الجزالة في الأحكام المفاجئة والصادمة للفهم (انظر مثلاً ص 67، 68، 205). لكنها، في الواقع، أبعد ما تكون عن ذلك، فهي كتابة كثيفة متأملة عميقة واعية بذاتها وبصعوباتها، غنية بلفظها موحية بدلالاتها². وهذا ما

* مفكر وأكاديمي من المغرب

1- العروبي، عبد الله، الإصلاح والسنة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2008.

2- الكتاب يثير الدهشة حتى بطريقة نحتة لألفاظ غريبة في مبنائها ومعناها وكأنه يريد

التفرد بمفاهيم من أجل إحداث البلبلة: التنظيم ج نظام، (ص 17، 19، 20)، يتهلسن (ص 18)؛ التعدد السلوقي! (ص 17)؛ التبطين (ص 80)؛ التغبة! (ص 55)؛ راموز (ص 56)، أمثلة (56، 86)؛ (57)؛ التبطين (80)؛ الرب الديان! (122) الخ.

3- نلاحظ لدى ع. العروبي بعض التردد فيما يتصل بمنهج كتابته؛ فهو حيناً يصفه

بأنه تحليلات مقتضبة ومفصلة (190)؛ وينعته حيناً آخر بأنه منهج نقدي اجتماعي

استنتاجي على المنهج الفلسفي الافتراضي التأملي؛ ولو أن الهاجس الذي كان يسكنه

على الدوام هو التحرر ما أمكن من منهج الفلسفة التأملية (194)؛ ويصف طريقته

مقنع؛ فالدهشة لا تؤدي لزوماً إلى الإقناع، فأحرى إلى اليقين، وكأنّ الدهشة مضادة لليقين وملازمة لزوماً ذاتياً لعدم الإقناع. وأعتقد أنّ الكاتب كان مصراً على ذلك، أي على عدم الاهتمام بتحويل الدهشة إلى قناعة أو يقين، أولاً لأنه كان عنيداً في رفضه تحويل الحدث إلى سُنّة، وثانياً لكونه لم يكن يؤمن بأسلوب التحليل الفلسفي القائم على التحليل والبرهان. وهو لا يؤمن به ليس تقيّة من ملاحقة، أو هيبة من اضطهاد، إن هو كشف عن مراميه الحقيقية، ولكن رغبة منه في أن يترك للقارئ هامشاً من الحرية للفهم والتأويل. ولعل الكتابة على طريقة المذكرات/ المراسلات ساعدته على أن يتعلّى على الحجّة والدليل، والاكتفاء باعتصار خبرة العمر على نحو تقريره شبه نهائي، وكأنّ الأمر يتعلق بجوامع كلم كافية نفسها بنفسها.

2. تفكيك السُّنة شرط ذاتي للإصلاح

هل كان القصد من وراء كتابه هذا، السُّنة والإصلاح، أن يَرجع بنا إلى زمن «اللاهوت السياسي» بعد أن ينس من «الفلسفة السياسية» التي طالما روج لها في كتبه السابقة؟ أم أنه كان يقصد مكافحة «اللاهوت السياسي» عن طريق استدرجه إلى مسلسل الحداثة؟ هل أراد أن يكون «متكلماً» سياسياً، بعد أن كان فيها مضى فيلسوفاً سياسياً، أم أنه اكتفى بأن يلبس خرقة الحكيم «الصوفي»؟ هل ينتمي موضوع الكتاب إلى مجال التجربة التاريخية السياسية العامة، أم إلى مجال التجربة الروحية المتصلة بعالم «الكتاب العزيز» و«التجربة المحمّدية»؟ وبما أنّ الكتاب يدور حول فكرة «السُّنة»، ألا يحق لنا أن ندرجه ضمن كتب المفاهيم: الإيديولوجية، والحرية، والتاريخ، والدولة، والعقل ثم «السُّنة»؟

يمكن اتخاذ عدة مداخل لقراءة الكتاب، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى مدخلين: مدخل التقابل بين السُّنة والإصلاح، ومدخل وصفة الخروج من أزمة الإسلام والحداثة. المدخل الأول لقراءة الكتاب يمكن أن نستعير له استعارتي بارمنيد-هيراقليط، اللتين تتناوبان الكتاب بإيقاع يكاد يكون موسيقياً، وتشيران إلى «السُّنة» التي تتميز بالثبات واللازمنية والوحدة واللاتاريخية (بارمنيد)، و«الإصلاح» الذي يتميز بالحدث والصورورة والزمنية والتاريخية (هيراقليط). تريد «السُّنة» إيقاف مجرى الزمن، مجرى التغيير والصورورة، وتحويل الحدث إلى بنية ونظام ثابتين، ويسعى «الإصلاح» إلى خلخلة السُّنة وإعادة تركيبها عن طريق خلق

العروي بأنها كتابة برزخية، بالمعنى الذي يفيد فيه البرزخ تلك المرتبة الوجودية المتحررة من قيود المقولات، مرتبة تجعل صاحبها يملك أكثر من وجه تمكّنه من الإطّلال على المجالات المتقابلة التي توجد بينها دون أن يتوحد بأي منها، وهذه البرزخية، لعمرى، من دواعي قوة الكتاب. ونتيجة لذلك تُعفيك كتابته من اتخاذ موقف منه، معه أو ضده، مكتفية باستدراجك على حين غرة لكي تطرب معه في أجوائه الغنية الحافلة بأطياف من الغموض والمفارقات والتلميحات الفلسفية والشعرية المشرقة. وهو أثناء كل ذلك لا ينفك عن القيام بعمليات تفكيك جذرية للمفاهيم والأفكار والمسلمات، سواء تجاه السُّنة الإسلامية أو السنن والمسبقات الغربية، لإعادة بنائها بكيفية تكاد تكون شبه أسطورية. وبالفعل، كانت الأسطورة (بالمعنى الفلسفي لا الأنتروبولوجي) أداته المفضّلة في هذا الكتاب، بل لعلها غايته القصوى. فنحن في زمن الأساطير، تنهض دولٌ وتتفكك أخرى بفعل الأساطير. وأكاد أجزم أنّ من لا أسطورة له لا يُعوّل عليه في مجال السياسة، التي هي أحد موضوعات الكتاب. خذ مثلاً تعامله مع لفظة «هلنستي»، ذات الرنين الموسيقي⁴، حيث كان يتعامل معها كما لو كانت أحد «العناصر الأربعة» التي تدخل في تركيب كل شيء يتصل بالوجود التاريخي والمصير الثقافي شرقاً وغرباً إلى زماننا هذا.

وبسبب قربها من الفلسفة، تبدو كتابة العروي في هذا العمل كأنها «خواطر مسائية»، غير أنّ جنوحها إلى «اعتقال الشاردة» بدل «استخلاص البديهة» (ص 14)، يجعلها أقرب ما تكون إلى توهّمات صوفية. ولعل جانباً آخر من سحر العبارة لديه آت من كونها اتخذت سبيل الحكيم والرواية، لا سبيل البرهان والدراية، ممّا أضفى عليها طابعاً شعرياً غامضاً، وشجّع صاحبها على إطلاق أحكام طائشة، وكأنّ صاحبها أحد المجاذيب المعاصرين. وبالفعل، ما بعد التاريخانية لا يمكن أن تفرز إلا المجاذيب.

لكنّ القول إنّ كتاب السُّنة والإصلاح مدهش لا يعني أنه

حيناً آخر في التفكير بأنها لا تدخل لا في نطاق التفسير ولا في نطاق التأويل، وإنما في نطاق الرواية (120، 123).

4- يبدو أنه وقع تصحيف في رسم هذه الكلمة، إذ وردت في الكتاب برسم هلستيني، بدل هلنستي تعريباً لكلمة hellénistique.

الحدائث، لاسيما في شعوره الخفي بالمرارة جرّاء الفشل الذريع الذي أصاب جلّ المشاريع الوطنية والقومية والاشتراكية، بما تحمله من وعود الحرية والعقلانية والعلمانية، وهذا ما أضفى على هذا الكتاب سحنة تراجيدية بعض الشيء، تجلت خاصة في نوع من الحنين نحو الماضي السحيق. غير أنّ تاريخانيته اتخذت طريقاً ملتويّاً. فأمام هذا الجو المحيط الذي يولّد الشعور بالحدود، وأمام هذا «الزمن المخلاف»، لم يبق أمامه سوى أن يقوم بتجربة ذاتية شبه «صوفية» وشبه مستحيلة، تنطلق من قراءة القرآن رأساً لرأس ومن استحضار التجربة المحمدية لتتعالى عن نفسها نحو شيء آخر. وبعودته إلى الفردانية المتعالية عن الذات التاريخية، بعد أن تخلّى عنها إلى الانغماس في الشأن التاريخي في زمن التأجج اليساري، يكون قد اعترف بحدوده وحدود قدرة تاريخانيته الأولى على إخراج الأمة من تأخرها التاريخي المزمّن؛ لكنه بفضل وعيه بحدوده لم يركن إلى اليأس، لم يفقد الأمل في إصلاح آخر يكون بتاريخانية أخرى⁶.

المدخل الثاني لقراءة الكتاب هو الوقوف على «الوصفة الشفائية» التي قدّمها العروبي لمواطنة غربية ذات مواصفات خاصة، سألته عن صيغة للحفاظ على «هويتها وانتمائها الإسلامي وصفاء قلبها وراحة ضميرها»، دون مسّ بثوابت حدائثها التي لا تقبل النقاش فيها⁷، ومع أنّ صاحب الكتاب آلى على نفسه إلا أن يخرج من «كهف» الحاضر نحو «نور» الماضي، فإنّ خطابه كان في حقيقة الأمر موجّهاً نحو المستقبل. وكان سبيله إلى ذلك القيام بتفكيك مفاهيم وآليات تشكيل السُّنة في كل من الدين والفلسفة والعلم والكلام والتصوف، باعتبارها، أي السُّنة، العقبة الكأداء أمام

6- يتحدث عن الطابع المطلق للفشل قائلاً: «تجربة الإنسان تجربة فشل وأمل ضائع،

تجربة الحضارة وتجربة الملك»، ص 41.

7- قد يفيدنا كتاب خواطر الصباح 3 في الانتباه إلى مضمون كتاب السنة والإصلاح

وطبيعة فكر صاحبه الذي هو أميل إلى العقل العملي على حساب العقل النظري.

فبمناسبة كلامه عن محمد إقبال، يعلن العروبي عن اتفاقه مع موقف الفيلسوف

الباكستاني الذي يفصّل فعل «أستطيع» على فعل «أتأمل»، وهو ما ترجمه كتابه هذا

بعبارة «مقارعة الحدث بالحدث». كما يعتقد مثله بأن العلم يذوب في الدين باعتباره

تجربة صوفية ذاتية، إلا أنه يوافق على هذا الموقف انطلاقاً من مبادئ خاصة به، انظر

خواطر الصباح: حجرة في العنق، يوميات 1982-1999، الدار البيضاء، المركز الثقافي

العربي، 2005، انظر ص 278.

الحدث تلو الحدث، إمّا من داخل الزمنية الإسلامية أو من خارجها. وقد انعكس هذا الإيقاع البارميندي الميراقليطي على مفردات العروبي التي كانت تتردد بين الثبات والتغير، الوحدة والكثرة، الواقع والمثال، الفعل والجوهر، المادة والصورة، البنية والضرورة، السُّنة (بمرادفاتهما: التنظيم، الأنظوم، النسق) والحدث، والطمس والإبراز. السؤال هو هل استطاع العروبي أن يخرج فعلاً من هذا الإحراج (dilemme) السُّنة/ التاريخانية، أو السُّنة/ الإصلاح الذي أفحم نفسه فيه؟ وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا استطاع الخروج من هذا الإحراج، فهل تمّ له ذلك بتقويض السُّنة تماماً، واستبدال عقل السُّنة بالعقل، ليجد نفسه أمام الصمت والحرية (العدمية)، أم بإصلاح السُّنة حتى تصبح «نيو سُّنة»، أم بالفقز عليها نحو «ما بعد سُّنة» (بوست سُّنة بلغته) أو «سُّنة بديلة» (ألتير سُّنة)؟

لا نتصور أنّ العروبي كان يعتقد بأنه يمكن لمجتمع ما أن يعيش من غير سُّنة، فالسُّنة، كما ورد على لسانه، أشبه ما تكون برد فعل بيولوجي للنفس دفاعاً عن بقائها إزاء الطارئ والجديد، «فتصرف كالسلاحفة، كلما استشعرت الخطر توقعت لتستمسك وتصمد» (169؛ انظر ص 170). من هنا نفهم لماذا أصرّ على التثبيت بأفق التاريخانية، إذ أنها كانت تشكل بالنسبة إليه جواباً على التحدي الذي ترفعه السُّنة، تحدي معاداة الزمنية والتعدد والاختلاف والتطور والنسبية، أي تحدي التاريخ الذي صدرت عنه. فالتاريخانية هي جواب العروبي على تحدي العقل السني الذي يفكر «مثل حصان يجر ناعورة» (173)، والذي يكتفي بالنظر في كلام الله، بدل النظر في كلام الإنسان (من علم وفلسفة وفن وصناعة). لا فلسفة تستطيع أن ترفع هذا التحدي سوى «التاريخانية المركبة»⁵.

يصرّ صاحب كتاب السُّنة والإصلاح، إذن، على البقاء وقيماً لانتمائه الأصلي «للتاريخانية»، بالرغم من تعرّضها لسيل من الانتقادات العنيفة من كل حذب وصبوب، وبخاصة بسبب مخاطر العدمية التي تحفّ بها. نعم، من يقرأ الكتاب لا بد أن يلحظ بين السطور وجود طيف من العدمية، التي هي قدر

5- لعله لهذا السبب قال إنّ «التاريخانية تتوسط الميافيزيقا (يقصد بها الفلسفة) وعلم

الكلام»، هامش ص 28.

الإسلامي ولا في ظل أزمة الفكر الغربي، لأن التفكير في الأزمة في جو المقابلة والمقارنة، لا يزيد الطين إلا بلة، وإنما أراد أن يفكر في الأزمة بالرجوع إلى ذات «ما قبل السنة»، لاكتشاف أعراض وأسباب أمراضها وتقدير وصفة لشفائها.

3. من كهف التاريخ إلى نور الميثولوجيا

لكن، من هو العروبي بالضبط؟ من أي منبر فكري كان ينطلق في هذا الكتاب للتفكير وإصدار الأحكام وتوجيه الانتقادات وصياغة الوصفات؟ هل كان يصدر من موقع الفيلسوف، أو المتكلم، أو الفنان (الروائي)، أو المؤرخ؟ هل كان العروبي مفكراً نهضوياً أم حدثياً تنويرياً أم هو بالأحرى عبارة عن مفكر ما بعد حديثي، وما بعد تنويري، وما بعد علماني، أم هو من نوع الفلاسفة السابقين على سقراط الذين يثيرون القلاقل المعرفية والأخلاقية والسياسية من دون مشروع تاريخي، أو هو من زمرة المتصوفة الذين وصلوا وما عادوا؟

سبق له في الجزء الثالث من خواطر الصباح أن حصر لائحة تتكون فقط من ثلاثة مجالات يمكن الانتماء إليها واعتبار ما عداها مجرد لغو لا أهمية له، وهي الإبيستيمولوجية والتاريخانية والفن¹⁰، ليتهي إلى تعريف نفسه بأنه «مفكر تاريخاني». لكنه في كتاب السُّنة والإصلاح قدّم لائحة جديدة موسّعة تتضمن ستة مباحث هي الفلسفة وعلم الكلام والتصوف والعلم والتاريخ ثم التاريخانية، حيث سيعبر عن عدم رضاه بأن رفض أن يكون لا فيلسوفاً، ولا متكلماً، ولا عالماً ولا متصوفاً ولا حتى مؤرخاً (ص 4، 165)، واكتفى من جديد بالانتماء إلى زمرة التاريخانيين. ليس غرضنا أن نبحت في تفاصيل رفضه الانتماء إلى المجالات الأربعة المذكورة، وحسبنا أن نشير إلى أنّ هذا التعريف بالنفس غامض ومثير للجدل، ليس فقط بسبب الالتباس الذي يلفّ كلمة «التاريخانية» وأهلها (الذين يبدو كأنهم «إخوان صفا» معاصرون)، ولكن أيضاً بحكم تطورها وارتباطاتها المفهومية والواقعية المعقدة. لن أخوض في التفاصيل، وحسبي أن أسأله هل التاريخانية التي ينادي بها في هذا الكتاب الذي نحن بصدده هي التاريخانية نفسها التي كان يقول بها في كتبه السابقة أم أنها،

تحرر العرب من ماضيهم والانخراط في رهان الحداثة، الذي هو أحد موضوعات الكتاب⁸. ذلك أنّ تحوّل الدين إلى سُنّة معناه أن يتكلس كل مرة في نظام مغلق مناهض لكل البدائل سواء جاءت باسم الاجتهاد أو التحديث، مما يترتب عنه رفضها لكل تعدد أو اختلاف على صعيد الأفراد والجماعات، فتقف بذلك ضد العقل، والحرية، والتاريخ، أي ضد التقدم وكل ما يبعث روح التحدي في الذات. وهذا التشخيص صحيح بالنسبة لأيّة سُنّة، سواء كانت سُنّة فلسفية أو علمية أو كلامية أو ثقافية، وسواء تعلق الأمر بالدين الإسلامي أو بغيره من الأديان والشرائع⁹.

وكانت لتفكيك آليات ومفاهيم العقل المستعمل في صناعة السُنن والأنظمة الدينية والفلسفية والكلامية غاية أخرى هي الوقوف على أحد أصليّ السُنّة العلمية والفلسفية المشتركة، وهو الهلنستية (بجانب الأصل الآخر هو الحدث الإبراهيمي). وكان من نتيجة إثبات هذا الأصل الهلنستي إدراج الفلسفة في صدارة «الفرق الإسلامية»، ممّا سمح بفتح حوار واسع يربط المقاصد الفلسفية للعقل بالمقاصد الدينية للوحي. «فالعقل ما بعد السني»، كالعقل «ما قبل السني» لا يمكن أن يكون بطبيعته إلا منفتحاً على البدائل الأخرى.

وبوجه الإجمال يمكن القول إنّه على الرغم من الأفق شبه العدمي لفعل التفكيك، فقد كان يروم من ورائه فهم الأزمة الخائقة التي يعيشها الإسلام، وتقديم بديل يتمثل في إسلام صافي لا تحجبه سُنّة أو مذهب. وقد آل به منطق التفكيك إلى الوقوف على «ما قبل السُنّة»، سعيّاً وراء إبرام مصالحة بين العقل الحديث والعقل الإيماني، كما فعلت «ما بعد الحداثة»، إما مع تراثها ما قبل السقراطي الذي عملت الأفلاطونية والأرسطية على نسيانه، أو مع التراث الوسطوي الذي طمسته النهضة والحدثة. لم يشأ العروبي، هذه المرة، أن يفكر في هذه الأزمة في ظل الفكر

8- يعرف العروبي السُنّة بعدة تعريفات، منها أنها رفض وإقصاء، وطمس واختزال، وتقليد ورفض للمروق، وجدل ونفي، ورفض عنيد للحدث والعمل على تكييفه في الوقت نفسه، الخ. وإجمالاً السُنّة هي إصااق الجديد، الحديث، بالقديم، بالمفهوم، أو إدخال الحدث الجديد، الذي لم يحدث مثله، في مقولة قديمة.

9- عن سُنّة الفلاسفة، انظر السنة والإصلاح، ص 152، وسُنّة المتصوفة، ص 151، وسُنّة المعارف العملية، ص 152-153.

10- عن المجالات الثلاثة التي يحصر فيها التفكير البشري، انظر عبد الله العروبي،

خواطر الصباح، م.م.، ص 35.

مشروعه في أفق الزمن الطويل، فسنجده يحفر نفقاً تحت التاريخانية الأولى، للعثور على تاريخانية ثانية ذات استراتيجية جديدة تفسر انبثاق الدولة الإسلامية بتحقيق وعد إلهي للنبي إبراهيم إزاء ذرية ابنه إسماعيل، أي إزاء العرب، وليست نتيجة إرادة الناس وقواهم الاقتصادية، والمجتمعية، والسياسية.¹³

نفهم من هذا أنّ العروبي لا يقوم في كتابه هذا بتحسين أو تعديل التاريخانية الأولى استجابة لمستجدات التاريخ الحديث¹⁴، بقدر ما يعمل على تقديم بديل لها هو أشبه ما يكون «بما بعد تاريخانية» (بوست تاريخانية)، أو «بتاريخانية بديلة» (التبوتاريخانية)، قائمة على زمن طويل، وتاريخ رمزي حكائي بدلاً من الزمن المعاش والتاريخ الفعلي. فعندما كان يتكلم مثلاً عن النبي إبراهيم، لم يكن يهيمه إبراهيم التاريخي، وإنما إبراهيم «الراموز»، الذي يفسر رفض العرب اعتناق اليهودية والمسيحية، ترقباً منهم لمجيء نبي يؤكد «الوعد الإبراهيمي» بتأسيس دولة تملأ الدنيا والزمن شرفاً وغرباً.

ومما يعرّز الطابع «المابعد» لتاريخانية العروبي في هذا الكتاب، جنوحه إلى التخلي عن تعريف الإنسان بالعقل والرؤية، والاتجاه نحو تعريفه بالذاكرة والرؤيا مجازة للعقلية السامية¹⁵، مع ما يصاحب ذلك من هجومه المدمن على الفلسفة، ونفوره من أي تنظيم، أو تركيب، أو حتى حلم¹⁶.

13- انظر ص 192، 202.

14- من المعروف أنّ النزعة التاريخانية تذهب إلى أنّ كل فعل، كل تفكير، كل فهم، مرتبط بأفقته التاريخي، الأمر الذي يعني بأنه لا مجال لفهم القدماء أكثر مما فهموا أنفسهم؛ يقول العروبي: «المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة بها، مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية. إنّ المؤرخ إذ يؤرخ يعبر ضمناً عن فلسفة في الحياة لا يتعداها أبداً. هذا هو أساس المذهب التاريخاني، كما نجده عند كروتشه وكولينجود ومارو وغيرهم. التاريخانية، في رأي هؤلاء، هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ، كما أنّ الوضعانية هي فلسفة العالم إذ يعمل في مخبره» ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992 ص 16؛ عن ارتباط التاريخانية بالحربة يقول: «لا يعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يعنى بالسلوك، بوقفة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره هو معرفة عملية أولاً وأخيراً»، نفسه ص 17.

15- انظر السنة والإصلاح، ص 58-60.

16- «عدم حاجة العلم، السياسة، الفن، التكنولوجيا إلى تنظيم»، نفسه، ص 19.

إذا جاز لنا اقتفاء طريقة تخرجاته للألفاظ، نيوتاريخانية أم أنها بالأحرى بوست تاريخانية؟¹¹

عرّف العروبي نفسه بالتاريخانية إيماناً منه بأنها هي السبيل الوحيدة لخروج العرب والمسلمين من مأزقهم التاريخي، وانعتاقهم من كهف ظلامهم الذي يتخطون فيه¹². أهمية رفع شعار التاريخانية تعود إلى كونه موجهاً نحو المستقبل لا صوب الماضي. ولذلك كان عليها أن تتسم بالعقلانية والواقعية والفعالية بالاستناد إلى العلم والشرائع القانونية والسياسية الحديثة. بيد أنّ إصرار العروبي في كتابه السنّة والإصلاح على أن يظلّ متشبهاً بالتاريخانية بعناد وبدون رغبة في «التوبة» عنها، يبرره مضمونها الجديد الذي جعله يتنقل من تاريخانية يسارية ذات نفسٍ ماركسي، إلى تاريخانية يحوم عليها طيف من المحافظة. كانت تاريخانية العروبي الأولى تجري في الزمن القصير وتعاني من مفارقة ذاتية مفادها أنه في الوقت الذي كان يربطها العروبي بالتاريخ والزمن، لا يتردد في الدعوة إلى القطع مع التراث، الذي هو ليس شيئاً آخر سوى ترجمان التاريخ والزمن. لن نتصدى لحثيات هذه المفارقة ومدى شرعيتها، ولكننا نكتفي بالقول إنّها لا تصدق إلا على الزمن ذي المدى القصير. أمّا في كتابه هذا فلائنه وضع

11- نشير سريعاً إلى أنّ رفضه الانتماء لجماعة الفلاسفة راجع إلى رفضهم الاعتراف بتأثير الزمن، وإلى اتخاذهم سبيل التحليل والبرهان أسلوباً لعرض أفكارهم، انظر نفسه، ص 195؛ ولو أنه في سياق آخر عرّف الفلسفة بالتفكير في الزمن، انظر نفسه، ص 195-196؛ ونفس السبب، طي الزمن، كان وراء انتقاده العنيف للسنّة، يقول عن علاقة السنّة بالزمن: «لأن السنّة تعمل منذ قرون على طي الزمن ولا تشجع أبداً على تمديده وإبرازه»، نفسه، ص 195؛ هناك إشارات إلى سبب هجره أسلوب المؤرخين، وهو أنهم يكتفون برصد الأسباب والسوابق، مفضلاً على ذلك إلى أسلوب التاريخانيين والاجتماعيين، الذين يعنون بتعقب الروابط والعلاقات، انظر نفسه، ص 165، أي أنه فضل أن يبقى في دائرة المقدمة (الخلدونية)، لا أن يتجاوزها إلى كتاب العبر، وكأن «التاريخان»، أو العمران، أضحى علم العلوم. وبهذه الطريقة الماكرة يكون العروبي قد دخل من جديد أرض الفلسفة بجواز سفر تاريخاني، بعد أن أمسى لا يعترف بانتمائه لمجال التاريخ الإخباري.

12- عادة ما يرتبط ع. العروبي التاريخ بالضوء والأنوار (ص 72)، مما يعني أن الفلسفة (المعارف والحقائق) لم تعد هي التي تحتكر استعارة الضوء في مقابل الكهف (الآراء، السياسة، التاريخ)، بل صارت التاريخانية تنافس الفلسفة باعتبارها إدراكاً للحتمية الزمنية.

وتحملنا الملامح الجديدة لهذه التاريخانية، التي تصادفها في المؤلف الذي نحن فيه، على الزعم بأنها تشبه التاريخانية الجرمانية في أكثر من وجه، وإن كانت تختلفها بأكثر من وجه. فعودة العروبي إلى ما قبل السُّنة، هي شبيهة بعودة كل من نيتشه وهيدغر (Nietzsche, Heidegger) إلى الفلسفة السابقة على سقراط، لأنَّ العروبي يعتبر كل ما جاء بعد التجربة المحمّدية هو مجرد تحريف لها، أي تجميد للحدث الإسلامي بإفراغه من طاقته الفعّالة وصبّه في قالب السُّنة المنفصلة الجامدة. ولعل وصفه للفلسفة بكونها مجرد عبور من لهجة إلى أخرى، ومن مذهب إلى آخر، يجعل تاريخانيته شبيهة بتاريخانية نيتشه. وإذا كان العروبي لا يذهب إلى حد اعتبار الفلسفة لعبة لغوية صريحة، فإنه يشير أكثر من مرّة إلى ما يشبه ذلك خصوصاً عندما يشكك في وجود الحق²⁰ من جهة أخرى، بينما يربط العروبي الحداثة الغربية بالمنجزات الثقافية الإسلامية ذات الطابع المواضيعي (والتوافقي) والإنسي والعقلاني، فإنَّ الفيلسوفين الألمانين (نيتشه وهيدغر) يربطانها بالفلسفة اليونانية والقوانين الرومانية²¹. وكما نجد هيدغر يعود إلى الفلسفة ما قبل السقراطية ليكشف عن الحقيقة الأصلية للعلم والفلسفة، أي عن العناصر التي تشكل البديل الذي يقترحه لحل معضلة الحداثة، فإننا نجد العروبي يعود إلى ما قبل السنن الدينية، أي إلى «نداء الإبراهيمي»، ليثبت أنّ الرسالة الإسلامية هي التي فهمت نداء إبراهيم الخليل فهماً حقاً. أمّا الرسالتان، اليهودية والمسيحية، اللتان سبقتا الرسالة الإسلامية، فهما مدعاة للسخرية والاستهجان، إمّا بسبب طابعها التجسدي، أو نتيجة لسلوكها اللاعقلاني، وبالتالي فإنَّ حل أزمة الحداثة قد يكون بالرجوع إلى

غير أننا نذهب إلى أنه من بين أهم علامات الاتجاه الجديد الذي اتخذته تاريخانيته في هذا العمل، ربطه ظهور الحداثة الغربية بالإسلام، وليس بالأوائل من اليونان والرومان¹⁷، وقد حقق بهذا الربط الجديد والطريف عدة أهداف فكرية، منها نزع هالة التقديس اللاتاريخية التي كانت تُصَفَى على اللحظة الهلنستية، اللحظة التي تمثل في نظر مُدّعِيها حالة نقاء «الفكر الغربي اليوناني» من أي تشويش واختلاط واردة عليه من الشرق. وبدلاً من ذلك، أضفى تلك الهالة على اللحظة «المقابلة» لها، اللحظة الهلنستية، لحظة لقاء الحضارة اليونانية مع الحضارات الشرقية. ويفسر العروبي هذا «القلب»، بكون الشرق هو الذي أخصب الحضارة اليونانية بإدخال «القلق» في ذاتها وفكرها بفضل اختراعه الحرفَ والعدّد من جهة، وبفضل الحدث الإبراهيمي الذي دشّن انفصال الإنسان عن الكوسموس، أي تخليّه عن الوثنية التعددية، واكتشافه الوحدة الإلهية المتعالية، من جهة ثانية. وقد أدى ربط بزوغ الحضارة الغربية بالإسلام، من ناحية أخرى، إلى إعادة الاعتبار للإسهام الوسطوي، الإسلامي والمسيحي واليهودي، في بناء الحضارة الحديثة¹⁸. لكنَّ العروبي ذهب أبعد من ذلك، عندما اعتبر الإسلام هو الوريث الشرعي أولاً للحدث الإبراهيمي في قوته وصفائه الذي يؤرخ لميلاد فكر الوحدة والواحد، وثانياً للحدث الهلنستي في شموليته وعقلانيته، والمتمثل خاصّة في الانتباه للزمن ولعالم الكون والفساد، ليستخلص أنّ الحداثة الغربية هي بالضبط بنت الحضارة الإسلامية، وليست سليلة اليهودية والمسيحية، إذ هي التي حملت في أحشائها بذور الإنسية والحرية والعقلانية. بهذا النحو يكون العروبي قد قدّم الإسلام بوصفه الخيط الناظم الجديد للحداثة وما قبل الحداثة ولحضارات البحر الأبيض المتوسط¹⁹.

20- عن ملامح شكه في الحق يقول: «مرّ عليّ وقت طويل قبل أن أفهم أن ما يحرك المجتمع ليس الحق بقدر ما هو المنفعة»، نفسه، ص 6؛ كما يقول «علمتك التجربة أنّ المنفعة قد أشرفت على حدها، فتساءلت: ماذا يستطيع الحق؟»، نفسه، ص 7؛ انظر أيضاً نفسه، ص 34، 38، 43.

21- ينتقد العروبي بطريق غير مباشرة الموقف الهايدجري (وتاريخ الفلسفة الذي يتسمي إليه) من الجوهر اليوناني للعلم والفلسفة منها إياه بالاتاريخانية، انظر نفسه، ص 29-30؛ هناك جانب آخر تختلف فيه تاريخانية العروبي عن تاريخانية هيدجر؛ فهذا الأخير يعتمد على الاشتقاق الفيلولوجي مؤولاً الأسماء بطريقته الشخصية لتأدية معاني وهموم وجودية معاصرة. أما العروبي فيرى أنه لا نفع من الاشتقاق اللغوي في فهم بعض الكلمات الغامضة في الثقافة الإسلامية، ككلمة «الأمي» الذي هو صفة ذاتية ومميزة لنبي الإسلام.

17- ولم يكن ليثبت ذلك لولا اعتماده على الكرونولوجيا الطويلة التي تعتبر الإسلام نقطة تحول لا نقطة بدء، انظر، نفسه، ص 175.

18- يقول العروبي إنّ مضمون الفلسفة المدرسية والكلاسيكية هيلنستية: «من يتفلسف يتهلّس»، نفسه، ص 18.

19- يجدر بنا أن نشير إلى ما يشبه الدور التاريخي (لا المنطقي) فيما يقوله عن العلاقة بين الفلسفة والتبولوجيا: فمن جهة نجدّه يصرح أكثر من مرة في كتابه هذا بأنَّ التبولوجيا (علم الكلام) كانت وليدة الفلسفة أو السجل الفلسفي الهلنستي (انظر ص 18)، ومن جهة ثانية نلّفه يؤكد أنّ الحداثة كانت نتيجة التبولوجيا، وليست نتيجة القطيعة معها والعودة مباشرة إلى الحضارتين اليونانية والرومانية.

السابقين على سقراط، وإنما إلى سقراط نفسه وتلميذيه أفلاطون وأرسطو، عبر تأويلات الفارابي وابن رشد وابن ميمون، سعياً وراء اكتشاف بديل أكثر عقلانية وأوسع انفتاحاً على الإيمان من الفلسفة السياسية الحديثة؛ بينما كان هاجس العروبي في هذا الكتاب يدور حول البحث عن لحظة إسلامية بريئة محايدة وبعيدة عن كل تأويل، لحظة تكون منطلقاً لبناء هوية جديدة منفتحة على الحداثة.

هكذا يكون العروبي، من جراء وضع يده على الأصل الإسلامي المهنستي للحداثة الغربية، مدعواً للبحث عن «حداثة بديلة» من داخل الإسلام، لكن ليس الإسلام المتبلور في سنة محددة مطوّقةً بجملة من القواعد الفقهية والضوابط الكلامية الصارمة، بل الإسلام الصافي السابق على السنة. وفي نظرنا، لا بُدّ لهذا الحل أن ينطوي على قابلية الإسلام والحداثة معاً للتغيير المتبادل، بأن يعمل الإسلام على الإسهام في تطوير علمانية الدولة انطلاقاً من مبادئه الذاتية، وتعمل الحداثة على الاعتراف بأصولها الإسلامية. على هذا المنوال يمكن نزع فتيل التصادم المتعلل بين الإسلام والحداثة، وفتح الطريق نحو تطوير الإسلام للحداثة وتطوير الحداثة للإسلام، في إطار الثوابت الثلاثة للحداثة: العقلانية والعلمانية والليبرالية.

إذا كان الأمر هكذا، ألا يحق لنا اعتبار كتاب السنة والإصلاح بمثابة «رد جميل» على خطاب البابا المناهض لعقلانية الإسلام؟ هناك أكثر من مؤشر غير مباشر وربما غير مقصود على رجحان هذه الفرضية: منها إثباته أنّ الإسلام هو وليد الثقافة المهنستية، شأنه في ذلك شأن المسيحية وسائر حضارات البحر الأبيض المتوسط، ومنها اعتباره أنّ أصل الحضارة الحديثة جرمانى منذ بداياتها النهضوية، هذا الأصل الذي تمثّل التجربة الإسلامية أحسن تمثّل مستلهماً إياها للقيام بثورته الإصلاحية (البروتستانتية) عن طريق العودة إلى الأصول الإبراهيمية²⁵، وهذا ما يقوله بصريح العبارة:

25- يلعب النبي إبراهيم دور المبدأ والغاية بالنسبة لكل شيء: «كل شيء يبدأ مع إبراهيم، وكل شيء ينتهي إليه. قصته مؤثرة، لا سيما فينا أبناء إسماعيل، لأننا أعرانها صيغة أكثر صفاء وبداهة. نزعنا عنها كل الزوائد... فيه وبه تحصل القطيعة الكبرى، مع الكون ومع الكواكب، مع الجماعة ومع الأسرة، مع الحضارة ومع الاستبداد. هو من يكسر ويحجر، يهدم ويشيد، يخفي ويظهر»، نفسه، ص 51. يبنه العروبي إلى أنه لا

الإسلام الجامع بين الحداثين الإبراهيمي والمهنستي.

من جهة أخرى، تشبه تاريخانية كتاب السنة والإصلاح «تاريخية» ليو شتراوس Leo Strauss (الجرماني الأصل). فقد ربط هذا الأخير مشروع الفكري المعادي للتاريخانية - بسبب نسيبتها التي آلت بها إلى العدمية - بضرورة الانفلات من زمن الحداثة، والرجوع إلى الأسباب التي كانت وراء سقوطها في أزمتها الأخلاقية والسياسية الطاحنة، مع الأخذ بعين الاعتبار الإنسان من حيث هو موجود مدني (مواطن)، لا من حيث هو كائن وجودي فردي (دازاين Dasein)²². وبالمثل، كانت تحكم مشروع العروبي في هذا الكتاب الرغبة في الانفلات «من سجن الزمنية السنوية»²³، وتوجيه الاهتمام إلى المسائل (الماهيات) الأزلية (الوعد الإبراهيمي). ويمكن أن نرى ملامح هذا التوجه في تصريحه القائل إنّ التولوجيا الوسطوية كانت موجودة كنواة في الفلسفة المهنستية، والفلسفة الحديثة بدورها كانت بذرة كامنة في التولوجيا²⁴. ويمكن وصف موقفه هذا باللاتاريخي (anhistorique) لأنه لم ينظر إلى الفلسفة والتولوجيا في ضوء زمانها وأفق تاريخها الخاص، بصراعاته وبنياته وانتظاراته الثقافية والاجتماعية، وإنما باعتبارها أمرين أساسيين أزليين يوجدان في رحم التاريخ، وكأنيما يشبهان «الأعيان الثابتة» (ابن عربي) التي تنتظر الهمة البشرية لإخراجها من الثبوت إلى الوجود. أمّا «الوعد الإبراهيمي» فهو غير عابئ بالزمن ولا بالتاريخ. ويظهر ميل العروبي الصريح لمعاداة «التاريخية» (لا التاريخانية) أيضاً في الوصفة التي قدمها للتحرر الفكري قائلاً: «علينا إذن، لكي نتحرر فكرياً، لنواجه مشاكلنا في العمق، أن نتخطى على الأقل نظرياً منظور الغير، أي علينا أن نقفز فوق حدود الزمن والمكان» (ص 205). بيد أنّ رجوع تاريخانية العروبي الحالية إلى اللحظة البريئة، الفطرية، السابقة على السنة تضع «تاريخانيته» في مواجهة «تاريخية» ليو شتراوس. فقد فضّل هذا الأخير أن يرجع لا إلى

22- عن الطّيف الماهوي الذي يخيم على فكر العروبي، نقرأ: «وإذا حصل هذا الأمر بصورة تلقائية، فلأن موقع الإنسان في الكون لم يتغير. أكان بواسطة لغة الشعر أو لغة الرياضيات، بواسطة الأمثال أو الأعداد، فإنه دائماً الإنسان، العقل، الذي يستنتج الكون المحدود الذي يحاول إدراك اللامحدود»، نفسه، ص 34.

23- نفسه، ص 175-176.

24- انظر نفسه، ص 22.

وقابليته الفطرية للتفاعل مع الحداثة التي هي منه، بل واستعداده الذاتي لأن يكون بلسماً لأزمة الإنسان المعاصر شرقاً وغرباً.

لعل السؤال الذي حرّكه للتفكير على هذا المنوال هو كيف يمكن إخراج الإسلام من مأزقه وتناقضاته، وعلاج أمراضه الذاتية والعرضية، كيف يمكن الاحتفاظ بالصفات الثماني²⁷ للمراسلة الغربية دون أن تفقد هويتها وإيمانها بالعلم والديمقراطية وحقوق المرأة؟ تفنن العروبي في إخفاء «دوائه الأعظم»، بجعله يتخذ أكثر من مظهر، وأهم تلك المظاهر على الإطلاق: القرآن والافتداء بالتجربة المحمّدية، التي هي صدى أصيل للتجربة الإبراهيمية.

برهن العروبي بدوائه هذا على عناده الشديد. فأمام إلحاح «السائلة» الغربية على ألا يخاطبها بالأصول (وصفة الغربية تذكرنا بشخصية «الغريب» في المحاورات الأفلاطونية)، أبى إلا أن يتحدثها ويقدم لها وصفة قائمة بالضبط على أصل الأصول حفاظاً منه على هويتها وضماناً لمستقبلها. لقد مارس صاحب كتاب السُّنة والإصلاح نوعاً من الحفر وراء «الأصولية» المحافظة، لاكتشاف أصول أخرى وراءها، أصول محرّرة ومحرّرة للأفراد والجماعات من جبروت الزمن السُّني. والتحرر من «زمن السُّنة» معناه الانفتاح على «زمن الحدّث»، الأمر الذي يخلق في الذات ملكة التقاط الجديد في حياتها، ورؤية الطارئ على وجودها. دافع العروبي على عناده بالقول إنّ الجميع بدون استثناء يبحث عن الأصول، ولا يمكن فهم الإسلام، أو بالأحرى، شفاء الإسلام من الأمراض التي يعاني منها إلا بالعودة إلى الأصول، لكن ليست الأصول الثانية التي شذبتها السُّنة، وإنما الأصول الأولى، الأصول السابقة على المذهب والتشذيب. نحن إذن أمام تاريخانية من طراز جديد، تاريخانية «ما بعد حدثية»، أو تاريخانية «تحليلية-نفسية»، تفتح الباب أمام لقاء غير مشروط بين اللوغوس والميثوس في حمّة لا تنفصل. وبالطبع ما كان للعودة إلى الأصول الطّرية المحايدة أن تتحقق لولا قراءة الكتاب العزيز

27- عن الصفات الثماني للسائلة الأمريكية، يقول: «إنك امرأة، والدتك سيدة

أجنبية، تلقيت تعليماً علمانياً صرفاً، لغتك الإنجليزية، تخصصك البيولوجيا البحرية،

مطلقة من رجل شرقي حسب تعريفك له، تعيشين في محيط جد مختلط، لك ولد

يقارب التاسعة تحببته كثيراً وتشفقين على مستقبله. هذه مواصفاتك الثماني»، السنة

والإصلاح، ص 5.

«لولا الإسلام الأول لما تم إصلاح في الغرب، ونشأة مسيحية جديدة في الغرب الجرمانى» (ص 278). ودليل العروبي على ذلك، حدّة التناوب والتباغض بينهما، أي بين الحضارة الإسلامية والحداثة الجرمانية (الغربية)، التي يصفها بقوله بمناسبة محاولة فهم الأزمة بين العرب والغرب: «الأزمة الحقيقية هي انعدام الهدف (Lack of Purpose). مثلّ الإسلام في التطور التاريخي محاولة جدّية لتوحيد العالم تحت راية الحرية والرفق، إلا أنه أخفق، فخلفه الغرب، أي الجزء الجرمانى من الإمبراطورية. ونجح إلى حد ما. نجح لا بصفته وارثاً للرومان بل للإمبراطورية الإسلامية، وارثاً نظرتها إلى الدنيا وإلى التاريخ. من هنا التناوب بين السلف والخلف، السابق والمسبوق. ويمتد النزاع، ويصل التباغض إلى الذروة عندما يضطر المسبوق إلى التنكر لأفضل ما في ذاته والتقهقر إلى الجزء المتجاوز من ماضيه ليجعل منه جوهر ميزته وأصالته»²⁶.

4. التاريخانية المركبة، أو التاريخانية ما بعد الحداثيّة:

بكتابه السُّنة والإصلاح يكون العروبي قد حاول الخروج من كهف التاريخ الواقعي، ليس إلى نور الفلسفة الحديثة، وإنما إلى كهف ثان، كهف التاريخ الميثولوجي، عندما جعل نقطة انطلاقه راموز النبي إبراهيم، مشفوعاً «بأسطورة» الفلسفة المهلنسية. وكانت غايته من وراء ذلك التحرر من عائق التسنن الذي أرهق كيانه، وشوّه ذاته، ورهن هويتنا، وأفعدنا عن المبادرة والتحدي. أراد أن يعلم مراسلته الغربية كيف تنصت إلى الحدّث كيما تتخطى قلاع السُّنن التي طوقت الدين، والفلسفة، والعلم، والتصوف، وتنتظر إلى هذه الفضائات بدون حجاب، من غير مشيخة، ولا مرجعية، ولا «نظيم» أو «أنظوم». لا شك أنّ الأمر لا يتعلق هنا «برشدية جديدة»، ولا «بنيو حزمية» (نسبة إلى ابن حزم)، أو بتصوف علماني ينهل مباشرة من الكتاب العزيز والتجربة النبوية في منأى عن التفاسير والتأويل والمشايخ، وإنما «بما بعد تاريخانية» تسعى للوقوف على حدود الإسلام حيال الأمور الطبيعية والاجتماعية والسياسية والقانونية عن طريق فك الارتباط بين الإيمان والسُّنة، قصد تحريره من عبثها والعودة به إلى قوته الأصلية

يعود إلى ما قبل الوحي «عكس ما يتبادر لذهن البعض ليس في كلامنا عودة إلى ما قبل الوحي. لو فعلنا ذلك لناقضنا المنهج التاريخاني الذي نقول به»، نفسه، ص 211.

26- خواطر الصباح: حجرة في العنق، ص 106.

العقلانية والعلمانية والليبرالية، مع رغبة دفيئة في تطوير مضمونها بالانفتاح على الإيمان. من أجل هذا سمّينا تاريخانية كتاب السُّنة والإصلاح «التاريخانية المركبة»، التي دشنت أمثلة جديدة قائمة على المفارقة لتاريخنا الآتي.

كان هاجس وحدة البحر الأبيض المتوسط حاضراً لديه بقوة، حتى لا تكون هناك ذريعة لأيّ كان للتبشير بمعاداة غيبة وغير مبرّرة من الضفتين، بين الحداثة والإسلام، بين العرب والغرب. وقد تمكّن من تكريس هذه الوحدة بين الضفتين بفضل إثباته اشتراكهما في السّجلين الأساسيين الإبراهيمي والهلينستي. بالتأكيد ظلت هناك ثغرة كبيرة في الأركان المشتركة بين الإسلام والحداثة، وهي غياب سجل ثالث هو «الفلسفة السياسية الحديثة». بيد أننا لو سلّمنا بأن هذا الكتاب هو في عمقه محاولة غير مباشرة لتجاوز «اللاهوت السياسي» نحو «الفلسفة السياسية» من جهة (وقد تجلّت هذه المحاولة في مطالبته بتحرير الإسلام من الاهتمام بالمجالات القانونية والسياسية والعلمية)، ولإثبات الأصول الإسلامية لقيم الحداثة من جهة ثانية، لضاع اتساع الثغرة المذكورة.

وقد يذهب بنا الظن إلى أن عودة صاحب الإيديولوجية العربية المعاصرة إلى التجربة الدينية كمنفذٍ للخروج من المأزق الذي يتخبط فيه الإسلام منذ مدة بسبب القراءة السنوية (الأصولية) له، تلتقي مع تيار فكري معاصر يرى أنه «فقط بالتوجه الديني نحو نقطة مرجعية متعالية يمكن إخراج الحداثة المعطوبة من طريقها المسدود»²⁹. غير أنّ ما نلاحظه على المنفذ الذي ارتآه العروبي أنه لم يتجاوز نطاق التأمل الفردي، إلى الاعتراف بأهمية الحوار الديمقراطي بين الأفراد والجماعات لبلورة معالم هذا المنفذ. فهو لم يقترح معالجة التقابل الأساسي بين الدين والسُّنة، أو بين السُّنة والحداث، عن طريق الحوار والنقاش الحرّ بين مواطنين أحرار في فضاء عمومي بناءً على مساطر وضوابط يتفق عليها الجميع. وهذا الموقف مخالف لأطروحة الأساسية القائلة إنّ الإسلام في جوهره حرّ وإنسي وعقلاني. ومّا يدل على تفضيله مسلك «الإنسان

مباشرةً، من غير إرشاد أو توجيه من لدن المفسرين والشّراح والمتكلمين، اللهم إلا من كانوا من «التائبين».

لم يكن من الصعب عليه أن يُصمّي حسابه مع سُنة الفلسفة وعلم الكلام. فمنذ الصفحات الأولى يعلن تبرّمه وتبرّاه منها، وحتى من التاريخ الإخباري. ولكن الصعوبة الكبرى بالنسبة له تكمن في كيفية تبرير تجاوز السُّنة الدينية. ولهذا استأثر تفكيره آلية تكونها وآليات استحوادها على الجماعات والأفراد وتعطيلها لفكرهم وإرادتهم بجّل صفحات الكتاب تقريباً، بحيث كدنا نجاهر: ما مبرر حشر كلمة «الإصلاح» في عنوانه؟ وكان تصديده للسُّنة (ولفاهيم أخرى كالدولة والحرية والعقل) صادراً عن إيمان عميق و متميز بالرسالة المحمدية²⁸، بل إنه لم يكن يُغفي حتى انتصاره للإسلام في وجه الديانتين النصرانية واليهودية. وهو بهذا الوجه كاد يجمع بين المؤمن والمتكلم (واللاهوتي).

هل يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة اعتراف مبطن بالفشل واليأس من إمكانية إنجاز مهام الحداثة والتنوير في العالم العربي؟ أبدأً، فنحن نذهب إلى أنّ هذا الكتاب هو من أكثر كتبه تفاؤلاً، لا لأنه فقط يكشف فيه، وبقوة، عن المضمون الحداثي والتنويري للإسلام، مما يفتح الباب واسعاً أمام إمكان القيام بإصلاح جذري يمكن أن نبارز به «الحضارة الجرمانية المعاصرة» حسب قوله، بل لأنه استطاع أن يلتقط الحدث والحديد في مجرى تاريخنا المعاصر وأن يعالجه بطريقة أصيلة. وعلى الرغم من مظاهر المحافظة والتشاؤم التي تلوح بين الحين والآخر من بين ثنايا كتابه، فإنّ العروبي، في اعتقادنا، لم يتنازل عن حدائته بلوازمها

28- عن طريقة إيمانه المتميزة يقول: «... أشهد أنا، دائماً وأبداً، الرسول على الرسالة. لا أيّ رسول، في أية فترة من حياته الأرضية، بل رسول الفترة الأقرب إلى الوجدان، الرسول الذي أرضاه وأتولاه بكامل عقلي وجسدي»، الإصلاح والسنة، ص 200؛ ويضيف بنبذة أخرى: «وهذا النبي العربي، الذي أصبح بتوافق الأحداث نبياً أنا، أحبّ إلى قلبي من أولئك الغائبين جميعاً. ينيرهم كما ينرونه، يُغنيهم كما يُغنونه. أمثال معه الآن لأنّي أرتاح إلى كل ما اختاره لنفسه. في إطار دعاء إبراهيم، هذه البقعة التي يجدها السد شرقاً والمحيط غرباً، رفض النبي العربي سُنّة اليهود وسُنّة النصارى. فعل ذلك بحزم وإن بوقار واحترام. واليوم في قرارة قلبي أرفض بالحزم نفسه ما رفض»، ص 201؛ لكنه يبنه إلى وجود «مبدأ مواز: لا تتمثلوا النبي كما تُصوره السُّنة، إذ في ذلك مس بكرامته»، نفسه، ص 202.

29- نشير بهذا إلى كارل شميث وم. هيدجر وليو شتراوس، انظر:

Habermas, Jurgen, Entre naturalismo y religión, trad. Pere Fabra y otros, Barcelona 2006, p. 115.

ولن يطيب لنا إنهاء قولنا هذا ما لم نضع سؤالاً بقي في نفسنا، على أن نترك الإجابة عليه إلى فرصة أخرى سانحة، وهو هل كان العروبي يريد من وضعه التصوفَ أفقاً لكتابه، أن يتحرر من «سجن الزمنية السنوية»، ليقذف بنفسه في عالم الفن، الذي يواكب «اللافلسفة، [التي هي] إعراضٌ عن الزمن ونفيٌ لحقيقته»، أم أنه كان يريد، على العكس من ذلك، التخلص فقط من «الزمنية السنوية» الخائفة للانفتاح على الفلسفة التي هي «تفكير في الزمن»³²؟

المتوحد» على مسلك «الإنسان المدني-السياسي بالطبع»، مطالبته إيانا بالتخلي عن الأحلام واليوتوبيات والمشاريع التاريخية، ونبد الاستراتيجيات والتركيبات الكبرى، والاكتفاء بالمساطر والبروتوكولات والتكتيكات الصغرى³⁰. لننصت إلى تساؤله المرعب: «وبعد التفكيك والتحليل ماذا؟ الصمت... والحرية» (ص 20). فإذا فهمنا الصمت بأنه يعني التصوف، أي العيش مع الواحد الأحد، فإن قناعتنا ستزداد رسوخاً بأنه أضحى يُفضّل، في نهاية الأمر، الصمت على الجدل (الديمقراطي)³¹.

أخيراً، لا أملك إلا أن أشير، بالرغم من حدود اطمئناني لما سأشير إليه، بأن إخراج العروبي لكتابه بهذا الشكل ذكّرني بإخراج ابن عربي لكتابه العمدة، فصوص الحكم، مع وجود الفارق على أكثر من مستوى. فقد نظر ابن عربي في الفصوص إلى نظام الوجود عبر الأنبياء ليكشف لنا عن مقامات تجليات الحق في الخلق؛ وعلى غرار هذه الرؤية النبوية، نجد العروبي يلجأ إلى الأنبياء لتفسير نظام الحضارات وانتقالاتها من طور إلى آخر. لكن بينما كان ابن عربي ينظر إلى بناء الوجود من خلال سبعة وعشرين نبياً، اكتفى العروبي بنبيين أو ثلاثة أنبياء، لا للنظر إلى النظام الروحي للكون، فهذا أمر لم يكن يخطر على باله لحد الآن، ولكن لتأمل نظام التاريخ. وشتان بين البحث عن تجليات الحق في الكونيات الروحية والطبيعية، وبين البحث عن تجليات الحضارة (العقل والحرية) في التاريخ. ففي «الفص الإبراهيمي» من كتاب الفصوص يحكي لنا «الشيخ الأكبر» قصة سريان الحق في المخلوقات، بينما يروي لنا العروبي في كتاب السُّنة والإصلاح عن سريان الراموز الإبراهيمي في الديانات الثلاث، وسريان السجل الهلنستي في ثقافات البحر الأبيض المتوسط المختلفة إلى الآن. وهذا معناه أن العروبي لا يؤسس تاريخه الحضاري على روحانية الأنبياء فقط، بل على عقلانية الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء أيضاً، وعلى ذوق المتصوفين والعارفين. وهذا بالضبط هو معنى «التاريخانية المركبة».

30- انظر السنة والإصلاح، ص 20.

31- انظر نفسه ص 70؛ يتكلم عن «الذين لا يكتفون بمعارضة المنطق فينتهون إلى

الصمت التام الدائم، فتتحل العبارة في التجربة والقول في الذوق»، مفهوم العقل،

الدار البيضاء، ص 147.

32- نفسه، ص 197.

نظرية "البيلدونغ" وتأسيس فكرة الثقافة: فلسفة التكوين الذاتي

محمد شوقي الزين*

ملخص

مصطلح «البيلدونغ» Bildung حديث العهد والنشأة، يعود أساساً إلى القرن الثامن عشر مع بروز فلسفة الأنوار وظهور النزعات الرومانسية، ولكن كانت له نماذج عريقة خصوصاً في العصر اليوناني. إذا كان هذا المصطلح يتمتع بتاريخ وذاكرة ولغة ومؤسسة، يبقى مع ذلك مفهوماً كونياً أو عالمياً، لأنه خاصة كل إنسان يعتني بتكوين ذاته وتشكيلها الفكري والنظري والروحي، بعناصر يستقيها من بيئته وتراثه أو تلك التي يستفيد بها من الأقاليم الثقافية الأخرى التي يتواصل معها.

تحاول هذه الدراسة تقديم لوحة شاملة عن هذا المصطلح الفريد والوقوف عند بعض المحطات التاريخية في عملية تكوّنه وتوسّعه، محطات دينية وأدبية وفلسفية. كما أنها تقترح كلمة للاضطلاع بهذا المصطلح، كلمة منحوتة بهادة اللغة العربية وهي «التبرية»، وتقدّم التعليل النظري لهذا الخيار الاصطلاحي.

مقدمة

«البيلدونغ» (Bildung) هي أكثر من كونها كلمة. إنها مصطلح ومفهوم وذاكرة وتاريخ ومؤسسة. تستقطب في ماديتها الحرفية مجموعة من الذخائر النظرية والعملية، وتتقاطع مع معارف عديدة كالتربية والثقافة والتعليم. ولكنها تتوسّع نحو استعمالات أخرى قد تكون سياسية أو دينية أو إيدولوجية نظراً لكثافتها المفهومية وثقلها التاريخي. ترتبط هذه «الكلمة-المفهوم» بإقليم وزمان، وهو ألمانيا القرن الثامن عشر، وتلوّنت عبر المراحل التاريخية لتتخذ لوناً معيناً وهو الأنوار ثم تيار «العاصفة والعاطفة» ثم الرومانسية. الكلمة التي تمّ بها ترجمة البيلدونغ

هي «الثقافة». هذا صحيح إذا أخذنا الثقافة كمبدأ عام في التصوّر والسلوك، وليس كمبدأ خاص في المعرفة والاطلاع. لكن تبقى الثقافة دون الوعد المنشود في الاقتراب من جسد المقولة. فهي كلمة-نجدة تُساعدنا على التعبير عن البيلدونغ في غياب ترجمة محترفة، لكنها لا تقول بعمق ما يمكن فهمه أو استيعابه من المقولة ذاتها. أستعمل مؤقتاً كلمة «الثقافة» كتعبير عن «البيلدونغ»، وأحاول نحت كلمة جديدة تقترب من روح المقولة والتي وجدتها في لفظ «التبرية» لأقدّم مبررات هذا النحت. وامتداداً لكتابي «الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب» (2013)، تشكّل هذه الدراسة بذرة للجزء الثاني من أجل مشروع متشاجر في الثقافة يستند إلى مناهج تأسيسية، وهي الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، ويشتغل على مباحث ترتبط عضويّاً ووظيفياً بالبيلدونغ، وعنيّت بذلك الثقافة والتربية والمعرفة والجمال والترجمة. فهذه الدراسة هي بمثابة خطة مشروع وخارطة في الطريق الفلسفي نحو نقد العقل الثقافي.

1- تحديد مقولة «البيلدونغ»، والمسوّغ العربي «التبرية»

يمكن تقديم مجموعة من المترادفات لفكرة البيلدونغ قصد «تحديد» الفكرة قبل «تعريف» الكلمة: تكوين، تشكيل، تثقيف، تربية، تنمية، تصوير، تطبيع، قبولية... الأمر الغالب في هذه المترادفات هو طغيان «الصورة» (Bild)، لأنّه عليها بُنيت الفكرة. وكانت كلمة الصورة تتمتع بدلالاتين شبه متناقضتين سأفصلهما لاحقاً: I. الدلالة الدينية/ العرفانية عبر كلمة الصورة (imago)، وكلمة التقليد (imitatio). فالنفس تتحصّل على صورة الإله (Imago Dei) في ذاتها («اليسوع» في التصوّر المسيحي)، فتتشكّل به (in-formée) وتمثل إليه (con-formée) باتباعه وتقليده،

* مفكر وأكاديمي من الجزائر.

العملية كانت هنالك بذرة حاملة في طياتها النبتة أو الشجرة المكملة؛ اكتمال مضمر لا ينفك عن التحول بمقدار تطوّر البذرة، لأنه تشكيل عضوي يخص الكائن الحي، سواء تعلق الأمر بالبذرة في صيرورتها نبتة أو شجرة أو بالجنين في صيرورته حيواناً أو إنساناً. يكتسب الكائن خلال هذا التشكيل العضوي والتطور الوظيفي بعض الخصائص والميزات التي يقتسمها مع فصيلته أو نوعه كما هو معروف في علم الأحياء. فهو يكتمل بالحصول على الصورة الوافية بحيث تكون القيمة الغائية هي الحفاظ على نوعه. لكن بالقياس مع هذا التصوّر الطبيعي، فإنّ التصوّر الثقافي يأخذ بالقيمة الصورية، لأنّ حول الصورة، والتصوير عموماً، تحدّدت فكرة الثقافة. البيلدونغ هي بالتعريف عبارة عن «تصوير»، بالمعنى الطبيعي كما بالمعنى الثقافي، الذي يتخذ صيغة تصوير الأفكار والقيم في النفس البشرية؛ مثلما عليه الخلق البشرية من اكتمال.

ثانياً: «يقتضي التعريف الألماني للبيلدونغ تحديث الاكتمال البشري. فهي لا تُختزل إلى أيّ محتوى محدّد [...] بدلاً من أن تكون مجرد تجميع في المعارف الموضوعية، تنشأ نظرية البيلدونغ، كما حدّدها هومبولت، على قطعة بين حقول المعرفة المجزأة والمتكاثرة والتطور الأخلاقي للبشرية»³.

فالغاية من البيلدونغ هي التصوير للوصول إلى أفضل «خلق» لها قيمة جمالية، وللوصول إلى أفضل «خلقية» (éthique) لها قيمة أخلاقية (morale)، على اعتبار أنّ الصيغة الخلقية هي فردية تخص عملية اكتساب الفرد للسمات السلوكية المتداولة والتأقلم معها، والصيغة الأخلاقية هي جماعية لأنها تشكّل منظومة من القيم المراد التأقلم معها. فالغرض هو بلوغ الاكتمال الذي ليس هو الكمال، لأنّ من شأن الاكتمال أن يشتغل الإنسان على النقائص بتهدئتها وتقويمها دون محوها كلياً، لأنّ النقيصة هي في الطبع البشري. ولأنّ هذه النقيصة موجودة في طبعه وتُصاحبه في حياته، فهو ينزع إلى الاكتمال للتحكّم فيها وتوجيهها بكسب الفضائل وعدم الاستسلام لها بالتمرّغ في الرذائل. تنبني البيلدونغ على الفاصل الحاسم بين المعرفة والسلوك، لأنها لا تخص نظام المعرفة

وتصبح بالتالي صورة اليسوع¹؛ 2. الدلالة الطبيعية/الحيوية بتصوير الكائن في الطبيعة، أي حصوله على الشكل العضوي والوظيفي (أعضاء، أجهزة، أوعية..)، كما هو الشأن مع تصوير الجنين في الرحم تبعاً لما نقرأه في المرجعية الإسلامية مثلاً: «هو الذي يُصوّركم في الأرحام كيف يشاء» (آل عمران، 6)؛ «الذي خلقك فسوّك فعدلك، في أيّ صورة ما شاء ربّك» (الانفطار، 7-8). وكلمة الصورة (Bild) في الألمانية غنية ولها دلالات متعدّدة حسب مواطن المعالجة وأقاليم الرؤية: النموذج الأصلي (Urbild)، البراديجم (Vorbild)، النسخة المصنوعة (Abbild)، النسخة المقلّدة (Nachbild)؛ والمفردات المتعلّقة بها مثل تطوير الذات (Ausbildung)، التأقلم مع الوسط (Anbildung)، التكوين الذاتي (Selbstbildung)، التحسين (Fortbildung)، إلخ....

أورد هنا بعض التحديدات المبدئية حول فكرة «البيلدونغ» لأناقشها وأبين قيمتها الإستمولوجية والتاريخية: أولاً: «تصبح» البيلدونغ «فكرة البشرية كمبدأ مُكوّن، تشكيل عضوي - كما هو الحال في الطبيعة - لما تمّ الحصول عليه بالكسب والنقل»².

يطرح هذا التحديد الفكرة التي تعتبر أنّ البيلدونغ هي مبدأ مُكوّن؛ والمبدأ هو الأساس الذي تنبني عليه التصوّرات والممارسات؛ ليس فقط الأساس كقاعدة تنطلق منها الأبنية السلوكية والتصورية، ولكن الأساس المكوّن أو المشكّل للطبيعة البشرية وللثقافة الإنسانية على حدّ سواء. استعارة النبتة أو الشجرة مفيدة في هذا المضمار، لأنّ لها علاقة وطيدة بمفهوم الثقافة بالمعنى اللاتيني لكلمة «كولتورا» (Cultura): زراعة الأرض؛ وبالقياس: فلاحه النفس. أقول إنّ استعارة النبتة أو الشجرة مفيدة لأنها تعكس هذا المبدأ المكوّن الذي يجعل من موضوع التكوين منظومة متكاملة من الأجزاء والوظائف: الأغصان والفروع هي امتداد للجذور والسيقان، لأنّ في أصل

1- جيانى فاتيمو وآخرون، موسوعة الفلسفة، باريس، منشورات كتاب الجيب،

2002، ص 179؛ هانس جيورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية

فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، طرابلس، دار أوياء، 2007، ص 58

2- فاتيمو وآخرون، المرجع نفسه.

3- ميشال إسباني، «البيلدونغ»، في: باربارا كاسان، المعجم الأوروبي للفلسفات،

باريس، سوي/ لو رويير، 2004، ص 195.

فكرية وثقافية من عادات وتقاليد وقيم. إنَّ النظامين، المعرفي والقيمي، يتواجدان في الحيز نفسه ويتقاطعان، ولكن يحتفظ كل نظام بخصوصيته وعتبه. إنَّ القطيعة بين حقول المعرفة والتطور الأخلاقي للبشرية التي تحدث عنها هومبولت لها مسوغ في هذا الإطار، وهي قطيعة في الدرجة وليست في الطبيعة، لأنَّ المعرفة لا تنفك عن القيمة ما دامت الأنظمة الإدراكية والسلوكية للإنسان (بها في ذلك الخير العلمي) تشتغل بأدنى درجة من المعرفة، أما على صعيد الطبيعة فإنَّ تقدّم المعارف لم ينجّر عنه تحسين القيم، أو بعبارة أخرى مسار الحضارة الصاعد لم ينتج عنه بالضرورة صيرورة القيمة نحو الاكتمال، سوى بشقّ الأنفس وبمحن وعثرات.

رابعاً: «يستحضر مفهوم البيلدونغ مثاليات الوحدة والعالمية والاندماج. فهو مُكَمَّل ومُصَحَّح [لفكرة] اكتساب المعرفة المتخصصة والكفاءات الخاصة. فكرة البيلدونغ هي المقابل للتخصّص وللتجزئة المتنامية للمعرفة [...] فهي تُذكر بأنَّ ما يهَم ليس ما نعرفه [المعرفة]، ولكن ما نحن عليه [الوجود]»⁵.

يُرَكِّز هذا التحديد الرابع بالأحرى على التكامل بدلاً من القطيعة، ويستعمل كلمات الإكمال والتصحيح. على عاتق القيمة، التي تتبدى في الوحدة والعالمية والاندماج، أن تُصَحِّح مسار المعرفة التي لا تنفك عن التخصّص والتشعب والخبرة والكفاءة. لدرء خطورة أن تصبح المعرفة مجرد ذريعة للهيمنة، فتكون رديف السلطة كما ذهب ميشال فوكو من خلال تقنيات الضبط والعرض والتصنيف، أي تقنيات سجن موضوع المعرفة في قوالب وهياكل وشبكات؛ أقول لدرء هذه الخطورة، فإنَّ القيمة أو الروح من شأنها أن تُلطّف المعرفة بدلالة ثقافية وبُغية أنطولوجية. يتعلق الأمر بالنمط في الوجود فيما وراء النمط في المعرفة، لأنَّ البيلدونغ تخصّص موقف الإنسان «في» العالم قبل أن تعتنني بموقفه «من» العالم؛ أي أنها تأخذ بعين الاهتمام تواجدته في العالم ونمط العلاقة التي يُقيمها به في شكل تمثّل وسلوك وتوجّه وقصدية، وليس فقط نمط الإدراك في شكل معرفة يكتسبها من المحيط الذي يحيا فيه أو يقتنيه من التراث الذي ينتمي إليه. يمكن القول إنَّ البيلدونغ هي أنطولوجيا أكثر منها إبستمولوجيا، تجعل وضعية الإنسان في

وعملية تجميع المعلومات، ولكن نظام القيمة وطريقة تشكيل الذات. التقدم في المعارف والعلوم لا ينجر عنه بالضرورة التطور في القيم، وهذا ما أخذ به هومبولت بالاعتماد على روسو الذي اعتبر في «خطاب حول العلوم والفنون» أنّ التقدّم الذي حملت الأنوار مشعله ساهم في إفساد الأخلاق، في جوابه على سؤال أكاديمية ديجون سنة 1749: «هل تأسيس العلوم والفنون ساهم في تطهير الأخلاق أم في إفسادها؟». إذا كانت فكرة روسو تذهب عكس الأنوار الغالبة آنذاك، فإنَّ رؤيته الثاقبة والسابقة لأوانها كانت تُنذر فعلاً بخطر التقدم الذي عندما تجسّد في التقنية وأتاح صناعة الأسلحة وتجميع القوة وتوسيع الهيمنة سبّب في حربين عالميتين مدمرتين وفي سقوط القيم. قد يتقاطع نظام المعرفة مع نظام القيمة ولكنه لا يشكّل المبدأ، فقط الركيزة أو الحظيرة لاقتناء معارف محلية لغاية سياقية.

ثالثاً: «إنَّ البيلدونغ، التي تُجسّد لحظة أساسية في تطوّر فكرة الثقافة، هي التشكيل الفكري والأخلاقي والجمالي للإنسان. لا يُجْتزَل التشكيل الفكري إلى اكتساب معرفة موضوعية ولا إلى تجميع المعارف، مهما كانت علمية؛ فهي تتوقف على استبطان الروح الفلسفية وتطورها تبعاً لتصور «الأنسيكلوبيديا»»⁴.

إذا لم تكن البيلدونغ كمية المعارف التي يقتنيها الإنسان، فهي بلا شك نوعية القيم التي يتشكّل بها ويصقل ذاته بموجها. تجميع المعارف هو عتبة أولية، كمية في محتواها، لا تعبر بعمق عن جوهر البيلدونغ خصوصاً وعن ماهية الثقافة عموماً. فالمعرفة الموضوعية التي تتبع منهجاً وتقصد نتيجة هي مستقلة عن نظام القيم الذي يُشكّل الدلالة التصورية والسلوكية للإنسان. هذا لا يعني أنّ المعرفة تتواطأ مع الخبرة على حساب القيمة. فالخبير العلمي مثلاً الذي يشتغل في مختبره ويتعامل مع معرفة موضوعية ومنهجية وبلغة تقنية، فيزيائية أو رياضية، ويتوصّل إلى نتيجة علمية؛ ليس عارياً من كل قيمة نظرية أو روحية. عندما درس توماس كون (Thomas Kuhn) بنية المعرفة العلمية بالاعتماد على مفهوم إجرائي وهو «النموذج» (paradigme)، فإنه توصّل إلى فكرة مفادها أنّ نظام الثقافة والقيمة يُوطّر بشكل غير مباشر الخبرة التقنية للفاعل العلمي. وبالتالي يتداول المجتمع العلمي ذخائر

5- أليدا أسبان، بناء الذاكرة الوطنية: تاريخ مختصر في فكرة البيلدونغ الألمانية، ترجمة

فرانسواز لاروش، باريس، منشورات دار علوم الإنسان، 1994، ص5.

4- فيكتور هيل، فكرة الثقافة، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1981، ص57.

استقلالية عن نظام المعرفة. التخصص والمعرفة هما الشرط الخارجي لكل تقدم حضاري، ولا يشكلان الشرط الداخلي لكل اكتمال ثقافي للذات. وحدها القيمة تضيف نوعية جديدة تعتنى البيلدونغ باستثمارها وتتجلى على وجه الخصوص في التربية ونحت الذات؛³ إذا كانت البيلدونغ تعطف على نظام القيمة الذي من شأنه أن يُصحح ويوجه نظام المعرفة، فهي نمط في الوجود. الحقيقة الأنطولوجية هي الإطار العام الذي تشتغل فيه البيلدونغ فيما وراء الحقيقة المعرفية، لأنها تأخذ في الحسبان «وجود-الإنسان-في-العالم» كحقيقة تاريخية وثقافية، وليس فقط المعرفة التي يؤسسها حول هذا العالم؛⁴ إذا كانت البيلدونغ وجودية أكثر منها معرفية، فهي رؤية جمالية للحياة أكثر منها قراءة إبستمولوجية في الواقع. إنها حامل قيم الروح والذوق التي تجعل من الحياة دائرة الانتماء والاستغراق وليس موضوع القراءة بالمسافة النقدية المنوطة. فهي تُجند كل قنات الإدراك الحسي في الاضطلاع بالحقيقة الإنسانية وليس فقط الإدراك العقلي الذي هو أداة المعرفة.

يبقى الإشكال الآن في إيجاد مقابل عربي لهذه المقولة. المفردات التي أوردتها في بداية الدراسة تنعت المقولة ولا تقول بعُمق طبيعتها المفهومية. لكي تقترب المفردة العربية من هذه المقولة، تضحي فكرة «الصورة» هي الأمر الأساسي والمحوري. فأيّة كلمة عربية يمكنها أن تضطلع بهذا المفهوم؟ أعود مؤقتاً إلى المفردات الواردة سابقاً لأبيّن بأنها لا تفي بالمطلوب بالمقارنة مع الحمولة الدلالية والتاريخية للمفردة الألمانية: 1. كلمة «تصوير» تعني أساساً إضفاء الصورة مثل تصوير الكائن الحي في الرّحم، كما تُبرزه الآية المذكورة سابقاً. لكن تنحصر الفكرة في البُعد الطبيعي أو العضوي ولا ترتقي إلى البُعد الثقافي؛ 2. كذلك الشأن مع كلمة «التكوين» التي هي بالأحرى عضوية، رغم أنه بالإمكان التعويل على فكرة «الكائن» التي تنطوي عليها؛ وتُستعمل اليوم في اللسان العربي للتدليل على تكوين الكفاءات أو الإطارات، أو أيضاً التكوين المدرسي والجامعي والمهني. فهي تقترب من المفردة الألمانية، لكن بوجود الصفة: «التكوين الذاتي» مثلاً؛ 3. كلمة «التشكيل» تدخل في النطاق نفسه بإضفاء الشكل على الشيء، لكن تبقى الكلمة دون مستوى الفكرة، لأنها تتعّد حالة ولا تُصوّر قيمة، ولا يمكن إدراك هذه القيمة إلا بالصفة: «التشكيل الفني» مثلاً؛ 4. كلمة «التثقيف» ترتبط أكثر بالثقافة من حيث دلالتها على اكتساب مجموعة من المعارف والدلالات بفعل

العالم العلة المباشرة لكل بحث نظري حول سؤال الثقافة. لا شك أنّ المبحث الإبستمولوجي له باع في قراءة هذا السؤال لأنه يركّز نشاطه على نمط الإدراك والحدس، لكن ينحصر صُلب النظرية الثقافية في المبحث الأنطولوجي الذي تنتمي إليه البيلدونغ.

خامساً: «تُثبت البيلدونغ حقها كنموذج في التكوين الراقبي والكامل، أمام الثقافة (Kultur) («الذوق») من أجل الكلاسيكي بلا قلب، الباطن) وأمام العقل المحدود، أمام إنسان الفهم (Verstand) أو التنوير (Aufklärung) الذي يفتقر إلى الذوق وإلى القلب»⁶.

يأتي هذا التحديد الخامس ليُفرّق بين البيلدونغ والثقافة من جهة، وبين البيلدونغ والعقل من جهة أخرى. جرت العادة أن تكون الثقافة هي حوصلة المعارف والمعلومات التي يكتسبها الإنسان من محيطه المباشر (العائلة، المدرسة) أو يقتنيها من التراث بحكم الانتماء التاريخي والجغرافي؛ وأن تكون البيلدونغ هي التثقيف والتكوين عبر قنات التربية والحسّ السليم حيث تتدخل اعتبارات أخرى غير المعرفة، مثل الذوق والحُكم والاستبطان وغيرها من التقنيات الفنية والجمالية في تكوين الإنسان. كذلك جرت العادة، منذ عصر الأنوار، أن يكون العقل هو جِماع الملكات البشرية في التمييز والتنوير والفهم، بينما تعطي البيلدونغ الصدارة للذوق والقلب، أي باطن الإنسان عموماً. كان هذا شعار تيار «العاصفة والعاطفة» (Sturm und Drang) الذي حمله جيل شيلر وغوته بالتركيز على القيم الذوقية والروحية بالموازاة، وأحياناً بالتقابل، مع القيم العقلية التي رأوا فيها نوعاً من الجفاف بالمقارنة مع خصوبة الذاكرة والخيال والحسّ الرهيف.

إذا قمتُ بخلاصة تُحدّد خصائص البيلدونغ، فإنني أجمعها في النقاط التالية: 1. الخاصية الرئيسة هي التصوير أو التشكيل، أي إضفاء صورة على الكائن، الحيواني أو البشري بالمفهوم العضوي؛ والإنساني على وجه الخصوص بالمفهوم الثقافي والروحي؛ 2. الخاصية الثانية التي تتمتع بها البيلدونغ هي نظام القيمة في

6- مارينو بوليرو، «أصل البيلدونغ» [ملحق]، في: الرغبة في الأصالة. فالتر بنيامين

وميراث البيلدونغ الألمانية، باريس، منشورات بايار، 2005، ص 297.

بأن وهبته الخُلقة وتُبريه الثقافة بأن تُكسبه الأخلاق.

يتحدّث اللسان العربي أيضاً عن البرية وهي الخليفة، لأنّ الفكرة تحتل الخلق والتصوير: «برأ الله الخلق، برأهم: أي خلقهم» (تاج العروس، ص 166). ومنه الاسم البارئ أو الباري الذي يتأرجح بين الخلق والتصوير. وحول ذلك يكتب الغزالي: «والله تعالى: خالق من حيث إنه مقدّر، وبارئ من حيث إنه مخترع موجد، ومصوّر من حيث إنه مرتّب صور المخترعات أحسن ترتيب»¹⁰. فالخلق هو الميزان والتقدير بجمع مكونات الكائن المخلوق، والبرء هو الإيجاد بنقل الكائن من العدم إلى الوجود، والتصوير هو إضفاء الصورة الحسنة على الكائن. تُدرّك، من خلال هذه الميتافيزيقا الخلقية في الثقافة الإسلامية، أنّ عملية تشكيل الكائن هي تتابع بين مكونات تُجمع، ثم توجد، ثم يُصنّف عليها الصورة. إذا كان البارئ هو الموجد، فهو حالة وسطى بين حالة لَمّ العناصر وحالة تزيينها بالصورة، أي الخُلقة الحسنة والمكتملة. من جهته يضع ابن عربي حضرة البارئ في الإيجاد، بأن يوجد المرء في ذاته موضوع اعتقاده ويعقد حوله «عقدة» متينة هي ما نسمّيها «الاعتقاد» على المستوى تصوّري-الإدراكي و«العقيدة» على الصعيد النصي-النسقي. فالإنسان يعتقد في الحق لأنه يبري في ذاته هذا الحق، وهي فكرة تقترب من المعلم إكهرت في العرفان الرياني (Rhénanie) كما سأتوقف عند ذلك لاحقاً: «فقد برى في نفس كل معتقد صورة حق يقول من يجدها هذا هو الحق الذي نستند إليه في وجودنا»¹¹. ومن يبري هذه الصورة، فهو ينحتها في ذاته ويعتقد فيها، تكون له بمثابة المثال المشهود والنموذج المعلوم. بالإضافة إلى ذلك، تحتل الكلمة فكرة «البرء» بالتخلّص من عاهة واسترجاع صحة وعافية، وهي فكرة موجودة بكثافة عند نيتشه مثلاً الذي جعل من الصحة معيار الوجود البشري خلافاً للتاريخ الفكري الذي حصرها في الحقيقة أو السعادة. كلمة «التبرية» التي أفرحها هنا لها مناسبة بالكلمة «التبرئة» مثلما نقول تبرئة الذمّة، أي الإعفاء أو التخلّص من أثقال خطيئة. وليس ببعيد عن ذلك تُقال «البرّاية» للقسور وما يسقط من المبراة بنحت القلم أو العود.

القراءة والاطلاع والفضول المعرفي، ولكن لا تذهب إلى أبعد من هذه الصيغة الظاهرة في التجميع أو التكديس.

إذا كانت هذه المفردات تقترب من المقولة ولا تمسّها في الصميم سوى بإضافة صفة، فأية كلمة يمكنها أن تؤدّي الوظيفة الدلالية والفلسفية؟ أفرح كلمة «التبرية» لاعتبارات سأشرّحها بتفصيل. الفعل «برى» معناه «نحت»، مثل برى العود أو برى القلم أي نحته وصقله. ونحت الشيء هو إضفاء الشكل أو الصورة عليه، مثل نحت التماثيل كما كان معروفاً في العصر اليوناني، ولهذا النحت قيمة جمالية في التعبير عن الفكرة المثالية في صورة ملموسة. ويمكن الانتقال من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية بالحديث عن «نحت الذات»، أي تشكيلها بالقيم الفكرية أو الروحية. لكن يبقى النحت في عتبة التصوير بإضفاء الصورة. لكي تكون للصورة قيمة فاعلة وليس فقط قيمة شكلية، فإن الفعل «انبرى» معناه «اعترض». فالذات لا تنبري سوى بأن تعرض نفسها أمام موضوع يُقابلها، تتغذى منه في عملية تكميل روحي واستيفاء أخلاقي. أن تعرض نفسها هو أن تجعل ذاتها في الواجهة، في المعارضة، في اللقاء والاحتكاك: «تبريت بالمعروف أي تعرّضت له»، يقول القاموس. لهذا نتحدث عن «المباراة» في الرياضة، أي المعارضة والمنافسة باللقاء خصمين للظفر بالفوز. والمبرة هي الحديدية التي يُبرى بها، على ما نقرأ في القاموس⁷. هذه الدلالة الحقيقية لها دلالة مجازية في كون الطبيعة تُبري الكائن عضويّاً مثلما تبريه الثقافة فكراً وروحياً. ومسوّغ ذلك ما يقوله روسو بهذه العبارة: «يكره الإنسان الأرض على إنبات ما تُخرجه أرض سواها، ويكره الشجرة على حمل ثمار شجرة غيرها. يخلط بين الأجواء والعناصر والمواسم، ويخصي قلبه وحصانه وعبد. يقلب كل شيء، ويشوّه كل شيء. يحب المسخ والإمساخ، ولا يريد شيئاً على الوجه الذي برته الطبيعة حتى ولو كان ما برته الطبيعة إنساناً مثله»⁸. وفي نص آخر يتساءل روسو: «كيف يتوصل الإنسان إلى مشاهدة نفسه كما كان يوم برته الطبيعة، رغم جميع التغييرات التي أحدثها في أصل تكوّنه تعاقب الأزمان والأشياء؟»⁹. برته الطبيعة

دراسات الوحدة العربية، 2009، ص 51.

10- أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ص 52.

11- ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، د.ت، الجزء الرابع، ص 212.

7- الزبيدي، تاج العروس، مجلد 16، جزء 37، ص 164.

8- جون جاك روسو، إميل أو في التربية، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1958، ص 24.

9- جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين البشر، ترجمة بولس غانم، مركز

العقل على الحس أو قُدرة الإنسان على ضبط قواه وملكاته، أمّا الطبيعة فتشتغل بالقوانين الموضوعية في الكون. لكن نعرف أن تياراً فلسفياً مثل الرواقية كان يرى في الطبيعة عقلاً فاعلاً ومنسجماً وأنّ العالم كائن حيّ وعاقِل: «قال [كريسبوس]: عندما وقع الاشتعال من جانب إلى آخر، فإنّ العالم أصبح، من جانب إلى آخر، حياً ومتحركاً، وتحوّل إلى ماء وأرض وطبيعة جسمية»¹³. فالعالم كائن حي وعاقِل بوجود المبدأ الفاعل المتحد به وهو الإله الذي كان يرى فيه الرواقيون «ناراً حيّة» (pûr teknikon) تنساب فيه وتُبري كائناته، على غرار الحدّاد الذي يُضفي الأشكال على الحديد بالكبر والحراة القصوى. وبما أنّ العالم هو كائن حيّ وعاقِل، فإنّ النظام والانسجام يُعَمَّر أرجاءه وفي أدق تفاصيله. أدرك الإغريق قيمة هذا الانسجام الكوني والطبيعي وعملوا على ترجمته في المجال السياسي والثقافي، كما بيّن فرنر ياغر في قراءته المعمّقة، التاريخية والفلسفية، لمصطلح «البايديا» (Paideia) الإغريقي وهو «التربية»، الذي كان يرى فيه «ما قبل تاريخ» البيلدونغ والتراث الأصيل الذي استمدّت منه هذه المقولة الألمانية قيمتها الفكرية. «البايديا» هي أكثر من كونها فكرة مجردة ولا تُحتزل إلى نظام في السلوك تؤطره التربية. «البايديا» هي مؤسسة ثقافية وترجمة الكوني في الفردي، والطبيعي في البشري، بإبراز الانسجام الخلاّق للعالم الذي يتفجّر (ومنه حديث الرواقية عن «الاشتعال»: نوع من «البيغ بانغ» الخلاّق) في الطاقات العقلية والفعالية للإنسان.

يُفسّر فرنر ياغر كيف أنّ «البايديا» الإغريقية كانت تُشكّل ثقافة بأتم معنى الكلمة، وكانت النموذج التاريخي والتربوي للبيلدونغ الألمانية. فهي تعني الطريقة التي يُطوّر بها الإنسان ملكاته الذاتية وقواه الجسدية والعقلية. ويستعين في ذلك بمجموعة من الأدوات النظرية والعملية كالكتابة بحسن الخط والحوار بحسن النطق والتعبير والرياضة في الجمباز وتدريب الذهن بالرياضيات والأرقام. هذه جملة من الأدوات المبدئية التي جعلت من «البايديا» ثقافة في التربية، تعني نهجاً خاصاً في ترويض الذات وتدريب العقل على الحكم والتمييز: «كان الإغريق يعتقدون أنّ

وبالقياس، التخلّص من الأعباء النفسية هو تبرئة العرّض بسقوط قشور التُّهمة (المفترضة أو الواقعية)، وهو «تبرية» الذات بقلع الرذائل وزرع الفضائل. فهي تتخلّص من الأدران العالقة مثلما يتخلص الجسد من النفايات والفضلات.

بعض هذه القيم الحقيقية والمجازية التي ينطوي عليها الجذر «ب ر أ» تُصادفها بلا شك في البيلدونغ، وهو مسوّغ كافٍ لاختيار مفردة «التبرية» رُغم عدم تداولها في الألسنة. لم يكن هذا الاختيار عبثاً، لأنّ التبرية هي مقلوب التربية، إذا أخذت بفكرة «القلب» عند فقهاء اللغة. وبشأن القلب يكتب السيوطي: «قال ابن فارس في فقه اللغة: من سنن العرب القلب؛ وذلك يكون في الكلمة، ويكون في القصّة، فأما الكلمة فقولهم: جَبَدَ وجَدَبَ»¹². إذا كان السيوطي يورد الكلمات المقلوبة للدلالة على المعنى نفسه (جبد وجذب يدلان على الفعل نفسه)، فإنّ القلب الذي أستعمله له خاصية فكرية محدّدة مثل قولي انفجر وانفجر، وعندما تنفجر الأمور فهي تنفجر تبعاً للقانون الفيزيائي والتاريخي: «الضغط يولّد الانفجار». أو مثل قولي عَقَل وعلَقَ والعقل هو بالتعريف «علاقة» لأنه يربط العناصر الذهنية والتربوية في وحدة منسجمة تدرأ التبعر والته أي الخبل والجنون، إلخ. جعل التربية مقلوب التربية معنى ذلك أنّ التربية هي أداة التربية بحكم أنّ هذه الأخيرة تُبري الإنسان أخلاقياً واجتماعياً وفكرياً مثلما أبرته الطبيعة عُضوياً ووظيفياً بوجهه الصورة وبمدّه بعناصر الاكتمال ليشتغل على ذاته خلال حياته. التربية بالنسبة للإنسان هي كالتعرية بالنسبة للصخور الجيولوجية. هنالك عمل متواصل في نحت الطبع مثل عمل الطبيعة في نحت الصخور. لكن فيما يتدخل العقل أو العامل الذهني والإدراكي في توجيه التربية وصقل الطبع والسلوك، فإنّ عمل الطبيعة هو عفوي من جرّاء العوامل الفيزيائية كالمياه والرياح والجليد والحراة. لذلك تبدو صورة التعرية غير منسجمة، ذات أشكال أقل ما نقول عنها إنها «باروكية»، أي مبهمة أو غريبة.

2. من التكوين إلى التقويم... ثم التكوين

وهنا بالضبط تختلف الثقافة عن الطبيعة، فالثقافة هي اشتغال

13- بلوتارخوس، في تناقضات الرواقية، 1053ب، نقلًا عن: لونغ وسيدلي، الفلاسفة

المهلينيون، الجزء الثاني: الرواقيون، الترجمة الفرنسية من إعداد برانشفيك وبلغران،

باريس، فلانماريون، 2001، ص 256.

12- جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، القاهرة، مكتبة دار

التراث، د. ت، الجزء الأول، ص 476.

قائمة على حرية تصرف الفرد بذاته بعيداً عن الإكراهات من أي جهة كانت. بوجود هذا الفرد المستقل، العفوي، المثقف، اتخذت «البايديا» علة وجودها. علاوة على ذلك، ومنذ بروز الطبيعة للوعي الإغريقي كمعادلة جوهرية في الحياة البشرية مما أتاح ظهور المدرسة الأيونية التي كانت تُفسر أصل الكون بإرجاعه إلى أحد العناصر الفيزيائية الفاعلة (الماء، الهواء، التراب، النار)، فإن الإغريق أفلحوا في نقل هذه الفاعلية من الطبيعة إلى الثقافة؛ أو بالأحرى استلهموا من القوانين الراسخة في الكون والنواميس التي تدبر الوجود لترجمتها في الأنساق الفكرية والمنظومات السياسية والأخلاقية: «لقد كان لديهم الحسّ الفطري لكل ما هو طبيعي [...] أخذوا الكون ككليّة ولم يعتبروا العناصر التي تُركبها وحدات منعزلة عن الباقي ولكن كقسط من مجموعة حيّة يرتكز عليها موقعها ودلالاتها»¹⁶.

انعكست الرؤية إلى الكون (cosmos) بنظرة جمالية وتأملية على الحياة البشرية بإيجاد انسجام مقابل في التصوّرات والسلوكيات. أدرك الإغريق هذا الانسجام الطبيعي في الجسم البشري لأنه امتداد للطبيعة، والقوانين السارية في الطبيعة تُدبر أيضاً الجسم العضوي، وكانت الحاجة إلى نقل هذا التناسق إلى الميدان الثقافي بإيجاد منظومة منسجمة من الأفعال في الاجتماع والسياسة، لا يُنظر إليها فقط كحركات عفوية أو منتظمة ولكن كتحنفة فنية، أي إقحام الجمالي (esthétique) في الأخلاقي (éthique). أدرك الإغريق أنّ الانسجام الطبيعي هو علة الانسجام البشري، فجعلوا من الشعر «ثقاف» الفكر بقيامه على الوزن والإيقاع، ومن الرقم مثال الحساب والرياضة الذهنية، ومن «البايديا» رمز السلوك وحسن الصنعة والتصرف والتدبير. وضعوا أيديهم على جوهر المسألة وهي القانون المدبّر للأشياء أو تلك الروح الحية والعاقلة التي تسري في الكون كما ذهب الرواقيون. إذا كانت القوانين التي تدبر الطبيعة هي عينها النواميس التي تدير التصوّرات والسلوكيات، فلا قطيعة حقيقية بين الطبيعي والثقافي. ما يقوم به الفرد هو إعادة اكتشاف الطبيعي في حياته، من خلال جسده وميوله وأذواقه، والعمل على ترويضه وتطويعه، وبالتالي «أنستته». لأن الغرض من كل «بايديا»، من كل تربية، هي فض الفظاظة من الطبيعة، هي تأنيسها بأنستتها، هي إعادة صياغتها

التربية تُؤسس الهدف الأسمى لكل جهد بشري [...] ففي نهاية المطاف، وفي صيغة «البايديا» أو الثقافة، ورثوا للأمم العريقة الأخرى الروح الهلينية في صورتها المكتملة»¹⁴. استطاع الإغريق أن يُشكلوا نموذجاً قائماً بذاته، فريداً في نوعه، أصيلاً في تركيبته، حيث سارت العديد من الثقافات والحضارات على منواله واقتفت أثره، سواء تعلّق الأمر بالأدب عبر البلاغة والسرود أو بعلوم الفكر عبر الفلسفة والمنطق أو بالعلوم التاريخية عبر جمع الشهادات وتوثيقها وقراءة الوقائع وتحليلها بشكل موضوعي في قطيعة مع التصور الأسطوري. معظم المنظرين للبيلدونغ جعلوا من النموذج الإغريقي المثل والثقاف، خصوصاً مع فلهلم هومبولت كما بيّن جون كيليان¹⁵ وسأعود إلى ذلك. فالثقافات اللاحقة، خصوصاً الألمانية، كانت تبحث عن «ثقاف» تنبهي به وتتقوم به، ووجدته في اللحظة التأسيسية الإغريقية لما كانت تنطوي عليه من فريدة وأصالة في تاريخ البشرية.

