

# يَتَفَكَّرُونَ yatafakkaroun

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



المشرف العام  
الدكتور أحمد فايز

رئيس التحرير  
حسن العمراني

مستشارا التحرير  
الدكتور حمادي ذويب  
الدكتور محمد الصغير جنجار

تنفيذ وتصميم  
رنا علاونة

محرر لغوي  
عدنان سلطان

لوحة الغلاف الأمامي والخلفي بريشة الفنان  
يوسف بالمهدي - المغرب

الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تبناها  
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

العدد التاسع

2016

مدير النشر  
د. مولاي أحمد صابر

مُحْفُوظَةٌ  
جَمِيعُ مَحْتَوًى

مؤسسة مؤمنون بلا حدود  
للدراسات والأبحاث

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0062  
ISSN: 2421 - 9975

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

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com

البريد الإلكتروني للمجلة

yatafakkaroun@mominoun.com

السعر خمسة دولارات أو ما يعادلها

6		كلمة رئيس التحرير
		ملف العدد: المهجبة والحضارة
8	خالص جلبي	بين المهجبة والحضارة، مصير الإنسان... إلى أين؟
20	سعيد بنكراد	«التحن» بين المدنية والتوحش
26	عز الدين عناية	مراجعات في مدونة الاستعلاء الغربي
34	فيصل درّاج	هل هناك من حضارة إنسانية؟
40	محمد الشيخ	«الإنسانية» و«البهيمية» في الفكر الفلسفي العربي الكلاسيكي
52	محمد هاشمي	جون لوك: من المهجبة فقداناً للبراءة إلى المهجبة تخلفاً عن ركب الصناعة الحديثة
60	حاتم أمزيل	المهجبة والحضارة: آلية إصلاح الطبيعة البشرية في الثقافة الغربية الحديثة
72	إدغار موران/ تقديم وترجمة الزواوي بغوره	في سياسة الحضارة
84	مصطفى بن تمسك	سياسات «العنف الجهادي» ورهاناته
102	عبد الله إبراهيم	صورة التابع الأعمى في الخطاب الاستعماري
112	حورية الخمليشي	المهجبة والحضارة في الرمزية الميثولوجية من خلال ملحمة جلجامش
120	محمد يوسف إدريس	الوau الساكنة بين الحوشي والمحتضر
130	سري نسيبة	المقاربات الأنثربولوجية وتصنيفها للثقافات والشعوب
140	البشير الحاجي	الحضارة والمهجبة: الاستنباط العقلي من العلاقة بينهما
150	غيضان السيد علي	ثنائية المهجبي والمحتضر والتشريع للمد الاستعماري
168	حمادي ذويب	مظاهر المهجبة والحضارة في عصر النهضة الأوروبية
		المهجبة والحضارة من خلال قراءة رشيد رضا لمنزلة المرأة في الإسلام
		حوارات
174	حاوره: المهدي مستقيم	مع المفكر التونسي محمد المزوغي
182	حاورها: يوسف بن عدي	مع الدكتورة ناجية الوريبي بوعجيلة
		مقالات
186	محمد شوقي الزين	التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف
208	إبراهيم مجديلة	حنا أرندت: الإنسان في مواجهة تفاهة الشر
214	فخري صالح	«برنارد لويس» يتأمل تاريخه في قرن من الزمان
218	المنصف الوسلاتي	الفلسفي والموسيقى
230	عمر بوجليدة	الفعل الإنساني بين الحق والقانون

### مراجعة كتب

- 238 عبد اللطيف فتح الدين سبيل الفلسفة العربية إلى العالمية.. قراءة في كتاب: لماذا ينبغي أن نقرأ الفلاسفة العرب؟ الميراث المنسي للأستاذ علي بنمخلوف

### أدب وفنون

- 248 محمود فرغلي علي موسى شعر: «رضوى»  
251 سعيد البوسكلاوي «سيرة نورس»  
256 لطيفة الرخاء شهم قصة قصيرة: «امرأة في شعاب المتاهات» نقد:  
260 نائلة أبي نادر - «شهوة الترجمان» موعد مع الذات  
264 محمد حسن بدر الدين - أدب الانتظار والخلص في الفكر الحديث: مقارنة نفسية واجتماعية  
272 تقديم وترجمة: حسن الغرفي - خورخي لويس بورخيس  
282 محمد الكحلوي - النقد الثقافي: إشكال المنهج ومأزق النظرية  
296 عبد الستار بن محمد الجامعي - قراءة في بنية الألباز الأدبية ودلالاتها  
304 محمد اشويكة سينما: فيلم «ملح الأرض» أو كيف تعمق الصورة الجميلة الألم؟  
308 أحمد لطف الله تشكيل: نبغ من الجلنار: قراءة في أعمال الفنان التشكيلي السوري نذير نبعة  
314 محمد اشويكة سعاد البياض: الجسد وحر كاته الثابتة والمتحركة

### علوم وثقافة

- 318 حسن إغلان بلاغة الصورة

### قطوف

- 324 حوارته أمينة عاشور/ ترجمة عبد السلام بنعبد العالي حوار مع المفكر المغربي عبد الفتاح كيليطو

### شخصيات وأعلام

- 328 أحمد المطيلي فرويد والتحليل النفسي: بين الرفعة والضعفة  
340 منتصر حمادة القليل من «ثقافة الاعتراف» في حق جورج طرابيشي المفكر والمترجم والناقد  
346 إصدارات مؤسسة مؤمنون بلا حدود  
350 عبد السلام بنعبد العالي الصفحة الأخيرة سيادة

## كلمة رئيس التحرير

الهمجية والحضارة مقولتان أساسيتان دأب الفكر الغربي الحديث والمعاصر على التوسّل بهما في حكمه على المجتمعات، ودمغها بالبربرية والتوحش، أو بالتحضر والترقي. فقد رسخ الاعتقاد، لعهود طويلة، بأن تاريخ الإنسانية سيرورة مظفرة ذات اتجاه واحد يقود من التخلف إلى التقدم، ومن الطبيعة إلى الثقافة، ومن الهمجية إلى الحضارة، فتمتّ، بموجب ذلك، المهامة بين القدماء والانحطاط، وبين التقدم التقني والازدهار الفني والحضارة؛ وتبعاً لذلك، نزل الغرب نفسه منزلة التحضر والرّفعة فيما وضع الشعوب الأخرى في خانة الهمجية والضّعة.

بيد أنّ هذا التصور تعرّض لطرقاات قوية من قبل الفتوحات العلمية للإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، التي أثبتت أنّ التطور لا يسير في خط متصل صاعد يتجاوز فيه اللاحق السابق، وإنّما ينطوي على التواءات وقفزات فجائية في كلّ الاتجاهات، وأنّ الحضارة، قبل هذا وبعده، إنّما تكمن في القدرة على الاعتراف بإنسانية الغير عبر التواشج القائم بين وحدة الإنسانية، وتعدد تعبيراتها الثقافية.

من هنا، لا يجوز، أبداً، وضع تراتب بين الثقافات؛ لأنّ من شأن ذلك أن يؤدي إلى السقوط في آفة التمرکز الإثني، الذي يجعل المُبتلين به موقنين بأنّ أقدامهم تطأ دوماً أرض الحقيقة والعدل والتمدّن، فيما يغرق سواهم في غياهب الضلال والظلم والتوحش. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد فحسب؛ بل إنّ هذه الرؤية تحمل أصحابها على الاضطلاع بدور تبشيري يرى أنّ نشر قيمهم الخاصة يقتضي بالضرورة استعمار باقي الشعوب بقصد «تنويرها» وإلحاقها بركب «الحضارة». أليس هذا هو المنطق الذي اعتمده، أمس، مُنظّرو الاستعمار، ويردّده، اليوم، أنصار نظرية التدخل الأجنبي باسم الديمقراطية، وإشاعة «ثقافة حقوق الإنسان»؟

إنّ الخطوة الأولى نحو الحضارة تبدأ بالاعتراف بتعدد الثقافات الإنسانية، وأننا لن نسير قُدماً نحو الحضارة إلا إذا قبلنا برؤية إنسانية أخرى ماثلة لإنسانيتنا عند ممثلي الثقافات الأخرى. بوسع كلّ إنسان، إذاً، أن يقطع أشواطاً نحو التحضر انطلاقاً من اللحظة التي يتخلّص فيها من نزعتة المركزية، ومن عاداته في الحكم على أشباهه فحسب، بأنهم وحدهم جديرون بالانتماء إلى الإنسانية.

وإذا كنا قد أومأنا إلى الدور الذي أدّته بعض العلوم الإنسانية في تنفيذ دعاوى التصور الخطي والتقدمي للتاريخ، فإنّه من الضروري التنويه إلى أنّ الهمجية لا تشير إلى ما قبل تاريخ الإنسان، وإنّما هي الظل الوفي المرافق لكلّ خطوة من خطواته. إنّنا لا نخرج من الإنسانية حينما نتصرف بطريقة همجية، وحدهم البشر يرتكبون أعمالاً وحشية، ويتفنّنون في القتل وممارسة التعذيب على الغير. لا توجد حضارة لا نلفي فيها عمقاً همجياً، إذ تنتج الهمجية عن خاصية جوهرية للكائن البشري من المحال أن تزول يوماً، إنّها لا تشير إلى لحظة تاريخية بعينها، أو إلى شعب دون آخر. إنّها توجد فينا، منغرسه في كوامننا الغريزية، ومبرجة في شفراتنا الثقافية. ليس ثمة شعب أو فرد يمكن أن يعدّ نفسه مُحصّناً ضدّ إمكانية اقرار أعمال همجية. ولعله من نافل القول تأكيد أنّ الثقافة الغربية، التي أنجبت موتسارت، ورامبرانت، وغوته، هي نفسها التي خلّفت أوشفيتز، وهيروشيبا، وناغازاكي... إلخ، إضافة إلى ما نعاينه من فظاعات مرتكبة من قبل الديمقراطيات الغربية، بدءاً بغوانتانامو، مروراً بسجن أبو غريب، وصولاً إلى الحروب التي يهندسها الغرب، ويوجهها عن بُعد.

هذا النزوع موجود عند الإنسان منذ الأزل، وليس بوسعنا القول إنّ الهمجية لا إنسانية إلا إذا سلّمنا بأنّ اللا إنسانية جزء من الطبيعة الإنسانية. فالإنسان، كما بيّن فرويد، تتنازع غريزتان: إحدهما تضعه جهة الحضارة، والأخرى تقذف به في جحيم الهمجية. فالعنف منغرس في الكوامن الغريزية للإنسان، والبربرية لا تتمثل فحسب في ما لم ننجح في دحره، وإنّما هي، أيضاً، ما أنتجه تقدّم الحضارة ذاتها.

إنّ ما نشهده من ممارسات وحشية، من تطهير عرقي، ودمار، وسحل، وتعذيب، هو الدليل الساطع على أنّنا نتغلغل اليوم في عصر حديدي كوني. فالهمجية توجد، اليوم، في وضعية نشاط انفجاري بركاني؛ إذ نحن إزاء تحالف همجيتين: همجية قادمة من أعماق التاريخ تمارس القتل، والتعذيب، والتخريب، هي بربرية داعش، وقبلها النازية، والستالينية، والماوية، وأعمال الإبادة التي قام بها الخمير الحمر على سبيل المثال لا الحصر؛ وهمجية مُدمّرة للإنسانية تتعاظم مع توسع العالم التقنوبروقراطي، وهي نابعة من هيمنة منطق الحساب، والكم، والتقنية، والربح، على حساب المجتمعات والحياة الإنسانية. يمكن القول إنّ الصور الجديدة للهمجية المنبثقة عن الحضارة، وبعيداً عن تقليص الصور القديمة للهمجية، قامت ببعثها والتحالف الموضوعي معها. من هنا، إنّ ما ينبغي أن نسائله ليس فحسب البربريات والظلاميات، التي مازالت حاضرة في عالمنا المعاصر، وإنّما، أيضاً، البربريات والظلاميات الناشئة في أحضان الحضارة، والمتواطئة مع البربريات القديمة المتفشية.

من هنا، يجدر بنا أن نسأل: ما السرّ في أنّ البشرية كلما ازدادت تقدماً ازدادت وحشية وبربرية؟ أين تكمن منابع الهمجية؟ أيّ كون التوحش جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية، أم، على العكس، الهمجية نتاج للحضارة؟ أليست الهمجية تعبيراً عن عمى وخوف من الغير يفضي، بدوره، إلى نوع آخر من الهمجية، التي تتجلى في كراهية الأجنبي وممارسة العنصرية، فتؤدي إلى البربرية التي اعتدنا إلصاقها بالغير؟

كيف نفسّر عجز نظمنا السياسية وتشريعاتنا القانونية ومثلنا الأخلاقية عن التصدي لطوفان التوحش الذي يصد الأخرض واليابس في كلّ مكان؟ هل هناك من سبل ومسارات تسعف في ترويض الغرائز، وتشييد الحضارة التي نتشوق إليها جميعاً؟

إنّ وعينا بأهمية هذه القضايا وراهنيتها هو الذي جعلنا نخصّص لها ملفاً ضخماً يتميز بعمق دراساته، وغنى وتنوع مقارباته، وجرأة أطروحاته، التي تفكك مقولتي الهمجية والحضارة في مختلف مستوياتها الدلالية، والدينية، والتاريخية، والفلسفية.

وإلى جانب هذا الملف، حرصنا على تضمين هذا العدد أبواباً علمية، وأدبية، وفنية، اشتملت على دراسات تزوج بين الأصالة في مقارباتها، والقدرة على افتراع المفاهيم البكر في قراءتها للذات والعالم. علاوة على حوارات مهمة مع بعض أهل الفكر وصنّاع المعرفة في العالم العربي، إضافة إلى مواصلتنا نشر مقالات فكرية قوية سمتها الجرأة في الطرح، والعمق في تناول قضايا فلسفية وفكرية متنوعة. والختام، دوماً، بحصاد «مؤمنون بلا حدود»، الذي جاء عاكساً لحيوية المؤسسة في نشر المعرفة، وإصدار الكتب التي تسهم في دعم حركة التنوير، ومدّ جسور التواصل بين المبدعين والقراء على امتداد ربوع الوطن العربي.

أملنا أن نكون قد وفّقنا في تقديم عدد متكامل يرقى إلى تطلعات قرائنا الكرام، في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.

حسن العمراني



## بين الهمجية والحضارة: مصير الإنسان... إلى أين؟

خالص جلبي\*

جاء في كتاب (الخواطر) للفيلسوف الفرنسي باسكال (Pascal) ما يلي: «إن الصمت الأبدي، الذي يلف هذا الفضاء اللانهائي، يخيفني، ولكن هناك لا نهائية أخرى هي لا نهائية صغر الذرة، وعقلنا يتذبذب في حيرة وارتياح بين الشاسع غير المحدود والدقيق غير المحدود.

إن من يتأمل نفسه على هذا النحو تخيفه نفسه، وإذا أدرك أنه معلق بين هاويتي اللانهائية والعدم ارتعد فرقاً، وبات أميل إلى تأمل هذه العجائب في صمت منه إلى ارتيادها بغرور، فما هو الإنسان بعد كل هذا في الطبيعة؟ إنه العدم إذا قيس بغير المحدود، وهو كل شيء إذا قيس بالعدم، إنه وسط بين العدم والكل، وهو بعيد كل البعد عن إدراك الطرفين، فنهاية الأشياء وبدايتها، أو أصلها، يلفها سر لا سبيل إلى استكناهه، وهو عاجز على السواء عن رؤية العدم الذي أخذ منه، واللانهائي الذي يغمره»<sup>1</sup>.

إذا لم نعرف كيف كان الإنسان، (قبل) عشرة آلاف سنة، فإن القفز عبر الزمن لرؤية مصير الإنسان، (بعد) عشرة آلاف سنة، يصبح ضرباً من المستحيل، فالوجود الإنساني في حالة صيرورة وكم معرفي تراكمي، ومعرفة البدايات يعطي تصوراً عن تشكل النهايات؛ ذلك أن المجتمع الإنساني لا يبقى على حال؛ بل هو في حالة ديناميكية متغيرة متطورة نامية، وما لم يتشكّل عندنا بانوراما (Panorama نظرة شمولية) للرحلة الإنسانية عبر التاريخ، ومعرفة المنحنى البياني للصيرورة الإنسانية، فإننا سوف نبقى نوجه إصبع الاتهام تجاه الإنسان، ولا نرى فيه إلا ما رأته الملائكة: أنه كائن مجرم وشقي مخرب، «أجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء»<sup>2</sup>. ولكن توقع الملائكة هذا يمثل نصف الحقيقة فقط، ولمعرفة بقية الحقيقة، للاقتراب من رؤية شمولية، ومسح طوبوغرافي للطبيعة الإنسانية، سوف تسعفنا قراءة التاريخ، والأنثروبولوجيا، وعلم الحضارات، وقوانين المجتمع، في إلقاء الضوء على فهم المصير الإنساني بشكل مختلف، في ضوء قول الله -تعالى- للملائكة «إني أعلم ما لا تعلمون».

ترى كيف يمكن التوصل إلى معرفة حقيقة عمر الأرض والشمس؟ وكم أصبح للإنسان وهو يدبّ على ظهر هذا الكوكب؟

يطيب لأفلام الخيال العلمي إظهار الإنسان مع الديناصورات، ولكن هذا الترافق الزمني غير صحيح، كما كشفت عنه الأبحاث العلمية الجديدة، فبعد اختفاء الديناصورات، فترة طويلة، ظهر الإنسان، فالديناصورات دبّت على الأرض بأطنانها الثقيلة، وأدمغتها

\* مفكر من سورية.

1 - مات باسكال (1623 - 1662م) دون الأربعين (39 سنة). ويقول سانت بييف عن هذه الفقرة: (ليس في اللغة الفرنسية صفحات أروع من الخطوط البسيطة الصارمة التي تحتويها هذه الصورة التي لانظير لها). راجع: ديورانت، ويل وإريل، قصة الحضارة، ترجمة فؤاد اندراوس، طباعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1979 م، الجزء 31، ص 100.

2 - البقرة: 20.

الصغيرة، قبل 570 مليون سنة<sup>3</sup>، واختفت عن وجه اليابسة قبل ما يقرب من 65 مليون سنة، في حين أن بدايات الإنسان ظهرت قبل ما يقرب من 2.3 مليون سنة وأكثر. وفي هذا الصدد يواجهنا سؤال ملح هو:

كيف استطاع العلماء تحديد هذه الأشياء بهذه الأرقام، وليس هناك من أثر تاريخي، أو وثيقة تقرّ هذه الحقيقة؟ كيف تمّ استنتاج الوجود؟ وبأية وسيلة تمّت معرفة عمر هذه الكائنات وسيرة حياتها؟ إذا كانت الديناصورات وطأت الأرض بهياكلها العملاقة، وأنيابها المرعبة، وأدمغتها القاصرة، قبل نصف مليار سنة، فكم أصبح للحياة على وجه الأرض؟ سواء وحيدات الخلية، أم عديدات الخلايا، متمثلة في بقية الحيوانات من زواحف، وطيور، وحيوانات ثديية؟ بل كم أصبح للكون من عمر؟ ومتى تشكّلت المجموعة الشمسية؟ ومتى بدأت الحياة على وجه البسيطة؟ وأين تقع الحياة الإنسانية في هذه الرحلة الطويلة؟

لا بدّ، إذاً، من معرفة (الأداة)، التي يمكن بواسطتها استنتاج الشجر اليابس، والحجر الصلد، النجم اللامع، والهيكل الرميم، عن عمره فيمّ أفناه؟ ومنذ متى غُيّب في أحشاء الثرى؟ فاللغة (اللغة) التي تنطق، هنا، تختلف في طبيعة أقلامها، ومدادها، وورقها، والقرآن أشار إلى أعضاء تتكلم ليس في طبيعتها النطق، ويسكت الذي في طبيعته النطق «اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم»<sup>4</sup>، فالفم الذي ينطق يُغلق، وتبدأ اليد بالكلام على طريقة جديدة ولغة مستحدثة لا بدّ من ترجمتها، وتفسير حركاتها، فالأصابع لا تنطق، ولكن بإمكانها أن تكتب، وتشير، وتنقر، وتعزف، وتضغط، وتلمس، وترسم، وتنحت، وتشكل، فأمامنا شريحة واسعة من إمكانيات التعبير الجديدة.

و(اللغة) يعبر، بواسطتها، عادةً، إمّا نطقاً وإمّا كتابةً، وهي الشكل التجريدي الراقي عند بني البشر، ولكن الطبيعة لها لغةً نطقٍ مختلفة، فهي لا تصوّت أو تكتب على طريقتنا؛ بل على طريقتها الخاصة بها، وما علينا سوى اكتشاف هذه اللغة من واقع الطبيعة، وأشار القرآن إلى إمكانية أن تتحدث الأرض «يومئذ تحدث أخبارها»<sup>5</sup> إلا أن هذا الحديث ليس تصويماً بشرياً؛ بل هو نطق خاص بالشجر والحجر، علينا أن نفهمه بعد ترجمته.

وانتبه غاليلو، سابقاً، إلى حديث الطبيعة هذا؛ فرأى أن الطبيعة كُتبت بلغة خاصة، وهي لغة رياضية، علينا اكتشافها وصياغتها على شكل معادلات، وأصاب غاليلو في حديث الطبيعة، التي تتحدث بطريقتها الخاصة، ولكن حديث الطبيعة يبقى حديث الطبيعة، التي تمثل المعادلات تعبيراً غير نهائي عن حقيقتها، فالطبيعة أكبر من الطب، والهندسة، والرياضيات، والاقتصاد، والمعادلات، فلا يمكن قياس العواطف والتجليات الروحية، مثلاً، بالغمات أو درجات السلم الزئبقي، بالاستمترات المكعبة، أو الفهرنهايت على الشكل الذي افترضه غاليلو.

إنّ عملية استنتاج هذه (اللغة) من الطبيعة هي التي حرمت المؤرخين قديماً من عدم إمكان الغوص في بطن التاريخ لمعرفة كيفية بدء (خلق الأشياء)؛ «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق»<sup>6</sup> بسبب عدم انتباههم إلى إمكانية هذه اللغة الجديدة، إلى درجة أن شراح العهد القديم في أوربا رأوا أن العالم بدأ في العام 4004 قبل الميلاد، وهي التي منحت العلماء، اليوم، وبطرق علمية مختلفة، معرفة عمر العناصر المعدنية، والشجرة المعمّرة، والصخرة الراقدة عبر الأحقاب الجيولوجية، والهياكل العظمية التي حفظتها طبقات الأرض، والمدن التي طواها التاريخ، والحضارات التي انهارت ولّفها ليل الزمن.

3 - يراجع: كتاب (Evolution) - كتاب طيف العلم الأمريكية - الطبعة الألمانية، ص 17، (Spectrum Scientific American).

4 - سورة يس: 65.

5 - سورة الزلزلة: 4.

6 - العنكبوت: 20.

ولم تعد الإمكانات محصورة في تحديد عمر الشجرة من خلال حلقاتها الداخلية، فحسب، بل حتى قراءة هذه الحلقات على شكل (سيرة ذاتية C. V.)، ومعرفة سنوات الخصب من الجفاف، التي مرت خلالها حياة الشجرة، فقد كُتبت القصة، وحُفظت، ووُثِّقت، وحُتمت بختم (الواقع)، الذي لا يكذب، ولا يزور، ولا يحرف النصوص، أو يؤولها؛ فهي وثيقة مؤكدة سطرها يد الزمن كوثيقة أصلية غير مزورة؛ لذلك كانت طبقات الأرض، في حفظها للنصوص التاريخية ووقائعها، أدل على نفسها بنفسها من أي نص كتب عنها مهما كان مصدره، كل ما تحتاجه هو المحاولة الدؤوبة لفك ألغاز هذه اللغة، كما حصل مع حجر رشيد في مصر.

وإذا امتلكتنا هذه الأداة، سواء من خلال العناصر المشعة في الطبيعة، مثل اليورانيوم، أو الراديوم، وسواهما، أو الكربون 14 من الشجر، أم الحفريات المختومة مثل البصمات على الحجر وفي طبقات الأرض، أو حلقات الشجر الداخلية، أو تحليل كلس العظام في الهياكل العظمية، أو التحليل الطيفي لـ (اللون) القادم من المجرات، كما في ظاهرة (دوبلر والزحزحة الحمراء)<sup>7</sup>، التي طبقها العالم الأمريكي إدوين هابل لاكتشاف تباعد المجرات وظاهرة تمدد الكون.

كل هذه الأدوات المتنوعة يغوص الإنسان بوساطتها مثل أدوات الجراح في قاعة العمليات، ولكن الحقل، هنا، هو الوجود كله، وليس جسم المريض، فيتأمل المجرات بالتلسكوب، والباكتيريا بالمجهر، ينبش طبقات الأرض بحثاً عن الهياكل العظمية، وبقايا الحفريات، يقلب النظر في مخلفات المدن البائدة والحضارات التي ابتلعها الأرض، فيصل ليس إلى (عمر) هذه الأشياء فحسب؛ بل إلى تسجيل (موت) إلى أبعد الحدود، ودون أي تزوير للقصة الكاملة التي حدثت.

إن بصمات المجرمين ومخلفات الشعر والدم تقود إليهم مهما أقسم أحدهم بالأيمان المغلظة أنه لم يرتكب الجريمة؛ لأن آثارهم تنطق بشكل حيادي وموضوعي عما حدث، فإمكانية الخطأ بين بصمة وأخرى هي بنسبة واحد إلى 64 ملياراً، فالخطأ، هنا، ممتنع، ولعل الآية القرآنية أشارت، بشكل خفي، إلى هذا السر في تفرّد البصمة، من أن البعث سوف يكون كاملاً غير منقوص بما فيها البصمة (البنان) التي هي تفرّد قائم بذاته لكل شخصية إنسانية «بلى قادرين على أن نسوي بنانه»<sup>8</sup>، كذلك الحال في (بصمات الحفريات) على الصخر وطبقات الأرض، فلا يمكن أن تضلل.

هكذا استطاع العلماء، الذين (مشوا في الأرض)، استنتاج الحجر والشجر، النجم وطبقات الأرض، الراديوم والكلس، العظام والدماء، وهذا الاختراق لهذا الفضاء المعرفي هو في حالة زيادة يومية، وتراكم معرفي نام، تتفاعل عناصره بعضها مع بعض، فتولد عناصر جديدة، وهكذا أمكن الكشف عن هياكل العائلة المالكة الروسية للقيصر نيقولا الثاني، الذي غاب في بطن الأرض مع الثورة البلشفية برصاص الشيوعيين الأحمر.

وبما أن هذه الأدوات الجديدة مكنتنا من كل هذه المعرفة الغزيرة والمتنوعة، فإننا نقترّب، اليوم، من لغز بداية الكون في إطار نظرية «الانفجار العظيم» (Big - Bang - Theory)، التي تفيّد بداية عجايبية خارقة للوجود، بدأت فصولها قبل نحو 15 مليار سنة، من نقطة لم يستطع العلماء إلا اعتبارها لحظة متفردة (Singularity)، حيث انفجر الكون على صورة كرة نارية هائلة في جزء من (سكستليون) من الثانية؛ أي واحد مقسوم على عشرة أمامها 36 صفراً، حيث كان الكون كله، بما فيه من كل المجرات الحالية، مضغوطاً في حيز

7 - تم كشف هذه الظاهرة على يد العالم النمساوي كريستيان دوبلر، وسميت باسمه، ومفادها معرفة موجة الصوت أو الضوء القادم من الهارب، حيث تكبر الموجة وتضغط في حال هجومها علينا والعكس بالعكس، وفي الضوء باعتباره مكوناً من حزمة من الألوان فإن رأسه القادم باتجاهنا هو أزرق، في حين أن ذنبه الهارب عنا ذو لون أحمر، وهي ما ترسله كل المجرات لأن الكون يتوسع مثل البالونة.

8 - سورة القيامة: 4.

لعل أفزع مرضين أصيب بهما الجنس البشري في تاريخه كانا (الحرب والرق)، لأنه بالحرب يدمر وجود الإنسان بالكامل، وبالرق يمسحه من عالم البشر المعنوي فهو ميتة من نوع جديد، فيقتل مادياً ومعنوياً بالمرضين.

أقل من بروتون واحد... حيث لا زمان أو مكان... لا طاقة أو مادة... لا قوانين تنتظم الكون؛ أي غياب كامل لكل مفاهيم الوجود التي نتعامل معها اليوم. هذا ما تقوله، باختصار، نظرية الانفجار العظيم، التي جاءت التأكيدات من كشافات هابل في تمدد الكون، ثم الكشف عن (الإشعاع الأساسي) في الكون على يد كل من آرنو بنزياس وروبرت ويلسون، عام 1965م<sup>9</sup>، والتي تمشي معظم الدلائل باتجاه تأكيدها حتى الآن.

وإذا كانت نقطة البداية قد دشنت للكون، قبل 15 مليار سنة، فإن مجموعتنا الشمسية، التي ننتهي إليها، ربما تكون قد بدأت قبل حوالي ثمانية مليارات سنة. أما أمنا الأرض، فتأرجح الأرقام عند (5.4) مليار عام، ويبقى السؤال عن الحياة التي باشرت وجودها قبل مليارات السنوات، وكانت الحياة البدائية في صورة وحيدات الخلية، التي لا تحتاج إلى الأوكسجين، حيث لم يكن في تلك العصور الساحقة وجود للأوكسجين في غلاف الكرة الأرضية. وفي مسلسل الحياة هذا تأتي الحياة الإنسانية في قمة الخلق الإلهي، حيث يرجح أن تكون قد بدأت قبل ما يقرب من (2.3 - 4.3) إلى، ربما، 10 ملايين سنة، وفي أفريقيا الساخنة، ربما في شرق الحبشة، على النحو الذي كشف عنه العالم الأمريكي الأثنوبولوجي دونالد جوهانسون، في تشرين الثاني/نوفمبر عام 1974م<sup>10</sup>، في مثلث عفار شرق الحبشة؛ حيث تم الكشف عن 80٪ من هيكل عظمي لامرأة تمثي منتصب، تعود إلى ما يزيد على ثلاثة ملايين من السنين (هيكل لوسي)، فإذا وضعنا، الآن، الحياة على شكل كتاب، شكّلت الحياة الإنسانية فيه الصفحة الأخيرة من كتاب سماكته ألف صفحة.

بقي الإنسان، فترة طويلة، يطارد الوحوش، والوحوش تطارده، يأكلها وتقتسه، يعيش على الصيد وجمع الثمار، دون ذكر في التاريخ، فلا تدوين، فكان خارج التاريخ، ولفترة ملايين السنين، ثم حدث الانعطاف الأول والخطير في تاريخ الإنسان باكتشاف النار والمحافظة عليها متقدمة، فصرف خطر الحيوانات عنه، كما استطاع أن يتقدم للعيش في المناطق الباردة، وكان هذا قبل ما يقرب من 900 ألف سنة، وبذلك خرج من أفريقيا في أرجح الأقوال ليعمر القارات كلها. أما أمريكا فانتشر إليها من أقصى الشمال عبر مضيق بهرنج، الذي كان يصل آلاسكا بآسيا، ولعل شبه أهل الأسكيمو بأهل الشرق الأقصى والصين يوحى بمجئهم من هناك.

وبقيت فترة الصيد، وجمع الثمار، واعتماد النار، والانتشار في الأرض فترة طويلة من الزمن، دون أي قفزة نوعية، حتى دشنت المرأة الانعطاف الخطير الثاني بدخول الثورة الزراعية، وكان ذلك قبل ما يقرب من عشرة آلاف سنة؛ ففي الوقت الذي كان الرجل فيه يركض خلف الصيد على ما خلدته نقوشات الكهوف، انتبعت المرأة إلى الزراعة، وفجرت التاريخ، وعطفت مجراه، وحقق القفزة النوعية للجنس البشري، وبدخول مرحلة المجتمع الزراعي، واستثناس الحيوان، تحرر الإنسان دفعة واحدة من الموت (جوعاً)، فأطعم من جوع، وأمن من خوف، وسيطر على إنتاج غذائه، وبها دخل الإنسان مرحلة المدينة، وانبثاق تقسيم العمل والتخصص فيه، على ما أشار إليه عالم الاجتماع دوركايم، في كتابه (تقسيم العمل)، وعلى النحو الذي فهمه ابن خلدون في (المقدمة)، من ضرورة المجتمع الإنساني من (الغذاء)، الذي لا يمكن تحصيله دون تعاون التخصصات.

وبتوفير الغذاء ازداد السكان، في صراع مع حصد الأمراض، التي كانت تعالج بيد (السحرة)؛ حيث كانت إحدى وظائف الساحر (الطب)، وبدأت التجمعات السكانية الكبرى في التشكل.

9 - بما أن الكون انفجر في كل اتجاه، فلا بد من أنه ترك أثراً من إشعاع في كل الكون، هذا ما كشف عنه العالمان المذكوران بدقة، وتبلغ (3,5) فوق الصفر المطلق (والصفر

المطلق يبلغ ناقص - 273). راجع آغروس (روبرت) و ستانسيو (جورج)، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال الخلايلي، عالم المعرفة، 134، ص 61.

10 - تراجع القصة بالكامل في: مجلة المختار، عدد كانون الأول/ديسمبر من عام 1981م، صفر عام 1402 هـ ص 114، عن اكتشاف هيكل لوسي.

وبناء المدن، وتخصص فريق الفلاحين في السيطرة على إنتاج ما يزيد على حاجة الجماعة، تحوّل باقي الفريق الاجتماعي إلى تخصصات مختلفة، وبدأ الإنسان في وضع قدمه في أوّل طريق الحضارة، فتشكّلت المدينة، ووُلد النظام السياسي، الذي احتكر السلاح والعنف، وبدأ الإنسان مع أخيه الإنسان في تشكيل مجتمع المدينة (الآمن)، وبذلك تحرر الإنسان من الخوف من أمرين: فوضى الغابة وعنفها وجوعها، وهو ما أشار إليه القرآن من نعمه على الإنسان بأنه (أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف). وهو ما نوّه إليه ابن خلدون كاعتبار ثانٍ للتجمّع الإنساني بعد الغذاء (المدافعة).

ظهرت على وجه الأرض مجموعات إنسانية على شكل مجتمعات بدائية تجاوزت (600) مجتمع، على ما حرّره المؤرخ البريطاني توينبي في كتابه (دراسة التاريخ)، ولكنّ الحضارة كان عليها الانتظار بضعة آلاف من السنين، قبل أن تنبثق، فانطلقت أوّل حضارة من جنوب العراق الحالي قبل (6000) سنة، لتتلوها 28 حضارة أخرى، في ظروفٍ ما زالت قيد التحليل من قبل فلاسفة التاريخ، منهم توينبي الذي أشرنا إليه، والذي رأى، في قانون (التحدي والاستجابة)، آلية تفسّر بزوغ الحضارات أو انطفائها، سواء كان التحديّ في البيئة أم النفس، كما في حضارة (البلويزينز) مع تحديّ (المحيط)، أو حضارة جنوب الرافدين والنيل في تنظيم الري.

ومع ولادة الحضارة حصل خطأ (كروموزومي) رهيب ذو قرنين، أو شعبتين، أو مرضين؛ كلّ منهما يزيد في تفشي القيح عند الآخر؛ هما (الحرب والرق)، الحرب تولد الرق، والرق هي القوة العضلية (الآلة في ذلك الوقت) المستخدمة في مزيد من الإنتاج، الذي اعتاد القوة العضلية المباشرة الإنسانية أو الحيوانية. ولعلّ أظف مرضين أصيب بهما الجنس البشري في تاريخه كانا (الحرب والرق)؛ لأنه بالحرب يدمّر وجود الإنسان بالكامل، وبالرقّ يمسخه من عالم البشر المعنوي، فهو ميتة من نوع جديد، فيقتل مادياً ومعنوياً بالمرضين.

ومن هنا نفهم، أيضاً، النتيجة المباشرة لتفشي مرض (قوة العضلات - العجول الآدمية) على وضع (المرأة)؛ فيما أنّ المرأة لا تمتلك (العضلات) تعرّض المجتمع لاختلال فطري، بغياب المرأة عن التوجيه المشترك مع الرجل، فوقع المجتمع تحت سيطرة الذكور فقط، ونمت المؤسسات العسكرية، التي هي ذكورية بالدرجة الأولى، فكان اندلاع الحروب تحصيل حاصل، فالحرب عملية ذكورية كاملة في التخطيط، والقيادة، والتنفيذ؛ بل والموت في النهاية. فالذكور يخوضونها بكلّ ضراوة، ويموتون في ساحاتها، في حين أنّ الأنثى لا تشارك في هذه المذبحة الجماعية؛ بل تحافظ على الحياة، وتنجب الحياة، ولا تموت في حمامات الدم المرعبة هذه، فهي خزان الحياة المتجدد، وينوع الحب المتدفق، وبتريسيخ الثقافة العسكرية الإسبرطية، تمّ تحويل وتشويه كامل للثقافة الإنسانية باستلاب الإنسان من أهم عناصر إنسانيته، بسلب روح المبادرة، والبعد الفردي، والاستقلالية، وتحويل المجموع إلى كتلة لحمية مضغوطة تعمل كالمطرقة، ولا تناقش، وتحويل تيار الثقافة بكامله في الفنون، والأدب، والجمال، وسواه، ليصب في تيار اتجاه تكريس ثقافة البطولة (العنترية)، وهي كارثة إنسانية عامة، عانت وما زالت تعاني منها كلّ شعوب الأرض، ووضع لها محمد - صلى الله عليه وسلم - حلاً: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

وقبل خمسة آلاف سنة، حصل انعطاف ثالث لا يقلّ، في وزنه وثقله، عن الانعطافين السابقين باختراع الكتابة، فبوساطة الحرف والكلمة أمكن حبس المعنى ورسمه في الأوراق وشبهها، وبذلك أمكن، للمرة الأولى في التاريخ الإنساني، (حفظ) الذاكرة الإنسانية، وبدأ تيار التراكم المعرفي وثورة المعلومات، ولعلّ فواتح السور من الحروف المكرّرة من (ألف ولام وميم وعين وصاد)، التي اختلف فيها المفسرون على مذاهب شتى، ومازالت أحد أسرار القرآن، أقول لعلّ أحد تفسيراتها هي إشارتها إلى هذه الثورة الخطيرة في العقل والتاريخ الإنساني، فالإنسان، قبل (الكتابة)، كان يتفاهم بالنطق والتصويت، ولكن حصيلة التجربة الإنسانية كانت تموت مع كلّ جيل، فلا تحفظ، تماماً كما لو تصوّرنا أنّ خلايا الدماغ تتكاثر وتموت كما يحصل مع الكريات الحمر في الدم، التي تبذل كلّ 120 يوماً؛ فتتكسر لتعطي حمضاً يذيب دهن الطعام، ويلون، بعد ذلك، فضلات الأمعاء الخارجة؛ ذلك أنّ خلايا الدماغ هي من عمر الإنسان؛ تولد معه برقم محدد، وتبقى معه وترافقه إلى رحلة القبر الأخيرة؛ فهي تخزن المعلومات، وتبني الذاكرة، وتنمي الخبرة، وتصقل المواهب، وتشحذ القدرات الفنية، وهي، بعد هذا، مركز الإبداع، وتجلي الشخصية، ولو تبدلت وأعيد صنعها، كما هو الحال مع باقي خلايا الجسم، إذاً، لكان على الإنسان أن يتعلم اللغة كلّ بضعة أشهر من جديد.

بترسيخ الثقافة العسكرية الإسبرطية تم تشويه كامل للثقافة الإنسانية باستلاب الإنسان من أهم عناصر إنسانيته، بسلب روح المبادرة والبعث الفردي والاستقلالية، وتحويل تيار الثقافة بكامله في الفنون، والأدب، والجمال، وسواه، ليصب في تيار اتجاه تكريس ثقافة البطولة و(العنصرية)، وهي كارثة إنسانية، عانت، ومازالت تعاني منها، كل شعوب الأرض.

هذا الشيء كان يحدث مع الإنسان عبر التاريخ، كما لو كان الجنس البشري دون دماغ وخلايا عصبية، وباختراع الكتابة تشكلت الخلايا العصبية الحافظة والدماغ الرائع للجنس البشري، الذي يحفظ الخبرات، والذاكرة البشرية، والتراكم المعرفي طبقة فوق طبقة.

وبين القرن السابع والرابع عشر للميلاد، تم تطوير الفكر بشكل نوعي على يد المسلمين، الذين ودعوا الفكر اليوناني، ليولدوا، بدفع من روح القرآن، المنهج الاستقرائي التجريبي، وروح البحث الواقعي، واعتماد التجربة، لتتخمر، بعد ذلك، بعد نقلها في إيطاليا، لتفجر بعدها روح النهضة الجديدة في أوروبا، ومع تطوير الطباعة، قبل 500 سنة، بدأ العقل يتحرر، وتم ربط العالم

بعضه ببعض من خلال قوة البخار التي استخدمت قبل 200 سنة، ليتلوها تسخير الكهرباء قبل 120 سنة، أما الاستعمال السلمي للذرة، فتم قبل 30 عاماً فقط، وكل إنجازات الجنس البشري الرائعة من الطب الحديث، وجراحة الأوعية، والمناظير، والتخدير، والإلكترونيات، والبريد، والفاكس، والطيران، والإنترنت، كلة تم تطويره بعد الحرب العالمية الثانية.

كذلك حصل انفجار سكاني بتسارع لم يعهده الجنس البشري من قبل، بعد ارتفاع المستوى الصحي خاصة؛ فالجنس البشري، بين محطات عام 1800 - 1930 - 1960 - 1975 - 1988 م، قفز من مليار واحد إلى خمسة مليارات، وربما يصل العدد إلى 120 ملياراً مع نهاية القرن الحادي والعشرين.

عندها ستتحقق نبوءة جول فيرن عن الغواصة ناوتيلوس، والكابتن نيمو، والمدينة في قاع البحر، كما عرض في فيلم (عشرون ألف فرسخ تحت الماء)، حيث تسخر إمكانات البحر لإيواء وإطعام المليارات المتدفقة من البشر.

وفي الوقت الراهن، تدفع الأرحام، مع كل شروق شمس، إلى الحياة بـ 270 ألف إنسان، في حين تبتلع القبور، مع كل غروب شمس، 140 ألف إنسان، فيزداد البشر، كل 24 ساعة، 130 ألف إنسان جديد، ضيوفاً على الكرة الأرضية.

أما رحلة القوة عبر التاريخ، والصراع المسلح، فكانت كل دورة تمضي أشدّ هولاً في إيقاعها من التي قبلها، في دورات جنونية من التخريب المتكرر للجهد الإنساني، والتدمير المعادي للمدن والدول والحضارات، حتى حصل الانعطاف السادس في مسار عشق القوة، بعد اكتشاف النار، والثورة الزراعية، ودخول الحضارة، واختراع الكتابة، والثورة الصناعية، ولعلّ الانعطاف الأخير الأخطر من نوعه، باعتبار توقف مصير الجنس البشري عليه، المثير فيه أنه أفضى إلى عكس ما أراد أصحابه، وكان ذلك في الساعة الخامسة والنصف من صباح يوم 16 تموز/ يوليو من عام 1945 م في تجربة السلاح الذري الانشطاري الأول (قنبلة البلوتونيوم)، حيث وضع الإنسان يده هذه المرة على وقود المجرات، ولمس جدار جهنم الصاعق، وأدرك أنّ هناك انقلاباً نوعياً في مفهوم القوة، وهي حزمة من الأفكار التالية:

1. لم يبق غالب ومغلوب في هذه الحرب بعد اليوم، ولن يدخل أحد الحرب وهو يعلم أنّها انتحار جماعي.

2. لن تُحلّ المشكلات بعد اليوم بالقوة المسلحة، فهذا هو المنطق الجديد، منطق العصر النووي، ومن ثمّ وجب على الإنسان، كما ودّع هراوة الغابة، أن يودّع عقلية الغابة.

3. كانت، في الوقت نفسه، إعلاناً غير مباشر، ودعوة مبطنّة إلى عودة الإنسان إلى إنسانيّته، فوجب أن يودّع المواجهة، والصراع، والدماء، والصدام، ويدخل العهد الجديد، ويعتاد اللغة الجديدة: الحوار، وامتزاج الثقافات، والتفاهم، وتكوين الثقافة السلمية، وتوديع روح العنف والبطولة الفارغة.
  4. تحوّلت الكرة الأرضية إلى قرية صغيرة يرى فيها الناس بعضهم بعضاً، ويتخاطبون بسرعة الضوء، ويتحرّكون بأسرع من الصوت، فهم قفزوا فوق ثقل الجسد ليلتحقوا بخفّة الروح، ونبض الأفكار.
  5. النزاعات المسلحة اليوم، وتكديس (خردة) السلاح، هي بضاعة المتخلّفين عقلياً، الذين لا يملكون (المعرفة) ونواتجها من التكنولوجيا، أو يعرفونها دون فائدة منها. إنّ استعراضاً سريعاً لبؤر النزاع المسلح في العالم يرينا أنّ عالم الكبار (لا يتقاتل)، التي تتقاتل هي دول الأطراف المتخلفة فقط، أو لتأديب المتخلّفين، أو من تخلّف عقله، ولو كان في البيت الأبيض بعقل أسود.
  6. من يتقاتل من هذه الدول الهزيلة لا يملك مصيراً ومخرجاً للقتال؛ بل خاتمها متوقّفة، مرّة أخرى، على دول المركز التي تملك المعرفة، والتكنولوجيا، والمال، فمن ينطلق في شراء السلاح وتكديسه يكون كمن ارتهن لعالم الكبار، وباع قضيّته لهم.
  7. يتحوّل العالم تدريجياً إلى شريحتين: شريحة من يفهم، وشريحة من لا يعقل، كما يتشكّل العالم في طبقتين؛ مسخّرة (بالكسر)، ومسخّرة (بالفتح)، مستكبرين ومستضعفين على حد تعبير القرآن، من تملك «البرستييج» (Prestige) (الوجاهة والنفوذ)، وتأكل 80٪ من خيرات العالم، ومن تشكّل، كعدد، 80٪ من سكان العالم، لكنها تحظى بأقلّ من 20٪ من خيرات العالم، ويشكّل العالم الإسلامي، اليوم، مركز الثقل فيها، فيجب أن نعي هذه الحقيقة المرّة من أجل تغييرها، بتغيير ما بنفوسنا أولاً.
  8. تعلم شريحة (المستكبرين) في العالم علم اليقين أنّ زمن القوة انقضى وولّى، وأنّ هذه الأسلحة هي الأصنام الجديدة، التي لا تضرّ ولا تنفع، وهم (سحرتها)، وما نحتاج إليه هو توحيد محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وسلم - كي يبطل السحر الجديد.
  9. قد تتغش هذه الرؤية عند البعض بمذابح راوند، وقاتل الشيشان، وقذائف مدافع الأفغان، والبوسنة، والعراق، ولكنّ العالم، الذي نعيش فيه، هو عالم النور، والكهرباء، والكمبيوتر، وجراحة الجينات والسلام. بطبيعة الحال، مازال بعض الناس يعيشون على فتيل المصباح، والعدّ باليد، والكبي، واستخدام هراوة الغابة، ولكنّ العبرة بخواتم الأعمال، وآخر الفتوحات العلمية، فإذا أصرّ المرء على ركوب الدواب، والعدّ بالأصابع، بدل استخدام الكمبيوتر، تحوّل إلى عالم المسخّرات (بالفتح).
- يقدر عالم الفيزياء الكونية ستيفن هوكينغ، في كتابه (قصة قصيرة للزمان)، أنّ الشمس استهلكت من وقودها نحو النصف، وأنّ أمام الشمس، في إطلاق النور والحرارة، ما يزيد على خمسة مليارات من السنين. فإذا كانت الحضارة الإنسانية بدأت قبل ستة آلاف سنة فقط، والثورة الزراعية تسعة آلاف، وأفضل إنجازات الجنس البشري تمتّ في مدى الخمسين سنة الفائتة، فإذا يتنظر الإنسان في مدى مئة عام قادمة فضلاً عن الآلاف أو الملايين؟ كيف سيكون الإنسان بعد عشرة آلاف سنة يا ترى، ولاسيّما أنّ العلم يمشي بشكل متسارع؟
- قد نُصاب بالحزن في اكتشاف أنّ التاريخ الفعلي للإنسان لم يبدأ بعد، وأننا وُلدنا مبكّرين للغاية، وحُرّمنا من الرؤية المتألّفة لعلم الله الذي سيتحقّق فينا بعد حين «إني أعلم ما لا تعلمون».

## المهجبة هي الحرب، فإلى أين مصيرها؟

قد يستغرب القارئ لو قلت له: إن زمن الحرب قد ولى، وإننا نطأ بأقدامنا عتبة (عالم السلام)، ونحقق علم الله القديم فينا<sup>11</sup>، وسيعدني بعضهم مسرفاً في التفاؤل أو غير واقعي؛ بل قد يرى البعض أنني أتكلم ضد التاريخ وأحداث العالم، نعم قد يختلط هذا الأمر على كثير من الناس، وهم يسمعون طبول الحرب، ويرون فرقعات السلاح في أرجاء المعمورة، ولكن الغوص الصبور، والتأمل الفاحص في بطن الواقع، سيكشف الغطاء عن بصيرتنا؛ أن هذه المظاهر هامشية وجانبية أمام زخم التدفق العام لحركة التاريخ، فهذه الفرقعات هي بقايا فلول جيش منهزم، أو محتضر في سكرات الموت، فالعالم، الآن، رأسه في عالم السلام، وقدماه ملوثتان في برك الدم، وهو يخرج منها، فداغها مع العهد الجديد، وأطرافه مازالت في العهد القديم. وعدم تصديق هذا التحول النوعي الجديد يأتي من عدم حضور العالم (شهود) ما يحدث فيه. والكهنة (الجدد) للعالم الصناعي يدركون تماماً أن سحرهم قد بطل، وأن أصنام القوة لا تضر ولا تنفع، ولكنهم يحاولون احتكار الامتيازات في العالم الجديد حتى الرmq الأخير.

مازلت أتذكر حديث الدكتور العراقي كامل صالح في ظروف الصراع في البوسنة، وهو يهز رأسه متأماً على وضع مدينة (غوزني)، وهي تتحول إلى أنقاض، ويتصاعد منها رائحة البارود، وتسقط في بركة دم. وعقبت زوجه قائلة: يحق لهم أن يدافعوا عن أنفسهم؛ فالروس سمحوا باستقلال الكثير من الجمهوريات، فلماذا يجرمون الشيشان منه؟

إن صورة الدمار والحروب في بؤر التوتر والنزاع تشوش البانوراما (الصورة الشمولية)، التي رسمناها عن مصير الحرب، وزوال المؤسسة العسكرية، فماذا نقول عن مذابح راوندا والبوسنة؟ وحالياً سورية، التي خلفت 470 ألف قتيل، ومليونى معاق وستة ملايين طفل دون مدارس، ونزوح وهرب وتهجير 12 مليوناً من الأنام في تفرغ ديموغرافي للسكان فاق ما فعلته الصهيونية في أرض فلسطين؟ ماذا نقول عن صراع أذربيجان والأرمن؟ والحرب الأهلية في الصومال وأفغانستان؟ بل ماذا نقول أمام شهادة ويل ديورانت، وهو المؤرخ الحجّة في التاريخ، الذي يقول في آخر كتاب صدر له: «الحرب أحد ثوابت التاريخ لم تتناقص مع الحضارة والديموقراطية، فمن بين السنوات الإحدى والعشرين بعد الثلاثة آلاف والأربعمئة سنة الأخيرة (3421) من التاريخ المسجّل، لا توجد سوى (268) سنة بغير حرب»<sup>12</sup>. فعلى حساب ديورانت المذكور يصبح تاريخ الجنس البشري في غاية الظلام والإحباط، لأنه مع كل دورة أربعة عشر عاماً في التاريخ تلتخ ثلاثة عشر عاماً منها بالدم الإنساني، وسكت منجل (عزرائيل) ملك الموت سنة واحدة فقط!! فإذا أخذنا هذه الصورة القائمة، فإنها لم تكن الوحيدة من مآسي التاريخ المروعة، وجعبة التاريخ ملأى، من مثل تدمير حضارة الأزتيك في المكسيك على النحو الذي رسمه ترفيتان تودوروف في كتابه (فتح أمريكا مسألة الآخر)<sup>13</sup>؛ حيث كشف النقاب بعد مرور خمسة قرون، ومن خلال استنطاق النصوص التاريخية نفسها للغزاة الإسبان (المبشر لاس كاساس)، عن إبادة ثمانين مليوناً من أصل (100) مليون نسمة كانوا يعيشون في الأمريكيتين، تمت إبادة معظمهم على يد الإسبان والبرتغاليين. أم ماذا نقول عن حصار قرطاجنة، وذبح معظم سكانها على يد الرومان عام 164 قبل الميلاد، وحمل من تبقى منهم عبيداً إلى ساحات المجالدين لتسليحة الرومان المتخمين؟ أم ماذا نتكلم عن تراجيديا شعب (الويخ) من شعوب شمال قفقاسيا المجاورة لمنطقة الشيشان الحالية، الذي لم ينقل إلينا خبره إلا رجل واحد فقط، سجّل النهاية المروعة لذوبان أمة بأكملها في قصة (آخر الراجلين)<sup>14</sup>، حيث تنقل لنا بوضوح مأساة شعوب شمال قفقاسيا في منتصف القرن التاسع عشر،

11 - تأمل الحوار بين الله - جل جلاله - والملائكة في سورة البقرة، فالإنسان، في نظر الملائكة، متهم بأنه مجرم ومخرب (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)، في حين رأى الله - تعالى - فيه كائناً آخر (إني أعلم ما لاتعلمون).

12 - ديورانت، ويل واريل، دروس التاريخ، ترجمة علي شلش، دار فكر، ص 155.

13 - تودوروف، ترفيتان، فتح أمريكا مسألة الآخر، سينا للنشر، ترجمة بشير السباعي، ص 143.

14 - شينكوبا، باغرات، آخر الراجلين، رواية قفقاسية، ترجمة ونشر محيي الدين سليق.

بنزوحهم عن موطنهم الأصلي، وتفرقهم في تركيا، والأردن، وسورية، ومصر<sup>15</sup>. هذه القصة من قصص التراجيديا، التي لا تقترب منها قصص التراجيديا العالمية بشيء، لا قصة (البؤساء)، أو قصة (عاصفة وقلب) لفكتور هوجو، ولا قصة (ماجدولين) للمنفلوطي، ولا قصص ديستوفسكي وتولستوي؛ لأنها رواية شعب يفنى بكامله، فلا يبقى حتى من يقصّ خبر اختفائه من سطح الأرض، إنها ليست قصة عاطفية ومأساة فردية؛ بل هي مصير أمة ونهاية شعب بالكامل، إنها قصة يصاب من يقرؤها بالصدمة، ولا يتركها إلا وقد بكى مرات ومرات...، إنها ليست قصة من تأليف الخيال؛ بل هي مأساة واقعية حدثت بالفعل، عن تاريخ الإنسان الوحش وبطشه بأخيه الإنسان؛ إلى درجة أن البعض فكّر في أنه من الأفضل للإنسان أن يهرب من المجتمع، ويرجع مرة أخرى إلى الغابة التي خرج منها، فتعاين الغابة ووحوشها أرحم من بطش الإنسان وظلمه.

ويروي لنا القرآن قصة فتية الكهف، الذين هربوا إلى الجبال، ولجؤوا إلى الكهف؛ لأنهم توقعوا شراً مיתה فيما لو عادوا إلى قومهم، «إنهم إن يظهروا عليكم يرحمكم»، كله بسبب الخلاف في الرأي، حتى ضنوا بالكلب أن يعيش في ذلك المجتمع، فمجتمع من هذا النوع ليس فيه ضمانات حتى للحيوان. «وكلبهم باسط ذراعيه بالصيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فزاعاً ولملت منهم رعباً»<sup>16</sup>. ولا غرابة في هذا الكلام، فالمجتمع الإسلامي لا تموت فيه القطط جوعاً، والكلاب هرساً بدواليب السيارات؛ بل يغفر الله لمن سقى كلباً عطشان، ودخلت النار امرأة أجاجت قطة حتى الموت.

ولكن صبراً، فهذه ليست القصة، ولا كامل الجرعة، فلا بدّ من تملي الصورة جيداً، ورؤية التاريخ الإنساني في ضوء جديد، والسؤال الكبير والمحير، الذي اجتهد الفلاسفة والمفكرون في تحليله، هو: لماذا الحرب؟ كيف يقتل الإنسان أخاه الإنسان؟ كيف نشأت الحرب وتطورت؟ أين نشأت؟ وما ظروف تكوينها الجينية؟ وما جذور العنف والحرب عموماً؟ ثم إلى أين وصلت اليوم؟ وما مصيرها في المستقبل؟

إنّ الحرب هي التجلي الأعظم لإلغاء الإنسان أخيه الإنسان، فعندما يختلف اثنان هناك طريقان لا ثالث لهما لحلّ المشكلة القائمة بينهما، إمّا محاولة التفاهم؛ حيث يغيّر الآخر موقفه من تلقاء نفسه وبقناعته الخاصة، وإمّا استخدام أساليب (الإكراه) للآخر، بصور شتى لا تنتهي، فالعنف يبدأ من الكلمة، وينتهي بالرصاص، وأشكال السلوك العنيفة لا تنتهي؛ من رفع الصوت، وحادّة النظر، والتوتر، والانفعال، والتأمر، والكرهية، والغضب، والحقد، والخبث، والضرب، والأذية، وتتوجّج في النهاية بالإلغاء الكامل والتصفية الجسدية، فالحرب هي الصورة النهائية، والتجلي الختامي لحذف الآخر، الذي لا نعترف بوجوده، نحذفه من الوجود بالسكين، والمسدس، والقذيفة، والسلاح النووي والكيميائي!! فهذه هي فلسفة الحرب، وجذر العدوان.

الحرب قديمة قدم الإنسان والحضارة، وتشكّلت كخطأ (كروموسومي) مع بداية تشكّل المجتمع الإنساني، فمع الحضارة وُلدت الدولة، ونشأت المؤسسة العسكرية الذكورية، ومع ولادة التخصصات في المجتمع، وتطور التقانة، نبتت العلوم العسكرية والتكنولوجيا الحربية، وبتعانق هذا الثالوث المشؤوم (المؤسسة، والعلوم، والتكنولوجيا) ولدت الحرب من رحم العنف؛ صغيرة ضعيفة لتكبر وتنمو بأشدّ من السرطان والغيلان؛ بل إنّ مجتمعات بكاملها تحوّلت، لفترة طويلة أو قصيرة، إلى مجتمعات عسكرية بالكامل، كما حدث مع مجتمع (إسبرطة) القديم، الذي أصبح مضرب مثل في السوء، مقابل مجتمع (أثينا) مركز العلم، والفلسفة، والفنون. ومع تطوّر آلة الحرب وعلوم استخدامها، وضخامة المؤسسة العسكرية واستفحالها، وتغول الدولة، تعجرت الحروب والصدمات كتحصيل حاصل، وكتنتيجة حتمية، وكلها تحت ستار (الدفاع) عن النفس المشروع، أو أنّ الهجوم هو خير وسيلة للدفاع، وبآلية الاستعداد المزدوج للدفاع يتشكّل برميل البارود، الذي

15 - تتناثر قرى (الشراكسة) في المناطق المذكورة، وهي بقايا الهجرات المروعة لشعوب شمال قفقاسيا، ولذا إنّ الصراع الحالي في الشيشان هو استمرار القصة الأليمة السابقة.

16 - الكهف: 18.

الحرب قديمة قدم الإنسان والحضارة، وتشكلت كخطأ (كروموسومي) مع بداية تشكل المجتمع الإنساني، فمع الحضارة ولدت الدولة، ونشأت المؤسسة العسكرية الذكورية، ومع ولادة التخصصات في المجتمع، وتطور التقانة، نبتت العلوم العسكرية والتكنولوجيا الحربية، وبتعانق هذا الثالوث المشؤوم (المؤسسة، والعلوم، والتكنولوجيا) ولدت الحرب من رحم العنف.

لا يحتاج أي إنسان من عود ثقاب كي يتفجر، فكانت الحرب، كما وصفها غاستون بوتول، بنت الحضارة وقتلتها في الوقت نفسه<sup>17</sup>. فالحروب قررت مصير العديد من الدول والإمبراطوريات، فارتفعت لتسقط بعد حين، وبالآلية نفسها.

ومرّت دورات الحرب لتفرز أسلحة جديدة تنفع في الصدم أو الوقاية أو الحركة، وهكذا طور الآشوريون العربة الحربية، واستخدم هانيبال الفيلة، وطور الإسكندر نظام الفالانكس ببراعة، واستخدم الرومان نظام اللجيون بدقة وتفوق، وفتح الأتراك القسطنطينية بالمدفع الجبار، وحوّل كلّ من جنكيزخان وهتلر جيوشهما إلى فرق محمولة سواء بالخيالة أم البانزر

(الدبابات)، ومع دخول النيران سقطت القلاع والحصون، وبتطوير المدفع الرشاش هزم الإنكليز دولة التعايشي خليفة المهدي في السودان، كما حصد الرشاش أرواح ما يزيد على ستين ألفاً من خيرة الجنود البريطانيين في الحرب العالمية الأولى، وفي اثنتي عشرة ساعة فقط (معركة السوم)، ثم حصل التحول النوعي عندما انتشر الفطر النووي فوق سماء هيروشيما، معلناً وصول الإنسان إلى سقف القوة، ممتلكاً هذه المرة سلاحاً ليس كالأسلحة، فهذه المرة وضع يده دفعة واحدة على الوقود النووي، وأصبح مصير الجنس البشري برمته مهدداً بالفناء، فمع تطوير الجيل الثاني من السلاح النووي (القنابل الحرارية النووية الالتحامية من عيار الميجاطن) أصبح بالإمكان مسح عاصمة دولة عظمى تضمّ عشرين مليون نسمة! وتحويل سطح الأرض، في النهاية، إلى ما يشبه سطح القمر دون شجر أو مدر، وتحويل الكرة الأرضية إلى جمهورية من الأعشاب، والصرابير، والعقارب ربما!.

تعدّ الحرب، حسب تعريف المعهد الفرنسي لعلم الحرب، كارثة ذات ثمانية عشر وجهاً، فهي: «هيمنة وتأكيد مبدأ المانوية، وعدم الاعتراف بالغير؛ بل وإنكار وجوده، واندلاع العنف وغياب الحق، والمخاطرة بحياة الإنسان، وتدمير الثروات المتنوعة، وتكريس جميع النشاطات للمجاهبات الدموية، وأفضلية اللامعقول على المعقول، والمطلق على النسبي في إطار عقلي شمولي، ومبدأ الغاية تبرر الوسيلة، والفوضى واشتداد الأزمات، والدم، والعرق، والدموع، واللقاء الحتمي مع الموت، وانقطاع أحمق يرهن على فشل العقل والقلب»<sup>18</sup>. مع كلّ صورة (للتنين) ذي الألسنة النارية الثمانية عشر هذه، كما تتكلم الأساطير، فإنّ الإنسان يخطط لها ويرمج، ويسعى لها، ويتدرب، ويستعد، فالثكنات العسكرية كلها للتدريب على كيفية قتل الإنسان أخيه الإنسان، والأسلحة المرهفة الثاقبة والمفجرة قد أعدت بعناية فائقة لنسف الإنسان وتقطيعه.

لعلّ أخطر مرضين أصيب بهما الجنس البشري (الرق) و(الحرب)، فالحرب كانت تفرز الرقيق، والرق كان (الآلة القديمة)، فعضلات الإنسان كانت هي الآلة المستخدمة في حرق الأرض، وحصد المحاصيل، وتربية الحيوان، والنقل، وما شابه. وبدخول الإنسان عالم الصناعة كان إلغاء الرق محصلة طبيعية، فلو لم يُلغ الرق قانوناً لألغته الآلة عملياً، فاختراع الإنسان الآلة وفرّ الجهد البشري، فكان تحرير الرق تابعاً لهذا التطور النوعي، وبهذه الآلية نفسها، يزحف الإنسان ببطء إلى إلغاء المرض الثاني (الحرب)، وكلّ توابعها، وتأثيراتها في الإدارة والعلوم والفنون. وهذا التطور الجديد يحتاج، من ثمّ، إلى فكر جديد، فلم تعد أوعية الفكر وأساليبها العتيقة مناسبة للعصر النووي، فلا بدّ من استراتيجية فكرية مناسبة للتطور العلمي الجديد.

17 - راجع كتاب الحروب والحضارات، المعهد الفرنسي لعلم الحرب، ترجمة أحمد عبد الكريم.

18 - المرجع نفسه، ص28.

يقول غورباتشوف: «الحرب النووية لا يمكن أن تكون وسيلة لتحقيق أهداف سياسية، واقتصادية، وإيديولوجية، أو أي أهداف أخرى. وتكتسب هذه الخلاصة، في الحقيقة، طابعاً ثورياً، كونها تعني قطعاً نهائياً مع التصوّرات التقليدية حول الحرب والسلام، فالوظيفة السياسية للحرب كان تبريرها عقلياً. أمّا الحرب النووية فهي عقيمة وغير عقلانية، ففي النزاع النووي لن يكون هناك رابحون وخاسرون، لأنّ الحضارة العالمية سوف تفتى، فالنزع النووي ليس حرباً بالمفهوم التقليدي بل هو انتحار»<sup>19</sup>. وانتبه الرئيس الأمريكي آيزنهاور إلى هذا التحول النوعي، منذ عام 1956م، فأشار إلى أنّ الخيار المفتوح أمام الجنس البشري هو بين الموت والحوار، وأنّ عصر التسليح قد ولى<sup>20</sup>.

وإذا كان العالم قد وصل إلى هذه المرحلة في ضوء هذه البانوراما، فلماذا تحدث الحروب التقليدية هنا وهناك في البوسنة وراوندا، في أذربيجان والشيشان؟ سألت زوجة الدكتور كامل صالح بشغف لتسمع الإجابة، فكل الشرح السابق لم يعطها برد اليقين.

إنّ هذا يتطلب إلقاء الضوء في زاوية جديدة مختلفة عن المسار الذي شرعناه وقدمناه. وهي تشمل الباقية الزهرية الفكرية التالية من حديقة الفكر:

1. تقول الفكرة الأولى: إنّ العالم، الذي نعيش فيه، قد تحول إلى شريحتين متميزتين: الشريحة الأولى مضت في الشوط حتى منتهاه، وطورت كلّ الأسلحة، التي تخطر على البال، ولا تخطر، فوصلت إلى هذه الحقيقة، التي قررها الرئيس الأمريكي آيزنهاور؛ أي أنه لا سبيل إلى حلّ المشاكل عن طريق القوة المسلحة، وفُضّ النزاعات عن طريق الحروب، ولذا توقفت عن استعمال القوة فيما بين بعضها بعضاً، وهكذا تقاربت فرنسا وألمانيا، مع كلّ العداوات التاريخية القديمة، وتشكّلت الوحدة الأوربية التي يزداد أعضاؤها كل يوم، حيث تتحول البحيرة الأوربية، مع كل يوم، إلى بحيرة سلام، وأرض تفيض عسلاً ولبناً. والشريحة الثانية، التي لم تدرك طبيعة التحول النوعي، الذي دخله العالم بتطبيق القوة ثلاثاً لا رجعة فيها، فهو - وإن كان يعيش بيولوجياً في نهاية القرن العشرين - مازال يعيش عقلياً في القرن التاسع عشر، هي شريحة منتسبة إلى العهد العتيق؛ عصر الغابة، والهرابة، والسيف، والترس، وامتداداتها من سبطانة المدفع أو التلمظ لـ(صنم) السامري الجديد، سلاح شمشون الجبار، القنبلة النووية، التي يفككها من بدأ بصناعتها، ويندم على مليارات الدولارات التي أنفقتها في إنتاجها، ويعلم علم اليقين أنها سلاح ليس للاستخدام، فهي صنم السامري، الذي له خوار «فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار»، ولكنه لا يضر ولا ينفع، ولا يملك موتاً، ولا حياة، ولا نشوراً، ولو كان للاستعمال لاستخدمته أمريكا في أشدّ الظروف حلركة، في حرب فيتنام وكوريا وسواهما.

2. وتقول الفكرة الثانية: إنّ عيوننا ترى العجيب والمتناقض الآن، فهناك تياران في العالم: الأول يرمي السلاح، ويتخلص منه، بعد أن شعر أنه صنم لا يضر ولا ينفع، وبدأ يكتشف أنّ أعظم سلاح هو الإنسان الجديد المسلح بالعلم والسلام، فهما الجناحان اللذان سوف يطير بهما إلى عالم المستقبل، وتيار يكذب السلاح ويشتريه ليلاً ونهاراً؛ بل المضحك أكثر أنّ الفريق الأول يفكك السلاح الاستراتيجي فلا يبيعه، ويبيع السلاح السخيف، فيقبض عليه أموالاً وفيرة. وهكذا أنفق العالم العربي، في تكديس السلاح السخيف، ودفع مليون مليون (تريليون) دولار في مدى العشرين سنة المنصرمة، وما زال، كلّ ذلك بسبب هذا العمى التاريخي عن المتحوّلات الخطيرة في صيرورة التاريخ، ووقع أحداثه.

19 - غورباتشوف، بيروستريكا، دار الفارابي، ص 199.

20 - شيل، جونانان، كتاب مصير كوكب الأرض في الحرب النووية، ترجمة موسى الزعبي، مكتب الخدمات الطباعية، دمشق، ص 14 (يجب على الطرفين المهتمين بالحرب أن يجلسا، في يوم ما، على طاولة المفاوضات، وهما مقتنعان بأنّ عصر التسليح قد انتهى، وبأنه يتوجب على البشر الخضوع لهذه الحقيقة، أو اختيار الموت).

العالم الذي نعيش فيه يعيش حالة فراق بين العلم والقيم، فالعلم شقّ الطريق إلى السلم، كما فعلت التكنولوجيا الجديدة من ربط الناس، وسرعة الاتصال، وتطوير الأجهزة، ولكنّ الذي حصل هو أنّ السياسيين مازالوا لم يقفزوا القفزة النوعية نفسها التي قفزها العلم، وما يحتاجونه هو أوعية فكرية جديدة من النوع الذي أشار إليه غورباتشوف.

3. وتقول الفكرة الثالثة: إنّ هذه اللعبة العجائبية والمسلية يدركها أساطين السياسة، ودهاة التخطيط الاستراتيجي في العالم الغربي علم اليقين، ولكنهم يحاولون المحافظة على هذا الوضع إلى أبعد مدى وأكبر وقت ممكن، لقناعتهم الراسخة بأنه، في الوقت الذي يبطل فيه سحرهم، سيخسرون امتيازاتهم، ويتراجع مركزهم في العالم، ليزيحوا المكان لقوى عالمية جديدة. ولذلك، هم يحافظون على الحروب، بل يشعلونها هنا وهناك، لقناعتهم الكاملة بأنها كلها حرائق مسيطر عليها، وأماكن تجربة لخصر القوى الجديدة أن تبقى بعيداً عن الفهم الجديد، ولذا كلّ الحروب، التي تشتعل هنا وهناك، يجب أن نعلم أنها ليست تحت سيطرتنا؛ بل تحت سيطرتهم، وحتى عندما نبدأها فنهيها ومصيرها ليست

بأيدينا؛ بل بأيديهم، فهم ينصرون من يرون أنّ من مصلحتهم نصره، ويخذلون من يرون في خذلانه فائدة لهم، وإذا أرادوا أن يمدوا في حرب قرابة عقد من السنين لتصبح أطول من الحرب العالمية الثانية، فلا حرج، كي تجري فيها جنباً إلى جنب مصالحهم ودماء الآخرين، واللعبة هي بين خبث الذكي وبلادة الغبي، ولكن الملام الأكبر هو نحن (المغفلون). وتجربة البوسنة، التي تمثل (حيّاً أوروبياً) داخل أوروبا، لا تخرج عن هذه اللعبة المقيتة، التي آخر ما ينظر فيها مقياس العدل والحق، وهذا واقع يجب أن نتعامل معه.

4. وتقول الفكرة الرابعة: بما أنّهم هم الذين (يدركون)، و(يستطيعون)، فلماذا لا يطفئون الحرائق، أو لماذا يشعلونها؟ وجواب هذا هو أنّ العالم الذي نعيش فيه، كما وصفه المؤرخ البريطاني توينبي، يعيش حالة فراق بين العلم والقيم، فالعلم شقّ الطريق إلى السلم، كما فعلت التكنولوجيا الجديدة من ربط الناس، وسرعة الاتصال، وتطوير الأجهزة، ولكنّ الذي حصل هو أنّ السياسيين مازالوا لم يقفزوا القفزة النوعية نفسها التي قفزها العلم، فهم مازالوا يريدون وضع الطاقة الجديدة في القربة القديمة، ولكن وضع (الغاز) في (قربة جلد) تنتهي بتعفن الجو، وكارثة تفجير، كما هي في حروب السياسيين التي لا تنتهي، وما يحتاجونه هو أوعية فكرية جديدة من النوع الذي أشار إليه غورباتشوف، فمسلمة (كلاوسفيتز) القديمة في فنّ الحرب، من أنّ الحرب هي استمرار للسياسة بوسائل جديدة، قد طواها الزمن، وأكلها العث، ولكنها مازالت حية في أذهان الكثيرين، الذين لم يعوا التحول الجديد. ومن هنا، إنّ المفكرين والفلاسفة يسبقون عصرهم، ويتكون آثاراً بعيدة، فلا يظهر أثرهم إلا قليلاً في عصرهم الذي عاشوه، فابن رشد مازال يعيش في ذاكرة التاريخ، في الوقت الذي لا نذكر الحاكم أو الدولة التي كان يعيش فيها.

إذا استطعنا أن نفهم هذه القضايا البسيطة والمصيرية، يمكن أن نصل إلى حلّ مشاكلنا بسهولة، من توديع العالم القديم، عالم الحرب والسلاح، ودخولنا إلى دائرة النار تجعلنا تحت سيطرة الذي يفهم اللعبة ويحولنا فيها إلى مسخّرات (بالفتح) تحت رحمته، وسنبقى ندفع فواتير الدم، والدموع، وحفلات التهجير الجماعي، وهدم المدن فوق رؤوس الناس بأيدينا وأيديهم، كما وصف القرآن اليهود «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار».

يقول المثل: «الله يطعمك حجّة والناس راجعة»، عن الرجل الذي أراد أن يذهب لأداء فريضة الحج، بينما كان الناس قد قفلوا عائدين إلى بيوتهم، فإنّ أبينا إلا سلوك طريق القوة - ونحن نرى الناس تعود منه منجفلة مذعورة تنفض عن كاهلها الغبار الذري، وهي لا تصدّق أنّها مازالت على قيد الحياة - فسوف نكون أحق من هبتقة وأشعب معاً.

## «النحن» بين الهدنية والتوحش

سعيد بنكراد\*

سارع الاشتراكيون الفرنسيون الفائزون في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية، سنة 2012م، إلى إلغاء كلمة «عرق» من دستورهم؛ ذلك أن العرق الوحيد الممكن على الأرض، في تصورهم، هو «العرق الإنساني»، أما ما عداه فطبيعة صامتة لا يمكن أن تُحاسب على أفعالها. وكانوا، بذلك، يعترفون بما سبق أن أثبتته في المخبر المتخصصون في الطب والبيولوجيا، وما أكدته الكثير من الأنتروبولوجيين قبلهم بالمعينة الميدانية. فلا وجود، في تصوّر هؤلاء جميعاً، لتفاوتات بين الناس قائمة على أصل بيولوجي يُميز ويفاضل بينهم. وهي صيغة أخرى للقول: إن الإنسان لا يعيش إنسانيته ضمن إكراهات عرقية سابقة على وجوده في الثقافة، كما لا يحقق طبيعته ضمن «إنسانية مجردة، إنه يفعل ذلك دائماً استناداً إلى ثقافات لا تستطيع ثورات التغيير أن تنال منها بشكل كلي»<sup>1</sup>.

هذا هو الحد الفاصل بين «الهمجية» عند الإنسان، باعتبارها اختياراً «حرّاً»، وبين «الوحشية» عند الكائنات الأخرى، فالتوحش ليس إرثاً؛ بل هو نمط «بري» في الوجود من طبيعة قسرية؛ ذلك أن الحيوانات، على عكس الإنسان، تجهل كل شيء عن التطور والنمو ومراكمة المعارف والخبرات؛ وكل ما يصدر عنها موجود بشكل سابق في طبيعة لا حول ولا قوة لها أمامها. ودلالة ذلك أن «حياة» الحيوان تُختصر في تدبير ظرفي لانفعالات عارضة تستوعبها ردود فعل مودعة في تركيبة «بيولوجية» بشكل سابق على كل أشكال الوجود، إنَّها شبيهة بالبرماج (logiciel)، الذي يكتفي بمعالجة ما خزّن في ذاكرته خارج تأثيرات ما يأتيه من التعاقب في الزمان. إنَّ الحيوان ليس واحداً تُشكل الغيرية جوهر كينونته؛ بل يستمدّ هويته من قطع لا تتغيّر أفعاله أبداً. إنَّه كائن «ظرفي»، لا تميز بينه وبين نظرائه في انتقاء ما يأكل، ولا شيء يميزه عنهم في اللغة وفي واجهات الجسد.

لا وجود، إذاً، لإنسان يعيش خارج «حد أدنى» من الثقافة، ولا وجود لحيوان يرسم مشروعاً لحياته وفق نموذج ثقافي مسبق، فالزمنية ملك للإنسان وحده. لذلك سيكون من الخطأ رد الهمجية إلى انتماء عرقي «وضيع» هو ما يُصنّف، عادةً، ضمن «التوحش»، وهو سلوك افتراضي يحيل على عالم حيواني يجهل كل شيء عن الأخلاق والقيم والقوانين. فالحيوانات، التي تعيش حياة البراري، وتقتل، وتُدمر، وتعيثُ فساداً، لا تفعل ذلك عن «قصد» و«سبق إصرار»، ولا تتشبه بما تفعل، إنَّها لا تستمد سلوكها ذلك من جينات عرقية، أو رغبة في الانتقام من خصم أو عدو، وليست خارجة على ما سُنّ في العرف، كما لا تخرق معياراً أخلاقياً، إنَّها لم تكتسب في وجودها على الأرض سلوكاً عدوانياً، ولم تختار نمطاً في الحياة، إنَّها تكتفي، في عمرها الافتراضي كله، بتنفيذ ما بُرّجت للقيام به بشكل «طبيعي»، فذاك منتهى وجودها، وتلك هي الغاية منه.

وليس ذلك هو قدر الإنسان، فهو لا يتمتع بطبيعة أصلية هي هويته ومداه المطلق؛ ذلك أن «الوجود عنده سابق على الجوهر»، كما يقول سارتر؛ بل إنَّ «إرادته أقوى من الطبيعة» ذاتها، في تصوّر جان جاك روسو. إنَّه حر، و«الحرية هي الطابع المميز للإرادة الإنسانية وغاياتها» بتعبير كلود ليفي شتراوس، ما يعني أن سلوكه حاصل اختيارات إرادة حرة في الحياة، وليس نتيجة نُمُو عُقل في

\* مفكر وأكاديمي من المغرب.

1 - Claude Levi-Strauss: Anthropologie structurale deux, édition Plon, 1973, p. 385.

لا وجود لإنسان يعيش خارج «حد أدنى» من الثقافة، ولا وجود لحيوان يرسم مشروعا لحياته وفق نموذج ثقافي مسبق، فالزمنية ملك للإنسان وحده. لذلك من الخطأ ردّ الهمجية إلى انتماء عرقي «وضيع» هو ما يُصنّف عادة ضمن «التوحش»، وهو سلوك افتراضي يحيل على عالم حيواني مجهل كل شيء عن الأخلاق والقيم والقوانين.

الطبيعة. لذلك كان، دائماً، مصدر نفسه في الشر، والخير، والحب، والتسامح، والتشدد. وهو، أيضاً، ما دفعه إلى الانغماس في الكثير من الممارسات الغريبة في وجوده، فاكشف الكحول والسجائر والمخدرات والانتحار، وأمن بالسحر والخرافات والأساطير، وتبنى ديانات متعددة، فعل ذلك كله استباقاً أو وقاية، ودرءاً لموت لا يُجْلَف ميعاده أبداً.

فقد يكون للطبيعة عند الكائن البشري دور في لونه وتركيبته الفسيولوجية، والكثير من خصائصه البرانية الأخرى، ولكن ذلك لا يمكن أن يكون مصدراً مباشراً لنوعية انفعالاته، كما لا

يمكن أن تكون عنصراً حاسماً في تحديد طرق التفكير والبرهنة والحجاج عنده. ففي كل حالات الوجود الإنساني على الأرض، كانت الثقافة، بكلّ مداخلها، الأسطورية والدينية وأشكال السلوك، هي المميز الأسمى للشعوب، وهي أساس النمو والتطور والاندحار والانتكاسات أيضاً. لقد خلقت الطبيعة حيواناً واحداً يعيش أسيراً لسلوكه لا يتغير أبداً، أما الثقافة فأنتجت كائنات جديدة تتميز بتنوع أشكال حضورها في الوجود؛ لذلك كان الفنّ سمة حضارية مثل انفراد به الإنسان وحده، «أما خلية النحل فلم تكن سوى أثر من آثار الطبيعة» كما يقول كانط.

بعبارة أخرى، نحن نشترك في الكثير من الأفعال والأحاسيس مصدرها، في الغالب، «منافذ حسية» هي بوابتنا الأصلية نحو عالم فرّقت بيننا وبينه أشكال رمزية من كلّ الطبائع، ما يُصنّفه إيكو، من زاوية التطور السلوكي عند الإنسان، ضمن «الكليات الدلالية» الأولية، التي كانت أساس التمدن الإنساني وتحضره، وهي التي خلّصت ذلك «الكائن المنعزل الذي مجهل كل ما له علاقة بالمتعة الجنسية، ولذة الحوار، وحب الأطفال، وألم فقدان عزيز»<sup>2</sup>، من حميميته في الطبيعة لكي تقذف به داخل «غربة» ثقافية غيرت من شكل حضوره في الوجود. لذلك كان الإنسان «حيواناً غير سوي» في تصوّر روسو<sup>3</sup>.

وهو ما يعني أنّ الرمزية في حياة الإنسان هي أساس تمدّنه، وتحضره، وانفصاله عن الكائنات الأخرى، وهي أساس التداول الوظيفي لأشياء الطبيعة وكائناتها (التصرف في خيرات الطبيعة: اكتشاف الأدوات، والتداوي والعلاج، واستعمال حيوانات كثيرة للتنقل ونقل الأمتعة)، أمّا «العلامات» فهي إرث مشترك بين كلّ الكائنات البشرية، وهي ما يظلّ يُدكره بأصوله الأولى، حين كان الصراخ والإيماءات الهوجاء وسيلته الوحيدة للاستغاثة والتوسل والرغبة في حضور آخر يحميه من محيط مجهل عنه كل شيء.

وتلك الكليات هي أساس «الأخلاق الإنسانية»، وهي أساس ما يُطلق عليه، في أيامنا هاته، «القانون الإنساني». فما يُوجدنا جميعاً ليس ثقافة يشترك فيها كلّ الناس، وليس ديناً تؤمن بطقوسه ساكنة المعمورة قاطبة، إنّ ما يجمعنا حقاً هو انتماءنا جميعاً إلى هذه الأحاسيس الأولية، فنحن «نمتلك جميعاً فكرة مشتركة عن مقولات الفوق والتحت، ونميل إلى تفضيل الأول على الثاني. وبالطريقة نفسها، نمتلك فكرة عن اليمين واليسار، عن التوقف والحركة، عن الصحو والنوم (...). ولنا أعضاء، ونعرف على ماذا يدلّ الاصطدام بشيء صلب، أو اختراق مادة رخوة أو سائل، ونعرف ماذا يعني تحطيم شيء ما، وماذا يعني التبطيل والدوس، وتسديد ركلات، وماذا يعني الرقص. وبإمكاننا أن أعدد أشياء أخرى، وأدرج، ضمن ذلك، النظر والسمع والأكل والبلع والقيء. وبطبيعة الحال، كل إنسان يملك فكرة عن

2 - إيكو، أمبرتو، دروس في الأخلاق، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، 2010، ص 122.

3 - l'homme est un animal dépravé.

الإدراك، والتذكّر، والرغبة، والخوف، والألم، وإصدار أصوات معبّرة عن أحاسيس<sup>4</sup>. يتعلّق الأمر، في هذه الحالات مجتمعة بكلّ ما يُذكر الناس جميعاً بأنّهم سكان شقة واحدة هي الكوكب الأرضي.

كيف حدث أن أصبح الإنسان، وهو نتاج ثقافات متحوّلة ومتنوّعة، عدوانياً وهمجياً لا يكفّ عن القتل، والتدمير، ونشر الكراهية في كلّ مكان؟ لقد فعل ذلك لأنّه اعتقد في وجود آخر قريب منه هو ابن دينه، وثقافته، وحضارته. إنّه الحد الذي تنتهي عنده الإنسانية، أو تنتهي عند حدود قريته، وما بعد ذلك ليس سوى التوحّش والهمجية. فهو وحده «الطيب»، و«النقي»، و«الحسن الخلق»؛ بل هو الإنسان وحده، أمّا الآخرون فشرّ مطلق<sup>5</sup>. فهذا الآخر القريب يقتسم معه كلّ شيء؛ الطقوس والمراسيم والاحتفالات الدينية، بل يتقاسم معه الحقيقة ذاتها، وهي وحيدة لا يظالها التعدد والتبدل.

بعبارة أخرى، إنه يحكم على الآخرين ويصنّفهم استناداً إلى ما تبيحه ثقافته وتحرّمه، لا إلى ما يمكن أن يكون عليه الآخرون في ثقافة أخرى لا تشبهه، بالضرورة، ثقافته. فكلّ من لا يشبهه لا يمكن أن يكون «سويّاً»، إنّه موجود خارج الإنسانية، وخارج امتيازاتها. بعبارة أخرى، إنّ مصدر المعيار الأخلاقي عنده هو «النحن» المباشرة بكلّ حولتها في اللغة، والدين، والثقافة، وربّما الانتماء الجغرافي أيضاً. إنّها الحدّ الذي يفصل بين «التحضر» وبين «التخلف» و«الهمجية»؛ ذلك أنّ «مقولة الإنسانية التي تتحدث عن الناس، خارج أصولهم وانتماءاتهم العرقية والحضارية، لم تظهر إلا في مراحل متأخرة»<sup>6</sup>، لا يتجاوز ذلك النصف الثاني من القرن العشرين (حتى وإن كانت إرهاباتها بدأت مع فلسفة الأنوار).

وهو ما يعني أنّ التعدّد في الثقافات وتنوّعها ليس بداهة يسلم بها كلّ الناس؛ فهي قد تكون عند الكثيرين، في كلّ بقاع الأرض، خلافاً في الطبيعة، أو نشازاً في حياة خلقت لكي تكون واحدة في كلّ مكان؛ لذلك يُطلق البعض على كلّ ما لا يتنظم ضمن ثقافتهم صفات من قبيل «العادات السيئة»، و«السلوك الهمجي»، و«الوحشية»، «فكلّ ما لا يستقيم ضمن المعايير التي يعتمدونها في حياتهم يصنّفونها خارج الثقافة؛ أي ضمن الطبيعة»<sup>7</sup>، أو هي بقايا حيوانية عند كائنات في حاجة إلى ترويض حضاري. وقد يكون ذلك هو مصدر ما يشعر به الناس تجاه من لا يعرفونهم، أو لا يعرفون أيّ شيء عن أصولهم وخصايص محيطهم. «فالبداهة الحسية المباشرة قد تدفع الإنسان العادي إلى الإيمان بوجود أعراق مختلفة عندما يرى دفعة واحدة أفريقيّاً، وأوربيّاً، وآسيويّاً، وهنديّاً من أمريكا»<sup>8</sup>. وهي البداهة ذاتها التي تدفعه إلى التوجس من الغريب والمختلف في اللغة، واللباس، وطريقة الأكل.

لذلك كان اعتماد معايير «النحن» للحكم على الآخرين هو مصدر الهمجية، والتعصب، والكثير من الأمراض التي رافقت الإنسان في وجوده الأرضي. إنّ «النحن» المنفصلة عن الآخرين لن تكون سوى مضللة في أغلب الأوقات، فهي تحدد المقبول، والمرفوض، والمحبذ، والمكروه، استناداً إلى ما تؤمن به في العقيدة أو السلوك الاجتماعي. وباسم هذا الإيمان تمّت، في كثير من مراحل التاريخ، مقاضاة الآخرين، وإدانة سلوكهم؛ بل إعلان الحرب عليهم، باسم الدين والإثنية والانتماء الطائفي أو العرقي، وباسم الشرعية الدولية أحياناً أخرى. والحال أنّ هذه «النحن» لا يمكن أن تتحدّد باعتبار ذاتها؛ أي باعتبار المخزون الأخلاقي عندها؛ بل يجب أن تقيس أخلاقها استناداً إلى أخلاق الآخر، ذلك أنّ العزلة لا يمكن أن تقود إلا إلى الفاشية والتطهير بكلّ أنواعه. إنّ «أخطر ما يمكن

4 - إيكو، أمبيرتو، دروس في الأخلاق، ص 121.

Claude Lévi-Strauss, op cit p.384 - 5

Claude Lévi-Strauss, op cit p.383 - 6

7 - المرجع نفسه، ص 383.

8 - المرجع نفسه، ص 385.

كيف حدث أن أصبح الإنسان، وهو نتاج ثقافات متنوعة، عدوانياً وهمجياً لا يكف عن القتل ونشر الكراهية؟ لقد فعل ذلك لأنه اعتقد بوجود آخر قريب منه هو ابن دينه، وثقافته، وحضارته. إنه الحد الذي تنتهي عنده الإنسانية، أو تنتهي عند حدود قريته، وما بعد ذلك ليس سوى التوحش والهمجية.

أن يصيب أمة ما هو شعورها بالوحدة<sup>9</sup>؛ أي امتلاكها ثقافة لا تشبه كل الثقافات.

عبارة أخرى، إن وعي الذات لحدودها خطوة نحو التحضر وتقليص لممكّنات التوحش والهمجية، ولكن هذا الحد ليس فرضية محايدة، وليس قابلاً للقياس الموضوعي؛ بل هو موجود ضمن نظام قيمى خاص؛ لذلك لا نعرف، أحياناً، متى ينتهي القتل باسم الإنسانية أو الدين، ومتى يبدأ الفتك بالناس باسم «المصالح الاقتصادية»؛ أي متى يكون القتل «مبرراً» درءاً لقتل

أشدّ بشاعة (كما نحرم المجرم من حريته ونضعه في السجن خوفاً على الناس من عنفه)، ومتى يكون ممارسة همجية تنكّرت لكل ما راكمته الإنسانية من قيم: لقد مات الآلاف من قبيلة التوتسي في مجاهل أفريقيا، دون أن يتحرك المجتمع الدولي ليضع حداً لما يعتبره الضمير الإنساني جريمة، ولكنه بارك قتل مئات الآلاف من العراقيين، وأدكى نار كل الطائفيات في العراق بدعوى البحث عن أسلحة «قد تكون» خطراً على الإنسانية.

وبالمثل، ليس من حقنا أن نعتد الذين كانوا يقدمون أبناءهم قرباناً للآلهة بالهمجية؛ فالكثير من الممارسات، التي تبدو لنا اليوم مغرقة في العبثية واللامعنى، لم تكن سوى ممارسة لنمط ثقافي مشترك بين كائنات لم يكن المتاح العلمي، أو المعتقد الديني، قادراً على تقديم أجوبة تدفع إلى عبادة الله، وتحافظ على حياة الناس في الوقت ذاته، ولكننا لن نتردد في وصف الذين يمارسون، اليوم، ختان الفتيات بالهمجية، فنحن نعيش في مرحلة استطاع الإنسان فيها أن يعي الكثير من حاجاته الأساسية ومنها متعة الحاجة الجنسية، ووعى، أيضاً، ضرورة المساواة بين كل الناس نساءً ورجالاً. إن الذين يمارسون ختان الفتيات في الألفية الثالثة باسم الدين، ليسوا أقل همجية من الذين يقطعون الرؤوس في سورية، والعراق، ومجاهل أفريقيا.

لم تكن «البربرية»، التي أصبحت دالة على الهمجية والسلوك الأهوج، والممارسات الرعناء في الأخلاق والأحكام عند البعض، سوى عي في النطق، أو إحالة على أقوام كانوا غرباء على سكان أثينا وروما بعدها. ومع ذلك، إن هذا التوصيف ذاته لم يكن ليخلو من دلالة؛ بل من دلالات، لعل أهمها الإيمان بمركزية الأنا بلغتها، وثقافتها، وحقها وحدها في التصرف في المحيط الطبيعي وفي الزمنية، استناداً إلى هذه المركزية اللسانية بالذات. فأن تتكلم لغة أخرى غير السائد منها معناه خروجك عن معايير دلالية، ونحوية، وصوتية يراها الآخر أساس تعقل الإنسانية، والأساس الذي يقوم عليه كل التحضر. إن معاني لغتك أقل شأنًا من معاني لغة لا تشبه زقزقة الطيور في الغابة (كان إرنيس رينان يرى أن اللغة الفرنسية لا يمكن أن تكون لغة للعبث).

والحال أن سيرورة الوجود في اللغة أعقد من ذلك، وأشد غنى من الأحكام العنصرية. فنحن نتفق على شكل وجود الأشياء في العالم الخارجي، دون أن يقودنا ذلك إلى منح الأسماء ذاتها، وذلك أصل التنوع الثقافي، ومصدر من مصادره. إنه دال على أن الأمر في اللغة لا يتعلق بتعيين محايد؛ أي بنقل لشيء من عالم مادي إلى عالم مجرد يعادله ويوازيه، كما يعتقد ذلك السذج من الناس؛ بل هو إعلان عن وجود جديد يتخذ داخله الشيء الممثل في اللغة/الذهن صيغة مفهومية لا يمكن أن تُدرك إلا ضمن تقطيع ثقافي خاص؛ ذلك أن كل تسمية هي استنبات لشيء داخل تربة جديدة قد لا يكون لها أي علاقة بالتربة الأصل. فنحن «نحسّ داخل عالم، ونعين داخل عالم آخر»<sup>10</sup>، لذلك

9 - المرجع نفسه، ص 415.

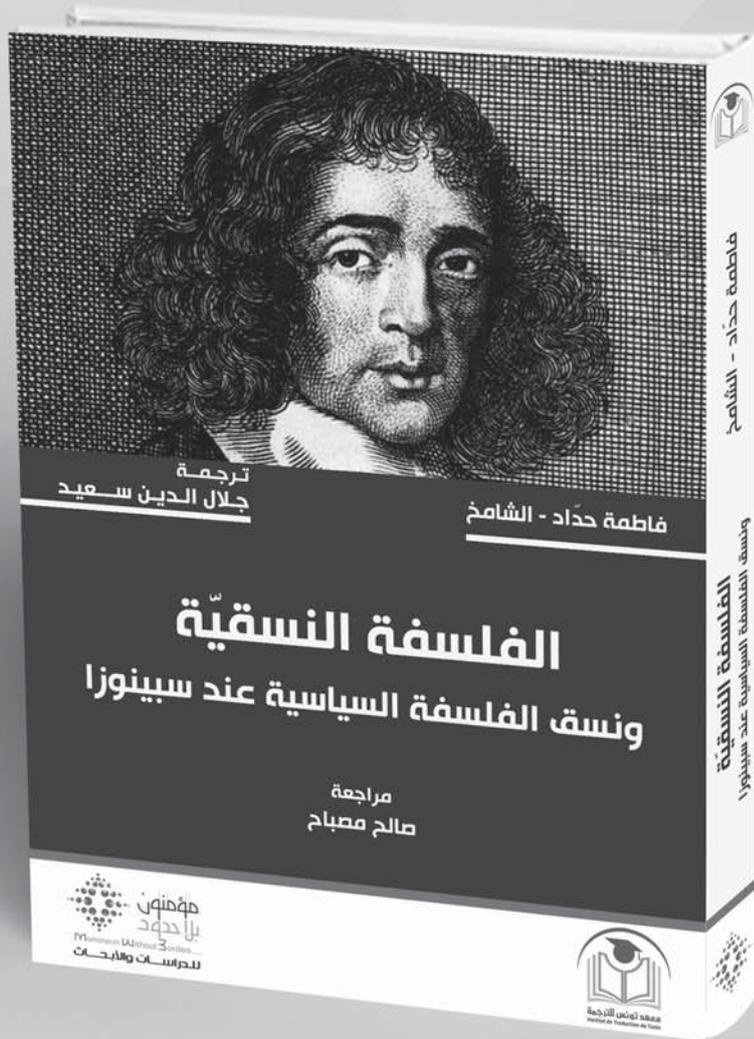
10 - Régis Debray: Vie et mort de l'image, éd Gallimard, 1992, p.64. Régis Debray: Vie et mort de l'image, éd Gallimard, 1992, p. 64.

لا يمنعنا التسليم بوجود الأشياء في العالم الخارجي من الاختلاف في تسمياتها. فلا فضل لهذه اللغة على تلك إلا في قدرتها على تغطية كل مناحي الحياة، وتلك قضية أخرى.

وكما كانت الأحاسيس الأولية كونية ومشاركة بين الناس، وهي أساس تحضرنا، فإن الحقائق العلمية هي، أيضاً، كونية، فلا شيء في محيطنا يجعل حديدنا يستعصي على التمدد، ولن تكون جاذبيتنا أقوى من جاذبية الآخرين، وستظل الأمراض، التي تفتك بالناس، هي ذاتها في كل بقاع الأرض. والأمر ليس كذلك مع الثقافات، إن حقائقها نسبية ومتغيرة، فقد لا نستطيع أكل الضفادع والاستمتاع بلحم الأفاعي، ولكن لا يحق لنا إدانة من يفعل ذلك، فنحن، أيضاً، نأكل ما يراه الآخرون سلوكاً أكلياً همجياً ومتخلفاً. إن طريقة الأكل عندنا وعندهم سلوك ثقافي لا علاقة له، في الغالب، بشيء آخر غير متعة الأكل ذاتها. لذلك لا تثريب علينا في أن نقبل بما يفعله الآخرون ونتفهمه دون أن يلزمنا ذلك ممارسة ما يارسون. فنحن وهم لم نخرق قانوناً، ولم نعتد على محرماتنا ومحرماتهم.

بعبارة أخرى، إننا ننتمي إلى ثقافتنا استناداً إلى خصوصيات هي ملك لنا، ولكنها غير قابلة للتعميم على كل الناس. إننا نارس طقوساً هي جزء من ديننا وتراثنا، ولكننا لا يمكن أن نحقق إنسانيتنا استناداً إلى نصوص مطلقة الحكم، والتقدير، والإحالات الدلالية، إننا نستطيع فعل ذلك بالتسليم بوجود معيش يومي يتحكم فيه الكثير من الشروط، لعل أهمها الرغبة في البقاء، والخوف من الجوع والتشرد، وما يأتي به الزمن في غفلة منا. وهي المشاعر والأحاسيس ذاتها التي يتقاسمها معنا كل الناس. ولقد أدرك الدين نفسه (ديننا) هشاشة الكائن البشري، ونسبية أحكامه، فأحاط السلوك بالكثير من مميزات «الخرق»، فتحدث عن الضرورة والمكروه، وما استكره الناس عليه. وذاك هو أصل الثقافات وتنوعها.

# صدر حديثا



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

## مراجعات في مدونة الاستعلاء الغربي

عز الدين عناية\*

«كلما تعالت مدينة إلى عنان السماء مثل جبل، عادت كومة خراب».  
نبوءة بابلية (إيلو شوما، ج 1/16)

### الهيمنة وثانية التحضر والتوحش

شكّلت التطورية، ضمن السياقين الاجتماعي والأنثروبولوجي، عنصر دعم قويّ لطروحات التحضر والتوحش. وبعد أن غادرت النظرية حيزها العلمي الصرف غدت أداة طيّعة بحوزة العقل الغربي للفرز الحضاري. فكان أن شاع التنظير لتوحش الآخر، وتحضر الذات، وانبرى البحث لإيجاد مسوّغات تاريخية واجتماعية لغرض إثبات سموّ المهيمين. في البدء انحصر الرهان على مثلث البيولوجيا، والأنثروبولوجيا، والسوسيوولوجيا، لإعطاء سند علمي لذلك الفرز. تحوّلت فيه العلوم إلى رافد لدعم برامج سياسية ودينية تعتمل داخل العقل الغربي. فاصطبغت نتائج البيولوجيا، على سبيل المثال، بأحكام بدنية من خلال الربط بين لون البشرة، ونوعية مدارك الفرد العقلية؛ حيث النبّل مختزل في الأبيض، في حين الأسمر والأسود والأصفر ألوان كاشفة للمخزون الدوني للمرء. وبالمثل مع الأنثروبولوجيا من خلال قياسات الأعضاء البشرية، باعتبار المقاس الغربي هو المقاس الأمثل، متجلية ملامحه في التماثيل الإغريقية الرومانية. وفي علم الاجتماع من خلال اعتبار السلوكيات المثلى هي سلوكيات الغربي. أما ما دونها فهي مشوبة بالانحطاط، ولم يسلم من هذا التقسيم المجحف رواد السوسيوولوجيا في الغرب بتوزيع الترابط الاجتماعي داخل التجمعات البشرية على ضربين: «تضامن عضوي» معبر عن سمو الفرد وارتقائه، و«تضامن ميكانيكي» غريزي لا يزال رهين الحاجات الأولية<sup>1</sup>.

وغالباً، استند القول بالتوحش والتحضر إلى قناعة راسخة مفادها تبرة الذات من كلّ ما يشين، والتماهي مع كلّ ما يزين، وظّفت مقولات واردة من المجالات، التي تتناول الآخر مثل: الاستشراق، والاستعراب، والاستهناد، والدراسات الصينية. ورغم أنّ لعبة التصنيف تلك قديمة عرفتها حضارات سابقة تحت مسميات شتى، على غرار ثنائية البرابرة والرومان، وشعب الله المختار والغويم (الأميين)، لم تسلم الحضارة الغربية الحديثة، التي تفخر بحسبها النقدي، من هذا الوقوع مجدداً في فخّ النعوت المشينة للآخر طوراً بـ«الأبوريجان»، وتارة بـ«الإنديجان»، وأخرى بـ«الأوتوكتون»، المؤدية جميعها إلى إقرار الاستعلاء. كان السومري العراقي، قبل أربعة آلاف سنة، حذراً من هذه النعوت التي ترشح بالعنصرية، فكان تعريفه للأعراب، مثلاً، يدور حول «من ليس له بيت يؤويه، أو مدينة يقطنها»، ومن ثمّ توظيف الطابع الاستيطاني في التمايزات المجتمعية، حيث فقدان المدينة يعني غياب التعاليم المنظمة للعيش، وما يترتب عليه من انتفاء للقيم الخلقية النازمة لسير الاجتماع، وما كان النعت ذا حمولة عنصرية، أو ادعاء علوّ، في مقابل انحطاط الآخر<sup>2</sup>.

\* مفكر وأكاديمي من تونس.

1 - لإلمام ضافٍ بدور الدراسات الشرقية في اختلاق مفهوم الشرق كنعقيض للغرب، وما رافقه من سعي حثيث لتسيخ جملة الأحكام المسبقة والقوالب الجاهزة، يمكن الاطلاع على مؤلف الأنثروبولوجي الإيطالي أوغو فايبيتي «الشرق الأوسط: إطلالة أنثروبولوجية»:

Ugo Fabietti, Medio Oriente. Uno sguardo antropologico, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 115.

2 - ليفراني، ماريو، تخيل بابل. مدينة الشرق القديمة وحصيلة مئتي عام من الأبحاث، ترجمة عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي، 2016، ص 133.

رغم أنّ لعبة التصنيف قديمة عرفتها حضارات سابقة تحت مسميات شتى، على غرار ثنائية البرابرة والرومان، وشعب الله المختار والغويم، لم تسلم الحضارة الغربية الحديثة، التي تفخر بحسّها النقدي، من هذا الوقوع في فخّ النعوت المشينة للآخر طوراً بـ«الأبوريجان»، وتارة بـ«الإنديجان»، وأخرى بـ«الأوتوكتون»، المؤدية جميعها إلى إقرار الاستعلاء.

في حين أنّ التوحش، كما صوّرته الأبحاث الاستشراقية الحديثة، منتفج في الداخل، وملحق بالخارج، في مقابل التحضر التابع من الذات بغرض تصدير نورانية إلى الغير. ولم يتوقف الأمر عند ادعاءات سياسية كما لحّضها الوزير الأول الفرنسي جول فيري (Jules Ferry) في خطابه في برلمان بلاده، سنة 1885م، مع توطد أركان الاستعمار الفرنسي في أفريقيا بقوله: «يملي الواجب على الأجناس الراقية العمل للنهوض بالأهلي المنحط، وفرنسا في مقدمة الدول المطالبة بذلك الحقّ لترقية الشعوب التي بقيت في طور البربرية...».

فإنّ ذلك التحفّز الاستعماري حالف المستشرق السياسي. كان جهاز الآلة الثقافية يشتغل بوتيرة متسارعة جنب الآلة السياسية لخلق «البرابرة الجدد»، مع إضفاء مسحة إيزوتيكية لإخفاء الطابع

العنيف للعملية<sup>3</sup>. سنة 1904م، تأسست «البعثة العلمية إلى المغرب»، التي كانت تجمّعاً نشيطاً لعلماء الإثنوغرافيا، وعلم الاجتماع، والتاريخ، واللغويين، وربطتها صلات متينة بالإدارة الاستعمارية، كما كانت تمثّل جسراً رابطاً للدارسين في البلد الأصل؛ وبالمثل تشكّل في بلاد الشام، إبان الانتداب الفرنسي (1919-1946م)، المعهد الفرنسي في دمشق للغرض نفسه.

ذلك أنّ القوى المهيمنة، غالباً، برّرت فعلها بادعاء احتكار المشروع الحضارية، وسلبتها من الآخر، إلى درجة إنزاله مرتبة منحطّة. فكان من باب الواجب الأخلاقي عليها الأخذ بيد المتخلف، وإلحاقه بركب التحضّر، بيد أنّها لم تتوان عن اقتراح المساوي بدعوى بثّ رسالتها، ولو بلغ ذلك حيناً حدّ الاستعباد والإبادة؛ إذ تكشف الثنائية المانوية للتحضر والتوحش عن اختزان إسقاطات إيديولوجية تقود إلى نوع من التبرير، توهم الفاعل أنه بمنأى عن أيّ سقوط حضاري يطاله. ففي زعمه، نشر التحضر ينتهي إلى اقتراح جرم بحقّ الآخر، تدمير لهويته، وتهديد لكيانه، وتحوير لسانه، مصادرة لماضيّه، ورهن لمستقبله، بدعوى استبدال ما هو هابط بما هو أرقى.

ولطالما شكّل الآخر، في منظور المستعلي، عدماً، وأحياناً فراغاً ينبغي ملؤه وتشكيله على هواه. كان عالم الإناسة البلغاري تزفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) قد صاغ، في مؤلف له بعنوان (غزو أمريكا)، تصوراً نبهاً عن عقلية الأوربيين الغزاة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. لا يزال هذا التصور مجدداً في فهم العقلية الأوربية في تعاملها مع الآخر في التاريخ الراهن. فقد استعاد تودوروف، في بنائه الأنثروبولوجي، مختلف المواقف التي اتخذها الغزاة أثناء مواجهتهم الهنود الحمر، والتي تراوحت بين القول بالتذويب والتمييز:

\* من جانب يتيسّر لذلك الآخر أن يصير مثلنا، وملاحمه المختلفة لن تحول دون أن يكون شبيهاً لنا.  
\* ومن جانب آخر، لن يتيسّر لذلك المختلف أن يكون صنواً لنا، مع استبعاد إمكانية تحوله إلى كائن مسير لنمط عيشنا ولقواعدنا الاجتماعية.

3 - Tzvetan Todorov, La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà, Garzanti 2016, pp. 26- 41.

وقلّة من هؤلاء الغزاة من تبنا موقفاً وسطاً، ينبني على مراعاة ذلك الآخر، واحترام خصوصياته. وكانت القناعة، آنذاك، أن الآخر ينبغي أن يفتش عن التلاؤم معنا؛ إذ الحق والخير يدوران حيثما درنا. والغزاة، كما يذكر تودوروف: «بحثوا في وصف الهنود الحمر عن توصيفات استوحوا إياها من تاريخهم...، سمى الإسبان أول المعابد، التي عثروا عليها، مساجد، والمدينة الأولى التي صادفوها القاهرة الكبرى»<sup>4</sup>.

لقد بلغت زعزعة الهويات درجة عالية في الدول، التي تعرّضت للاستعمار الغربي، حتى ليغدو البحث عن التماهي مع الغالب ديدناً للدوبان فيه، بتقليد لسانه، وعواذله، وطباعه، وهو أمر تنبّه له صاحب (المقدمة) مبكراً في قوله الشهير «إن المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته...». ولكن في غمرة انبهار المقلد يفوته أمر، ما فتى داخل هشيم حضارته التي تنكّر لها، فما إن يجلّ بموطن الغالب ويستوطن فيه، حتى يدرك يقيناً أن الغالب يتعامل معه ككائن جامد في التاريخ، وضمن صورة أزلية مهما تماهى معه وقلده.

ولم يتسرّب الفتور إلى ذلك الاستعلاء راهناً، رغم الحديث عن المصير الواحد، والمسار الواحد للبشرية؛ بل زاد رسوخاً بموجب تطور أساليب الهيمنة، بعد أن باتت مركبة تمتد من الاقتصاد إلى الاعتقاد، ومن الإعلام إلى زرع الأوهام، ومن الأخلاق إلى الأذواق. لذلك تسري تسربات الغلبة الغربية، اليوم، في شرائح واسعة من مثقفيه ومن وكلائه على حد سواء. إذ صعب أن يكون لحضارات الهامش صوت مسموع، والأمر كما يعانيه العرب، يعانيه الأفارقة، والهنود، والصينيون، والروس، وشعوب جنوب القارة الأمريكية.

فالحضارة يحاول الغرب اختزالها في ذاته، في قيمه وفي مساره التاريخي، وما مساهمات الآخر سوى إرهابات منقوصة أو محاولات صيبانية؛ فالدولة منتوج غربي، مع أن أوروك (الوركاء) أولى المدن على وجه البسيطة، كما يثبت المؤرخ ماريو ليفراني<sup>5</sup>، والديمقراطية، بمعنى الحكم الرشيد، هي منتوج غربي، وكل أشكال الاقتراب من ذلك الحكم هي أحلام، لم تجد التجسّد سوى في النموذج الغربي بتأكيد الطابع الحضري لها. ليست الفقرة المثيرة للجدل، لدى السوفسطائي أنتيفون، بشأن العدالة، سوى تنديد بالعدالة العرجاء المميزة للديمقراطية: «نحن أشدّ بربرية من البرابرة»؛ لأننا حفرنا خندقاً بين الإغريق وسواهم، في حين أننا متساوون جميعاً في الأصل: «كلّنا نستنشق الهواء بأنوفنا ونتناول الطعام بأيدينا»<sup>6</sup>. حتى القيم الخلقية والدينية، ينبغي أن تكون مختزلة في الفهم العلماني وما بعد العلماني للغرب. ما عدا ذلك، كلّ المحاولات لا تتسّق مع روح التاريخ، لأنّ تاريخ الكون ومنتهاه يُكتب من وجهة نظر غربية، ومن داخل المسار الغربي.

يتحدّث الإيطالي باولو سانتانجيلو، أحد المتخصّصين في التاريخ الحضاري، قائلاً: لقد وضع رانكه (Ranke) الصينيين ضمن أعراق «الجمود الأبدي»، بينما ذهب شبنغلر (Spengler) إلى أن تاريخ الصين كان قد «تكلس» و«تججّر». ونطالع آراء مماثلة عند توينبي (Toynbee)، الذي رأى في القرن الرابع عشر نهاية للحياة الصينية، وفيبر (Weber)، الذي جعل من صفة الثبات، التي تتسم بها الحضارة الصينية، نقيضاً للديناميكية، والعقلانية الأوربية الحديثة<sup>7</sup>.

فمنذ الاتصالات المباشرة الأولى لليسوعيين والتنويريين الأوربيين في الصين، جرت محاولات لتأطير هذه الحضارة «الأخرى» المختلفة والقديمة كذلك، ضمن النظام المعرفي التقليدي الغربي. بهذا المنظور، ووفقاً لنزعة مركزية أوربية، جرى نفي التاريخ عن هذه

4 - Tzvetan Todorov, La conquista dell'America, Einaudi, Torino 1992, p. 132.

5 - ليفراني، ماريو، أوروك. أولى المدن على وجه البسيطة، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، أبوظبي، 2012.

6 - كنفّر، لوتشانو، مدخل إلى التاريخ الإغريقي، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، أبوظبي، 2012، ص 117.

7 - سانتانجيلو، باولو، إمبراطورية التفويض السماوي: الصين بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر، ترجمة ناصر إسماعيل، كلمة، أبوظبي، 2015، ص 18.

تكشف الثنائية المانوية للتحضر والتوحش عن اختزان إسقاطات إيديولوجية تقود إلى نوع من التبرير، توهم الفاعل أنه بمنأى عن أي سقوط حضاري. ففي زعمه نشر التحضر ينتهي إلى اقرار جرم بحق الآخر، تدمير هويته، وتهديد لكيانه، وتحويل للسانه، مصادرة لماضيه، ورهن لمستقبله، بدعوى استبدال ما هو هابط بما هو أرقى.

الحضارة؛ لأنها «ثابتة لا تتغير»، ولم يُعترف بفلسفتها؛ لأنها «غير منتظمة وغير منطقية»، ولا اعترف بدينها؛ لأنه لا يتفق مع معايير الديانات المتوسطية<sup>8</sup>.

### متاهة أوصياء الدين

الاستعلاء المستشري في الغرب يجعل المرء يتنابه الشك، أحياناً، في مقولات «حوار الحضارات»، و«حوار الديانات»، و«وحدة الأديان الإبراهيمية» الصادرة من الشمال، بفعل الأستاذة اللاهوتية، التي تمارسها الكنيسة، من خلال فرض تصوراتها لفلسفة الحوار. وليس، فقط، لأن الأطراف المسحوبة إلى هذا المجال قسراً غير قادرة، وتعوزها الأدوات؛ بل لأن كنيسة الغرب

الموكلة بهذا القطاع، فيها من الاعتداد ما يجعلها لا تصغي حتى لأصوات الانتقاد الصادرة من مسيحيي الهامش (لاهوت التحرير، واللاهوت الأسود، واللاهوت النسوي، والكنيسة الوطنية في الصين)، بوصفها مهرطقة ضالة، فما بالك بالأصوات الواردة من عوالم الإسلام، والهندوسية، والكنفوشيوسية، والأرثوذكسية؟ فالحوار ليكون فاعلاً ينبغي الاعتراف فيه بالاختلاف، دون إرساء مسبق أن أحد الأطراف يمثل الصواب والآخر، أو الآخرون، ينبغي عليهم التلاؤم، كما هو جارٍ اليوم.

وليس المسلمون، وحدهم، من يلقون رهقاً مع «الغرب المسيحي»، كما قد يُحْيَل، أحياناً؛ بل يشاركهم أتباع المسيح من كنائس الهامش. فمن فرط اندماج الموكّلين بأمر الدين في الغرب في قوى الهيمنة، يتمنّع عليهم الإقرار لأبناء ملتهم الأبعد بحقهم في الخيار الحرّ. يتجلى ذلك ملياً في حالة لاهوت التحرير في جنوب القارة الأمريكية، حين نادى بإعادة النظر في مفهوم الإيمان، بوصفه نصرة للمحرومين، لاقى من المركز في روما صدىً، وعُدَّ هرطوقياً في الدين يستوجب الحرمان. توجب على ليوناردو بوف، أحد زعماء ذلك الخط اللاهوتي، المثول أمام محكمة عقائدية في روما ترأسها مفتش العقائد راتسينغر (بنديكتوس السادس عشر)، قبل أن يغدو حبر الكنيسة الأعظم<sup>9</sup>. فروما، التي انضمت إلى جوفة الرسملة العالمية، حتى باتت مكوّناً من مكونات الخطيئة البنيوية، كما يسمّيها البرازيلي الفرنسي ميكائيل لوفي، ما عاد الدين فيها يستوحي تعاليمه من «موعظة الجبل»؛ بل من إملاءات البنك الدولي، ومن منظمة التجارة العالمية، وما عاد يعنيه لاهوت الفقراء؛ بل لاهوت السوق المتمثل في الليبرالية الجديدة وفي «دين رأس المال»، الذي غدت كنائسه (البنوك)، وإكليسوسه (الممولون)، ولاهوته (الخطط التنموية المملاة). لذلك استوجب على لاهوت التحرير خوض صراع مع الوثنية الجديدة، التي لم تعد وثنية بالمفهوم العقدي؛ بل هي مناهضة لأوثان الاستغلال الجديدة المعبودة من قبل الفراعنة الجدد، والقياصرة الجدد والهيرودسات الجدد؛ إنه صراع مع وحش «مامون» الأبدي المشار إليه في إنجيلي (لوقا 16: 13)، و(متى 6: 24)، «لا تقدرُوا أن تخدموا الله ومأمون [المال] في الترجمة العربية»<sup>10</sup>.

وفي فضاء العالم الإسلامي، لم يتحوّل الأفغاني إلى همجي من منظور الغرب إلا بعد استنزافه ضد مملكة الشر، روسيا الشيوعية حينها. وبالمثل، في حيز الحضارة العربية، لم يتحول صدام حسين إلى ليونان مارد إلا بعد خروجه عمّا هو مرسوم له. فمنطق تبدل أحلاف السياسة ضربت عدواه أحلاف الاعتقاد أيضاً. أحياناً، تشعر المسيحية الغربية بحاجة إلى «الأغراب»، ونقصد، هنا، أتباع النبي الأكرم،

8 - المصدر نفسه، ص 20.

9 - Leonardo Boff, Un papa difficile da amare, DataneWS Editrice, Roma 2005.

10 - انظر: لوفي، ميكائيل، لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وعلاقته بالإيمان والعمران، مجلة التفاهم، العدد 43، عُمان، شتاء 2014، ص 173-188.

فيصبح الجميع فجأة أبناء إبراهيم وأنصار التوحيد، كما أعلن ذلك الكاردينال كارلو ماريا مارتيني<sup>11</sup>، لكن ذلك الإيواء إلى خيمة واحدة ينفص ويتحوّل إلى وحدة التراث المسيحي اليهودي، ويبعد عنه ركنه الثالث؛ لأنه غير ملائم. يغدو التباعد هو الأصل والتقارب مناورة اقتضاها الطرف، مع أنه، من منظور تاريخي سياسي بحت، لا يمكن نفي وحدة التراث المسيحي الإسلامي، وأربع عشرة دولة من جملة أربع وثلاثين تشكّل الفضاء الجغرافي الأوربي اليوم، كانت، جزئياً أو كلياً، يسيرها مسلمون لفترة لا تقلّ عن قرن<sup>12</sup>. هناك براغماتية في الغرب تتحكم في أحلاف الاعتقاد، لعلّ أبرزها، في الراهن، حلف الوثام المبرّم مع الدلاي لاما وأتباعه، وهو ما يجعل اتهام العقل الديني الغربي على قيم الكون مقامرة لا تقلّ خطورة عن إيداع الرثة في رقبة القط، كما يقول المثل.

وفي الحضارة الغربية، طالما تحوّل رجل الدين إلى حَكَم فصل في ما هو توحش، وما هو تحضر؛ فمنذ دمج المسيحية في البشون الروماني، وما أعقب ذلك من استحواذ على مقاليد تسييره<sup>13</sup>، تحوّلت المسيحية، في نسخها المروّنة، إلى وصية على الضمير الخلفي. وقد وجدت في لاهوت الأفريقي المروّمن القديس أوغسطين سنداً قوياً، بعد أن صاغ، في مطلع القرن الخامس الميلادي، أطروحته الشهيرة حول «الحرب العادلة»، التي حوّل فيها فعل الحرب إلى عمل إحسان. حيث استندت الأطروحة، فيما استندت إليه، إلى تأويل مجحف لبعض آي الإنجيل، التي طالما ألهمت الكنيسة في حروبها وصراعاتها. وفحوى تلك الأطروحة المستوحاة من إنجيل لوقا (14: 16-24)، أنّ سيّداً أقام وليمة، ودعا صحبه، ثم أرسل عبده ليحضّر المدعوين، فاعتذر جميعهم عن الحضور والمشاركة، فقال السيد لعبده: «اخرج سريعاً إلى شوارع المدينة وأزقتها، وأحضّر الفقراء والمعاقين والعرج والعمي إلى هنا»، لكن مع إدخال هؤلاء بقيت أماكن شاغرة. فقال السيد للعبد: «اخرج إلى الطرق، والسيجات، وأجبر الناس على الدخول حتى يمتلئ بيتي». تمّ تأويل ذلك الإكراه بوصفه إلزاماً بالدخول في الدين الحق، وقد تعلّلت الكنيسة بذلك في الحروب، والتفتيش، وما شابهه. هذه الوصاية الروحية والعقلية على الآخر بقيت ملازمة للحضارة الأوربية حتى تاريخنا الراهن، حيث لم تتخلص من استعلائها، ولذلك حرّيّ البحث في المخيال الديني الغربي لتشخيص جذور التعالي قبل البحث في تشظياته.

والواقع أنّ ثمة تراكمًا بنويًا استعلائياً يرمي بجذوره في ثقافة دينية قروسطية لطالما استبطنت «لا خلاص خارج الكنيسة»، فقد افتقرت الكنيسة إلى منظومة تعايش مع الآخر تواصلت حتى مشارف عصرنا. ولكن بفعل إكراهات الحداثة اقتضت الأمور تحويراً طفيفاً، وهو ما جرت مساع لقوننته مع قرارات مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965) في ما يعرف بلاهوت الأديان. فقد وجدت مزاعم التحضر وتبرير فعل «المتحضر»، أيّاً كان تناقضها مع الأخلاق، سنداً قوياً في المقولات الدينية. كان المرسوم البابوي، أثناء وجود الأعداء (18 حزيران/ يونيو 1452) (Dum diversas)، الذي أصدره البابا نيكولاس الخامس، واضحاً وصريحاً بهذا الصدد: فالوثيقة الموجهة إلى ملك البرتغال ألفونسو الخامس تحوّل له أن «يهاجم ويغزو ويخضع البرابرة الوثنيين وغير المؤمنين الآخرين أعداء المسيح في عبودية أبدية». ومن خلال مرسوم «الخبر الروماني» (8 كانون الثاني/ يناير 1454) (Romanus pontifex)، أقرّ البابا للبرتغال حقّ غزو الأراضي في أفريقيا، بالإضافة إلى الغزوات الإقليمية المقرّرة مستقبلاً، مُشجعاً ضمناً التطبيق الفعلي لتجارة العبيد. كان الإقرار يتعلق، إذًا، ليس بالأمريكتين المجهولتين آنذاك، ولكن بسببته التي احتلها البرتغاليون عام 1415م، بالإضافة إلى المنطقة الممتدة على طول السواحل الغربية من رأس بوجادور تجاه الجنوب حتى غينيا. أدت الوظيفة الدينية الممنوحة لهذا الإجراء والمناهضة للإسلام إلى أن يقوم الجانب البرتغالي، في أعقاب هذا القرار، بمنح المساندة لحرب صليبية بابوية ضد الأتراك في أعقاب سقوط القسطنطينية (1453م)<sup>14</sup>.

11- Carlo Maria Martini, Figli di Abramo: Noi e L'Islam, Editrice La Scuola, 2015.

12 - Richard W. Bulliet, La civiltà Islamico Cristiana. Una proposta, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 9.

13 - راجع مؤلف «حين غدت أوروبا مسيحية 312-394م» للمؤرخ بول فاين:

Paul Veyne, Quando l'Europa è diventata cristiana (312 - 394), Garzanti, Italia 2008.

14 - ديليانو، باتريسيو، العبودية في العصر الحديث، ترجمة أماني فوزي حبشي، كلمة، أبوظبي، 2011، ص 123-124.

ينبغي أن نقرّ بأنّ الغرب، أثناء وصمه الآخر بالهمجية أو تهميشه بعد أن حلّ بدياره، لم يخلُ ممّن يسفهون زعمه، أو ينتقدون مسلكه، من داخله ومن أبناء جلدته. فالغرب ليس كياناً مفارقاً موحداً؛ بل يستبطن داخله قوى ومصالح متنافرة وعقلاً مرّكباً. وهو لا يفقد إنسانيته حتى في لحظات السقوط.

وبالمثل، وجد تبرير استرقاق الشعوب سنداً في المقولات الكنسية. فقد تساءلت الثقافة الكاثوليكية حول الشرعية الأخلاقية للعبودية، وكانت الإجابات المعروضة، غالباً، تميل إلى تسويغ موقفها متبعة مساراً مزدوجاً. من جهة، كانت تلجأ إلى التسويغ من خلال الشرعية، التي جاءت في الكتب المقدسة، وإلى التعاليم المؤسسة على حق «الحرب العادلة»: وهذا هو الرأي الذي عبّر عنه جاك-بنين بوسوي، على سبيل المثال، في مقالته «تحذيرات إلى البروتستانت» (1689-1691م). ومن جهة أخرى، كان يتمّ اللجوء إلى ما يُطلق عليه الإفتاء في قضايا الضمير، الاتجاه الذي يشير، في اللاهوت الكاثوليكي، إلى تحليل تلك الحالات، التي يتتاب فيها الفرد المسيحي الشك بشأنها في ما يتعلق بالمبادئ التي ينبغي اتباعها في السلوك الخاص<sup>15</sup>.

إذ قلة من فلاسفة الحضارة الغربيين ممّن تناولوا موضوع الحضارة واللاحضارة، تحاشوا التوصيفات العنصرية أو الاستعلائية، بوصف ذلك التحوّل خاصية إنسانية تتعلّق بمسار التطور البشري بأسره. البريطاني فيري جوردون تشايلد، في حديثه عن الثورة الحضارية، التي شهدتها البشرية - وإن شايح التوجّهات العامة للرؤى التطورية، التي فشّت في القرن التاسع عشر - تطرّق إلى الأمر من زاوية كونية شاملة، عبر مقترح مفهوم «ثورة العصر الحجري الحديث»، الذي يطبع المرور من طور التوحّش إلى طور البربرية، ومفهوم «الثورة الحضارية»، الذي يطبع العبور من البربرية إلى الحضارة<sup>16</sup>.

وهو ما يتناقض مع ذلك التضييق، الذي حدّده أرنست رينان، والمتمثل في رؤية تصوّره بشكل متتابع ظهور الأجناس البشرية في ضوء التاريخ، وتقرّح تصنيفاً ثلاثياً: حضرت في البداية «أجناس منحطّة، تفتقر إلى المآثر، وُجِدت على سطح الأرض منذ القدم، ويبقى من مهام الجيولوجي تحديد أزمته»، وهي أجناس لا تزال حاضرة في الأوقيانوس، وجنوب أفريقيا، وشمال آسيا. لنشهد، مع فجر الألف الرابعة قبل الميلاد، ظهور «أول الأجناس المتحضّرة»: الصينيون، والكوشيون، والهاميون (الذين ينضوي تحتهم المصريون والآشوريون والبابليون)، ويطبع هؤلاء الأقوام طابع مادي صرف لا يزال حاضراً في الصين. وفي النهاية، ظهرت، نحو الألف الثانية قبل الميلاد، «الأجناس الراقية الكبرى»: الآريون والساميون<sup>17</sup>. هذه التكتلات الثلاثة غير متمازجة: «ولا أيّ فرع من فروع الجنس الهندي-الأوروبي أو السامي انحط إلى طور الهمجية [...] وبالمقابل لا يُعرّف أيّ من تلك الشعوب الهمجية ارتقى إلى مصافّ التحضّر. ينبغي أن نفترض كون الأجناس المتحضّرة لم تمر بطور الهمجية؛ بل حملت في كيانها منذ البدء بذرة التطورات المستقبلية»<sup>18</sup>. فقد أطلّت هذه الأجناس على مسرح التاريخ بما يشبه الظهور من خلف الركب، يُستخلص ذلك من خلال العديد من الفقرات، فقد لاح الساميون من الصحراء، التي خلّفت أثراً عميقاً في طباعهم وعوائدهم بشكل راسخ، ومن جملة ذلك عقيدة التوحيد، وبرز الآريون من الغابة المعتدلة الأوربية بنتائج مماثلة لكن بأثر نقيض.

15 - المصدر نفسه، ص 141.

16 - ليفراني، ماريو، أوروک. أولى المدن على وجه البسيطة، ص 20.

17 - E. Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris 1855, pp. 501- 503.

18 - Ivi, p. 468.

وبفعل ما خلّفته مقولات التطورية، لاحقاً، من توظيف في المجالين الاجتماعي والسياسي، وتبين خطورة هذا المنحى، بدأ البحث عن صياغات بريئة ومحايدة، لا تسيء إلى أيّ كان (عبارة «الهمج» و«البرابرة»، اللتان تعودان إلى تطورية القرن التاسع عشر الميلادي، يمكن أن تكونا مدعاة للذمّ، ولكن المنعوتين، لحسن الطالع، ما كانوا ملمّين بالقراءة...). وهكذا استعاض عنها روبرت رادفيلد، بمقولة (folk societies) لِنَعْتِ مجتمعات ما قبل التحضّر، بقصد تفتادي عبارات تتضمّن ذمّاً، ثم قابلها بمقولة «المجتمعات المتحضرة» (civi-lized societies)<sup>19</sup>.

الجدل بشأن مفهوم التحضر ونقيضه ما زال مطروحاً حتى الوقت الراهن، وإن تقلّصت حملته العنصرية، فإنّه ما برح يحافظ على طابعه الاحتكاري. تحضّر مؤرّخة الاقتصاد المعاصرة فيرا زاماني أوريا بخلاصة هذا التحضر دون سواها، وكأنّها قارة معزولة تاريخياً وجغرافياً عن عالمنا. في محاولتها تفسير كيف غيرت أوريا العالم، تدعم أطروحتها حول تلك الريادة بإبراز محورية التطور الحاصل على مستوى المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، ولا سيما على مستوى القيم، التي تمثل الدافع المتين المتواري لتلك التحولات. وبحسب المؤرّخة، يكمن المحدد الرئيس في تطوّر مختلف المجتمعات في الرؤى الفلسفية الدينية للعالم، وفي التنظيم الاجتماعي المتولّد عنه، المدعوم بسائر المؤسسات السياسية والتنظيمات الاجتماعية، وفي هذا تحوز المسيحية الدور المحوري<sup>20</sup>.

### مهوّشون في ضيافة الرفاه

يشكّل المهاجرون المسلمون في الغرب عنصر اختبار مهمّاً لما يُطلق عليه «حوار الحضارات»، غالباً تغفل السوسولوجيا العربية عن التطرّق إلى تفاصيله. حتى تتبيّن تعاطي الحضارات المهيمنة مع «الدخيل» الوافد، بقصد اختبار واقع التعايش الفعلي بعيداً عن الأطروحات النظرية، التي غالباً تكون مضلّلة. فالمهاجر، أو وليد المهجر من أصول أجنبية، عادةً، يكون عرضة لعنف رمزي، بوصفه ممثلاً لحضارة أخرى، يحوّل، أحياناً، إلى رهينة. فتتحول جماعات كبرى، وفق التعاطي غير السوي، إلى رهائن حضارية في لحظات التآزم المعولم. يُعزّل المغاير في المسكن، ويُدحر من الشغل، ولا يُدعى إليه إلا عند الضرورة، أو الحاجة الملحة، ولا ينحصر هذا في اليد العاملة والشرائح الشغيلة؛ بل يطال الشرائح الدارسة والمتدربة. فما يُعرف بـ«تشانينا تاون»، داخل الدول الغربية، ومثيلاتها من تجمعات المغاربة، والبنغاليين، والأفارقة، وآخرين، هي، في الواقع، جزر معزولة لتجمعات مهمّشة دحرتهم الحضارة الطاردة، التي يوجدون في أحضانها، ما أُلجأهم إلى خلق حيّز معيشي، وبناء روابط اقتصادية واجتماعية وتعليمية بينهم. وما رصده عالم الاجتماع الإيطالي إنزو باتشي، بشأن تجمعات المسلمين في أوروبا، ينطبق على غيرهم من التجمعات الأخرى، في قوله: «من المستحيل اعتبار أتباع الديانة الإسلامية الموجودين في أوروبا أجنباً؛ لأنّ أغلبهم مواطنون، أو سيصبحون كذلك في المستقبل القريب، وُلدوا ونشؤوا في مختلف المجتمعات الوطنية الأوروبية. وكلّ تمييز، بمعناه الديني، يتعرّضون له يعني أنّ خلفه رغبة مقصودة في تمييز غيريتهم الثقافية. أن يكونوا أجنباً داخل الوطن هو تناقض، ومع مرور الوقت لن يكون بمقدور أية حكومة، ولا أية قوة سياسية، حتى تلك التي تمقت الأجنب، أو تناهض المسلمين، تجاوزه؛ لأنّه يضع أحد المبادئ الأخلاقية والتشريعية الأساسية لحضارتنا محلّ نقاش، ونعني به مبدأ الحرية الدينية»<sup>21</sup>.

لكن ينبغي أن نقرّ بأنّ الغرب، أثناء وصمه الآخر بالهمجية، أو تهميشه، بعد أن حلّ بدياره، لم يخلُ ممّن يسفهون زعمه، أو ينتقدون مسلكه، من داخله، ومن أبناء جلدته. فالغرب ليس كياناً مفارقاً موحداً؛ بل يستبطن في داخله قوى ومصالح متنافرة، وعقلاً مركّباً. وهو لا يفقد إنسانيته، ولا يلغيها، حتى في لحظات السقوط، ولعلّ تلك ميزة الغرب الحديث منذ أن دبّ الحس المدني فيه، وبات

19 - R. Redfield, The Primitive World and Its Transformations, 1953 Ithaca NY.

20 - Vera Zamagni, Perché l'Europa ha cambiato il mondo, Il Mulino 2015, Bologna-Italia.

21 - باتشي، إنزو، الإسلام في أوروبا: أمّاط الاندماج، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، أبوظبي، 2010، ص 174-175.

للمجتمع الأهلي حضوره الفاعل داخله. صحيح أن الغرب لم يخل، إلى اليوم، من النزعات الشوفينية، والرؤى المتطرفة، ولكن المسلك الديمقراطي، الذي يوجه سير مؤسساته، واحتكامه إلى المعقولية إجمالاً، يحدّ من غلوائه، ولو تحصّنت المواقف المغالية بالأغلبية، وبقوى سياسية تسيّر مقاليد الدول.

صحيح أن الاستعمار، الذي تلتّه مرحلة الهيمنة، ظهر، ولكن حتى في زمن تلك السياسات، ارتفعت أصوات قويّة ترفض ذلك التمشّي. وعلى نطاق معرفي ساد الاستشراق، ولكن جابهه نقيضه ما بعد الاستشراق ونقد الاستشراق. لذلك تعلق في الغرب، وفي وسطه الأكاديمي تحديداً، نداءات قوية بالمراجعة. واليوم، نسمع من داخل الغرب مطالبات بضرورة مراجعة سياسات الهجرة تجاه الذين باتوا مواطنين، غير أنهم من درجة ثانية. فالوعي القطيعي، أو وعي الحشد، بات عسير المنبت في الغرب الديمقراطي، كون ذلك مرشحاً للنهائ في الأوساط المنغلقة، التي يفتقد الفرد فيها أية قيمة، ولذلك حين تنهار تلك المجتمعات فهي تنهار بعنف؛ لافتقارها إلى عناصر التوازن والردع في داخلها. في حين ما يميّز الغرب الديمقراطي حتى حين تداهم الأزمات الحادة، تجد عقلانيته تدفع به للخروج منها بأقلّ الخسائر.

تأخذ ثنائية الهمجية والتحضّر أشكالاّ متبدلة بحسب الطرف والحاجة، وتبدو الحضارة الإسلامية الأكثر عرضة لهذا التلاعب المقيت في الراهن. فالتفجير، الذي تتعرّض له من الداخل، لترسيخ وصمة همجيّتها، عنيفٌ، من خلال توظيف إعلامي معوّم، يجعل حتى أهلها يتسرّب إليهم الشكّ في ذواتهم. والحال أن الاضطراب، الذي تشهده هذه الحضارة، يأتي جراء تراكم سلّبات قدرات المناعة فيها، ما حوّلها إلى كيان هشّ قابل للاختراق. وحتى في ظلّ غياب العنف الفعلي مع مكوّنها العربي، يُستعاض عنه بعنف رمزي، يسلبه مشهدياته الإيجابية في الساحة الكونية، والبحث في العربي المسيحي لا غير عمّا تبقى من إنسانيتهم المفقودة، على اعتبار أنه شبيهه الغربي ووكيله في تلك الحضارة الموسومة بالهمجية الأبدية.

## هل هناك من حضارة إنسانية؟

فيصل درّاج\*

كلّ تقدّم في الحضارة الإنسانية ينطوي على قسط من البربرية خاص به، له شكل القانون أو القاعدة، منذ أن حاول كسرى فارس أن ينشئ إمبراطورية في زمن سحيق، إلى أن حاول الأمريكي بوش بناء «نظام عالمي جديد». بدأ المسار الإنساني في مشاريعه «الحضارية» المتواترة بصيراً وأعمى معاً؛ بصيراً في الغايات التي يقصدها، وأعمى في الأدوات، التي تحقق الأهداف. انطوى الأمر في الحالتين على مفارقة مؤسسية، فما يظهر عقلاً في مجال، يتكشّف عماء لا عقل فيه في مجال آخر.

### 1 . الحضارة في وجه أول:

من العبث مقارنة ثنائية الحضارة والبربرية بمقولة «الإنسان»، التي هي تجريد لا معنى له؛ ذلك أنّ كلّ إنسان من السياق التاريخي الذي يتحرك فيه. فقد احتفى عصر الأنوار الأوربي بالإنسان احتفاء غير مسبوق، وأعطاه صفات لا ينقصها الاحتفال: الإنسان الشامل، الإنسان الكلي، الإنسان النوعي... بيد أنّ ذلك الإنسان، الذي حلم بالسيطرة على الإنسان، والزمن، والطبيعة، بقي «أوربياً» له جغرافيته، ودينه، ورموزه، أو بقي «الإنسان الأبيض»، الذي أنطق التاريخ كما يريد، وعهد إلى ذاته «بأبعاد» جسام، عنوانها الأكبر: تخضير الإنسان البدائي، الذي يتأسس على ثنائية السيطرة والإخضاع، وعلى «بداية المرتبة»؛ إذ البشر سواسية في مكان، وغير سواسية على الإطلاق في مكان آخر.

لم يكن «عبء الإنسان الأبيض» إلا إعلاناً عن ثنائية لا تنتهي: الأبيض والأسود. الذي يعرف والذي لا يعرف، الذي يأخذ والذي عليه أن يعطي، وصاحب القرار ومن لا قرار له. ولأنّ للقوي الحق في الكذب كما يشاء، فقد حجب الإنسان الأبيض ممارسته كلها وراء شعارات فاضلة لا علاقة لها بالفضيلة، فدّمّر العراق بحجة توطين الديمقراطية، واحتلّ فلسطين بحجة «الشعب المختار» والمشيئة الإلهية، وغزا أفغانستان بذريعة «استئصال الإرهاب». الأمريكي ديك تشيني، أحد الأصوات التي هندست غزو العراق، في مطلع هذا القرن، كان صادقاً حين قال: «لا يهمنّا ما يتحرك فوق أرض الخليج، إن ما يهمنّا ما هو تحتها». المهمّ هو النفط، الذي تحتاج إليه المصانع، وتسيير الآلات، وأجهزة التكييف والتبريد، والسيارات... وغير ذلك من «وسائل الحضارة، التي تعودّ عليها إنسان» الدول ما بعد الصناعية». أمّا الإنسان الآخر المفصول عن «الإنسان الأبيض»، فلا حساب له، ويمكن أن يقتل بسبل مختلفة: بالقنابل، والغازات السامة، وبالجوع والأوبئة، وبالتفجيرات العمياء، ذلك أنه «شيء» يُستعمل، وليس له قرار ولا قيمة.

في روايته (روبنسون كروزو)، التي كتبت عام 1719م، شرح الإنجليزي دانييل ديفو ثنائية الأبيض والأسود، أو الحضارة والبربرية، بوضوح لا اقتصاد فيه؛ إذ الأبيض هو السيد الذي يعتصم ببندقته وباروده، وببوصلة تقصر المسافات، وبعقل متكامل الحسبان، يعيّن حاكماً للجزيرة، ويعيّن الجزيرة ملكية خاصة به، مساوياً بين العمل المبدع والملكية الخاصة. أمّا الآخر، الأسود، فهو «إنسان الغابات» الذي حقوقه من خضوعه، الذي يعيّن خادماً سعيداً بعبوديته، لأنّ «رجل الله الإنجليزي» يجرّره من «بربريته»، ويعلمه اللغة الإنجليزية. لا يعترف «الحضاري الأبيض» بالأسود البربري، إلا إذا أنجز الأخير اعترافين متساويين: الاعتراف بتفوق سيّده، الأمر الذي يدفعه إلى «تقبيل قدميه»، والاعتراف بدونيته التي تضع بينه وبين البوصلة والبندقية مسافة شاسعة.

\* مفكر وأكاديمي من فلسطين.

بدا المسار الإنساني، في مشاريعه «الحضارية» المتواترة، بصيراً وأعمى معاً؛ بصيراً في الغايات التي يقصدها، وأعمى في الأدوات التي تحقق الأهداف. انطوى الأمر في الحالتين على مفارقة مؤسسية، فما يظهر عقلاً في مجال يتكشف عما لا عقل فيه في مجال آخر.

وإذا كان كروزو قد امتلك جزيرة موحداً بين العمل والملكية، مليئاً بتعاليم مواطنه الفيلسوف جون لوك، فإنّ الفرنسي نابليون بونابرت شاء، في حملته عام 1798م، امتلاك مصر، سائراً وراء قنعة تقول: «إنّ من يحكم مصر يحكم العالم». ومع أنّ نابليون وكروزو توازعا حلماً واحداً، فإنّ أقدارهما اختلفت، على مستوى الوسائل والمآل الأخير. فقد بلغ كروزو جزيرته، بعد أن تحطمت السفينة التي كانت تقلّه، وعاش في الجزيرة - الغابة، ونصّب ذاته حاكماً وحيداً عليها، بينما سار نابليون مع جيش عصري، وعلماء، ومترجمين، ورغبة كاذبة في اعتناق الإسلام، أقرب إلى الفكاهة، ولم تضع مصر بين يديه «عبداً» بريئاً سهل الانقياد؛ بل واجهته بفلاحين يرفضون

احتلال بلادهم. وكان من المفترض أن ينشر الضابط الطموح «أنوار ثورته الفرنسية» على مصر، وهي التي قالت بكونية حقوق الإنسان، وأن يعترف بإنسانية الفلاحين المناهضين لاحتلاله. غير أنه، وهو يقف أمام «الآخر»، الذي لا يريد أن يتعلم اللغة الفرنسية، أعاد سريعاً تعريف «الإنسان الكوني»، مؤكداً ثنائية الأعلى والأدنى؛ إذ للأول مدافعه وعلماؤه القادرون على ترجمة اللغة المهيروغلييفية، وخيوله التي تجتاح ساحة الجامع الأزهر، وللثاني حقّ الخضوع؛ ذلك أنّ «بربريته» لا تتيح له حقّ المواجهة والتمرد، وإلا أنزل به «ابن الثورة المتحضر» عقاباً صارماً. ولهذا قيّد الضابط الفرنسي آلاف الفلاحين، الذين قاتلوه وهزمهم، وألقى بهم في نهر النيل، على اعتبار أنّ حقوق الإنسان لها ترجماتها المتعددة، التي تحتفل «بالإنسان الحضاري الشامل»، وتلقي بـ«المتخلف» المهزوم طعاماً للتماسيح.

طبّق كروزو، وهو في غابة معزولة، مبدأ الفصل بين السيد والعبد تطبيقاً صارماً، بعيداً عن نابليون، الذي انسحب من مصر، وحاصر مدينة عكا في فلسطين، التي حين استعصت عليه قام بذلك أسوارها، وحين صمدت أسوارها أحرق الريف المجاور لها، وصادر أملاك الفلاحين، وطالبهم بالتنازل عن كرامتهم، والدفاع عن أحلامه، إلى أن انتهى مهزوماً، بعد أن خذلته «سياسة الأرض المحروقة».

والسؤال البسيط: من الذي يجعل «إنساناً متحضرًا» يعتقد بأنّ من حقه حكم شعب غير شعبه؟ ولماذا يعث عبثاً شديداً بتعاليم ثورته إذا واجهه فلاحون يدافعون عن أرضهم ودينهم، ولا يريدون تعلّم اللغة الفرنسية؟ والجواب أكثر بساطة: إنّ مبادئ الحضارة مقصورة على الإنسان المنتصر، الذي يعهد إلى ذاته بتعريف الحضارة والبربرية معاً. ذلك أنّ المنتصرين، أو الأقوياء المحصنين بالسفن والمدافع، يخترعون هويتهم وهويّة غيرهم، ويقررون أنّ هويّة الضعيف هي ضعفه، وأنّ هويّة القوي من قوته ومن وسائل استخدامها. وبداها، إنّ العقل المتحضر، إن كان للكلام معنى، يرفض احتلال أرض الغير، وإنّ «المتحضر الحقيقي» هو الذي يقاوم الغازي، الذي احتل أرضه، لأنّ الدفاع عن أرض وهويّة مستقلتين تعبير شخصي عن الكرامة الذاتية، فلا «حضارة» لإنسان يقبل باحتلال أرضه.

## 2. الحضارة والبربرية في مرآة ثانية:

حين كان كروزو «يعيد خلق إنسان الغابات»، مقررًا أنّ البشر مراتب، وأنّ «المساواة» بينهم مجرد «بلاغة متحضرة»، كان الغرب قد أنجز ثورات متعددة، ودخل مرتاحاً إلى «الأزمة الحديثة»، التي تستهل «تاريخاً إنسانياً» جديداً، فقد لازمت، ولو بقدر، الثورة الفلسفية التي جاء بها الفرنسي ديكار «فارس الأزمة الحديثة»، بلغة مواطنه عالم الاجتماع آلان تورين، والثورة العلمية التي ترجمتها وترجمتها «الثورة الصناعية»، إعلاناً عن حضارة إنسانية غير مسبوقة، تسيطر على ما تحت الأرض وعلى ما فوقها أيضاً.

وحين كان نابليون يلقي بالفلاحين المصريين في نهر النيل، ويرتكب إلى سياسة الأرض المحروقة في فلسطين، بعد أن أعيتته مدينة عكا، كان مواطنه جول فيرن يحتفي روائياً بالثورة العلمية، ويكتب (حول العالم في ثمانين يوماً)، وينفذ إلى باطن الأرض في روايته (رحلة إلى

مركز الأرض)، ويرصد قاع البحر في رواية (عشرون ألف فرسخ تحت سطح البحر)، ويغزو الفضاء إلى أن وصل إلى (الجزيرة المجهولة)، حيث الإنسان الأبيض يسيطر على المعروف والمجهول معاً. وإذا كان في رواية «الخيال العلمي»، التي مارسها جول فيرن، ما يزور أركان المستقبل قبل أن يأتي، فقد كان في (رحلة نابليون إلى الشرق) ما يستعيد استبداداً قديماً لا جديد فيه، قوامه الحرب، ومبدأ الغلبة التي تراكم الأموات، وتجبر أن «القتل الجماعي» لا زمن له.

عاشت الأزمنة الحديثة، منذ البداية، مفارقتها الصارخة، وجعلت من البربرية امتداداً طبيعياً للحضارة، ومن «الإنسان الأبيض»، الذي له كل الحقوق، مرجعاً لبرابرة الشرق الذين لا حقوق لهم، بلغة الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم. ولهذا كان استهلاكها الكبير (فتح أمريكا) عام 1492، وهو عنوان كتاب أخلاقي ممتاز للناقد تودوروف، كشف فيه عن مجازر «الهنود المتوحشين» في «العالم الجديد». وبقدر ما كان لـ«الفلاح المصري» قيمه الحضارية الفعلية، التي يجهلها «ابن الثورة الفرنسية»، كان لهؤلاء الهنود المسلمين أرضهم وقيمهم وحضاراتهم المتوارثة منذ مئات السنين، وهو ما أشار إليه إدوارد غالانو في كتابه (فتح أمريكا الذي لم يقع). وكان لهؤلاء الهنود «أرواحهم»، التي لم يعترف بها الفاتحون البيض، والتي لم تقم الكنيسة بوجودها إلا في الثلث الأول من القرن الثامن عشر. أعطى غريفيوار شامايو في كتابه (صيد الإنسان) صورة نافذة ومرّوعة عن «حضارة الإنسان الأبيض»، التي حوّلت صيد البشر إلى هواية ومهنة، وأزالت الفروق بين صيد إنسان أفريقي وصيد خنزير بري. استشهد شامايو باحث أفريقي قال: «حياة الأفريقي ليس لها أية قيمة، فنحن نرائس كتلك التي يطاردها الصيادون في الصحراء، أو حيوانات يقتل منها الصياد قدر ما يشاء». ومع أن ذلك الصيد العجيب مارسه جميع المستبدّين، بيضاً كانوا أو غير بيض، فقد أخذ أبعاداً شاسعة كما يقول شامايو، بعد «اكتشاف» أمريكا وصعود «التجارة الرأسمالية» بين أوروبا وأمريكا.

أعطت تجارة العبيد، التي جاء بها «العالم الجديد»، إضاءة جديدة لثنائية الحضارة والبربرية. فبعد الأطروحة الأولى، التي أكدها الألماني فالتر بنيامين، معتبراً أن في كل حضارة جديدة بعداً بربرياً وافداً، جاء (فتح أمريكا) ليقول: «كلما صعّدت الحضارة صعّدت معها وجوه بربرية غير مسبوقه، بسبب وسائل وأدوات (حضارية) لم تكن متوافرة في زمن سبق». ولهذا قتلت «الكيمياء»، أو «منجزات المخابر العلمية»، العدد الأكبر من الهنود، الذين كان ينعم عليهم «الفتاح الأوربي» بملابس «مسمّمة» تحمل لهم الدفء والموت معاً.

كان الصهيوني بن غوريون، أو آخر يشبهه، يقول: «نستطيع استعمال السكان الأصليين في فلسطين في جمع العقارب والأفاعي»، فإن لم تهلكهم المخلوقات السامة عاجلتهم «مجزرة دير ياسين» في انتظار اقتلاعهم بأسلحة أخرى. أعطى الصهيوني قوله في الربع الأول من القرن العشرين، بعد مرور زمن طويل على فلسفة ديكرات، وتعاليم الألماني كانت عن «السلام الإنساني الدائم»، وتعاليم سبينوزا الفاصلة بين الحرية والعبودية.

لماذا تنمو «الفلسفة المتحضرة» المحدثّة عن الروح السعيدة والسلام في مكان، وتتحوّل إلى «نقائضها» في مكان آخر؟ وما الفرق بين كروزو، الذي احتاج إلى عبده جمعة لتلبية حوائجه اليومية، والقائد الصهيوني، الذي كان ينظر إلى «الأرض العذراء»، وإلى سكان أصليين يخلصونها من الأفاعي والعقارب؟ يقوم الجواب في أطروحتين لهما، ويعود ويلتحق بالزمن التاريخي في أطروحة ثالثة. تقول الأطروحة الأولى: الشر الإنساني أبدي، حتى لو وُجد خيرٌ يواجهه، وهو ما أوجزه نجيب محفوظ في روايته (أولاد حارتنا). وتقول الأطروحة الثانية: إن «جوهر الإنسان»، الذي قالت به فلسفة التنوير الأوربي، لا وجود له، فما يوجد إنسان «بصيغة الجمع»، وشروط إنسانية بصيغة الجمع أيضاً، وما يوجد قبل هذين البعدين «مبدأ القوة» الفاصل بين مجتمعات إنسانية متعددة.

تلتحق هاتان الأطروحتان المحدثتان عن مطلقات الشر والجوهر لمواقع التاريخ الإنساني، حال العودة إلى جملة نجبية للألمانية حنا أرنت: «لا ينفصل الفعل العنيف، أبداً، عن الوسائل التي يستخدمها، والغايات التي يقصدها،...، حيث الوسائل تفيض دائماً على

أعطت تجارة العبيد، التي جاء بها «العالم الجديد»، إضاءة جديدة لثنائية الحضارة والبربرية. فبعد الأطروحة الأولى، التي أكدها فالتر بنيامين، معتبراً أنّ في كلّ حضارة جديدة بعداً بربرياً وافداً، جاء (فتح أمريكا) ليقول: كلما صعدت الحضارة صعدت معها وجوه بربرية غير مسبوقه، بسبب أدوات «حضارية» لم تكن متوفرة من قبل.

الغايات...». والأساسي، هنا، في مجال الحديث عن الحضارة والبربرية، ليس وسائل الحضارة، التي تتقدم متناقضة ولا تغير من «الجوهر الإنساني» المفترض شيئاً؛ بل المقصود هو «وسائل البربرية»، التي يزيد بها التقدم الإنساني بربرية، فلم يكن أحد يستطيع إبادة مئات الألوف بالجرائيم المخبرية قبل «اكتشاف أمريكا»، ولم تكن هناك إمكانية لقتل الملايين قبل «القنبلة الذرية»، التي اختبرت قدراتها في هيروشيما، وناغازاكي في نهاية الحرب العالمية الثانية 1945م.

لا غرابة، انطلاقاً من المفارقة الأبدية التي تتلبس ثنائية الحضارة والبربرية، في أن «تزدهر» البربرية كلّما «ازدهر» العلم الإنساني. فمع مجيء القرن العشرين، جاءت كشوف إنسانية رائعة تحدّث

عنها الفيلسوف آلان باديو في كتابه الكبير (القرن)، حيث أينشتاين ونظرية النسبية، وهايزنبرغ ونظرية «اللاتحديد»، وسيغموند فرويد ونظريته في «اللاوعي»، وشونبرغ وتجديده الموسيقي، وعوالم السينما، والمسرح، والفنون التشكيلية، وزمن الثورات الكبيرة الحاملة... بيد أنّ «القرن» الأكثر إبداعاً كان الأكثر رعباً، والأكثر جمالية كان الأكثر دموية، والأكثر ديمقراطية في مجال كان الأكثر استبداداً في مجال آخر، ولهذا عاش الفلسطينيون آثار الجريمة الأكثر رعباً وتمزيقاً في القرن العشرين.

في تقديمه لديوان الشاعر ولفريد أوين كتب أوين نولز من جامعة «هل»: «القرن العشرون هو الأكثر دموية في التاريخ الإنساني. فأعداد الأموات، التي سببتها الحروب، أو ارتبطت بها، قارب 87 مليوناً، بدءاً من عام 1914، الذي تبعته حروب متصلة لم تتوقف في فترات لاحقة، وذلك اعتماداً على شعارات مضللة مثل «وطنك بحاجة إليك»، و«التضحيات اللازمة استجابة لدعوات الرب».

كانت حروب القرن العشرين حروباً بين الأمم، أو حروباً ضد الأمم، بعيداً عن «فلسفة الحضارات»، التي لم تصبح «صراع الحضارات» إلا لاحقاً، وعلى مبعده عن تعاليم غاندي، ورواية جيمس جويس، وعلى مبعده أوسع عن تعاليم السيد المسيح، وتعاليم الأديان السماوية. كما لو كانت «الحضارة الإنسانية» الواجب تقدّمها تسير مع البربرية التي تكملها، أو كما لو كان في كلّ اقتراح حضاري، رغم تلعثم الكلام، اقتراح بربري له شكل القانون.

### 3. حضارة إنسانية أم حضارة غربية؟

قرأت الأزمنة الحديثة بمصطلحات: الثورة العلمية - الثورة العلمية - الصناعية - المجتمع ما بعد الصناعي، الثورة العلمية - التقنية، الثورة المعلوماتية...، وتحيل هذه الثورات جميعاً على «التقنية»، التي عدتّ ضمناً معياراً للحضارة والمجتمعات المتحضرة.

تضمنت الحضارة، في معناها التقني، تقدماً مستمراً، اختصر في حقل معيّن قابل للقياس والمعاينة، بعيداً عن حقل آخر لا تمكن معيّنته إلا نظرياً، عنوانه: القيم والأخلاق والمعايير المتبادلة بين المجتمعات الإنسانية، التي أخطأ بعضها التقدم العلمي والتقني معاً. ولذلك بقي مصطلح «التقدم» غائماً، يشير إلى «الوسائل التقنية»، ويتردّد «عالم الأخلاق» جانباً.

غير أنّ الفكر الفلسفي «المؤمن بجوهر الإنسان» يقول: إنّ التاريخ هو التقدم في القيم، وإنّ تاريخاً لا يتقدم قيماً، ويرتقي أخلاقياً، زائف، أو هو «تاريخ من نوع خاص». ومن المحقق أنّ تأمل «التاريخ الكوني المسيطر» يقول بالتاريخ والحضارة معاً، مؤكداً أنّ

عالمية التاريخ من عالمية القوى التي تسيطر عليه، التي تمثلت منذ عدة قرون، ولا تزال، بـ«الغرب». ولذا يمكن القول: كان التاريخ الإنساني الحديث «غربياً»، بقدر ما كانت «الحضارة الحديثة» غربية أيضاً. تناول بروس مازليش، في كتابه (الحضارة ومضامينها)، موضوعاً عنوانه: الحضارة باعتبارها إيديولوجية أوربية، راجعاً إلى ميرابو، وغوبينو، ودارون. تتكشف الحضارة في الإيديولوجية الأوربية إسهاماً أوربياً، محوره إنسان محدد له دينه وثقافته وبقعته الجغرافية، «يتحصّر» ويتج البربرية معاً، دون أن يعترف «بإنسان الأطراف» إلا بمعايير الردع والاحتلال والتدمير، والأمثلة على ذلك كثيرة. ولذلك يبدو الحديث اليوم عن الحضارة الإنسانية «أمراً فارغاً»، طالما أنّ هذه الحضارة تنصاع إلى مبدأ: القوي والضعيف، المنتصر والمهزوم. ولن تغير «الدعوات الطيبة» القائلة بحوار الحضارات شيئاً.

أوصلت ثورات الغرب المتواترة المجتمع الإنساني إلى «العولمة»، التي هي ثورة تقنية بامتياز، أنتجت الرأسمالية العالمية، وأعدت إنتاجها في الآن نفسه. جمعت «العولمة»، حال كل ثورة تاريخية، بين وضوح الوسائل، وعدم وضوح الأهداف، منتهية إلى «عولمة مجزوءة»، تختفي «بالمعلومات» في عالم بعض أطرافه لا يحسن القراءة والكتابة، ويعمل أكثر ويعيش أقل، ويملك غيره حقه في الملكية، ويدفع به إلى الخراب.

ولأنّ «سادة العولمة» يسيطرون على الوسائل، ولا يستطيعون السيطرة على الأهداف، جاءت معها العولمة، التي وعدت بالديمقراطية والازدهار، بظواهرها الضرورية: عولمة الفقر، عولمة الإرهاب، الإسلام المتعولم، رأس المال المتعولم، الاستبداد المتعولم... دون أن تستولد لزوماً «حضارة متعولمة» بالمعنى الإنساني النبيل، إلا إذا اعتبرنا «الحضارة المتعولمة» تحالفاً بين التقدم التقني ورأس المال.

الفرنسي الأقرب إلى اللاهوت تيلهارد دي شاردان قدّم، في خمسينات القرن الماضي، أو ما يقاربها، كتابه (الظاهرة الإنسانية)، الذي قرأ الفرق بين التقدم في «الروحانيات» والتقدم في الماديات، «مشيراً ضمناً إلى إنسان معترب يحتاج تجاوز اغترابه إلى ما هو أكثر من التقنيات والوسائل المادية»؛ ذلك أنّ الإنسان عقل، وروح، وقيم، وإيمان، ويقين...، وقد قارب الاغتراب الإنساني، الذي لم تفعل التقنية إزاءه شيئاً، قبل سنوات قليلة، الأمريكي مايكل آداس في كتاب يفصح عن عنوانه عن مضمونه (الآلات باعتبارها مقياساً للرجال)، الذي قرأ فيه الفرق بين «جوهر الإنسان» والعقلانية الأدوات المشددة إلى الكم، والإنتاجية، والربح.

بين تاريخ الغرب المتعولم منذ قرون، وعالم القيم الإنسانية، التي دعا إليها الفلاسفة والأنبياء، مسافة غير قابلة للتجسير. تحدث الإنجليزي كبلنغ ذات مرّة عن «الشرق والغرب اللذين لا يلتقيان»، مازجاً بين الحضارة والقوة والعنصرية مزجاً صريحاً لا يزال ينتاج إلى اليوم؛ إذ الحضارة هي القوة، والإنسان الأبيض متحصّر لأنه قوي، وغيره بربري لأنه ضعيف، ولا يستطيع أن يكون أبيض أو قوياً أو متحصراً.

إنّ الحديث، اليوم، عن «الحضارة الإنسانية»، وحوار الحضارات، مرآة لإيديولوجيا محددة هي: إيديولوجيا الضعفاء، هؤلاء الذين يحملون بالمساواة في فضاء «متعولم» واسع لا مكان فيه للمساواة، وفيه الكثير من المكان لشيء مغاير هو «البربرية».

### إشارات:

- 1 - مازليش، بروس، الحضارة ومضامينها، عالم المعرفة، (214)، الكويت، 2014، ص 16 و 611.
- 2 - Gregoire chamayou: Les chasses à l' homme, La fabrique, paris, 2010, p. 65.
- 3 - Hannah Arendt: Du mensonge à la violence, pocket - calman levey - 1972, p. 106.
- 4 - The poems of wil fred owen, words worth editions, 1987, p. 5-7.

# مصدر حديثا

## سلسلة المشاريع البحثية تجديد الفكر الإسلامي مقاربة نقدية (2)



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

## «الإنسانية» و«البهيمية» في الفكر الفلسفي العربي الكلاسيكي

محمد الشيخ\*

### 1. في الخلط بين «الإنسانية» و«البشرية» و«الحيوانية» و«البهيمية»

عادةً، يتم الخلط بين سمة «الحيوانية» وسمة «البهيمية». وعلى الرغم من تنبّه فلاسفة العرب القدامى إلى إمكان حدوث هذا الخلط والتنبية منه (وذلك بنقل تعريف «الإنسان» اليوناني إلى «الكائن الحي الناطق المائت» [الكندي]، بالبدل من «الحيوان الناطق المائت»، ونقل معنى «الإنسانية» بهذه الدلالة: «الإنسانية: هي الحياة والنطق والموت» [الكندي]، استناداً إلى تنبهم إلى أنّ اللفظ العربي «حيوان» يحمل في أحشائه معنى «الحياة»، وبالتالي الأصل في «الحيوانية» هو «الحياة» وليس «البهيمة» أو «البهيمية» (على الرغم من ذلك، ظلّ هذا الخلط قائماً في التداول العربي ولا يزال).

وما كان نصيب هذا الخلط، في الألسن الغربية، بأقلّ وفوراً؛ إذ تمّ، عادةً، الخلط بين سمة «الحيوانية» (Animalité)، وسمة «البهيمية» (Bestialité). غير أنّ مفكر الوجود مارتن هايدغر (1889-1976) جعل من التفرقة بين هذين الأمرين «هجراناً»؛ أي قضيته التي لم يهجرها أبداً، مميزاً أشدّ تمييز بين أن يكون الإنسان «حيواناً»، وأن يسمي «بهيمة». قد يُستغرب أن يصدر هذا الأمر من لدن أحد أكبر نقاد «النزعة الإنسانية» (L'humanisme). على أنّ هذا الاستغراب سرعان ما يزول إذا علمنا أنّ قدها هايدغر في «النزعة الإنسانية» لا يلزم عنه الشرب على «الإنسانية» (إنسانية الإنسان) والزراية بها، وبخسها، وإنّما الأمر كان على الضد: إذ يدعو هايدغر «الإنسانية» (بمعنى البشرية) إلى معرفة «حق» و«قدر» و«حظ» و«نصيب» و«قسط» «الإنسانية» (نعني «الإنسانية» الصفة، وليست الإنسانية الجنس [أي صفة «الإنسانية» من حيث هي صفة قد تلحق بالإنسان وقد لا تلحق، مميزة بذلك هذا الإنسان (الأكثر إنسانية) عن ذلك، وليست الإنسانية (البشرية) من حيث هي جنس يعلم كل بني البشر أكانوا إنسانيين أم لا]) من الإنسانية. ولهذا دعا هايدغر إلى كبح جماح البشرية المتغرسة ذات المخيلة (من الخيلاء) من أن تنزل النزول إلى «درك» ما دون «الحيوانية»؛ أي إلى درك «الفظاظة»، و«الهمجية»، و«البهيمية» (Brutalitas) الجاحمة المفلته من عقلاها (Bestialitas). وإنّ هذا النقد ليشتي، بالضد مما قد يوحي به عند أول وهلة، بالرغبة في أن يُردّ إلى الإنسان (Homo) ما كان قد سلب منه؛ نعني إنسانيته الحقّة (Humanitas)، وإلى أن يسمي الإنسان إنساناً بالأحقّ، بعد أن صار «لا إنسانياً»، أو «غير إنساني»، أو قلّ «فاقداً للإنسانية التي فيه» (In-humain)؛ أي بعد أن يصبح للإنسان كنهه الذي يعرف به؛ أي ببساطة كونه «إنساناً»<sup>1</sup>. وبهذا، إنّ الذي عند هايدغر أنّ الاعتراض على المنزع الإنساني (أو: «مضادة الإنسانية» أو «معاداة الإنسانية») ما كان ليفيد الدعوة إلى دحر الإنسان، أو إلى الفظاظة، والهمجية، والبهيمية، وإنّما بالضد، معناه أنّ هذه النزعة الإنسانية لم تعتبر حق الاعتبار «إنسانية الإنسان»، ولم تضعها في «المحل» الذي تستحقه<sup>2</sup>.

وهنا يميز هايدغر تمييزاً دقيقاً في تعريف «الإنسان» بكونه «حيواناً» بين «الحيوانية» بمعنى «الجسمية» (للإنسان «جسم حي»، ومن

\* أكاديمي من المغرب.

1 - Martin Heidegger, Questions III et IV, traduit de l'allemand par Jean Beaufret (et al.), collection: Tel; n°172, Paris: Gallimard, p. 75.

2 - Martin Heidegger, Questions I et II, traduit de l'allemand par Kostas Axelos (et al.), Collection: Tel, n°156, Paris: Gallimard, p. 87.

كانت للإنسان وحده الميزة المربية على التدي أسفل سافلين؛ أي النزول إلى أسفل من «الحيوان»، بينما «الحيوان» يبقى قابلاً في «حيوانيته» لا يتردى دونها. فضلاً عن هذا، ما كانت «الحيوانية» عيباً في الحيوان، إذ هي سمته الأنطولوجية أو الوجودية، بينما «البهيمية» عيب في الإنسان، وأي عيب هي!

ثمة فهو «حيوان» و«الحيوانية» بمعنى «البهيمية». فلتن هو حق أن «الإنسان» «حيوان»، بما أن له «جسماً»؛ أي بما هو «كائن حي»، فإنه لا يحق، من هذه الجهة نفسها، أنه «حيوان»؛ بمعنى «بهيمة همجية». فما كانت سمة «الجسمية» في «الإنسان» (بما هو «حيوان») من «البهيمية» في شيء. وما يفتأ هايدغر يردّد القول: «كلا، ما كانت الجسمية في الإنسان من الحيوانية [البهيمية] في شيء، ولا هو صحّ اعتبارها بهذا النحو من الاعتبار»<sup>3</sup>؛ إذ ما كان بمكنة الإنسان أبداً أن يمسى «حيواناً»؛ أي «طبيعة»، وإنّ شأنه أنه «شأن» و«هوان»: شأن؛ لأنّ بمكنته أن «يسمو» على «الحيوان»، حين «يرقى». وهوان؛ لأنّ بمكنته أن «يهوي» دون «الحيوان» -

فيمسي «بهيمة» - حين هو يتدنى، أمره بين التعلي - فوق الحيوان - والتدلي - تحت الحيوان. أمّا أن يكون هو والحيوان سواء، فلا. إن من شأن الإنسان أن يهوي إلى الدرك، وما كان من شأن الحيوان أن يهوي إلى الدرك؛ ذلك أن الذي من شأنه أن يرقى هو الذي من شأنه أن يهوي، والحيوان عن ذلك بمنجى، ومنأى، ومعزل، ومبعد.<sup>4</sup>

والمرتب على هذا أن حقيقة «الإنسان» (في الفكر الميتافيزيقي) أنه ما كان «حيواناً»، وإنّما هو، بالأولى، «بهيمة عاقلة». ولئن هو كان لمقتضيات هذا التعريف من أمر مستحب، فإنما كونه يحيل، من حيث لا يدري ولا يحتسب، إلى إمكان أن يتحقق للإنسان التدي والتردي من درجة «الإنسانية» (أو «الآدمية») إلى درك «البهيمية». وإذا ما كان قد تحدّد للحيوان إطاره الأنطولوجي في الطبيعة؛ أي طبيعة كينونته من حيث هو كائن - بما هو «حيوان» ولا شيء غير أنه «حيوان»، فإنّ بمكنة «الإنسان»، وعلى خلافه، أن يغير العناصر التي تحدّد كنهه الكينوني - الأنطولوجي - فيتدنى عن كينونته الإنسانية، وذلك ليس نحو كينونة «حيوانية»، وإنّما نحو كينونة «بهيمية» لا جاح لها. ومن ثمة، كانت للإنسان وحده الميزة المربية على التدي أسفل سافلين؛ أي النزول إلى أسفل من «الحيوان»، بينما «الحيوان» يبقى قابلاً في «حيوانيته» لا يتردى دونها<sup>5</sup>. فضلاً عن هذا، ما كانت «الحيوانية» عيباً في الحيوان؛ إذ هي سمته الأنطولوجية أو الوجودية، بينما «البهيمية» عيب في الإنسان، وأي عيب هي!

والحال أنه، بدءاً، نكاد لا نعثر على مثل هذا التمييز الهايدغري الدقيق بين «حيوانية» الإنسان و«همجيته» لدى أول فيلسوف عربي (أي لدى أبي يعقوب الكندي)؛ إذ نراه، في «حدوده»، يميز في «الإنسان» بين «نصيب ملائكي» هو الحياة والنطق، و«نصيب بهيمي» هو الحياة والموت، فالإنسان «ملاك» باقتران الحياة بالنطق، وهو «بهيمة» باقتران الحياة بالموت، وإنسانية الإنسان تكمن عنده في اقتران هذه الثلاثة: الحياة والنطق والموت<sup>6</sup>.

3 - انظر على سبيل المثال:

Martin Heidegger et Eugen Fink, Héraclite : séminaire du semestre d'hiver 1966/1967-, traduit de l'allemand par Jean Beaufret et Patrick Lévy, classiques de la philosophie, Paris : Gallimard, 1973, p. 201.

4 - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité: Approche de l' «allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon, Traduit de l'allemand par Alain Boutot; Bibliothèque de philosophie, Paris: Gallimard, 2001, p. 264- 265.

5 - Martin Heidegger, Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine, traduit de l'allemand par Jean-François Courtine; classiques de la philosophie, Paris: Gallimard, 1977, p. 249.

6 - الكندي، أبو يوسف يعقوب، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن كتاب: رسائل الكندي، تحقيق عبد الهادي أبو ريده، مطبعة حسان، القاهرة، الطبعة الثانية، دون سنة إصدار، ص 130.

على أنه، بعد ذلك، نعثر على «أشياء» و«نظائر» (وأكثر من هذا نعثر على «تواردات») لهذه الفكرة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي. فقد طرح فلاسفة العرب والإسلام هذا السؤال: ما معنى أن يكون الإنسان إنساناً بحق؟ ومتى يفقد «إنسانيته»، ويصير أشبه شيء بالبهيمية، فتقلب «إنسانيته» «بهيمية»؟ وما معنى «الإنسانية»؟ وما مدلول «البهيمية»؟

والحق أنه منذ أن وَجَّهَ الفيلسوف العربي المغبون ابن كوشك سؤاله إلى أحد علماء الكلام: «يا سيد، بِمَ عرفت أنك إنسان؟». ومسألة «الإنسان» و«غير الإنسان» لا تزال مطروحة في الفلسفة العربية الإسلامية؛ بل طرحت حتى قبل وضع السؤال على نحو هذا الوضوح، حتى بعد وضعه. وهلاً أمسى من الواجب أن يعرف «الإنسان» نفسه؛ ترى من يكون؟ وقد أجاب إخوان الصفا عن هذا السؤال بالقول: «اعلم - وفكك الله - أن الإنسان إذا ادعى معرفة الأشياء، وهو لا يعرف نفسه، فَمَثَلُه كَمَثَل من يُطعم الناس وهو جائع، وكَمَثَل من يداوي غيره وهو مريض سقيم عليل، أو كمن يكسو الناس وهو عريان، وعورته للناس بادية ما أن يواربها، أو كَمَثَل من يهدي الناس إلى الطريق وهو ضالٌّ لا يعرف طريق بيته. وقد علمتم أن في هذه الأشياء ينبغي للإنسان أن يتدبَّر أولاً بنفسه ثم بغيره». وأجاب الحكيم المغبون الآخر في التراث الفكري والفلسفي العربي، الراغب الأصفهاني، بأن معرفة الإنسان ذاته واجبة، حتى وإن هو لم يتبين حقيقة نفسه، ومنه ذاته، فقال، مقدماً كتابه في الإنسان، الذي سماه (تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين):

«وابتدأت بالتنبية على وجوب معرفة الإنسان ذاته، فمن علم أن شيئاً هو ممّا يجب أن يُعلم، فإنه وإن لم يعلمه فقد حصل له بذلك علم. فمن العلم أن تعلم أنك لا تعلم. وعلم الإنسان بجعله أحد العلمين [علم الإنسان بما يعلم، وعلم الإنسان بما يجهل: وهو المقصود هنا]<sup>7</sup>.

ربما في البدء كان الفيلسوف المأساوي أبو حيان التوحيدي، صاحب إحدى أعظم العبارات، التي كُتِب لها أن تقال في الفلسفة العربية الإسلامية عن «الإنسان»: «فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»؛ إذ في تضاعيف المسألة الثامنة والستين من المسائل التي سأل التوحيدي عنها مسكويه، ضمن تأليفهما المشترك (الهوامل والشوامل)، دار الأمر على مسألة «النفس»، وبعد أن بسط أبو حيان التوحيدي سؤاله عن النفس وإشكالاتها، عقب على سؤاله بالقول: «وأوسع من هذا الفضاء [يعني فضاء الحديث عن النفس] حديث الإنسان؛ فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان».

وبعد، ما الذي أشكل، يا ترى، على الإنسان من الإنسان، وفي الإنسان؟ كل شيء، تقريباً، أشكل. وعلى رأس ما أشكل على الإنسان في الإنسان ومن الإنسان سؤال التشكيك الجذري الأول:

## 2. هل ثمة من وجود للإنسان الإنسان حقاً؟

قد نَعُدَّ وجود «الإنسان» أمراً بدهياً لا يحتاج إلى مساءلة، وذلك بدليل الشاهد. فنحن نحيا بين بني الإنسان، ونصادفهم كل أنواع المصادفات من أقرب الدوائر التي نحيا فيها إلى أبعداها. ولهذا السبب، قد لا يخطر في بال أحد أن يتشكك في وجود «الإنسان»، وأن يتساءل عما إذا كان «الإنسان» موجوداً حقاً. وبقطع النظر عن جدل «الاسمين» و«الواقعيين»، في العصر الوسيط، الذي تعلق بها إذا كانت المفاهيم الكلية (شأن مفهوم «الإنسان») موجودة في الواقع ماثلة للعيان بالفعل، أم لا، فإنه نشأ جدل آخر بين مثبتي وجود الإنسان (ولنسَمِّهم «المثبتة»)، ونفاة أن يكون الإنسان، بالنظر إلى تردي أخلاق الزمان، موجوداً حقاً (ولنسَمِّهم «النفاة»)؛ إذ العديد من مفكري العرب نفوا أن يكون يوجد، على الحقيقة، «إنسان». إنَّما كل ما يوجد هناك شيء «شبيه بالإنسان»، أو شيء «مسيخ للإنسان».

7 - الأصفهاني، الراغب، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، تحقيق عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص 53.

إنسانية الإنسان، التي يُفترض أنه يفضل بها على حيوانية الحيوان، وبهيمية البهيمية، هي «أفق»؛ أي قيمة يُسعى إليها، ويُتطلع، ويُطمح، ويُتاق، وليست هي «معطى» أعطي الإنسان بالوراثة منذ أن كان؛ أي ما كانت أمراً يوهب.

ومن باب هذا التمييز بين «الإنسان الحق» (الإنسان)، و«الإنسان البهرج» (النسناس)، أوردوا عن أبي هريرة قوله: «ذهب الناس وبقي النسناس»، فقيل له: «ما النسناس؟» قال: «يشبهون الناس وليسوا بناس»<sup>8</sup>.

أ- جواب الراغب الأصفهاني: قد لا يصير للإنسان وجود

الذي عند الراغب الأصفهاني أن حقيقة «الإنسان» هي: إن هو إلا اسم تسمى باسم «الإنسان». فقد لا يملك «الإنسان» من «الإنسانية» إلا التسمية، فيسمى «إنساناً»، أو يتسمّاه، وما هو بإنسان، ولكن شبه لهم. ولطالما اشتكى الراغب الأصفهاني من تحلي إنسان عصره عما يجعل منه «إنساناً» بالأحق، وصيرورته بأثر من ذلك، «لا إنساناً» أو «شبيه إنسان»؛ بل «مسيخ إنسان»، وليس إنساناً. وقد أشبه في ذلك حديثه حديث الفيلسوف الإسلامي أبي نصر الفارابي، في رسالة (التنبيه على سبيل السعادة)، عن «الإنسان البهيمي»، أو عمّن وسمهم بوسم «البهيمين»<sup>9</sup>.

لك أن تنظر الأول يقول في ديباجة كتابه: (تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين):

«وقد عملت ذلك [الكتاب] للأستاذ [الكريم] أدام الله تأييده، لما رأيته معنياً باكتساب الإنسانية الموصلة إلى السعادتين [الدنيوية والأخروية] أعانه الله على استفادتها حتى يصير حاوياً لنوعها، وحامياً على معناها، ومراعياً لخصائصها، فقد كاد قولنا «الإنسان» يصير لفظاً مطلقاً على معنى غير موجود، واسماً لحيوان غير معهود، كعزرائيل وعنقاء مغرب [أسماء مخلوقات موهومة تطلق عادة على الكائنات المعدومة]، وغير ذلك من الأسماء التي لا معاني لها، كما قال -تعالى- في صفة الأسماء المسماة آلهة: «إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم» (النجم/ 23). وقال عز وجل: «ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتوها» (يوسف/ 40)، فجعلها اسماً بلا معنى.

ولم أعن بالإنسان كل حيوان منتصب القامة، عريض الظهر، أملس البشرة، ضاحك الوجه، ممّن ينطقون ولكن عن الهوى، ويتعلمون ولكن ما يضرهم، ولا ينفعهم، ويعلمون ولكن ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون، ويكتبون الكتاب بأيديهم، ولكن يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، ويجادلون، ولكن بالباطل، ليدحضوا به الحق، ويؤمنون، ولكن بالجبت والطاغوت، ويعبدون، ولكن من دون الله، ما لا يضرهم ولا ينفعهم، ويبيّتون، ولكن ما لا يرضي من القول، ويأتون الصلاة، ولكن كسالى، ولا يذكرون الله إلا قليلاً، ويصلون ولكن من المصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون، ويذكرون، ولكن إذا ذُكروا لا يذكرون، ويدعون ولكن مع الله آلهة أخرى، وينفقون، ولكن لا ينفقون إلا وهم كارهون، ويحكمون ولكن حكم الجاهلية يبعون، ويخلقون ولكن يخلقون إفكاً، ويخلقون ولكن يخلقون بالله وهم كاذبون].

فهؤلاء وإن كانوا بالصورة المحسوسة ناساً، فهم بالصورة المعقولة لا ناس ولا نسناس [دابة وهمية يزعم أنها للإنسان شبيهة] (...)<sup>10</sup>.

والحقيقة أنه ما كان قصد الراغب الأصفهاني أن ينفي وجود كائن اسمه «الإنسان» نفيًا مطلقاً، وإنما كان غرضه أن يستقل [أي أن يجد قليلاً] وجوده؛ لأنّ كنه «الإنسان» عنده (أي ما به يكون الإنسان إنساناً حقاً) إنّها هو «كسب» نكتسبه بالتعلم (إذ يتعلم المرء كيف

8 - البستي، أبو سليمان، كتاب العزلة، تحقيق ياسين محمد السواس، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثانية، 1999، ص 182.

9 - الفارابي، أبو نصر، رسالة التنبيه على سبيل تحصيل السعادة، تحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، الطبعة الأولى، عمان، 1987، ص 216 و 219.

10 - الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص 50-52.

يكون إنساناً)، وما كان الإنسان «وهباً» يُعطى (يوهب إلينا بالولادة)، ولهذا كثيراً ما تراه يتحدث عن «اكتساب الإنسانية»<sup>11</sup>؛ وذلك لأنّ الإنسان الحق عنده: «[ليس] يرضى بأن يكون حيواناً، وقد أمكنه أن يصير إنساناً».

ب- جواب ابن ميمون: قد يتحوّل الإنسان إلى أسوأ من حيوان

يرى الفيلسوف العبري، الذي عاش في كنف الحضارة العربية الإسلامية، موسى بن ميمون، أنّ ثمة للإنسان صورة إنسانية بالحقيقة هي صورة الإنسانية الحقة، وصورة إنسانية بالتخطيط؛ أي أنّه قد تكون له «خطاظة» إنسان، وما هو بإنسان من حيث «الصورة»؛ أي «الكنه» و«الجوهر». ويضيف قائلاً: «وقد علمت أنّ كلّ من لم تحصل له هذه الصورة التي بيّنا معناها، فإنّه ليس هو إنساناً؛ بل حيوان على شكل الإنسان وتخطيطه. لكن له قدرة على أنواع الأذيات، وإحداث الشرور ما ليس لسائر الحيوان؛ إذ الفكرة والروية التي كانت معدّة لحصول الكمال، الذي لم يحصل، يصرفها في أنواع الخيل الموجبة للشرور وتوليد الأذيات؛ فكأنّه شيء يشبه الإنسان، أو يحاكيه»<sup>12</sup>.

والحال أنّ فكرة موسى بن ميمون هذه تذكرنا بما سوف يذهب إليه مارتن هايدغر في ما بعد من أنّ تردّي الإنسان إلى مرتبة «البهيمة» يدل على خبث ومكر لا نجده عند الحيوان الذي يعيش على فطرته. ومن ثمة كان الإنسان وحده الكائن الذي يحسب، ويخطط، ويمكر.

### 3. ومتى يصير الإنسان غير إنسان؟

كثيراً ما تناول فلاسفة العرب والإسلام الإنسان والحيوان بالمقارنة، وكثيراً ما أظهروا «فضل» الإنسان على الحيوان. وقليلاً ما تشككوا في ذلك «الفضل»، وحتى حين فعل إخوان الصفا ذلك، في رسالتهم عن تداعي الحيوان على الإنسان، عادوا اليثبتوا الفضل لا العدل. على أنّ بيان «فضل» الإنسان على الحيوان، كما أظهره العديد من فلاسفة العرب والإسلام، ما منع هؤلاء من أن ينهبوا إلى أنّ هذا الفضل - إن وُجد، وقد يحدث ألا يوجد - ليس فضلاً موهوباً له، وإنّما هو، بالأولى، فضل مكسوب له؛ بمعنى أنّ إنسانية الإنسان، التي يفترض أنّه يفضل بها على حيوانية الحيوان، وبهيمية البهيمة، هي «أفق»؛ أي قيمة يُسعى إليها، ويُطلع، ويُطمح، ويُتاق، وليست هي «معطى» أعطى الإنسان بالوراثة منذ أن كان؛ أي ما كانت أمراً يوهب. ولهذا يقول وزير الإمتاع والمؤانسة: «ولهذا الترتيب سرّ به حسن هذا النعت، وإليه انتهى هذا البحث، وذلك أنّ خفاء ما خفي بحقّ الأول الحق، وبدوّ ما بدا من نصيب أطلاق للذي لا يحتمل غير هذا الثقل، ولو خفّف عنه هذا للحق الإنسان البهائم، ولو ثقل عليه هذا للحق الملائكة، فكان، حيثئذ، لا يكون إنساناً، وقد وجب في الأصل أن يكون إنساناً كاملاً بالتّصّب والدّأب، ويمتعض من أن تكون صورة الإنسان عنده معارة؛ لأنّه في الحقيقة حيوان غير ناطق؛ بل يجتهد بسعيه وكدحه أن يصير إنساناً فاضلاً، ويكون في فضله وكماله ملكاً؛ أعني بالمشاكهة الإرادية لا بالمشاكهة النوعية».

ولهذا، أيضاً، ما كان الإنسان، في الفكر الفلسفي العربي، ليأمن أن يتردّي إلى درك الحيوان؛ بل إلى ما هو أسوأ من ذلك، درك البهيمة.

أ- الفارابي: حينما يسمي الإنسان بهيمة

يرى أبو نصر الفارابي أنّ الإنسان يستبد به نزوعان متعارضان يتعاورانه: واحد يدفعه نحو درك «البهيمية»، والثاني يجذبّه إلى درجة «الإنسانية»، وهو كالعائر الواقف بينهما. ويعقد الفارابي فقرة بالغة الدلالة بهذا الصدد في رسالته في السياسة، فيقول:

11 - انظر، مثلاً، المصدر السابق، ص 53.

12 - ابن ميمون، موسى دلالة الحائرين، تحقيق حسن آتاي، منشورات الجمل، بغداد/بيروت، 2011، ص 60.

الإنسان الإنسان معمر، والإنسان البهيمية  
مدمر، والإنسان الإنسان منشي، والإنسان  
البهيمية منقض، والإنسان الإنسان مؤسس،  
والإنسان البهيمية محسّس.

«الإنسان والبهيمية: ونقول، أيضاً، إنّ لكل شخص من أشخاص  
الناس قوتين: إحداهما ناطقة عاقبة، والأخرى بهيمية. ولكلّ  
واحدة منهما إرادة واختيار، وهو كالواقف بينهما. ولكلّ واحدة  
منهما نزوع غالب. فنزوع القوة البهيمية نحو مصادفة اللذات  
العاجلة الشهوانية، مثل أنواع الغذاء، وأنواع الاستفراغات،  
وأنواع الاستراحات. ونزوع القوة النطقية نحو الأمور المحمودة  
العواقب، مثل أنواع العلوم وأنواع الأفعال التي تجدي العواقب المحمودة.

فأول ما ينشأ الإنسان يكون في حيز البهائم إلى أن يتولّد فيه العقل أولاً أولاً، وتقوى فيه هذه القوة الناطقة. فالقوة البهيمية، إذًا، أغلب  
عليه، وكلّ ما كان أقوى وأغلب، فالحاجة إلى إخماده، وتوهينه، وأخذ الأهبة والاستعداد له أشدّ وألزم. فواجب على كلّ من يروم نبيل  
فضيلة ألا يتغافل عن تيقّظ نفسه في كلّ وقت، وتحريضها على ما هو أصلح لها، وألا يهملها ساعة واحدة؛ فإنه متى ما أهملها وهي حية،  
والحيّ يتحرّك لا بدّ، لا بدّ من أن تتحرك نحو الطرف الآخر الذي هو البهيمي، وإذا تحرّكت نحوه تشبّثت ببعض منه حتى إذا أراد  
ردها عمّا تحركت إليه لحقه النصب أضعاف ما كان يلحقه لو لم يهملها، ويعطل وقتها، الذي كان ينبغي أن يحصل فيه فضيلة، لاشتغاله  
بالاحتياط لردها عمّا تحركت نحوه، وفاتته تلك الفضيلة»<sup>13</sup>.

#### ب- ابن الهيثم: قد ينحط الإنسان إلى درك البهيمية

في رسالته (ثمرة الحكمة) يتحدّث الفيلسوف المهندس أبو علي الحسن بن الهيثم عن كلّ الحيوانات باعتبارها «حيواناً أرضياً»،  
وداخل مملكة الحيوان الأرضي هذه ثمّة حيوان أرضي عاقل (الإنسان بمعناه الحضري)، وحيوان أرضي غير عاقل (سائر الحيوان).  
ولمّا كان كمال أعمال الإنسان عقله في النظر والعمل هو الحكمة، فإنّ الإنسان الجاهل إنّما هو، على الحقيقة، «إنسان ناقص»؛ وذلك لأنّه  
غير مميز عن الحيوان الأرضي غير العاقل (الحيوان بمعناه الحضري) بالعقل. تلقاء ذلك، إنّ الإنسان الحكيم هو بالفعل «الإنسان»  
بمعناه الحضري على الحقيقة؛ أي «الإنسان التام». فمتى يكون الإنسان إنساناً؟ ومتى لا يكونه؟ ومتى تكون إنسانيته إنسانية حقاً؟  
ومتى لا تكون؟

الأصل في الإنسان، عند ابن الهيثم، أنّه حيوان. أو، لنقل، أنّه ما لم يتعاط الحكمة فإنّه يبقى في عداد «البهيمية». يقول أبو علي:  
«(...) إنّ الإنسان في حكم البهيمية ما لم يشد شيئاً من علوم الحكمة، وذلك أنّ البهيمية ليس له من ذاته مانع من اتباع شهوة ما يهواه،  
وكذلك الإنسان الخالي من علوم الحكمة ليس له من ذاته مانع من اتباع شهوة ما يهواه، ولذلك احتاج العوام الحكمة النبوية، لأنّ الحكيم  
إنّما تحدوه الحكمة أن يفعل الخير لذات الخير، لا لطلب المجازاة عنه، وتمنعه من فعل الشر لذات الشر، لا خوفاً من المعاقبة عليه، ومن لم  
يبلغ هذه الرتبة، فإنّه يرى أنّ الخير إنّما يجب أن يفعل طلباً للمجازاة التي تكون عنه، ويرى الشر إنّما يجب ترك فعله خوفاً من المعاقبة المؤلمة  
عليه؛ فلذلك تنقسم العوام الذين تسوسهم ثلاثة أضرب: ضرب يحقق الوعد والوعيد، ويألفه، ويرضى به، بعاجله وآجله، فيعتمده  
ويأخذ نفسه به، كالبهيمية المحمودة الطباع إذا ردعتها بالتخويف الشديد عن شيء ثبت ذلك في نفسها، فلم تعاود عليه، وضرب يحقق  
ذلك لا يرضى بالأجل، فيطلب العاجل، ويوطن نفسه على ما يكون على عواقبه، فلا يعتمد تحقّقه، ولا يأخذ نفسه به كبهيمية السوء،  
كلما هولت عليها بالتخويف من شيء ازدادت انبعاثاً فيه، وضرب يشك في ذلك، ولا يقطع عليه، بأنّه حقّ أو باطل، فهو إنّما يأخذ نفسه

13 - الفارابي، رسالة في السياسة، نشرت ضمن: الفارابي، أبو نصر، الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، الطبعة الأولى، 2012، ص

لصحة واعتياد له، وإما أن يأخذ نفسه به تغليباً لبطلانه، أو يرضى مع تسلمه بها في عواقبه كالبهيمة التي ليست في رتبة الحمد، ولا في رتبة الذم، من جهة الطباع إذا خوفتها من شيء أو ردعتها عنه امتنعت منه تارة، وجرت فيه أخرى<sup>14</sup>.

ولا يكتفي ابن الهيثم بهذا الأمر؛ بل يضيف في مكان آخر من رسالته القول: «إنّ الإنسان يتميز عن سائر الحيوان الأرضي بالعقل، فالعقل لا بدّ أن يتميز عن سائر غيره من الحيوان بما لا يشاركه سائر الحيوان الأرضي فيه، وما لا يشارك الإنسان غيره من الحيوان الأرضي هو إدراك الحكمة. وقد لزم من هذا الشرح أن يكون الإنسان الجاهل بعلم كل حق، الملغى لعمل كل نافع إنّها هو إنسان بالقوة، أريد أنه يمكن أن يكون إنساناً؛ فإذن الإنسان الذي ليس بحكيم هو إنسان ناقص؛ لأنّه غير مميز من الحيوان الذي ليس بناطق بما أفرد به العقل.

والإنسان الحكيم هو الإنسان بالفعل، ليدل به الإنسان التام؛ لأنّه يميز عن الحيوان الذي ليس هو بناطق ما أفرد به العقل.

فالإنسان يتم معنى الإنسانية فيه باستكمال إنساناً. وهو أن يدرك ما إليه تشوق النفس الناطقة، وهو السعادة التي ذكرنا أنّها الراحة من غير ألم، وهذا إنّما هو الحكمة تكون ثمرة ذلك له أن يعلم حقائق الموجودات ومبادئها وعللها وأسبابها، ويتشبه في أفعاله بالله تعالى ذكره، وهو استعمال فعل العدل، الذي هو الخير المحض؛ ولذلك حُدّت الحكمة فقليل: الحكمة هي التشبه بالله -تعالى ذكره- في أفعاله بمبلغ طاقة الإنسان، والحكيم يستفيد بالحكمة معنيين: أحدهما في ذاته، وهو الفضل، والآخر في ما يعانیه، وهو العدل<sup>15</sup>.

#### 4. ما معنى «الإنسانية»؟ وهل هي وهب أم كسب؟

كان تعجب جالينوس من الإنسان يرفس الحمار ويلكم البغل، ولا حظ -حسب ما أورده مسكويه- أنّ: «هذا الفعل يدل على أنّ الإنسانية سيرة في صاحبه جداً، والبهيمة غالبية عليه؛ أعني سوء التمييز وقلة استعمال الفكر». ولطالما فكر فلاسفة العرب والإسلام في ما الذي يجعل الإنسان إنساناً، ولمّا أجابوا إنّها إنسانيته، فإتهم سرعان ما استأنفوا هم السؤال: «وما الذي تعنيه «الإنسانية» يا ترى؟» أهى موهوبة للإنسان أم أنّها مكسوبة له بالأولى؟

أ- جواب يحيى بن عدي: ما كلّ إنسان إنساني

الذي عند الفيلسوف النصراني، الذي عاش في كنف الحضارة الإسلامية، يحيى بن عدي، أنّه ليس كلّ واحد من الناس إنساناً؛ بل ثمة من الناس من ليس بإنسان على الإطلاق، وإنّما هو، على التحقيق والتدقيق، إنسان مسيخ، أو قُل هو إنسان في مسلاخ بهيمة. ففي شرحه للمقالة الأولى من كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، يعرض إلى قول أرسطو: «كلّ واحد من الناس تكلم في الطبيعة»، ويجد في ذلك مناسبة لبسطه القول في مفهوم «الإنسان»، وفي تبينه لما تعنيه ماهية «الإنسانية»:

«ولعل إنساناً (من المتشوقين المتطلعين إلى وجدان أدنى مساغ لعيب الفيلسوف) يظن أنّه قد وجد بغيته، وأدرك منيته في قول الفيلسوف: (إنّ كلّ واحد من الناس تكلم في الطبيعة)، فيقول: أي بهت أوضح، وأي تكذب أفضح من قوله هذا؟ إذ كان ممّا لا يخفى أنّ أكثر الناس لم يخطر في بالهم، ولم يجر على ألسنتهم؛ اسمها [الطبيعة]، فضلاً عن أن يتكلموا فيها، أو أن يتصفحوا كتاباً عنها! فنقول لهذا المتسرع إلى عيب الفيلسوف: إنّ هؤلاء الذين وصفتهم بعدم علم معنى الطبيعة واسمها، إنّما هم أشباه الناس في أبدانهم. فأما في ما به الناس ناس،

14 - ابن الهيثم، كتاب ثمرة الحكمة، تحقيق عمار الطالبي، نشر ضمن مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد الثالث والسبعون، الجزء الأول، كانون الثاني/يناير 1998،

ص 309-310.

15 - المصدر نفسه، ص 288 - 289.

فهم مبانون. وذلك أن فعل الإنسانية (التي بها كل واحد من الناس) الخاص بها، وهو العقل بالفعل، غير موجود لهم. ولذلك لا يستحقون اسم الناس. فكما أن اليد إذا عدت فعلها الخاص بها ليست، في الحقيقة، يداً، فكذلك العين والأذن. وبالجملة، كل ذات تعدم فعلها الخاص بها تعدم مع عدمه وجودها الخاص، ولذلك لا تستحق اسم تلك الذات، وإن سميت بذلك الاسم فإنها تسمى به لغير استحقاق. فلذلك لم يعد الفيلسوف من شابه الناس (الذين هم بالحقيقة ناس لوجود فعل الإنسانية الخاص بها له) بصورة بدنه، وعدم وجود فعل الإنسانية الخاص بها، ناساً. ويحقّ فعل ذلك، وبالصدق قال. فقد انعكس عيب عائبه عليه، ورجع عيبه إليه<sup>16</sup>.

