

تَفَكُّرُون

yatafakkaroun
فصلية . فكرية . ثقافية



الأخلاق والسياسة

ملف العدد:

حوار: الفيلسوف الفرنسي جون غرايش

من كتاب العدد: عبد السلام بنعبد العالي، محمد شوقي الزين، كمال عبد اللطيف، حنة آرندت،
جاك دريدا، عبد الله إبراهيم، نايلة أبي نادر، فتحي المسكيني، عادل حدجامي
الزواوي بغوره، هاشم صالح، محمد يوسف إدريس، فوزية ضيف الله

العدد السادس
2015

يَتَفَكَّرُونَ

yatafakkaroun

فصلية . فكرية . ثقافية

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

يُفكرُون

مجلة فصلية فكرية ثقافية

مدير النشر:

د. مولاي احمد صابر

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders



رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0062

ردمد: 9975 - 2421

المراسلات:

تلفون: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

www.mominoun.com

info@mominoun.com

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكادال،

قرب مسجد بدر، الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

البريد الإلكتروني للمجلة: yatafakkaroun@mominoun.com

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

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



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

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيس التحرير
حسن العمراني

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

تنفيذ وتصميم
رنا علاونة

محرر لغوي
عدنان سلطان

المراسلات
الرباط - أكدال - شارع فال ولد عمير
ص.ب: 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

magazine.mominoun.com

بريد إلكتروني: yatafakkaroun@mominoun.com

لوحة الغلاف الأمامي ولوحة الغلاف الخلفي بريشة الفنان طارق عبيد من تونس

6		كلية رئيس التحرير
		ملف العدد: الأخلاق والسياسة
8	محمد شوقي الزين	الصراع الخفي بين السعادة والحرية رؤية أخرى في علاقة الأخلاق بالسياسة في الفكر الفلسفي
34	عبد السلام بنعبد العالي	سقراط وماكيافلي
38	كمال عبد اللطيف	التسامح، الحرية، المؤسسات
46	حنة آرندت	الحقيقة والسياسة
68	عادل حدجامي	نيكولا ماكيافلي؛ السياسة «فيها وراء الخير والشر»
76	نور الدين الزاهي	المقدس الكلّياني وموت الكتاب
82	جاك دريدا	سياسات الصداقة
96	نايلة أبي نادر	جذور العقل السياسي والأخلاقي في الإسلام قراءة محمد أركون لـ «نظرية القيم القرآنية»
106	الزواوي بغوره	الأخلاق والسياسة (وجهة نظر عربية)
116	هاشم صالح	هل من سياسة بلا أخلاق؟
122	محمد هاشمي	تحولات الأخلاق والسياسة في الفكر اليوناني: من مدينة الأبطال إلى مدينة المواطنين
134	توفيق فائزي	فضيلة التدبير السياسي
140	البشير الحاجي	سلطة الأخلاق في المجتمع
150	عبد الرحيم الهنداوي	قراءة في أبرز النقود التي وُجّهت للأخلاق الكانطية في التأسيس للمجتمع البشري الموحد: قراءة في المشروع الأخلاقي للفيلسوف برتراند راسل
		حوارات:
154	حاوره محمد شوقي الزين	حوار مع الفيلسوف الفرنسي جون غرايش
		مقالات
168	عبد الله إبراهيم	المجتمعات التأميمية
170	فخري صالح	في نقض نظرية هنتغتون حول «صدام الحضارات»
174	محمد يوسف إدريس	حواء وبناتها في المتخيل الإسلامي: روافة الصورة ودلالاتها
182	عماد الدين إبراهيم عبد الرازق	مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفوت
188	أم الزين بنشيوخة المسكينى	الفن والسياسة، طوني نيجري نموذجاً
196	محمد برهومة	ماهو معيار التطرف؟

مراجعة كتب

- 198 محمد صلاح بوشئلة الضروري في الأدب: قراءة في كتاب «الأدب في خطر» لتزيفتان تودوروف

أدب وفنون

- 202 شعر: «القصيدة» عبد الرفيع الجواهري
 204 قصة قصيرة: «العالم كسلسلة من الأسماء» خوان خوسي مياس
 208 نقد: - غارسيا ماركيز أو التفكر في الموت بواسطة سرديات الحب فديريكو غارسيا لوركا
 214 فديريكو غارسيا لوركا ترجمة وتقديم: حسن الغرني
 222 رواية «عزازيل» للأديب الروائي المصري يوسف زيدان الإيمان بين فيضان الشعور الروحي وإكراهات المؤسسة الدينية
 228 - ظاهرة الحب «الكرتوازي» من زاوية التفاعل مع ظاهرة الحب «العذري» فاتحة الطايب
 236 سينما: فيلم «تومبوكتو»، رهافة الجمال وبؤس العنف محمد اشويكة
 240 تشكيل: جدلية المغايرة بين الخط واللون في أعمال سلمان المالك بنيونس عميروش

علوم وثقافة

- 244 جيو سياسية الإنترنت يحيى اليحياوي
 248 الكتابة الرقمية عند سعيد يقطين علي صديقي

قطوف

- 254 مسألة التأثير الثقافي، ابن رشد مثالا محمد أركون

شخصيات وأعلام

- 262 نيتشه، من الفيلولوجيا إلى الفلسفة فوزية ضيف الله
 270 فؤاد زكريا... غيضان السيد علي دعوة للعقلانية ونقد الخطابين الديني والسياسي

حصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود

276

الصفحة الأخيرة

- 310 عبد السلام بنعبد العالي في السر

كلمة رئيس التحرير

اشتهر تشرشل بسخريته اللاذعة من كل جهد يُبذل لربط السياسة بالأخلاق وجعلها تنضبط بقواعدها، وأثناء زيارته للهند ومشاهدته قبر الزعيم غاندي وقد كُتِب عليه: «هنا يرقد رجل نبيل، وسياسي عظيم»، علّق ساخراً: «عجباً! كيف يرقد رجلان في قبر لرجل واحد؟». وفي سياق مختلف، ينقل لنا المؤرخ الفرنسي بول فاين ذهوله لما أخبره صاحب مرآب، في بداية الستينات، عن نيّته منح صوته في الانتخابات للجنرال ديغول، لأنه برأيه مثال للاستقامة، ولا مأخذ لديه على حياته الخاصة.

تضعنا هاتان الروايتان أمام موقفين مغايرين من سؤال الأخلاق والسياسة: الأول لسياسي منحك ينظر إلى الأخلاق والسياسة من زاوية الفصل، ويصدر عن فهم للسياسة يعتبرها ممارسة واقعية، وسلسلة موصولة من الصراعات والمناورات التي تروم احتياز السلطة والحفاظ عليها، متوسلة في ذلك بكل الوسائل الممكنة، سواء أكانت خلقية أم غير خلقية، شرعية أم غير شرعية. بينما يعبر الثاني عن رؤية تقترض أنّ السياسة أخلاق، وأنها مجال لسيادة الفضيلة والواجب والحب، بحيث يعتبر احترام السياسي لأخلاق عمومية مدخلاً للظفر بالمصداقية ونيل ثقة الجماهير.

لعله من نافل القول التأكيد على أنّ الإنسان كائن سياسي بامتياز. فهو، من جهة، لا يستطيع العيش والازدهار خارج الجماعة، لكنه من جهة ثانية، كائن موسوم بالأنانية وحب الذات، بحيث لا يقوى على مفارقة الجماعة ولا على التخلي عن إشباع حاجاته ورغباته. من هنا حاجته للسياسة، فهي فن تدبير العيش المشترك بصورة سلمية، من دونها سيسود الهرج والافتتال والفوضى. ومهما كان العدد الهائل من المعارف التي تستند إليها، فهي تبقى على الدوام فناً تتحدد مهمته في مجابهة إيكولوجيا الواقع. إنها ليست نشاطاً مردولاً أو عملاً ثانوياً؛ بل العكس هو الصحيح، فمعالجتها للخلافات وتدبيرها للصراعات التي تتغير حدتها حسب موازين القوى أمر حيوي لا يستقيم الاجتماع من دونه. غير أنّه لا يتعين الخلط بين السياسة والأخلاق، فإذا كان مجال الأخلاق هو المقاصد والغايات فإنّ مجال السياسة يتحرك في إطار اقتصاد الوسائل، من هنا لا ينبغي التعويل على الأخلاق لحلّ مشاكل الفقر والبطالة والرفع من معدلات النمو، فالاعتقاد في ذلك ضرب من الخرافة والتوهّم.

الأخلاق والسياسة ضروريان معاً، إذ نحن بحاجة للأخلاق معياراً للسلوك، وبحاجة للسياسة تديراً للشأن العام وتسييراً لشؤون الدولة، فلا مناص من أنّ قيمنا توجه تصوراتنا السياسية، وهذه توجه تلك. لكن ما لا ينبغي أن يفوتنا هو أنّها مختلفان ومتمايزان، وأنا سنفسد ما هو جوهري فيها إذا ما وقعنا في آفة الخلط بينهما. نحن بحاجة إذن إلى أخلاق لا تقبل الاختزال إلى سياسة معينة، ولكننا أيضاً في أمسّ الحاجة إلى سياسة لا تقبل الاختزال إلى أخلاق معينة. فلا السياسة ينبغي أن تأخذ مكان الأخلاق، ولا الأخلاق ينبغي أن تقوم مقام السياسة.

لا جدال في أنّ تشابك هذين المفهومين وخطورة ما يترتب عن محاولات الدمج بينهما في الأذهان والأعيان، تجعل التفكير في ترتيب العلاقة بينهما ضرورة ملحة. فهل يمكن للسياسة أن تتحرك خارج دائرة الأخلاق؟ وهل يكون بوسعنا التصرف بأخلاقية دون الاهتمام بالسياسة؟ ما قيمة سياسة من غير أخلاق؟ بل ماذا عن الأخلاق في السياسة؟ وماهي سياسات الأخلاق؟ وهل توجد قواعد عمومية تضبط عمل المؤسسات السياسية؟ وكيف السبيل إلى حصول الاتفاق بشأن هذه القواعد في حال وجودها؟

من ناحية أخرى، وبنفس ماكيافيلي، ألا تصير الأخلاق ذاتها وسيلة سياسية؟ أليست السياسة هي المجال الذي يتحول فيه السياسي إلى حنكة ومهارة؟

ألم تُعتبر الأكاذيب دوماً أدوات ضرورية ومشروعة يتوسّل بها السياسي الداهية والديماغوجي البارع، تماماً كما يلجأ إليها السياسي المحترف على حد سواء؟ ما دلالة ذلك فيما يتصل بطبيعة المجال السياسي من جهة، وبطبيعة الحقيقة والصدق من جهة أخرى؟ هل الحقيقة بجوهرها عاجزة، كما تساءلت آردت، وهل السلطة بطبيعتها مآكرة ومخاتلة؟ وأخيراً، ألن تُزدري حقيقةً عاجزة قدر ما تُزدري سلطة لا تأبه بالحقيقة؟

إنها أسئلة كثيرة تتداخل فيما بينها، وتتطلب معالجة من وجهات عدّة، وعلى أكثر من صعيد. لذا أفردنا لها ملفاً غنياً، سعينا لأن تكون مقارباته خصبة تمتح من حقول معرفية متنوعة؛ فلسفية وسوسولوجية وأنتروبولوجية.. لكي نلقي المزيد من الأضواء على هذا الإشكال في كلّ أبعاده ومستوياته.

من ناحية أخرى، يتميز هذا العدد بوفرة موادّه وعمقها، إذ يتضمن بين دفتيه مقالات فكرية قوية تمتاز بتعدد موضوعاتها وأصالة مقارباتها، بالإضافة إلى حوار مهم أجريناه مع الفيلسوف الفرنسي جون غرايش، عملاً بتقليد رسخناه منذ إطلاقنا العدد الأول، وهو الحرص على مدّ الجسور مع صنّاع المعرفة ورواد الفكر في العالم العربي وخارجه. كما أنّ العدد اشتمل على تطواف في أروقة الأدب والفنون والعلوم، علاوة على مراجعة لبعض الكتب. ومسك الختام بحصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الذي حاولنا فيه تغطية بعض أنشطة المؤسسة ورصد الندوات العلمية التي دأبت على تنظيمها في ربوع الوطن العربي.

نأمل أن تستجيب مواد هذا العدد لبعض حاجاتنا الفكرية الحيوية، مؤكدين عزمنا على مضاعفة الجهد من أجل تطوير المجلة، وجعلها منبراً للتواصل مع أهل الفكر حتى نكون عند حسن ظن قرائنا الكرام، في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.

حسن العمراني



الصراع الخفي بين السعادة والحرية رؤية أخرى في علاقة الأطلاق بالسياسة في الفكر الفلسفي

محمد شوقي الزين*

ملخص

العلاقة الوطيدة بين الحرية والسعادة كانت عبارة عن بدهة في تاريخ الفكر البشري. تمثل السعادة الشق الأخلاقي لأن لها مقدمات نظرية وعملية تعني بالنظر في الكيفية التي يصبو بها الإنسان إلى الخير الأسمى، وبالتقاطع مع ذلك تمثل الحرية الشق السياسي لأن لها مبادئ وأهدافاً تعني بالنظر في الكيفية التي يتوصل بها الإنسان إلى تنظيم الاجتماع البشري بالاعتماد على الإرادة الحرة. العلاقة بين السعادة والحرية هي علاقة تقاطع ولم تكن أبداً علاقة توازن: الإنسان الحر هو الشخص السعيد بالحصول على استقلالية في الحكم والسلوك، والإنسان السعيد هو الشخص الحر الذي ظفر بعله سعادته. أود تبيان حدود هذه العلاقة البدهية التي تأسست عليها الكثير من الفلسفات، لأنني أضع تأريفاً (قبل التعريف) بين السعادة والحرية والذي يمكن تأريخه بدقة: من الرواقية إلى يوهان هردير كان التوكيد على السعادة أكثر؛ من إيمانويل كانط إلى حنه أرندت، كان الإلحاح على الحرية أكبر. ليس لأنه ينبغي التخيير بين السعادة والحرية، ولكن لتبيان أن السياقات التاريخية والتصورية جعلت بعض الأزمنة (العريقة خصوصاً: من العصر اليوناني إلى بداية الحداثة الغربية) تميل إلى الاعتناء بالسعادة، فيما جعلت الأزمنة الأخرى (من عصر الأنوار إلى ما بعد الحداثة) تجبّد الحرية كمبدأ جوهرى للفعل البشري. هل منعطف الحداثة الذي افتتحه كانط هو عنوان القطيعة بين السعادة والحرية وبالتالي بين الأخلاق والسياسة؟ هل يمكن القول إن السعادة هي استغراق السياسة في الأخلاق، وإن الحرية هي استغراق الأخلاق في السياسة؟ تقتضي هذه المشكلات الفكرية تحليلاً فلسفياً يأخذ بالتطور التاريخي للفكرين الأخلاقي والسياسي، ولكن في حدود العلاقة الملتبسة بين السعادة والحرية.

المحتويات:

1. السعادة قبل الحرية: الأخلاق في حدود التصور العريق.
2. السعادة والإرادة: لحظة الفارابي الاستثنائية.
3. المنعطف الحدائي: كانط والتأسيس الأخلاقي للحرية.
4. المنعطف التداولي: حنه أرندت والاعتبار الأدائي للحرية.
5. الإرهاب العالمي والضرورة الأمنية: التضحية بالحرية من أجل السعادة.

مقدمة

ينبغي الاعتراف بأن الحديث عن السعادة والحرية عبارة عن ورطة إبستمولوجية؛ لأننا نتحدث تقريباً عن كائن ذي رأسين (bicéphale). لا يمكن الحديث عن السعادة ما لم نقرن بها الحرية، حرية التصور والسلوك والضمير في أداء أشياء يصبو بها الإنسان إلى الخير الأسمى؛ ولا يمكن الحديث عن الحرية ما لم تكن الغاية القصوى هي بلوغ السعادة. اقتران السعادة بالحرية في ثنائية رأسية

*مفكر وأكاديمي من الجزائر.

**تمثل السعادة الشق الأخلاقي لأن لها مقدمات
نظرية وعملية تعني بالنظر في الكيفية التي يصبو
بها الإنسان إلى الخير الأسمى، وبالتقاطع مع
ذلك تمثل الحرية الشق السياسي لأن لها مبادئ
وأهدافاً تعني بالنظر في الكيفية التي يتوصل بها
الإنسان إلى تنظيم الاجتماع البشري بالاعتماد على
الإرادة الحرة**

(bicéphalisme) هو الحديث بمنطق مرآوي (spéculaire) يُبرز، في الوقت نفسه، الحرية والسعادة: إحداهما ترى ذاتها في مرآة الأخرى. غير أن تجاوز هذه المرآوية وهذه الثنائية الرأسية حريّ بفهم تاريخية تطوّر المفهومين، تارةً جنباً إلى جنباً؛ وتارةً أخرى في تباعد نظري أو واقعي تبعاً للاستراتيجيات والسياقات. مثلاً، الفكرة القائلة إنّ «الإنسان السعيد هو الشخص الحر» شقت طريقها في التاريخ العريق مع بيريكلس (Périclès)، ومنذ الرواقية بالتحديد، حيث يمكن للإنسان أن يكون سعيداً ولو كان عبداً. كونه عبداً لا يُنفي عنه حرّيته، حرية الشعور بالسعادة ولو في غار المهانة والحرمان. السعادة هي شعور ولو كانت الأيدي والأرجل مقيّدة.

الفكرة القائلة إنّ «الإنسان الحر هو الشخص السعيد» بدأت تشق طريقها انطلاقاً من العصر الحديث مع افتتاح كانط للحدثة الغربية بجعل الأخلاق هي الحرية ذاتها؛ ووصولاً عند أرندت بجعل السياسة هي الحرية ذاتها. أنطلق من فكرة أنّ الحرية هي المستظهر من السياسة والسعادة هي المستبطن من الأخلاق، والتقاطع بينهما «كياسمي» (chiasmique) بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، تقاطع يترادف مع تداخل أو توالج، عندما تقتحم حدود السياسة إقليم الأخلاق أو عكسه، عندما تتخطى الأخلاق حقل السياسة. هذا التداخل هو أمانة على الالتباس بين حدّين (الحرية/السعادة، السياسة/الأخلاق، المستظهر/المستبطن...) لا يمكن ثقف دلالتها سوى بعرض تجلياتها في التاريخ الفكري. يصعب الوقوف مطولاً عند كلّ المحطات النظرية التي اعتنت بالسعادة والحرية، وبالسياسة والأخلاق، وبعض العينات أو النماذج النافذة في التاريخ الفكري يمكنها أن تقدم بعض المفاتيح في ثقف هذه المعادلة الغامضة.

أولاً: السعادة قبل الحرية: النخلق والسياسة في حدود التصور العريق

مبحث السعادة قديم في التصوّر الفلسفي، عريق في التشكّل المفهومي، وجد اكتتاله النسبي مع اليونان، تبعاً للتوجه النظري: الأبيقورية التي تُعلي من شأن اللذة، الرواقية التي تؤكد على الفضيلة، إلخ. السعادة في اللغة اليونانية العريقة تشتمل على كلمتين: (daimon) وهي الروح والكلمة (eu) وهي الخير. من اجتماع الكلمتين نتحصل على (eudaimonia) وهي الخير الذي تتنعم فيه الروح. المثير في الكلمة «ديمون» أنها أعطت الكلمة (démon) في اللغات الحديثة، ومعناه العفريت أو الشرير. لكن، في الأصل، «ديمون» هو النابعة والعبقري، شيء يتماثل مع وادي عبقر (نَجْد) في اللسان العربي الذي يُقال إنّ الشعراء كانوا يستمدون منه إلهامهم، لأنهم على اتصال بالجانب الجنّي (génie) منه. نقرأ مثلاً: «قال ابن الأثير: عبقر قرية تسكنها الجن فيما زعموا، فكلمها رأوا شيئاً فائقاً غريباً مما يصعب عمله ويدق، أو شيئاً عظيماً في نفسه نسبوه إليها، فقالوا: عبقري، ثم اتسع فيه حتى سُمي به السيّد والكبير»¹. هيّان الشعراء في وادي عبقر من شأنه أن يجلب لهم ذلك الصوت الذي يلقي على مسامعهم إيقاع الكلمات والمسمى عند اليونان «ميوزاي» (Musai)، أي إلهة الإلهام.

1. ديمون أو صورة الملهم

في محاوره «المأدبة»، يقدّم أفلاطون على لسان ديوتيم، محاور سقراط، بعض اللمحات حول طبيعة هذا «الديمون»² الذي يحدده في

1- ابن منظور، لسان العرب، الحرف قاف، الجزء 32، ص 2787

2. Cf. Andrei Timotin, La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens, J. Brill,

الوساطة بين الإلهي والبشري، بين الأزلي والزائل. يقول ديوتيم متوجهاً إلى سقراط: «إنه يؤوّل ويوصل للآلهة ما يأتي من البشر، وللبشر ما يأتي من الآلهة [...] بحكم أنه يشغل الوساطة بين الآلهة والبشر، فهو يملأ الفراغ بينهما، بحيث يرتبط كل طرف بالآخر في الكون. منه تأتي العرافة وفن الكهانة المرتبطة بالأضاحي والتلقين والتعزيم، وكل ميدان الوحي والسحر. بواسطة هذا الديمون، يدخل الآلهة في علاقة مع البشر ويتصلون بهم، في اليقظة أو في الحلم». يعقّب قائلاً: «الخبير بهذا النوع من الأشياء هو إنسان ديموني»³. في شرحه لكلمة «ديمون»⁴، يشير مترجم «المأدبة» إلى أنّ هذه الكلمة استعملها هزيبود في الشعر، في «الإلياذة»، للدلالة على الإله (theos) الذي يوحى بشيء ما؛ وفي «الأعمال والأيام»، تتخذ الكلمة دلالة الحافظ، مثلما تقول الملاك الحارس أو الحامي (ange gardien) الذي يلهم صاحبه بأشياء حسنة وتفادي أشياء قبيحة. تعود هذه الفكرة في محاوره «أبولوغي» أو «دفاعاً عن سقراط»، عندما يناهى سقراط بنفسه عن تهمة امتلاك الحكمة الإلهية وتصريفها في غير محلها بإغواء الشباب.

إذا بقي سقراط وفيّاً لشعاره: «أعرف أني لا أعرف شيئاً» (hén oída hótí oudèn oída)، فلأنه يوعز هذه الحكمة إلى شاهد يُملي عليه ما جاد من حكم وأسرار. يقول: «إنني سأحيلكم إلى الشاهد الذي يُعتبر موضع الثقة. إنّ ذلك الشاهد سيكون إله معبد دلفي، هو سيخبركم عن حكمتي، إذا ما امتلكتُ أياً منها، وأيّ نوع من الحكمة هي»⁵. إذا كان ديمون من طبيعة مفارقة (إله، ملاك، روح..)، فإنّ الخير الذي يتواجد فيه أو الخير الذي يهبه للغير هو السعادة. بسحب الحكمة عن ذاته، بنفي امتلاكه المعرفة أو الحقيقة، فإنّ سقراط يُبرهن على شقاوة الإنسان. الإله وحده هو السعيد؛ ولا يبلغ الإنسان السعادة إلا إذا كشف، في ذاته أو انطلاقاً من ذاته، عن عنصر إلهي يختزنه، هو السبيل نحو سعادته. يجد سقراط نفسه أمام محاكمة تقضي بالحكم عليه بالإعدام، أن يتجرّع السم، فيهبّ للدفاع عن نفسه، وتبرير سلوكه، وتسويغ أفكاره. لا يقوم، في نهاية المطاف، سوى بالتوكيد على شقاوته كإنسان سجين جسم، يلتمس الانعتاق، الحرية، ليتصل بالجانب الروحي أو الإلهي الذي يفلت منه.

عندما يستحضر الشعراء، فهو يحيل إلى الجانب «الديموني» الذي ينطوون عليه: «فإنه ليس بالحكمة يكتب الشعراء قصائدهم، بل بنوع من العبقرية والإلهام، مثلهم في ذلك مثل الكهنة المتنبئين الذي يقولون أشياء جميلة وعديدة أيضاً؛ غير أنهم لا يفهمون معناها»⁶. إذا كان الشعراء ينتمون إلى مجال «الجميل» (le Beau, kalos)، فهم لم يرتقوا بعد إلى مجال «الحسن» (le Bon, agathos) ولا إلى مجال «الخير» (le Bien, eu, ariston) اللذين يتقاطعان بشكل «كياسي». فهم منغمسون في شيء لم تتعال عنه ألباهم، والشأن نفسه مع السياسيين ومع الحرفيين الذين يتخذهم سقراط مثلاً في حيازة معارف (جزئية) لا ترتقي إلى العلم (الكلي)، أي الحكمة (Sophia) التي من أجلها وقع الاتهام والمحاكمة. إذا كانت الحكمة من اختصاص العاقل الذي يتشبه بالإله والذي يدعي حيازة «علم ديموني»، لأنّ الحكمة الإلهية هي الأصل والحكمة البشرية متفرعة عنها، فإنّ وجه التهمة (chef d'accusation) يتمحور حول ادعاء حيازة علم إلهي ليس من اختصاص البشر.

لكن يدفع سقراط عن نفسه هذه التهمة: «قادني هذا التحقيق لاستعداد كثيرين من النوع الأسوأ والأكثر خطراً وأعطى انبعاثاً للعديد من التهم أيضاً، بما فيها تهمة اسم «الحكيم»، لأنّ مستمعيّ تصوراتي دائماً بأنّي أمتلك الحكمة التي وجدتُ الآخرين يفتقرون إليها. لكن الحقيقة هي، أوه يا رجال أئينا، أنّ الله هو الحكيم وحده، وأنه يقصد بإجابته أن يبيّن أنّ حكمة الرجال تساوي قليلاً أو أنها لا

Leiden, 2012, p. 1-3

3. Platon, Le Banquet, présentation et traduction Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2007, 202d-203a, p. 141

4. Ibid., note 383, p. 209

5 - أفلاطون، «محاوره أبولوغي»، في: المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمرز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، المجلد الثالث، ص 290

6 - المرجع نفسه، ص 293

تساوي شيئاً⁷. يمكن القول إنَّ الجميل والحسن والخير⁸ تشكل كلها عُصارة الفكر الأخلاقي العريق، بدرجات متفاوتة يكون فيها الخير الأسمى (le Souverain Bien, Agathon) في قمة الهرم، لأنَّ له جذوراً ميتافيزيقية من كونه يرادف الإله أو الروح أو المثال، فضلاً عن كونه مبدأ أخلاقياً في سياسة الاجتماع البشري التائق نحو السعادة، ويرادف العادل (le Juste, dikaios)، وجملة الفضائل (arête/Vertus) كالشجاعة (Andréia) والصدقة (Philia) والتعقل (Phronèsis) والاعتدال (Sôfrosunê). في الكتاب السادس من «الجمهورية»، يمكن الوقوف على العديد من الأفكار التي تحدد طبيعة الخير الأسمى بوصفه مسألة أخلاقية. يقول على لسان سقراط: «عندما تكون الحقيقة هي القبطان، فلا نقدر على الاشتباه بأي شر من العصبية التي يقودها، وسيكون العدل وصحة العقل من الجماعة، وسيتبع الاعتدال بعداً»⁹.

إنَّ صورة القبطان، قائد السفينة، هي الاستعارة الحية الجارية على لسان الفلاسفة الأخلاقية العريقة في تبيان الطريقة التي يتحكم فيها الإنسان بمركبة الجسد أمام عواصف العواطف، وبمركبة الجماعة التي يسوسها قصد التوفيق، العسير في جوهره، بين ميول وآراء وتوجهات متباينة داخل هذه الجماعة. لهذا الغرض، يوفّر أفلاطون مجموعة من الفضائل التي تقتضي التحكم في المركبات المراد توجيهها مثل الشجاعة والاعتدال. توجيه المركبات (الجسد، الجماعة، المدينة...) نحو الخير الأسمى هو من تدبير حكيم (sophos) أي الفيلسوف (philosophos) أو المفكر (phronimos). لهذا يأتي هذا الكتاب السادس من «الجمهورية» كسؤال حول موقع الفيلسوف في المدينة والدور المنوط به، دور سياسي بالدرجة الأولى، لكن تنبهي فيه الأفكار والمثل العليا التي يسعى إلى تجسيدها في المدينة، وتُمتحن فيه الخبرة (empeiria) لأداء وجيه وتطبيق سليم، لأنَّ على عاتق الفيلسوف (أو المفكر أو القبطان) معرفة دقيقة بالمركبات التي يسوقها وخبرة جلييلة في الدروب التي يريد عبورها.

يعي أفلاطون المشكلة المترتبة عن التنسيق بين معرفة الأشياء (الحكمة المتعالية) والخبرة المكتسبة في تحقيق هذه الأشياء في الواقع (الحكمة العملية). تتحدد المشكلة بين من له القدرة على تأمل النماذج الخالدة (المثل أو الأفكار الناصعة) لكن يفتقر إلى تجربة في ترجمة هذه النماذج إلى حقائق ملموسة، وبين من له القدرة على الاختبار العملي (الحرفي، اليدوي، صانع القوانين والأحكام...) لكن يفتقر إلى نموذج أعلى يهتدي به. في حوزة الفيلسوف هذه النماذج التي يرتقي إليها بالتأمل وهي العدل والخير والسعادة والتي يسعى إلى جلبها من الموطن الأثيري المفارِق إلى عالم التغيّر أو عالم الكون والفساد بتعبير أرسطو. يكون ذلك بإقحام التأمل النظري (théoria) في الفعل (praxis)، أي توجيه الفعل نحو غايات أسمى من شأنها سعادة البشر، بدرء الضرر (الألم) كما هو الحال مع وظيفة الطبيب التي يضر بها أفلاطون كمثل بارز. هذا الهم الصحي في جلب المنفعة ودرء المضرة، أي في جلب السعادة للجسد والنفس، كان له تأويل آخر عند أرسطو، لأنه حصره في الفعل البشري الذي تبني عليه السياسة في تقاطع بدهي مع النظرية الأخلاقية.

2. متضاييف السعادة والحرية في التصور الأرسطي: الغايات والوسائل

إذا عُدنا إلى التقاطع الأساسي بين التأمل النظري (théoria) والتجسيد العملي (praxis) نجد أنّ هذا التقاطع يشكل جوهر النظرية

7- أفلاطون، «محاورة أبولوجي»، المرجع نفسه، ص 293

8- ثلاثية الجميل (le Beau) والحسن (le Bon) والخير (le Bien) المضاف إليها الحق (le Vrai)، كانت مركز العديد من الاهتمامات الفلسفية في التاريخ الفكري. يمكن استحضار بعض التأليفات بهذه التسميات:

Victor Cousin, Le fondement des idées absolues : du vrai, du beau et du bien, Paris, Librairie L. Hachette, 1836 ; Pierre Dadolle, Le Vrai, le bien, le Beau : Ampère, Ozanam et Flandrin, éd. Delhomme et Briguet, 1886 ; Jean-Pierre Changeux, Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale, Paris, Odile Jacob, 2008

9- أفلاطون، «الجمهورية»، في: المحاورات الكاملة، م. ن، الكتاب السادس، ص 285

الأخلاقية عند أرسطو، لأنّ الهَمّ الفلسفي ينحصر دائماً في كيفية تجسيد فكرة متعالية، وكيف يكون الفعل البشري هو ترجمة أمينة لمثل أعلى (idéal) تستقيم به الحياة الإنسانية في السلوكيات والصناعات والتدابير المتنوعة. إذا كانت الحكمة العملية هي، قلياً، تحقيق هذا المثل الأعلى؛ فهي تروم، بعدياً، الخير الأسمى. بين مبتدأ المثل الأعلى ومتمهى الخير الأسمى، ثمة «إدغام» (syntaxe) بينهما، تحاول الحكمة العملية تجسيده بمجموعة من الوظائف التي هي جُملة من الفضائل. نستشف هذه الفكرة في الفقرات الأولى من «الأخلاق إلى نيقوماخوس»: «كل فن وكل بحث، وأيضاً كل فعل وكل خيار، إنما ينحو تجاه خير، على ما يبدو. لنعلن بحق أنّ الخير هو الأمر الذي تتوجه نحوه كل الأشياء»¹⁰. يأتي «التوجه نحو» (tension) مغلفاً بوظائف، يمكنها أن تكون نشاطات أو آثار مصنوعة، وكل نشاط أو صناعة لها غاية تصبو إليها: «التوجه نحو» هو تجنيد وسائل من أجل غايات، وغاية الغايات هي السعادة. غاية وظيفة مثل الطب هي الصحة والراحة والقوة التي تبتغي كلها السعادة أو الخير الأسمى.

إذا كانت البديهة الأولى هي بلوغ الخير الأسمى، فإنّ البديهة الثانية التي يسوقها أرسطو هي أنّ الخير الأسمى لا يكمن في امتلاك أشياء خارج الذات (التحديد الشعبي للسعادة بوصفها الثراء أو السلطة أو الشرف أو اللذة)، ولكن باقتناء «شيء خالد» في الذات وهو النظر العقلي، وبمجموعة من الفضائل تستقيم بها الذات: «نسعى للإحاطة بطبيعة الخير الأسمى، وعلى أي علم خاص يتوقف. أشاطر الرأي الذي يقول إنّه يتوقف على العلم الأسمى والأركتكوتوني¹¹ بامتياز. يبدو أنّ هذا العلم هو السياسة»¹². غير أنّ الهدف الأساسي للسياسة ليس المعرفة وإنما الفعل؛ ليس «الحياة التأملية» (vita contemplativa) ولكن «الحياة الفعلية أو العملية» (vita activa) بتعبير حنه أرندت التي سأعود إليها لاحقاً. عندما يستحضر أرسطو الحياة التأملية في الكتاب العاشر من «الأخلاق النيقوماخية»، فإنه يربط السعادة بالامتثال للفضيلة: «يبدو أنّ الحياة السعيدة تتوافق مع الفضيلة»¹³؛ ويخصص بأنّ السعادة هي «فاعلية» تمتثل للفضيلة.

ندرك هنا الانزياح الطفيف الذي أدرجه أرسطو (بالمقارنة مع المذهب الأفلاطوني) في جعل السعادة «نشاطاً» أو «فاعلية» (energeia)، بمعنى أنها حركة أو فعل، تسيّر وفق فضيلة، وعلى وجه أخص فضيلة تأملية، التأمل في الأشياء الجميلة أو الإلهية، لأنّ التأمل العقلي (noësis) هو أرقى نشاط في الإنسان، ولأنّ اللذة التي يكتسبها الإنسان من هذا النشاط لا تضاهيها اللذات الأخرى، الحسية منها أو الخيالية. لا بدّ من شبكة فضائية تجعل السعادة أمراً ممكناً، وتضع السعادة في سياق مصير ناجح أو بخت يستغرق الإنسان: «يتصور أرسطو السعادة بإعطائها دلالة قوية سلبية «الأوديمونيا» (eudaimonia) التي تعني في الاشتقاق «المصير الرائق» (يدل «ديمون» على الألوهية التي تهب المصير السعيد): السعادة نجاح أو إنجاز أو تحقيق حياة إنسانية حقيقية، حياة العقل خصوصاً (logos)»¹⁴. ترتبط السعادة بالغايات عندما ترتبط الحرية بالوسائل. يمكن أخذ هذه العبارة كقول مأثور يشتمل على حكمة فلسفية والذي أعطته حنه أرندت كل الأبعاد الأنطولوجية والسياسية كما سيأتي ذكره.

عندما نستعيد هذا القول: «الغايات للسعادة والوسائل للحرية»، فإننا نضع الفاصل بين الإرادة (gr. boulesis, fr. acte volontaire) والخيار (gr. proairesis, fr. choix préférentiel). إذا استعدنا المثال الذي يضره أرسطو، فالطبيب «يريد» الشفاء لمريضه، و«يختار»

10. Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre I, 1, 1094a (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959).

11 - أركتكوتوني (architectonique)، هو العلم الذي يدبّر العلوم الأخرى وهو لها بمثابة النموذج في هرم التسلسل. فهو يشكل نسقاً أو منظومة من المعارف المترابطة المؤدية لوظائف معينة يترتب عنها سير عادي للأشياء. السياسة عند أرسطو هي «علم أركتكوتوني» تتوقف عليه معارف عديدة (الاستراتيجية، الاقتصاد، الخطابة...) في تدبير المدينة والاجتماع البشري. الغاية القصوى للسياسة هي الخير للمواطنين. لهذا الغرض تضحى، عند أرسطو، علماً أركتكوتونياً.

12. Aristote, Ethique, op. cit.

13. Ibid., 1177a

14. Pierre Destrée, Aristote: bonheur et vertus, Paris, PUF, 2003, coll. «Débats philosophiques», p.19

اتخذت الفلسفة الرواقية منحى آخر يزن الأمور بمقياس «ما بحوزتي فعله وما لا يدخل في نطاق إرادتي»، أي الفاصل بين الإرادة الحرة في فعل أشياء، والعوائق البرانية (الضروريات، العوارض...) التي تعترض الإرادة وتحول بينها وبين فعل أشياء

من بين كل الوسائل الطريقة المثلى لبلوغ الشفاء. ترتبط الإرادة لديه بالغاية التي هي شفاء المريض أي سعادته، ويرتبط الخيار لديه بالوسائل التي يتداولها (أدوية، عملية جراحية...) ويتتقى الأمثل لإنجازها. الإرادة هي مجرد رغبة أو أمنية ويمكنها أن تعطف على أشياء مستحيلة، لكن الخيار هو تداول عقلائي وانتقاء محسوب وموزون من بين الأشياء الممكنة لاختيار الأفضل. لهذا جاء على لسان أرسطو: «تداول بشأن الوسائل، أبدأ بشأن الغايات»¹⁵، لأن الغاية معلومة (الشفاء، السعادة، الثروة، الإفحام...)، لكن الوسائل متعددة وأحياناً متناقضة تستدعي المشورة والمداولة أو ما سماه الإسطجيري «الاستدلال العملي»¹⁶. هذا الفاصل بين الغاية والوسيلة هو الذي بُنيت عليه النظرية الأخلاقية والسياسية منذ أرسطو، رغم الميل الميتافيزيقي الذي اتخذته الأخلاق ابتداءً من الرواقية.

3. القلعة الباطنية: التصور الجوّاني للسعادة في المذهب الرواقي

اتخذت الفلسفة الرواقية منحى آخر يزن الأمور بمقياس «ما بحوزتي فعله وما لا يدخل في نطاق إرادتي»، أي الفاصل بين الإرادة الحرة في فعل أشياء، والعوائق البرانية (الضروريات، العوارض...) التي تعترض الإرادة وتحول بينها وبين فعل أشياء. ففي هذا التصور بين القدرة على الفعل وعدم القدرة تتحدد طبيعة السعادة. يكون المرء سعيداً وحرّاً عندما تكون له القدرة على أداء أفعال في حدود طاقته ونطاق إرادته، أي تبعاً لما تسمح به السياقات. فالإرادة الحرة ترتبط أساساً بالحالة التي يكون عليها نظام العالم: الظروف، الخطأ، الأسباب، يمكن الرغبة في أي شيء، حتى في الأشياء المستحيلة (السفر إلى كوكب زحل مثلاً)، لكن تحقيقها رهين معطيات موضوعية. لهذا الغرض تنحصر السعادة في الاشتغال بما يمكنني إنجازها وهو في متناول قدرتي، والشقاوة هي الاسترسال في رغبات لا نهاية لها، متعددة ومتناقضة، لا يمكن مطلقاً إشباعها.

ماهي الأشياء التي بحوزتي؟ من بين كل الأفعال البشرية التي تصطدم ببعضها بعضاً في إرادتها نحو الإنجاز، تستثني الرواقية الإرادة نفسها. الإرادة وحدها خاصية كل إنسان: يمكنني ألا أذهب إلى مكان بمحض إرادتي، إلا إذا تمّ جري إليه بالقوة؛ لكن التنقل في الجسد لا يعدل الإرادة. كذلك، يمكنني أن أتفكر في أي شيء بحرية ولا أحد يمكنه أن يفرض عليّ تفكيراً خاصاً، ولو تحت التعذيب والسجن. أجد نفسي سيّد إرادتي. هذا التصور الرواقي من شأنه أن يضع السعادة في الباطن والحرية في الأعماق الجوانية. تعود فكرة «القلعة الباطنية» (Akropolis) إلى الفيلسوف الرواقي والإمبراطور الروماني مرقس أورليوس (121-180م)، صاحب مجموعة من الخواطر تحت عنوان: «خواطر من أجل ذاتي»، وهي مجموعة من القضايا الفلسفية ذات الصبغة الروحية يضع فيها البصمة الرواقية ويتحدث فيها عن المصير أو القدر والحرية والذات والإنسان والوجود، أي كل المباحث التي استرعت اهتمام الرواقيين وضلوعوا في التفلسف فيها.

إنّ الفكرة المحورية التي تدور حولها خواطر أورليوس هي أنّ الأشياء لا تمسّ الإنسان في الصميم. فهو يفرّ إلى قلعة باطنية محصّنة يجد فيها مقومات المقاومة ضدّ القرصنة الخارجية، سواء كانت الإرادات البشرية المتقاطعة مع الإرادة الذاتية أو الظروف الحسية للعالم

15. Aristote, Ethique, op. cit., Livre III, 1112b

16 - يُعدّ توما الأكويني من بين اللاهوتيين السكولائيين الذي قاموا بتفصيل هذا الاستدلال العملي وأقلّمته مع الأخلاق المسيحية. طالع: توما الأكويني، كتاب الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر، بيروت، 1891، الجزء الثاني والثالث.

أو مجرى الوقائع ومسار القَدَر: «إنَّ الحد الذي لا تتجاوزه الأشياء هو الحد الذي يمكننا تسميته بالقلعة الباطنية، هذه الخلوة في الحرية التي لا يمكن اختراقها»¹⁷. لا يمكن للأشياء أن تنقض على الذات، لأنها ثابتة، والذات هي التي تذهب نحوها بمحض إرادتها¹⁸. ثبوت الأشياء نابع من كونها غير مبالية بالمصير البشري، لأنها تدخل في عداد ما ساءه جون بول سارتر «الوجود-من-أجل-ذاته» (être-en-soi) وهو الأشياء في محض جوهرها الثابت. فالأشياء لا تطل على الإنسان لتعكّر صفو إرادته الذاتية، رغم أنها تشكّل في بعض الأحيان مجموعة من الظروف (contingences) التي ليس له منها بُدٌّ. عندما يذهب الإنسان نحو الأشياء، فمن المحتمل أن يقوم بتعكير صفو الأشياء واستعمالها لأغراضه الذاتية.

وهذا النزوع نحو الأشياء (tension)، في شكل تواجد في أول اتصال، ينجم عنه تشكيل حُكم (jugement) بشأن الأشياء، يمكنه أن يكون حصيلة انطباع نفسي صادر عن المخيلة الماسكة بالانطباعات الحسية الآتية من العالم الخارجي (phantasia kataléptikè) أو نتيجة النشاط الذهني للحاكمة (hegemonikon). فالأشياء لا تضرّ ولا تنفع في ذاتها، وإنما الحكم المشكّل بشأنها هو الذي يُسند إليها منفعة أو مضرّة خاصة. معنى ذلك أنّ أورليوس يضع في أفق نظرية المعرفة النظرية الأخلاقية التي تستشري في معظم تأملاته الفلسفية وخواتمه الروحية. كان هذا دأب العديد من الرواقيين الذي وضعوا الأخلاق في صُلب الوجود البشري إلى درجة أنّ رسائلهم الأخلاقية كان لها وقع جسيم على معظم الفلاسفة اللاحقة، في الإسلام وفي المسيحية. إذا كانت الأشياء لا تعكّر صفو الأنا في سيادته على ذاته والتمتع بسعادته الباطنية وحرية الجوانية، فما الأمر الذي يمكنه أن يقتحم القلعة الذاتية التي يبنيها الإنسان في احتراسه من الافتراض الخارجي؟ يبدو أنّ المشكلة داخلية محضة، لأنّ الأحكام التي يصنعها، أي القضايا أو الخطابات هي التي يمكنها ألا تتفق مع حالة الأشياء في العالم ولا تستهدف هكذا جوهر الحقيقة.

عندما نتأمل في الصيغة التي وضعها الرواقيون: «إنّ الأمر الذي يعكّر صفونا هو أحكامنا حول الأشياء»¹⁹، يميلنا مباشرة إلى هشاشة التمثّل من وجهة نظر تشكيل الأحكام والتصورات واستحضار الأشياء في الذات في شكل صور أو انطباعات. الذي يتعدّل ليس الأشياء، وإنما المبدأ الحاكم الذي يستحضرها في التصوّر البشري، وهو وحده المسؤول عن تبعات الأحكام التي يشكّلها، على سبيل الخير إن كان يتنعم في السعادة، أو على سبيل الشر إن كان يتألم في الشقاوة. ما يشكّله التصوّر البشري، بفعل المبدأ الحاكم أو الحاكمة، هو الذي يُعدّل من طبع الأنا، على سبيل الفعل أو الانفعال: «تعدّل النفس في ذاتها»، ويكون هذا التعديل سبباً في سعادتها إن كان إيجابياً أو في شقاوتها إن كان سلبياً، ويمكن قراءة الآية القرآنية²⁰ التي نرددها جهاراً في ضوء النظرية الأخلاقية الرواقية، ولم نفلح في الارتقاء بها إلى مصاف السلوك الأخلاقي الإنساني في كيفية الاعتدال بتعديل الشرط الوجودي نفسه.

إنّ ما يشكّله الإنسان من أحكام وتصوّرات هو العائق في توصّله بالسعادة، لأنّ الأحكام والتصورات هي زوائد مضافة على الأشياء كما تبدى في ذواتها، علاوة على إمكانية أن تكون خاطئة أو تحت سلطان الوهم أو القهر أو الفتن. كل ما هو زائد عن الشيء ليس الشيء

17. Pierre Hadot, La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris, Fayard, 1997, p. 124

18. Marc Aurèle, Pensées, XI, 11, in : Pierre-Maxime Schuhl (éd.), Les Stoïciens, Paris, Gallimard, 1962, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2002, p. 1234

19. Marc Aurèle, Pensées, op. cit., VIII, 47 ; Epictète, Manuel, § 5, in : Les Stoïciens, op. cit., p. 1113

20. ثمة عدد لا حصر له من التفسيرات والكتابات حول الآية «إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا بأنفسهم» (الرعد، 11)، وظلت هذه الآية في نطاق اللوك الصوتي والخطابي دون أن تمس الجوهر الأنطولوجي في كيفية تغيير النفس بالوسائل الحكمية التي ينجر عنها تعديل في الأهداف السلوكية والعملية. يمكن العودة إلى مالك بن نبي، من أجل التغيير، دار الفكر المعاصر، بيروت - دمشق، ط1، 1995، سلسلة «مشكلات الحضارة»؛ بين الرشاد والتهيه، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت - دمشق، ط1، 1978، ط.ج، 2002، سلسلة «مشكلات الحضارة».

ذاته، بل صورة الشيء في الذهن أو انطباع في النفس، يكون الإنسان المسؤول وحده بتشكيله في ذهنه أو تخيلته، أي وحده الحرّ في إضفاء دلالة معينة عليه: «إنّ الفارق بين الأشياء التي بحوزتنا والأشياء التي تفلت منها، أو بين السببية الداخلية، أي ملكيتنا في الخيار أو حرّيتنا الأخلاقية، والسببية الخارجية، هو المصير والسيرورة الكونية للطبيعة»²¹. لكن، إذا كان الإنسان محتوماً بصك الطبيعة لأنّ جسده يتبع القوانين الفيزيائية لهذه الطبيعة، ألا يشكّل هذا عائقاً في حرّيته كونه سليل الطبيعة وخاضعاً لأخلاقها ومبادئها الفيزيائية؟ ألا يُعتبر هذا نفيّاً لما يختاره ويقرّر بشأنه إذا كان الجسد (soma) يخضع بالفعل إلى الطبيعة بحكم النشأة والارتقاء؟ غير أنّ المبدأ الحي (pneuma) الذي يحرّكه والمبدأ الحاكم أو العاقل (hegemonikon) الذي يقوده يستقل بنظام ميتافيزيقي وعملي في التدبير، يتخذ صيغة «الأنا» أو «الذات».

إذا كان المبدأ الأخلاقي الرواقي هو التركيز على ما يمكن للإرادة البشرية فعله، ودرء ما لا يمكن لهذه الإرادة القيام به، فمعنى ذلك أنّ هذا المبدأ ينطوي على فاعل هو «الأنا» أو القلعة الباطنية، وعلى حقل الفعل وهو «الحاضر»، لأنّ الماضي وتلى وليس في استطاعتنا تغييره، والمستقبل لم يكن أوانه بعد، وليس في استطاعتنا التكهّن به. يتمّ تصريف الإرادة الحرة في صيغة الحاضر، لأنّ أفعالها تتم في الحاضر، هنا (في هذا المكان) والآن (في هذه اللحظة)؛ ولأنّ الحاضر يتيح تركيز القوة والنباهة في بؤرة محدّدة من أجل فاعلية محقّقة. فعلى وجه الحقّ إذن شبه أورليوس النفس البشرية بالقلعة، من حيث تركيز القوى في الحاضر والأهبة التي تتمتع بها الملكات في درء أشكال القرصنة من أهواء ونزوات وفانتاسمات وأحكام خاطئة أو مواربة: «الفكر المنحرّ من الانفعالات عبارة عن قلعة، لا يوجد أكثر صلابة منها في الإنسان؛ فهي الملجأ المنيع، فمن لم يرها فهو جاهل، ومن رآها ولم يلجأ إليها فهو شقي»²². هذه الخاطرة الأخلاقية من أكثر المبادئ النافذة في التفكير الرواقي وفي الفلسفات التي أتت من بعده، في المسيحية أو في الإسلام، لأنها بمثابة تمارين روحية (exercices spirituels) في كيفية السيطرة على الذات وتنقيتها من علائق الانفعال والرذيلة.

تكتسي هذه الفكرة قيمة زهدية لأنها ذات وظيفة مزدوجة: 1. الحفاظ على الجسد من حيث المبادئ الفيزيائية والأخلاق بالبحث عن نقطة الاعتدال؛ 2. التحكم في الذات من حيث درء التبجّح أو التجنّي على الغير. يكون ذلك بتطهير الحكم من الزوائد المتخيّلة وربطه بما هو كائن فعلاً (الحاضر)، لا بما كان (الفائت) ولا بما ينبغي أن يكون (الآتي). ندرك هنا «الديمون» (daimon) الذي يعود في التفكير الرواقي، وعلى وجه الخصوص عند أورليوس، ليشغل موقعاً أساسياً من حيث القدرة على قيادة الجسد والنفس باستبعاد ما يعرّك صفو سعادتها الحسية أو الروحية. فهو المبدأ العاقل والحكيم الذي يزن الأفعال بمكيال الحصافة ويستبعد أنواع المضرات الفيزيائية أو النفسية التي يمكنها أن ترتطم بالقلعة الذاتية. يتخذ «الديمون» دلالة الصوت الباطني الذي يؤيد، يرشد، يوجه، يؤثّر، يهذب، في سبيل الحفاظ على الاعتدال النفسي للذات البشرية؛ لأنه المبدأ الوحيد الذي يتمتع بالتعالّي (transcendance) بالمقارنة مع المحايث من الوقائع والمصادفات.

ثانياً: السعادة والإرادة: لحظة الفارابي الاستثنائية

كان للتصوّر العربي حول السعادة والحرية انتقالات نظرية طالت التفكير العربي الإسلامي في جُلّ مكوناته الأساسية: علم الكلام، الفلسفة، التصوف. يتعدّد الوقوف بالتفصيل على كلّ المحطات الفكرية، وهي كثيرة ومتنوعة كما أنها غائرة في التشعب والإطناب. سأكتفي بأهمّ نموذج في هذا المضمار، لأنه يقدم رؤية شاملة استقاهها من المرجعيات اليونانية، وعمل على أفلمتها مع القول العربي لغويّاً والرؤية الإسلامية شعورياً. يمكن الرجوع إلى مؤلفات الفارابي البارزة التي تحمل مقولة السعادة في العنوان مثل «تحصيل السعادة» أو «التبني على سبيل السعادة» أو «آراء أهل المدينة الفاضلة» الذي يشتمل على بعض الفصول المتعلقة بالسعادة. لا شك أنّ مبحث السعادة

21. Pierre Hadot, La citadelle intérieure, op. cit., p. 132

22. Marc-Aurèle, Pensées, op. cit., VIII, 48, in : Les Stoïciens, op. cit., p. 1209

يظل أرسطياً في مبناه، أفلاطونياً في معناه، عربياً وإسلامياً في مغزاه، في توفيقية سعيدة أو تلفيقية مدروسة، لا يهيم؛ لكن يحمل، رغم ذلك ووراء كل حكم، بصمة فارابية أصيلة. أول فصل من «تحصيل السعادة» يبدأ ببديهة: «الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى؛ أربعة أجناس: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية»²³.

1. السعادة من وجهة نظر أن غايتها في ذاتها

ليس على سبيل الترف أن نكتشف هنا محاكاة فارابية بارزة للأخلاق النيقوماخية الأرسطية، لكن لنعطي لكلمة «محاكاة» (mimèsis) كلّ الواجهة الإستمولوجية في كونها «بناء على» وليس مجرد «تقليد». لأنّ الفارابي لم يقلّد أرسطو سوى بإقحام الوافد اليوناني في الرافد الإسلامي، أو القول الإغريقي في معقولة اللسان العربي. لا يهيم أيضاً أن يكون تعداد المعارف والعلوم من طرف الفارابي علامة على سعادة الأمم وأهل المدن. السؤال هو: كيف تأتي السعادة من المعارف والعلوم، ولماذا؟ أي من الفضائل النظرية، وليس من منابع أخرى؛ وبوجه أدق: لماذا الفضائل النظرية والفكرية والخلقية والعملية هي أغراض السعادة وأعراضها البادية على الأمم والمدن؟ ما وجه العلاقة بين السعادة والفضيلة؟ ينبغي الانكباب على «التنبية» لمعرفة جوهر السعادة كما يحده الفارابي: «أما أنّ السعادة هي غاية ما يتشوقها كلّ إنسان، وأنّ كلّ من ينحو بسعيه نحوها فإنها ينحوها على أنها كمال ما، فذلك ممّا لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة»، إذا كان الحديث عن السعادة ينتفي بمجرّد اعتبارها الغاية والكمال، فلاّن هذه البديهة لا تحتاج إلى برهنة وتعليل.

التشوّق إلى السعادة بوصفها الغاية والكمال جاء نتيجة التشوّق إلى الخير. لكن ليس الخير اسماً مطلقاً لحالة ما، وإنما يمكن إعرابه في صيغ أخرى مثل الاختيار الذي يتطلب الوسائل لبلوغ الغاية التي هي السعادة. وهذا ما يتبدى من الباب الثالث والعشرين من «المدينة الفاضلة» تحت عنوان: «القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة»، الذي يتطلب وقفه موجزة لاحقاً. إذا كان المبتغى الخير كغاية، فلاّن الاختيار، من بين كل الإمكانيات المتاحة، يشكل الوسيلة أو الطريقة. الاختيار هو افتعال الخير، العمل الحثيث على بلوغه واعتناقه. السعادة هي إحدى الخيرات التي يتوصل بها الإنسان لما تمتاز به من جاذبية وتأثير، ولما يترتب عن ذلك الوقوف عند حد أرقى وأسمى؛ أي السعادة التي لها غايتها في ذاتها، وليس وسيلة لغاية أخرى التي بدورها تتحول إلى وسيلة جديدة في سيرورة غير متناهية: «ولما كنا نرى أنّ السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلاً إلى أن نسعى بها لغاية ما أخرى غيرها، ظهر بذلك أنّ السعادة تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها. فتبين من ذلك أنّ السعادة هي أثر الخيرات وأعظمها وأكملها. وأيضاً فإننا نرى أنها إذا حصلت لنا لم نحتج معها إلى شيء آخر غيرها. وما كان كذلك فهو أخرى الأشياء أن يكون مكتفياً بذاته»²⁴.

بيد أنّ الاعتقاد في السعادة المثلّي أو القصوى هو الذي يغلف هذه السعادة بأشكال متنوّعة عندما يكتب الفارابي: «وكلّ واحد يعتقد في الذي يراه سعادة على الإطلاق أنه هو الأثر والأعظم خيراً والأكمل»²⁵، فيحصرها تارة في الثروة وتارة في الرياسة وتارة أخرى في اللذة، فيتوقف عند تصوّر معيّن من السعادة، وما هي السعادة في ذاتها، وإنما صورة عنها مغلفة بحالة معيّنة نسميها الثراء أو الرياسة أو اللذة. فهل الصورة المنعقدة في النفس حول السعادة هي السعادة ذاتها؟ أليست هذه الأشكال (الثروة، الرياسة، اللذة) مجرد وسائل حتى وإن تغلّفت في صورة غايات؟ أليس من غاية الثروة ابتغاء الرياسة؟ أليس من غاية العلم التماس الرياسة؟ ربما يأتي الوهم من أنّ ما يحسبه الإنسان غايات هو مجرد وسائل ما دامت السعادة تنسحب من كل التغليفات الممكنة؛ ولأنّ تعيين السعادة في حالة هو إمكانية أن تستحيل الوسائل إلى بعضها بعضاً في إحالة لا نهائية، فتبقى السعادة على شاكلة السراب المنسحب الذي يستحيل بلوغه.

23 - الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تقديم وشرح علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص25

24 - م. ن، ص179-180

25 - م. ن، ص180

تتبعي السعادة إلى مجال المعقولات الخالصة،
المجرّدة من علائق المادة والحس، «إنها الخير
المطلوب لذاته» وليس لشيء آخر سواه. تأتي
الإرادة كوسيلة في بلوغ السعادة، كشيء
محسوس يرتقي بالتدرّج نحو المعقول، باستيفاء
الكمال أو استكمال ما نقص في الإنسان

2. السعادة من وجهة نظر أنّ وسيلتها هي الأفعال الإرادية
ينخرط مبحث السعادة في شبكة مفهومية قائمة أساساً على
نظرية في الفعل البشري (théorie de l'action) والتي لم تخرج
في هذا التصرّو القديم عن مفهوم الإرادة. نعود إذن إلى الباب
الثالث والعشرين الذي يجمع فيه الفارابي عصارّة التفكير
الفلسفي، الأرسطي في جوهره، حول الإرادة والاختيار. غير أنّ
الفرق بينهما كون الإرادة عبارة عن نزوع هو نتيجة إحساس أو
تحليل، عندما يكون الاختيار عبارة عن مشورة هي حصيلة الرويّة
والعقل. فالإرادة أعمّ لأنها تشمل الإنسان والحيوان، عندما

يكون الاختيار أخصّ لأنه ينحصر في الإنسان. أين تتحدّد السعادة بين هذين القطبين؟ يضعها الفارابي، بلا تردّد، في عداد المعقولات:
«حصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكمالها الأول. وهذه المعقولات إنها جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكمالها الأخير،
وذلك هو السعادة، وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة
الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً»²⁶.

تتبعي السعادة إلى مجال المعقولات الخالصة، المجرّدة من علائق المادة والحس، «إنها الخير المطلوب لذاته»²⁷ وليس لشيء آخر سواه.
تأتي الإرادة كوسيلة في بلوغ السعادة، كشيء محسوس يرتقي بالتدرّج نحو المعقول، باستيفاء الكمال أو استكمال ما نقص في الإنسان.
يُضفي الفارابي على الإرادة الجمال عندما يربط السعادة بالكمال: «والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة.
والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه خيرات ليست لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة»²⁸.
إذا كانت الأفعال المؤدية إلى السعادة هي الحسن، فإنّ الأفعال المؤدية إلى الشقاوة هي القبيح. هذا المكيال الفلسفي القائم على إستيقا
الأفعال من شأنه أن يُبرز البعد الخُلقي القائم على أنطولوجيا الشرط السعدوي (eudémonique) للإنسان.

لكن، ليست كلّ الأفعال الجميلة الصادرة عن الإرادة مؤدية إلى السعادة، بل لا بدّ من الشرط العملي (أي الأخلاقي) في الاختيار،
بمعنى انتقاء الأمثل من كلّ الوسائل الممكنة، وابتغاء «الخير» القائم مسبقاً على وسيلة الاختيار أو التخيير: «ومع هذا كله فقد يختار
الإنسان الجميل في كلّ ما يفعله، لا لأجل ذات الجميل لكن لينال به الثروة أو شيئاً آخر، ولا أيضاً تنال السعادة بالجميل متى لم يقصد
لأجل ذاته، لكن إنما نال به السعادة متى اختاره الإنسان على أنه جميل فقط، لأجل ذاته، لا أن يقصد به نيل ثروة أو نيل رياسة، ولا لشيء
مما أشبه ذلك»²⁹. يتضح أنّ الشرط السعدوي للإنسان يتوقف على حُسن الفعل من جهة، وعلى غائيته من جهة أخرى. الجمع بين الجمال
والكمال من شأنه أن يضع السعادة في قمة الخير الذي يقصده الإنسان. معنى ذلك أنّ السعادة تتبعي إلى دائرة الأخلاق التي غايتها في
ذاتها (praxis)، عندما تكون غاية الأفعال الإرادية في شيء آخر سواها (poiesis)، لأنها حركة مستمرة نحو تكميل ما نقص في الإنسان
من فضائل ومكارم، وقصدية مسبقة لسعادة بعديّة هي النهاية القصوى التي يصبو إليها الإنسان.

26 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص100-101

27 - م. ن، ص101

28 - م. ن.

29 - الفارابي، رسالة التنبيه، م. ن، ص183

من بين كل الفضائل التي تتوصّل مباشرة بالسعادة، يعدّ الفارابي الفضائل النظرية: «والناطقة، منها عملية ومنها نظرية. والعملية جعلت لتخدم النظرية، والنظرية لا لتخدم شيئاً آخر، بل ليوصل بها إلى السعادة»³⁰؛ فقط لأنّ هذه الأخيرة أقرب إلى الجوهر الخالص من الإنسان الذي هو العقل أو الجانب الناطق منه، ولأنّ الجانب الناطق أو النظري يسخر الوسائل الأخرى (الأفعال الإرادية، المتخيلة، الرويّة...) لبلوغ السعادة، فينبغي بها يسخره لينال الكمال، ويجعل ما يسخره جميلاً من حيث الحُسن العملي: «فالخلق الجميل [العملي] وقوة الذهن [النظري] هما جميعاً الفضيلة الإنسانية من قبل أنّ فضيلة كلّ شيء هي التي تكسبه الجودة والكمال في ذاته وتكسب أفعاله جودة. وهذان جميعاً هما اللذان إذا حصلنا حصلنا للجودة والكمال في ذاتنا وأفعالنا»³¹.

لا ريب أنّ السعادة المرتبطة بالكمال الإنساني في الفضائل الخلقية والنظرية هي شيء كامن في ذات الإنسان (إذن مسألة أنطولوجية)، وليست شيئاً برّانياً (ثروة، جاه، رياسة...) جاء ليمدّ الإنسان بنعيم مزيف لأنه وسيلة وليس غاية، ولأنه معكّر بإرادة حسية وليس خالصاً بقوة نظرية مجردة. تبقى هنا في حدود البراديجم العريق، القادم من غياهب التفكير الإغريقي حول السعادة التي يحددها في ما أسميته «المستبطن الأخلاقي»، حتى وإن كانت تأملات أرسطو ومن بعده الفارابي، وسّعت المسألة على «المستظهر السياسي» بمعالجة الفعل البشري في أشكال إنجازه المدني. ربما التأثير الكبير والمدوّي للتصوّر الرواقي هو الذي أعاد السعادة إلى حظيرة المستبطن الأخلاقي ولم تستطع الخروج منه طيلة 1500 سنة، أي إلى غاية الأنوار والبراديجم الجديد الذي سنّه إيمانويل كانط.

ثالثاً: المنعطف الحدائي: كانط والتأسيس الأخلاقي للحرية

إذا بقي البراديجم العريق في دائرة المستبطن، إذا استثنينا أرسطو والفارابي في سعيهما نحو قراءة السعادة من وجهة نظر الأفعال الإرادية وربطها بالفضيلة، فإنّ البراديجم الحدائي الذي افتتحه كانط، في عراكه ضد آخر مقاومة وجدها في سبيله من لدن يوهان هرردر تنتمي إلى البراديجم الأقل، هو إعادة الاعتبار إلى المستظهر بالتأسيس الأخلاقي للحرية؛ ولأنّ السجال بين كانط وهرردر³² كان يحمل علامات النقاش الحاد الذي ما يزال ساري المفعول إلى اليوم، بين العالمية والخصوصية، أو بين أنوار العقل الكوني والأحكام المسبقة الكامنة في التراث. انطلاقاً من كانط سنرى تأسيس براديجم جديد يرتبط بالحرية أكثر منه بالسعادة، هذه الحرية التي سيتمّ النظر إليها من زاويتين: زاوية علاقتها بالسببية الطبيعية وزاوية علاقتها بالعقل العملي المتحرّر من السببية الطبيعية.

1. الحرية والطبيعة: الغموض النظري

لقد سبق معرفة أنّ الحرية تواجه عائقاً برّانياً هو الضرورة الطبيعية (المشكلة الأفلاطونية)، مثلما تواجه السعادة موعوقاً داخلياً هو الأحكام المفبركة الزائدة على الوضع الأنطولوجي للأشياء (المشكلة الرواقية). كان كانط على وعي بهذه النقيضة (antinomie) بين الحرية والطبيعة. فهل تشكّل العائق في فهم الشرط الإنساني للحرية؟ المشكلة النظرية التي عاجلها هي إمكانية أو استحالة أن تتجاوز المعرفة الحدود التي تحوّنها التجربة الحسيّة. لأنّه انطلاقاً من نظرية المعرفة يمكن تحديد، أو عدم تحديد، وجهة النظرية الأخلاقية. إذا كان الإدراك العقلي (fr. entendement, d. Verstand) لا يتجاوز حدود التجربة، ويشكّل بذلك همزة وصل بين المعطيات الحسية والعقل الخالص (fr. raison pure, d. die reinen Vernunft)، فإنّ هذا الأخير يتجاوز الحدود الحسيّة بالقدرة على الارتقاء نحو الأفكار المتعالية. ما يهمننا هنا دراسة النقيضة الثالثة التي تجعل الطبيعة في تضاد مع الحرية بناءً على مقولة أساسية، وهي السببية (causalité).

30 - الفارابي، المدينة الفاضلة، م. ن، ص 102

31 - الفارابي، رسالة التنبيه، م. ن، ص 189

32 - يمكن الرجوع إلى دراستي: محمد شوقي الزين، «فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هرردر»، مجلة يتفكرون، عدد 3، شتاء 2014، ص 22-36؛ وأيضاً الفصل الرابع

من كتاب ألكسي فيلونينكو: النظرية الكانطية في التاريخ، عنوانه «كانط وهرردر: السجال» (ص 126-145).

Alexis Philonenko, La théorie kantienne de l'histoire, Paris, J. Vrin, 1986, coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie».

تكمّن المشكلة في معرفة إذا كانت الأفعال الحرة ذات تركيبة سببية كما يُبرزها التسلسل الطبيعي والنمطي بين العلة والمعلول أم تنفرد بمبدأ خاص يدبّرهما. يكتب كانط بشأن ذلك: «لا يمكن أن نفكر، بالنظر إلى ما يحصل، إلا في نوعين من السببية: واحدة وفقاً للطبيعة، وأخرى بناءً على الحرية. الأولى هي اقتران حالة بحالة سابقة تليها بموجب قاعدة في العالم المحسوس. لكن، بما أنّ سببية الظواهر تستند إلى شروط زمنية، وبما أنّ الحالة السابقة لم تكن لتولّد مسبقاً يرى النور لأول مرة في الزمان لو كانت قائمة دائماً، فإنّ سببية سبب ما يحدث أو يتولّد تكون هي الأخرى قد تولّدت أيضاً وتحتاج بدورها وفقاً للمبدأ الفاهمي إلى سبب. وعلى العكس، أفهم بحريّة، بالمعنى الكوسمولوجي، قدرة الواحد على أن يبدأ من ذاته حالة لا تخضع سببيتها بدورها إلى سبب آخر يُعيّنهما من حيث الزمان وفقاً لقانون الطبيعة. فالحرية بهذا المعنى فكرة ترنسدنتالية محضة لا تتضمن مبدأ أي شيء مستمد من التجربة»³³. يمكن تدليل النقيضة بالتفكير الثنائي، المزدوج الرأسي، بين الطبيعة والحرية؛ الأولى هي سبب إمكان العلم، والثانية هي سبب إمكان الأخلاق.

هل وجود قوانين ثابتة وموضوعية في الطبيعة يشكّل عائقاً لحرية الأفعال البشرية؟ أليست الأفعال البشرية هي أيضاً جزء من هذه القوانين الطبيعية من حيث أنّ الأفعال الإرادية واللاإرادية تخضع لحركة الأعضاء الجسمية من عضلات وعروق؟ لكن هل يمكن اختزال الفعل البشري فقط في هذا الميكانيزم الطبيعي من حركة منتظمة أو عفوية؟ أليست الحرية، التي تتجسّد في الفعل البشري، تذهب إلى ما وراء السببية الطبيعية، أي نحو الشقّ المتعالى أو الترندنتالي من الإنسان، بحيث لا نتحدث عن أسبابه (causes) وإنما عن دوافعه (raisons)³⁴، ليس عن أصوله الميكانيكية وإنما عن طفراته القصدية؟ قبل السجّل المعاصر حول المسألة، كان كانط قد قدّم رؤيته حول ذلك، وهي إنقاذ الحرية من المجال السببي للطبيعة بجعلها حرة متعالية مجالها العقل العملي: «ما تجدر ملاحظته بخاصة هو أنه، على هذه الفكرة الترندنتالية للحرية، يتأسس مفهوم الحرية العملي. وأنّ هذه الفكرة هي التي تشكّل، أصلاً، أنّ الصعوبات التي أحاطت دائماً بمسألة إمكانها. فالحرية بالمعنى العملي هي استقلال الإرادة عن إلزام نزوات الحساسة»³⁵.

يؤكد كانط، لكي لا يترك أي تأويل يسحب عنه قناعته، أنّ «المشكلة ليست أصلاً فيزيولوجية بل ترندنتالية»؛ ويأتي هذا كتصحيح (correctif) لمفهوم الإرادة التي تنخرط في السببية الطبيعية ويشارك فيها الإنسان والحيوان، كما جاء في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» والذي نعته كانط بالتفسير السلبي للحرية. غير أنّ الإرادة والحرية من نظامين مختلفين، حتى وإن تقاطعا بحكم النشأة والوظيفة: «إنّ الحرية، على الرغم من أنها ليست في الحقيقة خاصية تتصف بها الإرادة وفقاً لقوانين الطبيعة، لا يمكن أن توصف لهذا السبب بأنها مجردة عن كل القوانين، بل الأولى أن يقال إنها يجب أن تكون عليّة في أفعالها وفقاً لقوانين لا تتحوّل، وإن كانت هذه القوانين من نوع خاص، وإلا لكانت الإرادة الحرة شيئاً محالاً»³⁶.

33 - كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 273

34 - ثمة تأملات معاصرة كانت تتخللها سجالات في اعتبار الفعل البشري مجرد امتداد للسببية الطبيعية، وكان هذا دأب دونالد ديفيدسن (Donald Davidson)، أو نتيجة دوافع

قصدية لا يمكن إرجاعها إلى مخزّن ميكانيكي في العضلات أو كيميائي في الدماغ، وكان هذا مذهب إليزابيث أنسكومب (Elizabeth Anscombe). يمكن الاطلاع على المراجع التالية:

David Davidson, Essays on Actions and Events, Oxford University Press, 2001, tr. Pascal Engel, Actions et événements, Paris, PUF, 1993,

coll. « Epiméthée » ; Elizabeth Anscombe, Intention, Harvard University Press, London, 1957, 2000 ; tr. Vincent Descombes, Mathieu

Maurice, Cyrille Michon, Paris, Gallimard, 2002 ; Ruwen Ogien, Les causes et les raisons. Philosophie analytique et sciences humaines,

Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 1995.

35 - كانط، نقد العقل المحض، م. ن، ص 273

36 - كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص 103

البحث عن التفسير الإيجابي للحرية مرهون بالبحث، في النظرية الأخلاقية، عن حد ثالث يتمفصل بموجبه الشرط الطبيعي بالشرط الأنطولوجي/ الترنسندنتالي، مثلما الإدراك العقلي يشكل الحد الثالث، في نظرية المعرفة، بين التجربة الحسية والعقل الخالص. تشكل الإرادة هذا الحد الثالث بين الطبيعة والحرية، لكنها غير كافية في جعل الحرية فكرة خالصة. لا شك أن «من واجب العقل أن يفترض مقدماً أنه ليس ثمة تناقض حقيقي بين الحرية والضرورة الطبيعية للأفعال الإنسانية نفسها، لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن تصوّر الطبيعة كما لا يستطيع أن يتخلى عن تصوّر الحرية»³⁷؛ بيد أن فك هذا الغموض والتناقض يكفله العقل نفسه بسنّ قواعد خاصة به، قواعد في الواجب والسلوك العملي. السؤال الحدائي الذي يضعه كانط على بساط المناقشة هو: كيف تكون الحرية ممكنة؟ فهو يبحث عن سبب إمكان الحرية أكثر منه عن الجانب المطلق للحرية، لأن هذه الأخيرة لا تنفصل عن جملة الشروط الموضوعية في الطبيعة أو المطبوعة في الإنسان.

2. الحرية والأخلاق: الحلّ العملي

لكن الاحتكام إلى ازدواجية رأسية بين الحرية والطبيعة من شأنه أن يفقد الخصوصية المفهومية للحرية من جهة، ومن جهة أخرى، شروط إمكانها التي يمكن البحث عنها في القانون الأخلاقي بوصفه قانوناً محايثاً لنشاط العقل نفسه: «الحرية هي الوحيدة من بين جميع أفكار العقل التأملي التي نعرف قبلياً بإمكانيتها، ولكن من دون أن ندركها، لأنها شرط القانون الأخلاقي الذي لنا معرفة به»³⁸. يقوم كانط بربط الحرية بالقانون الأخلاقي بعدما تبين صعوبة إيجاد مماثلة واضحة بين الحرية والضرورة الطبيعية. تقوم الحرية، هذه المرة، بسنّ قوانينها الذاتية التي هي قوانين أخلاقية بامتياز، تصبوها إلى مجاوزة العائق الطبيعي الذي يتمظهر، من جانبه، في الميول والغرائز التي تكون سبباً في استحالة الحرية؛ ولأن القانون الأخلاقي مبني في جوهره على تدليل هذه الميول والغرائز، ليمنح للحرية دلالتها الإيجابية في كونها «استقلالية» (autonomie) عن هذه العوائق الخارجية (الطبيعية).

هل الاستقلالية كفيلاً بالبرهنة على وجود الحرية؟ أليست هي علامة بالأحرى على الشعور بالسعادة؟ يستبعد كانط هذه الفرضية، لأن الاستقلالية المرتبطة بالشعور بالسعادة غالباً ما تأتي مغلّفة بالاعتبارات المادية حيصة الرغبة: «أن يكون سعيداً، هذا هو بالضرورة مطلب كل كائن عاقل، ولكنه فإن، وهو إذن سبب لتعيين ملكة الرغبة عنده لا بد منه. ذلك أن رضاه عن وجوده بأكمله ليس كأنه امتلاك أصيل، وغبطة قد تفترض شعوراً باكتفائه الذاتي المستقل، بل هو إشكال فرضته عليه طبيعته المتناهية نفسها بما أن لها حاجات، وهذه الحاجات إنما تتعلق بإمادة ملكة الرغبة عنده، أي بشيء يرجع إلى شعور باللذة والألم، هو في أساسه ذاتي، يتحدد به ما يحتاج إليه كي يكون راضياً عن وضعه»³⁹. يتطلب الأمر مجاوزة المحتوى المادي للسعادة نحو الإطار الصوري للإرادة الذي تتحقق فيه الحرية وتتجسد فيه الأخلاق. هنا تكمن، بلا شك، الإزاحة الحدائية الكبرى التي أدرجها كانط في مجاوزة البرادغم العريق للسعادة نحو برادغم التأسيس الأخلاقي للحرية الذي يقوم في أساسه على العقل العملي، وفي خاصيته العملية المحضّة على الواجب.

تتجلى الحرية أساساً في احترام الواجب الذي يتساوى فيه البشر، بمعزل عن كل الصور التي اصطنعوها لذواتهم في نخبوية مشينة وهيكل تراتبي. إذا كان الفعل البشري الذي يقوم عليه الواجب، والأخلاق عموماً، هو العتبة الأصلية أو «الدرجة الصفر» (degré zéro)، لكل سلوك بشري، فمن الإجحاف إذن إيجاد العذر لأفعال قبيحة لأن صورة أهلها مغلّفة بالقداسة (قسيس أو حاكم أو عالم)، أو حجب أفعال جميلة فقط لأن صورة أهلها لا قيمة لها في الضمير الجمعي (فقير أو إنسان عادي عموماً). عندما يستحضر كانط الواجب، فهو يضعه دائماً في أفق القوانين الضرورية والعالمية التي يشترك فيها جميع البشر، بمعزل عن المراتب التي يشغلونها. يمكن الحديث

37 - المرجع نفسه، ص 121

38 - كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 44

39 - المرجع نفسه، ص 74

تجلى الحرية أساساً في احترام الواجب الذي يتساوى فيه البشر، بمعزل عن كل الصور التي اصطنعوها لذواتهم في نخبوية مشينة وهيكل تراتبي

إملاءً خارجياً (تراث، موعظة حسنة...) ليميز بين الخير والشر ويتبع سبيل الفضيلة، ولكن ينطلق من صوت داخلي، صوت الضمير، الذي يتقاسمه مع غيره ويصل معهم إلى التعايش المشترك والاحترام المتبادل.

ينخرط التأسيس الأخلاقي للحرية في أفق العقل أي في مجال التنوير (Aufklärung)، ولعل الرسالة الشهيرة والمدوية التي خلّدت اسم كانط هي بلا شك: «سؤال على جواب: ماهي الأنوار؟» (1784). عندما يضع سقف التنوير هو بلوغ الرشد العقلي، فإنه لا يقوم سوى بالتوكيد على الحرية بالتحرر من الإكراهات القسرية للأحكام التعسفية والتقاليد الموروثة. أول جملة من الرسالة معروفة وموضوعة كقول مأثور: «إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصاً في العقل، بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرّأ على المعرفة (Sapere Aude!)، كُن جريئاً في استعمال عقلك، ذلك شعار الأنوار»⁴⁰. الاستعمال الوجيه والحصيف للعقل بدون إرشاد الغير هو الحرية عينها التي تنعطف على الأخلاق التي هي، قبل كل شيء، أخلاق عقلية⁴¹.

أن يتحمّل الإنسان مسؤولية القصور الذي يتواجد فيه هو أنه يعزف عن استعمال النعمة التي وُهبّت له، النور الفطري بتعبير ديكارت، وهو العقل، المجال النظري الذي يشترع من أجل الحقل العملي؛ فيركن إلى التقليد باتباع ما تمليه الأحكام الموروثة، أو إلى الكسل والجبن باتقاء المغامرة والاكتشاف والبحث. إذا كانت «المسؤولية» في اللسان العربي مبنية على وزن «المفعول»، فلأن الإنسان هو أساساً أمام امتحان السؤال الذي يأتيه من الضمير. فلا يبحث عن مسؤول آخر ليحمّله تبعه أحكامه أو أفعاله، وإنما هو المسؤول وحده أمام محكمة الضمير وسؤال القاضي الباطني: «لماذا؟» إنه وحده المشترع لأفعاله وسيّد ذاته ومواقفه. إذا كان كانط قد جعل من الاستقلالية (autonomie) مبدأ الحرية، فلأن الاستعمال الوجيه للعقل والتشريع الأخلاقي للذات ينخرطان في جوهرهما في هذا المبدأ الذي يجده الإنسان في ذاته، من وحي تدبّره ورويته، ولا يتخفّى وراء سلطات (التراث، الدين، المجتمع...) على سبيل الخشية أو الجبن أو الوصاية لينأى بنفسه عن المسؤولية الذاتية.

يُدرّك كانط حجم الخطورة عندما يعتبر أنّ حالة القصور العقلي تكاد أن تكون طبيعة ثانية: «وما أيسر أن يكون المرء قاصراً!»، ويبرّر قصوره بتوكيل غيره بمهام يعجز عن أدائها، ويعوّضها بالمال أو الإكراه أو الافتتان، لأنه لا يجعل الإرادة صاحبه ولا الحرية غرضه ومأواه: «فالمبادئ والصيغ، تلك الأدوات الآلية التي تسمح باستعمال مواهبه الطبيعية استعمالاً متعقلاً أو بالأحرى استعمالاً سيئاً، هي القيود التي تؤبّد حالة القصور، حتى أنّ من يتخلّص منها لن يقفز على أي خندق إلا غير واثق، لأنه لم يتعوّد مثل هذه الحرية في الحركة. لذا، قلة من الناس وُقّقوا في التخلّص من القصور بفضل النشاط الخاص لأذهانهم، وفي المشي بخطى ثابتة رغم كل شيء»⁴². وكان كانط

40 - كانط، «جواب على سؤال: ماهي الأنوار؟» (1784)، في: ثلاثة نصوص، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ط1، 2005، ص85

41 - طالع الدراسة القيمة: محسن المحمدي، «الأخلاق أولاً، الدين ثانياً: كانط نموذجاً»، مجلة «ألباب» (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات)، عدد 1، شتاء 2014،

ص89-110

42 - المرجع نفسه، ص86-87

يحاكي هنا توصيفات الكهف الأفلاطوني في الاستمتاع المخدر بالظنون والأحكام التعسفية والمسبقة والفرار من شمس الحقيقة التي بوهجها المشع تُعمي الأبصار غير المعتودة عليها.

رابعاً: المنعطف التداولي: حنه أرندت والاعتبار الأدائي للحرية

حضور كانط في كتابات حنه أرندت كثيف، ولا عجب في ذلك ما دام باراديغم الحرية الذي افتتحه في عصر الأنوار وجد لدى الفيلسوفة الألمانية استجابة واسعة في تأسيسها لنظرية تداولية في السياسة. العديد من المؤلفات، خصوصاً بعد وفاتها، تحمل بصمة كانطية بارزة⁴³: «حياة الفكر» في جزأين (1978)، «قراءات في الفلسفة السياسية لدى كانط» (1992)، «المسؤولية والحكم» (2003). لم يكن استثمار الاقتصاد الفلسفي في الكتابات الأخلاقية والسياسية عند كانط فقط من أجل تجارة فكرية جريئة تبتغي من ورائها صفقة نظرية رابحة، وأعتقد أنها أفلحت في ذلك، أي في وضع نظرية سياسية للشرط البشري، بقدر ما كان يحمل بذور قراءة فينومينولوجية في الفعل، تُتابع بشكل وصفي البعد الأدائي للتجربة الإنسانية ولا تكتفي بحكم معياري تُضفي عليه مسحة قيمية. معنى ذلك أنّ أرندت وسّعت وصحّحت النظرية الكانطية بتعميقها وجعلها أكثر راديكالية، بالاستعانة بالتراث الفلسفي الذي وفّر لها المادة الفكرية الضرورية، وبالإرث الفينومينولوجي الهايدغري الذي مدها بالأدوات الوصفية والتشريحية الكفيلة بالاضطلاع بهذه المهمة.

1. الحرية والسياسة: مبادئ فلسفية

يأتي تصحيح النظرية الكانطية وردكلتها (radicalisation) من ضرورة مجاوزة مفهوم الإرادة (volonté) الذي كانت الحرية مسجونة فيه إلى مفهوم الفعل (action) الذي يُضفي عليها مسحة أدائية (performative)، لأنّ السياسة تتبدى وتتظم وتشتغل في حقل الفعل. قبل الوقوف على الخاصية الفينومينولوجية للفعل البشري، يتطلب الأمر النظر باقتضاب إلى سؤال الحرية المنعطف على سؤال السياسة. كيف عاجلت أرندت الحرية ومن أية وجهة نظرية؟ تنطلق من البداهة التي أشرت إليها منذ البداية وهي النقيضة بين الشعور بالحرية من جهة، ومواجهة العالم الخارجي، بكل تناقضاته وتشعباته، من جهة أخرى. تستعمل أرندت ماثلة بالقياس أخذتها عن ماكس بلانك مفادها أنّ «السبب (cause) بالنسبة للطبيعة كالدافع (raison, motif) بالنسبة للسلوك»⁴⁴، وأنّ هذه الماثلة هي منزلق الرؤية الفلسفية المعاصرة حول الفعل البشري بين الأسباب المادية والدوافع السيكلوجية.

إذا كانت الأسباب المادية تعترض مسار الإنسان في مختلف نشاطاته، لأنها عوائق فيزيائية، غير مكترثة بمصيره (indifférentes)؛ فإنّ الدوافع السيكلوجية هي الأخرى ذات مصادر غير متوقعة (imprévisibles)، لأنها حصيلة قصديات لا يمكن التكهّن بها أو معرفة مسارها وأغراضها. تكمن هنا صعوبة الحرية، ولا نقول استحالتها، لأنها تتحقق وسط هذه المصادفات والعوارض. كونها عوائق (obstacles) لا يجعل منها معوّقات (paralysants) تشلّ الحركة. الحرية هي، قبل كل شيء، فكرة يتطلب الأمر (أو الدافع أو الواجب) إنجازها، رغم عوائق الأسباب الخارجية أو عقبات الدوافع السيكلوجية/الباطنية. كون الحرية «فكرة» لا يجعل منها مجرد «أمنية»: إنها نزوع الإنسان نحو التوكيد على خياراته (choix) التي تنبني عليها قراراته (décisions). إنّ المشكلة المطروحة على طاولة التأمل الفلسفي هي «فكرية» في البحث عن شروط الإمكان، قبل أن تكون «علمية» هوسها إيجاد قوانين ثابتة. معنى ذلك أنّ أرندت تضع سؤال الحرية في أفق الفكر (pensée) بالبحث عن الدوافع والمحفّزات وشروط الفهم والإدراك، أي تبعاً لنظام الفكر كما افتتحه كانط وعمّقه هايدغر.

43. Hannah Arendt, *Life of the Mind*, 2 vol., éd. Mary McCarthy, New York, Harcourt Brace, Jonanovich, 1978 ; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, éd. Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992 ; *Responsability and Judgment*, éd. Jerome Kohn, New York, Schocken, 2005.

44. H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », in : *L'Humaine condition*, éd. Philippe Reynaud, Paris, Gallimard, 2012, coll. « Quarto », p.

الملاحظة التي أبدتها أرندت، وهذا يدعّم بشكل غير مباشر وجود نوعين من الباراديغم، السابق على عصر الأنوار (باراديغم السعادة)، واللاحق على كائط (باراديغم الحرية)، تتجه نحو فقدان ما يُسمى بالحرية في الأزمنة العريقة واستبدالها بالإرادة، وذلك بالانتقال من ظاهر التجربة الإنسانية الحيّة والمعقدة، في الاجتماع كما في السياسة، إلى باطن التجربة الديموقراطية القائمة على الشعور بالسعادة في الأغوار الباطنية للنفس البشرية: «لا يوجد انشغال بشأن الحرية في تاريخ الفلسفة من السابقين على سقراط إلى أفلاطون، آخر فيلسوف عريق»⁴⁵. عندما برزت الحرية كمقولة فلسفية، ظهرت بالأحرى في صيغة الإرادة الحرة وتحت طائلة الوازع الديني، من القديس بولس إلى أغسطس. لذا تؤكد أرندت أنّ الحرية انتفت في التاريخ القديم وأنّ «الحقل الوحيد الذي عُرفت فيه الحرية، ليس كمشكل [فكري] وإنما كواقعة من الحياة اليومية، هو حقل السياسة»⁴⁶. يأتي هذا القول كبديهة وهي أنّ الحرية والسياسة، إن لم يكونا مترادفين، فهما على الأقل متضايقان. إذا استحال الترادف فإنّ الفعل البشري يحقق التضايغ بينهما كما سيأتي ذكره لاحقاً.

ما العلة إذن في جعل السياسة المجال الوحيد الذي تتحقق فيه الحرية؟ هل الحرية خارج المجال السياسي أمر مستحيل؟ هنا أيضاً ينبغي نوعاً من التجريد بعدم توريط السياسة في هياكل وأبنية تاريخية. يمكن القول، فينومينولوجياً، إنّ قبل «السياسة» (la politique) ثمة «السياسي» (le politique)، أو بالأحرى «الإيالة» كما حددت بعض معالمها في دراسة مستقلة⁴⁷. دراسة مارتين بيشارمان «فكرة السياسي»⁴⁸ تسلط الضوء على الكثير من المبهات السياسية التي سجنت السياسة في نماذج الحكم، بينما الغرض هو ربط السياسة بالفعل البشري في خصائصه الأدائية أو التداولية. فهي تناقش فكرة كارل شميت (Carl Schmitt) الذي عمد إلى ربط السياسة بأشكال الإنجاز التاريخي في هياكل أو مؤسسات أو نماذج، وجعل من الصراع (الحرب) الإسمت المسلّح في توطيد «ما-بداخل» المجتمع ضدّ المخاطر (الحقيقية أو الوهمية) «ما-بخارج» هذا المجتمع، إلى درجة أضحى فيها الصراع (ربما النظريات المعاصرة لدى هنتينغتن أو فوكوياما هي امتداد منطقي لهذه الفكرة البوليموسية (polémologie) هو المعيار الموضوعي، لكن من وراء التسبب الاستراتيجي، في العلاقات الدولية.

ماهي النتيجة التي تخرج بها مارتين بيشارمان؟ تذهب إلى القول إنّ انهماكات السياسة في التاريخ مرده إلى نسيان «السياسي» أو «الإيالة» (بالتعبير الذي أحبّه)، وإنّ السياسي أعم من السياسة، والسياسي هو العتبة المبدئية (الدرجة الصفر) لكل سلوك في السياسة. هو بمنزلة اللوحة، الخفية والخلفية، التي تتجل في ديكورها بجملة الأفعال والنقاشات والسجلات التي تروم كلها تنظيم الاجتماع البشري في مدينة أو إقليم: «إنّ علاقة السياسي بالسياسة، رغم أنها لا تعني استحالة تعريف السياسي، فإنها تشير إلى قيمته كمبدأ لنشاط المشاورة

45. Ibid., p. 720

46. Ibid.

47 - محمد شوقي الزين، «الإيالة والعيالة: نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة»، مجلة ألباب (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، العدد 2، ربيع 2014، ص 10-36

48. Martine Pécharman, « L'idée du politique », in : Denis Kambouchner, Notions de philosophie, III, Paris, Gallimard, 1995, 2e éd., 2010, coll. «Folio/essais», p. 87-148

والمناقشة⁴⁹. السياسي أو الإيالي هو المبدأ الأصلي لكل سلوك يتبغى تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية لمدينة أو إقليم. فهو أوسع من حيث العطاء الفينومينولوجي (donation phénoménologique) لفكرة السياسة، وسجنه في نماذج الحكم ولّد، بشكل منطقي ومتوقّع، أشكال الاستبداد والعدوان، لأنه يوقف الفعل البشري في هياكل أو أوامر تجسد لها في أنظمة أو أحزاب أو شخصيات (دراسة أرندت لأشكال الحكم الاستبدادي أو التوتاليتاري مفيدة في هذا المجال)⁵⁰.

يتجلى السياسي أو الإيالي كنمط وجود (mode d'être) السياسة، بوصفه المجال وشرط الإمكان؛ لأنه يرتبط أنطولوجياً بوجود البشر وبالأفعال التي يؤدونها من أجل تنظيم عقلائي لوجودهم. معنى ذلك أنّ السياسي يرى «الفاعل»، أيًا كانت رُتبته أو سمعته، وتأتي السياسة لتغلّف هذه العتبة الأنطولوجية بنخبوية أو تراتبية صنعها البشر من أجل الاحتماء وراء صور الانتهاء كالقبيلة أو الأليغارشية أو جماعة المصالح: «جوهر السياسي مفترض بمفهوم الدولة. يستحيل اختزال هذا الجوهر إلى شكل في الوجود الذي هو فقط المظهر (مهما كان مكتملاً)⁵¹. لا يمكن إذن حجب ظاهرة السياسي بمظاهر السياسة، والانحرافات التاريخية كما التحريفات التشريعية (في الذود عن مصالح أو الحفاظ على جور طبقة) هي كلها أمانة على النسخ «الأيدولي» للمظاهر بحجب الظاهر «الكينوني» و«الأيقوني» للفعل البشري.

2. فينومينولوجيا الفعل البشري: كيف التفكير في السياسي بعيداً عن السياسة؟

يتطلب الأمر «أنطولوجيا» أخرى كما نادت مارتين بيشارمان لا تختزل السياسي في نماذج وأساليب الحكم فحسب، وإنما تجعل غاية المجتمع في ذاته، في محض تكوينه التاريخي والروحي. لكن يبقى هذا الأمر رهين جعل الإنسان الغاية وليس الوسيلة كما اتفق على تبيانه أرسطو وجعله كانظ قانوناً أخلاقياً قائماً بذاته. لا شك أنّ مظاهر السياسة هي التي عكّرت الجوهر الأصلي للسياسي بتحويل الشرط الإنساني (Human Condition) كما تقول أرندت من الغاية إلى الوسيلة، والتفكير في السياسة في حدود العلاقة الآلية بين الوسائل والغايات. لدرء هذه الخطورة، التي وقعت مراراً وبشكل عنيد ومتكرّر في تاريخ المذاهب والأنظمة السياسية، وجب إعادة التفكير في السياسي من وجهة نظر الفعل البشري الخالص. إذا كانت أرندت تضع الحرية في أفق السياسة، فلأنّ مفهومها للسياسة يقطع مع التشويه التاريخي والتشويش السيمانطقي الذي لحق بالسياسة.

اختزال السياسة في نماذج الحكم هو أكبر عثرة أمام بشرية لم تتعوّد بعد على أدوات التفكير السياسي في نطاق ما أسمته أرندت «معجزة الفعل» (miracle)، واستثنت في ذلك التفكير السياسي اليوناني الذي استطاع أن يجرد السياسة من المظاهر بتحويلها من الترتاب العمودي إلى التفاعل الأفقي، أي عبر الأساليب الجمالية والخبرات النظرية في تفعيل «اللوغوس» (logos)، في تمييز الحوار والنقاش العمومي، في إضفاء القيمة على القول والفعل البشريين. يتطلب الأمر إذن النظر في فينومينولوجيا الفعل البشري والأشكال التداولية التي يتجسّد فيها القول الحيّ في كل مشاورة أو مداولة تخص مسار ومصير مجتمع أو أمة. إن الشرط الأساسي الذي تضعه أرندت هو تعديل في الرؤية وفي زاوية النظر: تتحقق الحرية فقط في مجال ينتمي إلى العالم (die Welt) عندما تنسحب من نطاق منهمك في الحياة (das Leben)، لأنّ مجال العالم هو المشاورة والمحاورة والنقاش العمومي، ونطاق الحياة⁵² هو الضرورة الطبيعية في اشتغال الأجهزة

49. Ibid., p. 95

50. H. Arendt, The Origins of Totalitarianism, 3 vol., New York, Harcourt Brace & Co., 1951 ; tr. fr. Les origines du totalitarisme, J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, M. Pouteau, M. Leiris, H. Frappat, Paris, Seuil, «Le système totalitaire» (1972), «Sur l'antisémitisme» (1973), «L'impérialisme» (1982), coll. «Points».

51. M. Pécharman, «L'idée du politique», op. cit., p. 99

52. H. Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 122-167, in : L'Humaine condition, op. cit.

إذا عمدت أرندت إلى فتح السياسة على البعد
الأنطولوجي الذي أهملته النظريات السياسية،
فلأنها سعت إلى سحب البساط عن هذه الصورة
المتبدلة للسياسة، صورة نخبوية وتعسفية،
تسجن القول والفعل البشريين في سلام من
الضبط والمراقبة والمعاقبة كما اشتهر في أشكال
الحكم الاستبدادي للأنظمة العاتية (النازية،
الفاشية، إلخ)

المهضمية للحفاظ على الحياة (conservation de la vie) والتناسلية لتخليد النوع البشري (perpétuation de l'espèce humaine).

تنسحب الحرية من مجال مهموم بالضرورة الطبيعية ومن كل تعيناته البشرية: العائلة أو القبيلة مثلاً؛ لأنّ هذه التجمعات البشرية مبنية أساساً على الرابطة الدموية من حيث البداهة الطبيعية، وعلى الرابطة الأبوية (البطيركية) من حيث الصورة الرمزية. كما أنها تنسحب من مجال منهمك في الفبركة الشيئية⁵³ التي لها خاصية التمدد في المجالات الأخرى على سبيل المجاز أو القياس: صناعة القوانين في المجال التشريعي أو بناء الأحكام في المجال السياسي على شاكلة فبركة الأشياء لدى النجار أو الحداد.

لها إذن ميل نحو التشبيهي (réification)، ولأنّ النظام الذي تقوم عليه هو نظام الوسائل (moyens) التي لها غايتها في شيء آخر غيرهما، أي نظام الفبركة (poiesis). الرهان الذي كانت تعوّل عليه أرندت هو الاستقلالية بنمط في السلوك وفرت له المعجم والصيغة: الفعل (action)⁵⁴ وليس العمل الطبيعي (travail) أو الأثر الشئني (œuvre)؛ العالم وليس الحياة، نظام الأداء (praxis) الذي هو نظام تداولي يدرس الفعل في إنجازها الخالص.

إنّ الشيء الذي يميّز الفعل البشري في خلوصه الآني هو ما يمكنني تسميته «المجلى» (بالمعنى الصوفي عند ابن عربي). الفعل هو المجلى الذي يجعل البشر قبالة بعضهم بعضاً، منكشفون أمام بعضهم بعضاً، يتكلمون ويتحركون ويفهمون معنى ما يقولون ويتصرفون به. ينطوي المجلى على افتتاح أنطولوجي لأنه يدل على الشروع أو البدء، وبشكل أوسع المشروع (projet). الفعل اليوناني «أركاين» (arkhein) يحمل هذه البذرة في الشروع (commencement) وفي قيادة المشروع (commandement). الفعل البشري هو افتتاح عفوي، في كل لحظة وغمرة، هنا والآن (hic et nunc)، له غايته في ذاته، في محض شروعه، في مطلق أدائه الآني. له إذن قيمة براكسية وافرة (praxis) وتداولية (pragmatique) بارزة. ينعطف الفعل على القول، لأنّ كليهما يتمتعان بخاصية براكسية وتداولية، ولأنهما ينخرطان في دائرة من التداول والمشاورة تنجم عنها قرارات معيّنة. لم تحتج أرندت العالم كمجال القول والفعل البشريين عبثاً، لأنّ العالم في بنيتها كروي الهيكل وفي وظيفته دائري الهيئة، كل شيء ينطلق منه ويعود إليه. لا يمكن للسياسة أن تتحقق سوى في عالم لا يمكن الخروج من تناهيه أو الجحوظ من فلكه (exorbiter).

بالإضافة إلى المجلى، فإنّ الفعل البشري هو مسألة «المعنى»، وتفسّر دانا فيلا المسألة بهذه الكلمات: «بتنظيرها للفعل، فإنّ أرندت توفّر لنا فينومينولوجيا في المعنى ذاته: فهي تصف أصوله وأنهاط حضوره وتحدّد شروط ديمومته. إنّ محفّز نظرية أرندت في الفعل هو أنطولوجي في أساسه»⁵⁵. كيف نؤوّل هذه الفكرة؟ على أيّ سند نظري تجعل أرندت من السياسة فضاء المجلى القول والفعل ونطاق المعنى الأنطولوجي؟ ثمة بديهة تتكرر عندها مفادها أنّ «معنى السياسة هو الحرية»⁵⁶، فقط لأنّ السياسة تجد مغزاها في الحرية، شريطة

53. Ibid., p. 168-199

54. Ibid., p. 200-259

55. Dana Villa, Arendt et Heidegger : le destin du politique, Paris, Payot, 2008, p. 32

56. H. Arendt, Qu'est-ce que la politique ? tr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 64

أن نضع بين أعيننا مسألتين جوهريتين أشرتُ إليهما سابقاً وهما: 1. أخذ السياسة بالمعنى الأنطولوجي الواسع بوصفها «نظرية في القول والفعل البشريين»، وليس مجرد أبنية تاريخية في أشكال الحكم والسلطة؛ 2. وضع السياسة في نطاق ما أسماه «التكوير الأنطولوجي» للقول والفعل البشريين، أي في مجال «العالم» المتكوير، المتكرر في الأزمنة والعادات، الكاشف في كل «شروع» فعلي و«مشروع» فكري، «الشرعة» التي يتولاها الإنسان في تدبير منزله السياسي. «العالم» المتكوير والمتكرر أتاح «العولمة» بوصفها تكويراً في الأفعال والنشاطات البشرية من مال وأعمال وتجارة ورأسمال وصفقات وهجرات.

التوكيد على معنى السياسة هو إنقاذها من التصور الوحيد الذي سجنها في «عيالة» الأفراد والمجتمعات، أي تدبير الحياة كما تفنن ميشال فوكو في الكشف عن بعض جوانبها تبعاً لما أسماه «السلطة الحيوية» (biopouvoir)، أي دور الحكومة في عيالة الكومة البشرية بالمعنى الديمغرافي للكلمة من حيث المواليد والوفيات والصحة العمومية، العضوية والنفسية، إلخ. إن الغرض مع أرندت هو «إيالة» المجال السياسي بفتحه على الشرط الأنطولوجي القائم على بدهة القول والفعل في تعمير الأرجاء المتعددة من المعيش اليومي بالمحاورات والمشاورات والنقاشات ولعبة الأقوال واللهجات. هذه الحرية الأفقية في التبادل اللغوي والرمزي هي أكثر أهمية في تشكيل «السياسي»، بمعزل عن القسرية العمودية في الإملاء القاعدي التي تشكل «السياسة» بمعناها التقليدي والمحافظ. ألم تقم أرندت بإعادة الكلمة للإنسان العادي (l'homme ordinaire) الذي غالباً ما يتعارض والصورة النخبوية للعالم أو الحاكم أو القائد الذي بيده مقاليد التدبير السياسي وما يترتب عنه من إسراف وتعسف يؤول إلى الاستبداد؟

إذا عمدت أرندت إلى فتح السياسة على البعد الأنطولوجي الذي أهملته النظريات السياسية، فلأنها سعت إلى سحب البساط عن هذه الصورة المتبدلة للسياسة، صورة نخبوية وتعسفية، تسجن القول والفعل البشريين في سلام من الضبط والمراقبة والمعاقبة كما اشتهر في أشكال الحكم الاستبدادي للأنظمة العاتية (النازية، الفاشية، إلخ). إعادة الاعتبار للقول الحيّ والفعل العفوي من شأنه أن يفكك هذه الصورة النخبوية التي ما تزال عبثاً على البشر وما تزال تمدد السياسة بالدوافع الخاطئة في حصر التدبير والنقاش في ممثلين (représentants) هم فقط الصورة المتبدلة لنخبوية عنيدة. بينا الرهان، أرسطي في مبناه وكانطي في معناه، هو الكيفية الأصيلة والأنطولوجية في توزيع الفعل لا حصره أو سجنه، في تعميم القول لا حجبه أو إجمامه، أي الكيفية التي يتحرر بها الفرد أو المجتمع من الوصاية التي تضعه في عتبة طفولية أو صبيانية يفقد بموجبها الكلام والقرار. الكلمة اللاتينية infans التي انحدرت منها كلمة «طفل» (enfant) تعني أساساً: عدم (in) الكلام (fari). وحده القاصر لا يتكلم وإنما له وصي (tuteur) يتحدث في مكانه ويتخذ القرارات بدلاً عنه.