جاء الاهتمام بهذا النموذج الثقافي والحضاري لأن الإغريق استطاعوا «أنسته» الوجود في جميع الميادين الممكنة: «شخصنة» الآلهة في الدين، «أنسته» الروابط الاجتماعية والسياسية، وأستعمل أيضاً «بشرنة» الجسد (من البشرية) بنقله من الدلالة الحسية الفظة إلى القيمة الجمالية والحلقية. بينما كان الإنسان مُضمراً في الحضارات السابقة أو المتواقته مع الإغريق بوجود كائن مفارق (الإله أو الآلهة) أو شخص مهيمن بحكم السلالة والنبالة (الملك) أو بحكم الرسالة والنبوءة (العرّاف، الكاهن)، فإن الإنسان أضحي في الثقافة الإغريقية معيار جميع الأشياء تبعاً لمقولة بروتاغوراس الشهيرة، وأصبح سيّد موقفه حتى وإن كانت مسألة الرق قائمة بوجود عبيد يؤدّون وظائف لا يارسها الأحرار. ابتداءً من العصر الإغريقي، افتكّ الفرد باستقلالته بالمقارنة مع المجتمع الذي ينتمي إليه، وكان المدخل الرئيس لسؤال الحرية الذي انعكس على الممارسات الاجتماعية والسياسية. لا يمكن الحديث عن «البايديا» بدون فرد يمتلك أدوات تثقيف ذاته وتكوين شخصه، بل فكرة «البايديا» في رمتها وفي جذرها

14- فرنر ياغر، بايديا: تكوين الإنسان الإغريقي، الترجمة الفرنسية لأندري و سيمون ديفير، باريس، غالليار، 1964، ص 15.

15- جون كيليان، ويليام هومبولت واليونان: النموذج والتاريخ، منشورات جامعة ليل، 1983.

16- فرنر ياغر، بايديا، المرجع نفسه، ص 18.

قابلة للصياغة وإعادة التشكيل. وفي كل صناعة ذاتية هناك اتصال بالنشأة الأصلية التي هي الثقافة أو النموذج. وسنجد في البيلدونغ فكرة ماثلة تذهب نحو القول إنَّ التكوين على المستوى المعرفي (خصوصاً في عصر الأنوار) ليس المراد منه التقويم على المستوى الأخلاقي والتكوين على الصعيد الفكري والروحي (المذهب الرومانسي). أدركت البيلدونغ، سليلة «البايديا» إذن، هذه الحقيقة عندما راحت تبحث عن الإنسان «المترکز»، أي ذلك الإنسان الذي يُجمَع أو يُرَكِّز القوى في ذاته ويوجِّهها نحو غايات نظرية وعملية بناة؛ فيما عمدت الأنوار، بكمية المعارف ونشأة الحضارة، إلى البحث عن الإنسان «المترکز» الباحث عن بسط الهيمنة واستثمار القوة. يُفسَّر ياغر كيف أنَّ الفلسفة مثلاً كانت في التصوّر الإغريقي عبارة عن «بايديا» وثقافته¹⁸، وفقط مع التنسيق الأفلاطوني والأرسطي اتخذت شكل التفكير بالبحث عن علل الوجود. في أصلها كما في اسمها ورسمها كانت ترتبط بالحكمة (Sophia)، والحكمة هي مسألة موهبة وقريحة وليست فقط معرفة أو تقدير، وتقتضي العناية بالنفس لبلوغ الكمال والسعادة. هذه الغايات القصوى التي تبتغيها الحكمة تجعلنا نُدرِك أنَّ «البايديا» (وأيضاً البيلدونغ) هي «نمط في الوجود» وليست «نمطاً في المعرفة». يمكن القول إنَّ «البايديا» هي فلسفة في التفتيش، أن يفتش الإنسان عن ذاته في أعماقه، ويصدِّق ذلك مقولتان: هيرقليطس القائل: «بحثتُ عن ذاتي بذاتي»¹⁹؛ وابن عربي القائل: «فما كانت رحلتي إلا في ودالتي إلا علي»²⁰. هذه العلاقة بالذات في شكل بحث عن المعنى أو تفتيش عن لغز أو حكمة هي التي تؤسِّس القيمة التربوية للبيلدونغ. فالمراد بها تكوين صورة عن العالم في الذات، ليس صورة ذهنية تختص بها المعرفة، ولكن صورة أنطولوجية وجمالية تنفرد بها الكينونة، صورة تجعل من الذات صنو العالم، بحكم أنَّ القوانين المنسجمة التي تُدبِّرُها هي عينها القوانين التي توجِّه العالم.

يمكن القول إنَّ الذات هي «طيّة» من طيَّات العالم تُجَبِّئ في أعماقها عناصر هذا العالم؛ الطبيعية والروحية، وتحوَّل

لتتأقلم مع الثقافة البشرية: «إنَّ مُحفَّة الإغريق كانت الإنسان. لقد كانوا الأوائل في فهم أنَّ التربية تعني صياغة الطبع البشري بمثال محدد [...] كانت كلمة الثقافة مخصَّصة لهذا النوع من التربية الذي بشأنه استعمل أفلاطون الاستعارة المادية للطبع المراد صوغه. الكلمة الألمانية البيلدونغ تعني طبيعة التربية في اليونان بالمعنى الأفلاطوني: فهي تقترح التركيب اللدائي للفنان وأيضاً المثال الموجِّه الحاضر في الذهن، الفكرة أو النمط»¹⁷.

لم تكن «البايديا» مسألة ذاتية محضة، ولكن انتقلت إلى المعالجة الموضوعية بوجود أشخاص أو مؤسسات تأخذ على عاتقها صقل الطباع ونحت السلوكيات بمجموعة من الأدوات التقنية كالشعر والخطابة والتشريع. فالشاعر يصنع الكلمة على غرار نحت التمثال، والمشرِّع يصنع القوانين بضبط الأفعال. فهو يُساهم في تشكيل الذات الإنسانية بأساليب موضوعية تشترك فيها الذوات وتقوم عليها الثقافة والحضارة. فالكلمة الموزونة (الشاعر) والكلمة المضبوطة (المشرِّع) لهما تأثير على الذات في سبيل صياغتها جمالياً أو سياسياً. والغرض هو دائماً إيجاد الانسجام الكوني في كامن الإنسان كانعكاس للانسجام الكوني في الطبيعة والفضاء. وليس هذا الانسجام مجرد عالم ثابت كالتمثل المعلِّقة، بل هو حركة وحيوية وطاقية (energeia)، يُبرز الطابع الفعال للإنسان في كيفية تصريف ملكاته واستثمار قواه ومواهبه. لقد أدرك الإغريق وقتها أنَّ «البايديا» تختلف عن المعرفة، أو التربية لا تُختزل إلى التعليم. فالطبع المراد نحته وصقله هو شيء، والرأس المراد شحنه بالمعارف هو شيء آخر. فكانت الضرورة في الانتقال من التكوين إلى التقويم، وأقصد بالتكوين شحن الأذهان بكمية من المعلومات المفيدة ولكنها غير كافية في تقويم طبعه وشحن سليقته. يعود على التربية العناية بالثربة البشرية أو «الأدمة» الإنسانية (ومنه الاسم «آدم») التي بها تمَّ صنُّع الإنسان، تبعاً لما جاء في القرآن: «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون» (الحجر، الآية 26)؛ «خلق الإنسان من صلصال كالفخار» (الرحمن، الآية 14). تُبرز هذه الصورة الحقيقية في الخلق من طين الصورة المجازية في نحت الإنسان على مستوى الطبع والسلوك. لقد أدرك الإغريق القدامى هذه المسألة بعطف الحقيقي على المجازي، أي اعتبار الذات الإنسانية كمادة

18 - ياغر، بايديا، ص 525، هامش 2.

19 - المرجع نفسه، ص 214.

20 - ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص 350.

17 - المرجع نفسه، ص 20.

اللسان اللاتيني، وأقول أيضاً العلة «الانشقاقية» بأن انفصلت الثقافة عن الطبيعة واستقلت النفس بخطابها السيكلولوجي والأخلاقي. فالمناسبة بين فعل الحرث في الأرض وفعل الكسب في النفس هي مجازية وتبقى مجرد صورة كما يؤول ياغر المسألة: «لا يوجد شيء كثير يمكن استخلاصه من المقاربة بين الطريقة التربوية والزراعة»²⁴. تبقى المقاربة في حدود التمثيل بالمعنى المنطقي ولا ترتقي إلى الصياغة المفهومية التي اتخذت طريقاً آخر يأخذ في الحسبان تاريخ الثقافة في أبعادها النظرية والإنسية.

لا تُنتج هذه العلة الطبيعية الشرط الإنساني الذي هو الحرية. ينبغي البحث عن هذه الأخيرة في استقلالية الحكم بالمعنى الذي سنّه إيمانويل كانط، وعصر الأنوار عموماً. لأنّ استعمال العقل هو حُسن توجيه الشعلة الذكية (أعود دائماً إلى فكرة «الاشتعال» الرواقية)، تلك الشعلة التي تبقى حيّة، وهاجة، تنير السبيل الذي يسلكه الإنسان في حياته. لا تكفي كمية المعارف وحدها، ولا تكفي أيضاً الملكات الذهنية والقوى النظرية، ما لم تُضف إليها المهوبة في حُسن استعمالها وطريقة توظيفها في التكوين الذاتي والتشكيل الثقافي. البيلدونغ هي فكرة الثقافة وقد أُنعت في القابل الإنساني، أي بمقدار تهيؤ الإنسان لقبول الصور الفكرية واستيعابها في ذاته وترجمتها إلى أدوات نظرية وعملية يتصرّف بها في الحياة. من بين هذه الأدوات يمكن ذكر اللغة التي جعلها العديد من الفلاسفة والأدباء العمود الفقري للبيلدونغ، وأذكر على سبيل المثال هرذر وهو مولت كما سنرى ذلك لاحقاً. وقبل ذلك، كان شيشرون قد جعل من الخطابة فنّ تشكيل الإنسان بقدرته على الحجاج والبرهنة واندماجه في المجتمع، أي قدرته على الاستعمال الوجهي للعقل والاستقلالية في الحكم والتميز بدون عائق أو إكراه. لم يحتزل شيشرون الخطابة في «جهاز ألسني»، أي الملاكمة بالمكاملة والقدرة على إفحام الخصم، ولكن جعلها قبل كل شيء، وهو أمر سيذهب إليه معظم منظري البيلدونغ، كعامل في «الإدماج الاجتماعي» (socialisation) للإنسان بجعله كائناً اجتماعياً، أي كائناً عاقلاً وناطقاً يتفاعل مع محيطه البشري ويربط نوعاً محدداً من العلاقات والمؤازرات. ويكون ذلك باللغة، الكائن الرمزي بامتياز الذي يجعل من هذا الإدماج الاجتماعي أمراً ممكناً.

هذه العناصر إلى قوة موجّهة وقيمة عملية تتجلى في السياسة والأخلاق. والاستعارة البليغة التي تنعت البيلدونغ كفلسفة في الثقافة والتربية هي بلا شك تلك التي أوردها شيشرون بالمقولة «فلاحة النفس» (cultura animi): «إنّ أي حقل، مها كان خصباً، لا يمكنه أن يُنتج بلا فلاحة، والأمر نفسه مع النفس بلا تعليم [...] فلاحة النفس هي الفلسفة: فهي التي تقتلع بشكل راديكالي الرذائل وتجعل النفوس في وضعية تلقي البذور وتزرع كل ما يمكنه أن يقتني محاصيل وافرة عندما يتطور»²¹. هذه المناسبة بين زراعة الأرض وفلاحة النفس هي بليغة ونادرة من وجهة نظر تاريخ المفاهيم والتصورات. ويمكن إيجاد مسوغ عربي لها في الآية: «اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج» (الحج، الآية 5). ويفسّر محمد الطاهر بن عاشور ذلك: «وربت: حصل لها رُبُو - بضمّ الراء وضمّ الموحدة - وهو ازدياد الشيء. يقال: ربا يربو ربواً، وفسر هنا بانتفاخ الأرض من تفتق النبات والشجر. وقرأ أبو جعفر «وربات»، أي ارتفعت»²². فالربو يفيد الارتفاع والنمو والزيادة. التربية هي بالتعريف تنمية في الملكات الفكرية وزيادة في الفضائل الأخلاقية، وتقتضي الارتفاع والسمو كفروع النبتة. وأفضل من أظهر هذه السمة التربوية-التنموية بالجمع بين التربية والتربية الشاعر السموأل:

نُطفةً خلقت يوم بُرِيتُ أمرت أمرها وفيها ربيتُ
كُنّها الله تحت ستر خفي فتخافيت تحتها فخفيت²³

يعود بنا هذان البيتان إلى أصل التربية بوصفها الطريقة العضوية في تشكيل الكائن الحيّ انطلاقاً من النطفة، وكون الكائن يتغذى من هذا الوسط لينمو ويربو، فينبري ويتربّى. فالتربية في هذه العتبة الأولية هي تربية وإبراء بتقليم الكائن ونحت وجوده. عندما نقول «تربية المواشي»، فلا نقصد بها تعليم هذه الكائنات لأنها لا تفقه الكلام البشري، ولكن تعليفها والعناية بها بيطرياً. يتعلق الأمر بتوفير الحماية لها وعلّة نموّها وبقائها على الحياة. فالدلالة الأصلية اللصيقة بالأرض انتقلت إلى الدلالة المجازية في العناية بالنفس، وكانت بالتالي النشأة الاشتقاقية لكلمة «كولتورا» (Cultura) في

21- شيشرون، محادثات، ج2، فقرة 5، في: أعمال شيشرون الكاملة، ترجمة وتحقّق نيزار، باريس، منشورات دوبوشيه، 1840.

22- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، 1984، الجزء السابع عشر، ص203.

23- ديوانا عروة بن الورد والسموأل، دار بيروت، د.ت، ص81.

24- فرنز ياغر، بايديا، المرجع نفسه، ص362.

الأرض»²⁵. فما تصنعه الآلهة في السماء يقوم الإنسان بابتكاره الأرض بأن يأخذ عنهم الفضيلة والمهارة في التشكيل؛ فيكون بالتالي على صورتهم في الخلق والتكوين مجازياً. لكن الإزاحة التي حققتها البيلدونغ في انعطافها العلماني هو أنّ الإنسان أخذ على عاتقه مبادرة التكوين الذاتي (Selbstbildung) باستعمال أدوات التثقيف واللغة والتأمل في ابتكار حياته اليومية؛ فابتعد بالتدريج عن السرديات الكبرى والمرجعيات الحاسمة، الدينية منها والسياسية، التي كانت في فترة من حياته النموذج الأعلى. راح يبحث عن مقومات ذاته في ذاته باللجوء إلى أطر العقل وليس إلى بدهاة النصوص، بالاعتماد على الذات في التربية والتخلق وليس بالاستناد إلى مرجعية أو شخصية: «فكرة الإنسان ككائن يُشكّل ذاته ظهرت بصورة بارزة في أزمته التحوّل والانشقاق عن الأنظمة التقليدية. ففي هذه الوضعية من التحرّر بالمقارنة مع أنماط التنظيم الراسخة ظهر، في أوج النهضة، مشروع البيلدونغ كتكوين ذاتي، أو الثقافة كتثقيف ذاتي»²⁶.

لكن في منعطف النهضة لم تكن البيلدونغ واضحة المعالم؛ لأنها لم تندمج بعد بالوعي الأوروبي الذي كان يغادر وقتها، وبكثير من الصعوبة والإجهد، أزمته العصر الوسيط بأنماطها التقليدية وبأزمته اللاهوتية. كانت البيلدونغ في هذه الفترة النهضوية «نخبوية» نوعاً ما، لأنها كانت تنحصر في شخصيات فلسفية أو فنية أو علمية أو سياسية، أي بظهور علماء أو خطباء أو فنانيين منحوا لمواهبهم أو عبقرياتهم الإطار المادي والتاريخي، وكان هذا الفعل عبارة عن تشكيل ذاتي يستفيد منه العالم أو الفنان أو الخطيب السياسي ولم تنتفع منه العامة سوى بقدر ضئيل، ولأن المرحلة التاريخية التي تأسست فيها إمارات وممالك ومجتمعات النبالة والأرستقراطية في أوروبا لم تكن حاسمة في توسيع البيلدونغ وتوزيعها على قدر أكبر من الناس. كانت البيلدونغ في هذا السياق «ثقافة البلاط». «الكوجيتو» الديكارتي الذي افتتح الحداثة الأوروبية جعل البيلدونغ، في صيغتها الجينية، تُعَوّل على الذات وتؤسس لأثروبولوجيا قبل أوانها. لم يظهر الإنسان في هذه الحقبة التاريخية سوى بظهور العلوم الإنسانية في القرن

تساعد اللغة الإنسان على الانتقال من الوضع الطبيعي الخشن الذي تهيمن عليه الوحدة والوحشة إلى المجال الثقافي الذي تسوده العلاقات الحيّة والمبادلات المادية والرمزية. تمكّنه اللغة من إنشاء علاقات اجتماعية تساعده أيضاً على تربية طبعه وإبراء ذاته بما يديه من أحكام وآراء وبما يتلقاه من إشارات وتنبهات. هذه «التجارة» الرمزية بين البشر من شأنها أن تدفع بالشخص إلى مراجعة ذاته والتأقلم مع بيئته وتصحيح أخطائه، ويساهم بدوره في إبداء الآراء ومعالجة الوضعيات. لربما جعل روسو من الفطرة الطبيعية الثقاف الأسمى للإنسان السليم، لكنه كان على يقين من أنّ القابلية للاكتمال (perfectibilité) تمرّ أيضاً عبر الاختلاط بالناس بالتأثير والتأثر واستعمال سياقي وراهنّي لأدوات اللغة كالخطابة والمجاز والرمز وغيرها من الأساليب اليومية في الحوار والسجال. إذا كان النموذج الإغريقي يمثل الثقاف النظري والعملّي للبيلدونغ، فلأنّ هذا النموذج جعل من اللغة الموطن الحقيقي للإنسان بما يُبرزه من أفكار ونوايا وخبايا عبر الحوار في «الأغورا» (agora) أو سوق الكلام الإغريقي؛ بالمشاركة الفعلية في إدارة شؤون المدينة وسياسة السلوكيات والمعاملات. لقد منح الإغريق لكلمة «اللوغوس» (logos) دلالة أنطولوجية وحضارية هائلة، لأنهم كانوا على يقين من أنّ العقل يُدبّر الحياة، بدءاً من العقل الكوني (noos) الذي يُدبّر الكون وحتى العقل اللغوي الذي يُدبّر العلاقات الاجتماعية والمبادلات المادية والرمزية.

إنّ الغرض من البيلدونغ، التي تعلمنت (sécularisation) مع مرور الزمن وتطوّرت العقلية، هو الوصول إلى الإنسان الخالق على شاكلة المهندس الكوني الذي اخترع الكون وصنع الحياة في أهبى انسجام. أصطلح على هذه الصورة المشخّصة للابتكار البشري اسم «الإنسان الباري» لأبقى في دائرة «التبرية». فالإنسان يتشبه هنا بالخالق في اختراع الأشياء وصناعة الحياة بإعادة ابتكارها في المراحل الزمنية من التطور التاريخي. تتحدّث محاورة «بروتاغوراس» الأفلاطونية عن هذه الفكرة باستراق أدوات الخلق من الآلهة كالنار مثلاً، وصرورة الإنسان كائناً خالقاً: «لما كان الإنسان يمتلك حصّة في الخواص الإلهية، كان في البدء الكائن الوحيد بين الحيوانات الذي امتلك آية آلهة، لأنه كان وحده من أنسبائهم. وهو الذي سيثيّد معابد ورموزاً لهم. وهو لم يكن لزم من طويل في اختراعه الخطب البيّنة والأسماء، وبنى البيوت ونسج الثياب وصنع الأسرة والأحذية، وكسب رزقه من

25- أفلاطون، الحوارات الكاملة، تعريب شوقي داود تمراز، بيروت، الأهلية للنشر

والتوزيع، 1994، محاورة بروتاغوراس، ج3، ص57.

26- أليدا أسمان، المرجع نفسه، ص15.

التنوير (Aufklärung) كاستدلال عقلي وتكوين معرفي.

كانت الكلمة اللاتينية imago تدل على شيء ميتافيزيقي مفارق، فيما اكتسبت الكلمة bild دلالة حسية وفنية تجسدت في الرسم. فانتقلت الصورة من الدلالة المقدسة إلى الدلالة الدنيوية. وهذه الدلالة الدنيوية هي التي ستعني بها البيلدونغ كمفهوم بارز من النزعة الإنسانية (Humanisme) لتدل على «سيرورة طبيعية وتاريخية تتشكّل بها البشرية بالمقارنة مع القوة اللدائنية للطبيعة»²⁹. فالشيء اللدن بإمكانه أن يُصاغ في أي صورة كانت، الصورة الميتافيزيقية باستبطان الروح التي تُشكّله؛ أو الصورة الطبيعية بأن ينبري بالعجينة أو الخميرة كما جاء في السرد الديني الذي يتحدث عن آدم المصنوع بالأدمة، وهي الأرض الحمراء. اكتسبت الدلالة الاصطلاحية هذه القيمة في الصياغة والتشكيل والخلق. في القرن الثامن عشر، أصبحت البيلدونغ مرتبطة بما كان يسمى وقتها «الشكل الباطني» الذي أوله إرنست كاسير على أنه يمثل المنظومة الحية أو العضوية (organisme). وكان هذا دأب العالم البيولوجي بلومباخ الذي حصر كلمة «بيلدونغ» في الحياة العضوية تبعاً للتحديد الثاني الذي أوردته في بداية المقال. البيلدونغ هي بمثابة «المثال» الذي يطبع الكائنات على سمة معينة تُبرز انتماها إلى النوع بعينه.

اكتسبت البيلدونغ هنا صيغة المثال الذي انطبع به الكائن كالمختم الذي يترك أثراً من فعل الطبع، وانبرى به ليكتسب الشكل الأسمى من وجهة نظر صورية وجمالية. لكن في الوقت الذي كانت الفلسفة الطبيعية تشق طريقها في عالم يتحوّل من المرجعية اللاهوتية إلى المرجعية الإنسانية بفعل الأنوار، كانت النزعة التقوية (Piétisme) في ألمانيا حريصة على الاحتفاظ بالصورة الروحية للتشكيل البشري، وكانت تضع القلب في مركز الوجود الإنساني وليس الفكر أو العقل، كما اشتهر عند الطوائف المسيحية الأخرى، الكاثوليكية أو البروتستانتية. لكن يبدو أنّ النزعتين كانتا تسيران جنباً إلى جنب بإعطاء البيلدونغ الدلالة المزدوجة: طبيعية وروحية. يبدو أنّ هذا التوازي بين النزعتين أصبح عبارة عن تقاطع، بل وتداخل، عندما أصبحت الطبيعة إحدى تجليات الروح، بحيث الرابط المشترك بينهما هو

التاسع عشر كما بين فوكو في «الكلمات والأشياء»، لكن بدأت الذاتية في التبلور والتشكّل. وتشكيل الذاتية معناه تشكيل الحكم المستقل بالانفصال التدريجي والحاسم والحتمي عن التأسيسات التقليدية الراسخة. وسيتوطد الأمر مع الأنوار التي منحت للحكم المستقل واستعمال العقل حقيقة عالمية. ويكون ذلك بالترية التي تستعمل القيم السائدة والمعايير البارزة، لكن بصورة يتأقلم معها السلوك ولا تعطي الانطباع بأنها معايير قسرية تشل الإرادة الحرّة. كان هذا دأب وديدن كانط في جعل التربية مرتع العقل ومنبع الأخلاق.

3. «البيلدونغ» في التاريخ: تأويلات واستعمالات

أ- الدلالات الطبيعية والروحية: من التوازي إلى التقاطع اشتهر عند المعلم إكهرت Maitre Eckhart (1260-1328) فكرة الكائن-الصورة بوصفه النموذج والنسخة في انعطاف كامل أو «لادونية» حية وتطعيمية. فالصورة هي الحياة في عطائها الخلاق كفوران لا ينضب، وتكمن الحقيقة عنده في الولادة أو الإنشاء، أن يكون الكائن على صورة النموذج، مثلما هو الابن على صورة الأب، بالمعنى الديني لليسوع على صورة الرب²⁷ تبعاً للآية الإنجيلية المعروفة: «لنجعل الإنسان على صورتنا [...]» فخلق الله الإنسان على صورته²⁸ («سفر التكوين، 1، 26-27»). ويذهب فاكرناغل²⁸ إلى أنّ الفعل bilden والفعل entbilden هما من ابتكار المعلم إكهرت، ويصلحان في التمييز بين الكائن-الصورة في وحدته الأصلية والنمذجية والفروقات الصورية في عالم الأشياء بالتعديت الفردية. اتخذت الصورة في هذا المعجم العرفاني الرياني (Rhénanie) دلالة الأصباغ، بأن ينصبغ الكائن بالنموذج ويُحقق في ذاته الصورة الأصلية، فتترك فيه علامة أو بصمة. جاءت هذه الفكرة الحيوية والروحانية لتعوض جفاف البرهان العقلي في علم الكلام المسيحي كما اشتهر عند توما الأكويني مثلاً. يتعلّق الأمر باستبطان الكائن-الصورة وليس بالتدليل عليه. ويفسّر هذا الأمر لماذا كانت «البيلدونغ» (Bildung) كنموذج أصلي وتكوين حيّ في درجة أرقى من الثقافة (Kultur) كذوق وحساسية، ومن

27- جولي كاستين، المعرفة والحقيقة عند المعلم إكهرت، باريس، منشورات فران،

2006، ص 11 وبعدها.

28- فولغانغ فاكرناغل، إيتيقا الصورة وميتافيزيقا التجريد عند المعلم إكهرت، باريس

منشورات فران 1991 ص 10.

29 - جيانى فاتيمو وآخرون، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه، ص 179.

(eucharistie). يتناول المؤمن هذه العناصر لتتطبع بذاتيته، جسدياً وروحياً وتُعبّر عن انخراطه في المجتمع وتحتّمه بخاتم هذا الانخراط والولاء. كذلك صورة الإله التي طُبِعَ عليها الإنسان تدخل في سياق هذه البيلدونغ الدينية. فالأديان التوحيدية كلها تحيل إلى هذه المناسبة في الصورة بين الإله والإنسان تبعاً لسفر التكوين الذي أوردته سابقاً. يكتب غدامير: «يستحضر ظهور كلمة «بيلدونغ» التراث الصوفي القديم الذي كان الإنسان طبقاً له حاملاً في روحه صورة الله التي تشكّله، ويجب أن يزرعها في نفسه»³⁰. يمنح التصوّر المسيحي لهذه المناسبة في الصورة بين الإله والإنسان قيمة نظرية وشرعية. فالصورة تعكّرت بحادثة الهبوط (chute) وعلى عاتق الإنسان صقلها باستمرار، بالصلوات والأذكار والفضائل، ليُعيد إليها نصابها ويرى الحق فيها. وليست هذه الصورة سوى في ذاته لأن الحقّ مخبأً في أعماقه. عندما يُبري ذاته فإنه يصقل الصورة التي خُلق عليها ويقترّب هكذا من الحالة الأصلية، الحالة الأدمية التي كان عليها قبل الهبوط. كان أوريجانوس (185-253) يرى في الخلق عملية مستمرة وغير مكتملة وليس دُفعة واحدة. يقتضي الخلق التطوّر في الزمن، الدخول التدريجي في حيّز الوجود، التكوين المستمر للقوى والملكات. هذه الفكرة التي طرحها أوريجانوس مهّدت للتصوّر الحديث للبيلدونغ الذي أخذ بالفكرة العضوية دون أن يهمل الفكرة الدينية التي قام بأقلمتها مع روح الزمن.

من جهته، أثار باراسيلسوس فون هوهنهايم (Paracelsus von Hohenheim) (1493-1541) الانتباه إلى هذا التعاضد الكائن بين الطبيعة والروح، مئات السنين قبل ترسيخ الوحدة المفهومية للبيلدونغ، وقبل فكرة هيغل حول المفهوم عينه عندما سلّم قائلاً: «إنّ القوة التي تتجسّد فيها كلمة الله - قوة السيرورة المشكّلة - ليست في الإيمان، ولكن في هذا النور الطبيعي (Licht der Natur) والفطري لدى الإنسان الذي يُشكّل الأساس الباطني لمعرفة الله»³¹. تنخرط هذه الفكرة في المسار التاريخي نفسه منذ الرواقية وهو إيجاد «وحدة في الوجود» بين البعد الإلهي المتعالي والبعد الطبيعي المحايث، ولا شك أنّ باراسيلسوس كان ينتمي

الحياة في صورتها الدينامية، الخلافة، الصانعة للكائنات، الواهبة للصور. لا تتعد هذه الفكرة عن الرواقية كما بيّنت سابقاً، ما دام أنّ هذه المدرسة الإغريقية كانت تضع الإله في العالم، يسري فيه ويجري في تفاصيله سريان الدم في الشريان. بهذا المعنى، اقتنت البيلدونغ على وحدة مفهومية تجاوزت الصراع بين نزعتين تبدوان متناقضتين في أزمنة الصعود المدوّي للعلم في القرن الثامن عشر والانحسار التدريجي للمرجعية الدينية.

كانت البيلدونغ الدينية تُصبغ على الذاتية صبغة لاهوتية في استبطان صورة الحق في الذات، فيما توجّهت البيلدونغ الإنسانية نحو استبطان صورة العالم بشكل معرفي ورمزي. تُبيّن أليدا أسمان الفرق بين البيلدونغ الدينية والبيلدونغ الإنسانية باللجوء إلى الرمز الذي يميّز هاتين الطريقتين في التبرية: رمزية البذرة (semence) ورمزية الخاتم (sceau). تستعين البيلدونغ الإنسانية بصورة البذرة لتتحدّث عن السلوك التطوّري للإنسان: من النطفة إلى الرشد العقلي. فهو تطوّر عضوي وروحي في الوقت نفسه، يأخذ الإنسان كوحدة جسدية ونفسية، بين التكوين الجسمي بتشكّل الأعضاء والأوعية والشرايين والتكوين النفسي بالانتقال من الطفولة إلى المراهقة ثم البلوغ والاكتمال العقلي. فالملاحظ أنّ هذه الفكرة تشدّد على التطوّر العضوي والنفسي للإنسان ولا تأخذ في الحسبان تدخل إرادة أو قوّة سوى القوى الكامنة في هذا التطوّر بنقله إلى منتهاه في الاكتمال والبلوغ، وهي قوى طبيعية وإدراكية تمدّ الإنسان بمقومات الحفاظ على نوعه والارتقاء في نمط رؤيته للعالم. على الخلاف من هذه الفكرة الإنسانية، علمانية في جوهرها؛ فإنّ البيلدونغ الدينية، كما روّجت لها الكنيسة، كانت تُشدّد على تدخل قوة خارجية في هذا التطوّر عبر صورة الأب أو الربّ أو الراعي الذي يعتني بالقطيع وبكل خروف على حدة كاهتمام بفرديّة كل عضو من هذا القطيع، أي بكل مؤمن منخرط في مجتمع الإيمان.

إنّ الصورة الرمزية المناسبة لهذه الفكرة هي بلا شك الخاتم الذي يفيد العلامة الموضوعية على الفرد، العلامة المتصقة في جسده، وتراءى في شعائره وسلوكياته. فبالنسبة لليهودية والإسلام، الخاتم البارز في الجسد هو «الختان» كعلامة على الانتماء؛ وبالنسبة للمسيحية فهو الاستحالة (transsubstantiation) بالترميز إلى جسد يسوع ودمه بالخبز والنبذ خلال شعيرة تناول

30- غدامير، الحقيقة والمنهج، المرجع نفسه، ص 59.

31- نقلاً عن: مارينو بولييرو، «أصل البيلدونغ» في كتابه: الرغبة في الأصالة. فالتر

بنيامين وترات «البيلدونغ» الألمانية، المرجع نفسه، ص 298.

عمدت البيلدونغ في منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى أن تكون نوعية ومركبة تجمع بين مختلف التيارات الدينية والعضوية والكلاسيكية في وحدة مفهومية. لا يتعلّق الأمر بتوفيق ولا بتلفيق ولكن بصيرورة فكرة عملت على استيعاب التناقض الكامن فيها: الثقافة اليونانية، والثقافة المسيحية، والنزعة الإنسية، والأنوار. الخيط الرفيع الجامع بين هذه العناصر هو الاستبطان والاستفراد؛ 1. الاستبطان بإدراج القيم الروحية والإنسية في الذات قصد تشكيلها وتربيتها لتربو وتسمو في سُلّم الوجود؛ 2. الاستفراد بتخصيص الكوني في الذات، بتشكيل فردية تُعبّر عن رؤية في العالم وعن نمط في السلوك. كذلك حاولت البيلدونغ معالجة التناقض البارز بين النزوع الاجتماعي والاختصاص الفردي. فالاختصاص الفردي يستقل بالاستبطان والاستفراد في تكوين الإنسان. لكن ما بال النزوع الاجتماعي؟ ألا يساهم في تشكيل الفردية الإنسانية عبر العائلة والمدرسة ودور العبادة والتمدّن؟ ألم يكن «الإدماج الاجتماعي» (socialisation) طريقة في تكوين الإنسان بالقيم الجماعية التي ينخرط فيها بحكم الانتفاء التاريخي والجغرافي والفكري؟ كان الإدماج الاجتماعي خاصاً بالنزوع الديني (الثقافة المسيحية) وسيعود مع النزوع القومي (صعود القيم الوطنية). لكن التصور البارز الذي غلب على البيلدونغ في هذا المنعطف التاريخي للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر هو تكوين فردية الإنسان بالقيم اللغوية والروحية، أي البيلدونغ كمسار لدائني وتشكيلي.

إنّ مفهوم التطوّر بالمعنى «الطبيعي» لدى الكائن العضوي، وبالمعنى «الروحي» لدى الإنسان العاقل تواقّت مع صعود مفهوم حديث ومعروف وهو مفهوم «التقدّم». أتاح هذا التقدّم الانتقال من مجتمع قائم على «التراتب» السياسي والديني إلى مجتمع قائم على «التميز» الطبقي (نبالة، أرستقراطية، عمالة). ظهر هذا التمييز في الوقت نفسه الذي سعدت فيه المعرفة العلمية والتقنية وأتجه الزمن آنذاك نحو التخصص وتجزئ المعرفة. اكتسبت البيلدونغ دلالة جديدة، مطبوعة بروح الزمن، لكن تختلف في جوهرها مع فكرة التخصص، بل تتعارض معها؛ لأنها وببساطة، وكما رأينا سابقاً، لا تُقاس بالخبرة أو المعرفة الكمية. لكن ندرك أنّ أي مفهوم أو تصور يخضع في التاريخ إلى وطأة الأحوال التي تضفي عليه دلالة جديدة، تناقض أحياناً الروح الأصلية التي تشيّد عليها. إذا كانت أصالة البيلدونغ تترأى في التكوين الذاتي،

إلى هذا التيار الفكري الباحث عن الوحدة الكونية والذي انتشر في بداية عصر النهضة مع الكاردينال نيكولا الكوسي Nicolas de Cues (1401-1464)، والقادم من غياهب الوحدة المذهبية في إسبانيا الإسلامية مع ابن عربي (1165-1240) وابن سبعين (1217-1269) وامتداداتها في إسبانيا الكاثوليكية مع إينياسيو دو لويولا Ignace de Loyola (1491-1556). إذا كان المنطلق الروحي عند باراسيلسوس يشوبه مزيج من الرّوحية والخيمياء (شبيه بما اشتهر عند جابر بن حيان)، فلا يمكن التغاضي عن انسجام الفكرة في مذهبه وهي قانون المنظومة الحيّة التي تُدبّر الكائن العضوي والروحي على حدّ سواء.

تحاول هذه الفكرة الوحدوية حل التناقض بين الطبيعي والروحي، لأن الطبيعي الذي يستقل بقوانين محايثة يمكنه أن يستقل عن الروحي بتوجّه ذاتي له «مطرس أو منشأ أو قالب» (matrice) يتضاعف عبر أجيال متوالية (générations) وتكمن غايته في ذاته، أي غائية محايثة (téléologie). تبقى الروح خفية في هذه السيرورة الطبيعية وتنفت في روعها نظام اشتغالها وبقائها، ولأن الأمر الجامع بين الطبيعي والروحي هو «الصورة» (forme) التي تنطبق عليها المضامين العضوية أو الباطنية (أيّاً كانت)، والبيلدونغ هي بهذا المعنى «التصوير» (formation)، أي التكوين بابتكار الكائن في الكون الذي ينتمي إليه: كون عضوي أو كون روحي. الأمر الذي تغيّر بالفعل، على الصعيد «الدياكروني» (التزامني)، هو انتقال الدلالة من الإطار اللاهوتي الذي كان يُغلّفها إلى الإطار الإنساني الذي منحها بُعداً أنثروبولوجياً حول طريقة تشكيل الإنسان لذاته. كان ذلك في منعطف سنة 1800 عندما انتقلت البيلدونغ من «التكوين التنويري» بجمع المعلومات وشحن الذهن بالمعارف والتصوّرات إلى «التكوين التربوي» القائم على نوع من صناعة الذات (autopoiesis)³². وتقتضي هذه الصناعة الذاتية أن يكون الإنسان عبارة عن فاعلية أدائية في قولة الطبع وتصحيح السلوك وليس جوهرًا مفارقاً كما كانت الميتافيزيقيات العريقة تنظر إليه. يمكن الحديث عن علمنة البيلدونغ مع فيرهاوس Vierhaus بالتحوّل من الباطنية التقويّة إلى الحدائث الفكرية.

32- ميشال إسباني، «البيلدونغ»، المرجع نفسه، ص 198.

يتحرّر إذن من الإكراهات وتصبح هنا الحرية سبيل التقدّم. 3. العالمية، بصيرورة البيلدونغ قيمة كونية تشارك فيها الثقافات، وتسعى إلى تشكيل «الإنسان الكوني». ليس هذا الإنسان الكوني حقيقة ميتافيزيقية، متعالية عن شروطها التاريخية والمحلية؛ ولكن الإنسان الذي يستبطن الكوني في ذاته فتكون له صبغة كونية لأنه يستوعب جماع القيم العالمية مثل العقل والحرية والأخلاق ويُحقّقها في ذاته. باستبطانه لهذه القيم في داخله، فإنه ينطبع بصورة الكوني في خارجه. يُصبح، نوعاً ما، «الكون الصغير» مثلما العالم هو «الإنسان الكبير» تبعاً لمصطلحات عريقة استعملها نيميسوس Nemesius (350-420م) وبعده إخوان الصفا في الثقافة الإسلامية. تنشأ علاقة تبادلية، شبه مرآوية، بين الإنسان والعالم، وترتقي بالفرد إلى هذه الكونية التي يحملها في ذاته.

ب- البيلدونغ عند الفلاسفة: نظرة في الشكل والمحتوى - يقتضي هذا العرض التاريخي الانتقال إلى التصوّر الفلسفي لفكرة البيلدونغ وإسهامها في تشكيل فكرة الثقافة. سأورد هنا بعض النماذج الفكرية الحاسمة باقتضاب، تاركاً التفصيل في طيات المشروع الذي ألمحْتُ إليه في البداية. اكتست البيلدونغ عند يوهان هررد (1744-1803) صورة جماعية تخص «تبرية الشعب» وليس فقط صورة فردية في التكوين الذاتي، تكوين المجتمع، ومن ثم تكوين البشرية كلها، هو الشكل الفلسفي الذي كان يُعوّل عليه هررد في سبيل فلسفة في التاريخ تجعل من التطوّر الروحي للإنسانية الأس والأساس. لأن البيلدونغ هي حركة والحركة هي الزمن من خلال ترقية الكائن في سلّم الوجود باكتساب أعضاء ووظائف. وبالتالي تُصبح البيلدونغ فلسفة في التاريخ لأنها تقتضي التكوين في الزمن للمجتمع بالاشتغال على تراثه الماضي وكل الذخائر الرمزية المتواترة في الزمن التي طَبَعَتْ بهذا الشكل أو ذلك. فالأزمنة المتجمّعة في جغرافيا معيّنة (غزوات في التاريخ، استعمارات، حضارات...) تُشكّل كلها عوامل بارزة ودفينة في تبرية المجتمع: «ليس التكوين والتحسين في [طبع] الأمة سوى عمل المصير: نتيجة أسباب متعدّدة تُساهم في كل عنصر تتطوّر فيه»³³. يُشدّد هررد على العوامل المتعدّدة الداخلة في تشكيل المجتمع، بما في ذلك المعطيات الخارجة عن نطاقه (المصير) أو تلك التي تقلت

33- يوهان هررد، الأعمال الفكرية، درمشتات، 1984، ج1، ص. 643، نقلا عن:

ميشال إسباني، «البيلدونغ»، المرجع نفسه، ص. 197.

فإنّ هذه الفكرة لا تختفي في الخبرة. فالإنسان الخبير أو المتخصص يحمل في نمط عمله القيمة التكوينية أو التشكيلية. شهد الزمن الحديث الصعود الكاسح للعلم والتقنية، فكان حتماً أن تنصّب البيلدونغ بدورها بهذا التوجّه الزمني وتكتسب دلالة جديدة تتأقلم مع هذا التوجّه. إنّ التخصص أتاح الفرصة لبروز طبقات اجتماعية تفاقمت معها حاجاتها ومطالبها، وأتاح أيضاً التمييز بين الحقول المعرفية والسلوكية: السياسة/ الدين، السياسة/ الفن، الفن/ العلم، إلخ. لكن بفارق كبير، حافظت البيلدونغ على أصالتها التاريخية باشتغالها على قيم الحكم المستقل والتمييز العقلي التي نادى بها الأنوار، وعلى قيم التربية وتدريب الذات التي تتطلب عملاً دؤوباً في تبرية الطبع وتقويم السليقة والملكة.

تقاطع البيلدونغ مع قيم الأنوار التي يمكن تلخيصها في ثلاثة توجّهات:

1. الحرية، باستقلال الإنسان بتفكير ذاتي بعيد عن كل إكراه برّاني في شكل سلطة أو مؤسسة أو تراث. فالقيمة الفردية لها مكانتها في حقل العلاقات الاجتماعية التي تحترقها حزمة من الإكراهات والضوابط. لا يخرج الفرد عن الضروريات الحتمية كالجغرافيا التي وُلد وعاش فيها أو التاريخ المحلي الذي ينخرط فيه أو التراث الذي ينبري به، لكن بدلاً من أن تكون علاقته بهذه التحديدات «انفعالية»، فإنها تكتسي دلالة «فعالية» بأن يستعمل العقل في الحكم على هذه التحديدات التي تُدبّر مساره ومصيره وإمكانية تعديلها أو ألقمتها تبعاً للحاجة وللغاية. هناك إذن «توجّه» داخلي يستقيه من ذاته (العقل، الوجدان، الذوق) ولا يكتفي بـ«توجيه» خارجي قد لا يتفق وبُغْيته، أي توجيه مصاد للحرية ذاتها.

2. التقدّم، بانخراط البيلدونغ في التاريخ، لأن التقدّم يُفيد أساساً مسار الزمن الذي تنشأ فيه الأشياء أو الكائنات وتتطوّر. فالتقدّم هو مرحلة زمنية لا ينفك فيها الفرد عن تكميل ما نقص في ذاته من عناصر يقينها من أعماقه الداخلية ومن بيئته المباشرة وغير المباشرة. يقوم باستيعاب العناصر من البيئة لتحويلها إلى دوافع ومحفّزات على التطوّر. فالقيم الثابتة أو الموروثة، لكي لا تصبح العائق في التقدّم، فإنها تتحوّل إلى دوافع يستوعبها الفرد ويقوم بتحديثها. فالعلاقة بالتراث أو الموروث هي دينامية تنفخ فيه الحركة وتجدد هيكله. بما أنّ الفرد يستعمل الحكم في العلاقة بالتراث، فهو

الدلالة السلبية إلى الدلالة الإيجابية بالاعتماد على ذخائر اللغة الموروثة والموازة بين مصطلح «الشعب» ومصطلح «الأمة»، حتى لا يكون الشعب مجرد كمية أو حشد من الأفراد يقطنون موطناً معيناً، بل ليكتسي دلالة روحية بليغة كالتى يتمتع بها مصطلح «الأمة».

– كذلك مهّد تيار «العاصفة والعاطفة» (Sturm und Drang) لفلسفة في التكوين الذاتي قائمة على الشعور الرومانسي والانفتاح على مشاعر الذوق والذاكرة والاستبطان، ومن أشهر ممثليه بالإضافة إلى هرذر، كل من يوهان غوته (1749-1832) ويوهان شيلر (1759-1805). أسّميه «تيار العينين» نسبة إلى «العين» من العاصفة والعاطفة. الفكرة المحورية التي غدّت «العينين» هي الحرية الفردية، وبالتالي يُعدّ استمرارية للتنوير الألماني؛ ولكن في الوقت نفسه التحرّر من كل الإكراهات الاجتماعية والضعفوات الأخلاقية، والتحرّر من فكرة ثابتة للعقل بتحرير الانفعالات والعواطف، بما في ذلك العواطف العنيفة الشبيهة بالعواصف الهوجاء. وتُعدّ رواية يوهان غوته «آلام الشاب فترتر» (1774) المعلم البارز لهذه الروح الفنية التي تبحث عن ذاتها في الحبّ والأمل والألم. تيار «العينين» هو ثورة أدبية كان المراد منها تحرير الفرد من الانغلاق النفسي والاجتماعي بإطلاق العنان للرغبات والمواهب الخلاقة. لا يمكن ألا نرى وراء هذا التيار أطراف جون جاك روسو الذي أعلى من شأن الطبيعة والرغبات تجاه حياة إنسانية تنحو صوب العقل الجاف والحضارة التقنية. تربّى تيار «العينين» على أفكار روسو الطبيعية والإنسانية بتحرير الرغبة والقول أمام سياج أخلاقي يوطّر المجتمع ويدفعه نحو تطبيق الأعراف والالتزام بالتقاليد والتراثيات. يمكن اعتبار سنة 1770 كتاريخ ميلاد هذا التيار بعد اللقاء الذي جمع غوته وهرذر في ستراسبورغ، ليتوسّع بعد ذلك نحو مدن فرانكفورت وغوتنغن وفايهار. كان هذا التيار يعتمد على لقاءات بين جيل الرومانسيين على غرار غوته وشيلر وهرذر وشليغل وغيرهم ممن منحوا لتيار «العينين» دينامية فكرية وأدبية عبر القراءة الجماعية والمراسلات والأسفار والزيارات.

لم يدم هذا التيار طويلاً، ولكنه ترك أثراً عميقاً في الحركة الأدبية والفكرية في ألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر، خصوصاً مع رواد الرومانسية على غرار الأخوين شليغل، أوغست فلهلم

عن درايته (البنية اللاشعورية)، وليس فقط العوامل التنويرية في الحكم والتعقل والوعي كما روج لها عصر الأنوار. وبالتالي، سار هرذر عكس التيار بنفوره من هيمنة الأنوار (الفرنسية على وجه الخصوص) التي كانت تبغني العالمية ليركّز على الخصوصية الثقافية حيث تشكّل اللغة النبراس والأساس. لأن اللغة هي لغة قوم أو أمة، حاملة تصوّراً معيناً حول العالم أو الوجود، ولا يمكن اختزالها إلى تصوّر آخر تحمله لغة أخرى. والكتاب الرئيس الذي وضع فيه رؤيته التاريخية للبيلدونغ هو «نحو فلسفة أخرى في التاريخ من أجل تكوين البشرية» (1774) يعرض فيه أهم المحطات التاريخية في تشكّل الحضارات، وأنّ كل حضارة تتمتع بخصائص ذاتية لا يمكن اختزالها إلى حضارة أخرى مهما كانت راقية. فالفكرة التي وضعها هرذر كانت تسير نحو الإقرار بما يسمى اليوم «النسبوية الثقافية» (Relativisme culturel).

كذلك في سجاله مع روح الأنوار الرائدة في عصره والسائدة في أقاليم جغرافية واسعة ومتنوعة، قام هرذر بنقد مفهوم العبقريّة (génie) بالمعنى الفردي ليلبسها حلّة جماعية بالتركيز على مفهوم «الشعب» أو «الأمة»، ليس بالمعنى القومي المتبدل، لكن بالمعنى الروحي والمتعالي. فالشعب هو حامل روح فكرية وحضارية وعبقرية دنيئة تجعله ينفرد ببعض الخصائص التي تترأى في الروائع التي يخلدها، الشفهية منها على وجه الخصوص مثل الحكم والأمثال والأقوال المأثورة والأشعار والأغاني، والتي هي حاملة ذاكرة لغوية وتاريخية تساهم في تكوينه المستمر والحفاظ على مقومات وجوده: «كل فلسفة يمكنها أن تكون فلسفة الشعب، ينبغي أن تجعل من الشعب مركز ثقلها (...). إذا أرادت فلسفتنا أن تكون عبارة أن أنثروبولوجيا»³⁴. بدت الفلسفة في نظر هرذر «نخبوية» وفي علاقة تضاد مع «روح الشعب» (Volkgeist)؛ لكن الأمر الذي كان يعوّل عليه هو تأسيس فلسفة الشعب التي تعتنى بالذخائر الرمزية والألسنية الكامنة في التراث، وتصبح بالتالي فلسفة في اللغة وأيضاً أنثروبولوجيا فلسفية تعتنى بدراسة الطريقة التي يتكوّن بها الشعب بالاعتماد على عبقرية كامنة في تراثه. كان هرذر على يقين من أنّ مصطلح الشعب كانت تشوبه نعوت التحقير والابتدال، واجتهد في إخراج هذا المصطلح من

34- نقلا عن غيرهارد صودر، «المفهوم الهردري للشعب واللغة»، المجلة الجرمانية

مفهوماً كونياً تشترك فيه كل الأجناس البشرية، بحكم الدافع الحيوي والطبيعي، وليس «العقل» الذي وقع في فخ الاحتكار من طرف حضارة صاعدة وهي الحضارة الغربية بمفاهيمها في التقدّم والتقنية. قد نتحدث عن «قطيعة» بين التيارين بحكم هذا الاختلاف النظري، لكنّ هناك نوعاً من «الاستمرارية» بحكم انتهاء التيارين إلى الفترة التاريخية نفسها، ولأنّ الفلسفة المشتركة بينهما هي «تكوين الإنسان»، سواء بالمبادئ العقلية العالمية أو بالدوافع العاطفية والرومانسية، لأنّ الإنسان هو وحدة ذهنية ونفسية لا تتجزأ ولا تتبعّض؛ فهو في الوقت نفسه عقل مفكّر ودوافع حية ونشيطة.

- البيلدونغ في تصور فريدريك هيغل (1770-1831) هي نوع من الوعي الذاتي بتطور الروح. لكن يبقى نموذج الكائن الحي والعضوي هو «الثقاف» الفلسفي الذي أخذ به هيغل لتبيان الغائية الذاتية لهذا الكائن، بحيث تكون غايته في ذاته، في شكل انعطاف أو انعكاس، لأنّ الكائن يجد قانونه في ذاته ويستمد علة وجوده وصورته من المبدأ الداخلي الذي يُدبره. يحصل عند الكائن نوع من الوعي بالذات يجعله يرتقي، ينمو، يسمو، يربو (وهي مرادفات «التبرية» أو البيلدونغ) لينتقل من اشتراطه الطبيعي إلى شرطه الفعلي والواقعي الذي تحتويه الفكرة أو تخمره الصورة (Gestalt). كذلك يركز هيغل على الطابع الموضوعي للتكوين وليس فقط على الطابع الذاتي، لأنّ الفرد ينتمي إلى تراث يستغرقه، وُجد قبله، يتحرك فيه ويساهم في إثرائه بقدر ما يثري معارفه ويستعملها في التكوين الذاتي. وبفضل الفكر الموضوعي، يعمل الفكر الفردي على الخروج من قوقعته الذاتية بالتواصل مع الذوات الأخرى حيث يشكّل الفكر الموضوعي الحوصلة والمجال. الفكر الموضوعي هو جماع الابتكارات النظرية عبر التاريخ التي تتجسّد في قوالب ملموسة في الفن والموسيقى والنحت والكتابة والأنساق الفلسفية والدينية والسياسية. فهو يتيح للذات بأن تجسّد عبقريتها في شيئية ملموسة؛ ولكن عندما تُجسّد هذه العبقرية في أشياء مستقلة، فإنّ هذه الأخيرة تنفرد بمنطق خاص قام إرنست كاسيرر بمفهمته في كتابه «منطق علوم الثقافة»، وقام جيورج زيمل بالإشارة إلى معضلته المتوارية ونعت ذلك بالعبارة «تراجيديا الثقافة». فالفكر الذاتي يُجسّد مواهبه في أشياء، ومجموع هذه الأشياء تشكّل الفكر الموضوعي. فهي تستقل عن الذات بسيرورة خاصة. تساهم في تشكيل الذات

(1767-1845) وفريدريك (1772-1829). يتميّز هذا التيار بإعلانه من شأن «الطاقة» فيما كانت الأنوار تركز على «العقل». قام الشطورماريون³⁵ (Stürmer) بجعل الطاقة (Kraft) والدافع (Trieb) والنبرة (Stimmung) والحرارة (Glut) والحمية (Begeisterung) والمحفّز (Drang) وغيرها من المصطلحات معجماً خاصاً بتيار «العينين»، لأنها مصطلحات على هامش العقل بالمعنى التنويري للكلمة، بحكم أنها تأخذ في الحسبان الجانب «الحيوي» من الإنسان (دوافع، غرائز، قوى..). وليس فقط الجانب «العقلي» (تحمينات، تأملات، أفكار..). فالطاقة الحيوية تنساب في كل ظاهرة وجودية، بما في ذلك اللغة، وكان هذا دأب هرذر الذي تحدث عن «قوة الكلمات» (Machtworte) التي لا تدل فقط على أشياء العالم بل تطبع هذه الأشياء وتطبع الشخص الناطق بها بأن تكونه ثقافياً وفكرياً. وأفضل ما تتجلى هذه الطاقة اللغوية كقوارة، في الشعر الحامل لنبرة خاصة يقوم أو إقليم. وعندما نتحدث هنا عن النبرة (Stimmung)، نقصد بها «الصوت» (صوت الشعب عبر الأغاني والقصائد والتراث الشفهي عموماً) وأيضاً «النشاط» (Tonus) بما هو طاقة نابغة من حركة الأشخاص والكلمات في الوجود: «إذا كانت الأنوار ترى في البورجوازي هو المجسّد للعبقرية القومية، فإن هرذر يحدّدها بالأحرى في الشعب»³⁶. هذا السجال الذي ألمحت إليه بين الأنوار والرومانسية يبيّن بالقدر الكافي الطريقة التي كان يُنظر بها إلى الإنسان: «كائن عاقل» بالنسبة للأنوار؛ «كائن حيوي» بالنسبة لتيار «العينين». وانجّر عن هذا الاختلاف في إدراك حقيقة الإنسان اختلاف في الكتابة الفلسفية والأدبية بين النزعتين العقلية والحيوية.

انجّر عن هذا الاختلاف في الرؤية تصادم في الكتابة، لأن التيار العقلاني الذي تمثله الأنوار كان يضع ثقته في الحضارة بأن تقود البشرية نحو الاكتمال العقلي وتربية المجتمعات المسماة «بدائية» أو «بربرية» بتحضرها وتكوينها وعقلنتها. لكن التيار المقابل، تيار «العينين»، رفض هذه المركزية الحضارية بجعل «الطاقة»

35- أقصد بهم رواد «العاصفة والعاطفة».

36- لوي فينك، «حول الفن الألماني: تيار «العاصفة والعاطفة» والقومية الثقافية».

ضمن كتاب: تيار «العاصفة والعاطفة»: قطيعة؟ ماريينا جيلي (تحت إشراف)، جامعة بزنسون، الآداب الجميلة، باريس، 1996، ص 102.

(Bilde Dich selbst) كفلسفة في التربية ونموذج في اكتشاف الإنسان لذاته بما يصنعه من مثالات وأحكام. كانت هذه الفكرة تراود هومبولت منذ 1792، السنة الحاسمة التي وضع فيها اللبنة الأولى في «نظرية البيلدونغ». لم يتخلّ كليّة عن تراث التنوير في التشكيل الذاتي، ولكنه كان على يقين من أن المعارف لا تكفي وحدها في صناعة الطبع البشري. فهي علامة على التبخر العلمي ودلالة على الإحاطة بالأشياء، ولكن لا تمسّ المركز الباطني للإنسان ما لم يُصَفَّ إليها الوعي بالذات والقدرة على توجيه القوى المتركزة في الباطن. مزية المعرفة أنها تنير سبيل الإنسان، ولكن لا تصبح مفاتيح في الفهم الذاتي وفي الاتصال بالعالم سوى بالقدرة على كيفية استعمالها، «لأنّ سيرورة المعرفة التي تفتح على العالم الواقعي تتوافق مع قدرتها التكوينية بوصفها تطبع في «سُمك الأشياء» [...] صورة روحها». بدلاً من أن يتيه، فإنّ الإنسان يُعزّز بفضل هذه السيرورة وعبر مختلف الأشياء من قواه الباطنية»³⁷.

لكن يبدو أنّ هذا «الداخل» الإنساني في علاقة تناقض مع «الخارج» الوجودي. فالعالم يستقل بقوانين ومبادئ موضوعية في الطبيعة، ولا يمكن للإنسان أن يتحكّم في هذا «الخارج» الذي يفلت من قبضته. تعمل البيلدونغ على إيجاد توازن بين باطن الإنسان وظاهر العالم، بين القوى السيكلوجية والإدراكية والمبادئ الموضوعية التي تشيّد عليها الواقع. الغرض هو دفع الإنسان لأن يُجسّد قواه وملكاته في الأشياء الموضوعية للعالم من خلال الخلق والابتكار، وهنا تكمن إحدى التحديدات الممكنة للثقافة بوصفها إرادة الذات في تجسيد الرغبة والعبقرية في شيء خارج منها وهو العالم الموضوعي. لكن بما أنّ العالم متعدّد المشارب ومتنوع الأشياء، فإنّ قدرة الإنسان على تكوين ذاته والخروج نحو العالم تقترن بالكيفية التي يجمع فيها هذه الأشياء في وحدة عقلية تحميه من التيه والتبعثر. يجد في أشياء العالم الصورة الانعكاسية التي يتشكل بها فكرياً وروحياً.

خاتمة

لكل بداية نهاية. كذلك انتهت البيلدونغ بأن أصبحت سياسية ذات مسوغات إيديولوجية باستغلال الذاكرة القومية من أجل

وتكوينها بالاشتغال على ذاتها عبر تحسين الصناعات وتنقيح المواهب، لكن سرعان ما تتجاوز الذات التي لا تجد الطاقة الكافية لهضم واستيعاب كل الأشياء المصنوعة بوتيرة متسارعة.

لم يطرح هيغل هذه الدينامية بالشكل التراجيدي الذي نظّر له زيمل («هيغلي» بامتياز). فهو طرحها من وجهة نظر جدلية تأخذ في الحسبان صيرورة التاريخ والنقائص المتواترة. بل كان يرى في الفكر الموضوعي ملاذ الفكر الذاتي في التحرر. ومن خصائص هذا التحرر التكوين أو التثقيف الذاتي الذي يساهم في تحرير الذات من عبث الجهل ويربطها بالعالم. وجعل هيغل من التربية مجال التربية (مقلوب الكلمة العربية)، لأنها تتيح للفرد ضبط ملكاته وتوجيه قواه بالاشتغال على ذاته وتهذيبها بالتجربة والمراس. التربية هي تهذيب الطبيعة البشرية بشق تربتها واستخلاص المعدن النفيس ثم تنقيته وتليينه بفضّ الفظافة الكامنة في الطبيعة. فهي تُبري الفرد لتكشف في أغوارها عن النزوع الروحي والفكري الذي يسمو به. ومن شأنها أن تصحّح التصوّرات الفردية بالأحكام العالمية حيث تمثّل المدرسة إحدى التجليات البارزة. فالمدرسة تقوم ميول الفرد المتنوعة التي اكتسبها في جوّ مشحون بالعواطف وهو العائلة. فالعائلة هي مأواه الطبيعي فيها هو يجد في المدرسة ملاذ المعرفي والثقافي. لكنه لا يكتفي بما يقتنيه من معارف كمية، بل عليه أن يحوّل هذا التكديس المعرفي إلى صفقات رابحة تساهم في تقويم ذاته وتنميتها وأيضاً إخراجها من «التدويت» الضمني (على وزن التفعيل) نحو «التداوت» الخارجي (على وزن التفاعل)، بفعل الفكر الموضوعي الذي تتحوّل فيه وتعمل على تدعيمه. بهذا المعنى تعطف التربية على التربية، لأنّ الأولى هي أداة الثانية، تزودها بمقومات العمل الذاتي القاصد العمل الموضوعي. لكن هل يمكن أن نخترل «البيلدونغ» في التربية؟ ليست التربية سوى جزء من المجال الواسع للبيلدونغ التي تقتضي الخبرة أو التجربة علاوة على التقويم الآتي من التربية وعلى المعرفة سليمة الثقافة.

- اختار ويليام أو فلهم هومبولت (1767-1835) البيلدونغ الفردية في تقابل مع رغبة الدولة (وكان يقصد دولة فريدريك الثاني، ملك بروسيا) في تكوين أشخاص لهم كفاءات في خدمة الدولة والذي أصبح لاحقاً ما يُعرف باسم الموظّف (fonctionnaire). أعرب هومبولت عن ذلك في رسالة إلى يوهان شيلر بتاريخ 25 يونيو 1797 طارحاً فكرة التشكيل الذاتي

37- ماريو بولييرو، «أصل البيلدونغ»، المرجع نفسه، ص 301.

- جون جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين البشر، ترجمة بولس غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1964.
- جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، القاهرة، مكتبة دار التراث، د. ت، جزآن.
- هانس جيورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، طرابلس، دار أوياء، 2007.
- Assman (Aleida), Construction de la mémoire nationale : une brève histoire de l'idée allemande de Bildung, tr. Françoise Laroche, Paris, éd. Maison des sciences de l'homme, 1994.
- Espagne (Michel), « Bildung », in : Barbara Cassin (éd.), Vocabulaire européen des philosophies, Paris, Seuil/Le Robert, 2004.
- Gilli (Marita), éd., Le "Sturm und Drang" : une rupture ? Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- Jaeger (Werner), Paideia. La formation de l'homme grec, tr. A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, 1964.
- Hell (Victor), Idée de la culture, Presses Universitaires de France, 1981, coll. « Que sais-je ? ».
- Quillien (Jean), G. de Humboldt et la Grèce : modèle et histoire, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983.
- Vattimo (Gianni) [et al.], Encyclopédie de la philosophie, tr. française, Le Livre de poche, 2002.

الهيمنة الإقليمية. في نهاية القرن الثامن عشر، وإثر تعزز الدولة كحقيقة هيكلية في سياسة الأفراد، ظهرت «الأمة» كحقيقة رمزية وتغيّرت معها دلالة البيلدونغ. انتقلت هذه الأخيرة من القيم العالمية التي روّجتها الأنوار إلى خصوصية أمة أو شعب يتمتع بمجال تاريخي وجغرافي وألسني مستقل، وكأن ذلك جاء تحقيقاً لحلم يوهان هررد. بدأت في هذه الفترة الإرهاصات الأولى في تشكيل «بيلدونغ» قومية توافقت مع «بيلدونغ» تكنوقراطية ببروز شخصية الخبير المتخصص في المعرفة التي لها غاية تقنية في حل مشكلات المجتمع. يمكن الحديث عن توافق مسار وشعور. أمّا «المسار» فهو التخصص المعرفي المصاحب لتطور العلم والتقنية؛ وأمّا «الشعور» فهو التوكيد على الانتماء إلى مجتمع قومي تُعزّزه اللغة المتداولة والمطبوعة في الكتابة كلغة أم - أمّ لوطن - . توافقت المسار التقني والشعور القومي هو انعكاس لتلازم النزوع النخبوي (الخبير) والنزوع العمومي (الشعب)، وكأننا أمام بدهية الجزئي والكلي.

إذا انتهت البيلدونغ بصيرورتها قومية من جهة، وتقنية أو تكنوقراطية من جهة أخرى، فلأن عناصر من فلسفة الأنوار انتقلت إليها، عناصر تبغى التقدم؛ فيما سقطت فلسفة التكوين والتثقيف في تخطيطات تربوية في الاعتناء بالمدارس والجامعات. هل هو موت البيلدونغ؟ لا، لأنّ التجليات في التربية والتعليم لم تستطع نفي القدرة على التبرية في العناية بالذات واللجوء إلى مصادر الثقافة من مسرح وموسيقى وفن تشكيلي وشعر وبلاغة وفلسفة وتفكير. البيلدونغ، على الأقل في هذا المفهوم الثقافي، تصحى عالمية أو كونية؛ لأنها خاصية كلّ إنسان يسعى إلى تكوين ذاته وتشكيل طاقته في الإبداع والابتكار بالعناصر الحرة التي يستقيها من الفن أو الأدب أو الفلسفة أو الدين. البيلدونغ هي ممارسة في الحرية، وتحرير في الطاقات والإمكانات.

المراجع

- أفلاطون، الحوارات الكاملة، تعريب شوقي داود تراز، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، د. ت، أربعة أجزاء.
- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، 1984.
- جون جاك روسو، إيميل أو في التربية، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1958.

الوحي الإسلامي: إشكالية التواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة (قراءة في كتب المسلمين القدامى)

محمد يوسف إدريس*

مقدمة

و«اللسانيات الإثنية» و«اللسانيات التواصلية»⁵ ...
إن تعدد المسالك وتداخل الحقول المعرفية يكشف عن صعوبة منهجية تتعلق بالبحث في عملية التواصل وطرق تحققها من جهة، ومن جهة أخرى يؤكد أنه لا يمكن بأية حال من الأحوال بلوغ الكلمة الفصل في شأنها.

1. مفهوم التواصل ومقتضياته

التواصل عملية اجتماعية متطورة تطوّر المجتمع، فهي تتطلب توفر قواسم مشتركة بين الأطراف المساهمة في الفعل التواصلية⁶، وهو ما يعني أن الاتفاق بينهم ضرورة من ضروريات الوجود البشري وشكل من أشكال الوعي بشروط التعايش الجماعي. على أن التواصل ليس مجرد شكل من أشكال التعايش بين البشر⁷ فحسب، وإنما هو أيضاً محدد من محددات العلاقة التي تربط بعضهم ببعض، فنحن أثناء التواصل نكون إزاء خيارات متنوعة في مستوى الدال، وفي الآن نفسه نكون إزاء خيارات عديدة في مستوى مدلول ذلك الدال، وهو ما يجعلنا نختار بعض الدلالات ونستغني عن أخرى، على أن هذه الاختيارات تظل في قسم منها

اتفق دارسو الوحي الإسلامي على اعتباره جزءاً من الكلام الإلهي¹ وشكلاً من أشكال التواصل (الرؤيا،...) بين عالمي الغيب والشهادة، فالله خاطب الأنبياء والرسل بواسطة ملاك بلغهم عقائد وشرائع أمرهم بنشرها بين أقوامهم.

وهو أمر من شأنه أن يؤدي بنا إلى القول إن الوحي الإسلامي عملية تواصلية تقوم على أطراف ثلاثة - على أقل تقدير - هي: الله والملاك جبريل والرسل محمد ت 11 هـ/ 632 م).

إن هذا التصور يتطلب منا البحث في خصائص نظريات التواصل ومفاهيمها ومستوياتها، على أن ذلك ليس بالأمر الهين²، فالبحث في خصائص التواصل مبحث معقد تتقاطع فيه حقول معرفية مختلفة، نذكر منها «فلسفة اللغة» و«التداولية» و«فقه اللغة» و«السيميايات التواصلية»³ و«عرقيات التواصل»⁴

* أكاديمي من تونس

1- راجع التفسير التي تعلق بقوله تعالى في سورة الكهف / 18 / 109 «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا».

2- إن نظريات التواصل تتجاوزها علوم عديدة منها علم النفس الإدراكي وعلم الاجتماع واللسانيات بمختلف مسالكها وفروعها.

3-Buysens(Eric):Les langages et le discours ;Essai de linguistique Fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie, Bruxelles, 1943.

4- يُعتبر أغلب مُنظري هذا التوجه من أصحاب الاتجاه الأنجلو سكسوني، ومن أبرزهم جون قامبرس John Jumpers الذي يبين دور الأعمال غير اللغوية (غير المنطوقة) في عملية التواصل.

5- يُعدّ الألماني زيغفريت شميت Siegfried Schmidt أبرز رواد هذا التوجه ومُنظريه .

6- Jakobson(Roman) (1982) : Essais de linguistique générale, de Minuit, 1963.

7- ذكر ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، دار صادر، ط 1، بيروت لبنان، 1997، مادة (و، ص، ل)، «وَصَلَ الشَّيْءُ وَصَلًا وَصَلَةً وَوَصَلَ ضِدَّ الْهَجْرَانِ (ابن سيده الأندلسي) وَوَصَلَ خِلَافَ الْفَضْلِ [...] وَوَصَلَ ضِدَّ التَّصَارُفِ».

عالم الشّهادة وعالم الغيب في الثقافة العربيّة الإسلاميّة من خلال الوقوف على خصائص «الوحي» في المدونات القديمة التي عبّرت عن وعي أصحابها بالفوراق القائمة بين الأطراف المساهمة في «حدث الوحي».

2. التّواصل بين عالم الغيب وعالم الشّهادة

أ: مفهوم الوحي في القرآن الكريم
ذُكر الجذر اللغوي (و، ح، ي) في «القرآن الكريم» ما يقارب الثمانين مرّة في أشكال ثلاثة هي:

- الفعل الماضي (أوحينا، ...) ⁹.
- الفعل المضارع (نُوحيه، ...) ¹⁰.
- المصدر (وحيه، ...) ¹¹.

وقد تعلّقت بهذه الأشكال جملة من المعاني المختلفة اختزلها «محمد عابد الجابري» (ت 2010) في «مدخل إلى القرآن الكريم» في ثلاثة مستويات: [...] مدار الأوّل] الإلهام والتّسخير سواء تعلّق الأمر بالجماد [...] أو بالحيوان [...] أو بالإنسان [...] أمّا المستوى الثّاني فقوامه الكلام من وراء حجاب [...] وهذا النوع تعرّفه [كذا] اليهود، وقد عرفه عرب ما قبل الإسلام عن طريقهم، ويدخل في هذا من معهود العرب [كذا]، الكهانة والسّحر والعِرافة [...] أمّا المستوى الثّالث [...] فهو أنّ يبعث الله ملاكاً رسولاً، هو جبريل بالتحديد، ينقل كلام الله إلى الإنسان الذي اختاره الله رسولاً إلى البشر، وهذا النوع لم يكن للعرب علمٌ به» ¹².

إنّ المعاني التي ذكرها محمد عابد الجابري (ت 2010 م) تؤكّد أنّ ثمة اختلافاً واضحاً في تحديد «مفهوم الوحي»، فالطّرح الإسلاميّ مثل تجاوزاً للتّصوّر الجاهليّ للعلاقة القائمة بين عالم الغيب وعالم الشّهادة وطرق الاتّصال بينها.

اختيارات مشروطة بالسياقات الدلالية المتواضع عليها.

إنّ تواضع النّاس على استعمال دالّ معين للدلالة على شيء أو فكرة أو معنى يضمن للمجموعة المستخدمة له حدّاً أدنى من التّواصل يقيها الفوضى وسوء الفهم، وفي المقابل كلّما غاب شرط من شروط التّواصل (الاشتراك في الوضع الثقافيّ الاجتماعي، وحدة الموضوع، وحدة الفضاء والزّمان، الاشتراك في الصّفة،...) استحال إقامة العقد التّواصليّ بين أطراف المجموعة، واستحال التعايش بينهم.

وفي هذا السياق نشير إلى أنّ التّواصل يكون أكثر نجاعة كلّما كان الدالّ شفافاً خالياً من اللبس والتّداخل بغيره، وهو أمر لا يمكن الإقرار به بأيّة حال من الأحوال، فنحن أثناء محاولتنا تحديد دلالة دالّ معين نعمل على تعريفه باستخدام مجموعة أخرى من الدوال، ومن شأن انفتاح هذا الدالّ أو ذلك على غيره أن ينفي عنه صفة الشّفاقيّة، ويجعل منه غير مستقلّ بذاته، وفي حاجة دائمة إلى غيره لحظة التعريف بهائيته، وتلك رؤية تعكس تصوّراً أشمل يؤكّد ترابط الأشياء في الوجود.

إنّ العيش ضمن مجموعة واعتماد لغة مشتركة دالّ على وعي الجماعة الإثنيّة بأنّ الاختلاف يؤدّي بالضرورة إلى الفوضى وغياب التّواصل وانتفاء الوجود.

ويتجلّى الاتّفاق بين أفراد الجماعة في اعتماد قواسم مشتركة تكون حسيّة أو نفسيّة أو قوليّة، ذلك أنّ التّواصل لا يقوم على العناصر اللّغويّة شفويّة كانت أم مكتوبة فقط، وإنّما يقوم أيضاً على عناصر غير لغويّة - غير منطوقة وغير مكتوبة - مثل الحركات الجسديّة والإشارات والإبهاآت... ⁸، وذلك بالنظر إلى اختلاف الأوضاع التّواصليّة والغايات التي من أجلها انعقدت.

وفي هذا البحث نحاول تبين الجوانب الأساسيّة للتّواصل بين

8- نشير إلى أنّ المقاربات المعاصرة تفضّلت للدور المهم الذي تنهض به هذه العناصر، فهي عند بعض الدارسين لغة لها مقوماتها وآلياتها التي بها تنتج دلالاتها، راجع في ما يتصل بهذه المسألة:

Paul (Zumthor): essai de poétique médiévale, Editions du seuil, Paris, 1972.

9- أنظر سورة النساء 4/ 163 وسورة المائدة 5/ 111.

10- أنظر سورة آل عمران 3/ 44 وسورة الأعراف 7/ 203 وسورة هود 11/ 49 و

سورة يوسف 12/ 102 وسورة سبأ 34/ 51.

11- أنظر سورة الشورى 42/ 51 وسورة طه 20/ 114.

12- راجع الجابري (محمد عابد): مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف

بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، بيروت لبنان، 2006، ص 112 و

ص 113.

الملكيّة صفة مؤقتة تقتصر على لحظة تلقي «كلام الله» لتعود إليه الصفة البشريّة لحظة «التبليغ»، وفي ذلك تجاهل لأمرين:

الأمر الأول: أن اتّصاف الرسول بالملائكيّة - وإن كان ضامناً لتمثّل «كلام الله» تمثلاً تاماً، وهو أمر يصعب القول به - لا يحلّ الإشكال الذي يظلّ قائماً، إن لم نقل يزداد تعقيداً لحظة استرجاع الرسول للصفة البشريّة، إذ يفقد الصفة التي بها تعقل «كلام الله» ومعانيه. الأمر الثاني: إن هذا الطرح يؤكد - بطريقة ضمنيّة - عجز البشر عن استيعاب «كلام الله» وتبيّن معانيه.

أمّا القراءة الثانية القائلة باتّصاف جبريل بصفة البشر - وهو الموقف الذي أقره الزركشي (ت 794 هـ) والسيوطي (ت 911 هـ) وأغلب دارسي «القرآن الكريم» - لحظة اتّصاله بالرسول، فإنّ تحوّل جبريل من صفة إلى أخرى يوازيه تحوّل في دلالات دوال «كلام الله»، ذلك أنّ الذات التي تلقت «كلام الله» عن الذات العليّة ليست هي الذات التي نزلت به إلى الرسول.

إنّ هاتين القراءتين تقدّمان صورة صادقة عن وعي القدامى بصلّة الكلام بالذات، ف«القرآن الكريم كلام الله وكلامه صفته، وكما أنّه ليس له نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه»¹⁷، وهو إلى جانب ذلك مرتبط أشدّ الارتباط بطبيعة الظروف الحافّة بفعل الكلام وشروط التّواصل والقوانين المتحكّمة في عملية التلقّي وأدواته.

إنّ أبرز ما يلفت الانتباه في كتب القدامى في ما يتعلق بمسألة كيفية «نزول الوحي» من عالم الغيب إلى عالم الشّهادة أنّ أصحابها لم يشيروا من قريب أو بعيد إلى المرحلة الأولى، ونعني بها مرحلة تلقي جبريل الوحي عن الله. صمّت القدامى يوحى بأنّ لجبريل القدرة على إدراك معاني «كلام الله»، وهو رأي إن صحّ ألغى ما قيل من أنّ «كلام الله صفته».

3. علاقة جبريل ومحمد وقوه بالوحي

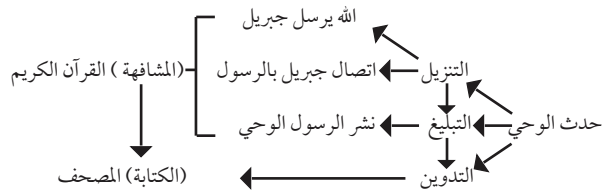
أ: دور جبريل ومحمد في الوحي

في تقديرنا لم تستطع الكتب الإسلاميّة القديمة التي عاجلت «حدث الوحي» تقديم تصوّر واضح في ما يتصل بكيفية «نزول

فلئن لم ينف العرب قدرة محمد على الاتّصال بالغيب¹³ فإنّهم استبعدوا أن يكون له القدرة على تلقي الوحي بواسطة الكلام عن طريق ملاك¹⁴.

ب: مراحل الوحي

إنّ متصفح أمّهات الكتب القديمة التي تناولت بالدّرس «الوحي الإسلامي» يلحظ تميّزها بين مراحل ثلاث هي: «التنزيل» و«التبليغ» و«التدوين»، وذلك على النحو الآتي:



ج: كيفية التّواصل بين عالم الغيب وعالم الشّهادة

إنّ وعي القدامى بالحدود التي تفصل بين الله والإنسان (الرسول..)، وما يترتب على ذلك من أسئلة حول قدرة الإنسان على فهم معاني «كلام الله» جعلهم يسعون إلى تجاوز هذه المعضلة بتقديم قراءتين مختلفتين في مستوى الطرح والمراحل والنتائج.

القراءة الأولى: «أنّ رسول الله انخلع من صورة البشريّة إلى صورة الملائكة»¹⁵.

القراءة الثانية: «أنّ الملك انخلع إلى البشريّة حتّى يأخذ الرسول منه»، و«الأول أصعب الخالين» في تصوّر بدر الدين الزركشي¹⁶. إنّ القراءتين لم تقدّما تعليلاً شافياً، بل لعلّها زادتا المسألة تعقيداً، فالأولى عندما جعلت النبيّ ينسلخ عن بشريّته ويتخذ هيئة ملكيّة أفقدته جوهره، على أنّ الصفة الجديدة، ونعني بها

13- تشير في ما يتعلق بهذه المسألة إلى أنّ قريشاً نعتت الرسول بالساحر وبالكاهن وبالشاعر وبالمجنون (على صلة بالجن) راجع سورة الحجر 6/15 وسورة الصافات 36/37 وسورة الطور 52/31.

14- أنظر سورة النّجم 53/2-18.

15- راجع الزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، حقّقه محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث بالقاهرة مصر، (د ت)، مج 1، ص 229، وراجع السيوطي (جلال الدين): الإتقان في علوم القرآن، دار التراث، ط 3، القاهرة مصر، 1985، ج 1، ص 43.

16- راجع الزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، (سبق ذكره)، مج 1، ص 229.

17- المصدر نفسه، مج 1، ص 9.

(اللفظ) يقوم بإعادة بنائه باختيار مدلولات معينة دون أخرى، على أن هذه المدلولات ليست بالضرورة المدلولات نفسها التي قصد إليها الباطن (الله)، ذلك أن الكلام في أبسط تعريفاته فعل ذاتي¹⁹ يعتمد فيه المتكلم اللغة المتواضع عليها للتعبير عن مشاعره ومواقفه وآرائه على النحو الذي يريده.

إن هذه المعطيات تجعلنا نتساءل: كيف تمّ التواصل بين الله والنبي محمد وهما المختلفان في الصفة والجوهر والطبيعة والقدرات التعبيرية والتبليغية؟ بمعنى أوضح كيف للإنسان نبياً كان أم مفسراً أم ... أن يدرك معاني «كلام الله» دون أن يجعله امتداداً لمعان ودلالات ذاتية تعكس قدراته على الفهم من جهة، وتصوّراته لماهية الأشياء والوجود من جهة أخرى؟

إنه لمن الصعب الإقرار -بأية حال من الأحوال- بإمكانية إدراك الإنسان لمعاني «كلام الله»، بل حتى وإن سلّمنا بقدرة النبي على إدراك معاني «كلام الله» فأنتى له أن يُبلّغ ما وعاه، فاللغة بما هي مخزون جماعي لا تقول شيئاً واحداً من خلال الدالّ الواحد، بل هي تقول أشياء عديدة في الآن نفسه، ذلك أن البشر لا يستطيعون التفكير خارج اللغة.

ب: علاقة الوحي بالمرسل إليه (قوم محمد)

إن «كلام الله» - شأنه شأن أيّ كلام - يفقد شفافيته شيئاً فشيئاً كلما تعددت طرق نقله وتكاثرت قنواته وتنوّعت، فيصبح كلاماً ملفوفاً بحجب كثيرة تجعل منه كلاماً قابلاً لأكثر من تفسير وتأويل، ذلك أن «التنزيل» و«التبليغ» مرحلتان يتمّ فيها إعادة تشكيل معاني «كلام الله» وفق قدرة كلّ طرف من الأطراف المساهمة في الفعل التواصل على الفهم والتبليغ.

«كلام الله» ليس حدثاً دينياً يصل بين عالين فحسب، وإنما هو أيضاً فعل تواصلّي تتوفر فيه جميع مقومات التواصل وشروطه (المرسل، الإرسالية، القناة، المتلقّي، ..) ودخل هذا الفعل التواصلّي يتمّ بناء الدلالات وإدراك ماهيتها²⁰.

الوحي»، إذ اختلفت الآراء في تحديد «مفهوم نزول الوحي»، ف «بدر الدين الزركشي» ذكر في «البرهان في علوم القرآن» أن أهل السنة اتفقوا على القول بـ «أن كلام الله مُنزل، واختلفوا في معنى الإنزال، فقيل: معناه إظهار القرآن، وقيل إن الله أفهم كلامه جبريل وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قراءته، ثم جبريل أدّاه في الأرض وهو يهبط في المكان»¹⁸.

إن الآراء التي ذكرها بدر الدين الزركشي تقودنا إلى الإقرار بوجود اختلاف بين المسلمين في تحديد الطريقة التي تمّ بها الوحي، فالمذونات الإسلامية القديمة ذكرت في هذا الشأن مواقف ثلاثة نختزلها على النحو الآتي:

الموقف الأوّل: المعنى من عند الله واللفظ من عند جبريل.

الموقف الثاني: المعنى واللفظ من عند الله.

الموقف الثالث: المعنى من عند الله واللفظ من عند الرسول.

لقد جعل الموقف الأوّل الله يفهم كلامه جبريل، أي أن المعنى إلهي واللفظ من عند جبريل، ومن شأن هذا التصوّر أن يُحوّل عملية التواصل بين الله وجبريل إلى عملية لا تتمّ بواسطة الكلام (اللفظ) وإنما بطرق أخرى. أما أغلب المسلمين فتنوّوا الموقف الثاني معتبرين «القرآن الكريم» وحياً إلهياً في لفظه ومعناه، نزل به جبريل إلى الرسول محمد.

قام هذا التصوّر على تصوّر مخصوص للدور الذي نهض به جبريل، فهو القناة الواصلة بين طرفين مختلفين في الطبيعة والجوهر، فالأوّل ونعني به الله كامل في ذاته وبذاته. أمّا الثاني ونعني به الإنسان فهو ناقص في أصله، ومن شأن هذا التباين أن يثير أسئلة عديدة حول عملية التواصل التي تربط بينهما من خلال «التنزيل»، فالتواصل بين المخاطب (الله) والمخاطب (محمد) ينتهي بمحاولة الثاني فهم مدلولات الدوال المستخدمة من قبل الأوّل وفق التجربة الذاتية والمنظومة الثقافية والفكرية والدينية التي نشأ فيها (الرسول)، فالفهم يقوم أولاً وقبل كلّ شيء على ما ترسخ في الذاكرة وليس بالضرورة هو تمثّل للمعنى أيّ الدالّ على النحو الذي أراده الباطن، وإنما هو إنشاء لمجموعة من الاحتمالات الممكنة للمعنى، فالتقبل (محمد) لحظة تلقّيه للدال

19- راجع دي سوسير (فردينان): دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرماذي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس - ليبيا/ تونس، 1985.

20- يُعدّ زيفريد شميث أهم من تناول هذه المسألة حسب علمنا، وذلك ضمن

18- راجع الزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، (سبق ذكره)، مج 1، ص 29.

ج: الوحي من الشفوي (القرآن الكريم) إلى المكتوب (المصحف) دون «الوحي الإلهي» في فترة متأخرة (العقد الثالث من الهجرة)²⁴ من الإسلام، وقد سبق ظهور «المصحف الإمام»²⁵ محاولات عديدة لتدوين بعض آي «القرآن الكريم» على الرقاع وعسبب التخيل. على أن تدوين المسلمين للوحي الإلهي لم يطل جميع الأجزاء بل تعلق ببعضه، وتعود أسباب ذلك عند أغلب الدارسين إلى بدائية الأدوات المستعملة في الكتابة، وتردي الخط (الرسم) العربي²⁶ وعجمة الحروف²⁷.

على أن للمسألة - في تقديرنا - سبباً آخر يتمثل في وعي العرب بالفروق القائمة بين الشفوي والمكتوب، ففي الكتابة لا نهتم «بالتكلم من حيث هيأته وصوته وحركاته وإشاراته»²⁸، وهي أركان رئيسة يرفد منها المعنى وتساهم في تحقيق التواصل بين المرسل والمرسل إليه، ففي المشاهدة يكون المستمع عنصراً فاعلاً يتلقى الرسالة باعتماد أكثر من حاسة (السمع، البصر) تساعد على تبين دلالات الرسالة²⁹.

إننا نذهب هذا المذهب بالنظر إلى أن العديد من النصوص أشارت إلى معرفة العرب للكتابة منذ الجاهلية وعهد الرسول والخلفاء الراشدين³⁰.

24- لقد تحدّث القدامى على مراحل عديدة مرّ بها تدوين «الوحي» بدءاً من الرسول وأبي بكر الصديق فعثمان بن عفان وصولاً إلى الخِجّاج بن يوسف.

25- لم يكن جمع الوحي وتدوينه بالمسألة السهلة، وذلك بالنظر إلى اختلاف المصاحف، راجع في ذلك السّجستاني (أبا بكر عبد الله) (ت 316 هـ / 929 م): كتاب المصاحف، تحقيق أثر جفري Arthur Jeffery، دار الكتاب اللبناني، ط 1، بيروت لبنان، (د ت) «قصة مصحف ابن مسعود (ت 32 هـ / 654 م)» من ص 54 إلى ص 82.

26- راجع الشرفي (عبد المجيد): تنزيل القرآن الكريم وتأويله، تعريب حسناء التواتي، الحياة الثقافية، عدد 56، 1990، ص 25.

27- راجع السّجستاني (أبا بكر عبد الله): كتاب المصاحف، (سبق ذكره)، ص 111 الذي ذكر بعض الصعوبات المتعلقة بهذه المسألة منها غياب علامات الإعراب ووضع النقاط على الحروف.

28- أنظر المسعودي (حمادي): الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، ط 1، سلسلة بحوث جامعية، تونس 2005، ص 17.

29- Paul (Zumthor): essai de poétique médiévale, (op cit), p 43.

30- راجع ما ذكره ابن هشام (عبد الملك): السيرة النبوية، ط، دار الكتاب العربي،

الله - وفق التّصوّر الإسلاميّ - أوحى إلى محمد عبر ملاك اسمه جبريل نهض بدور الوسيط الذي أَمَنَ الاتصال بين الله والرّسول، وقد ترتّب على ذلك وجود أربعة أطراف شاركت في «حدث الوحي»، وهي المرسلُ اللهُ (المُوحِي/ المُنزِلُ) والمرسلُ (المُنزَلُ/ جبريل) والرّسولُ محمد²¹ (المُوحى إليه/ المُنزَلُ عليه) والمرسل إليه عامة النّاس (المُنزَلُ لأجله)، والغاية من «نزول الوحي» هداية النّاس إلى الصّراط المستقيم، ولا يتسنّى ذلك لمحمد ما لم يكن «الوحي» قادراً على استمالة المُخاطِبين والتأثير فيهم، وذلك بأن يكون خطاباً مفهوماً لديهم باعتماد دوال مألوفة في حياتهم (عرب الجاهلية).

إنّ العلاقة الرّابطة بين الأطراف المشاركة في «حدث الوحي» نهضت بدور مهمّ في تحديد دلالاته، ف«لا سبيل البتّة للعقل البشريّ أن يتوسّط بين الخطاب الإلهيّ والخطابات البشريّة [لاحظ صيغة الجمع] دون أن يَضَع الأوّل في السّياقات الدّلاليّة والقوانين البلاغيّة والوسائل الاستنباطيّة والمبادئ المنطقيّة التي تتصّف بها الثّانية»²².

معنى ذلك أنّ «كلام الله» بنى معانيه من داخل المنظومة البشريّة المُتقبّلة له، أي أنّ الله لحظة الوحي راعى السّياقات الدّلاليّة البشريّة وطرق إنتاجها لدلولات الدّال²³.

توجهه «اللساني التواصل».

21- نشير إلى أن محمدًا نهض بدورين مختلفين، فهو المرسل إليه لحظة تلقّيه الوحي عن جبريل، وهو مُرسل/ رسول لحظة تبليغه الوحي لعامة الناس.

22- راجع أركون (محمد): نقد قضايا العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، ط 1، بيروت لبنان 1998، ص 9.

23- نشير في ما يتصل بهذه المسألة إلى قضية «الأحرف السبعة» التي تناولها الزركشي بالتفصيل في البرهان في علوم القرآن، (سبق ذكره)، في فصل «معرفة على كم لغة نزل»، من ص 211 إلى ص 228.

ويبدو من الصّروريّ في هذا المقام الإشارة إلى تمييز القدامى بين علم القراءة وعلم الرواية من جهة، وتمييزهم بين القراءة والحرف من جهة أخرى، وللمزيد من التوسع يمكن الرجوع إلى ابن ماجه (أحمد بن موسى (ت 324 هـ / 937 م): السبعة في

القرارات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، ط 2، القاهرة مصر، (د ت)،

ص 25، ص 43، ص 47، ص 93.

أمراً محالاً، وهو ما أشار إليه الرسول بقوله «يُحْمَرُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِكُرّاً»، وذهب عليّ بن أبي طالب (ت 04 هـ / 366 م) المذهب نفسه لما وصف الوحي بأنه نصّ «حَمَلٌ أَوْجَهُ»³⁴ و«حَطَّ مَسْطُورٌ بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ [...] وَإِنَّمَا تَنْطِقُ عَنْهُ الرِّجَالُ»³⁵.

من هذا المنظور فإنّ الإنسان/ المتلقّي هو من يؤسس معاني «كلام الله»، وذلك بوضعه ضمن سياقات دلالية بشرية لحظة تأمله ومحاولة فهمه، وما يترتب على ذلك من إحداث تبدلات وتغيّرات³⁶.

إنّ انفتاح «كلام الله» على وجوه التّأويل العديدة دالٌّ على أنّ «الوحي» كلام بشري في مستوى فهمه وتعلّقه، ذلك أنّ مدلول الرّسالة الإلهية يُحدّد وفقاً للمنظومة الثقافيّة التي نشأ فيها محمّد. وبناء على ذلك ذهبنا إلى القول إنّ الوحي لا يستمدّ مدلولاته إلّا في إطار ثقافة المتلقي وواقعه، فهو عندما يتلقّى الوحي يعيد تشكيل دلالات «كلام الله» وفق تجربته الدّاتية وقدراته التعبيرية.