#### ب- مسكويه: في فقد النطقية فقد للإنسانية

الذي عند الفيلسوف الإسلامي مسكويه أن شاهد «الإنسانية» في «الإنسان» إنّه هو خصيصة «النطقية» (بالمعنى الإغريقي: العاقلية) بهذه الخصيصة يكون له «حظّ من الإنسانية»، وهو حظ قد يضوّل أو يزيد على قدر الإنسان من العاقلية، فالمستزيد منها «أحقّ باسم الإنسانية». ولهذا يقال: «فلان كثير الإنسانية»، و«هو من أبلغ ما يمدح به»، فإذا تخلّى عنها: «انحط الإنسان عن رتبته العالية إلى رتبة ما هو أدنى منه»؛ يعني رتبة «البهيمة». ومن جوانب تخلي الإنسان عن العاقلية (التي هي الإنسانية) شدة غضبه، فمن شأن الغضب غير المسيطر عليه أن يجعل الإنسان «يجري على منهاج البهيمة»، حيث تسمي «الإنسانية» فيه «يسيرة»، بينما «البهيمية غالبية»، ويقوى فيه «قسط البهيمية» ويقلّ «حظّ الإنسانية». قال مسكويه:

«...» ثم نصير إلى الإنسان الذي شارك النبات والحيوان في موضوعاتها، فنقول: إن الإنسان من حيث هو حيوان قد شارك البهائم في عرض الحيوانية وكماها؛ أعني في نيل اللذات والشهوات، والتماس الراحة، وطلب العوض ممّا يتحلّل من بدنه، إلا أن الحيوانية لما لم تكن صورته الخاصّة به، الميزة له عن غيره لم تصدر هذه الأشياء منه على أحوالها؛ وذلك أننا نجد أكثر الحيوانات تزيد على الإنسان في جميع ما عددها، وتفضله فيها بالاعتدال على التزيد، وبالمداممة، وبالاهتداء. ولما كانت صورته الخاصّة به التي ميزته عن غيره هي العقل وخصائصه من التمييز والروية، وجب أن تكون إنسانيته في هذه الأشياء، فكّل من كان حظّه من هذه الخصائص أكثر كان أكثر إنسانية في هذه الأشياء، كما أن الأشياء التي عددها كلها كان منها حظّه من صورته الخاصّة به أكثر كان فضلّه في أشكاله أظهر<sup>17</sup>.

وقال مسكويه في مكان آخر، موضحاً هذه الفكرة: الإنسانية وصورة الإنسانية، لا تخاطب الإنسان، التي تميّز بين من يسميه الإنسان من حيث هو «إنسان عاقل»، ومن يسميه الإنسان من حيث «حيوان بهيمي»: «العلم كمال الإنسان من حيث هو إنسان؛ لأنه إنّا صار إنساناً بصورته التي ميزته عن غيره؛ أعني النبات والجماد والبهائم. وهذه الصورة التي ميزته ليست في تخاطبه وشكله ولونه. والدليل على ذلك أنك تقول: فلان أكثر إنسانية من فلان، فلا تعني به أنه أتم صورة بدن، ولا أكمل في الخلق التخطيطي، ولا في اللون، ولا في شيء آخر غير قوته الناطقة التي يميّز بها بين الخير والشّر في الأمور، وبين الحسن والقيح في الأفعال، وبين الحق والباطل في الاعتقادات. ولذلك قيل في حد الإنسان: إنّه حيّ ناطق مانت. فميّز بالنطق؛ أعني بالتمييز بينه وبين غيره، دون تخطيطه وشكله، وسائر أغراضه ولو احقه.

وإذا كان هذا المعنى من الإنسان هو ما صار به إنساناً، فكلمة كثرت إنسانيته كان أفضل في نوعه. كما أن كل موجود في العالم إذا كان فعله الصادر عنه بحسب صورته التي تخصه، فإنه إذا كان فعله أجود كان أفضل وأشرف. مثل ذلك الفرس والبازي من الحيوان، والقلم

16 - ابن عدي، يحيى، تفسير يحيى بن عدي للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس الموسوم بمطاطافوسيقا؛ أي في «ما بعد الطبيعيات»، نشر ضمن كتاب: مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، تحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1988، ص 225-226.

17 - التوحيدي (أبو حيان) ومسكويه (أبو علي)، الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص 217-218.

والفأس من الآلات، فإن كل واحد من هذه إذا صدر عنه فعله الخاص بصورته كاملاً كان أشرف في نوعه ممن قصر عنه، وكذلك الحال في النبت والجماد، فإن لكل واحد من أشخاص الموجودات خاص صورة يصدر عنه فعله، وبحسب يشرف أو ينحس إذا كان تاماً أو ناقصاً. فأبي فائدة أعظم مما يكمل وجودك، ويتم نوعك، ويعطيك ذاتك حتى يميزك عن الجماد والنبت والحيوانات التي ليست بناطقة، ويقربك من الملائكة والإله - عز وجل وتقدس وتعالى - وأي غائلة أدهى وأمر، وأكلم وأطم، مما ينكسك في الخلق، ويردك إلى أرذل وجودك، ويمحطك عن شرف مقامك إلى خساسة مقامات ما هو دونك؟ أظنك تذهب إلى أن العلم يجب أن يفيدك - لا محالة - جاهاً أو سلطاناً أو مآلاً تتمكن به من شهوات ولذات. فلعمري إن العلم قد يفعل ذلك، ولكن بالعرض لا بالذات؛ لأن غاية العلم، والذي يسوق إليه، ويكمل به الإنسان ليس هو غايات الحواس، ولا كمال البدن. وإن كان قد يتم به ذلك في كثير من الأحوال. ومتى استعملته في هذا النوع فإنه يكمل صورتك البهيمية والنباتية، وكأنه استعمل في أرذل الأشياء، وهو معد لأن يستعمل في أشرفها»<sup>18</sup>.

ويلخص الأمر على نحو أفضل من التلخيص في كتابه (الفوز الأصغر)، فيقول:

«إن من الأمور المسلمة أن الإنسان إنما تميز عن البهائم، وعن غيرها، بهذا المعنى الموجود له، لا بتخاطيطه، ولا ببدنه، ولا بشيء من أشكاله البدنية. ومن الدليل على أن ذلك كذلك أن هذا المعنى هو الذي يقال به فلان أكثر إنسانية من فلان، إذا كان فيه أبيض وأظهر، ولو كانت إنسانيته بالتخاطيط، أو غيرها من جملة البدن، لكانت إذا تزايدت في إنسان قيل فلان أكثر إنسانية من فلان، ولسنا نجد الأمر كذلك»<sup>19</sup>.

### ج- الراغب الأصفهاني: الإنسانية فضيلة قد تكون للإنسان وقد تزول عنه

والذي عند الراغب الأصفهاني، أولاً؛ أن: «الإنسانية فضيلة»<sup>20</sup>. ومعناها عنده: «تعاطي الفعل المختص بالإنسان»؛ أي تحقيق الشخص لما يعنيه أن يكون «إنساناً» التحقيق التام. ولهذا يذهب الأصفهاني إلى الاستشهاد بقول الناس: «فلان أكثر إنسانية»؛ أي أنه أقرب إلى «مثال» الإنسانية من حيث هي تحقيق الفعل الإنساني. هذا مع تقدم العلم أن «الناس»، عند الأصفهاني، على ضربين: ضرب لم يحظ من «الإنسانية» إلا بما يسميه الأصفهاني «الصورة التخطيطية»؛ أي بشكل الإنسان من انتصاب القامة، وعرض الظهر والقوة على الضحك ولغو من المنطق، ويعد هذا عارياً من الإنسانية، وهو الذي سماه «المتعري من الإنسانية»، وأورد له المثال التالي في محاضراته: وصف أعرابي رجلاً فقال: «ليس فيه من الآدمية إلا أنه سمي آدمياً»، وهو عنده في عداد «البهائم»؛ بل هو عنده «دون البهائم»؛ وذلك لأن «البهيمة»، عنده، تبقى «بهيمة»، فلا يمكنها التخلي إلى ما هو أدنى، بينما الإنسان قد يسقط إلى ما دون «البهيمة»، فيحدث له التذني. ولكم ردد الراغب الأصفهاني القول المأثور: «قبيح بالإنسان أن يكون بهيمة وقد أمكنه أن يكون إنساناً». وثمة ضرب ثانٍ من الناس هو الذي يستحق اسم «الإنسانية». وهو المعنى بما خلق له: إعمار هذا العالم. فالإنسان الإنسان معمر، والإنسان البهيمة مدمر. والإنسان الإنسان منشىء، والإنسان البهيمة منقض. والإنسان الإنسان مؤسس، والإنسان البهيمة مخسّس. يقول الراغب الأصفهاني في أحد أجمل نصوصه عن سمة «الإنسانية» وسمة «الإنسانية»:

«وذلك أن الإنسانية هي الفضائل النفسية المختصة بالإنسان، وبقدر ما يكتسبه الإنسان يستحقها، وفيها تفاضل كثير كما تقدم في الفرق ما بين الإنسان والإنسان. فمنهم من قد ارتفع حتى لحق أفق الملك، فلو تصورنا ملكاً جسمياً لكان هو إياه، لارتفاعه عن الإنسانية إلا بالصورة التخطيطية، وعلى هذا قوله تعالى: «إن هذا إلا ملك كريم» (يوسف/ 31). ومنهم من اتضع حاله حتى صار في

18 - المصدر نفسه، ص 229-230.

19 - مسكويه، أبو علي، الفوز الأصغر، تحقيق صالح عزيمة، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، الدار العربية للكتاب، 1987، ص 63-64.

20 - الأصفهاني، الراغب، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص 54.

فلاسفة العرب والإسلام لم يخطؤوا التمييز بين «الإنسانية» و«البهيمية»، ولم يعدمهم حديثهم عن «قسط الإنسانية» في الإنسان من التنبه إلى «نصيب البهيمية» فيه، واقفين على مظاهر «التناهي» و«الهشاشة» و«الضعف» في الإنسان، التي قد تشفع له بعض «زلزلاته»، ولكنها، في الوقت نفسه، قد تهوي به إلى سحيق «الهمجية».

أفق البهائم، فلو تصورنا كلباً أو حماراً منتصب القامة متكلماً لكان هو إياه، لانسلاخه من الإنسانية إلا بالصورة التخطيطية، وعلى هذا قوله تعالى: «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (الفرقان/ 44).

ومنهم من هو في أواسط هذين، في درجة من درجات لها كثيرة، ولهذا صح أن يقال: فلان أكثر إنسانية من فلان.

وما يختص به لفظ الإنسانية هو الأفعال والأخلاق المحمودة، وأما المذمومات من الأخلاق فتشارك الإنسان فيها البهائم والشياطين<sup>21</sup>.

تأسيساً عليه، تكون «إنسانية» الإنسان، عند الراغب الأصفهاني، «كسباً» له لا «وهباً»، و«مبنى» لا «معطى»، و«جهداً» لا «فتحاً»؛ إذ يردّد الراغب الأصفهاني، عادة، القول إن «الإنسانية اكتساب» ويتحدث، عادة، عن «اكتساب الإنسانية»<sup>22</sup>. فإنسانية الإنسان ليست «إنسانية مطلقة» أو «إنسانية مهملة»، عند الراغب الأصفهاني، بل هي «إنسانية مشروطة»، أو «إنسانية منوطة»، وشرطها أن يراعي الإنسان ما به صار «إنساناً»، ومناطها أن يحترم الإنسان الإنسان فيه:

«الإنسان وإن كان هو بكونه إنساناً أفضل موجود، فذلك بشرط أن يراعي ما به صار إنساناً: وهو العلم الحق، والعمل المحكم. فبقدر وجود ذلك المعنى فيه يفضل. ولهذا قيل: الناس أبناء ما يحسنون؛ أي ما يعرفون ويعملون من العلوم والأعمال الحسنة. يقال: أحسن فلان؛ إذا علم، وإذا عمل حسناً.

فأما الإنسان، من حيث ما يتغذى وينسل، فنبات، ومن حيث ما يحس ويتحرك فحيوان، ومن حيث الصورة التخطيطية، فمثل صورة على جدار. وإنما فضيلته بالنطق وقواه ومقتضاه. ولهذا قيل: ما الإنسان لولا اللسان إلا بهيمة مهملة، أو صورة ممثلة. فالإنسان يضارع الملك بقوة العلم والنطق والفهم، ويضارع البهيمة بقوة الغذاء والنكاح. فمن صرف همته كلها إلى تربية الفكر بالعلم والعمل، فخليق بأن يلحق بأفق الملك، فيسمى ملكاً وربانياً، كما قال تعالى: «إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (يوسف/ 31)، ومن صرف همته كلها إلى تربية القوة الشهوية باتباع اللذات البدنية، يأكل كما تأكل الأنعام، فخليق بأن يلحق بأفق البهائم، فيصير إما غمراً كثوراً، أو شراً كخنزير، أو ضارباً ككلب، أو حقوداً كجمل، أو متكبراً كنمر، أو ذاروغان كثعلب، أو يجمع ذلك كله فيصير كشیطان مريد، وعلى ذلك قوله تعالى: «وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَوْسَ وَالْحَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ» (المائدة/ 60).

ولكون كثير ممن صورته صورة الإنسان وليس هو، في الحقيقة، إلا كبعض الحيوان، قال الله -تعالى- في الذين لا يعقلون عن الله عز وجل: «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (الفرقان/ 44) وقال: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (الأنفال/ 22)، وقال تعالى: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (الأنفال/ 55)، فبين أن الذين كفروا ولم يستعملوا القوة، التي جعلها الله لهم هم شر الدواب، وقال تعالى: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (البقرة/ 171)؛

21 - الأصفهاني، الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2007.

ص 116.

22 - الأصفهاني، الراغب، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص 50 و53.

أي مثل واعظ الكافرين كمثل ناعق الأغنام تنبيهاً أتهم فيما يقال لهم كالبهائم. وبهذا النظر عبّر الشاعر عن بعض من ذمّه، فقال:

اللؤم أكرم من وبر ووالده واللؤم أكرم من وبر وما ولدا

ولم يقل: «ومن ولدا» تنبيهاً إلى أنه لا يستحق أن يقال له: «من»، لكونه بهيمة. وعلى هذا قال المتنبي:

حولي بكل مكان منهم خلقتُ تخطى إذا جئت في استفهامه بمن

ولما ذكرنا لم يكن بين بعض هذه الأنواع وبعضها من التفاوت ما بين إنسان وإنسان، فإنك قد ترى واحداً كعشرة؛ بل واحداً كمئة، وعشرة أخرى هدره دون واحد، كما قيل لامرأة في منامها: عشرة هدره أحب إليك أم واحد كعشرة، فقالت: بل واحد كعشرة لا بل ترى واحداً كألف، وألفاً مثل واحد، كما قال القائل:

ولم أر أمثال الرجال تفاوتاً لدى المجد حتى عُدد ألف بواحد

بل قد ترى واحداً كعشرة آلاف، وترى عشرة آلاف دون واحد. كما قال - صلى الله عليه وسلم - وهو أصدق الناس قيلاً: «الناس كإبل مائة لا تكاد تجد فيها راحلة». والإبل في تعارفهم اسم لمئة بعير، فمئة من الإبل هي عشرة آلاف بعير، بل لو قيل: قد نرى واحداً كعالم وعالماً مثل واحد لجاز. كما قال صلى الله عليه وسلم: «وزنت بأمتي فرجحتهم». وعلى هذا قال أبو نواس<sup>23</sup>:

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

وبهذا ينجلي أن فلاسفة العرب والإسلام لم يخطؤوا التمييز بين «الإنسانية» و«البهيمية»، ولم يعدمهم حديثهم عن «قسط الإنسانية» في الإنسان من التنبه إلى «نصيب البهيمية» فيه، واقفين على مظاهر «التناهي» و«المشاشة» و«الضعف» في الإنسان، التي قد تشفع له بعض «زلاته»، ولكنها، في الوقت نفسه، قد تهوي به إلى سحيق «الهمجية». وهو «سحيق» أعمق من مهواة حتى «البهيمية»، وذلك حين يخرج الإنسان عما كان سماه أرسطو «أفق الإنسانية»، الذي عليه أن يتوق إليه، فيتردى حتى إلى درك البهيمية فما دونها، وبهذا يكون كما قال الفيلسوف ابن زرعة النصراني قد: «خرج عن أفقه، وصار أرذل من البهيمية بسوء إشارته»<sup>24</sup>. ولعل أهم «همجية» كانت تسترعي اهتمامهم هي همجية التسلط والاستبداد. فلا غرابة أن يدعو بعض مفكري العرب بعض طغاتهم إلى أن ينجلوا من أن يكونوا «إنساناً»، أو من أن يُعدوا في عداد «بني البشر». فقد ذكر عبد الرحمن السخاوي، في تراجمه اسم طاغية، وقال عنه: «ولقد كان عاراً على جميع بني آدم»، وذكر غيره وقال عنه: «وكان، والله، دابة سوء».

23 - الأصفهاني، الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 79 - 81.

24 - السجستاني، أبو سليمان، صوان الحكمة وثلاث رسائل، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طهران، 1974، ص 334.

# صدر حديثاً



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

## جون لوك

## من الهمجية فقداً للبراءة إلى الهمجية تخلفاً عن ركب الصناعة

محمد هاشمي\*

## مدخل

إن عمق الكيان الأخلاقي لكل حضارة يجد قوامه ومرتكزه في القدرة على الوسم الثقافي، وعلى خلق أحياء منتظمة ومرتابة، حيث تتحدد في إطارها، وعلى نحو قيمى معيارى، مواقع وأشكال الأنا والآخر، والقريب والغريب. ولذلك، إن روح أيّة حضارة لا يتمثل في مدى قدرتها على التأكيد والإيجاب، وإنّما، أيضاً، بل ربها، على شاكلة أقوى، بقدرتها على النفي والاستبعاد، ما يعنى أنّ تصور الهمجى والغيرية الحضارية على العموم لا يُعدّ مجرد مفهوم عرضى لجوهر الحضارة، ولا بعضاً من لواحقها، التي يمكن الاستغناء عنها؛ بل هو قطب مركزي ورئيس في بناء الهوية والتوازن الحضاريين. وتُعدّ فلسفة جون لوك إحدى أهمّ المساهمات، التي اعتمدت في بناء الحساسىة الحضارية الليبرالية الحديثة، وذلك من خلال نحتها لمجموعة من المفاهيم، التي سطرّت، في الوقت نفسه، سمات الرجل «الإنجليزى»، والإنسان الشهم عموماً، وملامح الهمجى البرىء والفساد، الذي يمثّل، أحياناً، لحظة ما قبل الحضارة، وفي أخرى، صورة لما هو مضاد لها. نحاول، في هذا المقال، أن نعرض لبعض المفاهيم، التي سمحت بترسيم شبكة التمايز والتداخل بين الحضارى والهمجى في فلسفة لوك؛ فيلسوف الحريات الشهير، ووزير الاقتصاد والمستعمرات الأقل شهرة.

## حالة الطبيعة والحضارة الثاوية

تُعدّ فرضية حالة الطبيعة مفصلاً مركزياً في جميع نظريات العقد الاجتماعى، فهي توفر لحظة حياد قبل - حضارى، يتم، انطلاقاً منه، البناء النظرى لمقتضيات الاجتماع المدنى، واستخلاص نسق الواجبات والحقوق، التي تُعدّ مدار الحياة السياسىة للمجتمعات الإنسانية. لكنّ توصيف هذه الوضعية الافتراضية لم ينجز دائماً على المنوال نفسه؛ فهناك فلسفات جعلتها مقابلاً لوضعية ما بعد الخطيئة، ومن ثمّة صورتها على شاكلة تدينها من حيث المبدأ، حيث أبانت، من خلالها، مدى فساد الطبع الإنسانى، وقوة تحكّم الميولات ضدّ الحضارية في نزوعاته الفطرية. كما أنّ هناك فلسفات أخرى قدمتها في وضعية تقابل المرحلة الفردوسية السابقة للسقوط، ومن هنا أسست نظرية أكثر إعلاء وتمجيداً وثقة في هذه الطبيعة الإنسانية.

يمكن، مثلاً، أن نعدّ فلسفة هوبس نموذجاً للتصورات الأولى، على اعتبار أنّ صورة العدوان التائه والدموى، في إطار حالة حرب الجميع ضدّ الجميع، الذي اشتهر صاحب (الليفائتن) ببلاغته السوداوية في توصيف تفاصيلها، تمثل مظهرًا لغلبة المنازع الإنائنة والانفعالية المضادة للعقل، الذي ينبغى أن يميز الكائن البشرى في حالة تمدنه؛ فهناك، حسب هوبس، همجية أصيلة في الوجود الإنسانى تمثل الحضارة محاولة لكبح اندفاعها، وتأطير وتوجيه سريانها الدائم في الجسم المدنى من خلال القوة العقابىة للدولة. لذلك يمكن القول، حسب هوبس، إنّ همجية الطبع الإنسانى لا تقبل الاجتثاث الكامل؛ لأنّ ذلك سيمثّل غاية غير واقعية في مجال العلم المدنى الذي كان يسعى إلى إنشائه على غرار العلوم الأخرى المخصوصة بباقي الأجسام غير المدنية، وإنّما علينا، فقط، أن نراهن على جعل هذه الهمجية في خلفية محدودة وغير مؤذية للنظام العام.

\* أكاديمى من المغرب.

1 - تعريض بالجملة التي افتتح بها جون لوك نقده لروبرت فيلمر «يصعب أن تتخيل دفاع الإنجليزى، ناهيك عن الرجل الشهم (gentelman) عن فكرة العبودية».

أن تصور الهمجي والغيرية الحضارية على العموم لا يُعدّ مجرد مفهوم عرضي لجوهر الحضارة، ولا بعضاً من لواحقها التي يمكن الاستغناء عنها؛ بل هو قطب مركزي ورئيس في بناء الهوية والتوازن الحضاريين.

على خلاف ذلك، يُعدّ جون لوك ممثلاً للنموذج الثاني في رؤية حالة الطبيعة؛ إذ لا تبدو هذه الأخيرة داخل فلسفته وضعاً جهنمياً قائماً، كما هو الحال بالنسبة إلى هوبس؛ بل إنّها حالة تتوافر مبدئياً على أخلاقية ثابته تحول دون أن تكون هذه الوضعية مضاداً مطلقاً للحضارة، وذلك لأنّها، بكل بساطة، تتوافر على نواة من القيم والواجبات الطبيعية، التي وضعها الخالق في أعماق الطبيعة الإنسانية؛ «لأنّ خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كلّ شيء، لا تحدّد حكمته، وهم عبيد لرب عظيم بثمهم في الأرض بإرادته، لكي يقوموا على شؤونه، فهم ملكه وخليقته، برأهم لكي يطول أجلهم ما شاء، لا ما شاء أقرانهم من البشر»<sup>2</sup>.

إنّ ما يحول دون بناء نظرية مدنية للحضارة مباشرة، انطلاقاً من تأكيد غيرية الهمجي في فلسفة لوك، هو استحضار الفرضية الثيلوجية للإله الخالق؛ ففكرة العبودية، في صورتها الثيلوجية، تجعل الإنسان، منذ المنطلق، مطوّقاً بقائمة من الواجبات والحقوق، تمثل مرتكزاً مرجعياً لرؤية العالم من منظور غير ذلك الذي قد ترسمه أنانيته الضيقة. وهذه العبودية الصالحة، إن شئنا القول، سوف تؤدي، كما سنرى، دوراً مهماً في تبرير حالات أخرى من الاستعباد والاحتلال؛ إذ ستبدو هي الأخرى نتيجة معقولة لفعل تنزيل وتحقيق الواجبات الاستخلافية للإنسان في إطار حياته الدنيوية هذه.

ولعل أهم ما يميز بين حالة «البراءة» الأولى، التي من واجب كلّ إنسان حمايتها، وبين وضعية الحالة الهمجية، هو الخلاف بين فكرة الحرية، من حيث هي إرادة مؤطرة بواجب الإحسان والعدالة، وبين فكرة الحرية من حيث هي إباحة (licence) تحرم الإرادة من كلّ المرجعيات القيمة الكبرى، وتجعلها سجيناً أفقها الضيق والقاتل. إنّ أعضاء حالة الطبيعة اللوكية يوجدون على الدوام تحت مقتضى واجب الحفظ، وتجنب التدمير؛ فالواجبات الطبيعية تقتضي من الإنسان أن يحفظ نفسه، من حيث هو جزء من الخليقة، وليس على أساس أنّه في مواجهتها. فمفتاح فعل الحفظ والعناية ليس هو الرغبة الأنانية، التي توجد لدى البهائم أيضاً، وإنّما كون الإنسان هو صنيعه الإله، ولذلك بقاءه ودوامه لا يشترطان بإرادة إنسان آخر؛ بل بما سطره الخالق له بدءاً ومنتهاً. ولذلك الإنسان «ملزم» بحفظ ذاته بفعل الواجب لا حسب الميل الطبيعي، والحال أنّ هذا الواجب يستحضر كلّ الخليقة، لا هذا الفرد أو ذاك.

هذا التصور العلائقي لفكرة حفظ الذات يخرج حالة الطبيعة من مستوى النظام الطبيعي، حيث تسود نزوعات هي أقرب ما تكون إلى تلك التي تصادفنا في المستوى الطبيعي، حيث تسود قوى هي أقرب ما تكون إلى تلك التي تصادفنا في المستوى المادي الصرف (ما يبرر، في بعض الجوانب، النزعة الميكانيكية لهوبس) إلى المستوى الاجتماعي، الذي يتضمن مدنية أخلاقية قبل سياسية، وسابقة على ظهور مؤسسات الدولة نفسها. لذلك إنّ صورة «المجرم»، الذي يمثل همجي هذه اللحظة ستصبح ممكنة داخل الاقتصاد العام لفلسفة لوك؛ لأنّ وجود مرجعية قيمية مشتركة يخرج هذه الوضعية من حيادها الأخلاقي الكامل، مثلما تطالعنا به فلسفة هوبس على سبيل المثال، التي تذهب إلى أنّ عبارات مثل: السرقة، والغصب، والظلم، وغيرها من العبارات ذات الدلالات التجريبية، ممتنعة الوجود في حالة الطبيعة، نظراً لأنّها كلها صيغ تنفي ما هو شرعي. والحال أنّه قبل بناء الشرعية المدنية وصلاحياتها التشريعية، المتمثلة في وضع القوانين وحمايتها، لا مجال لمثل هذا النفي؛ فلا يمكن الحديث عن الظلم إلا بعد أن تتحدد مؤسساً ماهية العدالة. لكن مع افتراض وجود هذه الأتوية الأخلاقية يصبح من الممكن تجريم أفعال بعينها، وتبرير سلطة عقابية قائمة حتى قبل المؤسسات، التي ستجدها فقط بشكل أفضل، لكنها لا تبتدعها من الأساس.

2 - لوك، جون، مقالان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص 146.

وهكذا، إن استحقاق المُخلِّ بالواجبات الطبيعية للعقاب ينجم عن انزياحه عن مطلب المحبة المتبادلة بين بني البشر في أفق حفظ النوع الإنساني، وحفظ الخيرات الكفيلة بأن تضمن له حق الاستمرار. إنّه يغفل أن ما يتمتع به من حرية يتوازى ضرورة مع فكرة المساواة، التي تُعدّ نتيجة لافتراض الجميع مخلوقاً إلهياً. لذلك، لا يبرر التفوق على مستوى الكفاءات الطبيعية، على أي حال، استعماله لأجل خلق سطوة خارجة عن الطبيعية الأخلاقية قبل المدنية، وهو ما كان ليصبح شريعياً لو أنّ حالة الطبيعة تشكلت فقط من مكونات مادية قابلة للمقايسة والمزايدة الكونية. لكن حين نفترض أنّ وجود قيم غير مادية داخل هذه الحالة، فحينها يصبح الأصل هو المساواة إزاء إلزامية هذه القيم، بغض النظر عن أيّ تفوق مادي، وهذه المساواة في الإلزام تتحوّل، بدورها، إلى نوع من «الأخلاقية التبادلية»، التي تجعل كلّ علاقة بين شخصين تقوم على أساس أنّ القيمة الأخلاقية تؤدي دور قانون، وليس مشيئة فردية. ولذلك هي لا تبرّر من أيّ طرف بعينه، وإنّما من خلال منطق عقلائي يتجاوز المصالح الشخصية، ما يجعل المساواة تمثل مفتاحاً للوفاق والتعاون لأجل حفظ النوع البشري (Right of preserving all Mankin) انطلاقاً من حق حفظ الذات نفسه (right of self-preservation).

إنّ هذا التصور الوفاقي للوجود البشري في حالة الطبيعة يتغذى، من دون شك، بتصوّر مسيحي عميق، ينطلق من وجود عناية إلهية تصاحب الإنسان، من خلال رسمها له معالم توجيهية تعطيه مرتكزات قوية، وذلك من فكرة القوانين بمعناها الثيلوجي، الذي وردت به عند ريتشارد هوكر (Richard hooker)<sup>3</sup>، الذي ظلّ حاضراً، بشكل قوي ومحترم، داخل كتابات لوك؛ حيث يحيل إليه إحالة طويلة في بداية «البحث الثاني في الحكومة المدنية»، مظهراً بذلك مدى أهمية الخلفية المسيحية في فهم حالة الطبيعة في صورتها اللوكية. يقول هوكر في نبرة تذكّرنا صراحة بمطلب محبة القريب الشهيرة في الأخلاق المسيحية: «إنّ رغبتني في محبة نظرائي في الطبيعة لي قدر طاقته يفرض عليّ واجباً طبيعياً هو أن أضمر لهم مثل تلك العاطفة نفسها، ولا يجهل أحد القواعد والقوانين المختلفة التي يستنبطها العقل الطبيعي من هذا التساوي»<sup>4</sup>.

إنّ البعد الاجتماعي لحالة الطبيعة يفيد أنّ ما يمثل دور الغريب داخلها، هو من لا يلزم نفسه بواجب المحبة والحفظ، ومن يمارس اعتداءات إجرامية<sup>5</sup> (criminal offences) تمثّل خطراً على البشرية، وعلى سلم البراءة، التي تمثل الأصل في الوجود الإنساني، إنّ هذا الإخلال يجعل من لا يحترم الحياة البشرية همجياً يقف وجهاً لوجه أمام الإله، وضدّ البشرية، لذلك جرّمه ليس مجرد إخلال بقوانين وضعية بل هو «خطيئة» (trespas). إنّ هذه العبارة الثيلوجية تفيد أنّ المذنب بالدلالة المسيحية القوية يمثّل التشوه الأول، الذي ينتج عنه «الإنسان المفتقد إنسانيته»؛ أي المفتقد مجموعة من ضوابط سابقة عن أيّ تعاقد أو موافقة، هي ما يمثّل الحد الأدنى من الأخلاقية، التي تسمح بتأهيل الإنسان لكي يكون متعاقداً. ومن هنا، تصبح الحضارة الإنسانية، التي من المفترض أن يدافع عنها الجميع ضد المذنب، هي تلك الجماعة الكبرى، التي تسعى إلى إلزام نفسها بقوانين العقل، التي تُعدّ وحيّاً غير مباشر، تحقّق، من خلاله، الذات الإلهية الحضور في هذا العالم. فالحضارة المدنية، التي ستشكل انطلاقاً من مبدأ الملكية الخاصة القائمة على الشغل، تظلّ مسبوقه بحضارة اجتماعية قبل-مدنية، لا تتعلق بالملكية الصناعية؛ بل بمجرد الانتهاء إلى النوع البشري من حيث هو تحت طائلة إلزامات البراءة التي خلق عليها.

ولعلّ هذا، مثلاً، ما يفسّر الموقف المتشدد البالغ العدوانية من الملحد، الذي يرى لوك أنّ عدم أحقيته من الاستفادة من مبدأ التسامح مردّه إلى أنّ إنكاره للخالق يجعله يتحلل من كلّ ما من شأنه أن يلزمه، أو يضمن وفاءه بأيّ تعاقد. إنّ الملحد، حسب منطق لوك، هو، أيضاً، غريب عن الجماعة البشرية وعن حضارة البراءة، لأنّه يتخلى عن تلك الأخلاقية الثاوية في قوانين الطبيعة، ويبدّد كلّ ما يمكن أن يدمجه في الجماعة البشرية في صورتها الاستخلافية.

3 - انظر ما خصصناه لمؤثرات هوكر على لوك في كتابنا: جون رولز والتراث الليبرالي، دار توبقال، المغرب، 2016، ص 127-133.

4 - مقالاتان في الحكم المدني، مرجع سابق، ص 140.

5 - Locke, John, Two Treaties Of Government, Cambridge University Press, 2003, p. 274.

إنَّ همجية الطبع الإنساني، حسب هوبس، لا تقبل الاجتثاث الكامل، لأنَّ ذلك سيمثل غاية غير واقعية في مجال العلم المدني، الذي كان يسعى إلى إنشائه على غرار العلوم الأخرى المخصصة بباقي الأجسام غير المدنية، وإنَّما علينا، فحسب، أن نراهن على جعل هذه الهمجية في خلفية محدودة وغير مؤذية للنظام العام.

من الواضح، إذًا، أنَّ حالة الطبيعة لدى لوك ليست عارضاً ينبغي تجاوزه بالضرورة، كما أنَّها ليست وضعية متنافية مع الطبيعة الإنسانية؛ بل على العكس إنَّما ما يسمح ببناء تصور حول حسِّ حضاري أولي يمكن العودة إليه باستمرار في كلِّ مرّة يفشل فيها الكيان السياسي، الذي يشتغل من خلال توكيل سياسي لتدبير شؤون القضاء والتشريع، بما يتناسب مع هذه المرجعية الأخلاقية السابقة. ولذلك يستطيع لوك، بخلاف هوبس وغيره، تبرير الثورة على الحكومات الفاسدة؛ من جهة؛ لأنَّ العلاقة معها لا تقوم على أساس عقد نهائي، وإنَّما تحويل سلط مشروطة، ومن جهة أخرى؛ لأنَّ العودة إلى حالة الطبيعة لا يمثل انهيئاً تاماً

للحضارة الإنسانية، فهو، على العكس، قد يكون حلاً حينما تتطرف الأنظمة السياسية في فسادها، وانزياحها عن جادة أخلاق البراءة، التي ينبغي حمايتها باستمرار، لا باسم نظام سياسي بعينه، لكن باسم أمن وسلامة الإنسانية جمعاء. وهذا يسمح بتبرير أفعال عقابية تتجاوز الشرعيات السياسية المحلية، لكي تنبني على شرعية كونية تضع كلَّ من يعادي أمن الإنسانية وسلامتها موضع الهمجي المجرم، الذي يحتاج إلى إعادة تأهيل، أو عقاب صارم قد يصل إلى حدِّ القتل.

إنَّ مثل هذا المنطق هو ما يبرّر التدخل خارج إطار القوانين المحلية في شؤون جماعات بشرية غريبة عن الكيان السياسي لبلد ما، وذلك في الحالة التي تظهر فيها حقوق الإنسان الأساسية، التي تُعدُّ الصياغة المعاصرة للحقوق الطبيعية، عرضة للخطر. وهو، أيضاً، ما يسوّغ معاقبة الغريب باسم قوانين لم يسهم في تشريعها، ذلك أنَّ حالة الطبيعة لأمّة لكلِّ بني البشر في نظامها الإلزامي، الذي يفرض على المتعاقدين، سواء في سلدانيا، أم بين سويسري وهندي في أدغال أمريكا، الوفاء بعهدهما، لأنَّ الوفاء بالعهد من واجبات الإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث هو عضو في مجتمع ما وحسب»<sup>6</sup>.

بل يمكن القول إنَّ غريب الإنسانية المتمثل في «المدن» يستحق، في كلِّ الحالات، أن يهدر دمه، وأن يقتل نظراً لنكوصه عن الآصرة البشرية، مثلما يقتل «الأسد والنمر أو سواهما من الوحوش الضارية، التي يستحيل على البشر أن يعيشوا معها بسلام ووثام»<sup>7</sup>. إنَّ همجية جذرية لا تكفي بأن تجعله يعاني من اضطراب في الاندماج؛ بل تكسر رابطة علاقته مع الجماعة الإنسانية. فهو بهذا امتداد لصورة قبيل الذي قطع وشيخة الأخوة مع بني آدم، حينما قتل أخاه هابيل، لذلك هو يصبح على إثر فعل القتل هذا، كما في سفر التكوين حسب ما أورده جون لوك «كلُّ من يجدي الآن سيقتلني». إنه القانون العظيم الذي قر وطبع في قلب البشرية «كلُّ من يهرق دم إنسان ما أهرقت الإنسانية دمه»<sup>8</sup>.

### نظريّة الشغل والملكيّة الخاصة: من هجمي البشرية إلى هجمي الحضارة الصناعيّة

ما جعل الإنسان مضطرباً، في حالات معينة، إلى تجاوز هذا الطور الطبيعي في الوجود الإنساني، أمران: أولاً صعوبة تدبير الخلافات القائمة على أسس حقوقية طبيعية، من خلال اعتماد السلطة الذاتية فحسب، حيث إنَّ وضعية يكون فيها كلُّ شخص قاضياً لنفسه تتناقض مع مطلب الحياد في أمور القضاء، هذا رغم أنَّ الاقتصاص للنفس هو في الأصل حق طبيعي في كلِّ مرّة تمسّ حرمة الحقوق الطبيعية، سواء

6 - مرجع سابق، ص 146.

7 - المرجع نفسه، ص 143.

8 - المرجع نفسه، ص 144.

تعلق بالشخص نفسه، أم بالإنسانية ككل. أما الأمر الثاني، الذي سيدفع بالجماعة البشرية إلى الانتقال نحو وجود مدني منظم من خلال مؤسسات، فتمثل في كون هذه الأخيرة عنواناً للحضارة اللائقة بالشعوب غير الهمجية، نظراً لغلبة ميلها إلى تحكيم العقل، والشعوب التي خرجت من طورها الرعوي بحرصها على تشريع قوانينها الخاصة عوض التعويل على الأعراف العامة، التي لا تجسّد سوى توافقات عابرة ومنسية لتدبير أزمات صغيرة، وهو ما يتجلى بوضوح في واقعة رعي إبراهيم لأغنامه في أرض بعيدة عن موطنه، دون أن تجعله غرابته الترابية موضع احتجاج، وذلك بكل بساطة لأن الأرض، في مرحلة ما قبل الشغل، كانت سائبة، وتوجد تحت تصرف مستعمليها؛ بل إن عملية وضع الحدود، التي سيلجأ إليها إبراهيم ولوط لا تمثل، أيضاً، انتقالاً فعلياً وواضحاً إلى الطور المدني.

لن ينتقل الإنسان إلى الطور السياسي، ومن ثمة إلى حضارة المؤسسات، إلا حينما سيتحول من مستوى الرعي والالتقاط إلى مستوى الزراعة، التي تمثل أحد أكبر المظاهر التاريخية لفاعلية الشغل البشري. ويتجاوز لوك، في هذه الحالة، تصورهِ للأرض في وضعية البراءة الأولى، التي توجد كلّ الخيرات في إطارها تحت التصرف الإنساني باسم العطاء الإلهي، إلى تصور الأرض من حيث هي ملكيات خاصة تقوم على أساس تفاوتات شرعية غير مستحقة، باسم العمل الذي يبرّر الملكية الثانية للأرض، بعد الملكية الأولى التي تخصّ كلّ البشرية.

مع ظهور الشغل، ستنتقل هذه الملكية الأولية نحو وضعيات فارقية، يقول لوك: «إنّ شغله يميز ويعزل الفواكه، التي يجمعها عمّا جمعه الآخرون، رغم أنّها، في الأصل، واحدة ومشاركة، إنّهُ يضيف إليها شيئاً ما أكثر ممّا وضعت الطبيعة، الأم المشتركة بين الجميع، ومن خلال هذه الوسيلة تصبح خيره الخاص»<sup>9</sup>. ولأنّ الأمر لا يتعلق بلحظة انطلاق مشاركة أو بوضعية كونية، وإنّما بجهد خاص تنجم عنه وضعيات جديدة، فإنّ الثنائية التي ستحكم هذه المرحلة المدنية، ليست هي ثنائية الإنسان الخير والمجرم الهمجي المعتدي على حق الحياة، بل سيتعلق الأمر بالإنسان المشتغل والمتملك بفعل هذا الشغل نفسه للملكيات خاصة، وبين من يسعى إلى المساس بهذا الحق؛ أي المعتدي بدلالته القانونية، و، أيضاً، من يقوم بتعطيل آلية الشغل من خلال أنماط وجود خاملة، تسعى فوق الأرض في استلاب، عوض أن تستغلها على أحسن وجه، وهو ما تمثله كلّ الأشكال الثقافية البدائية، التي لم تصل بعد إلى هذا النمط من مفهوم الملكية الخاصة.

إنّ همجي الطور الثاني من الوجود المدني لا يدخل في صراع مع الإنسانية، وإنّما مع الحضارة العقلانية الصناعية، لذلك لن تبرر طبيعته قبل المدنية عملية استدماجه داخل الجماعة الحديثة؛ بل سيمثل وجهاً مستبشعاً ومنبوذاً من طرف الفلسفة اللوكية، لأنّه يقف أمام مسار تطور الحضارة الصناعية القائمة على تحويل الخيرات الطبيعية إلى ثروات يمكن مراكمتها، عبر اكتشاف المال، أو «تلك القطعة الصفراء» كما يدعوها لوك، الاكتشاف، الذي سيفصل بشكل نهائي بين الحضارات ما قبل المدنية وبين الحضارات المدنية، التي تتجاوز مرحلة استهلاك ما تجود به العناية الإلهية، إلى مرحلة إنتاج الخيرات، التي يمكن تأجيل التمتع بها على مستوى الزمن، من خلال تحويلها إلى قيمة مالية سهلة الحفظ والحيازة.

ورغم ما يبدو من طابع تجريدي لهذه العبارات، تخفي في الواقع وجهاً صادماً لفيلسوف الحريات، أفصد حماسه الزائدة لتفعيل وأجراً وتبرير النزوعات الاستعمارية لأرستقراطية بريطانيا. وهو وجه آخر يظهر بوضوح كامل من خلال دراسات عديدة<sup>10</sup>، بينت أنّ حالة الطبيعة، كما صورها لوك، ليست مجرد وضعية نظرية استحدثتها لأجل دوافع استدلالية فلسفية فحسب، وإنّما هناك ما يتصل بوضعية جيو سياسية محددة، يحاول لوك أن يجد لها أفضل التخرجات، وأكثرها مردودية. كما تنبّه باربره أرنييل (B. ARNIEL<sup>11</sup>) إلى أنّ الحل، الذي

9 - المرجع نفسه، ص 124.

10 - Cf. L'Amérique de John Locke : L'expansion coloniale de la philosophie européenne, Editions Amsterdam (21 octobre 2014).

11 - Barbara, Arniel, John Locke And America the defence of english colonialism, Clarendon Press, Oxford, p. 7.

حالة الطبيعة لدى لوك ليست وضعية متنافية مع الطبيعة الإنسانية؛ بل، على العكس، إنّها ما يسمح ببناء تصوّر حول حسّ حضاري أوّلي يمكن العودة إليه باستمرار في كلّ مرّة يفشل فيها الكيان السياسي، الذي يشتغل من خلال توكيل سياسي لتدبير شؤون القضاء والتشريع، بما يتناسب مع هذه المرجعية الأخلاقية السابقة.

يقدمه صاحب دستور كارولينا لشرعية التوسع في العالم الجديد، هو التعبير البروتستانتي الأكثر هدوءاً والأقل دموية ممّا قدّمه المنظرون الكاثوليك الإسبان؛ فإذا كان هؤلاء قد رأوا أنّ استباحة البحار من طرف القراصنة هو إعلان حالة حرب تبرّر تصفية كلّ من يشارك فيها، بما في ذلك القبائل البدائية، التي تمثل خلفية للقرصنة المارقين، يركز لوك على البعد الاستثمائي والصناعي؛ حيث يرى أنّ القبائل الهندية تبذل الخيرات الطبيعية بنمطها الخامل واللاعقلاني في الوجود، ولذلك وجودها على هذه الأرض الشاسعة لا يبرر ملكيتها لها، ببساطة؛ لأنّ ما يبرر ذلك هو الإنتاج لا مجرد الوجود.

لذلك يصبح الهندي غريباً على أرضه حين يفشل في أن يجاري ركب الحضارة الصناعية، وأن يتحكّم في آليات الشغل، الذي يصبح العبادة الأكثر عمقاً في حمد النعم الإلهية، والاعتناء بها، وتحقيق فكرة الاستخلاف في الأرض، التي يُعدُّ الملاك الكبار أقطابها وسدنتها. على خلاف الهنود الذين يتبدون، في التصور اللوكي، كما لو أنهم أخلّوا بعهد الاستخلاف الإلهي، ما جعلهم يغرقون في الحاجة والعنت والتوحش؛ حيث إنّ ملكاً في أمريكا حسب لوك، رغم كلّ ما يملك من أراضٍ، هو أسوأ سكناء، ومطعماً، وملبساً من عامل إنجليزي مياوم.

بهذا تصبح نظرية الملكية الخاصة القائمة على الشغل قابلة لأن توظف على نحوين مختلفين، فهي داخل العالم القديم تسحب مسوغات كلّ الحركات الثورية ذات النزوعات المساواتية، التي طالبت باستعادة الملكيات الكبرى في إيرلندا واسكتلندا باسم شعار «الأرض لمن جرحها»؛ لأنّ حيازة الأرض بفعل شغل أوّلي، حسب لوك، يبرر تسييجها، وتبرير ملكيتها وتوارثها. ولذلك، يتحقق فعل الحيازة الأول بالشغل، لكن ليس من الضروري أن يكون المالك هو نفسه المشتغل على الدوام بأرضه؛ إذ يمكنه أن يشتغل عبر وسائط، سواء من خلال العبيد الذين يبرّر لوك شرعية وضعيتهم على أساس الحرب العادلة، التي تسمح للمتصرّح أن يستبقي حياة المنهزمين مؤجلاً قتلهم، وهو ما يجعل هؤلاء إمّا أن يقبلوا بذلك طوعاً، فيكونوا عبيداً شرعيين، وإما أن يرفضوا فيكونوا قتلى شرعيين أيضاً. وكذلك يمكن توسط عمل الرجل الأبيض، الذي يضع نفسه تحت التصرف الكامل للملاك الكبار، من حيث إنهم أصحاب الحل والعقد في المجال المدني والسياسي، الذي يقتسمونه مع ممثلي النبلاء، الذين يعلي لوك من قيمتهم بشكل زائد في دستور كارولينا.

لكنّ النظرية نفسها تتحول إلى سند لنزع ملكية غير معترف بها داخل العالم الجديد؛ حيث يغيب بالمطلق مفهوم الشغل داخل الحضارات البدائية. لذلك، مثّلت قارة أمريكا فرصة جديدة أمام القوى الاقتصادية الصاعدة لإعادة اقتسام العالم، ولذلك، حين يكتب لوك عبارته الشهيرة، في الفقرة 49 من كتاب (مقالتان في الحكومة المدنية): «وهكذا كلّ الأرض كانت في البداية أمريكا»<sup>12</sup>، فهو، بذلك، ينفي عملياً شرعية المطالب الراديكالية للحركات الثورية، لكنّه، في الآن نفسه، يعبر عن نزعة استعمارية واضحة تفيد أنّ الهنود الحمر لا يمثلون صنواً حضارياً تقتضي موافقته أو التعاقد معه، وإنّما هو غير متموقع خارج الإنسانية المتمدنة؛ بل يمكن -إن اقتضى الحال ودخل في حرب ضدّ مسار الاستغلال العقلاني للأراضي السائبة- أن يتحول هو نفسه إلى خيرات تخدم حضارة الشغل، حيث تتمّ حيازته عبداً خادماً لساداته المتمدنين.

وفي إطار تبرير الهيمنة الحضارية الحديثة، وإضافة إلى نظرية الشغل، التي أقصت المتوحش داخل مجتمعات القنص والالتقاط، ستمارس المقدمات الثيلوجية لفلسفة لوك إقصاء ثقافياً على هذا الهمجي المختلف على مستوى دركات الحضارة، وذلك من خلال اشتراط عبادة إله

12 - مقالتان في الحكم المدني، مرجع سابق، ص103.

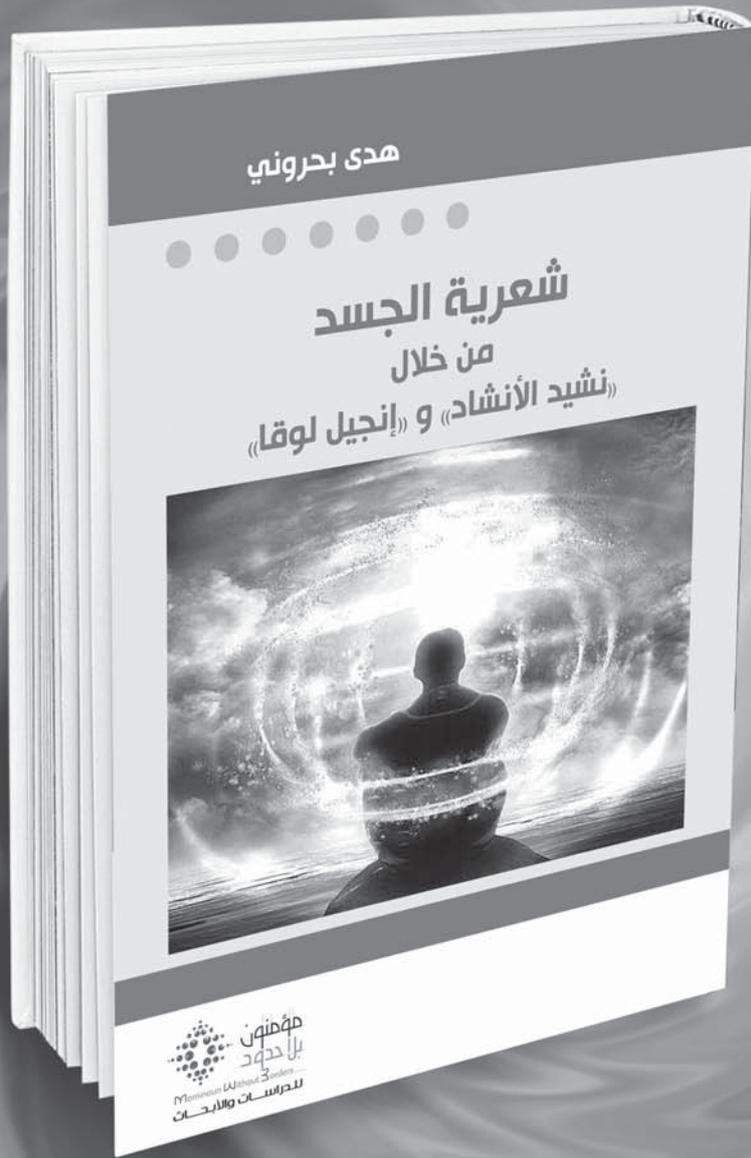
واحد شرطاً للتوافر على صفة المواطنة داخل حضارة السادة المسيحيين، وهو ما لا يتحقق دائماً داخل مجتمعات طوطمية، أو فيتيشية، على النحو الذي كان سائداً في القارة الجديدة. وهكذا، سيضاف هؤلاء إلى الملاحدة، الذين، كما سبقت الإشارة، يُستثنون من مبدأ التسامح؛ حيث سيمثلون نوعاً من التوحش المعرفي، الذي لا يمكن تبريره بمنطق العقل السليم. يتبدى ذلك بشكل صريح داخل دستور كارولينا، الذي وضعه لوك لأجل تدبير المستعمرة الجديدة، حيث نجده ينص، في البند الرابع والتسعين، على ما يأتي: «لا أحد يمكنه أن يعتبر مواطناً حراً داخل كارولينا، أو يسمح له بالملكية كاستغلالية أو كسكن، إذا لم يكن معتقداً في إله، وفي وجوب عبادته على الملائكة»<sup>13</sup>. وهكذا تشتدّ القبضة الحضارية على صاحب الأرض البدائي، فهو إما يفشل خارجياً في الاندماج داخل مسار الحضارة الصناعية، وإما داخلياً في إطار تبني ديانة بملامح كتابية.

### خاتمة

رغم ما يبدو من تناقض في الصورتين، اللتين سيقتمّمهما جون لوك، بدءاً في إطار منطق حالة الطبيعة، التي تدخلت تحت خانة البراءة الإنسانية، ثم في حالة التمدن الصناعي، التي تتحكّم فيها نظريته في الشغل والملكية الخاصة، فإن ذلك يعبر، في الواقع، عن حيوية هذه الفلسفة، التي سعت إلى أن تدبر فكرة الحضارة انطلاقاً من مبادئ مستحدثة، وأخرى غارقة في المقدمات الثيلوجية، ولذلك، مثلت عتبة قابلة لأن تستغل على أوجه متعددة، وأن تدفع في طرق متباينة: إما كفلسفة تنظر للبرالية الاقتصادية تبرر الكثير من شناعات الحضارة التوسعية للرأسمالي وريث الملاك الكبار في العصور الحديثة، وإما كفلسفة تؤسس للبرالية السياسية، تجعل مثار ومدار الحضارة الدفاع عن النواة الأخلاقية المتمثلة في حقوق الإنسان الأساسية. إما حضارة تحارب لأجل قيمة المراكمة والربح، وإما حضارة تدافع عن قيمة الحرية والكرامة. أين هي صورة لوك الحقيقية؟ يبدو أن هذه الثنائية هي الأكثر تعبيراً عن أزمته الشخصية، وعن أزمة الحضارة التي كان أحد مؤسسيها.

13 - Locke, John, Constitution Fondamentale De La Caroline, Bernard Gilson, Vrin, paris, p. 242.

# صدر حديثاً



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

## الهمجية والحضارة: آلية إصلاح الطبيعة البشرية في الثقافة الغربية الحديثة

حاتم أمزيل\*

«إن إقامة استعمار حقيقي أمر يقتضي معرفة إثنولوجية مُعدّة بإحكام». هذه الحكمة السائرة زمن حركات الاستعمار، التي تختزل الحمى الإثنوغرافية للقرن التاسع عشر، دفعت الأوربيين إلى ركوب السفن، والجمال، والخياد، نحو أعماق صحارى أفريقيا، وما وراء جبال آسيا، من أجل دراسة البنيات الثقافية والاجتماعية، وأشكال التمثل الدينية والأسطورية، والبنيات اللغوية والذهنية، وتكنولوجيا الزراعة والصيد المنتشرة في التجمّعات البشرية لهذه المناطق.

كما تختزن العبارة الاستعلاء النظري المهيمن على العلوم، التي اتخذت المجتمعات البدائية موضوعاً لها، ليس من أجل توسيع وعميق الرصيد المعرفي للبشرية عن ذاتها، وإنما لاستخدام كمّ المعلومات بهدف إحكام الهيمنة والسيطرة، المتدثرتين بالرغبة في نقل التجمّعات البشرية البدائية من الهمجية والتوحش إلى الحضارة والتقدم، ورفعها إلى مصاف الدول المتحضرة.

غير أنّ الأبحاث في مجال الإثنولوجيا جاءت بغير النتائج المنتظرة منها، بعدما تواتت الأبحاث، التي أكّدت أنّ التقدم، والعمليات العقلية، وبناء الأنساق كلها خصائص بشرية كونية مشتركة، وأنّ مسارات التحول والتغير مختلفة ومتعددة، ومن ثمّ ليس هناك مسار وحيد يجب على المجتمعات البشرية كلّها قطعه، بعدما ظهرت الثقافات في صورة خطوط متوازية.

تغيّر تماماً التصوّر الذي انطلقت منه الأبحاث الإثنوغرافية، والذي كان يصادر على وجود ثنائية الحضارة والتوحش، وعلى ضرورة انتقال المجتمعات المتوحشة إلى مصاف المجتمعات المتحضرة، وأنّ المجتمعات البدائية هي الماضي الضروري للمجتمعات المتحضرة، وأنّ النموذج الغربي هو المستقبل الحتمي لمجتمعات أمريكا اللاتينية، وأفريقيا، وآسيا. لقد أدرك الإثنولوجيون أنّ المسارات الحضارية مختلفة، وأنّه، في مقابل مفهوم «الحضارة»، هناك «حضارات متعددة».

### الهمجية والحضارة: ثنائية ميتافيزيقية في قلب فكر النوار

اتهام فكر الأنوار بتقديم الأساس الإيديولوجي لحركة الاستعمار الأوربي دعوى رائجة ومعروفة؛ فقد نظرت الدول الأوربية، حينها، إلى نفسها بأنّها الحامل الحضاري للقيم الكونية، التي طالما دافع عنها فلاسفة الأنوار، ومن ثمّ اعتقدت هذه الأمم أنّ الرسالة التاريخية الملقاة على عاتقها تكمن في نقل هذه القيم إلى المجتمعات «البدائية» الثابتة ثقافياً، والباردة إبداعياً، والتي لم تتوقف عن الاستغراق في ماضيها من خلال استعادته وتكراره. ولإنجاح المشروع، كان لا بدّ من الانتقال إلى أرض هذه الثقافة والإقامة بين سكانها لتلقينهم مبادئ الحضارة وأسسها. فتمّت إعادة تأويل عبارات أنوارية مثل «النقل الحضاري»، و«التربية»، لتعني «واجب المساهمة في تحضر الأعراف المتخلفة»<sup>1</sup>.

\* باحث من المغرب.

1 - Jules Ferry, cité par T. Todorov, L'esprit des lumières, Robert Laffont, 2006, p. 31.

ظهر لفظ «الحضارة» في تاريخ الثقافة الغربية في وقتٍ كانت فيه هذه الثقافة في أمس الحاجة إليه، أي إبان بدء مرحلة إثثار النمو العلمي، الذي افتتح مع كوبرنيك، وغاليلي، ونيوتن، وسائره النقاش الفلسفي منذ بيكون، وديكارت، وصولاً إلى عمق حركة الأنوار ومع روادها.

نشأ مفهوم «متحضر» (civilisé) في حوض الفكر السياسي الأنواري، وهو يتأسس على مسلمتين:

- 1- الطبيعة الإنسانية واحدة وكونية ومشاركة.
- 2- كل الحضارات الإنسانية بمثابة لحظات تاريخية في سبيل التطور الإنساني الكوني الشامل.

بناء على هاتين المسلمتين، هُملّ النعت «متحضر» على الإنسان في حالتين: حالة الفرد الناشئ في حوض مجتمع يمتلك قيماً مشتركة وإلزامية، وأنماطاً من السلوك الأخلاقي، وعلى درجة من درجات الاستخدام التكنولوجي للأدوات والآلات مقارنة بإنسان الطبيعة، أو حالة الفرد المتمي إلى مجتمع متقدم على مسار الحضارة، مقارنة بأفراد التجمعات البشرية الأقرب إلى حالة الطبيعة في سلم الرقي الحضاري.

أما مفهوم التحضر (civilisation)، وقد ظهر في الفترة التاريخية نفسها؛ أي القرن الثامن عشر، وفي جلّ لغات أوروبا (الفرنسية والإنجليزية والألمانية)، فقد استخدم للدلالة على عملية وسيرورة تقدّم المجتمعات، وتحسن شروط العيش داخلها. فهل حضر طرفا الثنائية المفهومية همجي/ متحضر منذ النبايع الأولى للفكر الأوربي الحديث؟

يجب أن ننبه إلى أن الإجماع لم يكن سائداً حتى داخل الفكر الأنواري، فهذا روسو لم يبين تصوره الفلسفي الملهم للحركة السياسية على الثنائية المشار إليها، لكن تفكيك تصوره الفلسفي يكشف عن أمر غاية في الأهمية بالنسبة إلى فرضية مقالنا، وهو أن ما يمكن اعتباره إرهابات الثنائية المفهومية بدأت تظهر رويداً رويداً، وصولاً إلى تحوّل جذري (سنفصح عنه فيما يأتي من تحليل) نشأ مع العصر الأنواري.

فعلى عكس منحى التصوّر الأنواري، لم تصدر نظرية روسو، في الموضوع الذي نحن بصدد مناقشته، عن أحكام قبلية أو قيمية، حيث نجد، في نص روسو: (مقال في أصل وأسس التفاوت بين الناس)، الإشارة إلى حالة طمأنينة عامة تنعمّ الإنسان فيها، وذلك في مرحلة لم يكن الناس فيها يحتاجون بعضهم إلى بعض؛ لأن كل واحد كان يستطيع الاعتماد على نفسه في بناء بيته المتواضع، وحياسة أسهاله، وتزيين بشرته بالأصباغ الطبيعية، وصناعة رماح الصيد، أو آلات الموسيقى، وصناعة المراكب البسيطة بالحفر على جذوع الأشجار<sup>2</sup>. ففي هذه المرحلة، التي لم يكن فيها لأفراد البشر علاقات أخلاقية تربط بينهم، أو واجبات تفرض عليهم، لم يكن للفرد لا أن يكون خيراً، ولا أن يكون شراً. وبالنظر إلى عدم وجود اجتماع بشري حقيقي مبني على قوانين وواجبات، فإن غياب أسس ومعايير يتمّ بناء عليها، التمييز بين الفضائل والردائل، كان أمراً طبيعياً.

لقد كان الناس أحراراً ينعمون بالسلامة الجسدية والخيرات المادية والغبطة، ولا يعني هذا الوضع غياب أدنى أشكال الاجتماع، فمن الممكن جداً أن يكونوا قد عاشوا في تجمّعات، وليس هناك ما يمنع ذلك غير الحفاظ على الحرية، كان بإمكانهم التبادل، لكنّ هذا التبادل لم يكن يتنافى مع الحرية والاستقلالية. وربما تبادلوا الأدوات والخدمات، لكن دون تبعية، أو خضوع، أو إكراه.

لقد أحسن توكفيل الردّ، حين كان نائباً في الجمعية العامة، وهو يسخر من ادّعاء أحد الماريشالات بكونه يدافع تحت نفس القبة على قتل الجزائريين، بدعوى أن حب الوطن بالنسبة إليه خير من التعبير عن أحاسيس حب الإنسانية، حيث قال له النائب: «إن المريشال يحسن الدفاع عن الوطن فوق أراض الأغيار».

Tocqueville, cité par T. Todorov, ibid, p. 32.

2 - Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Cérès, Tunis, 1994, pp 9192-.

جسد روسو، بهذه التصورات، النقيض التام للتصور الأنثوري، الذي أعلى من شأن الحضارة. ورحب هذا الفيلسوف بحالة الطبيعة. وعكس ما يروج من أن نظرية حالة الطبيعة كانت حالة مفترضة، فإننا نعتقد أن حالة الكائن الطبيعي و«المتوحش» كانت متجسدة في سكان العالم الجديد، تماشياً مع نظرة فلسفة التاريخ المؤطرة لنظرة الأنثوريين عموماً، وقد استفاد روسو من كتب ومؤلفات وتقارير الرحالة في ذلك العصر ليبنى تصوره عن المراحل الأولى لبدايات البشرية<sup>3</sup>. ولا نرى أي ضرر في أن نغامر ونقول: إن روسو كان معجباً بسكان العالم الجديد لكونهم حافظوا على تجمعات بسيطة، غير معقدة من ناحية التنظيم السياسي والديني، أفرادها متقاربون اجتماعياً لا تفصلهم طبقات، ولا تباعدتهم الأديان عمودياً (لا وجود لطبقة رجال الدين)، أو أفقياً (لا صراع حول المعتقدات والمقدسات بين التجمعات البشرية)، كما أن علاقتهم بمحيطهم الطبيعي يملؤها الانسجام والدنو والقرب، ومسكنهم ولباسهم وغذاؤهم مستمد من الطبيعة؛ بل إنه امتداد لها.

يمدنا تاريخ الأفكار بدليل يكشف لنا أن الثنائي المفهومي متحضر/ هجمي ليس ثنائياً مفهوماً بنيوياً في الثقافة الغربية، فهذا مونتيني (Montaigne) يورد مفهومي الهمجية والوحشية في مقابل مفهوم العادة، حيث يعني مفهوم الوحشية، في هذا السياق، ما لم يعتد عليه الكائن الإنساني في إطار المجتمع الذي نشأ فيه. يقول: «ليس هناك ما هو بربري ووحشي لدى هذه الأقوام (البداثيون)، بحسب ما بلغني. وسيكون كل شيء واضحاً، إذا ما انتبهنا إلى أن كل شخص يطلق نعت «هجمية» على ما هو مخالف لعاداته. فالحق هو الأفكار والآراء المتداولة في بلدي، وفيه، أيضاً، الدين الحق، والقانون الأمثل. إنهم (سكان العالم الجديد-أمريكا) متوحشون وفق المعيار نفسه الذي نستخدمه لنعبر ثمار الطبيعة ثماراً بريّة (Les fruits sauvages)، والحال أن الثمار المألوفة لدينا قد هجناها وتدخلنا في إنباتها؛ أي أننا في حقيقة الأمر أفسدنا طبيعتها»<sup>4</sup>.

لقد اعتمدنا نصين مؤسسين للوعي الأوربي الحديث؛ لكي نثبت أن ثنائية متحضر/ هجمي لم تكن دائماً حاضرة في المخيلة والذهنية الأوربيتين، وهذا يعني أن لهذه الثنائية زمن ميلاد محدد، يجب علينا كشف توقيتها، وكشف التغيرات الفكرية التي دفعته إلى سطح التفكير والنظر، وكذلك نتائجه.

في الخط الممتد من مونتيني إلى روسو لا نصادف إعلاء للحضارة على حساب الطبيعة؛ بل هناك اتفاق على أن الثقافة تفسد طبيعة الإنسان مثلما تفسد الزراعة طبيعة النباتات البرية، وعلى المنوال نفسه يفسد المجتمع طبيعة الفرد؛ لأن دين المجتمع يلحق الفرد كراهية الديانات الأخرى، وثقافة طبقته تعلمه ازدراء أفراد الطبقات الأخرى، كما تلقنه تقاليد وعادات مجتمعه النظر باستغراب لتصرفات أفراد المجتمعات الأخرى. لكن ننبه في هذا المستوى من التحليل إلى نشوء الإرهاصات الأولى للثنائي المفهومي هجمي/ متحضر بنبرته العنصرية الاستعمارية المعاصرة (بداية من القرن التاسع عشر)، وهو ثنائي ناقص بالنظر إلى حضور أحد طرفي الثنائي دون الطرف الآخر.

لن نسير في اتجاه البحث في الأسباب المعرفية والنظرية، التي قادت الممارسة الاستعمارية ووجهتها، وهو سلوك يكشف تصوراً لعلاقة الذات بالغير، بقدر ما يهمننا، في هذا المقال، الدعوة إلى مراجعة حكم سائد مفاده أن التصورات الفلسفية الغربية، في فترة من فترات تطور الفكر الغربي، شكلت الأساس النظري المحرك للسلوك الاستعماري الأرعن تجاه مختلف مجتمعات المعمورة الموجودة خارج دائرة الثقافة الغربية. غرضنا أن نميط الحجاب عن تحول مرحلي طرأ على مستوى الثقافة الغربية، وهو تحول لم يكن من نتائجه، فحسب، توجه السياسيين والعسكريين الغربيين إلى تحديث المجتمعات البدائية، ونقل الحضارة إليها؛ بل إن التحول المشار إليه دفع، قبل القرن التاسع

3 - هازار، بول، أزمة الوعي الأوربي 1680-1715، ترجمة يوسف عاصي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

4 - Michel de Montaigne, Essais, chap. XXXI, des cannibales, Texte établi par Marcel Guilbaud, Société générale de l'Édition, Paris, 1999, pp.

اتهم فكر الأنوار بتقديم الأساس الإيديولوجي لحركة الاستعمار الأوربي دعوى رائجة؛ فقد نظرت الدول الأوربية، حينها، إلى نفسها، بأنّها الحامل للقيم الكونية، التي دافع عنها فلاسفة الأنوار، ومن ثمّ اعتقدت هذه الأمم أنّ الرسالة التاريخية الملقاة على عاتقها تكمن في نقل هذه القيم إلى المجتمعات «البدائية» الثابتة ثقافياً، والباردة إبداعياً.

عشر، إلى المطالبة بتحديث الإنسان الغربي نفسه، ونقله من حالة الهمجية، والبربرية، والوحشية، إلى حالة الحضارة. غير أنّ الإقدام على هذه الخطوة فرض تغييراً على مستوى النظر الفلسفي للطبيعة عامة، والطبيعة البشرية خاصة. هل الطبيعة جوهر مكتمل وتام أم أنّها تتطلب التدخل والتغيير؟ هل الطبيعة مكتفية بذاتها لتحقيق غاياتها الحقيقية أم أنّها في حاجة إلى تدخل خارجي؟

لعلّ السؤال، الذي نقف عنده، الآن، محور التحول الجذري الذي عرفته الثقافة الغربية، ولاسيما في شقها التكنولوجي، لكننا سنكتفي بالإشارة إلى التغيير الجذري الذي عرفه النظر إلى الطبيعة الإنسانية، وإمكان (أو عدم إمكان) التدخل فيها، وهو الإشكال الذي قاد إلى تغير جذري في المجتمعات الغربية الحديثة، فيما أطلق عليه نوربيرت إلياس (Norbert Elias) «سيرورة التحضر».

ارتبطت فكرة النظر إلى الحضارة، باعتبارها نتيجة سيرورة تحضر (العملية والمسار) في السوسيولوجيا المعاصرة، بنوربيرت إلياس، وهي الأطروحة التي احتواها مؤلفه الكلاسيكي في مجاله<sup>5</sup> (Sur le processus de civilisation).

لقد اختزل التمثل الغربي لمفهوم الحضارة، منذ القرن التاسع عشر (كما سنوضح فيما يلي)، في مكانين تفوق المجتمعات الغربية مقارنة بمجتمعات الماضي من جهة، والمجتمعات البدائية المكتشفة مؤخراً من جهة أخرى؛ أي في مستوى تقدمها التكنولوجي، واختياراتها الأخلاقية، وتطورها العلمي، وتصورها للعالم. ويلاحظ نوربيرت إلياس أنّ الموقف العنصري الناتج عن التفوق الحضاري الغربي وليد مرض أصاب الثقافة الغربية المعاصرة هو مرض النسيان. فقد نسي عنصريو القرن التاسع عشر سيرورة التحضر، التي خضع لها أفراد ومجتمعات الفضاء الثقافي الغربي، وهذا النسيان هو ما يقف وراء الاعتقاد الراسخ بالتفوق الفطري والطبيعي للإنسان الغربي.

ولاستعادة هذا الماضي المنسيّ، لجأ نوربيرت إلياس إلى كتابة تاريخ سيرورة التحضر الغربية، التي يمكن اختزالها في تاريخ التربية والتوجيه، اللذين خضع لهما الفرد الغربي، بداية من طرق الأكل، وصولاً إلى طقوس النوم، مروراً بكيفية الاهتمام بالنظافة من مسح الأنف، والبصق، والتبول، والتبرز، واللباس.

إنّ ما يراه الإنسان الغربي المعاصر صادراً عن أوامر داخلية نشأ، في البداية، عن إكراه خارجي مارسته مؤسسات الضبط، فقد خضع هذا الفرد لتاريخ من المراقبة حول الرقابة الخارجية المعتمدة على أجهزة التربية والضبط الاجتماعية والسياسية إلى رقابة داخلية. ويُرجع إلياس الدور الحاسم في تهذيب سلوك الفرد الغربي إلى احتكار الدولة لسلطة المراقبة، وفرض ضوابط وقواعد العيش الاجتماعي

5 - رغم أنّ المفهوم من إبداع أستاذه ألفريد فيبر (Alfred Weber) إلا أنّه اتخذ، لدى إلياس، دلالة خاصة. يميز ألفريد فيبر بين السيرورة الاجتماعية والسيرورة الحضارية والسيرورة الثقافية؛ فإذا كانت السيرورتان الأولى والثانية تخضعان لمنطق التقدم والتطور، وتتجسدان في مظاهر خارجية قابلة للملاحظة مثل العلم والتكنولوجيا، فإنّ السيرورة الثالثة ثقافية وروحية وداخلية غير خاضعة لمبدأ التقدم، وتسير وفق ترسيمة دورية مقسمة بين فترات ازدهار وفترات انحدار. أما ما يفسر التغيرات التي تلحق كل مجتمع، فإنّ فيبر يردّه إلى تركيب السيرورات الثلاث.

- S. Mennell, «Civilisation», in Les notions Philosophiques, sous la direction de Sylvain Auroux, PUF, 1990, pp. 326 - 327.

المشترك. ولا يعزو إلياس هذه النتائج إلى أسباب إثنوغرافية خاصة بالفرد الغربي، وإنما إلى استعداد قبلي وكوني مشترك بين جميع البشر، فالفرد البشري لا يعبر عن رغباته الطبيعية الجامحة فحسب؛ بل يبدي استعداداً طبيعياً لممارسة الرقابة على دوافعه وغرائزه. ومن ثم، إن أسس «الحضارة الغربية» قائمة في الطبيعة البشرية الكونية المشتركة، وليست حكراً على قوم دون قوم آخرين، الأمر الذي لا ينفى وجود اختلافات على مستويات قوة وأشكال الرقابة والضبط، وهذا وحده ما يفسر تعدد مسارات الحضارة المنفتحة على إمكانات مختلفة.

### البردايم الأنوارية: من الهمجية إلى الحضارة

في لحظة ما من تاريخ الثقافة الأوربية، أصبحت الطبيعة في حاجة إلى التدخل، حيث فقدت فكرة «الكمال الذاتي» للطبيعة بدايتها، التي وجدناها لدى كل من مونتيني وروسو. كيف أصبح التدخل في طبيعة الإنسان أمراً محموداً ومطلوباً؟

تعني الحضارة في نظر دولباخ «تحسين أنماط الحكم والقوانين والتربية والمؤسسات والأخلاق»<sup>6</sup>، وهو تحسن رأى دولباخ أنه لم يتحقق بعد في أي من بلدان عصره، وكان هذا المفكر يعدُّ تحضُّر الشعوب بعيد المنال، تفصله عن عصره قرون. وفي الاتجاه نفسه، تسيير وجهة نظر إيمانويل كانط، الذي يرى أن عصر تحقق الأنوار لم يكن بعد<sup>7</sup>.

الصورة، التي تعبر عن حالة الحضارة في التمثيل الأنوارية، هي حالة كمال تام للفرد والمجتمع البشريين، وعلى جميع الأصعدة، من قوانين وتربية ومؤسسات وأخلاق، لكنها وضعية لن تقوم إلا في المستقبل من أيام البشر. ويقتضي أمر إقامتها مجهوداً بشرياً مشتركاً. إن من يقرأ هذه الأفكار سيدرك بحدس مباشر الدور الأساسي لمفهوم التقدم في هذا التمثيل، والنظرة التاريخية (فلسفة التاريخ) الثاوية خلف هذا التمثيل. ويحدد كوندورسيه حالة الاكتمال هاته في ثلاث نقاط أساسية: «هدم التفاوت بين الأمم، وتحقيق المساواة داخل كل شعب، وتحسين الواقع البشري»<sup>8</sup>.

هدم وتحقيق وتحسين، مفاهيم تحيل على فاعلية تدخل في مجرى الأحداث وسيرورة التاريخ لإنجاز المهمات التاريخية للإنسانية، وهي فاعلية -يضيف ليسينغ (Lessing)- تكاملت فيها الإرادة الإلهية مع الإرادة الإنسانية، من أجل تسريع التقدم؛ ففي المنطلق كان الوحي الإلهي يليه التدخل البشري، متمثلاً في حركة الأنوار الأوربية (إنجيل العقل)، التي ينبغي عليها استكمال تربية الجنس البشري<sup>9</sup>. ويؤكد ليسينغ أن العقل البشري قادر على بلوغ كل الحقائق، غير أن هذا لا ينفى دور اللحظات العظمى في التاريخ، وهي لحظات تمكن من إنجاز الطفرات لتقليص مدة معاناة الإنسانية من شرّ الجهل، والألم، والعنف.

لقد حاولنا أن نبين شبه الإجماع الحاصل بين فلاسفة الأنوار حول انتظار التغيرات الثورية المقبلة، منظوراً إليها من زاوية «عقيدة التقدم»<sup>10</sup>. وهذا يعني، في نظرنا، أن الأنوار أدخلت في مفهوم الطبيعة البعد التاريخي؛ حيث إن هذا البعد هو الذي يحقق كمال الطبيعة، وإنها، دونه، تظل ناقصة.

6 - D'Holbach, Système social, cité par Claude Liauzu, Race et civilisation, Syrios/Alternatives, Paris, 1992, p. 25.

7 - إذا كانت الحضارة وفق التصور الأنوارية تتجسد في القوانين والأخلاق والعلوم المبنية جميعها على حرية العقل واستقلاليته، فإن جواب كانط -لا محالة- أن الحضارة تعترضها عوائق قبل أن تنتشر في كل بلدان المعمورة. يقول كانط: «إذا سئلنا الآن إذا: هل نعيش، حالياً، في عصر مستنير؟»، فإليك الجواب: «لا، بل في عصر يسير نحو الأنوار». إيمانويل كانط، جواب عن سؤال: ما هي الأنوار، ترجمة حسين حرب، الفكر العربي، العدد 48، ص. 132.

8 - Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1795), cité par Claude Liauzu, op. cit. p. 27.

9 - Lessing, L'Education du genre humain, tr. P. Grappin, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

10 - R. Koselleck, Le règne de la critique, tr. Hans Hindelbrand, Minuit, Paris, 1979, p. 133.

## الفلسفة والإثنولوجيا المعاصرتان:

## تغير البردايم النواروي

يقول هيجل، متحدثاً عن أفريقيا ما تحت الصحراء: «لا يحتل هذا (الجزء من) القارة أهمية بالنظر إلى تاريخه الخاص، إنَّها تكمن أهميته في كونه يمنحنا فرصة مشاهدة الإنسان في حالة همجية وتوحش مازالت تمنعه من الانخراط في الحضارة»<sup>11</sup>.

إنَّ هذا الموقف تعبير واضح عن قِمة ما وصل إليه الفكر الأنواروي، الذي يتأسس على الثنائية المفهومية همجي/متحضر في نظرتة للمجتمعات والثقافات وعموم التاريخ البشري؛ بل إنَّ هذا الموقف مبدئي وأساسي في فلسفة التاريخ الأنواروية<sup>12</sup> عموماً،

والهيجيلية على وجه الخصوص. فقد قام تصور تفوق أوربا، في جزء منه، على تفسيرات أسطورية عبارة عن تصورات طبيعية، أضحت متجاوزة في العلم المعاصر، تنطلق من طبيعة التضاريس والمناخ لتفسير منحى الذهنيات والاستعدادات النفسية (الشجاعة، والجن، والضيافة، والانفتاح، والانغلاق على الذات...) <sup>13</sup>. كما أنَّ تشكل الهوية الغربية ارتبط بوعي الانتماء إلى مكان واحد، ومن ثمَّ مصير واحد، وبالضبط أثناء معركة بواتي (Poitiers) وبعدها، وهي المعركة، التي تمَّ فيها ردُّ التدخل العربي من طرف سكان شمال جبال البيرينيه، الذين أطلقوا على أنفسهم، منذ ذلك الحين، لقب «الأوربيين»<sup>14</sup>. والظاهر أنَّ الأبحاث الإثنولوجية الأولى كرّست هذا المنحى من النظر، لكن ماذا عن الأعمال اللاحقة؟

يمكن أن نوافق على كون الأعمال العلمية، الممتدة بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان لها أثر كبير في تمييز موضوع السوسولوجيا (المجتمعات المتقدمة حضارياً) عن موضوع الإثنولوجيا، لكنه تمييز أسهم في تكريس النظرة الدونية للمجتمعات «الجديدة» بقدر ما قدّم خدمة للسوسولوجيا؛ لأنَّه كرّس جداراً إستمولوجياً فاصلاً بين المجتمعات المتحضرة والمجتمعات البدائية. ربما شكّل التمييز المعياري متوحش/ حضاري الخلفية القيمة للفصل بين السوسولوجيا والإثنولوجيا، غير أنَّ جهودات العلماء والفلسفة منذ أواسط القرن العشرين كرّست وضعية إستيمولوجية جديدة، حيث أصبح أقصى ما يمكن وضعه كمقابل لمفهوم حضارة هو «حضارات أخرى».

لقد قادتنا أبحاثنا في هذا الشأن إلى تقليب أعمال مارسيل موس (Marcel Mauss)؛ حيث لم نعثر على تعريف دقيق لمفهوم حضارة، وهو أمر لا ينم عن نقص، وإنَّها يكشف الطبيعة التركيبية للموضوع، كما يكشف موقفاً إستمولوجياً التزم به هذا الباحث.

يتجاوز مفهوم الحضارة نطاق مفاهيم مثل العشيرة، والقبيلة، والقومية؛ لأنَّه أعم وأشمل، فهو يحيل على وسط أخلاقي يغمر عدداً من القوميات، حيث تُعدّ كلُّ ثقافة قومية صورة خاصة له. يقول موس: «توجد أنساق مركبة ومتداخلة (solidaires)، وليس فقط وقائع معزولة، دون أن تكون محدودة عند تنظيم (organisme) سياسي محدد. من الملائم جداً أن نطلق عليها تسمية خاصة هي: الحضارة. ومن

11 - Hegel, La raison dans l'histoire, tr. Kostas Papaioannou, 1018/, UGE, 1965, p. 47.

12 - انظر مؤلف فولتير: رسالة في التسامح.

13 - Claude Liauzu, Race et civilisation, op. cit. pp. 40 - 44.

14 - Ibid, pp. 47 - 48.

الممكن جداً أن تتخذ هذه الحضارة بُعداً قومياً، بمعنى أنها من الممكن أن تتخذ داخل كل شعب خصائص مميزة. غير أن العناصر الرئيسة تظل غير تابعة لا لدولة بعينها ولا لشعب بذاته<sup>15</sup>. كما أنه من الجائز أن تجتاز هذه العناصر الحدود «الوهمية» للحضارة، وذلك بالانتشار انطلاقاً من مراكز الحضارة إما بالقوة، وإما بفعل التبادل، نظراً للعلاقات، التي تربط مجتمعات تنتمي إلى هذه الحضارة مع مجتمعات أخرى. هكذا يمكن الحديث عن حضارة مسيحية، دون أن يتناقض هذا القول مع الاعتراف بوجود مراكز مختلفة، وهو اختلاف نابع من تجارب مغايرة لمجتمعات مسيحية تنتمي إلى النطاق نفسه، مثلما يمكن الحديث عن حضارة متوسطة. والجدير بالتنبيه أن الانتماء إلى النطاق الحضاري نفسه لا يتنافى ووجود ألسن وعادات مختلفة بين مجتمعات هذا النطاق. ف«الحضارة تشكل الوسط الأخلاقي الحاضن لعدد من القوميات، حيث تشكل ثقافة كل قومية صورة خاصة لتلك الحضارة»<sup>16</sup>.

مع أعمال موس، وليريس، وكلود ليفي شتراوس، وانتشار أعمال الإثنوغرافيا الأمريكية<sup>17</sup>، تغير البردايم الكولونيالي، ولم يعد، مقابل لفظة حضارة، متوحش أو همجي، وإنما مقابل حضارة هناك حضارات أخرى.

### فوكو وتاييلور: سيرورة الحضارة من منظور مغاير

إثر المساهمات الإثنولوجية المعاصرة، أضحى التمييز المفهومي هجياً/ حضارة تميزاً عمودياً، وليس أفقياً، حيث اشتغل كل من ميشيل فوكو، وشارلز تاييلور، على المفهومين باعتبارهما ثنائياً ظل قائماً في خلفية التحولات، التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة. إن هذا الثنائي كامن في سيرورة الحضارة، التي عاشتها المجتمعات الغربية، في القرون الثلاثة الأخيرة. لكن قبل تحليل التاريخ المعتمد من طرف كل فيلسوف على حدة، لا بد من الوقوف عند الملاحظات الأساسية لإثنولوجيا مارسيل موس، التي كان لها التأثير الكبير في التحليل الفلسفي اللاحق، ولا سيما اكتشافات موس الخاصة بتحكم المجتمع في جسد الأفراد المنتمين إليه.

تقنيات التصرف في الجسد وبالجسد (المشي والجلوس إلى المائدة، والحركة في الحفلات، ووضعيات اليدين أثناء تقديم العزاء...) كلها أنماط من السلوك توجهه بوساطة التقليد والمحاكاة داخل المجتمع، أو بوساطة التربية<sup>18</sup>. وهذا ما أدى بموس إلى الاستنتاج الآتي: «لا نجد في التصرفات الجسدية للراشد أي معطى طبيعي»<sup>19</sup>. ويقول موس هذا عن الشخص الراشد؛ لأنه، على عكس الصبي والطفل، قد مر من طاحونة المجتمع المشتغلة بألبيتي التربية والتبجيل الاجتماعي للمحاكاة.

يتميز موس بين تقنيات الجسد الخاصة بالذكور، والخاصة بالإناث (طريقة المشي)، وتقنيات الجسد المختلفة، بحسب السن (جلسة القرفصاء بالنسبة إلى الأطفال)، وكذلك ارتباط تقنيات الجسد بفاعلية الحركة ومروديتها، (يلاحظ موس ترويض حركة الجسد لتكون ملائمة للأغراض المرجوة منها، وناجعة (حمل الأشياء الثقيلة)، ولا يفوت موس التنبيه إلى عملية نقل تقنيات الجسد هاته، ما يكشف البعد الاجتماعي للتعامل مع الجسد (استخدام اليد اليمنى في الثقافة الإسلامية)<sup>20</sup>.

يارس كل مجتمع سلطة على الجسد من السهل ملاحظتها، تفرض عليه واجبات معينة، وتحدد له محظورات، وتلمي عليه أوامر. لكن

15 - Marcel Mauss, «Les techniques du corps» 1935, Techniques, technologie et civilisation, PUF, Paris, 2012, p. 268.

16 - Ibid., p. 269.

17 - Claude Liauzu, op. cit. pp. 144 - 145.

18 - Mauss, op. cit. p 371.

19 - Ibid., p. 372.

20 - Ibid., pp. 376 - 379.

الصورة، التي تعبّر عن حالة الحضارة في التمثل الأنواري، هي حالة كمال تام للفرد والمجتمع البشريين، وعلى جميع الأصعدة، من قوانين وتربية ومؤسسات وأخلاق، لكنها وضعية لن تقوم إلا في المستقبل من أيام البشر. ويقتضي أمر إقامتها مجهوداً بشرياً مشتركاً.

أن تجتمع استراتيجيات للضبط الخلقي والجسدي في الآن نفسه، وتظهر مجموع هذه الاستراتيجيات في حقبة محددة، وأن تعمل بمعايير ترتكز في شموليتها على الثنائية المفاهيمية نفسها، فذلك لا يمكن أن يكون من باب المصادفة، كما أنه لا يمكن أن يحدث في كل مجتمع.

### شارلز تايلور والمجتمع الانضباطي

يرى تايلور، في الجزء المعنون بـ «حلول المجتمع الانضباطي» من كتاب (العصر المدهون)<sup>21</sup>، أن جذور الحضارة الغربية المعاصرة

تأسست على الاهتمام بأداب السلوك المدني (la civilité)، الذي برز إبان النهضة. فلأول مرة في تاريخ الثقافة الغربية التفتت النخبة إلى عامة المجتمع، وقررت إخراج أفرادها من التخلف، والافتتال، والعنف. فعلى مر التاريخ، كانت الخاصة منغمسة في نعيم الذوق الرفيع، والأخلاق الهادئة، والسلم بين أعضائها وفق أخلاق مرعية وأنماط سلوك متواترة ومتوارثة، غير أن القرن السادس عشر عرف تحولاً في السلوك النخبوي، وفق ثنائية متحضر/ متوحش، وانطلاقاً من تصوّر يرى أن التحضر والثقافة تطويع للطبيعة وتدخل فيها، وإقصاء للمتوحش وقضاء عليه، عبر التربية، وتنظيم الحياة الاجتماعية، وتهذيب السلوك الأخلاقي، ووضع قوانين لضبط العلاقات داخل المدينة.

يلاحظ تايلور أنه، في بداية الأمر، كان الاهتمام بصحة العوام، وبحسن تغذيتهم، نابغاً من الخوف على مصير النخبة ذاتها، ليتبين، فيما بعد، أن هذا الاهتمام فيه مصلحة للدولة ولقوتها؛ فتوجيه الدعم للعوام بدأ، في البداية، لأهداف اقتصادية (استغلال طاقتهم)، وفيما بعد ظهر أن هذا الاهتمام ستكون له نتائج إيجابية على القوة العسكرية، وعلى تطور هذه القوة (في زمن كان نطاق الدول والإمارات يتسع ويضيق بحسب موازين القوة العسكرية).

في هذا الإطار، من الممكن تفهّم الغايات من وراء قوانين مواجهة الفقر (الحد من انتشار الأمراض، والجريمة، والفوضى). لكن هل يسمح هذا الإطار في فهم الغاية من منع الحفلات العامة والكرنفالات، الذي فرض في الفترة نفسها؟ وبإذا يمكن تفسير اجتماع واتفق جلّ الطوائف الدينية المتصارعة حول الهدف نفسه (بروتستانت وكاثوليك)؟ هل يدخل منع الاحتفالات في إطار مشروع التنظيم الاجتماعي المعلن؟

يرى تايلور أن الأمر يتعلق بمشروع واحد برز إبان المرحلة الأخيرة من العصر الوسيط، وتأثرت به حركة الإصلاح، وهو أن الالتزام بمبادئ الإيمان يجب أن يكون عاماً، ولا ينحصر في النخبة. وهو ما تبنته حركة الإصلاح الديني، رافضة ربط التراتبية الاجتماعية بتوزيع المهام والأعمال الدينية والدينيوية، وهو الرفض الذي شكّل مبدأ من مبادئها الأساسية. وهذا يعني عدم إهمال أعمال العامة من الناس، أو النظر إليها نظرة احتقار، الأمر الذي سوّغ توجيه الدعوة إلى كلّ الناس من أجل الورع، والتقوى، والابتعاد عن المفاصل الأخلاقية. وبذلك أصبحت أخلاق المجتمع مسألة جماعية.

هذا لا يعني أن البروتستانتية قامت على الإيمان بأن الخلاص هو خلاص جماعي، على العكس لقد حافظت على العقيدة الأوغسطينية القائلة إن القلة القليلة هي الناجية، غير أن الإصلاح ربط النجاة بالعمل، مع إضافة مهام جديدة لأعضاء القلة الناجية تتمثل في مراقبة المجتمع، ورعاية أفرادهم، وحميتهم من الزلزل، والخروج عن الصراط المستقيم.

21 - Charles Taylor, L'Âge séculier, tr. Patrick Savidan, Boréal, Canada, 2011.

لقد انتهى زمن القسّ المنزوي في ديريه، البعيد عن الشأن الاجتماعي، لم يعد الابتعاد عن شؤون الناس طريقاً إلى الخلاص؛ بل أصبح الاهتمام بشؤونهم عملاً مقدساً مع الطهرانيين (les puritains).

قاد هذا التغيير الجذري في مهمة المؤمن إلى تساوق بين ثلاثة مسارات لم يكن بينها رابط في الماضي، وهي: الحفاظ على النظام العام، والسلم الاجتماعي، وشفاء النفس من أمراض الغريزة والشور. وقد أسهمت النزعة الطهرانية في التنظيم الاجتماعي الجديد بمنحها الإطار الثقافي والروحي لهذا المشروع. أما عن العوامل المادية المساعدة في هذا التحول، فتكمن في تلاحم المصلحة العسكرية والأهداف الاقتصادية، التي دفعت إلى البحث عن ساكنة عاملة منضبطة وذات سلوك حسن. وبذلك نحا الاتجاه العام إلى تقديس تدريجي للتقدم والمطالبة بتحسين شروط العيش المشترك. ونظراً إلى كون هذا الأمل قد أضحى محرّكاً لتفكير الناس وعملهم في ذلك الزمان، فإن مؤرخ الأفكار يمكنه ملاحظة انتشار عدم التسامح في الفضاء الاجتماعي، آنذاك، تجاه بعض أنماط السلوك، التي ظلت مقبولة في الماضي مثل: الدعارة والاختلاط في الحفلات العامة، فقد أصبح الاتجاه العام قمع الرغبات، وتوجيه العواطف، والسيطرة عليها، درءاً لكل مفسدة تحت مسوّغ حماية المجتمع.

ولكشف البرنامج، الذي اعتمده المجتمع الغربي لبناء الحضارة، يرى تايلور أنّ المؤرخ لا بدّ له من الاهتمام بتاريخ السلوك المدني، لأنّ قرارات القرن السادس عشر تشكّل المنطلق والأساس التاريخي للحضارة الغربية الحالية، خصوصاً بعدما ارتبط هذا البرنامج بسلطة مركزية اضطلعت بمهمة تطبيقه ومتابعته، ويقصد تايلور مؤسسة الدولة الحديثة، التي شكلت التميز الفاصل بين مسار الحضارة الغربية وباقي المسارات الحضارية، التي عرفتها «بقية بلدان العالم». وتتحدد بنود البرنامج في: 1. تنظيم العمل ومنع التسول، بعدما أصبح العمل قيمة اجتماعية والعطالة نقيصة. 2. تحريم المفاصد الأخلاقية والاختلاط في الكرنفالات مع ما تسمح به الرقصات من احتكاك مشين للأجساد. فقد دعت الكنيسة إلى تجنب هذه المظاهر الشيطانية، لكنّ الحديد هو الإجماع حول التحريم من جهة، ومن جهة أخرى أصبح المنع يتوجّه إلى كلّ أعضاء المجتمع، نخبة وعواماً. 3. أصبح في القرن السادس عشر وضع التوجيهات التي تسعى إلى نشر الانضباط شأنًا سياسياً، حيث أصبحت الدولة المطلقة تضع الضوابط التي تتماشى وأهدافها العسكرية والاقتصادية. 4. تمّ الإصلاح الاقتصادي والعسكري في الدويلات الأوربية بفضل حماسة دينية ساهمت فيها الكالفانية والمدارس الطهرانية. 5. انتشار الاهتمام بالمناهج والإجراءات الانضباطية على صعيد الأفراد الذاتيين<sup>22</sup>.

ما يركي فرضيتنا في هذا المقال، التي نرى، من خلالها، أنّ تغييراً لحق مفهوم الطبيعة الإنسانية، ونقله من مفهوم الجوهر الثابت إلى تصور جديد مضمونه قابلية هذه الطبيعة للتبدل والتحول، هو تأكيد تايلور على الأهمية، التي أضحت مفهوم الإرادة يحتلها في النسق الأخلاقي الحديث. ويرى تايلور أنّ الأخلاق القديمة اليونانية، والهيلينية، والمسيحية، حاولت، في أحسن الأحوال، توجيه الطبيعة أو تصفيتها من الشوائب، وكذلك كانت الأخلاق الرواقية. كما أنّ التمييز بين إرادة خيرة وإرادة شريرة تمييز مسيحي، يصادر عدم وجود إرادة بإمكانها تغيير جوهر الفرد تغييراً كلياً. أمّا التمييز الحديث فإنّه يقوم على ثنائية إرادة ضعيفة وإرادة قوية، حيث تقتضي الفضيلة إرادة قوية، ومع هذا المفهوم نكون قد ابتعدنا عن التمييز المسيحي.

يقوم التصور الحديث للسلوك الأخلاقي المدني على معنى إعادة بناء الذات، وهذا ما ألمحنا إليه في طيات حديث تايلور عن المهام الاجتماعية والدينية للنخبة الحديثة. يقول تايلور: إنّنا نتصوّر ذاتنا كماءة خام يجب عجنها. وتبدو هذه الأخلاق قريبة من التصوّرات الأخلاقية القديمة والمسيحية، إلا أنّها تختلف عنها من حيث تركيزها على مفهوم الإرادة.

**ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، وولادة الإنسان الغربي المعاصر**

يتناول ميشيل فوكو، في كتاب (المراقبة والمعاقبة) تاريخ خلق وإبداع المواطن الانضباطي في الثقافة الغربية المعاصرة، حيث يبيّن هذا الفيلسوف كيف اجتمعت استراتيجيات المؤسسات، التي تشرف عليها الدولة الحديثة (المستشفى، والمصنع، والمدرسة، والسجن، والثكنة العسكرية)، على ضبط ومراقبة وتنظيم حياة الفرد لتُشكّل هيئته وصورته، التي نراها في عصرنا. غير أنّ قراءتنا لهذا المتن (المراقبة والمعاقبة) كشفت لنا مجدداً أنّ الثنائي المفهومي (همجية/ حضارة) ظلّ ثاوياً في إصلاحات المؤسسات العقابية عند المنعطف الفاصل بين القرن السابع عشر، والقرن الثامن عشر، وفق التأريخ الذي يقترحه ميشيل فوكو للسياسات العقابية، وميلاد المؤسسة السجنية.

من المعلوم أنّ عقوبة الحبس كانت منتشرة منذ أزمان قديمة في القصور، ودور العبادة، وبيوت القواد العسكريين، وضيعات الأرستقراطيين... لكنّ السّجن، بناء على أوامر مختومة، أو بناء على أوامر السلطة التنفيذية، هو آلية جديدة في العقوبة، إضافة إلى ما صاحبها من تنظيم للأكل، والنوم، والاستراحة، والنظافة.

إنّ القراءة السريعة لتاريخ العقاب في المجتمع الغربي الحديث والمعاصر قد تدفع صاحبها إلى الاعتقاد بأنّ السجن حلّ محلّ أساليب العقاب القديمة بشكل مفاجئ، بينما تكشف القراءة الأركيولوجية، التي اعتمدها ميشيل فوكو، وبالملموس، التحوّلات البطيئة على مستوى الذهنيات، وزوايا النظر، وتصورات العالم.

إنّ ظهور مؤسسة السجن تعبير عن تحول في الحكم والتقييم مسّ الغاية من العقاب، حيث لم يعد إيذاء الإحساس، أو إيلاّم المجرم هو الهدف الأساس، وإنّما الإصلاح، والعلاج، والشفاء، أو «التكفير عن الذنب بالمعنى الدقيق»<sup>23</sup>. إثر هذا التحول شهدت أوروبا زوال التعذيب الشهيري، ومشاهد التقطيع والحرق، وثقب لسان المجذفين، والتعطيس في الماء المغلي، وقرص الحلمتين، والعصر، والخنق، والتعريض للحيوانات المفترسة. ورغم هذه الكثرة في أشكال التعذيب، لم يكن هذا الأخير عشوائياً، لقد ظلّ يعمل وفق خطوات محسوبة وقواعد مفصلة؛ لأنّه انتصار للعدالة، لذا وجب أن يكون مشاهداً فوق منصة، أو وسط ساحة عمومية دون اكتراث لفظاعة المشهد؛ لأنّ الغرض من عرضه هو أن يقبل المشاهد بوحشية السلطة وبربريتها من جهة، ويزرع الخوف في نفسيته من جهة ثانية، ف«أين المجرم، وصراخه تحت الضربات، لم يكن أمراً جانبياً مخجلاً، إنّهُ تكريم للعدالة بالذات»<sup>24</sup>.

لكنّ القرن التاسع عشر رفض هذه الفظاعات، فقد تمّ إلغاء الوسم بالحديد المحمّي في إنجلترا سنة 1834، وألغي في فرنسا سنة 1832<sup>25</sup>، وقبل هذا الإلغاء «شُجِب التنكيل (استخدام العنف الجسدي لانتزاع الاعتراف) كبقية من بقايا بربرية العصور القديمة»<sup>26</sup>. وسمّة من سمات وحشية تُرفض باعتبارها ممارسات وسطوية. يقول أحد مصلحي النصف الثاني من القرن الثامن عشر: «لا أستطيع أن أمنع نفسي من الأمل بأن يكون غير بعيد الوقت الذي تصبح فيه المشنقة وعمود التشهير، ومنصّة الإعدام والسوط، والدولاب، [من أساليب] التعذيب الماضية، معتبرة من علامات مراحل بربرية العصور والبلدان»<sup>27</sup>.

23 - فوكو، م، المراقبة والمعاقبة، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص52.

24 - المرجع نفسه، ص 72.

25 - المرجع نفسه، ص 53.

26 - المرجع نفسه، ص 75.

27 - المرجع نفسه، ص 53.

سرعان ما أصبح التعذيب لا يحتفل؛ لأنه ينم عن الظلم، والتجاوز، والثأر، والتلذذ القاسي بالمعاقبة. لقد رفض المصلحون، ومنذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، العنف الطقوسي لما فيه من إسراف وقسوة، وهذا ما دفع وزارة العدالة الفرنسية إلى إصدار مرسوم، سنة 1789، يدعو إلى تطبيق «عقوبات معتدلة ومتناسبة مع الجرائم، وألا يحكم بعقوبة الإعدام إلا على المجرمين القتلة، وأن يلغى التعذيب الذي ينافي الإنسانية»<sup>28</sup>.

ويلاحظ ميشيل فوكو أن كلَّ المجهود المعرفي للقرن التاسع عشر، الذي اتخذ من المجرم موضوعاً له، ركّز على ضرورة احترام «إنسانيته (المجرم)»<sup>29</sup>، واستهداف إصلاحه وتحويله إلى فرد اجتماعي. فقد سعى علماء هذا القرن إلى تحديد النقطة، التي يجب التوقف عندها أثناء العقاب، والمدى الذي يشكل تجاوزه اعتداءً على الكرامة الإنسانية.

في هذا الإطار، طفت إلى السطح «أخلاق جديدة خاصة بفعل العقاب»<sup>30</sup>، وسياسة قضائية بديلة، كان شعارهما المشترك: العقاب اللاجسدي. وبمقتضى هذا التحول، توجهت العقوبات إلى تفادي أساليب إيذاء الإحساس، وإلى «الحرمان من كلَّ الحقوق دون تعريض للألم» وذلك بـ«فرض عقوبات خالية من الوجد»<sup>31</sup>، إنه زمن مؤسسة السجن، وكلَّ المعرفة العلمية التي ولدت معها.

أصبحت الإرادة<sup>32</sup> موضوع المحاكمة في السياسة الجديدة للعقاب، وهذا ما يفسّر توجه المحققين بأسئلة مغايرة عن القديمة، من قبيل: «هل الواقعة مقرّرة، وهل هي جرمية؟ أهي ردة فعل عُصائية أم حدثت في لحظة هذيان أم أنها تعبير عن انحراف؟ لم تعد المسألة ببساطة: «من هو فاعل الجريمة؟ بل: كيف يمكن تحديد العلاقة السببية التي أحدثتها؟ وأين يقع داخل الفاعل منشؤها؟ هل هو غريزة، لا وعي، وسط، أو وراثة؟»<sup>33</sup>. وبذلك لم يعد همّ العدالة القبض على الجاني، بقدر ما أصبح غرضها تحديد مصدر الجريمة، ودوافعها، وشروطها، وظروفها، والغاية من اقترافها، والقصد الذي وراءها، لكي يتمّ تحديد التدابير الملائمة للعقاب، وآليات الإصلاح، ومكمن الخطأ، والمصدر الحقيقي للجريمة. لهذا يمكننا الحديث عن سيمولوجيا قبلية للجريمة، حيث أضحى من الضروري تحديد مكامن الخلل، التي أدت إلى وقوع الجريمة، وذلك بغية وضع تصور لأشكال التدخل بحسب مهام ووظائف كل طرف اجتماعي، كل من موقعه وتخصّصه؛ لدرء الأخطار القادمة، واستباق الجريمة. لم تعد استراتيجيات العقاب تكتفي بإدانة ما حدث في الماضي؛ بل إن واجب هذه الاستراتيجيات الإنذار بالجرائم المستقبلية والمحتملة، حماية للمجتمع. هذا هو السياق، الذي يمكّن المؤرخ من فهم أسباب إدماج الأطباء، وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع، وعلماء التربية، ومهندسي التعمير، ورجال الدين في جسم القضاء، إنَّ العدالة الحديثة تريد من كل الجهات والمؤسسات داخل المجتمع تحمّل المسؤولية.

لا ندّعي في هذه القراءة أنّ ميشيل فوكو انخدع بتخلّي نظم العقوبات الغربية عن الطرق العنيفة والدموية لصالح آليات لطيفة في الحبس والإصلاح، وأنّه سقط في إيديولوجيا إنسانية تعدّ السجن تعبيراً عن تقدم حقيقته الإنسانية مقارنة مع العصور السالفة. لقد بيّن هذا الفيلسوف أنّ الآليات العقابية الجديدة تعيد استثمار الجسد (المعذب سابقاً) في إطار «اقتصاد سياسي» تُستثمر في إطاره «قوة

28 - ذكره م. فوكو، المرجع نفسه، ص 103.

29 - المرجع نفسه، ص 104

30 - المرجع نفسه، ص 54.

31 - المرجع نفسه، ص 53.

32 - لاحظ اتفاق شارلز تايلور وميشيل فوكو حول مفهوم الإرادة.

33 - المرجع نفسه، ص 59.

الجسد، وفائدتها، وطواعيتها، وتوزيعها، وخضوعها»<sup>34</sup>. كما أن فوكو رأى وراء احتجاجات السجناء، وحركات العصيان والتمرد، في معتقلات النصف الثاني من القرن العشرين، فضحاً واضحاً للطرق الفظة والبداية في معاملة الأجساد، في عصر ادعى أنه تراجع عن ممارسة فظاعات التعذيب على جسد «المجرم»<sup>35</sup>. غير أن منهجه في استنطاق النصوص مكّننا من الانتباه إلى أن الخروج من بربرية وهمجية ووحشية الأساليب التقليدية في العقاب شكّل حافز المصلحين والمفكرين طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو أمر لا يمكن فصله عن تركيز للمعرفة العلمية حول موضوع الجريمة ودوافعها، إضافة إلى أنه اهتمام حديث ينم عن رغبة في إصلاح الطبيعة الإنسانية وتحسين ظروف العيش المشترك. وذلك هو صلب فرضيتنا في هذا المقال.

### على سبيل الختم

لا يخفى على من سائر خطواتنا التحليلية، التي رسمناها على مدى هذا المقال، التأثير الذي مارسه نظرية نوربيرت إلياس على شارلز تايلور بشكل صريح (يحيل تايلور على مؤلفات إلياس في كتابه الذي اعتمدها مرجعاً لمقالنا) في تفسيره لسلوك المواطن الغربي المعاصر، الذي يقبل بنتائج تاريخ العلمنة، التي قادت إلى مجتمع التعدد والاختلاف، كما مارس تأثيراً على فوكو، من خلال تحليل هذا الأخير لتكنولوجيا السلطة الجديدة، التي اعتمدت إجراءات في السجن، والمدرسة، والمستشفى، والعيادة، والثكنة، والمعمل، من أجل مراقبة الفرد ومحاصرته بالتدريب والتوجيهات، وقياس قواه واستثمارها، وتقويم سلوكه وضبطه ومعاقبته وتهذيبه وتهديده؛ لصنع أفراد طبيعيين ومنضبطين. وفي الحالتين معاً، رأينا كيف أنّ ثنائية همجي/ متحضر ظلت ثابته خلف المعرفة، وأنماط السلوك، الأمر الذي يقودنا إلى استنتاج من ثلاث نقاط:

- لقد شكّلت ثنائية همجي/ متحضر نواة صلبة للتفكير الحديث، وهي النواة التي وجهت المعرفة والسلوك الغربيين داخلياً وخارجياً. وقد كانت غايتنا إبراز أمر رأينا غاية في الأهمية من أجل فهم للفكر الغربي الحديث أكثر موضوعية، وهي أنّ هذه الثنائية لم تكن آلة حرب موجهة إلى الخارج فحسب (الاستعمار وإدماج المجتمعات البدائية في الحضارة)، وإنّما كانت آلة إصلاح داخلية قادت مجموع التحولات التي يطلق عليها، في المجتمعات الغربية، «سيرورة الحضارة».

- إنّ ثنائية همجي/ متحضر ليست معطى بنيوياً لازماً للتفكير الغربي منذ ينابيعه، وهذا يعني أنّ لها زمن ميلاد، وزمن وفاة، الأمر الذي يستلزم من الفكر النقدي استجلاء إرهابات الميلاد، وبحث أسباب الزوال. وهو الأمر الذي يكشف لنا أنّنا لسنا أمام ثنائي توأم، ما دامت مفاهيم همجي، أو بربري، أو متوحش، قد ظهرت في أزمنة مختلفة، دون وجود مفهوم حضارة، ما يعني أنّ مفاهيم أخرى قد وضعت مقابلها بحسب السياقات الفكرية والسياسية من قبيل: يوناني أو إنساني.

- إنّ العصر الحالي يعرف بروز ثنائيات جديدة تتضمن طرفاً من الثنائية، موضوع مقالنا، دون الطرف الآخر، وهكذا، المفهوم الذي يقابل مفهوم «همجي»، في الفكر المعاصر، هو «إنساني»، أمّا المفهوم، الذي يقابل مفهوم «حضارة»، فهو «حضارات أخرى».

34 - المرجع نفسه، ص 63.

35 - «كان العصيان تمرداً ضد كل يؤس جسدي كامل عمره أكثر من قرن: عصيان ضد البرد، ضد الاختناق والتكديس، ضد الجدران البالية، ضد الجوع، وضد الضرب... والواقع أنّ كلّ هذه التحركات كان موضوعها الأجساد». فوكو، م، المرجع نفسه، ص 67.

## في سياسة الحضارة

تأليف إدغار موران

ترجمة وتقديم الزواوي بغوره\*

### مقدمة:

منذ الخمسينيات من القرن العشرين، والفيلسوف الفرنسي إدغار موران (Edgar Morin)، المولود في عام 1921، يعرف حضوراً فكرياً متنامياً، وذلك لما تميّز به من ملاحظات دقيقة للوقائع الاجتماعية، والقضايا الفكرية الجديدة، التي درسها في أعماله العلمية والفكرية المختلفة، فقد بدأ بدراسة قضية حيوية متعلّقة بمصير الإنسان الحي، تلك القضية التي لم يتوقف الإنسان عن طرح السؤال حولها، والبحث عن الحلول لها، ألا وهي قضية الموت، وذلك في كتابه الصادر عام 1956 (الإنسان والموت).

وقد ظلّ مرتبطاً بأهم الأسئلة التي طرحها في حينه، ولاسيما العلاقة مع الزمن وطبيعة الإنسان، ما دعاه إلى التركيز على العلوم الطبيعية، وعلى رأسها البيولوجيا في علاقتها بالعلوم الإنسانية. ثمّ تبعها بدراسة لجانب من جوانب الحياة الروحية للإنسان وهو الخيال، فنشر، عام 1957، دراسة حول السينما، والإنسان، والخيال في كتابه: حياة النجوم. وفي عام 1962، عاد من جديد إلى مسألة الموت ليناقشها من جهة اتصالها بفكرة الزمن، فنشر كتاباً بعنوان: (فكرة الزمن). وبدأ، في عام 1965، سلسلة من الدراسات السياسية، والحضارية، والفلسفية، فنشر كتاباً بعنوان: (سياسة الإنسان)، ليشرح، بعد ذلك، في تحقيق مشروعه العلمي والفلسفي: المنهج، الذي صدر منه، إلى الآن، ستة أجزاء.

وبصدور هذه الأجزاء، أصبح إدغار موران واحداً من العلماء في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وفيلسوفاً من فلاسفة الألفية الثالثة. وقد شمل مشروعه عدة موضوعات تدل عليها عناوينه؛ منها: طبيعة الطبيعة، وحياة الحياة، ومعرفة المعرفة، وإنسانية الإنسان،... إلخ. على أنه من المهم أن نشير إلى أنّ إدغار موران قد نشر، على هامش هذا المشروع، أعمالاً أخرى أساسية، منها على وجه الخصوص: من أجل الخروج من القرن العشرين، العلم والوعي، مدخل إلى الفكر المركب، سياسة الحضارة بالاشتراك مع صديقه سامي نير (Sami Nair)،... إلخ. بالإضافة إلى اهتماماته الأدبية، والشعرية، والفنية على العموم، حيث نشر، في هذا المجال، عملاً دالاً بعنوان: حب، وشعر، وحكمة، في عام 1997.

هذا العرض الموجز لأعمال هذا العالم والفيلسوف يبيّن مدى اتساع وتشعب اهتماماته، و، في الوقت نفسه، مدى ارتباطها بالإنسان، وتحليله لمختلف المناحي الكونية، والتاريخية، والاجتماعية، والثقافية، المرتبطة به. على أنّ ما يجب التشديد عليه هو أنّ إدغار موران ليس عالماً وفيلسوفاً فحسب، وإنّما هو مناضل سياسي ينتصر لكلّ القضايا العادلة في العالم، وعلى رأسها قضية فلسطين، كما يناضل من أجل وضع حدّ لعنف العولمة الليبرالية، والحفاظ على البيئة والمناخ، وإنجاح الحوار بين الشمال والجنوب.

\* أكاديمي من الجزائر.

أنتجت الحضارة الغربية مضادات للبربرية التي أوجدتها، ومع أنها غير كافية وهشة، زعزعت الاستعباد من الداخل. وقد أدت الأفكار التنويرية، التي تبناها المستعبدون، إلى نزع الاستعمار عن الجزء الأكبر من العالم.

يظهر هذا بشكل جلي في كتابه: (سياسة الحضارة)، الذي كتبه، كما قلنا، بالتعاون مع سامي نير<sup>1</sup>. وقد حظي هذا الكتاب، في بداية الألفية الثالثة، باهتمام كبير من قبل المثقفين، والباحثين، والسياسيين. وعبر عنه إدغار موران في كثير من الحوارات والمقالات، ومنها، على وجه التحديد، نصّ مقاله الذي نشره في مجلة (MAUSS)<sup>2</sup>، والذي تقدّم ترجمته للقارئ العربي، وفيه يقدّم أهم آرائه في العولمة، ومجتمع-عالم، ولاسيما ما يسمّيه «سياسة الحضارة».

## النص

### العولمة

«بدأت العولمة، في عام 1990، بوصفها مرحلة معاصرة في العصر الكوني، الذي شرع فيه، في القرن السادس عشر، بغزو أمريكا، وتوسع القوى الغربية في العالم. وقد تميّزت هذه العملية بالاستيلاء، والاستعباد، والاستعمار، ولكن هذا العصر الكوني عرف تطوراً آخر.

في الواقع، أنتجت الحضارة الغربية مضادات للبربرية التي أوجدتها، ومع أنها غير كافية وهشة، زعزعت الاستعباد من الداخل. وقد أدت الأفكار التنويرية، التي تبناها المستعبدون، إلى نزع الاستعمار عن الجزء الأكبر من العالم، بمفارقة تاريخية متميزة، يمكن التحقق منها من جديد بالنسبة إلى حقوق المرأة، وهو المجال الذي عرف أطول مدة من الهيمنة، وتحرّر، أيضاً، نتيجة للأفكار التنويرية. لقد كان الأمر يقتضي الصراع ضد الإمبريالية الغربية من أجل تطبيق القيم الغربية.

إنّ كوكبية<sup>3</sup> سنوات التسعينيات تدخل ضمن العملية المزدوجة للهيمنة والتحرر، وتصبغ عليها مميزات جديدة. وإنّ تفكك الشمولية السوفيتية، وإفلاس الاقتصادات البيروقراطية للدول، قد سمحا، في الوقت نفسه، بقيام حركة ديمقراطية في مختلف القارات، وتوسع للسوق التي أصبحت حقاً عالميّة، وذلك تحت مظلة الليبرالية الاقتصادية. وجدّدت الرأسمالية طاقتها من خلال الإعلام الآلي، واقتصاد السوق، الذي اجتاحت مختلف القطاعات الإنسانية، والحياة، والطبيعة، وذلك في ترابط مع عولمة شبكات التواصل المكثف (الهاتف النقال، التلفاكس، الإنترنت)، حيث أعطت كلها حركة جديدة للسوق العالمية.

وعلى هذا الأساس، أجرت عولمة التسعينيات نوعاً من العولمة التقنية والاقتصادية، وسمحت، في الوقت نفسه، بظهور عولمة أخرى، لم تكتمل بعد، وتشكو من الهشاشة، ولكنها عولمة ذات طبيعة إنسانية وديمقراطية، وتواجه آثار الاستعمار، والمعوقات الخطيرة للتفاوت، وكذلك الانتشار السريع للربح.

## مجتمع-عالم

إنّ هذه العولمة التقنية والاقتصادية يمكن اعتبارها تمثّل المستوى النهائي للكونية. كما يمكن اعتبارها، في الوقت نفسه، بمثابة انبثاق بنية تحتية لنمط جديد من المجتمع ألا وهو مجتمع-عالم.

1 - يتألف هذا الكتاب من سبعة فصول موزعة على النحو الآتي: 1 - في البحث عن الأسس الضائعة (إدغار موران). 2 - عولمة الليبرالية الاقتصادية (سامي نير). 3 - العولمة: فرصة أخيرة أم نحس أخيراً؟ (إدغار موران). 4 - سياسة الحضارة (إدغار موران). 5 - من التردد الديمقراطي إلى أخلاق السياسة (إدغار موران). 6 - ملاحظات وتأمّلات (سامي نير). 7 - الليبرالية، الديمقراطية، المستقبل (سامي نير). بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة كتبها معاً.

2 - Edgar Morin, Au-delà de la globalisation et du développement, société-monde ou empire-monde? in, revue MAUSS, N° 20, 2002, p. 43 - 53.

3 - استعمل، في البداية، لفظ الكوكبية (globalisation)، ولكن لفظ العولمة (mondialisation) هو الذي ترسخ في الاستعمال، وإنّ موران يستعمل الكلمتين في هذا النص.

كل مجتمع يتكون من إقليم يتضمّن نظاماً من التواصل. والكوكب الأرضي عبارة عن إقليم مجهز بنسيج من أدوات التواصل (الطائرات، الهاتف، الفاكس، الإنترنت)، لم يسبق أن شهده أيّ مجتمع في الماضي.

وكلّ مجتمع يتضمّن اقتصاداً، وقد أصبح الاقتصاد عالمياً، ولكن تنقصه لوازم المجتمع المنظم (القوانين، الحقوق، الرقابة)، والمؤسسات العالمية، مثل الصندوق العالمي للنقد وغيره، ولكنها غير قادرة على إنجاز الحد الأدنى من التنظيم. إنّ كل مجتمع لا ينفصل عن الحضارة. وثمة، اليوم، حضارة عالمية نابعة من الحضارة الغربية، وتنميتها للعبة التفاعلية بين العلم، والتقنية، والصناعة، والرأسمالية، وتحمل جملة من القيم المعيارية. ومع أنّ كل مجتمع يحمل في داخله ثقافات متعددة، إلا أنّه يتضمن ثقافة خاصة. والحال أنّ ثمة اتجاهات عديدة للثقافات العابرة، التي تشكّل أرضية لثقافة كوكبية. وخلال القرن العشرين، أنتجت، ونشرت، وصنعت وسائل الإعلام المختلفة فولكلوراً عالمياً، انطلاقاً من موضوعات أصيلة نابعة من ثقافات مختلفة، بعضها يمثل عودة إلى الأصل، وبعضها الآخر يمثل تأليفاً وتركيباً جديداً. وقد تشكّل فولكلور عالمي، واغتني بأشكال من الدمج والتلاقي، وانتشرت موسيقا (الجاز) في العالم، حيث جمعت بين أساليب مختلفة، وذلك منذ ظهورها في مدينة أورليانز الجديدة<sup>4</sup>، وولد (التانغو) في حي الميناء في بيونس آيرس، و(المambo) الكوبي، و(الفالس) في فيينا، وأنتج (الروك) الأمريكي، بدوره، منوعات مختلفة في جميع أنحاء العالم، واندماج (السييتار) الهندي للموسيقى رافي شنكار، و(الفلمنكو) الأندلسي، والطرب العربي لأم كلثوم، و(الهيانو) في الأنديز<sup>5</sup>. وإذا كان (الروك) قد ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية، فإنه قد تأقلم مع مختلف لغات العالم، متخذاً، في كل مرة، هوية وطنية. واليوم نرقص ونحتفل في بكين، وكتون، وطوكيو، وباريس، وموسكو، بالروك. ويصطف شباب من جميع البلدان والأوطان على الأنغام نفسها، وعلى الكوكب نفسه. وقد أدى نشر الروك على المستوى العالمي، وفي كل مكان تقريباً، إلى أشكال جديدة من التركيب والهجنة، كما هو الحال في موسيقا (الراي)، التي ابتكرت أنغاماً تزاوج فيها بين مختلف الثقافات الموسيقية للعالم كله.

من المعروف أنّ الآلات الثقافية العجيبة للسينما، والغناء، والروك، والتلفزيون، يحركها الربح، وينظمها التقسيم الصناعي للعمل، في هوليوود خاصة، ولكنهم، مع ذلك، لم ينتجوا أعمالاً رديئة ومتماثلة فحسب، بل أنتجوا، كذلك، أعمالاً جميلة ومتميزة. ثمة إبداعية في هذه المجالات، كما يبيّن ذلك في كتابي (روح الزمن)<sup>6</sup>. ولا يمكن لنا أن نتج سلسلة أفلام، أو مجموعة أغاني متماثلة؛ لأنّ كل واحدة منها يجب أن تكون لها فرادتها وأصالتها. وعليه، يتطلّب الإنتاج، بالضرورة، الإبداع. غالباً ما يخفق الإنتاج الإبداعي، لكنه يسمح، في الوقت نفسه، بإبداع أعمال جلييلة. لقد ازدهر فن السينما في كلّ مكان، وانتشر في جميع القارات، وأصبح فناً معولماً، مع الحفاظ على أصالة الفنانين والثقافات.

وعندما يتعلّق الأمر بالفن، والموسيقا، والأدب، والفكر، فإنّ العولمة الثقافية ليست متماثلة؛ إنها تتكوّن من موجات كبيرة من الثقافات العابرة، التي تسمح بالتعبير عن الأصالة الوطنية في داخلها، وعمليات الخلط والهجنة، والشخصية الكونية، والازدواجية الثقافية، كما هو الحال عند (سلمان رشدي، وإرجان أبادوري). وكلها ثري، بلا توقف، هذه الحياة الثقافية العابرة للثقافات. سواء أدى ذلك إلى الأسوأ في بعض الحالات، أم أدى إلى الأحسن في معظم الأحيان. ومن دون أن تضيع أو تتيه، فإنّ ثقافات العالم كلها تغتني فيما بينها من دون أن تعرف، مع ذلك، أنها تشكّل أطفال الكوكب.

4 - أورليانز الجديدة (New-Orleans) هي أكبر مدينة في ولاية لويزيانا في الولايات المتحدة الأمريكية، ومنها انطلقت موسيقا الجاز. (م).

5 - نسبة إلى سلسلة جبال الأنديز، التي تمتد على طول الساحل الغربي لأمريكا الجنوبية. (م).

6 - Livre de poche, Essais, nouvelle editions, 1983.

نضيف إلى كل ذلك المشاعر الجماعية العابرة للأمم، التي تتجلى من خلال عوامة الثقافة الشبابية، وعوامة العمل النسوي. وكما يحدث في كل مجتمع، أدى ذلك كله إلى إيجاد نوع من الأرضية التحتية<sup>7</sup> للجرائم، ولكنها هذه المرة كوكبية؛ فقد تشكلت منذ التسعينيات (المافيا) العابرة للقارات، ولاسيما (المخدرات والدعارة).

وأخيراً، هنالك عوامة الأمة، التي انتهت مع نهاية القرن العشرين، في نوع من السممة المشتركة لحضارة وثقافة كوكبية، ولكنها، في الوقت نفسه، تقوم بتجزئتها أكثر، على الرغم من أن السيادة المطلقة للأمم تشكلت عقبه في سبيل بروز مجتمع-عالم. إن الأمة، بطابعها التنويري والإكراهي، تجعل عملية خلق كونفدرالية تستجيب للحاجات الحيوية للقارات عملية صعبة للغاية، وأكثر من هذا المولد كونفدرالية كوكبية.

### مخطط أولي لمواطنة كوكبية

لسوء الحظ، إن الأعمى، الذين أسسوا التضامن العالمي للعمل، قد تفككوا، ولكن الأمل، الذي كان يغذيهم، قد تجل من جديد في طلائع المواطنة الكوكبية.

ويُعدّ غاري ديفيس رائداً في هذا المجال؛ لأنه أسس، بعد الحرب العالمية الثانية، الجمعية العالمية لمواطني العالم، التي، رغم هامشيتها، تحمل الأمل في الوحدة الكوكبية.

منذ السبعينيات، والجمعيات الطيبة تجوب مختلف بقاع العالم لتعالج كل الآلام من دون تمييز عرقي أو ديني، وتدافع المنظمة العالمية لحقوق الإنسان عن حقوق الإنسان على مستوى الكوكب، وتندد بالسجن التعسفي والتعذيب الذي تمارسه الدولة. وكوّست منظمة السلام الأخضر نفسها المهمة حيوية هي إنقاذ المحيط الحيوي أو البيئة. وتعمل المنظمة العالمية للحفاظ على الأقليات جاهدة على حفظ ثقافة الأقليات من خطر الانقراض الثقافي والفيزيائي، الذي تواجهه في مختلف القارات. ويناضل عدد كبير من الجمعيات غير الحكومية من أجل قضايا إنسانية مشتركة، ولاسيما ما تعلق بحق المرأة في المساواة.

ثمة نقلة كمية، في عام 1990، تمثّلت في المظاهرة المناهضة لسياتل ضدّ العوامة التقنية والاقتصادية، التي تحوّلت إلى مظاهرة من أجل عوامة أخرى، وكان شعارها (ليس العالم سلعة). إن هذا الوعي بضرورة تقديم جواب على المستوى العالمي يعني أنها تعمل من أجل أن تكون قوة مبادرة. ولقد أصبح بورتو ألغري منبراً ومؤمراً للمجتمع المدني العالمي المولود.

يجب أن نعرف كذلك - وهو ما يجله الإعلام - أن الرابطة من أجل عالم مسؤول ومتضامن قد نظّمت، خلال عشرة أيام، في مدينة ليل الفرنسية، وذلك في بداية كانون الأول/ ديسمبر 2001، جمعية لمواطني العالم، ضمّت سبعمئة مواطن من مختلف البلدان والقارات، وصاغوا، بعد حوارٍ مشرّ، ميثاق المسؤوليات الإنسانية.

وفي شهر آذار/ مارس من عام 2001، وبمبادرة من فريدريكو مايور، المدير السابق لليونسكو، تمّ تأسيس (شبكة شبكات المجتمع المدني العالمي)، وأطلق عليها اسم إيبانتي<sup>8</sup>، وهي كلمة أفريقية تعني الإنسانية. وقد اجتمعت إيبانتي في آذار/ مارس 2002 من أجل تأسيس لائحة حول الحوكمة الديمقراطية، تهدف إلى (الإصلاح العميق لنظام المؤسسات العالمية).

7 - Underground.

8 - Ubuntu.

وأخيراً، بعد اجتماع في مدينة بلد، في تشرين الأول/ أكتوبر 2001، وبمبادرة من الرئيس السوليفيني، تأسس في شباط/ فبراير 2002 المعهد العالمي للأخلاق، والسياسة، والعلم، مهمته هي (التنبه حول المخاطر التي تواجهها الإنسانية)، وذلك بهدف تقديم (أجوبة مدنية وأخلاقية).

وعلى هذا الأساس، إذا كان الكوكب يشكّل إقليماً يتوافر على نظام اتصالات، واقتصاد، وحضارة، وثقافة، وطلبة مجتمع مدنيّ، فإنّه تنقصه مجموعة من الإجراءات الأساسية كالتنظيم، والقانون، وهيئة حكم، وأنظمة تسيير اقتصادية، وسياسة، وشرطة، وجو من الحوكمة والمواطنة.

لا يمكن للأمم المتحدة أن تشكّل نوعاً من السلطة العابرة للأمم، ونظامها القائم على مبدأ النقض يشلّها. ولم تتمكّن ندوة كيوتو من تأسيس هيئة للحفاظ على المحيط البيئي. وأخيراً، إنّ مجتمع - عالم لا يمكن له أن يظهر إلا بجيش وشرطة عالمية.

لا وجود لمجتمع مدنيّ عالمي، وإنّ وعينا بأننا مواطنو الكوكب-الوطن لا يزال وعياً جنينياً مبعثراً.

باختصار، لقد وضعت العولمة البنية التحتية لمجتمع-عالم، ولكنها لم تقدر على تأسيسه. لدينا الأعمدة، وليس لدينا الصرح؛ أي لدينا الجسم الصلب، ولكن ليس لدينا الجسم اللين<sup>10</sup>.

#### صدرة 2001 / 9 / 11

شكّل حدث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 صدمة كهربائية مقرّرة بالنسبة إلى مستقبل المجتمع-العالم، وقد وُلد في العالم، ومن خلال تدمير البرجين، شعوراً بالتهديد الكوكبي. وإنّ اكتشاف شبكة سرّية سياسية/ دينية من بلدان عديدة، معزّزة بقدرته تدميرية خارقة، هو ما أثار الحاجة إلى شرطة وجيش ومؤسسات قادرة على اتخاذ القرار من أجل أن ينبثق المجتمع-العالم. وبرغبتها في تفكيك العولمة، أثارت (منظمة القاعدة) الحاجة إلى تكوين شرطة عالمية.

كان من الطبيعي أن تكون الأمم المتحدة هي المؤهّلة لتكوين هذه القوة الكوكبية. ولكن بضرب القاعدة قلب أمريكا، فإنّها قد أعطتها، وذلك بالنظر إلى كونها معنّية مباشرة، وبالنظر إلى قوتها العظيمة، فرصة القيام بمهمتها العالمية المتمثلة في الشرطة العسكرية، تحت اسم (الحرب ضد الإرهاب). وتبيّن العبارات المستعملة (الدول المارقة)، و(الدول المنحرفة)، أنّ هذه الحرب لها شرطتها. وقد ظهر أفق مزدوج منذ 11 سبتمبر: أفق تنمية كفاءات الأمم المتحدة، يسمح بتشكّل شرطتها وجيشها، ويؤدّي إلى تكوين مجتمع - عالم كوفنديلالي، أو أفق نحو حكومة إمبراطورية تقودها الولايات المتحدة الأمريكية، وتعمل على تكوين إمبراطورية-عالم. إنّ تنظيم القاعدة، الذي رغب في هدم الهيمنة الأمريكية، قد عمل على تقوية هذه الهيمنة إلى الآن، وربّما إلى أجل بعيد. لقد استعدت الأمم المتحدة، ولكنّ الولايات المتحدة الأمريكية أخذت زمام القيادة.

وإذا كانت الحاجة إلى شرطة كوكبية قد بدت لجورج بوش، إلا أنّه -مع الأسف- لم يتبيّن الحاجة إلى سياسة كوكبية. يمكن للقمع أن يقضي على الأعراض، ولكنه لن يقدر على القضاء على الأسباب؛ بل من الممكن جداً أن يحافظ عليها. وحدها سياسة على المستوى العالمي قادرة على معالجة الأسباب. وهذه الأسباب تكمن في أشكال التفاوت والظلم والمهانة. يتعلق الأمر بالتأليف بين سياسة العالم وعالم السياسة<sup>11</sup>. وفي

9 - Bled.

10 - Softwood/Hardwood

11 - World Politics/World Policy.

تؤدي التنمية إلى التقدم العلمي والتقني والطبي والاجتماعي، ولكنها تؤدي أيضاً إلى تخريب وهدم الوسط البيئي والثقافي، وإلى أشكال جديدة من التفاوت والاستعباد التي حلت محل الاستعباد القديم. إنَّ التنمية التي أطلقت العلم والتقنية قد ضمنتها تهديداً ينذر بالفناء والإبادة (الحروب النووية والمشكلات البيئية)، وبسلطة قادرة على التلاعب.

ظل قيادة الولايات المتحدة الأمريكية، تبدو سياسة العالم هزيلة وضامرة، وعالم السياسة يبدو متضخماً. والأسوأ من هذا أن مقاومة الشعوب المضطهدة قد وُصفت بالإرهاب من قبل مضطهديها. إنَّ (الحرب على الإرهاب) قد أدت إلى قيام تحالف بين المهيمنين ضدَّ مقاومة الوطنيين. والأسوأ من هذا أن كلمة الإرهاب قد أصبحت تخفي إرهاب الدولة، حيث يتم تطبيق قمع أعمى على السكان المدنيين في الشيشان، وفي إسرائيل (فلسطين)، وتستعمل الغارات المرعبة للقضاء على المقاومة الفلسطينية.

### القطع مع التنمية

ما هي تلك السياسة، التي تسمح لمجتمع-عالم أن يتأسس، ليس بوصفه خلاصة كوكبية لإمبراطورية مهيمنة، ولكن على أساس كونفدرالية حضارية؟

لا نقترح، هنا، برنامجاً أو مشروعاً، ولكن مجموعة مبادئ تسمح بفتح الطريق؛ إنها تلك المبادئ، التي سميتها السياسة الإنسانية على المستوى الكوكبي، أو سياسة الحضارة. إنَّ هذا يؤدي بنا، أولاً، إلى أن ننقل ونفتك من كلمة التنمية، بما في ذلك التنمية المعدلة، أو اللطيفة في شكل التنمية المستدامة، والمدعمة، والإنسانية.

إنَّ فكرة التنمية تحمل دائماً قاعدة تقنية واقتصادية يتم قياسها بمؤشر النمو والعائد. وتفترض ضمناً أن التنمية التقنية والاقتصادية هي القاطرة التي تجر طبيعياً (التنمية الإنسانية)، وهو ما يظهر جلياً في النموذج المنجز والناجح في البلدان المعروفة بالبلدان المتقدمة؛ أي البلدان الغربية.

إنَّ هذه النظرة تفترض أن الوضعية الحالية للمجتمعات الغربية تمثل الهدف والغاية النهائية لتاريخ الإنسانية. ولا تقوم التنمية (المستدامة) إلا بتخفيف وتعديل التنمية، وذلك بأخذ السياق البيئي الإيكولوجي في الاعتبار، ولكن من دون أن تعيد النظر في المبادئ. وإنَّ كلمة (الإنسان)، في ما يُسمى (التنمية الإنسانية)، فارغة من كل محتوى، اللهم إلا إذا كانت تحيل إلى نموذج الإنسان الغربي، الذي هو، بالتأكيد، يتّصف بملامح إيجابية أساسية، ولكن -لنكرر ذلك- يتّصف، أيضاً، بملامح سلبية أساسية.

كما أن التنمية هي مفهوم يبدو أنه عالمي، يشكّل أسطورةً نموذجية للنزعة الاجتماعية المركزية الغربية، ومحركاً للتغريب القوي، والأداة الاستعمارية للسائرين في طريق التنمية؛ أي تسيير الجنوب من قبل الشمال. وكما قال بدقة سارج لتوش: «إنَّ القيم الغربية (للتنمية) هي التي يجب إعادة النظر فيها حتى نجد الحلول لمشكلات عالم اليوم»<sup>12</sup>.

تجهل التنمية ما لا يمكن قياسه وحسابه؛ أي الحياة، والألم، والفرح، والحب، وقياسها الوحيد للاكتفاء يكمن في التنمية (في الإنتاج، وفي الإنتاجية، وفي العائد المالي). لقد تمَّ تصميمها بصيغة كمية، وتجهل الصفات النوعية، كالصفات الوجودية، وصفات التضامن، وصفات الوسط البيئي، وصفات نوعية الحياة، والثروات الإنسانية، التي لا يمكن حسابها، ولا عدّها نقدياً، إنها تجهل العطاء، والأريحية، والنبل، والشرف، والضمير؛ وتمثّل طريقتها في مسح الكنوز الثقافية، ومعارف الحضارات القديمة والتقليدية، وإنَّ المفهوم الأعمى والبائس للتخلف يستبعد فنون الحياة وحكمة الثقافات التي ظهرت منذ آلاف السنين.

12 - Le Monde diplomatique, mai 2001.

وعقلانيتها الحسابية تصبح لاعقلانية عندما يتحوّل الإنتاج المحلي الإجمالي إلى مؤشر إيجابي لحساب كلّ الأنشطة العامة بناء على السيولة النقدية، بما في ذلك الكوارث؛ مثل غرق سفينة إريكا، أو عاصفة 1999، وعندما لا تعترف بفائدة الأنشطة التطوعية والمجانية.

تجهل التنمية أنّ النمو التقني والاقتصادي ينتج، كذلك، تخلفاً أخلاقياً ونفسياً: التخصص المفرط والمعمم، والتجزئة المفرطة بين المجالات، والفردانية المفرطة، وعقلية الكسب التي تؤدي إلى فقدان روح التضامن. إنّ التربية المنضبطة في العالم المتقدّم قد أدت، بالتأكيد، إلى إنتاج معارف، ولكنها أوجدت، في الوقت نفسه، معارف متخصصة غير قادرة على تعيين المشكلات المتعددة الأبعاد، كما أنّها أظهرت عدم قدرة فكرية على معرفة المشكلات الأساسية والكوكبية.

إنّ التنمية، بقدر ما تحمل في ذاتها كلّ ما هو إشكالي ومشوّوم ومهلك في الحضارة الغربية، لا تحمل في ذاتها، بالضرورة، كلّ ما هو مثمر، أي (حقوق الإنسان، المسؤولية الفردية، الثقافة الإنسانية، الديمقراطية).

تؤدي التنمية - لا شك - إلى التقدم العلمي والتقني والطبي والاجتماعي، ولكنها تؤدي، أيضاً، إلى تخريب وهدم الوسط البيئي والثقافي، وإلى أشكال جديدة من التفاوت والاستبعاد، التي حلت محلّ الاستبعاد القديم. إنّ التنمية، التي أطلقت العلم والتقنية، قد ضمنتها تهديداً يندر بالفناء والإبادة (الحروب النووية، والمشكلات البيئية)، وبسلطة قادرة على التلاعب. وإذا كان في مقدور مفهوم التنمية المستدامة أو المدعمة أن يهدئ أو يلطّف من هذه الحركة، فإنّه لن يقدر على تغيير حركة وسير التخريب والهدم. وعليه، إنّ الأمر لا يتعلّق بالتأخير، أو التخفيف، وإنّما بصياغة انطلاقة جديدة.

وأخيراً، إنّ نموذج ومثال هذه التنمية هو الحضارة الغربية. ولكنّ هذه التنمية تجهل أنّ هذه الحضارة في حالة أزمة، وأنّ حياتها السعيدة قائمة على الشقاء، وفردانيّتها تتضمن مركزية ذاتية منغلقة ومنعزلة، وأنّ ازدهارها المدني (الحضري) والتقني والصناعي يحمل القلق والاضطراب، وأنّ القوى، التي أطلقتها هذه التنمية، تؤدي إلى الموت النووي، أو الموت البيئي. نحن لسنا في حاجة إلى الاستمرارية، ولكننا في حاجة إلى بداية جديدة.

وتجهل التنمية أنّ التقدم الإنساني الحقيقي لا يمكن أن ينطلق ممّا هو قائم اليوم، وإنّما يتطلب، بالضرورة، العودة إلى الطاقات الإنسانية النوعية، بمعنى إلى التجديد النوعي. ومثلما يحمل الفرد في تركيبته الجسمية خلايا جذعية قادرة على تجديده، فإنّ الإنسانية نفسها تحمل مبادئ تجديدها، ولكنها في حالة من السبات والانغلاق في التخصصات الفرعية، وفي القوالب الاجتماعية المتصلبة. إنّ هذه المبادئ هي التي تسمح باستبدال مفهوم التنمية بمفهوم سياسة إنسانية سبق أن طالبت به منذ سنوات<sup>13</sup>، وذلك باسم سياسة الحضارة<sup>14</sup>.

### من أجل سياسة للإنسانية

إنّ سياسة للإنسانية لها مهمة عاجلة هي التضامن الكوكبي. وعليه، يجب إنشاء هيئة عاجلة للأمم المتحدة تتوافر على أموال خاصة للإنسانية المعوزة والمتألّمة والبائسة. كما يجب أن تتضمن هذه الهيئة فرعاً للأدوية المجانية لأمراض نقص المناعة والأمراض المعدية، وفرعاً للغذاء يقدّم للسكان المحرومين، الذين يعانون من المجاعة، مع ضرورة تقديم مساعدة معتبرة للمنظمات الوطنية الإنسانية. كما يجب على

13 - Introduction a une politique de l'homme, Seuil, 1999.

- ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في العام 1965.

14 - Politique de civilisation, Arelea, 1997.

الأمم الغنية أن تعتمد إلى حشد كبير لشبابها من أجل خدمة مدنية كوكبية تكون حيث تكون الحاجة قائمة أو مطلوبة (الجفاف، الفيضانات، الأوبئة).

لقد تم تقدير مشكلة الفقر بطريقة خاطئة، وذلك تحت مسمى العائد والراتب، في حين أن مشكلته الحقيقية تتمثل في التفاوت الذي يشكو منه الأهالي، والبؤساء، والمعوزون، والهامشيون، والبروليتاريون، ليس بحكم سوء التغذية أو المرض فحسب، بل في مختلف مناحي الحياة، حيث يشكو المحرومون من غياب الاحترام والتقدير.

إن مشكلة المعوزين تتمثل في ضعفهم أمام الإذلال والجهل وتقلبات الزمن. إن مشكلة الفقر أكبر من الفقر نفسه؛ بمعنى أنها في جوهرها ليست مشكلة حسابية، ولا تقاس بلغة المال. سترتبط سياسة الإنسانية بسياسة العدالة لكل من لم يكن غريباً، وتعرض لإنكار حقوقه من قبل الغرب، وكذلك من أجل الغرب نفسه. وستكون سياسة الإنسان سياسة من أجل تكوين الثروات الكوكبية المشتركة وحفظها ومراقبتها في الوقت نفسه. وإذا كانت، في الوقت الحالي، محددة ومركزة في القطب الجنوبي والقمر، فإن المطلوب هو إضافة المراقبة على الماء، وضرورة حفظه، ومنع اختلاسه، وكذلك الحال بالنسبة إلى حقول البترول.

لسياسة الحضارة مهمة تطوير ما هو أساسي في الحضارة الغربية، وأن تتخلص من كل ما هو سيئ وسلب، وأن تجري عملية تأليف بين الحضارات من خلال الإسهامات الأساسية للشرق والجنوب. إن سياسة الحضارة هذه ستكون ضرورية بالنسبة إلى الغرب نفسه؛ لأن الغرب نفسه يشكو أكثر فأكثر من هيمنة الحساب والتقنية والربح في مختلف مناحي الحياة الإنسانية، ومن هيمنة الكم على الكيف، ومن تقهقر نوعية الحياة في المدن الكبرى، ومن ترك القرى للزراعة وتربية المواشي الصناعية، التي أنتجت كوارث غذائية. وتكمن المفارقة في أن هذه الحضارة الغربية المنتصرة في العالم هي، اليوم، في حالة أزمة في أساسها، وأن كمالها أظهر نقائصها.

يجب على سياسة الإنسان وسياسة الحضارة أن تأتلفا من أجل حل المشكلات الحيوية للكوكب. إن المركبة الفضائية للأرض تسيرها أربعة محركات مجتمعة و، في الوقت نفسه، غير مراقبة، هي: العلم، والتقنية، والصناعة، والرأسمالية (الربح). والمطلوب هو مراقبة هذه المحركات: سلطات العلم، والتقنية، والصناعة بالأخلاق. ولا يمكن للأخلاق أن تفرض رقابتها إلا بالسياسة. كما يجب على الاقتصاد ألا يكون منتظماً ومراقباً فحسب، بل يجب أن يكون متعدداً، وذلك بأن يحتوي على التعاوانيات، والجمعيات، وتبادل الخدمات.

وعلى هذا الأساس، إن «مجتمع-عالم» يجب أن يتضمن، في الوقت نفسه، سياسة للإنسان، وأخرى للحضارة، حتى يتمكن من حل المشكلات الأساسية، ويتمكن من مواجهة التحديات الخطيرة. ولتحقيق ذلك، إنه في حاجة إلى نوع من الحكم. ولكن يبدو جلياً أن الحكم الديمقراطي بعيد المنال حالياً، والمجتمعات الديمقراطية تستعد وتتجهز بطرق غير ديمقراطية، بمعنى: بإصلاحات مفروضة.

سيكون من الأفضل لو أن هذه الحكومة تتم انطلاقاً من الأمم المتحدة، التي تصبح كونفدرالية، وذلك بإنشاء هيئات كوكبية تتمتع بسلطة حل المشكلات الحيوية والمخاطر القصوى (السلاح النووي والبيولوجي، والإرهاب، والبيئة، والاقتصاد، والثقافة). ولكن مثال أوروبا يبين تباطؤ مسار يتطلّب إجماع جميع المشاركين. يجب أن تقع أحداث مفاجئة وخطيرة وكوارث حتى تحدث تلك الصدمة الكهربائية الضرورية، ويتحقق الوعي، ومن ثم تتخذ القرارات.

من خلال التراجع والتفكك والانهيار والكارثة، يمكن أن ينبثق من الأرض-الوطن حسٌ مدني كوكبي، ويظهر مجتمع مدني عالمي، وتعزز الأمم المتحدة التي لا تحل محل الأوطان والبلدان، لكنّها تنميها وتطورها.

## العقبة الكبرى: الإنسانية نفسها

لقد رسمنا مخططاً عقلياً وإنسانياً لمجتمع-عالم كما يجب أن يكون، وذلك وفقاً لهذه العقلانية والإنسانية. ولكن يجب علينا ألا نخفي طويلاً العقبات الكبرى التي تواجهه.

ثمة، في البداية، واقعة، وهي أن التوجه نحو توحيد مجتمع-عالم يواجه مقاومة وطنية وعرقية ودينية تميل إلى بلقنة الكوكب، واستبعاد مثل هذه المقاومات يفترض هيمنة شرسة. وهناك، بوجه خاص، عدم نضج الدول القومية، والعقليات، والضباط، بمعنى، وبشكل أساسي، عدم نضج الإنسانية وقدرتها على الاكتمال.

في الوقت نفسه، وبعيداً عن صياغة مجتمع-عالم متمدّن كما بيّناه سابقاً، هناك مجتمع-عالم متضخم وبربري تتم صياغته. هنالك ما هو أكثر من ذلك، وهو في حالة تنافس مع إمكانية مجتمع-عالم فيدرالي، هنالك إمكانية قيام حكومة إمبراطورية مضمونة ومسيرة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية. إننا في الوقت الذي نحن فيه على الطريق نحو مجتمع-عالم، نحن في الطريق نحو مجتمع عالم يأخذ شكل إمبراطورية-عالم. صحيح أن هذا العالم-الإمبراطورية لا يستطيع أن يدمج الصين، ولكنه يمكن أن يحتوي أوروبا وروسيا بوصفها محطات مدارية.

صحيح أن الطابع الديمقراطي والمتعدد القوميات للولايات المتحدة الأمريكية يمنعها من قيام إمبراطورية عنصرية وشمولية، ولكنه لا يمنع من قيام هيمنة عنيفة وشرسة على المختلف، وعلى كل المقاومات المضادة للمصالح المهيمنة.

ومن جهة أخرى، ومهما كان طريق تشكله، فإنّ مجتمع-عالم لن يقضي من تلقاء ذاته على أنواع الاستغلال، والهيمنة والظلم والتفاوت القائم. إنّ مجتمع-عالم، وذلك بحكم الواقع، لا يمكن له أن يحلّ المشاكل الخطيرة القائمة في مجتمعاتنا وفي عالمنا، ولكنه هو الطريق الوحيدة، التي من خلالها يمكن للعالم أن يتقدم.

من المؤكد، وذلك انطلاقاً من مجتمع-عالم، مثلما هو الحال من إمبراطورية-عالم، أنه يمكن أن نشعر في طريق طويلة وممكنة نحو مواطنة وسلم عالميين. إنّ الإمبراطورية الرومانية قامت على قرنين من الاستيلاء والغزو العنيفين، ولكنها في عام 212 أصدرت مرسوم كركلا<sup>15</sup> الذي منح المواطنة لكل رعايا الإمبراطورية.

وهذا يعني أننا وصلنا ليس إلى نهاية تاريخية فحسب، بل إلى مقدمات بداية جديدة. ومثلها مثل كلّ البدايات، التي تحمل البربرية والوحشية، إنّ الطريق نحو إنسانية متحضرة ستكون طويلة واتفافية. وهذه الطريق ستتم، مثلما بدأت منذ هيروشيما، في ظل الموت، بل من الممكن أن تكون هذه البداية هي النهاية.

وسواء كان هنالك مجتمع-عالم أم إمبراطورية-عالم، إنّ المشكلة الرئيسة ستبقى قائمة. وليست فقط مشكلة الانتشار والمنافسة بين المصالح، والأطعام، والسلطات، وأصناف الاستغلال، هي التي تجعل كثيراً من الناس يفضلون الحالة الراهنة للعالم؛ وليس فقط العنف والتعصب، الذي يدفع نحو صدام الثقافات، وإنما هنالك، أيضاً، الفردانية الغربية والجماعية في كلّ مكان تتوسع على مستوى الكوكب، وتفضل الشرّ الأولي لعدم التفاهم الإنساني.

إذا كانت الأطماع والسعي المحموم إلى الربح والكسب واللاتفاهم، باختصار، الملامح الأكثر اضطراباً و(مرضية)، وإذا كان من غير الممكن اقتلاع بربرية ورذائل الكائن الإنساني، فإنه من الممكن على الأقل ضبطها. لهذا إن المطلوب ليس إصلاح الفكر فقط، إصلاح الكائن الإنساني نفسه.

تفضل إنسانية المجتمعات الغربية التفاهم، ولكن هذه الإنسانية قاصرة كلما تعلق الأمر بالمجتمعات الأخرى. وتفضل الفردانية الغربية أكثر التمرکز الذاتي، والمصلحة الشخصية، والاكتفاء الذاتي على التفاهم مع الآخر، من هنا، تقع الأضرار الكبرى بالتفاهم بين العائلات، والجماعات، وفي أوساط العمل، وبطبيعة الحال، عند أولئك الذين يعلّمون التفاهم: المرّبون، وذلك في الوقت الذي تقوم فيه الجماعات المغلقة (وذلك في كل الحضارات) باستشارة عدم التفاهم بين شعب وشعب، وبين أمة وأمة، وبين دين ودين. من هنا ذلك الامتداد والانتشار والسخط الشديد في عدم التفاهم

القائم في الصراعات والأزمات، التي تزامنت مع عمليات انبثاق مجتمع-عالم، التي تعمل بلا كلل من أجل تدمير وتخريب هذا الانبثاق.

ليس ثمّة بوذا جديد، أو مسيح جديد، أو نبي جديد يمكن أن يدعو إلى إصلاح الفكر، وإصلاح الأشخاص الذين سيسمحون بالتفاهم الإنساني. مع أنه يجب أن يتم ذلك بفضل الحضارة العالمية، التي توصلت إلى تقدم كبير في الفكر الإنساني، ليس فقط في القدرات التقنية والرياضية، وليس فقط في معرفة التعقيد والتركيب، ولكن في جوانبها النفسية.

من الواضح، في نظرنا، أن إصلاح الحضارة الغربية، وكل الحضارات، أمر ضروري؛ وأن إصلاحاً جذرياً للنظم التربوية قد غدا ضرورياً. وليس أقل وضوحاً منه سيادة نوع من اللاوعي الشامل والعميق بضرورة الإصلاح.

إن الحاجة إلى الإصلاح الداخلي للفكر وللأشخاص قد أصبح ضرورياً للسياسة، وهو، بالطبع، أمر غير مرئي بالنسبة إلى السياسيين. إن مخطط السياسة الإنسانية والسياسة الحضارية الذي رسمناه، بقدر ما يتفق مع الإمكانيات المادية والتقنية، يشكل إمكانية حقيقية وممكنة حالياً.

لهذا السبب، ستبقى الإنسانية طويلاً رهينة الألم الطفولي والإخفاق، مهما كانت الطريق التي تفرض نفسها. وعليه، حتى في حالة فرضية الكونفدرالية الكوكبية، ستبقى المشكلة الرئيسة قائمة: إذا كانت الأطماع، والسعي المحموم إلى الربح والكسب، واللاتفاهم باختصار الملامح الأكثر اضطراباً و(مرضية)، وإذا كان من غير الممكن اقتلاع بربرية ورذائل الكائن الإنساني، فإنه من الممكن، على الأقل، ضبطها. لهذا ليس المطلوب إصلاح الفكر فحسب، بل إصلاح الكائن الإنساني نفسه. وإن مجتمع-عالم سيتحمل، إلى الآن، كلّ ما هو دمويّ ومتوحش في تاريخ الإنسانية والإمبراطوريات والأمم. فكيف سيتمّ هذا الإصلاح، الذي يفترض إصلاحاً جذرياً للنظم التربوية، ويفترض تياراً كبيراً من التفاهم والتعاطف في العالم، وإنجيلاً جديداً، وعقليات جديدة؟

لقد بلغ منهج إصلاح الإنسانية نقطة الانسداد، المنهج الجواني الخاص بالفكر والروح والأخلاق والرحمة والتعاطف؛ لأنه لم يتمكن من الحد الجذري من بربرية الإنسانية. وأدى المنهج الخارجي القائم على تغيير المؤسسات والبنى الاجتماعية إلى الإخفاق التام والمرعب، حيث أزال طبقة مهيمنة ومستغلة، واستبدل بها تشكيل طبقة جديدة مهيمنة ومستغلة أسوأ من السابقة. من المؤكّد أنّ الطرفين في حاجة إلى بعضهما بعضاً. يجب، إذاً، التأليف والتركيب بينهما. كيف؟

لسنا، حتى في البداية الجديدة، في المستوى الأولي، حيث الانطلاقة المزدوجة وغير المنضبطة، التي يمكن لها أن تسمح وتكسب كلّ إمكانية لبداية جديدة. إنّها انطلاقة المحرك الرباعي للعلم، والتقنية، والصناعة، والربح، المرتبط بانطلاق البربرية التي تدفع نحو الهاوية الكوكبية.

يأتينا التهديد الأسوأ، والوعد الأكبر في هذا القرن، في الوقت نفسه. فمن جهة هنالك تقدّم علمي وتقني يقدم إمكانيات للازدهار غير مسبوقه بالنسبة إلى الإكراهات المادية، والآلات، والبيروقراطية، والإكراهات البيولوجية والأمراض، بل وحتى الموت؛ ومن جهة أخرى هنالك الموت الجماعي بواسطة السلاح النووي، والكيميائي، والبيولوجي، وانهيار البيئة التي تفرض ظلها على الإنسانية. والعصر الذهبي وعصر الرعب يتقدمان معاً مستقبلاً، وفي الوقت نفسه. فهل يمكن لهما أن يمتزجا ويستمرّا من عصر الحديد الكوكبي إلى ما قبل تاريخ الفكر الإنساني، وذلك على مستوى اجتماعي جديد؟

### الذهل؟

تجاوز هذه الوضعية يتطلّب تحوّلاً غير معروف. إنّ هذا الإقرار اليائس يتضمن مبدأ الأمل والرجاء، نعرف أنّ التحولات الكبرى غير مرئية، ومنطقيّاً غير ممكنة قبل أن تظهر، ونعرف، أيضاً، أنّها تظهر عندما تكون الوسائل، التي يملكها نظام معين، تصبح غير قادرة على حل المشاكل. وعلى هذا الأساس، بالنسبة إلى مشاهد فضائي، إنّ ظهور الحياة، بمعنى تنظيم جديد معقد جداً من المادة الفيزيائية والكيميائية، ومجهز بكفاءات جديدة، يصعب إدراكه على أنّه نتاج الزواوي، والأعاصير، وثورات البراكين، والزلازل الأرضية.

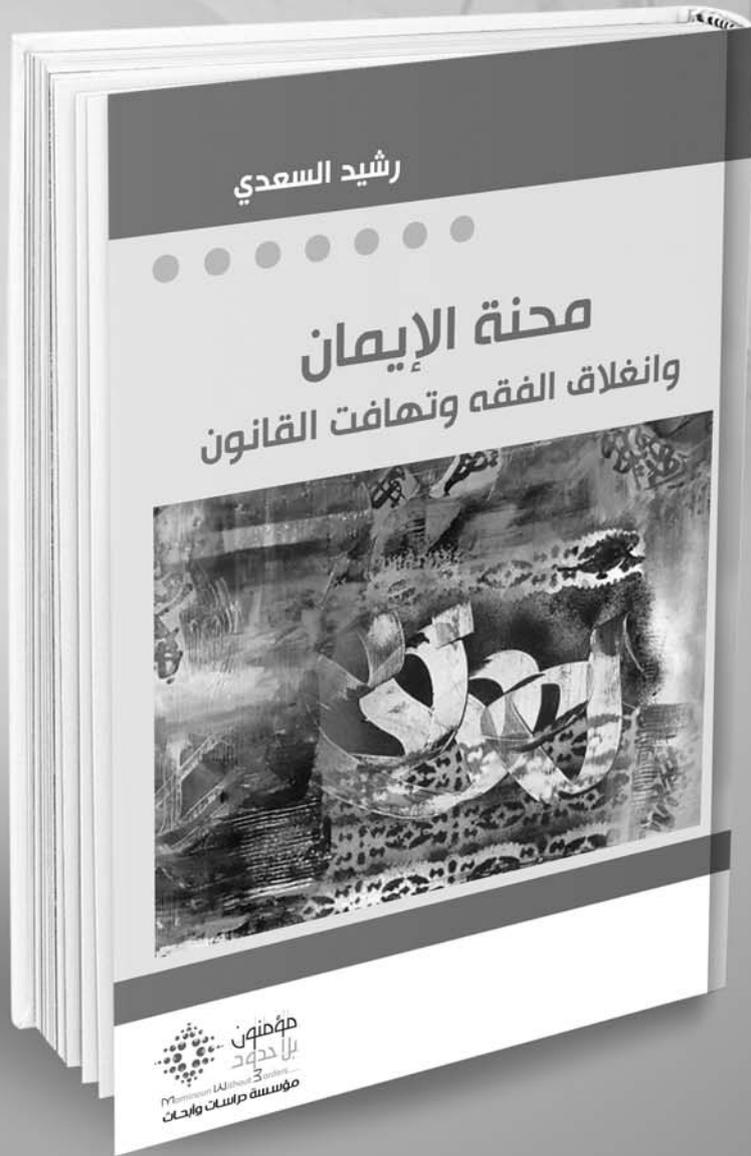
ثمّ إنّ التغيرات ليست مستحيلة، وإنّما هي بعيدة الاحتمال. وهنا، يظهر المبدأ الثاني من الأمل والرجاء: في الغالب يقع الحدث بعيد الاحتمال في التاريخ الإنساني. إنّ هزيمة النازية كانت بعيدة الاحتمال في عامي 1940-1941؛ أي في الوقت الذي كان فيه الرايخ الثالث يهيمن على أوروبا، وتمكّن من اجتياح الاتحاد السوفيتي.

وأخيراً، هنالك مبدأ للأمل والرجاء في ما قاله ماركس، الذي سمّاه الإنسان النوعي: لنذكر بأنّ الخلايا قادرة على تجديد النوع الإنساني، وأنّها حاضرة في كلّ إنسان، وفي كلّ مجتمع، وأنّ الأمر يتعلّق بمعرفة كيفية استثارها. إذاً من الممكن أن نأمل في وضعية ميوّس منها<sup>16</sup>.

لنضف إلى هذا نداء الإرادة في مقابل التحديّ الكبير. ومع أنّه لا أحد على وعي بذلك، فإنّه ليس هنالك قضية كبيرة ونبيلة وضرورية كالقضية الإنسانية، التي تعني البقاء والعيش والحياة والأنسنة في الوقت نفسه.

16 - كان هربرت ماركيز يقول: «يجب الأمل في الذين لا أمل منهم». (م).

# مصدر حديثاً



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

## سياسات «العنف الجهادي» ورهاناته

مصطفى بن تمسك\*

### المقدمة

عندما نعاين، اليوم، الحضور المتجدد للدين، خطاباً، ورموزاً، و«جهاداً» عنيفاً، في حياتنا التي شكلتها وتشكلها الحداثة التقنية والعقلانية، يساورنا شعور عميق بالقلق إزاء أمرين: الأول يتعلق بعدم قدرة معاول الحداثة النقدية على «قتل الإله»، كما بشرت به النيثشوية، والوضعية، حيث عادت «الآلهة» (الرموز الدينية) أقوى مما كانت عليه، ولكن بأشكال مادية ورمزية وإيروسية باتت تصدر حصرياً عن اقتصاد السوق (الاستبداد الناعم).

الأمر الثاني يتعلّق بوضعنا العربي؛ فإذا كان الغربيون قد نجحوا في تغيير عناوين آلهتهم من السماء إلى الأرض (وهذه إحدى أكبر مآثر الحداثة الفكرية)، فإنّ الشعوب العربية لم تجرؤ على هذا الاستبدال الإستمولوجي الضخم (لكونها لم تنجز بعد حداثتها المعرفية) بل نراها مصرّة على الوصل التعسفي بين السلطتين والمرجعيتين السماوية والدنيوية. وهكذا، ظلّ الدين، في أشكاله الفولكلورية تارة والعنيفة طوراً، حاضراً في حياتنا التي انغمست بكلّيتها في الحداثة الكونية.

ويبدو أنّ الإصرار على حشر المتناقضات بعضها مع بعض، لأجل تفادي التفريط في المقدّس لصالح المدّس، هو مصدر التوتر والفصام المرّضي الذي تعانیه الشخصية العربية فرداً وجماعة<sup>1</sup>.

ونحن نفسّر كلّ تجليات العنف في حياتنا، ولاسيما الديني منه، انطلاقاً من كلّ هذه العوامل المركّبة، التي نوجزها في لحظات ثلاث لم تُنجز بعد: لحظة الحداثة المعرفية (الوعي بالذات وبالزمن): الانخراط في المراجعات النقدية والقطيعة المعرفية مع التراث الفقهي المحرّض على العنف والتمييز الجنسي والديني. ثمّ لحظة الدولة المدنيّة والمواطنة، بها تعنيه من فصل علماني بين السلطات والمرجعيات الدينية والدنيوية، وما يترتّب على ذلك من تغيير ولاءات المواطنين للقانون والمؤسسات بدل الأشخاص والقبائل والجهات. وأخيراً، لحظة الكونية، وتقتضي منا الانخراط في النسيج الإنساني، دون مركبات نقصان، أو تفوق ديني مزعوم، أو انكفاء هوي، لأجل إحباط المشروع الصدامي الحضاري، الذي انخرط فيه العولمة النيوليبرالية في مسعى لتغيير عناوين الصراع الكوني ورموزه (نظرية هيتلرغتون نموذجاً).

العنف مطلقاً، والعنف الديني القديم، والعنف الديني «الجهادي» الراهن، مُحصّلات حالات التصدع العميقة في المبيان الذهني والتخييلي والسياسي والكوني للذات العربية.

لم يكن العنف، في كلّ تمظهراته، سوى نتاج لحالات وأوضاع أفرزته. لذلك ارتأينا التوجه رأساً إلى المقدمات الكبرى، أو -إن شئنا- الأعطاب البنيوية، التي تنتج وتعيد إنتاج عقيدة العنف وجماعته.

\*أكاديمي من تونس.

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، هاشم صالح (مترجم)، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1987)، ص 120.

لم تفلح الحداثة السياسية بتقنيات الديمقراطية، والتعددية، وعلوية القانون والمؤسسات، في كبح جماح العنف الإنساني، بقدر ما أسسته، واستملكته فيما بات يُعرف بـ«العنف المشروع». ولم تفلح قبلها الأديان بترسانتها الترهيبية والترغيبية في اقتلاع العنف من فؤاد الإنسان. يضاف إليها كل أنظمة التربية الاجتماعية (العائلة، المدرسة)، وكل آليات التأديب السجنية.

وعندما نأتي إلى مجال الاختبار التجريبي المتعلق بدراسة ظاهرة النزعة الجهادية، التي تتخذ من الإسلام مرجعها بإطلاق، ستقف، ساعتها، عند فداحة التصدّعات، التي أصابت العقل العربي منذ قرون خلت؛ فهذه الحركات تستمدّ من النص القرآني، والمدونة الحديثية، وتأويلات الفقهاء، ومشروعية عودتها للشأن العام، احتجاجاً على ما آل إليه وضع الإسلام، وأوضاع المسلمين، ولاسيما بعد فشل مختلف التجارب السياسية، سواء تلك التي فرضها الانتداب الغربي على العالم العربي، بعد انهيار الخلافة العثمانية، أم تلك التي قادت مرحلة بناء دولة الاستقلال (القوميون، العلمانيون، اليساريون).

إنّ نهاية الوصاية العثمانية وسياسة «الغربة» (Occidentalisation) التي انتهجها الاستعمار المباشر للدول العربية، يضاف إليها إخفاق تجارب البناء الوطني لفترة ما بعد الاستعمار، هي التي تغذي وتُشّرع، في كل مرة، عودة التعبيرات الدينية الاحتجاجية إلى الشأن العام العربي والكوني<sup>2</sup>.

سيظلّ الخيار الإسلاموي، الذي جسّدته تعبيرات الإسلام السياسي في مصر، وإيران، والسودان، وأفغانستان، إلى موجة الربيع العربي، انتهاء بحركة داعش؛ سيظلّ قائماً ما بقيت شروطه الأنفة الذكر، وطالما لم يُنجز العرب المراجعات الكبرى المنتظرة للتراث العاقب بروائح العنف الديني والاصطفائية الهويّة.

1. أيّمثل العنف الديني، في شكله «الجهادي»، احتجاجاً سياسياً «حداثياً» على أوضاع الاستلاب الثقافي، والاقتصادي، والسياسي، أم هو نمط من العنف الميافيزيقي المطلق، يحقق، من خلاله، «المجاهد» خطة الله في الكون؟
2. هل تُجوّز هذه الخطة التضحية بالإنسانية المخالفة في الملة والمعتقد على مذابح المقدّس الأخير في الزمن الأخير؟
3. وهل يوجد، في النص المقدّس، وفي مآثورات السلف، ما يسوّغ فعلياً حتمية هذا الزمن الأخير للمسلم الأخير (المجاهد المزعوم)، وكلّ ما يأتيه، علناً واستعراضاً، من ترويع في القتل، والسحل، وشي لحم البشر؟

### 1. أركيولوجيا العنف والعنف الديني

على الرغم من البدهية الظاهرية لمسائل العنف وسيطرته على المشهدية الإعلامية الراهنة بكلّ أنظمتها وتقنياتها، ما زلنا نستشعر الحاجة إلى الحفر بعيداً في خفايا هذه الظاهرة، وموجبات بقائها واستمرارها، وتنوع تقنياتها؛ بل ربما قد يكون كلّ هذا مسوغاً كافياً لإعادة النظر فيما قد يعده أغلب الناس بدهياً. العنف، إذاً، مستمر بأشكال أكثر بربرية في عصرنا الموصوف بالمتعولم<sup>3</sup>.

2 - تعتقد هذه الحركات أنّ «العرب والمسلمين لن يتمكنوا من الخلاص وتحقيق الأمن والاستقرار والسعادة الأرضية والأخروية إلا إذا نجحوا في إعادة بناء الدولة العربية على الأسس ذاتها، التي قامت عليها دولة الرسول الكريم، التي كانت وراء تحول العرب من قبائل وعشائر مقسمة ومتخلفة إلى أمة عظيمة وإمبراطورية عالمية». انظر: برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ط4، الدار البيضاء-المغرب، 2007، ص 11-12.

3 - يقول أدغار موران: «العولمة خصائص متناقضة ومتباعدة. إننا نشاهد إضفاء للطابع الكوني على المجال التقني الاقتصادي، وفي الوقت نفسه نشاهد وجود مقاومات، بما في ذلك عودة الديانات والشعائر المفرطة في الخصوصية». موران، ص 37.

لم يسجل التاريخ هدنة للعنف البشري بكل درجاته وأشكاله؛ بل إننا نلاحظ أنه بقدر ما تتقدم الإنسانية تستحدث أشكالاً غير مسبوقة من العنف تتراوح من الماكروفيزيائي إلى الميكروفيزيائي، من الغليظ إلى الناعم، من المادي إلى الرمزي، من فوق إلى تحت، ومن تحت إلى فوق،... إلخ.

لم تفلح الحدائث السياسية بتقنيات الديمقراطية، والتعددية، وعلوية القانون والمؤسسات، في كبح جماح العنف الإنساني، بقدر ما مأسسته، واستملكته فيما بات يُعرف بـ«العنف المشروع»<sup>4</sup>. ولم تفلح قبلها الأديان بترسانتها الترهيبية والترغيبية في اقتلاع العنف من فؤاد الإنسان. يضاف إليها كل أنظمة التربية الاجتماعية (العائلة، المدرسة)، وكل آليات التأديب السجنية.

فهل يعني هذا أن العنف متأصل في الطبيعة البشرية، وأن ما يجب أن نُقومه ليس الإنسان، بل جبلته العدوانية، التي فُطر عليها رغماً عنه؟ وبما أن ما طُبِع في الجبل لا يتغير إلا بتغيير الجبل ذاتها، وهو أمر محال، فالعنف يظل طبيعة مطبوعة في الإنسان، يحفظ بها حياته. ولكن ألسنا، هنا، بصدد تسوية العنف انطلاقاً من فرضية «الطبيعة البشرية» العدوانية بطبعها على النمط الهوبزي<sup>5</sup>؟

بلى، ولكن بشرط أن نُميز بين عنف يحفظ للإنسان حياته، ويمنحه صلابة وجودية تمكنه من معالجة هشاشته الأنطولوجية، وعن فائض عن هذه الحاجة، متعدياً إلى الآخر، معتدياً على حقه في إثبات الوجود، ساعياً إلى المغالبة، والتواجه، والهيمنة.

بيد أن المفارقة المدهشة، هنا، هي استحالة فصل ما اعتبرناه عنفاً حيوتياً (موجباً بيولوجياً) يحفظ البقاء، وعنفاً فائضاً (سالباً أخلاقياً)، يندرج بدوره في صراع البقاء، بوصفه يستدعي حضور الآخر في مشهد الحياة، حتى يكتسب البقاء مشهداً وشاهداً، أو خصيماً ومعترفاً.

هنا، سيبلغ العنف مداه الأقصى: التواجه إلى حد الموت بين من يكتفي باعتماد العنف البيولوجي لحفظ بقائه (وفق مبدأ الكوناتيس Conatus عند اسبنوزا)، ومن يتخطى درجة البقاء إلى درجة «حسن البقاء»، من خلال نيل شهادة الاعتراف بوجوده بوصفه وعياً حراً استطاع أن ينتصر على عطالة الكسل والجبن (هيجل)<sup>6</sup>.

عندما يتشابك العنف البيولوجي المعطى بالعنف البينذاتي (Intersubjectif) يُضفي الإنسان، ساعتها، على وجوده معنى، ويقيم فوق هذا المعنى حضارته ومؤسساته وسياساته. هل يعني هذا أن العنف، متى تعدى نطاقا البيولوجي إلى النطاق البينذاتي، انقلب من عنف

4 - Max Weber, Le savant et le politique, Paris, Union générale d'édition, 1963, p. 111.

5 - Thomas Hobbes, Leviathan, Traduction, Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 175.

6 - يقول هيجل: «لما كان الوعي بالذات وجوداً بسيطاً مساوياً لنفسه، فإنه ينفي من الذات كل ما هو آخر (...). إنه، إذًا، موضوع عارض موسوم بالسلبية. بيد أن الآخر هو بدوره وعي بالذات منكفئ على نفسه. وعلى هذا النحو يغدو كل منهما في نظر الآخر كما لو كان موضوعاً ما. هذان الوعيان لم ينجزا بعد، أحدهما بالنسبة إلى الآخر، حركة التجريد المطلق، وهي حركة تقوم على اجتثاث كل وجود مباشر من الذات. يتحدد سلوك كلا الوعيين بالذات من خلال إثبات كل منهما ذاته لنفسه، ومن خلال إثبات أحدهما ذاته للآخر بواسطة الصراع من أجل الحياة والموت. ولا مناص لهما عن خوض هذا الصراع، إذ يتوجب على كل منهما أن يرتقي بيقينه بالوجود لذاته إلى الحقيقة الكامنة في الآخر. فإنما المغامرة بالحياة هي السبيل إلى الحفاظ على الحرية، وهي السبيل إلى البرهنة على أن ماهية الوعي بالذات ليست الوجود ولا هي انغماسه في سعة مدى الحياة. فالفرد الذي لم يجازف بحياته قد ينتزع الاعتراف به شخصاً. غير أنه لم يبلغ حقيقة هذا الاعتراف باعتباره اعتراف وعي بالذات مستقلاً».

G.W.F. Hegel, La phénoménologie de l'esprit (1806/1807-), t.1, trad. J. Hyppolite, éd. Aubier Montaigne, 1941, pp. 161 - 162.

يتنازل المواطنون، في إطار الدولة التعاقدية، عن حقهم في القصاص من بعضهم بعضاً، لفائدة حاكم أو هيئة تسوسهم، وتحفظ أمنهم وبقاءهم، وتحكم بينهم في خلافاتهم بدل القصاص الفردي الهمجي. وتمثل إحالة العنف الفردي/ الهمجي إلى هيئة أو مؤسسات محايدة أول محاولة جديّة في التنظير لمأسسة العنف وتشريعه في إطار دولة القانون والمؤسسات.

سالب إلى صراع موجب، بمقتضاه تتقدم عجلة التاريخ وتتناسخ الحضارات<sup>7</sup>؟ هل علينا أن نثمن الصراع في كلّ مناحيه الخلاقة: الإيثاتي (هيغل، نيتشه)، والطبقي (ماركس)، والحيوي (داروين)، وندين العنف الماكث على عطالته البيولوجية الذاتية؟

وعندئذ، يتوجب علينا أن نميز بين الصراع بوصفه محرك التاريخ وصانع الحضارات، والعنف بوصفه نزوة فردية مدمرة لا تحمل أيّ معنى تاريخي.

سيُشحن الصراع بمعانٍ بطولية ونضالية ورمزية، رغم عنفيتها الدموية، حيث يُمكنه أن يتجلى في أشكال شتى: الحرب، المقاومة، العصيان، الاغتيال، الإرهاب. في حين سيُتزع الحق الفردي في استعمال العنف منذ أن اتفق الإيديولوجيون على تسمية العنف الجماعي بالصراع الختمي.

يفقد العنف الفردي كلّ دلالاته التاريخية إذا لم ينصهر في دائرة الصراع الطبقي والسياسي والمجتمعي. يتوقف العنف الفردي حالما تضطلع الدولة بضمان البقاء البيولوجي لأفرادها، ويتوقف العنف الفردي حالما تحتكر الدولة حق القصاص.

يتنازل المواطنون، في إطار الدولة التعاقدية، عن حقهم في القصاص من بعضهم بعضاً، لفائدة حاكم أو هيئة تسوسهم، وتحفظ أمنهم وبقاءهم، وتحكم بينهم في خلافاتهم، بدل القصاص الفردي الهمجي والفوضوي. وتمثل إحالة العنف الفردي/ الهمجي إلى هيئة أو مؤسسات محايدة أول محاولة جديّة في التنظير لمأسسة العنف وتشريعه في إطار دولة القانون والمؤسسات<sup>8</sup>.

أصبح العنف شأنًا دولتيًا ومؤسسيًا ينظمه القانون، ولذلك اتخذ صفات الشرعية واقترب بالسيادة السياسية للدول. بيد أن العنف الطبيعي، الذي نقله الأفراد المتعاقدون إلى الدولة، لم يضمحل، بل تطورت آلياته وأشكاله وتطبيقاته، بالتوازي مع تطوّر أشكال السلطة والمقاربات الديمقراطية والتعددية.

يرتدّ العنف إلى منحيين: الأول: لا يشرّعه (من هنا فصاعداً) إلا الصراع في سياق المقاومة المشروعة لرد الظلم والاعتداء، في إطار ما يخوله القانون من حق الدفاع عن الوجود. الثاني: بما أننا لا نخوض صراع اعتداء وجودي، فالعنف يظل جزءاً من سيادة الدولة وسلطانها، وبالتالي لا ينفصل عن منظومة الحق والعدل<sup>9</sup>. من المفترض المنطقي أن تحتفي العنف الفردي أو الجماعي/ الهمجي بعد أن

7 - تقول أرنست: «لا يمكن لأي شخص أعمل فكره في شؤون التاريخ والسياسة أن يبقى غافلاً عن الدور العظيم الذي أذاه العنف دائماً في شؤون البشر». حنة أرنست، في العنف، أحمد العريس (مترجم)، بيروت، دار الساقى، 1992، ص 10.

8 - العدالة القضائية تحتكر وحدها الحق في القصاص وتحوّل العنف الهمجي إلى «عنف مشروع»، وإلى «تقنية علاجية مخفية»، إن هذه العدالة هي «نظام عنيف ضد العنف». Yves Michaud, Violence et politique, Paris, Gallimard, 1978, p 129.

9 - يُنظر إلى العنف باعتباره لا شيء أكثر من التجلي الأكثر بروزاً للسلطة. كلّ سياسة إنما هي صراع من أجل السلطة، والعنف إنما هو أقصى درجات السلطة. هذا ما كان ك. رايت ميلز يقوله، مستعيذاً، في هذا، صدى ما كان ماكس فيبر يقوله عن الدولة «بوصفها سلطة للناس على الناس قائمة على أساس أدوات العنف المشروع». أرنست، ص 31.

«يُفهم الحق دوماً من جهة مبدئه بصفته إقصاء للعنف (...)، لا يمكن للعنف أن يوجد إلا خارج الحق». انظر:

Yves Michaud, Violence et politique, op.cit, 1978, p. 127.

امتصه علم الصراع أو النزاع<sup>10</sup> داخل قانونه، وبعد أن فوّضه المتعاقدون للدولة ومؤسساتها. ولكن كيف نفسّر تناسل أشكال مستحدثة من العنف (العنف الديني الجهادي والعنف الإرهابي) خارج هذين الحدين؟ ثم أين يمكن أن نُنزل بردايم العنف الديني بأشكاله القديمة-الجديدة؟ أفي علم الصراع الموجب الخالق للقيم والمحرك للتاريخ، أم ضمن نزعات العنف الفردية المكبوتة، أم في خانة لم نحددها بعد؟

إنّ ما يثير حيرتنا، حقاً، حين نأتي إلى بردايم العنف الديني، هو صعوبات منهجية تحوّل دون وضعه ضمن بردايمي العنف البيولوجي (عنف البقاء)، والعنف الصراعي (عنف حسن البقاء)؛ إذ هو، في الحالتين، لا يهدف إلى الحفاظ على حياة الفرد، ولا إلى الاعتراف الذي قد يخوضه الإنسان الديني ضدّ الإنسان «اللا-ديني». فعَمَّ يبحث العنف الديني؟ وعن أيّ رهان يدافع إن لم يكن هدفه حفظ البقاء وتجوّده؟

العنف الديني هو، بالتعريف، عنف ثقافي، وليس طبيعياً، وباعتباره، هو متأخّر في صيرورة التاريخ؛ إذ شهدت الإنسانية نمطي العنف السابقين، وتقدّمت بفضلهما. وعليه، لا يمكن إدراجه ضمن لائحة العنف المادي بنمطيه؛ بل ضمن خانة العنف الثقافي والرمزي، وعلينا، من ثمّ، أن نتوسّل مقارنة أنثربو-تحليلية للأديان والمعتقدات لهتك أحجّيته، وفكّ أسراره.

يؤكد التناول الأنثربو-تحليلي للأديان أنّها لم تقترن بنبويّاً بالعنف ضد الإنسان؛ بل من أجل حماية المقدّس من عبث الإنسان. لقد اقتضت طبيعة البشر الميالة إلى العدوانية والعصيان أن يكون مقدّسهم عنيفاً وقاسياً، بشكل يردعهم عن إتيان المنكرات والتعدّي على بعضهم بعضاً. كانت تمثلات الآلهة على مقياس العدوانية المفترضة في كلّ ذات، وكان الهدف ليس العنف ضدّهم، بل إجبارهم بالترهيب والترغيب على التوحد حول مقدّسٍ طوطمي أو بشري (فرويد) يضمّنون من ورائه وحدتهم، ويعززون من قوتهم ضد الأعداء<sup>11</sup>.

هكذا، اقترن المقدّس بالعنف، من أجل نزاع فتيله بين أبناء القبيلة الواحدة، حيث يبدو وكأنّ كلّ فرد منهم فوّض كلّ طاقته العنفيه لهذا الأقدوم، لقاء الظفر بالطمأنينة الروحية والاجتماعية. ولهذا ندرك، الآن، منسوب الخشية والترهيب والخشوع، الذي أودعه المتديّنون في التمثلات الأقدومية (أصنام، حيوانات، كواكب، عناصر طبيعية) كإجرائيّة تصعيد للعنف القابع داخل أفئدتهم<sup>12</sup>.

ولا شكّ في أنّ هذا التسامي هو الذي أنقذ الحضارات الأولى من «حرب الكلّ ضد الكلّ» المدمّرة للنسل (هوبز). والطريف، أيضاً، أنّ ما أنجزه المتعاقدون في حدائتنا المتأخّرة من تنازلٍ عن عنفهم الفردي، بمعنى حقهم في القصاص من المعتدين لفائدة هيئة قضائية وقانونية محايدة لقاء الفوز بالسلام الدائم، لا يختلف -إلا من حيث الشكل- عن حيلة التسامي بالعنف إلى رمز جماعي/أسطوري يحمي الأفراد المعتقدين فيه من تعديّات بعضهم على بعض.

وهذا نخلص إلى القول إنّ ما كانت تقوم به الأديان من امتصاص لطاقة العنف، وتحويلها بالكامل إلى المقدّس الديني أو الدنيوي، هو الدور نفسه الذي باتت الدولة الحديثة تقوم به، عندما احتكرت العنف وشرّعه لنفسها.

10 - أرندت، ص 53.

11 - سيغmond فرويد، الطوطم والحرام، جورج طرابيشي (مترجم)، بيروت، دار الطليعة، 1983، ص 185.

12 - فرويد، ص 187.

يبدو أننا نشهد تضحّماً في قيم العنف، ولنلاحظ أننا نتنقل من عنف بيولوجي فردي غير منتج للمعنى إلى عنف صراعي (بينداتي) منتج للقيم، إلى عنف دولتي ضامن لاستمرار القيم التي أفرزها العنف الصراعي السابق، إلى عنف جهادي لم يفرزه الصراع الطبيعي والتاريخي الذي خاضه الإنسان مع الطبيعة ومع أشباهه.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل من وجهة هذه المقاربة الأنثروبولوجية-تحليلية على منوال العنف الديني، الذي يهيمن اليوم على المشهد الكوني؟

قد تفيدنا المقاربة الأنثروبولوجية-تحليلية في علم الأديان المقارن، وفي تاريخية المعتقدات وسمياتها، ولكنها تبدو، اليوم، غير قادرة على تعيين مجال العنف الديني، ورسم سياساته ورهاناته القصية. ويبدو أن العنف الديني عنف مخصوص؛ بل إنني أميل إلى القول إنه متأخر الظهور من حيث الشكل؛ بل هو معاصر لنا، ومرتبطة بالحدثة والعولمة<sup>13</sup>. فضلاً عن هذا، لا يمكننا أن نصنفه ضمن بردايم العنف البيولوجي (الفردية)، أو ضمن بردايم العنف الصراعي (الجماعي)؛ بل هو يوصّف ذاته بأنه «جهاد»، وعليه سنطلق عليه عبارة «العنف الجهادي».

#### - العنف الديني بوصفه «عنفًا جهاديًا»

هل نحن إزاء منوال من العنف لم تعرف البشرية نظيراً له في التاريخ؟

هل هو من استتبعات الحدثة ومخلفاتها الكارثية؟ هل ينتمي العنف الجهادي إلى الماضي والحاضر معاً؟ وإذا كان قد تجلّى في صيرورة التاريخ الطويلة، فما الذي يستدعي، اليوم، حضوره مجدداً بهذا العنف الدموي المفرغ؟

لعلّ ما يميز «العنف الجهادي» عن العنف الطبيعي (البيولوجي) للبدائين عن العنف الصراعي الغائي والقيمي، عن عنف الدولة المشروع، هو - لا شك - المنطلقات والاستتبعات (الرهانات).

يبدو أننا نشهد تطوراً، بل قلّ تضحّماً، في قيم العنف، ولنلاحظ أننا نتنقل من عنف بيولوجي فردي غير منتج للمعنى، إلى عنف صراعي (بينداتي) منتج للقيم، إلى عنف دولتي ضامن لاستمرار القيم، التي أفرزها العنف الصراعي السابق، إلى عنف جهادي لم يفرزه الصراع الطبيعي والتاريخي، الذي خاضه الإنسان مع الطبيعة، ومع أشباهه، وكأنه يطلّ علينا من كوكب آخر.

يبدو «العنف الجهادي» كأنه مُسقط إسقاطاً على التاريخ، أو هو فوق التاريخ (كما يعتقد دعائه). إنّ رسالة هذا العنف ليست للبشر؛ بل للآلهة، إنّها طلب لمرضاها عبر التضحية بالقرابين البشرية. يقول بنجامين بربار: «إنّ كلمة جهاد قوية، إنّها، بألفظ صيغها، توحى بصراع ديني باسم العقيدة، بنوع من الحماسة الإسلامية، أمّا في أقوى تجلياتها السياسية فتعني حرباً مقدّسة دموية باسم هوية حزبية محددة ميتافيزيقياً، ومحمية بأسلحة التعصب»<sup>14</sup>.

13 - «ليست القرون الوسطى هي التي تعود من وراء الحدثة، أو من تحتها؛ بل إنّ الحدثة نفسها هي التي تفرز أشكال الرفض الخاصة بها. روا، أوليفي، تجربة الإسلام السياسي، نصير مروة (مترجم)، بيروت، دار الساقي، 1994، ص 11.

14 - بنجامين بربار، «الجهاد في مواجهة عالم الماكرونالد»، في فرانك جي. لتشر وجون بولي، ص 52-53.

## II. فلسفة «العنف الجهادي» وسياساته العملية

## أ. المرجعيات العقائدية-الإيديولوجية للعنف الجهادي

## - الحاكمية/ التوحيد والعبودية:

تعني الحاكمية أن الله وحده هو المُشَرِّع لعباده من خلال النص المقدس، الذي نقله النبي بطريق الوحي. وتأتي، أيضاً، في إطار حسم الخلافات المستعصية بين البشر، بخصوص الإجماع على مرجعية حياتية، ومدونة معاملات تنهي الصراع والتقاتل بين البشر.

تفيد الحاكمية أن الله قد كفانا مشقة البحث عن مرجعية ثابتة يتفق حولها البشر، ويعتمدونها عقداً للتعايش ونبذ كل أسباب الصراع المدمر بينهم. إنها بمثابة العقد الميتافيزيقي، الذي قرره الله للبشر، رحمةً منه بهم، لحقن دمائهم وتوجيه عدوانيتهم الطبيعية نحو «الباقيات الصالحات».

الحاكمية هي رديف العبودية والتوحيد، فعندما نعتزف بالإله الواحد، نلغي، تبعاً لذلك، كل عبودية للآلهة الأخرى، ولا سيما الدنيوية منها.

وهكذا، يكون الله الواحد معبودنا الأوحد، وحاكمنا الأوحد. ويترتب على ذلك أن من يعتقد بثالوث الحاكمية، والعبودية، والتوحيد، سيجد نفسه تحت وصاية مرجعية متعالية لا تبالي بعوارض الدهر، وتغير الأحوال، وأنه واقع في إسار ميثولوجيا قدرية لا تعترف بإرادته وقدرته على الفعل. وفضلاً عن مشاعر الضمور الذاتي، سيجد المؤمن القدري نفسه واقعاً في مواجهة مفتوحة مع المرجعيات الدنيوية والوضعية.

يفترض ثالثاً: الحاكمية الإلهية، والتوحيد، والعبودية، أن تشريع البشر هو مجرد استنساخ لشريعة الله، وأن إرادة الإنسان محكومة بقضاء الله، فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين. يقول سيد قطب: «إن وجود هذا الدين هو وجود حاكمية الله، فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين. وإن مشكلة هذا الدين في الأرض، اليوم، هي قيام الطواغيت التي تعتدي على ألوهية الله، وتغتصب سلطانه، وتجعل لأنفسها حق التشريع بالإباحة والمنع في الأنفس، والأموال، والأولاد. وهي المشكلة التي كان يواجهها القرآن الكريم بهذا الحشد من المؤثرات، والمقررات، والبيانات، ويربطها بقضية الألوهية والعبودية، ويجعلها مناط الإيمان أو الكفر، وميزان الجاهلية أو الإسلام. إن المعركة الحقيقية، التي خاضها الإسلام؛ ليقرر «وجوده»، لم تكن هي المعركة مع الإلحاد، حتى يكون مجرد «التدين» هو ما يسعى إليه المتحمسون لهذا الدين، ولم تكن هي المعركة مع الفساد الاجتماعي، أو الفساد الأخلاقي، فهذه معارك تالية لمعركة «وجود» هذا الدين... لقد كانت المعركة الأولى التي خاضها الإسلام؛ ليقرر «وجوده»، هي معركة «الحاكمية»، وتقرير لمن تكون»<sup>15</sup>.

عملياً، يفهم الأصوليون الحاكمية وتوابعها كونها مقاومة لهيمنة القوانين الوضعية على التشريعات الإلهية كما تواترت في الكتب المقدسة. تعتدي القوانين الوضعية على ألوهية الله، وتغتصب سلطانه، وتجعل لنفسها حق التشريع بالإباحة والمنع في الأنفس والأموال والأولاد.

يتعين، إذاً، إعادة ترتيب السلطات بوضع المطلق في مكانه الطبيعي، واستعادة تعالوته على وفاقاات البشر النسبية والاختلافية<sup>16</sup>. ومن هنا، نفهم جيداً عمق العداء، الذي تعلنه حركات الإسلام السياسي ضد مشاريع الحداثة والديمقراطية، لكونها تستبدل بالتشريع الإلهي

15 - سيد قطب، إبراهيم حسين الشاذلي، في ظلال القرآن الكريم، ج3، القاهرة، دار الشروق، 1980، ص 1217.

16 - أبو بكر ناجي، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، 2004، ص 35.

التشريع البشري، وهو ما عدّه سيد قطب «شركاً بالله». كتب يقول: «المشركون يشركون مع الله آلهة أخرى في صور شتى. ويقوم الشرك ابتداءً على إعطاء غير الله - سبحانه - شيئاً ما من خصائص الألوهية ومظاهرها، وفي مقدمة هذه الخصائص حق التشريع للعباد في شؤون حياتهم كلها، وحق وضع القيم التي يتحاكم إليها العباد في سلوكهم وفي مجتمعاتهم، وحق الاستعلاء على العباد، وإلزامهم بالطاعة لتلك التشريعات، والاعتبار لهذه القيم»<sup>17</sup>.

#### - الاصطفائية الدينية والجماعية

كيف يمكن لأمة أن تكون مصدر تسامح، وأن يُنشأ أفرادها على قبول الآخر المختلف في الملة والثقافة، وأن تُنمّي التعددية الدينية والثقافية داخل نسيجها المجتمعي، وتضمنه بالقانون والمؤسسات، وهي تترجح تحت ترسانة هائلة من الوثوقيات القائمة على اعتقادات هويّة / اصطفائية - ماورائية؟

النص القرآني - لا شك - السند المرجعي لهذه الاصطفائية الجماعية، وهو مصدر الحقيقة المطلقة عند المسلمين، ولما كان هذا النص قد خصّهم بصفات هويّة - اصطفائية، فهو، إذاً، المرجع والرؤية والفلسفة، التي يتحصن داخل أسوارها المؤمنون، ومن خلالها يحددون طرائق تعاملهم مع الأعيان.

يخصّ النص المقدّس، في مواقع عديدة، المؤمنين بالتشريف والخطوة، ويعدّهم بالجنات وحوار العين. وفي المقابل، يبغض بشدة «الكفرة»، ويعدّهم بالعقاب الغليظ، مستعيداً بذلك منطق الثنائيات المعروف في الأديان القديمة، والفلسفات المثالية الإغريقية.

وغير خافٍ عن الأنظار أنّ المنطق الثنائي هو منطق انشطاري بطبعه، يُقسّم الأشياء إلى شطرين: أحدهما موجب، والآخر سالب. لا يستثني التقسيم الثنائي شيئاً؛ إذ ينسحب على التصور الأنطولوجي للكون: عالم سماوي (نور)، وعالم دنيوي (ظلمة)، ثمّ يمتد إلى مجال المعرفة: معرفة إلهية (وحي)، تقابلها معرفة بشرية (ظنيّة)، في مجال الأخلاق: خير يقابله شر، حتى يصل بنا إلى مجال البشر، فيقسمهم أفراداً إلى مؤمنين وكفرة، ويقسمهم جماعات إلى دار سلام ودار حرب. وفي المحصلة، يُكرّس التقسيم الثنائي للبشر والمجتمعات مشاعر الإقصاء والتمييز والتفاضل بين البشر على أساسات دينية، مُحصّنة بنص مقدّس لا يرقى إليه النقد، أو التجريح، أو التعديل.

وربّ تقسيم كهذا يسجن «جماعة المؤمنين» داخل هويّة - اصطفائية جماعية (تفضيل الأمة المسلمة على بقية أمم العالم)<sup>18</sup>، لا تقوم على اختيار هؤلاء للمنحنى الإيماني فحسب؛ بل لأنهم أصابوا في اختيارهم هذا أفضل الأديان التي سيتقبلها الله من المؤمنين: الإسلام<sup>19</sup>. والنتيجة أنّ مداخل الإيمان بالله الواحد تُحتزل في مدخل وحيد هو الدين الإسلامي بنصّ القرآن ذاته: «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» [آل عمران 85].

17 - قطب، ص 619.

18 - «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» [آل عمران: 110].

19 - يقول محمد قطب: «يشمل الإسلام كلّ مظهر من مظاهر النفس الإنسانية، لأنه أنزل لكل فرد بمفرده يحيا على هذه الأرض، دوّمًا اعتبار لعرقه، أو لونه، أو لموضع إقامته وبينته وظروفه الجغرافية والتاريخية، أو ميراثه الثقافي أو الذهني (...). الإسلام يشمل كافة احتياجات الحياة، ماضياً ومستقبلاً، ويحققها سواء أكانت هذه الاحتياجات روحية أم مادية، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو خلقية أو ثقافية أو جمالية». محمد قطب، الإسلام والمجتمع المعاصر، بالإنجليزية، تحت إشراف سالم عزام، المجلس الإسلامي الأوربي، 1982، ص1. نقلًا عن: روا، ص 74.

وعليه نفهم ضمناً أنه لا إيمان، ولا تقوى خارج هذين الحدين: الحد الجماعوي (الفرقة الناجية)، والحد الديني (الدين الإسلامي)<sup>20</sup>.

ويترتب على هذا أن من توافر فيه الشرطان اكتمل دينه وتدينه، ومن أعوزه ذلك اختلت موازين حياته، وضلّ ضلالاً بعيداً، وحكم على نفسه بالشقاء الدنيوي والأخروي.

بيد أن الأكثر خطورة من هذا «الضلال» هو أن يُشَرَّع غلاة الدين استباحة دماء كل من لا ينتمي إلى ملتهم سواء بإرادته أم بغيرها، استناداً إلى هذا الشعور الاصطفائي المستند إلى النص المقدس، حيث لن يكون العدوان على الآخر المخالف لنا في الملة متناقضاً مع القيم الإنسانية والأخلاقية، لأنّ المتشدد الديني (الوثوقي) لا يعترف، أولاً، بالقيم الدنيوية، وثانياً سيعتقد أن سلوكه يتسق مع أوامر الجهاد ضد الكفرة، هؤلاء الذين وعدهم النص المقدس بالعذاب في الدنيا والآخرة.

الاصطفائية الجماعوية بحديها: الفرقة الناجية والدين الإسلامي، بقدر ما منحت معتنيها شعوراً بالأمان الهوي، أغلقت دونهم الأبواب على رياح الآخرين، حيث سجتهم في لحظة تاريخية مثالية (العصر الذهبي النبوي والخلافتي)<sup>21</sup>، وفي مدونتين مغلقتين: النص القرآني والمدونة الحديثية<sup>22</sup>. وبذلك، تهبأت كل الشروط لظهور النزعات الأصولية والسلفية بكل أطيافها.

سيتدرج الأصوليون الدينيون، في كل مرة، بالتهديد الواقع عليهم من قبل أعدائهم العقائديين، وبخطر تلاشي هويتهم النقية، فيتأهبون للقتال دفاعاً عن الكيان المهتد، ويؤججون المشاعر الهويّة المختزلة إلى حدودها الدينية دون بقية الروافد<sup>23</sup>، ويدفعون بالكل نحو حروب دينية دموية لا تبقي ولا تذر. وبذلك، يتحوّل العنف باسم المقدس إلى عنف مقدس<sup>24</sup>.

يأخذ القتل، قتل الآخر وتدميره، وكرهية الآخر والتربص به، طابع الدفاع عن النفس والوجود والكيونة. ويصبح العنف مبرراً ومشروعاً ومقدساً ضد الآخر.

20 - يقول حسن البنا: «يجب العمل على أن تكون قواعد الإسلام الأصول التي تنبني عليها نهضة الشرق الحديث في كل شأن من شؤون الحياة. وإن كل مظهر من مظاهر النهضة الحديثة يتناقض مع قواعد الإسلام، ويصطدم بأحكام القرآن، هو تجربة فاشلة فاسدة ستخرج منها الأمة بتضحيات كبيرة في غير فائدة. فخير للأمم التي تريد النهوض أن تسلك إليه أقصر الطرق باتباعها أحكام الإسلام». حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، بغداد، أنوار دجلة، 2003، ص 57.