عندما نقوم بتعميم صورة «الإنفس» على الأفراد والمجتمعات، ندرك مدى الصعوبة التي يجدها الأفراد والمجتمعات في التحرر من الوصاية التي ظلت لصيقة بالمعنى المتبدل للسياسة في التمثيل الانتخابي (représentativité) الذي ينزع أكثر إلى النخبوية والوصاية منه إلى ترجمة الصوت الجمعي في المحافل والمجالس. كانت هذه أيضاً مخاوف كانط في رسالة «ماهي الأنوار؟»، أي صعوبة مغادرة القصور نحو الرشد العقلي، إما لأن الأفراد والمجتمعات غير مهيأة لذلك (عن قصد أو إهمال)، وإما لأن الأفراد بالحكم من شأنه أن يمنع كل إرادة نحو الرشد العقلي بوصفه خطراً على المصالح والمآرب. هنا مكن العلة وموطن الجرح. إبقاء الوعي الفردي أو الجماعي في دائرة «الإنفس» جاء نتيجة معادلة جديدة أملاها الحدث (l'événement) في بعده التراجمي: أمام أوضاع متأزمة، هل نضحي بالرشد العقلي من أجل وصاية توفر الأمن والاستقرار؟ هل نضحي بالحرية من أجل السعادة؟ هل يمكن الحديث عن عودة السعادة كشعور باطني ينم عن الفرار من العالم بالتخلي عن حرية لا يمكنها أن تتصالح مع السياسة، ما دامت هذه الأخيرة ما تزال تشتغل في حظيرة النزوع النخبوي والتكنوقراطي؟

خامساً: الإرهاب العالمي والضرورة الأهمية: التضحية بالحرية من أجل السعادة

انكبّ بعض الفلاسفة على دراسة ظاهرة الإرهاب، أمثال جاك دريدا ويورغن هابرماس في حوارهما المشترك: «مفهوم الحادي عشر

من سبتمبر»⁵⁷؛ و محمد أركون وجوزيف مايل في عملهما المشترك: «من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر»⁵⁸. ثلاثة أشياء تتطلب وقفة فلسفية: 1. مفهوم «المفهوم» (concept) الذي وُضع بين مزدوجتين في الحوار المشترك بين دريدا وهابرماس: هل حدث 11 سبتمبر هو مجرد «مفهوم»، في ما وراء الواقعية الراديكالية التي ميّزته؟ 2. مفهوم «الحدث» (événement) بوصفه افتتاحاً راديكالياً لحاضر الحضور: كيف نفهم الحدث في ما وراء تغليفاته الواقعية؟ 3. مفهوم «الخير والشر» أمام تصوّر ثنائي أو مانوي للطبيعة البشرية: هل الخير والشر مجرد مفهوم أم يتدفقان بثقلهما الحدثي على الوعي المعاصر؟ أضيف إلى هذه التساؤلات تساؤلاً آخر يرى هذه المرة موقع الحرية والسعادة في خضم الجحوظ الحدثي وإمكانية أن يكون الإنسان قد تعرّض إلى ما سماه الفيلسوف الروماني لوتشيان بلاغا (Lucian Blaga) «الطفرة الأنطولوجية».

1. في المفهوم والحدث وجدل الخير والشر: نقالة فلسفية

أحدث جون بودريار ضجة إعلامية وفكرية عندما أصدر كتابه المثير للجدل: «حرب الخليج لم تقع»⁵⁹. فهل الحرب مجرد مفهوم، تصوّر، بل ربما حلم أو خيال؟ أين وجه الواقع ووجه الخيال فيما يقع، في الواقعة التي تقرع بثقلها الفلسفي والزمني؟ يطرح بودريار فكرة استحالة الزمن الواقعي إلى زمن افتراضي أو اعتباري (virtuel) يتم بموجبه تدبير العالم والتحكّم في زمام أموره. المسألة تقنية وقد تحوّلت إلى ضخامة افتراضية وسبرانية، يتحالف بمجوبها الواقع مع الخيال، وترتد فيه الحقيقة إلى مجرد زيف أو طيف. نجد أنفسنا أبعد ما يكون عن التفاؤل الحدائثي في التقدم والغاية السعيدة لبشرية لم تنفك عن التحرّر التدريجي من أشباحها التاريخية المتركمة. كلّ هذا أضحى اليوم أساطير تُملّى على مسامعنا المشككة.

ما وجه «المفهوم» في الإرهاب؟ هل الإرهاب مفهوم مجرد وخالص؟ عمل دريدا على تبيان هشاشة العبارة المتداولة «الحرب على الإرهاب»: 1. لأنّ الحرب هي بين «معلومات» (دولتين مثلاً)، بينما الإرهاب أضحى اللغز المحيّر، ليس لأنه «المجهول» وله أدمغته المدبّرة وأعضاؤه المنفّذة، ولكن لأنه لا ينتظم وفق مؤسسة معلومة، أي لا ينتظم وفق «استراتيجية» مبنية على الثقل التقني والنظرية المؤسسية، ولكن على «تكتيكية» فارة وماكرة؛ 2. لأنّ العولمة التي أتاحت انهيار الحدود وتشكيل منظمات عابرة للقارات (منظمات تجارية ومالية وصناعية وعلمية، إلخ) سمحت، بشكل غير مباشر، وجود منظمات متطرفة لها التجارة المادية في الأسلحة والتجارة الرمزية في القول الديني وقد تحوّل إلى مقول إيديولوجي أو طائفي له طاقة الشحذ والتعبئة؛ 3. لأنّ الحرب على الإرهاب اصطدمت بمرآوية هي نتيجة «مفعول عرجوني» (effet boomerang) جعل حليف الأمس (مثلاً استعمال المخابرات الأمريكية للمجاهدين الأفغان ضدّ التمديد السوفييتي وقتها) عدو اليوم (مثلاً ابن لادن بوصفه العقل المدبّر للإرهاب)، ومراكز تبرير الإرهاب أكثرها في الغرب منه في الجغرافيات النائية (لنفكّر مثلاً في تبرير المجازر في الجزائر في العشرية السوداء 1992-2000 من قبل متطرفين انطلاقاً من لندن أو واشنطن باسم حرية التعبير، أو على الأقل الحرية في معناها المتبدل).

هذه العوامل وغيرها تجعل الإرهاب صعب الضبط والحصص، غريب الأطوار والأطراف، هلامي الصورة وزنقي الحركة، وأحياناً موضوع استعمال (usage)، للتخويف أو الابتزاز، فيما أصبح يُسمّى اليوم «تواطؤ الأضداد»⁶⁰: هل الحرب على الإرهاب صادقة وموثوق فيها عندما يكون الإرهاب مبرّر صناعة الأسلحة وتسويقها من طرف اللوبي الاقتصادي والمالي؟ هل يمكن الائتمان على مكافحة الإرهاب إذا كان من يحاربه يستعمله، أحياناً وعن انحراف نرجسي وسيلة للترهيب والتخويف، ومنع كل معارضة أو حرية في

57. Jacques Derrida et Jürgen Habermas, Le concept de 11 septembre. Dialogues à New York, avec Giovanna Barradori, Paris, Galilée, 2004.

58. Mohammed Arkoun et Joseph Maïla, De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

59. Jean Baudrillard, La guerre du Golfe n'a pas eu lieu, Paris, Galilée, 1991.

60 - علي حرب، تواطؤ الأضداد: الآلة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، الجزائر - بيروت، ط1، 2008.

التعبير أو التظاهر، أي أنه يتلبسه ليصبح صنوه أو شبيهه حتى وإن كان نقيضه؟ تدفع هذه الأسئلة إلى وضع الإرهاب في صلب الحدث. ما الحدث إذن؟ إنه الطارئ الذي يسير وفق صيغة «كما لو» (comme si, als ob): كما لو أن المستحيل سيحصل؛ كما لو أن غير المتوقع سيقع. إنه الانكسار الباروكي في الانسجام الكلاسيكي لجمالية الحياة البشرية: أتى حدث 11 سبتمبر كانكسار في سلم الرؤية والقيمة، وأظهر الهول (horreur) كدخيل شاذ في رتبة الزمن البشري. فهو يفتح عالماً مفتوحاً هو الآخر على احتمالات اللامتوقع. إذا كان الحدث، في صورته المبهمة والتراجيدية، يتميز بالافتتاح العنيف، فهل يبقى في جوهره شاق الاكتناه، صعب الإحاطة، عسير التأويل؟

كل حدث (événement)، يقابله تأويل (interprétation) يسعى إلى عقلته بالأدوات الفكرية واللغوية المتاحة. فهو نقطة تركّز في ذاتها اللامتوقع وتتيح خط القراءة والفهم. أمام الطارئ «يتغيّر المشهد فجأة أمام دهشتنا»⁶¹، وأمام الدهشة يهبّ الاستفهام بأدوات السؤال لمعرفة ما يقع، كيف وقع؟ لماذا وقع؟ يفتح الحدث عالماً، فهو يدفع إلى إرادة الفهم والبحث عن المعنى⁶²؛ ويتيح، فضلاً عن ذلك، تعقّل الكارثة التي، حتى إن كانت في عداد المستحيل بالمقارنة مع عقل بشري يرفض الفظاعة، تبقى مع ذلك في عداد الممكن، وتعقلها هو الإعداد لها بعدّة تأويلية تستيق علاماتها⁶³. تكون هذه العدة متعدّدة المشارب والمواهب وتلتحم حول مسألتين أساسيتين أشار إليهما محمد أركون: «يكون هناك حدث عندما تتطلب قراءته عمليتين متفاعلتين: رجوعاً نحو الماضي لإعادة رسم حركة نشوئه وتطوره، من جهة، واستباراً في الحاضر لدعوته لمستقبل جديد، من جهة أخرى»⁶⁴. يتطلب الأمر إذن التعقّل والتوقع، أو الحكم الآني والاستشراق الآتي. يبقى الرهان في معرفة أدوات هذا التعقّل أو الحكم: هل هي أخلاقية محضة؟ هل هي وصفية/ فهمية، أي فينومينولوجية/ تأويلية؟ هل تدور في فلك الخير والشر أم تتجاوز ذلك نحو ما أسميته «الاحتراس من الافتراس»، أي اليقظة الأنطولوجية؟

إذا كانت المسألة الأخلاقية لا تعتبر الحدث سوى من وجهة نظر القيمة التي يصدر منها أو تلك التي يكشف عنها، في سياق نشوئه وارتقائه أو في محض طلوعه وفجائته، تبقى المسألة التأويلية حريّة بفتح الحدث على نظام الفهم وبشكل أوسع على مجال الثقف. كيف نثقف الحدث قبل أن يظفر بنا، بالأثر السيكلوجي الذي يتركه على ذواتنا؟ يأتي «الاحتراس من الافتراس» كمطلب تقني وأنطولوجي يتجاوز المطلب المانوي في صراع الخير والشر، أي حسب سلم دلتوني لا يميّز بين ألوان الوجود، ويحصر المسألة في تضاد أصلي أو فردوسي أو بابلي. إذا كان من القفر السياسي والعوز النظري قياس الأمور بمكيال الخير والشر، فإنّ النباهة الاحتراسية، التفكيكية في جوهرها، لأنها امتداد لنظرية «تواطؤ الأضداد»، تعلمنا عدم الاتمان إلى لعبة التنكر بين الخير والشر، أن يتمصّ أحدهما لباس الآخر فيلتبس على الفهم والحكم. يبدو أنّ الأزمنة العجاف التي نحيها ذات تركيبة باروكية وقد حطّمت الجدران بين الأضداد: ليس لأنّ الخير منبوذ لذاته وأنّ الشر محبوب في ذاته، فلا يتعلّق الأمر بقلب سلم القيم، ولكن بمناوره مرآوية في معكوس الحقائق والإرادات، أي كيف تتلبّس الأمور أضدادها فتلتبس على الوعي.

2. التضحية بالحرية من أجل السعادة؟ سؤال الطفرة الأنطولوجية في الوعي المعاصر

إنّ المعطيات السابقة، في أساليبها المفهومية كما في فرضياتها العملية، تكاد تُبرز مسألة حاسمة في مصير البشرية اليوم: تراجع الحرية لأجل السعادة. بعد أكثر من قرنين من الاندفاعات المحمومة الناقطة للحرية (من الثورتين الأمريكية والفرنسية إلى الثورة السبرانية/ المعلوماتية) تتخللها مناطق معتمة وشادة من حتف الحرية (الأنظمة الاستبدادية/ الشمولية التي عمّرت ردهاً من الوقت في القرن العشرين)، ها هي ذي السعادة، وبإيعاز من خطر محقق يُسمى الإرهاب، تعود لتطلّ على البشرية من نوافذ القرار السياسي والإيديولوجي. أصبحت الضرورة اليوم «أمنية» بالدرجة الأولى: توفير الأمن مقابل التخلي عن الحرية. تأتي هذه الصنفقة الجارية بين مراكز القرار والوعي

61. Michel de Certeau, L'étranger ou l'union dans la différence, Paris, Seuil, coll. «Points», 2005, p. 5

62. Claude Romano, L'événement et le temps, Paris, PUF, 1999, coll. « Epiméthée », p. 146

63. Jean-Pierre Dupuy, Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain, Paris, Seuil, coll. « Points », p. 13

64 - محمد أركون وجوزيف مايبلا، من منهناتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، بيروت، ط1، 2008، ص51-52

أن يبقى الإنسان سيّد نفسه، هذه هي الحرية
في أبهى صورها. أن يجري وراء الربح السريع
والمصلحة الضيقة، هذه هي السعادة في أفضل
دلائلها.. أو بتعبير آخر: اتخذ المستبطن في السعادة
(الانهمام الخاص بالذات) الأولوية والصدارة على
المستظهر في الحرية (الاهتمام العام بالغير)

المعاصر في صيغة «قبضة حديدية في قفاز من مخمل»، أي في صورة ابتزاز متوارٍ وماكر. هل يمكن بالفعل التضحية بالحرية من أجل السعادة؟ تدلّ المؤشرات كلها على أن الضرورة الأمنية (مضاعفة الميزانية للدفاع والأمن، تعميم الكاميرات والحراسة الإلكترونية، تسجيل معلومات سرّية عن المواطنين في سجلات إلكترونية...) أصبحت الأكسيومائية النافذة في المعطى الجيو-استراتيجي المعاصر، وأمام تفاقم الكوارث من صنّع البشر في الإخلال بالأمن العام، فإنّ توفير السعادة في شكل بدائل (ersatz) معلّبة ومسوّفة مرهون بالتخلي عن الحرية الفردية والجماعية.

في كتابه «هل ينبغي التخلي عن الحرية لكي نكون سعداء؟»⁶⁵، يعود رولان غوري ليبرهن على الكيفية التي أصبحت فيها السعادة ضرورة بشرية، سعادة تترادف الأمن: الأمن الغذائي والنفسي والروحي. كان المبدأ الذي قامت عليه الثورات (من أيّ دوافع كانت: مادية أو رمزية) هو توفير مقومات الحياة للمجتمع. بظهور الدولة الحديثة، فإنّ همّ الحكومات هو توفير الأمن (بمختلف معانيه) للسكان. وبما أنّ الحياة تعطف هنا على الأبعاد البيولوجية والطبيعية (الغذاء، الصحة، الولادة...)، فإنّ الحرية، التي تعطف على مجال العالم، تصبح شبه منعدمة. كانت الأنظمة الشمولية (النازية، الفاشية...)، مثلاً، تضمن السعادة وتعتبرها حقاً لكل فرد، ولكنها لم تكن لتضمن الحرية. قامت باستبعاد الحرية نحو مجال آخر غير السياسة، نحو العمل الكادح: «العمل يجرّ» (Arbeit macht frei). إنها الإزاحة الماكرة في طرد الحرية من مجال القول الحي والفعل السياسي، واستبدالها بالسعادة التي تضمنتها النخبة السياسية من أجل السواد الأعظم، الأصم والأبكم. معنى ذلك أنّ التجارة بالسعادة ثمنها باهظ جداً: السكوت والسكون؛ بمعنى العاملين الأساسيين في نفي الحرية، سواء كان عن طواعية بالإصغاء إلى القائد (كما جاء في الأدبيات الدعائية للأنظمة الاستبدادية) والوقوف الساكن تحيةً له إكباراً وإجلالاً، أو كرهاً وعنوةً.

ضمنان السعادة على حساب الحرية مرده انتصار أشكال الحياة (الصحة، الديمغرافيا، الأمن الغذائي، الوفرة المالية...) على حساب مقومات العالم (القول الحي، الفعل التأسيسي، الحوار التفاعلي...) بالمعنى الذي طرحته أرندت. فبقدر ما أصبح البارادغم الليبرالي/الاقتصادي هو النموذج الحاسم والفاعل اليوم (بانحسار البارادغم السياسي/الأخلاقي في ثوبه الحديث والتنويري، وانهمار البارادغم الديني/اللاهوتي في جلبابه الوسيط)⁶⁶، فإنّ السعادة أو إيهامها (simulacre) انتصرت بتوفير أشكال اللذة (الحقيقية أو الوهمية) والاستهلاك والتفنن في العناية بالأمن الجسدي والنفسي. كذلك الوهم بأنّ السعادة تأتي بانتداب الفعل السياسي لنخبة أو أوليغارشية تنتهي دائماً بالذود عن مصالحها ضدّ الحرية والسعادة معاً. لم يكن اندلاع الثورات مجرّد الانتفاض ضد القمع ومصادرة الحرية (كان هذا مبدأها وشعارها)، ولكن أيضاً ضدّ العُبن والشقاوة، أو ما سُمي بـ«ثورات الجياع» (من الثورة الفرنسية إلى الثورات العربية). لربما أتت هنا الحرية كمكّمل للسعادة، والسعادة كمكّمل للحرية، في ازدواجية رأسية لا مناص منها ولا محيد عنها، لكن بدخول المسألة الأمنية في حلبة التنظيم الاجتماعي والسياسي (باسم مكافحة الإرهاب)، فإنّ الحرية والسعادة انفصلتا. عاد التوكيد على السعادة بالإطاحة بالحرية باسم الأمن القومي. عاد التوكيد على السعادة بدافع رواقى كان يعتبر أنّ السعادة هي الخير الأسمى، وأنّ القيمة السعدوية (eudémonisme) يضمنها الإنسان لذاته ولو كان في «ثور فلاريس»⁶⁷.

65. Roland Gori, Faut-il renoncer à la liberté pour être heureux ? éd. Les liens qui libèrent, 2013.

66 - حول هذه التمازج طالع دراستي: محمد شوقي الزين، «الإيالة والعيالة»، المرجع السابق.

67 - ثور فلاريس (taureau de Phalaris) هو أداة للتعذيب في شكل ثور من البرونز، منحدر من الاسم فلاريس، وهو طاغية من صقلية (570-550 ق.م). توضع الضحية في جوف الثور من البرونز وتوقد تحته النيران، فتشوى الضحية.

إذا كان الإرهاب اليوم هو «ثور فلاريس» الجديد بالقسوة النادرة المسلطة على البشر، فإنَّ الضرورة الأمنية تقتضي مواجهته بالسعادة، بالتَمَتُّع بالحياة، بالعواطف السخية، بالثراء ووفرة الأموال، ودرء الحرية التي تأتي مقنَّعة في صورة إرهابي أو «حصان طروادة». غير أنَّ تعاطي السعادة في أشكالها المبتذلة (المتعة، الثروة، العاطفة الجياشة...) هو أكبر خطر على السعادة ذاتها وعلى الحرية المصاحبة لها. يفسَّر توكفيل المسألة بهذه الكلمات: «إنَّ الناس في الأزمنة الديمقراطية هم في حاجة إلى الحرية لكي يقتنوا بسهولة النِّعم المادية التي يلمسونها باستمرار [...] عندما تتطوَّر المتعة المادية في شعب من الشعوب بشكل أسرع من أنوار الحرية وعاداتها، تأتي مرحلة يجد الناس فيها أنفسهم محمولين خارج ذواتهم، مستعدِّين بالأخذ بالنعم والخيرات التي يجدها أمامهم. بحكم أنهم منهمكون في الاغتناء، فهم لا يرون الرابط الخفي الكائن بين الثراء الخاص والرخاء العام [...] تبدو ممارستهم لواجبهم السياسي عائناً مزعجاً يحول دون صنعهم [في جمع الأموال]. يعتقد هؤلاء الناس أنهم يتبعون عقيدة المصلحة العامة، لكن ليست لديهم عنها سوى فكرة سفيهة، ولكي يسهروا على مصالحهم، فإنهم لا يُبالون بالمسألة الهامة وهي أن يبقوا سادة أنفسهم»⁶⁸. أن يبقى الإنسان سيِّد نفسه، هذه هي الحرية في أسمى صورها. أن يجري وراء الربح السريع والمصلحة الضيِّفة، هذه هي السعادة في أفضل دلاتها. يتَّضح من قول توكفيل أنَّ ابتغاء السعادة الزائفة هو أساساً التخلي عن السيادة على الذات، أي الحرية. أو بتعبير آخر: اتخذ المستبطن في السعادة (الانهايم الخاص بالذات) الأولوية والصدارة على المستظهر في الحرية (الاهتمام العام بالغير).

إذا عدنا إلى كانط في رسالة «ماهي الأنوار؟»، فإننا نجد دعوة مماثلة في السيادة على الذات كديف للحرية، في التفكير كتحرر من سيادة الآخر على الذات وعبودية الذات للآخر: «والحالة هذه، لا حاجة إلا للحرية لنشر الأنوار، أي في الحقيقة إلى ما يعنيه هذا الاسم من أمر لا ضرر فيه إطلاقاً، أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله استعمالاً عاماً في كل المجالات. غير أنني أسمع الآن من كل صوب هذا النداء: لا تفكر، فالضابط يقول: «لا تفكر، بل فمَّ بالمناورات»؛ موظف المالية يقول: «لا تفكر، بل ادفع»؛ والكاهن يقول: «لا تفكر، بل آمن»؛ (ولا يوجد في العالم إلا سيد واحد يقول: «فكر قدر ما تشاء وفي كل ما تشاء، إنما أطع»)، وفي كل الحالات هنالك حد من الحرية»⁶⁹. وكأنَّ السعادة ترتبط بالطاعة (صيغة الأمر)، لأنها تسحب عن الإنسان الرُّشد العقلي، فيوكلُّ أموره إلى من يطيعه وهو جدير بتدبير مصيره في مكانه. يتساءل غوري: «ألا يشكّل الوعد بالسعادة للشعوب «أفيوناً»، على غرار الأديان، يجرهم، باحتيال أو بعنف، من حريتهم يخذعهم بالكلام الفارغ حول الرخاء أو البجوحة؟»⁷⁰ يأتي هذا السؤال كاستجابة رومانسية لما عبَّر عنه الشاعر هاينريش هاينه (Heinrich Heine) من قبل: «إلى الأشخاص الذين لا توفر لهم الأرض أي شيء، تمَّ اختراع السماء [...] المجد لهذا الاختراع! المجد للدين الذي سكب للبشرية المتألِّمة، في الكوب المرّ، قطرات عذبة ومنومة، المخدِّر الأخلاقي وقطرات من الحب والأمل والإيمان»⁷¹.

يمكن تأويل السماء بشكل أعم على أنها، بالتعبير الماركسي، البنية الفوقية من أفكار سياسية أو إيديولوجية أو دينية، وقد أصبحت مخدراً عذبة بكثرة الوعود في التذليل على جنان النعيم الأرضي أو الميتافيزيقي. لكن كثرة الوعود هي أكاذيب مقنَّعة، لأنَّه في كل الأحوال تنتفي الحرية والسعادة باسم أوهام شبيهة بظلال الكهف الأفلاطوني؛ تدلُّ بشكل أيديوي على فراغها بالذات، على جسامه الفارق بين الوعد والإنجاز، بين القول والفعل، بين بيع الحرية بنقود مزيفة وشراء السعادة بالضرورة الأمنية القسرية: الأمن القومي ضد الإرهاب، الأمن الغذائي ضد المجاعة، الأمن العملي ضد البطالة، الأمن العقلي ضد المخدِّرات، الأمن النفسي ضد العنف الاجتماعي، إلخ. غير أنَّ المشكلة تبدو كأنها نسخ لا نهائي للوعود، لأنَّ الأمور موضوعة في «وعاء مثقوب»: كلما اعتقدنا أنَّ الأمور ستصل إلى امتلاء بالسعادة، بدت فارغة من المعنى ومفتوحة على العدمية. تكفي بعض الشواهد في التذليل على هذا الوعاء المثقوب والوعد المخروم الذي تبيعه

68. Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, II, Paris, Flammarion, 1981, p. 175-176

69 - كانط، «ماهي الأنوار؟»، المرجع السابق، ص 87-88

70. R. Gori, Faut-il renoncer à la liberté, op. cit., p. 18

71. In : Karl Marx, Œuvres complètes, III- Philosophie, édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll.

« Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1581

صكوك السعادة، السياسية والدينية: الهجرة غير الشرعية ومخاطر الموت في البحار، صعود البطالة واللجوء إلى الانتحار بالطرق المروعة (حرق الجسد)، تفاقم الشكوك والإلحاد، صيرورة الدين تدينًا ميكانيكيًا وروبوطياً أفرغ مضامينه من كل الحمولات الدلالية والرمزية والروحية، التكميم الواسع (الكمية) مقابل تراجع التقييم الهادف (النوعية)، إلخ.

هل نحن على عتبة طفرة أنطولوجية لم يعد فيها الإنسان سيّد ذاته وموقفه؟ إذا كان العلم قد حقق منذ مئات السنين طفرة إستمولوجية في الإدراك البشري جعلتها التقنية أمراً محققاً بزخم وسائل النقل والاتصال السلوكي واللاسلكي، فإنّ الطفرة الأنطولوجية الممكن وقوعها قد تجعل من الإنسان كائنًا فاراً من ذاته، لم يعد ما كان عليه بوصفه كائنًا موضوعاً في السر (mystère) وموجوداً من أجل الكشف (révélation). الوجود في السر ومن أجل الكشف هو ما يعرف الإنسان في حقيقته الأنطولوجية حسب لوتشيان بلاغا⁷²، بعيداً عن طبيعته الأنثروبولوجية. يبدو أنّ هذا التحديد الأنطولوجي معرّض للتعديل، أو لنقل للتحريف، بحكم الانتقالات، الغامضة والمفاجئة، للوعي البشري المعاصر الذي عانق الهلع والخوف (terreur) في مقابل السر المفتوح على التأويل الأنطولوجي والثقافي، وأدار ظهره للكشف المنعطف على البحث عن معنى للحياة ومجلى للعالم. التواجد غير المريح في عتبة فقد فيها من حريته ولم يتحصّل فيها على سعادته، من شأنه أن يعمّق فيه النزوع العدمي الأكثر توحشاً وترهيلاً. ليس الأمر أن نتوقع إنساناً أعلى (surhomme) كما تكهنت الأسطوريات الأكثر تفاؤلاً، ولا مسخاً بشرياً (tératologie) كما تنبأت الروايات الأكثر تشاؤماً، وإنما نتوقع كائنًا في حالة غثيان، في فضاء معلق، لا يرجع إلى الخلف ولا يتقدّم إلى الأمام.

خاتمة

إنّ حالة الغثيان أو التعليق (suspension) هي حالة الإحراج، هي حالة الأزمة (crisis) كما دلّ على علاماتها إدموند هسيرل، أزمة العلوم التي طالت السياسة من جهة، والقيمة من جهة أخرى. أين موقع الحرية والسعادة في أفق هذه الأزمة؟ إذا وصل الإنسان اليوم إلى حالة الإحراج، حالة الأزمة، لا يعود إلى الوراء بحكم أفول الماضي ولا يتقدم بوثوق وحصانة نحو الأمام بحكم اعتبارية المستقبل، فإنّ حالة التعليق هذه رذلت (radicaliser) من الاغتراب المزدوج للحرية والسعادة، لأنّ الإنسان فقد الأولى بحكم الحسم الأمني وفقد الثانية بحكم وهمية الوعود، ولم يعد أمامه سوى الانسلاخ من بشريته (لنفهم هذا حرفياً: الانسلاخ من بشرته، لحمه: la chair)، والفرار من ذاته التي لم تعد ملجأ للأمان أو الائتمان. إذا عبّرنا ذلك باستعارة رواقية رأيناها من قبل، نقول إنّ الإنسان مُقدم على هدم القلعة الباطنية التي شيّدها من سقف النظريات السياسية والأخلاقية: تحريب الجسد وتحطيم الذات. لم تأتِ القرصنة من الخارج، لكن من داخل فقدان الوعي للمرأة المصقولة التي جُبل على التأمل فيها. انكسار المرأة أفقدته ضرورة التأمل الذاتي (التفكير بالمعنى المزدوج للتأمل ولرؤية الذات في منعكس réflexion)، وجعلت هدم القلعة الباطنية أمراً متوقعاً، على صيغة «يخربون بيوتهم بأيديهم» (الحشر، 2).

لا ينبغي نفسنة (psychologisation) هذه الظاهرة في قول جاهز مثل الانتحار (مثلاً: العمليات الجهادية الانتحارية؛ أو أيضاً: عندما أقدمت الملاحه الجوية على تدعيم مقصورات القيادة في الطائرات بأبواب مدّعة خشية تدخّل براني كما حصل في أحداث 11 سبتمبر 2001، فإنّ المفاجأة، على شاكلة حصان طروادة، جاءت من داخل المقصورة كما حصل في 24 مارس 2015 عندما أقدّم الطيار المساعد في رحلة «جير من وينغز» (برشلونه - ديسلدورف) على قيادة الطائرة، وتعمّد أن ترتطم ومن فيها بجبال الألب الفرنسية؛ ولكن في أفق طفرة أنطولوجية فتحت الوعي المعاصر على التأقلم مع إمكانية المستحيل (possibilité de l'impossible) بتعبير جاك دريدا، أو مع بدهاء الكارثة (catastrophe) بوصفها النبوة (strophè) الأخيرة (kata) التي يصعب النظر فيما وراء حدّها الأقصى. في الأزمة، في الكارثة، تبقى النظرية السياسية والأخلاقية معلقة، والحرية والسعادة في حالة غثيان.

72. Lucian Blaga, Trilogie de la culture, tr. Y. Cauchois, R. Marin, G. Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1995, p. 390

المراجع

- أركون (محمد) وجوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، بيروت، ط1، 2008.
- أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- توما الأكويني، كتاب الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر، بيروت، 1891.
- حرب (علي)، تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، الجزائر - بيروت، ط1، 2008.
- الزين (محمد شوقي)، «الإيالة والعيالة: نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة»، مجلة ألباب (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، العدد 2، ربيع 2014.
- الفارابي (أبو نصر)، كتاب تحصيل السعادة، تقديم وشرح علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995.
- رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1987.
- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995.
- كانط (إيمانويل)، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت.
- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.
- نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
- «جواب على سؤال: ماهي الأنوار؟» (1784)، في: ثلاثة نصوص، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ط1، 2005.
- المحمدي (محسن)، «الأخلاق أولاً، الدين ثانياً: كانط نموذجاً»، مجلة «ألباب» (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات)، عدد 1، شتاء 2014.

- Arendt (Hannah), «Qu'est-ce que la liberté?», in : L'Humaine condition, éd. Philippe Reynaud, Paris, Gallimard, 2012, coll. «Quarto».
- Condition de l'homme moderne, in : L'Humaine condition, éd. Philippe Reynaud, Paris, Gallimard, 2012, coll. « Quarto».
- Qu'est-ce que la politique ? tr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.
- Aristote, Ethique à Nicomaque, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- Aurèle (Marc), Pensées, in : Pierre-Maxime Schuhl (éd.), Les Stoiciens, Paris, Gallimard, 1962, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 2002.
- Baudrillard (Jean), La guerre du Golfe n'a pas eu lieu, Paris, Galilée, 1991.
- Blaga (Lucian), Trilogie de la culture, tr. Y. Cauchois, R. Marin, G. Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1995.
- De Certeau (Michel), L'étranger ou l'union dans la différence, Paris, Seuil, coll. «Points», 2005.
- Derrida (Jacques) et Jürgen Habermas, Le concept de 11 septembre. Dialogues à New York, avec Giovanna Barradori, Paris, Galilée.
- Destrée (Pierre), Aristote : bonheur et vertus, Paris, PUF, 2003, coll. «Débats philosophiques».
- Dupuy (Jean-Pierre), Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain, Paris, Seuil, coll. «Points».

- Gori (Roland), Faut-il renoncer à la liberté pour être heureux ? éd. Les liens qui libèrent, 2013.
- Hadot (Pierre), La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris, Fayard, 1997.
- Marx (Karl), Œuvres complètes, III- Philosophie, édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1982.
- Pécharman (Martine), «L'idée du politique», in : Denis Kambouchner, Notions de philosophie, III, Paris, Gallimard, 1995, 2e éd., 2010, coll. «Folio/essais».
- Romano (Claude), L'événement et le temps, Paris, PUF, 1999, coll. «Epiméthée»
- Platon, Le Banquet, présentation et traduction Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2007.
- Timotin (Andrei), La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens, J. Brill, Leiden, 2012.
- Tocqueville (Alexis), De la démocratie en Amérique, II, Paris, Flammarion, 1981.
- Villa (Dana), Arendt et Heidegger : le destin du politique, Paris, Payot, 2008.

سقراط وماكيافيلي

عبد السلام بنعبد العالي*

«في السياسة، قلما يكون الاختيار بين الخير والشر، إنه يكون بين أكبر المصائب وأهونها».
ن. ماكيافيلي

«الجميع يرى ما تظهر عليه، قلة من يدركون ما أنت عليه».

ن. ماكيافيلي

«ينبغي أن يعرف عنك أنك رجل صادق، وإلا فلن تكون موضع ثقة. وعلى أية حال فستضطر أن تكذب من حين لآخر، آنذاك سيكون بإمكانك أن تكذب بسهولة ومن موقع قوة».

ن. ماكيافيلي

أوضح جان بيير فرنان أن الإغريق لم يكونوا ليميّزوا في الإنسان بين ما يشكل «صميم وجوده»، وبين ما ليس إلا مظهرًا خارجيًا. كان الإغريقي يعيش في مجتمع ضيق مغلق، يحيا فيه الناس «وجهًا لوجه». لا نعني بذلك أنه مجتمع مواجهة وصراع، بل ربما العكس هو الصحيح. إنه، ظاهرياً على الأقل، مجتمع تناغم وانسجام يعيش فيه المرء على مرأى من الجميع و«تحت أنظارهم»، فيتصرف وفق ما يرتضونه ويعمل حسب ما «يرونه». وعندما يسيء التصرف، لم يكن يشعر بـ«أزمة ضمير»، وإنما كان يحس بالحاجة إلى أن «يغرب بوجهه» عن الناس ويختفي عن أنظارهم. وربما لهذا السبب كانت الغربة والمنفى خارج المدينة يتخذان عند الإغريق دلالة كبرى، أخلاقية وسياسية، بل أنثولوجية. كان الإقصاء خارج المدينة نفيًا لإنسانية الإنسان وعدم اعتراف بقيمته. كان إبعاده عن الأنظار إعداماً حقيقياً. لا مكان لأخلاق الضمير في هذا السياق بطبيعة الحال. لذا فإنّ الفضيلة، كما تؤكد حنة آرندت، «لم تكن تقاس نسبة إلى خصلة فطرية، ولا على أساس النيّة التي تكون من وراء الفعل، ولا حتى بدلالة ما يترتب عن الأفعال من نتائج. إنها لم تكن تقاس إلا نسبة إلى الإنجاز، وإلى المظهر الذي يتخذه المرء عند العمل. لقد كانت الفضيلة vertu عند الإغريق تُعادل ما ندعوه اليوم مهارة virtuosité».

لا يخفى أنّ هذه المهارة تشترط الظهور في الفضاء العمومي. يجري على الفاعل الأخلاقي هنا ما يجري على العازف الموسيقي وعلى الراقص والممثل، كلّ هؤلاء ينبغي أن «يعطوا أنفسهم في مشهد»، وأن يظهرُوا أمام العموم كي يكون لأدائهم معنى، وكي تتخذ أعمالهم قيمة. فليس لما يقومون به من أفعال قيمة في ذاته، ولا دلالة تخصه. لا قيمة للأفعال إلا في أعين من «يرونها»، ولا معنى لها إلا داخل المدينة.

لم يكن الفرد إذاً لينفصل عند الإغريق عمّا حققه وأنجزه، ولا ليمتيز عن ذريته وذويه. الإنسان هو ما قام به وهو ما يشدّه إلى الآخرين. لا يصحّ هنا حتى الحديث عن امتداد للذات في الموضوع، أو للباطن في الخارج. إذ لا مسافة تفصل «الذاتي» هنا عن الموضوعي، والباطني عن الخارجي، والأخلاقي عن السياسي، بل لا مسافة تفصل التفكير نفسه عن الحياة في المدينة.

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

لم يكن الفرد لينفصل عند الإغريق عمّا حققه
وأجزه... الإنسان هو ما قام به وهو ما يشدّه إلى
الآخرين. لا يصحّ هنا حتى الحديث عن امتداد
للذات في الموضوع، أو للباطن في الخارج. إذ لا
مساافة تفصل «الذاتي» هنا عن الموضوعي، والباطني
عن الخارجي، والأخلاقي عن السياسي، بل لا
مساافة تفصل التفكير نفسه عن الحياة في المدينة.

عموماً. عندما أجعل حقيقة ما يظهر تتجلى في الحوار، فإنني، مثل الآخرين، أتمكن من إدراك ما تقتضيه أحوال الشأن البشري.

هذا هو المعنى الذي يقصده أرسطو عندما يؤكد أنّ الصداقة بين المواطنين هي أحد الشروط الأساسية لقيام الحياة الفاضلة داخل المدينة. فالحوار هو مجال تحقق الصداقة، مجال تحقق الفيليا. ذلك أنّ ماهية الصداقة عند الإغريق، كما بينت آرندت أيضاً، ماهية الفيليا عندهم، تتمثل في الخطاب. إنهم كانوا يعتقدون أنّ تبادل الكلام والحوار الدائم المتواتر هو الكفيل بأن يجمع المواطنين في المدينة ويوحّد بينهم. في الحوار تتجلى الأهمية السياسية للصداقة. فليس الحوار، كما نفهمه اليوم، هو المكاشفات الحميمة التي تتحدث فيها النفوس الفردية عن ذاتها وتكشف عن «دواخلها» وما يجول في خلدها. ليس الحوار هو ميدان الخصوصي، وإنما مجال العمومي، ذلك المجال الذي لا يتخذ بعداً إنسانياً ما لم يتجادل حوله الناس، و«يتبادلون أطراف الحديث». وما الوظيفة السياسية للفيلسوف في نظر سقراط إلا أن يساعد على تأسيس «هذا الشكل من العالم المشترك القائم على فهم الصداقة» كما تؤكد آرندت.

ما أبعدنا إذاً عن سيكولوجيا الحميميّة و«الدواخل» وأخلاق الضمير والنيات... وهكذا، فعندما يتشبث سقراط بأن يكون «منسجماً مع نفسه»، فليس ذلك إرضاء لضميره بقدر ما هو نقل للصداقة إلى علاقة مع الذات، فكأنّ سقراط يقول: «لن أكون صديقاً لغيري ما لم أكن صديقاً نفسي». لا مسافة إذاً بين ما يراه الآخرون منّي وما أراه أنا لنفسي. هذا ما يسمح لحنة آرندت أن توجز الدعوة السقراطية في هذه العبارة: «كنّ كما تتمنى أن تظهر للآخرين». ينبغي أن نفهم هذه الدعوة على هذا النحو: «أظهر لنفسك كما تتمنى أن تظهر للآخرين». لا مسافة إذاً بين «من يرى» و«من يرى»، ولا حياة للوغوس إلا داخل المدينة. وهكذا يمتزج مجال الشؤون البشرية بمجال الفكر، وتتحد حياة الفكر بحياة المواطن، فتختلط الأخلاق بالسياسة.

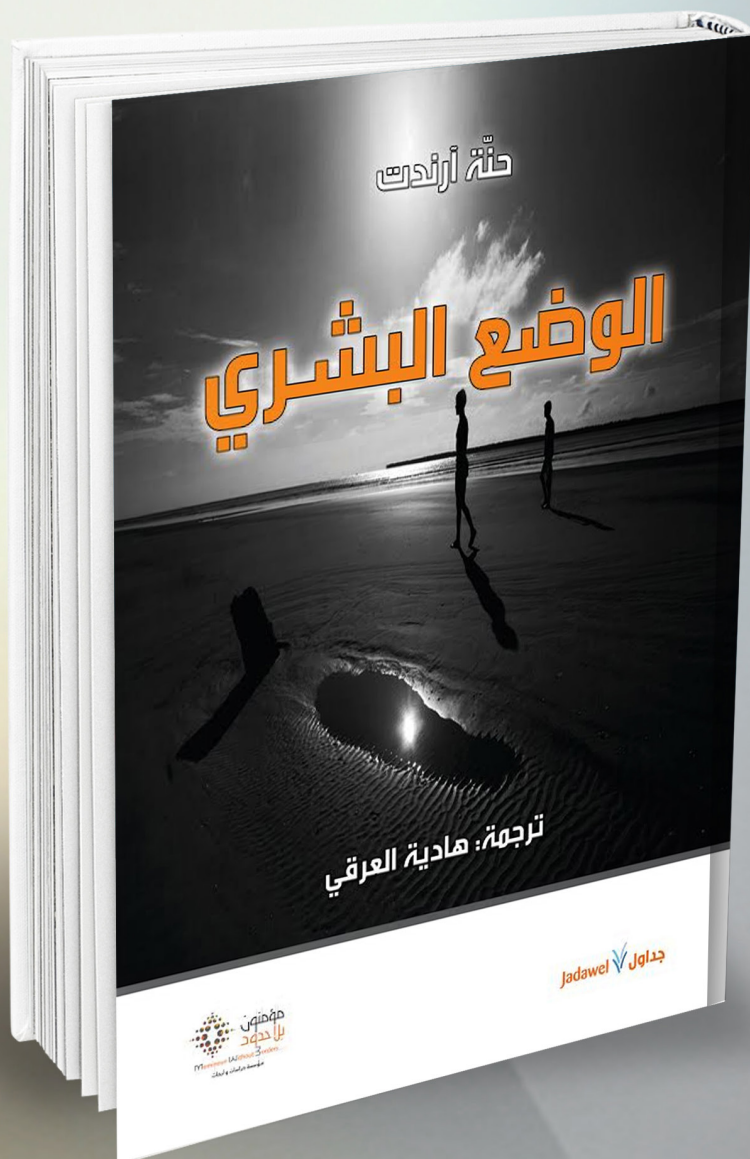
لكن، إلى أيّ حد يسمح «الواقع البشري» بهذا المزج بين السياسة والأخلاق؟ كيفينا أن نتذكر مآل سقراط داخل المدينة كي نستنتج ما يطرّح هذا المزج من صعوبات. فرغم هذا الارتباط للفكر بالحياة وداخل المدينة، ورغم السعي الجبار لربط الأخلاق بالسياسة، فإنّ سقراط يظل، في نهاية الأمر، بعيداً عن السياسة. هذا ما تجمله حنة آرندت في عبارة لا تخلو من حسم: «إنّ سقراط مفكر سياسي، إلا أنّه ليس رجل سياسة». وما لم نسلم بذلك، فإننا لا نستطيع أن نتفهم قولته: «من الأفضل ألا أكون على الرأي نفسه مع الجميع، بدل ألا أكون على وفاق مع نفسي». وهكذا يتقدم «الانسجام مع الذات» مجارة الدوكسا، وتضحّي الأخلاق بالسياسة.

هذا بالضبط ما سيحاول ماكيافيلي أن يقوم ضده آخذاً بعين الاعتبار «الحقيقة الفعلية للأشياء»، منشغلاً بـ«واقع الأمور» عوض «الانسجام مع الذات». يدفعه إلى ذلك إحساسه بالحاجة إلى عمل سياسي يجد تحققه فيما يُنجز، ويأخذ بعين الاعتبار ما يشوب العلاقات البشرية من تقلبات، وما يطبع التاريخ من لامعقول.

لا يريد ماكيافيلي، كما تقول آرندت، أن يقيم «فكراً سياسياً يتأسس على سياسة للفكر، وإنما عملاً سياسياً يجد تحققه داخل سياسة للمظاهر». لذا فهو لن يتبنى الدعوة السقراطية: «أظهر لنفسك كما تتمنى أن تظهر للآخرين»، وإنما سيكتفي بالقول: «أظهر كما تتمنى أن تكون». تُعلق آرندت: «ليس المهم ما أنت عليه في نظر ماكيافيلي، فهذا أمر لا أهمية كبيرة له بالنسبة للسياسة حيث ما يهّم هو المظاهر، وليس «الوجود الحق»، فإذا تمكنت من أن تظهر أمام الآخرين كما تتمنى أن تكون، فهذا كلّ ما يمكن لحكام العالم أن يطلبوه منك».

لا ترى آرندت في ما يدعو إليه ماكيافيلي ماكيافيلية ونفاقاً. ذلك أنّ المنافق - حسبها - لا يعمل بحيث يكون كما يريده الآخرون، وإنما هو يريد أن يقنع الآخرين أنّه هو بالضبط ما يظهر عليه، فيغرق بعد ذلك في التوهّم أنه هو بالفعل ما يظهر عليه. هذا «الماهو بالفعل» لا يعني ماكيافيلي في شيء. ما يهّمه هو «العمل السياسي الذي يجد تحققه داخل سياسة للمظاهر»، ومن أجل ذلك أن يتوفر الأمير على الحنكة virtù التي تعني عنده قوة الإدراك وسرعة الإنجاز. فالسياسة ليست انسجاماً مع الذات، وإنما هي حنكة وأداء، ومن أجل ذلك، «ينبغي للأفعال البشرية أن تكون مثل باقي الفنون والصنائع، ينبغي لها أن تلمع جدارةً واستحقاقاً». لا علاقة للحنكة virtù إذاً بالفضيلة vertu، وإنما هي مهارة وفعالية virtuosité .

مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

التسامح، الحرية، المؤسسات

كمال عبد اللطيف*

تقديم

تبلور مفهوم التسامح في سياق تاريخي نظري محدّد، واكتسب دلالاته الأولى في قلب هذا السياق. فقد برزت ملامحه الأولى واستوتت في إطار معارك الحروب الدينية والإصلاح الديني، واتخذت صورة واضحة في الفلسفة السياسية الحديثة خلال القرن السابع عشر، ثم تطور واتسعت دلالاته وتنوعت في القرن العشرين، وذلك في سياق تطور مبادئ وأجيال حقوق الإنسان، وكذلك في إطار تطور منظومات الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة.

يعرف المتابعون لحياة المفهوم نوعية التحولات التي ما فتئت تضيفي عليه طبقات من المعاني، حيث يجري استعماله وتوظيفه بصور عديدة في الجدل السائد اليوم في خطابات الحداثة والتحديث، الأمر الذي يبرز مرونته من جهة، ويكشف من جهة ثانية إجرائته في خطابات المتدييات الدولية المناصرة لمبادئ العدالة والحرية وحقوق الإنسان.

توخينا من العناصر المكثفة أعلاه، وضع اليد على المرجعيات النظرية والحقوقية التي ساهمت في عملية تحولات الدلالة في مفهوم التسامح، وسنعمل في محاور هذه الورقة على توضيح ما ورد في صورة مركّبة في الفقرتين السابقتين. إلا أننا قبل ذلك، نشير إلى أن ما سبق ذكره يندرج ضمن العناصر الأولى من ورقتنا، وذلك بحكم أننا سنخصص العنصر الأخير منها لمعينة جوانب من كفاءات تلقّي الفكر العربي المعاصر لمفهوم التسامح وما يرتبط به من مفاهيم الحداثة السياسية. صحيح أن فكرنا السياسي لم يتعرف على مفهوم التسامح ولم يقدّم بتوظيفه والتفكير بواسطته إلا في مطلع القرن العشرين، إلا أن صور استخدامه في ثقافتنا المعاصرة طيلة عقود القرن الماضي، منحتة بدورها ظلالاً أخرى من المعاني، شحنته بطريقتها ومفردات لغتها بمعانٍ بعضها مُتضمّن في أصوله، وبعضها تحصّل به فعل الحمولة الدلالية لمفردات لغة أخرى تروم تمثله باستخدامه، مستهدفة إنجاز مهام تتطلبها سياقات توظيفه والتفكير بواسطته في إشكالات وقضايا مرتبطة بمجتمعات وثقافات أخرى، الأمر الذي نفترض أنه ساهم بصورة أو بأخرى في توسيع أو تضيق بعض دلالاته.

يتجه عملنا إذن لتركيب إحاطة نظرية بصيرورة تطور مفهوم التسامح، وذلك في سياق تطور منظومات الفكر السياسي والتاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، مع محاولة للتوقف في الآن نفسه على جوانب من مآلات المفهوم في التلقي العربي لمنظومة الحداثة السياسية، خلال ما تتي سنة من أشكال تفاعل الفكر العربي مع منظومات الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، الأمر الذي نعتقد أنه سيقربنا من أنماط توظيفه في فكرنا ومجتمعنا، وسيظهر حاجتنا الماسّة إلى روحه في المعارك التي نواجهها اليوم في مجتمعاتنا وثقافتنا السياسية.

التسامح، نشأة الدلالة وتطورها

يجمع أغلب دارسي مفهوم التسامح على صعوبة ضبط معانيه ودلالاته، ولا يتعلق بالدلالات الفلسفية الاصطلاحية، التي ارتبطت به خلال مراحل تشكله وتطوره سواء في المجال الديني أو في الفلسفات التي حاولت وضع حدود لمعانيه في القرن السابع عشر وما بعده،

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

بل إنّ الأمر يتجاوز الدلالة الاصطلاحية نحو الدلالات اللغوية العامة التي تحملها مفردته. وقد بيّن المفكر الفرنسي بول ريكور في المقاربة التي ركّبها لمفردة تسامح Tolérance اعتماداً على بعض معاجم اللغة الفرنسية¹، أنّ الطابع المبسط للدلالة كما تقدمها بعض هذه المعاجم، يساهم في مزيد من غموض المفهوم وصعوبته.

نواجه الصعوبة نفسها عندما نقرب من دلالة كلمة تسامح في المعاجم العربية، ونتبيّن بعض جوانب هذه الصعوبة في الدراسة الهامة لسمير الخليل المعنونة بالتسامح في اللغة العربية²، حيث وضح الباحث في هذه الدراسة صور التناقض بين جذر كلمة التسامح ومفهوم التسامح، موضحاً أنّ استيعاب روح المفردة في سياقها النظري والتاريخي يتطلب عمليات تمثل وتوظيف يكون بإمكانها حفر الدلالة الجديدة في رسم الكلمة العربية، ومن أجل ذلك يجب الاستمرار في امتحان المفردة بالتداول، لتقف على حدود الدلالات التي تُقرن بها.

1. في النّصّ الأولي للمفهوم

تحيل مفردة Tolérance إلى ما يفترض أنه الحامل لمعناها باللغة العربية، نقصد بذلك كلمة التسامح أو التساهل أو الصفح، ويتم في الأغلب تداول المفردات المشار إليها عند التفكير في موضوع العلاقات بالآخر والآخرين في المجتمع وفي العالم. وعندما نفكر في السياقات التي أطرت تبلور ثم تداول وتطور مفهوم التسامح، نجد أنها نشأت في إطار الجدل اللاهوتي في أوروبا النهضة، حيث عملت الكتابات اللاهوتية على إبراز أهمية الصفح على من يخالف تعاليم الدين والكنيسة، وذلك بعدم معاقبتهم.

اندرج هذا الموقف في سياق توجه إصلاح عام، يتوخى رسم حدود للعقائد باعتبارها ترتبط بالإيمان الشخصي الحر. وقد هيأت هذه التصورات الإصلاحية الطريق الممهّد لتيارات الإصلاح الديني، كما ساهمت بمحاذاة ذلك في بلورة نظر فلسفي جديد للتسامح في خطابات الفلسفة الحديثة.

يمكن أن نقول إنّ عاملين اثنين ساهما بطرق مختلفة في تشكّل مفهوم التسامح، وإليهما يعود الفضل في منحه جوانب عديدة من الدلالات التي يحملها؛ الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، ثم الاكتشافات الجغرافية وما ترتب عنها من جدل لاهوتي وأخلاقي، ذلك أنّ التسامح نشأ ليعكس جوانب من صور تفاعل الفكر الحديث مع التطورات العديدة، التي نشأت في القرن السادس عشر في قلب المجتمع الغربي، حيث تبلور المفهوم كمحاولة لصدّ مختلف أشكال العنف السائدة في المجتمع، وخاصة في مجالات العقيدة الدينية.

نشأ مفهوم التسامح منذ بداياته في صلة وثيقة بمفهوم الحرية، وقد لا نتردد في القول إنّ قاعدة نشوئه النظرية تتمثل في مساعي الحرية المرتبطة في فجر المجتمعات الحديثة بمتطلبات الوعي الفردي والنزعة الفردية. صحيح أنّ مجال الظهور والتشكل توطّره إرهابات الإصلاح الديني، إلا أنّ ميدان استواء ملامحه النظرية يجد أرضيته في معارك حرية التفكير والتعبير والعقيدة.

1- لمزيد من الاطلاع على تحليل ريكور لمبدأ التسامح وموقفه من دلالاته المعجمية يُرجى العودة إلى مؤلّفه المعنون Lecteurs I : Autour du politique في الجزء الذي يقع من

الصفحة 295 إلى الصفحة 312 ويحمل عنوان: Tolérance, intolérance, intolérable.

2- سمير الخليل، التسامح في اللغة العربية، ضمن كتاب جماعي التسامح بين شرق وغرب، ت. إبراهيم العربي، ص 5-23، دار الساقي، لندن، 1992.

ينتج عن ذلك جملة من المعطيات النظرية المرتبطة بالدلالة العامة للمفهوم، ومن بينها:

أ. ربط المفهوم بالحقوق الطبيعية، وقد تمّ ذلك في سياق البحث له عن مسوغات فلسفية واضحة، إنه مثل الحق في الحياة والملكية والعقيدة.

ب. الحرص على طابعه العام والكوني، باعتبار أنه كُـلُّ غير قابل للتجزئ، ولا مجال فيه للمساومة أو التمييز.

2. التسامح وأخلاق الدولة المدنية

لقد حاول فلاسفة أوروبا بدءاً من نهاية القرون الوسطى تجاوز صور التداخل والاختلاط القائمة بين المجال الديني والمجالات الدنيوية، وتبلورت الملامح النظرية الأولى الداعية إلى الفصل بين المجالات المذكورة في تيارات الإصلاح الديني، ثم عملت بعد ذلك الفلسفات السياسية على إعادة بناء التصورات التي أغنت ودعمت خلاصات ونتائج الإصلاح الديني. تتبيّن جوانب من روح هذا الموقف في فلسفة جون لوك وخاصة في مصنفيه: محاولة في الحكم المدني، ورسالة في التسامح.

نقرأ في رسالته في التسامح في مسألة الفصل بين مهام السلطتين المدنية والدينية ما يلي: «ومن أجل ألا يسعى آخرون، بدعوى الدين، إلى أن يجدوا في الدين خلاصاً لما يرتكبونه من إباحية وانحلال، ومن أجل ألا يفرض أحد على نفسه أو على غيره أي شيء تحت دعاوى الولاء والطاعة للأمير، أو الإخلاص والوفاء في عبادة الله، أقول إنه من أجل هذا كله، ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما. وإذا لم نفعّل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام بين من يملكون الاهتمام بصالح نفوس البشر من جهة، ومن يهتمون بصالح الدولة من جهة أخرى»³.

دافع لوك في كتاباته السياسية عن ضرورة إقامة خط واضح وفصل، بين الحكم المدني والمعتقد الديني. ذلك أنّ حالة المجتمع في تصوره تنشأ بهدف تأمين المصالح المدنية والمحافظة عليها وعلى تطورها. وتمثل هذه المصالح في الحياة والحرية والملكية والصحة، في حين تظل الكنيسة بمثابة فضاء اختياري للالتقاء من أجل عبادة الله. وبناء عليه، يكون على الحكم في نظر لوك، تأمين الملكية العادلة، وضمان المصالح المدنية للبشر⁴.

كانت مواقف لوك السياسية في مجملها مرتبطة بأشكال الصراع السياسي والديني، القائمة في إنجلترا وفي أوروبا على وجه العموم. وقد رتّب انطلاقاً منها مجموع خياراته في الدفاع عن حق الحرية، ودفاعه عن الحريات الفردية وخاصة في المجال الديني.

تمّ النظر إلى مجمل أطروحات جون لوك في هذا الباب باعتبارها مواقف مثيرة للجدل، حيث تبنت لوك حماية التيارات والمذاهب الدينية من التدخل غير المشروع للحاكم المدني. ويعرف المهتمون برسالته في التسامح (1886)، أنه رتّب دليلين اثنين في موضوع التسامح الديني، وذلك بطريقة برهانية، يتعلق الأمر بالدليل الأخلاقي والدليل المعرفي. بيّن في الأول منها أنّ لكل فرد الحق في أن يعتقد أو لا يعتقد بملء حريته ودون خوف، وأنّ الحرية الدينية والشخصية مكفولة للجميع. كما وضح أنه لا حق للكنيسة في اضطهاد أي شخص بسبب عقيدته، مثلما أنه لا حق للسلطة المدنية بالتدخل في العبادات. أمّا في الدليل المعرفي، فقد وضح محدودية المعرفة البشرية أمام مجاهل الكون العديدة. وبناء عليه، يصعب علينا أن نتعامل على الآخرين لأنهم لا يعتقدون مثلنا⁵.

3- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنه، مراجعة: د. مراد وهبه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1997، ص 23.

4- في موضوع الحقوق الأساسية للفرد، يُراجع نص جون لوك في الحكومة المدنية، ترجمة ماجد فخري، دار صادر، بيروت، صفحات 257-258.

5- رسالة في التسامح، مرجع مذكور، ص 29.

نشأ مفهوم التسامح في صلة وثيقة بمفهوم الحرية، والمؤكد أن قاعدة نشوئه النظرية تتمثل في مساعي الحرية المرتبطة في فجر المجتمعات الحديثة بمتطلبات الوعي الفردي والنزعة الفردية. صحيح أنّ مجال التشكل تُوّطره إرهاصات الإصلاح الديني، إلا أنّ ميدان استواء ملامحه النظرية يجد أرضيته في معارك حرية التفكير والتعبير والعقيدة

يتضح هذا في تحديده الدقيق للدولة ووظائفها حيث يقول: «الدولة مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها، وتنميتها. وأنا أعني بالخيرات المدنية: الحياة، والحرية، والصحة، وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال، والأرض، والبيوت، والأثاث، وما شابه ذلك»⁶.

اعتنى مفهوم التسامح في كثير من أعمال فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث نعثر على أعمال أنجزت دفاعاً عن التسامح وما يتيح من آفاق في تطور الفكر والمجتمع. فقد كتب بيرييل بحثاً في الدفاع عن التسامح أشار فيه إلى أنّ الخطر الأكبر الذي يواجه الديانات يتمثل في عدم تسامحها⁷، وهو الأمر الذي أبرزه لوك أيضاً، وهو يوضح أنّ مطلب التسامح يتطابق مع الحسّ المشترك تطابقه مع تعاليم الإنجيل⁸.

وقد ساهم فلاسفة مثل سبينوزا وروسو ومولتير في إغناء وتطوير دلالات المفهوم وكذلك توسيع مجالات استعماله، ففي الفصل الأخير من نص سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة على سبيل المثال، يتحدث عن أسوأ مواقف الدولة معتبراً أنّ هذا الموقف يتمثل في نفيها لمن يختلفون معها في الرأي⁹.

3. التسامح ومنظومة حقوق الإنسان

ساهمت الفلسفة السياسية الحديثة في تلوين مفردة التسامح بألوان دلالية محدّدة، وذلك في سياقات نظرية وتاريخية أضفت عليها وعلى معانيها طابعاً خاصاً، فأصبح من غير الممكن تداولها دون استحضار المعاني والسياقات التي منحنتها الشحنة التي امتلأت بها. وقد عزّز هذه الدلالة وزادها رسوخاً التوسيع الذي لحق مجالات استخدامها، نحن نشير هنا إلى صور توظيفها الجديدة في موثيق وأدبيات حقوق الإنسان.

أصبح مفهوم التسامح من المفاهيم المركزية في موثيق حقوق الإنسان، ومنذ إعلان 1948، الذي تمّ فيه التنصيص على حرية المعتقد والرأي والتعبير، بدأ العمل يجري في موضوع تفعيله في المنظمات الدولية، حيث أصدرت منظمة اليونسكو إعلان مبادئ التسامح لسنة 1995، وتبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 16 نوفمبر 1995 بباريس¹⁰. وقد دعا هذا الإعلان إلى ضرورة العمل على اتخاذ الإجراءات والتدابير الكفيلة بتجسيد وتعزيز التسامح بين الأفراد والمجتمعات¹¹.

6- جون لوك، رسالة في التسامح، مرجع مذكور، ص 23.

7-Pierre Bayle, De la tolérance, commentaire philosophique, ed. Honore Champion, Paris 2006.

8- جون لوك، رسالة في التسامح، مرجع مذكور، ص 78.

9- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، 1971، ص 446-447.

10- تمّ تبني هذا اليوم أي يوم 16 نوفمبر من كل سنة يوماً عالمياً للتسامح.

11- يمكن تصفح بنود الإعلان العالمي لمبادئ التسامح على موقع منظمة اليونسكو: www.unesco.org

ترتب عن استخدامه الحقوقي ما نعتبره نوعاً من تعميم دلالاته وتوسيع مجالات الاستفادة من المزايا الأخلاقية المرتبطة بروحه، وأهمها الطابع المنفتح على الآخر والآخرين الأمر الذي يفيد قبول الاختلاف والعيش في فضاءاته. يضاف إلى ذلك حرص الموثيق الحقوقي على الجمع بين التسامح والتعدد والديمقراطية والسلم، حيث تمَّ شحن دلالة المفهوم بمعطيات نظرية جديدة مرتبطة بالمجال الحقوقي وسَعَت معانيه، وساهمت في تقليص بعض الإيحاءات المتصلة بسياقات لحظة بروزه وانبثاقه، نقصد بذلك المعطيات ذات الصلة بالصراعات الدينية في أوروبا النهضة.

يترتب عن ذلك أن منظومات حقوق الإنسان نقلت مفهوم التسامح من حدوده اللاهوتية إلى فضاءات أرحب، فأصبح يعني اليوم الاحترام وقبول التعدد والاختلاف، وكذلك تنوع الثقافات وتعددها في عالمنا. وقد تعزَّز هذا بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر، ولم يعد مجرد واجب أخلاقي، بل تعدَّى ذلك ليصبح واجباً سياسياً وقانونياً أيضاً. لقد تحول إلى قضية تساهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب، وضمن هذا السياق، تمَّ تبني يوم 16 نوفمبر من كل سنة كما أشرنا سابقاً كيوم عالمي للتسامح.

4. نحو مؤسسة التسامح

وَصَّحْنَا أَنْ نص جون لوك في رسالة التسامح (1689)، يُعدُّ علامة مركزية في تاريخ مفردة التسامح، فقد أبرزت هذه الرسالة أهم الدلالات التي ارتبطت بالمفردة، الأمر الذي منحها امتياز التعبير عن بعض معارك الحداثة في الفكر والمجتمع الحديثين. وقد حصل بعد ذلك نوع من التجاوز لتصورات الرسالة اللوكية في فلسفة الأنوار، حيث تمَّ الانزياح قليلاً عن مرجعيتها المرتبطة بالإصلاح الديني والحروب الدينية، نحو أفق يمنح المفهوم فضاء أكبر للتحويل، أفق يرتبط بفلسفات وموثيق حقوق الإنسان. ونتج عن ذلك أن أصبح مفهوم التسامح يستوعب ويشير إلى وقائع ومعطيات لم تكن واردة ضمن شروط وسياقات تبلوره الاصطلاحي الأول، في إطار معارك الدولة والكنيسة في أوروبا الحديثة.

سمح التحول الحقوقي والسياسي في تقريب مفهوم التسامح من الآفاق الحداثية، الأمر الذي جعله يتخذ مظاهر ذات صلة وثيقة بالحرريات الفردية، حيث أصبح يساهم في تعزيز قيم الحداثة والتحديث. وضمن هذا السياق، بدأ المفهوم يبحث لنفسه عن سياق مؤسسي يضمن له إمكانية الأجرأة التي تتيح له مردودية اجتماعية.

إنَّ التحول الذي عرفه مفهوم التسامح في القرن العشرين يعبر عن المكاسب التي لحقت به استناداً إلى التفاعل الذي حصل بينه وبين أجيال حقوق الإنسان، إضافة إلى التأثير الذي فرضه تطور المنظور السياسي الليبرالي الجديد، حيث تبلورت جملة من التيارات السياسية الهادفة إلى دعم مجتمعات التعدد والاختلاف. وإذا كانت ليبرالية كل من توكفيل وستوارت ميل تقبل مبدأ تعددية تصورات الخير داخل الثقافة الديمقراطية، شريطة احترام مبادئ هذا التعدد، فقد تجلَّى هذا الموقف بصورة واضحة في أعمال راولز على سبيل المثال لا الحصر، حيث تبني في نظريته في العدالة مفهوم التسامح وربط بينه وبين الحرية والديمقراطية والمؤسسات.

تتمتع أعمال راولز اليوم بحضور متميز في فضاء الفلسفات السياسية والاجتماعية والأخلاقية في مختلف دوائر الفكر المعاصر، بسبب اختيارها منطقاً معيناً في البحث، يقارب الأسئلة الأخلاقية من منظور سياسي، فهو يحاول تجاوز المنظور الأخلاقي والميتافيزيقي، ليجعل منظومة القيم مفتوحة على أسئلة المجتمع والتربية وحقوق الإنسان، إضافة إلى قضايا العصيان المدني والديمقراطية.

ينطلق راولز في تركيب تصوُّره السياسي للعدالة من النظر إلى المجتمع من منطلق أنه بنية معقدة، يحكمها نظام في توزيع الخيرات يمنح الأفراد والجماعات نسباً معينة من الخيرات والمنافع الأولية (الموارد المادية والرمزية)، أي يمنحها كل ما يعزز الشخصية الاعتبارية

دافع لوك في كتاباته السياسية عن ضرورة إقامة خط فاصل، بين الحكم المدني والمعتقد الديني. ذلك أنّ حالة المجتمع في تصوره تنشأ بهدف تأمين المصالح المدنية وعلى تطورها. وتتمثل هذه المصالح في الحياة والحرية والملكية والصحة، في حين تظل الكنيسة بمثابة فضاء اختياري للالتقاء من أجل عبادة الله

للأفراد، مثل الحرية وتكافؤ الفرص والثروة. وبناء عليه، يرى راولز أنّ مهمة المقاربة السياسية تتحدّد في تركيب تصور يسمح بتقسيم مجموع الخيرات بين مختلف الجماعات المتعارضة والمختلفة فيما بينها¹².

يتجه المنظور الليبرالي الجديد إلى إصلاح وتنظيم المؤسسات، ويهتم رواده ومؤسّسوه بإعادة التفكير في مفهوم التسامح من زاوية عقلانية، ودون ربط التفكير فيه بمسألة ترتيب ما يضمن حمايته، أو التفكير في سياقاته الاجتماعية والجماعية واللغوية والدينية والاقتصادية¹³.

لن تحصل حماية روح التسامح وفضائله إلا بتوفير مؤسسات راعية وحاضنة، مؤسسات يكون بإمكانها أن تُصدّد الإكراهات والعوائق، لتصنع فضاء يمنح الأفراد المساواة والحرية وممارسة الاختيارات التي تُفضي إلى التسامح. ونحن نفترض أنّ بناء مؤسسات في هذا الباب يتطلب جهوداً مضاعفة، حيث يبدأ العمل بمواجهة المؤسسات الراضية لقيم التسامح، ثم بناء المعايير والإجراءات القابلة للمأسسة، الأمر الذي يبرز أنّ المجتمعات التي تبلور في تاريخها مفهوم التسامح ما تزال في بداية الطريق في موضوع مأسسة المفهوم.

5. في كيفيات تلقي الفكر العربي لمفهوم التسامح

قد لا نجانب الصواب، إذا ما اعتبرنا أنّ أول دفاع عن التسامح في الخطاب السياسي العربي المعاصر، تبلور على صفحات مجلة الجامعة، التي كان يشرف على تحريرها فرح أنطون، وأنّ الفضل يعود إلى هذا المصلح بالذات في تقديم محتوى المفهوم وإبراز أهميته، وذلك في إطار تأويله وتقديمه لمنظومة الحداثة السياسية الغربية، كما صاغتها الفلسفة الليبرالية¹⁴.

فمنذ ما يقرب من قرن من الزمان، وبالضبط في سنة 1902، وطّف فرح أنطون مفهوم التسامح - وكان يرادفه بلفظ التساهل - لإبراز أهمية محتواه، كحاجة ملازمة للتحرر من الانغلاق والتعصب ومعاداة الآخرين.

لم تكن محاولة فرح أنطون سهلة، وقبله لم تكن جهود الطهطاوي في نقل وترجمة المفاهيم السياسية الليبرالية والقوانين الوضعية متيسرة، رغم أنّ هذا الأخير كان يحاول في أعماله الفكرية، الاستجابة لمطالب دولة في طور التأسيس (دولة محمد علي في مصر)، والبحث لمفاهيم المنظومة الليبرالية عن مقابلاتها في التراث، مقابلاتها الاصطلاحية، وما يحتمل أن يشكل مقابلاً لهذا المحتوى. أمّا فرح أنطون فقد اختار واحدية المرجعية الغربية، متبنياً محتواها، باعتباره أفقاً فكرياً جديداً غير مسبوق، إنه نتاج الحداثة السياسية، كما بلورتها جهود فلاسفة الأنوار، ومن سبقهم من رواد ومؤسّسي الخطاب السياسي الليبرالي في القرن السابع عشر.

12- Rawls, John, La Justice comme équité : Une Reformulation de la «théorie de la justice», Traduction de l'anglais par Bertrand Guillaume, Paris, Editions la découverte, 2003, p. 68.

13- Rawls, John, Libéralisme politique, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 79.

14 - كمال عبد اللطيف، من سؤال العلمانية إلى إعادة بناء المجال السياسي العربي ضمن كتاب أسئلة النهضة العربية، التاريخ، الحداثة، التواصل، م.د.وع، بيروت، 2003،

وربما لهذا السبب بالذات تصدّى محمد عبده لمقالات فرح أنطون في مجلة الجامعة، حيث ترتّب عن السجال بينهما في موضوع الاضطهاد في الإسلام والمسيحية، كتاب محمد عبده الشهير الإسلام والنصرانية.

في الصفحات التي كتبها فرح أنطون عن ابن رشد وفلسفته، ثم في موضوع الاضطهاد في الإسلام والمسيحية، ذهب إلى تمجيد مفهوم التسامح، كما تبلور في الفلسفة الحديثة بروح متحمسة، دون أدنى احتراز نظري أو تاريخي. بل إن مرماه الإصلاحية دفعه إلى التحمس لمحتوى المفهوم، وإضفاء مسحة جديدة عليه. وقد برز ذلك في الأمثلة المتعددة التي كان يحاول بواسطتها تقريب المفهوم وروحه، والدفاع القوي عن أهميته في حياتنا المعاصرة، وذلك من أجل أن تتمكن في نظره من استيعاب مقتضيات الحداثة السياسية، باعتبارها المدخل الرئيس للنهضة والتقدم.

ارتبط دفاع فرح عن التسامح بدعوته إلى العلمانية، كما ارتبط بدفاعه عن مبدأ النسبية في مجال المعرفة. ومعنى هذا أن تبلور المفهوم في خطابه الإصلاحية ارتبط بسياق أعم، يتعلق بمحاولة إنجاز تعريب للمنظومة الليبرالية، وذلك في سياق ملاسبات تاريخية ونظرية ترتبط بمناخ الفكر الإصلاحية، في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وهذا الارتباط يدلّ من جهة على وعي فرح أنطون بترابط مفاهيم منظومة السياسة الليبرالية، كما يدلّ من جهة ثانية على عدم وعيه بأهمية الشرط التاريخي كخلفية مؤطرة ولاهية له. ومن هنا غربة النص الذي كتب عن الزمن الذي تبلور فيه.

وباستثناء جهود فرح أنطون في إضفاء مفهوم التسامح، وهي الجهود التي غدّت الخطاب الليبرالي العربي بشحنة دلالية ذات مرجعية غربية، نجد أن ملامح المفهوم غائبة تماماً عن لغة الخطاب السياسي العربي المعاصر.

صحيح أن مفكري النهضة، من ذوي التوجه التغريبي الليبرالي، اعتنوا بمفاهيم المنظومة الليبرالية المرتبطة بمفهوم التسامح، من قبيل الحرية والمواطن والمساواة والدستور وغيرها، إلا أن مفهوم التسامح بالذات ظلّ في حكم الغائب، أي في حكم اللامفكر فيه في الثقافة السياسية العربية المعاصرة. وصحيح أيضاً أن معارك كتابي «الإسلام وأصول الحكم»، و«في الشعر الجاهلي»، استدعت المفهوم بصورة غير مباشرة، وأنها كانت تستدعي روحه في الأغلب الأعم، ولا تستحضر منطوقه ورسمه، إلا أن هذا الحضور لا يسعفنا بتبيين معطيات نظرية يمكن أن تفيدها في صياغة بعض الجوانب والأبعاد الخاصة بتجربتنا التاريخية والنظرية، في مجال مواجهة التعصب الفكري والتصورات المطلقة والمغلقة، من أجل الدفاع عن حرية الفكر وحرية الرأي والعقيدة. هل نستنتج من هذا أن معركة الفكر العربي في الدفاع عن التسامح كقيمة أخلاقية وحضارية ما تزال قائمة ومطلوبة؟

نعم إننا نعتقد ذلك. فكثير من المعارك القائمة، في أكثر من قطر عربي، في المستوى السياسي وفي المستوى العقائدي، وفي المستويات المرتبطة بقضايا حقوق الإنسان، تؤشّر على حاجتنا الملحة لفتح جدال في موضوع التسامح.

لا ترتبط حاجتنا في المجتمع والفكر العربيين إلى التسامح كفضيلة عقلية وأخلاقية، نقول إن هذه الحاجة لا ترتبط فقط بميراث نظري وتاريخي محددين، بل إنها ترتبط أولاً وقبل كل شيء بحاجتنا الفعلية والتاريخية اليوم لمحتواه. ففي حاضرنا كثير من مظاهر الانغلاق والقهر والتعصب والإقصاء، وهو ما يستلزم استحضار المفهوم باعتباره وسيلة من وسائل الدفاع عن التعايش، والإقرار بالاختلاف، والاعتراف بالحرية، كقيمة لا تقبل المساومة.

عود على بدء

لا يمكن القول، بناء على ما سبق، إن الدعوة إلى التسامح، أو العناية به كمفهوم في سياق تطور الفكر السياسي، في الثقافة العربية، أو

منظومات حقوق الإنسان نقلت مفهوم التسامح من حدوده اللأهوتية إلى فضاءات أرحب، فأصبح يعني اليوم الاحترام وقبول التعدد والاختلاف، وكذلك تنوع الثقافات وتعددها في عالمنا. وقد تعزز هذا بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر، ولم يعد مجرد واجب أخلاقي، بل تعدى ذلك ليصبح واجباً سياسياً وقانونياً أيضاً

في مجال الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة، يُعدُّ من باب الاهتمام المعارض أو المؤقت، أو الاهتمام المرهون بمعارك سياسية محدَّدة.

إنَّ مشكلات الغرب المعاصر في علاقته بمستعمراته السابقة، وفي علاقته بالأقليات المتعايشة معه، وفي رؤيته لكثير من قضايا المجتمع الدولي، وبؤر الصراع المنتشرة في العالم، تُبرز كثيراً من مظاهر اللاتسامح، إن لم يكن التعصب الأعمى، حيث يشكّل عدم الاعتراف بالآخر وعدم الاعتراف بالخصوصيات التاريخية والثقافة والكيل بمكيالين، صفات ملازمة لكثير من خطابات الغرب، رغم تناقض هذه الخطابات مع الأسس والمبادئ والفلسفات التي قامت عليها الحضارة الغربية.

لم يستطع الغرب إذن في سلوكه الفعلي المباشر، تمثّل روح التسامح، ولم تمكنه دروس تاريخ الفلسفة السياسية من لوك إلى فولتير إلى راولز وأمارتيا سن، ودروس تاريخ العلم المبلورة لمبدأ النسبية في المعرفة، من الاعتراف بالآخر، بصورة تتجاوز المفارقات التي ولّدها تاريخ الغرب المعاصر في علاقته بالآخرين، في إفريقيا وآسيا وباقي قارات العالم. وإذا كانت حصيلة النظر الأخلاقي المتمثلة في المواثيق والعهد المتعلقة بحقوق الإنسان، قد بلورت من الشرائع والمبادئ والقواعد ما ينبئ عن جهود في الفكر السياسي لا تُضاهي، فإنَّ الأفعال والمبادرات والمواقف وردود الفعل القائمة في الواقع، تكشف وجود تناقضات مرعبة بين النظر والممارسة، حيث تعكس الممارسات تراجعاً رهيباً عن منطوق وروح المبادئ والشرائع المعلنة.

ينطبق الشيء نفسه على واقع المجتمعات العربية. ومن هنا نستنتج أنّ معرفة التسامح ما تزال مفتوحة. صحيح أنّها دُشنت في مطلع هذا القرن في السجال الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده، وأنها تُستأنف اليوم في المعارك الفكرية والسياسية التي تطالب بفتح باب الاجتهاد، في مجال دراسة الظواهر التراثية، فهل نستطيع القول اليوم إنّها معركة لم تعد قابلة للتأجيل؟ وإنَّ معطيات متعددة في الراهن العربي تقتضي بلورة اجتهادات جديدة تمكّننا من استثمار الدلالة الرمزية والمفتوحة للمفهوم؟

إنَّ ذلك ما نعتقده فعلاً، وفي هذا الإطار نُدرج هذه المحاولة.

الحقيقة والسياسة*

حنا آرندت

ترجمة: الحسين سحبان**

تتخذ هذه التأمّلات موضوعها من باديء رأيي (lieu commun) مشهور: لا أحد ارتاب أبداً في أنّ الصّلات بين الحقيقة والسياسة هي صلات سيئة، ولا سبق لأحد أبداً، فيما أعلم، أن عدّ الصدق (truthfulness (véracité) من فضائل السياسة. فلقد اعتبرت الأكاذيب على الدوام أدواتٍ ضروريةً ومشروعةً ليس لحرفة السياسي الداهية والديماغوجي وحسب، بل لحرفة القائد السياسي المحترم أيضاً. لماذا يكون الأمر هكذا؟ وما دلالة ذلك فيما يتعلق بطبيعة المجال السياسي ومقامه من جهة، وبطبيعة الحقيقة والصدق ومقامهما من جهة أخرى؟ هل الحقيقة بجوهرها عاجزة، والسلطة بجوهرها خداعة (deceitful (trompeuse)؟ وأي نوع من الوجود الواقعي سيكون للحقيقة إن تكن لا سلطة لها في الفضاء العمومي، الذي يضمن أكثر من أيّ من دوائر الحياة الإنسانية الأخرى واقعية لوجود الناس الذين يولدون ويموتون، أي لوجود كائنات تعلم أنها خرجت من عدم، وسوف تعود إليه بعد حين؟ وأخيراً، ألن تُزدرى حقيقةً عاجزة قدر ما تُزدرى سلطة لا تأبه بالحقيقة؟ إنها أسئلة محرّجة، لكنها نابعة بالضرورة من قناعاتنا الراهنة حول هذه المسألة.

يوجد ما يمنح لبادئ الرأي المذكور معقولةً ظاهرية كبيرة متضمنةً على نحو مختصر في المثل اللاتيني القديم: «لتكن العدالة، وليهلك العالم (Fiat iustitia, et pereat mundus)». إلا أنّ هذا المثل لم يسبق لأحد، ما خلا قائله المحتمل في القرن السادس عشر (فرديناند الأول خَلَف شارل الخامس)، أن استعمله سوى لغرض البلاغة: هل ستتحقق العدالة لو كان بقاء العالم موضع رهان؟ كان المفكر الكبير الوحيد الذي جرّؤ على أخذ هذا السؤال بعكس الاتجاه المعتاد هو كانط، الذي شرح المثل اللاتيني دون استحياء قائلاً: «يعني هذا المثل بلغة بسيطة: سوف تسود العدالة حتى لو أدى ذلك إلى هلاك أراذل العالم بأجمعهم».

* كان السبب في نشر هذه المقالة ذلك السجل المزوم الذي أثير بعد نشر [كتابي] أيخمان في القدس Eichmann In Jerusalem. وهي ترمي إلى توضيح مسألتين مختلفتين، ولكنها مترابطان مع ذلك، لم أكن على وعي بهما من قبل، وتجاوز فيما يبدو أهميتهما تلك المناسبة. تتعلق الأولى بمسألة ما إذا كان من المشروع قول الحقيقة دائماً- وهل كنت أعتقد دون قيد أو شرط في القول «لتكن الحقيقة، وليهلك العالم» (Fiat veritas, et pereat mundus). وتولدت الثانية من الكم المدهش من الأكاذيب المستخدمة في ذلك «السجل»- من جهة أكاذيب حول ما كتبت، ومن جهة أخرى حول الوقائع التي أوردتها. تحاول التأمّلات التالية معالجة هاتين المسألتين. وقد تصلح أيضاً مثلاً لما يحدث لموضوع يتسم براهنية قوية حيناً يقذف بنا في الفجوة القائمة بين الماضي والحاضر، تلك الفجوة التي قد تكون مأوى لكل التأمّلات [آرندت].

ملحوظة: [ترجم المقالة إلى الفرنسية Claude Dupont et Alain Huraut ضمن كتاب Hannah Arendt, Crise de la culture. Huit exercices de la pensée

politique الصادر تحت إشراف Patrick Lévy، بدار غاليليار، 1972. وهو ترجمة لكتاب آرندت بعنوان

Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought, New York, Penguin Books, 1968.

راجعنا ترجمتنا لهذه المقالة في ضوء نصها الإنجليزي ضمن الكتاب الأخير، وذلك عندما اكتشفنا في ترجمتها الفرنسية ضياع بعض دقائق النص الأصلي للمقالة. نشير إلى أنّ المقالة لم يسبق، في حدود علمنا، أن تترجم إلى العربية من قبل. ترد بداية من الصفحة التالية هوامش المؤلف بالأرقام المتسلسلة من 1 إلى 22، وهوامش الترجمة الفرنسية أمام * نجمة واحدة، وهوامش الترجمة العربية أمام ** نجمتين. [المترجم العربي].

** باحث ومترجم من المغرب

إذ لمّا كان البشر لا يرون الحياة جديرة بأن تُعاش في عالم يخلو من العدالة خلواً تاماً، فإنّ «هذا الحقّ الإنساني ينبغي أن يُعدّ حقاً مقدّساً، دوننا اعتباراً لكَمّ التضحيات المطلوبة من السلطات، ودونها اعتباراً لما يمكن أن يترتب عن ذلك من نتائج مادية»¹. لكن، أليس هذا الجواب منافياً للعقل؟ ألا يتقدم الاهتمام بالوجود على كل ما سواه؟ على كلّ فضيلة وكلّ مبدأ؟ أليس بدهياً أنّ هذه الفضائل والمبادئ ستغدو مجرد أوهاام إن كان العالم، وهو المكان الوحيد الذي يمكن لها أن تتجلى فيه، عرضةً للهلاك والفناء؟ ألم يكن القرن السابع عشر على حقّ لما أعلن، بالإجماع تقريباً، أنّ على الجماعة واجباً يُسلزّمها، حسب قول اسبينوزا، بالاعتراف: بأنّه ليس هناك قانون يعلو على أمننا وسلامتنا في حياتنا الخاصة²؟ ولما كان من الممكن بالتأكيد إحلال كلّ مبدأ يسمو فوق الوجود البسيط محلّ العدالة، فإننا لو وضعنا مكانها الحقيقة - لتكن الحقيقة، وليهلك العالم *fiat veritas, et pereat mundus* - فسوف يبدو لنا المثل اللاتيني القديم أكثر اتساقاً بمظهر العقلية والصحة. وإذا تصورنا الفعل السياسي، بمفردات الوسائل والغايات، فيسكون في وسعنا أن نتوصل إلى استخلاص نتيجة لا تتناقض إلا في الظاهر، وهي أنّ الكذب في وسعه أن يكون مفيداً جداً في إعداد شروط البحث عن الحقيقة، كما أشار إلى ذلك منذ زمن بعيد³ هوبز، الذي لا يخلو منطقته القاسي من التهادي في المغالاة في الحجج إلى حدود التطرف، بحيث تصير منافاتها للعقل واضحة. إذ لمّا كانت الأكاذيب تنوب في الغالب مناب الوسائل العنيفة، فمن السهل اعتبارها بمثابة أدوات غير مؤذية نسبياً ضمن ترسانة الفعل السياسي.

إذا أعدنا النظر في المثل اللاتيني القديم، فسوف يظهر لنا من المفاجئ بعض الشيء أنّ التضحية بالحقيقة في سبيل بقاء العالم قد تكون أئفه من التضحية بأي مبدأ آخر، أو أي فضيلة أخرى. إذ بينما يمكن لنا أن نمتنع حتى عن سؤال أنفسنا عمّا إذا كانت الحياة ستبقى جديرة بأن تعاش في عالم جرّد من مفاهيم مثل مفهوم العدالة ومفهوم الحرية، فإنّ العجيب أنّ الشيء نفسه ليس ممكناً بالنسبة إلى فكرة الحقيقة، وهي أبعد ما تكون، في الظاهر، عن السياسية. إنّ ما هو موضع الرهان هو البقاء والثابرة على الوجود (*in suo esse perseverare*)، ولن يستطيع أبداً أي عالم إنساني مقصّي عليه أن يدوم مدة حياة البشر الفانين القصيرة أن يستمر في البقاء بدون بشر يريدون أن يفعلوا ما كان هيرودت أول من بدأ فعله عن وعي - أي قول ما هو موجود، *λέγειν τα ἔόντα* (to say what is) - ما من دوام ولا مثابرة على الوجود قابلين حتى لمجرد التصور بدون بشر يريدون أن يكونوا شهوداً على ما هو موجود، ويريدون أن يظهر لهم ما هو موجود لأنّه موجود.

إنّ قصة النزاع بين الحقيقة والسياسة قديمة ومعقدة، ولن نظفر بأي شيء من وراء تبسيطها، أو الشكوى الأخلاقية منها. فلقد كان الباحثون عن الحقيقة وقائلوها عبر التاريخ واعين على الدوام بمخاطر مهنتهم. وكانوا حين لا يتدخلون في مجرى العالم يسخر منهم ويستهزئ بهم، بيد أنّ من يرغم [منهم] مواطنيه على أن يحملوه على محمل الجد بمحاولته تحويرهم من الباطل *falsehood*، إنّما يعرض

1- مشروع السلام الدائم، ملحق 1.

2 - أخذت هذا الاستشهاد من كتاب اسبينوزا رسالة سياسية *Political Treatise* لأنّ الجدير بالملاحظة هو أنّ اسبينوزا نفسه الذي يرى أنّ حرية الفيلسوف هي الغاية الحقيقية للحكومة اضطر إلى اتخاذ موقف راديكالي جداً.

3 - يشرح هوبز في كتابه الليفياتان *Leviathan* (الفصل XLVI) أنّ «العصيان يمكن معاقبته على نحو مشروع لدى أولئك الذين يُعلّمون الفلسفة الحقّة ضدّاً على القوانين». إذ أليس «الفراغ» *loisir* أمّ [رَجَم] الفلسفة؛ أليست الجمهورية (*Commonwealth*) أمّ السلم والفراغ؟ ألا يترتب على ذلك أنّ الجمهورية تعمل في صالح الفلسفة حينما تحذف أو تلغي حقيقة نجت السلم من جذوره؟ ومن ثمّ أن يقرر قائل الحقيقة، في سبيل التعاون مع مؤسسة ضرورية جداً لسلام جسده الخاص ونفسه الخاصة، أن يكتب ما يعلم أنه «الفلسفة الكاذبة؟» بتلك الشبهة اتهم هوبز أرسطو وكلّ من فعلوا مثله «فكتبوا فلسفة كاذبة، تتناغم مع الدين [دين الإغريق]، وتنتهي إلى دعمه وإثباته - خوفاً من ملاقاته المصير نفسه الذي لقيه سقراط». لم يسبق أن ظهر هوبز أبداً أنّ كلّ بحث عن الحقيقة سوف يدمر نفسه بنفسه إذا ما كانت شروطه تضمّنها الأكاذيب المتعمدة دون غيرها. لو كان الأمر كذلك لا يمكن أن ينكشف كل واحد كذاباً، مثل أرسطو كما صور هوبز. خلافاً لهذا الاختلاق أو التلفيق الذي ابتداعته نزوات منطق هوبز وشطحاته، فإنّ أرسطو الحقيقي كان بالتأكيد فظناً متبصراً به فيه الكفاية لمغادرة أئينا لما انتهى به المطاف إلى الخوف من ملاقاته مصير سقراط. إنه لم يكن رديئاً بالقدر الذي يجعله يكتب ما كان يعلم أنه كاذب، ولا غيبياً إلى حد اللجوء من أجل حلّ مشكلة بقائه إلى تدمير كلّ ما دافع عنه ومثله.

حياته للخطر: «وإن أمكنهم الإمساك بإنسان كذاك... فإنهم سيقتلونه»، كما قال أفلاطون في الجملة الأخيرة من أسطورة الكهف. إن النزاع الأفلاطوني الذي يقيم التعارض بين قائل الحقيقة وبين المواطنين، لا يمكن أن يفسر لا بالمثل اللاتيني [المذكور]، ولا بأي نظرية من النظريات اللاحقة، التي تبرر صراحة أو ضمناً الكذب، ضمن انتهاكات أخرى، متى كان بقاء المدينة في خطر. لم يُشَرَّ في قصة الكهف لأفلاطون إلى أي عدو من الأعداء؛ يعيش أناس هذا الكهف معاً في هناء وسكينة، مشاهدين لصور أو أشباح؛ ليسوا منخرطين في أي فعل، ومن ثم فإنهم ليسوا مهتدين من قبل أي أحد. وليس لأعضاء هذه الجماعة أي داع لاعتبار الحقيقة وقائلها بمثابة أعداء لهم، ولا يقدم أفلاطون أي تفسير لحبهم المنحرف للخداع والباطل. ولو أمكن لنا أن نقارنه بأحد زملائه اللاحقين في الفلسفة السياسية، خصوصاً مع هوبز، الذي كان يتمسك بالقول: «إن حقيقة لا تتعارض مع أي مصلحة ولا مع أي متعة بشرية هي وحدها التي تلقى الترحاب والقبول الحسن من قبل البشر أجمعين»، (وهذا إقرار بدهي، وجده مع ذلك من الأهمية بمكان، ما دام قد جعله خاتمة كتابه الليفياتان) - فلربما وافقه حول الفائدة والمتعة، ولكن ليس على الإقرار بإمكان وجود نوع من الحقيقة التي تلقى قبولاً حسناً من قبل البشر أجمعين. لقد وجد هوبز لنفسه، خلافاً لأفلاطون، سلواناً في وجود حقيقة لا يُكْتَرْتُ لها، و«مواضيع» لا يابها الناس بها، ومن أمثلتها بالنسبة إلى الحقيقة الرياضية نظرية الخطوط والأشكال التي لا «تقف في وجه طموح إنسان ولا ربحه ولا شهوته». إذ كما كتب هوبز: «لا أشك في أن نظرية مساواة زوايا المثلث الثلاث لزاويتي مربع، لو تعارضت مع حق إنسان في السلطة أو السيطرة *dominion***، ومع مصالح الناس الذين بيدهم زمام السلطة، فإن هذه النظرية، إن لم تكن موضع المجادلة والمنازعة، فسوف تطمس عن طريق إحراق جميع كتب الهندسة، على قدر ما تتوفر لمن يكون معنياً بها وسائل لفعل ذلك»⁴.

لا ريب في أن ثمة فرقا حاسماً بين الأولية *axiome* الرياضية لدى هوبز، وبين المعيار الحقيقي للسلوك البشري، الذي يفترض في فيلسوف أفلاطون أن يأتي به من رحلته إلى سماء المثل، على الرغم من أن أفلاطون، الذي كان يعتقد أن الحقيقة الرياضية تفتح عيني العقل على جميع الحقائق، لم يكن لديه وعي بذلك الفرق. يسترعي المثال الذي ساقه هوبز انتباهنا بقوة، بسبب طابعه الوديع نسبياً. فنحن نميل إلى الظن بأن العقل البشري سوف يكون قادراً دائماً على معاودة [تركيب] منظومات واضحة جداً مثل: «لا بد أن تكون الزوايا الثلاث لمثلث مساوية لزاويتي مربع»، فنستنتج من ذلك أن «إحراق جميع كتب الهندسة» قد لا يكون له بصورة جوهرية مفعول نافذ. بيد أن الخطر قد يكون أعظم بكثير لو تعلق الأمر بالإقرارات العلمية [التجريبية]؛ فلو سار التاريخ في مجرى آخر غير الذي سلكه، لأمكن ألا يحصل التطور العلمي الحديث من جاليليه إلى آينشتاين. ومن المؤكد، في السياق نفسه، أن أوْهَنَ الحقائق التي من هذا النوع هي حقيقة تلك السلاسل الفكرية الشديدة التفاوت، والفريدة دوماً - وخير مثال لها نظرية المثل عند أفلاطون - التي حاول الناس بواسطتها، منذ أقدم العصور، أن يفكروا تفكيراً عقلياً فيما وراء حدود المعرفة البشرية.

إنَّ العصر الحديث الذي يعتقد أنَّ الحقيقة لا تُعْطَى للعقل البشري ولا يوحى بها إليه، وإنما يبنينا، قد اعتبر منذ لايبنتز الحقائق الرياضية والعلمية والفلسفية أنواعاً داخلية تحت جنس الحقيقة العقلية *rational truth* باعتبارها متميزة عن حقيقة الواقع *factual truth*. ساستعمل ابتغاء للتيسير هذا التمييز دون أن ناقش مشروعيته الجوهرية. وإذا أرغب في الكشف عن الأذى الذي تستطيع السلطة السياسية أن تلحقه بالحقيقة، فإنني سأفحص هذه المشكلات لدواعي هي أدنى إلى السياسة منها إلى الفلسفة، ومن ثم سيكون في وسعي أن أغض الطرف بلا إشكال عن مسألة معرفة ما هي الحقيقة، والاكتفاء باستعمال هذا اللفظ بالمعنى الذي يفهمه به الناس على نحو مشترك. وإذا فكرنا الآن في حقائق الواقع - في حقائق متواضعة مثل حقيقة الدور الذي أداه خلال الثورة الروسية رجل يحمل اسم تروتسكي، والذي لا يظهر في أي من كتب تاريخ روسيا السوفياتية - سنعي على الفور كم هي هشّة وأقلُّ منْعَةً من جميع أنواع الحقائق

4 - نفسه، الفصل XI.

** [لفظ يصعب تعريبه بدقة، فهو يدل عند هوبز وفي سياق عصره على معان عدة: أملاك، سلطان، سيادة، سيطرة، سلطة، مستعمرة بريطانية مستقلة. اخترنا منها السلطة أو

السيطرة حسب السياق]

إن قصة النزاع بين الحقيقة والسياسة قديمة ومعقدة، ولن نظفر بأي شيء من وراء تبسيطها، أو الشكوى الأخلاقية منها. فلقد كان الباحثون عن الحقيقة وقائلوها عبر التاريخ واعين على الدوام بمخاطر مهنتهم

العقلية مجتمعة. وعلاوة على ذلك، ما دامت الوقائع والأحداث- التي تتولد دائماً من البشر الذين يعيشون ويتصرفون معاً- تشكل نسيج مجال السياسة بالذات، فمن الطبيعي أن تستأثر حقيقة الواقع باهتمامنا أكثر من غيرها. عندما تتصدى السلطة (dominion) إن شئنا أن نتحدث بلغة هوبز) للحقيقة العقلية فإنها، إن جاز القول، تتعدى حدودها، بينما تخوض المعركة داخل حقلها الخاص عندما تزور الوقائع أو تخفيها. وفعلاً فإنّ حظوظ حقيقة الواقع في البقاء

والصمود في وجه سطوة السلطة ضئيلة جداً، إنها على الدوام عرضة لخطر التلاعب بها لتنجيتها من العالم، ليس بصورة مؤقتة فحسب، بل ربما إلى الأبد. إنّ الوقائع والأحداث أقلّ حصانة على نحو لا متناه من المسلمات والاكتشافات والنظريات- حتى أشدها إغراقاً في التأمّلات الحمقاء- التي هي نتاجات العقل البشري؛ إنها تحدث في حقل الشؤون البشرية الدائم التغير والتقلب، ووسط سيلانها وتدفقها الذي لا يدوم فيه شيء أكثر من دوام بنية العقل البشري، وهو دوام نسبي كما نعرف. وبعد أن نضيق تلك الحقائق، لن يكون أبداً في وسع أي مجهود عقلي أن يعيدها. فلو كان مبدعو الرياضيات الأوقليدية ونظرية النسبية لاينشتاين - دعك من فلسفة أفلاطون- قد أعيقوا عن نقلها إلى الأجيال اللاحقة لكانت حظوظ إعادة إبداعها مع مرور الزمن غير مواتية هي أيضاً، إلا أنها أفضل على نحو غير محدود من حظوظ واقعة منسية أو مطموسة في أن تكتشف من جديد ذات يوم.

II

مع أن أنسب الحقائق للمقام من الناحية السياسية هي حقائق الواقع، إلا أن النزاع بين الحقيقة والسياسة بدأ اكتشافه وتناظمه في ارتباط مع الحقيقة العقلية. فالحكم المثبت الصادق عقلياً ضدّه هو إمّا خطأ وجهل كما في العلوم، وإمّا وهم ورأي كما في الفلسفة. والافتراء المقصود والكذب الصراح إنّما يؤديان دورهما في مجال المنطوقات المتعلقة بالواقع، وما يبدو ذا دلالة ومغزى، بل غريباً، فيما يتصل بالنقاش الطويل الدائر حول النزاع بين الحقيقة والسياسة منذ أفلاطون حتى هوبز، هو أنه لا أحد اعتقد أبداً، فيما يظهر، أنّ الكذب المنظم كما نعرفه اليوم يمكن أن يكون سلاحاً مناسباً ضدّاً على الحقيقة. إنّ حياة قائل الحقيقة عند أفلاطون معرضة للخطر، وهو عند هوبز، بعد أن أصبح مؤلّفناً، مهدد بإحراق كتبه. إنّ مجرد الكذب ليس مسألة أو موضوعاً مهماً. فالسفسطائي وقليل العلم هما اللذان شغلا فكر أفلاطون أكثر مما شغله الكذاب، وحيث يُميّز الخطأ من الكذب- أي «*ψεύδος* pseudos البسودوس اللاإرادي من البسودوس الإرادي»- يكون بصفة خاصة أشدّ قسوة نحو عامة الناس الذين «يتمرغون في حل الجهل الخنزيري»، منه تجاه الكذابين⁵. فهل يعود هذا إلى أنّ الكذب المنظم السائد في المجال العمومي باعتباره كذباً متميزاً من [كذب] الكذاب الخصوصي الذي يجرب حظه في سبيل مصلحته الخاصة كان ما يزال غير معروف بعد؟ أم أنّ لذلك صلة ما بواقعة تجتذب الانتباه، وهي أنّ ما من ديانة من الديانات الكبرى، باستثناء الزرادشتية، أدخلت الكذب بما هو كذب، وباعتباره متميزاً من «تقديم شهادة زور»، في قائمة الخطايا الجسام، فلم تُعتَبر

5- أرجو ألا يأتيني أحد بعد الآن ليقول لي إنّ أفلاطون كان هو مخترع «الكذب النبيل» noble lie. يقوم هذا الاعتقاد على تأويل خاطئ لفقرة حاسمة (c 414) من كتابه

الجمهورية، يتحدث فيها أفلاطون عن إحدى أساطيره- وهي أسطورة «فينيقية»- بوصفها بسودوس ψεύδος. ولما كانت لفظة بسودوس الإغريقية تعني في آن واحد «وهماً» أو «خطأ» أو «كذباً» حسب السياق- وكانت اللغة الإغريقية قد أرغمت أفلاطون عند ما أراد تمييز الخطأ من الكذب، على الحديث عن البسودوس ψεύδος «الإرادي» [الكذب] والبسودوس «اللاإرادي» [الخطأ]- فإنّ النص يمكن أن يدل، حسب ترجمة Cornford، على «نزوة خيال وقحة»، حيث يمكننا أن نقرأه، مع:

(Luisiana State Order and History: Plato and Aristotle, University, 1957, t. III, p. 106) Eric Voegelin

بوصفه ذا مقصد هجائي؛ ولا يمكن بأي حال أن يفهم بوصفه دعوة إلى الكذب، بالمعنى الذي نفهم به هذا اللفظ. نعم لقد كان أفلاطون يتسامح تجاه أكاذيب ظرفية يقصد منها خداع العدو أو الحمقى- كما جاء في الجمهورية، 382؛ فهي «مفيدة كما يفيد دواء لا يتناول سوى طبيب»، وطبيب المدينة-الدولة هو من يحكم (388). لكن هذه الفقرات، خلافاً لأسطورة الكهف، لا تجازف بـ[إقرار] أي مبدأ.

الأكاذيب آثاماً خطيرة إلا لما ظهرت مذاهب الأخلاق الطهرانية المتشددة في تزامن مع ظهور العلم المنظم، الذي كان لا بدّ من ضمان تقدمه بإرسائه على الأرض الصلبة لصدق العالم وموثوقيته المطلقين.