لم يكن الدّين الجديد (الإسلام) قطعاً تاماً مع الموجود (دين قريش)، فاعتماد الوحي الإسلامي النّظام اللّغوي الجاهلي طريقة للتّواصل أمر وطّد أركان الخطاب الإلهي في الفضاء الثقافيّ الجاهلي، وهو ما قادنا إلى استنتاج أنّ الرّسالة الإلهية تتحدّد دلالاتها وفق المنظومة التي عاش فيها النبيّ.

إنّ اعتبار الوحي خطاباً منظوقاً بلّغه الرسول محمّد إلى أصحابه وقومه مشافهة لا يعني بالضرورة أنّ دوره اقتصر على التّبليغ (نقل كلام الله إلى بني قومه)، فالرسول لم ينهض بدور الوسيط بين الله والعباد فحسب، وإنّما كان أيضاً بتفاعله مع الوحي الإلهي قد ساعد أصحابه على ملامسة دائرة المعاني الممكنة لـ«كلام الله»، فطريقة النبيّ في التّبليغ من شأنها أن تدفع بمتلقّي «الوحي» نحو فهم معين، هو امتداد لفهم المبلّغ (محمّد) بشكل من الأشكال.

إنّ الانتقال من وضع المشافهة إلى الكتابة مهمّ جدّاً «من حيث المعنى ومن حيث إنتاج المعنى وتلقّيه، [...] هنالك جانب مهمّ في أيّ خطاب وهو جانب التلقّي، [...] نحن لا نعرف كيف استقبل الصّحابة النّطق بالقرآن لأول مرّة من قبل النبيّ [...] فحركة اليد والوجه [...] حاملة لمعان لا يمكن أن تنقل كلّها»³¹.

ويبدو أنّ القدامى كانوا على وعي تام بهذه المسألة، وآية ذلك أنّهم حاولوا من خلال قواعد التّجويد والضّبط والتّلاوة والتّرتيل مثل الوقف (الوقف اللازم، الوقف الممنوع، الوقف الجائز، ...) والتّفخيم والتّرفيق والمدّ والقصر والإدغام والإظهار والإخفاء والإبدال³² المحافظة على البعد الشّفويّ لـ«الوحي الإلهي»، ذلك أنّ المشافهة أقدر من الكتابة على ملامسة معاني «كلام الله».

خاتمة

عاجلنا في مقالنا إشكالية التّواصل بين عالم الغيب وعالم الشّهادة في تصوّر القدامى، فانطلقنا من «حدث الوحي» باعتباره حدثاً تواصلياً قام بين الله والنبيّ، وهو تصوّر دفعنا إلى السّؤال عن كيفية تعقّل الثاني لمعاني الأوّل، والحال أنّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة خصّصت الأوّل بالكمال ووسمت الثاني بالتقصان.

وقد حاولنا الإلمام بأبعاد هذه المسألة بالنّظر في بعدين هما: «مفهوم الوحي ومراحله» من جهة، و«دور النبيّ وقومه» في تحديد معاني «كلام الله» من جهة أخرى. وفي ما يتّصل بهذين البعدين انتهينا إلى أنّ الانتقال من مرحلة «التّنزيل» (القرآن الكريم) إلى مرحلة «التّدوين» (المصحف) هو انتقال من وضع يحاول فيه المتلقي استعادة «طريقة النبيّ في الإلقاء» [إلى وضع] لا يمكن أن تعاد³³ فيه تلك الطّريقة، مما يجعل من الإحاطة بمعاني «كلام الله»

بيروت، لبنان، 198، ج 1، ص 370، ص 371، ص 372.

31-راجع محمّد أركون في حوار أجراه معه الناصر الغيلاني، مجلة نزوى، سلطنة عمان، عـ26، أبريل 2001، ص 168.

32-راجع السعيد (ليب): المجمع الصوتي الأوّل للقرآن، ط 2، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1978، ص 111.

33-راجع محمّد أركون في الحوار الذي أجراه معه الناصر الغيلاني، (سبق ذكره)، ص 168.

34- جعل أبو الدرداء- وهو أحد الصحابة- تعدد وجوه صرف اللفظ القرآني شرطاً من شروط التّفنّه في القرآن الكريم بقوله «لا تَفنّه حتّى ترى للقرآن وجوها».

35-راجع ابن أبي طالب (علي): نهج البلاغة، تقديم محمّد عبده، مراجعة وتحقيق علي أحمد حمّود، المكتبة العصرية، صيدا لبنان، 2005، ج 2، ص 187.

36- لا نعني بالتغيير والتبديل ما يمكن أن يعرفه الحرف من تحوّل، بل نقصد به ما يعترى فهم كل طرف من انزياح عن فهم الّذي قبله.

الدين والتنوير تحرير الدين من التيولوجيا السياسية، أو نحو حدائثة بدون عوائق

عبد العزيز بومسهولي*

«إن الأخلاقية يجب ألا تتأسس على التيولوجيا، يجب أن يكون مبدؤها في ذاتها هو أساس تصرفاتنا».

كانط

«إن الدين يجب ألا يقتصر على العقائد الجامدة، ولا يجوز تعلمه من الكتب، ويجب ألا يكون لاهوتياً، بل بالأحرى أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية، أي في عاداته وتقاليده واحتفالاته، يجب ألا يكون الدين أخروياً، بل دنيوياً إنسانياً، وعليه أن يمجّد الفرح والحياة الأرضية، لا الآلام والعذاب وجحيم الحياة الأخرى».

هيجل

المجتمع المغربي، وإعاقته عن انعتاقه من بنية تكاد تكبل قدراته التحريرية التي تعيد مصالحته مع التاريخ وتؤسس لعلاقة طبيعية مع الوجود والحياة.

ومن ثم فإن سؤال الحدائثة رهين بسؤال التجاوز، ما دام أن تفكيراً أصيلاً في الحدائثة يقتضي تجاوز حالة العجز والقصور التي ترهن المستقبل، وتجعله خاضعاً لإرادة قوى الماضي الجاثمة فوق العقول، وهي بذلك تحقق هدفاً مزدوجاً: القضاء على أية إمكانية لاستعادة الرشد مغربياً، والقضاء على أية إمكانية للحدائثة المستقبلية.

إن استحضار التنوير في الحالة المغربية هو إحدى إمكانات استباق المستقبل، وهو ما يعني التفكير في الفعل الاستباقي - التاريخي الذي يجعل من التجاوز انفلاتاً من القبضة التيو-سياسية، أي الانفلات من نزعة تأليه «الثواب» وتقديسها إلى حد تصبح من خلاله حجماً تغطي أفق الكينونة الإنسانية، بمعنى آخر إن هم هذه النزعة ليس إلا تكريساً لاستبداد ثقافي - سياسي يتخذ من لعبة السياسة، التي أضحت متاحة بفضل عوامل الحدائثة الغربية، طريقة جديدة للقفز على التاريخ، وإنتاج ثقافة ارتكاسية شديدة

يُطرح اليوم بالمغرب، وبكل إلحاح تقتضيه المرحلة، سؤال إشكالي حول المسألة الدينية وعلاقتها بأسئلة الحاضر المتعلقة بالتنوير والحدائثة. ولعل الإشكال الجوهرية الذي يبدو راهناً يتعلق بالسؤال التالي: كيف يمكننا تحرير الدين من التيولوجيا، وبالتالي من نسق الوصاية الذي يجعل من الدين عائقاً أساسياً يحول دون تحرير الإنسان؟ وما هي الخطوة اللازمة لهذا التحرير؟ وكيف نستعيد حدائثة تنويرية بدون عوائق؟ إن هذا الطرح يستمد مشروعيته انطلاقاً من الأحداث التي تشهدها الساحة السياسية والفكرية التي تكاد تعصف بها دعوات نكوصية تستهدف العقل وتجعله عاجزاً عن ولوج عتبة الحدائثة.

وإذا كان سؤال التنوير أساسياً لاستعادة حالة الرشد، والتخلص من حالة القصور التي يعدد الإنسان ذاته مسؤولاً عنها حسب كانط، فإن سؤال الحدائثة يعتبر اليوم جوهرياً لمسألة الحالة الثقافية والإرث الثقافي، الذي ما زال يقبع تحت حضن الوصاية «التيو-سياسية»، التي ليس لها من هم سوى إخضاع الإرادة الإنسانية لإرادة قوة ارتكاسية من أجل إبقاء السيطرة على

* باحث من المغرب.

حالة القصور السياسي للإنسان المغربي، وليس من أجل تحوير الإنسان كما هو شأن اللاهوت- السياسي في أمريكا اللاتينية؛ فهذه الاستعادة فيما نرى هي تفعيل للقدرة على إحداث التجاوز، يعني على خلق إمكانية الفعل من أجل الالتحام بالحدثية، وتخطي موقع داخل التاريخ غدا لا تاريخياً، وبما أن المشروع التنويري الحدثي هو مشروع حدثي، والحدثية هي القدرة على تحقيق حدث التجاوز وليست مشروعاً خطابياً بلاغياً، بقصد إشباع انعدام القدرة على الفعل، أو لتعويض عجز العقل وقصوره، كما هو الشأن في الخطاب المسمى حدثياً لدى جُل الأحزاب السياسية بالمغرب، ولدى بعض الفاعلين ممن يتغنون بالحدثية بوصفها واقعة بلاغية لا غير، فإن استعادة الحدثية مغرباً رهين بخلخلة أسس ثقافة الحجر، التي تستغلها النزعة التيو- سياسية الجديدة، من أجل فك الوصاية على الفكر، أي على الحرية.

تعدو الحدثية تعبيراً عن انفلات تاريخي من مطب الاحتكار الدوغمائي للدين والعقل، وتخلص من حالة اللاتسامح التي لا تمجد سوى ثقافة ذات منظور وحيد قائم على عقيدة تقديس الثوابت الثقافية التي لم ينتجها سوى الإنسان ذاته، لصالح إرادة قوة ارتكاسية لا تستهدف سوى قهره وتعليمه.

ولعل السؤال الجوهر الذي يجعلنا اليوم في حالة قلق من أجل استعادة موقعنا داخل حركية العالم والانفتاح نحو الأفق الكوني للحدثية يظل مع ذلك هو نفسه ذلك السؤال الذي يقصّ مضجعنا الدوغمائي، يوقظنا من قبضة حالة ميتافيزيقية لا عقلانية، ليست قائمة على فهم علاقتنا بالوجود من حيث هو علة كينونتنا، كما أنها ليست قائمة على العلاقة بالآخر المطلق اللامتناهي من حيث هو محايث لتناهيها الوجودي، ولكنها قائمة على تأليه ما ليس إلهياً، أي تأليه ثوابت تُعدّ بمثابة حجاب للعقل يحول دون تلمس دروب الوجود الفسيحة.

إن التفكير في الدين هو محاولة للعقل من أجل الفهم، ليس من أجل الوصول إلى حقائق لاهوتية تفوق قدرة العقل الإنساني باعتباره عقلاً متناهيًا يمتلك قدرات هائلة لكن ضمن مجال النسبي، ومن ثم فعجزه إزاء إدراك المطلق، ليس إلا إمكانية لتفعيل قدرته على ضمان استقلاليته الخاصة والتعبير عن إرادة التخلص من العوائق التي تولدها الطبيعة أو يولدها الإنسان ذاته

الخطورة والذكاء. ذلك أن النزعة التيو-سياسية قد تمكنت -انطلاقاً من فهمها للعبي الديمقراطية والتقنية الحديثة وهما معاً نتاج لعصر الحدثية- من بسط هيمنتها على الفضاء العمومي، فعبّر وسائل الاتصال الرقمية الحديثة، التي تمكنت من التسلسل إليها، عملت على إنتاج عقلية قطيعة شديدة التزم، لا تنقاد إلا لرأي وفتاوى شيوخ نصّبوا أنفسهم أوصياء على الدين وعلى الله، وبتوا يقررون في كل التفاصيل الحياتية، وبالتالي فإن النزعة التيولوجية نجحت في خلق ما يمكن تسميته بالعبودية الذاتية، تلك التي يعجز من خلالها الإنسان عن تقرير مصيره الذاتي إلا بالرجوع إلى شيوخ النزعة التيو-سياسية، بالإضافة إلى ذلك فإن هذه النزعة سمحت بظهور حالة لا تسامح شديدة الخطورة مبنية على عقيدة الولاء والبراء، هذا من جهة أولى.

ومن جهة ثانية فالنزعة التيو-سياسية قد استوعبت اللعبة الديمقراطية، في جانبها الانتخابي، ليس من أجل تدعيم التعددية السياسية التي تقبل بكل الأطراف المشاركة في اللعبة، وإنتاج ثقافة الاختلاف على أرضية التسامح، ولكن من أجل التبشير بمجتمع شمولي يستعيد القبضة التيولوجية في أبشع صورها التي يمكن أن تظال كل معالم الاختلاف، والحياة، والثقافة، والفن. إن هذه النزعة ما فتئت تمارس الوصاية، وتنزع إلى مختلف أساليب التهيب المعنوية والمادية، بما فيها الاستعدادة وتحريض الجماهير ضد من تسميهم استنصاليين، وهي تقصد «استنصاليين الإسلام أو الدين»، ولأنها تتعمد اللبس فإنها تطابق ما بين نزعتها الاحتكارية للدين وبين الدين نفسه. إنها نزعة لا تتورع عن أن تقول «أنا الدين نفسه، أنا الإسلام ذاته». بمعنى أن كل توجه انتقادي للممارسات غير الأخلاقية لهذه النزعة الارتكاسية يعتبر انتقاداً للإسلام، للدين والله، ومن ثم فغاية هذه النزعة ليست إلا السيطرة على أية إمكانية للتحرر والانعقاد من عوائق الإرث الثقافي، في سبيل الوصول إلى غاية أكبر وهي تأسيس مجتمع شمولي يستند إلى مرجعية احتكارية للدين، لا تقبل إلا بأسلوب وحيد هو ذلك الذي يدمر قيم الحياة، ويعيد اغتراب الإنسان داخل نسق «تيو-سياسي» قائم على عدم إرادة الاقتدار والإبداع والإنسان والحياة.

إن استعادة التفكير في الدين والحدثية - من وجهة نظرنا- اختبار وإمكانية جديدة لنزع وتحرير الدين والإنسان عن هذه النزعة التيو-سياسية التي تنطلق من لاهوت الدين للإبقاء على

جذري وانقلاب على فكرة الدين نفسه، بما أنه سينتج تقديساً للأشخاص الذين أضحوا فوق التاريخ، أي خارج أية مساءلة، كما أنه ولد منظوراً تقديساً لعصر سيغدو بدوره بداية التاريخ ومنتهاه.

إننا إذن إزاء منظورات وتأويلات قد لا يعترف بعضها بأنها مجرد تأويلات، ما دام أنها لا تقدم منظورها إلا على أساس مبدأ الأحقية، إنه مبدأ التساوي والتطابق بالمطلق.

وإذا كان الفكر الفلسفي الغربي بدءاً من سبينوزا وكانط وفيورباخ وهيجل ثم ليفناس قد استعاد مبادرة التفكير في الإنطولوجيا والتولوجيا، بقصد تحرير الله من ميتافيزيقا الوجود، وتحرير الأخلاق من التولوجيا كما هو الشأن عند كانط وليفناس رغم اختلاف منظوريهما، فإن الفكر الفلسفي العربي خاصة ظلّ عاجزاً عن ملامسة الإشكال اللاهوتي-الإسلامي الذي تحوّل عبر التاريخ إلى نسيان التفكير في اللامتاهي باعتباره كذلك، والانقلاب نحو لاهوت تقديس المتناهي، وجعله أفقاً وغاية تنحصر داخلها ميتافيزيقا الإنسان العربي المسلم. يتمثل ذلك كما أشرنا في اعتبار تجربة الأشخاص الذين عاصروا عهد النبوة بأنها تعلق على كل مشروعية، فتغدو فوق الزمان والتاريخ، إن الغاية التي بلغت تولوجيا كهذه هي تقديس السلف الصالح الذي غدا مطلقاً يعلو على أية مساءلة، كما غدا أساساً وأصلاً يتقرر عليه مصير الإنسان مستقبلاً، وعلى قاعدته يتحدد كل معيار أخلاقي، ومن ثم فإن الأخلاق إن لم تكن مطابقة للأصل فإنها باطلة، وعلى هذا الأساس تمّ تأويل مفهوم السنة، وإخراجه عن سياقه الأصلي باعتباره يحيل إلى الإبداع والخلق، أي انتهاج طريقة جديدة مؤثرة وفعالة في المصير الإنساني، فغدا دالاً على الاتباع والنمطية والمضي وفق مبادئ أخلاقية وسلوكات وتصرفات ثم إنتاجها سلفاً، لا من قبل النبي فقط، بل من قبل أصحابه وتابعيه. إن منظوراً كهذا أعاد إنتاج ما يمكن أن نسميه هنا بلاهوت التقليد.

إنّ لاهوت التقليد - منهج السنّة - تحوّل عبر التاريخ إلى تكريس إنسان اتباعي يخضع لوصاية الفتوى التي تقرر ما إذا كانت عقائده صحيحة أم باطلة، وما إذا كانت تصرفاته أخلاقية دينية أم هي أفعال لا أخلاقية بالمعنى الديني. وبالتالي فإنّ المبالغة في تقديس تجربة بعينها كثيراً ما كان يحول بين الإنسان وبين

عبر تاريخه الخاص، والتفكير في الدين بمعنى آخر هو محاولة فهم الواقعة الدينية، بما هي واقعة تاريخية، وهنا يجب ألا يلتبس المعنى، لأنه يجب الفصل بين الدين وبين الواقعة الدينية، فنحن هنا في الواقعة الدينية إزاء تصورات وتأويلات ثقافية للدين تولدت عبر صراع طويل داخل كل ديانة على حدة، وعبر صراع بين الديانات التوحيدية فيما بينها من جهة، وبينها وبين الديانات الأخرى من جهة ثانية.

وهذا يعني حسب فرانسوا كافالييه F.Cavallier، أنّ التفكير في الواقعة الدينية هو أولاً بحث عمّا هو مشترك في الأديان كلها، سواء فيما يتعلق بمسألة الألوهية أو فيما يتعلق بمسألة الإيمان بهذه الألوهية، كما يتعلق الأمر كذلك بما وراء كل ديانة مؤسسة، وربما بكل تعود أو ممارسة تميز بين العالم الدنيوي وبين العالم الآخر، أي بكل معنى مقدس يمكن أن ندعوه دينياً. فمفهوم الدين له معنى أيضاً حتى بالنسبة لغير المؤمن حتى أولئك الذين لا يعتقدون إطلاقاً. فعمل الدين من هذه الوجهة ليس إلا ذاكرة، كما أنه أيضاً بنية.

إنّ التحليل الفلسفي للدين يجب أن يتخطى بعض الصعوبات إذا ما أراد أن يكون فلسفياً، ففي المقام الأول يجب أن يتخلى عن أن يكون دينياً، إنّ الأمر كما يقول كافالييه لا يتعلق بلعب دور الدين أو على العكس من ذلك معارضته، كما لا يتعلق الأمر بمناقشة الإيمان الديني ومساءلته، ولا بالقيام بالتبشير له ومناصرتة. إنّ تحليلاً فلسفياً للدين ينطلق من اعتباره واقعة، وتحليلها كما هي، وبالتالي فهذا التحليل لا يلجّ على النقاش حول الأحقية، ولا على المرجعية التي تحيل إليها عقيدة معينة بقدر ما يركز على تحليل الواقعة الدينية¹.

إذن يتعلق الأمر بتحليل منظورات حول الدين، لكننا منظورات ظلت مرتبطة بالأنطولوجيا أو بالتولوجيا أو بهما معاً، أو ظلت مرتبطة بممارسات وعادات مارستها الأجيال الأولى-السلف- التي عاصرت ولادة دين ما وساهمت في نشر مبادئه. لكنها تحوّل مع التاريخ إلى تولوجيا تفوق قداستها قداصة المبادئ الأولى التي تأسس عليها الدين، بحيث قد يحدث تغيير

1. François Cavallier : La religion. philo-notion ellipses édition 2000, P4.

المسيحية- اليهودية، أو ديانات وثنية أو طبيعية².

ومنظور كهذا قائم على لاهوت التقليد، استطاع رغم كل ذلك أن يؤسس لانتشار قاعدته من خلال الفكر الوهابي المسؤول بالدرجة الأولى عن ظهور حركات أصولية ارتكاسية قائمة بالأساس على رفض الآخر، وتعديم الحياة، هذه الحركات استطاعت أن تتناسل وتخترق الأحزاب والمؤسسات المدنية خاصة في مصر، وتحيد بها عن اتجاه بناء الإنسان وإدماجه في الحياة المعاصرة وإشراكه في مجرى الحداثة، من أجل التبشير بمجتمع قائم على مبدأ التمايز الديني والمذهبي، فأعطت بذلك لمبدأ الولاء والبراء تفعيلًا جديدًا عندما جعلت منه معيار ممارستها السياسية. والنتيجة هي ظهور لاهوت سياسي جديد يستعيد لاهوت التقليد لإحكام السيطرة على التاريخ والحياة والإنسان، والقضاء على أية إمكانية أخلاقية قائمة على أساس احترام وتقدير الآخر.

إن الفكر الفلسفي المغربي مطالب اليوم أكثر من الماضي باستعادة المبادرة من أجل التفكير في الدين خارج اللاهوت-السياسي، والتفكير في الأخلاق خارج لاهوت التقليد، إنها مبادرة تحقق هدفاً مزدوجاً يتمثل أساساً في تحرير الإنسان وانعتاقه وربطه بالحداثة الكونية، كما يتمثل في تفعيل مبدأ احترام القداسة الدينية، ومعنى ذلك كشف أي استغلال لاهوتي-سياسي للدين الذي يجب أن يظل مفارقاً للتجربة السياسية والقطيعة التي قد تحيد به عن أهدافه التهديبية وتجعل منه إمكانية حقيقية لتدمير الآخر وإرهابه واحتقاره؛ إمكانية كفيلة بانبثاق طائفة دينية شديدة العداء لكل نزوع إرادي نحو الحياة، بمعنى آخر فإن تعالي الدين عن التجربة السياسية هو الضمانة الوحيدة لقداسة اللامتناهي وقداسة الدين، وهذا يعني أن يكون الدين ضمير الإنسانية اليقظ المرتبط بالأفق الميتافيزيقي للإنسانية، أي بما يشبع ذاتية الأفراد ورغبتهم في اللامتناهي، أي الاستجابة التي تولد في المتناهي الإنساني المسؤولية تجاه الآخر المتناهي هو أيضاً. إنَّ الديني بهذا المعنى أضحى محايثاً للتجربة الإنسانية، لكنها محاثة مشروطة بألوية الإطيقا، أي بالعلاقة الأخلاقية التي تحدّد مجال الدين في الضمير الحي المرتبط بتمجيد قيم الحياة الإنسانية.

اختيار تجربته الميتافيزيقية على نحو مباشر، وعلى نحو اللامتناهي. ولعل التجربة الصوفية المتمثلة في ابن عربي هي الاستثناء النادر الذي استطاع أن يصل بالتجربة الميتافيزيقية إلى آفاق تجاوزت من خلاله حجب لاهوت التقليد، إنها تجربة التحمت بتأمل اللامتناهي في سبيل بناء إطيقا مؤسسة لعلاقات أخلاقية إنسانية تتجاوز الحدود والمواصفات الدينية واللغوية والعرقية الضيقة. فاستطاعت بذلك أن تكون تجربة كونية شملت برحابة أفقها كل ألوان الاختلاف الديني التوحيدى والوثني واللايدي أيضاً، كما استطاعت أن تجعل من الخيال أكبر وسيلة للإبداع والخلق، وبذلك فهذه التجربة هي التي تعبر بحق عن مفهوم السنّة بالمعنى الإيجابي الذي تمنحه لها اللغة العربية (سنّ سنّة؛ انتهج طريقة جديدة)، وهو المعنى الذي يجب إعادة الاعتبار له اليوم لتخليصه من المعنى الانقلابي الذي جعله محصوراً عبر التاريخ في تكريس التقليد. إنه معنى مضاد حقاً للبدعة التي ليست في الأصل سوى دالة على المبالغة في تقليد أمور العبادات إما بالزيادة وهو الغالب أو بالنقصان وهو النادر، هذه المبالغة التي تصل إلى حدود نسيان الحياة، والنظر إليها نظرة ارتكاسية لا تقوم إلا على الحقد والكراهية ودم الآخرين والحكم على تصرفاتهم، كما هو الشأن عند ابن تيمية الذي ذهب بعيداً في تكريسه للاهوت التقليد إلى حد الدعوة إلى تعديم الحياة، وتعديم القدرة والحرية الإنسانية، يقول في كتابه العبودية:

«كلّ علم لا يراد به وجه الله فهو باطل، فالدنيا ملعون ما فيها إلا ما كان لله، ولا يكون لله إلا ما أحبه الله ورسوله، وهو المشروع، وكل عمل أريد به غير الله لم يكن لله» (ص 41).

إنه تأويل مححف للحياة يقوم على حصر أفعال الإنسان داخل لاهوت التقليد باعتباره هو الوحيد الذي يكتسب الشرعية، ومعنى ذلك أنّ كل ما هو مرتبط بالحياة والإرادة الإنسانية يُعدّ باطلاً ما دام لا يوافق القاعدة الأساسية للاهوت التقليد، إنَّ هذا المنظور الذي ينقلب على المنظور القرآني باعتباره بحث في كثير من المواقف على الالتفات إلى الجانب الدنيوي والانهماك بالملذات وبالحياة- قد أفضى بالتالي إلى تبني قيم ارتكاسية متمثلة في رفض الآخر رفضاً مطلقاً سواء كان هذا الآخر ينتمي إلى الدين نفسه، الشيعة، المتصوفة... أو ينتمي إلى ديانة توحيدية أخرى:

2 - انظر كتابنا الصادر: مبادئ فلسفة التعايش، إفريقيا الشرق، البيضاء 2013.

استعادة الحرية التي هي الأساس الجوهري للوجود الإنساني على الأرض.

إذن فتحرير الدين من التيولوجيا السياسية يُعدّ بمثابة الخطوة الضرورية لتأسيس عالم روحي جديد يُقدّس العلاقات الإنسانية باعتبارها تعبيراً متناهيّاً أصيلاً عن المسؤولية التي هي أثر للامتناهي، الذي يوقظنا من غرورنا الديني ويجرنا من ادعاءاتنا بكوننا نحن فقط هم المهتمون الذين يمتلكون العقيدة الصحيحة والواحدة.

إنّ الدين كما يقول هيجل «يجب ألا يقتصر على العقائد الجامدة، ولا يجوز تعلمه من الكتب، و يجب ألا يكون لاهوتياً، بل أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية، أي في عاداته وتقاليده واحتفالاته، يجب ألا يكون الدين أخروبياً، بل دنيوياً إنسانياً، وعليه أن يمجّد الفرح، والحياة الأرضية لا الآلام والعذاب وجحيم الحياة الأخرى»³.

إنّ تأويلاً إيجابياً كهذا إنما يعلي من مبدأ الإنسان باعتباره مصدر تمثلاته للدين وللأخلاق، وهو تأويل يفضي إلى تحرير الدين والأخلاق معاً من النزعة التيوسياسية، ولعل كانظ يُعدّ مبادراً حينما دعا في كتابه دروس حول النظرية الفلسفية للدين إلى تحرير الأخلاق من التيولوجيا، إنّ الأخلاقية فيما يرى «يجب ألا تتأسس على التيولوجيا، يجب أن يكون مبدؤها في ذاتها هو أساس تصرفاتنا»⁴.

إنّ الأخلاقية بهذا المفهوم تسمح بتحديد معنى الدين، ومعنى الله الذي سيغدو بمثابة فكرة تحفيزية على بناء العلاقة الأخلاقية، باعتبار الله خيراً أسمى، «إنّ الله، إن أمكن القول، هو القانون الأخلاقي نفسه، لكنه تمّ التفكير فيه بطريقة مشخصة»⁵. إنّ الغاية ليست إلا استعادة مبدأ الحرية داخل المشروع الكانطي باعتباره يتمثل الدين بما هو «ضرب من الدين العمومي المدني الذي يهدف إلى نوع من التربية الأخلاقية المدنية للإنسان تنقلنا من المواطن السلبي إلى المواطن النشط»⁶.

لعلّ تحرير الدين من التيولوجيا السياسية وفق هذا المنظور هو اختبار لإمكانية انخراطنا نحو حداثة بدون عوائق.

لن تفضي إعاقة الحداثة سوى إلى تدمير جوهر الكائن الإنساني، والمقصود هو إخراج الإنسان من حالة القصور التي تستهدف تعديم الحياة الإنسانية، فما زال المطلب التنويري شرطاً من أجل

3 - نقلا عن محمود رجب: الاغتراب، منشأ المعارف الإسكندرية 1978، ص 125.

4. Kant leçon sur la théorie philosophique de la religion traduction par william Fin t. Librairie Générale Française 1993. P92.

5. Ibid P. 150.

6 - كانظ والحداثة الدينية: أم الزين بنشيجة - مجلة مقدمات ع 31 ص 25.



بريشة الفنان محسن الكياني من إيران
الصورة مقدمة من «مجمع أبو ظبي للفنون»

«العلمانية وكونية التاريخ» دراسة حول العلمنة والتحديث من خلال كتاب: «العلمانية من منظور مختلف» لعزير العظمة

مراد زوين*

حاول عزير العظمة دراسة العلمانية من منظور تاريخي واجتماعي وفكري، ضمن إطار تحليل عام لمسار التاريخ العربي في سياق التاريخ الكوني. وهنا لا يفصل التاريخ العربي وأحداثه عن أحداث التاريخ العالمي، وبالتالي لا يمكن عزل أحداث فكرية واجتماعية أو سياسية تخص تاريخ منطقة العالم العربي عن مميزات التاريخ الكوني. ومن هذه النظرة للتاريخ ينطلق المؤلف في دراسة مسألة العلمانية داخل العالم العربي كحدث مرتبط بمسار التاريخ الكوني. ففي مقدمة كتابه يؤكد ذلك بقوله: «جعلنا هذا الكتاب دراسة تاريخية واجتماعية وفكرية للعلمانية في الوطن العربي، مشرفاً ومغرباً، في إطار تحليل عام لمسار التاريخ العربي في سياق التاريخ العالمي الحديث، بعد مناقشة ومساءلة معطيات التاريخ الأوروبي لإبراز تنوع العلمانية، وأنماط ارتباطها الفعلية بالدولة والدين، ودراسة لحظات من تراثنا نبرز فيها حقيقة علاقة الدنيا بالدين في مجالات السياسة والتشريع وبناء المؤسسة الدينية ودورها»¹.

من خلال هذه النظرة التي حكمت المؤلف في دراسته لمسألة العلمانية في الوطن العربي، يمكننا التساؤل حول دلالة مفهوم العلمانية لديه. فهي بالنسبة له شأن بالغ التعقيد والتنوع، ومن المستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة، وبالتالي فهي غير متعلقة بأسس مزعومة للمسيحية أو بالسلطة الدينية². وفي هذا رد واضح على بعض الكتابات العربية

يأتي اهتمامنا بمضامين هذا الكتاب لسببين:
الأول: يتعلق بموضوع الكتاب الذي تناول موضوعاً عاد بقوة إلى النقاشات الفكرية والثقافية (موضوع العلمانية)، بعد الأحداث التي عاشها العالم العربي، وما زالت انعكاساتها لم تتضح بعد، أحداث ما سُمي «بالربيع العربي»، ووصول جزء من الحركة الإسلامية إلى تدبير الشأن السياسي، مما جعل مسألة الدولة المدنية وغير المدنية من الأسئلة الرئيسة في وقتنا الراهن.

والثاني: مرتبط بالكتاب، فرغم صدوره في بداية التسعينات، فإنه لم يُعط له حقه في الدراسة والتحليل، باعتباره طرماً مختلفاً عن الطروحات المتعارف عليها التي تناولت موضوع العلمانية، حيث ربط بينها وبين التحديث بشكل عام، بعيداً عن التناول الضيق الذي يحصرها في علاقة الدين بالدولة، بل جعلها مرتبطة بالتحويلات التي عاشتها المجتمعات العربية بين القرنين التاسع عشر والعشرين، إضافة إلى غناه المعرفي من حيث المعطيات التاريخية، ومراجع الوفيرة التي جعلت منه بنكاً للمعلومات الأكاديمية لكل باحث في مسار التحويلات السياسية والاجتماعية والفكرية في العالم العربي في القرنين الماضيين.

وقبل الخوض في مسألة العلمانية، أو علاقة الدين بالدولة لدى عزير العظمة من خلال كتابه «العلمانية من منظور مختلف»³، يجدر بنا تحديد دلالة المفهوم ومعناه لدى المؤلف، حتى يتسنى لنا الوقوف بوضوح على أهم المحاور التي عالجها الكاتب، ومن خلالها الوقوف على رؤيته لمسألة العلمانية في الفكر العربي الإسلامي.

* «العلمانية من منظور مختلف»، الدكتور عزير العظمة، مركز دراسات الوحدة

العربية الطبعة الأولى، بيروت يناير/ 1992.

1- المصدر نفسه، ص 11.

2- المصدر نفسه، ص 11.

لا تخلو من سلطة كهنوتية دينية، وفي هذا الإطار ما يصدق من المبادئ العامة على التواريخ الموسومة بالمسيحية، يصدق على تواريخ الإسلام في نظر المؤلف.

إنّ الإسلام، مثل غيره من الأديان، لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأنّ في انعدام هذه المؤسسة خروجاً عن الطبائع الاجتماعية للدين، ولهذا يرى عزيز العظمة أنّ القول إنّ «إسلامنا» ينكر السلطة الدينية «فإنه من باب الكلام القائم على التمني على واقع التاريخ بدلاً من قراءته، وافترض أنّ ما يتم تمنيه على الماضي هو الأمر المحقق، الأكثر صدقاً وعدلاً»⁶. وفي هذا رد واضح على الذين اعتبروا أنّ الإسلام لا يعرف السلطة الدينية، وأنّ ما شهده تاريخه من هذه السلطة ليس إلا تقليداً للرئاسة الروحية عند المسيحيين. إنّ الأخذ بهذا الاعتبار في نظره «هو مأخذ لا يقدم ولا يؤخّر، فليس من شك في أنّ المسلمين الخارجين من البداوة اقتبسوا المؤسسات الدينية وغيرها من الشعوب والحضارات التي أقيم الإسلام التاريخي في كنفها، ولكن هذه المؤسسات توطنت، وأصبحت بمر الزمن مؤسسات الإسلام، بقياسها على التاريخ»⁷. ويقف العظمة على عدة أمثلة تبين بجلاء كمؤشرات اجتماعية على وجود فئة اختصت بسلم الدين وتوابعه: أي القضاء والعبادة، مما يشير في نظره إلى تداخل بين المؤسسات الاجتماعية ومؤسسة الدين، ويعطينا أمثلة على ذلك بعض الأسر التي اختصت في هذا الأمر واستمرت على هذا الاختصاص لفترات طويلة، كأسرة آل حماد بن زيد التي قادت المذهب المالكي بالقضاء والشيوخ في العراق منذ منتصف القرن الثاني حتى أواخر القرن الخامس الهجري، وأسرة آل الشهرزوري الذين تولوا القضاء في الشام والجزيرة في القرنين الخامس والسادس، وأسرة بني صصرى الذين توارثوا العلم والقضاء في دمشق، وأسرة بني جماعة كبار الأرسطراطية العلمية في مصر والشام في العهد المملوكي، وأسرة بني مرزوق في المغرب، وآل الشيخ في السعودية⁸.

ولم تكن سيطرة المؤسسة الدينية القانونية إدارية فقط، بل كانت لها، كما في تاريخ الكنائس الأوروبية، ذراع معنوية أساسية

التي ترى في الإسلام خصوصيات ينفرد بها عن غيره من الأديان، وفي الوقت نفسه رد على بعض الكتابات التي تحصر مفهوم العلمانية في علاقة الدين بالدولة، فهي بالنسبة له تحتاج لتحولات تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية وفكرية وإيديولوجية. «إنّ العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توظيفها ببساطة ويسر، بل هي جملة من التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والإيديولوجية، تندرج في إطار أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة»³. وواضح من خلال هذا القول أنّ العظمة يتعد كل البعد عن حصر دلالة العلمانية في بعدها السياسي، بل يراها من منظور شامل مرتبط بعملية التحديث.

ويضيف في السياق نفسه مبيناً الأوجه المتعددة للعلمانية: «إنّ العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبق أو ترفض، فإنّ لها وجوهاً: وجهاً معرفياً يتمثل في نفي الأسباب الخارجية عن الظواهر الطبيعية أو التاريخية وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية خاصة كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيماً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الالتزام والترهيب بعقاب الآخرة»⁴.

هذه أهم الاستنتاجات التي خرج بها المؤلف من تتبعه لمفهوم العلمانية داخل أحداث التاريخ الأوروبي، كمفهوم أنتجته التحولات التاريخية العامة، وليست بالشأن التام التحقق، بل في نظره هي أشكال وممارسات تعتمد على الظروف التي نشأت عنها، أي أنّ لها تواريخ حقيقية، وليس فقط تواريخ إيديولوجية، تبدو فيها كأنها مبارزة بين فرسان الخير وفرسان الشر. وعلى ضوء هذه النتيجة يتساءل المؤلف: «وهل استطاع تاريخ الإسلام تفادي التاريخ؟ وهل يتفادى الكثرة والتمايز؟»⁵.

الإسلام والسلطة الدينية

يرى العظمة في تناوله لمسألة السلطة الدينية أنّ كل الأديان

3- (ص 37).

4- المصدر نفسه (ص 37).

5- م. ن (ص 37).

6- م. ن (ص 43).

7- م. ن (ص 49).

8- م. ن (ص 50).

ملازمة للحدثة، لكنها لم تبق مقتصرة على أوروبا، بل أصبح لها بعد كوني بعد المرحلة التوسعية المالية والتجارية الأولى (الإسبانية أساساً)، القائمة على النهب المباشر، أو في المرحلة الثانية بعد إلحاق اقتصاديات الدولة المستعمرة بمصالح اقتصادية، ومن ثم الضغط العسكري والاستعماري المباشر وغير المباشر في اتجاه تحويل مجتمعاته ونظمه السياسية بما يتوافق وهذا الإلحاق، فتاريخ أوروبا الحديث لم يقتصر على القارة الأوروبية، فقد حملت أوروبا معها بضاعتها الاقتصادية والسياسية والفكرية والتنظيمية والخيالية حيثما انتقلت، فما هي إذن انعكاسات الحدثة الأوروبية على العالم العربي وعلى بنيت مجتمعه السياسية والاجتماعية والفكرية؟.

يقول عبد الله العروي: إن الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية «ليست نسخة باهتة للدولة السلطانية، وإنما هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي الذي أورثها كثيراً من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح غيرت شيئاً من التراتيب الإدارية العليا، واستعارت من الخارج وسائل مستحدثة للنقل والاتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة»¹⁰. وما يمكن الوقوف عنده في هذا النص هو عملية الإصلاح التي دخلت إلى القاموس السياسي العربي نتيجة لتهديدات الاستعمار الغربي.

كانت عملية الإصلاح، كحدث تاريخي في العالم العربي في القرن التاسع عشر، بمثابة رد فعل ضد التهديدات الأوروبية، وما خلفته من آثار على مستويات متعددة من الناحية السياسية والاجتماعية والتربوية... إلخ. فكانت الاستجابة من طرف الدولة العثمانية، على مستوى تنظيم الدولة وإعادة تشكيل أجهزتها، وربطها بالمجتمع والاقتصاد، بروابط أكثر إحكاماً من السابق وأكثر استجابة لمتطلبات المركز، فجاءت العملية التاريخية - كما يرى عزيز العظمة - مكتملة منذ البداية في اسطنبول، تتكاتف فيها الإصلاحات الإدارية والتشريعية والتربوية مع جملة من الأفكار الجديدة حول الدولة، بينما أتت في مصر في بداياتها لدى محمد علي وكأنها مزيج من الدولة المملوكة الشخصية القائمة

قائمة على تمثيلها سلطتين مرتبطتين أشد الارتباط، ممثلة في سلطة الدولة، حيث كانت هذه الأخيرة القائمة على تعيين كبار أعضاء الهيئة كالقضاة، والمنفذة للأحكام الصادرة عنها، وسلطة الدين الكارزمية التي يمثلها أعضاء الهيئة الدينية-القانونية بقيامهم على الشريعة في شقيها القانوني والعبادي.

ولعبت المدارس في المجال التربوي الدور نفسه في تدعيم سلطة الهيئة الدينية والقانونية، بجعل التراث تراثاً ملزماً للمجتمع بإلزام رسمي، قد لا يكون متطابقاً مع الثقافات الفعلية الشفوية، التي قامت على تأكيد المرجعية النهائية لسلطتين لا انفكاك لإحداهما عن الأخرى: سلطة النص المؤسسة الاسمية، والسلطة الفعلية للهيئة الدينية القانونية الكهنوتية⁹.

واضح من خلال هذا الجزء ومن الأمثلة التي استشهدنا بها أن المؤلف يعود إلى التراث والتاريخ العربي الإسلامي لإبراز الجانب الكهنوتي أو السلطة الدينية في الإسلام كدين لا ينفصل عن الأديان الأخرى من خلال علاقة الدين بالقانوني والقضائي والتربوي، وإذا كنا قد تعاملنا مع هذا الجانب بإيجاز كبير، فلأن المؤلف نفسه أعطى اهتمامه الكبير لتبرير موقفه من العلمانية وبتحديد معالمها تاريخياً إلى الأحداث التاريخية التي عرفها العالم العربي في القرن التاسع عشر التي بموجبها حصلت تحولات كثيرة على جميع المستويات في اتجاه تحديث الدولة والمجتمع، ومن ضمنها على سبيل المثال لا الحصر الغزو الأوروبي للمنطقة.

انعكاسات الحدثة الأوروبية على العالم العربي

أشرنا سابقاً في مقدمة هذه الدراسة عند تعريف عزيز العظمة لمفهوم العلمانية ودلالته، إلى أنها لا تقف عند حدود تضاد الدين والدنيا، بل يتجاوز هذا التضاد ليشمل مجالات واسعة سياسية واجتماعية وفكرية وإيديولوجية. في هذا الجزء سنقف مع المؤلف على أهم معالم التحديث الذي عرفه العالم العربي وبالتالي علمنة الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية.

جاءت العلمانية - بالنسبة لعزيز العظمة - عنصراً ملازماً لنهايات التطور التاريخي الحديث لأوروبا، بمعنى أن العلمانية

10- م. ن «مفهوم الدولة» عبد الله العروي، دار التنوير للطباعة والنشر / المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء الطبعة الثانية 1983 (ص. 129). وللمزيد من التوسع في هذه

الإصلاحات، راجع عبد الله العروي في المرجع نفسه، (ص. 132 وما بعدها).

9- م. ن (ص. 54).

الإصلاح والتربية

من بين أهم بنود برنامج الإصلاح الذي وضع في القرن التاسع عشر بند يتعلق بإصلاح التعليم، جاء فيه على الخصوص «تغيير مناهج التعليم لسد حاجيات الجيش والبيروقراطية من جنود وموظفين أكفاء»¹³.

كانت عملية إصلاح التعليم من بين الأهداف الرئيسية لدولة التنظيمات وعياً منها بالدور الذي تلعبه التربية والتعليم في التحديث والعلمنة، «ولكن الدولة هذه -أي دولة التنظيمات- هدفت أيضاً إلى تحويل المجتمع تبعاً لأفكار الدولة الحديثة ذات الهيمنة الثقافية والصلة السياسية بمواطنيها، وكانت وسيلة الإقدام على هذه المهمة إصلاح التربية والقانون على أسس جديدة لا تمت بصلة -الإصلاحات الضرورية- إلى ما سلف من مؤسسات قام عليها أرباب الهيئة القضائية الدينية»¹⁴. ويضيف: «بديلاً من نظم التربية والقانون التي تثبت من تميزات الهيئة الاجتماعية التي تحكمها الدولة كان مرمى هذه الإصلاحات أداء تجانس ثقافي، ما يسمح للسلطة ببسط سطوتها دون الرجوع إلى المستويات الوسيطة»¹⁵.

وفي هذا الإطار بدأت تظهر المدارس الحديثة بدل المدارس التقليدية، كالكتاب الذي كانت الدراسة تجري فيه وفق الطريقة التقليدية القائمة على استظهار القرآن، أو الإنجيل في المدارس المسيحية، والتشعب بالثقافة الدينية التقليدية الغيبية بدلاً من الثقافة الحديثة. لم يقتصر الأمر إذن على إنشاء المدارس الحديثة في التعليم الابتدائي، ولم يكن نظام التعليم فيه هو الإطار الوحيد الذي تمت فيه الثقافة الدنيوية للدولة التنظيمية التي نجمت عنها العلمانية، بل كان الاهتمام كذلك منصباً على إنشاء المؤسسات التربوية لتخريج الأطر المتوسطة والعليا لسد حاجات الجيش والإدارة. وبذلك بدأ الاهتمام بإنشاء مدرسة الترجمة والإدارة والحقوق، ومدرسة الألسن في القاهرة، والمدارس الهندسية العسكرية وكليات الطب، واستمرت الدولة العثمانية على وتيرة متصاعدة في تشييد المؤسسات التربوية وفي توسيعها لتشمل المدارس

على استسقاء الريع، ونمط جديد لإدارة الدولة وتوابعها لإقامة أنظمة جديدة للتربية.

وجاءت في تونس مكتملة على النسق الإسطنبولي، ولو تأخرت عنها بعض الشيء، ستعرف بعدها حركة بالغة السرعة بأثر من الاستعمار الفرنسي. وفي المغرب، استقرت على مزيج من المقاومة العسكرية واستعادة روح السلطة المركزية المخزنية، في ظل توجه سلفي لم يؤد إلى تحولات تذكر، اقتصرت السياسة الإصلاحية للسلطة المخزنية المغربية على لجم الطرق الصوفية، والحد من الامتيازات الاجتماعية والسياسية لبعض طوائف العلماء وإحكام سيطرة السلطان على الجهاز القضائي وعلى جامع القرويين¹¹.

قامت الإصلاحات التنظيمية إذن في الدولة العثمانية وملحقاتها كما يقول المؤلف «على الإذعان للانخراط في النظام العالمي السياسي والاقتصادي القائم على ميزان قوى مختل لصالح القوى الأوروبية، وعلى ثقافة سياسية دولانية أفرزت جملة من المفاهيم السياسية والاجتماعية، التي قامت عليها كل دعوات المشاركة السياسية والعقلانية القانونية والعلمانية الفكرية والثقافية، التي قامت في ظل دولة التنظيمات، كما كانت هذه التحولات حتمية القيام بفعل التحولات التربوية والثقافية والقانونية التي جلبتها هذه الدولة»¹².

لم تكن دولة التنظيمات - لدى العظمة - ناجحة في مشروعها كل النجاح وفي كل المجالات، وتفاوتت نسب النجاح في تطبيق التشريعات الجديدة والعقلية الإدارية والسياسية الجديدة المرتبطة بها. ففي نظره أنّ الفترة الوجيزة التي تمت فيها أحداث غزيرة نشأت مؤسسات تربوية مستقلة عن الجهاز التقليدي وإقرار إصلاحات قانونية من قبل الدولة، وبروز فئة جديدة من المثقفين العلمانيين، مما غير، وعلى نحو بالغ الأهمية، علاقة الدين بالدنيا في الدولة العثمانية والمفاصل المحورية من الوطن العربي، وأدى إلى بروز نمط جديد لصيانة علاقة الدنيا بالدين هو نمط الإصلاحية الإسلامية.

13- عبد الله العروي، المصدر السابق (ص 132).

14- عزيز العظمة، المصدر السابق (83).

15- م. ن (ص 83).

11- عزيز العظمة، المصدر السابق (ص 77).

12- م. ن (ص 78).

الرقمي والتقدم على أساس من النموذج الأوروبي¹⁹. كما أدت هذه المعارف إلى إنشاء مجموعة من الجمعيات العلمية، كالجمعية العلمية السورية التي تأسست في بيروت سنة 1847م، التي اهتمت بتربية النساء والشرائع الطبيعية وتاريخ التمدن الأوروبي، من أجل إبراز قيمة العلم بصفته سبيل الرقي.

وفي رأي عزيز العظمة لم تكن المدارس الحديثة والجمعيات والكتب السبيل الوحيد لنشر الثقافة العلمانية الجديدة، بل شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر في مصر والشام، ظهور الصحف والمجلات وانتشارها. فتأسست في مصر مجلات كثيرة من بينها «المقتطف والهلل» التي «كان لها الأثر الأكبر والحاسم في نشر الثقافة العلمية والإنسانية العلمانية في مصر، وفي سائر أرجاء الوطن العربي، وتعميم أعمال المؤلفين الأوروبيين بالاختصار أو بالترجمة²⁰. ويشير المؤلف في معرض كلامه حول سبيل انتشار المعارف الحديثة، إلى المدارس التي أقيمت بقصد علماني منذ البداية، وكانت أولها المدرسة الوطنية التي أنشأها بطرس البستاني سنة 1863م، يرمي من خلالها الابتعاد عن الطائفية والحفاظ على اللغة العربية واكتساب العلوم واللغات الأجنبية. كما تلت هذه المدرسة ليسي غالاتا في اسطنبول التي أنشأها الدولة عام 1868م بمنهاج علماني لتربية 150 طالباً مسلماً و 150 من غير المسلمين، فنجحت نجاحاً كبيراً رغم معارضة الأوساط الدينية، من مسلمين ومسيحيين ويهود، كما تأسست في مصر الجامعة المصرية سنة 1908م.

وكان من نتائج هذه الطفرة الثقافية أن انتشرت الثقافة الحديثة والتعليم الحديث، وقد ساهما في الحد من فعالية الثقافة التقليدية، «يمكن القول إنه في الأوساط المتعلمة تعليماً علمانياً في كل أرجاء الدولة العثمانية أصبحت للعلوم والمعارف الحديثة المنفصلة عن المرجعية الدينية أولوية على سائر المعارف، وصارت ومعها النمط السائد من التفكير في الأمور العلمية والأمور العامة²¹». ويضيف المؤلف: كما عبّرت هذه الاتجاهات كلها عن بروز فئة جديدة من المثقفين متميزة عن المثقفين التقليديين الذين ارتبطوا بالمؤسسة

الإعدادية، بل كانت محاولة إنشاء جامعة في اسطنبول، كما تأسست مدرسة للمعلمين وأخرى للمعلمات في العام 1848 و 1870 لتوفير أطر للتدريس التابعة للدولة بدلاً من استيرادها من نظام المدارس التقليدية الدينية¹⁶.

اعتمدت مصر سياسة تربوية جديدة في عهد إسماعيل، ألغت الطابع العسكري عن نظام التعليم، وتأسست مدرسة الإدارة والألسن، وشيدت المدارس المجانية التي مولت من الأوقاف، وأقيمت بعض المدارس الابتدائية والتجهيزات الحكومية في القاهرة وفي المدن الأخرى، كما تأسست دار العلوم لإنتاج أطر تربوية من خارج المؤسسة الأزهرية¹⁷.

في تونس، بقيت التربية كلياً تحت سيطرة رجال الدين إلى حين تأسيس المدرسة الصادقية عام 1875م. ثم حاولت فرنسا، ابتداء من العام 1894م، بسط سلطتها التربوية على القطاع الابتدائي.

وما كان يميز المدارس الحديثة عن المدارس التقليدية هو «مرجعيتها السياسية الواضحة -وهي الدولة- ومرجعيتها الثقافية والعقلية وهي العلوم الحديثة، من علوم طبيعية وجغرافيا وتاريخ ولغات أوروبية وقانون¹⁸».

وكان من نتائج هذه التحولات على المستوى الثقافي الانعقاد من نير الثقافة التقليدية، وإنتاج جملة من المعارف المختلفة، مرتبطة بموظفي الدولة المدنيين والعسكريين في مصر وفي سائر أرجاء السلطنة العثمانية، وكثرت الكتب التي تناولت اللغة والأدب والرحلات، والهندسة، والطب، والجغرافيا، والتاريخين الأوروبي والعربي، والقانون الدستوري والإداري والتجاري، والعلوم الطبيعية. وتدلّ هذه المؤلفات وغيرها على «وجود انتشار ثقافة موسوعية أو شبه موسوعية، لا شك أنها لم تكن شديدة العمق والدقة، لكنها اشتملت على المعارف الحديثة الإنسانية والطبيعية، القائمة على أسس لا دخل للدين فيها، حيث اهتمت بشؤون

19- م. ن (ص 87).

20- م. ن (ص 91).

21- م. ن (ص 89).

16- م. ن (ص 84).

17- م. ن (ص 84).

18- م. ن (ص 85).

الدينية، فقامت هذه الفئة الجديدة على أساس مرجعية مؤسسية جديدة هي الدولة، التي لم تكن قبل دولة التنظيمات ذات فاعلية ثقافية ودونها صيغة فكرية، وعلى أساس مرجعية فكرية وسياسية مرتبطة بمشروع دولة التنظيمات، واندرجت في تاريخ عالمي سمته التقدم على أساس العلم. ولم تنحصر هذه الفئة في الجانب المشرقي من الوطن العربي، بل ظهرت أيضاً في الجانب الغربي منه مع تأخر التطورات فيه، وسلوكه مسارات مختلفة عن مسارات الشرق ومتمايزة بعضها عن بعض²². وقد لعب الاستعمار الفرنسي دوراً بارزاً في تحديث بنيت المجتمع خاصة في تونس والجزائر.

ومن بين أهم العوامل الأخرى عند عزيز العظمة التي أسهمت في التحديث والعقلنة داخل الدولة العثمانية تأسيس مؤسسات وجمعيات خاصة يكون الانتماء إليها طوعياً بعيداً عن الانتماء الطائفي والعقائدي. وقد شكلت الحركة الماسونية واحدة من هذه الجمعيات. «وكما قامت الحركة الماسونية خارج إطار الدولة في أوروبا القرن الثامن عشر لتعلن ولادة الفرد العاقل من سيطرة السلطة الدينية والاستبداد السياسي، قامت في الشرق بالبرنامج نفسه لإقامة مجتمع خارج إطار استتبابات الملل وغيرها من الوحدات الاجتماعية المغلقة، فاقترنت الحركة الماسونية في الدولة العثمانية عموماً بالأفكار التقدمية والراديكالية»²³.

وما يهدف إليه عزيز العظمة من إبراز كل هذه المحطات التي أسهمت في تحديث المجتمع العربي هو بالضبط إبراز التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي ستساهم في إبعاد الخطاب الديني التقليدي وبروز الخطاب التحديثي الجديد، «ليس هناك ما يدعو إلى الافتراض أن المثقف المستنير بتراث البرجوازية الأوروبية والمنخرط في الحدائث الكونية في معنى هذا التراث كان كامل المثاقفة البرجوازية، ولا أن هذا المثقف كان يمثل كل مثقفي العصر. إنَّ جُلَّ ما نطمح إلى تبيانها هو بروز المثقف الجديد الذي استبعد الفكر والخطاب الدينيين عن مجال الحياة العامة دون أن يكون هذا الاستبعاد قائماً بفعل النية في استبعاد الدين أو صادراً عن موقف عدائي من الدين أو عن الإلحاد، بل قام هذا الاستبعاد على كونه فرضت نفسها على الماضي القريب لمجتمعاتنا، تحولت فيها الجهة المحتركة للمثاقفة والمعرفة من المؤسسة الدينية إلى مؤسسة علمانية هي الدولة وأجهزتها الثقافية ونمطها التنظيمي على الرغم من ابتعاد هذه المؤسسة وهذا النمط عن الكمال واعتبارها بمثابة النموذج المرجع للمثاقفة»²⁶.

التحديث على المستوى الاجتماعي والقانوني

عائنا في الجزء السابق مع عزيز العظمة ما عرفه مجال التعليم والتربية من إصلاحات جوهرية، اتسمت بتحديث بنيتها وطرق

وينتمي إلى هذه الحركة عدد كبير من المفكرين والسياسيين ورجال الدولة من مختلف التوجهات، من بين الذين كانت لهم العضوية داخل الحركة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسعد زغلول ومحمد فريد وحسن يوسف (صاحب المؤيد) ومصطفى كامل، كما كان من أعضائها من الأتراك مدحت باشا صاحب الدستور العثماني وناسق كمال رائد العثمانيين الشباب، وجملة من أعيان دمشق وبيروت إضافة إلى جملة من رجال الدولة، مثل لورد كيتشنر وبطرس غالي وراشد باشا والي دمشق، إضافة إلى الخديوي توفيق الذي انتمى إلى الحركة عام 1881 وانتخب رئيساً أعلى لها عام 1887م حتى عام 1891م. وكان شعار الحركة الماسونية هو شعار الثورة

24 - م. ن. (ص 96).

25 - م. ن. (ص 97).

26 - م. ن. (ص 95).

22 - م. ن. (ص 91).

23 - م. ن. (ص 95).

وظفت على السطح، بجانب قضية اللباس، قضية المرأة وتربيتها ونزع الحجاب عنها واختلاطها، اعتبرها عزيز العظمة من مقدمات علمنة الحياة الاجتماعية وعلامة من علامات تحديث المجتمع.

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأت المرأة في التحرر من قيود التقاليد وخاصة في المدن الكبيرة كإسطنبول في تركيا مثلاً. فتم في عام 1881م إسهام سيدة اسطنبولية، ولأول مرة، بإلقاء خطبة أمام أهل الطلبة في إحدى المدارس بمناسبة حفلة التخرج، وابتداءً منذ عام 1883م تعيين النساء موظفات في دوائر الحكومة. وفي الشام أسس البريطانيون أول مدرسة للبنات في بيروت سنة 1860م، وكانت تربية البنات شبيهة بالوضع المصري، إذ درست بنات الفئات الاجتماعية العليا في المدارس الأجنبية بالإضافة إلى الدراسة في البيوت، فكانت بذلك نهضة النساء الشاميات، وهي - كما يقول المؤلف - مرتبطة أشد الارتباط بالقيم البرجوازية التي أتى بها التعليم الحديث²⁸. ولم يسلم هذا الوضع الجديد للمرأة من انتقادات وهجومات شملت مسلمين ومسيحيين، «ولم يكن الفكر التقدمي السائد حول المرأة بالفكر الكثير التقدم، بل اندرج في خطاب إصلاحى وسطي على العموم»²⁹. كدعوة قاسم أمين إلى التربية ضمن حدود مع انتقاد الدعوة إلى السفور. ومع ذلك أصبحت قضية المرأة تُطرح على أساس الفرق بين الدينين والعلمانيين، «فأقيم التعارض المطلق بين الموقف الليبرالي وبين الموقف الديني أو الذي يعضده الدين، وأقيم الحجاب علامة على الفرق بين هذا وذاك فأودع في الحجاب، وفي قضية المرأة بعمامة، نفساً من القدسية، وأودع في قضية تحررها في المقابل علامة على العلمانية، فأصبحت المرأة ميداناً للمباريات الأشاروية بين علامة المقدس وعلامات الدنس، بين الدنيا المنفوحة قدساً ونقائضها، مباراة ابتدأت في قضية قاسم أمين واستمرت تؤخذ على أنها من معالم الفرق بين العلمانيين والدينين لفترة طويلة»³⁰.

ولكن هذه الهجومات والانتقادات لم تفلح في كبح حركة المجتمع الكبح الكفيل بإيقاف حركة تحرر المرأة، فشهدت أواخر

تدريسها، وبالتالي إفراز مؤسسات تعمل من أجل تأسيس الفكر التحديتي وتخرّيج أطر من مثقفين حداثيين من صلب مؤسسات تقليدية. كانت هذه الإصلاحات بالنسبة لتعزيز العظمة علامة من علامات التحديث وبالتالي علمنة المجتمع.

وسنواصل السير في هذا الاتجاه، تخرّيج معالم التحديث والعلمنة في الوطن العربي، مع عزيز العظمة، بالتركيز على التحديث على المستوى الاجتماعي والقانوني، والتحويلات التي سيعرفها الوطن العربي، وانعكاساتها على أنماط الحياة في التفكير واللباس، ووضعيات المرأة داخل المجتمع، والتحويلات القانونية وتأثيرها على الدولة والمجتمع، وبالتالي تأثيرات ونتائج الثورة الكمالية على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي على العالم العربي.

وبجانب التحويلات العديدة التي عرفها العالم العربي، والتي أصبحت علامة من علامات العلمنة كالسماح بالتشريح في كلية الطب، والطباعة التي سمحت بها فتوى تركية سنة 1727م، كان أيضاً استعمال اللباس الحديث بدل اللباس التقليدي في نظر عزيز العظمة من علامات العلمنة والتحديث، «ومن العلامات الأساسية على الحياة خارج التراث، فصل الزي الحديث عن الأزياء الجلبلية التقليدية»²⁷. ابتداءً بإلزام موظفي الدولة في مصر محمد علي، على التزبي بزي متميز قريب من الأزياء العسكرية الأوروبية. وأصبح الطربوش إلزامياً في كل أوساط الدولة المدنية والعسكرية بدل العمامة. وفي الشام انتشر الزي الحديث خارج إطار موظفي الدولة وفي كل الأوساط المتحالفة مع التنظيمات. وتنازلت الحملات على ذلك التحول، فقد اضطر محمد عبده لإصدار فتوى بعدم تكفير من لبس القبعة، كما حلل رشيد رضا لبسها، وحرّمها بما هي وسيلة لإضعاف الرابطة المليية. وهذا الهجوم على اللباس العصري لم يكن مقتصرًا على المسلمين، بل كان شائعاً حتى في أوساط المسيحيين، واستمرت هذه الهجومات واندرجت في حملة أكبر، كان منها الهجوم على المسرح بدعوى أنه يمثل خطر الانسلاخ عن التقاليد، كالاختلاط على الخشبة بين النساء والرجال.

28 - م. ن (ص 108).

29 - م. ن (ص 109).

30 - م. ن (ص 111).

27 - محمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، منشورات مركز الإنماء

القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986 (ص 106).

في تاريخ الإسلام، إحدى الضمانات اللازمة لتقرير الحريات الأساسية³². أنشئت في هذا الإطار محاكم جديدة كانت في جهازها القضائي تعتمد على المؤسسات التربوية الجديدة التابعة للدولة دون الرجوع إلى القضاة التقليديين، إضافة إلى تقنين التجارة وتنظيم قوانينها بناء على القوانين الفرنسية سنة 1850م، كما أعيد تنظيم صيغة تطبيق هذه القوانين، بحيث صار الأمر منوطاً بمحاكم تجارية تابعة لوزارة التجارة. فكانت هذه المحاكم في نظر المؤلف أولى المؤسسات القضائية الخارجة عن سلطة شيخ الإسلام وجهازه، كما كانت أول الأجهزة القضائية التي اعتبرت شهادة الذمي مساوية لشهادة المسلم، وبذلك كان هذا العمل «خطوة في سبيل نقل المجتمع من طور الدولة الاستيعابية إلى الدولة ذات النموذج البرجوازي القائم على مفهوم المواطنة»³³.

التطورات نفسها شكلاً ومضموناً التي حدثت في قلب الدولة العثمانية عرفتها مصر والأناضول والشام، رغم ما كانت عليه التشريعات الجنائية في عهد محمد علي من قسوة، وفي مجملها تشريعات سلطانية قائمة على الانضباط الذي تطلبه إدارة الدولة، وعلى الأعراف المحلية، لكن الأوضاع تغيرت بعد تعديلات لاحقة بين 1876م و 1883م، ذات أصول فرنسية فأزيلت العقوبات البدائية كالجلد والتشهير، وحل محلها حجز الحرية، كما تم سن قانون تجاري مصري يتجاوز مع مطالب الامتيازات، ويتم فيه استرداد السيادة التشريعية للدولة المصرية. وتم كذلك في مصر ابتداء من 1880 تعيين قضاة من الأقباط لأول مرة، كما تم في تركيا والشام إنشاء نظام قضائي جديد على أسس علمانية وبجهاز علماني. ومع ذلك لم يكن التعامل بالقوانين الجديدة تعاملًا مطلقاً بل ظل التعامل بالقوانين التقليدية والأحكام الشرعية، خاصة فيما يتعلق بأحكام الأحوال الشخصية من جهة، وخارج المدار الحضري والمراكز المدنية الكبرى من جهة أخرى. «فلئن كان النظام القضائي العلماني هو الأكثر تماشياً مع العصر والأكثر جاذبية، بسبب مقدرته التنفيذية الأكبر، فلا شك أنه كانت هناك حدود تقنية وإدارية ومالية لانتشاره خارج المراكز المدنية والمجتمعات السكنية الكبرى الأخرى، وقامت بذلك

القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بوادر ظهور الجمعيات النسائية ذات الطابع الثقافي والخيري أساساً في مصر، ثم اتخذت طابعاً سياسياً خلال ثورة 1919، كما تأسست في دمشق في أوائل الحرب العالمية الأولى جمعية «النجمة الحمراء» بمبادرة من نازك العابد، واشتركت عضواتها اشتراكاً فعلياً في الحركة الوطنية. وفي بيروت تأسست جمعيات أخرى ذات طابع خيري وثقافي كجمعية الفتاة العربية.

وكل هذه التحولات التي شملت اللباس والمرأة دفعت العظمة إلى القول: «كان من الواضح إذن أن عالماً جديداً هو في طور التكوين استند إلى أسس فكرية واجتماعية وثقافية خارج عن السلطة الدينية دون أن تكون خارجة عليها. وقام في ظرف كانت السلطة تعمل فيه على انتقال السلطة الاجتماعية من التنظيمات الوسيطة - ومنها الملك - إلى الدولة المخترقة للمجتمع والخالقة للفرد»³¹.

وعلى مستوى التحولات القانونية، والتي يعتبرها العظمة من أهم التحولات التي تعكس الجانب العلماني الواضح في القرن التاسع عشر، بدأت تظهر التحولات على التصورات والمؤسسات القانونية، وذلك بإنشاء جهاز قضائي خارج عن السلطة وعن علم الهيئة الدينية - القضائية، وبإدخال قوانين أساسية ذات أسس منفصلة تمام الانفصال العلمي عن علم واجتهاد هذه الهيئة وتراثها.

ويضيف أن هذه القوانين تضمنت الكثير من التقنيات كمسوغات كانت في كثير من بنودها مناقضة لنص الشريعة ولروحها، وقد وجدت هذه القوانين والمسوغات مقاومة شديدة من الهيئة الدينية - القضائية بنشاط في اسطنبول وتونس، وبموقف مقاطعة سلبية في أماكن أخرى.

وقد استمر قانون العقوبات العثماني لسنة 1840م معتمداً على القانون الجنائي الفرنسي لعام 1810 كأحد مصادره، مؤسساً القانون الجنائي على أسس منظمة، حيث ألغى عقوبة الرجم في الزنى، وقطع يد السارق والردة كجريمة. «متيحاً، ولأول مرة

32- م. ن (ص 113).

33- م. ن (ص 113).

31- م. ن (ص 111).

كانت الدولة التقليدية إذن تعتمد في علاقاتها مع المجتمع على الملل والطوائف، تجلت تمظهراتها من خلال الفئات الطائفية والتقابات الحرفية والتجارية، وفي علاقات القرابة والاختصاص المهني. ولم يتوقف التعامل بها إلا بعد ظهور دولة التنظيمات، حيث على سبيل المثال حررت المسيحيين من أعباء كثيرة، منها خضوع نقاباتهم الحرفية إلى شيخ المشايخ، واستقلالهم بإدارتها كوحدات مدنية بحتة، بالإضافة إلى إلغاء قانون الردة بعد معارضة شديدة من شيخ الإسلام.

وفي خضم هذه الأحداث والتحوليات برزت فكرة الانتماء القومي للوطن داخل الدولة العثمانية قُبيل وإبان الحرب العالمية الأولى، وهذه الفكرة في حد ذاتها، حسب المؤلف، بداية لتفكك فكرة الانتماء الديني، أي الانتماء إلى الدولة العثمانية، وبالتالي نتيجة من نتائج الحدأة السياسية التي بدأت تظهر معالمها في الوطن العربي، وخروج الدولة من طابعها المملّي (أي الديني والطائفي) إلى الطابع العلماني (التحديثي). صاحب هذا التنفيذ جملة من الإصلاحات سنة 1916م، من أهمها إخراج شيخ الإسلام من الوزارة، ووضع المحاكم الشرعية تحت وصاية وزارة العدل بدلاً من شيخ الإسلام، وإعادة تنظيم الأوقاف بعد نزع سيطرة شيخ الإسلام عليها ووضعها تحت وصاية وزارة خاصة مستحدثة. إضافة إلى تحويل المرجعية الإدارية للمدارس الدينية من شيخ الإسلام إلى وزارة التربية.

وما سيزيد من تكريس هذا التوجه الإصلاحية على المستوى السياسي، هو الثورة الكمالية ونتائجها السياسية والاجتماعية والثقافية، بقيامها بأول خطوة في اتجاه علمنة الدولة وتحديثها بإلغائها للخلافة. وجاءت بعد إلغائها سنة 1924م سلسلة من القوانين كان هدفها تحديث هياكل المجتمع التركي، وفي توسيع نطاق الدولة على القانون والتربية والمجتمع. فألغيت وزارة الأوقاف والشرعية، وأغلقت المدارس الدينية بتوحيد نظام التعليم، وألغيت الأحكام الشرعية في كل المجالات بتوحيد التشريع والقضاء، وألغيت حق الرجل في الطلاق وتعدد الزوجات، ثم منعت الطرق الصوفية وكلّ التجمعات القائمة على أسس دينية أو طائفية، ومنعت الدعاية ضد العلمانية سنة 1926، وأصبح

حدود لقدرته التربوية ولفاعليته الإيديولوجية³⁴. وبالرغم من هذا التعامل المزدوج بالقوانين فقد «صير إلى دولة الفقه بعد أن كان يصار إلى تفقيه القانون في التراث الإسلامي السلطاني، الذي وصل إلى ذروته في الدولة العثمانية إلى تمدين الشريعة بعد أن كانت الأحكام الدينية تحول إلى أحكام شرعية»³⁵. لم يقتصر عزيز العظمة في دراسة التحولات القانونية والقضائية على الدولة العثمانية والمشرق العربي، بل تطرق أيضاً إلى التطورات القانونية التي عرفها المغرب العربي ليعطي صورة شاملة للتحولات في اتجاه تحديد وعلمنة الجانب القانوني في الوطن العربي.

ومن أهم عوامل هذه التحولات في المغرب العربي في نظر عزيز العظمة هناك الاحتلال الفرنسي، الذي جاء بتحوليات بالغة السرعة والشمول على الصعيد القضائي والقانوني، ففي نظره أنّ جاليات المستوطنين الأجانب لعبت دور الطبقة الوسطى في إجراء ثورة قانونية ليبرالية تامة الاكتمال، خاصة في الجزائر بقضائها على البنى العليا للمجتمع، أو بتهميشها في تونس، أو بهدف تلبية المصلحة الاقتصادية للاستعمار والمستوطنين في المغرب³⁶. وتماشياً مع النهج نفسه، نهج تحريج معالم التحديث والعلمنة في الوطن العربي على مستوى الجهاز التربوي (التعليم) والجهاز القضائي (القانون)، انتقل عزيز العظمة إلى الجانب السياسي وخاصة المتعلق بالدولة كجهاز تنفيذي وانتقالها من «الدولة الملية إلى الدولة العلمانية».

وبذلك تكون دولة التنظيمات قد سعت وتوسلت القانون والتربية «سبيين إلى إقامة الفصل بين زمانيتها التنظيمية وتراثها الاجتماعي، وإلى بناء مجتمع يرتبط بالدولة برباط أفرادها بها دون التجمعات الوسيطة من ملل وطوائف وأصناف حرفية»³⁷. ويضيف في السياق نفسه أنّ من أهم «شروط التحول الاجتماعي هو كسر الملل الذي كان ركناً أساسياً من أركان نظام الاستتباع الذي قامت عليه الدولة العثمانية قبل دخولها زمانية الحدأة»³⁸.

34- م.ن (ص115).

35- م.ن (ص115).

36- م.ن (ص114).

37- م.ن (ص122).

38- م.ن (ص122).

- للمزيد من التوسع . انظر الصفحة 122 وما بعد، من المصدر نفسه.

أو عدم ارتباط دولة التنظيمات مع ماضيها وتراثها، وإنما نريد الوقوف عند الجزء الأخير من النص، والمتعلق بالجانب الثقافي الذي عرف بدوره انعطافات (وليس انقطاعات) تمثلت في بروز ثقافة جديدة وفكر جديد مؤسس على العلوم والثقافة الغربية.

يقول المؤلف: قامت الثقافة الجديدة «في تضاعيف الدراسة التقنية، وكانت بنت زمانها، القرن التاسع عشر، فجاءت وضعية، تفاؤلية، نفعية»⁴² وأصبحت بذلك الأفكار الجديدة من الإلزام لدرجة أنها أصبحت معيار قبول المفاهيم القدسية أو نبذها، «بل أصبحت السلطة الثقافية والعقلية الجديدة تقابل السلطة المعرفية التي كانت للدين»⁴³. وقد نتج عنه ظهور مثقفين جدد من علمانيين وإصلاحيين إسلاميين، كانوا في مضامين أفكارهم «نتاجاً لكونية ثقافتهم، ولتوسلها مفاهيم كانت دارجة في عصرهم بمعناه الكوني»⁴⁴.

الخطاب النهضوي في القرن التاسع عشر

يرى عزيز العظمة أنّ الخطاب النهضوي؛ خطاب المثقفين الجدد من مختلف الاتجاهات الفكرية في ظل الدولة التنظيمية، قد استند إلى معالجة جملة من المسائل التأمّت حول إشكالية النهضة، وأنّ السمة الأساسية التي طبعت هذا الخطاب، خطاب الإصلاحية الإسلامية والخطاب العلماني الصريح، هو اعتمادها التطورية التفاؤلية للقرن التاسع عشر التي اقترنت بالوضعية والداروينية: «أمّا الوضعية التطورية فلأنها تفتيد اندراج النهضة في سياق موضوعي يفيد شيئاً من الحتمية الطبيعية إلى ترقّي الأمم، وأمّا الداروينية فلأنها حسب مفهوم مبسط لتنازع البقاء منها، تؤدي بدورها صورة طبيعية «علمية» لافتراس الأمم بعضها بعضاً، بدأ في عصر الهجمة الإمبريالية على الدولة العثمانية وغيرها من الديار الشرقية»⁴⁵.

ومن النماذج الإصلاحية التي اعتمدت التطورية، وأعطاه العظمة نموذجاً، هناك محمد عبده كأحد أبرز المصلحين

الدستور علمانياً سنة 1928، ثم فرض على المدرسات والطالبات السفور، وإلزام زوجات موظفي الدولة بحضور الاحتفالات الرسمية مع أزواجهن سافرات.

كانت إذن الكمالية «تعبيراً عن انتصار سياسي داخلي، استتبع تحولات اجتماعية وفكرية أساسية، وللفئة المثقفة الجديدة التي أنتجتها الدولة التنظيمية العلمانية»³⁹، ويضيف المؤلف: «وجاءت الدولة الكمالية تحقّقاً للدولة الحديثة المستقلة التي حاول العثمانيون إقامتها على امتداد القرن التاسع عشر في مواجهة مقاومة أوروبية صلبة»⁴⁰.

التحديث على المستوى الفكري

أهم ما يمكن استنتاجه من الأجزاء السابقة أنّ العلمنة في الوطن العربي مرتبطة أشد الارتباط بعملية التحديث والإصلاح في المجالات التربوية والقانونية والاجتماعية والسياسية. وقد وقفنا على أهم هذه الإصلاحات وانعكاساتها على المجتمع ككل بجانبه المدني والسياسي، وعلى الفرد بجنسيه الرجل والمرأة.

لكن ما هي انعكاسات هذه الإصلاحات، في نظر عزيز العظمة، على المستويين الفكري والنظري والثقافي بشكل عام؟

إنّ دولة التنظيمات، كما يراها العظمة، لم تقم في ارتباط مع ما سبقها من أشكال الحكم، بل هي دولة انتقالية قامت في ظروف انقطاع مع ماضيها: «انقطاع اقتصادي أتت به الرأسمالية العالمية التي حددت التخلف والتبعية نمطاً لمعاصرة اقتصادات هذه الدولة، وانقطاع اجتماعي ترتب على فوات بُنى إنتاجية وريفية قضت عليها التحولات الاقتصادية في القرن التاسع عشر...»، وانعطافات ثقافية تمثلت بأوضح أشكالها في انزواء الثقافة الدينية على هوامش الثقافة الرسمية التي تأسست على الثقافة والعلوم الأوروبية»⁴¹.

لا نريد الدخول في مناقشات صحّة أو عدم صحّة مسألة ارتباط

42 - م. ن. (ص 148).

43 - م. ن. (ص 144).

44 - م. ن. (ص 144).

45 - م. ن. (ص 145).

39 - م. ن. (ص 139).

40 - م. ن. (ص 138).

41 - م. ن. (ص 143).

فكرية غربية، بالرغم من تجاهل الإصلاحيين الإسلاميين للمرجعية الثانية كمصدر لفكرهم.

وفي الإطار نفسه، تأثيرات المرجعية الغربية على الإصلاحية الإسلامية، يشير العظمة إلى تأثيرات الفكر الليبرالي، من خلال قراءة وترجمة روسو وفولتير ومونتسكيو وكوندلياك من طرف عدة مصلحين كمحمد عبده والأفغاني والطهطاوي الذي كان مدركاً تمام الإدراك للمفاهيم الأوروبية حول الحكم المقيد والحكم المطلق. كما كان نامق كمال قد ترجم روسو ومونتسكيو وباكون وفولني وكوندلياك إلى التركية، أمّا محمد عبده فقد حثّ على تعلم اللغات الأجنبية للاطلاع على ما فيها.

ومن نتائج هذه التأثيرات على فكر الإصلاحية الإسلامية أن قامت هذه الأخيرة بعلمنة الإسلام، فكان بذلك توسيع نطاق الدنيا وتضييق مجال الدين «صنو الاجتهاد الذي دعا إليه الإصلاحيون الإسلاميون»، اقترن هذا الاجتهاد بنذ التقليد: «نبد التراث الإسلامي لمصلحة النصوص الأصلية المفهومة على أنها مستودع الحق الطبيعي، ونبد التقليد المذهبي، والدعوة إلى التفليق، أي الأخذ بين المذاهب المختلفة -وحتى الماتمة منها كالظاهرية- ما ناسب اليوم من الأحكام»⁴⁹. وكان من مؤيدي هذه الدعوة الطهطاوي ثم خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وابن بادس والشيخ رشيد رضا.

وما يرمي إليه العظمة كاستنتاج أنّ الإصلاحية الإسلامية جاءت رداً سياسياً فكرياً على الأوضاع والإصلاحات التربوية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي عرفتها الدولة التنظيمية، وفي الوقت نفسه جاءت فكراً نفعياً في أسسه، فقامت بذلك على «انتهازية فكرية وانعدام الاستباق، تأخذ من هذا ومن ذلك بما يوافق لحظتها، وتغطي نفسها باستشارة الدين والدنيا في آن معاً، وفق اعتبارات نفعية، محافظة، دفاعية (. . .) فقامت على أساس من واقع علماني، وهاجس علماني، وتسمية دينية له»⁵⁰.

الإسلاميين الذي تبني المخطط الكونطوي لتطور المجتمعات عبر أطوار ثلاثة، ففي نظره أنّ للوجود الإنساني ثلاثة أدوار متنامية: أولها الوجود الطبيعي، والثاني الوجود الاجتماعي، والثالث الوجود السياسي. حيث يوجد الإنسان ساذجاً فطرياً يلتمس الغذاء والمبيت وسائر الحاجيات الطبيعية، ثم ينتقل حرصاً على الذات وكثرة الحاجات إلى طلب الإعانة، فيتألق ويجمع ويصير مدنياً، ثم ينتقل إلى مرتبة النظر في شؤون نفسه ويهتم بأحوال جنسه فيصير سياسياً. وهذا السياق التطوري الثلاثي المراحل لم يقتصر على الإنسان فقط عند محمد عبده، بل ينطبق أيضاً على الأديان التوحيدية، كما جاء في رسالة التوحيد، فارتفعت هذه من دين قائم على أوامر وزواجر وطلب الطاعة (الديانة اليهودية)، إلى دين وحداني مخاطب للعاطفة (الديانة المسيحية)، إلى دين مخاطب للعقل (الديانة الإسلامية)⁴⁶. ولم يكن عبده المتأثر الوحيد بالفكر التطوري، فجعل الدين الأفغاني بدوره رأى أنّ أوامير الإنسان ترقى برفقه في المعقولات، فعبد الإنسان البدائي خسائس الموجودات كالحجر، ثم ترقى فعبد النار فالحساب والأفلاك، حتى توصل إلى عبادة الأمور المنزهة عن الكم والكيف.

وتأثير الداروينية في الفكر الإصلاحي الإسلامي ارتكز على مبدأ البقاء مطبقاً على المجتمع والسياسة (أي البقاء للأصلح)، على غرار الفكر القومي اليميني في أوروبا والفكر العنصري، فجعل الدين الأفغاني رأى أنّ الإنسان لا يختلف عن الحيوان أو النبات أو الجهاد في التنازع عن البقاء. وبالفهم نفسه يفسر محمد عبده آية: «لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض»⁴⁷.

وما يستنتجه عزيز العظمة من هذين التأثيرين أنّ خطاب الإصلاحية جاء «في عالمين ومن عالمين، واندراج في شرطين دينيين: الأول فكري، والآخر اجتماعي وسياسي، فجاء خطاب السياسة علمانياً، إذ ليس للدين فيه إلا جماع الفضائل»⁴⁸. ويعود ذلك في نظره إلى مرجعية الخطاب الإسلامي التي لم تكن مرجعية إسلامية فحسب، بل امتزجت هذه المرجعية الرمزية بمرجعية

46 - م.ن (ص 146).

47 - وردت الآية في المصدر نفسه.

48 - م.ن (ص 149).

49 - م.ن (ص 166).

50 - م.ن (ص 175).

لمدارك العقلية وفساد المبادئ الأدبية»⁵⁴، وحيث أصبحت الدولة الدينية «دولة الضعفاء والجنباء والكسالى في الأمة»⁵⁵.

وفي السياق نفسه، أشار العظمة إلى مفكرين علمانيين آخرين، كفرح أنطون في جداله مع محمد عبده، خاصة في تأكيده على أن اقتران السلطة المدنية بالسلطة الدينية في تاريخ الإسلام جعل التسامح الديني أصعب منه في المسيحية التي انتهت إلى الفصل بين السلطتين، «مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي».

كما أشار إلى مفكر آخر، وهو أحمد فارس الشدياق الذي طوّر موقف العثمانيين الشباب، القائل بضرورة تبني الدولة عدم التدخل في أمور اعتقادات مواطنيها، بل يجب الحفاظ على التدين كمجتمع للفضائل دون واقعه الحالي المفتت للمجتمع⁵⁶. لذا جاء المطلب الأساسي للعلمانيين، هو فصل الدين عن الدولة وجعل الدين من الأمور الشخصية، فالدين عند المتنورين المتدينين صلة المؤمن بربه، أما عند غير المتدينين فهو موضوع بحث اجتماعي، وهذا الاعتبار يتوقف الدين عن كونه موضوعاً للنزعات الاجتماعية⁵⁷.

بهذه الإشارة إلى التيارين اللذين كانا يمثلان خطاب النهضة في القرن التاسع عشر، نكون قد وقفنا مع عزيز العظمة على تأثير الفكر الغربي العلماني وحضوره ضمناً في خطاب الإصلاحية الإسلامية أو صريحاً في خطاب العلمانيين.

العلمانية ومظاهرها في القرن العشرين

ما يمكن استنتاجه من الخطاب النهضوي في القرن التاسع عشر، أنّ من بين مرجعياته الأساسية الفكر الغربي كفكر لم يتحدد قط بحدوده الجغرافية، بل كفكر له امتداد كوني، من هنا نفهم لماذا عزيز العظمة لا يحرص العلمانية في دين من الأديان ولا في رقعة جغرافية وتاريخية. إنّ العلمانية بالنسبة له مسألة كونية ملتصقة

أما الخطاب الثاني، الذي شكّل مع خطاب الإصلاحية الإسلامية خطاب النهضة في القرن التاسع عشر، فهو كما يسميه عزيز العظمة خطاب «العلمانية الصريحة»، كان هذا الخطاب عكس الخطاب الإصلاحية «خطاباً مناضلاً مساوفاً لطموح الدولة التنظيمية ودنياها»⁵¹، وبالتالي صريحاً في دفاعه ودعوته للعلمانية.

كان هذا التيار العلماني الآخذ بالعلمانية في أسسها المادية ونتائجها الاجتماعية تياراً صغيراً، مثله أفضل تمثيل شبلي الشميل ثم سلامة موسى متأثراً بفكر الداروينية والتطورية كما كان الشأن بالنسبة للإصلاحية الإسلامية.

ويدرج العظمة شبلي الشميل كأحد رموز هذا التيار لتأثر فكره بالداروينية، فالإنسان كالحوان - لديه - طبيعي وكل ما فيه من الطبيعة، «فإنّ جميع العناصر المؤلف منها موجودة في الطبيعة وجميع القوى التي فيه تعمل على حكم الطبيعة، فهو كالحوان فسيولوجياً وكالجهد ككيمياوياً، والفرق بينه وبينها فقط بالكمية لا الكيفية والصورة لا الماهية والعرض لا الجوهر»⁵². فالإنسان إذن عند الشميل يتصل اتصالاً شديداً بعالم الحس، وليس بعالم الغيب⁵³.

يكون الشميل بهذا صريحاً في تعامله مع الفكر العلمي، وأكثر الأفكار تطوراً «وطليعية في عصره»، يربطها بأفكار الأنوار والنظرية التطورية دون مراوغة. كانت علمانية الشميل في نظر العظمة مزاجية بين التنور العقلي ووضوح الرؤية في التاريخ والمجتمع بموجب العقل، دون العامل الديني المؤدي إلى الوهان في الفعالية العقلية والتنازع العصوبي في المجتمع والسياسة، ويضيف أنّ علمانيته قامت أيضاً على الدعوة إلى الكونية العقلية القائمة على تعميم أخلاق العقل ومبادئه في الدنيا، بحيث أصبحت الدعوة إلى الرابطة الشرفية بالنسبة إلى الشميل دعوة إلى «جامعة واحدة هي تراضي النظام وفساد الأحكام وانحطاطاً

54 - م. ن. (ص 185).

55 - م. ن. (ص 185).

56 - م. ن. (ص 185).

57 - م. ن. (ص 187).

51 - م. ن. (ص 176).

52 - م. ن. (ص 183).

53 - م. ن. (ص 183).

إحدى أهم معالم العلمانية في الحياة العربية»⁶⁰. والاتجاه العام للإصلاحات القانونية منذ القرن التاسع عشر، كما يراه العظمة، استمر باتجاه المزيد من تمهيش أو إلغاء الجنب الديني والشعري في القانون. فالقانون الجنائي المصري لعام 1973م، يسقط كل إشارة إلى الدينة، والأمر نفسه نراه في قانون العقوبات السوري لعام 1949م الذي ألغى كل إشارة إلى القصاص والجلد، وكان مستوحى من القانون اللبناني، أما في أقطار المغرب العربي فقد عاشت ازدواجية في النظم القانونية بين ما يطبق على الأجانب والمجنسين جنسية فرنسية وبين المحليين.

أما فيما يتعلق بالنتاج الثقافي كمظهر من مظاهر ازدهار العلمانية فإنه لم ينحصر في مجال ثقافي واحد، بل تبلور في جميع المجالات. فمثلاً على صعيد المجالات برزت مجلة «المقتطف» لإسماعيل مظهر و«الهلال» وهي قديمة التأسيس وواسعة الانتشار، والمجلة «الجديدة» (1924 - 1927) لسلامة موسى، كما أسس فؤاد حروف وسلامة موسى «المجتمع المصري للثقافة العلمية» سنة 1939م وانضم إليها إسماعيل مظهر، كما تأسست في سوريا مجلة «الحديث» سنة 1926م، ثم مجلة «الطليلة» سنة 1935م أول مجلة عربية ذات توجه اشتراكي ماركسي، وكان من مناصريها إحسان الجابري، وجميل صليبا، وقسطنطين زريق، وأمين الريحاني، وجبرائيل جبور. ومن أهم ما قامت به هذه المجالات هو نشر الفكر العلمي والثقافي العقلي التنويري في مواجهة العقلية الدينية التقليدية.

وفي مجال الأدب والشعر كان لشعراء الرابطة القلمية في أمريكا الشمالية، وخصوصاً لجران خليل جبران، أثر عظيم الأهمية في مجال الشعر العربي الحديث «خصوصاً في استخدامه الصور والأنفاس الإنجيلية والتوراتية، بعد أن كانت هذه قد أضحت علمانية ذات ارتباطات وتداعيات رمزية ومعنوية كونية أخرجتها عن إطارها المسيحي»⁶¹. ويُمكن أن يقال الشيء نفسه عن أثر سعيد عقل في فترة الرومانسية، كما استطاع بدر شاكر السياب أن يوطن الرموز المسيحية ويستخدمها مع رموز إسلامية وثنية، كما يمكن الإشارة إلى خليل حاوي وأدونيس.

بمسيرة التاريخ الكوني، لهذا يرى أن مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي العربي محكومة بهذا المسار «بالرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خالية وإلى عمل ديني بال في مجال الصراعات السياسية»⁵⁸.

إن حركة التحديث والعلمنة التي عرفها العالم العربي في القرن التاسع عشر، على جميع المستويات السياسية والقانونية والثقافية والاجتماعية، استمرت على الوتيرة نفسها، بل وتعمقت عند ظهور الدولة الوطنية المستقلة، «استمرت الدولة الليبرالية، وبعدها الدولة الوطنية الثورية، في سلوك سبيل الدولة التنظيمية في محاولتها اختراق المجتمع بالثقافة أولاً، وبالتنظيم السياسي الوجداني لاحقاً، وبمحاولتها اتخاذ دور أخلاقي فكري قائم على فكرة الهيمنة الإيديولوجية، وعلى نقض البلقنة الاجتماعية - الثقافية الاستيعابية»⁵⁹.

استمرت حركة التحديث إذن في العالم العربي في القرن العشرين، ميّز نصفه الأول تأسيس التحديث وتجسيده في مؤسسات وجمعيات تدافع عن العلمنة والتجديد، وتدعو إلى الاعتناق من هيمنة المؤسسات التقليدية والدينية. في مقابل ذلك ووجهت هذه الحركة بمعارضة شديدة من طرف المدافعين عن التقليد، كما جرى لطفه حسين بعد ظهور كتابه «في الشعر الجاهلي»، وقبله علي عبد الرازق في أعقاب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» مع مؤسسة الأزهر، أو ما واجهته نظيرة زين الدين بعد نشر كتابها «الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرر العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي»، في استخدامها للحجج الدينية في الانتصار لحقوق المرأة. ورغم هذه المعارضة عرف العالم العربي في هذا القرن عدة محطات ومظاهر للعلمانية نلخصها مع عزيز العظمة في الإصلاحات القانونية والإنتاج الثقافي الذي عرفه العالم العربي.

وبالنسبة للمؤلف، «جاء وضع القوانين المدنية العربية الموضوع الأكمل لإدراج الوطن العربي في الكونية الرأسمالية ولنزع الطابع الديني عن المعاملات اليومية لأفراده، فكانت تلك القوانين

60 - م. ن (ص 212).

61 - م. ن (ص 269).

58 - م. ن (ص 197).

59 - م. ن (ص 194).

تكون قاعدة يبرر من خلالها اختراق المجتمع من طرف فكر جديد، وبروز فئة جديدة من المثقفين تعتمد على الفكر الكوني، واندراج هذا الفكر في أمور المجتمع والسياسة والثقافة وحتى في أمور الدين والشريعة.

أما الرواية والقصة فقد كانتا أيضاً مجالين هامين لمواجهة التوجه التقليدي الاجتماعي الثقافي للأدب المتمثل في شخصيات قلقة، كما هو الشأن عند سهيل إدريس وإحسان عبد القدوس وليل بعلبكي وحنّا مينة وشوقي عبد الحكيم، كما استخدمت الرواية عند نجيب محفوظ وجمال الغيطاني «استخداماً ذا مرجعية دون المرجعية الأصلية التراثية أو الدينية». بل يبدو في نتاج نجيب محفوظ -يضيف العظمة- توجه وضعي تطوري علموي، جعل فيه العلم وريثاً للدين في العصر الحديث.