21 - تحقق النموذج المثالي للدولة والمجتمع في التجربة الرسولية والخلافتية، وبالتالي، العصر الذهبي للتاريخ البشري توطن هنا، وإذا كان يتعين على الإنسانية أن تبحث عن خلاصها من الجاهليات المتراكمة، فعليها أن تستلهم هذا النموذج وتحاكيه، ويفيد هذا أن التاريخ، الذي مضى بعد هاتين التجريبتين، كان ارتداداً ونكراناً لهذا المنوال المتعالي، وعليه فهو «تاريخ عرضي بالكامل بالنظر لتاريخ الخلاص الذي يسيره الله». روا، تجربة الإسلام السياسي، ص 76.

22 - انظر: محمد أركون: Mohamed Arkoun, Lectures du Coran, Paris, Maisonneuve, et Larose, 1982.

23 - الدين مكون من مكونات الهوية، ولا يمكن أن يستغرقها برمتها. فإذا استغرقها تختفي عناصر التنوع والتوازن والاعتدال داخل الهوية، ويتلاشى منها قانون التطور والتناقص والحركة، وعندئذ تغدو الهوية إيديولوجيا قاتلة. انظر: أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، سحر توفيق (مترجم)، سلسلة عالم المعرفة، 352، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، حزيران/ يونيو 2008، ص 31.

24 - يعتقد الأصوليون أن «الهوية الإسلامية تمثل الحل الصحيح في مواجهة الحضارة المعاصرة، وأن إحياء هذه الهوية يمثل إحياء لجذور قادرة على إفراز حضارة معاصرة لها ارتباط حقيقي بالأرض والتراث وطبيعة الشعوب، وأن الإسلام قد تعدى دوره كدين إلى دور أوسع ثقافياً وحضارياً، وأن ما يترتب على إحياء الهوية الإسلامية من قيام الرابطة الإسلامية يمكن أن يمثل حلاً سياسياً ممكناً ومطلوباً». انظر: د. فرج فودة، حوار حول العلمانية، مراكش - دار تينمل للطباعة والنشر، 1992، ص 31.

اتّسم العنف الديني، على مرّ التاريخ، بالترويع والبشاعة، فقد حصد ملايين البشر في حروب مجنونة جرت أحداثها في مختلف أصقاع العالم في أوروبا، وآسيا، وأمريكا، باسم الدين، والله، والمقدّس. من أبرز الحروب الدينية المدّرة نذكر الحروب الصليبية في الشرق العربي، والحرب الأهلية الدامية المرعبة والفتاكة، التي دارت رحاها بين الكاثوليك والبروتستانت في القرن السادس عشر في أوروبا الغربية<sup>25</sup>، والحروب الطائفية التي دارت رحاها في لبنان، وما زالت تدقّ طبولها في العراق، واليمن، وليبيا، وسورية، والعراق، ونيجيريا.

### ب. السياسات الجهادية - العملياتية:

#### - الهجرة والانعزال

من مقتضيات الجهاد أن يهجر المؤمن (داخلياً) الأثام والمعاصي بطريقة التوبة، وأن يردف الهجرة الداخلية (الإيمانية) بهجرة خارجية: هجرة المجتمع الجاهلي. لا تكتمل الهجرة الأولى (التوبة) إلا بالهجرة الثانية إلى الجماعة الإيمانية والإخوانية، حيث يتمرن المهاجرون على طقوس الإيمان الجماعي، ويتشبعون بالشحنة العقائدية، ويتعلمون كيفية الانضباط لأوامر قادتهم، ويستعدون حربياً لقتال المجتمع الجاهلي المهجور. وقد كان سيّد قطب أوّل من دعا، في كتابه (معالم في الطريق)، إلى هجران المجتمع الجاهلي، وتأسيس الجماعة المؤمنة القادرة على إحداث التغيير الديني بالعنف الجهادي.

تمثل الهجرة، إذًا، تقليدًا نضاليًا، وحركة انفصال رمزية عن المجتمع المرتد عن تعاليم الإسلام، وداراً لجماعة الإخوان، حيث يحققون فيها بشكل مصغّر مثل الدولة الإسلامية المنشودة.

تندرج طقوس الهجرة في إطار رؤية تاريخية تقسمه «إلى فترة جاهلية تتلوها مرحلة الإسلام. يعتقد السلفيون أنّ العالم يعيش حالة جاهلية لا يمكنه الخروج منها سوى عبر ثلاث خطوات: الإيمان (أي الإسلام بالمفهوم السلفي)، الهجرة (أي هجرة المؤمنين من الدول الكافرة إلى «مجتمع المؤمنين»)، والجهاد (من أجل إقامة الدولة الإسلامية للأمة)<sup>26</sup>.

#### - النكاية والإنهاك

لا يمكن أن نحصر الفعل الجهادي في نيل الغايات الأخروية فحسب، ولا سيّما الشهادة، كما ذهب إلى ذلك أوليفيه روا<sup>27</sup>؛ بل، أيضاً، ضمن استراتيجية جهادية تتكوّن من ثلاث مراحل: النكاية والإنهاك، ثم إدارة التوحش، ثم التمكين: قيام دولة الخلافة المنتظرة<sup>28</sup>.

25 - المذهب الكاثوليكي كان، في العصور الوسطى، يعدّ نفسه الدين الوحيد الصحيح، وما عداه هرطقة، ومن لا يعتقد بعقيدة الكنيسة الكاثوليكية، التي يقف على رأسها بابا روما، فإنّ مصيره جهنم وبئس المصير، وأنها وحدها الفرقة الناجية من الدين المسيحي. والرأي المخالف لهذه الكنيسة ممنوع، وينبغي استئصاله بالقوة، وهذا ما فعله الكاثوليك بالبروتستانت طوال القرن السابع عشر. «كان العنف في القرن الرابع عشر قانونياً وفردياً، فقد صادقت الكنيسة على التعذيب ومارسه بانتظام للكشف عن الهرطقة بواسطة محكمة التفتيش عبر المشاة في أثناء ممارسة حياتهم اليومية بجانب رؤوس مقطوعة، وأجساد مقسمة أربعة أجزاء، وموضوعة على خوازيق جدران المدينة (...)، كان الصلب بالمسامير والرماح والشوك، وكان نرف الدم أمراً شائعاً». انظر: برابرا ويتمر، الأهماط الثقافية للعنف، د. ممدوح يوسف عمران (مترجم)، سلسلة عالم المعرفة، 337، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، كانون الثاني/يناير 1978، ص 80.

26 - عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية: الجذور.. التوحش.. المستقبل، بيروت، دار الساقى، 2015، ص 22.  
«يُعتبر أتباع القاعدة البنلادنية، وأعضاء الجهاد الإسلامي الظواهري، والمتطوعون الآخرون، الذين خرجوا من بلادهم للجهاد في أفغانستان، «مهاجرين»، فيما يُعتبر أبناء الملا عمر الطالبانيون، وأعضاء الجماعات المحلية الأخرى في جنوب شرق آسيا «أنصاراً». انظر: يسري فودة، في طريق الأذى: من معازل القاعدة إلى حواضن داعش، القاهرة، مصر، دار الشروق، 2010، ص 56.

27 - أوليفيه روا، عولمة الإسلام، لارا معلوف (مترجم)، بيروت، دار الساقى، 2003، ص 26.

28 - ناجي، ص 15.

يتخذ الجهاد، في مرحلة النكاية والإنهاك، صوراً عدّة تتراوح بين الترهيب المادي والرمزي، فالأول موجّه الى إثخان قوى العدو من خلال تشتيت جهوده، واستنزاف قواه بعمليات نوعية مباغته<sup>29</sup>؛ والثاني موجّه الى ترويع الجماهير، واستمالة البعض منهم الى نهج الجهاد.

تقوم خطة الإرهاب المادي على سياسة استنزاف طاقات العدو، وبثّ الخوف في أوصاله، وإخلاء المناطق البعيدة عن مركز السلطة من كلّ مظاهر سيادة الدولة حتى يتسنى إقامة نواة الإمارة الإسلامية. وقد رسم أبو بكر ناجي معالم هذه الخطة قائلاً: « تنوع وتوسيع ضربات النكاية في العدو الصليبي والصهيووني في كلّ بقاع العالم الإسلامي؛ بل وخارجه إن أمكن، حيث يحدث تشتيت لجهود حلف العدو، ومن ثمّة استنزافه بأكبر قدر ممكن. فمثلاً إذا ضُرب منتجع سياحي يرتاده الصليبيون في أندونيسيا فسوف يتم تأمين جميع المنتجعات السياحية في جميع دول العالم، بما يشمل ذلك من شغل قوى إضافية، وإضعاف الوضع المادي، وزيادة كبيرة في الإنفاق، وإذا ضُرب بنك ربوي للصليبيين في تركيا فسيتم تأمين جميع البنوك التابعة للصليبيين في جميع البلاد، ويزداد الاستنزاف، وإذا ضربت مصلحة بترولية بالقرب من ميناء عدن، فسوف توجه الحراسات المكثفة إلى كلّ شركات البترول وناقلاتها وخطوط أنابيبها لحمايتها وزيادة الاستنزاف، وإذا تمّ تصفية اثنين من الكتّاب المرتدين في عملية متزامنة في بلدين مختلفين، فسيتوجب ذلك عليهم تأمين آلاف الكتّاب في مختلف بلدان العالم الإسلامي...»<sup>30</sup>.

وبالتوازي مع برنامج النكاية والاستنزاف، تطمح خطة الإرهاب الرمزي إلى تحقيق الرهانات التالية:

أولاً: نشر الخوف، وبث الرعب، وخلق أجواء هستيرية مخيفة في وسط الناس والعامّة. والغاية إثبات الوجود الجهادي، وفرض أجنداته السياسية «غيابياً» على عموم المجتمعات، وتبليغ صوت الرفض المطلق لمنوال الحياة المدنية والحداثيّة.

ثانياً: تدمير رموز السيادة المعادية وتصنيفتها، من خلال استهداف المساجد والمباني والكنائس والمراكز السيادية الرمزية والمتاحف والآثار<sup>31</sup>.

ثالثاً: العنف الجهادي لا يأخذ طابعاً حربياً بالمعنى الدقيق للكلمة؛ بل يتجلى في رمزية طهرية تضحية تهدف إلى إضعاف الخصم وتدميره على نحو رمزي، حيث قد يرمز سقوط جندي أمريكي في المخيال الجهادي إلى سقوط أمريكا برمتها، حتى وإن سقط معه مئات الأبرياء.

لا تكتسي العمليات التفجيرية والانتحارية أيّ أهمية عسكرية على الإطلاق، بقدر ما تكمن قيمتها في الجانب الرمزي والأخلاقي، حيث يسعى العمل التدميري (الإرهابي) إلى إظهار التفوق الروحي بطابعه الرمزي ضدّ الخصوم والأعداء.

29 - يحدد أبو بكر ناجي الأهداف الرئيسة لمرحلة شوكة النكاية والإنهاك كما يأتي: أولاً: «إنهاك قوات العدو والأنظمة العميلة لها، وتشتيت جهودها، والعمل على جعلها لا تستطيع أنفاسها (...) بعمليات وإن كانت صغيرة الحجم أو الأثر، ولو بضربة عصا على رأس صليبي- إلا أنّ انتشارها وتصادميتها سيكون له تأثير على المدى الطويل. ثانياً: جذب شباب جدد للعمل الجهادي عن طريق القيام، كلّ فترة زمنية مناسبة من حيث التوقيت والقدرة، بعمليات نوعية تلفت أنظار الناس. ناجي، ص 17.

30 - ناجي، ص 19.

31 - حطّمت طالبان أصنام بوذا في أفغانستان سنة 2001، واليوم تحرق داعش أكثر من ألفي مخطوطة يعود تاريخها إلى سبعة آلاف سنة من مكتبات الموصل، وتحطم آثاراً تاريخية لا تقدر بثمن. كما تعمد إلى قتل الأبرياء والأجانب عندما يزورون المتاحف (إشارة هنا إلى مجزرة متحف باردو في تونس يوم 18 آذار/ مارس 2015). يندرج «نهب الآثار ضمن اعتقاد جماعة (الدولة) بأنها (تطهر) البلاد من الآثار الوثنية». انظر: عطوان، ص 33.

إنّ العودة إلى عقيدة الجهاد المقترن بالتضحية بالآخر (العدو العقائدي) كان ولا يزال مظهرًا من مظاهر الحياة الدينية، وطقسًا من أهمّ طقوسها في كثير من الأديان القديمة. ينخرط فعل الجهاد التضحيوي في أفق حرب كونية مزعومة بين الشر والخير، بين الأنا والآخر، بين الدين والدنيا، بين الله والشيطان، لا تعرف توقفًا إلى حين تحقيق المخطط الإلهي في الكون.

لا يتحقّق المخطط الإلهي في الأرض<sup>32</sup> بالنعمومة والرأفة؛ بل بالشدة القسوى التي يختزلها شعار الجهاديين من القاعدة وداعش في المفردات المرعبة التالية: «الدم والدم والهدم الهدم»<sup>33</sup>. «الدم» يستهدف هدر واستباحة الإنسان المخالف لهم عقائديًا، وحتى المسلم المتراخي والحركات الإسلامية المعتدلة. أمّا «الهدم» فسوف يطال منتجات الحداثة المادية والرموز الثقافية. باختصار سيكون الإنسان وحضارته موضوع العنف الجهادي الانتقامي المتحصّن داخل إيديولوجيا لاهوتية حذفية.

ستكون التضحية بالإنسان وبحضارته في مقام العبادة والعقيدة، التي سيجازي الفاعلون على إتيانها. والغريب أنّ القبائل الغابرة في التاريخ كانت قد تخلت عن طقوس التضحية بالإنسان (كما أخبرنا فرويد في: الطوطم والحرام) بعد أن أقدم الإخوة على قتل الأب/الإله، وحين ندموا على فعلتهم هذه، قرّروا التكفير عن ذنب القتل هذا بتحريم تقاتل الإخوة، وتحريم زنى القربى (نكاح نساء الأب)، والتوحد حول قيم التعاون وتحمل المسؤولية<sup>34</sup>.

إنّ المستغرب، هنا، هو عودة التضحية بالإنسان بشكل مشهديّ صادم، تُستعمل فيه أحدث وسائل التصوير والإخراج السينمائي (ذبايح داعش المصوّرة على اليوتيوب). لقد كان من المفترض أن يستبدل بطقس التضحية (كبش الفداء)، قتل الإنسان للإنسان، ذلك أنّ الوظيفة الأساسية للمقدّس الديني هي تحييد العنف، ومقصده أنّ طقوس التضحية المعروفة في كلّ الأساطير إنّما تهدف إلى تحويل العنف من عنف تبادلي يمارسه الكلّ ضد الكلّ إلى عنف مقدّس يُمارس ضمن طقوس احتفالية (العيد). يقول روني جرار: «وأنا أضع أوالية التضحية والفداء كأصل ومصدر لكل الطقوس التي يعتبر مثالها الأوضح كبش الفداء أو طقس الفرماكوس في اليونان القديمة: عندما تحلّ المصائب بمدينة ما تتمّ التضحية بإنسان أو بحيوان محتفظ به لهذا الغرض»<sup>35</sup>.

رابعاً: يتّخذ الجهاد، لدى الأصوليين الجدد، طابعاً رمزياً مكثفاً، فالزمن، الذي تمارس فيه هذه الحركات نشاطها الجهادي، غالباً ما يتمّ اختياره وفقاً لمعايير رمزية تتوافق مع أجناس رمزية وتواريخ مشبعة بالرموز الدينية، كما يتلبس طابعاً طهرياً وتضحياً ومشهدياً، مثيراً للربح المراد توصيله وتوطينه في أفئدة «المجتمع الجاهلي».

#### - إدارة التوحش -

«التوحش» هو الحلقة الثانية في المسار الجهادي، وهو محصلة النكاية والإنهاك. إنّ توصيف لحالة الفوضى الشاملة، التي ستندبّ في أوصال دولة ما، أو منطقة بعينها، إذا ما زالت عنها قبضة السلطات الحاكمة. ويعتقد أبو بكر ناجي أنّ هذه المرحلة، التي ستمرّ بها الأمة هي «أخطر مرحلة، فإذا نجحنا في إدارة هذا التوحش، فستكون تلك المرحلة، بإذن الله، هي المعبر للدولة الإسلام المنتظرة منذ سقوط

32 - انظر تفاصيل هذا المخطط «الفتحي» الرباني في: ناجي، ص 61-62.

33 - ناجي، ص 34.

34 - فرويد، ص 185-187.

35 - هناك، إذًا، «أزمة ذبائحية» (حسب عبارة روني جرار) لدى الجهاديين، وتتمثل في غياب كبش الفداء أو البديل الفدائي والقرباني: حيواناً أو زرعاً مثلاً، وتعويضه بالذبيحة الإنسانية. وحين نعود إلى تحليلات فرويد النفسية، سندعش من عودة التضحية بالإنسان في العصور الراهنة، ونسيان عظة التضامن التي فرضت نفسها على الإخوة، بعد التورط في قتل الإله. انظر: لقاء مع المفكر روني جرار: www.mohamed-sabila.com

الخلافة، وإذا أخفقنا - أعادنا الله - لا يعني هذا انتهاء الأمر، ولكن هذا الإخفاق سيؤدي إلى مزيد من التوحش»<sup>36</sup>.

مرحلة التوحش هي المرحلة الانتقالية، التي ستقل المجتمع من طور «الجاهلية» إلى طور الخلافة المنتظر، وفيها ستتم تصفية رموز «الجاهلية»، ودكّ مقومات المجتمع المدني، ولا سيما مؤسسات الدولة وقوانينها، وعادات الشعوب وثقافتها، من خلال عمل تصفوي-دموي، تتجسد فيه ديكتاتورية المجاهدين والدعاة.

تمثل مرحلة «التوحش» مرحلة انتقالية تقع بين سقوط النظام «الطاغوتي»، وقيام الإمارة الإسلامية. ونفهم من هذا أن استراتيجية الأصوليين الجدد تتغذى من وضعيات الفوضى والعنف الطائفي، وتفكك سيادة الدول، والتهمج الجماعي للسكان (الحالة السورية والعراقية)<sup>37</sup>.

يدعو أبو بكر ناجي إلى افتعال وضعيات «الفوضى الخلاقة»، وتكثيف وتيرة الرعب في نفوس المدنيين، وقطع الإمدادات الحيوية عنهم، وتحميل العدو مسؤولية الكارثة، ثم الظهور، فيما بعد، بمظهر المنقذ من الموت المحقق، وإجبار السكان البائسين/اليائسين على الحياة داخل إمارات إسلامية، تؤمن لهم الحماية والإعاشة»<sup>38</sup>.

تقوم استراتيجية التوحش على التسويق الإعلامي والمشهدي الواسع لمشاهد القتل المروع للأعداء، في سياق الحرب النفسية المعروفة في الحروب غير المتوازنة، ولا سيما تلك التي تضع فئة أو خلية أو جماعة قليلة العدد أو عصابات في مواجهة مع الجيوش النظامية. ولهذا تبتكر هذه الجماعات، في غياب التوازن العسكري، أساليب من الترهيب والترجيع على غرار قطع الرؤوس، والذبح والسحل وتقطيع الأوصال، وإخراجها سينمائياً باعتماد تكنولوجيا عالية التقانة.

يستمد العنف الجهادي شرعيته المذهبية والتاريخية من نماذج التقتيل المريع التي مارسها السلف طوال التاريخ العربي-الإسلامي في فترات الردّة بالخصوص، ويذكر ناجي أن القبائل، التي ارتدت عن الإسلام بعيد وفاة الرسول، ورفضت دفع الزكاة والامتنال لأوامر الخليفة أبي بكر، جُوبت بغلظة قتالية متوحشة أجبرتها على الخضوع للسلطة الجديدة، «حتى إن الصديق وعلياً بن أبي طالب - رضي الله عنهما - مارسا التحريق بالنار، على الرغم مما فيه من كراهة، لمعرفتهم بأثر الشدة المغلظة في بعض الأوقات عند الحاجة...»<sup>39</sup>.

36 - أبو بكر ناجي، ص 4.

37 - سياسة التوحش هي اختراع ما أصبح يُعرف بـ«تنظيم الدولة الإسلامية»، يتمايز هذا الكيان، من حيث استراتيجية التمكين، عن تنظيم القاعدة، «فتنظيم القاعدة حصر أولوياته في محاربة الغرب، والولايات المتحدة الأمريكية بالذات، وإخراج قواتها من الجزيرة العربية، وقتل اليهود والصليبيين (...). بينما أراد «تنظيم الدولة» استغلال حالة الانهيار، الذي تعيشه المنطقة، وضعف الحكومات المركزية، وتعاطف التدخلات العسكرية الغربية، وغياب السيادة الوطنية، وتعاطف الاستقطاب الطائفي، واستفحال الغضب الشعبي نتيجة لسياسات التهميش والإقصاء، لإقامة دولة وفق مقاساته الإيديولوجية. ربما تكون الحاضنة الإيديولوجية لـ«الدولة الإسلامية» أي التيار السلفي الجهادي العالمي، القاسم المشترك مع القاعدة، فهناك أصول مشتركة جامعة، مثل مبدأ «الحاكمية» (أي تحكيم الشريعة الإسلامية وتطبيقها تطبيقاً محكماً مثلما كان عليه الحال في دولة المدينة)، والكفر بالطاغوت (تكفير كل الأنظمة التي لا تطبق الشريعة)، والولاء والبراء (الالتزام المطلق بالجماعة المسلمة الموحدة والبراء من الكفار والمشركين والمرتدين)، والانطلاق من الدعوة النظرية للإسلام والعقيدة إلى الجهاد المسلح كأداة للتغيير وتحقيق الأهداف وأبرزها فرض الشريعة والقضاء على الطواغيت. ولكن هناك فروقات كثيرة، أبرزها إعطاء الدولة الإسلامية الأولوية للتغيير المجتمعي تغييراً جذرياً، واستخدام «التوحش»، بل والإفراط فيه لتحقيق هذا التغيير وفقاً للإيديولوجيا الجهادية، وعدم التفريق بين الطواغيت والاستعمار الغربي الكافر». انظر، عطوان، ص 10.

38 - ناجي، ص 17-18.

39 - ناجي، ص 31.

تقوم استراتيجية التوحش على التسويق الإعلامي الواسع لمشاهد القتل المروع للأعداء، في سياق الحرب النفسية المعروفة في الحروب غير المتوازنة... ولهذا تبتكر هذه الجماعات أساليب من الترهيب والترجيع على غرار قطع الرؤوس، والذبح، والسحل، وتقطيع الأوصال، وإخراجها سينمائياً باعتماد تكنولوجيا عالية التقانة.

ويرى ناجي أن شرعية العنف الجهادي القائم على الغلظة والتشريد والإيذاء<sup>40</sup> لا تتماهى مع ممارسات السلف الصالح فحسب، بل لا تزال ناجعة في عصرنا. والغريب أنه لا يجد حرجاً منهجياً أو تاريخياً في مقارنته لعصرنا بعصر الردة، الذي أعقب وفاة الرسول، حتى إنه يُشَرِّع الجهاد القتالي الغليظ، بالطريقة نفسها التي مارسها أبو بكر، وعمر، وعلي، والعباسيون، ضد خصومهم السياسيين. يقول ناجي: «إننا، الآن، في أوضاع شبيهة بالأوضاع بعد وفاة الرسول، وحدوث الردة، فنحتاج للإيحاء، ونحتاج لأعمال مثلما تم القيام به مع بني قريظة»<sup>41</sup>.

وهذا يتحوّل العنف الجهادي إلى عقيدة تجد مبرراتها في مأثورات

السلف الصالح من الخلفاء والتابعين، فإتيانه يعني الوفاء لتقاليد هذا السلف، الذي كان بدوره وفيّاً لتعاليم الرسول الملهم، وبالتالي يندرج هذا العنف ضمن سياسة شرعية استخلفها السلف عن الخلف (الرسول)، وبوصفها كذلك هي ترتقي إلى منزلة العقيدة الواجب اتباعها والمحافظة عليها. فلماذا نستغرب، ونستعجب، ونُشِيطن ما تقوم به داعش من فنون القتيل، وهي تفعل ذلك من منطلقات سنّية وإيمانية، تجدلها في السنّة وفي التاريخ الإسلامي ما يبررها، وفي الحاضر ما يعيد إنتاجها ويحيشها؟

#### - التمكين

بعد مرور خمسة عشر عاماً على أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، وبعد أحداث «الربيع العربي»، وبعد أن خلنا قرب زوال تنظيم القاعدة، مع بدء الانتفاضات العربية السلمية بداية 2011، الذي تزامن مع مقتل زعيم التنظيم أسامة بن لادن في 2 أيار/ مايو 2011، وبعد حالة الضعف التي وصل إليها تنظيم القاعدة عموماً، والفرع العراقي خصوصاً، وافتقاده الجاذبية الإيديولوجية الضرورية للحشد والتعبئة والتجنيد، وإلى الموارد البشرية والمالية اللازمة للصمود، وإلى الحاضنة الاجتماعية الأساسية للازدهار والنمو، وإلى العمق الجغرافي الاستراتيجي لإسناد حروب الاستنزاف، نباغت، اليوم، باستعادة التنظيم عافيته وتمدده شرقاً وغرباً.

لقد تمكّن هذا التنظيم، بالفعل، من تطوير استراتيجيات جديدة للتمدد والانتشار، وإعادة التوضع في العالمين العربي والإسلامي، تقوم على دعامتين أساسيتين؛ الأولى: بناء شبكات شعبية محلية تحت مُسمّى «أنصار الشريعة»، تمهّد لبناء منظومة إقليمية متحدة تتبنى آلية سلمية محلية، وتناهض الهيمنة الغربية، وتشكل خزاناً لجلب أعضاء جدد لتنظيم القاعدة. والثانية: المزاوجة بين قتال «العدو القريب»، و«العدو البعيد» من خلال «دمج البعد القاعدي» العالمي والمحلي.

وهكذا، تحولت الأجنداث الجهادية من مرحلة النكاية والتنكيل، إلى مرحلة السيطرة والتمكين<sup>42</sup>. ويفيد التمكين، هنا، قيام دولة الخلافة المنشودة في بقعة ما محرّرة من العالم، في انتظار «التحرير الشامل» للعالم. يبدأ مشروع التمكين محلياً وجزئياً، ويتوسع شيئاً فشيئاً

40 - ناجي، ص 31.

41 - ناجي، ص 32. يعرض أبو بكر ناجي نماذج عديدة من إدارة التوحش في التاريخ العربي-الإسلامي القديم والجديد. انظر: ناجي، ص 12-13-14. انظر، أيضاً، الفصل العاشر المعنون: «إتقان التربية والتعلم أثناء الحركة كما كان العصر الأول» ص 54.

42 - ناجي، ص 15.

إلى أن تشكل إمارات إسلامية، تؤلف من وحدتها وتشابكها الخلافة المترامية الأطراف. يُعدّ التمكين المحلي والجزئي تمريناً مفيداً للقادة الجهاديين على التمرّس في فنون الإدارة والسياسة والمناورة مع الأعداء<sup>43</sup>؛ لذلك بات يُنصح بالاستعجال في إعلان الإمارات الإسلامية النووية، من أجل اكتساب مهارات القيادة والمناورة، وحتى لا تبقى الدولة مجرد حلم طوباوي ومثالي في مخيال حاملها. تتجلى صورة التمكين على أرض الواقع لدى الفرع العراقي للقاعدة، الذي أعلن قيام دولة الخلافة في 29 حزيران/ يونيو 2014، وتنصيب أبي بكر البغدادي خليفة للمسلمين، بعد سيطرة التنظيم على مساحات شاسعة غرب العراق وشرق سورية. لقد ساهم غياب بن لادن في تفكك القيادة المركزية والتخطيط العملي المعولم، وبروز نهج جديد للقاعدة يناهض الغرب والولايات المتحدة بطرائق عديدة؛ إذ أعادت تمرّكها في المنطقة العربية، وطوّرت استراتيجية تعتمد على دمج البعدين العالمي والمحلي.

«كشفت التطورات الأخيرة في العالم العربي عن طبيعة اندماج الأبعاد القاعدية وتمدها، فالفروع الجهادية الإقليمية للقاعدة، التي تطوّرت تاريخياً من حركات جهادية محلية، أصبحت أكثر تحرراً من اشتراطات المركزية واللامركزية، وظهرت شبكات وجماعات جديدة تشارك القاعدة في انتهاها الأيديولوجي السلفي الجهادي وأهدافها البعيدة بإقامة الخلافة الإسلامية، ورفع الهيمنة الغربية، ومواجهة إسرائيل، وباتت الجهادية العالمية أشد قوة، وأكثر جاذبية، وأوسع انتشاراً»<sup>44</sup>.

#### - الأسلمة: تحقق مدينة الله على الأرض

لا شك في أنّ الطريق النضالي الطويل، الذي حدده منظرو الإسلام بمختلف مشاربهم، إنّما هو تحقيق مثال دولة الخلافة المتلاشي بوصفها الإطار المكاني والسياسي والقيمي، الذي تتجسد فيه قيم الأسلمة. تمثل استراتيجية الأسلمة، بالنسبة إلى الحركات الأصولية، «إحياء للقيم والمثل الأخلاقية الضائعة، وبرهاناً متجدداً على اتساق هذا الإحياء مع حاجات المجتمع، وحقائق التاريخ البشري، وتحقيق الوعد الإلهي معاً بالظهور والتمكين»<sup>45</sup>.

الأسلمة هي، بالتعريف، تحقق الوعد الإلهي بورثة المؤمنين الأرض ومن عليها، وهذا هو البعد الماورائي الثاوي خلف المشوار الجهادي الطويل. أمّا عن أبعادها السياسية، فهي التمرد والانسلاخ نهائياً عن كلّ منتجات الحداثة الغربية الموغلة في عبادة العقل البشري، وتأليه الملذات الحسيّة. إنّها، إذاً، البديل عن الحداثة المادية المسؤولة عن ضياع القيم الروحانية للإسلام، وعن كلّ ما ترتب على ذلك من كوارث حلت بالإنسانية كافة.

تهدف الأسلمة إلى التبشير بنموذج جديد لإدارة المجتمعات يقوم على تجسيد مدينة الله، حيث يتمكن المؤمنون من العيش في أرض الإسلام «النقية» من مظاهر الجاهلية ورواسبها، متحدين ومتراصين كالبنين المرصوص. إنّ «هدف (الدولة الإسلامية) هو، قبل كلّ شيء، أن تتيح للمسلم أن يكون مسلماً بالكامل؛ بل أن تجبره على ذلك، على الأقل، لأنّه لا يوجد حيز (غير ديني)، أو حيز لا يضبطه الديني، وبهذا تجبر الإنسان على أن يحقق نفسه ككائن متوجه نحو الله بالكامل»<sup>46</sup>. وحتى يتحقق النموذج المثالي للمدينة الإلهية، يتعين إلغاء التعددية بكلّ أطيافها (الدينية والسياسية والعرقية والثقافية)، وتكريس منوال عضوي متجانس للمجتمع، إذا اشتكى منه عضو، تداعت له بقية الأعضاء بالسهر والحمى.

43 - ناجي، ص 11.

44 - حسن أبو هنية، «الجهادية العالمية والعولمة: من النكاية إلى التمكين»، استخرج من: <http://altagreer.com> في 2015/03/20

45 - غليون، ص 220.

46 - روا، ص 67.

في مدينة الله المنشودة، لا يمكن أن يعيش الملحد، أو الكتابي، أو الوثني، وإنّما المؤمن فقط، الذي اصطفاه الله بهذه الكرامة. ويُعدّ الاختلاف بين المؤمنين دليل خلل بنيوي، وتهديداً للوحدة الجماعية والإيمانية، لذلك يتعيّن اجتثاث أسبابه، وتخفيف يناييعه.

كما يتوجّب على المجتمع الإيماني الفاضل أن يستلهم منوال التوحيد العقائدي في تسيير الشأن العام؛ لأنّ فلسفة التوحيد تقوم، في جوهرها، على مصادرة التعدد والكثرة، سواء على مستوى الحكم أم القيادات أو الطبقات أو الثقافات؛ بل إنّ مثل هذه التعددية مجلبة للفوضى، ومصدر للفتنة، حيث تهدد بالتفكك الاجتماعي، كما هو مرئي في التجارب الديمقراطية الغربية. «إنّ المفهوم الأساسي الذي يعبر عن الأمة، في نظر الإسلاميين، هو التوحيد؛ أي إنكار الطبقات الاجتماعية والتباينات القومية والعرقية والقبلية. فكلّ تمايز هو بالضرورة نفي للأمة، وهو يفضي، في أسوأ الأحوال، إلى (الفتنة)»<sup>47</sup>.

والمحصلة النهائية هي مصادرة النموذج الحدائي الغربي، الذي كان قد تخلّى عن مبدأ الحاكمية الإلهية، وأحلّ الإنسان محلّ الله في الكون، ومن ثمّ تفعيل البنية الثقافية اللاهوتية، استلهاماً من الثالث المفهومي: الحاكمية / التوحيد والعبودية، من أجل توحيد المجتمع الفاضل حول مرجعية متعالية مشتركة، واستئصال ملكات الإرادة والنقد والحرية لدى الإنسان باعتبارها مصدر الاختلافات والصراعات بين البشر.

في مدينة الله المنشودة، سيكون معيار التمييز بين الناس التقوى والفضائل الفردية، والتشبه، قدر الإمكان، بسيرة الرسول والسلف، وطاعة أولي الأمر من الحكام، ونبد كلّ أشكال المعصية والعصيان والتمرد. وبهذا، ينتهي مشروع الأسلمة إلى «إلغاء المجتمع السياسي». إذ ما الحاجة إلى المؤسسات إذا كان الناس جميعاً فاضلين؟ (...). إنّ قيام مجتمع إسلامي حق سيؤدي، إذأ، إلى اضمحلال الدولة، لأنّه لا يعود، حينذاك، من حاكمية إلا بالله، ولأنّ العلاقات الاجتماعية تصبح تعبيراً عن الفضائل الفردية، فلا تحتاج إلى توسط المؤسسات. الغاية ليست الدولة، وإنما التقوى، والتقوى ممارسة فردية و«ممارسة اجتماعية»<sup>48</sup>.

## الخاتمة

انتهت حفرياتنا في منابت العنف، والعنف الديني خاصة، إلى تمييزه عن أنماط العنف البيولوجي (الإنسان ضد الطبيعة) والصراعي (الإنسان ضد الإنسان)، وقد ارتأينا تنزيله ضمن بردايم «العنف المقدّس».

وعلى الرغم من يقيننا بأننا لا نضيف شيئاً يُذكر إلى كمّ الدراسات الأنثروبولوجية والسيميولوجية والإثنية والمقارنة ... إلخ، التي أسهبت في تحليل بنات هذا العنف وتجلياته ومقاصده، إلا أنّنا نعتقد أنّنا نضيف شيئاً ما إلى كلّ هذه الإسهامات المنيرة، عندما نُسمّي العنف الديني الراهن باسمه العمليّ، ألا وهو «العنف الجهادي».

لقد مكنتنا الاشتغال على هذا المفهوم العمليّ من فتح آفاق البحث في هذا الظاهرة المستجدة في عالمنا الحديث، وعدم الاكتفاء بحصر العنف الديني في مظاهر الصراع بين الأديان (الحروب الصليبية مثلاً)، أو الصراع بين الملل والنحل المنتمية إلى دين واحد (الشيعة/ السنة، أو الكاثوليك/ البروتستانت)؛ ذلك أنّ العنف الديني، الذي يُسمّى نفسه «الجهادي»، لا يُقيّد مجال حراكه بهذه النزاعات العقائدية الجانبية؛ بل هو يبحث عن منزلة فتحوية (فتحاً مبيناً)/ كونية ضدّ العدو الكوني الذي ينازعه السيادة على العالم<sup>49</sup>.

47 - روا، ص 74.

48 - روا، ص 67.

49 - «يحمل حَمَلَة راية الله بجلب ملكوت الربّ إلى الأرض كلها، وهم، بهذا المعنى، يصحون لاعبين مهمّين على المسرح الكوكبي». انظر: فرانك جي. لتشر، «الأصولية الكوكبية» في فرانك جي. لتشر وجون بولي فرانك، ص 582.

يسعى هذا العنف إلى تطهير العالم من الشر و«الطواغيت» العتاة، استجابة لنداء السماء، وتحقيقاً لموعد الخلاص الشامل الذي سيقوده «المؤمنون»، «المجاهدون»، «الصادقون»، «المنفذون» بوفاء الخطة الإلهية المسطرة للبشر في اللوح المحفوظ منذ الأزل.

وعندما يتلبس العنف الديني وصاية السماء، ويتكلم باسم الآلهة الغائبة، وعندما يسكن في روعه وهم الاستخلاف الكوني (ورثة المؤمنين للأرض ومن عليها في آخر الأزمان)، فماذا يمكن أن نتظر من أولئك الذين سيتلبسونه إلى درجة التضحية بأجسادهم وأجساد الآخرين قرايين على مذابح الوهم الميتافيزيقي للإنسان الديني الأخير؟ وهل نحن فعلاً على تخوم الزمن الديني الأخير؟

## المصادر والمراجع

### المصادر والمراجع العربية

1. أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، هاشم صالح (مترجم)، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1987.
2. أرندت، حنة، في العنف، أحمد العريس (مترجم)، بيروت، دار الساقى، 1992.
3. أوليفي، روى، تجربة الإسلام السياسي، نصير مروة (مترجم)، بيروت، دار الساقى، 1994.
4. عولمة الإسلام، لارا معلوف (مترجم)، بيروت، دار الساقى، 2003.
5. البناء، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، بغداد، أنوار دجلة، 2003.
6. صن، أمارتيا، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، سحر توفيق (مترجم)، سلسلة عالم المعرفة، 352، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، حزيران/ يونيو 2008.
7. عطوان، عبد الباري، الدولة الإسلامية: الجذور.. التوحش.. المستقبل، بيروت، دار الساقى، 2015.
8. غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، ط4، الدار البيضاء-المغرب، 2007.
9. فرويد، سيغموند، الطوطم والحرام، جورج طرابيشي (مترجم)، بيروت، دار الطليعة، 1983.
10. فودة، فرج، حوار حول العلمانية، مراكش، دار تينمل للطباعة والنشر، 1992.
11. فودة، يسري، في طريق الأذى: من معاقل القاعدة إلى حواضن داعش، القاهرة، مصر، دار الشروق، 2010.
12. قطب، سيد، إبراهيم حسين الشاذلي، في ظلال القرآن الكريم، ج3، القاهرة، دار الشروق، 1980.
13. لتشنر، فرانك جي وجون بولي فرانك (محرر) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟، فاضل جتكر (مترجم)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2010.
14. موران، إدغار، ثقافة أوروبا وبربريتها، محمد الهلالي (مترجم)، المغرب - الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2007.
15. ناجي، أبو بكر، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، 2004.
16. ويتمر، برابرا، الأنماط الثقافية للعنف، د. ممدوح يوسف عمران (مترجم)، سلسلة عالم المعرفة، 337، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 1978.

### المصادر والمراجع الأجنبية:

1. Hegel, G.W.F. La phénoménologie de l'esprit, t.1, trad. J. Hyppolite, éd. Aubier Montaigne, 1941.
2. Hobbes, Thomas, Leviathan, Traduction, Tricaud, Paris, Sirey, 197.
3. Yves, Michaud, Violence et politique, Paris, Gallimard, 1978.
4. Weber, Max, Le savant et le politique, Paris, Union générale d'édition, 1963.

# صدر حديثا



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

## صورة التابع الأعمى في الخطاب الاستعماري

عبد الله إبراهيم\*

ذهب الكاتب الإنجليزي هـ. ج. ويلز، بقصته (أرض العميان)<sup>1</sup>، إلى أقاصي الفكرة الرمزية للعمى والبصيرة بتمثيل سرديّ لأحوال سلالة عمياء في جبال الأنديز الإكوادورية على السواحل الغربية لأمريكا الجنوبية، فاختار لذلك وادياً منعزلاً عن عالم البشر، ورمى فيه سلالة من المكفوفين، ثم ابتكر حدثاً سردياً تأتي عنه تمثيل بالغ الأهمية لثنائية الإبصار والعمى، بعد أن ربطها بنزاع ثقافي وقيمي بين رجل أبيض مبصر وسلالة عمياء أبعدت، جيلاً بعد جيل، عن مسار التاريخ، وكأنّ المبصر الأبيض جاء إلى واديهم لإنارة أبصارهم المنطفئة. تنتمي قصة (أرض العميان) إلى ما كان «ويلز» يمارسه «من سحر في الاختلاق والروى المغامرة»<sup>2</sup>؛ إذ راح، في فترة لاحقة، ينهل من حقائق الواقع، وانحسرت فاعلية الخيال في رواياته وقصصه. وطبقاً لما عرضه السرد في تلك القصة، كان بلد العميان، في البدء، أرضاً مفتوحة للعالم بأسره، يستطيع الناس أن يأتوا إلى مروج الخضراء المعتدلة، بعد أن يجتازوا أودية عميقة وجبالاً تكتنفها الثلوج، ولكن في وقت بعيد لاذت به جماعة هاربة من استبداد الحكم الإسباني، الذي بسط سيطرته على تلك البلاد في أول الفتوحات الاستعمارية في القرن السادس عشر، وما لبث أن وقع زلزال نتيجة ثورة أحد البراكين، فتصدّعت الجبال على طول سواحل المحيط الهادئ، وذابت الثلوج، وحدثت فيضانات، فانزلق جزء كبير من أحد الجبال الشاهقة في تلك الأصقاع، «فغزل أرض العميان إلى الأبد عن أقدام المستكشفين من البشر»<sup>3</sup>. وبهذه الصورة، جرى رسم جغرافية بلاد العميان وتاريخها.

لم ينظر إلى ذلك الوادي باعتباره مكاناً احتضن جماعة بشرية احتمت به من الأذى الإسباني، إنّما نظر إليه باعتباره أرضاً مجهولة انزوى فيها غرباء فارّون، أصيبوا بالعمى، فاعتزلوا العالم بسبب غضب الطبيعة؛ لأنّهم أصبحوا خارج مجال السيطرة الإمبراطورية. لفظهم التاريخ الحيّ ما دام قد تعذّر أن تطأ أراضهم أقدام المستكشفين، الذين يطوفون في أرجاء العالم لإدراجه في سلّم القيم الإمبراطورية. ينبغي أن يحضر المستكشف الأبيض ليعيد تأهيلهم، بعد أن شدّوا عن الطريق القويم.

أكدت قصة (أرض العميان) مضمون السرد الاستعماري، الذي دشنته رواية (روبنسون كروزو) قبل نحو قرنين من نشر قصة «ويلز»؛ فقد انبثقت حكاية بلاد العميان من خضمّ الخيال الاستعماري، الذي شغف بالعجيب من الأراضي النائية وشعوبها الغريبة، وقد نذر المستكشفون أنفسهم لإزالة العمى عنها، باعتبارها حالة مظلمة من حالات الجنس البشري، وإدراجها في التاريخ الإمبراطوري، وهو تاريخ المبصرين؛ فاتخذ العمى موضوعه من رغبة المستكشفين في حكم تلك الجماعات، وبسط السيادة عليها.

نُسبت رواية المادة الحكائية حول بلاد العميان إلى رجلٍ ضريرٍ مات سجيناً، بعد أن روى تجربته في الوصول إليها، فكان أن أصبحت روايته لبّاً لأسطورة تردّدت في جبال الإنديز كلّها، ومجمل ما رواه وصف ذلك الوادي الخلاب، الذي «يحتوي على كلّ ما يشتهي

\* مفكر وأكاديمي من العراق.

1 - هـ.ج. ويلز، القصص القصيرة الكاملة، ترجمة رؤوف وصفي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011، 1: 143 - 183.

2 - ألبرتو مانغويل، يوميات القراءة، ترجمة عباس المفرجي، دمشق، دار المدى، 2008، ص46.

3 - ويلز، القصص القصيرة الكاملة، ص144.

انبثقت حكاية بلاد العميان من خضم الخيال الاستعماري، الذي شغف بالعجيب من الأراضي النائية وشعوبها الغريبة، وقد نذر المستكشفون أنفسهم لإزالة العمى عنها باعتبارها حالة مظلمة من حالات الجنس البشري، وإدراجها في التاريخ الإمبراطوري، وهو تاريخ المبصرين؛ فاتخذ العمى موضوعه من رغبة المستكشفين في حكم تلك الجماعات، وبسط السيادة عليها.

قلب الإنسان: ماء عذب، ومروج خضراء، وطقس معتدل، وتربة خصيبة، وشجيرات متشابكة تحمل ثماراً يانعة. وعلى جانب من الوادي، غابات بها أشجار صنوبر باسقة، تقي السكان من الانهيارات الثلجية أو الصخرية<sup>4</sup>. وعلى هذا النسق الشغوف من الوصف، مضى الراوي يتغنى بتلك «اليوتوبيا» بعين من يتخيل عالماً غريباً أكثر مما يصف عالماً حقيقياً، «عاش السكان هناك في رغدٍ من العيش، وعاشت حيواناتهم بصحة جيدة، ومن ثم تكاثرت بوفرة»<sup>5</sup>، ولكن ما أفسد سعادتهم هو إصابتهم بالعمى جميعاً؛ فبانظفاء البصر ينطفئ الحسّ الإنساني السليم، ذلك ما توهمه المستكشفون.

ينبغي أن يرتسم اختلال توازن في العالم النائي ليستقيم منطق

السرود الإمبراطوري، فقد خرب وباء العمى أفق التلقّي، الذي حرص الراوي على بنائه، فلا تستقيم حياة سلالة انعزلت عن العالم بمصادفة من الطبيعة دون وباء يصيبها بالعمى عقاباً لها، فظهر الراوي، الذي يرجح أن يكون مستوطناً أبيض، وغير من مهمته، فبدل المضي في وصف سحر الطبيعة واكتشافها، وضع على عاتقه مهمة إنقاذ العميان من الوباء الذي استفحل جيلاً بعد جيل، فمحا البصر عن السلالة الغامضة، ولهذا حاول «البحث عن تعويذة أو ترياق لعلاج هذا البلاء الذي حلّ بهم، وأصابهم بالعمى»<sup>6</sup>.

لم يفكر الرجل في أن الداء حدث نتيجة مرض مُعدٍ شمل السلالة، إنّما اعتبر ذلك من نتاج «الخطايا والشور»، التي اقترفها القوم، فقد أنكروا أهمية الدين، ولم يؤمنوا بالمسيحية، التي حملها الإسبان معهم إلى تلك الديار، فالسبب في معاناتهم «يكمن في إهمال هؤلاء المهاجرين لاصطحاب قسيس معهم لإقامة الصلوات». واستناداً إلى ذلك الإيمان الأعمى فكّر في إنشاء «بيت للعبادة» لا يكلفه كثيراً من المال، يملأه «بالأشياء المقدّسة والمباركة والأيقونات وصور القديسين»، عساه يطرد عنهم وباء عظيمٍ ضربهم لجهلهم في الدين الجديد الذي جاء به الإسبان، وجمع ما تيسر من مال وحلّى عند العميان بذريعة شراء الدواء، ثم توارى عن الأنظار، واختفى أثره. ومع أن المؤلف اتهمه بالكذب، فحجته، في عدم العودة إلى أرض العميان، كانت الهزة الأرضية، التي دمّرت الممر المؤدي إلى بلادهم. لكنّ شذرات ما رواه ذلك الرجل عن بلاد العميان تضافرت فيما بينها لصوغ أسطورة «عن جنس من البشر الأكفأ، مازال يعيش هناك بين جبال الإنديز حتى الوقت الحاضر»<sup>7</sup>.

تعود أصول حكاية العميان، إذاً، إلى شذرات رواها رجل عن قوم فصلتهم الطبيعة عن العالم الحيّ بسلسلة من الزلازل، وألحقت بهم وباء لا سبيل إلى الشفاء منه، ورجح لديه أنه غضب إلهي على نكرانهم ما ينبغي معرفته لكلّ بني البشر: الدين الذي حملته غزوات الاستكشاف إلى ما وراء المحيط. وفيها يتضارب نوعان من أنواع القيم: قيم فردية جاء بها وافد غريب من عالم خارجي تقوم على البصر وما يتأتى عنه من أفكار وتصورات، وقيم جماعية صيغت في بلد العميان تقوم على البصيرة، وما ينتج عنها من تأملات وتخيلات. ومن الصعب المفاضلة بين هذين الضربين من ضروب القيم إلا باستحضار المرجعيات الثقافية الحاضرة لها، فقد تكون قيم البصيرة هي النافعة إذا ما حققت لأهلها سعادة النفوس والعقول والاكتفاء، وقد تُسبب قيم البصر مزيداً من الشقاق والقلق والعوز.

4 - المصدر نفسه، ص 144.

5 - المصدر نفسه، ص 145.

6 - المصدر نفسه، ص 145.

7 - المصدر نفسه، ص 146.

اعتمدت البنية الدلالية للقصة على الثنائية المتضادة بين الأوطان الأصلية والأوطان الاستعمارية، وبين عمى أهل الأولى وإبصار أهل الثانية، فقد تأسست المعرفة، التي حملها المستكشف نونيز (Nunez) إلى بلاد العميان، في جبال القارة الأمريكية الجنوبية، على البصر، ولكنها لم تأبه بالبصيرة، وما حسبت لها حساباً، والبصيرة هي ذلك الحسّ الإنساني العميق عند العميان بعالمهم وما فيه، الذي وفر حياة هائلة وسعيدة لهم، فطوروا وسائل يسهّر لهم العمل، والتواصل، والعبادة، والتسامح، ولم يرد ذكر للاستغلال والعنف والعجز، فارتسم التكافل الجماعي كاملاً في بلادهم، حتى أنّ وصول الغريب لم يحدث إلا رغبة بالتعرّف إليه، فلم يُرفض، وما اجتنبه أحد، وإنّما قُبِل من سكان الوادي، وُغفرت زلاته، وعُرض عليه الاندماج. هذا ما اقترحت سلالة العميان على «نونيز». وبإحجامه بقي ناتئاً غير مؤمن بالمصاهرة، التي يذوب فيها الفرد بالجماعة، إنّما سعى إلى المباشرة حينما أضحى يعمل على تغيير ما ورثته السلالة من تحيّلات وتصوّرات ومعتقدات، باعتبارها قيماً باطلة ينبغي التخلص منها لتحقيق السوية الإنسانية، قبل أن ينصب نفسه ملكاً عليها، وذلك هو الوعد الاستعماري بحذافيره.

من أجل أن يسوّج السرد هذه المهمة على خير ما ينبغي لها أن تكون، أفاض في تصوير الكيفية، التي استكمل فيها العمى دائرته في تلك السلالة، فقد انتشر، بطريقة متدرّجة؛ أصاب الكبار، ثمّ متوسّطي الأعمار، فالصغار، فتضاعف عدد العميان بموت الكبار، ونموّ الصغار، وانتهى الأمر بسلالة ضريرة لا تعرف عن أمر البصر شيئاً، ونسيت كلّ ما له علاقة بذلك، لكنها احتفظت بذاكرة مشوّشة عن ماضيها البعيد. حدث الأمر على النحو الآتي: في زمن مضى أمسى المبصرون الكبار أنصاف عميان حتى أنهم لم يشعروا بأنهم فقدوا شيئاً عزيزاً، ثم شمل العمى الأجيال اللاحقة بموت العميان الأكبر سنّاً، وبما أنّ العمى كان يتقدّم بثبات، فقد أُلّفه الجميع، ومضوا في حياتهم دون تغيير يُذكر، و«نسوا أشياء عديدة وابتكروا، أيضاً، أشياء كثيرة، وأصبحت ذكرياتهم عن العالم الخارجي، الذي أتوا منه، ذات طبيعة أسطورية ومثيرة للشكّ، لقد كانوا يتميزون بالمهارة والقوة في كلّ شيء، ما عدا الإبصار»<sup>8</sup>.

قطع العمى صلة السلالة بالعالم الخارجي، فانبثت علاقتها به بصورة كاملة، ولم تعرف سوى الوادي الذي تعيش فيه وطناً لها، واكتفت بذلك، واستغنت عمّا جاورها؛ وأفضى تطوير الحواس البديلة للبصر، ولاسيما السمع والشّم واللمس، إلى نشوء أفكار دينية واجتماعية لا تتوافق وأفكار الآخرين في العالم الخارجي، فتحليل «نونيز» يذهب باتجاه أن تتطابق قيم العميان ومعارفهم وخبراتهم بما يناظرها في عالم المبصرين، فلا أهمية دون ذلك. لا قيمة لعالم توافر فيه التعاون والتكافل والمساواة والسعادة والوفرة، وانعدم فيه كلّ ما يؤدي الإنسان من حيوان ونبات، إنّما تأتي قيمته من مماثلته عالمًا حلّت فيه الأناية والاستغلال والتمايز والتعاسة والندرة.

طبقاً للمنتظر الاستعماري لا تاريخ للأمم العمياء، إنّما تُوَرِّخ وقائع حياتها بوصول الرخالة إلى أرضها، أو مغادرتهم لها؛ فالاستكشاف الغربي هو الذي يدرجها في سياق تاريخ معلوم قابل للوصف والاعتبار، وما قبل ذلك فهو زمن مناسب يتعدّد وصفه، زمن ضائع لا فائدة فيه، كأنّه سراب خادع لا قاعدة له ينطلق منها المرء لا لحساب الماضي، ولا لعدّ المستقبل، ولا للترث أمام معنى الحاضر، ولهذا اقترح السرد بداية استعمارية أولى لتاريخ السلالة تتمثل في وصول الرجل الإسباني إلى أرضها قبل خمسة عشر جيلاً من وقوع الأحداث، ذلك الإسباني المخادع الذي اتهم السلالة بالمروق من المعتقد الديني الصحيح، دين الإسبان الذي جلبته حملاتهم الأولى إلى القارة الجنوبية لاستكشافها واستيطانها، ما تآتى عنه غضب الله عليها، وإصابتها بالعمى، لكنّ الإسباني غادر الوادي هارباً بالثروة التي جمعها منهم بذريعة علاجهم، فانقطعت علاقة السلالة بها حولها منذ ذلك التاريخ، ولقيت إهمالاً من الإسبان الذين لم ينشغلوا بمصيرها، إنّما شغلوا ببسط نفوذهم على سائر أرجاء القارة، إلى أن ظهر المستكشف الجديد في تلك الأصقاع ممثلاً بـ«نونيز»، وهو متسلّق جبال «ركب البحر، وشاهد الدنيا، وقرأ كتباً كثيرة، وكان يتميّز بحدة الذهن، وبأنّه رجل مغامر، وصاحب مبادرة»<sup>9</sup>.

8 - المصدر نفسه، ص 147.

9 - المصدر نفسه، ص 148.

اعتمدت البنية الدلالية للقصة على الثنائية المتضادة بين الأوطان الأصلية والأوطان الاستعمارية، وبين عمى أهل الأولى وإبصار أهل الثانية، فقد تأسست المعرفة التي حملها المستكشف (نونيز- Nunez) إلى بلاد العميان في جبال القارة الأمريكية الجنوبية على البصر، ولكنها لم تأبه بالبصيرة، وما حسبت لها حساباً.

اختلف دور المستكشف الجديد عن دور سلفه القديم، ضلّل الأول سلالة العميان، وموّه عليها، وادّعى كذباً أنّه قادر على شفاء أفرادها من العمى الذي أنزله الله بهم؛ لأنهم لم يأخذوا بكلمته الصحيحة. يجوز علاجهم فقط إذا ما بلغوا سنّ الرشد الديني المطلوب، وبدأ يجني المال بتلك الذريعة، ثم توارى عن الأنظار. جمع الإسباني بين دور كاهن ودجال ولصّ، فظفر بغنيمة العميان دون أن يشفي أحداً منهم، فتلك، إذًا، وصمة عار لا ينبغي نسيانها، واعتبارها عتبه تاريخية أولى رغم سوءها. أمّا الثاني- وليس ينبغي أن يُنعت بنعوت الأول- فقد فكّر في تغيير شعب كامل من أجل أن يكون مالكا له، وملكا عليه، فلم يهتم بالعمى إنّما بأمر أكبر من ذلك: التغيير من أجل الاستحواذ

والحياسة والتملك، فتطابق مع الدور الذي تولاه «كروزو» في رواية «ديفو»، حينما عمّر جزيرة، فامتلكها ومنّ عليها، فهما يتطابقان بالهوية والمعتقد والغاية.

لا فرق يستحقّ الاهتمام بين أفراد العائلة الاستعمارية، التي أنشأها السرد الاستعماري، فلا اختلاف بين «نونيز» و«كروزو» من ناحية التمثيل السردى، فقد خاضا مغامرة فردية جريئة في أرض الآخرين، وباعث ذلك كان متماثلاً؛ وصل «نونيز» إثر انزلاق خاطئ من الجبال قاده إلى وادي العميان، ووصل «كروزو» إلى الجزيرة النائية بعد غرق سفينته وضياعه في أعالي البحار، فالسقوط/ الضياع حافظ دفع الاثنين إلى تغيير في مسار حياتيهما؛ إذ راودتهما فكرة امتلاك أرض وشعب، وإذ تعذّر ذلك الأمر على الأول بعد أن شغل به كثيراً، فقد ظفر به الثاني وأقامه. لا تنفصل التجربة الاستعمارية عن الملكية، فهما متلازمتان لا انفكاك بينهما، ولا معنى للأولى إلا بالثانية.

نصّد السرد جملة من الأوصاف للمستكشف تطابق الأوصاف التي روّجتها المدونة الاستعمارية للمستكشفين منذ بدء الحملات الغربية للسيطرة على العالم: الخبرة، والمعرفة، والثقافة، والذكاء، والجرأة. وهي أوصاف لم تظهر إلا على خلفية من رغبته في تغيير أحوال السلالة بهدف امتلاكها، فاستند السرد إلى قاعدة العمى باعتبارها مانعاً دون معرفة الذات والعالم، فهو وباء اجتاح أرضاً لا اسم لها، وبسبب عمى أهلها سُميت بلاد العميان. أصبح العمى مانحاً للتسمية، ومحدداً للهوية، لكنه مانح للبراءة العمياء التي يراها المستعمرون خمولاً وسذاجة لصيقة بالمجتمعات الأصلية، تلك المجتمعات المبهمة التي لا ترى شيئاً، ولا تعرف أمراً ذا بال. ولكن نزع العمى عن تلك الشعوب هو نزع البراءة الأولى عنها. لا يصرّح السرد بعمى أصيل لحق تلك السلالة منذ بدء الخليقة إنّما هو عمى دخيل تفتّس فيها بمرور السنين، لكنّ التحوّل التدريجي بالإبصار لم يؤثّر في نمط عيش السلالة، إذ بقيت الحياة «رغدة للغاية في هذا الوادي الذي تحيط به الثلوج، والذي ينعزل عن العالم كله».

خلّت بلاد العميان من المبصرين، وما عادت بحاجة إليهم، لكنها، وهذا على غاية من الأهمية، خلّت، أيضاً، من كلّ مؤذ من النبات والحيوان. خلّت من الأشواك والحشرات والضواري، وعلى هذا فقد ظهر الإبصار عند بني البشر في تضادّ مع عمى الطبيعة في نباتها، وحيوانها، وحشراتهما، فيما ظهر عمى البشر في تضادّ مع إبصار الطبيعة وخلوها من كلّ ضارٍّ من الكائنات الحيّة. ولم يقترن نمط الحياة في الوادي بالبصر، فما جعل العمى ذلك الوادي يباباً قاحلاً، بل اغتنى بتنوّع الحياة النباتية والحيوانية غير الضارة، فالثنائيات الضدية بين الشخصيات، والأمكنة، والأزمنة، والحواس، والعادات، والطموحات، حوافر داعمة لانقسام العالم الافتراضي: العالم الأصلي الأعمى، والعالم الاستعماري المبصر، ما يمنح شرعية شمول خطاب العالم الثاني للعالم الأول.

معلوم أنّ الفكرة الاستعمارية طرحت على خلفية من ثنائية الإبصار والعمى. ثمة شعوب مبصرة وأخرى كفيفة، ولكي يتسقى مسار التاريخ ينبغي أن يشمل إبصار الأمم الأولى عمى الأمم الثانية، فينقلها من ظلام دامس إلى نور باهر، وعلى هذا النسق من علاقات التبعية جرت وقائع التاريخ الحديث بين الأمم، فتراكمت خطابات لا حصر لها قسّمت البشر إلى قسمين: متبوع مُنح البصر، وفاضت بصيرته على العالم، وتابع ارتكس في العمى، وتخبّط فيه خاملاً. وكلّ انقسام، حسب الشرط الاستعماري، ينتظر التثاماً والتحاماً، فالظاهرة الاستعمارية تيار جامع ينبغي جعل بني البشر كلّهم مبصرين بعيون غربية. وفي ضوء هذه الفرضية الزائفة جرى وصف العالم، وطبقاً لمعاييرها ظهر الخطاب الاستعماري، واستجابة له ظهرت المعرفة الاستعمارية. وما اقتصرت أساليب تلك المعرفة على الوصف والتحليل، وإنّما أخذت بأساليب التخيل والتمثيل.

يقتضي السرد الاستعماري إطاراً يتألف من: ارتحال يشرع فيه مغامر فرد قادم من البلاد البيضاء، وجماعة مبهمة في منطقة سمراء، وعملية تحويل من العمى إلى الإبصار، أي من الخمول إلى الحيوية، ومن العواطف إلى الأفكار، ومن الجهل إلى المعرفة. وما حدث أن ارتحلت، في السرد، جماعة مبصرة لتخليص جماعة عمياء، إنّما يكفي فرد من الأولى ليوقد فتيل الأنوار في عتمة سديمية لا نهاية لها تتخبّط فيها الثانية. لا يشترط أن يكون العمى فقداناً للإبصار، إنّما قد يكون فقداناً للبصيرة؛ فمحمول السرد الاستعماري يضع تراتباً يتعدّد تغيير علاقاته إلا على سبيل الافتراض: يتدفّق المتبوع بالخير والذكاء والخبرة، ويغوص التابع في الشرّ والغباء والجهل.

لا يمكن النظر إلى قصة «أرض العميان» على أنّها مغامرة لرجل مبصر في بلد العميان فحسب، إنّما هي، بمحمولاتها الثقافية، وإطار السرد الناظم لها، والتضارب القيمي بين الغريب المبصر والسلالة الكفيفة حول مفاهيم الدين والدنيا، فضلاً عن المرجعية التي صدرت عنها، جعلت منها مجازاً يحيل على فكرة اكتشاف الآخر، وقلب العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الأصلية فيما بينها، وبين الطبيعة التي تعيش فيها، والرغبة في تغيير نمط العلاقات الأصلية بين الجماعات وعلاقتها بالمكان، وهو أحد ثوابت الخطاب الاستعماري. إنّ إعادة ترتيب علاقة الإنسان بالطبيعة على وفق المنظور الذي جاء به المستكشف «نونيز» إلى «بلاد العميان» سيؤدي إلى تحريف علاقة الألفة بينها، وهي ألفة أنت بالنتج عليها معاً، فقد اكتفى العميان بحاجاتهم، واحتفظت الطبيعة بجهاها وسخاتها، ولا ضرر للطرفين من الحفاظ على علاقة سوية بينها، لكنّ الوافد الأجنبي دُهِش من سكّون وادي العميان، وفسّرهم خمولاً، فيما كان نوعاً من الرضا، فلا غرابة أنّه سعى إلى تغيير قواعد العمل على وفق مفهومه المستعار من ثقافة جاء بها معه، ولمّا عجز عن ذلك فكّر في استخدام القوة؛ بل راودته فكرة أن يكون عاهلاً لمجتمع رآه غفلاً، وينبغي امتلاكه، فالاستكشاف لم يقتصر على وصف جماعة عمياء نائية، إنّما رغب في إدراجها ضمن مفهوم التاريخ الغربي للعالم.

لكنّ قصة «أرض العميان» انتصرت لحقيقة اجتماعية من حيث لا تقصد إلى ذلك، حينما وضعت ختاماً لمغامرة المستكشف، بما يؤكد فشل المعرفة المستعارة من سياق خارجي عن المكان الذي تعيش فيه تلك الجماعة الهانئة، فمبغادته هارباً من وادي العميان، الذي نسج أهله ضرباً سعيداً من العيش والشراسة، أكد «نونيز» إخفاق تلك المعرفة في النفوذ إلى طراز حياة المكفوفين. ثم يضاف إلى كلّ ذلك العبرة المستخلصة من مغامرة بدأت بسقوط، وانتهت بفرار، فكأنّ وصول الغربي إلى ما وراء البحار حدث عارض قاده إلى جماعة غاطسة في الوثنية والبدائية والعمى (وتلك حيلة سردية) فلا ينبغي عليه أن يعود إلى دياره إلا وقد انتشلها ممّا هي فيه، وجعل من نفسه مالكا لها ولأرضها. وفي هذا الإطار الناظم من العلاقة مع الآخر، ترتبت الرحلة الاستكشافية لـ «نونيز»، فقد وصل إلى بلاد العميان على غير قصد مسبق، وفي تلك البلاد عرضت له جماعة مريضة تنتظر علاجاً غريباً، يتيح لها الإبصار ليُعترف بها سلالة تندرج ضمن جنس البشر، ويقتضي القيام بكلّ ذلك إعادة البصر إليها بالتدريب، وتغيير معتقداتها، وتغيير علاقتها بالبيئة الحاضنة لها، وأخيراً تنصيب ملك عليها يتولّى أمرها، ولعلّ هذه الخواطر هي التي خطرت له، وعمل على تحقيقها، وحينما أخفق غير من طريقة التغيير بادعاء الاندماج، وحينما طولب بالمشاركة الكاملة غادر المكان هارباً، فالخلاص الفردي يسبق الخلاص الجماعي في كلّ مغامرة فردية خاضها الغريب في أرض الآخرين.

طرحت الفكرة الاستعمارية على خلفية من ثنائية الإبصار والعمى. ثمة شعوب مبصرة وأخرى كفيفة... وعلى هذا النسق من علاقات التبعية جرت وقائع التاريخ الحديث بين الأمم، فتراكمت خطابات لا حصر لها قسّمت البشر إلى قسمين: متبوع مُنح البصر وفاضت بصيرته على العالم، وتابع ارتكس في العمى وتخبّط فيه خاملاً.

ليس المطلوب من «نونيز» أن ينتهي أعمى ليكون مواطناً سويّاً في بلد العميان، ولكن وصوله إليه، ومغادرته له، لا يقصد منها، على سبيل التأويل، إلا القول إنّ العالم خارج المجال الغربي مَعْقَل للعاهات المتوطّنة، فينبغي التدخّل لعلاج الشعوب الأصلية منها، ولطالما ربضت هذه الفكرة طويلاً في أذهان الإمبراطوريات الاستعمارية، وعُدّت ذريعة لأطباع أخرى، فالسباق الإمبراطوري في أرجاء العالم جرى تحت هذا الغطاء، وجُنيت ثماره دون أثمان كبيرة، وحينما أصبح الثمن باهظاً أجبرت على الخروج، كما خرج «نونيز»، حينما أصبح ثمن وجوده في وادي العميان فقدان البصر.

دفع «ويلز» ببطل قصّته إلى بلاد مجهولة استوطنتها سلالة من

العميان، فلكي يتجلّى إبطاره ينبغي أن يدفع به إلى عالم كفيف يتخبّط أهله في إبهام تام، والتعارض بين الإبصار والعمى سوف يكشف المفاضلة بين عالمين مختلفين، ونسقين من القيم متباينين، وضربين من ضروب الحياة متفاوتين. لا ترشح من بلد العميان دلالة واقعية إنّها رمزية تتصل بتأويل استعماري عن أرض معتمة يلزم أن تسلّط عليها الأضواء الاستعمارية لكي يغمرها نور اليقين والحق، ويصر أهلها معنى الحياة السويّة. العين الاستعمارية، وهي العين المبصرة، لا تكتفي برؤية الظواهر الغريبة في بلد العميان، إنّما تقوم بتحليلها، وتريد أن تنتفع بها حينما خطر لصاحبها امتلاك ذلك العالم، وتحويل طراز الحياة فيه، ليكون مؤهلاً للتملّك، ولم تغب المنفعة عن أيّ خطاب أنتجته الحقبة الاستعمارية.

ظهر التمايز بين العالمين بعد أن حلّ «نونيز» في بلاد العميان، فهو عالم بكر يناسب حاجته للاكتشاف، فلا معنى لاكتشاف عالم سبق انتهاكه، وكلما كان العالم بكرّاً ازدهر الخيال الاستعماري في اكتشافه، فعدزية العالم تُعطي معنى للاكتشاف، وتُضفي قيمة على المغامرة. دُهِش الوافد بالطبيعة البتول، ولم يخامره خوف إنّما شعر بطمأنينة الواثق وهو يلامس أرضاً بكرّاً لم تفتوح من قبل، وحينما شاهد عدداً من الرجال والنساء والأطفال يسترخون على أكوام من العشب تقدّم ناحيتهم، وأطلق صرخة تردّد صداها في جنبات الوادي، فأنجّمت الوجوه إليه، ولما لَوَّح بيديه لم يبدُ على أحد أنه رآه، فلما كرّر الإشارة، أدرك أنّهم عميان، فدنا منهم، وتأكد من أنّهم فاقدو البصر، وبذلك «أيقن أنّ هذه هي أرض العميان التي تناقلتها الأساطير، واقتنع بصحّة ما كان يسمعه عنها، وأدرك أنّ أمامه مغامرة كبرى لا نظير لها»<sup>10</sup>.

غمر الحبور «نونيز»، فهو في عالم لم تطرقه قدم غريبة قبل قدمه، ولم تقع عليه عين مبصرة قبل عينه، ما خلا رجلاً إسبانياً عابراً مرّ بالبلاد في زمن قديم، فهو عالم يحتاج إلى وصف، فيه البشر عميان والطبيعة مسالمة، وهو مكان مناسب للمغامرة التي تريد الاستئثار بالمكان وأهله بذريعة تغييره وتغييرهم، وعلى هذا بدأت علامات التعرّف الأولى: رأى المستكشف ثلاثة رجال يحملون دلاء الماء، وهم يسرون متتابعين في بطن، ويتشاءبون كأنّهم سهروا الليل، فرأى «أجفانهم مطبقة وغائرة كما لو كانت مقلاتها لا وجود لها، وكانت ترتسم على وجوههم أمارات الخوف»، فخطرت له فكرة أن يتولّى حكمهم، فهم جماعة غفل يمكن أن يصبح ملكاً عليهم، ولأجل ذلك أظهر حسن نيّة لجذبهم إليه، ف«حيّاهم في أدب جمّ وبأسلوب شديد التحضّر»، وتبادل معهم حديثاً متقطّعاً بسبب صعوبة الفهم، وقد تعذر التواصل الطبيعي فيما بينهم، فأخذوا يتحسّسون جسمه دونما كلام، واستغربوا حينما وجدوا أنّ له عينين ظهرتا لهم في وجهه باللمس، ولما أبدى بعض المقاومة أمسكوا به بقوة وعزم، وبمشقّة أبلغهم أنّه قدم «من العالم الكبير العظيم الممتد لمسافات شاسعة، على مسيرة اثني عشر يوماً إلى البحر»، فلم يكثر ثوا لما أخبرهم به، إنّما شغلوا به كائنات حديث الصنع لم يعرفوا له مثيلاً من قبل، وقالوا له: «أخبرنا أباًونا

بأن قوى الطبيعة، وحرارة الأشياء والرطوبة والعفونة، قد تصنع أناساً<sup>11</sup>، واقنيد إلى حيث يجلس الشيوخ، الذين استغربوا لما أخبرهم أنه يرى، فلا خبرة لديهم عن العيون والبصر، ولما دفعوا به تعثر، فاستنتج أحد العميان «أن حواسه لم تكتمل بعد، فهو يتعثر في الأشياء ويتفوه بألفاظ لا معنى لها»<sup>12</sup>.

طعن الكمال الاستعماري، فقد ظهر «نونيز» ناقصاً في وادي العميان، فحواسه قاصرة عن الإدراك، ويتفوه بكلمات لا معنى لها، ولما علم أنهم يجهلون حاسة الإبصار استحسن ذلك، وغمره أمل بأن يتولى ذلك بنفسه «سوف أعلمهم في الوقت المناسب». وما لبث أن اجتمع حوله عدد كبير منهم يريدون معرفة الكائن الغريب، أما هو فقد «سره ما كان يبدو في وجوه النساء والفتيات من مسحة جمال، على الرغم من أعينهن المغلقة والغائرة. تجمعن حوله يتلمسنه بأيديهن الناعمة الحساسة، ويتشممن رائحته، ويصغين باهتمام إلى كل كلمة يتفوه بها». بدت له النساء أكثر ألفة من الرجال، وسره انجذابهن إليه وكأتهن يرينه. ولما أخبر القوم أنه قدم من مدينة «بوجوتا» لم يفهموا معنى الكلمة، فما سمعوا بها، ورأوا أنه يتكلم بألفاظ همجية، فهو «لا يعرف إلا الكلام البدائي»، وما أدركوا مضمون حديثه حينما أخبرهم أنها «مدينة عظيمة لا تقارن بقريتك، وقد أتيت إليكم من العالم الكبير حيث للناس عيون ويتمتعون بقوة الإبصار»؛ فتوهوا أن اسمه «بوجوتا» لأنه نطق باسم المدينة التي قدم منها، وبذلك أصبح حاملاً لهذا الاسم، وتوارى اسمه القديم بينهم، وحينما جُر إلى حيث يجلس الشيوخ، دُفع به إلى غرفة حالكة الظلام، فتعثر وسقط في العتمة، وعلق أحد الرجال، بقوله «إنه حديث الصنع، فهو يتعثر في مشيته ويخلط بحديثه كلاماً لا معنى له»<sup>13</sup>.

في مجلس الشيوخ شرع أحد المعمرين في استجواب نونيز/ بوجوتا، ولما أخفق الطرفان في التفاهم، بادروا للحديث عن «العالم العظيم» الذي جاء منه، ثم تحدت عن السماء والجبال والبصر وغير ذلك من الأمور، لكنهم عزفوا عن التواصل معه، وتوارى عن اهتمامهم كل ما له صلة بالبصر الذي استبدلوا به اللمس والسمع، فتغيرت مسميات الأشياء، وحلت التصورات السمعية محل التصورات البصرية، «أصبحت لهم تصورات سمعية وحسية تعتمد على السمع واللمس الفائقين». أجمع العميان على تسفيه كل ما أخبرهم به عن البصر وأهميته ودوره في الحياة، وعن العالم الذي جاء منه، وعدوها «أضاليل وأوهام كائن حديث الصنع، ما زالت أفكاره غير مترابطة، وأحاسيسه مشوشة»<sup>14</sup>، وأصغى إلى تعاليم العميان يتحدثون عن الخلق والدين والزمن، ووجد في تصوراتهم جملة من الخرافات المبهمة لا تسجيم والعقل الذي جاء به من العالم الخارجي.

ظهر لـ «نونيز/ بوجوتا» أن العميان استغنوا عن البصر، وطوروا إحساساً مرهفاً للسمع، فكانوا يتحركون في ضوء الأصوات الخافتة، التي تصدر عن ملاسمة أقدامهم للأرض، وكلمة «أرى» لا وجود لها في حديثهم. وفي الوقت الذي كان يقول فيه لنفسه إنه سيأتي يوم يعلم فيه هؤلاء البدائيين معنى الحياة القائمة على البصر، كانوا هم ينظرون إليه على أنه بدائي ينبغي أن يتعلم كثيراً مما يجهله في عالمهم، ومع أنه كان يمتني نفسه بأن يكون ملكاً عليهم، فقد مرت الأيام دون أن يتحقق له ذلك، «وأيقن أن آماله في تنصيب نفسه يكتنفها العديد من الصعاب، التي لم يكن يتصورها». أول ما فكر فيه هو إشاعة نظام جديد في العمل يكون مقدمة لتغيير نظام العلاقات الاجتماعية والروحية.

لم تفلح شخصية استعمارية في السرد، فيما نعلم، في استيعاب كامل للنظام الخاص بالمجتمعات الأصلية، ولهذا تحاول فرض نظام مستعار من الحضارة الاستعمارية اعتقاداً بأنها تنفذ المجتمعات الراكدة من حالها البدائية. وهذا صحيح من منظور الشخصية الوافدة إلى

11 - المصدر نفسه، ص157.

12 - المصدر نفسه، ص157.

13 - المصدر نفسه، ص159.

14 - المصدر نفسه، ص161.

العالم الغريب، لكنّه ليس كذلك من منظور المجتمعات الأصلية، التي لها نظام حياة وعمل ومعتقدات وعلاقات خاصة بها، فالأجنبي لا يريد بالنظام، الذي سعى إلى فرضه على مجتمع المكفوفين، القضاء على التباين، إنّما كان يتوق إلى إحلال التبعية محلّ الخصوصية. لم ينطلق «نونيز/ بوجوتا» من فرضية تأهيل مجتمع العميان، وإنّما إخضاعه لنظام ينتهي به مملوكاً له.

شكّل الزمن الخطّي إطاراً لتقسيم العمل حسب ساعات النهار، وهو إطار لازم في المجتمع، الذي قدم الوافد منه، مجتمع المبرزين، لكن لا وجود له في مجتمع العميان، الذي لم يرتّب حياته في ضوء تعاقب الليل والنهار، إنّما اقترح طريقة للعمل لا صلة لها بالضوء لعدم أهميته في عالم المكفوفين، فهم يعملون ليلاً، وينامون نهاراً، وذلك لا يتوافق مع النظام الذي اعتاده، فليل بلد العميان هو للعمل، وبطلوع النهار يتوجّهون إلى النوم، فلا فرق لديهم بين ظلام وضوء، إنّما بين برودة وحرارة، فجعلوا وقت البرودة، وهو الليل، للعمل، ووقت الحرارة، وهو النهار، للنوم. وعدّ الأجنبي ذلك النظام شاذاً ينبغي عدم القبول به، فعمل على إحلال نظام يستجيب لمفهوم الزمن عنده، ولما أخفق في تغيير نظام العميان شرع في تعلّم عاداتهم وأساليب حياتهم، بهدف السيطرة عليهم.

لم يخفِ «نونيز/ بوجوتا» ملاحظاته الشخصية في بلد العميان، وإنّما أفرط فيها وبالغ، وتمنّى لو يتطابق نظام حياتهم مع ما يعرف ويدرك، ومع ذلك أثار عجبه ما بلغوه من ترتيب في حياتهم، فهم «يعيشون حياة بسيطة ولكن فيها بعض المشقّة، وكانوا يعرفون الفضيلة والسعادة، كما يفهمها سائر الناس. كانوا يمارسون أعمالهم ولكن دون أن يرهقوا أنفسهم، إذ كان لديهم ما يكفيهم من الغذاء والكساء، ولهم مواسم وأعياد وأيام للراحة. وكثيراً ما كانوا يعزفون الموسيقى، ويستمتعون بها، وكذلك كانوا يغنون. وعرفوا الحبّ وكأثم أطفال صغار»<sup>15</sup>. نتج عن ذلك رهافة في حواس العميان ما خلا البصر، فقد توافرت دقّة في نظام حياتهم، وحينما سعى إلى إظهار أهمية البصر قوبل بصدود صريح من العميان. ولما حاول أن يفسّر لهم حال السماء والنجوم والسحب، أتهم بأنّه مفسد ومارق؛ إذ طعن بمعتقدهم الذي لا يخضع إلى تفسيرات بصرية إنّما سمعية ولمسية، وعلى هذا فشلت محاولاته في إقناعهم بأهمية البصر إلى درجة طورد فيها، وهو جم، ومكث هارباً ليلتين ونهارين بلا طعام خارج المكان.

فشل الأجنبي في السيطرة على العميان، وتواری حلمه بأن يصبح ملكاً فيه، فخطرت له فكرة محاربتهم وإخضاعهم له بالقوة، لكنّه تردّد لعدم توافر السلاح لديه، كما أنّه كان «رجلاً متحصّراً، فلم تسوّ له نفسه أن يقتل رجلاً فاقد البصر، ولو فعل ذلك لربما استطاع أن يملي شروطه، وإلا كان مصيرهم القتل جميعاً»<sup>16</sup>. يتعلّق الأمر بـ«الشفقة الحضارية»، التي حالت دون نحو «البدائين». وليس هذه بحجة مقنعة، إنّما أمنية راودت مهزوماً، فقد نجا بأعجوبة من الهلاك حينما خدش معتقداتهم الدينية، وقدم لها تفسيرات بصرية، وما كان قادراً على القيام بشيء سوى الغرق في تخيّلات عن كيفية فرض سيطرته عليهم، لكنّه عاد ذليلاً حينما شعر بالجوع والتعب والخوف، فتظاهر بالبكاء وطلب المغفرة، وغفروا له وقبلوا توبته؛ لأنّه كائن «حديث الصنع ناقص التكوين»<sup>17</sup>، ولما وجّه إليه سؤال عن كلمة البصر كدليل اختبار على الحال التي انتهى إليها بعد التوبة، كان جوابه أنّ «الكلمة لا معنى لها، وهي أقلّ من لا شيء»، وإلى ذلك أنكر وجود السماء، وجارى العميان في القول بوجود «سقف صخري ناعم للغاية يظلل العالم» موافقة لمعتقدهم، وبما أتهم متسامحون، فقد اعتبروا «عصيانه دليل بلاهته وضعف عقله» وغفروا له الخطيئة التي اقترفها، وغفروا الزلّة التجديفية، وعلى إثر ذلك شرع يبذل جهده للاندراج في حياتهم الاجتماعية، فكان يتعرّض لاختبارات يومية في معتقداته وأفكاره، وانتهى الأمر به «مواطناً صالحاً في بلد العميان. وبدأ يألف

15 - المصدر نفسه، ص164.

16 - المصدر نفسه، ص171.

17 - المصدر نفسه، ص172.

القوم ويألفونه. في الوقت الذي صار فيه العالم فيها وراء الجبال نسياً منسياً، وأكثر غموضاً وبعداً عن الحقيقة»<sup>18</sup>. انقلب شرط الخطاب الاستعماري إلى النقيض، وبدل التأهيل المطلوب وقّع تأهيل مضاد له.

لم يفلح الوافد في إعادة تأهيل الجماعة الأصلية على وفق المفاهيم التي جاء بها من العالم الخارجي، إنّما هي التي أعادت تأهيله وفق نُظم العمل والقيم والعلاقات التي طوّرتها، حيث لا جشع، ولا استغلال، ولا ربح، ولا تراتب طبقياً أو جنسياً، ولا استئثار بشيء، ولا وجود لمفهوم الملكية، إنّما هو اكتفاء أرضي السُلالة كلها، فقامت بإعمار بلادها طبقاً لحاجاتها، واستجابة لتصوراتها عن الحياة السعيدة. حدث كلّ ذلك في عمل حثيث، فلا رقيب، إنّما مسؤولية تولّاها العميان بأجمعهم، وقد توارت النوازع الفردية، وانحسرت الأنانيات، وغابت الملكية. ولم يكن كلّ هذا متوقعاً، بالنسبة إلى الوافد الغريب، الذي حمل معه من العالم الذي جاء منه مفاهيم مغايرة عن الحكم، والسيطرة، والدين، والعمل، والزمن، والتملك، وحينما أخفق في إخضاع القوم لأفكاره، ادّعى قبولهم والانسجام معهم، بعد أن غفروا له عصيانه وتجديفه، فاعتقد بأنّ وسيلته إلى تحقيق كلّ ذلك «الحب»، فهو المدخل المناسب للانخراط في ذلك المجتمع.

خلال عملية التأهيل المضاد تعرّف «نونيز/ بوجوتا» إلى فتاة تُدعى «ميدينا ساروتي»، وخطر له أنّه «لو استطاع كسب مودّتها، لروّض نفسه على الحياة في الوادي بقية عمره»، وأفضى إليها بحبه، فسُرت بذلك، وأصبح «الوادي كلّ دنياه، أمّا العالم فيها وراء الجبال، حيث يعيش الناس في ضوء الشمس، فليس أكثر من حكاية خرافية سوف يقصّها في يوم ما»، لكنّه ما استطاع الانسلاخ عن العالم الخارجي إنّما أحضره معه في بلاد العميان، فكان كلما انفرد بفتاته استغرقه وصف العالم المحيط بهما وصف مبصر، وكانت الحبيبة الضريرة تصغي إليه لكنّها لا تصدّق ما يقول، فلا تعرف ما يرمي إليه من موضوع البصر، ولمّا أعلن عن رغبته في الزواج منها، أبدت تحوّفاً، ثم عورض طلبه من قومها «لأنّهم اعتبروه مخلوقاً غريباً، يقلّ عن مستويات الإنسان»<sup>19</sup>، ورفضته العائلة لأنّه سيجلب إليها العار، واستنكره الشباب العميان وثاروا، لأنّه سيؤدّي إلى إفساد جنس السلالة، فكان أن اقترحت الفتاة أن تُعالج عاهة الحبيب، فاستجاب الأب لرجائها، وعرض الأمر على مجلس الشيوخ الذي انتهى، بناء على استشارة أحد أهمّ الأعضاء فيه، إلى أنّ الوافد الغريب مضطرب التفكير بسبب ما يطلق عليه (الأعين)، ويمكنه الشفاء من اضطرابه بإجراء عملية «لإزالة الأجسام الغريبة» عنه، وعلى هذا ارتهن الزواج بإطفاء البصر، فلكي يقترن المبصر بالفتاة العمياء لا بدّ من قلع عينيه.

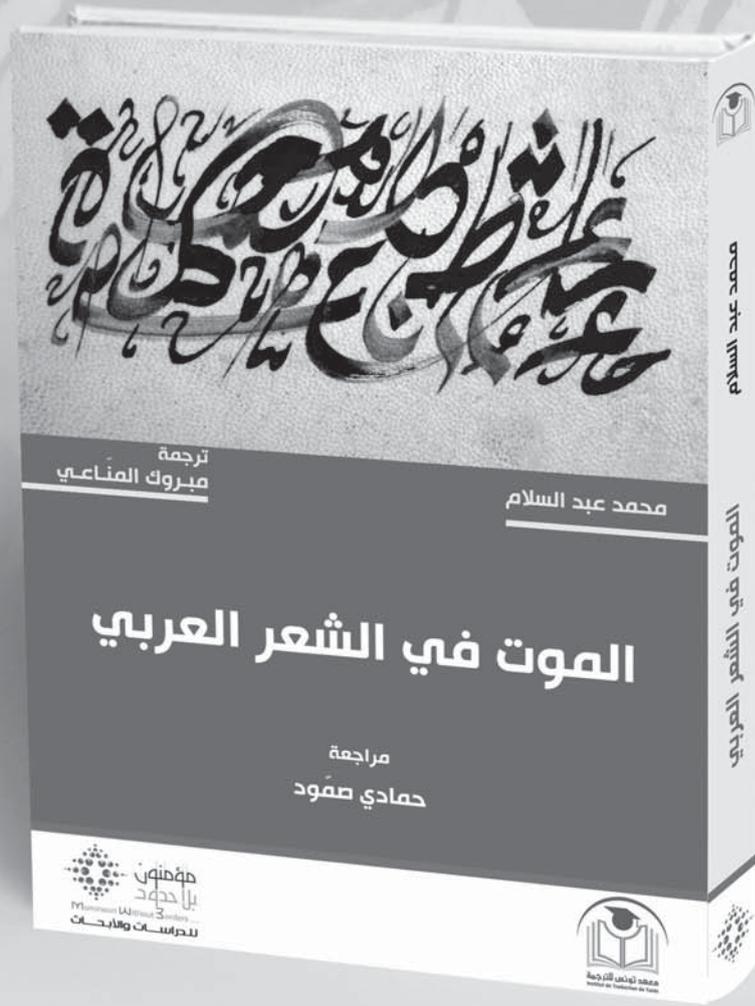
تأتى عن القرار اختلاف بين الحبيين؛ فهي تريد أن يضحّي بعينه من أجلها، وهو لا يقبل بذلك؛ فبالعينين يرى العالم ويراها، ويتعدّد الحب عنده دون الإبصار، وراحا في رجاء وامتناع، فانتهى إلى أنّ مفايضة الحب بالبصر ستجعل منه «المواطن الأعمى»، وسوف يتساوى بالآخرين، وسيكون غفلاً وعاشقاً أعمى، فيما رأى في نفسه السويّة الكاملة، سويّة المبصر، وخيم عليه الأرق في الأسبوع الذي سبق عملية قلع العينين، ومضت الحبيبة في تشجيعه على ذلك صوتاً للحب الذي ربطهما، وتمهيداً لقبوله في مجتمع العميان.

خلال أيام الانتظار، واقتراب الموعد، توصل «نونيز» إلى قراره الخاص باعتباره غريباً يحمل اسماً خاصاً به، وهويّة مغايرة، وهو قرار أخفاه عن «ساروتي»، وما أفصح به لأحد، فقد هرب في صمت من وادي العميان، فلا يجوز التفريط بالبصر من أجل امرأة عمياء. شقّ «نونيز» طريقه وسط الصخور مغادراً أرض السلالة الكفيفة، التي توهم أنّه سيصبح ملكاً عليها. لم يتمكّن الوافد من تنفيذ البرنامج الاستعماري في إعادة صوغ مجتمع العميان على وفق معتقداته وتصوراته؛ لأنّه وجد نفسه في مواجهة جماعة متلازمة من البشر، رسّخت لها أعرافاً وعادات أخفق في تفكيكها؛ فأخفق في فرض النظام الذي كان يريده، وما نجح في تملك المكان وأهله، وما أدرك دلالة تجربة الحب، وما تمكّن من تحقيق ما خطر له من أفكار وآمال.

18 - المصدر نفسه، ص 173.

19 - المصدر نفسه، ص 175.

# صدر حديثا



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

## الهمجية والحضارة في الرمزية الميثولوجية من خلال ملحمة جلجامش

حورية الخليلي\*

إشكالية الهمجية والحضارة لها جذور قديمة، وهي من أكثر الموضوعات إثارة للجدل في زمننا المعاصر؛ فتسميات الهمجية والعدوانية والإرهاب والتطرف والعنصرية تطالنا كل يوم في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية. وقد بدأ هذا المصطلح ينمو وينتشر نتيجة لتصرفات الأفراد، التي تنم عن تجليات عدم التحضر. إن السلوك الهمجي إيديولوجياً يؤدي إلى نشر ثقافة الكراهية، إلى درجة أن الإقناع لم يعد ممكناً. وطف كلفة الهمجية إلى السطح بحدّة، ولا سيما بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، التي رأى بعض المحللين أنها معركة بين الحضارة والهمجية. وقد وردت على لسان الرئيس الأمريكي جورج بوش. كما وصف مجلس الأمن هجمات باريس بالهمجية والجبانة.

والهمجية مصطلح قديم اتخذ مفاهيم جديدة ارتبطت بالمجتمعات الحديثة؛ لأنّ اللغة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسياسة والتاريخ والإيديولوجيا المهيمنة في كلّ الأزمنة. كان ألبر كامو (Albert Camus) يرى أنّ الحضارة بلغت أقصى درجات الوحشية لما لحق العالم من تدمير وعنف وإرهاب بعد أحداث هيروشيما. فوصف القرن العشرين بـ«قرن الخوف والقلق». وأقوال ألبر كامو تعكس وضعنا الراهن، حيث تفاقم الخوف ووحشية التدمير والظلم والقتل.

لكن الهمجية، أيضاً، نظرة عنصرية تحمل في طياتها الشعور بالتفوق والتميز، الذي يحمل نظرة دونية إلى الآخر. وهي فكرة استعمارية، أي حينما تمارس الدول المستعمرة سيطرتها الثقافية والسياسية على الشعوب المستضعفة، وتنظر إلى ثقافتها بازدراء. فهمجية الشرق وحضارة الغرب كانت موضوعاً خصباً للمبدعين والروائيين العرب في عصر النهضة الأدبية، حينما كان الغرب يرى أنّ الشعوب العربية تغلب عليها البربرية والهمجية البدائية، بمعنى أنها شعوب غير متحضّرة.

للهمجية والحضارة تاريخ طويل، تتغيّر مفاهيمها من زمن إلى آخر، وترجع إلى عصور ما قبل التاريخ. لكن يجمع المؤرخون على أنّ الهمجية في أطوارها التاريخية تدمير لعقل وروح الإنسان، في حين أنّ الحضارة هي التي يرتقي بها الإنسان ويسمو. والحضارة مرتبطة بالثقافة التي بها تتقدّم الأمم وتزدهر وتدوم.

لكن ما تجليات الحضارة، التي تباينت تعاريفها، واتّسعت مفاهيمها؟ إذ نكاد لا نجد رؤية موحّدة للدلالة المصطلحية، وإن كانت قد وردت في (لسان العرب) خلافاً للبداءة، فإننا غالباً ما نجد الحضارة ترتبط بالمدينة والثقافة. وفي المعاجم الفرنسية، ارتبطت كلمة الحضارة بالثقافة. في كل الأحوال يبقى مفهوم الحضارة مقياساً لمستوى الإدراك وشاهداً على معطيات الأمم والشعوب. ويروي صاحب (قصة الحضارة)، ويل ديورانت، أنّ الحضارة نظام اجتماعي يساعد الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي. فالحضارة عنده تبدأ حيث ينتهي الخوف والقلق. لأنّ تحرير النفس ممّا يعترها من اضطراب من أهمّ عوامل الإبداع والإنشاء. إذك يبدأ الإنسان رحلته في

\* أكاديمية من المغرب.

للهمجية والحضارة تاريخ طويل، تتغير مفاهيمهما من زمن إلى آخر، وترجع إلى عصور ما قبل التاريخ. لكن يجمع المؤرخون على أن الهمجية في أطوارها التاريخية تدمر لعقل وروح الإنسان، في حين أن الحضارة هي التي يرتقي بها الإنسان ويسمو. والحضارة مرتبطة بالثقافة التي بها تتقدم الأمم وتزدهر وتدوم.

فهم الحياة وازدهارها. وهكذا تناول ديورانت، في صورة واحدة، تاريخ الحضارة كما روتته أزمنة تطوّر الحضارة البشرية منذ العصور الأولى إلى العصر الرّاهن حسب التراث الإنساني.

فالتاريخ والفن والأدب الخلاق، مثلاً، بكل أنماطه الشعرية والسردية، أكثر الفنون تعبيراً عن حضارة الإنسان الروحية التي هي أساس الحضارة المادية. والأساطير والملاحم الشعرية تجسّد برمزيها قصّة الإنسان الأولى في انتقاله من سلوك الهمجية إلى ثقافة الحضارة. كانت العقائد والديانات تعكس جوهر الحضارة الإنسانية السائدة، فشكّلت تراثاً جمعياً.

وهناك تقارب بين الحضارات حول القيم الإنسانية، التي تجسّد حاجة الإنسان إلى الخلود عن طريق التدوين والكتابة. كانت الكتابة مفتاح الحضارة، لذلك يمكن أن نقول إن انطلاق الحضارة الإنسانية كانت منذ آلاف السنين في العراق باختراع الكتابة عند السومريين، فأصبحت وسيلة لتدوين المعارف والتاريخ والأدب.

فالكتابة المسماة أقدم كتابة مكتوبة في العالم. وأولى الملاحم كانت ملحمة جلجامش في بلاد الرافدين، التي هي أقدم وأطول الملاحم البطولية في تاريخ كلّ الحضارات، وتسمى أوديسا العراق القديم. لكن ماذا تبقى اليوم من عراق الحضارات، الذي شهد أشجع صور الوحشية إبان حرب الخليج؟ سأتناول هذه الأسطورة الخالدة لما وجدت فيها من رموز التفكير المتحصّر لإنسان ما قبل الميلاد في الرمزية الميثولوجية. كان طه حسين أوّل ما اهتمّ به في مشروعه الفكري الثقافي هو ترجمة الأساطير الأدبية والملاحم الشعرية القديمة، وتدرّس التراث اليوناني والروماني، لما للأساطير الإغريقية من دور في نشأة الحضارة الأوربية. وهو ما كان للأساطير الرافدية من دور في نشأة حضارات الشرق القديمة كحضارة الرافدين. هذه الحضارة التي انفتحت على كلّ الحضارات والآداب العالمية. إنّ الأساطير ثمرة الخيال الإنساني. وهي تضرب بجذورها في تاريخ الأمم والشعوب والحضارات في مواجهة الإنسان لمبهات الحياة ما جعلها تؤثر في كل ثقافات الأمم. ويرى فراس السواح أنّ اهتمامه بالأسطورة راجع إلى تفسيرها نشأة الكون والوجود وهو ما يجمع عالم الميثولوجيا بالنظرية العلمية الحديثة التي تهتم بنشأة الكون. فكل بحث في الميثولوجيا هو بحث عن سر الوجود<sup>1</sup>.

كيف جسّدت الأسطورة التفكير المتطوّر لإنسان ما قبل الميلاد وانتقاله من التوحّش إلى التحصّر باعتبار الأسطورة حقيقة إنسانية حاضرة في التراث الإنساني قديمه وحديثه؟ وكيف استطاع الأدباء والمبدعون بوساطة التخيل بناء الأنساق الشعرية والفلسفية لعالم الأسطورة؟ ولماذا فرضت الأساطير نفسها على شعراء العصر الحديث والمعاصر؟ أوليست الأسطورة هي مادة الإبداع الحقيقية؟ أوليست العودة إلى الأساطير دليلاً على احتفاظها بجوهرها الإنساني الذي افتقده عالم اليوم؟

لا أريد أن أخوض في التعريف اللغوي والاصطلاحي والمفاهيمي للأسطورة في علاقتها بالحكاية والملحمة والتاريخ وغير ذلك. وهذا ليس موضوعنا، فلم يتوصل المهتمون والدارسون إلى تعريف شامل للأسطورة، التي كانت مثار اهتمام الأدباء والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا وغيرها. ويرى القديس أوغسطين في اعترافاته، حينما سئل عن ماهية الأسطورة، بأنه يعرف جيداً ماهيتها لكن إذا أراد الجواب عن ذلك فسيعتره التلكؤ.

1 - فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1976، ص 12.

ونجد أن هناك نزعة متوارثة عند الإنسان في عشقه للأساطير، والنظر إليها بروح العصر، فمنها نستقي رموزاً خصبة للتعبير عن حياتنا الإنسانية والفكرية والفلسفية والحضارية وفق رؤية فنية وجمالية في الأدب والفن. ويرى المؤرخون أن الأساطير ليست في أصلها إلا تاريخ البشرية الأولى الممزوج بالخيال الإنساني. وقد نشأ الشعر العربي وغير العربي في أحضان الأساطير اليونانية، والفينيقية، والبابلية، والفرعونية، وغيرها. وما يهمننا، هنا، من موضوع الأسطورة هو رمزيتها الإبداعية في جانبها الحضاري الإنساني، الذي يتصل بأعمق مكونات الأمم ومشاعر الناس. وهو سرّ العلاقة الوطيدة، التي تربط الشعر بالأسطورة في الملاحم الشعرية البابلية والرومانية والإغريقية والصينية وغيرها.

وقد حاولت النظريات الميثولوجية البحث عن الأسطورة، وأبعادها الفكرية والفلسفية، ودلالاتها الرمزية المفتوحة على تعدد المعنى؛ فقد شغلت الأساطير، منذ القديم، الفكر الإنساني في بحثه عن أسرار الحياة والطبيعة، ونشأة الأديان، في محاولة فهم القدماء لمغزى الحياة والحقيقة والحكمة. ويرى يونغ تلميذ فرويد أن الأسطورة ترجع إلى «اللاشعور الجمعي»؛ أي أنها تعبر عن أحلام المجموعة، وليس الفرد، خلافاً لفرويد الذي يرجعها إلى «اللاشعور الفردي». فالأسطورة تاريخ شفاهي لمرويات تضمّ مزجاً بين الحقيقة والخيال في تفسير الظواهر الطبيعية للشعوب البدائية.

لعل أسطورة جلجامش أقدم أسطورة عرفها التاريخ، الذي يرجع إلى بلاد سومر؛ أي ما يسميه المؤرخون ببداية التاريخ الذي يعني نشوء المراكز الحضارية في حضارات الشرق القديمة كحضارة الرافدين. سنتناول ملحمة جلجامش؛ لأنّ الملحمة الشعرية، كما يرى طه باقر، تستند، في أساسها، إلى أحداث تاريخية واقعية وأبطالها بالدرجة الأولى من البشر، أو أنصاف الآلهة في تواصلهم مع الناس، كما هو الشأن في ملحمة جلجامش، بخلاف الأساطير التي هي نتاج الخيال الأسطوري. لكنها كانت الوعي الأول للمجتمعات القديمة بين عالم الآلهة وعالم البشر. وتأتي أحداث ملحمة جلجامش بين عالم الإنسان والحيوان وبين عالم البداوة وعالم التمدن والتحضّر.

فملحمة جلجامش سلّطت الضوء على العديد من القضايا والموضوعات، التي ما زالت، إلى يومنا هذا، تثير الكثير من النقاشات. وهي قصة تطوّر الإنسان، وتمدّنه، وتحضّره، وانتقاله من الوجود الفردي إلى الوجود الجماعي، والميل إلى الحياة الاجتماعية.

وتكمن مشكلة جلجامش في همجيتها، وعدم تحضّره، وفي سلوكه العدواني مع أفراد شعبه. كان جلجامش، رغم جماله وقوته، كما تصفه الملحمة، متسلّطاً على الناس كالثور الوحشي. لكن سفره في البحث عن الخلود مكّنه من تغيير سلوكه، بعد اكتشافه سرّ الحياة، وسيكتشف، مع صديقه أنكيبدو، سرّ الإنسان.

يقول طه باقر، في ترجمته العربية للمحمة جلجامش، إنّ القارئ لهذه الملحمة «سيدرك المكانة العالمية الخطيرة، التي تشغلها ملحمة العراق الخالدة، والشهرة الواسعة التي تتمتع بها في جميع أنحاء العالم المتمدّن، ممّا جعلها تضاهي شواخ المآثر الأدبية العالمية. وإذ قد نالت هذه المكانة في العالم المتمدّن، فأخلق بها أن يطّلع عليها أبناء البلد الذي أنتجها، لتضاف إلى تلك المفاخر الكثيرة التي تميّز تراث هذا البلد، ذلك التراث الذي أثرى الحضارة البشرية بإنتاجه الحضاري، وإبداعاته الخلاقية، فأسهّم في التقدّم البشري منذ أقدم عهود التاريخ وفي مختلف أدواره الحضارية»<sup>2</sup>. ويرى طه باقر، الذي ترجمها من لغتها الأصلية، أنّه ليس هناك ما يضاهي ملحمة جلجامش من آداب الحضارات القديمة إلا الإلياذة والأوديسة، التي تفصلها عن ملحمة جلجامش ثمانية قرون.

تجسد الأساطير والملاحم الشعرية برمزياتها  
قصة الإنسان الأولى في انتقاله من سلوك  
الهمجية إلى ثقافة الحضارة. كانت العقائد  
والديانات تعكس جوهر الحضارة الإنسانية  
السائدة، فشكّلت تراثاً جمعياً.

ملحمة جلجامش (أو ملحمة كلكامش) عمل أدبي ضخّم؛  
فهي ملحمة سومارية كُتبت، بخط مساهري، على 11 لوحاً طينياً.  
والألواح مكتوبة باللغة الأكادية بتوقيع نيقى نونيني، ويرجح أنه  
كاتب الملحمة. وقد اكتُشفت، لأول مرة، عام 1858م، في موقع  
أثري كان هو المكتبة الشخصية لملك مثقّف، وهو الملك الآشوري  
أشور بانيبال في نينوى في العراق، الذي ترك مكتبة تؤرّخ لزمانه  
وللأجيال القادمة. وفي هذه المكتبة، تمّ اكتشاف ملحمة جلجامش.

وجلجامش هو خامس ملوك مملكة أوروك السومرية، نصفه إله ونصفه بشر؛ فقد كانت والدته الإلهة «نسون»، وكان والده الملك «لوكال باندا» بشراً فانياً. يدرك جلجامش، بسبب جزئه الفاني، أنه لن يكون خالداً. أدرك الملك وهو في مقتبل العمر، فاتسم عهده بالظلم، والاستبداد، والقسوة. ونظراً لشكوى الناس ارتأت الآلهة أن تجد لهم مخرجاً من ظلم جلجامش بخلق رجل وحشي ليكون نداً له، ويدخل معه في تنافس يُلهي الملك عن ظلم رعيته، وهو أنكيديو الرجل الوحش، الذي يُغطّي الشّعْر الكثيف جسده، والذي يعيش حياة البراري مع الحيوانات، وهو ما يرمز إلى حياة التوحّش، وحياة التمدّن، والانتقال إلى التّحضّر، بعد أن انتقل السومريون من الحياة البدائية إلى حياة الزراعة وال عمران.

كان أنكيديو حريصاً على الحيوانات من مصيدة الصيادين، فرفعوا أمرهم إلى الملك جلجامش، الذي أمر إحدى خادמות المعبد (وكان اسمها شامات تعمل في معبد الآلهة عشتار) بإغراء أنكيديو وترويضه على تعلّم الحياة المدنية، وكيفية الأكل، واللباس، وشرب النبيذ، وإخباره بقصة جلجامش، وبطشه، وجبروته، ودخوله بالعرائس قبل أزواجهنّ. فقرر أنكيديو أن يصارع جلجامش كي يجبره على ترك عاداته، لكن الصراع ينتهي بغلبة جلجامش؛ فيصبح الاثنان بعدها صديقين حميمين. واتفقا معاً على محاربة التوحّش والشرّ المتمثل في الغابة. فقال أنكيديو لجلجامش: «هيا نمسح الشر عن وجه الأرض»، فانطلق الاثنان في مغامرات لم ترض الآلهة التي حكمت بالموت على أنكيديو. فحزن جلجامش حزناً شديداً على صديقه، وخاف من حقيقة الموت، بعد أن أدرك أنّ الخلود فقط للآلهة، فقرر الرحلة من أجل البحث عن سرّ الخلود.

وفي رحلة بحثه، التقى بسيدوري إلهة النبيذ، فنصحته بأن يعيش حياته سعيداً، ويقوم بأعمال الخير، بدلاً من أن يقضي حياته في البحث عن الخلود. إلا أنّ إصرار جلجامش جعل سيدوري تُرسله إلى أوتناشتم. الإنسان الوحيد الذي توصل إلى تحقيق الخلود، والذي يرى المحلّلون أنه شبيه بشخصية نوح في الأديان السماوية. وبعد حصوله على نبتة الخلود السحرية، يقرّر العودة إلى أوروك. إلا أنّ أفعى سرقته منه النبتة، وأكلتها أثناء استحمامه في النهر. وفي طريق العودة، وهو خالي اليدين، يشاهد السور العظيم، الذي بناه حول مملكته فينكّر في أنّ عملاً عظيماً كهذا السور يمكن أن يُخلّد اسمه. وهكذا، بدأ جلجامش يقوم بأعمال الخير، التي تصنع حضارة مملكته، وتصنع له خلوده. ورغم اتفاق العديد من المحلّلين على أنّ جلجامش عاد خالي اليدين، إلا أنه، في نظري، بعد هذه الرحلة يجسّد النموذج الأمثل لبداية التمدّن والتّحضّر الإنساني؛ أي لوعي الإنسان بتغيير سلوكه من التوحّش والهمجية إلى التمدّن والتّحضّر الإنساني. وقد دعا جلجامش إلى إزالة الحواجز، والمساواة بين الناس بالحقّ في الحياة والخلود. فليس هناك من يفنى ويموت، وآخر يعيش أبد الدهر في رحلة بحثه المضنية، وقد تولدت لديه الرغبة في أن يعيد إلى شعبه الشباب الدائم بنبتة الخلود السحرية ليكفّر عما اقترفه من ظلم وجرائم في حق شعب أوروك.

وقد جاء في اللوح الأول من ملحمة جلجامش<sup>3</sup>:

هو الذي رأى كل شيء فغنيّ بذكره يا بلادي

وهو الذي خبر جميع الأشياء وأفاد من عبرها  
 وهو الحكيم العارف بكل شيء  
 لقد أبصر الأسرار وعرف الخفايا المكتومة  
 وجاء بأنباء الأيام مما قبل الطوفان  
 لقد أوغل في الأسفار البعيدة حتى حلّ به الضنى والتعب  
 فنقش في نصب من الحجر كل ما عاناه وما خبره (...)  
 اعللّ فوق أسوار «أوروك»، وامش عليها  
 تفحص أسس قواعدها وأجر بناتها  
 وتيقن أليس بناؤها بالأجر المفخور؟  
 وهل وضع «الحكماء السبعة» أسسها؟

في هذا اللوح من ملحمة جلجامش، تبدو قداسة المضمون الذي تتفاعل فيه أحلام الإنسان، ورغبته في الاكتشاف والسّمود والخلود، بالحكمة والذّكر الطيب، وكل أشكال التجربة الإنسانية. ففي تعلق الأسطورة بفضاءات الميتولوجيا والأنثولوجيا، مجال خصب لتوسيع مدارك الإنسان صوب الجمال والدهشة في انفتاح ملحمة أسطورة جلجامش على كل أشكال التعبير الأدبي والفني، لذلك كان الشعر دائماً موطناً خصباً للأسطورة.

فما أصدق الأساطير والحكايا حينما تُبحر في الزمان والمكان، وفي سماء الأدب والتاريخ والفلسفة! تفتح عقولنا على أسئلة الوجود والحياة، ومسيرة الإنسان ومصيره في رحلة البحث عن المعنى والحقيقة. إنّه إعادة لقراءة التاريخ البشري البدائي بعيداً عن سلطة الفكر الديني. ففي الأساطير عالم من المعتقدات في صراع الحياة والموت، والتوحش والتّمذّن، والخير والشر، والذكورة والأنوثة، والمؤسّسة الدينية. تعلمنا الأساطير أنّ الإنسان لا يولد إنساناً إلا حينما يعي دوره في الحياة، ودوره تجاه الآخرين من صنف البشر أو الآلهة، وحينما يدرك هذه الأشياء فإنه يعي ذاته. فالكثير من الشخصيات الأسطورية الخارقة تعلمنا كيف يمكن للإنسان أن يكون إنساناً يتمتّع بكل معاني الإنسانية. وبذلك يمكن أن نقول إنّ الأسطورة هي البداية الأولى لتأريخ الحضارة الإنسانية.

لذلك كان توظيف الأسطورة في الشعر الحديث تجربة رؤيوية تنطلق من الذات المبدعة في تفاعل مع التجارب الإنسانية في الفكر الأسطوري قديماً وحديثاً. فالأسطورة، حسب أدونيس، نضج وانفتاح وعودة الدفء إلى اللغة الشعرية لأنّها دفء للعقل والجسد<sup>4</sup>. ونجد هناك دراسات عديدة تناولت موضوع الأسطورة في الخطاب الشعري العربي المعاصر. ففي كتاب (أسطورة الموت والانبعث في الشعر العربي الحديث)، قدّمت ريتا عوض منهجاً نقدياً جعلت فيه الأسطورة عنصراً بنائياً في النقد الأدبي. ويحضرني استدعاء محمود درويش، في جداريته الرائعة لأسطورة جلجامش رؤية حضارية، وحواراً عميقاً، وأسئلة وجودية حول كنه الحياة، والموت، ومصير الإنسان، بعد أن اكتشف الشاعر أنّ الحياة لا تستحق أكثر من أن تُعاش، ولا سيما أنّ مرضه في تلك المرحلة جعله في مواجهة تجربة الموت القاسية في تمازج جميل بين الفردية الإنسانية والبعد الإنساني الشّمولي، حيث فضاء الموت والأسطورة. يقول محمود درويش<sup>5</sup>:

نام أنكيدو ولم ينهض. جناحي نام  
 ملتقاً بحفنة ريشه الطينيّ

4 - أدونيس، ديوان الأساطير، الكتاب الأول، ج3، ص 8.

5 - محمود درويش، الأعمال الجديدة الكاملة، ج1، رياض الريس، بيروت، لبنان، 2009، ص 513-514.

كان حضور الأساطير والملاحم الشعرية  
عاملاً جوهرياً في كل الحضارات الراقية،  
لأنها إبداع متسع الآفاق تحكي قصة الإنسان  
القديم في سعيه إلى الانتقال من سلوك  
التوحش إلى سلوك التمدن والتحضّر سواء  
في ملحمة جلجامش، أم غيرها من الملاحم  
الخالدة.

(...)  
والقلب مهجور  
كثير جفّ فيها الماء، فأتسع الصدى  
الوحشي: أنكيدو! خيالي لم يعد  
يكفي لأكمّل رحلتي. لا بد لي من  
قوة ليكون حلمي واقعياً. هات  
أسلحتي ألمعها بملح الدمع. هات  
الدمع، أنكيدو، ليكي الميت فينا  
الحّي. ما أنا؟ من ينام الآن  
أنكيدو؟ أنا أم أنت؟ أهني  
كقبض الريح. فانهض بي بكامل  
طيشك البشري، واحلم بالمساواة  
القليلة بين آلهة السماء وبيننا.  
نحن الذين نعمر الأرض الجميلة بين  
دجلة والفرات ونحفظ الأسماء.

فحواره مع أنكيدو هو حوار بين الذاتي والإنساني الكوني، وهو ما جعل جمالية خطاب الموت في قصيدة الجدارية تفتح على معالم أسرار التخيل الجمالي عند الشاعر في مواجهة المصير المؤلم للذات بالخلود الشعري. وهو خلود ثقافي حضاري كان يسعى إليه جلجامش منذ آلاف السنين، وقد ارتبط ذكره بقصة بداية أعظم حضارة إنسانية في أرض الرافدين. وهي، أيضاً، تأمل في طبيعة السلوك الإنساني، ونموذج فني فكري إبداعي للقيم النبيلة للحضارة الإنسانية. إذا كانت الحضارة عند وليام هاولز هي كل ما يساعد الإنسان على تحقيق إنسانيته، فملحمة جلجامش أجل تجسيد لأنسنة الإنسان، وإحساسه بعمق الوجود وبالمحبة، والصدقة، والوفاء. وبذلك يمكن أن نقول إن الملحمة تمثل التفكير المتطور والمتحضّر لإنسان ما قبل الميلاد؛ لذلك شكّلت إرثاً فكرياً إنسانياً حاضراً بقوة في كل الثقافات الإنسانية، ما جعلها تحتفظ بريقها الأدبي والفكري والفني.

ونجد أن سعي الإنسان إلى الخلود كفكرة وجودية كونية تخصّ كل البشر في الماضي والحاضر. لكن ما يميّز رحلة جلجامش، في البحث عن سر الخلود، هو إدراكه أن قيمة الحياة وحكمتها وسرّها تكمن في الإنسان ذاته وفي أعماله الجادة والصادقة التي تؤهله للخلود. وهذه الأعمال هي التي تبقى شاهدة على ازدهار الحضاري للشعوب والأمم.

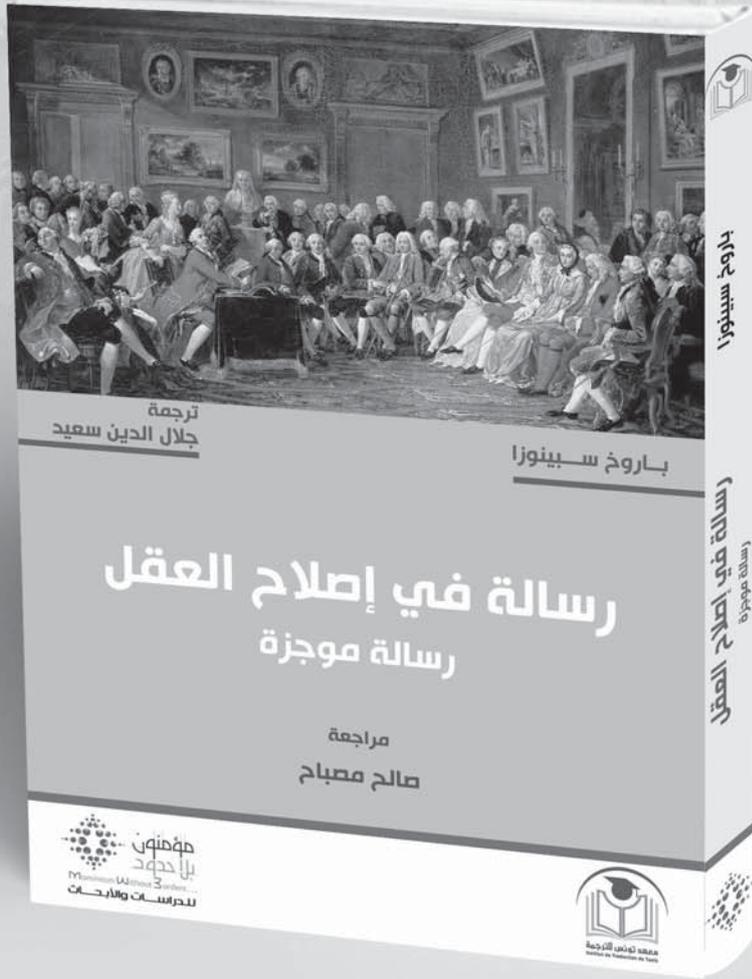
لذلك احتفت هذه الملحمة بمعاني رائعة لمعنى الأخلاق المتمثل في القيم الإنسانية التي تنتصر للخير على جبروت البشر. كما أن نبل علاقة جلجامش وأنكيدو كان وراء انتصار الإرادة البشرية الخيرة على مخططات الآلهة، التي حاولت بثّ روح العداوة والبغضاء بين الصديقين الحميمين، اللذين عملا معاً من أجل الحرية وتحقيق الأمان، وبذ الخوف وإزاحة الشرور عن العالم.

إن موت أنكيدو هو الذي تُبنى عليه كل الأحداث، لأنّه سيكشف عن الوجه الحضاري لجلجامش في رحلته الشاقّة للبحث عن الخلود. وهذا السلوك المتحضّر به تغيّرت حياة الناس والعباد. صحيح أن جلجامش رجع من رحلته وقد سرّ نبتة الخلود، لكن حمل معه سرّ الحكمة من الحياة بعد أن آمن بأن الخلود يأتي بالذكر الطيب. فعمل على تغيير سلوكه والاهتمام فيما بقي من حياته لإنجاز أعمال عظيمة تخلّد اسمه. فكان أول ملك يُزيل الحواجز بين الناس، بعد أن أدرك أن السلطة ليست تسلطاً ولكنها مسؤولية وخدمة.

والجميل أن جلجامش لم يحقق انتصاراته إلا مع أنكيكو، وهذا دليل على حضور الآخر المختلف في حياتنا. وهنا تكمن المعاني الإنسانية للملحمة في العلاقة مع الآخر، والمتجسدة في المرأة، التي نقلت أنكيكو من عالم الصيد والتوحش إلى عالم التمدن والحضارة، وكذلك في أنكيكو الذي نقل جلجامش من عالم القوة والتسلط إلى عالم تسوده المحبة والصدقة العميقة. معنى هذا أن الإنسان لا يولد إنساناً، بل يكتسب إنسانيته من خلال علاقته مع الآخر المختلف، والاختلاف هنا ليس خلافاً، بل تكاملاً.

وهكذا نجد أن هناك صراعاً قوياً بين الهمجية والحضارة في الرمزية الميثولوجية، الهمجية القائمة على العدا والانتقام وحب السيطرة والتملك والانتقام، والحضارة القائمة على التطور والتمدن والتحصن على كافة المستويات. لذلك كان حضور الأساطير والملاحم الشعرية عاملاً جوهرياً في كل الحضارات الراقية، لأنها إبداع متسع الآفاق تحكي قصة الإنسان القديم في سعيه إلى الانتقال من سلوك التوحش إلى سلوك التمدن والتحصن سواء في ملحمة جلجامش أم غيرها من الملاحم الخالدة. فكل الملاحم تدور حوادثها حول الصراع بين الأبيض والأسود، والهمجية والحضارة، والشر والخير، لما تمتلكه الأسطورة من مستقبل الرؤية والبحث عن المجهول واللا نهائي. وكم نحن بحاجة إلى أخذ العبر من هذه الأعمال العظيمة في زمنٍ تفاقم فيه العنف والعدوانية وأعمال التدمير والنهب وحمات الدم التي ما زالت مستمرة إلى يومنا هذا!

# صدر حديثا



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

## الواو الساكنة بين الحوشي والمُحتَضِر المقاربات الأنثروبولوجية وتصنيفها للثقافات والشعوب

محمد يوسف إدريس\*

لا نسعى، في هذا البحث، إلى دراسة أبعاد العلاقة، التي تقوم بين المتوحش الهمجي (Le Sauvage) البربري (Le Barbare) البدائي (Le Primitif)<sup>1</sup>، والمتحضّر (Le Civilisé) المتمدّن، وإنّما نروم النظر في علاقة مخصوصة تجمع بين الحوشي والمحتضر، إنّها لفظان من قاع اللغة، يخرجان علينا يجملان دلالات غير تلك التي ألفناها، ولكن بين الحوشي والمتوحش صلات لا تُعدّ ولا تحصى، وبين المتحضّر والمحتضر وشائج قريبي عديدة، وبين الزوج الأول والزوج الثاني علاقة تُمحي فيها الحدود وتزول.

وبين هذا الزوج وذاك الزوج، وبين مكوّنات الزوج الواحد «واو» لها وجهان: مدار الأول على ثنائية الوصل والفصل، فبقدر ما تفصل الواو بين الضدّين تصل بينهما، وللفصل أحكام ومعايير، وللوصل أحوال ومظاهر، ففي المتحضّر بربرية، وفي الهمجي تحضّر. وما تصنيف البشر وفق هذه الثنائيات إلا محاولة من المُصنّف تحديد موقعه، ولا نحسب أنّه - ونحن أيضاً - يضع نفسه في خانة المتوحش أو البربري<sup>2</sup>، ولكي نُصنّف لا بدّ من أن نقارن، وما المقارنة إلا شكل من أشكال المجادلة بيننا وبين الآخر، الآخر المغاير<sup>3</sup> ثقافياً ودينياً. أمّا الوجه الثاني، ففيه تكون الواو القائمة بين الهمجي والمتحضّر ساكنة جامدة، فهي واو لا تؤكد الاتصال أو الانفصال، ولا تبحث في آثارها في هذا أو ذلك، وإنّما هي «واو» تقلب العلاقة رأساً على عقب. فلا ندري أيّهما أعلى درجة في سلّم الإنسانية؟ وكيف لا تختلط الأمور في الأذهان والعقول، والحدود ضيقة مدارها على واو ساكنة (الإقامة) ساكنة (السكون/ الصمت)؟

وفي هذا البحث، نطمح إلى النظر في أحوال تلك «الواو»، ودلالاتها، وذلك بفتح ما استُغلق من أبواب تلك الثنائية القديمة البدائي أو المتوحش / المتحضّر، التي كانت - ولا تزال على ما يبدو - من أهم الموضوعات التي اشتغلت بها / عليها المقاربات الأنثروبولوجية.

\*أكاديمي من تونس.

1 - تعدّدت الدوال الأجنبية، التي تتصل بهذه المسألة، وقد عمد الأنثروبولوجيون واللغويون (معاجم اللغة) إلى رسم حدود بينها، على أن أغلب الدراسات قد سوّت بينها عند الاستعمال. انظر في ذلك: مونتاغيو (أشلي)، البدائية، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 53، المجلس الوطني للثقافة الكويت، 1982، ص 56. «لا تعني كلمتا بدائي ومتوحش في الكتابات الأنثروبولوجية (والكتاب الإنجليزي لا يكادون يستعملون ثانيتهما إلا كمرادف للأولى)».

2 - انظر تقارب الدلالات المتعلقة بالبدائي والبربري والمتوحش في المعاجم اللغوية الفرنسية التي أكدت قدم تلك المصطلحات ودلالاتها.

«Barbare (adjectif et nom) latin barbarus, du grec barbaros, étrange» & «Sauvage (adjectif) (bas latin salvaticus, du latin classique silvaticus, de silva, forêt)» & «Primitif, Primitive (adjectif) latin primitivus».

Dictionnaire de français Larousse, LAROUSSE, Paris, 2005.

3 - دعا عالم الاجتماع عبد الوهّاب بو حديبة إلى ضرورة التمييز بين الغير (Autrui) والآخر (Autre). راجع الفروق القائمة بين المصطلحين في: بو حديبة (عبد الوهّاب)، القصد في الغيرية: بحث حول التجارب العربية الإسلامية، الوسيط للنشر، صفاقس تونس، ط1، 2001، ص 50.

الهمجي / المتحضر، الحوشي / المتمدن... ثنائيات تقوم، أساساً، على مقابلة الضد للضد، ولكن بين الضد والضد تقبع صورتان متباعدتان هما: صورة الإنسان (المتحضر)، وصورة من امتلك خصال الإنسان جسداً وشكلاً دون أن يبلغ مرتبة الإنسان فكراً وعقلاً.

في فلك تلك الإشكاليات تدور المباحث الثلاثة المكوّنة للبحث، ففي الأول نتساءل عن الحدود القائمة بين المتوحش الحوشي والمتحضر المحتضر، وفي التساؤل إجماعات بضرورة إعادة صياغة المفاهيم والمصطلحات، والنأي عن الانغماس في الدلالات السائدة، التي تحول دون إماطة اللثام عن حقائق الأشياء، وهو ما نسعى إلى إبرازه في البحث الثاني، الذي نتطرق فيه إلى مآزق المباحث الأنثروبولوجية (ولا سيما مع المدرسة التطورية (l'évolutionnisme) في معالجتها لدلالات ثنائية الهمجي - البدائي / المتحضر. أما البحث الثالث، ففيه نعرّج على خصائص ثنائية الهمجي / المتحضر في مباحث الأنثروبولوجيا البنوية، وفي ثانيا هذا البحث نكشف عن بعض مظاهر انشداد الأنثروبولوجيا البنوية إلى التصنيفات الكلاسيكية، وعجزها عن الخروج من أسيجتها، التي تحكّمت في بنية الفكر الغربي.

#### أ. وجوه الواو المتعدّدة

الهمجي / المتحضر، الحوشي / المتمدن... ثنائيات تقوم، أساساً، على مقابلة الضد للضد، ولكن بين الضد والضد تقبع صورتان متباعدتان هما: صورة الإنسان (المتحضر)، وصورة من امتلك خصال الإنسان جسداً وشكلاً، دون أن يبلغ مرتبة الإنسان فكراً وعقلاً.

ثنائية المتوحش والمتحضر تقابلها ثنائية الحوشي والمتحضر، ولكل طرف من أطراف كل زوج الحقل الدلالي الذي يتحرّك فيه، ففي (لسان العرب) لابن منظور (ت 711 هـ)، نقرأ، في مادة (ح، و، ش): «الحوش بلاد الجن [...] الحوشية [...] هي الإبل المتوحشة [ولكن الحوشي أيضاً هو] الرجل [الذي] لا يُخالط الناس ولا يألفهم [...] ويقال فلان يتبع حوشي الكلام [...] الغريب المشكل منه»<sup>4</sup>. وفي المقابل، كانت المعاني، التي تتصل بمادة (ح، ض، ر)، عديدة، منها أن «العرب تقول: اللبن مُحْتَضِرٌ ومَحْضُورٌ فغَطَّهُ؛ أي كثير الآفة يعني يحضره الجنّ [أي الحيّة] والدواب [و] غيرها من أهل الأرض [...] وأرض [محتضرة؛ أي يحضرها الجنّ والشياطين [...] وحُضِرَ المريض واحتُضِرَ إذا نزل به الموت»<sup>5</sup>.

الحوشي هو المتوحش، ولكنه أيضاً (وذلك حاله في أغلب الأحيان) الغريب، الذي نأى بنفسه عن الجماعة الطالب للوحدة، وهو صاحب أقوال لم تألفها الجماعة دون أن تكون أفعاله وأقواله مجال استهجان، وفي المقابل يكون التحضر الاجتماع، اجتماع ينبئ بالشّرّ (الجنّ، الشياطين)، وهي على صلة وطيدة بالموت (احتضر).

ولا غرو في ذلك، ففي الأساطير الشرقية القديمة، وفي النصوص الدينية، تساوق الموت والعمران، من ذلك إقرار «العهد القديم» في «سفر التكوين» أن تسابق الأخوين قايين وهابيل في مرضاة الله انتهى إلى قتل قايين (Cain) المزارع لأخيه هابيل (Abel) الراعي.

وما يلفت الانتباه أن الراوي جعل من بناء القاتل مدينة حينوك (Enoch) تخليداً لاسم نجله<sup>6</sup>، أول عمل يقوم به بعد طمر الأخ في التراب، فإذا باليد التي بنت هي التي قتلت بالأمس الأخ. وبين الأمس واليوم فاصل زمني يؤكد أن وجود العمران متصل أشد الاتصال

4 - ابن منظور الإفريقي، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت- لبنان، 1997، مج 2، مادة (ح، و، ش)، ص ص 186-187.

5 - المرجع نفسه، المجلد نفسه، مادة (ح، ض، ر)، ص 103.

6 - الكتاب المقدس، كتاب الحياة، المؤسسة العالمية للكتاب المقدس، لندن إنجلترا، 1999، سفر التكوين 17/4-18.

بالموت والخراب، فلئن استبدل قايين الأخ بالابن، فإنه لم يستطع محو آثار الجريمة، ففي المدينة ينشأ أحفاده، وأحفاد أحفاده، يتواصلون ويتشاركون الأعياد والمآتم، ولكن الرغبة في التخلص من بعضهم بعضاً قابضة في أعماق أنفسهم.

في الخلاء، في الظلمة، في الفجاج، بين الجنّ (الثعابين)، بين الذئاب، يبحث الإنسان عن الأنس والأنيس، يشعر بالحاجة إلى الأخ والصديق المعين، الذي يدفع عنه أخطار البراري، وقد عبّر عن ذلك الشنفرى الأزدي في لاميته [من الطويل]<sup>7</sup>:

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيئِكُمْ      فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لَأَمِيلُ  
فَقَدْ حَجَّتْ الْحَاجَاتُ وَاللَّيْلُ مُعَمَّرٌ      وَشُدَّتْ لَطِيَّاتِ مَطَايَا وَأَزْحُلُ  
وَفِي الْأَرْضِ مَنَأَى لِلْكَرِيمِ مِنَ الْأَدَى      وَفِيهَا لِمَنْ خَافَ الْقِلَى مُنْعَزَلُ  
لَعَمْرُكَ مَا بِالْأَرْضِ ضَيْقٌ عَلَى امْرِئٍ      سَرَى رَاغِباً أَوْ رَاهِباً وَهُوَ يَعْقِلُ  
وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سَيِّدٌ عَمَلَسٌ      وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءُ جِيَالُ  
هُمُ الْأَهْلُ لَا مُسْتَوْدَعُ السَّرِّ ذَائِعٌ      لَدَيْهِمْ وَلَا الْجَانِي بِمَا جَرَّ يُخْذَلُ<sup>8</sup>

وحوش البراري (سيد عملس: الذئب القوي السريع، أرقط زهلول: نمر أملس الظهر، عرفاء جيال: الضبع الطويلة كثيرة الشعر) اتخذها سيد صعاليك العرب في الجاهلية أهلاً، تهشّ إليه، ويهشّ إليها، يطلب رفقتها، فإذا هي ذاك الأخ الذي قال فيه العرب: «ربّ أخ لك لم تلده أمك». أمّا في المدينة الفضاء، فيكون الاحتكاك بالناس سبباً في نشأة الحقد والبغضاء بين القوم.

على الواو يكون الكلام عودة على بدء في تصنيف البشر ومعايير التمييز، ما قبل الواو مرفوض منبوذ، وما بعدها محمود مرغوب فيه، الواو حدّ فاصل بين الظلمة والنور، بين كائن في البراري عاش ومات، وإنسان استوفى شروط الانضمام إلى التاريخ، وبين هذا وذاك لا بدّ من التمييز وتحديد وجوه الاختلاف، ولكن خلف «الواو» الفاصلة «واو» تؤكد وجود وجوه اتئلاف، ووراء تلك الوجوه يقبع السؤال الآتي: أيّ معنى للتمييز قبل تحديد موضع كل طرف؟ ألا يكون المتحصّر هو الهمجي؟

ألا يقتضي ذلك إقراراً بأنّ للحضارة وجهاً آخر؟ فالتكالب الدائم نحو جني المال وكنزه على حساب الآخرين (الجياح، الفقراء) يجعلنا إزاء صورتين: شعوب تأكل خشاش (حشرات) الأرض، وشعوب تأكل غيرها، فإذا بالمتمدّن المتحصّر يسفك الدماء، هي الموت في هيروشيما (Hiroshima) وناغازاكي (Nagasaki)، هي المدّ الاستعماري المعاصر (العراق، ...)، هي الموت في أحضان حضارة لا تقام أعمدها إلا بموت الأطفال والنساء والشيوخ... حضارة لا تحقّق ذاتها إلا بقدر استعبادها للآخرين.

7 - تُعدّ لامية العرب من أهم القصائد، التي انكبّ على شرحها القدامى (الزمخشري،...)، والمستشرقون (روس)، ومأق هذا الاهتمام ما نسب إلى الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) من قول «علّموا أولادكم لامية العرب فإنّها تعلمهم مكارم الأخلاق».

8 - ديوان الصعاليك، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت لبنان، (د.ت)، ص 38 - 39.

9 - ذهب إدغار موران إلى ضرورة إقرار أوربا (العرب عموماً) ببربريتها، وأنّ تعترف بزحايها، وما لم تفعل ذلك، فإنّها سوف تبقى شقية معدمة.

الهمجية بربرية ووحشية، فهي الإرهاب، وهي، أيضاً، حركات اليمين المتطرف في الشرق (الاحتلال الإسرائيلي)، وفي الغرب (فرنسا، ...)، البربرية الهمجية ليست الشعوب الجائعة، التي تحيا في أدغال أفريقيا، وغابات البرازيل، وليست تلك الشعوب التي تحيا في سلام فقيرة راضية بها كُتبت عليها ولها، وليست جحافل الماهرين من الموت الراكبين قوارب الموت في البحر الأبيض المتوسط. الهمجية لها وجه آخر يتجلى في صورة ذلك الإنسان (عفواً ذلك فحسب)، الذي غزا السماء، ووطئ القمر، ذلك الذي فَعَدَّ الشعور بأن الحياة هبة الله للإنسان، ذلك الذي اعتدَّ بالنفس، وآمن بأنه العارف بما لم يعرف الآخرون.

وبناء على ذلك نقول إنَّ ذلك الوحشي وهذا المحتصر توأمان في الصورة والشكل، ولكنهما مختلفان في الثقافة، خير الأول أن يبقى في البراري والفيافي، وأن يقيم في الأدغال. أمَّا الثاني فبني العمران، وشيّد الدور، ونظّم الأدوار، وارتدى المحيط، فكان الانتقال من الفطرة إلى التمدن الفيصل بين التوحش والتحضّر.

ولكنّ الوحشي هو الحوثي، هو الذي يأتي ما لا نرغب فيه، ويفعل ما لا نريد، ويقول ما لا نريد سماعه، هو الآخر الذي لا يجب ما نحب، ويلبس ما لا نلبس، ويأكل ما لا نأكل، هو الآخر والآخرون الذين يظل وجودهم محرّجاً لنا، لأنّه يؤدي إلى التساؤل: ما الذي يجعل من معتقداتنا وثقافتنا وعاداتنا صواباً؟

### ب. عمق التصنيفات التي انتهت إليها المقاربات الأنثروبولوجية الكلاسيكية

انتهت الدراسات الأنثروبولوجية إلى تفضيل ثقافة التمدن على ثقافة البدائي أو المتوحش<sup>10</sup>. وخير مثال على ذلك ما رافق المقاربات الأنثروبولوجية المختلفة من توظيف للمقارنة. فقد اتخذت الأنثروبولوجيا من دراسة المجتمعات الإنسانية، على اختلاف أنماطها، مجالاً لها، وقد أدّى ذلك إلى اتّساع دائرة البحث الأنثروبولوجي، الذي عمد إلى تفحص أساليب حياة المجتمعات ولغاتها، وتبيّن ما بينها من الفوارق والاختلافات في مستوى العقائد والتقاليد<sup>11</sup>.

وفي هذا السياق المعرفي، تعدّدت المقاربات الأنثروبولوجية، التي رامت فهم ماهية الإنسان من منطلقات متباعدة، على أنّ الجامع بينها اعتمادها المقارنة أسلوباً في البحث، وسعيها إلى تصنيف الثقافات وفق خصائص تميّز بعضها من بعض، وهو ما أدّى إلى اتّساع الحقل الدلالي للأنثروبولوجيا.

لقد أثر إقدام مباحث الأنثروبولوجيا على استعارة جملة من المفاهيم والتصوّرات من العلوم الإنسانية والاجتماعية، في بنية المقاربات الأنثروبولوجية<sup>12</sup>، والقضايا التي تشتغل عليها. ورغم وجود حدود تميّز الأنثروبولوجيا من الاختصاصات التي تدور في فلكها، أو تلك التي تتقاطع معها في العديد من المباحث، فإنّه، في كثير من الأحيان، تُحيت الحدود الفاصلة بين الأنثروبولوجيا، والإثنوغرافيا، والإثنولوجيا<sup>13</sup>. ومأتى ذلك تقاربها في مستوى آليات البحث، واشتغالها على المباحث نفسها، وإنّ تباعدت أهدافها وغاياتها.

Morin (Edgar): Culture et barbarie européennes, Éditions Bayard Jeunesse, Collection Essais, Paris, 2005.

Morin (Edgar): L'Europe à deux visages, Humanisme et barbarie, Ed Lemieux, Collection Lemieux éditeur, Paris, 2015.

10 - إنّ هذا تصوّر هو الذي غدّى المدّ الاستعماري في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

11 - Strauss (Claude Lévi): Anthropologie structurale, édition Plon, Paris, 1962, p. 9 - 11.

12 - راجع، في شأن الحدود بين علوم الاجتماع والعلوم الإنسانية:

Piaget (Jean) (1896 -1980): épistémologie des sciences de l'homme, Ed Gallimard, collection idées, Paris, 1972, p. 13. «La situation des sciences de l'homme dans le système des sciences»

13 - الإثنوغرافيا (Ethnography -L'ethnographie) يُعنى هذا العلم بالنظر في أساليب الحياة والتقاليد والعادات، وهو ما دفع البعض إلى اعتباره فرعاً من فروع

ومن أهم ما يجمع بين تلك المقاربات والاختصاصات اعتمادها المقارنة أسلوباً وطريقة في تبين ماهية الظواهر المدروسة. وفي ما يتصل بهذه المسألة، لاحظ سيرخ بوغام (1960م - ...) (Serge Paugam) أن المقارنة تظل «أداة لأشكلة الموضوع»<sup>14</sup>. وفي المقابل، بين ميتشال دينكن أن المقارنة لا تعدو أن تكون طريقة «لا تستطيع بناء أو تكوين نظرية أو فرضية، لكنها تستطيع الإشارة إلى بعض الحقائق النظرية، [...] الحصول على المعلومات والحقائق الموضوعية»<sup>15</sup>.

وهو ما يعني أن اعتماد المقارنة طريقة في البحث لا ينتهي بالباحث إلى بلوغ الموضوعية، ولا يحول دون وقوعه في أخطاء على النحو، الذي بيّنه مؤسس المدرسة الأنثروبولوجية الأمريكية فرانز بواس (1858م - 1942م) (Franz Boas)، عندما حدّثنا عن حدود المنهج المقارن في الأنثروبولوجيا التطورية<sup>16</sup>. فاعتماد المقارنة أسلوباً في البحث الأنثروبولوجي لا يساعد على تبين ماهية الظواهر، التي يدرسها الأنثروبولوجي، وإنما يؤدي إلى إسقاط رؤانا على الموضوع؛ فالتطوريون آمنوا (ولا سيما إدوارد تايلور E. Tylor، وسير جيمس فريزر (1851م - 1941م) Sir James Georges Frazer، ولويس هنري مورغان (1818م - 1881م) Lewis Henry Morgan) بوجود مراحل يقطعها العقل البشري (السحر، الدين، العلم) نحو الارتقاء، الذي يُعدّ حتمية تاريخية، مؤكدين أن المسألة تقوم على التطور السببي<sup>17</sup>. وبتأثير من الداروينية، ذهب التطوريون إلى القول بضرورة تجاوز الإنسان وضع البدائية إلى وضع الحضارة، وذلك بارتقاء درجات سلّم التطور، الذي يعني، أساساً، التحول من وضع البهيمية إلى وضع التمدّن والتحضّر.

وفي ما يتصل بهذه المسألة، نشير إلى أن مفهوم الثقافة، عند الأنثروبولوجيين، مفهوم شاسع، ومأتى ذلك عدم تمييز الدراسات الأنثروبولوجية، خلال القرن التاسع عشر، بين الثقافة (Culture) والحضارة (Civilisation)، وخير مثال على ذلك كتاب (الثقافة البدائية) (1871م) لإدوارد تايلور (1832م - 1917م)<sup>18</sup>، الذي أكد أن الاختلاف في أساليب العيش، وتنوّع المعتقدات، هو الظاهرة التي يجب أن يهتم بها الأنثروبولوجي، وهو ما جعل من الثقافة الاسم الجامع الذي تنفّرع عنه بقية المظاهر (المعتقدات، ...).

وقد تجلّى ذلك التصدّر في تعريف إدوارد تايلور للثقافة بأنّها «ذلك الكل المعقّد، الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعرف، وكلّ القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع»<sup>19</sup>.

من هذا المنظور، إنّ البحث الأنثروبولوجي موصول بجوانب مختلفة من حياة الإنسان، فالكّل، وفق تعريف تايلور، موصول بالتاريخ

الإثنولوجيا/ الأنثروبولوجيا. أمّا الإثنولوجيا (Ethnologie - Ethnology) فعلم يقوم على المقارنة بين أساليب الحياة والنظم الاجتماعية، وهو، عند بعض المدارس، الاسم الآخر للأنثروبولوجيا. راجع بعض خصائص تلك المباحث ومميّزاتها:

- 14 - بوغام (سيرخ): ممارسة علم الاجتماع، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت - لبنان، 2012، ص 61.
- 15 - ميشيل (دينكن) (Geoffrey Duncan Mitchell)، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمّد الحسن، دار الرشيد، بغداد - العراق، 1980، ص 54.
- 16 - انظر، في شأن موقف فرانز بواس من «حدود المنهج المقارن في الأنثروبولوجيا» (The Limitations of the Comparative Method of Anthropology): كتاب: Strauss (Claude Lévi): Anthropologie structurale, édition Plon, Paris, 1974, p. 10
- 17 - راجع: لومبار (جاك)، مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة حسين قبيسي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت (لبنان)، الدار البيضاء (المغرب)، 1997، ص 66.
- 18 - إدوارد برنت تايلور أنثروبولوجي بريطاني عيّن، سنة 1896 م، أستاذاً للأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد (المملكة المتحدة)، وظلّ في هذا المنصب إلى أن تقاعد سنة 1913 م. ويُعدّ إدوارد تايلور أبا الاتجاه التطوري في الدراسات الأنثروبولوجية، ومن أهمّ أعماله «المجتمع البدائي» (1871 م)، الذي قدّم فيه تايلور تعريفاً أنثروبولوجياً دقيقاً للثقافة، ظلّ سائداً إلى زمن غير بعيد، وفيه بيّن أنّ تعدد الآلهة والاعتقاد بوجود الأرواح والكائنات هو أصل الدين البدائي.
- 19 - Tylor (Edward): Primitive culture, John Murray, Albemarle Sreet, 2 nd, London, 1873 «is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society», p. 1.

قدّمت الأنثروبولوجيا البنيوية للبحث الأنثروبولوجي إضافات عديدة، أهمها قدرتها على تجاوز القراءات المعيارية (متوحّش/ متمدّن)، وإثباتها أنّ ثقافة البدائي لا تقلّ قيمة عن ثقافة المتمدّن. وهي رؤية تجلّت أبعادها في جعل البنيوية تفتح على مجالات متنوّعة؛ منها الأدب والفلسفة واللغة والميثولوجيا (الأسطورة) والدين.

والجغرافيا، وبكلّ ما يتجلى في العلاقات الإنسانية مادياً وذهنياً؛ ذلك أنّ تعريف تاييلور للثقافة ينطوي على إقرار واضح بأنّ المبحث الأنثروبولوجي يسعى إلى الكشف عن العلاقة بين الجانب الثقافي والجانب الاجتماعي للإنسان.<sup>20</sup>

إنّ الثقافة مفهوم كليّ مرّكب دال على ما يكتسبه الإنسان (وعى بذلك أم لم يع) عبر وسائط متنوّعة (القانون، الأخلاق)، وذلك في نطاق تفاعل اجتماعي.

من هذا المنظور تنتهي إلى القول إنّ الثقافة ظاهرة اجتماعية وتاريخية تميّز الإنسان من سائر الكائنات الأخرى، ويكتسبها الإنسان بالتعلّم من المجتمع الذي يعيش فيه من جهة، ومن جهة أخرى تحتلف الثقافات بحسب درجات تحضّرها، فهي البدائية والتمدّنة.

إنّ اعتماد ذلك التصنيف أدّى بالأنثروبولوجي الفرنسي لوسيان ليفي برونول (1857م - 1939م) (Lucien Lévy-Bruhl) إلى توزيع الشعوب/ الثقافات إلى شعوب/ ثقافات متحضرة وأخرى بدائية (شأن جميع الأنثروبولوجيين المعاصرين له)، وسمّى البدائية شعوب «ما قبل المنطق» (Prélogique)، نافية قدرة المتممين إليها على التجريد. وهي قراءة تكشف عن أهمّ نقائص المباحث الأنثروبولوجية الكلاسيكية، التي لم تستطع الفصل بين الذات والموضوع، ففي أغلب الأحيان اتخذ الأنثروبولوجي أفكاره، والقيم الثقافية التي يتبنّاها مقياساً يصنّف به الثقافات والشعوب والأديان.<sup>21</sup>

### ج. محاولة الأنثروبولوجيا الوظيفية والأنثروبولوجيا البنيوية نحو التصنيف التفاضلي

مثّلت آراء إيميل دوركايم (1858م - 1917م)<sup>22</sup> الأساس، الذي انطلق منه رواد الأنثروبولوجيا الاجتماعية (ولا سيما في إنجلترا) في مقارعتهم ما نادى به الأنثروبولوجيا التطورية<sup>23</sup>؛ فقد انصبّ اهتمام كلّ من برونسليو مالينوفسكي (1884م - 1942م) (Bronislaw

20 - وقف محمّد عجينة في: (موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت لبنان، 1994. مج 1، ص 41) على روافد النظرية الإحيائية لإدوارد تاييلور الذي سعى إلى تطبيق نظرية تشارلز داروين (1809م - 1882م) في المجال الحضاري.

21 - رغم حرص المدرسة الانتشارية (Le diffusionisme) على تجاوز تلك النقائص، فإنّ أصحابها، بسعيهم إلى تجاوز النزعة المعيارية، محوا الخصوصيات المميزة لكل ثقافة، فالانتشاريون، عندما قارنوا بين الثقافات والشعوب المتباعدة جغرافياً، انتهوا إلى إثبات وجود علاقات بينها بالنظر إلى تشابهها في المعتقدات والتقاليد، ف«غرافتن إليوت سميث» (1871م - 1937م) (Grafton Elliot Smith) أقرّ بأنّ تاريخ الإنسانية هو، أساساً، «سلسلة من الاستعارات الثقافية انطلقاً من بؤر معيّنة تولّت بتّ الحضارة ونشرها». راجع: لومبار (جاك)، مدخل إلى الإثنولوجيا، (سبق ذكره)، ص 129. وتلك رؤية ما انفكّت البحوث والدراسات المعاصرة تثبت بالأدلة القاطعة تهاافتها؛ ذلك أنّ الثقافات، التي قارن بينها الانتشاريون، لم تقم بينها علاقات ولم تتواصل بعضها مع بعض.

جعلت القراءة الانتشارية الباحث المقارن يُحمّل النصوص والثقافات والأديان، التي يقارن بينها، دلالات لا تحتلها، وأزعمها بقول ما لا تريد. ومأى ذلك انطلاق أصحاب المدرسة الانتشارية من تصوّر مخصص مؤداه وجود جامع بين الظواهر والطقوس والنصوص المتشابهة، وإنّ تباعدت الفضاءات الثقافية، التي نشأت فيها تلك الظواهر وترعرعت. ووفق هذه القاعدة أقرّت بالتنوّع، ولكنها حافظت على التصنيف الثنائي (المتوحش/ المحتضر).

22 - لم يخفِ كلود ليفي ستراوس التأثير الواضح لأفكار دوركايم في المباحث الأنثروبولوجية. راجع ستراوس (كلود ليفي): الإناسة البنيانية - الأنثروبولوجيا البنيوية (القسم الثاني)، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، (د.ت)، الفصل الثالث: ما تدين به النياسة إلى دوركايم، ص 43 وما بعدها.

23 - لومبار (جاك)، مدخل إلى الإثنولوجيا، (سبق ذكره)، ص 167 و 235.

(Malinowski)<sup>24</sup>، و رادكليف براون (1881م - 1955م) (Radcliffe -Brown)<sup>25</sup>، على الطريقة التي تعمل بها المجتمعات الإنسانية ووظائف نظمها الاجتماعية، ورغم اختلاف الباحثين في تحديد مفهوم الوظيفة<sup>26</sup>، فإنها اتفقا على ضرورة تفسير الظواهر اجتماعياً وظيفياً من جهة<sup>27</sup>، وضرورة الاستناد إلى الدراسات الميدانية من جهة أخرى<sup>28</sup>.

على أن المقاربة الوظيفية قد اتخذت، مع كلود ليفي ستراوس (1908م - 2009م)، منحى جديداً، وذلك عندما شيّد ليفي ستراوس بنيان النظرية البنيوية الأنثروبولوجية على فكرة رئيسة مدارها على إبراز الأنساق الداخلية المتحكّمة في الظواهر الثقافية والدينية والاجتماعية، وذلك بغية فهم الظاهرة من داخل البنية الثقافية المدروسة، وغني عن البيان أن هذه النظرية همّشت العوامل الخارجية والنفسية، ولم تعط أهمية للدور الذي تنهض به تلك العوامل في حياة الفرد والجماعة.

وقد عدّت هذه المسألة أهمّ مجالات النّقود العديدة، التي وُجّهت إلى الأنثروبولوجيا البنيوية، ورغم تنوّع النّقود وكثرتها، فإنّ ليفي ستراوس لم يتزحزح عن ثوابته قيد أنملة، فالبنيوية الأنثروبولوجية هي، في تقديره، المسلك الوحيد القادر على بناء تصوّر واضح في ما يتعلق بالخصائص العامة للعقل الإنساني.

قدّمت الأنثروبولوجيا البنيوية للبحث الأنثروبولوجي إضافات عديدة، أهمّها قدرتها على تجاوز القراءات المعيارية (متوحّش / متمدّن)، وإثباتها أن ثقافة البدائي لا تقلّ قيمة عن ثقافة المتمدّن. وهي رؤية تجلّت أبعادها في جعل البنيوية تفتّح على مجالات متنوّعة؛ منها الأدب، والفلسفة، واللغة، والميثولوجيا (الأسطورة)، والدين.

على أن أهمّ ما يُحسب للوظيفية والبنيوية كشفهما عن وجوه «التركيب الرمزي» للظواهر الإنسانية (الثقافية، الاجتماعية، ...) <sup>29</sup>. فقد لاحظ مالينوفسكي أن الأساطير عند الشعوب لا تفسّر الظواهر، بقدر ما ترسي دعائم المعتقدات المشكّلة للمجتمع<sup>30</sup>، وهو تصوّر، على أهميته، لم يمنع ليفي ستراوس من الإشارة إلى عدم اكتراث مالينوفسكي بالبعد الرمزي، واقتصاره على البعد الحر في تلك الأساطير<sup>31</sup>.

24 - مالينوفسكي: أنثروبولوجي بولندي عاش في المملكة المتحدة، انتقل من الاهتمام بالرياضيات والفيزياء إلى الأنثروبولوجيا، بعد مطالعته كتاب (الخصن الذهبي) لجيمس فريزر. عُيّن أستاذاً للأنثروبولوجيا في جامعة لندن، وهو يُعدّ، إلى جانب براون، أهمّ أعلام الأنثروبولوجيا الاجتماعية، فقد دارت أعماله في شأن الأسطورة على إثبات الوظائف الاجتماعية (الاندماج، ...) التي تنهض بها الأساطير. راجع: ميشيل (دينكن)، معجم علم الاجتماع، (سبق ذكره)، ص ص 191-192.

25 - رادكليف براون: أنثروبولوجي بريطاني، عمل أستاذاً للأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد، تأثر (شأن مالينوفسكي) بالنظرية الوظيفية لعالم الاجتماع الفرنسي دوركايم في دراسة المؤسسات الاجتماعية عند الشعوب البدائية. وقد وضع براون أساساً جديدة للأنثروبولوجيا الاجتماعية في كتابه (المنهج في الأنثروبولوجيا الاجتماعية) (1958م) (Method in social anthropology)

26 - لومبار (جاك)، مدخل إلى الإثنولوجيا، (سبق ذكره)، ص ص 235-236.

27 - ستراوس (كلود ليفي)، الإناسة البنائية - الأنثروبولوجيا البنيوية (القسم الثاني)، (سبق ذكره)، ص 130.

28 - لومبار (جاك)، مدخل إلى الإثنولوجيا، (سبق ذكره)، ص 172

29 - أوجيه (مارك)، وكولان (جان بول)، الأنثروبولوجيا، ترجمة جورج كوتور، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بيروت لبنان، 2008، ص 28.

30 - مثلت آراء مالينوفسكي في الأسطورة المهاده النظري الذي انطلق منه مرسيا إلياد في بناء نظريته حول الأسطورة ودورها. راجع، في ذلك، نهاية الفصل الأول «بنية الأساطير» (La structure des mythes) من كتاب مرسيا (مظاهر الأسطورة): (Eliade (Mircea) (1907 - 1986): Aspects du mythe, Gallimard, collection Folio, Paris, 1963, p. 32.

31 - ستراوس (كلود ليفي): الإناسة البنائية - الأنثروبولوجيا البنيوية (القسم الثاني)، (سبق ذكره)، ص ص 16 - 22.

قلب المواضيع جعلنا نذهب إلى إقرار دلالات جديدة للهمجية والحضارة، يكون فيها المتحضر محتضراً يوشك أن يموت، فالاعتداد بالنفس واتخاذ قيمها وتصوراتها المعيار الذي تصنّف به ثقافات الآخرين وحضاراتهم ومعتقداتهم يؤدي إلى انغلاق أفق الحياة التي لا معنى لها في ظل المطابقة.

إن هذه الخصائص لم تحل دون وقوع التصور البنيوي الأنثروبولوجي في مآزق عديدة، منها أن النزعة البنيوية الأنثروبولوجية، رغم حرصها على إلغاء التفاضل بين الثقافات والأديان، لم تستطع تبيين المشترك بينها، فالانغلاق على عناصر النص، أو الثقافة، أو الدين، أو الظاهرة الواحدة (دون النظر في/ إلى العلاقات التي تصل تلك العناصر بعناصر أخرى موجودة في النصوص والثقافات والأديان الأخرى) قد انتهى إلى اعتبار النصوص والأديان جزءاً منفصلاً لا رابط بينها، أضف إلى ذلك أن تركيزها على التحليل الآني (-Panal yse synchronique) (ولا سيما مع مالفينوفسكي وبراون)، وتجاهل

دور الماضي والسياقات التاريخية في بناء دلالاتها، والتعويل على البعد الوظيفي، قد محا خصوصيات الثقافات والأديان التي تمّ تحليلها بطريقة واحدة، وهو ما أدى إلى إقرار نتائج متطابقة أو متشابهة.

لقد سعت البنيوية، بما هي اتجاه فكري، وتصور معرفي، إلى إبراز الأنساق الداخلية المتحكّمة في بناء الظاهرة (الثقافية، الدينية،...). وفي هذه الرؤية تهميش للعوامل الخارجية، التي مثلت أس النظرية المادية الماركسية.

إن هذا التصور انتهى إلى إقامة أسس جديدة للبحث المقارن، وذلك بفهم الظاهرة من داخل البنية الثقافية مدار الدرس، فقد أكد ليفي سترأوس أن الظواهر الأنثروبولوجية قائمة على لغة رمزية مكثفة تشكّل من طبقات، فالظواهر الاجتماعية أو الدينية تعبر بطريقة رمزية عن جملة من القضايا والأفكار والرؤى، التي يصعب طرحها طرْحاً مباشراً<sup>32</sup>، وهو ما دفع بـ«الأنثروبولوجيا البنيوية» إلى عدم معالجة الظواهر البشرية (الأسطورة،...) بوصفها رموزاً مفكّكة؛ بل باعتبارها نسقاً لغوياً<sup>33</sup> (في ما يتعلّق بعلاقات الوحدات في ما بينها) تقوم وحداتها على مبدأ التّقابل<sup>34</sup>.

لقد سعى ليفي سترأوس، من خلال التحاليل البنيوية التي أنجزها، إلى فهم «الخصوصيات الثقافية، وأن يثبت الوحدة الفكرية للجنس البشري في آن معاً»<sup>35</sup>. وقد اقتضى ذلك منه دحض «الفكرة القائلة إن الشعوب البدائية عاجزة عن التفكير المجرد»<sup>36</sup>، من جهة، ومن جهة أخرى لا بدّ من الكشف عن الدور الذي ينهض به التنوع الثقافي في إنتاج الاختلاف الذي يمثل مقوِّماً رئيساً في تشكّل الحضارات.

32 - بين فهيم (حسين) قصة الأنثروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، العدد 98، المجلس الوطني للآداب والفنون، الكويت، 1986) أن «الأنثروبولوجيا تربط بين الجانب المعنوي والمادي كما [كذا] يدور في الحياة اليومية للناس [...] ولا تفحص الأنثروبولوجيا نظاماً معيناً إلا في إطار ترابطه وصلاته بالنظم الأخرى»، ص 19.

33 - عمدت الأنثروبولوجيا البنيوية، مع كلود ليفي سترأوس، إلى تحليل الظواهر الإنسانية (الأساطير،...) باعتبارها مفاهيم إجرائية لسانية، إذ تمّ ربطها (الظواهر) باللسانيات البنيوية، فبعد أن استعار ليفي سترأوس من دوسيسير (1913) (Ferdinand de Saussure) اعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول، انتهى إلى اعتبار علاقة الدال بالمدلول، في الظواهر الدينية والاجتماعية...، هي العلاقة نفسها التي نجدها في المقاربة اللسانية.

34 - قسّم ليفي سترأوس الظواهر الإنسانية إلى أجزاء/ جمل صغرى، مثلما فعل مع الأساطير التي عاجها ضمن جمل صغرى ممكنة وسمها بـ (Mythème)، وهي وحدات متحوّلة من حضارة إلى أخرى، ولا تتحقّق دلالاتها إلا إذا جُمعت في باقات (Paquets).

35 - ستروك (جون) (John Sturrock) وآخرون، البنيوية وما بعدها من ليفي سترأوس إلى دريدا، ترجمة محمّد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 206، المجلس

الوطني للثقافة، الكويت، 1996، ص 30.

36 - المرجع نفسه، ص 38.

إنّ الأفق المعرفي الجديد، الذي بُنيت أعمدته على مراحل متباعدة، أسهم في ظهور رؤى جديدة في الغرب (ولا سيما مع مفكّري ما بعد الحداثة) أعادت طرح السؤال عن الدور، الذي تنهض به التعابير الرمزية في بناء دلالات الوجود، من منظور مغاير لما ساد في الفكر الغربي، فالإنسان، بدائياً كان أم متحضراً، لا يفكر خارج دائرة الصور الرمزية<sup>37</sup>، التي تتأسس على رغبات إنسانية متنوّعة، ذلك أنّ القيم والقوانين والأعراف والمعتقدات والعلاقات الاجتماعية... لها أسّ رمزي يحرّكها<sup>38</sup> من جهة، ومن جهة أخرى استطاعت تلك المقاربات والرؤى نحو المركزية الفكرية، التي اتخذت من قيمها ومفاهيمها مقياس بها يُصنّف المغاير دينياً وثقافياً إلى متحضّر أو متخلف.

عملنا، في هذا البحث، على تفكيك العلاقة القائمة بين الهمجيّ والمتحضّر، انطلاقاً من سؤال واضح: ما دلالات الواو التي تقع بين المتوحش والمتحضّر؟

وقد اقتضت الإجابة عن هذا السؤال البحث في مختلف وجوه العلاقة القائمة بين الطرفين، وبأن لنا، في ثنايا البحث، في تجلّيات تلك العلاقة في الفكر الحديث والمعاصر، أنّ للمسألة وجوهاً عديدة، فالواو بقدر ما توحى بوجود اختلافات تؤكّد وجود جوامع تشدّ الثاني إلى الأوّل، وفي المقابل إنّ قلب الموضوع جعلنا نذهب إلى إقرار دلالات جديدة للهمجية والحضارة، يكون فيها المتحضّر محتضراً يوشك أن يموت، فالاعتداد بالنفس، واتخاذ قيمها وتصوراتها المعيار الذي تُصنّف به ثقافات الآخرين، وحضاراتهم، ومعتقداتهم، يؤدي إلى انغلاق أفق الحياة، التي لا معنى لها في ظلّ المطابقة، وفي ضوء تلك القراءة، ذهبنا إلى القول إنّ المتوحش ليس سوى الحوشي، الذي نجعل ما نتطوي عليه رؤاه للوجود من منطق مخصوص.

#### قائمة المراجع

1. أوجيه (مارك) وكولاين (جان بول)، الأثربولوجيا، ترجمة جورج كتوره، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، لبنان، 2008.
2. بوحدية (عبد الوهاب)، القصد في الغيرية: بحث حول التجارب العربية الإسلامية، الوسيط للنشر، صفاقس-تونس، ط1، 2001.
3. بوغام (سيرخ)، ممارسة علم الاجتماع، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2012.
4. ديوان الصعاليك، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجليل، بيروت، لبنان، (د.ت).
5. ستراوس (كلود ليفي)، الإناسة البنائية - الأثربولوجيا البنوية (القسم الثاني)، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د.ت).
6. ستروك (جون) وآخرون، البنيوية وما بعدها من ليفي ستراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 206، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1996.
7. عجينة (محمد)، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 1994.
8. فهيم (حسين)، قصّة الأثربولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، العدد 98، المجلس الوطني للآداب والفنون، الكويت، 1986.
9. الكتاب المقدّس، كتاب الحياة، المؤسسة العالمية للكتاب المقدّس، لندن، إنجلترا، 1999.
10. لومبار (جاك)، مدخل إلى الأثربولوجيا، ترجمة حسين قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1997.

37 - Cassirer (Ernst): Essai sur l'Homme, les éditions de Minuit, Paris, 1975, p 4243-

38 - Castoriadis (Cornelius): L'Institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975, p 109 -173.

11. ابن منظور الإفريقي (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
12. ميشيل (دينكن)، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، دار الرشيد، بغداد- العراق، 1980.
13. Bastide (Roger): Article «L'anthropologie religieuse», Encyclopædia Universalis, <http://www.universa-lis.fr/encyclopedia/religion-l-anthropologie-religieuse/>
14. Cassirer (Ernst): Essai sur l'Homme, les éditions de Minuit, Paris, 1975.
15. Castoriadis (Cornelius): L'Institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975.
16. Dictionnaire de français Larousse, LAROUSSE, Paris, 2005.
17. Eliade (Mircea): Aspects du mythe, Gallimard, collection Folio essais, Paris, 1963.
18. Strauss (Claude Lévi): Anthropologie structurale, édition Plon, Paris, 1974.
19. Tylor (Edward): Primitive culture, John Murray, Albemarle Street, 2 nd, London, 1873.
20. Piaget (Jean): épistémologie des sciences de l'homme, Ed Gallimard, collection idées, Paris, 1972.
21. Morin (Edgar): L'Europe à deux visages, Humanisme et barbarie, Ed Lemieux, Collection Lemieux editeur, Paris, 2015.
22. Morin (Edgar): Culture et barbarie européennes, Éditions Bayard Jeunesse, Collection Es sais, Paris, 2005.

## الحضارة والهمجية: الاستنباط العقلي من العلاقة بينهما

سري نسبية\*

1. شهدت البلدان العربية، في العقد الأخير، تقلبات سياسية ومجتمعية حادة أودت بها كان يشبه حالاً من الاستقرار، وطففت على السطح مظاهر عنفية مختلفة تندر جميعها باندثار عهد قديم، واستبدال مستقبل غير واضح المعالم حتى اللحظة به، ويثير هذا الوضع، دونها شك، القلق لدى المواطنين، ليس بسبب ما يحصل فحسب، بل، أيضاً، بسبب جهل ما سوف تؤول إليه الأمور. ولأنّ الإنسان بطبعه يستكين للعادة والاستقرار، وينظم أفكاره وحياته على أنّ غده سوف يشكّل استمراراً لحاضره، فإنّ قلقه الحاضر المعاش، وانهباء الأمن والأمان، تدعوه إلى مراجعة ذاته، والتشكك في مكوناتها، ومن ذلك مقارنة حاله بحال الآخر، أو مع حالٍ آخر في تاريخه هو، معتبراً أنّ حاله هذا استثناء أو اعوجاج لم يكن ليحصل لو لم يتغلغل فيه أثر معدٍ من الخارج، أو مرض كامن فيه منذ تكوّنه. فيكثر الحديث، اليوم، عن عدوّ خارجي، أو دين معوج يجب تقويمه، أو التحرر كلياً منه، أو نظم سياسية بائدة، أو خصائص جينية في تكوين العربي، وليست موجودة في غيره، تحوله عن التمدن والحضارة بمكوناته الذاتية، ويحتاج، بسببها، إلى إطار تنظيمي سهاوي (دين) لتنظيم معاشه بشكل حضري (ابن خلدون). والجامع لهذا كله هو التحوّل الجاري من حال الأمن إلى حال الاقتتال، وتشبيه الأخير بالهمجية، وانهباء أركان الحضارة (ومّا يخطر في البال، فيما قد يخطر في هذا السياق، إلى جانب مسالخ البشر والتمثيل بالجثث، تدمير الأبنية الأثرية في تدمير وغيرها).

وبما أنّ هنالك مداخل مجدية عديدة لتحليل الوضع المشار إليه، بما في ذلك البعد البشري العام، وما لا يخص العرب وحالهم اليوم، فما سوف أتناوله، في مداخلتي هذه، وأحاول تسليط الضوء عليه، هو ذلك البعد المتعلق بمفاهيم الحضارة والهمجية بشكل عام، متحرّياً، من خلال ذلك، أن أخلص إلى حجر أساس لمنظومة أخلاقية تكون هي المرجع والمعيار الرئيس، الذي يمكننا اعتماده حين نميز بينهما؛ إذ ممّا لا شك فيه أنّ تمييزنا هذا هو تمييز قيمي، وليس وصفيّاً فقط، وأننا عندما نقدم على استعماله فإننا نعبر عن دلالات أخلاقية منها الإيجابي ومنها السلبي. وقد نختلف حديثاً فيما بيننا بخصوص هذه الدلالات، كرفض بعضٍ منا مثلاً التفريق بين الأفعال الوحشية، التي يرتكبها أعضاء داعش، وتلك التي يرتكبها جيش نظامي، فقد نصف الأولى بأنها همجية، وتمثل الشر بأوضح معانيه، ثم نرفض رفضاً باتاً أن تكون هنالك مقارنة ما بينها وبين حرب نظامية، أو بينها وبين سيطرة قسرية يارسها نظام على شعبه، أو على شعب آخر؛ بل قد يصف بعضنا الأخيرة بأنها خير في ظروف معينة، كما قد توصف بعض الحروب بأنها خير، أو بأنها عادلة. باختصار إننا نختلف حول ما هو خير وما هو شر، وحول ما إذا كانت هذه صفات طبيعية أو وضعية أصلاً، وقد نختلف وتشكك في الأمر عند قيام دولة تدّعي الحضارة بشن حرب همجية على أخرى، وتشكل مجموعة هذه الأسئلة سبباً مشرعاً لاستيضاح هذه المفاهيم، لعل ذلك يساهم، ولو مساهمة متواضعة، في تمكيننا من اجتياز هذه المرحلة المتخبطة من تاريخنا العربي، حيث تتضارب القيم، ويختلط الغثّ بالسمين. كما قد تشكل محاولتنا هذه مدخلاً جديداً لاستنباط مبدأ عقلي لمنظومة أخلاقية عامة نحن أحوج ما نكون إليها كبوصلة تساعدنا في التفكير السليم.

ولا تأتي هذه المداخلة بسبب نقص في النظريات الأخلاقية عموماً (كيف نميز الخير من الشر، أو نقيم الحجج لإسناد هذه النظرية،

\* مفكر وأكاديمي من فلسطين.

أو تلك)، فالنظريات، حدسيّة كانت، أو عقلية، أو طبيعية، أو غيرها، متوافرة في الأدبيات ذات العلاقة، وإنّا تحفز التفكير فيها، ولربما بشكل جديد، الأحداث الكريهة، التي يشاهدها المواطن العربي في أيامنا هذه؛ إذ إنّ هذه الأحداث تفرض علينا واقعاً معاشاً بعيداً عن التنظير، من شأنه فتح آفاق جديدة للتفكير في المواضيع ذات العلاقة، لعلنا نتمكن من أخذ العبرة من هذه الأحداث، ونتخذها مدخلاً جديداً للبحث عن أسس واقعية ومعاشة تعيد توضيح تلك القيم الأخلاقية لأنفسنا خاصة، وإنّا أحوج ما نكون إلى ذلك في وقت رديء نتلمس الانبثاق عنه إلى فجر عربي جديد.

وأفضل ما أستهلّ به مداخلتي هذه عن الحضارة والمهجيّة، في ظلّ الأفعال المهجيّة التي نشهد، التنبيه إلى التمييز اللغوي الأساسي والبسيط بين الاسم والنعته، أو الصفة، وفي سياقنا هذا بين الحضارة والحضاري، أو بين الممج والوحش) والمهجي أو (الوحشي). ويساعدنا التنبيه إلى هذا التمييز على أن نتقبّل، بسهولة، القول إنّ نعت الشيء باسمه (مثلاً أنّ هذا الإنسان إنسانيّ) لا يضيفي عليه، بالضرورة، الأوصاف كافة التي ننسبها إلى الاسم، فهو ليس، بالضرورة، إنسانياً لكونه إنساناً، بل قد يكون همجياً، وعندما نعتته بالمهجيّة فإنّنا نفعل ذلك تحديداً لكونه إنساناً، وليس من الممج؛ بل لن يكون هنالك معنى لقولنا إنّ الممج همجي، إن لم نقصد التكرار اللغوي (والممج في «لسان العرب» هو الذباب المسعور أو، أيضاً، أرذلة الناس). ومن هنا، من الضرورة بمكان توضيح هذه المفاهيم لأنفسنا، وذلك في محاولة لتحديد ما نجدّه مكروهاً، أو مستحسناً في كلّ منهما.

وقد يختلط علينا الأمر بداية، أو نختلف في تحديد معنى الحضارة؛ فهي مجرد حال الاجتماع البشري، الذي ينتقل إليه الناس من البداوة عند الاستقرار في مكان ما (ابن خلدون)، أم هي تتطلّب وجود نمط ثقافي أو اقتصادي، أو نظام معاملات بشرية معيّنة؟ فهل الحضارات التي نتكلّم عنها (مثلاً اليونانية، أو الإسلامية، أو الهندية) هي مجرد متوجها العلمي والثقافي والفكري، في ظلّ حكم سياسي أو اقتصادي، أيّاً كان شكله، وكيفما اتفقت علاقاته مع المنظومات السياسية الأخرى؟ هل هي وصف لمسالك الأفراد وأفعالهم داخل حضارة ما، أو خارجها، كما هي وصف للمجموعات؟ أيها، أساساً، حال واحدة أو مطلقة لا تتغير، أم هي صفة تختلف معاييرها، ويختلف شكلها من زمن إلى آخر؟ أكان موضوعها فرداً أم جماعة؟ ثم لو ذهبنا أبعد من ذلك، وتكهنتنا خصائص كائنات ملائكية، فهل يا ترى نقدم على القول إنّ لديها حضارتها؟ أو لو كان هناك عالم من الكائنات الآلية تتفاعل فيما بينها، ومع العالم الخارجي فقط ميكانيكياً لتصريف أمورها، فهل يا ترى نصطلح على وصف حالها ذلك بـ«حضارة»؟ وقد يساعدنا طرح هذه الأسئلة وغيرها على الخلوص إلى الرأي الشائع؛ أنّ الحضارة إنّما تصف أحوالاً معيشية بشرية مجتمعية، حتى لو كانت هذه بدائية لا يعدو متوجها سوى بعض الآلات اليدوية الأساسية على أيدي بعض أفرادها، وإنّ ما يجعلنا نعدّها كذلك هي تلك العلامات (كالرسوم في الكهوف)، التي تظهر بدء اهتمام أفرادها بما يتعدّى السعي لتحقيق احتياجاتهم البدائية؛ أي قد نستكين في النهاية إلى القول إنّ الحضارة هي مجرد الحال (الخلدوني)، الذي يتصف به الاجتماع البشري كيفما اتفق شكله، وكيفما اختلف أطواره الحضارية (أكانت علاماته رسوم الكهوف، أو تلك التي لمايكل أنجلو)، وللقبول بأنّ وجودها هذا (كما نعتبره الحال في أنظمة سياسية عبر التاريخ) لا ينفني أو يستثني الحروب والقتل والتمثيل بالجنث والقهر والعبودية، وغيرها من تلك الأحوال والصفات، التي نرى، من موقعنا الزماني، أنّها همجية وغير إنسانية، مميزين ضمناً، في قولنا هذا، بين الحضارة من جهة (الاسم)، وما نعدّها أفعالاً غير حضارية من جهة أخرى (النعته) رافقت تاريخ تلك الحضارات. لكنّ قبولنا بهذا التمييز يفضي إلى القول إنّ مصطلحي الاجتماع البشري والحضارة مترادفان، حيث يصبح الثاني مجرد تسمية أخرى للمجتمع المدني لتمييزه عمّا قيل أو يفترض أنّه حال طبيعي (ما قبل المدني، إن صح التعبير) للحياة البشرية، والذي توافق المفكرون على وصفه بالمهجيّة. لكنّ المفكرين، ولاسيما في القرن الثامن عشر، الذين استعانوا بهذا التمييز لطرح نظرياتهم في العقد الاجتماعي لم يتعمقوا كثيراً في وصف ذلك الحال الطبيعي، سوى الإشارة إلى كونه حالاً يخلو من أسباب السلم والأمن، وتسوده العدوانية بأشرس أنواعها، فهو حال من الحرب والاعتداء يخلو من الاتفاقات العقلانية بين أفرادها، ويعوزه كثير من تلك السمات، التي يتصف بها البشر، كاللغة، والتصرفات اللبقة، والتمييزات الأخلاقية، والاهتمام بالأمر الجمالية والشعرية والفكرية، والمقدرات الصناعية، التي يفتخر الإنسان المدني بتملكها. ولكنهم لم يسלטوا الضوء على أية من هاته الصفات بعينها، كذلك الأمر الذي يدفع الإنسان المدني للتقرّز أو النفور منها، ويدعوه،

بالتالي، إلى أن ينأى بتصرفاته ومسلكه عنها، فاكفوا، في الغالب، بالإشارة إلى ما عدّوه عنصراً جوهرياً مفقوداً لدى الحيوان، كالعقل واللغة، مشيرين إلى أن هذا النقص تنعكس آثاره في تلك التصرفات العدوانية والشرسة بين الحيوانات المفترسة، التي يجري اليوم وصفها بالتصرفات الهمجية، ولاسيما عندما يتصف بعض بني البشر بها.

وعليه، ليس الحديث غريباً عن همجية الإنسان، والهمجية التي اقترنت قديماً بالحضارات، والتي نقرنها، اليوم، بتصرفات جيش أو جماعات أو أفراد، فكأنّ الفصل تاريخياً بين الإنسان المدني والحيوان الهمجي لم يوجب عند حدوثه استبدالاً كلياً، أو دفعة لصفات بأخرى؛ بل بقيت بعض صفات طور متقدم ملتصقة بطور مدني أجد منه، ليس كسمة يتقوم بها، بل كأعراض سلبية لازمة، بعضها أو الآخر، لأي سبب كان من الأسباب التي واجهته، أو بقيت وتبقى ملتصقة به كمخلفات مرحلة سابقة لم تلفظ بعد، أو استجدت وتستجد أعراضها كإفرازات لصراعات سياسية أو غرائزية غيرها، ولكنها تظلّ، في جميع الأحوال، «الاستثناء الذي يثبت القانون»؛ أي الذي يثبت أنّ المجتمع مدني إنّما تشوبه سمات ومعاملات غير حضارية (أي همجية) ما زالت تتطلب الاستئصال أو التهذيب؛ كي يستكمل النوع البشري تطوره الحضري، أو يحافظ على المستوى الذي توصل إليه بالقدر الممكن. والعبرة، في كلّ ذلك، التمييز بين صفات محمودة، وأخرى منبوذة، بما يشمل ذلك الفصل بين ما هو خير وما هو شر في المعاملات البشرية.

بيد أنّ هذا يدعونا إلى النظر في معنى الهمجية أو الوحشية، الذي نستل منه تلك السمة الأساسية، أو السمات التي نصفها بأنّها أوصاف لا حضارية ولا إنسانية؛ أي التي يعتبرها المدني نقيضاً لحاله أو وضعه، ويعتبرها شراً، فننظر هنا فيما إذا كانت الهمجية، فعلاً، حالاً طبيعياً للإنسان يسبق حاله المدني، أو إذا كانت سمة لحال افتراضي عام، كما يقول الكثيرون من الفلاسفة، فهم لا يدعون، بالضرورة، أنّ البشر وجدوا، فعلاً، في حال كهذا، ولكنهم يؤكدون أنّ الاجتماع البشري إن لم يوجد أو انهار فسوف يستبدل بالعداوة؛ أي بوضع (حال طبيعي) يسعى فيه كل إنسان للذود عن نفسه، وتحقيق مطالبه، بما أوتي من قوة، الأمر الذي سوف يقود إلى تفشي تلك الأفعال العدوانية كافة، التي تتصف بالهمجية والوحشية، والتي لا يمكن تقييدها إلا بعقد ضمني أو غيره، يتفق من خلاله الأفراد على مرجع (سلطة كانت أم قانوناً) يضمن سلامة كل منهم (توماس هوبس)، أو يشرع ممتلكاتهم التي تملكوها بأعمالهم (جون لوك)، حيث تستبدل حال العداوة بينهم بحال الأمن والسلام (المجتمع المدني أو السياسي). فالوضع الطبيعي، كما يراه هؤلاء، هو «قانون الغاب»، أو العداوة المستمرة بين الأفراد.

وعندما نأتي، تأسيساً على ذلك، إلى تعريف الأفعال الوحشية والهمجية (أي غير الحضارية)، التي يتم ارتكابها في إطار حضارة أيّ مجتمع مدني، أو بين مجموعة بشرية وغيرها، والتي يُطلب استئصالها للدفع والارتقاء بالتطور الحضاري فيها إلى درجة أفضل، فنحن نذهب مباشرة إلى هذا المعنى العام للاسم (الهمجية)، ونسقطه دون تمييز بينه وبين النعت (همجي)، ونفترض أنّ السمة الأبرز، في ذلك الوضع الذي يتكلم عليه الفلاسفة، هي العداوة بين الأفراد، التي تتجسّد في الاقتتالات الوحشية والهمجية فيما بينهم، باعتبار أنّ الوحوش البرية والهمج يتقاتلون فيما بينهم بصرامة، ولا يتعاونون، في الأغلب، في نيل مطالبهم الحسية (الغذاء والجنس).

بيد أنّ من المتفق عليه، في يومنا هذا، وأصبحنا ندرکه، أنّ التعاون بين كثير من أنواع تلك الحيوانات لمعاشها، ونيل قوتها، أمر لا ريب فيه، ولا يميز النوع البشري عنهم، بل إنّ كثيراً منها لا تفتك ببني نوعها كما نفع نحن، كما لا تتميز، أيضاً، من جهة الكيف، بأدمغتها، فكلنا يحتسب لأمره، وإن كان بطرق ومستويات، ولأهداف متفاوتة، وفي النهاية، إن كان هنالك ما نلاحظ أنّه من أكثر السمات السلبية بروزاً لديها، وتفرنا من أن نكون متصفين بها، فهي تلك اللامبالاة المطلقة، التي تظهرها تلك الحيوانات للأضرار، والآلام، والأوجاع، التي تتعرض لها ضحاياها مما تفرسه لإطعام نفسها، أو ما تتقاتل معه للسطوة والاستئثار بسلطة، أو غلبة، أو أثى، فيما بينها، ونحن إذ لا نجد من المناسب أن نصف أفعالها تلك بالخير أو الشر، أو أن نميز بين مذنب وبريء فيما بينها، لما ندرکه من غياب المقدرة لديها لمقاومة ما تدعوها إليه طبائعها لفعله عند الافتراض والاعتداء، فإننا نشعر تلقائياً بأنّ هذه السمة (اللامبالاة المطلقة للأضرار التي تلحق

المهجيّة هي ذاتها مهما اختلفت أشكالها، ويجب ألا نتخدد بمظاهرها الخارجية، بل يجب أن نسترد دائماً بعنصر التعريف الأساس لنحدد فيما إذا كان عملٌ ما مهجياً أم لا، والعنصر هذا هو، بكلّ بساطة، عدم الاكتراث للآلام الغير في سعينا لتحقيق مطمع لنا، فهذا هو الأساس الذي يتصف به الهمج ويحدونا للتمييز كبشر.

بضحايها) هي، تحديداً، ما تمثل لدينا المهجيّة في أوضح معانيها، إذا ما صادفناها في أعمال البشر فيما بينهم، وتكون تجسيدا في هذه الحال لما نعتبره شراً في حال الإنسان الذي يتمتع بالقدرة على تجنب التسبب في الألم، وإن لم تكُ كذلك في عالم الحيوان. فنستنتج أنّ خلاصة ما يمكننا فعلاً اعتباره مهجياً، ووصفه بالشر، إن وسمنا الأفعال البشرية به، هو مجرد تلك اللامبالاة، وعدم الاكتراث للآلام والأضرار التي نتسبب فيها تجاه الآخرين في سعينا لتحقيق مطامعنا واحتياجاتنا، ولاسيما عندما تكون تلك الأضرار والآلام ماثلة أمام أعيننا، وإن لم تك المقصد بذاته لها.

وقد يعترض أحدهم، هنا، بالقول إنّ استنتاجنا هذا (اللامبالاة للأضرار التي نسبها للغير الذي يعترض طريقنا) عام جداً، إذا ما قسناه بالمثال الذي أوردناه، والذي يقتصر على الإيذاء أو الألم الجسدي الذي يسببه وحش مفترس عند فتكه بالآخر، ولا يتعداه ليشمل أضراراً أخرى جسدية كانت، أو نفسية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو غيرها، مباشرة أو غير ذلك، فهذه الأخيرة، جميعاً، قد تُعدّ أموراً يمكن أن يكون بعضها مكروهاً، أو حتى مخالفاً لقانون أو آخر، ولكننا، بالعموم، لا نطلق صفة المهجيّة عليها، وكذلك الأمر، أيضاً، في احتلال أرض الغير، أو الاستئثار بثروات البلاد لطبقة، أو إثنية معينة، أو الاستغلال بأشكاله المختلفة، أو حتى الاقتتال عن بعد من خلال التحكم الإلكتروني في وسائل الفتك من قبل دول رسمية، فهذه جميعاً وإن كانت تتسبب بإيذاء الغير والإضرار بهم فهي ليست مهجيّة بالمعنى الذي استنبطناه، خلافاً للقتل والتمثيل بالجثث، كالذي شهدناه في رواندا، والذي نشهده اليوم في بعض الدول، ومنها الدول العربية، فهذا ما قد نقول إنه يميز المهجيّة والوحشيّة، ومن أمثله، أيضاً، الأعمال الإرهابية كالتفجير في الأماكن العامة، إمّا بالقتال الموقوتة، وإمّا مباشرة بالأسلحة اليدويّة.

ومن حقنا، فعلاً، هنا، أن نتساءل عمّا إذا كان معيار المهجيّة (كما أوردناه) هو عدم الاكتراث لإيذاء الغير بالمطلق، في معرض سعينا لتحقيق أطماعنا واحتياجاتنا أيّاً كان شكل هذا الإيذاء، أو إذا كان محكوماً بحيثيات الإيذاء الجسدي (كأن يكون فتكاً مباشراً). ولكن من غير الواضح ما إذا كان الاعتراض المذكور يحوي منطقاً قائماً بذاته؛ أي إن كان هنالك مقياس موضوعي يستند إليه. وقد يقال، في هذا السياق، إنّ ما يدعم الاعتراض المذكور هو ما يتعارف عليه الناس، أو المتعارف عليه، فالناس، في يومنا هذا، يميزون بين تفجير قنبلة في مسجد أو مقهى من جهة، وبين مدير يقهر موظفاً لديه، أو يتجبر عليه من جهة ثانية، كما يميزون، مثلاً، بين التمييز ضدّ امرأة في عملها، أو سلبها مالاً، أو حقاً من حقوقها كإنسان، وبين اغتصابها، فأحدهما لديهم مكروه، ولكنهم يعتبرون الآخر عملاً مهجياً. لكنّ الرجوع إلى ما هو متعارف عليه لدى الناس لإسناد الاعتراض يجعل التمييز نسبياً؛ أي مرهوناً بأيّ أناس تتكلم عنهم، وفي أية حقبة، أو بيئة «ثقافية»، أو وضع سياسي معين، ويصبح الأمر، بالتالي، أمراً وضعياً فيما يعتبره أو يقيسه الفاعل في إطار بيئته أو وضعه، ناهيك عن كون هاته المداخلات كافة في معرض تعريف الفعل المهجي آتية، الآن، ليس من ذلك الحال المهجي، الذي نود استنباط السمة المميزة منه، بل من نقيضه كما يزعم؛ أي من ناحية مفهومنا لما هو إنساني، وهذا في الوقت الذي نحاول فيه أن نفهم «المهجي» في إطاره هو، أي دون دور. فإذا ما تدخل المعترض، فأضاف أننا، دون شك، نحتاج إلى شبك المفهومين بعضهما مع بعض؛ لأنّه لا خيار لنا سوى ذلك، والعبارة هنا هي في استعمال الإنسان عقله للتمييز بين ما هو خير وما هو شر، وتحكيم نزعتة إلى الخير على غيرها من قوى النفس لتحقيق أغراضه، فيمكن الرد بأننا، بالعكس، قادرون باستعمال العقل على استنباط السمة المهجيّة المميزة كمبدأ عام، كما فعلنا ذلك سابقاً. أمّا الارتكاز إلى العقل للتمييز بين أنواع الضرر، وأيّ منها مشروع، فلن يكون مسعفاً للمعترض، الذي يود التمييز أساساً بين أنواع الضرر (مثلاً بين إيذاء الجسد أو نفسياً فقط)، فهو هنا يفترض التمايز الأخلاقي بينها بالعقل مسبقاً، في حين أنّ هذا هو المطلوب الذي يريد إثباته، وليس لديه، في مستهل حجته الاعتراضية، التي يشير فيها إلى العقل في الواقع، إلا معناه (أي العقل) كأسلوب في

التفكير والتخطيط للفعل، الذي يتسبب في إيقاع الألم أو الضرر؛ أي يبقى الأمر مرهوناً في الحالة هذه بالحسابات المنهجية التي يستعملها العقل، والمتصلة بتحقيق الهدف أو المطمع الذي يقرره لنفسه، وهذا هو لب الإشكال؛ أي أن يستعمل العقل وسيلة فقط، فتنظيم الدولة الإسلامية، مثلاً، يستطيع تبرير أفعاله لنفسه بمنطق «إدارة التوحش»؛ أي من خلال التأسيس على أن المنظومات السياسية/ المجتمعية، التي تنشأ على أرضية «الحالة الطبيعية» للبشر (كما أورد ذلك الفلاسفة)، لا يمكن استبدالها بأخرى تختلف جذرياً إلا بالاستئصال؛ أي بإعادة حالة الرعب إليها، ومن ثم إدارتها إلى حين، تمهيداً لبناء منظومة بديلة لها هي المنظومة الخلاقية، فيكون الهدف هو هذا الأخير، والوسيلة هي الإرهاب. وكذلك الدولة، التي تهاجم أخرى للسيطرة عليها، قد تفعل ذلك بتمتهى العقلنة، والإنسان الذي يسرق مال غيره، أو يغتصب امرأة، أو يقتلها، أو يفجر مقهى أو مبنى مدنياً بكامله؛ إذ ليس من سمات العقل تحديد قيمة أخلاقية بعينها (ولو كانت هذه من سماته لما اختلف الخلق على توصيف الأفعال قيمياً)؛ بل سمته الرئيسة البرمجة الميكانيكية لتحقيق مطمع مقصود أو هدف منشود، فلا يسعف المعارض، إذاً، أن يستعين بالعقل على هذا المستوى الأولي للتمييز أخلاقياً بين نوع من الضرر وغيره، وهذا الأمر هو الذي يشدنا إلى النظر في إمكانية الاستعانة بالعقل لاستنباط معادلة أو مبدأ، عن طريق التدقيق في معنى الهمجية، يمكننا، بعده، تحديد قيم إنسانية معينة يمكن الاتفاق عليها، فإذا ما دققنا النظر في ما نستعجه وننفر منه أساساً، فسوف نجد أن المعنى الأبرز للهمجية أو الوحشية لدى الحيوانات المفترسة هو اللامبالاة المطلقة للألم الذي يسببه أحدها للآخر، وهذا، إذاً، هو ما يمكننا اعتماده أو لياً دليلاً عقلياً للأمر الذي ينفردنا من الفعل الهمجي، آخذين، في الاعتبار، أن ذلك الفعل يقع في عالم لا يمكن التمييز فيه بين مذنب وبريء، أو بين حق ومعتد، أو، بصورة أعم، بين ما هو خير أو شر، فاعتماد قيمة بذاتها، أو مبدأ آخر في ذلك العالم أمر مردود على أصله، ولن تسعفنا أي منها في تحديد معنى الهمجية أساساً، إلا إذا أتينا عليها لاحقاً، وبعد أن نكون قد استوفينا التحقق من الحد الفاصل للفعل الهمجي. فتكون اللامبالاة المطلقة للألم، أو الضرر، أو الأذى، الذي يقع للغير، في معرض تحقيق غرض، أو حاجة، أو مطمع، هو جوهر الفعل الهمجي، ومن ثم نلحق هذا التعريف بصفات أخرى تشكل بمجموعها ما نراه موجباً لنا للتمييز عن الحيوانات الأخرى ككائنات من نوع أسمي، أو أرقى، أو أفضل.

فإذا كان إيلام الآخر هو الشرط والمقياس، أو، بعبارة أخرى، المبدأ المنشود الذي يمكننا تأسيس منظومتنا الأخلاقية التي تميزنا كبشر عليه، فقد يمكننا، بعدئذ، تصنيف هذه الآلام، سواء أكانت في صالح الغير كالجراحة وما شابه، أم كانت لصالح فاعلها، وإذا ما كانت مقهورة كالدفاع عن النفس أو اعتدائية، وبأي درجة هي. كما يمكننا، عندئذ، إيجاد الأنظمة والوسائل للتعامل معها سعياً للعدل، وما ينتج عن ذلك من أمن واستقرار. ولكن سيلزمننا، أيضاً، من كل هذا أن نتوقف عن التمييز موضوعياً بين فني يجلس هادئاً في مكتب للإلكترونيات في بلد ما يتحكم في وسائل فتك في بلد آخر، وبين رجل يفتك بخنجره رجلاً آخر، ثم يمثل بجسده، حتى ولو بدا المشهد لنا مختلفاً لكل منهما، أو بين جندي احتلال تابع لدولة رسمية يطلق الرصاص على متظاهر وفدائي يفجر لغماً في مستوطنة، أو بين فقير رث الثياب يسرق درهماً من غيره، وغني متأنق يسرق بالكلام الجميل أبناء شعبه. فالهمجية هي ذاتها مهما اختلفت أشكالها، ويجب ألا ننخدع بمظاهرها الخارجية؛ بل يجب أن نسترد دائماً بعنصر التعريف الأساس لنحدد فيما إذا كان عمل ما همجياً أم لا، والعنصر هذا هو، بكل بساطة، عدم الاكتراث لآلام الغير في سعينا لتحقيق مطمع لنا، فهذا هو الأساس الذي يتصف به الهمج، ويحدونا للتمييز كبشر.

2. بما أننا فصلنا بين الحضارة والقيم الأخلاقية، حيث لم تعد هذه النقيض أو الضد للهمجية، واستتبطننا، مع ذلك، الصفة المميزة للأخيرة، وهي عدم الاكتراث بإيذاء أو إيقاع الألم في الآخر، حيث أصبح واضحاً لنا جوهر ذلك الشيء، الذي نصفه بالهمجية، ونعتبره أمراً سلبياً، يبقى السؤال، الآن، ما إذا كان ممكناً أن نعود فنضع الأسس لمنظومة أخلاقية متكاملة، يمكننا بموجبها أن نصنف ونميز الأفعال الحضارية بالمعنى الأخلاقي وفقاً لشعورنا هذا، والمقصود، هنا، أن نرى ما إذا كان ممكناً أن يشكل هذا الشعور الحسي أو النفور الطبيعي للفعل الهمجي أساساً ومعياراً نستدل به على هذه القيم بدلاً من افتراض وجودها، أو معرفتنا بها بدءاً، فيكون منهجنا لتحديد تلك القيم في مجتمع حضاري أو فاضل قائماً بشكل مصرح به على النفي بدلاً من الإيجاب، وذلك بعكس المعهود في هذا السياق، والمقصود بالمنهج الإيجابي، وهو المعهود، افتراض هذا الوجود أو المعرفة بدءاً، مثلاً بالقول إن هذه القيم (المستحسن والمكروه، أو الخير

والشر) موجودة موضوعياً، ويمكن أن نميز بينها بالعقل، أو أنّها طبيعية ويمكننا أن نميز بينها بالإدراك الحسي، وفي الحالتين الفكرة، هنا، هي أنّها يمكننا بدءاً استنباط أو إدراك، ومن ثمّ وصف هذا الخير الموجود للاسترشاد به في أعمالنا، أو قد نذهب، في الاتجاه الإيجابي ذاته، إلى ادعاء أنّ القيم الأخلاقية وضعية، وهي مجرد ما يتم تهذيبه بالعقل لما تفرزه طبيعتنا الأنانية وفق ضرورات التعاون البشري، أو أخيراً بالقول إنّ التمييز فيها بينها يعود إلى مصدره الإلهي أو الديني.