مهما يكن من أمر، فإنّ النزاع بين الحقيقة والسياسة انبثق تاريخياً من نمطين للحياة متعارضين تمام التعارض؛ حياة الفيلسوف كما شرحها أولاً بأزمينيد، ومن بعده أفلاطون، ثم نمط حياة المواطن. يقيم الفيلسوف تقابلاً بين آراء المواطن الدائمة التغير حول الشؤون البشرية التي توجد هي نفسها في حالة الجريان والتدفق الدائم، وبين الحقيقة المتعلقة بأشياء خالدة بطبيعتها، ومن ثمّ يمكن أن تشتق منها مبادئ لمنح الاستقرار للشؤون البشرية. من هنا أتى أن نقيض الحقيقة هو الرأي المحض، الذي عدّ معادلاً لوهم، وهذا الدرك الأسفل الذي انحط إليه الرأي هو الذي أضفى على الصراع حدته السياسية المحزنة؛ لأنّ الرأي، وليس الحقيقة، يدخل ضمن المستلزمات التي لا غنى عنها لكل سلطة. وكما قال جيمس ماديسون: «إنّ جميع الحكومات معتمدة على الرأي»، فلا يمكن حتى للحاكم المستبد أو الطاغية الوصول إلى السلطة - بله المحافظة عليها - دون دعم ممن يتشابهون معه في الرأي. كذلك، فإنّ كلّ مطالبة في مجال الشؤون البشرية بحقيقة مطلقة لا تكون صحتها في حاجة إلى أي سند من قبل الرأي إنما تقتلع كلّ السياسات وكلّ الحكومات من جذورها العميقة. تعمّق أفلاطون في تحليله لهذا النزاع بين الحقيقة والرأي ووسّعه (خصوصاً في محاوره جورجياس) باعتباره نزاعاً بين التواصل الذي يتخذ شكل «حوار»، وهو الكلام الملائم للحقيقة الفلسفية، وبين التواصل في شكل «خطابة»، وهي التي يقنع بها الديماغوجي، كما قد نقول اليوم، الجمهور ويستميله.

في وسعنا أن نعثر على آثار هذا النزاع الأصلي في الأطوار الأولى من العصر الحديث، بينما لا نكاد نعثر عليها إلا نادراً في العالم الذي نعيش فيه اليوم. فنحن نقرأ لدى هوبز، مثلاً، تعارضاً بين «ملكيتين متضادتين»، هما «الاستدلال المتناسك»، و«الفصاحة القوية»، الأولى مؤسسة على مبادئ الحقيقة، والثانية قائمة على آراء البشر وأهوائهم ومصالحهم المختلفة والمتبدلة⁶. وبعد ذلك بأكثر من قرن من الزمان، ومع حلول عصر الأنوار، اختفت هذه الآثار، لكن ليس بصورة تامة، وحيث يظل هذا النزاع القديم حياً فإنّ التركيز عليه ينزاح إلى جهة أخرى. ربما كان ليسينج، وفقاً للفلسفة قبيل الحديثة، قد أراد بقوله البديع Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen «ليقل كلّ إنسان الحقيقة كما ظنها، ولتطلب الحقيقة نفسها من الله»، بكامل الوضوح: إنّ الإنسان غير قادر على الحقيقة، إذ أنّ جميع حقائقه هي للأسف مجرد آراء ὁδοί. إلا أنّ هذا القول كان، على عكس ذلك، يعني عند ليسينج: لنحمد الله على أننا لا نعرف الحقيقة** فتحتى حيث غابت نغمة الابتهاج والفرح - إذ أنّ لإدراك غنى الخطاب البشري الذي لا ينضب معينه بالنسبة إلى البشر العائشين رفقاء وأصحاباً، دلالة أعظم ومعنى أغنى بمقدار لامتناه مما لا تستطيع أن تكتسبه أبداً أية حقيقة واحدة One Truth - فإنّ وعي وهن العقل البشري كان سائداً منذ القرن الثامن عشر دون أن يبين عن شكوى أو عويل. لكن في وسعنا أن نجد نغمة الفرحة هذه حاضرة في كتاب كانط نقد العقل الخالص المهيب، حيث حُجّل العقل على الاعتراف بحدوده الخاصة، كما كانت تلك النغمة حاضرة في كلمات ماديسون، الذي أكد، أكثر من مرة، أنّ «عقل الإنسان مثل الإنسان نفسه، خجول وحذر عندما يترك لذاته، ويكتسب حزمًا وثقة يتناسبان مع العدد [من الناس] الذين يلتزم معهم شملهم»⁷. لقد أدّت اعتبارات من هذا الطراز، أكثر مما أدت الأفكار حول حق الفرد في التعبير، دوراً حاسماً في المعركة التي تكلمت بالنجاح، بهذا القدر أو ذاك، في سبيل نيل حرية الفكر في الكلام المنطوق والمكتوب.

6 - الليفيان، الخلاصة.

** يتعدّر ترجمة المعنى المقصود هنا، لأنّ تغليظ حرف التعريف the أمام لفظة حقيقة Truth يعني أنّ المقصود هو الحقيقة نفسها وبالذات، كاملة ومطلقة، وليس حقيقة من الحقائق الجزئية والمختلفة والنسبية. ولا يفني «أل» التعريف في العربية بهذا المعنى، لأنه يقتصر في المستوى الطبيعي لهذه اللغة على تمييز المعرفة من النكرة. ثمّ إنّ أداة التعريف العربية غير قابلة للفصل عن اللفظة التي تدخل عليها. فلم نهند لإبراز المعنى المقصود إلا إلى هذا الشكل الكتابي غير المألوف في العربية.

**ليس من الصعب أن نتخيل ما سوف يكون
مصير حقيقة الواقع إذا ما كانت مصالح
السلطة، وطنية كانت أو اجتماعية، هي
التي تكون صاحبة الكلمة الأخيرة في هذه
الأمر. وهذا يعود بنا إلى الاشتباه في أن من
طبيعة المجال السياسي أن يكون في حرب مع
الحقيقة في سائر أشكالها.**

وهكذا نجد اسبينوزا، الذي كان ما يزال يعتقد في عصمة العقل، ويثني عليه على نحو خاطئ في الغالب بوصفه بطلاً لحرية الفكر والكلام، يصّر على «أن كل إنسان هو، بحكم الحق الطبيعي الذي لا يقبل التفويت، سيد أفكاره الخاصة»، وأن «كل واحد من الناس يتوافق مع ذاته، وأن الرؤوس تختلف بمقدار ما تختلف القصور»، وخلص من ذلك إلى أن «من الأفضل خلق الانسجام والتوافق بين ما لا يمكن إلغاؤه»، وأن القوانين التي تحرم الفكر الحر يمكن أن تنتج عنها نتيجة واحدة هي أن «الناس يفكرون في شيء»، ويقولون شيئاً آخر»، ومن ثم ينتج عنها «إفساد الاعتقاد الطيب»، و«تشجيع الغدر والخيانة». إلا أن اسبينوزا لا يطالب في أي مكان

بحرية الكلام، وثمة غياب صارخ للحجة التي تثبت حاجة العقل البشري إلى التواصل مع الآخرين، وتبعاً لذلك، فإن مصلحته الخاصة تقتضي الظهور علانية وجهاراً. حتى إن اسبينوزا يعدّ حاجة الإنسان إلى التواصل، وعدم قدرته على أن يخفي أفكاره ويلزم الصمت، من «النقائص المشتركة» التي لا يشاطرها فيلسوفنا⁸. وقد أكد كانط، على النقيض من ذلك، أن «السلطة الخارجية التي تحرم الإنسان من حرية تبليغ أفكاره جهاراً إنما تحرمه في الوقت ذاته من حريته في التفكير» (التغليظ من عندنا [أرندت])، وأن الضمانة الوحيدة لـ«صحة» تفكيرنا مردّها إلى «أننا نفكر، إن جاز التعبير، ضمن جماعة مع الآخرين الذين نبلغهم أفكارنا كما يبلغوننا أفكارهم». ولما كان عقل الإنسان قابلاً للوقوع في الخطأ، فلا يمكن له أن يؤدي وظيفته إلا إذا استطاع الإنسان أن «يستعمله علانية وجهاراً»، ويصحّ هذا أيضاً بالنسبة لمن يعجزون بسبب كونهم ما يزالون تحت «الحجر» والوصاية عن استعمال فكرهم «دون توجيه إنسان آخر أو قيادته»، ويصحّ كذلك بالنسبة إلى «الأديب» الذي يحتاج إلى «الجمهور القارئ برمته» لفحص نتائجه ومراقبتها⁹.

في هذا السياق تكسبي مسألة العدد [عدد الناس] التي ذكرها ماديسون، أهمية خاصة. فالانتقال من الحقيقة العقلية إلى الرأي يقتضي الانتقال من الإنسان بالمفرد إلى الناس بالجمع؛ الشيء الذي يعني انتقالاً من مجال ليس فيه، على قول ماديسون، اعتبار لأي شيء ما عدا لما يمارسه عقل من العقول من «استدلال متماسك»، إلى ميدان تتحدد فيه «قوة الرأي» بثقة الفرد «في العدد [من الناس] الذين يفترض أنهم يضمّرون الآراء نفسها»، وهو عدد نقول عنه عابرين، ليس من الضروري أن يكون محدوداً في معاصري هذا الفرد. حافظ ماديسون أيضاً على هذا التمييز بين هذه الحياة بالجمع، التي هي حياة مواطن، وبين حياة الفيلسوف الذي يرى أن مثل تلك الاعترافات «تستوجب اللامبالاة» من قبله، بيد أن هذا التمييز لا تترتب عنه أية نتيجة عملية، لأنّ الأمل في وجود «أمة من الفلاسفة ضئيل مثل ضالة الأمل في وجود سلالة الملوك الفلاسفة التي كان يتمناها أفلاطون»¹⁰. وفي وسعنا أن نشير، عابرين، إلى أن فكرة أمة من الفلاسفة لو أمكن وجودها لانطوت على تناقض بالنسبة إلى أفلاطون الذي كانت فلسفته السياسية في كليتها بما في ذلك ملامحها الطغيانية الصريحة تقوم على الاقتناع بأن الحقيقة لا يمكن أن تكتسب من الكثرة ولا أن تبلغ إليها.

لقد اختفت من العالم الذي نعيش فيه الآن آثار هذا النزاع القديم بين حقيقة الفيلسوف وبين الآراء المتبادلة في ساحة السوق. إن الحقيقة الدينية الموحى بها، والتي كان مفكرو القرن السابع عشر ما يزالون يجدون في تناولها إزعاجاً كبيراً، وحقيقة الفيلسوف المنكشفة للإنسان في خلوة، لم تعودا تتدخلان في شؤون العالم [البشري]. فقد أتانا بالنسبة إلى الحقيقة الأولى انفصال الكنيسة عن الدولة بالسلم،

8 - رسالة لاهوتية سياسية، الفصل XX.

9- انظر «ما الأنوار؟» و«ما التوجه في الفكر؟».

أما الحقيقة الثانية فقد تحلت منذ زمن بعيد عن ادعاء السيطرة [dominion]، إلا إذا أخذنا مأخذ الجد الإيديولوجيات الحديثة باعتبارها فلسفات، والحق أنه من الصعب قبول ذلك، منذ أن أخذ أتباعها يطالبون علانية بجعلها أسلحة سياسية، ويرون أن مسألة الحقيقة والصدق برمتها في غير محلها. وإذا فكرنا وفقاً للتقليد أمكن لنا أن نشعر بأن من الجائز لنا أن نستنتج من حالة الأشياء هذه أن النزاع القديم قد سُوِّيَ في نهاية المطاف، وعلى الأخص، أن سببه الأصلي الذي هو النزاع بين الحقيقة العقلية والرأي قد اختفى.

على أن الغريب في الأمر هو أن الحال ليست كذلك، لأن ما يقوم بين حقيقة الواقع وبين السياسة من صدام نحن شهود عليه اليوم على نطاق واسع، له - من بعض وجوهه على الأقل - ملامح شديدة الشبه بملامح النزاع القديم بينهما. إذ بينما لم يسبق، على وجه الاحتمال، لأي عصر من العصور الماضية أن اتسع صدره مثل عصرنا الراهن لاحتمال العدد الكبير من الآراء المختلفة حول المسائل الدينية أو الفلسفية، فإن حقيقة الواقع إذا ما عرض لها أن تعارضت مع منفعة مجموعة معينة ومتعتها، فإنها تستقبل اليوم بعداء كبير لم يسبق له نظير أبداً. حقاً إن أسرار الدولة كانت موجودة دائماً، وكل حكومة ملزمة بتصنيف بعض المعلومات على أنها سرية، وبوضع حدود للوصول إلى بعض المعلومات ومنعها عن علم العموم، وكان من يكشف أسراراً يعامل دائماً بوصفه خائناً. لن أهتم بهذا هنا، فالوقائع التي أقصدها معروفة على نحو عمومي، إلا أن الجمهور نفسه الذي يعرفها، في إمكانه الإقدام بنجاح وبصورة تلقائية في الغالب على تحريم taboo مناقشتها علانية، ومعاملتها كما لو كانت أسراراً. إن احتمال اعتبار التصريح بها خطراً بالقدر نفسه الذي كان يعتبر به في القديم نشر الإلحاد أو غيره من الهرطقات الأخرى خطراً، ليبدو ظاهرة عجيبة، وتزداد أهمية هذا الاحتمال عندما نصادفه كذلك في بلدان تُحكَّم بكيفية طغيانية من قبل حكومة إيديولوجية (إذ حتى في ألمانيا الهتلرية وروسيا الستالينية كان الحديث عن معسكرات الاعتقال والإبادة، التي لم يكن وجودها سرّاً، أخطر من اعتناق آراء «هرطقية» حول معاداة السامية والميز العنصري والشيوعية والتعبير عنها). ولعل ما يبدو أشد إثارة للحيرة أنه على قدر اتساع مدى التسامح مع حقائق واقع غير مرحب بها في البلدان الحرة، يتم تحويل هذه الحقائق - بوعي أو بغير وعي - إلى آراء، وكأَنَّ وقائع مثل دعم هتلر من قبل ألمانيا، أو اندحار فرنسا أمام الجيوش الألمانية في 1940، أو سياسة الفاتيكان أثناء الحرب العالمية الثانية، لم تكن مادة للتدوين التاريخي، بل مادة للرأي. بما أن مثل تلك الحقائق تتعلق بمسائل مطابقة للسياسة مطابقة مباشرة، فإن موضوع الرهان هنا أكثر من التوتر - الذي ربما لا مفر منه - بين نمطين للعيش داخل إطار واقع مشترك ومعترف به على نحو عمومي. إن موضوع الرهان هنا هو هذا الواقع المشترك والفعلية نفسه، ومن ثم فإن الأمر يتعلق بمشكلة سياسية في المقام الأول. ولما كانت حقيقة الواقع، بالرغم من كونها أقل انفتاحاً للحجاج من الحقيقة الفلسفية، وفي متناول إدراك الجميع بصورة جلية، تلاقى في الغالب، عندما تعرض في ساحة السوق، مصيراً ماثلاً لمصير الحقيقة الفلسفية - أي أنها تُناقضُ بالرأي وليس بأكاذيب وافتراءات متعمدة - فإن المسألة القديمة لتضاد الحقيقة والرأي، والتي تبدو مهجورة، تستحق بذل جهد في إعادة فتحها.

ذلك لأن النزوع إلى تحويل الحقيقة إلى رأي، وطمس الخط الفصل الذي يميزهما، إذا ما نظر إليه من وجهة نظر قائل الحقيقة فإن الحيرة التي يسببها لا تقل عن تلك التي كان يسببها المأزق الأقدم لقائل الحقيقة، ذلك المأزق الذي عبّر عنه أفلاطون تعبيراً ساطعاً في أسطورة الكهف، حيث حاول فيها الفيلسوف، بعد عودته من رحلته المتوحدة إلى سماء المثل السرمديّة، تبليغ حقيقته إلى الجمهور، فكانت النتيجة أن هذه الحقيقة توارت وراء تنوع وجهات النظر التي هي عنده أو هام، وانحطت إلى دَرَكَ الرأي الذي لا يقين فيه ولا ثبات، بحيث صارت الحقيقة نفسها الآن، بعد الرجوع إلى الكهف، تتخذ شكل «بيدولي» ἰαξόδο μοι - أي تتخذ شكل بواقي الرأي δοκεῖ الحقيقية التي كان الفيلسوف يأمل أن يهجرها بصورة نهائية. إلا أن موقف مَنْ يُجبر بحقيقة الواقع أسوأ من ذلك. إنه لا يعود من أي رحلة إلى مناطق علوية تقع في ما وراء ميدان الشؤون البشرية، وليس في وسعه أن يعزّي نفسه بفكرة أنه صار غريباً في هذا العالم. مثلما لا يحق لنا نحن أن نعزي أنفسنا بفكرة أن حقيقته، إن كان لا بدّ من أن تكون ثمة حقيقة، لا تنتمي إلى هذا العالم. إذا لم تقبل إقراراته البسيطة المتصلة بحقائق الواقع - تلك الحقائق التي شهدت بها ورأتها عينا الجسد، لا عينا الفكر - ينشأ الظن بأن مجال السياسة ربما يدخل في طبيعته إنكار أو تحريف الحقيقة بكل أنواعها، وكأَنَّ البشر عاجزون عن تقبل عنادها الصُّلب وغير القابل للإقناع والتعامل معه. إن كان لا بدّ من أن

تكون الحال كذلك، فإن الأمور قد تبدو أدعى إلى اليأس مما زعمه أفلاطون، لأن حقيقة أفلاطون التي اكتشفت وتحققت فعلياً في عزلة، تعلقو بالتعريف على مجال الكثرة [الجمهور]، وعلى عالم الشؤون البشرية. (قد نفهم أن الفيلسوف يدعن في عزلته إلى استعمال الحقيقة بوصفها معياراً يفرضه على الشؤون البشرية، أي إلى المساواة بين التعالي الصميم في الحقيقة الفلسفية، وبين «تعالي» من نوع آخر مختلف تماماً، يُفصّل [مُجَرَّد] بواسطة المتر وعيارات القياس الأخرى عن كثرة الأشياء التي وضعت لقياسها، ونستطيع كذلك أن نفهم جيداً أن الكثرة [الجمهور] ستقاوم هذا المعيار، ما دام قد انحدر فعلياً من دائرة غريبة عن مجال الشؤون البشرية، ولا يمكن تبرير صلة هذا المجال بذلك المعيار إلا على نحو غامض وملتبس). عندما تدخل الحقيقة الفلسفية ساحة السوق، فإنها تغير طبيعتها وتصير رأياً، بسبب انتقال حقيقي من جنس إلى جنس آخر $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \alpha\lambda\lambda\omicron \nu \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ، انتقال ليس من نوع من التفكير إلى تفكير من نوع آخر وحسب، بل من نمط من الوجود البشري إلى آخر.

على العكس من ذلك فإن حقيقة الواقع تتعلق دائماً بأناس آخرين: تتعلق بأحداث وظروف انخرط فيها كثير من الناس، ويتم إثباتها بشهود، وتتوقف على البيئة والدليل، إنها توجد بمقدار ما يُتحدّث عنها، حتى وإن يحصل ذلك في سرية وانفراد، إنها سياسية بطبيعتها. وإن كان لا بدّ من الفصل بين الوقائع والآراء فإنها لا تتعارض بعضها مع بعض؛ إنها تنتمي إلى مجال واحد. تمنح الوقائع للآراء شكلها، وقد تختلف الآراء التي تستمد محرركاتها من مصالح وأهواء متباينة اختلافاً واسعاً، وتظل مع ذلك مشروعة طالما احتكرت حقيقة الواقع. وما لم يكن الإخبار عن الوقائع مضموناً، وما لم تكن الوقائع نفسها غير متنازعة فيما بينها [فسوف يكون الحديث عن] حرية الرأي مهزلة. وبعبارة أخرى، تمنح حقيقة الواقع للتفكير السياسي شكله المميز بالقدر نفسه الذي تمنح به الحقيقة العقلية للتأمل الفلسفي شكله الذي يميزه.

لكن هل للوقائع وجود أصلاً في استقلال عن الرأي والتأويل؟ ألم تثبت أجيال من المؤرخين وفلاسفة التاريخ أن المستحيل إقرار وقائع وتأكيداتها دون تأويلها، ما دام لا بدّ أولاً من انتخاب هذه الوقائع واختيارها من عماء من أحداث خالصة (فمن المؤكد أن مبادئ الاختيار ليست معطيات واقعية $factual\ data$)، تم تركيبها وكتابتها بعدئذ في هيئة قصة $history$ يمكن أن تُسرد وتُحكى من منظور وحيد لا علاقة له بها وقع في الأصل؟ ما من شك في أن هذه المُربكات وكثيراً غيرها من تلك التي تلازم العلوم التاريخية هي مُربكات حقيقية، إلا أنها ليست بأي وجه حجة ضدّ على وجود مادة الوقائع، مثلما لا يمكن لها أن تُتخذ مطيةً لتبرير طمس الخطوط الفاصلة بين الواقعة والرأي والتأويل، ولا عذراً للمؤرخ في التلاعب بالوقائع وتطويرها لأغراضه كما يحلو له. وحتى إن سلمنا بأن لكل جيل الحق في كتابة تاريخه الخاص، فإننا لا نكاد نسلم إلا بمشقة بأن له الحق في إعادة ترتيب الوقائع وفقاً لمنظوره الخاص؛ إننا لا نقبل الحق في المسّ بهادة الوقائع نفسها. نوضح هذه النقطة بمثال، على سبيل الاعتذار عن عدم تناول المسألة بمزيد من التوسع: طيلة العشرينيات من القرن الماضي، كان كليمنصو، قبيل وفاته بقليل، قد دخل في محادثة مع ممثل لحكومة فايار، حول المسؤوليات في إطلاق شرارة الحرب العالمية الأولى. سُئل كليمنصو: «ما ذا سيكون، في نظرك، رأي المؤرخين المقبلين في هذه المسألة المزعجة والمثيرة للجدل؟» فأجاب: «لا أدري، لكن ما أنا متيقن منه، هو أنهم لن يقولوا إن بلجيكا اجتاحت ألمانيا». هذا النوع من المعطيات البسيطة اللفظة هي التي تهمننا هنا، تلك التي سلّم فرضياً بعدم قابليتها للتدمير، حتى من قبل أشد المقتنعين بالتاريخانية تصنعاً.

صحيح أنه يلزم ما هو أكثر من نزوات المؤرخين لكي تحذف من سجل التاريخ واقعة اجتياز الجنود الألمان الحدود البلجيكية ليلة الرابع من غشت 1914؛ فلربما يتطلب ذلك ليس أقل من احتكار السلطة على مجموع العالم المتحضر. لكن مثل هذا الاحتكار للسلطة ليس ببعيد عن التصور. وليس من الصعب أن نتخيل ما سوف يكون مصير حقيقة الواقع إذا ما كانت مصالح السلطة، وطينة كانت أو اجتماعية، هي التي تكون صاحبة الكلمة الأخيرة في هذه الأمور. وهذا يعود بنا إلى الاشتباه في أن من طبيعة المجال السياسي أن يكون في حرب مع الحقيقة في سائر أشكالها، ويعود بنا من ثمة إلى مسألة معرفة لماذا يشعر المرء بالالتزام بحقيقة الواقع بوصفه هو أيضاً موقفاً مضاداً للسياسة.

III

حين قلت إن حقيقة الواقع، باعتبارها متعارضة مع حقيقة العقل، ليست متنازعة مع الرأي، فإنني لم أقرر سوى نصف حقيقة. إنَّ كلَّ الحقائق - ليس فقط حقيقة العقل بأنواعها بل حقيقة الواقع أيضاً- بشتى أصنافها متعارضة مع الرأي في نمط توكيد صحتها. تنطوي الحقيقة في ذاتها على عنصر قسر وإرغام، وما يتكرر بوضوح مؤسف وسط قائل الحقيقة المحترفين من ميول استبدادية قد يعود سببه إلى إجهاد أنفسهم ليحيوا بصورة اعتيادية تحت ضرب من الإجماع أقلّ مما يعود إلى عيب أو قصور في طبعهم. تتسم أحكام الإثبات من قبيل «مجموع زوايا المثلث مساوية لزائتين قائمتين»، و«الأرض تدور حول الشمس»، و«تحمّل الظلم خير من فعل الظلم»، و«اجتاحت ألمانيا في غشت 1914 بلجيكا»، باختلاف شديد من جهة طريقة التوصل إليها، لكن ما أن تدرك على أنها صحيحة وتعلن بوصفها كذلك، حتى تشترك كلها في أنها فوق الموافقة والمجادلة والرأي أو الرضا. ذلك لأنها بالنسبة إلى من يقبلونها لا تتغير بكثرة أو نقص في أعداد من يؤيدون قضية واحدة بعينها. والإقناع بالتمسك بها أو بالكف عنها لا يجديان، لأنّ مضمون الحكم التقريبي ليس إقناعياً بل قسرياً بطبيعته. (هكذا وضع أفلاطون، في محاوره طيماوس، خطأً فاصلاً بين البشر القادرين على إدراك الحقيقة، وبين من يعرض لهم التمسك بآراء صحيحة. عضو إدراك الحقيقة عند الأولين [نوس VOUCS] يوقظ بواسطة التعلم، الذي يتضمن طبعاً عدم المساواة، ويمكن أن يقال عنه إنه شكل لطيف للقسر، بينما لا يعدو كون الأخيرين قد أفتنعوا. نظرات الأولين ثابتة لا متغيرة، كما يقول أفلاطون، بينما يكون من الممكن دائماً إقناع الآخرين بتغيير رأيهم)¹¹. إنَّ ما لاحظته مرسية دو لاريفير ذات يوم حول الحقيقة الرياضية قائلاً: «أوقليد مستبد حقيقي، والحقائق الهندسية التي لقننا إيها هي قوانين استبدادية حقيقية»* لينطبق على جميع أنواع الحقيقة. وفي السياق نفسه كان جروتوس قد ألحّ قرناً من الزمان قبل ذلك - رغبة منه في الحد من سلطة الأمير المطلقة - على أنه «حتى الله نفسه لا يمكن أن يجعل اثنين في اثنين لا تساوي أربعة». لقد توّسل بالقوة القسرية للحقيقة للوقوف في وجه السلطة السياسية، ولم يكن يهيمه أن يحدّ من القدرة الإلهية المطلقة. توضح هاتان الملاحظتان كيف تظهر الحقيقة من المنظور السياسي الخالص، ومن وجهة نظر السلطة، والسؤال هو هل يمكن للسلطة وينبغي لها أن تُراقب ليس فحسب بواسطة دستور وميثاق وتعدد للسلط، كما في نظام «الكوابح والموازنات»، الذي «توقّف فيه السلطة المطلقة»، كما قال مونتيسكيو - أي تُراقب السلطة بواسطة عوامل تنشأ في المجال السياسي الخاص وتسمي إليه - بل بواسطة شيء ينشأ من خارجها، ينبع من مصدر خارج عن المجال السياسي، ويستقل عن رغبات المواطنين وأمانهم بمقدار استقلال إرادة أسوأ الطغاة.

تبدو الحقيقة متى نظر إليها من الزاوية السياسية ذات سمة استبدادية. ومن ثم فهي مكروهة من قبل الطغاة الذين يحشون، مُحَقِّينَ، منافسة قوة قسرية لا يستطيعون احتكارها، بينما تتمتع بالأحرى بوضع عدم الثبات في أعين الحكومات التي تركز على الرضا والقبول وتمتق القسر والإكراه. تقع مرتبة الوقائع فوق الاتفاق والرضا، وكلّ حديث حولها أي كلّ ضروب تبادل الرأي المبنية على إخبار سليم - لن يسهم بأي شيء في إثباتها. فقد ناقش رأياً غير مقبول، ونرفضه أو نتراضى معه، أمّا الوقائع غير المقبولة فلها ذلك العناد المغيظ الذي لا يستطيع أي شيء أن يزعه، ما خلا الأكاذيب الصريحة. والمعلق في الأمر هو أنّ حقيقة الواقع مثلها مثل كلّ حقيقة أخرى تطالب على نحو قطعي بالاعتراف بها وتعوق مناقشتها، والنقاش هو قوام جوهر الحياة السياسية بالذات. إذا نظرنا إلى أنماط التفكير والتواصل التي تهتم بالحقيقة من المنظور السياسي فستظهر لنا متغطرة بالضرورة؛ إنها لا تضع في اعتبارها آراء الناس الآخرين، والحال أنّ هذا الاعتبار لآراء الآخرين هو العلامة المميزة لكلّ فكر سياسي بالمعنى الدقيق.

إنّ الفكر السياسي فكر تمثيلي representative. فأنا أكوّنُ رأياً عن طريق النظر في مسألة من زوايا مختلفة، وعن طريق الاستحضار الذهني لوجهات نظر من هم غائبون؛ أي أنني أمثلهم أو أنوب عنهم. وهذه السيرورة التمثيلية لا تتبنى بشكل أعمى وجهات النظر

11- طيماوس، 52- 51d.

* ورد هذا الشاهد بالفرنسية في النص.

لما كان الإنسان يشتمل في نفسه على شريك
لا يستطيع أبداً أن ينفك عنه، فسيكون
أصلح له أن لا يعيش في صحبة قاتل أو
كذاب. وبصيغة أخرى، لما كان الفكر حواراً
صامتاً مستمراً بيني وبين نفسي، فعَلَيَّ
أن أعنتي بصون سلامة هذا الشريك
ووحده وتكامله معي، وإلا فسأفقد القدرة
على التفكير جملة.

الفعلية لمن يقفون في مكان أو موقف آخر، وينظرون منه إلى العالم من منظور مختلف؛ ليست هذه المسألة مسألة تعاطف، كما لو أنني أحاول أن أكون أو أحسّ مثل أحد آخر، ولا بإحصاء أصوات أغلبية والانخراط في صفوفها، وإنما يتعلق بأن أكون وأفكر داخل هويتي الخاصة حيث لا أوجد فعلياً. وعلى قدر ما تكون مواقف الناس الذين أمثلهم الحاضرة في ذهني كثيرة العدد حين أنعم النظر في مسألة من المسائل، وعلى قدر ما أستطيع أن أتخيل على نحو أفضل كيف كنت سأحسّ وأفكر لو كنت مكانهم، تكون قدرتي على تفكير تمثيلي أقوى، ويكون ما أتوصل إليه من خلاصات نهائية - رأبي - أصح وأمتن. (إنّ هذه القدرة على [امتلاك] «ذهنية واسعة» هي التي تجعل البشر قادرين على الحكم؛ وقد اكتشفت هذه القدرة بوصفها كذلك من قبل كانط في القسم الأول من كتابه

نقد ملكة الحكم، حتى وإن لم يتعرف المتضمنات السياسية والأخلاقية لاكتشافه). تتحدد السيرورة الحقيقية لتكوين الرأي بأولئك الذين يفكر أحد ما ويستعمل عقله الخاص في مكانهم، والشرط الوحيد لهذا المجهود المبذول في التخيل هو النزاهة والتحرر من المصالح الخاصة. ومن ثم فإنني، حتى إن اجتنبت كلّ صحبة واعتزلت تمام الاعتزال حين أكوّن رأبي، لا أكوّن ببساطة في هدوء مع نفسي وحدها في عزلة الفكر الفلسفي، بل أظلّ في عالم التعلق المتبادل الكوني، حيث أستطيع أن أجعل نفسي ممثلاً لأي أحد آخر. في وسعي، طبعاً، أن أمتنع عن ذلك، وأكوّن رأياً يأخذ في الحسبان مصالحتي الخاصة وحدها، أو مصالح المجموعة التي أنتهي إليها؛ والواقع أنّ أكثر الأمور اشتراكاً وتقاسماً بين الناس - حتى أكثرهم تكلفاً وتصنعاً - إنما هو العناد الأعمى، الذي يتجلى في الافتقار إلى الخيال، والعجز عن الحكم. بيد أنّ الميزة الحقيقية لرأي من الآراء، وكذلك لحكم من الأحكام، إنما تتوقف على درجة حياده وعدم تحيزه.

ما من رأي بدهي بنفسه. ويتخذ تفكيرنا في موضوع الرأي، وليس في موضوع الحقيقة، شكل تفكير استدلاي discursive حقاً، يجري، إن جاز التعبير، وينتقل من مكان إلى مكان آخر، من جزء من العالم إلى جزء آخر منه، مازلاً بكل ضروب الأنظار المتنازعة، إلى أن يرتقي في النهاية من هذه الجزئيات ويبلغ عموماً لا محاباة فيه ولا تحيز. إذا قارنا هذه السيرورة التي تُرغم فيها مسألة خاصة على التجلي في وضوح النهار، بحيث تستطيع أن تظهر نفسها في كافة وجوهها، ومن جميع زوايا النظر الممكنة، إلى أن يغمرها النور الساطع للفهم البشري وتغدو بواسطته شفافة، إذا ما قورنت هذه السيرورة بإقرار الحقيقة فإنّ هذا الإقرار تخالطه عتمة خاصة. تنير الحقيقة العقلية الفهم البشري، وعلى حقيقة الواقع أن تمتح شكلاً للآراء، لكنّ هاتين الحقيقتين بالرغم من أنها لا تكونان أبداً معتمتين فإنهما لا تكونان أيضاً شفافتين، ويدخل في طبيعتهما مقاومتهما للمزيد من الإيضاح، مثلما يدخل في طبيعة النور مقاومته لأن يُنار.

علاوة على ذلك فإنّ هذه العتمة لا تكون أظهر وأشد إثارة للغيب في أي مكان آخر منها حيث نكون في مواجهة الوقائع وفي مواجهة حقيقة الواقع، لأنّ الوقائع ليس لها من داع مقنع أياً كان لتكون ما هي عليه؛ فمن الممكن لها دائماً أن تكون خلاف ما هي عليه، وهذا الجواز المزعج لا محدود بالمعنى الحرفي للكلمة. وبسبب هذا الطابع العرَضِي الذي تكتسبه الوقائع رفضت الفلسفة قبيل الحديثة أن تأخذ مأخذ الجرد ميدان الشؤون البشرية الذي تنفذ الواقعية factuality إليه وتسري فيه، أو أن تعتقد في إمكان اكتشاف أي حقيقة هامة أبداً داخل «العَرَضِيّة المحزنة» (كانط) لمتواليّة من الحوادث التي تمنح لمجرى هذا العالم قوامه. كما لم تستطع أي فلسفة حديثة للتاريخ أن تحقق لنفسها السلم في علاقتها مع ما تتسم به واقعية الوقائع الخالصة من عناد شديد المراس وعدم اعتدال، لقد توسل الفلاسفة المحدثون بكل أنواع الضرورة، من الضرورة الديالكتيكية لروح للعالم أو ضرورة الشروط المادية إلى ضرورات طبيعة بشرية زعم أنها لا متبدلة ومعلومة، من أجل تطهير آخر بقايا هذه الاعتبارية الظاهرة [التي يعبر عنها بالقول] «كان يمكن لذلك أن يحصل على نحو مغاير»

(والتي هي ثمن الحرية) من المجال الوحيد الذي يكون فيه البشر أحراراً حقاً. صحيح أن كل متواليّة للأحداث متى نُظر إليها من زاوية النظر إلى الماضي - أي من المنظور التاريخي - بدت وكأنها ما كان يمكن لها أن تحدث على نحو مغاير، لكن هذا إن هو إلا وهم بصري، أو بالأحرى وهم وجوداني existential: ما كان يمكن أبداً لأي شيء أن يحدث لولا أن الواقع يقتل، بالتعريف، كلّ الممكنات الأخرى الملازمة في الأصل لأيّ موقف معطى.

عبارة أخرى إن حقيقة الواقع ليست أوضح بذاتها من الرأي، وربما يكون هذا أحد الأسباب التي تجعل ذوي الرأي يستسهلون نسبياً تحقير حقيقة الواقع والاستهانة بها عن طريق اعتبارها رأياً آخر. علاوة على ذلك، فإنّ الوضوح المنسوب إلى الواقعة يجري إثباته بواسطة شهادة شهود عيان - ذوي الشهرة السيئة بكونهم ليسوا أهلاً للثقة - وبواسطة محاضر ووثائق وآثار، وكلها قابلة للاشتباه في كونها مزورة. وكلّ ما يستطاع في حالة خصام أو نزاع هو إمّا استدعاء شهادات أخرى، وليس جهة ثالثة أسمى، فيكون القرار المتخذ على وجه العموم نتيجة لأغلبية. أي أن الأمر هنا يجري كما يحصل في حلّ نزاعات الآراء، وهي مسطرة غير مرضية تماماً، ما دام لا يوجد ما يحول دون أن تكون أغلبية الشهود شهود زور. وعلى العكس من ذلك، فإنّ الشعور بالانتماء إلى الأغلبية ربما يدفع، ضمن بعض الشروط، إلى التشجيع على شهادة الزور. وعبارة أخرى، على قدر ما يناصب ذوو الرأي العداء لحقيقة الواقع فإنها تكون على الأقل في مثل قابلية الحقيقة الفلسفية العقلية للتجريح والطعن.

لاحظت في ما تقدم أن حال قائل حقيقة الواقع هو، من بعض الوجوه، أسوأ من حال فيلسوف أفلاطون - لأنّ حقيقته ليس لها أصل متعال، بل لا تمتلك حتى المزايا المتعالية نسبياً لمبادئ سياسية كالحرية والعدالة والشرف والشجاعة، القادرة كلها على أن تلهم الفعل البشري، ومن ثم أن تتجلى في هذا الفعل. سنرى الآن أن لهذا الغبن نتائج أهم وأخطر مما ظننا، أعني أنها نتائج تتعلق ليس بشخص قائل الحقيقة فحسب، بل تتعلق أيضاً - بدرجّة أهم - بحفظ استمرار حقيقته في البقاء. فقد لا يستطيع إلهام الفعل البشري والتجلى فيه أن ينافس وضوح الحقيقة القاسر والملمز، ولكن في وسعها، كما سنرى، أن ينافس الإقناع الملازم للرأي. اتخذت من جملة proposition سقراط « تحمل الظلم خير من ارتكاب الظلم » مثلاً لحكم statement فلسفي يتعلق بالسلوك البشري، ومن ثمّ ترتب عليه مقتضيات سياسية. ما دعاني إلى ذلك بعضه عائد إلى أن هذه الجملة صارت بداية للفكر الإيظقي [الأخلاقي] الغربي، وبعضه الآخر عائد إلى أنها، على قدر علمي، ظلت الجملة الإيظقية الوحيدة التي يمكن أن تشتق مباشرة من تجربة فلسفة خاصة. (في وسعنا أن نجرد الأمر الكانطي المطلق - وهو المنافس الوحيد لتلك الجملة في هذا الحقل - من عناصره اليهودية - المسيحية، التي تفسر صوغه بوصفه فعل أمر وليس مجرد جملة بسيطة. والمبدأ الذي يقوم تحت هذا الأمر المطلق هو مبدأ عدم التناقض - يتناقض السارق مع نفسه لأنه يريد الاحتفاظ بالأموال التي سرقها ملكاً خاصاً له - ويدين هذا المبدأ بصحته لشروط التفكير التي كان سقراط أول من اكتشفها).

تقول لنا محاورات أفلاطون المرّة تلو الأخرى، كيف كان حكم سقراط (الجملة وليس فعل الأمر) بادي التناقض، وكيف ظلّ يدحض بسهولة في ساحة السوق التي ينتصب فيها الرأي ضدّاً على الرأي، وكما كان سقراط عاجزاً عن إثباته والبرهنة عليه، بحيث يرضي ليس خصوصه فحسب، بل أصدقاءه وتلامذته أيضاً. (يمكن أن نجد أشد هذه المقاطع اتساماً بالدرامية في بداية محاورّة الجمهورية¹². فبعد ما حاول سقراط عبثاً إقناع خصمه تراسيماخوس بأنّ العدالة خير من الظلم، سمع من تلميذه، غلوكون وأديمانتوس، أن حجته شتان بينها وبين أن تكون حجة مقنعة. فعبر سقراط عن إعجابه بكلامها قائلاً: « لا بدّ أنّ في طبيعتكما بالفعل صفة إلهية، إن استطعتما أن تدافعا عن قضية الظلم بفصاحة كبيرة، وأن تظلا غير مقتنعين أنّكما بأنّ الظلم خير من العدالة. » وعبارة أخرى، لقد كانا مقتنعين قبل أن تبدأ المحاورّة، وكلّ ما قيل من أجل دعم حقيقة جملة سقراط فشل ليس في إقناع غير المقتنعين وحسب، بل لم تكن له حتى القوة الكافية

12 - انظر الجمهورية، 367. وانظر أيضاً أقرطون، 49d: « ذلك لأنني أعلم أنه ليس هناك ولن يكون هناك أبداً سوى عدد قليل من الناس هم وحدهم الذين من هذا الرأي. ولا يمكن أن تقوم مداولة مشتركة بين من هم هذا الرأي وبين من ليس لهم هذا الرأي. إنهم سينظرون بالضرورة إلى بعضهم بعضاً نظرة احتقار وازدراء بسبب اختلاف أهدافهم. »

لتركية اقتناعاتهم [السابقة]. إننا نجد كل ما يمكن أن يقال دفاعاً عن هذه الجملة في محاورات أفلاطون المختلفة. تؤكد الحجة الرئيسية أن الإنسان، إذ هو واحد، من الأفضل له أن يكون في تعارض مع العالم كله من أن يكون في تعارض مع نفسه، وأن يتناقض معها¹³ - وهذه حجة ملزمة للفيلسوف، الذي مَيَّز فكره من قبل أفلاطون بوصفه حواراً صامتاً مع الذات، ويتوقف وجوده من ثم على علاقة يُعاد نَظْمُ مفصلها مع الذات باستمرار، وهي علاقة القسمة - إلى - اثنين للواحد الذي هو إياه مع ذلك؛ إذ أن حصول تناقض أساسي بين الشريكين الذين يتابعان الحوار المُفَكَّر من شأنه أن يقوض شروط التفلسف نفسها¹⁴. وبعبارة أخرى، لما كان الإنسان يشتمل في نفسه على شريك لا يستطيع أبداً أن ينفك عنه، فسيكون أصلح له ألا يعيش في صحبة قاتل أو كذاب. وبصيغة أخرى، لما كان الفكر حواراً صامتاً مستمراً بيني وبين نفسي، فإن عليّ الاعتراف بصون سلامة هذا الشريك ووحده وتكامله [معني]، وإلا فإني سأفقد بالتأكيد القدرة على التفكير جملة.

إن هذه القضية الأخلاقية المتعلقة بالظلم المرتكب أو المُتَحَمَّل ليست بالنسبة إلى الفيلسوف - أو بالأحرى، بالنسبة إلى الإنسان بمقدار ما هو كائن مفكر - أقل إرغاماً من الحقيقة الرياضية. أما بالنسبة إلى الإنسان بوصفه مواطناً، وكائناً فاعلاً معنياً بالعالم وبالصالح العام أكثر مما هو معني برغد عيشه وهنائه الخاص - بها في ذلك، على سبيل المثال، هناء «نفسه الخالدة»، التي تستوجب «صحتها» وسلامتها أن تُقَدَّم على حاجات جسده الفاني أو القابل للفساد - إن جملة سقراط بالنسبة إلى الإنسان بوصفه هذا ليست صحيحة بتاتاً. لقد سبق الكشف بصورة متواترة عن النتائج المفجعة التي تجنيها كل جماعة ابتدأت، في جد وهمة، باتباع التعاليم الأخلاقية الصادرة من الإنسان بالمفرد، أكانت هذه التعاليم الأخلاقية سقراطية أم أفلاطونية أم مسيحية. قبل أن يوصي ماكيافيلي بحماية الفضاء العمومي من المبدأ غير المعتدل للعقيدة المسيحية (من يرفضون مقاومة الشر يتيحون للشرير أو الخبيث «ارتكاب مقدار ما يحلو له من الشر»)، كان أرسطو قد حذّر منذ زمن طويل من إتاحة أيّ كلام للفلاسفة في الشؤون السياسية. («إن الناس الذين لا يهتمون لدواعٍ مهنية إلا قليلاً - ما هو خير لهم هم أنفسهم»، لا يمكن أن يوثق بهم كثيراً فيما يتعلق بما هو خير للآخرين، بله بما هو «خير مشترك»، وبمصالح الحياة العامة للجماعة¹⁵).

لما كانت الحقيقة الفلسفية تهتم الإنسان في فرادته، فهي غير سياسية بطبيعتها. وإذا رغب الفيلسوف، مع ذلك، في أن تكون حقيقته غالبية على آراء الكثرة، فسوف يُمنى بهزيمة مؤلمة، ومن الممكن أن يستخلص من تلك الهزيمة أن الحقيقة عاجزة - وتلك نافلة قول لها من الدلالة قدر ما لقول الرياضي الذي لا يجد بداً، إذ يعجز عن تحقيق تريبع الدائرة، من التأسف لواقعة كون الدائرة ليست مربعاً. وقد تراوده حينئذ، مثلما راودت أفلاطون، استمالة طاغية ذي نزوع فلسفي، وفي حالة نجاحه - وهي حالة بعيدة الاحتمال لحسن الحظ - سوف يكون في وسعه تأسيس طغيانات «الحقيقة» التي نعرفها بصورة رئيسة بفضل مختلف الطوباويات السياسية، وتتسم طغيانات «الحقيقة» تلك طبعاً بطغيانية، بالمعنى السياسي للكلمة، تعادل طغيانية الأشكال الأخرى للحكم الاستبدادي. وفي الحالة التي يجب فيها أن تكون حقيقته هي المنتصرة دون الاستعانة بالعنف - وهي حالة احتمال عدم حدوثها ضعيف - لمجرد أن تصادف وجود أناس اتفقوا حولها، سيكون الفيلسوف في هذه الحالة قد حقق نصراً [بخسارة باهظة] على طريقة الملك الإغريقي Pyrrhus. لأن الحقيقة سوف تدين حينئذ بسيادتها ليس إلى صفتها القسرية الخاصة، بل إلى اتفاق كثرة من الناس، قد يغيرون رأيهم في الغد ويتفقون حول شيء آخر؛ وقد يصير ما كان حقيقة فلسفية مجرد رأي.

13- انظر جورجياس، 482، حيث قال سقراط لخصمه كاليكليس «إنه لن يتطابق أبداً مع ذاته، بل سوف يتناقض مع ذاته طيلة حياته كلها». ثم أضاف: «أفضل كثيراً أن يكون العالم بأجمعه غير متفق معي ويتكلم ضدي على أن أكون أنا، وأنا واحد، في خلاف أو نزاع مع ذاتي، وأن أتكلم في تناقض مع ذاتي».

14- انظر حول الفكر، باعتباره حواراً بيني وبين نفسي، تياتيتوس، 189-190، والسوفسطائي، 263-264. وفي منحنى مواصلة هذا التقليد يسمي أرسطو الصديق الذي يتحدث معه في شكل حوار، أنا آخر αὐτός ἄλλος.

15- الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكتاب VI، وخاصة 9 b 1140 و 4 b 1141.

لكن بما أنّ الحقيقة الفلسفية تحمل في ذاتها عنصر قسر وإرغام، فمن الممكن أن تستهوي رجل الدولة المحنك، ضمن شروط معينة، قدر ما يمكن أن تستهوي قوة الرأي الفيلسوف. هكذا صرّح جيفيرسون في إعلان الاستقلال أنّ بعض «الحقائق واضحة بذاتها»، لأنه كان يرغب في أن يتأى بالموافقة الأساسية لرجال الثورة عن المنازعة والمجادلة؛ كان على هذه الحقائق، مثلها مثل الأوليات الرياضية، أن «تعبّر عن معتقدات الناس»، «التي لا تتوقف على إرادتهم، بل تنتج لا إرادياً عن البدهة المعروضة على عقولهم»¹⁶. بيد أنه حين يقول: «إننا نعتبر هذه الحقائق بدئية» يسلم، دون أن ينتبه للأمر، بأنّ الحكم التقريري «جميع الناس ولدوا متساوين»، ليس بدهياً، بل يظلّ في حاجة إلى الاتفاق والقبول؛ وبأنّ المساواة، إن كان لا بدّ أن تكون مناسبة لمقام السياسة، إنما هي مسألة رأي وليست هي «الحقيقة» بذاتها. هناك، من جهة أخرى، أحكام فلسفية أو دينية تطابق هذا الرأي - مثل أنّ جميع الناس متساوون أمام الله، أو أمام الموت، أو أنهم متساوون على قدر ما ينتمون كلهم إلى نوع واحد هو الحيوان العاقل - لكن لم ترتب على أي منها أبداً نتيجة سياسية أو عملية، لأنّ المُسوِّي [بين البشر]، ليكن هو الله أو الموت أو الطبيعة، يعلو على الميدان الذي تتخذ فيه المخالطة البشرية مكانها، ويبقى خارجاً عنه. إنّ مثل تلك «الحقائق» لا تقوم فيما بين البشر، بل توجد فوقهم، ولا يقوم شيء من هذا النوع خلف القبول الحديث أو القديم - خاصة الإغريقي - للمساواة. فالقول إنّ بني البشر خلقوا متساوين جميعاً ليس بدهياً بنفسه، كما أنه لا يمكن أن يبرهن عليه. إننا نشبث بهذا الرأي لأنّ الحرية إنما تكون ممكنة بين متساوين، ونعتقد أنّ الأفراح والمسرات والمكافآت في ظلّ الصحبة الحرّة ينبغي أن تفضل على الملذات المريبة للتشبث بالسيطرة والسلطة dominion. فمثل هذه التفضيلات أهمية سياسية عظمى، وقلما يتميز البشر بشيء بعضهم من بعض هذا التميز العميق مثلما يتميزون بهذه التفضيلات. وقد يغرينا القول إنّ ميزتهم البشرية، وبالتأكيد ميزة كلّ نوع من أنواع المخالطة مع البشر، إنما تتوقف على مثل تلك الاختيارات. غير أنّ هذه الاختيارات تظلّ مسألة رأي وليست مسألة حقيقة، كما سلّم بذلك جيفيرسون رغماً عن إرادته. تتوقف صحة هذه الاختيارات على الموافقة الحرّة وعلى الرضا؛ ويتوصل إليها بتفكير استدلالي وتمثيلي؛ وتُبلّغ بواسطة الإقناع بها أو الشنّي عنها.

ليست جملة سقراط، «تحمّل الظلم خير من ارتكاب الظلم» رأياً، بل إنها تطالب بأن تكون حقيقة واقع، وبالرغم من أننا قد نشك في أنها ترتبت عنها في يوم من الأيام نتيجة سياسية مباشرة، فإنّ تأثيرها بوصفها مبدأً إيطيقياً [أخلاقياً] في السلوك العملي لا يقبل الإنكار. فالأوامر الدينية، التي تُلزم على نحو مطلق جماعة المؤمنين [باتباعها]، هي وحدها التي تستطيع أن تطالب بأكبر اعتراف بها. ألا تظلّ هذه الواقعة متناقضة بوضوح مع عجز الحقيقة الفلسفية المسلّم به على وجه العموم؟ وبما أننا عرفنا من محاورات أفلاطون إلى أي مدى يظلّ حكم سقراط، كلما حاول أن يبرهن عليه، غير مقنع للصديق والعدو على السواء، فإنّ من الواجب علينا أن نسأل أنفسنا كيف استطاع أن ينال درجة عليا من الصحة؟. يرجع ذلك، بصورة بيّنة، إلى نمط غير معتاد للإقناع؛ فلقد قرر سقراط أن يخاطر بحياته في سبيل هذه الحقيقة، ليعطي المثال، ليس لِمَا مَثُلَ أمام المحكمة الأثينية، بل لِمَا رفض الإفلات من حكم الإعدام. وهذا الدرس المقدم بالمثال هو، فعلاً، الشكل الوحيد لـ «الإقناع» الذي تستطيعه الحقيقة الفلسفية، من غير أن يعترها انحراف أو تشوه¹⁷؛ وللسبب ذاته يمكن للحقيقة الفلسفية أن تصير «عملية»، وتلهم الفعل دون خرق لقواعد الميدان السياسي، ولا يتأتى لها ذلك إلا عندما تبذل قصارى جهدها

16 - انظر «مشروع قانون فرجينيا المؤسس لحرية التدين».

17 - هذا ما دعا نيتشه إلى تقديم الملاحظة التالية في نص له بعنوان «شوبنهاور بوصفه مريباً»: «أقدر فيلسوفاً من الفلاسفة على قدر ما يكون في وسعه أن يجعل من نفسه مثلاً أو قدوة». [أوردت أرنت هذا القول بالألمانية دون ذكر المعطيات المرجعية للمصدر. ولعل من المفيد إضافة بعض منها: العنوان الأصلي للنص هو Schopenhauer als Erzieher. وقد ورد ضمن كتاب نيتشه Unzeitgemässe Betrachtungen. وهناك ترجمة لهذا الكتاب إلى الفرنسية من قبل Geneviève Bianquis تحت عنوان Considérations in-actuelles III-IV، صدر عند الناشر Aubier Montaigne بباريس في 1976، ويوجد الاستشهاد ضمن هذه الترجمة في ص. 39. وقد يكون من المفيد إتمام ترجمة بعض الأسطر التي تلي هذه الجملة حيث يتم نيتشه فكرته موضحاً إياها بأمثلة بليغة كما يلي: «فما من شك في أنّ هذا المثال سوف يقود أماً بأكملها ويجرها وراءه. دليل ذلك تاريخ الهند، الذي يتمازج تقريباً مع تاريخ الفلسفة الهندية. بيد أنّ هذا المثال ينبغي أن يعطى ليس بالكتب وحدها، بل بالحياة اليومية، مثلما علم الفلاسفة اليونانيون ذلك بتعبير المحيا، وبهيئة الجسم، وباللباس، ونظام التغذية، والعادات الخلقية، أكثر مما علموه بما قالوا، وخاصة بما كتبو». [الترجم العربي].

كي تتجلى في زي مثال أو عبرة. إنها الفرصة الوحيدة لخضوع مبدأ أخلاقي للتحقق منه ولإثبات صلاحيته. وهكذا نستطيع حين نريد مثلاً التحقق من فكرة الشجاعة، أن نتذكر المثال الذي قدّمه أخيل، وحين نريد التحقق من فكرة الطيبة، نميل إلى تذكر يسوع نازاريت، أو القديس فرانسوا؛ تعطي هذه الأمثلة دروساً، أو تقنع عن طريق الإلهام والإيحاء، بحيث إننا كلما حاولنا إنجاز مأثرة من مآثر الشجاعة أو الطيبة، نكون كأننا نقلد أحداً آخر ونقتدي به، تقليد المسيح، أو أي حالة أخرى كيفما كانت. كثيراً ما لوحظ، مثلما قال جيفرسون، أن «المعنى الحي والمستديم لواجب الأبناء نحو الآباء يغرس في عقل ابن أو بنت عن طريق قراءة [مسرحة] الملك لير، على نحو أنجع مما تفعله قراءة كل ما كتب من مجلدات الأخلاق واللاهوت الجافة»¹⁸، أو كما قال كانط: إن «المبادئ العامة التي تستعمل من الرهبان أو الفلاسفة، أو تستمد حتى من الموارد الذاتية الخاصة، لا تكون أبداً في مثل نجاعة مثال أو نموذج لفضيلة أو قداسة»¹⁹. والسبب في ذلك، كما يشرحه كانط، أننا نحتاج دوماً «لحدوس... للتحقق من واقعية تصوراتنا». «إذا كانت هذه التصورات تصورات الفهم الخاصة، مثل تصور المثلث، فإن الحدوس تسمى أرسومات schemata»، مثل المثلث المثالي المدرك بعيني الفكر وحدهما، ومع ذلك لا غنى عنه لتعرف كل المثلثات الواقعية، إلا أن التصورات متى كانت من المرتبة العملية وانتسبت إلى السلوك، فإن «الحدوس تسمى أمثلة»²⁰. وعلى خلاف الأرسومات التي ينشئها فكرنا بواسطة الخيال من تلقاء ذاته، فإن هذه الأمثلة أو العبر تأتي من التاريخ والشعر، اللذين يفتحن بفضلهما كما لاحظ ذلك جيفرسون، «حقل للتخيل مختلف تمام الاختلاف عن الاستعمال الذي اعتدناه للخيال».

إن هذا التحويل الذي يقلب شكل حكم نظري أو تأملي إلى شكل حقيقة عبرية exemplaire - ولا يستطيع ذلك إلا الفلسفة الأخلاقية - هو التجربة الحديثة* borderline experience بالنسبة إلى الفيلسوف: إنه إذ يجعل نفسه مثلاً أو قدوة، وإذ «يقنع» الجمهور عن طريق نهج السبيل الوحيد المفتوح له، فإنه يكون بذلك قد بدأ الفعل. أمّا في وقتنا الحاضر الذي لا يكاد يؤخذ فيه حكم فلسفي، مهما يكن جريئاً، مأخذ الجدل، إلى الحد الذي يجعل حياة الفيلسوف عرضة للخطر، فقد اختفت حتى تلك الفرصة النادرة لكي نرى حقيقة فلسفية وقد أثبتت صلاحيتها سياسياً. على أن من المهم، في سياقنا هذا، أن نلاحظ أن مثل تلك الإمكانية قائمة بالنسبة إلى قائل الحقيقة العقلية؛ وعلى نقيض ذلك فإن هذه الإمكانية لا توجد تحت أي ظرف من الظروف بالنسبة إلى قائل حقيقة الواقع، الذي يكون، بهذا الاعتبار كما في غيره، في موقف أسوأ. لا يقتصر أمر أحكام الإثبات المتعلقة بالوقائع على كونها لا تتضمن مبادئ يمكن للبشر أن يتصرفوا استناداً إليها، وتستطيع بذلك أن تتجلى في العالم وتتحقق فيه، بل إن محتواها الخاص يتحدى هذا النوع من التحقيق أو الاختبار. وإذا ما حدث أن رغب قائل حقيقة الواقع في أن يخاطر بحياته في سبيل واقعة خاصة - وهو حدث بعيد الاحتمال - فسيكون قد أنجز فعلاً فاشلاً أو محبطاً. وما سوف يصير حينئذ جلياً في فعله إنها هي شجاعته، وربما عناده، لكن لن تتجلى في العالم لا حقيقة ما كان يجب عليه قوله، ولا حتى صدقه. إذ لماذا لا ينبغي لكذاب أن يتمسك بأكاذيبه بشجاعة كبيرة، وخاصة في السياسة، حيث يمكن أن تحفره نزعة وطنية، أو نوع من أنواع التحيز المشروع للمجموعة؟

IV

تكمن السمة المميزة التي وُسمت بها حقيقة الواقع في أن أضدادها ليست الخطأ ولا الوهم ولا الرأي، تلك التي لا يؤثر أي منها في الصدق الشخصي، بل إن ضدها هو الافتراء المتعمد، أو الكذب. إن إمكان الخطأ حول حقيقة الواقع أمر ممكن، بل هو شائع ومعتاد، وفي هذه الحالة فإن هذا النوع من الحقيقة لا يختلف بأي حال عن الحقيقة العلمية أو العقلية. بيد أن المهم هو أن ثمة فيما يتعلق بالوقائع إمكانية أخرى - هي الافتراء أو الكذب المتعمد - لا تنتمي إلى النوع نفسه الذي تنتمي إليه قضايا، صائبة كانت أو خاطئة، تدعي أنها لا

18 - في رسالة إلى W. Smith، المؤرخة في 13 نوفمبر 1787.

19 - نقد ملكة الحكم، § 32.

20 - نفسه، § 59.

**[تجربة اجتياز عتبة أو حد فاصل، غالباً ما تقترن بالمخاطرة بالحياة، أو بفعل مصري يحول وجود الإنسان ويغيره تغييراً عميقاً] (المترجم العربي).

تقول إلا ما هو كائن، أو كيف يظهر لي شيء كائن. فإقرار واقعة من الوقائع - غزت ألمانيا بلجيكا في شهر غشت من عام 1914 - لا ترتب عنه مقتضيات سياسية إلا إذا وُضِعَ في سياق تأويلي. غير أن القضية العكسية التي ظنّ كليمنصو، وهو ما يزال غير ملم بفن إعادة كتابة التاريخ، أنها لامعقولة، لا تستلزم أيّ سياق كي تكون لها دلالة سياسية. إنها محاولة واضحة لتغيير حدث تاريخي مدوّن في سجل التاريخ، ومن حيث هي كذلك، فهي صورة من صور الفعل. والأمر نفسه صحيح حين يتفادى كذاب، تعوزه السلطة الضرورية لإثبات صحة كذبه، الإلحاح على صفة الحقيقة المنزلة لإقراره، فيدعي بأن هذا الإقرار إنما هو «رأيه»، الذي يطالب بحقه الدستوري فيه. تتواتر ممارسة ذلك من قبل جماعات هدامة، والغموض الناتج عن ذلك لدى جمهور غير ناضج سياسياً فادح وجسيم. فطمس الخط الفاصل بين حقيقة الواقع وبين الرأي هو شكل من الأشكال الكثيرة التي يمكن للكذب أن يتشكل بها، وهي كلها أشكال للفعل.

إنّ الكذاب إنسان الفعل والعمل، بينما يتوكد بشدة، على العكس من ذلك، أنّ قائل الحقيقة ليس كذلك، سواء قال حقيقة عقل أو حقيقة واقع. وإذا أراد قائل حقيقة الواقع أن يقوم بدور سياسي، ومن ثم أن يكون مقنعاً، فسوف يتهاذى - أكثر من المعتاد في غالب الأحيان - إلى حد بعيد في شرحه لماذا تخدم حقيقته هو المصالح الفضلى لمجموعة ما. وكما يكون النصر الذي يحققه الفيلسوف، حين تصير حقيقته رأياً سائداً بين أصحاب آراء متعددة، نصراً على طريقة بيروس Pyrrhus، فإنّ قائل حقيقة الواقع حينها يلج ميدان السياسة ويتقمص بعض المصالح المغرضة، ويتهاهى مع تشكيلة من تشكيلات السلطة، إنها يُعَرِّضُ لخطر الشكوك والشبهات الصفة الوحيدة التي كان يمكن أن تجعل حقيقته معقولة ظاهرياً، أي صدقه الشخصي، ذلك الصدق الذي يضمّنه الحياد والنزاهة والاستقلال. ولما يوجد وجه أدعى إلى إيقاظ شك مبرر مثل قائل حقيقة محترف اكتشف مطابقة موفقة بين الحقيقة والمصلحة. أمّا الكذاب، فإنه على العكس من ذلك، ليس في حاجة إلى هذه الملاءمات والتسويات المشبوهة لكي يظهر على المسرح السياسي؛ إنه يمتلك ميزة عظمى، وهي أنه يكون موجوداً سلفاً دائماً في قلب الميدان، إن جاز التعبير. إنه فاعل بالطبيعة؛ يقول ما ليس موجوداً، لأنه يريد أن تكون الأشياء خلاف ما هي عليه - أي أنه يريد تغيير العالم. يستفيد من تآلف لا ينكر بين قدرتنا على الفعل وقدرتنا على تغيير الواقع، بواسطة هذه الملكة الملقوفة بالأسرار التي نمتلكها وتُقدِّرنا على أن نقول «الشمس مشرقة» حين ينزل وابل من المطر. فلو كانت أفعالنا مشروطة أو محددة على نحو تام كما رغبت بعض الفلاسفات أن نكون عليه لما استطعنا أبداً أن ننجز هذه المعجزة الصغيرة. وبعبارة أخرى، إنّ قدرتنا على الكذب - لكن ليس بالضرورة قدرتنا على قول الحقيقة - جزء من معطيات قليلة واضحة وقابلة للبرهنة تؤكد وجود الحرية البشرية. فالسبب في كوننا قادرين بنحو ما على تغيير الظروف التي نعيش فيها هو أننا أحرار نسبياً بالقياس إليها، وهذه الحرية هي التي يساء استعمالها وتشوه بالكذب. إذا كان المؤرخ المحترف يغويه، على نحو لا يقاوم تقريباً، الوقوع في شَرَكِ الضرورة، وإنكار حرية الفعل ضمناً، فإنّ السياسي المحترف يغويه بالقدر نفسه، على نحو لا يقاوم تقريباً أيضاً، الوقوع في شَرَكِ التقدير الزائد عن الحد لممكّنات هذه الحرية، والتسامح ضمناً تجاه الإنكار الكاذب للوقائع أو تشويهها.

وعلى قدر ما يتعلق الأمر بالفعل، فمن المؤكد أنّ الكذب المنظم هو ظاهرة هامشية، غير أنّ المحيّر هو أنّ مقابله، الذي هو مجرد قول الوقائع أو الإخبار عنها، لا يؤدي إلى أي فعل كيفما كان، بل إنه يميل، في ظروف عادية، إلى قبول الأشياء كما هي (طبعاً، لا نقول هذا لكي نَسْفِي أنّ كشف الوقائع يمكن أن يستخدم بصورة مشروعة من قبل منظمات سياسية، أو لكي ننفي قدرة الوقائع التي يتوجه الإخبار بها، في بعض الظروف، إلى العموم على أن تشجع أو تقوي، بشكل كبير، مطالب مجموعات إثنية واجتماعية). لم يُعتبر الصدق أبداً من الفضائل السياسية، لأنه ليس له فعلاً شأن كبير بالإسهام في هذا التغيير للعالم وللظروف، ذلك التغيير الذي تنهض به الأنشطة السياسية المتسمة بأكبر قدر من المشروعية. وعندما تَشْرَعُ جماعة في الكذب المنظم على أساس مبدئي، وليس في بعض التفاصيل فحسب، حينئذٍ يمكن للصدق، بما هو صدق، دون دعم من قبل قوى السلطة والمصلحة المحرفة له، أن يصير عاملاً سياسياً من المرتبة الأولى. فحيث يكذب الجميع حول كل ما هو مهم، يكون قائل الحقيقة بقوله إياها قد شرع في الفعل، علم ذلك أم لم يعلمه؛ ويكون هو أيضاً قد انخرط في العمل السياسي، لأنه إذا ما بقي على قيد الحياة، وهو شيء بعيد الاحتمال، فسيكون بقوله الحقيقة قد خطا خطوة أولى نحو تغيير العالم.

يقول الكذاب ما ليس موجوداً، لأنه يريد أن تكون الأشياء خلاف ما هي إياه - أي أنه يريد تغيير العالم. يستفيد من تألف لا ينكر بين قدرتنا على الفعل وقدرتنا على تغيير الواقع، بواسطة هذه الملكة الملقوفة بالأسرار التي نمتلكها وتُقدِرنا على أن نقول "الشمس مشرقة" حين ينزل وابل من المطر.

على أنه سرعان ما سيجد نفسه من جديد في هذه الحالة عرضة لغبن مؤسف. فقد أشرت فيما تقدّم إلى طابع الجواز الذي تتسم به الوقائع، والتي كان يمكن لها دائماً أن تكون على نحو آخر، ومن ثمّ ألاّ تحمل بنفسها أي أثر للبهادة أو المعقولة الظاهرية plausibility بالنسبة إلى العقل البشري. بما أنّ الكذاب حر في تكييف «وقائعه» كي تتوافق مع الربح والمتعة، أو حتى مع مجرد آمال جمهوره، فسوف تكون لديه حظوظ ليكون أكثر إقناعاً من قائل الحقيقة. إذ سيجد، كما جرت العادة، في المعقولة الظاهرية عضداً يؤازره؛ وسوف يظهر عرضه، إن صح التعبير، منطقيّاً أكثر مما سواه، ما دام عنصر الفجائية - وهي إحدى السمات المميزة البارزة لجميع الأحداث - قد اختفى منه لحسن الحظ. فليست الحقيقة العقلية، في الجملة الهيكلية، هي وحدها التي تجعل الحسّ المشترك واقفاً على رأسه؛ إذ من المتواتر جداً ألاّ يقلّ إزعاج الواقع لسلامة تفكير الحسّ المشترك عن إزعاجه للمصلحة والمتعة.

علينا الآن أن نحول انتباهنا صوب ظاهرة حديثة العهد نسبياً، ألا وهي ظاهرة التلاعب بالجملة بالواقعة والرأي، كما صار واضحاً في إعادة كتابة التاريخ، وفي صناعة [فبركة] الصور، وفي السياسة الحكومية الحالية. كان الكذب السياسي التقليدي، الذي اشتهر كثيراً في تاريخ الدبلوماسية وإدارة شؤون الدولة، يستعمل إمّا فيما يتعلق بأسرار حقيقية - أي معطيات لم تعلن أبداً - وإمّا بنوايا أو مقاصد ليست، على أي حال، في مثل درجة موثوقية الوقائع اليقينية؛ فالنوايا مثلها مثل كل ما يجري في طويتنا وحدها، ليست سوى إمكانات موجودة بالقوة، وما كان قد قصد به أن يكون كذباً يمكن دائماً أن ينقلب في النهاية إلى صدق. وعلى العكس من ذلك فإنّ الأكاذيب السياسية الحديثة تتناول بفعالية ونجاعة أشياء لم تكن قَطُّ أسراراً على الإطلاق، بل أشياء معروفة تقريباً من قبل الجميع. يتضح ذلك في الحالة التي تجري فيها إعادة كتابة التاريخ المعاصر أمام أعين من كانوا شهوداً عليه، لكن ذلك صحيح أيضاً بالنسبة إلى صناعة [فبركة] الصور بكلّ أصنافها، حيث يمكن لكل واقعة معروفة ومثبتة أن تنكّر أو تهمل من جديد، إذا ما كان من المحتمل إلحاق الضرر بالصورة؛ لأنّ صورة من الصور [الفوتوغرافية]، خلافاً للصورة الشخصية المرسومة على النمط القديم portrait، لا يفترض فيها أن تتملك الواقع وترضيه، بل أن تقدّم بدلاً له مكتمل الصنع. وبطبيعة الحال فإنّ هذا البديل يظهر لأعين الجمهور، بسبب التقنيات الحديثة ووسائل الإعلام، أكثر ممّا لم يكن الأصل عليه أبداً. وقد وجدنا أنفسنا في نهاية المطاف أمام رجال دولة محترمين جداً، كانوا مثل دو غول وأديناور، قادرين على تشييد سياساتهم الأساس على لا وقائع non-facts، واضحة مثل أنّ فرنسا جزء من المنتصرين في الحرب العالمية الثانية، ومن ثمّ فهي إحدى الدول العظمى؛ وأنّ «بربرية الاشتراكية القومية [للحزب النازي] لم تؤثر سوى في نسبة مئوية ضعيفة نسبياً من [سكان] البلد»²¹. تخفي كلّ هذه الأكاذيب، علم أصحابها ذلك أم لم يعلموه، عنصراً من عناصر العنف؛ إذ ينزع الكذب المنظم دائماً إلى تدمير كلّ ما قرر إنكاره ونفيه، وذلك بالرغم من أنّ الحكومات الشمولية هي وحدها التي تبنت، عن وعي، الكذب بوصفه خطوة أولى نحو القتل. لا بدّ أن يكون تروتسكي قد أدرك، لما علم بأنه لم يؤدّ أبداً أي دور في الثورة الروسية، أنّ قرار قتله قد تمّ توقعه. فمن الواضح أنّ من الأيسر أن يُمحي من سجل التاريخ وجه من الوجوه المعروفة للعموم، إذا كان يمكن في الوقت نفسه أن يُلغى من عالم الأحياء. وبعبارة أخرى، فإنّ الفرق بين الكذب التقليدي والكذب الحديث، يؤول في غالب الأحيان إلى الفرق بين أخفى ودَمَّر.

21 - انظر فيما يتعلق بفرنسا المقال الممتاز «دوغول: المظهر المزيف والسياسة» في 1965 Foreign Affairs, Juillet. والاستشهاد بأديناور مقتبس من مذكرات 1943-1953،

الصادرة بشيكاغو 1966، ص. 89، حيث يقَدِّم، مع ذلك هذه الفكرة ضمن فكر سلطات الاستعمار. بيد أنه غالباً ما كرّر هو نفسه ما هو جوهرى فيها لما كان مستشاراً.

علاوة على ذلك فإنّ الكذب التقليدي لم يكن يعني سوى الخواص، ولم يكن يقصد أبداً خداع الجميع بالمعنى الحرفي للخداع؛ كان موجهاً إلى العدو، ويقصد أن يخدعه هو فحسب. كان هذان الحدان يقلصان الضرر الذي كان يلحق بالحقيقة، ويحصرانه في مقدار قد يبدو لنا، حين نلتفت إلى الماضي، غير مؤذٍ تقريباً. ولما كانت الوقائع تحدث دائماً في سياق، فإنّ الكذب الخاص - أي تزوير لا يقوم بأي محاولة لتغيير السياق في جملة - يمزق، إن صح التعبير، نسيج واقعية الوقائع ويحدث فيها فتقاً. في وسعنا، كما يعرف كل مؤرخ، أن نضع يدنا على كذب ما بملاحظة [عناصر] غير مناسبة، وثقوباً أو فتوقاً مرتقة. وطالما بقي النسيج في كليته مصوناً لم يمسه، فسوف يظهر الكذب كأنها من تلقاء نفسه. يتصل الحد الثاني من الحدود التي وضعت للكذب التقليدي بأولئك الذين انخرطوا في حرفة الخداع. كان هؤلاء معتادين على الانتفاء، على وجه العموم، إلى الدائرة الضيقة لرجال الدولة والدبلوماسيين، الذين كان ما يزال في وسعهم معرفة الحقيقة فيما بينهم وكتماها. لم يكونوا على الأرجح ليقعوا ضحايا لافتراءاتهم الخاصة؛ كان بإمكانهم أن يخدعوا الآخرين دون أن يخدعوا أنفسهم. كلا هذين الطرفين التخفيين لصالح الفن القديم للكذب غائبان على نحو لافت للنظر فيما يواجهنا اليوم من التلاعب بالوقائع وتزويرها.

ما هي إذن دلالة هذين الحدين؟ ولماذا يسوغ لنا أن نسميهما ظرفين من ظروف التخفيف؟ لماذا صار خداع الذات أداة لا غنى عنها في صنع [فبركة] الصور؟ ولماذا ينبغي أن يكون خداع الكذاب لنفسه بأكاذيبه الخاصة، سواء بالنسبة إلى العالم أو إلى الكذاب نفسه، أسوأ مما إذا خدع الآخرين فحسب؟ وأي عذر خلقي يمكن لكذاب أن يقدمه أفضل من أنه لفرط كراهيته للكذب يجد من الواجب عليه أن يفتن نفسه قبل أن يستطيع الكذب على الآخرين، أي أن عليه، مثل أنطونيوني في [مسرحية شكسبير] العاصفة، «أن يرتكب إثماً في حق ذاكرته، لكي يصدّق كذبه الخاص»؟ و[نتساءل] أخيراً، ربما بحيرة وارتباك أشد، إذا كانت الأكاذيب السياسية الحديثة من الجسامه بحيث تقتضي إعادة ترتيب شاملة لنسيج الوقائع - بصنع واقع آخر، إن صح التعبير، تتوافق فيه الوقائع، دون رتق، ودون تصدعات ولا شقوق، تماماً كما كانت الوقائع متوافقة في سياقها الأصلي الخاص - فما الذي يمنع هذه القصص والصور واللواقيح الجديدة من أن تصبح بدلاً مطابقاً للواقع ولواقعية الوقائع؟

توضح نادرة من نوادر القرون الوسطى كم يكون من الصعب الكذب على الآخرين دون الكذب على الذات. إنها قصة ما حدث ذات ليلة في مدينة من المدن: كُلف حارس في برج لحراسة قلعة بواجب القيام بالرصد والمراقبة ليلاً ونهاراً، لإنذار الناس باقتراب العدو من المدينة. كان الحارس ميالاً إلى المزاح. فقام في إحدى الليالي بدق ناقوس الخطر لمجرد تخويف أهل المدينة قليلاً، وقد نجح في ذلك نجاحاً مذهلاً: هرع الجميع نحو الأسوار، وكان آخر من هرع نحوها الحارس نفسه. يُستوحى من هذه القصة إلى أي مدى يتوقف خوفنا من الواقع على مشاركتنا العالم مع من تربطنا بهم صلة قرابة من بني البشر، وأي طبع قوي يلزم للتشبث بأي شيء مما لا نتقاسمه مع الغير، حقيقة كان أو كذباً. وبعبارة أخرى، على قدر نجاح الكذاب في الكذب، يزداد احتمال وقوعه ضحية لاختلافاته نفسها. ثم إنّ المزاح الذي خدع نفسه وبرهن على أنه يوجد في المأزق نفسه الذي أوقع فيه ضحاياه، سوف يبدو أعلى أمانة بكثير من كذاب بدم بارد يبيع لنفسه الاستمتاع بمزاحه الخبيث من الخارج. إنّ خداع الذات هو وحده الذي يحتمل أن يخلق مظهراً للصدق، وحين يدور نقاش حول الوقائع فإنّ العامل المتعجب الوحيد الذي يسعفه الحظ أحياناً في أن تكون له الغلبة على المتعة والخوف والمصلحة إنما هو المظهر الشخصي. ينزع الحكم الأخلاقي المسبق الشائع إلى أن يكون قاسياً تجاه الكذاب بدم بارد، بينما ينظر عادة إلى فن الكذب على الذات في أعلى درجات تطوره بتسامح وترخيص كبيرين. ومن الأمثلة القليلة التي يمكن الاستشهاد بها من الأدب ضداً على هذا التقويم الشائع، ذلك المشهد الشهير داخل الدير في بداية [رواية] الإخوة كرامازوف. يسأل الأب، وهو كذاب مدمن، [الكاهن] ستاريتز Staretz: «ماذا عليّ أن أفعل لأفوز بالخلاص؟» فأجابه ستاريتز: «قبل كل شيء، لا تكذب على نفسك أبداً»، لا يضيف [هنا] دوستيوفسكي أيّ شرح أو تدقيق موسع. والحجج التي يمكن أن يقصد بها تأييد الحكم بأنّ «الكذب على الآخرين خير من خداع الذات» قد تكون ملزمة بتبيان أنّ الكذاب بدم بارد يظنّ على وعي بالتمييز بين الحقيقة والكذب، ومن ثمّ فإنّ الحقيقة التي هو بصدد إخفاؤها عن الآخرين لم تُسَنَفْ بعدُ من العالم على نحو تام. إنها وجدت ملجأها الأخير في الكذاب نفسه. والضرر الذي ألحق بالواقع ليس تاماً ولا نهائياً، مثلما أنّ الضرر الذي لحق الكذاب نفسه ليس تاماً ولا نهائياً. لقد كذب، لكنه ليس بعدُ كذاباً. إنه ما زال هو والعالم الذي خدعه لم يتخطيا دائرة «الخلاص»، إن شئنا أن نقول ذلك بلغة الكاهن ستاريتز.

إن سمي الكذب هاتين - كونه تاماً، واحتمال كونه نهائياً- اللتين لم تكونا معروفين في العصور السابقة، هما الخطران اللذان يتولدان من التلاعب الحديث بالوقائع. فحتى في العالم الحر الذي لا تحتكر فيه الحكومات سلطة اتخاذ القرار في شأن ما هو موجود أو ما هو غير موجود في الواقع كما لا تحتكر سلطة قوله، توجد منظمات ضخمة ذات مصالح صنعت وعممت نوعاً من البنية الذهنية من داعي المصلحة العليا للدولة *raison d'état*، كذلك الذي كان في السابق محصوراً في دائرة تصريف الشؤون الخارجية، وفي أسوأ حالات شططه في وضعيات الخطر الواضح والفعلي. وقد تعلمت الدعاية الوطنية في المستوى الحكومي أكثر من خدعة وحيلة من الاستعمالات الجارية في مجال المال والتجارة، ومن مناهج شارع ماديسون. يمكن للصور المصنوعة [المفبركة] من أجل الاستهلاك المنزلي، خلافاً للأكاذيب التي تتوجه إلى عدو أجنبي، أن تصير واقعاً بالنسبة إلى كل واحد من الناس، وقبل كل شيء بالنسبة إلى صنّاع الصور أنفسهم، حيث تستولي عليهم وهم في طور إعداد «منتجاتهم» مجرد فكرة الأعداد الممكنة لضحاياهم. فما من شك في أن مخترعي الصورة الكاذبة، التي «تلهم» المُقْنَعِينَ المستترين، يظنون عارفين بأنهم يريدون أن يخدعوا عدوياً، على صعيد اجتماعي أو وطني، بيد أن النتيجة هي أن مجموعة من الناس بأكملها، بل مجموعة من الأمم برمتها، يمكن أن تتخذ معالم توجهها من شبكة الخداعات التي كان قادتهم يتمنون أن يرضخوا معارضهم لها.

وما يحدث حينئذ ينتج بكيفية آلية تقريباً. ومن المحتمل أن يوجه المجهود الرئيس للمجموعة المخدوعة وللخادعين أنفسهم نحو إبقاء صورة الدعاية كما هي لم تمس، وهذه الصورة إنما تكون مهددة من قبل من يفلحون داخل المجموعة نفسها في الإفلات من سحرها، ويصرون على التحدث عن الوقائع والأحداث التي لا تتطابق مع الصورة، أقل مما تكون مهددة من قبل العدو ومن المصالح المناوئة لها بصورة حقيقية. يخجل التاريخ المعاصر بأمثلة لحالات حصل الشعور فيها بأن قائل حقيقة الواقع خطرون، بل أشد معاداة من المعارضين الحقيقيين. لا ينبغي الخلط بين هذه الحجج ضداً على خداع الذات، وبين احتجاجات «المثاليين»، مهما تكن جدارتها، ضداً على الكذب باعتباره سيئاً في ذاته ومن حيث المبدأ، وضداً على الفن القديم لخداع العدو. المهم من الناحية السياسية هو أن الفن الحديث لخداع الذات يحتمل أن يحول مشكلة خارجية إلى مسألة داخلية، بحيث ينعكس نزاع دولي أو بين مجموعات على ذاته فيظهر في الشؤون السياسية الداخلية. هناك عدد لا يحصى من خداعات الذات التي مورست لدى الطرفين طيلة الحرب الباردة، بيد أن من الواضح أن هذه الخداعات هي مثال يوضح ذلك التحويل. وقد أبرز النقاد المحافظون لديمقراطية الجماهير مراراً مخاطر ما يجلبه هذا الشكل من أشكال الحكومة إلى مجال الشؤون الدولية، هذا دون أن يشيروا، مع ذلك، إلى المخاطر الخاصة للملكيات والأليغارشيات. تعود قوة حججهم إلى واقعة لا تقبل الإنكار وهي أن الخداع دون خداع الذات ضمن شروط ديمقراطية مكتملة مستحيل تقريباً.

ليست هناك في منظومة تواصلنا العالمية الحالية التي تشمل عدداً كبيراً من الأمم المستقلة، سلطة قائمة في أي مكان تكون من المهارة بحيث تستطيع أن تجعل «صورها» في مأمن من الخطأ. لذلك فإن أمل حياة الصور قصير نسبياً، فمن المحتمل أن تنفجر، ليس فقط حين تتمزق إزباً وإزباً ويعود الواقع إلى الظهور أمام المثلأ، بل حتى قبل ذلك، لأن شذرات من الوقائع لا تقتأ تسبب الحرج، وتعطل آلة حرب الدعاية بين صور متعادية. وهذه الكيفية ليست الوحيدة، بل ليست حتى أهم الكيفيات التي يثار بها الواقع لنفسه ممن يتجاسرون على تحديه. فقلما يكون من المستطاع الزيادة في متوسط عمر الصور بمقدار مهم، حتى في ظل حكومة عالمية، أو في ظل أي صيغة أخرى من الصيغ الحديثة لعهد السلم والاستقرار الروماني *pax romana*. ذلك ما توضحه على أفضل وجه أنظمة الحكم المغلقة نسبياً في الحكومات الشمولية والحكومات الاستبدادية القائمة على الحزب الوحيد، والتي هي طبعاً أنجع العوامل في حماية الإيديولوجيات والصور من تأثير الوقائع والحقيقة. (على أن مثل ذلك التصحيح لسجل التاريخ [من قبل هذه الحكومات] لا يمرّ أبداً بكيفية ناعمة سلسلة. هكذا نرى في مذكرة دبلوماسية لسنة 1935، عثر عليها في وثائق سمولنسك Smolensk الصعوبات اللامحدودة التي تحيط بعمل من هذا النوع. ومنها، على سبيل المثال: «ماذا ينبغي أن يصنع بخطب زينويف، وكامينيف، وريكوف، وبوخارين، وغيرهم، في مؤتمرات الحزب، وفي الجلسات العمومية للجنة المركزية، وفي الأهمية الاشتراكية، وفي مؤتمر السوفييات، إلخ؟ وماذا ينبغي أن يفعل بمجاميع نصوص حول الماركسية... كتبت أو نشرت على نحو مشترك من قبل لينين وزينويف،... وآخرين؟ وبكتابات لينين التي نشرها كامينيف؟ وماذا ينبغي عمله عندما قام تروتسكي بكتابة مقال في أحد أعداد جريدة الشيوعي الدولي؟ هل ينبغي مصادرة العدد

بأكملها؟²² إنها بالتأكيد أسئلة محرجة، لا تتضمن هذه الوثائق أجوبة عنها). فما يزعج هذه الأنظمة ويكدر صفوها هو أن عليها أن تغير باستمرار التزويرات التي تعرضها أبداً للتاريخ الواقعي الحقيقي؛ فقد تقتضي الظروف المتبدلة تعويض كتاب في التاريخ بكتاب آخر، وتعويض صفحات في الموسوعات والكتب والمراجع، واختفاء أسماء لصالح أخرى مجهولة، أو لم تكن من قبل معروفة إلا قليلاً. وعلى الرغم من أن حالة عدم الاستقرار المستمر هذه لا تقدم أي إشارة إلى ما يمكن أن تكون عليه الحقيقة، فإنها تشير هي نفسها إشارة قوية إلى الطابع الكذاب لكل الأحاديث العمومية المتعلقة بعالم الوقائع. لقد لوحظ بصورة متواترة أن أضمن نتيجة في المدى البعيد لغسل الدماغ هي نوع من النزعة الكلية، رفض مطلق للاعتقاد في حقيقة أي شيء، بغض النظر عن الكيفية التي يمكن بها إثبات هذه الحقيقة. وبعبارة أخرى، إن نتيجة التعويض المتسق والكلي لحقيقة الواقع بالكاذب، لا تكمن في أن الأكاذيب سوف تكون الآن مقبولة بوصفها حقيقة، ولا في أن الحقيقة سوف تكون موضوعاً للكدف والإهانة باعتبارها أكاذيب، وإنما تكمن نتيجة ذلك في أن قدرتنا على تحديد اتجاهنا في العالم الواقعي - وتعدّ مقولة الحقيقة في مقابل الكذب من الوسائل الذهنية لبلوغ هذه الغاية - سوف تدمر وتهدم.

وهذه الحيرة لا دواء لها. فليست سوى الوجه الآخر للجواز المحير الذي تتسم به كل حقيقة. إذ لما كان كل ما حدث فعلاً في مجال الشؤون البشرية كان يمكن أيضاً أن يحدث على نحو آخر، فإن إمكانات الكذب لا محدودة، وهذه اللامحدودية تخلق فرصة للانهمام الذاتي. فكذاب المناسبات هو وحده الذي سيرى أن من الممكن التثبث بكذب خاص، بتهاكك واتساق لا تردد فيه ولا تذبذب؛ أمّا من يقومون بتسوية الصور والقصص وملاءمتها مع ظروف دائمة التغير والتقلب فسوف يجدون أنفسهم تتقاذفهم أمواج أفق الإمكان المفتوح على مصراعيه، يساقون من إمكانية إلى التي تليها، عاجزين عن الاستمسك بأي من مخترعاتهم الخاصة. وعدم إنجازهم لبدل مطابق للواقع أو متّسم بواقعية الوقائع، يجعلهم يحولون الوقائع والأحداث عائدتين بها إلى حالة الإمكان التي خرجت منها في الأصل. وأوثق علامة على واقعية الوقائع والأحداث هي على وجه التحديد هذه الثمّة أو الـ «كينونة-ثمّة» *thereness*** العنيدة، التي يتحدى في آخر المطاف الجواز الصميم فيها كل محاولات التفسير الجازمة. وعلى عكس ذلك فإن الصور من الممكن دائماً تفسيرها وجعلها معقولة في الظاهر - الشيء الذي يمنحها امتيازها المؤقت على حقيقة الواقع - غير أنها لا تستطيع أبداً أن تتنافس على الاستقرار مع ما هو محض موجود، لأنه وقع أن وجد على هذا النحو وليس على نحو آخر. لهذا السبب فإن الكذب التهاكك والمتسق يسحب، بتعبير مجازي، الأرض من تحت أقدامنا دون أن يمنحنا أرضاً أخرى لنقف عليها. (وبكلمات مونطيني: «لوم يكن للكذب سوى وجه واحد مثل الحقيقة، لكننا معه في أحسن وفاق. ذلك لأننا سنعتبر حينئذ نقيض ما يقوله لنا الكذاب يقينياً. لكن عكس الحقيقة له مائة ألف وجه وحقل لا محدود»). إن تجربة حركة الارتجاج والاضطراب الشديد لجميع الأشياء التي نتخذها من حولنا مرتكزاً لقدرتنا على التوجه في العالم وفي الواقع هي من أكثر التجارب التي يعيشها الناس تحت الحكم الشمولي شيوعاً وجلاءً.

من هنا فإن التألف الذي لا ينكر بين الكذب والفعل، وبينه وبين تغيير العالم - وباختصار بينه وبين السياسة - هو تألف محدود، بسبب طبيعة الأشياء المتاحة للقدر البشرية على الفعل. يخطئ صانع الصور الواثق من نفسه حين يعتقد أنه قادر على استباق التغيرات عن طريق الكذب حول الأشياء المتصلة بالوقائع التي يتمنى الجميع، على أي حال، إلغائها. إن بناء «قري بوتمكين» Potemkin العزيز جداً على

22 - نشر جزء من هذا الأرشيف في: Merle Fainsod, *Smolensk under Soviet Rule*, Cambridge, Mass, 1958, voir p. 374.

** [Thereness] من الألفاظ-المفاهيم المستعصية على الترجمة العربية. فهي مشتقة من *there*، اسم إشارة للبعيد، يقابلها في العربية «هناك» و«ثمّ» (بفتح التاء). وتدل حين تصرف مع فعل الكينونة في جملة «there is X» على معنى «يوجد»، تماماً مثلما تدل عبارة «هناك شيء» و«ثمّة شيء» على معنى «يوجد». يطرح الإشكال عند نقل اسم الإشارة إلى اسم للمفهوم المجرد «للوجود هناك» الذي تدل عليه *Thereness*. اخترنا اشتقاق هذا الاسم من «ثم» لأن «هناك» مركبة، ولا تقبل النسبة بإضافة «ية» إليها. فكانت «ثمّة». اختارت الترجمة الفرنسية «être-là» مقابلاً لهذه اللفظة، وهذا المصطلح يذكر ببناء مفهوم الـ *Dasein* من قبل هيدجر في الفقرتين 9 و 21 من كتابه الكينونة والزمان. لكن وجود هذه الخلفية وراء مصطلح أرنت سيكون مجرد افتراض ما دامت لم تصرح بذلك، وإن كانت تلمذتها على هيدجر تقوي هذا الافتراض. لذلك فضلنا اشتقاق الـ «ثمّة» مقابلاً لهذا المصطلح، بدلاً من المقابل «الكينونة-هناك» الذي اختارته الترجمة الفرنسية، لنبقى في المستوى المفهومي واللغوي الذي يظهر به هذا المصطلح في النص].

ومن أسمى الأشكال الوجودية لـ «قول الحقيقة» توحدُ الفيلسوف، واعتزال العالم والفنان، وحياد المؤرخ والقاضي، واستقلال مكتشف الواقعة والشاهد وراوي الأخبار

السياسيين وأصحاب الدعاية في البلدان المتخلفة، لا يقود أبداً إلى تشييد شيء واقعي حقيقي، وإنما يقود إلى إتقان الادعاء الباطل.

ليس الماضي - وكل حقيقة واقع إنها تتعلق طبعاً بالماضي - أو الحاضر من حيث هو نتيجة للماضي، هو الذي يفتح للفعل، وإنما الذي يفتح له هو المستقبل. وإذا عمل الماضي والحاضر بوصفهما

صنفين للمستقبل - أي العودة بهما إلى حالتها السابقة حين كانا إمكانين - سوف يحرم ميدان السياسة ليس فقط من قوته الرئيسة المحققة لاستقراره، بل سيحرم من نقطة الانطلاق التي يبدأ منها تغيير شيء وبدء شيء جديد. وما سوف يبدأ حينئذ هو ذلك الهروب الثابت إلى الأمام، وحالة عقم تام تسم كثيراً من الأمم الجديدة التي كان حظها سيئاً إذ ولدت في عصر الدعاية.

من البدهي أن الوقائع لا تكون في مأمن بين يدي السلطة، لكن المهم هنا هو أن هذه السلطة لا تستطيع أبداً، بحكم طبيعتها الحقيقية، أن تنتج بدلاً لاستقرار الواقع الفعلي المأمون الذي نما وكبر، بسبب كونه ماضياً، بأبعاد كبيرة بحيث صار خارج متناولنا. تؤكد الوقائع نَفْسَهَا عن طريق المعاندة، وتتألف فيها على نحو غريب هشاشتها مع مرونتها أو مقاومتها الكبيرة للضغط، إنها سمة اللارجوع نفسها التي تميز كل فعل بشري. وتحتل الوقائع بعنادها منزلة أعلى من منزلة السلطة؛ إذ هي أقل اتساماً بالهشاشة من تشكيلات السلطة، التي تنشأ عندما يجتمع البشر لغرض، وتختفي بمجرد تحقيقه أو الفشل في تحقيقه على حد سواء. إن اتسام السلطة بهذه السمة العرضية والوقعية يجعل منها أداة لا يُعوّل عليها في تحقيق الدوام من أي نوع كان، ونتيجة لذلك، فإن الحقيقة والوقائع ليست هي وحدها التي تكون غير آمنة بين يديها، بل تكون اللاحقيقة واللا-وقائع أيضاً غير آمنتين بين يديها. ينبغي، فعلاً، على الموقف السياسي تجاه الوقائع أن يسلك الطريق الضيق جداً، بين خطر اعتبار الوقائع نتائج لتطور ضروري يفترض ألا يكون في استطاعة البشر منعه، ومن ثم ألا يستطيعوا فعل أي شيء في شأنه، وبين خطر إنكارها، أو محاولة التأثير المغرض فيها لإخراجها من العالم.

V

في الختام أعود إلى الأسئلة التي أثيرتها في بداية هذه التأمّلات. إن تكن الحقيقة عديمة السلطة ومغلوقة دوماً عندما تصادم مع السلطات القائمة كيفما كانت، فإن لها مع ذلك قوة خاصة بها: مهما استطاع أصحاب السلطة أن يخترعوا ويحتالوا، فإنهم عاجزون عن اكتشاف أو اختراع بدلٍ للحقيقة قادر على البقاء. في وسع الإقناع أو العنف تدمير الحقيقة، لكن لا يمكن لهما أن يعوضاها. يصدق ذلك على الحقيقة العقلية والدينية مثلما يصدق بصورة أوضح على حقيقة الواقع. والنظر في السياسة من زاوية الحقيقة، كما فعلت هنا، يعني الإقامة خارج ميدان السياسة. إنه موقف قائل الحقيقة الذي سيخسر موقفه - ويخسر معه صحة ما كان عليه أن يقوله - إذا ما حاول أن يتدخل في الشؤون البشرية على نحو مباشر، ويتحدث لغة الإقناع أو العنف. صوب هذا الموقف ودلالته السياسية ينبغي علينا الآن أن نحول انتباهنا.

يتميز الوقوف في موقع خارج ميدان السياسة - خارج الطائفة التي ننتمي إليها، وخارج صحبة زملائنا - على نحو واضح بوصفه شكلاً من الأشكال المتنوعة للتوحد أو الخلوة. ومن أسمى الأشكال الوجودية لـ «قول الحقيقة» توحدُ الفيلسوف، واعتزال العالم والفنان، وحياد المؤرخ والقاضي، واستقلال مكتشف الواقعة والشاهد وراوي الأخبار. (يختلف هذا الحياد عن حياد الرأي الكفاء والتمثيلي، المذكور أعلاه، في أنه لا يكتسب داخل ميدان السياسة، بل هو ملازم لموقف المعتزل المطلوب في أمثال هذه الاهتمامات). تختلف أشكال العزلة والتوحد هذه من وجوه كثيرة، إلا أنها تشترك في أنه طالما دام أي منها يكون أي التزام سياسي وأي انخراط في قضية من القضايا غير ممكن. إنها طبعاً أشكال مشتركة بين البشر جميعاً؛ إذ هي أشكال للوجود البشري من حيث هو كذلك. لكن عندما يُتخذ أحدها نمطاً للعيش - والحياة نفسها لا تعاش أبداً في توحد أو اعتزال أو استقلال تام - فمن المحتمل أن يدخل في تنازع مع متطلبات الشأن السياسي.

من الطبيعي جداً ألا نصير واعين بالطبيعة اللاسياسية للحقيقة، بل ألا يكون في إمكاننا حتى وعي طبيعتها المضادة للسياسة - لتكون الحقيقة، وليهلك العالم *Fiat veritas, et pereat mundus* - إلا في لحظة نزاع، وهذا الوجه من وجوه المسألة هو الذي ركزت عليه حتى الآن. بيد أن ذلك وحده لا يحكي القصة بكاملها. فقد أغفلت مؤسسات عمومية، أنشأتها السلطة القائمة ودعمتها، كانت فيها الحقيقة والصدق على الدوام، ضدّاً على كل القواعد السياسية، معياراً أسمى للكلام والمجهود. تدخل ضمن تلك المؤسسات بصورة خاصة المؤسسة القضائية التي يعنى بحمايتها، سواء بوصفها فرعاً للحكومة أو بوصفها إدارة مباشرة للعدالة، من السلطة الاجتماعية والسياسية، كما تدخل ضمنها كلّ مؤسسات التعليم العالي التي تستأمنها الدولة على تربية مواطنيها المستقبليين. وعلى قدر ما تتذكر الأكاديمية أصولها القديمة، ينبغي لها أن تعرف أنها أسست من قبل أشد المعارضين حزماً وتأثيراً للمدينة-الدولة Polis. طبعاً، لم يتحقق حلم أفلاطون: لم تصر الأكاديمية أبداً ضد-المجتمع، ولا نسمع في أي مكان عن محاولة من قبل الجامعات للاستيلاء على السلطة. لكن ما لم يكن أفلاطون قد حلم به أبداً صار حقيقة: لقد اعترف الميدان السياسي بأنه في حاجة إلى مؤسسة خارجة عن صراع السلطة، تضاف إلى الحياد المطلوب في إدارة العدل. ذلك لأن وجود رحاب التعليم العالي هذه بين أيدي جهات خصوصية أو جهات عمومية، ليس له أهمية كبيرة؛ فهي متوقفة، على أي حال، على الإرادة الحسنة للحكومة، ليس في نزاهتها فقط، بل في وجودها الحقيقي نفسه. فقد انبثقت حقائق غير مقبولة من جامعات، وألقيت [من مقاعد مدرجاتها] بعض الأحكام غير المقبولة مرات كثيرة؛ فظلت هذه المؤسسات عرضة، مثلها مثل ملاحج أخرى للحقيقة، للمخاطر الآتية من السلطة الاجتماعية والسياسية. بيد أن حظوظ علو كلمة الحقيقة في الفضاء العمومي يزداد تحسنه طبعاً لجرد وجود مثل تلك الرحاب الجامعية، وإقدام من ألقوا بها من علماء، يتصفون مبدئياً بالاستقلال والنزاهة، بتنظيم أنفسهم أو تكتلهم. ويكاد يكون من غير الممكن لنا أن ننكر - على الأقل في البلدان التي تحكم بواسطة دساتير- أن ميدان السياسة قد اعترف، حتى في حالة حدوث نزاع، بأن من مصلحته أن يوجد أناس ومؤسسات لا سلطة له عليهم.

يتغاضى اليوم بسهولة عن هذه الدلالة السياسية الأصيلة للأكاديمية، بسبب شهرة مدارسها المتخصصة، وتطور فروعها الخاصة بعلوم الطبيعة التي أسفر فيها البحث الخالص، بصورة غير منتظرة، عن كثير من نتائج حاسمة أثبتت حيويتها للبلد بأجمعه. وليس في إمكان أي أحد أن يفند ما للجامعات من منفعة اجتماعية وتقنية، لكن أهميتها هذه ليست سياسية. أما أهمية العلوم التاريخية والإنسانيات، التي يفترض فيها أن تكشف حقيقة الواقع والوثائق البشرية وتسهر على حمايتها وتقوم بتأويلها، فهي أكبر من الناحية السياسية. فقول حقيقة واقع يتضمن أكثر من مجرد الإخبار اليومي الذي يقدمه الصحفيون، على الرغم من أننا بدونهم لن نعثر أبداً على معالم طريقنا في عالم دائم التغير، ولن نستطيع أبداً أن نعرف أين نحن، بأدق معنى حرفي للكلمة. وهذا أمر له طبعاً أهمية سياسية مباشرة كبرى؛ لكن إذا ما كان ينبغي حقاً للصحافة أن تصير يوماً «الفرع الرابع للحكومة»، فيجب حمايتها من الحكومة ومن الضغط المجتمعي بعناية أكبر حتى من العناية الواجبة بحماية المجال القضائي. لأن هذه الوظيفة السياسية الهامة جداً، التي تزود [الناس] بالمعلومات، إنها تمارس من خارج ميدان السياسة، بالمعنى الدقيق للعبارة؛ إنها لا تشترك، أو لا ينبغي أن تشترك في أي فعل ولا في أي قرار.

يختلف الواقع عن مجموع الوقائع والأحداث ويربو عليه، لأن هذا المجموع غير قابل للتثبيت منه على أي حال. فمن يقول ما هو موجود - *λέγει τὰ ἔόντα* - يحكي دائماً قصة، وفي هذه القصة تفقد الوقائع الجزئية جوازها وتكتسب معنى في وسع طاقة البشر فهمه. وقد صدقت إسحاق دينسين Isak Dinesen تمام الصدق في قولها: «من الممكن أن تحتل وتطاق كلّ الهموم والأحزان إذا ما حولت إلى قصة، أو إذا ما حكيت حولها قصة»، وهي لم تكن إحدى أكبر روايات الحكايات في عصرنا فحسب، بل كانت أيضاً - بصورة فريدة تقريباً من هذه الناحية - تعرف ما كانت تفعل. وقد كان يمكن لها أن تضيف أن الابتهاج والهناء أيضاً لا يصيران قابلين للتحمل، ولا يكون لهما معنى بالنسبة إلى البشر إلا إذا استطاعوا أن يتحدثوا عنها ويحكوا في صورة قصة. وعلى قدر ما يكون أيضاً من يقول حقيقة واقع راوي قصة أو حاكيتها، فإنه ينجز بقوله ذلك «التصالح والوثام مع الواقع» الذي فهمه هيجل فيلسوف التاريخ بأتم معناه * *par excellence*

* بالفرنسية في النص.