وفي مجال كتب التراث يمكن الاستشهاد بكتب عديدة، نأخذ من بينها كتابين «في الشعر الجاهلي» لطف حسين و«الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، بحكم ما خلفاه من آثار على الفكر العربي، وما مثلته قضيتهما، في نظر العظمة، كمحطة رئيسة «في سياق الهجمة الدينية على تعميم العقلانية العلمانية وأسس النظر التاريخي على مجالات اعتبرها الدينون حكراً عليهم»⁶².

وقفنا على هذه المحطات لنبيّن مدى استمرارية حركة التحديث والعلمنة في العالم العربي في القرن العشرين كما أوردتها عزيز العظمة كامتداد للقرن السابق عليه، «وكتعبير عن التفوق التاريخي والحضاري لثقافة الدولة التنظيمية على ثقافة المجتمع، ولارتقاء تنظيماتها على تنظيماتها، ولتقدم عالميتها على محليتها، ولمواءمة مرجعيتها الفكرية والعملية لعلمانية العصر»⁶³. كما نبيّن الاختراق الثقافي للمجتمعات العربية من قبل الثقافة العقلية للحضارة الكونية، وظهور فئة جديدة من المثقفين التربويين والقانونيين والأدبيين ذوي ثقافة عقلية بوجوازية تحت رعاية الدولة الاستقلالية، أو الدولة الوطنية، كوريثة عن الدولة التنظيمية.

من هنا يمكن أن نخلص إلى القول إنّ العلمانية لدى عزيز العظمة، كمحطة، لم تكن بعيدة عن نشوء الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي، بل ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً للخروج من المحلية والانكماش إلى الكونية والعالمية. ولتبرير موقفه هذا اعتمد عزيز العظمة على أحداث تاريخية وتحولات فكرية وسياسية وقانونية

62 - م. ن. (ص 264).

63 - م. ن. (ص 267).

قراءة في لون الوجد

همسة يونس*

لا تلعنوا الحزنَ الغريبَ فإنه
 يجثو، يصلي كلما
 حَبَّتِ المساءُ العِجافُ
 تشق صدرَ الريح لا تخشى الدموعُ
 ويظل مصلوباً على صوتِ الخطيئةِ
 لا سماءَ تكونُهُ
 والأرضُ عطشى ترجمُ الغفرانَ تسفكُ جمرهُ
 أتى لذاك الحزنِ أن يبكي هنا
 فالليلُ يهزُمُ حينها
 تشدو له الأحلامُ من وَحيِ القُبَلِ
 والنورُ يُقبلُ ساخراً
 يغريه لونُ الصبرِ في كفِ الحجرِ
 تلك الأنا ستظل حُبلي بارتعاشاتِ النوارسِ
 لا يشيخُ بياضُها
 والحب يهديها قصاصاتِ الأملِ
 مكتوبةً
 بحروفٍ أوجاعِ الذين تعانقوا يوماً
 على نبضِ الضجرِ

حُبلي أنا بمواجعي
 وقصائدي العذراءُ تجهشُ بالوطنِ
 وملاحمي الخرساءُ تقرأ موتنا
 والموتُ يُقرئني الشجنَ
 يا ليل
 سافر في شوارعِ غربتي
 فأنا القصيدةُ لم أزلُ
 وأنا موانئُ ضحكةٍ عرجاءٍ ينهشها الوجلُ

لم كلما وُلد القمرُ
 تطفو جراحُ مدينتي
 وتموءُ قبرةٌ عَفَتْ في عشِ أحلامي الصغيرةِ تتنفضُ
 أو ليستِ الأحلامُ تكبرُ بل تُكابرُ
 ترتجي أرجوحةَ الغيماتِ كي يصحو المطرُ

حُبلي أنا بالفجرِ يطرقُ غربتي
 بملامحِ الأطفالِ ترسمُ دمةَ العيدِ الخجولِ
 بالبحرِ يهجو صممتنا
 ويقولُ لي ما بال صوتكِ جاحداً يا طفلي؟
 أنا لستُ حَزَنِي إنما
 أنا أنشدُ الموتَ الجميلَ لربِّنا
 يطهرُ الطينُ المزمجرُ في دمي

حُبلي بشهقاتِ الفرخِ
 وذنوبٍ من عبروا الدموعَ بغدرهمُ
 ومخاضِ أحزاني القديمةِ لم يزلُ
 بين الضلوعِ يخونني
 ويخونني
 وتخونني كل السماواتِ التي أرصعتها صبرَ الشواطئِ
 كم يُعريها الخجلُ

*شاعرة من فلسطين.

بيضة الطائر

محمد أنوار محمد*

وجد بيضةً في حَجَرٍ قَرِيبٍ مِنَ الْقَرْيَةِ.

ليست بيضة دجاجة، ولا إوزة، ولا حجلة، ولا بطّة، ولا طائر مألوفٍ في المنطقة. لما عاد إلى الدار، وضع البيضة على الرف. وفي الليل، انسَلَّ مِنْ فِرَاشِهِ وَنَقَرَهَا، فَأَحْدَثَ دَائِرَةً صَغِيرَةً صَارَتْ بَاباً تَبْعُثُ مِنْهُ رَائِحَةٌ طَيِّبَةٌ. فَفَتَحَ الْبَابَ وَتَرَجَّلَ إِلَى الدَّاحِلِ، لَكِنَّهُ تَرَاجَعَ بَعْدَ أَنْ وَجَدَ أَمَامَهُ بَحِيرَةً مُحَاطَةً بِأَشْجَارٍ مَعَ كُلِّ رُمُوشَةٍ تَأْخُذُ لُونًا مُخْتَلِفًا. تَرَدَّدَ قَلِيلًا، وَفَجَاءَ سَمْعَ صَوْتًا مِنَ الدَّاحِلِ: «لَا تَخْشِ الْمَاءَ، وَتَمَسَّ عَلَيْهِ». شَعَرَ بِطَمَأْنِينَةٍ، وَشَرَعَ يَتَمَشَّسُ عَلَى الْمَاءِ.

كَلَّمَا سَارَ تَوَسَّعَتِ الْبَيْضَةُ إِلَى أَنْ صَارَتْ كَوْناً.

وَتَذَكَّرَ كَوْنَهُ، إِنَّهُ لَا شَيْءَ قِيَاسًا إِلَى كَوْنِ الْبَيْضَةِ. مَعَ ذَلِكَ، افْتَقَدَ عَالَمَهُ. لِطَالَمَا مَنَحَهُ عَرَقُ الْعَمَلِ مَتْعَةً لَا يَجِدُ لَهَا مِثِيلًا فِي هَذَا الْعَالَمِ مَهْمَا بَدَأَ جَمِيلًا. أَرَادَ أَنْ يَعُودَ إِلَى عَالَمِهِ، لَكِنَّهُ نَسِيَ الطَّرِيقَ، فَالْخَطَوَاتُ فَوْقَ الْمَاءِ لَا تَتْرَكَ أَثْرًا. صَرَخَ بِمَلَأَ صَوْتِهِ، حِينَئِذٍ أَحَسَّ بِحَرَكَةٍ كَبِيرَةٍ كَالزَّلْزَلَةِ.

نَهَضَ مِنْ فِرَاشِهِ فَرَعًا، وَنَظَرَ إِلَى الْجِدَارِ، فَوَجَدَ الْبَيْضَةَ فِي مَوْضِعِهَا. فِي الصَّبَاحِ عَرَضَ الْبَيْضَةَ عَلَى سَكَّانِ الْقَرْيَةِ، فَتَكَاثَرَتِ الْآرَاءُ وَوَجِهَاتِ النَّظَرِ، دُونَ جَدْوَى. أَثْنَاءَ ذَلِكَ، مَرَّ عَابِرٌ سَبِيلَ، وَتَعَجَّبَ مِنْ جَهْلِهِمْ، زَاعِمًا قُدْرَتَهُ عَلَى مَعْرِفَةِ الطَّائِرِ، وَطَالِبًا تَسْلِيمَهُ الْبَيْضَةَ. أَخَذَهَا فِي يَدِهِ كَأَنَّهُ يَرْجِحُهَا، فَوَجَدَهَا ثَقِيلَةً قَلِيلًا. تَبَسَّمَ وَقَالَ: «الْمَسْأَلَةُ أَنَّ غَالِبِيَّةَ الْبَشَرِ تَتَوَقَّفُ عِنْدَ الظَّاهِرِ، وَلَا تَتَجَرَّأُ عَلَى الْبَاطِنِ». تَبَادَلَ النَّاسُ نَظْرَاتٍ يَابِسَةً، ثُمَّ أَكْمَلَ كَلَامَهُ: «لِنَكْتَشِفِ الْحَقِيقَةَ الْمَخْبُوءَةَ دَاخِلِهَا».

نَقَرَ الْعَابِرُ الْبَيْضَةَ، فَوَجَدَهَا صَلْبَةً. قَرَّبَهَا قَلِيلًا مِنْ أُذُنِهِ وَحَرَكَهَا فَلَمْ يَسْمَعْ أَيَّةَ حَرَكَةٍ، وَأَعَادَ نَقْرَهَا مَرَّاتٍ عَدَّةً. كَادَ يَصْرُخُ بِأَعْلَى صَوْتِهِ بِأَنَّهَا لَيْسَتْ بَيْضَةً، وَأَنَّهَا مُجَرَّدُ حَجَرٍ مَرْقُطٍ بِيضَاوِيٍّ.. أَيْعَقَلُ أَتَمُّ لَمْ يَدْرِكُوا أَنَّهَا مُجَرَّدُ حَجَرٍ...؟ وَبَدَلَ أَنْ يُصَارِحَ النَّاسَ بِالْحَقِيقَةِ، قَالَ يَهْدِءُ: «أَيُّهَا النَّاسُ، لَقَدْ عَرَفْتُمَا، إِنَّهَا بَيْضَةُ الطَّائِرِ زُو». قَالُوا مُسْتَعْرِبِينَ: «وَمَا الطَّائِرُ زُو؟». ابْتَسَمَ بِمَكْرٍ، وَرَحَلَ. بَعْدَ أَيَّامٍ، شَرَعَ سَكَّانُ الْقَرْيَةِ فِي نِقَاشٍ جَدِيدٍ مَوْضُوعُهُ مَاهِيَةُ الطَّائِرِ «زُو».

وإلى الآن - وجدتُ في بعض الكُتُبِ، وسمعتُ في بعض حلقات النقاش - ما زالت سلالتهم تبحث في علّة البيضة، وماهية الطائر «زُو».

*قاص من المغرب.

أدب المقاومة الفكرة الفلسطينية بين "المحكم" و"المتشابه"

حنان عواد*

إشارة

حينما يكون الوطن معلقاً على مشانق الجزائر ، ووقائع المعركة تسير في تقلبات سوداوية، وتتلظى الأرض بنيران المحتل .. ليصير الدم الوضيء أنهاراً .. يكون السؤال:
«هل غادر الشعراء من متردم»؟
وهل توقف الكلام في زمن القراءة؟
وهل تشنجت الأقاليم بمدادها المقاوم؟
أم أنّ حقائق المرحلة الأصبغ التي ضمخها الألم ووشجها اليأس تفرض الصمت؟
وإذا كانت الكلمة هي سيف المقاومة، والكاتب وجدان الأمة، والفكرة أفق المنتهى والمبتدأ،
فإنّ الروح لا بد أن تنهض، ولا بدّ في أنفاق الصمت أن تتفجر الكلمة وتتصر الفكر.

في هذه المداخل، أتوقف أمام وقائع التداخلات السياسية المتعددة التي عاشها الإنسان الفلسطيني بشكل عام، والكاتب الفلسطيني بشكل خاص، وألقي، في إطلالة الإضاءة النوعية، نظرة على الأدب الفلسطيني ونيران العشق الملتهب، حينما تتصدر حروف الكلمات وقائع المقاومة التي أسدلت خدرها في التراخي السياسي الدولي، الذي جنح إلى موقف الرقيب والناشر لرأي الإرشاد والترشيد في وقف المقاومة، والتهوي على درجات هذا التراخي الواعي ضمن النقلة السلبية التي طرحتها العالم المعاصر، في الفهم الأحادي الجانب الموجّه لإيقاف الفكر المقاوم، وتضليل المفاهيم النضالية المتجذرة، والتوجه نحو إرخاء سدول الليل على الذاكرة وعلى الفكرة، بإبداع طرق ونظريات لحلول قد لا

ترى حتى بالعين المجردة، لرصد حالة شعب لا ينحني، تحاول ربطه بجبال أفكار تشابكية تصله بالفضاء الأوسع في أجندة طائر الترميز الشكلي لبواطن مخططات تغيير الذات، بتعبير ظواهر استباقية تجديدية لمفهوم الحرية والسيادة والتاريخ. هنا نمضي عبوراً إلى انطلاقة الوعي الإبداعي والأدائي عند الأديب الفلسطيني. فمنذ توارد النكبات والاحتلالات المتلاحقة نبض القلم الفلسطيني بصرخاته الموجهة التي تناطح جميع قوى الظلم، وتتصدى لكل شكل من أشكال الاحتلال. وجاء الشعر ليشكل الرسالة الموجزة والمعجزة، أو البيان العسكري بإيقاعه الخاص في المعركة.

حينما قال الشاعر محمود درويش:

قصائدنا بلا لون

بلا طعم

بلا صوت

إذا لم تحمل المصباح

من بيت إلى بيت¹

كان ترسيماً وترسيخاً بأنّ الكلمة بدء لهدف أسمى، واستراتيجية سياسية وإنسانية وثقافية، ينقش أبعادها المبدع بكل أدواته الإبداعية، مستنداً إلى أنّ فلسطين التاريخية بدء، ظل لحلول الروح فيها ولأجلها في سالك إشراق الحب الأبدي السرمدي.

1- محمود درويش، الديوان: الأعمال الأولى، الجزء الأول، بيروت: دار الريس للكتاب

والنشر، حزيران، 2005 وانظر أيضاً، بدر شاكر السياب، ديوان شاكر السياب،

(بيروت: دار العودة، 1989).

*كاتبة وشاعرة من فلسطين..

وتزايد تعمق الأديب الفلسطيني الفكري والوجودي، ومع هذا التزايد في التعمق المعرفي، بدأ التطور الفني يخترق الآفاق في فضاءات فلسطين والعالم، في جدلية غموض ووضوح في القصيدة، مبنها العشق الذي تفانى به أني الشاعر في ذات المعشوق، بلغة إنسانية وتجليات محملة بالدلالات. وكلما اتسعت الرؤية واتقدت نيرانها اتسع الكلم، وخاض في التجربة في قوارب إبحار إلى كنه الحقيقة الأزلية التي يرتبط بها.

إنّ الشعر في تدرجه السلالي للأسطورة، بإتقانه التناوب ما بين التصريح والتلميح يغذي الفكرة المطلقة للروح، ويهيئ الوجدان لحالة التواصل الأخاذ والتحليق بأجنحة الكلمة، بعق أمواج المعرفة الموغلة في آفاق الذاكرة المنقولة في الحيز الوجودي والتعبيري الملازم لقضية نضالية أسمى في تحسین ملامحها، وتزيين لوحاتها بشذور الألم والأمل المودع في الوجدان الفردي والجمعي، لتحقيق مساحات اشتعال الانبهار بوطن وقضية، وتكليف الرؤية الإنسانية في دلالاتها لتحمل كل مبررات الوجود والنضال الأسطوري، ليكون نشيداً لا يدركه الفناء، ولا يتوقف عند جدران انحسار الأمان.⁵

والشعر الملتزم هو انعكاس الخارج على الداخل، لأنه يقدم صورة جديدة، وتربة لمفهوم الحياة، وهو في الوقت نفسه يمثل رسالة تصل المتلقي عبر رؤية الشاعر الذاتية، التي تحمل الأفانيم الجمالية والخيرة للأشياء والكائنات، ليكون دور الشعر إعادة صياغة الحياة عبر مفاهيم ومسميات تقلب بشاعات الواقع، محلة محلها رؤى تتفق ومجمل تطلعات وآمال الإنسان، بما فيها من نضالات يومية تهدف إلى التغيير، وتأسيس الأرض الجديدة في مواجهة أرتال الخيبات المتلاحقة التي نعاشها، لتحتمل الرؤية الإشرافية بؤرة التحولات.

والشعر الذي ينشد الكمال، يتنكب الطريق المؤدية إليه، غارقاً في متاهات لا بدّ أن تؤدي في النهاية إلى النقطة المحتملة، نقطة الإشراف والوضوح في إنتاج بنية أدبية، تحاول من خلال تمثيلاتها

وهذه التشكلات الفكرية المستنيرة تجلت في مفهوم أدب المقاومة/ أدب الثورة²، كما تحدّث عنه غسان كنفاني، ورجاء النقاش، وإحسان عباس، وغالي شكري، وحسين مروة، ومحمد دكروب، وآخرون من الكتاب والمفكرين الفلسطينيين والعرب، وكتّاب العالم. والذي برز أيضاً في تجليات الإبداع الفلسطيني. وامتدت المقاومة والثورة في ظهورها الثوري ضمن تاريخية الحدث السياسي، واعتبارية ذاكرة الفكرة المقدسة التي جسّدت روح الأقاليم الفلسطينية ستائر النور للذود عن الذاكرة وحمايتها في خصب لا يتوارى.

وكانت الحرية الثقافية والكرامة الوطنية هي إحدى إبداعات تشكل الفكرة المعجزة/ الفكرة المحكم التي لا ينتابها المشابه أو الشبهة. وإذا كانت استراتيجية إنشاء الدولة المستقلة تسير ضمن سياسة الممكن، وممكن الممكن، فإنّ الفكرة بقيت مطلقة عظيمة، مترامية الأطراف والفضاءات.

فكما قال الشاعر محمود درويش: «ما أعظم الفكرة وما أصغر الدولة»!³. والأديب هو حامل الفكرة والمدافع عنها ومبدؤها الأول⁴. وقد اتسعت رؤية الأدباء الفلسطينيين بفعل انتمائهم، وبلغت الإبداع، لتحتمل فيض التعبير عن الوفاء للأرض، وشكلت عباراتها وتعابيرها الخاصة الوجود الحتمي والفني، كما نرى في إبداعات الرعيل الأول، أبو سلمى، إبراهيم طوقان، عبد الرحيم محمود، حسن البحيري، حنا أبو حنا، سليم الزعنون (أبو الأديب)، هارون هاشم رشيد، يوسف الخطيب وغيرهم. وتجلت صوفية العلاقة التوحّدية في معالم الوجود الفلسطيني، حتى غدت إشارتها الترميزية آفاقاً لحق التعبير عن الأرض والإنسان، بإبداعات معاني الحالات في رحلة روحية تتلخّص فيها تجربة الحلول.

2- محمد دكروب، الأدب الجديد والثورة: كتابات نقدية، الطبعة الثانية، (بيروت: دار

الفرابي، 1984 - غالي شكري، أدب المقاومة، الطبعة الثانية، بيروت: دار الآفاق

الجديدة، 1979، رجاء النقاش، محمود شاعر الأرض المحتلة، القاهرة: معهد البحوث

والدراسات العربية، 1961، حلمي سالم، الحداثة أخت التسامح - الشعر العربي

المعاصر وحقوق الإنسان، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، جورج

طرابيشي، شرق وغرب: رجولة وأتوثة، بيروت: دار الطليعة 1977.

3- محمود درويش، الديوان: الأعمال الأولى، الجزء الثاني، ص 392.

4- محمد الزايد، تأملات فلسطينية من العنف إلى يوتوبيا الدولة، نيقوسيا: شرق

بدرس، 1990، ص 12.

5- فراس السواح، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية،

(دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 2001)، ص 30. وانظر أيضاً،

أدوينيس، الثابت والمتحول: تأصيل الأصول. ط 2 (بيروت: دار العودة، 1997).

وعربية، ساهمت في إغناء التجربة، وأطلت على الإبداع بروح الوجدان وروح الفكر، وامتدت آفاقها عبر مدارس نقدية متسعة المساحات، معمقة التحليل، مطلة على الأدباء في إضاءات نوعية تخصيصية، وكذلك في إضاءات شمولية، تلقي أضواءها على ملامح الإبداع الفلسطيني وفلسفة الوجود والهوية، مستحضرة روح الشاعر وروح الأديب وروح الأنتى في التجاذب التخصصي والتلاحي مع الفكرة والأرض والإنسان. واتسع مدى النقد العربي في مواكبة الأدب المقاوم واستشعاره، من خلال نظريات مقاومة ومناهج تحليلية ترابطية وتوثيقية للحدث السياسي، والعمل الإبداعي والفني، بالحدائث والمعاصرة والعالمية الفنية، لتتجاوز التقليد النظري في قفزات نوعية استشرافية للحلم، والتجانس الإيقاعي والتجسيدي للفكرة، والتخليق الفني في الماهوية والتركيب، ونقوش المنظورات التعددية على قاعدة إيجاد قناديل التفرد والتميز والاستمرارية، التي تجلت في أعمال نقدية هامة، أمثال كتابات إحسان عباس، إدوارد سعيد، إبراهيم أبو اللغد، رجاء النقاش، كامل السوافيري، غالي شكري، أدونيس، نبيه القاسم، أفنان القاسم، ناصر الدين الأسد، د. محمد الزيد... وغيرهم، ليكون الأدب المقاوم مدرسة إبداعية متفوقة، تتبع من روح الرفض للاحتلال وجميع قوى الظلم. وقد غلفت النقد في الكثير من الأحيان ومضات الحب والتعاطف مع القضية الفلسطينية، مما جعل الشاعر محمود درويش يحاطب النقاد: «ارحمونا من هذا الحب القاسي»، والذي برأيه كان سلماً تشجيعياً للكثير من الأعمال التي لم تصل إلى المدى المتوخى في التعبير عن القضية المقدسة فلسطين، التي تعبر القلب والروح دون شعاريات يتقلص فيها الفن، وتتكرر أجنحة التحليق الرمزي والبلاغي، لتأخذها إلى تراكمية الخطاب والشعار الذي يمتحن بانتفاء التصوير، ولا يعيش في الذهن ولا في الروح، بل يتسحق جانباً في اغتراب فني لا تواصل، بعيداً عن الحدائث والتحديث وعمق الإبداع والتجدير، ليشكل انتهاكاً لفنية النص وحضوره الوجداني واللغوي.

وكما نعرف أنّ الأديب ليس منظرًا سياسياً ولا مؤرخاً، وإنما هو مبدع ناقل لواقع موضوعي، مرتق به إلى مستوى التفاعل والارتقاء الفني ليليق بالفكرة، وأنّ تفاعلات العمل الفني وانعكاساته- كما يراه أنجلز- ليس انعكاساً لميول هذه الطبقة أو تلك، بل هو في غاية التعقيد، وله نوعيته التي تضرب

وصورها الحركية إعادة إنتاج العالم على مستوى الرمز، وذلك في وحدة الشعر الأدبية الرمزية التي تعمل على اختزاله، ثم تقديمه مجدداً إلى الوعي. وهو يقوم بإعادة برقعة الطبيعة بذلك الستار الصوفي الأخاذ، وإعادة وحدتنا معها، ويعمق فينا ذلك الحدس الخلاق، والإدراك الباطني للمدهش والرائع والفائق والقدسي في هذا النزوع الميثولوجي الدفين والمتأصل في النفس، والذي ينعكس في الثورة⁶.

وإذا كانت الثورة في جوهرها إيماناً بإمكانية تحقيق العدل في هذا العالم كما يقول رجاء النقاش، فإنّ الثورة الفلسطينية عمّقت تجربة الإبداع بشمولية الفعل التراجيدي ووحده، مرتكزة حول الأنا في مبدأ الوحدة، ليصبح حضور الشاعر معادلاً لموقف فني.

وقد فاضت جداول العطاء في كنه القصة والرواية، فما كتبه الشهيد غسان كنفاني⁷ رواية أم سعد، عن الرجال والبنادق، عالم ليس لنا، عائد إلى حيفا، وغيرها من عشرات الأعمال المصورة لوقائع تفصيلية للوضع الفلسطيني في جوانبه المتعددة، وما كتبه القاصّة سميرة عزام، مي زيادة، الأديب جبرا إبراهيم جبرا، رشاد أبو شاور، يحيى مخلف، اميل حبيبي، حكم بلعاوي، أحمد شاهين، إبراهيم نصر الله، أحمد حرب، أفنان القاسم، سلمان الناطور، غريب عسقلاني، أحمد رفيق عوض، محمد علي طه، حسن حميد، محمود الرياوي، جمال ناجي، فيصل حوراني، فاروق وادي، سحر خليفة، محمود شقير، خليل السواحري... وآخرون من أعلام الرواية والقصة القصيرة، وضعت علامات فارقة في النزوع الأدبي المتميز ببعده الموضوعي، حيث ارتبط بقوة بالقضية الفلسطينية، منطلقاً من إيمان بفكر إيديولوجي متوج بالالتزام الواعي.

وقد رافق الإبداع الفلسطيني رؤى نقدية عديدة فلسطينية

6- المصدر نفسه، ص30، وانظر أيضاً صبحي شحروري، في تأويل الشعر العربي المحلي بين نهوضه واستنساخ الواقع، (نابلس: دار الفاروقي، الطبعة الأولى، تموز، 1995).

7- انظر حديث غسان كنفاني في شؤون فلسطينية، ع25 (تموز، 1974)، إحسان عباس، فضل النقيب، غسان كنفاني إنساناً وأديباً ومناضلاً، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، رضوى عاشور، الطريق إلى الخيمة الأخرى، (عكا: الأسوار، 1977)، غسان كنفاني، عالم ليس لنا، (عكا: الأسوار، 1986)، أم سعد، (عكا: الأسوار، 1986)، عن الرجال والبنادق، (عكا: الأسوار، 1977).

لمحمود درويش:

فلسطينية العينين والاسم

فلسطينية الأحلام والهيم

فلسطينية الميلاد والموت¹⁰.

وهذه الأبيات لعبد الكريم الكرمي (أبو سلمى)

كلما حاربت من أجلك

أحببتك أكثر¹¹.

وإنّ الرمز كما يراه عبد الرحمن بسيسو ينبثق من التوتر القائم بين التجسيد العياني والمدلول، بين اللفظ والمعنى، بين الاسم والهوية، بين الذات والموضوع، بين المرثي واللامرثي، بين الحسي والمجرد، وهو ينهض على مبدأ درامي أصيل هو مبدأ استقطاب المقابلات. فالتنازع بين روح المدلول وشكله الجسماني يظل قائماً داخل بنية الرمز ذاته، وهو يدمج الماضي بالحاضر أيضاً، ويظل متوجهاً نحو المستقبل، ذلك الخفي الغامض الذي يتوازي مع عالم المعاني. والرمز لا يرتبط بمكان ولا زمان لأنه كوني، ولأنه غاية في ذاته يتجاوز الاصطلاح والتوقيف، أي يتجاوز سكونية الدلالة وثباتها، ومحدودية معناها، فيكون خارج الزمان والمكان وخارج الثبات، يظل في صيرورة وتحول، يسافر إلى المجهول ويدل عليه، وهو أيضاً شيء معارفي، وهو كشف ورؤية، يعمل على التقاط الماهوي الجوهرية، عبر القيمة الايفونية للحسي، وحركة إلى ذاتيته وطبيعته ومغزاه. والرمز كما يراه هيغل هو الاتحاد الكامل بين ما يشكل روح المدلول وبين شكله الجسماني¹². وفي الرمز حاول الشاعر الفلسطيني خلق حياة أخرى معادلة لحياة أكثر صدقاً وأكثر جمالاً وثورية وحقوق الجماهيرية المنتقاة.

10- محمود درويش، الديوان، الأعمال الأولى، ص 92-93.

11- أبو سلمى، من فلسطين ريشتي، الطبعة الثانية، (عكا: الأسوار، 1980)، وانظر أيضاً قصيدة محمود درويش «أحبك أكثر» من مجموعة آخر الليل، الديوان، الجزء الأول، ص 253-254.

12- عبد الرحمن بسيسو، قصيدة القناع في الشعر العربي المعاصر: تحليل ظاهرة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت: 1999)، ص 220-230، وانظر أيضاً، هيغل، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الطليعة، 1986)، ص 37، محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، (بيروت: دار العودة، 1986)، ص 398، عمر أحمد الريجات، الأثر التوراتي في شعر محمود درويش، (عمان: دار البيازوري، 2009)، ص 40-41-43-114.

جذورها في أعماق الطبيعة الإنسانية⁸. وفي إضاءة لواقع النضال الفلسطيني نرى أنّ القضية هي ذات الأديب في البعد الجمعي المتوجّج بالأنساق المعرفية المجدولة بفضاءات الوطن، والتي تحمل رسالتها في تصوير الألم الإنساني في ظواهره السياسية والاجتماعية والإنسانية، يضاف إليها تجربة الأديب الروحية والذاتية في إيقاظ الروح التي تعيد للواقع وللإنسان انبعائها بعد الموت، والتي تحمل أساس قاعدة التميز في تأويل التعبير الفني، واستشراف حقائق الوجود الفلسطيني والمعاناة بتفاصيلها.

فمنذ الأربعينيات، والأحداث ذات الفعالية تتوالى على فلسطين، جسّدت النكبة التي أحدثت زلزالاً كبيراً في العالم العربي، وغمرت وجوه المبدعين بالوجوم والدهشة واليأس، وغيّرت الواقع الاجتماعي والسياسي الفلسطيني. وكما يقول رجاء النقاش: «إنّ الكارثة الفلسطينية خلقت في نتاجنا الأدبي الحديث فترة انتقال لها سماتها الخاصة، وأهمها التعبير عن القلق والضيق»، وفي هذه الفترة ظهر نتاج أدبي كثير ومتنوع. يقول عبد الرحمن ياغي: «هذه المرحلة تمتاز بالنضج الفني في أدب القصة وإتقان العمل القصصي⁹. وقد أخذت ملامح النكبة واللجوء والتشرد تبرز في القصة، كما رأينا في أعمال القاصّة سميرة عزام، وكذلك في الشعر أيضاً، وصار الدفاع عن الهوية الوطنية أحد الكنوز الدفينة التي حافظ عليها الأديب الفلسطيني، هذه الهوية التي شكلها الإنسان المناضل والمقاتل في العلاقة مع الأرض، وجذور الزيتون وعيون البرتقال.

وتشكلت صفحاتها الإنسانية بالتداخل الواعي والمعمق ما بين الرمز والواقع، وتصويب النظر في الرؤية العاشقة للمرأة الإنسان، والحضور البهي في تشكيل هذا الجمال الفلسطيني الأخاذ في رمز باهر للعلاقة التلاحمية ما بين الإنسان والأرض/ وما بين رمز المرأة فلسطين، وتجلّى هذا التداخل في هذا المقطع

8- محمد دكروب، الأدب الجديد والثورة، ص 15.

9- لمزيد من التفاصيل انظر، عبد الرحمن ياغي، دراسات في شعراء الأرض المحتلة، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1969)، واصف أبو الشباب، صورة الفلسطيني في القصة المعاصرة، (بيروت: 1978)، رجاء النقاش، محمود درويش شاعر الأرض المحتلة، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1969)، ناصر الدين الأسد، محاضرات في الشعر الحديث في فلسطين والأردن، (القاهرة: جامعة الدول العربية، 1961).

سوف تصير الأرض كلها روضة تشع بالزهور
وسوف يزهر كل ركن من أركانها بنباتات جديدة
وسوف يغطي نخيل السلام مساحات الشمال
والورود سوف توشي الحقول التي كانت مجمدة

والفكرة هي إضاءة وعي الواقع وهي النبوءة، والامتدادات
في فضاءات ومساحات المستقبل، واستشراف التطبيق السياسي
والاجتماعي لها، بفعل استعادة تشكيلية خلاقة، بمدى تنفيذي
للعدالة.

يقول نزار قباني:

أنا يا صديقتي متعب بعروبتى

فهل العروبة لعنة وعقاب؟¹⁶

ويقول أيضاً: «كل كلمة لا تأخذ في هذه المرحلة شكل البندقية
تسقط. والشاعر ملزم في كل الأوقات، حتى يتحرر آخر شبر من
الأراضي الفلسطينية»¹⁷

وما أشار إليه معين بسيسو في (القصيدة):

ما تبقى الآن معك

هو كل القليل

ما تبقى معك الآن

هو الزلزال ذو الظل الظليل

ما تبقى معك الآن

هي الأرض التي أعطتك اسماً¹⁸

وقد تشكلت الهوية بملاحظتها المتعددة في مراحل النضال
الفلسطيني المختلفة أيضاً، فبعد هزيمة حزيران انعكست ظلال
الليلك في ذبول، وانتشر عبق الياسمين والمشور في فضاءات
الانكسار التي أخذت تضيق بها الفضاءات الروحية، وغلفتها

ونتساءل كيف دافع الكاتب الفلسطيني عن الهوية الوطنية
والفكرة خلال الانكسارات المتعددة؟.

وفي الحديث عن الهوية الوطنية تتجسد فلسطين/ الفلسطينية،
لتكون ليس فقط هوية الميلاد، بل هي أيضاً هوية الانتفاء، هوية
الكفاح وهوية العطاء. فحينما أنشد محمود درويش في بطاقة هوية
سجّل أنا عربي¹³، اعتُبرت هذه القصيدة مداً استراتيجياً ورمزياً
متميزاً، ومنطلقاً للثقافة الفلسطينية في عمقها الاستراتيجي،
تبعها مقولات كثيرة كتبها محمود درويش لتلخص مراحل
نضالية أمثال أحمد الزعتر، ومديح الظل العالي. ومن خلال الهوية
الفلسطينية والعربية يتمنى درويش أن يمنحه الله القدرة والحياة
ليسجل المرحلة النضالية الأخيرة فوق ثرى فلسطين، ليكتب
النشيد الختامي/ الابتدائي - الختامي لمرحلة، والابتدائي لمرحلتنا
القادمة. ففي ديوانه «لماذا تركت الحصان وحيداً» يؤكد على الهوية
الوطنية والهوية النضالية. وقد تحقّق له ذلك بالعودة إلى الأرض،
وتجسيد كلماته في ربوعها، وحلقت روحه الطاهرة فوق روابيها،
لتظل كلماته رسالة خلود لوطن خالد. وتظل فكرة الهوية والبحث
عنها والانتصار لها شوق المبدعين.

ما أكثر الماضي يجيء غداً

للمرء مملكة الغبار وتاجه

فلتنتصر لغتي على الدهر العدو

على سلّاتي،

علي.. على أبي

على زوال لا يزول

لا بدّ من نشر إذن

لا بد من نشر إلهي ليتنصر الرسول¹⁴

وكما قال إنجلز: «إنّ الحلم لا بد أن يتحول إلى حقيقة، ولا بد
أن نصل إليه»¹⁵. وكما صوّر في هذه الأبيات:

16- نبيل أبو علي، نزار قباني شاعر الرومانسية، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999)،

ص 181.

17- المصدر نفسه، ص 11.

18- معين بسيسو، القصيدة، (تونس: المطبعة الرسمية، 1983)، ص 56، وانظر أيضاً

الأعمال الكلملة، (بيروت: دار العودة، 1987).

13- محمود درويش، الأعمال الأولى، الجزء الأول، ص 80-84، وانظر أيضاً، رجاء

النقاش، محمود درويش، ص 181.

14- محمد دكروب، الأدب الجديد والثورة، ص 12، محمود درويش، لماذا تركت

الحصان وحيداً، رياض الريس للكتب والنشر، (بيروت: 2001).

15- محمد دكروب، ص 12-64، 95-125.

هناك الكثير

ولكنهم ها هنا لا يريدون غير الأقل
صعود الجبل²¹

وكما قال محمود درويش:

«ومن حجر سننشيء دولة العشاق»²²

ويتشكل الوطن ليظل الصورة الخالدة التي لا تموت؛ الوطن، الأرض، الفارس/ الفدائي، وتتجلى العلاقة التلاحمية بين الأنا والآخر، وهو الوطن، في هذه القصيدة الثرية في تقديمي لديوان اخترت الخطر:

يا أنت يا أنا في ميلاد الوعد الأكبر
في عرس الرحيل إليك وأثوابه المطرزة بالدم
والموشحة بعبق الرياحين

وتنتهي القصيدة:

ولدت في الصمت، فحرك الموت
وارتحلت إلينا، وارتحلنا إليك
وملناك معنا أبداً

في كل رحيل، وفي كل طريق²³

ونظرة إلى ما كتبه الشاعر حسن البحيري في معنى الوطن فلسطين، نستشعر هذا التمازج الروحي والتلاحم، بحيث نقلنا إلى عالم الحلول التجسيدي لوقائع هذا الحب الذي لا ينتهي، ونجد هذا الإهداء لديوانه «لفلسطين أغني»

النور الذي تبصر به عيناى اسمه فلسطين
والهواء الذي تتنفسه رثاى اسمه فلسطين
والدم الذي يجري في عروقي اسمه فلسطين

21- إبراهيم نصر الله، مرايا الملائكة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) 2001.

22- محمود درويش، الديوان، الأعمال الأولى، الجزء الثاني، ص 511.

23- حنان عواد، اخترت الخطر، الطبعة الأولى، (القدس: اتحاد الكتاب الفلسطينيين، 1988)، ص 102.

دوائر مغلقة، حالة من الضياع والتلاشي في الذات. وأطلت علينا قرارات الشرعية الدولية التي لم تطبق على أرض الواقع، وحينما نستذكر ما قاله أبو سلمى:

غداً سنعود والآلاف تصغي

إلى وقع الخطى عند الإياب¹⁹

وهو يطلق الحق الإبداعي والسياسي في فكرة العودة، التي انطلقت أيضاً في الفكرة السياسية، وفي قرارات الشرعية الدولية، حينئذٍ ندرك عمق دلالات الهوية في وجدان الشعراء. وفي توهج نيران شعلات الانتفاضة ارتقت الهوية الوطنية في نضالاتها. فالانتفاضة الأولى في استراتيجيتها في العودة والتحرير والمد الشعبي والسياسي في يومياتها، وفي برنامجها المحصن، وفي الأمل الذي لا يموت، تحددت الانكسارات. وقد تغنى الشعراء بالانتفاضة حلماً للخلاص. وفي إشاراتها ومشتملاتها تجسدت البطولة وعودة الروح في جدليتها المتواصلة مع الزمن والكلمة والقرار، بوهج أسطوري يستعيد ذاكرة برميشوس، وتحطيم صخرة اسبارتاجوس. وقد صور الشاعر سليم الزعنون الانتفاضة في ديوان نجوم في السماء:

وأهلي وجيـل الانتفاضة قد أتوا

خفافاً وقد لبّوا إلى الحرب داعياً

تراهم إلى القدس الشريف تدافعوا

وقد رفعوا الرايات إلى المجد

عالياً

شباباً وشباناً شيوخاً ونسوة

أضاءوا ظلام الليل إذ كان داجياً²⁰

وفي مرايا الملائكة ينحاز إبراهيم نصر الله للطفولة، للأطفال الشهداء وأحلامهم، ويتنصر لهم، ويرسم صورهم بإبداع متميز من سؤال الموت إلى انفجارات الحياة.

لايمان حجوا، سؤال وجود لا يرحم

19- أبو سلمى، من فلسطين ريشتي، ص 38.

20- سليم الزعنون (أبو الأديب)، نجوم في السماء، (عمان: دار الكرم، الطبعة الأولى، 2001).

سياسية منسوجة بالحنين الأخاذ وموجات الغضب، ليتجلى ضمن محاور شمولية الوطن والأرض المكلمة بمنظور الالتحام بها، والزفاف إليها، وأيضاً ضمن الخصوصية المعلقة على ألواح الشمس في إشراقها وتعاليتها، يقول درويش: «على هذه الأرض ما يستحق الحياة، على هذه الأرض سيده الأرض، أم البدايات أم النهايات، كانت تسمى فلسطين، صارت تسمى فلسطين»²⁶.

وفلسطين هي المعشوقة الأعز في فضاءاتها الواسعة، والأم هي التي تحتضن القدس عند كل نبض يتشكل في هذا القلب الملائكي الذي يبعث الحياة للوجود، ليتحقق في ارتداد النص المطلق إلى تخصيص الرؤية، وبعث التصور الواعي في روح الأنا الأعلى، ليرتفع الصوت المتحدي.

يقول درويش:

«أنا الأرض، أيها العابرون على الأرض في صحوها»

«لن تمروا»

«لن تمروا»

«لن تمروا»²⁷

ويتابع: «أيها الذاهبون إلى صخرة القدس

مروا على جسدي»²⁸

ويستحضر الموت ذاته ليعلو نبض الرفض، والقلق من فقدان الأرض، ورحيل المكان. يقول درويش:

«يا أرض لم أسألك: هل رحل المكان من المكان؟»²⁹

ويتجلى تعبير الرؤية في هذا التنصيص:

«آه، ما أصغر الأرض! آه ما أكبر الجرح!»³⁰

والأرض هي مساحات الامتداد المربوطة بالكينونة الوجودية للشعب الفلسطيني.

وما كتبه يوسف الخطيب (مجنون فلسطين) من إبداعات تحتلج النفوس ويعبرها التاريخ وتعبّر إليه²⁴

وكما قال محمود درويش:

«تعلمت كل الكلام وفككته، كي أركب مفردة واحدة، هي الوطن»²⁵

وفلسطين هي التشكل النسبي والمطلق في دلالاته الوجودية، في مدنها وقراها، روايتها وسهولها وأنهارها، قمرها الدائم الإضاءة وشمسها التي لا تغيب، وعصافيرها المغردة في الجليل. فالمكان شكل نبراساً للهوية، أضاء ملامحها الجمالية الخالدة، وظلت مدانتها لوحات صخب وصفاء في روح القصيدة الفلسطينية، فترى حيفا تفرش ضفائرها على المتوسط، والقدس تتجلى عروساً مخلدة لفلسطين. تتسارع فيها قطيرات الندى في الإشارات الإلهية لنور نهار لا ينحسر، ليتنصر المصلوب على أخشاب العشق المتوارية خلف تراكمات صورة البناء، وأرجوحة تصارع زمنها، وزمن صريع، وصرخات ميلاد، ونسوة تحتال، وزمن يغتال، وأرباع الربع متشنجة خائفة الإيواء في عرين قد تتفلت خيوطه عند عزف أهزوجة اللأمان المبرمج في ذاكرة المدينة، بالأسوار الناعسة، وأعشاش الدوائر، وأوراق مختومة الشهود، في اللحظات الأخيرة في معانقة النصر والفجر، لتكون الروح مكنونة في مهرجانات الأثير المكبل بعبق الياسمين، والليلك المزروع على قافلة إلى الوطن، وعلى أفعال بوابات الصمت، على رواي وطن يغفو ويستيقظ، ليستقبل شارات العبور في الذاكرة، إلى خصب التوهج في الروح، والمتوج في ألوان الليلك المنتظر طائر الفينيق. والمكان وذاكرته وتفصيل هذه الذاكرة نقش ألوان اللوحة الشعرية، وخارطة الروح المتوسدة أشعة الضمائر الحية للحلم والأمل.

وتتصدر القدس شرايين العلاقة الزمانية والمكانية لتسرد فعل الشموخ الأسطوري، وهي تتمثل في صورة إبداعية ورؤية فنية

26- نفسه، الجزء الثالث، ص 111-112.

27- المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 299.

28- المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 299.

29- نفسه، ص 198.

30- نفسه، ص 194.

24- صبحي عبيد، حسن البحري: الشاعر الذي انتصرت فيه العبقرية على الحرمان،

(رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات والنشر، 2006)، ص 131، وانظر أيضاً،

يوسف الخطيب: مجنون فلسطين، الجزء الأول، (دمشق: دار فلسطين للثقافة والإعلام

والفنون)، رام الله: اتحاد الكتاب والأدباء الفلسطينيين)، ص 2011.

25- محمود درويش، الديوان، الجزء الثالث، ص 113.

وحينها يقول درويش:

«هنا القدس»

امرأة من حليب البلابل، كيف أعانق ظلي وأبقى؟³¹

يا أرضاً صارت نبع دماء

يا أم الشهداء

مجدك يشهد

وجدائل شعرك تشهد³⁴

ولا بد من تخصيب الذاكرة بالحلم الموجه إلى القدس، بشموخ الفكرة الأشمل، وصعود الفتى العربي إلى الحلم، ولا بد من ذاكرة المكان، واستحضار الفكرة الأزلية للقاء بها، وانبعث الذات إليها في دنف الأشواق. والقدس عظيمة شامخة، كما يراها درويش، لا تهتز أسوارها ولا تسقط، موجهاً نغمة لروح التخادل التي فشلت في الدفاع عن القدس:

«المدينة لا تسقط، الناس تسقط

ورويداً رويداً تفتت وجه المدينة

لم نحول حصاها إلى لغة

لم نسيج شوارعها

لم ندافع عن الباب

لم ينضج الموت فينا»³²

ويظل حضور القدس شوقاً معرفياً في قلب الشاعر، ليتحد بها في وله ورمزية روحية باطنية، تحقق الفكرة في اتحاد ذات الشاعر في دلالات التواصل الأخاذ في الذاكرة والهوية، وإلهاماتها النورانية، لترتفع النفس الشاعرة إلى صفاء الجمال المطلق بصورة إشراقية، في انكشاف الفكرة الفلسطينية في التأمل الداخلي.

يقول درويش: «ونلتقي في القدس، ليت القدس أبعد من توأبتي لأتهم الشهود»³³

وحينها تجلت العودة إلى فلسطين، وأطل فوارسها بذاكرة وذكريات، ظهرت إبداعات كثيرة، وتجلي الوطن ليكون السيد المفدى، والوطن الليلك في دلالاته الرومانسية والنضالية، كما صورها الشاعر منذر عامر:

وحقيقة الوطن في مكنوناته ومشملاته، عاشت بها كلمات الشعراء بوميض خاص، وتفاعل وجودي وتحديري، كما تجلى في أعمال الشعراء: إبراهيم طوقان، عبد الرحيم محمود، سميح القاسم، راشد حسين، هارون هاشم رشيد، محمد حسيب القاضي، معين بسيسو، عز الدين المناصرة، إبراهيم نصرالله، توفيق زياد، عبد اللطيف عقل، زكريا محمد، يوسف الخطيب، خالد أبو خالد، حسن البحيري، ناجي علوش، حسن حميد، حسين البرغوثي، مريد البرغوثي، عبد الرحيم عمر، موسى حوامده، حنا أبو حنا، طه محمد علي، سالم جبران، فوزي عبدالله، جمال قعوار، آدمون شحادة، فهد أبوخضرة، شفيق حبيب، علي الخليلي، منذر عامر، عبد الناصر صالح، سليمان دغش، معين شلبية، المتوكل طه، وآخرون. وما أضفى ثوب الحدائث والمعاصرة في أدب الشباب من ملامح خصوصية تتوثب من خلالها الروح العائدة إلى فجر الكرامة ومجد الكبرياء والوفاء.

وفي تجليات مفهوم العودة كتب محمود درويش الجدارية وسريير الغربية. ومما ارتسمت به ملامح الوطن ما كتبه في هذه المقطوعة:

في جلسات حارة بين الأصدقاء

يأتي الوطن دائماً في استعارات الصباح

وابتسامات العصافير المغردة

الوطن.. عيون الرجل الذي أحب

الوطن وطن الرجل الرجال

وطن الفدائي الأول

وطن الليلك..³⁵

34- منذر عامر، أقل من براءة، أكثر من غواية، (رام الله: منشورات الزاوية، 2003).

وانظر أيضاً، فوضى الليلك، (بيروت: دار فكر للأبحاث والنشر)، الطبعة

الأولى، 1994).

35- حنان عواد، و وطن الليلك، قصيدة نثرية، 1998.

31- نفسه، 104.

32- نفسه، 151.

33- محمود درويش، الديوان، الجزء الثاني، ص. 129.

الفلسطيني، تأكد التلاحم بين الفارس والأرض / فلسطين.

وفي تقديمه ليوميات الحصار، اعتبر حكم بلعاوي هذا العمل هاماً وتاريخياً واعتزازاً بالقائد الذي رأت فيه الكاتبة في الأيام العادية وفي الأيام الصعبة تماماً كما هو الأب والمناضل والمقاتل. ما أروع أوصافها للقائد في مشهد هذا الحصار المقيت! إن قلمها في كامل الاستقامة والوعي والضمير الوطني، حينما سجلت الأوصاف الأبوية، وكذلك الأوصاف النضالية للقائد.

والحصار حالة سيكولوجية وموضوعية عاشها الإنسان الفلسطيني، بين جدار يرفع، وحاجز يقتل الزمن، وإرهاب شكل حصاراً نفسياً في المنفى وفي العودة.. وفي هذا يقول معين بسيسو:

كم من ضلوعك

والحصار يضيق

قد وقفت معك³⁷

ويقول محمود درويش أيضاً في هذا السياق:

مدينتنا حوصرت في الظهيرة

مدينتنا اكتشفت وجهها في الحصار³⁸

وفي سياق آخر يميز يتحدى الحصار بميلاد الإنسان وبنداء الفارس الأوحده الحر:

سقط القناع عن القناع

حاصر حصارك لا مفر

سقطت ذراعك فالتقطها

واضرب عدوك لا مفر

وسقطت قربك فالتقطني

واضرب عدوك بي

فأنت الآن حر وحر

وحر³⁹

وفي فكرة العودة والعلاقة مع الأرض، قال الشاعر توفيق زياد: انتظرناك

سرب النوارس عاد

وعادت إلى أول الحلم قافلة العائدين

انتظرناك .

وفي الفكرة نفسها كتب الشاعر مريد البرغوثي روايته «رأيت رام الله»، والتي يجسد فيها تجربة العودة إلى الوطن الأم، ومن خلال قصائده أيضاً، وكذلك قصائد الشاعر عز الدين المناصرة، والشاعر أحمد دحبور بطعمها الخاص، والشاعر محمد القيسي، وليد الخزندار، غسان زقطان، زكريا محمد، فيصل قرطبي وآخرون، تمثل حلول الروح والوجدان في وطن لا يستكين.

وفي الانتفاضة الثانية وعودة الروح ونهضة المعشوقة، اشتد الحصار على الشعب الفلسطيني بأقصى وأقصى صورته، وكللت «أزاهير الدم» ثرى أرض فلسطين، وعبر المبدع الفلسطيني عن تلك الحالة الموازية للوجود، ونفي العدمية، باستقطاب الحدث ونقله إلى مسافات الاستشراف والاستشراق المخترق جدر الحصار. وكانت الكلمة رافداً للوجود والتحدى، عبر عنها محمود درويش في ديوان «حالة حصار» وهو قصائد إنسانية سياسية صاغها الشاعر للرد على إرهاب الدولة المنظم الذي تشنه حكومة إسرائيل على الشعب الفلسطيني، وتبعه ديوان هام أيضاً وهو «لا تعتذر عما فعلت».

وفي التفاصيل اليومية للحصار والاجتياح، كتب يحيى يخلف بتصوير إنساني، شهادات ميدانية يسجل فيها وقائع تجربة الحصار تحت سقف النار وقرب المجال الحيوي للزلزال في كتابه: يوميات الاجتياح والصمود.

وفي الحصار أيضاً قدمت تجربتي في يوميات الحصار «في البدء أنت فلسطين»³⁶، وهي رسالة وفاء للرئيس الشهيد رمز الثورة، وللشعب

الحصار.

37- معين بسيسو، القصيدة، (تونس: نوفمبر، 1983).

38- محمود درويش، الديوان، الجزء الأول، ص 280

39- نفسه، الديوان، الجزء الثاني، ص 348، وانظر أيضاً، حالة حصار، ص 17-19.

36- محمود درويش، حالة حصار، (لندن: رياض الريس، أبريل، 2002)، وانظر

أيضاً، يحيى يخلف، يوميات الاجتياح والصمود: شهادات ميدانية، (عمان: دار

الشروق، 2004)، حنان عواد، في البدء أنت فلسطين: يوميات الحصار (رام الله:

دار الشروق، الطبعة الأولى، 2004)، وانظر مقدمة حكم بلعاوي لكتاب يوميات

أحب البلاد التي سأحب
أحب النساء اللواتي أحب
ولكن غصناً من السرو في الكرم الملتهب
يعادل كل خصور النساء
وكل العواصم⁴¹

ويرتقي درويش في المرأة الإنسان والمرأة الرمز إلى أعلى درجات التوحد:

لن أسميك امرأة
سأسميك كل شيء
أنت عندي مفاجأة
ومرايا للضوء
أنت عندي أم الوطن
أم أنا الرمز فيكما⁴²

وقد ظهر العديد من الكتابات الهامة للأدبية الفلسطينية، أمثال ما كتبه سلمى الخضراء الجيوسي، فدوى طوقان، سحر خليفة، مي صايغ، سلافة حجاوي، شوقية عروق، نجوى قعوار، أمال رضوان، سعاد قرمان، ليانا بدر، أنيسة درويش وأخريات، والتي أبرزت دور المرأة في البعد الكفاحي للشعب الفلسطيني وفي الدفاع عن الهوية.

وفي الدفاع المستمر عن الهوية وحماتها، تحدثت في أكثر من محفل عن تطوير الحالة، واستدراك مستحضرات الاستلاب، وترسيخ بنية الرمز التي يحمل دلالاتها ويحتضن هويتها، بأموج الروح التي تؤدي إلى جدلية لا نهائية موصولة مع الوجود الحتمي، والتجاذب النوعي للفكرة الخالدة التي تحدد ماهية الأنا الكلي، الأنا الجمعي الأسمى في الرسالة التواصلية مع المخيلة إلى الآخر، ومستجدات الرؤى السياسية والإبداعية في حلقات ذكر التواصل مع الهوية الثقافية. فالفلسطيني ينقش هويته بالملاحم الفلسطينية، بالجغرافيا، بالحنين إلى الأرض والتراث، واللغة وبالتداخل الرمزي.

41- محمود درويش، محاولة رقم 7، ص 49، الديوان، الجزء الثاني، ص 125.

42- محمود درويش، يوميات جرح فلسطيني، (بيروت: دار العودة، بدون تاريخ)،

ص 114، الديوان، الجزء الأول، 106.

وهناك أعمال كثيرة لم تكتمل بعد، وأعتقد أن هنالك ملحمة إبداعية يكتبها عباقرة الشعر لازالت بالانتظار.

ونظرة توفيقية على ما كتبه الأدبية وما كتبه الأديب، يتعين التأمي وعدم الخلط بين الكينونة والإبداع. فقد تحدثت في أكثر من محفل أدبي وسياسي عن هذا الموضوع، وتناولته الصحافة، بأني لا أميز بين ما كتبه المرأة وما كتبه الرجل، وأرفض التقسيم الذي أطلقه بعض النقاد بتسمية «أدب المرأة» أو «الأدب النسائي» أو «أدب النسوان»، وغير ذلك من المسميات، لأنني أؤمن بأن الأدب هو الفن بارتقائه الموضوعي ومستواه الفني والإبداعي، سواء كتبه رجل أو امرأة. وقد تحدثت عن ذلك بالتفصيل في الفصل الأول من كتابي «قضايا عربية في أدب غادة السمان»، حيث استعرضت نماذج عديدة من كتابات المرأة بتجلياتها ورؤياها النقدية⁴⁰.

ومن هنا أقول إن الأدبية الفلسطينية تركت بصماتها في محاور النضال الفلسطيني، وكان لها دور لا يستهان به، فكما تحدثنا عن القاصة سميرة عزام في أعمالها التي كرستها للدفاع عن الهوية الوطنية، والدفاع عن الأنثى، نذكر الشاعرة الكبيرة فدوى طوقان التي أغنت التراث والإبداع الفلسطيني. ففي دواوينها ومذكراتها، وإن تجلى بها صوت المرأة، إلا أن منظورنا لدراسة ما ورد في هذه الأعمال يأتي ضمن محاور الإبداع الاستثنائي. وقد ارتقت صورة المرأة في الإبداع الفلسطيني لتحمل رمزها الخالد في العلاقة بالأرض، وانتصار الشاعر للأرض، ويكبر الحب وينتشر ليتجاوز الذات الصغرى، وينحاز إلى الذات الأعلى في الوجدان الجمعي ليتنصر الشاعر للأرض ويلتحم بالقضية.

40- حنان عواد، قضايا عربية في أدب غادة السمان، (بيروت: دار

الطلیعة، أكتوبر، 1989)، وانظر أيضاً، الأعمال الكاملة لغادة السمان، غالي شكري،

أزمة الجنس في القصة العربية، (بيروت: الآفاق الجديدة، 1977)، غادة السمان بلا

أجنحه، (بيروت: دار الطلیعة، 1977)، محي الدين صبحي، عوالم من التخيل،

(دمشق: منشورات وزارة الثقافة، بدون تاريخ)، وانظر أيضاً، سميرة عزام، أشياء

صغيرة، (بيروت: دار العودة، 1982)، فدوى طوقان، الرحلة الأصعب: سيرة

ذاتية، (نابلس: مكتبة النجاح، 1994)، غالي شكري، أدب المقاومة، الطبعة الثانية،

(بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1977).

بعيداً عن الفكرة المسبقة، وقريباً من الحقائق الفنية التي تكتسب خلودها من أبعادها الفنية، وإطلاقاتها الرمزية والتميزية.

المحلل النفسي إريكسون Erikson يقول: «إن دراسة الهوية في عصرنا تساوي في استراتيجيتها دراسة الجنس البشري في أيام فرويد، وإن الإحساس بالهوية يرتبط بإحساس الفرد بالانتماء إلى جماعة، بكل ما لها من صفات اجتماعية ثقافية، تجعلها متميزة عن غيرها من الجماعات.»

لذلك نحن مشغولون بالدفاع عن هويتنا الثقافية وحماتها، وسبل التطوير الثقافي المؤيدة للهوية. وإن امتلاكنا كشعب عربي لهوية تميزنا عن الآخرين، هو الكيفية الوحيدة للعيش والتفاهم مع الآخرين.

عالم النفس فيكتور فرانكل قال: «إن الإنسان يجب أن يطور هويته ويطور قدراته الروحية.»

روافد الهوية الوطنية تتشكل بالعمل الفدائي، والحق الذي لا يتنهي، والنضال السياسي الثقافي بأشكاله المتعددة. وقد أكدت الهوية الوطنية أيضاً وثيقة الاستقلال «دولة فلسطين هي لكل الفلسطينيين أينما وجدوا، وفي هذا الإطار ستتاح لهم الفرصة لتطوير ثقافتهم وهويتهم.»

والآخر هو الذي يقف أمام إبداع الهوية، ويسعى إلى تمزيق خيوطها، ذاك المحتل الراحل إلينا عنوة.

والدفاع عن الهوية من جزئياته أيضاً الرد وتحدي الفكرة المسبقة التي ترمي إلى دفع الإشراق الفني والحضاري بإشارات تحذيرية إلصاقية هادفة إلى التمزيق والتشويه المتعمد، بطرح فكرة التغيير، بفعل إبداعات قوى عظمى ترمي المقاومة بقاذفات النعوت المبرمجة التي تبث عناصر الخوف والرؤية، والتواري للصوت الجمهوري الناقد والمعترض، ليظل الحصار مجدولاً، والاحتلال فارساً بسط وجوده، والجنازات اليومية، وتداعيات في الهرولة في مناطق عديدة بدافع الخوف المستكين. ومن هنا جاء فيض الإبداع الفلسطيني والعربي، ليكون الرد من أجل انتصار الفكرة وديمومة الهوية وتوريثها للأجيال، وربطها بمساحات الفكر الدولي الموجه إلى بوصلة فلسطين.

يقول محمود درويش:

أحن إلى خبز أمي

وقهوة أمي

ولمسة أمي⁴³

ويقول أيضاً وهو في المنفى:

وأنت يا أماه

ووالدي وإخوتي

والأهل والرفاق

لعلكم أحياء

لعلكم أموات

لعلكم مثلي بلا عنوان

ما قيمة الإنسان

بلا وطن

بلا علم

ودونها عنوان⁴⁴

وبكل هذا التراكم البنيوي وترسيم الهوية، رسم الأدب صوراً عذبة ومشرفة لمكونات هذا التراكم، لتتجلى مكانة المرأة الفلسطينية نصفاً آخر مرتكزاً، وتبدو رمزاً ونموذجاً يمثل ماهية قضيتها في الحركة الأدبية المعاصرة. ويمكن رؤية صورتها الجميلة في مختلف جوانب هذه الهيكلية وجميع اتجاهاتها في الرسم المنمق للصورة، وفي الإطلالة المميزة في الأداء الإبداعي، وتكاثف عوامل الرصد، لتحتل مكانة لا تقل فيها عن الرجل الإنسان والمبدع، إلا بمقدار ما تمنع معطيات الواقع رؤيته من هذه الصورة، تحت تشابك المنوع وأشكال القمع العديدة التي يعيشها الشعب الفلسطيني، ليظل الأدب رسالة الكلمة الحرة، رسالة القضية، رسالة الدم والفداء ورسالة التحدي للاحتلال ولكل القوى القمعية، لتحمل المرأة سمات الأدب الحقيقي من ذاتية الوجدان الجمعي، في تشكلات فنية إبداعية منتقاة، راصداً لحركة التاريخ وصيرورة الكفاح ولواعج الشوق وملامح الحلم، ليكون أدب المرأة أدب الإنسان الفلسطيني، ولتكون صورتها في المحاور الإبداعية إضاءات نوعية في حركة الوعي المتدرج من خطوات الممكن، صعوداً إلى المطلق التنويري والتثويري،

43- محمود درويش، الديوان، الجزء الأول، ص 106-107.

44- نفسه، ص 47.

التي تركز بنودها على قتل الأبرياء. والمقاومة هي الجمع وليس التبديد، وكل شعب ينقسم لا يثبت، وأما التجديف على القسمة فهو كارثة، والواقفون على عتبات القسمة لن يرحمهم التاريخ، كما نرى في قصيدة محمود درويش «أنت منذ الآن غيرك».

هل كان علينا أن نسقط من علو شاهق

ونرى دمنا على أيدينا

لندرك أننا لسنا ملائكة، كما كنا نظن

ويتابع قائلاً:

لولا الحياء والظلام

لزرت غزة

دون أن أعرف الطريق إلى بيت أبي سفيان الجديد

ولا اسم النبي الجديد

وتعلو نبرة الغضب عند درويش ويقول:

لا أخجل من هويتي، فهي ما زالت في قيد التأليف

ولكنني أخجل مما جاء في مقدمة ابن خلدون

أنت منذ الآن غيرك⁴⁶

والمقاومة/فلسطين، وهي تقضي على شواطئ بحر الدم المتوسط، وترتدي حجابها الأسود، ونهر الدم يبكي أطفالها ونساءها، فمن سيحمل العزاء على الرمال الصفراء، ويطفئ أعزائها الليلية، وكيف تدق أجراسها وبوح الغدر يخضب بالخرن صباياها. وهي عبور الضوء من خلف الجدران، وتجليات الروح الأنفة في كبرياء فضاءات الوطن المضمخ بالضحية والفداء.

دثريني يا أمي

يا سليلة الصديقين والخالدين

بطيب ثرى وطني

الذي أرادوه بعيداً عني

ولكن أريجه اقترب مني

وضممني من بين أحداق البنادق المشرعة⁴⁷

46- محمود درويش. «أنت منذ الآن غيرك»، الأيام ع4100، ص1.

47- حنان عواد. «دثريني يا ساحات الأقصى»، بمناسبة استشهاد شاب فلسطيني في مدينة القدس خلال انتفاضة الأقصى عام2002، ونشرت في جريدة القدس بتاريخ

وفي دراسة مستضيئة لسوسيولوجيا الأدب، والولوج إلى موضوع التحليل الداخلي للعمل الأدبي والشعري، وتوضيح الدلالات الداخلية التي تحملنا إلى رؤية معمقة في قراءة النصوص الفنية بواقعية وفنية التجربة، نجد أن «جولدمان» يرى أن الواقع خارج اللغة، وأن اللغة تفرض مكتسباتها، والمضمون الثقافي لذاكرتها، ضمن الحتمية.

وقد رأى فلوير أن الفن قائم على المبالغة، أي ذاك الذي يحول الواقع، ليوافقه فيه الأحلام والمطالب الواسعة شح التجربة اليومية. كما أكد جوته في رساله منه إلى شلر «بأن التمثيل الشعري لا يمكن أن يطابق الواقع، لأن هذا تمثيل حقيقي على وجه الإطلاق»⁴⁵.

وحقيقة الرفض الانهزامي والاحتلالي هو المفجر لأدب المقاومة، الذي رسخ في التاريخ فكرة المطلق المتداخل مع المطلق الأدبي والسياسي، في ترحيل شوائب النكسات والهزائم، بفعل تهجير الاحتلال وإزالته فنياً، مخترقاً دروب الواقع الشائك المغزول بالتجربة الكفاحية، بامتداد أبعادها، وتضمين تعزيز الفكرة المطلقة في الوعي الذهني والوجداني في العلاقة التلاحمية بالأرض والإنسان.

وشعر المقاومة هو أشرف ظاهرة شعرية عربية في العصر الحديث، كما يراه نزار قباني.

وإذا كانت المقاومة -هي الدفاع المشروع عن الفكرة، وارتقاء الدم إلى سلم الخلود، والوجدان الجمعي لأصحاب الكلمة الملتزمة، بأطيافها المتعددة في فلسطين، ولمن كتب من أجل فلسطين - فإنّ المقاومة في الأدب هي تثبيت القيم العليا في مطلق العدل والحرية. والمقاومة في الفكرة أيضاً، الوقوف ضد السياسات الفاشية التي تستبيح أحلام الشعوب المقهورة. وهي المحاولة للتغيير نحو الأفضل، حتى لا ينحى أفلاطون «جمهوريته الفاضلة»، ولا يتوارى جلعامش عن «نص الخلود». وهي الوقوف ضد المفاهيم المسبقة والمستوردة بما فيها «ديمقراطية الدم»

45- رجاء النقاش، محمود درويش، ص138، محمد دكروب، الأدب الجديد والثورة،

ص24-131، حلمي سالم، الحداثة أخت التسامح، ص127.

منها، وباطن الرمز، مدعمة بفكرة التواصلية الإنسانية والعالمية. وإذا كان بوشكين قد نهض بالأدب الروسي إلى قمة الأدب الفني الحق، والكلمة الفنية القومية⁵¹، فإن محمود درويش أيضاً، شكل وجداناً حاراً للقصيدة الفلسطينية والفكرة الفلسطينية؛ القومية والعالمية، ورسم ملاحظتها بالثورية المتفتحة، برسائله الخاصة المرتبطة بالشعر والفن، أي بلغته الفنية الخاصة والصادقة التي رسمت ملامح شخصيته واستقلال الفنان بداخله.

ووصية الدم تستغيث بأن نقاوم

أن نقاوم

أن نقاوم⁵²

ومهما اشتد إرخاء سدول الليل على المبدع، وجرحته أشواك الجدر المرفوعة والحصار، وعبرت بأفاق روحه انتكاسات مؤلمة اختزلت كلماته، وارتجف قلمه في لحظات القلق والتحير في نقلة الروح، فإن الجرح لا بد أن يصير نبضاً للكلام وفجراً للرؤية، ووداعية للظلام الذي كان.

«سقط السقوط وأنت تعلو فكرة»⁵³

وستظل كلمات الأدباء ومواقفهم طاقات التفجير النوعية المطلقة التي ستسقط كل الجدران المرفوعة، بارتقاء الروح بالفكرة في سالكها، وبصعوده في درجات التحدي الأبل، في صيرورة وطن في عرس المجد والتجليات.

آه فلسطين

يا اسم التراب

ويا اسم السماء

ستتصيرين

ستتصيرين⁵⁴

51-مكارم الغمري، بوشكين عند نافورة الدموع ومختارات أخرى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة)، 1999.

52-محمود درويش، الديوان، الأعمال الأولى، الجزء الأول (بيروت: رياض الريس)، ص 229-230.

53-درويش، الديوان، الأعمال الأولى، الجزء الثاني، ص 340.

54-رجا عيد، دراسة في لغة الشعر: رؤيا نقدية، (الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون تاريخ).

وبالمقاومة يرى أنجلز حتمية الوصول إلى الحلم، بوضع الأساس النظري الكفاحي لتحقيق الحلم الشعري والسياسي، وهو يرى أن الفن الأصيل يتجه باتجاه الثورة⁴⁸.

يقول محمود درويش: «إننا شعراء قضية، ونحن أبناء الجماهير». والثورة الشعرية مربوطة بثورة الشعب، والقصيدة كما يقول أحمد عبد المعطي حجازي «تركيب يرى الشاعر من خلاله العالم». والثورة هي علم تغيير الواقع، كما يقول أدونيس، والشعر الثوري معادلاً ثورياً باللغة⁴⁹.

وتظل الفكرة هي «المحكم»، المعتمق الجذور، لا تغيب ولا تتوارى، بل تسطع كالشمس.

ومن هنا نستشعر روح الفن الأصيل الذي أبدعه الكاتب الفلسطيني، ليكون رسالة إنسانية خالدة. وخلود الفكرة كانت ولا زالت هاجس المبدع الفلسطيني، بمعنى الارتقاء بالفكرة، وتصويب الدفاع عنها بكل مشتملاتها. والتقت الفكرة النضالية برؤى فلسفية ارتبطت بثقافة النضال العالمية، فاتسم الأدب من خلالها بالإخلاص في طرح الصورة المعلنة للواقع، وترسيم هذه الصورة بأفاق الفن النبيل.

وهذه البقعة المميزة التي انتمى إليها الأديب الفلسطيني، «أعدل بقاع الأرض هواء»، ارتقى بها ومن خلالها بالأحاسيس الكامنة والمتوهجة، وبالمعرفة الانتماية التي تصل إلى الاتحاد بها في تواصل الدائم المطلق؛ الحب، واليقين، والكشف، والمشاهدة، والرؤية التي تحمل الأمل بالنصر والحرية⁵⁰.

ومن هنا تبدو ذات الأديب في تفاعلاتها ومعرفتها بذاتها الفردية والجمعية، وانعكاسها في الخارج، بالتعمق في فلسفة الكلام ودلالاتها، بترجمة ماهية الفعل النضالي الفلسطيني وإشاراته، ما ظهر

11 نوفمبر لعام 2007.

48-محمد دكروب، الأدب الجديد، ص 49-501، وانظر أيضاً، محمود درويش.

«حياتي وقصيتي وشعري»، مجلة الطريق، عدد 10+11، 1968.

49-نفسه، ص 105.

50-نصر أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، 2004.

واختتم بها قاله الشاعر المصري أمل دنقل:
قالت امرأة في المدينة
من يجرؤ الآن أن يسرق العلم القرمزي
الذي قام فوق تلال الجماجم
أو يبيع رغيغ التراب الذي عجنته الدماء
أو يمد يداً للعظام التي تتناثر في الصحراء⁵⁵
وكانت رجال

55- أمل دنقل، الأعمال الشعرية، (القاهرة: مكتبة مدبولي، بدون تاريخ)، ص 480.

من دريدا إلى بلانشو عزلة الكتاب و محو الكاتب و القارئ معاً

عبد الصمد الكباش *

دي سوسير» للكتابة كمجرد تمثيل للصوت، والمرتبطة بدورها بهذا النزوع نحو الإعلاء من شأن الصوت، لأنه يدل على حضور الذات إزاء نفسها، ليتحوّل امتلاك الكلام إلى حامل لجوهرية الروح والنفس مقارنة مع عرضية الجسد. فيتبين أنّ تحديد الكتابة كمجرد دالّ للدال، أي رهنها في وضع ثانوي إزاء الصوت - الكلام، يدخل في صلب نسيج الميتافيزيقا المحددة للجسد كفضلة والروح كحاضر جوهري.

يقول دريدا: «إنّ الامتياز المعقود في (تاريخ هذا التصور الغربي للغة)، نقول المعقود للصواتة - لا ينبع من اختيار كان يمكن تفاديه، بل هو يستجيب إلى واحدة من لحظات الاقتصاد (لنقل: اقتصاد الحياة أو التاريخ أو الوجود بما هو علامة بالذات). إنّ هذا النظام الذي نسمع فيه أنفسنا ونحن نتحدث، نظام سماع المرء نفسه يتكلم، كان عليه عبر المادة الصوتية التي تتقدم كدال غير براني، وغير دنيوي (بمعنى أنه لا علاقة له بالدنيا أو بالعالم المحيط)، كان عليه أن يهيمن على حقبة كاملة من تاريخ العالم، بل هو نفسه ما تمخض عن فكرة العالم»³.

فما كانت تبحث عنه الميتافيزيقا في ثانوية الكتابة بالنظر إلى امتياز الصوت (الكلام أو اللغة المصوتة) هي الوحدة الجوانية للروح بالكلام: «يبدو أنّ هذه الحركة كانت تجد غايتها في الإبقاء على الكتابة في حدود وظيفة ثانوية أو أدواتية: مجرد ترجمان لكلام مليء وحاضر بامتلاء (حاضر إزاء ذاته، ومدلوله، وإزاء الآخر شرط موضوعه الحضور بعامة)، وتقنية موضوعه في خدمة اللغة، وناطق بلسانه، ومؤول لكلام يفلت هو نفسه من كل تأويل...»⁴.

«دريدا»: الكتابة تملك للحضور وتبديد له

في مفهومي «الكتابة والقراءة» تتقاطع آفاق مفاهيمية، وتشابك أسئلة لا تم فقط الوضع التقني للكيان الذي يغطيانه، أي وضعهما كوظيفتين تواصليتين، بل يتجاوزه إلى مستوى مساءلة الشكل المفتوح لتحرير صيغة من الوجود تحدّد إمكانية المعنى والقيمة¹، ومساءلة نمط تحقق الذات وفضاء تحررها. فقد وصل مفهوما «الكتابة والقراءة» إلى مستوى من التناول كشف كون اختزالهما في دَوْرَي «الرّسِل والمُتلقّي»، وفي الخطاطة التقليدية التي تعود إلى «جاكوبسون» يحمل في عمقه إغفالاً كبيراً وتجاهلاً لموقعها التأسيسي للرؤية الميتافيزيقية التي تحكم عصرًا معيّنًا.

لم يستعمل «جاك دريدا» الكتابة كأساس لنمو الميتافيزيقا الغربية من «أفلاطون» حتى «هيجل»؟ حيث ظلت الكتابة لديه عنصراً فعّالاً في البرنامج التفكيكي للميتافيزيقا التي تؤول الوجود كحضور، إذ لا يمكن الإفلات من لغتها، حيث كانت مراجعة وضع «الكتابة» كمجرد دالّ للدال (signifiant du signifiant)² القاعدة الأساسية لمراجعة مفاهيم أخرى ذات وضع محوري في نسيج الميتافيزيقا كالوعي والذات والهوية. وكلها مفاهيم أتاحها تأويل الوجود كحضور، أي الرؤية الميتافيزيقية للكائن والزمان التي تتجمع في تفكيكية دريدا تحت عنوان «مركزية الحضور» التي التزم نقدها بتفكيك التمرکز حول الصوت (phonocentrisme) المحدّدة حتى لنظرة «فرديناند

*باحث من المغرب .

1- يراجع كتاب جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد. دار توبقال

للنشر، الدار البيضاء 1988.

2- «جاك دريدا». نفسه ص 104.

3- «دريدا». نفسه. ص 106.

4- نفسه، ص 106.

كل وجود، ونقاء الروح وتعالیه مقابل سقطة الجسد.

في قلب هذه الثنائيات تشكلت نظرية العلامة، يقول دريدا: «كانت الكتابة هي الجهد المبذول من أجل امتلاك الرمزي للحضور. ومن ناحية ثانية، كانت الكتابة تكريساً لتبدد هذه الملكية، مما تسبب في تشتت الكلام. وفي الحالتين نستطيع أن نقول، بطريقة أو بأخرى، إن الكتابة قد بدأت اشتغالها بالكلام إلى حين عرضته للموت في العلامة الكتابية»⁷.

«بارت»: الكتابة تواصل مضاد

في سياق تعليقه على الرؤية التي يدافع عنها «رولاند بارت» في كتابه «الدرجة الصفر من الكتابة»، يقول «موريس بلانشو»: «الكتابة أولاً هي إرادة تدمير المعبد قبل تشييده، إنها التساؤل قبل تجاوز العتبة عن أشكال الاستعباد التي ينطوي عليها مكان مماثل، تساؤل عن الخطيئة الأصلية التي ستشكل قرار إغلاقه. الكتابة في النهاية هي رفض تجاوز العتبة، رفض الكتابة ذاتها»⁸.

يقف «بلانشو» هنا على العلاقة التي رسم ملاحظها «رولاند بارت» ما بين الكتابة واللغة والأسلوب، ففي الفصل الأول من كتابه المشار إليه أعلاه⁹، يعمل «بارت» على التمييز ما بين المفاهيم الثلاثة المعينة لتجارب إنسانية متداخلة. فاللغة مجموعة من التعليمات والعادات المشتركة بين كل الكُتّاب في فترة ما. «معنى ذلك أن اللغة مثل الطبيعة تمر جميعها عبر كلام الكتاب بدون أن تعطيه، مع ذلك، أي شكل وبدون حتى أن تغذيه: إنها بمثابة دائرة مجردة من الحقائق، وخارجها نقط تبدأ ترسب كثافة فعل متوحد»¹⁰.

وهكذا، فاللغة حسب هذه الرؤية ليست مجال التزام اجتماعي، «بل مجرد انعكاس بدون اختيار، إنها لا تنتمي لحرية الكتاب

إن «دريدا» يعتبر أن «موت حضارة الكتاب» الذي يكثر الحديث عنه، والذي يتجلى في منظوره، أولاً في كثرة المكتبات، لا يعلن إلا عن موت الكلام (كلام يزعم أنه مليء)، وعن تحول جديد في تاريخ الكتابة، تحول في التاريخ بما هو كتابة. مما لا شك فيه أن موت الكلام إنما يمثل هنا استعارة: قبل أن نتكلم عن اختفاء الكلام ينبغي أن نفكر بوضعية جديدة للكلام⁵.

ذلك ما يجد تصريفه المباشر في التأكيد على كون مفهوم الكتابة يتجاوز مفهوم اللغة وينطوي عليه في ثنياه. إن ذلك حسب «دريدا» يُعدّ قلباً للتضخيم الذي كانت اللغة تتحملة، فنحن نلاحظ أن تسمية «اللغة» كانت تطلق على كل من الفعل والحركة والفكر والتفكير والوعي واللاوعي والتجريد والعاطفة إلى آخره. وما نحن نواجهه اليوم نزوعاً لإطلاق تسمية «كتابة» على هذه الأشياء، جميعاً وسواها، فهي تطلق على كل ما يدفع إلى خط شيء بعامه، أكان حرفياً أم لا، وحتى ما ينشره هذا الخط في الفضاء غريباً على الصوت البشري: كأن يكون سينمائياً أو رقصياً أو نحتياً، إلخ⁶.

يعود «دريدا» للتدليل على نمو هذه الرؤية الميتافيزيقية انطلاقاً من فرض وضع ثانوي للكتابة كمجرد تمثيل للتمثيل، أي تمثيل خطي لتمثيل أرقى هو الصوت الممثل لحضور المعنى والدلالة والروح، يعود إلى «جون جاك روسو» و«هيجل» بحيث الصوت هو الأقرب من المدلول باعتباره معنى مُفكراً فيه، أي لوغوس، ليستنتج أن مفهوم العلامة، حتى لدى «فرديناند دي سوسير» لا ينفصل عن خلفية لاهوتية ضمنية تقوم على التجاور المطلق بين الصوت وبين الوجود، بين الصوت ومثالية المعنى. أمّا الكتابة فلم تكن تمثل سوى برانية الدال.

هناك إذن إرث ضخم للسؤال المتعلق بالكتابة والقراءة، ذلك ما يوضحه بالضبط «جاك دريدا» خارج الخلاصات المعروفة لأعماله (ولاسيما في الكتابة والاختلاف، والكراماتولوجيا). هذا الإرث يتعلق بنظرة تشكلت في رحم لاهوت، ليس فقط فيما بهم الكتاب المقدس، ولكن أيضاً فيما يخص شرف المعنى السابق على

7 - «جاك دريدا» في علم الكتابة: موقع الرسالة. ترجمة: منى طلبة. مجلة أو أن عدد 4-3. سنة 2003. الجريدة. ص 128.

8 - 281- م. Folio.Paris Maurice Blanchot: Le livre à venir. Ed: 2007

9 - «رولاند بارت» «الدرجة الصفر من الكتابة» ترجمة: محمد براءة. الشركة المغربية للنشرين المتحددين. الدار البيضاء 1985.

10 - «بارت» نفسه. ص 33.

5 - «دريدا» نفسه، ص 107.

6 - نفسه: ص 107.

أما الكتابة ففعل للتضامن التاريخي، إذ اللغة والأسلوب شيئان، والكتابة وظيفة: إنها العلاقة بين الإبداع والمجتمع¹⁷.

إنّ الكتابة تولد بحقيقة ملتبسة، تولد عن مواجهة الكاتب لمجتمعها، من تحمّله للغة كثقل يسعى للتحرر منه. والكتابة كحرية في منظور بارت «ليست أبداً أداة للتواصل ولا طريقاً مفتوحاً للغة وحدها»¹⁸. ولتوضيح ذلك يقابل «بارت» ما بين الكتابة والكلام. فالكلام يستمد حركته من فوضى كاملة تجعله في حالة تأجيل دائم، أما الكتابة فلغة تتعیش من ذاتها.

«ما يعارض بين الكتابة والكلام هو أنّ الكتابة تبدو دائماً رمزية منكفئة، متّجهة جهاراً صوب منحدر سري للغة، بينما الكلام لا يعدو كونه ديمومة من الإشارات الفارغة التي تكون حركتها وحدها ذات دلالة. إنّ كل كلام ينحصر في هذا الاستهلاك للكلمات، أما الكتابة فهي متجذرة دائماً في ما وراء لغة... إنها تواصل مضاد، الكتابة تخيف¹⁹.

قد يعود بنا «بارت» هنا إلى حيث بدأنا، أي إلى تحديد «بلانشو» للكتابة كربة في تدمير المعبد قبل تجاوز عتبة ولوجه. ليس المعبد هنا سوى اللغة منظوراً إليها كاحتياطي من الدلالات الجاهزة القابلة للاستعمال والنقل والتداول. إنّ الكتابة بهذا المعنى هي الهدم المتواصل للغة كمنجز دلالي قائم سلفاً، وإعادة ابتكارها كلغز مفرغ من كل قصدية قبلية. في الحقيقة لم يكن «بارت» ولا «بلانشو» في محاولتهما هذه يحدّدان كيان الكتابة وقوتها، بقدر ما كانا يبرهنا على نفوذ القارئ في صنع وابتكار المكتوب.

«بلانشو» - القارئ رحم الكتابة وقبر الكاتب

ليس القارئ بالضرورة متلقياً ولا الكاتب بالضرورة مُرسلاً. ذلك ما يكشفه «موريس بلانشو» الذي وجد في الكتابة مجالاً مفتوحاً للغيب والصمت والموت المحتر في اللغة. إنه يراجع العمق الأنطولوجي للقراءة ودورها التأسيسي في خلق العمل (L'œuvre).

وإمكانيات تصرفاته الإرادية بقدر ما هي ملك مشاع بين كل الناس، فهي شيء اجتماعي بالتحديد وليس بالاختيار، لأنّ عبرها ينتصب التاريخ كلياً، تاماً وموحداً، على شاكلة طبيعية¹¹.

وإذا كان هذا هو وضع اللغة، فالأسلوب شيء آخر، إنه حسب تعبير «بلانشو» الجزء المعتم المرتبط بالغاز الدم والغريزة، العمق العنيف وكثافة الصور، إنه لغة العزلة حيث تتحدث بعناء تفضيلات جسدينا، ورغبتنا وزمننا السردى المنغلق علينا¹²، أو - كما يقول بارت - قاموس يولد من جسم الكاتب وماضيه، لغة تغوص في الميتولوجيا الشخصية والسردية للكاتب. لذلك ليس للأسلوب سوى بعد عمودي يغوص في الذكرى المغلقة للشخص ويكوّن كثافته انطلاقاً من تجربة معينة.

يرى «بارت» أنّ اللغة تشتغل بالنسبة للكاتب كحد بدئي، أما الأسلوب فضرورة تربط مزاج الكاتب بلغته، هناك ما يجد ألفة التاريخ، وهنا (في الأسلوب) يلتقي ألفة ماضيه الخاص¹³؛ وبين اللغة والأسلوب يوجد مكان لواقع شكلي آخر هو الكتابة. إنها عتبة الأدب كما قال «بلانشو»¹⁴، حيث كل كاتب يجعل من الكتابة مشكلته الخاصة تكون موضوع قرار قابل للتحويل. ما الكتابة إذن؟ يجيب بلانشو: «إنها مجموعة الطقوس والمراسيم المعلنة أو السرية التي من خلالها، وبشكل مستقل، مما نرغب في التعبير عنه، وكذا عن الطريقة التي بها نعبر، يتم الإفصاح عن أنّ ما يكتب ينتمي للأدب، وأنّ ما يُقرأ يُقرأ كأدب¹⁵».

أما «بارت» فيجيب عن هذا السؤال بطريقته الخاصة، فاللغة والأسلوب يُكوّنان معطين سابقين على كل إشكالية للغة الخاصة، لأنها «نتاج طبيعي للزمن والشخص البيولوجي»¹⁶. لذلك فهوية الكاتب الشكلية لا توجد إلا خارج نطاق مقاييس النحو وثوابت الأسلوب. فاللغة والأسلوب قوتان عمياوان،

11 - «بارت». ص 34.

12 - Blanchot : le livre à venir, p : 280.

13 - بارت. نفسه. ص 38.

14-Blanchot : le livre à venir, p : 280.

15-Blanchot .p.280.

16 - «بارت» ص 37.

17 - بارت ص 37

18 - بارت ص 41

19 - نفسه: 41

شدد على ذلك «بلانشو» لا ينضاف إلى الكتاب، ولكن يسعى إلى تخفيفه من كل مؤلف²⁵.

خفة القارئ اللامتناهية تشكل إثباتاً للخفة الجديدة للكتاب، الذي صار حسب «بلانشو» من دون مؤلف، بدون ما هو جدّي، أي القلق الثقيل. «القارئ ينخرط في تجربة محو للكتاب. هذا المحو يحمل مضمون تحرير يجعل من فعل القراءة فضاء لظهور الكتاب كعمل ينطلق بذاته دون أن يستند إلى أحد، من دون أن يدري بذلك، فالقارئ ينخرط في صراع عميق مع المؤلف مهما كانت الحميمية التي توجد بين الكتاب والكتاب، والتي توضح بشكل مباشر من خلال ظروف النشر والصورة والسيره الشخصية للمؤلف.

ورغم كل ذلك، فكل قراءة تحدّد للكتاب دوراً كبيراً، لا تعمل في العمق إلا على إبعاده، وإعادة العمل (L'œuvre) إلى ذاته، إلى حضوره الغفل (Anonyme)، إلى وضعه كإثبات عنيف غير مشخص.

والقارئ نفسه هو دائماً كائن غفل، إنه أمّي قارئ، وحيد، ولكنّه شفاف - لا يضيف اسمه إلى الكاتب²⁶.

بهذا التحديد الذي صاغ فيه «بلانشو» وضع القارئ بالنسبة للكتاب، انفلت هذا الأخير من عملية التواصل، إنه ليس رسالة محملة بدلالة قابلة للنقد موجودة سلفاً، وناجزة، موضوعة في إناء ثابت، ليس على القارئ سوى أن يزيل الغطاء ليحصل عليها. إن محو المؤلف هنا، يعني نفي أن يكون العمل مُحملاً بإرادة قبلية القول (Vouloir dire). ذلك المبدأ الذي عمل «دريدا» على تفكيكه، والذي يجعل من الكتابة إنشاء واعياً، له أصل واضح وغاية أوضح. إن الكتب تُكتب لتنمي المسار اللامتناهي الذي يُبدد كل غائية، وهو مسار الصمت والغياب والعزلة، إنها تظهر في التاريخ لتقتل كتابها، لتتخلص من ثقلهم، ومن بؤس قصديتهم. المعنى إذن في هذا المسار ليس ما كان يريده الكاتب، وإنما يُخصّص مفاجأة المستقبل.

25 - Ibid. p :254.

26- Ibid. p :254.

في كتابه «الفضاء الأدبي» يتساءل «موريس بلانشو» قائلاً: «تُرى ماذا يكون كتاب لا يُقرأ؟»²⁰. ويوجب إنه شيء لم يُكتب بعد. القراءة إذن ليست إعادة كتابة الكتاب من جديد، وإنما جعله يكتب هذه المرة من دون وساطة الكاتب، من دون أن يكتبه أحد²¹. تنطوي القراءة هنا على فعل تحريري صميمي، يتمثل في تحرير الكتاب من الكاتب، ففي فعل الغياب هذا الذي يتكون من خلال تدخّل القارئ، يبتق الكتاب كعمل وكنصب (Statue). ذلك ما ألح عليه «بلانشو» في كتاب آخر: «الكتاب بدون مؤلف»، لأنه يكتب انطلاقاً من الاختفاء الناطق للمؤلف، إنه في حاجة للكاتب من حيث هو غياب ومكان للغياب. الكتاب يكون كتاباً عندما لا يحيل على شخص كتبه²². يُعيّن ذلك الشرط الأساسي للعمل وهو عزلته التي تأخذ مداها في تحديد عمق فعل الكتابة.

الكتابة هي تكسير كل علاقة تجمع ما بين الكلام و«أناي»، تحطيم العلاقة التي تجعلني أتكلم في اتجاهك، أي تمنحني الكلام في أفق أنّ هذا الكلام سيستقبل من طرفك (من قبلك)، لأنها تناديك، أي هذا النداء الذي يبدأ مني لأنه ينتهي فيك. الكتابة هي قطع هذا الرابط، إنها سحب اللغة من ساحة العالم، تخلصها مما يجعل منها السلطة التي من خلالها إذا كنت أتحدث يصبح العالم هو الذي يتكلم²³.

يدفع «بلانشو» في اتجاه تكريس العزلة المؤسسة للعمل باعتبارها انفصال الكتاب عن كاتبه وتمردّه على قارئه، إنها تعني فك الارتباط بأي مدار تواصل يجعل الكتابة حلقة وسطى بين مُرسِل ومُرسل إليه، بين كاتب وقارئ. إن الكاتب يتخلى عن استعمال كلمة «أنا»²⁴ لأنه ينتمي إلى لغة لا يتكلمها أحد، ولا تتوجه إلى أحد، وليس لها مركز، ولا تكشف شيئاً.

هذه العزلة تجد تحقّقها الأفضل في فعل القراءة. فالقارئ كما

20 - M.Blanchot : L'espace littéraire. Edit : Folio paris 2007 : p : 254

21- M.Blanchot : L'espace littéraire. P. 254 .

22 - M.Blanchot : Le livre à venir, page 310.

23 - M.Blanchot : L'espace littéraire. P. 21.

24 - Ibid. p : 21.

تفتح القراءة إذن الفضاء الفسيح الذي يجعل من الكتاب عملاً، إنها تحقق الفعل الحر الذي يجعل العمل يلتقي بفيض معانيه في المستقبل، إنها تمحو الكاتب ومعه القارئ، لتجعل للعمل مستقبلاً بدون ماضي، وحرية بدون ضرورة.

المراجع:

- «جاك دريدا»: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء 1988.

- «جاك دريدا»: في علم الكتاب / موقع الرسالة. ترجمة: منى طلبة، مجلة أوان. عدد 3-4. البحرين 2003.

- Maurice Blanchot : Le livre à venir. Edi : Folio Paris 2007.

- «رولان بارت» الدرجة الصفر من الكتابة. ترجمة: محمد برادة، الشركة المغربية للنشر. الدار البيضاء 1985.

- Maurice Blanchot : L'espace Littéraire. Edi.Folio Paris 2007.

- «ميشال فوكو»: جينالوجيا المعرفة. ترجمة: أحمد السطاطي وعبد السلام بن عبد العلي، دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. الطبعة الثانية 2008.

- «ديفيد وورد»: الوجود والزمان والسرد / فلسفة بول ركوار. ترجمة: سعيد الخاتمي. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى 1999.

يرى «بلانشو» أن الكتاب في حاجة إلى القارئ ليصبح نصاً، في حاجة للقارئ ليثبت نفسه شيئاً بدون مؤلف ولا قارئ²⁷. إن المحو الذي يباشره القارئ خارج إرادته ذو مضمون مزدوج: محو للكاتب، وفي الوقت نفسه محو للقارئ ذاته. ومنتهى هذا المسار هو أن القراءة كفعل في التاريخ تجعل من الكتاب (Livre) ومن العمل (Œuvre) نصاً يثبت نفسه في استغناء تام عن الإنسان الذي أنتجه²⁸. فالقراءة ليست منتجة، بمعنى أنها لا تضيف شيئاً، إنها تترك فقط ما هو كائن يوجد، إنها حرية تستقبل العمل في تفرده، في ما هو بالذات²⁹.