والجامع لما أسميناه الاتجاه الإيجابي المعهود هو الانطلاق في تحديد منظومتنا الأخلاقية من قيمة إيجابية كيفما اتفقنا عليها، طبعاً، أو عقلاً، أو وضعاً، وهذا مشروع مضمّن جاهد في طرح جوانبه والدفاع عنها، بنجاحات متفاوتة، أفواج متتالية من المفكرين، بدءاً بالفلاسفة الإغريقيين، ولكن دون التوصل إلى نتيجة جامعة، ومع الاستمرار في ما نشهده من اختلافات في وجهات النظر حول ما هو همجي أو شر، وما هو حضري في نظر من يدعي أنّنا يمكننا أن نميز بدءاً بين هذه الأمور بالعقل أو الإدراك؛ أي أن نميز بينها كما نفعل مع المراتب، ومع الاختلاف بشكل أعمّ حول القيم الأخلاقية، التي كثيراً ما تصل بنا إلى طريق مسدودة. حاول كثير من المفكرين البحث عن ركن أو معيار يمكن استخلاص القيم المرجوة منه؛ أي إلى مبدأ أوليّ عام يمكن، بالعودة إليه، تحديد القيمة الأخلاقية لأفعال بعينها، بل بناء منظومة أخلاقية بأكملها، تماماً كما قد نفعل إن كنا نتبع ملة، فنعود إلى نص أو تعليم إلهي، إن اختلفنا بخصوص فعل بعينه إذا ما كان خيراً أو شراً، فيكون اجتهادنا الفقهي مؤسساً على أصول راسخة. ويجوزنا جميع ذلك، إذا ما انتهجنا العقل أو الحدس، إلى إيجاد مقياس أساس نعود إليه يكون معياراً عاماً إذا ما كنّا نتكلم على البشر عامة، ولكي يؤدي حجر الأساس هذا الدور المنشود، فلا مناص من أن يكون مبدأ شبيهاً بما يُسمّى الضرورات العقلية؛ أي تلك التي يمكننا أن نستخلص منها قيماً أخلاقية عينية ترتب منطقياً عليها، وقد اجتهد المفكرون، على اختلاف مذاهبهم، في هذا الأمر، فوجد أمثلة على ذلك الطبيب الرازي، الذي يؤسس منظومته على مبدأ اللذة والألم من المنظور الذاتي، فيقول إنّ المبدأ، الذي يجب أن نسترشد به في حياتنا، هو ألا نسعى لتحقيق لذة أو مطمع في هذه الحياة بسبب لنا المأزق كما ونوعاً في هذه الحياة أو في الآخرة عن اللذة أو المطمع، الذي نسعى إلى تحقيقه، وطرح الرازي مبدأ هذا في (سيرة الفيلسوف)، و، أيضاً، في كتابه (الطب الروحاني). وكما هو بيّن، طرحه معياراً عقلياً يمكننا، بالاستناد إليه، بالتالي، تصنيف أفعالنا بشكل يفضي عليها قيمتها الأخلاقية، ويميز فيما بينها واحداً واحداً. ثمّ هنالك، أيضاً، ما يشابه مبدأ الرازي، وهو المقصد الفقهي القائل بتقديم درء المضار على تحقيق المنافع، فهذا، أيضاً، مبدأ عقلي الفكرة منه استخلاص النتائج المنطقية، التي ترتب عليه بالنسبة إلى واحد واحد من أفعالنا، ثمّ هنالك، أيضاً، المبدأ الذي انتقاه الفيلسوف الألماني «كانت»، وهو أن أفعل، عند اختياري الفعل، ما أوّمن بأنّ أياً كان لو كان بمكاني عليه أن يختاره، وهذه جميعها، وإن اختلفت بعضها عن بعض، فإنّها تتماثل بكونها مطروحة كمبادئ عقلية يستند التمييز قيمياً بين الأفعال (مثلاً بين ما هو حضاري وما هو همجي) على أساسها. وتماثلها مع الضرورات العقلية يشير إلى أنّ العمل بموجبها كيفما تمّ التوصل إليها، وخلافاً للعمل نفسه حتى ولو كان بموجب الغريزة، هو الذي يجعله أخلاقياً بالحقيقة، وذلك بسبب كونه اختياراً واعياً للفاعل، وليس مجرد فعل غريزي أو جبهته الطبيعية، كدفاع الهرّة عن أطفالها مثلاً. وإن كانت هذه المبادئ مصاغة شكلاً بالإيجاب (أي وفقاً لما سميناه الاتجاه الإيجابي)، وتختلف بالظاهر عن الاستنباط بالسلب، الذي اعتمدها لكي نحدد مبدأنا، إلا أنّ من اللافت أنّه قد تمّ استخلاصها جميعاً من الغرائز الطبيعية السلبية، أي ممّا نفترض أنّ غرائزنا الطبيعية سوف تملي علينا القيام بعمله، فيشير لنا هذا المبدأ العقلي إلى ضرورة التحرّز منه. فالمبدأ الذي جاء به «كانت»، مثلاً، يفترض أنّني قد أميل بغريزتي لاختيار فعل أستسيغه لنفسه يختلف عمّا قد يستسيغه الآخرون كلّ لنفسه، ولكي أقر ما يجب أن أفعل والحالة هذه (فعل ما هو حسن) فيجب عليّ أن أنخيل ما الذي يجب أن يفعله أيّ إنسان آخر لو كان مكاني، وهذا الذي أعتقد أنّه يجب أن يفعله لن يكون ما يستسيغه لنفسه، فمبدأ «كانت»، إذاً، يستند إلى التحرّز ممّا هو أناني بالغريزة. والمقصد الفقهي، كذلك، يحذر من التهافت وراء ما يبدو جميلاً أو مستحسنًا غاضين النظر عن الضرر المحيط بنا؛ أي يفترض أنّنا قد نجر غرائزنا وراء منفعة دونها اعتبار للأضرار التي قد ترتب على ذلك، ومبدأ الرازي يحذر كذلك من التهافت وراء مسرّة قد تعقبها مضرّة، فبالرغم من أنّ هذه المبادئ كافة جاءت بصيغ إيجابية فهي قائمة ضمناً على النفي أو السلب، أي وفقاً للمنهج الذي انتقينا، وتختلف كذلك عن المعيار الذي توصلنا إليه سابقاً، والذي يسلط الضوء على الألم أو الضرر المسبب للآخر، فالاختلاف بيّن في ارتكاز مبدأ الرازي إلى معيار ألم الذات وليس ألم الآخر، وإن اتخذناه حجر أساس لبناء منظومتنا قد نجد أنفسنا في عالم

لا يعير أحدنا فيه اهتماماً للآخر، فالمضرة التي يعينها (كالسوفسطائيين) هي، أساساً، مضرة النفس، وهي وإن أخذت الثواب والعقاب في الآخرة في الاعتبار، فتبقى النفس هي محور المضرة الممكنة. كما يختلف معيارنا، أيضاً، عن المقصد الفقهي. وهذا الأخير، وإن كان يشمل الغير كما يشمل النفس، وقد يشمل الألم فيها يشمله من مضار، فهو يفعل ذلك كمعادلة حسابية عامة، دون تحديد لعدم إيلاام الغير تخصيصاً أو بدءاً. ويختلف عن المقياس، الذي انتقاه «كانت» لكون الأخير واعزاً لأن أستوحي من عالم عقلي أخلاقي ما يجب عليّ فعله، وهذا قد يترك الأمر مفتوحاً لوجهات النظر (كيف تنفق على ذلك الأمر الذي عليّ أن أفعله؟). ثم يختلف عنها جميعاً، لأن استخلاصه من الغرائز الطبيعية السلبية يأتي واضحاً ومباشراً؛ أي من ذلك الأمر الذي أنفر بطبيعتي منه، وما يمكن، بالتالي، اعتباره شراً أو صفة همجية أميل، غريزياً، إلى التنصل من مثلها، ويحفزني، كائناً واعيماً، أن أتقزز من أن أفعلها. وقد يكون الحس النفوري هذا أوثق أساساً لبناء منظومة القيم من المدخل، الذي يطرح مبدأً عقلياً يحدد لي واجباً أخلاقياً يحثني على الإيمان به، ومن ثم العمل بموجبه بدءاً. وفي المجمل يمكننا، من خلال الارتكاز إلى ذلك الحس النفوري، أن نعرف جوهر تلك الصفة الحيوانية الهمجية، التي نسعى غريزياً بكشر إلى أن نتحرز من الاتصاف بها، وأن نستنبط منها بالعقل معياراً نؤسس به لما يمكن أن يشكل لنا منظومة أخلاقية إنسانية بأنها تكمن في عدم تكرار أحدهم لما يسببه من ألم لآخر في معرض سعيه لتحقيق منفعة، أو مصلحة، أو مطمع لنفسه. وإذا كنا نستطيع أن نستنبط بالعقل من تجربتنا الحسية هذا المعيار، فيمكننا أن نلاحظ مباشرة أنه إن كانت بعض فصائل الحيوانات مضطربة، بطبيعتها، إلى ألا تكثرث لألم ضحاياها التي تفتك بها من أجل افتراسها أو السطوة عليها، فإن عدم الاكتراث هذا هو، بالتحديد، عمل همجيّ يمكن للإنسان، من خلال مقارنة نفسه مع الحيوان، التحرز من مثله باستعمال عقله (أي من إدراكه للقدرة الموجودة لديه لأن يتجنبه)، ويكون، بعدم تحرزه منه، بعد هذا الإدراك، والبحث عن بدائل، همجياً. ونستطيع، من هنا، باستعمال المعيار المستنبط المشار إليه كالمعيار الأساس والعقل لمعاينة الأفعال واحداً واحداً، بناء المنظومة الأخلاقية المتوخاة، والتمييز بين ما نرتيه خيراً، وما هو شر في كل أفعالنا.

إجمالاً، المقصود بها أسمىهاه الاكتراث للآخر ليس هو تلك الغريزة الطبيعية (الإيجابية)، الموجودة لدى الإنسان كما لدى الحيوان، لحماية وعناية ذوي القربى والدم (كالعصبية لدى ابن خلدون)، أو التي توجد لدى اللبوة، مثلاً، لتعتني بأطفالها، بل تلك الغريزة الـ«نفورية» تجاه الأفعال الدموية، التي ترتكبها الحيوانات الفتاكة بعضها ببعض للسطوة أو الافتراس، والتي يتميز ارتكابها بعدم الاكتراث بالألم والضرر الذي تسببه للآخر. والأخذ بهذا المبدأ منطلقاً عقلياً لتحديد ما يمكن أن يميزنا عن الحيوانات الأخرى، وما يمكن، بالتالي، أن نستشف منه ما هو حضري وأخلاقي بالنسبة إلينا، نقيضاً لما هو همجي وشراني، هو أكثر وثوقاً من أيّ مبدأ آخر قد ننتقيه لبناء منظومتنا الأخلاقية، أولاً، لأننا نستمدّه من التجربة الحسية والغرائزية بدلاً من أيّ فضاء غيبي، وثانياً لأنه لا يختص (كقراءة الدم مثلاً) بأفراد بعينهم دون غيرهم.

ولا وجه غرابة في تعريف الإيجاب (الخير) بالسلب (الشر) في سياق القيم الأخلاقية، خلافاً لما هو عليه الحال في سياق المنطق (حيث نعرف ما هو غير صادق بالصادق مثلاً) إذ إن الضرورات المنطقية تستوجب الإثبات أولاً، فقانون عدم التناقض يستوجب قانون الإثبات (إن كان شيء هو كذا فهو كذا). أمّا القيم الأخلاقية، فنحن نستشفها بالمعاينة والتجربة، وفي الأغلب من خلال رفض نقائصها، وليس غريباً، والحالة هذه، أن تكون ثمان من الوصايا العشر المذكورة في التوراة تعليمات بما يجب عليّ ألا أفعله، واثنتان منها فقط بما يجب عليّ أن أقوم بفعله، وليس غريباً، أيضاً، أن نجد أننا أقلّ ثقة بمعرفة أو تعريف ماهية قيمة أخلاقية إيجابية ما (كالعدالة مثلاً) من ثقتنا بمعرفة أو تعريف ما هو ظلم، أو ليس عدلاً. فما يستفزنا ويحفزنا، في الأغلب، هو حسنا النفوري واستياؤنا، بل استهجاننا لظلم يتم ارتكابه أمام أعيننا، ويستنهضنا ذلك للمطالبة بـ«العدالة»، تحديداً، في رفع ذلك الظلم المشاهد؛ أي أن الأخذ بالمنهج السلبي القائم على حسنا الغريزي لتأسيس منظومة أخلاقية ليس منهجاً غريباً على عاداتنا البشرية، إلى جانب كونه مدخلاً عقلياً لتصميم تلك المنظومة. وأخيراً، إننا نتكلم، هنا، إذاً، ليس عن علاقات غرائزية تجمع فيما بيننا؛ بل عن قانون مستنبط من غرائزنا يمكننا صقله كمبدأ أخلاقي عام يشكل أساساً لمنظومة أخلاقية إنسانية يتنظم منها تجمع بشري لا تشوبه الهمجية.

ونستخلص من كل ما سبق أن هنالك التباساً شائعاً لمفاهيم الحضارة والهمجية، كالإشادة أو الاستهجان بعبادات ما، وأنه يمكننا رفع

المقصود بما أسميناه الاكتراث للآخر ليس هو تلك الغريزة الطبيعية (الإيجابية) الموجودة لدى الإنسان كما للحيوان لحماية والعناية بذوي القربي والدم ، بل تلك الغريزة الـ«نفورية» تجاه الأفعال الدموية، التي ترتكبها الحيوانات الفتاكة بعضها ببعض للسطوة أو الافتراس، والتي يتميز ارتكابها بعدم الاكتراث بالألم والضرر الذي تسببه للآخر.

هذا الالتباس، أولاً، بالاتفاق على أنّ الحضارة، أو الحضارات، هي مجرد أطوار مختلفة للتجمّعات البشرية المتعاونة، والتي قد يتصف بعضها، أو كلها، بأفعال همجية، وبالاتفاق ثانياً على أنّه إن أردنا استخلاص الأمر الجوهرى فيها نعتبره همجياً، فسند أن ذلك هو عدم الاكتراث للآخر في معرض السعي للاستحواذ على ما نريده لأنفسنا، والعبرة العقلية في جميع ذلك ليس بالمشهد المائل أمامنا، وقد يقرزنا (مصدر المبدأ)؛ بل في المعنى؛ أي المبدأ نفسه.

3. نأتي، الآن، إلى ما هو أعقد، وذلك بمعاينة ما هو مائل أمامنا من مشاهد سياسية واقعية يمكننا تحكيمها للمبدأ الذي انتهينا إليه: وأول القول تجنب إيلاام الآخر من فعل أنوي القيام به، ولكن فلنقل إنّ المبدأ قد تمّ تجاوزه في الوضع المائل أمامنا، وإنني أنا الضحية التي تعاني من ألم تسبب فيه الآخر، ولنقل، أيضاً، إنّ هذا الآخر هو المنظومة السياسية التي تحكمني، والتي من خلال حكمها لي، بل تحكمها في معاشي، تنهب مما أعتبره (حقاً) لي أو ما أطمع به لنفسي، فهل لي، والحالة هذه، أن أقوم بفعل لتغيير أو قلب المعادلة، مما سيستج عنه التسبب في إيلاام ذلك الآخر؟

وللتوضيح، إنني - وإن كنت ما أزال مقيداً فقط بالمبدأ الأولي الذي اعتمدته، ولم أستخلص منه، بعد، أيّ مبدأ، أو أي معنى أخلاقي غيره- لن يمكنني الاستعانة بمبدأ كذلك الذي يشرع لي استعادة ملك، أو حق، أو أرض، تمّ اغتصابها، وهو ما أعتبره حقاً مشروعاً لي، فلن يمكنني، مثلاً، الاستعانة بما يمليه الحق (ليست لديّ إجابة بعد عن السؤال فيما إذا كان لي حق أصلاً)؛ بل كلّ ما أملكه للبت في أمرى هو إن كان مبدئي يسمح لي؛ بل يوجب عليّ الاحتراز من التسبب في الألم لغيري عند قيامي برفع الألم، الذي يسببه غيري لي؛ الأمر الذي أجد نفسي متحفزاً للقيام به. فيطرح السؤال، عندئذ، فيما إذا كنا قادرين على القيام بفعلنا دون إلحاق الألم بالآخر، وفيما إذا كان وقوع الألم حتمياً مانعاً للفعل، أو إن كان كلّ الألم كبعضه، حيث يجاز ما هو أقله، أو ما هو ضروري فقط، ولكي أجب عن هذه الأسئلة، فما أحتاج إليه، وفقاً لمبدئي، فقط هو النظر في ما يوجبه الاكتراث؛ أي التدقيق في المعنى المقصود بهذه الحال، ولكي يتوافق المعنى مع الأصل فيجب أن يكون المقصود هو التحرز ما أمكن؛ أي أن أعمل عقلي في أن أختار طريقاً لا تسبب الألم، وأن أستقصي الوسائل الممكنة كافة لكي أتجنب إيقاع الضرر ما أمكن، ولكنني، بعد ذلك، أكون قد استوفيت الشرط المطلوب، وما يتبع ذلك، بحسب الضرورة، يكون مجازاً، ومن هذا المجاز أن أختار أقلّ الضرر إن كان لا مناص من هذا البعض، فالأكثر والأكثر حتى تمامه إن كان لا مناص من ذلك. وهذه الحال الأخيرة قد تتمثل في وضع جذري، حين تكون حياتي معرضة للخطر، ولا توجد وسيلة أخرى لأن أحقق ما أريد من الدفاع عنها غير القضاء على الآخر. وللإجمال، لن يوجد لديّ معيار أخلاقي لتحديد الفعل الشرّاني على هذا المستوى الأول سوى المعيار المذكور، ولن تكون لديّ أية معايير أخرى، كالأستشهاد بحقّ لي أدعيه، أو باستعمال وسيلة قتالية بدل أخرى، أو بادعاء أنّ أهدافي عسكرية وليست مدنية، أو أنّ اعتدائي دفاعي أو وقائي؛ إذ لا يمكن أن تشكّل أية من هذه الادعاءات والحجج مسوّغاً مقبولاً قبل استيفاء الشرط الأساسي الذي استنبطناه للفعل المعني.

وليس غريباً أن نجد في الأدبيات الغربية، بخصوص ما يُسمّى «الحرب العادلة»، أن يكون القرار بخوضها خياراً أخيراً، بعد أن تكون الجهة، التي تفكّر في القيام بها، قد استوفت تجربة الوسائل الأخرى كافة قبل الإقدام عليها، فهي الخيار الأخير. ومع ذلك، يجب أن تستوفي شروطاً أخرى عند وقوعها، منها إيقاع أقلّ الضرر الممكن، وخاصة بالمدنيين. وبالرغم من مقارنة هذه الشروط للمعيار الذي استنبطناه للفعل الحضاري، إلا أنّ إقحام «العدالة» كهدف لمثل هذه الحرب في تلك الأدبيات (وهذا شرط أساسي لتلك الحروب)، هو

أمر إضافي؛ بل قل طفيلي، حيث يفترض مقياساً مستقلاً ومشكوكاً فيه للقيم الأخلاقية (والأصل المسيحي في الغرب لهذا في العصور الوسطى أن تكون الحرب في سبيل إعلاء كلمة الله) ويتم إسقاط هذا الوصف على الحروب لتمييز العادلة منها، وتكمن المشكلة هنا في أمرين بالنسبة إلينا: أولهما أن مسعانا هو وضع أساس لتعريف العدالة كقيمة أساسية من قيم المنظومة المتوخاة من خلال المعيار الذي انتقيناه، في حين أن نظرية الحرب العادلة تصادر هذا الأمر في تعريفها للقيمة المعنية في المقدمات، وثانيهما أن التاريخ يشهد على تنوع بل تناقض ما يعرفه الناس كهدف عادل. خذ، مثلاً، ما يحدث في العالم العربي هذه الأيام من اعتداءات يدعي أطرافها أنها عادلة. وهذا يقودنا إلى القول إنّ الأسلم هو عدم استيراد قيم من الخارج عند تعريفنا المقياس الأساس، الذي نعمده لتحديد ما هو حضاري، أو إنساني، أو أخلاقي، وأنّ نتمسك بالمعيار الذي استنبطناه بدءاً، وأن نبقي متمسكين به، تفادياً للخلط الذي سوف يحدث إذا ما بدأنا بإسقاط قيم من الخارج.

ويمكننا، باستعمال هذا المعيار، أن نستوفي وبسهولة تقييم الكثير من الاعتداءات، ومنها، على سبيل المثال، أفعال تنظيم الدولة الإسلامية؛ إذ من الواضح أنّ المطمع في أسلمة المجتمع، من خلال قلبه رأساً على عقب (اعتماد النظرية الهوسية لإعادة التوحش تمهيداً لبناء مجتمع جديد) يتناقض حديثاً مع ما سلمنا به كالمعيار الأساس لما هو أخلاقي، أو حضاري، أو إنساني، هذا المعيار الذي يتطلب تنقية نفوسنا من صفات التوحش أو الهمجية، ويتناقض مع هذا المعيار، أيضاً، لأنّ الأسلمة المرجوة كهدف لا تتأتى بالضرورة، أو فقط، من خلال الإرهاب، فليس ثابتاً أنّ المنهج الهمجي المتبع سوف يؤدي، بالضرورة، إلى الأسلمة المرجوة، وليس ثابتاً، أيضاً، أنّ الإرهاب قد تمّ اللجوء إليه بعد التأكد من عدم جدوى أية وسيلة أخرى، وبالتالي ودون التطرّق إلى الهدف نفسه يمكننا البتّ في أنّ الأفعال الداعشية همجية، وأنّ التنظيم اختار تلك الطريق، التي افترضها أكثر وقعاً، دون اكتراث للألم الذي يسببه؛ أي منطق العنف، وذلك لمجرد كونه أكثر وقعاً باعتقاده. ونحن؛ إذ نصف التصرف الداعشي بالهمجي، علينا تذكر أنّنا فعلنا ذلك ليس بسبب المناظر المقلّزة التي نشاهد؛ بل تأسيساً على المبدأ الذي حددناه، وهذا هو المبدأ نفسه الذي يمكننا من محاكمة أفعال الدول التي تلجأ إلى استعمال القوة، دون أن يكون استعمالها ضرورياً، أكان في ساحات دول أخرى، أو في ساحاتها ضد أبناء شعبها، أو ضد من يقعون تحت سيطرتها العسكرية.

واستذكراً للمشاهد المؤثرة، التي استهّل بها الربيع العربي، فما كان وجهها الحضاري/الإنساني متألقاً إلا بسبب لاعنيتها؛ أي لعدم لجوئها إلى العنف، وما كانت الحكومات، التي لجأت إلى العنف لقمع الجماهير، همجية إلا بسبب لجوئها إلى ذلك العنف دون اضطرار، أمّا إذا كانت الضرورة، التي استدعتها لاستعمال العنف هي للحفاظ على ذاتها، بعد أن تكون قد استنفدت الوسائل الممكنة كافة لتحقيق ذلك، دون إيقاع الأذى بالجماهير، فلا يمكننا، عندئذ، وسمها بالهمجية، بغض النظر عن طبيعة تلك الحكومات، مع الأخذ في الاعتبار أنّ النظام، الذي لا يضمن بقاءه إلا من خلال قمع جمهوره، يكون، بالتالي، همجياً كأيّ تنظيم إرهابي.

ونشأة إسرائيل هي الأخرى كذلك، فهي لم تكن لتستطيع أن تقوم ككيان إلا عن طريق الاستحواذ على أرض الغير (أي الذي كان يقطنها)، وإيقاع الألم بهم، وحسب معيارنا، ليست أحقية الأرض ما استوجب همجية فعلها؛ بل الألم الذي سببه ذلك الفعل لغيرهم في معرض سعيهم لتحقيق غرضهم، ولا لجوء قياداتها لحماية اليهود من الاعتداء عليهم في أوروبا، والحفاظ على أنفسهم، شكلاً مسوّغاً للاعتداء على شعب غيرهم، فالألم المسوّغ يكون فقط للدفاع عن أنفسهم من الذي سبّب لهم الألم، وليس من غيره. وإسرائيل، الآن، تستمر في منهجها الهمجي؛ لأنّ سطوتها على أرض الغير وسكانها هي استمرار في إيقاع الألم بهم، ولا يلغي ذلك إلا رفع هذا الألم، إمّا من خلال إنهاء الاحتلال، أو تقاسم سبل العيش مع الذين يقطنون الأرض، إلى جانب رفع الألم عن الذين تمّ تهجيرهم منها.

وما ينطبق على إسرائيل ينطبق على الشعب الفلسطيني؛ أي أنّ أفعالهم للحفاظ على كينونتهم، كي لا تتصف بالهمجية، يجب أن تلتزم بالمعيار ذاته؛ أي أن يكون العنف المسبب للألم هو الوسيلة الوحيدة المتبقية، بعد استنفاد السبل كافة، وأن يكون استعماله مضمون النجاح، وألا يستعمل ما هو زائد على الضروري. وأمّا الهدف فهو، ضمن المنطق الذي نتحدث به، منوط فقط بإزالة أسباب الألم،

نحن إذ نصف التصرف الداعشي بالهمجي فنحن نفعل ذلك ليس بسبب المناظر المقرزة التي نشاهد، بل تأسيساً على المبدأ الذي حددناه، وهذا هو المبدأ نفسه الذي يمكننا من محاكمة أفعال الدول التي تلجأ لاستعمال القوة دون أن يكون استعمالها ضرورياً، أكان في ساحات دول أخرى أو في ساحاتها ضد أبناء شعبها.

وليس بحلول أو بأطباع بعينها، فالأساس ليس شكل الحل (أو الانتقام أو القضاء على الآخر)؛ بل الحفاظ على الكينونة الفلسطينية، وإزالة الألم عنها.

وعوداً على ذي بدء، ليست الهمجية منحصرة في مكان ما أو في قوم ما؛ بل هي متفشية في أرجاء العالم وحضاراته المختلفة، وعلى مستوى الحكومات، كما على مستوى الأفراد أو المجموعات الصغيرة، وقد يجزنا هذا الأمر؛ إذ يزيل غشاوة البراءة عن أعيننا، فليس الشاهد ناطح السحاب، والأثاث الجميل، والثياب الأنيقة، والكلام المعسول، أو المتوجات الأدبية، والفنية، والموسيقية، والعلمية، أو نظام الحكم إن كان ديمقراطياً، أو

خلاقة، أو عسكرياً أو ملكياً؛ بل الشاهد أن نتجنب إيذاء الآخر قدر المستطاع في سعينا لتحقيق مطلبنا. وما نفعله، سوى ذلك، يضعنا فعلاً في خانة الوحوش الفتاكة.

4. فيما سبق جاء ذكر الفيلسوف الألماني «كانت»، الذي تحرّى، في سعيه لتحديد مبدأ أخلاقي عام، أن يستبعد طبائع الناس، فهي كافة مسببة، حسب رأيه، وليست من صاحبتة سيداً لها، فانهى به الأمر إلى المبدأ القائل إنه يجب عليّ أن أفعل ما أعتقد أنه واجب لأيّ كان لو كان مكاني أن يقوم بفعله. يكون الإنسان، حسب رأيه، عندئذ، سيداً لنفسه، وليس عبداً لطبائعه، ويكون عمله آنذاك اختياراً واعياً له هو ما يميزه كعمل أخلاقي، ولا يكون العمل، فيما عدا ذلك، خيراً بأيّ معنى حقيقي.

ويختلف المبدأ، الذي استقينا من عالم الهمج، عن مبدأ «كانت»، الذي استقاه من العقل، وإن كان المنهج المتبع متشابهاً في الحالتين، بمعنى استبعاد وجهات النظر فيما يعتبره الناس، بالسليقة، أو العادة، خيراً أو شراً، والنظر فيما إذا كان ممكناً، مع ذلك، أن نخرج بحجر أساس لمنظومة أخلاقية تجمعا في بوتقة أخلاقية واحدة. ولو أتينا، الآن، للمفاضلة بين المبدأين، فسوف نجد أنّ أقربهما إلى ما يمكن تسميته بـ«العقل التاريخي» هو المبدأ الذي خلصنا إليه، وما أعنيه بهذه التسمية هو ما وجدناه عبر التاريخ ذلك التصرف الحيواني، الذي تحرّينا أن نميز أنفسنا عنه كوننا بشراً، والذي ما زلنا نعتبره مقياساً لما لا نستطيع التشبّه به، وعلى الرغم من أنّنا لا نستطيع التشبّه بكثير من أفعال الحيوانات الأخرى، فأشدّ المكاره، التي نلاحظها لديها، هي الفتك كما سبق، دونما اعتبار للضحية، وهذه الحال العدوانية التي يسعى فيها كلّ فرد لنفسه هي ما استرعى اهتمام فلاسفة العقد الاجتماعي أساساً، ومن ثمّ إنّ استنباطنا لمبدأ أخلاقي، يمكننا الاسترشاد به من تلك الحال، أقرب إلى فهمنا، وتاريخنا الذهني من مبدأ يتطلّب تجريداً من عالم فعليّ إلى عالم غير حسيّ (والمفارقة هنا أنّ هذا التجريد أمر حاول «كانت» تجنبه بأكثر ما يستطيع).

والذي قادنا إلى هذا الاستنتاج هو موضوعنا عن الحضارة والهمجية، والاعتقاد السائد بأنّ الإرهاب والعنف الداعشي والقصف بالطائرات، دونما تمييز بين عسكري ومدني، هو الذي يتصف حصراً بالهمجية، لكنّ الذي خلصنا إليه هو أنّنا إذا ما دققنا النظر، فسوف نجد أنّ ما يمكن اعتباره همجياً، في نهاية الأمر، وراء اعتقادنا ذلك، هو فقط تلك اللامبالاة التي يتّصف بها الكائن في معرض نيله ما يطعم به، وإذا كانت الحيوانات الأخرى لا يمكنها تجنب ذلك، فالبشر، في الأغلب، يستطيعون، و فقط عندما يفعلون ذلك نستطيع القول إنهم حققوا إنسانيتهم، وأصبحت أفعالهم بالحق حضارية (الآن بالمعنى القيمي الإيجابي، وليس كوصف فقط)، ولكننا نستلّ هذا القول ليس ممّا نعتقد أنه ينبغي أن يكون عليه الأمر في المطلق العقلي (الواجب العقلي)، وإنّما من خلال تمحيص تفاعلاتنا التاريخية مع الكائنات الحيوانية الأخرى من حولنا، ومسعانا الفعلي لعدم التشبّه بها، فمبدؤنا - وإن كان عقلياً بوساطة الاستنباط - يبقى حسيّاً تجريبياً.

## ثنائية المهجي والمتحضر والتشريع للمدّ الاستعماري le barbare c'est d'abord L'homme qui croit à la barbarie Claude Lévi-Strauss Race et histoire

البشير الحاجي\*

### توطئة

إنّ توزيع الشعوب والثقافات والأمم إلى أصناف، بناء على مجموعة من الخصائص، وترتيبها ترتيباً تفاضلياً على النحو الذي ألفه الفكر الاستعماري، ينطوي على موقف من الآخر يؤكّد أنّ قيمه ومعتقداته هي مجال تقييم، وهو ما يعني بالضرورة أنّ ما يقوم به الآخر والآخرون مجال نقد من جانب واحد، فالمقارن يُقاس بين قيمه وقيم الآخرين، وفي الذهن اعتقاد جازم بأنّه يمتلك الحقيقة المطلقة، وفي ضوء ذلك الاعتقاد يسعى إلى ترتيب القيم والعادات في سلم تفاضلي يؤكّد، من خلاله، بلوغ الأنا أعلى درجات الرقي والتحضّر، وهو ما يؤهلها لقيادة العالم بأسره نحو الرفاهية والسعادة، في حين يظلّ الآخر خارج التاريخ ومنطقه.

وفي هذا السياق، نشير إلى أنّ وسم الآخر بالهمجية وبالتوحش هو أسلوب من أساليب عديدة اعتمدها الفكر الاستعماري الكولونيالي في محاولته تسوية ما يأتيه الاستعمار من أفعال الاستغلال والاضطهاد الموجه ضد الآخر، الذي شُيئ وسُوي بالحيوان، فكان البدائي والمتوحش الذي لا يعي ما يفعل<sup>1</sup>، ولا يحسن استعمال ما يملك، وهو ما دفع إلى ظهور الحركات الاستعمارية، التي نصّبت نفسها وصية على العالم، وليس حال الحاضر بمخالف لما كان في الأمس، فلئن تغيّرت المفاهيم والمصطلحات، فإنّ الدعوة إلى انتشار الشعوب (وفي مقدّماتها الشعوب العربية) من التخلف والاستبداد هي تصنيف جديد للشعوب إلى شعوب حرّة ومتقدّمة، وشعوب متخلّفة غارقة في الفساد والأمية.

في هذا المقال، نقف على أهمّ تجلّيات المواقف، التي اتخذها الفكر الغربي المعاصر من الآخر، وذلك بالنظر في ما اصطلاح عليه بـ«الإسلاموفوبيا» (Islamophobia - Islamophobie)، التي ننزّلها في دائرة الخطاب الاستعماري المعاصر، الذي جدّد، في تقديرنا، أسسه، رغم أنّه حافظ على الثوابت نفسها، التي انبنى عليها الخطاب الاستعماري القديم<sup>2</sup>.

سنتناول بالبحث أبعاد هذه المسألة في ثلاثة عناصر: نتناول في الأوّل ثنائية المتحضر والمهجي في المقاربة الأنثروبولوجية التطورية، التي نراها أهمّ روافد الفكر الاستعماري القديم، أمّا في العنصر الثاني فسوف نحاول الكشف عن أهمّ الآليات، التي استخدمها الخطاب الاستعماري الجديد في إعادة صياغة الموقف العدائي والإقصائي من الآخر، فالمستعمرون الجدد نهلوا من رؤى القدامى، وآمنوا بأنّ البشر

\*باحث من تونس.

1 - Sheehi (Stephen): Islamophobia: The Ideological Campaign Against Muslims, Clarity Press, Atlanta, USA, 2011, Ch 3, Ch 5, Ch 6.

2 - Ibid, p. 102 -103.

عرّف الأنثروبولوجيون الممجي بالمتوحش وغير المتمدن؛ أي ذلك الذي يعول في حياته على منطق الغريزة. وما يجعله صنواً للحيوان احتكامه إلى منطق الغاب. ونحن، إذا ما بحثنا عن أصل هذا التعريف، وجدناه ضارباً في القدم، له جذور في الحضارة الإغريقية والحضارة الرومانية.

درجات، وهو ما يؤهل بعضهم إلى التحكّم في البعض الآخر، حين نتطرق، في العنصر الثالث، إلى أهم العوائق التي حالت دون نجاح المحاولات، التي رامت انتشار الثقافة الغربية من مستنقع الخطاب الاستعماري المشوّع لاستغلال الآخرين واستعبادهم.

وفي هذه العناصر تتجلى لنا مختلف الصيغ، التي أعطتها الغرب لتلك الثنائية الأثيرة: الممجي والمتحضر، والتي تعددت أسماؤها واختلقت، ولكنّ محتواها ظلّ ثابتاً، وإنّ تغيّرت الأزمنة، والعصور، والحكّام، والمنظرون، والفاعلون في الشأن السياسي، والمعرفي، والثقافي.

### 1: الأنثروبولوجيا التطوّرية والتشريع للاستعمار

عرّف الأنثروبولوجيون الممجي بالمتوحش وغير المتمدن؛ أي ذلك الذي يعول في حياته على منطق الغريزة. وما يجعله صنواً للحيوان احتكامه إلى منطق الغاب. ونحن، إذا ما بحثنا عن أصل هذا التعريف، وجدناه ضارباً في القدم، له جذور في الحضارة الإغريقية والحضارة الرومانية. ففي أثينا اعتبر كلّ امرئ لا يعرف قواعد اللغة الإغريقية بربرياً، ونعت الرومان خصومهم في قرطاج بالبربر، وحفظت الروايات الموثقة للحروب البونية (لا سيما الحرب الثانية: (218 ق م - 202 ق م))<sup>3</sup> نعتاً عديدة كان فيها جنود هنبعل (247 ق م - 183 ق م) (Hannibal) متوحّشين فقدوا الإحساس بالآلام الناس، وقد وجد مؤرّخو روما في ما أوقعه هنبعل بهم، في واقعة كاناي (216 ق م) (Cannes)، خير مثال لتصوير بشائع البربرية القرطاجية.

لقد نسبت مدوّنات المنتصرين إلى قرطاج المهزومة أبشع الصفات والنعوت، ولكنّ قرطاج، بمعايير المؤرخين المعاصرين والباحثين في حضارات البحر الأبيض المتوسط، دولة دافعت عن وجودها ومصالحها، ذلك ما يكشف عنه السؤال التالي: ما الصفات التي كان المؤرّخون سيطلقونها على قرطاج لو انتصرت في حربها على روما؟

وهو سؤال يحتوي في باطنه على جواب واضح، فالمتحضر هو من يفرض الصفات والنعوت، وهو من يمارس سلطة الرقابة على التدوين ويشرف عليها، فالبربرية والتحصّر، من هذا المنظور، سمات تحفي مطامع أصحاب النصوص.

موقف ثابت تتساوى فيه الحضارات القديمة والحديثة، وآية ذلك أنّ أفكار الأنوار، التي نادى بتحرير الإنسان إبان الثورة الفرنسية والثورة الصناعية، أنجبت فكراً استعماريّاً يتطلب بقاءه بقاء التصنيفات الحضارية القديمة. فالمستكشفون والمغامرون، الذين مهّدوا للأبحاث الأنثروبولوجية، رسموا حدوداً فاصلة بين ثقافتهم وثقافة الآخرين، واعتقدوا أنّ التمدّن أفضل من البدائية. وانطلاقاً من ذلك نسبوا إلى الآخر صفات تقلل من شأنه، وهو تصوّر طوّق القراءات اللاحقة، فقد ذهب إدوارد تايلور (Edward Tylor) إلى القول إنّ الإنسان التمدّن أقدر من المتوحّش على التصرف في الأشياء، وهو ما يجعله أسعد منه (المتوحش).

وهو ما دفعه (وكذلك لويس مورغان L.Morgan) إلى تصنيف البشر إلى ثلاثة أصناف هي: (المتوحش، والبربري، والمتحصّر)، وهي أصناف تراتبية تأخذ في الاعتبار حظّ كلّ واحد من العقل والأخلاق والتمدّن، فتلك الأصناف تعبّر عن أحوال الفكر، فالمتوحش

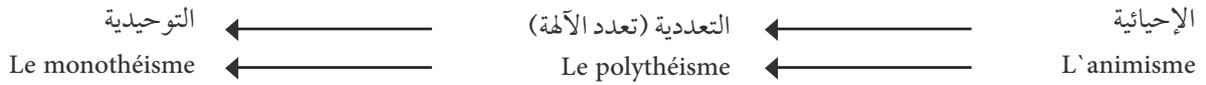
3 - عرف الصراع بين روما وقرطاج ثلاثة حروب امتدت أكثر من قرن، بداية من الحرب الأولى (264 ق م - 241 ق م) وصولاً إلى الحرب الثالثة (149 ق م - 146 ق م).

فأفقد للتطور يخضع، أساساً، لصوت الشهوة الحيوانية، وفي المقابل يكون البربري في منزلة بين المنزلتين، بين التوحش والتحضّر، أمّا المتحضّر فهو المحتكم إلى العقل، المحتفي بالقوانين المنظمة لمختلف مجالات الحياة، القادر على كبح جماح الشهوة القابضة في داخله<sup>4</sup>.

وفي هذا السياق المعرفي، بان الدور الذي أدّاه الخطاب الأنثروبولوجي المتأثر بإحيائية شارل داروين، فقد تأثر رواد التطورية (إدوارد تايلور، وجيمس فريزر) بنظرية داروين، في تطوّر الحياة الطبيعيّة للكائنات البشرية، التي مفادها أنّ جميع العناصر المكوّنة للحياة الاجتماعية تتطوّر باستمرار من البسيط إلى المركّب.

ولا غرابة في ذلك، فقد ساد اعتقاد في الثقافة الغربية بأنّ البشرية تتطور باتجاه التقدم، وهو ما يعني، بالضرورة، أنّ المسار التاريخي يؤدّي إلى انتقال البشر من حياة البساطة إلى الحياة المركّبة، التي تقوم على شبكات من العلاقات التي ينظمها العقل، ويعود هذا التصور إلى ما عرفته أوروبا من نهضة صناعية جعلت أعداد الإنسان بذاته القاعدة الرئيسة، التي تتحكم في منطق الحياة وحركتها. ففي تقدير لويس مورغان تقوم الثقافات والمجتمعات، رغم تباعدها في الأمكنة والأزمنة، على قانون واحد، فالجنس البشري له تاريخ واحد، ولكنّ الفروق ماثلة في قدرة بعض الثقافات على تجاوز أطوار عجزت عن تجاوزها ثقافات أخرى. فالتاريخ يفرض مراحل يجب قطعها للوصول إلى مرحلة الحضارة، وهذه المراحل تبدأ من الوضع الأدنى إلى الوضع الأرقى (الأكمل)، وتوافق كلّ وضع مرحلة، بدءاً من مرحلة ما قبل التاريخ، التي وزّعها التطوريون إلى وضعين هما: وضع التوحش ووضع البربرية<sup>5</sup>، وصولاً إلى مرحلة التمدّن التي استطاع فيها الإنسان اختراع الكتابة (الحروف،...).

إنّ المجتمعات الإنسانية قامت على مراحل تتابعت في خطّ مستقيم وتصاعدي، وذلك على النحو الآتي:



لقد مثّلت أطروحات التطوريين المهاده النظري، الذي شرّع للمدّ الاستعماري، فالاستعمار لم يصوّر على أنّه حركة استغلال ونهب لثروات الشعوب، وإنّما قدّمت نفسها على أنّها حركة تنوير رامت انتشال الشعوب من تخلفها، وهي سمات وخصائص ما انفكّ الغرب يكررها في كلّ حين، فإلى يومنا هذا ما يزال الغرب (أمريكا، فرنسا، المملكة المتحدة) يتدخّل في شؤون الدول المغلوبة على أمرها (العراق، ليبيا) تحت مسمّيات عديدة، مقاومة الديكتاتورية حيناً، ومحاربة التنظيمات الإرهابية حيناً آخر. والذي يظلّ ثابتاً، في جميع الأحوال، مقاومة الهمجية الآتية من الشرق؛ الشرق المتخلف.

4 - كشف تطور علم الأنثروبولوجيا أنّ سمة مجموعة من الثقافات البدائية ينطوي على سوء نوايا، ذلك أنّ عقلية الإنسان البدائي، ليست بأقلّ شأنًا من عقلية الإنسان المتمدن، وإنّما هي نتيجة أحكام معيارية، وفي ذلك خرق واضح لأهم مقومات البحث الأنثروبولوجي، الذي يفرض على الباحث عدم الانطلاق من نموذج ثقافي في محاولته دراسة ثقافات أخرى، وهو ما يعني، بالضرورة، أنّ استعمال عبارات من قبيل «البدائي» و«المتوحش» و«البربري» هي من أوهام الذات، وقد اعتبر أشلي مونتاغيو أنّ المعنى الأكثر حياداً ذلك الذي يؤدي إلى اعتبار البدائية هي البساطة (نقيض التعقيد). راجع:

Montague (Ashley): The Concept of the Primitive, The free Press, First Edition New York, USA, 1968.

5 - اتفق أغلب التطوريين في تقسيم كلّ مرحلة من هذه المراحل إلى أوضاع ثلاثة هي: الدنيا والوسطى والعليا، ففي التوحش الأدنى كان الإنسان، في تقدير مورغان، أشبه بالحيوان الذي يتغذى من ثمار البرية. أمّا في الطور الأوسط فقد اكتشف الإنسان النار، وعمل على استخدامها في طهي الطعام، وإضاءة الكهوف، أمّا الطور الأعلى من التوحش فقد تميّز باكتشاف الإنسان القوس والسهم، وهي أدوات ساعدت على تغيير نمط عيشه. أمّا مرحلة البربرية، ففي الطور الأدنى منها اخترع الإنسان الفخار، وبدأ الخروج من محيطه الضيق جغرافياً. وفي الطور الأوسط دجّن الحيوانات، واستغلّها في تسهيل حياته (أكل لحومها، جلدتها)، وفي الطور الأعلى صنع الأدوات، وبدأ يكتشف الكتابة الصورية. ويقدر الأنثروبولوجيون التطوريون أنّ التحول من طور إلى آخر، ومن مرحلة إلى أخرى، يوازيه تحولات مهمّة في التنظيمات الاجتماعية والدينية.

مثّلت أطروحات التطويرين المهاده النظري الذي شرّع للمد الاستعماري، فالاستعمار لم يصوّر على أنّه حركة استغلال ونهب لثروات الشعوب، وإنّما قدّمت نفسها على أنّها حركة تنوير رامت انتشال الشعوب من تخلفها.

وفي هذا المجال تعددت مستويات الحرب وآلياتها، ومن أهمها ما اصطاح عليه بـ«الإسلامفوبيا»، الذي يعبر عن شعور بالخوف من الإسلام والمسلمين يصل إلى حدّ المرض النفسي، أو منزلة الوسواس القهري، كما يعبر، أيضاً، عن تنامي مشاعر العداء، ونجاح الأنظمة السياسية في رسم صورة بائسة للإسلام والمسلمين لا تبعد كثيراً عن تلك التي نُسبت إلى الإنسان الممجي.<sup>6</sup>

## 2: المركزية الغربية وتجديد أسس الاستعمار الجديد؛

### الإسلامفوبيا نموذجاً

تعالى في أوروبا أصوات الحركات اليمينية الراضية للجموع الآتية من الشرق في شكل أمواج بشرية تركب البحر تريد بناء حياة جديدة في الغرب بعيداً عن رائحة الموت، الذي ساهم الغرب في نشره في بلاد الشرق، وفي ذلك مفارقة عجيبة، آلاف اللاجئين يطلبون العون، يصيحون، صباح مساء، الرحمة فلا يجيب؛ بل يأتي الصدى اخرجوا من أرضنا. فليست لكم قيمنا، أنتم من بقايا البدائية والتخلف.

ذلك ما عبّر عنه النائب النمساوي روبرت لوجار (Robert Lugar)، الذي كشف عن مختلف وجوه الاستعلاء الغربي، عندما قال: «الآن نحضر مثل هؤلاء البدائيين هنا، والذين بفضل الله انقضوا في بلادنا».<sup>7</sup>

ولا يذهبن الظنّ بأحدنا إلى أنّ هذا الموقف هو موقف معزول لا يعبر إلا عن رأي قائله، فالمسألة تتجاوز مجرد تصريح قد يكون في لحظة غضب أو خوف من الإسلام والمسلمين (إسلامفوبيا)، وإنّما هو موقف يعبر عن مشاعر عميقة تختلج الذات الأوروبية، التي ترى العالم بعين ضيقة تصنّف الأشياء إلى جميلة وقبيحة<sup>8</sup>...، فقضية اللاجئين تفقد في أوروبا التقدّم والحضارة بعدها الإنساني، وتغدو مسألة انتخابية يتحدث عنها السياسيون باعتماد أرقام تجرد اللاجئين من ذواتهم، وتسلبهم حقّ الاتصاف بصفة الإنسان. فقد خرج علينا منوال فالس (Manuel Valls) رئيس وزراء فرنسا الأنوار، فرنسا الديمقراطية، ليؤكد أنّ المسلمين ليسوا أهلاً للديمقراطية، ومن مظاهر التخلف وقوع المرأة المسلمة تحت سلطة التقاليد والأعراف البالية، وهو ما جعلها تعيش «عبودية» جديدة تتجلى في التزاماتها الدينية وارتدائها الحجاب، وهو الموقف نفسه الذي اتخذته وزيرة حقوق المرأة في الحكومة الفرنسية، لورانس روسينيول (Laurence Rossignol)، التي شبهت المسلمات المنقبات «بأحوال الزوج في أمريكا الذين ساهموا بجمودهم في عبوديتهم واستغلالهم»<sup>9</sup>.

وبالرغم من دعوة الرئيس الفرنسي فرنسوا هولاند (بعد أحداث باريس 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2015)، وأحداث بروكسل الإرهابية (22 آذار/ مارس 2016)، إلى التمييز بين الإسلام والحركات الإسلامية الإرهابية، فإنّ مشاريع القوانين، التي سعت الحكومة الفرنسية إلى إصدارها (إسقاط الجنسية الفرنسية عن الإرهابيين من أصول عربية...) تثبت أنّ ثمة مسافة واضحة بين الخطاب والممارسة السياسية، التي تظلّ رهينة الوقائع السياسية والاجتماعية، ونوايا التصويت في الانتخابات، فقد انخرطت الأنظمة السياسية الأوروبية في التجاذبات السياسية والمعارك الانتخابية، التي فتحتها اليمينيون، إذ نكاد لا نميّز، في العديد من المواضيع، بين خطاب اليمين، وخطاب اليسار.

6 - Sheehi (Stephen): Islamophobia: The Ideological Campaign Against Muslims, op cit, p. 113.

7 - <https://arabic.rt.com/news/815577/> & <http://www.almoslim.net/node/252456>.

8 - ليس أدلّ على ذلك من فوز اليمين المتطرف والمعادي للمهاجرين واللاجئين في النمسا في الانتخابات، التي جرت في النصف الأول من شهر نيسان/ أبريل الماضي.

9 - [http://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016160331/03/\\_french\\_minister\\_women](http://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016160331/03/_french_minister_women).

من هذا المنظور، إنّ المواقف من الإسلام والمسلمين والأفارقة واحدة، سواء أكانوا مقيمين في أوروبا منذ عقود، أم لاجئين إليها، وليس حال أبناء الجيل الثالث والرابع (العرب المولدون في أوروبا) بأفضل من حال بقية العرب، فالمسألة تتعلق بالانتماء العرقي؛ أي بالأصول، وكأنا بأوربا لم نتخلّص من النزعة الاستعمارية، التي كانت تتعامل بها مع شعوب جنوب المتوسط، والتي تؤكد على أنّها لم تتأهل للحياة المتحضّرة، وعليها أن تقطع الطريق التي قطعتها أوربا للوصول إلى طور التمدّن والتحضّر. وهو ما ولد فكراً عنصرياً يرى في مظاهر الاختلاف تحلّفاً.

وفي هذا الإطار، نشير إلى أنّ العديد من مفكّري الغرب قد حرّضوا، بشدّة، على إعادة فهم بنية الدولة اللائكية، وتجديد أسسها، وذلك انطلاقاً من تصوّرات ما بعد الحداثة، التي بيّنت أنّ لكل مجتمع وثقافة خصوصياتها، وفي ذلك تقويض لفكرة المركزية الثقافية والتصنيف العنصري بين المجتمعات (المتوحّشة/ المتمدّنة)، فالتنوّع الثقافي وحقّ الاختلاف حقيقة تؤكّد أنّ الكونية لا تعني التطابق (l'identique)، وأنّ المقارنة بين الحضارات والثقافات مسألة ضرورية كي يتحقّق فهم الذات لذاتها. وفي ذلك اعتراف واضح بأنّ لكلّ ثقافة خصوصياتها، وهو ما مثّل تجاوزاً للمركزية الثقافية والتصنيف العنصري بين المجتمعات والشعوب.

إنّ هذا التصوّر، الذي ميّز خطاب «ما بعد الحداثة»، فتح باب الحوار بين الحضارات من خلال الاعتراف بالخصوصية الثقافية؛ إذ أصبحت المقارنة بين الحضارات والثقافات ضرورة كي يتحقّق فهم الذات لذاتها من خلال تبين ما يصلها بالآخر، وما يفصلها عنه.

ولا يفوتنا، في هذا المجال، التذكير بأنّ خطاب ما بعد الحداثة، وإنّ استطاع تحطّي العوائق الاجتماعية، التي فرضتها الأنظمة التقليدية على الفرد والمجتمع، فإنّه ظلّ، فيما يتعلّق بمسألة التعددية الفكرية والثقافية، عاجزاً عن التأثير في بنية العقل الأوربي، الذي عجز عن استيعاب الاختلاف، وفهم متطلباته؛ فقد أشار كلُّ من جان بوبرو (Baubérot Jean)<sup>10</sup>، وريجيس دوبريه<sup>11</sup>، إلى ذلك، عندما كشفنا عن عجز المنظومة الفكرية القديمة عن تمثّل الواقع المعيش لأوربا، وما يفرضه من أسئلة تتصل بهويّتها، وقضايا الاندماج (l'intégration) الاجتماعي، في ظلّ التنوّع الثقافي والتعددية الدينية، التي ميّزت مجتمعات أوربا المعاصرة.

وفي ظلّ هذه التحوّلات، إنّ أوربا مطالبة بالاتجاه «نحو ميثاق لائكي جديد» (Vers un nouveau pacte laïque) لا يبحث في علاقة الدين بالدولة، ومنزلة الدين في ضمائر الناس<sup>12</sup>، بقدر ما يهدف إلى فهم الاختلاف الديني والثقافي، واعتماده منطلقاً في بناء المجتمع، فقد كشف سبر للآراء أنّ ثلثي الفرنسيين موافقون على تدريس تاريخ الأديان، وقد بيّن ريجيس دوبريه، في التوصيات التي ضمّها تقريره لوزير التربية الوطنية في فرنسا، أنّ تدريس الأديان في مؤسسات التعليم بات مسألة ضرورية<sup>13</sup>، إذا ما أرادت فرنسا التخفيف من وطأة النزاعات الاجتماعية، وبناء ثقافة جديدة، يجد فيها كلّ أفراد المجتمع الفرنسي (المسلمون وغيرهم) ذواتهم<sup>14</sup>.

10 - Baubérot (Jean): Vers un nouveau pacte laïque? Édition Seuil, Collection Religion, Paris, 1990.

11- Debray (Régis): L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Rapport au ministre de l'Éducation, préface Jake Lang, Ed Odile Jacob, Collection OJ.SC.Humaines, Paris, 2015.

12 - تودوروف، تزفيتان، روح الأنوار، تعريب حافظ قويعة، ط1، دار محمد علي للنشر، صفاقس - تونس، ودار الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ودار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ودار الشروق، عمّان-الأردن، ودار ثالة، الأبيار-الجزائر، 2007، ص 91 وما بعدها.

13 - Debray (Régis): L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Rapport au ministre de l'Éducation, (op cit).

14 - استفدنا، في تبين تصورات كلِّ من Régis Debray وBaubérot Jean، من مقال «اللائكية والتعددية» للباحث التونسي محمد يوسف إدريس:

Idriss (Mohamed Youssef): Laïcité et multiculturalisme, ABC, N0 9, Genève, 2015

قام خطاب ما بعد الحداثة في أوروبا على أسس عديدة، منها تقويض مفهوم المركزية، ونقد خطاب العقل، الذي حطّم إنسانية الإنسان، انطلاقاً من أوهام القوّة، والمعرفة، والسلطة. وذلك بقصد تحريه من قيود المؤسسات السياسية، وهو ما انتهى بالفكر الغربي إلى إقرار مبدأ الانفتاح بها هو سبيل للتفاعل، والتعايش، والتسامح.

3. محاولات الفكر الغربي المعاصر الخروج من نفق التمييز العنصري والثقافي: الثوابت والعوائق

أفق مسدود هو ذلك الذي وصلت إليه أوروبا الأنوار والحداثة، فالدعوة إلى تحرير الإنسان من سطوة اللاهوت تحوّلت إلى دعوة إلى استعمار الإنسان للإنسان باسم الحداثة، والتمدّن، والتقدّم. وقد مثّل هذا الطرح مصدر قلق للفكر المستنير، الذي ما فتئ يقدم مراجعات قيّمة بدءاً من محاولات أنثربولوجيين أفذاذ أمثال فرانس بواص (Franz Boas) مؤسس المدرسة الأمريكية، التي عُرفت بالمدرسة الانتشارية، وكلود ليفي شتراوس، رائد الأنثربولوجيا البنوية.

فالأول أكّد، في كتابه (عقل الإنسان البدائي)<sup>15</sup> (The Mind of Primitive Man)، و(الأنثربولوجيا والحياة الحديثة)<sup>16</sup> (Anthro-logy and Modern Life) أنّ القيمة الرئيسة للإنسان ماثلة في الأعمال التي ينجزها، ولا قيمة للعرق، مميّزاً في ذلك بين بعدين مهمّين هما: البعد الفيزيقي والبعد النفسي، وهو ما أتاح له الفصل بين الجانب الطبيعي (الفيزيائي) للإنسان والجانب الثقافي.

وانطلاقاً من تلك المقدمات المنهجية بنى نظريته، التي خلصت إلى حقيقة واضحة تتمثّل في أنّ التمييز بين البشر، باعتقاد الأعراق والألوان (البيض / السود)، هو، في الأصل، تمييز عنصري، وهو ما يفسّر العنف الشديد، الذي جاہت به الأنظمة القمعية بواص وأتباعه، فالنظام النازي<sup>17</sup> في ألمانيا أتلّف كتب بواص، وحظر نشرها، وحوكم متبني نظريته. وفي المقابل، كان بواص أيقونة الزواج في أمريكا، الذين استمدوا من كتبه المبادئ التي نادوا بها من أجل كسب حقوقهم المدنية والسياسية<sup>18</sup>.

من الواضح أنّ مؤلّفات بواص قد حطّمت كبرياء الإنسان الأبيض، وسقّته حقائقه، بأنّ بيّن أنّها أوهايم، وأضغاث أحلام، فقد آمن

15 - Boas (Franz): The Mind of Primitive Man The Macmillan company, 4 ed, New York: USA, 1944, Ch 3 «The composition of human races» PP. 35 - 51 and Ch 11 «The Mind of Prmitive Mand The progress of culture», pp. 197 - 225.

16 - Boas (Franz): Anthropology and Modern Life, Introduction by Ruth Bunzel, Columbia University, USA; 1962, Ch II «The problem of race».

17 - من المهم الإشارة إلى أنّ فرانس بواص من أصل ألماني، وفي ألمانيا بدأ مساره البحثي (الجغرافيا، الفيزياء)، على أنّ انتقاله إلى الولايات المتحدة الأمريكية ساهم في سطوع نجمه، فقد أصبح المؤسس الحقيقي للأنثربولوجيا الأمريكية. راجع:

National Academy of sciences of the United States of America, «Franz Boas», Volume XXIV, PP 301 - 322 (By Robert H. Lowie) New York, 1947.

18 - كوبر آدم، الثقافة، التفسير الأنثربولوجي، ترجمة تراجي فتحي، مراجعة ليلي الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 349، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، 2008، ص 29 وما بعدها.

بواس بأن لجميع البشر، بصرف النظر عن الانتها العرقي والجغرافي والزمني، القدرة ذاتها على الإبداع، فالفوارق والاختلافات لا تعني البتة أن ثمة أفضلية لجنس أو ثقافة على أخرى، لأن تطوّر بعضها، وتخلّف أخرى هو نتيجة لاختلاف العوامل التاريخية، والبنى الثقافية، ولا علاقة لهذا الاختلاف بالعامل الإثني العرقي. وقد مثّلت هذه الفكرة حجر الأساس في فكر بواس، يعود إليها كلّ حين، ففي كتابه (العرق واللغة والثقافة) (Race, Language and Culture) كشف النقاب عن مساوئ المقارنة التطورية، التي تجاهلت الخصوصيات الثقافية، وأصرّت على القول إنّ الثقافات والشعوب تقوم على بنية خطية تصاعديّة، ففي الأعلى نجد الثقافة الغربية، التي بلغت طور التمدن والتحضّر، وفي الأسفل يكون المتوحّش، وهو تقسيم وجّه إليه بواس ضربات قاسية، عندما اشترط على الباحث المقارن الوعي بالعوامل المؤثرة في بنية المجتمعات والشعوب التي يدرسها، وهو أسلوب يقود إلى إثبات أنّ الفوارق الثقافية ليست فوارق بيولوجية أو عرقية، وإنّما هي نتيجة اختلاف وجوه تفاعل الإنسان مع الواقع (الجغرافيا، البيئة، الشعوب المحاذية له)، وهو ما من شأنه أن يكون وراء اختلاف البشر في التربية، والعادات، والطقوس الاجتماعية والدينية. وبهذه الطريقة، استطاع بواس تفويض المركزية الثقافية الإثنوغرافية.

وهو تصوّر استفاد منه أعلام الأنثروبولوجيا البنوية المعاصرة، ونخصّ بالذكر منهم كلود ليفي ستراوس، الذي رفض، بتأثير من المقاربة الانتشارية والمقاربة الوظيفية، مسلّمات المقاربة التطورية، فلجميع الشعوب منطقتها الخاص بها، الذي تبني عليه ثقافتها، فما نخاله ضرباً من البدائية هو، في الحقيقة، إشارة واضحة إلى جهلنا بطبيعة المنطق، الذي تقوم عليه الثقافات، التي نخالفنا في القيم والعادات والتقاليد، نافعاً، في (العرق والتاريخ)<sup>19</sup>، أن يكون هناك علاقة بين ازدهار مجموعة من الثقافات البشرية، ووجود تفوّق عرقي لها، مؤكداً أنّ القيم والأخلاق تقوم على معايير نسبية، ومن شأن الوعي بهذه المسألة أن يؤدّي إلى نفي المفاضلة بين الثقافات البشرية، والإقرار بأنّ التعاون والتواصل بين المجتمعات من أهم مصادر التطور والنمو الثقافي الذي لا يتحقق إلا في ظروف انفتاح الثقافات البشرية على بعضها بعضاً، وهو ما يقتضي النأي عن الانخراط في الخطاب العنصري.

ولإبراز ذلك، أكّد كلود ليفي ستراوس أنّ الاختلاف جوهر الإنسان، فالاختلاف لا يقتصر على الثقافات؛ بل موجود، أيضاً، داخل الثقافة الواحدة، التي تمتلك تاريخاً واحداً، وتستلهم قيمها ومفاهيمها من أفق واحد. وفي تلك الملاحظات إشارات إلى أنّ قضايا التنوّع الثقافي قد أسّيت فهمها، فهي ظاهرة طبيعية، والنتيجة، التي توصل إليها كلود ليفي ستراوس، تتمثل في أنّ الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة - وإن كان انتقالاً من النبيء إلى المطبوخ - لا يعني، بالضرورة، وجود تعارض بين الطبيعة والثقافة، فالمجتمعات، على اختلاف ضروبها، تسعى دائماً إلى تجديد قيمها وقواعد حياتها. وخير مثال على ذلك شعوب أمريكا القديمة، التي وظّفت الطبيعة ومكوّناتها، وذلك بتدجين الحيوانات والنباتات، ووضعت نظماً سياسية، وسنّت القوانين، التي تسيّر مختلف مجالات حياة أفرادها.

من هذا المنظور، تحمل الطقوس والعادات مدلولات حضارية تتيح للباحث تفسير مجموع القيم الأخلاقية والقواعد (الزواج، الدفن) والمنحرمات والمنتجات المادية، وهو ما يوفر للأنثروبولوجي دراسة الإنسان من مستويات عديدة منها النفسي، والاجتماعي، والديني<sup>20</sup>.

فتح كلود ليفي ستراوس أمام البحث الأنثروبولوجي مسارات جديدة تمّ بموجها تناول الظواهر الثقافية المختلفة بآليات موحدة، وانطلاقاً من مقارنة واحدة تتعامل مع الظواهر الثقافية المتمية إلى فضاءات مختلفة، باعتبارها ظواهر لها البنية نفسها، وفيما يتعلق بهذه المسألة، نشير إلى أنّ ما قام به ليفي ستراوس لا يعني، بأيّ حال من الأحوال، أنّه ساوى بين الثقافات والشعوب في القيمة.

19 - (Claude): Race et histoire, Gallimard, Collection Folio essais, Paris, 1987. Lévi-Strauss.

20 - Lévi Strauss (Claude): la pensée sauvage, Librairie Plon, Paris, 1962, p. 103.

استغل الفكر الاستعماري القديم والجديد المعرفة لخدمة مصالحه، وقد لاقت مقولات الأنثروبولوجيا التطورية هوى في نفوس دعاة الإمبريالية التي جددت أنوابها ونزعت عنها دعاوى التحديث، ولبست بدلاً منها محاربة الإرهاب والدكتاتورية.

إنّ الرّوى المختلفة، التي حاولت تجاوز الطوق الذي فرضته القراءات القديمة المتصلة بالأنظمة الكولونيالية لم تستطع التغلغل في بنية الفكر الغربي، ولكنها مثلت نقطة بداية استند إليها منظرو ما بعد الحداثة، الذين حدّروا من الإفراط في الاعتداد بالنفس والثقة المبالغ فيها في الحداثة، وهو ما يندب بـ«موت الإنسان».

وفي هذا السياق، تجلّت دعوات عديدة إلى إعادة فهم منزلة الإنسان، وما يربطه بالعالم وبالأخر، ومن أهم ما نادى به القراءات المعاصرة ضرورة تجاوز البعد الواحد، الذي يُفقد الأشياء

جوهرها، ويطمس خصوصياتها، وذلك بالعمل على اختزالها في جملة من الثوابت، التي تحجب التنوّع أو تقلل من شأنه. وللخروج من هذه الدائرة المغلقة، اقترح إدغار موران جعل المعرفة معرفة مركّبة (نظرية الفكر المركّب la pensée complexe)؛ أي تجنّب اختزال المكونات الثقافية في قوالب جامدة تردّها إلى الكلّ، فالمعرفة المركّبة هي تأليف وتحليل، هي حركة من الجزء نحو الكلّ، ومن الكلّ نحو الجزء، فالكلّ يبيّن ماهية الأجزاء، التي يتشكّل منها، وفي المقابل تولّف الأجزاء مجتمعة وحدة الكلّ<sup>21</sup>.

إنّنا، مع إدغار موران، إزاء الوحدة المركّبة، فالأجزاء المتعددة (البيولوجي، الاجتماعي، السياسي، النفسي، الثقافي) هي أساس الوحدة المركّبة؛ فالتنوّع الثقافي، في تقدير موران، هو المعنى الحقيقي للوحدة الإنسانية، فالوحدة الإنسانية، في أرقى معانيها، هي التنوّع الثقافي والديني. وهو ما يمثّل نقداً واضحاً للعولمة التي نادى بالكونية، باعتبارها شكلاً من أشكال التماثل بين الثقافات والشعوب والأمم.

وفي ظلّ هذا الالتباس، تتجلى أهمية الحديث عن شروط التلاقي والتواصل بين الثقافات؛ ففي تقدير بول ريكور<sup>22</sup>، من الخطأ جعل اللقاء بالآخر رهين فرضيتين هما: الذوبان فيه، أو الانزواء عنه والانغلاق على الذات. وطالما أنّنا لم نعد الهدف من التواصل مع الآخر، فالسؤال الذي يطرح نفسه: هل المراد من اللقاء التعرف إلى الآخر أم نريد استيعابه أم نريد التفاعل معه باعتباره طرفاً فاعلاً في العالم له رؤاه وتصورات للحياة وللوجود؟

لا بدّ من وضع شروط واضحة للقاء بالآخر، ولكي نفهم الآخر لا مفرّ من تأصيل الذات من ناحية، و، من ناحية ثانية، لا بدّ من الوعي بأنّ الوعي بالذات لا يتحقق إلا في اللحظة التي نقرّر فيها الانفتاح على الآخر الحضاري والتفاعل معه باعتباره الوجه الآخر للذات التي تنتفي عند محوه وإلغائه. فإنّ نطلب من الآخر أن يكون امتداداً لنا، ونسخة منّا، محو للهويّة التي تعبّر عن مسارات الذات في التاريخ، وكيفية بنائها لذاكرتها، ومختلف صور تفاعلها مع العناصر والتجارب. فإذا بالتعايش بناء لعلاقة بين الأنا والآخر قوامها الاعتراف بالتنوّع والتكامل، وفي ذلك تجاوز واضح للمركزية الثقافية، فالأنا لا يكون له وجود ما لم يعترف بوجود الآخر وقدرته على التأثير فيه (الأنا).

لقد تبيّن للفكر المعاصر أنّ الصراع بين الحضارات في جوهره صراع ثقافي قبل أن يكون إيديولوجياً أو اقتصادياً، ذلك ما عبّر عنه بجلاء صمويل هنتنغتون، أحد أهم منظري السياسة الأمريكية (حزب المحافظين)، الذي ذهب إلى القول إنّ الفكرة، التي تطالب الشعوب غير الغربية بتبني القيم والمؤسسات والثقافة الغربية، هي في جوهرها دعوة لأخلاقية، ويعود ذلك إلى أنّ النفوذ الكلي للأوروبيين على العالم، خلال القرن التاسع عشر، وهيمنة الولايات المتحدة في القرن العشرين، قد أدّيا إلى هيمنة النموذج الغربي على العالم، وقد ساهم ذلك في

21 - Morin (Edgar): Introduction à la pensée complexe, Ed Points, Collection Points Essais, Paris, 2014, Ch I.

22 - Ricoeur (Paul): Soi-même comme un autre, Seuil, Collection Ordre Philosophique, Paris, 1990, p. 13- 14.

جعل الثقافة الحيز الأهم، الذي يكشف النفوذ الغربي وهيمنته؛ فالإمبريالية<sup>23</sup> ليست سوى نتيجة منطقية لادعاء الكونية الغربية التي لا تعدو أن تكون خطراً محدقاً بالعالم وبالغرب نفسه<sup>24</sup>.

### على سبيل الخاتمة

استغل الفكر الاستعماري القديم والجديد المعرفة لخدمة مصالحه، وقد لاقت مقولات الأنثروبولوجيا التطورية هوى في نفوس دعاة الإمبريالية، التي جددت أثوابها، ونزعت عنها دعاوى التحديث، ولبست بدلاً منها محاربة الإرهاب والدكتاتورية.

ولا يخلو ذلك التحول من دلالات؛ منها أن المستعمر هو من يفرض منطقته، وهو من يصنّف الثقافات والحضارات، وذلك انطلاقاً من قيمه وتصورات، وهو ما عمل الفكر الغربي المعاصر على تجاوزه، باعتبار تلك التصنيفات تصنيفات عنصرية لا قيمة لها معرفية وأخلاقية، على أن تلك المحاولات ظلت تراوح مكانها، فهي لم تتحوّل، في تقديرنا، إلى أسس ثقافة تتعامل مع الآخر باعتباره كياناً مريداً له أصلته وهويته التي يعبر عنها، والتي تساهم بطرق مختلفة في تأسيس مواقف الذات من العالم والوجود.

إن الفكر الغربي، الذي بنى صرحاً ثقافياً تخلص فيه من التخلف والأمية، لم ينجح في بناء رؤية واضحة لعلاقة الأنا بالآخر، وفيما يتصل بهذه المسألة نشير إلى أن نمة شرخاً بين المنجز الثقافي والبنية الاجتماعية، فما نلاحظه من انتشار النزعة اليمينية المتطرفة، وتنامي النزعة المعادية للاجئين والأقليات الدينية، يؤكد أن الدعوة إلى التسامح، في ظلّ الدولة العلمانية، ما زالت حلماً بعيد المنال.

23 - Huntington (Samuel Phillips): Le choc des civilisations, Ed Odile Jacob, Collection Poch Odil Jacob; Paris, 2000, pp. 468 - 469.

24- Ibidem.

## المراجع المتهدة في البحث

1. تودوروف، (تزفيتان)، روح الأنوار، تعريب حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس - تونس، ودار الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ودار توبقال، الدار البيضاء- المغرب، ودار الشروق، عمان -الأردن، ودار ثالة، الأبيار- الجزائر)، ط1، 2007، ص 91 وما بعدها.
2. كوبر (آدم)، الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، مراجعة ليل الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 349، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، 2008.
3. Baubérot (Jean):Vers un nouveau pacte laïque? Édition Seuil, Collection Religion, Paris, 1990.
- Boas (Franz): Anthropology and Modern Life, Introduction by Ruth Bunzel, Columbia University, USA; 1962.
4. Boas (Franz): the Mind of Primitive Man the Macmillan company, 4 ed, New York: USA, 1944,
- , Debray (Régis): L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Rapport au ministre de l'Éducation, préface Jake Lang, Ed Odile Jacob,Collection OJ.SC.Humaines, Paris, 2015.
5. Idriss (Mohamed Youssef): Laïcité et multiculturalisme, ABC, N0 9, Genève, 2015
6. Huntington (Samuel Phillips): Le choc des civilisations, Ed Odile Jacob, Collection Poch Odil Jacob; Paris, 2000.
7. (Claude): Race et histoire, Gallimard, Collection Folio essais, Paris, 1987. Lévi-Strauss
- Lévi Strauss (Claude) : la pensée sauvage, Librairie Plon, Paris, 1962.
8. Lowie (Robert H);National Academy of sciences of the United states of America, Volume XXIV, New York, 1947.
9. Montague (Ashley): The Concept of the Primitive, the free Press, First Edition, New York, USA, 1968.
10. Morin (Edgar): Introduction à la pensée complexe, Ed Points, Collection Points Essais, Paris, 2014.
11. (Paul); Soi-même comme un autre, Seuil, Paris, 1990. Ricœur.
12. Sheehi (Stephen):Islamophobia:The Ideological Campaign Against Muslims ,Clarity Press, Atlanta, USA, 2011.

## مظاهر الهمجية والحضارة في عصر النهضة الأوربية

غيضان السيد علي\*

### مقدمة

الهمجية والحضارة حالتان جدليتان تَمُرُّ بهما المجتمعات والأمم، فإذا ما أخذت الأمة بسبيل التقدم والنهضة والتحضّر جاوزت حالة الهمجية إلى حالة الحضارة، أمّا إذا فرّطت الأمة وأهملت كلّ مظاهر التحضّر من إصلاح ونهضة وتنوير انتكست ووقعت في الهمجية. كما أنّ أحوال الهمجية والتحضّر ليست أبدية، فكم من أمة بلغت قمة الحضارة، ثم استقرت في قاع التخلف، وانتشرت فيها كلّ مظاهر الهمجية!

والهمجية، في اللغة، أصلها الهمج، والهمج هم: «الرّاعُ من الناس، وقيل هم الأخلاط، وقيل هم الهمل الذين لا نظام لهم، وكلّ شيء ترك بعضه يَمُوجُ في بعض فهو هامج...» ويُقال للرّاع من الناس الحمقى إنّها هم همج هامج، وقول أبي مخزّم الحاربي قد هلكت جارتنا من الهمج، قالوا سوء التدبير في المعاش. وفي حديث عليّ، عليه السلام: وسائر الناس همج راع، سبّه عليّ، عليه السلام، راع الناس بالبعوض، والهمج رذال الناس، ويقال لأشابة الناس، الذين لا عقول لهم ولا مروءة، همج هامج، وقوم همج لا خير فيه<sup>1</sup>. وعليه، إنّ الهمجية هي سوء تدبير معاش الفرد، والعجز عن تسييس أمور المجتمع، وسيادة حالة الفوضى، مع غياب المعقولة والمروءة والعدالة. في حين أنّ الحضارة في اللغة لفظة تشتمل على مظاهر الرقي العلميّ والفنيّ والاجتماعيّ كافة، وهي مُرتبطة بالجهد المُنظّم والإبداع الذي يخدم هذا الجهد، ويجعله مُفيداً، وهي ضدّ البداوة.

ويقول أحد الباحثين، مفرّقاً بين الهمجية والحضارة: إنّ «الهمجية حالة حيوانية أو قريية من الحيوانية، يعيشها الأفراد وتعيشها المجتمعات، وتتميز بالبساطة والعفوية، والخضوع التام للغرائز الطبيعية البدائية للنفس البشرية، فتطبع سلوك الهمجي بطابعها في كلّ ما يفعل ويدع. وفي المقابل الحضارة حالة من التقدم والرقي يعيشها الأفراد وتعيشها المجتمعات، وهي حالة متقدّمة في المسيرة البشرية تتميز بالتعقيد، فتطبع سلوك الشخص المتحضّر بتقاليد وأساليب تصرّفٍ تميّزُ بضبط الغرائز، وترقية السلوك، ورفي الاهتمامات، والسمو بالنوازع الغرائزية وتصريف طاقاتها في أنماط من السلوك أكثر رقيّاً وتهديباً»<sup>2</sup>.

أمّا مُصطلح عصر النهضة، فإنّه يُستخدم، عادةً، لوصف الحركة الثقافية، التي بدأت في إيطاليا، في منتصف القرن الرابع عشر، ثم انتشرت في سائر أنحاء أوروبا، وعلى الرغم من الاختلافات الكثيرة بين المؤرخين في تحديده بدقة، إلا أنّنا يمكن أن نطلقه، بشيء من الاطمئنان، على تلك الفترة التي بدأت من منتصف القرن الرابع عشر حتى مطلع القرن الثامن عشر، أي الفترة التي تتوسط بين عصر الإصلاح الديني وعصر التنوير.

\*أكاديمي مصري.

1 - ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثاني، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، (د.ت)، ص 392 (باب همج). وانظر، أيضاً، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، 2005، ص 652.

2 - أحمد صالح الفقيه، الهمجية والحضارة، على الموقع الإلكتروني: <http://marebpress.net/articles.php?id=10666>

المَهَجِبَةُ والحَضَارَةُ حالتان جدليتان تَمَرُّ بهما  
المُجْتَمَعَاتُ والأُمَمُ، فإذا ما أخذت الأُمَّةُ  
بِسَبِيلِ التَّقَدُّمِ والنَهْضَةِ والتَحَضُّرِ جاوزت  
حالة المَهَجِبَةِ إلى حالة الحَضَارَةِ، أمَّا إذا  
فَرَطت الأُمَّةُ وأهملت كل مظاهر التَحَضُّرِ  
من إصلاح ونهضة وتنويرٍ انتكست ووقعت  
في المَهَجِبَةِ.

وقد شَهِدَ عَصْرُ النهضة الأوربية تصارعاً بين قيم  
ومظاهر الحضارة والمهجبة؛ كشأن أي عصر يريد أن يُعَادِرَ طور  
المهجبة وعصور الظلام ليدلف إلى حال التَحَضُّرِ والتنوير. فإذا  
كان عَصْرُ النهضة الأوربية هو عصر الفنون الخلاقة والآداب  
البديعة، وهو عصر إمامة العقل والاعتداد بكرامة الإنسان،  
فهو، في الآن نفسه، عصر إراقة الدماء، وإبادة الملايين من البشر،  
سواء في أوروبا نفسها أم في الأمريكتين، أو من خلال الموجات  
الاستعمارية على بلاد الشرق، وهو، أيضاً، عصر محاكم التفتيش  
والنزاع بين الكنيسة والعلم، وعصر الحكم الإلهي المقدس والحكم  
الثيوقراطي.

وتُعدُّ حالة التصارع بين النقيضين، هنا، حالة طبيعية جداً تقتضيها المرحلة الانتقالية، فلا يموت القديم فجأة، كما لا يولد الحديث دون  
حمل طويل، ومخاض شديد. ومن ثم، يمكننا القول إنَّ عَصْرَ النهضة هو «حلقة الاتصال الفعلي بين العصر الوسيط والعصور الحديثة،  
وهو المتوجّه نحو المستقبل، في حين كان عَصْرُ الإصلاح الديني، الذي سبقه، متوجّهاً نحو الماضي لإعادة بنائه طبقاً لروح العصر...، فهو  
ثورة على القديم، أو إرهابات للجديد، أو لإعادة تقييم ونقد، كما يحدث حالياً في الدراسات حول الإصلاح الديني والمذهب الإنساني،  
فإذا كان قد دخل في نطاق التاريخ في التراث الغربي، وأمكن تجاوزه، فإنه، بالنسبة إلينا، ما زال حياً للغاية، يمكن أن يعطينا نماذج لما تكون  
عليه الحضارة في نهاية فترة، وبداية أخرى»<sup>3</sup>.

فإذا كان عَصْرُ النهضة الأوربية يمثل سعي الوعي الأوربي إلى اكتشاف الحقائق الإنسانية، والطبيعية، والدينية، بنفسه، اعتماداً على  
جهد العقل، ورؤية الطبيعة، مناهضاً بذلك ما كان سائداً في العصور الوسطى، فقد حمل هذا العصر بين طياته سمات القديم والحديث  
معاً، فبدت فيه سمات المهجبة مع مظاهر الحضارة. ومن ثم، عمدنا، من خلال هذه الدراسة، إلى تناول أهم مظاهر المهجبة والحضارة  
في عصر النهضة الأوربية.

### أولاً: مظاهر المهجبة في عصر النهضة

سادت مظاهر المهجبة والعقم الكنسي أوروبا لمدة تزيد على ألف عام، وُصِفَتْ فيها العصور الأوربية بالعصور الوسطى المظلمة، حيث  
قُتِلَتْ فيها الآداب والفنون والعلوم، وخُنِقت فيها لُغَةُ الشعوب، فلا كتابة إلا باللغة اللاتينية الفصحى، ولا ترجمة للكتاب المقدس؛ حتى  
لا تفهم الجماهير العريضة أمور دينها فتسأل وتناقش، وذلك من أجل أن يحتكر الكهنة فهم النصوص الدينية وتفسيرها للناس بصورة  
تضمن السيطرة الكهنوتية، وتصبّ في منفعة الكنيسة. وتلاقت لغة المصالح بين رجال الإكليروس والحكام، فسادت اللغة اللاتينية كلَّ  
المؤلفات القانونية والسياسية، فلم تستطع العامة الاطلاع على مبادئ القانون والسياسة، فتطالب بحقوقها المسلوبة. فقد امتلأت أوروبا  
في العصور الوسطى بالأديرة، التي اهتمت بإقناع البسطاء أن نصيبهم في ميراث الأرض هو حريتها وزرعها لأمرأ الإقطاع، وأن ميراثهم  
الحقيقي هو ما أطلق عليه البعض «القيراط الخامس والعشرون». فالحياة ذاتها خطيئة، فما بنا بمجد الحياة؛ بالعلم، بالفن، بالفكر، بالمال،  
بالجمال، بالقوة، بالسعادة، بالحرية، بالمساواة، مجدُّ العالم زائل، وكل هذه الكنوز لا معنى لها إلا في العالم الآخر<sup>4</sup>.

3 - حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، 1991، ص 235.

4 - لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987، ص 6.

## 1. الصراع الدموي بين الكاثوليك والبروتستانت

شكّل صراع الكاثوليك والبروتستانت أهم مظهر من مظاهر الهمجية في عصر النهضة، وخاصة في القرن السادس عشر. والكاثوليكية مصطلح واسع يصف مجموعة من المسيحيين، الذين يدينون بالولاء لمجموعة محددة من المؤسسات، والعقائد، واللاهوت، والقُدّاس، والقيم الروحية للكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ويمكن إطلاقها بصورة عامة على جميع الكنائس، التي تقرّ بسيادة البابا، والتي تجمعها شراكة مع الكرسي الرسولي، وهي من أكبر الطوائف الدينية المسيحية. وهي التي عانى منها الفكر العلمي، وحكمت بإعدام مخالفيها، وقضت بحرمان الكثيرين، وهي التي أقامت محاكم التفتيش، وكانت تصدر صكوك الغفران، وعادت الملوك والمالِك، كلما تهدد سلطانها على عامة الناس، وزعمت أنّ للبابا السلطة الدنيوية والأخروية، واعتقاداً بأنّ البابا خليفة المسيح على الأرض ونائبه فيها، وحضرت الكنيسة الكاثوليكية لنفسها الحق في فهم الكتب المقدّسة، واستبدّلت بتفسيرها، وعارضت العقل، وأغمضت أمور الدين، وألزمت المسيحيين بتأويلاتها<sup>5</sup>، الأمر الذي صجّر منه الناس.

ولذلك كانت البروتستانتية بمثابة ردّ فعل عنيف ضدّ الكاثوليكية، وتعود أصول البروتستانتية إلى الحركة الإصلاحية، التي قامت في القرن السادس عشر، هدفها إصلاح الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الغربية. وقد انشقّ مارتن لوثر عن الكنيسة الكاثوليكية، وعلّق احتجاجه المشهور على بابها، وأعلن أنّ المسيحي لا يخضع إلاّ للأناجيل وحدها، ولا يعترف بسلطان لغير الكتاب المقدّس، ويرفض رئاسة البابا وغيره، وأنّ الكنيسة لا سلطان لها على محو الذنوب، وأنّ الإنسان يُدان بعمله، ورفض الصلاة باللغة اللاتينية غير المفهومة، فالصلاة دُعاء من القلب يتوجه به المصلّي إلى الله، وأنكر استحالة الخبز إلى جسد المسيح، والخمر إلى دمه، وأنكر لزوم الرهينة، ومنع اتخاذ الصور والتماثيل في الكنائس والسجود لها<sup>6</sup>.

وكانت فرنسا أول من عانى، وأول من أفاق؛ فقد نشب الصراع بين الفريقين ما بين (1562-1594)، وتبعته ألمانيا فيما عُرف بحرب الثلاثين ما بين (1618-1648)، ثم إنجلترا، التي دام الصراع فيها قرابة ست سنوات، ما بين (1642 - 1648). وقد بدأ الصراع في فرنسا بالذات قبل غيرها نظراً إلى هيمنة الكنيسة الكاثوليكية بشكل مستفزع على ثروات فرنسا، حتى «لقد كان ثلث ثروة فرنسا، وقيل ثلثاها، ملكاً للكنيسة»<sup>7</sup>. الأمر الذي جعل انتشار المذهب البروتستانتى سهلاً ميسوراً، حيث كان يجسّد صوت المقهورين والفقراء ضدّ مفاسد الكنيسة واستبداد الأخوين «جيز» بالسلطة.

وقد عانى البروتستانتون كثيراً من وطأة الاضطهاد، ولاسيما بعد أن أمر هنري الثاني القضاة الفرنسيين، في عام (1559)، بأن يحكموا بالإعدام على كلّ البروتستانت المتشبهين بعقيدتهم، ثم جدّد فرنسيس الثاني هذا الأمر بتحريض من الأخوين «جيز»، وأضاف إليه أمراً بإعدام الأشخاص، وحتى الأقرباء، الذين يؤوون مَهْرَطاً محكوماً عليه، أو يقصرون في إبلاغ الحكام عنه، وفي الشهور الخمسة الأخيرة من عام 1559، أحرقت ثمانية عشر شخصاً أحياء لرفضهم حضور القُدّاس، أو تناول القُرْبان الكاثوليكي، كما أحرقت البرلمانية آن دبور

5 - عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص 675.

6 - المرجع السابق، ص 155. اختلف المذهب البروتستانتى عن المذهب الكاثوليكي في نقاط خمس جوهرية، وهي: أولاً: أنّ الحصول على الخلاص أو غفران الخطايا هو نعمة من الله من خلال الإيمان بيسوع المسيح مُخْلِصاً، وبالتالي ليس من شروط نيل الغفران القيام بأي عمل تكفيري أو صالح. وثانياً: رفض «السلطة التعليمية» في الكنيسة الكاثوليكية التي تُنيط بالبابا القول الفصل فيما يتعلق بتفسير الكتاب المقدّس؛ معتبراً أنّ لكل امرئ الحق في التفسير. وثالثاً: أنّ الكتاب المقدّس هو المصدر الوحيد للمعرفة المختصة بأمور الإيمان. ورابعاً: عارض سلطة الكهنوت الخاص باعتبار أنّ جميع المسيحيين يتمتعون بدرجة الكهنوت المقدّسة. وخامساً: سمح للقساوسة بالزواج. وقد نشأ اللاهوت البروتستانتى على يد مارتن لوثر، ويمكن رد جميع البروتستانت في العالم إلى أفكاره.

7 - ول ديورانت، قصة الحضارة - بداية عصر العقل، ترجمة فؤاد أندراوس، المجلد الخامس عشر، الجزء 29، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص 171.

لجراتها في إدانة الاضطهاد بسبب الهرطقة، كما مُرس الاعتقال والتعذيب بحق آخرين، ففرّ مئات منهم إلى جنيف، حيث أوامهم كلفن. أما الذين بقوا في فرنسا، فقد بدأوا يُنظّمون أنفسهم لخوض الحرب الأهلية، التي أرغموا عليها بعد محاولات قام بها «كولينني» لمنعها، حتى تَفَجَّرَ العنف في معظم أرجاء فرنسا عام 1561، فلم تجد الملكة بُدّاً من إصدار «مرسوم يوليو»، الذي حظر العنف، ودعا إلى احترام عقيدة الهيجونوت البروتستانتية، ولكن تجاهل البروتستانت المرسوم وهاجموا الموكب الكاثوليكية في مختلف المدن، ودخلوا الكنائس الكاثوليكية، وأحرقوا الآثار والرُفات المقدّسة، وحطموا التماثيل، وقتلوا الكثير من القساوسة، وشُتتت الراهبات، ونُصّح بأن يجدن لأنفسهنّ أزواجاً، وداسوا القربان المقدّس بأقدامهم<sup>8</sup>. وغطت مظاهر الهمجية أنحاء فرنسا كافة، ولاسيما في العام التالي 1562، حيث استعاد الكاثوليك زمام الأمر بعد الحصول على المعونة من إسبانيا، وفي السادس والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر في العام نفسه، اجتاحت جيز الكاثوليكي مدينة روان، ونهب جنده المتعطشون إلى الغنيمة السكان الكاثوليك والبروتستانت على السواء، وذبحوهم دون التحيّر لأيّ فريق، الأمر الذي دعا البروتستانت إلى الاستعانة بإنجلترا وألمانيا، وقد أمدّوهم فعلاً بالعون في مقابل الاستقواء الكاثوليكي بالإسبان، وتزعم كونديه وكولينني الحرب ضدّ دوق جيز.

واستمرّ الحال على هذا الوضع، وفرّخت الهمجية، في ظلّ المذهبين المتصارعين، وارتُكبت، في ظلّ هذا الصراع، عشرات؛ بل مئات المذابح، وسادت الاغتيالات، وتمّ استقدام المرتزقة من كل حدبٍ وصوب، فاجتاحت جحافلهم البلاد تنهب الكاثوليك والبروتستانت على السواء، وتقتل كلّ من يجرؤ على المقاومة<sup>9</sup>. وطعن القائد البروتستانت كولينني، وهو راعع يصلي، ثم قُذف به من النافذة، وهو حي، وتمّ التمثيل بجثته، فقُطعت الأيدي والأعضاء التناسلية لعرضها للبيع، وعُلقت بقيته من عرقوبه، بينما فُصل رأسه، وأُرسل إلى اللوفر، وقيل إلى روما. وساد القتل والذبح، فذُبِحَ البروتستانت في الشوارع ذبح الأنعام، وانتزعت الأجنّة من بطون الأمهات القتيلات، وتناثرت الجثث على أرصفة الشوارع، وأخذ الصبية يلعبون فوقها<sup>10</sup> في أشنع صور الهمجية، وغياب تام لروح التسامح. الصورة نفسها سادت ألمانيا في حرب الثلاثين؛ بل بلغت حدّاً أكبر من البشاعة والهمجية، فقد أُحرقت مُدن كاملة عن آخرها، بعد ذبح حاميتها حتى قيل: «لم يعد هناك شيء إلا الضرب، والحرق، والسلب، والنهب، والتعذيب، والقتل، وحرص كل فرد من الأعداء بصفة خاصة على الحصول على أكبر قدر من الغنائم، وتحت التهديد بالضرب، أو الرمي بالرصاص، أو الذبح، أو الشنق، أُرهب الأهالي المساكين، وفزعوا، فلو تبقى لديهم شيء لأخرجوه، ولو كان مخبأً في ألف حرز مكن، وفي حماة الغضب المسعور، اجتاحت ألسنة النيران المدن...، وعُدّب وأعدم آلاف الأبرياء من الرجال والنساء والأطفال، وسط ضجة رهيبه من صيحات وتمزق الفؤاد بطريقة وحشية مخزية تقصر أية كلمة عن وصفها، وأية دموع عن التوجع بها»<sup>11</sup>. وقد سادت هذه الصورة الوحشية الهمجية، أيضاً، إنجلترا في حرب السنوات الست، ومعظم ربوع أوروبا، فيما عُرف، بعد ذلك، بالحروب الدينية.

## 2. محاربة الكنيسة للعلم والعلماء

احتكرت الكنيسة العلم في عصر النهضة، وهيمنت على شؤونها، فسارت الجامعات في ركابها، وأخذت تتلقى الأوامر والتعليمات من رجالها، وتعلّم طلابها، وتلقي عليهم ما يبيحه هؤلاء، وتحبس عنهم ما يجرّمونه، ومن هنا نشأت سياسة «التعليم السلمي»، التي جرت عليها الجامعات، وأصبح أساتذة هذه الجامعات لا يعنون بالحقيقة في ذاتها، بقدر ما يعنون بموافقتها لرأي الكنيسة أو مخالفتها إياه، فلا

8 - المرجع نفسه، ص 175 - 182.

9 - المرجع نفسه، ص 189.

10 - المرجع نفسه، ص 198.

11 - ول ديورانت، قصة الحضارة - بداية عصر العقل، ترجمة محمد علي أبو درة، المجلد الخامس عشر، الجزء 30، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص

أهمية لأن تكون الحقيقة وليدة نظر عقلي سليم، أو هي اختبار تجريبي مؤكد، ولكن الأهم أن تكون مستجيبة لطاعة الكنيسة، وعدم الخروج على ما وافقته وأقرته. يقول الدكتور توفيق الطويل: «فإذا تجلّى لأستاذ الجامعة بطلان رأي شائع معتمد، وأضحى على يقين من ذلك، كان عليه أن يجاري العرف، الذي يقضي بالتزام التعليم السلمي في الجامعات، وأن يجسّس الرأي في حنايا نفسه، ولا يبشّر به أحداً من تلامذته أو سواهم، كما فعل الكثيرون من أمثال رينولد في منتصف القرن السادس عشر، وكان على الأستاذ، الذي يكشف خطأ رأي مألوف، أن يغادر منصبه في الجامعة...، وإلا أرغم على ترك منصبه»<sup>12</sup>.

وهكذا، نصّبت الكنيسة نفسها رقيباً وحسيباً على ما ينتجه العلماء والمفكرون في المجالات كافة، وتباهت الجامعات بأنها لم تأذن بإدخال الفكر الجديد في برامجها التعليمية؛ بل اتهم كل من يخرج عمّا ارتضته الكنيسة بالهرطقة والمروق من الدين، ومن ثمّ تجب محاكمته محاكمة رادعة ليكون عبرة لغيره ممن يريد أن يحذو حذوه؛ ممّا عطّل أدوات البحث والاجتهاد، وفرض رجال الدين قيوداً شاملة على العلماء، وحرّمهم من مزاولة أيّ نشاط خارج ما تسمح به مبادئ الكنيسة المسيحية، فكانت نتيجة ذلك اتهام الكثير من العلماء بالهرطقة وممارسة السحر؛ بل إنّ سلوك أيّ منهج معارض للكنيسة كفيّل بأن ينال من السمعة، أو يقضي على الحياة<sup>13</sup>.

وقد توافقت الرؤية الكنسية مع الفلسفة الأرسطوطالية، فاعتمدتها الكنيسة، ورأت أن كلّ من خرج عليها زنديق مُهرطق، حتى أنّ أحد الدارسين، وهو بطرس ريموس (1515-1572) كان قد أعدّ دراسته للمهاجستير بعنوان (كلّ ما قاله أرسطو وهم وضلال)، وتطرّف فيها في هجومه على أرسطو، فضاقت به أتباع أرسطو من المتعصبين الدينيين، واغتاله أحدهم ليلاً.

في ظلّ هذا المناخ المثبط المعادي للعلم والعلماء، الذي لم يكن قاصراً على مستوى الكنيسة الكاثوليكية؛ بل طال البروتستانتية أيضاً، فمن المعروف أنّ مارتين لوتر وكالفن (أبرز مؤسسي المذهب البروتستانتية) رفضا نظرية كوبرنيكوس في الفلك، بدعوى أنها مخالفة لما جاء في الكتاب المقدس. في ظلّ هذا المناخ، كان من الطبيعي أن ينتشر الجهل والخرافة والتنجم والشعوذة، فدخلت الكتب الرخيصة كلّ بيت قارئ مؤكدة إمكانية تحويل المعادن الرخيصة ذهباً، وساد الدجالون معظم أنحاء أوروبا يبيعون الأحجبة الواقية من الساحرات والشياطين، حتى أقبل الجند على التعاويذ والطلاسم، التي تكفل تحويل رصاص البنادق عن هدفها، كما استخدمت النذور والهبات المقدّسة للكنيسة للنجاح والنصر وتقلد الوظائف المرموقة والزواج وغيرها، وانتشر المنجمون بشكل غير مسبوق، «فقد كان في باريس ثلاثون ألف منجم في القرن السادس عشر كلهم على استعداد لكشف الطالع لقاء قطعة من النقود...، حتى أنّ فرانسوا الأول، وكاترين دي مديشي، وشارل التاسع، ويوليوس الثاني، وليو العاشر، وأدريان السادس، كانوا كلهم يستشيرون المنجمين، وقد غيرّ ملانكتون تاريخ مولد لوتر ليهيئ له طالعاً أسعد، وتوسّل إليه ألا يسافر والقمر هلال»<sup>14</sup>.

ومن ثمّ كان من الطبيعي، في مناخ كهذا، أن يضطهد العلماء، وقد نُسب قول إلى العالم المتوفى وكليف أنّ عمر الأرض أكبر من اعتقاد الكاثوليك الذين رأوا (بعد أن حسبوا أعمار الأنبياء والفروق الزمنية بينهم) أنّ عمر الأرض 4004 عام قبل ميلاد المسيح، والمسيح هو المركز أو نقطة وسط الكون، ولذلك سينتهي العالم عام 4004 ميلادية، فما كان من الكنيسة إلا أن أمرت بإخراج رفاتة من مقبرته، وتمّ طحن عظامه ونثرها في البحر، حتى لا تُنجم بها الأرض. واعتقدوا أنّ الكوارث الطبيعية من أعاصير وزلازل وبراكين من صنع الساحرات، اللاتي يساعدن الشياطين في صنعها، ولذلك أصدر البابا أنوسنت الثامن، في سنة 1484م، أمراً بقتل جميع الساحرات، ثم

12 - توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011، ص36.

13- Look, Andrew Dickson White, New Chapter in the Warfare of Science , Popular Science, Vol.42, No.10,Dec, 1892,p.153 .

14 - ول ديورانت، قصة الحضارة - الإصلاح الديني/ بداية عصر العقل، ترجمة فؤاد أندراوس، المجلد الرابع عشر، الجزء 27، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001،

مثّلت المظاهر الممجيّة المخاض الشديد الذي سيولد من خلاله عصر التنوير، وسيادة العلمانية، وبداية الانطلاق لتحقيق النهضة الأوروبية بمظاهرها الراهنة.

قام رجال الكنيسة بحملة واسعة في ألمانيا ضد الساحرات بتهمة ضلوعهنّ في فساد الجو، وإظهار باقي الظواهر الغربية، واستمرت هذه الحملة حتى منتصف القرن السادس عشر، ما أدى إلى قتل آلاف الساحرات حرقاً، وأيد رجال الدين ذلك من الكاثوليك والبروتستانت على السواء، حتى قال لوثر نفسه: «إني لأرفض العطف على هؤلاء الساحرات، وبودي لو أحرقتهنّ عن بكرة أبيهنّ»<sup>15</sup>.

وقبل نيكولاس كوبرنيكوس (1473 - 1543) بجفاء تام وسخرية واستهجان، عندما همّ بنشر كتاب له عام 1543، وهو في أيامه الأخيرة على فراش الموت. كتب فيه أنّ الأرض ليست هي مركز الكون، وأنّ الإنسان إذا نظر من نقطة من الفضاء إلى الأجرام السماوية بدت له وهي تدور حول الشمس، ولوجدنا كذلك تفسيراً لضوء النجوم وحركة الكواكب، وبالتالي فإنّ الكواكب والنجوم هي التي تدور حول الشمس، وأنّ الأرض ليست مركز الكون كما يسود الاعتقاد. وكلّ هذه الحركة (نجوم وكواكب) بفعل دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس. هذا الكلام أغضب رجال الكنيسة، وقوبل بسخرية واستهجان، وأتهم صاحبه بضعف إيمانه بمسيحيته، وكان جزاؤه أن حرّم من الشهرة، ومن ثمار اكتشافاته العلمية، ووضع مؤلّفه في أدراج النسيان، وأضاف إليه رجال الدين عبارة «هذه ما هي إلا مجرد نظرية، لا يجب أخذها في الحسبان»<sup>16</sup>. فلم يكن سهلاً على الكنيسة قبول فكرة أنّ الكرة الأرضية، التي تغنت بصنعها وإبداعها الكتب المقدّسة على يد «المبدع الكامل»، ليست سوى مجرد جرم سماوي معتم يستمدّ الضوء من الشمس، ويدور حولها صاغراً لقواها وجبروتها، وأنّ الإنسان ليس هو المركز الذي خلّق كلّ شيء لأجله. إنّ هذا الانقلاب الكوبرنيكي لا يبدو شيئاً مهماً للكثيرين اليوم، ولكنه كان ثورة عظيمة آنذاك من شأنها أن تززع المنظومة الفكرية الأرسطية، التي قامت عليها الإيديولوجيا الدينية. ولذلك عصفت القلق بالكنيسة، وتطور فيما بعد إلى خوف استدعى اتخاذ إجراءات سريعة وحازمة<sup>17</sup>. ولذلك لم يكن غريباً أن يهاجم مكيا فيليبي المسيحية ذاتها، ويتهمها بأنّها، في أحسن أحوالها، تعلم الناس الفضائل الخاطئة، لأنّها تعلمهم: الذل والخضوع والخنوع باسم التواضع، وتورثهم التواكل وعدم البحث عن الغبطة والفرح والسعادة، لأنّها لا توجد إلا في الحياة الأخروية بعد الموت<sup>18</sup>.

وعندما أيّد جيوردانو برونو (1548 - 1600) ما ذهب إليه كوبرنيكوس من عدم مركزية الأرض ودورانها حول نفسها وحول الشمس أتهم بالهرطقة والزندقة والطعن في العقيدة المسيحية والاشتغال بالسحر، والتواصل مع بعض ملوك الدول الأجنبية الذين يهددون الكنيسة الكاثوليكية بدعوى «الإصلاح الديني». وفي الحقيقة أنّ برونو كان يحلم بدين عالمي يزيل حزازات التعصب بين البشر، ويضع حدّاً للمذابح والحروب الدينية، فعاد إلى موطنه إيطالياً بعد طول ترحال وطواف في فرنسا، وإنجلترا، وألمانيا؛ ليبشر بدينه الجديد، ويؤيد نظرية كوبرنيكوس الفلكية، ويضيف إليها أبعاداً أخرى، وتمّ القبض عليه، ومكث في السجن أعواماً ثمانية حتى أحرق حيّاً في 17 شباط/ فبراير 1600م<sup>19</sup>، وذريت مع الريح بقاياها.

15 - ول ديورانت، مرجع السابق، ص 118.

16 - عبدالفتاح الشامخ، جرائم الكنيسة في حق العلم والعلماء، موقع كتاباتي للكتابة والنشر، على الرابط التالي:

<http://www.maqalat.com/9439.html>

17 - أيوب بوديه، علماء النهضة الأوروبية، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، ص 77.

18 - Ernesto Landi, Machiavelli in: Western Political philosophers, edited by Maurice Cranston Background Books London, 1964, p. 39.

19 - لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، ص 256.

وعاصر جيوردانو برونو العالم الفلكي الإيطالي جاليليو جاليلي (1564-1642)، الذي اكتشف قانون تذبذب الأجسام الساقطة، ووضع أسس قانون القصور الذاتي، واكتشف البقع الشمسية وقوانين المد والجزر، واكتشف بعض التوابع غير المعروفة لدى القدماء، واخترع «التليسكوب» و«الميكروسكوب»، وقضى حياته يدافع عن نظرية كوبرنيكوس ويؤيدها بالأدلة والبراهين كافة، وعبر مناظيره وتليسكوباته، فاتهمته الكنيسة بالهرطقة وقدم للمحاكمة بتهم مخالفتها للكنيسة ولمعاني الكتاب المقدس، وحُكِمَ عليه بالسجن، لكن البابا، نظراً لشهرة جاليليو في كافة الأقطار الأوروبية، عدل عن سجنه، وعيّن إقامته في قصر سفير توسكانا صديق جاليليو، ثم تركه البابا يذهب حيث يشاء بعد بضعة أيام، وبعدها طلب جاليليو الإذن بالسباح له بالسفر إلى فلورنسا، فأذن له البابا، فعاش هناك «سجيناً بالشرف»، حتى كَفَّ بصره، ومات هناك.

وعلى الرغم مما قد يشيعه البعض بأن جاليليو لم يُضطهد من الكنيسة، إلا أن هذا الرأي لا يصمد طويلاً أمام الدراسات التاريخية الجادة التي تؤكد أن جاليليو قد قدم للمحاكمة ذليلاً مُهاناً مُرغماً، ومُجَلَّ على أن ينكر مشايعته لمذهب كوبرنيكوس تحت تأثير التهديد والوعيد، وأنه فُسر أخيراً على أن يُعلن، جاثياً على ركبته، الاعتراف الآتي: «أنا جاليليو، وفي السبعين من عمري، سجين جاثٍ على ركبتي، وبحضور فخامتكم، وأمامي الكتاب المقدس الذي ألمسه الآن بيدي، أعلن أنني لا أشاع، بل ألعن وأحتقر خطأ القول وهرطقة الاعتقاد بأن الأرض تدور»<sup>20</sup>.

ولما مات جاليليو، رفضت الكنيسة التصريح بدفن جثته في مقابر أسرته، ومنعت إقامة شاهد تذكاري على قبره، وصرح البابا إربان الثامن بأن السماح بتكريم رجل أدانتته محكمة التفتيش أسوأ مثل يعطى للناس، ولم ينتصب الشاهد على قبره إلا بعد أربعين عاماً، ولم تنقل رفاته إلى مقابر أسرته إلا بعد مئة عام، ثم أقيم عليها نصب أجازت نصه مراقبة المطبوعات في محكمة التفتيش، ولقي أتباعه من بعده تعنتاً واضطهاداً، وقد كتب كامبانيا دافعاً عن جاليليو، فكان هذا من أسباب تعذيبه واضطهاده، وأتم «كبلر» مباحث كوبرنيكوس، فحذره المجمع الأكليريوس البروتستانتي في «ستتجارت» من بث الاضطراب في كيان العالم المسيحي، وطولب بالتوفيق بين مزاعمه والكتاب المقدس<sup>21</sup>. وكان لمحاكم التفتيش دور كبير في محنة جاليليو، وهو الأمر الذي سنتناوله بالتفصيل في المحور التالي.

### 3. محاكم التفتيش

تعدّ محاكم التفتيش أكبر سبب في تاريخ عصر النهضة الأوروبية، وتاريخ الكنيسة على الإطلاق؛ بل إنها مثّلت العنصر الوحشي والهمجي ضدّ الفلاسفة والعلماء والمفكرين والنهضويين الحقيقيين، فكانت بحق أخطر سلاح تقلدته السلطات الكنسية لمحاربة العقل الحر والوعي النهضوي، وكلّ من يخرج على الطاعة العمياء، فشنت حملة دموية همجية على كلّ من يخالفها -ولو كانوا أطفالاً أو نساءً- وتعقبتهم شتقاً وحرقة وإعداماً.

وتجلت المظاهر الوحشية والهمجية لمحاكم التفتيش في الحرمان والمصادرة والإقامة الجبرية، وحظر النشر، وإحراق المؤلفات، والتعذيب والجلد، والمهانة والإذلال. والجدير بالذكر أن الكنيسة لم تُقم هذه المحاكم لمحكمة الفلاسفة والعلماء والمفكرين، وبيان حقيقة وضعهم من الإدانة أو البراءة، وإنما للتفتيش والبحث في سرائد عقولهم، وفي سرائرهم وضمائرهم، ومكونات صدورهم عمّا يدينهم، فتقضي هذه المحاكم في شأنهم بالإعدام، وكان يشهد على المفكر اثنان ذوا عدل، وكانا في الحقيقة من شهود الزور من الخصوم،

20 - أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم: تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى إزاء علوم الفلك والجغرافيا والنشوء، ترجمة إسماعيل مظهر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 66.

21 - توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 206-207.

فإن تاب الفيلسوف أو المفكر اكتفوا بتحقيره، أو جلده، أو ألبسوه لباس الخزي والعار، وإن أصرَّ على رأيه، وحاول الدفاع عن نفسه، نكّلوا به، وحكموا عليه وعلى أسرته بالصلب حتى الموت، ثم التحريق، أو بالتحريق، فقط، حيًّا، أو بالسجن في جُبِّ مكبلاً بالأغلال، لا يرى النور، وطعامه من غسلين، وشرابه من حميم<sup>22</sup>.

وكان من الوسائل الفعّالة في مطاردة المارقين «فرمان الإيوان»، الذي جنّد الناس في خدمة ديوان التحقيق، أو محاكم التفتيش، وحتّم على كلّ امرئ أن ينهي إلى مركز هذا الديوان كلّ ما يبلغه من شأن الملحدين من غير تردد أو تباطؤ، وللمقصرين عقابهم الديني والروحي معاً، ومن أجل هذا لم ينحّ أحد من اشتباهه جيرانه وإساءة الظن به حتى في نطاق أسرته، ولم يكن أبرع من هذه الحيلة الماكرة في قهر السكان جميعاً، وشلّ تفكيرهم، وردّهم إلى الطاعة العمياء، فإنها رفعت التجسس إلى مرتبة الواجب الديني الخليق بالإكبار<sup>23</sup>.

وهكذا تمّ خنق الفكر الحر، وسادت الهمجية والوحشية، وتمّ تحريم كلّ طريقة معقولة لتوكيد الحقيقة، فلم يكن المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته، بل اعتُبر كلّ سجين مذنباً؛ ومن ثمّ أوكّلوا إليه عبء التذليل على براءته. وكان قاضيه هو المدّعي عليه، وكلّ من تقدّم للشهادة ضده فُبلت شهادته، ولو كان من أرباب السوابق، وكانت قواعد ادّعاء الشهود عليه مرتنة، وعلى عكسها كانت القواعد التي وضعت لرفض شهود الدفاع، فمن حق اليهود والمغاربة والخدم والأقارب، حتى الدرجة الرابعة، أن يقدموا ضدّ المتهم أدلة تثبت إدانته، ولكنهم ممنوعون من الشهادة لصالحه، والمبدأ الذي اعتنقته محكمة التفتيش كان يقول: لأنّ يدان مئة بريء زوراً وبهتاناً، ويعانون العذاب ألواناً، خيرٌ من أن يهرب من العقاب مذنبٌ واحد. ومن أسهم في تقديم الوعود الذي يُحرق به المُلحد فقد استحقّ المغفرة<sup>24</sup>.

والحقيقة أنّ هذه المحاكم الوحشية القاسية قد أنشئت منذ البداية للمسلمين في إسبانيا، بعد سقوط ممالك الأندلس، ولم يروا بأساً في أن تشمل اليهود، وكان هؤلاء وأولئك يعلنون عن ارتدادهم عن دينهم، واعتناقهم النصرانية تقيّة، فما شفع لهم ذلك، ثمّ اتسع نفوذ هذه المحاكم على كلّ من يُظهر انشقاقاً عن النصرانية من أصحاب الفكر، ولا سيما الفلاسفة في إيطاليا، وفرنسا، وإسبانيا، والبرتغال، وألمانيا، وهولندا، واستخدمت السلطة هذه المحاكم لتتكلّ بأعدائها منهم، وتزهق حرية الفكر، وتقف بالمرصاد لكلّ من يقدم جديداً في الفكر، أو الدين، أو العلم. وفي رأينا أنّ محاكم التفتيش هذه هي التي أعاقت تقدّم العلم والفكر في أوروبا طيلة العصور الوسطى؛ بل إنّها كانت الدافع الأول لظهور العلمانية في العالم الأوربي.

لقد كان ما ارتكبه محاكم التفتيش في أوروبا في عصر النهضة من فظائع شيناً مخيفاً وفظيعاً، أقلّ ما يوصف به أنه همجية من الدرجة الأولى، حيث كان يُحاكم المبدعون في الساحات والميادين وسط الجماهير الغفيرة، وكأنهم خانوا الوطن، والأرض، والدين، والعرض، فيذبحون ويُحرقون بلا رحمة ولا شفقة، ويتمّ التمثيل بجثثهم، فتقطع أطرافهم وأعضاؤهم، وتفقد عيونهم. والجدير بالذكر أنّ أصحاب هذه المحاكم كانوا يبررون وجودها بتبريرات دينية، فالله، حسب زعمهم، عقد محاكمة لآدم وحواء، وأدانها، وأصدر أوّل حكم بحق البشر بالحرمان والطرود من الفردوس، والنفي إلى الأرض، وأنّ المسيح حاكم الفريسيين، والصدوقيين، وقضى فيهم برأيه، ولعنهم في الدنيا إلى يوم الدين، وحرّمهم من مغفرة الله. فتحول الحاكم وقتها إلى إله، والبابا إلى مسيح أو خليفة له، يحمل توكيلاً مقدساً باسمه لمحكمة من يراه مخالفاً.

22 - انظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 752.

23 - توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 39.

24 - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وتورد المصادر التاريخية أنّ عدد الذين صُلبوا وأُحرقوا من قِبَل محاكم التفتيش بلغوا نحو مئة ألف، كان منهم المفكرون، والعلماء، والمسلمون، واليهود، والمعارضون السياسيون، والمهرطقون الحقيقيون المارقون من الأديان جميعاً.

وهكذا، مثّلت محاكم التفتيش في عصر النهضة مظهراً همجياً من الدرجة الأولى، فكانت كابوساً مزعجاً أرّق الوعي الأوروبي طيلة تسعمئة عام، فقد أنشئت تلك المحاكم في القرن العاشر، واستمرّت حتى ألغاهها نهائياً جوزيف بونابرت، سنة 1834، فانطلق المبدعون الأوروبيون بحرية تامة ليشيدوا النهضة الأوروبية، التي بلغت الآفاق، وسادت الأرض.

### ثانياً: مظاهر الحضارة في عصر النهضة

مثّلت المظاهر الهمجية المخاض الشديد، الذي سيولد من خلاله عصر التنوير، وسيادة العلمانية، وبداية الانطلاق لتحقيق النهضة الأوروبية بمظاهرها الراهنة، فيضع رينيه ديكارت منهج الاستنباط الرياضي بقواعده الأربع القائمة على الوضوح والتميز، ويتمرد في كتابه (مقال في المنهج) على اللغة اللاتينية، التي كان العلم مقتصراً عليها، فكتب كتابه بالفرنسية إيداناً بالثورة الكاملة على القديم، ولكنه أخذ بمبدأ التقيّة فلم ينشر كتابه (في النور) الذي وافق فيه على ما ذهب إليه كوبرنيكوس من قبل، ولم يُطبّق منهجه على الدين خوفاً من بطش الكنيسة، ولا على السياسة خوفاً من بطش الحاكم نصف الإله، أو خليفة الله في أرضه، ولا على الأخلاق المجتمعية خوفاً من اتهامه بتكدير السلم المجتمعي. ولكنه كان بذلك قد حدّد المنهج الذي سيأخذ بأيدي الأوروبيين إلى النهضة، وحدّد لهم مناطق الضعف، ممّا كان له أثر كبير فيمن جاء بعده، فطبّق سبينوزا منهجه في الوضوح والتميز على الدين، والسياسة، والأخلاق، وتعدّدت المناهج العلمية، وساد المذهب الإنساني، فتحوّلت قبلة الأوروبي من الإله إلى الإنسان، ومن الميتافيزيقا إلى الفيزيقا، وبدأ الاستخفاف بالحق الإلهي المقدّس للملوك، وخفت نجم الحكومات الثيوقراطية أمام نظريات العقد الاجتماعي...، وغيرها من المظاهر التي سنرصدها في هذا الجانب، على أنّها مظاهر الحضارة في عصر النهضة.

### 1. المذهب الإنساني ونشأة العلوم الطبيعية:

ظهرت حركتان فكريتان في عصر النهضة تكمل كل منهما الأخرى: المذهب الإنساني، ونشأة العلوم الطبيعية بصفتها بديلتين لوجهة النظر اللاهوتية في فهم العالم والإنسان، وأدى «الإنسانيون» الدور الرئيس في حضارة عصر النهضة<sup>25</sup>؛ فاهتموا بالفلسفة، والأدب، والبلاغة، وفن الكتابة، والخطابة، والشعر، والفنون، والتعليم، وأحيوا الآداب القديمة، فتعدّدت التيارات، وتداخلت الاهتمامات، فوحد لوزو فالابن المذهب الإنساني والعلمانية كنظام سياسي، وبيكودي لاميرندولا بين المذهب الإنساني وتأسيس العلم، وتمّ إحياء الفلسفات القديمة: الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية، والأبيقورية. كذلك ظهرت المذاهب الطوباوية، التي تنو إلى عالم أفضل يعيش فيه الإنسان عاقلاً حرّاً في مجتمع من العدل والمساواة. ووجد المذهب الشكّي أرضاً خصبة في مقابل تعصّب ودوجماتية العصور الوسطى، ما كان له أكبر الأثر على الفلسفة والفكر الأدب الأوروبي، حيث ساعد على نقد القديم والشك في صحته، حتى يمكن إفساح المجال للجديد، وكذلك بدأ الاهتمام بالعلم التجريبي، وتأسيس علوم الفلك، والطب، والنفس، والطبيعة، بعيداً عن الأحكام المسبقة وبرؤى جديدة.

أمّا المذهب الإنساني، فقد خرج من ثنايا الفكر الديني، وتمّ تحويل بؤرته من الله إلى الإنسان<sup>26</sup>، فإذا كان العصر الوسيط قد اعترف «بتفرد الإنسان»، لأنّه قبل كلّ شيء هو الغاية من الخلق الإلهي، فإنّ معظم الإنسانيين قد رفضوا محاولة العصر الوسيط في تحديد خصائص الإنسان في ضوء علاقته بالإله، فأصحاب الاتجاه الإنساني، مثل: بومبانتزي وغيره، اعتبروا أنّ أديان العالم ذات نشأة طبيعية،

25 - أحمد محمود صبحي، صفاء عبدالسلام جعفر، في فلسفة الحضارة (اليونانية - الإسلامية - الغربية)، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 104. وانظر أيضاً:

D. Cooper, World Philosophies – An Historical Introduction , Black well Publishers LTD, Great Britain, 1996, p. 226.

26 - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 238.

وأن ظواهر العالم يمكن تفسيرها تاريخياً، وليس في ضوء اللاهوت. وفي مقابل ذلك نجد التصوّر المسيحي عن السعادة الإنسانية عند الإكويني، مثلاً، على أنها معرفة الإله. أمّا إرازموس فمفهومه عن السعادة الإنسانية أكثر واقعية «أن تريد أن تكون نفسك»<sup>27</sup>.

ولذلك يمكن القول إن عصر النهضة قد تميّز بسيادة نزعة «الأنسنة» (humanism)، التي أعادت الاعتبار إلى العقل البشري، وآمنت بقدرته على فهم العالم، والسيطرة على الطبيعة؛ فقد انشغل الإنسان أمداً طويلاً من الزمن بالبحث عن «المطلق»، وراح يعلن، حيناً، أن التاريخ هو «المطلق»، ومضى يؤكد، حيناً آخر، أن «الطبيعة» هي الحقيقة الكبرى، وفي غمرة هذا الانشغال المستمرّ بالأفكار والأشياء، نسي الإنسان نفسه، أو خيّل إليه أنه قد أصبح جزءاً من الطبيعة، ونجح المنهج التجريبي، الذي بدأ استحداثه في عصر النهضة مع الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون، في دراسة الكثير من الظواهر الطبيعية، لكن سرعان ما كانت الهزات الكبرى، التي أيقظت الإنسان من سباته العميق، فسرعان ما تذكر الإنسان نفسه، وراح يكذب ادعاءات الكثير من العلوم الإنسانية، التي أرادت أن تهبط به إلى مستوى الموضوع.

إذاً، أعاد توجيه الأنظار إلى الإنسان، فتحوّلت الفلسفة من البحث في الوجود إلى البحث في الإنسان، وكأنها تفعل ما فعله سقراط قديماً، تنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، فرفضت تلك اللامبالاة، التي مارسها الفلاسفة السابقة عليها، بشؤون الوجود الإنساني الفرد، وعادت إلى دراسة العالم الداخلي المدهش لروح الإنسان، الذي أصبح فيها أهمّ شيء في الطبيعة، وهو غاية في ذاته، وقد تجلّت هذه النزعة بصورة جليّة وواضحة في النصف الأول من القرن الثامن عشر، فأصبح التأمل ليس في الكون بقدر ما هو دراسة داخلية وتحليل للعقل الإنساني. الإنسان هو سيد الكون، وكلّ ما في هذا الكون، وسائل يستخدمها هذا السيد، فهو الغاية التي من أجلها خلقت الأشياء جميعاً، ليصبح الإنسان غاية في ذاته». ولذلك جعل عصر التنوير «الإنسان هو الغاية الأخيرة للخليفة، وذلك من حيث إن حريته، بتطابقها مع القانون العملي غير المشروط، ترمي إلى تحقيق الخير الأسمى في الطبيعة؛ أي إلى تحقيق التوافق التام بين الفضيلة والسعادة. ولا يصح، إذاً، أن نسأل عن الغاية، التي يحيا من أجلها الإنسان، فأخلاقيته هي الهدف الأعلى من وجوده، وهي التي تعطيه الحق في أن يجعل سائر غايات الطبيعة خاضعة له»<sup>28</sup>. ويعني ذلك أنّ موضوع الفردية والمنزلة الرفيعة للإنسان من الاهتمامات الفكرية الأساسية لعصر النهضة، فاعتبر الإنسان معجزة عظيمة جدية بكل إعجاب، وأصبح مسؤولاً عن صنع حياته بأسرها، كما اهتم الإنسانيون بكلّ ما هو إنساني إلى أقصى حد، وقد عبّر جيو فاني بيكو ديلا ميراندولا خير تعبير عن مفهوم الكرامة الإنسانية في خطبته الشهيرة «خطبة حول الكرامة الإنسانية»، وذلك في النصف الثاني من القرن الخامس عشر.

كما شهد هذا العصر نهضة علمية عظيمة، كان لها أبعاد الأثر في تغيير نظرة الإنسان إلى الكون والطبيعة وظهور النظريات العلمية الحديثة، ففي هذا العصر، انطلقت العلوم انطلاقة رائعة نحو الآفاق الواسعة للتجربة العلمية، التي حرّرت العقل الإنساني من كلّ قيد، ومن كلّ سلطة فكرية، والظنّ السائد تحت رعاية الكنيسة والسلطة الدينية بأنّ العلم قد اكتمل على أيدي أرسطو لم يلبث أن تبدّد، ولا سيما أنّ هذا العلم كان يعتمد على التصوّرات الكليّة، في حين أنّ هذه المعاني الكليّة أو الكليّات كانت تحجب الواقع، ولا تفسره، ومن هنا كان اعتراض بيكون، وديكارت، وجاسندي، وغيرهم على استخدام الكليّات، فرفض بيكون التعريف الذي يفسّر المجهول بالمجهول، كأن نقول: الإنسان حيوان عاقل، والذي يقتضي بدوره تحليلاً لطبيعة الحيوان، ولطبيعة العقل، كما جعل الكليّات من أوام اللغة، التي يجب التخلص منها، إذا أردنا التجنّب في الوقوع في الأخطاء، في حين اعتبر جاسندي الكليّات بمثابة المأوى، الذي يحمي فيه الإنسان الجاهل، الذي لم يتوصّل إلى معرفة الحقيقة؛ لأنّ أسرار الطبيعة تظلّ خافية حتى تكتشفها التجربة، وطالما أنّنا لم نصل إلى معرفة هذه الأسرار بوساطة التجربة، فإننا لم نصل إلى المعرفة بعد<sup>29</sup>.

27 - أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، ص 109.

28 - كانت: هامش تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص 88.

29 - نازلي إسماعيل حسين، الفكر الفلسفي، القاهرة، 1982، ص 165.

وقد اكتشف علماء عصر النهضة أهم ما يميز العلم الحديث عن العلم في العصور السابقة، وهو اكتشاف لغة كمية دقيقة بدلاً من تلك اللغة الكيفية، التي تؤدي، في أغلب الأحيان، إلى الوقوع في الخطأ، أو تباعد عن الدقة، التي أصبح يتطلبها العلم الحديث بقدر كبير، إنَّها لغة الحساب والأرقام، التي لا تتأثر بالعواطف، والميول، والرغبات، فأصبحت هذه اللغة الأداة الرئيسة لنموه وتقدمه. ويبدو أنَّ هذه الفكرة قد خطرت في بال جاليليو منذ عام 1590م، ثم ديكارت، وانتشرت، بعد ذلك، كمبدأ ضروري للعلم الطبيعي في العصر الحديث. وهكذا انتقل العلم الإنساني من مرحلة الأساطير والخرافات، التي ملأت الكون بالأشباح، والأرواح، والآلهة، ثم إلى علم أرسطو، الذي وقفت عنده البشرية طويلاً، ثم إلى العلم الحديث في عصر النهضة، الذي انتهى إلى التصور الرياضي للطبيعة.

كما يجب ألا ننسى حركة الاستشراق، ولا سيما في فرنسا، باعتبارها مظهرًا من المظاهر الحضارية في عصر النهضة؛ حيث أدت حركة الاستشراق الفرنسي دوراً مهماً في رقي حركة الترجمة في عصر النهضة، ويرجع ذلك إلى ما قام به المستشرقون الفرنسيون من نقل الثقافة العربية إلى الغرب، واتضح ذلك من خلال ثلاثة محاور؛ الأول: ترجمة أمهات الكتب العربية القديمة إلى اللغات اللاتينية. والثاني: الوقوف على أهم ما أنجزه المستشرقون من دراسات عن الأدب العربي. والثالث: التعرّف على ترجمتهم للقصاص والروايات العربية. وقد نقل المترجمون من المستشرقين الفرنسيين الكثير من كتب العرب إلى اللغات اللاتينية والفرنسية، ومن أبرز المستشرقين، الذين أسهموا في ترجمة كثير من المصادر والمراجع العربية إلى الغرب: جيوم بوسستيل (1505-1581م)، وفاتيه (1613-1667م)، الذي ترجم كتاباً عن علم المنطق والأمراض العقلية لابن سينا، وغير ذلك من المؤلفات العربية المترجمة إلى اللغات الأوروبية<sup>30</sup>، التي ساعدت، بشكل جاد، في بناء الحضارة الأوروبية.

## 2. الاهتمام بالمناهج العلمية:

كان الاهتمام بالمناهج من أهم سمات عصري النهضة والتنوير على السواء، ولكن شرف البداية بهذا الاهتمام يرجع إلى عصر النهضة، والامتداد والازدهار إلى عصر التنوير، فقد صحب زيادة الاهتمام بالعلم الاهتمام المتزايد بالمنهج العلمي ومحاولة تطبيقه في ميدان الفلسفة من أجل الوصول إلى اليقين والإفادة من بعض قوانين العلم، ونقلها إلى ميدان الفلسفة، وقد بلغ الاهتمام بالمناهج مبلغه في القرن السابع عشر حتى سُمِّي هذا القرن، على وجه الخصوص، عصر الاهتمام بالمناهج، وهذا حق، فقد اهتم الفلاسفة، في هذا العصر، بالطريقة التي ينبغي أن يتبعها الإنسان في بحثه عن الحقيقة<sup>31</sup>.

ولذلك لم يكن للنجاح، الذي أحرزه القرن السابع عشر من سبب سوى منهج البحث، الذي اعتنقه الرواد من الفلاسفة، فليست الحقيقة، إذاً، كامنة في أغوار التراث ويطون الكتب القديمة، وإنَّما في استطاعة كل إنسان عاقل تحصيل المعرفة بنفسه، والوصول إلى الحقيقة ذاتها، إذا ما عرف المنهج المناسب، الذي ينبغي أن يسير عليه. ومن هنا، ظهرت مجموعة كبيرة من مؤلفات الفلاسفة في ذلك العصر، التي اهتمت بالبحث في المناهج؛ أي تلك المناهج التي تعمل على هداية العقل البشري، أو إرشاده، أو إصلاحه، مثل: (الأورغانون الجديد) لفرانسيس بيكون عام 1620م، وكتاب (المقال في المنهج) لرينيه ديكارت عام 1637م، وكتاب (اللويثان)، أو (التنين) لتوماس هوبز عام 1651م، وكتاب سبينوزا (الأخلاق) 1660 و(إصلاح العقل) 1662، بالإضافة إلى كتاب ليبنتز (مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر) عام 1695م، وكتاب (مقال في الفهم الإنساني) عام 1690 لجون لوك. وما إن حلَّ القرن الثامن عشر، وهو عصر التنوير الأوربي، حتى شهد نشر كتاب ديكارت (قواعد هداية الذهن) عام 1701؛ أي بعد تأليفه بما يزيد على نصف قرن، ثم تلاه العديد من الكتابات المنهجية، التي كانت من أهم مظاهر الحضارة في عصر التنوير، والتي كان من أشهرها كتاب (في التحليل) عام 1734 لجورج

30 - محمود سيد بيومي، مفهوم الشك في عصر النهضة الأوروبية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بني سويف، 2011، ص 29-30.

31 - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص 95.

كان عصر النهضة الأوربي بمثابة المخاض، الذي أخرج عصر التنوير، الذي استطاع أن يُخفف من حدة مظاهر الهمجية لصالح مظاهر الحضارة، تلك التي جعلت من الدول الأوروبية قوة قاهرة استطاعت أن تقهر دول الشرق وتستعمرها، ليرى الشرق عن طريق الهمجية الاستعمارية بصيصاً من أضواء الحضارة.

باركلي، وكتاب (رسالة في الطبيعة البشرية) عام 1739م لهيوم. وقد اتفقت كل هذه الأعمال على أن المنهج هو مفتاح الوصول إلى المعرفة، وأن عقل الإنسان الطبيعي أخذ في الاضمحلال لافتقاره إلى المنهج الصحيح.<sup>32</sup>

وتُحسب البداية للإنجليزي فرنسيس بيكون، وهو أحد رواد المذهب التجريبي الممتد إلى جون لوك، وديفيد هيوم، وجون ستوارت مل، حتى برتراند رسل؛ فقد أراد بيكون العلم الذي يسيطر به الإنسان على الطبيعة، ويُغيّر به نوع حياته على الأرض، فنذ إلى ماهية العلم الاستقرائي، وحاول أن يرسم بناءه، ووضع تصنيفاً له، وأفاض في شرح طرقه التجريبية، وأطلق على منهجه

اسم الإصلاح الكبير (Great Instaurator)، وقف من خلاله ضدّ المدرسين والإنسانيين؛ انتقد الأولين لجهم النقاش، وعدم توصلهم إلى شيء، وهاجم الآخرين لولعهم بالبلاغة والشكل دون المحتوى، كما انتقد الاعتماد على العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، فكان أول من حاول وضع صورة كاملة للمنهج الاستقرائي القائم على التجربة الحسية أو على الملاحظة والتجربة.<sup>33</sup>

آمن بيكون بأنّ التقدم الإنساني يتمّ عن طريق التخلص من أوهام النظريات السابقة، ونادى بفحص آراء المشاهير، وعدم تقبلها هكذا على عواهنها، دون نقد وتمحيص، ودعا إلى التدقيق في استخدام مفردات اللغة، والتخلص من التحيزات الفردية والأهواء والرؤى الذاتية، فكان بحق ثورة منهجية مهّدت للمذهب والمنهج التجريبي خير تمهيد؛ حيث ربط بين الاهتمامات التأملية والعلمية (Techni-cal)؛ وجعل للفهم والفعل، أو لليد والعقل المرتبة نفسها، فأضفى بذلك معنى حيويّاً جديداً على المصطلح الأرسطي (Organum)، أو الآلة كمنطق، فالآلة المادية والعقلية تمدّ اليد والعقل معاً بالقدرة الحقيقية عند بيكون، وتؤديّ إلى تحسين مستوى الحياة إلى الأفضل. ولذلك نرى أنّه من الصعوبة الموافقة على رأي أحد الباحثين الغربيين الذي يرى «أنّ منهجيات بيكون لم تسهم بشيء في اكتشافات العلم»<sup>34</sup>.

كذلك تميّز منهج بيكون بالفصل بين الدين والعلم، فحرّر الفلسفة والعلم من الدين وقضايه<sup>35</sup>، فتخلّى عن الميل إلى البحث عن العلة الغائية الأرسطية؛ لأنها تعوق البحث عن العلة الفيزيائية الحقيقية، وأنّ معرفة العلم الحقيقية ستؤدي، في النهاية، إلى معرفة الله بصورة أتمّ وأكثر يقيناً. ولكنّه، مع ذلك، أخفق في إدراك أنّ الرياضيات لغة الفيزياء الجديدة، حيث يمكن القول إنّ النزعة التجريبية عنده لم تكن مثمرة أكثر من العلم الجديد في فيزياء عصر النهضة، أو المذهب العقلي لدى الفلاسفة، الذين أقاموا آراءهم على فلسفة ديكارت، كذلك أخفق بيكون في إدراك أهمية الفرض التخيلي الذي يضعه العلماء<sup>36</sup>. ومن ثم كان منهج ديكارت في الاستنباط الرياضي خطوة تالية لتطوير المناهج في عصر النهضة، فقد حاول ديكارت أن يبني نظام العالم بصورة قبلية تماماً في مقابل المناهج القائمة على الملاحظة عند التجريبيين، كما يقترّب المفهوم الديكارتي عن المنهج العلمي من النموذج الاستنباطي الفرضي

32 - محمد يحيى فرج، الأسس المنهجية للفلسفة الحديثة: دراسة تحليلية نقدية، القاهرة، مكتبة كلية الآداب، جامعة عين شمس، (د.ت)، ص 4-5.

33 - أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، ص 114.

34 - R.W. Church, Bacon, New York, Hard Press Publishing, 2012, p. 20.

35 - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي «الفلسفة الحديثة»، ج4، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1997، ص34.

36 - أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، ص 122.

الحديث، الذي يضع الفروض أولاً، ثم يستنبط النتائج بصورة منطقية ليقارن، في النهاية، تلك النتائج بالملاحظات الواقعية<sup>37</sup>. كما أدى منهج ديكارت الشكي دوراً كبيراً في التخلص مما علق في الذهن الأوربي من آثار العصور المظلمة. وفي الحقيقة كان تأثير ديكارت نافذاً إلى حد بعيد، حتى إن الديكارتيين من أمثال ليبنتز، وسبينوزا، ومالبرانش، وكلوبرج... وغيرهم قد عملوا على نشر الديكارتيية في أوروبا، فذهب ليبنتز إلى أن «طريق الوصول إلى المعرفة اليقينية يكون بوساطة المنطق الذي هو آلة العلوم، والمُمَيَّر بين الصواب والخطأ، وأن العقل الصحيح مرتبط بالحقائق، والعقل الفاسد مختلط بالتخمينات والعواطف، مؤكداً عدم الاعتراف بصحة فكرة ما دون البرهنة عليها، وعدم الاعتراف برهان ما لم يكن في صيغة منطقية تلائم القواعد العامة للمنطق»<sup>38</sup>. الأمر الذي أكده سبينوزا في مؤلفاته كافة، التي أكدت على قاعدة البداهة والوضوح الديكارتيية، وأنه لن يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين له هذا بالبداهة، وأنه «لو استطاع الناس تنظيم شؤون حياتهم وفقاً لخطة مرسومة، أو كان الحظ مواتياً لهم على الدوام، لما وقعوا فريسة للخرافة...، فإنهم يميلون دائماً أشد الميل إلى التصديق الساذج»<sup>39</sup>. كذلك، أكد سبينوزا على تطبيق المنهج الديكارتي على الدين والسياسة والأخلاق، وهي المجالات التي عزف ديكارت نفسه عن تطبيق منهجه عليها؛ خوفاً من بطش الكنيسة والحاكم نصف الإله، والبطش المجتمعي، إلا أن سبينوزا تمسك بالمنهج، وطبقه على المجالات الثلاثة، بما فيها الدين، متمسكاً بقول ديكارت إنه «لا يوجد شيء يخص الدين يمكن تفسيره بطريقة أفضل من مبادئ التي هي أمثل وسيلة من وسائل هؤلاء الذين ينعمون بالرضا والقبول العام» (أي رجال الإكليروس)<sup>40</sup>.

كما يمكن القول إن الفينومينولوجيا الألمانية المعاصرة، والمذهب الروحي البرجسوني في فرنسا، والوضعية، وألواناً بعينها من التفكير الكاثوليكي، ويمثلها، في فرنسا مثلاً، بلوندل...، إنما هي فروع من الأصل الديكارتي<sup>41</sup>. وهكذا، ساعدت المناهج التجريبية والعقلية، عند بيكون وديكارت، ذلك العصر على الانتقال بخطوات واسعة جداً نحو بناء الحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة.

### 3. الاستخفاف بالحق الإلهي المقدس للملوك

بدأت في عصر النهضة بوادر الاستخفاف بالحق الإلهي المقدس للملوك، ليعلي هذا العصر من شأن الإنسان وكرامته، حيث حرص على أن يحيا الإنسان حياة أفضل في ظل حكومة مدنيّة قويّة وخيرّة. ولذلك يُمكننا القول إن عصر النهضة تميز بسيادة نزعة «الأنسنة» التي أعادت الاعتبار للعقل البشري، وأمنت بقدرته على فهم العالم والسيطرة على الطبيعة.

فقد ظهرت إرهابيات قوية، خلال ذلك العصر، تندد بالحق الإلهي المقدس للملوك. يقول إمام عبد الفتاح إمام عن فكرة «الحق الإلهي للملوك»: «فقد تلقت ضربات عنيفة على يد المفكرين السياسيين ابتداءً من عصر النهضة الأوربية»<sup>42</sup>، فمن المعروف أن ملوك العصور الوسطى قد استبدوا، وزاد استبدادهم، وأصبحت الديكتاتورية هي نظام الحكم الشائع في غالبية أنحاء أوروبا، واعتمد الملوك،

37 - المرجع السابق، ص 131.

38 - Leibniz (G.W): Theodicy essays on the Goodness of God, the freedom of man and Origin of Evil, Translated by: E.M.huggard, London,1940, p. 103.

39 - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، 2008، ص 109.

40 - Cottingham (J.G), Stoothoff (R) And Murdoch(D), The philosophical Writings of Descartes, Vol.2 Cambridge, Cambridge University press, 1985, p. 392 .

41 - أحمد محمود صبحي، صفاء عبدالسلام جعفر، في فلسفة الحضارة، ص 134.

42 - إمام عبدالفتاح إمام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص 284.

في تبرير هذا الاستبداد وتلك الديكتاتورية، على ما يعرف باسم «الحق الإلهي المقدس»، حيث كان الملك يعتقد أنه خليفة الله في الأرض، وأنه مفوض شخصياً من الله تعالى في حكم هذه المجموعة من البشر في دولته الخاصة، ومن ثم لا يجوز لأفراد الشعب أن يثوروا على ممثل الله، أو أن يتمروا على إرادته، فتصبح كل أوامر الملك ونواهيه مستمدة من وحي الله تعالى، وواجبة النفاذ دون اعتراض؛ لذلك كانت نتيجة هذه الفكرة عن الحق الإلهي المقدس ترسيخ أقدام الحكم الملكي الديكتاتوري المستبد، وانحسار نطاق الحرية الفردية للمواطنين الذين أصبحوا خاضعين تماماً لإرادة الملك الإلهية.

لكن الأمر بدأ يتغير تماماً مع بدايات عصر النهضة؛ فقد برزت مجموعة من المبع مفكريه تناهض فكرة الحكم الإلهي المقدس، وتحارب استبداد الحكام، وتندد بديكتاتوريتهم، فذهب كلفن إلى القول إن الشعب هو صاحب السيادة، وإن أفضل الحكومات هي الحكومة الجمهورية، التي ينتخب الجمهور رئيسها بكل حرية، وأوجب على الشعب طاعة أولي الأمر في غير معصية الله، فهذه الطاعة جزء من طاعة الله؛ لأن الله هو الذي يقيم الحكام، ويدبر كل شيء بعنايته. وقد ذهب بيز، أحد تلاميذ كلفن، إلى أن هناك عقداً بين الملك والشعب يرمي إلى حفظ الجماعة وتحقيق مصالحها، فإذا تصرّف الملك بما يتنافى مع هذا، فظلم، وطغى، كان من حق الشعب أن يعزله، وأن يحاكمه، وأن يعدمه، فالملوك لخدمة الشعب، وليس العكس.<sup>43</sup>

ومن ثم أخذ فلاسفة عصر النهضة يفنّدون ذلك المبدأ الخطير، الذي يُعطي الملك الحق في حُكم رعاياه حكماً مطلقاً استبدادياً، دون أن يكون لأي فرد من أفراد الشعب الحق في المعارضة أو الثورة عليه، لأن الملك مفوض من قبل الله لحكم هذا الشعب، ومن هنا كان على الشعب طاعة أوامره وأحكامه. هذا المبدأ الذي يجعل الملك مشرعاً للقوانين، التي هو أعلم بها من غيره، وهو فوق هذه القوانين لأنه صاحبها، وقد استمدّها من السلطة الإلهية ذاتها، ومن يحاول تغييرها، أو الخروج عليها، فهو متمرّد على الإرادة الإلهية.

ولذلك فنّد جون لوك آراء سير روبرت فلمر (Sir Robert Filmer)، التي وردت في كتابه (الحكم الأبوي) (Patriarcha)، الذي كان يدعم بقوة فكرة الحكم الإلهي المقدس للملوك، وينكر القول إن الإنسان ولد حراً، أو أن يكون هناك ما يُسمّى «الحرية الطبيعية»، فما هذه الحرية المزعومة سوى خرافة رومانسية، وما من إنسان يولد حراً؛ لأن العناية الإلهية قد أخضعتنا لإرادة الحاكم المطلقة؛ فنحن جميعاً نُولد عبيداً. ومن تراثات فلمر، أيضاً، في هذا الكتاب، أن القول بوجود حكومة تقوم على رضا أفراد الشعب واتفاقهم خرافة ثانية. أما ما يسميه البعض «الحكومة النيابية»، فهي خرافة ثالثة. يقول: «إننا لنخدع أنفسنا إذا راودنا الأمل يوماً أن تحكمنا سلطة غير استبدادية». وقد ذهب فلمر، فضلاً عن ذلك، إلى القول إن الحكومة، إذا اعتمدت على إرادة المحكومين، فسرعان ما ينتهي الأمر إلى عدم وجود حكومة تماماً، حيث إن كل فرد أو مجموعة أفراد ستزعم لنفسها الحق في العصيان والتمرد، وفقاً لما يميله «الضمير»، وتلك هي الفوضى بعينها، أو هي حكم «الرعا». وليس هناك طغيان يمكن أن يقاس بطغيان الجماهير.<sup>44</sup>

وقد ظلّ علماء ومفكرو عصر النهضة ينددون بفكرة الحق الإلهي المقدس للملوك، واستبدلوا بها فكرة «العقد الاجتماعي»، تلك الفكرة التي ألح إليها بيز، ولاقت قبولاً كبيراً، وذلك في العصر التالي لعصر النهضة، وهو عصر التنوير، عند فيلسوف فرنسا العظيم جان جاك روسو، الذي أراد أن يحارب الحكم الملكي والحق الإلهي المقدس بطريقة جديدة، فأعاد النظر والتفكير في طبيعة الحكم وتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، حيث رفض مقدماً فكرة الحق الإلهي المقدس، وشرع في بحث الطريقة الصحيحة، التي أدت إلى ظهور نظام الحكم عامة في أي مجتمع إنساني. وهي، في نظره، تدور حول فكرة «العقد الاجتماعي». فقد كان الإنسان البدائي يعيش حياته الأولى بكامل حريته معتمداً على نفسه، لكن الظروف الطبيعية أجبرته على أن يتعاون تدريجياً مع غيره من أفراد البشر الآخرين، ويعيش

43 - عبده فراج وآخرون، مشكلات فلسفية، وزارة التربية والتعليم، مطبعة جريدة الصباح بمصر، القاهرة، 1954، ص 233.

44 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، ص 285.

معهم في مجتمع واحد. سواء أكان في مرحلة الصيد أم في مرحلة الزراعة أو الصناعة. وهكذا، رأى روسو أن هؤلاء البشر اتفقوا فيما بينهم، منذ بداية تجمعهم، في المراحل الأولى لظهور المجتمع، على تكوين نوع من الاتحاد بينهم بمحض إرادتهم، حيث اختاروا بعض الأفراد منهم ليتخصصوا في تنظيم المجتمع وإدارته؛ أي ليتولوا مقاليد حكم الجماعة، بشرط أن يضمن هؤلاء الحكام المختارون توفير الحرية لأفراد المجتمع؛ لأن الإنسان عند روسو وُلِدَ حُرّاً، والاتحاد مع الآخرين في المجتمع من شأنه تسخير قوة المجتمع لحماية الحرية الشخصية والممتلكات الخاصة لأعضاء المجتمع، وذلك بطريقة تجعل كل فرد، وهو يتحد مع أقرانه، إنَّما يطيع إرادة نفسه الحرة. وينتهي روسو إلى أننا نتجمع ونتعاون باتفاقنا، ونتنازل عن بعض حقوقنا مقابل هذا التجمع طواعية، وبكل إرادتنا الحرة. وكذلك نختار من سيتولى مقاليد حكمنا، بشرط أن يحافظ لنا على حريتنا، أما لو خرج عن إرادة المجموع، واعتدى على الحريات الأساسية للأفراد، فيحق، عندئذٍ، للشعب أن يخلعه من الحكم، ويختار حاكماً غيره. وهكذا حلل روسو قيام الثورات ضد الحكام المستبدين، محطماً فكرة الحق الإلهي المقدس.

كما انتشر، في هذا العصر، كتابة (اليوتوبيا السياسية) أو الدولة المثالية، على غرار ما فعل أفلاطون، ومن أشهر كتابها توماس مور، الذي دعا إلى نبذ الملكية، ووضع السلطة العليا في يد مجلس منتخب من شيوخ الأمة، كما دعا إلى الشيوعية العامة في الأمور الاقتصادية دون الجنسية، وجعل العمل إجبارياً للجميع، كلٌّ يعمل بحسب طاقته، ما عدا العاجزين لأيِّ سبب، ويقتصر في إعطاء الناس على ما هو ضروري لهم، ويحتفظ بما يفرض كاحتياطي للظروف الشديدة، ويرى في هذه المساواة وحدها سعادة الناس<sup>45</sup>.

وإن كان هذا لا يمنع من وجود بعض الاتجاهات، التي دافعت عن الحكم المطلق للملك، وكما سبق أن أسلفنا، مع إقرارهم بنظرية العقد الاجتماعي، مثل توماس هوبز، الذي رأى أنه ليس من حق الشعب الثورة على الملك، مادام قادراً على حماية أرواحهم، وإقرار النظام بينهم؛ إذ ليس من حق الأفراد أن ينقضوا ميثاقهم لأيِّ سبب، أو أن يستردوا ما منحوه بلا قيد ولا شرط بمحض حريتهم. فإذا عجز الملك عن تحقيق الغرض، الذي من أجله أقيم ملكاً حدثت الثورة. فإذا نجحت، فقد زالت من الملك السيادة، وزالت من الأفراد رعويتهم، وزالت صفة الدولة عن الجماعة، وعاد الناس إلى حالاتهم الفطرية ما لم يقيموا فيهم حاكماً جديداً يحميهم من شر أنفسهم، ويضفي على المجتمع من جديد صفة الدولة، وتكون له فيهم سلطة مطلقة.

وكان من معاصري هوبز، في القرن السابع عشر، مفكران فرنسيان من فلاسفة القانون، ومن أنصار الحكم المطلق هما: بودان وجروتوس، وقد ذهب بودان إلى أن الملك هو مصدر السلطة العليا، وليس الشعب، فالأسرة أصل الدولة، وفيها يخضع الأفراد للأب خضوعاً مطلقاً، فالملك من الشعب بمنزلة الأب، فهو صاحب السيادة، التي تحوِّله وضع القانون، وهو مطلق السلطان؛ لأنَّه هو مصدر القوانين، وهو لا يتقيد إلا بمبادئ القانون الطبيعي الأخلاقي. أما جروتوس، فقد ذهب إلى أن السيادة مظهر لقوة الشعب، والشعب هو صاحب السيادة، ولكنه تنازل عنها مختاراً لشخص يباشر أعمالها نيابة عنه، وهو الملك. فللملك حق الحكم المطلق، لأنه أصبح مالِكاً للسيادة<sup>46</sup>.

ولذلك نؤكد أن البدايات الحقيقية للاستخفاف بالحق الإلهي المقدس للملوك كان من أهم المظاهر الحضارية لعصر النهضة الأوروبية، حيث تعددت، في ذلك العصر، الآراء التي تدعو إلى تهاوت تلك الفكرة، وهي فكرة تعتمد على حجج واهية، لا يقبلها سوى السذج. فأخذ يتدعم في ذلك العصر الفهم البشري لبناء الدولة، الذي بدأ مع مكيافيللي في بدايات عصر النهضة، مروراً بتوماس هوبز وغيره من فلاسفة السياسة، ويتقرر حق الشعب في اختيار حاكمه، ومراقبته ومحاسبته، على اعتبار أنه صاحب السلطة المطلقة في تدبير شؤونه بلا

45 - عبده فراج وآخرون، مشكلات فلسفية، ص 233.

46 - المرجع نفسه، ص 233 - 234.

وصاية من أحد، الأمر الذي سيظهر بوضوح في عصر التنوير، عندما يعلن كانط «رفع الوصاية عن الإنسان»؛ لأنّه بلغ سن الرشد، ولم يعد قاصراً حيث يحتاج إلى غيره ليفكّر نيابة عنه. ومن هنا، كان شعار عصر التنوير: «لتكن لديك الشجاعة لتستخدم عقلك»، تشجع واعرف بنفسك ولنفسك، وأعمل العقل في كلّ مناحي الحياة، وفي أيّ موضوع يطرح عليك<sup>47</sup>. فكان عصر التنوير بمثابة نتيجة حتمية تلزم عن مقدمات عصر النهضة، وتجسداً حقيقياً لما ذهب إليه ديكارت من ضرورة إعمال العقل، وأنّ التفكير وجود، وعدمه نفي، وأنّ كلّ سلطة تعوق العقل هي وهمٌ وصنم يجب التخلص منه كما ذهب بيكون.

### خاتمة

وهكذا، تجلّت مظاهر الممجيّة، جنباً إلى جنب، مع مظاهر الحضارة في عصر النهضة الأوربيّة، لكنّ تقدّم العصر نحو الأمام، ونحو ترسيخ مبادئ الحضارة، كان الأقوى، فانتصرت أوربا العلمانية على ذلك الصراع الدموي بين الكاثوليك والبروتستانت، وانتهت الحروب الدينية، التي أشاعت أبشع مظاهر الممجيّة في ذلك العصر بصلح «وستفاليا» في عام 1648، الذي وضع حداً للنزاع بين الطوائف، وفتح المجال للدول المختلفة لكي تستوعب في حدودها أفراداً من انتماءات دينية مختلفة. «وأيد جوزيف الثاني جهود التسامح، وسعى إليها، على العكس من والدته ماريا تيريزا، التي تمسكت بفكرة وحدة الملوك»؛ (أي نبذ غير الكاثوليك من إمبراطوريتها)، وبرع في مجال إرساء دعم التسامح الديني فرديريك الثاني، ملك بروسيا، الذي منع الجدل في المواضيع الدينية واللاهوتية، وتحمل نفقات بناء كاتدرائية كاثوليكية، وكانت أغلبية رعاياه من البروتستانت»<sup>48</sup>؛ أي أنّ عصر النهضة قد شهد بدايات اضمحلال سلطة الكنيسة، وضعف التدين، والاتجاه القوي نحو المادية. كما شهد نهوض العلم الطبيعي التجريبي.

وألغيت محاكم التفتيش في النصف الأول من القرن التاسع عشر على يد جوزيف بونابرت عام 1834، بعد تحجيم دورها منذ بدايات عصر التنوير. وتمتّع الأوربيون بالحرية، وأطلقت يد العلماء بعيداً عن أيّة رقابة دينية أو غير دينية، فانتقل العلم من مرحلة تسجيل الملاحظة والانطباع الحسي، إلى مرحلة تكوين النظريات العلمية المتكاملة، التي أدت إلى اكتشاف واختراع المبتكرات التقنية والتكنولوجية في القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي شهدت ثورة تقنية غير مسبوقة مع بدايات القرن الحادي والعشرين.

كما تلاشى الحق الإلهي المقدّس للملوك، وانتشرت نظم الحكم المختلفة، التي تُحدد أولوياتها انطلاقاً من تحقيق مصلحة المحكومين؛ وذلك عن طريق إدارة الاقتصاد، وتحديد هويّة الدولة، وعلاقاتها الخارجية، وعلاقة نظام الحكم بالدين. فسادت ثقافة سياسية جديدة عموم أوروبا، التي ارتكزت على أهمية تحقيق ثراء الدولة، وقوة الحكومة، وخدمة المواطن. وأكدت على واجب الحاكم في تنظيم حياة الناس والوفاء بطموحاتهم، وقد تأسست معاهد للتدريب على هذه المفاهيم تحرّج فيها الموظفون، الذين عملوا في الدول الأوربية الأخرى لتطبيق المنهج ذاته. وهكذا كان عصر النهضة الأوربي بمثابة المخاض الذي أخرج عصر التنوير، الذي استطاع أن يُخفف من حدة مظاهر الممجيّة لصالح مظاهر الحضارة، تلك التي جعلت من الدول الأوربية قوة قاهرة استطاعت أن تقهر دول الشرق وتستعمرها، ليرى الشرق، عن طريق الممجيّة الاستعماريّة، بصيصاً من أضواء الحضارة.

47 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، ص 288.

48 - ماجد موريس إبراهيم، التنوير هو الحل، مقدّمة ترجمته لكتاب دوريندا أوترام، التنوير، بيروت، دار الفارابي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الطبعة الأولى،

2008، ص 18.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية

1. أحمد محمود صبحي، صفاء عبدالسلام جعفر، في فلسفة الحضارة (اليونانية، الإسلامية، الغربية) الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999.
2. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985.
3. إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
4. أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم: تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى إزاء علوم الفلك والجغرافيا والنشوء، ترجمة إسماعيل مظهر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.
5. أيوب بوديه، علماء النهضة الأوروبية، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011.
6. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011.
7. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، الطبعة الأولى، 1991.
8. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، 2008.
9. عبده فراج وآخرون، مشكلات فلسفية، وزارة التربية والتعليم، مطبعة جريدة الصباح بمصر، القاهرة، 1954.
10. كانت، هامش تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.
11. لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، القاهرة، مركز الأهرام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1987.
12. ماجد موريس إبراهيم، التنوير هو الحل، مقدمة ترجمته لكتاب دوريندا أوترام، التنوير، بيروت، دار الفارابي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الطبعة الأولى، 2008.
13. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي «الفلسفة الحديثة»، ج 4، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1997.
14. محمد يحيى فرج، الأسس المنهجية للفلسفة الحديثة: دراسة تحليلية نقدية، القاهرة، مكتبة كلية الآداب، جامعة عين شمس، (د.ت.).
15. محمود سيد بيومي، مفهوم الشك في عصر النهضة الأوروبية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بني سويف، 2011.
16. نازلي إسماعيل حسين، الفكر الفلسفي، القاهرة، (دون دار نشر)، 1982.
17. ول ديورانت، قصة الحضارة، الإصلاح الديني / بداية عصر العقل، ترجمة فؤاد أندراوس، المجلد الرابع عشر، الجزء 27، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.
18. ول ديورانت، قصة الحضارة، بداية عصر العقل، ترجمة فؤاد أندراوس، المجلد الخامس عشر، الجزء 29، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.
19. ول ديورانت، قصة الحضارة، بداية عصر العقل، ترجمة محمد علي أبو درة، المجلد الخامس عشر، الجزء 30، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

ثانياً: المراجع الأجنبية

1. Andrew Dickson White, New Chapter in the Warfare of Science, Popular Science, Vol.42, No.10, Dec, 1892.

2. Church R.W, Bacon, New York, Hard Press Publishing, 2012.
3. Cooper (D.E), World Philosophies – An Historical Introduction , Black well Publishers LTD ,Great Britain,1996.
4. Cottingham (J.G), Stoothoff(R) And Murdoch(D), The philosophical Writings of Descartes, Vol.2 Cambridge, Cambridge University press, 1985.
5. Ernesto Landi, Machiavelli in: Western Political philosophers, edited by Maurice Cranston Background Books London1964.
6. Leibniz (G.W): Theodicy essays on the Goodness of God, the freedom of man and Origin of Evil, Translated by: E. M. huggard, London1940.

## ثالثاً: المعاجم والموسوعات والمواقع الإلكترونية

1. ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثاني، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، (د.ت)، (باب همج).
2. المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، 2005.
3. أحمد صالح الفقيه، الهمجية والحضارة، على الرابط التالي: <http://marebpress.net/articles.php?id=10666>
4. عبدالفتاح الشامخ، جرائم الكنيسة في حق العلم والعلماء، موقع كتاباتي للكتابة والنشر، على الرابط التالي: <http://www.maqalaty.com/9439.html>
5. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط3، 2000.

## الهمجية والحضارة من خلال قراءة رشيد رضا لمنزلة المرأة في الإسلام

حمادي ذويب\*

الهمجية والحضارة ثنائية ضدية مترامية الأطراف، إن لم نحدّها في حدود معينة تتعلق بمكان مخصوص، أو زمن معيّن، أو حضارة ما، أو كاتب بعينه، لكننا، مع ذلك، يمكن أن نعدّ هذه الثنائية من آثار الأحكام الفكرية القديمة، حين كان أصحاب كلّ حضارة ينظرون إلى الحضارات السابقة، أو المخالفة، نظرة استهجان تصل إلى حدّ اعتبارها همجية.

إنّ هذه الثنائية وليدة فكر مركزي يرى أنّه يمثل الحقيقة والمعيار الأسمى الجدير بأن يُقتدى به، وأنّ مخالفه هامش همجي عليه اللحاق به، والسير على دربه.

تخبر هذه الثنائية عن موقف تحقيري لما أنتجته حضارة ما من عادات وتقاليده وأفكار ونظم وطقوس وأفعال فردية وجماعية، لكنّ علم الأنثروبولوجيا يدعونا إلى احترام كلّ الثقافات والحضارات، وإلى تقدير إسهامها في إثراء الحضارة الإنسانية. وقد أقرّ لفي ستراوس بعدم وجود حضارة بدائية، وأخرى متطورة، لكن توجد إجابات مختلفة لمشكلات أساسية ومتماثلة، أمّا المتوحشون، حسب وصف خصومهم، فهم، أيضاً، يفكرون، وفكرهم ليس أقلّ قيمة من فكر الغربيين، غير أنّه يعمل بشكل مخالف لعمل فكر الغربيين.

ويبدو أنّ تحقق هذا الموقف الأنثروبولوجي مرتين بالتخلص من المعايير الأخلاقية والدينية، والاكتفاء بالدراسة العلمية للظواهر الإنسانية والاجتماعية، اعتماداً على الملاحظة، والوصف، والتحليل المحايد والبارد، من دون إبداء أحكام معيارية قيمة، لكن هل من الممكن أن يتحقق هذا لدى كتّاب ينتمون إلى المؤسسة الدينية، ويكتبون انطلاقاً من معايير ثقافتهم المشحونة بمعايير أخلاقية ودينية واجتماعية؟ سنحاول الإجابة عن هذا الاستفهام من خلال النظر في مقاربة الشيخ محمد رشيد رضا لمنزلة المرأة في الإسلام في كتابه (حقوق النساء في الإسلام نداء للجنس اللطيف)<sup>1</sup>.

والمعلوم أنّ محمد رشيد بن علي رضا وُلد خلال سنة 1282 هـ / 1865م، في قرية القلمون في لبنان، وتوفي في مصر في 23 جمادى الأولى 1354 هـ، 22 آب/ أغسطس 1935م.

انطلق هذا الكاتب السوري الأصل من وصف وضعيّة المرأة قبل الإسلام ليقارن بينها وبين وضعيتها بعد الإسلام، مبيّناً في هذا السياق، أنّ جميع النساء كنّ مرهقات بظلم الرجال في البدو والحضر، لا فرق فيه بين الأميين والمتعلمين، ولا بين الوثنيين والكتّابين، يقول: «كانت المرأة تُشتري وتُباع كالبهيمة والمتاع، وكانت تُكره على الزواج وعلى البغاء، وكانت تورّث ولا ترث، وكانت تملك ولا

\*أكاديمي من تونس.

1 - نُشرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، سنة 2005، بتحقيق أحمد فريد المزيدي، عن دار الكتب العلمية في بيروت، ومنشورات محمد علي بيضون.

تملك، وكان أكثر الذين يملكونها يجبرون عليها التصرف فيما تملكه دون إذن الرجل، وكانوا يرون للزوج الحق في التصرف بها من دونها، وقد اختلف الرجال في بعض البلاد في كونها إنساناً ذا نفس وروح خالدة كالرجل أم لا؟ وفي كونها تلقن الدين، وتصح منها العبادة أم لا؟ وفي كونها تدخل الجنة أو الملكوت في الآخرة أم لا؟ فقرر أحد المجامع في رومية أنها حيوان نجس لا روح له ولا خلود، ولكن يجب عليها العبادة والخدمة، وأن يكتمّ فيها كالبعير والكلب لمنعها من الضحك ومن الكلام؛ لأنها أجبولة الشيطان، وكانت أعظم الشرائع تبيح للوالد بيع ابنته، وكان بعض العرب يرون أن للأب الحق في قتل ابنته؛ بل وفي وأدها، أيضاً، وكان منهم من يرى أنه لا قصاص على الرجل في قتل المرأة ولا دية<sup>2</sup>.

من الواضح أن الشيخ رشيد رضا يصور لنا صورة عصر همجي كانت المرأة فيه (قبل ظهور الإسلام) تعاني من وضع لا تشبه فيه البشر، فهو وضع كوضع الحيوانات، أو أثاث البيت، ولم تكن لها حقوق اجتماعية في الميراث، أو الملكية، أو في إدارة شؤون مالها. وجماع القول إن إنسانيتها كانت مهدورة مسلووبة، ومحل تشكيك وتساؤل. هكذا تمت شيطنة المرأة بسبب مسلمات ومعتقدات لم يتطرق إليها رشيد رضا، لكنّها كانت تحكم الفكر القديم، منها مسلمة نقص الأنثى؛ أي إن انتهاء المرأة إلى جنس الأنثى هو الذي جعلها لا ترقى إلى كمال الرجل الذكر. وقد ذهب بعض الأصوليين إلى اعتبار نقص الأنوثة أقوى من نقص الرق، لذا إن الأمة لا تستطيع تزويج نفسها لا بسبب نقصان الرق؛ بل بسبب نقصان الأنوثة<sup>3</sup>.

ويتجلى نقص المرأة في الفكر الأصولي من خلال نقص عقلها ودينها، فعلى المستوى الأول خاض فريق من الأصوليين في مبحث تفاوت العقول، ومال بعضهم إلى تبني فكرة تفاوت العقول بين الناس لتشريع نقص المرأة مقارنة بالرجل<sup>4</sup>.

ولم يسع أصحاب هذا الرأي إلى توضيح المقصود بالتفاوت، فهو تفاوت في بنية العقل وتركيبته، أم في ما ينتج من فكر ونشاط ذهني<sup>5</sup>، لكن مظاهر هذا النقص تتمثل في ضعف مدارك عقل المرأة، ولا سيما الضبط والحفظ، وهذا ما يبرر في نظرهم اشتراط امرأتين في الشهادة. وعلى المستوى الثاني الخاص بنقص المرأة ديناً، رأى الأصوليون أن حيض المرأة يضطرها إلى قطع الصلاة، وإلى الإفطار في رمضان، ما يؤدي إلى عجزها عن أداء واجباتها الدينية بالشكل الكامل والمثالي.

### الصورة الحضارية للمرأة

حاول رشيد رضا أن يقدم صورة مقابلة ومخالفة للصورة السابقة برزت بعد ظهور رسالة محمد، التي سعت، حسب رضا، إلى إصلاح الأنفس والمجتمع، وكان للنساء نصيب كبير من هذا الإصلاح، وقد فصل رضا هذه الصورة تفصيلاً مطوّلاً معتمداً عدة معايير؛ منها اعتبار المرأة إنساناً، وأنها شقيقة الرجل، فهما من جنس واحد لا قوام للإنسانية إلا بهما، وكانت النصوص الدينية من قرآن وحديث سنده

2 - المصدر نفسه، ص 10، 11.

3 - يقول أبو بكر بن العربي: «فأما قياس العلة فهو كقولنا في أن المرأة لا تتولى نكاحها لأنها ناقصة بالأنوثة فلم يجز أن تلي عقد النكاح كالأمة، فاتفق العلماء على أن الأمة لا تلي عقد نكاحها، واختلفوا في تعليقه، فمنهم من قال إن العلة في امتناع إنكاح الأمة نفسها نقصان الرق، ومنهم من قال نقصان الأنوثة. فنحن عللنا بنقصان الأنوثة وحملنا عليه الحرّة»، المحصول في أصول الفقه، ص 126.

4 - يقول الزركشي: «واختلف فيه (العقل) في أمور، أحدها هل يتفاوت، والأصح كما قاله الإمام في التلخيص، وسليم الرازي في التقريب، وابن القشيري، وغيرهم، أنه لا يتفاوت، فلا يتحقق شخص أعقل من شخص، وإن أطلق ذلك كان تجوزاً أو صرفاً إلى كثرة التجارب... وعن المعتزلة وكثير من الحنابلة أنه يتفاوت لقوله عليه السلام: ناقصات عقل ودين»، البحر المحيط في أصول الفقه، 88/1.

5 - نلمس عدم الوضوح هنا في قول الكلوداني: «فقال أصحابنا (الحنابلة): إن العقل يختلف، فمن الناس من يكون عقله كثيراً، ومنهم من يكون عقله قليلاً، ويزيد وينقص، خلافاً للأشعرية...»، التمهيد في أصول الفقه، 52/1-53.

لإسباغ المشروعية الدينية على معياره الأول<sup>6</sup>، الذي نستخلص منه التأكيد على قيمة المساواة، فالرجل والمرأة مخلوقان، وخلقتها تمّ من نفس واحدة<sup>7</sup>.

ويشدد رضا على المساواة بين الجنسين، عندما يتوقف لإبراز أنّ إيمان النساء كإيمان الرجال، وأنّ أركان الإسلام واجبة على المرأة وجوبها على الرجل إلا في حالات استثنائية كزمن الحيض والنفاس بسبب عدم توافر شرط الطهارة.

والملاحظ أنّ رضا، لما كان يرمي إلى إبراز الصورة المشرقة للمرأة في الإسلام، سكت عمّا يمكن أن يجرّج هذا المسعى. نذكر، على سبيل المثال، حديثاً يحتجّ به على نقص عقل المرأة ودينها رواه أبو هريرة عن الرسول يقول فيه: «ما رأيت ناقصات عقل ودين أقرر على سلب ذوي العقول عقولهم منكنّ يا معشر النسوان، فقيل: يا رسول الله ما علامة نقصان عقولهنّ وأديانهنّ؟ فقال: جعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل، والمرأة تمكث شطراً من عمرها لا تصلي، ويمضي عليها اليوم والخمسة لا تصلي سجدة واحدة»<sup>8</sup>.

ولئن وقع التسليم بصحة هذا الحديث، فإننا نجد من خرّق إجماع الفقهاء، وهو الفقيه الظاهري الأندلسي ابن حزم، فهو يعترض على الاحتجاج بهذا الحديث لاستخلاص نقص عقل المرأة، ويستحضر أمثلة لبعض الرموز النسائية الكبرى في الإسلام وقبلة، مثل: مريم أم عيسى، وعائشة زوج الرسول، وفاطمة ابنته، ليبيّن أنّ من الرجال من هو أنقص ديناً وعقلاً من النساء. وهذا لا يعني أنّ ابن حزم يلغي فكرة نقص المرأة؛ بل إنّّه يقرّ بها، لكنه يحصر هذا النقص في وجهين فقط هما الشهادة، وكونها إذا حاضت لا تصلي ولا تصوم<sup>9</sup>.

غير أنّ ابن حزم لم يذهب إلى حدّ إنكار الحديث، فهو مدوّن في صحيح البخاري ومسلم، وإيمانه بصحة مدوّن الأحدث وعدالة الصحابة يقف حاجزاً بينه وبين ردّ هذا الحديث، إلا أنّ العصر الحديث، الذي شهد مراجعة هذه المسلمات والمعتقدات، برز فيه من ينتقد هذا الحديث وغيره من الأحاديث المعادية للنساء، سواء على مستوى السند أم المتن.

يتابع رضا مسعاه الرامي إلى ترسيخ قيمة المساواة من خلال فكرة التساوي في الجزاء في الآخرة بين الرجال والنساء، اعتماداً على الآية (97) من سورة النحل: «من عمل صالحاً من ذكر وأنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون».

يوصل رضا محاولته البرهنة الواقعية على تطبيق المساواة بين الجنسين في الإسلام من خلال فكرة رابعة تتمثّل في مشاركة النساء

6 - نذكر من بين هذه النصوص الآية: «يا أيها الناس إنّنا خلقناكم من ذكر وأنثى..»، الحجرات 13.

7 - النساء 1/3.

8 - هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، 405/1، كما رواه مسلم في صحيحه، 87/1.

9 - يقول ابن حزم، تعليقا على هذا الحديث: «إن حملت هذا الحديث على ظاهره، فيلزمك أن تقول إنك أتمّ عقلاً وديناً من مريم، وأم موسى، وأم إسحاق، ومن عائشة وفاطمة، فإن حمادي على ذلك سقط الكلام معه، ولم يبعد عن الكفر، وإن قال لا، سقط اعتراضه، واعترف بأنّ من الرجال من هو أنقص ديناً وعقلاً من كثير من النساء، فإن سأل عن معنى هذا الحديث قيل له قد بيّن رسول الله وجه ذلك النقص، وهو كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وكونها إذا حاضت لا تصلي ولا تصوم، وليس هذا بموجب نقصان الفضل، ولا نقصان الدين والعقل في غير هذين الوجهين فقط؛ إذ بالضرورة ندري أنّ في النساء من هنّ أفضل من كثير من الرجال، وأتمّ ديناً وعقلاً، غير الوجوه التي ذكر النبي، وهو -عليه السلام- لا يقول إلا حقاً فصيحاً يقيناً أنّه إنّما عنى ما قد بيّنه في الحديث نفسه من الشهادة والحيض فقط، انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 55-54/3.

للرجال في الشعائر الدينية، والأعمال الاجتماعية والسياسية، لكن تحليل رضا في هذه النقطة ضعيف ومتناقض، فهو، من جهة، يقرّ أن النساء يشاركن الرجال في العبادات الاجتماعية، كصلاة الجماعة، والجمعة، والعيدين، لكنّه، من جهة أخرى، يعلن أنّها لا تجب عليهنّ تخفيفاً عليهنّ، فهل من شأن هذا أن يرسخ المساواة بين الجنسين؟

تطرّق رضا، في الشأن السياسي والحربي، إلى أنّ المرأة تتولّى النصر الحربية والسياسية، لكنّه يقرّ، أيضاً، أنّ الشريعة أسقطت عن النساء وجوب القتال بالفعل، وهذا يدلّ على عكس ما ابتغاه أولاً، فمن الواضح أنّه لا مساواة بين الجنسين في تصوّر الشرع الإسلامي إن في القتال، وإن في السياسة؛ ففي القتال تضطلع المرأة بدور المساعدة في تجهيز الطعام، وتضميد الجراح، وسقي الماء، والتحريض على القتال، أمّا على الصعيد السياسي، فإنّ رضا يتحدث، أولاً، عن حق من حقوق المرأة السياسية في الإسلام، وهو منحها الأمان للأعداء المحاربين والعمل بذلك الفعل.

تطرّق رضا، ثانياً، إلى حق المرأة المسلمة في انتقاد الحكّام تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن في مقابل هذا سكت عن حق المرأة في المشاركة السياسية، وفي تولّي السلطة. فالواضح أنّ كلّ ما يمكن أن تستخلص منه مواقف لا تدعم رغبتة في تقديم صورة وردية للمرأة المسلمة، فإنّه يحذفه، ولا يتطرق إلى ذكره.

يمرّ صاحب كتاب (حقوق النساء في الإسلام)، إثر ذلك، إلى بحث حقوق النساء في التعلّم والتأديب، فيذكر، في البداية، أنّه ثبت من طرق عدّة أنّ الشفاء بنت عبد الله، المهاجرة القرشية العدوية، علّمت حفصة بنت عمر أم المؤمنين الكتاب<sup>10</sup>، ويورد، بعد ذلك، سنداً لهذا الخبر آية تتضمّن أمراً بكتابة الدين، وإمكانية التعويل على شهادة المرأة في هذه العملية، لكنّ هذا لا يخدم مبتغى رضا؛ لأنّ الآية لا تتحدث عن حق النساء في التعليم، ولا تفيد أنّها مساوية للرجل، فالمرأتان تقومان مقام الرجل الواحد حسب نصّ الآية «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء...»<sup>11</sup>.

وقد اكتفى رضا بذكر بعض الأمثلة عن وضعية تعلّم المرأة، أثناء حياة الرسول، ولم يسع إلى بيان بعض الشواهد التاريخية المتعلقة بتعليم المرأة في المجتمع الإسلامي عبر العصور، فهل كان يُسمح للمرأة بالتعلّم خارج بيتها؟ هل كان من حقها أن تشاهد معلّمها؟ ما مدى شيوع تعليم المرأة في الأقطار الإسلامية؟ كم تبلغ نسبة المتعلّقات والعالمات مقارنة بنسبة المتعلّمين والعلماء؟

لقد كان هاجس رضا، عبر كتابه، بيان همجية وضع المرأة قبل الإسلام، وإبراز الصورة المتحضرة، التي أصبحت عليها بعد ظهور الإسلام، وهو ما تجلّى عند تطرّقه إلى حقوق النساء في الزواج؛ ففي الصورة الهمجية للزواج قبل الإسلام بين أنّ العرب في الجاهلية كانت لهم أنواع من الزواج الفاسد «الذي كان يوجد عند كثير من الشعوب، وما يزال بعضه إلى اليوم في البلاد التي تغلب عليها الهمجية، فمنها اشتراك الرهط من الرجال في الدخول على امرأة واحدة، وإعطاؤها الحق في الولد أن تلحقه بمن شاءت منهم»<sup>12</sup>.

ومن هذه الأنواع نكاح الاستبضاع، وهو أن يأذن الرجل لزوجته أن تمكّن من نفسها رجلاً معيناً من الرؤساء والكبراء الممتازين بالشجاعة والكرم ليكون لها منه ولد مثله. ويكرّر رشيد رضا وصف الشعوب، التي تمارس هذه الأصناف من الزواج وغيرها، بالهمجية

10 - رواه الطبراني في الكبير، 313/24.

11 - البقرة 2/282.

12 - رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، ص22.

عندما يتحدث عن نكاح البدل والمبادلة<sup>13</sup>، ونكاح الشغار<sup>14</sup>، وهذان النوعان مبنيان، في نظره، على قاعدة حسابان المرأة ملكاً للرجل يتصرف فيها كما يتصرف في بهائمه وأمواله، وهما، في نظر رضا: «لا يزالان يوجدان في بعض الشعوب الفاسدة أو الهمجية كالغجر...»<sup>15</sup>.

ورسم رشيد رضا (على خلاف هذه الصورة السلبية) صورة مشرقة للزواج عند المسلمين، فهو يقوم، على غرار ما يوجد لدى بعض الشعوب الراقية، على الخطبة والمهر والعقد. وقد أبطل الإسلام، إضافة إلى ذلك، بعض العادات الظالمة للنساء على غرار الاستبداد في تزويجهنّ كرهاً، أو عضلهنّ؛ أي منعهنّ من الزواج، أو أكل مهرهنّ، وكذا تعدّدهنّ بغير حدّ.

ويعدّ المبحث الخامس عشر في كتاب الشيخ رشيد رضا ذروة الصورة المتألقة للمرأة المسلمة، التي رغب في نقلها إلى القارئ، فقد خصّص هذا المبحث لمسألة «المساواة بين الزوجين، ودرجة الرجال عليهنّ»، فرأى أنّ المساواة تمثّل «الإصلاح الأكبر، الذي جاء به الإسلام، ونزل به القرآن في شأن النساء، وقد أصّل هذه القيمة من خلال الآية «ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف وللرجال عليهنّ درجة»<sup>16</sup>.

ويبدو أنّ الهاجس الجدالي كان وراء مواقف علماء الإسلام المحدثين، حيث سعت إلى تقديم صورة إيجابية للمرأة المسلمة، ذلك أنّ عدداً من العلماء النصارى عمدوا إلى الطعن في الإسلام اعتماداً على حجج عدّة، منها حجّة معاملة النساء معاملة غير راقية. يقول رشيد رضا: «وقد صار هؤلاء الإفرنج، الذين قصرت مدينتهم عن شريعتنا في إعلاء شأن النساء، يفخرون علينا؛ بل يرموننا بالهمجية في معاملة النساء، ويزعم الجاهلون منهم بالإسلام أنّ ما نحن عليه هو أثر ديننا»<sup>17</sup>.

ولئن كان رشيد رضا يشدّد على عمل الإسلام على ترسيخ قيمة المساواة بين الجنسين، فإنّه يضطرّ إلى بيان حدود هذه المساواة بسبب وجود نصين على الأقلّ في القرآن ينصان على خلاف هذه المساواة هما الآية 228 من سورة البقرة «وللرجال عليهنّ درجة»، والآية 34 من سورة النساء «الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم». والظاهر أنّ الحجّة النقلية لا تكفي في نظره، لذلك دعمها بحجّة عقلية علمية لشرعنة تفضيل الرجل على المرأة، وحقه في الرياسة عليها: «فهو أكبر دماغاً، وأوسع عقلاً، وأقوى عضلاً، وأعظم استعداداً للعلوم، وأقدر على مختلف الأعمال...»<sup>18</sup>.

ولئن كانت هذه الآراء غير مثبتة علمياً، فإنّها تخبر عن تلوّن الفكر الإسلامي الحديث بطابع إيديولوجي جعله يوظّف ثنائية الهمجية والحضارة التوظيف الذي يخدم مسعى المفكر المسلم إلى التفاعل مع واقعه التاريخي، وبيان أنّه اشتمل على قيم العصر الحديث، ومنها قيمة المساواة في التعامل مع المرأة. يقول رشيد رضا في هذا السياق: «وإننا نزيد موضوع تفضيل الرجال على النساء والمساواة شرحاً لما قد تجدد في هذا العصر من البحث فيه، ومن طلب المساواة التامة بين الجنسين، التي جرّؤ نساء أوروبا على المطالبة بها»<sup>19</sup>.

13 - نكاح البدل: هو أن ينزل رجلان كلّ منهما عن امرأته للآخر.

14 - نكاح الشغار: هو أن يزوج كلّ من الرجلين الآخر بنته، أو أخته، أو غيرها من ممّن تحت ولايتهما دون صداق.

15 - رشيد رضا، مصدر سابق، ص 23.

16 - البقرة 2 / 228.

17 - رشيد رضا، مصدر سابق، ص 27.

18 - المصدر نفسه، ص 31.

19 - المصدر نفسه، ص 33.

يمكن أن نستنتج، إذاً، أنّ معياريّ الهمجيّة والتحضر ينبغي التعامل معها باحتراز، فكثيراً ما وقع استخدامهما لدوافع غير موضوعية، منها، خاصة، الرؤية المركزية التي ينطلق منها بعض الباحثين والكتّاب، معتبرين أنّ حضارتهم هي المركز المضيء، أمّا الحضارات أو الشعوب الأخرى فهي هامش ينعكس عليه نور المركز، ولا يستطيع أن يضيء إضاءة ذاتية.



## حوار مع المفكر التونسي محمد المزوغي الفكر الفلسفي لا يعرف حدوداً ولا قوميات

حاوره: المهدي مستقيم\*

يُعدّ محمد المزوغي من بين الأسماء البارزة، التي أغنت المشهد الثقافي العربي ككل بدراساتها الفلسفية، التي تدلّ على كفاءة على مستوى البحث الأكاديمي، والإنجاز النظري. درس في روما - جامعة غريغوريانا (Università Gregoriana)، وحصل على شهادة التبريز في الفلسفة بأطروحة عنوانها: (ميتافيزيقا السببية بين ابن رشد وتوماس الأكويني)، وعلى شهادة التخصص في الفلسفة المسيحية (فترة القرون الوسطى)، وعلى الدكتوراه بأطروحة عنوانها: (نهاية الميتافيزيقا وإحياء الخطاب الديني في فكر جيانى فاتيما). يعمل أستاذاً للفلسفة الإسلامية، منذ سنة 1999، في المعهد البابوي للدراسات العربية الإسلامية، روما، إيطاليا (Pontificio Istituto di Studi arabi e d'Islamistica).

من بين مؤلفاته:

\* نيتشه، هايدغر، فوكو: تفكيك ونقد، دار المعرفة للنشر، تونس، 2004 (ركّز فيه على أطروحات نيتشه الواردة في مولد التراجيديا، وهو أول كتاب عرض فيه نيتشه أفكاره حول التراجيديا، ومهمة الفيلولوجيا، وموسيقا فاغتر، وسقراط الذي عدّه قاتل الفن التراجيدي. لكنّ المزوغي وضع أطروحات نيتشه تحت مشرحة النقد، ودمّرها من الجذور. الفصل الثاني تناول فيه المسألة الهايدغارية، وركّز على إيديولوجيا الحرب التي تحلّت أعماله. أما الفصل الأخير فخصصه لدراسة (تاريخ الجنون) لميشيل فوكو، وهنا، أيضاً، أثبت أنّ فوكو لم يلتزم الحياء المنهجي، وأنّ تاريخه مملوء إيديولوجيا وعداء للعقل).

\* الإيمان والعقل في الإسلام: موازنة تاريخية نقدية، حرّر باللغة الإيطالية، 2004. (يخطّ فيه المؤلف تاريخ الصراع بين العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي في الإسلام).

\* عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، دار الساقى، 2007. (فيه فحص نقدي لكتاب كانط: الدين في حدود مجرد العقل، وربطه بمؤلفاته السابقة: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، مع تعريج نقدي على موقف كانط من التنوير وانعكاساته على تصوّره للدين عموماً، والدين المسيحي خصوصاً).

\* العقل بين التاريخ والوحي: حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، منشورات الجمل، 2007. (فيه جولة ضافية مُعمقة

\* باحث من المغرب.

في مجمل مؤلفات أركون الرئيسة، ونظرة نقدية لإنتاجاته الفكرية واستبعاثاتها العملية، أثبت فيها المزوغي أنّ إسلاميات أركون التطبيقية هي الوجه الآخر للعدمية بجميع أشكالها: النظرية والأخلاقية والسياسية).

\* منطقي المؤرخ هشام جعيط: الدولة المدنية والصحوة الإسلامية، منشورات الجمل، 2014. (دراسة نقدية لأعمال المؤرخ التونسي هشام جعيط، مع التركيز على مواقفه السياسية، ومصادراته الإيديولوجية، التي وجد فيها المزوغي تقارباً كبيراً بينها وبين أفكار الإسلاميين).

\* تحقيق ما للإلحاد من مقولة، منشورات الجمل، 2014. (فيه صراع دام مع الدين وتصوره للإله، ونقد موضوعي وعميق لمنظومته العقائدية، مع التركيز، دائماً، على فكرة الله، وقد ختمه المزوغي بانتصار للإلحاد بديلاً عقائدياً ضد اللاعقل الديني، ودافعاً مركزياً في سبيل تحرير الإنسان من أسر الأسطورة والعنف الديني).

\* الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، منشورات الجمل، 2016 (تناول فيه علاقة بعض المؤرخين العرب مع المستشرقين وموقفهم من البحوث الاستشراقية عموماً، وحلل الانتقادات التي قدمها جعيط، والاعتراضات ضد أعمالهم، و ضد فكرة الاستشراق ذاتها، وذلك من وجهة نظره مؤرخاً للسيرة، ودارساً للتاريخ الإسلامي. النتيجة التي استخلصها المزوغي هي أنّ انتقادات جعيط للمستشرقين غير موضوعية تنقصها الدقة والكفاءة والعدّة المفهومية، وتطغى عليها المسلمات الإيديولوجية الإسلامية، ومن ثمّ فهي قصر من ورق).

#### \* كيف تقدّم نفسك للقارئ العربي؟

مُتَقَف تونسي مقيم في إيطاليا، وُلد، وعاش، وسَيَمُوت. له بعض الهموم المعرفية التي عبّر عنها من خلال كُتبه ومقالاته، وعَرَضَها على القراء العرب، فبعضُ منهم ارتاح لها، وثَمَّنَها إيجابياً، وبعض آخر رفضها وانتقدها، وهذه هي دورة الفكر، وسُنَّة الثقافة.

\* مَكْتَبُك إقامتك الطويلة في إيطاليا من الاحتكاك بالفكر الغربي والتواصل المباشر مع المع أسماؤه. هل لك أن تحدّثنا عن هذه التجربة؟

لا أريد الخوض في الأمور الشخصية. ولكن بما أنّ الأمر يتعلّق بتكويني الفكري، فلا بأس في التعرّيج سريعاً على هذه النقطة. ربّما كنت محظوظاً، نوعاً ما، لأنني صادفتُ، في تلك الفترة، أساتذة ذوي كفاءة علمية عالية، فانتهزتُ الفرصة لكي أنهل منهم، وأحتك عن قرب بأفكارهم، وأنعمّق في المسائل الفكرية، منوعاً من مصادري الفلسفية. لقد درستُ شيلينغ (Schelling)، مثلاً، على يدي أكبر متخصصّ في فلسفته الفرنسي كسافيي تيليات (Xavier Tilliette)، صاحب المؤلف الضخم (في جزأين): (شيلينغ: فلسفة في تحوّل

Schelling. Une philosophie en devenir, t. I, Le Système vivant, 1794-1821, t. II, La Dernière Philosophie, 1821-1854). أذكر كيف كان هذا الرجل الثماني يحنم «السيمينار» بالكلمة الفصل، ويقوم بحوصلة دقيقة للمقاطع، التي هي موضوع الدرس، من نصّ شيلينغ الشهير (جوهر الحرية الإنسانية). ومن بين أساتذتي المؤطّرين هناك الفيلسوف البلجيكي بول جيلبار (Paul Gilbert)، الذي كان يُبهرنا بتحليله الثاقبة، خلال كلّ درس من دروسه. استمتعتُ، أيضاً، بالتعمّق في فلسفة هايدغر على أيدي فلاسفة ألمان متخصصّين؛ مثل: كارل هوبر (Karl Huber)، وآرمين شفيباخ (Armin Schwibach)، حيث قرأنا، مع هذا الأخير، لمُدّة سداسي كامل، (الوجود والزمان)، وتناولنا هذا العمل بالشرح والتحليل في مباريات تأويلية شائقة بين الطلبة والأستاذ. فضلاً عن الفلسفة اليونانية القديمة، التي كنتُ شغوفاً بها، وكان أستاذاً في تلك المادة الأمريكي كيفين فلانيري (Kevin Flannery) من جامعة أكسفورد، الذي له دراية عميقة بالفلسفة الكلاسيكية، ولاسيما أرسطو، وكان يُتقن اللغتين اليونانية واللاتينية بصورة مذهلة، وقد تتلمذ هو، بدوره، في أكسفورد، على يدي واحد من أكبر المتخصصّين في الفلسفة القديمة جوناتان بارنس (Jonathan Barnes). كنا نتناول كتاباً من كتب أرسطو، ونقوم بشرحه فقرة فقرة، وجملة جملة، كانت

\* هل تعتقد أن مجتمعاتنا في حاجة إلى حوارات عميقة بين العقل الإيماني والعقل العلماني، مثل تلك التي جمعت الفيلسوف هابرماس بالبابا راتسينغر، وأمبرتو إيكو بالكاردينال كارلو ماريا مارتيني؟

حوارات جيّدة لو أنّها ساهمت مساهمة فعالة في إجلاء الالتباس النظري، أو أثمرت شيئاً ملموساً ونافعاً للطرفين؛ لكنها أحدثت بلبلّة في أذهان المتابعين للشأن الديني، واستياء بين الفلاسفة العقلانيين. فعلاً لقد تساءلتُ عشرين مرّة: كيف يمكن لفيلسوف مثل يورغن هابرماس، سليل مدرسة فرانكفورت اليسارية، أن يتخذ، في المدة الأخيرة، مواقف فكرية ذات منحى لا عقلاني رجعي؟ أن يشهد تفكيره منزعجاً دينياً خطيراً، الأمر الذي ولّد، لدى جُلّ متابعيه العقلانيين، نوعاً من الدهول والاستياء، وعلى العكس من ذلك، أثار موجة فرح وابتهاج وترحيب وتطيل بين مؤمني الأديان، ولاسيما من المسلمين والمسيحيين. لكنني، بالعودة إلى أعمال هابرماس، اكتشفت أن هذه المواقف ليست جديدة كلّ الجديّة، وإنما كان قد عبّر عنها، على شكل جُرعات طفيفة وعابرة، في بعض مؤلفاته السابقة. وقد أعلن، منذ التسعينيات من القرن المنصرم، عن موقف مبدئي، خرج في مؤلفاته الأخيرة إلى العلن بصيغة أكثر حدّة. قال في مداخلته (التعاليم من الداخل) (1988): «أعيد وأكرّر: ما دامت اللغة الدينية تحمل في ذاتها مضامين دلالية موجّهة لا بل حاسمة، وهي (إلى حد اللحظة) تتمنّع عن الخضوع للقوّة المعبّرة للغة فلسفية، وتنتظر ترجمتها إلى خطابات مؤسّسة حتى في شكلها ما بعد الحدائثي، فإنّ الفلسفة لا يمكنها تعويض، ولا حتى إزالة الدين». الرسالة واضحة جداً: الفلاسفة العقلانيون، مهما فعلوا، لا يمكنهم إنتاج بديل للدين، ولا الإطاحة به كلياً. ليس هذا، فحسب؛ بل في مجموعة المقالات، التي نشرها تحت عنوان (التفكير ما بعد الميتافيزيقي)، على عكس ما قاله (باحثشام) في كتاب (نظرية الفعل التواصل) من محاولة استبدال الدين بأخلاق تواصلية، قام، هنا، بخطوة غير متوقّعة، وتحدّث عن ضرورة تمثّل الخطاب الديني، لا بل إنه يصرّح بشيء مدهش استبق به أطروحات اليمين الديني، الذي يركز على مسيحية أوروبا، وارتباطها بالإرث اليهودي المسيحي. قال: «إننا -نحن الأوروبيين- لا يمكننا حقاً أن نتقبّل مفاهيم من قبيل الأخلاق والإيثيقا، الشخصية والفردية، الحرية والتحرّر... من دون تمثّل جوهر فكر تاريخ الخلاص المشتقّ من اليهودية - المسيحية». ودائماً على المنوال نفسه، وفي الكتاب نفسه، يرى أنه دون وساطة اجتماعية، وأيضاً دون تحويل فلسفي من طرف دين

تمارين فكرية ممتعة وبنّاءة. وبالجملة، الاحتكاك بهذه العقول كان له تأثير في مساري الفكري، ومَنحني حافزاً لكي أنهل منهم أكبر قدر من المعارف والخبرات، والغوص في الفكر الفلسفي بكلّ ما أوتيت من جهد.

\* أين وصلت العلاقة الصراعية بين العقل والدين في الثقافة العربية الإسلامية؟

ليس هناك صراع بين العقل والدين، هذه الثنائية مُفتعلة كمثيلاتها من الثنائيات الأخرى: عقل/إيمان، قانون موحي/ قانون بشري وضعي، حقيقة/ضلال، صواب/خطأ، خير/ شرّ، معنى مجازي/ معنى حقيقي، وهذه الثنائيات هي، الآن، في طريقها إلى الاتّحاء والتجاوز. هذه أطروحة أركون ومدرسته، وقد تمسّك بها في مجمل كتاباته، وسرّبها إلى أتباعه. لكنّها إن كانت فعالة من الجانب الخطابي العاطفي فهي غير مُنقّعة فكرياً، وفاقدة لأيّ معنى من الجانب الفلسفي. إنّها أطروحة عدمية كسولة؛ لأنّها تُقصر الطريق على الباحث، وتُغنيه عن التحقيق الجديّ في المسائل الفكرية المهمّة. الحقيقة أنّ الثنائيات موجودة وثابتة، ولا يمكن الاستهانة بها. هناك صراع حادّ بين العقل والدين: أن تكتشف قانوناً طبيعياً ليس كما تؤمن بالخورق، والجن، والعفاريت، والحصان المجنّح، الذي يسبح بين النجوم. الشريعة والقانون الوضعي في تضارب تامّ: بين بتر عضو شخص ما، أو جلده في الساحة العامة، أو تعنيفه؛ لأنه لم يؤدّ فريضة دينية، وبين قانون وضعي مُتعالٍ عن المهموم العقائدية يحفظ كرامة الإنسان، ولا يمسّ صحّة أعضائه. هناك بون شاسع بين الصواب والخطأ، هناك حاجز لا يمكن تجاوزه: أن تقول إنّ الشمس هي التي تدور حول الأرض، كما يزعم أحد الأئمة الوهابيين، هذا خطأ فاقع، أمّا العكس؛ أي أنّ الأرض هي التي تدور حول نفسها وحول الشمس، فهذا صواب لا يمكن أن يبذله أيّ كتاب دين أو شيخ؛ كذلك الأمر بين الخير والشرّ، أن يفجّر أحدهم نفسه لكي يقتل أكبر عدد من الأبرياء، فهذا عمل شرّير في أقصى مراتب الشرّ، لكن أن تُشفي شخصاً من مرض عضال، أو تخترع دواء ينفع البشرية، فهذا عمل خيرٍ في ذاته ولذاته. هناك خدعة في عملية تعويم الثنائيات، من حيث إنّ القائلين بها؛ لكي يُنقذوا الدين من براثن النقد العقلاني التهديمي، مستعدّون لأن يتخلّوا عن أبسط قوانين المنطق والعلوم الصحيحة.

\* هل يمكن نعت مقاربتك للظاهرة الدينية بالعلمانية أو اللا إيمانية أو الإلحادية؟

مقاربة عقلانية مبنية على معطيات موضوعية، وعلى فحص نظري في هذه الظاهرة وملاساتها. لمعرفة هذه الظاهرة الدينية، يجب الإلمام، قدر الإمكان والطاقة، بمختلف جوانبها التاريخية وتشكلاتها الأسطورية، والتغيرات التي طرأت عليها، والاستعارات التعليمية، التي استقاها كل دين من الآخر، وأقصد بالتحديد الأديان التوحيدية الثلاثة. وهذا ليس من باب الترف الفكري، وإنما وقاية للمفكر في جهده النظري كي لا يقع في تعميمات متسرعة، وتبسيطات مخلّة، أو يصدر أحكاماً قيمة غير مدعّمة بما يكفي من الوقائع التاريخية والتحليلات النظرية المناسبة.

\* كيف يتمّ التعامل، الآن، مع مثل هذه المقاربة للظاهرة الدينية في الثقافة العربية الإسلامية؟

أظنّ أنّ هناك عدداً قليلاً من المفكرين العرب، الذين تجرّؤوا على القيام بمقاربة نقدية للدين الإسلامي، كان ذلك في فترة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي (نذكر، مثلاً، «الثالوث المحرّم» لبوعلي ياسين)، لكنّ الخطاب، إثرها بقليل، بدأ يتغيّر، ويأخذ ملمحاً إسلامياً متخفياً، ولا سيما مع الجابري، وأركون، وأتباعهما، وتحوّل من خطاب عقلاني علماني، ومن مطلب تحقيق مبادئ التنوير لخلق مجتمع متحرّر من أسر الدين، إلى كيفية التعامل مع التراث الإسلامي، ووفق أية شروط يمكن أن نتحدّث عن عقل إسلامي، وما هي خاصيّاته ومحدداته؟ وما العناصر التي يمكن أن نقبلها من تراثنا، والتي يجب أن نبذها ونستبعدّها؟ وهكذا، رجعنا إلى نقطة الصفر، ولمدة أربعين سنة سقطنا في دوامة إشكالات لم نخرج منها أبداً. زد على ذلك أنّه في اللحظة التاريخية الراهنة، ومع عودة الإسلاميين إلى الصدرة، نلاحظ تراخياً فكرياً مذهلاً من طرف المثقفين، الذين من المفروض أن يدافعوا عن العقل ضد التجليات الأسطورية، وأصبح المشهد سورياً حقاً؛ إذ إننا نرى مفكرين علمانيين لم يكن لهم، حتى عهد قريب، أية علاقة باستيهامات الأديان، (بعضهم، لكي لا أعتم)، وإذا بهم يركبون ركاب المناقحة، ويصبحون من أكبر المدافعين عن الدين، وأشرس من يذبّ عنه في كل المحافل، ويُحسّن من صورته مُقللاً من شأن التعارض بينه وبين متطلبات العقلانية الحقة، لا عقلانية «نعم ولكن». منعرج في رأبي لا يبنى بخير.

عالمي كبير. ربا، في يوم ما، هذه الطاقة الدلالية ستبقى مغلقة عنّا. الفلسفة لا تستطيع أن تُعطي على الدين، أو تزحزحه من مكانته، وهذه فكرة رجعية تحريفية، يكرّرها المتدينون في جميع الملل. لكن أن تصدر من فيلسوف «عقلاني» «تنويري»، فهذا أمر يثير تساؤلات عن مدى جدية ومصداقية قائلها. حتى لغة الدين، بالنسبة إلى هابرماس، تحمل في ذاتها قوة بيانية كبيرة، وتحافظ على حقيقتها الذاتي، وسيبقى الأمر كذلك ما دمنا غير قادرين على إيجاد لغة أكثر إقناعاً للتعبير عن التجارب والتجديدات المخزّنة فيه. إنّ ثقة هابرماس في قدرة الدين على إضفاء معنى للحياة لم تحبّب، منذ تسعينيات القرن الماضي، ورغم استخدامه مصطلحات مُعنة في التجريد، فإنّ ماهية أفكاره يمكن إدراكها إن تقيناها من قشرتها التجريدية. إنّ موقف غريب جداً، فيه خنوع للدين بصورة رجعية، وتملّص حتى من إرث التنوير. والدليل على ذلك أنه بعد أن قدّم للمجتمع الفلسفي نسقاً متكاملًا، إلى حدّ ما، عن نظريته الفلسفية لفعل التواصل، فهو يصحّح معلومات نقاده، أو بالأحرى، يحذّر كلّ من عدّه، من قرّائه الماركسيين الملحدين، علمانياً مناهضاً للرجعية الدينية، من أنّ العقل التواصل لا يعني معارضة الدين، ولا سحب البساط من تحت أقدام اللاهوتيين والإكليروس. هابرماس يحدّد بدقة صلوحيات فلسفته: «العقل التواصل لا يتحقق في نظرية إستيقية، مثل صفيحة اللون السلبي للأديان المُعزية. فهو لا ينشد العزاء لعالم تخلّى عنه الله، ولا يعطي نفسه الحق لكي يكون، بطريقة أو بأخرى، عزائياً. فهو يتخلى حتى عن وضعيته الاستثنائية. وبها أنّ العقل التواصل، في وسط الخطابات التأسيسية، لا يقدر على إيجاد عبارات أفضل مما يستطيع أن يقوله الدين، فهو، بالتالي، سيتعايش معه، متخذاً موقفاً محايداً، دون مساندته أو محاربتة». لقد أعجبت هذه التخريجة اللاهوتيين، وارتكزوا عليها للذهاب أبعد من خيار هابرماس، مقترحين عليه تضامناً؛ بل عملاً مشتركاً. هل توجد كلمات أفضل من هذه؟ يتساءل إدموند آرنس، أحد اللاهوتيين الألمان، بعد أن قرأ عبارات هابرماس هذه. «السؤال مفتوح وموجّه إلى هابرماس أيضاً. العقل التواصل يتعايش مع الدين؛ بل حتى مع اللاهوت. هل بالإمكان التعاون؟ هناك مجموعة من اللاهوتيين المستعدين لذلك». وفعلاً، حوار هابرماس مع راتسينغر، ومن قبله مع اللاهوتي مِيتز، جاء تنويجاً لهذا المنحى الملتبس في فكر هابرماس: نصف لاهوتي ونصف فلسفي، لا مع ولا ضدّ، وكلّنا نعلم أنّ الفلسفة لا تتعايش مع الدين، وليست محايدة إزاءه؛ بل مهمتها هي تدميره والقضاء عليه باعتباره آخر معقل من معاقل الرجعية والتخلّف والجهل والعنف.