باعتباره الهدف النهائي لكل فكر فلسفي، والذي كان بالفعل هو المحرك السري لكل إستوريوغرافيا تسمو فوق مجرد التبحر في معرفة الوثائق. إنَّ للتحويل الذي ينبغي على المؤرخ أن يجريه على المادة الخام للأحداث الخالصة، مثلما يفعل كاتب القصة التخيلية (إذ ليست القصة الجيدة على الإطلاق مجرد إعداد وخلط متقن لعناصر، ولا مجرد تلفيق واختلاق فانتاسي [ناتج عن نزوة خيال] fantasy)، صلة قرابة مع التحويل الشعري لمهوم النفس أو لخلجات الفؤاد، تجسيد حزن في مراثيات، وتجلية ابتهاج في ابتهاج وتسييح. وفي وسعنا أن نرى، مع أرسطو، في الوظيفة السياسية للشاعر عملية تنفيس catharsis، وتنقية أو تطهير لجميع الانفعالات التي يمكن أن تعيق الناس عن أداء الفعل. أما الوظيفة السياسية لحاكي القصة - مؤرخاً كان أو قصاصاً - فهي تعليم قبول الأشياء كما هي. ومن هذا القبول، الذي يمكن أيضاً تسميته الصدق، تنشأ ملكة الحكم، التي تعبر عنها، من جديد، كلمات إسحاق دينيسين: «وفي النهاية سنحظى برؤية ذلك، ومعاودة رؤيته، وذلك هو ما سُمِّي يوم القيامة».

لا ريب في أنَّ كلَّ هذه الوظائف السياسية المناسبة إنما تنجز خارج ميدان السياسة. إنها تستلزم عدم الالتزام، والحياد، والتحرر من المصلحة الشخصية في الفكر والحكم. والسعي المنزه عن المصلحة نحو الحقيقة له تاريخ طويل؛ ويسبق أصل هذا السعي، على نحو مميز له، جميع تقاليدنا النظرية والعلمية، بما في ذلك تقليدنا في الفكر الفلسفي والفكر السياسي. وأظن أنَّ من الممكن الرجوع بهذا الأصل إلى اللحظة التي اختار فيها هوميروس أن يتغنَّى بأمجاد الطروايين بمقدار لا يقلُّ عن مقدار تغنيه بأمجاد الآخيين، وأنَّ يخلد مجد هكتور، وهو العدو والمهزوم، بمقدار لا يقلُّ عن مقدار تخليد مجد أخيل بطل قومه. لم يحدث ذلك في أي مكان آخر من قبل. ولم تكن أي حضارة، مهما كان تألقها وإشراقها، قادرة على النظر بعين المساواة إلى الصديق والعدو، وإلى الانتصار والانهزام، اللذين لم يعترف بهما منذ هوميروس، معيارين نهائيين للحكم عند البشر، حتى مع كونها معيارين نهائيين لمصائر حيوات البشر. تردد صدَى الحياد الهوميروى خلال التاريخ الإغريقي كله، وأهم أول أعظم قائل لحقيقة الواقع، والذي صار أبا التاريخ: يحكي لنا هيرودوت في أولى جمل تاريخه Stories أن هدفه هو الخيلولة دون «أن تفقد المآثر العظمى والبديعة للإغريق و البربر ثواب المجد الذي تستحقه». ذلك هو جذر ما دُعي بالموضوعية، هذا الولع أو الشغف الغريب، وغير المعروف خارج الحضارة الغربية، بالنزاهة الفكرية بأي ثمن. وبدون هذه الموضوعية ما كان يمكن لأي علم أن يأتي أبداً إلى الوجود.

ما دُمْتُ قد تناولتُ هنا السياسة من زاوية نظر الحقيقة، وتبعاً لذلك من زاوية نظر خارجة عن ميدان السياسة، فإني قد أغفلت أن ألاحظ، ولو بصورة عابرة، عظمة ما يجري داخل هذا الميدان ورفعة شأنه. تحدثت وكأنَّ الميدان السياسي ليس أكثر من ساحة معركة من أجل مصالح خاصة ومتعادية، حيث لا شيء يستحق الاعتبار سوى المتعة والربح والتحزب وشهوة السيطرة. وباختصار، تعاملت مع السياسة، وكأنني أعتقد أنا أيضاً أنَّ جميع الشؤون العمومية تحكمها المصلحة والسلطة، وأنه ما كان ليكون ثمة على الإطلاق ميدان للسياسة لو لم تكن مضطربين لإيلاء عنايتنا لضرورات الحياة. سبب هذا التشويه هو أنَّ حقيقة الواقع لا تحدث لها اصطدامات مع السياسة إلا في هذا المستوى الأخط من مستويات الشؤون البشرية، تماماً مثلما اصطدمت الحقيقة الفلسفية لدى أفلاطون مع الشأن السياسي في مستوى عالٍ جداً من مستويات الرأي والاتفاق. إننا نظل من هذا المنظور غافلين عن المضمون الواقعي والحقيقي للحياة السياسية، غافلين عن الغبطة والمكافأة النابعين من العيش في صحبة أشباهنا والعمل المشترك والظهور أمام الملأ، ومن اندماجنا في العالم بالكلمة والفعل المجيد، ومن اكتسابنا بذلك هويتنا الشخصية وتعزيزها وبدء شيء جديد كل الجدة. إلا أنَّ ما أقصد أن أبينه هنا، هو أنَّ هذه الدائرة بأتمها محدودة بالرغم من عظمتها وشساعتها، لأنها لا تشمل وجود البشر ووجود العالم بأجمعها. إنها محدودة بتلك الأشياء التي لا يستطيع الناس تغييرها كما يشاؤون. إنَّ احترام هذا الميدان لحدوده الخاصة التي نكون داخلها أحراراً في الفعل والتغيير، هو وحده الذي يجعله قادراً على أن يبقى على حاله مصوناً من غير أن يمس، وأن يحافظ على وحدته ويفي بوعوده. نستطيع، من حيث التصور أو المفهوم، أن نسمي حقيقة ما لا نستطيع تغييره. إنها، على سبيل المجاز، الأرض التي نقف عليها، والسماء التي تمتد فوقنا.

نيكولا ماكيافيلي؛ السياسة «فيها وراء الخير والشر»

عادل حدجامي*

«الحرب والعقل هما الشيء نفسه».

هايدغر

«فَسَمَّوْكُمْ يَعْرِفُ أَنِّي لَا أُسْتَطِيعُ أَنْ أَهْدِيَكُمْ أَعْظَمَ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ... فَهُوَ سَيَمَكِّنُ سَمَّوْكُمْ مِنَ التَّعْرِفِ فِي وَقْتٍ قَصِيرٍ عَلَى كُلِّ مَا اكْتَسَبْتَهُ طَوَالَ حَيَاتِي، وَهُوَ مَا تَحْمَلْتُمْ لِأَجْلِهِ الْكَثِيرَ مِنَ الْأَخْطَارِ وَالْفَقْرِ، طَوَالَ سِنَوَاتٍ عَمْرِي الطَّوِيلِ».

ماكيافيلي

للنصوص الفكرية قدرها الخاص المستقل عن بواعث كتابتها الأولى وعن إرادات أصحابها، إنَّ لها تاريخاً آخر غير «إطارها التاريخي» الذي تقدم فيه وتفهم به، بل ربما إنَّ هذا القدر هو الذي يصير العلة غير الواعية التي تفسر، بعدياً، هذا الذي نسميه مدرسياً بـ«الإطار التاريخي». هكذا فإنَّ النصوص توجد أولاً، ثم نصنع الإطار الذي يلائم تأويلنا لها بعدياً وليس العكس. هذا ما يجعلنا نجد أنَّ نصوصاً كتبت لدواعي ظرفية، تحيا وتستمر وتعلو «سومتها» في بورصة التاريخ، وأخرى تنطفئ وينجو وهجها، حتى وإن كانت الغاية من تحريرها عند صاحبها، أن تكون «حاسمة» و«فاتحة»، فللتاريخ تاريخ آخر يحكمه ويفسر صيرورته.

غير أنه إن كان هناك من نص ينطبق عليه هذا الأمر بالضبط فهو نص «الأمير»¹ لنيكولوس ماكيافيلوس (بتسميته اللاتينية)، هذا النص الصغير الذي كتبه صاحبه وفي نفسه أنه ليس إلا جملة وصايا «عملية» موجهة لآل الميديشي تحديداً، بعد أن طرد من حياض السلطة، وتنكَّر له الزمان وأهله وقلبوا له ظهر المجنِّ، ليتحول فيما بعد إلى واحد من أهم كتب تاريخ الفكر السياسي، حتى صار دليلاً إلى صاحبه، بل يمكننا القول إنه لولا هذا النص الصغير لما كان لصاحبه ذكر عند الخلف، مع أنَّ الرجل أجهد نفسه في تأليف كتب أخرى كثيرة، لعله كان يعتقد أنها ما سيخلد لاسمه أثراً.

ما المثير في هذا النص؟ وما هذا الشيء الخاص فيه الذي جعله يبرز غيره من كتب ماكيافيلي؟ أمور كثيرة، قتلها مؤرخو الفلسفة السياسية درساً، منها ما قاله بعضهم من كونه النص الذي فصل مع مفهوم السياسة القديمة التي ظلت، نظرياً، واقعة تحت ثقل التقليد اليوناني الروماني، أو كونه النص الذي فرَّق، كما يذهب الكثيرون، بين ما للآلهة وما للبشر؛ ما للأرض وما للسماء، ثم ربما، مع كل التحفظ الواجب، كونه فضح حقيقة الفعل السياسي، كما يجب آخرون القول، بما هو فعل لا أخلاقي، قوامه القوة والخرابة والغلبة، وهو ما تفرق حوله هؤلاء بين من يدَّعي أنه كان يعتقد في هذا وينظر له فعلاً، فاستحق بذلك مجد أن تسمى الانتهازية السياسية باسمه «الماكيافيلية»،

*أكاديمي من المغرب

1- نعتد هنا طبعة كتاب «الأمير» التي صدرت عن المطابع الجامعية الفرنسية باللغتين الإيطالية والفرنسية، التي أشرف عليها:

Jean-Louis Fornel et Jean Claude Zarkanini ، باريس ، 2000.

أما في الترجمة العربية فنعتد ترجمة أكرم مؤمن الصادرة عن دار ابن سينا، القاهرة، 2004. والإحالات على الفصول أرقامها موحدة، أما الصفحات فالإحالة ستكون على الترجمة العربية.

**إذا تناولنا نص الأمير من زاوية رؤيته،
ستنتفح لنا في قراءته آفاق، وسيظهر لنا نصاً
كبيراً، سيظهر لنا قولاً تراجيدياً يقع «فيما
وراء الخير والشر» بلغة نيتشه، وهي كونه
لا يقيس السياسة على الأخلاق، بل يعكس
الآية، أي يناقش مسألة السياسة والأخلاق
من باب كيف تنفع الأخلاق السياسة وليس
العكس**

ويكون مرجع الطغاة اللاحقين كلهم، وبين من ذهب منهم
للقول حتى إن فعله هذا الظاهر، يضمّر «نقداً» لادعاً للسياسة
وانتصاراً للأخلاق، ليكون بذلك بحسب هذا التصور الغريب،
بطلاً رومانسياً، يعلن الانتصار لعنف ويطش الحكام، في حين أنّ
الغاية عنده هي فضحهم أمام الشعب. كلّ هذا صحيح ربما، لكنّ
المثير في هذا النص على الخصوص، بحسب تقديرنا، والذي كان
هو الباعث على هذه التأويلات المتضاربة كلها، ليس في منطوقه،
بل في رؤيته، كونه نصاً حاول أن يفكر في السياسة خارج منطق
«الماهيات»؛ كونه لم يسع للحكم بل للفهم، وهكذا فعوض أن
يقيم محكمة لما هو مسموح به وما هو غير مسموح «أخلاقياً» في
السياسة، أي أن ينظر لمبادئ «قبلية» للسياسة، اختار أن يتجاوز

الرؤية المبدئية أصلاً، وأن يرصد خارج أفق الحكم والميعار كيف تتحقق السياسة؛ كونه جاء نصاً «تشخيصياً» وليس توجيهياً، وكون
صاحبه اختار أن يكون طبيياً وليس واعظاً، رغم عبارات التوجيه والنصيحة التي تظهر فيه، فلم يقف مع أو ضد، بل شرح ميكانيزم
السياسة، لهذا بدا مفكراً مفارقاً فلم يقبل به أحد، وهذا ما يفسّر تعدد التأويلات حوله الذي قدمنا سابقاً، فرفضته الأكثرية، حتى عمدت
الكنيسة إلى منع كتبه من التداول في أواسط القرن السادس عشر، بل إننا نجد اليوم المترجم العربي يتحجج أيما حرج ويستسمح ويطلب
لنفسه الأعداء لإقدامه على الترجمة، والتي وجد من بينها أننا بترجمة هذا النص سنعرف من أين يتسلل إلينا الشر، وأنه نص، رغم ما فيه
«من شرور»، قد يفيدنا في معرفة قتال الأعداء وفنونه (كذا)².

إذا تناولنا النص من هذه الزاوية، أي من زاوية رؤيته، ستنتفح لنا في قراءته آفاق، وسيظهر لنا نصاً كبيراً، سيظهر لنا قولاً تراجيدياً يقع
«فيما وراء الخير والشر» بلغة نيتشه، وهي كونه لا يقيس السياسة على الأخلاق، بل يعكس الآية، أي يناقش مسألة السياسة والأخلاق
من باب كيف تنفع الأخلاق السياسة وليس العكس، وهذه الرؤية عينها تتأسس على رؤية أبعد غوراً وأكثر عمقاً من الناحية الفلسفية
الصرف، وهي ألا «ماهوية» للأشياء، فيصير كلّ مفهوم أو قيمة عرضيين، فالعالم والتاريخ لا خير ولا شر في ذاتها، إذ العالم هو فيما وراء
الخير والشر، وكلّ الأدلة التاريخية والسياسية التي يستحضر الرجل سنقرؤها حينها كمجرد أدلة وتمثيلات على هذا الأمر.

نحن إذن أمام مفكر تراجيدي، مفكر طبيب، يعتمد التاريخ والوقائع ويبسطها في حقيقتها الصادمة وقساوتها، إذ وحده التاريخ
وتجاربه القاسية تعلمنا³، لهذا فهو يبنينا منذ بداية نصه بالقول: «لم أتعهد بأي حال أن أجمل كتابي هذا بالمحسنات والكلمات»⁴، بل هو لم
يعط لنفسه الحق حتى في الحديث عن ذاته، والوقت الوحيد الذي نجده يسمح فيه ببعض النجوى والبوح هو المقدمة التي تلت الإهداء.
لكل هذه الاعتبارات فإنّ قراءة الكتاب ينبغي أن تكون مقلوبة، وهذه أهم المفاتيح الممكنة لقراءة هذا النص بحسب ما يبدو لنا، فعوض
أن تكون السياسة فعلاً وفق معيار هو الأخلاق، تصير الأخلاق ذاتها «وسيلة» سياسية، فلا يتم فهمها إلا في إطار اقتصاد الوسيلة، ثم
عوض أن نبحث للسياسة عن نموذج متعالٍ، نطرحها كفعل محايث لا نموذج يرد إليه، لأنّ العالم نفسه خالٍ من النماذج الكليّة والأوثان
المتعالية التي يمكن أن نفرع إليها.

2- نفسه، كلمة المترجم.

3- نفسه، ص 20

4- نفسه، ص 19

الذخلاق، السم والترىاق

في نص بديع عن ماكياڤيلي ميرلوبونتي⁵ يبين الفيلسوف أنّ ما هو لاف في نص الأمير هو كونه يشوش على كلّ أشكال التلقّي، إذ هو نص يدافع عن القيم في الوقت نفسه الذي يزعج فيه الأخلاق، وما ذلك إلا لأنّ محرّك الداخلي كان هو رغبتة في حلّ مفارقة وهي: كيف يمكن أن نجعل من الأخلاق سلاحاً ناجعاً؟ وكيف يمكننا بالمقابل أن نخضع السياسة لشيء يتجاوز السياسة كممارسة؟ ومحاولته لحلّ هذه المفارقة هو ما يفسّر ظهور ما يبدو لنا متناقضاً في هذا النص، كونه مثلاً يهاجم النوايا الحسنة ويعادي العنف في الآن نفسه، وهو ما جعل مفهومه عن العنف وعن القوة يحضر بشكل واضح، لكن ليس كمقابل ونقيض للفضيلة والعفة.

غير أنّ هذا الإشكال، في تصورنا الخاص، يمسّ جانباً أكثر عمقاً من هذا، ويتعلق، كما مهدنا لذلك، بفلسفة ماكياڤيلي العميقة في فهم العالم نفسه، ومن ثمة التجربة الإنسانية كلها، سياسة وأخلاقاً، فلا يمكن أن نفهم ماكياڤيلي مؤرخاً ومفكراً سياسياً ما لم ندرك أنه مفكر غير معياري، مفكر لا يؤمن بإمكان بناء تصورات متعالية أصلاً؛ التناقض يرتفع، في نظرنا، إن فهمنا أنّ السياسة عنده، كما هو كل شيء، ليست ممارسة تحمل «ماهية» ثابتة في ذاتها، إذ هي ممارسة إنسانية وليست طبيعية، ومن طبيعة ما هو إنساني أن يكون متغيراً ومفتوحاً، وأن يسبق فيه الوجود الماهية، فالسياسة صراع وهذا صحيح، لكنه صراع بين البشر، وهذا يغير كلّ شيء، وهذا ما يجعله غير قابل لأن يُحتوى في خطاطة ساكنة تسعى لأن تقبض على ثابت ما، فلا ماهيات خالصة فيها هو إنساني، وهذا ما يجعلنا نحن، من يريد القبض على ثابت السياسة عنده، نقف حيارى أمام جملة من الأمور التي يصّرح بها نصه، كأن يقول مثلاً إنّ القوة هي ما يحفظ السلطة من الكراهية، ويصرح في الآن نفسه بأننا «إذا نظرنا إلى الأمور نظرة صحيحة، فسنجد أنّ ما يبدو لنا فضائل قد يهلكنا لو طبقناه، والبعض الآخر من الرذائل قد يسبب سلامة الإنسان وسعادته»⁶. وكأن يقول مثلاً إنّ القوة بها دائماً مهددة، فإنّ العنف ينبغي دائماً أن يكون وسيلة وليس غاية، إذ الأمور تقاس بنتائجها، وما يرر هذا هو أنّ الغاية من كلّ ذلك هي «سعادة الإنسان». يبدو من الغريب أن نضع «السعادة» هنا مع العنف والقوة والبطش في السياق نفسه، بل أن نضع السعادة غاية للعنف والموت حتى، إذ أننا، وربما ببعض من «ماهوينا»، نعتبر السعادة، كما عند القدماء، مسألة قيم، لكن هذه الغرابة ترتفع حين نفهم أنّ ماكياڤيلي لا يعتقد، سياسياً، في وجود قيمة ما في ذاتها مهما كانت، فضيلة أو رذيلة، بل يؤمن بتدبير ما نعتبره نحن قيمياً، لأنّه لا شيء يملك «حقيقته» قبلياً، هنا يصير ما نسميه نحن فضائل أو رذائل «وسيلة» لتدبير الحياة، وهذا انقلاب في التصور المعتاد كله، لأنّ الأخلاق لا تظّل حينها «الأنا الأعلى» لما هو سياسي أو سلوكي، بل تصير أدوات عمل لا غير؛ أدوات لا تحمل في ذاتها أي ماهية قبلية، وهذا ما يفسر، في نظرنا أيضاً، كيف أنه في الوقت الذي يقدم فيه حكايات مقززة وبشعة دونها إبداء أي موقف نقدي تجاهها (من مثل حديثه في بداية الفصل الثامن عن الكيفية التي استولى بها أكاثوكل الصقلي على الحكم في سيراكوزا ببشاعة متناهية الدقة) يورد في السياق نفسه حديثاً عن فضل محبة الشعب لحاكمه وكرمه معه، ويستفيض في الحديث عن منافع هذه المحبة والكرم، فيقرن إعجابه الواضح بهذا الرجل الذي كان ابن صانع فخار فتحول أميراً، بوصفه له كرجل قاس وبربري، ويترك كلّ هذا للبحث عن سبب كون الشعب لم يثر عليه، ويجد هذا السبب في مسألة أبعد ما تكون عن المحبة والكرم نفسها، وهي كونه «أحسن» ارتكاب القتل⁷، ولا يجد ما يلومه عليه في كل هذا إلا أنه نسي في لحظة أنّ البربرية ليست مرغوبة لذاتها بل لتنتائجها، فيستنتج أنّ خطأه لم يكن في البربرية ولا في الكرم، بل تجسّد كون هذا الحاكم سقط، في لحظة، في خطأ اعتماد «البربرية» في ذاتها. بهذا المعنى فإنّ الخير والشر عند ماكياڤيلي لا يحملان قيمة في ذاتهما، إذ هما مجرد أدوات ينبغي أن تستخدم دونها حرج «ماهوي»، وأن تستخدم على الخصوص في وقتها، وإلا ما كانت هناك من فائدة منهما⁸، هنا تصير أخلاق الحاكم وفضائله، وتصير الرذيلة والعنف

5- Maurice merleau- Ponty , signes , Gallimard, Paris, 1960, chapitre X, notes sur Machiavel.

6- الأمير، ص 81

7- نفسه، ص 54

8- نفسه، ص 55

عوض أن تكون السياسة فعلاً وفق معيار هو الأخلاق، نصير الأخلاق ذاتها «وسيلة» سياسية، فلا يتم فهمها إلا في إطار اقتصاد الوسيلة، ثم عوض أن نبحث للسياسة عن نموذج متعالٍ، نطرحها كفعل محايث لا نموذج يرد إليه، لأنّ العالم نفسه خالٍ من النماذج الكلّية والأوثان المتعالية التي يمكن أن نفرز إليها

مسألة سياسية، ينبغي أن تعتمد بحسب ما يضمن سير الحكم واستمراره⁹، وهذا المعنى هو ما نجده يتكرر في كل ثنايا نصه تقريباً، فالعنف ليس مرغوباً لذاته بل لنجاعته¹⁰، المسألة إذن لا علاقة لها بالنوايا والتصورات، فالنوايا الحسنة لا تطيل الحكم، بل تتعلق بإخضاع كلّ هذا لما يقتضيه الظرف¹¹، ومع ذلك فلا نتيجة مضمونة قبلياً، فالأعمال الصالحة قد تجلب الكراهية كالأعمال الشريرة تماماً، لهذا كان على الأمير الذي يريد أن يحافظ على ملكه أن يرتكب بعض الشرور¹²، لكن ليس هذا هو الأهم، الأهم هو «المقدار والتوقيت»، فقد تقتل مثلاً ولكن لا تستحوذ على المال، لأنّ الإنسان يمكن أن ينسى قتل أبيه لكنه لن ينسى الاستحواذ على ميراثه¹³، لهذا كذلك كانت الهيبة جيدة، لكن متى؟ ما لم تعقبها الكراهية، فأنت إن لم تستطع خلق الحب، فلا تخلق الكراهية، وهذا معيار الهيبة، فحب الناس أو كراهيتهم، وهنا أيضاً، ليس مطلوباً لذاته، بل هو مطلوب لإدامة الحكم¹⁴.

يتعجب القارئ من كلّ هذا الحديث، بل قد يجد فيه تناقضاً، فهو كما تقدّم يصف بأبشع ما يكون رذائل كثيرة ويمدحها، ثم يعرض محاسن كثيرة ويذمها، كلّ هذا بروح باردة، لكن العجب والحيرة ترتفع حين نفهم أنّ العلة في كلّ ذلك كما تقدم هو أننا مع مفكر لا يؤمن بـ«الأشياء» بل بمفعولات الأشياء، فالأشياء هي الأشياء، لا خير ولا شر، فلا ينبغي في السياسة أن نحكم على أي شيء في ذاته، إذ السياسة ليست مسألة رؤية قبلية وصور ثابتة، بل مسألة إطالة حكم، وهذا يتطلب استعمال كلّ شيء ونقيضه، لكن بمقدار. نحن هنا مع تصور «كيميائي» عن العالم والسياسة، فكلّ شيء مضر وكلّ شيء نافع، المسألة «كالسم والدواء» مسألة تدبير ومقادير، فلا الحاكم ولا أساليب الحكم باهيات، بل إنّ الشعب نفسه إن اعتبرناه ماهية وأسقطنا عليه حكماً قبلياً، تهنا عن مطلوب السياسة، وهذا خطأ كلّ تحليل قبلي في نظر ماكيافلي.

ضد الشعب. لأجل سعادته

اجتهد كثير من القراء في بيان التصور الذي يبنيه ماكيافلي عن الشعب، ومن ذلك أنهم حاولوا بيان التصور الميتافيزيقي الذي يقدمه الرجل عن ماهية الإنسان، كونه مثلاً ذنباً وشريراً بطبعه، ومن ذلك قوله في جملته المعروفة: إنّ الشعب قطع من الذئب، لذلك وجب على الحاكم أن يكون كائنًا عجيباً برأسين: رأس إنسان ورأس حيوان؛ ورأس الحيوان نفسه ينبغي أن يحمل وجه أسد ووجه ثعلب، أسد لتخافه الذئب، وثعلب ليعرف كيف يتفادى الفخاخ¹⁵، بيد أنه يبدو لنا أنّ همّ الرجل لم يكن هو هذا، إذ لم يكن شاغله أن يقدم تصوراً ميتافيزيقياً عن ماهية الإنسان، ومن ثمّة الشعب، فتماشياً مع منطق المحايث و«الطبي» في التحليل، كلّ ما كان يسعى إليه هو بيان كيفية

9 - نفسه، ص 81

10 - نفسه، ص 46

11 - نفسه، ص 16، 17

12 - نفسه، ص 97

13 - نفسه، ص 87

14 - نفسه، ص 23

15 - نفسه، ص 90 - 91

التعامل مع الشعب حسب كل وضع، فالتقلب والتحوّل والظرفية هي الثابت الوحيد في السياسة، لهذا يبدو لنا أنّ التأويل الذي يذهب للبحث عن تصورات «مفهومية» عن الشعب لا يترجّح، أو على الأقل أنّ أدلته غير كافية، بل إنّ ما كافي لي نفسه لا يستعمل كلمة الشعب إلا قليلاً، ويستعيز عنها بكلمة الناس في الغالب، ولأنّ الناس لا طبيعة ثابتة لهم، فإننا نجد يرحح أشياء في حين، ثم يدعو لتركها في أحيان أخرى، فالمسألة لا تحتل «مواقف» بها أنّ الشعب ليست له «طبيعة» ثابتة، وهو لأجل هذا يعدد الأمثلة ليبين كيف أنّ الفعل الذي يكون سليماً في بعض الأوضاع لا يكون كذلك في بعضها الآخر، فهو من جهة يدعو الأمير لأن يبدو عفيفاً، لأنّ الناس تحب الأمير الذي لا يفصح رذائله¹⁶، وأنّ يجتهد للانتقام لهذا الشعب من ظالمه (يمثل لذلك بفرانثيسكو سفوتزا الدوق بن الإسكندر السادس، وكيف شطر واليه روميو أمام الناس نصفين بعد أن ضمن له ولاء الناس بالعنف)¹⁷؛ وفي الآن نفسه يدعو لأن يظهر أقصى درجات الشراسة معه، وألا يصون العهد مع الناس، لأنّ الأفعال لا تقاس ببناء الناس عليها بل بالفائدة منها¹⁸، وليس عليه أن يخشى من ذلك شيئاً، لأنّ الناس تنسى بسهولة¹⁹، لهذا ينبغي أن يوالهم أحياناً وأن يحسن استغلال حقدهم على حكاهم السابقين لاستمالتهم²⁰ أحياناً أخرى، وأن يبطش بهم أحياناً كثيرة، لكن كل هذا لا ينبغي أن يكون بدافع الحب فيهم أو الكراهية، فالشعب قد يكون حاجزاً أمام الحكم، كما قد يكون مطيةً للوصول إليه²¹، المسألة تقدر بظرفها دائماً، فمع شعب حديث العهد بالاحتلال مثلاً ينبغي للحاكم أن يداهن ويعايش المالك وفق نمط عيشهم بداية حتى يضمن الاستقرار، هكذا فلا ينبغي له أن يغيّر ما اعتاد عليه القوم خصوصاً مع أمم ديدنها الحرية²²، فالناس لا تتخلى عمّا اعتادته بسهولة²³؛ لكن بعد ذلك له أن يشتد عليهم وأن يجتهد في إضعافهم بتفريقهم بين المستعمرات، لأنّ الناس لا ثقة فيهم، إذ هم لا يساحون فيما تطلبه غرائزهم²⁴، فالشدة والقسوة هي ما يضمن الولاء، أكثر من الحب، حين تستقر الأمور.

فروابط الحب وجدانية أمّا روابط الهيبة فهادية²⁵، لكن في الآن نفسه هو محتاج لأن يبيّن كرمه وإحسانه إليهم ويلجّ عليه، وإن كان لا بدّ من الإجمام فالجرائم ينبغي أن ترتكب لحظة واحدة، أمّا الفوائد والعطايا فينبغي أن تقدّم جرعة جرعة لتثبيتها في الأذهان²⁶. فمن الجيد إذن للأمير أن يتصف بالصفات الحسنة، لكن الأجود أن يتخلى عنها عند الحاجة، فالسياسة مجال القوى، وفي سبيل ذلك يصير كل شيء وسيلة بما في ذلك الأخلاق، إذ الأخلاق كالقلاع والأسلحة تستعمل بحسب الحاجة²⁷ ولا عيب في ذلك فالناس تحترم من يحقق بالقوة رغباته ويفرضها على الغير.

16 - نفسه، ص 22

17 - نفسه، ص 46-47

18 - نفسه، ص 89

19 - نفسه، ص 22

20 - نفسه، ص 26

21 - نفسه، ص 56

22 - نفسه، ص 24

23 - نفسه، ص 37

24 - نفسه، ص 57

25 - نفسه، ص 77

26 - نفسه، ص 55

27 - نفسه، ص 105

**من الجيد للأمير أن يتصف بالصفات
الحسنة، لكن الأجود أن يتخلى عنها عند
الحاجة، فالسياسة مجال القوى، وفي سبيل
ذلك يصير كل شيء وسيلة بما في ذلك
الأخلاق، إذ الأخلاق كالقلاع والأسلحة
تستعمل بحسب الحاجة ولا عيب في
ذلك فالناس تحترم من يحقق بالقوة رغباته
ويفرضها على الغير**

نحن هنا بحسب ما يبدو أمام موقف «يميني» ورجعي عن معنى الحكم، ولعل هذا يتبدى أكثر عندما يتحدث ماكيافيل عن الثورات وينتقدها بشكل تام بدعوى أنه ليس من المضمون أن تأتي هذه الثورات بما هو أحسن²⁸، وقد يكون هذا الحكم على ماكيافيلي صائباً من نواحي كثيرة، لكن هذا ليس هو الأهم في نظرنا، الأهم كما تقدم هو التنبيه إلى هذا التصور الظرفي عن طبيعة السياسة والناس حكاماً ومحكومين، وتحرره من كل نظرة «ميتافيزيقية» عن العالم، فنحن هنا أمام «ممارس» طبيب، يبحث عن المقادير والجرعات التي تناسب كل حالة، وهنا أيضاً، كما في الطب، وكما يقول هو نفسه أيضاً، كلما كان التشخيص مبكراً سهل العلاج والعكس²⁹، هكذا فالحاكم إن لم يكن له أن يحب شعبه فلا

ينبغي له أن يكرهه، لأن الكراهية تعمي، بل الواجب أن يصل لتركيبة من الخصال الحسنة والقبیحة التي تضمن استمراره في الحكم³⁰، فالأمر مع الحكم كما في كل شيء لا يحمل أي تصور في ذاته، فالعالم كاووس قوى وصراع إرادات ورغبات، وهذا طبيعي لأن «الرغبة في تملك الأشياء أمر طبيعي وعادي جداً»، «ومن ينجح في تحقيق رغباته يمدحه الناس ولا يلومونه»³¹.

العالم كرمية نرد

مما يثير في خطاب ماكيافيلي هو إلحاحه في كل مرة على عنصر الحظ، فهو كلما ذكر شيئاً للأمير أعقبه بذكر الحظ، بل هو يفرد فصلاً كاملاً³² لهذا الأمر تأكيداً له، وكأنه يريد أن يذكرنا، بين ثنايا كلامه، أنه لا شيء متعالياً في السياسة لنستند إليه، ولا إرادة سامية ترعى كل ما هو قائم وتضمن توافق أحكامنا مع العالم، فالعالم مفتوح للصراع المطلق، فما يبقى إلا فعل ما يجب وتوخي الحذر وحسن البخت، إذ هناك، مهما حرصنا، هامش لا يمكننا التحكم فيه يحمل عنده مسمى «سوء الحظ الشديد»³³، هكذا فهو حتى عندما يعرض لبعض أمثلة الحكام من أحسنوا البلاء وفشلوا، فهو لا يجد لهم ما يلومهم عليه إلا سوء الطالع، كذلك يقول إنه عندما يراجع أعمال الدوق الإيطالي الشهير فالنتينو³⁴، فإنه لا يجد ما يلومه عليه إلا سوء الحظ، بل هو يذهب في لحظة لأكثر من هذا فيهدم كل ما ضرب من أمثلة سابقة وما قدمه من أفكار حين يقول إنه ليس على أي حاكم تقليد من سبقه، إذ ليست هناك وصفة جاهزة، لأن عوامل عدة تتداخل في فترة الحكم الواحدة³⁵، وليس هناك من شيء يبقى في منأى عن سوء الحظ والطالع.

28 - نفسه، ص 23

29 - نفسه، ص 27

30 - نفسه، ص 49

31 - نفسه، ص 29

32 - نفسه، الفصل الخامس والعشرون «دور الحظ في العلاقات البشرية وكيف يمكن التصدي له».

33 - نفسه، ص 44

34 - انظر الفصل السابع، والمقصود هو الدوق والأمير سيزار بورجيا،

César Borgia, (Il Valentino), 1475, 1507.

35 - نفسه، الفصل 19، حيث يقدم أمثلة كثيرة من تاريخ الإمبراطورية الرومانية وحكامها.

من أهم عناصر الرؤية المجردة من الوهم والطوبى هذه، الواعية بطبيعة العالم في ذاته من حيث هو صراع قوى، أن الرجل حتى عند تحليله الأمور المتعلقة بالدين والنماذج التي يسوقها من النصوص المقدسة، يظل يلجّ على القوة فيصلاً، هكذا فالدين أيضاً عنده ليس مسألة معجزات³⁶، بل هو مسألة إرادة قوة، فالدين في عمقه يبقى مسألة سياسية، وهكذا فموسى هو في العمق رجل سياسة مثله قورش تماماً، حتى وإن كان قد استدرك وقال فيما بعد إنه ليس من حقنا قول هذا³⁷، فإنه سيكتب بعدها بقليل إنه لولا كون اليهود مضطهدين «سيكولوجياً» لما استطاع موسى نفسه الهيمنة عليهم³⁸، فموسى كقورش وروميلوس لم يكونوا، لولا السلاح، ليستطيعوا الانتصار، لهذا كان الأنبياء المسلحون ينجحون أكثر من غير المسلحين، ودليله في ذلك النبي شاؤول في الكتاب المقدس وخبرته الحربية واجتهاده في اختيار السلاح³⁹.

تزكية للرؤية نفسها يعمد ماكيافلي، حين يتجرد للحديث عن الكنيسة، إلى تحليلها باعتبارها قوة سياسية لا علاقة لها بأي شيء متعال، ويضرب المثل لذلك بملك فرنسا الذي أحسن استعمال الكنيسة ضد خصومه، بأن قوى من «سلطتها» واستغلها في مغالبة الإسبان والإيطاليين، لهذا ينبغي على الأمير أن يجعل من سلطة الباباوات شيئاً يقع تحت سيطرته⁴⁰، وهذا ما تعلمنا تجارب التاريخ كلها. السلطة الدينية هنا تتقدم مع ماكيافلي كأداة سياسية، والنصوص المقدسة من حكايات الأنبياء وأعمالهم تتقدم «كتاريخ»، فالرسل المقدسون يردون مع الحكام الآخرين أحياناً وأشراً في الإطار نفسه، ففي عرف ماكيافلي - المؤرخ قبل كل شيء - كل الأمور ترد للتاريخ وترد للحرب التي هي أم الجميع بحسب قول الفيلسوف اليوناني القديم؛ التاريخ من حيث هو مقصلة الأوهام ورحاها التي تعرك بثقالها أحلام الجميع؛ الحرب من حيث هي الوضع الطبيعي الدائم لمن أراد هذا الأمر كله (السياسة)، لهذا كان على كل من يريد الحكم أن يصرّف غايته ومعرفته واهتمامه للحرب وحدها وفي كل الأوقات⁴¹، إن لم يكن «فعالاً» فاستعداداً على الأقل، فمن يريد السلم يستعدّ للحرب.

نحن نرى بوضوح هنا أننا مع مفكر تراجيدي، تماماً كما كان قبله في سياق فلسفي خالص، لوكريس أو ديمقريطس، أو كما سيكون بعده هوبس وسبينوزا ونيتشة، مفكر تنبّه إلى أن العالم إرادة قوة، وأن الأمور هي هكذا لا تدعو للعجب، لهذا فقد جمع في اسمه كلّ علامات الكراهية والمقت، تماماً كما جمعها قبله أولئك ومن بعده هؤلاء، والعلة في ذلك أن هذه هي طبيعة الأشياء، فواهم من يأنس لطيبة أولى أو أصلية في أي شيء بما فيه الناس، فقدر الناس أنهم لا يحبون الحقيقة إلا قليلاً، ولا يحبون من يشوش على عاداتهم الراسخة في الفهم، كما قال هو نفسه مرّة⁴².

36 - نفسه، ص 27

37 - نفسه، ص 38

38 - نفسها

39 - نفسه، ص 74

40 - نفسه، ص 50

41 - نفسه، ص 77

42 - نفسه، ص 32

مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

المقدّس الكلياني وموت الكتاب

نور الدين الزاهي*

ليس من الصعب على متتبع تغيرات العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات المركبة إسلامياً وعربياً، بوصفها المهيمنة على الدولة والقوانين والمؤسسات، أن يسجل افتقاد المجالين معاً (الديني والسياسي) لمرجعية الكتاب. لم يعد فاعلو المجال السياسي يمتحون من نظريات فكرية - إيديولوجية تمكنهم من مناظرة ومطارحة الفاعلين الدينيين - السياسيين فيما يقدمون داخل المجال السياسي. والأمر نفسه يعيشه أهل الدين الحركيون. لا أفكار كلامية أو أطروحات لاهوتية مضادة تفتح النقاش العمومي حول ما تعيشه المجالات السياسية من اكتساح للبلاغة المدنية والحقوقية المؤسسة لقيم الحق والمساواة والكرامة والحرية والمشاركة والإشراك، لا أطروحات من هذا الطرف قادرة على مجادلة أسس وعلا تقهقر المرجعيات الدينية المؤسسة واتساع رقعة ووزن الفعل الديني السياسي، ولا أطروحات من الطرف الآخر قادرة على مجادلة أسس وعلا تقهقر المرجعيات الفكرية والإيديولوجية المؤسسة للفعل السياسي، وفي الحين ذاته اندلاع الثورات والاحتجاجات الكبرى في المجتمعات العربية التي ما زالت تهيكّل الحقول السياسية وتتموج بمكوناتها لحدود الآن.

لم تعد العلاقة بين الديني والسياسي تحيا داخل دائرة التضاد بين استراتيجيات التفسير والتأويل للمرجعيات المؤسسة سواء كانت دينية أو نظرية سياسية وفلسفية. لقد فقد الدين كلاميه، وفقدت السياسة إيديولوجيها. لم تعد المكتبة بوصفها محكمة العقل مجادلة للمسجد رمز محكمة النقل والشرع. ومثلما سطع نجم الداعية المفتي مقابل الفقيه العالم، قابله سطوع نجم رجل السياسة داعية التقنية - الانتخابية، مقابل السياسي المناضل المنخرط عن فكرة وقناعة. هي إذن لحظة موت مرجعية الكتاب.

ليست مرجعيات السياسة مقدّسة، ولا يمكنها أن تكون كذلك، لذلك فموتها قابل للتفسير والتبرير، لكن أن يموت الكتاب المقدّس بهوامشه وشروحاته على يد أهله، فذاك ما يحتاج إلى جهد التفسير والبحث والتأويل.

يقدم الباحث أوليفي رواف فكرة كبرى مُفسّرة لفعل موت الكتاب منطوقها تعويض الكتاب المقدّس كمرجعية للفعل، بالجهل المقدّس كمحفز ودافع للفعل. يقول بهذا الصدد: «الظاهرة الرئيسية في هاته التحولات هي الانفصال بين الديني والثقافة، أي إنّ الأديان تجتذب الأتباع من خارج الثقافات المترنة بها تقليدياً، أو ذات تأثير على صعيد فقدان الهوية الثقافية غير متنوع بثقافة: إنها تنأى بنفسها عن كل الثقافات المكتنفة، المعتربة دنيوية جداً، لا بل وثنية حتى، من غير أن تغدو مع ذلك هي المروجة للثقافات الجديدة»¹.

لم يعد الديني يقدّم الآن معرفة، بل أصبح ينبذ كل معرفة ولو كانت دينية. كلام الله كي يصل لم يعد في حاجة لكتاب، بل فقط لكلام حيّ عابر في الحلم أو اليقظة². إلغاء الكتاب وإلغاء اللغة الرمزية الحاملة للكتاب من طرف الدينيين الجدد أصحاب الأمر والإمارة، لصالح كلام النهار أو الليل «هو بلا ريب أكمل مثال على الجهل المقدّس»³.

1- أوليفي رواف، الجهل المقدّس: زمن دين بدون ثقافة. ترجمة صالح الأشقر، الطبعة الأولى، 2012م، ص: 36.

2- المرجع نفسه، الصفحة، 228.

3- المرجع نفسه، الصفحة، 229.

لم يعد الديني يقدّم الآن معرفة، بل أصبح
ينبذ كل معرفة ولو كانت دينية. كلام الله كي
يصل لم يعد في حاجة لكتاب، بل فقط لكلام
حيّ عابر في الحلم أو اليقظة. إلغاء الكتاب
وإلغاء اللغة الرمزية الحاملة للكتاب من
طرف الدينين الجدد أصحاب الأمر والإمارة،
لصالح كلام النهار أو الليل «هو بلا ريب
أكمل مثال على الجهل المقدّس».

توارى الخطاب الصوفي «العالم» وحثّ معه مساهمات وتدخلات
صوفية الزوايا والطرق، ومع تواربها أقل البعد الرمزي للكتاب،
ومات غناه المفترض. ليس الصوفية أهل كتاب، بل أهل إشارات
ورموز، ولذلك تعرضوا يوم كان الكتاب محط مطارحات بين
مؤوليهِ المتعارضين لهجوم مزدوج: هجوم ممن اعتبروا الكتاب
مقدّساً، بكونهم أهل حال وبدعة، وآخرون ممن يرون أنّ الكتاب
مقدّس لذلك يجب إبعاده عن العالم الدنيوي الجماعي، بكونهم
مخدرى عقول وأصحاب شطحات لا فائدة عقلانية من ورائها⁴.
لم يتبق من الكتاب لا الكتاب ولا عمقه وغناه الرمزي المفترض.
غادرنا كمجتمعات استراتيجية التأويل لنلج استراتيجية التنفيذ،
خرجنا من دائرة نظام الفكر لنلج دائرة نظام الفعل⁵. نظام الفعل

ستسعد له العلوم الاجتماعية، لأنها ستكسب أخيراً مجالاً استثمارياً جديداً. موت الكتاب سيتم تأيينه في جسد المعتقدين به، وستحول
إشكالية الدين والسياسة من علاقة تناحرية وتفاوضية، حسب موازين القوى الفكرية والمجتمعية بين التأويلات، إلى رصد إمبيرقي
لشيء جديد ومغاير اسمه التدين. الدين ليس هو التدين. الدين لا يمكن رصده علمياً - تجريبياً، في حين يمكن رصد التدين بأدوات
العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأنه يتعلق بكيفية ممارسة جماعة ما لاعتقاداتها داخل نمط عيشها الجماعي اليومي وشعائرها وطقوسها في
حياتها الملموسة. الدين الذي يمكن الحديث عنه علمياً هو ما يعلنه ويظهره جسد الفرد والجماعة في نوع اللباس وطرق الصلاة والجنّازة
والعرس والختان وطهارة الجسد... هو المقدس في شكله الطقوسي والشعائري الذي بإمكانه أن يميّننا علمياً عن درجات تدين المجتمع،
وعن قوة حضور الدين في المجتمع، وعن ضرورة مراجعاتنا لأسئلة الدين والهوية والتميز والحرية... وهي كلها أشياء يهتم بها رجل
السياسة داعية التقنية الانتخابية، ويبني عليها أفكاره الصغرى الفرحة.

التدين الآن هو ما يراقبه ويتتبع أخباره رجل السياسة، المسألة في نهاية المطاف انتخابية - تقنية، وليست مجتمعية - ديموقراطية. بقدر
عدد المتدينين في المجتمع يجب تلطيف درجات التفاوض مع الطقوس والشعائر الدينية. الطقوس الدينية ليست مضرّة كأفكار الدينية،
إنها تسري مع سريان حياة الجماعة. الجنّازة الدينية والعرس والختان والإرث وسلام المصافحة ليس لها فعل جوهري. هي طقوس في
النهاية، والطقوس هي حُمة كلّ جماعة إنسانية.

انغرس الديني مع موت الكتاب في التدين الطقوسي، وأصبح الرمز الديني رمزاً جسدياً يعلن الظهور التمييزي في اليومي. هي موازين
القوى بلغة الداعية المفتي ورجل السياسة التقني. الكتاب الذي كنا نختلف عليه دُفن، والآن لن نختلف حول بلاغة الديموقراطية.
الآن نحن في صراع حول المجتمع. حق المرأة في التعليم لا خلاف حوله، لكن من حق الفتاة أن ترتدي حجابها وأن تجالس الفتيات في
صفها. الإجهاض حرام لأنّ الحق في الحياة تضمنه حقوق الإنسان. حق التصويت والترشيح مضمون لكل المواطنين لأنهم سواسية أمام
القانون. التحكيم يكون لصناديق الاقتراع.

خروج الدين من دائرته وولوجه مجال التدين رفع الفروقات بين الدين والسياسة. كلّ شيء أصبح سياسة ودينياً في الآن نفسه بالنسبة
لرجل السياسة داعية التقنية الانتخابية وداعية الدين الطقوسي. أصبحت الديموقراطية لغة مشتركة بين الداعية الإسلامي في تركيا

4 - نورالدين الزاهي، الهوية بين القدسي والصوفي، مجلة مواقف، عدد 69، 1992م

5 - للتوسع أكثر يمكن الرجوع إلى نورالدين الزاهي، المقدّس والمجتمع، إفريقيا الشرق، 2011م

والنهضوي الإسلامي في تونس والتنموي العدالي في المغرب ورجل السياسة التقني. لم تعد المرجعيات ذات أهمية في ظل موت الكتاب. اللعبة الديمقراطية الانتخابية موطن اتفاق، لكن بأية مرجعية؟ إلهية أم إنسانية؟ طبيعية أم ثقافية، بأي ثمن ومدىونية على مستقبل الذين ينتظرون في أرحام القادمين؟⁶

التواطؤ والتفاوض الصامت على الموت المتوحش للكتاب بين السياسي التقني والداعية المفتي والعلوم الاجتماعية لم يسمح لهم جميعاً باستباق التحولات التي سيعرفها الديني - السياسي. أضمر الفاعل السياسي والفاعل الديني - السياسي عن جهل قوة رفع الدين الكتابي إلى مرتبة السمو الشخصي (ما يسميه عبد الله العروي «العلمانية»)⁷ وأضمرت العلوم الاجتماعية عند أهل المغرب والمشرق، عن قصد واع أو جاهل، المرجعية الفرويدية في مقارنة المسألة الدينية.

مع ثلاثينيات القرن الماضي حرّم تدريس المنطق وعلم الكلام وعلم الفلك وعلوم دينية أخرى في جامعة القرويين، وبعد الاستقلال الدبر حُرمت الجامعات المغربية من تدريس العلوم الاجتماعية الأساسية، وبعد إصرار وتعب نخبة من المفكرين على إنشاء معهد خاص بالسوسيولوجيا تدرس تحت يافته العلوم الاجتماعية المتنوعة، تمّ خنقه قسراً ومحوه من الخريطة العلمية. وبعد استعادة الجامعة والمعاهد العلمية المغربية أنفاسها فتحت شعب العلوم الاجتماعية المتعددة مع منع غامض للأثروبولوجيا، ورفض واضح ومعلن للتحليل النفسي. تتدخل الأثروبولوجيا الاجتماعية في تعرية التراتبات والبنى القبلية والثقافية المؤثرة لحظوة الأعيان في القرى والحوضر، مثلما تفتح الأثروبولوجيا الثقافية على أسئلة المقدسات السياسية والثقافية المؤسسة لديمومة التسلط والاستبداد داخل الدولة والتنظيمات السياسية والمدنية⁸. قد يفهم الباحث أمر إرجاء الأثروبولوجيا بحجة موروثها الاستعماري، لكن إقصاء التحليل النفسي لا يجد له من تبرير سوى في كون مقارنته للمسألة الدينية تعتبر المقاربة العلمية الأكثر راديكالية ونقدية. (التحليل النفسي الذي ظلّ يلقتن لطلبة علم النفس بالجامعات المغربية لم يحتضن أبداً رأي التحليل النفسي الفرويدي في المسألة الدينية).

ما الذي يعلمنا إياه التحليل النفسي عن المعتقد والإحساس الدينيين؟ لم يكن كارل ماركس بالفيلسوف البسيط حينما قارب المسألة الدينية بكونها مسألة وعي خاطئ ومقلوب وزائف⁹. بحكم أنه زعزع الخلط الحاصل بين ما ينتمي لدائرة الوعي والقصد والعقل وما يتلبس بلباسهم. فإذا كان الدين ينتمي لمجال الوعي فإنه يدخل في الوعي قلباً وزيفاً وخطأ تكون له انتكاسات كبرى على كيفية تحقيق الكائن الإنساني لوجوده. يقول ماركس: «الدين هو التحقيق الوهمي للكائن الإنساني»¹⁰. بمفهوم الوهم ينزل ماركس الدين من تفسيره بما يجول في الشعور والوعي إلى ما هو تحت ذلك، إلى أساسه التحتي المادي والتاريخي. إنزال الدين والشعور الديني إلى ما تحت الوعي وتفسيره بذلك هو ما يجعل قراءة ماركس ضرورية لفهم قوة التحليل الفرويدي وراديكاليته.

لا ينعت فرويد الديانة بالخطأ أو الزيف ولكن يستعمل مفهوم الوهم، الديانة وهم. وبما أنّ استراتيجية التحليل النفسي العلمية هي الكشف عن أوهام النفس الإنسانية فإنّ التقاءه في طريق تحليله للظواهر الإنسانية بالمعتقد الديني لا مفر منه. يعتبر فرويد في كتابه «مستقبل وهم» الأفكار الدينية أوهاماً، أي تحقيقاً للرغبات الإنسانية الأكثر عتاقة وقوة وضغطاً. إنّ سر قوة هذه الأفكار كامن في قوة هاته الرغبات. في هذا السياق يميز فرويد الوهم عن الخطأ قائلاً: «ليس الوهم والخطأ شيئاً واحداً. ما يميز الوهم هو كونه مشتقاً من

6- للاستزادة المعرفية يمكن الرجوع إلى محاضرة المفكر عبد الله العروي، المواطنة والمساهمة والمجاورة، أقيمت بالمكتبة الوطنية بالرباط، 2014م.

7- عبد الله العروي، السنّة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، 2008م، ص 210-211.

8- للمزيد يمكن الرجوع إلى نور الدين الزاهي، المدخل لعلم الاجتماع المغربي، منشورات مجلة وجهة نظر 2011م.

9- ماركس - إنجلز، نصوص حول الدين، دار الطليعة، بيروت، ص: 33

10- المرجع نفسه، ص 36

**خروج الدين من دائرته ولوجه مجال
التدين رفع الفروقات بين الدين والسياسة.
كلّ شيء أصبح سياسة وديناً في الآن
نفسه بالنسبة لرجل السياسة داعية التقنية
الانتخابية وداعية الدين الطقوسي. أصبحت
الديموقراطية لغة مشتركة بين الداعية
الإسلامي ورجل السياسة التقنوي. لم تعد
المرجعيات ذات أهمية في ظل موت الكتاب.**

الرغبات الإنسانية. إنه قريب من فكرة الهذيان، لكنه مميز عنها. الهذيان يوجد على طرف النقيض من الواقع، في حين أنّ الوهم ليس خاطئاً بالضرورة، أو غير قابل للتحقيق، أو متناقض مع الواقع¹¹.

خصائص الوهم هاته هي ما يميز المقاربة الفرويدية للدين عن الماركسية، ويجعل الدين كما يسجل ذلك بول ريكور وهو يحاور فرويد ينبع من سيمياء الرغبة وليس المعرفة أو الوعي، ومن ثم تكون مهمته إشباع وملء وشحن رغبة لا واعية¹². في صلب مهمة الدين هذه تكمن كل نقاط ضعف وخطورة الدين (قوة التخدير والتبريد وشد الوعي إلى الخلف والتي كشف ماركس عن

أهم مواطنها)، وكذلك سر قوة الدين في تحقيق نجاحاته وديموته (قوة التجيش وال جذب والاستقطاب والتهيج التي لم يرها ماركس بكل عدته النقدية). تمفصل قوة الدين وضعفه هو المنطقة التي كشف عنها فرويد بكل دقة وعمق، وربما لذلك يكون فرويد أقرب العلماء لتفسير ما يحدثه المعتقد الديني الآن في حياة الأفراد والمجتمعات. تكمن قوة الدين حسب سيغموند فرويد في كونه يشبع الفضول، هذا الذي نعته باسكال بمرض الإنسان الرئيس، عبر منح صورة واضحة عن الخلق وأصل الكون ومنتهاه. ويمنح رغبة الحماية إشباعها عبر عرض الحماية الإلهية بوصفها حماية ضد جبروت الطبيعة وجبروت كلّ قوى المجتمع الظالم. مثلما يعرض قوة الدعم في المحن عبر التسامي ويكون الأمر في هذا المستوى منتجاً للفن وما شابهه، لكن أيضاً بواسطة التماهي مع الآباء الرمزيين من أبطال السير المقدسة والبطولات التاريخية والخيالية. ويشترط كل هاته العروض الاستهامية بقواعد سلوكية وأخلاقية صارمة تضبطها آليات التحليل والتحرير. كل ذلك مقابل منح العرض النهائي للسعادة الأخرى والأبدية¹³.

بمجمّل هذه العروض التي تقدمها الديانة، تكون حسب سيغموند فرويد المؤسسة الرمزية الوحيدة التي تؤمن للفرد والجماعة عروضاً لا تستطيع تأمينها أية مؤسسة جمعية أخرى سواء كانت علمية أو اجتماعية أو سياسية. وفي ذلك تكمن قوة جذبها وتجيئها، وفي الآن نفسه ضعفها الكامن في مخاطرها على الفرد والجماعة الإنسانية. بقدر ما تُقدّم الديانة، كما يقول فرويد، عرض «الراحة المريحة لنفس الفرد، وهو يرى كيف حلت تناقضات حياته الطفولية النابعة من المركب أو العقدة الأبوية (والتي لا تحل أبداً) ورفعت لتحل محلها أجوبة وحلول مُرضية للجميع»¹⁴ بقدر ما تخنطه في وضعية الإعاقة والتقهقر النفسي والجنسي والمعرفي. يمنح فرويد مثال التربية الدينية في المدارس ويقول عنها: إننا حينما نفرض على الطفل مادة التربية الدينية وهو في سن لا تسمح له بفهم وتحمل ثقل معتقداتها ومعانيها وتهديداتها بالعقاب، فإننا نحكم على هذا الطفل في مرحلة استيقاظ فضوله المعرفي بأن لا يسأل أو يجادل، على اعتبار أنّ تلك المعتقدات قد أصبحت غير قابلة للنقد والسؤال والتشكيك، وهو ما يعيق انفتاحه على سؤال الحقيقة والجسد والنفس¹⁵.

11- S.Freud. L'avenir d'une illusion. PUF. 1971. p 37

12- P. Ricoeur. De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris. Seuil. 1965. p. 230

13- S.Freud. Nouvelles Conférences sur la psychanalyse. Septième conférence. tr. A. Berman. Gallimard. 1936. P. 240

14- S.Freud. L'avenir d'une illusion. Op.cit. p. 44

15- Ibidem

لم تتوقف تحليلات فرويد للظاهرة النفسية عند حدودها الفردية، بل تخطتها لمعالجة الظواهر الجماعية والمجتمعية. وفي ذلك ما يجعله مرجعية للعلوم الاجتماعية، سوسيولوجية كانت أو أنثروبولوجية أو سياسية.

ليست الديانة وهماً يستدعيه فعل إشباع رغبات فردية دفيئة وعتيقة فقط، بل إنها أيضاً ظاهرة اعتقاد جماعي وجمعي، وهو ما يجعلها متأخية مع الإيديولوجيا وعلى علاقة مع عودة المكبوت. وككل إيديولوجيا كُليانية تجعل الديانة أفراد الجماعة يبايعون مثالات كبرى ويضعون أعناقهم في خدمتها والدفاع عنها والتضحية لأجلها والتضحية بمن يضادها. خاصية تستدعي عدم التسامح مع كل من وضع موضع شك أو سؤال المبادئ المعروضة كأساس موحد للجماعة وحامي حياتها المتناسكة. بل أكثر من ذلك لا يتم انتظار حدوث التشكيك والتساؤل، بل للديانة في بعدها الإيديولوجي آلية الدفاع الاستباقي والقبلي ضد كل الأفكار والتمثيلات التي تستهدف سؤال الحقيقة، وهو ما يُؤلّد الخوف القبلي من كل معرفة تتغيا الحقيقة، ولو كانت معرفة لاهوتية أو كلامية. ولذلك يعتبر فرويد الأفكار الدينية خطراً يهدد بتقهقر الإنسانية في بحثها العلمي عن الحقيقة¹⁶.

لا تهدد الديانة، حسب فرويد، البحث العلمي فقط، بل أيضاً العيش الإنساني. فالديانة بقدر ما تخاف سؤال الحقيقة تخاف سؤال الحرية. وبسبب ذلك تعمل على توسيع دائرة التحريم لتشمل العيش الاجتماعي. «التأسيس الاجتماعي للتحريم الثقافي» هو أخطر أشكال التماس بين الديانة والمجتمع، حيث يخرج التحريم من الكتاب ليعمم على المجتمع. وبتعميم التحريم في المجتمع يكون الدين قد فقد كليتة كتابه المقدس، وفضل عوضاً عنه أشخاصاً يشترعون باسمه الغائب لما يمكن تسميته بالمقدس الكلياني.

مصدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

سياسات الصداقة

جاك دريدا

ترجمة: فتحي المسكيني*

«حتى الغائبون هم، عندئذ، حاضرون [...] وما هو أصعب في القول، الموتى أحياء...».

« Quocirca et absentes adsunt [...] et, quod difficilium dictum est, mortui vivunt... »

Cicéron, Laelius de Amicitia

توطئة:

هذا البحث يشبه تصديراً طويلاً. قد يكون على الأرجح توطئة لكتاب أحبّ أن أكتبه يوماً ما. في شكله الحالي، الذي هو مفتوح بنداء يقول « (أه يا أصدقائي [...])»، هو له إذن شكل المخاطبة، مخاطبة مجازف بها، من دون أدنى طمأنة، أثناء ما كان فقط الحصة الأولى من ندوة قمنا بها تحت عنوان سياسات الصداقة، سنة 1988-1989. وإنّ المسيرة التي تقطعها مثل هذه المقدمة تمتدّ هنا على نحو جدّ واسع، بلا ريب، لكنّها محترمة بشكل صارم طيلة الحجاج الخاص بها، خطوة خطوة، في تقاطيعها، في خطاطتها المنطقية كما في أغلب مراجعها. وذلك ما يفسّر، إذا ما لم يكن مبرّراً، أنّ القول قد أخذ شكل أفعال الشروع¹: فهو تمهيدي بدل أن يكون برنامجياً.

أرجو أن أعدّ لاحقاً نشر مجموعة من أعمال الندوات التي ضمنها تنخرط هذه الندوة وتجذب مكانها، على نحو أوسع من حصة الافتتاح هذه، بحيث هي تفترض فيها مقدّماتها وأفقها الخاص. وهكذا فإنّ الندوات التي تسبقها مباشرة، وربما ليس بلا فائدة أن نذكر هنا بهذا التسلسل، هي قد اهتمّت بمسائل الجنسية والنزعة القومية الفلسفتين. (1. أمة، جنسية، قومية [1983-1984]، 2. ناموس، لوغوس، توبوس [1984-1985]، 3. كانط، اليهودي، الألماني [1986-1987]) وأكل الآخر (خطايبات أكل لحوم البشر) [1987-1988]. أمّا الندوات التي جاءت بعده فقد دارت حول قضايا المسؤولية من خلال تجربة السرّ وتجربة الشهادة² [1989-1993].

وإذا أنا، اصطناعاً أو تجريباً، انتزعت واحدة من هذه الحصص العديدة، والأولى منها فقط في الوقت الحاضر، فذلك لأئها، لأسباب عرضية في الظاهر، سوف تتيح الفرصة لبعض المحاضرات. وفضلاً عن ذلك، فهي قد سبق أن نُشرت بعدد في الخارج في صيغ مختلفة بعض الشيء وعلى العموم في صيغ مختصرة. وذلك هو أيضاً حال النص الذي أُضيف إليها في شكل ضميمّة، أذن هيدغر³. فهو ينتمي إلى المجموعة نفسها.

*مفكر ومترجم من تونس

1- inchoative

2- témoignage

3- Loreille de Heidegger

أثناء السنة الأكاديمية 1988-1989، كانت كلّ حصة تفتح على هذه الكلمات لمونتاني⁴، وهو يستشهد بقول مأثور عن أرسطو: «آه يا أصدقائي، لا يوجد أيّ صديق». وذلك حتى نقوم لاحقاً، أسبوعاً بعد أسبوع، بتجريب أصواته ونبراته وخطبه، ومن أجل أن نقوم بعد ذلك بإعادة بعث تأويله أو أن ندير تصوير مشاهدته⁵ كما حول نفسها. هذا النص بالذات يلعب من جديد، وقد أخذ وقته، هو يمثل حصّة واحدة. وهذا التمثيل يعيد بذلك أقلّ من فصل واحد، نحواً من المشهد الذي قبل المشهد الأول. شيء مختلف تماماً عن مشهد بدائي، بلا ريب، على الرغم من أن صورة⁶ الصديق، من حيث عودتها على هذا القدر من الانتظام تحت ملامح الأخ، وهو رهان حساس في هذا التحليل، إنّها يبدو أنّها تنتمي عفواً إلى تصوير⁷ عائلي وإخواني⁸، وبالتالي مركز بشكل ذكوري⁹، للعنصر السياسي.

لماذا يكون الصديق مثل أخ؟ لنحلم بصداقة تذهب فيها أبعد من هذا القرب الذي يوحي به المشارك لنا في الجنس¹⁰. فيما أبعد من القرابة، الأكثر طبيعية كما الأقلّ طبيعيّة، عندما تترك توقيعتها، منذ الأصل، على الاسم كما على المرأة المضاعفة لهكذا زوجين. ولتسألونا عمّا يمكن أن تكون عندئذ السياسة التي من شأن هكذا «فيما أبعد من مبدأ الأخوة».

هل ستستحقّ أيضاً اسم «السياسة»؟

يسوغ السؤال نفسه بالنسبة إلى كلّ «الأنظمة السياسية»، من دون شك، لكنّه بلا ريب هو أكثر خطراً بالنسبة إلى ما نسميه الديمقراطية، إذا ما كنّا نفهم منها على الأقلّ اسم نظام ما، وهو، كما نعلم، شيء سيكون¹¹ دوماً إشكالياً.

نادراً ما يعلن مفهوم السياسي عن نفسه من دون بعض الانخراط للدولة في العائلة، من دون ما نسميه تخطيطية¹² النسب: الجذع¹³ والجنوسة¹⁴ أو النوع، والجنس¹⁵ (Geschlecht)، والدم والمولد، والطبيعة، والوطن القومي¹⁶ أهلي أو لا، أرضي¹⁷ أو لا. مرة أخرى، هو سؤال لا قرار له، عن (الفيزيس - phýsis). سؤال الكينونة، سؤال ما يظهر وكأنّه¹⁸ يوشك أن يولد، أن يفتح، أن يدفع أو أن ينمو، أن ينتج من حيث ما ينتج نفسه. الحياة، أليس كذلك؟ إنّها على هذا النحو يظنّ المرء أنّه يتعرّف إليها.

4- Montaigne

5- scénographie . - فن تصوير المشاهد أو المناظر على الركح .

6- figure

7- configuration

8- fraternaliste

9- androcentrée

10- congénère

11- aura tj été

12- schématique

13- souche

14 - genre

15 - sexe

16 - nation

17 - tellurique

18 - ce qui paraît à

إذا لم تقطع أية جدلية للدولة مع ما ترفعه¹⁹ ومع ما تتوقّف عليه (حياة العائلة والمجتمع المدني)، وإذا كان السياسي لا يردّ أبداً هذا الانخراط إلى النسل العائلي، وإذا كان شعاراً جمهوري يكاد يجمع دوماً الأخوة مع المساواة ومع الحرية، فإنّ الديمقراطية، هي بدورها، نادراً ما تعيّن من دون الأخوية²⁰ أو الإخوانية²¹.

حرفياً أو من خلال صورة ما، ولكن لماذا هذه الصورة؟

نادراً ما تمثّلت الديمقراطية نفسها هي ذاتها من دون إمكانية ما يشبه دوماً على الأقل، متى ما أردنا أن ننزح قليلاً بنبرة هذا اللفظ، إمكانية ضرب ما من المؤاخاة²². (La phratriarchie) يمكن أن تضمّ أبناء العمّ والأخوات، لكن الضمّ، كما سنرى، يمكن أن يعني أيضاً التحييد. يمكن للضمّ أن يأمر بأن ننسى، مثلاً، بناء على «أحسن النوايا في هذا العالم»، أنّ الأخت لن توفّر أبداً مثلاً طبعاً²³ بالنسبة إلى مفهوم الأخوة. وإنّ ذلك يريد المرء أن يجعله طبعاً وإنّما ذلك هو جماع الأمر في التربية السياسية. ماذا يحدث عندما نريد أن نقدّر الأخت حقّ قدرها فنجعل من المرأة أختاً؟ ونجعل الأخت في مقام الأخ؟ هذا سؤال يمكن أن يكون واحداً من أسئلتنا الأكثر أهمية، حتى ولو أنّنا، لكوننا قد أسهينا في ذلك في مكان آخر، نحن سوف نتحاشى أن نستدعي هنا أنتيغون، هنا أيضاً كلّ أنتيغونات التاريخ، سواء أكانت طيبة أم لا لقصة الإخوة التي تُسرّد علينا منذ آلاف السنين.

ما لا يزال يربط اليوم أيضاً، واليوم ربما أكثر من أيّ وقت مضى، الديمقراطية²⁴ بالأخوة²⁵ هو شيء لا يرتدّ إذن دائماً، ليس بالضرورة، كما نعلم، إلى النظام الأبوي²⁶ الذي يبدأ الإخوة في الحلم بنهايته. إنّ النظام الأبوي لا يكفّ أبداً عن الابتداء بهذا الحلم. وهذه النهاية ستواصل بلا نهاية إدخال الوسواس على هذا المبدأ.

على هذا المبدأ، دوماً، يكون الواحد عنفاً ويحفظ نفسه من الغير.

قد يجب علينا إذن أن نفكر أيضاً من حيث المبدأ، حتى ولو أنّنا لم نتكلّم عن ذلك، حتى ولو أنّنا لم نفكر فيه، أن نفكر في الجريمة السياسية.

ليس بالضرورة في تلك الجرائم التي نسمّيها سياسية، هذه الاغتيالات ذات الدافع السياسي التي تغدّي التاريخ الكبير، بهذا القدر من الجثث. ولكن، وهذه هي الفرضية الثانية، في هذه الجريمة التي ضمنها تشكّل ربما، على خلاف كبت ليس كبتاً تماماً²⁷، الكينونة السياسية للسياسي، ومفهوم السياسي في تقليده الأكثر قوة («الإمكانية الفعلية» لإلحاق الموت الفيزيائي بالعدو، التي فيها، وهو أمر ستوقف عنده طويلاً، رصد كارل شميث هوية²⁸ العنصر السياسي بما هو كذلك، والذي كان يرغب بشكل يائس في أن يميّزه عن

19-relever. ترجمة ديريدا لمصطلح هيغل aufheben - تجاوز ونسخ ...

20 - confrérie

21 - confraternité

22 - fraternisation

23 - docile

24 - démocratisation

25 - fraternisation

26 - le patriarcat

27- refoulement près

28- identifie

لماذا يكون الصديق مثل أخ؟ لنحلم بصداقة
تذهب فيما أبعد من هذا القرب الذي
يوحى به المشارك لنا في الجنس. فيما أبعد
من القرابة، الأكثر طبيعية كما الأقل طبيعية،
عندما تترك توقيعتها، منذ الأصل، على
الاسم كما على المرأة المضاعفة لهكذا زوجين

الجريمة وعن القتل). إلا إذا كان يجب، وهذه هي الفرضية الثالثة، أن نفكر في الجريمة ضد إمكانية السياسي، ضد الإنسان بوصفه حيواناً سياسياً، الجريمة من أجل تسخير²⁹ السياسة، ردّها إلى شيء آخر، ومنعها من أن تكون ما يجب أن تكون.

ثلاث جرائم، ثلاث فرضيات، تقوم مقام مقدمات مناسبة بهذا القدر أو ذلك حول الصداقة. وإن إضافة توطئة من شأنها أن تراكم مؤقتاً كل أشكال الطعن³⁰. يمكن أن نفهم اللفظ بالفرنسية [grief]: الضرر، الخطأ في حق الغير، الإجحاف، الظلم أو الجرح

ولكن أيضاً الاتهام والضعيفة أو الشكوى، الدعوة إلى العقاب وإلى الثأر. وفي الإنجليزية يدل اللفظ نفسه خصوصاً على الألم أو الحداد لكن لفظة grievance تعني أيضاً موضوع الشكوى، التظلم، الظلم، النزاع، خطأ ينبغي تلافيه، العنف الذي علينا وضع حد له.

«آه يا أصدقائي، ليس ثمة أي صديق»: شكوى، ربما، والطعن، la grievance، الشكاية، شكوى الذي يشكو حاله³¹، هو نفسه، من نفسه، أو من الذي يشكو من الآخر، إلى آخرين. ولكن عند من عليه أن يقدم شكواه ضد الآخر، بما أننا نتوجه إلى الأصدقاء كي نقول لهم إنه لا يوجد أصدقاء. بأنهم ليسوا حاضرين، إنهم ليسوا هنا، حاضرين أحياناً، حتى كي يتلقوا الشكوى أو كي يحكموا بأنّها قابلة للتلقي، كي يفهموا بشكل مغاير نحو هذه الجملة، التي هي ضرب من الشاهد اليتيم في لغته الأصلية.

إلا إذا جاء الأصدقاء في عدد صغير.

كم هم؟ كم سنكون؟

- أجل، في عدد صغير، سوف يؤكد أرسطو، كعادته، إن عدد الأصدقاء ينبغي أن يكون قليلاً، وإلا لن يكونوا أصدقاء هذا الصديق.
- في عدد صغير ولكن ما هو العدد الصغير؟ أين يبدأ ذلك وأين ينتهي؟ بواحد؟ بواحد مع واحد؟ مع واحدة؟ بكل واحد، بكل واحدة؟ تريدون القول بكل الرجال وكل النساء، بأي كان؟ والديمقراطية، هل تُحْتَسَب؟³²
- تُحْتَسَب، تُحْتَسَب الأصوات والذوات، ولكن لا تُحْتَسَب، لا يجب أن تُحْتَسَب الفرادات العارضة³³: ليس هناك numerus clausus للوافدين.

- ربما ينبغي أن نعدّ من جديد، ولكن على نحو آخر، على نحو مغاير مع الواحد والآخر.

إلا إذا جاء الأصدقاء، ربما، يوماً ما، مهما كان عددهم، والصديق الوحيد سوف يكفي أيضاً، كي يتلقوا الجملة التي يبقى كل واحد منّا على نحو فريد المرسل إليه غير المحتمل لها. عليهم هم أن يؤثروا عليها حتى يمنحوها فرصتها، دائماً في كل مرة، فرصتها الأولى والوحيدة. وفي كل مرة الأخيرة، إذن.

29- arraisonner

30- le grief

31- se plaint

32 - ça compte

33 - quelconques

بيد أنه كان ينبغي القيام بامتحان الجريمة. ثلاث جرائم، قلنا، وإحداها تستبعد الأخرى. إذ لن يكون لنا الخيار، ربما، في هذه الـ grievance في هذه الشكاية، إلا بين هذه الجرائم، التي تبدو مع ذلك غير قابلة للردّ الواحدة إلى الأخرى. بين هذه التجريبات أو الاتهامات المتبادلة³⁴، بين هذه الأشكال من الطعن grief حيث يختلط الاتهام بالحداد من أجل التأوّه من جرح لامتناه. كأنه لا شيء يمكنه أن يحدث أو يُفكّر فيه إلا بين جرائم منسوبة إلى طرف ما³⁵، بين حالات الشعور بالذنب، بين المسؤوليات، بين حالات التعاطف، بين الوصايا وبين الأطياف: طواف وتطواف³⁶ ومحكمة بلا نهاية.

إنّ المهاوي غير المتناهية في إمكانية الاتهام³⁷ إنّما تفتح الحداد تحت كلّ أحداث الموت. هي تهدّد دائماً بجورّ الحدود نحو قرارها الذي لا قرار له. على صفاف الحقوقي والسياسي والتقني-البيولوجي، هي توشك مثلاً على ابتلاع التمييزات الأساسية جداً ولكن العارضة جداً اليوم، والتي هي إشكالية وهشة أكثر من أيّ وقت مضى. هل نحن متأكدون من إمكانية التمييز بين الموت (الذي يُسمّى طبيعياً) وإلحاق الموت³⁸، ثمّ بين القتل³⁹ فقط (كل جريمة ضد الحياة، حتى لو كانت «حيوانية» صرفة، مثلما نقول حين نعتقد أنّنا نعرف أين يبدأ الحيّ وأين ينتهي) وقتل إنسان⁴⁰ والتصنيفية الجماعية⁴¹ (أولاً في شخص كل فرد ممثّل للجنس، ثمّ فيما أبعد من الفرد: عند أيّ عدد تبدأ تصنيفية جماعية، التصنيفية الجماعية بالمعنى الدقيق أو كناية ما عنها؟ ولماذا يجب أن تستمرّ مسألة العدد في مركز كل هذه التأمّلات؟ ما معنى جماعة génos ولماذا لن تهّمّ التصنيفية الجماعية إلا نوعاً فقط، - عرق، إثنية⁴²، أمة، ملة دينية - من «الجنس البشري»؟)، ثمّ بين قتل إنسان، وسيقال لنا إنّ ذلك شيء آخر تماماً، الجريمة ضدّ الإنسانية، ثمّ بين الحرب، جريمة الحرب، التي هي شيء آخر تماماً، كما سيقال لنا، والجريمة ضدّ الإنسانية. كلّ هذه التمييزات هي مما لا بدّ منه - من حيث القانون⁴³ - لكنّها أيضاً هي أكثر فأكثر غير قابلة للتنفيذ، وهذا لا يمكن، واقعاً وقانوناً، ألاّ يؤثّر على مفهوم الضحية نفسها أو العدو، بعبارة أخرى ألاّ يؤثّر على الطعن.

نحن سوف نتساءل عندئذ ماذا يعني اتخاذ قرار ما ومن يقرّر؟ وما إذا كان قراراً ما، كما يُقال لنا، فاعلاً، حراً، واعياً وإرادياً، أو سيّداً. ماذا سيحدث لو احتفظنا بهذا اللفظ وهذا المفهوم ولكن نغيّر تعييناته الأخيرة؟ وسوف نتساءل أيضاً من يقول القانون⁴⁴ هنا، ومن يؤسّس الحقّ⁴⁵ بما هو حقّ في الحياة؟ سوف نتساءل من يمنح أو يفرض الحقّ في كل هذه التمييزات، في كلّ أشكال الوقاية وكل العقوبات التي تسمح بها؟ هل هو كائن حيّ؟ حيّ هو بلا قيد ولا شرط، حيّ في الحاضر؟ حاضر حيّ؟ وأيّ الأحياء هو؟ الله؟ الإنسان؟ أيّ إنسان؟ لمن وبالنسبة إلى من؟ صديق أو عدو من؟

34 - récriminations

35 - imputables

36 - processions

37 - imputabilité

38 - mise à mort

39 - meurtre

40 - homicide

41 - génocide

42 - ethnie

43 - en droit

44 - droit

45 - droit

نحن سوف نتساءل عندئذ ماذا يعني اتخاذ قرار ما ومن يقرّر؟ وما إذا كان قراراً ما، كما يُقال لنا، فاعلاً، حراً، واعياً وإرادياً. ماذا سيحدث لو احتفظنا بهذا اللفظ وهذا المفهوم ولكن نغيّر تعييناته الأخيرة؟ وسوف نتساءل أيضاً من يقول القانون هنا، ومن يؤسّس الحقّ بما هو حقّ في الحياة؟

«أه يا أصدقائي، لا يوجد أيّ صديق.» هذا المبحث، المفتوح بتأنيب ما⁴⁶، قد يمكن أن يحملنا فقط على أن نفهم منه دعوة ما، بلا ريب، ولكن شريطة اجتذاب استدعاء الدعوة، كي ندعوها هي بدورها، حتى قبل أن يتمّ تأمين أيّة وجهة في إمكانها الخاص، نحو جمل مألوفة، جمل مكرّمة بواسطة تعبيرين: استئناف الدعوة⁴⁷ والاستعداد للقفز⁴⁸.

إنّ قرار «الاستئناف» سوف يطلق إجراءات إعادة النظر. ثمّة طعنٌ، وطعنٌ في الحكم الصادر، في أسباب الحكم وحيثياته، في المفاهيم الأكثر مصداقية للعنصر السياسي وفي التأويل الرسمي أو القانوني⁴⁹ للصدّاقة، وفي عملية الأخونة⁵⁰: من أجل الاعتراض⁵¹ أو المخاصمة⁵²، نعني من أجل الاستئناف أمام «هيئة» أخرى بتقديم البيّنات، من الوقائع إلى القانون ومن القانون إلى العدالة.

أمّا التوتّب من أجل «الاستعداد للقفز»، فهو من جهته سوف يجمع جسماً منحنيّاً⁵³، هو في بادئ الأمر مثنٍ على نفسه في تأمل⁵⁴ تحضيري: قبل القفز، بلا أفق، فيما أبعد من أيّ إجراء آخر⁵⁵.

أوليغارشيات: تسمية، إحصاء، عدّ

«أه يا أصدقائي، لا يوجد أيّ صديق.»

أنا أتوجّه إليكم، أليس كذلك؟

كم نحن؟

هل هذا يمكن أخذه في الحسبان؟

وأنا أتوجّه إليكم على هذا النحو، ربما أنا لم أقل شيئاً بعد. لاشيء من شأنه أن يقال في هذا القول، لاشيء ربما ممّا يمكن قوله.

ربما ينبغي أن نقرّ، ربما أنا حتى لم أتوجّه بعد إليكم. إليك أنت المرسل إليه، على الأقلّ.

كم نحن؟

كيف نحسب؟

46 - apostrophe

47 - faire appel: عبارة قانونية تعني طلب الاستئناف في قضية من القضايا حيث يتم اللجوء إلى محكمة عليا من أجل الحصول على تغيير في الحكم الصادر.

48 - prendre appel: عبارة رياضية، تركيز القدم على الأرض الذي يمنح الاندفاع الضروري للاعب كي يقفز.

49 - canonique

50 - fraternisation

51 - protester

52 - contester

53 - fléchi

54 - réflexion

55 - forme de procès

من جهتي فاصلة، بعد الوقف، «آه يا أصدقائي، لا يوجد أيّ صديق»، هذان هما العضوان المنفصلان لجملة واحدة ووحيدة. هو تصريح مستحيل تقريباً على مدى زمنين. ومن حيث هما غير قابلين للتمفصل فيما بينهما، فإنّ الزمنين يظهران منفصلين بواسطة المعنى ذاته لما يبدو في الكرة نفسها مثبتاً ومنفيّاً: «أصدقائي، ليس ثمة من صديق». في زمنين ولكن في الزمن ذاته، في الزمن الضعيف⁵⁶ للجملة. إذا لم يكن يوجد «أيّ صديق»، فكيف يمكنني أن أسمّيكم أصدقائي، يا أصدقائي؟ بأيّ حقّ؟ كيف يمكنكم أن تأخذوني مأخذ الجدّ؟ إذا ما سمّيتمكم أصدقائي، يا أصدقائي، إذا ما دعوتكم أصدقائي، يا أصدقائي، كيف يجرؤ المرء على القول، وإليكم أنتم أنفسكم، إنّه لا يوجد أيّ صديق؟

ومع ذلك، مهما بدا الزمنان غير قابلين للانسجام بينهما، ومحكوماً عليهما بأن يدمّرا بعضهما في التناقض، فنحن نرى أنّ الزمنين، في نحو الرغبة الجدلية بشكل يائس، يشكّلان بعدّ أطروحتين، لحظتين ربما، هما يترابطان، هما يظهران سوياً، يمثلان معاً، في الحاضر: هما يقدّمان نفسيهما كما يخط واحد، ونفّس واحد، في الحاضر نفسه، في الحاضر ذاته. في الوقت نفسه، وأمام من لا ندري، أمام قانون⁵⁷ من لا نعرف. والزمن الضعيف يبتسم في الموعد، هو يحضر بلا تأخير ولكن من دون تحلّ: لا موعد موعوداً من دون إمكانية الزمن الضعيف. ليس ثمة حتى ولا واحد⁵⁸.

ولكن كم نحن؟

وفي البداية، وأنتم لا بدّ أنكم استشعرت ذلك، حين نطقت قائلاً «آه يا أصدقائي؛ لا يوجد أيّ صديق»، أنا لم أقل بعد أيّ شيء باسمي، أنا أوردت الشاهد فحسب، أنا حامل كلمة طرف آخر، أنا نقلت ألفاظه التي تنتمي في المقام الأول (وهذه مسألة نبرة وتركيب نحوي وحركة في الكلام، الخ...) إلى لغة قديمة بعض الشيء، هي ذاتها مشغولة بذاكرة الاقتباس أو الترجمة، لكوني لم أوقع شيئاً، فأنا لم أحمل نفسي أيّ وزر يُذكر.

«آه يا أصدقائي، ليس ثمة من صديق»، إنّ الألفاظ لا تكوّن فقط شاهداً أنا أقرأه الآن في رسمه التقليدي⁵⁹. هي ترنّ على نحو آخر: فمند زمن طويل، هي كانت تحمل الاستشهاد بيدي قارئ آخر من البلد الذي منه أتيت، مونتاني⁶⁰، «بكلمة كانت، على حدّ قوله، مألوفة جداً لدى أرسطو». هذا مذكور في كتاب المحاولات⁶¹ في فصل عن الصداقة.

ها نحن إذن أمام شاهد مستشهد به. لكنّ الاستشهاد بكلمة منسوبة، منسوبة فقط، في نحو من الإشاعة أو الرأي العمومي. «آه يا أصدقائي، ليس ثمة من صديق»، هذا تصريح يُعزى⁶² إلى أرسطو. لن تنتهي من الكلام عن النسبة⁶³ وعن النحو نحوه، عن ترجمة هذه الألفاظ الأربعة، ثلاثة أو أربعة ألفاظ في اليوناني، بما أنّ الموصوف⁶⁴ الوحيد في الجملة يتكرر مثل نَسَب مشهور، يبدو أصلاً له أكثر

56 - contretemps. - معجم موسيقي: الزمن الضعيف: موقع ضعف الصوت ويسمى كذلك بالنبر الضعيف.

57 - loi

58 - dès qu'il y a plus d'un

59 - بالفرنسية القديمة: amy.

60 - Montaigne

61 - * Note :Essais. Texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1953, p. 226.

62 - prété

63 - l'attribution

64 - le substantif

من اسم ضائعاً على الحقيقة في المجهول غير المتناهي لليل الأزمنة. ومع ذلك هو ليس واحداً من تلك الأمثال، ليس واحدة من تلك «الكلمات» التي بلا مؤلف يمكن أن تُنسب إليه والتي نادراً ما يأخذ نمطها الحكمي⁶⁵ شكل المُنَادَى⁶⁶.

شاهد⁶⁷ الصداقة. شاهد أتي من فصل عنوانه في الصداقة، حسب عنوان يكرّر، بعد، تقليداً كاملاً من العناوين. وقبل أن يسمّى أرسطو، كان مونتاني قد ذكر بإسهاب شيشرون، كتاب De amicitia وكذلك كتاب Tusculanes. وبعض الأحيان هو قد جرّ المصنّف الشيشروني في عبقرية تفسيره، وبالذات حول هذا النداء «آه يا أصدقائي...». يتعلق الأمر عندئذ بالتمييز بين «الصداقة الرئيسة والعليا» وبين «الصداقات الشائعة والعادية، حيث ينبغي أن نستعمل في موضعها الكلمة التي كانت مألوفة جداً لدى أرسطو: «...».

نحن لنا في ذاكرتنا Laelius de Amicitia الخاص بنا، نحن نسمع بعد الصدى الشيشروني. لندقق فقط، بشكل استباقي، أن التمييز الشيشروني بين الصداقتين («الحقيقية والكاملة» أو «العامة والرديئة») هو لا يجري من دون ملاحظة عديدة. كم من الأصدقاء؟ كم نحن؟ ومن حيث ما يعين تسمية ما وذكرنا ما (pauci nominantur): قليلون في العدد هم الذين نسميهم أو الذين نذكر أسماءهم عندما نسمي الصداقة الحقيقية أو الكاملة)، هو ينطق بالندرة أو العدد الصغير. نحن لن ننسى ذلك أبداً. هل الأصدقاء نادرون؟ هل يجب أن يبقوا نادرين؟ كم هم؟ أي حساب ينبغي أن نقرأه للندرة؟ ماذا نقول عن الانتقاء أو الانتخاب، عن التجاذب⁶⁸ والتداني⁶⁹؟ ماذا عن القرابة أو الألفة العائليّة⁷⁰؟ oikeiôtēs كذا قالت بعد محاوراة ليزيس⁷¹، ماذا عن شعور المرء بأنه في بيته أو عند نفسه⁷² أو لدى - نفسه⁷³ بالنسبة إلى ما يربط الصداقة بكل القوانين وكل المنطقيات التي تسعى إلى إضفاء الطابع الكلي، بالإتيقا والقانون، بقيم المساواة والإنصاف، بكل النماذج السياسية للشأن العمومي res publica حيث هي الأُوليّة الهندسية بالنسبة إليه، ولاسيما بالنسبة إلى الديمقراطية؟ وأنّ كون شيشرون يضيف ذلك في معرض كلامه هو أمر لا يغيّر شيئاً بالنسبة إلى قوة أو عنف هذه الملاحظة عن قلة الأصدقاء⁷⁴:

«وأنا لا أتكلّم هنا عن الصداقة العامية والعادية (de vulgari aut de mediocri) التي لها مع ذلك رونقها وفوائدها؛ أنا أتكلّم عن الصداقة الحقّة، عن الصداقة الكاملة (sed de vera et perfecta loquor)، كما عرفها الأشخاص النادرون الذين نذكرهم (qualis eorum, qui pauci nominantur, fuit)⁷⁵».

65 - aphoristique

66 - apostrophe. المُنَادَى نوع من المخاطبة بأداة النداء، وإذا خاطب الإنسان غيره وهو يقصد نفسه فهو يسمّى «التجريد». وقد يأخذ شكل الاستغاثة (وهو المُنَادَى المتعجّب منه) من غير وجود مستغاث به ولا مستغاث لأجله، ومنه التعجّب. وقد يكون المُنَادَى نكرة غير مقصودة، نحو: «يا صديقاً، أين أنت؟».

67 - citation

68 - affinité

69 - proximité

70 - familiarité

71 - Lysis

72 - le chez-soi

73 - l'après-de-soi

74 - oligophilique

75 - Note : Cicéron, Laelius de Amicitia , Les Belles Lettres, texte établi et traduit par R. Combes, p. 16.

بالنسبة إلى الترجمات العديدة التي سوف نذكرها، سوف نتبع القاعدة التالية: ألا نزرع أبداً أننا نراجعها في أيّ شيء، ألا نعدّلها (ودائماً تعديلاً «خفيفاً» كما يُقال) أو نضيف بين قوسين بعض الألفاظ من الأصلي إلا حول النقاط التي نقدّر أنّها لا مندوحة منها من أجل وضوح غرضنا.

فارق هام: إنَّ العدد الصغير لا يخصَّص الأصدقاء أنفسهم. هو يعدُّ أولئك الذين نتكلم عنهم، الذين يذكر تقليد واسع ما تمتعوا به من صداقة أسطورية، يذكر الاسم والشهرة، والاسم حسب السمعة والصيت. وعلى هذه الصداقات العظيمة والنادرة، تشهد العلامات العمومية والسياسية. وهي لها قيمة الإرث النموذجي الذي يُتخذى به.

لماذا نموذجي⁷⁶؟ لماذا نموذجي في معنى محصور جداً؟ إنَّ الندرة تتفق مع الظاهرة، هي تتموِّج مع النور واللمعان والمجد. وإذا ما نحن سمينا وذكرنا أفضل الأصدقاء، أولئك الذين أعطوا مثلاً عن الصداقة «الحقيقية والكاملة»، فذلك لأنَّ هذه الأخيرة هي تأتي كمي تنوُّر وتضيء⁷⁷. هي تبيِّن هي نفسها، هي تلمع، هي تسمح بأن نرى، هي تجعل الأشياء السعيدة أو الناجحة أكثر بهاءً وتألقاً (secundas res splendiores facit amicitia). هي تمنح ولادة المشروع والاستباق والمنظور والرؤية المتأهبة⁷⁸ لأمل ينير المستقبل (praelucet) بشكل مسبق حاملاً بذلك شهرة الاسم وصيته فيما أبعد من الموت. إسقاط⁷⁹ نرجسي للصورة المثالية، لصورتها المثالية (exemplar) الخاصة، قام بعدُ بتسجيل الأسطورة. نحت الشهرة في شعاع ضوئي، وطبع ذكْر الصديق في نحو من قابلية التحوُّل للحياة والموت، للحضور والغياب، وهو يعد بها الرجعة، الرجعة عن طريق الوصية⁸⁰، بأكثر من حياة، بحياة أخرى⁸¹ هي ستبقى هنا واحداً من موضوعاتنا. إنَّ الصداقة توفر لنا فوائد جمة، كما يلاحظ شيشرون، لكن لا واحدة منها يمكن أن تقارن بهذا الأمل الذي لا مثيل له، بهذا الوجد الذي يدفع نحو مستقبل سوف يعبر الموت. وبسبب الموت، وبسبب هذا المرور الوحيد فيما أبعد من الموت، تمنحنا الصداقة إذن أملاً لا شيء يشترك فيه، ما خلا الاسم، مع أي أمل آخر.

لماذا يكون المستقبل مناراً هكذا بشكل مسبق، فيما أبعد من الحياة، بواسطة الأمل الذي يستشرف⁸² أو يلهم على هذا النحو؟ ماذا يكون الأمل المطلق، إذا كان متوقفاً على الصداقة؟ مهما كانت قليلة التفصيل، فإنَّ إجابة شيشرون تميل بالتأكيد إلى جانب، لنقل الهوهو⁸³، بدل الجانب الآخر، لنقل الآخر. هذا النحو من الإجابة يضع بذلك الطريقة التي سيتوزع بها⁸⁴ نقاشنا. في كلمتين، ثلاث كلمات، أو أربع، هل هو الهوهو أم الآخر؟ شيشرون يفضّل الهوهو، ويعتقد أنه يستطيع فعل ذلك، يعتقد أن التفصيل هو ذلك دوماً: إذا كانت الصداقة تبسط⁸⁵ أملها فيما أبعد من الحياة، أملاً مطلقاً، أملاً لا يمكن أن يُقاس، فذلك لأنَّ الصديق هو، كما تقول الترجمة، «صورتنا المثالية الخاصة». نحن ننظر إليه بوصفه كذلك. وإنه على هذا النحو ينظر إلينا بنظرة الصديق⁸⁶. يستخدم شيشرون لفظة exemplar التي تعني بورتريه أو صورة الوجه، ولكن أيضاً مثل exemplum، النسخة، الإعادة، المثال⁸⁷ كما الأصلي، النمط، الأنموذج. والمعنيان (الأصلي

76 - exemplaire

77 - illuminer

78 - pro-vidence

79 - projection

80 - la revenance testamentaire

81 - un survivre

82 - projette.. في معاني المشروع والإسقاط والاستشرف والإلقاء بالنفس في الآتي.

83 - le même

84 - la donne. توزيع ورق اللعب.

85 - projette

86 - amicalement

87 - exemplaire

الوحيد والنسخة القابلة للتضاعف) يتعاشيان هنا، هما أو يظهران كما لو أنّها هوهو، وهذه كل القصة، وشرط الحياة الأخرى⁸⁸ نفسه. بيد أنّه مع شيشرون، يستشرف المرء أو يتعرّف في الصديق الحقيقي على نموذج⁸⁹، على مثاله الآخر⁹⁰، على ذاته الأخرى، الذات نفسها في صورة أفضل. لأننا ننظر إليه ينظر إلينا، وبالتالي ينظر إلى نفسه، لأننا نراه يحتفظ بصورتنا في عينيه، وفي الحقيقة في أعيننا، فإنّ البقاء في شكل حياة أخرى⁹¹ هو بذلك أمر مأمول، مُنار سلفاً، إن لم يكن مضموناً، بالنسبة إلى هذا النرسييس الذي يحلم بالخلود. فيما أبعد من الموت، يتلقى الأمل المطلق بذلك نورّه الوجداني، وهو يظهر فقط انطلاقاً من هذه النرجسية، وحسب هذا المنطق ذاته.

(لن يكفي أن نزعّم العكس بالتحديد، كما سنحاول القيام بذلك، كي نبرهن ذلك بشكل منطقي، في خطاب قابل للحسم؛ سوف ينبغي التوفّر على سبيل أخرى وعلى فكر آخر).

نصّ شيشرون هذا كان يمكن أن يكون هو بدوره أيضاً، بالنسبة إلى تاريخ (طويل وقصير، ماضي وآت)، الشاهد المجيد عن المنطق الشيشروني والمثال exemplar الشهير عنه. هذا التقليد ربما هو قد انتهى، أو حتى قيد الاحتضار، كان يكون بحكم ماهيته قيد الانتهاء، لكنّ «منطقه» لم يمنعه شيء مع ذلك، حسب الاستتباع اللازم للهوهو، من أن يؤدّي إلى قابليّة تحويل للأضداد تبعث على الدوار: الغائب يصبح الحاضر، والميت حيّاً، والفقير غنياً، والضعيف قوياً. وكل هذا، كما بذلك يقرّ شيشرون، هو «صعبٌ قوله»، أي صعبٌ حسمه. والذين يهزؤون أمام الخطابات حول ما لا يمكن حسمه يعتقدون أنّهم أقوياء جدّاً، كما نعلم، قد يجب عليهم أن يبدؤوا أيضاً بمواجهة شيشرون معيّن، بقرائه إذن:

«وذلك أنّ الذي له أمام عينيه صديق حقيقي، إنّما له أمام ذاته شيء بمثابة صورته المثالية الخاصة (tamquam exemplar aliquod intuetur sui). وعندئذ يصبح الغائبون حاضرين، والفقراء أغنياء، والضعفاء أقوياء (et imbecilli valent)، وما هو أكثر صعوبة على القول، يصبح الموتى أحياء (motui vivunt)؛ من كثرة ما يبعث على التقدير والذكريات ومشاعر الأسف على أصدقائهم. وهكذا يبدو أنّ البعض قد وجدوا السعادة في الموت (ex quo illorum beata mors videtur) والبعض الآخر في حياة تستحقّ الشناء أو التقريظ (vita laudabilis).» (نفسه)

يبدو إذن أنّ كلّ شيء يساعد على إمكانية الخطاب post mortem خطاب ما بعد الموت، الذي هو أيضاً قوّة ما، في صلب هذا النحو من فضيلة التقريظ الرثائي: الكتابة على القبر⁹² أو التابين، ذكر الميت، شهرة الاسم بعد موت الذي يسمّيه. ذاكرة ما تنخرط مسبقاً، منذ أنّ كنّا ما نزال نسمّيه الحياة، في هذه الزمنية الغربية المفتوحة بواسطة الذكر المستبق لشيء من التابين الرثائي. أنا أعيش في الحاضر بالتكلّم عنّي على لسان أصدقائي، أنا منذ الآن أسمعهم يتكلّمون على حافة قبوري. الصداقة، على طريقة شيشرون، هي إمكانية أن أذكر نفسي بنفسي بشكل مثالي⁹³، بأن أوقّع مسبقاً التابين الرثائي، الأفضل ربما، ولكن ليس مؤكّداً، الذي سوف ينطق به الصديق واقفاً حين لن يكون موجوداً. بعداً، أيضاً، حين لن أكون موجوداً. كما لو من أجل أن أتظاهر بالقول لنفسني، بصوتي نفسه: قم، مرة أخرى.

88 - survie

89 - exemplar

90 - double idéal

91 - survie

92 - épitaphe

93 - exemplairement

من لا يحلم بذلك؟ ولكن من لا يكره هذا المسرح؟ من سوف لن يرى فيه تتكرّر عملية إخراج حقيرة وساخرة، عملية إلحاق الموت بالصدّاقة نفسها؟

سابقية إضمار الصدّاقة (de alicitia, peri philias) هذه تريد إذن أيضاً أن تدشّن، في داخل فضائها نفسه، اشتغالاً خاصاً على الاستشهاد⁹⁴، وعلى استشهادٍ بالمُنَادَى⁹⁵، مُنَادَى يُرسل دوماً بالقرب من النهاية، على حافة الحياة، نعي على حافة الموت.

ماذا يحدث عندما نستشهد بشيء له شكل المُنَادَى؟ وهل يقبل هذا المُنَادَى أن يُستشهد به، هذه الحركة الحيّة والفريدة، هنا الآن، هذا الاندفاع الذي به أنا ألتفت نحو فرادة الآخر، نحوك أنت، أنت من لا يمكن تعويضه الذي أتخذه شاهداً أو أتخذه خصماً؟ هل يمكن ليس فقط أن نكرّر بل أن نذكر نزق و جدّة هذه المخاطبة الفريدة؟ وبالعكس، هل حدث المُنَادَى يوماً ما، والرهن أو الضمانة⁹⁶ التي يعطيها، من دون إمكانية الاستبدال⁹⁷؟

هذه الموضوعات، ضمانّة المُنَادَى والاستشهاد بها، سوف نربطها لاحقاً، وهما من دون شك غير قابلين للفصل، بضمانة الاسم: باسم الصديق، وفي الاسم، بقابلية الصديق للموت⁹⁸، بالذكرى وبالوصية اللتين تدعو إليهما تلك الموضوعات في صلب الدعوة تحديداً.

تألّفات عائليّة⁹⁹. ما هي الألفة العائليّة؟ ما هي القرابة العائليّة؟ بأيّ صلة مصاهرة¹⁰⁰ أو قرابة (Verwandschaft) يتعلّق الأمر؟ مع أية ألفة عائليّة اصطفاييّة¹⁰¹ يمكننا أن نقارن الصدّاقة؟ حين نقرأ موتنانيي، وموتنانيي قارئاً شيشرون، وموتنانيي ذاكرة «كلمة» مألوفة جداً ألفة عائليّة جداً¹⁰²، ها نحن بعد، وهذه وصية أخرى، ملتفتون نحو أرسطو. غامضة ومألوفة بشكل عائلي، هي تبقى، تحيا بعد موتها¹⁰³ وتراقب، تسهر من فوق¹⁰⁴، في أنفسنا (ولكن كم نحن؟). هي تسهر حتى على شكل جملنا حول موضوع الصدّاقة. هي تمنح شكلاً لفهمنا السابق في اللحظة نفسها التي نحاول فيها، كما سنقوم بذلك، أن نعود عليها، بل حتى ضدها. ألسنا ملزمين بأن نحترم على الأقل، في المقام الأول، السلطة المرجعية¹⁰⁵ للأسئلة الأرسطية؟ بنية ومعياراً، ومثل هذه الأسئلة؟ أليس أرسطو هو بالفعل الأول، في التقليد التوليدي لمحاورة ليزيس، من دون شك (Lysis, è peri philias)، ولكن فيما أبعد منها، بمنحها شكلاً نظرياً، أنطولوجياً،

94 - citation

95 - apostrophe

96 - le gage

97 - ينبغي قراءة الجملة في معجم قانوني.

98 - mortalité

99 - familiarités

100 - affinité d'alliance

101 - élective

102 - «tres-familier»

103 - survit

104 - surveillance

105 - l'autorité

فينومينولوجياً، مباشراً، الذي طرح سؤال الصداقة (asíperi phil)، والسؤال عن معرفة ما هي (ti esti)، أية صداقة هي وكيف هي (poión ti) وخصوصاً ما إذا كانت تُقال في واحد أم في عدّة معانٍ؟¹⁰⁶ (monakhôs légetai è pleonakhôs).