القراءة بهذا لا تضيف إلى الكتاب حقيقة أكثر إنسانية، وفي الوقت نفسه لا تضيف إليه حقيقة لا إنسانية، إنها بلغة «هايدغر» تترك «العمل» يوجد، تسمح له بأن يصير عملاً.

ينبّه «موريس بلانشو»، زيادة في توضيح رؤيته، إلى أن القراءة التي تأخذ العمل كما هو مخلصه إياه من المؤلف، لا تعمل على إقحام قارئ مكان المؤلف، أي شخص موجود له تاريخ ومهنة ودين، بل حتى رصيد من القراءة، ليأخذ انطلاقاً من كل هذا في التحاور مع الشخص الآخر الذي كتب الكتاب³⁰. القراءة ليست مناقشة ولا مساءلة، إنها لا تطلب من الكتاب، وبشكل أقوى، من مؤلفه: «ماذا كنت تريد أن تقوله بالضبط؟ أية حقيقة تأتيني بها؟» القراءة الحقيقية لا تسائل الكتاب الحقيقي، لأنها في الوقت نفسه ليست خضوعاً للنص³¹. فوحدها الكتب غير الأدبية تمنح نفسها كنسيج متين من الدلالات المحددة سلفاً، أي كمجموعة من الإثباتات الواقعية. فالكتاب غير الأدبي يكون دائماً مقروءاً سلفاً من طرف الجميع حتى قبل أن يقرأه أحد. هذه القراءة القبليّة تؤمن له وجوداً مُعلّقاً. وذلك عكس الكتاب الذي يجد أصله في الفن، ليس له أية ضمانات في العالم، وحتى عندما يُقرأ، لا يكون قد قُرئ بعد، فالفضاء المفتوح للقراءة هو الذي يؤكد حضور الكتاب كعمل.

27 - M.Blanchot : L'espace littéraire. P. 255.

28 - M.Blanchot : P.255.

29 - نفسه، ص 255.

30 - نفسه، ص 256.

31 - نفسه، ص 256.



بريشة الفنانة سعاد بياض من المغرب

الشاهد الديني باعتباره رافداً من روافد البناء القصصي لدى حسن نصر أقصوصة «بنايات غير متصلة» أنموذجاً

حاتم السالمي*

في القصص الحديث يلاحظ أنّ الحديث عن الشاهد يأتي بطريقة عرضية⁴.

ولعلّ ما يسوّغ في هذا العمل الكلام على «الشاهد الديني» في القصص الحديث ما لاحظناه في أعمال بعض القصاصين العرب من احتفاء بالغ بـ«الشاهد الديني»، ولقد تبيننا أنّ حسن نصر في مجموعة «52 ليلة» يحيط «الشاهد الديني» بحفاوة كبرى خاصة في أقصوصة «بنايات غير متصلة»⁵.

لقد اتّجهت عناية الباحثين في الغرب في نهاية القرن الماضي إلى دراسة الشاهد (citation) في النصوص، لا سيّما منها الأدبية، لهذا كتبوا كتباً سعى فيها بعضهم إلى تقصي أثر الشاهد بمختلف أشكاله في بناء النصّ¹.

وهذا المعنى يغدو مبحث الشاهد في النصوص مبحثاً حقيقياً بالنظر والمعالجة إذا ما أخذنا في الحسبان دور الشاهد - بوصفه نصّاً سابقاً - (hypotexte) في تشكيل النصّ اللاحق (hypertexte) ورسم أفق قراءته².

ولئن لقي الشاهد في المصنّفات الغربية حظاً من الدرس مرموقاً، فإنّ نصيبه من التّمحيص والبحث في الدراسات العربية لا يزال منقوصاً، وآية ذلك أنّ الدراسات المعقودة عليه في الأدب ضئيلة³. فالناظر - على سبيل المثال لا الحصر - في البحوث المنجزة

*أكاديمي من تونس

1- راجع في هذا الصدد كتابين مهمّين عاجلا مسألة الشاهد في النصوص:

- Antoine compagnon : la seconde main ou le travail de la

citation, Editions du seuil, 1979.

- Gérard Genette : seuils, Editions du Seuil, Fevrier 1987.

2- تبسّط أنطوان كمبانيون في شرح هذه الفكرة، انظر على وجه الخصوص الصفحات التالية من كتابه المذكور سابقاً:

Antoine compagnon: la seconde main ou le travail de la

citation, op cit; p.68,p69,p70.

3- تبدو الدراسات عن الشاهد قليلة، لكنّ ذلك لا يجعل أعيننا في غطاء عن دراسة

قيّمة أنجزت في حرم الجامعة التونسية تعدّ رائدة في هذا المجال انظر:

- مراد بن عياد: مدوّنة الشواهد في التراث البلاغيّ العربيّ من الجاحظ إلى الجرجاني:

أسسها - مقياسها - مناهجها - وظائفها، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس. (المجلد 1، 2001-المجلد 2، 2006).

4- الدراسات المنجزة عن القصص الحديث لم تتحدّث عن وظيفة الشاهد الدينيّ في النصوص الإبداعية بشكل جوهريّ، وإنّما كان الحديث عن ذلك لماماً. فمحمد الناصر العجيمي تعرّض للشاهد عند إبراهيم درغوثي بطريقة عرضية من وجهة نظر تناصية دون أن يبحث في وظائفه البنائية والجمالية، ثمّ إنّ محمد القاضي قد أوجز القول في شأن الشاهد الدينيّ وهو يحلّل أقصوصة «ريميم» لمحمد السبوعي.

تحسن العودة إلى هذين العملين:

- محمد الناصر العجيمي: مدخل إلى قراءة القصة القصيرة الحديثة: الكتابة القصصية عند إبراهيم درغوثي أنموذجاً. مجلة المسار العدد: 41-42 السنة 11، مارس - جوان، 1999، ص ص 38-48.

- محمد القاضي: إنشائية القصة القصيرة دراسة في السردية التونسية، الوكالة المتوسطة للصحافة، ط 1، تونس، مارس 2005، ص ص 237-239.

5- اعتمدنا في هذا العمل على مجموعة «52 ليلة» لحسن نصر، منشورات رحاب المعرفة، تونس 1996،

وتقع أقصوصة «بنايات غير متصلة» ما بين صفحة 73 وصفحة 75 من الطبعة المذكورة.

بعين الاعتبار ما ذهبت إليه الباحثة الفرنسية فلورنس غويات Florence goyet من مذهب طريف أثبتت بمقتضاه توفر سمة الحوارية في الأقصوصة⁸.

ومن هذا المنطق والمنطلق سنعمل - ما وسعنا ذلك - على اختبار وجاهة طرح فلورنس غويات وعلى تعديل فكرة باختين المتعلقة بحوارية الرواية في ضوء تحليل النصّ الأقصوصي المنجز.

ثم إن الاشتغال بـ«الشاهد الديني» - باعتباره رافداً من روافد بناء هذه الأقصوصة - من شأنه أن يثير مسألة جوهرية في الدراسات الأدبية المعاصرة مدارها على صلة الجنس الأدبي - بوصفه حيزاً مفهوماً - بالأثر الفني باعتباره وحدة نصية تجريبية. فهل بمستطاع النصّ المفرد المنجز على صعيد الإبداع أن يشدّب مواضع الجنس وقوانينه الفنية؟

إننا متى سلّمنا بأن الحوارية خصيصة روائية على غرار ما قدّر باختين يمكن أن نفهم تبعاً لذلك أنّ الأقصوصة جنس محنّط لا يمكن أن يرتقي إلى مصاف الحوارية التي يعتبرها الباحث - تقريباً - حكرًا على الرواية؟ أليس بوسع الأقصوصة أن تحاور أنطاطاً خطابية أخرى؟ أم مواصفاتها الأجناسية تجعلها أحادية مكفئة على ذاتها؟

إنّ من رهانات هذه الدراسة أن تجيب عن هذه الأسئلة الشائكة، وهي إلى ذلك تطمح إلى وضع رأي بوريس إجنباوم Boris Eikhenbaum (1886-1959) القائل «بأنّ الأقصوصة جنس أساسيّ أوليّ مقارنة بالرواية التي تعتبر جنساً تأليفيّاً»⁹ موضع سؤال انطلاقاً من مقارنة أقصوصة «بنايات غير متصلة».

تونس، جانفي، ص ص 109-121.

8 - Florence Goyet, la nouvelle (1870-1925) Description d'un genre à son apogée, Paris, PUF, 1993.

9 - ورد رأي بوريس إجنباوم في نصوص الشكلانيين الروس، انظر:

Théorie de la littérature textes des formalistes russes, réunies, présentés et traduits par Tzvetan Todorov. Ed seuil, 1965 voir en particulier :

Boris Eikhenbaum: sur la théorie de la prose. P 202.

والحق أنّ هذه الظاهرة اللافتة للنظر دفعتنا إلى طرح أسئلة ثلاثة:

- على أيّ نحو يسترفد حسن نصر «الشاهد الديني» في أقصوصة «بنايات غير متصلة»؟

- لماذا يستقدم الأقصوصي «الشاهد الديني» في نصّ فنيّ تشكّل باللّغة وفيها؟

- ماذا يستقي حسن نصر من الشاهد المستضاف في النصّ؟

إنّ هذه الأسئلة - في الحقيقة - هي اللبّات الأولى التي وجّهت دراستنا هذه، وهي أسئلة متولّدة من محاوره رأي بحاث روسيّ شهير ضليع في دراسة الرواية (roman) يرى أنّ الحوارية (-dia logisme) سمة أسلوبية موقوفة على الجنس الروائيّ، فالرواية في تصوّره هي جنس الأجناس الأدبية الحديثة لقدرتها على حوار سائر الخطابات والأنواع الأدبية وصهرها في نسيجها الفنيّ لما تحفل به من تعدّد الأصوات (pluri vocalité) وتعدّد اللغات (plurilinguisme) وتعدّد أنواع الخطاب، أي ما اصطلاح على تسميته باللّغة البولوفونية (langage polyphonique)⁶. وأغلب النقاد العرب تلقفوا هذه الفكرة من ميخائيل باختين Mikhaïl Bakhtine (1895-1975) وأجروها في دراساتهم دون إخضاعها لسلطان النقد أولمطلق التنسيب. فإذا كانت الرواية حوارية فهل يعني ذلك بالضرورة أنّ الأقصوصة (-nou velle) جنس أحاديّ (monologique) بحكم ما تتّصف به من إيجاز و تكثيف واقتصاد كلاميّ؟ ألا يمكن أن تتحلّى الأقصوصة رغم شدّة تركيزها واكتنازها وسعيها إلى إصابة أهدافها من أيسر السبل بشيء من الحوارية؟

مهما يكن من أمر فإننا نقدّر أنّ رأي باختين القائل بتفرد الرواية بميسم الحوارية يحتاج إلى نظر وتحقيق⁷. لاسيّما إذا أخذنا

6 - Mikhaïl Bakhtine, esthétique et théorie du roman, Traduit du russe par Daria Olivier, Ed Gallimard 1978, pp18,87,110,120.

7 - يؤكّد محمّد القاضي في أغلب أعماله حول الرواية مقالات ودراسات أنّ الحوارية سمة أدبية تميّز الرواية من سائر الأجناس السردية، راجع على سبيل المثال لا الحصر - مقالته: في حوارية الخطاب الروائي: «رواية الشحاذ» لنجيب محفوظ ضمن ندوة «في أنماط النصوص: الأبنية الفنية والتأويل»، مراس للنشر، تونس 2001، ص 216 وما بعدها - كتابه: في حوارية الرواية دراسة في السردية التونسية، دار سحر للنشر، ط 1،

إنّ هذا الخرق يعود في - اجتهادنا الشّخصي - إلى دور «الشّاهد الديني» المسترّف في هذه الأقصوصة، وهو رافد رئيس من روافد بنائها القصصي، فكيف يظهر لنا ذلك؟

يطالعنا «الشّاهد الديني» أوّل ما يطالعنا من خلال القصّة الفرعيّة عن السّفينة والتي جاءت في شكل استطراد أو خارقة سردية (métalepse)¹¹. لأنّ الرّاوي انتقل من سرد القصّة الأولى إلى عرض هذه القصّة الفرعيّة دون رفق بالقارئ، ثمّ سرعان ما عاد إلى المستوى السّرديّ الأوّل¹²، فكيف ساهم هذا «الشّاهد الديني» الذي بدأ ثانويّاً في بناء نسيج هذه الأقصوصة؟ إنّ عصب بناء هذه الأقصوصة يتمثّل في استدعاء شاهد قرآنيّ من سورة الكهف: «أَمَّا السّفينةُ فكانتْ لمساكينَ يَعْمَلُونَ فِي البَحْرِ فَأَرَدتْ أَنْ أعيبها وكان وراءهم ملكٌ يأخذُ كلَّ سفينةٍ غصباً»¹³.

يبدو أنّ حسن نصر استعار مفهوم «الخرق» الذي تتحدّث عنه الآية القرآنيّة ليحوّله إلى خرق في مستوى بناء الأقصوصة، وبهذا الشّكل يصبح الخرق البنيويّ هو الخيط الفنيّ الرفيع الذي يحكم بناءها، فعلى أيّ نحو استضاف حسن نصر «الشّاهد الديني»؟ وكيف جعله نُسغاً مُغذياً لأدبيّة هذه الأقصوصة؟

بالرجوع إلى سورة الكهف، وتحديدًا إلى المقطع المتعلّق بقصّة النّبّي موسى مع العبد الصالح الذي يذكره النّصّ القرآنيّ نجد ثلاث حكايات سردها القرآن في الرحلة التي جمعت النّبّي موسى بالخضر، وهذه الحكايات تتضمّن مفهوم الخرق أو الخروج عن المألوف، وهي:

- حكاية السّفينة المخروقة والملك وأصحابها.
- حكاية الغلام المقتول.
- حكاية الجدار وأهل القرية.

إنّنا نتبيّن من خلال النّصّ القرآنيّ وجود ثلاث حكايات لا يجمع بينها سوى منطق الخرق أو العدول (l'écart) عن المألوف.

11- يستحسن الرجوع إلى قسم الصيغة "mode" في كتاب صور ثلاث لجونات:

Gérard Genette : Figures III, Ed seuil, 1972 p p : 206-213.

12- «بنايات غير متصلة»، ص 73.

13- سورة الكهف 18 / 79.

إنّ ما يسترعي انتباه النّاظر في أقصوصة حسن نصر هذه أنّ النّصّ منابذ لما هو قائم من مقومات كتابة الأقصوصة، لذلك فإنّ مقروبيّته (lisibilité) - في نظرنا - على قدر من العسر كبير.

ولعلّ عنوان الأقصوصة «بنايات غير متصلة» يؤكّد هيئة التشتت والفوضى التي تميّز هذه الأقصوصة¹⁰، لأنّ صاحبها دثرها بغلالة من الغموض حتى إنّ يعزّ علينا أن نضبّط موضوعاً لها دقيقاً.

فالنّصّ حكاية (histoire) وخطاباً (discours) يكتنفه الغموض، ذلك أنّ الأقصوصة تقدّم لنا من جهة الحكاية جملة من القصص أظهرها - في تقديرنا - ثلاث:

1. قصّة الرّجل الرّاحل
2. قصّة الخيول والفرسان
3. قصّة الرّاوي الكاتب والجار والجارّة

وفضلاً عن ذلك يمدّنا النّصّ بقصّة فرعيّة، هي قصّة السّفينة التي استبدّ الملك بأصحابها. والملاحظ أنّ هذه القصص الثلاث لا يتظمها منطق التّزامن ولا التداخل في مستوى الأحداث وحتى في مستوى الشّخصيات، وإنّما الخيط الوحيد الظّاهر الذي يربط بينها هو الفضاء النّصيّ ممّا يجعل المدخل الممكن لاستنطاقها تحليلاً الخطاب.

لكنّ متأمّل خطاب هذه الأقصوصة يجده على قدر كبير من الغموض، فكيف السبيل إلى فكّ شفرته؟

يبدو الخطاب مبنياً بناء دائريّاً لأنّ النّصّ يبدأ - كما ينتهي - بجملة من الوسايا يوجّهها المتكلّم إلى المخاطب، وبين نهاية الأقصوصة وبدايتها خرق واضح نبيّنه من المقابلة بين خطاب الفاتحة وخطاب الفئلة (clause).

فإلامّ يعود نظام الخرق الذي وسم الخطاب القصصيّ في هذا النّصّ؟

10- «بنايات غير متصلة»، ص 73 - 75.

ثم إن الناظر في سمات الزمن في هذه الأصوصة يشدّ انتباهه أن الخرق أو لنقل التشظي خصيصة تسم الزمن ههنا. لذلك لا يعلم القارئ علم اليقين هل التطور الزمني الذي ينتظم أفقياً من الأمسية «في غبشة أمسية بعيدة»، إلى أفول الشمس «غابت الشمس وطلعت النجوم»، إلى منتصف الليل «الزمن منتصف الليل»، إلى الصباح «الصباح ملحفه بيضاء» يتصل بقصة الرجل الراحل أم بقصة الفرسان والخيول أم بقصة الكاتب والجار والجاره¹⁵.

هكذا نستشف أن حسن نصر بسبب من توظيف «الشاهد الديني» خرق البنية الأصوصية التقليدية القائمة على منطقتي التتابع ببنية زمنية هي بنية التركيب المتمثلة في ترابط القصص الثلاث عن طريق تقنية الإلصاق (collage)، والإلصاق حسب القواميس الأدبية المختصة تقنية تستلهم من استرفاد الشاهد بمقتضى الاقتراض (l'emprunt) الذي يندرج في دائرة التناص (l'intertextualité)¹⁶، فعلى هذه الشاكلة ترابط القصص على شكل لوحات ذات ألوان مختلفة تحكمها تقنية الإلصاق المستوحاة من الشاهد القرآني. ثم إن حسن نصر أفاد من الحكايات الثلاث القائمة على مفهوم الخرق (حكاية السفينة - حكاية الغلام - حكاية الجدار وأهل القرية) بنية اللغز، إذ كان فعل العبد الصالح لغزاً غامضاً حير موسى¹⁷.

غير أن اللغز الكامن وراء صنيع العبد الصالح سرعان ما انكشف في آخر الرحلة، وهو ما نستقيه من الآية التاسعة والسبعين من سورة الكهف¹⁸.

لقد أفادت الأصوصة في بناء خطابها المراوغ من بنية اللغز الماثلة في الحكايات الثلاث في الآيات التي ذكرنا¹⁹ لكنّها عمدت

15 - «بنايات غير متصلة»، ص 73-75

16- انظر:

-Dictionnaire de critique littéraire : Joële Gardes - Tamine , Marie

Claude Hubert. CERES Editions, 1998 p p. 54-55.

17- سورة الكهف: 71-74 - 77.

18- «بنايات غير متصلة»، ص 73-75.

19- نعني بذلك: حكاية السفينة وحكاية الغلام وحكاية الجدار.

ولعل حسن نصر قد استلهم هذا الخرق الموجود في «الشاهد الديني» الموظف ليصرّفه في الأصوصة تصرّيفاً بنوياً جديداً، الوجه فيه تحويل الشاهد من المجال الديني إلى المجال القصصي المتخيل ليضفي عليه لمسة ثانية تتجاوز المحاكاة إلى الإبداع¹⁴.

إن أدبية الأصوصة لا تتجلى في تحويل الخطاب الديني فحسب، وإنما في ابتداء خطاب قصصي فنيّ يمتصّ الخطاب الديني، ممّا يقوم شاهداً على اتساع صدر الأصوصة لاستقبال ألوان من الخطاب مختلفة.

فالنصّ الوليد «بنايات غير متصلة» يقدم لنا أشتاتاً من الحكايات لا يربط بينها سوى رابط الخرق، ويظهر في رغبة الشخصيات في خرق المألوف وتجاوزه.

هكذا نستخلص أن الخرق في مستوى البناء الفنيّ للأصوصة مستمدّ من «الشاهد الديني» الذي ذكرنا، ولقد استطاع حسن نصر أسلوبياً تحويل الشاهد إلى استعارة موسّعة (métaphore filée) سرت في شرايين القصّ وفي أحناء الخطاب.

ومن هنا يقوم الخطاب القصصي في هذا النصّ على بلاغة الاستعارة، أي استعارة الخرق في مستوى الفعل من «الشاهد الديني» (خرق السفينة - قتل الغلام - إقامة الجدار) وتصويره خرقاً بليغاً في مستوى البناء الأصوصي.

والخليق بالذكر أن هذا الخرق الفنيّ المستوحى من «الشاهد الديني» أجراه حسن نصر في مستوى بناء المكان، لهذا جاء المكان قائماً على الانتقال المفاجئ من مكان إلى آخر (الريف- المدينة). وعلى هذا النحو بنى المكان على مبدأ التشظي «بنايات غير متصلة». فنحن إزاء عمارة تتكون من طوابق ثلاثة وداخل كل شقة نلفي عالماً منفصلاً عن الآخر (الجار- الجارة- الكاتب الذي يحاول الكتابة). إذن يخضع المكان لمنطق التجاور العمودي، وما من رباط يربط بين الأمكنة سوى رغبة سكّانها في خرق المألوف والخروج عن السائد.

14 - Antoine compagnon : la seconde main ou le travail de la

citation ;op cit ;p68.

أقصويّ مارق عن مألوف السنّة الأدبيّة؟

إنّ الناظر في بداية الأفضوصة وفي نهايتها، يتبيّن وجود خطاب صادر من المتكلّم في النصّ إلى المخاطب، وهذا الخطاب جاء في شكل وصيّة، وهو ما نلمسه في قول الراوي: «من يأتيك فيمدّ لك عنقه، فليس عليك إلاّ أن تقطع رأسه»²³.

يظهر أنّ حسن نصر قد امتصّ شكل الوصيّة من سورة لقمان خلال بنية التشبيه، إذ تحيلنا هذه الوصايا الواردة في فاتحة الأفضوصة إلى وصايا لقمان لابنه. ولئن كانت وصايا لقمان تتخذ شكلاً واحداً لا يتغيّر قوامه حتّى الابن على الامتثال للأعراف الأخلاقيّة المحمودة، فإنّ الوصايا الواردة في نهاية الأفضوصة تدعو المخاطب إلى خرق المألوف وتجاوز السنّة القائمة، وهو ما نتف عليه في قول الراوي: «وليس من فائدة في نبش قبور الموتى، والشاة إذا وجدت، وإذا لم تجد...»²⁴.

على هذه الشاكلة تتبيّن أنّ أدبيّة الأفضوصة متأتية من بلاغة خطبها القائم على استدعاء أشكال قصصيّة بغية تجاوزها. ومن ثمّ فإنّ الأفضوصة جنس مراوغ إذ يوهنا منذ البداية بأنّه يأتي في ثوب غيره، ولكن الإيغال في قراءة النصّ يبّد هذا الوهم، ومن هنا نستجلي مرونة الأفضوصة التي فتحت بابها أمام ضروب من الخطاب مختلفة كالخطاب الدنيّ المائل في شكل الوصيّة، ممّا يؤكّد قدرتها على محاوره بقيّة أشكال القصّ كالقصص الدنيّ²⁵. وهذا

إلى مخالفة النصّ القرآنيّ لثبوت هويّتها الأجناسيّة، فقد بقيت الحكايات في «بنايات غير متصلة» متسرّبة بالغموض حتى بعد نهاية النصّ، ممّا يدلّ على أنّ الأفضوصة جنس مخادع يوهنا منذ البداية بأنّه يأتي في لبوس غيره أي القصص الدنيّ. وهذا يتميّز الخطاب الأقصويّ بخصلتي الخرق والتجاوز، ولنا أن نتساءل بعد هذا وذاك: هل اكتفى حسن نصر باسترفاد بنية اللّغز من الشاهد الدنيّ؟

لم يكتف القصاص بذلك، بل استعار من الشاهد القرآنيّ بلاغة الإيقاع، ولكن من الإفادة من سورة أخرى، هي سورة العاديات.

إنّ المتأمل في أفضوصة «بنايات غير متصلة» يستوقفه تطوّر إيقاعها السردّيّ من البطء واللّين إلى السرعة والقوّة. ولعلّ من المفيد التذكير بأنّ هذا الإيقاع السردّيّ يبلغ في الأفضوصة مبلغه من القوّة والسرعة عندما نصل إلى هذه الجملة في النصّ «فانطلقت تثير النقع»²⁰. وهذه الجملة مستوحاة عبر التناص من الآية الرابعة من سورة العاديات «فَأَثَرُنَا بِهِ نَقَعًا»²¹.

ولئن كان الإيقاع في سورة العاديات يسير تنازلياً، فإنّ الإيقاع في النصّ الأقصويّ يسير تصاعدياً في اتجاه الذروة القصصيّة (Lacmé (narrative).

وعلى هذه السبيل يستلهم حسن نصر الإيقاع القويّ من هذه السورة لا ليحاكيه، بل ليخرقه ويتخطّاه، وبذلك فإنّ أدبيّة الأفضوصة تظهر في قدرتها على حوار ضروب من الخطابات مختلفة ثمّ خرقها وشقّ عصا الطاعة عليها.

ولعلّ القراءة المتأتية لهذه الأفضوصة تمكّننا من الوقوف على بنية تشبيه اعترفها حسن نصر من شكل الوصيّة الموجود في سورة لقمان²². فما وجوه ذلك النهل من الشاهد الدنيّ لبناء خطاب

أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبِهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» لقمان/15 «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَنَا تَكَرُّبٌ مِّنَ اللَّهِ فَخَبِّرْ مَنْ خَرَدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» لقمان/16 «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» لقمان/17 «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» لقمان/18 «وَأَقْصِدْ فِي مَسْئِكَ وَأَغْضُضْ مَنَ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» لقمان/19.

23 - «بنايات غير متصلة»، ص 73.

24 - المصدر نفسه، ص 75.

25 - تذهب ماري لوبرات في مقالها «القصة القصيرة والرّواية: الطول والقصر»

إلى أنّ الأفضوصة تمتح نسيجها الفنيّ من القصص الشعبيّ والدنيّ انظر:

ماري لوبرات: القصة القصيرة والرّواية الطول والقصر: ترجمة محمود عياد مجلّة

20 - «بنايات غير متصلة»، ص 74.

21 - سورة العاديات: 4 / 100.

22 - سورة لقمان: 13 / 31 - 19: «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» لقمان/13 «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَىٰ وَهْنٍ

وَفَضَّلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ» لقمان/14 «وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ

ينفي ما ذهب إليه إينجاوم كما ذكرنا في بداية العمل.

إن مشروع هذه الأقصوصة يتجلى في البحث عن آفاق لكتابة قصصية جديدة لها ألوان مختلفة كألوان اللوحة التي يفتش عنها الكاتب في النص²⁶. ومن ثم يتضح لنا أن مفهوم الخرق هو محرق هذه الأقصوصة، ولعل التطلع إلى تجاوز القائم من سنن الكتابة الأقصوصية يجعل هذا النص منخرطاً في مساق الحدائث والتجريب، لاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التجريب سمة أساسية من سمات الأقصوصة، ولا يخفى علينا تأثير حسن نصر بحركة الطليعة الأدبية في تونس وإن لم يكن عضواً فيها. فأن تكون الأقصوصة على هيئة «بنايات غير متصلة» ذلك هو الحدث الرئيس الذي يحتفي به حسن نصر لهذا تسربل النص بالغموض وتلفح بالإيجاء الكثيف، وهو ما يدعونا إلى تغيير مقام قراءته، فهو نص حمال لوجوه يزعزع المستقر في مراسم بناء النص القصصي وتقبله.

ولعل الدعوة إلى الانتفاض على السنة الراسخة في الأدب يؤكد ذلك المدخل الذي صدر به المبدع مجموعته «52 ليلة»، ومداره على الزلزلة وخلخلة السائد وهبوب رياح التغيير الفني على سنن الكتابة وذائقة التقبل²⁷، وبهذا الشكل يغدو النص الأقصوصي مفتوحاً على قراءات شتى.

فهل لـ«الشاهد الديني» دور في مضاعفة وفرة التأويل في أقصوصة «بنايات غير متصلة»؟

لا شك في أن هذه الأقصوصة - بما تتضمن من طاقة رمزية إيجابية - تفتح كوى على التأويل مختلفة. وهذه الوفرة التأويلية مستمدة - في تقديرنا - من استرفاد «الشاهد الديني» من سورة الكهف المائل في قول العبد الصالح: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا»²⁸.

فصول: القصة القصيرة اتجاهاتها وقضاياها، المجلد الثاني، العدد 4، 1982، ص ص 55-56.

26 - «بنايات غير متصلة»، ص 75.

27 - «52 ليلة» المدخل، ص 5.

28 - سورة الكهف: 18 / 82.

إن النص القرآني عندما أحاط الحكايات الثلاث باللغز والغموض فتح باباً للتأويل. إلا أن ذلك التأويل ذهب ربحه عندما أخبر العبد الصالح موسى بالحقيقة الكامنة وراء صنيعه الغريب. لكن حسن نصر عندما بنى نصه ترك باب التأويل مفتوحاً على مصراعيه. فرمزية هذه الأقصوصة هي التي ضاعفت أدبيتها، وبذلك وهبتها فضلاً دلالياً قابلاً لتأويلات متعددة.

على أن التأويل الذي نرجحه هو أن الشخصيات والأحداث والأمكنة والزمن في هذه الأقصوصة رموز تتحرك بين ثنائية القديم والحديث. فيصبح الفرسان والخيول بذلك كناية عن التقدم والتحرر والانطلاق، فيما يغدو الجار كناية عن المنطق السلفي، وتصبح الساعة والعمامة والجبّة والبرنس كناية عن التراث الذي لا فائدة في نبشه²⁹، فالخروج من ربقة الموروث الجامد هو هم هذه الأقصوصة، لهذا فإن الإبداع القصصي عند حسن نصر هو خرق للسائد أو لا يكون. على هذا النحو نبتين أن «الشاهد الديني» كان رافداً رئيساً من روافد البناء القصصي في «بنايات غير متصلة». وهو ما يجعلنا على تقصي دوره في بناء نصوص المجموعة برمتها.

والخليق بالذكر أن الشاهد الديني يبسط سلطانه على تركيب الأقصوصة كاملة، لذلك بدا لنا عمل الشاهد داخل النص الخيط الخفي الذي يحرك سرديّة هذه الأقصوصة. ومن آيات ذلك تطوّر الخطاب عبر النصوص المستشهد بها، فالناظر في فاتحة الأقصوصة يلفت انتباهه أن الانتقال من الحديث عن الرجل الراحل الذي خرج من غير أن يمطي سيّارته إلى الحديث عن الكاتب والجار والجارّة تمّ بمقتضى الشاهد المسترفد الذي يتحدث عن قصة السفينة، وبذلك كانت السفينة الجسر الرابط بين القصة الأولى (قصة الرجل الراحل) والقصة الثانية (قصة الجار والجارّة والكاتب). وبذلك فإن السفينة مثلت وسيلة العبور من الحكاية الأولى إلى الحكاية الثانية، فما عددناه من قبيل التقطع في نسق الأقصوصة يقف وراءه منطق قصصي محكم. ذلك أن خلف الخرق تناسقاً ذاتياً (auto-coherence) نصياً يعزى إلى حريّة حسن نصر في كتابة الشاهد الديني.

والملاحظ أن الشواهد المستضافة في الأقصوصة يشد بعضها

29 - «بنايات غير متصلة»، ص 75.

الشاهد الديني، وذلك بإعادة زرعه في سياق أدبي فني، بما يسهم في تركيب النصّ الأقصويّ على نحو طريف، ونستخلص حينئذ أن اتجاه الأقصوية نحو الذروة القصصية المحققة لوحدة الانطباع حركة سردية متوقّفة على حركة الفرسان والخيول، فكلمًا تقدم الفرسان صوب الشفق الملتهب اقتربنا من القفلة، وبذا نجد تراسلاً بين حركة الفرسان والشاهد الديني الذي استوحى منه حسن نصر وجهة الفرسان.

فعلى إيقاع الشاهد الدينيّ المستدعى تقوى حركة الفرسان صوب الشفق الملتهب، وندرك تبعاً لذلك أنه كلما توارى الفرسان عن أنظار سكّان القرية مالت حركة الشخصيات إلى الهدوء بطريقة خاطفة مفاجئة أنتجت قفلة فيها انقلاب بين الفاتحة والنهاية، ممّا ولّد وحدة الانطباع على نحو مثير، فقد اكتشفنا أن الرجل الراحل من غير أن يستقلّ سيارته توقّفت حركته وتآكل حذاؤه، وتقوّس ظهره، بل فقد وجهه وهويته³³. حتى إن الراوي نفسه خبت حماسه التي وجدناها في بداية الأقصوية، إذ بدا غير مكترث بما يحدث حوله، بل دعا مخاطبه إلى الاستسلام وعدم المبالاة.

ما يجتني من ذلك كلّ أن الشاهد الدينيّ المستضاف في أقصوية «بنايات غير متصلة» كان من أهمّ لبنات بنائها القصصية، فتحول الشاهد بإحكام التوظيف من مجاله الأوّل الدينيّ إلى مجال فنيّ أدبيّ جعله يُركّب في مواطن حاسمة من الأقصوية، وبذا كان الشاهد القرآنيّ ذلك المعين الذي يضحّ في شرايين النصّ حركة جديدة تدفع بالأحداث قدماً نحو النهاية المفاجئة.

وهذه الظاهرة في تركيب الشاهد بشكل يسهم في تطوّر سردية الأقصوية لا تقتصر على أقصوية «بنايات غير متصلة»، بل نلّفها في أقاصيص أخرى من مجموعة «52 ليلة» مثل «العصر والنشر»، و«الأخطبوط»، و«في قبضة الذئب».

والحقّ أن استدعاء الشاهد الدينيّ بهذه الطريقة اللافتة للنظر يدعوننا إلى تقصيّ وجوه تصريفه في كامل نصوص المجموعة، حتّى نتبيّن كيف يغدو الشاهد الدينيّ رافداً من روافد البناء القصصية في المجموعة المذكورة.

برقاب بعض، ومن ثمّ تسهم هذه الشواهد في الربط بين المقاطع القصصية، من ذلك أن الكلام على عقاب المحتجّين «إذا رفع أحدهم صوته أو رفع إصبعه يريد أن يحتجّ، جاؤوه مع الليل فانتزعوه من فراشه، وأخذوه فغلّوه، ثمّ في سلسلة عرضها سبعون ذراعاً أو ثقوه، ولم يعد أحد يذكر اسمه»³⁰. جاء بعد الشاهد الذي يتحدّث عن بطش الملك بالمساكين أصحاب السفينة، وبذلك نقف على الترابط بين الكلام على السلطة الظالمة وقمعها، ناهيك أن الجامع بين الشاهدين الإلحاح على صمت الجماهير إزاء صنيع السلطة.

وهكذا تتطوّر حركة النصّ بحسب مضمون الشاهد الدينيّ، فمما يعزّز ذلك أن إيقاع الأحداث في الأقصوية يتضاعف عند استقدام الشاهد الدينيّ «تثير النقع»، فعلى إيقاع الشاهد تتحرّك الأحداث بسرعة، فننتقل في لمح البصر من الليل إلى النهار.

على هذه الشاكلة يربط الشاهد الدينيّ المستضاف بين مقاطع الأقصوية، إذ أن إطلاق الفرسان العنان لخيولهم حدث متزامن مع استلهم الشاهد الذي يتحدث عن إثارة النقع، وبذلك نتبيّن ارتباط سرعة الخيول بمضمون الآية القرآنية .

فحسن نصر ركّب الشاهد الدينيّ في الموقع البنيويّ المناسب من حركة الأحداث في الأقصوية، ومن هنا يتضح لنا أن تقدّم سردية الأقصوية موصول بكيفية إيراد الشاهد الدينيّ فيغدو إذك الشاهد المستدعى نصّاً جديداً يغذي حركة القصّ، ومن وجوه ذلك تعلق همّة الفرسان بالأبعاد القصصية الماثلة في صورة الشفق الملتهب، فهذا الحدث الرمزيّ في الأقصوية تكثف في النهاية بطريقة مثيرة للانتباه، وربّما يعزى ذلك إلى استرفاد المعنى الوارد في الآية القرآنية التالية «وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ»³¹. فمن نتائج ذلك الاسترفاد اتجاه حركة الفرسان نحو «شطر الشفق الملتهب»³²، ومن هذه الجهة نقف على الترابط بين الحدث الماثل في الأقصوية والشاهد الدينيّ.

يسلمنا ما سبق إلى استجلاء مهارة الأقصويّ في الاستفادة من

30 - بنايات غير متصلة، ص 73 .

31 - البقرة 2/144 .

32 - بنايات غير متصلة، ص 75 .

33 - بنايات غير متصلة، ص 75 .

- إنّ مقارنة الأقصوصة من الزاوية التي تخيّرنا تقودنا إلى جملة من الاستنتاجات نوجزها على النحو الآتي:
- يعتبر «الشاهد الديني» رافداً أساسياً من روافد الكتابة الأقصوصيّة عند حسن نصر، ولكن فضل الأقصوصي لا يكمن في استدعاء الشاهد، بل في الإفادة منه وتحويله إلى خطاب جماليّ مختلف عن سيرته الأولى.
 - يستدعى الشاهد في الأقصوصة بطرائق شتى عبر بنية التركيب والاستعارة والتشبيه والمجاز لغايات فنيّة جماليّة.
 - توظيف الشاهد جاء من باب التناص الذي يبني اللمسة الثانية القائمة على الاختراع والإبداع.
 - اختبار هذا النصّ يؤكّد قدرة الأقصوصة على محاورة أجناس مختلفة كالقصص الدينيّ لتبدع خطابها الخاصّ القائم على المواربة والمخاتلة.
 - إنّ هذه الأقصوصة تفنّد ما ذهب إليه بوريس إجنبنام من أنّ الأقصوصة جنس أحاديّ أساسيّ يكتفي بنفسه وتعزّز رأي فلورنس غويات القائل بتوفر سمة الحوارية في الجنس الأقصوصيّ.
 - إنّ «الشاهد الديني» في النصوص الأقصوصيّة موضوع بحث خليق بالنظر وإعادة النظر لثرائه ودقته.
 - يساهم «الشاهد الديني» المسترقد في الأقصوصة في تشكيل وجوه للتركيب الفنيّ لطيفة يحتاج الوقوف عليها تغيير مقام القراءة والتقبّل.
 - لقد حافظت الأقصوصة، رغم محاورة ضروب أخرى من الخطاب، على خصائصها الفنيّة كالاختزال والكثافة والإيجاء والرمزيّة والشعريّة ووحدة الانطباع.
 - إنّ النصّ المنجز المفرد هو الذي يوسّع دائرة جنسه الأدبيّ بالخرق والعدول، وبذلك يغيّر مراسم تقبله، وهو ما نستشفه من هذه الأقصوصة القائمة على مغامرة الشكل الفنيّ.

رهانات تأويل الخطاب التراثي العربي: تأصيل الكيان من المنظور الحواري

فاتحة الطايب*

حول علاقته بذاته الماضية والحاضرة فحسب، وإنما تحثه أيضاً على طرح أسئلة حول التأويل الذي هو بصدد قراءته. خالقة بذلك دينامية مزدوجة: دينامية المؤول والنص التراثي المؤول، وجدل المؤول وقارئ التأويل... هكذا وبلا نهاية...

وبما أن قانون الهرمينوطيقا يسمح بأن نفهم الكل على أساس الجزء، والجزء على أساس الكل³، سنحاول في هذه الدراسة مقارنة نماذج تمثل مراحل قرائية مختلفة لخطابات تراثية متنوعة، تندرج ضمن المفهوم الواسع للسرد؛ أي السرد العربي بمختلف فنونه ومظاهره⁴. مؤكدين بأنه إذا كان من المسلم به، حسب كيليطو نفسه، بأن القارئ يقرأ النص انطلاقاً من اتهامات تخصه أو تخص الجماعة التي ينتمي إليها، وأنه يهدف دائماً من خلال قراءته إلى غاية، إلى غرض ما، فإن قارئ دراسات كيليطو سيحاول لا محالة الكشف عن الأغراض الحاضرة في تشريح وضعيات ماضية.

2. العلاقة مع الذوات:

يمثل التفكير في علاقة الأحياء بالأموات أساس مشروع كيليطو، ابتداء بالحريري، والزخشري، والجاحظ....؛ فالعلاقة مع الأموات تقصّ مضجع هذا الناقد الذي يسعى إلى بناء علاقة حوارية مع الماضي في سبيل تأصيل الكيان.

ويظهر ارتباط فهم الماضي بالتطلعات الحاضرة عند كيليطو، ابتداء من عملية اختيار النصوص التي يتم تحليلها (فليس عبثاً

1- الخلق الهرمينوطيقي واندماج النفاق:

يمثل مشروع عبد الفتاح كيليطو النقدي سلطة قرائية بديلة، ترهن تحديد المستقبل بتحديد الماضي، وترهن تحديد الماضي بتحديد الغرابة¹، بهدف تأصيل الكيان من منظور حواري يراعي المسافة الزمنية والتاريخية والنسقية التي تفصل الإنسان العربي الحديث عن تراثه، كما تترجم ذلك، مثلاً إحالة التراث التلقائية على التاريخ الهجري، فيما يحيل الإنتاج العربي الحديث عفويًا على أوروبا كتقويم وإطار².

إنّ تأويلات كيليطو لمختلف أنواع الخطاب التراثي العربي، إذ تتمّ في إطار أمة وتقاليد أمة، تتمّ أيضاً من داخل تيار فكريّ حيّ يعتبر السؤال في مركز الثقافة. والقارئ المتعود على قراءة هذه التأويلات يظلّ مشدوداً بفعل قوة سحرية إلى النهاية، وهو يتابع بعثرة المؤول لعناصر النصوص التي يقوم بتحليلها من أجل إعادة بنائها من جديد وبصفة لانهائية.

ولعلّ ما يخلق الدهشة أساساً، هو النتيجة التي يسفر عنها دمج المؤول كيليطو بين الأفاق؛ أي طريقة اندماج أفقه التأويلي الخاص بصفته قارئاً عربياً حديثاً واعياً بوضعيته التأويلية مع أفق النصّ التراثي الذي يدرك جيداً المسافة التي تفصله عنه. مما يفيد، أنّ دهشة القارئ تحفزها نتيجة التأويل التي تنزع عنه الإحساس بالاطمئنان لعلاقته التقليدية بالتراث من جهة، والنهايات المغمومة التي تشكك في وضوح مقصدية المؤول من جهة أخرى. فتأويلات كيليطو لا تحثّ القارئ على طرح أسئلة

3- Hans Georg Gadamer :Vérité et Méthode , trd .Etienne Scare ,

Eds.seuil , Paris , 1976, p145.

4- عبد الفتاح كيليطو ، الحكاية والتأويل (دراسات في السرد العربي) ، دار توبقال ،

ط2، 1999، ص6

*أكاديمية من المغرب

1- عبد الفتاح كيليطو ، الأدب والغربة ، دار توبقال ، ط2، 2006، ص12

2- عبد الفتاح كيليطو ، لن تتكلم لغتي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1، 2002، ص12-13

مغادرته، إنه يعيش فيه باستمرار»⁹.

وهذا يعني أن على المؤول أن يطرح أسئلة حقيقية على النصوص الكلاسيكية استناداً إلى واقعه الراهن بدل الاجترار، لتكشف هذه النصوص على نحو جديد مغاير، يسمح بالانتقال من أحادية المعنى إلى المعنى المتعدد¹⁰.

وفي محاولة منّا للدخول في حوار مع الناقد (الغائب / الحاضر) استناداً إلى الوضعية التأويلية، نستحضر تجربة الابن كيليطو نفسه مع آباءه وأجداده من المؤلفين الأموات: ألم يتجاهل الميراث وينساه، وهو يحضّر رسالة جامعية عن فرانسوا مورياك في الستينيات من القرن العشرين، راسماً لنفسه مساراً خاصاً في اكتساب المعارف الحديثة؟ ثم ألم تؤدّ به مرحلة البحث والاكتشاف هذه إلى أن يعيد النظر في أدواته المنهجية وفي غاياته وأهدافه، تلتها المرحلة التي دشّن فيها مشروعه، داخل مناخ فكري سادته نقاشات وجدالات حول الهوية واللغة الوطنية والجذور؟

1.2 نحن والسندباد:

إذا نحن ركّزنا على زمن حكايات السندباد، وهو زمن هارون الرشيد الذي يقترن بالعصر الذهبي للثقافة العربية الإسلامية، فسوف تستفزنا ولا شك ثمرة العلاقة بين الماضي والحاضر التي أعقبت صياغة أفق جديد في دراسة كيليطو الأولى لحكايات السندباد، والتي تترجمها عبارة «كلّنا في العالم العربي سندباد». فبأيّ معنى نحن سنادبة مع «ضعف الإسلام وانحلال قوّته واختلال أمر أهله»¹¹؟ أي ما الذي يجمعنا بسندباد؟

1.1.2 الوساطة:

يحاول كيليطو - بعد استنتاجه بأنّ العادات التي تربّى عليها السندباد، تبدو له «بدئية ومتفوّقة على عادات الأوقام الآخرين»¹² - تعريف السندباد في علاقته بالمناطق المألوف وبالعالم

مثلاً أن يتمّ التركيز في هذا السياق على تحليل حكايات «مدينة الأموات»، و«حاسب كريم الدين»، و«الملك يونان» من بين مختلف نصوص «ألف ليلة وليلة»، كما يتجلّى هذا الارتباط في كون الناقد يقوم بالاختيار الذي يلائم وضعيته التأويلية، أمام خصوصية هذه الحكايات وتعدّد احتمالات المعنى فيها.

في خاتمة تحليله لحكاية الحكيم مع الملك يونان، يخلص كيليطو «إلى أنّ الموت لا يعوق التواصل، وبأنّ القراءة حوار بين قارئ حيّ ومؤلف ميت أو (غائب) يتكلّم داخل كتابه ويردّ على أسئلة القارئ»⁵، إلا أنّ الخطورة تكمن في إمكانية التباس الأمر على القارئ؛ فبحلول المكتوب الذي يتكلّم عبره الأموات محل الصوت «يوهنا أنّ الذات المتلفظة ما تزال حيّة، بينما هي في الواقع ميتة»⁶. مما ينتج عنه سوء فهم لطبيعة الحوار؛ أي خطأ في التأويل تترتب عنه عواقب وخيمة: موت بيولوجي في حالة المقترين من الملكة الميتة المسيئين لفهم مكتوبها، وموت رمزي يصيب المقيمين في الماضي غير آبهين بسلطة الزمن وبالسيرورة التاريخية. لذا فالعلاقة الوحيدة الممكنة مع (...) الأموات هي العلاقة عن بعد⁷. إلا أنّ فهم هذه النتيجة يستوجب إعادة تحديد مفهوم البعد في علاقته بمفهوم القرب.

يسترعي انتباهنا في تأويل كيليطو لحكاية حاسب كريم الدين، ما خلص إليه من أنّ تجاهل الميراث ونسيانه يبدو مرحلة ضرورية إيجابية، تحرّر الابن من ثقل سلطة الماضي متيحة له فرصة اكتشاف إمكاناته، حتى يتمكّن من وضع بصمته الخاصّة قبل أن يصير مثل أبيه⁸. وأن يصير الابن مثل أبيه، لا يعني أن يتطابق معه، وإنما أن يتفاعلا معاً في سبيل البناء الدائم المستمر الذي يغتني بتلاقح ثمار بحث الابن وإرث الأب بلا هالة تقديس تجبر الابن على الخضوع، كما يؤكد ذلك المناص الذي تمّ تصدير دراسة «مدينة الأموات» به، والذي يقول فيه شيلينغ: «الإنسان الذي لا يقوى على معارضة ماضيه لا ماضي له، أو بالأحرى لن يتمكن أبداً من

9- نفسه، ص 119

10- مليكة دحمانية، هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي، منشورات اتحاد

الكتاب العرب/ دمشق 2008، ص 92

11- صدقة اللقاء مع الجديد، رحلة الصفار إلى فرنسا، نقلاً عن: لن تكلم لغتي، ص 73

12- الأدب والغربة، ص 111

5- عبد الفتاح كيليطو، العين والإبرة، ترجمة مصطفى النحال، نشر الفنك، 1996، ص 68

6- نفسه، ص 132

7- نفسه ص 132

8- نفسه، ص 81

2.1.2 الهيراث:

بأي معنى نحن سنادبة إذن؟

نعثر على تأويل يجب عن تساؤلنا في دراسة لاحقة عنونها كيليطو بـ «ابتسامه السندباد». والحال أن ابتسامه المؤول المقلقة، حسب تعبير عبد الكبير الخطيبي¹⁶، لا تنفك تظهر لنا من خلف ابتسامه سندباد المتخيّلة.

في المناص المأخوذ من مسرحية «فاوست» لغوته، والذي استهّل به كيليطو تحليله، نقرأ الآتي: «ما ورثته عن آباءك اكتسبه بغية امتلاكه»¹⁷. وقد ورث سندباد ثروة طائلة عن أبيه التاجر الغني، بدد أكثرها قبل أن يعود إلى رشده، لتكون السفرة الأولى من أجل الربح (وضمنها باقي الأسفار باعتبارها نتيجة لها)، ثمرة للتعقل والاتزان وبلوغ سن الرشد بعد طيش.

يتيه سندباد فينفضل عن إرث أبيه، ليوافه العالم بوسائله الخاصة، وبعد أن يثبت كفاءته في اقتحام الصعاب وتحصيل الممتلكات بمجهود شخصي يسترد ميراثه، تماماً كما تسلّم حاسب في «ألف ليلة وليلة» الكتاب الأبوي بعد تحصيله العلم بوسائله الخاصة. وبهذا يخلص كيليطو ونخلص معه إلى أن «التراث، في الحالين، هو إضافة يتمّ استجماعها في نهاية المطاف، أو زيادة يتمّ استقدامها من ماض كان إلى ذلك الحين مفقوداً أو مستوراً، أو هو مكافأة تتوّج الاستحقاق وتكريس للابن الذي، بعد أن يكون قد ابتدع مساره الخاص، يلتقي بوالده»¹⁸.

في السياق نفسه دائماً، وللاقتراب أكثر من تفكير كيليطو في علاقة الأحياء بالأموال، سنقف عند تحليله لعلاقة القدامى أنفسهم بأموالهم من خلال ظاهرتي «المقمقة» و«التزييف»، آخذين بعين الاعتبار أن كلّ قراءة إذ تتمّ من داخل تيار فكري حي، تتمّ دائماً داخل أمة وتقاليد أمة¹⁹.

الغريب. وهكذا يتبدى السندباد وسيطاً بين عالمين مختلفين، عالم الألفة (بغداد)، وعالم الغرابة (الأقطار المجهولة).

وإذا كانت هذه الوساطة في البداية غير مرغوبة لذاتها، استناداً إلى دوافع سندباد ومحاولته استرداد الميراث الضائع؛ فقد تكلفت التجربة الأولى على خطورتها بأن تذيبه سحر الآخر، مصيبة إياه بعودى الغرابة التي يرمز لها ضمناً بالخطر، عندما يشير إلى بغداد على أنها دار الأمان التي يصل إليها بعد كلّ سفرة مخوفة بالمخاطر تكاد النهاية تكون فيها مأساوية.

تنتهي الحكايات بالتوبة من ضلال غواية الآخر وفاء للأصل، إلا أن هذا لا يعني الانفصال الكليّ عن عالم الغرابة ما دام السرد الذي شكّل وسيلة نجاة سندباد أثناء تيهانه، قد شكّل أيضاً وسيلة ربط الصلّة الدائمة مع الغريب. وفي سياق ربط حكاية سندباد بالنسق الثقافي الذي أفرزها، يرى كيليطو أنها بمثابة حوار أو جدل بين الانغلاق والانفتاح تماماً كما الثقافة العربية المعاصرة لها (الجاحظ مثلاً) التي تتميز بالالتحام بين عناصر مألوفة وأخرى غريبة¹³. أما ربط حكاية سندباد بزمننا الحاضر، فقد جاء على شكل تساؤل، يقول: «واليوم من ينكر أن السندباد لا يزال يخاطبنا عبر القرون، ويسألنا عن علاقتنا بالعالم المألوف وبالعالم الغريب (الغربي)؟»¹⁴

يبدو التساؤل منطقياً عندما نقارن بين وضع الثقافة العربية قديماً ووضعا حديثاً (منذ عصر النهضة)، من زاوية التعالق مع أنساق وآفاق مختلفة، إلا أن الأسئلة ما فتتاً أن تبدأ بالارتسام، عندما يتمّ إطلاق اسم السندباد على الحفدة، لنصبح كلنا بصفة أو بأخرى سندباد... ذلك أن شروط وقوانين الوساطة اختلفت باختلاف موقع الوسيط، فحفيد السندباد مضطر اليوم لأن يتكلم لغة الغرباء بعد أن حدث ما حدث في العالم، وأصبح العرب بحاجة إلى لغة أخرى غير لغتهم، بل وفقدت الذاكرة معالمها المألوفة، وانخرطت في ذاكرة أخرى وفي قياس مغاير للزمن¹⁵. أما بغداد التي يمكن الاستدلال عليها على الخارطة بسهولة، فلم تعد دار أمان كما وصفها سندباد.

16- الأدب والغرابة، ص 8.

17- العين والإبرة، ص 87.

18- نفسه، ص 97.

19- بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، ص

2005، ص 34.

13- نفسه، ص 120.

14- نفسه، ص 120.

15- لن تتكلم لغتي، ص 13.

2.2. النجداد وموتاهم:

1.2.2. الموقفة:

في نهاية دراسته لعلاقة الحريري بالكتابة الكلاسيكية في ارتباط بمناقشة النوع الشعري، يخلص كيليطو إلى أنّ النصّ في الثقافة الكلاسيكية، شعرياً كان أو نثرياً، يعبر قبل كل شيء عن النوع الذي ينتمي إليه.²⁰

وبعد التأكيد على التعددية في المقامات، حيث تشتمل مقامات الحريري على عدد لا يحصى من الأنواع، يشير كيليطو إلى الدور الإيجابي الذي تلعبه المعاني المبتذلة في الأدب القديم محدراً من الحكم عليها بمعيار الأدب الحديث الذي يؤدي فيه المعنى المبتذل دوراً سلبياً مثيراً في نفوس المحدثين نوعاً من التفرز.²¹

إلا أنّ هذا التحذير لا يفيد مباركة التقليد، فبواسطة الربط بين الحاضر والماضي ينتقد كيليطو في مكر نادر كتابات الماضي والتقليد الثقافي الذي كانت تخضع له، يقول: «حسب استشهاده يشير الكاتب إلى نوعية انتماؤه: التمثل بنصوص «الأدب» يعني الانتساب إلى الخاصّة، وفي الوقت نفسه الاحتماء بسلطة المتقدمين (من المعروف أنّ «الرأي» كان مرفوضاً من أغلبية المدارس الفقهية). وفوق ذلك، فإنّ الاستشهاد يمنح النصّ قيمة تنميقية وجمالية، ويرجع المجهول إلى المعروف. كلّ ما يحدث يمكن إرجاعه إلى نموذج ثقافي؛ أي إلى الماضي، ولا يطلب من المتكلم إلا أن يزمّ شفثيه ويتحوّل إلى مقماق يتكلّم من بطنه»²².

وإذا كان كيليطو يعطي الانطباع بأنّ ظاهرة المقمقة مرتبطة أساساً بالعصور القديمة، لمن يكتفي بظاهر قوله: «إننا اليوم نركض وراء الجديد ونتطلّع نحو المستقبل (من هو الكاتب الذي يقبل أن يقال عنه إنه يقلد من سبقه؟) ... في العصور القديمة كان مركز الثقل يكمن مبدئياً في الماضي، ويظهر هذا في التمثل المتواتر بأقوال السلف²³، فإنّ النبش عن باطن كلامه سيدفعنا إلى التساؤل، من هم هؤلاء الذين يشكّلون «النحن» ويركضون وراء

20- الأدب والغرابية، ص 83-84.

21- نفسه، ص 86

22- نفسه، ص 87

23- نفسه، ص 86-87

الجديد؟ وأثناء البحث، لن نجد أمامنا سوى كيليطو وأمثاله. ممّا يفيد، الانتقاد الخفيّ لامتداد النزعة الماضوية في الحاضر، مع ما يعنيه ذلك من إضفاء هالة من التقديس على كتابات القدامى.

2.2.2. التزييف:

يتّم أيضاً تحليل علاقة القدامى بأمواتهم بواسطة تسليط الضوء على ظاهرة التزييف أيام الجاحظ، المضيفة للشروط التي كان يتّم فيها إنتاج ونشر الكتاب في العصر العربي الكلاسيكي، حيث تكشف هذه الظاهرة عن السلطة التي كانت للأموات على الأحياء آنذاك من زاوية مختلفة هي زاوية الاستعانة بقداصة الموتى من أجل ضمان ذبوع الإنتاج وحمايته من خطر تسفيهه حسداً، أو سرقته والسطو على معانيه.

وسواء كان الجاحظ يتقصّد نسبة كتبه لغيره من المتقدمين - كما يميل إلى ذلك كيليطو، وهو يأخذ بعين الاعتبار، شروط الإنتاج ضمن نسق يبجل النموذج، ويقدّس القديم غاضباً الطرف عن هفواته وأخطائه، مسفّها الحديث لمجرد أنه حديث حتى لو كان أعلى قيمة - أم أنّ المسؤولية بخلاف ذلك تقع فعلاً على الحاسدين، فإنّ ما يهمننا هو أنّ التزوير قد وقع بالفعل استناداً إلى اعتراف الجاحظ الذي يشهد أنّ الكتاب الذي ينسبه إلى مؤلف قديم أو إلى عصر قديم يحفّه المجد وتتلاففه الأقالم في شبه تقديس، حتى لو كان مستواه أدنى مما تعود على إنتاجه. يقول: «وربما ألّفت الكتاب الذي دونه في معانيه وألفاظه، فأترجمه باسم غيري، وأحيله على من تقدّمني عصره، فيأتييني أولئك القوم بأعيانهم الطاعنون على الكتاب الذي كان أحكم من هذا الكتاب، لاستنساخ هذا الكتاب وقراءته عليّ، ويكتبونه بخطوطهم، ويصيّرونه إماماً يقتدون به، ويتأدّبون به، ويستعملون ألفاظه ومعانيه في كتبهم وخطاباتهم، ويروونه عنيّ لغيرهم من طلاب ذلك الجنس فتثبت لهم به رياسة، ويأتّم بهم قوم فيه، لأنه لم يترجم باسمي، ولم ينسب إلى تألّيفي»²⁴.

إنّ ما يهمننا في هذا الاعتراف هو نبرة السخرية من الأقران في تبرير الجاحظ التي يقابلها الإحساس بالندية تجاه المتقدمين،

24- عبد الفتاح كيليطو: الكتابة والتناسخ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال

للنشر، ط2، 2008، ص 62

يلبث أن يثير انتباه القارئ إلى مظهر من مظاهره الإيجابية بصفته تقنية كتابة، وعنصراً بنائياً يسهم في تعدد الأصوات داخل الكتابة الواحدة كما هو الشأن في «كتاب البخلاء»: فبعد تساؤل كيليطو عن مقدار الصحة في ما يرويه الجاحظ من أقوال بخصوص البخلاء على لسان بعض الشخصيات التي يوردها بدون سند، يخلص، وهو يتكئ على معيار صحة السند: «بما أنه ليس أهلاً للثقة، وأن من عادته إحالة كتبه على من تقدّم عصره، فيمكننا أن نقول إن هذه النصوص التي لا سند لها هي نصوص من اختراعه هو. وهذا تشريف له بمعنى ما: فإن كان التزييف ينتقص من قيمته كراوية، فإنه يعلي من شأنه ككاتب»²⁷.

3. الجذّ السعيد / الحفيد الشقي :

سنلتقي بالجاحظ مرّة أخرى، إلا أنه سيتبدّى بوجه جديد هو وجه الكاتب السعيد.

فمن بين الدراسات التي خصّ بها كيليطو ظاهرة الازدواجية اللغوية - التي تكتسي أهمية قصوى لديه - تسترعي انتباهنا بشكل خاص الدراسة المعنونة بـ «الصوت والطرس الشفاف» المضمنة في كتابه «الكتابة والتناسخ»؛ ففي نهاية هذه الدراسة، التي يتمّ فيها تحليل النسق العربي الكلاسيكي من زاوية الازدواجية اللغوية، يفاجئنا كيليطو بقوله: «لقد كان الجاحظ كاتباً سعيداً، يهوى الضحك، وكان ضحكه صريحاً وخالياً، إلى حدّ ما، من كلّ فكرة مبيتة...»²⁸. مما سيشحذ فضولنا لتساءل: لماذا كان الجاحظ كاتباً سعيداً؟ وبالمقارنة مع من؟

1.3. الضحك الفصيح:

سيتبادر إلى ذهن كلّ قارئ يستغني بالنتيجة عن قراءة تحليل كيليطو، بأنّ سعادة الجاحظ مقرونة ولا شكّ بذكائه وبتفوقه العقلي وسعة علمه، إلا أنّ سعة العلم لم تكن لتكفل وحدها السعادة للعالم المسلم في العصر الذهبي للإسلام، استناداً إلى ما أورده الجاحظ نفسه: فهذا واصل بن عطاء مسلم واسع العلم، إلا أنه عوض أن يسعد بعلمه ويضحك يصبح مصدرراً للضحك، بسبب عدم قدرته هو الفارسي الأعجمي على نطق الراء العربية

والذي سيدفعه إلى ابتكار طريقة أخرى، تؤكد بأنّ الجاحظ الذي كان لديه الكثير مما كان يريد قوله²⁵، والذي يشكّل الصورة النقيض للمقماق الذي يتكلم من بطنه، لم يكن راضياً في أعماقه عن مصّ الأموات لدمه، وهو الذي يعمل النظر فيما خلفه في كتبه: فبعد أن تحوّل إلى راوية لكتبه بنسبتها إلى أسماء قدماء مشهورين، اهتدى إلى أن يخرج هذه الكتب بدون نسبة مع التأكيد على الأقدمية، ضمناً باجتهاده على المؤلفين الموتى.

وبما أنّ العلاقة مع الماضي؛ أي مع زمن سابق مؤسس²⁶، تظلّ علاقة إشكالية في هذه الحالة أيضاً، انتهى الجاحظ إلى التمرد عليها والمطالبة بحقّ اكتساب الحاضر والمستقبل، عن طريق مطالبته باسترجاع حقّ الملكية على إنتاجه الخاص، مع ما يحفّ هذا الطلب من صعوبات تصل إلى حدّ الطعن في نزاهة الجاحظ.

إنّ تركيز كيليطو على الموقف الأخير لأحد أعمدة الثقافة العربية القديمة المتنورين، بما في ذلك تعريته لآليات اشتغال نسق ثقافي يسير نحو ترسيخ النزعة الماضوية، تركيز ذو دلالة، لأنّ الجاحظ سيصبح بدوره «سلطة مقدّسة» يتمّ الاحتفاء بها بعد وفاته (كتاب التاج، وكتاب المحاسن والأضداد مثلاً). وبذلك يتحوّل، وهو المتمرد في نهاية حياته على هذه السلطة، إلى مصّاص دماء المتأخرين الذين يصيرون مجرد أشباح لا تحيا إلا لأنّ القدامى الأموات يجيزون لها الاستمرار تحت وصايتهم، بل إنّ التاريخ الثقافي لا يغفر للجاحظ، رغم تمردّه الذي انتهى بتبنيه لأبنائه اللقطاء، مجاراته لشروط النسق اختياراً أو اضطراراً؛ فكيليطو الذي يرى ضرورة الحسم في طبيعة العلاقة التي تجمع الكاتب بالماضي، يعبر عن ارتياحه في موقفه، حينما يرى أنّ اعترافات الجاحظ كانت عبرة لكثير من المؤلفين الناشئين. فقد كان يعرض نفسه قدوة للآخرين، أو على الأقل، كان يقبل أن يحدو غيره حذوه بأن يستهلّوا مسيرتهم بانتحال الزور. وقد نسبت إليه كتب عديدة ما زالت مثار جدال الباحثين.

إلا أنّ كيليطو الذي يعتبر التزييف ظاهرة سلبية، تمسّ في الجوهر أصالة كثير من الكتب القديمة، وتخلق الريبة عند المتأخرين، ما

27- نفسه، ص 69

28- نفسه، ص 87

25- نفسه، ص 63

26- نفسه، ص 64

الأقوام الأخرى. لكنّ سعادة الجاحظ، ستنعكس في مرآة أحفاده، بشكل مأساوي، حينما سيحدث ما سيحدث في الكون، فلا يستطيع الحفيد أن يضحك ضحكاً فصيحاً مثلما كان يفعل جدّه .

2.3. البؤس الإشكالي:

يحثّ كيليطو القارئ في تأويله لحكاية واصل على «القراءة المتفتنة لخطابه الخالي من الرء، والتي ينبغي أن تتمكّن (أي القراءة) من رصد الكلمات الغائبة التي تختفي وراء الكلمات الحاضرة. فالنصّ لم يكن كما يقدّم نفسه ممكناً إلا بفضل استبعاد نصّ آخر، نصّ يمثله ويبيّنه في آن . فإذا لم تتبيّن هذا النصّ، المكبوت والمختفي، فإننا لن نعلم شيئاً ممّا قام به واصل ...»³².

ومن بين ثنانيا هذا التحفيز يدفع قارئه ضمناً إلى رصد النصّ الراهن/ الغائب المتخفي وراء التحليل بالاستناد إلى حرف الرء نفسه، لي طرح السؤال : لماذا هذه العناية بحرف الرء؟

لا مناص أمام قارئ كيليطو من استحضار الوضعية التأويلية، لأنّ المؤرّول كيليطو «إذ يلج عالم النصّ... يدرك في الآن نفسه ذاته ويكتشفها من جديد، حيث يفتح على النصّ من خلال العيش مرّة أخرى في تجربته من وجهة نظر العصر الذي يعيش فيه»³³.

وهكذا سيستنتج بأنّ كيليطو الذي لا يستطيع لثغ الرء الباريسية، يشبه في وضعيته واصل بن عطاء الذي خبر زمناً طويلاً قبله ما يجلبه فونيم واحد - يرد صاحبه إلى أصله - من ويلات على المتكلم الأجنبي في سياق ضرورة التعايش مع ثقافة أقوى.

يبقى البحث عمّا إذا كان بؤس كيليطو أشدّ من بؤس واصل، خاصّة وأنه يعيش في زمن من خصائصه السعي الحثيث إلى تشويه صورة العربي ...

إنّ المنصت لخطابات كيليطو التي يلتبس فيها صوت الراوي بصوت الكاتب، يكتشف أنه عانى من هذه الهجنة في النطق التي يعتبرها عيباً وإعاقة. ففي نصّ «أنبؤوني بالرؤيا» مثلاً، يخضع

دون لثغة. ولفهم شقاء واصل وتمادي المستمعين إلى خطباته في التنكيث به، نحيل على المكانة التي كانت للغة العربية في ذلك العهد، والتي لخّصها أبو منصور عبد الملك الثعالبي في كتابه «فقه اللغة وسر العربية»²⁹.

في سبيل الحدّ من الإحساس بالنقص والحرمان الذي كانت تسببه له سخرية خصومه منه، أسقط واصل براءة فريدة حرف الرء من خطابه، إلا أنّ الاختلاف بصفته جوهرًا إنسانياً ترجمه اللغة، يتأبى على الطمس. فالتحليل ممكن كتابة، ولكنه غير ممكن من خلال الكلام، وبهذا يبرهن كيليطو على وجود «حالات يكتسي فيها الصوت خصائص الجلد، فيعمل كأنه طرس صوتي شفّاف على كشف نصّ يسعى المتحدّث إلى إخفائه، عندما يتكلّم المرء لغة غير لغته الأم»³⁰.

نخلص إذن، استناداً إلى حكاية واصل - التي خصّصها كيليطو بالعناية إلى جانب حكاية الشاعر أبي العطاء السندي الذي عانى من المصير نفسه بسبب هجنة نطقه المعلنة عن اختلافه - نخلص إلى أنّ الجاحظ كان سعيداً مقارنة بواصل والسندي وأمثالهما؛ لأنه كان عربياً يمتلك لغة هي لغة زمانها، وبأنّ سعادته تنعكس جليّة في مرآة الذين تعتبر لغاتهم «ضحيجاً متكوّناً من مواء وعواء ونهيق»³¹.

لقد كان الجاحظ، باختصار، كاتباً قادراً على الضحك بشكل صريح، لأنه كان يتكلّم بشكل فصيح، ولا يحتاج إلى أن يتعلّم لغات

29- يقول الثعالبي : «من أحبّ الله - تعالى - أحبّ رسوله محمداً - صلى الله عليه وسلم -، ومن أحبّ الرسول العربي أحبّ العرب، ومن أحبّ العرب أحبّ العربية التي بها نزل أفضل الكتب، على أفضل العجم والعرب، ومن أحبّ العربية عني بها وثابر عليها، وصرف همته إليها، ومن هداه الله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، وأتاه حسن سريرة فيه، اعتقد أنّ محمداً - صلى الله عليه وسلم - خير الرسل، والإسلام خير الممل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقّه في الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد. ثم هي لإحراز الفضائل، والاحتواء على المروءة وسائر أنواع المناقب، كالينبوع للماء، والزند للنار ..» (تحقيق حمدو طماس، دار المعرفة، ط1، 2004)

30- الكتابة والتناسخ، ص83

31- نفسه، ص87.

32- نفسه، ص84.

33- هرمينو طبقاً للنص الأدبي في الفكر الغربي، ص62.

الذي يلخص الظاهرة : «في يوم من الأيام تبين لي أنني لا أحب أن يتكلم الأجنبي لغتي. كيف حصل هذا؟ كنت أعتقد أنني شخص متفتح، متسامح، يتمنى الخير للغرباء، كما يتمناه لذويه، وفضلاً عن ذلك كنت أحسب أن من واجبي أن أعمل في حدود إمكاناتي، على أن يكون للغتي «إشعاع»، وأن يتزايد عدد الذين يتحدثون بها... إلخ. لكن هذا الهدف النبيل توارى يوم أدركت أنني أكره أن يتكلم الأجنبي لغتي. كانت هذه الكراهية في الواقع قائمة على الدوام، ولكنني لم أكن على وعي بها، فلم أكن لأجرؤ على البوح بها لنفسي، وبالأولى لغيري... لكنني الآن أطحها على القارئ، وعلى الثقافة العربية، لتساءل كيف تعاملت هذه الثقافة ماضياً وحاضراً، مع لغتها ومع اللغات الأخرى»³⁷.

ولكي تتمكن من توضيح علاقة العربي حاضراً بلغته في ظلّ علاقته السابقة بها، سنربط الصلة مجدداً بالسندباد.

4. كيليطو والسندباد :

بأي لغة كان السندباد يحدث الأقوام الغرباء الذين كان يعيش بينهم ويخالطهم خلال تيهانه؟

باستثناء ذكر المستوحشين من الناس الذين لا يفهم أحد لهم كلاماً ولا خبراً في السفرة الثالثة، وحديث الإشارة مع شيخ البحر في السفرة الخامسة، ثم رطانة جماعة من الهنود والحبشة غير المفهومة قبل ظهور الرجل الذي يتواصل مع سندباد بلسان عربي في السفرة السادسة، لا يتطرق السرد في باقي الحكايات لمعانة سندباد من مشكل اللغة. فإذا كانت بغداد نقطة بعيدة لا يستدلّ عليها بسهولة، فإن اللغة العربية تظلّ دائماً حاضرة في الأصقاع البعيدة التي لا يعرف لها اسم.

وبما أن سندباد، الممتلئ بفكرة تفوق لغته وثقافتها في أزهي عصور الحضارة العربية الإسلامية، لا يستهجن معرفة الآخر بلغته، فهل نتوقع من الحفيد أن يكون له الموقف نفسه، في زمن اختلّت فيه موازين القوى لغير صالح أمته؟ هل نتوقع منه أن يرحّب بامتلاك الأجنبي للغته، وأن يعتبر ذلك دلالة على إشعاع العربية وثقافتها؟

السارد لعملية تصحيح نطق الرء الباريسية تحت تأثير نصح أساتذته، إلا أنه لا يستطيع الاستمرار. وفي سياق مقارنة نفسه بصديقه لوبارو المحفوظ بلفظه الجيد للرء الباريسية، يعود السارد إلى المرحلة الابتدائية، ليحكى عن المعلم سي احساين الذي تسببت طريقة تلقيه للأبجدية الفرنسية في إصابته وزملاءه بداء الرء دون أمل في الشفاء»³⁴.

مما يفيد، أن كيليطو شقي أيضاً كما شقي واصل: فإذا كنا نستطيع أن نرى سعادة الجاحظ في مرآة بؤس واصل، فإننا نستطيع أن نراها أيضاً في مرآة شقاء كيليطو. لكن كيليطو لم يسع في إبداع اليائس إلى أن يجذف الرء الباريسية من خطابه، ليس بفضل وعيه بأن اللغة تعاقب من يترها، وإنما لأن شقاه نسبي على الأرجح: ففي الوقت الذي برز فيه كيليطو بصفته كاتباً يحاضر في الجامعات الفرنسية، كانت شعرية الاختلاف قد فرضت نفسها، فتحوّل ما كان يعتبر عيباً ودليل نقص إلى بصفة شخصية ودليل هوية. واستناداً إلى هذه الشعرية، فسّر كيليطو عجز واصل عن التغلب على لكنة الرء، قائلاً: «ولعل مانعاً لا شعورياً حال بينه وبين أن يخون لغته الأم، فيتكلم حرفاً غريباً عنها»³⁵.

هل يعني هذا أن شعرية الاختلاف في طريقها إلى تحطيم أصنام الحاضر؟ يجيب كيليطو نفسه عن هذا السؤال، حينما يتخلّى عن صدره ويطلب منّا أن نصدّقه قائلاً: «صدّقوني، عندما تتواجد لغتان، فلا بدّ من أن ترتبط إحداها بالحيوانية، تكلم لغتي وإلا فأنت حيوان. هذا إذا ما كنت في موقع قوّة. أما إذا ما كنت في موقع ضعف، فأنا الحيوان. لا يصحّ الحديث بهذا الشأن عن صراع. لكي يكون صراع ينبغي للطرفين أن يكونا متكافئين قوّة، أو متناسبين على الأقل»³⁶.

ولا شكّ في أن الوعي بهذه الحقيقة، هو ما يجعل بؤس الحفيد بؤساً إشكالياً، رغم نسبيته. خاصّة وأن مقاومة الحفيد الثقافية أفرزت ظاهرة جديدة، يدعونا كيليطو إلى التأمل فيها وتأويلها في كتابه «لن تتكلم لغتي» الذي أثبت على ظهر غلافه هذا المتن

34 - Dites-moi le songe, Sindbad, Actes - Sud, 2010, p98.

35- الكتابة والتناسخ، ص 83.

36- نفسه، ص 94.

37- لن تتكلم لغتي، ظهر الغلاف

وبالخطر؟ وبمعنى آخر، هل كانا سيحسان بأنه لا شيء تبقى لهما أمام السلطة الكاسحة؟

لا نظنّ ذلك، لأنّ الإحساس بالغبن وبالكرهية اللاواعية هو إحساس مرتبك، يرفض موقع الضعيف، كما يؤكد ذلك كيليطو في قوله: «أحسست بأنّ لغتي تفلت مني وتتخلّى عني، أو بالأحرى قامت الأمريكية بالسطو عليها وانتزاعها من بين يديّ. لحسن الحظ أنّني لم أكلّمها بعد ذلك بالعربية الفصحى، لأنه لو كانت تتحدث بها أيضاً - وهذا شيء غير مستبعد - فماذا سيبقى لي؟»³⁹.

وبهذا نخلص إلى أنّ بؤس الحفيد الإشكالي يتجلّى في وعيه بأنّ عليه أن يتعلّم لغة الآخر، بل وأن يتقنها حتى لا تتمّ السخرية منه من جهة، وفي اكتشافه أمام سطو الغرباء على فردوس لغته بأنّه لم يكن مالكاً له من جهة أخرى. ذلك أنّ إتقان الآخر للغته وحرمانه إيّاه من أن يضحك على التقليد، كما كان يفعل العربي سابقاً (والغربي لاحقاً)، يؤدّي بالضرورة إلى حرمانه من تقوية الشعور بـ «النحن» الناتج عن تواطؤ الذي يقلّد والمشاهد، ليستنتج بأنّه يمثل الغائب في لغة الآخر، في حين أنّ الآخر يمثل الحاضر في لغته الخاصّة.⁴⁰

5. أفق:

حينما ولجنا غمار هذه الدراسة كنّا نعتقد بأنّ الحوار الممكن مع التراث يتدبّر من نقطة ما في الحاضر، إلا أنّ قراءتنا لتأويلات الناقد عبد الفتاح كيليطو، جعلتنا نكتشف أنّ الحوار المثمر مع التراث حركة تسير في الاتجاهين (حاضر في اتجاه الماضي، وماضي في اتجاه الحاضر)، مع ما يعنيه ذلك من:

1. استحضر الأسئلة الجوهرية التي تمثّل الكتابات التراثية إجابات عنها، في سياق انفتاحها على الثقافات الإنسانية وحوارها الخاصّ مع ماضيها.
2. استحضر رهانات الثقافة العربية المعاصرة التي تشكّل المستقبل، في ظلّ علاقتها الإشكالية مع التراث والغرب.

39- نفسه، ص 106

40- الكتابة والتناسخ، ص 87

إنّ اعتراف كيليطو في الاستشهاد أعلاه بكرهيته لامتلاك الأجنبي للغته المغربية، وجّه نظرنا إلى مسألة أساسية تضيء علاقات الثقافات بلغاتها: فعندما تكون ثقافة معينة في موقع قوة، تعاقب الأجنبي الذي لا يتمكّن من امتلاك ناصية لغتها أو الذي يبدو أنه يدخل الضيم عليها. أما حينما يتخلّل توازنها، فإنّ هذه الثقافة تنظر بعين الريبة إلى الأجنبي الذي يسعى إلى تملك لغتها. مما يعني أنّ الثقافة القويّة لا تحشى من موقع قوتها المعرفية والحضارية شيئاً على لغتها التي تشكّل النموذج. أمّا الثقافة التي يجد أنبأؤها أنفسهم مضطربين إلى تعلّم لغات الآخرين، فتعتبر اللغة حصنها الآمن وملاذها من تشعب استراتيجيات الاستلاب والتنميط، ولهذا سيصيب الذعر الأبناء عندما يكتشفون أنّ الأجنبي قد تمكّنوا من اختراق الحصن. ولكن من هم هؤلاء الأجنبي الذين يثيرون الذعر في نفوس أصحاب اللغة عندما يسطون عليها؟

للإجابة عن هذا السؤال، سنركّز أيضاً على الحكاية الموازية التي ضمّنها كيليطو حكايته الخاصّة، وهي مأخوذة من رواية بوليسية أمريكية تدور أحداثها في البندقية؛ ففي هذه الحكاية أحسّ عميد الشرطة الإيطالي بروننتي بإحساس كيليطو نفسه تقريباً، عندما اكتشف أنّ الشخصية الأجنبية التي عرض عليها تبادل الحديث بلغتها تتقن الحديث بلغة إيطالية رفيعة، بل وتعرف لهجاتها: «شعر فجأة بأنّ أجنبية خطفت منه لغته وكيانه، خطفت منه ما يميّزه وما يعتبره ملكاً له. لقد حلّت في لسانه وكأنّه مسكنها، اغتصبت ملاذها وملجأها، وهو ما ترتّب عنه إحساس بالغبن والجزع، أو ما يسمى بالغرابة المقلقة»³⁸.

ولعلّ المثير للانتباه في هذه الحكاية، ليس هو تشابه إحساس كيليطو وإحساس الشرطي الإيطالي في الرواية فحسب، وإنّما تطابق هويّتي الشخصيتين النسائيتين أيضاً؛ فكلتاهما أمريكيتان تتمتع لغتهما وثقافتهما بنفوذ وسطوة واسعين، حيث إنّ موقعهما من العربية والإيطالية يساوي موقع السندباد من لغات الآخرين. وهنا يحقّ السؤال: هل كان كيليطو وبروننتي شيشعران بالغبن والهلع نفسيهما، لو أنّ الشخصيتين النسائيتين كانتا تنتميان إلى بلد تشبه وضعيته وضعيته بلدهما؟ هل كانا سيحسان بالكرهية

38- نفسه، ص 106

الشعر المتوسطي في العهد الفاطمي: تجربة ابن هاني أنموذجا

عبد السلام شرماط*

على هذا النشاط من باب المباهاة والمنافسة، خصوصا وأن الفاطميين كانوا حريصين على منافسة قرطبة وبغداد وغيرهما من مراكز الأدب المرموقة، فزاد هذا الحرص على الرفع من الشأن الأدبي في عين مبدعيه.

فمع قيام الدولة الفاطمية، انتعش الأدب ووجد من يحتضنه ويشجع أصحابه، لاسيما وأن الحكام الجدد وجدوا أنفسهم في مجتمع سني يعارض قسم كبير منه النحلة الفاطمية معارضة شديدة؛ فكان عليهم أن يخوضوا غمار صراع داخلي، كما كان عليهم أن يدخلوا في صراع مع الأمويين في الأندلس من جهة ومع البيزنطيين من جهة ثانية، ومع العباسيين من جهة ثالثة، وكان المديح — مع بعض الموضوعات الأخرى — سلاحا نافعا، يمجدهم ويردد عقائدهم، ويدافع عنهم، ويتغنى بأعمالهم². ولعل من العوامل الأخرى التي أسهمت في تشجيع الحركة الشعرية في العهد الفاطمي، ما يلي:

1. عامل اقتصادي، تمثل في استيلاء الفاطميين على الأموال التي كانت ترسل إلى الخلافة العباسية من الإمارات المغربية المتفرقة، وهذا ما جعل الثروة تتجمع في أيدي الفاطميين، مما جعلهم يقدون بسخاء على الأدباء والشعراء.

2. شهد سوق الأدب رواجاً في ظل الفاطميين بفعل تلاحق الأدب المتوسطي بأدب المناطق العربية الأخرى؛ فنتج عن ذلك تطور أدبي.

3. عامل سياسي، تمثل في التنافس بين قصبات الحكم، إذ ضعفت الخلافة العباسية، وفقدت بغداد الكثير من قدرها، فكانت الدولة الفاطمية هي الوجهة البديل التي بدأ يقصدها الشعراء والأدباء.

تبقى التجربة الأدبية مهما تعددت أنواعها واختلقت ألوانها تجربة إنسانية شاملة، يمتزج فيها الحدث بالإبداع بواسطة اللسان نطقاً ملفوظاً ومكتوباً؛ فالأدب هو المعبر الوحيد عن الحقيقة الإنسانية بكل ما فيها من وقائع بتعبير فني جميل ينم عن تجربة ذاتية بطرائق متنوعة، يحاكي في صياغته أحاسيس الإنسان بإيجازات وتأثيرات¹ تسبح بين اللفظ والمعنى في شكل صور ملونة ينسجها العقل وتستجمعها الأفكار.

ولأن الأمر كذلك، فإن الأدب — والشعر جزء منه — عنصر مهم في صناعة الفعل التاريخي؛ فالأدب حقل يتسع لاختزان الأحداث في قالب إبداعي فني ذي جمالية تتفرد بتفرد تجربة الأديب أو الشاعر، هذا الأخير الذي غالباً ما يتوسل برؤيا أدبية ذات جمالية، تصبح فيما بعد من الأدوات المهمة التي توصل إلى الحقيقة التاريخية، وهكذا يكون الأدب مورداً خصباً لمقاربة الحقيقة التاريخية وتوثيقها من خلال ما تمتلكه قدرة الذاكرة الإنسانية على استيعاب النصوص الإبداعية، لاسيما الشعرية منها. لهذا حظي الأدباء والشعراء بمكانتهم عند أولي الأمر منذ القديم، لأنهم وجدوا في أعمالهم الإبداعية مدونة لأمجادهم وبطولاتهم.

لقد توجه الفاطميون إلى الاهتمام بالحركة الأدبية، وخصصوا قدراً كبيراً من العطايا والأموال للشعراء والكتاب، بوصفهم السنة تغنى بعقيدتهم وتدافع عن نسبهم، مما شجع الشعراء والأدباء على التوجه نحو القبلة الفاطمية؛ فنشط الأدب وبرع أصحابه في الوصف والتصوير والتوثيق، وحرص الفاطميون

*باحث من المغرب

1- شفيق يوسف البقاعي، نظرية الأدب، منشورات جامعة السابغ من أبريل، الطبعة

الأولى، ص. 1.92.

2- إبراهيم الدسوقي جاد الرب، شعر المغرب حتى خلافة المعز، دار الثقافة للنشر-

الفاخرة، 1991، ص 55

المعز، بوصفها مرحلة اتسمت بالنهائ والازدهار، فأدى ذلك إلى فتح مصر على يد القائد جوهر الصقلي، وصحب هذا الازدهار حركة شعرية ضاهت تجارب شعراء فحول في المشرق، والمتمثلة في تجربة ابن هانئ الشعرية.

وتقتضي الضرورة المنهجية، فوق ما تقدم، دراسة هذه التجربة انطلاقاً من المقامات التي برزت فيها وتعددت، ونقصد بذلك مقام المدح بوصفه المقام الذي وضع شاعرنا في مقام يليق به في عهد المعز لدين الله، وبوأه مكانة ضاهى بها أبا الطيب المتنبي في المشرق.

وعلى هذا الأساس، فإن البحث في مقام المدح واستجلاء معانيه، سيكون وفق عناصر نحدددها في الآتي:

1. عنصر الهوية:

أ. هوية ابن هانئ:

شاعر من مواليد ضواحي مدينة إشبيلية، تلقى العلم والمعرفة في قرطبة؛ فتفتقت موهبته الشعرية التي صحبها النبوغ والذكاء. عاد إلى إشبيلية قصد الاتصال بأمرها، فلقى الخطوة والعطاء والحرية، مما شجعه على التعبير بحرية في أمور الدين والسياسة والسلوك، غير أن هذا حرك حمية سكان إشبيلية الذين وقفوا في وجهه وحاربوه، خصوصاً في وقت كان فيه المفكرون الأحرار والأدباء يجاربون بشدة، وكان آنذاك سكان إشبيلية «يجاربون بشدة الأدباء والمفكرين الأحرار، ولا يتيحون لأحد قط أن يجاهر بشيء من مذهبه السياسي أو الفكري أو الديني المخالف لما هم يعتقدون. لهذا لم يلبث ابن هانئ أن نقم عليه أهل إشبيلية واتهموه بالزندقة والتشيع للفاطميين، وأوشكوا أن يجعلوا الأمير شريكه في هذه التهمة، لأن الشاعر كان يجالسه ويمدحه بشعره، وهو يتببه على ذلك بسخاء، وقد تحولت هذه النقمة إلى ثورة كادت تذهب بحياة الشاعر»³. ويرى أحمد هيكل أن مطاردة ابن هانئ لا ترتبط بحرية الفكر ومحاربتها أو بانهاكها في الملذات؛ «فالفلسفة لم تكن في أيام ابن هانئ تهمة توجب المطاردة، بل قد ثبت أن

3- أبو القاسم محمد كرو، ابن هانئ الأندلسي متنبئ المغرب، الدار العربية للكتاب،

1984، ص 13

* أحمد هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، ط 7،

1979، ص 233-234

تطلق هذه الورقة من عنوان حددناه في «الشعر المتوسطي في العهد الفاطمي»، ونقصد بالشعر المتوسطي، الشعر الذي نظمته الشعراء في الفضاء الجغرافي الذي حكمته الدولة الفاطمية فترة من التاريخ، بدءاً من 909 إلى 1171 للميلاد، تعاقب فيها على الحكم أربع عشرة خليفة، وهم: عبد الله المهدي، القائم بأمر الله، المنصور بالله الفاطمي، العزيز بالله الفاطمي، الحاكم بأمر الله، الظاهر لإعزاز دين الله، المستنصر بالله، المستعلي بالله، الأمر بأحكام الله، الحافظ لدين الله، الظافر بدين الله، العاضد لدين الله.

لقد حكم هؤلاء فضاء جغرافياً امتد من شرق الجزائر وتونس وليبيا ومصر ثم صقلية... شجعوا فيها الحركة الأدبية، وقربوا إليهم الأدباء والشعراء، وأجزلوا لهم العطاء؛ فبدأ صوت الشعر يعلو لمدهم، وأمسى الشعراء يتغنون بفضائلهم، وينعتونهم بفضائل إنسانية ودينية تفوق أحياناً أوصاف الأنبياء.

وكان من الشعراء الذين ذاع صيتهم آنذاك:

- أبو عبد الله محمد بن أبي الجرع، وهو من الشعراء الذين عاشوا زمن العزيز الفاطمي.

- عبد الوهاب بن نصر المالكي، وهو من أهل بغداد، كان فقيهاً وشاعراً، وحين ساءت به الحال توجه إلى القاهرة، حاضرة الخلافة الفاطمية، فاتخذها مقراً ثانياً له.

- أبو العباس أحمد بن مفرج أحد الشعراء الذين عاشوا في عهد الحافظ الذي أمر الشعراء باختصار قصائدهم.

- عمارة اليميني، من تهامة اليمينية، لقي حظوة وعطاء لدى الفائز بدين الله.

أما شاعرنا موضوع الدراسة، فهو أبو القاسم محمد بن هانئ الأندلسي، الذي احتل مكانة بارزة في شعر بلاد المغرب، إذ لعب دوراً ريادياً في الدفع بالحركة الشعرية وبلورتها في العهد الفاطمي؛ فكان الشاعر المقلد المجدد الذي تباهى به الفاطميون في عهد المعز لدين الله، لأنه كان شاعراً وفيما لعقيدتهم ومتغنياً بنحلتهم، في وقت اتخذ فيه الفاطميون المدح وسيلة نافعة تدافع عنهم وتردد عقيدتهم وتمجدهم، وتتغنى بدورهم في البناء والعطاء.

إن اختيارنا لهذا الشاعر وفي عهد خليفة، مثل المعز لدين الله، لم يأت اعتباطاً، وإنما أملت طبيعة المرحلة التاريخية التي حكمها

هنالك تلقى جعفرًا غير جعفر
وقد بدلت يميناه من رفقها عنفاً⁶
وقال في مدحه ليحيى بن علي:
لكل قوم سيد ماجد
لكن يحيى سيد الخلق
يصرح المجسد إذا ما بدا
ويسجد الباطل للحق
فإن يكن سيف إمام الهدى
فهو إمام الفتق والرتق
كأنها في كفه للـورى
مفتاح الآجال والـرزق
شم سلمه أم حربـه تبتدر
ما شئت من سح ومن ودق⁷

إن مثل هذه المعاني المججلة، قادت ابن هانئ إلى إثبات هويته الجديدة أمام الخليفة الفاطمي المعز لدين الله، وأدرك الخليفة أنه في حاجة ماسة إلى هذا اللون من معاني المدح، فقربه إليه وأكرمه وأعطاه بسخاء، بل أقام له قصرًا في القيروان⁸. ومن ثمة، عاش ابن هانئ في كنف المعز حياة العز والهناء، فكانت تلك الفترة من أخصب أيام حياته إنتاجًا، وأنهاها عيشًا، ففيها عرف حلاوة الحياة، وبذخ القصور، فلا عجب إن كان نصف ديوانه مدائح في المعز، تخصصه بكل مظاهر الإجلال والتقدير⁹.

يقول ابن هانئ يمدح المعز:
إذا كان أمن يشمل الأرض كلها
فلا بد فيها من دليل مقدم
وأشهد أن الدين أنت منـاره
وعروته الوثقى التي لم تفصم
ولله سيف ليس يكهـم حده
على أنه إن لم تقلده يكهـم

6-الديوان، ص 209-210.

7-الديوان، ص 230-231.

8-أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الثالث، ص 135.

9-أبو القاسم محمد كرو، المرجع نفسه، ص 16.