\* ما العوامل الفكرية والتيارات الفلسفية؟ ومن هم الفلاسفة الغربيون الذين ساهموا، حسب رأيك، في هذا المنعرج؟

ربما الثنائي نيتشه - هايدغر قد ساهما بقسط كبير في هذا الشأن. ولا ننسى البعد اللاعقلاني لفلسفة نيتشه، وهو يبيّن منذ كتاباته الأولى، وأقصد مولد التراجيديا، حيث عبّر هناك عن موقفٍ معادٍ للعلم الوضعي وللعقلانية بصورة جلية، قائلاً إنّ التفكير السببي، الذي يدّعي الوصول إلى أغوار الوجود وأعماقه، والقدرة، ليس فقط على معرفة الأشياء؛ بل على تقويمها والتأثير فيها، هو وهم ميتافيزيقي.

أما هايدغر، فالجميع يذكر قولته الشهيرة إنّ العلم لا يفكر، حتى وإن خفّف من حدّتها، قائلاً إنّ العلم لا يفكر في مبادئه ومعطياته الأولى؛ لأنه يقبلها كمسلمات. ولكنّ مفعول هذه القولة مدمّر جداً، وصدّاه لم يخف بعد، فهي استفزازية محبّطة، تلعب على الكلمات، وتتجهج الغموض للتحقير من العلم، ومعه كلّ مكونات الحداثة من تنوير وعقلانية وفيلولوجيا نقدية... إلخ. والدليل على ذلك أنّ الرجل لم يتزحزح عن موقفه هذا؛ بل ذهب أبعد من ذلك، وضرب العلماء في أشخاصهم، قائلاً بالحرف: إنّ العلم هو «نفي لكلّ معرفة، ولذلك لا أحد من الحكماء يكتنّ مشاعر الحسد تجاه العلماء - أحقر عبيد العصر الحاضر (die erbärmlichsten Sklaven der neuesten Zeit)»،

وقد جاء هذا الكلام في دروسه بعنوان (المسائل الأساسية للفلسفة، ج. 45، من أعماله الكاملة، الصفحة 4). لماذا يصبّ فيلسوف ألماني جام غضبه على العلماء في تلك الفترة بالذات، حيث اكتشف أينشتاين نظرية النسبية المذهلة، وأخذت تتمنّ النظرية الذرية عن طريق تجارب مخبرية حاسمة، وتتوسع معارف الإنسان بالكون ومكوّناته الكبرى والصغرى؟ لأنّ هايدغر لاهوتي، وهو نفسه الذي يقرّ بذلك «أنا لاهوتي مسيحي» (ich bin ein christlicher Theologe)، ومن لاهوتي مسيحي، أو إسلامي، أو يهودي، لا يمكن أن تنتظر تثنياً للعلم، أو إشادة باكتشافات العلماء. إذا كان العلم نفيّاً للفكر فما البدائل أمام هذا الخراب؟ الأسطورة والدين. الأسطورة لا تُنافي العقل (هكذا في رأي هايدغر)، وهي ليست تصوّراً خاطئاً للعالم، ولا تأويلاً يمكن الكشف عن زيفه باستخدام المفاهيم الفيلولوجية النقدية؛ بل إنّ الاعتقاد بأنّ الأسطورة (μυθος) وقع تحطيمها من طرف العقل (λογος)، هذا الاعتقاد هو مجرد فكرة مسبقة اعتمدها التاريخ النقدي والفيلولوجيا، كلها مستمدة من عقلانية التنوير الحديثة. الأسطورة، بما أنها افتتّاح عالم ما، هي دائماً في الصواب. وفي هذه الحال، وطبقاً لمنطق هايدغر، ليس لدينا الحق في الحديث عن

زيف الأسطورة، وإنما عن صيغة مختلفة لتجربة الحقيقة، التي تشكل في الأسطورة بحسب جدلية المقدّس والمدنّس. ليس الأسطورة فقط، وإنما الدين، أيضاً، يبقى صامداً أمام أي فكر علمي، وأي منطق، ذلك أنّ «ما هو ديني لا يمكن القضاء عليه بالمنطق»، فهو آلة ضعيفة لا تنقل في الدين أبداً. وهكذا، مع هايدغر، انتصر الدين والأسطورة على المنطق والعقل، لا أبالغ وإنما كلّ هذا قرأه في كتبه ودروسه، والكلمات الأخيرة نجدتها في كتاب (مجموعة محاضرات: ما معنى التفكير؟).

في الثلاثينيات من القرن الماضي، وفي أحد دروسه، ذهب أبعد من ضرب العلم، تصدّى لكلّ من يقول في الأسطورة كلمة سوء. قال مستنكراً: «بأيّ حق، نُقرّر هكذا، بكلّ تسرع، أنّ الأسطورة هي خرافة؟ (-) mit welchem Recht dekretieren wir ein-). فهو لا يرضى حتى بأن نصف الأسطورة بأنّها خرافة؛ لأنّ في ذهنه ليس هناك من فارق نوعي بين العلم والأسطورة، والعلم لا يسمو على الأسطورة من حيث قدرته التفسيرية: «إذا سلمنا، أو، بالأحرى، إذا فهمنا في العمق أنه حتى في الأسطورة تكمن حقيقة أصيلة، فإذا، بكلّ وضوح، لن يبقى هناك أي فارق بنيوي بين حقيقة ما قبل علمية (يعني أسطورية) وحقيقة علمية، ولكن بينهما يوجد فقط اختلاف في الدرجة؛ اختلاف راجع إلى واقع أنّ، في المعرفة العلمية، هناك أكبر عدد من المفاهيم والعناصر الفردية محددة بطريقة أكثر دقة، فضلاً عن أنها في مجموعها، مفسرة بأكثر فعالية».

لكنّ كلّ هذه الخصائص الفائقة، وكلّ القدرة التفسيرية والتنظيمية، في نظر هايدغر، لا تشفع للعلم، ولا تعلّي من شأنه؛ لأنّ العلم لا يحدد الموضوع الذي تبدأ منه الحقيقة العلمية، والذي تنتهي فيه ما قبل العلمية؛ ذلك أنّ حقيقة الأسطورة، أيضاً، لها ميزة الوحدة التنظيمية، وقوتها تنبع من أنّ كل عناصرها موحدة في نسق محكم، بينما في العديد من المعارف العلمية وفرة المعطيات تجعلنا نغفل عن حقيقة الكائنات.

وبالجمل، في عرف هايدغر (وأستشهد بكلامه حرفياً من خلال درسه (مدخل إلى الفلسفة 1928)): «الحقيقة العلمية ليست الوحيدة ولا الأعلى (-) die wissenschaftliche Wahrheit wed-). تصوّروا الكارثة الفكرية

وكانوا لنا قدوة في فترة تاريخية ما، ولكن بعد مراجعة عميقة لما كنت قد قرأته، تبين لي أن الأمر ليس كما كنت أعتقد، وتبخرت كل الآمال التي علقتها بهؤلاء. محمد عابد الجابري، مثلاً، يتحدث في كتابه: «تكوين العقل العربي» عن «المعقول» الديني مقابل «اللامعقول» العقلي، وهو فصل عقده تحت هذا العنوان بالذات في كتاب «تكوين العقل العربي». أين يتجلى هذا المعقول الديني؟ في التوحيد القرآني على عكس التعدد الوثني. ولو تابعت هذا الفصل بعين ناقدة لرأيت كيف تسري أمامك كل المكوّنات الأسطورية الدينية، وإلصاقها صفة العقلانية. أنا أرى أن هذا تسويق للوهابية، لأن خطاب الوهابية مبنيّ كله على إشكالية التوحيد، وعلى تكفير الأديان الأخرى، ولا سيما اليهودية والمسيحية، وصولاً إلى الفرق الإسلامية ذاتها من شيعة ومنتصوفة، وفعلاً يدين الجابري، في ثنايا خطابه، هو أيضاً، وراء ثوب التحليل العلمي، التصوف والتشيع. أركون، أيضاً، لم أر أنه يساعد على فهم دقيق للتنوير والعقلانية أو حتى العلمانية، لم يتخذ موقفاً واضحاً وصريحاً من الحركات الإسلامية، التي كانت في فترة تعيث في البلاد فساداً؛ بل إنه أبدى، في بعض الأحيان، تعاطفاً معها، حيث قال بكل أريحية في إحدى حواراته: «أنا لا أسمع لنفسي أن أجذب بدينية جماعات، في حقيقة أمرها، هي قوى اجتماعية تريد أن تنال حقوقها الاقتصادية والسياسية في المجتمع». رغم نهر الدماء، ورغم الخراب الذي سببته تلك الجماعات في العشرية الدموية في الجزائر، فإن الرجل يملك الجرأة للقول إنها قوى اجتماعية ترغب في نيل حقوقها الاجتماعية.

أما جعيّط، فاعتراضاتي تخص ليس الجانب النظري من تفكيره فحسب، فهو نفسه يرى أن العقلانية والإنسانية أصبحتا أضحوكة، وهذا بالنسبة إليه عنوان تقدمية في التفكير حتى في الغرب ذاته، حيث يقول إن «المثقف التقدمي يضحك من كلمة «عقلانية»، كما غدت كلمة «نزعة إنسانية» في الفكر تعني بالكاد السخافة لا أكثر»، ليس هذا فقط؛ بل إنه منذ الثمانينيات أشاد بالثورة الإيرانية، وحديثاً، أيضاً، أشاد بالإسلاميين، وآخر أطروحاته هي أن الإرهابيين الإسلاميين لهم قضية يدافعون عنها، أما المهاجرون، الذين يرمون بأنفسهم في البحر للوصول إلى أوروبا، فهم تعساء مغيبون، لا قضية لهم ولا مبادئ. وهذا الأمر مكتوب أبيض على أسود في حوار أخير نُشر في جريدة العربي الجديد. أنا لا أدري؛ أهذا تجميل للإرهاب أم تحبيب فيه أم دعوة للالتحاق بصنوفه؟

التي نحن بصدددها، تصوّروا كم هو خطير هذا الكلام، وكم سيسعد به كل عقل مهووس بالدين، وناكر لأفضلية العلم على الأسطورة، بل أكثر من ذلك؛ كم كان سيسعد به أركون ومن والاه؟ فعلاً، ألم يقل أركون إن الأسطورة لها مشروعيتها، وإن المقدس لا يُمسّ؟ لكن أركون أتبع أنثروبولوجيا ليفي شتراوس المنحدرة من لعقلانية نيتشه وهايدغر، التي صُدّرت للفكر الفرنسي في السبعينيات، وهبّ ريجها على شمال أفريقيا، حيث شهدت هناك رواجاً كبيراً بين المثقفين. وهكذا، نرى كيف أنّ الدائرة أغلقت، وعُدنا إلى نقطة البداية: نيتشه، هايدغر، ليفي شتراوس (فوكو، دريدا، دولوز)، محمد أركون، محمد عابد الجابري، وصولاً إلى المفكرين المحدثين، وأخيراً الالتقاء في بؤرة الوهابية؛ أي النزول إلى قاع الجحيم دون الأمل في الخروج منه بتاتاً. لا نظنوا أنني أبالغ، بخصوص الأسطورة هناك موقف واضح وصريح من طرف أركون عبّر عنه في مجمل كتبه، ونجده حرفياً في كتابه (الفكر الإسلامي: قراءة علمية)، حيث يقول ما معناه: «إنّ إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، في الغرب، تمثل ردّ فعل على مرحلة الانتصار المتطرف للعقل التكنيكي، المركزي - المنطقي، والوضعي (في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن). وهكذا يبدو أنّ زمننا الراهن يمتاز بأنه يعترف، وللمرّة الأولى، بالأسطورة كأسطورة، وإدخالها، مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية)، ضمن إطار معرفة تعددية. يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد بأن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني، دون أن نضطر إلى معاكسته بالفرض الاعتباطي للعقل المنطقي - المركزي». وهكذا مع أركون، أيضاً، إنّ أعزّ ما يملكه الانسان: العقل المنطقي، خرج خاسئاً أمام الأسطورة.

\* سجلت، في بعض كتاباتك، مجموعة من الفراغات والبياضات في مشروع محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وهشام جعيّط، سواء على مستوى المنهج أم على مستوى المادة المدروسة. هل لك أن تذكر لنا بعضها؟

على ما استقيته من مؤلفاتهم، حاولت أن أناقش كتابات هؤلاء المفكرين، بحكم انتمائهم إلى تيارات فكرية غير إسلاموية، يعني أنها تتسم، أو هكذا يُزعم، بالعقلانية التنويرية والعلمانية، اخترتهم دون غيرهم، لأنّ الجهة المقابلة، يعني الإسلاميين، ليس لهم فكر ولا عقل، يردّدون ويلفون أفكارهم من هنا وهناك، وغرضهم ليس علمياً، وإنما إيديولوجي ظلامي. لقد تربّينا على كتابات هؤلاء المفكرين،

السرّ). منظمة إرهابية ذات نظرة قروسطية، مُحآتلة، رجعية، إقصائية، ولكن الأخطر من ذلك أنها عَميلة، وتآمر مع المخابرات الغربية، علناً أو في الخفاء، لديها مشروع ثابت: تجزئة العالم العربي، تدمير بناء التحتية، تشويه تركيبته الاجتماعية، خلق نعرات طائفية، والانتهاز بحرب أهلية طاحنة تأكل الأخضر واليابس. إنها كارثة أنثروبولوجية باتمّ معنى الكلمة، أينما حلّ الإسلاميون وفي أي بلد، فكن متيقناً من أنّ الدمار سيحلّ فيه لا محالة، وأنّ العنف سيستفحل، وسيستشري في أوساط المجتمع النفاق والكذب والأمراض النفسية والجنون، وسيديبّ الانقسام في كلّ مفاصله. ونحن نرى هذا الأمر يعتمل أمام أعيننا في تونس، البلد المسلم الجميل، الذي ما إن حلّ فيه الإسلاميون، دون انتظار طويل، ودون مسبّقات، حتى دَبّت فيه البلبلّة، واشتغلت آلة الخراب: فإذا بالخطاب الاجتماعي تغيّر إلى خطاب عقائدي، وأصبح المجتمع التونسي منقسماً إلى مؤمنين وكافرين، مصليّين وتاركي الصلاة، صائمين ومفطرين؛ النقاش المحموم حول إدراج بند الشريعة مصدراً للتشريع في الدستور، بعد أن كانت تونس دولة علمانية (نسبياً)، لا ذكر في دستورها صراحة للشريعة. الإسلاميون، وفي أيّ بلد دخلوه، لا يرضون إلا بالشريعة، لا يرضون إلا بالجهاد في كل بقاع الأرض، ما عدا إسرائيل. وليس من سبيل المصادفة أنه مع الإسلاميين أُسْدِلَ ستارٌ سميك على الصراع العربي الإسرائيلي، لن تسمع أبداً في خطاباتهم كلمة عن الفلسطينيين، وعن معاناتهم اليومية تحت نير الاحتلال الصهيوني. إنّ أكبر خطر يهدد المجتمعات العربية الحالية مصدره الأول والمباشر هو الإسلاميون، هو برنامجهم القروسطي، هو عمّالتهم الواضحة الصريحة، دون أن ننسى تأييدهم ودعمهم اللامشروط من طرف السياسة الغربية الانتهازية. المفكر العربي الواعي يجب أن يصارع على جبهتين: جبهة الداخل بفضح عمالة الإسلاميين، ومشروعهم التجهيلي التدميري، وجبهة الخارج، بتعرية وفضح مكيافلية السياسة الغربية، التي ترعى الإرهابيين الإسلاميين في كلّ أقطار الأرض، وترسل الشبان العرب، بعد أن يتمّ غسل أدمغتهم عن طريق الدعاة الوهابيين، وإغرائهم بالنكاح في الدنيا (جهاد النكاح) والنكاح في الآخرة (الحوار العين)، للقتال من أجل مشاريعها الإمبريالية. لقد رأينا ذلك في أفغانستان، حينما كان قاطعو الرؤوس يُسمّون «محاربين من أجل الحرية»، وفي الشيشان، وفي يوغوسلافيا، وأخيراً في سورية والعراق.

\* يبدو أنّ الفكر العربي ينشطر إلى قسمين: الأول علماني والثاني إيماني، ألا يمكن أن نتحدث عن فكر تنويري معتدل ذي هوية عربية إسلامية؟

\* إلى أي حدّ يمكن الحديث عن فلسفة عربية؟

نعم يمكن التحدث عن فلسفة عربية، وعن فلاسفة عرب محدثين، ويمكن حتى تصنيف مواردها واستعاراتها: فلاسفة شمال أفريقيا، بحكم التراكبات التاريخية والثقافية، وأغلبهم ملتصقون بالمدارس الفرنسية (تفكيكية دريدا، أركيولوجيا فوكو، دولوز، تاريخ الحوليات)، وحتى إن توجّهوا إلى فلاسفة ألمان (نيتشه، هايدغر، هابرماس) أو إيطاليين (جيانى فاتيمو، ماوريسيو فيراريس، أمبرتو إيكو)، فالأغلب أنّ ذلك يتم من خلال ترجمات فرنسية وتأويلات فرنسية. لا أقول إنّ الفلاسفة العرب يُردّدون أطروحات الفلاسفة الغربيين دون تروّ أو نقد، فهذا تجنُّ على أجيال من المفكرين الصاعدين. الفكر الفلسفي لا يعرف حدوداً ولا قوميات، فهو كلّّي وشامل، وبالتالي لا يعيب على أيّ مفكر الالتجاء إلى أنظمة فكرية غريبة واستمداد موارده ومناهجه سواء لقراءة نصوص التراث، أم لتفعيلها في واقعنا العربي.

\* هل تحرّر المثقف العربي مادياً حتى يتحرر فكرياً في النظر إلى الظاهرة الدينية، وبالتالي إعمال العقل بكل مصداقية؟

أكثر ما يضرّ المفكر، ليس في العالم العربي حسب، بل في كل ثقافة، وفي كل قومية، هو ركوبه الأحداث، وانسياقه مع التيار الجارف سواء لأسباب مصلحية أم سياسية أو أيديولوجية، بالمعنى الماركسي للكلمة. هذا يُعدّ استقالة من التفكير، بعبارة لائقة، أما بعبارة مباشرة فهو خيانة لدور المثقف المهوموم ليس بإنتاج خطاب عقلائي علمي على المستوى المعرفي البحت فحسب؛ بل، أيضاً، على مستوى الواقع الراهن لتنوير الأجيال الجديدة، والحثّ على التفكير النقدي وعدم الركون إلى المسلمات السائدة.

\* ما هي، في نظرك، الأسباب التي أدت إلى تفشي السلفية بهذا الشكل المهول في المجتمعات العربية المعاصرة؟

التيارات الإسلامية عموماً (الإخوان المسلمون؛ السلفية ومُشتقاتها) نعرف جيداً تاريخها، وحياتها مؤسسية، ونملك شهادات قيّمة ممّن كانوا ينشطون داخلها، ولدينا اعترافات موثقة، آخرها لواحد من مؤسسي تنظيم القاعدة سابقاً، نبيل نعيم، الذي أثبت بأدلة قاهرة أنّ هذه المنظمة تستقبل أموالاً من الخارج، وأنها تُقدّم خدمات جلييلة للغرب (الكافر في العلن، ولكنه الصديق الحميم في

جريئة. المشكلة ليست في الحداثة، أو في تبني مقولاتها؛ بل في عدم اكتمال الحداثة سواء من حيث التشريع أم من جانب الفكر الذي من المفروض أن يساوق تطلعات المجتمع، الحداثة تدعو إلى تحرير المرأة، تدعو إلى المساواة بين المواطنين، بغض النظر عن عقيدتهم، الحداثة الفكرية تعني مناصرة العقلانية، هي نقد الدين (لا التطرف الديني فحسب) كمنظومة عقائدية، وكرؤية للعالم، متخلّفة رجعية، مُدمرة للعقل، ومالحة لإنسانية الإنسان. أين الحداثة في العالم العربي، ولدينا تشريعات دينية تضطهد المخالفين، وتطبق أحكام شريعة قروسطية، وترتك المجال واسعاً للإسلاميين كي يبثوا سمومهم في وسائل الإعلام بكل حرية؟ العالم العربي فعلاً قام بثورة، إن صحّ تسميتها هكذا، ابتدأت من تونس، والسبب، الذي خرج من أجله الشباب هو تحقيق مطالب الحرية والكرامة والتشغيل، لكن ماذا كانت النتيجة؟ هجوم عدد مهول من الإسلاميين (بعضهم إرهابيون لم يتملصوا من ماضيهم الإرهابي) افتكوا من الجماهير ثورتهم، وتلاعبوا بمطالبهم، وإذا بالمسألة الملحة أصبحت الإسلام في خطر، وشريعة يجب تطبيقها، وعلمانية المطلوب العاجل هو القضاء عليها، ثم تقديم خدمة جليلة للسياسة الإمبريالية الغربية بتفسير أكبر عدد من الشبان، الذين كانوا يريدون العيش في وطنهم والمساهمة في تقدّمه، تسفيرهم إلى سورية للجهاد من أجل الناتو. إنه لمن المؤسف جداً، أقول: إنه لمدعاة للأسى والغبن أن البلد، الذي كان سباقاً لما يُسمى الثورة أصبح أكبر مصدر للإرهاب في العالم. الآن، اكتشفنا، بعد أن خفتت فورة النشوة الأولى، أنهم كانوا يلعبون بنا، وأن كل ما حدث كان مبرمجاً بإحكام وإتقان، وأن القوى الغربية ساهمت في تدمير العالم العربي، وأنها تحالفت في الخفاء مع الإسلاميين (ليس من سبيل المصادفة أن أغلب قادتها هم من ذوي الجنسية المزدوجة) وهيأتهم منذ زمان للحكم. إن تنصيب الإسلاميين في الحكم يعني القضاء على مؤسسات الدولة، فتحها كسوق للبضاعة الغربية، تدمير مقدراتها البشرية والاقتصادية، انسحاب الدولة من إدارة وترشيد الاقتصاد، وفي المقابل هيمنة المحسوبة والسرقة ومكافأة الإرهابيين على إرهابهم بأموال منهوبة من عرق المواطنين، أمّا من الجانب السياسي فلا ديمقراطية ولا يوازنون؛ بل الحسبة وشريعة البتر والجلد والرجم، ونبش القبور وأكل لحوم البشر. إنه مشهد سوريالي فظيع، ما كنا لتتوقع حدوثه بهذه الصيغة الفجة العنيفة، لكنه يتحقق أمامنا كل يوم، ونراه بالصوت والصورة في تونس، وليبيا، وسورية، والعراق.

المنطقة الوسطى في العلم لا وجود لها: إمّا أن تعلم وإمّا أن تجهل. كذلك من الجانب الإيديولوجي، إمّا إسلاموية إخوانية وإمّا علمانية مكتملة واضحة المعالم، صريحة ومباشرة. المبادئ الأولى لا تُقتطع إرباً إرباً، ولا تُجزأ، أو تُوزّع هنا وهناك. أن تكون نصف إسلاموي ونصف علماني فهذا جنون، هذا تشويه للعقيدة وللعلمانية في الوقت نفسه. لكن من المؤسف أن ترى، الآن، بعض المفكرين ينحون هذا المنحى، ويثبثون في نشراتهم، ومؤلفاتهم، وحواراتهم المكتوبة والمرئية، وهكذا أحدثوا بلبله في عقول الشباب، وقوّوا من مواقع الإسلاميين، لأنه معلوم وثابت أن الإسلاميين، بحكم انتهازيّتهم الدائمة، يقتلعون أيّ كلمة أو إشارة من طرف المفكرين العلمانيين لكي يُوظّفوها لصالحهم. أنا أقول إن هذه الفكرة، التي تتردد الآن على مسامعنا، وغالباً يستخدمها الإسلاميون، من أن هناك تطرفاً علمانياً في مقابل تطرف ديني، هي فكرة متهافنة، وموهّمة، خاطئة بل مضللة، غايتها تبريرية؛ أي المحافظة على الواقع كما هو، أكثر منها وصفاً للواقع. العلمانية هي التي أتاحت للإسلاميين أن يتحركوا بحرية في كل أصقاع الأرض، أن يثبثوا أقدامهم في الدول الغربية، التي يعتمد فيها النظام السياسي مبدأ فصل الدين عن الدولة، أن يبنوا مساجدهم في كل ركن، وأن يستقدموا دعاة وهابيين من بلدان الخليج لدمّغة الشباب، وحثّهم على الجهاد (في سورية، وليس في إسرائيل)، أن يبرزوا شعاراتهم ومعالمهم الطائفية، وبعض منهم ذهب أبعد من ذلك، وأصبح يطالب علناً بتطبيق الحدود الإسلامية، من قطع وبتز وجلد في العواصم الغربية، التي تحتضنهم. من المتطرف إذاً العلماني أم الإسلامي؟ هل سمعت عن علماني فجر نفسه في سوق شعبية، أو ذبح شخصاً منادياً الله أكبر؟

\* حتى الدول العربية، التي أعلنت انفتاحها السياسي على بعض مبادئ الحداثة، لم تسلم من شرارة الانتفاضات؛ إذ سرعان ما ثارت عليها شعوبها، وأطاحت بها، فالمشكل في الحداثة أم في الدول العربية أم في الشعوب؟

أن تتور الشعوب ضدّ أنظمتها الاستبدادية هذا أمر عادي في سيرورة المجتمعات، ونقرأه في كل كتب التاريخ. إذا تدهورت الحالة الاجتماعية، وصيّق الخناق على الحريات الفكرية والسياسية، وفقر المواطنون، فإن التملل الاجتماعي، غالباً، يقود إلى ثورة شعبية تبغي الحصول بالقوة على حقوقها، التي حرمت منها. لكن الحاكم المتبصر قد يستبقي الأحداث، ويصلح الأضرار في وقت سريع، وبتقارير



## الدكتورة ناجية الوريمة بوعجيلة قراءة النصوص التراثية بين ذاتية التأويل وموضوعيته

أجرى الحوار: يوسف بن عدي\*

حوارنا الجاري هو مع إحدى الباحثات التونسيات اللاتي نهضن بمسؤولية توظيف آليات المساءلة والحفر المعرفي،

والاضطلاع بدور المطالعة النقدية الجريئة، التي تروم الكشف عن المهتمش والمسكوت عنه في تراثنا العربي، إنها الدكتورة ناجية الوريمة بوعجيلة، أستاذة الحضارة العربية الإسلامية في الجامعة التونسية، المعهد العالي للعلوم الإنسانية - تونس المنار. صدر لها بعض المؤلفات الفكرية المهمة: (في الائتلاف والاختلاف) (2004)، و(الإسلام الخارجي) (2006)، و(حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحدائث العربية) (2008)؛ و(سياسة التسامح والاختلاف) (2015)، وهي مؤلفات فكرية وتاريخية تشي بقدرتها الباحثة على تأنيث رؤيتها التأويلية والمنهجية من خلال قراءة النص في سياقه التاريخي؛ أي في معرضه الإيديولوجي، والسياسي، والمذهبي؛ ذلك أن هذا النوع من القراءة يتيح للقارئ الوقوف على كيفية اشتغال النص الفلسفي أو التاريخي... إلخ؛ بل الأكثر من ذلك تلمس ما يقوله النص، وما يسكت عنه. ولعل القراءة النصية لم تعد مجدية عند الباحثة التونسية ناجية، دون انفتاحها على نظرية المعنى، وتحليل الخطاب عن طريق توظيف أدوات من قبيل إعادة الإنتاج وتوزيع اللغة والتسمية وعلاقة السلطة بالثقافة.

\*\*\*\*\*

المسلّمات التقليدية، التي رانت على ركام من النصوص لا يزال في حاجة إلى إعادة قراءة وتأويل، وإلى تشريح وتفكيك، حتى يصبح واضحاً ومفهوماً في حدود أطره التاريخية، وحتى نبني معه علاقة نقدية تخرجنا من علاقة الهيمنة، التي لا يزال يمارسها على جانب مهم من ثقافتنا المعاصرة. بذلك يقع إحياء معانيه وقيمه التي تصلح لأن تكون نسغاً يغذي القيم الحديثة في بعدها الإنساني؛ إذ لا حداثة تُبنى على جبّ التراث، أو القطع معه، فهذه عملية غير واردة وغير ممكنة في منطق الصيرورة والتحوّل، اللذين يسهان المجتمعات ذات التراث العريق. من هذا المنطلق وجب الاهتمام بتحديد الوسائل المنهجية المتعلقة بالقراءة والتأويل، والمجمعة في مصطلح «تحليل الخطاب». إنه جملة مقاربات منهجية تجمع بين ثلاثة جوانب متكاملة: يتعلّق أولها بالنص في حدّ ذاته، ويتعلّق الثاني بطروف إنتاجه التاريخية، والثالث بمحددات القراءة والتقبّل. فالمدخل المنهجي الخاص بالبنية غير كافٍ وحده؛ لأنّه

\* بعد الاطلاع على نصوصك الفكرية ارتأى لي أنك -دكتورة ناجية- تؤسسين لنوع من المراجعة النقدية لمنتوج الفكر العربي وكيفية تأويله للتراث وتوظيفه توظيفا إيديولوجيا ينزاح به عن النسق الفكري العام. من ذلك يكون السؤال هو: ما الخلفية النظرية والفلسفية، التي توجه قراءتك للنصوص التراثية (الكلام وأصول الفقه والتاريخ...)? وما مشروعيتها؟

تتمثل هذه الخلفية في التصوّر الألسنيّ والفلسفيّ والاجتماعيّ للخطاب المكتوب؛ فالتراث الذي نتعامل معه هو تراث مدوّن، ونحن نتعامل مع خطاب مكتوب. وهذا الشكل الثقافيّ المميّز المثبت للمعرفة له خصوصيات بنويّة وتاريخيّة وأنطولوجيّة لا يمكن تجاهلها؛ بل إنّ هذا التجاهل سيؤدّي حتماً إلى إعادة إنتاج

\* باحث من المغرب

نصّ ابن خلدون هو وليد عقل فقهيّ، ما «العقل» فيه سوى خادم لسلطة النصّ المطلقة، ولسلطة الماضي المطلقة أيضاً. من هذه الناحية، وإذا اتّفقنا على أنّ من شروط التحديث توافر العقل النقديّ، والتخلّص من سلطة الماضي (لا من الماضي في حدّ ذاته)، أمكن لنا، في قراءتنا للنصّ الرشدّيّ، «تحرير المعنى والدلالة والقذف بهما في مسالك لغوية وتأويلية جديدة»، كما ذكرتم. وذلك في نصوص الحقل الفلسفيّ، وفي نصوص سائر الحقول المعرفية التي تلتقي في فعل التفكير الحرّ.

ولحسم هذه المسألة، إننا في حاجة إلى توضيح جوانب أخرى في القراءة والتأويل؛ ف«تحليل النصّ»، هو مرحلة مقابلة (في عملها وفي منطقتها) لمرحلة «إنتاج النصّ». المنشئ يتخذ وجهة التشكيل (construction)، وتحويل المحتوى المعرفي إلى رموز لغوية ذات نظام واع ومقصود، والقارئ يتخذ وجهة التفكيك (déconstruction) للكشف عن منطق هذا النظام وغاياته، في ضوء الظروف التاريخية الحافّة بعملية الإنتاج. ويقوم التحليل على فعلين: فعل «التفسير»، وهو استثمار للمكوّنات المباشرة للنصّ، وفعل «التأويل»، وهو التطوير الدلاليّ للنصّ بما يتماشى والمميّزات الفكرية والنفسية لكلّ قارئ. فالتأويل هو الجانب الإبداعيّ في كلّ قراءة، من حيث هو حوار القارئ مع النصّ «لإحياء معناه» (réveil du sens du texte)، وهو إحياء متفاعل مع ثقافة العصر وقيمه، ومساهمّ في إبراز التواصل بين الدلالات والمفاهيم، التي قد تختلف في تقديمها محتويات معرفية متنوّعة، لكنّها تظلّ مشدودة إلى الآليات الفكرية ذاتها المنتجة للمعرفة.

\* إذاً، كيف يمكن، بناء على ما قلت، الحديث عن المعنى بالغبلة والمعنى المهتمّس، وكتابة تاريخ مضاد لتاريخ الفكر الإسلاميّ العربيّ «الرسمي»؟

تجدد الإشارة، أولاً، إلى أنّ دواعي انتشار الأفكار وهيمنتها في ثقافة كتابية تعلي المقدّس، وفي أنظمة سياسية تجيد توظيفه، ليست قائمة على مدى معقوليتها، ولا على مدى خدمتها لـ«المعرفة» ولـ«الإنسان»، بقدر ما هي قائمة على خدمة سلطة هدفها الحفاظ على استقرار يفيدها. وهنا، نحن في حاجة إلى التمييز بين «عقل سياسي» وعقل معرفيّ. الأوّل ينتج معرفة وظيفية تهيمن على المجال التداوليّ بحكم الرعاية التي تجدها، وبحكم إعادة الإنتاج

محدود بحدود المقوّمات اللغوية والتركيبيّة للنصّ. والمدخل المنهجيّ الخاصّ بظروف إنتاج النصّ ينير السياق التاريخيّ، الذي أدّى إلى ظهوره في إطار التعالق الثابت في حدث الكتابة بين «اللغة والتاريخ»، إنّه شرط لفهم العوامل الموضوعية، التي حدّدت كيفية تشكّل النصّ، ووجّهت أهدافه. والمدخل الخاصّ بكيفية تقبله له مزية تفكيك الآليات، التي تخضع لها عمليات الفهم والتأويل وفق الأفق الفكريّ، الذي يتحرّك فيه المتقبل؛ أي وفق الظروف التي تجري فيها عملية الفهم.

إنّ كلّ هذه المداخل المنهجية في قراءة نصوص التراث وتأويلها ضرورية ومتكاملة، لأنّ المعنى ليس منحصراً في حدود النصّ وحده، ولا في تاريخيته، أو في تفاعله مع المتقبل فحسب؛ بل هو مشروط بها جميعاً. وبفضلها يتمكّن القارئ من تجاوز ذاتية التأويل بما هو فعل «على النصّ» (acte sur le texte)، إلى موضوعية التأويل بما هو «فعل النصّ» (acte du texte). وتتحرّر القراءة من الإسقاط الأيديولوجيّ، الذي تقوم به الذات المؤولة، عن قصد وعن غير قصد. وبفضل هذه المداخل المنهجية، أيضاً، يمكن للقارئ أن يقيم جسور تواصل بين المفاهيم، أو بين الدلالات، أو بين القيم، في حدود ما تفتحه النصوص نفسها وتسمح بالتطوّر في اتجاهه.

\* أليس القول: «إنّ قراءة النصّ الخلدوني والرشدّي تحتاج إلى الوعي النظري والتاريخي بنوعية الدلالة وأبنيتها اللغوية ومدارها الفكري»، هو نوع من الدعوة إلى حصر النصّ التراثي في أفق تاريخي وشروطه التداولية بدلاً من تحرير المعنى والدلالة والقذف به (بالمعنى الذي يصوغه هايدغر) في مسالك لغوية وتأويلية جديدة؟

لا، ليس المقصود حصر النصّ التراثي في أفق تاريخي وشروطه التداولية كما ذكرتم؛ بل المقصود تجنّب التوجيه الدلاليّ القسريّ الذي يمارسه بعض النقاد والمفكرين لإنطاق نصّ ما بدلالات وقيم ومفاهيم هو عاجز، بنويّاً وإبستمولوجياً، عن إنتاجها. والنموذجان المذكوران: ابن رشد وابن خلدون، مثلاً، لا يتميّن إلى المنظومة الفكرية ذاتها، ولا كانت نصوصها نتاجاً للعقل ذاته: فنصّ ابن رشد هو وليد عقل فلسفيّ رافض لأية سلطة توجّه الفعل المعرفي، غير سلطة العقل بالمفهوم السائد في عصره. بينما

الكبير هو أتمها لقيت، في معظمها، كلّ ضروب الإقصاء المنجّرة عن «الحرب»، التي أعلنتها عليها الثقافة السائدة من أجل نفي الاختلاف، وتثبيت الأرتوذكسيّة.

إنّ الحداثة، في مفهومها العميق، ليست قطعاً مع الماضي، ولا مع التراث؛ بل هي قطع مع اعتبار الماضي، أو التراث، نموذجاً يُقتدى به، وتُصاغ على شاكلته، بالضرورة، اختيارات الحاضر والآتي. فما يجب القطع معه هو نموذجيّة الماضي الواسمة لكلّ فكر سلفي، والممانعة من إخضاعه للنقد والتشريح وإعادة البناء في سبيل التجديد والإبداع اللذين يمثّلان جوهر التحديث.

\* صدر لك مؤلّفٌ جديدٌ (سياسة التسامح والاختلاف) (2015)، (عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي). هل النص قراءة في تداخل الدين والسلطة والثقافة، أم هو بمثابة نوع من التآريخ للمهمّس والمضطهد والمنفي في الثقافة العربية الكلاسيكية؟

هو هذا وذاك في الوقت نفسه؛ لقد سعيْتُ، في هذا الكتاب، إلى إبراز النتائج المنجّرة عن تداخل الدين والسياسة، ولاسيما المنجّرة عن توظيف السياسة للدين في غير هدفه الجوهريّ الخيريّ. تجلّى هذا التداخل في تحالف السلطة السياسيّة، التي تفتقد مشروعية اجتماعية قوامها العدل، مع سلطة دينية أصبحت مُأسسة، لتفرض، معاً، ضرباً من الاستبداد الفكريّ والسياسيّ، الذي يصادر الاختلاف المشروع، ويضيق هامش الإضافة المتأتمّة من الجدل الحقيقيّ بين الاختيارات. وبيّنت في الإطار انتشار ظاهرة «المتحوّلين» فكريّاً ومذهبيّاً من اختياراتهم الأصليّة إلى اختيارات السلطة بسبب الاستبداد الذي واجهوه.

إلى جانب ذلك، سعيّت إلى الكشف عن تجارب سياسيّة همّست حقيقتها الرواية الرسميّة للتاريخ، وشوّهتها القراءات الموجهة منذ القديم إلى اليوم، وهي تجارب متسامحة بالمفهوم المتاح في القديم، وفرت إطاراً متميّزاً للاختلاف المشروع داخل الدولة الواحدة وبين مكونات المجتمع الواحد. ومنطلقنا في الدراسة هو التساؤل والمراجعة: «التساؤل عن حقيقة أزمت سياسيّة-فكريّة أحيطت بالكثير من الغموض والاضطراب فيما يُتداول حولها، ومراجعة البدايات، التي استقرت حول انعدام التسامح في سياسات الدولة العربيّة الإسلاميّة، وحول حقيقة

غير النقديّ لمسلّماتها، فيختفي فيها الطابع «السياسيّ»، ويظنّ بارزاً طابع الانفراد بالحقيقة، وتنجح في رمي كلّ اختلافٍ معها أو مغايّرة في خانة «الخطأ»، أو «البدعة»، أو «الكفر». بيننا الثاني (وهو العقل المعرفيّ) ينتج معرفة متناسبة مع مستوى التطوّر الذي يبلغه الفكر البشريّ في عصرها ذلك، ولا تدّعي لنفسها امتلاك الحقيقة النهائيّة، فتعارض من خلال التزامها بالنظر العقليّ الثقافة الرسميّة المسيّجة بجملة من المسلّمات، وتلقى مصير التهميش والإقصاء والنسيان. ولهذا بقدر ما تحتاج الثقافة السائدة إلى تفكيك آليات انتشارها، وإلى الكشف عن تاريخيّتها منظوراً إليها في ما تشتهه، وفي ما تنفيه، وتتأسس على أنقاضه، يحتاج المهمّس إلى إعادة تركيب وترميم لرسم منظومته، وللإعتراف به وجهاً من أوجه الثقافة القديمة في تعدّدها الثريّ والمنتج. فربّما احتوى المهمّس من مؤشّرات العقلانيّة و«الإنسويّة» (Humanisme) ما لم يحتوه الرسميّ السائد.

\* الحقّ أنّ كتابك: (حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية) (2008) تمكّن من سبر ورصد معطيات نظرية وتاريخية دقيقة دليلاً على وقوع بعض القراءات للمنجز الخلدوني في المبالغة النظرية والإيديولوجية...، وبهذا خلصت إلى ما يلي: «...ولعلّ هذا ما نهض به الخطاب الخلدوني. فكان أن مثل -ولايزال- الآليات السلفية التقليدية، التي ستظلّ منتصبة في وجه الحداثة العربية» (ص 306). أليست هذه الخلاصة هي إعلان عن محدودية التراث وأفق التاريخ والتأويلي ونصوصه، إذ حسبنا أن ندرسه ونفحصه لبيان محدوديته وانسداده؟

المشكل ليس مطروحاً، أبداً، مع «التراث»، هكذا بصيغة التعميم، بل هو مطروح مع نصوص وخطابات ومنظومات فكريّة محدّدة، هي بطبيعتها عاجزة عن إنتاج معانٍ حداثيّة طالما تغنى بها مفكرونا، الذين يتبنون قراءات إيديولوجيّة للتراث. وكما قلت عن الخطاب الخلدوني، «إنّ إكساب خطاب ما -عاجز بنويّاً عن إنتاج هذه المعاني- قيمة معرفيّة تحديّية تتحوّل، بحكم الشيوع، وإعادة الإنتاج، إلى بداهة، يفضي إلى نتيجة عكسيّة، وهي سهولة تسرّب جملة معانيه السلفيّة والمنافية أصلاً للتحديث، إلى حقل الفكر العربيّ المعاصر، فيزيد في تعميق أزمتها». لكنّ خطابات أخرى في هذا التراث هي، فعلاً، تعكس اختيارات تحديّية بالمفهوم المناسب مع كلّ عصر. والإشكال



## التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف

محمد شوقي الزين\*

### ملخص:

السؤال المؤرّق، الذي لا ينفك الفكر الفلسفي يعاود طرحه بين الأقاليم والأزمنة: هل ثمة شيء يمكن ابتكاره بعد أفلاطون وأرسطو؟ لكن يقابله سؤال آخر بشكل عكسي: هل كل ما ابتكره أفلاطون وأرسطو هو تراث مغلق ومصفّد يستحيل معه إبداع شيء آخر؟ جاءت فلسفات الاختلاف لتحطم وهم الأصول الذي يرى أنّ الفكر مجال أثيري وأحادي تعترف من معينه العبقريات الفلسفية، وأن كل ما يتم التفكير فيه، أو تدوينه، مجرد نسخة عن أصل سابق ومفارق. تأتي محاولتي لتطرح رهاناً عسيراً يجمع بين الهوية والاختلاف تحت عنوان عريض أستعيره من ابن عربي «هو لا هو»، إنّه إثبات للهوية، ونفي لها، وتحت فكرة محورية هي «التشاكل»، على وزن التفاعل، التي تُبرز جانباً من التماثل بين أشكال الفكر، وفي الوقت نفسه تُبرز جانباً من التمايز. إذا أخذنا أهم نموذج وأطروحة في ذلك وهي فكرة «وحدة الوجود»، نتساءل: ما الأمر الذي يجعل هذه الفكرة الوحودية حاضرة في أشكال متعارضة من الفكر (المادية الرواقية وروحانية أفلوطين)، وفي أشكال متباينة من الانتفاء الثقافي والديني (ابن عربي الإسلامي، نيكولا الكوزي المسيحي، ليسينغ اليهودي)؟ ماهي أدوات هذا التشاكل؟ بأي معنى يمكن القول إنّ فكراً يماثل فكراً آخر ويتميّز عنه في الوقت نفسه؟ هل التشاكل ضرب من ضروب الجمع بين النقيضين: بين التشابه والاختلاف؟ يتطلب الأمر وقفة معرفية حصيفة على سؤال التشاكل، الذي لا أضعه كسمة إبستمولوجية فحسب، بل أيضاً، وخصوصاً، كقيمة حضارية في التعارف والتكامل. هل التشاكل إجابة ملائمة عن هذه المنازع بحكم أنه يقرّر بالخصوصية والعالمية (هذا وذاك) وينفيهما في الوقت نفسه (لا هذا ولا ذاك)؟

### المحتويات:

#### مقدمة

أولاً: «التشاكل»: الأدوات والصيغ (هو لا هو، اللادونية).

- «هو لا هو»: تشاكل كياسمي

- «اللاونية»: اللغة واللغة أو النفي المضاعف

ثانياً: «الباروك» بوصفه برزخاً بين عالمين: الإطار والمرأة

- باروك برزخي: تشاكل دينامي

- سريان أيوني: وحدة الوجود

ثالثاً: التشاكل والمثاقفة: الإمداد والامتداد بين الثقافات

- الطبقة المفكرة ووعاء التفكير: دو شاردان والمجال العقلي

- المجال النصي: «لاونية» النص وتأويلاته

- المجال الثقافي: «لاونية» المثاقفة

#### خاتمة

\*\*\*\*\*

«ما من شيء ظهر في تفاصيل العالم إلا وفي الحضرة الإلهية صورة تشاكل ما ظهر، أي يتقيّد بها، ولولا هي ما ظهر»  
(ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، ج 2، ص 435)

### مقدمة

ما الشيء الذي يجمع، على صعيد محايد أو مشترك، بين مادية الرواقي وروحانية الأفلوطيني؟ ما الأمر الذي يجعل أنطولوجيا ابن عربي تقترب، في بنيتها وصيغتها، من تفكيكية دريدا؟ ما سبب تشابه قصة (حي بن يقظان) وقصص (روبنسون ديفو، و(أندرينيو) غراثيان؟ كيف تشابه فلسفات، أو قصص، أو آداب، على الرغم من الاختلاف في اللغات والمعتقدات، أو أنّ اللاحق لم يكن يعرف بوجود السابق، أو أنّ السابق لم يؤثر مباشرة في اللاحق؟ هل يتعلّق الأمر بمجال فكري (noosphere) كما ذهب أرنست رينان<sup>1</sup>

1 - Ernest Renan, Dialogues et fragments philosophiques (1876).

\* مفكر وأكاديمي من الجزائر.

ذاته، مكسب ثمين، لأنّ التفاعل يقتضي حدّين بينها علاقة تسوّغ الترابط. عندما نزع من بين الثقافات أو الأفكار تشاكلاً، فإننا نشير أقلّ إلى التشابه (من حيث جدل التأثير والتأثر) منه إلى التفاعل بين أشكال الثقافة أو الفكر؛ لأنّ التشاكل ليس قيمة ثابتة، عندما نقول عنه إنه «تشابه» أو «تماثل»، بمعنى أن تشابه الأشكال، أو تماثل في الهيئة فحسب. على العكس من ذلك، التشاكل عبارة عن قيمة دينامية في التفاعل بين أشكال الثقافة أو الفكر، أيّ كانت طبيعة هذه الأشكال من حيث انتمائها التاريخي، أو الديني، أو القومي.

كذلك، ليس التشاكل قيمة ناطقة؛ أي ينبغي البرهان عليه استدلالياً، والإشارة إليه بصخب الخطاب، بأن نقول إنّ هذه الثقافة مدينة لثقافة أخرى سبقتها في الزمن والرفعة، ونبعث، بالتالي، عن طريقة سببية في ربط السابق باللاحق عنوة. التشاكل عبارة عن قيمة صامتة، يُشهد ولا يُرهن عليه، لأنّ التماثل بين بعض الثقافات لا يخضع دائماً إلى طريقة سببية في تبيان دين اللاحق للسابق؛ ثمّة تماثل هو نتيجة طفرة مبهمة، أو ارتحال ملغز في الأفكار، كأن يُماثل اللاحق شكل السابق دون أن يعرف بوجوده، أو يفقه شرطه الوجودي واللغوي. مثلاً، لا يمكن إرجاع التماثل في بعض الصيغ التفكيكية بين دريدا (1930-2004)، وابن عربي (1165-1240)، إلى اطلاع مباشر على محتوى التفكير؛ لأنّ دريدا لم يكن على علم بوجود شخص اسمه ابن عربي؛ وإن سمع به لم يكن يتقن اللغة العربية ليقراً متونه مباشرة. فكيف جاء التفكيك الدردي «متشاكلاً»<sup>3</sup> مع التفكيك الأكبري (نسبة إلى الشيخ الأكبر ابن عربي)؟ هذا مريض الالتباس الذي يتطلب الفك والتبيان.

### «هو لا هو»: تشاكل كياسي

في حقيقة الأمر، يعود التشاكل، في مبناه ومعناه و، أيضاً، في مجلاه، إلى التفكير الكلامي، الذي طرح مشكلة عويصة كانت تتطلب حلولاً جذرية تنأى بالنفس عن التجسيم أو التشبيه، وهي مشكلة العلاقة بين الذات الإلهية، والصفات، والأسماء المرتبطة بها من جهة، وعلاقة الإله بالعالم من جهة أخرى. لا

(1823-1892)، حيث يغترف منه العقل البشري علة التواصل بين البشر، أو كما ردكله فلاديمير فرنادسكي (Vladimir Vernadsky 1863-1945)، وبير تيلار دو شاردان (Pierre Teilhard de Char- 1881-1955) بالنظر إليه كقيمة روحية عليا تتوّج الغلاف الجوي (atmosphère) والغلاف الحيوي (biosphère) وتتجاوزهما؛ إذا كان المجال الفكري يحيط بالأرض، تماماً، مثل الغلاف الجوي، أو الغلاف الحيوي، فإنّ هذا المجال هو بؤرة الاتصال بين البشر من حيث لا يعلمون، على غير دراية منهم. فالوعي البشري يتصل بهذا المجال ليغترف منه علة التعارف والتواصل، فيكون التقارب أو التباعد، حسب الألفة، على شاكلة «الأرواح جنود مجنّدة» في الخبر النبوي. أعطى دو شاردان لهذا التواشج العالمي اسم «الكوكبة» (planétisation) على صعيد الوعي البشري، شيء شبيه بالعولمة (mondialisation) على مستوى التبادل التجاري والاقتصادي والعلمي. هل فكرة المجال العقلي لها مسوّغ نظري يمتاز بالحصافة؟ إلى أي مدى يمكن تبني هذه الفكرة عملياً دون أن تسقط في المجال المجرد لأفلاطونية متحقّقة؟

### أولاً: «التشاكل»: الأدوات والصيغ (هو لا هو، اللادونية)

قبل العودة إلى الفكرة، التي طرحها دو شاردان، ومناقشتها، أطرح هنا مجموعة من الأدوات الكفيلة بتبيان سيانطيقا التشاكل والأمر الذي يجعل منه مفهوماً «بينياً» (بين- ثقافات، بين- رؤى، بين- أفكار... إلخ)، يجمع، أحياناً، بين المتناقضات (صيغة «هو لا هو»)، ويجعل الأشياء لا تنفك بعضها عن بعض في ترابط متحقق (أداة «اللاونية»). قبل تفصيل هذه الأدوات، أو الصيغ، بودّي، كعتبة مبدئية، أن أحدّد معنى التشاكل بوصفه ثقافة في الاختلاف. المعضلة مع التشاكل أنّه يوهم بالتشابه أو التماثل<sup>2</sup>، على النقيض من الاختلاف إذاً. لكنّ المدلول المعجمي لا يعطي دائماً، ولا يلبي حاجة، المدلول الفلسفي المراد اشتقاقه. كيف نبرّر، إذاً، أنّ التشاكل يحمل قيم الاختلاف فيما يكشف مدلوله عن عناوين التشابه والتماثل؟ بل، كيف نعلل أنّ التشاكل محايد في الصيغة والمعنى؛ لأنّه يتجاوز أساساً التشابه المطلق والاختلاف الراديكالي؟ إنّه الرهان في نقل بعض الكلمات من المغلق القاموسي إلى المنفتح الفلسفي. نشير إلى أنّ التشاكل مبني على وزن «التفاعل»، وهذا، في حدّ

3 - حول هذا التشاكل بين الفكرين، طالع: أيان ألودن، التصوف والتفكيك: درس

مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نائل، المركز القومي للترجمة،

القاهرة، ط1، 2011.

2 - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4،

2004، ص491.

إنّ حضرة الخيال هي الحضرة التي تجمع بين النقيضين، لأنّ طبعها يعطي ذلك، فهي حضرة الصورة الجامعة لكلّ الأكوان والألوان. ليس غريباً أن يكون اسم الخيال (بالمعنى الأنطولوجي الواسع) هو «المصوّرة» (بالمعنى المعرفي أو الإبستمولوجي الحصري). بين الخيال والصورة هناك رابط بدهي؛ لأنّ الكون وُجد على الصورة، فهو يتشاكل مع المكوّن الذي أوجده، فكان أن ظهر الإنسان على صورة الحق. جاء تسويغ هذه «الهوية السالبة» من إسفار ابن عربي عن الآية «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» [الأَنْفال: 17]، وهي آية تحقّق هذا التشاكل الحامل لمشكلة رمي النبي للتراب في اتجاه الأعداء، وعدم رميه، لأنّ الرمي هو من فعل الإله. بهذا الاعتبار، تأتي عبارة «هو لا هو» في صيغة مرآوية تقول بعمق الجمال الكامن فيها، والجلال القائم عليها. إنّ الصيغة المرآوية هي صيغة برزخية أو خيالية، لأنّ الـ هو المنعكس في المرآة عبارة عن هو شبحي، يضاعف الـ هو الحقيقي أو الواقعي، يشابهه، لكن ليس هو بالضبط. يمكن القول إنّ بينهما تشاكل، يتماثلان في الشكل، ويختلفان في العينية، أو الفريدة. عندما نقرأ في قاموس اللسان العربي، نجد أنّ الخيال له دلالة تفيد الشبحية أو الطيفية، التي تحدثنا عنها. نقرأ مثلاً: «الخيال والخيالة: ما تشبّه لك في اليقظة والحلم من صورة [...] والخيال والخيالة: الشخص والطيف. الخيال لكلّ شيء تراه كالظل، وكذلك خيال الإنسان في المرآة، وخياله في المنام صورة تمثاله»<sup>6</sup>.

غير أنّ الشبحية أو الطيفية لا تفيد الحلم الفاسد، وإنّما تكتسي قيمة حلّقية، جمالية وأنطولوجية، تعبّر عن الطابع الخلاق للوجود من لدن واهب الصور. إذا اتفق أن سلّم ابن عربي بأنّ «الوجود كله خيال في خيال»<sup>7</sup>، فليس بحكم وهمية الوجود، ولكن بحكم مجازيته بالمقارنة مع الوجود الحقيقي للخلاق، على غرار مجازية الـ هو المنعكس في المرآة. فالصيغة المرآوية لعبارة «هو لا هو» تقول حقيقة الـ هو الأول، ومجازية الـ هو الثاني. فكأنّ الـ هو الأول يرى نفسه في مرآة تعكسه: هو هو، ويكون الـ هو المنعكس مقلوباً، مثلما يكون ظاهر الحق باطناً في الخلق، أو باطن الحق ظاهراً في الخلق. نجد أنفسنا أمام «تشاكل كياسمي» تكون فيه الأشياء

يمكن إحصاء النقاش العارم، الذي طبع تاريخ الفكر الكلامي في الإسلام، لأنّ هذا يتطلب مساحة واسعة ليس مكانها هنا، لكن حسبنا أن نشير إلى أنّ الحلول التي قدّمها ابن عربي مثلاً تدخل كلها في هذا الذي نسميه «التشاكل». المنطلق هو صيغة مقتضبة، لكنها حُبل بالدلالات: «هو لا هو». يكتب بشأن ذلك: «إنّ مبنى الأمر الإلهي أبداً على هو لا هو، فإن لم تعرفه كذا فما عرفته «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»، فهذا عين ما قلناه من أنه هو لا هو، وهنا حارت عقول من لم يشاهد الحقائق على ما هي عليه»<sup>4</sup>. تضعنا هذه الفكرة أمام ورطة منطقية وهي «تواطؤ النقيضين» أو «علم تألف الضرّتين» كما سمّاه ابن عربي؛ وأمام ورطة أنطولوجية من حيث إنّ الإله هو عين الموجودات وما هو عينها في الوقت نفسه، فهو هي من حيث إنّها لا تقوم دونه وتفتقر في وجودها إليه، وليس هو هي لأنّه لا يتحد بها ولا يكون عين هويتها.

مجازة الورتين كليل بفهم أنّ ابن عربي يتكلّم من منطلق الخيال الذي منحه قيمة ميتافيزيقية وجمالية هائلة. يوضّح مبرّر الجمع بين النقيضين، ابتداءً من هذه العتبة الخيالية، التي ليست مجرد عتبة في التلّيق أو الاختلاق. إذا كان هنري كوربان قد سمّاه «خيالاً خلاقاً»، فلاّن وراء التلّيق بين الحقائق المتناقضة أو اختلاق حقائق غير موجودة ثمّة خلق جديد يجعل الحقائق تتشاكل، تتلاقى وتتلاقح، دون أن تفقد من تعيّناتها أو فرديتها: «ليس ثمّة في طبقات العالم من يعطي الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية، فإنّها تجمع بين النقيضين، وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه، لأنّ الحق في الأمور أن تقول في كل أمر تراه أو تدركه بأي قوّة كان الإدراك أنّ ذلك الذي أدركته هو لا هو كما قال «وما رميت إذ رميت». فلا تشك في حال الرؤيا في الصورة التي تراها أنّها عين ما قيل لك إنّّه هو، وما تشك في التعبير إذا استيقظت أنّه ليس هو، ولا تشك في النظر الصحيح أنّ الأمر هو لا هو. قيل لأبي سعيد الخراز «بمّ عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الضدّين». فكلّ عين متصفّة بالوجود فهي لا هي، فالعالم كله هو لا هو، والحق الظاهر بالصورة هو لا هو. فهو المحدود الذي لا يُحدّد، والمرئي الذي لا يُرى وما ظهر هذا الأمر إلا في هذه الحضرة الخيالية»<sup>5</sup>.

6 - ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص 1306-1307.

7 - ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 104.

4 - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج2، ص 343 (دار صادر، بيروت، د.ت).

5 - المرجع نفسه، ج2، ص 379.

إليّ مني، فمن سماي إلى أرضي، ومن سُتتي إلى فرضي، ومن إبرامي إلى نقضي، ومن طولي إلى عرضي، ولهذا أقمّت القسطاس، وراقبتُ الأنفاس»<sup>9</sup>.

يستحضر ابن عربي، في قصيدته «رسالة الاتحاد الكوني»، مجموعة من المتناقضات، التي تتمفصل فيما بينها في وحدة جامعة، ونألف في هذه القصيدة سلوكاً كياسمياً بارعاً يغنينا عن الأحكام المسبقة حول عرفان غارق في النرجسية بحكم المروية التي يستحضرها بكثافة<sup>10</sup>. بهذا المعنى، لا يمكن قراءة هذه النصوص العرفانية ذات البنية الكياسمية من منطلق البردايم الأرسطي، لكن تبعاً لما اصطلحتُ عليه اسم «البردايم الرواقي»، الذي يوفّر أدوات وأساليب أكثر ثراءً ووسعاً من حيث الحكم والقيمة. يوفّر هذا البردايم مجالاً في التوالج (interpénétration) بتداخل الحقائق بعضها في بعض يوفّر المصطلح «كياسم» نفسه: تراكب (imbrication)، تشبيك (entrelacs)، تشبيك (alliage)، ارتدادية (réversibilité)... إلخ. التوالج بيني وبين العالم هو أنني في خارج العالم بقدر ما يكون العالم في داخلي. هذه الفكرة التوالجية رواقية في مبدأها، ضلعت فيها بعض الفلاسفة العريقة، التي كانت تُعدّ الكوسموس (الكون) والأثروبوس (الإنسان) متداخلين تحت المسمى «الإنسان الكبير» وهو العالم، و«العالم الصغير» وهو الإنسان (نميسوس، إخوان الصفا، ابن عربي... إلخ). أحدهما صنو الآخر؛ لأنّ أحدهما مرآة الآخر، وأكثر من ذلك، أحدهما متوالج في الآخر بقيمة كياسمية مدتها الفلاسفة العريقة، ومن بينها الفلاسفة الصوفية، بالعدّة الحدسية والشاعرية.

9 - ابن عربي، رسالة الاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني، في: رسائل ابن عربي، ص 94.

10 - مثلاً: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 9، 2009، ص 315: «ومن هنا مثال المرأة الذي يكثر استعماله لدى العرفانيين كوسيلة تعبيرية. وبطبيعة الحال عندما يجعل الإنسان من نفسه مرآة له، ويجعل الله مرآة أمامه، ويقابل بين المرأتين، إحداهما إزاء الأخرى، فإنه يرى نفسه في كلّ شيء، بل يراها وحدها صورة تعكسها المرأتان المتقابلتان بصورة متوالية متكررة إلى ما لانهاية له. وحينئذ لا شيء يمنعه من التلذذ والسكر والعشق... إلخ. يعشق نفسه كما عشق الإنسان السماوي صورته المنعكسة على الأرض في رؤيا هرمس فيصير هو ومعشوقه شيئاً واحداً».

معكوس غيرها دون أن تكون العكس أو النقيض. يتطلب الأمر معرفة ما هو الكياسم (chiasme) الذي نتحدّث عنه؟ مفردات التصالب، التقاطع، التداخل، التشابك، تقول سيمانطيقا هذا المصطلح، الذي نقله ميرلوبونتي من الأسلوب البياني (مثلاً، عبارة مولير: «أن نأكل لنعيش، لا أن نعيش لنأكل»؛ عبارة غاندي: «أن نحيا ببساطة، لكي، ببساطة، يحيا الآخرون»؛ المثل الإنكليزي: «القراء لا يسرقون واللصوص لا يقرؤون») نقله إلى التفكير الفينومينولوجي. يبنّي الكياسم على رباعية في الحدود في شكل تقاطع (ABBA)، وهذا التقاطع من شأنه أن يفكّر «ليس في الهوية، وليس في الاختلاف، وإنّما في الهوية داخل الاختلاف (أو الوحدة عبر التعارض) لحدود يتمّ التفكير فيها عادةً بشكل منفصل، مثل الرائي والمرئي، العلامة والمعنى، الداخل والخارج، حيث لا يكون أحدهما دون أن يكون الآخر»<sup>8</sup>.

ها نحن أولاء، من جديد، أمام صيغة أخرى تقول: التشاكل إلى جانب اللادونية التي سيأتي ذكرها. إنّ من شأن الكياسم أن يجعل العلاقة بين الحدود غير قائمة على الهوية، ولا على الاختلاف، لكن على إدماجها معاً، حيث يكون التماثل بين الثقافات في عين الاختلاف الفردي أو المتفرّد بينها، ويكون الاختلاف بينها في عين التماثل الإنساني الجامع بينها. الكياسم خاصية استعارية (فهو صورة)؛ وليس خاصية منطقية. ليس من السهل فقه الكياسم؛ لأنّه ينطبق على حالات تفلت من البردايم الأرسطي. لذا، هو يرتع ويتعشع في مجالات أخرى مثل العرفان مجالاً نظرياً، أو الفينومينولوجيا منهجاً فلسفياً. لهذا الغرض جعله ميرلوبونتي خاصية أساسية من الكائن القائم على متقابلات متداخلة كالظاهر والباطن المتناقضين في البردايم الأرسطي، لكن المتداخلين في البردايم العرفاني. إذا كان المنطلق عند ميرلوبونتي حسياً في دلالته، لأنّه يستحضر العلاقة الكياسمية بين اللامس والملموس عندما يكون الملموس نفسه اللامس مثل الجسد؛ فإنّ النتائج الفلسفية لهذه العلاقة الكياسمية تتعدّى البعد الحضري للإدراك الحسي نحو البعد الأوسع للإدراك الحدسي أو العرفاني. يفسّر هذا الأمر شيوع النمط الكياسمي في النص العرفاني، عندما نقرأ على سبيل المثال: «وإني ما أزال في هذا الكتاب أحاطبني عني، وأرجع فيها

8 - Pascal Dupond, Le vocabulaire de Merleau-Ponty, Paris, Ellipses, 2001, p. 6.

نسميه جدل الهوية والاختلاف، وتتطلب قراءة مستفيضة انطلاقاً من العتبات اللغوية والفلسفية.

العروج على (لسان العرب) يمنح الفكرة التالية: «دُون: نقيض فوق، وهو تقصير عن الغاية، ويكون ظرفاً. والدُون: الحقير الحسيس»؛ «ويقال هذا دون ذلك في التقريب والتحقير»؛ «ودون بمعنى خلف وقدام. ودونك الشيء ودونك به أي خذه. ويقال في الإغراء بالشيء: دُونك»؛ «وقال بعض النحويين: لدُون تسعة معانٍ: تكون بمعنى قَبْل، وبمعنى أَمَام، وبمعنى وراء، وبمعنى تحت، وبمعنى فوق، وبمعنى الساقط من الناس، وغيرهم، وبمعنى الشريف، وبمعنى الأمر، وبمعنى الوعيد، وبمعنى الإغراء». قبل أن نخصص الجُمْل الواردة في (لسان العرب)، ماذا أقصد بالعتبة اللغوية وبالعتبة اللغوية؟ في دراسة منفصلة<sup>12</sup>، كنت قد اقترحت، كترجمة للأوفيونغ الهيجلي (Aufhebung) مفردة «اللغوة»، التي تتأرجح بين الزائد في التعبير، والساقط منه الذي لا يُعتدُّ به. يقول الأزهري في هذا الصدد: «واللغة من الأسماء الناقصة، وأصلها لغوة من لغا إذا تكلم». هناك إرساء للغة هي، في الوقت نفسه، «لغو» و«إلغاء»؛ أي زيادة ونقصان، أو إثبات ونفي، أو رفع ووضع. لا شك في أن المنظومات المعرفية أو التأويلية هي «على صورة» اللغة التي «تلغى» بها (تعبّر، تدون، تشكل)، و«تلغى» بها، أيضاً، (تقدح، تجرح، تعدل، تبدل).

تتأرجح القراءة بين لغة تتسلح بها ضدها؛ أي أنها تروم استعمال اللغة، وأدواتها النحوية، أو المنطقية، أو البلاغية، في مجابهة اللغة التي تلغى بها قراءة أخرى. فالقراءات، تشتغل في عنصر اللغة الذي هو بمثابة «الإحاطة»، التي تشتمل على القراءات في مختلف نزعاتها أو مذاهبها. هناك، بشكل ما، «لغة مع لغة ضد لغة». هذا الاشتغال الجماعي للقراءات والتأويلات في «الإحاطة» اللغوية هو ما أسميه اصطلاحاً «اللغوة». وتنطوي «اللاونية»، أساساً، على العتبتين: اللغوية واللغوية؛ لأنّها، كأبي قراءة، تستعمل اللغة في فحص موضوعاتها، أو ظواهرها، وتتخرط في الإحاطة اللغوية

الكياسم تدأخل، فهو، إذاً، تشاكل، يجعل الحقائق تتوالج أو تتواشج في وحدة لا تفقد فيها العناصر من تعيُنّها. إنّها تنجز، بالأحرى، علاقة «لا دونية»، فكرة رواقية أيضاً؛ لأنّ كريسيبوس (Chrysippe)، الرجل الثاني في المدرسة، تساءل قائلاً: «ماذا يحصل لقطرة خمر عندما تسقط في البحر؟ تصبح البحر!»<sup>11</sup>. فهي تندمج به، تنصهر فيه، تصبح كلاً بعدما كانت جزءاً، وهذا ما سمّته المدرسة الرواقية «المزيج التام» (krasis)، بحكم النزوع النسقي للعالم (sustema)، حيث لا يقوم الكلّ دون الأجزاء التي يتركب منها، ولا تقوم الأجزاء دون الكلّ الذي يشدّها بعضها إلى بعض. ثمّة نوع من التوتّر يشدّ أوتار الوجود بعضها إلى بعض، حيث لا يقوم انسجام أو إيقاع سوى على خلفية هذا التوتّر المحكم والمشدود للأوتار. ثمّة بين الأشياء تواشج يجعلها لا تستغني بعضها عن بعض؛ لأنّ كلّ جزء يفتقر إلى الكلّ ليجد مكانه ومكانته، ويفتقر الكلّ إلى كلّ جزء ليكتمل صرحه ونسقه. النسق بالتعريف هو ارتباط الأجزاء فيما بينها، وعدم انفكاكها بعضها عن بعض مخافة سقوطها، وانهيار النسق؛ لذا جاءت الفلسفة الرواقية، في مجملها وفي تفاصيلها، «نسقية» البنية والوظيفة، وهي أول مدرسة نسقية في تاريخ الفلسفة. يمكن القول إنّ هذا البردايم الرواقي، بأدواته في الكرايس (المزيج، التواشج)، والكياسم (التقاطع، التداخل)، يوفّر مجالاً خصباً في ما يمكن تسميته «اللاونية»، التي لها نتائج تأويلية في النص، ونتائج عملية في الثقافة، كما سنتوقف عندهما لاحقاً.

### «اللاونية»: اللغة واللغوة أو النفي المضاعف

كلمة «اللاونية» ما هي سوى تعريب، ربما غير سعيد، للنفي المضاعف عند هايدغر في العبارة الألمانية (nicht ohne) التي تعني «لا...دون...». لكننا نجد لها بعض التجليات في الصوفيات العريقة مع ابن عربي أو الكوزي (Nicolas de Cues)، اللذين رأيا أنّه «لا حق دون خلق» (بحكم النسبة)، و«لا خلق دون حق» (بحكم التبعية)؛ ونجد لها بعض التشكُّلات مع هيغل في تواطؤ الأضداد، أو استحالة قيامها، دون الانتكاء بعضها على بعض، أو مع ميشال دو سارتو في تفكيره حول العلاقة بين الأصل والنسخة، أو بين النصّ المؤسّس والتأويلات المتنافسة. اللاونية هي العنوان العريض، الذي بموجبه يمكن التفكير في الأمر، الذي

12 - محمد شوقي الزين، شُبّهات حول التفكيك: عندما يحجب البيان لطافة البرهان، جريدة الجزائر نيوز، 5 و12 و26 تشرين الأول/ أكتوبر 2009؛ إعادة نشر في: محمد شوقي الزين، الذات والآخر: تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات ضفاف/ منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2012، ص100-107.

11 - Diogène Laërce, Vies des philosophes, VI, 151..

إنَّه التحديد اللغوي الثاني، الذي يمكن وصف «اللا دونية» به: إنَّها علاقة النفي (لا) بالنفي (دون): «لا» العبد «دون» السيّد، و«لا» السيّد «دون» العبد. إنَّها علاقة عضوية وإيجابية وصلبة، مع أنّ عتبتها هي التقاء النفي بالنفي. تبدو هذه الفكرة هيغلية النزعة، لأنَّ «الأوفونغ» الهيجلي يقوم أساساً على «نفي النفي» للإقرار بالطابع الجدلي للحقائق، والتصورات، والأفكار، والأكوان. «اللغوة» هي، أيضاً، نفي لنفي آخر، لأنَّ الحديث يتطلّب نفي ما عداه ليتعرّض هو الآخر للنفي: لقد تمّ نفي النفي. فكرة اللا دونية، التي تنطوي على نفي نفي، هي على غرار عبارة «لا زال» (لا يزال، ما يزال) التي تتمتع بدلالة إيجابية، وهي الديمومة أو الصيرورة، مع أنّ تركيبها هي سلبية، «أداة النفي» ومفردة لها علاقة «بالزوال»: «يقال ما زال يفعل كذا وكذا، ولا يزال يفعل كذا وكذا، كما انفك، وما برح، وما زلت أفعل ذلك، وفي المضارع لا يزال، قال: وقلمًا يتكلم به إلا بحرف النفي». تقرّر الجملة التالية ما يلي: «ودون بمعنى خلف وقُدّام. ودونك الشيء ودونك به أي خذه. ويقال في الإغراء بالشيء: دُونك». تنتقل الجملة ممّا تراه دونياً كشيء سافل ومسلوب، نحو ما يمكنه أن يميّز بالأمامية أو الخلفية، ليجمع، على صعيد واحد، النقيضين. الدون هو الخلف وهو الأمام. لكن هل تكفي الأبعاد المكانية وحدها في إضفاء الهوية على الدونية؟ لا تكفي هذه الأبعاد في نعت الدونية، حتى إن أعطت المسألة بُعداً طوبولوجياً يتعدّى البعد القيمي؛ لأنَّ البعد القيمي أشدُّ صلابة، ويسم بشكل قاصم (تاريخي ورمزي) الدونية التي تتميز بها بعض الأشياء، أو الأشخاص، أو المواقف، أو المصائر؛ لأنَّ الدلالة الموالية تختم على الدونية بخاتم القبض («دونك الشيء، أي خذه») والإغراء («دونك»).

التحديد اللغوي الثالث، الذي يمكن وصف «اللا دونية» به، هو نقض القبض أو الأخذ كأساليب سلطوية (تسلّطية) في إدراك الموضوعات. تقوم الجملة الأخيرة بتلخيص أهمّ الخصائص اللاحقة بالدونية: «وقال بعض النحويين: لدون تسعة معانٍ: تكون بمعنى قَبْل، وبمعنى أَمَام، وبمعنى وِراء، وبمعنى تحت، وبمعنى فوق، وبمعنى الساقط من الناس وغيرهم، وبمعنى الشريف، وبمعنى الأمر، وبمعنى الوعيد، وبمعنى الإغراء». لا تضيف هذه الجملة شيئاً سوى التأكيد على الضدّيّة التي تتميز بها الدونية (أمام - وراء، تحت - فوق، ساقط - شريف). فهل لهذه

والتأويلية بوصفها اللغوة الممكنة لقراءات ضرورية. بتعبير أقلّ عُسرًا وأكثر يُسرًا: «اللا دونية» هي لغة (قراءة، تأويل، تفكيك، أثريات، نحويات...) تسبح في سياق أسميه الإحاطة (لأنَّ الحدود مضمونة ومفروضة)، وهذه الإحاطة هي لغوة، لأنَّها تشتمل على النقائص والأضداد من القراءات والتأويلات. ولكلّ قراءة لُغتها ولُغوتها، لما تستلزمه من تعبيرات (اللغة)، وإرادات في الفهم والتقصّي (الإحاطة بالموضوع عقلياً بقدر ما هي مُحاطة به حقيقةً: كالواقع مثلاً).

أولاً، العتبة اللغوية (نظام السرد): لنُعد إلى (لسان العرب) والجمل الواردة بهذا الشأن: «دُون: نقيض فوق، وهو تقصير عن الغاية، ويكون ظرفاً. والدُون: الحقيير الخسيس». في هذه العبارة «الدون» هو في الدرك الأسفل من الوجود، إنَّه الدون والذنيء (الحقيير الخسيس. تقول الجملة). لكن الحُكم القيمي للجملة يحجب الفحص الإستمولوجي؛ لأنَّ الدون هو «دون» بالمقارنة مع أمر له الاعتبار الفوقي، على سبيل المكان أو المكانة؛ وهو «دون» في بُعد أو سياق أو ظرف. ليست «الدونية» وضعية مطلقة، تنفصل عن حيثياتها الزمانية وملابساتها الظرفية؛ فالمسألة «نسبية»، تتسبب بموجبها الحدود أو الأطراف، وهو أوّل تحديد لغوي يمكن وصف «اللا دونية» به: إنَّها العلاقة أو النسبة داخل سياق أو ظرف. الدونية والفوقية وغيرها من الوضعيات هي أعراض وليست حقائق ثابتة. نقرأ في الجملة التالية ما يلي: «ويقال هذا دون ذلك في التقريب والتحقيق». تسلّم هذه الجملة أساساً بالنسبة بين الحدود: «يقال هذا دون ذلك»، لأنَّ ثمة علاقة، والعلاقة هي، بالضرورة، عَرَضية لا تنفك عن الترابط والتفكك تبعاً للأحوال والظروف. لا تضيف الجملة شيئاً سوى أنّ الدوني هو الداني والذنيء (التقريب والتحقيق). هل الدوني هو الداني؟ بتعبير آخر، هل ما نعتبره البعيد على الصعيد القيمي؛ لأنَّه الدوني والذنيء، يمكنه أن يكون القريب؟ لأنَّ العلاقة بين الدوني والفوقي هي، في الواقع، علاقة تباعد لا علاقة تقارب. فكيف يصبح الدوني هو الداني؟ ربّما قراءة معمّقة في جدلية السيّد والعبد عند هيغل ونيثشه يمكنها أن تقدّم بعض الإيضاحات، لكن ليس مجالها هنا. نقول فحسب إنَّ هذه الجدلية تشتمل على «اللغوة»، بحُكم أنّ العبد والسيّد هما في غاية البُعد والمسافة (من حيث القيمة والمكانة والتاريخ والمصير)، وهما في غاية القرب والدون: لا ينفصل أحدهما عن الآخر، ولا يقوم أحدهما دون الآخر.

مزدوج: نرى تارةً البطة (بتواري الأرنبة)، ونرى، تارةً أخرى، الأرنبة (بتواري البطة).

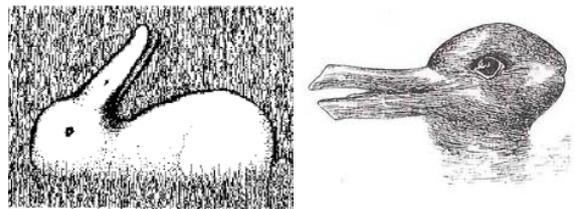
الأمر العجيب في هذا الرسم أنه ينطوي على الشكلين، وأحدهما لا يستبعد الآخر، الإدراك البصري لأحد الشكلين «يُخفي» الشكل الآخر، ولا يمحوه. فالشكل المتواري يحافظ على وجوده؛ لأنّ الشكل المتجلي لا يوجد دونه. لا يوجد «تجلي المتواري» دون «تواري المتجلي». لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأنّ أحدهما لا يقوم دون الآخر. هذه اللادونية هي «لُغوية» (سكون الغين). يمنح هذا الرسم شكلين قوامهما «التغرية» دون الإغراء، مع حفاظ كل شكل على غيريته الضرورية. لكل شكل في الرسم عين قائمة لا تزول بتواريه، ولا تقوم، في الوقت نفسه، دون الشكل الآخر. هناك «تكوير» أحدهما على الآخر. بينهما «لا دونية»: علاقة لا ينفك بموجها أحدهما عن الآخر؛ نسبة إيجابية حيث «تواري المتواري» ينتج التجلي؛ عدم طغيان أحدهما على الآخر بإلغائه أو محوه. إذا أخذت «اللا دونية» بهذه الصيغة، أقول إنّ التشاكل في جوهره «لا دوني»، وقد سمّاه المفكر البحريني الراحل محمد أحمد البنكي «الرجئي»<sup>13</sup>، فقط لأنّ الصراع في طبيعته «لا دوني» الهيئته، لأنّه تواطؤ بين ضدّين وسجال بين متقابلين، لأنّ أحدهما يغدّي وجود الآخر رغم أنّه يسعى إلى حجبهِ وإفناهِ<sup>14</sup>.

13 - طالع دراستنا: محمد شوقي الزين، «التفكير الرجئي: مدخل إلى فلسفة واعدة»، في: رنده فاروق (إشراف)، إرجاء مغاير: قراءة في أعمال محمد أحمد البنكي، مجلة أطراف، وزارة الثقافة، البحرين، 2، 2010، ص 10-26.

14 - صعب جداً فقه هذه المسألة على صعيد مورفولوجيا الصراع في العلاقات الدولية. مثلاً: لا يقوم عدو دون عدو، وكل عدو يدعّم عدوه بمجرد وجوده. نقرأ، على سبيل المثال، في الأدبيات السياسية المعاصرة، الإرادة في مكافحة الإرهاب. لكن، من وجهة نظر لُغوية (بسكون الغين)، هل ثمة من جدية في مكافحة الإرهاب، عندما يكون الإرهاب في حدّ ذاته المتواطئ الضمني مع الإرادات التي تكافحه؟ مثلاً، سلطة استبدادية تكافح الإرهاب لا للتخلص منه، لكن لتدوم به وتخلد، حيث تستعمل الإرهاب فزاعةً لترهيب المجتمع، حتى يقبل بالأمر الواقع، رغم الفساد والنهب والقهر الذي تمارسه كوسيلة في الابتزاز. مثال آخر: تسعى قوى عالمية مهيمنة إلى مكافحة الإرهاب، لكنّ مكافحته تدوم في الزمن من أجل غايات نفعية وربحية هي تجارة الأسلحة، التي تتعرّز في أزمنة الحروب؛ حيث لو تخلصت نهائياً من الإرهاب، فإنّ علة تجارتها تنتهي وتنتهي معها الفوائد والعوائد والمصالح. إنّ هذه «اللغوة» هي الواجب التأمّل فيها نظرياً وعملياً لمعرفة خبايا الأمور فيما وراء المظاهر الخادعة.

اللعبة اللغوية من مغزى؟ هل لغاية عبثية تمّ الإقرار بالأضداد في الدلالات التي تحملها الدونية؟ لا يمكننا وزن المفردات بميزان العبثية أو المصادفة، لكن بميزان «اللغوة» التي تحدّثت عنها، بمعنى إمكانية أن يشتمل الشيء على نقائص تبعاً للظروف والسياقات (فهذا الإنسان هو نفسه بأحواله المتقلّبة، أو أطواره المتناقضة من فرح وحزن، أو سكينه وغضب، أو تعقّل وطيش...). إذا كانت العتبة اللُغوية تضفي على الدونية خصائص مكانية ذات تركيبة متناقضة، فلا تها تسعى، ربّما، للتخلص من العتبة الأخلاقية، التي تغطي على التصوّر والسلوك. فهل أفلحت في ذلك؟ لا أعتقد، لأنّ الأبعاد المكانية تُستخدَم لأغراض قيمة في إثبات الحقائق الدونية. لعلّ الدلالات المتبقية (الأمر، الوعيد، الإغراء)، وهي دلالات قيمة وسلطوية، تنسف الدلالات المكانية التي تتأرجح بين العلو والدنو، أو القرب والبعد. لهذا يأتي التحديد اللغوي الرابع في وصف «اللا دونية» على أنّها درء للنظام القيمي الذي يتحكّم في الأبعاد المكانية أو الزمانية للدونية.

ثانياً: العتبة اللُغوية (نظام المشهد): النسبة، الإيجاب من النفي المضاعف، البسط، الحياد هي الخصائص الرئيسة، التي تتميز بها اللادونية؛ لأنها تشكّل العلاقات المتينة بين الحدود أو الإدراكات، وتشغل في المواطن الإيجابية الناتجة عن صراع القراءات والتأويلات، وتعتبر المعنى كإمكان تدرّكه (له مداخل ومخارج ومعارض) وليس كضرورة تقبض عليها (كتلة جامدة من الدلالات)، وتعمل كوسيط في مقابلة القراءات فيما بينها دون طغيان إحداها على الأخرى؛ أي بالكشف عن أهميتها المعرفية، وإمكانياتها الفكرية، والثقافية، والحضارية. تدفعنا هذه الاعترافات اللُغوية إلى التأمّل في الاعترافات اللُغوية التي -كما أسلفنا القول- تشتمل على حقائق متقابلة لكن متعاضدة بالإحاطة. تتطلّب العتبة اللُغوية، التي ارتأيت أن أصفها «بنظام المشهد»، التمعّن في الرسم التالي المعروف في سيكولوجيا الغشلتل لدى جوزيف ياسترو (1863-1944) (Joseph Jas-trow) «بوهية البطة-الأرنبة». يدل الرسم على حيوان ذي شكل



فإنّ دورس لا يتوانى في استحضر ناهج سردية مختلفة في البيئة والمعيش، ولكنها متوحّدة في الصورة: «خمسة قرون قبل أندرينيو، كان هنالك (حي بن يقظان)، بطل الرسالة لابن طفيل، أكثر آدمية من أندرينيو، لأنه لم يولد ربا من امرأة؛ لكن وُجد مثل الإنسان الأول على الأرض. بالنسبة إليه، لم تكن الوحدة والكهف مجرد مبدأ، لكن بعد فاصل زمني، كانا عبارة عن اعتناق. هل انبثقت حكاية غراثيان عن قصة ابن طفيل؟ هل صدرت صورة أندرينيو عن صورة حي بن يقظان؟<sup>16</sup>».

لم يكن غرض دورس الإجابة عن ذلك بجدل التأثير والتأثر، ربما لأنه لا يوجد أصلاً مؤثّر ومؤثّر فيه، ولأنّ هذا الجدل يبقى دائماً رهين البردايم الأرسطي الذي يُعَلِي من شأن السببية، ويسلّم بتوالي الأشياء وفق مخطّط معلوم. يشير دورس إلى استحكام عنصر الباروك في أشكال الفكر المبعثرة، وربما المتناقضة؛ لأنّ قصة ابن طفيل لا علاقة لها بقصة غراثيان، أو بقصة ديفو، من حيث المضامين التاريخية والقيم الدينية، لكن تماثلها من حيث الأشكال المطبوعة أو الموضوعية، والتي يمكن القول إنّها تخضع إلى منطق أيقوني (logique iconique) يرى تماثل الصور فيما وراء تحالف المضامين، أو اختلاف الاشتراطات النظرية والعملية لكل ثقافة أو هويّة. ينطوي هذا المنطق الأيقوني على ثابتة (constante) فيما وراء التغيّرات الزمنية، ثابتة متقلّبة، فهي تتحرك لأنّها تجعل أشكال الفكر ظواهر حيّة، ووقائع دينامية. ليست هذه الثوابت «قوانين ثابتة»، ولكنها عبارة عن «أنماط دينامية». ربما كلمة «ثابتة» مضلّلة، لأنّها لا تعني أنّها عنصر ثابت، ولكنها عنصر «ثابت في ديناميته»، أو «دائم في حركيته». فهي عنصر حيّ، متوهّج، فعّال، أثر دورس نعتة بالأيون (éon) بانتشاله من عراقته اليونانية وإقحامه في تفكير معاصر حول الشرط الوجودي والإنساني في تشاكل الثقافات.

الأيون هو عنصر لادوني، حدّ ثالث فيما وراء العقلي والواقعي، لا هو عقلي محض، أي مفهوم خالص ومجرّد؛ ولا هو واقعي محض، أي تاريخ طبيعي أو مادي محايث. هذا الأيون، العابر للأزمنة في بحارها لأنّه المتحوّل في أوضاعها، مرادف للباروك؛ فهو يظهر ويختفي تبعاً لصيغ لا نفقها دائماً. فهو نفسه في كلّ ظهور، لكنه مختلف في كل مظهر. لذا تبدو القصص العالمية، التي أوردتها

### ثانياً: «الباروك» بوصفه برزخاً بين عالمين: الإطار والمرآة

إنّ اللادونية تحيل أساساً إلى فكرة البرزخ كفضاء فاصل / واصل بين عالمين، لأنها تقرّر أنّ أحدهما لا يقوم دون الآخر، فهو معه وضده، بجواره ومجافيه، يماثله ويختلف عنه. ستتأكد هذه اللادونية الجامعة المانعة عندما سأقف عند أحد أهم التجليات في النص وفي الثقافة: «لادونية نصية» بعدم انفكاك النص عن تأويلاته؛ و«لادونية ثقافية» بعدم انفصال الثقافات بعضها عن بعض في ثقافة متحققة. الوصول إلى هذه اللادونية النصية والثقافية مرهون بالمرور عبر عنصر يمهدها، ويدخل، أيضاً، في تشكيلها. إنّ هذا العنصر، الجامع للأشكال والمانع في اختلاطها، العابر للأزمنة والأقاليم، دون أن يكون مبهماً وميتافيزيقياً، المصاحب لكل تشاكل قائم على الأشكالية، هو ما يمكن تسميته بـ«الباروك» (baroque)، الذي له سيانطيقاً قائمة بذاتها، وتاريخ حافل بالأعمال والأشكال. ما هو الباروك إذا؟ لماذا يُعدّ عنصراً في التشاكل والإطار العام في تحقيق التشاكل والثقافة؟ أورد، هنا، نصاً مهماً ومثيراً لأوجينيو دورس (1881-1954) يشير فيه إلى الأمر الذي يجعل مختلف الثقافات «تشاكل»، ويكون الباروك هو الإطار العابر للأزمنة في إنجاز هذا التشاكل: «في كلّ مرّة نجد فيها مجتمعة مقاصد متناقضة عديدة، فإنّ النتيجة الأسلوبية تنتمي إلى مقولة الباروك»<sup>15</sup>.

### باروك برزخي: تشاكل دينامي

الباروك، بهذا المعنى، متناقض البنية أو البداهة، «فهو يريد الشيء ونقيضه» يقول دورس، ليس على طريقة التلفيق المبتذل، ولكن على طريقة التراص بنيوياً وعلى شاكلة التناص ثقافياً. أنّ يجمع الباروك بين النفاض، فهذا يجعل منه إطاراً له أدوات، ومن أدواته الخيال، لأنّ الخيال، هو الآخر، له خاصية الجمع بين المتناقضات في مجال غير أرسطي؛ أي في فضاء يفتقد مبدأ عدم التناقض. يلعب الباروك على أوتار الخيال، والحساسية، والحلم، والرؤيا؛ أي كل القيم الحدسية على هامش المعرفة اليقينية والبرهانية. لنقل إنّها معرفة «عرفية» تميل إلى الحساسية والخيال، ومعرفة «عرفانية» منفتحة على الكشف والحلم والرؤيا، وليس معرفة «تعريفية» همّها البرهنة والتنسيق. عندما يريد تبيان سريان الباروك في الأروقة الحضارية أو الدهاليز المتشعبة للثقافات،

16 - Ibid., p. 40 et 41.

15 - Eugenio d'Ors, Du Baroque, tr. Agathe Rouart-Valéry, Paris, Gallimard, 1968, p. 29.

## سريان أيوني: وحدة الوجود

يأخذ دورس، على سبيل المثال، فكرة «وحدة الوجود»، أو «السريان الإلهي في العالم» (panthéisme)، التي يرى فيها عنصراً أيونياً؛ أي فكرة باروكية، تجعل النقائص من الموضوعات (النسبي/ المطلق، الإنساني/ الإلهي، الظاهر/ الباطن،... إلخ) في امتحان متبادل؛ وتجعل النقائص من التمثيلات في تماثل عجيب رغم التناكر في الثقافات والتوجهات الفكرية: نرى مثلاً أن وحدة الوجود كانت محطّ تبنيّ من طرف ماديين وروحانيين (الرواقية/ الأفلاطونية المحدثة)، من طرف تجليات دينية مختلفة (ابن عربي الإسلامي، نيكولا الكوزي المسيحي، سبينوزا أو ليسينغ اليهودي) أو من طرف فلسفات تأملية أو طبيعية متخالفة (هيجل أو برغسون): «كلما تقدّمنا في معرفة تاريخ الثقافة، تبيّنت لنا هذه الحقيقة، وهي أنّ وحدة الوجود ليست مدرسة فلسفية كغيرها من المدارس، وإنّما هي «قاسم مشترك»، أساس في النوع يندرج فيه الفكر عندما يتخلّى عن المواقع الصعبة والهشة للتمييز الصارم والتعبد والأفضلية، المتحمّسة والمشاكسة، للاستمرارية والعقلانية»<sup>19</sup>. لنترجم هذا بصيغة أخرى: عندما يتخلّى الفكر عن البردايم الأرسطي، فهو يعانق التجربة الإنسانية بكل تناقضاتها الوجودية والطبيعية، ويرتقي إلى وضع عرفاني تتوحّد بموجبه الثقافات، ووحدة مسكونية (œcuménisme) تشترك فيها الفلسفات، أيّاً كانت هويتها النظرية.

فكرة وحدة الوجود هي أسمى مثال على «تشاكل» الأفكار الآتية من أصقاع مختلفة ومن توجهات متباينة في الرؤية والسلوك والعقيدة؛ فهي النموذج الأرقى لتلاقي الثقافات؛ لأنّ ما يميّز ثقافة من الثقافات ليس اختلافها الجذري عن غيرها، ولكن تماثلها النوعي مع غيرها في بعض الأشكال العالمية كالفن والقصة؛ أي في الأشكال التي تنتمي إلى مجال الخيال. عندما يقارن دورس بين الأسلوبين الكلاسيكي والباروكي، فهو يُبرز كيف أنّ الأول يتأسس على قيم البداهة والبرهان والانسجام، وهو ملاذ الفلسفات الواقعية؛ وكيف يقوم الثاني على قيم الحلم والخيال والبالغة والكوسموس، وهو ملجأ الفلسفات العرفانية. ليس قريباً، إذاءً، أن تبين فكرة وحدة الوجود في الفلسفات الصوفية، من أيّ توجه فكري أو ديني كانت، لأنّ هذه الفلسفات تولي

دورس («حي» ابن طفيل، «أندرينيو» غارثيان، «روبنسون» ديفو، أو، أيضاً، إنسان روسو البدائي) متماثلة في الظاهرة، متميزة في المظهر. الأيون أو الباروك هو وجه المماثلة التي يجمع بينها، رغم الاختلاف في التمثيلات والمحتويات. أو لنقل: إنّ الوجه المرآوي في الوصل والفصل؛ إنّ الوجه المونادي في إدغام القاصي والداني (تقريب الإنساني والكوني، الأنتروبولوجي والكوسمولوجي). ما هذا الباروك الذي نتحدّث عنه، والذي يجعل من الأيون مظهره ومن الخيال أدواته؟ على الخلاف من التصوّرات التي اكتسحت في فترة معيّنة من الاشتغال التاريخي والأكاديمي على الباروك، لم يكن هذا الأخير مجرد إقليم حصري (إيطاليا)، وأسلوب خاص (العمارة)، ومظهر شاذ أو مرّضي (انحلال الكلاسيكي). إنّ قبل كل شيء: 1. ثابتة تاريخية وعابرة للأزمنة تظهر وتختفي بين الأشكال المتنوعة للثقافة، من أي إقليم أو ديانة كانت؛ 2. ليس الباروك مجرد ثابتة تاريخية في الفن، كما تجلّى في العمارة والرسم والنحت؛ إنه «سمة» أساسية في الحضارة يحقّ إدغام الطبيعي والثقافي في مواطن معروفة أو مجهولة من التجربة الإنسانية؛ 3. طابع عادي أو اعتيادي من السلوك الطبيعي أو الثقافي<sup>17</sup>.

يمنح دورس للباروك بُعداً عالمياً أو كونياً، لأنّه يرى فيه عنصراً حياً، يتحوّل في طيات التواريخ، يتقلّب في تلافيف الأقاليم. فهو قالب قابل للتحوّل (métamorphose)، ولأنّ التحوّل يشكل مفهوماً أساسياً من معجمه الواسع والمستفيض: «القوطني (gothique) مثلاً هو «أسلوب تاريخي» فقط؛ أمّا الباروكي (baroque) فهو يبدو كل يوم على أنّه «أسلوب في الثقافة»<sup>18</sup>. الباروك ظاهرة ثقافية قابلة للتحوّل في المظاهر المتنوعة للأشكال الحضارية المختلفة، لأنّه الجامع بين الأشكال والأساليب والمانع من ذوبانها وفقدان أعيانها. فهو، إذاءً، الصورة الأخرى لمقولة «هو لا هو»، كأن نقول مثلاً: قصة ابن طفيل هي قصة غراثيان وليست هي أيضاً. ليست هذه الهوية ماهية. هناك تماثل لا تماه. فالقصص «تشاكل» فيما بينها، لا تتاهى مطلقاً، ولا تتجافي راديكالياً، فهي في «بنية» تصلها بقدر ما تفصلها دون أن يكون هنالك حدّ منتصر هو الوصل أو الفصل.

17 - Ibid., p. 83 et 84.

18 - Ibid., p. 99.

19 - Ibid., p. 110.

وحده كفيلاً بإيقاف الحركة وإدخال الكائن الحي إلى مخبر التشريح والفحص لاكتشاف قانون طبيعي يدبّر مفاصله وأحشاه. إنَّ العقل بطبعه تمييزي (discriminatoire)، يضع فاصلاً بين الأقاليم والأزمنة والكائنات ليرى نظام كل واحد منها، عندما يميل الباروك إلى توحيد السمات، لأنَّه يرى فيها عنوان التواشج والتعازف، وهو أقرب إلى المجال العقلي بالمفهوم الذي سنفضّله مع دو شاردان في معرض الحديث عن الثقافة بصفتها تشاكلاً بشرياً. لقد رأى دورس في الباروك «قالباً» أو «مطرساً» (matri-ce) تولد منه أشكال متنوّعة ذات رابطة أصلية أو أركيولوجية متحقّقة، رابطة طبيعية تتجذّر في الحياة والزمن، قبل أن تتطوّر في الحضارة والتاريخ، وتتخذ قيمة كلاسيكية مبنية على الرؤية التمييزية: عقلية، تعريفية، تصنيفية،... إلخ.

### ثالثاً: التشاكل والثقافة: الإهداد والامتداد بين الثقافات

إنَّ العنصر الباروكي له الخاصية الدينامية على شاكلة الحياة، والخاصية المطرسية على صورة الزمن الأصلي؛ فهو ينساب بين المختلف ليوحّد أطرافه، ويسري بين المتوحّد ليبين بين مفاصله. إنَّه العتبة البينية للهوية والاختلاف؛ لأنَّه لا هذا ولا ذاك، أو هما معاً. عندما نقرأ التشاكل في ضوء الفكرة الباروكية، فإننا نجد له مجالاً خصباً أعطاه دورس اسم «روح العالم» (Weltgeist)، وسماه دو شاردان «المجال العقلي» (noosphere). هذا المجال الحيوي، الفكري، الأصلي، يحقّق أهم السمات الباروكية، التي تتحدّث عنها، ويجعل العلاقة بين الثقافات عبارة عن ثقافة، والثقافة هي نمط من أنماط التشاكل الحضاري. قبل النظر في صيغة هذه الثقافة، سأتوقّف قليلاً عند فكرة المجال الفكري عند دو شاردان، لأنَّه فقط، في هذا المجال، يمكن القول إنَّ البشرية تُنجز جانباً من ترابطها الأصلي، بمعزل عن الأوجه العدوانية للمصراع. يقول دو شاردان: «لم نتوقّف عن متابعة المراحل المتوالية لغرض كبير مماثل منذ المحيط المتموج للأرض الفتية. تحت الدوافع الجيوكيميائية والجيوكتونية والجيوبيولوجية، ثمة سيرورة واحدة هي نفسها، المعروفة باستمرار: بعد أن تجسّدت في الخلايا الأولى، تمدّدت هذه السيرورة في تشكيل الأنظمة العصبية. ارتحلت النشأة الجيولوجية داخل النشأة البيولوجية، التي هي ليست شيئاً آخر سوى النشأة السيكلوجية»<sup>21</sup>.

الخيال والسرد والكون أهمية أنطولوجية حاسمة؛ فهي ترتبط بشكل وثيق بالقيم الباروكية المفتوحة على الطبيعة والخيال، عندما تتقيّد القيم الكلاسيكية بالعقل والبرهان. بهذا المعنى، يعتبر دورس الباروك على أنّه «اللغة الطبيعية للثقافة»<sup>20</sup>، لأنَّ مجال الباروك هو الطبيعة والحياة السارية فيها، هو الخيال الخلاق وقولبة الصور، هو الفكر الفنّان والصانع.

ليس غريباً، أيضاً، أن تتحدّث الفلاسفات العرفانية عن انسياب أو سريان الألوهية في العالم (من الرواقية إلى ابن عربي وسبينوزا) بإجراءات لا يمكن عقلنتها بالضرورة، لأنَّ عقلنة هذا السريان ستقوم حتماً بتشييعه، لأنَّها ترى فيه صورة مبتدلة عن الحلول والاتحاد كما قرأنا، وما نزال نقرأ، في أدبيات المرطقة (hérésigraphie). ليست الأمور بهذه السهولة المغلوطة، لأنَّ سريان الألوهية في العالم ليست شيئاً يُعقل بالأدوات المنطقية والجدلية (لم يُقدّم الكم الضخم من السجلات الكلامية واللاهوتية حلولاً بقدر ما عمّق الفجوات بين المذاهب المتناحرة)، ولكنه شيء يُكشّف بالإجراءات العرفية والعرفانية، التي تبتغي الوحدة في الاختلاف، القاسم المشترك من وراء فضاء المعترك. إنَّ الحديث عن السريان في الوجود هو استحضار الحركة، التي هي ثابتة من ثوابت الباروك، بحكم أنّ الطبيعة التي يتكئ عليها، أو الحياة التي يجوبها، تقوم على الحركة. الحركة مضادّة للعقل؛ لأنَّ العقل يبتغي التمييز والثبوت، عندما تقوم الحركة باختراق الحدود وخربطة المجالات. لا نتعجّب، إذًا، إذا كانت التيمة التي يقوم عليها الفن الباروكي في النحت، مثلاً، هي حركة التماثيل، أو بالأحرى تماثيل توهم بالحركة، مثل تكشير الأسنان، جحوظ العينين، رفع الذراع، فتح الفم، بمعنى المشاهد التي تصوّر حالة من الوجد أو الولع كما هو الحال مع التجارب الصوفية عند القديسة كاترين (Sainte-Catherine).

الحركة شيء مبهم وعشي يخشاه العقل؛ لذا، يميل هذا الأخير بإجراءاته العقلانية إلى تثبيت المتحرّك، وسجنه في سلام من التصوّر والنظر، ينزع عنه الحركة المنفلتة، ويحنّطه في جداول رمزية، أو قواعد حسابية. يتصالح العقل مع الموت؛ لأنَّ الموت

21 - Pierre Teilhard de Chardin, Le phénomène humain, Paris, éditions du Seuil, 1955, p. 200.

20 - Ibid., p. 112.

على مستوى الشرط الحضاري. من خاصية الوعي أنه يشتغل كشجرة الحياة (Arbre de la Vie)، شيء يتشعب في الأوعية والأعصاب، بعدما تشبّع وتشرّب من مياه الطبقة المفكرة. إنّ فكرة الشجرة أصلية أصالة الصورة المجازية، التي تنعتها (الأصل الفردوسي في شجرة المعرفة، الأصل البابلي في شجرة الألسنة واللغات... إلخ)، والعديد من الصوفيات تشترك، باروكياً أو أيونياً، في صورة الشجرة، التي لها سيماً نظماً خاصة: الشجرة هي الإنسان (الإنسان الكامل عند ابن عربي مثلاً)، بكل ما يحتمله هذا الأخير من قوى متعارضة (حسية، خيالية، عقلية)، لكنّها متشجرة تحت إمرة مبدأ متعالٍ يضمن لها الوحدة في عين التباين والتناظر.

إنّ التشاؤم، الذي تجعله الطبقة المفكرة أمراً ممكناً، وله القابلية للإنجاز والتحقيق، هو التجاؤم الذي يجعل بين الفرديات المنعزلة وشائج وأمشاجاً من العلاقات المتفاعلة، حيث «منتهى العالم (Le Bout du Monde) ليس شيئاً آخر، في كل حالة، سوى منتهى كلّ عنصر منعكس، يحيا بمفرده الوحدة غير القابلة للإيصال لما يفصله عن غيره من العناصر»<sup>25</sup>. كلمة (bout) لها معنيان: تشير من جهة إلى منتهى الشيء، إلى آخر طرف يصل إليه الشيء أو آخر طرف من الشيء؛ وتدل، من جهة أخرى، على الجزء أو القطعة. منتهى ما يصل إليه الجزء (مضاعفة لكلمة bout) هو أن يترابط مع غيره من الأجزاء مثلما تتفاعل الخلايا العصبية عبر المشبك العصبي (synapse) جاعلةً ممكنةً فكرة أو استجابة، أو نباهة. كل جزء، رغم الوحدة التي يقبع فيها، له بالأجزاء اتصالات تحت إيعاز أيوني أو باروكي؛ أي تحت وازع موناوي يفتح داخل الجزء مخارج لا بدئية، أي لا بد منها، ما له منها بُدٌّ: «إذا بدا ما قلناه، إلى الآن، صحيحاً، بمعنى وجود (روح الأرض)، فإنّ عناصر هذه الروح لا يمكنها أن تتدافع»<sup>26</sup>؛ بل هناك تآلف مثلما تؤلّف الأبجدية نصاً ثم قصة. نحن إزاء قصّة البشرية منذ أوديسا التطور التي أعطتها دو شاردان صفحات وافرة من التحليل والنقاش.

## الطبقة المفكرة ووعاء التفكير: دو شاردان والمجال

### العقلي

تتطور هذه النشأة السيكلوجية، التي تُعيّن الإنسان بصفتها أرقى وأعقد كائن في التاريخ البيولوجي للأرض نحو عتبة أخرى هي ما يسمّيه دو شاردان المجال العقلي (noosphère): «عندما، لأول مرّة، قامت الغريزة في الكائن في رؤية ذاتها في مرآة نفسها، إنّ العالم بأجمعه قام بخطوة كبيرة»<sup>22</sup>. يشير هذا الانعكاس المرآوي، الذي له بالتفكير (réflexion) مناسبة لغوية وأنطولوجية، كيف أنّ مجرد غريزة كامنة في الإنسان أصبحت تأملاً قائماً بذاته، قادراً على الولوج في الظواهر المعقّدة للوجود بقصد اكتشافها، وفهمها، وقياس أبعادها، واستخلاص صورة أو فكرة عنها. أصبحت الغريزة الدنيا المتصلة بالأرض فكرة عليا تناطح السماء. يطلق عليها دو شاردان اسم «الطبقة المفكرة»<sup>23</sup> (nappe pensante) مثل الطبقة المائية، التي تنعكس فيها أشباح الأشياء المحيطة بها. عندما يرتقي الوعي نحو هذه الطبقة المفكرة، فإنّه سيوجد علّة الوجود-مع، لأنّ ثمة عدداً لا حصر له من «الأوعية» (ربما «الوعي») لا يختلف عن «الوعاء» الذي توضع فيه المضامين القصصية، لكن ينبغي أخذ هذه الفكرة بكثير من التريث التي تتوافد على هذه الطبقة لتغترف من معينها، وتشرب بمياهها، على غرار الإسفنج الذي يمتصّ السوائل.

يجد الوعي نفسه أمام أشياء أو ظواهر، أحياناً، لا يُدرّكها مباشرة، أو لا يفقهها نصاعةً، لكنها تندفق من الطبقة المفكرة المحيطة بالأرض، هذه الطبقة التي تحقّق شيئاً يسميه دو شاردان «الكوكبة» (planétisation)<sup>24</sup>. لا يخرج الوعي عن ذاته، ويستحيل عليه أن يخرج من المجال الأرضي، الذي يغترف من طبقاته. فهو يدور على ذاته تبعاً لدوران الأرض على نفسها، يدور ويجور، وربما يحار ويختار، لأنّ الدوران يسبّب الدوخة وفقدان التوازن. لكن، أكثر من هذه الصورة الحسية البديهية، ثمة صورة مثلى حول الكيفية، التي يوجد فيها الوعي مع ذاته في التعرّف على شرطه الأنطولوجي، ومع غيره في تواسّج وتعارف متبادل

25 - P. Teilhard de Chardin, La place de l'homme dans la nature, Paris, éditions du Seuil, 1956, p. 139.

26 - P. Teilhard de Chardin, L'énergie humaine, Paris, éditions du Seuil, 1962, p. 43.

22 - Ibid.

23 - Ibid., p. 201.

24 - P. Teilhard de Chardin, L'avenir de l'homme, Paris, éditions du Seuil, 1959, p. 159.

شؤونهم. يمكن لهذا المجال أن تكون له قيمة بناءية في تشكيل الثقافات والارتقاء بالتقدم، لكن يمكن أن تكون له أيضاً قيمة سلبية من حيث القرصنة التي تمارسها بعض الأفكار على عقول البشر، فتكون أفكاراً عنصرية مثلاً، أو انتحارية أو استبدادية... إلخ. كانت هذه فكرة بيير أوجيه (Pierre Auger) الذي اعتبر أننا تحت سلطان الأفكار، بعدما كانت الأرض ترزح تحت السلطان النباتي أو الحيواني (مثلاً، عصر الديناصورات).

هل يمكن القول إن النظرية الأفلاطونية حول سديم الأفكار المتواجد في فضاء مستقل لم تنقطع عن غزو الفلسفات؟ هل هو تحيين دائم لنظرية أصلية تجعل من الأفكار عالماً قائماً بذاته، يفلت من الضرورة الطبيعية والبداية التاريخية؟ دون الحديث عن عالم أثري منقطع كلياً عن عالم الكون والفساد بالتعبير الأرسطي، يمكن التسليم بفضاء نظري أو مجال عقلي تنتعش فيه الأفكار، تتحوّل، تتبدّل، تتعدّل، تتفاعل مع الطبيعة والتاريخ، تتواصل مع البشر، وتخضع إلى ما أمكنني تسميته بالإمداد والامتداد. فهي تمدّ العالم المادي بخرائط في التنظيم والتنسيق التي بدونها يصبح هذا العالم مجرد كومة من الأشياء والكائنات المبعثرة؛ وتمتدّ في هذا العالم بأن تتسلّل فيه، تنساب بين أطرافه، إلى منتهى ما يمكن أن يصل إليه هذا العالم تبعاً لفكرة دو شاردان، أي أنّ الأفكار تتغلغل في أدق تفاصيل الوجود، وتسري فيه سريان الدم في الشريان؛ تمدّه بالحياة النبيلة وتمتدّ فيه كحياة جارية. فهي تربط أجزاء العالم المتناثرة في وحدة نسقية لا تعدم الفروقات والاختلافات. إذا كان كل جزء لا معنى له في ذاته سوى بارتباطه بالأجزاء الأخرى لأنه يشكّل معها منظومة متواشجة، فنحن في صلب الشرط اللادوني، لأنّ هذا الجزء لا يقوم دون الأجزاء الأخرى.

بهذا المعنى، يمكن الحديث عن «لا دونية» ثقافية يتعدّر فيها أن تستقل ثقافة بمبدأ مطلق يميّزها عن غيرها ويمنحها الامتياز والأفضلية، لأنّ هذا التميّز يفتح الثقافة على النزوع العنصري تجاه الثقافات الأخرى، نزوع إقصائي تتوهم فيه كل ثقافة أنّها تستغني عن الثقافات الأخرى بمبدأ ميتافيزيقي يدبرها (عرق صافٍ، انتخاب طبيعي، اختيار إلهي... إلخ). إنّ المنطق اللادوني ضدّ هذه المزاعم، لأنّ منطق رواق في جوهره، نسقي في بنيته، يجعل الأجزاء لا ينفك بعضها عن بعض ما دامت تنتمي إلى المجال الإنساني الواسع بجذوره الطبيعية، وبفروعه الفكرية المتشجرة

ثمة مغنطة كامنة في هذه الروح بحكم أنّ الأجزاء النفسية الصادرة عنها ترجع إليها وتغترف منها، لأنّها ذات سلوك دائري مثل دائرية الأرض، حيث كل ما يخرج منها يعود إليها في دورة طبيعية ونفسية، متحقّقة. يتعلق الأمر بروح مشتركة، مثلما هناك طبقة مفكرة مشتركة يرتقي إليها العقل البشري للحصول على مؤونة نظرية يفكر بها، ومعوونة عملية يشتغل بموجبها: «إنّ معنى الأرض، بكشفه لكل واحدٍ أنّ جزءاً منه يوجد عند الآخرين، يُبرز أيضاً، من كتلة الأحياء، مبدأ في الوجود الكوني: رغبة كل عنصر في عنصر آخر والوفاء له في صلب العالم الذي يتقدّم»<sup>27</sup>. هذه الفكرة رواقية في جوهرها ومبدئية، لأنّها تقرّر أنّ ثمة وداً كونياً يتعالى على الجزئيات المتناثرة والمتنافرة؛ وكانطية في نتائجها بالبحث عن المشترك بين البشرية، بجعل الإنسان غايته في ذاته، بمعزل عن النزوع الآلي الذي انتهى بأن يجعل الإنسان أداة للتطور التقني، وبالتالي ضحية الاستعمال الإجرامي للتقنية كما حصل في الحروب العالمية. إنّ أفكار دو شاردان، بزخم المباحث العلمية والطبيعية التي أدرجتها، بقيت في حدود التصوّر الوضعي الذي اكتسح أقاليم واسعة من التفكير الديني والفلسفي في منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين.

غير أنّ بعض الحقائق المتعالية التي أدرجها دو شاردان بمجازة الحقائق الفيزيائية أو الطبيعية المحضة، كانت محط اهتمام من المعاصرين أمثال إدغار موران الذي يستحضر بصريح العبارة المجال العقلي ليدرس به عالم الأفكار، أو يمكن القول بعبارة أكبرية (نسبةً إلى الشيخ الأكبر ابن عربي) إنّ الأفكار هي «أمّة من الأمم» لها طبيعتها ونظام اشتغالها، وهذا ما يمكن استشفافه ابتداءً من عنوان موران: «المنهج، الجزء الرابع، الأفكار: مسكنها، حياتها، آدابها، تنظيمها»<sup>28</sup>. يدافع موران أيضاً عن فكرة مجال عقلي (نوسفير) ترتحل فيه الأفكار بوصفها كائنات لا مادية قابلة للتطور والزيادة والنماء مثل الأفكار العلمية، أو قابلة للتصلّب والجمود مثل الإيديولوجيا. فالمجال العقلي هو فضاء مستقل عن العوارض التي تطرأ على البشر، فهو بمثابة اللوحة الخلفية والخفية التي تدبّر

27 - Ibid., p. 44.

28 - Edgar Morin, La méthode, 4- Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation, Paris, Le Seuil, 1991.

والتشاكلي الذي وضعت بعض صيغته وأدواته هنا (هو لا هو، لا دونية، باروكية، كياسمية... إلخ)، فإنَّ الحظر الذي يفيد الإباحة غير ممكن إذا لم نعلم بشق المقولة إلى اثنين (أو «تفجير») بالمعنى الذي نجده عند ابن عربي) ونقول إنَّ الحظر الذي يفيد الإباحة هو: «عبر-القول» (inter-dit)، أو «تقاؤل» (على وزن تفاعل). تفيد هذه المقولة قيمة «لا دونية»، وهي أن النص يمنع أن تُبرز التأويلات دلالات أخرى غير المعنى الذي يختزنه على سبيل النسخ أو المحاكاة، لكن، تبعاً للاستدارة التأويلية لا تُبرز التأويلات سوى الدلالات التي تضعها كشرط نظري لما فهمته من النص. معكوس ذلك أن التأويلات تسعى لأن تكون دلالاتها هي [ال]دلالة الواحدة والوحيدة الممكنة استخلاصها من النص، والنص يحظر أن يكون المعنى الذي يختزنه هو المعنى الواحد والوحيد الممكن تداوله كحقيقة في التاريخ. إنَّ الحظر أو المنوع في النص هو استحالة المعنى بالدلالة اللادونية، التي أمناها للكلمة «استحالة»: 1- استحالة نفي بانتفاء الإمكان: يستحيل أن يكون المعنى الذي يختزنه النص هو الدلالات التي تنتجها التأويلات؛ 2- استحالة إيجاب بتحوُّل الإمكان: يتحوَّل المعنى في مجموع التأويلات، التي تقول إنَّها قبضت عليه، فيما هي تنتج دلالاتها الخاصة، في سياقها وتبعاً لشروطها ونظام رؤيتها، بشأن النص المقروء. تصبح الاستدارة التأويلية عبارة عن دائرة تحويلية: تدبير عملية تحوُّل المعنى عبر التأويلات، أو تحويل المعنى كرسائل إلى صفحات دلالية جارية.

ما يستحيل في النص من المعنى هو ما يستحيل من المعنى في التأويلات. الاستحالة هنا هي، أيضاً، معجم تشاكلي، لأنَّها أكسيمورية ولادونية؛ تفيد المنع والعطاء، تقول استحالة القبض على المعنى في التأويلات، أساساً؛ لأنَّ المعنى يتحوَّل في هذه التأويلات، يحلُّ فيها ليرحل عنها، يجري على سطوحها دون درايتها، يسري منها سريان الهواء في الأجواء؛ وفي الوقت نفسه، تحوُّل المعنى بين التأويلات في ارتحال لا ينقطع. بأي معنى، إذاً، الحظر يفيد الإباحة. هل بالمعنى الأنثروبولوجي (مثلاً: مراسيل غوشيه، ميشال فوكو) في أن المنوعات هي دعوة لا شعورية إلى اختراقها (ما معنى هيبة القانون إذا لم يكن هنالك وعي يخترقه ويرر عقوبته بسجنه أو حرمانه؟) هل بالمعنى الأنطولوجي في استحالة المناسبة بين الألوهية والإنسانية هي استحالة الألوهية في الإنسانية، تبعاً للوحدة الوجودية؟ ليس من السهل ضبط هذا

والسامية (تبتغي السماء). من جذوة هذه الشجرة الإنسانية يمكن استخلاص نيران فكرية وأنوار عقلية هي ذخائر بشرية مشتركة. إنَّ المنطق اللادوني، الذي يجعل الأجزاء لا تقوم دون الاستناد إلى بعضها بعضاً، يجعل كلَّ منظومة ثقافية أو حضارية ممكنًا. فمثلما يتَّبَع الماء من اجتماع ذرتي هيدروجين وذرة أكسجين، لا يمكن للذرات البشرية أن تنتج محيطاً فكرياً وإيكولوجياً فاعلاً إذا لم تجتمع حول مبادئ مشتركة تأخذ بالسمة الإنسانية الجامعة.

### المجال النصي: «لا دونية» النص وتأويلاته

قبل الانعطاف على المجال الثقافي لتبيان كيف يشتغل المنطق اللادوني من أجل ثقافة متحققة يتمُّ بموجبها تفضُّل الثقافات، من الأجدى النظر كيف يشتغل المجال النصي داخل كل ثقافة، بحكم أن النص يشكِّل ظاهرة ثقافية بامتياز، أيًا كانت طبيعة هذا النص<sup>29</sup>. إنَّ النص يحقِّق لذاته ما أسماه «الاستدارة التأويلية» وهي أن المعنى الذي يختزنه، أو الكينونة التي يبدئها يفلتان من كل احتكار يستأثر به تأويل من التأويلات، أو إرادة من الإرادات. تقول هذه الاستدارة التأويلية إنَّ المعنى الكامن في النص لا يمكن اختزاله في دلالة يقوم كل تأويل بتشكيلها حول النص. إذا كان النص لا يقوم دون تأويلاته تبعاً للمنطق اللادوني الذي أحبكه هنا، فإنَّ التأويلات لا تقوم، أيضاً، دون النص تبعاً للمنطق اللادوني الذي أحبكه هنا؛ فالنص يتيح التأويلات مثلما التأويلات تصنع الواقعة النصية من زواياها المختلفة. يضع ميشال دو سارتو مثلاً مفردة «أكسيمورية» (oxymoron)، جامعة بين النقيض، وتشير إلى هذه الاستدارة التأويلية وهي «الحظر» (interdit)<sup>30</sup>. الطابع الأكسيموري في هذه المقولة يكمن في أنها «تبيح» أو «تتيح» جرحاً لذيداً أو جمالاً قبيحاً. فمتى كان الحظر، إذاً، عبارة عن إباحة أو إتاحة؟ هل ينتمي إلى المقولات الأكسيمورية التي كان لها في التاريخ الفلسفي استعمال نقدي أو جدلي (مثلاً: «الفارماكون» الأفلاطوني في القراءة الدريدية، «الأوفيونغ» الهيجلي في القراءة الهايدغرية... إلخ)؟

لفهم هذه الخاصية الأكسيمورية، التي تنتمي إلى المعجم

29 - طالع مثلاً: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990.

30 - Michel de Certeau, La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, p. 214.

يحلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي<sup>31</sup>. وهذا المجاز عند سيزار ديارسيه (1676-1756): «شكل تنتقل بموجبه الدلالة الحقيقية من كلمة إلى دلالة أخرى تقارنها موضوعاً في الذهن»<sup>32</sup>. بين الحقيقي والمجازي تشاكل، مثلما نقول إنّ زيداً أسدٌ. التشاكل في هذه العبارة ليس التشابهُ، لكن الجواز (الإباحة)، الذي يتيح التجاوز (الإحالة): إنّ المجاز؛ لأنّ زيداً يشبه في شجاعته الأسد، لكن لا يشبه في خِلقته الأسد. الإباحة، هنا، هي نوع من الإزاحة التي تنقل المضامين إلى مواقع جديدة من الاستئثار التأويلي. هذه الإزاحة هي الاستحالة: تحوُّل، تعدُّل، تبدُّل؛ أي كل المراحل أو الـ[است]حالات التي قد تتقهقر نحو الأسوأ أو الأرذل (al-tération) فيما كانت تبحث عن غيرية في الذات (altérité). بين «الغير» و«التغير» عجيبة لغوية وطبينة لغوية مشتركة تجعل البحث عن الغير (غير-الأنا، عبر-القول...) شكلاً من أشكال التغير في الذات: بحث عن الآخر في الأنا (استشعار)، بحث عن الأنا في الآخر (استدراك)، محاكاة أو عداوة.

ليس غريباً أن يقول نيتشه، في نص 1873، إنّ الحقائق هي استعارات من فرط الاستعمال (usage) إلى غاية التلف والاستنزاف (usure)<sup>33</sup>. فقط لأنّ المعنى في ارتحاله من الدلالة الحقيقية في النص

الأكسيمور سوى بتفجيره كما فعل دو سارتو، وهو أنّ الحظر يفيد الإباحة بحكم الاستدارة التأويلية، التي هي دائرة تحويلية، يتحوّل فيها معنى النص، دون أن يكون هنالك ادّعاء من طرف التأويلات بأنّها قبضت عليها، أو جسّدت في تجارثها الرمزية مع النص. لنقرأ، إذًا، هذه الاستحالة في المقولة: البادئة (inter) تفيد الترابط أو التواصل، والمفردة (dit) تنعت الكلام أو التعبير أو القول.

إنّ الكلمة (inter-dit) تفيد، إذًا، الرابط الكائن بين الأقوال، أو العلاقة القائمة بين التأويلات. هي علاقة لادونية لأنّ التأويلات تجذ مكامها ومكانتها، تجذ موقعها ووظائفها، في العلاقات التي تقيمها فيما بينها. معنى ذلك: يستحيل على كل تأويل أن يقول معنى النص دون أن يكون هنالك تأويل آخر له الحق في أن يقول معنى النص بالإرادة نفسها. «يستحيل» معناه ويمتنع على كل تأويل أن يدّعي أنّه قبض على معنى النص. هذا المنع أو الامتناع (استحالة انتفاء) هو ما يتيح إمكانية المعنى المتجوّل بين التأويلات (استحالة تحوُّل وتجوُّل). استحالة المعنى هي ما يمتنع احتكاره من كل تأويل، واستحالة المعنى هي ما يمكن تحوُّله في كل تأويل: الاستحالة إحالة لحالة. لا ينفك المعنى عن التحوُّل، لأنّ كل تأويل يحيل إليه في علاقته بتأويل آخر في استدارة تعطف على النص. تتيح العلاقة العمودية بالنص (التأويل) العلاقة الأفقية بين التأويلات (التأول): أن «تأول» التأويلات ليس فقط أن «تتأول» مسألة نصية أو واقعة خطابية، لكن أن ترى العلاقة اللادونية الكائنة بينها، أو نظام «اللغة» الذي يدبّرها. ليست المسألة مجرد «موقف» من النص، لكن، أيضاً، مسألة «موقع» بالمقارنة مع الآخر: أكثر من مجرد «هيرمينوطيقا»، إنّها «طبولوجيا» تدرس مواقع التأويلات وارتحال الدلالات. فهي تدرس المأل (ما تؤول إليه في نظام اشتغالها) بعدما حدّدت قبلياً، على سبيل المبدأ (principe)، أوّل الشيء أو صدر الكائن. بين الأول والمأل ثمة تفعيل الآلة التي نسّمها التأويل.

إنّ الإباحة الكامنة في الحظر هي ما يجوز فعله لما يمكن تجاوزه. إنّ المعنى الحقيقي الذي ينطلق من النص، عندما يجوز ارتحاله بين التأويلات؛ أي مجاوزته لكل أشكال التثبيت أو القبض، يصبح مجازاً في تداول هذه التأويلات. هذا معنى التأويل الذي نجد له تحديداً عند ابن رشد (1126-1198): «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن

31 - أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1983، ص32.

32 - César Chesneau Dumarsais, Les tropes de Dumarsais, Paris, Belin, 1818, p. 155.

33- Nietzsche, Le livre du philosophe, tr. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 2014, p. 123. Texte original : «Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr

النص في التأويلات، أو استلاب الحقيقة في الدلالات المجازية التي تقتنصها. اغتراب النص في التأويلات ليس غربته. لا يصبح النص غريباً، وهو الأليف والمألوف لدى التأويلات في تجارتها الرمزية معه؛ لكنه يغترب بأن يختفي فيما يتيح في التأويلات من إرادات ودلالات (غروب النص بشروق المعنى). فهو ينساب فيها، يتموج معها، يدوم أو يخلد بها.

سفر النص في التأويلات عبارة عن تيه وحيرة، وكلّ حيرة هي دوران على رحي ما لا يمكن نعته أو وصفه: إنه «هذا» بلا هوية واضحة، أو «هنا» بلا أرضية معلومة؛ لأنّ النص يختلف بمادته الحرفية عن التأويلات التي تسعى لمحاكاته بحياكة أنساقه، وحكاية مضامينه، وفي الوقت نفسه يتداخل مع هذه التأويلات بأن يشكل «جسداً» (un corps) يتعاقد بنياتها وهاكلها: «هو لا هو». «هو» النص عندما يُنظر إلى جسده الأبجدي والمعنوي، و«لا هو» النص عندما يندمج في التأويلات، على سبيل التناص، أو التؤول. بين النص والتأويلات إجراء في الغياب أو التغييب يسميه دو سارتو «الحدُّ»، لأنّ هذا الحد يفصل/يصل بينهما، ويجعل العلاقة بينهما «لادونية». ثمة فاصل ضروري يجعل النص ليس التأويلات، وثمة واصل يجعل النص يتيح التأويلات بأن يتسلل، خفيةً أو عنوةً، في خباياها الدهليزية: «الحد له وظيفة إباحية» يقول دو سارتو. يرثُ الحدُّ كإيقاع مرهب: الحدُّ هو الفاصل والفيصل، المقراض الحدُّ، السيف المسلول، العقوبة الصارمة والقاصمة في التشريعات القانونية أو الدينية... إلخ. كيفما يقطع الأوصال يمكن أن تكون له وظيفة إباحية؟ هل نحن إزاء أكسيمور يجمع بين نقيضين؟ لا ينبغي فهم الحدُّ بالمعنى المتبدل في القطع والبت والحسم. يمكن أخذه، أيضاً، كمنتهى أو مآل: «منتهى العالم»، بتعبير دو ساردان، أو على غرار مقبس التيار الكهربائي. لا يمكن للتّيّار الفكري بين البشر أن يسري دون حدود أو منتهيات تتيح التوصيل والتشبيك.

### المجال الثقافي: «لادونية» الثقافة

الحدُّ ليس القطع. المنتهى ليس النّهْي. مظاهر بعض الكلمات تفيد شيئاً، لكنّ ظواهرها تدلُّ على شيء آخر. لأنّه لا شيء في منتهيات العالم، أو مآل المعنى يفيد الخطر أو البتر، لكن الإباحة، والإتاحة، ممّا يجعل الرابطة الأصلية بين الكائنات ممكنة، والرابطة المعرفية والنظرية بين النص والتأويلات متحققة،

إلى الدلالة المجازية المستديرة بين التأويلات، يمكنه أن يتقهقر في تعيُّره، يصبح عملة صدئة من جرّاء التداؤل وهو النعت الذي وصم به نيتشه الحقيقة في صيرورتها استعارة متآكلة. هذه التجارة الرمزية بين النص والتأويلات، بين رأس المال والصفقات، من شأنها أن توجّه المعنى نحو أرباح إذا كانت العلاقة بينهما «لادونية»، أو نحو خسائر إذا كانت العلاقة احتكارية وأيدولية تنتهي بتصنيم النص: «لا تنكشف (حقيقة) الأصل سوى بفضاء الإمكانيات التي تتيحها: إنّها ما تبديه الاختلافات بالمقارنة مع الحدث الأصلي، وما تخفيه بتشكيلات جديدة»<sup>34</sup>. إنّ التجارة الرمزية بين النص والتأويلات هي احتمالية؛ لأنّها رهان مفتوح على الربح أو الخسارة، بين ارتقاء المعنى نحو آفاق جديدة من الافتتاح النظري والعملي، أو انحدار المعنى نحو أبعاد غائرة من التميّع والتلف. بين الاحتمالين من الاستحالة (التحوّل بالارتقاء أو بالانتفاء)، يشتغل التؤول كإمكان «لادوني»: غياب النص ب بروز التأويل أو غياب التأويل ب بروز النص، وهذا الغياب هو، بالأحرى، تغييب كما أُلْفينا في نظام المشهد للعبة اللغوية، تغييب لشكل بحضور شكل آخر: «العلاقة بالأصل» هي إجراء في الغياب»<sup>35</sup>.

ما تقوم به التأويلات، في علاقتها اللادونية بالنص وفيما بينها، هو تغييب النص بإظهار نشاطها التأويلي في القراءة والتفسير والترميز. غياب النص هو تواريه في التأويلات ذاتها كمحفّز، أولاً (يبيح، يتيح، يسمح)، وكعنصر أيوني، ثانياً، ينساب في تعاريجها، ويرتحل على سطوحها (يتغيّر، يتعدّل، يتحوّل). النص سبب إمكان التأويلات، وعلّة تمكين دلالاتها المتنافسة. فهو متوارٍ فيها وبها، يتحوّل في مجاريها ومياهاها، يرتقي في إراداتها ورؤاها، يتوزّع ويتنوّع في تشكيلاتها الرمزية والثقافية: «تبدو هذه الحقيقة مغتربة فيما تسمح به؛ لأنّها تبقى ذاتها حقيقة أخرى يستحيل اختزالها في المعرفة. إنّها شرط وليس موضوع العمليات (التأويلية) النابعة منها. فهي تتيه فيما تتيحه»<sup>36</sup>. هذه الفكرة التي أشار إليها دو سارتو مفيدة، لأنّها تُبرز بشكل بدهي اغتراب

als Münzen in Betracht kommen » (Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, 1873).

34 - Michel de Certeau, La faiblesse de croire, op. cit. p. 213.

35 - Ibid., p. 215.

36 - Ibid., p. 213.

والسلوكية. لا آخذ الجسد، هنا، بالمعنى الحسي لجسم عضوي، لكن بالمعنى الرواقي العريق في منظومة محكمة، مشدودة الأوصار والأوتار. كل منظومة مترابطة من الرؤية والسلوك هي «ثقاف» كل نظام (ثقافي، سياسي، ديني، لغوي،... إلخ). يمكننا القول إنَّ الثقافة «يتجسّد» في كلّ ثقافة كمنظومة في الرؤية والسلوك، ولا «يتجسّم» لأنّه ليس شيئاً حسيّاً يمكن لمسه، وإنّما هو شيء حديسي، يمكن الوقوف عليه في ديب الممارسات ونظام الأعراف.

ما نراه أو نلمسه من القواعد والأحكام هي «الثقافة» في تجلياتها العملية في الدين والسياسة والأخلاق، وما ندرکه من وراء هذه التجليات هو «الثقاف» بوصفه السمة الأساسية والمتوارية لكل ثقافة. ليس فقط «السمة» الثابتة والمميّزة لها، لكنه نظام التدبير (disposition)، الذي يمكن أخذه مرادفاً لكلمة «أويكونوميا» (oikonomia) العريقة: اقتصاد، تدبير المنزل، إدارة، تخطيط،... إلخ. كانت لهذه الكلمة دلالات ميتافيزيقية بارزة في الكيفية التي يدبّر بها الخالق شؤون العالم، واكتست بعد ذلك دلالات تاريخية في الكيفية التي تدبّر بها المؤسسة الدينية (الكنيسة في المسيحية، لسان حال العقيدة) شؤون الناس. أشكال هذا التدبير حاضرة في نصوص تراثية عديدة، مسيحية<sup>38</sup> أو إسلامية<sup>39</sup>. أستعين، هنا، بالدراسة الرائعة للسيدة ماري جوزي موندزان (الصورة، الأيقونة، التدبير) بقصد تبيان أنّ ما أسماه «الثقاف» له علاقة بالكلمة «تدبير» بالمعنى العريق لمفردة «أويكونوميا»: «بشكل عام، تستلزم الأويكونوميا الكلاسيكية التنظيم الوظيفي لنظام من أجل المنفعة، مادية كانت أو غير مادية. نموذج هذا النظام طبيعي، لكن تسيير هذا النظام في المجتمعات يقتضي تحليل الوضعيات والتدخل البشري من أجل أفضل استخدام للغايات»<sup>40</sup>.

38 - عند البطريرك نيكيفوروس (758 Nikephoros, Nicéphore) صاحب مؤلفات لاهوتية حول فقه الصورة في المسيحية والتدبير الإلهي للعالم بوساطة الصورة.

39 - عند محيي الدين بن عربي (1165-1240م)، صاحب رائعة في هذا المجال «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»، التي يمكن اعتبارها «أويكونوميا» في الثقافة الإسلامية، من حيث التدبير الإلهي لشؤون الخلق بوظائف قدّم لها الشيخ الأكبر الصغ والمضامين.

40 - Marie-José Mondzain, Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, 1996, coll. «L'ordre philosophique», p. 35.

والرابطة الإنسانية بين الثقافات متجلية. منتهيات كلّ ثقافة ترتبط بثقافة أخرى بحكم المنطق اللادوني، والمجال العقلي، الذي تحدّث عنه دو شاردان، والذي يتيح التواصل الثقافي تحت المسمّى المتداول اليوم في شكل «مثقفة» أو «ثقاف». قبل عرض المنطق اللادوني في المثاقفة، الذي لا تنفصل بموجبه الثقافات تبعاً للمقولات المدروسة أعلاه (العنصر الأيوني عند دورس، المجال العقلي عند دو شاردان،... إلخ)، بودي أن أعرض باقتضاب ما يمكنني تسميته «المثلث الثقافي»<sup>37</sup> المركب من ثلاث محطات أساسية، وهي «الثقاف» بوصفه نظام الحقيقة الذي يميّز كل ثقافة؛ «الثقف» باعتباره نظام المعرفة المتاح لكل ثقافة في نمط اشتغالها؛ «الثقافة» باعتبارها نظاماً في الهوية يتحدّد بالمقارنة مع النظامين الآخرين. أستعمل «الثقاف» للدلالة على نظام الحقيقة الذي تضطلع به كلّ ثقافة، ويشكّل العتبة المبدئية لكلّ تصوّر وسلوك أو اللوحة الجامعة، الخلفية والخفية، من حيث كونه وراء التصوّرات والسلوكيات يدبّرهما ويوجّههما على غير دراية منها. فهو لها بمثابة الخيط المتوارى، الرفيع والمهادي، الذي تستقيم به وتتفوّم، تسيّر وفقه وتنتهج به، تتسوّى وتعتدل.

الصورة التي يعكسها الثقاف هي الشيء المقوّم للاعوجاج، يسوّي أمزجة الكينونة بأن يجد لها التوازن فيما وراء الإفراط أو التفريط. لكن، ينبغي تجريد الصورة عن الفكرة القيمية في كون الثقاف باعثاً أخلاقياً، أو زاجراً إيديولوجياً. لا أحدث هنا من منطلق قيمى (حتى إن بدا مهمّاً في نتائجه)، لكن من منطق أنطولوجي (الذي يبدو مهمّاً في مبادئه وأصوله)، لأرى كيف يشكّل الثقاف «الطبع» الخفي والغائر لكل ثقافة، هندستها المتوارية التي تحتكم إليها في كلّ تصوّر أو سلوك، في كل نظر أو عمل. إذا قمّت بوضع الثقاف في نظام الحقيقة، فلأنه يشكّل، من جانب آخر، «كينونة» كل ثقافة، الوضع الأنطولوجي الذي توجد فيه. يتجسّد الثقاف في كلّ ثقافة كمجموعة من القواعد والأحكام التي تدبّرها. فهو «الجسد» الذي يعبر عن أنظمتها التصوّرية

37 - طرحْتُ هذا المثلث بشكل مبدي وجامع في: محمد شوقي الزين، «سؤال الثقافة من وجهة نظر فلسفية»، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 43، العدد 2، تشرين الأول/أكتوبر - كانون الأول/ديسمبر 2014، ص 179-222؛ وسيكون أكثر تدعيماً وتطعيماً في الجزء الأول من نقد العقل الثقافي، عنوانه «فلسفة التكوين وتأسيس فكرة الثقافة».

الأفعال الإدراكية في صيغة استدلال عملي كالذي سنه أرسطو (مشورة/مداولة - خيار/قرار - تنفيذ/إنجاز) ورأيتُ أن الاستدلال العملي، الذي يتيح الثقّف، يبنى على صيغة مماثلة (رؤية - رمي - لقف/لقم). هناك فقط اختلاف في الصيغة: إذا كان الاستدلال العملي الأرسطي يتركب في أزمته هادئة من الترتيب المنطقي والعقلي للفعل البشري (مشورة، خيار، إنجاز)؛ فإن الاستدلال الثقفي يتشكل في أزمته فورية تتطلب الفعل الآني.

لا غرابة في ذلك، وأسير هنا وفق مخطط وضعه ميشال دو سارتو وهو أن الأفعال الفورية في الحياة اليومية هي «تكتيكية»، ذات مدخل تحتية ومخارج متوارية، تتطلب النباهة والذكاء، تقتضي درس الوضعيات والسياقات للظفر بالأرباح والمستويات. الحياة اليومية في رُمّتها مبنية على نمط تكتيكي في الأداء، فيما التشكيلات النظرية والعملية القائمة فيها كأرخبيل متناثر مبنية في معظمها على نمط استراتيجي<sup>41</sup>. يعني أن الحياة اليومية، في سيولتها العفوية، ذات «منطق ثقفي» كالذي أحاول وضع لبناته النظرية هنا وفي دراسات أخرى. الثقّف هو إدراك معرفي لا يختلف، في جوهره، عن الفهم والفقّه والعلم، غير أنه يزاوج بين النظري والعملي، لأنه ليس مجرد إدراك ذهني من جرّاء سرعة اللقف والاستيعاب في وضعية فورية (الحياة اليومية حُبلى بهذه الأشكال الثقفية: السعي اليومي عبر المشي أو الركض، الرياضة، البورصة على المستوى المالي أو التجاري، السرعة مع وسائل الاتصال والمواصلات،... إلخ)، لكنّه، أيضاً، إنجاز عملي بإقحام النباهة أو الموهبة في اللحظة القانصة للفرص المواتية. وعليه، يعقد المنطق الثقفي علاقة وطيدة بزمان عفوي غير الزمن الكرونولوجي، وهو «الكايروس» (kairos)، زمن المصادفات الجميلة، والخير الجزيل، والعطاء الوجودي في نفحاته الآنية والعبارة التي ينبغي «ثقفها» على وجه السرعة في اللحظة المناسبة.

41 - حول ثنائية الاستراتيجية والتكتيكية، عند دو سارتو، وتطبيقاتها العملية في الحياة اليومية، طالع: ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، 1- فنون الأداء العملي، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت، 2011، ص 90-95. محمد شوقي الزين، ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذاك الاستعمالات، ابن النديم للنشر/دار الروايف الثقافية، ط1، 2013، الفصل الثاني: «الاستراتيجية والتكتيكية: حضان طروادة» داخل الصروح النسقية»، ص 93-144.

تكتب، في الصفحة نفسها، أن ما يُفهم من «الأويكونوميا» هو العلاقة؛ فهي، بالتعريف، علاقة تنتظم بموجها الحياة (عضوية أو روحية)، وفق مخطط طبيعي (naturel) أو عنائي (providentiel). تتجسد العلاقة بين الحدود المشكّلة للمنظومة المراد تدبيرها، والجسد هو، أيضاً، علاقة ترتبط بموجها الأعضاء من أجل سير متناغم وتديبر منسجم. إذا تسنّى لي تحديد الثقاف، فهو هذه العلاقة الضمنية، التي تدبّر بها كلّ ثقافة منظومتها الرمزية. إنه الهيكل الذي يتيح للثقافة أن تتخذ هيئة ما. إنه نظام الحقيقة المتواري، الذي يجعل من الثقافة ما هي عليه من سمات وخصائص، وما تقوم بإنجازه من قواعد وأحكام. ينخرط الثقاف في المجال التداولي بوصفه القاعدة، وقد تمّ إنجازها تحت نيران الفعل (- sous le feu de l'ac-tion)، إذا جاز لي اللجوء إلى استعارة استعمالها ببيير بورديو. ليس الثقاف (قاعدة، تراث، قانون...) نظاماً حديدياً أو فولاذياً تدعن له الإرادات؛ بل هو شيء يتمّ أقلمته في المجال التداولي للفعل البشري، شيء يتمّ السير وفقه، فهو «يوجّه» الأفعال بقدر ما «يتوجّه ب» الأفعال، وعكسه: أن «تتوجّه» الأفعال بالثقاف كفسحة تداولية في الحرية، ولا تكتفي بأن «يوجّهها» هذا الثقاف. العلاقة كياسمية، إذا جاز لي العودة إليها بوصفها تداولاً بين الثقاف المتواري والثقافة المتجلية، وكيف يتم الانتقال من أحدهما إلى الآخر بشكل يُبرز التفاعل بينهما. يمكنني أخذ الثقاف ك«طبيعة طابعة» يسمّ سلوكاً أو تمثلاً، والثقافة ك«طبيعة مطبوعة» موسومة في السلوك والتمثّل، بالأمر المتواري الذي يجعل تجليها الرمزي أمراً ممكناً.

إذا كان الإنسان «يتوجّه» بالثقاف كإرادة فاعلة، ولا يكتفي بأن «يوجّهه» الثقاف كإرادة منفعة، فإن الأمر الذي ينطبق على هذا الإنسان هو ما اصطُحّت عليه اسم «الثقف»؛ فهو يثقف قيم التراث بتحسينها في اللحظة التداولية التي يتحرّك فيها، بمعنى أنه يثقف القيم التراثية؛ أي أنه يتوجّه بها على سبيل الإرادة الفاعلة، المجتهدة، الخالقة؛ ولا يكتفي بأن توجّهه على سبيل الإرادة المنفعلة، المستسلمة، الخاملة. الثقّف هو الإدراك الآني الذي يحوّل القيم إلى عمّلات قابلة للتصرف. يتصرّف معها كصفقات رابحة؛ لأنّ الثقّف كإدراك معرفي، آني وفوري، يترادف مع مجموعة من الأفعال الإدراكية نصّت عليها القواميس في شكل «لقم»، «لقف»، «رمي»، «رؤية»... إلخ. كنتُ قد حدّدتُ هذه

فإنّ الثقافة ستكون، على هذا المنوال، سياسة التناقضات الكامنة بين الثقافات بالبحث عن نقطة توازن بينها حتى لا يطغى بعضها على بعض تحت آية ذريعة واهية. إذا كانت الثقافة، أساساً، قُدرة الذات على مجاوزة ذاتها في الصناعات التي تبتكرها أو الروائع التي تخلّدها، وهو ما يُسمّى الفكر الموضوعي (esprit objectif) بالمعنى الهيجلي؛ فإنّ التقاء ثقافات هو ما يجعل الصناعات تتلاقى والروائع تتلاقح، وتكون القيمة بينها هي «الثقاف».

أعمل، إذاً، على تكميل المثلث الثقافي الذي أشرتُ إليه بعُنصر جديد هو الثقافة؛ ليصبح عبارة عن «مربع ثقافي»، يتركب من نظام في الحقيقة هو «الثقاف»، كمجالٍ متوارٍ يستحکم في المجال المتحرك الذي تمثله الإدراكات المعرفية والحركات التكتيكية؛ ونظام في المعرفة هو «الثقف» كمجالٍ متحركٍ يشكل العتبة المبدئية للثقافة؛ ونظام في الواجب هو «الثقافة»، حيث تكون غاية الإنسان في ذاته تبعاً لمقولة كانطية يبرّر بها الفلسفة الأخلاقية وتكون الثقافة لحظةً وسطيً بين ثقاف يمدّها بالأحكام والقواعد، ونظام الثقف تقوم بضبطه وتنظيمه لدرء تشظيه وتبعثره؛ وأخيراً نظام في التواصل هو «الثقافة» كمجال في التفاعل بين الثقافات على قاعدة الإمداد المتبادل والامتداد المشترك.



ربما من البدهي أن نقرّ بالاختلاف بين الثقافات بحكم الرؤية والسلوك والانتفاء، وأنّ النظريات الإثنولوجية والأثربولوجية تُبرز كلها هذا الاختلاف الكائن بينها، وأنه يستحيل اختزال إحداها في الأخرى (incommensurabilité). إنّ الأطروحة التي أدافع عنها، وهي فكرة تفيد البينية، مفادها أنّ الثقافة تحقّق جانباً من التشاكل، لأنّها تقف على عتبة بينية، لادونية في أساسها، تتجاوز الهويّة والاختلاف. التشاكل، إذاً، مجاوزة رؤيتين عقيمتين في إدراك نظام العلاقة بين الثقافات أو الحضارات: 1. رؤية اختزالية ترى

إذا كانت الحضارة المعاصرة تسير وفق بردايم السرعة أو التسارع كما بيّن بول فيريليو (Paul Virilio)، فإنّ خاصية الثقف هي التي تنطبق بشكل بارع على هذه الحالة المتسارعة (اتصال سلكي ولاسلكي، مواصلات سريعة كالميترو والقطار السريع والطائرة، الإنترنت، أو الفضاء الأثري،... إلخ). فالقيم الإدراكية الأخرى، مثل الفهم والفقہ والعلم، تبقى في مجالات محصورة من التعاطي المعرفي والنظري، بينما يكتسح الثقف مجالات واسعة من التجربة البشرية بحكم اليقظة الوجودية، التي تميّز الكائن (الإنساني والحيواني)، وبحكم السرعة الحضارية التي تميّز البشر اليوم. إنّ أقرب وسيلة إدراكية في معيشتهم اليومي وسبقهم المستقبلي هي الثقف الذي يمنح فُسحة حُرّة من التخطيط والأداء والسلوك. وجود الإدراك الثقافي في مجال خلفي وخفي هو الثقاف لا ينزع عنه مساره الحر في الأداء والمتحرّر من العوائق الممكنة؛ بل يمكن القول إنّ الثقف يسعى أساساً لأن يتجاوز جديلاً مجال الثقاف، الذي ينتمي إليه، ويتصرّف فيه، تماماً مثلما أنّ الأفعال التكتيكية داخل الصروح الاستراتيجية الحصرية والقسرية لا تتعلّل بمجرد وجودها في هذه الصروح. فمتى منعت كرة القدم مثلاً، بأحكامها القسرية، وقواعدها الثابتة، وطاقتها الرقيب، من الحركة العفوية للاعبين بأداء فني ومهارة تقنية من أجل الظفر بالفوز؟

إذا كان الثقف ينبي على قيمة معرفية في سياق يتميّز بالعفوية والمهارة، وإذا كان الثقاف يتميّز بقيمة وجودية في مجال قائم على الثبوت والرسوخ، فإنّ الثقافة المتجليّة بالأنواع الابتكارية في مجالات السياسة والدين والفن والعلم تشكّل الميزان بين الثقف العفوي والثقاف الراسخ، بين التكتيكي العابر والاستراتيجي المستقر. فهي المكيال بين متناقضين هما بالأحرى متكاملان. تستقطب في ذاتها هذا «الأكسيمور» بين ثقاف حثيث ومتسارع وثقاف متجدّد وبطيء. إنّها مريض التشاكل بينهما، لأنّ الثقف يشتغل في اللوحة الجامعة، الخلفية والخفية، للثقاف؛ ولأنّ الثقاف لا يقوم، أيضاً، دون ظواهر ثقافية تميّز التجربة البشرية في الحياة اليومية. إنّ الثقافة هي، بشكل ما، التناقض الخلاق الكامن في الإنسان نفسه، بين ثبوت يتأسس عليه (هويّة، نظام، سمة) وتحوّل يتميّز به (إحساس، حركة، انفعال)، أو الاختلاف الكائن بين «النمط الجيني» (géné- type) و«النمط المظهري» (phénotype) كما يُقال في البيولوجيا. إذا كان على عاتق الثقافة سياسة هذا التناقض الكامن في الإنسان،

اليوم يعطيه نصيباً من الحق. لكن، لم يفسر دائماً كيف يندلع الصراع داخل الثقافة الواحدة في شكل حرب دينية أو أهلية (بروتستانت/ كاثوليك في المسيحية، شيعة/ سنة في الإسلام... إلخ)، وليس فقط بين الثقافات المتفاوتة في الهويات. كذلك، أعزرو الصراع، بالأحرى، إلى تمثل تقترحه عناصر مشاغبة من الصور الضبابية. هناك قرصنة صور غير قابلة للانضباط، تهجم على الوعي لتصور الآخر في أشكال مشوهة لا تقول هذا الآخر فيما هو عليه من خصائص ذاتية. مثلاً، التصور الذي يحمله الغرب عن المسلمين، والتصور الذي يحمله المسلمون عن الغرب، حيث يتنفي حضور الآخر (présentation) ليحل محله استحضار الآخر في تمثل (représentation) متركب من أحكام مسبقة ورؤى مغلوطة.

يمكن اعتبار هذه القرصنة التمثيلية كأشكال في الإيهام أو السيمولاكر (simulacre) لا تصور الآخر كما هو في ذاته، وتبعاً لسماته وخصائصه، لكن تصور الآخر كما هو في مخيلة كل ثقافة، تُقرّم من خصاله، وتُعظّم من مخاطره، وتُشنع من أفعاله، وتُشكك في نواياه. لسنا، في الصراع، أمام نظام الواقع، لكن أمام نظام المتخيل؛ ومن شأن التخيل المفرط أن يختلق صوراً أو وضعيات غير موجودة في الواقع، فينسب إلى ثقافات أشكالاً من السلوك أو الكينونة لا تعبر عنها بالضرورة. يبدو أن نظرية هنتنغتن حول الصراع الحضاري هي حبيسة هذا الإيهام المنفشي في كل ثقافة حول الثقافات الأخرى. إذا كان هنتنغتن يعزو الصراع إلى جذور دينية، فلأن التصور الديني كما يتم تأويله، أو تقويله، يحمل بذوراً في الشقاق، وعلامات في النزاع، لأنه ينخرط أساساً في نظام المتخيل (مثلاً، تمثل الآخر في العصور الوسطى).

أطرح «الانحمال» كمصطلح تشاكلي، والمراد به الطريقة التي تتحمل فيها كل ثقافة جانباً من ثقافة أخرى، وتتحمّل كل ثقافة شكلاً من الثقافة الأخرى.

هناك نوع من الاندفاع بينها، إغراء وإثراء، أي انحمال. انحمال في الذات بأن تحمل كل ثقافة جانباً من الغيرية (altérité) في ذاتها (مثلاً: الارتحال الألسني عبر الهجرة عندما تنخرط كلمات من اللغة الوافدة في معجم اللغة الرافدة<sup>45</sup>)، ويكون هذا عبارة عن

أن الثقافات ترجع كلها إلى أصل واحد، وتعجز عن تحديد هذا الأصل، سوى في حالة ما إذا لجأت إلى التفسير الميتافيزيقي لأسطورة بابل قبل بلبله الألسنة وتشظي الهويات؛ وأن الثقافات تؤول إلى سقف تاريخي واحد، سليل فلسفات التاريخ الغائية مع كانط وهيغل، والتي حددها فرانسيس فوكوياما في الديمقراطية الليبرالية بوصفها نهاية التاريخ، أو منتهى ما يصل إليه نظام سياسي بشري متكامل<sup>42</sup>؛ 2. رؤية انفصالية ترى أن أصل الثقافات كلها هو الصراع الراديكالي من أجل موضوع غير محدد المعالم: يمكنه أن يكون الهيمنة أو النفوذ، إرادة إذعان الآخر، الكفاح من أجل الاعتراف، البحث المستमित عن عدو... إلخ. انخرط صامويل هنتنغتن، مثلاً، في هذه الطريقة الانفصالية<sup>43</sup>. أعتقد أن التشاؤل من شأنه أن يتجاوز الرؤيتين، لأن العلاقة بين الثقافات ليست دائماً واعية يمكن تحديدها في نموذج واحد تخضع له هذه الثقافات (فوكوياما)، أو صراع يدبرها (هنتنغتن)؛ لكنها علاقة غير واعية تجعل الثقافات «تتحمل نحو بعضها بعضاً بدافع لا يمكن دائماً إرجاعه إلى غاية مسطرة سلفاً أو صراع منظم للسلوكيات. ف«هي تتحمل» معناه أنها تحتل شيئاً هو موجود في كل ثقافة على سبيل التشاؤل (مثلاً: الإرادة في التعرف على الآخر، الإرادة في بلوغ السعادة... إلخ)، وتتحمّل الثقافة الأخرى، سلباً أو إيجاباً. لا يعني هذا أن الصراع لا ينظم مساحة واسعة من العلاقات البشرية، حتى إن لم يصف هنتنغتن شيئاً، لأن أركيولوجيا هذا الصراع أشار إليها هيرفيلطس في مقولة تأسيسية: «الصراع أبو الأشياء جميعاً»؛ وأعطاها غاستون بوثول (1896-1980) الصيغة العلمية فيما سمّاه «علم الصراع» (polémologie)<sup>44</sup>.

لم يصف هنتنغتن شيئاً سوى أنه أعطى الصراع بين الثقافات بطانة دينية، مرجعاً محرّك الصراع إلى جذور دينية. لعل تفاقم الإرهاب

42 - Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man, Free Press, 1992; La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 2009.

43 - Samuel Huntington, The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order, New York, Simon & Schuster, 1996; Le choc des civilisations, Paris, Odile Jacob, 2000.

44 - Gaston Bouthoul, Essais de polémologie, Paris, Denoël Gonthier, 1976.

45 - في المعجم الفرنسي، كلمات clébard (كلب)، toubib (طبيب)، fissa

الثقافات تتحدّد في «سيرورة دينامية غير مكتملة»<sup>46</sup>، لا تنتهي بإعدام الثقافات بعضها بعضاً، لأنّ كل ثقافة تحافظ على ميزتها أو سميتها، تنفرد بالثقاف الذي يشكّل قاعدتها التاريخية والأنطولوجية. مسوّغ الانحلال هو أنّ البادئة (ac) من acculturation (مثقافة)، تحيل إلى البادئة اللاتينية (ad)، ومعناها «حركة نحو»، أو «اندفاع نحو»<sup>47</sup>؛ أي أنّ كل ثقافة تندفع نحو ثقافة أخرى بباطح لا يمكن دائماً فقها: يمكن أن يكون الرغبة في التعرّف أو في الاعتراف، ولا ينجّر عن ذلك صراع سوى عندما يتمّ استبدال نظام الواقع بنظام المتخيل، وتدخل كل ثقافة في إدراك إيهامي لثقافة أخرى. لكن، في الأصل، كل ثقافة تنحمل بأن تندفع نحو ثقافة أخرى، لتتفاعل معها، وتستفيد منها، لأغراض متنوّعة كامنة في الشرط الطبيعي والأنطولوجي لهذه الثقافة. كذلك، يمكن أن تكون الثقافة داخل كل ثقافة على حدة، عندما تتفاعل الأقليات مع الأغلبية وعكسه، فتكون العلاقة بينهما هي التعايش، والتحاوّر، والتفاهم، والتسامح، بعدما كانت في بعض الحالات قائمة على القهر، والعنصرية، والحرمان من الحقوق (مثلاً: التمييز العنصري الذي طال الأمريكيين السود من أصول أفريقية في فترات عصيبة من تاريخ الولايات المتحدة). تقوم الثقافة، إذاً، على حركة دينامية من التفاعل بين شركاء الحوار، أو العيش المشترك. لا ينجّر عن الثقافة إدغام قسري أو إدماج قهري لثقافة تفقد بموجبها علة وجودها أو سمة تميّزها؛ بل هذا ينفي عن الثقافة أساسيات فاعليتها وهي الانحلال. إذا أصبح الانحلال مدعاة للانحلال، بأن تنحل عناصر ثقافة في ثقافة أخرى، فهذا ينزع عن الثقافة علتها التفاعلية.

يمكن القول، مع هركوفتس، إنّ الثقافة هي نوع من اللقاء أو

(بسرعة).... إلخ، دخلت في التقاليد والاستعمالات، وهي كلمات عربية انخرطت في التعبير اليومي. الشأن نفسه مع الكلمات الإسبانية في أمريكا بهجرة مجتمعات من أمريكا اللاتينية (المكسيك، كوبا، غواتيمالا.... إلخ) نحو الولايات المتحدة، فدخلت عبارات إسبانية في التعبير الإنجليزي، أو، أيضاً، اقتحام تعابير إنجليزية في الكلام اليومي لدى العديد من الشعوب.

46 - Alain Cambier, Qu'est-ce qu'une civilisation? Paris, Vrin, 2012, coll. «Champs philosophiques», p. 62.

47 - Michel Grenon, «La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'histoire», Lektion, vol.2, n°2, Automne 1992, p. 14.

48 - Melville J. Herskovits, Acculturation. The Study of Culture Contact, Gloucester Mass., 1958, p. 6.

49 - Herskovits, Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, François Maspero éditeur, 1967, p. 206.

حيث تعيّرُها اللادوني (المثاقفة). بهذا المعنى، التشاكل هو بذرة لنظرية في الثقافة تقول ما الثقافة في ذاتها، وما الثقافة في غيرها؛ تشاكل يقول بالمضاعفة الثقافية من حيث العلاقة بالذات، والعلاقة بالآخر؛ تشاكل يحكي قصّة التلاقي العابر للثقافات، لأنّ ثمة شيئاً، لا يمكن فقّه دائماً، هو علّة انحمال الثقافات لما يتجاوزها، ويقول باغترابها.

### مراجع

1. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1983.
2. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، (د.ت).
3. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
4. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
5. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.
6. ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، -1 فنون الأداء العملي، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت، 2011.
7. محمد شوقي الزين، الذات والآخر: تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات ضفاف/ منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2012.
8. محمد شوقي الزين، ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات، ابن النديم للنشر/ دار الروافد الثقافية، ط1، 2013.
9. محمد شوقي الزين، «سؤال الثقافة من وجهة نظر فلسفية»، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 43، العدد 2، تشرين الأول/ أكتوبر- كانون الأول/ ديسمبر 2014.
10. أيان الموند، التصوف والتفكيك: درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.
11. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.

أخذنا المسألة في أوجهها الباطنة (الأنطولوجية)، من حيث إنّ كل ثقافة تتوقف في وجودها على ثقافات أخرى، مساومة أو منافسة. إنّ المنطق اللادوني، الذي يميّز نمط العلاقة بين الثقافات، يجعلها لا تنفك بعضها عن بعض، لأنّ كل ثقافة لا تقوم دون ثقافات أخرى هي لها بمنزلة المرآة أو المصحح (correctif) لشروطها النظري والعملي. هذا يفنّد النزوع التمركزي الذي نجده لدى فوكوياما، أو هنتنغتن، من حيث إمكانية أن تترفع ثقافة على ثقافات أخرى بشيء يحوّل لها الأسبقية، والأحقية، والأفضلية: مثلاً، نظام سياسي قوي، أو منظومة حضارية وعلمية وتقنية متفوّقة.

لم يرَ هنتنغتن التفاعل الدينامي بين الثقافات من وجهة نظر تحتية (تكتيكية)، لكن من وجهة نظر فوقية (استراتيجية)، رؤية شبه إلهية تُفخّم الثقافة الذاتية، وتُقرّم الثقافات الأخرى؛ لأنّها ترى الأشياء من بؤرة متعالية كوحداث مترابطة أو متداخلة، ولا تراها من بؤرة تحتية كوحداث انحصالية، تندفع نحو بعضها بعضاً، تنعطف على بعضها بعضاً، تتواشج، وتتلاقى، وتتلاقح.

### خاتمة

إنّ التشاكل، الذي حاولت إبراز معالمه الكبرى، هنا، يقوم على مجموعة من الصيغ والأدوات والأساليب، عملت هذه الدراسة على تبينها، والنظر في طبيعتها وقيمتها من مبحث إلى آخر. فهي تشكل كلها المعجم التشاكلي، الذي أضعه كأفق فكرة تبحث عن الروابط والمفاصل فيما وراء الهوية والاختلاف.

إذا أردتُ في العنوان التشاكل الثقافي بوصفه نظاماً في الاختلاف، فلأنّ هذا الأخير عنصر أساسي، أيوني أو باروكي، يدبّر من وراء حجاب كل منظومة ثقافية في علاقتها بذاتها، أو في اندفاعها نحو ثقافات أخرى. التشاكل هو صورة من صور الاختلاف، لأنّه بالمتقابلات تتعيّن حقائق الأشياء. لكن، لتفادي الصورة المبتذلة والكاريكاتورية حول «اختلاف» هو تباين راديكالي، فإنّ التشاكل يوفّر العلاقة البنينة لهويّة واختلاف، تماثل وتمايز؛ لأنّه يقف في عتبة مزدوجة الطبيعة والوظائف تقول إنّ الشيء «هو لا هو»، إنّ الثقافة «هي» من حيث سماتها وطبائعها (الثقاف/ الثقافة)، و«لا هي» من حيث إمدادها وتمدّدها؛ أي من حيث تحوّلها الذاتي (الثقف)، ومن

- homme, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 2009.
22. Grenon Michel, «La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie», Lekton, vol.2, n°2, Automne 1992.
23. Herskovits Melville J., Acculturation. The Study of Culture Contact, Gloucester Mass., 1958.
23. Herskovits M.-J., Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, François Maspero éditeur, 1967.
24. Huntington Samuel, The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order, New York, Simon & Schuster, 1996; Le choc des civilisations, Paris, Odile Jacob, 2000.
25. Mondzain Marie-José, Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, 1996, coll. «L'ordre philosophique».
26. Morin Edgar, La méthode, 4- Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation, Paris, Le Seuil, 1991.
27. Nietzsche Friedrich, Le livre du philosophe, tr. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 2014.
12. Cambier Alain, Qu'est-ce qu'une civilisation? Paris, Vrin, 2012, coll. «Champs philosophiques».
13. De Chardin Pierre Teilhard, Le phénomène humain, Paris, éditions du Seuil, 1955.
14. De Chardin, L'avenir de l'homme, Paris, éditions du Seuil, 1959.
15. De Chardin, La place de l'homme dans la nature, Paris, éditions du Seuil, 1956.
16. De Chardin, L'énergie humaine, Paris, éditions du Seuil, 1962.
17. De Certeau Michel, La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987.
18. D'Ors Eugenio, Du Baroque, tr. Agathe Rouart-Valéry, Paris, Gallimard, 1968.
19. Dumarsais César Chesneau, Les tropes de Dumarsais, Paris, Belin, 1818.
20. Dupond Pascal, Le vocabulaire de Merleau-Ponty, Paris, Ellipses, 2001.
21. Fukuyama Francis, The End of History and the Last Man, Free Press, 1992; La fin de l'histoire et le dernier

## حنا أرندت الإنسان في مواجهة تفاهة الشر

إبراهيم مجيديلة\*

ويتعلق بالبحث في دلالة الإنسان في ظل الأزمة، وسبل المحافظة على هويته.

### اللزمة إطاراً للتفكير:

تظهر فلسفة حنا أرندت تعبيراً عن تجربة شخصية وتاريخية كبرى، فهي تجربة مفكرة من أصول يهودية، وطالبة للفلسفة في ألمانيا سنة 1930، عانت من معاداة السامية، ثم من النازية، وأجبرت على الهجرة، التي قادتها إلى فرنسا ما بين 1933 إلى 1940، ثم، بعد ذلك، إلى أمريكا ما بين 1943 إلى 1975 سنة وفاتها<sup>2</sup>. وحسب جوليا كريستيفا<sup>3</sup>، تتخذ حياة حنا أرندت شكل سرد مسكون بهواجس القلق الفكري والوجودي المرتبط بسؤال الذات والهوية والحضور في العالم، فهي كائن إنساني تعرّض لمحاولة التجريد من إنسانيته، وسلب هويته، وطمس معالم خصوصيته بسبب كونها مغيرة، جنسياً: (امرأة)، وعرقياً (سامية)، ودينيّاً (يهودية)، للإيديولوجيا التي فرضها النظام النازي.

وشكّلت هذه الأزمة/ التجربة الشخصية والتاريخية، بالنسبة إلى حنا أرندت، الإطار النظري العام لفلسفتها (فهي موضوع تجربة معيشة وموضوع تفكير في الآن نفسه) كما ساهمت في تحديد معالم منهج تفلسفها، الذي يتحدّد في صورة فينومينولوجيا أثرولوجية وسياسية<sup>4</sup>، ويتخذ طبيعة نقدية. وتُعنى هذه

في سنة 2007، وعلى امتداد يومين (11 و12 أيار/ مايو)، وفي رحاب جامعة لوزان (Lausanne)، انعقدت ندوة دولية<sup>1</sup> اجتمع فيها مفكرون ينتمون إلى تخصصات متنوعة بغية دراسة فكر فيلسوفة السياسة حنا أرندت. وقد عاجلت الأوراق المقدمة مواضيع متعددة كالسلطة، والحكم، والحرب، والسياسة، والفكر، والعلم، والتقنية. واتجه أغلبها، بغض النظر عن مرجعياتها وغاياتها، إلى التأكيد على راهنية فكر حنا أرندت في فهم إشكالات الواقع المعاصر، وحلّ شفرات أزماته العميقة، واستلهاً عناصر مقاومة لمواجهة هذا الوضع المخنوق بالأزمة. وربما كان دافع العودة إلى حنا أرندت، واستدعاء فلسفتها السياسية، هو أنّ اللحظة التي يعيشها العالم المعاصر، هنا - الآن، لا تختلف عن اللحظة التي عاشتها حنا أرندت، إنّها التجربة الإنسانية نفسها بكلّ تعقيداتها وتفاصيلها. ولهذا كان المناسب استلهاً المفاهيم الفلسفية والسياسية، والرؤى التحليلية والنقدية، التي صاغتها حنا أرندت من أجل الاستفادة منها، والعمل على تطوير بعض جوانبها.

وإذا أردنا أن نرسم صورة عامة لأعمال هذه الندوة، أمكن القول إنّها قاربت ثلاث قضايا كبرى متداخلة فيما بينها. تخص الأولى العلاقة بين السلطة والحرب، وتخص الثانية منظومة القيم وحقوق الإنسان عملاً بمبدأ حنا أرندت «حق التمتع بالحقوق»، فيما تخص الأخيرة العلاقة بين الفكر والشر السياسي. وخلف هذه القضايا يتوارى سؤال مركزي يضيف عليها الوحدة والانسجام،

2 - Françoise Colin, L'Homme est-il devenu superflu? Edition Odile Jacob, Paris, 1999, p. 09.

3 - Julia Kristeva, le génie féminin, la vie, la folie, les mots, Hannah Arendt, T1, Paris, Gallimard, 1999, p. 27.

4 - Ibid. p19.

\*باحث من المغرب.

1 - نُشرت أعمال هذه الندوة في كتاب تحت عنوان:

Lire Hannah Arendt aujourd'hui: pouvoir, guerre, pensée, jugement politique, L'Harmattan, 2008.

(la mentalité totalitaire)، ويمكن أن نشير، هنا، إلى نموذج الفيلسوف كارل شميت (Carl Schmitt)، الذي ساند النظام النازي، بعد وصوله إلى سدة الحكم في عام 1933. وتشير الأطروحة الثانية إلى صمت الفلسفة في وجه من يريد محو الفكر، أو إلى صمت الفيلسوف، وتحليله عن دوره في مسألة السائد ونقده، بل تعدى ذلك إلى التواطؤ معه في لحظة تاريخية، كما هو حال الفيلسوف مارتن هايدغر. ومن مظاهر مسؤولية الفلسفة، بالنسبة إلى حنا أرندت، أن الفلسفة الغربية لم تقدم مفهوماً واضحاً للسياسة، ولم تعالج الإنسان في فرديته، وتفردته، واستقلالته، وإنما بالنظر إليه في انصهاره في الجماعة، وذوبانه في الآخرين، وساهمت مثل هذه الذهنية في خلق بنية معرفية وسياسية مهدت للنازية، والستالينية، ولكل الأنظمة الشمولية.

### مفهوم الإنسان

يحتل سؤال (ما الإنسان؟) موقعاً مركزياً في فكر حنا أرندت؛ فتفكيرها فيه لا ينفصل عما كان يميز عصرها الذي كان يثنّ تحت وطأة مصادر الشر الثلاثة: التوتاليتارية، والاستعمار، ومعادة السامية. فتحت تأثير مفعولها اللانسانى وقع تحول عميق في وضع الإنسان. فهذا الأخير أصبح مجرد عضو في مجموعة تتجاوزها، وتتعالى عليه، وتمارس عليه هيمنتها، ولا يملك القدرة على التخلص منها. ففي عالم تتحكم فيه التقنية، وتسوده السلطوية السياسية، وتهيمن فيه أنظمة شمولية، أصبح الإنسان كائناً مستلباً، ووجوداً عارياً من الإرادة، وفاقداً للحرية، ولا يتمتع بأية حقوق، ويرزح تحت وطأة استلاب حديث غير مسبوق. إننا أمام «الإنسان المانع»؛ أي ذلك الكائن الهلامي الفاقد لكل الخصائص، والذي أصبح من المتعذر ربطه بالتنوع البشري، فهو اسم دون مضمون. ربما نلمس، هنا، تقاسيم نظرة مأساوية للوضع البشري، وهي النظرة ذاتها التي توجد عند الجيل الأول من فلاسفة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الذين كانوا يتقاسمون مع حنا أرندت الحقبة الزمنية نفسها، والوضع نفسه عرقياً وسياسياً. وفي ظل هذه الظروف التي تعاند كل ما هو إنسانى، كان انشغال حنا أرندت بسؤال الإنسان، والتفكير في وضعه، بهدف الدفاع عنه، والدفاع عن حرّيته، لأنها القيمة التي تقبل التصرف فيها.

وبالنظر إلى القيمة، التي يحتلها الإنسان في فكر حنا أرندت، فقد خصّصت له كتابها (شرط الإنسان الحديث)، الذي يمكن اعتباره

الفينومولوجيا بالإنسان في تعدّده وتنوعه موضوعاً لها، وليس الإنسان بمعناه «الكلّي» ذلك الكائن الذي يسكن الأرض.

من السمات البارزة لفلسفة أرندت أنها فكر أزمة وتفكير في الأزمة<sup>5</sup>؛ فهي تنظر إلى الأزمة كواقع إقليمي، وكضعف تاريخي في المؤسسات السياسية، والثقافة، والنظام التعليمي، وتنعتها بالهيمنة الشاملة. فالأزمة هي العلامة الأساسية لشرطنا الإنساني؛ حيث إنّها تقع في قلب أنشطتنا وعلاقتنا مع أنفسنا والآخرين والعالم، ومن ثمّ هي ما يؤسس وجودنا في العالم وحياتنا المشتركة.

يتميز الفكر الفلسفي لحنا أرندت بكونه فكراً محايثاً للواقع الإنساني، وقائماً فيه، وملتصقاً به، ومرتبطاً بتجاربه المعيشة، فهو لا ينطلق من العدم، ولا يقوم على التخمين. فقد تفلسفت وفكرت فيما عاشته وعاشته من أزمات كاندلاع الحربين العالميتين الأولى والثانية، وتصاعد موجات معادية للسامية، وبدء الاستعمار، وانتشار معتقلات الإبادة الجماعية. فكلّ هذه الوقائع والأحداث جعلت حنا أرندت تتعطف من التفكير في الحب، الذي كان موضوع رسالتها لنيل الدكتوراه، إلى التفكير في الشر. فهذا الأخير صار قضية مركزية شغلت كلّ فكرها إلى حدود أنها توقعت أنه سيصبح السؤال المركزي في الحياة الأوربية ما بعد الحرب. وإذا مثل مفهوم الشر الخيط الناظم، الذي يمتد عبر دروب فكر حنا أرندت، والأساس البارز لبنية فلسفتها، فإنّه كذلك يمثل حقيقة أزمنة الحداثة، التي يتعذر رفضها<sup>6</sup>. كتبت، في إحدى رسائلها، إلى الفيلسوف كارل ياسبرز، موضحة أنّ الشر أصبح أكثر جذرية ممّا كان عليه، وأنّ الفلسفة تتحمل جزءاً من المسؤولية بخصوص هذه القضية<sup>7</sup>. ومن منظور تأويلي يمكن رصد مسؤولية الفلسفة بخصوص انتشار الشر من خلال أطروحتين: تشير الأولى إلى وجود خطابات فلسفية غذت الذهنية الكليانية أو التوتاليتارية

5 - Céline Ehrwein Nihan, Hannah Arendt: une pensée de la crise: la politique aux prises avec la morale et la religion, éditions Labor et Fides, Genève, 2011, p 18.

6 - Dario de Facendis, Hannah Ardent et le mal, dans Hannah Ardent, la totalitarisme et le monde contemporain, Les Presses de l'université LAVAL, 2003, p53.

7 - Céline Ehrwein Nihan, p 16.

لأزمة الحداثة السياسية، وقد أدى إلى نتائج مدمرة، وأحدث قطيعة مع كل التقاليد التي تنظم حرفياً «كل مقولاتنا السياسية ومعاييرنا للحكم الأخلاقي»<sup>10</sup>. ويبدو أن الأنثروبولوجيا السياسية لحنا أرندت تعبر، نوعاً ما، عن نوستالغيا تعكس حيناً إلى الماضي.

في هذه الأنثروبولوجيا السياسية الجديدة، ستعنى حنا أرندت بإعادة النظر في مفهوم الإنسان من خلال استحضارها لبعدها كان مهماً بين الفلاسفة، يتجلى هذا البعد في الشرط السياسي. من وجهة نظرها، فالإنسان لا يملك طبيعة إنسانية قبلية، ولا يمكن تعريفه بماهية سابقة. وربما يعكس هذا المفهوم جانباً من جوانب تأثيرها بأنطولوجيا مارتن هايدغر، وهي، بذلك، تكون أقرب إلى الفلسفات الوجودية منها إلى الفلسفات الماهوية، التي تحدد الإنسان من خلال ماهية قبلية، وثابته، وكونية. وحتى لا تقع في تصوّر ميتافيزيقي للإنسان، ستركز على مظاهر فاعليته (الشغل، الفعل، الحرفة)، أو حياته النشيطة، فهو كائن فاعل، والسياسة من بين المجالات، التي يظهر فيها هذه الفاعلية، وذاك النشاط. وتبعاً لمفهوم الشرط الإنساني، وتحت تأثير الفكر السياسي لأرسطو، تعرّف حنا أرندت الإنسان كحيوان سياسي (zōon politikon)، يعيش في مجتمع سياسي، وإن لم يكن كذلك عدّ أسمى من البشر (إلهاً)، أو عدّ كائناً سافلاً (حيواناً). فالسياسة هي المجال الأبرز الذي يحقق فيه وجوده، ويختبر فيه حريته. فالفعل السياسي هو ما يعبر عن حرية الإنسان، وكأنّ السياسة هي مسكن الوجود الإنساني، أو المجال الذي يتيح للإنسان الخروج من فتنه «نسيان الوجود»، التي هي أحد تجليات أزمة الحداثة. ويجب الإشارة إلى أنّ تعريف حنا أرندت للإنسان بالحيوان السياسي ربّما هو أقرب إلى هوبز وماكيافلي منه إلى أرسطو. فإنسان هوبز كائن قاتل وعنيف، ومنتجذب للقوة والحرب (حرب الكل ضد الكل)، فهو كائن يسعى إلى صيانة وجوده البيولوجي، ويتصرف وفق رغباته. وإنسان ماكيافلي يتخذ صورة الأمير الذي يجب عليه أن يتصرف كالحيوان، وأن يقلد الأسد والثعلب معاً.

إنّ تعريف الإنسان بالحيوان السياسي يعني، كذلك، أنّ السياسة قيمة مطلقة، وأنّ الإنسان موجود من أجل السياسة، وأنّه ينظم

بيانياً فلسفياً في نقد الحداثة وتعرية أزماتها. وإن كانت اهتمت في هذا الكتاب، في أغلبه، بمظاهر متنوعة للفاعلية الإنسانية، فإنّها كذلك تساءلت فيه عن الوسائل، التي بوساطتها يمكن للمجتمع أن يجمي بها نفسه ضد فتنة الكليانية والدكتاتورية والاستبداد. وقصدها هو إرادة تحقيق الشروط الواقعية لإمكانية الوجود الإنساني من خلال «إعادة النظر في الشرط الإنساني من وجهة النظر المستفادة من تجاربنا الأكثر جدّة، ومن بعضها الأكثر قدماً»<sup>8</sup>.

ويمكن، هنا، أن نشير إلى ملاحظة أوردتها بول ريكور، في مقدّمة ترجمة كتاب حنا أرندت (شرط الإنسان الحديث)، تفيد أنّ الخيط الناظم بين هذا الكتاب وكتابه العمدة حول (أصول التوتاليتارية) هو التماس طريقة جذرية لمقاومة الجرائم، التي تنتج عن النظام التوتاليتاري<sup>9</sup>. ومن موقع فيلسوفة السياسة، ترى حنا أرندت أنّ نقطة ارتكاز مقاومة النظام التوتاليتاري تقع في تأسيس أنثروبولوجيا سياسية جديدة، في إطارها يتحدّد الإنسان كحيوان سياسي، يعيش في مجتمع سياسي منظم بالقوانين والمؤسسات. فإنسان الشرط الإنساني ليس كائناً منعزلاً ولا وحيداً، إنّه يوجد بمعية الآخرين، ويشاركهم الوجود في العالم، كأنّ مفهوم الإنسان يتحقق بشرط العيش المشترك.

وحتى يتسنى لحنا أرندت أن تؤسّس أنثروبولوجيا سياسية جديدة، ستعود إلى إحياء الكثير من المفاهيم السياسية من التراث الفلسفي لأرسطو، وماكيافلي، ومونتسكيو، إلى جانب استحضار التجربة التاريخية الرومانية، التي عرفت، إبّان تدهورها وسقوطها، أزمة تتشابه، في كثير من معالمها، مع الأزمة، التي عاشتها المجتمعات الأوروبية الحديثة. وهدفت من هذه الأنثروبولوجيا السياسية إلى رفض كلّ اغتراب واستلاب يمَسّ الإنسان، ومعارضة الأنظمة الاستبدادية والتوتاليتارية. وإنّ السمة البارزة المميزة لهذه الأنظمة، التي وجهت إليها حنا أرندت سهام النقد، هي الرعب الشامل، وبلغة واضحة ترى أنّ الرعب الشامل متأصل في الأنظمة الشمولية، وقد دخل بدخولها إلى العالم الإنساني؛ فهو يمثل أحد الأوجه القبيحة

8 - Arendt Hanna., La Condition de l'homme moderne, traduction de Georges Fardier, Calmann-Lévy, Paris, p. 27.

9 - Ricoeur, P., Préface à La condition de l'homme moderne, Pocket Agora, Paris, 1994, p. 9.

10 - Enegrén, A., «Compréhension et politique» in Esprit, juin 1980, p. 68.

الغربية، وعلامة دالة على ثغرة عميقة، وخرقاً في التاريخ بشكل عام (brèche dans l'histoire en général)، وفي التاريخ السياسي بشكل خاص. فقد أسست لقطيعة جذرية مع كل الأنظمة السياسية، التي وُجدت من قبل، كالأظمة المستبدة، والديكتاتورية. وإنّ تحليل حنا أرندت للتوتاليتارية قادها إلى اكتشاف التجسيد المتطرف وغير المعلن للمقولة الكانطية «الشر الجذري»، الذي يطرح تحدياً أمام الفكر، بمعنى أننا لا نملك ما يحيل إلى فهم هذه الظاهرة، التي هي بمثابة الواقع المرهق، الذي يمتنع عن استجابته واستنطاقه، ويكسر كل المعايير المعروفة عندنا<sup>13</sup>، إنّه، بتعبير حنا أرندت، «الجحيم في الأرض».

قاربت حنا أرندت سؤال/مشكل الشر من منظور سياسي، بعيداً عن كلّ التفسيرات اللاهوتية والقيمية، فهو، بالنسبة إليها، لا يرتبط بأيّ ميل ميتافيزيقي، ولا يستند إلى أيّ مبادئ مطلقة تحيل إلى ما هو مقدّس أو ديني، إنّما هو إنساني، ولا يمكن أن يُفهم إلا في علاقته بما هو إنساني، وعبر اقترافه يخرج الناس من إنسانيتهم؛ فهو، كما وصفته، ثقب أسود، وهاوية جليدية، والمكان الأعمق في جهنم بلغة الشاعر الإيطالي دانتي، فهذا الثقب الأسود يلتهم كلّ شيء، ولا يترك سوى رعب المطلق اللإنساني<sup>14</sup>. فالشر هو ما يجعل الكائن البشري يعيش تمزقاً بين إنسانيته وبين اللإنساني، إنّه غياب تطابق الإنسان مع ذاته. ومن مفاعيل هذا التمزق واللاتطابق صعوبة الإمساك بمعنى الشر وفهم دلالاته، فهو ما لا يقبل الفهم، أو ما يتعارض معه. فالشر حضور ممتنع، وكلما ازداد حضوراً، وتعددت صورته، ازداد امتناعاً عن الفهم.

### حالة أيخمان

في سنة 1961، ستعيش حنا أرندت حدثاً مزعجاً ومثيراً، عندما أرسلت لتغطية محاكمة الموظف النازي كارل أدولف أيخمان (Karl Adolf Eichmann). وانطلاقاً من هذا الحدث، ستبدع مفهوماً جديداً «تفاهة الشر»، بديلاً للمفهوم الكانطي «الشر الجذري»، الذي كانت تستعمله من قبل. فتضعنا حنا أرندت أمام مفهومين حاولت، من خلالها، التعرف إلى طبيعة الشر، ما يدعو

وجوده بالقوانين بكيفية عادلة ما أمكن. كما أنّ السياسة، عند حنا أرندت، تعني الحرية، وتتعارض مع كلّ أشكال الهيمنة والعنف التي تعبّر عن الشر الذي سيحتل الفضاء العمومي ويُفرغه من إنسانيته. إنّ الشر يشكّل مظهراً للأزمة التي مسّت النظام السياسي دولاً وأفراداً.

### التوتاليتارية أو الشر السياسي

ففي كتابها العمدة (أصول التوتاليتارية)، الصادر سنة 1951، عملت حنا أرندت على فهم أسباب تحوّل ألمانيا إلى نظام للهيمنة المطلقة. فالتوتاليتارية، كتجسيد للشرّ المحض، حدث غير مسبوق في التاريخ السياسي، إذ تأتي بذورها من الحداثة، ومن عجزها عن تدبير مشكل العيش المشترك. فالشر، قبل كلّ شيء، فعل عنيف، وسلوك عدواني يتمّ في المجال السياسي، ويسعى إلى تدمير الغير، وإخضاعه، والتحكّم فيه، وتمظهر صورته القسوى، بالنسبة إلى حنا أرندت، في معاداة السامية والتوتاليتارية والاستعمار. فقد عرضت في كتابها معالجة نوعيّة وخاصة للتوتاليتارية ساهمت في كشف نقاط الاشتراك ما بين النازية والستالينية، وكل الأنظمة الشمولية، التي تجسد تجربة الخراب؛ فبحسب تعبیر حنا أرندت، تبرز هذه التجربة أنّ الجحيم ليس هو الآخرين، بل هو غياب الروابط مع الآخرين ومع الذات<sup>11</sup>.

يُفهم من التوتاليتارية ذلك النظام السياسي، الذي يجعل الأفراد خاضعين لسلطوية هيئات سياسية واجتماعية، وبمعنى آخر، يتأسس على وجود نظام وحيد تنصهر فيه كلّ السلطات؛ التشريعية والقضائية والتنفيذية، لتكوين سلطة قاهرة تمارس سيطرة شاملة على الأشخاص وأنشطتهم، وتتدخل في كلّ تفاصيل حياتهم، و، بلغة جوليا كريستيفا، تحوّلهم إلى «جثث حيّة»<sup>12</sup>، ويصيرون غرباء عن ذواتهم، ويفقدون الإيثار بأنفسهم.

وتمثل التوتاليتارية الوجه القبيح والأبرز للشر المطلق في القرن العشرين، ومنعطفاً خطيراً في التاريخ الإنساني. ولهذا جعلت منها أرندت عنواناً بارزاً للتعبير عن الأزمة الشاملة للحضارة

13 - Hannah Arendt, Les origines du totalitarisme. Vol. III, Le système totalitaire Paris, Seuil, 1972, p. 201.

14 - Dario de Facendis, p. 54.

11 - Christian Delmas, Hannah Arendt une pensée trinitaire, une nouvelle approche de son oeuvre, Harmattan, 2006, p. 10.

12 - Kristeva Julia, le génie féminin, tome 2, p. 229.

وتحمل عبارة «تفاهة الشر» جانباً آخر ليس الشر، ولكن التفاهة؛ فالوصف الأساسي لأينخمان، حسب أرندت، هو سطحي بكلّ المقاييس؛ ولهذا لا يمكن تفسير ميله إلى الشر إلا ككليشيهات، أو لقطات كلها حقيقية، ما يدلّ على غياب الفكر لديه. وربما تظهر عبارة «غياب الفكر» في الوهلة الأولى كأحجية: فأينخمان، ككلّ الأشخاص، يعي وجوده، فكما أكّدت حنا أرندت لم يكن غيباً، ولا بليداً، فقد كان يملك القدرة على التمييز بين العدل والظلم، وبين الخير والشر<sup>19</sup>، بيد أنّه لم يكن قادراً على التفكير. فخلال أطوار المحاكمة، كما لاحظت أرندت، كان أينخمان يتكلّم بلغة نمطية وسطحية ذات طابع رسمي وإداري<sup>20</sup>، فقد كان يتكلّم كموظف بيروقراطي ينفذ أوامر سادته، دون أن يملك الجرأة على التفكير. تمثّل عبارة «غياب الفكر»، من جهة، عمق تحليل حنا أرندت للشر، ومن جهة ثانية، لحظة لفهم طبيعة النازية، وباقي الأنظمة التوتاليتارية. فهي تضعنا أمام الكيفية التي يمارس، من خلالها، ناس عاديون الإبادة والتطرف والعنف كأوجه للشر. ويمكن أن نشير، هنا، إلى أنّ مفهوم «تفاهة الشر» يحمل دلالة سياسية يمتدّ مفعولها إلى حدود نقد الحركة الصهيونية التي ترى حنا أرندت أنها مسؤولة عن المعاناة التي عاشها يهود أوروبا. إنّ شخصية أينخمان هي التعبير الأكثر وضوحاً عن تفاهة الشر، الذي جلبته الأنظمة التوتاليتارية للعالم الإنساني، والذي تحوّل إلى عالم لا إنساني أو مضاد-إنساني.

ومن أجل رسم صورة عامة، جاز لنا القول إنّ الشر، بالنسبة إلى حنا أرندت، هو فعل إنساني، ولا يخرج عن العالم الإنساني. فهو يصدر عن الإنسان، ويقع على الإنسان. فليس فيه شيء من الشيطان، وليس له أيّ مظهر ميتافيزيقي، ولا يرتبط بأيّ من المبادئ الخالدة للعقل الإلهي. فالشرّ كله إنساني، والشر بكلّ مظهراته، الجذري والتافه والمطلق، المعنوي والمادي، يتمثّل، بالنسبة إلى حنا أرندت، واقعياً وتاريخياً وسياسياً، في «الخطيئة الأصلية للصهيونية».

إلى التساؤل: أتوجدُ قطيعة أم استمرارية بين هذين المفهومين؟ وكيف يكون الشر تافهاً، وهي، في الوقت نفسه، تتحدث عن الشر الجذري؟<sup>15</sup>. في فصل «من الشر الجذري إلى تفاهة الشر»، ضمن كتاب (حنا أرندت والمسألة اليهودية) سيعمل ريتشارد برينشتاين على تتبع مسار تشكل دلالة الشر ليؤكد أنّ الشر الجذري وتفاهة الشر ليسا إلا لحظتين لسيرورة واحدة يمكن تسميتها بديالكتيك الشر<sup>16</sup>. وأثناء هذه السيرورة، يصل الشر إلى مرحلته المطلقة، التي تتساق مع المرحلة النهائية للتوتاليتارية فيصير شراً محضاً؛ فهو محض لأنّه لا تتم إحالته إلى دوافع إنسانية، ودون هذه التوتاليتارية لم يكن بالإمكان أبداً التعرف إلى الطبيعة الجوهرية للشر.

يمكن أن نفهم من «حالة أينخمان» معنيين متداخلين؛ فمن جهة يمكن النظر إليها كمشكلة، أو كشيء شبيه بالأحجية، فكيف أمكن لإنسان لم يكن متعصباً، ولا معادياً للسامية، أن ينخرط في عملية «الحل النهائي»، بمعنى إبادة الملايين من الأشخاص؟ وكيف لإنسان لم يكن منحرفاً، ولم تكن لديه نزوعات للقتل، وكان عاجزاً عن اغتيال رئيسه في العمل ليحلّ مكانه، أن يقترف جرائم شنيعة؟ وكيف يمكن أن نفهم إنساناً لا يستشعر الشر الذي ارتكبه؟ ومن جهة ثانية، تمثّل هذه الحالة مثلاً متميزاً، فأينخمان هو النموذج الأكثر دلالة على تفاهة الشر. ولا ينبغي لهذا المفهوم أن يضلنا، فهو لا يقصد أن يجد لأينخمان ظروف التخفيف أو التقليل من الشر الذي ارتكبه؛ بل، على العكس من ذلك، يجسد، في التاريخ، نوعاً جديداً من الجريمة، أو شراً جديداً: إنّ متطرف، ولكن لا يمكن ربطه بأيّ دافع، ولا بأية إرادة لفعل الشر من أجل الشر، ولا بأيّ تعصب<sup>17</sup>. إنّ الشر المرتكب من طرف أينخمان ليس جذرياً؛ لأنّه ليست له جذور في داخله، ولا يتضمن أيّ إرادة لفعل الشر من أجل الرغبة في الشر<sup>18</sup>. فالشر، دائماً متطرف وليس جذرياً أبداً، في حين أنّ الخير دائماً عميق وجذري.

15 - Ibid. p. 52.

16 - Ibid. p. 52.

17 - Catherine Valleé, Histoire et Justice, peut-on juger l'histoire ? Éditions de l'Emmanuel, le collègue supérieur, 2002 p. 123.

18 - Ibid. p. 129.

19 - Ibid. p. 133.

20 - H. Arendt, Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal, (1963), traduit de l'américain par A. Guérin revue par M.-I. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1966, pp. 8586.

# مصدر حديثا



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

## «برنارد لويس» يتأمل تاريخه في قرن من الزمان

فخري صالح\*

للكلمة؛ إذ إن اهتماماتها لغويّة، وأدبيّة، وثقافية، ودينيّة. كلاهما أنجز دراسات في التاريخ، من حين إلى آخر، لكن وصف المؤرخ لا يصدق عليهما تماماً<sup>2</sup>.

اللافت للانتباه أنّ لويس يخلص من دراسته عن الحشاشين (الذين انبثقوا من بين غلاة الشيعة، واتخذوا لأنفسهم مظهرًا متطرفاً عنيفاً، مركّزين على قتل المسلمين، ولاسيما الحكّام، والملوك، والأمراء، وقادة الجيوش، ورجال الدين)، إلى القول إنهم يمثّلون انحرافاً عن الإسلام السائد. «فالإسلام، مثله مثل المسيحية أو اليهودية، دينٌ ينطوي على رسالة أخلاقية، والجريمة والابتزاز ليس لهما موضعٌ في معتقداته أو ممارساته». والاستنتاج السابق يتماشى مع كثير ممّا كتبه لويس عن الإسلام في كتبه وأعماله الموسوعية، وهي وجهة نظر سيّتحول عنها المؤرخ البريطاني عندما يبدأ في توظيف معرفته لخدمة السلطة، وتوفير خلفيّة تاريخية للمشروع الأمريكي، الذي سعى المحافظون الجدد، من خلاله، إلى تفتيت العالم العربي، وإعادة تشكيله على أسس عرقية - قومية ودينية - مذهبية. لكننا نعثر، في مذكرات لويس، على ما يبدو مؤشراً ضمنياً، سابقاً في الزمن، إلى انشغالاته السياسية، وانحيازاته الإيديولوجية، وإيانه بتوظيف المعرفة في خدمة

في سيرته الذاتية، التي كتبها بالتعاون مع بنتزي إليس تشيرتشل<sup>1</sup>، يشير المستشرق البريطاني - الأمريكي برنارد لويس إلى اهتمامه المبكر بالعلمين العربي والإسلامي، قائلاً في الصفحة الأولى من الكتاب: «على مدار حياتي المديدة كنت مهتماً، بصورة أساسية، بدراسة الشرق الأوسط. بدأ هذا الاهتمام عندما كنت طالباً صغيراً في المدرسة، وتعاضم منذ ذلك الوقت، وأصبح هوايةً في البداية، ثم نوعاً من الهوس، وأخيراً مهنةً. لقد حاولت، منذ اللحظات الأولى، أن أفهم المجتمعات من الداخل، من خلال تعلّم لغاتها، وقراءة الكتابات [التي أنجزت في تلك المجتمعات]، والارتحال إلى بلدان هذه المجتمعات، والإصغاء إلى أهلها، وتبادل الأحاديث معهم».

يؤكد الكلام السابق شغف لويس بالشرق، وسعيه، منذ صباه، إلى فهم الشرق، وتفكيك أسطوره، من خلال القراءة التاريخية. ولعلّ ذلك الشغف، وهذا الانشغال المستمر بالشرق، على مدار ما يقارب تسعة عقود من الزمن، هو الذي وجّهه لدراسة تاريخ الشرق الأدنى في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن، حيث قام بتحضير رسالته عن الطائفة الإسماعيلية، مع المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون في باريس، بعد أن أخبره أستاذه في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، المستشرق البريطاني هاملتون جب، أنّه ليس مؤهلاً للإشراف عليه في الموضوع الذي اختاره، ونصحته بالتوجه إلى باريس. وكان الاثنان جبّ وماسينيون، حسب لويس، مستشرقين بالمعنى الكلاسيكيّ

\* كاتب وناقد من الأردن.

2 - ينقل لويس عن أستاذه هاملتون جب قوله له إنه (أي لويس) «كان أوّل مؤرّخ متخصص في تدريس تاريخ العرب ودراسته في إنجلترا كلّها». البقية الباقية ممن يعملون في الدراسات العربية كانوا مستعربين يهتمون باللغة والأدب، وفي بعض الأحيان بعلم اللاهوت. كما أنّ من يدرّسون تاريخ الشرق الأوسط والشرق الأدنى، في جامعة لندن، قبل تعيين لويس في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، كانوا أستاذة للعربية، أو الفارسية، أو التركية، وبعد عودته إلى التدريس في الجامعة، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، يقول لويس: «إنّ الحرب قذفته إلى قلب الشرق الأوسط المعاصر، وإلى الانخراط في شؤون هذه المنطقة».

1 - Bernard Lewis (With Buntzie Ellis Churchill), Notes on A Century: Reflections of A Middle East Historian, Viking Penguin (New York), 2012.

في خدمة السلطة، وأخضع البحث التاريخي للغايات السياسية - الإيديولوجية، التي عدّها خيانةً لا تُغتفر بالنسبة إلى المؤرخ النزيه المحاييد. ويمكن أن نستخلص من تلك المذكرات، التي تأتي تتويجاً لمسيرة عمرٍ من البحث التاريخي المشوب بأغراض سياسية، الأمور الأساسية التالية:

### 1. دفاعه عن الإمبراطورية:

يعلم لويس، بصورة لا لبس فيها، عن انتمائه الواضح، منذ الصغر، إلى فكرة الإمبراطورية البريطانية؛ إذ يقول: «منذ مرحلة الطفولة التي عشتها في لندن، خلال العشرينيات، كنت أشعر بالفخر بحقيقة كوني جزءاً مما يمكن أن نسميه أعظم إمبراطورية في التاريخ، وبكل تأكيد الإمبراطورية الأكبر والأوسع في ذلك التاريخ، التي تمدّ حكمها ونفوذها المباشر أو غير المباشر إلى ما يزيد على ثلث مساحة الكرة الأرضية، وتُحِلُّ، في أماكن عديدة من العالم، الحضارة مكان البربرية، وتُجلب إلى أجزاء مختلفة من الإمبراطورية الحرية والعدل بدلاً من الحكم المستبد، أو السلطوي». كما أنه يميّز الإمبراطورية البريطانية عن الإمبراطوريات الأخرى، ممتدحاً الدور التنويري الحضاري لتلك الإمبراطورية التوسعية، التي يفتخر بالانتماء إليها: «لقد كرّست السلطة الاستعمارية، في الإمبراطورية البريطانية، على عكس غيرها من السلطات الاستعمارية، اهتماماً كبيراً بنشر التعليم، وعلى نحو أكثر وضوحاً التعليم الجامعي. كان الهدف أن يكون هناك، في كل مستعمرة من المستعمرات البريطانية، جامعة واحدة على الأقل، على أن يُبذل فيها بعض الجهد والوقت لتعليم تاريخ شعبها؛ أي تاريخ ذلك البلد بصورة أساسية». وعلى هذا الأساس عملت جامعة لندن، كما يذكر لويس، على إعداد باحثين في التاريخ المحلي لكل واحدة من المستعمرات، وساهم هو نفسه، من خلال عمله أستاذاً في قسم الدراسات الشرقية والأفريقية، في إعداد مقررات دراسية لتدرّس في جامعات المستعمرات.