صحيح أنّه في وسط هذه السلسلة من الأسئلة، ما بين السؤال عن كينونة الصداقة أو الكينونة الموصوفة¹⁰⁷ للصداقة والسؤال عن تعدد المعاني الممكنة لقول ما في الصداقة، ثمّة السؤال نفسه الملتبس بشكل فظيح: kai tís o philos. هو سؤال يطلب ما هو الصديق لكنّه يطلب أيضاً من هو الصديق. هذا التردّد في اللغة ما بين ماذا و من لا يبدو أنّه حيرَ أرسطو، كما لو أنّ الأمر كان في عمقه تساؤلاً واحداً ووحيداً، كما لو أنّ أحدهما يحتوي الآخر، وكما لو أنّ السؤال «من» كان يجب أن يخضع مسبقاً للسؤال الأنطولوجي عن «ماذا»، عن «ماذا هو»؟

هذه التبعية الضمنية التي تجعل من خاضعة إلى ماذا ربما سوف تستدعي من جهتنا سؤالاً في المقابل، أو في الاستئناف¹⁰⁸. هي لن تمرّ من دون اعتراض: باسم الصديق أو باسم الاسم. وإذا ما أخذ هذا الاعتراض مظهرًا سياسياً، فهو ربما سوف يكون أقلّ سياسيّة بالمعنى الدقيق ممّا يظهر. هو سوف يعني على الأرجح المبدأ الذي من شأن مقاومة ممكنة لعملية ردّ السياسي، بل حتى الإيتقي، إلى الأنطو-فينومينولوجي. ربما هي سوف تنتفض، باسم سياسة أخرى، ضدّ هذا الاختزال (الاختزال القوي، القوي كفاية على كل حال بالقدر الذي جعله على الأرجح يبني المفهوم السائد للسياسي). وهو سوف يجازف بتبديل اتجاه الطريق¹⁰⁹ الذي أخذه التقليد الذي يعود إلى محاورة ليزيس. هو سوف يحاول أن يجرّ إلى مكان آخر، ما قيل لنا ضمنه، منذ الكلمات الأولى، عن الطريق وعن الاسم، عن اسم خاص ومفرد، في اللحظة التي بدأت فيها هذه المحاوراة «التوليدية» عن الصداقة (è peri philias)، على مفترق لا ندرى كم من الممرّات والطرق أو المضيقات، بالمحبة (érōs). وهي تبدأ أيضاً، لا ننسى ذلك، ب«تبديل وجهة» سقراط عن طريق كان يقوده «بشكل مستقيم» (euthu) من الأكاديمية إلى المعهد¹¹⁰.

ورثاء أرسطو، أجل، منذ متى، عن علم أو بدون علم، نحن لم نعد كذلك؟ وكَمْ هم منّا؟ وموجّهين بعدد من قبله نحو الإرث عينه، نحو موضوع رغبة أخيرة معيّنة، نحو عنصر الوصية¹¹¹ في ذاته؟ إنّ كتاب أخلاق إلى أوديموس، على سبيل المثال، ينزل الصداقة والمعرفة والموت، ولكن أيضاً البقاء بعد الموت¹¹²، دفعة واحدة، في عين¹¹³ التشكيكية نفسها. العين هنا ليست شيئاً آخر سوى الآخر. إنّ له على الأقلّ صورة¹¹⁴ الآخر. وفيما أبعد من كل حدّ فاصل لاحق بين المحبة والصداقة، ولكن أيضاً بين صيغة المجهول وصيغة المتعدي¹¹⁵، بين

106 -Note de Derrida : Ethique à Eudème, 1234b, 18 et suiv.

107 - l'être-tel

108 - en retour- ou en appel

109 - dérouter

110- Note de Derrida : Platon, Lysis 203a, 204e.

111 - le testamentaire

112 - survie

113 - même

114 - la figure

115 - voix passive et voix active

فعل الحبّ أو المحبوبيّة¹¹⁶، يتعلق الأمر بصداقة المحبّة (l'aimance)¹¹⁷. وينبغي على المرء أن يعرف كيف يكون من الأفضل أن يحبّ صداقة المحبّة. لا يذكّرنا أرسطو فقط أنّه من الأفضل للمرء أن يحبّ، بل أنّه من الأفضل أن يحبّ على هذا النحو، وليس على هذا النحو: ومن ثمّ أنّه من الأفضل أن يحبّ من أن نكون محبوباً. إنّ أفضليّة فريدة من نوعها إنّما تخلخل، عندئذ، وتفسد تناظر التوازن الذي في كلّ اختلاف: ضرب من «من الأفضل» يمنح الأسبقية للفعل على القوة، فعالية ما تحقق الانتصار، وتتقدّم على الانفعالية¹¹⁸.

116 - l'être-aimé

117 - هامش دريدا: صدفة سعيدة: ضمن الندوة التي أستوحي منها هنا، كنت أعتقد أنّ لفظة aimance هذه لا مناص منها كي نسمّي صوتاً ثالثاً أو أولاً، يُقال وسيطاً، ما وراء أو بإزاء أن نحبّ (الصداقة أو الحب)، ما وراء أو بإزاء الفعلية والانفعالية، والقرار والهوى. إلاّ أنّه من حظّي الحسن أن صادفت هذا اللفظ، وقد اخترع من طرف صديق، من طرف شاعر - مفكّر أنا معجب به. عبد الكبير الخطيبي قد أنشد هذا اللفظ الجديد في كتابه إهداء إلى السنة القادمة (1986) «ما كنت لأرغب إلاّ في صداقة المحبّة»، «قانون محبّتنا»، «على حدود المحبّة»، «ذهاب وإياب في دورة المحبّة»، «محبّة محبة.. اللفظ الوحيد الذي اخترعته / في جملة حياتي»؛ وهو يذكّرنا به في مطلع ما فوق الكتف (1988)، الذي يقدم «المحبّة في مقطعين، الأوّل موجه إلى النساء، والآخر للرجال».

118 - هذا النصّ هو ترجمة لمقتطفين من كتاب جاك دريدا سياسات الصداقة (التوطئة ومقطع من الفصل الأوّل):

- J. Derrida, Politiques de l'amitié (Paris, Galilée, 1994), pp. 11-24.

مصدر حديثا

محمد بنتاجة

نظرية التقريب بين الأديان رؤية إسلامية نحو فهم أفضل للآخر



مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

المركز الثقافي العربي

لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

جذور العقل السياسي والأخلاقي في الإسلام قراءة محمد أركون لـ «نظرية القيم القرآنية»

نايلة أبي نادر*

إن وقفنا نتأمل في كل ما يضحج من حولنا نرى كم بات واضحاً دخول الوطن العربي مرحلة التتوقع والسجن في شرنقة تخنق الأنفاس وتقضي على ما تبقى من تميز للكائن العاقل عمّا سواه. عجز العقل واستقالة الفكر النقدي عن أداء مهامه عنوانان عريضان يكادان يلخصان واقع الحال. هل تنازل العقل العربي فعلاً عن حقوقه؟ هل تنحى عن دوره أو تمت إقالته بالقوة؟ إن من يراقب عن كثب ما يجري تصيبه الدهشة حقاً. أين ذهب الجهد النهضوي برمته؟ ما أثر كل المشاريع النقدية التي تبلورت في النصف الثاني من القرن الماضي؟ ما الثمار التي جناها العقل من الحدأة الغربية ومما أتى بعدها؟ وما جدوى كل ما كُتب على الرغم من جدته ورسائته ورسوخ بناه؟

لن نبقى أسرى السواد في حداد متجدد على أحلام ومشاريع أجهضت فلم يتسن لها دخول حيز التحقق. إن التفتنا بتأن نجدها تنهمر كحبات المطر على الأرض القاحلة تلك النصوص التي سبق ان نُشرت لتفتح من جديد آفاق المعرفة وتغوص تنقيباً، مبيّنة حجم المسافة الفاصلة بين القراءة النقدية والقراءات التبجيلية للتراث. على الرغم من وقع طبول الحرب، ما زالت أصدااء الأصوات الحرة والمسؤولة تشهد للفكر وتنادي بتسليط الضوء على القيم الانسانية الجامعة. هناك، كما يبدو، أفراد مصرّون على أن يلوّحوا براية الفكر بدلا من العنف، ويزرعوا بذور الأنسنة بدلا من النفي والتهميش والاقصاء.

يُعتبر البحث في القيم من مرتكزات السؤال الفلسفي والانهام بتجليات العقل البشري عبر التاريخ. عندما ينهمم الفكر النقدي بدراسة العقل الذي ينتج الأفكار والقيم في تراث ما، لا يمكنه أن يتغاضى عن مرحلة البحث في الجذور التأسيسية، لما تشكّله من خطوة رئيسة توجّه مساره وتضيء خطاه. لم يهمل محمد أركون في مشروعه النقدي وأبحاثه التفكيكية أهمية ما أنتجه العقل الاسلامي في المجالين السياسي والأخلاقي، لما في ذلك من أثر كبير على المنحيين النظري والتطبيقي.

يمكننا أن نتوقف بداية عند سلسلة من الأسئلة كان محمد أركون قد طرحها ممهّداً لدراسته التي يتطرق فيها إلى «الدالات الثلاث» كما يسمّيها: «دين، دولة، دنيا»، أو ذرى الوجود البشري الثلاث التي تمحور حولها الفكر الإسلامي وما زال. فهو يقول مشككاً: «هل يمكن للبشر أن يقبلوا بأن يتسلط عليهم بشر آخرون، ويتحكّموا بحياتهم كمصائر روحية مثبتة ومحددة من قبل الله؟ (...). كيف وضمن أية شروط، يمكن للسلطة التي يتحكّم بها شخص واحد، أو مجموعة أشخاص، أن تصبح سيادة عليا مرتبطة بسيادة الله ذاتها وتسيطر على القلوب والنفوس عبر الكلام الموحى؟ كيف يمكن لشخص بشري، أو عدة أشخاص أن يتوصلوا الى إيهام الآخرين بأنهم يحكمون باسم الله ويمثلون الله على الأرض؟» (محمد أركون، الإسلام، الأخلاق، والسياسة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1990، ص 71)

هذه الأسئلة حفرت عميقاً في وعي محمد أركون منذ زمن، فانكبّ، في سبيل تلمّس الإجابات المقنعة، على دراسة وتفكيك الخطاب الإسلامي في مجالي الدين والسياسة، متوقفاً عند كيفية استثمار الروحي في ما هو زمني، وإسقاط التقديس على ما هو دنيوي عبر

*أكاديمية من لبنان.

«كيف يمكن لشخص بشري، أو عدة أشخاص أن يتوصلوا إلى إيهام الآخرين بأنهم يحكمون باسم الله ويمثلون الله على الأرض؟»

حقبات تاريخ الفكر الإسلامي. نجده يصير على ضرورة تفعيل الفكر النقدي الحر والمستقل والمرن في آن معاً في ما يتعلّق بعلم الأخلاق وعلم السياسة. من هنا نجده يغوص في التنقيب في مرحلة الإسلام الكلاسيكي، أي المرحلة التاريخية الممتدة بين القرنين الأول والخامس للهجرة، من أجل الاطلاع على العوامل الاجتماعية والتاريخية التي يعتبرها الركيزة الأساس لمعرفة كيفية تشكّل وتطور الأفكار الأخلاقية والسياسية منذ القرن الهجري الأول حتى يومنا.

إنّ التوقف عند كتاب أركون الإسلام، الأخلاق والسياسة، الذي صدر بالفرنسية عن اليونسكو عام 1986، ومن ثم نقله هاشم صالح إلى العربية ليصدر في العام 1990 عن مركز الإنهاء القومي، من شأنه أن يلقي الضوء على حلقة مهمة من مشروع النقد الذي تناول العقل الإسلامي في بعده الأخلاقي والسياسي. لا أظن أنّ الكتاب قد أخذ حقه في حينه، لذلك هذا المبحث سيحاول أن يسلط الضوء على أبرز ما جاء في هذا المؤلف من أفكار ومواقف نقدية بعامة، لكي تفصّل القول في قراءة أركون النقدية لـ «نظرية القيم القرآنية» باعتبارها تؤسس للعقل الأخلاقي والعقل السياسي في الإسلام. يذكر في المدخل أنّ هذا الكتاب جاء حصيلة أعمال الندوة الدولية التي نظمتها اليونسكو حول: «الرؤية الأخلاقية والسياسية للإسلام»، التي أسهم فيها حوالي ثلاثين مفكراً وباحثاً توقفوا عند «وظيفة الدولة طبقاً للنظرية الإسلامية»، وعند «مساهمة الرؤية الإسلامية في تحسين الواقع الأخلاقي والسياسي اليوم»، وعند «الروابط بين الفرد والدولة في الإسلام».

الدراسة التي قدّمها أركون في كتابه «الإسلام، الأخلاق والسياسة» تهدف إلى قياس حجم الحاجة والضرورة الملحة، على حدّ تعبيره، «لإعادة التفكير بتراث الإسلام بدءاً من أسسه وجذوره». يلفت الكاتب النظر إلى أنّ القرآن كان قد أسس رؤية دينية حول العالم والمصير البشري تتحكّم بالمجتمعات والبيئات التي انتشر فيها. لقد مارست هذه الرؤية دورها في التاريخ على «هيئة محورية أخلاقية، أو منظومة أخلاقية»، نتج عنها عدّة مقترحات تتضمّن «إمكانات عديدة من الدلالة والمعنى».

من هنا يمكن طرح الأسئلة التالية:

- هل يمكن حصر الاهتمام برؤية واحدة تعتبر نفسها إسلامية حقاً من دون غيرها، أم أنه أصبح ضرورياً تسليط الضوء على تاريخ التعددية العقيدية التي ميّزت مرحلة الإسلام الكلاسيكي بين القرنين الأول والخامس للهجرة؟
- ما المكانة التي ينبغي أن تُعطى للعوامل الاجتماعية والتاريخية في عملية تشكّل وتطور الأفكار الأخلاقية والسياسية منذ القرن الهجري الأول حتى يومنا هذا؟
- ما الذي يمكن أن تقدّمه قراءة الحالة التاريخية السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية منذ الخمسينيات ضمن إطار الأخلاق والسياسة؟ وما العراقيل والصعوبات التي من شأنها أن تعرقل هذه القراءة؟
- ما دور المخيال الديني في إنتاج الأدبيات الأخلاقية والسياسية التي تنظم حياة المسلم وتضبط فكره وتؤطر مساره؟ وما آثار ذلك على خطاب الحركات السلفية المعاصرة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يقسّم أركون كتابه إلى أربعة فصول وخاتمة، تحمل العناوين التالية:

1. نظرية القيم القرآنية
2. دين، دولة، دنيا
3. رؤى أخلاقية وحس عملي عفوي ومباشر
4. الرؤى السياسية والتاريخ المحسوس، ومن ثم الخاتمة تحت عنوان: الإسلام اليوم.

كما سبق أن ذكرت سأفصل القول في نظرية القيم القرآنية التي أفرد لها أركان الفصل الأول من كتابه، وذلك لأنها تعتبر القاعدة المؤسسة لكل من العقل الأخلاقي والعقل السياسي الإسلامي.

في نظرية القيم القرآنية

يرى أركون على الصعيد العملي، أن القرآن حاضر في حياة الناس اليومية أكثر من أي وقت سابق، وأثر ذلك واضح من الناحية الاجتماعية والإيديولوجية. ويلحظ أن وسائل الإعلام قامت بتحويل طريقة حضوره في المجتمع وغيّرتا، وقد تكون زادت من «هيمنة» هذا الحضور على النفوس. أمّا من الناحية النظرية فيبدو القرآن بمنزلة «الدستور النموذجي» الأعلى، وهو «ذروة المشروع القسوي»، إنّه بمثابة المصدر الغني الذي لا ينفد والذي ينبغي أن يُبنى عليه المجتمع الإسلامي. من هنا نجد يتوقف عند استخراج النظرية الأخلاقية القرآنية التي وتجهت وما تزال مسار الفكر العربي الإسلامي في مختلف حقبات التاريخ. يقصد بنظرية القيم الأخلاقية القرآنية: «المبادئ المحورية الخلقية التي رسخها القرآن»، وهي تشير إلى نقد القيمة وإلى نظام القيم المحورية التي رسخها هذا النقد واقترحها على المؤمن، ليس للتأمل بها فقط، وإنما لتجسيدها في الحياة اليومية لكي يشهد المؤمن «في كل لحظة على المطلق المتعالي الذي يحيط به». (محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 22)

يركّز أركون في دراسته على موضوعة القيم القرآنية المحورية «بالقياس إلى القيم المحورية الخاصة بالعقل المستقل الذي يعتبر معطى الوحي بمثابة مادة للمعرفة النقدية، وليس فقط مصدراً للتربية والتأسيس وتهذيب الأخلاق». (محمد أركون، م.س. ص 22) يعالج أركون الموضوع من زاوية التداخل والتفاعل المتبادل بين المحورية الأخلاقية القرآنية من جهة، والمحورية الأخلاقية الخاصة بالعقل النقدي الذي لا يمكنه أن يخضع لللاهوت التقليدي، من جهة أخرى. أعلن الخطاب القرآني الحقيقة المطلقة عن العالم والمخلوقات والتاريخ، مرسخاً بواسطة العمل التاريخي المحسوس للنبي «هرمية مراتبية للقيم» يطلق عليها أركون عبارة: «النظرية الأخلاقية القرآنية»، أو «المحورية القيمية القرآنية» (Axiologie coranique)، وذلك من خلال استخدام الأساليب الأدبية والبلاغية كالتقصص مثلاً.

من هنا نجد أركون يجلل المعايير الحاسمة التي يستخدمها القرآن لكي يفصل بين أنواع السلوك الإيجابية التي تتوافق مع نظام قيمه وبين أنواع السلوك السلبية التي تهدم هذا النظام، فيحصى أربعة معايير هي:

1. أسماء الله الحسنى
2. الشهادة
3. الأمة، المؤمنون
4. الشرع، الأمر

ويشير إلى أن الترابط والتشابك المتين بين هذه المعايير يؤسس المحورية الأخلاقية القرآنية ويؤطرها، وذلك بهدف الخطّ من قيم «المجتمع الجاهلي المتوحش» وإحلال قيم طائفة المؤمنين التي انخرطت في «التحالف الأبدي مع الله» مكانها. (محمد أركون، م.ن. ص 23)

المعيار الأول: أسماء الله الحسنى

يتوقف أركون عند كلّ معيار على حدة، ليكشف كيفية تفاعله وتأثيره في التاريخ والمجتمع، ويبدأ بالمعيار الأول: أسماء الله الحسنى، لكي يشير إلى أن إله القرآن بخلاف إله الفلاسفة المتأثرين بأفلاطون هو إله حي وناشط وفاعل ينخرط في التاريخ، على علاقة دائمة بالمخلوقات. إنه الفاعل الأول المسيطر على تاريخ النجاة في الدنيا والآخرة. من هنا كان على كل مسلم أن «يتلقى الله بواسطة التجربة التاريخية للأمة ومن خلالها». لذلك لم تعد الصفات المنسوبة لله مجرد موضوعات للتأمل النظري، لا علاقة لها بالوجود المحسوس، «إنما

**أسس القرآن رؤية دينية حول العالم والمصير
البشري تتحكّم بالمجتمعات والبيئات التي
انتشر فيها. لقد مارست هذه الرؤية دورها في
التاريخ على «هيئة محورية أخلاقية، أو منظومة
أخلاقية»، نتج عنها عدّة مقترحات تتضمّن
«إمكانات عديدة من الدلالة والمعنى»**

هي عبارة عن المفردات والتعابير المطابقة التي ينبغي على الإنسان أن يستخدمها من أجل التكلم عنه، والتوجه إليه، ومن أجل شكره وطاعته لنعمه التي أسبغها على المؤمنين». (محمد أركون، م. ن. ص 23)

إله القرآن لا يتجلّى فقط من خلال اللغة، إنما أيضاً من خلال الحركة الروحية والزمنية على نحوٍ متداخل لا ينفصم، وذلك بخلاف إله الفلاسفة الذين عزلوا الله في الواحد الأمثل والنقي بيساطته العقلية التأملية.

يرى أركون في صفات الله التالية: الجبار، والمهيمن، والرحمن، والرحيم، والمريد، وكاشف الغيب، نقاط ارتكاز رئيسة يستند إليها الفكر «من أجل الإمساك بالكينونة»، ثم إنها تجعل الله هذا الكائن المطلق يخترق الإنسان المحدود. من هنا يصبح الخطاب القرآني خطاباً تكوينياً فاعلاً ومؤثراً، بتعبير آخر، إنه قادر على خلق المؤمن وصياغته طبقاً لتحديداته الخاصة في كل مرة تتم تلاوته والتلفظ بآياته.

يصرّ أركون في هذا السياق على وظيفة المجاز المستخدم في الخطاب القرآني والدور الذي يلعبه في ابتكار المعنى، وترسيخ مادة رمزية خصبة تبذع المعنى بشكل دائم، ومن دون توقف عند تفسير واحد محدد. من هنا نجد هفت النظر إلى الصراعات والتوترات التي ألهبت التفاسير الإسلامية بمختلف أنواعها: الصوفية، والكلامية، والفقهية، الأمر الذي يؤدي إلى تجاوز التقابل الثنائي التاريخي بين أهل الظاهر وأهل الباطن. يقول: «إنّ التركيبة المجازية للخطاب القرآني ليست فقط مجرد تصعيد للواقع أو اعتلاء به، وليست أيضاً مجرد حلقة أدبية أو ترويق أسلوبي جذاب يظلّ مع ذلك مادياً ومباشراً وذا دلالة معنوية. إنها ليست كلّ ذلك فقط، كما أراد أن يوهنا التفسير الإسلامي الكلاسيكي (وخصوصاً تفسير الفقهاء)، وإنما هي عبارة عن تحريك للحياة والوجود بواسطة إمكانات اللغة الجمالية والفنية». (محمد أركون، م. س. ص 25)

هنا يكمن الفرق الأساس الذي يميّز الفيلسوف عن النبي، أي التأمل الذهني عن اندفاع القلب، والفكر النخبوي عن التجربة المرتبطة بالعمل التاريخي المحسوس داخل الأمة. يشير أركون إلى أنه من خلال حكاية سقوط آدم وعقد الإيمان أو الميثاق تنجلي المعركة الأساس التي يخوضها الإنسان في حياته. هذه الحياة التي يجب أن تشهد باستمرار على نعم الله، وتتميّز بالخضوع المطلق له، والطاعة لأوامره ونواهيه، والتفاني في عبادته. والطاعة هنا يقصد بها المعنى الأصلي والقرآني للكلمة، أي الإسلام، وليس الإسلام كما تبلور في القوانين الفقهية.

الوعيار الثاني: الشهادة

يبدأ أركون بلفت الانتباه إلى أهمية الأذن التي من شأنها أن تصغي للكلام الموحى الذي تليّ منذ البداية ليُسمع في لحظة الانبثاق الأولى. فاستخدام البصر والسمع يعني أنّ المرء شاهد فعلاً على ما كان يجري ويصبح بإمكانه أن يُخزّن في وعيه الكلام والحركات، بالإضافة إلى العلاقات التي تربط الأشخاص والجماعات، والظروف المادية المحيطة بما يسمّيه أركون «عملية الوحي». الأمر الذي ينتج عنه حكماً اليقين والإيمان المطلق بالدعوة. «وحدهم أولئك الذين شهدوا التبليغ في لحظة الأولى يمكنهم أن يشكّلوا الشهادة الأصلية التي تولّد الإحساس نفسه باليقين ويحملونها كوديعة». (محمد أركون، م. س. ص 27)

من هنا يرى أركون أنّ الدور المحوري للشهادة يتجلّى في «شهادة الإيمان ذاتها»، وهي حظيت بقيمة الطقوس أو الشعائر الدينية، إذ يكفي أن ينطقها الإنسان لكي يصير عضواً في جماعة يربطها عقد الإيمان فيصبح بذلك مسلماً. يلحظ مفكرنا من الناحية الألسنية أنّ

استخدام ضمير المتكلم المفرد «أشهد» يلزم صاحب الشهادة شخصياً في عقد الإيمان الأولي المتجسد في وعيه لكي تصبح كل أفكاره وهواجسه وأعماله منسجمة مع إسلامه، أي مع خضوعه وطاعته لكلام الله. لذلك يؤكد أركون على أن الشهادة ترسخ الوعي الفردي بصفته «حرية مطيعة ومشروطة»، أي أن المؤمن يحمل الشهادة بحرية لأنه استنبط بدهاهة ما يشهد عليه وما هو مؤتمن عليه في أن من قبل الكلام المطلق. لكن يجب التنبيه إلى أن هذه البدهاهة لن تترك للمؤمن حرية الاختيار بعد ذلك والسير في الانحراف أو التخلي عن الالتزام الأنطولوجي الذي تبناه أبناء آدم، أي لا مجال للتراجع. لهذا السبب بالذات، يقول أركون: «نجد أن الأخلاق والسياسة والقانون تتداخل وتتشابك كلها في ممارسة الاختيار المقيّد أو الحرية المستعبدة». (محمد أركون، م.س. ص 28)

لذلك يمكن الربط بين الشهادة والسلوك اليومي في المجتمع، إذ يصبح الوعي مسكوناً بالميثاق مكان ترسخ الحق والنطق به. عندها ينطق المؤمن بالحق من وجهة الله المطلق وليس من وجهة الأمور الدنيوية العارضة والزائلة. بتعبير آخر، عندما ينخرط المؤمن في ساحة القتال، أو يقرأ حديثاً من أحاديث الرسول، أو يشهد في المحكمة أمام القاضي، فهو يقوم بتأدية الشهادة عينها، أي أنه يجسد الحق على نحو كامل في الحياة الدنيا. ويؤكد أركون في هذا السياق على أن الشهادة في هذا المفهوم مرتبطة بشكل وثيق بأساء الله وبالعصبية الروحية التي تجمع بين مختلف أبناء الأمة، وهي تشكل سلوكية الوعي الإسلامي الفريدة من نوعها. ويضيف أنه «على هذا الصعيد بالذات تتموضع القطيعة الفاصلة بين الرؤية الأنطولوجية والأخلاقية للإسلام، وبين الرؤية الفلسفية». (محمد أركون، م.س. ص 28)

ولكن على الرغم من ضخامة الخلافات بين مدارس الفكر الإسلامي في القرون الوسطى، فإنها حسب أركون لم تؤثر على الخلاف الكبير والقطيعة الأكبر التي حصلت بين الثقافات المؤسسة على التراث الشفهي والثقافات المؤسسة على العقل الكتابي، والتي من شأنها أن توجه الكثير من السلوكيات والمعتقدات في آن معاً. هذا الصراع من شأنه أن يغير في شروط ممارسة العقل وأشكال المعرفة، فالعقل المبني على التعبير الشفهي لا غير، له ما يميزه عن العقل الذي تكوّن انطلاقةً من تأثير المطابع. أما اليوم ومع انتشار الثقافة السمعية البصرية، فالتغير حاصل لا محالة في شروط ممارسة العقل وأشكال المعرفة أيضاً. تبقى الإشارة إلى أن «القيمة الأساسية للشهادة الشفهية استمرت في فرض نفسها في المجال الإسلامي، لأن الدولة الرسمية بكل ثقافتها الكتابية الفصحى والحواضر الأساسية المرتبطة بها لم تستطع أن تقضي على تلك القطاعات الواسعة من المجتمع التي استمرت في الخضوع للثقافة الشفهية (كالأرياف والأمصار البعيدة والجبال)». (محمد أركون، م.س. ص 28)

هذه الإشارة المهمة إلى دور الثقافة الشعبية الشفهية من شأنها أن تشير إلى حال التوتر الدائم بين الدولة بأجهزتها الرسمية وبين القبائل والعشائر البعيدة وبخاصة على الصعيدين الأخلاقي والسياسي. إن «المجتمع المدجن» الذي خضع لرقابة الدولة الرسمية قام بتطوير قانون توحيدي خاص ومنظم، فوضع بذلك علم الأخلاق، إمّا تحت سيطرة المحورية الأخلاقية القرآنية، أو تحت سيطرة المحورية الأخلاقية الفلسفية. هذا في حين أنه في المجتمع المتوحش الذي يُطلق عليه القرآن صفة الجاهلي نجد أنماطاً متعددة من القوانين العرفية والأخلاقية بعدد القبائل والفئات الاجتماعية المعزولة والمتنافسة في ما بينها. من الملفت أن القرآن كان قد استوعب، برأي أركون، واستعداد عددًا من القيم الأخلاقية وحتى العقائد الإيمانية والشعائر التي كانت سائدة سابقاً، على الرغم من رفض وثنية المجتمع بكل تجلياتها، يذكر على سبيل المثال فريضة الحج. لقد «أسبغ على هذه الاستعارات والإلحاقات رداءه، وخلع عليها أنواره ومشروعته الأخلاقية. وعلى الرغم من ذلك فلم ينته هذا الصراع أبداً على مدار التاريخ حتى اليوم، لأن جذوره الإنترنتوبولوجية لم تتل منها، ولم تمحها استراتيجية القرآن النصالية وتجربة المدينة. وقد أصبح هذا التضاد الصراع أكثر عنفاً وقوة عندما حلّت الظاهرة الإسلامية التي تمسك بها الدولة الرسمية، محل الظاهرة القرآنية، وذلك بدءاً من العصر الأموي». (محمد أركون، م.س. ص 29)

المعيار الثالث: الذقّة

يشير أركون بداية إلى أن لفظة الأمة قد سُحنت بدلالات معنوية لا تعود كلها بالضرورة إلى زمن القرآن، بل إلى العصور اللاحقة. قام المعنى اللاهوتي والفقهية بحجب المعنى القرآني مما يزيد الأمر صعوبة في بلوغ الهدف، لذا نجد مفكرنا يتوجّه نحو صحيفة المدينة

باعتبارها وثيقة نادرة وهامة، تعود بتاريخها إلى زمن القرآن، وهي بإمكانها أن تُسهم في الكشف عن معنى الأمة. ويؤكد على أن كلمة الأمة مثل كلمة الإسلام جاءت نتيجة عملية مزدوجة، هناك أولاً، العمل التاريخي المحسوس للنبي الذي تمكن بمساعدة مجموعة صغيرة من تلامذته، أن يوسّع تبعاً من تحالفاته ومن دائرة نفوذه ليؤسس «اتحاداً فيديريالياً» يتخطى القبيلة ويتمركز سياسياً في المدينة. وهناك ثانياً، الدور الذي لعبه المنطق القرآني أو الخطاب القرآني في عمق هذه التشكيلة الاجتماعية السياسية الحديثة عندما خلق وعياً خاصاً بهذه الجماعة من ناحية رسالتها الدينية التي تتجاوز التاريخ وتحترقه في آن. «هكذا نجد أن الأمة تشكل جزءاً لا يتجزأ من المحورية الأخلاقية القرآنية، لأنها تمثل التجسيد التاريخي المحسوس للسلطة التي رسخت المنطق القرآني». (محمد أركون، م.س. ص 30)

يصرّ أركون على البحث عن المعنى التزامني للفظة الأمة، فيرى أنه عندما كان النبي يقوم بالتحالفات القبلية المعروفة في المجتمع العربي البدوي من أجل تأسيس قاعدة لوحدة اجتماعية تتجاوز القبيلة، كان القرآن ينفخ فيها روح الوعي والعقل مقدماً للأمة إطاراً فكرياً ونظاماً قيمياً يجعل من المؤمنين قوماً مميزين. لكن الكلمات المستخدمة في القرآن للدلالة على الجماعة الأولى، وهي: الأمة، أو القوم، أو المؤمنون، كانت تدلّ على مجموعة بشرية محدودة العدد زمن النبي، وهي تشير بخاصة إلى أولئك الذين قبلوا أن يطيعوا الله والرسول، والذين قبلوا بمحمد زعيماً وقائداً سياسياً. إن المعنى اللاهوتي والإيماني للأمة لم يحصل بالنسبة إلى أركون إلا لاحقاً.

يعمل أركون تالياً على إبراز العمليات الأسلوبية والبلاغية التي قام بها القرآن من أجل تصعيد الخطاب وتعميمه والتعالي به فوق الأحداث المحددة، والعالم المحسوسة، والإشارات التاريخية الدقيقة. لقد تمّ إسباغ الروحانية الدينية والكونية على مفردات لها مضمون اجتماعي وسياسي وقانوني في الأصل. الأمر الذي أدى فعلاً إلى محور كل التفاصيل والدقائق التاريخية للأحداث، وارتقى الخطاب إلى المستوى الكوني الموجه إلى البشر في كل زمان ومكان. يلحظ أركون أن هذه العملية أفقدت الخطاب القرآني تاريخيته، فبدا وكأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه، مما يسمح بتأويله وتحيينه وجعله فاعلاً يوجه أدق السلوكات السياسية والاجتماعية. ويوضح أن القرآن قد توصل إلى تشكيل وعي الأمة بواسطة الأوامر والدعوات وضرب الأمثلة والتحذيرات. «فعندما تستبطن هذه الأخيرة - أي الأمة - القيم وأنواع السلوك التي يقترحها عليها الله، فإنها تصبح وكيلة الله في العمل المخلص للبشر. (على هذا النحو فهم المسلمون لاحقاً نجاحاتهم في الفتوحات أو استرجاع المناطق الداخلة في الإسلام، لأنهم أطاعوا الله فقد وهبهم كل هذه الأراضي الشاسعة الواسعة). وعلى هذا النحو فسروا سبب الهزائم التي حصلت مؤخراً، كهزيمة 5 حزيران فقالوا: لقد تخلينا عن الدين فتخلّى الله عنا». (محمد أركون، م.س. ص 23)

لكن يعود أركون ويسأل باحثاً عن نسبة المسلمين الذين انخرطوا فعلياً في تعاليم القرآن ومارسوا القيم التي بثها شهادة الله، وليس في سبيل تحقيق مصالح سياسية واقتصادية للعائلة أو للعشيرة التي ينتمي إليها. وتأكيداً على ذلك يلفت الانتباه إلى أن القرآن يتحدث علناً وبلهجة التوبيخ عن أولئك الذين تقاعسوا عن الجهاد فاخترتوا خدمة عصبياهم فامتنعوا عن مقاتلة أخ أو قريب في الجهة المعادية. هكذا انغرس وعي الأمة في الإطار الزمكاني المقدس فحاولت أن تجسده في تاريخها الخاص، واستمرت في التعلّق بالمحورية الأخلاقية القرآنية حتى ظهور «الأمة القومية الحديثة» التي تركز على المعنى العلماني الحديث: (Etat-Nation).

لكن ذلك يجب ألا ينسينا برأي مفكرنا «أن الأمة الناتجة عن الخطاب القرآني وتجربة المدينة قد أصبحت بظهور العلماء (الفقهاء) الذروة العليا للسيادة الدينية والمشروعية التي ارتدت في بعض الأحيان على الخليفة ذاته وعارضته في ما يخص بعض شؤون العقيدة» (مثلاً محنة ابن حنبل). (محمد أركون، م.س. ص 33)

لقد كلّف القرآن الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي ترسيخ وتأيد النظام الذي أراه الله، وما يبرّر حكم الخليفة الإمام يكمن في رعاية كيفية تطبيق هذا الأمر والتحقق من تمامه. من هنا كان الكلام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ملحقاً باستمرار بالكلام على الإمامة في الأدبيات اللاهوتية، حيث التعاليم الأخلاقية التي تطبع العقلية الجماعية للمسلمين من خلال خطبة الجمعة وفي

التعاليم التربوية، الأمر الذي أسهم في ترسيخ النظام الإلهي في الحياة الدنيا، ورسم بالتالي الدور الأساس الذي يجب أن تقوم به الأمة قبل تشطّيبها إلى قوميات مختلفة ومتناحرة في ما بينها.

الهيكل الرابع: القانون أو الذم

يبدأ أركون بالاشارة أولاً إلى أن القرآن لا يستخدم كلمة شرع التي أصبحت تعني لاحقاً القانون الإلهي، ويشير إلى أن لفظة الشريعة واردة مرّة واحدة في القرآن، وهي تعني السبيل أو الطريق مع ربطها بكلمة أمر. جاء في سورة الجاثية الآية 71 ما يلي: «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبعها ولا تتَّبِعْ أهواء الذين لا يعملون». والأمر يفيد هنا «النظام ومجمل الوصايا والإيعازات الصادرة عن سيادة عليا مستقلة ومشروعية مطلقة». كما أن القرآن غالباً ما يستخدم الفعل في صيغة الأمر، إذ أن الله يمارس سلطته بالكامل على النبي كما على الأنبياء السابقين، ويمارسها على كلّ البشر من مؤمنين ومعارضين بواسطة النبي محمد. انطلاقاً مما تقدّم يمكن القول «إنّ الوحي القرآني كله يمارس فعله كقانون ضخم، وكأمر لا يُناقش ولا يُردّ لأنه خيرٌ ومتعالٍ. ولهذا السبب فإنّ الفقهاء والمشرّعين الذين سيبلورون القانون الديني، اعتماداً على الأمر، سوف يقولون إنّ السلطة التشريعية لا تنتمي إلا لله. وعلى هذا فإنّ الفقهاء من مؤسّسي المدارس والمذاهب لم يقوموا إلا بجهد عقلي بسيط لكي يستنبطوا الأحكام من أوامر الله ونواهيه. إنّ مهمّتهم هي مهمة استنباط لا أكثر ولا أقل». (محمد أركون، م.س. ص 34)

إنّ هذا الكلام من شأنه أن يسلط الضوء على مكنم الأصول الأخلاقية في القانون الإسلامي، إنه القرآن، لذلك كانت الأمة ملزمة بتطبيقه والالتزام بأوامره ونواهيه. كذلك هناك أيضاً عملية تشير إليها أركون في هذا السياق، إنها محاولة تطبيق كلفة النص القرآني والأحاديث النبوية ضمن ما بات يُعرف بأصول الفقه، الأمر الذي أبرز بوضوح أثر المحورية الأخلاقية القرآنية على النفوس وعلى غزارة إنتاجيتها النفسية والثقافية. لا يهتمّ مفكرنا بتقويم المنهجيات المستخدمة في علم أصول الفقه، إنما ينشغل في تبيان مدى الحرص الذي تفصح عنه هذه المنهجية في إطاعة القانون الإلهي والخضوع له. لذا يلحظ أنّه عندما وضع الفقهاء تراتبية هرمية لمصادر القانون على الشكل التالي: القرآن، الحديث، الإجماع، القياس، كانوا يهدفون إلى إخضاع كلّ مصادر التشريع الأخرى للقرآن نفسه. ويضيف أنّ العبارة الشهيرة: «لا حكم إلا لله» ليست محصورة بمعارضة الخوارج فقط، إنما تجسّد «مقولة الإيمان الأولى» عند كل المسلمين، فهي تمنع بوضوح «أي حكم شرعي من دخول كتب الفقه والقانون إذا لم يتمّ التأكد من توافقه مع القانون القرآني الأعلى». (محمد أركون، م.س. ص 34)

يلفت أركون الانتباه إلى أنّ القانون الديني باعتباره محوراً من محاور التعاليم القرآنية تمكّن من التوسّع أيضاً في مجال الصوفية ومجال الأخلاق المتعلّق بأداب السلوك. لقد كان الصراع محتدماً بين الفقهاء الذين التزموا بتطبيق الشريعة حرفياً وبين المتصوفة الذين حاولوا التحرّر منها، هذا الأمر كان صحيحاً على مستوى القانون الديني المعاش باعتباره تطبيقاً للقضاء والعقوبات الدنيوية. لكنّ الأمر سيختلف على صعيد القانون الديني باعتباره تبياناً عن إرادة الله ونظامه في خلقه، إذ يجد مفكرنا أنّ الصوفية هم أيضاً ذهبوا بعيداً جداً في استبطان روح الأوامر والنواهي الإلهية، عندما أضافوا إليها بعداً جديداً هو الحب المثالي المطلق. ويلحظ أنّ أهل التصوف ركزوا على بعض صفات الله من دون غيرها، كصفة المحبة مثلاً، وأعطوها أهمية مطلقة. لذا نراهم قد تمكّنوا من أن يوضحوا المضامين التلميحية والإشارات الخاطفة التي توحى بها الآيات القرآنية، معتمدين على منهجيتهم الروحية ولغتهم التقنية، فبرهنوا على أنّ هذه الآيات لا يمكن استنفادها بواسطة منهجية التفسير النحوي واللفظي والبلاغي كما حاول أن يوهننا بذلك الفقهاء والأصوليون، مصرّين على أنّ الكلام الإلهي الذي ينصّ على القانون الأكبر يمكن أن يُفسّر بصيغة أخرى ومنهجية مغايرة انطلاقاً من التدريبات الروحية والمسار الصوفي.

أمّا على صعيد الأخلاق وآداب السلوك فيرى أركون أنّ الحرص على اتباع القانون الديني الأعلى قد ظهر بوضوح من خلال المناقشات التي دارت حول مكانة العقل البشري. ويستشهد بها حدث في هذا الخصوص بين المعتزلة والأشاعرة. فالمعتزلة يعتبرون أنّ الأفعال البشرية تخضع كما أفعال الله للتقويم الأخلاقي، إذا أخذنا بالاعتبار مرجعية الشروط الداخلية والخارجية لإنتاجها أو توليدها، لأنّ الله قد زوّد البشر بمعرفة داخلية تمنحهم القدرة على تمييز الخير من الشر. من هنا يصبح مفهوم القانون الديني مطبّقاً من قبل الإنسان

**ركّز أركون على الصراع والتنافس بين
رؤيتين نتجتا عن كيانين مختلفين ومتمايزين
هما: النظرة الإسلامية المرتكزة على القاعدة
الأخلاقية القرآنية وتجربة المدينة من
جهة، والنظرة الفلسفية التي تجمع بين
الموروث الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي
والأفلوطيني من جهة أخرى**

العقل والمسؤول عن أفعاله. هناك أيضاً في الجهة المقابلة الموقف الأشعري الذي يعني المحافظة على «الألوية الأنطولوجية» لقدرة الله وجبروته، عندما جعلوا الأحكام الخلقية الخاصة بالأفعال لا تستمد شرعيتها إلا من كلام الله، بعيداً عن الأفعال وصفاتها.

ما يهّم أركون في هذا الإطار يكمن في التوقف عند أنماط تلقّي القانون الديني كما نصّ عليه القرآن من قبل مختلف الفئات، أكثر من التوقف عند تفاصيل الخلافات بحدّ ذاتها التي سيطرت على الفِرَق المتنافسة. ثم إنّ أنماط التلقّي هذه تعيد، برأيه، كتابة القرآن أو فهمه طبقاً لإدراكات وتحديدات مختلفة ومتأثرة في كل حالة

معينة بالثقافة السائدة، وبالمجادلات الفكرية المحيطة بكل بيئة تاريخية. لذا نجد أنه ينهّم بكيفية المرور والانتقال من مستوى المحورية القرآنية إلى النظام العقائدي المعتزلي أو الأشعري المرتبط بالشروط التاريخية التي تتحكّم بإنتاجه. يعتقد بـ«أنّ الديالكتيك الكائن بين الأخلاقية القرآنية والتاريخ يمثل فصلاً من فصول تاريخ الفكر العربي الإسلامي» الذي لم يُدرس كما يجب، من أجل التمكن من فهم «المكانة المعرفية لكل أخلاقية موضوعية على محك التاريخ». (محمد أركون، م.س. ص 36)

وفي كلامه على الموقف الأشعري، يعرّج أركون على ابن حنبل لكي يشير إلى أهمية ما زرعه في نفوس الأغلبية في الإسلام من ضرورة تلقّي الكلام الإلهي بلا كيف، ويقول: «الأسوأ من ذلك هو أنّه بعد الأشعري وتلامذته المباشرين كالباقلائي والجويني والغزالي... راح هذا الموقف يُستعاد ضمن إطار الفكر السكولاستيكي الاتباعي، وتجمّد وتحشّب وفقد حيويته الأولى لأنه أصبح لا علاقة له بالتوتر التاريخي للخلاق الذي ميّز المرحلة الأولى (المرحلة الكلاسيكية). أقصد مرحلة الفقيه المؤسس الذي قام بجهد شخصي للإبداع العقائدي: أي قام بالاجتهاد، في حين أن تابعيه في المرحلة السكولاستيكية اكتفوا بالتقليد والتكرار». (محمد أركون، م.س. ص 37)

إنّ التوقف بداية عند هذه المعايير الأربعة الحاسمة التي يرسم القرآن بواسطتها الحدود الفاصلة بين السلوك الإيجابي والسلوك السلبي المخالف لنظام قيمه، وهي: أسماء الله الحسنى، والشهادة، والأمة - المؤمنون، والشرع - الأمر، ومن ثم الغوص في دراسة الرؤى الأخلاقية والسياسية للإسلام، خطوتان منهجيتان قد أبرزتا الحاجة إلى إعادة التفكير في تراث هذا الفكر بدءاً من جذوره.

لقد ركّز أركون على الصراع والتنافس بين رؤيتين نتجتا عن كيانين مختلفين ومتمايزين هما: النظرة الإسلامية المرتكزة على القاعدة الأخلاقية القرآنية وتجربة المدينة من جهة، والنظرة الفلسفية التي تجمع بين الموروث الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي والأفلوطيني من جهة أخرى. وبما أنّ الفلاسفة لم يرفضوا بشكل صريح النظرة الإسلامية بل دمجوها في رؤاهم الخاصة، وبما أنّ الرؤى الحالية في أرض الإسلام تستعيد الثوابت الأرثوذكسية التي تشكّلت سابقاً وتكررها كما هي، فإننا نجد أركون يصوّب مطرقة النقد نحو هذه الأخيرة بهدف إعادة التفكير في الإسلام اليوم. نجده يعلن «أنه منذ لحظة ابن رشد وابن خلدون لم تحصل في أرض الإسلام أية بادرة عقلية، للتفكير ولو جزئياً، بالمشاكل التي يطرحها الإسلام بصفته نموذجاً معيارياً أعلى للوجود: إنّ كتب ومؤلفات المسلمين، منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، لا تفعل إلا أن تؤكّد على صحة هذا النموذج المعياري وصلاحياته وعلى أصله الإلهي وتفوّقه الكوني على كل ما عده من أديان. وهذا ما يؤدّي إلى استغلاله من قبل الحركات السياسية على الصعيد الإيديولوجي المحض. ويؤجّل بذلك خط البحث النقدي المتحرّر والمحرّر». (محمد أركون، م.س. ص 171-172)

نلاحظ بوضوح كم أنّ أركون مسكون بالهّم النقدي، ليس بهدف النقد وحسب، إنّما في سبيل التعرية والكشف عن مكامن الخلل التي لم يعد جائزاً التغاضي عنها، لأنّ المخاطر تتفاقم إلى حدّ لم يعد سهلاً معه الخروج من المأزق المتراكمة جيلاً بعد جيل. من هنا تأتي دعوته

إلى التمييز بين الأخلاقية القرآنية من جهة، وبين الآيات المستشهد بها في المناسبات المتغيرة من جهة أخرى، وذلك من أجل أن يتمّ قياس مدى الفقر الفكري والبؤس الثقافي للقراءات التلفيقية والتوفيقية المنتشرة بكثرة اليوم تحت شعار الإسلام. يقصد أركون بهذه القراءات تلك التي تبرهن بنظرة مختزلة على أنّ القرآن قد اخترع مسبقاً كلّ المفاهيم الخاصة بالعصر الحديث بما فيها الذرة، وحقوق الإنسان، ومكانة المرأة، وحتى الاشتراكية. ينتقد العقلية السائدة بتفوق المفاهيم السياسية والاقتصادية الإسلامية على النظم الغربية، فيذكر على سبيل المثال مقطعاً للرئيس جمال عبد الناصر عندما كان في ذروة مجده الإيديولوجي يقول فيه ما يلي:

«إنّ الثورة التي أعلنها في 23 يوليو عام 1952 في مصر تحوّل الهدف نفسه الذي أعلنه الإسلام في بدايته. ينبغي تحرير الفرد من العبودية والإقطاع والقمع الرأسمالي. إنّ الحرية الوطنية مشروطة بالمساواة والإخاء بين البشر. وهما يشكلان قاعدة الاشتراكية الاقتصادية. إنّ أول دين دعا البشر إلى الاشتراكية كان هو الإسلام، ومحمد هو إمام الاشتراكية». (محمد أركون، م. س. ص 38)

يبقى أن نختم ببعض الخطوات النقدية التي يمكن أن نستخلصها من النص الأركوني الذي هو في الأصل نص يحمل طرْحاً منهجياً نقدياً، ومقاربة تحمل في طياتها مطرقة تهدم المسلمات والبدايات والتلفيقات التي اعتاد عليها الخطاب السائد منذ زمن على ساحة الفكر الإسلامي.

خاتمة: نحو خطوات نقدية عملية

يمكن أن نلاحظ إصرار أركون على السعي الدؤوب نحو استقلالية الساحة العقلية والثقافية التي كان قد عرفها الفكر الإسلامي في الحقبة الكلاسيكية الذهبية بالقياس إلى الساحة الإيديولوجية والسياسية، وذلك عن طريق التخلّي عن المباحكات الجدالية، والتصريحات التبجيلية، واستبدالها بإعادة التفكير الجذري بمجمل المسائل المتعلقة بالخطابات الإيديولوجية الشائعة حالياً، وفق منظور «معرفي منفتح على الظاهرة الدينية» بشكل عام، ورفض التفوق داخل دين واحد، لكي يُصار في ما بعد إلى الخروج منهجياً ومفهوماً من السياج الاتباعي القروسطي الذي وضعه التراث اللاهوتي. لذلك، وانطلاقاً مما تقدّم، يمكن تلخيص الخطوات النقدية التي يزخر بها كتاب «الإسلام، الأخلاق والسياسة» بثماني نقاط:

- ينبغي من وراء التركيبات العقيدية لأصول الدين وأصول الفقه استخلاص ما يلي: توجد في ما وراء الآيات القرآنية وتعاليم تجربة المدينة نواة فريدة من المعاني والدلالات، لا يجوز التغاضي عنها والاكتماء فقط بما يقدمه علماء الدين من تفسيرات.
- ينبغي أن تؤخذ بالاعتبار كلّ المتوجات العقيدية والتجارب الدينية المتفرّعة عن التجربة التأسيسية، والتي تمثّل بالمذاهب والمدارس والطوائف على تعددها، لكونها محاولات لتجسيد الأخلاقية القرآنية في التاريخ البشري المحسوس.
- ينبغي الخروج مرّة واحدة وإلى الأبد من إطار الأدبيات البدعوية الموروثة.
- ينبغي أن يتمّ تقويم الطوائف والمذاهب بالقياس إلى مقاصد الأخلاقية القرآنية من جهة، ثم بالقياس إلى إكراهات وحتميات كل منعطف تاريخي، وكل وسط اجتماعي ثقافي من جهة أخرى.
- ينبغي موضوعة الأخلاقية القرآنية بالقياس إلى الشروط النقدية لكل إنتاج معرفي، باعتبار أنّ الخطاب الديني ليس لإنتاجاً معرفياً من ضمن منتجات أخرى وخطابات أخرى مختلفة.
- وضع حدّ للامتيازات اللاهوتية التي خلعتها على نفسها بعض الفئات سابقاً باسم الدين الصحيح، أو الإسلام الصحيح الذي ينبغي ما عداه، ويرمي في ساحة الخطأ والضلال والزندقة.
- ضرورة الانتقال من مرحلة التفكير اللاهوتي العقيدي إلى مرحلة البحث العلمي المنفتح على دراسة تجسيدات وفتوحات الأخلاقية القرآنية داخل مجرى الزمن التاريخي الأرضي، وليس داخل مجرى الزمكان المقدس والمقدّس للمخيال الديني كما لا يزال يفعل المسلمون اليوم.

- إعادة الاعتبار للمنظور المعرفي الذي أسسه فلاسفة العرب والمسلمين، ثم فرض النقد الفلسفي داخل نطاق الفكر العربي الإسلامي من جديد.

يبقى أن نشير ختاماً إلى أن غياب الهمم الأخلاقي والفكر الأخلاقي قد ترك، حسب أركون، الساحة شاغرة أمام أتباع الحركات الإيديولوجية الذين يدعون إلى تطبيق الشريعة كما هي، بحرفيتها، باعتبارها قد حُدِّدت وفقاً للمبادئ الأخلاقية والدينية للقرآن والسنة. لقد نتج عن هذا الغياب انتشار الإيديولوجيا الطوباوية الوردية التي بإمكانها تحريك الجماهير في سبيل ردّ هجمة الغرب والوقوف سداً في وجه التحديات التي أوجدها. لذلك اخترت أن أختتم بالنقد الذي وجهه أركون إلى النهج المتبع من قبل الحركات الإسلامية وإلى خطاباتها المعبّئة للجماهير، إذ يجدها تتحرّك ضمن ازدواجية فاضحة تفصل بين الشعارات المطلقة وبين حقيقة الفعل والواقع، كما أنّها تحقق قطيعة بين الدعوة القرآنية وما تتضمنه من تعالٍ وتنزيه وبين الممارسات السياسية الضيقة باسم الإسلام، فيقول: «إنّ هذه الحركات السياسية إذ ألقت على كاهل الإسلام مسؤولية كلّ الأعمال المنقذة والمخلّصة للشعب من همومه وآلامه، قد خلقت نوعاً من الأقتنوم الضخم الذي أنساها حتى الله مؤلّف هذا الدين، بحسب المنظور الأكثر أرثوذكسية. وقد اختفى علم التكنولوجيات والإلهيات من الساحة الثقافية الإسلامية كما اختفى علم الأخلاق والفلسفة السياسية. لقد انقرض العلم والعقل والفكر الحر. (...) إنّ هذا الإسلام التاريخي السياسي قد أساء إلى فكرة التعالي والتنزيه التي دشّنها القرآن في اللغة العربية، والتي تجلّت على مدار التاريخ في شخصيات روحية ذات ورع وزهد كبيرين. والواقع أنّ التحليل الدقيق يبيّن لنا أنّ هذا الإسلام الأقتنومي ليس هو في نهاية المطاف إلا خطاب الملجأ والملاذ، خطاب المأوى والمخبأ، خطاب الحجة والتعلّة، خطاب الوسيلة والعذر لتاريخ معقّد مليء بالمشاكل والآلام». (محمد أركون، م.س، ص 168)

وأخيراً نسأل: إلى متى ستبقى هذه المشاريع النقدية أسيرة دفتي الكتب، وجدران القاعات المغلقة، والحلقات الفكرية الخجولة، في حين تحتلّ شاشات البث المباشر وبلا رادع نماذج تحوير المعنى وتشويه الحقائق؟

الأخلاق والسياسة (وجهة نظر عربية)

الزواوي بغوره*

إذا كان الربع الأخير من القرن العشرين قد وصف بالنهايات: نهاية الحداثة، نهاية الإنسان، نهاية الأيديولوجية، فإنه قد عرف في الوقت نفسه أشكالاً من العودة، ومنها على وجه التحديد عودة الدين، وعودة الأخلاق والسياسة. وغالباً ما يُرّخ لهذه العودة بكتاب الفيلسوف الأمريكي نظرية العدالة، والذي عرف وما يزال يعرف أشكالاً متعددة من المناقشات، لعل أهمها الصلة بين الأخلاق والسياسية، وذلك بحكم أنّ العدل قيمة أخلاقية وسياسية.

وليس يعيننا في هذه المقالة العودة إلى ما كتبه رولز تحديداً، وإنما سنتخذ من المناقشة التي أثارها كتابه سياقاً للنظر في كتاب أحد المفكرين والمؤلفين والمترجمين العرب، وهو الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام في كتابه: الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، فكيف نظر إلى هذا الموضوع الشائك؟

يتكوّن الكتاب من ثمانية أبواب موزعة على عدة فصول تعالج مسألة الأخلاق والسياسة معالجة نظرية وتاريخية، لا يتسع المجال للوقوف عند جزئياتها، وإنما سنكتفي بكليّاتها، وبما تطرحه من أسئلة نقدية تسمح، في تقديرنا، بفتح مناقشة حول هذا الموضوع الأساسي في الفكر العربي المعاصر.

يمثل كتاب الأخلاق والسياسية تكملة لكتاب: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. وإذا كان كتاب الطاغية يمثل الجانب السلبي والنقدي لفلسفة الحكم، فإن كتاب الأخلاق والسياسة، يعبر عن الجانب الإيجابي البناء، لأنّ غرضه هو البحث عن: «قواعد البناء السياسي الجيد الذي يتيح خلق (الشخصية الإنسانية المتكاملة للمواطن العربي)، شخصية المتدين الحق، لا الزائف ولا المدعي، صاحب الخلق القويم الذي لا ينافق ولا يكذب»¹. فما السبيل إلى تحقيق هذا الهدف؟

قدّم الأستاذ إمام جملة من الأفكار أهمها:

1. ضرورة تأسيس نظام حكم ثابت (لا تزغزعه عواصف الفتن)، يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه بحريّة بوصفه صاحب السلطة.
2. هدف البناء السياسي رعاية مصالح الناس، وتمكينهم من تنمية ملكاتهم وقدراتهم بحسب ما تسمح به ظروفهم وطاقتهم على نحو طبيعي.
3. تمكين الفرد من البحث عن سعادته، وممارسة حقه في أن يختار طريقه الذي يسلكه في الحياة، وأن يكون حراً في أن يعمل بحسب ما اختار لنفسه وارتضاه. وبتعبير آخر، فإنّ هدف البناء السياسي ليس: «إعداد المواطن الفاضل الذي يعيش في (مدينة فاضلة)،

* أكاديمي من الجزائر.

1- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسية، دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، 2001، ص 7.

- كما كان يحلم الفارابي وأفلاطون من قبله، ولا إعداد الناس للأخرة، أو تصديرهم لها، أو إجبارهم على دخول الجنة»².
4. يكفل البناء السياسي الجيد للمواطنين ممارسة حقوقهم الطبيعية التي خلقها الله فيهم: حق الحياة، والحرية، والتملك، والمساواة، والتفكير بلا عائق، والتعبير عن أفكارهم بشتى الوسائل الممكنة، بحيث لا يجوز على الإطلاق منع الرأي المخالف بالغاً ما بلغ خطؤه في نظر الآخرين. والسند في ذلك ما عبّر عنه طوماس جيفرسون، وأكد عليه جون ستوارت مل. وهذا البناء السياسي ليس له اسم آخر غير اسم: «النظام الديمقراطي الليبرالي»³.
5. لتحقيق هذا النظام وجب التمييز والفرقة بين مجالي الأخلاق والسياسة، بحيث تختص الأخلاق بالمجال الفردي، والسياسة بالمجال الاجتماعي، ومع أن أرسطو، كما هو معلوم، قد أجرى هذا التمييز، ولكن الأستاذ إمام فضل الاعتماد على الحجة التطورية القائلة إن الثقافة تسير من الدمج والتجانس إلى التمايز والتخصّص، وخصّها باب كامل، هو الباب الثاني بفصوله الثلاثة، لمناقشة هذه القضية المركزية في كل حديث عن الثقافة. وبناء على هذه الأطروحة التطورية حاول البرهنة على ثلاث قضايا مترابطة: الأولى هي الإجابة عن هذا السؤال: لم كانت الديمقراطية حتمية؟ والثانية تحديد العلاقة بين الحاكم والأخلاق، والثالثة التمييز بين مجالي الأخلاق والسياسة.
6. خصّ الفصل الأول من الباب الأول للمسألة الأولى المتعلقة بحتمية الديمقراطية، وناقشها من خلال ثلاثة آراء لمنظرين سياسيين هم: فوكوياما، وألكسي دو توكفيل، وجون ديوي، مبدئياً موافقته لرأي فوكوياما الذي عرضه في كتابه المشهور: نهاية التاريخ وخاتمة الإنسان الجديد، والمتمثل في أن الديمقراطية الليبرالية نقطة النهاية في النظام الأيديولوجي للإنسان، موضحاً أساسها النظري المقرون، كما هو معلوم، بهيغل، ومنتهاً إلى القول: «إن الديمقراطية تجربة إنسانية جاءت بعد كفاح الإنسان وصراعه من أجل إثبات آدميته وكرامته وقيّمته. ومن هنا فإنّ العقل البشري يفرضها، والأخلاق تحتّمها للمحافظة على إنسانية الإنسان وحرّيته»⁴. وعلى الرغم مما أثارته أطروحات فوكوياما من نقد وتعليق، وبخاصة من جهة ارتباطها بمفهوم النظام العالمي الجديد الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، وما تضمنتها من مغالطات تاريخية وفلسفية، بحكم طابعها الأيديولوجي الواضح، إلا أن الأستاذ إمام لم يلتفت إلى تلك الأشكال النقدية، واعتبر أطروحة فوكوياما دليلاً على حتمية الديمقراطية.

وعزّز هذه الفكرة بما خلص إليه الفيلسوف السياسي الفرنسي ألكسي دو توكفيل في كتابه: الديمقراطية في أمريكا، الذي صدر في نظره عن (روح موضوعية تامة)، أثبت من خلالها: «حتمية الديمقراطية، وأن الديمقراطية لا وجود لها بدون المساواة»⁵. وإذا كانت فكرة ارتباط الديمقراطية بالمساواة القانونية وليس المساواة على وجه الإطلاق كان أمراً ملازماً للديمقراطية نظرياً، رغم ما طرحه هذا التلازم من مشكلات عديدة في الفلسفة السياسية المعاصرة، وبخاصة من جهة ارتباطه بالعدالة الاجتماعية، مثلما يظهر ذلك جلياً في النقاش الدائر حول نظرية العدالة عند رولز، فإنّ القول بأنّ دو توكفيل يقول بحتمية الديمقراطية أمر يحتاج إلى نظر، ويدعو إلى المناقشة، ولا يمكن اعتباره أنه خلاصة للنظرة الموضوعية التامة. والسبب في ذلك هو ارتباط هذا الفيلسوف والسياسي بالنظام الاستعماري الفرنسي. ومرة أخرى، فإنّ الأستاذ إمام لم يكلف نفسه عناء البحث في آراء توكفيل ومواقفه من الاستعمار التي أشار إليها كلّ مهتم بهذا السياسي، والتي وصفت بالتناقض الصارخ بين الدعوة إلى الديمقراطية والمساواة وفي الوقت نفسه العمل من أجل تكريس سياسات استعمارية عنصرية. ولعله يكفي في هذا السياق الإشارة إلى ما قدّمه الناقد الفرنسي ترفيتان تودوروف في كتابه: نحن والآخرون، حيث بيّن أنّ دو توكفيل لم يكتفِ بتقديم التسويغ المعروف والمتمثل في أنّ الاستعمار هو الطريق الأمثل لنشر الحضارة، مثله في ذلك مثل مواطنه كوندرسيه، ولكنه لم يتردد عن الإفصاح عن قصده

2- المرجع نفسه، ص 8.

3- المرجع نفسه، ص 9.

4- المرجع نفسه، ص 22.

5- المرجع نفسه، ص 28.

المتمثل في المصلحة الوطنية عندما تعلق الأمر باستعمار الجزائر، حيث قال: إن «الاحتفاظ بالمستعمرات ضروري لقوة ولعظمة فرنسا»⁶.

ويعتبر جون ديوي في نظر الأستاذ إمام، الفيلسوف الثالث المدافع عن حتمية الديمقراطية، وذلك من خلال ربطها بالطبيعة البشرية. وبذلك يكون هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، على اختلاف مذاهبهم الفلسفية، ينتصرون لفكرة (حتمية الديمقراطية) التي لخصها بقوله: «إنّ النظام الديمقراطي بما يكفله من حرية ومساواة، وبما يحققه من عدالة، قد فرض نفسه على الأنظمة الأخرى وأزاحها من طريقه، ليصبح هو النظام السياسي للإنسان بما هو إنسان لا من حيث هو شرقي ولا غربي، ولكن من حيث هو إنسان فحسب، ماهيته الحرية، كما قال هيغل بحق، ومطمحه أن تتحقق بالفعل في عالم الواقع»⁷.

والحق، فإننا إذا كنا ننتصر للديمقراطية كما ينتصر لها الأستاذ إمام، فإننا لا نعلم كيف يمكن أن تكون هذه الديمقراطية حتمية، وذلك لأنّ الحتمية في المجال الاجتماعي والسياسي والأخلاقي تبدو لنا حتمية مجازية أكثر من كونها حتمية حقيقية كالحتمية في عالم الظواهر الطبيعية، وإلا كيف نفهم، على سبيل المثال، انتقال مجتمعات حديثة ومعاصرة إلى النظام الديمقراطي وبقاء مجتمعات أخرى تحت نير الاستبداد؟ ولعل المقارنة بين تجربة النهضة العربية واليابانية تكفي للتدليل على صعوبة القول بحتمية الديمقراطية، ففي الوقت الذي أصبحت فيه اليابان بلداً ديمقراطياً، كما بيّن ذلك في الفصل الرابع من الباب السابع، فإنّ مصر ما تزال تترزح تحت حكم الاستبداد، مع أنّ انطلاقها النهضوية سبقت النهضة اليابانية! ثم إننا لا نريد أن نجري مقارنة تستدعيها فكرة (حتمية الديمقراطية)، ونعني بذلك تلك الحتمية التي قال بها الماركسيون، والمتمثلة في القول إنّ الاشتراكية مرحلة حتمية تعقب الرأسمالية، عمل على إثباتها العديد من المنظرين في العالم الثالث عموماً، وفي العالم العربي على وجه التحديد، وعبروا عنها بعبارات مختلفة، منها الطريق العربي إلى الاشتراكية، ولكنها أصبحت، كما نعلم، جزءاً من الماضي (الخاطيء).

ومع أنه من المهم مناقشة المنظور الديمقراطي الذي يطرحه الأستاذ إمام، إلا أننا نعتقد أنّ موضوع الأخلاق والسياسة هو الذي يجب أن يتصدر مناقشتنا، وذلك بحكم أنّ الديمقراطية نفسها، يتمّ النظر إليها من خلال هذه القضية التي خصّها الكاتب بالفصلين الثاني والثالث من الباب الأول، وحصرها في أربع عشرة فكرة، وحللها في بقية أبواب وفصول كتابه الذي يمتد لأزيد من أربع مائة وخمسين صفحة (450)، يمكن إيجازها في الآتي:

1. يتمثل هدف الكتاب في وضع تمييز بين مجال الأخلاق والسياسة، أو بين الفضيلة والقانون، والإقرار بأنّ الخلط بينهما إنّما جاء من العصور الوسطى التي كانت ترى أنّ مهمة الدولة تكمن في إدخال المواطن (جنة الفردوس). لذلك تمّ التركيز على سلوك وتربية الحاكم، في حين أنّ المطلوب هو البحث عن أسس لنظام سياسي ديمقراطي يعتمد على مبدئين: السلطة الشعبية في صنع القرار، والمساواة في الحقوق عند ممارسة هذه السلطة.
2. الإقرار بأنّ الحكم المستند على الأخلاق لا يؤديّ إلى سعادة المواطنين بقدر ما يؤديّ إلى شقائهم. والدليل على ذلك هو تحول الثورة الفرنسية إلى إرهاب، كما بيّن ذلك تحليل هيغل لهذه الثورة، والذي يستند عليه الأستاذ إمام الذي نعلم أنّه اختصّ في هذا

6- تودوروف، نحن والآخرون، ترجمة ربي حمو، دار المدى للثقافة والنشر، سورية - دمشق، 1998، ص 225. قام تودوروف بجمع نصوص توكفيل حول الجزائر ونشرها بعنوان:

- Alexis de Tocqueville, De la colonie en Algérie, Editions Complexe, Paris, 1988.

كما قام جان لويس بنوا بجمع نصوص توكفيل حول القرآن والأديان في كتاب بعنوان:

- Alexis de Tocqueville, Notes sur le coran et autres textes sur les religions, Bayard, Paris, 2007.

7- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسية، دراسة في فلسفة الحكم، مرجع سبق ذكره، ص 33.

إن التمييز بين الأخلاق والسياسة لا يعني الفصل بينهما، وإنما الإقرار بأن مجال الأخلاق هو الفرد والمجتمع، بحيث تدمج مع التقاليد والعادات لتصبح نوعاً من (المستودع) الذي يحتاج إلى: «أفكار تقننه، أعني قوانين تحكم العلاقات بين الناس في المجتمع»

الفيلسوف الألماني الكبير، وخصّه بأكثر من دراسة وترجمة. 3. التمييز بين الأخلاق والسياسة لا يعني الفصل بينهما، وإنما الإقرار بأن مجال الأخلاق هو الفرد والمجتمع، بحيث تدمج مع التقاليد والعادات لتصبح نوعاً من (المستودع) الذي يحتاج إلى: «أفكار تقننه، أعني قوانين تحكم العلاقات بين الناس في المجتمع»⁸. والسؤال الذي يفرض نفسه هو بأي معنى نتحدث عن التمييز بين الأخلاق والسياسة إذا كانت الأخلاق هي مستودع السياسة، وكانت السياسة مجرد تقنين للأحكام الأخلاقية؟

4. يجب تحديد السياسة بمعنيين: معنى داخلي متصل ببناء الدولة، ومعنى خارجي متصل بالعلاقات بين الدول. وما يهّم الكاتب هو المعنى الأول، وذلك لاتصاله بمشكلة العلاقة بين الأخلاق والسياسة.
5. استناداً إلى جون ستيوارت مل، فإن إمام ينتصر للفكرة الهامة والأساسية القائلة إن: «الديمقراطية ممارسة، وإنّ الشعب يتعلم من أخطائه، فلا بدّ له من حوض التجربة ليكتسب الخبرة التي تؤهله لإقامة حكم ديمقراطي سليم»⁹. وقد عزّز هذه الفكرة بفكرة أخرى جديدة بالاعتبار هي: «الواقع أنّ الخطّ من قيمة (العامة)، أو السواد الأعظم من الناس، ليس سوى نتيجة منطقية مترتبة على اعتبار الحاكم الفاضل أو الراعي الصالح هو المثل الأعلى للناس، وأنه القدوة والنموذج الذي ينبغي عليهم أن يحتذوا به»¹⁰.
6. رفض فكرة تحويل الحاكم إلى (أب)، أو (أخ)، أو (رب أسرة)، أو (كبير العائلة)، وضرورة الانتقال من فكرة الحاكم الصالح، والراعي العادل، إلى معنى الدولة الحديثة التي تحكم عن طريق القوانين التي يضعها الناس بأنفسهم.
7. الإقرار بأنّ التدين مسألة شخصية، ولا تهّم إلا صاحبه، وأنّ الذي يهّم المواطن هو السلوك الخارجي للحاكم، وخضوع هذا السلوك للقانون. وأنّ المطلوب من الحاكم هو أن يدرك أنّ المواطنين هم مصدر السلطة، وألا ينفرد في اتخاذ القرارات، وأن يخضع للقانون. ومع أنّ الأستاذ إمام لا يشير إلى كارل بوبر في كتابه، إلا أنّ هذا النقد الموجه لفكرة الحاكم إنما يذكرنا بما ذهب إليه بوبر في تمييزه بين السياسة بمعناها الكلاسيكي، وبين السياسة بمعناها الحديث، حيث بيّن في بحثه: الحرية والمسؤولية الفكرية، أنّ المسألة السياسية في الفلسفة السياسية الأفلاطونية بوجه خاص، والقديمة على وجه العموم، تتمثل في الإجابة عن السؤال الآتي: من يجب أن يحكم؟ ومع إقراره بأنّ هذه المسألة تبدو صحيحة، إلا أنّ بوبر بيّن خطأها في كتابه المعروف: المجتمع المفتوح وأعداؤه، ودعا إلى استبدالها بسؤال آخر هو: كيف يمكن تصور تنظيم للدولة يسمح لنا بالتخلص من الحكومة من دون إراقة للدماء؟ أو كما قال: «إنّ هذا السؤال يركز على عملية إقالة حكومة وليس على عملية تشكيلها. ممّا يعني هذا الرهان على القانون»¹¹.

وسواء اطّلع الأستاذ إمام على آراء بوبر أو لم يطلع، فإنّ المؤكد هو اتفاقهما في الطرح وفي الانتصار للقانون، ليس بوصفه وسيلة وإنما بوصفه نظام حكم، وهو ما يؤكّد انتصارهما لنوع من الديمقراطية الليبرالية التي تظهر فيما يتعلق بصاحب كتاب: الأخلاق والسياسة، في مرجعيته، وفي براهينه، وفي سعيه إلى الفصل: «بين سلوك الفرد مهما كان فاضلاً، وبين السياسة، أي التنظيم الداخلي للدولة الذي ينبغي أن يسوده القانون»¹². والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو: هل الرهان على القانون رهان كافٍ ومضمون؟ أليس القانون مجرد

8 - المرجع نفسه، ص 43.

9 - المرجع نفسه، ص 45.

10 - المرجع نفسه، ص 61.

11 - كارل بوبر، الحرية والمسؤولية الفكرية، في: درس القرن العشرين، ترجمة الزواوي بغوره، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت - لبنان، 2008، ص 105.

12 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسية، دراسة في فلسفة الحكم، مرجع سبق ذكره، ص 67.

تعبير عن علاقات القوى التي تخترق المجتمع؟ أليس القانون مجرد وسيلة لتكريس مصالح وامتيازات؟ ثم ما علاقة القانون بالتطبيق؟ وغيرها من الأسئلة التي تجعل الرهان على القانون يبدو رهاناً محدوداً ونسبياً، وقد يكون مجرد حل اختزالي للمسألة السياسية والأخلاقية. ومع أن السؤال حول القانون وطبيعته وصلته بالدولة أو بالتنظيم السياسي الذي ينشده الأستاذ إمام مهم للغاية، إلا أن السؤال الذي يعيننا والذي يجب طرحه بعد هذه المقدمات الأولية هو: ماذا يقصد الكاتب بالأخلاق والسياسة؟

خصّ الفصل الثالث من الباب الأول للإجابة عن ذلك السؤال، بحيث حدد الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً، وأنه الموجود الحامل للقيم. وبحسب هيغل الذي يستند عليه دائماً في هذه المحاولة الفلسفية، فإن الأخلاق تُعدّ بمثابة الطبيعة الثانية للإنسان، مقارنة بالطبيعة الحيوانية الأولى. والمقصود بالطبيعة الأخلاقية للإنسان هو الإنسان الفرد وليس الجماعة أو المجتمع، لماذا؟ لأن الفرد في: «التنظيم السياسي واقعي نفعي يستهدف إقامة النظام والاستقرار في المجتمع، وحماية مصالح الناس»¹³. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: هل الأخلاق فردية فقط وليست جماعية؟ وكيف يمكن الرد على حجج علماء اجتماع الأخلاق القائلة إن الأخلاق اجتماعية وتظهر جلياً في الإلزام الأخلاقي؟ والأهم من هذا كله هو: كيف يمكن أن يكون الفرد نفعياً في المجال السياسي وصاحب موقف ثابت ومطلق في الأخلاق، بها أن الأستاذ إمام ينتصر إلى الأخلاق المطلقة كما سنبين ذلك؟

إننا نعلم عن الانقسام الذي يطبع الفلاسفة وعلماء الأخلاق في هذا الأمر، وبالتالي فإنه من الصعب الفصل في القضية ما لم يتم مناقشتها، وهو ما لم يفعله الأستاذ إمام. فإذا كان صحيحاً أن هنالك من ينتصر للضمير الفردي مثل روسو الذي قال: «ليس لي إلا أن استشير ضميري في شأن ما أنا فاعل، إن كل ما أشعر بأنه حسن فهو حسن، وكل ما أشعر بأنه سيء فهو سيء، وأن خير فتوى هي فتوى الضمير، ولا يصطنع الإنسان فنون البرهان إلا عندما يساوم ضميره»¹⁴ فإن علماء الاجتماع وبعض الفلاسفة، وبخاصة أنصار الاتجاه الجمعاتي المعاصر، يرون أن الإنسان كائن اجتماعي يعيش في جماعة تحكمها علاقات اجتماعية كعلاقات التعاون والتضامن، وأنه على الرغم من أن الفرد ينزع نحو الأنانية إلا أن المجتمع يعمل من خلال القيم الأساسية، والتصورات المشتركة لما هو خير وما هو شر على التوفيق بين الفرد والجماعة. وإذا كانت القيم الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى آخر، فإنها تمثل قيماً مشتركة داخل جماعة معينة، لذا فإنها تتطلب قدراً من الطاعة والإلزام، بحيث لا يكون الفرد مختاراً، وإنما عليه أن يؤكد تماثله مع أخلاق الجماعة. ويُعتبر عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم أبرز ممثل للتيار القائل إن الإلزام الأخلاقي مصدره المجتمع. يقول: «عندما يتحدث الضمير فإن المجتمع هو الذي يتحدث»¹⁵. والحق، فإنه إذا كان يحق للأستاذ إمام أن ينتصر للوجهة الفردية في الأخلاق، فإنه كان عليه أن يناقش الوجهة الاجتماعية، ويبين حدودها، وبخاصة من جهة ارتباطها بالسياسة كما تفرحها اليوم النزعة الجمعاتية في الفلسفة السياسية المعاصرة، وكما يمثلها فلاسفة معروفون أمثال شارل تايلور، وميخائيل ولزار، وألسدير ماكتتاير، وما يكل ساندرل وغيرهم، وبخاصة في موضوع تشكل الهوية الفردية أخلاقياً وسياسياً.

على أن ما يدعو فعلاً للسؤال هو ليس انتصار الأستاذ إمام لفكرة أن الأخلاق فردية فقط، وإنما انتصاره للأخلاق المطلقة، وفي الوقت نفسه إلى السياسة النفعية النسبية التي تلائم الفرد، فكيف يمكن أن يكون الفرد نفعياً في السياسة وصاحب موقف مطلق في الأخلاق؟ وكيف يمكن الانتصار للأخلاق المطلقة والاعتماد على المنظور التطوري النسبي في الدفاع عن الديمقراطية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك؟ لعله من المفيد في هذا السياق التذكير بأن سبنسر قد ذهب في كتابه: مبادئ علم الأخلاق مذهباً تطورياً، بحيث رأى أن الأخلاق علم واقعي وليس فلسفة تدرس المبادئ الميتافيزيقية، وأنها تهتم بالسلوك والأفعال الأخلاقية، وأن السلوك الأخلاقي القابل للتكيف يبقى، والسلوك الذي لا يستطيع التكيف ينقرض. وهو ما يعني أن الخير هو ما يساير أغراض الحياة، والشر هو ما يتعارض مع هذه الأغراض.

13- المرجع نفسه، ص 73.

14- جان جاك روسو، إميل، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للترجمة والنشر، (د-ت)، ص 214.

15- إميل دوركهايم، التربية الأخلاقية، ترجمة السيد محمد بدوي، مكتبة مصر، (د-ت)، ص 76.

إن ما يدعو فعلاً للسؤال هو ليس انتصار الأستاذ إمام لفكرة أن الأخلاق فردية فقط، وإنما انتصاره للأخلاق المطلقة، وفي الوقت نفسه إلى السياسة النفعية النسبية التي تلائم الفرد، فكيف يمكن أن يكون الفرد نفعياً في السياسة وصاحب موقف مطلق في الأخلاق؟

وأن وظيفة الأخلاق أن تساعد الإنسان على التكيف مع بيئته، لذلك اختلفت مبادئ الأخلاق باختلاف الزمان والمكان. وأن الإنسان قد تدرج من المنافع الشخصية إلى المنافع الجماعية، وذلك لإدراكه أن تعاونه مع الآخرين يؤكد مصلحته. من هنا، ظهرت قيمة الأثرة والإيثار، ومع الوقت سينتفي التعارض بين الذات والغير. وأنه وفقاً لقانون التطور، فإن الإنسان يتكيف مع بيئته، ولهذا فقد بدأ الإنسان أنانياً يطلب منفعته الخاصة، ثم فطن إلى التعاون مع أقرانه ليزيد منافعه ويحقق مصالحه، فكان ميله إلى التعاون، ومن ثم امتزجت الأناية والغيرية. وأنه إذا كان الإنسان

لم يتجاوز مرحلة النزاع بين المصالح الفردية والجماعية، فإنه سيجيء يوم يتحقق فيه الانسجام، ويصبح الإنسان بطبيعته فاضلاً. يبدو واضحاً أن موقف سبنسر الأخلاقي ينسجم مع نظريته التطورية، مهما كان موقفنا منها، ولكن انتصار الأستاذ إمام لموقف تطوري ونفعي في السياسة ولموقف مطلق وثابت في الأخلاق يبدو أنه يشكو من عدم الانسجام، وبخاصة عندما قال: «ليس عندي شك في أن القيم الأخلاقية (مطلقة) (...) فلم يكن الصدق يوماً (رذيلة) ولن يكون، كذلك لا يمكن أن يتحول الكذب إلى (فضيلة) مهما زخرف لنا خيالنا إمكان ذلك»¹⁶.

وإذا كان صحيحاً أن الموقف القائل إن القيم الأخلاقية مطلقة له وجهته، فإن ذلك لا يعني أن الموقف النسبي يفتقد إلى كل حجة، وبخاصة إذا ربطناه بالتصور السياسي الذي يدعو إليه الأستاذ إمام، ونقصد بذلك الديمقراطية الليبرالية التي يتقاطع فيها السياسي والأخلاقي والقانوني، وتعتبر في نفسها قيمة مستحدثة بالنسبة لكثير من المجتمعات الحديثة، من هنا نعتقد أنه كان من الضروري منهجياً ونظرياً مناقشة الرأي القائل بنسبية القيم، الذي عبر عنه سبنسر وغيره، والذي يمكن تلخيصه في أن الأخلاق ترتبط بالإنسان، ولكن الإنسان ليس واحداً في كل زمان ومكان، وإنما يتأثر بالعصر الذي يعيش فيه، والدليل على ذلك اختلاف أخلاق الإنسان باختلاف المراحل التاريخية. يظهر ذلك جلياً في الموقف من المرأة على سبيل المثال. وليست الأخلاق مبادئ عقلية ثابتة، وإنما هي أحكام وجدانية تستند إلى العاطفة، وترتكز على الانفعالات، وبالتالي فإنها تختلف من فرد إلى آخر، فما يراه هذا الفرد أنه خير، ليس بالضرورة هو ما يراه الفرد الآخر. وأنها ترتبط بالمجتمع الذي يتكون من تقاليد أخلاقية مختلفة وفي الوقت نفسه تعرف التغير، وهو ما يترتب عليه اختلاف القيم الأخلاقية بين المجتمعات وتغيرها، والدليل على ذلك واقع المجتمعات الحديثة مقارنة بالمجتمعات القديمة.

وقد خلص في مناقشته للعلاقة بين الأخلاق والسياسية إلى جملة العلاقات، منها على وجه التحديد الطابع التبادلي بين السياسة والقانون، أو كما قال: «تحمل السياسة، على نحو ما تجسدها القوانين، طابعاً تبادلياً، أعني أنها تفترض علاقة بين طرفين أو أنها تنشئ حقوقاً لأحد طرفي هذه العلاقة، في حين أنها تنشئ على الطرف الآخر واجبات تقابل هذه الحقوق، بحيث يمكن أن يقال إن فكرة الحق وفكرة الواجب ترتبط الواحدة منهما بالأخرى ارتباطاً وثيقاً، إلى حد اعتبار فكرة الواجب الصورة السلبية الأولى لفكرة الحق»¹⁷. ولكنه إذا كان في الوقت الذي أقر فيه بالعلاقة التبادلية بين السياسة والقانون، فإنه رفض هذا الطابع التبادلي بين الأخلاق والقانون. يقول: «أما الأخلاق فليس لها هذا الطابع التبادلي، إذ هي تحض الغني على مساعدة الفقير، لكنها لا تنشئ حقاً للفقير في ذمة الغني يمكن اقتضاؤه بالقوة...»¹⁸.

16- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسية، دراسة في فلسفة الحكم، مرجع سبق ذكره، ص 79.

17- المرجع نفسه، ص 83.

18- المرجع نفسه، ص 83.

لقد فضلنا إيراد هذين النصين عن قصد، لأننا نعتقد أنها يكشفان عن لبس أساسي في كتاب: الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم. لماذا؟ لأننا نعلم أنّ الواجب، كما جاء في النص الأول، لا يرتبط بالسياسة بقدر ما يرتبط بالأخلاق، ونظرية الواجب عند كانط خير دليل على ذلك. ثم إنّ الكاتب قد سبق له أن حدّد الأخلاق بوصفها (خزاناً اجتماعياً) يمكن أن تتحول قيمها إلى قوانين، ممّا يجعل إمكانية التبادلية قائمة، ولكن في النص الثاني يفرض هذه التبادلية، وما يزيد من لبس التحليل هو إقراره بأنّ منشأ الأخلاق والسياسة إنما هو (العيش في جماعة)، وأنّ القانون: «مهما كان الفرق بينه وبين الأخلاق، يشتمل، وفقاً للتطور التاريخي، على قدر من القواعد الأخلاقية مهما كان ضئيلاً»¹⁹، وأنّ «مظاهر تأثر القانون بالأخلاق واضحة في شتى نواحي القانون: فهي تبدو في علاقات الأسرة، والقانون الجنائي، وفي وجوب حسن النية، وفي استبعاد أعمال العنف»²⁰. وعليه، فما الذي يمنع قيام العلاقة التبادلية بين الأخلاق والقانون أسوة بالعلاقة التبادلية بين السياسة والقانون؟

صحيح أنّ الكاتب يتوسّع في عملية المقارنة بين الأخلاق والسياسية، وبخاصة من جهة الفاعلية، والنطاق، والموقف من الجراء، والغاية، والعلاقة بالسلوك، ولكن ما يخلص إليه يحتاج إلى مناقشة، فهل حقاً كما قال: «إنّ الانطلاق في حكم الدولة من مفاهيم أخلاقية - أو مفاهيم دينية - يؤدي في الحال إلى الحكم الاستبدادي، وإلغاء القانون تماماً، لأنّ المسألة هنا هي أنّ الحكم يعتمد على أخلاق الحاكم فحسب»²¹. فهل يؤدي الحكم الديني أو الأخلاقي إلى إلغاء القانون على وجه الإطلاق أم إلى إلغاء قانون معين؟ وهل هنالك دولة أياً كانت طبيعتها لا تقوم على القانون؟ إنّ إطلاق سمة القانون من دون تحديد يبدو لنا بأنه وصف غير كافٍ تماماً. فالحكم الديني كما نعلم يعتمد على الشريعة، ويعتبر الفقه بالنسبة للشريعة الإسلامية بمثابة القانون الذي يحكم علاقات الأفراد فيما بينهم، وينظم المجتمع. ولذا، فإنه لا يصح وصف الدولة الدينية أو الأخلاقية، إن وجدت مثل هذه الدولة في التاريخ، بأنها دولة يغيب فيها القانون، وإنما الذي يغيب فيها هو القانون الديمقراطي أو القانون القائم على حقوق الإنسان، لكنّ القانون بما هو علاقة تحدد الممنوع والمسموح، فإنه قائم في كل النظم السياسية القديمة والحديثة، ولا وجود لدولة أو نظام سياسي أياً كان شكله، بدون قانون حتى وإن كان الأمر يتعلق بشخص الحاكم. من هنا، فإنّ الاعتماد على القانون في وصف نظام الحكم أو فلسفة الحكم، يعتبر، في نظرنا، وصفاً غير دقيق.

لم يكتفِ الأستاذ إمام بالاستدلال النظري على طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة، وإنما قدّم تحليلاً تاريخياً لهذه العلاقة بحيث اعتبر العصور القديمة والوسطى مثلاً للخلط بين الأخلاق والسياسة، والعصر الحديث مثلاً لانفصال الأخلاق عن السياسة. والحق، فإنّ هذا الإقرار يكاد يكون موضوع إجماع بين الدارسين الذين أكدوا على مدى ارتباط الأخلاق بالسياسة في الفكر السياسي القديم، وأنّ عملية الانفصال قد حدثت منذ عصر النهضة الأوروبية الحديثة. ولقد طبّق الأستاذ إمام حرفياً هذه الفكرة على التاريخ القديم والوسطى، وتتبعها في الحضارتين القديمتين المصرية والصينية، كما جاء في الفصلين الأول والثاني من الباب الثالث، وكذلك في الباب الرابع الذي خصّصه للحضارة اليونانية، ولأفلاطون وأرسطو تحديداً، وللفضول الأربعة المشكلة للباب الخامس الخاص بالفكر السياسي عند المسلمين حيث درس ابن أبي الربيع، والفارابي، والمارودي، والطرطوشي. وخصّص الباب السادس لعملية الفصل بين الأخلاق والسياسة، كما ذهب إلى ذلك ميكافلي، وطوماس هوبز، وجون لوك. ووصف في الباب السابع بعض التجارب الديمقراطية، مبتدئاً بالتجربة الإنجليزية ثم الأمريكية، مروراً بالفرنسية، وانتهاءً باليابانية. وكان موضوع الباب الثامن مناقشة مسألة (الاستبداد الديمقراطي) كما طرحه عصمت سيف الدولة، والأخلاق والسياسة في المجتمع الدولي. ومن الواضح من خلال هذا المخطط أنّ الكاتب قد اتخذ من تاريخ الفكر السياسي والأخلاقي وسيلة لإثبات فكرته عن تميز وانفصال الأخلاق عن السياسة، والدفاع عن الديمقراطية الليبرالية.

19. المرجع نفسه، ص 92.

20. المرجع نفسه، ص 92.

21. المرجع نفسه، ص 89.

نستطيع القول إن نصّ كتاب: الأخلاق والسياسة يظهر بمظاهر ثلاثة متلازمة: تكرار فكرة انفصال وتميز الأخلاق عن السياسة، وانقطاع عن المنجزات الجديدة في مجالي الأخلاق والسياسة، والاكتفاء بما قدمته بعض الأقلام المصرية

وإذا كان المجال لا يتسع للمناقشة التفصيلية لما جاء في هذا التحليل التاريخي، فإننا نرى ضرورة الإشارة إلى الملاحظات الآتية:

1. يبدو جلياً الاستعانة بهيغل في قراءة التاريخ، ولكن من دون أية محاولة لإعادة النظر في أطروحاته ونقدها أو النظر في القراءات الجديدة للفلسفة السياسية والأخلاقية لهذا الفيلسوف الكبير، وبخاصة كما تظهر عند مجموعة كبيرة من الفلاسفة المعاصرين، وعلى رأسهم فلاسفة الاعتراف.
2. التأكيد على الفكرة نفسها، أي اندماج واختلاط الأخلاق

والسياسة في الفلسفة السياسية والأخلاقية القديمة وانفصالها في الفلسفة السياسية والأخلاقية الحديثة. وفي الواقع، فإن هذه الفكرة لا تحتاج في تقديرنا، إلى مثل هذا التفصيل الذي شمل خمسة أبواب هي الباب الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع، بحيث تبدو فصول هذه الأبواب مجرد تكرار لفكرة الخلط والانفصال.

3. يطرح التاريخ السياسي والأخلاقي الذي قدّمه الأستاذ إمام أسئلة عديدة منها: هل العالم القديم المصري والصيني لم يحوّل مثله الأخلاقية إلى قوانين وتشريعات؟ كيف نفهم على سبيل المثال دعوة كونفوشيوس إلى أن أهم وسيلة للدولة أو الحكومة لتحقيق أهدافها هي سنّ القوانين مع التأكيد على أهمية القدوة؟²² وكيف يمكن القول إنّ أرسطو ليس لديه: «أدنى فكرة عن علم الأخلاق كعلم مستقل»²³، مستنداً في ذلك على المؤرخ أرنست باركر، في حين أننا نعلم جميعاً أنّ أرسطو بالإضافة إلى كونه خصّ الأخلاق بكتاب معروف هو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، والسياسة بكتاب: السياسيات، وأنه في تصنيفه للعلوم قد جعل العلوم العملية تتكون من الأخلاق والسياسة وتدير المنزل أو الاقتصاد؟ واكتفى في قراءته لأفلاطون، بما هو معروف في كتاب: الجمهورية، ولم يهتم بما جاء في بقية المحاورات من آراء سياسية، وبخاصة ما جاء في كتاب: القوانين.

4. غلبة النزعة التقدمية الخطئية على تحليله التاريخي للنظريات السياسية والأخلاقية. فبالإضافة إلى الطرح التطوري القائم على الانتقال من الانسجام إلى التخصص، فإنّ الأستاذ إمام يحتكم إلى تصور للتاريخ يخضع لمبدأ التقدم الخطي من دون التفات إلى كلّ أشكال النقد التي طالت هذا المبدأ في الفكر الاجتماعي والتاريخي والفلسفي المعاصر. يقول: «هنالك عنصر هام لا بُدّ أن نلفت إليه النظر، فقد بدأ ينزاح في الفكر السياسي اليوناني، وكان قائماً في الفكر الشرقي، وهو الدين وتقديس الحاكم (...). وتلك خطوة تقدمية كبرى، سوف تستمر وتتدعم في الفكر السياسي الغربي، رغم الانتكاسة التي ستطرأ على الفكر السياسي في العصور الوسطى²⁴ على نحو ما سنرى فيما بعد»²⁵.

5. تظهر هذه (الانتكاسة) في العصور الوسطى الذي خصّصه لدراسة بعض مفكري الإسلام من دون الاهتمام بالمفكرين المسيحيين أو اليهود الذين ظهروا في هذه الفترة. ولعلّ أول ما يمكن ملاحظته هو أنّ الباب الخامس الخاص بالفكر السياسي عند المسلمين قد اقتصر على أربعة مفكرين هم: ابن أبي الربيع، والفارابي، والماوردي، والطرطوشي، وهؤلاء باستثناء الفارابي إنما ينتمون إلى ما يُعرف بالأدب السلطانية التي لها طبيعتها ومميزاتها، وبالتالي فإنهم لا يمثلون الفكر السياسي الإسلامي في كليته، وذلك بالنظر إلى غياب الفقهاء وعلى رأسهم ابن تيمية صاحب فكرة السياسة الشرعية، وقبله ابن خلدون صاحب فكرة العصبية والدولة الذي يُعدّ استبعاده في هذا التحليل استبعاداً مقصوداً حتى لا يفسد عملية التطبيق الاختزالي لفكرة اندماج الأخلاق بالسياسة، لأننا نعلم أنّ هذا المؤرخ والفيلسوف وعالم الاجتماع قد شكّل استثناء في الفكر الإسلامي لا يمكن أن تحتويه الفكرة البسيطة التي قدّمها مؤلف: الأخلاق والسياسة.

22 - ان شغف، تاريخ الفكر الصيني، ترجمة محمد حمود، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، 2012، ص 89.

23 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسية، دراسة في فلسفة الحكم، مرجع سبق ذكره، ص 154.

24 - الإبراز من عندنا.

25 - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسية، دراسة في فلسفة الحكم، المرجع السابق، ص 167.

6. على الرغم من دعوته إلى النقد، وبخاصة نقد فكرة اختلاط الأخلاق بالسياسة، فإنه قد اكتفى بتطبيق هذه الفكرة على العينة المشار إليها، وذلك بعرض كتاب من كتب فلاسفتها أو علمائها. ولم يهتم صاحب كتاب: الطاغية، بتقديم قراءة جديدة لمختلف الفلاسفة والمفكرين الذين درسهم في مختلف أبواب وفصول كتابه، وإنما اكتفى بعرض المعروف والمتداول في المراجع العامة، وتطبيق فكرته العامة عن علاقة الأخلاق بالسياسة، ولم يحاول مناقشة ما قدمته بعض الأعمال البارزة في الفكر العربي المعاصر سواء ما تعلق بنصوص الآداب السلطانية، وبخاصة ما قدمه رضوان السيد وكمال عبد اللطيف، أو ما قدمه المهتمون بالفلسفة السياسية عند الفارابي، وعلى رأسهم محسن مهدي.

والحق، فإن كتاب الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، يبدو للقارئ أن صاحبه، باستثناء الإشارة إلى فوكوياما وجون ديوي، مقطوع الصلة بكل ما هو معاصر، سواء تعلق الأمر بالفكر الغربي المعاصر الذي أعاد طرح مسألة العلاقة بين الأخلاق والسياسة انطلاقاً من الميراث الكانطي الذي ميّز بين الخير والعدل، وظهرت جلية في المناقشة التي صاحبت صدور كتاب رولز: نظرية العدالة، وما أدت إليه من انقسام في التيار الليبرالي إلى اتجاهات عديدة أهمها التيار الجمعاتي الذي يمثله شارل تايلور، ومكتير، وساندال، أو بالفكر العربي المعاصر الذي طرح المسألة الأخلاقية والسياسية كما تبدو في كتابات محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وطه عبد الرحمن، وناصيف نصار وبخاصة عادل ضاهر في كتابه: الأخلاق والعقل، بحيث اكتفى الأستاذ إمام على المستوى الغربي بنوع من الليبرالية التقليدية على طريقة جون ستيوارت مدعومة بموقف أخلاقي كانطي عام مع ما يطرحه من تعارض بين الرؤية الأخلاقية والسياسية، ولم يخرج على مستوى الفكر العربي من الدائرة المصرية. لذا نستطيع القول إن نص كتاب: الأخلاق والسياسة يظهر بمظاهر ثلاثة متلازمة: تكرار فكرة انفصال وتميز الأخلاق عن السياسة، وانقطاع عن المنجزات الجديدة في مجالي الأخلاق والسياسة، والاكتفاء بما قدمته بعض الأعلام المصرية²⁶.

26 - يجب أن نشير إلى ملاحظتين: الأولى أن الكتاب يتضمن أخطاء مطبعية كثيرة، إذ لا تخلو صفحة من خطأ مطبعي، والثانية أن بعض أبواب وفصول الكتاب تبدو كأنها تجميع لما سبق أن نشره الكاتب، وذلك بالنظر إلى طابع التكرار الذي يكتنف بعض صفحاته وقراته.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

هل من سياسة بلا أخلاق؟

هاشم صالح*

كثيراً ما يقولون لك: إن السياسة شيء والأخلاق شيء آخر. وهذا صحيح إذا ما اعتبرنا السياسة مجرد ألعيب وشطارات فردية هدفها التوصل إلى السلطة والتمتع بمباهجها. ولكن هناك مفهوماً آخر للسياسة مختلف تماماً، إنه المفهوم النبيل بالمعنى الأخلاقي العالي للكلمة. إنها السياسة بالمعنى الاستشراقي البعيد المدى، وهي التي تؤدي إلى صنع الحضارات والنهضات على عكس الأولى. وعموماً يمكن القول إن السياسة إذا ما أدت إلى خدمة الصالح العام وازدهار الشعوب فإنها تكون أخلاقية. وإذا ما أدت إلى نهب المجتمع والدولة وتحقيق مصلحة الفئة الحاكمة وحدها وتركت الشعب يغطس في الجوع والبؤس والتهميش فإنها تكون لا أخلاقية بالمرّة. وبالتالي فهناك سياسة أخلاقية، وهناك سياسة لا أخلاقية. هذا شيء مؤكد ولا تنفع كل السفسطات في تعيب الحقيقة أو تبيح الموضوع. يكفي أن نقارن بين الدول الاسكندنافية المتقدمة جداً كالسويد والنرويج والدانمارك حيث تسود الشفافية والعدالة والديمقراطية ونزاهة الحكام، وبين الدول المتخلفة حيث يسود الاستبداد وحكم التعسف والاعتباط، لكي ندرك الفرق واضحاً جلياً بين السياسة الأخلاقية والسياسة اللاأخلاقية. ولهذا السبب نقول إن الحكم الديمقراطي الشفاف هو الأفضل؛ لأنه يهتم بتحسين أوضاع العدد الأكبر من الناس في المجتمع. كما أنه لا يحكمهم ضد إرادتهم أو دون استشارتهم، بل إنهم هم الذين يقبلونه ويحبون حكماً جديداً إذا ما فشل السابقون في حل مشاكل المجتمع. وهذا ما يدعى بتداول السلطة أو التناوب على الحكم. وهو أحد أسباب تفوق الغرب على العالم العربي والإسلامي عموماً.

وعلى أية حال فهناك تصوران في هذا المجال، هما: التصور الأخلاقي لكانط، والتصور الانتهازي لمكيافيلي. ومعلوم أنه عندما نقول سياسة مكيافيلية فكأننا نقول سياسة لا أخلاقية. نقول ذلك على الرغم من أن الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. فمكيافيلي كان منظرًا خطيراً ومفكراً لا يستهان به. وأحياناً لا تكفي النوايا الطيبة لتحقيق سياسة ناجحة. تلزم أيضاً الحنكة والمهارة والتكتيك والاستراتيجية.. ويقال إن نظرياته فهمت بشكل ناقص أو خاطئ؛ ولذلك شاعت عنه تلك الصورة السوداء التي قد لا يستحقها كلياً. أيّاً يكن الأمر فهناك فروقات واضحة بين التصور الكانطي والتصور المكيافيلي؛ فكانط يعتقد أن السياسة ينبغي أن تكون أخلاقية وإلا فلا معنى لها ولا تساوي قشرة بصلّة. ويمكن القول إن دول الشمال الأوروبي كانطية بهذا المعنى. فألمانيا وهولندا والبلدان الإسكندنافية تبدو عموماً أكثر أخلاقية من دول جنوب أوروبا، أو قل أكثر دقة في التعامل وأقل فساداً في الطبقة الحاكمة. ومعلوم أن فضائح برلسكوني في إيطاليا أو ساركوزي في فرنسا أو سواهما لا تكاد نجد لها مثيلاً في دول الشمال الأوروبي الأكثر أخلاقية في ممارسة الحكم والأكثر كانطية. فالحاكم في دول الشمال الأوروبي خادم للشعب ولا يستغل منصبه لملء جيوبه بالمال العام والإثراء غير المشروع. وتُحكى قصص عن وزراء السويد والنرويج وهولندا... إلخ، لا تكاد تُصدّق من حيث الشفافية والنزاهة الأخلاقية. يمكن أن نقول الشيء ذاته عن سويسرا بلد جان جاك روسو أكبر مفكر إنساني وأخلاقي في الغرب باعتراف كانط نفسه. ومعلوم أنه كان يعتبر نفسه تلميذاً له من حيث الالتزام الصارم بالقيم الأخلاقية والنزعة الإنسانية العميقة. ولم يكن يحلف بعد الله إلا باسم شخصين اثنين هما: اسحاق نيوتن وجان جاك روسو. لماذا؟ لأن نيوتن اكتشف قانون الجاذبية الذي يمسك الكون ولأن روسو اكتشف القوانين الأخلاقية التي تمسك الكون أيضاً. ولذلك كان يقول عنه عبارته الشهيرة: «روسو هو نيوتن العالم الأخلاقي». وعلى أيّ حال فإن الدقة في المواعيد، وأداء الواجب على أفضل وجه،

*مفكر من سوريا.