كثيرين من أهل الأندلس كانوا يشتغلون بها في تلك الآونة، التي عرفت بحرية الفكر واحترام كل الاتجاهات وتقدير كل العلوم. كذلك لم يكن الانهك في الملدات، مما يسبب إخراج أندلسي من بلده، فقد كان حب الشراب والسباع، مما يشيع بين الأندلسيين في أكثر من الأحيان، ولم يكن ابن هانئ بدعا بين مواطنيه في ميله إلى الملدات، لهذا كله يرجح أن تكون هجرته لسبب سياسي هو اتصاله بالدعوة الفاطمية...»*

وفي خضم هذه الظروف، اضطر شاعرنا إلى مغادرة إشبيلية متوجها نحو البيئة الفاطمية، وعلى الرغم من أن بعض الدارسين ربطوا أزمة ابن هانئ بتفلسفه في الحياة ومجونه، فإن ابن هانئ ربط سبب النقمة عليه بعقيدته الدينية، يقول:

وما نقموا إلا قديم تشيـمي
فنجى هزبرا شده المتـدارك

اتصل بالقائد جوهر الصقلي، فمدحه بقوله:

فلا عسكر من قبل عسكر جوهر
تخب المطايا فيه عشا وتوضع
تسير الجبال الجامدات بسيره
وتسجد من أدنى الخفيف وتركع
إذا حل في أرض بناها مدائنا
وإن سار عن أرض ثوت، وهي بلقع⁴

ثم اتصل بجعفر بن علي الأندلسي وأخيه يحيى، وهما واليان ولاهما المعز لدين الله على بلاد الزاب⁵
يقول في مدحه لجعفر بن علي:
كأن لواء الشمس غرة جعفر

رأي القرن فازدادت طلاقتـه ضعفا
وقد جاشت الدماء بيضا صوارما
ومارئة سمرا وفضفاضة زغفا
وجاءت عتاق الخيل تردي كأنها
تخط له أقلام آذانها صحفا

4-الديوان، ص 192-193.

5-بلاد الزاب مساحة كبيرة من بلاد الجريد بتونس ومن وسط الجزائر وغربها، وكانت عاصمتها المحمدية.

ب. هوية المعز لدين الله:

ولد المعز في المهديّة سنة 317هـ، وارتقى عرش أبيه المنصور إثر وفاته عام 341هـ. كان عهده مليئاً بالأبجد السياسية والعسكرية، وصد نفوذه في صقلية وشمال إفريقيا، ثم استعد للزحف على المشرق للقضاء على الخلافة العباسية، وحالة الفوضى والتفرقة التي كان عليها حكامها. وفي 358هـ، فتح القائد جوهر الصقلي مصر، فقرر المعز الانتقال إليها ليكون على مقربة من أهدافه الجديدة، وفي 362هـ وصل القاهرة... كان اتصال ابن هانئ بالمعز في القيروان حوالي 353هـ. لقي عنده تقديراً فائقاً ومكانة بزت جميع شعراء البلاط، وبقي الشاعر يمدح المعز، ويعيش في ظله حتى رحيله إلى مصر، حيث قتل ابن هانئ، وحرّم المعز من شاعريته¹³. والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو، ما السر في التقارب بين الهويتين، هل هو إعجاب كما هو الشأن في علاقة المتنبي بسيف الدولة، أم ثمة مآرب أخرى ربطت بين الشخصيتين؟

تجدر الإشارة إلى أن ابن هانئ تعرض للإبعاد لجملة من الأسباب، كان من أهمها نزعته نحو النحلة الفاطمية واعتقاده بها، إذ وجد نفسه في بيئة تتناقض مع آرائه الفلسفية والدينية، فكان لزاماً عليه أن يبحث عن بيئة يجد فيها ذاته ليبر فيها عن أفكاره بكل جرأة وحرية. من جهة أخرى، كان المعز من الخلفاء الذين اتبعوا سياسة التوسع قصد إرساء قواعد متينة للدولة الفاطمية بعيداً عن كل معارضة، فلما استقر الأمر في بلاد المغرب، توجه المعز نحو المشرق لتوسيع رقعة دولته في مصر ثم الشام، لاسيما في وقت أصبحت فيه الخلافة العباسية تتراجع وتضعف شوكتها، فبالإضافة إلى القوة العسكرية التي كان يمثلها القائد جوهر الصقلي، فإن المعز كان في حاجة إلى قوة إعلامية تروج للعقيدة الفاطمية، وتمجد زعماءها، والشعر آنذاك وسيلة من الوسائل المؤثرة في نفوس الناس، وكان المدح من الأغراض الرئيسة التي وجدت مرتعاً خصباً لتروج معانيه مدوية، تتغنى بعقيدة المعز ومجده، وتردد فضائله على مسامع المؤيدين والمعارضين، «لقد كان إنشاد الشعر عند الخلفاء الفاطميين مظهراً من مظاهر العظمة التي كانوا عليها جد حريصين، كما كانوا يتخذون الشعر وسيلة للدعاية، ونشر مبادئهم والترويج لعقائدهم، كما وجد فيه

وللوهي برهان ألد خصامه

ولكنه إن لم تؤيده يخصم

فلا تتكلف للخميس من العدى

خميساً ولكن رعه باسمك يهزم¹⁰

وقال فيه كذلك:

للناس إجماع على تفضيله

حتى استوى اللؤماء والكرماء

واللكن والفصحاء والبعداء وال

قرباء والخصماء والشهداء

ضراب هام الروم منتقماً وفي

أعناقهم من جوده أعباء¹¹

وقال كذلك:

ليست سماء الله ما ترأونها

لكن أرضاً تحويه سماء

أما كواكبها له فخواضع

تخفي السجود ويظهر الإيحاء

والشمس ترجع عن سناه جفونها

فكانها مطروفة مرهءاء

هذا الشفيق لأمة يأتي بها

وجدوده لحدودها شفعاء

هذا أمين الله بين عباده

وبلاده إن عدت الأمتاء¹²

إن مثل هذه المعاني التي انتزعها من الموروث الشعري القديم، واستثمرها في قالب شعري جديد تنم عن احتكاك الرجل بالتراث الشعري من الداخل، غايته في ذلك رسم صورة لهوية أصبحت موضوعه الشعري، فقدمها من خلال معانٍ مليئة بالإجلال والتقدير، ونعتها بنعوت الأمانة والشجاعة والجدود؛ فهي الشمس التي تغيب أمامها الكواكب، وهي التي يعترف بها الأعداء والكرماء وما إلى ذلك من النعوت؛ فمن هو المعز لدين الله؟

10-الديوان، ص 319 — 320.

11-الديوان، ص 14.

12-الديوان، ص 13.

13-أبو قاسم محمد كرو، المرجع نفسه، ص 10-11.

هذه المعاني كثيرة في ديوان ابن هانئ، يقول:
 ما شئت لا ما شاءت الأقدار
 واحكم فأنت الواحد القهار
 وكأنها أنت النبي محمد
 وكأنها أنصارك الأنصار
 أنت الذي كانت تبشرنا به
 في كتبها الأحبار والأخبار
 هذا إمام المتقين ومن به
 قد دوخ الطغيان والكفار
 هذا الذي ترجى النجاة بحبه
 وبه يحط الإصر والأوزار
 هذا الذي تجدي شفاعته غدا
 حقا وتحمد أن تراه النار¹⁸

ولعل مثل هذه الأوصاف التي نعت بها ممدوحه، جعلت بعض الدارسين يقللون من قيمته الشعرية، فهذا أبو العلاء المعري يشبه شعر ابن هانئ بالرحى في قوله: «وما أشبهه إلا برحى تطحن قرونا لأجل القعقة في ألفاظه»، ولم يكتف بهذا الحكم المتعلق بجلجلة الألفاظ، بل قبح شعره، ورأى أنه كفر وفساد للعقيدة.

والحقيقة أن ابن هانئ ربط معاني شعره خصوصا في المدح بشخص المعز لدين الله بغرض بيان هويته، وإبراز مدى إعجابه بها؛ فهو لا يهيمه شيء سوى تقديم فن جميل يشد انتباه الممدوح لينظر إلى شاعره بعين الرضا، ومسألة الإيثار أو الكفر لا علاقة لها بالشعر؛ فالشعراء يقولون ما لا يفعلون، ولذلك علينا أن ننظر إلى مثل هذه المعاني من باب المتعة الفنية، وهذا ليس بجديد عند ابن هانئ؛ فهارون الرشيد الخليفة العباسي كان يحب أن يوصف بأوصاف الأنبياء.

ومهما يكن من أمر، فإن ابن هانئ برع في اختيار اللفظ المناسب للمعنى المناسب بغرض تقديم صورة ممدوحه في معادلة الشفيح الوارث لشفاعة جده، الأمين الذي أوكله الله أمانة العباد، القهار للأعداء، الإمام، وهي معادلة مستمدة من العقيدة الدينية؛ فالفاطميون في ضوء التأويل «يمثلون في عالم الظاهر ذاتا عليية في

بعض هؤلاء الخلفاء متنفسا يسرون إليه بأمانهم وأمالهم»¹⁴. ومن ثمة، يمكن القول إن فعل التقارب قد تحقق بين الهويتين من خلال إرساء قوتين متكاملتين، قوة سياسية دينية، ويمثلها المعز، وقوة معرفية-إعلامية يمثلها ابن هانئ، وتعد القوة الثانية مكملة للقوة الأولى من خلال ما خصصه ابن هانئ من معاني مدح للمعز لدين الله، إذ غالى في تقديسه وتنزيهه، «ووصفه بكثير من صفات النبوة والألوهة كالقدرة والعصمة، واعتباره علة الكون، وسبب النجاة للعباد في الدنيا والأخرى، فلولا ما خلق الله الأرض ومن عليها ولا أرسل الرسل وأنزل الوحي والكتب عليهم»¹⁵.

يقول ابن هانئ:

وظفقت أسأل عن أغر محجل
 فإذا الأنام جبلة دهماء
 حتى دفعت إلى المعز خليفة
 فعلمت أن المطلب الخلفاء
 هو علة الدنيا ومن خلقت له
 ولعلة ما كانت الأشياء
 من صفو ماء الوحي وهو مجاجة
 من حوضه ينبوع وهو شفاء
 من أيقة الفردوس حيث تفتقت
 ثمراتها، وتقياً الأوفياء
 فعليه من سيمى النبي دلالة
 وعليه من نور الإله بهاء¹⁶

إن مثل هذه المعاني، هي معاني مدوية تضع السامع / القارئ أمام قضايا دينية تقوده إلى حقل استفهامي ينهض على أسئلة محيرة، ولعل هذا ما جعل بعض النقاد والدارسين ينظرون إلى مدح ابن هانئ بعين من المبالغة والغلو الذي يفوق المنطق، إذ جاءت معاني المدح مليئة بالمذهبية السياسية والعقيدة الدينية، يقول أحمد هيكل: «ومما يعاب عليه كذلك، المبالغة المفرطة التي تفضي أحيانا إلى الاصطدام بالعقل والذوق أو الدين...»¹⁷ ومثل

14- أحمد بدوي، الحياة الأدبية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام، دار نهضة مصر، القاهرة، ط8، ص36.

15- أبو لقاسم محمد كرو، المرجع نفسه، ص31-32.

16- الديوان ص13

17- أحمد هيكل، الأدب الأندلسي، دار المعارف، ط7، 1979، ص245

18- الديوان، ص146

تحفى الجليلة إلا عن بصيرته

حتى يكون صواب القول كالحطل

فقد شهدت له بالمعجزات كما

شهدت لله بالتوحيد والأزل²¹

إن نعت الممدوح بمثل هذه النعوت، كان الشاعر يقصده قصداً، فيما لا شك فيه أن الزمن الذي عاشه الشاعر إلى جانب ممدوحه هو زمن صراع وخلاف من أجل إرساء دعائم الدولة الفاطمية والتوسع بها نحو المشرق، لذلك لجأ الشاعر إلى استثمار معاني مدحية، استمددها من الصبغة الفاطمية التي ترفع من شأن الحاكم الإمام، وتضعه في المرتبة الأولى، ولعل في ذلك أسلوب تعظيم للممدوح أولاً، وأسلوب تحوير للعدو المناوئ ثانياً.

من جهة أخرى كان لعنصر الزمن أولوية الحضور بغية إثبات هوية الفاطميين من حيث النسب الذي وضعه بعض المشككين في نسبهم في ميزان الشك²²، ومن ثمة كان لزاماً على شاعر، مثل ابن هانئ أن يتزود برصيد معرفي يدافع به مستثمراً الحججة والدليل في معاني شعرية تقوم على المدح، والرفع من شأن ممدوحه. يقول:

كدأبك ابن نبي الله لم يزل

قتل الملوك ونقل الملك والدول

أين الفرار لباغ أنت مدركه

لأمه ملء كفيها من الهبل

وإذا كان الإطار الزمني الذي قدمه لنا ابن هانئ في تجربته الشعرية تجسيدا لصراع سياسي (الخلافة الأموية/ الخلافة العباسية/ الخلافة الفاطمية) وديني (سنة/ شيعية)، فإن الإطار المكاني أصبح عنصراً تابعا للإطار الزمني، ذلك أن حدود الدولة الفاطمية امتدت من شرق الجزائر وتونس وليبيا ومصر وصقلية والشام، فامتلكت موقعا جغرافيا، استحققت أن تشيد فيه دولة متوسطة بامتياز، يقول ابن هانئ:

21-الديوان، ص 276

22-قال ابن خلكان في وفيات الأعيان (3 — 118): «والجمهور على عدم صحة

نسبهم، وأنهم كذبة أديعيا لا حظ لهم في النسبة المحمدية أصلا»، وأكد المقرئ في البيان والإعراب، وابن خلدون في مقدمته على صحة الانتساب لأهل البيت.

عالم الباطن، هي جوهرهم أو نورهم المتوارث، شأنهم في ذلك شأن الإنسان الكامل... وإذا كان الفاطميون قد جعلوا خليفتهم المترعب على العرش مقابلا لذات عليية، فإنهم في تأويل على مستوى آخر قد جعلوه المقصود بالركن والمقام والبلد الأمين، والقابلة والحج، وقصره كعبته...»¹⁹.

وعلى هذا الأساس، كانت معاني المدح في شعر ابن هانئ تسير على هذا النمط من التقديس والتعظيم للممدوح في قالب مجلجل من الألفاظ الجزلة، لذلك قال عنه ياقوت الحموي في معجم الأدباء: «أبو القاسم الأزدي الأندلسي أديب شاعر مفلق، أشعر المتقدمين والمتأخرين من المغاربة، وهو عندهم كالمتنبي عند أهل المشرق»²⁰.

2. عنصرا الزمان والمكان:

الزمن إطار شامل لحركة الأحداث، والزمن في تجربة ابن هانئ الشعرية زمان، الأول مغيب ولا ذكر له في الديوان بوصفه مرحلة زمنية تجاوزها الشاعر بصعوبة، ففيها كادت حياته أن تضيق، يقول:

فلا تسألاني عن زماني الذي خلا

فو العصر إني قبل يحبي لفي سر

أما الزمن الثاني؛ فيمثل مرحلة جديدة من عمره، وهو الزمن الفاطمي، الذي ينقسم إلى زمن عام، وينحصر في الدولة الفاطمية عموماً، ابتداء من حكم عبد الله المهدي وانتهاء بحكم العاضد لدين الله، وزمن خاص، يعود إلى الفترة التي حكم فيها المعز لدين الله؛ أي من 359 إلى 579 للميلاد، وهو الزمن الذي نشطت فيه شاعرية ابن هانئ وتفتقت براعة في إتقان معاني المدح وإبداعها، وانطلق لسانه يمدح من وفر له حياة الهناء والمجد، يقول:

هذا المعز وسيف الله في يده

فهل لأعدائه بالله من قبل؟

وهذه خيله غرام مسمومة

يخرجن من هبوات النقع كالشعل

مؤيدا باختيار الله يصحبه

وليس فيما أراه الله من خلل

19-إبراهيم الدسوقي جاد الرب، المرجع نفسه، ص 58

20-المرجع نفسه، ص 6

4. المقصدية:

تنطلق مقصدية المدح من غاية مفادها الدفاع عن الخطابين الديني والسياسي اللذين تبنتها الدولة الفاطمية، كما توثق لدور هذه الدولة الريادي تاريخيا في بناء مجتمع عربي إسلامي في الفضاء المتوسطي، وتتجلى مظاهر البناء هذه في ما خلفه الفاطميون من آثار تاريخية، وأدبية، وعلمية، وعمرانية، وفنية...

الجدير بالملاحظة هو أن الفاطميين اتخذوا من الشعر وسيلة للدعاية السياسية ضد العباسيين في بغداد والأمويين في قرطبة على السواء، ونشطت هذه الدعاية في أيام المعز لدين الله رابع خلفائهم، وعبر عنها بوضوح شاعرهم ابن هانئ الأندلسي. وتحققت أعظم انتصارات الفاطميين على يد المعز لدين الله، فلا شك أن فتحهم مصر في سنة 358هـ/969م هو أعظم إنجازاتهم التي حفظت لهم مكانا بارزا في التاريخ؛ ففي مصر أنشأ الفاطميون عاصمة جديدة، هي القاهرة تعبر عن كيانهم وعن اتجاهاتهم، وكانت آمالهم ومحاولاتهم التوسعية تتجه دائما نحو الشرق، وكان هدفها الأول أراضي الخلافة العباسية²⁴.

إن المدح الذي رده ابن هانئ في شخص المعز كانت مقصدية تقوم على الدعاية الدينية والسياسية، وظف فيه معاني تداخل فيها التاريخي بالديني والسياسي بالفني، فقدم صورة الإنسان الكامل في شخص ممدوحه المعز لدين الله في قصائد طويلة مليئة بالمذهبية السياسية، ذلك أن ابن هانئ «لا يؤمن بالفن فقط، وإنما يستخدمه في تدعيم مذهب يميل إليه ويدعو له... فقد اتصل بزعماء الفاطميين اتصالا مباشرا بعد هجرته، وعمل للدعوة الفاطمية، فكان لسانها الناطق وداعيتها ذا الصوت الجهير. ومن هنا كثرت في شعره مصطلحات الشيعة وآراؤهم، وبدت في نتاجه خطوط مذهبهم وروح دعوتهم، واشتمل أسلوبه في كثير من المواطن على الحجاج والجدل والتعليل والتدليل ومحاولة الإقناع المنطقي لا التأثير الوجداني، وربما لا تخلو قصيدة من قصائده في المعز»²⁵.

إن امتلاك ابن هانئ لرصيد المعرفي متنوع، منحه في عهد الخليفة المعز لدين الله سلطة معرفية استخدمها في الدفاع عن الدعوة

تقول بنو العباس هل فتحت مصر
فقل لبني العباس قد قضى الأمر
وقد جاوز الإسكندرية جوهــــر
تطالعه البشري ويقدمه النصر
وقد أوفدت مصر إليه وفودها
وزيد إلى المعقود من جسرهما جسر
فلا تكثروا ذكر الزمان الذي خلا
فذلك عصر قد تقضى وذا عصر

والمكان بصورة عامة، هو ذلك الفضاء المتوسطي الذي أبدع فيه الشاعر، منه بنى مقاماته المدحية، ليزاوج فيها بين الصورة والمكان، وبين اللغة والفكرة، وبين العاطفة والعقل، فاستطاع بذلك أن ينال لقب مكانه شاعر المغرب.

3. عنصر المعرفة:

يمتزج عنصر المعرفة في تجربة ابن هانئ الشعرية بالمعتقد الديني المتمثل في النحلة الفاطمية، وفي الدفاع عن النسب، ويعد القرآن الكريم والموروث الشعري القديم من أهم المصادر المعرفية التي اعتمدها شاعرنا في تجربته، زد على ذلك ما كان يمتلكه من رصيد معرفي في اللغة والتاريخ والفلسفة. ويمكن القول إن هذه المعارف سخرها ابن هانئ في تجربته بغرض الدفاع عن نسب الفاطميين وعقيدتهم؛ فكانت الكلمة الشعرية هي الوسيلة التعبيرية التي توسل بها شاعرنا لتحقيق مراده، يقول:

كل الأئمة من جدودك فاضل
فإذا خصصت فكلهم مفضول
فافخر فمن أنسابك الفردوس إن
عدت ومن أحسابك التنزيل
وأرى الورى لغوا وأنت حقيقة
ما يستوي المعلوم والمجهول
شهد البرية كلها لك بالعلــــى
إن البرية شاهد مقبــــول
والله مدلول عليه بصنعه
فيينا وأنت على الدليل دليل²³

24-ابراهيم الدسوقي، المرجع نفسه، ص 21

25-أحمد هيكل، المرجع نفسه، ص 242

23-الديوان، ص 264

- وجد ابن هانئ في عصر الزمن فترة زاهية توثق لمجد الفاطميين، وتروج لعقيدهم في فضاء جغرافي، طالما حلم الفاطميون بتوسيعه.

- اتخذ ابن هانئ من المدح وسيلة للجهر بميوله للعقيدة الفاطمية، وتشبعه بأفكارها.

كان ابن هانئ في مرحلته الأندلسية ميالا إلى اللهو والملاذات، ثم أصبح شاعرا قاموسه المعجمي، وتحديدًا في المدح مليء بالمعاني الدينية والآراء الباطنية، مما يقودنا إلى سؤال مفاده، هل يمكن النظر إلى تجربة ابن هانئ الشعرية من خلال مرحلتين:

الأولى: مرحلة اللهو والمجون وارتبطت بإشيبيلية، وهي مرحلة ذاتية مغيبة.

الثانية: مرحلة المدح والرثاء والهجاء والوصف، كما هو مدون في ديوانه، وهي مرحلة غيرية ارتبطت بالآخر الذي احتل منه المعز نصيب الأسد.

الفاطمية والرد على خصومها، لذلك كانت وفاة ابن هانئ خسارة كبيرة للفاطميين عموماً، وللخليفة المعز لدين الله خصوصاً، وهو الذي قال فيه حين سمع بوفاته: «هذا الرجل كنا نرجو أن نفاخر به شعراء المشرق، فلم يقدر علينا ذلك رحمه الله».

إن تناول الدولة الفاطمية بالدرس من وجهة نظر أدبية انطلاقاً من تجربة ابن هانئ الشعرية، هي دراسة توخينا فيها الموضوعية، متجاوزين في ذلك جدلية المركزية، لأن الدراسة الموضوعية تؤكد الصلة الوثيقة التي ربطت ما بين الأدب العربي في المشرق والمغرب، وتثبت أن الإنتاج الثقافي في الوطن العربي الإسلامي على اختلاف أقطاره وأقاليمه، كانت تنتظمه وحدة شمولية ترجع إلى تراث مشترك واتصال ثقافي متبادل ومستمر. ويكفي أن نقول إن ابن هانئ، مثل حلقة مهمة جداً من تاريخ المغرب العربي سياسياً وأدبياً ودينياً²⁶. ولعل لقب متبني المغرب هو لقب يكفي وحده للدلالة على المكانة التي وضعه فيها نقاد الأدب القدامى، وقد اتفقت كلمة هؤلاء مع مؤرخي الأدب على أن شاعرنا من شعراء الطبقة الأولى ومن أشعر شعراء المغرب والأندلس... ولا ينبغي أن لا ننسى أنه كان بالنسبة لعصره يمثل مستوى راقياً جداً في الفن الشعري، وكان يعد بحق أعظم شعراء المغرب ومن أعظم شعراء العربية²⁷...

ملاك القول، إن المستويات التي تم تبنيها في هذه الورقة قصد تقييم تجربة ابن هانئ الشعرية، وتحديدًا في مقام المدح، تقودنا إلى نتائج مفادها الآتي:

- أن ابن هانئ لم يكشف عن اعتراضه بذاته والافتخار بها على عادة الشعراء القدامى، وإنما جعل من هويته جزءاً لا يتجزأ عن هوية ممدوحه المعز لدين الله.

- أن التغني بالملاذات هي جزء من زمن ابن هانئ الماضي، وورودها بين الفينة والأخرى، هو من باب القول والمتعة الشعريين.

- لم يتخذ ابن هانئ من غرض المدح أسلوب التفاخر فحسب، وإنما وسيلة للدفاع والإقناع بالاعتماد على الحجة والدليل، والرد على المعارضين.

26- أبو القاسم محمد كرو، المرجع نفسه، ص 64

27- المرجع نفسه، ص 53

الملابس في فيلم «خربوشة» من الوظيفة البيولوجية إلى الوظيفة الجاهلية

محمد اشويكة*

-1-

يختلف البحث في توظيف الملابس داخل السينما من فيلم إلى آخر، وفقاً لذوق المخرج ورؤيته الفنية، ومدى قدرته على ملاءمتها للموضوع الذي يعالجه، وذلك بغرض إضفاء المصدقية والمعقولة على الشخص والسر. تلعب السينما على هذا المستوى دور الوسيط بين ما يحيل عليه اللباس في الحياة العادية وما يرمز إليه على الشاشة، لأن الشخصيات تخضع لفعل تحويل يطال الفضاء والأشياء التي لها صلة بالأدوار. تتيح الملابس للفرد مجالاً لتحقيق ميوله الجمالية، وتساعد على إشباع رغبته في الحصول على إعجاب زملائه به¹.

حقيقة، يصعب نسيان بعض الأفلام التي أولت عناية فائقة للباس: «أوديب ملكاً» [1967] لبير باولو بازوليني Pier Paolo Pasolini، «رآن» [1985] لأكيرا كيروزاوا، Akira Kurosawa، «شكسبير عاشقاً» [1998] لجون مادين John Madden.

ما الذي يمكن أن تضيفه الملابس إلى السينما؟ هل هي مجرد أشياء مكمل أم أنها تمتلك مقوماتها الجمالية في ذاتها؟ بأي معنى يمكن الحديث عن جمالياتها الجزئية داخل منظومة تختزل الإستيتيقا بشكل شمولي (السينما)؟

-2-

سنحاول مقارنة هذه التساؤلات بالاشتغال على الملابس

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب.

1 - رالف لينتون؛ دراسة في الإنسان؛ ترجمة: عبد الملك الناشف؛ المكتبة العصرية؛

1964؛ ص: 519.

الموظفة في فيلم «خربوشة» للمخرج حميد الزوغي، وهي من تصميم مارية الصديقي التي أظهرت إماماً كبيراً بتاريخ اللباس التقليدي المغربي، فكانت لها حساسية خاصة تجاه الأثواب والألوان والأشكال مما يدل على أن اللباس مجال فعلي للإبداع، خاصة وأن السينما تفرض تكييفه مع الظروف التقنية والتاريخية والاجتماعية والنفسية للفيلم. فليس كل الألبسة تصلح للتصوير، وتتناسب مع كل الديكورات، وتعكس الحملات نفسها: السيكلوجية والسوسولوجية والثقافية والأدبية والطقوسية للشخصيات المصورة. تسهم الملابس أيضاً في إشباع الحاجة إلى الرغبة وفي تعريف الناس بالمنزلة الاجتماعية للشخص الذي يرتديها². وهي جزء لا يتجزأ من الهوية الجماعية التي تحفظ جانباً من إبداعها ضمن متوجات ثقافية مادية: اللباس والأحذية والأدوات التقليدية والمنسوجات كالزراي وغيرها، وهي ابتكارات يكتمل بعضها بعضاً من حيث الإحساس بالانسجام، فلا يمكن أن نتصور العرس في فيلم «خربوشة» دون تناسق اللباس والغناء والمأدبة والطقوس الاحتفالية. فالمنظومة التقليدية نسق متسق شكلاً ومضموناً، ممارسة وسلوكاً، يحرص عليها الأفراد والجماعة بشكل متفاعل.

-3-

تختلف أنماط اللباس من مجال جغرافي ومناخي إلى آخر، لذلك انبرى بعض الباحثين لدراسة وظائفها المتعددة، فملابس الرجال التي صممتها وأنجزتها مارية الصديقي في فيلم «خربوشة»، وإن كان يطغى عليها الطابع التقليدي الذي يتميز بثقله، فإنها تنوع حسب الفصول، فجلابيب القائد تتبدل ألوانها، ويخف حجمها،

2 - رالف لينتون؛ دراسة في الإنسان؛ ترجمة: عبد الملك الناشف؛ المكتبة العصرية؛

1964؛ ص: 519.

القيمة التعبيرية للإنسان أثناء فترة زمنية معينة، ويؤرخ للذاكرة فيتحول إلى «وثيقة» تعبيرية من شأنها أن تصبح مادة جمالية لهم المؤرخ والفنان، ولا يسعنا هنا إلا الإشارة إلى أعمال الفنان التشكيلي الفرنسي دولاكروا (Ferdinand-Victor-Eugène Delacroix) التي أنجزها في المغرب حيث احتفت بلباس العامة والخاصة انطلاقاً من السلطان (لوحة «مولاي عبد الرحمن، سلطان المغرب، وهو يغادر قصره في مكناس» [1845])؛ وشيخ القبيلة (لوحة «الاستقبال الحافل لشيخ القبيلة المغربي» [1873])؛ والفرسان (لوحة «مجموعة من الفرسان يعبرون النهر» [1832])؛ لوحة عرس يهودي في المغرب؛ وعموم الناس (تصميمات يضمها الألبوم المغربي واليوميات، مثلاً: «مناظر طبيعية خارج طنجة» و«الوصول إلى مكناس»).

تقديراً لتلك العلاقة الحميمة التي تجمع اللباس بصاحبه، بين اللون ومحيطه، سعت الفنانة مارية الصديقي إلى اختيار ملابس شخصيات فيلم «خربوشة»، وذلك وفقاً لمبادئ أساسيين:

- مبدأ طبيعي لا يبحث اللباس عن محيطه، ولا يخرج عن سياقه السياسي والثقافي والاجتماعي.

- مبدأ فني ينزاح عن صرامة الوقائع الراهنة ويعود بالمشاهد إلى اللحظة التاريخية للفيلم (زمن القائد عيسى بن عمر، قائد عبدة⁴.. زمن السبيبة/ الفوضى والتسيب).

لذلك خضع التحكم الفني في الملابس لعوامل سينمائية تراعي المشاهد الداخلية والخارجية، لأنّ اللباس يخضع بدوره لهذا

وتختلف تطريزاتها؛ وذلك تماشياً مع ارتفاع درجات الحرارة أو انخفاضها، الأمر الذي يسري على ملابس الرجال والنساء، وإن كانت تلك الفوارق لم تعد قائمة اليوم بالنظر إلى التغيرات الجذرية التي طالت الألبسة العصرية سواء الرجالية منها أم النسائية، والتي أصبحت أكثر عمليّة وتقليصاً للفوارق بين الجنسين. فاللباس القديم كان يجعل جسد الإنسان متوارياً خلف الأثواب، بينما اللباس العصري يسعى إلى إظهار المحاسن والإثارة والتخفف من سلطة الثوب؛ لذلك كنا نلاحظ على امتداد المساحة الزمنية للفيلم تصاعد الطابع الدراماتيكي للسرد وتراجع الامتدادات التي من شأنها إثارة اللذة الجسدية.

-4-

إذا كانت السينما ليست هي الفن الوحيد الذي يحتفي باللباس فإنّ النحت والتشكيل يوظفان، بطرق متفاوتة، رمزية الأشكال والألوان، ويمانسان بين الإظهار والإخفاء لإخراج اللباس من دلالاته البيولوجية إلى الدلالة الإستيتيقية، فالنحات لا ينحت المواد فقط، وإنما يكشف عبر تضاريسها الجماليات الثأوية خلف حركات الأيدي، واستدارات الأرداف، وجاذبية النهود. والفنان التشكيلي لا يكتفي برسم الوجوه والأجساد، بل يلوّن الملابس من سحنات الوجوه وتفصيل الملامح، ولا يفصل كينونة الكائن عن لباسه، كما لا ينأى بروحه عن الألوان التي تحترق كيان صاحبها. فإذا استحضرنّا تاريخ النحت والتشكيل، نجد أنّ النحات كان سباقاً إلى تحريك الجسد بالشكل الذي تشتغل عليه الموضة اليوم باعتبارها تحاول عرض الأزياء استناداً على التمايل والنحافة، كي تعطي الأسبقية للزي عوض عارضته، وهنا نذكر فيلم المخرج الروسي أندري كونشالوفسكي Andrei Konchalovsky الموسوم بـGloss (تألّف) [2006] الذي يطرح بنوع من السخرية هذا النمط من التجارة التي حوّلت جميلات العالم إلى رقيق أبيض خاضع لمافيات تجارية رهيبية. أمّا الفنان التشكيلي فلم يهتم بالألبسة القصيرة مثلاً إلا بعد عصر النهضة رغم احتفاء اللوحة الكلاسيكية بالعري. فاللباس، وإن كان امتداداً للطبيعة الإنسانية في جانبها الفطري كالريش بالنسبة للطير أو اللحاء بالنسبة للأشجار، لا يمكن التغاضي عن أبعاده الثقافية التي جعلت منه موضوعاً للتفكير الواعي، والتأمل الفلسفي³. كما أنه يحفظ

3- يروج أنّ الفيلسوف والمؤرخ توماس كارليل (Thomas Carlyle) قد

استوحى كتابه الشهير Sartor Resortus الذي ظهر سنة 1838 بمجلة Fraser's Magazine، والذي يعتبره البعض ترجمة لكتاب الفيلسوف الألماني هير تيوفلسدروخ Herr Teufelsdröckh المزعوم: Les vêtements, leur origine et leur enfance (أصل الملابس وطفولتها).. وقد نقل كتاب توماس كارليل إلى اللغة العربية المترجم طه السباعي تحت عنوان: «فلسفة الملابس»، ونشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 2001. يدافع توماس كارليل، ضد على هير تيوفلسدروخ، عن أطروحة تبين أنّ غاية الملابس لم تكن الزينة أو التدفئة، وإنما الوقاية دون نكران التزين طبعاً، وذلك بغية بلوغ هدف أسمى يتمثل في فضيلة الحياء.

4- لمزيد من التفصيل يراجع كتاب: المصطفى فينيتير؛ عيسى بن عمر قائد عبدة 1879-1914؛ تقديم: إبراهيم بوطالب؛ منشورات جمعية البحث والتوثيق والنشر؛

العدد 15؛ الرباط 2005.

التقسيم الذي تُدارُ وفق منطقته عملية التصوير؛ كما أنها فَرَّقت بين اللباس الفردي للشخص مكرزة على الشخصيتين الأساسيتين في الفيلم (القائد وخبوشة)، واللباس الجماعي (لباس الكومبارس، لباس القبائل...) باعتباره يعكس السمة الثقافية لبعض قبائل عبدة والشياطمة والرحامنة وغيرها من الأحزمة القَبَلِيَّة المُشَاهِة لها من حيث نمط الثقافة الرعوية والبدوية.

-5-

وَوَظَّفَت مصممة ملابس فيلم «خبوشة» أنواعاً متعددة من الملابس التقليدية أشهرها الجلباب (النسائي والرجالي) والبرنس (السهلام) والقفطان، وهو لباس مغربي شهير تنزياً به النساء في الحفلات والأفراح ويرتديه الرجال أيضاً مع اختلاف في التصميم والخياطة والألوان والمرصعات، فغالباً ما يُسْتَعْمَل الرجالي منه كلباس داخلي يُوضَع عليه حزام خاص لحمل الخنجر والمُدِيَّة (الحَنْشَر والكُمِيَّة) أو محفظة صغيرة تتضمن كتاب «دليل الخيرات» لصاحبه محمد بن سليمان الجزولي، كما يُوضَع فوق القفطان الرجالي لباس فوقي خاص يشبه ما يسمى «الدَفِيَّة» عند النساء إلا أنها من ثوب يُقَارِبُ أثواب القفاطين.

-6-

فضلاً عن الوظائف الكلاسيكية للباس، التي تتجلى في ما هو بيولوجي، وما هو تمييزي على مستوى الجنس أو المهنة أو الفئة الاجتماعية (لباس المرأة، لباس الرجل، لباس القائد وحاشيته، لباس الخدم والعييد وعامة الناس...) نستخلص عدة وظائف فنية أخرى للباس في الفيلم:

- يمكن للشخصيات أن تنتقد بعضها بعضاً من خلال أسلوب اللباس.

- اللباس حَمَلٌ رموزٍ ومعانٍ: تبعث على السخرية، وتشير إلى الانتفاء والثقافة.

- يختلف اللباس حسب الوضعيات والمواقف، فلباس العرس لا يتشابه مع غيره من الأزياء التي يرتديها الممثلون في المشاهد التي يؤديون فيها بعض الأدوار المرتبطة بالحياة العادية. وهذا ما ينقل اللباس إلى أداة تساهم في حركية الفيلم وديناميته.

- يساهم في التمييز بين المناصب ويمنح للشخصيات ملامحها داخل بنية الفيلم، فالقائد يلبس لباساً تقليدياً فاخراً يعبر عن الجاه والعظمة والنفوذ، بينما لا يرقى لباس أعوانه إلى الجودة والمنافسة نفسها.

- يتطلب استعمال بعض الملابس الارتباط بإكسسوارات مرافقة لها كخنجر بالنسبة للقائد وبعض الفرسان، فضلاً عن التوابع الخاصة بلباس النساء التقليدي كالأحزمة التي تضاف

يمكن اعتبار شخصية «خبوشة» التي أدت دورها باقتدار الممثلة هدى الصديقي، وشخصية القائد التي أظهرها عبرها الممثل عباس كمال طاقات تمثيلية مهمة، شخصيتين حاملتين لنموذجين مختلفين من اللباس رغم أن كلاهما يكمل الآخر: لم يفرط لباس خبوشة، المغنية الشعبية (الشيخة)، في أناقة مظهرها رغم أن «حويده الغياثية العبدية» التي يستعيد الفيلم حكايتها كانت مشهورة بدمامتها وتواضع جمالها وبعنادها الشرس تجاه القائد الذي أذاق قبيلتها الثائرة أولاد زيد، وأذاقها أيضاً كل أشكال المساومة والاعتقال والقهر والتنكيل الذي انتهى بالإعدام. ولم يتخل القائد عيسى بن عمر المتعجرف القوي المتسلط الذي يسحق كل من يقف في وجهه عن خصائص الشخصية المخزنية النمطية التي لا تستطيع التفريط في بروتوكول «القيادة» التي يدخل اللباس التقليدي في تفاصيلها السلطوية.

إذن، تمثل خبوشة نموذجاً للباس النسائي التقليدي الذي يرمز إلى قيم العناد والمقاومة، ويمثل القائد النموذج الأصيل للباس الرجالي الذي يرمز إلى الهيمنة السياسية من جهة، والهيمنة

5 - رالف ليتون؛ دراسة في الإنسان؛ ترجمة: عبد الملك الناشف؛ المكتبة العصرية؛

1964؛ ص: 519.

رغم الطابع التقليدي المهيمن على منظومة اللباس في فيلم «خربوشة»، فإن الاختلاف⁷ الذي يشير إلى تمييز الشخصيات وتمييزهم يظل هو المتحكم في تبادل الصراع بينهم، مما يدل على أن اختصار اللباس كظاهرة إنسانية معقدة في مقولات الحماية والحياة وما إلى ذلك، قد يبعد الباحث عن فهم العلاقات القائمة بين الذات العارية والذات المدثرة، ما دام أن القداسة قد ترتبط في بعض الثقافات بالعري، وفي بعضها باللباس المحتشم. وقد لا يكون اللباس دائماً من أجل الوقاية أو التدفئة كما في الصحراء والبراري والغابات والأدغال التي نجد فيها بعض السكان الأصليين (les autochtones) يواجهون أعتى التقلبات المناخية وأشرس الحيوانات دون لباس.

-7-

لا يمكن للناقد السينمائي أن يتعامل مع مصمم الملابس بشكل تقني، فهو فنان له أدواته -المقص والإبرة والخيط والثوب واللون...- التي لا يمكن فصلها عن أدوات النحات والفنان التشكيلي اللذين ينقلان الأحاسيس عبر انسجام الألوان والمواد. فالثوب سَنَدٌ فني تحوله عمليات التصميم والخياطة والتطريز إلى فضاء بصري يطفح بالدلالة. فليس كل الأثواب تنسجم مع كل السحنات والأجساد، ولا تتماشى كل الألوان مع مختلف الفضاءات والمناخات، ولا كل الألبسة مع كافة الطبقات والعصور، فالبرجوازية ابتدعت لنفسها لباساً يميزها، وارتبطت تحرر المرأة إبان الثورة الفرنسية بالميني جيب Mini jupe، ويشير الجلباب والطربوش الأحمر المغربيان إلى اللباس الرسمي، وتسعى كل المنظومات الإيديولوجية والعسكرية والتربوية إلى توحيد الزي واللون كطريقة لفرض النظام وردم الفوارق، تمهيداً للهيمنة وإعادة إنتاج النموذج السلطوي أو التربوي القائم، دون أن نغفل الوظيفة التنكيرية للباس، كما أبرزت ذلك مؤلفات الأدب المهتمة بالشطار والعيارين.

إلى «التكشيط» أو «الألحفة» وغيرها. وبهذا يحمل اللباس طابعاً رمزياً يشير إلى الانتفاء الطبقي، وينبئ عن المستوى الاقتصادي، ويحوّل الجسد إلى علامة دالة تضع الآخر في حسابها، يقول المثل المغربي: (كُولْ بِشَهْوَتْكَ، وَأَبْسْ بِشَهْوَةِ النَّاسِ) للإحالة على العلاقات الداخلية والخارجية للباس، لاسيما أن الزي الفضفاض قد يحيل على حرية الجسد وتبخره وغنجه، فنسبة الإثارة التي ترتبط بالقفطان الذي لا يوضع عليه الحزام مثلاً تختلف مع ذلك الذي يكون بالحزام، وجاذبيته تتفاوت بين الطويل منه والقصير. وهكذا، يتبادل اللباس القصير والطويل، الضيق والفضفاض، لعبة الإثارة والشغف، القوة والضعف، كما ارتبطت ألوان الثوب وخشونته بالرقعة أو العنف، بالتكشف والزهد⁶ أو البذخ والنعيم (يختلف لباس القائد عيسى بنعمر، المستبد، الطاغية، المتجبر، الجشع، «قائد الواد» أو «قائد القيادة».. عن لباس القائد «العيادي» [ميلود بن الهاشمي بن مبارك بن محمد بنزاوية (1880-1964)] الذي يميل إلى السلم والزهد والتقية. تصف خربوشة جشع القائد عيسى بنعمر في إحدى أغانيها:

«أعيسى بنعمر أفتألُ خُوْتُوْ
أعيسى بنعمر أوكألُ الجيفة»

وهي صفات بشعة تلغي إنسانية الكائن لتشبهه بأحط الصفات الحيوانية. هكذا، يغطي اللباس الباذخ دواخل النفس الشريرة مما يجعل القائد يظهر بلباس يخفي المساوي الثاوية خلف قناع شخصيته للحفاظ على طأُوْسِيَّتِهِ وهِيَّتِهِ. وفي أغنية شعبية أخرى (عيطة) تصدح الشَّيْخَةُ متغنية بمحاسن القائد العيادي ولباسه قائلة:

«دَوَّرْهَا قَايِدَ الْقِيَادِ

دوزها القايد العيادي

وكملها حجة في النبي

مول القفطان الكبرىتي»

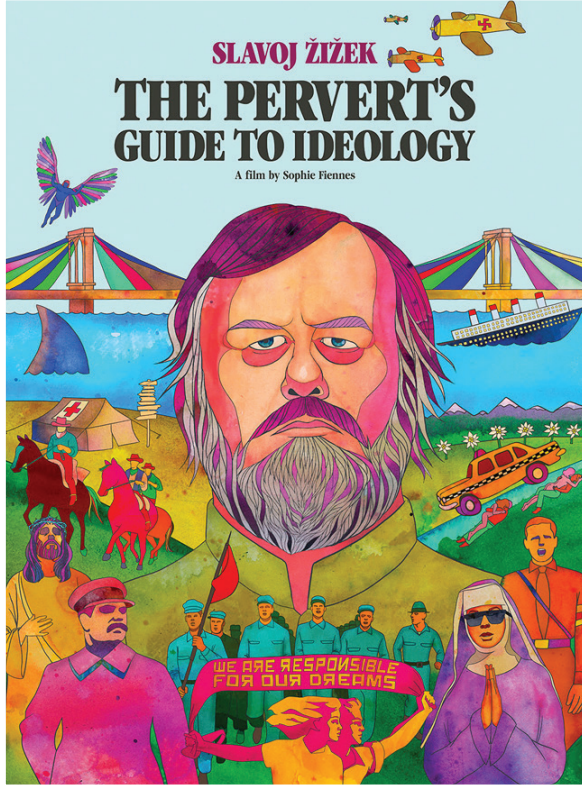
- يعبر اللباس عن رؤية المخرج للشخصيات، وقدرته على خلق عالم متناسق من الألوان والحساسيات والأذواق. فللمتفرج انتظاراته وتأويلاته المبنية على تحليل هندام الممثلين، وقياس درجات انسجام الأزياء.

6 - تشير بعض الدراسات التي تعنى بالتصوف إلى تعريفه انطلاقاً من اللباس:

«الصوفي من لبس الصوف عن الصفاء، وأعطى للدنيا بالقفا».

7 - يمكن العودة إلى كتاب رولان بارت:

- Roland BARTHES; système de mode; Éditions du Seuil; 1983.



المفكر الشهير سلافوي جيبيك في فيلمه الثاني وبنجاح ساحق: عندما يلعب المفكر دور فتى الشاشة الأول والوحيد

بلال فضل *

كنت أتوجه نحو قاعة العرض وأمامي يسير شخصان، يحمل أحدهما حقيبة مليئة بالكتب، قلت لنفسي: طبيعي ألا يشاهد فيلم كهذا إلا مهووس بالكتب مثل أختينا وصديقتي، وحمدت الله أنني وجدت من يدخل لمشاهد هذا الفيلم معي، بدل أن أبقى في قاعة العرض وحدي، لكنني عندما دخلت إلى قاعة العرض المتوسطة وجدتها ممتلئة، ربما لتذكرني بأني في نيويورك عاصمة الأفلام المستقلة التي تشهد كل يوم عروضاً لعشرات الأفلام التجريبية والمستقلة الملائى بالمغامرات الفنية المختلفة والصادمة أحياناً.

نادراً ما تجد قاعة عرض في نيويورك حاوية من روادها، أياً كانت نوعية الفيلم المعروض والمغامرة الفنية التي يقدمها، على الأقل خلال أول ثلاثة أيام من افتتاح الفيلم، وقبل أن تسري سمعته السيئة الطاردة للجمهور، ومع أنني أصبحت أعرف ذلك بالتجربة إلا أنني لم أكن أتوقع أن أجد إقبالاً على فيلم كامل يلعب بطولته مفكر وفيلسوف، خصوصاً أنه ليس فيلماً روائياً يحكي عن حياة هذا المفكر والفيلسوف، كما هي الحال مثلاً في فيلم شاهده مؤخراً يحكي سيرة المفكرة الشهيرة (حنة أرندت)، وليس فيلماً تسجيلياً يقدم حواراً مع هذا المفكر مستعيناً بالرسوم المتحركة والصور كما هي الحال مثلاً في فيلم «هل الرجل الطويل أسعد حالاً؟» الذي يقدم حواراً مطولاً مع المفكر المستقل وعالم اللغويات الشهير لدينا في الوطن العربي ناعوم تشومسكي، بل نحن أمام فيلم بريطاني يحمل عنواناً ساخرًا هو (دليل المنحرف إلى الأيدولوجيا) يلعب فيه المفكر السلوفيني اليساري سلافوي

جيبيك دور فتى الشاشة الأول والوحيد على مدى ساعتين كاملتين يقدم فيها تحليله الفكري والفلسفي لعدد من أهم أفلام السينما العالمية مثل (تايتانيك) و (سائق التاكسي) و (البرتقالة الآلية) و (سترة معدنية ممتلئة) و (برازيل) و (الباحثون) و (صوت الموسيقى) و (قصة الحي الغربي) و (الفك المفترس)، مفتشاً عن الأفكار والرؤى التي تسعى هذه الأفلام وغيرها للتعبير عنها وترويجها لدى الجمهور حتى لو أنكر صناعتها ذلك، وحتى لو لم يتنبه المشاهدون إلى وجود هذه الرؤى الفكرية بشكل واضح، بسبب إتقان حبكة الفيلم أو إمتاعه للمشاهدين.

المدعش أن هذه ليست هي أول تجربة لسلافوي جيبيك مع البطولة المطلقة، فقد كانت التجربة الأولى عام 2006 مع المخرجة البريطانية نفسها (صوفي فينيس) في فيلم حمل عنوان (دليل المنحرف إلى السينما)، لم أكن قد شاهدت الفيلم الأول الذي اكتشفت أنه موجود على موقع اليوتيوب، لكنني كنت قد تعرفت على تجربة سابقة قام بها سلافوي جيبيك بتحليل عمل فني وتأمل أبعاده الفكرية والاجتماعية، عندما كتب دراسة مطولة عن المسلسل الشهير «ذي واير» بأجزائه الخمسة، نشرت في كتابه (سنة الأحلام الخطيرة) الذي ترجمه إلى العربية أمير زكي

*كاتب من مصر.

كل هذه المشاكل التي تقلل أحياناً من استمتاعك بالفيلم، تبقى فكرة تخصيص فيلم بأكمله لكي يتحدث فيه مفكر وفيلسوف للجمهور فكرة مثيرة للإعجاب والتقدير والحسرة أيضاً، بالنسبة للقادمين أمثالي من بلاد لم يظهر فيها مفكر على شاشة السينما، اللهم إلا مرتين على حد معلوماتي، وأرجو أن يصحح لي أحد ذلك، المرة الأولى كانت عندما ظهر توفيق الحكيم كضيف شرف في فيلم (الرباط المقدس) المأخوذ عن قصة له، والثانية كانت عندما ظهر المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد كضيف شرف في أحد مشاهد فيلم (إسكندرية نيويورك).

ما قام به سلافوي جيبيك في فيلمه ذكرني بمحاولات كان قد قام بها المفكر المصري الراحل الدكتور عبد الوهاب المسيري لتحليل بعض الأعمال الفنية تحليلاً فكرياً يربطها بالبنية الثقافية للمجتمع، حتى أنه قام بكتابة تحليل شيق عن ظاهرة الفيديو كليات العارية وآخر عن كارتونات توم وجيري، وهو ما جعلني أضحك، ليس فقط لما أثارته تلك التحليلات من سخرية لدى بعضنا برغم تقديره للمسيري، لأننا رأيناها متعسفة في التحليل ومحمّلة الأمور فوق ما تحتمله، لكن لأنني تخيلت ما الذي يمكن أن يحدث لو كان أحد زملائي من السينائيين، ولا أقول لو كنت أنا، فأنا أعقل من ذلك، قد قام بعرض فكرة على أحد المنتجين بإنتاج فيلم تسجيلي يقوم فيه مفكر مثل عبد الوهاب المسيري بعمل تحليل فكري وفلسفي لأشهر أفلام السينما المصرية، بالتأكيد كانت فكرة فيلم مثل هذه لن تجد طريقها إلى صفحات الفن، بل إلى صفحات الحوادث التي ستغطي أخبار الاشتباك البدني الذي اندلع بين صديقنا والمنتج. على أية حال الأمر الآن أسوأ، لأننا لا نمتلك فقط منتجاً فرداً أو منتجاً مؤسسة يمكن أن يتحمس لمشروع كهذا، بل لا نمتلك أيضاً مفكراً أو فيلسوفاً قادراً على التواصل مع الجمهور بالشكل الذي فعله سلافوي جيبيك في فيلمه، والله الأمر من قبل ومن بعد.

وأصدرته مؤخراً دار التنوير، ولأنّ كتابة سلافوي جيبيك برغم شهرته ليست كتابة سهلة، بل تحتاج إلى يقظة ومتابعة، فقد كنت شغوفاً بأن أعرف كيف سيستطيع هذا المفكر التواصل مع جمهور السينما، خاصة أن من شاهد له مقابلات تلفزيونية يعرف اللكنة الثقيلة التي يتكلم بها الإنجليزية، والتي نجح بفضل جاذبيته الطاغية في تحويلها إلى نقطة قوة، بحيث يضيف على كلامه طرافة تدفع للتركيز فيه لا النفور منه، لدرجة أنني تمنيت في نهاية الفيلم أن يتأثر الكاتب سلافوي جيبيك بأسلوب المتحدث السينائي سلافوي جيبيك لتبدو كتابته أسلس وأمتع.

في تجربتها الثانية مع سلافوي جيبيك حاولت المخرجة صوفي فينيس تطوير أسلوبها في الفيلم السابق الذي كان تقليدياً للغاية ومعتمداً في التنوع البصري فقط على عرض مقاطع الأفلام التي يحللها جيبيك، ربما لأنها لم تكن على ثقة من أنّ الجمهور سوف يتقبل الفكرة أصلاً، ولذلك كانت تعمل في ظل ميزانية شبه منعدمة، لكن نجاح الفكرة في الوصول إلى قطاع من الجمهور، وتزايد شعبية سلافوي جيبيك في السنوات الأخيرة، كان سبباً في زيادة ميزانية فيلمها الجديد، ليتمكن لها أن تقوم بإعادة بناء ديكورات مختارة من الأفلام التي يتحدث عنها جيبيك، لتكون هي موقع التصوير الذي يتحدث فيه، وليتم إضافة لمسة غاية في الطرافة هي ارتداء سلافوي جيبيك ملابس مطابقة لملابس بطل الفيلم الذي يتحدث عنه، فيرتدي ملابس مشابهة لتلك التي ارتداها روبرت دي نيرو في فيلم (سائق التاكسي)، أو يركب قارباً مشابهاً للقارب الذي نجت فيه كيت وينسلت في فيلم (تايتانيك)، أو يجلس على كرسي تواليت داخل حمام يشبه حمام الثكنة العسكرية في فيلم ستانلي كوبريك الشهير (سترة معدنية كاملة)، أو يرتدي ملابس راهب عندما يتحدث عن فيلم (صوت الموسيقى)، لتتناغم تلك اللمسة مع تحليله الذي لا يخلو من السخرية، وتساعد على كسر الملل الذي ينتجه انفراده بالشاشة طيلة وقت عرض الفيلم.

أشياء كثيرة يمكن أن تقال في نقد الفيلم وما به من مشاكل، أهمها طول مدته الذي يجعل مشاهدته في السينما أمراً مزعجاً، مقارنة بمشاهدته المنزلية التي يمكن أن تقسمه إلى أجزاء، خاصة أنه برغم الفكرة الشاملة للفيلم يقدم لكل فيلم قراءة منفصلة يبدو بعضها مقنعاً ويبدو بعضها مبالغاً في تحليله للفيلم. لكن برغم

عبد الله الحريري ... تجريد الحروف

محمد اشويكة

-1-

حينما يقرر الفنان طلاء لوحاته كلياً باللون الأسود، ويبدأ في البحث عن العمق والتباين ساعياً إلى الجذب وطلب التفاعل، فإنّ السواد ينبعث من انشغال الفنان بالتيمة المرتبطة بذلك العنصر الواعي أو اللاواعي، الفردي أو الجماعي، القريب أو البعيد من المحيط الذي تتحرك فيه ذاته المبدعة لتتفاعل مع الذوات الأخرى. ليس اللون الأسود بالجديد على تاريخ الفن سواء كمادة أو كموضوع، كما ظل الاشتغال على لون واحد هاجساً تجريبياً لدى العديد من الفنانين من أمثال الفرنسي «بيير سولاج» (Pierre Soulages). فعادة ما يرتبط توظيف اللون الأسود في الفنون البصرية بالذاكرة، والظلال، والكوايس، والنسيان. كما يحيل تأويل رمزيته على عالم الأسرار والألم والحزن والرصانة، وغيرها من المواضيع التي تسود فيها العتمة، المرئية واللامرئية، حياة الإنسان. رغم ذلك يظل هاجس البحث عن الضوء الشغل الشاغل لكل فنان، لا سيما أنّ السواد يستدعي النور والبياض ولو افتراضياً.

قد يستحيل على الفنان طيلة تجربته الاستغناء على اللون الأسود كمضاد لكل الألوان، لا سيما الأبيض منها، ولكن اختيار السواد الكلي لا يُفسّر إلا توق النفس الفنانة إلى ارتياد آفاق البحث والاستشراق. هكذا، ينطلق الفنان عبد الله الحريري خلال إحدى مراحل تدرجه الفني من اعتماد الرسم باللون الأسود، وإبداع لوحات فنية سوداء. وكأنه يستعد للانتقال إلى تيمات لونية أكثر وضوحاً، وهو المعروف بتطويعه للحرف العربي الذي ظل يُكْتَب بالصمغ الأسود على اللوح أو ما شابهه من السندات، مثبتاً أنّ السواد مرتبط أشد الارتباط بالذاكرة والحفظ والتدوين وأشياء أخرى.

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب.

-2-

لا نعثر في لوحات عبد الله الحريري على جملة دالة تتركب لتشير إلى معنى معين، ولا على نص مقدس أو مدنس، بل على تشكيلة من الحروف المرتبطة ببعضها بعضاً وفق قالب تشكيلي يخلق الجمال من تلقاء تركيباته الهندسية والحروفية كالاتدادات والنهايات والتعويرات والتوالي. فالحرف لدى هذا الفنان لا يأخذ جماليته التشكيلية أو الزخرفية من الكلمة أو الجملة الدالة على معنى ما، وإنما يدخل في سياق عامّ للمعنى يتأسس على فعل التشكيل ذاته، فقد نجد في بعض اللوحات حروفاً مفردة كالمهزة (مثلاً)، وأخرى مجتمعة، أو نعثر على بعض حركات الشكل المفردة في اللوحة وكأنها انسلخت من سياقها الدلالي الأصلي لتخلق جماليته الخاصة.

لا يمكن تلخيص مسار عبد الله الحريري في الخط العربي أو اعتباره خطاطاً بالمعنى التقليدي للكلمة، وإنما التشكيل حرّفته وحرّفته، فأعماله الفنية طافحة بالمكونات البصرية التي تنتقي من الهندسة والخط معينها لتبني فرادتها على المزج التشكيلي بين عناصر هندسية كالخطوط العمودية والأفقية والمائلة، المتقاطعة والمتوازية والمتشابكة، وعلى الدوائر وأنصافها، والمستطيلات والمربعات، والامتلاءات والفراغات، مُسَيِّدةً بذلك بُنيانها على التراكب الأفقي والعمودي كدعامة تسمح لبعض الحروف بالظهور من حين لآخر بشكل معين، كما هو الحال بالنسبة لحرفي «إ» و«ن» في إحدى لوحات الفنان؛ إذ ينزل خط أسود، رقيق، نحيف، مائل نحو الأسفل لتظهر على مقربة منه همزة مُسَدَّدة مفتوحة ومكسورة في آن، وبقرها حرف النون الذي تتوسطه نقطة حمراء، وحينما نرفع نظرنا إلى أعلى اللوحة، نسبياً، يطالعنا ضابط الشدة، وبالتالي نكون أمام «أن» أو «إن» التي تتشكل بطريقة فنية متفرقة، ويكون للناسخ الحرفي «إن» دلالات ذات إحالات تتزاح عن القصد النحوي الأصلي، لتتجاوزه إلى ما يعنيه المغاربة، مثلاً، في



بريشة الفنان عبد الله الحريري من المغرب

منطوقهم اليومي حينما يستعملون هذا الحرف في عبارة «القضية فيها إن».

-3-

هل يساهم التشكيل في إزالة هبة القداسة عن الحرف العربي خاصة وأنه اكتسبها جراء تداول واستعمال النصوص الدينية التي تجاوزت استعمالها حدود العبادات لتمتد إلى مجالات الحياة المختلفة إلى الدرجة التي صرنا نلاحظ معها آيات من القرآن أو أدعية مكتوبة على واجهات السيارات والمحلات التجارية وغيرها من أماكن الكسب والعيش الدنيوي؟

حينما يوظف الفنان عبد الله الحريري الخط فإنه يبحث عن الرشاقة في الحروف، وعن ليونة الخطوط وطواعية التقويسات والتدوير بحثاً عن استثمار فني يغني البعد التشكيلي للوحة اتكاء على ما تمنحه الخطوط العربية اللينة من إمكانات تجعلها مطوعة لخلق أشكال تتلاءم ورؤية الفنان التشكيلي للحياة وللعالم. هكذا، يطوِّع الحريري الخط عبر تقنيات متنوعة فيدخله ضمن منظورات تجريدية ورمزية منسجمة، فالدائرة والأشكال اللولبية والعيون

والأسهم والنقط... وما دون ذلك مما يشبه الهيئات البشرية وآثار المخطوطات والنوتات الموسيقية، تجد نفسها متجاوزة داخل فضاء اللوحة الواحدة دونها نفور أو تضارب لوني أو شكلي، وذلك ما يطبع أصالة أعمال عبد الله الحريري الفنية.

-4-

تعدُّ الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات القليلة التي تمتد فيها أواصر الارتباط بين الكالغرافيا والتشكيل، أسوة بالثقافة الصينية التي لا ينفصل فيها التشكيل عن الخط، ولعل ميزة

بعض التشكيليين العرب المسلمين (الثقافة الفارسية مثلاً) عامة، والمغاربة خاصة، أنهم برعوا في ما يمكن تسميته «التشكيل بالحروف» متجاوزين الكتابة الزخرفية التزيينية داخل اللوحة أو في العمارة (الكتابات الجبصية نموذجاً)، فقد أضحت التعامل الحر مع الخط سمة من سمات التشكيل المعاصر والراهن في المغرب، وصار لبعض الفنانين مكانة مرموقة على مستوى الإبداع، وذلك ما نعثر عليه في تجربة عبد الله الحريري التي نلمس في ثناياها استعمالاً تقنياً متعدد لأدوات الرسم والصبغة كالفرشاة من حيث الحركة ومزج الألوان والبحث في متاهات الظل والضوء، والميل إلى بناء كيانات بصرية تجريدية تسعى في جوهرها إلى الابتعاد عن الرؤية



من بعض أعمال الفنان



الواقعية للأشياء
والموضوعات،
مما يحوّل الخط
من الثبات إلى
الديناميكية،
فانطلاقاً من
تلك التقنيات،
يُولد هذا الفنان
عالماً طافحاً
بالحياة والدهشة عبر تكثيف
الأفكار والأحاسيس التي
تجعل اللوحات مفعمة
بقوة اقتراحية كبيرة تساعد
المتلقي على الانخراط في فك
شفرات الأشكال المنبثقة على
التوهيم والتداخل.

-5-

إذا كانت لوحات عبد

الله الحريري تستوحى فن الهندسة، فإنها لا تقتصر على توظيف الأشكال فحسب، بل تسعى إلى حصول نوع من التوافق بين كافة مكونات اللوحة، وبذلك فإن لبعض المنجزات الفنية هندستها الخاصة أو للهندسة تدفقاتها التشكيلية داخل اللوحات. ويعبر هذا الاشتغال المتعدد داخل اللوحة عن وعي خاص لدى الفنان بضرورة الانفتاح على كافة الفنون الأخرى التي يمكنها أن تفسح للتشكيل مجالات أرحب للتعبير عن دواخل النفس، والسمو بعملية التلقي إلى مستوى تجريد الأشكال وتحطيم الحمولة الواقعية للأبعاد كما تسمح للفنان، أيضاً، بإعادة تركيب الفضاءات، والدفع بالحس إلى مدى أبعد على مستوى الإدراك. فإذا كانت الخطوط والأحجام الهندسية تشير إلى بناءات مجردة داخل اللوحات، فهي تظل ملتصقة بما هو مادي واجتماعي وروحي في حياة الإنسان ككائن مرتبط بتجليات الأبعاد الثلاثة في حياته الحسية والمجردة.

هكذا، تطرح تجربة الفنان عبد الله الحريري إشكالات مختلفة حول العمل التشكيلي عبر كافة امتداداته الممكنة وخصوصاً منها

الكالغرافية والهندسية مما يعطي لمنجزه قيمة خاصة من حيث التمثلات التي تتولد جراء غنى الأشكال وتعددتها داخل هيكل اللوحة التي تتحول إلى فضاء قابل للاستيعاب واستثمار أشكال تعبيرية تساهم في تطوير البعد الأيقوني للعمل الفني استناداً على تلك المرجعيات المتعددة من حيث الترميز والتخييل والتأويل.



بريشة الفنان عبد الله الحريري من المغرب

الإعلام وتنهيط الصورة

يحيى اليحياوي*

* أمّا مكنن المحدودية الثاني، فيتمثل في التأكيد على أنّ الحديث في الصورة التي كوّنها أو يكوّنها هذا الطرف عن الطرف الآخر، إنّها تتأتى في الغالب الأعم من رواقد مختلفة، لا تمثل وسائل الإعلام إلا رافداً واحداً منها، وبالتالي فإنّ من المبالغة حقاً اختزال الصورة النهائية فيها يقوم به الإعلام وحده من وظائف وأدوار.

معنى هذا أنّ الصورة «النهائية» التي تكوّنت أو قد تتكوّن لدى هذا الطرف أو ذلك، غالباً ما تنهل من رواقد أخرى، قد تكون غير مومسطة كثيراً، لكن تأثيرها قائم وثابت، بالإمكان رصدها بالمناهج الدراسية والتربوية والجامعية، وبمراكز الدراسات والأبحاث، وبالكتب الدينية أو العلمية أو الأدبية، وبأفلام السينما والفيديو، وبغيرها. وقد تنضاف إليها أحداث أو مواقف تعمق من مدى الصورة القائمة، أو تزيد من حدتها في النفوس، أو تعمل على توظيفها. ولعل أحداث الحادي عشر من سبتمبر لعام 2001، والمواقف المشددة من لدن هذا الطرف أو ذلك، تصب في هذا الاتجاه، وتدكيه بقوة.

إنّ الأحداث التي عرفتها الولايات المتحدة، ثم بعض دول أوروبا، وما تبعها من غزو لأفغانستان والعراق ثم احتلالهما، ناهيك عن المواقف السياسية التي راجت بأعقاب ذلك بإزاء العرب والمسلمين، كانت كافية لإعادة إنتاج واستنابات صور نمطية، طالت العرب والمسلمين جميعاً بجريرة سلوك بعض منهم، تماماً كما أنّ المواقف المنحازة لبعض الحكومات الأوروبية والفاتيكان أيضاً أسهمت بقوة في استعادة نظرة العرب التقليدية التي تتعامل مع الغرب كلحمة واحدة موحدة، ليس من بين ظهرانيها تمايز أو تميز.

* ويكمن عنصر المحدودية الثالث في ملاحظة بسيطة مفادها أنّ الحديث في صورة الوطن العربي بالإعلام الأوروبي وصورة

1. عندما يبحث المرء في صورة العرب بالإعلام الأوروبي وصورة الأوروبيين بالإعلام العربي، فإنه مطالب بدءاً بتحديد نطاق المجال المطالب بالحديث فيه، والمحدودية الموضوعية التي غالباً ما تتأتى من مواضيع وإشكالات عديدة:

* عنصر المحدودية الأول يكمن في سعة المجال موضوع الحديث، إذ لم تعد أوروبا منذ مدة معطى جغرافياً صرفاً، أو جبركياً بحتاً، بل باتت فضاء سياسياً واجتماعياً وثقافياً واسعاً، يجمع بين ظهرانيه دولاً مختلفة، وأقواماً متعددة، ونظماً سياسية، وأنماطاً ثقافية، ومرجعيات دينية، وعادات وتقاليد متنوعة، ناهيك عن اختلاف القوة والقدرة على التأثير في مجريات الأحداث داخل فضاءها الذاتي، وفي المحيط المباشر، وكذلك في التحولات الدولية الجارية هنا أو هناك في العالم.

والوطن العربي بدوره مجال جغرافي واسع، يمتد من المحيط إلى الخليج، ويضم دولاً وأقواماً ونظماً سياسية وثقافات ومرجعيات، إذا لم تكن متباينة فهي بالتأكيد متنوعة، ومن المتعذر ضبطها أو ملامستها بالأدوات والمفاهيم والاصطلاحات نفسها. هي فضاء ممتد على مساحات شاسعة وعلى قارات مختلفة، ويضم جغرافيا طبيعية وبشرية حكمت لآلاف السنين، تمثله لنفسه والمحيطه المباشر والبعيد.

وعلى الرغم من تباين الفضاءين في حد ذاتهما، أو بمقارنة أحدهما بالآخر، فإنّ العلاقات بينهما بقيت محكومة بالعديد من العناصر التي أثرت بقوة في التمثلات التي كوّنها كل واحد منها عن الآخر: العنصر الجغرافي والتاريخي، وعنصر التواجد المباشر والنفوذ، والعنصر الاقتصادي، والعنصر الجيوسياسي والاستراتيجي، وغير ذلك.

* كاتب وأستاذ جامعي من المغرب.

2. إن واقع الوطن العربي واقع متباين بكل المقاييس، بين ثقافة متوسطة (مغرب عربي ولبنان وسوريا وفلسطين وغيرها)، وثقافة صحراوية محافظة في الخليج العربي، كانت عرضة لأكثر من هزة سياسية منذ أربعينات القرن الماضي، ثم بين نخب مفتوحة ودارسة، وجماهير أمية، تتوزع بكل الوطن العربي من اليمن إلى المغرب مروراً بمصر.

وعلى الرغم من الطفرة الكبرى في ميدان الإعلام والمعلومات والاتصال، وما أفرزته على مستوى إنتاج وتخزين وتوزيع واستهلاك البيانات والمعطيات، فإن ذلك لم يسهم كثيراً في تغيير الصورة النمطية التي كوَّنها الإنسان الأوروبي عن الوطن العربي، جنساً وديناً وثقافة وحضارة، وغيرها.

صحيح أن طفرة البث الفضائي للعقدين الأخيرين، وظهور قنوات إخبارية بموجب ذلك، من قبيل الجزيرة العربية وأبوظبي والنار والعديد من القنوات بالشرق والمغرب، قد أعادت طرح صورة أوروبا والغرب عموماً للنقاش، وأسهمت إلى حد بعيد في صياغة نظرة معتدلة عن العرب والمسلمين، إلا أنها لم تنجح إلا نسبياً في ذلك، إما بسبب اللغة التي تبقى على مجال تغطيتها محدوداً، أو بحكم الهيمنة المطلقة للإعلام الأوروبي في مخاطبة رأيه العام، بالمضامين التي ينتج أو بالرموز التي يمرر من خلال هذه الوسيلة الإعلامية أو تلك.

بالتالي، فعلى الرغم من المجهودات التي قد تبذل لفتح قنوات حوار سليمة وصحية مع أوروبا، فإن عنصري اللغة والمجال المغطى يحولان دائماً دون بلوغ الرسالة للجهة الأخرى، فتبقى النمطية بالتالي هي السائدة، والفاعل في هذه الأخيرة يبقى دائماً التاريخ والتمثل القائم، وما تروّجه وسائل الإعلام من أحكام مسبقة من العسير حقاً تقويض خلفياتها، أو الحد من تداعياتها.

الإعلام هنا، على الرغم من الاحترافية والمهنية والموضوعية التي قد يدعيها، يبقى ابن بيئته مرتبطاً بجذوره الوطنية والثقافية، لدرجة يقول بشأنها مدير أخبار جريدة نيويورك تايمز، سالزيرغر: «إننا جزء من المنظومة، إننا أمريكيون، لكننا لسنا خارج النظام. إننا أحرار، بمعنى أنه لا أحد يملي علينا ما نقول أو ننشر أو نعمل، لكننا لسنا أحراراً لتجاوز بنية النظام».

أوروبا بالإعلام العربي، إنما يحيل على الخطاب الإعلامي الذي تفرزه هذه الجهة بإزاء الأخرى، سواء أكان الحامل مكتوباً أم مرئياً أم مسموعاً أم غير ذلك. وهذا يستوجب التعاطي مع كل حامل على حدة، ويستوجب أيضاً تحليلاً للمضامين المروجة عموماً، أو ملامسة المضامين ذاتها بفترة زمنية محددة، يكون بالإمكان الاتكاء عليها لاستخراج التوجهات الآتية، أو بالمديين المتوسط والبعيد.

إلا أن امتطاء مثل هذه الناصية يشي ضمناً بأن الخطاب الإعلامي الأوروبي والخطاب الإعلامي العربي هو خطاب واحد في نهجه وآلياته وتناوله لهذه القضية أو تلك. وهذا أمر غير دقيق، ليس فقط لأن الخطابين معاً يختلفان من وسيلة إعلامية لأخرى، بل لأنها مختلفان كذلك من بلد لآخر، ومن زمن لآخر، ومن سياق لآخر، وهكذا.

إن وسائل الإعلام العربية والأوروبية ليست متجانسة، ولا هي بالكتلة الواحدة، ولا تحاطب جماهير موحدة، وليس لها الأولويات نفسها. إذ لكل وسيلة من وسائل الإعلام نظرتها وتصورها وأدواتها، ولكل منها طبيعة علاقتها بهذا النظام السياسي أو ذاك، بالمباشر الواضح أو بالمضمّر الخفي.

بالتالي، فالحديث في موضوع صورة العربي في السياق الإعلامي الأوروبي، وصورة الأوروبي في سياق الإعلام العربي، إنما يستوجب مسحاً ميدانياً؛ وسيلة إعلامية بوسيلة، ودولة بدولة، وفترة زمنية بفترة زمنية، وسياقاً بسياق. والغاية من ذلك هي رسم توجهات عامة مرتكزة على معطيات واقع الحال، إما تثبيتاً للسائد من الصور، أو تحديثاً للطروحات الرائجة، والتي غالباً ما تمتشق من الإيديولوجيا مرجعيتها المسبقة، وأدوات اشتغالها أيضاً.

من هنا، تأتي ضرورة اعتماد منهجية تفصيلية ميدانية وعلمية، وبالقدر نفسه ضرورة استحضار حقيقة أن ما تكون من صور أوروبا عن الوطن العربي بالعقود الأخيرة لا يخرج كثيراً عن الصور النمطية التي كانت سائدة في عهود ما قبل عصر الصورة. وفي الوقت ذاته، فإن نظرة الإعلام العربي لأوروبا لم تخرج بدورها كثيراً عن المنظور الاحتزالي الذي لا يرى فيها إلا جزءاً من الغرب، لا تشد عنه في التصور والتمثل، ولا تتباين معه في المرجعية والنظرة المركزية.

صحيح أن فرنسا وألمانيا وبعض المؤسسات المدنية أعدت ولا تزال تعدّ برامج عن العرب موجهة للجمهور الأوروبي، لكنها لا تحول دون تجاوز الصورة القائمة، ولا تساعد على إخراج من هم بأوروبا من وضعية التهميش التي يعيشون في ظلها. إن ما تقدمه وسائل الإعلام هنا هو حيلة من العربي، لا محاولة لتقريبه، أو تحسين صورته بأعين الجماهير الأوروبية.

إن فكرة التعايش بين الثقافات مثلاً، غالباً ما تطرح بالعديد من وسائل الإعلام الأوروبية، لكن العديد من الوسائل نفسها أيضاً، تعتبر أن هذه الفكرة فكرة «ساذجة»، غير قابلة للتحقيق مع أناس «يتعصبون للدين وللحجاب ولهم آراء متطرفة، ويبقى ولاؤهم لبلدانهم الأصل، لا للدولة التي يقيمون بها هم وأبنائهم». في هذه النقطة أيضاً، يبدو أن وسائل الإعلام غالباً ما تتهاهى مع الخطاب العام الراجح داخل هذا البلد الأوروبي أو ذاك.

وعلى هذه الخلفية، اشتدّت حالة من العداء الرسمي والشعبي ضد المسلمين بإيطاليا مثلاً، عندما أعلن رئيس وزرائها عن تفوق الحضارة الغربية على الحضارة الإسلامية. واشتدت وتيرة الاحتقان امتداداً لذلك، عندما حذر أسقف بولونيا الأكبر من أسلمة أوروبا، ودعوته للحد من الهجرة، قائلاً: «إنّ الإسلام سيستصر على أوروبا إذا لم تعد أوروبا إلى مسيحيتها»، ودعا إلى الربط بين بناء المساجد وبناء الكنائس في البلاد الإسلامية.

إنّ الإعلام، المكتوب منه والمرئي، لم يتماه مع الخطاب السياسي فحسب، بل وظفه بقوة ليعتبر أن وجود المسلمين بأوروبا عموماً وإيطاليا تحديداً، إنما هو من باب الغزو الأجنبي المفروض مقاومته والتصدي له، وهو ما خلف شعوراً بعدم الأمان لدى المسلمين في البيوت، ودفعهم ليخرجوا بشكل جماعي خوفاً من الاعتداء عليهم، ونزعت بعض النساء حجابها، حتى لا يتعرض أحد لمن بأذى، و«تظاهر مجموعة من الإيطاليين خارج المعهد الثقافي الإسلامي بميلانو، وطالبوا بطرد الجالية المسلمة من إيطاليا».

وفي بريطانيا وألمانيا وفرنسا، مارس الإعلام دوراً ضاعطاً على المسلمين، منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وبدا في بعض روافده المرئية يروج لأستلة غريبة ومستفزة من قبيل: هل الإسلام

بالمقابل، وعلى الرغم أيضاً من أن بعض هذه القنوات تشدد الموضوعية والمهنية، ولا تستحضر دائماً البعد الإيديولوجي الصرف، فإنها لم تغير كثيراً من النظرة العامة لأوروبا والغرب عموماً للوطن العربي، حتى وإن تسنى لها إدراك جزء من ذلك في مخاطبتها لبعض النخب المثقفة، أو «الحدائية»، أو التي تدير ظهرها لرواسب التاريخ. إنّ هذه القنوات تلهم الجماهير، وتلهب شعورها، لكنها لا تستطيع أن تفعل كثيراً في مواقف النخب.

من جهة أخرى، فحتى ضمن إطار محاولة بعض الدول الأوروبية خلق قنوات لها ناطقة باللغة العربية، فإنّ المتلقين غالباً ما يفكون شيفرة الخلفية الثاوية خلفها، وينقطعون عنها بالجملة أو بالتفصيل. والمثال على ذلك نموذج إذاعة البحر الأبيض المتوسط، وفضائية ميدي 1 سات، فإنها لم تستطيعا مد خيوط التواصل مع الجمهور المغاربي بالقياس إلى القنوات الوافدة من الخليج. وهو المصير نفسه الذي لقيته ولا تزال تلقاه قناة «الحرّة» على مستوى المنطقة العربية.

يبدو هنا أن الغاية المرجحة هي محاولة الترويج لصورة مختلفة لما يتصوره العرب عن أوروبا، لكن خطابها الإعلامي يبقى محصور التأثير لاعتبارات متعددة، لعل أحدها التنافر بين الخطاب الإعلامي وبين ما تقوم به السياسة على أرض الواقع، إذ ما يجري بدارفور مثلاً، لا يقرأ من لدن الإعلام الأوروبي إلا في سياق بعده الإنساني، في حين يقرأ الإعلام العربي ذلك من باب استهداف وحدة السودان.

إنّ قوة الأحداث الجارية على الأرض، وطبيعة السياسات المعتمدة بإزاء المنطقة العربية، هي التي غالباً ما تحكم تمثل العرب لأوروبا وللغرب عموماً، وليس الفضائيات أو المحطات الإذاعية وما سواها، حتى وإن قام عليها مهنيون من المكان نفسه، وفتحوا من بين ظهرانيها قضايا قد لا تكون دائماً عديمة الأهمية والفائدة. يقال إنّ المطلوب اليوم هو الذهاب لفهم الآخر، لا التفكير في تمنيظ صورته. لكن المفارقة تكمن في أنّ العرب يحاولون التواصل مع أوروبا، لكنّ هذه الأخيرة لا تبذل أدنى مجهود لفهمهم، فتبقى الصورة المكونة عنهم ثابتة، ومرتسبة، ومتجذرة في المخيال الجمعي العام.

- وهي التي دفعت بجيوشها بإطار الحملة الاستعمارية، فنالت من كرامة العرب ومن استقلالهم، وفرضت عليهم ثقافتها ونمط عيشها، واستولت على خيراتهم ومواردهم، وكانت السبب الرئيس في تخلفهم.

- وهي التي أيدت، ببداية هذا القرن، الإدارة الأمريكية في حربها على أفغانستان والعراق وساندت، بالفعل وبالصمت، إسرائيل في إبادة الفلسطينيين، وحروبها المتتالية على لبنان وغيرها.

بكل هذه الحالات، تتحدد صورة أوروبا عبر ما تقوم به سياسياً، أو تمرّر له خطابة، ولا يعمل إعلامها بمعظمه إلا على ردف ذلك أو مجاراته أو التهاهي معه.

من جهة أخرى، فليس ثمة شك في أنّ نهاية القرن العشرين قد تميزت بتلاقحات قوية ثقافية وتكنولوجية، تؤكد أنّ مقولة كبلينغ «الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولا يمكن لتوأمين أن يلتقيا»، هي مقولة خاطئة. في هذا الإطار، يبدو أنّ إشكالية صورة الغرب عموماً وأوروبا بوجه خاص، عند العرب، قد بدأت تأخذ بعين الاعتبار تساؤلات أعمق وأوسع، من قبيل التساؤل حول الأنا وحول الآخر، بزواوية الهوية والتاريخ والثقافة والسياسة والدين. والأنا المقصود هنا قد يكون العربي، وقد يكون المسلم، وقد يكون العالم الثالثي، وقد يكون الجنوبي، وهكذا. من هنا فإنّ عملية تحديد الآخر وتصنيفه هي بالمتصلة لتحديده وتصنيفه بالقياس إلى الأنا. التحديد هنا يطال الطرفين، أو لنقل هذا بالقياس إلى ذلك. بمعنى أنّ النظرة للجنس مثلاً، وهي نظرة ثقافية بامتياز، بدأت تتحدد من لدن وسائل الإعلام الغربية، بالقياس إلى منظورهم للجنس، وليس إلى المنظور العربي له. هي حالة شذوذ بمنظور هذا، لكنها جزء من منظومة بمنظور ذلك.

وسواء من منظور الانبهار أو من زاوية الشيطنة، فإنّ أوروبا حاضرة بقوة بالإعلام العربي، مشرقه ومغرب، وقد تكون حاضرة أكثر في المغرب العربي، على اعتبار القرب الجغرافي والتاريخي، والتبادل الثقافي والتجاري والاقتصادي المباشر. بعض وسائل الإعلام بهذه الجهة من الوطن العربي لا تزال تتعامل مع أوروبا من منطلق الغزو الثقافي والاستعمار المقنع، في حين أنّ المعتدلة

عقيدة الشيطان؟ هل العنف جزء من مبادئ الإسلام؟ هل الإسلام يحرّض أتباعه على قتل مخالفيهم في العقيدة؟ هل الجهاد في الإسلام معناه قتل الناس؟ وهكذا.. وهو ما جعل الخطاب المروّج للتعددية الثقافية يخفت لفائدة الخطاب المتبني لـ «ضرورة الموازنة بين هذه التعددية ومسؤولياتها».

بالمقابل، كان لبعض «القيادات الإسلامية» دور سلبي كبير في تكريس هذه النظرة الأوروبية للعرب والمسلمين، بدليل قول عمر بكري، زعيم حركة «المهاجرون» الإسلامية في بريطانيا، في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر: «إنّ الطائفة الناجية الوحيدة على كوكب الأرض هي تنظيم القاعدة»، ثم قوله: إنّ توني بلير «هدف مشروع»، وقوله أيضاً: «إذا قامت دولة إسلامية وغزت بريطانيا، فسنكون جندها بالداخل».

الخلاصة الأولية، أنّ العديد من الدراسات التي تمت بأوروبا، قد «أبانت بجلاء مدى تزايد الكراهية للعرب والمسلمين، منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وبدا الربط بين الإسلام والإرهاب مسألة عادية بالإعلام، وتزايدت قوة الطرح القائل إنّ ثمة تعارضاً بين تعاليم الإسلام وقيمته، وبين الغرب المسيحي، بدليل أنّ 60 بالمائة من تقارير وأقوال وسائل الإعلام الألمانية مثلاً كانت، مباشرة بعد أحداث 11 سبتمبر، سلبية بإزاء الإسلام والمسلمين. وأنّ عبارات من قبيل «الإسلام والمسلمون لا ينتمون إلى أوروبا»، و«المسلمون يدعمون الإرهاب»، و«المسلمون سوف يدمرون الهوية الحضارية لألمانيا»، قد تزايدت، بالقياس إلى طروحات الحوار والتواصل».

3. بالمقابل، فإنّ من بين نقط قصور الإعلام العربي هو الآخر، تعاويه مع أوروبا من منطلق المواقف المسبقة من الغرب عامة، وليس من أوروبا بحد ذاتها:

- فهي بنظره، حاملة لواء الحروب الصليبية، التي طالت فظاعاتها العديد من العرب، لا لشيء إلا لمعتقداتهم وطبيعة تدينهم. صحيح أنّ القليل هو الذي يعرف ماذا جرى بهذه الحروب، لكنها لا تزال خلف الحروب الدينية والحضارية، التي ما تزال تلهم الكتابات الأكاديمية والخطابات السياسية وبعض البرامج بالتلفزيونات، وهكذا.

أو الخبراء المتخصصين في حضارة الغرب، يساهمون في نقل صورة حقيقية عنه تنشُد الاعتدال وتبتعد عن الغلو والأحكام الجاهزة. صحيح أن بعض وسائل الإعلام العربية قد أسهمت في التخفيف من الاحتقان بين الطرفين، لكنها لم تؤد إلى تغيير جوهرى للصورة ذاتها.

معنى هذا من زاوية أخرى، أنه لو علمنا أن العرب يقضون ثلاث ساعات يومياً بالمتوسط، و6 إلى 7 ساعات بكل منزل أمام القنوات نفسها (روتانا سينما، والموسيقى، الجزيرة، قناة الشرق الأوسط الأولى والثانية، والقنوات الدينية...)، بالإضافة إلى قنواتهم المحلية، بما نسبته 30 إلى 40 بالمائة، كل ذلك باللغة العربية أو باللغات، لو علمنا كل ذلك، فسيبدو لنا أن الصور النمطية السائدة عن أوروبا بوسائل الإعلام العربية ستبقى على ما هي عليه، على الرغم من الطفرة الإعلامية القائمة، وهذا يعطى الانطباع بأن أي مجهود بهذا الاتجاه أو ذاك سيقى دون فائدة كبرى أو نجاعة تذكر. وهو الأمر نفسه بالنسبة للأوروبي المتوسط.

4. إن تصحيح صورة كلا الطرفين، خاصة في وسائل الإعلام، إنما يجب أن ينطلق من مسلمة أن لكل طرف فلسفته الخاصة في تشكيل حياته. فمفاهيم الحرية الفردية أو العلاقة بين الجنسين أو ما سواها، هي مفاهيم متباينة بين الطرفين، لكن احترامها لا يعني أو يجب أن يعني، الإيمان بها بالجملة أو بالتفصيل.

إنّ هناك بأوروبا ارتياباً كبيراً كامناً وموروثاً عن الإسلام والمسلمين، صنعته عوامل تاريخية متعددة، ترجع بعض جذورها إلى الحروب الصليبية التي استمرت مئات السنين، وإلى وجود شعور في العقلية الأوروبية بأنّ له «رسالة كونية، والإسلام يعتبر التحدي الرئيس لها لعالمية رسالته». هذه المخيلة عن الإسلام صنعها الإعلام والأفلام والثقافة السائدة التي ترى أنّ الإسلام لا ينتمي إلى أوروبا ولا إلى المجموعة الصناعية، وأنه يمثل على الدوام إزعاجاً لها.

بالمقابل، هناك قصور واضح من لدن المسلمين في تقديم الإسلام الصحيح للأوروبيين، حيث «انتقلت الانقسامات المذهبية والفكرية والتنظيمية، إلى مسلمي أوروبا، فتعددت الحركات والجماعات الإسلامية التي تظن كل منها أنها تملك

منها تتحدث عن الهوة في العلاقة بين أوروبا والوطن العربي، فيما تطالب أخرى بضرورة إعادة التفكير في الغرب عموماً، وتقويض الصورة المعيارية القائمة من خلال قراءة صورة الآخر من خلال صورتنا.

إلى جانب ذلك، فإنّ وسائل الإعلام العربية بدأت تتجاوز هذه الأبعاد، لتمثل صورة أوروبا في ديموقراطيتها، وحرية إعلامها، وعدالتها الاجتماعية، وسلمها الاجتماعي، وجدية مواطنيها في العمل والصدق والمثابرة، وسيادة مبادئ حقوق الإنسان وما سواها. إنها تبدو مهد العلم والتكنولوجيا والحرية. بالتالي، فصورة أوروبا لم تعد صورة سلبية قارة، بل صورة مجتمعات تجاوزت مرحلة الميثولوجيا ومرحلة الدين، لتدرك مرحلة العلم والتقنية. هذا يعطى الانطباع بضرورة تجاوز الميثولوجيا والدين، لإدراك العلم والتقنية، لأنّ هذين الأخيرين هما نتاج العقل وليس النص القائم، والعقل هو الذي بإمكانه تمييز الصالح من الطالح.

بالمقابل، فإنّ أيّ تمثّل لصورة الغرب خارج هذه الميادين يبدو كأنه ليس ضد الغرب فحسب، ولكن ضد الديموقراطية وحقوق الإنسان والتقدم والحداثة أيضاً. بالتالي، يبدو الغرب هنا إما كارثة، على اعتبار سلوكه السياسي السلبي بإزاء العرب والمسلمين، أو أنه منتقد بحكم تمكنه من ناصية العلم والحداثة التي يفيد منها هؤلاء. وعلى الرغم من ذلك، يبقى البعد السياسي هو العنصر الأساس الذي يحكم تمثّل وسائل الإعلام العربية للغرب عموماً، ولأوروبا «الجارّة» على وجه التحديد. هذا البعد يزيد تعمقاً مع واقع قمع الحريات وغياب الديموقراطية وحقوق الإنسان بالمنطقة العربية، وتزايد الشعور بأنّ الغرب إياه يحول بسلوكه السياسي المتعاطف مع النظم القائمة دون استناباتها داخلياً.

إنّ انتشار أفكار وأحكام مسبقة عن المجتمع الأوروبي، هو أحد الأسباب التي تجعل الإعلام العربي يتعامل مع أوروبا وفق الأحكام المسبقة التي تدفع الشعوب للارتياب منها، وتدفع المهاجرين العرب والمسلمين في المجتمعات الأوروبية إلى التوقّع والانغلاق حول الذات.

من جهة أخرى، فإنّ للغرب منذ قرون عديدة آلاف المستشرقين والمستعربين، أمّا العالم العربي فلا يضم عدداً كافياً من المستعربين،

الحقيقة المطلقة»، أضيف إلى ذلك أنّ أفكار هذه الحركات والجماعات لم تعرف تطوراً كبيراً لتلائم الواقع الجديد، و«كان من الضروري أن يكون هناك فقه للواقع الأوروبي قبل فقه الأوراق والكتب».

لا شك أنّ هناك طروحات وجدت في أوروبا لمجابهة الإسلام والمسلمين قبل 11 سبتمبر، غير أنّ هذه الطروحات تعمقت أكثر بعد تلك الأحداث، لتتحول إلى إعصار من الكراهية والضغط الشديدة ضد مسلمي أوروبا، فحدث خلط للأوراق في علاقة الإسلام بالغرب، ومسألة الوجود الإسلامي في أوروبا، و«تزامن هذا الخلط مع ظهور أفكار تصادمية ضد الإسلام، منها صدام الحضارات، وصراع الأديان» وما سواها، ركبت موجته وسائل الإعلام من كلا الطرفين؛ العربي والأوروبي، لتجذر أكثر الهوة القائمة، وتعيد التأسيس للصور النمطية، المرتكزة على الأحكام المسبقة.

إنّ قوة الإعلام على تنميط صورة الآخر حقيقة لا مجال للمزايدة بشأنها، لكنها لا تنهل من مجال الصورة وحده، بل تتكئ على السلوك بواقع الحال وعلى الممارسة، وهما قد يسهمان في تعميق النمطية إياها، كما قد يدفعان بجهة التخفيف من انتشارها وحدتها وإن إلى حين



عبد السلام بنعبد العالي

(حوار مترجم)

الفكر المغربي عبد السلام بنعبد العالي شضايا ميثولوجيات

ترجمة: عادل حدجامي

يتمتع عبد السلام بنعبد العالي بمهارة الحديث وكأنه يكتب شذرات، هذا الفن الذي يحظى عنده بمكانة خاصة. عندما اتصلنا به لإنجاز هذا الحوار، أظهر ابتداء نوعاً من التردد، فهذا الرجل المتواضع والحيي، الذي ولد سنة 1945 بمدينة سلا، المدينة التي ما يزال يقطن فيها إلى اليوم، قاوم دائماً فكرة إجراء حوارات، وكان أول ما قال لنا، بعدما قبل مبدئياً بفكرة محاورتنا: «أشعر كأنني تلميذ رجع لتوه من عطلة مدرسية طويلة نسي فيها كل ما كان يعرفه». فهذا الفيلسوف يجب أن يحتفي بنسيان اختياري، عملاً بتلك العبارة الشهيرة التي مفادها أن الثقافة هي ما يتبقى بعد نسيان كل شيء.