ويضيف لويس، في تحييز واضح للإمبراطورية والتجربة الاستعمارية: «إن المهاتما غاندي ما كان لينجح في نضاله ضد الاستعمار البريطاني لولا أنه كان يفعل ذلك في مواجهة عدو ديمقراطي متحصّر، وإن نضاله السلمي ما كان ليبدو أسبوعاً واحداً لو أن عدوّه كان هتلر، أو ستالين، أو صدام حسين». وهو، في موضع آخر، ولدى حديثه عن طلبته في جامعة لندن، الذين

السلطة وغايات الإمبراطورية، من خلال حديثه عن عمله خلال سنوات الحرب العالمية الثانية في جهاز المخابرات البريطانية بدءاً من نهاية 1940، أو بداية عام 1941. فقد قضى سنوات الحرب يقوم بأعمال لا يستطيع، كما يقول «استناداً إلى قانون السرية»، أن يتحدث عنها بالتفصيل في مذكراته. كما أنه نُقِل، في نهاية عام 1941، ليعمل في ما يُسمّى جهاز المخابرات البريطانية (MI6)، ليقوم بترجمة النصوص المكتوبة باللغة العربية، بصورة أساسية، أو بتلخيصها، وكان بعضها مكتوباً بالشفيرة. وقد تعاون، كما يقول، مع أحد المجنّدين في فرع آخر من (MI6)، وكان يتقن الألمانية، في تتبّع عميل سوريٍّ للمخابرات الألمانية، بمقارنة مصادر لويس العربية بمصادر المجنّد الآخر الألمانيّة. وكان خلال فترة خدمته في الحرب يقوم بتحويل المكالمات الهاتفية، التي ترصدها المخابرات البريطانية إلى نصّ مكتوب.

وعلى الرغم من أن تجنّده في واحدة من شعب المخابرات البريطانية، أثناء الحرب العالمية الثانية، قد لا يكون، بالضرورة، مؤشراً إلى اختياراته السياسية والعملية في المستقبل (إذ إن هذا العمل يندرج، في بعض وجوهه، ضمن الخدمة الإلزامية خلال الحرب)، تدلّ علاقات لويس وارتباطاته السياسية، ودائرة معارفه المستقبلين، وكذلك توظيفه لكتابات التاريخ، دلالة واضحة على توظيفه التاريخ في خدمة السياسة وصناعة القرار، سواء في مسقط رأسه بريطانيا أم في بلده الثاني الذي اختار الرحيل إليه فيما بعد (أمريكا). وهو أمرٌ يخالف تماماً ما يشدد عليه في مذكراته بالقول إنه ليس «من المسموح، بالنسبة إلى المؤرخ، أن يعيد تشكيل النتائج، التي يتوصّل إليها لكي تخدم بعض غاياته السياسية والإيديولوجية. هذه خيانة لروحية عمل المؤرخ». كما أنّ سيرته العملية والبحثية تتنافى مع قوله، في موضع آخر من مذكراته، إن «مسؤولية المؤرخ وواجبه هي قول الحقيقة كما يراها، الحقيقة بحذافيرها ولا شيء غير الحقيقة. عليه ألا يسمح لنفسه أن يكون داعيةً وناشراً للأكاذيب، أو أن يُستخدم من قبل الدعاة وناشري الأكاذيب. هذا ما يمثل الإغراء الأكبر والخطر الأعظم على التاريخ كمهنة وتخصص، لأنّ التاريخ هو القضية التي يختارها المرء، ويُغلبها على أيّ غرض سياسي».

تكشف مذكرات لويس عن ثلاثة أمور أساسية تنفي عنه حياده السياسي والإيديولوجي مؤرخاً، وتؤكد أنه وظّف المعرفة

**3. علاقته الوطيدة بالإدارة الأمريكية في عهد جورج بوش الابن وأعضاء تلك الإدارة ومستشاريها الفاعلين:**

يقرُّ لويس بأنَّ علاقته بالمحافظين الجدد، في إدارة جورج بوش الابن، تعود إلى فترة مبكرة نسبياً من إقامته في الولايات المتحدة. بدأت هذه العلاقة أثناء رحلة إلى أمريكا ألقى فيها لويس عدداً من المحاضرات. وازدادت هذه العلاقة قوةً بعد إلقائه محاضرةً حول الوضع في الشرق الأوسط، وسياسة القوى الخارجية، على جمهور محدود في واشنطن. وبعد انتهاء محاضراته اقترب منه شابٌ صغير، وأخبره أنه يعمل مساعداً للسنتاتور الديمقراطي هاري م. جاكسون «سكوب». ولم يكن هذا الشاب، الذي عرفه إلى السناتور جاكسون، سوى ريتشارد بيرل (Richard Perle)، الذي يُعدُّ واحداً من أكثر المحافظين الجدد تأثيراً في إدارة جورج بوش الابن. وقد توثقت هذه العلاقة مع أعضاء آخرين في جماعة المحافظين الجدد، ومع نائب الرئيس الأمريكي ديك تشيني، ومع الرئيس الأمريكي جورج بوش، فيما بعد<sup>5</sup>.

5 - يقول لويس إنه بعد احتلال صدام للكوييت عام 1991، استُدعي إلى البيت الأبيض لمقابلة وزير الدفاع الأمريكي ديك تشيني لمعرفة رأيه في ما حدث، وإنهما استمرا في لقاءاتهما خلال السنوات التالية، ولكنه يدعي أنَّ أحداً لم يستشره بخصوص الهجوم على العراق لإسقاط العراق واحتلاله عام 2003، وأنه، على العكس من ذلك، كان ضد هذا الاحتلال، وأنه كان يفضل لو تعاون الأمريكان مع الأكراد في شمال العراق لإسقاط نظام حكم صدام حسين. وهو يقول عن الاتهام، الذي وجهته إليه بعض وسائل الإعلام حول دوره في احتلال العراق، إنه مُجانبٌ للحقيقة. ويردُّ على ما كتبه الصحفي الأمريكي بيتر والديمان (Peter Waldeman) في (وول ستريت جورنال) عام 2004، حول دوره في التأثير على سياسات إدارة جورج بوش الابن، ولاسيما فيما يتعلق بغزو العراق، بأنَّ دوره المشار إليه كان مبالغاً فيه، كما تعرَّض للكثير من التشويه والتحريف. لكنه يقرُّ بأنه حافظ على التواصل مع ديك تشيني، الذي أصبح في ذلك الوقت نائباً للرئيس، وأنه زار مكتبه عدة مرَّات، وتباحث معه في شؤون منطقة الشرق الأوسط. كما يشير إلى دعوته إلى البيت الأبيض لكي يحاضر، بصورة سرية، في موظفي البيت الأبيض. ويذكر، في موضع آخر من مذكراته، حديثه مع مستشارة الأمن القومي الأمريكي كوندوليزا رايس في مكتبها في لقاء خاص. كما تمَّت دعوته للقاء الرئيس جورج بوش في ثلاث مناسبات، وطُلب منه أن يوجِّه اقتراحاته، من خلال البريد الإلكتروني، إلى ستيفن هادلي، الذي تولَّى منصب مستشار الأمن القومي، وقد بعث إليه خمسة «إيميلات» اقترح فيها بعض الاقتراحات حول إيران وليس العراق، وبعد أن تمَّ غزو العراق بالفعل. وقد تركزت اقتراحاته، حسب قوله، حول المشروع النووي الإيراني، وليس

كانوا يأتون من المستعمرات؛ ليجدوا رسائل دكتوراه ينتقدون فيها ما فعله القوات الاستعمارية البريطانية في بلادهم، يقول: «إنَّ في إمكانه أن يطلق على هذا النوع البريطاني من الاستعمار «الإمبريالية الديمقراطية».

## 2. ارتباطاته الإسرائيلية وتعاطفه مع الدولة العبرية:

يكتب لويس هذه العبارة الكاشفة في مذكراته: «رغم أنَّ اشتغالي الأساسي كان، لبعض الوقت، منصباً على التاريخ الإسلامي العام، فإنني لم أنس أبداً اهتمامي بالدراسات العبرية واليهودية، التي قادني، يوماً، إلى حقل الدراسات شرق الأوسطية». ومن هنا إنَّ رحلات لويس إلى إسرائيل، وقبل ذلك إلى فلسطين، لم تنقطع منذ أربعينيات القرن الماضي. كما أنه أمضى أوقاتاً طويلة في الجامعات ومراكز الدراسات الإسرائيلية على مدار حياته الأكاديمية والبحثية<sup>3</sup>. وقد كتب بعض الدراسات باللغة العبرية، وترجم شعراً عن العبرية لعدد من الشعراء اليهود المعاصرين. وهو يشير، في أكثر من موضع من مذكراته، إلى صلاته بالسياسيين الإسرائيليين<sup>4</sup>.

3 - حصل برنارد لويس، عام 1974، على جائزة هارفي التي يمنحها معهد التخيون في حيفا (أي المعهد التكنولوجي التابع لجامعة حيفا).

4 - يقول لويس في مذكراته إنَّ الجوّ كان مهيباً، منذ عام 1969، لعقد اتفاقية سلام بين المصريين والإسرائيليين. لقد استشف ذلك من رحلاته الكثيرة إلى مصر في نهاية ستينيات القرن الماضي. ويضيف أنه سافر إلى إسرائيل عام 1969، وذهب لمقابلة رئيسة وزراء إسرائيل في ذلك الحين غولدا مائير، وحاول إقناعها بأنَّ المصريين أصبحوا مستعدين للسلام، وأنَّ المحادثات المباشرة ممكنة. لكن غولدا مائير لم تصدِّقه، وقالت إنه سمح للمصريين بخداعه. وقد حاول إقناع وزير الدفاع موشي دايان، وهو يظن أنَّ دايان صدِّقه، لكنه لم يستحسن الفكرة، فهو لم يكن يريد التفاوض مع المصريين، حسب كلام لويس. وينقل عنه كلامه: «إذا كنا سنتفاوض معهم، فعلينا أن نعطيهم شيئاً. عن ماذا سنتحدث إذًا؟» «كان يظن وقتها أنَّ في إمكان إسرائيل أن تحتفظ بنصف شبه جزيرة سيناء». ويشير لويس إلى أنه قال الكلام نفسه لإسحق رابين، وكتب له رسالة بهذا الخصوص. لكنهم، حسب كلامه، لم يصدقوه، أو أنهم لم يرغبوا في تصديقه. هذه حكاية كاشفة عن طبيعة انغماسه في الشأن السياسي، وعدم حياده مؤرخاً والأهمُّ من ذلك هي تدلُّ على اهتمامه المفرط بالشأن الإسرائيلي، وانحيازه الواضح لها، وعلاقته الوثيقة بالطبقة السياسية الإسرائيلية، تدلُّ على ذلك رحلاته وإقاماته الكثيرة في تل أبيب.

يشير ما سبق إلى أن برنارد لويس لم يكتفِ بدوره مؤرخاً محايداً؛ بل وظّف معرفته التاريخية لغايات وأهداف سياسية إيديولوجية توجّه صانع القرار السياسي، ما كان له نتائج كارثية على صعيد السياسة العالمية أثناء الحربين اللتين شتتها الولايات المتحدة على أفغانستان والعراق. ولا يبرئ لويس من التهمة تنصّلُه في مذكراته من أيّ دور أدّاه في توجيه الإدارة الأمريكية نحو شنّ الحرب على هذين البلدين اللذين ما زالا يعانيان من سياسة الولايات المتحدة الخرقاء، التي كان لويس واحداً من المستشارين الذين أدوا دوراً خفياً فيها.

لقد كان لويس، رغم الميراث البحثي الضخم الذي وضعه، مثلاً سيئاً للمؤرخ والعالم في عصرنا.

---

حول الإطاحة بصدام حسين. ولذلك فإنه يؤكّد أنّ دوره في الحرب على العراق لم يتمثّل في تقديم اقتراحات، بل في توفير خلفيّة ومعلومات تفصيلية يمكن أخذها في الحسبان عند وضع السياسات واتخاذ القرارات. لكنه يقول في جملة كاشفة: «لقد كان دوري في صناعة القرار صغيراً، لكنّ المبالغة في تقدير هذا الدور في بعض وسائل الإعلام أمرٌ سخيف».

## الفلسفي والموسيقى

المنصف الوسلاقي\*

### المقدمة

ليس بوسعنا أن نضمّن هذه المحاولة المتعلقة بمقاربة علاقة الفلسفة بالموسيقا قدرًا من الطرافة، وبعضاً من الجدّة، إلا إذا ما قلبنا النظر فيها على غير الوجه الذي تواترت به في تاريخ الفلسفة، حيث الاستغراق الفلسفي لهذا الضرب من الفن ضمن الأفق الإستيتيقي أين يتنزل موضوعاً للجاليات شأنه في ذلك شأن غيره من الفنون، سعياً إلى الإحاطة بمعقوليته الجمالية، وذلك من جهة اضطلاع بتجسيد الحقيقة كما حدّدت الفلسفة معالمها وشروط إمكانها قبلياً، ولا يتسنّى لنا ذلك إلا بمعاينة الطابع الحدثي لهذه العلاقة، حيث يكفّ فنّ الموسيقى، بمقتضى ذلك، عن أن يكون مجرد مجال من المجالات الممكنة للانفعال الفلسفي ليصبح نموذجاً يؤسّس شروط إمكان التفلسف على نحو آخر، وبذلك تكون علاقة فنّ الموسيقى بالفلسفة، في تقديرنا، حدثاً بالمعنى الذي نشهد فيه قطيعة فكرية، وانعطافاً تاريخياً.

أما الطابع الحدثي للقطيعة فيتجلّى في التغيير الجذري في مستوى نموذج التفكير، الذي بمقتضاه يكون الانتقال من بردايم استعارة «العين»، الذي يقضي باستغراق التفكير ضمن دلالة الرؤية والنظر إلى بردايم استعارة «الأذن»<sup>1</sup>، الذي شأنه استيعاب التفكير ضمن دلالة الإصغاء. أما الطابع الحدثي للانعطاف التاريخي، فيتعيّن في تأسيس قدرية للفلسفة لا يكون فيها الوجود

أو الإنسان موضوعاً بمعنى الكائن الملقى - أمام (Ob-jeter) للنظر والتمثل، بل يكون مجالاً للانفتاح على النحو الذي يكون فيه الفكر قريباً يصغي إلى ما يقولانه مضطلعاً بمهمة استيعاب ذلك القول، وصياغته في ضرب آخر من الخطاب لا يجعل من التفكير الفلسفي تفكيراً قريباً من الوجود والإنسان، مصغياً إليهما فحسب؛ بل ويمنح هذا التفكير ضرباً آخر من «الكليّة» لا تستمد شروط إمكانها من السياق النظري المعرفي، ولا من السياق العملي الأخلاقي؛ بل تستمدّها من السياق الإنشائي، الأمر الذي يجعل من التفلسف فكراً مبدعاً، منشئاً وخلاقاً، بدلاً من كونه فكراً معلّلاً، أو مؤسساً، أو مشرّعاً.

لكن أن نرفع الموسيقا إلى مقام النموذج المؤسس لضرب آخر من التفكير الفلسفي، استناداً إلى بردايم «الأذن»، فذلك لا يعني أنّ النموذجية ههنا تتعلّق بالموسيقا فنّاً، وإنما تتعلّق بما هو «موسيقى» (Musiké) في فنّ الموسيقا، سواء تمثلنا هذا «الموسيقى» جوهر الوجود، أم تمثلناه تجسيداً لما هو أصيل في الإنسان، وبصرف النظر عن كيفية النفاذ إليه، سواء على جهة الرؤية والتعقل أم على جهة الإصغاء والاستجابة، فإنّ «الموسيقى» يتعيّن قاسماً مشتركاً بين الفلسفات على اختلاف أنساقها، رغم تجليه في كلّ مرة على نحو يتناسب مع هذا النسق الفلسفي أو ذاك<sup>3</sup>. على هذا الأساس وجب التمييز ههنا بين الموسيقا فنّاً و«الموسيقى» مرجعاً نحدد بحسبه دلالة

2 - انظر، في هذا السياق، ما أورده عبد العزيز بن عرفة من دلالة لمفهوم الموضوع

ضمن مؤلفه «الدال والاستبدال»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى،

1993. ص 48.

3 - يحوز الموسيقى، في بعض الأنساق الفلسفية، دلالة «التناغم»، ويحمل في

البعض الآخر على معنى «الإيقاع»، أو معنى «الضجيج»، أو «الصراخ»، أو غير ذلك

من الدلالات والمعاني، وسنعمد، في هذا المقال، إلى تقليب النظر في هذه المعاني

تباعاً بحسب السياق الفلسفي الذي نحن فيه، وتناسباً مع مقصودنا منه.

\* باحث من تونس.

1 - في هذا السياق، نحيل القارئ إلى مقال يظلع فيه صاحبه بمعالجة استعاري

العين والأذن ضمن الأفق الموسيقي:

-Pierre, Plumerey, «Lire la musique», Musique et philosophie, in

Cahier du Séminaire de philosophie, Centre de documentation en

Histoire de la philosophie, N°4, 1987, pp12- 13- 14- 15.

## الفيلسوف/الموسيقي

إنّ تمثّل صورة الفيلسوف/الموسيقي، على النحو الذي تكون فيه الموسيقا قيد النّظر الفلسفي، الذي تحدّد شروط إمكانه من خلال استيعاب موضوع انشغاله على جهة التعقل، يقتضي، في المقام الأوّل، تحديد بردايم هذا التمثّل من خلال الإحالة إلى استعارة العين باعتبارها نموذجاً بالنسبة إلى الفكر الفلسفي على امتداد تاريخه، حيث تمكّننا هذه الاستعارة من تمثّل طبيعة هذا التفكير بوصفه رؤية ونظراً؛ أي تأملاً في الحقيقة بوصفها «شمساً»، ويمكن أن نعتضد لذلك بأمثولة الكهف، أو بمفهوم «المثل» الأفلاطونية، التي تدل، من حيث معانيها الأصلية، على هذا الطابع الشمسي، فالمثل تفيد، من حيث الدلالة، شدة اللمعان، وذلك ما يتطابق مع التحديد الأفلاطوني للحقيقة بما هي وضوح وتمييز شمس لا يمكن إدراكها إلا برؤية عقلية ونظر عقلي صرف<sup>6</sup>، هذا التقليد الأفلاطوني قد ترسخ على امتداد تاريخ الفلسفة رغم الاختلاف بين الأنساق والمذاهب ما دامت جميع الفلسفات تؤكّد هذا الوضوح استغراقاً لماهية الحقيقة، وشروط إمكان رؤيتها. على هذا النحو يمكن أن نتبيّن كيف مثّلت استعارة العين النموذج والمرجع في تحديد مقتضيات الخطاب الفلسفي، وشروط إمكانه النظريّة، تمثلاً للحقيقة، ورؤية لها. هذا التحديد قد عيّن للفلسفة مقاسها، وللخطاب الفلسفي تميّزه في كيفية تمثّله للوجود، ولذلك إنّ الفن، بما هو رؤية جزئية للوجود، يظل خاضعاً لمقتضيات الخطاب الفلسفي؛ إذ لا حقيقة للفن خارج هذا التحديد الفلسفي الكلي لمعنى الحقيقة ولشروط إمكانها. وضمن هذا السياق، الذي يتخذ من استعارة «العين» نموذجاً ومرجعاً، يتعيّن وضع فن الموسيقا مؤسساً بذلك الإطار الميتافيزيقي لمقاربتة.

إنّ الصّورة الميتافيزيقية، التي هيمنت على الفكر الفلسفي تاريخياً، تقضي باختزال التفكير والمعرفة في مستوى الرؤية والنّظر «نويزيس» (Noesis)، وذلك انطلاقاً من كون الوجود موضوع

الحقيقة، أو كيفية النفاذ إليها، حتى يتسنى لنا تمثّل مقام النّموذجية، ولكي نتبيّن بوضوح هذا التمييز سنعمد إلى الاستئناس، على سبيل المثال، بما أجراه هايدغر (Heidegger) من فرق بين «الرياضيات» علماً، و«الرياضي» جوهرًا مؤسساً لهذا العلم.

ليس المقصود بالجوهر مفهوماً نقدر بحسبه ماهية ما؛ بل المقصود به الأساس أو المقوم الأنطولوجي لكل علم. وبهذا المعنى يكون «الرياضي» الأساس الأنطولوجي لعلم «الرياضيات»<sup>4</sup>، وذلك على اعتبار أنّه المحدّد للجهة، التي تتمثّل بحسبها الوجود حتى يكون موضوعاً لمعرفة من طبيعة رياضية، ونقصد بذلك التمثّل الكميّ، فعلم الرياضيات، الذي يتخذ من الكم موضوع معرفته، سواء أكان هذا الكمّ متصلاً (الشكل موضوع الهندسة) أم كان منفصلاً (العدد موضوع الجبر)، علمٌ يتجذّر في هذه الأرضية الأنطولوجية، التي يؤسّسها «الرياضي» بتمثّله الكميّ للوجود<sup>5</sup>، وبالمثل إنّ مقام «الموسيقي»، بالنسبة إلى فنّ الموسيقا، كمقام «الرياضي» بالنسبة إلى علم الرياضيات، وذلك من جهة اضطراره بتأسيس الأرضية الأنطولوجية لفنّ الموسيقا، التي تقضي بتمثّل الوجود على جهة الإيقاع والتناغم، وهو الأمر الذي يمكن تجسيده فعلياً من خلال الصوت ضمن سياق فنّ الموسيقا. بهذا المعنى نميّز بين الموسيقيّ مقوماً أنطولوجياً والموسيقيّ فناً. وعلى أساس هذا التمييز يمكن أن نتبيّن نموذجية الوضع الذي يحوزه الموسيقيّ بالنسبة إلى الفكر الفلسفي. وبما أنّ الأمر يتعلّق بقطيعة فكرية وبانعطاف تاريخي ترتّب على ذلك ضرورة مسaire هذا التحول بتمييز إجرائي بين صياغتين تعبّران عن سياقين فكريين مختلفين: صياغة «الفيلسوف - الموسيقي»، التي تعبر عن المعهود في تاريخ الفلسفة القاضي بتنزيل الموسيقا منزلة موضوع النظر، شأنه في ذلك شأن بقية الفنون، وصياغة «الموسيقي - الفيلسوف» التي تعبّر عن التحوّل الذي بمقتضاه يحوز «الموسيقيّ» وضع الإطار المرجعي بالنسبة إلى الفلسفة، التي تستحيل، بمقتضى ذلك الوضع، ضرباً آخر من التفلسف.

4 - انظر:

-Martin Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose? Trad. de Lallemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, 1971, pp. 87/ 88.

5 - يتجسّد معنى الرياضي، في ما أكده «جاليلو» (Galilée)، في أنّ الطبيعة كتابٌ كُتب بلغة رياضية لا يستطيع تمثّله إلا من كان رياضياً.

6 - انظر، في هذا السياق، تأويل هايدغر لأمثولة الكهف الأفلاطونية، حيث تأسس العلاقة الضرورية بين الرؤية والطابع الشمسي تجسيداً لمقتضيات بردايم العين

-Martin, Heidegger, Questions II, La Doctrine de Platon sur la vérité, Trad. par André Préau, Gallimard, 1968.

للكون ولعلاقة الكائنات ضمن سياق الفلسفة الفيثاغورية، وما فن الموسيقى إلا محاكاة لهذه الرؤية الفلسفية الموسيقية للكون التي تتجلى فنياً في مستوى التناغم بين الأصوات وفي علاقة بعضها ببعض. ومن هذا المنطلق يمكن أن نتبين طبيعة العلاقة بين الفلسفي والموسيقي ضمن إطار الرؤية الميتافيزيقية القائمة على تمثل فلسفي «للموسيقي» باعتباره جوهر الكون. ولكن ما كان لهذه الفلسفة أن تدرك هذا الجوهر الموسيقي للكون من خلال مفهوم التناغم لولا منزعه الرياضي<sup>10</sup>، الذي يقضي باستيعاب دلالة هذا المفهوم بأدوات رياضية كالنسبة والمقدار، على اعتبار أن تناغم الكون يجري كعلاقة بين كائنات جوهرها رياضي، حيث العدد والشكل، وانطلاقاً من هذا المنظور الفلسفي الرياضي يحوز «الموسيقي» وضع الأساس الأنطولوجي، الذي مثل إطاراً مرجعياً للفكر الفلسفي الأفلاطوني اللاحق عنه.

لا يتسنى لنا تمثل طبيعة العلاقة ما بين الفلسفة والموسيقا ضمن سياق التفكير الأفلاطوني إلا على أساس التمييز بين الموسيقا كروية<sup>11</sup> وبين الموسيقا فناً/صناعة<sup>12</sup>، وههنا يكمن موضع الاختلاف عن المرجعية الفيثاغورية. فأما الموسيقا، رؤيةً، فذلك ما يتعين من جهة كونها تمثلاً للكون وللإنسان انطلاقاً من مفهوم التناغم المتصل بالمرجعية الفيثاغورية، التي تمثل أرضية التفكير الأفلاطوني، فكما هو الشأن بالنسبة إلى فيثاغور، يرى أفلاطون أن التناغم يعكس نظام الكون وانتظام النفس، ولكن هذا التناغم، بقدر ما يمثل جوهر الكون، يؤسس عمقه الجمالي (التناغم=الجمال) الأمر الذي يعلّل العلاقة الضرورية بين التناغم والحقيقة والجمال بحسب المنظور الأفلاطوني، إلى الحدّ الذي يمكن معه أن نرفع الموسيقا إلى مقام الفلسفة<sup>13</sup>، باعتبارها تمثلاً للتناغم، الذي لا نميز معه بين الحقيقة والجمال، وأما الموسيقا، صناعةً، فهي دون مقام الفلسفة، وذلك نتيجة اضطلاعها بمهمة إحداث اللذة المشروطة بمخاطبة الحواس واستجابة لمقتضيات الجسد، بهذا المعنى، تُعدّ هذه الصناعة عائقاً للنفس في إدراكها الحقيقة، فضلاً عن كونها مشروطة بطبيعتها فناً، حيث لا تقوم إلا على المحاكاة

الرؤية يتميّز بالضياء والنور فضلاً عن تميّزه بالحضور، الأمر الذي يجعل من التفكير الفلسفي مشروطاً في تمثله بخاصيتي الوضوح والتميّز من جهة، وخاصيتي البدهة والحضور من جهة ثانية، وهو ما يُعلّل، في تقديرنا، نموذجية استعارة «العين» بالنسبة إلى هذا الضرب من التفكير، الذي ظلّ مخيماً على تاريخ الفلسفة إلى الحدّ الذي تقدّر معه وجهة موقف «باتاي» (Bataille) القاضي باعتبار هذا التاريخ «تاريخ العين»<sup>7</sup>، وذلك من حيث إنهما عين شمسية لا تدرك الحقيقة إلا في وضوحها وبدهتها وتميّزها؛ أي في شمسيّتها تناسباً مع النموذج الأفلاطوني للرؤية والإدراك.

### مقاربة فلسفية أنطولوجية - إيتيقية

حتى لا يكون التمييز الذي أجريناه بين «الموسيقي» و«الموسيقا» مجرد إجراء منهجيّ يفتقد كلّ كثافة فلسفية، سنعمد، في هذا السياق الذي نحن بصدد، إلى تأصيله ضمن إطار تاريخ الفلسفة، مستأنسين، في ذلك، بالتمييز الفلسفي بين المرجعية الفيثاغورية، التي تؤسس تصوّرها للكون والكائنات على «الموسيقي»، باعتباره مقوماً «أنطولوجياً»، والمرجعية الأفلاطونية، التي تستغرق مقاربتها لفنّ الموسيقا ضمن الأفق «الإيتيقي»، انطلاقاً من المهمة التي ينهض بها هذا الضرب من الفنّ، وأقصده بذلك «التربية» أساساً.

لا يتسنى لنا تمثل خصوصية الفلسفة الفيثاغورية ذات المنزع الرياضي إلا إذا تمثّلنا ضمنها مفهوم التناغم<sup>8</sup> باعتباره مفهوماً مركزياً بامتياز، لا بوصفه يُمكن من إدراك العلاقة ما بين الكائنات فحسب، بل بوصفه يمثل أساس الوحدة بين المتضادات<sup>9</sup> التي بمقتضاها يكون نظام الكون، ويكون تناغمه وانسجامه، الأمر الذي يجعل من «الموسيقي» جوهر الكون باعتباره يجسد هذا «التناغم»، بهذا المعنى يكون «الموسيقي» أساس الرؤية الفلسفية

7 - انظر:

- Claude Levésque: Dissonance, Nietzsche à la limite du langage, Brèches, 1988. p. 86.

8 - انظر:

Enrico. Fubini, Les Philosophes et la musique, Honoré Champion, Paris, 1983. p. 17.

9 - المرجع نفسه، ص 17-18.

10 - المرجع نفسه، ص 19.

11 - المرجع نفسه، ص 22.

12 - المرجع نفسه، ص 23.

13 - المعطيات السابقة نفسها، ص 24.

كونها إدراكاً للجوهر ورؤية للحقيقة، ووضعاً إيتيقياً يجعل من فن الموسيقى مهمة تطهيرية<sup>16</sup> غايته الخير، الذي لا يمكن فصله أفلاطونياً عن الحقيقة والجمال، انطلاقاً من معنى التربية. على هذا الأساس نتبين طبيعة العلاقة ما بين الفلسفة والموسيقى ضمن سياق النموذج اليوناني، الذي بمقتضاه تحوز الموسيقى وضعاً فلسفياً وإيتيقياً.

لكنّ هذه المقاربة اليونانية للموسيقى ولعلاقتها بالفلسفة، بقدر ما تستغرق البعد الفلسفي النظري والبعد الإيتيقي العملي، تظلّ مقاربة تفتقد عنصرين أساسيين: العنصر النسقي من جهة، والعنصر الإستيتيقي من جهة أخرى، وذلك لكون هذه المقاربة تظلّ مشروطة بالغاية منها، سواء أكانت هذه الغاية نظرية أم غاية إيتيقية، لذلك يظلّ السياق الفلسفي اليوناني وافياً بمقصوده غير وافي بمقصود الفلسفة.

#### مقاربة فلسفية نسقية - إستيتيقية

إنّ ما يميز المقاربة الحديثة للموسيقى، يتعيّن أساساً في هذا الطابع النسقي<sup>17</sup>، من حيث تمثّل الفنون نظاماً أو نسقاً تتبين ضمنه ضرورة كل فنّ، وضرورة موقعه في هذا النسق، إضافة إلى تميز هذه المقاربة ببعدها الإستيتيقي الجمالي للفن، بصرف النظر عن الغاية الإيتيقية والفلسفية منه، وبصرف النظر عن البعد الصناعي والتقني. وضمن هذا السياق، يمكننا أن نعيّن طبيعة المقاربة الحديثة للفن، ونقدّر خصوصيتها.

تتميز المقاربة الحديثة لفن الموسيقى برويتها الفلسفية ذات الطبيعة الإستيتيقية المحضة، حيث لا تتمثل الفن من جهة وظيفته أو مهمته؛ بل من جهة طبيعته وحقيقته فناً، فضلاً عن تحديدها للاختلاف الإستيتيقي بين الفنون، وهو ما يمكن أن نتبينه بوضوح من خلال مقاربة شلنج (schelling) الفلسفية لفن الموسيقى.

إنّ ما يميز الفن، بصفة عامة، يتعين، في تقدير شلنج، في كونه المجال الذي تشهد ضمنه تجسداً للاتاهي في مستوى التناهي<sup>18</sup>،

لحقيقة الكون، فما يحدثه فن الموسيقى من تناغم صناعي على مستوى الصوت إنّما هو، في نهاية المطاف، محاكاة لحقيقة الكون وجوهره الموسيقي، ولذلك إنّ جمالية الموسيقى (التناغم الصناعي التقني) محاكاة لجمالية الكون باعتبارها جمالية من طبيعة أنطولوجية، وشأن المحاكاة أنّها لا تجسّد الحقيقة، وإنّما تجسّد صورة الحقيقة، على اعتبار أنّ الصورة نسخة قائمة على المحاكاة. بهذا المعنى، نميز لدى أفلاطون بين الموسيقى رؤية لحقيقة الكون؛ أي هي إدراك «للموسيقي»، وبين صناعة الموسيقى محاكاة لهذا الجوهر.

بيد أنّ وضع الموسيقى ضمن سياق الفلسفة الأفلاطونية لا يمكن استغراقه في مستوى التعارض بين الرؤية والصناعة؛ أي بين الطبيعة النظرية والوظيفة النفعية؛ إذ بالإمكان الانتباه إلى بعدها الفني انطلاقاً من مفهوم التربية، الذي يحوز وضعاً مركزياً ضمن سياق التفكير الفلسفي الأفلاطوني.

ولكن إذا كان شأن الموسيقى، رؤيةً، أن تضطلع بإدراك حقيقة الكون، حيث التناغم، والاتساق، والانسجام، الذي يجسّد الجمال الكلي والكوني، وإذا كان شأن الموسيقى كصناعة إحداث اللذة؛ أي الاستجابة لما يقتضيه الحس الجسدي، فإنّ شأن التربية أن تجعل من الموسيقى فناً ينهض بمهمة تربية للنفس<sup>14</sup>، وذلك من خلال تطهيرها (Katarsis)، حيث تتجاوز اضطرابها وانعدام توازنها الناتج عن ارتباطها بما هو جسدي، وتتمكن، تبعاً لذلك، من استعادة تناغمها وانسجامها، فيحوز بذلك فنّ الموسيقى وضعاً إيتيقياً<sup>15</sup>؛ لأنه إذ يحدث في النفس توازنها وتناغمها فهو يجعلها تتجاوز الشرور الناتجة عن اضطرابها، وتبلغ الخير الذي هو مقصدها وغايتها. وبهذا المعنى يؤسس أفلاطون وضعين للموسيقى: وضعاً فلسفياً يرفع الموسيقى إلى مقام الفلسفة من جهة

14 - انظر:

«N'est-ce donc pas, Glaucon, repris-je, que l'éducation musicale est souveraine parce que le rythme et l'harmonie ont au plus haut point le pouvoir de pénétrer dans l'âme et à la toucher fortement [...]»

Platon, La République, trad.et notes par Robert Baccou, GF,

Paris,1966. III, 401 c-402 a. p. 153.

15 - انظر Fubini، مرجع سابق، ص26.

16 - المرجع نفسه، ص 20.

17 - المرجع نفسه، ص133.

18 - انظر:

الإيقاع لا تُستغرق في كونه العنصر الأكثر طبيعية والأكثر فيزيائية فحسب؛ بل لكونه يؤسس المعنى الزمنية (le temps) في الموسيقى انطلاقاً من العلاقة ما بين الإيقاع والتتابع<sup>22</sup>، وهي التي تجعل من الفن بصفة عامة، ومن الموسيقى بصفة خاصة، فناً متناهيماً، جزئياً (في الزمن) مادياً، لكنه، رغم ذلك، ينزع إلى ما هو كلي مطلق ويجسده، بهذا المعنى نتبين خصوصية فن الموسيقى كما نتبين مميزاته وأصالة ضمن إطار هذه المقاربة النسقية الإستيتيقية لدى شلنج، وهي المقاربة التي يمكن أن نجد امتدادها لدى هيغل لكن على نحو مختلف.

إنّ تحديد الوضع الفلسفي الإستيتيقي للموسيقا أو لفن الموسيقا، ضمن سياق الفكر الهيغلي، يستوجب أن نميز بين ثلاثة ضروب للفنّ تمييزاً يستند إلى معيار فلسفي حدّده هيغل في التمثّل على جهة التعقّل لمفهوم الحقيقة، بما هي مفهوم مجرد، وكلي، تجسّداً للمطلق<sup>23</sup>، وعلى هذا الأساس يجوز كل ضرب من ضروب الفن وضعاً ما بالنسبة إلى هذا المطلق، من أجل ذلك يعين هيغل الفن الرمزي في المرحلة الأولى، وذلك نظراً لما يميّز به هذا الضرب من الفن من استغراق للمادة وللحس، حيث تكون المادة ويكون الحس مجالاً لتجلي المطلق، وتتجلى فيه الحقيقة على نحو خافت، مثال ذلك فن المعمار، فهذا الفن ينتمي إلى الفن الرمزي لما يميّز به من حضور مكثف للمادة، وذلك ما يميّزه عن الضرب الثاني الذي يعينه هيغل في الفن الكلاسيكي، وذلك لكون هذا

والكليّ في الجزئيّ، والمطلق في الظاهر. ومن هذا المنطلق، يحدّد شلنج طبيعة الفن وحقيقته استناداً إلى هذه الخاصية المفارقة، لكن، رغم هذا القاسم المشترك بين جميع الفنون، بالإمكان رصد الاختلاف بينهما، وذلك على أساس التمييز بين ضربين منها، ضرب يكون فيه الفن مرتبطاً بالواقع من جهة استغراق الجانب الواقعي الموضوعي/ الفيزيائي، وآخر يتعلّق فيه بما هو مثالي، وذلك من جهة الانصراف إلى الخاصية المثالية الذاتية/ الروحية، هذا التمييز يجعلنا نسّم الضرب الأول بميسم الفنون التشكيلية التي ضمنها يندرج فن الموسيقى، في حين أنّ الضرب الثاني يتعلّق بفنون القول على جهة التعميم. ولكن لا تكون الموسيقا فناً تشكيمياً إلا لكونها مرتبطة بهذا البعد المادي الفيزيائي الذي يمثل مرجعية هذا التشكيل، ولا يكون الفن تشكيمياً إلا لكونه يتخذ من المادة موضوعه الأساسي، يشكّله على النحو الذي يجعله جميلاً، ومن هذا المنظور يمكن اعتبار الموسيقا أكثر الفنون التشكيلية نزعة واقعية وطبيعية فيزيائية، وتحديد هذا الوضع الإستيتيقي لفن الموسيقا ضمن نسق الفنون من شأنه أن يمكننا من تحديد طبيعتها وخصوصيتها مقارنة مع غيرها من الفنون<sup>19</sup>.

إنّ ما يميّز فن الموسيقا يحدده شلنج في العناصر التالية: أولاً العنصر الإيقاعي، وثانياً عنصر التناغم، وثالثاً عنصر الميلودي<sup>20</sup>. أمّا الإيقاع فهو يمثل البعد الفيزيائي/ المادي في مستوى هذا الفنّ، وأمّا التناغم فهو يتعلّق بما هو مثالي/روحي، في حين أنّ الميلودي تحيل إلى العنصر الذي يربط ما هو فيزيائي بما هو مثالي، هذه العناصر مجتمعة هي التي تميز فن الموسيقا، رغم أنّ هذه العناصر متفاوتة من حيث الأصالة، ما دام الإيقاع يظلّ، في تقدير شلنج، العنصر الأكثر أصالة في فنّ الموسيقا، إلى درجة اعتباره شرط إمكان ما هو «موسيقى» في الموسيقا<sup>21</sup>، وأنّ أصالة

dans la musique, il est la musique dans la musique il est donc, conformément à la nature de cet art, son(principe) dominant.»

المصدر نفسه، ص 184.

22 - المصدر نفسه، ص 181.

23 - انظر:

«L'art n'a pas d'autre mission que celle d'offrir à la perception sensible le vrai, tel qu'il existe dans l'esprit, le Vrai dans sa totalité, dans sa conciliation avec l'objectif et le sensible. C'est dans la mesure où ce but se trouve atteint dans la réalité extérieure des œuvres d'art que la totalité qui, par sa Vérité, représente l'Absolu, se laisse décomposer en ses divers éléments».

-G.W.F.Hegel, Esthétique, Trad. S.Jankélévitch, Flammarion, Paris, 979. Vol. III, p. 15.

- F.W.Schelling, Philosophie de l'art, Trad. par Caroline Sulzer et Alain Pernet, Ed.Jérôme Million, Grenoble, 1999, p179.

19 - انظر Fubini، مرجع سابق، ص 133/134.

20 - انظر: Schelling، مصدر سابق، ص 192. في هذا السياق، يعمد شلنج إلى اعتبار أنّ هذه العناصر الثلاثة ليست مكونات فن الموسيقا فحسب؛ بل إنها أساساً مقومات أنطولوجية للكون برمّته.

21 - انظر:

«...Le rythme n'est rien d'autre que cette uni-formation-même

الفن بصفة عامة، وحقبة فن الموسيقى تحديداً، إنما تتحدد على نحو فلسفي وبمقتضى المعايير الفلسفية استجابة لبردايم «العين» الذي يجعل من التفلسف رؤية يكون فيها تمثل الحقيقة على جهة التعقل، وما يترتب على ذلك من إخضاع الموسيقى لمقتضيات تلك الحقيقة، بعد استغراقها ضمن الأفق الاستيعابي. الأمر الذي يجعل من الموسيقى مجالاً مكنناً من مجالات انشغال الفيلسوف، شأنها في ذلك شأن بقية الفنون أو غيرها من فعاليات الإنسان نظرية كانت أو عملية، حيث لا مجال للحديث عن خصوصية للموسيقا ضمن هذا السياق، وبناء عليه يُعدّ الخروج عن هذا الوضع حدثاً فكرياً، وانعطافاً تاريخياً نشهد، بمقتضاه، تغيراً يتناسب مع التغير في مستوى البردايم.

### الهوسيني / الفيلسوف

إنّ الانقلاب في مستوى تصور علاقة الفلسفة بالموسيقا يمكن تمثله انطلاقاً من الانتقال من بردايم العين إلى بردايم الأذن، وما يترتب على ذلك من تغير في طبيعة الفكر الفلسفي وفي وضعه، بالنسبة إلى الموسيقا بكيفية يستحيل معها «الموسيقي» نموذجاً بالنسبة إلى الفيلسوف ومرجعته في النظر والتفكير.

إنّ مقارنة حقيقة استعارة «الأذن» ومدلولها تتجاوز التصوّر الكسمولوجي الرياضي، الذي يقضي بتمييز «الأذن» عن «العين» باعتبارها تمكّنا من الإصغاء إلى الموسيقا الكونية في تواصلها واستمراريتها، كما تتجاوز التصوّر الفلسفي الاستيعابي القاضي بربط الأذن بفن الموسيقا، الذي يحوز وضعاً معيناً ضمن نسق العلم الفلسفي فضلاً عن كونه يظل ملتزماً بأدوات التمثيل الاستيعابي الميتافيزيقي في مقارنة فنّ الموسيقا<sup>27</sup>. وبمنأى عن

leurs divers modes et combinaisons, un sentiment, une pensée sont exprimés avec vérité, que la musique s'élève au rang d'un art véritable, Il est d'ailleurs indifférent que cette pensée soit formulée par des mots, ou qu'elle soit rendue plus vaguement par l'harmonie des sons et l'animation de la mélodie».

-Hegel, Esthétique, Textes choisie par Claude Khodoss, P.U.F. Paris, 1953. p. 99.

27 - انظر:

- Bernard Pautrat: Version du soleil, Figures et systèmes de Nietzsche, Seuil, Paris, 1971, p 75.

الضرب يشهد حضوراً للمطلق يفوق حضوره في مستوى الفن الرمزي، حيث نشهد تراجعاً في كثافة حضور المادة وتزايداً في حضور العنصر الروحي/ المثالي، ومثال ذلك النحت، وبخلاف هذين الضربين من الفنّ يتميز الضرب الأخير الذي يعينه هيغل في الفنّ الرومنطقي، والذي نشهد ضمنه حضور المطلق في كلّ ما هو ذاتي، حيث المشاعر والأحاسيس، وحيث لا يتخذ هذا الحضور شكلاً مادياً خارجياً إلا على نحو جزئي، ومثال ذلك الرسم والموسيقا والشعر، فأما الرسم فشأنه أن يكشف عن هذا الذاتي ضمن إطار مرئي، وذلك على أساس أنّ المرئي يحيل إلى ما هو ذاتي مجرد من انفعالات وأحاسيس ومشاعر، كذلك يكون هذا الفنّ أكثر تجريداً وذاتية من الفنون الأخرى، لكنه دون فن الموسيقا؛ لأنه في الموسيقا يتجلى الذاتي أكثر عمقاً، دون أن يتخذ من ذلك شكلاً حسيماً مباشراً سوى الأصوات التي تخضع في تركيبها وتضافرها إلى ما يقتضيه هذا الذاتي، فإذا كان الصوت معطى حسيماً فإنّ هذا المعطى يظل مشروطاً بما هو ذاتي ومجرد، ومعنى ذلك أنّ الموسيقا أرقى من الرسم ومن غيرها من الفنون، مقارنة بمنزلتها الاستيعابية والفلسفية بالنسبة إلى الحقيقة المجردة، فلأنّ الموسيقا هي الفنّ الأكثر تجريداً، فهي الأقرب إلى الحقيقة، باعتبار أنّ حضور الشكل المادي الحسي فيها يظلّ حضوراً خافتاً<sup>24</sup>. ومن هذا المنطلق يعين هيغل منزلة فن الموسيقا، الذي هو أرقى من الرسم الذي نشهد فيه خروجاً عن الشكل المادي الحسي، واستحضاراً لما هو ذاتي مجرد، وما يعمّق هذا الوضع الذي تحوزه الموسيقا باعتبارها فناً ينزع إلى التجريد، يتعين أساساً في ارتباط الموسيقا بعنصر الزمنية<sup>25</sup>، وهو الأمر الذي يجعله يحوز منزلة مهمة بالنسبة إلى مسار تجلّي الحقيقة، رغم أنّ الفن برمته (الرمزي، والكلاسيكي، والرومنطقي) يمثل، ضمن النسق الهيجلي، الدرجة الأولى من تجلّي الحقيقة مقارنة مع الدين ومع الفلسفة. بهذا المعنى، نحدد طبيعة المقاربة الفلسفية الإستيعابية لفن الموسيقا مقارنة تجعل من هذا الفنّ مشروطاً في تمثله بمقتضيات الفكر الفلسفي، مادامت الفلسفة هي التي تعين وضع الفن ومنزلته بالنسبة إلى الحقيقة، أو بالنظر إليها<sup>26</sup>، فحقيقة

24 - انظر: Fubini، مرجع سابق، ص 135-136.

25 - المرجع نفسه، ص 138.

26 - انظر:

-«C'est seulement lorsque, dans l'élément sensible des sons et de

أم بصوت موسيقياً، يظل الأمر متعلقاً «بالأذن» وبالإنصات، فضلاً عن ذلك، لا يعني الانتقال من مستوى إلى آخر، في تقدير نيتشه، نسيان «الصراخ» وتهميشه بمجرد حدوث العمل الموسيقي، ما دام هذا «الصراخ» يتواصل في كل عمل موسيقي فني، وليس أدل على ذلك من موقف هايدغر<sup>31</sup> القاضي باعتبار مؤلف (هكذا تحدث زرادشت) «صراخاً» فكرياً حوّله نيتشه إلى كتابة، فكان بمثابة العمل الفني الموسيقي على حدّ تقدير نيتشه ذاته، وبناء عليه، قد لا يكون الصراخ المادة الأولى للعمل الموسيقي<sup>32</sup>؛ بل يكون آخر ما يلجأ إليه المفكر ويصوغه في عمل فني، سواء تعلّق الأوّل بإبداع قطعة موسيقية أم بإبداع كتابة فنية موسيقية. من هذا المنطلق نتبين أهمية «الصراخ» باعتباره محدداً «للموسيقى»، فضلاً عن أهميته في تحديد ضرورة «الأذن»، وتحديد طبيعة علاقتها بالموسيقى من جهة، وتحديد السبيل إلى حقيقة الإنسان والوجود من جهة أخرى.

### الكيان صراخ ونداء

إنّ مقارنة الصراخ لا تكون إلا من جهة كونه حدثاً طبيعياً فيزيولوجياً يحيل إلى الجسد، ويقدر أهمية «الأذن»، فضلاً عن كونه مجازاً نتبين من خلاله:

أولاً: استحالة الصّراخ إلى نداء يعلن عن حدوث أمر جليل، أو نداء يعلن عن اختناق صوت، أو فكر جرّاء ممارسة فكرية

هذين التّصوّرين، سنعتمد إلى مقارنة استعارة «الأذن» ضمن إطار الفكر النّيتشوي، متوسّلين في ذلك بالمقطع الوارد ضمن مؤلّف (الفجر) تحت عنوان «ليل وموسيقاً»<sup>28</sup>، حيث يعمد نيتشه في هذا المقطع إلى رصد العلاقة بين الأذن والموسيقا انطلاقاً من ماضي الإنسانية بصفة عامّة، ومن صورة البدائي تخصّصاً، هذا الذي يتوسّل الأذن لتحديد الأصوات في ظلمات الليل، إمّا بغاية الافتراس وإمّا بغاية تجنّب أن يكون الفريسة، وهو ما يعني أنّ البدائي يعيش الخطر والمغامرة بهدف البقاء والتعلّق بالحياة، سبيله في هذا الضرب من الوجود «الإصغاء»، ووسيلته في ذلك «الأذن». ولأنّ الإصغاء تحسّس للأصوات، وتمييز بينها، ولأنّ الصوت قوام الموسيقا، ترتّب على ذلك اعتبار الأذن شرط إمكان الموسيقا وألفة ظلمات الحياة على حد سواء<sup>29</sup>. وهو الأمر الذي يمكن أن نتبيّه بوضوح من خلال رمزية ديونيزوس بوصفه إله الموسيقا والظلمات، بيد أنّ العلاقة بين الأذن والموسيقا، التي بمقتضاها نتنقل من «أذن» براغماتية حيوية إلى أذن موسيقية تظّل غير واضحة ما لم نتبين الانتقال من مستوى الصراخ والضجيج إلى مستوى الصوت الخاضع إلى «تركيب نحوي»؛ أي إلى لغة أو موسيقا. غير أنّ تحديد هذا الانتقال لا يكون في تقديرنا إلا من خلال عمل جينبالوجي نتبين بمقتضاه ما قبل تاريخ الفنّ الموسيقي، من خلال نظرة ارتدادية تبدأ من التركيب والتنظيم والهيكلة والإيقاع المرتبط بصوت في مستوى القطعة الموسيقية وصولاً إلى الضجيج والصراخ<sup>30</sup> كمادة أوليّة وطبيعيّة.

وبهذه النظرة الارتدادية، نتبين الاختلاف بين «الأذن» الطبيعية البراغماتية، و«الأذن» الموسيقية الفنية، وسواء تعلّق الأمر بصراخ

31 - انظر:

- Martin Heidegger, Qu'appelle-t-on penser ? Trad. de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, P.U.F.Paris, 1959, p. 47.

32 - تختلف مقارنة مدلول «الصراخ» لدى كل من هيغل وشلنج، فإذا كان شلنج يستغرق معنى الصراخ ضن دلالة الضجيج، وذلك انطلاقاً من التمييز بين الرنين والصوت (انظر: Schelling, Philosophie de l'art : مصدر سابق، ص 180). وإذا كان هيغل يعدّ الصراخ مادة أولية يشكّلها الموسيقي على النحو الذي يصيرها عملاً فنياً حاملاً لمعنى ومجسداً للحقيقة على نحو ما (انظر: Hegel, Esthétique, Textes choisies, ص 102)، فإنّ القاسم المشترك بين هذين التّصوّرين يكمن في استغراق معنى الصراخ ضمن الأفق الإستيتيقي، باعتباره مادة أولية قابلة للتشكل بفعل عمل فني ينتقل بالصراخ من لحظة الضجيج إلى مرحل الصوت المتمفصل، مؤسساً بذلك عملاً موسيقياً. وفي مقابل هذين التّصوّرين تتأسس مقارنة نيتشه للصراخ باعتباره نداء يوجب على الفكر مهمة الإصغاء.

28 - انظر: نيتشه، Aurore §250، ص 182/183.

«Loreille, organe de la peur, n'a pu se développer aussi amplement qu'elle l'a fait que dans la nuit ou la pénombre des forêts et des cavernes obscures, selon le mode de vie de l'âge de la peur, c'est-à-dire du plus long de tous les âges humains qu'il y ait jamais eu : à la lumière, l'oreille est moins nécessaire. D'où le caractère de la musique, art de la nuit et de la pénombre».

29 - انظر:

-Magazine littéraire N°383 janvier, 2000, p. 48 - 49.

30 - انظر: المعطيات السابقة نفسها ص 48

لمعنى الصراخ، باعتباره المعطى الأصيل قبل التشكل، وقبل الصياغة، يتعين نداءً يستوجب إصغاء أيّ تلبية لهذا النداء.

### الفكر إصغاء واستجابة

لا شك في أن مدلول الإصغاء فلسفياً لا يحيل إلى فعل الإنصات الحسي، وإنما يحيل إلى هذا الفعل الفكري، الذي بمقتضاه لا يكون التفكير تعقلاً وتمثلاً، وإنما قراءة واستجابة لما يقوله الوجود والعالم والإنسان والأشياء، الأمر الذي يستوجب استعارياً تحوّل الفكر إلى «أذن» تتميز بالدقة<sup>35</sup> والمرونة<sup>36</sup> تميزاً يجعلها مختلفة عن الأذن العادية، إنها «الأذن الثالثة»<sup>37</sup>، التي تقتفي أثر الحفي واللامرئي لتدرك «الموسيقي».

وعلى هذا الأساس، يتعين الإصغاء ضمن مستويات دلالية مختلفة يمكن تحديدها على النحو الآتي:

أولاً: الدلالة الفيلولوجية، التي تقضي بأن يكون الفكر فيلولوجياً من جهة امتلاكه أذناً «دقيقة» تجعل من قراءته إصغاء للكلمات بغاية النفاذ إلى ما يختفي وراء تلك الكلمات من «صوت» و«رنين» لا مرئيين. إن الفيلولوجي يتعامل مع الكلمات ومع النص كجسد يتوافر على إيقاع وموسيقا داخلية، وذلك ما يجعل منه موسيقياً يصغي إلى موسيقا الكلام، وإلى تعدد الأصوات التي يحملها<sup>38</sup>. بيد أن ما يميز الفيلولوجي أنه ينطلق من اعتبار يقضي بضرورة الانتباه إلى الكلمات في حسيّتها وجسديّتها، بوصفها دوالاً صلبة ومرنة في الوقت ذاته، أمّا صلابتها فتتمثل في كونها تثبت وجود النص، وتضمن ديمومته ومقاومته، وأمّا المرونة فتتمثل في قابليتها للتأويل على أنحاء مختلفة، وذلك لما تتوافر عليه من

أو معرفية أو فنية تعتمد إلى الإحاطة بهذا الصوت أو الفكر، من خلال الأبنية المفاهيم، أو من خلال الزمنية والإيقاع، بغاية إخضاعه لفعل التركيب النحوي أو الموسيقي.

ثانياً: اعتبار هذا الصراخ القوة الحيوية الأصلية، التي ترفض الانغلاق داخل الحدود، والتي تدفع، في الوقت ذاته، إلى إزالة هذه الحدود، لتجعل اللغة منفتحة على الموسيقى، وتجعل النثر مفتوحاً على الشعر، والفلسفة مفتوحة على الأدب<sup>33</sup>، فنؤمن بذلك استمرار التنوع الحيوي داخل مجال الفكر.

ثالثاً: اعتبار الصراخ صوتاً أو معطى طبيعياً، أو ما هو «موسيقي» أصيل خارج دائرة التأطير الفني، يجسد القدرة على رفض الإرادة، التي تسعى إلى كبت وتهميش صوت الحياة من خلال الأعمال الفكرية أو الفنية، التي تبلغ ذروتها في مستوى المشروع الميتافيزيقي.

رابعاً: اعتبار «الصراخ» إعلاناً عن الفراغ، والصمت، والتقطع، والمسافة، والتنوع، والاختلاف، الذي نسعى، من خلال الأعمال الفكرية والفنية، إلى تجاوزه عبر إحداث تمفصلات وتراكيب تنجسد في مستوى البناء النسقي المنطقي أو الإيقاعي باختلاف أشكاله ومظاهره.

خامساً: اعتبار الصراخ آخر ما يلجأ إليه الفكر عندما يستوفي الممكن ويستغرقه ويبلغ مرحلة النهاية، «ليقفز» في المجهول والفراغ، وينفتح على المستحيل، فيكون بذلك الصراخ صوتاً «آخر» ينادي «آخر» بكيفية لا يتمثل معها الصراخ من زاوية الحضور؛ بل من زاوية الغياب، لا بوصفه الوجه الآخر لهذا الحضور؛ بل باعتباره هذا الذي يجب تغييره حتى يستقيم هذا الحضور ويكون حضوراً.

بهذا التحديد نتبين كيف يكون «الموسيقي» هوية تعلل التعريف الذي انتهى إليه نيتشه، حين عدّ نفسه «أذناً»؛ بل إنه يعتمد إلى اختزال تلك الهوية في هذا «العضو»<sup>34</sup>. هذا التحديد النيتشوي

35 - انظر: نيتشه: P.B.M، الأعمال الكاملة، السفر السابع، طبعة غاليمار، باريس، 1977، §10، ص28/29.

36 - المرجع نفسه، §54، ص70.

37 - المرجع نفسه، §246، ص166/167.

ضمن سياق الحديث عن اختلاف ضروب «الأذن» الثلاثة في معنى غير الذي قصده نيتشه، نحيل القارئ إلى مقال P.Plumery، المرجع السابق نفسه، ص20.

38 - انظر:

- Eric Blondel, Nietzsche le corps et la culture, P.u.f, Paris, 1986, p.

150- 151.

33 - انظر: LeVèsque : Dissonance, مرجع سابق، ص55-56.

34 - انظر ما أورده LeVèsque، ص87.

عن السياق الطبي، وذلك بهدف جعل الجسد، أو الأصنام، تتكلم وتتكشف في مستوى فعل الإصغاء. وبهذا المعنى، تكون «مطرقة» الفيلسوف الطبيب قوة ترغم الأخرس على الكلام من خلال إثارة الأسئلة، والتظنن، والارتباب، وما يترتب على ذلك، ضرورة، من إرغام على الإجابة<sup>42</sup>. ولكن إذا كانت هذه الأصنام خرساء صامتة، فإن صمتها يظل، بالنسبة إلى نيتشه، صوتاً دالاً على المرض فيزيولوجياً وطيباً، كما أنه دال على الفراغ واللاشيء فلسفياً. إن مطرقة الفيلسوف تجعل الأصنام الخرساء تتكلم وتعبر عما في داخلها، وعما تبطنه؛ أي تعبر عن هذا الفراغ الذي يعد في تقدير نيتشه علامة على المرض. وبهذا المعنى، أيضاً، تكون «المطرقة» أداة الفيلسوف في الإصغاء إلى هذا الصمت المرضي<sup>43</sup>، الذي يمثل أساس معتقداتنا، وقوام الميتافيزيقا بجميع مجالاتها، وعلى امتداد تاريخها. وعلى هذا النحو، يكون إصغاء الفيلسوف فعلاً لا يميز فيه بين ما هو فيزيولوجي، وما هو طبي، وما هو موسيقي، فجميع هذه الإمكانيات تمثل قوام هذا الإصغاء في مدلوله الفلسفي.

إن هذا التحديد لدلالات الإصغاء يكشف لنا عن مدى أهمية استعارة «الأذن» لدى نيتشه في تحديد صورة الفكر، وتحديد طبيعة مهمته، تحديداً يُعلل الوضع المرجعي للموسيقا باعتبارها شرط إمكان امتلاك المفكر لهذه «الأذن الثالثة» من جهة، وتفرد هذا الضرب من الإصغاء من جهة ثانية.

إن ما يميز صورة الفكر، الذي يسعى نيتشه إلى تحديد معالمه، يتعين في طبيعة مهمته التي أوضحت، في تقديره، إصغاء من خلال توصل «أذن» موسيقية دقيقة، وإن الفكر لا يصير عظيمًا إلا إذا كان قائماً على الإصغاء بجميع دلالاته. مثل هذا التحديد لصورة الفكر ولمهمته يجعلنا نتبين الطرافة والفردية في تصور نيتشه لفيلسوف المستقبل الذي يمتلك «أذناً» تمكنه من الإصغاء إلى الصمت، كما تمكنه من الإصغاء إلى ما هو آت. وبناء عليه لا يكون الإصغاء لدى نيتشه ضارباً في القدم فحسب؛ بل هو ممتد إلى المستقبل أيضاً<sup>44</sup>. بهذا

أصوات متعدّدة تجعلنا نعدّ المعطيات والوقائع ذاتها تأويلات<sup>39</sup>. بهذا المعنى تكون الكلمة، بالنسبة إلى الفيلولوجي، جسداً لصوت، ويكون النص أو اللغة جسداً حاملاً للموسيقا، وشأنه إزاء هذا الجسد أن يكون قارئاً جيداً؛ أي منصتاً لما هو «موسيقي» فيه، حيث الانتباه إلى إيقاعه وزمنيته. وقد عبر نيتشه عن هذه القراءة الجيدة، وعن هذا الإصغاء المترث، بتوسله كلمة (Lento)<sup>40</sup> ذات البعد الموسيقي، معترضاً بذلك على التسرع عند القراءة، حيث الانتقال السريع من الدال إلى المدلول، انتقالاً لا يكثرث بجسديّة الدال، ولا ينتبه لما يتوافر عليه النص من بُعد موسيقي.

على هذا الأساس نتبين معنى امتلاك المفكر الفيلولوجي «لأذن ثالثة» بهدف الإصغاء، حيث الاصطلاح بجسديّة النص، والانتباه إلى عمقه الموسيقي، وبهذا المعنى يكون الفيلولوجي موسيقياً وفيزيولوجياً.

ثانياً: الدلالة الفيزيولوجية والطبية والفلسفية، التي يمكن أن نتبينها انطلاقاً من تحديد نيتشه لطبيعة طريقته، بما هي طريقة قائمة على الإصغاء<sup>41</sup> إزاء التعامل مع «الأصنام» و«المثل العليا»، بيد أن هذا الإصغاء يتخذ شكلاً طبيياً فيزيولوجياً، وذلك من جهة اعتبار هذه «الأصنام» أجساداً حاملة لأعراض مرضية. من هذا المنطلق نتبين كيف يوفّر السياق الفيزيولوجي الطبي أرضية أساسية لمهمة الإصغاء لدى الفيلسوف، وذلك، أولاً، من جهة اعتبار المثل العليا والحقائق والمعتقدات أصناماً، وثانياً من جهة اعتبار هذه الأصنام أجساداً مرضية، وثالثاً من جهة تأكيد ضرورة تشخيص هذه الأمراض ومعالجتها عبر الإنصات. غير أن التشخيص والمعالجة يستوجبان لدى الفيلسوف ضرورة توصل «المطرقة» كأداة إصغاء لهذه «الأصنام».

إن «المطرقة» استعارة يتوسلها نيتشه ليحدد من خلالها طبيعة مهمته التقديرية إزاء الأصنام، من خلال فعل «الإصغاء» للأصوات أو الموسيقا الناتجة عن ضربات المطرقة، بكيفية تتبين معها كيف أن استعارة المطرقة تحيل لدى نيتشه إلى السياق الموسيقي، فضلاً

42 - انظر: نيتشه، المصدر نفسه، ص 59.

43 - انظر: Blondel: Nietzsche le corps et la culture، مرجع سابق، ص 158.

44 - انظر: A.P. Z.I De la prodigue vertu، الأعمال الكاملة، السفر

السادس، الفقرة الثانية، ص 91.

39 - انظر: نيتشه P.B.M، مصدر سابق، § 22، ص 40-41.

40 - انظر: نيتشه، Automne de l'année 1886 Aurore، Avant-propos،

الأعمال الكاملة، السفر الرابع، § 5، ص 18.

41 - انظر: نيتشه C.I: Avant propos الأعمال الكاملة، السفر الثامن، ص 59.

روسو، الذي جعل من حالة الإنسان الأولى حالة البراءة، ولحظة التأصيل، وإنّ ما يلفت الانتباه في هذا الموقف يتعين في مقارنته لهذا الأصل، وربطه بالموسيقا، معتبراً تلك التجربة الأصيلة بمثابة النغم الأولي<sup>45</sup> قبل أن يصاغ صياغة نسقية فيخضع إلى التقنين والتقييد، فتلك اللحظة الأولى هي الأقرب إلى الإنسان كما هو، في حين أنّ اللحظة الثانية هي تفكيك وصياغة وتشكيل لذلك الأصل إلى الحد الذي يفقده أصالته، وهذا المعنى، نتبين كيف أنّ تحوّل الموسيقيّ إلى نموذج وإطار مرجعي يجعل من الفلسفة تفكيراً في الإنسان كائناً أصيلاً يتجسد في انفعالاته وجسديته؛ أي في هذه الذات العينية الأصيلة.

أن تكون الموسيقا نموذجاً للفكر الفلسفي من شأنه أن يعين مهمة للفلسفة تتمثل في الانتباه إلى ما هو أصيل في الإنسان، والتفكير فيه على جهة الإصغاء إليه، باعتباره نداء يعلن عن آخر غيبته الفلسفة على امتداد تاريخها باتخاذ التمثيل على جهة التعقّل مقاس فلسفية التفكير وشروط إمكان النظر. بهذا الوضع المرجعي الذي يحوزه الموسيقيّ، بالنسبة إلى الفلسفة، يستحيل الفكر الفلسفي إلى آخر يصغي إلى آخر في صراخه، ويستجيب له في نداءه.

ولكن هل بالانتقال من بردايم العين إلى بردايم الأذن، وما يترتب على ذلك من تحوّل في طبيعة التفكير الفلسفي، وفي طبيعة مهمته، ضمان للقطيعة بين ضربي الفكر، وتجسيد للانعطاف التاريخي؟ أفلا يكون الإصغاء كيفية من كفيات الرؤية والنظر بالنسبة إلى الفكر الفلسفي ذاته؟ ثمّ أليس الإصغاء استثنافاً للفكر بما هو رؤية، ولكن على نحو آخر، بكيفية يكون معها الانعطاف تكون القطيعة من مقتضيات الفكر الذي رسمت الفلسفة اليونانية قدرته منذ نشأته، حيث لا تمييز في فعل التفكير (-Lege in) بين الرؤية والإصغاء<sup>46</sup>؟

45 - انظر:

- جان جاك روسو، محاولة في أصل اللغات، تعريب محمّد محبوب، الدار التونسية للنشر، 1985، الفصل الثاني عشر، ص73. وفي السياق نفسه، يمكن أن نحيل القارئ على الفصل الثالث عشر من المؤلّف نفسه تحت عنوان «في النغم» من الصفحة 75 إلى الصفحة 77.

46 - انظر Plumeray, P., مرجع سابق، ص11.

إنّ إثارة هذه الأسئلة في خاتمة هذا المقال هي، في تقديرنا، بهدف الانفتاح على

المعنى نتبين من خلال بردايم استعارة الأذن كيفية استحالة الكيان إلى صراخ ونداء يجعل من الفكر إصغاء واستجابة لهذا النداء، الأمر الذي يؤكّد نموذجية «الموسيقيّ» بالنسبة إلى الفكر الفلسفي، ومرجعته في التفكير.

## الخاتمة

لا يرتقي الموسيقيّ إلى مقام الوضع المرجعي وإحداثية الرؤية، بالنسبة إلى الفلسفيّ، إلا بجعل الإصغاء قوام نظره وسيله في الانتباه إلى مقومات الجسدية في الإنسان، والشيثية في العالم، باعتبارهما موطن المعنى، وموضع الحقيقة، وما يترتب على ذلك من فتح لأفق جديد للتفلسف لا يستغرق حقيقة الإنسان في مفهوم الـ«أنا»، وإنما يفتح عليه ككائن عيني بكلّ مقوماته، التي تنزله منزلة الـ«ذات العينية»، التي تستغرق حقيقتها في «الباثوس» موطن الموسيقيّ، الذي يعبر عن صوت الانفعال، وقد اختنق وتحوّل إلى صراخ ونداء يعلن عن حضور آخر.

هذا التمييز بين الأنا المجردة والذات العينية، يمكننا أن نتبين اللحظة التي بمقتضاها أضحي الموسيقيّ نموذجاً يوجه التفكير الفلسفي نحو العيني، فأنّ يكون الموسيقيّ نموذجاً بالنسبة إلى الفيلسوف يعني اضطلاع التفكير الفلسفي بجسدية الإنسان، باعتبار أنّ هذه الجسدية موطن الحركة والإيقاع والانفعال، وهي مقتضيات الموسيقيّ وشروط إمكانه. ومن هذا المنطلق نتبين رهانات تحوّل الموسيقيّ إلى نموذج للفكر الفلسفي ومرجعته الأساسية.

إنّ اضطلاع الفلسفة بالانتباه إلى ما هو جسدي وانفعالي في الإنسان إنما يجري ضمن إطار التفكير فيما هو أساسي أولي وأصيل، الذي يمكن أن يتجلى في تجربة الفن، أو الدين، أو غير ذلك. هذا الضرب من التفكير الفلسفي فيما هو أصيل في الإنسان يبنني على مسلمة تقضي باعتبار هذا الأصيل قوام إنسانية الإنسان، الذي يتعيّن كتجربة إنسانية خاصة قبل تشكيلها بتعلّلهما، كما هو الشأن في مستوى السياق الفلسفي الميتافيزيقي، حيث نموذجية «العين». على هذا الأساس، يتسنّى لنا أن نتبين كيف أنّ التفكير الفلسفي، الذي يتخذ من الموسيقيّ نموذجاً، يعدّ هذا الأصل هو الشيء الأصيل في الإنسان، وأنّ ما يلحقه من تجارب إنما هي انحراف عن هذا الأصل وتشويه له، ذلك ما يمكن أن نتبينه مع

par Giorgio Colli Et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand, par Maurice De Gandillac, Gallimard, 1971.

10. Titre original: Die Fröhliche Wissenschaft («la Gaya Scienza»), Nachgelassen Fragmente (1880-1881), Also Sprach Zarathoustra.

11. Nietzsche Friedrich: volumes (8), Par-delà bien et mal, la généalogie de la morale, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Cornelius Heim, Isabelle Hildebrand et Jean Gratiën, Gallimard, 1971.

12. Titres originaux: Jenseits von gut und böse, Zur genealogie der moral.

13. Platon, La République, trad. et notes par Robert Baccou, GF, Paris, 1966.

#### \* باللسان العربي

1. جان جاك روسو، محاولة في أصل اللغات، تعريب محمد محجوب، الدار التونسية للنشر، 1985.

#### \* المراجع:

#### \* الكتب

1. Bernard Pautrat: Version du soleil, Figures et systèmes de Nietzsche, Seuil, Paris, 1971.

2. Claude Levésque: Dissonance, Nietzsche à la limite du langage, Brèches, 1988.

3. Enrico Fubini, Les Philosophes et la musique, Honoré Champion, Paris, 1983

4. Eric Blondel, Nietzsche le corps et la culture, P.u.f, Paris ; 1986

#### \* الدوريات والندوات

1. Magazine littéraire, N°383, janvier, 2000.

2. Musique et philosophie, in Cahier du Séminaire de philosophie, Centre de documentation en Histoire de la philosophie, N°4, 1987.

#### \* المصادر:

#### \* باللسان الأجنبي

1. F.W.Schelling, Philosophie de l'art, Trad. par Caroline Sulzer et Alain Pernet, Ed, Jérôme Million, Grenoble, 1999, p179.

2. G.W.F.Hegel, Esthétique, Trad. S.Jankélévitch, Flammarion, Paris, 979. Vol. III.

3. G.W.F.Hegel, Esthétique, Textes choisies par Claude Khodoss, P.U.F. Paris, 1953.

4. Martin Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose? Trad. de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard.

5. Martin Heidegger, Questions II, La Doctrine de Platon sur la vérité, Trad. par André Préau, Gallimard, 1968.

6. Martin Heidegger, Qu'appelle-t-on penser? Trad. de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, P.U.F. Paris 1959.

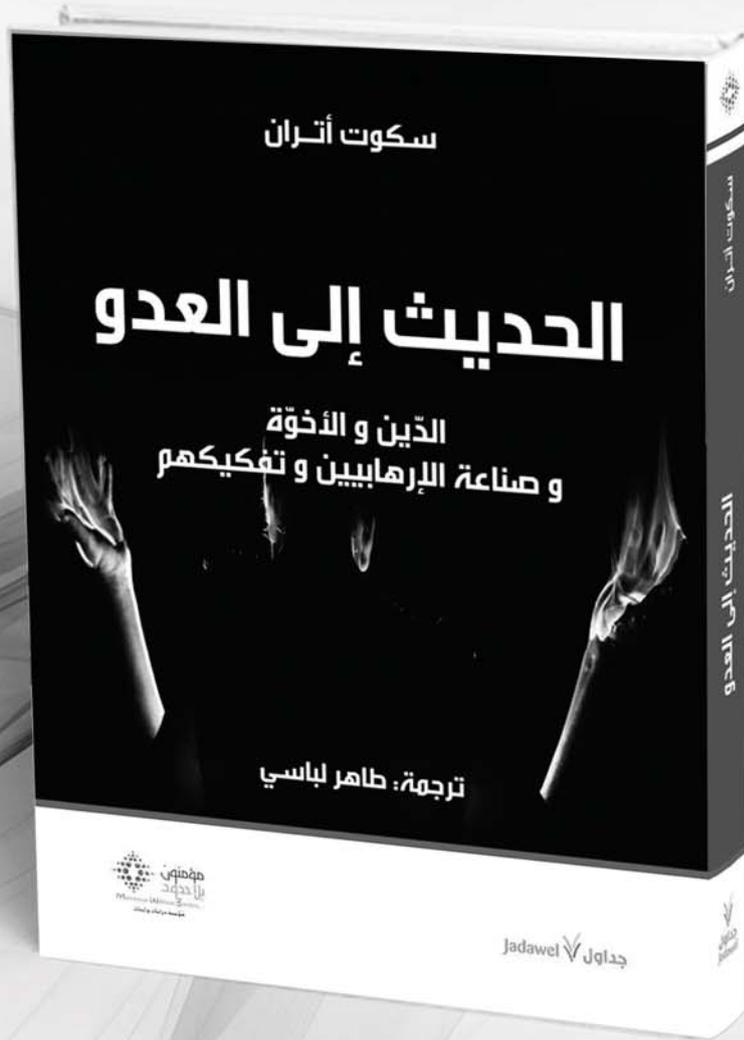
7. Nietzsche Friedrich: volumes (5), Aurore, pensées sur les préjugés moraux, Fragments Posthumes (début 1880- Printemps 1881), textes et variantes établis par Giorgio Colli et Massimo Montinari, trad. de l'allemand par Julien Hervier, Gallimard, 1980.

8. Titre original: Morgenröthe Nachgelassen Fragmente (1880-1881).

9. Nietzsche Friedrich: volumes (7), Ainsi parlait Zarathoustra, un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne, textes et variantes établis

مقاربة هايدغر لتاريخ الفلسفة، بجميع تقلباته وانعطافاته، التي تعبر، في تقديره، عن استغراق لجميع إمكانات الفكر التي يكون فيها الإصغاء إمكاناً قد تغلق به دائرة الفكر الميتافيزيقي الذي تأسس منذ نشأته كروية.

# صدر حديثا



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

## الفعل الإنساني بين الحق والقانون

عمر بوجليدة\*

### استهلال

ضمن هذا الأفق يُشار إلى أنّ هذا الوعي إنّما يكون من خلال معاينة مظاهر حضوره في التجربة الإنسانية بكلّ أبعادها، وهو ما يعني أنّ التفكير في العنف يستلزم تفكيراً في الإنسان ومعنى مقامه في العالم.

من أجل ذلك لا بدّ من إنجاز تشخيص لمظاهر العنف وتفكيك لمرتكزاته، فقد أصاب الإنسان في مستواه ارتباك فطيع أفقده كلّ ارتباط بالحياة، ذلك أنّ العنف يرتبط بتجربة اللذة والألم والسعادة، من جهة ما هو التجلّي العيني لغرائز الموت؛ ذلك أنّ التاريخ برّمته يتغذى من هذا المرعب، ولأنّ الدولة موقع لتكثيف العنف وتحويله بامتياز، فالسياسة ترتبط بالسلطة وهي من توجه الذوات.

يدفعنا هذا الأمر إلى اكتشاف أنّ المطلوب يتعدى ترتيب علاقتنا بذواتنا ليشمل من هم ليسوا نحن، فضلاً عن أنّ العنف لا يكون مجرد قوّة؛ بل إنّها هو فعل وتأثير في كلّ مرة على أنفسنا وفي الأشياء وفي الآخرين. ومتى عرفنا هذا جاز لنا تأكيد دلالة الوجوديّة، الفينومينولوجيّة التاريخية، ومن يتبصّر هذه الحقيقة لا يسعه إلا أن يدرك، أيضاً، أنّ التاريخ إنّما يتجلّى في علاقة جدليّة مع الوعي، ليس لأنّ الوعي نقيض العنف؛ بل لأنّها يحضران معاً. ومما لا ريب فيه أنّ محاولة الإحاطة بأشكال العنف مشدودة إلى ضرب من ضروب أخلاق الحب<sup>1</sup>، وعند إماطة اللثام عن الأصول

لعلّ أوّل ما ينبغي التذكير به هو أنّ الانهماك بالسياسي إنّما ينهض على ضرب من التسليم، مضمونه كون السياسة فعلاً وممارسة في ثناياها، ومن خلالها، تنجز محاولة التعرّف على مقتضيات السياسي وفهمها، أو ذلك الذي خوّلنا له تدبير شأننا، كما أننا نريد أن ننظر في الطابع الإشكالي لهذا المقتضى للأنتروبولوجيا الفلسفيّة، التي كانت تفهم في علاقة وثيقة بـ«المشاشة الإنسانية»؛ أي محدوديّة الإنسان نفسه تركيباً مزيجاً من الإثبات البدئي والسلب الوجودي.

فالإنسان هو «فرحة النعم» في حزن المتناهي، ما من شأنه أن يؤكّد الإنسان وسيطاً للواقع خارج ذاته توسطاً هشاً لذاته، إنّ التفكير في وسائل السياسي، إذًا، إنّما هو، في وجه من وجوهه، تعاطٍ مع الإنسان المتألم، في علاقة بتجربته السياسيّة من جهة ما هي فعل مقاومة غير عنيف. هكذا يكون متاحاً لنا أن نتساءل، وأن نرسم لإشكالنا خطة، محاولة منا للتخلّص من ذلك الحذر الشديد الذي يؤكّد الاقتران بين السياسة والعنف، وكيف للسياسي أن ينجح في اختراع الاقتران الصعب بين الحق والقانون؟ وهل غايته إلغاء إمكانية العنف، أم أنّ السيطرة على إمكانية العنف طموح لا يتعداه؟

### 1. العنف بين السيطرة والإلغاء

نودّ أن نرافق هذا المسعى، إذًا، الذي يشخص مسألة العنف ومقاربتة على نحو فينومينولوجي (وليس الفينومينولوجيا غير علم تجربة الوعي)، ولعلّ ما يكون بياناً لذلك أنّ ماهيّة الشيء إنّما تتجلّى في حضوره وظهوره، وهو ما يعني أن نكون على وعي بالعنف من جهة ما هو وعي لا يعرف من نفسه غير تجربته. وإنه

1 - يحاول ريكور إيجاد جسر للتلاقي من خلال مفهوم وممارسة العطاء؛ فالعطاء فيض من التعاطف النفسي يتحول إلى فعل، بدلاً من المعاملة بالمثل. فريكور مهتم بكيفية تحويل الوعي إلى الفعل في فيوضات من الحب. والنص الديني يصبح مرآة للذات، وتعددية خطابه الظاهر تؤوّل إلى الأبعاد الفردية المختلفة والمتعددة. الحب والعدالة، ترجمة حسن الطالب، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013.

\*باحث من تونس.

الطور من تقصينا، الذي في مستواه بدأنا نقرب من مرادنا، تحقيق بنا أن نبين أن الدولة تمارس ضروباً من العنف. إذاً قصدنا أن ننظر في عنف اللغة السياسيّة من حيث ارتباطها الوثيق بالخطابة، التي تقتضي بدورها حججاً عادةً ما تنبني على الاحتمال، ومن ثمة يكون وضعها غامضاً، وإذا نحن تأملنا هذا علمنا يقيناً أنها تتأرجح بين التذليل العقلاي والحجة السفسطائيّة كما ألمح إلى ذلك «أرسطو»<sup>6</sup>.

وتبرز هذه الوظيفة الخطبيّة على أضرب ثلاثة: الضرب الأوّل: المقصود به المناظرة السياسيّة، التي نحتاج إلى القول فيها على مقتضى توظيف اللغة في طور التحرّر داخل فضاء عموميّ للحوار، وهو ما كان يمكن أن يجد دلالة دائماً في فضاء للتصادم بين الآراء لا يلين، ويتحصل ممّا أسلفناه أنّ واقع استعمال اللغة يكشف عن مفارقة تظهر في كون التصادم مفتوحاً. وإمعاناً في التحديد والضبط يذهب ريكور إلى أنه يشتغل وفق قواعد متفق عليها، وهي، في الوقت ذاته، ملزمة. أمّا الضرب الثاني، فيوميّ في مستواه إلى ضبط غايات الحكومة الجيدة، وقد يذهب بعيداً عندما يبيّن لنا أنّ هذا النقاش لا يكون حول القرارات فحسب؛ بل حول تلك المفاهيم التي لا تنفصل عن غايات الحكومة (المساواة، العدالة). وفي أفق هذا الفهم لا تكون وظيفة الحوار تبريريّة للعيش المشترك؛ بل هي اختيار لشكل معين للدولة، وإذا نحن أمعنا النظر في الضرب الثالث، فسنلاحظ أنه يرتبط بالشرعيّة، وهكذا كان منطوق الإشكال إنها يدور حول سؤال أساس مهمته ومرتكز قوله تحريك التفاوض السياسي؛ إذ ليس لماذا عليّ أن أطيع الدولة، وإنما هل لي أن أتعرف على نفسي في هذا الشكل من أشكال الاجتماع؟

ويبيّن بنفسه أنّ ما يستجمعه هذا السؤال الحاسم إنها يعود إلى مدى شرعيّة الدولة، وإذا نحن دققنا النظر فيما أوما إليه ريكور يتبيّن تعدّد مظاهر الاستعمال الخطابي للغة السياسيّة، وأنّ الذي لا يعتريه شكّ هو أنّ اللغة غير منفصلة عن العنف، فاللغة والعنف يحتلان مجموع النشاط الإنساني، ويظهر عنف اللغة جلياً في المجال السياسي؛ لأنّ اكتساب الحق في الكلام والقدرة على تصريف المعاني والقدرة على الإقناع ليس إلا عمليّة سياسيّة، يراد

البعيدة، التي ترجع إليها المسألة، نجدها في تواشج لطيف مع موقف المسيح «من يغضب من أخيه فهو قاتله»<sup>2</sup>.

ومن أجل أن نتبيّن موقف الفلسفة أكثر ينبغي علينا أن نوضح أنّ العنف متعدّد الدلالات (رعب، قتل، إقصاء)، «فهو يرتبط بشكل عضوي باستعمال قوة يكون لها مفعول سلطوي يفترق، في الوقت نفسه، إلى ما يبرره، إنه، في كلّ مرّة، اعتداء على إرادة، أو حرّية، أو حق، أو قانون»<sup>3</sup>.

ويبدو أنه خليف بنا أن ننتبه إلى أنّ العنف في بنيتها إنما هو تهديد لكلّ القيم السياسيّة والأخلاقيّة، وأما ذلك ادعاء المرء تحقيق العدالة بنفسه<sup>4</sup>. ذلك أنه علينا أن نحترس، فالعنف، كما استوى، ليس مفهوماً مجرداً، بل إنّ «ريكور» لا ينفك يؤكد أنه إنما يجب أن يفهم ضمن أرضية نظر جديدة من جهة ما هو تجربة، أو هو بنية الإنسان ووجوده. إنه في هذا المستوى بالذات يظهر لنا وجه الإقدام على توضيح أنّ «العنف ليس إفراطاً في السلطة، والسلطة ليست الاستعمال المشروع للعنف»<sup>5</sup>.

ولا يسعنا، للنهوض بهذه المقارنة، إلا أن نوضح أنّ السلطة مفعول خارجي لا تختلف عن العنف في شيء، وأنّه، على الرغم من هذا التواشج الظاهر والتقارب الممكن، نستطيع تبيان أنّ الفرق بينهما لطيف، ولكنّه كبير. لحظتئذ يبرز العنف استعمالاً مادياً للقوة، وتجلى السلطة استعمالاً رمزياً له. ولعلنا في هذا

2 - «إن أحببتكم من كان يحبكم فأني فضل لكم؟ وإذا أحسنتم إلى الذين يحسنون إليكم، فأني فضل لكم؟ فإنّ الخطاة أيضاً يفعلون ذلك. وإن أقرضتم الذين ترجون أن تستردوا منهم فأني فضل لكم؟ فإنّ الخطاة أيضاً يقرضون الخطاة لكي يستردوا منهم بالمثل. أحبوا أعداءكم، وأحسنوا وأقرضوا، افعلوا الخير وأعطوا من دون أي مقابل». «إنجيل متى» (محبة الأعداء)، 5، ص 12 الإنجيل العهد الجديد، الترجمة العربية المشتركة، دور الكتاب المقدس، لبنان، النشرة الرابعة 1992.

3 - راجع فتحي المسكيني، الهوية والزمان، نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، فيفري 2011 ص-76 (الهامش).

4 - بول ريكور العادل ص 233 بول ريكور، العادل ج 1، تعريب محمد البحري، الطيب رجب، منيرة بن مصطفى ومنير كشو، بيت الحكمة، قرطاج 2003 ص 233.

(Ricœur (Paul), Le juste, Paris, Éditions Esprit, 1995

5 - P. Ricœur. Lectures. I Autour du politique. Ed. Seuil, 1991. p. 17

6 - Ibid. p. 161

بالرّاهن، وإنما يعود الوعي بأهميته إلى أرسطو، فقد حاول التعاطي مع هذا المشكل بشدّ الأخلاق إلى السياسة، وقد وقف على تناقض بين المثل الأعلى الأخلاقي للحكيم والمثل العملي للحاكم، فانشطرت الأخلاق، وقد عمل شتراوس (L. Strauss) على إيضاح القطيعة الحديثة مع المشروعية القديمة تلك التي تقوم على الجمع بين الأخلاق والسياسة، أو ما سمّاه الحق الطبيعي عند القدامى<sup>8</sup>، وقد قدّم عناصر مهمة في هذا الاتجاه عندما جعل من أعمال مكيافلي (Machiavel)، التي قطعت مع التقليد اليوناني والوسيط في الفلسفة السياسيّة، ومع الوصل الأوربي الوسيط بين الدين والأخلاق والسياسة بداية تاريخ التنوير<sup>9</sup>.

وما لا يحتاج إلى بيان أن عودة ريكور إلى الفلسفة اليونانية إنما كانت، أساساً، عودة تأويلية حاول في مستواها استنطاق مغلفات المسائل في موضوع الدولة، واكتشف أن ثمة مفارقة تتمثل في أن الإنسان يحيا ضمن سجلين مختلفين ومتعارضين: سجل الحب وسجل العنف، والحقيقة أن هذين السجلين يتكاملان ويتعاضدان، ولا قيمة لأحدهما دون الآخر.

## 2. القانون من جهة ما هو إحدى وسائل السياسي

هكذا يتجلّى أن التفكير في القانون هو إحدى وسائل السياسي، الأمر الذي يستلزم الانطلاق من تحديد طبيعة الوجود السياسي من جهة وضع الإنسان ومنزله، من أجل ذلك وجب العمل على تبيان أهمية الوقوف عند إمكانيّتين مختلفتين لتحديد منزلة الإنسان وطبيعة انتهائه السياسي، وذلك من خلال العودة إلى النظريات الفلسفيّة السياسيّة، وقد استيقن أن الإشكالية المحورية مقصورة على غاية جوهرية هي تحديد المسافة الواصلة أو الفاصلة بين الفرد والوجود السياسي.

ولما كان تاريخ الحداثة السياسيّة تاريخاً معقداً؛ تاريخ نزاع بين برنامجين: برنامج جمهوريّ ابتداءً مع مكيافلي، وسبينوزا وروسو،

من ورائها التحكّم في مفاعيل التبادل الرّمزي واحتلال مواقع على صعيد التنافس حول المشروعية، إنها علاقات للقوة الرّمزية بين المتكلم المتوافر على سلطة حاضنة، والجمهور الذي يعترف ويسلم له بتلك السلطة.

إنّ القول، الذي استوى استواءً لا نزاع فيه، هو أنّه «مع الطغيان العنف يتكلم»<sup>7</sup>، ويبحث لذاته عمّا يبرّره ويجعله محلّ قبول. في هذا المستوى بالذات، وبعد أن تبيّن أنّ العنف متجذر في الممارسة الخطابية، يطرح ريكور سؤالاً صار يملك وجاهته الفلسفيّة طرحاً مطلوباً لذاته؛ إذ بعد التسليم بهذا التجذّر ألا يكون مشروعاً للتفكير في إمكانيّة مواجهة العنف؟

ومناط اهتمام ريكور إنما هو ترصد لحظات العنف بحثاً عن طرائق من شأنها أن تدلّنا على سبل استعمال اللغة استعمالاً جيّداً، ومجازة ما التبس من الإعضالات، ويرى في هذا الموضوع أنّه ربما كان من الأجدر أن يقيم فيصّل تفرقة بين اللغة والعنف، فتكون اللغة مناهضة بالضرورة للعنف، وهو ما يمكن أن يكون مدخلاً لتجريم كلّ عنف من جهة ما هو تعارض مع إيتيقا الحياة الطيبة.

ومن هنا نتأدّى إلى مطلوبنا الذي هو الميل نحو تجذير الحقوق، وتأكيد المكاسب، وتأصيل تجربة التواصل، تلك التي تتأسس على العلاقة التفاعلية بين الذوات، فليس الحوار فسحة أخلاقية؛ بل هو معركة روحية وجوهرية ومدنيّة غير مأمونة العواقب، إنّ ما يسمح بالتحرّر من مركزيّة الأنا والذات، والانفتاح على عقل تواصلية تفاهميّة تداوتي، وبالتالي القدرة على أن نهب العالم المعنى. وليس بوسعنا عندها إلا التفكير في القانون من جهة الاختيارات. وما يهم ليس تقرير أنّ العنف هو واقع الدولة؛ بل النظر في الأبعاد الفلسفيّة الأخلاقية، التي يطرحها هذا الإشكال نفسه، وسوف نمتحن كلّ ما تقدم من خلال التساؤل التالي: ماذا يعني أن يسود الدولة عنف يتسم بالشرعية؟ وما انعكاسات ذلك على الذوات والحياة؟

ههنا، يقتضي المقام أن نوضح أن موطن الإحراج إنما هو العلاقة بين النجاعة السياسيّة والقيم الأخلاقية، وهو إحراج ليس مرتبطاً

8 - أورده صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، ط1، آذار/ مارس 2011، ص 15. L. Strauss, Pensées sur

Machiavel, Trad. Fr. Paris, 1982, p. 252

9 - راجع: صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، مرجع سابق، ص

ص 14 - 15.

7 - P. Ricœur. Lectures.1 Autour du politique. Op, Cit, p. 133.

وإذا نحن تأملنا في صيغة هذين التصورين وجدناهما يمثلان في الحقيقة تأويلين مختلفين للانتفاء السياسي، رغم اتفاقهما على أهمية الانتفاء السياسي في ذاته، وما يرتبط به من قوانين. ولا يسع ريكور، هنا، إلا أن يقترح إمكانية المفاضلة نظرياً بين هذين التصورين، ويبدو جلياً أنه ينجح إلى التصور الثاني؛ إذ يراه أكثر وجاهة، ويسوّغ هذا الميل بقيام هذا الموقف على ما يسميه «أنثربولوجيا الفعل»<sup>12</sup>، وتنهض هذه الأنثربولوجيا على الفعل الإنساني القابل للتطور، فهي تصوّرات تروم إقامة اعتبار للقدرات الإنسانية المتعددة أساساً للسعي المتواصل نحو الاكتمال والتحقق، في حين يفتقر الموقف الأول إلى أساس أنثربولوجي صارم، وهو ما يعني أنه بناء افتراضيّ يعبر عن بلوغ فكرة الفرد المستقل إلى قمة سلم القيم في المجتمع الإنساني، ذلك الفرد لا يشترع من القوانين إلا ما يمكن أن يخضع له على نحو كليّ، إنه لا يخضع إلا لإرادته الخاصة، إنه الحق في الاحتكام إلى قوانيننا الخاصة، وهو الذي جعل المرور من «قانون الذات» (أوتو نوموس) (autonomia) إلى (autonomos) في معنى الذي يخضع إلى قوانينه الخاصة، وهذا هو مقتضى الاستقلال، ثم المرور من معنى مدنيّ (القانون الذاتي) إلى معنى إيتيقي (الفعل الإرادي)؛ بل حتى جمالي كما يظهر في مسرحية «أنتيغون» (An-tigone) لـ «سوفوكلس» (Sophocle)<sup>13</sup>.

لقد استبان أن التنبيه إنما يكون إلى أن السلطة السياسية ليس لها من مصدر ولا معنى إلا من خلال فكرة الإلزام الناتج عن الانتفاء، وهو التزام بطاعة قواعد مشتركة تحدد تحديداً صارماً. والأمر الحاسم في ظهورها هو أنها شرط تطور قدرات وإمكانات الأفراد التي بها يكون الإنسان إنساناً، كما أن السبيل الوحيد للتمتع بخيرات الانتفاء إنما هو أن يمنح الناس مقابلاً<sup>14</sup>. والملاحظ أن هذا التحديد، الذي يؤثت طبيعة الانتفاء السياسي، يوضح أمرين نحن نروم أن نكشف عنها بالانتباه إلى أن الفرد لا يكون حرّاً إلا داخل الفضاء السياسي، وهي أطروحة قد عبّر عنها خاصة روسو وهيغل، من خلال التمييز بين الحرية الطبيعية المجردة والحرية المدنية العينية.

وبرنامج ليبرالي يعود ظهوره إلى هوبز، وقد طوّره لوك وهيوم، «ما يعني أن الحلّ الليبرالي لقضايا الحدّات لم يكن الحلّ الوحيد؛ بل نافسه تاريخياً حلّ آخر هو الحلّ الجمهوري»<sup>10</sup>.

فقد استبان تصوّران مختلفان يشدّ أولهما الوجود السياسيّ إلى الفرد، في حين يشدّ الثاني الفرد إلى الوجود السياسي، ويكشف أنّ الموقف الأول إنّما يعود، خاصة، إلى جون لوك، وجون ستوارت مل، وينهض على ما مفاده أنّ الفرد قيمة في حدّ ذاته، من جهة ما هو ذات حاملة لحقوق طبيعية (الحق في الحياة والملكية...) من قبل المجتمع وبوجهه، وهكذا يتجلّى المجتمع فضاء مؤسساتياً، دوره الأساسي حماية هذه الحقوق وضمانها، فالحقوق الطبيعية مفترضات مقدّسة لا يحق انتهاكها<sup>11</sup>. ويعود التصور الثاني إلى هيغل وماركس، وهما يؤكّدان - وإن اختلفا - أهمية مجاوزة الموقف الأول ومسلّماته، فالقول إنّ للذات حقوقاً، بغض النظر عن الانتفاء السياسي، من المسلّمات التي باتت منازعتها لا تحظر في بال. وعلى هذا النحو، لا معنى لإنسانية الإنسان إلا ضمن الفضاء السياسيّ الذي يسبق وجود الفرد، ويتعالى عليه.

10 - انظر: صالح مصباح، فلسفة الحدّات الليبرالية الكلاسيكية، مرجع سابق، ص 14.

وبالرغم من أنّ «العربية» هي الوسيط بين اليوناني واللاتيني، وأنّ قدر القارة الروحية، التي تحمل اسم «الإسلام»، قد صار جزءاً لا يتجزأ من قدر «الغرب»، فإنّ «ريكور» يغفل ذلك كله؛ بل لا يذكر «الإسلام» مباشرة، ولا يخاطر بذلك، بل إنّ ريكور الواسع الاطلاع (فيما اطّلع عليه منه) والذي حاول أن يكون منفتحاً على كلّ الثقافات، لا يستشهد بمؤلفات عربية إلا نادراً (هناك استشهاد، منه، عابر بإدوارد سعيد في الجزء الثالث من «الزمان والسردي»، أيضاً، في «الذاكرة، التاريخ، النسيان»، بالسوري ريمون قسيس، ليصفه بأنه أفضل عارف بهوسرل).

11 - لا أحد رهن إرادة غيره؛ إذ ولدنا كلنا أحراراً ومتساوين، ولقد كانت المهمة، التي اضطلع بها تاريخياً الليبراليون الكلاسيكيون من أمثال لوك، التعبير عن رفضهم أن يكون بعض من الناس خاضعين لطبيعة لغيرهم، تخيل هؤلاء حالة طبيعية يحظى فيها الجميع بالمنزلة نفسها. فكما قال روسو «ولد الإنسان حرّاً، ومع ذلك فهو مكبل في الأغلال في كلّ أنحاء الأرض»، ليست فكرة حالة طبيعية إذاً مصادرة أنثربولوجية على وجود وضع ما قبل اجتماعي للبشر، وإما مصادرة أخلاقية في عدم تبعية بعض البشر لبعضهم الآخر طبيعة.

- انظر: كيملشكا (ويل)، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2011، ص 91.

12 - P.Ricœur. Lectures.1 Autour du politique. Op, Cit, p. 163.

13 - انظر: فتحي المسكيني، الهوية والحرية، مرجع سابق، ص 73.

14 - P. Ricœur. Lectures.1 Autour du politique. Op, Cit, p. 164.

التزام بها يفرضه القانون، وهو ضرب خطير من اللقاء مع الحق مستحيل.

وما يجدر بنا ألا نغفل عنه أن الحق هنا يرادف العنف، من جهة ما هو إخلال وانحطاط بالقانون، وغني عن البيان أن انشغال ريكور بالقانون، الذي يحتمه الانتهاء السياسي للإنسان لم يكن الغرض منه التمجيد أو النقد؛ بل إنها كان الغرض إدراك ما ينهض عليه من مفارقات، ومن ثمّة تترأى لنا جليّة خلفية موعلة في الشفافية كاشفة عن خصوصية السياسي، وفي هذا المستوى بالذات استطاع ريكور حصر وتحديد الغاية، التي ترمي إليها السلطة السياسية، وهي أن توظف القانون قوة أو قدرة بوساطتها تمارس ما يناط بها من مهام. وإنّ هذا الإقرار هو أمر ذو دلالة كبيرة، ووجه الدلالة هنا هو أنّ القانون فعل إرغام.

ويذهب ريكور إلى أنه حقيق بنا في هذا المستوى أن نفكر في استتبعات المهامة بين القانون والقوة، ويرى أنّ هذه المشاكل لم تكن لتطرح لو كانت حياة الناس في الدولة قادرة على أن تعبر تعبيراً كاملاً عن مقتضيات الوعي الأخلاقي، ونرى مفيداً في القصد الذي يعيننا أن نوضح أنّ ريكور إنما كان حريصاً على استجلاء أهمية انفتاح السياسي على ما هو أخلاقي، فقد سعى إلى فك كثير من مغلفات الأمر بالانتباه إلى أنّ الفلاسفة اليونان اتخذوا من المدينة (Polis) فضاء، قدروا أنّ الحياة الأخلاقية تبلغ عنده وفي مستواه كمالها، وأقروا اكتمال المدينة غاية ما يصدر عن الذوات كافة من سلوك، إلا أنّ الواقع العيني يثبتنا أنّ هذا الزعم الرائع لم يصمد أمام المشكلات، وهكذا انزاح الأخلاقي عن السياسي انزياحاً<sup>17</sup>.

17 - الصلة بين معنى السياسي ومعنى المدني ماثورة في المقابل اليوناني (بوليتيكوس) (Politikos)، فهذا اللفظ مشتق من (بوليس) (Polis)، وهي المدينة، وقد كان فلاسفة اليونان يرون في (المدينة) النموذج الأكمل للمجتمع، وبنوا تصوراتهم للسياسة والتدبير على مقتضى هذا النموذج، فجاءت كلمة «بوليتيكوس» لتدل على السياسي والمدني معاً حتى لا انفكك لأحدهما عن الآخر، ويترب على هذا الجمع بين المعنيين أنّ الأخلاق اليونانية هي أخلاق مدنية سياسية وُصفت بكونها «أخلاق المواطن الصالح» علماً بأنّ مدلول «المواطنة» هنا هو التساكن في المدينة الواحدة، والشاهد على رد الأخلاق إلى السياسة عند الإغريق أمران:  
- إنّ أفلاطون يطابق بين الفضائل الأخلاقية وبين الطبقات المكونة لسكان المدينة،

إنّ ما ينبغي أن يشغلنا هنا هو العزم الذي يطالب الفرد بأن يظهره، اعتناء بشكل الوجود السياسي، الذي ينتمي إليه بنحو من الأنحاء بما هو كلّ، ويبلغ الاستدلال مرماه حين يسمح بتطوير إمكاناته، فإذا الاعتراف للفاعل (l'acteur) بقدرته على الفعل (l'action) ما يجعله جديراً بالاحترام.

ولو تمعنا قليلاً لاستنتجنا أنّنا نرتدّ صوب اكتشاف للحق لا يكون إلا في ثنايا كتاب (الليفياثان) (Léviathan) لـ هوبز، من جهة ما هو أول نص يختزن المعنى الحديث للحق، وهو الأفق الذي تتكون داخله مسألة الدولة والعلاقة بين الحق (JUS)، والقانون (LEX)؛ بل هو هذا الضرب من التدبير لترتيب ماهية الدولة.

ولنحاول، الآن، تقصي الصعوبة التي يثيرها هوبز، وذلك برسم طريق نروم من ورائه تبيان الفرق بين الحق والقانون؛ إذ القانون من جهة ما هو قاعدة ملزمة ضابطة للسلوك، أو مانعة له، هو ما يعين طبيعة العلاقة بين الحق والعنف، ف«الحق يختلف عن القانون؛ لأنّ الحق يعتمد على حرّية المرء في أن يقدم على فعل، أو أن يحجم عنه، في حين أنّ القانون يرتبط بأحدهما دون الآخر، أعني أنه يحدد ويلزم»<sup>15</sup>.

إنّ ما نريد إظهاره بصورة بارزة يتعلق بتأكيد مفاده أنّ القانون والحقّ إنما يختلفان بالضبط كالإلزام والحرّية<sup>16</sup>، لذا إنّ ما يمكن أن يسترعي الانتباه هو أن يكون العنف ضرباً من ضروب الاعتداء على القانون، وإمعاناً في التحديد والضبط، نبيّن أنه إنّما هو الاعتراض على الإلزام والإقبال على الحرّية، من دون

15 - T. Hobbes. Leviathan, Léviathan, traduit Tricaud, Paris sierg 1971, p189

16 - تشير دولة الحق إلى العبارة الفرنسيّة (Etat De droit)، بيد أننا نجد من يعربها بـ: دولة القانون، إنّ الأمر لا يتعلّق، هنا، باختلاف في الترجمة؛ بل في قرار هيرمينوطيقي خطير، إنّ تعويض «الحق» بـ«القانون» معناه إخراج معنى الدولة تلك من أفق الحق الطبيعي، الذي ينظم علاقة السلطة بالمواطن إلى أفق الشرعيّة المحضّة، الذي يجرد دولة الحق من روحها الحقوقية، ولا يبقى فيها إلا على طابعها الشرعيّ؛ أي من حيث هي تملك صلاحية مبدئية لممارسة ضرب بعينه من السلطة، انظر: فتحي المسكيني، الهوية والزمان، مرجع سابق، ص88.

ثمة تفصم عرى الروابط الأخلاقية. ونعلم أن هذه الصعوبة، مهما استعصت فإنها إذا ارتدت أمارات تدفع إلى اشتراط دقة أشد وأوفى لمعنى الحق، وكانت الاستعاضة عنه بما ليس هو: العنف.

استقام لدينا، حينئذٍ، أن الحق الذي يتعارض مع القانون إنما هو الحق الذي لكل واحد فينا لحظة غياب القانون. بيد أنه ما إن يعلن عن شبكة مفهومية ينهض نسيجها على السلطة والشرعية والقانون حتى يكون الحق مقاماً، إلا أننا مطالبون بأن ننتبه إلى أنه لو يكون لنا الحق في أن نفعل ما نشاء ينقلب أمرنا، ضرورةً، إلى حرب «الجميع ضد الجميع»، إنه التنافس والتوجس والفخر.

وبقصد الفصل بين الحق، بصفته حرية لا حدود لها، وبين القانون الباعث على التحريم، قد حلت أوامر يجوز القول عنها إنها من جنس شبه أخلاقي ما دامت تحاكي قواعد الأخلاقية الإلزامية، ولو تعقبنا وجودنا الاجتماعي لتبين لنا أنه لا يخلو من القوانين الملزمة. وفي هذا الطور من النظر ينعطف ريكور إلى تحليل القانونية، ويردها إلى ثلاثة شروط: أولها هو المنع من حيث هو الوجه الصارم، الذي يوجه القانون ضدنا، فهو قمع يتخلل وصايا تضع حدوداً للفعل ارتباطاً بالتمييز بين الخير والشر، غير أنه لا يخفى أن للمنع وظيفة بناءية، فهو يضبط العلاقات، ويرتب السلوك الإنساني، وأما ثانيها فالكونية (رغم نسيبة التشريعات في ارتباطها باختلاف المجتمعات واختلاف عاداتها وطبيعتها نظرتها إلى العالم)، حيث إن القوانين تميل، دوماً، لادعاء الكونية؛ أي الصلاحية، وعلى هذا النحو إن «منع القتل» يفقد صفته المعيارية، إذا لم نحكم عليه بكونه صالحاً للجميع في كل الظروف دون استثناء، في حين يتمثل ثالثها في الارتباط بالنوع الإنساني، والمقصود بذلك: أن ما يمنع كونياً هو مجموع التجاوزات والمظالم التي تلحق بالآخر.

وبعد الفراغ من استعراض شروط القانونية لا يجد ريكور بُدّاً من استخلاص مفاده أن تكون المسرب نحو الوعي بالذات باعتباره ليس سوى وعي بالهوية الذاتية لا ينفصل عن التوجه الأخلاقي للذات؛ بل إنما هو تحقّقه ضمن الفضاء السياسي، ومرد ذلك أن يلزمنا القانون بطاعة القواعد الخارجية؛ أي بمطابقتها في سلوكنا، بينما تجبرنا الأخلاق كما يرى كانط على احترام القانون

ويمكن القول إن الإلزامات القانونية إنما هي ضرب من ضروب العنف، أو ما سمّاه ريكور ذات مرة الاستعمال المشروع للقهر، وهو ما يتجلّى واضحاً فيما تظطلع به الدولة من وظيفة عقابية في ظل مؤسسات تمنح قوة قهرية للأخلاق العامة تحت حراسة دولة القانون، ولا مناص لنا، هنا، من الإشارة إلى أن العلاقة بين القاضي من جهة ما هو ممثل للقانون ومؤوِّله، والفرد الذي نستجيز لأنفسنا افتراض أنه «أثم» إنما هي علاقة مفارقة.

وهكذا، وفي الآن ذاته، الذي يظهر القاضي فيه إنساناً حاملاً لكل الدلالات الأخلاقية، تستلزم منه المهمة المناطة بعهدته أن يعامل شريكه في الإنسانية كآخر لا تربطه به صلة، ومن

فالحكمة، التي هي فضيلة القوة الناطقة، تقابل طبقة الحكام التي تتولى وظيفة الإدارة، والشجاعة التي هي فضيلة القوة الغضبية تقابل طبقة الجند، التي تتولى وظيفة الدفاع، والعفة التي هي فضيلة القوة الشهوية تقابل طبقة العمال التي تتولى وظيفة الإنتاج.

- إن أرسطو يستهل حديثه عن الأخلاق في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بالكلام عن الخير الأسمى - كما سبق أن أشرنا - بوصفه المقصد الأقصى الذي تتجه إليه أفعال الإنسان «البحث فيه ينبغي أن يختص بأفضل العلوم مرتبة، وألا علم أشرف من علم السياسة؛ إذ هو الذي يعين من بين العلوم أوجبها للمدن، ويعين من بين أصنافها أوجبها لكل طبقة من مواطنيها، كما أنه هو الذي تردّ العلوم الأخرى كالحرب، والاقتصاد، والخطابة. ومتى كان علم السياسة يستخدم كل العلوم العملية الأخرى، وكان هو الذي يشرع ما يجب فعله وما يجب تركه، فإن مقصد هذا العلم شامل لكل المقاصد وهو الخير للإنسانية على وجه التحقيق» Aristote. Ethique à Nicomaque I.1093.2a.1094, b10

ولا تتمثل الحجة في إحقاق الأخلاق بالسياسي قدر اعتنائها بانتظام تراتبي بين الفاعلين المعنيين، «وأنه وإن كان الخير لإنسان واحد وللمدينة واحد بعينه، فقد يظهر أن الخير للمدينة أعظم وأكمل، وأن تناوله وحفظه ألا يزول، قد يستحب للواحد فقط، إلا أنه للأمة والمدن أفضل»

Aristote. Ethique à Nicomaque I.1094.b7 .1094 b10

الأولية، إذ، للسياسي بالمعنى الذي جعله أرسطو له اتباعاً لأفلاطون، وهو بهذه الحال صناعة تدبير المدن، إلا أن هوبز كان عليه أن يقلب علاقة التماثل هذه بين خير الفرد وخير المدينة، وهي التي كانت بمعنى ما سمة مشتركة بين الفلسفات كافة الأخلاقية والسياسية للقدامى.

ذاتي في الفضاء الأخلاقي، وليس الوعي سوى هذا التوجّه. وإذا كان القانون في مفهومه الأبعد إنّما هو ضرب من ضروب الإحالة على «التقييمات الصارمة» من جهة ما هي تقييمات ثابتة في الوعي المشترك تحيل على التمييز بين الخير والشرّ، فإنّ الوعي بالذات إنّما يجعلنا نلتفت صوب التجدّر في الحياة الأخلاقية السياسية والاجتماعية.

### مسرد المراجع والإحالات

1. بول ريكور، الحب والعدالة، ترجمة حسن الطالب، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2013.
2. الإنجيل «العهد الجديد»، جمعية الكتاب المقدس، لبنان، النشرة الرابعة، 1992.
3. فتحي المسكيني، الهوية والزمان، نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، شباط/ فبراير 2011.
4. بول ريكور، العادل، ج 1، تعريب محمد البحري، الطيب رجب، منيرة بن مصطفى، منير كشو، بيت الحكمة، قرطاج، 2003.
5. بول ريكور، العادل، ج 2، تعريب عبد العزيز العيادي، ومنير كشو، بيت الحكمة، قرطاج، 2003.
6. Ricœur (Paul), Le juste, Paris, Éditions Esprit, 1995). Regroupe l'ensemble des conférences données par Ricœur à l'Institut des hautes études sur la justice.
7. Ricœur (Paul), Le Juste II. Paris, Éditions Esprit, 2001.
8. P. Ricœur. Lectures.1 Autour du politique. Ed. Seuil, 1991.
9. صالح مصباح، فلسفة الحدائثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، آذار/ مارس 2011.
10. كيملشكا (ويل)، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2011.
11. T. Hobbes. Leviathan, traduit Tricaud, Paris sierg, 1971.
12. أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس «ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وصدرة بمقدمة في علم الأخلاق وتطوره

حبا للواجب. ويقودنا ذلك إلى استخلاص مؤداه أنّ القانون يشرع للتدخل الفيزيائي لردّ الحقوق إلى مستحقيها، وإذ قد تبين ذلك، فإنه ما يجعل طاعته مقترنة اقتران تلازم بالخوف من العقاب، في حين يبقى الوعي الأخلاقي تعبيراً عن الحرّية التزاماً تكون الذات مصدره.

إنه، في هذا السياق، تكون ضرورة شدّ القانون إلى الذات في توجهاته الأخلاقية، حتى يزيل التباين بينها، ها هنا تبدّي وجاهة استعمال ريكور مفهوم «الاستدخال»، الذي يرتبط بإمكان خفض أو محو المساحة حتى بين القوانين في موضوعيتها وادعائها الكونية وذاتية الوعي بالذات وطبيعته التلقائية، ولا يكون ذلك إلا من خلال النظر إلى القوانين من جهة قابليتها لأن تحترم من طرف الذات على نحو احترام القانون الأخلاقي بالمعنى الكانطي. وهكذا، الأمر يطرح أفقاً ممكناً للذات في مسعاها إلى الخير، وإلى التحقق وفق الوعي بذاتها، إنه يشترط النظر إلى المنع الذي به يختصّ القانون من جهة ما هو ليس قهراً؛ بل إنّما هو ترتيب لعلاقتنا بالوجود، وانتهاء جذريّ للنوع الإنساني، ممّا يجعله مسؤولاً عن المصير.

### خاتمة

وهكذا، علينا أن نستبصر وجه الحضور الكثيف لهذا الدور التوسطي للقانون، فسعي الذات إلى الفعل يقترن اقتراناً تلازمياً بالنقطة من علاقة التخارج إلى علاقة استدخال في مستواها يتماهى الوجه السالب للقانون مع مشروع الوعي بالذات، مضطرباً بمهمة ترتيب الوعي ذاته، ومردّ الأمر أنّ تحقق الذات إنّما يستلزم الوجود في فضاء سياسي اجتماعي، وأمانة تحقيقه التشارك بين الذات، إلا أنه لما استتبّ التحليل، وظفرنا بمعنى القانونيّة انعطفتنا نوضح تناقضاً مفترضاً بين مفهومي القانون عامّة، والقانون في دلالاته السياسية خاصّة، تناقضاً يجعل الجمع بينهما أمراً متعذراً.

ولإبانة عن ذلك يذهب ريكور إلى أنّ مفهوم القانون إنّما ينهض على القواعد، التي يستوجبها التمييز بين الخير والشرّ (كما سبق أن أومأنا)، وهو مقتضى موضوعيتها وكونيتها. أمّا الوعي بالذات، فهو يتسم بالذاتية والتلقائية، كما أنّ فكرة الوعي مقترنة اقتراناً حميماً بفكرة الخير، وباعتباري كائناً أخلاقياً، فإنّني أحقق

وعلق عليه « بارتلمي سانتهاير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1924 .

13. أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ط1، 1979.

14. Aristote, Ethique de Nicomaque, tard, préface et notes, J, voilquin, Garnier, Flammarion, 1965.

15. Aristote, béthique à Nicomaque, trad. J tricot Vrin 1987.

Ali  
BENMAKHOLOUF

POURQUOI  
LIRE LES  
PHILOSOPHES  
ARABES

*L'héritage oublié*

Albin Michel

سبيل الفلسفة العربية إلى العالمية  
قراءة في كتاب:  
لهذا ينبغي أن نقرأ الفلاسفة العرب؟  
الميراث المنسي  
للأستاذ علي بنمخلوف  
Pourquoi lire les philosophes Arabes?

عبد اللطيف فتح الدين\*

**توطئة:**

ما يفتأ يتجدد النظر في الفلسفة الإسلامية على مدى كل جملة عقود، من قرون ترك هذا التراث الفلسفي العظيم فيها نهياً للسنوس ينخر مخطوطاته، إلى عقود من محاولة إحيائه بالنشر والتحقيق، على يد المستشرقين أولاً، تخللتها عقود عجاف من اعتباره مجرد «فلسفة يونانية كتبت بأحرف عربية»، انتهاء إلى عقود واعدة باهتمام العرب أنفسهم بهذا التراث تحقيقاً ودراسة.

وأحسب عمل الأستاذ بنمخلوف ينتمي إلى هذا الجهد الأخير. أكثر من هذا، هو جهد عربي في تعريف الغربيين (وبلغتهم) بأهمية هذا التراث؛ بل الأنكى من هذا قراءة هذا التراث على ضوء الفلسفة المعاصرة، وفي ذلك تحدّ ليس بعده تحدّ؛ ذلك أنّ الموقف المبدئي، الذي يصدر عنه صاحب هذا الكتاب في قراءة فلاسفة القرون الوسطى العرب، يتمثل في تبني منظور الفلسفة المعاصرة بحثاً عن أوجه من الائتلاف والتقارب منهجاً ومذهباً.

إنّ قراءة الفلاسفة العرب تعني، أيضاً، إدراج إنتاجهم ضمن التراث الإنساني، بحكم أنهم تمكنوا من إيجاد مسالك شتى للتوصل إلى الحقيقة، مسالك يتم، من خلالها، التفكير في الدين

\* أكاديمي من المغرب.

والفلسفة بكيفية متوازية. والملاحظ أنّ أعمالهم في حقول ومجالات عدة، من فلسفة، وطب، ومنطق، وفلك، وطبيعات، ما فتئت تشد اهتمامنا نظراً لكونها أسهمت في تشكيل الفكر الأوروبي. ومن ثمّ نرى كيف أنّ المعطى القروسيّ يتآلف مع المعطى المعاصر في سياق هذا التاريخ الغني، تاريخ الإنسان والعقل.

**البغية من الكتاب**

إنّ الغرض من هذا الكتاب، في تقدير الكاتب، هو الإجابة عن السؤال: لماذا ينبغي أن نقرأ الفلاسفة العرب؟ والجواب الذي عنده هو أنّ الإرث الذي تركوه لنا هو إرث هائل بقدر ما ظل خفياً متوارياً ضمن فلسفة «معاصرة» كما يقولون، فلسفة احتوته وصهرته في محتواها، ومن ثم هي لا تعترف لهؤلاء الفلاسفة بالفضل الذي تدين لهم به في مسار تشكيلها الخاص. وقد سعى علي بنمخلوف إلى أن يعيد إدماج هذا العطاء في التراث الفلسفي، بل في تراث الإنسانية، علماً بأنه عطاءً كان بمثابة لحظة جوهرية في سيرورة البحث عن الحقيقة وفي الفكر الإنساني عامة، كما يقول بنمخلوف.

يتألف الكتاب من ستة أجزاء تتوزّع كما يأتي: أولاً، الفلسفة العربية تقليد إنساني؛ ثانياً: التزام إزاء الحقيقة؛ ثالثاً: التاريخ

ليس إلا. هذا الإجحاف إنما مردهُ إلى تواتر جملةٍ من الأفكار النمطية التي لا ترى في الفلسفة العربية التي بلورها المسلمون سوى نسخة باهتة من الفلسفة الإغريقية.

«ليس لدينا ما نتعلّمه من ابن رشد، ولا من العرب، ولا من العصر الوسيط»<sup>3</sup>. هذا ما قاله المستشرق الفرنسي إرنست رينان، الذي أفرد، مع ذلك، كتاباً لابن رشد والرشدية. هذه الفكرة النمطية تقضي بأنّ الفلسفة العربية ظلّت منحصرة في الاتباع والتقليد، ولم تعدّ كونها جسراً اتخذته الفلسفة الإغريقية للعبور من أثينا إلى باريس، ثمّ إلى أكسفورد وبادوفا. غير أنه يتضح، في ضوء تحليل المتن الفلسفي، أنّ الفلسفة العربية خلقت أنموذجاً فكرياً جديداً لا يمكن حصر روافده في الفكر الفلسفي الإغريقي، كما يقول بنمخلوف.

وهكذا إنّ القرآن، هذا النصّ الديني، يحدّونا، على حدّ تعبير ابن رشد، إلى البحث عن المعرفة وتعميق النظر فيها بشكلها العقلائي؛ أي تبعاً لأنماط القياس، التي وضعها أرسطو، من قياس خطابي وقياس جدلي، وقياس برهاني.

وقد كان الفيلسوف العربي الوسطوي ابن ميمون قريباً من هذه الفكرة؛ إذ ذهب إلى أنّ محبة الله تقتضي ضمناً معرفته، ومن شأن هذا أن يشكل: «ما يستلزم فهم ما يبلغه من حقائق وإقامة الدليل عليها. ومن ثمّ هناك أمرٌ إلهي ضمّني بالسعي إلى معرفة العالم»<sup>4</sup>.

وقد حرص بنمخلوف، تبريراً لمذهبه، وسعيّاً إلى تبيان خصوصية الفلاسفة العرب، على بسط جملة من الأمثلة من ضمنها ما ذهب إليه ابن رشد من تمييز بين الفكر المرتبط بمَلَكتي الحس والخيال، وبين العقل. وهذه كلّها تفصيلات وإضافات لا نجدها عند أرسطو بطبيعة الحال؛ بل تبرز من خلال الشرح المقترن بقراءة النصّ الأرسطي، كما يقول بنمخلوف.

والمدينة والحضارة؛ رابعاً: الأنموذج الطبي: الانشغال بالذات والعناية بالآخرين؛ خامساً: الحكمة بين الفلسفة والفقّه؛ سادساً وأخيراً: المدني والتاريخ.

### «نتيجة» الكتاب

يحرص بنمخلوف، منذ السطر الأول من مقدمته، على بيان هدفه من الكتاب بياناً صريحاً. فحسب قوله: «يروم هذا المؤلف أن يبين كيف أنّ الفلسفة العربية، كما تظهِرت وعبرّت عن نفسها بين القرنين الثامن والخامس عشر، تشكّل جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الإنسانية الفكري»<sup>1</sup>.

الواقع أنّ الفلسفة العربية؛ إذ اتخذت شكل كلامٍ قوامه الحجاج والاستدلال لا شكل كلامٍ مصدره الوحي، فإنها اتجهت صوب أرسطو بوجه خاص تلتمس لديه من الأدوات ما تتوسل به في إثبات صحة مسوّغاتها الفلسفية. وقد لفت ليو شتراوس الانتباه إلى هذه السمة الفريدة في الفلسفة العربية واليهودية، حيث نراها تحتكم دوماً إلى محكمة الشرع الإلهي لتُخضع لها الحقيقة.

### 1. الفلسفة العربية: تقليد إنساني

وضع الفلسفة العربية بين الاتباع والإبداع:

لقد درج الباحثون في الغرب على اعتبار العصر الوسيط حقبةً «مظلمة حزينة». إلا أنها كانت لحظة شديدة الخصب والثراء من حيث ما أفرزته من تأملات ميتافيزيقية ومنطقية ما يزال يبتهج لها ويستمتع بها فلاسفة الوقت الراهن. ولقد كان الشارح بامتياز عند السكولائيين اللاتينيين هو ابن رشد، «الأب الروحي لأوروبا»<sup>2</sup>.

وعلى الرغم مما تبوّأته الفلسفة العربية من مكانة مهمة في تاريخ الفكر الإنساني، إلا أنها عُوِّملت على أنها فلسفة سُمّتها الاتباع

3 - R. Ernest, Averroès et l'averroïsme, Calmann-Lévy, réed, 1949, p. 92.

4 - Lés Strauss, Maïmonide, 1988, p. 87, cité dans Benmakhlouf 2015, p. 21.

1 - A. Benmakhlouf, Pourquoi lire les philosophes arabes?, Albin Michel, Paris, 2015, p. 7.

2 - M. R. Ayoun et A. Libera, Averroès et l'averroïsme 1969, p. 15, cité dans Benmakhlouf 2015,19.

أما المثال الآخر، فقد تجسّد إبان قيام كيان شبه الجزيرة الإيبيرية، إذ كان هناك نقاشٌ حقيقي حول ذلك الإرث المزدوج، إرث الغزالي وابن سينا من جهة، وإرث الفارابي، والمدرسة الأرسطية من جهة أخرى. وهو النقاش الذي تراءت معالمه، وتردّد صداه، كما يقول بنمخلوف، عند ابن طفيل، في المقدمة التي وطأ بها لحكايته الفلسفية حي بن يقظان.

والحق أنّ هذه الحكاية تفصل هي الأخرى القول في اللقاء بأشكال متنوعة. ويذكرنا المؤلف بأن ترجمتها إلى اللاتينية والتأثير الذي أحدثته في الأدب (كما تشهد على ذلك حكاية «روبنسون») تبين مدى ما تكتسبه من أهمية معرفة اكتسبت بحسب استعدادات الذات ولقاءاتها الخاصة. كما يضيف بنمخلوف أنّ هذه الحكاية على وجه الخصوص: «تجعل من اللقاء الكوني والطبيعي والإنساني الضرورة الأولى للتعلم، وتبسّط أسلوب حياة تُدرت إلى المعرفة»<sup>7</sup>.

الفلسفة، إذاءً، لقاء يكاد يتنفى فيه الطابع الدوغمائي الوثوقي؛ فالتقابل بين الأفكار والآفاق والتقاليد هو ما يشكل الأساس المشترك الذي تقوم عليه الفلسفة العربية، بمنأى عن أيّ عقيدة محددة سلفاً، وذلك على الرغم من هيمنة أسلوبيّ الأرسطية والأفلاطونية الجديدة، كما يؤكّد الكاتب.

### النبي والفيلسوف

تطرح قراءة القرآن إشكالاتاً يتمثل في التساؤل عن مشروعية منظورين مختلفين إلى النص المقدّس، ونعني بذلك القراءة من منظور الوحي، والقراءة من المنظور القائم على الحجاج، بعبارة أخرى: هناك المنظور القائم على إشراقات النبوة، والمنظور المبني على دلائل الفلسفة. ويذكرنا علي بنمخلوف في هذا السياق بما ذهب إليه الكندي من تنزيل الفلاسفة منزلة ورثة الأنبياء.

والملاحظ أنّ التمييز بين الخطابين الفلسفي والديني يرتكز عند الكندي على اعتبار زمني. فبينما تتم النبوة في لحظة معينة، تحتاج الفلسفة إلى مدة من الزمن كي تقيم رسالتها. وتندرج المعرفة الفلسفية حسب الكندي ضمن استمرارية المعرفة النبوية.

أما المثال الثاني فنجدّه عند الفارابي؛ إذ يشير بنمخلوف في هذا الصدد إلى أنّ ليو ستراوس بيّن كيف أنّ الفارابي توسّل بالقناع الأفلاطوني كي يخوض في التفكير حول فنّ إدارة الحكم، وكيف أنه، أيضاً، أتى بتعديلات ملموسة لفكر أفلاطون، حيث قام من خلال قراءته بملاءمة الفلسفة الإغريقية، وتحديد سياقها: «هنا، أيضاً، يبيّن الشرح عن كونه خلافاً منتجاً لفلسفة»<sup>5</sup>.

### الوسيط والمعاصر:

يؤكد بنمخلوف أنّ العصر الوسيط ليس حقبةً سوداء قائمة امتدت واستمرّت إلى أن جاءت الأنوار، التي ترتد جذورها إلى اليونان القديمة. والحال أنه كانت هناك اللقاءات تسترعي الانتباه ممّت ما بين الزمنين الوسيط والمعاصر، على سبيل المثال بين القديس توما الأكويني وفتحجنشتاين، وبين فريجه وابن رشد.

ولئن كان القديس توما الأكويني، مع أنّه لم يؤلّف كتاباً جامعاً في المنطق، يشكّل نموذجاً لافتاً يتسنى لنا أن نقيس به ما يدين به فريجه، مثلاً، في إنتاجه المنطقي، فماذا عسانا نقول عن الفلاسفة العرب الوسيطيين من أضراب الفارابي، وابن سينا، وابن رشد؟ يتساءل صاحب الكتاب؛ بل إننا نجد لدى ابن رشد مقاربة قريبة الشبه بفلسفة اللغة المتعارف عليها اليوم، والتي مفادها أنه: «لكي نتحدّث عن الأشياء في ذاتها، فإنه من الأفضل أن نمّر عبر ما تحيل إليه تعبيراتنا عن هذه الأشياء»<sup>6</sup>.

### اللقاء: مشهد فلسفي

من أجمل المضامين، التي يزخر بها هذا الكتاب، النصّ الموسوم بعنوان: «اللقاء: مشهد فلسفي»، حيث يشرح لنا الكاتب كيف أنّ الجانب الحوارية في عقول الفلاسفة العرب يقتضي وجود مشاهد فلسفية حدثت فعلاً. ومن جملة ما يذكره في هذا الشأن اللقاء الذي جرى بين ابن رشد وابن عربي، الذي كان من معاصري فيلسوف قرطبة. كانت محادثة جمعت بين رجلين مختلفين؛ أحدهما صوفي النزعة والآخر عقلاني المذهب، الأول مفكر على سبيل الرمز، فيما الثاني فيلسوف يتخذ البرهان نموذجاً وأساساً لكل معرفة.

5 - A. Benmakhlouf, Pourquoi lire les philosophes arabes?, Albin Michel, Paris, 2015, p. 24.

6 - Ibid, p. 30.

7 - Ibid, p. 38.

اعتدنا النظر إليه باعتباره نتيجة، ليس ربطاً ضرورياً<sup>10</sup>. ولقد كان الرجل مفكراً تتطابق كتاباته تمامَ التطابق مع ما يذهب إليه الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم. لقد بث الغزالي نفساً تجريبياً في ميتافيزيقا أرسطو العظيمة.

يتضح، وهنا، أن سبيل الإيهان قد قاد الغزالي إلى سلوك مسلك الفلسفة. وعلى الرغم من اعتقاده بأن الميتافيزيقا لا تخلو من أن تنال من الشعور الديني، إلا أنه أعرب عن تقديره لأداة المنطق.

## 2. التزام إزاء الحقيقة

أيتعلق الأمر بتاريخ الحقيقة أم بحقيقة مزدوجة؟

كثيراً ما نحكم على العقل في حقيقته، دون التساؤل عما إذا كان الوصول إلى هذه الحقيقة قد تمّ من قبل هذا المجتمع أو ذاك. يأخذ علي بنمخلوف بهذا المبدأ؛ أي مبدأ عرضانية العقل، ويستند إليه لضمان الاعتراف بالحقيقة المتناغمة، التي تقوم بين مختلف مناحي الفكر، دينية كانت أم فلسفية، وسواء صدرت عن الإغريق أم عن العرب.

لقد كان الكندي نموذجاً للمدافعين عن مبدأ نسبية العقل من خلال إعطائه الغلبة والرجحان للبحث عن الحقيقة تفادياً للوقوع في الدوغمائية. فلا وجود لحقيقة نتصر لها، وندافع عنها، بل هناك (على حد قول الكندي) سيرٌ وسعيٌ نحو الحقيقة يشرفان من يروم امتلاكها، ويرفعان مقامه. يتعلق الأمر، إذاً، بالبحث دون سواه.

ثم تراه يكشف لنا النقاب عن المميزات التي تسم اكتساب الحقيقة؛ إذ يقول: «لم يقدر أيُّ كان، وهو يسعى في البحث جاهداً، أن يبلغ الحقيقة على قدر ما تستلزمه الحقيقة، علماً بأن الحقيقة محالٌ أن يمتلكها جميع الناس؛ بل إن الواحد منا إما أنه لم يُصب منها أيُّ نصيب، وإما أن نصيبه منها كان نزرًا يسيراً قياساً إلى ما تستلزمه الحقيقة»<sup>11</sup>.

ولم يفت الكاتب أن يضرب مثلاً لفيلسوف من حلب دفع حياته ثمناً بعد أن أتهم بالتقوية، وأدينَ بسبب الاعتقاد بنبوة باطنة: إنه السهروردي، الذي يقول عن كتابه المهم (حكمة الإشراق): «وقد ألقاه الناقد القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة...». إن الروح القدس هو الذي أوحى به إلى قلبي، دفعة واحدة، في يوم رائع<sup>8</sup>...

## السبل المتعددة للوصول إلى الحقيقة

في سياق الفقرة السابقة الموسومة بعنوان «النبي والفيلسوف»، يبين بنمخلوف كيف أن الوصول إلى الحقيقة لا يمكن أن ينحصر في سبيل واحد، وأنه ليس ثمة، بالضرورة، تعارض بين مسلك الإيهان، وطريق الفلسفة.

ومن جملة الحجج، التي يستند إليها مفهوم «التأويل»، بمعناه الشيعي، الذي يعني طريقة لإرجاع الرموز إلى حاملها الأول، ألا وهو الإمام الذي ينفرد بامتلاك مفتاح تأويلها، يقول هنري كوربان في هذا السياق: «لا ينكر التأويل بمعناه الشيعي أن آخر الوحي ما أوحى إلى محمد خاتم الأنبياء. إلا أنه يفترض، في المقابل، أن باب التأويل ليس مغلقاً، وأن التأويل لا يفتأ يبرز للوجود معاني كانت لا تزال دفينه»<sup>9</sup>.

في هذا السياق، نجد ملأ صدر الشيرازي، أحد تلامذة السهروردي، يجمع بين التكوين الفلسفي القائم على الحجاج والسبيل الروحي المرتين بالرؤيا. فهو يزوج بين ما يسميه «الحكمة البحثية»، وما يعبر عنه باسم «الحكمة الذوقية». ومن ثمّ التأويل هو اندراج في الزمن لإمكان وجود زمن آخر.

أما الغزالي، فيطرح مسألة السببية من منطلق الإيهان، فهو يرى أن «الربط بين ما ننظر إليه في العادة على أنه سبب، وما

8 - Hikmat al-Ishrâq, p. 280, cité par Henry Corbin, En Islam iranien...op, cit., p 20. Cité dans Benmakhoulouf, 2015, p. 52.

9 - Henry Corbin, l'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion, 1958 (1er éd.) rééd. Entrelacs, 2600, p. 48. Cité dans Benmakhoulouf 2015, p. 55- 56.

10 - Al-Ghazali, Tahâfut al-falâsifa, p 170. Cité dans Benmakhoulouf 2015, p. 62.

11 - Al-Kindi, De la philosophie première, op. cit, p 10. Cité dans Benmakhoulouf 2015, p. 70.

عناصر هي الموضوع والمحمول وعنصر الربط. فكيف عسانا نجد هذا العنصر الغائب في اللسان العربي؟ يتساءل بنمخلوف.

لقد أقر ابن رشد بغياب الرابط بين الموضوع والمحمول في اللغة العربية (كالرابط est في الجملة: Zayd est un homme). فاقترح له بديلاً يتمثل في الضمير «هو». فبدل القول: زيد رجل نقول: زيد هو رجل. وبذلك يكون ابن رشد قد امتثل لمبدأ العناصر الثلاثة الذي وضعه أرسطو.

وكان ابن سينا قد نوّه من قبل بفائدة أخرى من استبدال الرابط بالضمير في اللغة العربية. كما أنه أضاف إلى الضمير «هو» حلاً آخر ممكناً يتمثل في الفعل (الناقص) كان، الدال على الحاضر الأزلي، حاضر جميع الأزمان، الذي يحمل معنى منطقياً خارج الزمن. وقد تمّ تبرير المعنى المنطقي بالصيغة التركيبية القرآنية: «وكان الله غفوراً رحيماً».

ويبين هذا أنّ الفكر لا يعترف بالحدود، جغرافية كانت أم زمنية؛ إنه سفر مستمرّ يمتدّ عبر الزمن والمكان. ومن ثم فإنّ تغيير المجال ما كان ليغيّر الحقيقة؛ بل إنه يعضّدها، ويقوي أركانها.

#### القياس والاستعارة:

يذكرنا الكاتب، في سعيه إلى تبيان إسهام الفلاسفة العرب، بأشكال الخطاب الثلاثة عند ابن رشد: الخطابة، والجدل، والبرهان، التي عدّت مناهج مستقاة من النص القرآني نفسه. ويستدل ابن رشد بالآية الآتية، التي تحوي في نظره تلك الأشكال والطرائق<sup>13</sup>: «أدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن».

فالحكمة هنا نظيرة الفلسفة، والموعظة الحسنة أختُ الخطابة، والمجادلة صنو الجدل (أو الديالكتيك). والملاحظ أنّ عبارة «وجادلهم بالتي هي أحسن» استرعت اهتمام ابن رشد، حيث فهم منها إمكان انزلاق الجدل وانحرافه عن مساره، ذلك أنّ في القرآن من المعاني الضمنية ما لا يتسنى إدراكه إلا لمن أوتي القدرة على اسكتناه الخفي المتواري من الدلالات.

وسياتي ابن رشد لينوّه بدوره بأنّ صحة المعرفة يجب أن تكون لها الأولوية والرجحان على مصدر هذه المعرفة: فعندما نريد ذبح الأضحية تجذّنا لا نتساءل عن مصدر أداة الذبح؛ بل نتساءل، بالأحرى، هل هي حادة فعّالة. ومن هذا المنظور، يقيم ابن رشد تمييزاً بين مختلف الأدوات التي بها يتأتّى التوصل إلى الحقيقة، من بلاغة وجدل وبرهان.

ويشير بنمخلوف، فضلاً عن ذلك، إلى أنّ القديس توما الأكويني إنما يحيل إلى كلام ابن رشد؛ إذ يقول: إنّ الحقيقة لا تناقض ذاتها أبداً، بل هي دائماً في تناغم مع ذاتها، ولا يسوغ القول، تحت طائلة السقوط في العبث والخرق، إنه بوسعنا أن نقبل فلسفياً ما يرفضه إيماننا وينبذه.

من هذا المنطلق نفسه نجد ليو شتراوس يصرح، في عبارة أخاذه أوردها علي بنمخلوف، «أنه عوضاً عن سؤال (الحقيقة المزدوجة) كان ينبغي تغيير المنظور، وترجيح السؤال المتصل بمختلف سبل التوصل إلى الحقيقة»<sup>12</sup>.

#### مجال الفكر

كثيراً ما كان ابن رشد يؤاخذ ويلقى اللوم على تناوله فلسفة أرسطو بالشرح والترجمة دون درايته باللغة اليونانية. بيد أنّ ليو شتراوس أكد، في شهادة له، أنّ هذه الترجمة كانت أمينة وافية للنص الأصلي. وقد بيّن بنمخلوف أنّ هذه الترجمة كانت خلاقة متبججة لفلسفة، ولم تجتزئ بالنقل الحرفي والتقليد الأعمى لكلام «الأوائل». فهو يرى أنّ ابن رشد قدّم، من جانب، شرحاً تحليلياً لنص أرسطو سمّته الوفاء والأمانة، وعمد، من جانب آخر، إلى وضع شرحه ذاته في سياق الفلسفة. وقد بسط لنا المؤلف فلسفة اللغة كما أتى بها كلّ من ابن رشد وابن سينا، مستلهمين الدرس الفلسفي الأرسطي.

ويندرج ضمن المجال، أيضاً، استعمال بعض اللغات. فالجملة الاسمية، مثلاً، تتسم بكونها تركيباً صحيحاً في اللغة العربية. غير أنّ أرسطو سبق أن أكد أنّ الجملة الصحيحة تتكون من ثلاثة

13 - A. Benmakhlouf, Pourquoi lire les philosophes arabes?, Op cit, p. 98.

12 - Léo Strauss, La renaissance du rationalisme politique classique. cit. p 10. Cité dans Benmakhlouf 2015, p. 74.

يجعلنا نظن أن زيدا في عداد الأموات، غير أن التفاصيل تبيننا بأنه مفقود (أي مختفٍ) فحسب.

إنّ تغيير فهمنا للملفوظات يتوقف، إذاً، على علاقتنا بالعالم وليس على معاني الكلمات. وهي الفكرة التي انبثقت عنها نظرية في فلسفة اللغة، نظرية الأفعال الكلامية، التي أثرت في الفلسفة المعاصرة بشكل عام، وفلسفة التواصل تحديداً، وبالأخصّ مع نظرية هابرماس حول الفعل التواصلية.

إنّ الاستعارة تتضمن المعنى والمرجع كما تتضمن الواقع وفهم الملفوظ. فكيف لنا أن نختار بين مكونات هذه الثنائية؟ أنجَحُ إلى التضحية بالمرجع كما يقترح ريكور، أم إلى فصل عالمنا عن الواقع. الحق أن كلاً من ابن رشد والفارابي قدما حلاً آخر يحفظ المعنى الحرفي ويصونه، مع تفادي أية ازدواجية في المعنى أو في المرجع، فجعلنا من الاستعارة قياساً منطقياً محتملاً وتخيلاً.

إنّ فائدة هذا التحليل تكمن، إذاً، في عدم إلغاء المعاني الحرفية والمرجعيات المشتركة. وهذا مثال ناطق يشهد باستمرارية إشكالات المنطق وفلسفة اللغة المتفاسمة مع الفلاسفة العرب.

### 3. التاريخ والمدينة والحضارة

الفيلسوف العربي ومتمهن الخطابة: منظومة للحقيقة  
«إن أعمال أرسطو، كما أولتها الفلسفة العربية، تُعدّ منهاجاً في التربية؛ فالتربية تنفذ المدينة، ومعها «منظومة الحقيقة»، كما يقول ميشيل فوكو»<sup>15</sup>.

وينسب الفارابي إلى أفلاطون بالذات فكرة إصلاح أساليب الحياة حتى يتسنى للحقيقة أن تتجلى.

#### الفيلسوف والمشرع

يقع على عاتق الفيلسوف، في نظر الفارابي، أن يسهم في التحول المعتاد الذي يطرأ على الآراء بمدىته حتى يتأتى للحقيقة أن تجد سياقاً مؤاتياً لتجليها.

إنّ ثنائية الظاهر والباطن في النص القرآني ليست متأصلة فيه محاثة له؛ بل يتوقف الظاهر والباطن على المتلقي ليس إلا. في هذا الصدد يقول ابن رشد: «الظاهر هو تلك الرموز التي تُراد بها مفاهيم معينة، والباطن هو تلك المفاهيم التي لا يتضح مدلولها إلا لأهل البرهان»<sup>14</sup>.

«إنّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»، ينطلق الاستقراء من الخاص إلى العام، بينما ينطلق القياس مما هو كليّ.

أما الاستعارة فقد شكلت محوراً جديداً كان الضامن لاستمرارية المضامين الفلسفية، ولما قام من تقاربٍ بين إشكالات القرون الوسطى والإشكالات المعاصرة.

وقد حرص بنمخلوف على أن يذكرنا، في هذا السياق، بأعمال ثلّة من الفلاسفة المعاصرين، الذين أعادوا للاستعارة محتوى معرفياً مكنّ من إدراجها في حقل المعرفة، وأضفى عليها قيمة مرجعية؛ بل إنّ هناك من أسند إليها دوراً في سيرورة الإنتاج العلمي. أما الفلاسفة العرب، فقد أبرزوا من الاستعارة جانبها المعرفي والمنطقي.

وحرّي بنا أن نشير، هنا، إلى أن بول ريكور، وجون سيرل، ظلا يشتغلان على هذه الوظيفة المعرفية في اللغة. ومن بين القضايا التي تمّ التطرق إليها في فلسفة اللغة التمييز بين المعنى والاستعمال من خلال علاقته بالتمييز القائم بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي. هكذا يتضح أنّ الاستعارة تحمل قيمة وصفية لا قيمة وجدانية انفعالية، وهي قيمة ترتهم باعتقادنا إزاء العالم.

هكذا فالاستعارة قد تصير صحيحة كما قد تصير خاطئة، حسب المعلومات التي نملك عن العالم، وليس حسب معرفتنا باللغة؛ أي بمعاني الكلمات. ففائدة الاستعارة تكمن، في نظر بنمخلوف، في كونها تقدم لنا مؤشرات بالغة الأهمية حول نشأة المعرفة. وقد اتخذت الجملة الآتية مثلاً لتوضيح هذه الفكرة: «زيد مفقود في أفريقيا». فالاستعمال المجازي لكلمة «مفقود»

15 - A. Benmakhlouf, Pourquoi lire les philosophes arabes?, Op cit, p. 115.

14 - Averroès, Discours décisif, trad. Marc Geoffroy, p. 141.

وقد بين فوكو إلى أيّ حدّ ينبغي أن تتوافق السياسة مع النصح والاستشارة، مبرزاً الدور النفعي العملي، الذي يسم السياسة التي تستند إلى وظيفة مستشار الأمراء.

#### فن الحكم

بيّن ابن خلدون أنّ هجرة النبي من مكة إلى المدينة ما كانت لتفسّر التوسع الإسلامي من المدينة نحو مدن أخرى، كالقاهرة، وبغداد، ودمشق، على عكس ما اعتقده الصحابة: «لم تعد الهجرة ضرورية بعد وفاة النبي»<sup>16</sup>.

واقع الأمر أنّ الهيمنة ليست غاية في حدّ ذاتها، والسؤال الدارج المتداول بين كتابنا هو: ماذا تفعل السلطة السياسية بالهيمنة؟ إنّ هذه المسألة، كما يبيّن بنمخلوف، هي المحور الذي تلتفت حوله دائرة حكم الذات ودائرة حكم الآخرين. فإذا كان الساسة في حاجة إلى ما يشبه جغرافيا الروح، بالمعنى الإنساني الأنتروبولوجي العام، فإنهم في حاجة مماثلة إلى معرفة أنفسهم.

#### 4. النموذج الطبي: الاهتمام بالذات والعناية بالآخرين

يذهب بنمخلوف إلى أنه عندما يتكلم عن «النموذج الطبي»، فإنما يقصد أنّ الطب لا ينظر إليه فقط على أنه تقنية للتدخل يتم اللجوء عبرها إلى الأدوية والعمليات في حال التعامل مع المرض. بل هو مبحث يلزمه، أيضاً، أن يجدد، في شكل متن يجوي جملة من المعارف والقواعد والضوابط، أسلوباً في الحياة، ونمطاً من العلاقة المعقولة مع الذات والبدن والتغذية، والسهر والنوم، ومع مختلف الأنشطة وكذلك مع البيئة.

في هذا الإطار، يجد فن الحكم، كانشغال بالذات، امتداداً له على المستوى الصحي. إنّ الاهتمام بصحة البدن يندرج ضمن نظام أوسع يشمل أسلوب الحياة المتبع، الذي يضم الاهتمام بالتغذية بطبيعة الحال، ولاسيما العناية بالسلوك الروحي. إنّ هذا الربط الوثيق بين الطب والأخلاق والفلسفة هو صلة

وسيحصر ابن رشد على أن يضيف، بدوره، في ثانياً شرحه الأوسط لجمهورية أفلاطون، شكلاً آخر من أشكال التوفيق يتمثل في التوفيق بين الفيلسوف والإمام. مدار الأمر، هنا، على الإمام الفيلسوف بما هو «الحاكم الأول»، ومستشار الأمراء. الواقع أنّه في قلب هذا الحقل الدلالي تحديداً سيتم التفكير في المكانة التي تتبوأها الفلسفة في المدينة، وفي تنظيم مكّوناتها وبنياتها. وعند بنمخلوف، الفارابي، وابن رشد على الأخص، بيّننا معالم هذا المفهوم تبياناً جديداً، مازجين المعنى القانوني بالمعنى الفلسفي؛ فتغيير القوانين، وتكييفها مع السياق، وملاءمة التشريعات مع الزمن والمكان، اللذين سنّت فيهما، تلك هي سمات وخصائص العمل الذي يقوم به الحكام المتعاقبون. وحسب الفارابي، هناك اقتران للقانون بالسياق، ثم إنه لا فداسة للحظة التشريع الأولى.

ولنا أن نتخيل عودة المشرع الأول؛ فلو أنه عاد ليعيش مجدداً بين ظهرائنا لفعل ما يفعله المشرع المعاصر لنا في الوقت الراهن، ومن ثمّ ليس الاجتهاد القضائي، فحسب، فناً لاحقاً يعقب فن التشريع؛ بل إنه أيضاً فنّ أدنى منزلة.

#### الفيلسوف وتقديم المشورة للأمراء

منذ القرن الثامن الميلادي، زمن استتباب الأمر للحكم العباسي، أضحت تقليد مرآة الأمراء موضوعاً محدّد المعالم ترسّخ وتأسّص بوصفه تفكيراً حول فنّ الحكم، تفكيراً لا تفتأ تتخلله إشارات إلى أخلاقية تقوم على النصح والموعظة، وتعتمد، أحياناً، عقلانية تتوخى تدبير الأمور بالحساب والتخطيط.

يتعلّق الأمر، بالأحرى، بتقليد واقعيّ براغماتيّ ليس هاجسه شرعنة السلطة، وإنما وضع قواعد وضوابط تفيد الملك في فهم مجريات الأمور، وتيسّر له توطيد أركان حكمه قدر الإمكان.

وبيّن لنا مؤلف الكتاب كيف أنّ الفلاسفة العرب طالما عاشوا هذه التجربة المتمثلة في القيام بدور الفيلسوف المستشار. كذلك كان الكندي بالنسبة إلى ابن المعتصم، وابن سينا لدى شمس الدولة، وابن رشد برفقة أبي يعقوب يوسف.

16 - Ibn Kaldūn, le livre des exemples, I, Muqaddima, Prolégomènes, trad. fr. Abdeslam Cheddadi, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 2002, p. 375 - 376, Cité dans Benmakhoulouf 2015, p. 128.

الزمن (متى يجب تناول الأكل؟)، والكم (بأي كمية؟)، والنوع (ماذا؟)، والاستعداد (الحالة التي يكون المرء عليها). من المهم، إذًا، عدم إهمال أداة المنطق؛ إذ إنها تمكّن من فهم تحليل الطبيب.

#### معرفة جسم الإنسان: تربية تبعاً للطبيعة

في السياق نفسه، يحرص علي بنمخلوف على أن يوضح كيف أنّ للهاجس الطبي، مقترناً بالهاجس المنطقي، معنى؛ أي معنى ضمن عملية التكوين التربوي للفرد، حيث يكون هاجس العناية بالذات غير مرتبط فقط بالممارسات الخاصة بالصحة، وإنما، أيضاً، بأشكال الحياة الأخرى، عدا حياة الإنسان: فالهاجس البيئي، على سبيل المثال، يدخل ضمن العلاقة مع الذات. ولا غرو، ففي حكاية (حي بن يقظان)، يبين ابن طفيل، على نحو تدريجي، كيف أنّ حي يتعلم علم النفس من الطبيعة، وهي مرحلة من مراحل مسار المعرفة الطويل.

هكذا، نرى كيف أنه من خلال ملاحظة افتقار الإنسان إلى وسائل الدفاع الطبيعية، بعكس الحيوانات الأخرى، يغدو الإقرار بوجود نقص فطري بمثابة خطوة أولى على درب معرفة الذات. والتربية هي التي تجعل المرء يشرع في الاعتراف سلبياً بما لا يملكه. ويتابع صاحب الكتاب، موضوع قراءتنا هذه، شرحه للعلاقة بين المعرفة و«التربية الطبيعية»، وذلك في ضوء تأويله لحكاية (حي بن يقظان) الشهيرة؛ فهو يرى أنّ ابن طفيل يربط بين تصورين منفصلين مبدئياً: الجسم العضوي والأداة الطبيعية أو التقنية. فمن خلال صقلنا الأدوات الطبيعية من خشب وحديد، بقصد التقطيع والدفاع عن النفس، تحسّلت لدينا فكرة أننا نمتلك قوة تصنع الأسلحة الطبيعية، وهذه القوة إنما هي اليد. فاليد هي عبارة عن شكل طبيعي يضيفي شكلاً إنسانياً على الأدوات الطبيعية. إننا هاهنا إزاء نشأة التكنولوجيا. فكلما طورنا الأدوات الطبيعية، تيسر لنا أكثر أن نطور أدوات أخرى أشدّ فعالية، وأحسن أداءً من حيث الكم والكيف على السواء.

#### 5. الحكمة بين الفلسفة والقانون

##### الفيلسوف والفقير

إنّ أعمال الفلاسفة العرب في حقل الاجتهاد القضائي هي إسهامات تستوجب استراتيجية مغايرة في استعمال لفظ

استلهمها الرازي من قراءته لأعمال جالينوس، وأوردها في كتابه (الطب الروحي).

يُفرد هذا المصنّف الكبير (الطب الروحي) فقرات طويلة لسلك الروح ولطريقة حكم الذات بما يضمن الحفاظ على توازن الجسم ودرجة حرارته.

ولا غرابة، فهذا الاهتمام بالتوازن وبدرجة الحرارة هو، في نظر الكاتب، مرادف لما أسماه ميشيل فوكو «فن الوجود»، أو «تثقيف الذات». في هذا السياق، يرى الرازي في سقراط «إماماً حقيقياً أو مرشداً؛ وحسب فوكو، مع سقراط رأى النور فن الوجود هذا، كما يبين علي بنمخلوف<sup>17</sup>.

يترتب على ذلك أنّ فنّ الطب، شأنه شأن فنّ الاجتهاد الشرعي، يفرض نفسه فرضاً متى حادت المدينة ونأت عن الكمال؛ أي متى بدت أعراض المرض على الجسد الاجتماعي والجسد العضوي. وعند ابن باجة «رجل السياسة والطبيب يشتركان في أفعالهما ويختلفان من حيث موضوع فنيهما. فموضوع الأول يتمثل في الروح، بينما موضوع الثاني هو الجسد. وكما أنّ الروح أرفع وأرقى من الجسد، كذلك رجل السياسة أعلى منزلة من الطبيب»<sup>18</sup>.

#### الممارسة الصحية والمقولات

إنّ النموذج الطبي هو نموذج يفهم انطلاقاً من مبادئ المنطق نفسها. بيان ذلك أنّ الحديث عن أعراض المرض وعلاماته يقتضي دراية بالبلاغة، إذ إنّ العلامات تقع في أساس القياس الإضماري؛ ذلك أنّ الحديث عن معالجة الداء بالداء يقتضي الإلمام بالجدل، وبالمقولات بصفة خاصة.

وهكذا، يقتضي الحفاظ على الصحة اختيار الغذاء المناسب، وهذا الاختيار يقتضي امتلاك جملة من مفاهيم مبحث المنطق كتلك التي يتحدّث عنها أرسطو في مؤلف المقولات، كمقولة

17 - A. Benmakhlouf, Pourquoi lire les philosophes arabes?, Op cit, p. 133.

18 - Ibn Bâjja, La Conduite de l'isolé, Cité dans Benmakhlouf 2015, p. 135.

(كما هو حال الحديث)<sup>21</sup>. ومن منظور المؤلف، يتمثل إسهام ابن رشد في التحليل الفقهي في الجمع بين التقليد الفقهي والتقليد الأرسطي.

والملاحظ أن مفهوم «المنظرة» في الفقه هو مفهوم يجذبه ابن رشد، ويُشيد به، بحكم أنها وسيلة يتسنى بها عقد المقارنة بين نماذج فقهية عدّة تنتمي إلى جملة من المدارس والمذاهب الفقهية. ويرى ابن رشد أن اللجوء إلى القياس الفقهي يجد تبريره في الحجة، التي مفادها أن هناك عدداً غير محدود من الحالات فيما تبقى محدودة مصادر التشريع كالقرآن والأحاديث النبوية. يتضح، إذاً، أن ثمة مجالاً للتأمل والتفكير من قبل الفيلسوف حول الثغرات التقنية أو المنطقية التي تتخلل الفقه الإسلامي.

#### أساس الفقه وأساس السلطة

استند علي بنمخلوف إلى كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لمؤلفه علي عبد الرازق، وهو كتاب قيّض له أن يثير جدلاً حاداً، وتتمثل فكرته الأساس في النظر إلى الشريعة ضمن المجال الروحي الفردي، دون أن يكون لها تأثير في السلطة السياسية ولا في القانون. والمسألة برمتها إنما مدارها حول فهم معنى لفظة الشريعة. إنها لفظة وردت في القرآن للدلالة على تعدد الأمم، واقتربت بكلمة «المنهاج» (أي السبيل): «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم في ما آتاكم»<sup>22</sup>.

يتعلق الأمر، بالنسبة إلى الفارابي، باستعمال صيغ وعبارات من قبيل «بها هو»، و«من زاوية معينة». وبمقتضى إعمال هذه الطريقة هاهنا، كما يقول بنمخلوف، إن النبي، بما هو رسول الله، لا يسعّه أن يتصرف تحت أي إكراه، لأنه «لا إكراه في الدين»، كما ورد في القرآن، لكن بما هو حاكم لأول مدينة إسلامية، ألا وهي المدينة المنورة، فإنه تصرف تحت إمرة مجموعة من الإكراهات، وكان له جيش<sup>23</sup>.

«الحكمة»؛ إنها استراتيجية تروم، كما يقول بنمخلوف، أن تضفي مجدداً ألواناً وسهاتٍ معرفية على مصطلح الشريعة<sup>19</sup>.

حقاً، ليس للشريعة في الإسلام أيّ مناعة جوهرية مُحايثة لها؛ بل هي تتغير بحسب السياق، الذي توجد فيه، وشرع الله، في نظر ابن رشد، هو شرعٌ يبرر الممارسة الفلسفية ويسوّغها. والحال أن العديد من المواضيع النصية - كما يقول بنمخلوف - تعبر عن الربط بين القرآن والحكمة، والعديد من الملفوظات القرآنية تذكر مصطلح الحكمة.

#### مصادر التشريع والامتداد الفقهي

مصادر التشريع الإسلامي الرئيسة هي القرآن والسنة، وفي المستوى الثاني يأتي الإجماع والقياس.

لقد أفضت المقاربة الفلسفية، الرامية إلى ملائمة الشرع الإلهي مع العقل، إلى النتيجة التالية: إذا كان الفقه الإسلامي نابغاً من النص المقدس فذلك لا يعني أنه يتعارض مع العقل.

ويوضح علي بنمخلوف أن الفلاسفة أضافوا تبريراً ثانوياً للفقه الإسلامي المرتكز على العقل، «تبريراً يُستند فيه إلى مفاهيم الحكمة والمقاصد والمصالح»<sup>20</sup>. فالنص القرآني لا يتضمن قوانين وأحكاماً، بل آيات يقعدّها الإنسان بعمله التأويلي ليجعل منها قوانين وأحكاماً. في هذا السياق، نرى علي بنمخلوف يتابع تحليله للسنة، حيث يجد أيضاً تبريراً لإعمال القياس وتفريعاته، فقد أوصى النبي بإعمال الرأي والاجتهاد؛ أي بالمجهود الرامي إلى تأويل النص المقدس.

وعند ابن رشد المصدر الثالث المتمثل في الإجماع إنما يتعلق بالمسائل العملية لا بالمسائل الكلامية. وبوجود هذا المصدر التشريعي نكون نتحرك، حسب فيلسوف قرطبة، في نطاق بشري صرف، نطاق ليس بالإلهي (كما هو حال القرآن)، ولا بالنبوي

21 - A. Benmakhlof, Pourquoi lire les philosophes arabes? Op. cit. p. 154.

22 - Coran, Sorat al-choura versé 48.

23 - A. Benmakhlof, Pourquoi lire les philosophes arabes ?, Op. cit. p. 163.

19 - A. Benmakhlof, Pourquoi lire les philosophes arabes?, Op. cit. p. 119.

20 - A. Benmakhlof, Pourquoi lire les philosophes arabes?, Op. cit. p. 149.

وفلسفة المنطق، التي ما فتئت بعض إشكالاتها تستمد تساؤلاتها من الفلاسفة العرب القروسطيين.

صحيح أن هناك قطيعة معرفية وقطيعة منهجية قامت بين فلاسفة القرون الوسطى والفلاسفة المعاصرين، غير أن القطيعة لا تعني تكرار الإشكالات نفسها، ولا غياب التاريخ/ القصة ذاتها. إننا في قطيعة مع العهد الديكارتي -يقول بنمخلوف- إلا أنه لا يزال ثمة بعض من أوجه الالتلاف وصلات القرابة، والمنطق خير شاهد على ذلك.

من الأهمية بمكان، في رأي الكاتب، توظيف جميع ما يتوافر لدينا من وسائل وأدوات لإدراج الفلسفة العربية ضمن التراث الفلسفي المشترك. ومن المهم، أيضاً، ألا نجعل منها فلسفة لأهل الاختصاص دون سواهم، فلسفة من قبيل المصنوع به على غير أهله. يتعلق الأمر بتقليد عظيم، وإرث نفيس للبشرية لا محالة. ولا جرم أن الفلسفة العربية، كما تجلّت ما بين القرنين الثامن والخامس عشر، تشكل جزءاً لا يتجزأ من تاريخ البشرية الفكري.

ويخلص بنمخلوف إلى أن كل ما يتعلق بإدارة المدينة، وتديير شؤونها، وينطوي على إكراه ما لا يمكن إقحامه في الدين والحق؛ أن هذا استدلالاً ما كان الفيلسوف «سبينوزا» لينكر صحته.

### خاتمة:

سعى بنمخلوف، من خلال كتابه هذا (لماذا ينبغي أن نقرأ الفلاسفة العرب؟)، إلى إنصاف الفلسفة العربية، التي طالما ظلت عرضة للتعتيم والتغييب والجحود والنكران، فشدّد على أن الفلسفة العربية انصهرت في فلسفة القرون الوسطى اللاتينية، وفلسفة عصر النهضة، والفلسفة الكلاسيكية، إلى حدّ جعل تجاهلها وإبقاءها في غياهب النسيان عنواناً بالذات لنجاحها الكبير.

لقد كان هذا التجاهل والتناسي نتيجة أفرزتها النزعة الذاتية، التي وسمت الفلسفة الديكارتية، علماً بأنها فلسفة كانت تُعدّ بمثابة قطيعة جذرية مع العصور الوسطى. غير أننا في زمن ما بعد الديكارتية. وقد اتضحت نسبيّة نموذج من هذا القبيل في مرآة الفلسفة المعاصرة، وبشكل خاص في ضوء الفلسفة التحليلية

## رَضْوَى

محمود فرغلي علي موسى \*

إلى رضوى عاشور

كعنتقاءٍ تخرُجُ في أهبّاتِ التفرّدِ،

تَنفُضُ عنها الغبارَ

تعودُ الحياةُ بقلبِ الرمادِ.

«على نَوْهَا» في نهارِ البلادِ

تعاودُ رضوى بدأبِ المحبِّ،

أدكارِ الليالي الخوالي،

وما يُشعلُ النَّفسَ عشقاً

ويشفي الفؤادِ.

تُريقُ الصبايةَ والشوقَ

من صحو نيسانَ

يعلو بريقُ الأمانِ،

ويخبو القنوطُ

ويزهو العنادِ.

على نولها في نهارِ البلادِ

تشبُّ كبنْتِ تَعُودِ إلى حجرةِ الدّرسِ في الجامعةِ

يعلمها الحبُّ أنّ البلادَ الحبيبةَ بالناسِ للناسِ في الناسِ

أنّ الأماكنَ من دونهم صائغةُ

وأنّ المحبينَ دوماً يَجُوبُونَ للحبِّ من غيرِ زادِ

على نولها في نهارِ البلادِ

تجالسُ رضوى تصاويرَ أحبابها

حولَ أمِ عجوزِ

\* شاعر وناقد مصري



فتنأى البلادُ الفتيةُ  
تأتي البلادُ الشقيةُ  
يشقى بها الناسُ  
تأسنُ منها قلوبُ العبادُ  
وما كان منّا قريباً تولى  
وما كان فينا بهياً تمأهى مع القبح  
واختلط الدرّب،  
من خان قاده،  
وما باد عاد  
وما قد ظنناه - في الحلم -  
أن لن يسود على الأرض ساد.

على نولها في جحيم البلادُ  
تغادرُ رضوى  
ويبقى  
الطغاةُ  
ومن ألبسوا مصرَ ثوبَ الحدادُ

\* التضمينات داخل القصيدة من شعر مرید البرغوثي.  
\* مریم، علي: من شخصيات (ثلاثية غرناطة) لرضوى عاشور.



يرتوي من عزف المطر  
 يسأل الماء عن سيرته  
 وأطلانتيس تناديه  
 أن عد إلى جنان المحيط  
 والمساء يغويه بالإبحار  
 وكان وحيداً... يقاوم التيار  
 يمزج عباب الأثير  
 نحو التبع الأصيل.  
 وذات أصيل  
 حطّ النورس على جبل أسيل  
 في القمّة صخرة سوداء  
 وفي الصخرة غار  
 وفي الغار أقانيم ثلاثة:  
 نبيّ وحكيم وشاعر  
 وعلى المائدة كتاب  
 ونغم ودلالة  
 وكان النورس أحد الثلاثة  
 وثاني الثلاثة  
 وثالث الثلاثة...  
 كان يشدو بكلام مفيد  
 لكن لا من مستفيد.  
 كان وحيداً.. في الغار  
 بلا عشّ ولا عنوان  
 في الركن شمعدان  
 وخاتم  
 ومجداف  
 وبقايا إنسان،  
 وعناصر حكاية ينقصها المكان  
 بطلها عجوز تندب عشرة الزمان.  
 هل هو الطوفان، مرّة أخرى؟  
 نوح أحرق سفينته  
 وموسى مرّق صحيفته



تلقت يمّنة ويسرة  
 كأنه يبحث عن عزيز  
 ضاع منه ذات رحلة صيفيّة.  
 وفجأة... وكأنه تذكّر شيئاً عصياً،  
 طار بعيداً... في السماء،  
 مرّة أخرى.  
 وفي الطريق  
 نحو أقاصي الجنان الشرقيّة  
 حطّ على عمود في كربلاء،  
 تلقت يمّنة ويسرة  
 سمع أزيز الكهرياء،  
 اضطرب،  
 وطار بعيداً... في السماء،  
 مرّة أخرى.  
 حطّ النورس على باب مدرسة،  
 رماه التلاميذ بحجر  
 وصفير ومكنسة.  
 ما اهتمّ  
 ولا لوّح بإشارة.  
 ابتسم... ومضى،  
 مرّة أخرى.  
 كان يحمل في يده رسالة،  
 يفشي بأسرار قديمة،  
 لا يبحث عن غنيمة  
 ولا يسعى لرئاسة.  
 يتكلّم لغة واضحة  
 لا يفهمها البشر  
 من كثرة البساطة.  
 ينطق بحروف لا تفهمها المدينة  
 والناس في ضجيج،  
 في غفلة مزمنة  
 فكيف يسمعون له زقزقة؟



## امرأة في شعاب المتهاتات

لطيفة الرخاء شهيم\*

بعد غياب دام سنين طوال، عدت في زيارة ربيعية إلى مدينتي، إلى مسقط رأسي، إلى تربة أجدادي ومقر أهلي. تاقت نفسي إلى مرتع طفولتي ومحضن ذكرياتي، إلى مدينتي الحاملة، التي أطلق عليها اسم «البهجة»، لما تبعث في نفوس أهلها وزائريها على السواء من سرور واطمئنان.

حنيني إلى هوائها المنعش، وجوها الفريد، جعلني أنحطى العقبات، وأقطع المسافات، كي ألتحق بجنة الله في أرضه. بهذه الروح وصلت إلى مدينتي، وكلّي شوق لكل ما ذكرت، لكنني فوجئت بمدينة غير التي كانت في مخيلتي: ازدحام في الطرقات، احتقان في الشوارع من كثرة السيارات، وقلق سائقها، ضجيج يذكرك بأنك في مدينة كبيرة بإيجابياتها وسلبياتها، فبعد أن تصدرت هذه المدينة كبريات المدن السياحية أصبح لها رصيدها من السلبيات التي ليست في الحقيقة إلا الوجه الآخر لهذا الإشعاع. هل تغيرت إلى الأفضل؟ لست أدري، غير أنني مقتنعة بحتمية هذا التغيير كي تستطيع أن تواكب العصر الذي نعيش فيه، والذي أهلها لتكون رافعة للسياحة في بلدنا.

أغمضت عيني، وأخذت نفساً عميقاً، عطراً بأريج أزهار «الزنوع» البرتقال المر، ذكرني بأنّ الفصل ربيع، وعاد بي إلى ما في خلدي من ذكريات، رجعت بي إلى عبق الماضي ونشوة الأيام الخوالي.

بعد أيام قليلة تأقلمت مع الوضع، ووجدت أنّ المدينة الحديثة ازدادت رونقاً وبهاءً بفنادقها الراقية وحدائقها الغناء ومنتجعاتها السياحية، بما روعي فيها من وسائل الراحة والاستجمام، التي تنقل الإنسان من عالم الصخب والضجيج إلى عالم المتعة والأحلام. وقررت أن أزور المدينة العتيقة، كي أكتشف ما حدث فيها من تغيير. حبّ الاستطلاع بعث في قوة هائلة دفعنتني إلى القيام بهذه الزيارة التفقدية مشياً على الأقدام، حتى أتمكن من المقارنة بين ما أرى وبين المختزل في ذاكرتي. صرت أتفحص الوجوه وأتساءل: «هل ما زال البهجوي هو ذلك الشخص المتوقد البديهة، الحاضر النكته، أم أنّ أزمات العصر قد أفقدته خصوصيته؟»

الدكاكين هي هي، لم يطرأ عليها تغيير كبير. كنت أنتقل من دكان إلى آخر وأتحدث مع صاحبه الذي كثيراً ما يقابلني ببشاشة وأريحية، وكأنّ لنا سابق معرفة، ثم أخرج دون أن أشتري شيئاً، فيشيعني بنكته طريفة أو دعوة كريمة.

خلال هذا التجوال، دخلت متجرّاً كبيراً من تلك المتاجر التي تُدعى مجازاً «بزار» لما تحتوي عليه من مختلف البضائع، وصرت أتفرج على محتوياته. كانت صاحبة المتجر امرأة في مرحلة الكهولة، أقرب إلى الشيخوخة منها إلى الشباب، لكنّها في أبهى حلل النضارة والجمال، ما أثار انتباهي، وجعلني أدقق النظر في وجهها حتى أتبين السر فيما هي عليه من بهاء، وكلما رفعت بصري إليها، أجد أنّها هي أيضاً تحدق في اتجاهي، تسترق النظر في وجهي بنظرات ملحة، كمن يبحث عن شيء فقده.

شيء ما سدّني إلى هذا الوجه، فجعلني كلما أطلت النظر إليه ازدددت يقيناً من أنّه ليس غريباً عني، غير أنّني لم أستطع أن أجد له مرجعية في مختزلاتي. لم أستطع أن أتذكر صاحبة هذا الوجه، ولا أن أضع اسماً عليه.

تجاذبنا أطراف الحديث، فقدّمت لي نفسها «فاطمة»، لم ينفعني هذا بشيء، فما أكثر «الفواطم» اللواتي مررن بحياتي، ثم قدّمت لها نفسي «ربيعة»، حينما سمعت اسمي أطلت النظر في وجهي، وأغلقت عينيها بعض الشيء، ثم بعد برهة قالت:

- «القد عرفتك، ألسنت حفيدة السيدة عائشة؟»

\* قصة ورواية من المغرب.

- فأجبتُ: أي نعم.  
 - ووالدك السيد عبد الله؟  
 - أي نعم.  
 - «والدتك السيدة زبيدة»؟  
 - بالضبط، لكن من أنت، وكيف عرفت عني كل هذا؟  
 - أنا فاطمة ابنة السيدة آمنة، والدي هو الحاج عبد القادر، هل تتذكرين شيئاً من هذا؟  
 لم أحر جواباً، فكلّ هذه الأسماء لا تعني لي شيئاً، لكنني محرّجة من أن أواجه السيدة الطيبة بهذه الحقيقة. ولباقة مصطنعة أجبته:  
 - هذه الأسماء تذكرني بأناس سبقت لي معرفتهم، لكنني لا أذكر الصلة التي تربطني بهم.  
 - جدتك - يا سيدتي - هي خالة والدي، لذلك والدك وأمي أبناء خالة، آخر مرّة رأيتك فيها كنت طفلة يافعة، حضرت زفاني برفقة جدتك.  
 أغمضت عيني لاسترجاع المخزون من الذكريات، فبدأت أحداث طفولتي تعرض على إدراكي بسرعة خيالية، إلى أن ظهرت صورة الزفاف المعني بوضوح، لتظهر على صفحة ذاكرتي تلك العروس التي أبهرتني وأنا طفلة، بجملها ولباسها وحليها، والهالة التي أحيطت بها من طرف العائلة.  
 تذكرت الحفلة التي كانت محفورة بحذافيرها في ذاكرتي؛ إذ كانت المرّة الأولى التي أحضر فيها حفلاً من ذلك النوع، نزولاً عند رغبة جدتي التي أصرت على أخذني معها كي أحضر زفاف قريبتها.  
 تجاذبنا أطراف الحديث، وأحيينا ذكريات تلك الحفلة، دون أن نتطرق إلى ما تلا ذلك من أحداث. وقبل أن نفرق دعنتي لزيارتها في بيتها، اعتذرت بضيق الوقت، لكنّها أصرت حتى أذعنت لطلبها، دافعي الفضول والشوق لمعرفة باقي قصتها. حددنا موعداً لهذه الزيارة، ثم افترقنا على أن أزرها بعد يومين.  
 رجعت من هذه الجولة بذكريات طفت على صفحة وعيي، فبعثت أفكاري، وجعلتني أسبح في عالم منسي، ظننت أنّه اندثر ولم يعد له وجود في داخلي، إلى أن رأيت هذه السيدة التي أحييت كلّ تلك السنوات المكونة لطفولتي، ووجدتني أتذكر بوضوح قصة هذه القرية الجميلة التي استحضرت ذكريات زفافها وما تلاه من أحداث، سجلتها ذاكرتي باهتمام من خلال رواية جدتي التي كانت تندب حظ قريبتها، وما نالها نتيجة هذا الزواج، والتي هي كما يلي:  
 مرّت الحفلة في بيت العروس على ما يرام، عمّت الفرحة والبشر الجميع، وساد التفاؤل الأجواء.  
 ثم نقلت العروس، ليلة الدخلة، إلى بيت «ناسها» أهل العريس لتستأنف المراسيم كالعادة لدى الطرف الآخر، وبعد أن أغلق باب الغرفة لاحتضان حميميتها، أصيبت العروس بنوبة صرع. ذهل الأهل الذين رافقوها؛ إذ لم يسبق لها أن أصيبت بشيء من هذا القبيل، وارتبك الزوج بعد أن رأى عروسه على تلك الحالة، وفسر الجميع ذلك بالخوف من المجهول، لوجودها مع رجل غريب دون سابق معرفة. حاولوا إسعافها بالوسائل المتعارف عليها وقتذاك، من رقى وبخور، وغير ذلك حتى استفاقت، واسترجعت ملامح وجهها حالتها الطبيعية.  
 سرّ الأهل بالنتيجة، واستعاد العريس فرحته بعروسه، وظن الجميع أنّ ما وقع كان مجرد حادث عابر، سببه التوتر العصبي، لكنّ الأمر لم يكن بهذه السهولة؛ إذ ظلت النوبة تعاودها، بين الفينة والأخرى، حتى صارت مزمنة حادة، تجعلها لا تتذكر إلا القليل من الناس والأحداث حين تستفيق.  
 أسقط في يد الزوج، ونصح أهله بطلاقها، لكنّه أحبها إلى درجة جعلته لا يتصور العيش دونها، واقترح عليه والدها أن ينقلها إلى بيته حتى تتعافى ممّا ابتليت به، لكنّه رفض، وأصرّ على الاحتفاظ بها، ورعايتها حتى تشفى من مصابها.  
 داوم على إحضار «الطلبة»، وإقامة الطقوس المشار عليه بها، كي يغادرها ذلك الجنّي الكافر الذي استوطن جسدها (حسب استنتاجات الطلبة) لكن دون جدوى. عرضها على بعض الأطباء، الذين جزموا بأنّ ما بها حالة نفسية تستوجب مداومة أدوية تحدّ من توترها وهيجانها، لكن دون نتيجة تذكر.  
 وظلت الشابة الجميلة كذلك تتأرجح بين نوبات الهستيريا وفترات وجيزة من الوعي. حملت خلالها ووضعت عدة أطفال وهي على هذه الحالة الميؤوس منها.

هذا كل ما كان في ذاكرتي عن قريبتى «فاطمة» حين ذهبت لزيارتها في بيتها، وكلي فضول لمعرفة ما حدث بعد ذلك، وكيف تطورت حالة شفائها، إلى أن أصبحت هذه السيدة النشطة المتزنة التي أثارت انتباهي أول ما رأيته.

استقبلتني بالترحاب، وأحاطتني بحفاوة بالغة، أشعرتني بحميمية البلد، وبدفء العواطف الأسرية، وجعلتني أطلق العنان لتساؤلاتي. بعد كل ما تتطلبه الضيافة من كرم حسي ومعنوي، جلسنا نتجاذب أطراف الحديث، وكلي شوق لمعرفة ما خفي عني من مسلسل حياة هذه السيدة، والمسار الذي أفضى بها لما هي عليه من صحة جسدية ونفسية، لم أملك نفسي فسألتها:

- لقد تذكرت الأحداث التي تلت زفافك، والتي اختزلتها ذاكرتي من خلال أحاديث جدتي، ومما كانت تنقله لنا من أخبار. سرحت ببصرها قليلاً قبل أن تجيب:

- الله يرحمها، كانت تتألم لوضعيتي، وتقول لي كلما رأته وأنا في وعيي: «اصبري يا فاطمة فما بعد العسر إلا اليسر»، محاولة أن تخفي الدمعة المتحجرة على حافة جفنها.

- هل لي أن أسألك دون إحراج، كيف خرجت من تلك الأزمة؟

- أسألي حبيبتي، لا عليك، فقد أصبح كل ذلك من الماضي، وأنا غير محرجة للحديث عما قاسيت لسنين طوال، لقد عشت فترة طويلة من عمري لا أعني شيئاً، لا أعرف أحداً. أصبحت النوبات هي واقعي المعيشي، وحينما تنتابني أفقد السيطرة على نفسي، فأني بأشياء لا يقبلها عقل: أجلس الجدران بصراخي، أكسر الأواني فوق رؤوس من يقف في طريقي، أشق ثيابي وأنفش شعري دون شعور مني، وحين تنجلي الأزمة وأعود إلى رشدي أستحي من نفسي، وأنا أرى النتائج من حولي، وأستشف الأخبار عن الوضعية ممن حولي من الأقارب الذين لم يتخلوا عني. سكتت، وأخذت جرعة ماء من الكوب الذي أمامها. شعرت بأن هذه الذكريات تقلب المواجه لديها، فقلت لها:

- أرى أن الحديث عن كل هذا يثير لديك أحاسيس مؤلمة، لتتكلم عن أشياء أخرى... وبابتسامة محايدة أجابتنى:

- لا، بل على العكس، الحديث عن كل ما مررت به من أحزان يجعلني أحمد الله على ما أنا فيه من موفور الصحة، وطمأنينة النفس. عاملني زوجي بكل العطف والوفاء، لم يوفر جهداً في رعايتي وعلاجي، لم يبخل علي عاطفياً ولا معنوياً، بل ظل بجانبني. لست أدري إن كنت تتذكرين إخوتي، لقد كانوا آنذاك فتية يافعين، على قسط وافر من الجمال مجتهدين في دراساتهم، مميزين في سيرهم ومعاملاتهم. وقد دأبوا على زيارتي للاطمئنان على حالتي، ومؤازرتي في محنتي، وشيئاً فشيئاً، بدأت علامات حالتي تظهر عليهم، الواحد تلو الآخر، وكأن الأمر يتعلق بمرض مُعدٍ. لقد أصيب إخوتي الفتيان بالأعراض النفسانية ذاتها، فانقطعوا عن دراساتهم، وأصبحوا يعانون كما أعاني، ما جعل الشك عن سبب هذه الأعراض يصبح حقيقة ملموسة.

- وما هو هذا السبب الذي تحوّل من الشك إلى اليقين؟

- كان زوجي يعيش مع والده وزوجة والده، وكان لهذه الأخيرة أخوات عوانس، أخذت على عاتقها تزويجهن، وكان زوجي أول المرشحين، وكانت ترى أنه من حقها، وحين فاجأها بعزمه على الزواج من غريبة، حاولت أن تثنيه عن ذلك بجميع الوسائل، وحين لم تفجح كل محاولاتها، لجأت إلى عالم السحر والشعوذة، فلحقني من جراء ذلك ما أنت على علم به.

أعمالها الشيطانية استهدفت إخوتي للغرض نفسه، ما جعلهم يصبحون ضحية هذا الزواج ذي العواقب الوخيمة.

- لكن، ألا يمكن أن يكون لهذا سبب جيني، مرض وراثي، لعبت المصادفة في إظهاره في وقت معين صادف زواجك؟

- لا، كثرة المصادفات تلغي إمكانية، لنفرض ذلك بالنسبة إليّ، فهي المصادفة بالنسبة إلى إخوتي أيضاً؟ لماذا هم بالذات؟ أولئك الذين يأتون لزيارتي، وليس غيرهم؟ لقد شكّت العائلة منذ البداية بأن الأمر يتعلق بالسحر، لكن زوجي رفض ذلك جملة، ونفى الأمر قطعاً، جازماً أن زوجة أبيه بمثابة أمه، ولا يمكن أن تقوم بأشياء تضرّ بها، إلا أن يقينه بدأ يتزعزع حين رأى ما أصاب إخوتي.

- لكن كل هذا لا يفسّر لي كيف خرجت من الأزمة...

- خرجت حين أراد الله لي أن أخرج، دون تخطيط أو أي مجهود مني.

سكتت قليلاً، ثم عادت للحديث:

- لم يفقد زوجي الأمل في شفائي، ففي أحد الأيام، خلال الحديث مع أحد زبائنه من سكان الجبال المجاورة للمدينة، تطرّف إلى الحديث

عن صحي، وشكاً له زوجي كل ما يعانیه من جراء حالتي، فأشار عليه الزبون بأن ينقلني إلى زيارة ولي من الأولياء، الذي يوجد ضريحه في منطقة جبلية نائية، مؤكداً له أن الزوار يتقاطرون عليه من جميع أنحاء المغرب، وحتى من خارجه في بعض الأحيان، وكم من الزوار ممن هم في مثل حالتي نفعتهم زيارته، فرجعوا معافين من زيارتهم تلك.

قرر زوجي أن نقوم بتلك الزيارة، وقد كنت وقتها في أشد نوبات اللاوعي، بكل ما تصف به تلك النوبات من عنف وعدم إدراك. كانت الرحلة شاقة، والطريق من الوعورة بمكان، عانى فيها زوجي معي الأمرين حتى وصلنا إلى غابتنا، بعد أن توقفت الحافلة في آخر محطة لها، لتتم رحلتنا على ظهور البغال.

وصلنا مبتغانا، وقد نال منا التعب مبلغه، لنقتات مما تيسر، وتخذلنا مطراً نريح فيه أجسادنا المنهكة، في انتظار الصباح كي نبدأ طقوس الزيارة. نمت ليلتها كما لم أنم منذ زمن، دون أن أستيقظ كعادتي بحركات لا إرادية أو بصرخات غير واعية، ولم أفق إلا والشمس تداعب وجهي من الفتحة التي كانت بمثابة النافذة، استغربت حين وجدت أن زوجي ما زال نائماً، فقد كان من عادته الاستيقاظ باكراً للقيام بحاجياتنا، وفسرت ذلك بتعب السفر. حاولت أن أوقظه لكن دون جدوى، تحسسته فإذا به في برودة الثلج، شعرت حينها بالجزع يغمر كياني، عاد إلي الوعي دفعة واحدة، صرخت، فاجتمع القوم حولي، ناشدتهم أن يعينوني على إسعافه، لكنهم أفهموني أن الأمر قد انتهى، وأنه لم يعد في إمكان أي كان أن يسعفه. لقد مات زوجي، سندي، وها أنا ذا وحيدة في منطقة نائية، مع هذا الجثمان الذي لست أدري كيف أتصرف حياله. شعرت بعجز كبير، وبضيق تام، وقفت مشدوهة عاجزة أمام هول المفاجعة، فليست لي القدرة على مواجهة هاته المواقف، ولا المعرفة بما يمكنني فعله في مثل هذه الحالات. سكتت قليلاً، وعادت لتشرب جرعة ماء تبلل بها حلقها الذي لم يعد يطاوعها على التعبير عن أحاسيسها المسترجعة. لم أعلق وتركتها تتم حكيتها.

لست أدري كيف أطلعتهم على كل ما يتعلق بأسرتي، كل ما أعلم أنهم أخبروني أن أهلي سيحضرون على وجه السرعة كي يقوموا بالواجب تجاه المتوفي.

انتظرت حتى أذن المؤذن لصلاة العصر. معها حكيت فلن تصوري صعوبة الانتظار في مثل تلك الظروف، حينما تصبح الدقيقة بمثابة عام. نقل جثمان الزوج الوفي إلى المدينة، بعد الإجراءات اللازمة حيث دفن قرب أهله وذويه. بعدها التفت العائلة حولي، ينتظرون أن أدخل في نوبة من تلك النوبات الرهيبة، لكن انتظارهم طال، فالتوبات قد ذهبت إلى غير رجعة، مما أكد تخميناتهم عن سبب مصابي.

أهي حالة نفسية لها علاقة بهذا الزواج، أم هي حالة مرضية ظهرت مصادفة، واختفت بالصدمة العنيفة التي تلقيتها فأعادني إلى الواقع، وإلى المسؤوليات التي تنتظرنني؟ الشيء الغريب هو زوالها بوفاة الزوج.

بعد مرور أيام العدة، بعث البيت الذي كنا نساكنه، وابتعدت عن الحي الذي عشت فيه أنعس أيام حياتي، وبدأت حياة جديدة، وكأني ولدت من جديد. خرجت إلى العمل كي أعيل أسرتي، وتسلمت زمام الأمور، ففتحت هذا المتجر الذي كان لزوجي، ومع مرور الأيام تعلمت كيف أدير شؤونه، وسارت الأمور على ما يرام، فحققت أرباحاً لا يستهان بها خلال هذه السنوات. والنتيجة أمام عينيك، فهذا بيتي، وأبنائي انتقلوا إلى حياتهم الشخصية، بعد أن أتموا دراساتهم الجامعية.

سكتت قليلاً قبل أن تقول: «أما عن إخوتي فقد استردوا صحتهم النفسية، إلا أن ركب الدراسة قد فاتهم، لكنهم مستقرّون في حياتهم العملية والأسرية.

وبابتسامة عريضة ختمت كلامها قائلة: «هذه حكايتي يا حبيبتي، أتمنى أن أكون قد أجببت عن تساؤلاتك».

وبابتسامة مؤازرة أجبته:

- كما قالت جدتي: «ما بعد العسر إلا اليسر»، أنا جدّ مسرورة لما آل إليه أمرك، الله يرحم زوجك، ويطيل عمرك، ويعينك على ما تقومين به من أعمال، فأنت تستحقين كل خير.

وبحرارة قبلتها أسفة لضيق الوقت، ضممتي بدفء وكأني طفلة صغيرة، وقالت: «لقد شممت فيك رائحة والدتي، وعشت معك سويعات ممتعة، فلك ألف شكر حبيبتي».

ثم افترقنا، وقد هزت حكايتها كياني، لما عصفت به الأيام من متاهات بحياة هذه السيدة.

## (شهوة الترجمان) موعد مع الذات

نايلة أبي نادر\*

شغوفاً بما سيأتي وحذراً في الوقت عينه. أسئلة قد يبدو أنها لا تعنيك ظاهراً، إنما تعني البطل، هذا الترجمان المتفوق، الحاصل على عقد تدريس لمدة سنة في إحدى جامعات ستراسبورغ. لكن سرعان ما تكتشف أنك متورّط في أسئلته، في مراجعاته المتكرّرة لذاته بأفكارها وسلوكاتها، متورّط في خياراته، في شكوكه وتخيالاته.

إطار الرواية يغشّ القارئ فعلاً؛ إذ تبدو الأمور فكريةً، أكاديميةً، غارقةً ببرودة البحث اللغوي والتنقيب في يومياتٍ شبه منسية. الهمّ الفكريّ الظاهر، كما يبدو، يكمن فيما إذا كانت الترجمة بذاتها فعل تأليف أم تكتفي بالنقل بتصرف، بالإضافة إلى الأجواء الأكاديمية، بما فيها من محاضرات وأبحاث وتوثيق وغير ذلك.

(ألف ليلة وليلة) من جديد تحت الضوء بحجة البحث في ترجمتها إلى الفرنسية، لكنّ ما يتوصّل إليه القارئ، في النهاية، يجعله يعي أنّ نساء الرواية الأربع هنّ منافسات شهرزاد، إنهن شهرزاد بقناع عصري. ويبدو الترجمان، هنا، قد توشّح بعباءة شهريار. هنّ يتوكلنّ بقصّ أحداث حياتهنّ ومحطاتها الغنية بالمعاناة، وهو يروي شغفه بالاستماع والمشاركة. مثل رجل التحريّ، ينهّم بالكشف عمّا بقي مستوراً في كلّ رواية. شهريار داغر لا يتلقّى القصة وحسب، إنما يترك لنفسه أن تنزلق في مطباتها. قصص النساء ترافقه حتى في أوقات راحته، تقصّ مضجعه وتثير حشريته، وتوقظ لديه الرغبة في خوض المغامرة للوصول إلى الحقيقة. إنّه، على الرغم من محافظته على المسافة الكامنة بينه وبين شهرزاداته، نجده يبحث جاداً عن مخارج لقصصهنّ، ويشارك البطلات في كتابة السيناريو.

هذا الترجمان يتقن فنّ المراقبة والتسلل إلى حيث يحلو للمرأة أن تحكي قصتها، أن تبوح بمعاناتها، أكانت تنتمي إلى الشرق

أن تقرأ رواية في شهر العطلة، وتطوي الصفحة الأخيرة منها، وأنت يتملّك إحساسٌ عارمٌ بالكتابة عنها، من دون أن يكلفك أحد بذلك، هذا يعني، أقله بالنسبة إليّ، أنّ الكاتب قد أصاب فعلاً في بلوغ أهدافه. لقد تمكّن الراوي ليس من أسر قارئه منذ الصفحات الأولى ليلازمه مسار تطوّر أحداث الرواية فحسب، إنما، أيضاً، من استفزاز وعيه لي طرح عليه ألف سؤال وسؤال.

ليست (شهوة الترجمان) قصة عادية تنتهي إمّا بموت البطل، وإمّا بزواجه من حبيبته، أو بانتصاره على أعدائه الكثير. جاءت نهاية الرواية فعل تفكير في جدوى الكتابة، بكونها مجالاً حيويّاً يربط المتباعدين، ويضيء المتخفيّ، ويهدئ القلق. انتهت الرواية بإبراز ما للوحدة التي يختبرها الإنسان المعاصر من صفات حيوية ومفاعيل فكرية راقية.

شربل داغر، الذي نحارّ، عادةً، في تصنيف ما يكتب، ويضعنا دائماً في حال إرباك تجاهه، أوقعنا في حبال روايته. أهو ناقد أدبي وفني، أم شاعر، أم مترجم، أم مؤرخ، أم راوٍ، أم فيلسوف متخصص في الجمالية؟ هل كلّ هذه الأبعاد في شخصيته الفكرية أدّت دورها في جريان أحداث الرواية وتركيب شخصياتها؟

تسبقك الرواية إليك لتواعدك في عمق أنك، وتستدرجك رويداً رويداً لتجلس برفقة نفسك، وتختلي بها من دون تكلف، تمدّدك على أريكة ماضيك كما في جلسة تحليل نفسي، تدعوك للاسترخاء والتمتّع بجمال اللوحات الفنية والطبيعية المحيطة بك لتتنقّص عليك فجأةً بالأسئلة الموجهة، وتقصفك بعبارات من العيار الثقيل، إن في دقتها أو فصاحتها أو جرّفتها؛ أسئلة تجعلك

\* أكاديمية من لبنان.

إلى من يهتمّ بي في غياب أمي؟ ألا أحسن تدبير أموري، فلا أرتبك أمام أيّ مشكلة؟ وماذا عن فضيلة: أتكون طابختي، ومساعدتي الطبية، أم هي بديل أمي الحنون؟ كيف لي أن أنظر إليها، سرّاً بالطبع، على هذه الشاكلة، وهي قد بادلتني ما قد يقرب بيننا عاطفياً؟». (ص 234)

إنّ هذا الانفتاح على الآخر المختلف، وعلى ما يكمن في أدقّ تفاصيل الواقع، لم يُلْه عن أنه وما يعترها من قلق الاتصال بالخارج لم يبعده عن الداخل؛ بل جعله أكثر احترافاً في الحفر والتنقيب عمّا هو كامن في العمق. غارق هو بضباب الأسئلة، باحث عن نور الوعي، مطمئنٌ إلى كونه يحمل مسؤولية خياراته وخطواته وانهايماته. بطل الرواية صورة رجل ناضج يمسك زمام أموره بيده، يتدبّر شؤونها عن سابق تصور وتصميم. صحيح أنه ظهر في البداية وكأنه منقاداً لامرأة شهوانية، تتقدمه، تُلم عليه ما يجب فعله، لكنه سرعان ما استعاد المبادرة في البحث عن ماضيها، والتدقيق في هويتها، ومن ثمّ قطع علاقته بها.

في الرواية، نجد شربل داغر متخفياً كما في القصيدة، في ثوب هذا البصّاص، الذي يراقب الآخرين، يرصد تحركاتهم، ينبش ماضيهم، ليس بدافع الحشرية إنما بهدف الغوص أكثر في المعاناة، في تجربة الآخرين واختباراتهم الماضية والحاضرة. ترجمانه يشبه حائط المبكى، كتفاً يحلو للمتأمل الاتكاء عليه، شجرة يسعى المتحرّق مرارة أن يستظلّ بها. يُحوّل ألم الآخر إلى سؤال، إلى فرصة للتأمل، إلى مواكبة حيّة لما من شأنه أن تصير عليه الأمور. إنسان الحدائث بات يشكو من عدم التواصل وفقدانه في كثير من الأحيان. إنسان الحدائث يتوق إلى أذن تصغي إلى نبرة الكلمات قبل مضمونها، وعين تتنبه إلى الدمعة قبل انسكابها. إنسان الحدائث حمل قنديلته وخرج يبحث عن الأنس في وسط الضوضاء. وكأنّ الترجان المتمرس في صياغة الجمل، والغوص فيما يُخفيه ظاهر الكلام، قد استفاد من مهنته ليوظف مهاراته في التواصل مع الناس من حوله، ويستنطق مكوناتهم مهما كانت عميقة.

ليست الوحدة في (شهوة الترجان) عقاباً ينزل على رأس البشر لينفيهم في غربة دائمة، إنما هي خيار واع، مؤلمٌ، لكن ثمره وثير. بدت الوحدة، وفق تسلسل أحداث الرواية، طريقاً تؤدي إلى التجدد، إلى التفكير في ما سبق اختباره. باتت الوحدة حيز الكتابة

الغارق في تقاليد أم إلى الغرب المتخبّط بإشكالياته. يبدو كأنّ مسام جسمه قد تحولت إلى أذن كبرى تتقن الإصغاء، وتحترف التلقّي، وكأنّ في داخله محللاً نفسياً محترفاً في تدليك المكبوتات وفكّ أسرها.

تثبت قصص النساء في الرواية كالزهور في الربيع. لكلّ واحدة لونٌ يستوقفك، وعطرٌ يقودك إلى عالمها الداخلي. تعددت الأسماء، واللقاءات، والاختبارات، والمعاناة. دانييلا، وكريستين، وفضيلة، وفيرا، كلّ واحدة تحفي في أوراقها مكنونات جمّة، لا تكفي اللغة وحدها للبوّح بها. الرابط الأساس بينهنّ كان المترجم، وكانّ مهمته لم تكن محصورة في ترجمة النص الأدبي فقط، إنما تعدّت ذلك إلى ترجمة النظرات، ونبرات الصوت، والإرباك، والتردد، والخجل، والجرأة الزائدة، ورمزية الأماكن، ومعنى اللوحات الفنية المعروضة. للمرأة حضور لافت في الرواية، إنها التي تضع البطل في مواجهة مع نفسه بما فيها من تقلبات وحيرة وقلق وإحساس بالتفوق أو بالإحباط. إنها المرأة التي تسهم في التعرف إلى الذات من خلال انعكاس صورتها الخفية الكامنة وراء حيرة السؤال.

أنماط النساء مختلفة، متناقضة في بعض الأحيان، وفي ذلك تجلّ لتعقيد الشخصية الإنسانية الحديثة، التي تسعى، في الوقت عينه، في طلب الشيء وضده، وهي ترى في ذلك فرصة في اكتشاف الآخر والتعدد، كسبيل لاكتشاف الذات. إنّ ما يلفت انتباه القارئ تعاطف الترجان، الأستاذ المتفوق في اختصاصه مع الطاهية العربية الساكنة في ستراسبورغ، التي تعمل جاهدة في تربية ابنتها لتوفر لها ظروفاً أفضل من تلك التي عانت منها هي. من بين النساء المثقفات والمتحررات، نجدته يمضي الوقت الأطول مع فضيلة التي أضفت على الرواية نظرة كحلّها عربي، وحناناً ينسكب بخبر خشيّة أن يفصح صاحبه. حتى أنه انغمس في تعلّم الطبخ، وملاحقة آخر مستجداته في الإنترنت، وعلى الألفية المتخصصة، ما جعل والدته تندش فعلاً من تعيّر حاله. أفي ذلك خرق للطبقية، وكسر لتعالّي المثقف الذي غالباً ما يرسم الحدود الفاصلة، مجبراً الآخرين على احترامها، أم أنّ تظهير صورة فضيلة على هذا النحو دليل على مكانة المرأة الشرقية في كيان الترجان، وعلى الحنين الساكن في لاوعيه لأصاله زاهية باتت شبه مفقودة؟ يسأل البطل نفسه متعجباً من انجذابه إليها: «أنا في حاجة فعلاً

في الصفحات الأخيرة بعد عودته إلى وطنه، وإصابته بالخبية على أكثر من صعيد:

«فجأة بدا كل ما يحيط بي متداعياً، خاوياً، فيما لم تكن نفسي تمدني بما يجعلني أحاورها وأقيم معها فوق سرير واحد». (ص 327).

«أحتاج إلى مقادير من الصمت، بعد أطنان من الكلام...»

أنزل في جسدي، أنزل من دون توقّف، تباعاً، قبل أن أتوارى... تواريت منذ زمن، منذ الأيام الأولى في الحرب... شعرت بأنني مدعاة إلى اختزال...». (ص 328).