**يمكن القول إن السياسة إذا ما أدت إلى
خدمة الصالح العام وازدهار الشعوب
فإنها تكون أخلاقية. وإذا ما أدت إلى نهب
المجتمع والدولة وتحقيق مصلحة الفئة
الحاكمة وحدها وتركت الشعب يغطس
في الجوع والبؤس والتهميش فإنها تكون لا
أخلاقية بالمرّة**

والأمانة في التعامل، والصدق، وعدم الغش، ... إلخ.. كلها قيم تجدها شائعة في البلدان الأوروبية المتقدمة وبخاصة بلدان الشمال الأوروبي التي ذكرتها آنفاً. وهذا يعني أنّ الفلسفة الأخلاقية للفلاسفة الكبار لعبت دورها وتجلّت في العقلية الجماعية عن طريق التربية والتعليم والتثقيف والتهديب. نعم إنّ الفكر يلعب دوره وليس مجرد ثمرات فارغة كما يزعم بعضهم. أفصد بذلك الفكر الذي له معنى بالطبع، فلا سياسة عظيمة بدون فكر عظيم. وبالتالي فالفكر أولاً، بعدئذٍ تجيء السياسة وقطف الثمار. وهذا ما ينقص انتفاضات الربيع العربي بشكل موجه، ولذلك تغلب عليها الفكر الأصولي القديم وأجهضها. وعلى ذكر الفلاسفة

ينبغي القول إنّ التصورات الكانطية تعود بنا قروناً إلى الوراء. فأستاذ كانط وروسو هو أفلاطون الذي قال في كتاب «الجمهورية» ما فحواه: إنّ هدف الدولة ينبغي أن يكون تحقيق حكم الفضيلة والنزاهة والاستقامة على هذه الأرض. بمعنى آخر إنّ هدف السياسة هو إقامة مجتمع عادل عن طريق سلطة نزيهة وعادلة، فلا معنى لحكم ظالم ولا مستقبل. وكان أفلاطون يرى أنّ المجتمع العادل هو ذلك الذي تتوافر فيه الصفات الأربع التالية:

أولاً: الحكمة المتمثلة في حب المعرفة والبحث عنها

ثانياً: الشجاعة أو القوة المعنوية والأخلاقية

ثالثاً: الاعتدال في الأهواء والشهوات. ينبغي أن يكون الحاكم رزيناً قادراً على التحكم بأهوائه ونزواته. أي ينبغي أن يسيطر عليها لا أن تسيطر عليه. لتوضيح هذه النقطة نضرب مثلاً معاصراً من السياسة العربية. عندما غزا صدام حسين الكويت صبيحة الفجر البار للثاني من أغسطس فإن أهواءه ونزواته الغضبية هي التي سيطرت عليه، لقد استسلم لها فكانت النتيجة كارثة. رابعاً: العدل، أي تحقيق العدالة الاجتماعية عن طريق الإتاحة لكل فرد في المجتمع أن يقوم بدوره طبقاً لإمكاناته وكفاءته.

ولكن لتحقيق نظام سياسي كهذا ينبغي بحسب أفلاطون أن يمتلك الحكام أنفسهم هذه الصفات الأربع، وأن يجسّدوها في شخصهم. من هنا أطروحة أفلاطون الشهيرة عن الفلاسفة الملوك، أو الملوك الفلاسفة. بمعنى ينبغي أن يكون رأس الدولة فيلسوفاً. وهو حلم طوباوي بطبيعة الحال، ولكن المقصود به أنّ الفيلسوف برجاجة عقله وحكمته هو وحده القادر على تحقيق الحكم العادل وتحليص المجتمع من الأزمات والشور المحدقة به.

أمّا مكيافيلي الذي أصبح اسمه مرادفاً للسياسة اللاأخلاقية، كما ذكرنا، فكان يقول إنّ هدف السياسة ليس الأخلاق وإنما النجاح والفعالية. وهذا يعني أنّ السياسة لديه مستقلة عن القيم الأخلاقية وليست مرتبطة بها على الإطلاق. فقد تكون هناك سياسة أخلاقية ولكن فاشلة، ينبغي أن ترافقها الحنكة والمهارة كما ذكرنا آنفاً. ثم إنّ الشيء المهم بالنسبة للسياسيين هو اقتناص السلطة والحفاظ عليها بأي شكل كان. من هنا تلك المقولة الشهيرة المعزوة لمكيافيلي: الغاية تبرر الوسيلة. وللأسف فإنّ هذا التصور اللاأخلاقي هو الذي هيمن على السياسة العالمية، وبخاصة بعد أن انحرفت الحدائث عن السكة الصحيحة أو عن المبادئ الأخلاقية والتنويرية الأولى. باختصار شديد: لقد انتصر مكيافيلي على كانط! ولكن ليس دائماً لحسن الحظ، بدليل وجود الدول الإسكندنافية والأنظمة الأخلاقية التي تشمل كندا أيضاً ودولاً أخرى. ولكنّ التصور المكيافيلي ينطبق بشكل خاص على الدول الغربية الكبرى المائلة تاريخياً إلى التوسع والهيمنة. فالعالم مأزوم ليس فقط بالأصوليات الدينية المتطرفة وإنما أيضاً بالأصولية الرأسمالية المفرغة من كلّ القيم الإنسانية. وهذا ما يعترف به قادة الغرب وفلاسفته المعاصرون أنفسهم. وهو ما ستوقف عنده مطوّلاً في القسم الثاني من هذه الدراسة.

هل العالم في خطر؟

جشع الرأسمالية الغربية يهدد العالم

يبدو أنّ وحشية هذا العالم لا حدود لها. كنا نعتقد أننا وحدنا المصابون فإذا بالعالم كله مريض، ولكن إذا كنا نحن معذورين بسبب الجهل والتخلف التاريخي فما هو عذر سادة العالم المتقدم المتحضر؟ هذا ما استشففته من أقوال كبار الشخصيات العالمية من سياسية وعلمية وفلسفية. نذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر: ميشيل روكار رئيس وزراء فرنسا السابق، والسيدة ميراي ديلماس مارتى البروفيسورة في الكوليج دو فرانس (أعلى من السوربون)، والفيلسوف الشهير إدغار موران، والسياسي الأميركي ميكائيل دوايل أستاذ العلاقات الدولية في جامعة كولومبيا والنائب السابق للسكرتير العام للأمم المتحدة، والفيلسوف الألماني بيتر سلوتيرجيك، وآخرين عديدين.. كلهم يقولون لك إنّ العالم يعاني من انحرافات مصرفية ناتجة عن جشع رأسمالي لا يشبع، كما يعاني من اختلالات مناخية، ومخاطر ذرية، وتوسع للفقر المدقع في بلدان الجنوب على وجه الخصوص، وتدهور أحوال البيئة والمناخ الذي يؤدي إلى ارتفاع غير طبيعي في درجات الحرارة وفيضانات عارمة تدمر البيوت والقرى وتطمرها طمراً بالمياه، هذا دون أن ننسى الحروب الأهلية الناتجة عن النزعات العنصرية والطائفية. ويرى هؤلاء المفكرون أنّه لا يمكن لأيّ دولة بمفردها أن تواجه كلّ هذه المشاكل الضخمة التي أصبحت بحجم الكرة الأرضية. وبالتالي فلا بدّ من بلورة سياسة كونية عامة تشمل العالم كله. لا بدّ من تشكيل حكم عالمي متضامن ومسؤول. وهذا لا يمكن أن يحصل إلا بعد استهلال عهد النظام الديمقراطي والحكم الرشيد للعالم. فمتى سيظهر البرلمان العالمي لكل الشعوب، أو مجلس وزراء العالم؟

طوباويات، طوباويات.. بإمكان هابرماس، كانط العصر، أن يحلم إلى ما لا نهاية.

ما سبب كلّ هذه الاختلالات العالمية؟ يرى ميشيل روكار (وهو من خيرة الطبقة السياسية الفرنسية) أنّ الجنس البشري ظهر وتطور على الكوكب الثالث للنظام الشمسي. وطبقاً للمعرفة العلمية المتوافرة حالياً فإنّ الأرض التي نسكنها هي الكوكب الوحيد الذي يضمّ جنساً بشرياً على أرضه، وربما كانت المكان الوحيد الذي يحتوي على الحياة. حتى الآن لم تعرّف على بشر آخرين يسكنون كواكب أخرى. ولا نعرف فيما إذا كانوا يشبهوننا أو من نوع آخر لا يمكن تخيله. ولكن دعونا من هذه التخريصات ولنهتم بشؤون كوكبنا الأرضي وهومومه فهي تكفيها وتزيد. هناك عدة ظروف محبذة ساهمت في تشكل الحياة على كوكبنا الأرضي الجميل، من أهمها المناخ المعتدل الناتج عن الغلاف الجوي الذي يحمينا من حريق الشمس، وتوافر المياه بشكل غزير على سطح الكوكب الأرضي، هذا بالإضافة إلى المصادر الطبيعية المعدنية والنباتية والحيوانية الضخمة، وظللنا نعم بذلك لمدة قرون. ولكن ماذا حصل الآن؟ ما سبب الخلل والاختلال؟ سببه هو أنّ النشاطات الصناعية للعالم الرأسمالي الشره منذ مائة وخمسين سنة أصبحت تهدد البيئة والمناخ والمصادر الطبيعية المتناقصة بشكل مخيف. نعم إنّ تهوّر البشر وطيشهم هو المسؤول عن كلّ المشاكل التي نعاني منها حالياً. فنحن نستهلك المصادر الطبيعية بشكل جشع ومتسارع؛ أي بشكل لا يتيح لها التجدد في الوقت المناسب، وبالتالي فنحن أول جيل يهدد حياة الأجيال القادمة. يضاف إلى ذلك أنّ نشاطاتنا الصناعية تنتج تلوثاً وأوساخاً تتجاوز قدرتنا على تنظيفها أو التخلص منها. يضاف إلى ذلك أنّها تخزن الحرارة في الغلاف الجوي بشكل كبير. وهذا ما يولد أخطاراً جسيمة تحدق بحياتنا، بل وبوجودنا على سطح الأرض. فمعظم الفيضانات والكوارث الطبيعية ناتجة عن هذه النقطة الجوهرية. لهذا السبب لا بدّ من التنسيق بين مختلف دول العالم لحلّ هذه المشاكل العويصة. لا يمكن لأيّ دولة بمفردها أن تفعل ذلك. ينبغي أن نشكل حكومة عالمية تشمل كلّ أمم الأرض. لن يستطيع أحد أن ينقذ نفسه بمفرده، فإمّا أن ننجو جميعاً وإمّا أن نغرق جميعاً. والسلام على من اتبع الهدى.

أمّا الفيلسوف الألماني بيتر سلوتيرجيك فإنّه يرى أنّ السياسة والفلسفة، كما في فترة التأسيس الإغريقية، يمتلكان خاصية مشتركة قوية هي: أنّ كليهما بطريقتها الخاصة عبارة عن فن يهتم بالعالم ككل. ويرى أيضاً أنّ حالتنا الراهنة تشبه إلى حد كبير حالة أوروبا عام 1945 بعد الحرب العالمية الثانية. في ذلك الوقت كان الناس يشعرون بالخوف والهلوع أمام حجم المهام الملقة على عاتقهم بعد كل ذلك الدمار الناتج عن حربين عالميتين. وقد عبّر عن ذلك الشاعر الأميركي - البريطاني و. ه. أودين في قصيدة عصماء بعنوان: «عصر القلق».

الفلسفة التنويرية الكانطية هي وحدها القادرة على إنقاذ العالم. كما أنه لا يمكن الفصل بين السياسة والأخلاق كما يزعم المكيا فيليون الانتهازيون «الشاطرون». فالسياسة بالمعنى النبيل والعالى للكلمة كانت دائماً أخلاقية .. وستبقى.

ولكن كانت هناك آمال عراض بالبناء. ونحن نعيش الحالة نفسها من القلق المرعب والآمال العراض. وبهذا الصدد ينبغي على الفلسفة أن تتحمل مسؤوليتها بخصوص المسألة الأساسية التالية: تشخيص مرض العالم.

ثم يستعرض هذا المفكر الألماني المعاصر ثلاث لحظات سابقة من تاريخ الفكر بغية إضاءة لحظتنا الراهنة. فهناك أولاً اللحظة الكانطية في أواخر القرن الثامن عشر، في تلك اللحظة اعتقد كانط أنه وجد التشخيص الملائم لعلاج مرض العصر، وعندئذ بلور

قانونه الأخلاقي القطعي الملزم الذي عرف كيف يوفق بين الطابع الأناني للمصلحة الشخصية وبين مقتضيات الصالح العام أو المصلحة العامة. وهكذا جعل التعايش ممكناً بين مختلف الكائنات العقلانية داخل الإطار القانوني للمجتمع البورجوازي في عصره، ولهذا الغرض بلور مبدأه الأخلاقي القطعي الملزم لكل البشر. لقد بلوره على النحو التالي: «تصرّف بطريقة أخلاقية معيّنة حيث يصبح فيها سلوكك وكأنه قانون كوني ينطبق على الجميع». أي بكلمة مختصرة اعلم للآخرين ما تحب أن يعملوه لك. فهل يجب أحد أن يعمل لنفسه السوء أو الضرر؟ وهذا يشبه في الواقع الآية الكريمة التي تقول: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره». كما يشبه بشكل خاص الحديث النبوي الشريف الذي يقول: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه». هذا هو المبدأ الأخلاقي الأعلى الذي ينبغي أن يتحكم بالسلوك البشري أو يقوده ويهيئه. وإذا ما اتبعه كل إنسان في سلوكه اليوم تحسنت أمور المجتمع وانتظمت وأصبحت على ما يرام. وكل المشاكل ناتجة عن انتهاك هذا القانون الأخلاقي الأعلى الذي أجمعت عليه كل من الفلسفة والدين في آن معاً.

1 - قد يتساءل أحدهم قائلاً وربما ممتعضاً: هل تصد بذلك أن الفلسفة التنويرية الكانطية لم تقدم أية إضافة جديدة إلى الدين؟ وإذن فأين هي القطيعة الإبيستمولوجية التي نتحدث عنها وتصدّع رؤوسنا بها صباح مساء؟ كيف تبخرت؟ وأين؟

وأجيب مستدركاً: لا ريب في أنه حصلت إضافة بل وفرة نوعية بالقياس إلى ما سبق. ففي العصور الوسطى كانت الأنظمة اللاهوتية أو الفقهية في الإسلام كما في المسيحية لا تعتبر الإنسان شخصاً حقيقياً إلا إذا كان من ديننا أو حتى من طائفتنا وجماعتنا. كل الآخرين كانوا مستبعدين من نعمة الله ومن الحقوق الإنسانية، وإن بدرجات متفاوتة. بل كانوا مضطهدين في أحيان كثيرة. ففي البلدان المسيحية ينبغي أن تكون مسيحياً لكي تستمتع بكافة الحقوق ولكي تشعر بأنك شخص شرعي وسيد في المجتمع. وقل الأمر ذاته عن البلدان الإسلامية. فهناك المسلمون من جهة، وهناك أهل الذمة من جهة أخرى. لم يكن هناك شيء اسمه مواطن أو مواطنون في القرون الوسطى. هذا من إنجازات الحداثة التنويرية. ولذلك فإن فلاسفة الأنوار كانوا يتحدثون عن الجنس البشري ككل وليس فقط عن المسيحيين. كانوا يتحدثون عن الإنسان في المطلق. في الماضي وطيلة العصور الوسطى كان الأوروبيون يقولون: هذا الشخص أخونا في المسيح أو في المسيحية. ولكن بعد انتصار الأنوار والحداثة أصبحوا يقولون: هذا الشخص أخونا في الإنسانية أو في البشرية. لاحظوا الفقرة النوعية. ما عاد أحد في فرنسا يقول للآخر: أنت أخي في المسيح. قد يضحكون عليه ويعتبرونه من مستحاثات العصور المنقرضة.. لماذا؟ لأن المنطق العلماني يقول له: وماذا تفعل بالفرنسيين الآخرين غير المسيحيين؟ ماذا تفعل بالمسلمين؟ ألا تعلم أن عددهم بالملايين؟ فهل يحق لك أن تستبعدهم من الحقوق الإنسانية لمجرد أنهم يختلفون عنك في الدين؟

هنا تكمن قطيعة الحداثة الكبرى: نحن جميعاً أخوة في الإنسانية على اختلاف أدياننا ومذاهبنا وطوائفنا وعناصرنا. ولا أحد أفضل من أحد إلا بالقيم الأخلاقية التي يتميز بها. بهذا المعنى فجميع الناس الطيبين هم إخواننا. بل قد يكون بعض أبناء ديننا ليسوا إخواننا لأنهم أشرار نتحاشاهم وننكر أي قرابة معهم. انظر موقف غالبية المسلمين من داعش مثلاً. ولهذا السبب فإن كانط كان يتوجه إلى الجنس البشري كله لا إلى المسيحيين الألمان البروتستانتين. هو نفسه كان بروتستانتياً لوثرياً صارماً جداً من الناحية الأخلاقية. ولكنه لم يكن يحرم الكاثوليكين البابويين من كرامتهم الإنسانية، على الرغم من كرهه لجماعته هم. الفكر العربي ستحصل فيه لاحقاً القطيعة الإبيستمولوجية نفسها. وسوف يعترف بالآخر كإنسان حتى ولو لم يكن مسلماً، بل حتى لو لم يكن متديناً على الإطلاق. يكفي أنه شخص طيب يجب الخير ويفعله بقدر المستطاع، الباقي حسابه عند ربه. ماذا أفعل بطبيب بارع في مهنته بل ويداوي الفقراء أحياناً بالمجان ولكنه ليس مسلماً ولا متديناً؟ هل ألقه وأبذنه؟ وهنا قد يقول المعارض مجدداً: إذا كان الأمر كذلك فلماذا تستشهد بالقرآن والحديث؟ وأجيب: أولاً لكيلا أقطع التواصل مع المتدينين وهم أكثر في العالم العربي على عكس أوروبا. وثانياً: لأنني أعتقد أن الإسلام الأولي، الإسلام الصباحي المشرق، إسلام العصر الذهبي، كان

ثم يردف الفيلسوف بيتر سلوتيرجيك قائلاً: بعد كانط بخمسين سنة ظهر كارل ماركس واضطّر إلى بلورة مبدأ فلسفي آخر لحل مشكلة العصر. فالظروف تغيرت والمشاكل الملحة اختلفت وكلّ فيلسوف كبير له نظريته الاستكشافية. من المعلوم أنّ البؤس المدقع للطبقة العاملة في أوروبا صدمه بعمق، وبناء على ذلك أسس فكره ونظريته. هذا البؤس كان وحشياً مرعباً إبّان القرن التاسع عشر أي في زمن ماركس. أمّا الآن فقد تطورت أحوال الطبقة العاملة وتحسنت كثيراً بفعل النضالات النقابية والسياسية بما فيها نضالات ماركس نفسه، وكل الحركة الشيوعية والاشتراكية التي دشنها. ولم تعد الطبقة العاملة تعاني من البؤس نفسه. على أي حال فإنّ ابتكارية ماركس تكمن في أنّه قام بتحديث المبدأ الأخلاقي القطعي الليبرالي لكانط. لقد حدّثه وطوّره لكي يصبح عبارة عن أطروحة ثورية. تقول هذه الأطروحة الماركسية ما يلي: إنّ الواجب المطلق لكلّ إنسان يكمن في إزالة الأوضاع البائسة التي جعلت منه مخلوقاً فقيراً، بائساً، محتقراً، مهجوراً، مهاناً. ويمكن تفسير الصراع التآزري الذي حصل على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين بمثابة التعبير عن جهد مشترك يهدف إلى تطبيق هذا المبدأ الأخلاقي القطعي الأعلى. وقد نتج عن كلّ هذه الصراعات الاجتماعية الطبقيّة تحسن ملحوظ لأحوال الطبقة العاملة في أوروبا. فأوضاعها في القرن التاسع عشر لا تقاس بأوضاعها اليوم، فالיום أصبحت تملك الغسالة والبراد والسيارة والحد الأدنى المريح من حياة الاستهلاك والتنعّم بالعيش. نقول ذلك ونحن نتحدث عن عمّال البلدان الغربية المتقدمة بطبيعة الحال.

بعد مائة سنة من لحظة ماركس ظهرت مشكلة جديدة تتطلب حلاً جديداً أو مبدأ أخلاقياً قطعياً جديداً. وعندئذ ظهر الفيلسوف الألماني هانز جوناكس وبلور في السبعينات من القرن العشرين هذا المبدأ الأخلاقي الملزم للبشرية، إذا ما أرادت أن تخرج من الأزمة الجديدة التي تتهددها. وهي الأزمة التي تخصّ الطبيعة والبيئة والمناخ والمخاطر التي تحيق بها. وعندئذ أجرى تعديلاً على المبدأ الأخلاقي الكانطي فأصبح على النحو التالي: «تصرّف دائماً بطريقة تكون انعكاسات أعمالك متوافقة مع مقتضيات الحياة الإنسانية الحقيقية على وجه الأرض». بمعنى آخر: لا ترم القاذورات في الشارع، لا تفعل شيئاً يؤدي إلى تخريب الطبيعة أو البيئة، حافظ على الطبيعة والبيئة والمناخ بقدر المستطاع... إلخ. هذا هو المبدأ الأخلاقي الذي يناسب عصرنا الراهن، لأنّ البيئة أصبحت مهدّدة بسبب أعمال البشر المذكورة آنفاً. بمعنى آخر فنحن بحاجة الآن إلى سياسة مناخية جديدة تحافظ على الثروات الطبيعية للكوكب الأرضي.

هكذا نلاحظ أنّ المبدأ الكانطي القطعي الشهير حظي بثلاث نسخ أو ثلاثة تجدييدات على مدار القرنين الماضيين. ونلاحظ أيضاً أنّ نسخة كانط ونسخة ماركس ما تزالان محصورتين بمنظور القرن التاسع عشر، عندما كان الإنسان الأوروبي ما يزال مؤمناً بحركة التاريخ والتقدم البشري المطرد. كانت أوروبا عندئذ متفائلة بمستقبل الإنسان، وبأنّه قادر على تحقيق المعجزات عن طريق العلم التطبيقي والصناعة والتكنولوجيا. لم يكن تلوث البيئة قد حصل بعد، ولا تخريب المناخ وارتفاع درجة الحرارة بشكل مقلق. كلّ المشاكل الحاصلة اليوم ما كانت موجودة أيام كانط ولا حتى أيام ماركس. ولم توجد أصلاً إلا بعد أن استخدم الإنسان الأوروبي الصناعة إلى أقصى طاقتها، وبثّ الغازات السامة في الجو ولوثة توليها هائلاً. عندئذ كُفّت البشرية الأوروبية عن الإيمان بالتقدم بشكل ساذج وأعمى، كما كانت تفعل في عصر كانط وماركس على وجه الخصوص. من كان يتصور أننا سنكفر بفكرة التقدم يوماً ما؟

وفي نهاية المطاف يصل الفيلسوف الألماني المعاصر إلى النتيجة التالية: وهي أنّ المبدأ الكانطي الأخلاقي الشهير بحاجة إلى بلورة رابعة في لحظتنا الحالية بغية مواجهة الانسدادات والمخاطر الحالية. أو قل ينبغي تطوير صياغة هانز جوناكس له لكي تصبح على النحو التالي:

فعلماً ذا نزعة إنسانية كونية. ولم يحصل الانغلاق إلا مع الفقهاء المتشددين إبّان عصر الانحطاط. هناك بذور إنسانية حقيقية في تراثنا الكبير. عندما يقول القرآن مخاطباً النبي الأكرم: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»، فإنه يقصد أنه مرسل للبشرية كلها، وليس فقط إلى المسلمين. وعندما يقول الحديث النبوي: «الخلق عيال الله فأحبهم إلى الله أنعمهم لعياله»، فإنه يحترم كرامة كلّ البشر أيّاً تكن أديانهم وأصوبهم ومشاربهم. نعم توجد في تراثنا العظيم قيم أخلاقية وإنسانية لا تقدر بثمن. وهي التي ينبغي إبرازها والتركيز عليها في عصر العولمة الكونية حيث أخذت الشعوب تختلط ببعضها بعضاً بشكل يومي تقريباً.

تصرّف أيها الانسان بطريقة تؤدي فيها نتائج أعمالك إلى استهلال عهد التضامن الشامل بين مختلف مناطق العالم ودوله ومؤسساته. تصرّف بطريقة تؤدي إلى حماية الأرض و ثرواتها الطبيعية من النهب والسلب والإهدار اللامسؤول. تصرّف بطريقة لا تؤدي فيها أعمالك إلى خسارة وقت إضافي في مواجهة هذا الخطر الماحق الذي يتهدد البشرية جمعاء.

ماذا يعني كلّ ذلك؟ إنّه بكل بساطة يعني أنّ السياسات المحلية لم تعد كافية لإنقاذ العالم، حتى ولو كانت صحيحة وصادقة النوايا. فالخطر الذي يهدّد البشرية حالياً أصبح ساحقاً ماحقاً، ويتطلب تضافر جهود القوى العظمى والوسطى والصغرى كلها لحلها. كلّ بلدان العالم ينبغي أن تشارك فيه. ثم إنّه يعني شيئاً آخر أيضاً: وهو أنّ الفلسفة التنويرية الكانطية هي وحدها القادرة على إنقاذ العالم. كما أنّه لا يمكن الفصل بين السياسة والأخلاق كما يزعم المكيافيليون الانتهازيون «الشاطرون». فالسياسة بالمعنى النبيل والعالى للكلمة كانت دائماً أخلاقية .. وستبقى.

تحولات الأخلاق والسياسة في الفكر اليوناني: من مدينة الأبطال إلى مدينة المواطنين

محمد هاشمي*

I . الأخلاق والسياسة: التوتر العائلي

هناك في اللغة أزواج من العبارات تجري على الألسن في نوع من التضاييف السهل، بحيث تبدو كل مفردة تفترض وجود رديفتها الأخرى، وتقتضي استحضارها واستصحابها. لكن رغم هذا التضاييف الظاهر، فإن زوجية هذه العبارات مشحونة بتوترات «عائلية» عميقة، تكشف، إن أمعنا النظر، عن وجود خلافات وتقاطبات حقيقية بين أطراف أزواج من هذا القبيل.

ولعل السياسة والأخلاق هما إحدى هذه الثنائيات المطمئنة ظاهراً، القلقة واقعاً وحقيقة؛ فبقدر ما تبدو الأخلاق روحاً وغاية للسياسي، بقدر ما يبدو هذا الأخير تجسيداً أو تحقيقاً [من الحق والحقيقة] للمطلب الأخلاقي. فكما لو أن الأولى تمثل البعد الذاتي الجواني للكينونة الإنسانية، من حيث هي تطلع دائم مستمر لتجاوز ما هو كائن نحو ما يجب أن يكون، بينما تمثل السياسة تمظهراً ومأسسة لهذا النزوع الأخلاقي نحو الحياة الخيرة، التي لا تصح أخلاقاً إلا أن تكون حياة موسومة بطابع الفضيلة، أي ما كان التصور الذي تتلبسه.

إلا أن هذا الوفاق الأولي يخفي تدافعاً وتنافراً، يجعلان هذا المتصل السياسي الأخلاقي يفتقد تلقائيته الظاهرة، بحيث إن تجليات المواطنة التي تمثل الوجود المدني للإنسان، لا تعتبر بالضرورة امتداداً للذاتية الأخلاقية أو استجابة مباشرة لها، ففي أقل الحالات يمكن الحديث حول انزلاقات للمطلب السياسي عن المطلب الأخلاقي، وذلك إن لم تثار حالة التنافي، التي تجعل الأخلاق إعاقة فعلية داخل المجال السياسي.

فقد لا يتحقق نضج رجل السياسة، ولا تكتمل عقلانية ومعقولية انتظاراته ورهاناته، إلا إذا بلغ الوعي العميق بكون نجاعة التدبير والممارسة السياسية لا تتمان على أحسن وجه بغير التخفف من مطالب الأخلاق الفضائية، فهذه الأخيرة مسكونة جوهرياً بنزوع نحو الكمال، فيما السياسة هي أليق بالرهان على الممكن والناجز والفعلي.

ولقد مثلت المواجهة بين وضعية الاتصال والانفصال، في مقارنة زوج: السياسي الأخلاقي، مصدرراً لسجل نظري مختلف المشارب، اخترق الفكر الفلسفي عبر تاريخه المديد، وذلك منذ اللحظة اليونانية إلى الأزمنة الراهنة، حيث يستمر النقاش حول المدينة العادلة والمواطن الصالح، وحيث تستبعد أحياناً الأخلاق باسم السياسة، وتدان الثانية بفعل معيار الأولى في حالات أخرى.

فما هو سرّ هذا التضاييف المتنافر؟ وما الذي يجعل سلاسة التداخل بين المطلبين تعاني من جملة امتناعات، تؤدي في كل مرة إلى انفراط التوافق والوفاق بين الأخلاق وبين السياسة، لكن دون حدوث انفصال صريح ونهائي بينهما؟ متى ظهرت هذه الثنائية في الفكر اليوناني خاصة؟ مادام أن كل الحكايات الفلسفية تبتدئ ضرورة في أرض الهلينيين.

* أكاديمي من المغرب

II. ما قبل الأخلاق والسياسة: مدينة البطل

يبدو أنّ المدينة اليونانية المسيانية القديمة mycénienne¹ لم تكن تعاني فعلياً من التوتر السياسي والأخلاقي، لسبب بسيط يتمثل في كونها لم تعرف بعد هذين المجالين في تقاطبهما، فقد كان مصير المدينة وقدرها متعلقين بقوى تتجاوز الشرط الإنساني المحدود؛ لذلك فالبطولة التي مثلت المقابل الأتيكي للفضيلة، لم تتجلى كتأسيس وابتداع لمواقف، وإنما بالأحرى بدت كتحد للفضالة الإنسانية من خلال الاستسلام للقدر التراجيدي، والتحلي بالموافقة والقبول بها لا يمكن إلا أن يكون.

لا يتحقق نضج رجل السياسة، ولا تكتمل عقلانية ومعقولة انتظاراته ورهاناته، إلا إذا بلغ الوعي العميق بكون نجاعة التدبير والممارسة السياسية لا تتّمان على أحسن وجه بغير التخفف من مطالب الأخلاق الفضائية

إنّ العالم المسياني الأول كان مشبعاً إلى أقصى حد، فليس هناك أي هامش للحدث أو الفعل أو المسؤولية، بل كلّ ما هنالك مواجهة ما يدوي في الأفق قدرماً محتوماً يتجاوز أمره حتى الآلهة نفسها. لقد بدا الملك اليوناني القديم، في سياق من هذا القبيل، بمنأى عن مآخذ العدالة أو المثالب الأخلاقية؛ فهو إن شئنا القول مجرد شاهد على النبوءة التراجيدية، وساهر على تحقّقها في جو بطولي، يتّسم بالترقي عبر آلام مختلفة إلى مصاف عليا من تمظهرات الجمال والجلال.

لذلك فقيمة البطل اليوناني الملحمي لا تتمثل في طهرانيته، ولا في أبعاده الفضائية، وإنما في المظهر الجمالي والشاعري الذي يُنزل به ما تنقله العرافة من نبوءات القضاء والقدر. لم تكن المدينة في هذا العصر الأسطوري معنية بالمستقبل، فهذا أمر لا يمكن تدبيره ولا التخطيط له، على اعتبار أنّ الترابط السببي بين الأحداث لا يمثل قانوناً ثابتاً، ومن ثمة لا يصح أبداً الادعاء بأنّ المدينة في أفق فكري كهذا مطالبة بأن تتصرف حسب معايير قيمة، سواء أكانت أخلاقية فضائية أو سياسية متعلقة بالعدالة.

ويتجسّد هذا التسليم بالوجه الاعتباري للشرط الإنساني، في الآلهة تيشي tyché التي تقرر في مصائر الناس بفعل البخت والنصيب والاتفاقية القدريّة؛ إنها آلهة لا تقرر، بل تقامر بمصائر الناس، وما على البطل إلا أن يواجه قسمته في بطولة تراجيدية. وقد ظلّ هذا المنطق في النظر يمثل نموذجاً مرجعياً للفلسفة التنشوية التي حاولت أن تكون يونانية أكثر من اليونانيين أنفسهم، من خلال مفهوم محبة القدر Amor Fati الذي نحتت عباراته عبر الأدبيات الرواقية، التي حاولت أن تستعيد بشكل ما الروح البطولية لليونان القديمة، لجعلها في متناول الناس من خلال إجراءات التعلم والمكابدة الرواقيين.

إنّ قبول مسار الأشياء كما هو، والتعامل مع مجريات الحياة المدنية من حيث هي جزء من آلة كبرى تتحكم فيها نواميس تتجاوز ما ينتظره الإنسان، وما يسيطره عبر أخلاقية شخصية ضيقة، ذلك هو ما يجعل الإنسان يتخطى ضحالة الحكم على الأشياء من خلال موازين ضئيلة ومتهافئة، وهو ما يسمح أيضاً بتصالح الجبرية الكونية الكبرى مع جبرية الحياة الداخلية للذاتية الإنسانية، لتصبح بسبب ذلك عبارات التبرّم والتشكي ممّا يحدث لا محل لها، فليست الأخلاق ولا السياسة بيد الإنسان من حيث الأصل، وإنما مجموع ما هنالك يتأصل في ما يتجاوزنا، وفي ما يوجد بعيداً عن خيرنا وشرنا، «الخير والشر هي أحكام الإله المسبقة، تقول الأفعى²، لذلك لا يتبقى أمامنا إلا إضفاء الجمالية على ما ننتهي إليه من خلال ما انتهى إلينا. يقول نيتشه مرة أخرى في تعبير دقيق على الروح البطولية اليونانية التي

1- التي تمثل مرحلة وسط بين التاريخي والأسطوري، وحيث يمثل الآخيون نموذجاً للروح البطولية اليونانية، التي ستحتفي بها ملحمة الإلياذة هوميروس. و يمثل الفصل الرابع من كتاب أصول الفكر اليوناني لجون بير فرنان Jean pierre Vernant، مفتاحاً أساسياً لتبين أهمية هذه المرحلة في الفكر السياسي اليوناني.

2-F. Nietzsche , le gai savoir, §259

لم تول اهتماماً كبيراً لثنائية الأخلاقي والسياسي، وإنما ركزت على الملحمي والكوميدي: «أريد أن أتعلم أكثر كيف أقدر لزوم الأشياء... لن أخوض حرباً ضد القبح، لن أتهم إطلاقاً، لن أتهم حتى المتهمين»³.

لم تكن المدينة اليونانية الأولى فاضلة مثلما سيقضي منها لاحقاً في الحالة الأفلاطونية مثلاً «CALLIPOLIS»، لذلك لم يكلف هوميروس نفسه أن يخفي مثالب ونقائص الآخيين أبطال ملحتمه، فقد كان أولئك الأبطال مثل آلهتهم، يحملون في دوافعهم ما في الطبيعة والكون من قوى التدمير والمعاندة والمنافسة.

لذلك فالأخلاقية القائمة على التحيز لصف الخير ضد الشر، تعتبر بالنسبة إليهم تشويشاً على التوازن العام للكون، الذي يقتضي القطين معاً كمتكويّن للحياة الواقعية، ولذلك فمجمع الآلهة لم يُقم تراتبية حادة بين أرباب الألب، بل وحتى بين أنصاف الآلهة، فلكل مشاعر إله يمثلها، لذلك من الصعب أن نجد في مثل هذه الثقافة مقابلاً لفكرة الشيطان، من حيث هو كائن يمثل الضعف الشائه والمرتدل للكون، بحيث يتوجب مواجهته وبناء مشاريع الحياة، على أساس تحويل كل آليات الضبط والتنشئة إلى أدوات نفي لمظاهره الشيطانية. على العكس من ذلك فإن كل الآلهة دون تمييز حظيت بمكان «مقدّر» داخل شبكة أحداث ملاحم هوميروس، التي حاولت أن تستعيد في كتابتها جزءاً من هذه الذاكرة البعيدة والمظلمة للثقافة اليونانية.

ولا يُعد هذا ارتكاساً أخلاقياً أو رعونة ذوقية لهؤلاء الشعراء، ذلك أن تبسيطية ثنائية الخير والشر لم تكن قد ترسخت في تلك اللحظة، وذلك لغياب أمرين على الخصوص: أولاً انعدام فكرة المساواة بما تقتضيه من عمل على إيجاد قواعد محددة تسري على الجميع، وثانياً فكرة القانون من حيث هو اجتهاد إنساني لأجل تدبير أفضل للمجال المدني، الذي لن يصبح امتداداً طبيعياً للفزوس La Physis على نحو تلقائي، مما سيحوّل عملية وضعه إلى صناعة إنسانية، حتى وإن اتخذت في الحالات المبكرة من الطبيعة نموذجاً مرجعياً لها، فذلك لن يغيثها عن أفعال توجيه ومراقبة غير طبيعية، «اصطناعية» إن شئنا القول، هي ما سيُدعى لاحقاً بعلم السياسة.

في انتظار انبثاق هذا البعد الجديد في العالم، ستعيش الثقافة اليونانية مدة غير يسيرة، تنظر إلى العدالة كفعل مسطر حسب خطاطة ثيو-كسمولوجية، وتتعامل مع الأخلاق كتجليات بطولية تؤول دائماً إلى نهاية تراجيدية، في إطار نموذج من الأخلاقية الحربية، يصارح و يفاخر بدوافعه التي تتجاوز العدالة أو الفضيلة في معناها الطهراني.

إنّ البطل الهومييري يخون مضيفه، ويقتل ويمكر، دون أن يشعر بأدنى إحساس بالذنب، بل إنه يفاخر بأن «الانتقام أحلى من العسل»، ولذلك فإنّ فكرة الانتصار والهزيمة سيان بالنسبة إليه، ما دام الجميع سيتهي مثل هكتور على المحرقة الجنائزية، وستلمم عظامه البيضاء لكي توارى التراب، ثم يجتمع الكل حول وليمة المأتم: «وهكذا ستقام جنازة هكتور مروّض الخيول»، إنها الجملة الرعوية التي ستتهي بها ملحمة الإلياذة، كما ستتهي عصر الفروسية، ليفسح المجال لعهد السياسة، حيث لا يكفي للأمر أن يكون مروّضاً للخيول فقط.

III مدينة العمل: هزيود والانتقال من السيف إلى المحراث

سيبتدئ النظر بغرابة إلى هذه الحساسية التراجيدية البطولية مع الشاعر هزيود، وعلى الخصوص في ملحتمه «الأعمال والأيام»⁴، التي سيتم فيها الإعلاء من قيمة المحراث على حساب السيف، لحدوث انكسار عميق في طبائع الناس، بفعل حدوث هوة كبرى بين الآلهة وبين

3- Ibidem, §276

4- MM ,Guignaut, Patin, Jules Girard , Potes Moralistes De La Grece ,Garnier, paris

هذه السلالة المرتكسة والمنحطمة حول رغبات منحطة، ظهرت في العصر الخامس حيث يحكم الحديد مصائر الناس⁵. لذلك سيشكو هزيود بحرقة قسمته المفجعة، المتمثلة في الولادة داخل عصر لم تعد تصح فيه البطولة، وحيث يتوجب تدخل الآلهة لكي تشكم انحطاط الناس وغلبتهم السطحية، التي جعلت الحياة بئيسة وكثيية، وهو ما أذن بانفراط ذلك الالتحام العميق بين الفرد وبين مدينة تسكن الذاكرة، وتترك فراغاً هائلاً على أرض الواقع. تمثل ديباجة هذه الملحمة بكائية حول السقوط والانحجار الإنسانيين، فمن عصور خالط فيها الإنسان الآلهة وشاركها ولائمها، انتهت المدينة اليونانية إلى عرق حديدي يجعل الوجود الإنساني ذاته لعنة وخطيئة تدفع للاستنكار:

ما الذي جنيته لأولد بين ظهراي العصر الخامس؟
يا ليتني هلكت قبل ولادة شائهة من هذا القبيل
هذا أو أن الحديد، حيث لا ينفك الأنام عن الهلاك الأليم
الليل تلو النهار، تسومهم الآلهة العناء الويل
عظيمة آلامهم وإن شأها أحياناً خير قليل
ستخلو حياتهم من الرضى وسيسكنها الشنآن
لا الأب يرضى على الولدان، ولا على الأب يرضى الولدان
لا الضيف يشكر مضيفه، ولا الود يستشعره الخلان
خلف جلاذ للأب، بسوء القول والنكران
ومفعم بالكفر للأرباب وللآباء منه القلب والوجدان.

إنه عالم مهجور من الآلهة، متروك لنفسه، انسحبت منه الفضائل البطولية، وغابت الحدود بمعناها القانوني والأخلاقي، لذلك فإلهة الانتقام العادل سوف تغادر الناس، وتتركهم بلا عون، وهذا ما سيجعل المدينة في أمس الحاجة إلى من يتولاها بالنظام، وإلى من سيسجها بآليات العقاب، التي بمقدورها أن تعيد بعض التوازن لهذا الصراع التائه، الذي لا يتواجد فيه الأبطال، وإنما فقط الرعاع من قبيل الأخ الظالم هزيود بسيس PESES، الذي استولى على نصيبه من الإرث:
الفضل والعدل Némesis هربا نحو الأرباب، فسكناهما اليوم السماء
وقد تركا الأنام لويلاتهم فداؤهم لا يبرئه الحين دواء

تتحول الحياة حسب هزيود في زمن منحط ومدينة بئيسة، إلى خطيئة قوامها الشر والقهر والغلبة والانهمام، ويبدو الشاعر الفاضل الرقيق المشاعر مثل طائر غريد بين براثن البازي الكاسر، إنه بلا حيلة، بل لا يحق له أن يحتج ولو أنيناً، فلا مكان للشكوى وإظهار الألم أمام القلوب الكاسرة، فذلك بلا جدوى، كما أنه مجلبة لسخرية وتشفي الأقوياء، لذلك يقصم البازي قلب الضعفاء بقوله:

لماذا الأنين يا ذا البئيس فأنت الآن في قبضة ذي بأس
تسير حيث أسيرك وإن أطلعت عذب الأغاريد مع الأنفاس
إن شئت أمزقك لغذائي وإن أبغي أنجيك من غلوائي
بلا عقل من نازع سلطة الأقوياء يمني بالهزء وبالهزيمة النكراء⁶

5- تقابل نظرية الأعراق الخمسة أسطورة السقوط الآدمي في الديانات الكتابية، ولذلك فإن النبرة التشاؤمية حول مدينة الناس مقارنة بمدينة الآلهة تظل قاسماً مشتركاً بين هزيود وبين كل من كان ينتظر مدينة في السماء.

6- Malheureux pour quoi ces plaintes ? un plus fort que toi te tient en sa puissance. Tu vas ou je te conduit, quelle que soit la douceur de tes chants. Je puis, si je le veux, faire de toi mon repas ; je puis te laisser échapper. insensé qui voudrait résister à la volnté du plus fort ! il serait privé de la victoire et que la honte et le malheur.

لا شيء في هذه الأرض يسمح بالرهان على الأخوة، فالإخوة أعداء يملكون كل مفاتيحنا، ولا على الأصدقاء، فلا صداقة بين الملاعين، ولا على المرأة أو الحب، فباندورا pandora هي اللعنة الجميلة، والانتقام اللذيذ من العرق الإنساني. العالم اللعين يأخذ في ملحمة هزيود صوراً شيطانية جهنمية، لكن لحسن الحظ هناك نظام آخر يتخفى وراء ظاهر الأشياء، إنها العدالة الكونية التي رغم تباطؤها، لا بد وأن تحل يوماً، فهي تمهل ولا تهمل. إن الفاسدين لا ينتصرون إلا مرحلياً، في انتظار العقاب الآتي لا محالة باسم العدالة dicé.

وبقدر ما نحيد عن العدالة، ونقع في التطرف بأشكاله، بقدر ما يتضخم سوء طالعنا، ويصبح قدرنا قائماً، وخطيئتنا ثقيلة hybrés، وبالتالي فإن العقاب سيكون في قسوة الخطيئة نفسها؛ إنه الهركوس horocos الديني الذي تنتزل به نميزيس némesis على كل من يحل بالعدالة.

وهكذا فمن الحكمة ألا نأمن للفساد حسب هزيود، فهو ظاهر العالم وليس حقيقته، الدينونة تكون دائماً عادلة في منتهى الأمر، ولذلك فإن الحكيم «هو ذلك الذي يعرف كيف ينتظر»، لأن العدالة كما رسمها هزيود في هذه الصورة البلاغية المساوية، تصرخ وتولول بحرقه فوق رؤوس الظلمة، لكن لكونها تتشعح بسحب سوداء، فإن هؤلاء لا يسمعونها، ولا ينتبهون لصوتها الذي يصل إلى الآلهة مؤلباً إياهم لإنزال العقاب العادل.

هذه الصورة القائمة للظلم تجعل معيار الخير بدلالته المتقابلة مع الشر، تبدو بشكل واضح داخل هذه الملحمة، وهذا ما يجعل الرهان على الفضيلة والخير سلوكاً ذا مردودية عالية، على مستوى الخيرات العامة بأشكالها، فالفضيلة تحمي أولاً الإنسان من لعنة الآلهة المبدئية، ثم إنها تتيح فسحة للعمل غير الحربي، الذي ينتهي بتنمية الخيرات التي ستعم أهل المدينة بأكملهم، إذا ما هم التزموا بقيم الأخلاق.

وما يمكن أيضاً أن يجنبنا آلام اللعنة الإلهية هو حفظ العهود والحدود واحترام العدل، وذلك لا يتحقق إلا من خلال العمل أو الأعمال الموقوتة التي هي خاصية في مجال الزراعة. إن المحراث حسب هزيود هو أجلب للخير والرخاء من السيف، فالعاملون يتمتعون بمكاسب كدهم وشقائهم متعاً مستحقة عادلة؛ لأن العمل هو صناعة القدر الشخصي بمسؤولية، أما الاعتداء فهو جعل هذا القدر مهوناً بالانتقام، سواء من طرف الآلهة أو جهة الأعداء، بينما أهل العدل:

يتمتعون بولائم ما جنت أيديهم، تمنحهم الأرض قوتهم وزيادة
جبالهم وارفة الشجر وسفوحهم وافرة العسل
صوف خرافهم كثيف ومنسدل، نساؤهم ولودات
يحكي الولد منذ الصغر في صورته قسامات الرجل
لا يبحرون ولا يهجرون، بل ينعمون بخيرات الأرض الهدون

لذلك يعتبر هزيود أن طريق سعادة المدينة العادلة، التي لا تضطر أعضاؤها إلى الهجرة، هو العمل العادل في زراعة الأرض والعناية بها وعدم الحياد عن الفضيلة، رغم كل الإغراءات التي تجعل طريق الرذيلة سهلاً، فيما طريق الخير وعراً وممتنعاً:

طريق الشر سهل ومنحدر
ودون الخير سبيل متصعد وتعب وعرق
لكن بقدر العلو يسهل السير وينبسط

لكن فضيلة المواطن الهزيودي ليست زهدية طهرانية، إنها تنظر إلى الثراء غاية مشروعة سواء بالنسبة للفرد أو المدينة، لأن عين الحكمة تتمكن من الاكتفاء الذاتي. فالغنى ليس رذيلة بل هو تويج واستحقاق للعمل، كما أنه حماية للإنسان من آلام الذلة والإهانة والحاجة. ثم إنه يقتضي أن يكون مشفوعاً بفضيلة الاقتسام وحسن الجوار، ما يمنح الرجل حساً جمعياً، ومدنياً، وتشاركياً؛ لأن غنى الرجل

الصالح هو غنى الاستحقاق لا غنى الشقاق. فكل ما نراكمه ينبغي أن يكون نتيجة جهد شرعي وعادل، ذلك لكون العمل والتدبير الحكيمين يفتحان أبواب الثروة العادلة: لا تكسب بغير حق، فكسب كهذا ضياع.

هكذا تبدو الحساسية الأخلاقية المفرطة حدّ الكآبة لدى هزيود، مصاحبة برهان وثيق في إمكان السياسة الجيدة أن تمنحنا طريقاً للخلاص، عبر العمل العادل داخل سياق منظم بأكمله حول العدالة المباركة من طرف الآلهة، غير أنّ هذه الأخيرة لم تعد في صفّ الإنسان بشكل غير مشروط، بل إنها نفسها تحدوها الرغبة في الانتقام منه، وذلك منذ حادثة قسمة بروميثوس الماكرة⁷، التي جعلتها تنظر إلى الإنسان بعين الحذر نظراً لطبيعته المزدوجة والمراوغة، والمتقدمة للشفافية. فكان من اللازم عندئذ أن يتدبّر الإنسان أمره، وأن يواجه تحدياته بعيداً عنها، ولكن تحت مراقبتها ذات التطلعات العقابية. نظراً لتحول الآلهة إلى مهام قضائية، فسينصب دور الأخلاق على خدمة قيمة البراءة المستعادة، كما أنّ السياسة ستؤول إلى محاولة بناء سياق من الوجود بالمعية يسمح ما أمكن برعاية البراءة، وبالعبادة بها من خلال التربية على حس الخضوع للقوانين.

IV مدينة المشرعين: في سبيل قانون مثالي

مع نهاية القرن الثامن وبداية القرن السابع، ستخرج المدينة اليونانية من تطابقها المطرد مع كيانها السياسي الجغرافي، حيث استدعو الضرورات الطبيعية إلى إيقاف النمو الديمغرافي داخل المدينة الأم، والدفع بجزء منها نحو الهجرة لأجل بناء مدن جديدة. لم تعد المدينة بعد ذلك مأوى عائلياً، مثلما هو حال المدينة المسيية، بل إنّ واقع الحال، وضيق المجال، ومحدودية الخيرات المتاحة، ستضع اليونانيين أمام اختيار صعب، إمّا الاستمرار في اقتسام المجال نفسه الذي لا يمكنه أن يلبي حاجيات الجميع، وبالتالي الوقوع في أزمة التساكن بين أعضاء المدينة، الذي قد يتحول إلى حرب أهلية، وهو ما يعني مواجهة ما عبر عنه اليونان بمصطلح الستازيس STASIS: الركود المدني، غلبة التوتر، لا جدوى القوانين، أو عليها اللجوء إلى الهجرة للتغلب على شحّ الأرض وندرة الخيرات ستينوكريا Stenochoria.

وهذا ما جعل فعل التشريع ووضع الدساتير المكتوبة Politeia أمراً مصيرياً بالنسبة للمدينة. إنّ ذلك سيجعل البعد السياسي يتجاوز الحساسية الأخلاقية الفضائية، نحو البعد التشريعي من حيث هو أخلاق عامة لا شخصية، إنّها إن شئنا أخلاقية خارجية وغيرية، ولا تولى اهتماماً كبيراً للكلمة الداخلية للذات الإنسانية، ولا للمشاعر الذوقية، كما أنّها لا تعول كثيراً على العناية الإلهية، رغم الحفاظ على الدين الطقوسي المدني في التعامل مع الآلهة.

إنّ هذا البعد العلماني لفعل التشريع والطابع المؤسسي للفضيلة، سيجعل القانون يتحول إلى علاقة لا شخصية، غايتها التدبير والتنظيم وليس الرقي والكمال، على الأقل في إطار ترتيب الأولويات بالنسبة لواضع القوانين. هذا الطابع غير المشخصن للتشريع سيستدعي مفهوماً غريباً عن العالم القديم، والمتمثل في فكر المساواة أمام القانون Isonomia، ولذلك فإنّ حلّ الصراعات سواء حسب تشريعات داركون Darcon أو صولون، أو بشكل أكبر كليستين Clisténe لن يتم انطلاقاً من خطاطات تراتبية أولية، بل سيتعلق بتحليل المظالم نفسها، في إطار نوع من العقلانية الحاسبة، التي تضع في الاعتبار مصلحة الكيان المدني كاملاً. لذلك فإنّ التشريع الجيد eunomia سيعطينا من أخلاقيات البطولة التي تغلب التقسيم الجمالي في تعاملها مع الأفعال، أو أخلاقيات الزهد التي تجعل العدالة استحقاقاً للحياة الفاضلة، وذلك بالتركيز على أخلاقيات مدنية تحترم مبادئ التعاقد والالتزامات في إطار وضعيات تبادلية، لا إحسانية ولا قربانية.

7- حيث سيعمد بروميثوس عراب الجنس البشري، إلى تقسيم القرابين إلى احشاء سيملوها بأطيب ما في القربان من لحوم، و إلى كتلة عظام مغلقة بقطع الشحم، وهي الخيلة التي ستجعل الالهة تختار القسمة الخاسرة، مما سينجم عنه ضغينة في قلبها على الإنسان، ستربر حسب الأسطورة سطوة الآلهة ورغبتها في الانتقام من هذه الكائن الذي لا يعرف قدره.

إنّ غلبة الحسّ التجاري على المشترعين الأوائل، وعلى رأسهم صولون أو طاليس نفسه، سيدفع في اتجاه التعامل مع السياسة كهندسة معمارية تبرّر قيمتها بما تقدّم من خدمات مباشرة للحاجيات الإنسانية، وليس فقط ببعدها الجمالي، فأخلاقيات المواطن في هذه الحالة تبرّر له مطلب الالتزام بمقتضيات العدالة باعتماد ما يمكن للعدالة أن تقدّمه في مقابل ذلك، وبالتالي فأخلاقيات الأخذ والعطاء ستتضاهى بتلقائية مع سياسة النجاعة.

لذلك فأول إبداع سياسي للحكام السبعة، هو اختراع نظام الاستبداد Tyrannie الذي يملك قدرة فائقة على حماية المدينة من نفسها ومن غيرها، بالسهر على استمرار حركتها الطبيعية في مظهرها السياسي والاقتصادي قبل كل شيء. إنّ صورة الطاغية في هذا السياق لم تكن مرتدلة، وإنما تمّ تقييمها انطلاقاً من كفاءتها الوظيفية في التدبير والحماية. ولعل هذا ما سيجعل صورة الطاغية العادل أمراً مقبولاً داخل فلسفات لاحقة، لعل أشهرها الفلسفة الأفلاطونية.

فالمساواة أمام القانون تحتاج إلى سلطة قوية وضاربة لكي تتحقق على أرض الواقع، لذلك يقول صولون عن نفسه في ما أورده أرسطو في كتاب دستور أثينا، واصفاً روح مهمته التشريعية: «لذلك بذلت ما بوسعني، وتحركت في كل جانب ذنباً بين قطيع من الكلاب، فأعطيت الشعب ما يكفي من سلطة، دون أن أنقص أو أزيد في حقوقه، وكذلك الحال بالنسبة لمن يملكون القوة التي يفرضونها بثروتهم، هؤلاء أيضاً عملت على ألا يصيبهم ما يمسّ كرامتهم. لقد حافظت على ثبات قدمي، وأنا أحيط كل طرف بدرع قوي، لكي لا أترك أحداً ينتصر بدون وجه حق»⁸.

إنّ محاولة خلق المدينة المتصالحة مع ذاتها، عبر الطاغية الذي يمثل حماية حقيقية لفاعلية القانون، ستجعل التاريخ اليوناني يزخر بالظواهر النموذجية، ويمثل بـ Pisistrate أكبر نموذج لفعالية هيمنة القانون دون الاضطرار لخلق تجانس عام داخل المدينة؛ فالتنوع الطبقي المسيّج بقانون عقلائي، وسلطة مركزية ذات كفاءة تنفيذية لا محدودة، لا يتضمن التراتبية الاعتبارية بين الناس، ولذلك فلم تكن هناك حاجة لاستحضار الفضائل الذاتية هؤلاء، لأنّ الطاغية العادل والحارس للتشريعات كفيلاً بأن يجعل الكل ينعم بما يكفله القانون، حتى وإن لم يحظ بموافقتهم.

إلا أنّ تشريعات سلسيتين التي ستؤسس للحساسية الديمقراطية، من خلال مجموعة من الإجراءات التي ستدفع المساواة للتحويل من المستوى القانوني isonomia إلى المستوى السياسي والاجتماعي، بحيث يصبح للجميع الحق في أخذ الكلمة، والمشاركة في عمليات التدبير isogoria. كل ذلك سيفتح الباب أمام عودة الحساسية الفردية إلى المجال السياسي، التي ستأخذ صورة جديدة تتمثل في طغيان الأغلبية، المشتركة في حساسية أخلاقية راجحة عددياً مقارنة بوجهات النظر الأخرى، وهو ما سيجعل هذه الأخلاقية الذوقية العددية تبرّر لنفسها حق سحب الكلمة من كلّ من يخالفها الرأي بشكل جذري، أو يشوش على مكاسبها الديمقراطية، من خلال إبعاد المخالفين، عبر قانون النفي Ostracisme الذي سيعاني منه الكثير من رجالات الدولة الكبار في الحياة السياسية للمدينة اليونانية.

إنّ التوتر القائم بين فكرة المساواة أمام القانون وبين فكرة المساواة في الوضعية والحق في أخذ الكلمة، سيلعب دوراً كبيراً في توجيه النقاش الفلسفي اليوناني، سواء على مستوى الأخلاق أو السياسة، فمن جهة سوف تشكل الحساسية الأرستقراطية التي ستدافع عن كونية فكرة القانون وطابعها اللاشخصي، بحيث لا يملك إلا العارفون بقوانين العالم القدرة على تشريع قوانين جديدة، ذلك لأنّ النظام هو وليد علاقات كونية كبرى لا يستطيع تأملها أيّ كان، بل لا بُدّ من توافر المشرع على حس عالٍ من الرقي الأخلاقي ومن التفوق العقلي، ويمثل

8-Cité par, Philippe Nimo, histoire des idées politique dans l'Antiquité et au Moyen Age, Quadrige PUF,1998,p.66-67

لم أجد ما يقابل الجملة الأولى في الترجمة الجليلية التي انجزها الأب أوغستينس بربارة واضعاً نقط حذف في بداية الاستشهاد الأرسطي «... منحت الشعب من الامتياز ما يكفي ولم أحرمه الكرامة ولم أغذقها عليه. أما ذوو الاقتدار الذين يغطون ثروتهم فلم أفكر بأن يناههم ضيم. بل انتصبت احمي الفتين بمجنن قوي، ولم أسمع لأحدهما أنتغلب بالظلم ص 40

تعتبر النزعة الديمقراطية السياسية وسيلة لتحقيق انتظارات الأغلبية، فمصدر قيمة هذه الانتظارات ليس هو نظام العالم، وإنما نظام الرغبات والكفاءة العليا لإقناع الآخرين بهذا النظام. إن ذلك سيحول فكرة القانون من مستوى الكوسمولوجيا إلى مستوى الاستراتيجية الإقناعية. . إنها مرحلة الانتقال من السياسة تشريعاً إلى السياسة تفاوضاً

هرقليطس النموذج الكامل لهذه الحساسية الأرستقراطية الفلسفية، فهو وإن كان أحد مشرعي مدينته، فقد تعامل مع انتظارات الناس وقطعانيتهم بغير قليل من الازدراء والتعالي.

أما الحساسية الأخرى فتتجلى في النزعة الديمقراطية التي ستعامل مع السياسة وسيلة لتحقيق انتظارات الأغلبية، بغض النظر عن طبيعتها، فمصدر قيمة هذه الانتظارات ليس هو نظام العالم، وإنما نظام الرغبات والكفاءة العليا لإقناع الآخرين بهذا النظام. إن ذلك سيحول فكرة القانون من مستوى الكوسمولوجيا إلى مستوى الاستراتيجية الإقناعية، وهنا سيمثل البعد اللغوي والتداولي حول بناء القوانين أهمية قصوى، مقارنة بالبعد الكمي والفضائي. إنها مرحلة الانتقال من السياسة تشريعاً إلى السياسة تفاوضاً.

٧ وديئة الخطابة: الفضيلة إقناعاً

ستدافع السفسطائية عن أهمية الأثر، وستولي عناية أكبر من المتن القانوني نفسه. فبينما ركز المشرعون الأوائل على بناء نسق من القوانين المنسجمة داخلياً وخارجياً، من حيث بنيتها العقلانية أو نفسها الكوسمولوجي، الذي يجعلها أحد مظاهر الطبيعة المتزنة والمنسجمة في إطار اللوغوس الكوني، فإن السفسطائية ستعتبر أن نجاعة القانون وقيمه تتعلق بالمجال المحلي الخاص. فيما تظل الترسيمات الكونية الكبرى - مهما كانت طبيعتها إلهية أو كوسمولوجية - أمراً مغلقاً على الفهم الإنساني البحت، وهو ما يتجلى في موقف بروتاغوراس الشهير من موضوع الآلهة. إن تعليق الحكم حول هذا المجال، هو بشكل ما محاولة لجر نقاش السياسة والأخلاق إلى مستوى محدود بالقدرة الإنسانية التي تظل مرتبهة بالأشكال التعبيرية المتاحة للإنسان، والتي تختصر في عبارة الخطابة RETHORICA .

إن الخطابة غير معنية بالحمولات القبلية لما هو أخلاقي وفضائي، فما يهملها قبل كل شيء هو كفاءة إحداث الأثر الإقناعي من خلال التحكم الجيد في فنون القول، فاللغة في هذا الإطار لا تحمل معاني مقررة وثابتة تتحدد حسب نظام كوني شامل، وإنما تنتظر الكلمة من يستعملها، لكي تقول ما يُطلب منها، فالخير والشر والعدالة والحق جميعها كلمات قابلة لأن تعني ما نريده دون أن تفرض علينا مدلولات سابقة.

لا يعني هذا أن السفسطائي ينفي وجود الأخلاق داخل المجال السياسي، حيث التدافع والصراع حول السلطة والقوة، بل إنه يرفض فقط بناء الفضائل خارج التبادل اللغوي وفي إطار لعبة الإقناع؛ لأنه من خلال هذه العلاقة تتحدد أشكال التعاون السياسي، الذي هو بالضرورة متعلق بالمصالح المشتركة، ومن ثمة فإن فكرة القانون الأخلاقي أو السياسي تتحول من ناموس طبيعي إلى اتفاق ومواضعة تعاقدين، فليس هناك بالتالي تطابق بين النظام الطبيعي وبين النظام السياسي الشرعي.

إن الإنسان من حيث هو فرد ينتمي بالضرورة إلى المستوى الأول، فهو يملك رغبات وغرائز ونزوعات طبيعية، ولذلك فإن الأخلاق إذا كانت هي التعبير عن حقيقة الإنسان، فهي لا بد وأن تترجم هذا الجانب الطبيعي، الذي يجعل المصلحة الشخصية صنواً حقيقياً للفضيلة المدنية، ولذلك فإن العدالة ينبغي أن تتحول إلى فضيلة تفاوضية، عوض أن تقدم نفسها قاعدة كونية ثابتة لا سبيل لتغييرها.

ورغم أن أفلاطون سيقدّم كليكليس Calliclis كمعبر صريح وشفاف عن القناعات السفسطائية المواربة، فإنه مع ذلك لا يمثل الموقف الواقعي والفعل لهذا التوجّه، فدفاع كليكليس عن لاجدوى القوانين أمام فضيلة القدرة والقوة، وتصريحه بأن كل الأخلاق ما

هي إلا احتيال الضعفاء لعجزهم أمام غلبة الأقوياء، فإن ذلك يظهر فقط أن القوانين الشرعية ليست هي نفسها القوانين الطبيعية، لكنه لا يتضمن القول بالاستغناء عن إحداها بالأخرى، وإلا لما صحَّ أن يكون السفسطائيون رجال دولة، أو في أقل تقدير مكونين تربويين لمن ينبغي أن يضطلع بتدبير المدينة، وذلك بكفاءة أكبر من تلك التي استطاعها سقراط ومن بعده أفلاطون، في رهانها على الطغاة حرساً لفضيلة تؤسس بعيداً عن علاقة التوافقات.

ما يريده السفسطائيون بالتأكيد على طابع الانفصال بين الطبيعي وبين السياسي، إنما الرهان على جعل هذا الأخير فعلاً مفتوحاً وغير نهائي، وهذا ما جعلهم يدافعون عن تعددية بنوية داخل المدينة، فليس هناك نموذج أخلاقي أو سياسي واحد ومكتمل، بحيث يلزم إرغام الناس على الأخذ به، بل إن الأمر متعلق بخصوصية اللحظة، وبالتوقيت المناسب (الكيروس kairos حسب غورجياس)، الذي يسمح في كل مرة بتوليفة جديدة بين السياسي وبين الأخلاقي والشرعي.

تتحول القيمة الأخلاقية من صيغتها المتعالية الثيو-كسمولوجية، إلى قيمة تداولية مؤسسة من طرف أعضاء الجماعة البلاغية المشتركة، التي تتقاسم القناعات نفسها في إطار علاقة لغوية، يتداول الخطباء فيها على أخذ الكلمة، ومن ثمّ الدفاع في كل مرة عن القناعة المناسبة للسياق، هذا يجعل الحياة المدنية للمواطنين بحثاً مستمراً من خلال التحكم في آليات الإقناع على تحويل أطروحاتهم الشخصية في إطار خطاب ضعيف héton logos إلى خطاب قوي kréiton logos حسب بروتاغوراس، وذلك لجعله يحوز الغلبة بفعل جودته الإقناعية، وليس اعتماداً على قوى أخرى غريبة عن الخطاب نفسه.

وهذا ما سيجعل فكرة الخير متعددة ومليئة بالتلويحات التي تتحوّل وتبدّل حسب إيقاع النقاش العمومي، والتجليات التعبيرية لرغبات الأفراد وهم يحاولون بناء واجهتهم السياسية، من خلال استحضار الآخر في إطار عمليات الإقناع المتعددة، فما يراه أفلاطون رقعاً في الدستور الديمقراطي الذي يبدو حسب تعبيره معطفاً مثخناً بالرقع، يراه السفسطائيون لعبة أضواء حقيقية للمظاهر المتنوعة لتجليات الخير في ألوانه المختلفة poikilon .

فلا يصبح الفرد مواطناً بالمعنى السفسطائي إلا إذا اعترف بتعدد تصورات الخير، وتجليات الإنسان أيضاً، إذ لا أحد يختصر الإنسان أو الفضيلة في ذاته، وإنما يتوجب القبول باقتسامها مع الآخرين في ظل التبادلات اللغوية الرمزية والتعاقدية المختلفة، وهذا تفسير الدلالة العميقة لعبارة بروتاغوراس «الإنسان مقياس كل شيء»، فالإنسان لا يوجد في عالم المثل، وإنما يتشكل بأطوار من خلال التعاون الاستدلالي اللغوي بين الناس، الذي يجعل الأخلاق والسياسة صنيعاً للناس لا قدرهم، وتتحوّل فضيلة العدالة إلى ما يُمكننا من إقناع الناس لإخضاعهم فحسب.

VI المدينة الفاضلة: أخلاق الصفوة وسياسة الملوك الفلاسفة

هناك تضارب حاد بين المدينة التي عاش فيها أفلاطون والمدينة التي عاشت في وجدان أفلاطون، فصدمة المزدوجة إزاء حكومة الثلاثين، التي أظهرت الطغيان نظاماً متناقضاً مع فكرة القانون، ومن الحكومة الديمقراطية التي أبانت أنّ اعتبارية الإجراءات الاستشارية في مدينة المساواة، تمثل خطراً لا يقل عن ذلك الذي يعرض الطاغية المدينة له. لذلك فإنّ مفهوم السياسة والأخلاق داخل الفلسفة الأفلاطونية بواجهاتها المختلفة، يتغذى على هذا التوتر القائم بين ما هو كائن وما يجب أن يكون.

إلا أنّ الأخلاق التي سيمثلها سقراط داخل المشروع الأفلاطوني ترتبط بشكل أكبر بعمليات استبطانية رغم أنها تتم بمساعدة الآخرين، بالتالي فإنّ واجهتها العلائقية الإقناعية تظل ثانوية مقارنة بالرهان الأكبر الذي يمثله مطلب عبارة «معد دلف اعرف نفسك بنفسك». فعلى خلاف اللحظة السفسطائية ينصب اهتمام سقراط الأخلاقي على معرفة الذات إزاء نفسها في إطار مكاشفة صادمة، تجعل

الفرد يتخلى عن واجهته المتعاطمة لكي يكتشف خواءه الداخلي، وحاجته لمعاودة بناء مشروع حياته انطلاقاً من الأثر الذي تركته التجربة الفلسفية داخل نفسه، عوض الانسياق وراء التجربة الخطابية التي روج لها السفسطائيون، فقبل إدانة المدينة أخلاقياً هناك لحظة سلبية أساسية في التربية السقراطية، إنها مرحلة إزاحة توهم الفضيلة، والتخلص من أخلاقية الزيف والادعاء، والمعاودة عبر تجربة الاعتراف بالجهل، التي تمثل بوابة الخلاص بالنسبة لمن يتبع الطريق السقراطي.

ورغم أن السؤال الأخلاقي مثل محوراً مركزياً للمحاورات السقراطية، على الخصوص في المرحلة الأولى، فإن الاعتراض السقراطي مارس نوعاً من التأسيس لأخلاق مضادة؛ ذلك أن النزعة الفضائية القائمة على أساس العوائد الثقافية هي عائق أمام الفضيلة الفعلية، ولذلك فإن غاية الجهد النظري المركزي لهذه الفلسفة هو التمييز بين النظام الثقافي Ethos وبين النظام الأخلاقي، فإذا كان الأول وليد الاعتبار والتسويات التجارية حيث تسود المساومة والمراوحة، فإن النظام الأخلاقي هو من جهة أخرى وليد المعرفة الحقة، ومن جهة أخرى ناتج عن الشجاعة في مواجهة القناعات الراسخة والقداسات الزائفة. ولذلك، فقول السفسطائيين بالانفصال بين نظام الطبيعة وبين نظام الأخلاق قائم على مقارنة غير صحيحة ويفتقد للدقة. فالقوانين السائدة لا تعدو أن تكون تجليات لقانون واحد يعلو عليها ويشرطها، هو قانون العدالة الكونية.

لذلك فإن النجاعة السفسطائية في حماية المخطئ من العقاب، هي هدية مسمومة حسب منطق الأخلاق التي يدافع عنها سقراط، فالتحايل على آليات المحاسبة الشرعية بمعناها الضيق، من خلال التحكم في أدوات الخداع الخطابي، يبدو عقاباً حقيقياً بالنسبة لمن ارتكب جرماً، لأن التكفير عن الإجمام الأخلاقي من خلال قبول دينونة المشرع، هو بشكل ما قبول بمرارة الدواء في سبيل الشفاء من المرض. وهكذا تتحول الأخلاق السقراطية إلى أسلوب علاجي لباتلوجيا الرذائل، وكثيراً ما تحضر استعارة الطب كمقابل للأخلاق في المحاورات، فيما توصف المقاربة السفسطائية من خلال استعارة مساحيق التجميل أو فن الطبخ الذي يتلاعب بالنكهات والأذواق، ويثير شهية مصطنعة، بينما يضعف الشهية الحقيقية التي هي وحدها طريق للصحة والسعادة.

إن صورة العدالة الكونية التي تتجاوز ترسيمات المشرعين، هي ما يجعل سقراط يبدو معنياً بالسياسة في درجة ثانية مقارنة بالمسألة الأخلاقية، على اعتبار أن هذه الأخيرة هي ما ينسجم أكثر مع إعلائه من قيمة التجربة الداخلية، فما نحتاجه قبل التطلع إلى إنقاذ المدينة، إنما هو إنقاذ أنفسنا أولاً، دون أن نحسب حساباً كبيراً لهذا الديموس اللعين*؛ فالجموع هي كتل من الأهواء تدروها رياح الخداع حيث تريد، فهي لا تستقر على حال أبداً، إنها قد تعلي من شأننا دون حدود، لكنها قد تنقلب في أية لحظة، فهذا ما فعلته حسب سقراط حتى مع سادة الخطابة ثيمستوكل Themistocle وبركليس نفسه.

فبدون هذه التجربة الداخلية التي تمثل بطولة هادئة، فإن الإنسان يمكن أن يصبح مأخوذاً بجلبة البطولة الخارجية، التي قد تخفي فقراً وبؤساً حقيقيين، لرجال حاولوا أن يعرفوا العالم بأنفسهم، لكنهم لم يكلفوا أنفسهم معرفة ذواتهم ولا التنقيب في دواخلهم. ولقد مثل ألسبيد نموذجاً لما كان يدعوه سقراط في محاوره جورجياس بالبراميل المثقوبة، التي لا تملك القدرة للانجماع على ذاتها، فبالأحرى أن تتوقف في تجميع الآخرين داخل كيان سياسي مستقر.

سيظهر سقراط لألسبيد أنه لا يملك ما يمكنه أن يقدمه للآخرين سوى الادعاءات، وأنه رغم ظاهره المثير فهو في حاجة للمساعدة وللعناية بنفسه، لأنه يعرف ما يملك: جسده وثورته وعائلته، لكنه لا يعرف نفسه. ولا يمكنه في هذا الصدد أن يعول على الحشود

* demos / δῆμος رغم ان هذه المفردة يمكن أن تعبر في التقليد الديمقراطي اليوناني على مجموع المواطنين ذوي التمثيلية السياسية، فهي قد تأتي بمعنى قدحي أيضاً، من

قبيل الرعاع في مقابل الصفوة eklektoi، ومن الواضح أن هذه الدلالة الازدرائية هي الأكثر حضوراً في الفلسفة السقراطية.

والعشاق الذين خذلوه أكثر من مرة، والذين ليس في مقدورهم أن يقدموا له أية مساعدة، لأنهم لا يرون سوى حضوره الظاهر والمادي، بينما يراقب سقراط روح ألسبياد، ولذلك سيظل الأكثر وفاء، هذا ما ينقص السياسة في تقدير الفلسفة السقراطية، الروح التي لا تتكشف في الأماكن العامة وإنما في اللقاءات الفلسفية «الحميمة».

الحال أن الروح لا يمكن أن تعرف نفسها إلا من خلال روح أخرى، مثلما العين تكون قادرة على أن ترى نفسها في عين الغير، لكن من الضروري أن تكون هذه الروح بدون شوائب، ومثلما أن صورة العين تنعكس في بؤبؤ العين الأخرى لكونه أجل ما فيها، فكذلك الروح لا تتكشف نفسها إلا من خلال أكرم ما في الروح الأخرى، المتمثل في حكمتها، وهنا فقط يمكن أن نعرف النفس، ونعرف الأشياء التي تملكها هذه النفس، ومن لا يعرف مثل هذه الأمور لا يصلح لأن يكون مدبراً لشأنه فما بالك بأن يدبر شؤون الآخرين؟

فإذا كانت السياسة هي على العموم مساعدة الناس في أن يكونوا سعداء، وهم لن يكونوا كذلك إلا إذا علمناهم الحكمة، ومادام أنه ليس بمقدورنا أن نعطي ما لا نملك، فإن مشروع بناء رجل الدولة ينبغي أن يكون مسبوقةً بمشروع بناء الرجل الفاضل، للأسف لن يستوعب ألسبياد الدرس السقراطي، وسيستمر مسكوناً بالمشاريع السياسية المحكومة بآليات الخطابة، التي تشرها من ولي أمره بركليس، وهو ما سينتهي به إلى مسار تتخلله من كل جانب الخيانات بأشكالها، والتسرع، والانقلاب على المواقف، ثم سينتهي قتيلاً في كوخ قصي، ولأسباب سوقية لا بطولة فيها.

إنّ الرهان الأخلاقي للفلسفة السقراطية يسيطر بشكل مطلق على كل الواجهات، إذ في كل حوار، و حول أي موضوع ينبثق دائماً السؤال الفلسفي بامتياز «لكن ما الخير؟» و كل الأسئلة الأخرى لها أن تنتظر حسب منطق النظر هذا، مادام أننا لم نجب بعد عن هذا السؤال، الذي سيتحدى سقراط به الجميع. فهم لا يفعلون في كل مشاريع حياتهم سوى البحث عما لم يحدوه بعد، ويحاولون بلوغ غاية لم يستطيعوا بعد تحديد معالمها: الخير Agathon والسعادة Eudaimonia.

لقد مرّ بنا أن ثنائية الروح والجسد التي أثارها سقراط مع ألسبياد، تقتضي أن نميز في الخيرات بين تلك المتعلقة بالجسد والأخرى المتعلقة بالروح، فتتحول الأخلاق حسب هذا المنظور إلى علم تصنيف يمكننا من التمييز بين ما يصلح للأول و ما يليق بالثانية، وهذا ما يجعل نظرية الخير في المحاورات الأولى تركز أكثر على السعادة، فيكون الخير هو كل ما ينتج عن حيازته سعادة الإنسان. ورغم أنّ الخيرات الروحية لها الأولوية مقارنة بالخيرات المادية، إلا أنّ الخيرات المادية مع ذلك تظلّ مكوناً أساسياً لنظرية الخير العامة في علاقتها بالسعادة.

الحال أنّ هذا التصور يمكنه أن يظلّ في الإطار الأخلاقي بل والجمالي، على أساس أنّ سقراط يلجأ في حالات كثيرة في سياق هذه المرحلة، إلى التعامل مع الخير باعتبار الجميل، وعليه يمكن أن تمثل الأخلاق مشروع وجود جميل، يخلو قدر الإمكان من بشاعات وشناعات الرذيلة، لكنه غير معني بالإشكالية السياسية التي تتعلق ليس فقط بذات فردية ولكن بجماعة متعددة الأفراد.

هذا ما سيحدث في مرحلة لاحقة حينما ستثار مسألة التعددية المترتبة، سواء في قوى النفس أو في طبقات المدينة غير المتجانسة. فإذا كانت استعارة المدينة كجسد حي قد نقلت المعيار الأخلاقي للسياسة، فإنّ واجب تدبير المتعدد بالنسبة لهذه الأخيرة سوف يجعل الأخلاق معنية أيضاً بأسئلة المدينة وليس الأفراد وحدهم. إنّ المدينة الأفلاطونية بهذا المعنى لا تشغل بمجرد التحكم في وسائل إحداث الأثر، بل إنها تسعى إلى وضع بنية مجالية قادرة على أن تخلق الانسجام بين الطبائع المتعددة، بحيث يجد كل فرد مكانه الملائم داخل المدينة وفضيلته المناسبة، وهذا ما يقتضي إبداع برنامج عام لخلق كيان يستوعب هذا التعدد المتناسب، بين طبقات ثلاث: الديالكتيكيون أو الملوك الفلاسفة أو المجلس الليلي حسب عبارة محاوره النواميس، وطبقة الجند حراس المدينة، وطبقة الحرفيين والتجار والفلاحين الذين يمثلون

**كم سيكون مفيداً أن نكلف أنفسنا ونحن
نقرأ النصوص المعاصرة أن نلقي نظرة على
الفكر اليوناني الذي يظهر لنا هذه المفاهيم
في عنفوانها وبساطتها، إنها صورة الزوج
المفاهيمي: أخلاق وسياسة في لقائهما الأول
البعيد.**

جسم المدينة المادي. وبين فضائل ثلاث: الاعتدال sophrosuné والشجاعة andreia والحكمة sophia.

هذه الخطاظة الأكثر تعقيداً من تلك المتعلقة بشائبة الروح والجسد، تجعل مستوى النظر يتحوّل من عمليات التصنيف إلى عمليات توليف المتناقضات، للتمكن من التحكم فيها، وهذا ما يتجلى في فضيلة العدالة التي هي في الوقت نفسه ما يسمح بالانسجام بين قوى النفس وبين مكونات المدينة. إنّ موضوع

العدالة هو ما يسمح بالنسبة للمدينة الأفلاطونية أن تصالح بين الأخلاق وبين السياسة، وذلك في إطار علاقة دائرية تجعل الحاجة للمدينة نتيجة طبيعية للسمو الأخلاقي للفرد، كما أنّ المدينة الخيرة توفر فرصاً كبرى لتحقيق الحياة الفاضلة. غير أنّ الخطورة في هذا الاقتضاء المتبادل هي مسألة الأسبقية، هل البرنامج الأخلاقي التربوي هو ما سيسمح بظهور المدينة الفاضلة، أم علينا بالأحرى المبادرة إلى إنشاء مدينة بشكل صناعي لأجل أن نسمح بظهور المواطن الصالح؟ يبدو أنّ ميل أفلاطون كان أقرب للمسار الثاني، وهو ما سيحوّل الفكرة الأخلاقية إلى معيار كمال يبرر أفعالاً لا أخلاقية، من ضمنها تصفية الضعفاء لأجل تحسين نسل الفضلاء، وهي عادة ستبناها أكثر الأنظمة السياسية بربرية. كما أنّ الميل إلى اعتماد التراتبية الكوسمولوجية لأجل تبرير التفاوت المدني، الذي يصبّ في اتجاه خلق أرستقراطية فكرية تقرر للناس ما يفعلون وكيف يعيشون، ستجعل المعيار الأخلاقي مدخلاً لسياسة الصفوة الحاكمة، ممّا سيجعل المدينة الأفلاطونية لا تقوم إلا حينما تنتهي اللحظة السقراطية، من حيث هي برنامج تربوي يقوم على المساءلة والحوار المفتوح، وعلى أخلاق النقاش الديالكتيكي الذي يتشكل ضرورة من آراء متباينة تحتاج حرية التداول وإعادة التفكير، بينما لا تبتدئ السياسة بمعناها الأفلاطوني إلا حينما ينتهي النقاش، ويأخذ كلّ مكانه المقدر، لتبتدئ سياسة المدينة المغلقة، التي من الصعب أن تتصور سقراط ذاته يأمن على نفسه فيها.

خاتمة:

يبدو أنّ العلاقة بين الأخلاق وبين السياسة هي ثنائية مفاهيمية، توفر لنا خطاظة لقراءة كل المكونات الحضارية للثقافة اليونانية التي طبعت الفكر الفلسفي بتوتراتها، ولذلك فإنّ الجهاز المفاهيمي المصاحب لهذه الثنائية: الحتمية والقدر، الوضعيات البطولية والوضعيات الاعتيادية اليومية، القانون والمساواة، العدالة والحرية، الفرد والمواطن، إلى غير ذلك من المفاهيم، ما زالت تشكل قوام الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة، وكم سيكون مفيداً أن نكلف أنفسنا ونحن نقرأ النصوص المعاصرة أن نلقي نظرة على الفكر اليوناني الذي يظهر لنا هذه المفاهيم في عنفوانها وبساطتها، إنها صورة الزوج المفاهيمي: أخلاق وسياسة في لقائهما الأول البعيد.

فضيلة التدبير السياسي

توفيق فائزي*

1. نتجه صوب الرؤية التي كانت لدى اليونان في التمييز بين الأمور الطبيعية الخاضعة للضرورة وبين الأمور الإرادية الخاضعة للإمكان، وهي الخاصية التي تميز السلوك الإنساني. ونجد عند أرسطو تمييزاً لأكثر من عقل ولأكثر من معرفة ولأكثر من منطق. فالعقل منه العقل النظري الذي يكتمل بعلم ما هو ضروري والمعرفة التي يبلغها هي العلم Epistémè، ومنه العقل العملي الذي كماله العمل والمعرفة التي يبلغها هي الحكمة Phronesis¹. أمّا المنطق فمنه المنطق البرهاني الذي وضع أسسه في كتاب البرهان بالخصوص، ومنه المنطق الخطابي الذي فُصل في كتاب الخطابة. كتاب الخطابة، في الحقيقة، كتاب عن المنطق المدني (السياسي)، وعن أنواع الأفاويل التي تُستخدم في الفضاء المدني، وعن القياس الخطابي الذي هو الضمير، وعن الاستقراء الخطابي الذي هو المثال، وعن المقدمات الخطابية التي هي مقدمات مشهورة يستعملها الخطيب (السياسي) حينما يخاطب الجمهور.

لكتاب أرسطو عن الخطابة نسبة إلى كتابه عن المدينيات وإلى كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس. فما يصدق على التدبير المدني يصدق على تدبير النفس. أين تتجلى خصوصية ما هو عملي (سواء أكان تدبيراً للنفس أم تدبيراً للمدينة)، مما يجعل العقل المدرك عقلاً خاصاً والمعرفة معرفة خاصة والمنطق منطقاً خاصاً؟ إنَّ الخصوصية تتجسد في أنَّ الأمور المتعلقة بتدبير النفس أو بتدبير المدينة أمور إرادية وليست طبيعية، والعقل الذي يعتني بها عقل يُرجى منه أن يستنبط الأمور الإرادية التي من شأنها أن تؤثر أو تُتجنب². وتتجسد الخصوصية أيضاً في أنَّ تدبير النفس وتدبير المدينة مما لا يمكن معرفة المبادئ أو القضايا المتعلقة بهما إلا بطول التجربة. يقول الفارابي: «وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق يتزيد مع الإنسان طول عمره وتتمكن فيه تلك القضايا، وينضاف إليها في كلِّ زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم»³.

ويشير الفارابي إلى إمكانية أن تتكامل القضايا في جنس ما من الأمور، ومن تكاملت فيه «صار ذا رأي في ذلك الجنس، ومعنى ذي الرأي هو الذي إذا أشار بشيء ما قبل رأيه، ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه»⁴.

لمعرفة ما يجب أن يعمل سواء في تدبير النفس أو في التدبير المدني لا تكفي المعرفة المجردة. صحيح أنَّ المعرفة الأخلاقية أو المدنية السابقة لا بدَّ منها، ولكنها كأنها صورة عامة تحتاج إلى أن تملأ بمضمون الواقع⁵. ونجد لدى أرسطو صنفاً آخر من العقل هو العقل الصناعي. يختلف الأمر عن الصناعة، إذ ينطلق الصانع من صورة محدّدة سابقة ويعمل الصانع على أن يُقرن بها مادة ما ليبتج المنتج،

1-Gadamer Hans George, Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, Edition du Seuil, 1976, p.155.

2- الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق مورييس بويج، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1983، ص 10.

3- المرجع السابق، ص 11.

4- المرجع السابق، ص 11.

5- Gadamer, op.cit, p.162.

**فضيلة العقل العملي هي الحكمة التي تُقدّر
على أن يقرر المرء ما هو عادل. وليس يملك
معرفة كاملة بذلك قبل أن يواجه واقعة من
الوقائع ليستشير نفسه ويقرّر ذلك، في اللحظة
وبشكل مستعجل يقرّر الإنسان ماذا يعمل؟**

وإن كانت الصناعة أيضاً تحتاج إلى الاعتياد وطول التجربة. فضيلة العقل العملي هي الحكمة التي تُقدّر على أن يقرر المرء ما هو عادل. وليس يملك معرفة كاملة بذلك قبل أن يواجه واقعة من الوقائع ليستشير نفسه ويقرّر ذلك، في اللحظة وبشكل مستعجل يقرّر الإنسان ماذا يعمل. الواقع هو الذي يعلمنا ماذا نعمل. إن هذه المعرفة ناقصة من دون وجود وضعية ما يقرّر فيها الإنسان ماذا يعمل وهي ناقصة لأن كمالها العمل.

تستمد هذه المعرفة خصوصيتها من خصوصية واقع تدبير الإنسان نفسه أو التدبير المدني. فهو واقع لا يخضع لقوانين ضرورية. يقول ابن رشد بعد ذكره لما قاله أفلاطون عن تحول المدن: «ولقائل أن يقول: إن كان الأمر كما ظنّ، من أن في هذه المدن ما يشبه الطرفين المتقابلين، وهما السياسة الفاضلة وسياسة وحدانية التسلط، وفيها ما يشبه الوسط بين المتقابلين، فإنه لا يلزم أن يكون ما تؤول إليه المدن على ذلك الترتيب، وإنما هذا يوجد في الأشياء الطبيعية، إذ الطبيعة هي التي من شأنها أن يأتي المتقابلان فيها عن طريق الوسائط»⁶.

أمّا جواب ابن رشد فكان بيانه أن ما قاله أفلاطون ليس ضرورياً، بدل ذلك يستعمل للوصف عبارة: الأكثر، ويبين سبب ذلك بالقول: «وسبب هذا هو أن السياسة القائمة لها أثر في إكساب الناشئ عليها خلقاً ما، وإن كان منافياً لما طبع عليه من التهيؤ للأخلاق، ولذلك صار ممكناً أن يكون معظم الناس فاضلين بالفضائل الإنسانية، ونادراً ما يمتنع ذلك. وقد تبين هذا في الجزء الأول من هذا العلم، إذ قيل هناك إن طرق بلوغ الفضائل العملية هو التعود، كما أن طريق بلوغ العلوم النظرية هو التعليم. ولما كان كذلك، فإن تحول الإنسان من خلق إلى خلق إنمّا يكون تابعاً لتحول السنن ومرتباً على ترتيبها. ولما كانت النواميس، وخاصة في المدينة الفاضلة، لا تتحوّل من حال إلى حال فجأة، وهذا أيضاً من قبل الملكات والأخلاق الفاضلة التي سار على نهجها أصحابها وربّوا عليها، وإنما تتحول شيئاً فشيئاً، وإلى الأقرب فالأقرب، كان تحوّل الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب، حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد، برزت هناك الأخلاق القبيحة غاية القبح»⁷.

غاية تدبير النفس تحقيق العدالة على مستوى النفس، وغاية التدبير المدني تحقيق العدالة على مستوى المدينة، وتحقيق العدالة فيها إذا روعيت مصلحة الجماعة، وسيلة تحقيق ذلك تكون بالنواميس. ولكن يحتاج الأمر إلى القوة الفكرية لتمييز العادل كلّ مرّة، ليست النواميس الموضوعية واحدة لجميع الناس، وإلا كانت تلك النواميس كالقوانين الطبيعية المتسمة بالاطراد. وهي قد تكون مشتركة للأمم أو لأمّة أو لمدينة أو لجزء من أجزاء المدينة كما يقول الفارابي. وهذه النواميس يجب أن تُغيّر، فما هو صالح لزمان غير صالح لزمان آخر. وإيقاع التغير متفاوت فقد يحتاج الأمر إلى التغيير في ساعة أو في يوم تبعاً لما يرد من الوقائع. ومن النواميس ما يوضع لما يبقى مدّة طويلة⁸.

2. رغم أن هذا النموذج يميّز خصوصية للإرادة لدى الإنسان مقابل الطبيعة، فإنه يحمل صورة مسبقة عما يجب أن تكون عليه الأمور سواء بالنسبة لتدبير النفس أو لتدبير المدينة وهذا الذي يجعل هذا النموذج معيارياً بمعنى حمله صورة معيارية يزن بها الواقع العملي، فلم يكن غرضه مجرد وصف وفهم ما هو كائن بل تمييز الفاضل بفضيلة العقل العملي التي هي الحكمة، لغاية العمل⁹.

6- ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله عن العبرية أحمد شحلان، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1998، ص 203.

7- المرجع سابق، ص 204.

8- انظر تفصيل الأمر في كتاب تحصيل السعادة للفارابي.

9- Leo Strauss، « Sur la philosophie politique classique » In Qu'est ce que la philosophie politique ؟، Traduit de L'Anglais par Olivier Sedeyn،

وتغليب النظرة المعيارية عند فلاسفة اليونان مع وجود فوارق بينهم (فأرسطو غير أفلاطون) في ارتباط شديد برؤيتهم للعالم. رؤية تقوم على جعل الطبيعة نموذجاً للتصور، فالأمور الإرادية يُرجى حصولها على صورة الأمور الطبيعية، فرغم استعصائها على أن تكون على صورتها، إلا أن المأمول أن تصير مثلها، فيقع الانسجام بين المدينة والعالم، ويبلغ الإنسان كماله الطبيعي وتتحقق سعادته. رؤية ترفع من شأن الطبيعة وتحطّ من شأن التاريخ ومن علمه، يظهر ذلك جلياً في منزلة العقل العملي الذي هو دون العقل النظري. تلك الرؤية مخالفة للرؤية الحديثة التي ستجعل، على العكس، التاريخ نموذجاً لتصور الطبيعة.

3. لقد كان لابن خلدون ولماكيافلي ميزة الاعتناء بالواقع السياسي أكثر في نظريتهما السياسي. الاعتناء بالسنن الواقعية المستمدة من الخبرة بالواقع والتاريخ. هذا الاعتناء الذي سيتحول إلى علم السياسة الحديث فيجعله علماً مستقلاً عن النظرة المعيارية.

حينما تكلم ابن خلدون عن سنن قيام الدول وسقوطها، أو ماكيافلي عن سنن الحفاظ على الملك، إنما كانا يتكلمان كلام الخبراء. فكأنما ذلك الخير المجرب الذي تكلم عنه الفارابي تجسّد في هذين الشخصين. نعم يصعب أن نستخرج المبادئ والقضايا ولكن غامر المفكران للغوص في الجزئيات، جزئيات التاريخ لاستنباط بعضها. فكأنما لسان حالهما يقول: دعونا ننزل أكثر ونبصر في ظلمات الواقع الإنساني، دون أن نحمل أي صورة مسبقة (مؤقتاً) لما يجب أن تكون عليه الأمور لنبصر ما هي عليه الأمور أولاً. كما أنها نزلت إلى كهف أفلاطون، وطلباً أن يضيء الكهف نفسه بنفسه بنور من داخله.

نجد أن ابن خلدون قد عثر على بعض المبادئ التي يخضع لها واقع تشكل الدول وسقوطها، وتوارى النظرة المعيارية ليصير الالتفات فقط إلى متانة الواقع الذي لا تؤثر فيه النوايا الحسنة، ذلك الواقع الذي يستعصي على التطويع، فكان لزاماً الاعتراف بالضرورة فيه كالضرورة في الطبيعة. ويصير السؤال ما سر النجاح؟ وما سر الفعالية؟ إن صورة العالم المعياري الذي نحمله في أذهاننا، رغم جماله، له أثر باهت في الواقع السياسي، وعالم الواقع السياسي، رغم قبحه في كثير من الأحيان، متين يستعصي على التغيير وفق نماذج أخلاقية سابقة.

ولكن هل هذا يعني أن النظرة المعيارية قد اختفت بالكامل؟ هل الهبوط من سماء المعايير الأخلاقية كان نهائياً، لا يتلوه رجوع إلى الأعلى؟ تمييز ابن خلدون بين الأنواع الثلاثة من السياسات، وهي: الملك الطبيعي والسياسة العقلية والسياسة الدينية يؤكد اعترافه بوجود عالم أفضل، ليس في الذهن فقط بل في الواقع أيضاً. الواقع الذي هو واقع النبوة هو واقع نموذجي للنجاح والفعالية، ولكنه واقع أخلاقي أيضاً (بل أكثر شرعية)، هو نموذج للكيفية التي يطوع فيها أصحاب النوايا الحسنة سنن الواقع لتجسيد المثال الأخلاقي بل والشرعي، ولكنه واقع تجسدت فيه أيضاً النموذجية في الفعالية.

كذلك فعل ماكيافلي حينما خبر الواقع، فكشف عن سنن شبيهة بالسنن التي اكتشفها ابن خلدون، وإن كان السياق مختلفاً، إلا أنه عاد كابن خلدون من عالم الواقع (واقع التاريخ والتجربة الشخصية) متخماً بالتجربة، وليس كابن خلدون فهو عاد لينصح الأمير بأن يفعل ما من شأنه الحفاظ على ملكه، ليبين له أن الأخلاقي بمعنى من المعاني ليس ضرورياً للحفاظ عليه، بل قد يكون مضرراً للحفاظ عليه. يقول في الفصل الثامن عشر، وهو بعنوان: كيف يصون الأمراء عهدهم؟ إن غاية الأمير التي هي الحصول على الملك يبرر الحرب والخيانة. كالصلاح عند ابن خلدون ليس كافياً إن لم يقترن بعصية للحصول على الملك أو الحفاظ عليه. يكون ماكيافلي بذلك قد مثل النموذج الذي سبق لأرسطو وشرحه أن أبصروا وجوده، وهو الذي يجعل جودة رويته في استنباط ما هو شر¹⁰.

ليست النظرة المعيارية عند ماكيافلي غائبة، ولقد أشرنا إلى أن كتاب الأمير عبارة عن نصيح للأمير. وإذا كان الأخلاقي، بمعنى من المعاني،

Paris, PUF, 2010, p.89.

10- الفارابي، رسالة في العقل، مرجع سابق، ص5.

لقد كان لابن خلدون ولماكيافلي ميزة الاعتناء بالواقع السياسي أكثر في نظرهما السياسي. الاعتناء بالسنة الواقعية المستمدة من الخبرة بالواقع والتاريخ. هذا الاعتناء الذي سيتحول إلى علم السياسة الحديث فيجعله علماً مستقلاً عن النظرة المعيارية

مرتبطاً بإعلاء القيمة، فإن الكتاب إعلاء لقيمة الأمير ومصالحته. وجب أن نأخذ بعين الاعتبار بلاغة كتاب الأمير (البلاغة هي في هذا السياق مطابقة الكلام لمقتضى الحال) فالكتاب موجه لشخص بعينه ولغاية خاصة (كيفية الحفاظ على الملك). ونذكر أنه في كتابه الآخر: مقالات عن تيتو ليفيو، حيث الكلام عن تأسيس جمهورية وليس عن الحصول على الملك، يرى ما رآه في كتاب الأمير، وهو أن الغاية تبرر الوسيلة، ولكن الغاية المقصودة في هذا الكتاب هي الحفاظ على المصلحة العامة¹¹.

تميز إذن بين وضعين: وضع تحوّل ثوري يبلغ فيه الإمكان والالتباس مداهما، ووضع استقرار تتضح فيه الرؤية وتتميز، لكل وضع قيمه الخاصة، في عالم لا قيم فيه تتسارع أحداثه يطالب مبتغي الحكم أن يحصل عليه بفعالية. أفعال الحاكم تكون في مواجهة واقع متين لا يرحم، فعلى قدر متانة أفعاله يؤثر فيه لتحصل الغاية التي هي تثبيت الملك. لم يكن يعني ماكيافلي سوى الفعالية والنجاح في كتاب الأمير، التوسل بالوسائل الأكثر متانة لتطويع الواقع. إن كان من أخلاق دعا إليها فهي الأخلاق الرومانية الذكورية: أخلاق الحرب والشجاعة والحسم بدل الأخلاق المسيحية الأنثوية الرخوة. أمّا في عالم ما بعد الانتقال وفي مرحلة التأسيس فيحتاج الأمر إلى التوسل بوسائل أخرى لغاية تحقيق المصلحة العامة. ونجد في كتاب ماكيافلي الآخر (مقالات عن تيتو ليفيو) حضوراً بيناً للخطاب الأخلاقي؛ بمعنى الخطاب الذي لا تُراعى فيه مصلحة الحاكم فقط. ونجد وفق تأويل خاص لـ Emile Namer¹² أن ماكيافلي مبدع تصور لأخلاق خاصة بالمجتمع، وما كان يهّمه هو «تحقيق الظروف الأكثر ملاءمة للعيش الجماعي»¹³، وهذه الظروف رأى أنها تتحقق إن توسّلنا «بقوانين فاضلة وبمؤسسات حكيمة»¹⁴ وبالعامل أيضاً. من هذا الجانب يكون للسياسة أخلاقها الخاصة؛ أخلاق تراعي مصلحة الجماعة التي بها تتحقق مصلحة الفرد.

4. صحيح أن النزول إلى الأسفل بدل الارتفاع إلى الأعلى سوف يستمر في الفكر السياسي الحديث، وسوف تشدّ النزعة الواقعية في الحداثة، ممّا سوف يباعد بين الوجود والمعيار الأخلاقي. سيُلتفت في الإنسان أكثر فأكثر لزمّيته، والمعيار الأخلاقي ذاتها سيبحث لها عن أصولها التاريخية أو الطبيعية لا فرق، إذا كان للطبيعة أيضاً تاريخ، ويشمل ذلك الطبيعة الإنسانية، فإننا لن نجد تصوراً لمكان كالطبيعي للإنسان هو المدينة. لقد شقّ الطريق في الحداثة للواقعية السياسية التي أوغلت في الواقع وكسبت فضيلة الكشف عن مخفيات السنن الحاكمة فيه، ممّا فتح الباب لتنمية الفعالية السياسية أكثر لصياغة الواقع والتأثير فيه. لقد اتسعت الهوة بين عالم الواقع وعالم الغايات الأخلاقية السامية. وفتح الباب بشدّة للنسبية الأخلاقية أو لاختزال الأخلاقي في غيره، كما هو الشأن بالنسبة لكارل ماركس الذي اختزل الأخلاقي في الاقتصادي، بل وتجاوز الأمر أكثر فاخترل السياسي فيه، أو كما هو الشأن بالنسبة لهانس كيلسن Hans Kelsen الذي اختزل الأخلاقي والسياسي في القانوني¹⁵.

11- Pierre J.Goumarre, «La morale et la politique : Montaigne, Cicéron et Machiavel», In Italica, Vol. 50, No. 2 (Summer, 1973), pp. 285-298, p. 288.

12 - وذلك في دراسته بعنوان: ماكيافلي

Machiavel, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

13 - Pierre J.Goumarre, op.cit, p.290.

14 - Ibid, p.290.

15 - Hans Kelsen, Essays in Legal and Moral Philosophy, Translated by Peter Heath, Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company, 1973, p.90-93.

5. ماذا يتبقى للنموذج الذي انطلقنا منه ليعلمنا إياه الآن؟ ما زال يكشف عن تلك الطبيعة الخاصة التي يختص بها ما هو عملي (يعيننا السياسي منه بالخصوص في هذا المقام)، ما زال يعلمنا عن تلك الملكة العقلية والفضيلة المعرفية الخاصين به. في التدبير السياسي لا سبيل إلى تحصيل معرفة ضرورية بواقع الممكن الإنساني ولا تكفي علوم السياسة حتى الحديثة في تحصيل تلك المعرفة. الرجاء في تحصيل بعض القواعد والمبادئ بعد طول تجربة وخبرة (عملية كانت أو نظرية) لتمييز المآثر من المجتنب من الأفعال. وليست هذه المعرفة أو تلك الملكة العقلية مُمتحن فضيلتها إلا حين يكون الفاعل في مواجهة نازلة من النوازل السياسية فيقرر ما سيفعل. تلك هي القدرة على الفصل التي جعلها كارل شميث Carl Schmitt خاصة السيادة في المجال السياسي. ويمكن أن نميز في تلك القدرة نوعين: فمنها تلك القدرة على التمييز والفصل أثناء نقل السلطة (لحظات الفتن والثورات السياسية)، ومنها القدرة على التمييز والفصل بعد انتقال السلطة في مرحلة يغلب عليها اتخاذ القرارات السياسية أو القضائية أو وضع النواميس من أجل تحقيق المصلحة العامة. بصفة عامة نقول إن النموذج ينهنا لخصوصية تلك المعرفة التي تجدد كمالها في الاستجابة الحكيمة لواقع الممكن الإنساني.

يعلمنا النموذج أيضاً ضرورة التمييز بين الوجود والواجب، ولو بالحد الأدنى الآن، بين الواقع السياسي والقيم التي بإمكاننا أن نقوم بها هذا الواقع. مما يفسح المجال لرؤية تقويمية للواقع السياسي، أي رؤية لا تجعلنا نشاهد ذلك الواقع كأنه في مستوى واحد. أن يكون للسياسي قيم يفترض وجودها لتمثيلها وتحويلها إلى قوانين وسياسات. إلا أن النزعة التاريخية حديثاً كأنها جعلت أنظمة قيمة متعددة لا يؤمل في توحيدها، تحل محل نظام قيمي واحد طبيعي متعال. ترتسم للسياسي الحديث غاية تجسيد ذلك التعدد القيمي في القرارات أو القوانين. يُرجى من الفاعل السياسي أن يملك قوة تميز ما هو فاضل في المقامات التي تعرض له وفق قيم مُثّلة. هو الذي يسعى إن كان سلوكه السياسي أخلاقياً إلى مراعاة مصلحة المدنيين المتعددين في انتهاهم القيمي. هنا قد يكون الفاعل السياسي الذي يمثل مصلحة المدنيين مُمتحناً أشد الامتحان في تمييز ما هو خير والعمل به، ذلك أن الخير الذي يُطالب بتمييزه عاد في صورة أكثر اشتباهاً من السابق، وذلك التمييز أيضاً تابع لكمال وشدة الحكمة لديه، وهي فضيلة التدبير السياسي.