عند قراءة كتابات عبد السلام بنعبد العالي، التي هي جماع شذرات وكتابات على طريقة رولان بارت، يمكن أن يشعر المرء للوهلة الأولى بأن الكاتب لا يكف عن التنقل بين قضايا تبدو جدية من قبيل أسئلة الإيستمولوجيا وقضايا الترجمة وفكر الآخر، وبين قضايا تبدو أقل أهمية من مثل الحديث عن مباراة كرة قدم، أو عن قضايا المحاكم، أو المواقع الاجتماعية.

والحقيقة أن عبد السلام بنعبد العالي ينتمي إلى تلك الطينة النادرة من الفلاسفة التي تمردت على «الأعراف» التقليدية، وتحررت من كل دوكسا أو إيديولوجيا، فتوجهت بكثير من الأناة، اعتماداً على تفاصيل الحياة اليومية وما تقدمه النصوص الأدبية، نحو تفكيك مسلمات مجتمع الفرجة، إذ هو يعترف، من حيث هو نيتشوي لا ينكر ذلك، بأن الغاية من كل عمله هي لذة تعرية النماذج الجاهزة، وهي المهمة التي ترتقي عنده لتصبح متعة. ففي كل كتاباته التي ظهرت منذ سنوات عديدة في مجلات انخرط فيها («فكر ونقد» و«أفلام»)، أو في جريدة (الحياة)، سعى هذا الكاتب باللغة العربية، والمزدوج الثقافة، سعى دائماً، عن طريق ما يكتب، إلى عقد حوار مع غيره من الكتاب والمفكرين.

ينتقل عبد السلام بنعبد العالي دائماً في منطقة وسطى بين الفيلسوف والقارئ والمترجم، والحقيقة أن هذه الرشاقة في الحركة لم تكن لتأتي له إلا بفضل تكوينه المزدوج كرياضي (الرياضيات) وكمؤرخ فلسفة، هذا دون أن ننسى استحضار صحبته الطويلة للمصنفات التراثية، وقد أظهر فعلاً في كل هذه المجالات التي ينتقل بينها براعة حقيقية في التوظيف وقدرة فائقة على استنتاج المضامين. بيد أن كل ذلك لم يُنس الرجل مسؤوليته في التوصل والتواصل، وهو الأمر الذي كانت نتيجته نشر ثمانية عشر كتاباً، ولم يكن لهذه الكتب التي تمتاز كلها بغنى خاص، من أن تجد طريقها إلى النشر كاملة دون مساهمة صديقه الشاعر محمد بنيس، الأمر الذي سمح بتحرير أفكار الرجل والخروج بها من دائرة «الخاصة» نحو أفق أكثر رحابة.

* مترجم من المغرب.

لهذا الفلسفة؟

* تحدّدون الفلسفة باعتبارها «علماً مرحاً» يُقوّي مناخنا ضد الأفكار الجاهزة، ويجسّد لنا نموذجاً في الحياة. هل معنى هذا أنكم تسعون إلى إبداع صيغة جديدة لمعنى الحكمة؟

يتحدث جيل دولوز عن ضرب من تاريخ الفكر و«اللافكر» يلخصه في ثلاث مراحل أساسية: في المرحلة الأولى كان المهم معرفياً، كان هاجس الفلسفة إبستمولوجياً يتلخص في مناهضة الخطأ الذي كان يشكل حينها الخصم الأكبر. حينها أيضاً كان يكفي الفلسفة أن تسلح بمنهج سليم كي تواجه هذا الخصم. غير أنه وبداية من القرن التاسع عشر خصوصاً سيظهر مفهوم «اللاوعي»، وسيتبين آنذاك أننا عاجزون عن وعي وإدراك كل شيء، حينها سيبدو أن التسلح بالمنهج غير كافٍ، إذ أن الخصم لم يعد هو الخطأ، بل الوهم. هكذا تحول الفكر إلى الاضطلاع بمواجهة ما سُمّي حينها بالأوهام وبنقد الإيديولوجيا. أما المرحلة الثالثة فيمكن أن نحدد بدايتها مع نيتشه في دعوته إلى التفكير ضداً على البلاهة، أي إلى «معاندة الغباء». وشخصياً لا أنكر أنني أشعر بأني أقرب ما يكون إلى هذا التحديد الثالث، فإن كان عليّ أن أخص كل ما قمت به حتى الآن، فسأقول إنني حاولت أن أحدد ماهية «مجتمع الفرجة»، هذا هو شاغلي الأهم، وهذا المهم في اعتقادي لم يكن متيسراً تحقيقه إلا باعتماد زوايا نظر متنوعة تعمل على تبين الأشكال المختلفة التي يتخذها إنتاج اللامعنى في مجتمعاتنا. على أنه لا ينبغي أن يفهم من كلامي أنني أدعو لاستعادة حكمة قديمة ما، اللهم إلا إن كان القصد من عبارة حكمة هنا هو تلك المناهضة الدائمة للبلاهة.

* تقيمون مقارنة بين الفلسفة والإيديولوجيا، معتبرين أنّ الإيديولوجيا وسيلة توحيد وتسوية، في وقت ترون أنّ الفلسفة أداة توليد للفوارق والمفارقات، هل هذه فعلاً هي الكيفية التي بحسبها تحدّدون دور الفلسفة؟

تحددت الفلسفة دائماً، من الناحية التاريخية، قياساً إلى ما يقابلها، البراكسيس أو الإيديولوجيا أو غيرها تبعاً لكل فترة. فقد تميز الاشتغال الفلسفي، في فترة من الفترات خصوصاً باعتباره نقداً، حينها لم يكن هناك بعد حديث عن التفكير. وهذا الأمر ملاً القرن التاسع عشر بكامله إلى درجة أنّ كل الأعمال الفلسفية

لتلك الفترة حملت كلمة «نقد» حتى في العناوين (نقد كانط فيما قبل، ثم نقد ماركس...). فالمهيمن حينها كان هو قيمة النقد، أما اليوم فالمهيمن هو مفهوم «التفكيك». وشخصياً تبنت هذا المفهوم لأنني لاحظت أنّ زملائي، بمن فيهم الأساتذة الذين انشغلوا بسؤال التراث والعلاقة بالآخر، يتوقفون عند حدود البناء الإيديولوجي، أي عند حدود تكوين أنساق تسعى لتحديد معنى التراث والعلاقة مع الآخر. وهذا الأمر لم أر فيه أنا إلا آلية إيديولوجية، أي آلية تدعي البناء. في حين أنّ الخصم الأكبر للفلسفة، وهذا ما بيّنه نيتشه عن حق، هو ادعاء بناء الوحدات وإقامتها. إذن، إذا كانت الإيديولوجيا هي فن إنتاج الوحدات- وفي هذا المعنى يعتبرها ألتوسير إسمت المجتمعات الذي يوحد ويحجب التناقضات- فإنّ العمل الفلسفي سيصير حينها هو الحفر من أجل الكشف عن الفجوات في هذه الوحدات الموهومة، وهكذا إذا كانت الإيديولوجيا تشتغل في إطار التناهي، فإنّ واحدة من أهم ميزات الفكر المعاصر هي اعتقاده في لا تناهي فعل التفكير. فالعمل الفلسفي، كما يؤكّد هايدغر، هو السير في طريق لا تنتهي عند حد بعينه. وهذا الانفتاح على اللاتناهي هو السمة الأساسية المميزة للفكر المعاصر.

* يتحدد الحوار الفلسفي، بالنسبة لكم، في كونه بحثاً عن توافق حول الأسئلة وليس تواطؤاً حول الأجوبة. بناء على ذلك كيف يكون الحوار عنصراً حاسماً في الممارسة الفلسفية؟

أستعمل الحوار في معنى خاص. ما يهمني أساساً هو الحوار مع الذات، اعتدنا ألا نرى إلا الحوار مع الآخر. بالنسبة لي كل حوار هو انفصال، انفصال عن الذات أولاً. في نهاية الأمر التفكير عملية انعكاسية أساساً، ففي الواقع إننا لا نكف عن تفكيك ذواتنا. ما يهم هو إحداث نوع من «الخلل» في العلاقة مع الذات. إذن الحوار مع الآخر، نعم، ولكن أساساً مع الذات.

* كيف يكون الحوار، بالنسبة لكم، عنصراً حاسماً في الممارسة الفلسفية؟

لأنّ الفلسفة هي الخصم الأكبر للبداهات، عندما أراد ديكارت أن يعرف البداهة استند على مفهوم الوحدة التي اتخذت عنده اسم البساطة. ومقصوده من ذلك هو الحالة التي يكون فيها الفكر غير

الفيلسوف هو الأقدر على إعطاء أجوبة عنها، بل بمعنى أنها طرق ومسالك يتوسل بها الفيلسوف.

اللغة، الكتابة وصناعة الفكر

* تبدو كأنك تفكر بـ«اليد» تماماً كما أن موراكامي Murakami الكاتب وعداء الماراطون يفكر بـ«القدم»، لأي سبب يتقدم عندك فعل التفكير باعتباره يتكون في لحظة كتابته؟

يُؤثر عن نيتشه أنه كان يقول ما معناه «كلما رمت الاستراحة فتحت كتاباً». ما ينبغي أن نفهمه حقيقة هو أن العمل الفكري أولاً هو عمل باليد، أو على الأقل هو عمل يجمع بين اليد والدماغ. إنه استجابة مباشرة لنبضات الحياة المعاصرة. فهناك ذبذبات واهتزازات صوتية ينبغي أن ينفعل بها عملنا ويستجيب لها، لهذا أعمد إلى النشر بالجراند، فكل كتاباتي ومنذ 1993-92 نشرت أولاً في جريدة «الحياة». وحتى أنشر في شكل كتب كان ينبغي أن أجد ناشراً قادراً على «الجنون» مثل محمد بنيس (دار توبقال للنشر). فالأمر مغامرة غير محسوبة العواقب. فأن أجمع في كتاب واحد نصوصاً ظهرت سابقاً في الصحافة، نصوصاً أنتقل فيها بين التوسير وهایدغر مروراً بالفارابي، فهذا أمر غير معتاد أو متداول بالنسبة للقارئ. لقد وجدت نفسي، في العمق، منغمساً في هذا الشتات لدرجة صار فيها من الصعب جداً عليّ أن أنجز عملاً أكاديمياً. أنا أجد نفسي أكثر في الكتابة المكثفة. للمقالات القصيرة والكثيفة هي بالنسبة لي أكثر أهمية من النصوص الطويلة التي تحتوي مثلاً إحالات على كتاب كلاسيكيين أو ما شابه. يخيل إليّ أن كل ما هو أكاديمي خالص هو ميت بالتعريف.

* الكتابة بالنسبة إليك هي مسالة مستمرة للتراث وللفعل الكتابة نفسه، مسالة لهذا الموروث حتى ينبعث في أشكال أخرى.

هذا أمر مؤكد، كان جاك ديريدا يقول إنّ الأهم في الفكر الحديث هو أنه فكر يعتقد أن كل ما يمكن أن نقوله قيل سابقاً، وهذا هو الإحساس الشائع لدى كتّاب زمننا المعاصر، بيد أن موريس بلاشيو يطمئننا حين يقول إننا يمكن أن نقول ما قيل مرة أخرى «أول مرة». في هذا السياق يتحدث ديريدا عن itérabilité المشتقة من itara التي تفيد الآخر. Itérabilité هي الإمكانية التي تتاح لشيء ما كي يتكرر بأن يضيف إلى ذاته شيئاً آخر، إنه

مفصول عن الفكرة. بيد أن هذه البدايات في الفكر المعاصر، الذي هو في جوهره فكر لاديكارتي، ستتحوّل لتصبح نتائج لا مقدمات كما قال باشلار، فالوصول إليها يتطلب مساراً وطريقاً ملتويّاً، يتطلب انقطاعات وانفصالات. عمل الفكر سيكون إذن (في التصور المعاصر) خلقاً للمسافة وللتباعد وللقطيعة التي لا تنتهي عند حدٍ أخير كما ذكرت سابقاً.

* أنت تنتمي إلى «الفرقة الناجية» التي بقيت بعد عملية الإبادة التي تعرضت لها الفلسفة بالتعليم العالي المغربي. هل تشعر بنوع من الوحدة والعزلة؟

الجواب على هذه المسألة قد يكون مخرجاً، لهذا سأقدم لك رؤية للمسألة، ولك أنت أن تستنتج ما تراه مناسباً. أكثر قرائي هم من أهل الأدب، هذا إن قبلنا، جدلاً، أنه من الممكن اليوم إقامة فواصل بين الأدباء والفلاسفة. لهذا فإنّ سؤال الكتابة والمعنى يشغلاني أكثر من غيرهما. إنني على الحقيقة لا أمتلك تكويناً فلسفياً كلاسيكياً بالمعنى المتعارف عليه، فأنا مثلاً لم يسبق لي أن تبنيت أو أشرفت على أطروحة، ما عدا استثناء واحداً، والعلة في ذلك أنني لا ألس في نفسي الأهلية لتأطير عمل «منظم»، والأمر ليس الدافع إليه نزوع فوضوي من جهتي، بل كوني أشتغل وفق إيقاع مختلف. وما أخشاه اليوم شخصياً هو العودة إلى «التقاليد»، أي إلى ذلك التوجه التمييزي الذي يجر كل شيء نحو التحنيط الأكاديمي، الذي يقتل في نظري كلّ إمكانية حياة الفكر.

ما ألاحظه شخصياً هو أن الفلسفة تحتل موقعا هامشياً في العالم العربي، فهي في الغالب لا تدرس بالمعاهد الثانوية، وتدرّسها لا يكاد يربح بعض الشعب الجامعية، وحتى إن حضرت فإنّ ذلك يحصل تحت مسميات أخرى مثل علم الاجتماع أو تاريخ الأفكار. وهذا ما أسميه «فراغة» الفلسفة في العالم العربي. ولكي تخرج الفلسفة من هذه العزلة ينبغي في اعتقادي أن تجد منافذ أخرى، أن تدرّس في أقسام الأدب والتاريخ والعلوم السياسية وما إليه. وهذا عينه وضع الفلسفة في العالم المعاصر اليوم، فهي تأخذ طوقاً ملتوية حتى تحضر. في السابق كان ما يبيئه أستاذ الفلسفة يهدمه زملاؤه الآخرون. اليوم، الطريق الأمثل الذي يمكن للفلسفة أن تسلكه قد يكون هو أن تدخل عبر هذه المنافذ والمسالك الأخرى، فأسئلة الأدب والكتابة والترجمة هي أسئلة فلسفية، ليس لأنّ

للغتين يعرّي الواحدة منهما بالأخرى، والتعربة هنا، أو الفضح، لا تقصد به المعنى الأخلاقي، بل معنى الكشف، إنه يكشف. لهذا يحدث لي أحياناً أن أعنون نصوصاً بالفرنسية في حين أن المتن الأصلي مكتوب بالعربية، وهكذا فإنّ لي نصاً بالعربية عنوانه «ça dialogue»، وقد تكون هذه طريقة ممكنة للسعي وراء «كتابة أخرى».

الترجمة وتجاوز النص

* تحددون التلقي الذي يحصل لنص ما أو فكرة ما باعتباره «إنتاجاً جديداً» وليس مجرد إعادة إنتاج للشيء نفسه، ما مصدر هذه القناعة عندكم؟

كان فوكو، بحسب ما يبدو لي، قد لخص هذه القضية في نص كان قد قدّمه حول نيته في ملتي رويومون. حينها قال إنّ ما يميز التأويل في معناه المعاصر هو كونه لامتناهياً، وكونه يؤمن بأنّ «العلامة ليست طيّبة» (الطيبة بالمعنى المسيحي)، وهكذا فإنه في الوقت الذي يتحدث فيه هيغل عن مكر التاريخ يتحدث فوكو عن «خبث العلامة». وهذا تقريباً هو التعريف الحديث لمعنى العلامة، وهو ما يعني أنّ العلامة منفصلة بذاتها ولا تتقدم كاملة. في هذا الوضع تصير كل قراءة لنص ما تأويلاً له. فلا يبقى بمكنتنا إلا أن نؤول ونعيد التأويل والقراءة. هكذا فإنّ إعادة قراءة نص بالنسبة لفوكو ليست مجرد إعادة اكتشاف لسابق، فقد كل قراءة هي أن تكون قراءة أخرى.

* الترجمة كما تنهجونها ليست مجرد نسخة باهتة عن أصل، إنها شحنة حياة جديدة تضحّ في النص كما في ثقافته (التي أنتجته)، هل يمكن لهذا التصور الذي يقدم الترجمة باعتبارها تجاوزاً للأصل أن يستمر إلى ما لانهاية؟

أعتقد أنه ينبغي عليّ أن أوضح بأي معنى أنشغل بالترجمة، ولأي سبب أعطتها الفلسفة الحديثة كل هذه الأهمية، وهذا منذ الرومانسيين الألمان إلى ديريدا، مروراً بهيدغر وبلانشو وبنيامين. لم يكن الباعث على انشغالي بالترجمة هو الرغبة في تقديم «نظرية» عن الترجمة ولا تقديم تصور فلسفي عنها، بل كون الترجمة بالنسبة لي فرصة سانحة لتفكيك جملة من المفاهيم المركزية للفكر الحديث، من مثل النموذج والأصل، ولنقل لتفكيك ميتافيزيقا

الانفتاح على الآخر، بما فيه آخر تفكيري الخاص، وفي هذه العبارة يتحدد المعنى المعاصر للتكرار، إنه تكرار منتج. يستعمل دولوز من جهته عبارة «أن نجعل النص يمتد»، وكلمة «مدّ» هنا تعجبني كثيراً لأنها تعني الوفاء للنص بخيانتته. بحسب هذا الأمر تصير كل قطعة امتداداً، امتداداً للشيء بتفكيكه وليس بالإضافة إليه.

* تستعمل عبارتين أولاهما هي «سوق اللغات» و«اللغات كقيم اجتماعية»، أين تضع تدريس اللغات في هذا التحديد (العربية والفرنسية والأمازيغية)؟

على مستوى التعليم أعتقد أنّ حل إشكالية اللغات في العالم العربي لن يكون إلاّ باعتماد نظام مزدوج، شريطة أن نحقق تعددية حقيقية. هذا ما تحدث عنه دولوز حين تعرّض لمسألة ازدواجية اللغة، حيث ذكر أنّ التعدد لا يعني كثرة للأحاديث اللغوية، أي جمع وحدات لغوية منغلقة، بل حل وتفكيك أحادية اللغة من حيث هي كل منغلقة. والحقيقة أنّ هذه الفكرة (التعدد من حيث هو تفكيك للوحدات وليس الجمع بين وحدات مكتملة) هي أمر نظّر له الإنجليز ابتداءً، وهو الأمر الذي اكتشفه دولوز عند هيوم أول الأمر عن طريق أستاذه جان فال الذي كان من بين كل الأساتذة الفرنسيين الأكثر اهتماماً بما يحصل في الفكر الإنجليزي. نحن نتحدث في إطار الفكر العربي عن التعدد والاختلاف من خلال ربطها ببعضها، في حين أنّ هذين المفهومين هما في الفكر الحديث صدرا من أصلين مختلفين تماماً، فإذا كان مفهوم التعدد قد صدر عن الإنجليز (هيوم) فإنّ الأصل في مفهوم الاختلاف، على الأقل في معناه الحالي، هم الألمان.

* يمرّ بناء نص ما بالنسبة لك بتداخل بين اللغات، فيمّ يكون المزج بين المرجعيات والمجالات بالنسبة لك أيضاً ضامناً لحدثة في الكتابة؟

في الحقيقة إنّ ازدواجية اللغة هي قدرنا اليوم، فعندما ننفتح على لغة أخرى، أي على ثقافة أخرى، فإنّ هذا الفعل يعطينا إمكانية الوعي بحدود لغتنا (المفهومية والخطابية) وبالتالي الوعي بحدودنا نحن. هذا يجعل من كل ازدواجية في اللغة اغتناء بالتعريف، ففي التصور التقليدي كنا نقول إنّ المترجم إذا ترجم لنفسه فإنّ النص سيكون أفضل، والأمر ليس كذلك، إذ أنّ المترجم في مواجهته

الكبار منذ السياب إلى أدونيس، ولنوع الدين - الفضل الذي كان لهم تجاه الشعر الحديث وترجمات هذا الشعر. أكيد أن الترجمة تتيح إمكانية خلخلة مفهوم الكتابة وتصورنا عن الشعر، هذا الأمر يصحّ على الفكر أيضاً. لكن ضالّة ما تمت ترجمته أمر يثير الانتباه، ففي الترجمات التي قدمت للفكر الحديث ستلاحظون أنني اتجهت نحو نصوص قصيرة تبدو غير ذات أهمية للوهلة الأولى. ولأخذ مثال بارث، هناك زملاء لي حاولوا ترجمة بعض أعماله دون اهتمام بمدى قابلية تداولها في السوق الثقافية العربية، بيد أن هذه النصوص تحيل على نصوص كلاسيكية في الأدب الفرنسي مثل بالزاك وفلوبير، الشيء نفسه حصل مع نص «الكلمات والأشياء» لفوكو، وهو النص الذي يسمح الفكر الغربي في كل قطاعاته. القضية هنا لا علاقة لها بمستوى صعوبة النص، بل هي متعلقة بأن هذا النص في ذاته، حين يقدم إلى السوق الثقافية في العالم العربي يصير غير قابل للتداول، وحتى إن ترجم فلا أحد سيقروّه، وإذا ما قرأه أحدهم فلن يستوعبه كليّة. وهذا الأمر كان قد طرح عليّ عندما كنت منهمكاً في البحث عن كيفية ترجمة بارث، فقد عمدت إلى ترجمة نصوصه النظرية التي لا تحيل على المتن الأدبي الغربي أولاً. وعمدت كذلك إلى «ذبيب اللغة» و«درس» الكوليج دو فرانس، لأن ذلك هو ما بدا لي قابلاً لأن يجد طريقه إلى القارئ العربي. فالترجمة ليست هي تقديم نص والرمي به في السوق، بل هي مسألة استسناح فرص وإمكانات. فديريدا على سبيل المثال، غير قابل لأن يترجم إلى اللغة العربية اليوم، فهذه اللغة بحالتها الراهنة لا يمكن أن تفي بهذا الأمر. والحل بالنسبة لي ينبغي أن يكون في التوجه نحو النص الغربي كما تتوجه إلى وجبة ساخنة جداً فنبادر إليها بحذر شديد ولا نباشرها إلا من الجوانب. بعبارة أخرى المطلوب هو الإنصات لما يمكن أن يتم تقبله وأن يقرأ ويفهم. واختيار النصوص هنا مسألة أساسية. ها أنت ذا ترى أن الصعوبة في الترجمة هنا، كما يبدو، ليست لغوية بل ثقافية، وهذا ما يجعل بعض النصوص غير قابلة للترجمة.

فكر الآخرين. فكر آخر

* فتحت حواراً فلسفياً مع عدد من المثقفين المغاربة: مع الفكر الآخر كما يراه الخطيب، العلاقة بالأدب كما يتصورها كيليطو، المجالات مع بوعلو، العلاقة مع التراث الإسلامي عند الجابري، التاريخية عند العروبي. ما الذي أنتجته هذا التفاعل قياساً إلى رؤيتكم وأفكاركم أنتم الخاصة؟

التمثل في جملتها. فإذا كنا نعتقد مع نيتشه أن الأفلاطونية هي «بنية» الميتافيزيقا، فإن الترجمة ستكون مجالاً خصباً لممارسة مثل هذا التفكير. ما لا يريد أن يفهمه بعض الزملاء هو أنه يمكننا أن نتناول المفاهيم الكبرى للفكر الحديث عبر أسئلة شعرية ولسانية، فالفلسفة لا علاقة لها بالجدال والسجال. هكذا كتبت أن الترجمة قضية فلسفية، تماماً كما أن السينما قضية تشبّه، مادام إنتاج المعنى يقوم على فكري النموذج والتشبه. إذا نظرنا للأمر من هذه الزاوية سيصير سؤال الترجمة سؤالاً جوهرياً في الفكر الحديث وواحداً من «منافذ» الأساسية.

* ما يهيك في الترجمة ليس الأصل بل النسخة، أي التلقي الذي يكون للنص عند مترجمه وما يؤسسه عليه، وليس ما هو عليه النص في الأصل.

لدولوز عبارة جميلة بهذا الصدد، ما يأتي في الأخير يكشف ويضيء البدايات، والحقيقة إن هذه فكرة أساسية في الفكر المعاصر، وهي عينها ما نسميه بالجينالوجيا التي هي شكل من التاريخ ممكن، وهذا أيضاً هو المعنى الذي قصده باشلار عندما تحدث عن الحاضر الذي يضيء الماضي، بحسب هذا الفهم سيكون بمقدورنا، نحن اليوم، أن نتحدث عن غاليلي بأفضل مما كان سيتحدث به هو عن نفسه، لأننا نمتلك رصيدياً في تاريخ العلوم تكوّن وتراكم بمقدوره أن يجعلنا ندرك حدود غاليلي أكثر من اكتشافاته، وهذا عينه ما فعله عبد الله العروبي مع ابن خلدون في كتابه المدهش «مفهوم العقل». بهذا المعنى يمكن للفكر المعاصر أن يضيء الماضي، وبحسب هذا الفهم للجينالوجيا فإن الامتدادات تمنح للأصل قيمته، وبهذا المعنى فإن النص المترجم يمكن من تعرية النص الأصلي و«فضحه». إنه ينزع عنه قدسيته وهالته الأخلاقية، إذ النص المترجم ينبغي له، كما نقول، حتى يفي بالمراد، أن يخون شيئاً ما النص الأصلي، وإذا ما أردنا أن نتبع عن هذا المعجم الأخلاقي، سنقول إن علينا، حتى نقرب من الأصل، أن نبتعد عنه.

* تنوّه بأثر الفلسفة الألمانية على نظيرتها الصغرى الفرنسية، وهو الأثر الذي تحقّق بالترجمة، باعتبارك أنت نفسك مترجماً، هل تعتقد أن الترجمات التي حصلت في الثقافة العربية للفكر الحديث كان لها أثر على الفكر «العربي-الإسلامي»؟
طبعاً هذا أمر مؤكّد، كنت قد أنجزت نوعاً من الجرد لشعرائنا

بالنسبة لأستاذيَّ الجابري والعروي فالأمر في الحقيقة يتعلق بتفاعل خصب يأخذ فيه التلميذ المسافة مع أستاذه. تعلمون أننا نستشهد كثيراً في الفلسفة بقول أرسطو «إنني أحب أفلاطون لكنني أحب الحقيقة أكثر»، بالمعنى نفسه يمكن أن أقول إن الأمر يتعلق بشكل من عدم الاتفاق مع فكر أشخاص أكن لهم تقديراً عميقاً. فيما يتعلق بالعروي الأمر يمسّ اختلافاً مع تصوره للفكر الحديث (التصور الهيجلي عن التاريخ) وعن الأهمية القليلة التي يعطيها لمساهمة الفلسفة. لكن من جهة أخرى أعتقد أن العروي ساهم، في الفترة الأخيرة، في تجاوز تقليد خطير في العالم العربي وهو المتعلق بالنظرة الدونية إلى الترجمة، أي النظر إليها باعتبارها عملاً خاصاً بالتلاميذ والأتباع، وهو الأمر الذي تجسّد في عمله، وهو في هذه السن، على ترجمة مونتيسكيو وروسو.

أما الجابري فهو رجل أقدره كشخص، إنه رجل رفيع الأخلاق، لكن حدثت بيننا اختلافات فكرية. فعندما أنجزت رسالتي حول الفارابي تحت إشرافه، وكان حينها قد نشر للتو «نحن والتراث»، تنبّهت إلى أن هناك اختلافاً جوهرياً بيننا، إذ كان يرى أن الفارابي هو جان جاك روسو العالم الإسلامي، في حين كنت أرى فيه القديس أوغسطين، وفي هذا السياق كنت قد عنونت الفصل الأساس من البحث بـ «مدينة الله». في العمق قيمة الجابري تأتي من كونه «جزّاً على التراث» أو لنقلها باللغة الدارجة: «إنه دسّرنا على التراث». فنحن أصحاب التكوين العربي عشنا علاقة خاصة مع التراث، علاقة الفقير بصاحب الثروة. إذ أن الاتصال بالنصوص (التي كانت موجودة بفرنسا وتركيا...) كان يعوزنا، لكن الجابري حرّنا من كل ذلك. لهذا تحدثت في الكتاب الصغير الذي كنت قد خصصته له، والذي صدر بعنوان دال هو «سياسة التراث»، تحدثت عما أسميته «مفعول» الجابري. ومع ذلك تبقى حدود الجابري قائمة في كونه، وإن استطاع نزع القدسية عن النصوص التراثية، فإنه أبقى عليها في المعاني. ولكن أن يستطيع الاضطلاع بالأمر الأول فذلك في حد ذاته شيء مهم.

* تتأرجحون في نصكم عن «الحوارات مع الفكر الفرنسي» بين المفكرين الذين استكملوا نقدياً الدوكسا الماركسية (بورديو، غولدمان، ألتوسير) وبين المفكرين الذين متحوا من الروح النيتشوية (دولوز، ديريدا، فوكو). فهل هذا التآرجح بينها هو الكيفية التي تحدّدون بها توقعكم؟

سأبتدئ بكليطو لأنّ التفاعل معه فتح نظري على أشكال أخرى من التفكير. حوارنا كان قد ابتدأ مع ترجمتي لبارث، وهي الترجمة التي صدرت بمقدمة له. كذلك حدث أنه عندما صدر نص «الأدب والغربة» كنت، في اعتقادي، أوّل من كتب عنه. في هذه الفترة لم تكن نعرف بعضنا جيداً. بعد ذلك ستأتي ترجمتي لـ «الكتابة والتناسخ» التي اعتمدت فيها المخطوط الأصلي، تماماً كما هو الحال مع ترجمة «أتكلم جميع اللغات، لكن بالعربية». وبهذا الخصوص لا شك عندي في أن أثره كان أساسياً، لأنه ساعدني في الانفتاح على أشكال أخرى للكتابة.

بخصوص علاقتي بالخطيبي ينبغي أن أقول إنّها كانت من طبيعة خاصة، فلا بد لي أن أعتزّ أني قرأت الأدب الحديث في مكتبته، وأنّ النصوص الأولى التي قرأت في الفلسفة المعاصرة أخذتها من مكتبته أيضاً: نصوص ديريدا، ونيتشه، وبلانشو. في البداية لم أكن أعرف الرجل، إذ حدث أن جاء لزيارتي في كلية الآداب ودعاني إلى قهوة. وكان حينها يحيا فترة مجده، إذ كان عائداً لتوه من فرنسا مصحوباً بالأثر القوي الذي خلفه كتابه «الذاكرة الموشومة». يومها جاء ليسألني عن مدى رغبتني في ترجمة «فوميتو بلانكو»، وكذلك حصل، فكننت لأجل هذا الغرض أركب دراجتي النارية وأذهب إليه في حي «المهورة» حتى أقرأ معه الكتاب وأطرح عليه بعض الأسئلة المتعلقة بالترجمة. وانتهى الأمر بأن أتمننا الترجمة وتوطدت علاقتنا. بعد ذلك طلب مني أن أجري معه حواراً لأجل العدد الأول من مجلة «الكرمل»، وكذلك حصل أيضاً، وصدر الحوار في العدد الثاني.

فيما يخص بوعلو، ففضلاً عن علاقة القرابة والصدقة القوية التي تجمعنا، ينبغي أن أقول إنّني بدأت أنشر بفضلها، فهو الذي مكنتني مع عدد من أبناء جيلي، من أن أنشر مقالاتي الأولى في مجلة «أقلام» (التي صدر العدد الأول منها سنة 1964). وعندما أسس مجلة «فكر ونقد»، مع محمد عابد الجابري سنة 1997 صرت عضواً في هيئة التحرير. والحقيقة أننا كثيراً ما نغفل الدور المهم الذي لعبته هاتان المجلتان، وخصوصاً «أقلام» التي لم تكن بالنسبة لنا منبراً للنشر فقط، بل هي مختبر للكتابة ومدرسة للتكوين أيضاً. لا ينبغي أن ننسى أن عدداً كبيراً من كتّاب اللغة العربية قد بدؤوا نشر مقالاتهم في هذا المنبر الثقافي.

وهو «الجدومور» «rhizome»، هل هذا المفهوم مفيد شيئاً أقوى مما يفيد مفهوم «الشبكة» مثلاً؟

طبعاً أكيد، فمفهوم الشبكة، خصوصاً في تداوله المعلوماتي الحالي، تمّ تمييعه. في المعجم النباتي، الجدومور هو تفرّع يمتد لينحلّ إلى غصينات متداخلة، الأمر معه شبيه بنبات الزنجبيل حيث التفرعات تمتد وتتشبّ دون أن تمتلك خطة أو معنى قليلاً أو اتجاهًا محددًا نحو الأعلى أو الأسفل. وفي هذه الصورة النباتية تقابل بين الجدومور من جهة والشجرة التي تكون جذورها وفروعها واتجاهها من الأرض نحو الأعالي متضمناً لصورة الصعود المستقيم من جهة أخرى، وهو ما يحيل على معنى النظام والاستقامة اللذين أشرنا إليهما سابقاً.

التشذّر، و التفكيك، والحدّثة

* اخترتم الكتابة بالشكل القصير المكثف، ما الذي دفعكم لعدم اختيار الأسلوب الشذري كما هو الحال مع واحد من فلاسفتكم المفضلين وهو نيتشه، إن كان من اللازم أن نذكر اسمه هنا؟

لأنّ الأسلوب الشذري صعب، وشخصياً لم أدع يوماً أني أكتب الشذرة بمعناها الكلاسيكي الذي تجسّد مع سيوران ونيتشه، فالشذرة ليست أسلوب كتابة بل هي تصور للوجود. المسألة غاية في الخطورة في الحقيقة، لهذا يمكن أن نقول إنني أميل إلى التكتيف في كتابتي، لكن الشذرة هي ممارسة على أعتاب الجنون. فلا يستطيع الكتابة بالشذرة إلا نيتشه أو آخرون من الكتاب ممن لا يستندون على أي أساس أخير، إذ بالنسبة لهم كل شيء متشظ في أصله. فلأن الوجود متشظ تصير المسألة معقدة، فليست كل كتابة متقطعة هي كتابة شذرية. هناك مثلاً من يقول إن كتابة باسكال أو هيراقليط شذرية، بيد أن الأمر ليس صحيحاً. فالشذرة بمعناها الحقيقي لن تتحقق إلا مع القرن التاسع عشر، الفارابي وابن سينا نفسها يمتلكان نصوصاً تبدو شذرية، لكنها شذرية خادعة وافترضية، إذ أنّ فكرهما في العمق يستند إلى تصور متناسق وصلب عن العالم، في حين أنّ الأمر عند الشذريين الحقيقيين مختلف إذ لا وجود عندهم «لتراصّ كوني»، فلا يبقى من معنى للفكر كنظام نظري، الأمر يجد أصله في الأساس الأنطولوجي الذي لا تكون فيه الكتابة إلا شكلاً ممكناً من أشكال أخرى كثيرة. وأهم الشذريين في اعتقادي هو بارث خصوصاً في نصه

عندما رغبت في تسجيل رسالتي في الدكتوراة في «أسس الفكر المعاصر» كان الجابري قد حثني على الاشتغال على مفكر واحد كما حصل في رسالتي لدبلوم الدراسات العليا مع الفارابي. لكن كان عليّ أن أنتظر إحدى عشرة سنة بعد اشتغالي على هذا الفيلسوف المسلم حتى أحقق مشروعِي، والعلة في ذلك كانت هي خلافي مع الجابري، والذي كان السبب فيه كونه أرادني أن أظل مشغولاً في إطار الفكر الإسلامي.

في البداية كانت الفكرة عندي أن آخذ كتاباً لأحد المفكرين المعاصرين بالفرنسية وأن أترجمه للعربية، ففي كل الأحوال الأوروبيون تفوقوا في كل ما قاموا به في هذا المضمار، لأنهم كانوا على اتصال بالنصوص الأصلية. لكن طموحي كان حينها هو أن أقوم بنوع من التركيب، إذ لم يكن الهدف عندي هو أن أعمّق تاريخ الفلسفة الفرنسية بأن أنظر في أثر التوسير على فوكو أو تأثر أحدهما بالآخر مثلاً. بل ما كان يهمني هو أن أنظر إليهم باعتبارهم شبكة فكرية واحدة. شبكة مثلت هذه «الروح» التي سادت في الفضاء الغربي الذي اغتنى بمساهمة عدد من المفكرين الذين عملوا جميعهم، كما عبر عن ذلك هايدغر، على «قول الشيء نفسه». وتبيّن هذا «الشيء نفسه»، هنا الذي كان يهمني أنا، وهو ما عملت على بسطه في أطروحتي «أسس الفكر الفلسفي المعاصر». طبعاً لا نقصد هنا شيئاً مشتركاً يوحدهم، وإنما «المدار» الذي استقطب الفكر المعاصر، أي «الرهان الفكري» الذي كان يشغلهم.

الرهان، ليس بمعنى أنّ هؤلاء المفكرين كانوا متطابقين في أقوالهم، بل أنّ اختلافهم كان لخدمة «الشيء نفسه» الذي كان عليّ أنا أن أبيّنه. وبحسب هذا الأمر فإنّ ما كان يشغلني أكثر هو التحويلات التي كان يجريها هؤلاء جميعاً، والكيفية التي كانوا يطرحون بها الأسئلة المهمة التي كانت تنتج عن هذه التحويلات: الكتابة، والترجمة، والمفاهيم الفلسفية الكبرى، والعلاقة بين الفلسفة والتاريخ، وعلاقة الرياضيات بالفكر وسؤال الزمان... هذه الإشكاليات جسّدت تطورات، وظهرت هناك مساهمات متنوعة لطرقها: إبستيمولوجية وشعرية ولسانية وسوسيلوجية وأنثروبولوجية.

* هناك مفهوم يستعمله دولوز وأعدتم استعماله أنتم بدوركم

الموجود بين الأشكال الموروثة والمعطاة. وإذا كانت من متعة ممكنة اليوم في الفكر فلعلها هي هذه.

* الحدائة بالنسبة لكم تشترط القبول بحدود العقلانية والعلم. هل الأمر يتعلق بخيبة أمل أم بقناعة من جهتكم؟

الحديث عن حدود العقلانية والعلم هنا ليس المقصود به حدود ما يمكن أن نعرفه، إذ أن كل شيء ممكن في العلم الذي هو بطبيعته مفتوح دائماً، ما أقصده هنا بـ«حدود العلم» هو أن العلم لا يفكر». عندما التحقت بكلية الآداب سنة 1976 كنت قد نشرت مع زميلي المرحوم سالم يفوت «درس الإستيمولوجيا». وقد كانت الموجة السائدة حينها هي التوسير وفكرة الانفتاح على تاريخ العلم. وكان الاعتقاد الغالب هو أن الوعي بكيفية تطور العلوم هو مفتاح فهم الفكر المعاصر. بيد أن العكس هو الذي ثبتت صحته فيما بعد. فالتعريف الواسع بفكر غاستون باشلار والذي اضطلع به التوسير، لم يعط النتائج التي كانت مرجوة منه. غير أن ذلك ساعد على مراجعة مسلمات الدوغما الماركسية، وعلى رفع الطابع القدسي عن نص ماركس، وأوجد إمكانية لتأويله وإعادة قراءته خارج مقررات الحزب الشيوعي. لقد كان لمساهمة التوسير أثر مزدوج، إذ بيّن أنه من الممكن أن نمارس ماركسية بدون إيديولوجيا، وأن من الممكن أيضاً أن نتصور تحديداً آخر لماهية التاريخ.

لكن رغم كل ذلك ومع مرور الزمن اتضح أن وضع العلم في العالم العربي، وبالنظر إلى أننا لا نمتلك حقاً عقلانية تطبيقية في السلوك، بل عقلانية مجردة فقط، اتضح أن هذا الوضع لا يمكن أن ينتج ثقافة متخصصة، فنقد العلم لن يمكننا من أن نتمثل «روح العصر» ولا طبيعة حركته. ومجمل القول، إن تاريخ العلوم لن يمكننا من مفاتيح الفكر المعاصر، هذه على الأقل هي قناعتي الراسخة.

بين العابر والظرفي والجوهري

* بالنسبة لكم كل شيء يمكن أن يكون موضوعاً فلسفياً، سواء تعلق الأمر بمقابلة كرة قدم أو وصفة طبخ أو بتراث هيغل. فأى ترتيب تقيمونه بين ما هو مجرد وما هو عيني؟

«بارث بقلم بارث». هناك أمر صار رائجاً كثيراً هو أننا تعودنا على استحضار الشذرات باعتبارها «حكماً». لكن في الحقيقة هذا غير سليم، فالشذرة ليست حكمة، الشذرة تجريب للفكر تكون الكتابة مختبره، وفي هذا السياق يأتي حديثنا عن الكتابة كعمل باليد الذي ذكرناه سابقاً. الأمر ليس «بلورة» إذن، كما ورد في مقدمة «الاسم العربي الجريح» الذي اعتبره أفضل كتب الخطيبي، حيث يتحدث الكاتب عن «النص البلوري»، وهو ما يحيل على «بلور» الوجود.

* تميزون بين النقد والتفكيك بتركيزكم على أنه مع التفكيك لا وجود لادعاء في امتلاك الحقيقة، فإذا لم تكن الحقيقة هي الغاية فما عساه يكون الدافع والغاية من التفكيك؟ هل هو المتعة الخالصة؟

ينبغي أن نبتدئ أولاً بالقول إننا نحيا وسط فائض من الحقائق، فالفكر الكلاسيكي يعتبر أن الحقيقة غاية الفكر وسيورته، إنها نقطة اكتمال مساره، ومرمى خطابه. أما في الفكر المعاصر فالحقيقة هي نقطة الانطلاق فقط. ففي الواقع نحن لا نمتلك إلا الحقائق، الوجود يحيا بالحقائق، أو بعبارة نيتشه إنه «يتغذى على الحقائق». حينها سيكون التفكيك هو السعي لإفراغنا من هذه الحقائق بمعنى من المعاني. فيصير العمل الفكري سعياً للاستفراغ وليس للمراكمة. يقول بلانشو ما معناه: أن تفكر، هو أن تتعلم كيف تفكر أقل مما تفكر. هنا يصير الفكر كبحاً وفرملة، فمع ديريدا مثلاً ينسى كثير ممن يسمه بالعدمية أن الحقيقة بالنسبة إليه هي الشيء الحاضر عندنا بأشكال مختلفة، والذي يثقل كاهلنا، إنها الشيء الذي لا نكف عن استهلاكه عبر مختلف القنوات والأشكال (المدرسة، الإعلام، الصورة). هناك عبارة جميلة لنيتهش بخصوص أصحاب النزعات الشكّية، حين يقول إن الجميع يؤمن بالحقيقة بمن فيهم الشكّاك. والوعي بهذا الأمر هو ما جعل الموقف المعاصر يتجاوز موقف الشك، رفضاً منه التمتع داخل ثنائية الحقيقة-الخطأ.

إذا ما وعينا هذا الأمر، فإن الغاية من الفكر ستصير حينها هي التحرر من البلاهة كما يقول دولوز. فإذا كنا فيما قبل نتحدث عن تحرير الفكر، مع أن هذه العبارة تبقى غامضة، فإن التحرر من البلاهة سيعني حينها الخروج من المحافظة والتواطؤ العام من conformisme وهي الكلمة الفرنسية التي كثيراً ما أكتبها منفصلة في شقيها بعارضة، con-formisme حتى أظهر التداخل

قرأت مرات عديدة نص جي دوبور (مجتمع الفرجة) بالعربية والفرنسية معاً. ولكنني لاحظت أننا لا نجد فيه تعريفاً لمعنى (مجتمع الفرجة)، وعليه فيمكن أن ألخص كل ما أقوم به باعتباره محاولة أو سعيًا لوصف مجتمع الفرجة كما قلت لكم في بداية الحوار. وهذا «مفهوم- واقع» يصعب صياغته مفهومياً. فما أحاول أن أبينه في العمق هو الكيفية التي يتم بها إنتاج المعنى في العالم المعاصر، والذي تلعب فيه وسائل الاتصال دوراً كبيراً جداً، إلى درجة يمكنني معها القول: أن تفكر اليوم هو أن تقاوم الإعلام.

* بالنظر إلى الامتداد الذي تقيمونه مع فكر دولوز، يعرف دولوز عمل الفيلسوف باعتباره إبداعاً للمفاهيم، في حين أنكم أنتم تعرفون دوركم باعتباره توصيفاً للوقائع-المفاهيم. كيف تحددون في هذا السياق دور المفهوم في إطار مسعى التوصيف هذا؟

إذا ما أردنا دفع فكرة «الفيلسوف مبدع المفاهيم» هذه إلى أقصاها، فإنه سيكون علينا أن نعترف بأن الفلاسفة هم قلة قليلة جداً. في هذه الحالة فإنني لن أكون فيلسوفاً بكل بساطة، لأنني لا أنتج مفاهيم، ولا أومن بها أصلاً. المفهوم بالنسبة لي هو أداة تفكير، دولوز نفسه يعتبره كذلك، في هذه الحالة، وعلى هذا المستوى، سيكون ما يعينني أنا من الممارسة الفلسفية هو الوصف.

* وماذا عن العلاقة مع العلوم الاجتماعية في وصف ما هو يومي؟

لم يكن الخطيبي يفضل الحديث عن علاقة مع العلوم الاجتماعية، لأننا عندما نتحدث عن العلوم الاجتماعية فإننا نتحدث عن القواعد والمناهج وعن تعاليم معينة. صحيح أن هناك نوعاً من التعلق الخاص عندي بالعلوم الاجتماعية، هذا أمر لا شك فيه، ولكن بالمعنى الذي تحضر به عند بورديو، أي من حيث هي ممارسة تفكيكية، وحتى النص المقدم الذي وضعته في الصفحة الأولى للكتاب الذي ترجمته لبورديو هو نص يقدم السوسيولوجيا باعتبارها اشتغالياً بغرض تفكيك الميتافيزيقا، إذ لا ينبغي أن ننسى أن بورديو هو في الأصل فيلسوف، لكن فيما عدا بورديو، فإن للسوسيولوجيين تعاليمهم وشعائرهم وطقوسهم.

لو أننا كنا سنتحدث عن هيغل فحسب، لاقتصرت على ثنائية المجرى والعيني هذه. ربما الأفضل أن نتكلم هنا بالأولى عن التقابل بين ماهو يومي وما هو تاريخي. يفضل بودريار التقابل بين «الحدث» و«الواقعة» (événement - avènement). بهذا المعنى فأهمية اليومي المعيش تبدو لي كبيرة لاعتبارات عديدة. فمن جهة هناك قراء لا يمكن أن يلجوا إلى الفكر المعاصر إلا عبر الانشغالات الصغرى اليومية، الأمر الثاني هو أنه من الممكن أن نعالج أسئلة مهمة ابتداء من تفاصيل يومية اعتيادية، فتتحدث عن مسألة المهجرة ليس باعتماد خطاب إيديولوجي ولكن انطلاقاً من ملعب كرة قدم. إنها كيفية في تلقف وكشف ما هو أساسي في الأشياء التي تبدو لأول وهلة مبتذلة وغير ذات قيمة. وأنا أتصور أيضاً هذا الاختيار باعتباره كيفية في تحوير الكتابة الفلسفية، وأنا على وعي تام بهذا الأمر. كان هناك طالب قديم، وهو الآن زميل، قد قال لي يوماً «عليك أن تتوقف عن الكتابة عن الرجاء والوداد». في الحقيقة لم يسبق لي أن كتبت عن هذين الفريقين، لكنه اختار هذه العبارة ليبلغني أن عليّ أن أكتب عن قضايا أكثر جدية. والحقيقة أن هذا الاختيار في الكتابة هو كيفية في الجواب عن ردود فعل من مثل هذا النوع، كما أنه موقف تجاه الفلسفة عينها.

* بالنسبة لكم لا يمكن للعقل أن يتمثل ما يبدو عابراً إلا إذا أعطى مكانة للفكاهة والسخرية، هل هو الفيلسوف أم عاشق الأدب فيكم الذي يتصور الأمور على هذا الشكل؟

سيكون ادعاء من جهتي أن أصف نفسي بكوني عاشقاً للأدب. لهذا سأقول إن ميلي إلى السخرية، الباعث الأساس عليه هو النفور من كل ما هو مؤسسي (الجامعة وبرامج التدريس، والنزعة الأكاديمية، والجدية الرسمية لسلوك الزملاء) والتبرم من كل ما هو ضاغط، من كل ما هو خاضع لقواعد وأعراف موجبة للامتثال، ومجمل القول، النفور من كل أخلاقيات البيداغوجيا المملة التي ترسخ السلط المعرفية، النفور من ثقافة الأب (التربوية والفلسفية).

* تحاولون في نصوصكم أن تقبضوا على ما يحصل في عالم الإعلام (التنقل بين القنوات، البث المباشر، الدفق غير المنقطع للصور، ما تعرضه وتعرضه ثقافة الترفيه كما تقدمها قنوات الاستهلاك الجماهيرية). أي موقف ينبغي للفكر أن يتخذه تجاه كل هذا؟

أن الفيلسوف منذ المنطلق، وعلى مستوى الكتابة، هو ابن المدينة بعدد. من حيث إن الكتابة سرعان ما تحشر في تكوين الرأي العام وتداول الأفكار وتزكية الحقائق. لكن حدود أثر هذه الممارسة يأتي من كون الرأي العام في بيئتنا ما يزال قيد التشكل، والقراءة ما تزال في طورها الجنيني. وهذا هو الباعث على اهتمامي بما يبدو من القضايا غير ذي شأن كبير (مثل مباراة ملاكمة أو كرة قدم أو ما شابه)، فاختيار المواضيع إن كان لا يمكّن القارئ من الاهتمام مباشرة بالفلسفة، فإنه على الأقل يتيح له إمكانية النظر من زاوية فلسفية معينة. ذكرت لك سابقاً أنّ قرائي ليسوا فلاسفة، إذ هم محامون وأطباء... وهكذا فإن تمكنا من أن ندرج في سياق التداول والنقد اليومي مفاهيم معقدة مثل الجذمور، فإنني أعتقد أنّ التوجه بالنظر إلى ما هو يومي سيكون حينها شديد الفائدة.

المرجع :

Fadma Ait Mous, Driss Ksikes Le métier d'intellectuel, Dialogues avec quinze penseurs du Maroc, Editions en toutes lettres, Casablanca, 2014, pp125 -147.

المتقن والمسافة اللازمة تجاه الهدية

* نتحدثون في مرات عديدة عن المكانة والتبجيل الاستثنائي الذي كان يحظى به جان بول سارتر عند المثقفين من أبناء جيلك، ما الذي تبنتونه وما الذي تنتقدونه في هذا الموقف من سارتر باعتباره وجهاً للالتزام الفكري؟

شخصياً أنتمي إلى جيل تربى على الفكرة التي مفادها أنه ليس هناك فرق كبير بين الأدب والفلسفة، وعلى فكرة أخرى، تبدو لي اليوم ساذجة، وهي التي مفادها أنّ سارتر وكامو كانا يتساجلان بكتابات متقابلة. هذا ما تعلمناه في فترة تكويننا. والقطيعة الحقيقية مع هذا التصور، والفهم الجديد للعلاقة بين الأدب والفلسفة لن تأتي إلا فيما بعد، مع بارث وآخرين. لكن وعلى الرغم من كل أخطاء الفهم التي كانت تشوب هذا التصور، فإنّ هذا الوضع كان مفيداً لنا، إذ انتبهنا أولاً إلى أنّ الأدب يمكن أن يحمل فكراً، كما تنبهنا إلى كون العمل الثقافي هو التزام محكوم بغايات ومحددات، ففي فترة تكويننا بكلية الآداب لم يكن سارتر يُعدّ فيلسوفاً، لم يكن أبداً حينها يحمل هذه الصفة، لكنه مع ذلك غير بالنسبة لنا دلالة المثقف ودوره، وبهذا المعنى أعتقد أنه لعب دوراً أساسياً في العالم العربي.

* تجسّدون في عملكم صورة ممكنة عن المثقف المهموم بالمدينة، ولكن مع الاحتفاظ في الآن نفسه بمسافة قياسية إلى مجريات هذه المدينة نفسها، كيف تتمكنون من أن تحتفظوا بهذه المسافة دون أن تنقطع صلتكم بالواقع؟

في اعتقادي كل شيء رهين بالمعنى الذي نعطيه لكلمة «واقع». فإذا كان المنطلق هو الفكرة التي مفادها أنّ الواقع هو دائماً تأويل، فإنّ العلاقة لن تكون حينها ممكنة إلا عن طريق تأويل للواقع. وبالتالي فإنّ تصور بارث سيغدو حينها متوفراً على حجج قوية، إذ هو الذي سيمكّننا من أن ندرك أنّ الالتزام، بالمعنى السارتر، هو اختيار نحققه على مستوى الكتابة الفلسفية، على مستوى إنتاج المعنى وتحديد ماهية الفلسفة والممارسة الفلسفية. والحال أنّ كل هذا هو بعدد سياسة، فعندما نقول إنّ الواقع دال فإننا نكون من حينها قد دخلنا في إبداع المعنى وممارسة التفكيك.

عندئذ يصير التوجه إلى السياسة وشؤون المدينة شيئاً آخر. إذ



محمد أركون

محمد أركون وإشكالية المنهج في قراءة التراث

نايلة أبي نادر*

« أنا صوت يرتفع من داخل الإسلام لكي يقول إنَّ هناك طريقة أخرى لمقاربة الظاهرة الدينية اليوم، أنا صوت من بين أصوات أخرى تحاول أن تعبّر عن نفسها، وتحتل مكانتها في المجتمع وفي أوساط الباحثين العمليين، وذلك من خلال مناقشة ترغب في أن تكون ديمقراطية بالمعنى الفكري والعقلي للكلمة»
محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب

البشري، ولا يجوزُ حصرها في دائرة واحدة ذات قواعد ونظم محدّدة.

إنَّ النصوص التي سبق أن أنتجها ما يزال بإمكاننا استنطاقها وسبر أغوارها لما فيها من عمق ودقة ومواكبة لأبرز الإشكاليات التي من شأنها أن تواجه الفكر العربي المعاصر. من يتتبّع مشروع أركون الفكري يلمس بوضوح المسار النقدي المسيطر على توجهه الفكري. فالمقاربات النقدية التي قام بها تناولت أكثر من حقل وتطرقت إلى أكثر من مجال. لم يوفّر النقد لدى أركون التراث العربي الاسلامي، ولا التراث الغربي الأوروبي، لم يتردّد في الاقتراب من الظاهرة الدينية، وما هو مقدّس، ولم يتغاض عن إعادة النظر في مفهوم المشروعية وكيفية إضفائها على المجالين الديني والسياسي. إنه عملية إعادة نظر واسعة النطاق تقفز فوق الحدود التي تضيق مسار الفكر وتحجّمه. من هنا يمكن أن نتوقف عند النقد كما تبلور في نص محمد أركون لتظهير لمحة موجزة عن مشروعه بشكل عام.

النقد ك مفهوم وممارسة عند أركون:

إنّ من يقرأ نص أركون يلحظ أنّ محاولاته النقدية تحمل همّ التعرية التاريخية والاجتماعية والفلسفية للتراث. إنه يهدف إلى كشف ما هو مستور أو ما قد تمّ إخفاؤه عمدًا أو عن غير قصد. عندما غاص في مشروع نقد العقل الاسلامي انهمك بالكشف

يشكّل محمد أركون حالة فكرية نقدية، تزداد الحاجة يوماً بعد يوم للرجوع إليها والنهل من معينها، خاصة في ظل ما تشهده المجتمعات العربية اليوم من حراك، وما يدور في المنابر الإعلامية والثقافية من نقاشات حادة يغلب عليها طابع التطرّف ونفي الرأي الآخر في دائرة التخوين والرفض القاطع. يقدّم لنا هذا القول بطاقة تعريف موقّعة بقلم مفكر انتهج النقد سبيلاً والبحث وسيلة للكشف عن الطبقات المترامية على الظاهرة الدينية، التي حجبت الرؤية عن العقل وأدخلته في متاهات عديدة. يتحدّث محمد أركون عن «طريقة أخرى» يود أن يعتمد عليها في مقاربة التراث، يريد تقديم قراءة مختلفة لنصوص كانت قد أوّلت، وتفسير كانت قد قدّمت على أنها الأصح، وأقل من بعدها باب الاجتهاد. إنه يطرح ضمن مناقشة ديمقراطية مشروعه النقدي مشرعاً الباب أمام الروح في مسيرة بحثها عن المعرفة. يريد القيام بنقد العقل الإسلامي والبحث في آليات اشتغاله عبر التاريخ، وفي الأحكام التي أطلقها والتصنيفات التي اعتمدها. اهتمّ بالمنسبين في التاريخ الإسلامي، بـ«أهل الملل والنحل»، أولئك الذين كُتب تاريخهم زوراً من قبل المنتصرين عليهم، كما أنه توقف عند بعض المهمّشين الذين لا يُعيرهم المفكرون اهتماماً. التفت إلى الثقافة الشعبية، وإلى القصص المحكية، إلى تراث مصنّف درجة ثانية أو ربا عشرة، ليشير إلى أنه هنا أيضاً تكمن إحدى تجليات العقل

*أكاديمية من لبنان.

ديني يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخصّ البشر أينما كانوا، كالحياة، والموت، والآخرة، والعمل الصالح، (...). «(أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، ص 285-286).

أما الظاهرة الإسلامية فهي تاريخية بشكل كامل، أي أنها تجسّد خطاً واحداً من خطوط المعنى التي تتضمّن الظاهرة الأولى، من غير أن تجسدها كلها. بتعبير آخر، إنّ الظاهرة الإسلامية هي تجسيد للظاهرة القرآنية من خلال الوساطة البشرية، أي من خلال فعل التفسير الذي يقوم به البشر، وهم الفقهاء والمتكلمون. لذلك نجد أنّ الظاهرة الإسلامية، على خلاف الظاهرة القرآنية، تنقسم إلى خطوط ومذاهب عدّة نذكر مثلاً: الخط السنّي، والخط الشيعي، والخط الخارجي، وكل ما نتج من هذه الخطوط. هذا الأمر دليل واضح على تاريخية الظاهرة الإسلامية التي تجسّدت من خلال فئات اجتماعية محدّدة، راحت كل واحدة توهم المؤمنين بأنها تمتلك المشروع الدينية بشكل كامل ومتعالٍ، أمّا الواقع فيشير إلى أنها حركات سياسية بحتة، أو «أحزاب لاهوتية سياسية».

تظهر هنا إحدى مرتكزات الفعل النقدي الأركوني، وهي تكمن في زعزعة المشروع الدينية والسلطة الدينية والسلطة العقيدية، وذلك من أجل العمل على إحلال المشروع البشرية مكانها، وفرض قطعة حاسمة بين ما يسمّيه بالذروة الإلهية للسيادة من جهة، وبين الذروة البشرية التي تقوم على السيادة الشعبية من جهة ثانية.

إنّ فعل النقد كما يحدده أركون ويأمره في أبحاثه يكمن في تفكيك «التركيبات المعرفية» للعقل الديني التي تتضمن الأنظمة اللاهوتية والتفاسير والتواريخ، من أجل تحويلها إلى ورشة عمل لا تهدأ. والعقلانية كما يفهمها ليست سوى تركيبة مؤقتة يتمّ تخطّيها في ما بعد لكي يحلّ مكانها عقلانية أخرى أكثر توافقاً مع المعطيات الجديدة. إنّ المنهج النقدي لا يعترف بإمكانية تأسيس نهائي ومطلق للعقل البشري، ولا يقرّ بوجود أصول ثابتة ونهائية له. يعتبر هذا الأمر من أبرز مكتسبات الإستمولوجيا الحديثة التي استفاد منها أركون. لا يعتبر أنّ المعنى بحدّ ذاته موجود على نحو مسبق أو جاهز لأنّ هناك عوامل عديدة لعبت دوراً في تشكيله وانبثاقه، وهو ينحلّ ويتبدّل بعد فترة قد تطول أو تقصر لكي يحتلّ مكانه معنى آخر يبقى عرضة للتغيير.

التاريخي عن عملية تشكّل العقل للمرة الأولى، وإبراز آلية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية. إنّ التعرية والغوص في العمق نحو ما هو أبعد همّان رئيسان وجّها عملية النقد الأركوني للتراث.

يتمحور المدخل إلى النقد عند أركون حول إعادة قراءة للإسلام، وزعزعة المشروع الدينية والسلطة العقيدية، والتفريق بين معنيين للدين: الأول روحي ومرتزّه ومتعالٍ، والثاني قانوني ورسومي ذو بعد سلطوي.

يشدّد أركون على أنّ المعنى الأول للدين يكمن في «تلك الرعشة الدينية كما عاشها الأنبياء أو كبار المفكرين والعلماء». (أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1998، ص 236)، فلا يحصر البعد الروحي بالدين وحده وإنما أيضاً بلحظة الكشف العلمي أو الفلسفي.

أما المعنى الثاني للدين فيتمحور حول التركيبات اللاهوتية والرسومية، ويقوم على المنحيين القانوني والسلطوي، حيث يصبح الدين مؤسسة متضامنة مع السلطة الحاكمة، وهو يلتقي بالعمق مع الأيديولوجيا، إذ يعمل على تحريف الوظيفة الروحية للدين. إنّ الانتقال من المستوى الروحي للدين إلى المستوى الإيديولوجي لم يحصل في مجال الفكر الإسلامي فقط وإنما في تاريخ الفكر الأوروبي الغربي أيضاً إبان القرون الوسطى، لكنّ عقل الحداثة قد انطلق في مساره النقدي ليقبّل المقاييس في أوروبا، بينما بقيت الحال على ما هي عليه في المجتمعات العربية والإسلامية.

يتميّز أركون، نتيجة لممارسة المنهج النقدي التاريخي، بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية. الأولى كانت شفهيّة، وهي عبارة عن سلسلة من الآيات الشفهية التي تُلَفِّظ بها النبي. فالقرآن يتضمّن خطاباً دينياً عابقاً بالمجاز، تميّز لغته ببعدها الرمزي الذي عجزت المنهجيات الألسنية والفقهيّة اللغوية أن تسبر كل أغواره حتى الآن. فالخطاب القرآني يرتفع بالبعد الرمزي إلى مستوى عالٍ يفوق الوصف، شأنه في ذلك شأن التوراة والأنجيل. من هنا يعتبر أركون أنّ الظاهرة القرآنية هي ظاهرة متعالية لا يمكن حصرها في تفسير واحد، لأنها مفتوحة على الكائن المطلق: الله. لذلك فهو يرفض التعاطي مع القرآن باعتباره كتاب فيزياء أو كيمياء أو علم اجتماع. «القرآن هو أولاً وقبل كل شيء خطاب

والمرجعيات المطلقة نفسها التي قدّمها الخطاب النبوي، كما أنه يستخدم التبشير بالخلاص الأخروي وبث الأمل في النفوس على النحو الذي يتضمنه معطى الوحي.

من هنا يأتي إصرار أركون على القيام بتفكيك جذري للماضي، ماضي أمة أو طائفة، في سبيل فهمه وتقويمه لكي يتمّ التخلّي عما لم يعد مفيداً، والاحتفاظ بما هو إيجابي وبُسهّم في البناء الجديد. لذلك يلجّ مراراً وتكراراً في أكثر من مناسبة على تطبيق النقد التاريخي والألسني والسميائي والأنتروبولوجي والفلسفي على التراث لكي يحرّر من كل العراقيل التي من شأنها أن تحدّ من حركة المفكر وحرّيته.

يعلن أركون، في أكثر من موضع أو مناسبة، هدفه من ممارسة النقد في أن يجعل ما هو «مستحيل التفكير فيه» أو «لا مفكر فيه» أمراً ممكناً للتفكير فيه، على الرغم من كل الضغوط والعراقيل التي يمكن أن يتعرض لها من يتخذ النقد منهجاً للبحث في ساحة الفكر الإسلامي أو العربي المعاصرين. هناك صعوبة كبرى لدى مسلمي اليوم في القيام بعملية الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني من جهة، وبين ما يسمّيه أركون الشرط التاريخي واللغوي للعقل الذي يعمل على إنتاج خطابات بشرية تتركز بشكل مباشر على العقل الإلهي. من هنا كان النقد الفلسفي ضرورياً من أجل الكشف عن أنماط المعرفة التي تربط بين اللغة والتاريخ والحقيقة.

أ. الحقيقة من المنظور النقدي:

يتوقف أركون في سياق أبحاثه عند مفهوم الحقيقة بالنسبة للمفكر النقدي، فيرى أنه لا يمكن اعتبارها جوهرراً أو أمراً معطى على نحو مكتمل ونهائي، كما فعلت الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية. إنها على خلاف ذلك، فهي «مجموع آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته. إنها مجمل التصورات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمة. فكل أمة أو طائفة تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إن الحقيقة ليست جوهرراً أو شيئاً معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قدينهار لاحقاً لكي يحلّ محلّه تركيب جديد، أي حقيقة جديدة». (أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، ص 166).

إنّ إحدى مهمات العقل النقدي لدى أركون تكمن في الحفر عميقاً من أجل «البحث عن الشروط أو الظروف التي يتمّ فيها إنتاج المعنى وما يشكل المعنى بالنسبة للوجود البشري». (أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، ص 238)، إنّ هذا الحفر يجب أن يكشف عن كيفية «بناء وتسيير شؤون القيم التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد والتي يطور وجوده داخلها». (أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ص 302).

يميّز أركون أيضاً بين العقل الديني والعقل اللاهوتي-السياسي. فالأول يحدده كـ «كل متكامل ومنفتح، ولا يمكن استفادته. إنه كلّ متكامل من التماسكات الاحتمالية أو الضمنية. (أي المعاني الرموز أو الدلالات الاحتمالية أو الضمنية المفتوحة على اللانهائي)». (أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 314). إنه يلتقي بالعمق هنا مع المعنى الأول للدين المنفتح على المطلق. العقل الديني فعّال إذن في مجال التعاليم الأصلية المعترف بها على أنها «مدونات للنصوص التأسيسية»، لذلك نجد أنّ اليهودية والمسيحية والإسلام ثلاث طوائف مرتبطة بالمعنى الأول للدين، هذا الذي يشير إليه أركون باعتباره «المكان الأمثل للذاكرة».

أمّا العقل الثاني، أي العقل اللاهوتي-السياسي فهو يهتم بتجسيد العقل الديني أي هذا الكل المتكامل والمنفتح في إطار «أنظمة معقلنة من المقولات والمعايير والعقائد/ واللاعقائد. وهذه الأنظمة تهضم أو تستوعب في آن معاً الشيفرات الثقافية والحاجيات المتغيرة لكل فئة يوجّه إليها هذا العمل». (م.س.ص 314)

هناك إذن علاقة واضحة بين العقل الديني والعقل اللاهوتي، فالأول هو بمثابة النظرية والثاني هو التطبيق؛ لذلك فإنه يتفرّع عن الأول. يمكن أن نلاحظ في هذا السياق أنّ المسار النقدي الذي يتبعه أركون يركز على التمييز، بل على الفصل بين معنيين للدين الإسلامي، وبين مستويين للعقل الإسلامي، لتسليط الضوء على عمليات تشويه المقصد الأعلى للدين، تلك العمليات التي مارستها الأيديولوجيا السلطوية عبر التاريخ وهي متشعبة بالعقل الديني، أي بكل المعاني والرموز والدلالات المفتوحة على المطلق. إنّ العقل اللاهوتي لا يتردد في استخدام الجهاز العقلي

آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف وتتغير بحسب النظام المعرفي المأخوذ بعين الاعتبار». (أركون، محمد. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1991، ص 62).

كذلك نجده يلحظ أنه لا يمكن تفسير الوحي خارج تاريخيته، بمعزل عن تطوره ونموه عبر التاريخ، وما طرأ عليه من متغيرات بتأثير من هذا التاريخ عينه. هناك تفاعل دائم يجب عدم التغاضي عنه بين الوحي، والتاريخ، والحقيقة. كما أن التراكيب اللاهوتية الإسلامية من حديث وفقه وعلم كلام... إلخ هي من إنتاج البشر، لذا فمن حق المفكر أن يُخصمها للبحث التاريخي، من دون أن يمَسَّ التجربة الروحية الكبرى، وإنَّ الدخول في الحداثة يقتضي عدم الاكتفاء بالتعاطي بها هو مسموح التفكير فيه دون سواه، والانغلاق في دائرة السياج العقيدي الضيق. إنه يخرّص بشكل مستمر على خرق دائرة «المستحيل التفكير فيه» لفتحها والحفر في طياتها، على الرغم من كل الضغوط والموانع المتنامية، وذلك من أجل الكشف عن أنماط المعرفة التي سبق أن أنتجها العقل الإسلامي وأيدها. من هنا تبرز أهمية مثلث آخر يربط بين: «اللغة، والتاريخ، والحقيقة».

هناك أخيراً خمس خطوات مفصلية وجّهت تصوّر أركون للنقد ولكيفية ممارسته، يمكن إيجازها بما يلي:

1. تأثره بأبي حيان التوحيدي جعله يعتبر أن الإنسان «مشكلة محسوسة» بالنسبة إلى الإنسان، فتصبح بالتالي المعرفة البديهية أمراً بعيداً عن الواقع. إنَّ جعل الشيء مُشكلاً يعني نزع البدهة عنه والوهم بمعرفته كما هو، في سبيل تقديم تصوّر جديد له.
2. إنَّ معرفة الواقع بدقة هي من مسؤولية الإنسان وحده، والواقع هنا يُقصد به العالم، والمعنى والكائن الحي... إلخ.
3. إنَّ معرفة الواقع تتطلب جهداً متواصلاً يمكن الإنسان من تحطّي الحدود والشروط والإكراهات الجسدية والاقتصادية والسياسية واللغوية التي بإمكانها أن تحدّ من شرط الباحث الوجودي باعتباره كائناً حياً خاضعاً لقانون الطبيعة، ومتكلماً وسياسياً وتاريخياً واقتصادياً.
4. ليس النقد أمراً سلبياً، إنه توجّه نحو قراءة كيفية تجسيد الوحي والمبادئ الروحية تاريخياً، وذلك انطلاقاً من النظرة العقلانية واستخدام المنهجية التاريخية، بالإضافة إلى مكتسبات

يبدو واضحاً هنا موقف أركون المنفتح تجاه مفهوم الحقيقة، وهو ناتج عن عدّة أسباب لعل أبرزها، كونه قد نشأ في بيئة جزائرية متنوعة الأعراق والثقافات، وتمرس في الإستيمولوجيا الحديثة، واطلع عن كثب على أهم ما نُشر في الغرب حول نقد العقل اللاهوتي المسيحي من جهة، ونقد عقل التنوير من جهة أخرى.

إنَّ الهمّ المعرفي الذي تكشف عنه مؤلفات أركون يكمن في الخروج قدر المستطاع ممّا هو متحجر ومغلق ومسجون داخل الأطر الثابتة للعقائد على اختلافها. إنه يسعى إلى موقف متوازن يبرز أثر الوقوع في أسر الأنظمة المغلقة، سواء في المشرق العربي الإسلامي أو في الغرب الأوروبي. لذلك كان موقفه النقدي قد تناول العقل الإسلامي والعقل الغربي، متحدّثاً عن النقاط الإيجابية والسلبية عند الطرفين.

ب. الوحي من المنظور النقدي:

إنَّ المراجعة النقدية التي قام بها أركون للوحي تهدف أيضاً إلى قياس حجم الانحرافات الإيديولوجية التي يمكن أن تصيب الوحي والوظيفة النبوية في آن، عندما سيستخدمان لاحقاً كأدوات فعّالة من أجل إضفاء المشروعية على السلطة الخليفة أو الملكية أو غيرها من المرجعيات السياسية والدنيوية في المجتمع. لذا على المفكر النقدي أن يغوص في عمق معنى الوحي ورصد كيفية التعاطي معه سواء من قبل المرجعية الدينية أو من قبل السلطة المدنية في التاريخ.

يحثّ أركون على ضرورة أن يفصل المسلم المعاصر بين المرتبة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين الشرط التاريخي واللغوي للعقل البشري الذي يُنتج خطابات وأحكاماً تبرّر شرعيتها بالاستناد إلى العقل الإلهي. ليس الهدف من ذلك الحكم على الفكر الإسلامي أو التقليل من شأنه أو تهميشه وجعله بعيداً عن الحداثة والمعاصرة أو النظر إليه بفوقية وتعالٍ، كما فعل جمعٌ وفيرٌ من المستشرقين. الهدف هو التجديد، لعلّ هذا الفكر يصبح أكثر قدرة على نقد عملية تجسيد المبادئ المثالية والروحية في التاريخ، أي في حيّز التطبيق الخاضع لشروط عدّة تتبدّل مع الظروف وتسلسل الأيام. لذلك نجده يكرّر باستمرار دعوة المفكر للقيام بـ«التفريق بين المعنى الثابت والجوهري المضمونة صحته من قبل الله، وبين

علوم الإنسان والمجتمع واللسانيات في مقارنة التراث وتفكيك ما ينتجه العقل الديني.

5. الرؤية النقدية لدى أركون تعني عدم التوقف عند حلّ محدد، أو تفسير واحد مقونن، وذلك على الرغم من أهمية النتائج التي تمّ التوصل إليها. إنّ مسار الناقد الحق كالصوفي الذي لا يعرف الاستقرار في مراحل سلوكه نحو الله، وكالعالم الذي يمارس البحث العلمي المتواصل رافضاً التوقف عند نتيجة معينة لأنها في نظره تقريبية ومؤقتة، عينه على تجاوزها في الخطوة التالية.

خلاصة القول، إنّ النقد عند أركون ليس مجرد موقف أو فكرة يتغنى بها، وهو ليس سلاحاً حاداً يشهره عشوائياً في وجه الماضي، إنّما هو منهج ومسار يفضي بالضرورة إلى التغيير. إنه مشروع فكري وإنساني يعمل على إلقاء المزيد من الضوء على حقائق تهمّ الوجود البشري، ويجهتد في تحرير الروح من السجون الفكرية التي فرضت عليها. النقد يبدأ بالحفر والزحزحة لكي ينتهي بالتجاوز والتحديث والدخول في مشروع الحضارة الإنسانية والمساهمة فيه. إنه باختصار إعادة قراءة التراث من زاوية مختلفة تستثمر كل مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، إنه دعوة لالتخاذ موقف مغاير من النص.

نرى ختاماً، وانطلاقاً مما تقدّم، أنّ باب النقد يجب أن يبقى مشرّعاً على مصراعيه، وهو حق يمارسه كل مفكر وباحث ومثقف. بل إنه واجب لا يجوز التغاضي عنه، ولا التساهل أو التراجع في شأنه. النقد والانفتاح والتجاوز والانطلاق نحو الأبعد والأعمق والأوسع عناوين عريضة، وصيحات مدوية تتفجّر من عمق مفكر يبقى على الرغم من رحيله يعيش معنا ضرورات الحاضر ووجعه، ملهماً ومرافقاً لمن يودّ المغامرة في حمل راية النقد المجدي، والخوض في ركاب الحداثة، والانهام بما يرتقي بالإنسان نحو مزيد من التطور والرقى، بدل التخلف والتوقع والتخلي عن أبرز ما يميّز الإنسان بصفته كائناتاً عاقلاً مدركاً لشروطه الإنسانية، ولحقّه في الثورة والرفض والانقلاب والتغيير والانطلاق، في رحلة حدودها متقلّبة من كل حدّ.

دعوة للاستكتاب

تدعو مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الباحثين والكتاب المتخصصين في الفكر الاسلامي المعاصر إلى المشاركة في الندوات العلمية التي تعتمزم عقدها في الفترة القادمة ...

1. ندوة علمية بعنوان : (في تاريخ فلسفة الدين، قراءات في النظرية والإشكال)

المكان: الرباط - المغرب

الزمان: 25 - 26 أكتوبر 2014

2. ندوة علمية بعنوان : (المؤسسة الدينية في الإسلام ... أي دور؟)

المكان: العاصمة - تونس

الزمان: 29 - 30 نوفمبر 2014

3. ندوة علمية بعنوان : (الخطاب الصوفي وأبعاده المعرفية والحضارية)

المكان: الرباط - المغرب

الزمان: 19 - 20 أكتوبر 2014

4. ندوة علمية بعنوان : (المجال العمومي في الاجتماع السياسي الإسلامي، جدليات الدين والعلمنة)

المكان: القاهرة - مصر

الزمان: 27 - 28 ديسمبر 2014

5. ندوة علمية بعنوان : (الدين والمواطنة)

المكان: العاصمة - الجزائر

الزمان: 27 - 28 فبراير 2015

6. ندوة علمية بعنوان : (إشكالية التشريع في الفكر الاسلامي المعاصر)

المكان: العاصمة - موريتانيا

الزمان: 28 - 29 أكتوبر 2015

ترسل الملخصات والبحوث على العنوان التالي:

workshop@mominoun.com

للمزيد من المعلومات يرجى زيارة الموقع الالكتروني الخاص بالمؤسسة:

www.mominoun.com



وداعاً عراب الواقعية السحرية... وداعاً ماركيز

فريد أمعشسو*

وعاش في كنف جدّيه سنواتٍ من طفولته حين اضطرّ والده الصيدلاني وأُمّه إلى الانتقال إلى مدينة أخرى (سوكر) بقصد العمل. تلقى تعليمه في مسقط رأسه وفي مدارس مُدُن أخرى، قبل أن ينتقل إلى جامعة كولومبيا الوطنية لدراسة القانون، بدّل الصحافة والأدب إرضاءً لوالده فقط، إلا أن هذه الجامعة أغلقت أبوابها بعد سنة وبضعة أشهر من التحاق ماركيز بها؛ بسبب أعمال الشغب الدامية التي شهدتها كولومبيا في أبريل 1948، عقب اغتيال الزعيم خورخي إليثير جايتان، على يد الأوليغارشية؛ لنضاله المستميت ضد الظلم والاستبداد والفساد، ولكفاحه من أجل العدالة الاجتماعية، ولتُناداته بالإصلاح الضريبي والمالي والاقتصادي في بلده. الأمر الذي دفع ماركيز إلى السفر إلى إسبانيا لمواصلة دراسته الجامعية، أيام حكم الجنرال فرانكو، غير أنه لم يُنح تلك الدراسة لظروف خاصة غير مُساعدة. ورغم ذلك، مُنح في وقت لاحق شهادة الدكتوراه الفخرية في الآداب من بعض الجامعات، وفي مقدمتها جامعة كولومبيا في نيويورك. وقد زاول مهنة المحاماة ردهاً من الزمن، قبل أن يتركها عام 1950 مُفضّلاً عليها الصحافة التي كان يعشقها إلى حدّ الجنون، وكان يعدّها «أحلى مهنة في العالم».

برحيل غابرييل غارسيا ماركيز (G.G.Márquez) يوم الخميس 17 أبريل 2014، فَقَدَ صرْحُ الأدب العالمي أحدَ أعمدته وقاماته الشامخة، فهو من أعظم أدباء أمريكا اللاتينية خلال القرن العشرين، ومن رموز الأدب الحديث عامّة، امتدّت شهرته إلى شتى بقاع الدنيا، وترك أثراً في كثير من المبدعين والكتاب غرباً وشرقاً، ولاسيما بعد نيله جائزة نوبل للآداب عام 1982 عن روايته «مائة عام من العزلة»، التي تُرجمت إلى أكثر من ثلاثين لغة، من بينها العربية، وبيع منها ما يزيد على خمسين مليون نسخة. ويعد ماركيز أحد رواد الواقعية السحرية في الأدب، امتاز بأسلوبه المتفرد في الكتابة، وبالتصاق إبداعاته بواقعه المحليّ وبواقع منطقة الكاريبي وثقافتها، ولكنه استطاع أن يرقى بها إلى مصافّ العالمية، وإلى معانقة قضايا الإنسانية ومشاكلها وأحلامها في عالم اليوم البالغ التعقيد.

شذرات من سيرة ماركيز:

أبصر ماركيز نور الحياة ذات يوم من عام 1927، في بلدة «أراكاتكا» الواقعة شمال كولومبيا، بين أبوين متواضعي الحال،

*باحث من المغرب.

شبكة من العلاقات مع عديد من رجالات الأدب والسياسة عبر العالم. وقد ولج عالم الصحافة من بوابة الكتابة القصصية؛ فبعد نشره جملةً من القصص القصيرة في الصحف الكولومبية، تولدت لديه رغبة جامحة في اقتحام العالم المذكور، فترك فيه بصمات لا تُحصى. بدأ مسيرته الصحافية كاتبَ مقالات ومُعدِّ روبرتاجات وتحقيقات لصحيفة كولومبية يومية صغيرة، وهي «الإسبكتادور» EL ESPECTADOR، ولكنه سرعان ما اشتهر بفضل الموادّ المدوّية التي كان يُنجزها، والتي كانت تزعج رموز النظام العسكري في بلده، أيام الحكم الديكتاتوري. وقد تعرض بسبب جراته تلك إلى مضايقات وتهديدات، وأجبر على ترك كولومبيا؛ فعمل مراسلاً أجنبياً لصحيفة «الإسبكتادور» من باريس، ومن عواصم أخرى: «روما ونيويورك وكاراكاس»، ولفائدة وكالات أنباء وصُحف أخرى (مثل صحيفة «إل هيرالدو»). وانتقل غداة نجاح الثورة الكوبية، بقيادة تشي غيفارا، سنة 1960، إلى هافانا؛ حيث عمل في وكالة الأنباء «برنسا لاتينا»، التي أنشأتها الحكومة الكوبية الجديدة. وفي 1974 أسس رفقة عدد من المثقفين والصحافيين اليساريين مجلة معارضة، اسمها «ألتراناتيفا»، استمرت في الصدور إلى حدود الثمانينيات.

والواقع أنّ العمل في مجال الصحافة أتاح لماركيز الاحتكاك بثقافات مختلفة، والتعرف إلى شعوب عدة في أوروبا وأمريكا، وتكوين صداقات مع زعماء وقادة سياسيين؛ مثل فيديل كاسترو، وفرانسوا ميتران، وياسر عرفات. وكان يُقبل على عمله هذا بحُبّ وشغف، ويجد فيه راحته التامة للتعبير الحرّ عن أفكاره، ولنصرة المظلومين، ولكشف بؤر الفساد والاختلال في شتى القطاعات بشجاعة نادرة. وكان يرى الصحافة «بمثابة وسيلة لعدم فقده الاتصال بالواقع»، وبمثابة قناة للتواصل الجماهيري والإنصات إلى آهات الطبقات المسحوقة وتطلعاتها البسيطة. كما أنّ الصحافة أهتمته مجموعة من أعماله الإبداعية؛ منها روايته «خريف البطريق» 1975 التي استمدت فكرتها الرئيسة من واقعة كان قد أعدّ تغطية صحافية عنها، وتمحور حول محاكمة أحد الجنرالات المتهمين بجرائم حرب. ولا يُخفى على قراء إبداع ماركيز في الرواية وغيرها مدى حضور الأسلوب الصحافي حضوراً لا يخلو من أدبية طافحة طبعاً، بخلاف مبدعين آخرين انساقوا وراء تأثيرهم بذلك الأسلوب؛ فجاء غالباً على كتاباتهم، ممّا أفقدها كثيراً من بريقها الأدبي. يقول الكاتب المصري عزت

تزوج ماركيز، عام 1958، فتاة ذات أصول مصرية، تُدعى «مِرْسيدس بارشا»، تعرّف إليها حين كان عمره ثلاث عشرة سنة. وبعد عام من زواجهما أنجبا ابنهما البكر «رودريجو» الذي أصبح فيما بعد مُحرّجاً سينمائياً، وأنجبا الابن الثاني، وهو «غونزالو»، عام 1961، ويعمل حالياً مصمّم جرافيك في مكسيكو سيتي.

وكانت لماركيز مواقف شجاعة من الأنظمة الديكتاتورية في أمريكا اللاتينية، ومن الليبرالية الغربية، ومن السياسة الأمريكية الخارجية؛ الأمر الذي سبّب له متاعب ومشاكل كثيرة.. فقد عانى مرارة النفي في فرنسا إثر نشره مقالة ينتقد فيها سياسة حكومة بلده، ومُنِع من دخول كولومبيا سنوات عديدة، قبل أن يُسمح له بالعودة إلى وطنه عودة الأبطال، وحظي بتكريم الحكومة الكولومبية عام 2007. وكان ممنوعاً من دخول الأراضي الأمريكية، ورُفِع عنه هذا الحظر في عهد الرئيس بيل كلينتون، الذي لم يكن يُخفي إعجابه بروايته الملحمية الشهيرة «مائة عام من العزلة». كما قام بدور الوساطة لإنهاء الصراع الدموي في كولومبيا بين القوات النظامية وقوات المعارضة المسلحة. ورغم أنه كان فاعلاً سياسياً ورجل دبلوماسية، إلا أنه لم يُنصّب تحت لواء أي حزب سياسي، بل ظلّ يُنشط في الميدان مُناصرًا القضايا العادلة، وفاضحاً جوانب الفساد والخلل في الدولة والمجتمع معاً في مجمل ما كتبه في الصحافة والأدب وغيرهما. ولم يكن يخفي ماركيز، المعروف بين معارفه ورفاقه بـ«غابو»، انحيازه إلى النظام الاشتراكي لما كان يراه فيه من أسباب التقدم والتنمية والحرية والمساواة نسبياً، وظلّ يتبنّى بسطوح شمس هذا التوجه الفكري والسياسي والاقتصادي على العالم بأسره؛ إذ قال لأحد أصدقائه مرة: «أريد أن يصبح كل العالم اشتراكياً، وأعتقد أنه -عاجلاً أم آجلاً- سيكون كذلك». ويحتفظ التاريخ لماركيز بمواقف جريئة مؤيدة لنضال الشعب الفلسطيني الذي ما زال يعاني من غطرسة الصهاينة المحتلين، ومدينة لإجرام الكيان الإسرائيلي وسياسته التوسعية الغاشمة. وكان قد رشّح، في خطابه لدى تسلّم جائزة نوبل، الذي لم يُخلّ من سخريه بالغة، أرييل شارون لنيل «جائزة نوبل للقتل».

ماركيز صحافياً:

لقد كان ماركيز صحافياً وأديباً مرموقاً، عُرف في النطاقين معاً، واستفاد منها -على نحو واضح- في بلورة شخصيته، وفي تكوين

العزلة»، الصادرة عام 1967، والتي تعدّ بحثاً من روائع الأدب العالمي عموماً، بل عدّها الكاتبة التشيلي بابلو نيرودا، الحاصل على جائزة نوبل للآداب عام 1971، أعظم إبداع في تاريخ الأدب المكتوب بالإسبانية منذ كتابة رائعة ميغيل دي سيرفانتيس «دون كيشوط»، في القرن السابع عشر. ووصف الروائي المكسيكي الراحل كارلوس فوينتيس هذه الرواية، بعد أن قرأها، بأنها «كتاب أمريكا اللاتينية»؛ لأنها تعكس واقع الحياة في هذه الرقعة الجغرافية الممتدة، وتنقل تقاليدھا وثقافتھا الغنية بصفة عامة. لذا، عدت مفخرة أدب أمريكا اللاتينية وأيقونته المميّزة، وكان لها أعظم الأثر في أدبائها المعاصرين قاطبة، كما كان لها أثر ماثلاً في أدباء كثيرين في جميع أصقاع العالم. ووصفها ميلان كونديرا بـ«العمل الباهر» في أسلوبها وطريقة تناولها موضوعها الأساس، وقال عنها: «كل جملة فيها تبرق بالفانتازيا.. كل جملة فيها مفاجأة ودهشة». وذكرت صحيفة «نيويورك تايمز»، في وقت سابق، أن هذه الرواية «عمل أدبي يجب أن يقرأه جميع الناس، إضافة إلى موسوعة «غينيس» للأرقام القياسية». والواقع أن شهرة ماركيز، على الصعيد العالمي، ارتبطت بهذه الرواية التي حاز بها جائزة نوبل للآداب. ففي غضون أسبوع من صدورھا بيعت منها ثمانية آلاف نسخة، وتجاوزت مبيعاتها اليوم، كما ذكرنا، الخمسين مليون نسخة بلغات عدة. ونال عنها ماركيز جوائز دولية أخرى رفيعة. ونشير إلى أن فكرة كتابة أول فصول هذه الرواية عنّت لماركيز عام 1965، بينما كان في طريقه إلى مدينة «أكابولكو»، على متن سيارته؛ فقرر القفول إلى منزله، والاعتزال في غرفته مُكبّاً على تنفيذ فكرته هذه. وقد استغرق ذلك حوالي 18 شهراً، كان يستهلك خلالها ست عُلب سجائر يومياً. ولما أنهاها -في مئات من الصفحات- وخرج من عزلته الاختيارية تلك، وجد ديون عائلته قد تراكمت حتى بلغت 12 ألف دولار. ويلاحظ المتتبعون أن مبيعات كتب ماركيز، عموماً، ارتفعت بعد تنويجه بجائزة نوبل أوائل الثمانينات، حتى صارت كتب الرجل الأكثر مبيعاً من بين كل الكتب باللغة الإسبانية، لا يفوقها في ذلك سوى مبيعات الكتاب المقدس. وتدور أحداث «مائة عام من العزلة» في مدينة من نسج خيال ماركيز، أسماها «ماكوندو»، وهو يشير بها -في حقيقة الأمر- إلى «أراكاتكا»؛ قرية معزولة في الكاريبي، تحدّث فيها غرائب وعجائب وأحداث خارقة للعادة، ولكنه يمزج فيها الخيال بتفاصيل الحياة اليومية والوقائع الحقيقية؛ على غرار سائر الأعمال المحسوبة على ما يسمى «الواقعية السحرية»؛ هذه

القمحاوي: «حتى الصحافة، مقبرة المبدعين، استفاد منها ماركيز. ركبها ولم يقع تحت حافرها؛ ليس فقط باستعارته بعضاً من أعذب حكاياته من تغطياته الصحافية، بل باستعارة السهولة والاختصار والدقة، دون أن يسمح لماكيته بتجريده من ذكاء المفارقة وعمق السخرية». وقد ترك ماركيز في هذا الميدان مقالات وأعمالاً صحافية منشورة في كتب؛ منها: «بين السياسيين» 1982، و«مجاناً» 1984، و«ملاحظات صحافية» 1991. ونشير هنا إلى أنه صدر حديثاً مؤلف عن هذا الجانب من شخصية ماركيز بعنوان «غابو.. صحافياً»، يتطرق إلى تجربة ماركيز الطويلة في العمل الصحافي داخل بلده وخارجه، وإلى أسلوبه وموضوعاته في الكتابة الصحافية، وغير ذلك من الأمور ذات الصلة.

ماركيز.. نجمة في سماء الأدب العالمي:

إنّ اهتمام ماركيز واشتغاله بالصحافة لم يصرّفه إطلاقاً عن الكتابة الأدبية في جملة من ضروب الإبداع، وهذا ما يظهر بجلاء من خلال تتبّع إصداراته الإبداعية على امتداد عقود من القرن الماضي. وقد بدأ الرجل حياته الأدبية في سنّ مبكرة بتلك القصائد التي نشرها عام 1940، في مجلة مدرسة القديس خوسيه اليسوعية، التي كان تلميذاً فيها. ونشر أول قصة له عام 1947 في صحيفة «الإسبكتادور»، وعنوانها «الإذعان الثالث»، متأثراً في كتابتها برواية «المسوخ» لفرانز كافكا. وتوالت بعد ذلك أعماله القصصية، ونذكر منها المجموعات الآتية: عجوز جداً بجناحين عظيمين 1968 «الرحلة الأخيرة لسفينة الأشباح» 1968، «أشباح أب» 1980، «القديسة» 1981، «طائرة الحسنة الناعمة» 1982.

ولعل أبرز مجال أدبي اشتهر فيه ماركيز هو الرواية. وتعد «الأوراق الذابلة» أول عمل روائي صدر للكاتب عام 1955، إلا أنه لم يلقَ، حين نشره، رواجاً أو إقبالاً من القراء، بل بقيت نسخته مكدّسة في المخازن، على الرغم من مكانة هذه الرواية لدى صاحبها، والتي عبّر عنها بقوله: «من بين كل ما كتبته تظلّ «الأوراق الذابلة» هي المفضّلة عندي؛ لأنها تعتبر من أكثر أعمالي صدقاً وتلقائية». وإلى جانب هذا العمل، خلف ماركيز عشر روايات؛ منها: «ليس للكولونيل من يكاتبه» 1961، و«في ساعة نحس» 1962، و«جنازة الأم الكبيرة» 1962، و«الجنرال في مناهته» 1989. وأشهر رواياته، على الإطلاق، هي «مائة عام من

لو شاء ربي أن يهبني حفنة حياة أخرى سأرتدي ملابس بسيطة، وأستلقي على وجه الأرض عارياً ليس من جسدي وحسب، بل من روحي أيضاً، وسأبرهن للناس كم يُحطون لو اعتقدوا أنهم لن يكونوا عُشاقاً متى شاخوا، فهم لا يدرون أنهم يشيخون إذا توفقوا عن العشق».