ترجمان داغر محترف في الهجوم على نفسه، في الانقضاض عليها، وزركها في زاوية الاستنطاق، تاركاً لها ما يكفي من الوقت لتدبر أمرها. ينتقد نفسه في كل مرة يلحظ فيها أنها خرجت عن السيطرة، إنها انزلت إلى مكان آخر. ينتقدها لا ليوبخها إنمّا ليتعرف على سبب فعلتها، أو حتى تخيلها لصورة ما، أو شكها بأمر معين.

يسأل ولا يستكين. يعاتب، ينتفض، يتألم. ورشة بناء مستمر. ورشة تجدد مستمر.

يبقى اسم الترجمان شبه مستور طيلة الرواية، بالمصادفة نعرف أنه «جهاد». هذا الاسم الذي يكتب بالفرنسية «دجهاد»، الأمر الذي أثار غضب صاحبه، إذ إنّ هذا اللفظ باتت له حمولة بعيدة كلّ البعد عن المعنى الذي من أجله اختاره الوالد اسماً لابنه. إنّ في رمزية الاسم وما تولّده من ملاسبات إشارة واضحة إلى الاشتمزاز ممّا تشهده الساحة العربية الإسلامية من تفتّح للفكر السلفي الذي يقلب المعاني، ويحوّر الألفاظ، ويجعل للجهاد دلالات تشوّه الجذر العربي: ج. هـ. د. فتغرب بذلك اللغة عن ذاتها. بطل الرواية مجاهد فعلاً، أجهد نفسه في طلب الحقيقة. اجتهد في الاشتغال على نفسه، وتطوير مهاراته. بذل الجهد في فهم نفسيات المحيطين به. جهوده جبّارة، لكن لا دخل لها بالعنف، وحرّم المختلف من أن يوجد بحرية إزاءه.

هذا الترجمان تمكّن من الولوج إلى عمق المعاناة، معاناة الإنسان المعاصر، معاناة المشرقي المتخبط بتخلّف محيطه، ومعاناة الغربي

التي تتبع من الذات، من أعماقها القلقة والساكنة في الآن نفسه. يتمشى وحيداً عبر الشوارع في رحلة هميمية مع الذات. يختار السفر بالقطار ليوفر لنفسه فرصة الجلوس على مقام الوحدة. يقول الترجمان في بداية الرواية، عندما استقرّ في ستراسبورغ ليبدأ بمهامه الأكاديمية: «لم يكن ينتظرنى أحد، ولا أواعد أحداً، فيما أنتبه إلى البسات البادية على وجوه قلم اعتدت على رؤيتها باسمه بهذا الشكل في حياتها اليومية.

كدت أبكي، ذات مساء، وأنا أودّع وأستقبل من لا يوجهون لي تحية، أو قبلة، أو يواعدونني، لولا أنني شعرت بأنني فرح في عميق نفسي، وأنّ هذا الشعور الطافي فوق العينين عابر؛ بل هو إشارة عن الخوف ليس إلا. فأنا أشعر بخوف، لأنني قلما كنت وحدي. وحدي لكي أتدبر حلولاً لما يصيبني، أو أواجه من دون معونة أحد». (ص 58).

ثم نجده يبرّر سبب اختياره الذهاب إلى فيينا للقاء دانيلا بالقطار وليس بالطائرة: «كنت أمّني النفس طبعاً بتتبع مناظر البلدان وهي تتالي كما في ألبوم صور، من دون أن أبالي بعدد الساعات الكبير الذي سأمضيه من قطار إلى آخر...» يتيح لي القطار التنقل البطيء، المتمهّل، بين بلدان وقوميات من خلال أشكالها، وسحناتها، وثيابها، ولغاتها، وما تستثيره من دون شك رغبة الفضول لدى الترجمان...»

إلا أنني اخترت القطار لسبب أبعد وأخفى، وهو أنه يتيح لي، عدا متابعة قراءة «يوميات» غالان، (... البقاء مع نفسي، والتفكير المتمهّل فيما أقدمت عليه (...)). (ص 104-105)

وحيد هو المفكر، وحيد هو المختلف، وحيد هو ذلك الساعي الدؤوب إلى ما هو أبعد. هذا الحفار المتمرس بنبش أسئلته، ومواجهة ضعفه، واقتحام ضياعه، والتوقف عند هويته الحققة، عند ما يريد فعلاً من انسياق مجرى الحياة اليومية. أن تهدي نفسك جلسة مع الوحدة، هذا يعني أنك توقّر لأنك حيّزاً تنمو فيه بانسجام مع نفسك ومع محيطك. أن تختار التنزه في مساحاتك الداخلية، تتعرف إلى مكامن ضعفك، تشكّ في مسلمتاك، تركّز على مواضع قوتك، هذا يعني أنك أصبت بعدوى الحداثة المنهمة بالأننا، وما يعترها من أسئلة تحوم في دائرة الوعي. يقول الترجمان

من دون صدام، على أن الأفق يجمعهم في أحلامهم، ويفرقهم أيضاً». (ص 345)

عناوين الفصول الستة صيغت على مقام التشويق. نهايات الفصول تجبر القارئ على قلب الصفحة فوراً، وعدم الاسترخاء بعد القراءة. القفز السريع من مشهد إلى آخر، ربما يكون دليلاً ليس على الرغبة في إمساك القارئ، والحفاظ على شغفه فحسب، إنها على أن صاحب الرواية يخشى الملل في طبعه، ويسعى إلى التجديد، فجاءت روايته على صورته. أراد ألا يقع القارئ بما يزعجه هو، بما يجاربه هو، ومن دون أن ننسى أنه شاعر يحترف فنّ التنقل من مشهدية إلى أخرى في قصائد قد لا تتعدى الأسطر القليلة.

لا يمكننا، أخيراً، أن نقرأ (شهوة الترجمان) للتمتع فحسب؛ بل للتفكر، ولمواجهة الألم الذي نخفيه بالأفئدة المزيفة. نرافق الراوي بتأن، ونحن نمسك قلبنا بيدنا، ما الذي ستأتي به الفقرة اللاحقة، ما يشبه الصدمة الوجودية؟

إنّ الترجمان تمكّن من توريطننا معه بأسئلته، وبحثه عن نفسه، عن هويته، عما يريد فعلاً... تمكّن من أسرنا ومن إبعادنا عن انشغالاتنا ما عدا ذاتنا. لقد أغرقنا فيها، وجعلنا نتبني أسئلته، ونشاطه نظرتة النقدية، فنصوّب في اتجاه الأنا أعنف الأسئلة الوجودية.

(شهوة الترجمان) وقفة موجهة للذات أمام نفسها. محطة مؤرّقة توظف الوعي في مواجهة انهار سيول من الأسئلة الوجودية والكيانية والمصيرية، التي تشغل بال من شاء أن يفرد بأناه، ويفكر في ما يعترها.

(شهوة الترجمان) عبارة عن ألف شهوة دفيئة في كلّ من اختار لنفسه طريق التعرّي أمام مرآة وعيه.

الباحث عن هويته. معاناة الرجل في ذكورته، ومعاناة المرأة في أنوثتها. معاناة اللبناني من الاستهتار المستشري داخل الطبقة الحاكمة، ومن تردّي الأوضاع السياسية والأمنية والاجتماعية، ومن انهيار النظام الجمهوري في البلد: «مجتمع معطل، لا يُحسن إدارة شؤونه، بينما يحمل غيره عجزه المتماهي». (ص 236).

سؤال الهوية مطروح منذ البداية: «هل أنت هندي؟» (ص 24)، «أم أنك مسلم؟» (ص 16-29-35) الجواب سيستظر حتى الصفحة 277: «أنا قلمٌ عند الحاجة؛ حاسوب في الغالب. في أيّ وقت. أعود إلى هاتفي النقال، إلى آلة تسجيله الخافية، إن احتجّت إليها، وأشغلها طلباً للتخصّص الكتابي. أنا أذنٌ مُحسن الإصغاء، إن راق لها ما تسمع. أنا لغة تدوّن إن وجدت ما هو عذب أو مؤلم. أنا لغة قيد التأليف إن حلا لها، وإن لم تقصد. أنا أندسّ فيما يصلني، وأتمدد فيه، كما لو أنه طاولة أكلي، أو حقتي».

تتهمر معاني هذا النص على شاشة الوعي لترسم عليها صورة من دون «فوتوشوب» لشربل داغر. يتحد في هذا النص بطل الرواية بكتبتها، يتعانقان في رقصة الهوية، ينصهران في نار اللغة، يكبران معاً، يتألقان معاً، ويتركان للقارئ متعة المشاهدة، ودعوة مفتوحة للمشاركة.

تجدد الإشارة إلى أنّ شربل داغر الشاعر لم يكن غائباً في الرواية، إذ يمكن أن نتلمّس بصماته في أكثر من محطة منذ الصفحة الأولى حتى الأخيرة، حيث تتبيّن لنا بوضوح المشهدية الشعرية، والصور الرمزية، والعبارات العابقة بالرموز. منذ السطر الأول نجدده يقول:

«التهمتني مثل ثمرة، وبصقتني مثل نواة.

أمسكتني بضربة يد واحدة. بيدها اليمنى أخذتني بثقة أمره». (ص 7)

وفي الصفحات الأخيرة يصف أهل بيروت وبحرها قائلاً:

«البحر يحملهم من دون سفن، يترك الهواء يداعب أشرعة قمصانهم وفساتينهم، فيتهدون كما لو أنهم يرقصون، ويتجاورون

## أدب الانتظار والخلاص في الفكر الحديث مقاربة نفسية واجتماعية

محمد حسن بدر الدين\*

ri Desroche)، الذي ألف كتاباً كاملاً حول سوسولوجيا الانتظار<sup>3</sup>.

يبدو أن مفهوم الانتظار كان أليفاً ومكثفاً في الثقافة اليونانية والرومانية، وفي جميع الثقافات القديمة، ولكنه اتخذ صبغة الماسيحية والخلاص في معناها الدقيق، باعتباره ظاهرة دينية معقدة، مع اليهودية ثم النصرانية. وقد امتد إلى الزمن الحاضر، حيث أصبح يمثل مجموعة من الظواهر الدينية والتاريخية والاجتماعية والسياسية معاً، التي تتحد في هدف واحد وغاية مشتركة هي تحقيق مستقبل واعد، تسوده العدالة والسعادة والتحرر من كل العبوديات السائدة. ومن هنا كان وجود شخص خيالي أو حقيقي في الحاضر أو المستقبل رمزاً مهماً في ذلك التحرر. ومن أجل تحقق الحلم والانتظار، كان لا بد من الإيمان بالفكرة، حتى ولو كانت ماسيحية دون مسيح، كما طرح جاك دريدا (1930-2004)<sup>4</sup>.

تبدت كتابات دريدا مسكونة بفكرة الماسيحية والمخلص، والأشباح التي تنتظر أو تتغذى على القدوم والمجيء والانتظار، وهي مصطلحات مرادفة لفكرة الظمأ نحو العدالة التي عاجلها في كتابه (أطياف ماركس)، الذي أصدره سنة 1993، حيث انفتح فيه على عهود مبشرة بالعطاء والتغيير والإصلاح، ومجسدة لماسيحية دون مسيح أطلق عليها اسم: «ماسيحية» (Messianicité).

ارتبط فهم أدب الانتظار والنهايات، مبدأً ومساراً وتكويناً، بفكرة الخلاص، ونجد له تمثلاً بارزاً في الأطروحات الدينية والفكرية الحديثة. وهو يحيل، من الناحية التاريخية، إلى مفاهيم تتعلق بالماسيحية (Messianisme) إلى درجة التداخل التام بينها وبين عبارات الانتظار والخلاص.

إن أول من ابتكر مصطلح الماسيحية هو جوزيف ورونسكي (Joseph Wronsky) (1853-1876)، وهو رياضي، وفيلسوف، ورجل دين بولندي، استعمله لأول مرة في رسالة بعث بها إلى البابا ليون الثاني عشر، عام 1827م، ثم استخدمه في كتبه، وعرفه بأنه: «الإيمان بمخلص يأتي ليضع حداً لواقع سيء، ويفرض نظاماً جديداً عامراً بالعدل والسعادة»<sup>1</sup>.

ومن أمثلة هذا التداخل في المفاهيم، أن كاتباً مثل أرنو منستر (Arno Munster) - وهو مؤرخ وفيلسوف ألماني معاصر - خصص كتاباً للحديث عن أرنست بلوخ (Ernest Bloch) عنوانه: «الماسيحية واليوتوبيا»<sup>2</sup>.

ومعلوم أن بلوخ (1885-1977) هو المنظر البارز لمبدأ الأمل والانتظار والخلاص في العصر الحديث، فالماسيحية هنا في الكتاب مرادفة للانتظار. ونجد هذا التوجه نفسه في أعمال عالم الاجتماع الفرنسي هنري ديروش (Henri - 1914-1994)

\* باحث من تونس.

3 - Henri Desroche, sociologie de l'espérance, calman-levy, paris, 1973.

4 - وجدت مسيحيات دون مسيح، وكان المقصد منها تجسيد الفكرة الدينية اليهودية والمسيحية في رؤى وآمال وجمعيات، مثل حركة شهود يهوه، أو ابن الإنسان، ولكن دريدا اتجه بالمصطلح إلى أبعاد فلسفية أخرى.

1 - Guy Robert, mots et dictionnaires, vol.108, tome. 5. les belles lettres, paris 1970. page.1256.

2 - Ernst Bloch -Messianisme et Utopie, PUF, paris, 1989. Arno Munster,

تتسم الماسيحية، مثل أية ظاهرة إنسانية، بالغموض والتعقيد، ولذلك هي لا تخضع لقراءة عمودية واضحة، أو مقارنة محددة، ولكنها مفتوحة على التأويلات والتطلعات وتعدّد المعنى، مثل أية قراءة صوفية، فهي تحيل إلى معاني الوعد والوعيد، والنهايات القريبة، أو البعيدة، أو الأشراف الكبرى والصغرى، والانفتاح على عوالم مغلقة ومنفتحة. المهمّ أنها تحقّق البشارات والتطلعات والانتظارات.

وسواءً في قطب مكبرّ هو المسيح المنتظر، أو المهدي الموعود، تشكّلت هذه الانتظارات، أم في قطب مصغرّ هو الحلم بجنة ما، أرضية دنيوية، أو أخروية دينية، وسواء ارتكزت على مسيح أم غيبته، تطلّ تنتمي إلى عوالم نفسية وباطنية متطابقة، تجليها وتكشف عنها الظروف والتحليلات التاريخية، والاجتماعية، والعقائدية، أو النفسية الباطنية العميقة، ولاسيما المتعلقة باللاشعور، ومرآيا النفس الباطنة وانعكاساتها الخارجية.

وبعيداً عن القراءات الأحادية، التي تختزل الظواهر في بعد واحد، اقتصادي أو ديني أو نفسي، لا بدّ للباحث في هذا الموضوع من أن يحدّد مجال النظر، وبؤرة التركيز، وتحديد الإشكاليات. ويمكن التحرّي عن أية ظاهرة فكرية في المجتمع باعتبارها إنتاجاً ثقافياً، وتعبيراً عن إسقاطات، أو هواجس دفاعية، تعبّر عن الذاتية، وعدم الخضوع. وإذا كانت أدوات الطبيب هي العيادة، والفحص، والأدوية، فإنّ أدوات الباحث هي استقراء الجهاز الفكري، المكتوب والشفهي، الفردي والجمعي، وتحليل معطياته ومراميه.

قال موصحاً طبيعة هذا العطاء: «وفي الانتظار أو في نداء ما نسميه هنا الاعتقاد بعودة المخلص من غير معرفة: إنّه مجيء الآخر، وهو القراءة المطلقة لذلك الذي سيأتي بوصفه عدلاً، ولا يمكن التقدّم عليه، وإننا لنعتقد أنّ مفهوم عودة المخلص هذا سيبقى سمة لا يمكن محوها، من سمات إرث ماركس، وهي، أيضاً، من غير شكّ، سمة من سمات الوارث، وسمة من سمات تجربة الوراثة عموماً»<sup>5</sup>.

استعمل دريدا عبارات التأكيد وعدم الشكّ، مع أنّ ميدان البحث يتطلّب مقارنة متعدّدة الاتجاهات والأبعاد، تربط بين اعتماد التاريخ للفهم والاستيعاب، وعلم الأساطير واليوتوبيات للتخليق والخيال، واعتماد علم الاجتماع وعلم النفس للتحليل. فالميدان فسيح، ولا يعرف حدوداً في الظاهر، وله تمثّلات في مناخات جغرافية متنوّعة منذ الإغريق، والعرب، واليهود، والمسيحيين، وبالتالي تشمل مذاهب وجماعات وعقائد عديدة ذات صبغة ثنائية وشركية وتوحيدية. ومهما كان نوع هذه الماسيحيات فهي تستجيب لمواضع وأهداف موجودة في كلّ الثقافات وكلّ العصور، ربّما تراءت في القطاع الديني أكثر، ولكنها ظلّت خفية تحت مظلات أنبياء جدد، وأدعياء، ومخلصين، منذ القرن التاسع عشر خاصة، الذي شهد النبوءات، والزعامات، واليوتوبيات، والحماسات الفياضة.

لم نر ظهوراً بارزاً لبحوث الماسيحية والإسكاتولوجيا والانتظار في الفكر العربي والإسلامي الحديث، ربّما بسبب حساسيتها الدينية، وتداخلها مع حقول الثقافة الإسلامية، ولاسيما التّفايسير والأحاديث، التي تتمزج فيها القداسة والمهابة<sup>6</sup>.

اليونانية «إسكاتوس» ومعناها «آخر»، أو «بعد». ويشير المصطلح إلى المفاهيم والموضوعات والتعاليم الخاصّة بما سيحدث في آخر الزّمان، وإلى العقائد الخاصة بعودة الماشيح، والمحن التي ستحلّ بالبرية بسبب شرورها، والصراع النهائي بين قوى الشرّ وقوى الخير (حرب يأجوج ومأجوج)، والخلاص النهائي، وعودة اليهود المنفيين إلى أرض الميعاد، وإلى يوم الحساب وخلود الرّوح والبعث، وهي الموضوعات التي تظهر أساساً في كتب الرّؤى (Apocalypse)، والتي تعود جذورها إلى الحضارات البابلية والمصرية والكنعانية، ولاسيما الفارسية الزرادشتية. انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصّهيونية، دار الشروق، مصر، 1999م، 252/16.

5 - جاك دريدا، أطياف ماركس، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الثانية، 2006م، ص 66. يبدو أننا، مع مثل تلك المقاطع المترجمة، سنظّل نعاني مشكلتين، عند متابعة أفكار دريدا، وشطحاته، الأولى: تتعلّق برداءة التّرجمة العربية نفسها، التي تصيب القارئ بصداق لا يمكن التعافي منه، والثانية بالتحدّق اللفظي الذي مارسه دريدا، وتدويخ عقل المتلقّي بصور من تشبيك المعاني، والابتعاد بها عن المألوف، والاتّجاه بها نحو المدهش والمتفكّلت.

6 - المعروف بالمصطلح الإنجليزي الإسكاتولوجيا (Eschatology)، وقد عرّف موسوعة (اليهود واليهودية والصّهيونية) لعبد الوهاب المسيري هذا الأدب بأنّه: «الفكر الأخروي، ويُشار إليه في الإنجليزية بكلمة «إسكاتولوجي» من الكلمة

جنت المقتنيات والمشتريات، أو تكديس البضائع الاستهلاكية، والرّكض الدائم وراء مستجدّاتها دون تفكير في العواقب البيئية والاجتماعية والمستقبلية، فالمهمّ توفير السعادة، وتحقيق الرغبات الآنية، وهذا يستدعي فلسفة تقوم على التنبية، ويقظة الضمير، وتحمل المسؤولية تجاه المستقبل خاصة.

هاجم يوناس يوتوبيا عبادة التقنية، لكنه كرس حلولاً طوباوية عبر تركيزه على المستقبل، وتغيب الحاضر، فخوفه الأساسي على الأجيال القادمة، وليس الحاضرة، ولم يبين سبل تمكّن هذه المسؤولية وتحققها واقعاً ولفاداً، في ظلّ طغيان النزعة الاستهلاكية وازدهار ثقافة الجشع والطمع، في عالم سياسي ليبرالي متوحش، وإعلام موجّه للأشواق والأذواق، فضلاً عن جوانب الزعامة والظهور، واستغلال روح الجماعات، وفلسفة الجماهير، والتضليل الإعلامي، التي ناقشها، في أنساقها وتحولاتها التاريخية والنفسية، فرويد (1856 - 1939)، وتوسّع في أبعادها الاجتماعية من قبل.

#### غوستاف لوبون (1841-1931)<sup>10</sup>

يتعلّق الانتظار، أيضاً، بمبدأ الدفاع والتعبير عن الذات، بصور من الفرح والحزن أو الألم. وحضور المخلص أو المنتظر، وهو حضور باطني لدى الشخص أو الفرد، بمعنى الأمل والتطلع والاعتناق والإشراق نحو نهايات متوّجة. أمّا على النطاق السياسي والشعبي، فالضمير الجمعي يصنع أساطيره ورؤاه وأحلامه، بالتلقين والتمثّل والاستدعاء وقت الشدة والرّخاء. فالإيمان بالمخلص محفّز وباعث للرّجاء، وهو، أيضاً، معبّر عن ضغط الجماعات وهمومها؛ حيث يختلط الأنا وهو: الأنا القلق المتوتر، وهو المطمئنّ السّارح في رواي الحلم وممالك السّراب الجميل. والانتظار هو حلّ جماعي لأنّه مرتبط بالإيمان بشخص وهدف ووعود، ولذلك لا يكون إلا رمزاً لتخليص الإنسان من شقائه، ولا يكون، أيضاً، إلا مثالياً غير واقعي، حسب تقارير دوركايم (1858-1917)<sup>11</sup>.

ينتمي مصطلح الانتظار إلى حقل البهجة والأمل والسّرور، في مقابل اليأس وما له من متعلّقات ومفردات مشابهة، مثل القهر، والظلم، والفقر، والبؤس، وإن كان من العسير توضيح التقارب والترابط بين الجانبين المادي والنّفسي، اللذين فصلهما الفيلسوف الفرنسي ديكرت (1596-1650) فصلاً متعسّفاً في فلسفته الأولى، ضمن ثنائية تقوم على مكوّنين مستقلّين في بنية الإنسان، هما الفكر والجسد<sup>7</sup>.

ولكنّ النّفس البشريّة أعقد من ذلك بكثير، ولا يمكن اختزالها في لغة رياضية أو فلسفية، إلى جانب العقل والبدن، نجد البعد الأنطولوجي، الذي يتعلّق بالخوف والحيرة والأسرار والخلود، ومعنى الحياة والغيب، التي توسّع في مفرداتها ومقتضياتها أرست بلوخ في كتابه (مبدأ الأمل)<sup>8</sup>.

وإن كان قد توجّه بها نحو آفاق ماسيحية مادية تلتقي مع ثنائيتها اليهودية الماركسية، ونزعتة إلى محاولة إنقاذ الماركسية من طابعها الطوباوي، وإلباسها لباساً منفتحاً على اليوتوبيا في نزعتها الإنسانية المبشّرة بوعود العدالة.

وقد انتقد الفيلسوف الألماني هانس يوناس (1903-1993) هذا التوجّه الخلاصي لدى بلوخ، واقترح مبدأ المسؤولية بدل الأمل، فأصدر، عام 1979، كتاب (مبدأ المسؤولية)، الذي اهتمّ فيه بمسألة الفراغ الميتافيزيقي، الذي لم تستطع الأخلاقيات المعاصرة سدّ نقائصه، وفي نظره أنّ النسبية الأخلاقية والنفعية، وعدم الاكتراث بنتائج المسار التقني، هي التي قتلت فكرة الواجب والمسؤولية لدى الإنسان المعاصر<sup>9</sup>.

عالج يوناس مشكلة اليوتوبيا التكنولوجية، التي سكنت العقل الغربي في انتظاراته النفعية، والحلم بتحقيق السعادة، عبر

7 - Gerald Maurice Edelman, Comment la matière devient conscience, Editions Odile Jacob Sciences, mai 2000, page:18.

8 - Ernst Bloch, Principe espérance, 3 volumes, Gallimard, Paris, 1976-1982-1991.

9 - hanz jonas, Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique (1979) - traduction française, éd. du Cerf, 1990.

10 - لوبون وفرويد كلاهما كتب عن سيكولوجيا الجماهير، وخضوعها للتوجيه، والحلم بمستقبل واعد، والدفاع عنه بشتى وسائل العنف والقهر والدعاية الزائفة. انظر: جوستاف لوبون، سيكولوجيا الجماهير، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقى، 1991م.

11 - Durkheim, les règles de la méthode sociologique, puf, paris, 1987.

## سيكولوجيا الانتظار:

الانتظار تعبيرٌ عن تجليات الأمل وفسحة السكون والراحة، لم ينفك، منذ آلاف السنين، يسكن الأذهان والعقول، ويتناغم مع كل عصر وأحلامه ومشاغله في الحب والكراهية، والحد والحرب والصراعات الدائمة المنغصة للحياة، ويبعد الملل والخوف من الموت وترقبه. هو صراع ضد الموت، ولأن الموت ترقب، فليكن الانتظار خلاصاً وترقباً جميلاً يواجه انتظار الموت، تماماً كما فعلت الملاحم والأساطير، وكما عبرت فكرة الخلود عن مقاومة الموت ببناء الأهرامات والمعابد والبنائيات الضخمة الخالدة. إنه تجميل للحياة، ودفاع عن الوجود، ونشر فكرة المستقبل الأفضل، والأسعد، والأخلد، وتخفيف عن ضغط، واستعداد لنهاية جميلة تمنع وحشة الموت، عبر عنها الشعر العربي القديم بفسحة الأمل، ودائرة المنى، أمام ضيق العيش، وتفلت الأيام، ومنغصات الحياة اليومية.

اختار مؤيد الدين الطغرثي أن تحيا النفس بالأمال، فقال بيته الشهير من البحر البسيط:

أعلل النفس بالأمال أرقبها

مَا أَضَيَّقَ الْعَيْشَ لَوْلَا فُسْحَةُ الْأَمَلِ

وقد التقط منه هذا المدلول البديع العماد الأصفهاني (519-597هـ/ 1125-1201م)، فقال في تنويعه أخرى من البحر الطويل:

وَمَا هَذِهِ الْأَيَّامُ إِلَّا صَحَائِفُ

نَوْرُخٍ فِيهَا نَمُّ مُنْحَى وَمُنْحَقٌ

وَلَمْ أَرْ عَيْشاً مِثْلَ دَائِرَةِ الْمَنَى

تَوَسَّعُهَا الْأَمَالُ وَالْعَيْشُ ضَيْقٌ

بل فضل الخطيب البغدادي (ت 463هـ) الاحتماء بأمنيات الود والصدقة، التي تخفف أعباء الحياة الجافة، فقال من البحر البسيط:

لَوْ قِيلَ مَا تَمَنَّى قَلْتُ فِي عَجَلٍ

أَخَا صَدُوقاً أَمِيناً غَيْرَ خَوَانٍ

## إذا فعلت جميلاً ظلّ يشكرني

وإن أسأت تلقاني بغفران<sup>12</sup>

تستخدم المسيحية اليهودية تشخيصات وأماكن للمهلك المبهجة تتوافر فيها إقامة حاملة ودائمة، في رحاب العدل والسلم، وتستحضر شخصاً وأبطالاً ذوي روابط مع الماضي السحيق، والحاضر ذي المخاطر. ويستدعي ذلك تليفق الأحداث، والإبحار في الأساطير. ولتوفير الرضا النفسي، وتبرير المواقف، تتخذ المسيحية صوراً من عبادة الأشخاص، وتعدّها نماذج للاقتداء والمشاركة والمقاربة والالتحام مع البطل، وتبدي نزع الشعب المختار، تجسيدا لظاهرة تضخم الأنا، وتبرير الأخطاء والاحتماء بالقيادة والسيادة. ولأن المسيحية هي وعود وآمال، قبل كل شيء، كان لا بد لها من أن تتمثل وتتحقق ضمن تمثلات عديدة؛ أولها: التمثل المكاني والمادي؛ أي ضرورة وجود مملكة، تحيل مفرداتها ومكوناتها إلى سطوة الامتلاك، وشهوة الاقتناء، وسلطة الجسد، وغريزة الإشباع المادي. وقد كانت المملكة اليهودية أرضية بامتياز، مادية صرفة، لأن بني إسرائيل غلبت عليهم الغريزة والمادة، فلا تكون مملكتهم إلا مادية أرضية. وهنا، وجب التمييز بين يهود نسبة إلى الدين، وبني إسرائيل نسبة إلى الجنس. وفي شواهد التوراة والعهد القديم نجد تنوعات شتى عن حب الامتلاك وغريزة الشهوة العارمة، وحب المال والجنس والذهب والأرض.<sup>13</sup>

وقديماً عبد بنو إسرائيل عجباً من ذهب له خوار؛ أي له بريق وظهور وتملك وإغراء وجاذبية. قال القرآن في سورة الأعراف: ﴿اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُورٌ أَلْمُ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ 148﴾<sup>14</sup>.

12 - عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد، أبو الفتح العباسي (ت: 963هـ)، عاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، 1998م، 141/2.

13 - علي عبد الواحد وافي، اليهود واليهودية، دار نهضة مصر، الطبعة السادسة، القاهرة، كانون الثاني/يناير، 2008، ص 146.

14 - «عن سعيد بن جبّير، له خوار، قال: والله ما كان له صوت قط، ولكن الريح كانت تدخل في دبره وتخرج من فيه فكان ذلك الصوت من ذلك». انظر: ابن أبي حاتم الرازي (240-327هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة الباز، م. ع. س، الطبعة الثالثة، 1419هـ/1998م.

تهب جنّة الماسيحيّة النّفس تشكيلاً جديداً للذّات، ومعانقة أجل للحياة، وعودة حميمة إلى رحم الأمومة والطفولة، والمثاليّة والبراءة والصّفاء. ومن هنا كانت المملكة الأرضية الواعدة والحاملة أول ترياق شافٍ وبلسم عافٍ، ضمن الخروج عن العادي والمألوف والالتحام بفردوس الأحلام، والتغني بأجماد الماضي، باعتباره ملاذاً حالمًا يحقّق مفردات الرّضا والغرور والتعويض، بالنّسبة إلى الفرد والجماعة. وعلى رأي غوستاف لوبون، يحقّق هذا التعويض والتّصعيد السعادة والقوّة للشّعب بكامله، بسبب الدّفق العاطفي والتطلّع الذي يوفره للأمة: «ومن أمل السعادة التي يتخيّلها الشّعب، والمعتقدات التي هي عنوان ذلك الأمل، تتكوّن قوّة هذا الشّعب، فمثل الشّعب الأعلى يتولّد معه، وينمو بنموّه، ويموت عند موته، ومهما تكن قيمة ذلك المثل الأعلى، فإنّه يمنح الشّعب الذي يعتنقه منعة عظيمة، وتكون هذه المنعة على نسبة تأثير المثل الأعلى»<sup>17</sup>.

نلاحظ، هنا، مزوجة ممتعة بين التغني بالماضي، وهيمنة التّراث، واللّجوء إلى المستقبل الحالم، فهذه المزوجة هي لبّ الماسيحيّة والانتظارية، كلتاها ذكريات لذيدة واستشرافات عذبة. وربّما كانت الاحتفالات والأعياد، والتّظاهرات الدّينية وغير الدّينية، تأكيدات لوحدة الأحلام والمرجعيّة، وتحقيق الهدف المشترك والتلاحم الاجتماعي، من أجل الدّفق عن عقيدة موحّدة في النّظر والمصير والوجود.

ذكرنا أنّ المكان هو التمثّل الأوّل لنزعة الانتظارية وتجليّاتها، فهو فضاء التّفنيد وحيز الوجود الفعلي المنتظر. يأتي التمثّل الزماني

نلاحظ أنّ مفردات الحليّ والعجل والجسد والحوار جاءت مترابطة ومتعاقبة، وكلّها تشي بمعاني السّرعة والغريزة، وتداخل العواطف والإسقاطات المعبّرة عن حركات الجسد وأحواله، لأنّ ثلاثيّة الجسد والعقل والوسط الاجتماعي تسير معاً، كما لاحظ مارسيل موس (Marcel Mauss - 1872-1950)<sup>15</sup>.

ربّما كان عجل الدّهب تعبئة لطاقات الغريزة واستغلال للطقوسيّة الحيّة. وقد كان السّامريّ هو الشّخصية البارزة لاستغلال الحشد وقيادته نحو ما تهواه نفسه. وإذا كان الانتظار هو الفاعل الأوّل في تأسيس الماسيحيّة ووجودها، فإنّ تجاوز العابر ومعانقة الخلود تكمل دور الانتظار، وتجعله بالضرورة توقيفاً للضّغط والتوتر أو منعاً له.

لأنّ عدم الأمل وعدم الانتظار يعني الانهيار. ولكنّ الأمل هو التمنيّ، وليس التحقّق والحصول على المرغوب، أو هو العمل على إيجاد ما هو مفقود، وكلّما تعقّدت مظاهر الحياة زاد الرّفص والحلم، وعدم القبول بالواقع والاستشراف لغد أفضل.

ومن هنا ازدهرت ثقافة علامات السّاعة وأشراتها في بنية الفكر الإسلامي القديم والحديث، رغم تركيز القرآن على أنّ السّاعة لا تأتي إلا بغتة، ولا يعلمها أحد، ولا يمكن التنبؤ بها، لأنّها من مسائل الغيب المطلق: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَفِّيهِهَا إِلَّا هُوَ تَقَلَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (187) سورة الأعراف<sup>16</sup>.

لكفّار قريش، وذلك أنّهم قالوا: لن نُبعث ولا نُعذب، وإنّما هي حياتنا الدّنيا لنا فيها النّعيم ثمّ لا عذاب، وقالت اليهود: نحن أبناء الله وأحبّاءه [المائدة: 18]، إلى نحو هذا من الأقوال، كقولهم: لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى [البقرة: 111]، وغيره، فردّ الله -تعالى- على الفريقين بقوله: لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ. ثمّ ابتدأ الخبر الصادق من قبله بقوله: مَنْ يَعْملُ سُوءاً يُجْزَ بِهِ. وجاء هذا اللفظ عامّاً في كلّ سوء، فاندرج تحت عمومه الفريقان المذكوران. انظر: ابن عطية (ت: 542هـ)، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقّق عبد السّلام عبد الشّافي محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ، 116/2.

17 - غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ترجمة عادل زعيتر، دار كلمات، القاهرة، 2012م، ص36.

15- Henri Desroche. Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes de l'ère chrétienne, paris, 1969, page.5.

16 - نلاحظ أنّ القرآن ينحو منحى واقعياً في هذه المواضع: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْملُ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيّاً وَلَا نَصِيراً﴾ (123) سورة النساء. ورد في تفسير ابن عطية: «وسبب الآية أنّ المؤمنين اختلفوا مع قوم من أهل الكتاب، فقال أهل الكتاب: ديننا أقدم من دينكم وأفضل، ونبينا قبل نبيكم، فنحن أفضل منكم، وقال المؤمنون: كتابنا يقضي على الكتب، ونبينا خاتم النبيين، أو نحو هذا من المحاورّة، فنزلت الآية، وقال مجاهد وابن زيد: بل الخطاب

صور المبالغة في التبذير والإثارة والضجّة، ولفت الأنظار، وتمجيد اللحظة للبروز والتعويض، وإظهار أجواء الفرح والبهجة باستعمال البنادق والمفرقات، وهوس الظهور، وطلب الشهرة عبر مواكب السيارات، ودفع النقود علناً، ورفع الصوت بها، عبر مكبرات الصوت المستقبلية للجهات الأربع. تعبر هذه الظواهر كلها عن مخزون الشعور بالضعف والفقر والعجز، وتعطيتها بأفئدة مفتعلة بتمثيل أدوار النصر والتّمكن. وقد تلتقي هذه الحالات مع إدمان الكحول والمخدّرات هرباً من الواقع، واستعلاء بالغياب والسكر.

لاحظ أن صور الهوس هذه إنّها هي تعبيرات الأنا عن تجاوز فقدان الأشياء، ويكون عادة بالسرف والخيلاء، وإظهار القوة، وتجميع الحشود لتجاوز الحدود، فهو، في نهاية المطاف، احتفال بتضخّم الذات الفارغة وإبرازها للتعبير عن الرضا عنها، عبر تراكم الأحداث وافتعال الضجيج<sup>18</sup>.

يلتقي في الماسيحيات كلّها هاجس الاعتراف بالفشل والهزائم المتلاحقة، والتقهقر على الصّعيد الاجتماعي، فيكون الانتظار إبعاداً للضرر عن طريق تجنّب الحقيقة المرّة والمظلمة ورفضها، وإقحام فكرة أفضل. إنّه ميكانيزم دفاعي بامتياز يهدف إلى نسيان الألم والذكريات المريرة، وتحويلها إلى غد أفضل، ومستقبل أبهى<sup>19</sup>.

### الاستثمار في الانتظار:

ليس مهمّاً أن يتحقّق الانتظار على المدى القريب أو البعيد، فالذات اللاهية والحالمة تعرف أنّه عسير المنال، فقد مرّت أزمنة ودهور، ولم تتحقّق بوادر هذا الانتظار، ولكن لا بدّ من الاستثمار في الانتظار، باعتباره لعبة رابحة لحشد الحشود، وهواية ناجحة لنفي الواقع وتشوير الأحلام. من هنا كان الانتظار فرضيةً مبهجة ونظريةً مهلّلة، واتّحد مع ممالك السرور والبهجة الخيالية. ولأنّه موضوع يتعلّق بالاستثمار، فلا يوجد أفضل من مبادئ الدين

عنصرًا ثانياً وأساسياً، فلا بدّ من توفير فرص الترقّب والامتداد في الانتظار عبر أزمنة وتواريخ معتبرة، ليست محدودة أبداً، فاللحظة القادمة والمرجوة والسعيدة ليست قريبة؛ لأنّ الامتداد في الزمان مقاومة متواصلة للأحزان، ومواجهة للضعف والفناء، فهو منافٍ بالضرورة للآنية والفورية والسّعة، لأنّه بحث ممتدّ وخطة علاج طويلة الأمد، فيها تلذذ بمعانقة الأحلام المقاومة للإحباط وقسوة العيش، خاصة لدى الفئات المنبوذة والجماعات المهمّشة. نرى ذلك بالخصوص في الماسيحية الشيعية ذات الصبغة المتميّزة في مأساتها، وانتظاراتها، وعذاباتها. فالبحث عن مفقود يتطلّب زمناً.

وحيث لا يوفّر الحاضر أيّ بريق أمل، ولا يسعف بحلّ، يصبح الخروج والهجرة والانتقاط سبلاً للمقاومة والممانعة. وعندما تكبر المأساة والأوجاع والأحزان والآلام، لا بدّ من الانعتاق والهروب إلى ممالك الدهشة، وأزمنة البهجة والفسحة، وانتظار المهدي، والمسيح، والبوذا، والكريشنا، ليس هروباً فحسب؛ بل هو انعتاق وتحرّر نحو آفاق جديدة وساحرة خالية من الحزن والألم. فهذا الغائب المرتقب والقادم في نهاية الانتظار سيوفّر شيئين مفقودين:

يملاً الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً. هذا الاختزال بعيد عن توصيف الواقع، فالمشكلات أكبر من مجرّد الظلم والعدل، ولكنّه يختزل المسألة في أفق سياسي واجتماعي محدّد، له صبغة أخلاقية توفّر النشوة (euphorie)، وامتصاص الغضب والحشد الشّعبي، فتورة الحسين هي ثورة وتضحية في الوقت نفسه، أمّا ثورة المختار الثّقفي بعدها، فهي ثورة الحشد والتّعبئة، حيث اقترن الانتظار بالانتقام والغضب، والتزوّد بشحن معنوي هو عند الشيعة تنويعات، مثل البكاء والتّرجيع والأنين والتأوه والضرب والمزارات والأدعية والطقوس الاحتفالية، وكلّها أجواء مانحة ومانعة: مانحة لنوع من الكرامة والرّضا والتّجاوز والهذيان، والخروج عن المألوف، والوجد والاعتباط والتعويض والتّصعيد والمبالغة والاستقواء؛ ومانعة للضعف والخوف والحزن والانهيار. كما نجد تحفّقات تلك المعاني وتمثّلاتها في الذكر والرّقص والوجد الصّوفي لا محالة، ولاسيما في صور الحضرة والخمرة:

الحضرة: هي تعبيرات وعلامات عن الخروج وتكثيف التمرد وإعلاء الإثارة.

والخمرة: هي التخمّر والغياب والسكر والنسيان.

وهذه التّعبيرات والعلامات تبرز، أيضاً، بكثافة في أعراس الفقراء، الذين تمّتّعوا ببعض الثروة بعد بؤس مقيم، فتنكشف

18 - Freud, psychologie des foules et analyse du moi. Paris, 1921, page 201.

19 - Henri Chabrol, Les mécanismes de défense, Recherche En Soins, N° 82 - Septembre, 2005, page 31.

ويغذّي فيها خيالات الطفولة في الاحتماء بأبٍ حامٍ ومدافعٍ،  
وصدر حنون.

ويبدو أنّ الأديب الوحيد، الذي لم يستثمر فلسفة الانتظار،  
هو الإيرلندي صمويل بيكت (1909-1989)، ففي مسرحيته  
الشّهيرة: (في انتظار غودو)، ورغم أنّها تدور حول فلسفة الانتظار،  
إلا أنّ بيكت حطّم الانتظار، وملاً الجوّ حزناً ومأساوية، ولم يفتح  
آية بارقة أمل أمام بطل الرواية. دارت أحداث المسرحية حول  
شخصيات مهمّشة ومنعزلة، ظلّت تنتظر شخصاً غائباً يدعى  
«غودو» ليعيّر حياتهم نحو مستقبل أفضل، ولكن بعد فصلين  
من اللغو، والحوار المتقطع، لا يأتي غودو أبداً، وظلّ المشاهد حزيناً  
وقائماً، ربّما تعبيراً عن الخواء الكبير الذي شهدته الحضارة الغربيّة  
بعد الحربين الكونيتين العالميتين.

رفض بيكت أن يجعل من الانتظار إلغاءً للفعل الإنساني الإيجابي  
القادر على الإصلاح والتغيير، أو نفيّاً للزّمن، وتجسيداً للرغبات  
المكبوتة والشّاردة. ولم يشأ أن يجعل من المكان أو المملكة، التي  
تحلم بها الماسيحيّة، فضاء لا تعكّر صفوه القلاقل ولا الأحزان،  
ولم يهتمّ مطلقاً بجعل المكان زاهياً مبهجاً فيه المعنى والسكون  
والدّفء، بل طوّح بمبادئ اليقين والأمل الدائم والخادع، فلم  
يعد هذا الانتظار يغذّي الوجود الإنساني، ويمنحه الدّق اللازم  
للحياة؛ بل تحوّل إلى جحيم لا يطاق. كما دمرّ المقومّ الرابط والمقيم  
في صلب فلسفة الماسيحيّة والانتظار، وهو الأمل المرادف لكلّ  
مشروع يجعل من الأرض جنةً دون طبقات، ودون ظلم، تتحقّق  
فيها كلّ الرغبات، وتزول الصّعوبات، ويصبح المسيح، أو المنقذ،  
أو المهدي، هو المحرّض والدّافع إلى التّنفيذ والسّير إلى الأمام، ولو  
كان دون زعيم، أو دون مسيح، كما نظر لذلك دريدا، الذي رأى  
أنّ الهدف إجرائيٌّ بحت، فالمهمّ أن توجد ثورة دائمة منعكسة  
على الحاضر بآمال المستقبل في هيئة إسكاتولوجيا متجدّدة. يقول  
في هذا الصّد: «تبدو الماسيحيّة بعيدة عن اليوتوبيا وعن  
النّزعة الشّبيحيّة، فهي تبرز واقعيّةً وأنيّةً، تقول بالانتظار الواقعي  
والأرضي، ولكنّ هذه الماسيحيّة لا تستند إلى الحنين إلى الماضي  
ولا تقوم عليه، ولا تتدرّج بمخاطر المستقبل»<sup>22</sup>.

والإيمان يستثمران بدرجة أولى في هذا الميدان، عبر صور الالتزام  
بالتعليقات والتوصيات. وكلّما كانت هذه المبادئ والأفكار غريبة  
وعجيبة، وكلّما كانت الأقوال خارقة ومفارقة وغامضة بعيدة عن  
كلّ معقوليّة ومنال، كانت أكثر إقناعاً وقبولاً لدى الأتباع، وتأثيراً  
فيهم<sup>20</sup>.

يحتوي المنتظر، وهو التمثّل الثالث من تمثّلات الفكر  
الماسيحاني، على شيء من الأمومة والأبوة، وهي صفات تجلب  
السّعادة والهدوء والتعويض، وبذلك تكون رباعيّة المنتظر  
والشّعب والمملكة والزّمن تنويعاً أخرى لمملكة العائلة والطفل  
والبيت، أو العودة إلى الباطن الطّفولي السّاحر المغمم بالبراءة،  
حيث يفقد الزّمن بعده الفيزيائي، ويتوقّف مؤقتاً ليفسح المجال  
للمستقبل كي يغذّي الحاضر، ويمنح البطل المنقذ وجهاً ساحراً  
هو وجه المسيح، أو الحسين، أو بوذا، حيث تتلأأ منه هالات  
النور والوقار، وتفيض منه قدرات فائقة وشخصيّة خارقة، تمثّل  
الحلقة الأعظم في ثلاثيّة وحدة البطل المنقذ، والمكان المدهش،  
والزّمان المشرق<sup>21</sup>.

يمنح البطل الشخصيات التابعة له المتعة والانتشاء والإعجاب،

20 - قام المختار بن أبي عبيد بثورة عبثية للاستحواذ على السّلطة في الكوفة، تحت  
ذريعة الانتقام من قتلة الحسين، وقد وقع الشّاعر سُرّاقه بن مرداس البارقي ضمن  
أسرى المختار، فقال خوفاً من القتل: إنّه رأى الملائكة تقاتل مع جيش المختار على  
خيول بلق، وقال لهم: «ما أسرني إلا قوم على دواب بلق، عليهم ثياب بيض. فقال  
المختار: أولئك الملائكة، اصعد المنبر، فأعلم الناس بذلك، فصعد وأخبرهم بذلك،  
ثمّ نزل فخلا به المختار، وقال: إنّي علمت أنّك لم تر الملائكة، وإنّما أردت ألا أقتلك،  
فأذهب عني حيث أحببت، لا تفسد عليّ أصحابي. فخلّى عنه، فلمّا ذهب قال: «ألا  
أبلغ أبا إسحاق أنّي رأيت الخيل بلقاً مصمتات، أرى عينيّ ما لم ترّياه. كلانا عالمٌ  
بالشّراهات». وأبو إسحاق هو المختار. انظر: ابن مسكويه (ت 421هـ)، تجارب  
الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق أبو القاسم إمامي، طبعة سروش، الطبعة الثانية،  
طهران، 2000م.

21 - استغلّت صناعة الأبطال والنّجوم في الفنّ والسّينما والإعلام والمسلسلات هذه  
الممالك المدهشة، فصنعت بها جمهوراً مبهوراً، رأى فيها النّجوم أنصاف آلهة أو  
أكثر. حدث في تونس أنّ فتاة لمست مايكل جاكسون في حفلته الشّهيرة قبل وفاته،  
فتخلّت الشّرطة لإنقاذها من زميلاتها بسبب غيرتهنّ وغيظهنّ، لأنّها استطاعت  
أن تلمس ذلك المغنّي.

22 - Daniel Bensaïd, œuvres, Jacques Derrida et le messianisme sans  
Messie, page: 5

المستوى الأول: يتعلّق بالصّلة الوثيقة، التي تربط الذات بالباطن، وتتميّز بالوعي، حيث تدرك الذات أهدافها ومراميتها، وماذا تريد، وماذا تنتظر من نفسها، وما الذي يصنعه اللاوعي من عرقلة ومنع أمام هذا الوعي الطّموح إلى التطلّع والاندفاع.

المستوى الثاني: يُحيل إلى اللذة والإشباع المادي، ورفع الغطاء عن الذكريات والصفحات الطاوية في تلافيف المخ، وأعماق الباطن، حيث تتطلّع الأنا إلى تحقيق رغبات ظاهرة أو مكبوتة تريد الانفلات والتخفّف من صرامة العقل والواقع، فتجعل الفرد في مرحلة انتظار وعدم تحقّق، وهذا التأجيل، أو التوقّف، إنّما هو رغبات من أجل الإرضاء والامتلاء والإشباع، لأنّ الأنا، في أصلها، موضع تحقّق اللذائذ والشّهوات والرغبات.

ركّز بلوخ، في المقابل، على الحلم النّهاري (diurne)، الذي يساعد على تجاوز الحاضر، ويتطلّع إلى أفق تحقّق الرغبات، وهو يعرف الإنسان بأنّه موجه نحو تحقيق ما هو قادم ومنتظر، وما هو غير متحقّق وغير معاصر. ومن هنا، كان الدّفع المتواصل نحو المكان الفاضل والزّمان المثالي، فالإنسان، وفق هذا التّصوّر، منزوع من حاضره، مقتلع من آنيته. حيث ترسخ الذات نفسها في المستقبل، فهي ذات مستقبلية، وليست استرجاعية، فلا وجود لإنسان استرجاعي في مقرّرات التحليل النفسي. وربّما كان ذلك الرّجوع إلى الماضي، والحنين إليه، للتزوّد بما يفيد المستقبل وتجاوز الحاضر. ولذلك يرى فرويد أنّ الحلم دائماً غير يقظ، أمّا بلوخ فيرى العكس تماماً؛ أي أنّ الوعي يوقظ الحلم، ويقود دائماً إلى الأمام؛ أي إلى الانتظار والتحوّل العملي والنّافع. ويمكن أن نمثّل لذلك بالحركة المهدية، فرغم قيامها على فكرة المهدي المخلّص، عبّرت عن توجّهات موقّظة للأحلام الواعدة كما ذكر بلوخ، ومؤمّنة بالتّغيير والانتظار الإيجابي.

هذا الحرص على نفي الشبحيّة والوهم أوقع دريدا في الشبحيّة نفسها التي هرب منها. وحرصه على التّنزيه المجرّد من كلّ شبهة من شبّهات التّأثر بحنين الماضي، ووجع الحاضر، جعل ماسيحيانته التي يدافع عنها مجرّد وهم بلا أفق، على عكس افتراضات غاستون باشلار (1884-1962) حول استنثار وحي اللّحظات المتفلّتة في إيقاظ الأحلام الواعدة، واستغلالها في تحرير النّفس وتعاليتها، يقول في كتابه: (لهب شمعة): «من بين أحلام اليقظة الحيويّة البسيطة، التي تخفّف عنّا آمنا، تلك هي أحلام يقظة الأعالي. إنّ الأشياء المنتصبّة تؤشّر السمّت. شكل واحد يثب ويحملنا معه في عموديته. إنّ الفوز بذروة حقيقيّة هو انتصار رياضي، والحلم يرتقي عالياً، الحلم الذي يحملنا إلى ما هو أبعد من العمودية. عديدة هي أحلام التّحليل، التي تولد في المباراة العموديّة، أمّا الكائنات المنتصبّة والعموديّة، قرب الصناديق، قرب الأشجار، يحلم حالم الأعالي بالسّماء، وتغذّي أحلام يقظة الأعالي غريزتنا المكبوحه بقسوة، من قبل متطلّبات الحياة العاديّة، الحياة الأفقيّة حدّ الابتدال»<sup>23</sup>.

### الانتظار في نظر فرويد وبلوخ:

يرجع الأصل إلى اليهوديّة في التّركيز على فكرة الانتظار، ونقصد الفكر اليهودي، وليس الدّين نفسه، ثمّ المسيحيّة بشكل مختلف. أمّا في الميدان السياسي، فليس أحسن من الشبوعيّة في العصر الحديث نموذجاً إيديولوجياً متكاملًا في الانتظار والأمل، والإيمان المجرّد بعالم دون اغتراب. وقد ألف بلوخ، وهو منظر شيوعي ويهودي، كما أسلفنا، موسوعة كاملة بعنوان: مبدأ الأمل، وهو مرادف - لا محالة - للانتظار، أو ما سمّاه الوعي المسبق.

يقوم مبدأ الانتظار والأمل، عند بلوخ، على فكرة أنّ الخيال الإنساني يخفي دوماً انتظارات وقوى غير متحقّقة، تقود الفرد والجماعة نحو أهداف وغايات في حقول مختلفة دينية وسياسية واجتماعية خلافاً للفلسفة الوجوديّة، التي تحصر الغايات في أفق واحد؛ فالإنسان، في نظر بلوخ، حركة متواصلة إلى الأمام لتحقيق الأفضل والأحسن. أمّا فرويد، فقد جعل من الانتظار موضوعاً مركزياً مثل بلوخ في مستويين على الأقلّ:

23 - غاستون باشلار، لهب شمعة، ترجمة مي عبد الكريم محمود، دار أزمنة للنشر، الطبعة الأولى، الأردن، 2005م، ص65.

## خورخي لويس بورخيس (1899 - 1986)

تقديم وترجمة: حسن الغُرْفِي\*

- 1 -

### تقديم:

يُعدُّ الشاعر والكاتب الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس أحد أهمّ علامات الإبداع الأدبي في القرن العشرين. تميّز مشواره بإنتاج ثري ومتنوع شمل مختلف مجالات الأدب من شعر، وقصة، ودراسات، وترجمات.

ولد بورخيس، سنة 1899، في بوينس آيريس، تنقّل مع أسرته في عدة مدن وعواصم أوروبية، ومنها جنيف، التي مكث فيها طيلة الحرب العالمية الأولى، وأكمل تعليمه الثانوي، ثم أمضى عامين في إسبانيا، ليعود بعد ذلك إلى مسقط رأسه عام 1921.

ظهرت بوادر موهبته منذ فترة مبكرة من حياته، فقد تملكه شغف قوي بالقراءة، وكان يشعر، منذ نعومة أظفاره، بأن مستقبله سيزدهر في عالم الثقافة والأدب، ولهذا عكف الطفل قصير النظر هذا على مكتبة أبيه ينهل منها، وقد قال عنها لاحقاً: «الحقيقة أنّي كبرتُ في حديقة وراء شبكة من حديد، وفي مكتبة ملأى بكتب إنجليزية لا تُحصى»، وأضاف: «إذا سئلتُ ما الشيء الأكثر اعتباراً في حياتي قلتُ مكتبة أبي، يحدث لي أن أفكر أنّي لم أخرج أبداً من هذه المكتبة».

وبالفعل لم يغادر بورخيس مكتبة والده إلا إلى المكتبة الوطنية، حيث عمل مديراً فيها لعدة سنوات، وقد واصل القراءة في الثقافات والآداب العالمية، بما فيها الثقافة العربية الإسلامية، وفي شتى العقائد والفلسفات، كما انشغل بالكتابة بوصفها توأماً للقراءة.

\* أكاديمي من المغرب.

في سنّ السادسة، كتب أقصوصته الأولى (النهر المحترم)، وفي التاسعة من عمره ترجم كتاب (الأمير السعيد) لأوسكار وايلد من الإنجليزية إلى الإسبانية، وكان قد أتقن الإنجليزية قبل لغته الأصلية عن طريق مربيته وجدته ذات الأصل البريطاني. ومن ثمّ تابع قراءاته، فمن (ألف ليلة وليلة) إلى (الكوميديا الإلهية) و(دون كيشوت)، كما ظلّ يقرأ لكبار المبدعين العالميين من أمثال: ستيفنسون، كبلينغ، فيرلين، ه. ج. ويلز، كونراد، إدغار آلان بو، كافكا، وبتان، بالإضافة إلى اطلاعه المبكر على أعمال الفلاسفة: بركلي، وهيوم، وشوبنهاور، وحفظه عن ظهر قلب جميع قصائد شيلي، وكيثس، وسوينبرن. بعد هذا شرع في كتابة قصائده التجريبية الأولى، إلى أن نشر ديوانه الأول سنة 1923 تحت عنوان: (وله بوينس آيريس)، أتبعه بما يقرب من ثمانين كتاباً طيلة حياته الإبداعية، ومن أهمها:

(ألف)، (خيالات)، (التاريخ الكوني للبخزي)، (مديح الظل)، (كتاب الرمل)، (قصص)، (القمر المواجه)، (دفاتر سان مرتن)، (تاريخ الأبدية)، (محاضرات)، (تقرير برودي)، (الكائنات الخيالية)، (الرقم)، (الوردة العميقة)، (المتأمرون)، (قصائد مختارة)، (متهات)، (ذهب النمر)، (ما هي البوذية؟)، وغيرها من الكتابات، التي تميّزت بانفتاحها على فضاءات أجناسية متنوعة، بالإضافة إلى ما أنجزه من ترجمات من اللغة الفرنسية والإنجليزية إلى الإسبانية، ولاسيما في مجالات (الشعر، والمسرح، والرواية).

في الخمسينيات، بدأ كلُّ من تيستور إيبارا، وروجير كايوا، بترجمة بعض أعمال بورخيس إلى الفرنسية، وبفضلهما عرفه الوسط الأدبي الفرنسي، وتُرجمت كتاباته إلى عشرات اللغات، وكتب عنه كُتّاب ونقاد عديدون، تحدّثوا عن تجاربه الإبداعية، وعوالمه السحرية.

وغيرهم، وليس عبر لغتي الوطنية، ولا عبر اللغة الإسبانية. جاءني الشعر نوعاً من سحرٍ لم أفهمه، لكنني شعرتُ به. منحني أبي حرية الحركة في مكتبته، حين أفكر في طفولتي، أفكر في أطراف الكتب التي قرأتها».

- «كتبتُ قصائد (وله بوينس آيريس) في 1921 و 1922، وظهر الكتاب في بدايات 1923... الكتاب كان رومانسياً، في الأساس، على الرغم من أنه مكتوب بأسلوب موجز، مليء بالاستعارات البسيطة. كنت أحتفي بالعشق، الأماكن البعيدة والنواحي المجهولة، كنتُ أقتحم ميثافيزيقا بريكلي وتاريخ العائلة، وتركت بصمة لتجارب الحب الأول. في الوقت نفسه كنتُ أحتدي بالقرن السابع عشر الإسباني، وذكرت ريجيليو ميديشي للسيرتوماس براون في المقدمة. كنتُ أحتشئ من احتواء الكتاب على أشياء كثيرة، مع هذا أعتقد أنني لم أنفصل عنه أبداً. لدي شعور بأن كل ما كتبت لم يكن سوى تطوير للأفكار المعروضة في صفحاته، أشعر بأنني، طيلة حياتي، كنتُ أعيد كتابة هذا الكتاب الأوحد».

- «في حياة مكرّسة للأدب، قرأت روايات قليلة للغاية، في أغلب الحالات واصلتُ إلى الصفحة الأخيرة بدافع الواجب فقط، في الوقت نفسه كنتُ قارئاً كبيراً للقصص: ستيفنسون، وكبلينغ، وجيمس، وكونراد، وتشيسترتون، وقصص (ألف ليلة وليلة) في ترجمة «لين»، وقصص معينة عند هاوثورن شكلت جزءاً من قراءتي العادية منذ امتلكت ذاكرة الشعور بأن روايات كبيرة، مثل (دون كيخوته)، تفتقد بالفعل الشكل، ساعدت على تقوية إعجابي بالقصة التي لا غناء عن عناصرها، الاقتصاد والتكوين المحكم من البداية والتطور والنهاية، ومع هذا اعتقدت، كاتباً لسنوات، أن القصة أقرب إلى إمكاناتي، و فقط بعد سلسلة طويلة من التجارب السردية الخنجلة جلست لكتابة قصة حقيقية».

- «قصة (الاقتراب من المعتصم)... أعتقد أنها تمثل وتؤسس نموذج القصة التي تنتظرن، والتي أسست شهرتي سارداً».

- «على الرغم من أن زملائي اعتبروني خائناً، لأنني لا أشاركهم لهوهم الصاخب، واصلت الكتابة في ردهة المكتبة، أو السطح إن كان الجو حاراً، قصتي الكافكاوية (مكتبة بابل) جاءت ترجمة كابوسية أو مبالغلة لهذه المكتبة البلدية. بعض التفاصيل في النص

وتهافت المثقفون إلى سماع محاضراته في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية، وأوروبا، واليابان، وحظي بمختلف مظاهر التكريم، كما حاز ما لا يُحصى من الجوائز والأوسمة، ومنها حصوله، مع صمويل بيكت، على جائزة الناشرين الدولية (فورمنتور) سنة 1961، والجائزة الأدبية لمؤسسة إنجرام ميريل لـ «إسهامه البارز في ميدان الأدب» عام 1966، كما مُنح درجة الدكتوراه الفخرية في الآداب من جامعتي كولومبيا وأوكسفورد (1970)، وفي سنة 1980 تسلّم، في مدريد، جائزة سيرفانتس للآداب، التي تُعدّ أكبر وأهمّ جائزة في الأدب المكتوب باللغة الإسبانية.

وصفته مجلة (تايم) الأمريكية بأنه «أعظم كاتب يكتب بالإسبانية اليوم»، بينما قالت عنه (نيويورك هيرالد تريبون) إنه «بلا منازع أروع كاتب معاصر في أمريكا اللاتينية».

إنّ بورخيس الأرجنتيني الجمالي والساحر هو قاص وشاعر وباحث نابّه كبير، وقد تكون شهرته قاصّاً أوسع وأميز، وهنا يُجابه القارئ بأجواء مذهلة يلعب فيها العقل لعبته الوهمية الكبرى.

إنّ قصصه ترتكز بمهارة على عدة ضروب من الإبداع توظفها لصالح نتاجه، فهو يأخذ من المقالة، والرواية العلمية والبوليسية، و قصص العجائب، والسيرة الذاتية والنقدية، إضافة إلى الأساطير والتاريخ، ليقدم، من خلال كلّ هذا، أعمالاً متفردة ذات نكهة خاصة جداً تجعلها لا تتحدّد بالزمان والمكان، وتثير التأمل والغرابة.

من المعروف أنّ بورخيس عاش أغلب سنوات حياته في بوينس آيريس، إلا أنه رحل إلى جنيف في كانون الأول/ ديسمبر عام 1985، قبل وفاته بأشهر قليلة، حيث أوصى أن يدفن فيها، وقد تحقّق له ذلك، حيث توفي في 14 حزيران/ يونيو 1986 في تلك المدينة التي عاش فيها زمن فتوته الأولى.

- 2 -

### آراء وأفكار بورخيسية:

- «أعتقد أنني قارئ جيد، أنا قارئ جيد بعدة لغات، خاصة باللغة الإنجليزية، منذ أن جاني الشعر عبر اللغة الإنجليزية، عبر حبّ أبي للشعراء سوينبرن، وتيسون، و، أيضاً، كيتس، وشيلي

الكتابة، فأقوم بتصميم النصّ في ذهني، ثمّ أفتش عن الطرائق المؤدية، وعندما أجد الشكل الأمثل أبدأ بالإملاء.) .

- «أنا لا أكتب للنخبة ولا للجماهير، أكتب فقط لنفسي وللبعض الأصدقاء. أكتب لمجرد أن يخفّ مرور الزمن. حسبك أن تكتب حين يكون لذلك ضرورة، لا ينبغي لك أن تقترف خطأ، ففي عالم الكتابة لا يسعفك أحد».

- «أؤمن بالأبدية الكونية لا الشخصية. نحن سنظل أبديين لأنّنا بعد موت جسدنا ستبقى ذكرانا، ومن خلالها ستبقى أعمالنا وطريقة عيشنا، الجزء الرائع من التاريخ الكوني. نحن لا ندرك ذلك وهذا أفضل لنا».

- «... من الناحية النظرية، يجب محاولة كلّ التجارب، وكل شيء ممكن، إنّما تدور ملاحظاتي الأولى حول النقطة التالية: إنّ الرجوع إلى الأشكال المعتادة أيسر من محاولة ابتداء أشكال جديدة، وإنّ من الأسلم -على أي حال- أن نلّم بالأشكال المعتادة إماماً كاملاً، بدلاً من الخروج على القواعد من البداية. كلّ شاعر شاب يظنّ نفسه آدم، يظنّ أنّ عليه أن يختار للأشياء أسماءها. لكن الواقع أنّه ليس بآدم، وأنّ وراءه ميراثاً طويلاً. هذا الميراث هو اللغة، التي يكتب بها، والأدب الذي قرأه. أعتقد أنّه من الأنسب للشاعر الشاب أن يؤخر الاختراع والافتحام لفترة من الزمن، مكتفياً بمحاولة الكتابة مثلما يكتب أحد الكتاب المجيدين الذين يعجب بهم».

- «إذا أردت أن تخرج على القوانين في آخر الأمر، فعليك أن تعرف أولاً هذه القوانين. إنّها أمور جدّ واضحة، ومع ذلك، ورغم وضوحها، لا يبدو أنّ معظم الشباب يدركونها، وأنا رجعت إلى الشعر الحر بعد أن حاولت أشكال الشعر الأخرى».

- «إنّ فقدان البصر شيء صعب ومؤلم، فقدت بصري أولاً كاتباً وقارئاً، وكان الهاجس المرعب، الذي تملّكني حينذاك هو أن أجد نفسي يوماً أمياً، ثم بدأ يستحيل عليّ أن أرى شيئاً في المرأة، بعد ذلك أخذت صور أصدقائي وملاحظتهم تضمحل شيئاً فشيئاً. إنّ الجميع يعتقدون أنّ الأعمى لا يبصر سوى الظلام، غير أنّني أرى هوة سحيقة من الضياء، ولا شيء سوى الضياء، إنّ فقدان

لا دلالة خاصة لها، مجموعة الكتب والرفوف، التي تظهر فيها، هي التي كنت أجدّها إلى جانبي، بعض النقاد العباقرة انشغلوا بهذه العبارات، وكانوا كرماء إلى درجة منحها دلالة صوفية.

(يانصيب بابل)، (الموت والبوصلة)، (الانبيارات الدائرية) كتبت، أيضاً، كلها، أو جزئياً، في ذلك الوقت المسلوب في المكتبة. وبإضافة بعض القصص إليها تحوّلت إلى (حديقة الطرق المتشعبة)، الكتاب الذي كبرته، وغيرت عنوانه إلى (خيالات)، أعتقد أنّ كتابي (خيالات) (1949)، و(الألف) (1952) هي أهمّ كتبتي».

- «في السابعة والأربعين اكتشفت أنّ حياة جديدة مثيرة تفتح لي. طفت في الأرجنتين، والأوروغواي، ملقياً محاضرات حول شيلدنبورج، وبلاك، والمتصوفة الفارسيين والصينيين، والبوذية، الشعر الجاوتشي، وسارتن، وبوبر، و(ألف ليلة وليلة)، وفي إس لورانس، و(الشعر الألماني الوسيط)، و(الجنيات الإيسلندية)، و(هيني)، و(انتي)، و(التعبيرية)، وثرباننس. كنت أنتقل من مدينة إلى مدينة، وأمضي الليل في فنادق لم أرها ثانية، أحياناً ترافقتي أمي أو صديقة، لم أنّه فقط إلى جنّي مال أكثر ممّا في المكتبة، لكنني استمتعت بالعمل، وشعرت بأنني نُصرت».

- «كتبْتُ قصصاً قصيرة لأنّني أصبت بحادث كاد يودي بحياتي، وترك أثراً في رأسي اعتقدتُ معه أنّني وصلتُ إلى حافة النهاية بالنسبة إلى الإبداع، ففكّرت في تجربة نفسي في الكتابة في حقل جديد غير إبداعي الأصلي؛ أي الشعر والمقالات، فبدأت في كتابة قصة (بيير مينا)، مؤلف (الكيوخوطي)».

- «ليست هناك متعة في رواية قصة مثلما حدثت واقعياً، علينا أن نبذل بعض الأشياء حتى لو بدت لنا تافهة، وإن لم نفعل ذلك فلا يمكن لنا اعتبار أنفسنا فنانين، وإنّما ربما محض صحفيين، أو مؤرخين».

- «كثيرون يعجبون بأدبي...، لكنني اعتبره خطأ بالغ السخاء».

- «أنا كاتب يهتم بالشكل، ومنذ فترة لا أستطيع القراءة، ولا

الخيال وضعه المناسب في أدب أمريكا اللاتينية، وذلك بتحرير القصة من واجب توثيق (الواقع). حتى لو كان بورخيس محترماً أو مكروهاً، فإنه الكاتب الذي لا يُمكن تجاهله ببساطة؛ فهو مرجع رئيس لأيّ روائي في أمريكا اللاتينية، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يبغضونه. وكما يقوم بورخيس بدور في القصة النثرية يقوم سيزار فاليجو، ونيرودا، بأدوارهما في مجال الشعر». د. ب. غالغر (أدب أمريكا اللاتينية الحديث)

- «في آثاره خيال مضاعف، خيال العالم الجديد. أمّا مضامينه فتتخذ نقطة انطلاقها من أننا محكومون بالعبثية». كارلوس فوينتس

- «كان بورخيس أحد كبار الكُتّاب في زماننا، وأحد سادة اللغة الإسبانية». أرنستو ساباتو

- «أعتقد، بالنسبة إليّ، أنّ أهم شيء حاول أن يفعله وينجزه بورخيس للأدب يتمثل في تحويل الأفكار الفلسفية الكبرى إلى الأدب وتذويبها فيه. وهناك، على سبيل المثال، قصة أحبها كثيراً وهي (الخرائب الدائرية)، وفيها يقوم بورخيس بتحويل المذهب البوذي وصهره بالأدب. ثم يجب أن أذكر أنّه كان لبورخيس تكوين فلسفي واسع وشامل، وأكثر من نصف الكتب التي تحتوي عليها مكتبته، تقريباً، هي كتب فلسفية ودينية. وهذا أمر طبيعي، ولا سيما إذا علمنا أنّ والده علّمه الفلسفة منذ صغره، من دون أن يعرف بورخيس أنّه يدرس الفلسفة. وهذا مهم جداً لأنه تمّ في أول تكوينه، كان أساس تكوينه وقاعدته. وأنبّه إلى أنّ خلفيته الفلسفية بعيدة عن السطحية؛ بل هي عميقة جداً، وهذا ما يجعل من أعماله أعمالاً خالدة سوف تبقى وتعمّر طويلاً، لأنّها ليست مجرد أعمال حكاية بسيطة وسطحية وساذجة. لقد استطاع بطريقة خارقة ومتفردة التعمق في إنجازات العقل البشري، وطوّره ذلك من خلال أسلوبه المتفرد والعجيب في القصة والشعر، وكلّ هذه الأشياء موجودة في كتاباته ومؤلفاته». ماريا كوداما

- «بورخيس لم يُجنّ نفسه أبداً، ولم تؤثر فيه التحولات السياسية، لأنّه لم يكن من طينة أولئك الذين يغيرون جلودهم ومواقفهم حسب تغير الأحوال، لقد كان عبقياً يدافع عمّا يؤمن به ويعتقده». ماريا كوداما

نعمة البصر قد أتاح لي، من ناحية أخرى، الشعور والتفكير الأفضل بالأدب».

- 3 -

قالوا في بورخيس:

- «خورخي لويس بورخيس هو واحد من بين عشرة كُتّاب، أو خمسة، من المؤلفين الحدائين، الذين ينبغي أن نطلع على إنتاجهم. فبعد أن نعاشره نغدو مختلفين؛ بل إنّ رؤيتنا للكائنات والأشياء تبدو مختلفة أيضاً، إذ تصبح أشدّ ذكاءً». كلود مورياك

- «خورخي لويس بورخيس كاتب عظيم، لم يكتب سوى القليل من القصص والمقالات، ومع ذلك إنّ هذا القليل يكفينا لنحكم على الكاتب بأنّه عظيم بفضل ما تتمتع به هذه الأعمال من ذكاء مذهش، وثراء في الابتكار، وأسلوب مشدود يكاد يكون رياضياً. إنّ بورخيس أرجنتيني بالولادة والمزاج، ولكنه تغدّى وتربّى على الأدب العالمي، فهو لا ينتمي إلى أيّ وطن روحي. إنّه يخلق، خارج الزمان والمكان، عوالم متخيّلة ورمزية. ومن علائم أهميته أنّه يقترن في أذهاننا بما هو غريب وبالغ درجة الكمال من الأعمال الأدبية، فهو قريب حدّ الالتصاق من كافكا وبو، وقريب أحياناً من هنري جيمس، وويلز، ولكنك تجد فيه فاليري دوماً، بسبب ما يتسم به أدبه من طرح مفاجئ وعرضي في الظاهر لأطروحاته الفكرية ونقائضها بشكل أطلق عليه الناس اسم «ميتافيزيقا بورخيس الخاصة».

إنّ مصادر معارفه غير متوقعة ولا تحصى. قرأ بورخيس كلّ شيء، ولا سيما كلّ ما لم يعد أحد من الناس يقرأه: القبلايين، إغريق الإسكندرية، فلاسفة القرون الوسطى. إنّ معرفته ليست من النوع المتعمق، إذ تكفيه منها الومضات الذهنية والأفكار، ولكنها معرفة واسعة بها لا يقبل الشك». أندريه موروا (1964)

- «يتمتع بورخيس، في قارة أمريكا اللاتينية، ولا سيما الأرجنتين، إمّا بالاحترام وإمّا بالكرهية. فبالنسبة إلى متبعي مبدأ الأدب المتلزم يُعدّ فنناً رجعيّاً غير ملتزم. أمّا بالنسبة إلى الآخرين فإنّه عبقري الأسلوب، قام بتعليم جيل كامل من روائيي أمريكا اللاتينية كيف يكتبون بالإسبانية. كما يُعدّ الرجل الذي أعاد إلى

### نصوص شعرية مختارة وقصة قصيرة

لخورخي لويس بورخيس

أولاً: قصائد

#### 1. هي الأنهار

نحن الزمان.  
نحن كلماته الرائعة الصادرة على لسان.  
«هيروقليدس» الغامض.  
نحن الماء، ولسنا من ماس صلب.  
نحن زرقته الراسبة نحو العمق.  
نحن النهر.  
نحن ذلك الإغريقي الذي رأى صورته فيه.  
ظله البادي على صفحة مرآته يحول  
لونه إلى «كريستالي» شبيه بنار تتأجج.  
نحن هذا المد اللاجمدي المثبت سلفاً.

والمتجه نحو بحره، يحتويه الظل.

الكل على أهبة الابتعاد عنّا.

ما عادت الذاكرة تسكّ عملتها.

هناك شيء ما يدوم.

هناك شيء ما يبكي.

#### 2. الرجل الثالث

أوجه هذه القصيدة

(لنحتفظ الآن بكلمة القصيدة)

إلى ذلك الرجل الذي صادفني ذلك المساء

ولم يكن أقلّ غموضاً من «أرسطو».

كان ذلك يوم سبت وقت أن خرجت والليل يعجّ بالناس.

كان هناك بالقطع رجل ثالث

مثلما كان ثمة رابع وأول.

لا أدري إن كان أحدنا قد انتبه إلى الآخر.

أنّجه هو نحو «الباراغواي» وأنا أنّجته صوب «قرطبة».

كادت هذه الكلمات تثيره

أبدأ لن أعرف اسمه

أعرف أنّه يفضّل مذاقاً معيناً.

أعلم أنّه يتمهّل ثبّت نظره في هالة القمر

لعلّه الموت حاق به الآن

سوف يقرأ ما أكتبه الآن دون أن يعرف

أنني عنه أحمّث.

لعلنا سنكون في المستقبل خصمين

يحترم أحدهما الآخر

أو صديقين عزيزين.

لقد أخطأ خطأ يتعدّر إصلاحه

حين ارتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا العالم اليوميّ

شديد الشبه بكتاب «ألف ليلة وليلة».

ليس هناك من فعل لا يتوقّع أن يتحوّل

إلى عملية سحرية

أو إلى أن يكون الأوّل في حلقة سلسلة لا تنتهي.

أتساءل عن أية ظلال سوف تقترحها هذه السطور اللامجدية.

#### 3. المتواطئ

صليبوني، وكنت الصليب والمسامير.

قدموا لي الكأس وكنت فيه السمّ الزعاف.

خدعوني وكنت أنا الخدعة الكاذبة.

أحرقوني وكنت أنا الجحيم.

كان عليّ تقديم الثناء والشكر في كلّ لحظة.

الأشياء كلّها زادي.

محمل ثقل الكون إذلال وبهجة.

عليّ، إذّا، تعليل جراحي.

ليس مهماً شعوري بسعادتي أو بشقائتي

أنا الشاعر.

#### 4. حدود

هناك بيت شعري لـ«فيرلين» لن أتذكره من جديد.

هناك شارع جدّ قريب منّي لكنّه محظور على خطواتي

هناك مرآة رأيتني لآخر مرّة

هناك باب أو صدته حتى نهاية العالم.

من بين كتب مكتبتي (إنّها قبالة عيني)

ربما خدعني إله.  
ربما حكم عليّ إله في الزمن، هذا الوهم المديد.  
أحلم بالقمر وأحلم أنّ عينيّ تبصرانه.  
حلمتُ بال مساء وصباح اليوم الأول.  
حلمت بقرطاجة والفيالق التي اجتاحت قرطاجة.  
حلمت بـ«لوكان»<sup>(1)</sup>  
حلمت برابية «غولغوتا»<sup>(2)</sup> والصلبان الرومانية.  
حلمت بالهندسة.  
حلمت بالنقطة بالسطر بالحجم.  
حلمت بالأصفر الأحمر الأزرق.  
حلمت بطفولتي المريضة.  
حلمت بالخرائط والمالك وتلك المباراة عند الفجر.  
حلمت بالألم الممّص.  
حلمت بسيفي.  
حلمت بـ«إيلزابيث» ملكة بوهيميا.  
حلمت بالشك واليقين.  
حلمت بنهار الأمس.

لعلني لم يكن لي أمس، حتى كأنني لم أولد.  
لعلني أحلم أنّني حلمت  
أشعر بشيء من البرد، بشيء من الخوف.  
يُجيم الليل على «الدانوب».  
سأمضي حالماً بديكارت وبيبان آبائه.

#### 8 . الحظ

من يُقبّل امرأة هو آدم. المرأة هي حواء.  
كلّ شيء يحدث للمرّة الأولى.  
رأيتُ ما يُشبه شيئاً أبيض في السماء. قيل لي  
إنّه القمر، لكن  
ماذا عساني أفعله بكلمة وبأسطورة؟  
الأشجار تثير خوفاً قليلاً، كم هي جميلة!  
تقترب مني الحيوانات الوديمة كي أسمّيها.

هناك، دون ريب، كتاب لن أفتحه أبداً.  
في هذا الصيف سأشرف على الخمسين سنة  
الموت الدائم يستغرقني.

#### 5 . حُلْم

في مكان مُقفر من إيران تمّة بُرج حجري  
قليل الارتفاع دون باب ولا نافذة. في الغرفة الوحيدة  
(حيث رصّت أرضيتها وشكّلت دائرة).  
توجد طاولة خشبية ومقعد. في هذا السجن المستدير  
رجل يشبهني يكتب بأحرف  
لا أفهمها قصيدة طويلة عن رجل  
مقيم في سجن مستدير آخر ويكتب قصيدة  
عن رجل في سجن مستدير آخر ... هذه السيرة  
لا نهاية لها. لن يُوفّق أحد إلى قراءة ما يكتبه السجناء.

#### 6 . العادلون

رجل يعتني بحديقته كما أحبها «فولتير».  
الذي يعترف بفضل وجود الموسيقى.  
الذي يكتشف بسعادة أصل الكلمة.  
عاملان في فندق بالجنوب مشتبكان  
في مباراة شطرنجية متواضعة.  
الخزّاف المفكر في لون وشكل تصميمه.  
الرّسام الذي يُشكل هذه الصفحة التي قد لا تعجبه.  
امرأة ورجل يقرآن آخر لازمة لأغنية ما.  
الذي يداعب حيواناً نائماً.  
الذي يُبرّر أو يحاول تبرير الظلم الذي لحقه.  
الذي يعترف لـ«ستيفنسون» بوجوده.  
الذي يُفضّل أن يكون الآخرون مُحقّقين.  
كلّ هؤلاء الذين لا يعرفون أنهم هم من يُنقذ العالم.

#### 7 . ديكارت

أنا الإنسان الوحيد على الأرض. ربما  
لم يكن ثمة أرض ولا إنسان.

1 - لوكانس ( 3 - 65 م ) (Lucanus): شاعر لاتيني. قريبٌ سينيكا. ألف ملحمة

«قرسال» عن حروب قيصر وبومبيوس. (م)

2 - الجُلجلة: الرابية، التي صلب عليها السيد المسيح، في أورشليم، حسب الإنجيل (م).

- 3 ليس في كتب المكتبة سوى صفحات عذراء  
حين أفتحها، تندفق الأحرف.  
حين أتصفح الأطلس أتخيل شكل «سومطرة».  
من يقدح عود ثقاب في الظل يشرع في ابتكار النار.  
ثمّة في المرأة شخص آخر يترصد.
- 4 من ينظر إلى البحر يرى إنجلترا.  
من يُششد بيتاً من شعر «اليانكرون»<sup>3</sup> يكون قد دخل المعركة .  
حلمت بقرطاجة والفيالق التي اجتاحت قرطاجة.  
حلمت بالميزان والسيف.
- 5 مُبارك هو الحب الذي لا يجتمع فيه مالكٌ ومملوك  
بل يتألف فيه اثنان.  
مُبارك هو الكابوس الذي يكشف لنا قدرتنا على ابتكار الجحيم.  
من ينزل نحو نهر ينزل إلى «الغانج»<sup>4</sup>.
- 6 من ينظر إلى ساعة رملية، يشهد على انحلال إمبراطورية.  
من يلهو بخنجر يتكهن بموت قيصر.  
من ينام هو الناس أجمعون.  
رأيت في الصحراء أبا الهول الفتى الذي انتهوا من نحته  
الآن.
- 7 ليس ثمّة شيء قديم جداً تحت الشمس.  
كلّ شيء يحدث للمرّة الأولى، لكن بطريقة أبدية.  
من يقرأ هذه الكلمات يسعى لابتكارها.
- 8 في الصحراء  
ينجلي الفجر  
ما من أحد يعرف ذلك.
- 9 . 9 . سبعة عشر «هايكو»
- 9 الجبل والمساء  
أخبراني بشيء  
كنت أجهله.
- 10 الليل الممتد  
أضحى الآن  
عطراً واحداً.
- 11 ها هي اليد  
التي لامست أحياناً  
شعرك.

3 - شاعر وروائي ألماني (1844 - 1909)، اشتهر بملحمته (بوغفريد) (Poggfred). (م).

4 - أكبر نهر مقدّس في الهند. (م).

- عندما كنا صغاراً، تعاهدت وأخي الكبير بأن نقطع كلّ أخشاب الغابة حيث لا ندع أية شجرة. مات أخي، وما أبحث عنه الآن، وسأظلّ أبحث عنه، شيء آخر.
- 12 تحت السقف  
لا تُقلد المرأة  
سوى القمر.
- في الجهة الغربية يتدفق جدولٌ كنت أعرف كيف أصطاد السمك بيدي فيه. في الغابة ثمة ذئب... لكنّ الذئب لا تفزعني، ولم تكن فأسي قد خذلتني أبداً. لم أفكر أبداً في عدّ سنوات عمري. كنت أعرف أنّها كثيرة. كانت عيناى لا تريان بعيداً.
- 13 تحت ضوء القمر  
وحيد  
هذا الظل الممتد.
- في القرية، حيث لم أعد أجازف أكثر منذ فقدت طريقي، عُرفت رجلاً بخيلاً، ولكن أية ثروة يستطيع أن يدّخرها مجرد حطّاب؟
- 14 وميضٌ ينطفئ  
هو مملكة أو لعلّه  
يراعة؟
- أفقلت باب منزلي بالحجارة كي لا ينفذ الثلج إلى داخله. في إحدى الأمسيات القديمة، أصغيت إلى وقع خطوات منهكة تقترب، ومن ثمّ سمعت ضربات، ففتحت الباب ليدخل رجل غريب، كان شيخاً طويلاً يتدثر ببطانية رثة، والفرع يغطي ملامح وجهه، وبدا كأنّ سني عمره قد منحته الثقة أكثر ممّا أورثته الضعف، ولكنني لاحظت أنّه لا يستطيع المشي دون أن يستند إلى عصا.
- 15 قمر جديد  
هي تنظر إليه  
من باب آخر.
- تبادلنا عدة كلمات لا أذكرها الآن، وأخيراً قال: لا وطن لي، وأنا أنام حيثما تقودني خطواتي، لقد سافرت في كلّ أنحاء هذه البقعة من أراضي الساكسون، كانت هذه الكلمات شاهداً على عمره الطويل.
- 16 من بعيد  
هل يعرف العندليب  
أنه يواسيك؟
- 17 اليد العاجزة  
ما فتئت تحطّ بيت شعرة  
إلى حدّ النسيان.

كان والدي يتحدّث دائماً عن الساكسون، حيث يسميها الناس الآن إنكلترا.

\*\*\*

ثانياً: قصة قصيرة

كان لديّ خبز وسمك، ولم نتفوّه بكلمة واحدة أثناء العشاء.

القرص

بدأ المطر يهطل، وبوساطة جلود قليلة أعددت له فراشاً على الأرض، حيث كان أخي قد مات، وحين أقبل الليل كنا قد استسلمنا للنوم.

كان الفجر قد تنفّس عندما غادرنا الكوخ، وكانت الأمطار قد توقفت، والأرض مغطاة بطبقة شفيفة من الثلج.

أنا حطّاب، اسمي لا يهم، والكوخ الذي وُلدت فيه، ومن الممكن أن أموت فيه، ينتصب في حافة الغابة. يقال عن الغابة إنّها تمتد بعيداً كالبحر الذي يضرب في كلّ أرجاء الأرض، والأكوخ الخشبية فيها، المشابهة لكوخي تتجه صوب البحر، لم أكن أعرف إن كنت قد رأيت هذا البحر من قبل، ولم أعرف الجهة الأخرى من الغابة.

سقطت عصا صاحبي من يده، فأمرني أن أناوله إياها.

وهو ذو وجه واحد فقط.

سألته: لم يجب أن أطيعك؟

بعد ذلك استبدّ بي الطمع كي أستحوذ على القرص، لو كان القرص معي لتاجرت به كسبيكة ذهبية، وأصبحت ملكاً.

فأجاب: لأنّي ملك.

قلت لهذا المتشرد، الذي ما زالت حتى هذا اليوم، أكرهه:

اعتقدت أنّه مجنون .

في كوشي قد دفنت صندوقاً مليئاً بالنقود الذهبية المتألقة كالفأس، إذا أعطيتني قرص أودن، فسوف تنال هذا الصندوق.

وبينما كنت أناوله العصا، التي سقطت من يده، كان يتحدث بصوت مختلف: أنا ملك «السكجن» (secgens).

قال بعناد: لا أريد ذلك. بعد هذا قلت: إذا تستطيع أن تواصل رحلتك.

وأضاف قائلاً: في أغلب المعارك الحامية، كنت أقود قومي إلى النصر، ولكن في ساعة مشؤومة فقدت مملكتي، اسمي أيسر من سلالة أودن.

وإذ أدار ظهره لي، كانت ضربة فأس واحدة باتجاه عنقه كفيلة بأن تجعله ينهار على الأرض، وحالما سقط تراخت يده، وانفتحت، لأرى في الهواء ذلك الشيء البراق.

قلت: أنا لا أؤمن بأودن، بل بالمسيح.

سحبت الرجل الميت إلى الجدول، الذي كان يتدفق سريعاً وعميقاً، وهناك ألقيت بالجنّة.

استمرّ في حديثه كما لو أنّه لم يكن قد سمعني: أمضيت سنواقي في المنفى، ولكنني لا أزال ملكاً، لأنّي أمتلك القرص معي، هل تريد أن ترى القرص؟

وحين عدت إلى الكوخ بحثت عن القرص، ولم أجده.

فتح قبضة يده، ولم يكن من شيء فيها - بعد ذلك فقط - أدركت أنّه كان دائماً يطبق يده.

كان ذلك منذ سنوات خلت، وما زلت أبحث حتى الآن .

نظر إليّ بخشونة، وقال: يجب أن تلمس القرص.

اعتمدنا في ترجمة القصائد والقصّة القصيرة على الأعمال الآتية:

- Jorge Luis Borges:
- Œuvre Poétique (1925 – 1965).
- Éditions Gallimard, 1970, Paris.
- Les Conjures.
- Le chiffre.
- Éditions Gallimard, 1988, Paris.
- Le livre de Sable.
- Éditions Gallimard, 1978, Paris.

وبتردد وريبة امتدّت أصابعي لتلمس ما في قبضة يده، شعرت بوجود جسم بارد، ورأيت شيئاً برّاقاً، اليد أحكمت قبضتها، ولم أقل أيّ شيء، بينما استمرّ الرجل يتحدث بصبر، وكأنّه يتحدث إلى طفل: إنّه قرص أودن، وله وجه واحد فقط، في كلّ العالم ليس ثمّة شيء يمتلك وجهاً واحداً، وطالما يبقى القرص معي سأظل ملكاً.

سألت الرجل: أهو من الذهب؟

- لا أعرف...، إنّه قرص أودن.

# مصدر حديثنا



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

## النقد الثقافي: إشكال المنهج ومأزق النظرية

محمد الكحلوي\*

في إنتاج الإبداع، وتوجيه الوظيفة من ناحية ثانية، وهو ما كان محور الإشكالية المركزية لكتابه (النقد الثقافي).

لكن كيف كان حدث انتقال الغدّامي من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي؟ وما الأدوات المعرفية، التي استند إليها النقد الثقافي، ومثّلت عماد تأسيس منواله النظري؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار فاعلية النقد الثقافي قد تجاوزت صرامة مناهج النقد الأدبي، وتعدّد آفاق اشتغالها على النصّ، لتحوّله إلى مجرد رافد من روافده؟

### 1. تحت راية النقد الأدبي (البنويّة والألسنيّة)

بدأ الغدّامي مساره العلمي باحثاً ناقداً أدبياً متأصلاً في مرجعيته الفكرية الحضارية، أثر، في بحثه الأكاديمي المنجز حول ديوان الشاعر السعودي حمزة شحاته (1910-1972)، استخدام المناهج النصّية، وأدوات الألسنيّة المعاصرة، كما تجسّدت في التحليل البنوي، واستناداً إلى ما استلهمته من مفاهيم «نظرية الأدب» (الشعرية)، التي من أهمّها توكيد ضرورة الاشتغال على بنية العمل الأدبي؛ أي الشكل الفني للخطاب، ونسيج اللغة الشعرية؛ إذ اللغة مظهر الجمالية ومادة الخطاب والفن. وهو ما يعني مدى أهمية تجاوز دراسة الأدب انطلاقاً من تصوّرات ورؤى تشكّلت خارج الأثر محوراً للمجتمع والتاريخ وشخصية الكاتب إلى الأدبية ذاتها، التي تتجلّى من خلال اللغة الشعرية المجسّمة لأدبية النصّ. وهو ما عبّر عنه جاكسون (ت 1982م) - كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك - بقوله: «إنّ موضوع الشعرية هو، قبل كلّ شيء، الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يجعل من رسالة لفظية أثراً فنياً»<sup>1</sup>. والمقصود بذلك تلك الخصائص الفنية المجردة للخطاب الأدبي كما جسّمتها اللغة الشعرية. ومن ثم رأى أكثر علماء الأدب

قد يتساءل الباحث عن العوامل الرئيسة، والأسباب الجوهرية، التي دفعت بالناقد والباحث السعودي د. عبد الله الغدّامي إلى التحوّل من سياق النقد الأدبي إلى دائرة النقد الثقافي، الذي ارتأه ألقاً أمثل لقراءة النصّ، وأداة بحث تساعد على فكّ شيفراته، ومن ثمّ رصد دلالاته البعيدة، التي يمكن اكتشافها انطلاقاً من إدراك مكوّنات الأنساق المضمرة الكامنة داخل الخطاب الأدبي، والمتحكّمة في سياق إنتاج المعنى. وهو ما مثّل أبرز مدار اهتمام تحورته حوله مؤلّفات الغدّامي المتأخّرة.

بشّر الغدّامي بمنوال النقد الثقافي بديلاً لمناهج النقد الأدبي، الذي انتهى، في نظره، كلّ دور له وما علينا إلّا إعلان موته. ذلك ما مثّل صيحة خطاب لم تكن منتظرة، لعلّها فاجأت المنشغلين بقضايا المجال الثقافي الأدبي العربي المعاصر، وأسالت حبراً كثيراً بين المتحمّسين لإجرائها على النصوص الأدبية والرّافضين لها، انتهى إلى جدل في قضية المنهج وأدوات قراءة النصّ الأدبي، وقد ظلّ صدى هذا الجدل مستمراً في المجال الأكاديمي (العلمي الجامعي)، كذلك ضمن فضاءات الفعل الثقافي والإبداعي.

يجد الناظر في مشروع النقد الثقافي أنّ صاحبه قد سعى إلى محاولة هزّ أركان بنيان النقد الأدبي، والحدّ من جدوى الدّراسة الأدبية وفوائدها المعرفية والجمالية؛ إذ رأى ضرورة إحداث قطيعة جذرية ضمن مسار التكوّن المنهجي لخطاب النقد الأدبي، وأشكال قراءة النصّ في ضوء المناهج النقدية الأدبية. ومن ثمّ تحقيق فصل بين مرحلة النقد المحكوم بالبحث عن الأدبية أو الجمالية من ناحية، وطور الدّراسة الثقافية للعمل الأدبي والأثر الإبداعي الفني عموماً، بحثاً عن النسق الثقافي المضمّر المتحكّم

1 - جاكسون (رومان)، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار

توبقال للنشر، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1988، ص 24.

\* أكاديمي من تونس.

الغذّامي: «تلبّست بروح (...) رفعتها عن سياقها الاصطلاحي إلى سياق جديد يخصّها، ويميّزها».

وهكذا، استمرّ حضور المنهج البنيوي الألسني ومفاهيم الشعرية نموذجاً للتحليل، وأداة محورية للقراءة ضمن مشروع الغدّامي، على امتداد نصوص كتبه (ثقافة الأسئلة) (1413هـ/1992م)، و(القصيد والنص المضاد) (كتب 1992م، وصدر 1994م)، و(المشاكله والاختلاف) (1994م)، الذي كانت فاتحته السؤال التالي: «كيف يكون النصّ الأدبي نصّاً أدبياً»<sup>5</sup>. وهو السؤال نفسه الذي قاد مسار البحث في الإشكاليات الناجمة عنه إجابات وجيهة، إلى «تأسيس علم بذاته هو نظرية الأدب»<sup>6</sup>. لتبدو للغدّامي وجهة التعريف الشعري الألسني للنصّ الأدبي، بوصفه «شبكة دلالية متلاحمة من حيث البنية، ومفتّحة من حيث إمكان الدلالة»<sup>7</sup>. وهو ما يعني إقراره بأنّ النصّ الأدبي لا يعدو أن يكون بنية لغوية ذات دلالات وجماليات متعدّدة المستويات والتجليات، يجسدها شكل الخطاب الأدبي، الذي هو «نصّ جامع» يحيل إلى نسيج لغوي من الرموز والدلالات اللامتناهية، يحاول القارئ/ الناقد باستمرار أن يكتشف دلالتها وأبعادها. ومن هنا حاول الغدّامي أن يشارك في صياغة مفهوم «النصّ المختلف»، وهو الذي يؤسّس لدلالات إشكالية، تفتح على إمكانات مطلقة من اللّغة والتفسير»<sup>8</sup>.

ومن ثمّ دلّ هذا التصوّر للنصّ الأدبي - كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه - على مدى تشبّث الغدّامي بالنقد البنيوي، ومفاهيم الألسنية، ونظرية الأدب، منهجاً للبحث وممارسة النقد، منذ إعداده لرسالته (الخطيئة والتكفير)، وإصداره كتاب (الموقف من الحداثة) (1986م)، حيث يقول: «وأما الألسنيون، وأنا واحد منهم، فهم فئة قليلة، دخلت بهم الألسنية إلى بلدنا أخيراً، ولي شرف الانصواء تحت هذه المظلة الجديدة، وعنها وبها كتبت

أنّه من الأجدى أن يتمحور مركز الاهتمام في الدّراسات الأدبية المعاصرة على الاعتناء بالبحث في «تلك الخصائص المجردة، التي تصنع فرادة الحدث الأدبي؛ أي الأدبية»<sup>2</sup>. سواء في الشعر أم في السرد على اختلاف أجناسه وأشكال كتابته.

بدأت معالم هذا التمشّي المنهجي واضحة بالنسبة إلى الغدّامي، بدءاً بعبئة رسالته العلمية (الخطيئة والتكفير)، حيث صدر بمقولتين، الأولى لـ ليفي شتراوس، تصوّر كلتاها جوانب من التقدّم، الذي أنجزته الألسنية باعتبارها نموذجاً «للمنهج» يتموقع ما بين الألسنية والعلوم الطبيعية، حقّق قدراً من العلمية والفاعلية في دراسة الظواهر وأشكال الخطاب والتواصل. وهو ما عبّرت عنه، كذلك، المقولة الثانية لـ رولان بارت، ونصّها: «تستطيع الألسنية أن تعطي الأدب النموذج التوليدي، الذي هو المبدأ لكلّ العلوم؛ لأنّ القضية (تكمن) في الاستفادة من قواعد معينة لتفسير نتائج محدّدة»<sup>3</sup>. وقد قاد هذا الإعجاب الغدّامي إلى تبني المفاهيم البنيوية ومبادئ الألسنية الممكن اعتمادها في دراسة الأدب وقراءة النصوص وتحليلها. ذلك ما يدلّ عليه قوله: إنّ «النصّ هو محور الأدب، الذي هو فعالية لغوية انحرفت عن مواضع العادة والتقليد، وتلبّست بروح متمرّدة رفعتها عن سياقها الاصطلاحي إلى سياق جديد يخصّها ويميّزها»<sup>4</sup>. لعلّ الغدّامي يستخدم، هنا، مفاهيم نظرية الأدب كما نحتتها الكتابات النظرية للشكلايين الروس، وأسهمت في بناء صرح نظريتها أعمال الشعريين البنيويين، مثل: تودوروف، وجنيت، وكوهين. ويتجلّى ذلك من خلال حضور مصطلحات، في تأليف الغدّامي، مثل: «انحرفت»، و«الانحراف»، أو «الانزياح» (Ecart)، وهو من أهمّ المصطلحات المفاتيح، التي نظّرت لها الشعرية بدءاً من جاكسون إلى جون كوهين (J. Choen)، فالانزياح يحيل إلى العملية الإبداعية المتمثلة في تميّز الكلام الأدبي عن الكلام العادي عبر فكرة العدول واختيار الأسلوب في علاقة بالتخييل الجمالي المولّد لفرادة لغة الخطاب الأدبي. ذلك ما تشير إليه عبارة

5 - الغدّامي، المشاكل والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004، ص 5.

6 - المرجع نفسه، ص 5.

7 - المرجع نفسه، ص 6.

8 - المرجع نفسه، ص 6.

2 - تودوروف، (تزيّتان)، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1990، ص 23.

3 - الغدّامي (عبد الله)، الخطيئة والتكفير، النادي الثقافي الأدبي، جدّة، ط 1، 1405هـ/1985م، ص 3.

4 - المرجع نفسه، ص 6.

النصّ. وقد تركّز اهتمامه أكثر على مضمون فصل «اللّسانيات والشعرية» الوارد ضمن كتاب جاكسون (قضايا الشعرية). وتبعاً لذلك جاء تعليقه في الهامش كالآتي: إنّ «رومان جاكسون شخصيّة علميّة فذة تسنّم ريادة النقد الألسني، وترحل في أوربا وأمريكا باثاً فكره البنيوي في عدد لا يحصى...»<sup>15</sup>. كذلك انفتح الغدّامي، وهو يشيّد منوال منهج للتحليل والنقد على فكرة التناص، وانطلاقاً من بيانه لذلك التّشابك العضوي بين الشيفرة والسياق، نراه يتبنّى قول بارت، بخصوص السياق، الذي بدا له بمثابة «ضرورة فنيّة لأحداث فعالية الكتابة؛ إذ الكاتب يكتب منطلقاً من لغته، التي ورثها عن سالفه، ومن أسلوبه، وهو شبكة من الاستحواذ اللفظي»<sup>16</sup>.

معنى ذلك أنّ «النصّ يوجد هويته بوساطة شيفرته (أسلوبه الشخصي)، لكن هذه الهوية»<sup>17</sup> لا تكون ذات جدوى إلا بوجود السياق. والسياق بدوره «لا يكون إلا بوجود نصوص تتجمّع على مرّ الزمن لينبتق السياق منها»<sup>18</sup>. وهو التصرّو الذي كان له الأثر الفاعل في توجيه الغدّامي أثناء رحلة البحث عن المنهج، إلى فكرة التفاعل النصّي أو التفاعل بين النصوص، المعبر عنها بعبارة «التناص» (Intertextualite)، التي يتّخذ معناها بعد التضمين والتجاوز، ذلك أنّ النصّ «يُنتج ضمن بنية نصيّة سابقة، فهو يتعلّق بها ويتفاعل معها تحويلاً، أو تضميناً، أو خرقاً»<sup>19</sup>. و«التضمين كأن تتضمن بنية نصيّة ما عناصر سردية أو تيمية من بنيات نصيّة سابقة، تبدو كأجزاء منها، لكنّها تدخل معها في علاقة»<sup>20</sup>. لقد تركّز اهتمام الغدّامي على التناص، ففي أغلب مؤلّفاته الأولى، عدّ الغدّامي التناص «مفهوماً متطوراً جدّاً في كشف التجربة الإبداعية، وفي تأسيس العلاقة الأدبية بين النصوص (داخل) الجنس الأدبي الواحد»<sup>21</sup>. كما يستشهد،

كتابي الخطيئة والتكفير»<sup>9</sup>؛ ذلك أنّ «الألسنيّة تميّز بمنهجيتها في التفكير، لكونها تقوم على أنّ قيمة الشيء ليست في ذاته، إنّما هي في وظيفته؛ أي في علاقة الجزء بالكلّ...»<sup>10</sup>. ومن ثمّ يستخلص الغدّامي أنّ «خير وسيلة للنظر في حركة النصّ الأدبي وسبل تحرّره هي الانطلاق من مصدره اللغوي؛ حيث كان مقولة لغويّة أسقطت في إطار نظام الاتصال اللفظي البشري، كما يشخصها رومان جاكسون في نظرية الاتصال. وعناصرها الستة التي تغطّي كافّة وظائف اللغة، بها فيها الوظيفة الأدبية»<sup>11</sup>. ومن ثمّ يمضي الغدّامي في التعريف بأطراف العمل الأدبي باعتباره خطاباً إبداعياً، يحدث من مرسل يرسل رسالة إلى مرسل إليه. ويحتاج ذلك إلى عناصر ثلاثة أساسية، بحسب التفصيل الذي صاغه جاكسون، وهي:

أ- السياق: وهو الذي يرجع إليه المتلقي كي يتمكّن من إدراك مادّة القول، ويكون لفظياً، أو قابلاً للشرح اللفظي.

ب- شيفرة: وهي الخصوصيّة الأسلوبية لنصّ الرسالة. ولا بدّ لهذه الشيفرة من أن تكون متعارفة بين المرسل والمرسل إليه تعارفاً كلياً<sup>12</sup>، أو، على الأقلّ، تعارفاً جزئياً. وهو ما اصطاح عليه، كذلك، بالسنن، التي تكون مشتركة كلياً أو جزئياً بين المرسل والمرسل إليه<sup>13</sup>.

ج- وسيلة اتصال: سواء كانت حسية أم نفسية للربط بين الباعث (المرسل)، والمتلقي؛ لتمكّنها من الدخول والبقاء في اتصال<sup>14</sup>.

وهكذا، كان الغدّامي حريصاً على بسط نظرية الاتصال الألسنيّة في بعدها البنيوي اللساني النصّي منهجاً أمثلاً لقراءة

15 - الغدّامي، الخطيئة والتكفير، ص 7.

16 - المرجع نفسه، ص 12، 13.

17 - المرجع نفسه، ص 10.

18 - المرجع نفسه، ص ن.

19 - يقطين (سعيد)، انفتاح النصّ الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان،

ط 2، 2001، ص 98.

20 - المرجع نفسه، ص 99.

21 - الغدّامي، الخطيئة والتكفير، ص 13.

9 - الغدّامي، الموقف من الحداثة، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، السعودية، ط 1،

1986، ص 12.

10 - المرجع نفسه، ص 12.

11 - الغدّامي، الخطيئة والتكفير، ص 6-7.

12 - المرجع نفسه، ص 11.

13 - جاكسون، الشعرية، ص 27.

14 - المرجع نفسه، ص 27، وما بعدها. وانظر: الغدّامي، الخطيئة والتكفير، ص 7.

وجوه إبداعيته، ولاسيما أنه «بمقدار ما تستطيع إشارات النصّ الانعتاق من قيد المعنى المحدّد تكون طاقاتها على الإبداع والتنوّع، ولكن حسب أبنيتها الكلّية، داخل أعراف جنسها وسياقاتها»<sup>28</sup>.

وهكذا، كان تأثير مدرسة جماليات التلقي الألمانية واضحاً في قراءة الغدّامي لأوجه التلقّي الجمالي لدى النقاد والشعراء العرب القدّامي، فنراه يذهب إلى القول إنّ «القارئ الشاعر قد يطرب لسماع إشارات قصيدة لشاعر سواه طرباً يتجاوز كلّ أنواع الاستقبال ودرجاتها عند غيره من المتلقين، وذلك لفرط حسّته اللغويّة، ودقّة إدراكه لطاقة الإشارة، وانعتاقها. وبعّل قائلاً: نحن نعرف قصّة الفرزدق حينما سجد مبهوراً عند سماعه بيت شعر للبيد في وصف الطلل:

وجلا السيول عن الطلول كأنّها

زبر تجدّ متونها أقلامها<sup>29</sup>

وهنا، يظهر وجه آخر لتأثير نظريّة جماليات التلقّي في الغدّامي، حيث يفسّر ذلك بقوله: «وهذا بسبب تفاوت أحوال القراء في انفعالهم مع النصّ»<sup>30</sup>. ومن المعلوم أنّ الانفعال والتحوّل في الاستجابة و«أفق الانتظار»، كلّها من مفاهيم التلقّي الجمالي للنصّ الأدبي، التي تشغل بحسب الثقافة والمرجيّة الفكرية، وانطلاقاً من اشتغال نسق التطوّر التاريخي في التعاطي مع لغة النصّ. وقد أعيد تشكيل هذه المفاهيم ضمن النسق المعرفي لنظريّة جماليات التلقّي، الذي يلتقي على نحو ما أدوات مناهج ما بعد البنيوية.

وهكذا، استطاع الغدّامي رسم ملامح البناء النظري لمنوال منهجه ضمن هذا السياق، ويبدو ذلك على الأخصّ عند بيانه لطبيعة الإطار الفكري النقدي، الذي أفرز كتابه «ثقافة الأسئلة»، حيث قال: «جاءت هذه المقالات استجابة لأسئلة تتوارد عليّ منذ صار مشروعني الثقافي مرتبطاً بمنهجية نقدية واضحة المعالم، وتقوم هذه المنهجية على النقد الألسني أو النصّوصية، معتمداً

في هذا المضمار، بقول كريستيفا: «إنّ كلّ نصّ هو عبارة عن لوحة فيسفسائية من الاقتباسات، وكلّ نصّ هو تشرب وتحويل لنصوص أخرى»<sup>22</sup>.

وهكذا، تحت تأثير شعريّة جاكسون، ونصيّة بارت: «فارس النصّ الذي لم يحظّ أحد بالتربّع فوق سنام نظريات النقد مثلما حظي»<sup>23</sup>، واستناداً إلى فكرة التناسل لدى كريستيفا في علاقتها بالثريحية، كما نظر لها ليتش، انطلاقاً من تفكيكية دريدا<sup>24</sup>، أقدم مؤلّف (الخطيئة والتفكير) على قراءة متون الشعر العربي القديم والمعاصر، مشدداً على فكرة بارت القائلة: «إنّ الطلاعية ليست سوى شكل مطوّر للماضي»<sup>25</sup>. وفي ضوء مقولة التناسل استنتج كيف أنّ «المتنبي مخبوء في شوقي، وأبو تمام في السيّاب، وعمر بن أبي ربيعة في نزار قبّاني»<sup>26</sup>. واستناداً إلى هذا التركيب لمنوال في النقد والقراءة تشكّل نسق اشتغال الغدّامي على المدونة الشعريّة لحمزة شحاته. غير أنّه لم يلتزم بحسب استخدام أدوات ومفاهيم مستقاة من الشعريّة والمناهج النصّية (التناسل) كما نظرت لها كريستيفا وبارت؛ ليعمل على تأويل مادّة الكلام الأدبي في ضوئها؛ بل انفتح على نظريّة مدرسة جمالية التلقّي، التي أعادت الاعتبار إلى دور القارئ، وأبرز مدى فاعليّة دورها في إنتاج المعنى وإبراز الخصائص الفنيّة للنصّ الأدبي وفق نظرة جمالية، تستخدم فلسفة التأويل، وتسعى إلى تجاوز محدودية قراءة مناهج تاريخ الأدب للنصّ، تلك التي تقوم على التحقيب، وحصر دلالة الخطاب ضمن بعد واحد، مع اعتبار الأثر الأدبي وثيقة تعكس حياة المجتمع وشخصيّة المؤلّف في فترة مجالها زمن كتابة النصّ. يقول الغدّامي، رفضاً منه لهذا الطرح: «ومادامت هذه هي وظيفة القراءة، وذاك غرضها الجمالي، فإنّه لا مكان إذاً للظنّ بأنّ النصّ الأدبي يحمل معنى محدداً، أو أنّه ذو معنى على الإطلاق. إنّ النصّ، في حقيقته، كينونة من الإشارات ليس لها إلا أن تشير، والقارئ يفسّر...»<sup>27</sup>. ولعلّ ذلك من أبرز شروط تجدد حياة النصّ ومن

22 - المرجع نفسه، ص، ن.

23 - المرجع نفسه، ص، 64.

24 - المرجع نفسه، ص، 13 و ما بعده.

25 - المرجع نفسه، ص، 10.

26 - المرجع نفسه، ص، ن.

27 - المرجع نفسه، ص، 142.

28 - الغدّامي، الموقف من الحداثة، ص 110.

29 - المرجع نفسه، ص، 109.

30 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أمثل لقراءة النصّ الأدبي، وتفكيك شيفرات لغته، ومن ثمّ بيان أشكال حضور الأنساق المضمرّة في مستوى البنية العميقة للنصّ الأدبي، مع رصد كيفية تسرّب النسق الثقافي عبر لغة الخطاب الأدبي (الشعري). وليعيد، تبعاً لذلك، إنتاج قيم ومعايير تدوّق، تهيمن وتتخفّى وراء الخطاب، ولاسيما عندما تتخذ من الجمال البلاغي وبلاغة المقول الأدبي قنوات وأطراً لها. حيث يساعد ذلك على اكتشاف الوظيفة الدلالية النسقية المتخفية وراء جمالية الخطاب والأسلوب، التي بها ارتقى الأدب من دائرة الكلام العادي إلى مستوى الكلام الأدبي، الذي ميّزته شعريّة مخصوصة في بناء الخطاب وبلاغة في الأسلوب، غير أنّ اشتغال منوال النقد الثقافي يكشف كيف أنّ تلك الجمالية وذاك الحُسن الشعري، الذي يعجب لسماحه وتلقّيه، ليس إلّا مجرد لعبة، هدفها المحوري إعادة إنتاج منظومة قيم ثقافية وسلطوية، ظلّت سائدة اجتماعياً وثقافياً مثل قيمة «الفحولة».

وهنا، ترسم إحدى أبرز مهّمات النقد الثقافي، وأولها نقد «المتن الثقافي والحيل النسقية، التي تتوسّل بها الثقافة لتعزيز قيمها الدلالية»<sup>34</sup>. ومن مظاهر ذلك، في نظر الغدّامي، «تغييب العقل وتغليب الوجدان، وهذه أخطر الحيل البلاغية الشعريّة (التي) جرى عبرها تمرير أشياء كثيرة لمصلحة التفكير اللاعقلاني في ثقافتنا، وفي تغليب الجانب الانفعالي العاطفي»<sup>35</sup>.

## 2. حدث التحوّل إلى النقد الثقافي

لقد كنت شاهداً على ذلك التحوّل المفاجئ، الذي قام به عبد الله الغدّامي من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي، حيث أعلن (الغدّامي) ذلك أثناء مشاركته في الملتقى الأدبي الدولي حول الشعر العربي المعاصر، الذي انتظم بمناسبة تظاهرة تونس عاصمة الثقافة العربيّة عام 1997م، كما أعلن موت النقد الأدبي في مقابل بدء زمن النقد الثقافي. وقد أجريت معه حواراً أدبياً مطوّلاً، صدر في العدد (90) من مجلّة (الحياة الثقافية) (تونس، كانون الأول/ديسمبر 1997)، التي تصدرها وزارة الثقافة التونسية، وجاء نصّ عنوان ذلك الحوار مستوحى من أبعاد الفكرة الجديدة للنقد الثقافي في حقل الثقافة العربيّة المعاصرة، وهي الفكرة الأبرز

بذلك على ما يعرف بنقد ما بعد البنيويّة. وهو -عندي- نقد يأخذ من البنيويّة، ومن السيميولوجيا، ومن التشرّحية منظومة من المفاهيم النظرية والإجرائية، تدخل كلّها تحت مظلة الوعي اللغوي بشروط النصّ وتجلياته التكوينية والدلالية<sup>31</sup>. ونجده يتوسّع في بيان معالم هذا المنحى التركيبي الإشكالي، وذلك عندما حاول بسط أسس التشرّحية (التفكيكية - Deconstruction) التي قال بها الفيلسوف الفرنسي دريدا (Derrida) (ت 2004م)، ومن أهمّ خصائصها الإيذان بأنّ كلّ نسق فكري أو أدبي يحمل في ذاته عناصر تقويضه، وأنّ فكرة المدلول، التي ظلّت هي المرتكز، حيث تهيمن على كلّ قراءة للنصّ، وكلّ خطاب فلسفي. ومن ثمّ يبدو من البدهي البحث في إمكانات تقويض ما اصطلاح عليه دريدا بالتمركز المنطقي (logocentric).

لقد استند الغدّامي إلى كتابات ليتش (Leitch)، وكيلر (Culler)، في بسط خصائص البنية المعرفية للتشرّحية (فلسفة التفكيك)<sup>32</sup>. غير أنّه، في معرض ذلك، لم يبقّ منشداً إلى طبيعة البناء النظري لمناويل النقد الأدبي، ولم يرّ إطلاقاً ضرورة في التمسكّ بها. فأثر التحوّل من دائرة المناهج النصّية والشعرية وما بعد البنيويّة إلى مجال الدراسات الثقافية والأنثروبولوجيا، مع الانفتاح على فلسفة نقد الأنساق وأشكال الرّمز والقيم السلطوية الفكرية. كذلك الشأن بالنسبة إلى فلسفة النقد والخطاب وأركيولوجيا المعرفة، انطلاقاً ممّا نظّر له ميشيل فوكو (ت 1984م) صاحب كتاب (نظام الخطاب).

ومن ثمّ حاول الغدّامي أن يمتح من مجمل هذه الأنساق المعرفية والأدوات المنهجية، بهدف صياغة معالم نموذج للتفكير النقدي يكون بمثابة منوال قراءة ومنهج تحليل اصطلاح عليه بـ: «النقد الثقافي»<sup>33</sup>، رآه بديلاً للنقد الأدبي، وراهن عليه أفقاً

31 - الغدّامي، ثقافة الأسئلة، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، 1412هـ/1992م، ص 10.

32 - الغدّامي، الخطيئة والتكفير، ص 50 و ما بعدها.

33 - بدأت الإرهاصات الأولى لفكرة النقد الثقافي أواخر التسعينيات. حيث طرح الغدّامي في تونس والمغرب جذور فكرة النقد الثقافي، باعتباره منهجاً بديلاً لأدوات النقد الأدبي، الذي أعلن عن موته في ندوة الشعر العربي، التي انعقدت في تونس سنة 1997م، وصدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب سنة 2000، لتصدر الطبعة الرابعة، سنة 2008م.

34 - الغدّامي، النقد الثقافي، المركز الثقافي، 2008م، ط 4، ص 82.

35 - الغدّامي، المرجع نفسه، ص 82 - 83.

من الوجهه أن تتمحور مهمّة «النقد الثقافي» حول «نقد الأنساق المضمرة، التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكلّ تجلياته وأنماطه وصيغته، ما هو غير رسمي وغير مؤسّساتي (...)، وهو، لذلك، معنيّ، ليس بكشف الجمالي كما هو شأن النقد الأدبي، وإنّما همّه كشف المخبوء من تحت أفنعة البلاغي الجمالي. وكما لدينا نظريات في الجماليات، فإنّ المطلوب إيجاد نظريات في القبحيات»<sup>41</sup>. ويوضّح ذلك قائلاً: «لا (يكون ذلك) بمعنى البحث عن جماليّات القبح، ممّا هو إعادة صياغة وإعادة تكريس للمعهود البلاغي في تدشين الجمالي وتعزيزه، وإنّما المقصود بنظرية القبحيات هو كشف حركة الأنساق وفعلها المضادّ للوعي وللحسّ النقدي»<sup>42</sup>، ونجده يبرّر جدوى فاعليّة هذا المنهج في مقال له نشر لاحقاً، فيقول: «إنّ منهجية النقد الثقافي تتيح لنا كشف حركة النسق بوصفها مضمراً، يتحرّك على نقيض المعلن والواعي»<sup>43</sup>.

إنّ ما يميّز النقد الثقافي، بحسب ليتش، ووفقاً لما يطرحه الغدّامي، «هو تركيزه الجوهري على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصّوي، كما لدى بارت، ودريدا، وفوكو، (يظهر ذلك) خاصّة في مقولة دريدا: لا شيء خارج النصّ، وهي مقولة يصفها ليتش بأنّها بمثابة «البروتوكول» للنقد الثقافي ما بعد البنيوي، ومعها مفاتيح التشريح النصّوي، كما عند بارت وحفريات فوكو»<sup>44</sup>. وهو ما يعني أنّ المبادئ المعرفيّة الإبيستيمولوجيّة المؤسّسة لمنوال النقد الثقافي مستقاة من مقولات الفكر الفلسفي النقدي، الذي ذاع صيته منذ عشريّة الستينيات أثناء القرن العشرين في كامل أنحاء العالم. حيث كانت بداية إعلان ما اصطلاح عليه بموت الأنساق والمنظومات الفكرية والفلسفيّة الكبرى، ليتمّ رفض فكرة مركزيّة العقل، ووضع موضع نقد ومساءلة، ونبد فكرة الحقيقة الواجدة، والسلطة، وأسطورة المعنى الثابت والأحادي للنصّ ولكلّ أثر مقروء، يمكن أن يتمحور حولها أيّ خطاب، أدبي، أو ثقافي، أو غير ذلك.

41 - الغدّامي، النقد الثقافي، ص 83.

42 - المرجع نفسه، ص 84.

43 - الغدّامي، النقد الثقافي: رؤية جديدة، ضمن مجلّة علامات في النقد، يصدرها النادي الثقافي الأدبي، العدد 11، عدد خاص: قراءة النصّ، 1423هـ/2002م، ص 450.

44 - الغدّامي، النقد الثقافي، ص 32.

والاستنتاج الأهمّ لاشتغال آليات خطاب النقد الثقافي، حيث ورد كالآتي: «الفحولة قمة الإبداع في الشعر العربي»<sup>36</sup>. وقد أعاد الغدّامي تأكيد ذلك في مقدّمة كتابه (النقد الثقافي)، حينما قال: «كانت دعوتي بإعلان موت النقد الأدبي، وإحلال النقد الثقافي مكانه، في تونس في ندوة عن الشعر عقدت في 22/9/1997، وكرّرت ذلك في مقالة في جريدة (الحياة) (تشرين الأول/أكتوبر 1998)»<sup>37</sup>. ونجده يذكر، بعد ذلك، كيف أتيحت له الفرصة مجدّداً، وفي فترة وجيزة، «لإثارة قضية النقد الثقافي، كان ذلك أثناء لقاء انتظم خصّيصاً لهذا الموضوع في جامعة محمّد الخامس في الرّباط مع أساتذة شعبة اللغة العربية، وأساتذة شعبة الفلسفة في كليّة الآداب (الرّباط) في 26/4/1999»<sup>38</sup>. كما دافع الغدّامي عن الفكرة نفسها على منبر وحدة البحث العلمي «التواصل وتحليل الخطاب» في جامعة سيدي محمّد بن عبد الله، كليّة الآداب في فاس في 30/4/1999»<sup>39</sup>. ومنذ ذلك الحين، مضى الغدّامي في التأليف والبحث ضمن أدبيّات النقد الثقافي، يحاول أن يعيد سنّ معالم مسار منهجي جديد في استنطاق مدوّنة أجناس الأدب العربي شعراً ونثراً.

ورغم حجم الأطروحات النظرية، التي كانت نقداً على النقد لفكرة منهج النقد الثقافي، وأمام تعدّد المقالات والمقاربات، التي كان محرّكها الأساس دحض فكرة النقد الثقافي، وبيان مدى هشاشة الأسس المعرفيّة، والحجج التي استند إليها بناء هذا «المنهج»<sup>40</sup>، فإنّ الغدّامي ظلّ يدافع عن جدوى النقد الثقافي وفاعليته، وينظر في سبيل إثبات أركان هذا المنهج، باعتباره نموذجاً فعّالاً وشاملاً لقراءة النصّ، والكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة داخل البنية اللغويّة للنصّ المقروء، حيث يبدو له

36 - الفحولة قمة الإبداع في الشعر العربي، حوار أجراه محمّد الكحلوي (كاتب هذه السطور) مع عبد الله الغدّامي، مجلّة الحياة الثقافية، العدد 90، كانون الأول/ديسمبر 1997، تصدرها وزارة الثقافة، تونس، ص 41-47.

37 - الغدّامي، النقد الثقافي، ص 8.

38 - المرجع نفسه، ص 5.

39 - المرجع نفسه، ص ن.

40 - من ذلك مثلاً: علّوش (سعيد)، نقد ثقافي أم حداثة سلفية، دار أبي قرقاق، الرّباط، ط 1، 2007. وانظر: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ ما بين عبد الله الغدّامي وعبد النبي اصطيف، دار الفكر، دمشق، 1425هـ/2005م.

- سؤال المضمّر كبديل لسؤال الدال.

- سؤال الاستهلاك الجماهيري كبديل لسؤال النخبة المبدعة<sup>48</sup>.

وهي، في نظر الغدّامي، «أسئلة لم يكن النقد الأدبي يهتمّ بها، ولم يكن يقف عليها»<sup>49</sup>؛ إذ ظلّ منهج النقد الأدبي «يبحث عن الجمال حصراً، وعمّا هو خلل فني (...)، ولا شكّ أنّ الجمال مطلوب، ولا شكّ أنّ السؤال عنه جوهرى وضرورى، (ومن ثمّ يتساءل الغدّامي)، لكن ماذا لو أنّ الجميل الذوقى تحوّل إلى عيب نسقي في تكوين الشخصية العربية، وفي تكوين الشخصية الحضارية للأمم»<sup>50</sup>، ويستنتج، تبعاً لذلك، مبدياً حيرته: «هذا ما لم يقف عليه النقد الأدبي، ولم يجعله في سجلّ تفكيره. وهذا ما يمكن للنقد الثقافى أن يقوم به، ليسهم في مشروعات نقد الخطاب»<sup>51</sup>. وقد ربط الغدّامي هذه المهمة من جهة الأسس المعرفية بنقد هيمنة الأنساق المضمرة، ونقد القيم السلطوية، التي مارس فاعليتها عبر الأنساق وسياقات إنتاج الخطاب الأدبي، وتداوله، وتلقيه.

وهنا، أمكن أن نستنتج كيف أنّ منوال النقد الثقافى، كما يطرّح الغدّامي، ينفخ عند اشتغاله على هوم وقضايا وإشكاليات فكرية وحضارية، وينخرط في تناول أعقد مسألتها، ذات الصلة الشائكة بطبيعة علاقة العربي المسلم بترائه، ونظرته إلى الكون والوجود والحياة وطبيعة الصورة التي يحملها عن ذاته انطلاقاً من ثقافته. واستناداً إلى موروث من القيم والمثل والرؤى والتصوّرات، التي تتجاوز، في الحقيقة، دائرة إبداع الشعر والأدب والفنون مطلقاً، إلى مجال المعرفة الدينيّة والفلسفيّة، وإلى سائر حقول الثقافة والفكر الأخرى ذات الصلة بالممارسة الاجتماعيّة والأخلاق والقيم السائدة، ولاسيما ما ارتبط منها بالموقف من الجسد وحرية الذات والنظرة إلى المرأة، وكلّ ما له صلة بمدونة الأدبيات الأخلاقيّة، وطبيعة نظرتها إلى الكائن، في علاقته بترائه وأشكال السلطة الرّمزيّة وغير الرّمزيّة، انطلاقاً من الصورة، التي ارتسمت عنها في المخيال العربي الإسلامي، عبر أحقاب من التاريخ.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الغدّامي، كما يؤصّل خطاب النقد الثقافى في منابت تربة فكرية فلسفية غربية معاصرة، تستلهم جلّ مقولات الخطاب الفلسفي النقدي ومفاهيم واصطلاحات مستمدّة من حقل العلوم الإنسانيّة السوسولوجيا، والأنتروبولوجيا خاصّة، نجدّه يميل إلى تأصيل طبيعة هذا البناء النظري للمنوال النقدي الذي يطرّحه، ضمن أفق مرجعية فكرية عربية إسلامية تستند إلى التراث العلمى الدينى، ممثلاً في علم الحديث النبوي الشريف، ونعني الفنّ المصطلح عليه بـ «علم العلل». ولئن تمّ ذلك على سبيل الاستعارة المجازية. وهو ما يدلّ عليه قوله عن النقد الثقافى: إنّه «إذاً نوع من (علم علل)، كما هو عند أهل مصطلح الحديث، وهو عندهم العلم الذي يبحث في عيوب الخطاب، ويكشف عن سقطات في المتن، أو في السند (...)، ولا شكّ أنّ البحث في علل الخطاب يتطلّب منهجاً قادراً على تشريح النصوص، واستخراج الأنساق المضمرة، ورصد حرّكتها»<sup>45</sup>.

لقد تجلّى للغدّامي، انطلاقاً من النظر بمجهر النقد الثقافى، كيف أنّ مظاهر «الأدبيّة»، التي ظلت من أهم محاور مباحث «أسئلة جماليّة النصّ»، تحوّلت إلى مؤسّسة ثقافية متعالية وطبقية، واحتكر الشرط الإبداعي حسب شرط المؤسّسة الأدبيّة، وتمّ تصنيف الذوق والتحكّم في الاستقبال، ومن ثمّ الإنتاج، وجرى تبعاً لذلك إبعاد خطابات كثيرة لا تخصّ في أنواعها وفي عددها»<sup>46</sup>، ومن نتائج ذلك أن حصل فصل «بين ما تتعامل به المؤسّسة الأدبيّة، وبين ما هو مستهلك جماهيريّاً، وصار الجمالي نخبويّاً ومعزولاً، وجرى إهمال ما هو مؤثّر وفاعل في عموم النّاس، وانشغل النقد بالنخبوي والمتعالى، وهذا ما جعل النقد قلعة أكاديميّة معزولة وغير فاعلة في النّاس»<sup>47</sup>. ومن ثمّ كان البحث عن الجدوى والفاعلية والقرب من العموم، إضافة إلى هاجس وضع حدّ لاكتساح «المستهلك الجماهيري» لأفق الانتظار، حتّم أن تكون وظيفة النقد الثقافى، بحسب تحديد الغدّامي، كالآتي:

- سؤال النسق كبديل لسؤال النصّ.

48 - المرجع نفسه، ص 451

49 - المرجع نفسه، ص 452

50 - نقد ثقافى أم نقد أدبي، مرجع سابق، ص 19.

51 - الغدّامي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها..

45 - المرجع نفسه، ص 84.

46 - الغدّامي، النقد الثقافى: رؤية، ص 451.

47 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها..

الحضاري، على شاكلة ما أنجز عبد الفتاح كليطو في رسالته الجامعية (المقامات: السرد والأنساق الثقافية)، وفي مؤلفاته الأخرى، أو على شاكلة ما نظّر له مصطفى ناصف في كتابه (قراءة ثانية لشعرنا القديم)، حيث وصل بين البعد النفسي وجمالية فنّ الشعر العربي، انطلاقاً من مقارنة أنثروبولوجية تفتح على مناهج النقد المعاصر، وتنظر إلى رقيّ الفنّ في علاقته بتطوّر الإنسان ورقّي الوعي المعرفي والحضاري في علاقته بالثقافة والتراث؟

في هذا المقام، تبدو لنا مدى وجهة الملاحظات والاستنتاجات، التي ساقها الأستاذ حمّادي صمّود بخصوص هذا اللون من الدراسات والبحوث النقدية ذات الصلة بحقول معرفية وفلسفية متباينة، حيث يقول، تعليقاً على أعمال الغدّامي، مقارنة بالبازعي والسرّيجي: «... والخاصية الكبرى الثالثة (...) هي اصطلاح نقاد الأدب بالكتابة في قضايا أشمل من النقد وأعمّ، وإن بقيت على بعض الصلة به. وهي قضايا يتكفّل بالخوض فيها عادة كتّاب من اختصاصات أخرى، لأنّ مطالبها المعرفية والمنهجية لا تطابق مدارس الدراسات الأدبية، (إنّها) قضايا من دوائر أخرى لا تطابق مطالب الدراسة الأدبية»<sup>52</sup>؛ ذلك أنّه تمّ استدراج أولئك الباحثين النقاد «إلى قضايا من دوائر أخرى، لا تكفي الثقافة الأدبية عارية لإيفائها ما تستحقّ من العمق، فلا بدّ لذلك من معارف تاريخية متينة، وإطلاع واسع على العلوم الاجتماعية، وأطروحات الفلاسفة الجدد، الذين ساهموا في إرهاف الحدّ القائم بين الدراسات الأدبية والدراسات الفلسفية؛ بل هم من اشتقت من فلسفتهم رؤى نقدية ونزعات تأويلية، تغري بتبنيها لفائدتها الإجرائية العالية»<sup>53</sup>.

لقد أوردنا هذا الرّأي لكونه بدا لنا وجيهاً، وينطوي على تبيان للاستنتاج، الذي ذكرنا أعلاه بخصوص طبيعة مشروع «النقد الثقافي» الذي بشرّ به الغدّامي، عندما طرحه نموذجاً أمثل لقراءة النصوص الأدبية والشعرية، وتحليل المسكوت عنه فيها، غير أنّه

وهكذا، بدا لنا طرح مشروع النقد الثقافي لدى الغدّامي، على النحو الذي تقدّم بيانه، أقرب إلى مشروع تفكير نقدي في التراث الأدبي و، لنقل، الحضاري، ويظهر ذلك من خلال طبيعة الصلة التي ربطت هذا الطرح النقدي بالمجتمع والأخلاق والثقافة السائدة، استناداً إلى نظرة محدّدة إلى روح الحضارة والثقافة في الإسلام والعالم العربي، باعتبارها حضارة تشتمل على أنساق ثقافية تعلي من شأن الفحولة قيمة جمالية وفكرية اجتماعية تتحكّم في إنتاج الفنّ والإبداع، ولا سيّما في ميدان الشعر.

غير أنّه كان من الأجدى بمشروع خطاب النقد الثقافي أن يتنزّل ضمن دوائر اشتغال، ومجالات بحث أوسع من الأدب مثل: «النقد الحضاري»، ومباحث تاريخ الأفكار والحضارة، وهي مجالات تفكير نقدي وبحث تعتمد أطروحات الفلسفة، وأدوات العلوم الإنسانيّة، ومناويل المناهج المعاصرة لإعطاء قراءة التراث، وتأويل متون الأدب والشعر والفنّ، معقولة جدوى ووظيفة جديدتين يبحث عنهما العربي المسلم اليوم. إنّها المسائل والقضايا نفسها، التي كتب في شأنها المفكّر والناقد الفلسطيني هشام شرابي، من قبل، مؤلفاً وسمه بـ (النقد الحضاري). كما تمّ تناول قضاياها الإشكالية الحارقة ضمن مشاريع فكرية فلسفية نقدية متنوّعة اشتغلت على التراث وأشكال العلاقة بين أنظمة المعرفة في الثقافة العربية، ومن ثمّ الحفر في وعي الشخصية العربية الإسلامية بذاتها، وطريقة تعاملها مع قضايا لا وعيها الثقافي، أو، لنقل، الوعي الجمعي، ومن ثمّ ظهر إمكان التساؤل عن أثر ذلك الوعي الجمعي في تلقّي الفنّ والجمال، وتشكّل النظرة إلى الذات والآخر.

ومن المعلوم أنّ من أبرز المشاريع الفكرية، التي أمست ذات قيمة مرجعية علمية في هذا المجال، ما كتبه عبد الله العروي بدءاً من مؤلّفه (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) وصولاً إلى كتابه (السنة والإصلاح). كذلك ما تطرّق إليه هشام جعيط في اثنين من أبرز مؤلفاته، وهما (الشخصية العربية الإسلامية) و(أزمة الثقافة الإسلامية)، أو ما خطّه عبد الكبير الخطيبي، ولا سيّما كتابه (الاسم العربي الجريح). ونسوق، هنا، ملاحظة في شكل فرضية بحث، مفادها أليس من الوجهة أن تتنزّل مقاصد مشروع النقد الثقافي ضمن قراءة للأجناس الأدبية وتاريخها ضمن الثقافة العربية في سياق تحولات تاريخ الأفكار، وبنيات الثقافة، وأشكال الوعي

52 - صمّود (حمّادي)، نقد على نقد: قراءة في بعض تجارب النقد المعاصر في السعودية، بحث صدر ضمن أعمال ملتقى النقد الأدبي الثاني «الخطاب النقدي المعاصر في المملكة العربية السعودية، نظمه النادي الأدبي، الرياض، ط1، 1431هـ/ 2010م، ص49.

53 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وتطوير نموذج جاكسون الاتصالي في الخطاب»<sup>56</sup>. وفي محاولته استثمار ذلك للتأسيس النظري لمنوال النقد الثقافي، أنتج الغدّامي «مقولة الوظيفة النسقيّة لجعل النسق منطلقاً ومنهجاً في النقد، متّخذاً من نموذج الشاعر نسقاً يكشف، من خلاله، الصّورة الكاذبة والمزيّفة في الثقافة العربيّة»<sup>57</sup>.

تبعاً لذلك «لن يعود هذا النقد (الثقافي) معنياً بها في الوعي اللغوي؛ بل بالمضمّرات الثقافيّة، التي تعبّر عن تراكمات وتواترات مجاميع من الخطابات والسلوكات، التي تحيلنا إلى دلالات نسقيّة تظهر الحدائث رجعيّاً...»<sup>58</sup>. ومن ثمّ تتعدّد الاستنتاجات المحيرة وغير المألوفة بخصوص منطوق الصورة، التي يطمح مشروع الغدّامي إلى إرسالها حول أعلام الشعر والأدب العربي، استناداً إلى مدلول «الصورة النمطيّة للنسق الفحولي»، التي راهن عليها صاحب (النقد الثقافي)، بديلاً للصورة السائدة والمألوفة، التي تدور على تقديم شعراء العربيّة وأدبائها، بوصفهم قيماً إبداعيةً وجماليةً تجلّت فيها عبقرية لغة الضاد، وجسّدت غنائية الأنا العربي بذاته.

وهكذا، ظلّ هذا النموذج، الذي يطرحه الغدّامي، منوالاً يسير عليه النقد الثقافي، يطرح قضايا كثيرة منها:

- أولاً: إشكاليّات تتصلّ بمفهوم النسق، الذي راهن عليه الغدّامي، دون أن يدقّق القول في أمر تعريفه وحدّ مجاله.

- ثانياً: قضية الأسس النظرية للبنية المعرفية الحاضنة للمنهج.

وهنا، يصير من الوجيه القول بخصوص مشكل مفهوم النسق في مشروع الغدّامي: إننا نجد تنوعاً في الآراء ووجهات النظر، التي وضعت هذا المفهوم موضع مساءلة، والتي تبين أنّ مبعثها حيرة فكر وقلق وعي، دون أجوبة مقنعة. وعليه، إنّ «ما يلفت النظر في تعامل الغدّامي مع هذا المصطلح/ المفهوم أمران مهمّان:

واجه صعوبات وعوائق حالت دون تحقيق الجدوى والفاعلية الناجمة بخصوص ما كان يرمي إليه من أهداف ومقاصد. وظلّ من ثمّ يدافع عنه بديلاً للنقد الأدبي، أو هو في أيسر الحالات ركيزة من ركائزه. وهذا بديل قول الغدّامي نفسه: «إنّ النقد الثقافي لن يكون إلغاءً منهجياً للنقد الأدبي؛ بل إنّه سيعتمد اعتماداً جوهرياً على المنجز المنهجي الإجرائي للنقد الأدبي»<sup>54</sup>. غير أنّ هذا الاعتراف بمدى مساعدة النقد الأدبي للنقد الثقافي، من حيث هو دعامة ورافد من روافده، لم يجيئ إلّا بعد تراكم مسار من القراءات والمقاربات النقديّة والتنظيرية، التي وجّهت مسار أوراق الاعتراض على «النقد الثقافي»، وبيان استحالة إمكانه على النحو الذي طُرِح عليه في مستوى المثال وفق مقارنة الغدّامي. حيث حشدت أدلة حجاجية وبرهانية، قامت دليلاً واضحاً على مدى محدودية فاعلية منهج «النقد الثقافي»، ووجاهتها، ولاسيما من ناحية افتقارها إلى النموذج المعرفي المؤسس والخاصّ من جهة المنطلقات النظرية العلمية.

### 3. إشكالية المفهوم والمرجعية المعرفية

صدرت اعتراضات كثيرة ومتنوّعة على مشروع «النقد الثقافي» من جهة عدم وضوح المفاهيم وفاعلية أدوات القراءة والتحليل، التي أفرزت نتائج كانت صادمة للوعي النقدي العربي تجاه تصوّر مدلول القيمة الرّمزية للموروث الأدبي، لتدخله، من ثمّ، حال استغراب وحيرة سلبية، إلى حدّ وصل معه الأمر إلى توصيف نتائج هذا «المنهج» بخصوص اشتغاله على حضور النسق المضمّر في الخطاب الأدبي، بالقول إنّه «باسم عيوب هذا الخطاب يتنزّل النقد الثقافي بمعاوله على رؤوس قمم الشعر العربي (أبو تمام/ المتنبّي/ نزار/ أدونيس)، ويفاجئ قراءه برجعيتهم في النقد الثقافي على خلاف طلاعتهم في النقد الأدبي»<sup>55</sup>. هنا، تبرز معالم الوجه الحقيقي والجوهري لمشكل المنهج في خطاب النقد الثقافي، حيث إنّ الغدّامي «يحاول أن يخضع الأجواء المعرفية، التي طرحتها مقولات: الجماليات الثقافية والتاريخية الجديدة لـ ستيفن فرين بلات، ومقولات التفكيكية، ومفاهيم الأنثروبولوجيين الثقافيين،

56 - المرجع نفسه، ص 94.

57 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

58 - المرجع نفسه، ص 91.

54 - نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، مرجع سابق، ص 21. وانظر: الغدّامي، النقد الثقافي:

رؤية جديدة، مجلة علامات، مرجع سابق، ص 446.

55 - علّوش، (سعيد)، نقد ثقافي أم حادثة سلفية، مرجع سابق، ص 90.

«تؤصل لنظرية» «التقيّة الإبداعية». وهي نظرية ستعيدنا إلى الجزم بأنّ كلّ نصّ شعريّ مدحي يقول ما لا يعتقد، ليس طلباً للمال كما هو رغبته غالباً، بقدر ما هو موقف رافض ومعارض من الممدوح، ولست أحسب أنّ تراثنا المدحي بقادر في نصوصه المدحية أن يرشدنا إلى هذا النسق، إلا إذا عدنا نرتين للجحالي، وخيالاته...»<sup>64</sup>. ومن ثمّ يخلص صاحب هذا الرّأي النقدي إلى القول: «وتلك -لعمرى- عودة إلى الاحتفال بالجحالي، وتأكيد لمشروعيته، عبر نقد أدبي يكرّس من جديد لما ثار ضده الغدّامي، وحذّر منه»<sup>65</sup>.

وبالتوازي مع مشكل مفهوم النسق واستعمالاته في خطاب النقد الثقافي، تبرز قضية المنهج المعتمد في النقد الثقافي، إذ تبدو صورة قواعد المنهج وطبيعة أسسه النظرية العلمية، التي تمنحه الواجهة والمعقولية، باعتبار ذلك من شروط النجاعة والفاعلية عند الإجراء، وهو ما يبدو حاضراً بالغياب، ذلك أنّ إعلان موت النقد الأدبي في هذا المساق تبعته رغبة في أن يحلّ محله «النقد الثقافي»، وهي، في عمقها، لا تعدو أن تكون موقفاً ينتظر من يثبته ويجسّم فحواه، ومن ثمّ يقيم البرهنة على إمكانه، من هنا قال سعيد يقطين: «لقد صار البعض يتحدثون عن موت النقد، وعن ضرورة النقد الثقافي بديلاً عن النقد الأدبي ومصطلحاته، التي هيمنت خلال المرحلة البنيوية. كما صار الحديث صارخاً عمّا بعد البنيوية، وعمّا بعد الحدائث. إنّه كلام معلق في الفراغ»<sup>66</sup>.

يبدو أنّ أهمّ ما دفع سعيد يقطين إلى مثل هذا القول هو أنّ الناظر في ما كتب الغدّامي، ضمن مشروع النقد الثقافي، لا يمكنه أن يجد بيسر ملامح محدّدة لأدوات المنهج، ومنواله النظري، أو يدرك طبيعة المفاهيم المميّزة للبنية المعرفية المحدّدة لإبدال هذا المنهج. فلئن بدا شكل هذا المنهج طريفاً من ناحية ما، فإنّه لا يتضمّن نموذج منوال للمنهج، أو، لنقل، لنظرية تؤسّس للمنهج، ويمكن أن تمنحه التماسك المنطقي والنظري اللازم.

أولها: الإجراءات التي اعتمدها عند إقحامه على نموذج جاكبسون في الاتّصال اللغوي.

ثانيها: إغفال الغدّامي (...) لتعريف هذا المفهوم المركزي (النسق)، ولاسيما أنّه ينسب إليه الكثير من المصطلحات والمفاهيم الأخرى، مثل: المكبوت النسقي، والمكوّن النسقي، والحسّ النسقي، والعيب النسقي، والوظيفة النسقية...»<sup>59</sup>. وعبر استعارة مجازية دالة، يطرح عبد النبي اصطيف تصويراً لهذا المأزق، حين يقول: «ولست أدري كيف يمكن أن يتابع القارئ حاجّة الغدّامي، وهو يصول ويجول في دفاعه المستमित عن هذا المجهول، أو النسق، دون أن يسعفه، ولو بتعريف بسيط ييسر عليه صحبته في كفاحه من أجل النقد الثقافي»<sup>60</sup>.

وهكذا، يكاد الناظر في خطاب المنهج، بالنسبة إلى «النقد الثقافي»، لا «يجد في ما يلي من حديث الغدّامي إلاّ كلاماً محفوزاً بالنوايا والرغبات أكثر من كونه محفوزاً بالمعرفة والتوضيح والدقة»<sup>61</sup>.

وقد عاين عبد الله حامد مدى الصعوبة، التي تعترض تطبيق فكرة النسق الشعري، أو، بالأحرى، مقولة النسق المضمّر في شعر المديح، بالنسبة إلى النقد الثقافي، حيث قال: «...إنّ تساؤلاتنا المشروعة ستتوالى مع كلّ نصّ نفترض له نسقاً مضمراً، مضاداً للخطاب الظاهر، وتتوالى معه تساؤلاتنا عن مدى اطّراده في شعر المديح العربي، وهو أمر دونه معوقات موضوعية، ولو كان تنظيره سهلاً»<sup>62</sup>. ولعلّ الأمر يبدو أعقد حينما يتعلّق بقضية «النسق المضمّر» في غرض الفخر، حيث يتمحور خطاب الشاعر حول ذاته (الأنا)، وعندها يكون من الوجيه التساؤل: «أين نجد هذا النسق المضمّر في شعر الفخر مثلاً»<sup>63</sup>. فكأنّ فكرة النسق المضمّر

59 - اصطيف، (عبد النبي)، نقد ثقافي أم نقد أدبي، نصّ التعقيب على مبحث الغدّامي، ص 189.

60 - المرجع نفسه، ص 189.

61 - المرجع نفسه، ص 195.

62 - حامد، (عبد الله)، مراجعات نقدية، السعودية، منشورات نادي أبها الأدبي، 1430هـ/ 2009، ص 117.

63 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

64 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

65 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

66 - يقطين، (سعيد)، النصّ المترابط، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء،

2006، ص 186.

بهذه المفهومها التراثي (...). المتخلف مواقفها الجامدة، ويخولها أن تجد ذرائع قوية تتحصن من خلالها لمواجهة مشروع الحدأة بأكملة»<sup>69</sup>. ويحتج لذلك قائلاً: «خاصة وأن تأويل د. الغدامي قد أمعن في أحكام نهائية سلطوية على رموز الحدأة ومنجزاتها، وبلغه ربها كانت أشد ضراوة من الأصولية الدينية، وإذا كان مثل ذلك يقوض نسقاً، فإنه يبني نسقاً على أنقاضه دون شك»<sup>70</sup>.

لعل ذلك التضعيف يعود إلى طبيعة منهج النقد الثقافي ذاته، الذي مازال يبحث عن هوية تبدو مفقودة، وتعريف يكاد يكون زبئياً لا يقف على ماهية محددة المعالم والأسس، وهو ما يمكن أن نستنتجه، مثلاً، من التعريف الذي يعدّ «النقد الثقافي أعم من النقد السياسي»؛ إذ النقد الثقافي يتمثل في «تحليل التصورات للعالم؛ أي الثقافة السياسية، التي تقوم عليها الممارسة السياسية، (و) هو نقد التصورات الهرمية للعالم، التي هي أساس التصورات الدكتاتورية، وتوزيع الناس بين الأعلى والأدنى»<sup>71</sup>، نلاحظ، إذًا، كيف تمّ استبعاد مقومات الأدبية، ودراسة الجوانب الفنية والعناصر الجمالية، وكل ما له صلة بشعرية العمل الأدبي وقضايا دلالة نسيج اللغة على المعنى، أو مقومات الجمال، من مجال اهتمام فعل النقد، تلك التي من المفترض أن تشكل قوام ممارسة النقد، ومدار فعل القراءة والتحليل، ليمركز همّ حول السياق الخارجي والاجتماعي الحضاري العام، ذلك أنّ مجال اهتمام «النقد الثقافي»، في هذه الأطروحة، «يندرج ضمن نقد أعم، وهو النقد الحضاري، (إذ) في اللغات الأجنبية يستعمل لفظ (Cultural) للنقدين معاً، النقد الحضاري هو النقد الثقافي من منظور أعم، فالثقافة وعي تاريخي تراكم من الماضي في الحاضر، هي رؤى للعالم تعبّر عن ثقافات الشعوب»<sup>72</sup>. هكذا، يبدو الميل أشدّ إلى إدماج معالجة النصّ الأدبي ضمن أفق فكري حضاري عامّ أشبه بالمقاربة الأنتربولوجية، أو سوسيولوجيا الثقافة، أو، في أدقّ معنى، سوسيولوجيا الأدب. حيث تنظر «الدراسات الثقافية إلى أنواع مختلفة من النصوص ضمن إطار الممارسة الثقافية؛ أي

وهكذا، لاح منهج الغدامي بمثابة القول الجامع لأشتات من التفسيرات والمفاهيم والاصطلاحات والتصوّرات. لكن تشييدها وسبكها في نموذج نظري متناسك العناصر، ومتراطب منطقيًا، لم يبلغ أشده، فضلاً عن فكرة التجاوز في التأسيس النظري لقواعد المنهج، التي تمثل شرط تحقيق الانفصال والخصوصية المعرفية المميزة لكل منهج. وهو ما سهّل إمكان وضع أمر هذا المنهج موضع مساءلة نقدية، انتهت إلى رده إلى أصوله، وربطه بمطائنه التي انبثق عنها، ولم يفارقها، وهو ما لاحظته صالح بن رمضان حين قال: إنّ «اللّهج بالنقد الثقافي، وبالنسقية، وبغيرهما، ممّا يخلو للخطاب النقدي ترديده على مسامع المتعطّشين إلى لغة الشهوة «العقلية»، و«فتنة القول»، هو، في الحقيقة، صياغة جديدة في لغة خلابة لمضامين منهجية قديمة»<sup>67</sup>. ويعلّل صاحب هذا الطرح رأيه قائلاً: «إنّ عمارة المناهج، التي اهتمت بمضامين الأدب، كالمناهج التاريخية والاجتماعية والانعكاسية، لم تقتصر على تناول الجوانب الأدبية، بل تجاوزت ذلك إلى الحفر في الأبنية الثقافية والاجتماعية والمعرفية، التي أنتجت مختلف الأنظمة الأدبية، بما في ذلك الشعر الغنائي القديم، وحكايات الفروسية، والبطولات، والسير المخدلة للعظماء»<sup>68</sup>.

وإن أعرضنا عن منحى «نقد النّقد» هذا، وتجاوزنا مشكل نظرية المنهج؛ لكونه مازال في طور التأسيس، ونظرنا إلى الجوانب الطريفة فيه، التي قد تضيء مواضع وفراغات في النصّ ظلّت معتمّة، حيث أهملتها القراءات السابقة، فإننا سنصطدم بمشكل النموذج والنتائج الناجمة عن المقاصد البعيدة لمشروع النقد الثقافي، ومن يهتّر لطبيعة الصورة، التي يرسمها للنصوص الأدبية العربية ذات القيمة الرمزية المرجعية، ذلك ما عاناه د. سعيد علّوش، حين قال: «إنّ المشكلة، في مثل هذا المشروع، ليست في المنهج؛ لأنّ الكاتب يركز على تأسيس نظري محكم، يبعث آفاقاً جديدة في نقد الخطاب. ولكن تكمن المشكلة في النموذج الذي حاول من خلاله أن يهدم البناء بأكملة... وهو الشاعر، (إنّه) يمكن لميثولوجيا الشاعر من التحكّم في تفسير معضلات ذات خطورة. وربما كان من أخطرها أنّ هذا النموذج يسوّغ للسلطة

69 - علّوش، نقد ثقافي أم حادثة سلفية، ص 94.

70 - المرجع نفسه، ص 95.

71 - حنفي، (حسن)، من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد 80، ص 22.

72 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

67 - بن رمضان، (صالح)، الخطاب الأدبي وتحديات المنهج، نادي أبها الأدبي، السعودية، 1431هـ/ 2010م، ص 13.

68 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تلفيقية، ولم يكتف بذلك، بل فهمها على نحو خاطئ<sup>75</sup>، فالنقد الثقافي كان مجرد فكرة أشاعها صاحبها، وأبدى مدى أهميتها «على الخارطة النقدية العربية، ولكنه حين انتقل إلى التنظير، في محاولة تنظيرية جريئة جداً ساعدته هلامية الدراسات الثقافية، وقدرتها على استيعاب كل ما يمكن استيعابه، خاتته قدراته التنظيرية، التي لا أرجل لها»<sup>76</sup>. ومن ثم كان الاعتراض عليه في مسائل أساسية وجوهرية وجيهاً. من أبرزها قضية «النسق»، و«الوظيفة النسقية للغة؛ إذ «الأساق المضمرة هي (في نهاية الأمر) من صنع المحلل نفسه، وفي الإمكان صنع أساق مضمرة من محلل آخر، وتعدّد النتائج يوردي إلى عدم الثقة في النظرية وجهازها الاصطلاحي»<sup>77</sup>. كما أن الوظيفة النسقية للغة، بدورها، «لا تعتمد على أساس نظري سليم، ولا يمكن أن تكون وظيفة أساسية من وظائف اللغة، بخلاف البنية التصورية للدلالة، التي كان من الأولى الاعتماد عليها في مقارنة المضمرة النسقية في نظريته للنقد الثقافي»<sup>78</sup>. ومن ثم أمكن استنتاج «أن نظرية النقد الثقافي لم تقم على اللسانيات بمفهومها التداولي كأحدث تشكّل للنظرية اللسانية في أفعال الكلام، وفي لسانيات النصّ، كما أن جعل النسق الثقافي عنصراً مضافاً إلى عناصر الاتصال في نظرية جاكسون في الاتصال اللغوي، لا يبرر إلحاق هذا النقد الثقافي باللسانيات، لأنّ النسق ليس جزءاً من وظائف اللغة بقدر ما هو أداة منهجية خارجة للتحليل، يمكن الوصول إليها عن طريق الوظيفة المرجعية، التي تركز على السياق والوظيفة المعجمية التي تركز على الشيفرة»<sup>79</sup>.

وتبعاً لذلك، لم يرتق الأساس النظري، الذي استند إليه الغدّامي، في تشييد بناء الجهاز الاصطلاحي لمنهج النقد الثقافي أو لنظرية النقد الثقافي، إلى مستوى البناء العلمي المتناسك، ولم يستند إلى أرضية معرفية صلبة واضحة المعالم. فهو «لم يعتمد على التداخل فيما بين الاختصاصات، كما هي طبيعة الدراسات الثقافية، وطبيعة تحليل الخطاب النقدي»<sup>80</sup>. لقد قام مشروع الغدّامي على «استعارة

العمل والإنتاج وتجليات الحياة اليومية للكائن البشري، التي تتأثر بأبعاد اقتصادية، وبالطبقة، والعرق، والجنوسة، والسياسة، وبال الحاجة والرغبة»<sup>73</sup>. تلك هي صورة البنية العميقة لـ: «النقد الثقافي» المسكون بهاجس البحث عن «النسق المضمرة» في لاوعي بنية الخطاب الأدبي، انطلاقاً من علاقته بالسياق الاجتماعي، والبنى العميقة للوعي، وأنماط القيم السائدة والمتحكّمة في بناء النسيج الاجتماعي، ونظام العلاقات بين الأفراد.

#### 4. نقد ثقافي أم دراسات ثقافية وحضارية:

استناداً إلى ما تقدّم، أمكن أن نخلص إلى القول إنّ طرح مشروع النقد الثقافي بديلاً للنقد الأدبي، أو تجاوزاً له، قد مثل إشكالية معرفية منهجية اتّصلت بمتن متنوع من الكتابات النظرية ومقاربات لأدوات الفهم والتحليل والقراءة، وتراكم نسق التنظير لها في ضوء أطراد نسق تقدّم المناهج الجديدة، وتعدّد منطلقات صياغة مناويلها. والإشكالية تزداد تعقيداً عندما يتعلّق الأمر بفكّ شيفرة «النسق»، و«النسق المضمرة» في توليناتها المختلفة، التي لا تنفصل عن اشتغال علاقة الفنّ بالقيم، والنظرة السائدة إلى العالم والتراث والجنوسة، والآخر والمقدّس واللغة.

ولئن حاول الغدّامي طرح منوال النقد الثقافي، كما لو كان نظرية في تحليل الخطاب تتجاوز مدارات اشتغال خطاب النقد الأدبي، فإنّ ذلك واجهه وسيواجه حتماً إشكالات معرفية وإبستمولوجية عويصة، ستطرح داخل الفضاء الأكاديمي والثقافي على السواء، وهو ما انشغل بالخوض فيه جمعان عبد الكريم، صاحب كتاب (الثقافة السعودية: مقاربات في تاريخ الأدب وتحليل الخطاب)<sup>74</sup>. حيث تطرّق إلى ما اعترض عليه فيه بعض النقاد، ومنهم تلاميذه، يقول: «إنّ الهجوم على الغدّامي لم يتوقّف، فقد انتقده بعض أصدقائه من النقاد - وهم محقّون في ذلك - لأنهم اعتمدوا على الأخطاء المنهجية التي ارتكبها في دراساته؛ إذ اعتمد على مناهج

75 - المرجع نفسه، ص 159.

76 - المرجع نفسه، ص 166.

77 - المرجع نفسه، ص 170.

78 - المرجع نفسه، ص 173.

79 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

80 - المرجع نفسه، ص 171.

73 - دويرنغ، (سامون)، الدراسات الثقافية، ترجمة ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 425، حزيران/يونيو 2015، ص 10.

74 - صدر كتاب جمعان عبد الكريم، الثقافة السعودية: مقاربات في تاريخ الأدب وتحليل الخطاب، في سلسلة طوى للنشر والإعلام، منشورات الجمل، بيروت، ط 1، 2013.





## قراءة في بنية الألباز الأدبية ودلالاتها

عبد الستار بن محمد الجامعي\*

### تهديد

كثيراً ما تُثير فينا كلمة لُغز (Enigme) السُّخرية والصَّحك، وكثيراً ما يُشار إلى أمر ما، عندما يتعنّت على صاحبه فهمه، ويعتاص عليه هذا الفهم، باللُّغز، كأنّ في حُكمه، إذاً، لا إجابة له، ومن ثمة هو ينفّر منه، ويغضّ عنه الطُّرف، ويوليه الدُّبر. وهذا تلقّ للُّغز سلبيّ بالتأكيد، وينتقص من قيمته، لأنّه لا يرى فيه إلا الجانب اللُّغوي، فيستبعد، بالتالي، مضامينه وأهدافه. والحقّ أنّ اللُّغز مائلٌ في كلّ جانب من جوانب حياتنا، إنّنا، في الغالب، نتكلّم بالألباز، مُدركين ذلك أم غير مُدركين. إنّنا نعيش ألبازاً، ونجتزّها اجتراراً وتجترّنا.

نسعى، في هذا الطُّرح، إلى دراسة عينة من الألباز الأدبية دراسة بنيوية خطافية هادفة، تروم تجاوز النظرة الضيقة والمبسطة، التي انسربت إليها من بعض الدراسات؛ ذلك أنّ هذه الدراسات - ما خلا بعضها<sup>1</sup> - لم تكن ترى في الألباز إلا مجرد وسيلة للتسلية

\* باحث من تونس.

1 - يُمكن أن نُشير، هنا، إلى أنّ الباحث جميل بن علي قد سلط الضوء على بنية هذه الألباز الأدبية ووظائفها. انظر كتاب «الأجناس الوجيهة في الأدب العربي القديم»، مشروع قراءة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، تونس، 2013. وانظر المقال الذي نشره عبد الوهّاب المفتي بعنوان: «صناعة اللغز المنظوم في الأدب العربي القديم: قراءة جديدة» في مجلة جامعة أمّ القرى لعلوم اللغة وآدابها، السعودية، العدد 11، تشرين الثاني/ نوفمبر 2013، ص 107 - 156. وهو مقال مهمّ حاول فيه الباحث تعريف اللُّغز بدايةً، وتصنيف عينة من هذه الألباز إلى وصفية، واسمية، ومركبة. وبالرغم من أنّ صاحب الدراسة قد حاول تجاوز البنية الخارجية للألباز، من خلال دراستها دراسة لسانية، لاتزال هذه المحاولة، على أهميتها، في حاجة إلى مزيد من التدقيق، فهي لم تكشف، في اعتقادنا، عن البنية القصصية المكوّنة للُّغز، وكذلك الأطراف المنتجة له، أي مرسل للُّغز ومُتقبله.

وترجية الفراغ<sup>2</sup>. إنّنا نؤمن بأنّ هذه الألباز، وإن كانت في ظاهرها ألفاظاً بسيطة، هي، في حقيقتها، وكما سيبيّنه التحليل لاحقاً، تتشكّل من بنية داخلية مُحترّلة، ولكن مركّبة ومُعقدة إلى أبعد حدّ، تكشف في حقيقتها عن جنس سرديّ أصيل له خصائصه الأسلوبية وله دلالاته، هو جنس «الألباز». نُريد بكونه أصيلاً أنّه تتوافر فيه خاصيتان أساسيتان اثنتان على الأقل، هما: الإيغال في القدم من ناحية، والاستمرار في الحياة من ناحية ثانية. وهذه الألباز كثيراً ما تُثير فينا تساؤلات، وتدفعنا إلى الرّغبة في التدبّر والتفكير، وحشد كلّ أسلحتنا الذهنية من أجل فكّ لُغز قد يبلغ، أحياناً، من اللبس، والتناقض، والغرابة، حدّاً غير مفهوم. فما الذي يُمكن أن يفهمه المُتلقي من قوله على سبيل المثال: «ما هو الشّيء الذي زاد نقص؟ أو ما هو الشّيء الذي يتنفّس، وليس له رُوح ولا جسم؟»، وأنّى له أن يفهم لُغز: «أيجوزُ الموضوعُ ممّا يقذفه الثُّعبان؟».

نحاولُ الإجابة عن هذه الألباز، وأخرى انتخبناها في هذه القراءة الأجناسية المُبسطة، مُحاولين بذلك التعريف بهذه الألباز بدايةً، ثمّ الكشف عن بنيتها الأسلوبية الخبيثة، ودلالاتها التي تجعل منها جنساً سرديّاً مخصوصاً يمتاز عن غيره من الأجناس الأدبية السردية، إذ الأسلوب، في هذه الحالة، «هو آلية من آليات تحديد الجنس الأدبي»<sup>3</sup>، دون أن نتقيّد في ذلك بمرجع معيّن،

2 - لا يعدم ذلك وجود العديد من الكتب، التي تحدّثت عن الألباز، وتعاملت معها، وإن كان هذا التعامل، في الغالب، تعاملًا خارجيًا لا يتعدّى مجرد الإحصاء والتبويب لهذه الألباز، نذكر من هذه الكتب، على سبيل الذكر لا الحصر: كتاب «الأحاجي والألباز الأدبية» لعبد الحميد كمال، نادي الطائف الأدبي، السعودية، ط2، 2003.

3 - محمد الهادي الطرابلسي، بحوث في النص الأدبي، الدار العربية للكتاب، 1988، ص 207.

المؤلف في كتابه (كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون): «اللغز هو الكلام إذا عمي مراده»<sup>8</sup>.

يُمكن أن نلاحظ، من خلال هذه التعريفات المخصصة للغز، أنّها تشترك جميعها في جعلها الغموض والغرابة هدفين أساسيين للغز، فهما عماده وركيزته، وهما سبب بقائه وديمومته، ومتى كان اللغز أكثر إيغالاً في الغموض، وإغراقاً في الغرابة، كان، بذلك، أكثر تعجيزاً، وقلت نسبة فكّ نوايسه، ومن ثمة، قلت نسبة فهمه. ولعل ذلك سبب نجاحه وامتداده في الزمان.

## 2. من مقوّمات الخطاب اللغزي

قد يُخيّل إلى المتلقّي السّامع أنّ اللغز، بحكم إطلاقيته في الزمان والمكان، هو غير مُقيّد بشروط وضوابط، ولا يحتوي على بنية مُحدّدة، والواقع أنّ للغز نظاماً، وله شروطه وقواعده التي تضبطه، وتميّزه عن غيره من أجناس الكلام، فهو مُرتبط بصيغ وأساليب مُحدّدة ومخصوصة - لعل أهمّها السرد والحوار - ولا يستقيم من دونها، فهي التي تنهض به بدايةً، وهي التي تضمن له - وصوله إلى ذهن المُستمع - أي المتلقّي، في مرحلة ثانية، وهي التي تُظهر للقارئ، في مرحلة أخيرة، دلالاته المتنوّعة.

### 2.1. السرد:

يُستعمل السرد في الألباز ليدلّ على أحداث مضت، وانقضت في الزمن الماضي، ولكنّها غدت، بحكم تواترها واستحضارها في مناسبات مُعيّنة، أشبه بالحكاية التردّدية، ففي القول المُلغز: «ما هو الشيء الذي كلما زاد نقص؟» تظهر قيمة السرد الاسترجاعي (La narration ultérieure) باعتباره الأسلوب القصصي الأكثر فُدرّة على استحضار نصّ هذا اللغز ومكوّناته، روايات كانت أم قصصاً أم أمثالاً، وإعادة تحيينها وترتيبها في الحاضر لبسطها للمتلقي بهدف التواصل معه، فلا مناص للمُتكلّم (مُرسل اللغز وسارده)، إذا ما رام إرسال لغزه، كي يصل إلى المتقبّل (أي المتلقّي والمسرو له) من التوسّل بالسرد؛ فالسرد في هذا المستوى إنّما هو الأقدر على ضمان عمليّة إنتاج الكلام المُلغز.

لإيماننا بأنّ هذه الألباز والحكم والأمثال، أو ما يصطلح عليه باحثٌ تونسيٌّ بـ «الأجناس الوجيزة»<sup>4</sup>، إنّها هي تدخل ضمن الملك الثقافيّ المُشترك والمتعارف عليه، فهي، إذاً، مبدورة هنا وهناك في أخبار القدماء، وهي منشورة في نواذرهم، ومن العبث محاولة حصرها في مصدر بعينه<sup>5</sup>.

## 1. في تعريف اللغز

يعرّف صاحب (اللسان) اللغز: «لغز، ألغز الكلام فيه: عمي مراده وأضمّره على خلاف ما أظهره. واللغز: ما ألغز من الكلام فشبهه معناه، واللغز الكلام المُلبس. وقد ألغز في كلامه يُلغز إلغازاً إذا ورى فيه وعرض ليخفى. والجمعُ إلغازٌ»<sup>6</sup>. وكان قُدّامة بن جعفر (276 هـ - 337 هـ) قد جعل في كتابه (نقد النثر) من اللغز جنساً فرعياً ينضوي تحت جنس عامّ هو جنس «النثر»، الذي يشترك مع جنس «الشعر» في كونها «جنسين» عامين ينضويان، بدورهما، تحت «الكلام»، أو «القول»، أو «الحديث»، الذي هو في هذا المستوى بمثابة «جنس الأجناس» عامّة، منه تنحدر جميع الأجناس، والأنواع، والأشكال، وإليه تعود، يقول قُدّامة، في «باب اللغز»: «اللغز من ألغز اليربوع ولغز إذا حفر لنفسه مُستقيماً ثم أخذ يمينه ويسره ليعمي بذلك على طالبه»<sup>7</sup>. وحديثاً، تُعدّ محاولة المؤرّخ العثماني حاجي خليفة (1017 هـ - 1068 هـ)، في تصنيفه للعلوم، محاولة مُهمّة في هذا الصدد، لأنّها تحمل في طياتها تصنيفاً مُعيّناً للألباز، فهو يجعله علماً خاصّاً قائماً برأسه ينضوي تحت علم أعمّ منه هو «علم البيان»، وهو علم له قواعد وشروطه، التي يختصّ بها دون غيره من العلوم. يقول

4 - جميل بن علي، الأجناس الوجيزة في النثر العربي القديم، مشروع قراءة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في سوسة، تونس، 2013.

5 - انظر مثلاً:

جلال الدين السيوطي، الكنز المدفون والفلك المشحون، القاهرة، (د.ت)، 1871.

شهاب الدين النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسن نور الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (د.ت).

6 - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج5، ط1، 1997، ص506.

7 - قُدّامة بن جعفر، نقد النثر، تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1941، ص75.

8 - حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت، 1994، ج1، ص171.

عن نصّ أو رسالة موجّهة من مُرسل إلى مُتلقٍّ، فإنّ المقام، الذي تُنتج فيه الأُلغاز هو «خطاب أُلغازي» بامتياز. وفي هذا الخطاب، يطرح المُرسل، بدايةً وبالكلام الذي يُمثّل أداة تواصل أو وسيط في هذا المقام سؤاله، نعني لُغزه، فيجيبه المُتقبّل. وليس ينبغي أن تكون الشخصيات في «الخطاب الأُلغازي»؛ أي الراوي والمرويّ له، شخصياتٍ حقيقيّة ذات أسماء متعيّنة معلومة، إنّما قد تكون افتراضية وهميّة، أو مجرد ضمائر، وذلك عكس اللُغز المصوغ والمرويّ ذاته، أو الشيفرة التي يستعملها المُرسل، أو الرّسالة كأداة للتوصيل، الذي يتشكّل، في الغالب، من لغة واقعيّة أو توهم بالواقعيّة. ومن هنا يكتسي اللُغز قيمة مُضاعفة تجعله ذا قيمة أساسيّة في هذه العلاقة الثلاثيّة، التي يشترك فيها كلّ من: «المُرسل - اللُغز - المُتقبّل». ولعلّ هذا الارتباط الثلاثي الإلزامي هو وحده الضامن لقيام اللُغز، وهو شرط تحقّقه. ومّا يُؤكّد قيام اللُغز على الحوار المباشر، إشاراتٌ دالّة على ذلك من قبيل استخدام «المُرسل» أداة الاستفهام في صياغته للُغز مُحاطباً بها المُتحدّي، وفتحاً بها مقام التخاطب الأُلغازي في إطار ما يُمكن أن نصطّح عليه بـ«دائرة الاختبار أو الامتحان»، وهي دائرة تتجسّد، غالباً، في فضاءات مُعيّنة؛ كالمجالس، وأماكن السّم، ومضافات القرى، وغيرها من وسائل الترفيه.

أمّا في لُغز «أيجوزُ الوضوءُ ممّا يقذفه الثُعبانُ»، فإنّ «مُرسل اللُغز» يستعمل حرف الاستفهام (أ)، متبوعاً بفعل (يجوز) الوارد في صيغة الحاضر. ولعلّ أسلوب الاستفهام هو الصيغة الأساسيّة، التي يبنى عليها اللُغز عامّة، فهو، غالباً، يبدأ به، ليتحقّق من أمر ما (وفي هذه الحالة: جواز الوضوء ممّا يقذفه الثُعبان). فالراوي، مُرسل اللُغز، إذًا، يروم، مبدئيّاً، الاستعلام وتحقيق الإفادة من المُتقبّل. وفي هذه المرحلة، قد يستوي المُرسل مع المُتقبّل في جهله بالإجابة عن اللُغز. إنّ ثنائيّة السؤال والجواب، هي التي تأسّست عليها بنية الأُلغاز الأدبيّة عموماً. وفي السّؤال حيرةٌ ورغبةٌ في الفهم والتوضيح، لذلك يُروى عن النبيّ أنّه قال «العِلْمُ خزّانة مفتاحها السّؤال». وقال أنس: السّؤال يُثمر العِلْم، وقيل: سلّ سؤال الحمقى واحفظ الأكياس<sup>10</sup>. بيد أنّ هذا الاستفهام الذي يطرحه المُرسل، وإن كان في ظاهره يُوحى بالرّغبة في الفهم والاستفهام عن مضمون الجملة المُبتة،

يُرادُ بالسرد، في هذا المستوى، المحافظة على هذه الأُلغاز وصيانتها، وضمان استمرارها، وذلك بتبليغها إلى المُرسل إليه، وبالسرد يتحوّل اللُغز من الوجود المفترض إلى الوجود الفعلي؛ أي من الوجود بالإمكان إلى الوجود بالقوّة. فالسرد، بهذا المعنى، هو سابق للفعل الكلامي الذي ينتجُه؛ ذلك أنّ المتكلّم قد يستعمل هذا الأسلوب أداة لبناء لغزه، وإعادة ترتيبه وتنظيمه وتفنّنه في صياغته، ليراعي الدقّة في بنائه، فيقدّم فيه ويؤخّر، حتى يظهر للمتلقي مُتناسقاً غير مُتنافر، ويتقني ما شاء له من الألفاظ التي تخدم لغزه، وقد يعمد المتكلّم، في سَوّقه اللُغز، إلى حشده بالمتناقضات بهدف إفحام «خصمه» وتعجيزه، قبل أن يُرسله إلى هذا المُتقبّل لفهمه وتحليله، وبالتالي الإجابة عنه. فالسرد يُشكّل، بالتالي، دعامة أساسية يقوم عليها «الخطاب الأُلغازي»، ودونه لا يُمكن أن نتعرّف إلى مكونات هذا اللُغز، وإذا لا يُمكننا فهمه.

وقد يقوم السرد، علاوة على ذلك، بوظائف رئيسة في خطاب الأُلغاز، لعلّ أهمّها وظيفة التعريف بإحدى الشخصيات الأساسيّة في الثنائيّة، التي يقوم عليها اللُغز، وهي ثنائيّة «مُرسل - مُتقبّل». وبالتالي يكتسي مُرسل اللُغز صفات السارد البطل؛ ذلك أنّ هذه الوظيفة المنوطة بعهدته، والتي يمنحها له «المقام التواصلي»، تجعل منه في مقام «السارد البطل»، مالك المعرفة المطلقة في هذا الخطاب، والمالك «الحضري» للإجابة عن اللُغز، ولعلّ هذا ما يمنحه أفضلية وأسبقيّة «مؤقّنة» تجعله على رأس هذه العلاقة الهرمية، التي تجمع بين «مُرسل اللُغز ومُتقبّله». وهي هرميّة تتجلّى كأبرز ما يكون في أسلوب «الحوار» الذي يظهر في الأُلغاز.

## 2.2. الحوار

إنّ المقام، الذي تُنتج فيه الأُلغاز، مقام حواريّ بامتياز. وبالرغم ممّا يُوحى اللُغز، في بنيته الخارجيّة على الأقلّ، من كونه بنية خطيّة مُسترسلة، يبقى هذا الحوار ضرورياً لبناء اللُغز، ويتجلّى ظهوره أكثر ما يتجلّى في الأجناس الأدبية الأخرى، وهو حوار مُباشر قائم على ثنائيّة (سؤال - جواب) بين طرفين هما: المُرسل والمُتقبّل، أو الراوي والمرويّ له. وبما أنّ «الخطاب» عبارة

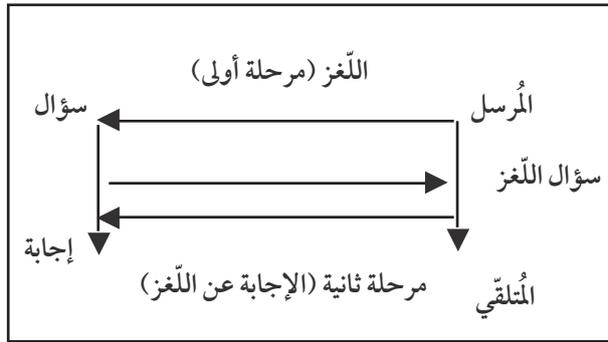
9 - كريستيان أنجلي وجان إيرمان، السرديات (NARRATOLOGIE)، ضمن المؤلّف الجماعي: «نظرية السرد»: من وجهة النظر إلى التبنير، جيرار جينات وآخرون، ترجمة ناجي مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، المغرب، ط1، (د.ت)، ص 98.

10 - فرحات الدريسي، منزلة مجالس العلم ووظائفها في إنتاج المعرفة في البيئّة الثقافية العربيّة الإسلاميّة، دار أديكوب للنشر، 2001.

اللغز مهارات في الإلقاء، فهو يتطلب مهارات في الإصغاء كذلك، ومن ثمة يعتمد هذا المتقبل إلى حشد كل قدراته الذهنية والثقافية، قبل أن يمضي قدماً، وبلج في طلب الإجابة حتى يتمكن منها. وبالسؤال، كذلك، يعتمد المرسل إلى اختبار قدرات المتقبل وثقافته المعرفية، واستثارة حماسه، عن طريق حشد ما استطاع من ألفاظ متناقضة، وحيل يجمعها داخل اللغز الواحد منها، من قبيل: «خلط ما يحتاج إليه بما لا يحتاج إليه إمعاناً في التأميم، وصرافاً للذهن عن النتيجة، وإخفاء للنافع في غير النافع»<sup>13</sup>. لذلك يجب أن يكون المتقبل على استعداد لما يأتي به السائل، ولما قد يحمله اللغز من متضادات والتواءات هي في الغالب مُغرصة، قد توقع به وتعوقة عن الاهتداء إلى الإجابة، وبالتالي أن يكون مُميزاً بين العناصر التمويهية، والعناصر المقدمة حقيقة في اللغز نفسه، وعلى قدر ما يكون اللغز أكثر تعقيداً وغبابة، تقل نسبة الاهتداء إلى حلّه، وهو ما سيزيد من تحدي المتقبل وتحفيزه و«تحميشه»، إن صحت العبارة، من أجل فك نوايس هذا اللغز.

إن القيمة الحقيقية للّغز وأهميته لا تكمنان في ذاته إنّما في الإجابة عنه، وفي ما يستتبع ذلك من إمكانات تأويل بالنسبة إلى المتقبل خاصة، وما يترتب عليه من تشغيل للذاكرة وللملكة العقلية، التي تُصبح كل الطرق لديها مشروعة ومُتاحة من أجل الظفر بالإجابة الصحيحة. وما الإجابة عن اللغز إلا محاولة للتفكير والتذكر، وما التفكير «إلا نوع من أنواع الذاكرة»<sup>14</sup>، وما «الذاكرة إلا شرط للمعرفة»<sup>15</sup>. يتحوّل بذلك اللغز إلى مصدر «لذة» وإمتاع، إن جاز التعبير، بالنسبة إلى الباحث، مُرسل اللغز؛ لأنه يجعله في مقام العارف المُسيطر على دائرة الاختبار أو الامتحان. إن مُرسل اللغز يكاد يكون

هو، في حقيقة الأمر، يتجاوز ذلك. فهو لا يهدف إلى الاستعلام، ذلك أن المرسل يعرف مسبقاً الإجابة عنه، لأنه، كما أُلغز إليه بداية، هو وحده مالك الإجابة الحصرية عنه. إن الإجابة سابقة للّغز في هذا النوع من الخطابات الألغازية، بالنسبة إلى المرسل على الأقل، والمعرفة سابقة للسؤال. وبالتالي لا يعدو هذا الاستفهام أن يكون مجرد استفهام إنكاري، وما هو في هذه الحالة إلا وسيلة تأطيرية، فهو يضطلع بوظيفة تقديم الحوار بين الطرفين. ولعل هذه الإجابة الحصرية، التي يملكها المرسل للّغز، تحوله، في اعتقادنا، ترأس العلاقة التي تجمعها بالمتقبل في هذا المقام. فهي كالشكل التالي:



#### دائرة الاختبار

إن ما يمكن أن نستشفّه، من خلال هذا الرسم، أن العلاقة بين مُرسل اللغز وملتقيه، أو السائل والمسؤول، على نحو ما يُسميهما أبو نصر الفارابي في (كتاب الحروف)<sup>11</sup>، هي، إذاً، علاقة عمودية تُعطي أفضلية نسبية للمرسل، باعتباره المالك الوحيد للإجابة عن هذا اللغز؛ أي المسؤول عنه. فهو المتكفل بفتح الكلام بداية، عكس المتلقي الذي يكتفي باستقبال اللغز في مرحلة أولى، ضمن طقس من طقوس الإرسال، والتلقي، والانفعال، الذي تؤدي فيه العوامل المقامية والحسية دوراً مُهمّاً، وذلك عن طريق حاسة السمع؛ أي «الأذن»، التي هي الوسيط الأساسي بين مُرسل اللغز وملتقيه. هذا يعني أن اللغز قد نشأ، في أول الأمر، في محاضن شفاهية أساساً، ومفاتيح فهم اللغز تبدأ بالسّماع بداية، ذلك أن السّماع آلية من آليات الفهم، لذلك عدّ السّماع مشاركة في الفعل، وعدّ السّامع «مشاركاً إيجابياً في مقام التواصل»<sup>12</sup>، ومثلما يتطلب

13 - عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، خصائص الفنية وتشكلاته الأجناسية في

نماذج من التراث اليوناني والعربي، قرطاج للنشر والتوزيع، ط1، 2013، ص 121.

14 - جان كلود فيو، الذاكرة، سلسلة ماذا أعرف؟، ترجمة جورج يونس، بيروت،

1973، ص 32. وفي مفهوم الذاكرة ووظائفها، انظر:

- هوارد فيلب، الذاكرة، ترجمة محمود عبد المنعم مراد، الناشر المصري، القاهرة،

ط1، 1947.

- الحبيب العوادي، الإبداع والإبداعية في الشعر العربي القديم، مطبعة فن

الطباعة، نهج المختار عطية، تونس، ط1، 2010، ص ص 45-51.

15 - فريديريك لوبيز، الدروس الأولى في الفلسفة، ترجمة، علي بو ملح، كلمة،

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الإمارات، ط1، 2009، ص 120.

11 - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حقه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي،

دار المشرق، بيروت - لبنان، 1970، ص 170.

12 - سعيد يقطين، الكلام والخبر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997،

ص 151.

عنها، فيقضي بها مُرسِل اللغز على خصمه، ويكون هذا المُرسِل (السائل) بذلك مُفحماً لخصمه (وهي الحالة التي يعجز فيها المُجيب عن حلّ اللغز)، ذلك أنّ «الصُّبْح»، وهو جواب اللغز؛ أيّ أنّه «الشيء» الذي يتنفس، وليس له روح، ولا جسد<sup>19</sup>، و«العُمُر»، وهو «الشيء»، الذي كُلمّا زاد نقص»، قد وُصفا بالشيء الذي هو أعمّ منها؛ أي «الشيء»، بالرغم من أنّها أخصّ من هذا «الشيء» الذي نُسبا إليه.

وفي الإطار نفسه، يتخذ لغز «ما هو الشيء الذي إذا أسقيناه ماءً مات؟» الصيغة الاستفهامية نفسها. ففي هذا اللغز يتخذ المُرسِل من التناقض والتضاد وسيلةً للتعمية، وإبعاد المتلقي وتعطيله عن الظفر بالإجابة؛ إذ كيف يكون الماء تقيض الحياة، وسبباً في الموت، والحال أنّه رمزٌ لهذه الحياة؟ هذا ما يؤكده النصّ القرآني على الأقلّ، الذي يفترض من مُتقبل اللغز أن يتذكره إذا كان على دراية كافية به، وبشئى العلوم الأخرى على نحو ما ذكرنا أعلاه، قال تعالى: «وجعلنا من الماء كلّ شيءٍ حيٍّ»<sup>20</sup>. لا شكّ في أنّ المُتكلّم بذلك يتلاعب بمتلقي اللغز، وقد يفترض أنّه على علم بهذا التناقض، ولكنّه لا يتردد في إرسال لغزه حتى يدخل فيه الاضطراب والشكّ، ومن ثمة يتعد به عن هدفه الأساسي، وهو نيل الإجابة عن اللغز، وهي «النار»؛ أي أنّها هي «الشيء الذي إذا ما أسقيناه ماءً مات»، وهذه الإجابة هي المطلب الأساسي للمُتقبل.

إنّ الإجابات، التي حملتها هذه الألغاز، وهي: جوازُ الموضوع - الصُّبْح - العُمُر - النار، والتي غالباً ما تنطوي عليها الألغاز، تأتي عادة صادمةً ومُحِبِّبةً لأفق انتظار مُتقبل هذه الألغاز، وقارئها من بعده، وعلى قدر ما يأتي نصّ اللغز مُطوّلاً على قدر ما تكون الإجابة مُحْتَزلة، كلمة في الغالب.

### 3. من دلالات اللغز الأدبية:

يهدف هذا القسم من التحليل إلى الإجابة عن سؤال: لماذا نتكلّم بالألغاز؟ وللإجابة عن ذلك، يُمكن أن نُشير إلى أنّ الألغاز الأدبية كانت قد مرّت، في تشكّلها، بمرحلتين مُختلفتين: ففي البدء كانت الحاجة إلى هذه الألغاز أساسية، ويُمكن أن نُنزّل هذه الحاجة، في

أشبه «بالسادي»، الذي يتلذذ بتعذيب الآخرين/ مُتقبلي الألغاز، عكس المُتقبل ذاته الذي يُمثل فكّ اللغز، بالنسبة إليه، عمليةً مقلقة وشاقّة؛ لأنّها مصدر مُعاناة ومُكابدة فكرية. وهي إلى ذلك تتطلّب جهداً من العمل الدماغي غير يسير، واستثنائياً أحياناً. لذلك لن يكون في متناول أيّ كان فكّ شيفرات هذا اللغز. ولذلك وُجدت شروط (لعلّ أهمّها أن يكون على دراية بشئى أنواع العلوم، مُتبحراً فيها) وجب أن تتوافر في هذا المتلقي حتى تتمّ عملية التّواصل والتفاعل بينهما، إذ أنّي مُستمع لغز «أجورُ الضوء ممّا يقذفه الثُّعبان»؟ إذ لم يكن خصيب الفكر، ثرّ العطاء، عالماً بلسان العرب ومعاريفه، مُميّزاً بين الثُّعبان ذكر الحية الضخمة، وهو الاسم الظاهر المألوف وغير المقصود، وبين الثُّعبان مسيل الوادي، وهو الاسم الخفي غير المتوقع، وهو، في الآن نفسه، المعنى الجوهريّ المراد، أنّي للمتلقي، إذا، أن يهتدي إلى حلّ هذا اللغز، وأن يكون ردّه بالإيجاب؟ قال ابن منظور: «الثُّعبان جمع مُفردا الثُّعب، والمقصود به: مسيل الوادي»<sup>16</sup>. ومن هذا التلاعب الإيجابي بالألفاظ يُنتج الخطاب الألغازي، ويشق طريقه نحو المتلقي.

وقد تتراوح صيغ الاستفهام وتختلف باختلاف الألغاز، ففي لغز «ما هو الشيء الذي يتنفس وليس له روح ولا جسم؟ كما في لغز «ما هو الشيء الذي كُلمّا زاد نقص؟ يتحول أسلوب الاستفهام من صيغة (أ) إلى صيغة (ما هو؟). وإذا كان السائل قد رام في اللغز الأول، من خلال استعمال حرف الاستفهام (أ)، طلب تفسير شيء، والإجابة عنه بالنفي أو بالإثبات، فإنّه، في اللغزَيْن الآخرين، إنّما يهدف، باستعماله صيغة (ما هو؟)، إلى استفسار المُتقبل عن شيء مُفرد، ذلك أنّ «حرف (ما)، الذي يُستعمل في السؤال، وما قام مقامه في سائر الألسنة، إنّما وُضع، أولاً، للدلالة على السؤال عن شيء ما مُفرد»<sup>17</sup>، كما أنّ «سؤال «ما هو الشيء» يجعل المُجيب يعرف أنّه «شيء»، ويتصوّره بأعمّ ما يُمكن أن يتصوّر به الشيء، ولم يكن تصوّره بصورته التي تخصّه، وهو نوع ذلك الشيء»<sup>18</sup>. وقد تشترك هذه الصيغ، على اختلافها، في كونها لا تنتظر إجابة، فهي تهدف، في الغالب، إلى إحراج الخصم وإفحامه وتبكيته، ومن ثمة لا يستطيع الإجابة

16 - ابن منظور، (مادة ثعب).

17 - أبو نصر الفارابي، المرجع نفسه، ص 165.

18 - المرجع نفسه، ص 173

19 - جلال الدين السيوطي، الكنز المدفون والفلك المشحون، ص 158.

20 - القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 30.

المؤلف، منذ المقدمة، السبب الذي دفعه إلى تأليف هذه الملاحن، فيقول: «هذا كتاب ألفناه ليفزع إليه المُجبرُ المُطهد [كذا]، ويشرحها المُحقِّق في الهامش بالمُصطهد] على اليمين، المُكره عليها فيعارض بها رسمناه، ويضمّر خلاف ما يُظهر، ليسلم من عادية الظالم، ويتخلّص من حَيْفِ الغاشم»<sup>26</sup>. معنى ذلك أن هذه الألبان قد أُخذت ذريعة للتمويه والإفصاح عما لم تستطع اللّغة المباشرة الإفصاح عنه، وبالتالي قد يكتسي ما لا يقوله اللغز، أو ما يومي إليه، الأهمية ذاتها التي تربط عادة ما يقوله بالفعل.

وأما في مرحلة ثانية، فقد أخذ الهدف من قول الألبان منحنياً مُغايراً، لتتحول هذه الألبان إلى وسيلة من وسائل الترفيه، تلجأ إليها الجماعات داخل المجالس بهدف تمضية الوقت وقتله، وتحولت، بذلك، إلى آلية من آليات اللّهُو والتّرف وتحقيق المُتعة. بل إن قول اللغز أصبح يتطلّب شروطاً مُعيّنة مختلفة لا بدّ من أن تتوافر في صاحبه حتى يتمكّن من مُمارسة هذا النشاط، لعل أهمّها اللّهُو والتّرف ويُسّر العيش، ذلك أن الإنسان لا يمكنه أن يلتفت إلى الألبان وفكّها إذا ما كان مُشغلاً بأمرٍ أخرى، كيف لا وقد ربط هوارد فيلب، في كتابه (الذاكرة)، شرط الذاكرة السليمة -والذاكرة تذكّر، والتذكّر معرفة، والمعرفة شرط الإجابة عن اللّغز- ربط كل ذلك بالراحة والصحة الجيدة، فنحن لا نستطيع أن نتذكّر، وبالتالي أن نعرف ونفكر تفكيراً سليماً إذا كنا في حالة تعب. يقول: «يجب علينا أن نبذل أهم قدر من الجهد في التذكّر، عندما نكون مزوّدين بالراحة والنشاط»<sup>27</sup>. ويضيف «نحن نتذكّر أحسن تذكّر عندما نكون في صحّة جيّدة»<sup>28</sup>.

### استخلاص:

يذهب نادر كاظم، في كتابه (المقامات والتلقّي)، إلى القول: «إنّ إعادة الاعتبار، التي يحظى بها نصّ من النصوص، هي نتيجة من نتائج إعادة تأويله، وذلك أكثر ممّا هي اكتشاف جديد له بالدرجة الأولى»<sup>29</sup>، وإذا كان مدار حديث المؤلف، هاهنا،

مراحلها الأولى على الأقل، ضمن إطار المسائل والأجوبة، التي ميّزت فترة المُشاهدة في الثقافة العربية الإسلامية. والواقع أن ذلك يفسّر طبيعة هذه الثقافة، التي تتخذ من ثنائية السؤال والجواب إطاراً عاماً لإنتاج المعرفة والكلام المنظم، والواعي والدال. وهذه الألبان، التي تتخذ من الطُرق الملتوية والغموض منهجاً تقوم عليه، تعكس صورة نظام ثقافة الأُمَّة التي ابتدعتها. إنّه الغموض الخلاق والمُنتج، الذي يعتمد التلميح بدل التصريح، وهو نظام وليد الرّغبة في المعرفة، والحاجة إلى التعلّم والكشف عن طريق اختبار قدرات الفرد الفكرية وامتحانه، وذلك لما تُتيحه هذه الألبان من إمكانيات للتشغيل الذهني، فهي «رياضة فكرية تهدف إلى تقويم الأذهان وتشحيدها»<sup>21</sup>، وهي، على حدّ عبارة ابن فرحون المالكي (ت 799هـ)، ذات قيمة في تصوّر العربي الإسلامي، لأنّها «تحدّ الأذهان وتفتح الجنان، وتفاضل بين الأقران، والعمل بها ثابت في الصّحيح، وهي في البخاري نصّ صريح»<sup>22</sup>. ومن هنا قد يتخذ اللغز، حسب الرؤية الإسلاميّة، بُعداً قديماً باعتباره منصوحاً به، ويجعله مطلباً لكبار أئمة المسلمين.

يُخصّص شهاب الدّين النويري (667هـ - 733هـ)، في كتابه (نهاية الأرب في فنون الأدب)، قسماً في ذكر مرادفات عدّة للغز، وهي: «المعاينة، والعويص، والرّمز، والمُحاجة، وأبيات المعاني، والمُرموس، والتأويل، والكناية، والمعنى، والممثل، والتعريض، والإشارة، والملاحن»<sup>23</sup>، إلا أن اللغز، بالرغم من هذا الثراء الذي يميّز به، يظلّ معناه، بحسب المؤلف، واحداً. وفي مستوى آخر، نجد كاتباً هو الحسن بن دريد (223هـ - 321هـ)<sup>24</sup>، يُخصّص للألبان، ويُسمّيها الملاحن، كتاباً يُسمّيه (الملاحن)<sup>25</sup>. يذكر

21 - حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكُتب والفنون، ج1، ص 171.

22 - برهان الدين بن فرحون المالكي، درة الغواص في مُحاضرة الغواص، تحقيق محمد أبو الأجنان، عثمان بطنج، دار التراث، القاهرة، المكتبة العتيقة، تونس، (د.ت)، ص 63.

23 - شهاب الدّين النويري، المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 154-155.

24 - انظر ترجمة ابن دريد في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، حقّقه وضبط نصّه وعلّق عليه بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001، المجلّد الثاني، ص 594.

25 - ابن دريد، كتاب الملاحن، تحقيق عبد الإله نبهان، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

26 - المرجع نفسه، ص 2.

27 - هوارد فيلب، الذاكرة، ترجمة محمود عبد المنعم مراد، الناشر المصري، القاهرة، ط1، 1947، ص 6.

28 - المرجع نفسه، ص 7.

29 - نادر كاظم، المقامات والتلقّي، بحث في أنماط التلقّي لمقامات الهمذاني في

- البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، حققه وضبط نصّه وعلّق عليه بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2001.

- البهلول، عبد الله، الحجاج الجدلي: خصائصه الفنيّة وتشكّلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليوناني والعربي، قرطاج للنشر والتوزيع، ط1، 2013.

- بن جعفر، قدامة، نقد الشر، تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1941.

- خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكُتب والفنون، دار الفكر، بيروت، 1994.

- الدريسي، فرحات، منزلة مجالس العلم وظائفها في إنتاج المعرفة في البيئّة الثقافية العربية الإسلامية، دار أديكوب للنشر، 2001.

- السيوطي، جلال الدين، الكنز المدفون والفلك المشحون، القاهرة، 1871.

- ابن دريد، كتاب الملاحن، تحقيق عبد الإله نبهان، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

- الطرابلسي، محمد الهادي، بحوث في النص الأدبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1988.

- ابن علي، جميل، الأجناس الوجيهة في النثر العربي القديم، مشروع قراءة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، تونس، 2013.

- الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت- لبنان، 1970.

- فيلب، هوارد، الذّاكرة، ترجمة محمود عبد المنعم مراد، الناشر المصري، القاهرة، ط1، 1947.

يقع على مقامات بديع الزمان الهمذاني أساساً، فإنّنا قد نستغلّ هذا الرأي لنؤكّد، من خلاله، أنّ إعادة تلقّي هذه الألغاز التلقّي الإيجابي، ومن ثمّة قراءتها القراءة النّاجعة، وتأويلها التأويل السليم، هي، أيضاً، من نتائج إعادة الاهتمام بها، ومن ثمّة إعادة الاعتبار إليها.

لقد أفضى بنا النظر في بنية نماذج من الألغاز، ضمن هذه الدّراسة، إلى تسليط الضوء على «اللغز» باعتباره، بحكم كونه يتشكّل من الكلام، جنساً سرديّاً مخصوصاً قلّمًا لقيّ حظّه من الاعتناء والدّراسة من لدنّ الباحثين؛ إذ إنّ أغلب الدّراسات قد كان استعمالها للألغاز استعمالاً نفعياً تفرضه الحاجة، ويتطلّبهُ المقام، فكانت النتيجة أنّ قلّت قيمة هذه الألغاز، وخسّ حظّها من الحكمة. أمّا عن دراستها دراسة خطّابية تدلّف إلى التّسيج الدّاخلي المكوّن لها، فإنّ حظّها من هذه البحوث يكاد يكون معدوماً. من أجل ذلك عمدنا، في هذه المحاولة، إلى تدارك بعض النقص الذي شاب النظرة «البرّانيّة»، التي ميّزت البحوث في تعاملها مع الألغاز، وقد كشف لنا هذا الاستقراء الخاصّ بمكوّنات بنيتها عن وجود نظام داخليّ يتحكّم في بنيتها السردية ويوجّهها، وهو نظام قائم أساساً على أسلوبين قصصيين، هما أسلوب السرد بداية؛ إذ هو الذي يوطّرها، ويضمن وصولها إلى متلقّيها، مثلما أنّه نظام قائم على أسلوب قصصيّ ثانٍ هو «الحوار» وجوباً؛ ذلك أنّ أيّ شخص لن يتقاد إلى أن يقول لغزاً لنفسه فقط، إنّما قول اللغز يرتبط ارتباطاً لا انفصام له بالحاجة إلى نقله إلى الآخر وتلقّيه؛ بل إنّ هذا الآخر هو سبيل معرفتنا للغز.

#### قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

- أنجلي كريستيان وجان إيرمان، السّرديات (NARRATOLOGIE)، ضمن المؤلّف الجماعي: «نظرية السرد»: من وجهة النظر إلى التّبئير، جيرار جينات وآخرون، ترجمة ناجي مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، المغرب، ط1، (د.ت).

النقد العربي الحديث، المؤسّسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، ط1، 2003، ص 314.

- فيو، جان كلود، الذاكرة، سلسلة ماذا أعرف؟، ترجمة جورج  
يونس، بيروت، 1973.

- كاظم، نادر، المقامات والتلقي: بحث في أنماط التلقي لمقامات  
المهمذاني في النقد العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر، بيروت، ط1، 2003.