المراجع:

- الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1983.
- ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله عن العبرية أحمد شحلان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1998.

- Gadamer Hans George, Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduction de Paris, Edition du Seuil, 1976.
- Pierre J.Goumarre, « La morale et la politique : Montaigne Cicéron et Machiavel », In Italica, Vol. 50, No. 2 (Summer, 1973), pp. 285-298.
- Hans Kelsen, Essays in Legal and Moral Philosophy, Translated by Peter Heath, Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company, 1973.
- Leo Strauss, « Sur la philosophie politique classique » In Qu'est ce que la philosophie politique ?, Traduit de L'Anglais par Olivier Sedeyn, Paris, PUF, 2010.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

سلطة الأخلاق في المجتمع قراءة في أبرز النقود التي وُجّهت للأخلاق الكانطية

البشير الحاجي*

تُصنّف أفعال الإنسان إلى سلوكيات أخلاقية وسلوكيات لا أخلاقية وفق قيم ومبادئ ثابتة رغم تغير الزمان والمكان والأحوال والظروف. فالصدق والأمانة والوفاء والإخلاص قيم عُرفت في جميع المجتمعات¹ بغض النظر عن طبيعتها الاجتماعية والدينية والثقافية والحضارية، وكانت هذه القيم بمثابة معايير وغايات يسعى الإنسان دوماً إلى تجسيدها في سلوكه، وهذا ما يتمثل الطابع الشمولي للقيم الأخلاقية كقيم إنسانية يجب أن يكون السلوك الإنساني موافقاً لها، لأنّ الفعل الأخلاقي حسب هذا التصور هو الفعل الموافق لهذه المبادئ، غير أنّ هذه الأطروحة لا تتحقق في مجال ما يعرف بالأخلاق العملية الذي يتميز بالتغير وفق تغير الظروف والمصالح والمنافع، أي أنّ الفعل الأخلاقي يُقاس حسب هذا التصور بما يترتب عنه من نتائج.

وفي هذا السياق يتنزّل اهتمامنا بالفلسفة الأخلاقية لإيمانويل كانط (1724-1804)، والنقود التي وُجّهت لتلك الفلسفة داخل الفكر الغربي الحديث، لا سيما مع فريديريك نيتشه (1844-1900).

وبناء على ذلك، فإنّ مقالنا يقوم على محورين: نسعى في الأوّل إلى الوقوف على خصائص الفلسفة الأخلاقية لكانط بالنظر في ماهيتها، وذلك من خلال النّظر في المفاهيم الكانطية الموصولة بالسؤال الأخلاقي، أمّا في الثّاني فنعرّج على أهم النقود التي وُجّهت إلى المقاربة الكانطية، وما ترتب على تلك النقود من نتائج.

I. في الفلسفة الأخلاقية الكانطية

لقد وضعت الفلسفة الكانطية أسس رؤية جديدة لفلسفة الأخلاق، وذلك ضمن المشروع النقدي الذي سعى من خلاله كانط إلى بناء قراءة نقدية للعقل في مختلف تجلياته، ولا غرابة أن تكون الأخلاق Morale² من أهم مجالات اشتغال النقد الكانطي بالنظر إلى اتصالها بقضايا القيم، النسبي منها والمطلق من جهة، ولما للأخلاق من دور في حياتنا الفردية والجماعية من جهة ثانية.

مُساءلة الأخلاق والنظر فيها قادت كانط - في تقديرنا - إلى وضع لبنات بناء عقلي صارم للأخلاق، بيد أنّ ذلك لم يؤدّ إلى إخراجها من سياقات الفلسفة العملية التي تريد تنظيم السلوك والممارسات التي يأتيها الأفراد وفق معايير محدّدة، وذلك من خلال التمييز بين ما

* أكاديمي من تونس

1- لئن كانت مثل هذه الأخلاق الجمعيّة على قدر كبير من الخفاء وعدم الوضوح مقارنة بالأخلاق الفرديّة التي تبدو أكثر بروزاً ووضوحاً من الأخلاق الأولى، فإنّها على النقيض من قسيميّتها أكثر إلزاماً من القانون في حدّ ذاته، لما تفرضه هذه الأخلاق الجمعيّة من رقابة رمزيّة داخلية على سلوك الفرد وتصرفاته.

2- لقد تمّ التمييز بين الأخلاق Morale وعلم الأخلاق Ethique، ذلك أنّ مدار الأخلاق على معرفة الفضائل قصد التحلّي بها تزكية للنفس وابتعاداً عن الرذائل، وهو ما جعل الأفعال والممارسات المجال الرئيس للأخلاق. وفي المقابل فإنّ علم الأخلاق يروم البحث في أحكام القيم وفي المبادئ الأخلاقية. وبهذا المعنى فإنّ الموضوع الأساسي لعلم الأخلاق تقدير الأفعال الإنسانية تمييزاً للحسن من السيئ، وهو ما يجعل علم الأخلاق موصولاً بالأحكام التقويمية.

هو أخلاقي وما هو لا أخلاقي. ورغم ما قام به كانط في مجال «الفلسفة الأخلاقية» فإن ما خلص إليه من أطروحات لم يكن ليُرْضي العقل الفلسفي الذي انبرى مع نيتشه إلى نقد مسلمات الفلسفة الأخلاقية لكانط بوضع مسلماتها ونتائجها وآليات اشتغالها موضع مساءلة.

1. في مقومات المسألة الكانطية للأخلاق³

نتناول في هذا العنصر مسألتين: تتصل الأولى بالمفاهيم (الواجب الأخلاقي، القيمة الأخلاقية، ...) . أما الثانية فتقوم على تبيين خصائص الموقف الكانطي الذي يرفض تأسيس الأخلاق على التجربة وعلى ما هو كائن.

أ. في حدّ الواجب الأخلاقي⁴ في فلسفة كانط⁵

إنّ الواجب في تصوّر كانط لا يتأسس على الوجدان أو الغرائز على اختلاف بواعثها أو العواطف، وإنّما يقوم على مبدأ احترام القانون. إذ لا يمكن - في تصوّره - أن يكتسب الفعل قيمة أخلاقية⁶ إلا إذا صدر عن الواجب، بما هو واجب عقلي غير مشروط، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى القول إنّ الواجب الأخلاقي لا يروم تحقيق منفعة مادية، وهو ما يجعل منه مبدأ كلياً لجميع الكائنات العاقلة.

وبناء على ذلك حدّد كانط معنى الواجب باعتباره إلزاماً أخلاقياً بصرف النظر عمّا يترتب على ذلك الالتزام من لذة أو متعة. ف«الواجب هو ضرورة إنجاز فعل احتراماً للقانون الذي يجسّم إرادة الإنسان بما هي إرادة عاقلة وخيرة»⁷.

وبهذا المعنى يكون الواجب الأخلاقي⁸ عنده تجاوزاً لما هو طبيعي وفطري، فالفعل الإنساني لا يستمدّ قيمته الأخلاقية إلا بقدر ملاءمته وموافقته للواجب الأخلاقي الذي يُعدّ الدافع الرئيس لمختلف الأفعال الأخلاقية، وفي المقابل فإنّ الواجب لا يبنّي على بُعْد عملي أو بُعْد تجريبي، فقيام الأخلاق على بُعْد تجريبي يؤدي إلى انحلالها، وفي المقابل فإنّ تأسيس الأخلاق على ما ينبغي أن يكون مطلقاً، وذلك من منطلق واضح مداره على اعتبار الواجب صنواً للعقل الخالص، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي ينجز أفعالاً تحت وطأة العقل وسلطانه.

3- إنّ ما يستدعي الاهتمام في هذا المضمار أنّ المقصود بمعنى «الأخلاق» عند بعض الفلاسفة ورجال الفكر الأخلاق الجماعية بوصفها قواعد مناوئة للأخلاق الفردية ومخالفة لها، حتّى وإن كانت الأخلاق الجماعية تحظى بقبول غالبية الأفراد ولا تجد مشقةً وعسراً في الانحصار في القيم الفردية الخاصّة. فمن هذا المنطلق يُعتبر القانون - في الأغلب الأعمّ - ترجمة لهذه الأخلاق الجماعية ونتيجة لما ترتضيه من قواعد سلوك وواجبات أخلاقية تحكم سير العلاقات بين أفراد المجتمع.

4- الواجب الأخلاقي في تصوّر كانط لا يكون إلا عقلياً، وهو إلى جانب ذلك مبدأ كليّ يقوم على ضرورة إنجاز فعل احتراماً للقانون الذي يجسّم إرادة الإنسان بما هي إرادة عاقلة وخيرة.

5- حدّد كانط معنى الواجب الأخلاقي بأنّه الإلزام الأخلاقي من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ كانط يربط كلياً بين الواجب الأخلاقي والحرية، راجع قوله La liberté de la législation de la volonté du soi pour soi même

Kant (Emmanuel) : Fondement de la métaphysique des mœurs, Victor Delbos , Paris, P179

6- تتخذ الأفعال قيمة ما دامت تصدر عن أسس الأخلاق، وهي الواجب والإرادة الخيرة.

7- كانط (إيمانويل): أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2009، ص 73

8- الواجب الأخلاقي يقوم على الإلزام (Obligation)، وفيما يتعلق بهذه المسألة نشير إلى ضرورة التمييز بين الإلزام والالتزام Engagement من جهة، وبين الإلزام والقسر، فهي مفاهيم متباينة؛ فالإلزام دال بالأساس على أداء الفعل أو سلوك متطابق مع مبدأ أو قاعدة توجب الطاعة، وللإلزام الأخلاقي مصادر عديدة منها الدوافع الدّاخلية (الإرادة، ..)، وهي تعبر في أغلب الأحيان عن اختيار أخلاقي يدخل في لبّ ممارسة الإنسان لحيته. ومنها الدوافع الخارجية (الأعراف الاجتماعية، ...) . أما القسر فهو ينطوي على خضوع من الإنسان للأوامر والنواهي الخارجية تحت وطأة الإلزام، وفي المقابل يكون الالتزام دالاً على شعور بالمسؤولية.

9- نشير إلى أنّ المطلق له ما ينقضه، فهو من جهة حرية مطلقة، ومن جهة أخرى ضرورة مطلقة. فمثل هاتين الصفتين المتقابلتين (حرية/ ضرورة) جعلنا المطلق محافظاً على غموضه وأسراره، وهو ما أدى بنيتشه إلى اعتبار المطلق بمنزلة شعاع الشمس، كلّما تأملّه الإنسان ازداد حرقة وحيرة بل أملاً ووهماً.

يضاف إلى ذلك أن الواجب الأخلاقي منزّه عن المنفعة، بما يجعلنا نقرّ بأن غاية الواجب الأخلاقي هي في ذاته، ويقتضي ذلك في تصوّر كانط الإقرار بأن الواجب يفترض الحرية، فالأحكام الأخلاقية ومختلف تقيّماتنا للظواهر العلمية والمنجزات البشرية تخضع لمقاييس الواجب الأخلاقي.

من هذا المنظور فإن الواجب يُحدّد وفق المبدأ الصوري للإرادة دون أدنى اعتبار للرغبات أو للأهواء أو للغايات المادية. فالمسألة عند كانط تدور بالأساس في فلك العلاقة بين الفعل والواجب، فنحن مضطرون للقيام بالفعل احتراماً للقانون، وبالتالي فإن الواجب هو صوري محض لا يتأثر بالتغيّرات الطارئة الناتجة عن التجربة، ذلك أنه لو كان الإنسان عقلاً محضاً لأتجه بطبيعته نحو الخير.

ب . القانون الأخلاقي والسؤال عن دور العقل والإرادة

إنّ من أبسط التعريفات الموصولة بالقانون الأخلاقي تتمثل في اعتباره أمراً كلياً ينطبق على جميع جزئياته التي تعرف أحكامها منه، وهو قضية كليّة، وذلك من منطلق أن الواجب الأخلاقي غير ملزم لأفراد أو جماعة دون أخرى، فالقانون يجب أن يكون في جميع الأحوال التي يتعلّق بهذا دون شكّ ودون استثناء، فالإنسان «حين يؤدّي الفعل الأخلاقي يؤدّي الواجب بذاته غير مرتبط بغرض أو منفعة رغبة أو هوى»¹⁰.

لقد قامت الفلسفة الكانطية على جملة من الأوامر والقوانين التي تشكّل مجتمعة معاً القانون الأخلاقي، وهي ملزمة للفرد الذي يقوم بالأساس على اجتماع المتناقضات. وهو ما يفسّر الطابع الإلزامي للأخلاق، وهذه الأوامر تنفّرع إلى نوعين: (الأوامر الشرطية، والأوامر المطلقة). ميّز بينهما بأن جعل جميع الأوامر الشرطية ممثلة للضرورة العلمية لفعل ممكن، فالأمر الشرطي هو الأمر الذي يربط الفعل بتحقيق غاية محددة. في حين كانت الأوامر المطلقة موصولة بالفعل الضروري بذاته دون أن تكون له علاقة بهدف آخر¹¹.

بناء على ذلك، فالأوامر الشرطية لا تخضع للمقاييس نفسها ولا تنزّل الدرجة نفسها، وإنّما هي مختلفة منزلة ودرجة متباعدة المنازل. وقد عدّ كانط الأمر المطلق جملة من المبادئ الأخلاقية التي تحمل فكرة القانون، وهي أوامر كليّة وشاملة بما جعل من كانط يقرّ بأن الأمر المطلق هو وحده الذي يتمتّع بصفة القانون العملي، ونحن إذا ما تفحصنا خصائص الأوامر المطلقة ألفيناها أوامر لا تترك مجالاً للإرادة، ذلك أن الواجب يربط بين الإرادة والقانون الكليّ مباشرة، لأن الواجب هو الفعل الذي ننجزه أو نحققه احتراماً للقانون. فالخلفيّة الأساسية التي تميّز القانون الأخلاقيّ ماثلة في الكليّة التي يحتزها كانط في ثلاث قواعد أساسية، أي أوامر مطلقة على هذا النحو: أولاً: اعمل دائماً بحيث يكون في مستطاعك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة. وهو ما يطلق عليه قسمة الواجبات (واجبات تجاه الذات - واجبات تجاه الآخر - واجبات كاملة - واجبات ناقصة).

ثانياً: اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص غيرك في الآن ذاته على أنّها غاية وليس على كونها مجرد وسيلة. ثالثاً: قاعدة التشريع الذاتي للإرادة، ذلك أن القانون الأخلاقيّ نابع من الإرادة نفسها ومستمد منها، وهذا المعطى يسوّغ ضرورة إطاعة القانون الأخلاقيّ باعتباره متأثراً من إرادة الذات. لذا اعمل بحيث تكون إرادتك، بوصفك كائناً ناطقاً، هي الإرادة المشرّعة الكليّة، فالإرادة تشرّع لنفسها حينئذ بنفسها. وهذه القاعدة الثالثة متى جوّدتنا النظر فيها نجد أنّها بمنزلة مركّب يجمع بين تينك القاعدتين السابقتين. ولهذا فمصدر الإلزام الخلقّي في نظر كانط هو دائماً مصدر باطنيّ داخليّ ذاتيّ.

10- كانط (إيانويل): أسس ميتافيزيقا الأخلاق، (سبق ذكره)، ص 24.

11- المصدر نفسه، الصفحة الرابعة والثلاثون.

ما نغمنه من رأي روسو المستمد من نظرية العقد الاجتماعي هو أن السياسة لا تقتل الأخلاق أو تدممها، بل بالعكس، فالسياسة هي التي توجد الأخلاق وتحميها، لأن أي فعل اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي لا يمكن أن يتحقق على صعيد الممارسة العملية بدون الاستناد إلى الأخلاق

إن القاعدة الثالثة نصّت على ضرورة خضوع الإنسان إلى القانون من جهة، واعتبار إرادة الإنسان امتداداً للقانون من جهة أخرى. على أن ذلك لا يعني البتة أن إرادة الإنسان ليست مصدر القانون، وبهذا الشكل يتسنى لنا القول إن الأخلاق الكانطية ليست مجرد أخلاق صورية، بل إن جوهرها يقوم على اعتبار الغاية من الواجب الأخلاقي جعل الشخص الإنساني غاية في ذاته. وبهذه الطريقة صاغ كانط - ومن خلال هذه القواعد الثلاث - تصوراً واضحاً للأمر المطلق.

II: الأخلاق والسياسة في الفلسفة الغربية

1. القانون - الأخلاق

اعتبر جون جاك روسو Rousseau أن القانون لا ينظم الأخلاق فقط، وإنما هو الذي يخلقها¹²، والذي نغمنه من رأي روسو المستمد من نظرية العقد الاجتماعي أن السياسة لا تقتل الأخلاق أو تدممها، بل على النقيض من ذلك تماماً، فالسياسة هي التي توجد الأخلاق وتحميها، لأن أي فعل اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي لا يمكن أن ينجز ويتحقق على صعيد الممارسة العملية بدون الاستناد إلى الأخلاق.

فالسياسة والأخلاق وجهان لعملة واحدة إن جاز التعبير. لذلك لا غرابة أن نجد كانط في فلسفته الأخلاقية ينصّ على هذا التعلّق بينهما كثيراً، إذ لا ينبغي علينا أن نتظر من الأخلاق أن تعطينا الدستور السياسي الجيد، الذي يكون وراء تكوين الشعب تكويناً أخلاقياً، ذلك أن دستور الدولة يتأسس - في حقيقة الأمر - على أخلاق الشعب¹³، وهذه الأخلاق بطبيعتها الحال يتعدّد عليها أن تجد لها دعائم أساسية وحقيقية يمكن التعليل عليها خارج إطار دستور جيد يضمن حرية الأفراد وسلامة حياتهم ويكفل لهم الكرامة وإرادة الفعل. على أن المثير للانتباه حقاً في هذا السياق تركيز كانط أياً تركيز على الدافع الذاتي الداخلي الذي يميل على الإنسان الالتزام بالأخلاق، ذلك أن الإرادة والأخلاق لا يمكن غرسهما في نفوس الناس وفق أمر خارجي لا ينبع من ذواتهم ومن قناعاتهم الداخلية، فالمرء قد يحمل حملاً على القيام بفعل من الأفعال، غير أنه لا يمكن إجباره - بأي وجه من الوجوه - على تحديد أهدافه تحديداً خارجاً عن ذاته وإرادته، وهو ما دفع كانط إلى تحذير أيّ مشرّع يسقط من اعتباره هذا المعطى.

هكذا يتضح لنا أن الأهداف الأخلاقية وفق المنظور الكانطي يجب أن تنبع من ذواتنا، وأن الإلزام الأخلاقي لا يمكن أن يكون إلا بأوامر داخلية مردّها قناعة المرء.

من الواضح أن للطرح الكانطي تأثيرات في الحقل السياسي، فكانط من منظور أخلاقي اعتبر أن أكبر هم السياسة ومنتها غايتها الحفاظ على الإنسان، وذلك بأن تكفل له حريته وتحمي حرمة الجسدية والمعنوية، لأن الإنسان كائن أخلاقي بامتياز، ولما كان ذلك كذلك فمن الواجب أن تبنى السياسة على جملة من الأسس الأخلاقية. وبما أن الحرية في تصوّره الفلسفي ضرورة أخلاقية فمن المنطقي، والحال هذه، أن تكون السياسة ضرورة أخلاقية تهدف أولاً وقبل كل شيء إلى ضمان حرية الأفراد والحفاظ عليها ما أمكنها ذلك.

12.- Nicolas Tenzer, Philosophie politique, Collection Premier Cycle, PUF, Paris, 1998, P 87

13- Léo Strauss et Joseph Cropsey, Histoire de la philosophie politique, Collection Quadrige, Puf, Paris, 1999, p 675

فعلى هذا النحو يرى كانط أن كل إنسان باعتباره كائناً عاقلاً حقيقياً بأن ينعم بالقدرة على القيام بالفعل الأخلاقي وبحرية الإرادة¹⁴، وفي ظل حرية مسلوطة وإرادة مغلولة لا يمكننا البتة الحديث عن فعل أخلاقي. ذلك أنه لا معنى للفعل الأخلاقي أصلاً عند انتفاء الحرية والإرادة وغيابهما.

وهكذا يُقدّر كانط أن الممارسة السياسية يجب أن تقوم على قواعد أخلاقية واضحة لكي يفوز أصحابها بتقدير الناس واحترامهم. فمن هذه الجهة يمكن أن يحتكم الناس إلى الأشخاص الذين يمارسون السياسة بوصفهم الهيئة الاجتماعية التي نالت ثقة الناس من أجل السهر على شؤونهم، ورعاية مصالح المجتمع بإسداء خدمات متنوعة تشمل كل أفراد المجتمع وشرائحه دون تمييز. لذلك يلجّ كانط على قيمة هذه المهمة الجسيمة المنوطة برجال السياسة في مستوى الأخلاق وفي مستوى الممارسة العملية للسلطة التقديرية التي يمنحها المجتمع لهم، لأن الحرية - في نظره - ضرورة أخلاقية، ولأن السياسة لا تعدو أن تكون جملة من الشروط الأخلاقية تستند في قيامها إلى مقاييس وأهداف ذات طابع أخلاقي بالأساس. لذلك فإن غاية الأخلاق السياسية صون حقوق الأفراد وإلزامهم بواجبات تحقق لهم الحالة الحسنة والسعادة وحماية حرية الأفراد وكرامتهم.

2. في نقد القراءة الكانطية

أ. الأخلاق بين المقاربة الكانطية والمقاربة النيتشوية

إن الإرادة عند نيتشه بوصفها قيمة أخلاقية هي، في الحقيقة، إرادة الغريزة لا العقل، مثلما ذهب إلى ذلك كانط في حديثه عن الواجب الأخلاقي الذي ينبع من أوامر داخلية موصولة كل الوصل بالعقل، فالواجب الأخلاقي في فكر كانط عقلي، أو لا يكون. وفي الحقيقة فإن هذه المسألة تمثل نقطة اختلاف واضحة بينها. فعند نيتشه الغريزة هي مصدر الإرادة، لذلك فهي التي تأمر وتطيع في آن واحد. ومن ثم فهذه الإرادة ليست بإرادة الحياة مثلما يرى ذلك شوبنهاور (1860-1788) Arthur Schopenhauer¹⁵ وإنما هي إرادة القوة من جهة كون إرادة الحياة لا وجود لها كما ليس للعدم إرادة. وعليه فإذا كانت إرادة الحياة واحدة عند شوبنهاور فإن إرادة القوة لدى نيتشه متعددة، لأنها قائمة على العطاء والإبداع وحرية الغريزة. فهي إرادة لا تنبع من واجب أخلاقي أو من قوة خارجة عن الإنسان وجسده.

ولا يفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى أن إرادة القوة هي عنصر المفاضلة الذي تنشأ منه كل القوى المتواجدة. وسمتها المميّزة ماثلة في كونها عنصراً متحرّكاً ومتعدداً، إذ بفضلها وحدها يمكن للقوة أن تهيمن وتبسط سلطانها. فإذا كان الواجب الأخلاقي عند كانط يُبرّر بالعقل ويُفسّر طابعه الإلزامي به فإن إرادة القوة لدى نيتشه لا يعينها بالمرّة التفسير العقلي للأخلاق. بل إنّها معنيّة أساساً بالتقويم Evaluation بوصفه هو المحدد لإرادة القوة التي تمنح الشيء قيمة، ولا تدر القيم ذاتها متى تجرّدت من وجهة النظر التي تستوحي منها قيمتها.

ولا غرو إذن أن تكون إرادة القوة وفق التصوّر النيتشوي عنصراً نسابياً، فمنها تنبع دلالة المعنى المتمثلة في نوع القوة التي تُعرب عن نفسها وخاصّتها في الشيء المطابق، لهذا يقرّ نيتشه بأن «إرادة القوة هي العنصر النسائي التفاضلي»، الذي بواسطته نحدّد صلة القوة بالقوة،

14- ميثافيزيقا الأخلاق لا تستمد قوانين الأخلاق من الطبيعة البشرية ولا من عادات الإنسان، وإنما من العقل نفسه مباشرة، وبسبب ذلك فهي لا تستعين بعلم النفس ولا حتى بعلم الإنسان ذاته.

15- وجّه شوبنهاور نقوداً عديدة إلى التصوّر الكانطي لماهية الأخلاق، ومن أهم مجالات الاختلاف بين التصوّر الكانطي والتصوّر الشبنهوري في مسألة إطلاقية القانون، وذلك انطلاقاً من قول كانط المهم في أيّ فلسفة عملية ليس هو أن تشرح أسباب ما يحدث بالفعل، بل ببسط القوانين التي تحدّد ما ينبغي أن يحدث حتى ولم يحدث هذا الذي نحدده يوماً على الإطلاق.

اعتبر كانط من منظور أخلاقي أنّ أكبر همّ السياسة ومنتهاى غايتها الحفاظ على الإنسان، وذلك بأن تكفل له حرّيته وتحمي حرمة الجسدية والمعنوية، لأنّ الإنسان كائن أخلاقيّ بامتياز، ولما كان ذلك كذلك فمن الواجب أن تبني السياسة على جملة من الأسس الأخلاقية

فهو الذي يفرز طبيعة القوّة ونوعيتها. وعليه ينبغي أن تظهر إرادة القوّة في القوّة في حدّ ذاتها. ذلك أنّ صلة القوى تُضبط في كلّ وضعيّة بالقدر الذي تتأثر فيه قوى أخرى دُنيا أو عليا.

وبناء على ذلك تظهر إرادة القوّة قدرةً على التأثير. ولكنّها ليست قدرة معبّرة عن إمكانيّة عقليّة مجردة مثلما نجد ذلك في الواجب الأخلاقيّ العقليّ عند إيمانويل كانط، ومن هنا فإرادة القوّة هي المقياس الذي يُحتكم إليه في تحديد القيم في الحياة، على خلاف كانط الذي يستند إلى الواجب الأخلاقيّ ذي الطابع العقلي لتحديد القيم التي يُلزم الفرد/ الأفراد باتّباعها، رغم أنّ الأوامر الداعية إلى اتّباع هذه القيم تنبع من ذواتنا، وليست متأتية من سلطة خارجية.

لقد انتفض نيتشه على المثاليّة الألمانيّة، وهو بذلك عمل على قلب مقوّمات هذه الفلسفة من كانط إلى هيجل. فالانتفاض النيتشويّ هو انتفاض جينينالوجيّ في جوهره. والذي نعنيه بالجينينالوجيّ في هذا النطاق ما استند إليه نيتشه من منهج نقديّ في بحثه عن الأصل والتكوّن لكلّ تقويماتنا للعالم، بما في ذلك البحث عن أصل الأخلاق وفصلها وقيمتها. لهذا دعا الإنسان إلى أن يظلّ وفيّاً للأرض والحياة والجسد. ولقد أفضى به هذا الضرب من النقد إلى نتيجة في غاية الأهميّة مؤدّاه أنّ الظواهر الأكثر قيمة في حياة المرء (المنطق، العلم، الوعي) خالية من أيّ قيمة أنطولوجيّة، ولا تكتسب شرعيّة ما لم تعن بالحقيقة.

ب . نيتشه ومشروع القراءة الجديدة للأخلاق

لقد تصدّى نيتشه للتصوّر الكانطيّ في ما يتصل بالأخلاق، وقد ركّز نيتشه نقده بالأساس على مفهوم «الواجب»، ذلك أنّ «كلمة يجب عليك» تعبير ينطوي على سلطة مكبّلة للإنسان، وقد عبّر عن ذلك في صورة استعارية استمد أركانها من المتخيّل الدّيني المسيهودي (صورة التنين)، ففي «هكذا تكلم زاردشت» جعل الأخلاق تتخذ صورة التنين العظيم الذي ينشر الخراب والموت¹⁶.

صورة التنين في فلسفة نيتشه هي النقيض الدلالي لصورة الأسد التي تقوم على العبارة الشهيرة: «أنا أريد»، وبهذا الشكل فإنّ عبارة «يجب عليك» هي في جوهرها نفي للإرادة، ولا غرابة أن يذهب نيتشه هذا المذهب في رفض فكرة الواجب، وذلك بالنظر إلى ما تنطوي عليه من إلزام، فالأخلاق باعتبارها قانوناً إجبارياً (يجب/ لا يجب) هي أخلاق ضدّ الطبيعة الإنسانية بما تحتوي من عواطف وغرائز....، ومن هذا المنظور فالواجب الأخلاقي هو إدانة للحياة، ذلك أنّ الإنسان يحيا بالغرائر والعواطف لا بالعقل، وهو ما يؤكّد بشكل من الأشكال أنّ أخلاق الواجب هي أخلاق ساذجة.

فالأخلاق الكانطية جعلت من الإنسان في تصوّر نيتشه عبداً مأموراً تتلخّص أفعاله في الامتثال لإرادة خارجة عن إرادته، وذلك من خلال ثنائية (افعل/ لا تفعل)، وبهذا الشكل هو لا يبدي رأياً أو موقفاً، وهو ما قاد نيتشه إلى رفض كلّ القيم الأخلاقية السائدة، لأنّها تقوم على أساس عقلي وفلسفي ولاهوتي، فلا فرق في تصوره بين الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق المسيحية، وهو ما دفعه إلى الدعوة إلى التخلي عن الأخلاق، وذلك في أسلوب ساخر: «نحن عديمو الأخلاق، نسيء إلى الفضيلة مثلما يسيء الفوضويون للأمرء، ورغم ما يقوم به الفوضويون فإنّ الأمرء ما يزالون على عروشهم جالسين آمنين، [وهو ما يجعلنا نصر على ضرورة] القضاء على الأخلاق»¹⁷.

16- Nietzsche (Friedrich) : Ainsi parlait Zarathoustra, traduction, Maurice de Condillac, collection Folio essais, Gallimard, Paris, 1997, p 102.

17- Nietzsche (Friedrich) : Crépuscule des Idoles, traduction Henri Albert, Flammarion, Paris, 1985, p 53.

إن الدعوة النيتشوية إلى القضاء على الأخلاق القديمة البالية ممثلة بالأساس في الأخلاق المسيحية التي اهتمت بقيم الخير والشر باعتبارها قيماً آمن بها البشر، هي أخلاق زائفة لا قيمة لها بالنسبة إلى الإنسان الحق.

وبذلك قدّم نيتشه تصوّراً جديداً للأخلاق، وذلك من خلال النظر في أصل الأخلاق ونشأتها وطرق توظيفها في استعباد الإنسان باسم قيم متعالية ومقدّسة لا تقدّم للإنسان شيئاً سوى العبودية، وفي هذا المستوى تتجلى لنا أهمّ مظاهر النقد النيتشوي للأخلاق الكانطية، فلئن قام العقل في تصوّر كانط بدور رئيس في وضع أسس الواجب الأخلاقي فإنّ نيتشه ركّز النظر على قيمة الأخلاق، فهو لم يعن بمفهوم الواجب بقدر ما اهتمّ بمفهوم القيمة، فنحن إزاء مفهومين متقابلين، وهما الواجب الأخلاقي والقيمة الأخلاقية، فالأهم في تصور نيتشه ليس النظر في أعمال الإنسان وأفعاله والأسس التي قامت عليها ودور الواجب في وضعها وما يقتضي ذلك من قواعد وقوانين قسريّة، وإنّما العمدة في تصوّر نيتشه القيمة التي تتصف بها الأخلاق، فهو لم يتوان في ثنايا بيان ماهية الأخلاق عنده عن رفض الأخلاق المسيحية، وهو بذلك يرفض أن يكون الفرد مجرد دمية تتحرّك وفق سنن وقواعد لم يساهم في نحت ملامحها أو وضع أسسها، وهو ما تجلّى بوضوح في موقفه من أخلاق «الشفقة».

فالأخلاق المسيحية في تصوّر نيتشه لم تعبأ بالفرد وبالحياة ولم تجعلها الهدف الرئيس لها بقدر ما رامت التحكّم في الإنسان وجعله عبداً لها وللناطقين باسم السماء. على أنّ نيتشه كان شديد الحرص على عدم الوقوع في الخلط بين النقد الذي يقوم به والنقد الكانطي¹⁸. ولا غرابة في ذلك، ف«النقد» ارتبط في الفكر الغربي بالفلسفة الكانطية حتّى لكأنّها صنوان.

ج. في أصناف الأخلاق عند نيتشه

في كتاب «أصل الأخلاق وفصلها»¹⁹ صنّف نيتشه الأخلاق التي عرفها البشر إلى أخلاق السادة (القوّة) وأخلاق العبيد (الضعف). وقد رأى أن يقيم مقابلة بين هذين الصنفين/ الشكّلين كي يميّز أحدهما من الآخر، فإذا بأخلاق العبيد قائمة بالأساس على رفض كلّ ما من شأنه ألا يشكّل جزءاً من ذاتها، أي لكل ما هو مختلف عنها، وبهذا المعنى فإنّ الأخلاق عند العبيد هي أخلاق مستندة إلى العالم الخارجي ولا صلة لها بالذات، فهي في حاجة دائمة إلى عالم مواز مُواجه لها، وبذلك تفقد أخلاق العبيد كلّ أساس لها، ففي فترات التدهور الأخلاقي تسود أخلاق العبيد لكي تضيء على الواقع شرعيّة، هذا الواقع الذي يتأسس على أخلاق السادة، فهم القادرون على العطاء، على أنّ عطاءهم المتمثّل في الشفقة لا يعبر عن رغبة في مساعدة الآخرين، وإنّما يعبر عن النفوذ والقوّة التي يتحلّى بها، وفي هذه النقطة بالذات تتجلى أهمّ الاختلافات بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة الذين لا يستندون إلى العالم الخارجي بقدر ما يستندون إلى القوة التي يمتلكونها والتي تؤهلهم للتحكم في ذواتهم وفي الذوات المتّصلة بهم.

من هذا المنظور فإنّ الدين المسيحي ومؤسسة الكنيسة - بما هي سلطة - كرساً بطريقة أو بأخرى نموذجاً للهيمنة لا يختلف - في تقديرنا - في شيء عن السلطة السياسية التي ما انفكت تسعى إلى التحكم في الإنسان فرداً كان أم جماعة، وفي ما يتعلّق بهذه المسألة يرى نيتشه أنّ من الواجب علينا اليوم التحرّر من سلطة الدين والقائمين بأمره، ففي «ما بعد الخير والشر»²⁰ رأى أنّ الأخلاق هي العلم بطبيعة علاقات الهيمنة (القوّة) التي ترفد من قاعدة واضحة مؤدّاها تسخير الأدنى للأعلى بما يتيح للثاني استغلال الأول، وهو ما تفعله المؤسسة الدينيّة التي تواطأت مع المؤسسة السياسية والأمراء والأغنياء لاستغلال الإنسان وتحويله إلى عبد.

18- عمد نيتشه في مؤلفاته إلى وضع عبارته الشهيرة: «لسنا بناقدين» بين قوسين، وهو بذلك ينفي عن نفسه أن يكون واحداً من الفلاسفة الذين انخرطوا في المشروع النقدي.

الكانطي.

19- نيتشه فريديريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1، 1981، ص 34.

20- نيتشه فريديريك، ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفية للمستقبل، دار الفارابي، بيروت لبنان، 2003، ص 127 وما بعدها.

قدّم نيتشه تصوّراً جديداً للأخلاق، وذلك من خلال النظر في أصل الأخلاق ونشأتها وطرق توظيفها في استعباد الإنسان باسم قيم متعالية ومقدّسة لا تقدّم للإنسان شيئاً سوى العبودية، وفي هذا المستوى تتجلّى لنا أهمّ مظاهر النقد النيتشوي للأخلاق الكانطية

وبناء على ذلك فإنّ القيمة الأخلاقية لم تكن - ولن تكون- واقعاً، وإنّما هي في الأصل وقبل كل شيء قراءة إنسانية للواقع وللأشياء، فالقيمة في تصوّر نيتشه تكتنز العلاقات التي تربطنا بالأشياء، وهي بذلك لا تخرج عن كونها تأويلاً، وهو ما انتهى به إلى القول إنّ الأخلاق هي نسق من الأحكام القيمية التي لا تنفك تتصل بظروف عيش الكائن، وبهذا الشكل فإنّ النظام الأخلاقي هو انعكاس لظروف عيشنا وما يحفّ بوجودنا من أحوال، فالقيم الأخلاقية غير مستقلة عن واقع الإنسان، وهو بذلك ينفي علوّها مؤكّداً أنّ ما تنادي به المسيحية منذ نشأتها لا يعدو أن يكون خدعة،

فلا وجود لقيم أخلاقية أو أفعال أخلاقية في حدّ ذاتها. فإرادة القوّة التي يعتبرها نيتشه أسّ القيمة الأخلاقية تؤكّد بشكل أو بآخر أنّها تعبير عن رغبة في الامتلاء من الحياة التي تستمدّ خيريّتها من خيريّة موضوعاتها الحسيّة، وبذلك تكون إرادة القوّة بدلاً من الإرادة الخيريّة.

الخاتمة

لقد اعتبر كانط أنّ الهدف الرئيس للسياسة هو المحافظة على الإنسان، ومآتى ذلك أنّ الإنسان كائن أخلاقي، وهذا من شأنه أن يقود إلى ضرورة إقامة السياسة على أسس أخلاقية، وفي هذا المستوى يبيّن كانط أنّ السياسة ضرورة أخلاقية تروم حماية حرية الفرد. وبهذا الشكل رام كانط وضع أسس علاقة متكاملة بين السياسة والأخلاق بما يحقق للمجتمع الأمان. وبهذا المعنى تكون الدولة آلة من آليات تحقيق المعاني الأخلاقية في المجتمع، وفي ذلك رفض واضح من كانط للقراءات التي اعتبرت الاشتغال بالشأن السياسي يقتضي في ما يقتضي التخلي عن القيم الأخلاقية على اعتبار أنّ السياسة والأخلاق يتتميّنان إلى عالمين مختلفين جوهرياً.

إنّ مسألة كانط للقيم الأخلاقية لم تكن سؤالاً عن مرجع الفعل الأخلاقي بقدر ما كانت سؤالاً عن قيمة هذه القيم الأخلاقية ومدى ارتباطها بالخير الذي يعتبر مدار السلوك والأخلاق، وهو ما يعطي سلوكنا وأفعالنا وممارساتنا معنى وقيمة عقلانية. ذلك أنّ ما نقوم به من أفعال لا بُدّ أنّ يكون الخير غايته حتّى نسميها بالأخلاقية. ومن هذا المنظور تكون العبارة موصولة بالدوافع، فنحن وإنّ أتيناً بأفعال خيريّة فإنّ اتصاف تلك الأفعال بالخيرية هي موضع تساؤل، ذلك أنّ أفعالنا لا تؤسّم بالأخلاقية لمطابقتها للقانون الأخلاقي القائم أساساً على جملة من النواهي والأوامر، بل هي أخلاقية عندما تُقام على أوامر قطعية تجعل من كل فعل أخلاقي ضرورياً في ذاته.

بناء على ذلك فإنّ القانون الأخلاقي يجب أن يبنّي على ما يُقرّه العقل الذي ينزل منزلة الأسّ. وقد أدّى ذلك إلى رفع التناقض الظاهر بين فكرة القانون الأخلاقي القائم على الأوامر القطعية (الإلزام) ومبدأ الحرية.

إنّ الطرح الكانطي يقدم تصوّراً واضحاً تتناغم فيه الأخلاق والسياسة، ويتوافق فيه القانون والحرية بطريقة تجعل من الخير قاعدة ومبدأ لجميع أفعالنا، وعليها الاعتماد في بناء المجتمع وتحديد العلاقات التي يجب أن تكون بين أفرادها، بيد أنّ تصوّر الكانطي ظلّ في تقدير فلاسفة آخرين (نيتشه،...) إعادة إنتاج للميتافيزيقا القديمة للأخلاق، فوّرأ الحديث عن قانون الأخلاق والإلزام والالتزام وغيرها من المفاهيم، ثمّة قضايا أكثر تعقيداً مدارها على جوهر الأخلاق ودورها في شرعنة القهر والاستغلال والعدوان على الآخر.

إنّ المقاربة الكانطية والنقود الموجهة إليها - بعيداً عن أسسها ومرجعياتها - تدفعنا إلى إعادة السؤال عن دور الأخلاق في حياتنا، وفي أسس العلاقات التي يجب أن تقوم بيننا.

قائمة المصادر والمراجع

- كانط (إيمانول): أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2009
- نيتشه فريديريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1، 1981.
- نيتشه فريديريك، ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفية للمستقبل، دار الفارابي، بيروت لبنان، 2003.
- Kant (Emmanuel) : Fondement de la métaphysique des mœurs , Victor Delbos , Paris.
- Nietzsche (Friedrich) : Crépuscule des Idoles, traduction d'Henri Albert, Flammarion , Paris , 1985.
- Nietzsche (Friedrich) : Ainsi parlait Zarathoustra , Traduction Maurice de Candillac, collection Folio essais, Gallimard, Paris, 1997
- Schopenhauer (Arthur), Le fondement de la morale, traduit A. Burdeau, Germer, Paris, 1879,
- Strauss (Léo) et Cropsey (Joseph) , Histoire de la philosophie politique, Collection Quadrige, Puf, Paris, 1999
- Tenzer (Nicolas) : Philosophie politique, Collection Premier Cycle, PUF, Paris, 1998.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤننون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

في التأسيس للمجتمع البشري الموحد: قراءة في المشروع الأخلاقي للفيلسوف برتراند راسل

عبد الرحيم الهنداوي*

يتحرّك الإنسان وفق متطلبات المجتمع الذي ينتمي إليه، فالسلوك الفردي غالباً ما يصدر عن الضمير الجماعي، وهو ما جعل إميل دوركايم (1858-1917) يصف التآزر بين أفراد تلك المجتمعات بالتآزر الآلي الذي يغيب فيه وعي الفرد بالقيم الأخلاقية، وفي المقابل فإن المجتمعات التي تسعى إلى تقسيم الأعمال الاجتماعية يكون الفرد فيها واعياً بما يميّز ممارساته الاجتماعية، وما يأتيه من قيم أخلاقية من الممارسات الأخرى التي يأتيها بقية الأفراد الذين ينتمون إلى المجتمع نفسه، ذلك أن التآزر الذي ينشأ في تلك المجتمعات هو تآزر عضوي¹.

وبهذا المعنى، فنحن إزاء نمطين من أنماط العلاقة القائمة بين الفرد والأخلاق: في الأول يكون المجتمع مصدراً لجميع القيم الأخلاقية والاجتماعية، أمّا في الثاني فإن للفرد اليد العليا في بناء النظام القيمي، ويترتب على هذا التصور إشكالية مخصوصة مدارها على أنّ الأخلاق تظل قابلة للتحوّل، وهو تصوّر يتعارض مع التصور السائد للأخلاق، بما هي مجموع القواعد الثابتة التي تؤسس للقيم العليا للجماعة، والتي من شأنها أن تنظم الاجتماع البشري وتوحد مواقف الأفراد المشكّلة لهذه المجموعة أو تلك. على أنّ هذا التصور خضع لمساءلات فلسفية عديدة، لعل أهمها ما قام به الفيلسوف الإنجليزي² برتراند راسل (1872 - 1970) Bertrand Russell الذي تناول المسألة الأخلاقية من منظور مخصوص، سعى من خلاله إلى وضع أسس جديدة لمنزلة الأخلاق والسياسة في المجتمع البشري قصد بناء تصوّر كوني. وهو مشروع تجلّت عناصره في أعمال عديدة منها «العلم والدين» Science et religion و«المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة»³ الذي يُعدّ أهم مؤلفاته في هذا المجال⁴.

*أكاديمي من المغرب

- 1- راجع إميل دوركايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجبالي، المكتبة الشريفة، القاهرة مصر، 1982.
- 2- برتراند راسل فيلسوف إنجليزي متحصّل على جائزة نوبل للآداب 1950. ولد في أسرة ثرية، وقد فقد أبويه منذ الثالثة من عمره. درس منذ سنّ الحادية عشرة هندسة إقليدس. وتأثر بعد ذلك بكتابات جون ستيوارت ميل. ليلتحق بعدها بجامعة كمبردج، وفيها تعرّف على الفيلسوف المنطقي جورج مور. وقد شارك سنة 1900 في المؤتمر العالمي للفلسفة الذي انعقد في باريس، وقد أثرت أشغال هذا المؤتمر في التوجّه الفلسفي لراسل نحو التحليل المنطقي والفلسفة الواقعية. تبنت راسل مواقف عديدة منها رفضه للحرب العالمية الأولى، وهو موقف أدّى إلى سجنه، وفي السجن ألف كتابه «مدخل إلى الفلسفة الرياضية»، ومن أهم ما كتب نذكر «مشكلات فلسفية»، و«معرفة العالم الخارجي»، و«تحليل العقل»، و«الذريّة المنطقية» و«تحليل المادّة»، و«المعرفة البشرية».
- 3- صدرت الترجمة العربية للكتاب بعنوان برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، ومراجعة حسن محمود، الإدارة الثقافية جامعة الدول العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط 1، (د.ت).
- 4- ورّع المؤلف الكتاب على باين وسم الأول بـ«الأخلاق» في حين حل الباب الثاني عنوان «صراع الانفعالات»، وقد دار الأول على إشكاليات عديدة بعضها متعلّق بمصادر المعتقدات والمشاعر الأخلاقية وقواعدها وبعضها الآخر بحث في أشكال الالتزام الأخلاقي ودلالاته. أمّا الباب الثاني ففي مختلف فصوله قدّم المؤلف رؤية جديدة للعلاقة التي تصل الأخلاق بالسياسة قصد بناء مجتمع بشري متآلف.

سعى برتراند راسل في تناوله للمسألة الأخلاقية إلى وضع أسس جديدة لمنزلة الأخلاق والسياسة في المجتمع البشري قصد بناء تصوّر كونيّ. وهو مشروع تجلّت عناصره في أعمال عديدة منها «العلم والدين» و«المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة» الذي يُعدّ أهم مؤلفاته في هذا المجال

وفي هذا الكتاب سعى المؤلّف إلى الكشف عن طبيعة الأخلاق ومصادرها، إذ ما انفكّ برتراند راسل يتساءل في العديد من المواضيع من القسم الأوّل من الكتاب عن طبيعة المعرفة الأخلاقية وعلاقة السلطة بالأخلاق ودلالات الأخلاق القائمة على الخرافة وطبيعة الجدل الأخلاقي وماهية الجزء الأخلاقي. أمّا القسم الثاني ففيه تطرق المؤلّف إلى جملة من الإشكاليات الموصولة بعلاقة الأخلاق بالسياسة والأساليب المعتمدة في توطيد أركان تلك العلاقة المعقّدة متسانلاً عن علاقة الدين بالأخلاق وبالسياسة، مؤسساً بذلك رؤية جديدة لماهية الأخلاق والسياسة ودورهما في بناء المجتمع البشري، وهو ما أفصح عنه في الفصل العاشر من القسم الثاني (آخر فصل في الكتاب) الموسوم بـ «فاتحة أم خاتمة».

حدّد المؤلّف غايته من وضع الكتاب، وهي إرساء «نظام أخلاقي» غير جامد، واعتماد هذا النظام مدخلاً لفهم مختلف المشاكل السياسية التي تعترض الإنسان المعاصر. وقد اعتبر المؤلّف أنّ الانفعالات البشرية هي المؤثر الأساسي في مصير الإنسانية، وقدّم شرحاً ضافياً للإنسان فاعتبره أكثر الحيوانات تعقيداً، فهو حيوان يقف في منزلة وسطى، فلا هو اجتماعي ولا هو انفرادي، فهو حيوان «شبه اجتماعي».

وبناء على ذلك يذهب إلى القول إنّ حاجة الإنسان إلى الأخلاق لا تتأتّى من الحاجات الاجتماعية بقدر ما هي نتيجة طبيعية للتصرّفات البشرية (السلوك البشري)، فالتصرّفات البشرية تخضع في جوانب عديدة منها للوعي، مؤكداً في الآن نفسه على أنّ الأخلاق بما هي اشتغال على المشاعر والانفعالات تختلف جوهرياً عن سائر العلوم، فنحن مع الأخلاق نبحث عن حكم لا يمكن اعتباره بأيّ شكل من الأشكال حقيقة واقعية، ذلك أنّ الأخلاق تعبّر عن أمل ما، وفي هذا المقام يبيّن أنّ الفصل بين الأخلاق والللاهوت مبحث صعب المراس، لأنّ المعتقدات الأخلاقية التي عرفتها البشرية على طول تاريخها تستمد قيمتها من مصدرين مختلفين، وهما: السياسة والدين⁵.

أدى انتصار النزعة الأرثوذكسية إلى تبني موقف قائل: إنّ «نبد العقائد الدينية يؤدّي إلى انهيار الأخلاق»⁶، وهو ما انتهى إلى قيام التربية الأخلاقية على نشر قوائم من المحرّمات والمحظورات التي جعلت من النظام الأخلاقي نظاماً مضرّاً بالإنسان، ذلك أنّ فكرة المحظور جعلت دور الإنسان يقوم على مبدأ الطاعة، فإذا بالأخلاق متعالية على الجماعة ومتطلّبات حيوات البشر (الأخلاق الكاثوليكية، الأخلاق البروتستانتية،...)، وهي أخلاق وسمها المؤلّف بـ «أخلاق القطيع» التي تروم توطيد أركان التعاون الاجتماعي. وفي هذا المستوى يتجلّى دور القانون الذي يتشكّل من مجموعة من القواعد المنظمة باستعمال القوّة من طرف الدولة من جهة، وتحريم استعمالها من طرف الأفراد من جهة أخرى، فالقانون والأخلاق تقي الجماعة الفوضى التي تتجلى في انتصار الفرد باستعمال القوّة السافرة.

لقد وضع المؤلّف بذلك أهمّ ملامح القواعد الأخلاقية، فالإنسان بانتمائه إلى مجتمع ما تتعدّد مجالات واجباته، على أنّ القواعد الأخلاقية هي قواعد متغيّرة بتغيّر الأزمنة. وهو ما يعني أنّ وسم بعض التصرفات بأنّها صواب والأخرى بالخطأ قول لا قيمة له، رغم أنّ النظم الأخلاقية التقليدية قد رامت من خلال مقولتيّ المحرّم والمحظور تجنّب الخطيئة، على أنّ ذلك في تصوّر المؤلّف لا يجب عنّا

5- برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، (سبق ذكره)، ص 21

6- المصدر نفسه، ص 22

قدرة الجماعة الواحدة على قبول نظامين - أو أكثر - أخلاقيين متعارضين في الوقت ذاته (القتل العمد عند الكنيسة مدان، القتل العمد في المبارزة انتقاماً للإهانة مبرر، أي أنه غير مدان). فالأخلاق من هذا المنظور هي وسيلة تساعد على بناء وحدة اجتماعية، مميّزاً بذلك بين أمرين: الأخلاق والقواعد الأخلاقية، معتبراً أن «في الأخلاق ما هو أسمى من القواعد الأخلاقية»⁷ مشيراً إلى أن المفاضلة بين النظم الأخلاقية تفقد قيمتها في ظل اعتبار «الأخلاق وسيلة للوحدة الاجتماعية»، مؤكداً أن البعد النفعي للأخلاق هو بعد ثابت، بصرف النظر عن البعد التصنيفي للأخلاق (الحسن، السوء). فنحن نسعى دائماً إلى تحقيق الخير العام، وليس ما هو حسن بالنسبة إلينا، وذلك بناء على تعاليم السيد المسيح... «أحبّ قريبك مثل نفسك»، وهي رؤية تظلّ في المستوى النظري قائمة، بيد أن تعارض الأخلاق مع المصالح الذاتية يطرح أسئلة عديدة، مدارها على أن رغبة الأنا ومصالحها قد تتعارض مع مصالح الآخرين.

وبناء على ذلك يخلص إلى القول بعدم وجود خير جزئي محلّ للخير العام، وفي هذا المستوى تتجلى إشكالية الالتزام الأخلاقي القائم على مبدأ «يجب علينا أن نفعل كذا/ يجب عليك ألا تفعل كذا»، معتبراً أن هذه القاعدة مختلفة باختلاف النظم الأخلاقية، فلتن كانت الطاعة هي جوهر الالتزام الأخلاقي فإنه علينا فهم كيفية تشكّل هذا الإلزام وتحوّله إلى قوّة قاهرة، وفيما يتصل بهذه المسألة تطرّق إلى تجارب عديدة من العهد القديم والعهد الجديد والتجارب الدينية في أوروبا، كي يؤكد أن القيم الأخلاقية هي في ارتباط وثيق بالاعتقاد في حرية الإرادة من جهة، ومن جهة ثانية بيّن أن حرية الإرادة ليست جوهرية لأيّ نظام أخلاقي، لا سيما تلك النظم القائمة على أساس عقلي، ولكن كيف نتبيّن ما هو أخلاقي مرغوب فيه؟ ألا يمكن أن تتعارض تعريفاتنا للأخلاق؟ هذه الإشكالية اعتبرها المؤلف مدار الجدل القائم بين السياسي والأخلاقي والذي يتخذ أبعاداً عديدة نذكر منها ما اتصل بالوسائل والأهداف والغايات، وهنا يتساءل: هل هناك معرفة أخلاقية؟ وهو سؤال ينطوي على مفارقة قوامها هل الأخلاق معرفة كي يتسنى لنا تبين ماهيتها؟ وللإجابة عن هذا السؤال وضع مجموعة من الفرضيات سعى من خلالها إلى تأكيد أن الأخلاق ليست مجرد نواهٍ أو أوامر يجب الامتثال لها بقدر ما هي شعور، فنحن نعتد المشاعر لا الوقائع الحسية في محاولتنا إقناع الناس بنظرياتنا الأخلاقية من جهة، ومن جهة أخرى فإن السؤال عن البعد الإلزامي للأخلاق قد فرض على المؤلف البحث في منزلة السلطة في الأخلاق، ففي النظم الأخلاقية التقليدية غالباً ما تكون السلطة سلطة إلهية (سلطة المجتمع)، وفي هذا المستوى يبرز سؤال محوري «لماذا يجب عليّ أن أطيع مشيئة الله؟ وكيف أعرف مشيئته»⁸.

وقد أدّى به البحث عن إجابة لهذين السؤالين إلى الإقرار بأن الأخلاق هي شكل من أشكال السلطة التي سيمارسها المجتمع على الفرد، فالإنسان، بما هو كائن اجتماعي، مطالب بأن تكون ممارسته وتصرفاته وسلوكاته متّفقة مع مصلحة المجموعة، وهو أمر في تصوّر المؤلف صعب التحقق، فنحن بذلك إزاء سؤال آخر يتمثل في: هل حقوق الفرد قبل حقوق المجتمع أم العكس هو الصحيح؟ إن كان ثمة إقرار بأن الأخلاق هي محاولة لجعل الإنسان كائناً اجتماعياً فإن الاحتفاء بالفرد من شأنه أن يجعل البعد الاجتماعي يضمّر أمام البعد الطبيعي. ولم يفد المؤلف الإشارة إلى أن المشاكل الأخلاقية موصولة بالمشاكل الاقتصادية والسياسية، بل إن العديد من المجتمعات المتقدمة تقنياً وسياسياً قد سنتّ قوانين للعقوبات استمدت جوهرها من «الأخلاق القائمة على الخرافة»⁹، ملاحظاً أن امثالنا لها ليس بالضرورة دالاً على احترامنا لها، ففي أغلب الأحيان تتمسك بمبدأ من المبادئ لأنه يوقّر متنفساً لانفعالاتنا، وهو يدعو بذلك إلى استصفاء قواعد أخلاقية تدعم السعادة، ونبد أخرى كالأخلاق الخرافية التي تسبب الشقاء لأولئك الذين لا نحّبهم، وهنا يطرح مسألة الجزء الأخلاقي للنظر بحثاً عن الدوافع التي بموجبها يتم حمل الناس على القيام بأفعال ملائمة للنظام الأخلاقي. فهل يكفي القول إن للأخلاق دوراً في توحيد المجتمع كي يسهل علينا الامتثال لها؟

7- المصدر نفسه، ص 35

8- المصدر نفسه، ص 60

9- المصدر نفسه، الفصل الثاني عشر من الباب الأول.

بحث راسل كيفية الانتقال : «من الأخلاق إلى السياسة»، مقرأً بأن تطبيق الأخلاق على السياسة أمر عسير، مرهناً على الذكاء باعتباره حلاً للمآزق التي يعيشها العالم؛ بما يوفر من تفاؤل ببناء مجتنب البشر الحروب والمآسي...، وهو ما يجعلنا في حاجة ملحة إلى وضع أسس ميثاق أخلاقي جديد

وإذا ما سلمنا بذلك، فكيف نُعدّل الرغبات الفردية بما يوافق المبادئ الأخلاقية؟ إنَّ الأسلوب التقليدي المتمثل في النصيح والوعظ والإرشاد لم يعد كافياً، فواقع المجتمعات المعاصرة لا سيما الغربية يدعوننا إلى خلق نوع جديد من التوازن بين الفرد والجماعة بما يحقّق التقدّم الأخلاقي، إذ لا بدّ من توفير ظروف جديدة تساعد على تربية للعواطف أفضل ممّا هو موجود بطريقة تؤدي بالناس إلى دعم خير مجتمعاتهم بعيداً عن النزعة الخرافية (الجزء والعقاب الإلهي...). أمّا القسم الثاني من الكتاب ففيه تطرّق إلى كيفية الانتقال : «من الأخلاق إلى السياسة»، مقرأً بأنّ تطبيق الأخلاق على السياسة أمر عسير، مرهناً على الذكاء باعتباره حلاً للمآزق التي يعيشها العالم؛ بما يوفر من تفاؤل ببناء مجتنب البشر الحروب والمآسي الناتجة عن حبّ الذات وفرض سلطانها على الآخرين، فمن أهمّ خصال نزعة القوة في التاريخ المعاصر (التنافس، التسلّح، الرغبة في إبادة الآخر/ العدو)، وهو ما يجعلنا في حاجة ملحة إلى وضع أسس ميثاق أخلاقي جديد. ذلك أنّ العلم قد فتح أبواب الجحيم من خلال الاختراعات المتتالية التي تهدّد وجود الجنس البشري، ولن نتمكن من تجاوز هذا الخطر المحدق بنا بالدعوة إلى العودة إلى عالم الخرافة، أو الاستسلام لما هو موجود، وإنّما يكون ذلك بفهم الإنسان ورغباته، بما يساعد على تحقيق السعادة له، فنحن بذلك نسعى إلى استبدال نزعة التنافس بالتماسك والتعاون، فالتنافس يجب أن يتخذ صوراً أقلّ تدميرية في ظلّ الثقافة الكونية المنشودة.

فالاكتشافات العلمية لا تهدد حياة البشر بقدر ما يكون استعماؤها مدار التفكير، فالقنبلة الذرية إن كانت تهدد حيواتنا، فإنّ الخطر الحقيقي مائل في نزعتنا إلى إيذاء الآخرين وهو ما يثير خوف الباحث، وذلك ما دفع به إلى مطالبة السياسيين بالتحلّي بروح الحكمة باسم قاعدة واضحة تقول لنا «تمنّ الخير للآخرين كما تتمناه لنفسك»، معرّجاً على منزلة الدين ودوره في حلّ مشاكلنا المعاصرة، ملاحظاً في هذا السياق أنّ الإيمان الذي عدّه العديد من المفكرين الحلّ الأنسب لمشاكل الإنسان المعاصر لا يمثل الحلّ الحقيقي للمشاكل الخافية بنا، ذلك أنّ الإنسان المعاصر لا يقلّ إيماناً عن الإنسان القديم، ولكنّ الكاتب يقدر ضرورة تخلصنا من نزعة التعصب التي تغرس فينا روح الانتصار للذات والتقليل من شأن المعايير دينياً وثقافياً، ولتحقيق ذلك اتخذ من الحرب الباردة مثلاً على ذلك، فمن خلالها بيّن دور الحرب في بناء عالم هشّ ينهى بنهاية الجنس البشري، وهو وضع يدعو إلى التفكير بجديّة في تبني موقف رصين، فالخوف كلّ الخوف أنّ يصل الإنسان إلى اليأس، وهو وعي من شأنه يؤسّس لسلام مستقر من أهم مقوماته إرساء قيم الحبّ والحكمة والعطف، وما لم ندرك ذلك فإنّ «مستقبل الإنسان في خطر»¹⁰.



الفيلسوف الفرنسي جون غرايش فلسفة الدين من وجهة نظر تأويلية وفينومينولوجية وسُبل التداوي بالفلسفة

حاوره: محمد شوقي الزين

توطئة

«جون غرايش» (Jean Greisch) فيلسوف فرنسي معاصر، وُلد في بلدة كوريش (Koerich) في لوكسمبورغ (Luxembourg) سنة 1942. درس الثيولوجيا في الجامعة الكاثوليكية في لوفين (Université Catholique de Louvain) وفي جامعة إنسبروك في النمسا (Université d'Innsbruck)، حيث تعوّد على مقاربات نظرية (متعالية، فينومينولوجية) في قراءة التوماوية (توما الأكويني) خصوصاً، تردد بعدها على دروس الأب ستانسلاس بروتون (Stanislas Breton) حول توما الأكويني سنة 1969-1970 في كلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس حيث سيزاول التدريس لاحقاً. كما تردّد على دروس الأب دومينيك ديغل (Dominique Dubarle) حول فلسفة هيغل. وحضر دروس بول ريكور عندما كان يدير مخبر «الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا»، وهي دروس ومحاضرات حول التأويل والاستعارة وفلسفة الفعل، وكانت مادة ثرية في المؤلفات العديدة التي دوّنها ريكور مثل «الاستعارة الحية»، و«من النصّ إلى الفعل».

درّس الفلسفة في المعهد الكاثوليكي في باريس (Institut Catholique de Paris)، حيث أصبح عميد المعهد من 1985 إلى 1994، وأشرف على مخبر «فلسفة الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا» في المعهد ذاته. ناقش سنة 1985 رسالة الدكتوراه حول مارتن هايدغر التي ستظهر في كتاب عنوانه «القول السعيد: مارتن هايدغر بين الأشياء والكلمات» (انظر البيبليوغرافيا)، ثم عمل أستاذاً باحثاً في «أرشيفات هسيرل» بالمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)، ودرّس أيضاً في جامعة هومبولت ببرلين (Universität Humboldt, Berlin) ويواصل التدريس منذ 2009، كما أنّه أستاذ زائر في الولايات المتحدة الأمريكية في جامعة فيلانوفيا (Université de Villanova).

(Pennsylvanie) حيث شغل كرسي «الفلسفة المسيحية»، وفي اليابان في جامعة كيوتو (Université de Kyoto). يدير اليوم سلسلة «الفلسفة» في منشورات بوشين (éditions Beauchesne).

بيليو غرافيا جون غرايش مدهشة، تشتمل على العشرات من الكتب والترجمات إلى جانب المئات من المقالات والمحاضرات باللغات التي يتقنها (الفرنسية، والألمانية، والإنجليزية). بعث لي بقائمة مؤلفاته بين سنوات 1973-2010 وهي تحدّد في 33 صفحة، وهذا يُبرز بلا شك العطاء الفكري الغزير لديه. سأكتفي هنا بأهم الأعمال الرئيسة التي أحدها في الكتب والترجمات المنشورة والكتب قيد الإصدار أو النشر. المجال الفكري الذي تنصّب فيه مؤلفاته متعدد المشارب: الفينومينولوجيا، الميرمينوطيقا، فلسفة الدين، الفلسفة التحليلية، المنطق، التأويل، السردية، الزمن والحدث، الحداثة، الأنثروبولوجيا الفلسفية، الأنطولوجيا، الغيرية، الترجمة، الأخلاق، الحقيقة، فريدريش شلايرماخر، إدموند هسيرل، مارتن هايدغر، بول ريكور، جاك دريدا، إيمانويل ليفيناس، كلود رومانو، ستانسلاس بروتون، هنري دوميري.

1- الكتب المنشورة*:

الميرمينوطيقا والغراماتولوجيا [علم الكتابة] (1977)؛ العصر الميرمينوطيقي للعقل (1985)؛ القول السعيد: مارتن هايدغر بين الأشياء والكلمات (1987)؛ الميرمينوطيقا والميتافيزيقا: مشكلة تاريخية [بالألمانية] (1993)؛ الأنطولوجيا والزمانية: مدخل إلى تأويل كامل لـ«الوجود والزمان» (1994)؛ شجرة الحياة وشجرة المعرفة: الجذور الفينومينولوجية لميرمينوطيقا هايدغر 1919-1923 (2000)؛ الكوجيتو الميرمينوطيقي: الميرمينوطيقا الفلسفية والإرث الديكارتي (2000)؛ بول ريكور: مسار المعنى (2001)؛ الدغل المتوهج وأنوار العقل: ابتكار فلسفة الدين، الجزء الأول: الوارثون وميراث القرن التاسع عشر (2002)، الجزء الثاني: المقاربات الفينومينولوجية والتحليلية (2002)، الجزء الثالث: نحو براديجم هيرمينوطيقي (2004)؛ الإصغاء بأذن أخرى: الرهانات الفلسفية للميرمينوطيقا الإنجليزية (2006)؛ من نحن؟ دروب فينومينولوجية نحو الإنسان (2009)؛ الخطيئة والافتقار. الفلسفة الأنثروبولوجية لدى بول ريكور [بالألمانية] (2009)؛ من اللا-آخر إلى الآخر كله: الإله والمطلق في اللاهوت الفلسفي للحداثة (2012).

2- الترجمات المنشورة**:

هانس يوناس، مبدأ المسؤولية: محاولة في الأخلاق من أجل حضارة تكنولوجية (1990)؛ فلهلم شاب، متعقلون داخل الحكايات:

*Jean Greisch, Herméneutique et grammatologie, Paris, éd. du CNRS, 1977 ; L'âge herméneutique de la raison, éd. du Cerf, 1985, (coll. « Cogitatio Fidei », 143) ; La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots, Paris, éd. Beauchêne, 1987, (coll. « Bibliothèque des Archives de Philosophie, 47) ; Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte, Munich, W. Fink, 1993 ; Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit, Paris, PUF, 1994, coll. « Epiméthée », rééd. 2002 ; L'Arbre de la vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923), Paris, éd. du Cerf, 2000, (coll. « Passages », 100), rééd. 2013 ; Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Paris, Vrin, 2000 ; Paul Ricoeur. L'itinérance du sens, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 2001 ; Le Buisson ardent et les lumières de la raison, t.1 : Héritiers et héritages du XIXe siècle, t.2 : Les approches phénoménologiques et analytiques, t.3 : Vers un paradigme herméneutique, Paris, éd. du Cerf, 2004 ; Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique, Paris, Bayard, 2006 ; Du non-autre au tout-autre. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité, Paris, PUF, 2012 ; Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme, Louvain-La-Neuve, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2009 ; Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die pilosophische Anthropologie Paul Ricoeurs, LIT-Verlag, 2009.

كينونة الإنسان والشيء (1992)؛ بول ريكور، الذات عينها كآخر [ترجمة إلى الألمانية] (1996)؛ هانس أورس فون بالتزار، الثيولوجي، الجزء الثالث: روح الحقيقة، بالاشتراك مع جوزيف دوري (1996)؛ أوغن غوزنستوك-هويشي، تحت خطر اللغة (1997)؛ إيمانويل كانط، نحو السلام الدائم، بالاشتراك مع إ. بلونديل، أ. هنسن-لوف، ت. ليدنباخ (2001) مارتن هايدغر، فينومينولوجيا الحياة الدينية (2012).

3- كتب قيد الإعداد أو النشر***:

يحضّر غرايش مجموعة من الكتب التي ستصدر عما قريب: «التجربة الفلسفية، التمارين الروحية وعلاج النفس» [بالإنجليزية] عن المنشورات الجامعية فوردام بنيويورك؛ «اللقاء مع الحقيقة» عن منشورات سوي بباريس؛ «الهيرمينوطيقا بوصفها حكمة في الارتباب» عن منشورات مجلة «حلقة الهيرمينوطيقا» (في سلسلة «فيلو»); «العيش بالفلسفة: التجربة الفلسفية، التمارين الروحية، علاج النفس» عن منشورات هيرمان. بالإضافة إلى مجموعة قصصية فلسفية (مزوجة اللغات: فرنسية-ألمانية وفرنسية-إنجليزية) موجهة إلى تلاميذ المتوسط والثانوي عنوانها: «حكايات مينيرفا: الطائر الفلسفي»، بعضها يصدر في الربيع وبعضها الآخر في خريف 2015.

تُرجمت أعماله إلى العديد من اللغات الأجنبية (الإنجليزية، الإسبانية، اليابانية، الرومانية) وإلى اللغة العربية حيث ستصدر بعض أعماله باللسان العربي قريباً وعلى وجه التحديد مؤلفه الضخم «الدغل المتوهج وأنوار العقل»، في ثلاثة أجزاء. تحصل سنة 2013 على «جائزة لابريير» (Prix La Bruyère) عن الأكاديمية الفرنسية حول كتابه «من اللا-آخر إلى الآخر كله». سيتم عقد لقاء حول أعماله الفكرية في المركز الثقافي سوريي-لا-سال (Cerisy-La-Salle) تحت عنوان: «جون غرايش: العقل الفينومينولوجي والعقل الهيرمينوطيقي»، من 2 إلى 8 سبتمبر/أيلول 2015، من تنظيم جيروم دو غرامون (Jérôme de Gramont) وستيفانو بنكالاري (Stefano Bancalari). لنتقرب ذلك عن كتب. كما جرت العادة، قمتُ بمحاورة جون غرايش بالفرنسية وترجمتُ مضمون الحوار إلى العربية، كما أردفتُ الحوار بهوامش كثيرة لإيضاح فكرة أو للتعريف بشخصية فكرية أو مذهب أو نظرية. على أمل أن يستفيد قراء مجلة «يتفكرون» من هذا الحوار الهادف.

**Hans Jonas, Le Principe Responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation technologique, Paris, éd. du Cerf, 1990, coll. « Passages », 3e éd. 1995 ; Wilhelem Schapp, Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose, tr. Jean Greisch, Paris, éd. du Cerf, 1991, coll. « La Nuit Surveillée » ; Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, tr. Jean Greisch, München, W. Fink, 1996 ; Hans Urs von Balthazar, La Théologie. III. L'Esprit de Vérité, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996, tr. avec Joseph Doré ; Eugen Rosenstock-Huessy, Au risque du langage, Paris, éd. du Cerf, 1997, (coll. « La Nuit Surveillée », 152) ; Emmanuel Kant, Vers la paix perpétuelle, tr. E. Blondel, J. Greisch, O. Hansen-Loeve, Th. Leydenbach, Paris, Hatier, 2001 ; Martin Heidegger, Phénoménologie de la vie religieuse, tr. Jean Greisch, Paris, Gallimard, 2012, coll. « Bibliothèque de Philosophie ».

***Jean Greisch, Philosophical Experience, Spiritual Exercises and the Therapy of the Soul (Fordham University Press) ; Rendez-vous avec la vérité, (Paris, éd. du Seuil) ; L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude (à paraître dans la Collection « Phéno » de la revue: « Le Cercle herméneutique ») ; Vivre en philosophe. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme (éditions Hermann, coll. « De visu ») ; Les Contes de Minerve. La chouette philosophe, destinées à des collégiens et à des lycéens (éditions IPAGINE).

بتأسيس الميرمينوطيقا على تجربة الفهم وسوء الفهم، فإنّ هذه
الوضعية احتملت على بُعد فلسفي أكدّ عليه دلثاي (Dilthey)³،
وهايدغر وأخيراً وليس آخراً هانس جيورج غادامير.

إنّ الفينومينولوجيا التي تهتمّ بأشكال عطاء الظواهر⁴

محاضرات عنوانها «حول الدين» (1799). عُيّن عميداً لكلية علوم الدين، وترك بعد وفاته أعمالاً في 31 مجلداً، تُترجم اليوم بالتدرّج إلى اللغات الأوروبية. يُعدّ من بين الفلاسفة الألمان الذين أعطوا النظرية التأويل أو «الميرمينوطيقا» بعض التأسيسات المبدئية، خصوصاً في الحقل الذي اشتغل عليه وكان ينتمي إليه وهو الحقل الديني. كما كانت له اهتمامات بالترجمة من خلال محاضرة ألقاها في الأكاديمية الملكية للعلوم برلين بتاريخ 24 يونيو 1813: «في الطرق المتنوعة للترجمة» (Über die verschie- denen Methoden des Übersetzens)، بناءً على تجربته في ترجمة محاورات أفلاطون، وعلى هم مذهبي كامن في البروتستانتية ذاتها وهو ترجمة الإنجيل الذي أجراه مارتن لوتر والمشكلات النظرية والعملية المترتبة عن هذه الترجمة.

3- فلهم دلثاي (1833 - 1911)، فيلسوف ومؤرخ ألماني، صاحب موسوعة كبيرة في علوم الفكر (Geisteswissenschaften). استلهم من شلايرماخر في تطبيق قواعد الميرمينوطيقا على التاريخ ومحاولة التوفيق (الصعب) بين علوم الطبيعة وعلوم الفكر بالتفكير الجدي والعميق في العلاقة بين التفسير الذي تختص به علوم الطبيعة القائمة على السببية والتأويل الذي تختص به العلوم النفسية والتاريخية والدينية، وأيضاً مشكلات تحديد مفهوم التجربة بين التجربة العلمية والتجربة المعيشية (Erlebnis). له العديد من المؤلفات التي تدور في فلك العلوم الإنسانية والتاريخية ونظرية تصورات العالم (Weltanschauungen).

4- فكرة العطاء (donation) هي ذات أهمية كبرى في الفينومينولوجيا إلى جانب الرد الترنسندنالي (réduction) الذي يسعى إلى اقتناص الظاهرة في محض بروزها للوعي، بمعزل عن أشكال تعيّنها اليومي أو الذرائعي. العطاء هو المعطى من الظاهرة، تحلي هذه الظاهرة للوعي. جون لوك ماريون هو من بين أهم الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ذوي النزوع الفينومينولوجي الذي منح لفكرة «العطاء» كل الأبعاد الفلسفية واللاهوتية. يمكن الرجوع إلى أهم مؤلفاته في هذا المضمار:

Jean-Luc Marion, Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris, PUF, 1989 ; Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris, PUF, 1997 ; De surcroit. Etudes sur les phénomènes saturés, Paris, PUF, 2001.

فكرة «العطاء»، فضلاً عن كونها اكتسبت دلالة دينية (الوهاب، العطية، المنحة، الزكاة، الصدقة، الإحسان...) في التجارة الرمزية بالأفعال، فإنها تغلّفت أيضاً بدلالة فينومينولوجية ذات أبعاد ميتافيزيقية أو متعالية في طريقة تحلي ظاهرة من الظواهر

* السيد جون غرايش، مرحباً بك في هذا الحوار، شاكرًا لك قبول إجرائه. إنك فيلسوف فرنسي معاصر ودرّست الفلسفة في المعهد الكاثوليكي بباريس وفي جامعة هومبولت ببرلين، متخصص في الفينومينولوجيا والتأويلية؛ الفلسفية منها والدينية، وأنت صاحب العشرات من المؤلفات في هذا التخصص. كيف وصلت إلى هذا التخصص، وإلى جعل هذه المباحث المنهجية والصارمة (الفينومينولوجيا والميرمينوطيقا) الحليف الأساسي في قراءة نصوص التراث والظواهر والمصائر والتحوّلات؟

كان ينبغي التفكير قبل كلّ شيء في شروط ما سمّاه ريكور «التطعيم» (greffe) الناجح بين الفينومينولوجيا التي ارتقى بها هسيرل، في الكتاب العمدة المُسمّى «بحوث منطقية»، إلى مصاف «الفلسفة الأولى»، وبين الميرمينوطيقا، الفن العريق في التأويل، التي حاول أفلاطون تحديد حالتها في [محاورة] «أيون» (Ion)، بالإشارة إلى أنّ هذا «الوهاب الإلهي» ليس تقنية يمكن تعليمها، ولا علماً يمكنه أن ينافس المعرفة الجدلية للفيلسوف. في نهاية «أيون»، يقارن أفلاطون المؤول بالمتقلّب (Protée)¹، القادر على كلّ التحوّلات، وبهذا المعنى، لا يمكن تقريباً القبض عليه (insaisissable). خلال ما يُقارب ألف سنة، ظلّ فنّ التأويل (ars interpretandi)، الذي تتعدّد قواعده حسب تنوّع الحقول التي يشتغل فيها (تأويل النصوص المقدسة، الفيلولوجيا، وفقه الأحكام خصوصاً)، ظلّ مجالاً معرفياً خارج الفلسفة. لم تتغيّر الوضعية إلا ابتداءً من القرن التاسع عشر، بفضل تعيّن في البراديجم الذي أجراه شلايرماخر (Schleiermacher)² ومعاصروه

1- في الأسطورة اليونانية، «بروتوس» (Prôteus) هو كائن بحري ذكره هوميروس في «الأوديسا»، له قدرة عجيبة على التحوّل (métamorphose) في أشكال مختلفة؛ وله قدرات سحرية في الظهور والاختفاء. يقال عن إنسان إنه «بروتوس» عندما يتقلّب في الأحوال أو يتذبذب في الآراء. قد تكون لهذه الكلمة دلالة سلبية في المكر والخديعة، لكن قد تكون لها دلالة إيجابية أيضاً في التحوّل مع الوضعيات والوقائع لغرض دفاعي أو ثقافي للسياقات والمستويات. عندما يتحدث ابن عربي مثلاً عن «التحوّل في الصور»، فهو يستحضر قيمة «بروتوسية»، حتى وإن أخذ «الهرباء» كنموذج في التعبير عن التحوّل الإلهي في صور العالم والمسمى بالتجلي.

2- فريدرش دانيال إرنست شلايرماخر (بريسلاو 1768 - برلين 1834)، فيلسوف ولاهوتي ألماني. درس في جامعة هاله (Halle) وعقد علاقات مع التيار الرومانسي بقيادة فريدرش شليغل. قام بترجمة الأعمال الكاملة لأفلاطون وقدم في جامعة برلين

أضف إلى ذلك اختلافاً آخر أوضحته بشكل مفصّل في كتابي «السمع بأذن أخرى» [انظر البيبليوغرافيا]. إنّ نظرية فلسفية في الفهم يمكنها أن تهمل خصوصيات الهيرمينوطيقا الأدبية أو القانونية أو الدينية. يبدو لي مهماً أيضاً التفكير في ما اصطلاح عليه ريكور اسم «علاقة التشابك المتبادل» بين الهيرمينوطيقا العامة (الفلسفية) والهيرمينوطيقات الخاصة.

* اعتبر جيانى فاتيمو (Gianni Vattimo) أنّ الهيرمينوطيقا (التأويلية) هي «لغة شائعة» (koinè) في الفكر المعاصر. كيف استطاعت هذه المعرفة عبور الأزمنة والمجالات الفكرية لتصبح مفتاحاً هاماً في القراءات العالمية المعاصرة؟

حتى وإن استعملتُ أنا أيضاً عبارة «العصر الهيرمينوطيقي للعقل» في أول محاولة لي حول الهيرمينوطيقا، لا أقول إنّ الهيرمينوطيقا هي لغة شائعة في الفكر المعاصر، لسبب بسيط وهو أنّ الفلسفة المعاصرة، على الأقل فلسفة القرن العشرين، تتحدث بلغات مختلفة لا يوجد بينها انسجام موضوعي سلفاً: الفلسفة التحليلية، فينومينولوجيا هسيرل، الفلسفة المتعالية، الهيغلية الجديدة، الكانطية الجديدة... إلخ. معنى ذلك، لا يوجد بتاتاً ما يُسمّى لغة شائعة (koinè). إنّ الهيرمينوطيقا الفلسفية كما أفهمها هي، على غرار هيرمينوطيقا ريكور، مجرد صورة أخرى من فينومينولوجيا هسيرل التي تنخرط في تراث طويل من الفلسفة التأملية (philosophie réflexive)⁷. الحديث عن «مفتاح عالمي» شيء غامض، لأنّ هذا يؤدي إلى تشبيه الهيرمينوطيقا بمفتاح عمومي (passe-partout) بإمكانه فتح كلّ الأبواب، ويمكننا استعماله بشكل عشوائي وبثقة عمياء. يمكن بطبيعة الحال

والهيرمينوطيقا الجديدة، على وجه الخصوص تلك التي تسلّم، عند هايدغر وغادامير، بأنه قبل أن يكونا نمطين خاصين في المعرفة، بإمكانها التمييز بين «علوم الفكر» والمنهج التفسيري في «علوم الطبيعة»، يشتركان في الاهتمام بظاهرة الفهم. عبارة «فينومينولوجيا هيرمينوطيقية» ليست تناقضاً في ذاتها (contradictio in adiecto). إذا كان هدف الفينومينولوجي هو «إنقاذ الظواهر» فإنّ هذا «الإنقاذ» يستلزم بالضرورة عملاً في الفك الرمزي للظواهر وتأويلها. انطلاقاً من هنا، يرتسم حد أساسي في التقسيم بين مقاربتين في الهيرمينوطيقا: 1. الأولى، ذات بُعد جرمانى، تعرّف الهيرمينوطيقا بوصفها «أداة في الفهم» (Kunstlehre des Verstehens)، بوصفها نظرية في فن الفهم؛ 2. الثانية، التي أعتتها غالباً كهيرمينوطيقا «مبرهن عليها على الطريقة الغالية» (more gallico demonstrata)⁵ وهي هيرمينوطيقا بول ريكور: برفضها أن تجعل تنافساً بين التفسير والفهم و«أنظليجة»⁶ (ontologiser) مفهوم الفهم، فإنها تركّز على فكرة التأويل. أعتبر نفسي أقرب إلى هذا النموذج الثاني.

للحُدس. يمكن ربط هذه الفكرة بالمبحث الواسع الذي أثاره ابن عربي بفكرة «الجود» عندما ربطه بالوجود، وجعل علة الكينونة هي العطاء نفسه، بعبارة الشهيرة: «عن الجود صدر الوجود»، (الفتوحات المكية، ج2، 179).

5- يستعمل غرايش عبارة لاتينية في تبيان طبيعة الهيرمينوطيقا لدى بول ريكور: العبارة اللاتينية «المبرهن عليه على الطريقة الغالية»، معناه الشيء الذي يسير وفق الروح التاريخية (der Geist) لبلاد الغال (La Gaule) التي تواجدت في الجغرافيا الفرنسية الحالية؛ وهو الاسم الذي نعت به الرومان الشعوب السلتية (Celtiques) المتواجدة في تلك الفترة، قبل احتلالهم من طرف الرومان بين القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد. قام غرايش بعنوانه إحدى دراساته حول ريكور بهذه الصيغة:

Jean Greisch, «De la compréhension à l'interprétation : l'herméneutique more gallico demonstrata», in : *Philosopher en français*, sous la direction de Jean-François Mattéi, Paris, PUF/Quadrige, 2001.

6- استعمل كلمة «أنظليجة» (ontologisation) لأبقى دائماً في سياق القوة النظرية التي تحملها الكلمة في مرجعيتها الثقافية، ولانفتار كلمة عربية دقيقة تعبر عن مغزى المقولة. غالباً ما أسلك مسار شلاير ماخر في الحفاظ على الكلمات المتعددة ترجمتها، نظراً لفرادتها وقوة منتبها، وفهمها في مبنائها الأصلي: هذا شأن العديد من المقولات التي أتداولها (أنظليجة، أسططقية، سنبلة، أيذولة، أيقونة...)، والعديد من المفاهيم النظرية أو السياسية الكبرى المتعددة ترجمتها، لأنها ذات حولة قوية ترسخت في التاريخ: مثلاً مصطلحات «فلسفة» و«ديمقراطية» في كل اللغات العالمية.

7 - الفلسفة التأملية هي تراث فلسفي حديث ابتدأ مع مين دو بيران (Maine de Biran) للدلالة على الخاصية الأساسية للإنسان وهي التفكير، ومهمة الفيلسوف في فهم أو تصحيح هذا التفكير بأدوات أكثر تطوراً واحترافية باستعمال مفاهيم ومصطلحات ومقولات تحدد طبيعة هذا التفكير البشري، كما فعل ديكرت باستحداثه وترسيخه لمقولة الكوجيتو، وكما فعلت الفينومينولوجيا بدراسة طبيعة التفكير البشري عبر مفاهيم الوعي والقصديّة والحُدس، إلخ. يمكن مطالعة هذا المرجع الهام:

Ludovic Robberechts, *Essai sur la philosophie réflexive*, t.1 : De Biran à Brunschvicg, Namur, éditions J. Duculot, 1971, t.2 : Jean Nabert et après, Namur, Presses Universitaires, 1974.

قيد الإعداد. هل يمكنك أن تقدّم لنا ظروف وضع هذا المشروع والدروس المستخلصة؟

هذا الكتاب هو حصيلة مجموعة من المحاضرات في فلسفة الدين التي قدّمها خلال سنوات عدة لطلبة الماجستير في الفلسفة وفي علم اللاهوت. على الخلاف من البلدان الأخرى التي تنتمي فيها فلسفة الدين إلى أرغانون المعارف الأكاديمية، فإنّ فرنسا، وبحجة اللائكية، لم تكن مؤيّدة لهذا التعليم، لأنها تشك في فلسفة الدين على أنها حصان طروادة لعلم في اللاهوت لا يقرّ بهذا الاسم¹⁰. لقد اتّضح لي أنّ أحسن طريقة لإبطال هذه الريبة كانت في إعادة رواية أصل ونشأة المعرفة الفلسفية [للدين] منذ هيغل وشلايرماخر، بوصفهما من بين الآباء المؤسسين لهذا الفرع المعرفي، وحتى الزمن المعاصر.

لكي أتوجّه بحصافة داخل هذه الورشة الكبيرة، تبيّنت مقارنة تميّز بين خمسة نماذج (براديغمات) كبرى: النموذج النظري البحت (paradigme spéculatif)، النموذج النقدي (paradigme critique)، النموذج الفينومينولوجي (paradigme phénoménologique)، النموذج التحليلي (paradigme analytique) وأخيراً النموذج التأويلي (paradigme herméneutique). بخصوص هذا البراديغم الأخير، فإنّ فرضيتي هي أنه لم يتطور سوى بمواجهة نقدية مع النماذج الأخرى، كما أبيت ذلك عبر مثال مارتن هايدغر وبول ريكور. إنّ المساهمة التي طوّرتها في مجموعة من الدراسات التي أودّ جمعها ذات يوم في مجلد، تبنني على مثلث مفهومي مركّب من ثلاث مقولات جوهرية: «الحياة» (برغسون، ميشال هنري¹¹)،

10- ما أراد غرايش قوله هو صعوبة تشكيل فلسفة في الدين في أزمنة لم تعد تؤمن بالدين، خصوصاً في أوروبا، وعلى وجه التحديد فرنسا. بحكم القوانين اللائكية، فإنّ هذا البلد يرى فلسفة الدين كتنسمة أخرى لعلم اللاهوت (البيولوجيا) الذي يعود تحت غطاء جديد، مع أنّ فلسفة الدين لها أدوات علمية وفلسفية في فهم الظاهرة الدينية وليست أبولوجيا (Apologétique) همّها الدفاع عن مدوّنة العقائد الدينية كما ستّنتها الكنيسة في عزّ سلطتها التاريخية في العصر الوسيط.

11- ميشال هنري (1922-2002) (Michel Henry) من أشهر الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذين اشتغلوا على الفينومينولوجيا بتكريس مفاهيم ترتبط أساساً بالتراتب المسيحي الضخم. كما أنه جعل مفهوم «الحياة» (والمفاهيم المتعلقة به مثل «الجسد»

إجراء مجرد حول كلّ المناهج التأويلية الممارسة في مختلف الحقول والميادين من أجل إنشاء نظرية عامّة في التأويل، كما حاول إميليو بيتي (Emilio Betti)⁸ فعله في زمانه.

كان غادامير على حق؛ إنّ المهيرمينوطيقا الفلسفية الجديدة بهذا الاسم لا يمكن بناؤها إلا على أساس تحليل شروط إمكان الفهم في ذاته. كما يدلّ عليه العنوان الذي يضع الأسس المبدئية لمهيرمينوطيقا فلسفية، «الحقيقة والمنهج»⁹ هو جوهرية مهيرمينوطيقا الفلسفية في القرن العشرين، المشكلة المحورية فيه ليست المنهج وإنما الحقيقة. ما يهم هو تجارب الحقيقة في ميادين الفن والتاريخ واللغة التي تفلت من الوصاية الإستمولوجية للعلوم المحضّة. إذا أخذنا على سبيل المثال التاريخ، فإنّ المعرفة الإسطوغرافية (historiographie) لا يمكنها أن تمحو بداهة أننا منغمسون في التاريخ بمعزل عن معرفتنا المسبقة بالتاريخ، وأنّ التاريخية (historicité) تحدّد كينونتنا ذاتها.

* نشرت كتاباً أكاديمية لها علاقة بتاريخ المهيرمينوطيقا عند العديد من الفلاسفة. لكنّ الأمر الذي يشد الانتباه هو مشروعك الكبير: «الدخل المتوهّج وأنوار العقل» في ثلاثة أجزاء يحمل عنواناً فرعياً: «ابتكار فلسفة الدين» حيث الترجمة العربية هي

8- إميليو بيتي (1890-1968)، فيلسوف وقانوني إيطالي، اهتم بالمهيرمينوطيقا واشتغل عليها في حقل القانون والحقوق التشريعية. من أشهر أعماله: «نظرية عامة في التأويل» (1955)، «راهن النظرية العامة في التأويل» (1967). تقدم دراسة جون غرونديان لمحة عامة حول التوجه التأويلي لدى بيتي: «المهيرمينوطيقا بوصفها علماً دقيقاً عند إميليو بيتي»:

Jean Grondin, «L'herméneutique comme science exacte chez Emilio Betti», Archives de philosophie, n°53, 1990, p. 177-199
9. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1960 ; tr. fr. Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tr. Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, coll. « L'Ordre philosophique ».

الترجمة العربية: غادامير، الحقيقة المنهج: الخطوط الأساسية في هيرمينوطيقا فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة، دار أويا، طرابلس، 2007.

في فكها لشيغرات التعالي (transcendance). أخيراً، مقتضيات التفكير هي متوافقة الطبع (connaturelle) مع الدين ومع الفلسفة أيضاً. إن الدين الذي يجعل من رفض التفكير قانوناً أعلى، أو الذي يمنعنا من التفكير، هو صورة زائفة (كاريكاتور) عن الدين أكثر خطورةً من كل الكاريكاتوريات التي يمكن أن يكون موضوعاً لها، لأنه في هذه الحالة يقوم الدين بتزييف جوهره الخالص. أقوم في المقدمة العامة للكتاب بإدراج تمييزين مهمين جداً في نظري، قبل كل شيء، التمييز الذي أقامه هنري دوميري¹⁴ بين «فلسفة الدين» و«الفلسفة الدينية». يمارس التمييز الأول نوعاً من الحياء الرفيق إزاء كل الأديان، ويحتمل هذا خطورة مقارنة موسوعية محضمة، تبعاً لما ساهم ريكور في حديثه عن الأساطير، «الإغواء الثقافي»¹⁵. يتموضع التمييز الثاني في وجهة نظر الاعتقاد الديني الخاص بفيلسوف يبحث فيه عن استخلاص معقولة فلسفية خاصة. تقوم الطريقتان الضروريتان معاً في تكميل بعضهما بعضاً أكثر من كونها متنافستين. قد تتقاطعان عند الفيلسوف نفسه (فتغنشتاين هو أحسن مثال)، لكن ينبغي تفادي الخلط بينهما.

التمييز الآخر الذي تدور حوله تأملات جاك دريدا في «الإيمان والمعرفة»¹⁶، هو التمييز بين «الديني» و«المقدس». تُشكّل هاتان

و«الوجود» (ياسبرز، هايدغر) و«لتفكير» (نابير¹²، ريكور). إن «الدين»، أيًا كانت التعبيرات التاريخية بشأنه، هو تجلُّ أصلي للحياة. معنى ذلك: قبل أن يصبح منظومة مذهبية، ينبغي أن يُفهم الدين على أنه مسار الحياة يستوجب متابعتة في أرقى أيامه وفي أشقاها. فمن البليغ أن تكون محاضرات في فلسفة الدين لدى هايدغر في العشرينيات من القرن العشرين، التي ترجمتها إلى الفرنسية، تحمل عنوان: «فينومينولوجيا الحياة الدينية». الدين هو دين كائن موجود، الذي على غرار الكائنات الأخرى، يشارك في ما سماه كانط «اللعبة الكبيرة للحياة». الوجود، كما يذكرنا به ياسبرز، ليس بدهياً؛ ولهذا السبب لا تساعدنا الفلسفة في التوجه نحو العالم (Weltorientierung) فحسب، لأن هذا يتطلب حواراً مستمراً مع العلم، ولكن تساهم أيضاً في الإسفار عن الوجود (Existenzerhellung)¹³، دون نسيان نشاط «الميرمينوطيقا»

في مركز دراساته المعمّقة حول الفينومينولوجيا. من أهم أعماله: أساس التجلي

(1963)، الفلسفة وفينومينولوجيا الجسد (1965)؛ أنا الحقيقة: من أجل فلسفة في

المسيحية (1996)، التجسيد: فلسفة الجسد (2000). ومن بين الأعمال المنشورة بعد

وفاته: فينومينولوجيا الحياة: الجزء الأول: في الفينومينولوجيا (2003)؛ الجزء الثاني:

في الذاتية (2003)؛ الجزء الثالث: في الفن والسياسي (2003)؛ الجزء الرابع: حول

الأخلاق والدين (2004).

Miche Henry, L'essence de la manifestation, Paris, PUF, 1963 ;

Philosophie et phénoménologie du corps, Paris, PUF, 1965 ; C'est

moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, Paris, Seuil,

1996 ; Phénoménologie de la vie, t.1 : De la phénoménologie

(Paris, PUF, 2003) ; t.2 : De la subjectivité (Paris, PUF, 2003) ; t.3 :

De l'art et du politique (Paris, PUF, 2003) ; t.4 : Sur l'éthique et la

religion (Paris, PUF, 2004).

12- جون نابير 1881-1960 (Jean Nabert) فيلسوف معاصر، من بين المنتهين إلى

التيار التفكيري أو التأملية. أهم مؤلفاته التي أثرت بشكل حاسم على بول ريكور وعلى

فلسفة الدين عموماً: الرغبة في الإله (مجموعة نصوص منشورة بعد وفاته).

Jean Nabert, Le désir de Dieu, préface de Paul Ricoeur, Paris,

Aubier, 1966, rééd. augmentée, Paris, Cerf, 1996.

13- جاءت عبارة غرايش بهذه الصيغة: élucidation de l'existence. أستعمل

هنا «الإسفار» كمترادف لكلمة: كشف، تبيان، إيضاح، شرح، إنارة، إلخ. أستعمل

في الحقيقة كلمة وظّفها ابن عربي في رسالته «الإسفار عن نتائج الأسفار» (رسائل ابن

عربي، تقديم محمود محمود غراب، دار صادر، بيروت، 1997)، وكنت في تحضير

لدبلوم الدراسات المعمّقة في الجامعة الفرنسية قد دونت رسالة تحت عنوان: «السفر

الوجودي عند ابن عربي». يتطابق هذا وفكرة الكشف عن الوجود عند ياسبرز، مثلما

السفر الوجودي يقتضي تقنية كشفية/ تأويلية يمكن نعتها بكلمة الإسفار.

14- هنري دوميري 1920-2012 (Henry Duméry) أكاديمي ومفكر فرنسي،

عمل أستاذاً في جامعة باريس العاشرة، نانتر (Nanterre). اشتغل على أعمال

الفيلسوف الفرنسي المتخصص في الأبعاد الفلسفية للدين موريس بلونديل

1861-1949 (Maurice Blondel). من أشهر أعمال دوميري: بلونديل والدين

(1954)، فلسفة الدين (1957) في جزأين، مشكلة الإله في فلسفة الدين (1957)،

الفينومينولوجيا والدين (1962).

Henry Duméry, Blondel et la religion, Paris, PUF, 1954 ; Philo-

sophie de la religion, 2 vol., Paris, PUF, 1957 ; Le problème de Dieu

en philosophie de la religion, Paris, Desclée, 1957 ; Phénoménolo-

gie et religion, Paris, PUF, 1962.

15- حرفياً: الدونجوانية الثقافية. الدونجوانية (donjuanisme)، نسبة إلى شخصية

دون جوان (Don Juan)، هي السلوك المرضي في إغواء الآخر وافتتانه.

16- Jacques Derrida, Foi et savoir, Paris, Seuil, 2001

كلّ كتاب هو بمثابة «قارورة مرمية في البحر» لا يعرف المؤلف في أي ساحل سوف تستقر، وأي نوع من القراء سيفتحها ويقرأ الرسالة التي بداخلها. إنّي سعيد جداً بأن تكون الترجمان الإسبانية والعربية لكتابي هما في طريقهما نحو الإتمام، وإنّي فضولي جداً - وأيضاً قلق نوعاً ما - لمعرفة طبيعة التلقي لدى القراء في هاتين اللغتين.

* إنّ المجال المفضّل لديك هو القراءة المتأنيّة والمتبحّرة في مارتن هايدغر الذي خصّصت له رسالة في الدكتوراه. ما إسهام فلسفة هايدغر في فهم البُعد الديني؟ وما علاقته بالدين؟

إذا أردنا فهم مساهمة هايدغر في فينومينولوجيا الدين، فإنّ محاضراته في بداية العشرينيات من القرن العشرين، المجموعة تحت عنوان «فينومينولوجيا الحياة الدينية»، هي ذات أهمية حاسمة. حتى وإن كان الأمر يتعلق بورشة مبكرة تحلّى عنها هايدغر بسرعة، فإنه حدّد زماناً فاصلاً (terminus a quo) يتيح لنا، كما بيّنتُ ذلك في كتابي «شجرة الحياة وشجرة المعرفة»، وصف النشأة المعقّدة لـ «الوجود والزمان» (Sein und Zeit)، حيث قدّمتُ شرحاً كاملاً في كتابي «الأنطولوجيا والزمانية» المرشّح هو الآخر لترجمة عربية. معرفة أين تكمن مساهمة هايدغر في تهيئة فينومينولوجيا تأويلية للدين، هي مسألة شائكة جعلت موقفه تجاه الدين، وعلى الخصوص الدين المسيحي، يتطور على امتداد مساره الفكري. تصبح المسألة أكثر تعقيداً إذا ما انتبهنا، كما بيّنتُ في آخر فصل من كتابي «من اللا-آخر إلى الآخر كله»، إلى الطريقة التي يعيد فيها هايدغر ضبط وإزاحة المشكلة الفلسفية للإله.

في كتابه «مساهمات في الفلسفة» (Beiträge zur Philosophie)، يُدرج الصورة المألوفة لعبارة «الإله الأخير»، حيث يبيّن أنه «الأخر راديكالياً بالمقارنة مع كلّ الذين وُجدوا حتى الآن، خصوصاً الإله المسيحي». هذا «اللاهوت الأخروي» (théo-eschatologie) ما بعد الميتافيزيقي مدهش إلى درجة أنّه انطلقاً من منعطف 1936-1938، ادّعى هايدغر أنّه خرج من الميتافيزيقا المتماهية مع «الأنطو-لاهوت» (onto-théologie) وتمثل الإله كعلة أولى، علة لذاته (Dieu causa sui). أوصل التساؤل حول مداخل المسألة ومخارجها لهذا «البدء الآخر

الكلمتان القطبين الأساسيين للإضمار الهيرمينوطيقي¹⁷ الذي ينبغي للفيلسوف أن يعمّره بمضامين. علاوة على ذلك، كلّ قطب من هذين القطبين هو بوجه ما «مزدوج العمق». يتغيّر «الدين» في المعنى تبعاً للتعريف مع شيشرون¹⁸ بوصفه إتقان مجموعة من التعاليم الطقوسية، أو مع أغسطس¹⁹ وكتانتوس²⁰ بوصفه حدّة الصلة بين المؤمن والإله. أمّا بالنسبة «للمقدّس»، فهو يتبدّى بشكل مختلف في التصدّر «الأنطولوجي» لدى هايدغر، أو في التصدّر «الأخلاقي» عند لفيناس الذي يدخل في صراع مع المقتضى الأخلاقي. كان دريدا على حق عندما أثار انتباهنا إلى أهمية هذه الفروقات المفهومية، كما أنّه يدعونا إلى مساءلة ما يسميه ظاهرة «العولمة اللاتينية» (mondialatinisation)، بمعنى أنّ الجميع يبدو متفقاً، لأسباب مفيدة أو سيئة، في استعمال المصطلح اللاتيني الذي استحدثه شيشرون في توصيف الظواهر الدينية.

17- الإضمار أو الحذف (ellipse) في البلاغة هو إسقاط كلمة أو أكثر يكتشفها القارئ في السياق. مثلاً: «أكل زيد التفاح وعمرو البرتقال». يفهم القارئ من الشق الثاني من الجملة أنّ عمراً أكل البرتقال رغم إسقاط الفعل «أكل». الغرض من الإضمار هو خلق الاختصار، ويمكن للقارئ ملأ الفراغ من خلال استيعابه للمقاطع المخصوصة. ينقل غرايش الإضمار اللغوي نحو الهيرمينوطيقا لتبيان الطريقة التي يعتمدها الفيلسوف الفجوات الكائنة بين مدلول «الديني» ومدلول «المقدّس» مع احترام الحدود الدلالية والإبستمولوجية، حتى لا يخلط بين هذا وذاك.

18- شيشرون 43-106 ق.م (Cicéron ou Marcus Tullius Cicero)، خطيب ومفكر روماني. أحد أشهر المرجعيات الفكرية اللاتينية في البلاغة والسياسة والحق والدين. صاحب مؤلفات عديدة وحاسمة في تطور الفكر اللاتيني والمسيحي. من أشهر أعماله في المجال الديني: في طبيعة الألهة (De Natura Deorum) في عدة أجزاء. يحدد في مؤلفه الدين على أنه مراقبة الشعائر (الممارسة) بناءً على الجذر relege-re من الكلمة اللاتينية religio.

19- أغسطس 430-354 م (Augustin ou Aurelius Augustinus) كاتب ورجل دين مسيحي، من تاغاست (سوق اهراس حالياً، الجزائر)، قس هيبونة (عناية حالياً). من أشهر أعماله: مدينة الله ضد الوثنيين (De Civitate Dei contra paganos)، اعترافات (Confessiones)، في التثليث (De trinitate).

20- لكتانتوس 325-250 م (Lactance ou Lanctantius ou Lucius Caecilius Firmianus) خطيب ومفكر مسيحي، اشتهر بتدوين رسائل في البلاغة والنحو والفلسفة. من أشهر أعماله: المؤسسات الإلهية (Divinae Institutiones) الذي يحدد فيه الدين كصلة أو رابطة بين الإنسان والإله، بناءً على الجذر religare من الكلمة اللاتينية religio.