ونقرأ في آخر الرسالة قول ماركيز داعياً إلى إشاعة المحبة بين الناس: «احفظوا قلوبكم ممن يحبكم وتحبون. قولوا لهم همساً إنكم في حاجة إليهم. أحببهم واهتموا بهم، وخذوا الوقت الكافي كي تقولوا: نفهمكم .. ساحبونا .. من فضلكم .. شكراً... وكل كلمات الحب التي تعرفون.

لن يتذكر أحد أفكاركم المضمرة، فاطلبوا من الرب القوة والحكمة للتعبير عنها، وبرهنوا لأصدقائكم وأحبائكم محبتكم لهم».

لقد اعتزل ماركيز، منذ سنوات كثيرة، العمل في الصحافة والإعلام، واكتفى بالمطالعة متى أعانته ظروفه الصحية على ذلك، وتوقف عن الكتابة توقفاً شبه كلي بعد أن أنهكه المرض الفتاك الذي أصابه منذ أواخر القرن المنصرم، لذلك لم ينشر أي كتاب منذ أزيد من عشر سنوات. وظل يلزم عزلته تلك إلى أن فارق الحياة مؤخراً، بالعاصمة المكسيكية التي قضى فيها شطراً من حياته، عن عمر يناهز 87 سنة، وكان يعاني في الأيام الأخيرة من حياته من التهاب رئوي حاد. وبمجرد ثبوت وفاته، بادر الرئيس الكولومبي خوان مانويل سانتوس إلى إعلان الحداد مدة ثلاثة أيام في عموم أنحاء بلده، وأكد أن الراحل يمثل جزءاً مهماً من هوية كولومبيا، وأن إنتاجه فكري وثقافي لكل الكولومبيين، ولكل أمريكا اللاتينية، بل إنه مكسب للأدب الناطق بالإسبانية كله وإرث للبشرية جمعاء. وقال سانتوس نفسه، في تغريدة نشرها على صفحته على «التويتر»، إن «العظماء لا يموتون أبداً»، وماركيز -بالتأكيد- واحد منهم. وعلق الأديب البيروفي ماريو فارغاس يوسا، الحاصل على جائزة نوبل للأدب عام 2010، حين علم بوفاته صديقه ماركيز، قائلاً: «إن رجلاً عظيماً قد مات، أثرت أعماله الأدب الإسباني، وحلقت به إلى آفاق أوسع». ومن الحوادث الطريفة التي ميّزت العلاقة بين الأديبين أن نقاشاً كان قد وقع بينهما، بشأن موضوع من مواضيع الأدب، نجم عنه اشتداد لهجة الكلام بينهما؛ فوجه يوسا لكلمة إلى

الواقعية التي كان ماركيز أحد دعاتها البارزين في أمريكا اللاتينية. وقد استلهم الكاتب أكثر أحداث روايته هذه من تلك الحكايات الخرافية والأساطير التي كانت تزويها له جدته لما كان صغيراً. ومن رواياته التي حظيت بشهرة واسعة كذلك روايته «الحب في زمن الكوليرا» 1985، وهي من الواقعية الغرائبية أيضاً. وقد استوحى فكرتها الأساس من قصة الحب التي جمعت بين والديه، والتي اعترضتها عراقيل، ولكنها تكلمت أخيراً بالزواج عام 1926. وحاول من خلالها ماركيز إيصال رسالة إلى قرائها، مفادها أن الحب الصادق ليس وقفاً على زمان أو مكان بعينه، وأنه يتعاظم مع مرور الأيام، ويتقوى كلما اقترب المتحابان من الموت، ولا تفتقر فورته بذلك. وآخر روايات ماركيز صدرت عام 2004، بعنوان «مذكرات غانياتي الحزينة»، وقد تأثر فيها برواية «الجميلات النائمات» للكاتب الياباني ياسوناري كاباواتا، كما اعترف بذلك هو نفسه، وهي عمل روائي صغير كماً، ولكنه عميق في تناول موضوعه، استغرق تأليفه قرابة عشر سنوات.

وإلى جانب الحكاية والقصة والرواية، كتب ماركيز في مجالات إبداعية أخرى، ونقصد بها تحديدًا المسرح والسيرة. إذ ألف في المسرح عملاً وحيداً، هو مسرحيته «خطبة لاذعة ضد رجل جالس» عام 1988. وترك في السيرة عملاً واحداً كذلك بعنوان «عشت لأروي»، وهو عبارة عن مذكرات وسيرة لطفولته وشبابه، نشرها عام 2002 في ثلاثة أجزاء. ويضاف إلى ما ذكرناه جملة من السيناريوهات التي كتبها ماركيز للسينما، ومؤلفات غير إبداعية، مثل كتابه «كيف تكتب الرواية ومقالات أخرى». ولعل آخر ما ألف الرجل ونشر رسالته المؤثرة بعنوان «لومنيحت حياة أخرى سأحلم كثيراً»، التي يمكن أن نعدّها وصية أو خطاب توديع؛ لأن ماركيز كان يترقب رحيله عن دنيانا في أية لحظة، منذ أن شخّص الأطباء مرضه بسرطان الغدد اللمفاوية سنة 1999. ومما ورد في رسالته هذه إلى أصدقائه ومحبيه، وهو طريح الفراش يقاوم ذاك الداء الذي ألمّ به: «لو شاء الله أن يهبني حفنة حياة أخرى، سوف أستغلها بكل قواي. ربّما ما قلت كل ما أفكر فيه، لكنني حتماً سأفكر في كل ما سأقوله، وسأمنح الأشياء قيمتها، لا لما تمثله، بل لما تعنيه. سأنام قليلاً، وأحلم كثيراً، مُدركاً أن كل لحظة نوم خسارة لستين ثانية من النور، وسوف أسير فيما يتوقف الآخرون، وسأصحو فيما الكل نيام.

غالباً، لترجمة المصطلح الإنجليزي (Magic realism). وهو يحيل على تيار ضمن المذهب الواقعي الذي قام ضدّاً على الرومانسية في الأدب الغربي الحديث، وحاول الالتصاق بالواقع، والتعبير عنه وعن انشغالات أناسه وهمومهم وآمالهم، تعبيراً لا يشترط فيه أن ينقل موضوعه الواقعي بحرفية تامة يستحيل معها المبدع إلى فوتوغراف، ولئن كان مصطلح «الواقعية السحرية» قد شاع منذ الثمانينيات، ولاسيما في أدب أمريكا اللاتينية، مع مجموعة من كبار كتّابه، من أمثال ماركيز وبورخيس (كما في قصته «كتاب الرمل») وإيزبيل ألييندي، إلا أن بدء استعماله يعود إلى قبل ذلك التاريخ بعقود، ولاسيما في مجال التشكيل. «ففي سنة 1925 استعمله الألماني (فرانز روه) في عنوان كتاب ناقش فيه بعض خصائص وتوجّهات الرسم الألماني في مطلع القرن العشرين، ثم تواصل استعماله فيما بعد في حقل الفن التشكيلي بوجه عام. وكان استعماله في ذلك الحقل للدلالة على نوع من الرسم القريب من السوربالية حيث تكون الموضوعات المرسومة والأشياء قريبةً في غرابتها من عوالم الحلم وما يخرج عن العالم المألوف من رموز وأشكال» (دليل الناقد الأدبي، ص 232). وعدّ بعضهم هذه الواقعية، التي ازدهرت في أمريكا اللاتينية، مجرد امتدادٍ للتيار السوربالي الذي ظهر في أوروبا خلال القرن الماضي.

إنّ الواقعية السحرية تعبّر عن الواقع المعيش وأحداث الحياة اليومية بأسلوب وطريقة توظّف الفانتازيا والسحر والأسطورة والخرافة والخرائق.. فهي إذن تجمع بين الواقع والخيال على نحو بارع ومثمر، بعيداً عن أيّ فوضى أو تسبّب أو ارتجالية تخرج بالإبداع عن حدود المنطق والنواميس المنظمة. قال ماركيز: «إنّ الأشياء الأكثر دخولاً في حالة الاعتساف الظاهري تحكّمها قوانين. والمرء يستطيع أن يزيح مساحة العقل بشرط ألاّ يقع في الفوضى؛ أيّ في اللاعقلانية المطلقة»؛ أيّ المنفلتة من أيّ ضوابط. وعندما سأله أحدهم عن سبب ذلك، أجاب قائلاً: «لأنّي أعتقد أن الخيال ما هو إلاّ أداة لتشكيل الواقع، لكن مصدر الخلق أولاً وأخيراً هو دائماً الواقع. أما الفانتازيا، أو الاختراع الخالص والبسيط، على طريقة والت ديزني، فهو أكثر الأشياء إثارة لكرهيتي».

ويؤكّد عدد من النقاد أنّ ماركيز ذو فضل كبير في «اختلاق عالم ساحر ومُدْهَش يتألّف في فضاءاته الخيالي والواقع في صورة أشبه بتواطؤ خفيّ لإيجاد عالم آخر هو مزيج متجانس بين هذا وذاك

ماركيز الذي طلب حينها إلى مصوّره، وهو يضحك، أن يلتقط له صورة، مركّزاً على عينه المحمّرة المتفتحة جرّاء الضربة التي تلقاها من محاوره.

يذكر دارسو أعمال ماركيز جملة من التيمات المحورية التي استأثرت باهتمامه، منها العزلة، والحب، والبحر، والعنف الذي عرفته كولومبيا على امتداد عقود كثيرة؛ نتيجة الحروب الأهلية (ولعل أشدها «حرب الألف يوم» التي انطلقت سنة 1899)، والصراعات الدامية بين الحزبين الليبرالي والمحافظة، والافتتال بين الحكومة وقوات المعارضة المسلّحة؛ مما ترتب عنه موت مئات الآلاف من الكولومبيين. ومن أعماله التي تجسّد هذا العنف نذكر: «ليس للكولونيل من يكاته»، و«الأوراق الذابلة»، و«في ساعة نحس». وخصّ ثقافة أمريكا اللاتينية عامة، وعادات منطقة الكاريبي وهويتها بصفة خاصة، بحيّز مهمّ من قصصه ورواياته. وصوّر الحياة في تلك المنطقة، والواقع المعيش في بلده، تصويراً دقيقاً بارعاً، مستفيداً من تجربته الصحافية؛ فقدّم لنا مجتمع أمريكا اللاتينية تقديماً إبداعياً ينطوي على الصدق المضموني والفني معاً.

ولم يكن ماركيز، في الحقيقة، ينقل الواقع المائل أمام عينيه نقلاً مرّوياً مباشراً، بل كان يتوسّل بخياله الخصب لابتداع صور وحالات إبداعية راقية موازية، وكان يمزج تفاصيل الحياة اليومية والواقع المُشخّص بالخرافة والأحلام والفانتازيا وغيرها من مظاهر العجائبية والغرائبية. وهذا ما جعل ماركيز أحد رواد تيار «الواقعية السحرية» في أدب أمريكا اللاتينية. ويتجل ذلك في روايته «مائة عام من العزلة»، وفي روايته «الخب في زمن الكوليرا»؛ فقد سُئل ماركيز عن مدى صدق ما جاء في عمله الأخير هذا من أحداث، فأجاب قائلاً: «على القارئ أن يدرك أنّ في الرواية قدراً من السحر والخرافة يوازي قدراً آخر من الواقعية». وتلمّس تلك الواقعية في معظم أعماله الإبداعية الأخرى، سواء أكانت حكايات وقصصاً أم روايات. وهو ما أهّل ماركيز لأنّ يتربّع على عرش هذه المدرسة الفنية في أمريكا الجنوبية كلها، حتى وصفه أحدهم بـ«أبي الواقعية السحرية»، ووصفه آخر بـ«بطيريك الواقعية السحرية».

ماركيز رائد الواقعية السحرية في أمريكا اللاتينية:

إنّ مصطلح «الواقعية السحرية» هو المكافئ العربي المقترح،

على أن أسلوبه هذا لم يتحرر تماماً من التأثر بشخصية ماركيز الصحافية، بل إن القارئ لا يجد صعوبة في تلمس حضور ملامح الكتابة الصحافية في مُنجزه الروائي والقصصي، ولا سيما استثمار تقنيات إعداد الخبر والروبرتاج الصحفيين. وسبق أن ذكرنا أن بعض إبداعاته استوحى أفكارها من اشتغاله في مجال الصحافة والإعلام المكتوب، ومن تغطياته وتقاريره عن وقائع وحوادث معينة. ويؤكد هذا التأثر كثيراً من النقاد المهتمين بآثار ماركيز الإبداعية؛ كالكتاب المغربي نورالدين صدوق في قوله: «إن اللافت، على مستوى كتابات ماركيز الروائية، حضور العلاقة بين الصحفي والروائي؛ حيث أفاد الراحل من تقنيات الكتابة الصحافية، وخاصة الروبورتاج؛ وذلك بتحويل المادة الإخبارية إلى كتابة روائية تنبني على متعة التشويق وفق ما طالعنا في تحفته «حكاية بحار غريق»، وكذلك في قصة «اختطاف»، بل إننا نكاد نعثر على التصور ذاته في النص الروائي «الجنرال في متاهته». والأمر ذاته نقف عليه في كتاب صغير يقع في المسافة بين الأدبي والصحافي، وأقصد «حالة حصار»، الذي يتصدى فيه للوقوف على آثار الحصار الاقتصادي على كوبا».

ويحسُن بنا أن نشير هنا إلى أهم المنابع والروافد التي نهل منها ماركيز، فأفادته في بلورة شخصيته الأدبية وصلفها عموماً، سواء تعلق الأمر بأعلام الإبداع الراقي الخالد أو تعلق بمُتون ذات مكانة خاصة في تاريخ الحكّي كله. فقد تأثر ماركيز بكافكا، وإرنست همنغواي، وجيمس جويس، وفيرجينيا وولف، ووليام فولكنير، وسوفوكليس؛ عملاق التراجيديا الإغريقية في القرن الخامس ق.م... وتأثر - في سن مبكرة - بحكايات «ألف ليلة وليلة»، علاوة - طبعاً - على ما كانت تحكيه له جدته من قصص عن الأشباح والعجائب والخوارق. وينضاف إلى ذلك تأثره بمؤثرات ثقافية أخرى عديدة، شرقية وغربية. ويظهر إعجابُه بالحكايا الألفلييلية، واستثمارها في بعض إبداعاته، في تلك العوالم السحرية الغرائبية التي طالما شيدها بخياله الخلاق، والتي تشبه، إلى حد ما، عوالم «ألف ليلة وليلة»، علاوة على تقاطع جملة من فضائياتها ومكوناتها وتفصيلها مع واقع الشرق وحضارته عامة. يقول الروائي التونسي كمال الرياحي في هذا السياق: «أشعر أن ماركيز اقترب كثيراً من الأدب العربي؛ فرواياته تعبر عن البيئة العربية بكل تفاصيلها، وخاصة الجو السحري والتعلق بالموسيقى والأساطير وعوالم «ألف ليلة وليلة» وغيرها».

ينسج خيوطه، أو شباهه بتعبير أدق» (إبراهيم حاج عدي). والذي يقتحم غمار هذا العالم إنما يلج «فضاءات أدبية سحرية تعلو فوق الزمان والمكان، لتلامس أفقاً إنسانياً رَحَباً في نصوص حُبلى بغرائب الواقع، والمشاعر المتدفقة والمفاجآت الكثيرة والشخصيات المتنوعة» (الطيب كزرار).

وعرفت الواقعية السحرية انتشاراً ملحوظاً في الأدب والفن، طوال النصف الثاني من القرن العشرين، حتى خارج أمريكا اللاتينية، فأبدع كثيرون على هدي أسلوبها ونظرتها إلى الواقع نصوصاً راقية، على غرار ما فعل، مثلاً، الإيطالي كالفينو، والإنجليزي جون فولز، والألماني غونتر غراس، وسلمان رشدي الحامل للجنسية البريطانية. وقد امتد تأثير هذا التيار الأدبي إلى العالم العربي كذلك، فألّفنا بعض كتّابه كتبوا أعمالهم الإبداعية مازجين بين الواقعي والخيالي والعجائبي والمُدْهَش؛ على نحو ما فعل خيرى عبد الجواد في مجموعته القصصية الموسومة بـ«قرن غزال» 2001، ومحمد مستجاب في جملة من أعماله الإبداعية؛ من مثل: «نبش الغراب»، و«حرق الدم»، و«أبو رجل مسلوخة».

من سمات أسلوب ماركيز في الكتابة:

يمتاز أسلوب ماركيز في الكتابة عموماً، وفي الكتابة الروائية خصوصاً، بميَّاسِم تجعله مُعياراً للسائد والمألوف بين كتّاب الرواية، وإن كان مجمل ما أبدعه يتأطر ضمن الواقعية السحرية، ولم يكن يكتب وفق نموذج واحد نمطي جاهز؛ بحيث يستطيع قارئ أعماله، باستمرار، معرفة مآل أحداث رواياته وقصصه وحكاياته بمجرد سُروعه في قراءتها، بل كان يرى أن أسلوب الكتابة ومسارها ينبعان أساساً من طبيعة الموضوع المُعالج أو المسرود، ويجب أن يوائمه بعيداً عن أي إسقاطات فجّة. وعلى هذا الأساس، لا نستغربُ تنوع هذا الأسلوب من عمل إلى آخر لدى ماركيز نفسه، الذي قال في حوار أجري معه عن هذا الأمر: «أسعى إلى أن أتخذ مسارات مختلفة في كل كتاب... الكاتب لا يختار أسلوباً... بإمكان أي شخص أن يكتشف الأسلوب المناسب لكل موضوع. وكما أشرت، فإن الأسلوب يتمّ تحديده بناءً على موضوع العمل. وفي حالة المحاولة في استخدام أسلوب آخر غير مناسب، ستظهر نتيجته مغايرة. وبالتالي، فإن النقاد يبنون نظرياتهم استناداً إلى ذلك، ويكتشفون أشياء لم تكن موجودة بالأساس. فقط أتجاوب مع أسلوب حياتنا؛ الحياة في منطقة بحر الكاريبي».

مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» في مؤتمرها السنوي الثاني «الخطاب الديني: إشكالياته وتحديات التجديد»



محمد العاني يلقي الكلمة الافتتاحية

بين الواقع والراهن، وفي طرائق التعامل مع أصولها ومرجعياتها الفكرية، وفي كيفية تجلّية علاقتها على مختلف المستويات، سواءً الروحية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية»، معتبراً أنّ «الحاجة أصبحت ملحة الآن لخطاب ديني عقلاني يدعو للسلم والتعارف، منسجم مع واقع متعدد الهويات والأديان والانتهايات، ليس على مستوى العالم المفتوح فقط، وإنما داخل الوطن الواحد، وفي المستوى الإقليمي المتداخل، يؤمن بطبيعة الاجتماع المتعدد والمتنوع».

من جهته، أكد ممثل مجلس أمناء «مؤمنون بلا حدود»، الباحث الموريتاني السيد ولد أباه، ضرورة أن يكون هناك صوت عقلاني في الساحة العربية اليوم، يقدم رؤية عقلانية، ويكون جامعاً لمختلف الأفكار، خاصة أنّ العالم العربي يشهد اليوم نوعاً من الفتنة.

ودعا ولد أباه الحضور إلى الوقوف دقيقة صمت تضامناً مع

(المغرب/مراكش): انعقد المؤتمر السنوي الثاني لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» بمدينة مراكش المغربية، على امتداد يومي السبت والأحد (17 و18 مايو- أيار 2014)، لمناقشة موضوع «الخطاب الديني: إشكالياته وتحديات التجديد» بمشاركة زهاء 500 مفكر وباحث وأكاديمي من أكثر من 20 دولة عربية وأجنبية.

افتتح المؤتمر بكلمة لمدير عام المؤسسة محمد العاني، أكد فيها أننا إزاء موضوع «معقد في مضامينه للخروج بنتائج فكرية يفيد ويعبّد الطريق نحو عالم يكون فيه إيمان الإنسان سندا شعورياً عملاقاً؛ يهدف إلى تعميق الالتزام الأخلاقي، ومساندة العقل في مواجهة الامتحانات والصعوبات».

وأضاف العاني أنّ «الخطابات الدينية السائدة، مع تشابهها في بنيتها العميقة، تعاني ارتباكاً حقيقياً في قضية التوليف والتوفيق



محمد العاني وأحمد فايز يكرمان الفائزين بمسابقة الشباب العرب السنوية



سلم الجوائز للفائزين كل من مدير عام المؤسسة الأستاذ محمد العاني، والمدير التنفيذي الدكتور أحمد فايز.

وفي نهاية الجلسة الافتتاحية للمؤتمر، تم عرض شريط وثائقي يعرف بمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ويستعرض إنجازاتها وفريق عملها، منذ تأسيسها في شهر مايو (أيار) 2013، ومؤتمرها الأول بمدينة المحمدية بالمغرب، إلى الآن.

حنفي: تجديد الخطاب الديني، الصراع بين دلالة اللفظ والمعنى جاءت المحاضرة الأولى في المؤتمر تحت عنوان «تجديد الخطاب الديني»، للمفكر المصري حسن حنفي، وقد تلت حفل تكريمه ومنحه درع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، وسط حفاوة إعلامية لافتة.

وهذه المناسبة أشاد المفكر المصري حسن حنفي بمؤسسة

الشعوب العربية المقهورة، التي تعيش اليوم على وقع الحرب، وعلى رأسها سوريا.

الباحث التونسي وممثل فريق عمل «مؤمنون بلا حدود»، بسام الجمل، تحدث عن الأجواء العلمية السائدة في المؤسسة، والمناخ المناسب فيها للبحث والعلم، ودعمها للباحثين والمفكرين، مشيداً بروح التشارك وتبادل وجهات النظر، بين مختلف أعضاء فريق العمل، ومسؤولي المؤسسة. وأضاف الجمل أنّ المؤسسة تتوفر على خمسة أقسام بحثية تشكل هيكلًا بحثيًا مستقلاً، يدعم قيم التنوع الثقافي، ويتنصر للتوجهات العقلانية، ويتيح لفريق العمل مجالاً واسعاً لإنجاز أعماله في مناخ سليم.

وفي ختام الجلسة الافتتاحية، سلمت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» لمجموعة من الباحثين العرب الجوائز التي فازوا بها في مجالات بحثية مختلفة، أطلقتها المؤسسة من أجل تحفيز وتعميق المعرفة، وتكريم الباحثين المميزين، أولها «جائزة الشباب العربي للبحوث والدراسات الدينية» لعام 2014، والتي جاءت تحت عنوان «الدين بين الحمولة الفقهيّة والقيم الكونيّة»، وقد حجت لجنة تحكيمها الجائزة الأولى، وقدرها 10 آلاف دولار، لعدم استيفاء البحوث لمعايير الجائزة.

نال الجائزة الثانية، وقيمتها 5 آلاف دولار، بالتساوي كل من الباحثين المغربيين: توفيق فائزي، عن بحثه الموسوم «المناسبة بين القيم الدينيّة والقيم الإنسانيّة»، وعمر التاور عن بحثه «المشترك المنسبي بين القيم الدينيّة والقيم الكونيّة: من تنافر القيم وتصادمها إلى تجاورها وتجاوزها»، وحصل على الجائزة الثالثة، وقيمتها ثلاثة آلاف دولار، الباحث المغربي عادل الطاهري عن بحثه «الأنسنة مدخلاً لتجاوز المنظومة الفقهيّة الكلاسيكيّة».

أمّا فيما يخص مسابقة أفضل كتاب صادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، فقد حاز الجائزة الباحثان التونسيان: محمد الخراط عن كتابه «تأويل التاريخ العربي»، وباسم مكي عن كتابه «المعجزة في المتخيل الإسلامي».

المتركرة، التي «لا يمكن أن تتحقق إلا بالعودة إلى فكرة أنهم عرب بلا حدود».

واعتر حسن حنفي أنه مازال الداخل الإسلامي والعربي يعاني من متلازمة التناقض بين دلالة لفظه ومعناه، مضيفاً أن تجديد الخطاب الديني يصطدم بعطين رئيسين: أولهما استمرار اللغة القديمة خوفاً من متابعة كل عصر، ومن هنا نشأة الحركة السلفية التي لا شأن لها بالواقع، ولا علاقة لها بلغة العصر؛ وثانيهما الإصرار على استعارة التجديد من الغرب، وخاصة في حقول الترجمة.

رضوان السيد: أزمة المسلمين من ابن لادن إلى الربيع العربي ناقش المفكر اللبناني رضوان السيد في مداخلته موضوع «الجماعة والتقليد والإصلاح سياسات الدين في أزمة التغيير»، معتبراً أن مأزق مسلمي اليوم مجسّد في معطين اثنين: الأول في الأزمات الداخلية التي تمرّ بها المنطقة العربية، والثاني في نظرة الغرب للمسلمين، وهي النظرة التي عرفت انقلاباً جذرياً منذ عقد ونيف مع تصريحات أسامة بن لادن.

كما خلّصت مداخلة مؤلف كتاب «الصراع على الإسلام» إلى أننا معنيون بتأمل ثلاثة مخارج من أجل تجاوز أزمات الساحة: أولاً إعادة النظر في أداء المؤسسات الدينية التقليدية، ثم إعادة النظر في عملية تغيير المفاهيم التي قام بها السلفيون وجماعات الإسلام السياسي والشيعة وغيرهم، وأخيراً، مساعدة الأحزاب السياسية الجديدة التي أثبتت فشلها في تدبير أوضاع بعض الدول العربية بعد أحداث الربيع العربي.

عبد الجبار الرفاعي والاستفادة من فلسفة الدين عند الغرب

أمّا المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي، فقد لاحظ في محاضرته «ما تعد به فلسفة الدين الدراسات الإسلامية» أننا نجد في فلسفة الدين خصوصاً لدى الغرب ومفكره ما يعد بالاستفادة منها في الجانب الإسلامي على نحو إعادة بناء فهم

«مؤمنون بلا حدود»، وبالجهود التي تبذلها من أجل تعزيز البحث العلمي وتطويره في العالم العربي، وقدم تحية للقيمين على هذه المؤسسة، مشيراً إلى أنه لما سمع لأول مرة باسم هذه المؤسسة، أثار لديه الكثير من الأشجان، أولها كلمة «مؤمنون»، فنحن، كما قال «نعاني من نوع من الإيمان يفصل فيه القول عن الفعل، والفكر عن الوجدان»، وثانيها كلمة «بلا حدود»، التي رأى أنها جاءت في محلها، لأننا، كما قال، أيضاً، «نعاني من الحدود الطائفية، والعرقية، والجغرافية، خاصة مع ما يحدث اليوم في العراق، وليبيا، وسوريا، والسودان، والصومال، ومصر».

وأضاف حنفي أنه في ظل هذا الشتات والتهيه ينشأ فكر جديد، يتوافق فيه الإيمان قولاً وفعلًا، وفكراً ووجدانًا، وتغيب الحدود، من أجل حماية المجتمع العربي، وتجنبه التجزئة والتشتت، وهو برأيه ما تمثله مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» اليوم، إلى جانب مؤسسات أخرى، ستأخذ بيد العرب وتخرجهم من كبواتهم



جانب من المحاضرات ضمن فعاليات المؤتمر





جانب من المحاضرات ضمن فعاليات المؤتمر

المصطلح، وهو ما أخذه إلى الاشتغال على قراءات بعض المفكرين الغربيين، مثل كانط وهيغل وفورباخ وكارل ماركس وتعاملهم مع مفاهيم الإله والدين والإيمان والأخلاق، مقيماً مقارنات تأملية بين مجمل هذه القراءات، وبين أهم ما يميزها وما يفرقها.

عصام فوزي: الكثير من المداد ينتظر تقرير الحالة الدينية

عصام فوزي مدير «مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي» في القاهرة تطرّق إلى مشروع تقرير «الحالة الدينية بمصر أنماطه وفعالياته - تحولاته، للفترة 2011 - 2013» من خلال تسليط الضوء على خطوطه العريضة، متوقفاً أن يسيل الكثير من المداد، ومعتبراً أنه من مسؤوليتنا، بصفتنا باحثين وكتّاباً ومتتبعين، التفاعل البحثي مع حالات التدين في المنطقة، سواء عبر الرصد أو البحث أو التقييم.

هاني فحوص: الآخر في الخطاب الفقهي

السيد هاني فحوص من لبنان جعل مداخلته

بعنوان «الآخر في الخطاب الفقهي». ودعا إلى ضرورة مراجعة اعتبار الآخر في الخطاب الفقهي السائد الآن، في جميع الأوساط الدينية السننية منها والشيعية، وذلك لضرورة تقتضي أن «مستوى الوعي الفقهي لا يعتبر محمداً لدرجة إيمان الفرد»، مؤكداً أن «تحريك الساكن في الفقه الإسلامي يعتبر نوعاً من المصارحة، من أجل التوجه نحو تحرير أشكال الدولة المتواجدة الآن، والتي لا تخدم بالأساس نقاط التلاقي بين الشعوب والاختلافات، بقدر ما تجمع بين الأطياف الضيقة فقط».

شريف يونس: العنف والتعصب، كبرى آفات الخطاب الديني وأبرز الباحث المصري شريف يونس في مداخلته التي حملت عنوان «خطاب التجديد الديني»، أن مشكلة الخطاب الديني الحالي تتجلى في العنف أو الحركية والعصبية، والخطاب الأصولي واختصاره في الشريعة، وهو ما بات معكوساً في صورة الإسلام عبر العالم، موضحاً أن الفقه الحركي الذي أضحي منتشرًا عبر عدة

جماعات إسلامية يتميز بمبدأ المفاخرة الشعورية، والتميز في طرحه المنحصر عبر طائفتها المتكونة، ليست بالعرق ولكن بكثرة الأتباع.

محمد بشاري: نقد ازدواجية الخطاب الإسلامي بين الداخل والخارج

وتحدث مدير معهد ابن سينا للدراسات بفرنسا الباحث محمد بشاري عن «نوعية الخطاب الإسلامي الحالي في الغرب»، بين طريقتيه التي تميز بين ذلك الخطاب الموجه «للداخل الإسلامي» وذلك الموجه للمصنفين في إطار «خارج العالم الإسلامي»، وهو ما اعتبره المحاضر ازدواجية في الخطاب لا يمكنها أن تُقبل، أو تأخذ لمجال أكثر رحابة في التقاء الشعوب، ما دفعه أيضاً للتساؤل عن إمكانية تواجد خطاب إنساني وسط الخطابين الإسلامي وغير الإسلامي.

هالة فؤاد: لا بد من إعادة طرح السؤال في التصوف
أما الباحثة المصرية في الفلسفة والتصوف هالة فؤاد، وفي

يونس قنديل: تجديد الخطاب الديني وعلوم المقاصد
 الباحث الأردني يونس قنديل كانت له مداخلة بعنوان:
 «محددات الخطاب المقاصدي وحدوده»، وقد اعتبر أنه من
 المهم جداً تسليط الضوء البحثي على الخطاب الديني، وتجديد
 هذا الخطاب وعلوم المقاصد في سياق عربي مفعم بالتحويلات
 المضطربة والمضادة. وبين أنه عندما نتحدث عن تجديد الخطاب
 الديني، فعلى المفكرين والباحثين والعلماء أن يستحضروا مقاصد
 الناس التي خرجت للشوارع في الحراك العربي، بما يتطلب
 استحضار براديعم جديد في مشاريع تجديد الخطاب الديني عند
 مسلمي اليوم. وأضاف المحاضر أن الخطاب المقاصدي لم يولد
 أصلاً من فراغ، وإنما كان عملية عقلية وذهنية، حاولت التوفيق
 بين معطيات النص وبين الواقع واحتياجات الناس، آخذاً على
 العديد من المشاريع الإصلاحية المعاصرة، كونها قامت باختزال
 التفسير في نموذج معين موازاة مع إقصائها لباقي التفسير
 والاجتهادات، بخلاف مقتضيات الخطاب المقاصدي الذي
 عاش التنوع الهائل الذي مرت منه التجربة التاريخية الإسلامية
 في النظر إلى طبيعة الدين.

كما أكد قنديل أنه لا انفكاك عن فتح وإعادة فتح ملفات
 التاريخ والموروث لكي نستطيع فهم تحديات اليوم، خاصة أننا
 نعيش في زمن يتميز بفق التنظير السياسي وفشل الثقافة العربية في
 صياغة اجتماع قائم على قيم واضحة ومتوافق عليها، وموازاة مع
 ذلك، نعاين تيارات دينية تراهن على توظيف المقاصد لأغراض
 أيديولوجية، وذلك باسم «مقاصد الشريعة» والتي يمكن تأويلها
 على أنها المقاصد المضمرة والاستباقية، في النص القرآني، وبعبارة
 أخرى «مقاصد الله»، والحال أنه محال أن نعلم ذلك، لأن الآية
 الكريمة تقول: «تعلم ما نفسي ولا أعلم ما نفسك»، كما جاءت
 على لسان النبي عيسى عليه السلام

سعيد شبار: خلط كبير بين الخطاب المنزل والخطاب المنجز
 اعتبر الباحث المغربي سعيد شبار أن واقع مسلمي اليوم يعيش
 على إيقاع الخلط الكبير بين الخطاب المنزل والخطاب المنجز، مضيفاً
 أن فداحة هذا الخلط تأتي في سياق يتميز بثقل دورات تاريخية كبرى
 في مجالات الحضارة والفكر والمعرفة لا ترحم، وبالتالي، مطلوب
 من مسلمي اليوم الحسم في هذا الخلط حتى لا نتيه أكثر.

مداخلتها بعنوان «رؤيا العالم في الخطاب الصوفي ما بين التراثي
 والمعاصر»، فقد دعت إلى إعادة طرح الأسئلة، والتفكير بصوت
 عال في التصوف العربي الإسلامي، من دون التفكير في أي حل،
 لأن التكوّن التاريخي الحتمي سيفرز حلوله بكل تأكيد.

ولم يخرج أهم سؤال انطلقت منه هالة فؤاد عن أزمة الدراسات
 المعاصرة حول التصوف، التي تتناول الموضوع بكثير من الحيطة
 والقداسة، كما لو أنّ الموضوع منطقتهم، داعية إلى ضرورة
 استنباط رؤيا للعالم حول هذا المجال الصوفي ورجالاته.

احميدة النيفر: تجديد الخطاب الديني مرتبط بتصورنا للتراث
 تساءل المفكر التونسي احميدة النيفر عن إمكانية الضبط الزمني
 والإشكالي لظهور الخطاب التجديدي في الفكر العربي الإسلامي،
 مشيراً إلى أنه المدخل الأساسي لفهم هذا الفكر والخطاب، وتتبع
 مساره وتحولاته في الفكر العربي الإسلامي.

يشغل النيفر موقع «رئيس رابطة تونس للثقافة والتعدد»، وقد
 اختار في مداخلة له بعنوان «من التقليديين التحديثيين والتراثيين إلى
 خطاب التجديد الإسلامي»، الانطلاق من مقولة لياسين حافظ،
 يتحدث فيها عن الجذور الماركسية، موضحاً أنه لا يمكن الحديث
 عن تجديد الخطاب الديني إذا لم يتم ربطه بمسألة التصور للتراث،
 كما أنّ التجديد الإسلامي، برأيه، ليس مناقضاً للتحديث.

حافظ قوبعة: نحو قراءة متفهمة لإرث المفكرين العرب
 والغربيين

أمّا الباحث التونسي حافظ قوبعة، فأشار في مداخلة له بعنوان
 «مشاريع التجديد الديني في الثقافة العربية المعاصرة: نحو قراءة
 متفهمة»، إلى العديد من الشواهد المستمدة من الفكر المغربي عبد الله
 العروي، والتونسي هشام جعيط، والجزائري محمد أركون، وبعض
 الباحثين والمفكرين الغربيين والعرب، وعلى رأسهم المصري محمد
 عبده، ودعا إلى قراءتها من جديد، من منطلق أنها تضم العديد من
 المفاتيح لفهم ما يجري اليوم في العالم العربي المعاصر، مشيراً إلى أنّ
 الأزمة التي نعرفها اليوم أعقد بكثير من تلك التي كانت في القرن
 التاسع عشر، رغم بعض المنجزات التحديدية.



معرض إصدارات المؤسسة في المؤتمر السنوي

وأوضح شبار أنّ من خصائص الخطاب المنزل أنه مطلق وتام ومُكتمل، ومُنزه، وأشبه بنسق متكامل، ويُجسد وحدة كلية، وذات مشروعية تتجاوز الزمان والمكان، بخلاف خصائص ومحددات الخطاب المُتجزء، الذي يتميز بأنه نسبي وقاصر، بل ومرهون لعوامل الزمان والمكان.

علي مبروك: خطاب منحصر بين طلاء الخطاب القديم أو صنع آخر جديد

وجاءت مداخلة الباحث المصري علي مبروك

تحت عنوان «ملاحظات أولية حول الخطاب الديني وتجديده»، حيث تطرق فيها لتوضيح العلاقة المعرفية للمفاهيم الجديدة في عدة مجالات، من بينها نوع الدولة، والحمولات الأيديولوجية التي تحاصرها، مستفسراً عن مضامين مصطلح التجديد وما يترتب عنه من فهم قد يأخذ إلى إشكاليات، من قبيل: هل نحن بصدد تجديد الخطاب؟ أي طلاء الخطاب القديم فقط، أم نحن بصدد البحث عن خطاب جديد يعوض القديم؟ وقال: إننا اليوم بصدد وضع مفهوم حقيقي لروابط المصطلحات والمفاهيم المنضبطة في مناهجنا، وهو التحدي الذي يجب التعامل معه بحزم كبير بالاعتماد على نقد حقيقي وفعال.

الخصوصية الخاصة بالمجتمع العربي والإسلامي. ناجية الوريحي: الغرب كان صريحاً في فصل المناهج في الخطاب الديني تصدّت الباحثة التونسية ناجية الوريحي لموضوع «خطاب التجديد الديني وأزمة المنهج»، إذ أكدت أنّ تجديد الخطاب الديني في العالم العربي والإسلامي لا يمكن أن يتم في ظل تغيب منهج أو مناهج واضحة، تساعدنا على ضرورة تجديد هذا الخطاب، وذلك من خلال طرحها مقارنة للتجديد الديني في الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي، وهي المقارنة التي تظهر، وفق المحاضرة، أنّ الفكر الغربي كان يعتمد بالأساس على فصل المناهج، وهو ما ساهم في إعادة قراءة النص الديني الغربي بشكل أعمق.

مسفر القحطاني: إشكالية حقيقية في تعريف مصطلح الأنسنة أمّا أستاذ أصول الفقه بقسم الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالسعودية، مسفر بن علي القحطاني، فرأى أنّ الفكر الغربي، في تعامله مع مستجدات المصطلحات، بات يتعامل بشكل متسارع، لا يعتبر فيه التريث بقدر ما يعتبر الإنتاجية الفكرية أساس كل شيء، وهو ما جعله ينتقل لمصطلحات فكرية ما بعديّة.

يحيى اليحياوي: هناك تحفظ كبير على مصطلح «الإعلام الديني» آخر محاضرات المؤتمر كانت مداخلة للباحث المغربي المتخصص في الإعلام والتواصل، يحيى اليحياوي، حيث توقف عند معالم الإعلام العربي الذي بات منقسماً بين «إعلام ديني»، وآخر «غير ديني»، مُبدياً في الوقت نفسه تحفظه على مصطلح «الإعلام الديني»، بقوله إنّ «مصطلح الديني لا يمكن أن يطبق على هذا النوع من الإعلام، ما دامت الرسالة الإعلامية والوسيط الإعلامي والمستقبل واحد».

وأوضح في الوقت ذاته أنّ مصطلح الأنسنة في الفكر المعاصر يختلف في مضمونه بين علماء الفكر الغربيين وعلماء الفكر عند المسلمين والعرب، مثله مثل العديد من المصطلحات الفكرية الجديدة التي دخلت الفكر العربي الإسلامي، والتي غالباً ما تواجه عبر ثلاثة مواقف في الفكر العربي: إما برفضها وعدم قبولها، إنكاراً لها كونها جديدة على ثقافتنا، وإما بالتهاهي والانسحاق وفق مدلولاتها وطابعها الخاص، أو فحصها وقبول الجديد فيها وتطويرها حسب

اختتم المؤتمر الثاني لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث»، بتوزيع الشهادات على المحاضرين الذين أثاروا المؤتمر بمداخلاتهم القيمة، ونقاشاتهم الجدية، وملاحظاتهم المفيدة، حول القضايا التي رغب المؤتمر في إثارتها، من خلال الانفتاح على رموز الفكر العربي المعاصر، ومعهم ثلّة من الباحثين الشباب.

محاضرة: "مرجعيات الإسلام السياسي"



عبد المجيد الشرفي

منها العديد من الدارسين والباحثين؛ أي تلك الحلقة المفقودة بين أهل الاختصاص والقراء من غير المختصين الذين كانوا يحاولون متابعة مشروعه الفكري، ولم تكن لديهم أدوات القراءة للعمل الأكاديمي. كما بين الأستاذ الشرفي أن الكتاب يتموضع في مفترق بين الفكر القديم والحديث، وينطلق من تساؤلات عديدة تضع في الاعتبار القطيعة الحاصلة في الفكر العربي الإسلامي بين فكر أنتج في عصر غير عصرنا وفكر آخر أنتج من طرف معاصرين، وقد أشار إلى أن هذه القطيعة لا تبدو منطقية، ففي حين يباشر المفكرون الغربيون تراثهم الديني المسيحي ولا يقعون في تلك القطيعة التي تولد نوعاً من الفصام الذهني، يعاني العرب والمسلمون، ممن يحاولون التوفيق بين التراث القديم والعصر الحاضر، نوعاً من التمزق الذي ينعكس على ردود الفعل تجاه تلك المعادلة، إما بالرفض المطلق لما قاله القدماء، وإما بتبني المقولات القديمة التي أنتجت في ظروف غير ظروفنا.

وقد بين الأستاذ الشرفي أن هذا الكتاب يعبر عن رغبة قديمة لديه، وهي الطموح إلى إنشاء مركز للبحوث الدينية، ليحقق غايات مهمة من قراءة التراث، يقول: «إن إنشاء مركز مستقل للبحوث الدينية هو مشروع متأكد اليوم، ويجب ألا يقتصر على نشر البحوث، بل ينبغي أن يتوجه إلى الجمهور العريض بغض النظر عن اختلاف مستوياته». وأكد أن مثل هذا المشروع يمكن أن يلعب دوراً ثقافياً وسياسياً في توجيه المجتمع نحو الحلول التي تستجيب لمتطلبات عصرنا ومتطلبات الوفاء لموروثنا.

(تونس/العاصمة): في إطار الأنشطة الفكرية للمنتدى الفكري لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث والتعاون مع رابطة تونس للثقافة والتعدد بمقرها بتونس العاصمة، نظم المنتدى يوم الثلاثاء 8 يوليو (تموز) 2014 لقاء مع الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي لتقديم أحدث كتبه: «مرجعيات الإسلام السياسي». شهد اللقاء حضوراً مكثفاً لعدد من المثقفين والأكاديميين التونسيين، وقد حظي باهتمام إعلامي خاص.

في البداية رحب الأستاذ أحمدية النيفر بالصيوف وبالأستاذ الشرفي، ثم أشار إلى أن هذا اللقاء ينتزل في إطار مواصلة البرنامج الرمضاني الذي يقوم على الاحتفاء بالكتب حديثة النشر، التي تلامس القضايا الحية، وبيّن أن ذلك يعتبر إسهاماً في إعادة بناء الذات اعتماداً على بناء الفكر والثقافة. كما تناولت كلمة الأستاذ النيفر التعريف بالدكتور عبد المجيد الشرفي والإشارة إلى مسيرته العلمية والأكاديمية، وتطرقت إلى كتاب «مرجعيات الإسلام السياسي»، فبوّته ضمن أهم الكتب المؤثرة في المسار التاريخي والفكري العربي الإسلامي، بالنظر إلى أهميّة القضايا التي يطرحها والإشكاليات التي يثيرها، إضافة إلى المواقف والتأويلات التي يحتوي عليها، والتي تحتاج بدورها إلى مساءلة ومراجعة متواصلة.

اهتمت كلمة الأستاذ نادر الحماوي بالتأكيد على أن هذا الكتاب يُقرأ بسهولة. وهو لا يُعدّ ردة فعل على بعض التحولات السياسية والاجتماعية التي جدت في تونس أو خارجها، وإنما هو يُبوّب في إطار التفاعل أو المرور من الانفعال إلى الفعل، ومساءلة ما يُعتقد بأنه من الثوابت ولا يمكن الانزياح عنه.

قدّم الأستاذ الشرفي الكتاب من الناحية المادية، وبيّن أن دواعي تأليفه كانت تعود إلى فكرة المساهمة في سلسلة كتب موجزة وبمبسطة وقريبة من شرائح اجتماعية وثقافية واسعة، ولذلك فقد احتفظ فيه بالأسلوب الشفوي، ولم يرد أن يقحم فيه إحالات إلى مصادر تراثية أو نظريات إلا نادراً. وأوضح أن هذا الكتاب ليس له من أهداف سوى المساعدة في إيجاد الحلقة المفقودة التي يشتكي

محاضرة: "الظاهرة القرآنية وبناء الفرد المسلم"



عبد الفتاح مورو

(تونس/العاصمة): في إطار الأنشطة الفكرية والثقافية التي نظّمها كل من المنتدى الفكري لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ورابطة تونس للثقافة والتعدّد، على مدى شهر رمضان الماضي، احتضنت العاصمة التونسية يوم الخميس 24 يوليو (تموز) 2014 لقاءً فكرياً مع الأستاذ عبد الفتاح مورو الذي ألقى محاضرة عن: «الظاهرة القرآنية وبناء الفرد المسلم».

افتتح الأستاذ حميدة النيفر اللقاء بالتوقف عند أهمية موضوع المحاضرة؛ لتعلّقه بالقرآن وبنزول الوحي من جهة، ومن جهة أخرى لارتباط المسألة الدينية عموماً بجوانب علمية وفكرية مهمة، تؤكد على معاني الحياة والفعل الإنساني في الظاهرة القرآنية.

أما الأستاذ ناجي الحجلوي فقد عرّف بالأستاذ عبد الفتاح مورو، وبمسيرته العلمية والسياسية التي بدأها في سن مبكرة، ومرّ خلالها بمراحل متنوّعة وخصبة، أثّرت في من حوله وأثّرت نمط التفكير في المسائل الدينية وعلاقتها بالنصّ القرآني في تونس، كما تميّنت الكلمة المسيرة العلمية والقانونية والسياسية للضيف.

أشار الأستاذ عبد الفتاح مورو في مستهل محاضرتة إلى مفهوم الزمن في النصّ القرآني وعلاقته بمناسبة نزول الوحي، فبينما تكون السماء محط نظر الإنسان المؤمن في حال التّعبد اليومي، تكون الأرض محط نظر السّماء في ليلة القدر، حيث تنزل الملائكة لتنظر إلى فعل النصّ في الدنيا وإنجازه ومدى تحويله إلى واقع.

كما بيّن أنّ القرآن لا يتوقّف عند التأسيس الأوّل للإسلام، وإنّما هو ظاهرة متطورة في كل الأزمان، لذلك فهو نص ثابت ومتحرّك، جامد في ظاهره ولكنه ولود وثرّي. وأشار أيضاً إلى أنّ القرآن جاء مقترناً بوحي؛ أي برسول خاتم وبمعجزة، لذلك لا يمكن تعبير الظاهرة أو تقييمها من خارجها، لأنّها متعلّقة بمفهوم النبوة، وبالإعجاز القرآني الذي كان متّجهاً، على خلاف المعجزات السابقة، إلى عقل الإنسان، فالأوّل مرّة تكون المعجزة غير حسّية؛ فالمعجزات الحسّية انقضت بانقضاء أصحابها الذين أتوا بها، إلا أنّ القرآن باقٍ، لأنّه ارتبط بالعقل. عنه النص.

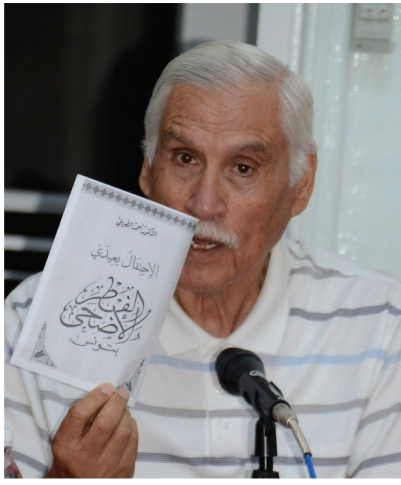
وبيّن الأستاذ مورو أنّ ختم النبوة يعني أن قضية الغيب قد تمّ البتّ فيها بختم الوحي الإلهي، وأنّ الانشغال اليوم وجب أن يكون بواجب الإنجاز الإنساني؛ أي بواقع الحياة، دون الغيبيات التي قد حسمها النصّ. فالقرآن ليس اشتغلاً بمحورية الذات الإلهية، لأنّ الله خالق كل شيء لا يحتاج إلى ذلك، بل القرآن اشتغال بمحورية الذات الإنسانية في الكون.

كما أوضح المحاضر أنّ هذا الاشتغال بالإنسان في النصّ لا يتوقّف في كل زمان أو مكان، وهو ما يفضي، بالضرورة، إلى تجدّد القراءة للنصّ القرآني، والدافع إلى ذلك أنّ الوجود المحيط بالنصّ هو دائماً مجال تدبّر وتفكير، أي أنّه مجال علم؛ «أي علم قدرة الله في الكون»، وفي ذلك إحالة على العلوم الكونية الطبيعية المتصلة بالوجود الإنساني لا الغيبي، وأشار مورو إلى أنّ سوء فهم الذين ادّعوا أنّ المقصود بالعلم في القرآن هو العلوم الشرعية، قد أدّى إلى إغراق الإنسان في غيبوبة متواصلة من الجهل المبني على الاهتمام بالشرعيّات والغيبيات، في مقابل إهمال العلوم الكونية المتصلة بالإنسان وبالطبيعة. وتلك الغيبوبة أدّت في النهاية إلى ما يشبه القطيعة بين الدّين والعلم.

فعاليات أخرى ...

لقاء مع: الأستاذة أمينة بالحاج يحيى

نظمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود بالاشتراك مع الرابطة التونسية للثقافة والتعدّد بمقرّها الكائن بتونس العاصمة، يوم الثلاثاء الأول من يونيو المنصرم، لقاء مع الأستاذة أمينة بالحاج يحيى، احتفاءً بأحدث كتبها «تونس: أسئلة إلى بلدي» (Tunisie: Questions à mon pays)، وقد حاولت في هذا الكتاب القيم التعبير عن أشياء لا تقال عادة، لأننا نعمل على إخفائها. كما التزمت التعامل مع المسائل السياسية دون خلفية إيديولوجية. فهي ترى أن المجتمعات لا تتقدم إلا بالمعرفة، بينما مجتمعاتنا أصبحت عاجزة برأيها عن فعل المعرفة كما هي عاجزة عن إنتاجها.



لقاء مع: الأستاذ الدكتور أحمد الطويل

في إطار أنشطته الفكرية، نظّم المنتدى الفكري لمؤسسة مؤمنون بلا حدود بالتعاون مع رابطة تونس للثقافة والتعدّد بمقرّها بتونس العاصمة، الخميس العاشر من يوليو المنصرم لقاء مع الأستاذ الدكتور أحمد الطويل لتقديم كتابه: «رمضان بتونس وفي كتب التراث»، وهو مؤلف ثري مليء بالمعلومات الحضارية والتاريخية والدينية واللغوية والأدبية، وعن متعلقات رمضان، وقد تضمن فصولاً كاملة عن السحور وليلة القدر وعن نزول الملائكة... واحتوى على عديد من المخطوطات القيروانية لقصائد في الترحيب برمضان تولى الكاتب شرحها وتحليلها.

لقاء مع: الدكتور محمد هشام بوعتور

في إطار الأنشطة الفكرية والثقافية لشهر رمضان، والتي ينظّمها كل من المنتدى الفكري لمؤسسة مؤمنون بلا حدود ورابطة تونس للثقافة والتعدّد، دار يوم الثلاثاء الخامس عشر من يوليو المنصرم، لقاء فكري مع الدكتور محمد هشام بوعتور الذي ألقى محاضرة بعنوان: «الجدور السياسية للقراءة السلفية للدين»، خلص فيها إلى أن كل الإسلام الموروث هو إسلام سلفي، وسيبقى سلفيا في غياب المراجعات والمسئلات النقدية التي يمكن أن يقوم بها الباحثون كما يمكن أن يقوم بها النشطاء السياسيون.



ذوات

TheWhat

صحيفة ثقافية فكرية

تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

(ذوات) صحيفة إلكترونية عربية ثقافية فكرية، تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وتسعى إلى رصد المشهد الثقافي والفكري والتنويري في العالم العربي، وأنحاء العالم كافة.

وتتقاطع أهداف هذه الصحيفة مع الإطار النظري التأسيسي لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» المنشور على موقعها الإلكتروني:

www.mominoun.com

ويقوم بتنفيذ خطة المشروع عدد من الصحفيين والمحريين والكتّاب والمراسلين والفنيين من ذوي الخبرة والكفاءة، حيث يتركز العمل، بصورة أساسية، على متابعة أخبار العالم العربي والإسلامي المتصلة بالفكر والفلسفة وحركة الثقافة العامة غير المرتبهة للحدث الإخباري.

وسيتميز عمل (ذوات) بـ:

1. الدقة الموضوعية والاحترافية المهنية ومحاولة الشمولية والتنوع، وعدم التحيز إلا للحقيقة، والالتزام بمدونات الشرف الإعلامي وأخلاقيات السلوك المهني، والمواثيق التي أقرتها المنظمات والهيئات والمؤسسات الإعلامية المرموقة في العالم.
2. تزويد الخدمة للقراء والمشاركين في الصحيفة عبر الإيميل وروابط التواصل الاجتماعي (تويتر، فيسبوك، يوتيوب، انستغرام، غوغل بلص، وغيرها).
3. تقديم هذه المعلومات كلها من خلال صحيفة إلكترونية ذات إخراج فني جذاب ومبتكر، وسهل التصفح. يكون لها روابط على مختلف مواقع التواصل الاجتماعي، وتكون الخدمة الصحافية مقدمة عبر أحدث البرمجيات وأجهزة الهواتف المحمولة والذكية.
4. التوجه إلى قطاع الشباب (إنثاً وذكوراً) في العالم العربي، ومحاكاة أفكارهم، والاستماع إلى مشكلاتهم، والارتقاء بتطلعاتهم.
5. الاهتمام بالصحافة الاستقصائية، وهو أمر تفتقر إليه غالبية وسائل الإعلام العربية. وستقوم هذه الصحافة بسبر أغوار الظواهر الثقافية والفكرية والاجتماعية، ومحاولة الوصول إلى عمقها عن طريق الاستبيانات، أو استطلاعات الرأي المباشرة عبر الموقع الإلكتروني، أو دراسة البيانات المتوفرة أو التحقيقات، ابتغاءً تجلية حقيقتها أمام الرأي العام، وتمكين الباحثين من الاستفادة منها.

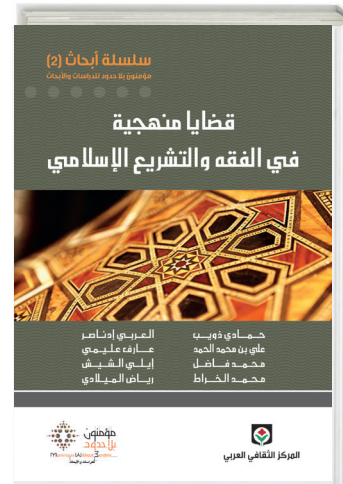
وتجدر الإشارة إلى أن رئيس تحرير صحيفة «ذوات» د. موسى برهومة (التعريف بأستاذ موسى، فقط جملتين)

أحدث إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي

مجموعة باحثين

فيه دراسات لكتاب من مختلف التخصصات، الجامع بينهم هو المقاربة المنهجية، وإن اختلفت زوايا النظر. فأما الدراسة الأولى، فهي حوار مع حمادي ذويب حول أزمة الفقه الإسلامي اليوم، وجاءت الدراسة الثانية لعلي بن محمد الحمد، لتقارب الإشكالية المنهجية في العلوم الشرعية، بينما طرح محمد فاضل سؤال التاريخية كاستراتيجية؛ هل هي قابلة للتطبيق لإصلاح الفقه الإسلامي؟ وعن السؤال نفسه، قدم محمد الخراط دراسته؛ الشريعة وإصلاح التشريع، كما قارب العربي إناصير علاقة التشريع بالسلطة السياسية. وجاءت دراسة حمادي ذويب لتناقش قضية تخص أصلاً من أصول التشريع ضمن المنظومة التقليدية. أما عارف عليمي، فقد قدّم دراسة تطبيقية حول آليات الاجتهاد في مؤسسة الإفتاء المعاصرة، وتناولت دراسة إيلي الشيش قضية المجال الخاص في الفكر السني المبكر، ثم ختم الكتاب بقضية الشريعة والقرآن بين الأصوليين القدامى ومنظري الإسلام السياسي المعاصرين للباحث رياض الميلادي.



كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين

حسن بزايئية

يذكر الباحثون أن ما صُنّف في السيرة النبوية في هذا العصر يفوق عدداً ما وضعه القدامى خلال قرون، وهو ما يجعل من هذا «الجنس» الجامع ظاهرة ثقافية بارزة في الاجتياح العربي والإسلامي الحديث. والحق أن هذه الظاهرة الثقافية في حياة العرب والمسلمين المحدثين تستأهل تفسيراً. لقد حظيت علوم إسلامية أخرى بدراسات وفيرة ترصد طرائق المحدثين في التعامل معها، فأفردت بحوث لمكانة الحديث النبوي في الفكر الإسلامي الحديث، وأخرى لاتجاهات التفسير في العصر الحديث، بل لعله حاز أوسع اهتمام. أما السير النبوية الجديدة، فلم تحظ على كثرتها بالقدر نفسه من الدرس، وما أنجز حولها من بحوث يكاد يقتصر على بعض مؤلفات الكتاب العرب المصريين... وعليه، تُرِكَت السير التي صنعها الشيعة المحدثون، والنصارى العرب، وهي تصانيف تُباين نمط السير الرائجة التي تتخذ من المصادر السنية القديمة عمدة. إن انعدام دراسة وافية لمُدونة السيرة الحديثة كان باعثاً مُحفّزاً على هذا البحث.



لا إكراه في الدين

طه جابر العلواني

إن قضية الكتاب الأساسية هي الردّة الفرديّة بمعنى: تغيير الإنسان عقيدته، وما بني عليها من فكر وسلوك، ولم يقرن فعله هذا بالخروج على الجماعة أو نظمها، ولم يرفع السلاح في وجهها، ولم ينضم إلى أعدائها بأي صفة أو شكل؛ وكل ما كان منه هو تغيير في موقفه العقيديّ نجم عن شُبّه في جملة عقيدتها، أو في بعض أركانها، وانطوى على ردّته تلك، فلم يتحول إلى داعية لها.

فبعد الاتفاق على ردّته وكفره، نقول: هل لمثل هذا شرع الله حدّاً هو القتل بعد الاستنابة أو بدونها، حيث يصح واجباً على الأمة - ممثلة بحكامها - أن يقيموا عليه هذا الحد، فيقتلوه على مجرد التغيير في اعتقاده؟ وهل يجب على الأمة أن تُكره هذا وأمثاله على الرجوع إلى الإسلام بالقوة؟ وهل تُعدّ عقوبة بالردة عند جماهير القائلين بها جريمةً سياسية أو هي جريمة تندرج في إطار الجنايات، فتأخذ العقوبة - آنذاك - صفة الحد الشرعيّ؟



أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث

عَمَّارُ بِنَحْمُودَةَ

الفكر الاعتزالي فكر تراثي قديم نشأ في إطار علم الكلام، وكان هاجسه الدفاع عن عقائد الملة تجاه من كانوا يهددون كيانه في الداخل والخارج. ومن الواقع السياسي الذي عاشته الدولة الإسلامية زمن حكم الأمويين، نشأت قضايا المعتزلة، فخرج من بين موقف الخوارج «المتشدد» وموقف المرجئة «المتساهل» موقف وسط يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ونشأ فكر المعتزلة متورطاً في شواغل عصره حد النخاع، فتفاعل معها. وبتفاعلها مع الواقع تطورت مقولات المعتزلة، وتفرعت، وفتنعت وعبرت عن اختلافات محمودة في قضايا دينية متشعبة، كان لها أثرها في الخاصة والعامة على حد سواء... فكيف تلقى محمد عمارة هذا الفكر بتنوعه؟ هل خضع للانتقاء؟ وإن كان الأمر كذلك فأبي معيار اتخذ عمارة في هذا الانتقاء؟ فإذا أخذ وماذا ترك؟ ولماذا نفر الرجل من الفرق الأخرى، فاختر منها فرقة واستهجن الباقي، والحال أن حقيقة الإسلام لا تفهم إلا في إطار تنوع المذاهب واختلاف المسلمين ملأً ونحلاً؟

القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية

محمد أبو القاسم حاج حمد

كيف يمكن للنص القرآني الثابت بشكله ورسمه ومحدودية مفرداته أن يستجيب للواقع اللامتناهي بأحداثه ونوازه ووقائعه؟

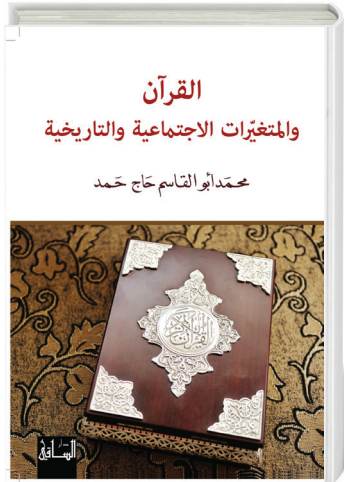
هذا ما يحاول المؤلف أن يبيته في هذا الكتاب ترشيداً للصحة الإسلامية التي مازالت تنظر في القرآن بمنهج فكري ماضوي، فالتغيير لا يمكن أن يكون بالعودة إلى الوراء وسحبه إلى الحاضر بمشاكله وأجوبته. يفترض المؤلف أن القرآن قادر على أن يتفاعل مع كل مناهج المعرفة والثقافات البشرية، وقابل للاستجابة للمتغيرات الاجتماعية عندما يتم التعامل معه بطريقة منهجية.

محمد أبو القاسم حاج حمد مفكر سوداني، عمل مستشاراً علمياً لـ «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن. أسس عام 1982 «مركز الإنماء الثقافي» في أبو ظبي. أنشأ في قبرص «دار الدينونة» لإعداد موسوعة القرآن المنهجية والمعرفية، ومجلة «الاتجاه» التي تعنى بشؤون الفكر والاستراتيجية في نطاق الوسط العربي والجوار الجغرافي. صدر له عن دار الساقية «الحاكمية» و «جذور المأزق الأصولي».

الحاكمية

محمد أبو القاسم حاج حمد

تذهب بعض الحركات الإسلامية المتطرفة بمفهوم «الحاكمية الإلهية» إلى حد الغلو والتعسف، فتسبغ على نفسها «مشروعية التصرف» باسم الله وحاكميته، وتمضي بعيداً في تكفير من لا يوافقها الرأي والنهج. ولأن الأمر لا يخلو من تأويل مستمد من بعض آيات القرآن الكريم، يعتمد المؤلف على استقراء المنهجية المعرفية القرآنية في هذا المجال درءاً لكل سوء تفسير أو تحريف. ويخلص إلى أن ثمة ثلاثة أنماط من الحاكمية: الحاكمية الإلهية، وقد مورست على بني إسرائيل خاصة منذ إخراجهم من الأسر الفرعوني. وهي ليست لنا. الحاكمية الاستخلافية، وكانت في بني إسرائيل أيضاً على عهد داود وسليمان. وهي ليست لنا. الحاكمية البشرية، وهي أخطر مرحلة تناو لها الخطاب الإلهي للبشرية، وانتهى إلى تأسيسها على يد خاتم النبيين وجعل لها القرآن منهجاً. وبها مثل الإسلام عالمية خطاب وعالمية كتاب، وشرعة تخفيف ورحمة.



جذور المأزق الأصولي

محمد أبو القاسم حاج حمد

يؤكد المؤلف أنّ الحركات الإسلامية المتطرفة لم تكن لتشكّل ظاهرة بالحجم الذي اكتسبته في العقود الأخيرة لولا التوظيف الأمريكي لها.

وفي عرضه لأطوار هذا التوظيف، يوضح أبعاد «الفتح» الذي نصبه النظام الأمريكي للاتحاد السوفياتي في أفغانستان؛ ولماذا اختارت الولايات المتحدة في ما بعد ستار «مكافحة الإرهاب» واستخدمته «مضيدة» للإيقاع ببعض الأنظمة وإحكام الهيمنة على مصادر الثورة النفطية.

وفي هذا السياق يتطرق إلى طبيعة المخطط الأمريكي على العالم في ضوء الإشكاليات التي تكتنف ظاهرة العولمة.

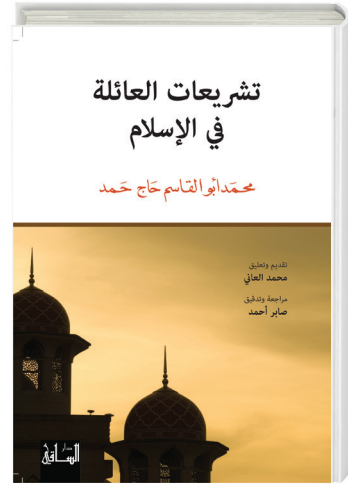


تشريعات العائلة في الإسلام

محمد أبو القاسم حاج حمد

العلاقة بين الرجل والمرأة من القضايا التي لا يمكن تجاهل رأي الدين فيها. يتناول الكتاب مسائل حساسة كالحجاب والاختلاط وتعدد الزوجات والتبني، ويطرحها بكيفية مفارقة للمنطق الديني التقليدي، منتقداً في الوقت ذاته الفلسفات الوضعية والمادية التي فككت الضوابط الأخلاقية وحاولت شرعنة الإباحية الجنسية.

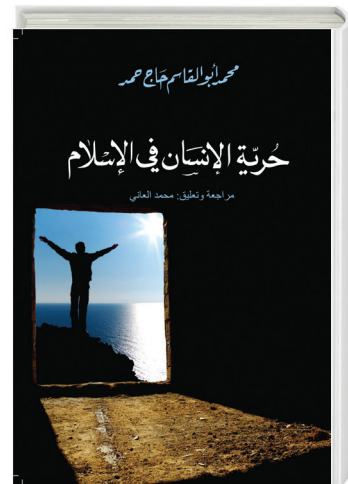
ما بين التزمّت والانفتاح، يحاول الكاتب إرساء رؤية دينية معاصرة تستند إلى النص القرآني لاستجلاء استجابته للمتغيرات الاجتماعية، وإعطاء الروح ذات المنشأ ما فوق الطبيعي دورها في ضبط رغبات الجسد وشهواته الطبيعية.



حرية الإنسان في الإسلام

محمد أبو القاسم حاج حمد

ما هي حدود حرية الإنسان في إطار الضوابط الشرعية والفقهية؟ إنّ تصاعد ظاهرة التطرف الإسلامي ودخول العالم في حلف لمحاربة الإرهاب، يضعان العالم جميعاً والمسلمين خاصة أمام مواجهة ثقافية، وخصوصاً في مسألة الحريات. يحاول المؤلف أن يشق طريقاً أخرى لمسألة الحرية مستنداً إلى الجمع بين القراءتين، قراءة الواقع الموضوعي والإشكالات المتعلقة بحرية الإنسان سواء في المنظومة الغربية أو في المنظومة الدينية التقليدية، وقراءة باسم الله ينطلق فيها من القرآن المهيمن والحاكم على جميع الشروحات والتفسيرات ومصادر التشريع الأخرى. ورغم تأسيسه لمفهوم الحرية من منطلق ديني، يميل ذلك إلى تكوين الإنسان، ويتناول البعد الرابع في تكوين الإنسان الذي يشير إليه القرآن وهو البعد الروحي. ويبين حاج حمد كيف تتعادل قيمة الحرية مع قيمة الإنسان. ويتناول العديد من القضايا المتعلقة بمسألة الحرية، كالتكوين الطبقي للمجتمع والتنظييات السياسية الإسلامية، وضرورة القطيعة المعرفية مع الأيديولوجيا التاريخية.



ميثولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام

الساسى بن محمد الضيفاوى

كل واحد يدرك إلهه على صورته ومثاله، وبحسب ما يوحى به تخياله؛ فالنظرة إلى الإله بحسب الأقسام وثقافتهم ولغاتهم وأنساقهم النفسية والاجتماعية والتاريخية، إذ كل تجمع إنساني يدرك إلهه على صورته وبحسب لغته، فالعبرانيون مثلاً يشكّلون إلههم من منظور يهودي، والمسيحيون من منظور مسيحي، واليونان من زاوية إغريقية، والعرب برؤية وثنية أو توحيدية، وكذلك الحال مع كل أمة وكل طائفة وكل مجموعة وكل قبيلة، بل هذا حال كل فرد من الناس، يتخيّل إلهه ويتوهمه ويصوّره ويشكّله بحسب صورته واستعاراته وتوهمات. وهذا الكتاب غايته الوقوف على صورة الإله كما تكشّف لإنسان ما قبل الإسلام والأفكار التي عبّر بها العرب عن هذا المفهوم، ومن ثمّ عرض تاريخه وإيضاح مدلوله ورمزيته وأبعاده الإنسانية وأنساقه النفسية والأنثروبولوجية، وقد كان للأفكار المعبرة عن هذا المفهوم أهميتها في حياة المجتمعات القديمة والحديثة على السواء، وفي تاريخ الفكر الديني بمفهومه الحالي.

عائشة في كتب الحديث والطبقات

فاطمة قشور

جاء الكتاب محاولة لرفع الستار عن مواضيع ثلاثة؛ يمثل أولها محور اهتمامنا عموماً، حتى نراه يشكّل مسارات قراءتنا للمصنفات، وهو المرأة أو بالتدقيق النظرة إليها؛ وثانيها، حلقة من عرفوا بصحابة محمد؛ وثالثها تلك المؤلفات التي، وإن نقلت لنا حياة هؤلاء، فإنها نقلتها لنا برؤية هي مبلغ همتنا. فكان أن انصهرت هذه العناصر الثلاثة في تساؤل، هو مدار البحث، عائشة من خلال مدونة الحديث وكتب الطبقات: ما هي معالم صورتها، وهي واحدة من حلقة من عرفوا بالصحابة، وهي من اللواتي حظين بكثير من المصنفات في شأنها؟ غايتنا أن نسهم، وإن بالطرح، في رؤية جديدة لكل ما يتعلق بالمرأة وفي أمور رواية الأحاديث عن رسول الساء إلى الأرض محمد، خاصة وأنّ تمثل المسلمين لشخص نبهم وسيرته متأثر بتأزج سابقة للإسلام أو غير إسلامية، حادّت بها عن الواقع وأحققتها في كثير من الأحيان بالأسطورة.

الاتجاه العقلي في التفسير

نصر حامد أبو زيد

إذا كان المعتزلة قد مثّلوا الفكر التنويري في الإسلام، فذلك لأنهم حاولوا تلبية الحاجات الجديدة التي نشأت عن الابتعاد زمنياً عن لحظة صدور الوحي، والإجابة عن التساؤلات الناجمة عن علاقة الوحي بالواقع المستجد، وبالتالي أسسوا لدراسة العلاقة بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني من خلال الفكر الإسلامي في ظروف تاريخية تتغيّر، فأقاموا النقل على أساس العقل وأنجزوا بذلك عقلنة الوحي، تلك المهمة التي كان على أوروبا أن تنتظر حتى القرن الثامن عشر لتحقيقها. ويأتي هذا الكتاب، ليدرس العلاقة بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني في إطار الفكر الإسلامي، ولاسيما الفكر الاعتزالي، من خلال مفاهيم لغوية فكرية كالتمثيل والتشبيه والمجاز والتأويل.



إشكاليات القراءة وآليات التأويل

نصر حامد أبو زيد

هذه الدراسات يجمعها هم فكري واحد، هو همّ «إشكاليات القراءة» بشكل عام، وقراءة التراث بشكل خاص. ولأنّ التراث متنوع، من حيث الاتجاهات، فقد تعددت المجالات التي تناولها هذه الدراسات بين «اللغة» و«النقد» و«البلاغة» و«العلوم الدينية». وتعتبر هذه الدراسات بمثابة «تجارب» تروم اكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولاً إلى وحدته. ومن أهم نتائج هذه الدراسات أنّ «التراث» منظومة فكرية واحدة، تتجلى في أنساق جزئية متغيرة في كل مجال معرفي خاص. لم يكن سببويه - مثلاً - وهو يضع القوانين الكلية للغة العربية معزولاً عن إنجازات الفقهاء والقراء والمحدثين والمتكلمين. وبالمثل لم يكن عبد القاهر الجرجاني، ومن سبقه ومن تلاه من البلاغيين، يمارسون نشاطهم الفكري في مجال البلاغة خارج إطار علم الكلام وأصول الفقه، ناهيك بعلوم اللغة والنحو. ومن قبيل تحصيل الحاصل اليوم نقول إنّ علوم النقد والبلاغة لم تنعزل لحظة واحدة عن العلوم الدينية من كلام وفقه وتفسير.

فلسفة التأويل

نصر حامد أبو زيد

لقد واجهنا في هذا الكتاب فلسفة ابن عربي في جوانبها الوجودية والمعرفية، مفاهيمه الخاصة بأهمية النص الديني ودوره الوجودي والمعرفي، ومفهوم اللغة بمستوياتها المتعددة، باعتبارها الوسيط الذي يتجلى من خلاله النص، والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود الإنساني تخضع لهذا التصور. من هذا المنطلق يفرّق ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه، ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسي المتعين إلى الباطن الروحي العميق في رحلة تأويلية لا يقوم بها إلا الإنسان، لأنه الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهة في الوقت نفسه. لا يقف مغزى دراسة التأويل عند حدود التراث بكل ما يمثله من قيمة، بل يمتد هذا المغزى إلى الواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعاً؛ فالنص الديني، بكل ما يحمله من تراث تفسيري، واقع متعيّن في حياتنا اليومية وفي ثقافتنا المعاصرة. إن دراسة التراث ليست عكوفاً على الماضي واجتراراً لأمجاده؛ فالعلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تواصل وجدل تستوجب قراءة الماضي لفهمه وتجاوزه لا لتقليده.

دوائر الخوف

نصر حامد أبو زيد

من منطلق الإسلام الذي أجاز الاجتهاد الخطأ، بل أعطى أجراً للمجتهد المخطئ «من اجتهد فأخطأ فله أجر»، ومن منطلق السعي للتفكير الحر، التفكير بلا خوف، ولا مناطق آمنة يرسمها البعض حفاظاً على مصالحه، أمل أن يقرأ القارئ الذي خضع لضغط التجهيل، هذا الكتاب، متخلياً عن استراتيجية «البحث عن العفريت» فيه، وهي الاستراتيجية التي بدأت تسيطر على بعض القراء بتأثير الحكم القضائي الذي صدر ضد كتاباتي. في هذا الكتاب، لن يجد القارئ «عفريتاً»، لكنه سيجد اجتهادات في فهم كتاب الله تعالى وفي فهم تعاليم نبيه (ص) وفي فهم واحدة من أهم قضايا مجتمعنا المطروحة أمامنا، وهي قضية المرأة. إنها اجتهادات قد يختلف القارئ معها وقد يتفق، لأنها مطروحة للنقاش، وهي في النهاية اجتهادات لا يمتلك صاحبها سلطة من أي نوع لفرضها على الناس، والأهم من ذلك أنّ صاحبها يقف ضد كل سلطة وأية سلطة تحول بين الإنسان وبين حرّيته في التفكير.



النص والسلطة والحقيقة

نصر حامد أبو زيد

ثمة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب، وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة «الإجراءات» التحليلية المستخدمة في هذا الكتاب. القاعدة الأولى أنّ الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات «مغلقة»، أو مستقلة عن بعضها بعضاً. القاعدة الثانية، أنّ كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات؛ وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب «زائف». قد يتمتع خطاب ما في سياق سياسي اجتماعي تاريخي بعينه بالذبوع والانتشار اللذين يؤديان إلى هيمنته على الخطابات الأخرى، فيقوم بتهميشها وإلقائها خارج دائرة الضوء. هذا بالإضافة إلى أنّ «الدين» ذاته ليس إلا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالتها - بدورها - بالسياق، وذلك بوصفها «خطاباً». وكون الخطاب إلهياً - من حيث المصدر - لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي.

التجديد والتحرير والتأويل

نصر حامد أبو زيد

التجديد حاجة دائمة، سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية. بدونه تنجّد الحياة، وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت. ولكل تجديد سياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي والفكري؛ فالتجديد لا ينبع من رغبة شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكر أو ذاك... يصبح التجديد أكثر إلحاحاً حين تتأزّم الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وتنعكس على الفكر والنشاط العلمي، كما على أوجه الحياة كافة.

وها نحن أولاء نعيش الآن هذا التأزّم الذي تحوّل بسبب إضعاف مقاومة المجتمع إلى نوع من الركود، حتى سلّمنا بأننا ضعاف، وصرنا نعيش حالة من الانتظار البائس لما ستسفر عنه الحروب الدائرة في منطقتنا، في حين نتفاخر ونجترّ انتصارات الماضي.

في هذا الكتاب، يتناول نصر حامد أبو زيد عناوين ثلاثة: التجديد، والتحرير، والتأويل، في سياق الدفاع عن حرية الرأي، وحرية الفكر، ورفض القهر المعرفي الموازي للقهر السياسي.

هكذا تكلم ابن عربي

نصر حامد أبو زيد

إنّ استدعاء ابن عربي يمكن أن يمثل مصدراً للإلهام في عالمنا الذي تتراكم مشكلات الحياة فيه؛ فالتجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية والأدبية، وهي الإطار الجامع للدين والإبداع. هذه أهمية استحضار ابن عربي في السياق العام. أمّا استحضار ابن عربي في السياق الإسلامي فإنه مهمّ، وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والرؤى السلفية على مجمل الخطاب الإسلامي في السنوات الأخيرة. كما أنّ فكر ابن عربي يقدم للقارئ غير المسلم صورة أخرى لروحانية الإسلام، وإسهاماته في التراث الإنساني، ويوضح مفهوم «الجهاد» الذي أصابه الكثير من التشوّه. ترجع أهمية فكر ابن عربي إلى ما يمثله من نضج في الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة: فقه، لاهوت، فلسفة، تفسير، حديث، علوم اللغة والبلاغة... ومن زاوية أخرى، يمثل الشيخ الأكبر همزة الوصل بين التراث العالمي والتراث الإسلامي. ولكن أهمية ابن عربي كهزمة وصل ساهمت في إعادة تشكيل التراث الإنساني بالتأثير فيه تأثيراً خلاقاً.



الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

نصر حامد أبو زيد

أصبح مفهوم «الوسطية» مفهوماً مركزياً في الثقافة الإسلامية منذ أن صاغه الإمام الشافعي في القرن الثاني الهجري صياغة أيديولوجية. وفي هذا الكتاب، يقدم الدكتور نصر حامد أبو زيد قراءة جديدة تبدأ من تحليل النصوص التي استند إليها الشافعي، معارضاً رؤية الشافعي لتلك النصوص، حيث دفعت العقل العربي الإسلامي، للاعتماد على «سلطة النصوص» بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين - عصر الشافعي - طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد وتحولت الاتجاهات الأخرى: الاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية.

لذلك، فإن قراءة الدكتور نصر حامد لمفهوم الوسطية تهدف ليس إلى التحرر من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق حرية الإنسان وحقه في إعادة الفهم والقراءة وفقاً لأدوات عصره وزمانه.



الثورة في الفكر العربي المعاصر

مرشد القبلي

لعل المتابع لمسار الفكر العربي، منذ بداية عصر النهضة إلى الآن، يتبين اهتمام المفكرين العرب بالثورة وقضاياها في الربع الثالث من القرن العشرين. ويبرز هذا الاهتمام في تواتر مفردة «الثورة» ومشتقاتها في عناوين الكتب والمقالات والدراسات ومحتواها. إن السؤال المركزي الذي تدور عليه محاور الكتاب هو الآتي: كيف نفسّر تعاضل الاهتمام بالثورة في وعي النخب المثقفة وفي خطابها من جهة، وغيابها في مستوى الواقع على مدى عقود ثلاثة أو أكثر في مرحلة دقيقة من مراحل التاريخ العربي المعاصر من جهة أخرى؟

وإذا تأملنا ما بات يعرف بـ«ثورات الربيع العربي»، يصير من المشروع لنا أن نرتقي بالقضية إلى طرح السؤال الآتي: كيف السبيل ليتجاوز المفكر العربي ما يمكن أن نسميه «ضمور الحس التاريخي»، باعتبار أنه نظر إلى الثورة قبل عقود، لكنها لم تقم في أي بلد عربي، وقامت «الثورة» اليوم في أكثر من بلد عربي، وهو ما يفتأ يلاحظها بعد أن سلّم بتعذر قيامها وكان في غفلة عنها؟



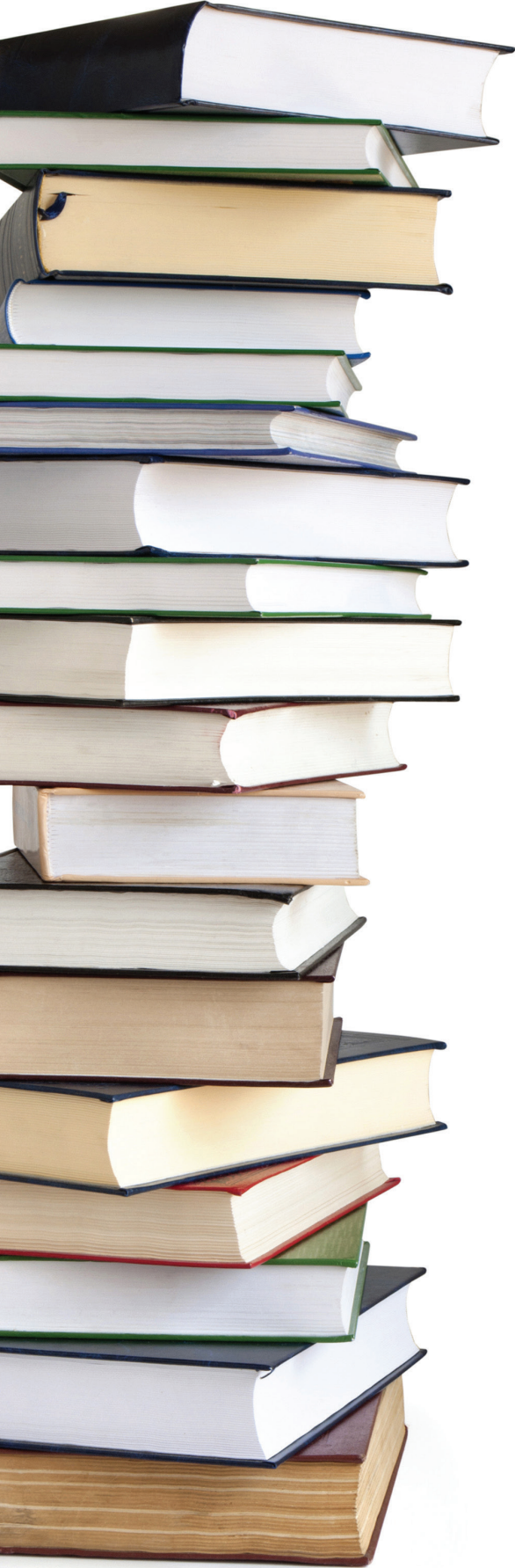
الدم في النصوص المقدسة

الأسعد العياري

جلبت الأديان السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام) معها أنماطاً من الوسائط التي أسهمت في استبدال ممارسات الإنسان الدموية بمحاكاة أفعال أخرى، تضمن فكرة الخلاص من الموت وتمنح الإنسان في ظل إيمانه حقه في الوجود، فكان الدم من جهة القدية أو من جهة التكفير عن الذنب أوضح الشواهد دلالة على العطاء الذي لا يمكن لمؤمن مهما كان انتسابه الإيماني أن يأتي إلى حضرة القداسة دون أن يكون قد سفك، إمّا دمماً بشرياً أو دمماً حيوانياً، لينال «البر والتقوى» والخلاص.

يطرح هذا الكتاب موضوع الدم بالاعتماد على النصوص الدينية المقدسة، وهو ما يستوجب النظر إلى هذه النصوص الثلاثة، باعتبارها مصادر متباعدة زمنياً في أصل النشأة، ولكنها تنحدر من المشرّب الإلهي نفسه وتتطلب مراعاة الفواصل التاريخية الفاصلة فيما بينها بثقلها الثقافي والحضاري دونما تغاضٍ عن خصوصية كل نص ديني يدّعي النضج والاكتمال.





يصدر قريباً عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث

ولاية المظالم في الإسلام
محمد الزاهي

الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث
محمد حمزة

صورة ابن رشد في الفكر الغربي المعاصر
عبد النبي الحري

مُتخيل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدس والقرآن الكريم
محمد إدريس

ابن رشد: السياسة والدين بين الفصل والوصل
مصطفى بن تمسك

الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة
مراد زوين

حالة الإنسان
حنا آرنه
ترجمة هادية العريقي

نيتشة والإسلام
روي جاكسون
ترجمة الطيب الحصني

إذا حضر الماء

بلال فضل

في مجلتها الأسبوعية التي تصدر كل أحد مع عددها الأسبوعي العملاق، تقدّم كبرى صحف العالم (نيويورك تايمز) باباً ثابتاً عنوانه (من اخترع هذا)، يكشف في كل عدد عن شخص اخترع شيئاً موجوداً في حياة الناس اليومية، وأصبح من مسلماتها بدءاً من جهاز تحميص الخبز «التوستر» وصولاً إلى «مضرب قتل الذباب»، دون مبالغة. للأسف لم أصادف، ولا مرة خلال قراءتي لذلك الباب، موضوعاً عن صاحب أهم اختراع إنساني على الإطلاق، من وجهة نظري، ألا وهو (الشطاف)، ولا مؤاخذه، وهو، إن كنت تطلق عليه اسماً آخر، ذلك الجزء الموجود في كرسي الحمام - أعزك الله - وهو الجزء الذي يفترض به أن يساعد الإنسان منا على تنظيف فضلاته التي تأتي فراقه، ولعلك وقد عرفت ما هو الآن، أصبحت تدرك سر تجاهله في ذلك الباب الثابت المخصص للكشف عن مخترعي الأشياء، لأن الشطاف نفسه كما تعلم ليس من مسلمات الحياة الأمريكية ولا الغربية بشكل عام، ربما لأن القدر اختص أمتنا العربية وحدها بالشطاف دوناً عن باقي الأمم تقديراً لفضلها ومكانتها وخيرها على البشرية، ومن قضى في بلاد الفرنجة سنين طويلة يعرف أن أكثر ما يمكن أن تعانیه فيها هو اضطرارك إلى طرق ملتوية لتنظيف نفسك بالطريقة التي تعودتها منذ نعومة أظفارك، ولذلك فأنت لا تكف عن الحنين إلى الشطاف طيلة إقامتك هناك، لدرجة أنني أعرف صديقاً عاد بعد غربة طويلة في أوروبا، فالتقت به مديعة في المطار كانت تسجل برنامجاً تلفزيونياً مع العائدين إلى الوطن تسجل سعادتهم بالعودة إلى الوطن، وعندما سألتها المديعة عن أكثر ما افتقده في الوطن، أجابها دون طول تفكير: «بصراحة: الشطاف».

الغريب يا أخي أن الإنسان المتقدم الذي اخترع الشطاف المزيل للفضلات المادية للإنسان المتخلف لم يتمكن من اختراع شطاف معنوي يزيل عن الإنسان فضلات الآخرين التي تعلق به طيلة الوقت عندما يخالطهم أو يقرأ لهم أو يشاهدهم أو يستمع إليهم، مع أن شطافاً مثل هذا كان أبرك وأهم وأجدى مليون مرة من شطاف الفضلات الذي يمكن أن تغنيك عنه المناديل الورقية بأنواعها، ولو إلى أن يحين موعد اغتسالك، ومع أن ذلك الشطاف كان يمكن أن يستخدم في شتى أنحاء العالم، ويفيد كل الناس من شتى الأعراق والألوان والأديان سواء كان منهم من يعرف الشطاف المادي ويستخدمه أو من يقرف منه وينبذه. ولكي تدرك أهمية اختراع مثل هذا يمكن أن يقلب حال الإنسانية كما نعرفها، تخيل معي نفسك وأنت تعود إلى بيتك بعد يوم مرهق، وجسدك وروحك يلتصق بهما كم مهول من فضلات الآخرين المعاشة والمسموعة والمرئية والمقروءة، فتهرع إلى الشطاف المعنوي المثبت في ركن من الصالة لتقوم برش نفسك وإزاحة كل تلك البلاوي المهيبة عنك، حتى تنتعش وروحك قليلاً وتتمكن من الهدوء بعض الشيء وفتح التلفزيون أو الكمبيوتر للتصاق بفضلات أخرى تستخدم الشطاف ذاته في إزاحتها من جديد.

اعلم أن الإنسان اخترع الآداب والفنون باختلاف أنواعها لكي تريح عنه فضلات الحياة، لكن مشكلة الآداب والفنون أنها أحياناً تكون سبباً في تقليب مواجع الحياة عليك أكثر، والفن الجميل ينعش روحك لكنه أحياناً يقتلك من فرط الشجن، والفنون والآداب الرديئة تتحول بدورها إلى فضلات ترغب في التخلص منها، لذلك يحتاج الأمر، إن رغبت أن تعيش منزهاً من الفضلات المعنوية، إلى وسيلة خرساء جامدة ليس لها أعراض جانبية ولا تفعل شيئاً أكثر من استهداف الفضلات الحياتية بشكل مباشر. لكي أشرح لك الفكرة أكثر دعني أقل لك إنه كان يمكن أن يظل الإنسان معتمداً في تحميص الخبز على زوجته أو على حبيبته أو على أمه أو على الأنتى بشكل عام، لكنه من أجل تخفيف أعراض لجوء الأنتى إلى الرغي والشكوى واللث والعجن قرر أن يخترع (التوستر) الذي لا يفعل شيئاً سوى تحميص الخبز من سكات، وبالقياس فنحن بالتأكيد نحتاج إلى شطاف معنوي لفضلات الحياة، لا يفعل شيئاً سوى إعانتنا على احتمال وعثائها وعنائها وكآبتها.

على أية حال إذا ضايقتك التصاق ما قرأته الآن بك ووجدته هراء لم يكن عليك إضاعة وقتك في قراءته، فهذا أنت ذا وجدت سبباً إضافياً لأهمية أن تشرع فوراً في التفكير في اختراع شطاف معنوي كان يمكن أن تستخدمه للتو لإزاحة كل ما قرأته بعيداً عنك.

شروط النشر

يسر هيئة تحرير مجلة يتفكرون أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمتقنين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسلة وفق الشروط التالية:

- أن يكون النص المرسل جديدا 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 مستقبلا .
- تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير، ولهيئة التحرير أن تطلب من الكاتب إجراء أي تعديل على المادة المقدمة قبل إجازتها للنشر .
- المجلة غير ملزمة بإعادة النصوص إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر، وتلتزم بإبلاغ أصحابها بقبول النشر، ولا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر .
- تحتفظ المجلة بحقوقها في نشر النصوص وفق خطة التحرير وحسب 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 حق إعادة نشر النص منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً 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 .
- يتلقى صاحب البحث أو المقال مكافأة مالية تحددها هيئة التحرير وفقاً لمعايير موضوعية .
- يرجى إرسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة، أو عبر البريد الإلكتروني :

زنقة غابس - الرباط المدينة

الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

مجلة يتفكرون

yatafakkaroun@mominoun.com



السعر:
خمسة دولارات أميركية
أو ما يعادلها
للاشتراك: 00212537730450

مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Orders
مؤسسة دراسات وأبحاث

mominoun.com