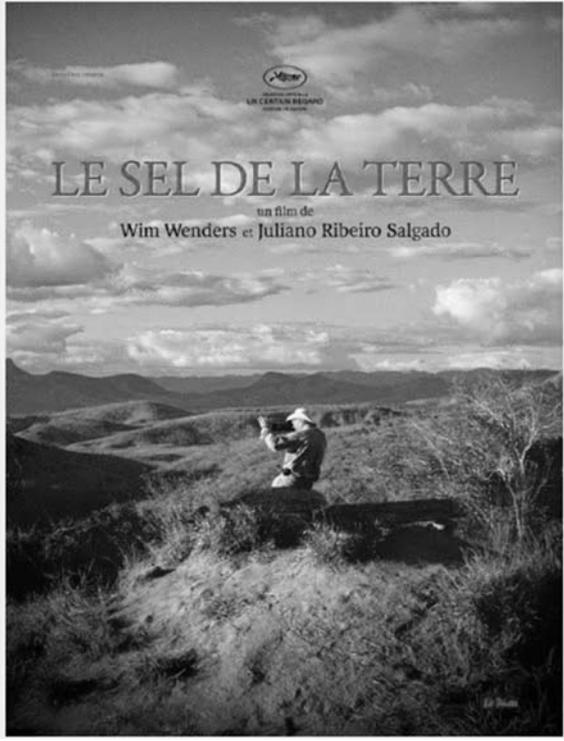
- لوبيز، فريديريك، الدروس الأولى في الفلسفة، ترجمة علي بو  
ملحم، كلمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،  
الإمارات، ط1، 2009.

- المالكي، برهان الدين بن فرحون، درة الغواص في محاضرة  
الخواص، تحقيق محمد أبو الأجفان، عثمان بطيخ، دار التراث،  
القاهرة، المكتبة العتيقة، تونس، (د.ت).

- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط1، 1997.

- النويري، شهاب الدين، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق  
حسن نور الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (د.ت).

- يقطين، سعيد، الكلام والخبر، المركز الثقافي العربي، الدار  
البيضاء، ط1، 1997.



## فيلم «ملح الأرض» أو كيف تعمق الصورة الجميلة الألم؟

محمد اشويكة\*

فيلم «ملح الأرض» (2014)، لمخرجه: الألماني فيم فاندرس، والمصور الفوتوغرافي البرازيلي خوليانو ريبيرو سالجادو؛ يبدأ أولى لقطاته بصور ثابتة أصلها أرشيفُ صور فوتوغرافية بالأبيض والأسود للباحثين عن الذهب، شبيهة بمآسي الذين قامت على أكتافهم أعباء المنجزات الكبرى، كبناء الأهرامات، وأبراج بابل، وشق الطرقات والسكك الحديدية في شتى أنحاء المعمورة، فغالباً يعني التصوير بالأبيض والأسود العودة إلى الوراء، وتدلّ المزاجية بينه وبين الألوان على التراجع بين الماضي والحاضر لإحداث مقارنات مفارقة ودالة على تعميق الشعور بالمأساة، أو تجديد لحائتها ونسغها.

يتحدث خوليانو، أمام كاميراه، أو كاميرا فاندرس، عن فنّ البورتريه وفلسفته القائمة على تواطؤ الشخص المصوّر مع المصوّر؛ إذ لا يصوّر الثاني الأول؛ بل يهدي الشخص الصورة للفنان، الذي يجب عليه أن يلتقط في زمن وجيز تلك الحمولة اللحظية المشحونة بالأحاسيس والدلالات، فتكون عاكسة للدواخل في منتهى عفويتها وتلقائيتها؛ ومن هنا نفهم أنّ البورتريه، الذي يقترحه الفيلم، هو الإطار العام لهذا العمل الفني؛ لأنه يحقق تماهياً متفرداً في تاريخ السينما بين ما هو وثائقي ودرامي، ويمزج بينهما بشكل سلس ومعقد في آنٍ واحد؛ الفيلم وثيقة عن المصور خوليانو، وعن الأرض، وعن المأساة الإنسانية.

جال المصور العالم، وزار بلداناً كثيرة؛ إذ بدأ رحلته الفوتوغرافية الفيلمية من أندونيسيا، وبالضبط من أحد شعوبها الأصلية المنسجمة مع الطبيعة ضمن نمط عيش فريد، ثم رحل إلى النيجر (1973)، وأمريكا اللاتينية، فيما بين (1977-1984)، ولاسيا الإكوادور، وبوليفيا، والبيرو، ليقدم لنا ألبوماً / فيلماً / وثيقة عما سمّاه «أمريكا أخرى» كفضاء مغاير، غنيّ بطبيعته وثقافته، التي ركّز فيها على دعم الدين للتحرّر، أو ما وسمه بـ«تيولوجيا التحرر»، فضلاً عن انتباهه إلى اختراق الموسيقى حياة الناس. وتذكرنا هذه الرحلة بتلك التي قام بها تشي غيفارا، والتي استلهمها المخرج البرازيلي والتر ساليس في فيلم له تحت عنوان «مذكرات سفر» [2004].

يعود المصور إلى البرازيل (1981-1983) لينغمس في سؤال الموت، وعلاقته الفينومينولوجية بالحياة، فمن ينتبه إلى كراء توابيت الموتى الموضوعه جنباً إلى جنب مع بقية الأشياء الأخرى كالخضر والسلع، فسوف يقفّ باللموس على أنّ الموت رديف للحياة وقرين لها، وأظن أنّ من يتأمل الشريط سيجد أنّ مداره حول تمثلات الإنسان للحياة والموت كثنائية غير منفصلة عن كينونته.

ينتقل المخرجان إلى دول الساحل الأفريقي (1984-1986)، وبالضبط إلى إثيوبيا ومالي، ليرصدا بشكل صادم الوهن

\* كاتب وناقد من المغرب..

يعود الفنان الفوتوغرافي خوليانو ريبيرو سالغادو، سنة 2009، إلى البرازيل ليكرس ثماني سنوات من حياته لتصوير الطبيعة، وهو يذكرنا، في هذا المقام، بذلك الميل الذي أبداه مواطنه المخرج السينمائي المؤسس غلوبير روشا (1881-1939) في جلّ أفلامه الخيالية ذات النفحة الفنية الفانتستكية المستوحاة من الطبيعة. فبالرغم من أنّ الفيلم قد انطلق من مأساة الإنسان في الطبيعة، انطلق حديث الفنان الفوتوغرافي من على صخرة تقع شاهداً صامداً على عنفوان جمالها المطل على كل ما يمكن أن يجاورها، ويحاكي المتحدث ذاته. لا يكتفي المصور بالتقاط جمال الطبيعة البرازيلية، التي تزخر بشتى أنواع النباتات والأشجار والحيوانات، ولكنه احتفى بصناعات الطبيعة في الأصدقاع والبقاع التي زارها، ليقدم لنا، برفقة فيم فاندرس، سمفونية منسجمة التركيب.

يقدم مخرجا الفيلم درساً في التعاون السينمائي الخلاق، فطريقة تناولها الموضوع، وعمق الإشكالات، التي غاصا فيها، وحجم الأحاسيس، التي تحركها الصور في النفس، مكونات تجعل من الفيلم عملاً فنياً مركباً على مستوى التصوير والتصوير والإخراج، فكيف يمكن أن نفهم الإخراج إذا لم يستند إلى معالجة موضوع مكثف؟ وكيف نفهم التصوير إذا لم يخلط الأوراق بين الفوتوغرافيا والسينما ليعيدنا إلى انبثاق السينما من الفوتوغرافيا؟ وكيف نفهم الفيلم، إذا لم يكن تجسيداً لموقف معين من الوجود؟ وما قيمة الفن إن انفصل عن الإنسان والإنسانية؟

إنها جملة من الأسئلة المتوالدة، التي يحركها الفيلم في نفسية وذهن كل من يشاهده. فإذا كان المصور والمخرج الفرنسي يان آرتيس برتراند قد نجح في إظهار جلال الطبيعة في فيلمه «الأرض» (Home)، فإنّ فيلم «ملح الأرض» يعمق البحث في علاقتنا بها، ويستعرض مآسينا فوقها، ويقربنا من رحمتها بنا، تلك الرحمة التي يقابلها الآخرون بجفاء وعداء لا مثيل لها، إلا أنّ العمل الفني يسعى إلى تأزيم رؤيتنا لما يقع، وذلك ما نجح المخرجان المصوران فيم فاندرس، وخوليانو ريبيرو سالغادو، في إتقان لعبة إخراجهم في فيلمهما المشترك هذا، فقد أنستنا انسيابية الحكيم والتعليق لدى خوليانو من يقف وراء الكاميرا بالفعل، ولا سيما أنه هو الذي قال إنّ ما شاهدته من ويلات الحروب والمجاعات قد جعل روحه تتعلّ وتترّض.

الذي يُلجئ الإنسان بأخيه الإنسان جراً العنف والحرب والعنصرية، وما يتسبب فيه الصراع حول السلطة من بشاعة تكشف عظامنا، وتحول أجسادنا إلى ما يشبه المومياءات الحية، ومن بين الصور الداعية إلى مساءلة إنسانيتنا، وتفقدتها تلك الانزياحات، التي يخلقها الإنسان مع الأشياء والحيوانات، التقطت عدسة الكاميرا طفلاً جائعاً نحيفاً، يحمل قيثارته الصغيرة، ولا يفرط في رفقة كلبه، أو لا يفرط الكلب فيه، كنوع من الانتصار على الألم والجوع والسيان، وذلك ما يدعو إلى طرح السؤال التالي: هل يبادر الكلب الجائع إلى التهام جثة رفيقه عندما تنفصل الروح عن الجسد، وستغلب، بالتالي، الحيوانية على التعود؟

واستكمالاً لسفره في مناطق التوتر، يسافر المصور إلى الكويت بعد اجتياح صدام حسين لها سنة 1991، ليسلط الضوء على مقاومة رجال المطافئ للحرائق، التي شبت في حقول النفط، وما صاحب تلك المأساة من «جمال مأساوي» غالباً ما ينشد إليه المشتغلون على الصورة؛ لأنّ أحزمة الدخان والظلال والانعكاسات تفتن المصور وتجذبه، رغم المخاطر البيئية والإنسانية المحدقة به وبالطبيعة معاً، وما الحالات، التي قدمها الفيلم، سوى تعبير عن قسوة الوضع.

يعمق المخرجان النبش في جرح الإنسانية الدامي من خلال انهماهما بمآسي أفريقيا، أو ما سميها النزوح أو الخروج الأكبر (Exodus)، ولاسيما مآسي ومذابح الكونغو، ورواندا، و«كيگالي» (1994-1995) البشعة، وربطها بمأساة يوغوسلافيا (1994-1995)، التي تكشف عن الوجه المظلم لأوروبا، التي طالما أخفتها عنا تحت غطاء ميتولوجياتها المضيئة، لكنّ الكاميرا لا تتجاهل جماليات الطبيعة، التي يجد الفنان في مفاتها تعويضاً عن القبح المترامي على أطرافها.

يتحدث الفيلم عمّا يعنونه (Genesis) (سفر التكوين) بالمرجعية الدينية التوراتية من جهة، والمنفتحة على الفكر الدارويني من جهة أخرى، الذي يتأسس على فرضية علمية مفادها أنّ النوع نفسه يتطور بشكل مغاير وفقاً لتنوع المنظومات الإيكولوجية، ومن هنا تركز الكاميرا على صورة أحد التماسيح ليتمّ التبيير على تفصيل لأصابع رجله التي تشبه يد الإنسان إلى حدّ ما، والدلالة جلية بين ربط كل هذه العناصر لكي نفهم مدى التداخل الحاصل بين طبائع المخلوقات التي قدمت عنها الكتب الدينية روايات متصادمة مع العلم.

الجمال الطبيعي يتجاوز جمال المنتج الفني، ويتفوق عليه، فهذا هي ذي السينما، ومعها الفوتوغرافيا، تستطيعان أن تصنعا جلالاً لا يمكن حصره بالعين المجردة، ولا يمكن الوصول إليه لولا تقدم التكنولوجيا بصفة عامة، ولولا عبقرية الفنان، التي اعترف بها كائناً بنوع من التعريف القائم على إنجاح العمل الفني في ظل تحقيق نوع من التوازن بين الموهبة والصناعة، اللتين قد يصعب على الفنان والعلم وصف علاقات التداخل بينهما.

وأخيراً نتساءل: ما الملح المقصود في الفيلم؟

لا يمكن أن يكون الجواب واحداً: ربما قد يكون دمنا السائل على أرضها، عظمتنا المدفون في ترابها، والمرمي على سطحها، جسدنا المتحلل في أماكن العتمة، طفلنا الأيل إلى الضعف القاتل، امرأتنا التي يقتات من جماها الجوع، شيخنا الذي يطويه الجوع والزمن، إنسانيتنا التي يمتصها التفاوت، وتلاعب بها أهواء الغطرسة... إنه الملح المر، لو استساغ الذوق تلمّظت.

لم يكن الفيلم مجرد مونوغرافيا أو سيرة ذاتية أو غيرية، بالنظر إلى الطريقة، التي أعلن بها عن نفسه، وكذلك بالعودة إلى مرجعية صانعيه، وإنما هو طريقة أو مقترح فني عميق للرؤية لقضايا الذات في علاقتها بنفسها وبالآخر والعالم، إنه درس بليغ في إعادة أسئلتنا الميكانيكية حول علاقة فن الفوتوغرافيا بالسينما، وتجاوز انحصار تفكيرنا في علاقة الفن بالواقع، وتوجيه بصيرتنا إلى مستقبلنا على الأرض باعتبارها مآلنا. ويمكن الانتباه، أيضاً، إلى تلك اللعبة المرآوية المضمرة في الفيلم، فالمرحجان ينظران إلى بعضهما بعضاً، ويتبادلان الظهور والاختفاء، رغم أن خوليانو هو المتحدث على الشاشة: إنها لعبة فنية مكررة يعلن فيها كل واحد منهما، مصوراً كان أم مخرجاً، عن نفسه من خلال الآخر، ما دام الانشغال بالصورة والفوتوغرافيا وأسئلة البيئة والإنسان توجج الإبداع لديهما.

يرهن الفيلم على أن آلة التصوير الفوتوغرافية والكاميرا قد تصلان بالفعل إلى الإحاطة بجلال الطبيعة وعظمتها، وعلى أن جلالها متفاعل مع جلالها، ضدّاً للفكرة الكانظية القائلة إن

# مصدر حديثا



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



## نُبْعٌ مِنَ الْجُلنار قراءة في أعمال الفنان التشكيلي نذير نبعة

أحمد لطف الله\*

الصخرة يتعد الفنان عن الإيحاءات السيزيفية بالخنوع للقدر وتنفيذ مطالبه، ويعطي لوحته طابعاً إشراقياً يتمثل في الخلفية المضئية؛ فالجسد القوي يبدو جلمود صخر يخرج من النور، نور الحقيقة المعتصبة في الأراضي الفلسطينية، إذ ظل نذير نبعة وفيّاً في تعبيره لأصوله النابعة من أرض فلسطين، وذلك حتى عندما اهتم بموضوع المرأة، وأبل فيه تشكياً حسناً.

وبما أنّ الفدائي يقدم جسده قرباناً لخلود الروح ورفرفتها فوق أرض تمثل هويته، فإنّ تصوير هذا الجسد يقتصد في إضاءة جميع تفاصيله. فعادة لا يُرى وجه الفدائي، لذلك طمس نذير نبعة ملامحه، وكأنّه يمزجه بالصخرة الجبارة المحمولة على الكتف بواسطة ساعدين قوين، وكأنّ الرأس هو الآخر صخرة لعناده في إظهار نور الحقيقة. ولعل إسهامات الفنان نذير في تصوير «الثورة الفلسطينية» كانت بمثابة خلاصٍ أملهته مرحلة تاريخية معينة، فهو كما يقول: «كثيرون كانوا يظنون أنّي فلسطيني؛ كون رسوماتي كانت بمثابة الناطق الرسمي بلسان الحراك الفلسطيني، فهزيمة حزيران كانت صفة على وجوهنا جميعاً، جعلتنا جميعاً في حالة إحباط، لكنّ شخصية الفدائي هي من أنقذتنا من هذا الاكتئاب»<sup>1</sup>.

إنّ واقعية الثورة، التي مثلها العديد من اللوحات ذات الصيت العالمي، مثل غرنیکا بيكاسو، أو لوحات غويا، تتوفق دائماً في

عندما أنجز الإنسان رسوماته الأولى على جدران الكهوف، وفوق جذوع الأشجار، كان ينطلق من منزعين أساسيين هما: حاجاته التعبيرية ليروي حكاية جسده داخل الطبيعة، وكانت تلك الحاجات تبدو جلية، وتطفو على سطح رسوماته، ثم احتياجاته الجمالية، التي كانت باطنية تكشفها كنياته ومجازاته التصويرية. وعندما تشبّع الإنسان بمدارك الوعي والثقافة، وأصبح يُنعت بـ«الفنان»، تعددت منازعه الفنية: فمن الرغبة في تصوير الواقع تشخيصياً، إلى إرادة التخلص من الموضوع والاحتفاء بالشكل تجريدياً، إلى تجريب النزعات الحدائية المرتبطة بالثورة وبالحرركات الشعبية وفنونها، وبالخداع البصري، إلى غير ذلك ممّا أفرزته الحدائية في الفن من توجهات ومدارس.

وقد يتشابك العديد من هذه المنازع في مخيال الفنان الواحد، وتجدها انعكاساً في ملوخته، وهو ما يبدو في أعمال الفنان السوري الراحل نذير نبعة (1938-2016)، الذي يُعدّ واحداً من رواد الحدائة التشكيلية في الوطن العربي، سواء من خلال تجريدياته القليلة، أم لوحاته التشخيصية التي تطفى على رصيده الجمالي.

في أعماله الأولى، حيث كان موضوع «الفدائي» من أبرز المعالم التشكيلية التي اشتغل عليها، هناك احتفاء خاص بالجسد. فقد حتمّ الموضوع اختيار الجسد الذكوري، ومن ثمّة المراهنة على إظهار سمات القوة والصلابة. ففي لوحة الرجل الذي يحمل

1 - تصريح الفنان منشور في موقع (سما)، الموقع الخاص بوكالة الأنباء الفلسطينية.

\* كاتب من المغرب.



شحن العمل الفني بالحرارة والشعور، وهي رسوم تشابه الأصل التصويري، الذي مارسه الإنسان الأول في الكهوف، حيث أنجزت العديد من الرسوم بدم الغزلان والأبقار الوحشية. فمن حيث الشكل المنجز، هناك في بعض الرسومات جراب وأدوات قتل ملقاة صوب الحيوانات. لذلك حافظت اللوحات المُمثلة للثورة على بساطتها وقوة تعبيرها. غير أنّ رهافة الحس، الذي امتلكه نذير نبعة، جعلته يتحول جمالياً نحو موضوع المرأة، دون التفريط في مُدركه الثوري وعاطفته المتمردة. هكذا يغدو الجمال وسيطاً للتعبير عن مثل تلك الأحاسيس.



يؤكد الناقد الدكتور محمود شاهين أنّ أعمال نذير نبعة «تمنح المتلقي حرية التأويل والإحالة والاستنباط، ومن ثمّ الذهاب بعيداً، في عذوبة الحلم والخيال»<sup>2</sup>. إنها تجربة فنية ثرية تبيح للرائي قراءتها ولوجها من مداخل متعددة، ولعل باب المرأة أوثق هذه

المداخل وأوسعها. لكن ما الذي أراده الفنان من رسم المرأة؟

مستوى الحياة، فقد تزوج من فتاة ريفية مصرية تدعى «شلبية»، وذلك عندما رحل للدراسة في القاهرة، فاكتشف نذير ميولاتها الفطرية للفن، وعادت معه إلى دمشق، وصاحبته خلال رحلته إلى فرنسا، وهناك شجعها على إقامة معرضها الأول. وكان نذير يحرص على استمرار فطرية شلبية؛ لأنه، بتعبير الناقد الكويتي يحيى سويلم: «اقتنع بأنّ إبعاد شلبية عن الأكاديمية هو حماية لها من التأثير والتقليد وقولبة فطرتها»<sup>3</sup>.

### نساء دمشق

عندما تتأمل فكرة رسم سلسلة «الدمشقيات»، وغيرها من بورتريهات للمرأة، بالتركيز على الوجه والجسد، نبحت في العمق

بطبيعة الحال، لا يمكن ادعاء أنّ الجواب سيحيل مباشرة على مقصدية الفنان، أو على الفلسفة المؤتثة لعالمه الفني، لأننا لا نحتكم إلا للرؤية والملاحظة، وليس من رأى كمن صنع. ومن دون ريب الفنان نذير نبعة أحاط المرأة العربية بهالة راقية من الألق الفني، وقدمها لنا في صور ذات مرجعيات تخيلية مختلفة، ربما يريد أن يلبي حاجة الرجل الدفينة والمستدامة للمرأة، التي هي أصله (الأم)، وإليها يعود (الزوجة)، وعبرها يمتد (البنات)، فما وجد الفن، كما يؤكد هيغل، إلا لإشباع الحاجات الروحية السامية. وقد تخطى هذا الاحتفاء بالمرأة عند نذير حدود الإبداع، ليتحقق على

3 - يحيى سويلم، «شلبية إبراهيم، نقاء الإحساس»، جريدة الفنون، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 60، كانون الأول/ ديسمبر 2005، ص 42.

2 - د. محمود شاهين، «نذير نبعة.. يستعيد بواكير أوانه»، مقال منشور بجريدة البيان الإلكترونية، مؤسسة دبي للإعلام.

لهذا الجليل مع منتصف الستينيات من القرن المنصرم. ويرى أبو راشد أن هؤلاء وغيرهم قد راكموا خبرة بصرية عالية المستوى، ومخزوناً مرئياً تشكله أربعة مصادر أساسية هي: «الذاكرة البصرية الأوربية الأكاديمية (منتجات عصر النهضة الإيطالية)، والذاكرة البصرية الأوربية الحديثة «الحدائة وما بعدها» (نمط منتجات أوربا الغربية والشرقية)، والذاكرة البصرية المصرية ذات المرجعيات الأوربية الغربية والشرقية، والذاكرة البصرية الاستلهامية من وحي التراث المتحقة بحرفية الأرابيسك؛ أي التشكيل الحروفي، والحرف المهنية، والأوابد التاريخية الحضارية للملك السورية القديمة، والمحملة بمقولات أسطورية»<sup>4</sup>.



لقد غذت هذه الينابيع الجمالية جداول الوعي والروح لدى نذير نبعة، الذي كان يبدو متأثراً، في بعض مراحلها، بالتيارات الفنية العالمية كالسوريالية، ولاسيما عندما كان مقيماً لدراسة الفن في باريس (1971-1975). وعند دخولنا مرسمه، أول ما يثيرنا، في تلك الوجوه والأجساد الأنثوية الدمشقية، يتلخص في أننا نجدده وفياً لألوان النممة: الذهبي، والبرتقالي، والأحمر، وفي بعض الأحيان يضيف شذرات من الأرجواني تزيد من إشعاع الصورة، ومن توجه موضوعها. كما تعلق وجه النسوة غلالة من الحزن، وتنطق ملامحهن بالصرامة والقوة، رغم أن العيون لا تخلو من بريق دهشة طفولية لوليد يواجه العالم. وكل لوحة تمثل عالماً خاصاً للمرأة، حيث نجد المرأة الفارسة على صهوة جواد عربي منسجم مع أصلاتها، وصورة المرأة الأميرة والمرأة الملاك، وغيرها. وتبدو جميع الرسومات منقّدة بحرفية غرافيكية عالية. وقد صور نذير المرأة في منتهى عنفوانها وعزها، ولم يدخلها بوتقة الحريم التي توحي بدلالات اللذة الصرفة. كما أنّ العديد من تلك اللوحات أخذت عناوينها من أسماء أو صفات لنساء من قبيل: ست الحسن، وهند، وبدوية، ومريم المجدلية، وهلال والعروس... وغيرهن.

عن الإضافة النوعية لهذا النمط من التصوير، فجوهر العمل الفني أن تكون له مرجعية ذاتية طاغية، دون انغلاق؛ أي أنّ الفن، كيفما تجلت صورته الإبداعية (موسيقا، أو تصوير «Peinture»، أو نحت، أو معمار، أو سينما، أو مسرح، أو شعر، أو غير ذلك)، يجب أن يمثل هويته الفنية الخاصة، ثم يمكنه أن يضم عناصر من غيره. يمكن للوحة الفنان، التي تحمل بصمتها الأصلية والأصيلة، أن تحيل، في ملمح من ملامحها، إلى أية إحالة فنية خارجية.

من هنا، لم يكن الفنان نذير نبعة يرسم من خيال خاص؛ بل كان، شأنه شأن العديد من فناني النهضة العربية، يرسم من ذاكرة بصرية غنية المشارب. الناقد السوري عبد الله أبو راشد صنّف الفنان نذير ضمن الرعيل الأول من فناني سورية، إلى جانب كل من فاتح المدرس، ومروان قصاب باشي، وعبد الحميد أرناؤوط، وتوفيق طارق، وناظم جلال، وغيرهم. وتنطلق المرحلة الفنية

4 - عبد الله أبو راشد، الحركة التشكيلية السورية المعاصرة، جريدة الفنون،

الكويت، العدد 22، تشرين الثاني/أكتوبر 2002، ص 26.

ونظماً خالصاً من الألوان، بتقسيمها إلى رقعة مربعات منسقة<sup>5</sup>. ولعل الفنان فاتح المدرس هو الذي أغنى الأيقونة في التصوير العربي بالترميز المكثف، والتخلص من العيانية لیتّم تحويرها إلى علامة بدلالات لا نهائية. ولا يمكن الحديث عن الأيقونة دون استحضار الفنان مروان قصاب، ولاسيا مجموعة الخاصة بالدمى الملعّزة، التي كانت تستولي على نظرنا في أغلفة الروايات العربية، وعلى رأسها روايات الكاتب الكبير عبد الرحمن منيف. لقد قدّم عبد الكبير الخطيبي الفنان مروان قصاب للجمهور الباريسي، متحدثاً عن تلك الدمى، وغيرها من البورتريهات التشخيصية، معتبراً أنها «تحكي قصة فنان أمام انعكاسات المرأة على وجهه وعينيه وملاحظته»<sup>6</sup>. هكذا كان المناخ الجمالي السوري، في العقود الأخيرة من القرن الفائت، محترفاً فنياً مهماً للرسم الأيقوني، وكانت إسهامات نذير نبعة في هذا المحترف ذات قيمة جمالية كبرى، فالمرأة الأيقونة في بعض الأعمال تبوح بصرامة الشكل، ومراعاة القواعد الكلاسيكية والأكاديمية في الإنجاز، مع تكريس الطابع الكنائسي، بإطلالة مريم المجدلية وعيناها تفيضان عذوبة ومحبة.

### هذ

في مقابل ذلك، ظلّ نذير نبعة مسكوناً بهاجس الخصوصية العربية على الدوام، فأعطى دمشقياته الكثير من تدفقات روحه العربية الأصيلة. ولم يكن نذير يرسم فقط من ذاكرته البصرية كما أشرنا آنفاً بل، أيضاً، من ذاكرة الشم، فهو ابن المزة في دمشق، قريب من سوق الحميدية، الذي غذى ذاكرته برائحة التوابل والبهارات والعطور الشامية، ما كوّن في ذاكرته مكاناً فسيحاً لعبق التاريخ، حيث تتدافع نسايم الحضارات البائدة في كلّ اتجاه. ولم يكن أمام نذير، بعد أن اكتظت ذاكرته بهذا الغنى الحضاري، إلا أن يفرغ من مخزونه في لوحاته. فهند هي المرأة العربية الجميلة، التي رسمها نذير في أكثر من قماش، بصور ملاحظتها، وطراوة فتنتها، ونداوة بشرتها في أعمال مختلفة، بعضها ذو منحنى إيروتيكي لا يعلو على تشخيص معالم العروبة والجمال. كما أنّ دهشة نظراتها تؤكد أنها المرأة التي تسعى لأن تُسمع صوتها

5 - عبد الكبير الخطيبي، الفن العربي المعاصر، مقدمات، ترجمة فريد الزاهي،

منشورات عكاظ، الرباط، 2003، ص 33.

6 - المرجع نفسه، ص 35.



### مريم المجدلية

في بعض لوحات تصوير الأئمة تُختزل المرأة في الوجه، ما يقذف بنا نحو أيقونات القرون الماضية، التي كانت تزين كنائس أوروبا. ولعل هذا الهوس الأيقوني كان مؤشراً مائزاً لبعض الفنانين السوريين الرواد أمثال إلياس زيات، وفاتح المدرس، فالأول، كما يعبر الناقد المغربي عبد الكبير الخطيبي، «تطور نحو اتجاه أيقوني جديد ذي طابع علماني وعربي منفتح على مكتسبات التجريد الأوربي، محافظاً على ما تتميز به الأيقونة من ثبات عمودي»، أمّا الثاني فقد أصبحت الأيقونة عنده «دنيوية،

المخنوق للعالم، وقد سعى نذير نبعة، دائماً، إلى وضعها في مكان يضح بمؤثرات تراثية فاتنة، مستغلاً بذلك كلّ مساحات اللوحة، وكان يسوّغ هذا بغاية جمالية وتواصلية، يتحدث عنها قائلاً: «أعتقد أنّ اللوحة نوع من الاتصال بالآخر. فأنا رسّام وعلاقتي بالآخر هي إنتاجي الفني. وعندما تكون لديّ رغبة في عرض أعمالي يجب أن يرافق هذه الرغبة احترام للمتلقي، هذا الاحترام يوازي احترام العمل وينبع منه. ومسؤوليتي عن كلّ بقعة في اللوحة، مهما صغرت، تعبير عن فهمي لهذا الاحترام. وربما شاهدت ذلك في التصميمات الشرقية: السجاد، والتصميمات الخشبية المصدفة، والتكوينات الهندسية في الرخام، أو في تلك المؤلفات الزخرفية البنائية»<sup>7</sup>.

### أصابع من ياسمين

بعدما ساءت الأمور في سورية، وأصبح الحال غير الحال، نجد أحد أصدقاء الفنان نذير نبعة يسأله عن أموره، ويحكي لنا جوابه، يقول: «سألته عن أحواله المادية، في ظلّ ما يجري من فظائع في سورية، فأجابني إنه لم يحتج أحداً، وإنّ أصابعه حمتّه وقت الشدّة، حيث بقي بعض مريدي الفن على وفائهم. ثمّة أصابع من ياسمين، فقط من ياسمين»<sup>8</sup>. بهذا الرأي البسيط والعفوي، يكون نذير نبعة قد منح المادة الصباغية الوظيفة الواقعية التي تربطها بالعيش والحياة، الصباغة هي القوت اليومي، والفنان مثل الصانع والحرفي، الذي يأكل من عرق جبينه، ولا تمنعه الرومنسية القابعة في الصورة ورسمها أن يُعقلن نشاطه الإبداعي، ويوجّهه حسب رغبات ترقية الذوق لدى المجتمع، وتبجيل الجميل الذي ينور العالم، وهنا يتحقق التوافق ما بين الغوص في أعماق الروح للتعبير عن جوانبتها، وما بين الانتعاش برذاذ الحياة البادية للعيان.

7 - من حوار مع الفنان، أجره وحيد تاجا، منشور في الموقع الإلكتروني لدار الفكر.

8 - من لقاء بالفنان، أجره بومدين الساحلي، جريدة السفير، الموقع الإلكتروني،

الرابط:

<http://assafir.com/Article/212478108/>





## سعاد بياض الجسد وحركاته الثابتة والمتحركة

محمد اشويكة

تتميز التجربة التصويرية والصبغية للفنانة التشكيلية سعاد بياض باشتغالها المكثف والمركّز حول الجسد الأنثوي، الذي يتميز بجرأة واضحة وجسارة مدعومة ببحث في الشكل واللون، كما أنّ تقنيات رسمها لجسد المرأة وخلق عالم تشكيلي حوله متميزة؛ لأنّ تلك الموضوعات جاذبة ومؤهّلة لأن تحيط بها سلسلة من الأفكار المسبقة والتبسيطية والجاهزة، في مجتمع تتوجس فيه بعض الأصوات من تحرير الفن من سلطة الرقابة الاجتماعية وغيرها من السلطات المعيقة لحرية التأويل والإبداع.

الجسد، وتريده أن يتوارى خلف الأسوار والحواجز والستارات والأحجبة والأقنعة والفواصل.

تتحرر الحركة التشكيلية، في لوحات سعاد بياض، للتعبير عن التطلع نحو أفق لا يَمَنُّ على الجسد، كما يحدث في مجتمع تهيمن فيه الثقافة الذكورية. إنّ الجسد الفني سائر عكس الواقع، نحو القفزة التي تحقق انعتاقه من الانحناء والوجل المفروض، بغية تحقيق حرية فعلية تضمن الاعتراف بالحركة الحرة في الواقع، وعلى امتداد اللوحة، التي، غالباً، يملأ الجسد الأنثوي جلّ

تناول عدّة فنانين مغاربة تيمة الجسد، واتخذوا من هيئته أو هيكله مكوّناً بصرياً لتشكيل عوالمهم داخل اللوحة، ومن أبرز التجارب تلك التي راكمها محمد القاسمي، وعباس صلاحي، ومحمد أبو الوقار، وعبد الكريم الأزهر، وبوشتي الحياتي، وماحي بنين، والحسين آيت أمغار، وحيد بوحوي... إلا أنّ التشكيلية سعاد بياض ترسم الجسد بطريقتها الخاصة، التي تجعله وعاء حاملاً لمعاني الحياة المفعمة بالشغف والتعطش للانعتاق من كل أنواع الانكفاءات الحادة من الانطلاق نحو أفق فسيح للفعل ومعينات الحركة، وكأنّها تنتقد تلك القيم، التي تدر



مساحتها، وتكتسح الألوان المفتوحة والساخنة رقعتها. إن انتشار الجسد بأشكال متباينة يمنح العين مساحة لتأويل الألوان، وإشباع الفانتازمات اللاشعورية المقموعة لدى الأفراد.

تسعى اللوحة إلى تثبيت الجسد كأيقونة بصرية تحقق الانشداد والبهجة، وتدفع للتخلص من رؤية ما اعتدناه، وما سبق حشوه في المخيلة الجمعية من صور نمطية سلبية حول الجسد الأنثوي المغلف في الأثواب القاتمة والداكنة، والوجوه الأنثوية الكئيبة المنكسرة. فبالرغم من أن ملامح الوجه غير واضحة، تفصح عن فرح يطمس ويمحو تدريجياً تاريخ الحزن المتجلي في طبقات اللون السوداء والرمادية المندسدة في ثنايا اللوحات، فلا يمكن أن نفصل اللون عن المعنى في كل لوحة مهما اختلفت تقنيات الصباغة والتصوير واللعب بالأشكال المشكلة للأجساد، وكأننا أمام تشكيلة من الأجساد الخاضعة لتصوير هندسي خاص.



توظف سعاد بياض تقنية النفخ على الصباغة لتشكيل جسد الأنثى في لوحاتها المينيائية، وهي تقنية تستعير النفخ من الأسطورة، وتستوحيه من المتون الدينية، التي تعلم بالنفخ الإلهي في جسد مريم العذراء لتنبثق الحياة من داخل جسدها.

الألم، البهجة/الاكتئاب، العري/الانكسار، الشبق/الاحتشام، الارتياح/الغم... فاللوحات مطبوعة بألوان ساخنة وأخرى باردة، قاتمة/مشرقة... وهي تدفعك إلى الرغبة بالمعنى الدولوزي للكلمة؛ أي أن جوهرها يتمثل في الغياب ما يشرع الباب على التخيل بشكل استيهامي. فإذا ما تأملنا لوحة «أوسيانو

أعمال الفنانة تولد وتثير عدة أحاسيس في نفسية المتلقي، تتولد إثر اللقاء الأولي بين العين والعمل الفني ككل، ثم سرعان ما يبدأ التركيز على بعض التفاصيل المثيرة والمتناقضة: اللذة/

يتوالد ويتناسل كلما تعقدت العلاقات من حولنا، وفقد الإنسان إنسانيته بفعل الجشع وحبّ التملك والسيطرة، ما يضاعف رؤية الناس الدونية والتحقيرية للدول الغنية، التي تراكم الثروات من تجارة السلاح، والتحكم في بؤر الموارد الطبيعية الحيوية، ولو كان ذلك على حساب قتل الناس ودفعهم نحو المهجرة القسرية، والارتقاء في أحضان المجهول.



تسعى لوحات الفنانة إلى الاشتغال على التباسات الحركة في شتى أشكالها الممكنة، فتارة تحرك الفرشاة أو المواد، وتارة تحرك الجسد أو الأعضاء المُشكَّلة له، قاصدة

تحريك الأحاسيس والضمائر والدفع بها نحو التحرك الإيجابي. فإذا كان المجتمع قامعاً لحركة الجسد في شقها الاحتجاجي، أو كل ما من شأنه أن يقع خارج نطاق الأخلاق ذات البعد الواحد، فإن الفنان يسعى، دائماً، لتحرير الجسد من كل الأصفاد، وفي ذلك تكمن حرية الحركة ذاتها. قد تقيّد الحركة بتقليل جسم ضمن علاقات مضبوطة، وترحيل تقنيات فنية لتخدم أخرى، لهذا نجد، في لوحات سعاد بياض، حركة شبيهة بتلك التي تلتقطها الفوتوغرافيا والسينما ضمن متواليات من الوضعيات الكاشفة لعلاقة الفنان بالحياة.

لا تكشف سعاد بياض عن وجوه نساء لوحاتها، فتركها مغمورة وسط اللون، أو تسدل الشَّعر عليها، وإن أظهرت الوجه فإنها سرعان ما تطمر الملامح بلطخات لونية تكون بمثابة القناع الحاجب لتفاصيل المُحيّا، ولكنه مؤثر رمزي مشحون بالدلالات التي تولد المعاني المرتبطة بالإخفاء؛ إذ يشكل وجه المرأة محط نقاش واسع في المجتمعات المحافظة، التي تجعله يتوارى خلف

نوكس، أو ليل المحيط» المستوحاة من صورة فوقية لقارب مكدّس بالمهاجرين السريين من النساء والرجال والأطفال، والأيّل إلى الغرق في عرض البحر الأبيض المتوسط، بسبب تجاوزه الحمولة العادية، هنا يمتزج لون البحر الأزرق بألوان النار والحجر البحري والصفرة الدالة على الشحوب والخطر، لكنّ هذه الأجساد لا تفقد جاذبيتها الإيروتيكية المشبعة بالإيحاءات السعيدة والحزينة في الآن نفسه.

بعد أن اشتغلت في إحدى تجاربها على حركة الجسد، أو الجسد المتحرك، تستلهم التشكيلية سعاد بياض الأسطورة وتاريخ الفن لتحديد معالم بحثها الفني، فهي تعود إلى اللوحة الشهيرة للفنان الرومانسي الفرنسي تيودور جيريكو (Théodore Géricault) 1791-1824، التي تحمل عنواناً ملتبساً وإيجائياً يشير إلى «طوافة قنديل البحر»، أو «طوافة الميدوزا»، لكي توقع بشكل إبداعي مُركَّبِ المأساة الإنسانية، التي تحصل أمام أعين الجميع بفعل الحروب، وكأنّ علبة أشرار «ميدوزا» مفتوحة باستمرار، والأذى



## بلاغة الصورة



حسن إغلان\*

في البيداغوجية التعليمية، وليس في خلق الشرائط المفبركة، وليس في خلق صورة لوجه يضم وجوهاً متعددة عبر محاولة القياس مع وجه واقعي، وليس في هندسة السيارات والصواريخ والطائرات وغيرها...، إنّ الصورة، بهذا المعنى، أدخلتنا إلى عالمها الافتراضي، ولأنّها كذلك نستطيع متابعتها من خلال التشكيل، والرسم، والصورة الفوتوغرافية، والتلفزيون، وكلّ أشكال الوسائط المتعددة.

لا يهمنّا من هذه المتابعة البحث في استعارتها والعلاّق التي تجمعها، والترابط الذي يربطها بالمتلقي والتكنولوجيا والمستقبل، بل في قلب الاستعارات التي تدمرها، وهذا، في نظرنا، هو الأهم.

لأفترض أنه قبل عشرين سنة التقينا معاً في مقهى من مقاهي المدينة، ساعتها كنت تحدثني عمّا قرأت، وأحدثك عن آخر الكتب الفلسفية المنشورة في باريس، وبعد مضيّ المدة الزمنية تلك سنلتقي في المقهى نفسه، لكننا ستحدث عن آخر الأخبار، التي بثتها قناة الجزيرة، أو قناة أخرى، وستحدثني عن النقاش الدائر في ال (فيس بوك)، وسأحدثك عن نجوم الكرة والفضائح.

لا أحد، اليوم، يستطيع نفي الصورة من مجاله الخاص والعام، بل الأكثر من ذلك أنّ تكنولوجيا الصورة حوّلت العالم إلى راحة يد نستطيع من خلالها رؤية كلّ شيء.

لقد أضحت الصورة، اليوم، موضع اهتمام ثقافي تتداخل فيه مجموعة من المباحث العلمية والفلسفية، وكأنّ الفلسفة أعادت الاعتبار إليها، بعد أن كانت معزولة ومتروكة ومنبوذة في التقليد الفلسفي من أفلاطون إلى سارتر، لكون هذا التقليد يخرج من نظرتة كلّ ما يتعلق بالخيال والمتخيل والصورة.

ربما نحن أيضاً، وإلى حد قريب، لم نكن نهتم بالصورة بالشكل نفسه الذي تهتم به الصورة بنا، وهذا مشكل ثقافي وتاريخي، بمعنى أنّ الانتقال من الكتابة إلى الصورة شكّل ثورة معرفية تمّ بمقتضاها تغيير رؤيتنا إلى العالم. ليس فقط في الطرائق المحدثة

\* كاتب من المغرب.

وهكذا. وهذه الصورة الأخيرة تمّ ترويجها في فرنسا منذ خروج الفلسطينيين من بيروت سنة 1982م.

إذا كانت الصورتان تظهران لنا تأثيرهما القوي في المتلقي، فإنهما تعطينا استشارهما السياسي والإيدولوجي، مثلما تحيلان إلى قلب الاستعارات التي تحملها. لترك هذه الصورة جانباً، ولنبحث في الكيفية التي تدفع الصورة إلى قلب المتلقي، ليس القلب، هنا، زاوية نظره، بل في الكيفية التي توظّر وعيه وحساسيته كذلك. وهذا ما تفيد حكاية أحد الأباطرة الصينيين، الذي طلب من أحد الرسامين محو الشلال من جدارية كبيرة موجودة في قصره، لأنّ الصورة ترعجه، بل ترعجه المياه المتدفقة من الشلال، هذه الحكاية التي أوردها ريجيس دوبري تبين لنا أنّ الصورة تتكلم. أليست صورة الطفل الفلسطيني «محمد جمال الدرّة» قد تكلمت وأيقظت العالم لإدانة إسرائيل؟ وإذا كانت الصورة تتكلم، كما هو منصوص عليه في الحكايا القديمة في الأساطير والتماثيل، فإنّ رفضها من لدن الفلاسفة هو ما يعطي كليهما معنى. صحيح أنّ ثمة فرقاً بين الصورة والأصل، فأحراق الصورة هو تأليه الأصل عبر التماهي مع العلو، وفي المقابل الصورة نسخ وتخييل يدفع الرائي للتلف، فهي عرض، ولا يمكن أن يكون العرض موضوعاً للتفكير والتأمل. إنها الصورة نفسها تقريباً شكلت في القرون الوسطى صراعاً قوياً داخل الكنائس الأرثوذكسية، فالصورة تعري الأصل، وتفضح حميميته الخاصة، لذا تمّ تغطية وحجب الأجزاء الإيروتيكية في الجسد. إنّ لعبة هذا الحجب تحيل إلى القوة المغناطيسية للصورة على المتلقي، وبالتالي يبحث المتلقي عن المنفلة من الصورة كي يطمئن على قداسته وقداسته الكنيسة. أمّا عند العرب، فقد تمّ تحريم الصورة بشكل أو بآخر، ذلك أنّ الصورة تشاكس القدرة الإلهية حسب التقليد الفقهي المحافظ. لهذا قد لا نجد في القصور والمساجد والمعالم الأثرية القديمة صوراً بالمعنى الدقيق للكلمة؛ بل نجد ذلك متضمناً في المنمنمات التي يشكّل فيها الحرف عمودها وإطارها التشكيلي العام، كأنّ الاشتغال بهذا، من لدن الأقدمين العرب، هو انفلات من النسق التقليدي المهيمن. وإذا كان الأمر بهذا الشكل فإنّ حادثة تدمير تماثيل بوذا في أفغانستان دليل على ذلك. لكن كيف تنتقل الصورة من زمن إلى آخر، ومن جيل إلى آخر، ومن نسق ثقافي إلى نسق آخر؟ أنفيذ المسألة القطع أم تفيد الاستمرار والتراكم؟ صحيح أننا اليوم نشغل بأجهزة بالغة التقنية من التلفاز إلى الهاتف

هذه ليست حكاية متخيلة نبحت عن صورتها في مكان ما، وإنما هي صورة يحملها كلّ مثقف أو مهتم في ثناياه. لذا، نتساءل عن المرحلة الأولى والمرحلة الثانية، فالمرحلة الأولى ساد فيها الكتاب مصدراً أولياً وأساسياً للمعرفة والنقاش العمومي، بينما المرحلة الثانية لم يعد فيها للكتاب ذلك البريق الذي كان؛ بل أضحى صورته، ولم يعد مصدراً للمعرفة كما كان من قبل؛ بل أضحى صورة تختلف من موقع إلى آخر، ماذا يعني ذلك؟ أو، بالأحرى، ماذا تعني هيمنة الصورة في فضاءاتنا المتعددة؟ صحيح أنّ الصورة التلفزيونية أضحّت الآن جماهيرية مثلما أنها ديمقراطية؛ أي أنّ الجميع مرتبط بها، ولأنها كذلك تقوم بقلب الواقع لدى المتلقي. سنأخذ مثالين على ذلك يعودان إلى بدايات الثمانينات من القرن الماضي؛ الأول منهما هو الانتخابات الرئاسية الفرنسية بين جيسكار ديستان، وفرنسوا ميتران، التي فاز بها الأخير، لكن ما سبب هذا الفوز؟ أهو راجع إلى البرنامج الانتخابي أم هو راجع إلى الحراك الاجتماعي الفرنسي؟ أهو راجع إلى طريقة كلّ واحد منهما في إقناع الجمهور الفرنسي؟ قد نضيف مبررات أخرى، وقد تكون هذه المبررات وغيرها عاملاً من عوامل فوز المرشح الاشتراكي، لكن ثمة مقارنة تفيد أنّ سبب الفوز يعود إلى الصورة، ذلك أنّ جيسكار ديستان دخل المعركة الانتخابية بصورة واحدة، صورة فوتوغرافية تفيد السلطة، بينما شارك فرنسوا ميتران في هذه المعركة بثلاث صور يظهر فيها واقفاً يتوسط نجوم فرنسا، من العلم إلى الرياضة... إلخ، وفي الصورة الثانية كان المرشح واقفاً برفقة نخبة النخبة الفرنسية؛ أي مع زبدة المجتمع الفرنسي، الذي له تأثير إعلامي في الجمهور، بينما الصورة الثالثة يظهر فيها وهو يسير فاتحاً يديه، ووراء العلم الفرنسي، كأنّ الصورة الأخيرة تفيد الأمل. لا تهمني هذه الحكاية في حكايتها بقدر ما تهمني رمزية الصورة، التي شكلت وتشكل، إلى يومنا هذا، أحد الأساسيات التي تفيد التأثير في المنتخبين. بينما الصورة الثانية صورة ياسر عرفات، الذي دأب الإعلام الغربي على تقديمه في صورة إرهابي بالزي العسكري، والكوفية، والنظارات السوداء، واللحية، وهذه العلامات تحيل المتلقي الغربي إلى صورة الإرهابي التي رسختها وسائل الإعلام بكلّ أشكالها، ومثلها حين يرى أي واحد صورة الخليجي بعمامة وعقاله، فإنّ هذه الصورة تحيل إلى الغنى الفاحش، والبداءة، والتخلف... إلا أنّ الفلسطينيين فطنوا لهذه الصورة المسيئة، فحاولوا تغييرها بصورة أخرى، صورة تقدم ياسر عرفات يلعب مع الأطفال، دائم الابتسامة...

قلنا إنَّ ثمة تحولات كبرى وقعت في الصورة، وتغيرت بمقتضاها رؤية الإنسان للعالم<sup>2</sup>؛ إذ لم تعد الصورة بالشكل الذي كانت عليه في السابق من مكان إلى آخر، أو عبر تمييز الشريط، وما إلى ذلك من تقنيات تصاحبه؛ بل أصبحت ترسل بطريقة مباشرة إلى حدِّ أصبح فيه العالم متخماً بالصور، لقد أصبحت سبيلاً للثورة. لتأمل ما يقع في العالم العربي، والتحويلات التي تجرّفه، أليس الـ «فيس بوك» عاملاً من عوامل هذه التحويلات؟

لنفترض ذلك، ولنقل إنَّ العالم اليوم أقرب إلى جسد الإنسان، حيث تقترب فيه المسافات، وتتحول فيه اللغة، وتتحلل فيه الأخبار، وتنصهر الأحداث لتحملها الأخبار عبر هذا الحاسوب، الذي خلخل مجموعة من المواضع، التي كانت، إلى حد قريب، مهيمنة في الفضاءات العمومية، فمن جهة أصبحت العلاقات بين الأفراد أسرع وأقرب من العينين، حيث الزواج يتمّ بهذه الطريقة المباشرة، وحيث التبادل التجاري والمالي يختزله هذا الحاسوب، مثلما أصبح الـ «فيس بوك» فضاء افتراضياً يلتقي فيه الأفراد والجماعات للتداول حول قضايا معينة.

إنَّ هذا التحول أدى إلى ما يسميه ريجيس دوبري طوباوية الصورة، يقول: «ها هو ذا عالم الصورة قد غدا بسيطاً ومنفتحاً ومعلناً لرمزية كونية، أما جزيرة الفنون الجميلة فقد اتصلت بالسريان العام للبرمجيات. إنه انتصار اللغة على الأشياء، والمخ على العين. وبهذا يكون تحويل جسد العالم إلى كيان رياضي مثله مثل الأشياء الأخرى بمثابة يوتوبيا (الصور الجديدة)»<sup>3</sup>.

هذا التحول، الذي وقع في نظام الصورة هو طريق لتلمس ظلالها المشتتة في العالم. لا يتعلق الأمر بما هو تقني؛ بل بالمضاعفات

النقل إلى الحواسيب وغيرها، وهذا وحده يفيد عدم اشتغالنا بما هو قديم تقنياً، ولكن في المقابل ثمة موضوعات في التصوير ترتبط فيما بينها، فلا يعني هذا أن الصورة الفوتوغرافية أقبرت اللوحات الطبيعية، ولا أن الصور الفوتوغرافية أحرقت ودفنت صور (Portrait) الرسام. وليست السينما الكبيرة قد ضاقت محدوديتها، أو تمّ وضعها في المتاحف، في حين صعدت تقنيات أخرى سلّم الاهتمام الجماهيري الكبير، وكأنّ ترسيمة طبقية للمجتمع تفيد إلى حد قريب، سلم الصور في الفضاءات العامة، فالذي يهتم باللوحات التشكيلية فئة محسوبة (نخبة النخب) سواء على المستوى الاجتماعي أم الاقتصادي أو الثقافي، والسينما أضحت من اهتمام الطبقة المتوسطة من المجتمع، بينما الاتساع الجماهيري للتلفزيون يسع الجميع بشكل ديمقراطي، ها هنا تقترب من فهم التحويلات العلمية والتكنولوجية، التي عرفها الإنسان (من الشفاهي إلى الصورة كما يرى الأستاذ عبد الله الغدامي، أو من الصورة الأولية على الحجر إلى البث الهرتزي كما يرى ريجيس دوبري)، التي تمّ بمقتضاها إحداث ثورات علمية كبرى، ولا سيما ما يعرف الآن بالثورة المعلوماتية، ولأنّ الثورات لا تقاس بفاعلها، بل يتمّ قياسها بالمفعولات التي تركها، لذا سادة العالم اليوم ليسوا سادة حرب، كما يعتقد البعض هنا، بل هم سادة الصورة، ذلك أنّ الحدث يتمّ بثه وبطريقة (Live)، كأنه الحقيقة التي ينتظرها المتلقي، كيفما كان هذا الحدث، فالأهمية لا تتحدد في الحدث بقدر ما يكون للخبر الأهمية القصوى، كأنّ الخبر هو الذي يضيف إلى الحدث بلاغته، «غدت الشاشة اليوم صورة عن الواقع، إن لم تكن هي الواقع ذاته في مباشرته وحيويته وحياته (In live)، مع ما يتمخض عن ذلك من تحول لمفهوم الحدث نفسه، حيث تصبح الأحداث الجسام وقائع متنوعة تتكرر وتجتر، مع ما يتولد عنها من تهوين للأحوال، ما يجعل الفرد عاجزاً أمامها عن أن يحسّ الإحساسات التي كان ينبغي أن يحسها»<sup>1</sup>.

لا عجب، إذًا، أن يكون الإعلام رصداً للواقع وحجباً له في الوقت نفسه، إنه لا يقدم لنا الحدث في واقعته (live)؛ بل يصهرنا فيه كي ندرك ولا ندرك، نحسّ الشيء ونقيضه، إنه يشدنا في ما بين بين. إنه أضحي اليوم أداة «لتفتيت الواقع وتحليله الكيماوي».

2 - يورد الأستاذ عبد الله الغدامي، في كتابه (الثقافة التلفزيونية)، حكاية شريط سينمائي كوميدي «أن تكون هناك»، المتعلق ببطل الفيلم الذي كان يعيش بصفة خادم جنائني في قصر معزول لا يعرف سوى سيده وبيته وجهاز التلفاز عبر جهاز التحكم. هذا الجهاز السحري، الذي يغير به القنوات إذا ما تمّ إزعاجه...، لكن حين يبع القصر خرج إلى العالم، وهو لا يمتلك سوى جهاز التحكم، وحين تعرض لمشاكسة عنيفة استعمل جهاز التحكم.

3 - ريجيس دوبري، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق،

وكأنّ الحرب الحقيقية هي تلك الصور التي تمّ تسريبها إلينا من مواقع معينة، وبالتالي ثمة ما لم تلتقطه آلة التصوير. أليس هذا الذي لم يصور هو الحرب؟ ثم ألاّ تقدم لنا الصور خدع الحرب؟ بما أنّ الحرب خدعة، فالصورة تتساق مع الحرب لا لتقدم الدم والضحايا والخراب؛ بل لتقدم لنا فعالية الآلات الحربية.

لا عجب، إذاً، في أن تكون الصورة التلفزيونية نسقاً ثقافياً وجماهيرياً يفترض القبول والرفض مثلما يفترض التفسير والتأويل. هذا الأمر لا يستقيم بالمنطق والنحو الكلاسيكيين بقدر ما يتطلب منطقاً جديداً يستطيع من خلاله الدارس والقارئ معاً الإحاطة بالصورة عبر كشف ما تخفيه وتعلنه. إنّ هذا الفعل القرائي يدخلنا إلى قراءة التأثير القوي للصورة التلفزيونية، من حيث كونها تقود الأفراد والجماعات، وقد سماه بعضهم «الغزو الثقافي»، لكنّ عبد الله الغدامي لا يعدّه كذلك عبر تمييزه بين التأثير الجوهري والعرضي. فالغزو، بما هو كذلك، يفيد الشكل (لباس - أطعمة - أذواق...)، ولا يحيل إلى الجوهر، بمعنى أنه إذا كان مجموعة من الشباب يرتدون الجينز، وآخر صيحات الموضة، وتسريحات الشعر، والأكل السريع «الماكدونالدز»، فلا يعني هذا أنهم متأمرون، إنّ الغيظ إلى حدود الكراهية من أمريكا وإسرائيل ما زال قاراً في جوهرهم، لا نريد الإحالة هنا إلى التقابلات، التي يعيشها الإنسان العربي بين الشيء ونقيضه، وكأنّ الشخصية العربية مركبة تفيد الإيوان والاعتقاد بإنجازات العقل الإنساني (تكنولوجيات مثلاً)، وعدم اعتقادها بالعقل وأحكامه واستدلالاته.

سيشكل النقد الثقافي مجالاً خصباً لدراسة الصورة، صحيح أنّ هذه الأخيرة تمّت مقاربتها بمقاربات علمية متعددة، كالسيمولوجيا، والأنثروبولوجيا، والفلسفة... إلخ، لكنّ هذا المجال، الذي تمّ تداوله بشكل كبير في الجامعات الغربية، له ما يؤسسه نظرياً وإجرائياً، ولا سيما إذا نظرنا من وجهة النظام الفلسفي مثلاً، فالنقد الثقافي، بهذا المعنى، يشتغل على الصورة من جوانبها المتعددة، إن لم نقل إنه يستثمر العلوم الأخرى، ويقوم بتبنيها لصالحه، وهذا ما يشكل دعوة أحد الكتاب العرب إلى ترويض هذه المقاربة النقدية، ليس للبحث عن شرعيتها في الثقافة العربية، بل لكونها تمدّنا بأدوات نقدية للبحث عن السلطات المضمرّة في ثنايا الصورة وخطاباتها المتعددة.

التي تتركها الصورة، التي تسكننا، وتغزو فضاءاتنا وبيوتنا، فالتلفزيون آلة ترتبط بها بشكل يومي لاعتبارها أداة للفرجة، وأداة لا فكك منها في حياتنا، كأنّ التلفزيون، بهذا المعنى، هو الحياة التي نسكنها، أو، بالأحرى، هي التي تسكننا. إذا نظرنا إلى ما تقدمه الأخبار التلفزيونية من مشاهد الحرب والرعب فسوف نستطيع أن نموضع هذا موضع سؤال فلسفي، كسؤال نقدي يروم خلخلة عالم الصورة، عبر الإنصات إلى ما نسيته آلة التصوير حين تسجيلها الحدث أو الواقعة. صحيح أنّ التلفزيون أصبح سيد السادة، سلطة السلطات، ولأنه كذلك الجميل يرجعه قبيحاً، والحرب إصلاحاً، والكذب صدقاً،... وغير ذلك.

«إنّ شرط الحدث لا يكمن، إذاً، في الواقعة، فذلك تجريد غير وجيه، وإنما في إذاعته ونشره، فالمتحكّمون في الأصداء والإدراكات هم، أيضاً، سادة التاريخ المباشر»<sup>4</sup>.

ألا يعني هذا الكلام نوعاً جديداً من التوتاليتارية تبعد المتفرج عن الواقع؟ إنها لا تختفي، كما يرى الأستاذ بنعبد العالي، وراء النازي أو الشيوعي، وبالجملة لا تختفي وراء فكر شمولي يوحد الجميع عبر قهر الاختلافات، وطمس الفواصل. إنّ الأخبار، التي تقدمها شاشات التلفزيون، أصبحت المشروب السحري الذي يتناوله الفرد يومياً، ولأنه كذلك لم يعد بإمكانه التمييز بين الخبر والواقع، بين صدقية الخطاب وبطلانه، وبين تدخل الفلسفة لقراءة هذا الذي لا يقدم نفسه بوضوح، هذا اللامفكر فيه الذي يحتجب وراء الصورة، وراء المذيع الذي يقدم الأخبار والبرامج. لا يعني الاهتمام الفلسفي بهذا الفضاء إتلافاً لبوصلة الفيلسوف، بل إنّ الفلسفة، اليوم، تبحث في مفعولات السلطة عبر مساءلتها وخلخلة الخطابات الثاوية خلفها، والحاملة بريقها، «الفلسفة، بما هي مواجهة لكلّ نزعة كليانية، هي مواجهة للإعلام، إنها سعي لتجاوز الإعلام كتقنية، ومحاولة لاسترجاع تلك القدرة على التمييز، محاولة لإحياء حس الاختلاف وزرع الانفصال»<sup>5</sup>.

ألا يعني هذا قلباً لصورة حرب الخليج، التي لم تقع بتعبير بودريار؟ لأنّ الحرب التي قدمتها القنوات التلفزيونية هي الصور،

4 - المرجع نفسه، ص 244.

5 - عبد السلام بنعبد العالي، ص 8.

إنّ هذه الصورة، باعتبارها نسقاً ثقافياً ينمّ عمّا يؤسس به الغدامي أفاقه النقدي؛ أي في البحث عن الفحولة المضمرة وراء الخطاب، وكأنّ المال والجنس والعنف، الذي تقدمه الصورة (سينما - تلفزيون)، يحمل بعداً إحيائياً لنظام تقليدي يتمثل في الفحولة، بما هي سلطة، تتسلل بين الخطابات، وتتمظهر عبر مظاهر مختلفة، وتلبس لبوسات متعددة، وهذا ما يعيدنا لإعادة النظر في صورنا المشتتة والمعروضة في الطرقات، ليس لتفسيرها وفهمها وتأويلها بقدر ما تدفعنا إلى المساءلة، مساءلة الذات بما هي صورة الغير، ومساءلة الصورة لخلخلتها الأصل والنسخة معاً. وهنا قد نحيل إلى ما قاله روجيس دوبري؛ حيث ربط الصورة بالتحليل النفسي، معتبراً أنّ التشكيل هو مرآة التحليل النفسي في القرن التاسع عشر، بينما تشكل السينما موضوعته في القرن العشرين.

ونحن لا نستطيع الانتهاء من موضوعتنا بتباعد عنك كلما اقتربت منها، وتوزعت عبر أطيافها وظلالها، مثلما تشير إلى البحث في الأرشيف والذاكرة، في التراث والحاضر، في المكتبة والشبكة العنكبوتية إلى حد عياء الحواس وعطالتها؛ لذا أتوقف عند هذا القدر، وكأنني أنسلّ من النوافذ التي فتحتها، وكأنني لا أود إغلاقها؛ بل أستطيع، في لحظة من اللحظات، أن أطلّ منها إلى عالم الصورة، إلى سحر الصورة بعينين مغمضتين.

لذا، «إنّ ثقافة الصورة، اليوم، تقوم بما أنها نص ملحمي جديد يتحدى كلّ قوانين اللعبة النصّوية القديمة، ويتطلب منها خطاباً نقدياً يتوافق معه»<sup>6</sup>.

إذا كان عالماً اليوم، هو عالم الصور، فإنه يفترض فعلاً إقراءً محدداً، بمعنى كيف نقرأ الصورة، الصورة نصاً، لكن في المقابل يستطيع الجميع أن يقوم بذلك دون تمييز، كأنّ الثورة المعلوماتية، أو، بلغة أخرى، كأنّ انفجار الصورة أبعده النخب المفكرة وهمّش المثقف، هذا الأخير لا يستطيع قراءة النص إلا عبر فهمه وتفسيره، ثم تأويله، بمعنى أنه يحتاج إلى وقت طويل وإلى تراكم معرفي معيّن لقراءة نصّ من النصوص الأدبية أو الفلسفية أو غيرها... وهذا غير معطى للعامة، حتى أضحي العالم، بهذا الشكل، موزعاً بين النخبة/ القيادة، والعامة/ القاعدة. لكنّ هذا التصور التقليدي لم يعد ممكناً اليوم. حسب النقد الثقافي لم يعد ممكناً؛ لأنّ هيمنة وسيادة الصورة فتحت عيون الجميع لقراءتها وتأويلها حسب وضعية المتفرج/ القارئ.

فصورة أمريكا في المتخيل العربي تنمّ عن ترسيخ سلطاتها في وعي ولا وعي متلقيها، «إنّ ما يجبه الناس في أمريكا هو بالضبط ما يجبونه في أنفسهم، مثل المتعة والمنافسة، ومعاني الجنس والعنف والمال، ومعاني الحرية وانتصار الإرادة البشرية»<sup>7</sup>.

6 - عبد الله الغدامي، الثقافة التلفزيونية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار

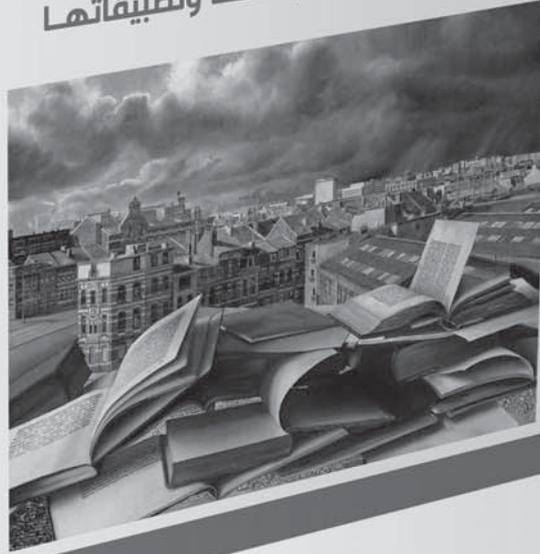
البيضاء، 2004، ص 75.

7 - المرجع نفسه، ص 67.

# صدر حديثاً

عبد الرحيم العلام

العلمانية والدولة المدنية  
تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها



مؤمنون  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث

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



## كيليطو موضع أسئلة «حوارات»

ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي\*

الحقيقة، يأخذون عليه كونه ليس أوروبياً بما فيه الكفاية. كانوا يصفون حساباتهم مع الماضي عن طريقه، وكذلك عن طريق أحمد شوقي.

\* ألم يكن شوقي يُعدّ «أمير الشعراء»؟

- كانوا يتحاملون عليه، ويوجهون إليه انتقادات لاذعة، مع أنهم كانوا يقدرّونه في أعماقهم (وهذا أمر لم أتعرف إليه إلا مؤخراً). المهجوم على شاعر محبوب، والحنجل ممن هو موضع إعجاب، ذلك كان موقف طه حسين والعقاد إزاء شوقي. كانت محاولاتها أول اتصال لي بالنقد الأدبي، كنت أقرأهما باحترام، يخامرني الانطباع بأنني أطرق بفضلها أبواب الحداثة الأدبية.

\* أعدتم إلى قراءتها منذ ذلك الوقت؟

- صراحةً لا، خوفاً من أن تخيب آمالي بعد الإعجاب الكبير الذي كنت أكنّه لهما. هذا ما حصل لي مع فينيمور كوپير: فأخر الموهيكان يظلّ أسطورة، وقد عمل العنوان والسينما على ترسيخها، بيد أنّ فتنة رواياته الأخرى لا تعمل عملها اليوم، أجد شيئاً من الحرج في قول ذلك، فكما لو أنني أتذكر لطفولتي. إلا أنّ سحر (جزيرة الكنز) لستيفنسون، و(مصيدة الذهب) لجمس أوليفير كورود، يظلّ هو نفسه دون مساس.

\* من هم الكتاب الذين تركوا آثارهم عليكم، فضلاً عن جول فيرن، وهيرجي، اللذين يبدو أنكم تنزلونهما أعلى منزلة؟  
- اكتشفتها مؤخراً. هيرجي أصبح مؤلفي المفضل، ستكون

الحوار التالي مقطع من كتاب (Kilito en questions En-) (tretiens)، وهو عبارة عن حوارات أجرتها معه الأستاذة أمينة عاشور، وقد ظهر السنة الماضية في منشورات لاکروازي دي شومان، وستظهر ترجمته العربية عمّا قريب في دار توبقال، في الدار البيضاء.

### عُقْدَةُ النِّفَاعِي

\* إلى متى تعود علاقتكم بالأدب الفرنسي؟

- اكتشفته في «الترجمة» العربية للمنفلوطي، الذي كان - وهذه جزئية طريفة - يجهل الفرنسية. ربّما كانوا يحكون له سيرانو دو بيرجوراك، پول وفيرجيني، سيدة الكاميليا، فكان ينسج على ذلك المنوال قصصه. كتابته الكلاسيكية مطبوعة بغنائية كانت تروق لكثير من القراء وقتئذ.

\* إذا، أنتم مدينون له بالكثير، فقد جعلكم تكتشفون الأدب الغربي والأدب العربي.

- بفضل اقتباساته، كنت قد اكتشفت الأدب الفرنسي، وكذلك لغة الأدب العربي. كنت معجباً بكتابه (النظرات)، وهو في ثلاثة أجزاء، يطرق فيه قضايا سياسية واجتماعية. إلا أنني توقفت عن قراءته، عندما تبينت أنه محط استهزاء من طرف زملائه، الذين كانوا مزدوجي اللغة، فكانوا يرون أنّ أسلوبه هجين مثقل بالوعظ؛ أي أنه، بعبارة موجزة، أسلوب مضى عليه الزمان. كانوا يأخذون عليه كونه بعيداً عن الحداثة، وفي

\* مفكر وأكاديمي من المغرب.

## \* لماذا لم تنشروه؟

- لا يستحق ذلك تمام الاستحقاق، كان يشمل عيباً جوهرياً؛ فقد أغفلت صرف فعل في صورة من صور الماضي، وقد نُبِهت إلى ذلك، وأُخذ عليّ، بنوع من العتاب، أنه من غير المقبول أن يرتكب أستاذ للغة والأدب الفرنسيين هذا النوع من الأخطاء. وبصفة أكثر جدية (لكن صرف الأفعال هو أيضاً أمر جدي) كنت قد تبنت أحكام بعض النقاد، الذين كانوا يعيبون بلا روية على مورياك أنه خلق شخصاً عديمي الطاقة ضعيفي القوة المعنوية. لاحظ عليّ الفيلسوف المصري نجيب بلدي أن الشخصية ما دامت بناء أدبياً، فإن الاهتمام الذي تثيره لا يتوقف على سلوكها، وإنما على رؤية الإنسان والعالم التي تدخل ضمنها. ومنذئذ، أصبحت أميل إلى اعتبار الشخصية السلبية أكثر أهمية.

## \* ماذا لاحظوا عليكم أيضاً؟

- أبدوا أسفهم بعض الشيء لكون دراستي لم تشمل مطلقاً أية إشارة إلى مفهوم القدر في علم الكلام والأدب العربيين. ونبهوني إلى أن رسالتي غابت عنها الإشارة إلى وضعي في العالم مقارنة بالموقف الأوروبي المسيحي، الذي كان عند مورياك، فلم يكن فيها ما يدل على هويتي. كانت هذه الكلمة قد أخذت تشق مسارها مثلما ستفعل كلمة استلاب.

## \* ألم تفكروا في ذلك؟

- كان ذلك يبدو لي غير ذي جدوى: كنت أقول في نفسي، ما محل مفهومات تحيل إلى الدهر والقضاء والقدر والنصيب والمصير في رسالة بحثي؟ ألم يعلمنا أساتذتنا «عدم الخروج عن الموضوع»؟ عندما كانوا يضعون على هامش إنشاءاتنا حرفي (خ.م)، كان ذلك يغيظنا، وما هم الآن يعيبون عليّ عكس ذلك. ما كان يبدو لي خارجاً عن الموضوع، غداً عندهم هو الموضوع الحق: ذلك أنني لو أقمت موازنة بين تراثين ثقافيين، كنت سأعني، بحسبهم، معرفتي بمورياك، وسأضيف فائضاً معرفياً إلى دراستي، وأزيد من أهميتها. إنهم كانوا يتوقعون أنني سأجيب بالجديد في تلك النقطة بالضبط. وعوض ذلك تركت نفسي تسبح بعيداً خارج الموضوع، وخضت في ما كان أحد الجامعيين الفرنسيين سيقوم به أفضل مني بكثير، وبكيفية أكثر مشروعية. فكأنني أُجِلت إلى كوني عربياً. ها أنا محكوم عليّ بالوفاء والتعلق بثقافة ولغة وجغرافيا وتاريخ، بأجداد لم يخطر والي في بال.

هناك، دوماً، مجموعة تانتان على طاولة غرفة نومي. أما فيما يخص جول فيرن، فإنني لم أبدأ قراءته إلا منذ أن اطلعت على مقال لـ رولان بارت حول جزيرة الألغاز. وعلى العكس من ذلك، قرأت دوستويفسكي وكافكا باكراً؛ بل يمكنني أن أقول قبل الأوان اللازم. نكاد لا نستفيق بعد قراءتها؛ إذ نظل مدى الحياة تحت تأثير العالم، الذي يصفانه، والمناخ الذي يفرزه ذلك العالم. إنه أمر لا يصدق. كان يحدث لي، في بعض المرات، أن أرى نفسي شخصية من شخص دوستويفسكي.

## \* أية شخصية على سبيل المثال؟

- أليكسي إيفانوفيتش، لاعب القمار. إنه منحشر ومنفصل في الوقت ذاته.

## \* لو لم تكونوا كاتباً، فهل كنتم ستصبحون لاعب قمار؟

- أنا كذلك بمعنى ما، أمضي وقتي في اللعب بالكلمات، هي أوراق لعبي، وهي قطع نردي، ودوايب قماري. في الحقيقة، هل الأدب شيء آخر غير كونه «كازينو» شاسعاً؟ لتذكر قوله مالارمي: «لن تحوّر مية النرد الصدفة قط».

## \* (المعرفة لعباً) هو العنوان الذي وضعه محمد لفتح للحوار الذي أنجزه معكم.

- يقول غوته في فاوست: «أنا من الشيوخوخة حيث لا يمكنني أن أقصر على اللعب، ومن الصغر حيث لا يمكنني أن أظل من دون رغبات».

## \* يخطر في بالي سؤال: لماذا خصصتم رسالتكم لتيل دبلوم

الدراسات العليا لفرانسوا مورياك؟

- اختيار نابغ من المصادفات، مجرد تمرين في الكتابة؛ لأنني لم أكن أطمح، وقتئذ، إلى إنجاز أي مشروع: كنت قد قرأت (عقدة الأفاعي)، فخلفت لديّ انطباعاً جيداً إلى الحد الذي ارتأيت فيه أن من الأفضل تخصيص بعض السنوات لكاتبها. وعندما تفضل جاك نوارى (الذي كان سينشر فيما بعد كتابه «الروائي والآلة»، منشورات جُوزي كُورتى، 1981-1982) بقبول الإشراف على رسالتي، اقترح عليّ دراسة مفهوم القدر في أعمال كاتب مدينة بوردو. دافعت عن عملي، سنة 1971، وكانت اللجنة راضية عنه بالغ الرضا.

**\* أصحح أنكم لم تحصلوا شيئاً؟**

- أمر واحد، هو أنه كان يستقي أمثله من غولدفينغر. وقد أدهشني ذلك أشدّ الدهشة، لأنني كنت أبعد ما أكون عن التفكير في أن روايات جيمس بوند (لم يكن اسم الروائي أيان فليمينغ وقتها يعني لنا شيئاً) يمكن أن تكون موضوعاً لدراسة أدبية. كان الاهتمام بما يوازي الكتابة الأدبية أمراً يطبعه التردد، وكانت الأبحاث «السيمولوجية» في مهد بداياتها. لم أكن على علم بوجودها. كم كانت دهشتي قوية عندما علمت أن بارت كان قد نشر، سنة 1964، مقالاً حول صورة إشهارية لعجين بانزاني.

**\* درّس في كلية الآداب في الرباط.**

- أعطى، خلال السنة الدراسية (1969-1970)، درسين للإجازة: أحدهما حول بروس، والآخر حول (جزيرة الألفاز). وقتها كنت أستاذاً في الكلية، إلا أنني لم أكن لأجرؤ على الحضور إلى دروسه، مخافة ألا أفهم شيئاً مرة أخرى. ومع ذلك تابعت درسه العمومي، الذي كان يدور حول قصة لـ إدغار آلان پو، (حقيقة قضية السيد فالدمار): كان عبارة عن أربع جلسات في المدرج أمام جمهور كثير العدد. كان ذلك، بالنسبة إليّ، أحسن تقديم لأعماله، ولِمَا كان يُسمى النقد الجديد. وأخيراً بدأت أفهم...، ورغم أن كتاب (درجة الصفر للكتابة) قد ظل منغلِقاً على فهمي، عاهدت نفسي أن أقرأ كلّ متن البارقي، والقلم في يديّ. استغرقت بعض الوقت كي أتأكد من أن الصعوبة، التي كنت ألقاها في البداية، كانت ناتجة عن الإحساس بالبليد بأنني لست أهلاً لذلك. وقد سبق لي القول إنّ تكويني كان يشوبه النقص، وقد تنبّهت إلى ذلك. عند نهاية الستينيات، سارعت الخطأ لألحق بالباحثين ذوي المنحى البنيوي. فكنت أقرأ تزفيتان تودوروف، وجيرار جينيت.

**\* ما الجديد الذي أفادتكم به قراءة رولان بارت؟**

- كثير من الأمور. لقد خلف لديّ اللقاء مع أعماله صدمة كبيرة. فقد تبّنت مدى جهالتي، عندما رأيته يتنقل من التحليل النفسي إلى النظرية الماركسية، فالبنوية والأنثروبولوجيا، وهي آفاق لم تكن معهودة لديّ. حتى ذلك الوقت، لم أكن أقرأ إلا نصوصاً أدبية، وبفضله تعلمت أن الأدب الخالص لا وجود له، وأن تحليل نص أدبي يقتضي معرفة الأبحاث الحديثة في مجالات أخرى. الأدب ملتقى مجموع المعارف. وينبغي الابتعاد عنه للتقرب منه تقريباً فعلياً. يقول شيوران بهذا الصدد: «إننا لا نغتنى إلا

**\* هل هذه الملاحظة هي التي دفعتكم إلى التفكير، ووجهتكم**

**نحو الثقافة العربية؟**

- كنت شبه مهيبٍ لذلك، فمنذ الطفولة أنا أقرأ باللغتين. قبل الدفاع عن الرسالة بقليل، أبدى زميل لي استغرابه من اختيار موضوع رسالتي، الذي لم يكن، في نظره، يستجيب لمتطلبات الوقت، ولا يسير «في اتجاه بناء ثقافة وطنية». ينبغي وضع هذه الملاحظة في سياقها، ففي نهاية الستينيات لم يكن يُعترف إلا بباركس، وفرويد، والتوسير، وكان يبدو من قبيل التباهي ذكر پول نيزان، وفرانز فانون، وإيمي سيزير، وكاتب ياسين، وألبر ميمي. في هذا العهد، الذي كانت فيه «النظرية» تحضر في كل مكان، لم أكن أقرأ إلا قليلاً من الروايات، كي أتمكن من استدراك معارفي بمختلف «مناهج تحليل» النص الأدبي. في هذا المناخ، الذي لم أعثر فيه على شيء أفضل أقوم به، وكَلَيْت وجهي قبلة المتون العربية، تحدوني الرغبة الحمقاء في أن أجد طرق دراستها. مجمل القول، إذاً، وبما أنني لم أتمكن من دراسة فرانسوا مورياك بروحي العربية، فقد عقدت العزم على أن أعكف على دراسة الأدب العربي، مستعملاً ما جنيته من دراساتي الفرنسية. وفي حقيقة الأمر، استرجعت الأواصر التي كانت تشدني إلى الكُتّاب العرب، الذين درستهم في فصل الدرس. إنه الانتقال من فرانسوا مورياك إلى المقامات.

**القطيعة**

**\* يظهر أن رولان بارت أثر أعمق الأثر في أسلوبكم.**

- كان أحد أساتذتنا، خلال سنوات الإجازة، قد دلّنا على (درجة الصفر للكتابة). كان ذلك سنة 1965. خلال السنة الموالية، إن لم تخني الذاكرة، سيّر رولان بارت يوماً دراسياً في أحد المراكز الثقافية في الرباط. خلال الصبيحة ألقى محاضرة (نشرت فيما بعد تحت عنوان «مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد»). كان الجمهور يتكون ممّا يقرب من عشرين مستمعاً، كانوا مطأطي الرؤوس، يدونون ما يقوله بعناية كبيرة. كان يتكلم ببطء كي يمكنهم من تدوين النقاط. في ذلك اليوم، لم يكن معي قلم ولا أوراق، ما كان يجعلني في وضع غير مريح، ولا سيما أنني لم أكن أفهم شيئاً ممّا يقول. درّس في الفيزياء النووية لم يكن ليظهر لي أشدّ صعوبة. أظنّ أن المستمعين الآخرين، من أساتذة وطلبة، لم يكونوا ليحصلوا شيئاً كثيراً هم كذلك، إلا أنهم كانوا يدونون النقاط، فيعملون بذلك على إخفاء انزعاجهم أمام خطاب كان يتعدّر عليهم إدراك مغزاه.

ينظرون إليّ بإعجاب، وبشيء من الغيرة. فجأة أصبح ذا شأن في أعينهم.

#### \* ألم يُحدث تأثيره في الطلبة منعرجاً فكرياً؟

- بعد ذهابه، كان ممثلو الطلبة، الذين كانوا يحضرون، من حين إلى آخر، اجتماعات الأساتذة، يعبرون عن تحفظهم حول مقرر الأدب. كانوا يجدونه «تقليدياً»، وينتقدون الدروس «السطحية» (بتعبيرهم) التي يُلقَّنونها. كانوا يطالبون بتعلم اللسانيات، وعلم اجتماع الأدب، والبنوية. عند نهاية السنة الدراسية (1970-1971)، رفضوا البرنامج، الذي كان الأساتذة يعتمدون تدريسه في السنة التالية، واقتروا برنامجهم هم، بلهجة لا تقبل الرد. وقد اعتمد مقترحهم، بعد بعض التعديلات بطبيعة الحال. كان التغيير قد جاء من طرف الطلبة، من أولئك الذين تابعوا دروس بارت.

#### \* هل فكرتم، فيما بعد، في العمل معه؟

- بعد ذلك بقليل، عندما قرّرت تسجيل موضوع لرسالة الدكتوراه في المقامات، كاتبته كي أطلب منه، إن كان يقبل، الإشراف على عملي. أجبني بأنه لا يمكنه ذلك، بما أنه ليس محصلاً درجة الدكتوراه. وأضاف، بلباقته المعهودة، أنه يأمل أن يطلع على تطوّر بحثي، وأنه يعرف مقامات الحريري عن طريق مقال لإرنست رينان. بإشارته إلى هذه الدراسة، التي كنت أجهل وجودها، أسدى إليّ خدمة كبيرة.

بالخوض في دراسات بعيدة عن دراستنا». ثم يضيف: «ما يجعل ضعاف الشعراء أشد ضعفاً هو ألا يقرؤوا إلا الشعراء (مثلما أنّ أردأ الفلاسفة لا يقرؤون إلا الفلاسفة)، في حين أنّ بإمكانهم أن يستفيدوا أيها إفادة من كتاب في علم النبات أو الجيولوجيا».

#### \* وأجود الشعراء؟

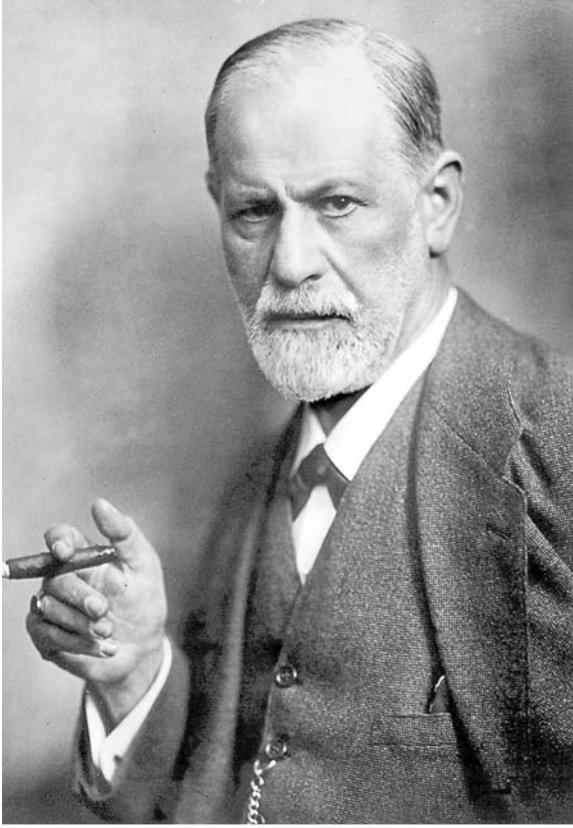
- إذا كنت قد استوعبت المقصود، فإنهم يتميزون لكونهم يقرؤون غير الشعر. كان غوته يولي اهتمامه لعلم النبات والبصريات. كما أنّ الشاعر المعري، الذي كان ضريراً، وبالرغم من ذلك، قد استفاد من علم الفلك، أعتقد أنّ شعره يستحق إعادة قراءة انطلاقاً مما يقوله عن النجوم.

#### \* ما زال قدماء طلبتكم يذكرون دروسكم حول بارت.

- خلال سنتين، اشتغلت معهم حول (S/Z)، وهو كتاب يشمل تحليلاً لقصة بالزاك (سارازين). كان ذلك بعد فترة قصيرة من نشره. كنا نحاول أن نرى إلى أيّ حد يمكن لـ«منهج» بارت أن يطبق على تحليل الهند السوداء لجول فيرن. لكي أهيئ هذا الدرس ودرساً آخر حول مالارمي (على ضوء دراسة جان بيير ريشار، عالم الخيال عند مالارمي)، كنت أشتغل طيلة الأسبوع، ولمدة عشر ساعات في اليوم. تنبغي الإشارة إلى أننا، في تلك الفترة، كنا لا نزال، في الوسط الثقافي في الرباط، حديثي عهد بالنقد الجديد، حيث كان الأساتذة على قدم المساواة بالضبط مع طلبتهم. كان عليهم أن يعيدوا النظر في تكوينهم، وكانت تلك مسألة حياة أو موت. كان الطلبة، في ذلك الوقت، لا يتنازلون عن آرائهم، ولم يكونوا يسمحون بعدم المعرفة ولا بالخطأ. أستطيع أن أذهب إلى القول إنّها كانت فترة مباركة.

#### \* هل كان لبارت معجبون أكثر في المغرب؟

- من ذا الذي لم يكن كذلك، سواء في فترة أم في أخرى؟ ومنهم عبد الكبير الخطيبي، ومحمد برادة، الذي ترجم (درجة الصفر للكتابة)، وإبراهيم الخطيب، الذي نقل إلى اللغة العربية (النقد والحقيقة)، وعبد السلام بنعبد العالي، الذي ترجم مقالات مختلفة حول السيميولوجيا. يحصل لي أن ألتقي في الخارج باحثين يشتغلون على أعماله، ويسألونني إذا ما كنت تعرّفت إليه عند إقامته في المغرب، وعندما أخبرهم بأنني كنت وقتها أستاذاً مساعداً في كلية الآداب في الرباط حيث أعطى دروسه، كانوا



## فرويد والتحليل النفسي بين الرفعة والضعفة

أحمد المطيلي \*

التحليل النفسي من التيارات الفكرية الثائرة<sup>1</sup>، التي كان لها أبلغ الأثر في مسيرة الفكر إبان القرن العشرين. وقد بدأ هذا التيار محتشماً عند نشأته، وما لبث أن قامت أسسه، وتوطدت دعائمه فأنشئت له مراكز وجمعيات مكّنت له من الذبوع والانتشار ما لم يُكتب لغيره من التيارات الفكرية في مضمار علم النفس. وهكذا شهد التحليل النفسي تألقاً وازدهاراً بلغ أوجه خلال الثلث الثاني من القرن المنصرم داخل عدة بلدان أوربية وأمريكية، وبلغت أصداؤه أصقاعاً متباعدة في الشرق والغرب. ومع أنّ التحليل النفسي، قبل كل شيء، مذهب من مذاهب علم النفس، على غرار المذهب السلوكي، والجشطات، وعلم النفس الإنساني، والمذهب المعرفي، لم يقف تأثيره عند حدود هذا العلم وحده، وإنما تعداه إلى مجالات وتخصصات عدة؛ كعلوم التربية، والاجتماع، والإناسة، والعِراقة، واللسنيات، وعلوم الدين، والتاريخ، والحضارة، والأدب والفنون، والسينما، فضلاً عن الطب النفسي والعصبي. على أنّ التحليل النفسي لم يسلم، منذ نشأته، من النقد والتجريح حتى في أشد الفترات وهجاً وازدهاراً، كما أنّ توسع حركته واكتساحها أوساطاً ثقافية ومهنية شتى لم يخلُ قط من انشقاق وتصدع وتآكل لم يفتر مداه إلى اليوم. فهل جدّ جديد منذ ميلاد هذا المذهب في أواخر القرن التاسع عشر؟ وماذا عسانا أن نضيف إلى ما تراكم من مقالات وأبحاث ودراسات تُعدّ بالآلاف؟

\* اختصاصي نفسي من المغرب.

1 - من الذين أضفوا صفة الثورة على مذهب التحليل النفسي نجد عدداً من الكتاب أمثال: مارت روبر، وبيير فوجيرولاس. انظر: Marthe Robert (1964). La révolution psychanalytique. Paris, Petit Bibliothèque Payot, 2002, 2 vol. et Pierre Fougeryollas (1970). La révolution freudienne. Paris, Denoël.

إنه سؤال يراود ذهن كل من رام الخوض في مجال مسبوق ومطروق، ولا سيما إذا تعلق الأمر بشخصية قد تبوّأت مكانة فريدة لا يدانيها أحد إلا قليلاً. وحسبي هنا أن أعرض لبعض القضايا الشائكة، التي يتجدد حولها الخلاف، وتحتدم بصددتها المواقف ما بين مدافع ومهاجم، فلا تبيين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الحقيقة. ولنبدأ باستعراض أطراف من سيرة فرويد، ونُتف من نظرياته.

### فرويد: من يكون؟

ما من عالم إلا لحياته نصيب قلّ أو أكثر من التأثير في ما أبدع أو كتب. أمّا سيجموند فرويد، فقد اتصلت حياته بمذهبه اتصالاً وثيقاً، حتى ليتعذر علينا أن نفهم أصول مذهبه إن لم يكن لدينا اطلاع على سيرته على نحو من الأنحاء. وقد بلغت الصلة بينه وبين مذهبه أن جعل حياته بكاملها «لا أهمية لها إلا في اتصالها بالتحليل النفسي». فهل نعجب، بعد ذلك، من الربط المحكم بين كثير من المفاهيم والإجراءات المنهجية والافتراضات النظرية، التي جالت في خاطر فرويد، وكشفتها وقائع سيرته، وحفظها لنا مذهبه؟

المصابات بالهستيريا ترتبط بمشاهد من حياتهنّ (الصددمات) آلت إلى النسيان بعد أن أثرت كثيراً فيهنّ»، وأنّ هذا المنهج «يتضمن علاجاً ذا صلة بهذه الملاحظة، ويقضي إثارة الذكرى المتصلة بهذه المشاهد تحت التنويم واستثارة حصولها (التطهير)»<sup>3</sup>. غير أنّها لم يتفقا على الأسباب الكامنة خلف تلك الأعراض، فبينما ذهب فرويد إلى أنّ للاضطرابات الهستيرية أسباباً جنسية، رأى بروير أنّ القول بذلك ينطوي على سببية أحادية. فكان اختلافهما هذا من أسباب خلافهما، وتفرّق السبل بينهما.

تلك كانت نقطة الانطلاق، حيث استعاض فرويد عن التنويم بمنهج تداعي المعاني لاستكشاف مجاهل اللاشعور، وخفايا الحياة الباطنية لمرضاه، ومن ثمّ مضى لبناء صرح المذهب بما توصل إليه من كشوف متلاحقة ومتصلة بطريقته الخاصة في التحليل والتأويل.

أمّا عن مصطلح التحليل النفسي فقد استخدمه فرويد لأول مرة سنة 1869، وتثير كلمة التحليل هنا السؤال عن دلالة هذا

3 - تلك كانت الرواية الرسمية لبداية التحليل النفسي، كما رواها فرويد، ورؤجها، من بعده، كاتب سيرته إرنست جونز. غير أنّ المراجعات التاريخية النقدية لحالة المريضة أسفرت عن رواية أقلّ إشراقاً وأدعى إلى الريبة والشك في صدق فرويد ونزاهته العلمية. فقد أثبت بالأدلة والوثائق عدم شفاء المريضة من أعراضها، بل لم تكن قد عولجت بالمنهج التطهيري، بل بالمنهج التنويمي، وبجراحات من الكلورال والمورفين، حتى أنها صارت مدمنة على المورفين! فضلاً عن أنّ الأعراض، التي أظهرتها المريضة كانت أقرب إلى الأمراض الدماغية منها إلى مرض الهستيريا بحسب بروير نفسه. والغرض من ذلك كله أن يثبت فرويد وزميله إحرزهما قصب السبق في ابتداء منهج علاجي جديد وناجح في الفترة التي تولى بروير علاج مريضته؛ ما بين سنتي 1880 و1882؛ أي قبل مباشرة عالم النفس الفرنسي بيير جانيه طريقة «العلاج النفسي» كما ظهر في كتابه عن «الآلية النفسية» المنشور سنة 1889. انظر على التوالي:

S. Freud (1914). Sur l'histoire du mouvement psychanalytique. Tr.: Cornélius Heim. Paris, Gallimard, 1991, Henri Frédéric Ellenberger (1970). The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry. Basic Books et Albrecht Hirschmüller (1978). The Life and Work of Josef Breuer. New York University Press.

ولد فرويد في 6 أيار/ مايو 1856 في مدينة فرايبورغ، وهي مدينة صغيرة تقع في مورافيا. كان الابن البكر لأمه، والابن الثالث لأبيه، بعد ولدين له من زواجه الأول. وقد انتقلت العائلة للإقامة في مدينة فيينا، بعد مولده بأربع سنوات، على إثر أزمة اقتصادية أفلست فيها تجارة الوالد. وقد عُرف الفتى منذ طفولته بنباهته، وباجتهاده في دراسته، وبجبه القراءة، وبإلمامه بكثير من اللغات. وكان من شأن اللمز والغمز، الذي لقيه من لدن زملائه، وهو يهودي، أن يضاعف من عزلته، وأن يجعله على التفوق في دراسته. وحينما آن الأوان ليختار المسار الذي يلزمه متابعته راودته مهنة المحاماة تأثراً بأحد رفاقه في الدراسة، لولا انجذابه إلى نظريات شارل داروين، واستماعه إلى قراءة بحث لجوته «حول الطبيعة»<sup>2</sup> أثر في عدوله عن المحاماة إلى الطب. فلعله كان يأمل أن تعينه دراسة علم وظائف الأعضاء على فهم الإنسان في وقت كان علم الحياة في أوج تألقه. ولم تتنه طول الدراسة، ومشقة التحصيل عن مواصلة مساره الدراسي، وإن لم يبد حماساً شديدة لدراسة الطب. إنما كان اهتمامه أشدّ بالطب العصبي على نحو ما تشهد به أبحاثه عن الجهاز العصبي. فلا جرم أن تخلف عن مزاوله مهنة الطب لتوقه إلى مواصلة البحث العلمي أو التدريس، لولا أنّ حالته المادية لم تكن لتسمح له بمواصلة البحث، فكان عليه أن يستقل بنفسه، ويفتح عيادته، ويبدأ مشواره المهني.

### بداية التحليل النفسي

أثناء اشتغاله في مختبر أستاذه بروك، التقى جوزيف بروير، وهو طبيب متخصص في الأمراض العصبية، كان قد حدثه بشأن مريضة له دعت بحالة «أنا أو». كانت تلك المريضة فتاة شابة تعاني من أعراض الهستيريا، وقد أبلغه، يومئذ، أنها كلما أفصحت عمّا في نفسها، وأطالت الإفضاء، تحسنت حالتها. ولما لاحظ أنها تنطوي على سرّ دفين، عمل على تنويمها مغناطيسياً حتى إذا ما أفضت بسرّها اختفت أعراضها. ولم تكن، يومئذ، المعارف الطبية قادرة على تفسير حالة الفتاة، وأسباب مرضها، ولا طريقة الشفاء منه. وقد سمى بروير هذه الطريقة في العلاج بـ«الطريقة التطهيرية». وقد أقرّ فرويد نفسه بأنّ المنهج التطهيري، الذي اتبعه زميله هذا، «استند إلى أمر أساسي هو أنّ أعراض

2 - سيجموند فرويد (1925)، حياتي والتحليل النفسي، تر. مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي. دار المعارف، القاهرة، 1994، ط 4.

والتاريخ، والأديان، والأساطير، والآداب، والفنون، والإناسة. وقد أمدته معرفته الواسعة تلك بزاد وافر من البيانات أعانته على صياغة تصوراته عن اللاشعور، والعصاب الجنسي، وانقسام الأنا، واستكشاف خبايا النفس ومجاهلها.

ولعل كتابه (تفسير الأحلام)، الذي يُعدّ إيداناً بميلاد مذهب التحليل النفسي، يكون نموذجاً لسعة الاطلاع، وتنوع المصادر، وتزواج التحليل النفسي الذاتي لأحلامه بأحلام مرضاه، والاستناد إلى معارف العصر وآدابه وثقافته على نحو ظاهر للعيان. وقد قال عنه صاحبه إنه يحتوي على «أثمن الكشوف التي شاء حسن الطالع أن تكون من نصيبي؛ فمثل هذا الحدس لا يأتي في العمر مرتين»<sup>5</sup>. وبمقدار ما كان كتابه هذا منطلقاً لتشديد صرح مذهبه، اكتسى مغزى ذاتياً في حياة صاحبه: «فقد تبين لي أنه كان جزءاً من تحليلي الذاتي، كان استجابتي إلى موت أبي: أي إلى أخطر حادثه، إلى أفجع خسارة تصيب امرأ في حياته»<sup>6</sup>.

### المفاهيم الأساسية للتحليل النفسي

تضمن التحليل النفسي جملة من المفاهيم الأساسية، التي اقترنت بالتحليل النفسي، وشكلت معالمة النظرية والمنهجية. ويحسن بنا أن نقف عند بعضها لبيان قيمتها ومكانتها في صرح مذهب التحليل النفسي. وهذه المفاهيم هي اللاشعور، والجهاز النفسي، والكبت، والحياة الجنسية للطفل، وعقدة أوديب، والهوامات الأصلية.

- **اللاشعور**: لا يذكر اسم فرويد من غير أن يقترن بمفهوم اللاشعور، وكأنه هو مكتشفه، وصاحب الشأن فيه. والحق أن مفهوم اللاشعور من المفاهيم الفلسفية، التي كانت رائجة إبان القرن التاسع عشر، قبل أن يدخل حظيرة علم النفس على يد أطباء وعلماء نفس قبل فرويد. وتتمثل جدّة تصور فرويد في أن جعل منه هيئة لها حيز «مكاني» يعجّ بالتمثيلات، التي عبّر عنها فرويد بالعواطف والنزعات المكبوتة. فالكبت يعمل على تقسيم النزعات الغريزية إلى شقين يتحوّل تمثل أحدهما إلى اللاشعور بينما تظهر العاطفة، التي كانت متصلة به، في شكل تمثل آخر يسد

المصطلح من جهتين اثنتين: الأولى أنه مسبوق باصطلاح مشابه له استخدمه غريمة بيير جانيه، وهو التحليل النفساني<sup>4</sup>، والثانية أنّ استخدام هذا اللفظ كان صدقاً للجو الفكري المتشبع بالخطاب التجريبي في تناول الظواهر الإنسانية المدروسة، فكان التحليل أحد السبل المنهجية المتبعة في وصف الظواهر وتعليلها.

لقد استخدم فرويد، في بداية الأمر، مفهوم التحليل النفسي منهجاً في استكشاف اللاشعور قبل أن يصير طريقة في العلاج، فنظرية مستحدثة في النفس قائمة على اللاشعور الخاضع للنزعة الجنسية.

وإذا ما شئنا أن نعين مصادر التحليل النفسي وجدنا أنها ثلاثة هي:

- **التحليل الذاتي**: وهو عبارة عن استبطان ذاتي قام به فرويد بدءاً من سنة 1895. وقد كانت حياته معيناً تراً للتحليل كثير من الجوانب المظلمة من حياته صبيّاً وشاباً وكهلاً، وفي مقدمتها عقدة أوديب. فقد كتب، في رسالة إلى صديقه وليام فليس، في آب/ أغسطس من سنة 1897، قائلاً: «مريض الأهم الذي يشغلني أكثر من غيره هو نفسي».

- **تحليل المرضى**: وقد أوّل ما يعرض لهم من أعراض على أنها تنحدر من نزعات جنسية مكبوتة على نحو ما تطالعنا به «خمس حالات من التحليل النفسي» بوجه خاص. وتمثل هذه الحالات في بابها نموذجاً فذاً في الملاحظة الدقيقة، والوصف المستفيض لأدقّ الخلجات النفسية الشعورية واللاشعورية وحيثياتها ومنشئها، فضلاً عن التفسيرات، التي يقدمها لمجريات حياة المريض على نحو عزّ نظيره في تاريخ علم النفس.

- **الخلفيات النظرية**: لقد كان فرويد غزير الثقافة، واسع الاطلاع على ما كتب في مجال الطب، والعلوم، والفلسفة،

4 - أطلق الطبيب والاختصاصي النفسي الفرنسي بيير جاني مصطلح التحليل النفساني (L'analyse psychologique) على منهج العلاج النفسي الذي ابتكره ما بين سنتي 1889 و1893، ومن ثمّ وجب التمييز بين مذهب فرويد ومذهب بيير جاني بدل الخلط بينهما كما يحصل أحياناً.

5 - سيجموند فرويد (1900)، تفسير الأحلام، تر. مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، 1969، ط.2، ص7، وص15.  
6 - المصدر نفسه، ص34.

مظهره على مجمل حياة الإنسان، موجةً لم تهدأ من النقد منذ انطلاق التحليل النفسي. ومن أجل مظاهر الجنسانية الطفلة أورد نظرية فرويد عن عقدة أوديب.

ظهر اكتشاف فرويد لعقدة أوديب عقب تحليله لذاته على نحو ما ورد في رسالة لصديق له قائلاً: «لقد وجدت في نفسي كما لدى الغير مشاعر الحب تجاه أُمِّي، والغيرة من أبي، وهي مشاعر أظهرها مشتركة بين جميع الصبيان»<sup>8</sup>. وقد تبوأَت نظرية «عقدة أوديب» شأنًا كبيراً في البناء النظري للتحليل النفسي، حتى لقد قال عنها فرويد نفسه: إنَّ «التحليل النفسي إن لم يستطع أن يفخر بأي عمل آخر إلا اكتشافه لعقدة أوديب المكبوتة، فإن ذلك وحده كفيل بأن يعطيه الحق في أن يُعدَّ من بين المعارف الثمينة الجديدة، التي حصلت عليها الإنسانية»<sup>9</sup>. وقد خلفت صياغة فرويد لنظريته أصدقاءً صاخبة امتدت إلى علماء الإناسة الأوربية، والأمريكية، والأفريقية، والعربية على السواء. فكانت مناسبة لتجديد قراءة مسرحية سوفوكليس لاستكناه الدلالات العميقة للمحكي الأوديب الثاوي في رحم الأسطورة الإغريقية. وقد أسفرت المراجعات الكثيرة عن مواطن الاختلاف والتباين في المناحي المنهجية المتخذة، وطرق التأويل المعتمدة، والنتائج المستخلصة.

وقد قُدِّر لكتاب هذه السطور أن يفحص قراءة فرويد للعقدة الأوديبية في ضوء متينٍ حكاثي عربيٍّ وأمازيغي تبين، على إثره، أنَّ الأسطورة، كما عرض لها سوفوكليس، إنما تكشف عن إشكالية أبوية بامتياز، على نحو يستدعي أن تُسمَّى عقدة لا يوس الأب، لا عقدة أوديب الابن. وبيان ذلك أن تأويل فرويد للمأساة الإغريقية أسقط من حسابه الماضي الأثم للوالد، مع أنَّ الجرائم التي ارتكبتها أوديب ليست إلا نتيجة متوقعة للإنذار الإلهي دونها علم من طرف الابن. فيكون أوديب ضحية الأخطاء المرتكبة من طرف الأب (غواية ابن مضيفه، واختطافه، ومخالفة الإنذار الإلهي بمعاشرة زوجته لثلاثاً تنجب فتلد من يقتله ويتزوجها، وسعيه،

الطريق أمام التمثيل الأول. فموضع الجدة هنا تتجلى في انقسام النشاط البشري إلى محتوى ظاهر قوامه ما نشعر به، ونفصح عنه، ومحتوى باطن لا نعيه لتضمنه ذكريات لأحداث لا شعورية. ومعنى ذلك أن في أعماقنا خبايا دفينه تسيرنا وتتحكم فينا، ولا نملك أن نطلع على أمرها في شيء إلا أن يتدخل المحلل النفسي ليخرجها إلى حيز الوعي بطريقة التداعي الحر.

لكن إذا كان كل ما هو مكبوت لا شعورياً، فليس كل ما هو لا شعوري مكبوتاً، بدليل أن ثمة معلومات تغيب عن وعينا برهة قصيرة، ثم ما نلبث أن نتذكرها؛ لأنها لم تكن قد تعرضت للكبت، فهي ذكريات قبشعورية. تلك كانت «النظرية الموضوعية» الأولى، أمَّا الثانية، فقد قامت على التمييز بين الهو والأنا الأعلى والأنا. أمَّا الهو فموئل النزعات البشرية المناهضة للعقل والأخلاق، وأمَّا الأنا الأعلى فيتكون خلال مرحلة الطفولة باستدخاله للأوامر والنواهي والقواعد الخلقية، التي يتلقاها الطفل من الأبوين، بينما يقوم الأنا مقام الوسيط بين مطالب الهو ومقتضيات الواقع الخارجي.

- الكبت: لقد عدَّ فرويد الكبت المكون الأساس للنواة الأصلية للاشعور و«حجر الزاوية التي يقوم عليها صرح التحليل النفسي برمته»<sup>7</sup>. وهو آلية دفاعية يلجأ إليها الأنا لحماية نفسه من الصراعات الكفيلة بالإفشاء إلى عُصاب. فإذا ما لاحت في الذهن فكرة ما، أو صورة تمثل النزعات الغريزية، التي قد تتحل بالتوازن النفسي، عمد الفرد إلى كبتها. غير أن كبتها لا يعني زوالها؛ بل تظل فاعلة تترقب فرصة العودة إلى الشعور. ومن شأن فاعليتها تلك أن تستنفد كثيراً من الجهد والطاقة دون طائل. ومن ضمن الحيل الدفاعية الأخرى، التي كشف عنها فرويد، نذكر الإسقاط، والتكوين العكسي، والنكوص، والتسامي.

- الحياة الجنسية للطفل: ليست الحياة الجنسية للطفل فكرة جديدة تمام الجدة، كما يحال البعض، بل سبق فرويد إليها فلاسفة وأطباء من قبل. غير أن فرويد تميز عمّن سبقه في الإلحاح عليها وصياغتها صياغة نظرية محكمة تفيد في فهم مجريات الحياة الوجدانية للإنسان. وقد أثار توسيع فرويد للجنس، وتعميم

8 - Sigmund Freud (1887- 1902). La naissance de la psychanalyse, lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans. Tr.: Anne Berman. Paris, P.U.F., 1956.

9 - سيجموند فرويد (1938)، معالم التحليل النفسي، تر. محمد عثمان نجاتي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، 1966، ص 148-149.

7 - S. Freud (1914). Ibid.

فإنهم يَعدّون الفعل الجنسي حتماً ضرباً من الإيذاء أو الإذلال؛ أي أنهم يتصورونه بمعنى سادي. ويبين لنا التحليل النفسي، كذلك، أنّ مثل هذا الانطباع في الطفولة المبكرة يسهم كثيراً في الاستعداد لتحويل الهدف الجنسي، فيما بعد، تحويلاً سادياً<sup>12</sup>.

وما فتئ فرويد يؤكد حقيقة المشهد وتأثيراته المرضية، فيقرر في آخر كتاب له: «وشيء آخر لم يكن متوقّعا، وهو التأثير الذي يحدث عن رؤية الأطفال أو سماعهم للاتصال الجنسي، الذي يتم في الغالب بين الكبار (الوالدين)، في وقت لم يكن أحد يفكر في أنهم سيهتمون بمثل هذه الأمور، أو سيفهمونها، أو يستطيعون تذكرها فيما بعد. ومن السهل أن نلاحظ مدى إثارة هذه التجارب لقابلية الطفل، وكيف أنّ ذلك قد يوجه دوافعه الجنسية الخاصة نحو اتجاهات معينة لا تستطيع، بعد ذلك، الرجوع عنها أبداً». فهي «تكوّن استعداداً للقهر العصبي، الذي سيجعل من المستحيل على الأنا، فيما بعد، أن يتحكم في الوظيفة الجنسية، وربما يجعله يعرض عن هذه الوظيفة نهائياً. وتؤدي هذه الحالة الأخيرة إلى العصاب. فإذا لم يحدث العصاب ظهرت عدة انحرافات مختلفة، أو أصبح تدبير هذه الوظيفة... أمراً متعذراً كلياً»<sup>13</sup>.

وقد بدا لي أنّ مفهوم المشهد الأصلي يلقي ضوءاً كاشفاً على الدلائل النفسية، التي تنطوي عليها آية الاستئذان، بما يدل على وجه الإعجاز النفسي فيها: «يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمنكم والذين لم يبلغوا الحُلْم منكم ثلاث مراتٍ من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم، وإذا بلغ الأطفال منكم الحُلْم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم كذلك يبين الله لكم آياته والله عليم حكيم»<sup>14</sup>.

في نهاية المطاف، لقتل ابنه). وإذ يتغاضى فرويد عن الماضي، بما حفل به من خطايا وجنایات، يُجرّم الابن، ويبرئ الأب. وقد بين تحليل المتن الحكائي أنّ «الصراع الأوديبي مرتبط أساساً بنفوذ الأم في الابن»، وأنّ الذنب «ذنب الأبوين لا ذنب الأبناء»، وهو ما استدعى إثارة «هُوم قتل الأطفال»، الذي عدّه أحد المحللين النفسيين أكثر الهوامات أصالة<sup>10</sup>.

- الهوامات الأصلية: يرى فرويد أنّ الخيال الإنساني تتظمه بنى تحليلية نموذجية كونية، مهما اختلفت التجارب الشخصية للأفراد، وذلك من قبيل المشهد الأصلي، والإغواء الجنسي، والإخصاء، سمّاها هوامات أصلية. فلنقف على إحداها، وهو المشهد الأصلي، لتبين دلالاته، وخصائصه، وتأثيره.

يُقصّد بالمشهد الأصلي «مشهد العلاقة الجنسية بين الوالدين، التي يلاحظها الطفل، أو يفترضها، استناداً إلى بعض المؤشرات، ومن ثمّ يتصورها هوامياً. ويؤولها عموماً على أنها تعنيف من قبل الأب»<sup>11</sup>. ومما يسر حصول المشهد مشاركة الطفل فراش أبويه كما هو شائع في كثير من الأسر، فيتأثر متأثراً بالغاً في حياته الوجدانية والجنسية حاضراً ومستقبلاً.

لقد ظهر مصطلح «المشهد الأصلي» لأول مرة في إحدى مخطوطات فرويد لعام 1897، غير أنّ اتضاح دلالاته في ذهنه، وتبين معناه، استغرق عدة سنوات من الاستقصاء والمراجعة والترصين. وقد كتب عن حيثيات اطلاع الطفل على مشهد العلاقات الجنسية بين الأبوين، وأثرها النفسي، قائلاً: «إن عاين الأطفال، في هذه السن المبكرة، اتصالاً جنسياً بين البالغين، وهي فرصة تتوافر لهم لاعتقاد الكبار بأنّ الطفل الصغير لا يستطيع فهم الأمور الجنسية،

10 - ألقى البحث في ندوة دولية نظمت أيام 15 و16 و17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1995 في جامعة تولوز لومبراي. انظر:

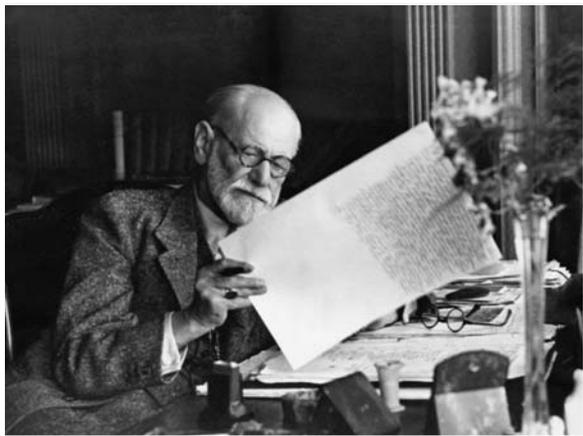
Ahmed EL MTILI (1997). «Entre Edipe et Laïos: du lien parental au conflit oedipien». In: Abdelhadi Elfakir et Viviane Bidou-Houbaine (dir.). Pratiques cliniques, psychopathologie et démarche interculturelle. Edition COFRIMI, 3, 29- 39.

11- Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis (1967). Vocabulaire de la psychanalyse. P.U.F., 1994, 12e éd., p. 432- 433.

12 - سيجموند فرويد (1905)، ثلاث مقالات في نظرية الجنس، تر. سامي محمود علي، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص 77.

13 - سيجموند فرويد (1939)، (مصدر سابق)، ص 137-138.

14 - سورة النور (آية 56 و57 برواية ورش، و58 و59 برواية حفص). هذا ما افترضته في البحث الذي ألقيته في المؤتمر المغربي الأول والوطني الثاني للإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد نظم في كلية العلوم التابعة لجامعة عبد المالك



### الدين في مرآة التحليل النفسي

يُلاحظ أنّ فرويد نحا، في الثلث الأخير من حياته، منحى فكرياً شمولياً سعى فيه لارتداد آفاق بعيدة عن المجال العيادي، فاتجه لدراسة الآداب والفنون، والتاريخ، ونشأة الدين، والحضارة. وقد أسفرت كتاباته، خلال هذه الحقبة، عن تصورات هي أشبه ما تكون بنظرة كونية منها إلى تصور علمي محايد للوقائع، التي تقع في دائرة الاختصاص، وتخضع للبحث والتقصي العلمي الدقيق.

وفي هذا السياق، لا يمكن أن نفهم نظرة فرويد للدين على المستوى النفسي، إن لم نربطها بنظرته إلى منشأ الدين على المستوى التاريخي. فكيف تمّ ذلك؟

وموقف فرويد هذا لا يختلف عن الموقف العام لفلاسفة الأنوار بشكل عام. وكلّ ما في الامر أنه أضاف البعد النفسي إلى مجموع حججهم بأن جعل الدين عصباً طفولياً قد يأمل المحلل النفسي أن تتمكن الإنسانية يوماً من مغالبتها تماماً، كالطفل حينما يشبّ عن الطوق. وهو يشترك في نظريته هذه مع النظريات السائدة في القرن التاسع عشر، تلك النظريات التي غلبت عليها الصبغة المادية المنكرة للوحي والرامية إلى تفسير الدين، اعتماداً على المكونات الطبيعية، أو النفسية، أو الاجتماعية، فتجعله صنعة المؤسسات الاجتماعية. ونحن نعلم أنّ الفكر الوضعاني، الذي ساد إبان القرن التاسع عشر، كان يرى أنّ لوج الإنسان عتبة العلم، وسيادة التفكير العقلاني، إيداناً بتخطي المرحلة الدينية وفقاً لقانون الأطوار الثلاثة للفيلسوف الفرنسي أوغست كونت.

يرى فرويد أنّ الأفكار الدينية نابعة من «ضرورة الاحتواء من التفوق الساحق للطبيعة»<sup>15</sup>. وإذا كانت الأم، التي تطعم الطفل من الجوع، وتؤمّنه من المخاطر الخارجية، هي أول محبوب له، فإنّ الأب لا يلبث أن يقوم مقام الأم طوال مرحلة الصبا، بما أوتي من قوة وبأس، لولا أنّ صلة الطفل به يعترها قدر من المثوية قوامها الخوف، الذي يستشعره منه جراء صلته الوثيقة بأمه، والإعجاب به. وحينما يتقدم الطفل في العمر، يكشف أنه مقدر عليه أن يظل عاجزاً عن حماية نفسه من القوى العليا والمجهولة، ومن ثمّ «يضيف عليها ملامح هيئة الأب، فيخلق لنفسه آلهة يخشاها، ويسعى ليجعلها ملائمة، ويعزو إليها مهمة حمايته»<sup>16</sup>. وتبعاً لذلك، ليست الأفكار الدينية خلاصة للتجربة أو القدرة الاستدلالية للتفكير، «بل هي أوهام، وتحقيق للربغبات الأقدم والأقوى والأشد للإنسانية، وسرّ قوتها في قوة رغباتنا»<sup>17</sup>. ولا يفتأ فرويد يلحّ على أنّ «المذاهب الدينية كلها أوهام، ولا يمكن التحقق منها ولا أحد يلزمه أن يعدها حقيقة وأن يؤمن بها». والوهم، في عرف فرويد، ليس بالضرورة زائفاً، وإنما يتميز بكونه نتاجاً للربغبات البشرية، التي بوسعها أن تتحقّق ولو بمقدار. ومن ثمّ «ليس بوسعنا دحضها أو إثباتها».

تلك كانت نظرة فرويد إلى الأسس النفسية للدين. أمّا من الناحية التاريخية، فقد أصدر النظرية الطوطمية، التي لقيت رواجاً لدى الرعيل الأول من علماء الإناسة في عصره. وقد اختلق فرويد ما سمّاه هو نفسه «الأسطورة العلمية المتصلة بالأب في العشيرة البدائية»، هذا الأب الذي ارتقى فيما بعد إلى مكانة الخالق، وقد كان في بداية الأمر يستحوذ على جميع نساء العشيرة، قبل أن يقرر يوماً ببناءؤه قتله وافتراسه. غير أنهم ندموا على ما اقترفت أيديهم فقررروا سنّ نظام اجتماعي يجرّمون بمقتضاه الزواج من نساء العشيرة، ويمتنعون عن قتل من يقوم مقام الأب (الطوطمية). وقد رأى فرويد أنّ تصوره هذا يفسر التحريمين الأصليين الذي نجدهما في كلّ الأديان، وهما تحريم قتل الأب، وتحريم زنى المحارم، كما يفسّر مسألة الخطيئة الأصلية، وهي هنا خطيئة قتل الأب بحسب فرويد، وما يترتب عليها من الإحساس بالذنب.

السعدي في تطوان (المغرب)، يومي 15 و16 شوال 1428 الموافق لـ 26 و28 تشرين الأول/ أكتوبر 2007 للميلاد. انظر: أحمد المطيلي (2008)، «آية الاستئذان والمشهد الأصلي»، في: المجلة الإلكترونية لشبكة العلوم النفسية، 5، 18-19.

15 - S. Freud (1927). L'avenir d'une illusion, Paris, P.U.F., 1973, p. 63.

16 - Ibid, p. 64.

17 - Ibid. p. 84.

لقد خلفت هذه القراءة ردوداً عاصفة، بما تضمنته من افتراضات وادعاءات مناهضة للحقائق التاريخية المتعارف عليها. وقد يرى بعضهم، في هذه الرواية العائلية، قصة فرويد نفسه مع «اكتشافه» للاشعور، وقد صار ذا صبغة كونية، بعد أن تخلص من كل دعامة دينية مختارة؛ إذ لا شك في أن تجريد موسى -عليه السلام- من انتماؤه العبراني إنما أراد به أن يبين أن المؤسس لمذهب ما، وليكن مذهب التحليل النفسي، إنسان مغترب عن البلد، أو عن العصر، أو منقسم على ذاته؛ «فبهذا الشرط يتمكن من قلب التقليد، وتخطي دين الأب، والنهل من ثقافة أخرى، والابتداع»<sup>21</sup>.

### توسع حركة التحليل النفسي

منذ سنة 1902، تحلق حول فرويد جماعة من الأتباع نظموا، فيما بعد، المؤتمر الأول للتحليل النفسي سنة 1908، ثم تأسست الجمعية الدولية بعد ذلك بستين. ولئن لم يُقدّر لفرويد أن يحقق أمنيته بدراسة الحقوق، أو ولوج السياسة، فإننا نجد في نضاله لتثبيت أركان مذهبه، والدفاع المستميت عنه، وحمايته من كل تبديل، أو تحوير، أو تثوير، ما يشفي الرغبات الطفولية القديمة في نفسه.

وقد سعى وتلاميذه لتوسيع نطاق تطبيق التحليل النفسي على مجالات شتى؛ كالنون والآداب، والأديان، والأساطير، والإناسة، والتاريخ. كما اتجهت عناية بعض المحللين النفسيات، أمثال ميلاني كلاين (ت 1960)، وأنا فرويد (ت 1982)، في إنجلترا، إلى علاج الأطفال، وابتداع طرائق جديدة تناسب مراحل عمر الطفل، ومقتضيات نموه، كما سعى آخرون لتطبيق نتائج التحليل النفسي في مجال التربية والتعليم.

أما على المستوى الجغرافي، فقد اتسع مجال التحليل النفسي في عدة أصقاع، وتنوعت مشارب المتيمين إليه تبعاً لظروف كل محل، والمؤثرات الثقافية والحضارية لبيئته. وعلى هذا النحو ظهرت تيارات شتى أذكر منها التيار الثقافي، الذي نبه أصحابه إلى الأسس المتصلة بالتربية، والأعراف والتقاليد الاجتماعية السائدة، وطرق تنظيم العمل، وتأثير المؤسسات الاجتماعية

ولعل أول النقاد لنظرية سيجموند فرويد هذه تلميذه أوسكار إيفيستر (1873-1956)، الذي كان قسيساً بروتستانتياً ومحللاً نفسياً<sup>18</sup>؛ فقد ردّ عليه بمقال بلوغ بعنوان «وهم مستقبل»<sup>19</sup>، أخذاً عليه خلطه بين الدين والإيمان، ومؤكداً أن العقيدة الحقّة تحصن صاحبها من العُصاب بدل أن تصيبه به. وما كان من فرويد إلا أن ردّ عليه مستدركاً بأن «التحليل النفسي في ذاته لا يقف في صف الدين أكثر مما يقف مناهضاً له. فهو أداة محايدة بوسع المتدينين والعلمانيين أن يُسخرّوها بشرط واحد هو إراحة الناس من الآلام»<sup>20</sup>.

وفي كتابه (موسى الإنسان والتوحيد)، يسير فرويد سيرته السابقة في افتراضه قتل البطل، فيذهب إلى أن موسى -عليه السلام- مات مقتولاً من طرف قومه، الذين كفروا برسالته، وآثروا عبادة الأوثان. كما افترض أنه لم يكن عبرانياً، وإنما كان مصرياً، حسبما قال بذلك عدد من المؤرخين المتشبعين بالفكر النقدي لعصر الأنوار. فتكون عقيدة التوحيد، إذاً، عقيدة مصرية بحثة لا ابتكاراً يهودياً، وتكون التوراة من وضع أمنحوتب الرابع. وطبقاً لهذا الافتراض، أيضاً، يكون موسى قد أضفى صبغة روحية على عقيدة التوحيد، وألزم قومه بالختان، وهي شعيرة مصرية، حتى يبين لهم أن الله قد اصطفاهم بهذا العهد، ويميزهم عن غيرهم. ولما لم يقبلوا الدين الجديد، الذي بشرهم به، قتلوه، وكتبوا ذكرى حادث القتل هذا. ويمثل بزوغ المسيحية عودة المكبوت حيث يتبوأ الابن مكان الأب، تماماً كما حصل في العصور الغابرة أيام العشيرة البدائية.

18 - وهو حالة فريدة من نوعها في تاريخ حركة التحليل النفسي في بداية نشأتها؛ فقد كان رائداً من رواد التحليل النفسي في سويسرا، وتميز، في جلساته مع مرضاه، بالمزاوجة بين التحليل النفسي والعلاج الروحي تبعاً للمذهب البروتستانتية، مستهدفاً بذلك أن يقود المريض إلى استعادة ثقته في عقيدته النصرانية، بعد أن يخلصه من الاضطرابات العُصابية. وقد كان فرويد يفتتح رسائله إليه بعبارة: «عزيزي رجل الله». راجع:

Elisabeth Roudinesco et Michel Plon (1997). "Pfister Oscar (1873-1956)". In: Dictionnaire de la psychanalyse. Paris, Fayard, 2000, p. 812-814.

19 - Oskar Pfister (1928). «L'illusion d'un avenir». In: Revue française de psychanalyse, 40, 3, 1977, 503 - 546.

20 - E. Roudinesco et M. Plon (1997). Ibid.

21 - E. Roudinesco et M. Plon (1997). «Homme Moïse et la religion monothéisme». In: op. cit. p. 463- 467.

شتى كالبعثات الدراسية، والتدريس، والتأليف، والأدب الروائي، والفن السينمائي. وقد بدأ انتشاره، أولاً، في بعض الأقطار كمصر، وسورية، ولبنان، قبل أن يمتد تأثيره وانتشاره في أقطار المغرب العربي على فترات متباعدة. ولعل علماء النفس والتربية المصريين كانوا سباقين إلى الاطلاع على كتابات سيجموند فرويد، والتفاعل معها تسليماً أو نقداً، سلباً أو إيجاباً، وتبعهم اللبنانيون والسوريون فالمغاربة، وحظرتة دول عربية خليجية.

وما هو جدير بالذكر أن التحليل النفسي وجد، خارج الدائرة الضيقة لعلماء النفس، قبولاً واسعاً لدى رجال الأدب والنقد. وقد عمل هؤلاء على استلهاهم في إبداعهم، والاسترشاد بنظرياته في فهمهم لشخصيات الأدباء، وتحليلهم لأنارهم الثرية والشعرية على السواء. وقد خلفت الأبحاث الرائدة لكل من حامد عبد القادر، ومحمد النويهي، وعباس محمود العقاد، وعز الدين إسماعيل، وأحمد خلف الله<sup>24</sup>، ردوداً متفاوتة في أوساط الأدباء والنقاد وعموم القراء، مازالت أصداؤها تتردد إلى يومنا هذا. لنقرأ هذه الشهادة لحسن عبد القادر سنة 1945: «إن كثيراً من الدوافع النفسية، التي تدفع الإنسان إلى الإنتاج الفني بوجه عام، والأدب بوجه خاص، مردّها إلى النزعات الباطنية المكبوتة، التي تؤثر في الحياة الشعورية تأثيراً لا يشعر به الإنسان، فإن العقل الباطن ليس خامداً هامداً، ولكنه يقظ فعّال يؤثر في حياة الإنسان العقلية دون

كالأسرة، والمدرسة، ممّا لا يصح تجاهله، أو الغض من شأنه في تشكيل البنية الشخصية للفرد. وفي مقدمة هؤلاء، أذكر إبراهيم كاردينير (ت. 1981)، وقد كان من أوائل الذين سعوا لتحويل بعض الأطروحات الفرويدية على النحو الذي يستجيب ونتائج الإناسة الثقافية. كما نبه آخرون إلى الضغوط الاجتماعية الصادرة عن البيئة الاجتماعية على نحو ما تطلعننا عليه كتابات هاري ستاك سوليفان (ت. 1949) عن الأسس الاجتماعية للشخصية، وفل مثل ذلك عن كتابات كارين هورني (ت. 1952)، التي سعت لتصحيح بعض جوانب الخلل في نظرة فرويد المعادية للمرأة. وكذلك فعل إيريك فروم (ت. 1980)، الذي نعى على فرويد نظريته المتشائمة إلى الإنسان والحضارة، وانتقد نظريته الغريزية، التي تضفي منحى جبرياً على النزعة العدوانية<sup>22</sup>، وتصوراً سلبياً للدين، ومسحة قائمة عن مستقبل الجنس البشري. ولا بدّ من أن نشير، كذلك، إلى تيار التحليل النفسي للأنا بقيادة هانز هارتمان (ت. 1970)، وهو التيار الذي سعى أصحابه إلى تأكيد وظيفة الأنا في الحياة النفسية السوية منها والشاذة. وهم، بذلك، يجعلون للأنا مكانة مستقلة تحملها على مواجهة الواقع. وكلا التيارين الثقافي وتيار التحليل النفسي للأنا ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية. كما يلزم أن نشير إلى التيار اللاكاني لصاحبه جاك لاكان (ت. 1981)، الذي كان له أبلغ الأثر في الحياة الثقافية الفرنسية خلال العقود السادس والسابع والثامن من القرن المنصرم.

### العالم العربي والتحليل النفسي

لعل اسم فرويد من أكثر الأسماء انتشاراً في العالم العربي دون منازع، حتى ليظنّ الظان أنّ التحليل النفسي وعلم النفس كيان واحد<sup>23</sup>. وقد عرف التحليل النفسي طريقه إلى العالم العربي بوسائل

يتصدر قائمة علماء النفس بنسبة 32 ٪، متبوعاً بألفرد أدلر، وبياجيه، بنسبة 1,6 ٪ لكل منهما، وهي النتيجة التي أسفرت عنها الدراسات الميدانية، التي أجريت في بعض الأقطار العربية، كمصر، والكويت، وإن بنسب مختلفة. انظر على التوالي: مصطفى سويف (1967)، علم النفس الحديث: معاملة ومهاج من دراساته، الأنجلو المصرية، القاهرة. و: عبد الحليم محمود السيد، وعبد اللطيف محمد خليفة (1995)، صورة علم النفس لدى الجمهور العام في مصر، في: علم النفس (مصر)، 34، 9، 14-37. و: عبد اللطيف محمد خليفة (1999)، «صورة علم النفس لدى الجمهور العام في المجتمع الكويتي، في: المجلة العربية للتربية، تونس، 19، 2، 62-91.

24 - حامد عبد القادر (1949)، دراسات في علم النفس الأدبي، لجنة البيان العربي، القاهرة. ومحمد النويهي (1953)، نفسية أبي نواس، دار الفكر، بيروت، ط2. وعباس محمود العقاد (1953)، أبو نواس الحسن بن الهائث، دار الكتاب العربي، بيروت، 1968. وعز الدين إسماعيل (1963)، التفسير النفسي للأدب، دار المعارف، القاهرة. ومحمد خلف الله (1970)، من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1970، ط8.

22 - لقد عرضت لمقارنة بين نظرة سيجموند فرويد وإيريك فروم بشأن النزعة العدوانية، وطريقة كل منهما، في تناولها، وفقاً لمنظوره الخاص لكل منهما. وقد نشر المقال ضمن أعمال الندوة، التي نظمتها الجمعية العالمية لإريك فروم المعقدة في مدينة فاس يومي 3 و2 نيسان/ أبريل 2007. انظر: أحمد المطيلي (2007)، «نزعة الموت أم هوى التدمير؟»، في: حميد لشهب (تنسيق)، حوار الثقافات والنزعة الإنسانية، منشورات توب إديسيون، ص 131-148.

23 - لقد أجريت بحثاً ميدانياً عن «صورة علم النفس»، ألقينته في اليوم الدراسي، الذي نظّمته الجمعية المغربية لعلم النفس بتاريخ 16 آذار/ مارس 2013 في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط. وقد تبين من البحث أنّ اسم سيجموند فرويد

حاسماً في مسيرة التحليل النفسي، وانقلاباً جذرياً لم تخفت أصداؤه إلى اليوم<sup>27</sup>. فبعد أن كان فرويد يرى أن الاعتداءات الجنسية هي السبب الأغلب، الذي يقف خلف الاضطرابات العصبية، التي يتخبط فيها مرضاه، ها هو ذا الآن يقرّ بأنه كان مخطئاً في رأيه، لاستحالة أن تكون الاعتداءات الجنسية بهذه الكثرة، وكلّ ما في الأمر أن الطفل يخلق أحداث الإغواء اختلاقاً جرّاء نشاط جنسي ذاتي. وقلّ مثل ذلك عن تعديله لمكونات الجهاز النفسي، وإدخاله مفهوم نزعة الموت على سبيل المثال.

وأما تلاميذه وأتباعه، فمنهم من حذا حذوه، فلم يخالفه في كثير أو قليل، ومنهم من اجتهد، فارتاد آفاقاً جديدة، مثل: أوتورانك، الذي رأى في «صدمة الميلاد» عقبة كؤوداً يجاهد الإنسان طوال حياته لتخطيها، وميلاني كلارين، التي تخصصت في مجال التحليل النفسي للطفل، واستخبرت مجاهل الحياة الهوامية للرضيع، وأرجعت عقدة أوديب إلى مرحلة مبكرة من حياة الصبي. وكذلك فعل جاك لاكان حينما وقف طويلاً عند مرحلة المرأة وتداعياتها على مستوى التماهي، وتحديد أسس الهوية.

وأما المحللون النفسيون، الذين قطعوا شوطاً في صحة فرويد، ثم آثروا الاستقلال بأنفسهم، أو ابتدعوا أصولاً بديلة تصحح مواطن الخلل، أو تؤسس لمذاهب منفصلة، فلم تخلّ منهم حركة التحليل النفسي منذ بدايتها. ويقفز إلى أذهاننا اسماً علمين شهيرين من أعلام التحليل النفسي، هما ألفرد أدلر، مؤسس «علم النفس الفردي»، وكارل غوستاف يونج، صاحب «علم النفس التحليلي». فقد رفض أولهما إلحاح فرويد على الدافع الجنسي بوصفه الدافع الأساس للسلوك، مثلما رفض أن تكون الغرائز محدداً للسلوك، وارتأى، في مقابل ذلك، أن «إرادة التفوق» أولى بأن تكون دافعاً أساسياً للسلوك البشري برمته. وأما الثاني،

شعور منه، وبخاصة ما يُسمّى العقد النفسية، التي أهمها عقدة الرفعة، وعقدة الضعة، وعقدة أوديب، وعقد كثيرة<sup>25</sup>.

أما في مجال الصحافة، فقد كان للكاتب المصري سلامة موسى اليد الطولى في الترويج لكثير من المصطلحات والأفكار المتممة إلى مجال التحليل النفسي، والتعريف بأصول المذهب على نطاق واسع، رغم ميوله الاشتراكية الجاحمة. فقد اعترف بوقوع التحليل النفسي في تشكيل وعيه بذاته، وتكوينه الفكري، قائلاً: «قد قضيت كثيراً من سني عمري في ضوضاء هذه النظرية، وتأثرت بها كما يبدو من مؤلفاتي، فإني أعد منها خمسة أو ستة ألفتها في هذا الموضوع بالذات، أو تناولت الموضوعات الاجتماعية والثقافية بالشرح والتعليل السيكولوجيين<sup>26</sup>. ومع هذا التأثير لا يني يذكر بمنحاه النقدي لفرويد «قولي إن فرويد قد هداني ووجهني ليس معناه أنني قد سلمت له بلا قيد أو شرط. ولكنه كان البذرة، التي أخصبت في نفسي، وأخصبت، أحياناً، ضد ما أرادته فرويد». ومن ثمّ نجده يقدم اعتراضات لا تخلو من وجهة في نقده للصياغة الفرويدية لعقدة أوديب، وفي انتصاره للنزعة الاجتماعية كما يلمسها في قراءته لبافلوف مقابل النزعة الغريزية «الثابتة الموروثة في الرغبة في العدوان أو الموت» لدى فرويد تحديداً.

### نقد التحليل النفسي

لم يخلُ تاريخ التحليل النفسي من حركات نقدية داخلية، سواء في حياة فرويد نفسه أم بعد وفاته، فضلاً عن النقد والهجوم، الذي أتى من خارج المذهب. ومن المعلوم أن فرويد نفسه ما فتى يعدل، ويراجع، ويصحح، وينقح قرابة خمسين عاماً من الجهد المتصل، والعمل الدؤوب. ولا نعدم أن نجد، في كلّ مرحلة من مراحل بناء صرح المذهب وتطوره، الكثير من الردود المصاحبة لكل تغيير، أو تعديل، أو إضافة، أو حذف.

ولعل من التغييرات الدالة، في هذا الصدد، تراجع عن «نظرية الإغواء»، وابتداعه مفهوم الهوام، هذا المفهوم الذي مثل منعطفاً

27 - لقد أثار البحث الاستقصائي للمحلل النفسي جفري موساييف ماسون قضايا في غاية الأهمية بشأن تراجع فرويد عن نظرية الإغواء الجنسي اعتماداً على وثائق سرية محفوظة. وقد بلغت جرأة الباحث في تقصي الأسباب، والنبش في الوثائق، والوقوف على مواطن التخالف في مواقف فرويد بصدد الاعتداءات الجنسية المتواترة على الأطفال، أن أجبر على الاستقالة من منصبه في إدارة أرشيفات فرويد في فيينا. انظر: Jeffrey Moussaief Masson (1984). The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory. Farrar Straus & Giroux.

25 - حامد عبد القادر، مرجع سابق، ص 21.

26 - سلامة موسى (1953)، فرويد: تشريح النفس البشرية، في: هؤلاء علموني، دار الجبل، القاهرة، ط3، 1965، ص 155-167.

الكذب والتزييف والتحريف في إيراد البيانات المتصلة بالمرضى والادعاءات الفاضحة بشأن القيمة العلاجية للتحليل النفسي<sup>30</sup>. ومن ثمّ لزم مواصلة الدراسة التاريخية النقدية المتأنية بمنأى عن منطق الدفاع أو الهجوم، أو وصاية الأتباع والمريدين.

### خاتمة

وبعد، فقد كان يحلو لفرويد أن يظهر للناس بمظهر المغامر النبيل، والباحث المقدم، الذي يصول ويجول في مجاهل النفس مستكشفاً إياها، وسابراً أغوارها، ومفرّجاً همومها وكروبها. وقد صدقه بعض كتّاب سيرته، ورؤجوا عنه ما رؤجوا من مناقب تشي بإعجابهم به، وتعظيمهم له. على أنّ البحث التاريخي المدقق في أرشيفات التحليل النفسي أطمأ اللثام عن كثير من الجوانب المظلمة في حياة فرويد، فقد أسفر عن وجه إنسان متسلط على تلاميذه، ومتغرس على منافسيه، ومغرق في وثوقته، يأبى على مذهبه أن يمسه التغيير والتعديل<sup>31</sup>. وأخطر ما في الأمر أن تكشف تلك الدراسات عن تزييف البيانات المتصلة بمرضاه، أو بمن درسهم من الشخصيات لتتطابق وأصول المذهب<sup>32</sup>، فإذا بالصورة، التي أظهره بها مريدوه وأنصاره، توشك على الانهيار، وإذا بأسطورة العالم الصامد في وجه الأوهام والأباطيل، والصادع بالحق، الذي لا يخشى فيه لومة لائم، أخذة في الأفول والزوال<sup>33</sup>.

30 - انظر، خاصة، الكتب الآتية:

Jacques Van Rillaer (1981). Les Illusions de la psychanalyse. Mardaga, Richard Webster (1998). Le Freud inconnu. L'invention de la psychanalyse. Paris, Exergue, 1998, Louis Breger (2000). Freud. Darkness in the Midst of Vision.

John Willey and Sons et Jacques Bénesteau (2002). Mensonges freudiens: histoire d'une désinformation séculaire.

31 - Paul Roazen (1975), Freud and his followers, New York, Knopf.

32 - Richard Webster (1995), Why Freud Was Wrong: Sin, Science and Psychoanalysis, Fontana Press, 1996.

33 - كثيرة هي الكتب، التي صدرت مؤذنة بتصدع التحليل النفسي وانهاره وأفوله، وأخص بالذكر منها كتابين أثارا زوبعة نقدية في أوساط المحللين النفسيين والجمهور العام أولهما لعالم نفسي بريطاني، وثانيهما لفيلسوف فرنسي. انظر:

Hans Eysenck (1986), Decline and Fall of the Freudian Empire.

فيشترك مع أدلر في نقده للمنزلة التي أنزلها فرويد للدافع الجنسي، حينما جعل من «الليبدو» طاقة نفسية غير متميزة ودافعة لكل أشكال السلوك البشري. ومن ثمّ إنّ العُصاب إنما ينشأ، في الغالب، من عجز الإنسان عن مواجهة الحاضر، فينكص بدل أن يواجهه ويقترحم. كما اختلف مع فرويد في تصويره للشعور فلم يجعله مجرد موئل للصددمات والذكريات المؤلمة فحسب؛ بل جعله مصدراً ثراً من التجارب والحكم، التي يبعثها إلى الأنا الشعورية أثناء الحلم. فاللأشعور، إذاً، ليس لا شعوراً فردياً فحسب، وإنما يشمل، كذلك، شقاً جماعياً قوامه أسناخ كونية هي عبارة عن رموز كفيفة بتوليد صور حسية تمس الجوانب الأساسية في حياة الإنسان مهما كان مولده، أو ثقافته.

أما النقد المتأني من خارج دائرة التحليل النفسي، فبوسعنا أن نصنّفه، بحسب مراميه، إلى اتجاهات شتى خلقية، وتاريخية، وعلمائية. فقد أخذ النقد الخلفي على فرويد توسيعه لمفهوم الجنس ونظرته التائيمية للطفل، فضلاً عن جبريته وتشاؤمه، كما أخذ عليه محللون نفسيون آخرون تسلطه على تلاميذه وأتباعه، وإخلاله ببعض آداب المهنة، وحياده عن الصدق في دراساته.

وانصبّ النقد العلمائي على افتقار نظرياته للشروط العلمية اللازمة، وفي مقدمتها عدم القابلية للدحض. فالنظرية لا تكون علمية إلا إذا كانت قابلة للدحض لا العكس. ومن ثمّ، أخرج كارل بوبر<sup>28</sup> التحليل النفسي من قائمة العلوم، شأنه في ذلك شأن علم التنجيم، والمادية التاريخية، وإلى حد ما الداروينية. وإن كانت هذه الوجهة النقدية هي نفسها لم تسلّم من نقد الذين رأوا أنّ التحليل النفسي يشتمل على جوانب نظرية قابلة للدحض بالتجربة.

وأما النقد التاريخي، فقد أوضح أنّ الذين كتبوا سيرة فرويد إنما صدروا عن تبجيل وتعظيم وتفخيم لسيرته على النحو الذي بدت أنها كتب مناقب لا كتب سيرة بالمعنى النقدي للكلمة. وقد أسفر البحث الدؤوب في الأرشيفات المحفوظة<sup>29</sup> عن مبلغ

28 - Karl Popper (1963). Conjectures and Refutations. London, Routledge and Kagan Paul.

29 - ويتعلق الأمر، أساساً، بالوثائق الفرويدية المودعة في مكتبة الكونغرس الأمريكي في واشنطن. علماً بأنّ بعضها لن يسمح بالاطلاع عليها قبل حلول سنة 2100!

ومهما قيل عن انهيار مذهب التحليل النفسي، فسيبقى منه جرأته على إثارة القضايا النفسية الكبرى، ومقدرة صاحبه على الإنصات للمريض بدل الاكتفاء بفحص جسمه، وسبر دماغه، وسعيه الدؤوب إلى استنطاق حركات النفس الأتارة بالسوء، وسكناتها في أدق خفاياها ومجاهلها على نحو ما تطلعنا عليه دراساته العيادية الرائدة. ومن حقّ القارئ، بعد ذلك، أن يتساءل: هل كان بوسع مغامر آخر غير فرويد أن يغوص في الدرك الأسفل من النفس؟

ربما ننسى أنّ فرويد، قبل كلّ شيء، بشر، نازعته نفسه للوصول إلى القمة، ولم يكتزث، دائماً، بأنّ تزلّ قدماه، ويتدحرج إلى الخضيض ولو بعد حين. فهل تنصفه الأجيال القادمة فتغفر له خطاياها، وقد امتدّت إليه الأيدي من كلّ جانب للإجهاز عليه، ونقض البقية الباقية من مذهبه؟

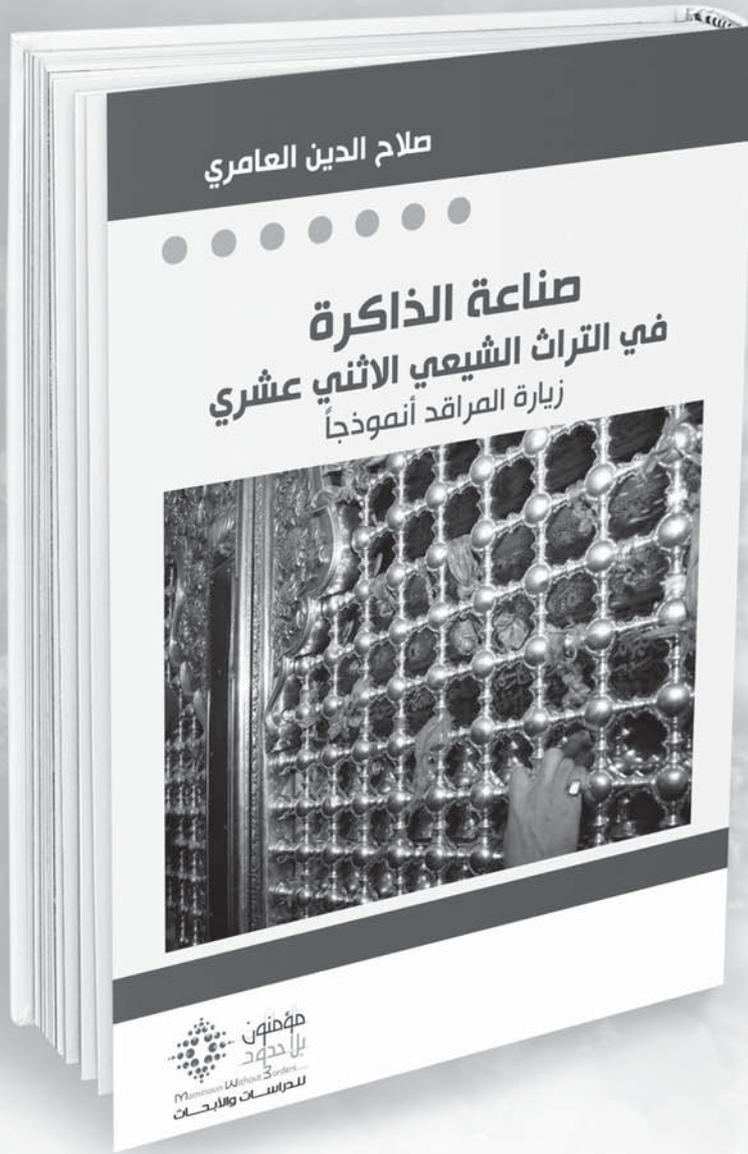
لا ريب في أنّ فرويد كان مغامراً حقاً بكلّ ما تنطوي عليه الكلمة من معاني المخاطرة، وارتباد المجهول، وركوب الصعب والذلول، ولعلّ طموحه الجامح أنساه مقتضيات العلم من حلم، وأناة، وتواضع، وصدق، وإخلاص للحقيقة والواقع. ومن شأن المغامرة أن ترقى بصاحبها إلى أعلى عليين، وأن تنزل به أسفل سافلين، فيكون التجاذب الحاد لدى الدارسين بين التبجيل والتبخيس، وبين الرفعة والضعفة، وبين البياض والسواد<sup>34</sup>. لقد انبرى فرويد لتناول قضايا شائكة، وخاض مجاهل الحياة الوجدانية والجنسية، قبل أن يتقدم رويداً رويداً لاستكشاف قضايا وجودية أكبر مثل قضية الدين، ونشأة المجتمع البشري، ومنغصات الحضارة، على نحو لم يجرؤ عليه طبيب متخصص في الأمراض العصبية من قبل، ومن بعد.

Harmondsworth, Penguin Books et Michel Onfray (2010). Le crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne, Paris, Grasset.

34 - أخص بالذكر هنا الكتاب الأسود للتحليل النفسي والكتاب المضاد له، وقد صدر بعده ستة أشهر. انظر:

Catherine Meyer (dir.). Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud. Editions des Arènes, 2010, nouvelle édition abrégée et Jacques-Alain Miller (dir.) (2006). L'Anti-Livre noir de la psychanalyse. Paris, Le Seuil.

# مصدر حديثا



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



## القليل من «ثقافة الاعتراف» في حق جورج طرابيشي المفكر والمترجم والناقد

«ترسخ لديّ الاقتناع بوجود النضال بواسطة الكلمة من أجل تغيير العقلية، تغيير البنية الداخلية للعقل، وليس فقط البنية السطحية السياسية أو الإيديولوجية».

جورج طرابيشي

منتصر حمادة\*

والحال أن مُتتبع أعمال جورج طرابيشي يعلم جيداً أن الفقيه تميّز، قبل ذلك، بترجمته العديد من نصوص الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، والإحصاءات المتداولة تفيد أن ترجماته هذه بلغت ما يزيد على مئتي كتاب في الفلسفة، والإيديولوجيا، والتحليل النفسي، والرواية. ونذكر من عناوين إصداراته مثلاً: (مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام)، و(مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة)، و(المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي)، و(رمزية المرأة في الرواية العربية)، و(هرطقات) بجزأيه، و(الرجولة وإيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية)، و(شرق وغرب، رجولة وأثوثة)، وفي خانة الترجمة نذكر مثلاً: (الموسوعة الفلسفية)، و(تاريخ الفلسفة الغربية)، و(موسى والتوحيد)، ولائحة عريضة من الأعمال. وفي هذا السياق، نتوقف هنا عند مقامين اثنين من مقام «ثقافة الاعتراف»<sup>1</sup> في أعمال الراحل، يُخصّص الأول لبعض خدماته

في حوار أجراه معه ديفيد بارساميان (David Barsamian)، وأورد عالم اللسانيات والمحلل السياسي الأمريكي نعوم تشومسكي حكاية طريفة ودالة تعكس مدى إشعاع اسم تشومسكي في أغلب المجالات التداولية، ومفادها أن طيباً بولندياً كان يعتقد أن هناك نعوم تشومسكي عالم اللسانيات (صاحب نظرية «النحو التوليدي»)، وأن هناك، أيضاً، نعوم تشومسكي آخر، وهو المحلل السياسي والناقد للسياسات الأمريكية، دون أن يتفطن الطبيب إلى أن الأمر يتعلّق بالشخصية نفسها.

قلة قليلة من الأسماء العلمية، في مجالنا التداولي، يمكن أن نسقط عليها هذه الواقعة، ويبدو أن الراحل جورج طرابيشي (1939 - 2016) ضمن هؤلاء، إن لم يكن في مقدّمهم.

فالراحل اشتهر، خاصة، لدى الناقد والمتتبع العربي، بنقاشه العلمي الشهير مع مشروع الراحل محمد عابد الجابري (1936 - 2010)، الذي يحمل عنوان (نقد العقل العربي)، من خلال الانقلاب على تحرير مشروع يوازي الأطروحة النقدية للجابري، وجاء تفاعل طرابيشي تحت عنوان (نقد نقد العقل العربي).

\* باحث من المغرب.

1 - معلوم أن «فلسفة الاعتراف» لدى الفيلسوف الألماني أكسيل هونيث (Axel Honneth) تنتصر للأقليات والمهمّشين خاصة، بما في ذلك المثليين، أو قل، التأسيس لثقافة الاعتراف بالذات وبالآخر، ولو أن الأصل الفلسفي، هناك في المجال التداولي الغربي، لمفهوم الاعتراف، جاء في أعمال هيغل، ومع أننا لسنا معنيين بالتقليد الحرفي والعملي لأعمال هونيث، لم نصل بعد، على فرض أننا نريد «تقليد» ما صدر عنه، إلى مقام الاعتراف بالهوامش والأقليات، لأننا نكاد نروم الوصول إلى الحد

الراحل جورج طرابيشي إلى العربية، لا يقدم «مفتاحاً» لتفسير الأحلام فحسب؛ بل يقدم، أيضاً، مفتاحاً ومدخلاً لمجمل نظرية فرويد في التحليل النفسي.

ويرى طرابيشي أنه منذ أن قرأ مقالة فرويد حول تفسير الأحلام، انفتح على التحليل النفسي، وعكف على قراءة صاحب (الطوطم والتابو)، ثم شرع يُترجم له. والنتيجة، كما نقرأ في المقالة، أن الفقيه ترجم لفرويد نحواً من ثلاثين كتاباً، ولو أنه لم يُترجمها من لغتها الأصلية الألمانية؛ بل من اللغة الفرنسية، ولكن كان هذا خيار لا بد منه، لأنه لا يوجد، في الثقافة العربية، التي تهيمن عليها، نتيجة الاستعمار السابق، اللغتان الفرنسية والإنجليزية، من يتقن الترجمة عن الألمانية سوى قلة قليلة للغاية. ولو لم يُترجم طرابيشي في تلك الحقبة، لبقيت الثقافة العربية دون فرويد، ودون تحليل نفسي<sup>5</sup>.

بعد الفتح العلمي، الذي دشّنه طرابيشي، في تعامل العقل العربي مع علم النفس، سوف تظهر إلى الوجود أسماء علمية جديدة، أشرنا إليها سلفاً، ولأنّ مجالنا التداولي يعاني بشكل واضح من تواضع أخلاق وثقافة الاعتراف<sup>6</sup>، كان من المفروض أن ينظم علماء النفس العرب، والباحثون العرب في علم النفس، الندوات والمؤتمرات حول جورج طرابيشي، سواء في حياته أم بعد مماته، من باب المساهمة في ردّ الجميل لما قام به، بصرف النظر عن مضامين ومآلات علم النفس في هذا المجال التداولي أو ذاك، إلا أن واقع الحال يُفيد ويؤكد غياب مثل هذه المبادرات، هذا إن لم نجزم بأنّ بعض علماء النفس العرب، من المتأثرين بالمدارس الغربية القديمة والمعاصرة، لا يعرفون أساساً اسم جورج طرابيشي.

### طرابيشي والجابري: تفاصيل التفاصيل

ثمة لائحة من الدروس العلمية والأخلاقية والمعرفية،

5 - يضيف طرابيشي، في المقالة الأخيرة ذاتها، أنه كان منصرفاً، في آخر فترة من حياته البحثية، إلى إعادة النظر في ترجماته الفرويدية، مستفيداً من صدور ترجمات جديدة لفرويد باللغة الفرنسية، وذلك استعداداً لإعادة طبعها منقحة وأكثر مطابقة للنص الأصلي.

6 - بالرغم من أنّ التراث الإسلامي حافل بأخلاق وثقافة الاعتراف، بل حتى واقع الفكر العربي المعاصر يعجّ بثقافة الاعتراف، ينتصر السائد لثقافة الجحود والنكران.

العلمية في مجال الترجمة، مع التركيز تحديداً على ترجمة أدبيات علم النفس، بينما يُخصّص المقال الثاني للتوقف عند معالم نقده لمشروع الجابري.

### طرابيشي المترجم والناقد والمفكر

قِلة قليلة من الأسماء العلمية العربية تخصصت في علم النفس، بصرف النظر عن مرجعية ومدرسة علم النفس المعنوية، حتى في المدرسة اللاكانية مثلاً<sup>2</sup>، سواء كانت تشتغل على هذا العلم من منظور تعريفي وترويجي، كما هو الحال مع المصري مصطفى صفوان، أو التونسي فتحي بن سلامة، أو المغربي جليل بناني، أو اشتغلت عليه نقداً، كما تمّ مؤخراً مع طه عبد الرحمن في كتابه ما قبل الأخير: (شروود ما بعد الدهرانية)<sup>3</sup>.

والحال أنّ ما قام به جورج طرابيشي، في التعريف بعلم النفس للقارئ/ المتلقي العربي، سابق لما قام به هؤلاء جميعاً، لأنّ بعض أمهات علم النفس في العالم، وفي مقدمتها أعمال سيجموند فرويد، ترجمها إلى العربية طرابيشي دون سواه.

وأصل هذه العلاقة بين طرابيشي وفرويد، التي تفق وراء صدور أول أعمال فرويد للعربية للمتلقي العربي، نجدتها في آخر مقالة حرّرها الفقيه، وجاءت بعنوان «ست محطات في حياتي»<sup>4</sup>، معتبراً أنّ أحد أعرق أحلام الإنسانية أن تجد مفتاحاً لتفسير أحلامها، وقد تصدّى لهذه المهمة في البدء الميثولوجيا الشعبية، ثم الفلسفة، قبل أن يتطع لها أخيراً علم النفس. لكنّ المساهمة الكبرى في هذا المجال كانت للتحليل النفسي. فمع فرويد تحول تفسير الأحلام إلى «علم». وهذا الكتاب، الذي ترجمه لأول مرة

الأدنى من «ثقافة الاعتراف» بين أهل الفكر والثقافة، بله الخُلم بثقافة الاعتراف» التي اشتغل عليها هيغل، أو هونيث.

2 - نسبة إلى عالم النفس الفرنسي الشهير جاك لاكان، ومعلوم أنّ هناك مدارس لاكانية ومدارس لاكانية مضادة.

3 - طه عبد الرحمن، شروود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016. وجاء العمل في 560 صفحة.

4 - جورج طرابيشي، ست محطات في حياتي، نُشر المقال في موقع «أثير» (atheeer.com)، بتاريخ 23 شباط/فبراير، 2015، على الرابط المختصر الآتي:

<http://goo.gl/SN79Wg>

إلى كلِّ الباحثين المعاصرين من أجل التدقيق ملياً قبل خطِّ كلمة واحدة في معرض نقد هذا المشروع، أو ذلك الكتاب.

تفاعلاً مع أهمِّ المؤاخذات النقدية، التي وُجِّهت لطرايبي في بخصوص مقدمات هذا التفرغ للتفاعل النقدي مع أعمال الجابري، أضاف، أيضاً، أن هذا المأخذ صحيح وغير صحيح في الآن نفسه: فهو «صحيح مادام كلُّ مشروعٍ قد انحصر بنقد النقد، ولكن، هل فعلاً ما فعلت شيئاً سوى أن «رددت» على الجابري؟».

يضيف طرايبي: «لا أعتقد، فالواقع أن الجابري قدّم لي، بالمناسبة، التكاة، نقطة الانطلاق، ولكن ليس محطة الوصول. فقد كَفَّ مشروعٍ عن أن يكون مشروعاً لنقد النقد ليتحوّل إلى إعادة قراءة، وإعادة حفر، وإعادة تأسيس»<sup>9</sup>.

ومعلوم أن سلسلة (نقد العقل العربي) للجابري تعرّضت للتقييم والتقويم في عدّة محطات علمية، عبر تنظيم ندوات أو محاضرات، وتمت خاصة عبر إصدار عدّة أعمال نقدية<sup>10</sup>، ومن بينها كتاب طه عبد الرحمن، الذي يحمل عنوان: (تجديد المنهج في تقويم التراث)، الذي تضمن ثلاثة أبواب، جاء بابها الأول مُخصّصاً للتفاعل النقدي مع الخطوط العامة لمشروع الجابري سالف الذكر.

ميزة النقد الصادر عن طرايبي، مقارنة بالنقد الصادر عن طه عبد الرحمن، تكمن في أن القراءة النقدية لصاحب (فقه الفلسفة)، اشتغلت على تفويض النظرة الجابرية التجزيئية للتراث<sup>11</sup>، أو قُلْ

9 - انظر: جورج طرايبي، العقل المستقيم في الإسلام، مصدر سابق، ص 9.

10 - هناك لائحة عريضة من نقاد مشروع الجابري، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، ما حرّره هشام غصيب، وكمال عبد اللطيف، ويحيى محمد، وعلي حرب، وإبراهيم محمود، والطيب تيزيني، وحسن حنفي، سواء في كُتب أم دراسات، ولكن أبرز نقد للمشروع جاء بشكل عام من خلال كتاب طه «تجديد المنهج في تقويم التراث»، وجاء بشكل مفصل ودقيق، وأشبه بعملية تشريح نقدي، من خلال رباعية جورج طرايبي.

11 - فُصِّل طه عبد الرحمن في ذلك ملياً في قراءة الجابري للتراث، كما نقرأ في مضامين الباب الأول من الكتاب، وجاءت عناوين فصوله كالتالي: النظرية

التي نستحضرها في معرض التوقّف عند معالم تفاعل جورج طرايبي مع أعمال محمد عابد الجابري، ولأنّ المقام لا يسمح بالتفصيل في هذه الدروس، سوف نتوقف عند إشارات دالة نحسبها هادفة.

في تقديم الطبعة الثانية من مشروع (نقد نقد العقل العربي)، وقد جاء بعنوان: (العقل المستقيم في الإسلام)، نقرأ ما يأتي: «لامني أكثر من صديق وقارئ على كوني وضعت نفسي في مأزق عندما كرّست كلَّ هذا الوقت (نحواً من خمسة عشر عاماً)، وكلَّ هذا المجهود (أربعة مجلدات حتى الآن)، لأرد على الجابري في (نقد العقل العربي) بدلاً من أن أنصرف إلى إنجاز مشروع شخصي في قراءة التراث العربي الإسلامي»<sup>7</sup>.

وفي تقديم الطبعة الرابعة من المشروع ذاته، وقد جاء بعنوان: (نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل)، نقرأ ما يأتي: «استغرق منّي الإعداد لهذا العمل -على شيء من التقطع- ثماني سنوات. فقد كان عليّ أن أقرأ كلَّ ما كتبه الجابري، وليس كلَّ ما قرأه، أو صرّح بأنّه قرأه فحسب؛ بل كذلك ما لم يصرّح بأنّه قرأه، وما كان يفترض به أنّه قرأه: أي المصادر والمراجع الأمهات في التراث اليوناني، والتراث الأوربي الفلسفي والعقلي في طوريه الكلاسيكي والحديث، فضلاً عن التراث العربي الإسلامي، الفلسفي أساساً، وكذلك التاريخي، والفقهية، والكلامية، والنحوي»<sup>8</sup>.

في الإشارة الثانية، نستحضر تواضع الأعمال النقدية السائدة اليوم في مجالنا التداولي، بكلِّ مقتضيات هذا التواضع، وفي مقدمتها تواضع العدة المعرفية والمنهجية، هذا دون الحديث عن سقوط بعضها في مأزق تصريف الخصومات الإيديولوجية.

أن يستغرق تحرير كتاب نقدي كلّ هذه الفترة الزمنية أمر ليس هيئناً، ودرس علمي وأخلاقي موجه من الراحل جورج طرايبي

7 - جورج طرايبي، نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيم في الإسلام، دار الساقية، الطبعة الثانية، بيروت، 2011، ص 9.

8 - جورج طرايبي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، دار الساقية، الطبعة الرابعة، بيروت، 2011، ص 7.

نقول هذا آخذين في الاعتبار أن مؤسسة «دار الساقى» أشارت، في الغلاف الثاني لهذا الكتاب، إلى أنه «يرصد الآليات الداخلية لإقالة العقل في الإسلام»، [و] يختتم المؤلف مشروع (نقد نقد العقل العربي)، بينما نقرأ في لائحة إصدارات الراحل، في أولى صفحات الكتاب، أن مؤلفاته (نظرية العقل العربي)، و(إشكاليات العقل العربي)، و(وحدة العقل العربي)، و(العقل المستقيل في الإسلام)، تندرج ضمن سلسلة / مشروع (نقد نقد العقل العربي)، بخلاف كتاب (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث).

وفي رأي الكاتب العراقي علاء الأعرجي، أحد أبرز مُتبعي السجل العلمي بين الجابري وطرابيشي، تُعدّ رباعية هذا الأخير «أوسع وأشمل نقد وتحليل لفكر الجابري. وعلى الرغم مما شاب الكتابين الأول والثاني [نظرية العقل]، و«إشكاليات العقل العربي»]، من هجوم عنيف يتجاوز حدود النقد أحياناً، نعتزف بقيمة مؤلفاته، وعمق كثير من المفاهيم والآراء التي وردت فيها، وأهمية المستندات التي دعمتها»<sup>16</sup>.

### طرابيشي وصدمة الفتنة الراهنة

بعد كل هذا المشوار العلمي الحافل، الذي جعل من طرابيشي أحد رموز الفكر العربي المعاصر<sup>17</sup>، سوف يتوقف بشكل نهائي

رباعية كما أشرنا في هذه المقالة، وذلك لأنه أضاف كتاب «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث» ضمن مشروع «نقد نقد العقل العربي»، وإن كنا نعتقد خلاف ذلك.

انظر: الكاتب البحريني يوسف مكي، «نقد نقد العقل العربي» أهم إنجاز لجورج طرابيشي، مقال مؤرخ في 24 آذار / مارس 2016، على موقع «كتارا نوفل»

(kataranovels.com)، على الرابط المختصر الآتي: <http://goo.gl/XnR18X>

16 - علاء الأعرجي، بين نقد العقل العربي ورفضه: الجابري بعد مرور ربع قرن على تشريح العقل العربي، على الرابط الإلكتروني الآتي:

<http://blog.marefa.org/node/76>

17 - قوبل كل هذا المجهود العلمي للفقيد بما يُشبه الجحود والكران بعد إعلان وفاته، حيث بالكاد صدر الخبر في بعض المنابر الفكرية والثقافية، والمسألة لاترتبط فحسب بمقتضى العداة لـ«ثقافة الاعتراف»، كما أشرنا في متن هذه المقالة، ولكن ترتبط، على ما يبدو، بمقتضى النهل من المرجعية العقديّة للفقيد، من منطلق أنه مسيحي الديانة، وهو المقتضى نفسه الذي يُفسّر تواضع التفاعل مع الجهد النقدي الضخم، الذي قام به في معرض قراءة وتدقيق مشروع محمد عابد الجابري، وهو

إذا كان طه عبد الرحمن قد اشتغل على نقد المعالم الكبرى لمشروع الجابري في قراءة التراث، فإن طرابيشي، في المقابل، ومن خلال تأمل مضامين رباعية (نقد نقد العقل العربي)<sup>12</sup>، اشتغل على التفاصيل، أو قل تفاصيل التفاصيل<sup>13</sup>، وقد لخص ذلك قولاً عندما أكد تفرغه لقراءة أمهات المصادر والمراجع في التراث اليوناني والأوربي والعربي الإسلامي، ولخصه عملياً، من خلال (1527) صفحة؛ أي عدد صفحات الرباعية النقدية، مقترباً بذلك من عدد صفحات رباعية محمد عابد الجابري، التي جاءت في (1715) صفحة، مع اختلاف كلّي في طبيعة المقاربة والمنهجية والمراجع، وتقارب بين العَلَمين في أفق وموسوعية المصادر، ولو أنّ العَلْبَة كانت لطرابيشي، كما تشهد بذلك أغلب الكتابات النقدية المنصّفة لأعمال الفقيد، مع التنويه بالجدل البحثي الدائر حول أحقية تصنيف كتابه الأخير (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث)<sup>14</sup> ضمن مشروع (نقد نقد العقل العربي)، بين من يرى أحقية ذلك<sup>15</sup>، وبين من يرى خلاف ذلك.

التجزئية إلى التراث والاشتغال بالمضامين التراثية؛ التعارض الأصلي لنموذج الجابري في تقويم التراث؛ وأخيراً، القصور في فقه الآليات والبناء المنتهات لنموذج الجابري. انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005، ص 17 - 71.

12- جاءت الرباعية تحت العناوين الآتية، وصدرت جميعها عن «دار الساقى» البيروتية:

- نظرية العقل العربي: نقد نقد العقل العربي، (ج1)، الطبعة الأولى، 1996.

- إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي، (ج2)، الطبعة الأولى، 2002.

- وحدة العقل العربي: نقد نقد العقل العربي، (ج3)، الطبعة الأولى، 2002.

- العقل المستقيل في الإسلام: نقد نقد العقل العربي، (ج4)، الطبعة الأولى، 2004.

13 - بين أيدينا هذا النموذج التطبيقي، الذي نستحضره في معرض الحديث عن اشتغال طرابيشي بتفاصيل التفاصيل: نقرأ لطرابيشي في «العقل المستقيل» ما يأتي: «لم يكتب الجابري سوى نصف صفحة، لا أكثر، لـ«يهرمس» كتاب «الفلاحة النبطية» لابن وحشية، وينسبه إلى علوم «العقل المستقيل». وهأنذا أكتب نحواً من تسعين صفحة لأعيد بناء هذا الأثر النادر من الموروث القديم في عقلانيته العلمية السابقة لأوانها تاريخياً.

انظر: جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 9.

14 - جورج طرابيشي، «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة»، دار الساقى، بيروت، ط1، 2010، وجاء العمل في 643 صفحة.

15 - يتحدث الكاتب البحريني يوسف مكي، مثلاً، عن خماسية طرابيشي، وليس

اعتراف من طرف أغلب نقاد مجالنا التداولي. سيُحرر جورج طرابيشي هذه الشهادة الوازنة في حق الحضارة العربية الإسلامية: «نستطيع أن نقرّ بكلّ طمأنينة أنّه ما من حضارة، قبل الحضارات الحديثة، أنجبت مثل ذلك القدر من العلماء، الذين أنجبهم الحضارة العربية الإسلامية، وأقرت لهم باستقلالية نسبية كبيرة في ميادين الطبّ، والصيدلة، والكيمياء، والرياضيات، والطبيعات، والبصريات، والفلاحة، والحيوان، والفلك، والحيل<sup>19</sup>. وكُتبت العلوم كانت، حتى منذ أحصاها ابن النديم، سنة (377 هـ)، تُعدّ بالآلاف. وهذا دون أن نتحدّث عن الفلاسفة، الذين كان أكثرهم من العلماء، والذين كانت الطبيعات، بالإضافة إلى الإلهيات، والمنطقيات، والأخلاقيات، بنداً ثابتاً في برنامجهم الفلسفي»<sup>20</sup>.

ب- رغم شدّة الخلاف النقدي، الذي جمع طرابيشي بالجابري، في سياق قراءة التراث الإسلامي، والتدقيق في أهمّ المسببات، التي تقف وراء تراجع الإشعاع العلمي والفلسفي للعقل الإسلامي بشكل عام، ستتضمّن المقالة الأخيرة لطرابيشي فقرة أو قُلّ شهادة للتاريخ، تكرّس انتصار طرابيشي لأخلاق الاعتراف، أولاً وأخيراً، وجاءت كالآتي: «إنّي لأقولها صراحة اليوم: إنّي أعترف للجابري، الذي قضيت معه ربع قرن بكامله، وأنا أقرأه، وأقرأ مراجعه، ومئات المراجع في التراث الإسلامي، ومن قبله المسيحي، ومن قبلها التراث اليوناني، وكلّ ما يستوجه الحوار مع مشروعه، إنّي أقرّ له، وأعترف أمامكم، بأنّه أفادني إفادة كبيرة، وأنّه أرغمني على إعادة بناء ثقافتي التراثية. فأنا أدين له بالكثير، رغم كلّ النقد الذي وجّهته إليه»<sup>21</sup>.

من الصعب السفر التأملي والبحثي والنقدي في أعمال الفقيه جورج طرابيشي، ولكنّ هذه الصعوبة ذات الهواجس العلمية والأخلاقية ليست عائقاً أمام تحرير بضع شهادات أو إشارات في حقّ أحد رواد أخلاق وثقافة الاعتراف في مجالنا التداولي، ولذلك جاءت هذه المقالة، ولو من باب «إبراء الذمّة».

عن التأليف، مباشرة بعد اندلاع أحداث الفتنة العربية السائدة اليوم، والتي اصطُح عليها إعلامياً بأحداث «الربيع العربي». وعلى امتداد السنوات الأربع الأولى لاندلاع أحداث «الربيع العربي»، لم يُحرر طرابيشي سوى مقالة مؤرخة في 21 آذار/ مارس 2011، موازاة مع اندلاع الأحداث، ومقالة ثانية خاصة بالحالة السوريّة، مؤرخة في 28 أيار/ مايو 2011، محدّراً حينها من أنّ «سورية، متعدّدة الأديان والطوائف والإثنيات، تقف بدورها على أبواب جحيم الحرب الأهلية»، و«ميتقناً لاحقاً من ثقل و«دور العامل الخارجي إعلامياً وتمويلياً وتسليحاً، وهو الدور الذي يدفع اليوم الشعب السوري، بجميع طوائفه، ثمّنه دماً وموتاً ودماراً غير مسبوق إلا هولاً كئيباً، وهذا في ظروف إقليمية وأمية تشهد احتداماً في الصراع الطائفي السنّي/ الشيعي ينذر بأن يكون تكراراً للصراع الطائفي الكاثوليكي/ البروتستانتية البالغ الشراسة، الذي كانت شهادته أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر»<sup>18</sup>.

ما تعرّض له طرابيشي هو ما تعرّضت له النخبة العربية الإسلامية من هول صدمة الأحداث، وبيان ذلك في حالة طرابيشي أنّه بعد كلّ ما كتبه على امتداد حياته من أبحاث ومقالات قاربت في عددها الخمسمئة، ومؤلفات نيّقت على الثلاثين، وترجمات زادت على المئة، سيكون موقفه الصمت والصدمة، وما اصطُح عليه بـ«الشلل التام عن الكتابة» من هول تطوّرات الساحة، دون أن يلوح في الأفق ما يُبشّر بنهاية هذه الفتنة.

### طرابيشي: أحد رواد «ثقافة الاعتراف»

خاتمة هذه المقالة عبارة عن القليل من «الاعتراف» لهذا الهرم العلمي، الذي تمرّس قولاً وعملاً على الانتصار لثقافة الاعتراف، ونتوقف، هنا، عند إشارتين اثنتين في هذا السياق:

أ- خلفيّة التربوية المسيحية، التي حالت دون صدور شهادات

19 - يرى طرابيشي، في هذه الجزئية، أنّ «الاستقلالية النسبية في العلوم الدنيوية يؤسس لها قول مشهور للرسول: «أنتم أدري بأمر دنياكم». هامش ص 359 من كتاب «نظرية العقل»، الطبعة الرابعة، 2011.

20 - جورج طرابيشي، نظرية العقل، مصدر سابق، ص 359.

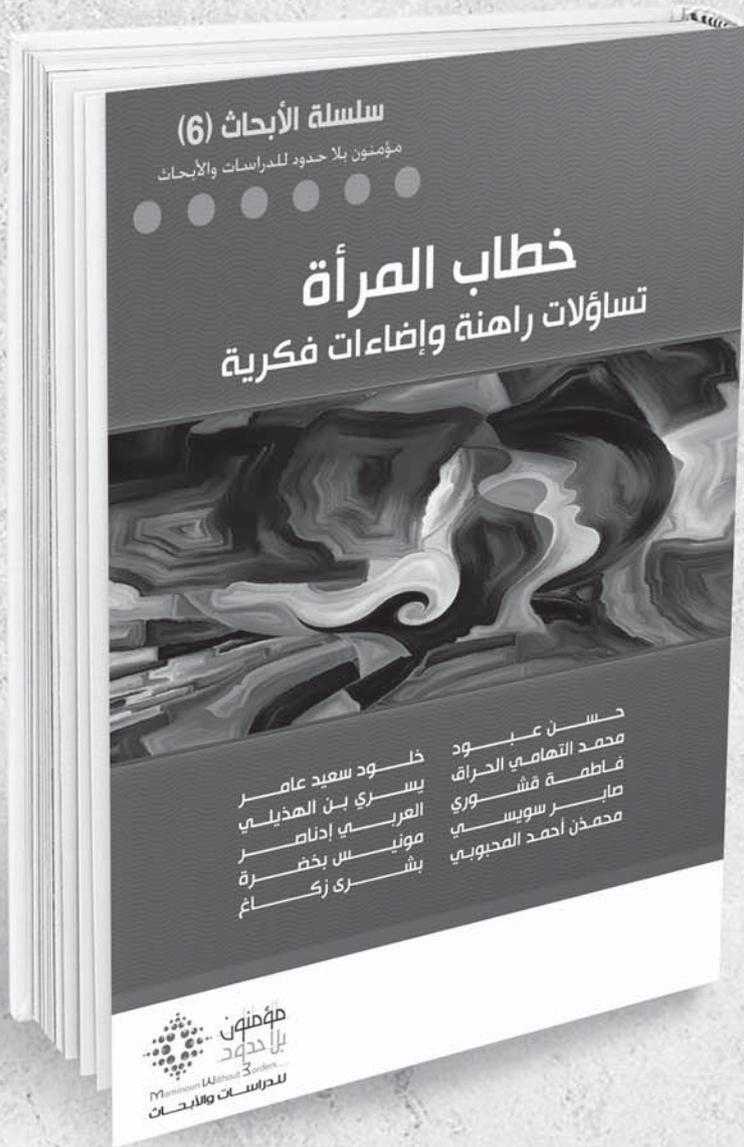
21 - جورج طرابيشي، ستّ محطات في حياتي، مصدر سابق.

القائل للمفارقة: «القضية ليست فقط قضية مسلمين وغير مسلمين، ومسيحيين وغير مسيحيين، من حيث الوعي الاجتماعي حتى ولو كانوا ينتمون إلى إيديولوجيا واحدة. فالقضية أعمق من ذلك بكثير، قضية بنى عقلية في المقام الأول».

انظر: جورج طرابيشي، ستّ محطات في حياتي، مصدر سابق.

18 - انظر: جورج طرابيشي، ستّ محطات في حياتي، مصدر سابق.

# صدر حديثاً



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

## أحدث إصدارات مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)

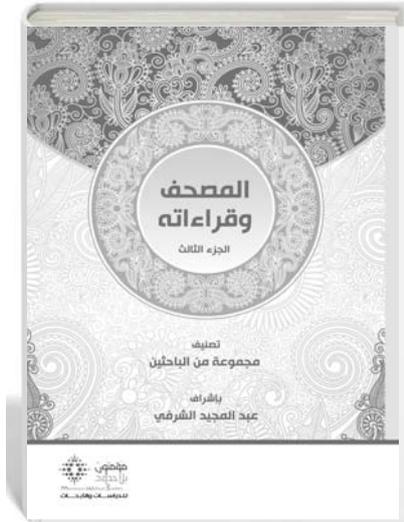


### (مدخل إلى فلسفة الدين)

يسعى هذا الكتاب إلى تعريف القارئ العربي بفلسفة الدين مجالاً معرفياً مستقلاً ومميزاً، وبعلاقته بالعلوم الأخرى، والوقوف على طائفة من الموضوعات التي تناوها فلاسفة الدين، ويقدم تحليلاً فلسفياً للمفهوم اللغوي والاصطلاحي للدين، ويوضح الفرق بين الدين والملة، وتقد المفهوم الاجتماعي ومفهوم التحليل النفسي للدين.

كما يعرف بفلسفة الدين، ويدرس وضع الدين بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلاقة فلسفة الدين بعلم أصول الدين، وعلم الكلام، أو اللاهوت، ويشرح معنى الألوهية... ويتساءل: ما طبيعة الوحي في الأديان؟ ما نظريات النبوة في الفلسفة؟ هل يمكن الدفاع فلسفياً وعلمياً عن المعجزات؟ هل يمكن استدعاء اللطف الإلهي بالعبادة والدعاء؟ هل كان هناك عبادة للشيطان عبر التاريخ الإسلامي؟ ما التصور الفلسفي للنشر وعبادة الشيطان في العصر الحديث؟ لماذا اختلفت الفلاسفة حول طبيعة الروح؟

لقد تمّ استدعاء آراء كثير من الفلاسفة والعلماء في كلّ العصور حول الدين؛ ابتغاء البحث عن الحقيقي والدائم. ومهمّة القارئ هي اكتشاف هذا الجزء وسط ركام التحولات التاريخية، والأوهام الخرافية، بحثاً عن الدين المطلق الذي يصمد أمام التفكير العقلاني دون أن يسقط.



### (المصحف وقراءاته)

يهدف كتاب (المصحف وقراءاته) إلى وضع تصنيف في المصحف وقراءاته، جمعت مادتها من المصادر العربية المعتمدة في مثل هذه المباحث، بنصّ الآيات، وصفة السور، والقراءات التي أثبتتها الأخبار بما عدّ مقبولاً، أو شاذاً، أو غريباً.

كان الاهتمام مصوّباً نحو القراءات القرآنية، وأخبار أسباب النزول، ومسألة النسخ، والتكرار، إضافة إلى إثبات جملة من تقسيمات المصاحف إلى أحزاب، وأنصاف، وأرباع، وأثمان.

يعرض الكتاب مادة علمية تتدرّج بالباحث من مجال الخبر الخاصّ بجانب من جوانب المصحف، إلى ضرورة التصدي لمسائل مركبة تتصل أساساً بالنصّ القرآني أصلاً، وتاريخ تشكّل المصحف، بلوغاً إلى تقبل المؤمنين لكتابهم المقدّس، والإخبار عن صفته ونظمه وقراءته عبر الأجيال.

ميزة كتاب (المصحف وقراءاته) الجمع بين أهمّ العلوم القرآنية من قراءات، وأسباب نزول، ونسخ، ومكي ومدني، وتكرار ضمن متن واحد جامع للاختلافات والروايات؛ ما يسمح بالمقارنة، ويوفّر مادة للبحث جمعها غير متيسّر للباحث المفرد.



### (علم الأديان)

تجتاح الظاهرة الدينية، اليوم، العالم أجمع، وتثير أكبر الأسئلة وأعمقها، وتغيّر أعرق المجتمعات، وتغمر حياتنا بأكملها. ولن نستطيع فهم ما يجري إلا من خلال العمق العلمي والمعرفي الذي يقدمه علم الأديان.

يغطي هذا الكتاب الموسوعي كلّ ما يتعلق بالأديان، فيعرّف الدين وتكوينه، ونشأته في ما قبل التاريخ، وتشكّل الأديان البدائية والقديمة، مستجلباً تكوينها، وأساليب التعبّد فيها، ثمّ يدرس أديان الحضارات القديمة عند الإغريق والرومان، وفي الشرق الأقصى والأدنى، وظهور الأديان السماوية، إلى أن يصل إلى العصر الوسيط، ويستعرض المجادلات الدينية، والموضوعات التي أثّرت في تلك الحقبة، ونشوء الأديان الغنوصية، مستمراً إلى العصر الحديث.

يستعرض، خلال بحثه التاريخي، أدوار المفكرين الدينيين، وعلماء الاجتماع، والأنثروبولوجيا، واللغة، والفلسفة، واللاهوتيين، الذين أسهموا في دراسة الظاهرة الدينية، ووضعوا مناهج البحث لعلم الأديان.

وأخيراً، عرّج على المعتقدات المعاصرة، التي تشبه الأديان في تكوينها وممارساتها، واستشرّف مستقبل الأديان في ظلّ تنامي ظاهرة العولمة، وتطوّر المعلوماتية، وعلم الاتصالات، وانتشار «الإنترنت» في كلّ صعيد.



### (محند عزيز الحبابي)

في ظلّ الثورات العربية، انتعش التفكير في الفلسفة الغدوية الجديدة؛ لأنّ استعادة الإنسان العربي والمسلم كرامته وهويته تستلزم منه التفكير، أيضاً، في عالم الغد، العالم الديمقراطي، المليء بالتفاؤل، والسعادة، والعدل، والحرية.

لهذا استطاعت الشخصية الواقعية والغدوية لمحمد عزيز الحبابي أن تنبعث من الرماد في الفكر العربي المعاصر.

توزّعت الكتابة، عند الفيلسوف المغربي الحبابي، بين الإنتاج الفلسفي والتأليف الروائي والقصصي والشعري. وكان حضوره، مفكراً وأديباً في المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، حضوراً بارزاً، وهو صاحب الفضل في استئناف الفعل الفلسفي، من خلال نقده جميع أشكال التقليد والجمود، ومناهضته كلّ أنواع الاستلاب والتضليل.

لقد كانت الشخصية الواقعية تنطلق من ضرورة استرجاع الكائن شخصيته وكيونه، من خلال تفاعلاته مع الآخرين والعالم. وهذه المنطلقات هي أساس الفلسفة الغدوية الجديدة، التي سارع المرحوم الحبابي، من خلالها، إلى فتح الأمل بالمستقبل والتفاؤل بالغد، بعد المعاناة والشقاء جرّاء الاستعمار العاشم، والغزو الغادر، الذي خلف جملة من الإحباطات، والقلق النفسي، والارتباك الفكري.



### (الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والأخر)

أطلق مجموعة من الفلاسفة والمفكرين صيحات تنذر بأننا في قلب أزمة عالمية، فقد انتشر العنف والعنف المضاد في كل مكان، حتى يكاد لا يخلو شبرٌ من الأرض من نزاع، أو حرب، أو خلاف.

إنّ هذا الكتاب يتأسس على فناعة بأنّ الدين يمكن أن يساعد في إيجاد حلول لهذه الأزمة؛ ذلك أنّه الضّابط لمنزلة الإنسان في هذا الكون، والمؤسس لعلاقته بالآخر.

لكنّ الدين تحوّل، في أحيان كثيرة، إلى فتيل يشتعل بالكراهية والبغضاء، ويزرع الآلام والمآسي بديلاً للسلام والمحبة.

يدور موضوع الكتاب حول شخصية جوزيف راتزينغر وفكره، ونظرتة إلى الآخر المذهبي والديني. كيف يقيم الانشقاق الكبير بين الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية؟ ما مصادر الصورة التي بناها للإسلام؟ هل تجاوز راتزينغر النظرة المسيحية القديمة إلى الإسلام، وما اصطبغت به من رفض وحقد وكراهية؟ هل أوصل المسلمون الصورة الصادقة عن دينهم إلى الآخرين؟

هذا الكتاب محاولة لاكتشاف الآخر، عسانا نعثر على أنفسنا هناك فيه، من خلال فكر الكاردينال الألمانيّ جوزيف راتزينغر، الذي أصبح البابا بنديكت السادس عشر.



### (الخطاب الديني في الفضاءات العربية)

ما طبيعة الدين الجديد؟ كيف تشكّل؟ وما سرّ الانتقال من الدين إلى التدين؟ ما مكونات التدين المرتكز على الفرد؟ وكيف بدأت ظاهرة الدعاة الجدد، الذين يروّجون لثقافة دينية تلتمقي حولها كلّ الأطياف الاجتماعية، المسورة منها والمتواضعة الإمكانات والفقيرة على حدّ سواء؟

انفجار أعداد الفضاءات الدينية في العالم العربي أهو نتيجة تنامي الحاجة إلى الدين، رمزاً للهوية، أو ملجأً للاحتفاء من انفتاح المجال واسعاً لعولمة تنقل السلع المادية واللامادية الغربية، أم نتيجة نشاط الحركات الإسلامية في نشر الدعوة، ومواجهة الأطراف الدينية الأخرى المنافسة لها؟ هل ازديادُ العداء للإسلام والمسلمين في الغرب استدعى تأسيس فضائيات دينية تقدّم برامج باللغات الأجنبية، وتعطي صورة إيجابية عن الإسلام للجمهور الغربي؟

وصف الكتاب حال الفضاء الإعلامي الديني، ليس كمجموعة قنوات تبثّ من هذا القمر الصناعي أو ذاك، بل باعتباره مؤشراً على بروز الحاجة إلى إشباع الجانب الديني/الروحي.



### (الدين والعلم)

يسعى هذا الكتاب للإجابة عن السؤال: هل المجتمع العربي قادر حقاً على أن يصنع أحداثه، بعد أن ظلّ، لقرنين من الزّمن، متردّداً بين مشاريع تحديّية مختلفة، ومسارات إصلاحيّة متناقضة؟

لهذا أبحر المؤلف في تاريخ الصحافة العربيّة لقرنين من الزمن، يرصد الأفكار والدّهنيّات، محاولاً إقامة المقارنات بين المجلات حديثها ومعاصرها، دينيها وعلميها، مغربيها ومشرقيها، إسلاميها ومسيحيها، مع الوقوف على المناهج المتّبعة، وحدود التّناج المتوصّل إليها، في ما له علاقة بالدين والعلم. ووقف على أهمّ السّجلات الكلاميّة الخاصّة بفكرة «الخالق بين الدين والعلم».

كما رصد المسائل العقديّة، التي أثّرت بين أنصار العلم، وأنصار الدين، حول وجود الملائكة، والحياة بعد الموت، ويوم القيامة، واحتفى، أيضاً، بفكرة الإعجاز العلمي، فهي من جوهر إيمان المؤمن بالكتب السماويّة، وحاول الإلمام بأهمّ القضايا المفتى فيها في المجال الطّبي، وقيّم بعض المقارنات بين المسائل المفتى فيها.

كما سعى للتأسيس لمشروع تحديّي يحاول جاهداً الإفادة من الدين والعلم إفادةً واعيةً وعقلانيّةً، لا عفويّة انفعاليّة، خدمةً للثقافة العربيّة المعاصرة، والإنسان العربيّ المجسّد لمقوماتها.



### (الصورة واللغز)

لم يكن مذهب ابن عربي سوى تأويل نبيه للقرآن، مقتفياً أثره البياني، متشرباً من منهله العرفاني، جامعاً بين محاكاة المبنى، والتماس المعنى.

هذا الكتاب يقدم محاولة في الدراسات التأويلية تتميز بإضافة بارزة، هي قراءة ابن عربي بعيون العصر، وقراءة العصر بعيون ابن عربي في تدأخل متحقق. قامت هذه المحاولة بتوظيف أدوات حددتها في التأويل الرمزي الخاص بالتصوّر الصوفي والعرفاني للقرآن، ومجالات حددتها في التأويل الباروكي الخاص بكلّ رؤية ترى الوجود مثلاً قائماً أو حلماً عابراً، يتطلب السبر الكشفي، والصبر المفهومي.

لم يكن التأويل الصوفي للقرآن سوى هذا الربط الرمزي والروحي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، بين القيمة النظرية في إدراك الموضوع، والقيمة الهرمينوطيقية في العيش، وفق نمط معيّن من العلاقة بهذا الموضوع.

لا شكّ في أنّ القرآن، عند ابن عربي، يشكّل، في الوقت نفسه، الموضوع والمجال، والنص والمعيش، والكلمة والخبرة؛ لذلك كان الأفق الشامل لكلّ نظرية تأويلية في الثقافة الإسلامية، وفي الثقافة الصوفية على وجه التحديد.

## سيادة...

عبد السلام بنعبد العالي

خلال معرض فرانكفورت للكتاب، كان المترجم الألماني هارتموت فندريش قد خصّ إحدى الصحف باستجواب دالّ من بين ما جاء فيه اعترافه شاكياً: «لم أتلقَ مكالمة شكر واحدة على ما بذلته لفترة طويلة تجاوزت العقود الثلاثة».

تطرح شكوى المستعرب الكبير أسئلة عديدة لعل أهمّها: لو كان المترجم الألماني قد نقل أعمالاً عن لغات أخرى غير عربية، عن الإنجليزية، مثلاً، أو عن الفرنسية، هل كان سينتظر كلمات شكر؟ وفي حال الجواب نفيًا عن هذا السؤال، لماذا تطرح هنا بالضبط مسألة الاعتراف بـ«الجميل»؟ وما سرّ إحساس المترجم الألماني بأنه عندما ينقل النصوص العربية يسدي إلى الناطقين بلغة الضاد معروفاً ينبغي أن يكافأ عليه؟ ربما لن تتيسّر لنا الإجابة عن هذه الأسئلة ما لم نخرج عن هذا الإطار الضيق، ونلجأ إلى مقارنة هذا الموقف، ليس بموقف مترجم خارج الثقافة الألمانية، وإنما بموقف مُنظر ألماني لمسألة الترجمة، لعله يلقي لنا بعض الأضواء على التحولات الكبرى، التي عرفتها علائق القوة بين «الشرق» و«الغرب».

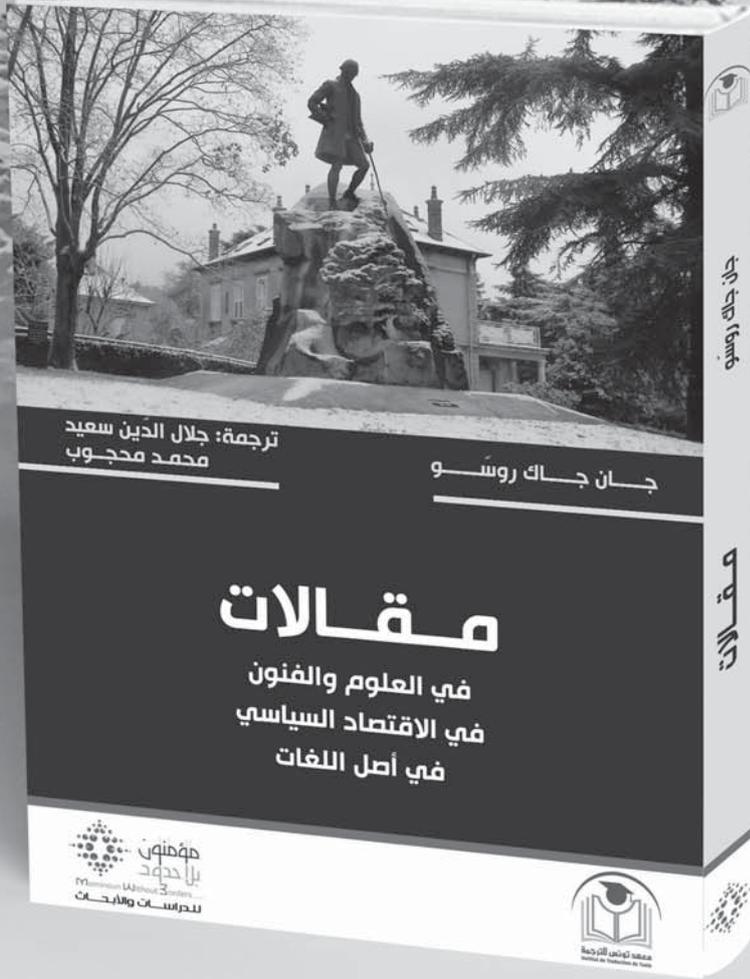
لا شكّ في أنّ القارئ قد حنّ أنني أعني هنا صاحب (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي). ممّا يُنقل عن المفكر الألماني الكبير أنه، سنة 1808، وفي خضم الاحتلال النابوليوني، وعندما عزم بعض المثقفين على وضع منتخب لأحسن الأشعار الألمانية كي تكون في متناول عامة القراء، طلبوا مشورته ليرشداهم إلى القصائد الدالة في هذا المضمار، فكانت نصيحته الوحيدة، التي أسداها إليهم، هي أن يضمّوا إلى الديوان، أيضاً، ترجمات ألمانية لقصائد أجنبية، بحجّة أنّ تلك الترجمات تشكّل، في نظر صاحب (الديوان الشرقي)، إبداعات لا تنفصل البتّة عن الأدب الألماني، وبحجّة «أنّ الشعر الألماني مدين بأهمّ أشكاله للأجنبي، وهذا منذ ميلاده».

لا يرى غوته، إذًا، أنّ الترجمة «إنقاذ» للنصوص المقولة، واعتراف بها، وإنّما يرى فيها، بالأولى، «تطعيماً» للثقافة المترجمة، يقول: «عندما تذبل الآداب القومية فإنّها تنتعش وترى الحياة من جديد عن طريق الآخر». فما يهّمه في الترجمة هو كونها أداة «إنعاش» للأدب واللغة. بفضل الترجمة تنفصل اللغة عن نفسها لتستنبت في غير موطنها. على هذا النحو، عندما تنقل اللغة الألمانية الأدب العربي على سبيل المثال، فإننا لا ينبغي أن نرى في ذلك ارتفاعاً بهذا الأدب نحو الكونية، وإنّما مساهمة في إرساء أسس الكونية ذاتها، أو، بتعبير غوته، فتحاً لعصر «الأدب العالمي» (Weltliteratur)؛ أي «العصر الذي لا تكتفي فيه الآداب بالتفاعل فيما بينها، بل تدرك وجودها هي في إطار تفاعل ما يفتأ يتزايد». وهكذا، إنّ الترجمة ستتيح للغة الألمانية أن تحيا في ذلك الأدب، وتنتعش في أحضانها. ها هنا لا يعني تفتح اللغة على خارجها ابتلاءً للآداب الأجنبية، وتدجيناً لها. إنّها، على العكس من ذلك، انفتاح على الآخر، وخروج للهوية عن ذاتها، حيث يصبح إدراكها لذاتها إدراكاً متحوّلاً ومشروطاً بتفاعل لن ينفكّ يتزايد مع آخر، وما يهّمنا، هنا، هو أنّ غوته يرى أنّ الترجمة أداة ذلك الخروج.

على العكس من هذا الموقف، تماماً، ينبغي موقف المستعرب المعاصر. فهو يرى أنّ نقل النصّ العربي هو نوع من مدّ يد المساعدة بهدف جرّ الآخر نحو الذات، والارتقاء باللغة المترجمة إلى مستوى الكونية. لا عجب إذًا في أن يتوقّع المترجم / المنقذ جزاءً واعترافاً. لكن ممّن ينتظر ذلك؟ يجيبنا هو مباشرة عن هذا السؤال في الحوار ذاته فيقول: «كنت أتمنّى لو حدث ذلك من أيّ سفير عربي في سويسرا، التي أقمت فيها، ونسّرت إحدى دورها العديد من الأعمال العربية».

لا يطرح مترجمنا قضية الترجمة على مستوى علائق القوة بين النصوص وبين اللغات، وهو لا ينتظر الاعتراف بالجميل من النقاد العرب أو الألمان، وإنّما يطرح القضية توطّأً طرْحاً استراتيجياً، ويضعها على مستوى علائق القوة، التي تربط بلداً أوروبياً كألمانيا ببعض دول الجنوب، التي يمكن أن ينوب عنها، على حدّ تعبيره، «أيّ سفير عربي». إنه يطلب اعترافاً «رسمياً» بعيداً عن الثقافة والمثقفين، والكتاب والمترجمين. فكأنّ مسألة الترجمة عنده ليست أساساً قضية «انتعاش» و«مثاقفة»، ولا هي مساهمة في «بناء الكونية»، وإنّما هي قضية دبلوماسية، وسيادة لغوية... أو لنقل سيادة... وكفى.

# صدر حديثا



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

## شروط النشر

يسرّ هيئة تحرير مجلة (يتفكرون) أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمنتقنين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسله وفق الشروط التالية:

- \* أن يكون النص المرسل جديداً لم يسبق نشره.
- \* يتعهد صاحب النص بعدم نشره، أو إرساله للنشر، لدى أية جهة أخرى قبل حصوله على الرد النهائي بالنشر أو عدمه في المجلة.
- \* إذا قبل النص للنشر، يتعهد صاحب النص بعدم إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى مستقبلاً.
- \* تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير، وهيئة التحرير أن تطلب من الكاتب إجراء 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:

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكادال

قرب مسجد بدر، الرباط، المغرب

ص.ب 10569

مجلة يتفكرون

yatafakkaroun@mominoun.com