بصفتي مترجماً واعياً للتمييز الهام الذي أقامه شلايرماخر، في مؤلّف شهير، بين الترجمة التقنية (Dolmetschung) والترجمة الفكرية (Übersetzung). ثمة العديد من الملتقيات أجريت والكثير من المجالس التابعة للبرلمان الأوروبي أقيمت، وكانت تتطلب خدمات المترجمين المحترفين. لكن، أساءل أحياناً إذا كان هؤلاء المترجمون على علم بفكرة «محنة الأجنبي»²⁴ (أنطون برمان) التي تقتضيها ترجمة النصوص الأدبية والفلسفية. إنّ الفكرة التي أشكلها حول أوروبا لا تنفصل عن هذه التجربة. أوروبا التي أنتهي إليها هي أوروبا الترجمات والمترجمين بأنّ معنى لهاتين الكلمتين. انتصار الأحادية اللغوية (monolinguisme) الذي يحاول بعضهم فرضه علينا اليوم لعدة أسباب خاطئة، مالية بالدرجة الأولى، تُفقد أوروبا روحها. أنخرط كليةً في أطروحة باربارا كاسان التي تفتتح بها الموسوعة الرائعة «المعجم الأوروبي للفلسفات»²⁵، الذي هو أداة عمل لا غنى عنها للجيل الجديد من المفكرين.

لا ننسى أيضاً ذنّ الفلسفة الغربية تجاه الشرح العرب لأرسطو من بين الفلاسفة والمترجمين. لقد نهنا هيغل: فقط في العسق تأخذ بومة مينيرفا طيراتها. معنى ذلك أنّ الفلاسفة يتكهنون المستقبل برداءة. بدلاً من أن نقيّد أنفسنا بالجمود والتشجّع الذي أوردته في سؤالك، بأنّ تثبّت بوم مينيرفا في أرضية الطيران للثقافتين (الغربية والعربية الإسلامية)، من الأولى تشجيعها على الطيران الليلي مهما كان خطيراً، لأنّه فقط في الطيران يمكن لهذه البوم أن «تتجاوز»، أن «تعترف» إحداهما بالأخرى، بالنداء والتساؤل، بلا مواربة أو مجاملة أو تنازل.

* تسعى إلى إصدار كتاب ذي قيمة فلسفية هائلة له علاقة بعلاج النفس عنوانه: «العيش بالفلسف: تجربة فلسفية، تمارين روحية وعلاج النفس»، (مششورات هيرمان). بانحسار دور الروحي وتضخّم الديني (في بعض أوجهه الصراعية والتدميرية)، هل مداواة النفس، أو طب النفس، هو أمر ضروري وعاجل اليوم؟ كيف يمكن القيام بذلك ووفق أية وصفة؟

24. Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique, Paris, Gallimard, 1984.

25. Barbara Cassan (éd.), Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.

للفكر»، دون نسيان الاستفزاز الناتج عن «الدفاتر السوداء»²¹، حيث نُشرت الأجزاء الأولى منها، ويتجلى مجالي المفضّل في هايدغر سنوات 1928-1932 عندما وضع الأسس المبدئية لما سمّاه في تلك الفترة «ميتافيزيقا الدازاين». إذا أردنا ألا ننضم إلى معسكر أولئك الذين يعتبرون أننا ولجنا في زمان «ما بعد الميتافيزيقا»، علينا إعادة استئناف مشروع «ميتافيزيقا» الدازاين، كما أحاول فعله في كتاب سيحمل عنوان «وظيفة الميتا، البنية التحتية الوجودية للميتافيزيقا»²².

* لقد كتبت في «الدلالات المتعددة للتجربة وفكرة الحقيقة»²³ ما يلي: «لا يمكننا، بطبيعة الحال، أن نُسند لفعل التفلسف قيماً «علاجية» فقط عندما نعرّف بتجربة فريدة. على العموم، يمكن أن نتساءل إذا كان هذا الفهم «الروحي» و«العلاجي» للتفلسف يوفّر فرصاً مثلى للحوار بين الثقافات والأديان من ذلك الذي يرى فيه مجال التكوين المفهومي والمذهبي». كيف يمكن لهذا الحوار أن يحصل في ظلّ قطيعة ملموسة بين ضفتي البحر المتوسط (أوروبا الغربية والدول العربية الإسلامية) مبنية على التشجّع والارتياح المتبادل؟ ما الأدوات الممكنة في ذلك؟ هل يمكن للترجمة مثلاً أن تظطلع بهذه الأخلاقية في الحوار؟

السؤال الواسع الذي تطرحه يجوب كتابي في رمّته: «العيش بالفلسف»، وهو الآن تحت الطبع، وسأتحديث عنه بعد قليل. إنّ الفكرة التي شكّلتها حول الميرمينوطيقا لا تنفصل عن تجربتي

21- الدفاتر السوداء (Cahiers noirs) هي مجموعة من الكتابات لهايدغر حول

الفترة النازية التي عاشها وبنوي ناشر ألماني نشرها وتوزيعها، لأنها تؤكد، حسب نظره، الانتفاء الذي لا لبس فيه لهايدغر إلى معاداة السامية (antisémitisme). أثار نشر هذه الكتابات ضجة إعلامية كبيرة، وهبت أقلام للدفاع عن الفيلسوف الألماني في كون بعض الفقرات الموحية بكره اليهود ينبغي وضعها في سياقها، فيما حمل البعض الآخر هايدغر التبعات الأخلاقية التي لا تليق بمفكر من طرازه. في انتظار صدور «الدفاتر السوداء» وترجمتها إلى الفرنسية، تبقى ساحة السجل على أشدها بين أتباع هايدغر والمتخصصين في فلسفته.

22. Jean Greisch, La fonction méta. L'infrastructure existentielle de la métaphysique (à paraître).

23. Jean-Greisch, « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité », Recherches de science religieuse, 2003/4, tome 91, p. 593

المدارس الكبرى في الفلسفة الهلنستية (الأبيقورية، الرواقية، الشكية) التي استحضرت التماثل مع العلاج. بقراءة بوثيوس²⁹، وكيركيغارد، ونيتشه، وفتغنشتاين وفرانتس روزنتسفايغ³⁰، أردتُ تبيان راهن تصوّر معين للفلسفة، لا يمكن تجاوزه، الذي بدلاً من أن يكون نسقاً مذهبياً، يعكس الخيار الوجودي لأسلوب معين في الحياة.

* عندما تستحضر الدلالات المتعددة للتجربة والإمكانية الاشتقاقية في التوتّر بين ما يمكن التحكم فيه (le maîtrisable) والمحتمل (le probable)، ألا تشير إلى الحكمة الرواقية بين ما يتوقف علينا فعله (المتحكم فيه) وبين ما يفلت من إرادتنا (يمكن أن يكون: المصادفة، المصير، الحظ...)، باختصار الحدث؟

يقول غادامير في «الحقيقة والمنهج»: إن مفهوم التجربة هو من بين المفاهيم الأقل تبياناً واستجلاءً. حاولتُ إعادة وصف ما قبل التاريخ الطويل لهذا المفهوم لتفادي حصره في المعنى الذي يتلقاه في العلوم المسماة «التجريبية» (expérimentales) واستعماله من طرف الأشكال المتعددة من التجريبية (empirisme).

29- بوثيوس 480-524 (Boèce ou Anicius Manlius Severinus Boethius)

فيلسوف ورجل سياسي روماني، كان له اهتمام بما سُمي منذ الرواقية والأفلاطونية المحدثة بطب النفوس، كما يشهد على ذلك مؤلفه: «عزاء الفلسفة» (De consolati- one philosophiae)، وهو كتاب في شكل حوار يتراوح بين الشعري والنثري دونه في السجن ويحكي فيه كيفية التي تخلّصه فيها الفلسفة من كربه وهمه. مباحث الحوار متنوعة حول الإله والمصير والنفس والألم والسعادة والفضيلة والخير والشر والعدل. كان لهذا الكتاب وقع كبير على العديد من مفكري العصر الوسيط والنهضة الأوروبية. 30- فرانتس روزنتسفايغ 1886-1929، فيلسوف وثيولوجي من أصل يهودي، تأثر بالعديد من المفكرين أمثال هرمان كوهن (Hermann Cohen) ومارتن بوبر (Martin Buber) واشتغل على المثالية الألمانية، خصوصاً فلسفة هيغل وشيلينغ. تميزت فلسفته بتفكير أنطولوجي ورمزي في نجمة داود التي خصها بأهم مؤلف في هذا المضمار: «فداء النجمة».

Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Kaufmann, Frankfurt am Main, 1921, tr. fr. L'étoile de la rédemption, tr. Alexandre Der- czansk, Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2003, coll. « La couleur des idées ».

هذا الكتاب هو صدى للأسئلة التي رأيناها قبل قليل: «العيش بالفلسف بإخضاع الأنا والآخر إلى الامتحان»: بهذه الكلمات، قام سقراط بتحديد دوره الفلسفي أمام محكمة أثينا التي قضت بالحكم عليه بالإعدام. يبدو لي مهمّاً التفكير اليوم، بنمط جديد، في دلالة ورهانات هذه العبارة السقراطية. يدفعنا هذا التفكير إلى مواجهة ثلاثة أسئلة جوهرية وحاسمة، كما حاولتُ تبيان ذلك في كتابي الجديد: 1. سؤال القاعدة التجريبية للفلسفة؛ 2. التمارين التي تتيح وضع هذه التجربة الفلسفية على قدم وساق؛ 3. وفي نهاية المطاف، نوع «الخلاص» الذي يمكن أن توفره لنا. لستُ وحيداً في هذا الصدد، بل على العكس من ذلك، أغامر في ميدان مهّد له العديد من المؤلفين الجادّين أمثال مارتا نوسبوم (Martha Nussbaum)، بير هادو (Pierre Hadot)، مارسيل كونش (Marcel Conche) وأندري جون فولك (André-Jean Voelke)، دون أن أنسى ميشال فوكو الذي وضع في محاضراته الأخيرة في الكوليج دو فرانس القواعد الأساسية لـ «هيرمينوطيقا الذات»²⁶، المتركزة حول المبحث السقراطي في «الانهمام بالذات» (soui de soi)، في فترة كان بول ريكور يضع فيها الخطوط العريضة في «هيرمينوطيقا الذات» التي ستجد تعبيرها الأوفى في كتابه «الذات عينها كآخر»²⁷.

إعجابي ببحوث هؤلاء الكُتّاب حثني على تمديد التحقيق إلى ما وراء الإطار العام للفلسفة العريضة، وذلك بتقدير خصوبة تصوّر معين للفلسفة يرى فيها أسلوباً في الحياة، وربما أيضاً حدودها، وليس مجرد نظر عقلي، دون أن يكون ضرورياً أن نضع منافسة بينها. يستعيد كتابي دروساً قدّمتها في باريس، في بوسطن وفي فيلانوف بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 2012، وفي جامعة هومبولت ببرلين. تقدّم هذه الدروس خطوطاً عريضة في «مسار الاعتراف»²⁸ التاريخي الذي لا يتوقف عند

26- Michel Foucault, Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001, coll. « Hautes études ».

27- Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

28- يستعيد غرايش عنواناً مهمّاً لدى بول ريكور مسارات الاعتراف (2004) ليجعل منه جُملة إرشادية في الحديث عن دينه لكُتّاب وفلاسفة اعتنوا بالطابع التجريبي للفلسفة، بوصفها خبرة أو ممارسة متجذرة في الحياة.

بالفعل، الحدث هو مفهوم مركزي عند العديد من الفلاسفة المعاصرين الذين يقدمون له قراءات متنوّعة ومتمايزة. يكفي أن نستحضر بعض الأسماء على غرار ألفرد نورث وايتهد (Whitehead Alfred North)، مارتن هايدغر، ألان باديو (Alain Badiou)، والقريب منا جون لوك ماريون وكلود رومانو، لكي ندرك هذه الأهمية القصوى التي نوليها للحدث. من بين كل الكُتاب الذين أوردتُ أسماءهم، أشعر أنني أقرب إلى «الميرمينوطيقا الحديثة» التي سطرها كلود رومانو في كتابيه «الحدث والعالم» و«الحدث والزمن». في دراسة حديثة، تساءلتُ بأيّ معنى يمكن لعبارة كانط الشهيرة «الرمز يحث على التفكير»، التي كانت خيط أريان الذي سار وفقه ريكور في «رمزية الشر»، أن تتحول إلى الحدث. يتبدى الحدث في ظرف مغاير، إذا كان مرتبطاً بالتمييز بين العرضي والجوهري، بين المحتمل والضروري، بين البنية والزمن، بين الواقعة والحدث.... إلخ. قبل أن نطرح سؤال معرفة إذا كان هنالك «أنطولوجيا في الأحداث»، سؤال قدّم له وايتهد وهايدغر وباديو أجوبة متباينة، يبدو لي من الأجدى أن نهتم مع ماريون ورومانو بالمظهرية (phénoménalité) الخاصة بالأحداث.

لا تأتي الأحداث في العالم البارمينيدي³² حيث كلّ شيء «ثابت الأواصر». تأتي في عالم تتبع فيه الأشياء مسارها، أو تبعاً للقول الشعبي المأثور: «كلّ شيء يسير على ما يرام» (tout baigne). إنّ التغيير الحدّثي يمكنه أن يأخذ مظهر واقعة جديدة تعدّل المعطيات، حتى ولو لم يدرك أي شخص ذلك. لكن الحدث، بالمعنى القوي للكلمة، يوجد ما لا يوجد بعد. إنّ أحد الخيوط الحمراء التي تربط بين المقاربات الفينومينولوجية والميرمينوطيقية والأنطولوجية للحدث هي قوته في المناذرة: «في ما وراء صحراء النقد، نريد أن نكون مدعاة للنداء»، كما أعلن ريكور في نهاية «رمزية الشر». بالنسبة لفيلسوف يريد «التفكير انطلاقاً من الحدث»، فإنّ التهديد القاتل لا ينبثق من «صحراء النقد»، ولكن من الشك الذي وضعه شكسبير على لسان ماكبيث

32- نسبة إلى بارمينيدس (Parménide)، الفيلسوف السابق على سقراط الذي تحدث عن الوجود (être) وعن العدم (non-être) في مجموعة من قصائده الشعرية. من بين أعماله التي وصلت إلينا: «في الطبيعة».

توفر لنا الفينومينولوجيا التأويلية في هذا الخصوص عُلبة من الأدوات الضرورية، كما تشهد على ذلك «الميرمينوطيقا الحديثة» (événementiale herméneutique) عند كلود رومانو³¹. لهذا، لا ينبغي المبالغة في تقدير التمييز الرواقي بين الأشياء التي تخضع إلى إرادتنا والأشياء التي تفلت من إرادتنا. ينبغي، على العكس، الدفع بالتساؤل إلى أبعد مدى بمعرفة كيف يمكن الإقرار بالحكمة (Phégémonikon)، أي النفس العاقلة التي تدبّر أفعالنا كلها [حسب الفلسفة الرواقية]. للتعبير عن ذلك في صورة بسيطة: السؤال الحاسم عند الرواقي هو معرفة إذا كان ثمة قائد على متن الطائرة، أو لتفادي المغالطة التاريخية (anachronisme): إذا كان ثمة قبطان على متن السفينة. هل هذا السؤال هو مهم وحاسم بالنسبة إلينا؟ ألا نتساءل بدورنا ما هو المصير الذي نعدّه لما لا يمكننا التحكم فيه؟ تمهد هذه الأسئلة أحد الكتب قيد الطبع الآن عنوانه: «الميرمينوطيقا بوصفها حكمة في الارتباب».

* لقد كان الحدث في صُلب الفلسفات المعاصرة (هايدغر، دريدا، دولوز...) ما الشيء الذي يُثير في الحدث؟ لماذا يُقارن بالنشأة القصوى؟ هل بمقتضى ميلاد أصلي (اليسوع مثلاً) أو معجزة غامضة؟ باختصار، لماذا الحدث هو في عداد ما يتعدّر تعريفه؟

31- كلود رومانو، ولد سنة 1967، فيلسوف فرنسي معاصر وأستاذ الفلسفة في جامعة باريس السوربون. مجال اهتمامه هو الفينومينولوجيا، وركز جهوده على دراسة الحدث (événement) بوصفه الحاصل أو الطارئ (l'advenant) حسب تعيّنات وفر لها دراسات عميقة بالاعتداع على قراءة نقدية لـ«الوجود والزمان» لهايدغر. من أهم أعماله: الحدث والعالم (1998)، الحدث والزمن (1999)، يوجد: محاولات في الفينومينولوجيا (2003)، في صُلب العقل: الفينومينولوجيا (2010)، المغامرة الزمنية: ثلاث محاولات في تقديم الميرمينوطيقا الحديثة (2010).

Claude Romano, L'événement et la monde, Paris, PUF, 1998, coll. «Epiméthée»; L'événement et le temps, Paris, PUF, 1999, coll. «Epiméthée»; Il y a : essais de phénoménologie, Paris, PUF, 2003, coll. «Epiméthée»; Au cœur de la raison, la phénoménologie, Paris, Gallimard, 2010, coll. «Folio/Essais»; L'aventure temporelle : trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale, Paris, PUF, 2010, coll. «Quadriges».

* في كتابك: «شجرة الحياة وشجرة المعرفة، الجذور الفينومينولوجية للهيرمينوطيقا الهايدغرية» (منشورات سيرف، 2000)، تقوم باستنطاق أهمّ الفلاسفة المعاصرين (هايدغر، دريدا، غادامير...) والتيارات التي ينخرطون فيها (الفينومينولوجيا، التفكيكية، الهيرمينوطيقا...). هل كان هذا الحوار بين الأشخاص وتجارب الفكر، عبر كتابك وبقلبك، سهلاً في إدارته والكشف عن رهاناته؟

أقل ما نقوله: إنّ هذا «الحوار العرّضي» (التلاسي، الثقافي، التدايني وحتى «التفلسفي»³⁵)، لأنّ الفلاسفة لهم مشكلة في دوزنة الآتهم الموسيقية) لم يكن سهلاً. أطبق عليه بلا تردد عبارة أنطون برمان يستعملها في حديثه عن مشكلة الترجمة: في كلّ الحالات وعلى جميع المستويات، يفترض «محنة الأجنبي». على الخلاف من أطروحة المحلل النفسي جون لابلانث³⁶ الذي يعتقد أنّ الهيرمينوطيقا تنهّرب من هذه المحنة في الأجنبي، أرى من جهتي أنّه لا مجال لأن نجعل متنافسين المؤول والمترجم، العكس هو الحالة المناسبة؛ من جانب ومن آخر، محنة الغيرية (altérité) هي نفسها. دفعتمني دراسة رائعة لجون بيير فرنان³⁷ حول التكامل

35- التلاسي (interlinguistique)، الثقافي (interculturel)، التدايني (inter-religieux)، التفلسفي (interphilosophique)، مبنية كلها على وزن التفاعل كاقتراب نسبي من البادئة الفرنسية: inter-

36- جون لابلانث، 1924-2012، فيلسوف ومحلل نفسي فرنسي، عمل أستاذاً في علم النفس في جامعة السوربون بباريس. دخل في نقاش حاد مع جاك لاكان حول طريقة تأويل كتابات فرويد. اشتهر خصوصاً بشهره لمعجم في التحليل النفسي. من أشهر مؤلفاته: معجم التحليل النفسي (1967)، الحياة والموت في التحليل النفسي (1970)، تأسيسات جديدة في التحليل النفسي (1987)، ترجمة فرويد (1989)، بين الافتتان والإلهام: الإنسان (1999).

Jean Laplanche, Vocabulaire de la psychanalyse (avec Jean-Bertrand Pontalis), Paris, PUF, 1967 ; Vie et mort en psychanalyse, Paris, Flammarion, 1970 ; Nouveaux fondements pour la psychanalyse, Paris, PUF, 1987 ; Traduire Freud, Paris, PUF, 1989 (avec A. Bourguignon, P. Cotet, F. Robert) ; Entre séduction et inspiration : l'homme, Paris, PUF, 1999.

37- جون بيير فرنان 1914-2007، أشهر مؤرخ فرنسي متخصص في الفكر اليوناني، وعلى وجه الخصوص الفكر الأسطوري. عمل أستاذاً في المدرسة العملية للدراسات

(Macbeth)³³ عندما يطلع على خبر وفاة زوجته، بينما تتحول غابة بيرنام (Birnam)، وهي رمز الثبات إن كان هنالك ثبات ما، إلى خشب متموّج، أي إلى «حدث» تبدو معه الحياة البشرية، الفردية أو الجماعية، مجرد ظل زائل، أو حكاية يتلوها معنوه بشكل صاحب وولع، والتي لا تعني في نهاية المطاف أي شيء.

يمكن أن نتصوّر إزاء هذا التحدي معادلاً «حديثاً» للرغبة في تلقي النداء من جديد: «لقد بقي لي القليل من التطير اللاعقلاني»، يكتب الروائي التشيكي ميلان كونديرا (Milan Kundera)، وكأنه قناعة عجيبة بأنّ كلّ حدث يطرأ عليّ يحتمل على معنى زائد، وأنّه يعني شيئاً ما؛ وعبر مغامرته الخاصة تتوجه إلينا الحياة بالكلام، تكشف بالتدرج عن سر تقدمه كلغز قابل للفك، وأنّ الأزمنة التي نحياها تشكل في الوقت نفسه أسطورة لحياتنا، وأنّ في حوزة هذه الأسطورة مفتاحاً لحقيقة السر. «هل هذا وهم؟»، يتساءل الروائي. ويجب عن ذلك: «هذا ممكن، بل ومحتمل، لكن لا يمكنني قمع هذه الحاجة في استجلاء مستمر لحياتي الشخصية». تفضي هذه الإجابة إلى التعريف «الهيرمينوطيقي» للإنسان كما صاغه تشارلز تايلر³⁴، تعريف أوافق عليه بدون تردد: الإنسان هو «حيوان ذاتي-التأويل» (self-interpreting animal)، كائن حي مكرّس لعمل لا ينضب في التأويل الذاتي.

33- «ماكبيث» هي تراجمها كتبها ويليم شكسبير سنة 1606 تستلهم من شخص ملك اسكتلندا وتصور وقائع الصراع على الحكم، ومن ورائه تجليات الشر في الإنسان.

34- تشارلز تايلر، فيلسوف كندي، عمل أستاذاً في جامعة منتريال. كانت مجمل بحوثه حول الفلسفة التحليلية والتأويل والحداثة والفلسفة العملية والأخلاقية. من أهم أعماله: الفلسفة والعلوم الإنسانية (1985)، مصادر الذات: التأسيس الحديث للهوية (1989)، أزمة في الحداثة (1991)، حرية المحدثين (1999)، العلمانية وحرية الضمير (2010).

Charles Taylor, Philosophy and Human Sciences, Cambridge University Press, 1985 ; Sources of the Self : The Making of the Modern Identity, Harvard University Press, 1989 ; La malaise de la modernité, Paris, Cerf, 1991 ; La liberté des modernes, Paris, PUF, 1999 ; La laïcité et la liberté de conscience, Montréal, Les éditions du Boréal, 2010.

* اتخذ بول ريكور مكانة هامة في كتاباتك المتنوعة، خصوصاً في الكتاب المخصّص له: «بول ريكور، منحى المعنى» (مشورت ميون، 2001). كيف ساهم ريكور في تكوينك الفلسفي من جهة، ودوره في تجذير الميرمينوطيقا في فرنسا من جهة أخرى؟

بدأت التردد على حلقات الدروس عند بول ريكور في بداية السبعينيات من القرن العشرين، وكنت وقتها أحضر شهادة الجدارة في الفلسفة. كانت سنوات رائعة وجدت تعبيرها لاحقاً في كتابه «الاستعارة الحية» وثلاثية «الزمن والسرد»³⁸. إنّ المباحث التي كنا نشتغل عليها في تلك الفترة لم تفارقني أبداً حتى وإنّ عمدتُ إلى التعمّق في الأساس الوجودي للوظيفة الاستعارية، وركّزتُ تأملاتي حول الوظيفة السردية على الثلاثية التي سهاها الفينومينولوجي الألماني فلهلم شاب³⁹ ظاهرة «التعرقل في الحكايات». عندما يقول هولدرلين⁴⁰ (Hölderlin) بشكل «شاعري» إنّ الإنسان يسكن هذه الأرض، معنى ذلك أنّ الاستعارة ليست تكلفاً بلاغياً أو شاعرياً، ولكن تعكس مظهراً

بين هيسيتيا وهرمس (Hestia et Hermès) في الفكر اليوناني العريق إلى وصف التجربة الميرمينوطيقية الأساسية بمنحها شكل إهليلج، حيث القطب الأول هو الألفة المطلقة (هيسيتيا) والآخر هو الغرابة المطلقة (هرمس). في الألفة، في «المنزل» المحوّل إلى قلعة محصّنة، لا وجود لمكان لاستقبال الأجنبي، في الغرابة، كل شيء ينفجر ويتشتت.

كما أشار شلايرماخر في خطابه الأكاديمي حول الميرمينوطيقا، لا تنفك عن الرواح والمجيء بين القطبين. لا يتعلق الأمر فقط بالفكرة التي نشكلها حول نشاط الفهم والتأويل، ولكن أيضاً بتصوّر معين للأخلاق. على غرار بول ريكور، كنتُ دائماً أعتبر أنّ الترجمة هي البراديعم الأساسي لكل فهم. يمكن أن نقول عن مهمة المترجم ما قاله هيرقليطس عن النهر الذي لا نستحم في مائه مرّتين، مع اختلاف طفيف وهو أنّه ليس فقط مياه اللغة التي لا تنفك عن التجدد، لكن المترجم أيضاً، يخرج منها، في كل مرة، متجدداً بشكل عميق.

العليا (EPHE)، ثم أستاذاً في الكوليج دو فرانس. من أهم أعماله: الأسطورة والفكر عند الإغريق: دراسات في السيكلوجيا التاريخية (1965)، الأسطورة والمجتمع في اليونان القديمة (1974)، الفرد، الموت، الحب: الذات والآخر في اليونان القديمة (1989)، الأسطورة والدين في اليونان القديمة (1990)، بين الأسطورة والسياسة (1996)، الكون، الآلهة، البشر: حكايات إغريقية حول الأصول (1999)؛ مع بيير فيدال ناكيه: اليونان العريقة، الجزء الأول: من الأسطورة إلى العقل (1990)، الجزء الثاني: المكان والزمان (1991)، الجزء الثالث: طقوس في المرور والاختراق (1992)؛ مع مارسيل ديتيان: جبل العقل: الميتيس عند الإغريق (1974).

Jean-Pierre Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique, Paris, Maspero, 1974, rééd., Paris, La Découverte, 2007 ; Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, Maspero, 1974 ; L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne, Paris, Gallimard, 1989 ; Mythe et religion en Grèce ancienne, Paris, Le Seuil, 1990 ; Entre mythe et politique, Paris, Le Seuil, 1996 ; L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines, Paris, Le Seuil, 1999 ; avec Pierre-Vidal Naquet, La Grèce ancienne, t.1 : Du mythe à la raison, Paris, Le Seuil, 1990, t.2 : L'espace et le temps, Le Seuil, 1991, t.3 : Rites de passage et transgression, Le Seuil, 1992 ; avec Marcel Detienne, Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974.

38-Paul Ricoeur, La métaphore vive, Paris, Le Seuil, 1975 ; Temps et récit, t.1 : L'intrigue et le récit historique, Paris, Le Seuil, 1983, t. 2 : La configuration dans le récit de fiction, 1984, t.3 : Le temps raconté, 1985.

39- فلهلم شاب (1884-1965)، فيلسوف ألماني متخصص في الفينومينولوجيا، درس عند فلهلم دلتاي وإدموند هسيرل. ساهم بأعماله في التفكير في الإدراك البشري ومسألة التاريخ والسرد، وأيضاً الحق والتشريع. من أعماله الشهيرة: العلم الجديد في الحق، الجزء الأول: العقد بوصفه عطاءً قبلياً (1930)؛ الجزء الثاني: القيمة، العمل، الملكية (1932)، متعرقلون في الحكايات: كينونة الإنسان والشيء (1953)، ترجمه جون غرايش إلى الفرنسية؛ فلسفة الحكايات (1959).

Wilhelm Schapp, Die neue Wissenschaft vom Recht (Rothschild, Berlin), Bd. 1 : Der Vertrag als Vorgegebenheit. 1930 ; Bd. 2 : Wert, Werk und Eigentum, 1932 ; In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch. Hamburg, Meiner 1953 ; Philosophie der Geschichten. Leer, Rautenberg 1959.

40- يوهان فريديش هولدرلين 1770-1843 (Johann Friedrich Hölderlin)، شاعر ألماني ومترجم روائع التراجيديا اليونانية، عقد علاقات مع رواد الرومانسية والمثالية الألمانية أمثال فيخته وشيلنغ وهيغل وغيرهم.

على رسالتي في الدكتوراه، إيمانويل لفيناس، ميشال هنري، جاك دريدا، دون نسيان القبيلة الواسعة من الفرنسيين المعاصرين المتخصصين في الفينومينولوجيا)، ريكور هو المحاور الأساسي، لأنه أعطى الوسام الشرفي الفلسفي لعبارة «الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية» التي أنخرط فيها أيضاً. عندما أتأمل في لقاءي هؤلاء الفلاسفة، أتذكر كلمة جيدة عند لورن فايوس (Laurent Fabius) عندما كان الوزير الأول تحت حكم الرئيس الفرنسي الأسبق فرانسوا ميتران (François Mitterand)، في جوابه على أسئلة الصحفيين الذين انشغلوا بالتقارب الكبير بينهما، قال: «هو، هو؛ وأنا، أنا». أقول الشيء نفسه بشأن الفلاسفة الذين أحس نفسي قريباً منهم، لكن بإتمام النكتة بعبارة عند مونتاني⁴⁴ يقول فيها عن صديقه لابويسيه⁴⁵: «لأنه كان هو، لأنني كنت أنا». هذه العبارة «لأن» هي التي تضع الفرق. فهو ينهنا إلى أن الفلسفة هي مؤسسة أصدقاء. ربما الطريقة التي يحيا بها الفلاسفة صداقاتهم، دون التنكر لاختلافاتهم أو استبعادها، تساعدنا بشكل متواضع على تدبير اختلافات أخرى: سياسية أو ثقافية أو دينية.

أساسياً من كينونتنا في العالم، يلخصه بول سيلان⁴¹، شاعر لا يتعد عن انشغالاتي الفلسفية: «كل شيء أقل / كل شيء أكثر / كل هذا يكون».

في ما يتعلق بالوظيفة السردية، يبدو لي مهتماً مقاومة إغراء «المثالية السردية» التي ترفض الميل نحو حالات - حدود تُخفق فيها الحبكة أو الدسيسة السردية (mise-en-intrigue narrative)، سواء لأنه لا شيء يمكن حكايته (يبقى مجرد ركام غير متجانس من الوقائع المتعددة والساخرة أو من الانطباعات العابرة)، أو لأن الذات التي لها القدرة على الاندراج في «الدسيسة» تضحي هزيلة (يمكنني أن أحكي أي شيء ما عدا ذاتي: إنها الرواية السردية على طريقة «أقدم مقنعاً»⁴²). في عملين حديثين («من نحن؟ دروب فينومينولوجية نحو الإنسان» و«الخطيئة والافتقار. الفلسفة الأثرولوجية لدى بول ريكور» [طالع البيبليوغرافيا])، يمكن إضافة مجموعة من الدراسات إليهما تحت عنوان «الهيرمينوطيقا بوصفها حكمة في الارتياح»، اهتمت بالمساهمة الأساسية لدى بول ريكور في الأثرولوجيا الفلسفية تحت الشكل المزدوج في أثرولوجيا الخطيئة وفينومينولوجيا الإنسان المقتدر.

كل هذا للقول إن من بين جميع الفلاسفة الذين كان لي الحظ في التعرف عليهم والالتقاء بهم (ستانسلاس بروتون⁴³، المشرف

الكينونة (1959)، الماهية والوجود (1962)، مشكلة الوجود الروحي في فلسفة نيكولا هرتمان (1962)، الكينونة، العالم، المخيال (1976)، الكتابة والوحي (1979)، الفلسفة والعرافان، الوجود والوجود الزائد (1996).

Stanislas Breton, La passion du Christ et les philosophies, Teramo, Eco, 1954 ; Conscience et intentionnalité, Paris-Lyon, Vitte, 1954 ; Approches phénoménologiques de l'idée d'être, Paris-Lyon, Vitte, 1959 ; Essence et existence, Paris, PUF, 1962 ; Le problème de l'être spirituel dans la philosophie de Nicolas Hartmann, Paris-Lyon, Vitte, 1962 ; Être, monde, imaginaire, Paris, Le Seuil, 1976 ; Écriture et révélation, 1979 ; Philosophie et mystique, existence et surexistence, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1993.

44- ميشال دو مونتاني 1533-1592 (Michel de Montaigne)، فيلسوف ورجل سياسي فرنسي، ينتمي إلى التيار الإنساني (Humanisme). من أشهر أعماله: محاولات (Essais) في عدة مجلدات.

45- إيتيان دو لابويسيه 1530-1563 (Etienne de La Boétie)، شاعر فرنسي من الإنسانية الأوروبية، كان معاصراً لمونتاني وصديقاً حميماً له.

41- بول سيلان 1920-1970 (Paul Celan)، شاعر فرنسي من أصل روماني،

كتب معظم أشعاره بالألمانية. كان له تأثير كبير على فلاسفة فرنسيين، من بينهم جاك دريدا. تدور أشعاره حول المصير الأساوي للإنسان في التاريخ (تركيزه على المحرقة اليهودية)، وكيف يتعق الإنسان من ضروريات التاريخ بالإمكانات الأنطولوجية للغة.

42- عبارة «أقدم مقنعاً» (Larvatus prodeo) استعمالها رونيه ديكارت في طريقته في نقد الفكر السكولائي الذي هيمن طيلة العصر الوسيط. كان يخشى من أن تحظر الكنيسة كتاباته، فاستعمل هذا الشعار كطريقة في نقد الفكر الوسيط بطريقتة مقنعة (masquée)، أي غير مباشرة، بالتلميح.

43- ستانسلاس بروتون 1912-2005، فيلسوف فرنسي معاصر ولاهوتي مسيحي، درّس في المعاهد الكاثوليكية في باريس وليون، وأحد ألمع المفكرين الذين أثروا في الجيل المتجه نحو دراسات تاريخية وأثرولوجية وفينومينولوجية في المسيحية أمثال ميشال دو سارتو وجون غرايش وبول ريكور. من أهم أعماله: ولع المسيح والفلسفات (1954)، الوعي والقصدية (1954)، مقاربات فينومينولوجية في فكرة

المجتمعات التائيمية

عبدالله إبراهيم*

في الحقوق والواجبات، فالأبوية تخشى أيّ تغيير في البنات الاجتماعية، وتعتبره فتنة ومعصية، وتحول دون ذلك؛ لأنها تراه مهدداً لموقعها ومخرباً لدورها، فلا يقبل تغيير العلاقات بين الأفراد، ولا بين المكونات الاجتماعية الكبرى. وفي العموم فثمة حدود دينية ومذهبية وعرقية وجنسية وقبلية وطبقية وفتوية تحول دون اندماج الأفراد فيما بينهم؛ فيتعدّر ظهور فكرة «المواطنة» التي هي تشكيل متنوع من الانتهات الداعمة للهوية الكبرى: الهوية الوطنية.

ولم تنجح «المجتمعات التائيمية» في التمييز بين الظاهرة الدينية من جانب، والشروح والتفسير والتأويلات التي دارت حولها من جانب آخر، فتوهّمت أنّ تلك الشروح والتفسير والتأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدسيّة عليها، وصارت تفكر بها وتتصرّف في ضوئها، فحالت بذلك دون ظهور مفهوم الحرية والمشاركة، فمفهوم الحرية ليس مشروطاً بالمسؤولية الهادفة إلى المشاركة، إنّما هو مقيد بالولاء والطاعة، وكلّ خروج على مبدأ الطاعة، مهما كان هدفه، يُعدّ اعوجاجاً يلزم تعديلاً بالقوة، لأنّه لا يهدف إلى الإصطلاح وإنما التخريب، والمرجعية المعيارية للحكم على قيمة الأشياء وأهميتها وجدواها مشتقة من تصوّرات محكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير لاهوتي ضيق للظاهرة الدينية بدلالاتها الأبوية.

ويُعدّ التسامح، في المجتمعات التائيمية، نزعة منكرة وطائرة، بل مستهجنة، فلا يُحتفى بالحوار ومبادلة الرأي، ومبدأ الحق شاحبٌ يكاد لا يعرفه أحد، ويُحشى منه كأنّه جناية تسبّب الهلاك، وتذهب بالجماعة في طريق لا تُحمد عقباه. ولذلك يسقط المجتمع في منطقة فراغ تصادم فيها الآراء والمواقف بدون ضوابط، فلا يتمّ هضمها، ولا تدخل النسيج العام للتداول الفكري، وتيمن التواريخ المدرسية، ولا تعتمد المناهج الحديثة الملمّة بالظواهر الفكرية والاجتماعية والدينية، وثمة عزل صارم بين المفاهيم

أقصد بـ«المجتمعات التائيمية» تلك المجتمعات التي يُؤثّم أفرادها حينها يقدّمون تصورات مغايرة لما هي عليه في حياتهم الدنيوية، فكلّ جديد بالنسبة لتلك المجتمعات هو نوع من الإثم غايته الانحراف بها عن الطريق القويم، لأنها أخذت بهويّة ثابتة، فلا تعترف بالتحوّل، ولا تقرّ بالتغيير، وقد لاذت بتفسير شبه مغلق للنصوص الدينية، وأمست بمرور الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيم الأخلاقية والروحية الكامنة في النصوص الدينية الأصلية.

والمجتمعات التائيمية هي المجموعات البشرية الخاضعة لسنق من القيم الساكنة، أو شبه الساكنة، والتي تستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، وتتحكّم بها روابط عشائرية أو مذهبية، ولم تفلح بعد في صوغ تصورات شاملة ومرنة عن نفسها وعن الآخر، فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تراه تمسكاً بالأصالة، وتعلّقاً بالهداية، وهي المجتمعات التي اعتصمت بذاتها، وراحت تعيد إنتاج نظمها الخاصة باعتبارها نوعاً من المقاومة الذاتية في عالم انزلق إلى حال من التغيير.

يتحقّق في «المجتمعات التائيمية» دورٌ خاصٌّ للأب، يبدأ من الأسرة، وينتهي بالأمة، مروراً بالقبيلة والدولة، فيرى كلّ ذلك امتداداً له، وقوة داعمة لنفوذ، وملكاً خالصاً من أملاكه، فهو عاهل أبوي يبسط هيئته على ما حوله، ولا يقبل المنافسة، ناهيك عن المشاركة، فهو صاحب الرشد، ومكمن الصلاح. لا أقصد بذلك الأب بوصفه كائناً إنسانياً يتولّى شأنًا عائلياً خصوصاً، إنّما أقصده باعتباره رمزاً للهيمنة والسطوة والتملّك، وبسبب ذلك لا تتوفر في تلك المجتمعات الشروط الأولية للشراكة التعاقدية

*مفكر وأكاديمي من العراق.

الجديدة وسياقاتها الثقافية، فالمجتمع التائيمي لا يقرّ بالتغيرات الكبرى في حياته، ويتمسك بأهداب مسلّمات متخيّلة تؤمّن له الركود والسكون؛ فيحرص على الأخذ بأسباب اليقين بصورة تكرارية ولانهائية، ولم يزل دون الرغبة العقلية في إثارة السؤال والشك بالمطلقات.

لا قيمة للمفاهيم الحيّة في المجتمعات التائيمية، وبخاصّة مفهومي الشراكة والتسامح، وبسبب ذلك تتزايد الخلاصات التعليمية للتواريخ في المدارس والجامعات والمكتبات، فيما يتكالب الوعاظ فيقدّمون وصفات جاهزة من وعود النجاة التي تعارض في جوهرها القيم الدينية كالعدالة والحق والصدق والعمل والواجب والمشاركة، فتتوهّم تلك المجتمعات أنّها، بوساطتهم، قد خطت نحو الحقيقة، وفازت بحسن العاقبة، فذلك منتهى ما تتطلّع إليه، لكنها في الواقع ارتكست في مستنقع لا سبيل للنجاة منه. ويعود كلّ ذلك إلى أنّ المجتمعات التائيمية مازالت رهينة حالة التباس معقدة، إذ وقعت في المنطقة السرابية التي تضخّم الوعود، وتنفخ في المطلقات، ولا تلتفت لأيّ صوت يدعو لإعمال الفكر، إذ لا تتوفر للتفكير الشروط المناسبة ليأخذ معناه، وليؤدي وظيفته، ويحقق العاملون في أداء أدوارهم حينما يطفون عائمين في مجال زاخر بعلاوات العداء ضد زحزحة المسلّمات الكبرى، فتضيع الجهود لأنّها لا تنخرط في فعالية التغيير المطلوبة.

لا يُسمح في المجتمعات التائيمية بالاختلاف، ولا بطرح السؤال الحقيقي عن واقع حال تلك المجتمعات ومستقبلها، وغير متاح لأحد القول بالشراكة، وفيها يتعذر التسامح، ولأنّه لا تسامح بدون اختلاف، فليس له دعم يؤيده، ويقوّي من أمره في مجتمعات غزتها العدوانية والبغي، ولم تتمثل بالإنصاف وقبول الاختلاف، وإلى ذلك فمن طبيعة التسامح أنّه ليس هبة يتفضّل بها طرف على الآخرين، إنّما هو حق تنتزعه المجتمعات بالتساوي حينما تنخرط بفعالية لقبول اختلافات متعددة المستويات والمعاني، وهو ثمرة مران طويل على قبول الحراك الدائم في العلاقات الاجتماعية، وقبول استئناف النظر الدائم بكل شيء، وعدم الارتواء في متاهة المطلقات، وكلّ هذا خارج تفكير المجتمعات التائيمية، فلا يلقى التسامح صدًى في أوساطها لأنّها لم تتعرف إليه، ويكاد يرتقي إلى درجة المحذور فيها، لأنّه دليل ضعف وارتخاء، إن لم يكن علامة خور وعجز.

في نقض نظرية هنتنغتون حول «صدام الحضارات»

فخري صالح*

بدلاً من أن يقوم بتوضيحها. وقد ركزت تلك الانتقادات على أنّ «رؤية» هنتنغتون للحضارات التي تتصارع فيما بينها كانت مجرد نبوءة مكتفية بذاتها. لكن بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 جرى امتداح المقالة ونُظر إليها بوصفها تمثل تحليلاً نُبؤياً للديناميات التي استخدمتها حملة «الحرب على الإرهاب».

وفي الحقيقة فإنّ نقد فؤاد عجمي للمقالة يبدو الأضعف في الكتاب. فهو يرى أنّ المقالة تعمل على تبسيط العلاقات والحدود بين الحضارات. إنّ هنتنغتون، حسب فؤاد عجمي، يُرينا بثقة عجيبة أين تبدأ حضارة وتنتهي أخرى. وهو يسخر من فكرة هنتنغتون التي تقول إنّ الحضارات ستحل محلّ الدول، لتتصارع فيما بينها. كما أنّه يتعرّض لنقد رؤية هنتنغتون لعودة الحضارات غير الغربية إلى أصولها وجذورها، ما يمكنها من التخلص من تأثير الحضارة الغربية، فتصبح الهند أكثر ارتباطاً وتواصلًا مع أصولها الهندية، كما تزدهر الأصولية الإسلامية في بلاد العرب والمسلمين. لكنّ عجمي يرى أنّ هنتنغتون مخطئ في نظريته إلى انسحاب تأثير الغرب وقدرة الدول والشعوب غير الغربية على العودة إلى ميراثها الحضاريّ الخاص. وسبب الخطأ الذي وقع فيه هنتنغتون هو أنّه قلّل من أهميّة الحداثة والعلمانيّة، فالهند لن تصبح هندية، بل ستحتفظ بميراثها العلمانيّ الحديث، وسوف تدافع الطبقة الوسطى عن هذا الميراث الحديث لكي تستطيع الهند أن تجد لها مكاناً بين الأمم في العالم المعاصر، لأنّ الاتجاه نحو «التعصّب الديني» سيكون طريقاً سالكةً نحو الدمار والخراب. أمّا فيما يتعلّق بصعود الأصوليّة الإسلاميّة فإنّ عجمي يعتقد أنّ ذلك لا يمثل عودة للأصول والموروث، بل رعباً وفزعاً وحيرةً وإحساساً بالذنب يتملّك الفقراء «أنصاف المتعلّمين» في العالم الإسلامي و«مشايخهم الذين تعلّموا في الغرب»، لأنّ «الآخر» الغربيّ قد وصل إلى عقر دارهم.

لا نعثر في تاريخ الصحافة المتخصصة في القرن العشرين على مقالة أثارت من ردود الفعل المؤيدة والمناهضة ما أثارتها مقالة المنظر والأكاديمي الأمريكي صمويل هنتنغتون (1927 - 2008) «صدام الحضارات» The Clash of Civilizations التي نشرتها مجلة فورين أفيرز الأميركية في أحد أعدادها عام 1993، وقام الكاتب فيما بعد بتطوير أطروحتها المركزية حول طبيعة العلاقة التي ستحكم الصراعات خلال القرن الحادي والعشرين، ونشرها في كتابه «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي» 1996، الذي يشدّد فيه على أنّ «صدام الحضارات يمثل التهديد الأكبر للسلم العالمي، والتوصّل إلى نظام عالمي يستند إلى الحضارات يوفر الوسيلة المثلى لمنع نشوب حرب عالمية».

وقد نشرت مجلة فورين أفيرز في شهر أيلول 2013، وفي مناسبة الذكرى العشرين لنشر المقالة الشهيرة، كتاباً بعنوان «صدام الحضارات» بعد عشرين عاماً: فيم أصابت مقالة صمويل ب. هنتنغتون «صدام الحضارات»؟ وكيف أخطأت؟ وكيف تبدو بعد عقدين من الزمن؟

تضمّن الكتاب المقالة الأصليّة، والردود والتعليقات، وكذلك النقاد التي استثارها المقالة، وكلمات الرثاء التي كتبها عددٌ من أصدقاء هنتنغتون وتلامذته، وعدد من المفكرين السياسيين الأميركيين بعد وفاته. وقد حرّر الكتاب غيديون روز Gideon Rose رئيس تحرير المجلة.

يرى محرّر الكتاب أنّ المقالة قد هُجمت وقت نشرها وانتقدت؛ لكون الإطار الثقافي الذي فسّرت من خلاله العلاقات السياسيّة الكونيّة يعمل على إضفاء الغموض على اتجاهات هذه العلاقات

* كاتب وناقد من الأردن.

حدوداً دموية»، في الوقت الذي يتسبب فيه الغرب بطريقة ممنهجة بزيادة سوء الأوضاع في العالم الإسلامي؟

يقول محبوباني: «إنّ ثمة جملتين أساسيتين في مقالة هنتنغتون، إذا وضعناهما جنباً إلى جنب فإنّهما ستجولان لنا طبيعة المشكلة؛ أولى هاتين الجملتين هي التي يقول فيها هنتنغتون: «في سياسة الحضارات لم تعد الشعوب والحكومات التي تنتمي للحضارات غير الغربية إلى الأبد موضوعاً للتاريخ بوصفها هدفاً للكولونيالية الغربية، بل إنّها صارت، مع الغرب، محرّكةً وصانعةً للتاريخ». أمّا الجملة الثانية فهي: «يستخدم الغرب في الواقع المؤسسات الدوليّة، والقوة العسكرية، والموارد الاقتصادية، ليدبر العالم بطرق تحافظ على سيطرته وهيمته على العالم، وتحافظ على مصالح الغرب، وتشجّع على نشر القيم السياسية والاقتصادية الغربية». يقول محبوباني إنّ «الجمع بين هاتين الجملتين يمثّل وصفاً تقود إلى الكارثة». ويضيف أنّ «هنتنغتون يفشل في الإجابة عن سؤال شديد الوضوح: إذا كانت هذه الحضارات موجودة طوال هذا الوقت، فلماذا أصبحت تمثّل تهديداً الآن؟ إنّ محاولة أمينة وصادقة للإجابة عن هذا السؤال تكشف عن خلل قاتل بدأ يظهر منذ فترة وجيزة في العقل الغربي: عدم القدرة على إدراك الحقيقة بأنّ الغرب بدأ يعاني من أعراض ضعف بنيوي في نظام قيمه ومؤسساته. ويفسّر هذا الخلل، بصورة جزئية، الاندفاع منذ مدة قصيرة إلى الاعتقاد بصحة الفرضية التي تقول بنهاية التاريخ بسبب انتصار النموذج الغربي». ومن الواضح، حسب محبوباني، أنّ هنتنغتون، مثله مثل غيره، لا يدرك هذه الحقائق.

تبدو ملاحظات كيشور محبوباني، التي يوردها في نقده لنظرية هنتنغتون حول صراع الحضارات، موجهةً إلى جذور الرؤية الغربية، الفلسفيّة والثقافيّة والأيدولوجية والحضاريّة، وكذلك على صعيد القوّة والعلاقات الجيو-استراتيجية، لموضع الغرب من العالم، أكثر من كونها مجرد تعليق جانبيّ على مقالة هنتنغتون الشهيرة. على الغرب أن يعيد قراءة رؤيته لنفسه وللعالم، وأن يتبيّن مواطن الخلل في ممارسته، لكي يعرف أنّ الحضارة الغربية هي جزءٌ من فسيفساء الحضارات العالميّة وليست الحضارة المنتصرة، التي انتهت بها وإليها التاريخ، ومن ثمّ يجوز لهذه الحضارة المنتصرة أن تفرض على الآخرين سيطرتها وقيمتها ومعاييرها ورؤيتها للعالم. ومن الواضح أنّ هنتنغتون، مثله مثل فرانسيس فوكوياما

يعيد عجمي تصوّر هنتنغتون للعلاقة بين الحضارات والشعوب والدول إلى رغبته في التبسيط، وعدم قدرته على فهم العلاقة المركّبة التي تتضمّن الانجذاب إلى الغرب والنفور منه في الوقت نفسه. وهو يرى أنّ «الحضارات لا تدير الدول ولا تتحكّم بها، بل إنّ الدول هي التي تدير الحضارات وتتحكّم بها».

ينطلق نقد عجمي لأطروحة هنتنغتون حول «صدام الحضارات» من رؤية استشرافية جديدة تعتقد جازمةً أنّ كلّ ما نراه من أعراض الصدام مع الحضارة الغربية نابعٌ من الإحساس بالرعب والفرع والبغض والحسد والغيظ الذي يتملّك الفقراء من أبناء وبنات الشعوب الشرقيّة تجاه الحضارة الغربية المتقدمة. إنه نقدٌ طالعٌ من نظريات المستشرق البريطاني - الأميركي برنارد لويس التي أوردها في مقالته الشهيرة «جذور الغضب الإسلامي»، التي استعار هنتنغتون منها عنوانَ مقالته، وفيها بعد عنوانَ كتابه، إن لم يكن الخطوط العريضة لرؤيته للعلاقات بين الحضارات الشرقيّة من جهة والغرب من جهة أخرى. فبرنارد لويس يعيد بواكر الصدام بين العالم الإسلامي والغرب إلى الإحساس بعقدة النقص تجاه الحضارة الغربية المتقدمة، وكذلك إلى الحقد والحسد تجاه من كانوا يقيمون في ظلال الحضارة العربية الإسلامية، وأصبحوا أكثر حداثةً وتقدماً وهيمنة على العالم. ومن الواضح أنّ عجمي لا يجيد كثيراً عن هذه الرؤية في عمق نقده لأطروحة هنتنغتون.

في مقابل هذه الرؤية الاستشرافية للعلاقة بين الغرب والحضارات الأدنى منه شأنًا، نعثر ضمن جوقه الأصوات التي تنتقد هنتنغتون على صوت من العالم الشرقي يشخص الأزمة من منظور مختلف. فكيشور محبوباني Kishore Mahbubani يرى أنّ الغرب يعيش لحظة خوف من المستقبل، ومن انعدام الثقة بأنّه لن يكون المسيطر في القرن الحادي العشرين، كما كان المسيطر طوال ثلاثة أو أربعة قرون سابقة. إنّ «يعيش عقلية حصار». انطلاقاً من هذه الخلفيّة يمكن أن نفهم مقالة هنتنغتون. ويشرح محبوباني أنّ «الأميركيين وقعوا، منذ هجمات 11 سبتمبر 2001، ضحايا الهوس والخوف الأوروبيين من الإسلام، بوصفه قوّةً ظلاميّةً سوداء تحلّق فوق الحضارة المسيحيّة الفاضلة». والغريب أنّ ذلك يحدث، بكلمات محبوباني، «في الوقت الذي يتم فيه تذكير المسلمين يومياً بضعفهم». فكيف يمكن لهنتنغتون أن يقول إنّ «للإسلام

رد من الردود لم يقدم نموذجاً بديلاً أو مقنعاً قادراً على تفسير طبيعة الصراعات الدوليّة التي بدأت تظهر في أماكن عديدة في العالم. وهو يقول إنّ جاك ديبلور رئيس الجماعة الأوروبية في التسعينيات يرى أنّ «صراعات المستقبل سوف تتسبب في إشعالها عناصر ثقافية لا الاقتصاد أو الأيديولوجية. إنّ على الغرب أن يطور فهماً أكثر عمقاً للافتراضات الدينية والفلسفية التي تقيم في أساس الحضارات الأخرى، وللكيفية التي ترى بها الشعوب الأخرى مصالحها». ويضيف قائلاً: «إنّ التاريخ لم يصل إلى نهايته، والحضارات توحد البشر، كما أنّها تقسمهم. ويمكن لنا احتواء الصراعات بين الحضارات فقط عندما نعرف بوجود تلك الحضارات».

*The Clash at 20: What did Samuel P. Huntington's «The Clash of Civilizations» get right and wrong, and how does it look two decades later?

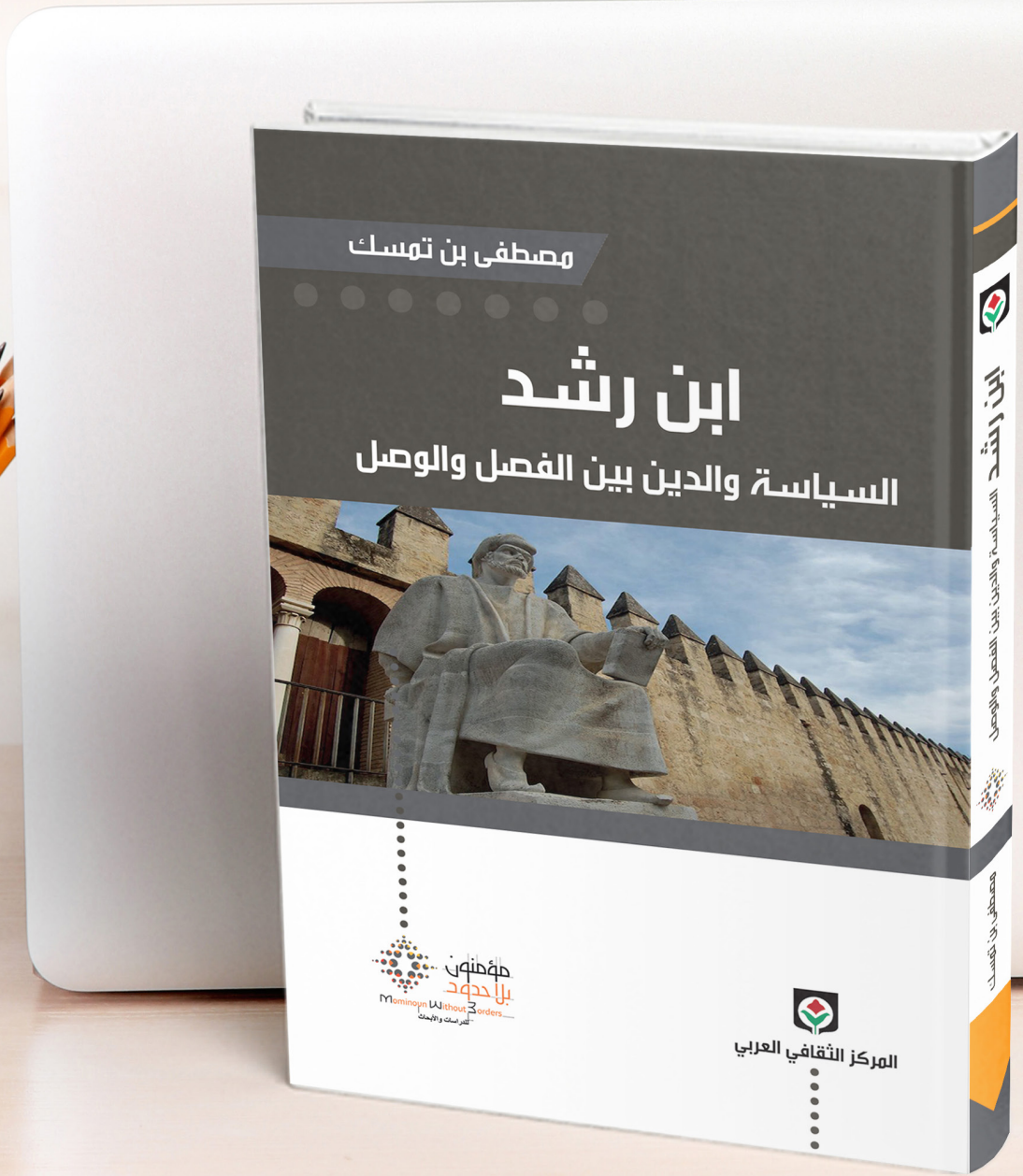
(صاحب نظرية نهاية التاريخ)، فشل في تقديم نموذج تفسيري لعلاقة الغرب ببقية العالم، وكذلك لطبيعة الصراعات التي سنتشب بين البشر في القرن الحادي والعشرين.

في سياق متصل تنتقد جيم كيركباتريك تقسيم هنتنغتون الغامض وغير المقنع للحضارات في العالم. إنّ قائمة الحضارات التي يسردها هنتنغتون (الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والأميركية اللاتينية، والسلافية الأرثوذكسية، والإفريقية) تفتقر إلى الدقة. فما يعدّه هنتنغتون غير غربي، مثل الحضارتين السلافية والأميركية اللاتينية، هو جزء من الحضارة الغربية. إنّنا لا نعرف الأسس التي صنّف على أساسها هنتنغتون قائمة حضاراته، وما العناصر التي يعتقد المفكر الأمريكي أنّها تمكّننا من وضع الحدود الفاصلة بين الحضارات: هل هي اللغة، أم التاريخ، أم الدين، أم العادات، أم المؤسسات، أم المشاعر العامة التي تمكّن الناس من تعريف أنفسهم؟ بغضّ النظر عن العناصر التي تمكّننا من تعيين حدود الحضارات، فإنّ الحضارات التي يصطنعها هنتنغتون تتشارك فيما بينها في أكثر من عنصر من هذه العناصر.

من النقاط الهامة التي تثيرها كيركباتريك أيضاً: أنّ التاريخ يخبرنا أنّ أعتى الصراعات التي اندلعت في التاريخ كانت داخل حدود الحضارات نفسها، وليس فيما بينها، والحربان العالميتان الأولى والثانية مثالان بارزان على ذلك. فهدف الأصولية الإسلامية هو شنّ الحرب على حكومات الدول الإسلامية لا تدمير الحضارة الغربية.

إنّ جملة هنتنغتون، التي بنى عليها نظريته الكاملة في صدام الحضارات، أي قوله إنّ «الصراع في المستقبل سيكون بين الغرب وبقية العالم» (The conflicts in the future will be between the West and the rest)، تثير الكثير من الجدل والنقاش والآراء المستنكرة. كما أنّ نموده، الذي يدّعي أنّ الصراع في القرن الحادي والعشرين، سيكون حول القيم الأساسية للشعوب والحضارات، لا على الموارد والمصالح السياسية والاقتصادية وفرض الهيمنة، يثير الكثير من الاستغراب. لكنّ هنتنغتون، في ردّه على الانتقادات التي حاولت تفنيد نموده لتفسير العلاقات الدولية خلال القرن الحادي والعشرين، يرى في المقابل أنّ أيّ

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

حواء وبناتها في التخيّل الإسلامي: روافد الصورة ودلالاتها

محمد يوسف إدريس*

منزلة المرأة في الحياة الجاهلية
نتناول في هذا المبحث صورة المرأة ومنزلتها في الثقافة الجاهلية بالنظر في أشكال الاحتفاء بها في المدونات الشعرية وكتب الأخبار، وفي الممارسات الدينية؛ ففي ما يتصل بالمجاميع الشعرية وكتب الأخبار نقف على أهم مظاهر اهتمام الشاعر الجاهلي بالمرأة من خلال التطرق إلى محاسنها الخلقية والأخلاقية من جهة، ومن جهة أخرى نبين أهم الدلالات المتصلة بهذين الجانبين. أمّا في ما يتعلق بالممارسات الدينية فإننا ننظر في دلالات اتخاذ الجاهلي من المرأة آلهة له في أغلب الأحيان واعتباره إياها قرباناً يحقق له ما يرغب فيه من طيب العيش ورغده ويرفع عنه غضب الآلهة وسخطها.

نسعى في هذا المقال إلى الوقوف على الدور الذي نهض به التخيّل الجمعي في بناء صورة المرأة في الفكر العربي الإسلامي قديماً وحديثاً، وذلك بتفكيك الطبقات النصّية التي بنى عليها التخيّل الإسلامي مواقف من المرأة.

وفي هذا السياق ننظر في أهم المرجعيّات التي تأسست عليها تلك المواقف، من خلال النظر في محاور ثلاثة، نوزّعها على النحو الآتي:

- المحور الأول: منزلة المرأة في الجاهلية.

- المحور الثاني: منزلة المرأة في القرآن الكريم

- المحور الثالث: منزلة المرأة في الفكر الإسلامي

1. صورة المرأة ومنزلتها في الشعر الجاهلي
احتفى الشاعر الجاهلي بالمرأة باعتبارها كياناً قائم الذات يعبر عن وجوده وما يميّزه من بقية المخلوقات - لا سيما الرجل - باعتقاد وسائط رمزية أهمّها الجسد، ونحن إذا ما دققنا النظر في مختلف أشكال حضور المرأة في المجاميع الشعرية الجاهلية ألفتنا وجودها في المدونة الشعرية بمنزلة القاعدة التي قلّم خرج عنها الشعراء، ومن أبرز مظاهر استحضارها الوقفة الطللية التي ذكر فيها «الديار والدمن والآثار فبكى وشكا [...] ثم وصل ذلك بالتسبيب فشكا شدة الوجد وألم الفراق وفرط الصبابة والشوق ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه [...] لأنّ التسبيب قريب من النفوس لا نط بالقلوب»¹.

وفي هذه المحاور الثلاثة نعالج منزلة المرأة وصورتها في «أحداث الخلق». ومنطلقنا في ذلك جملة من الأسئلة منها: هل حمل «القرآن الكريم» حقاً المرأة مسؤولية المعصية؟ وهل فضّل النصّ المقدّس الذكر على الأنثى؟ وهل كانت النصوص الحواف امتداداً للرؤية القرآنية للمرأة أم أنّها كانت امتداداً لنصوص أخرى (التوراة، ..) تنتمي إلى فضاءات ثقافية ودينية مغايرة (اليهودية، ...)؟ وإذا ما صحّ ذلك، فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه: لماذا اتخذ مؤلّفو النصوص الحواف (كتب قصص الأنبياء، ...) النص التوراتي مصدراً رئيساً يستقون منه رؤاهم وتصوّراتهم؟ هل يعود الأمر في ذلك إلى ميل النصّ القرآني إلى الاختزال والإيجاز في ما يتصل بأحداث «قصة الخلق» أم أنّ ثمة أسباباً أخرى دعت القصاص والمفسرين إلى الاستناد إلى الإسرائيليات؟ ولماذا حمل الفكر الديني التقليدي المرأة مسؤولية المعصية؟ وأي معنى للقول إنّ المرأة خلقت من ضلع أعوج؟

1- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله): الشعر والشعراء، طبقات الشعراء، تحقيق مفيد

قميحة ونعيم زرزور، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1985، ص 27.

(التشديد منّا)

* أكاديمي من تونس.

إلى السكون وأفقده نَصَارته، وبعث في الشاعر الإحساس بالعجز والعدم؟

جمع الشاعر الجاهلي في مواضع عديدة بين غياب المرأة وبسط الموت سلطانه على المكان، وبهذا المعنى اقترن فقدان الشاعر لذات الحياة برحيلها. إن الاحتفاء بالجسد الأنثوي يتجاوز التّعني بمفاتيح المرأة باعتبارها مصدرًا للمتعة والسعادة والانتشاء ليلامس أبعاداً أخرى تتحوّل فيها المرأة إلى رمز للحياة يعبر من خلاله الشاعر عن رؤيته للكون، فيها ومن خلالها يتجاوز العدم، وبها يؤسس معنى الوجود، وبواسطتها يقهر الموت⁴. وفي هذا السياق يتبين لنا احتفاؤه بالمرأة من خلال توظيف معجم النور (الشمس، الضياء، ...) ⁵. أما بعدها عنه فإنه يفتح الباب على مصراعيه للعتمة (ظلمة الليل، ...) ومشاهد الموت والخراب. وهو ما يجعلنا نذهب إلى القول إن المرأة في الشعر العربي كانت رمزاً للحياة والوجود فيها اختزل قيمه وعبر عن رغباته في التمتع بالحياة، وبها انتصر على العدم وسلطة الزمان⁶، ووطأة الأمكنة⁷.

4- راجع أهم الدلالات التي أتصلت بالمرأة والحياة في الشعر العربي القديم عبد السميع (حسنة): الرمز الفني والجمعي والأسطوري في شعر ذي الرمة، فصول المصرية، المجلد 14، العدد 2 (قراءة في الشعر القديم)، القاهرة مصر، 1995، ص 59

5- انظر المفضلية الأربعين من كتاب المفضليات - سبق ذكره - وهي لسويد بن كاهل

اليشكري [الزمل التام]

حُرّة تجلّو شَيْبًا وَاَضْحًا كَشَعَاعِ الشَّمْسِ فِي الْعَيْمِ سَطَعِ
تَمْنَحُ الْمِرَّةَ وَجْهًا وَاَضْحًا مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي الصَّخْوِ ارْتَفَعِ

6- رأى العربي في المرأة قاهرة للموت، وهو ما تجلّى في بعض الأشعار، من ذلك قول جميل بن مغمر [الطويل]:

مُفَلِّجَةَ الْأَنْبَابِ لَوْ أَنَّ رَيْقَهَا يُدَاوِي بِهِ الْمَوْتَى لَقَامُوا مِنَ الْقَبْرِ.

ص 105 من ديوان جميل، جمع وتحقيق وشرح حسين نضار، دار مصر للطباعة، القاهرة مصر، (د ت).

7- احتوى الشعر العربي القديم (الجاهلي، صدر الإسلام، ...) على صور عديدة جعلت الأماكن تستمد قيمتها من حضور المرأة من ذلك قول قيس بن الملوّح

العامري مجنون ليل [الوافر التام]

أَمْرٌ عَلَى الدِّيَارِ دِيَارِ لَيْلٍ أُجْبِلُ ذَا الْجِدَارِ وَذَا الْجِدَارِ
وَمَا حَسْبَ الدِّيَارِ شَغْفَنَ قَلْبِي وَلَكِنْ حُبٌّ مَنْ سَكَنَ الدِّيَارِ

انظر ديوان مجنون ليل تحقيق وشرح عبد الستار أحمد فراج، ط 1، دار مصر للطباعة، القاهرة مصر (د ت)، ص 170.

حدّد ابن قتيبة الدّينوري (ت 276 هـ / 889 م) بهذا القول أهم المعاني الشعريّة - الوجوديّة التي تتصل بالوقوف على الأطلال (الوقوف على ما بقي من دار الحبيبة)، ويبيّن علاقتها بالنسب (ذكر جمال الحبيبة). وحدّد الوظيفة الرئيسيّة التي نهض بها هذا القسم من القصيدة، وهي استمالة القلوب وعطفها، بيد أن ذلك لا ينفى - في تقديرنا - وجود أسباب أخرى دعت الشاعر الجاهليّ إلى ذكر النساء، فنحن إذا ما تأملنا الصّفات التي نُسبت إلى المرأة وجدناها شاملة للجانب الجسدي والجانب الأخلاقي.

وما يلفت الانتباه في هذا المستوى أنّ الشاعر استقى مكوّنات صورة المرأة الحبيبة من بيئته، فهي الشمس والقمر والبحر، وهي النّاقة². أمّا في ما يتعلّق بالجانب الأخلاقي، فالمرأة هي جامعة لمكارم الأخلاق والأعراف الاجتماعيّة. ومثال ذلك قول الشّنفرى الأزدي [الطويل]:

لَقَدْ أَعْجَبْتَنِي لِأَسْفُوطًا قَتَاعَهَا

إِذَا مَا مَشَتْ وَلَا بَدَاتِ تَلْفَتِ

تَحِلُّ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللَّوْمِ بَيْتَهَا

إِذَا مَا يُبِوتُ بِالْمَدْمَةِ حُلَّتِ

كَأَنَّهَا فِي الْأَرْضِ نَسِيًّا تَقْضُهُ

عَلَى أُمِّهَا وَإِنْ تَكَلَّمْتَ تَبَلَّتِ³

الوقوف على الأطلال واسترجاع لوعة الفراق، وما كان في سالف الدهور من وصال ولقاء ينعم فيه الشاعر ببلدات الحياة ونعائمها التي تجلّت له في حسن الحبيبة، يؤكد أنّ الاحتفاء بالمرأة في القصيدة العربيّة القديمة لم يكن مجرد عنصر بنيويّ الغاية منه استمالة السّامعين بقدر ما كانت ذاتاً فاعلة ينطوي حضورها أو غيابها على دلالات رمزيّة حاملة لدلالات وجوديّة متصلة اتصالاً شديداً بنظرة العربي الجاهلي للوجود وماهيته، فنحن - على سبيل المثال - لا نعرف سبب الرّحيل، هل هو نضوب الماء وقلة الكلال أم أنّ الأمر عائد إلى رحيل الحبيبة الذي حوّل المكان من الحركة

2- راجع في شأن هذه الصّور ودلالاتها سيسطة (نسيمة ضاضي): أسطورة المرأة احتفالية جسد وكونيّة روح قصيدة المتجرّدة للناطقة الديباني، مجلة كتابات معاصرة فنون وعلوم، المجلد 16، العدد 64، بيروت لبنان، من ص 87 إلى ص 93.

3 - راجع المفضلية العشرين ضمن الضبي الكوفي (المفضل بن محمد): المفضليات، تحقيق قصي الحسين، دار الهلال، ط 1، بيروت لبنان، 1999، من ص 63 إلى ص 65.

دفن العربي الابنة في الأرض مخافة العار، بما يؤكد اعتبارها عورة وجب التخلص منها، وهو تصوّر ما انفكت أوصاله تتوطد في الثقافة العربية الإسلامية - لا فرق في ذلك بين القديم أو المعاصر - حتى بات هذا الموقف من مسلمات الرؤية الإسلامية التي اتخذت من هذا التصوّر حجة دامغة على فساد طريق الجاهليين. بيد أنّ جملة من الدراسات المعاصرة ما فتئت تؤكد أنّ ظاهرة وأد البنات ظاهرة لم تنتشر بين العرب، وذلك بالنظر إلى اقتران هذا السلوك بأعوام القحط والجفاف.

وفي هذا السياق نشير إلى أنّ تقديم البنات قرابين للآلهة لم يكن حكراً على عرب الجاهلية، ففي مصر ولدى بعض الشعوب التي أقامت على ضفاف نهر النيل كانت تُقدّم أجمل الصبايا إلى «حبي» إله النيل، وذلك في أعوام القحط قرباناً¹³، وقد كان المشهد القرباني بمنزلة العرس، إذ يغلب على العروس/ القربان الزينة والفرح، وكان مشهد إغراقها في النيل مصحوباً بالرّقص والغناء.

قدّمت العذراء للنيل، وقُدّمت المؤودة إلى الأرض كي ترضى الآلهة فيفيض الماء ويتدفّق، منتشلاً الجماعة من الموت. وما كان المصري أو العربي الجاهلي ليرضي الآلهة لو لم يُقدّم أفضل ما يملك.

المؤودة/ القربان لم تكن تطمر في الأرض خوفاً من العار الذي قد يلحق بأهلها كما راج - وما يزال يعتقد المسلمون في ذلك - وإنّما كانت التضحية بها إخصاباً للأرض، وبعثاً للحياة فيها، فبفضل المرأة القربان تتجاوز الجماعة الموت، وهو ما أهلها لأن تكون رمزاً للخصوبة¹⁴.

3. المرأة في التصوّر الإسلامي

نقف في هذا المبحث على أهم أشكال حضور المرأة في الثقافة

13 - قدّم المصريون إلى إله النيل حابي أبهى صبايا مصر كي يرفع عنهم الجذب

والقحط. انظر تفاصيل ذلك:

Solomon (Jana): Les Prophètes de L'Ancien Testament, traduction

Carl Gustav, 2ém Ed, Bordas, Paris, 1999, p. 42.

14 - نشير في ما يتصل بهذه المسألة إلى أنّ النصّ القرآني قد صورّ النساء بالحرث،

وذلك في قوله تعالى: «يَسْأَلُكُمْ خَرْثُ لَكُمْ فَأْتُوا خَرْثَكُمْ أَلَى شَيْئَمْ وَقَدَّمُوا

لِأَنْفُسِكُمْ...» (سورة البقرة 2/ 223)

2. المرأة في الممارسات الدينيّة⁸

أ. المرأة الآلهة

ذكرت كتب العقائد والأديان المتعلقة بالجاهلية أسماء العديد من الآلهة العربيّة، وقد كانت «مناة» و«العزى» و«اللآت» أعلى آلهة العرب منزلة وشأناً، وهذا ما دفع بالعرب إلى الاعتقاد بأنهن بنات الله شفاعتهن تُرجى⁹، وهو ما يفرض علينا التساؤل عن أسباب عبادة العربي الجاهلي للآلهة المرأة؟

إنّ النظر في الأدوار التي نهضت بها الآلهة المرأة في حياة الجاهلي، وفي الثقافة الشّرقية القديمة تساعدنا على تبين الدوافع التي أدت بالجاهلي إلى عبادة الآلهة المرأة، فمنة كانت سيدة السّلام وآلهة القضاء والقدر¹⁰.

لقد كان بيد المرأة أمر السّلم والنّماء والخلود والعطاء، على أنّ دورها لم يقتصر على هذه الأبعاد، إذ كانت في مواضع عديدة قرباناً يحقّق من خلاله الإنسان (الفرد والجماعة) ما يرغب فيه.

ب. المرأة القربان (المؤودة)

أشار «القرآن الكريم» في الآيتين الثامنة والتاسعة من سورة التّكوير إلى وأد الجاهليين للبنات بقوله تعالى: «وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ»¹¹.

وقد ذهب أغلب المفسّرين والقصاصين - إن لم نقل جميعهم - إلى أنّ الوأد المشار إليه في الآيتين هو «المدفونة حيّة»، وكانت العرب تتدّ البنات مخافة الإملاق أو لحوق العار بهم¹².

8- نجد صدى لهذا التصوّر في المدونة الشعرية لما بعد الإسلام، من ذلك قول قيس بن

المّلوح [الوافر التّام]

تَمَامَ الْحُجْ أَنْ تَقَفَ الْمُطَايَا عَلَى لَيْلٍ وَتُقْرِبِيهَا السَّلَامَ

انظر المرجع نفسه (ديوان مجنون ليل)، ص 257.

9- انظر الكلبي (هشام بن محمد بن السائب): كتاب الأضنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب

المصرية، سلسلة إحياء الآداب العربية، ط 2، القاهرة مصر، 1934 (نسخة مصوّرة)، ص 19.

10- راجع دغيم (سميح): موسوعة الأديان السّماوية والوضعية أديان ومعتقدات

العرب قبل الإسلام، دار الفكر اللبناني، ط 1، بيروت لبنان، 1995، ص 101.

11- انظر سورة التّكوير 81 / 8 - 9.

12- انظر البيضاوي (ناصر الدين): تفسير البيضاوي المسمى أنوار التّزليل وأسرار التّأويل،

دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط 1، بيروت لبنان، 1999، مج 2، ص 572.

ودواؤه، امرأة العزيز وصاحبها آمن بجمال الخلقه، ونسين أن ذلك فعل يُفقدن جمال الأخلاق وصفاء الروح.

فلئن اختزل النبي يوسف قيم العفة والطهر فإن امرأة العزيز كانت رمز الغواية والإغراء، فإذا بيوسف وامرأة العزيز استعارتان لصراع الخير والشر، صراع خفي بين الله والشيطان، امرأة بلغت بها الوقاحة أن قالت ليوسف: «هَيْتَ لَكَ»¹⁵، فأَيُّ ضعف أصاب النفوس البشرية حتى تفتن بالفاني وتترك الخالد؟ وتلك حجة أخرى لمن عبد الموجود وقَدَّسه ونسي الغيب أو كذَّبه.

إن ذلك لا يمنعنا من الإشارة إلى أن «القرآن الكريم» لم يخص المرأة بصفات ثابتة تميّزها من الرجل، فمن النساء من كانت مثلاً للتقوى والورع وحسن الأخلاق، ومنهن من كانت رمزاً للفساد والكفر، ففي الآية العاشرة من السورة السادسة والستين (سورة التحريم): «نقرأ قوله تعالى: «ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِنَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ».

عقد النص القرآني في هذه الآية مقارنة بين المرأة الصالحة امرأة فرعون والمرأة المفسدة (امرأة لوط، امرأة نوح، ...)، فإذا بالمرأة مالكة لزام الأمر مسؤولة مسؤولة كاملة عن أفعالها، فرغم اتصاها برموز الفساد (فرعون)، ورغم ما أحاط بها من مظاهر الكفر فإنها كانت شديدة الإيمان بالله، وفي المقابل فإن زوجتي نوح ولوط لم تسيرا على خطى النبيين الزوجين، فكانتا بذلك بعض رموز الفساد والكفر والجحود بالله، بهما يُضرب المثل وتأمل مصيرهما يُصيب القراء/ السامعون الحكمة الإلهية.

نخلص مما تقدم إلى أن «القرآن الكريم» لم يتخذ موقفاً سلبياً من المرأة، ففيه صُنفت إلى صنفين شأنها في ذلك شأن الرجل، فمن النساء من كانت مثلاً للتقوى ومنهن من كانت رمزاً للفساد، وبالتالي فإن النص القرآني تعامل مع المرأة باعتبارها كائناً حرّاً مريداً يقف على قدم المساواة في المسؤولية مع الرجال. وهو ما كشفت عنه أحداث قصة الخلق القرآنية.

15- أنظر سورة يوسف 23/12.

العربية الإسلامية، إذ نظر في التصور القرآني والتصور الذي قدّمته النصوص الحواف، كي نتبين الفروق القائمة بين التصورين من جهة، ومن جهة أخرى نسعى إلى تحديد أسباب الاختلاف ودلالاته.

أ. منزلة المرأة في القرآن الكريم

استحضر النص القرآني المرأة في أشكال مختلفة، ففي أغلب الأحيان أشار إليها من خلال مركبات اسمية بالإضافة (زوج آدم، امرأة فرعون، امرأة لوط، ...)، بيد أنه ذكر اسمها وصفاتها في مواضع أخرى قليلة العدد، إذ سميت السورة التاسعة عشرة من «القرآن الكريم» باسم مريم بنت عمران أم النبي عيسى. ونحن إذا ما تأملنا الآيات القرآنية التي اتصلت بالمرأة فإننا نجدتها في خمس صور، وهي:

1. صورة المرأة ومنزلتها في قصة الخلق

2. المرأة المظلومة (الموودة)

3. المرأة بين الكفر (امرأة لوط، ...) والإيمان (مريم أم النبي عيسى، امرأة فرعون، ...).

4. المرأة رمز الغواية (امرأة العزيز)

5. المرأة حاكمة حكيمة (ملكة سبأ)

وهي صور تقوم بالأساس على مبدئي التعارض والتضاد، وذلك على النحو الآتي:

الشر والفساد الدنيوي / الخير والإيمان

الفساد الأخلاقي / التقوى والأتزان العقلي

المعتدية / المعتدى عليها

1. المرأة بين الصلاح والفساد

يلاحظ المتأمل في الصور الثلاث الأخيرة قيامها على ثنائية الصلاح والفساد، ففي بعضها تُحمد المرأة وتُوصف بالإيمان والحكمة والرشد وحسن التصرف، وفي مواضع أخرى وُسمت بالفساد والانحلال الأخلاقي فتصبح ظهراً للشيطان. وهو ما يتجلى في سلوك امرأة العزيز التي راودت النبي يوسف عن نفسه، فطلبها الزنى فعل اختزل آيات الفساد الأخلاقي الذي نسبته أغلب ثقافات الشرق إلى المرأة، فجمال يوسف سلب عقل امرأة العزيز، وفي ذلك إشارة لطيفة إلى غلبة البصر للبصيرة. وبذلك جسّمت امرأة العزيز ضعف الإنسان، فإذا بالنفس داء الإنسان

المعصية من هذا المنظور لم تكن إساءة إلى الله، ولم تكن تعدياً على أحكامه، وإنما كانت فعلاً دالاً على أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي أراد أن يكون كائناً حراً مسؤولاً عن أفعاله، وذلك من خلال رغبته في التجربة، فبالمعصية تحوّل المشروع الإلهي المتمثل في اتخاذ الإنسان خليفة لله في الأرض من حيز القوة إلى حيز الفعل¹⁹.

ولكن ما يلفت الانتباه هو أن منزلة المرأة في التصور القرآني تبدو على طرفي نقيض من الصورة التي رسمتها النصوص الخوف، وهو ما يدعو إلى السؤال عن أسباب الاختلاف ودلالاته من ناحية، والسؤال عن المرجعيات التي أسس عليها مؤلفو الكتب الخوف بمختلف أشكالها (كتب التفسير، كتب القصص،) صورة المرأة من ناحية أخرى.

ب. صورة المرأة في النصوص الخوف

1. المرأة المُفسدة

نقف في هذا العنصر على أهمّ التصورات التي اتصلت بالمرأة في النصوص الخوف، وذلك من خلال التطرق إلى أحداث قصّة الخلق، والدور الذي نهضت به المرأة. وذلك بالنظر في المرجعيات الإسلامية التي أدت إلى القول بخلق حواء من الصلح الأعوج، وتأثير هذا التصور في المتخيل الإسلامي الجمعيّ.

جعلت النصوص الخوف حواء تُخلق بعد آدم زمناً، ومن ضلع أعوج من ضلوعه عُجنت²⁰. وقد مثل الحديث عن خلق حواء من ضلع أعوج منطلق النصوص الخوف في بنائها للتصور القائل إن المرأة دون الرجل منزلة، رغم أن النصّ القرآني لم يشر إلى هذه المسألة من قريب أو بعيد.

إنّ النصوص التراثية رامت من خلال القول إن خلق حواء كان من ضلع أعوج الخطّ من شأنها، ولكن هذه النصوص أوقعت نفسها من حيث لم تع في مفارقة مدارها على أن الدور المنسوب إليها

19- راجع في دلالات خلافة الإنسان لله في الأرض بو حديبة (عبد الوهاب): الإنسان في الإسلام، دار الجنوب للنشر، ط 1، تونس، 2007.

20- انظر دلالات خلق حواء من ضلع أعوج من ضلوع آدم في البحث الذي قام به محمود (إبراهيم): الضلع الأعوج المرأة وهويتها الجنسية الضائعة، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، ط 1، بيروت لبنان، 2004، ص 95 وما بعدها، وفي تلك الصفحات وقف الباحث على «المرأة الألوهية: مسيرة المرأة من الألوهية إلى الضلع الأعوج».

2. المرأة ومنزلتها في قصة الخلق القرآني

تحدّث النصّ القرآني عن خلق الإنسان في مواضع عديدة من «القرآن الكريم»، وفي تلك المواضع تناول طريقة خلق الإنسان ومنزلة الإنسان في الجنّة والغاية من خلقه (خليفة في الأرض) وعلاقة الشيطان/ إبليس بالإنسان (رفض الشيطان السجود لآدم)، وارتكاب الإنسان المعصية وهبوط الإنسان إلى الأرض.

في جميع المواضع تحدّث «القرآن الكريم» عن خلق الإنسان «بدلاً من الحديث عن «خلق آدم»، ففي الآية التاسعة والثمانين بعد المئة من سورة الأعراف نقرأ قوله تعالى: «وَالَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا»¹⁶. يضاف إلى ذلك أن النصّ القرآني يبيّن أن الله أباح للإنسان - دون تحديد للجنس - التمتع بخيرات الجنّة، وعندما تمّ عصيان أوامره، توجه الله للإنسان بالسؤال، سأل المرأة والرجل معاً دون أن يستثني أحدهما، ذلك ما نجده في الآية الثانية والعشرون من سورة الأعراف نقرأ قوله تعالى: «... وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ»، فإذا بالشيطان لم يوسوس للمرأة فحسب، وإنما وسوس للرجل أيضاً، ولسنا من الشطط في شيء إذا ما قلنا إن نصيب آدم في ارتكاب المعصية كان أكثر من نصيب زوجته، ففي «سورة طه» إشارات واضحة إلى أن آدم هو المسؤول الأول عن المعصية¹⁷.

لم يميّز النصّ القرآني بين الرجل والمرأة، ولم ير فيها غير وحدة إنسانية متكاملة، لا يستقيم وجود أحدهما إلا بوجود الآخر. أمّا فيما يتعلق بمسؤولية المرأة عن ارتكاب المعصية وما آل إليه الأمر من هبوط الإنسان إلى الأرض، فالقول إن المعصية كانت السبب الرئيس في هبوط الإنسان تصور يحتاج - في تقديرنا - إلى مراجعة وإعادة نظر. ذلك أن النصّ القرآني حدّد مصير الإنسان وعلاقته بالأرض قبل ارتكاب المعصية، فالأرض لم تكن فضاء للعقاب - بالنسبة إلى مُكذّبي الأنبياء ومُضطهديمهم - بقدر ما كانت فضاء لتحقيق الذات، وتحمل المسؤولية¹⁸.

16- انظر سورة الأعراف 7/ 189.

17- انظر قوله تعالى في سورة طه 20/ 121 «فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى».

18- إقبال (محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، تقديم عبد المجيد الشرفي، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006، ص 95

الحياة والموت أمرهما بيد الله. تحدّثت عن ستر الأجساد وحجبها عن العيون فحدّثها عن ستر العيوب وطاعة الله، وأرادت أن تعيده إلى أصله فأبى، فما رأته سترأ رأى فيه عرياً ومعصية.

في الأصل كان العري يوم خلق الله آدم وحواء عارين، ولكنّ السّتر كان أوّل مظهر من مظاهر العمران والحضارة الإنسانية، ذلك أن ارتكاب الإنسان للمعصية زامنه ستر العورة وحجبها²³.

قلّبت امرأة العزيز ليوسف الأمور ذات اليمين وذات الشّمال وزيّنت له الأمر ويسرته، فإذا هو أكثر إيماناً من أيّ وقت مضى، عالمها الموجود المحسوس، أمّا عالمه الفاعل، زمنها الآن وزمنه الآتي. مقابلة تكشف عن الضعف الذي يقبع في أعماق النّفس البشرية، ولكنّ المتخيّل الإسلامي ما انفك يرى في تلك المقابلة مقابلة بين الذّكر والأنثى، بين الخير والشرّ، مقابلة تذكّرنا بما روته أساطير الشرق القديم عن نشأة آدم الذي خسر الجنّة لما أصغى إلى حواء. وهي رؤية تفرض علينا التّساؤل عن روافدها، فمن أين أتى مؤلّفو تلك النّصوص الحواف بهذه التّصورات؟

2. البحث في الرّوافد، قراءة في صورة المرأة في النّصوص الأسطوريّة الشّرقية القديمة
إنّ البحث في أصول هذا التّصوّر ينتهي بنا إلى الإقرار بأنّ مواقف امرأة العزيز في النّص القرآني أو النّصوص الحافة به مستمّدة من مرجعيات أسطورية لا تقتصر على ما ورد في «سفر التكوين»، بل تتصل بغيره من النّصوص التي ركّزت على زوجة الأب الشهوانية، ففي الأساطير الإغريقية راودت فيدرا Phaedra ابن زوجها الفتى العفيف الجميل هيبوليتوس Hippolytus الذي أبى ورفض مضاجعتها، فانتمت منه بأنّ اهتمته بهتاناً وظلماً بمحاولة اغتصابها مُقنعة بذلك أباه ثيسوس Theseus²⁴.

(المرأة) (الفتنة، الفساد، الإيقاع بآدم، ...) قد نهضت به عن فطرة خلقها الله فيها (الصّلح الأعوج). وهو ما يعني بالضرورة أنّها لم تُصغ إلى الشّيطان عن إرادة، وإنّما عن جهل وضعف جُبلت عليها.

رمي المرأة بالمعصية²¹ وتحميلها مسؤولية ما حلّ بآدم لا يعني بالضرورة أنّها كائن فاسد، وإنّما يدلّ بالأساس دلالة واضحة على أنّها كائن بريء مسيّر فيما يفعل. ولا يخرج عن هذا الأفق ما قامت به امرأة العزيز، فلئن انطلقت النّصوص الحواف من نواة قرآنية مدارها على رغبة امرأة العزيز في مراودة يوسف عن نفسه، فإنّ تلك النّصوص ما انفكت تضيف إلى الرواية القرآنية أحداثاً أخرى جعلت من المرأة صنواً للفساد والوجه الآخر له، هتكت الأخلاق والأعراف فكانت امتداداً للفساد، صفة حرص القصاص على إبرازها، ففي كتاب «عرائس المجالس» لـ«الثعلبي» (ت 428 هـ) (روى إسحاق بن سيّار عن جوير عن الضّحّاك ومُقاتل جميعاً عن ابن عباس فيما كان من محاورتها قال: قالت: «يا يوسف ما أحسن شعرك!» قال: «هو أوّل شيء يبلى إذا متّ». قالت: «يا يوسف ما أحسن وجهك!» قال: «ربّي تعالى صوّرنى في الرّحم». قالت: «يا يوسف قد أنحلت جسمي بصورة وجهك». قال: «الشّيطان يُعينك على ذلك». قالت: «يا يوسف الجنينة قد التهب ناراً فم فأطفئها» فقال: «إنّ أطفأتها فمناها احتراقي، قالت: «يا يوسف الجنينة قد عطشت فم فاسقيها»، قال: «من كان المفتاح بيده فهو أحقّ أن يسقيها منّي»، قالت: «يا يوسف بساط الحرير قد بسط لك فم فاقض حاجتي»، قال: «إذن يذهب نصيبي من الجنّة»، قالت: «يا يوسف أدخل معي تحت السّتر فأسترك به»، قال: «ليس شيء يسترنى من ربّي تعالى إن عصيته»²².

حوار اختلقه الرّواي منطلقاً من النّواة القرآنية، امرأة لم تستح من طلب الإثم، ونبيّ مدرك إدراكاً تاماً لفتنة الجسد، راودته عن نفسه فامتنع، حدّثته بلغة الشّيطان فحدّثها بما أوحى إليه، حدّثته عن الموت «التّحول، النّار، العطش...»، ورأته المُحيي لها، فأخبرها أنّ

21- نشير إلى أنّ أغلب الدراسات لم تميّز بين المعصية والخطيئة، على ما بينها من اختلاف واضح.

22- انظر الثعلبي (أحمد بن محمّد بن إبراهيم النيسابوري): قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت لبنان، 2004، ص 121.

23- انظر قوله تعالى في الآية الثانية والعشرين من سورة الأعراف: «فَدَلَّاهُمَا بِعُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلُّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُفَّاءٌ عَدُوٌّ مُبِينٌ».

24- أنظر فريزر (جيمس): الغصن الذهبي، ترجمة أحمد أبي زيد، الهيئة المصرية العالمية للكتاب، 2000، ص 91 و ص 93.

خاتمة

حواء النَّصِّ وحواء المُتخَيَّل، بين هذه وتلك وشائج قبرى لا تحجب عن القارئ وجوه الاختلاف التي تجلّت في مستويات عديدة منها الصُّورة والدلالة والرّوافد. وقد فكّنا أبعاد تلك المستويات في النَّصِّ القرآني والنصوص الحواف وقارنا بينها، فبان لنا أنّ النصوص الحواف لم تعبر عن الرّؤية القرآنيّة بقدر ما عبرت عن النزعة الذكورية التي أسّس لها النَّصِّ التوراتي الذي حمل المرأة دلالات سلبية فتحوّلت من رمز للحياة إلى رمز للفساد والفتنة.

ولا غرابة في أن يكون لهذا التّصوّر امتداد في النصوص الإسلامية، فالإسرائيليات عدت المرجع الرّئيس الذي استقى منه المفسرون والقصاص تفاصيل قصص الخلق وقصص الأنبياء. وقد أرجعت أغلب الدراسات المعاصرة اتّخاذ المسلمين الإسرائيليّات مرجعاً لهم إلى ما في النص القرآني من اختزال واقتضاب أحوجا المفسر إلى طلب التّفصيل في النصوص السابقة للنصّ القرآني. بيد أنّ هذا السبب يظل غير مقنع، ففي تصورنا أنّ ما جعل المفسر يُعوّل على المرويّات الإسرائيليّات (التّوراة، ...) ما وجد فيها من أحداث انطوت على مواقف وآراء توافق ما يرغب فيه، إذ يصعب القول إنّ المفسر لم يعر أنّ في النَّصِّ التوراتي تناقضات - فيما يتعلق بأحداث قصّة الخلق - مع النَّصِّ القرآني.

الرّؤية التّوراتية والرّوى التي انطلق منها أصحاب النصوص الحواف عبرت عن قيم الذكورة التي حملت المرأة الخطيئة - المعصية كي تجعل منها المسؤول عن مأساة كلّ ذكر، وبذلك منحوا العنف المسلّط - وما يزال - على المرأة شرعية، ذلك أنّه ليس ثمة ما يشرّع للعنف أكثر من خطايا البدايات التي يترتّب عليها خسارة الجنّة، خسارة يصعب تعويضها.

إنّها مفارقة عجيبة تلك التي انطوى عليها الفكر الديني، فلئن اتّهم (الفكر الديني) الجاهليين بامتهان المرأة (البيع، السبي، ..) وظلمها (الوآد، ...)، فإنّه أحاطها بالمحظورات فعدّ كلّ ما فيها عورة وحبّ حجبها.

لم تؤدّ التجربة التّاريخية إلى القضاء على مختلف أشكال امتهان المرأة (الجواري، ...) . وهو أمر تطلب منّا الوعي بضرورة الفصل بين الرّؤية القرآنيّة والرّوى التي شكّلها الفكر الديني الإسلامي،

افتتان الأنثى بالذّكر من مميّزات الثقافات الشرقية التي رأت في المرأة شرّاً، فهي توأم الشيطان، إذ حملها الذّكر ما نزل به من عذابات، ورأى فيها سبب الشقاء الذي لحق به²⁵، بيد أنّ فتنة الجسد في النَّصِّ القرآني تتجاوز هذه الدلالة، فمحنة النبيّ يوسف تتهيّ «بمنازعة الشهوة [...] والحقيق بالمدح والأجر الجزيل من الله من يكفّ عن الفعل عند قيام هذا الهم»²⁶.

ولا تبعد عن ذلك ما ذكرته النصوص الحواف بمختلف أشكالها في شأن آدم وزوجه، ففي «سفر التكوين» خلقت حواء بعد آدم، وهي أوّل من أصغى إلى الحيّة، ...²⁷، فالنص التوراتي من هذا المنطلق جعل آدم طفلاً غرّاً وقع في مكائد حواء اللعوب، فهو ضحية فسادها واعوجاج أخلاقها.

ونحن إذا ما قارنا بين التّصوّر التوراتي، وما شاع في الأساطير الشّرقية القديمة (بابل، آشور، ...) في شأن المرأة، وجدنا اختلافات عديدة، فعلى سبيل المثال ذكرت الأسطورة البابلية أنّ إحدى البغايا روّضت أنكدمو وحش البرية وحوّلتها من وضع البهيمية / الحيوانية إلى وضع البشرية. فلم يعد بعد اضطجاعه معها يؤمّ بقوة الجسد، وإنّما أضحى من أولئك الذين يعتقدون في قوّة العقل، فإذا بالجنس يؤسّس للمعرفة والاجتماع البشري بما هو شرط من شروط نشأة الحضارة ورقّيتها. فالعري في النصوص الأسطورية الشّرقية القديمة حمل بدلالات رمزية، فبالجنس يقهر الإنسان العدم²⁸. وبهذا المعنى جعلت النصوص الأسطورية الشّرقية القديمة المرأة رمزاً للحياة والمعرفة والسلم والخصوبة، فهي التي تتحكّم بإنتاجية الأرض وازدهارها.

25 - أنظر السعفي (وحيد): القربان في الجاهلية والإسلام، دار تبر الزمان للنشر، ط

1، تونس 2003، ص 46.

26 - انظر البيضاوي (ناصر الدين): تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار

التأويل، (سبق ذكره)، ج 1، ص 480.

27 - أنظر سفر التكوين 27-21/2.

28 - أنظر إبراهيم (نبيلة): أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة

مصر، (د ت)، ص 44 وما بعدها.

والتوزيع، ط 1، بيروت لبنان، 2004.
- دغيم (سميح): موسوعة الأديان السماوية والوضعية أديان
ومعتقدات العرب قبل الإسلام، دار الفكر اللبناني، ط 1،
بيروت لبنان، 1995.

- سيسطة (نسيمة ضاضي): أسطورة المرأة احتفالية جسد
وكونية روح قصيدة المتجرّدة للناطقة الذباني، مجلة كتابات
معاصرة فنون وعلوم، المجلد 16، العدد 64، بيروت لبنان.
- السعفي (وحيد): القربان في الجاهلية والإسلام، دار تبر
الزّمان للنشر، ط 1، تونس، 2003.

- الصّبي الكوفي (المفضّل بن محمّد): المفضّليات، تحقيق قصي
الحسين، دار الهلال، ط 1، بيروت لبنان، 1999
- عبد السّميع (حسنة): الرمز الفنّي والجمعي والأسطوري في
شعر ذي الرّمة، فصول المصرية، المجلد 14، لد، العدد 02
(قراءة في الشعر القديم)، القاهرة مصر، 1995
- فريزر (جيمس): الغصن الذهبي، ترجمة أحمد أبي زيد، الحياة
المصرية العالمية للكتاب، 2000.

- ابن قتيبة الدّينوري (عبد الله): الشّعْر والشّعراء، طبقات
الشّعراء، تحقيق مفيد قميحة ونعيم زرزور، ط 2، دار الكتب
العلميّة، بيروت لبنان، 1985
- الكتاب المقدّس، كتاب الحياة، المؤسسة العالميّة للكتاب
المقدّس، لندن أنجلتر، 1999.

- الكلبي (هشام بن محمّد بن السائب): كتاب الأصنام، تحقيق
أحمد زكي باشا، دار الكتب المصريّة، سلسلة إحياء الآداب
العربيّة، ط 2، القاهرة مصر، 1934

- محمود (إبراهيم): الضلع الأعوج المرأة وهويتها الجنسيّة الضائعة،
دار رياض الريس للكتب والنشر، ط 1، بيروت لبنان، 2004.
- مصحف المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف،
المملكة العربيّة السّعوديّة، (د.ت). (رواية ابن أبي داود سليمان
أبي عمر حفص).

- بن معمر (جميل): الديوان، جمع وتحقيق وشرح حسين نصّار،
دار مصر للطباعة، القاهرة مصر، (د.ت).

- بن الملوّح (قيس): ديوان مجنون ليل تحقيق وشرح عبد السّتار
أحمد فراج، ط 1، دار مصر للطباعة، القاهرة مصر (د.ت)

- Solomon (Jana) : Les Prophètes de L'Ancien
Testament, traduction Carl Gustav, 2 éme Ed,
Bordas, Paris, 1999.

فالإنصاف يقتضي منّا القول إنّ تلك النّصوص الحواف باعتبارها
وسائط بين القارئ والنّص القرآني قد احتلت في المنتخِل
الإسلامي منزلة النّص التّأسيسي.

وفي هذا السّياق نشير إلى وجود اختلاف واضح بين الفكر
الدّيني الإسلامي والنّص القرآني، فتتبع الدّلالات المتعلّقة بجسد
المرأة في «القرآن الكريم» ينتهي بنا إلى أنّ جسدها لم يُعتبر عورة، ولم
يكن مصدر الفساد والمعصيّة، بل إنّ النّص القرآني سوّى بينها وبين
الرّجل، فمن النّساء من كانت صالحه ومضرب الأمثال في التّقوى
ومحلّ إشادة وتنويه، ومنهنّ من كانت مُفسدة كافرة²⁹. في حين رأى
أصحاب النّصوص الحواف في الجسد الأنثوي التّقيصة فاخترلوه
في الفتنة والغواية، فكان الثّالث الآتي (الشّيطان، الجسد، المرأة)
بمنزلة الواحد. وقد نسي دُعاة هذا التّصوّر أنّ المرأة من آدم كانت،
وبأتمّها النّفس التّقيّة والفاجرة لا فرق بينها وبين الرّجل³⁰. فنسبوا
إليها المعصية وحطّوا من شأنها³¹، ونسوا سهم آدم منها.

قائمة مصادر ومراجع البحث

- إبراهيم (نبيلة): أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة
مصر، القاهرة مصر، (د.ت)

- إقبال (محمّد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، تعريب
عباس محمود تقديم عبد المجيد الشرفي، سلسلة معالم الحداثة،
دار الجنوب للنشر، تونس، 2006

- بو حديبة (عبد الوهاب): الإنسان في الإسلام، دار الجنوب
للنشر، ط 1، تونس، 2007.

- البيضاوي (ناصر الدّين): تفسير البيضاوي المسمى أنوار
التّنزيل وأسرار التّأويل، دار الكتب العلميّة، منشورات محمّد
علي بيضون، ط 1، بيروت لبنان، 1999.

- الثعلبي (أحمد بن محمّد بن إبراهيم النيسابوري): قصص
الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، دار الفكر للطباعة والنشر

29 - أنظر سورة التّحريم 66 / 11-12.

30 - أنظر سورة الشّمس 91 / 8-9.

31 - أنظر قول الثعلبي في «قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس»، (سبق ذكره)،

ص 31 «إنّ الرجال يزيدون على مرّ الأيام والأعوام حسناً وجمالاً، لأنهم خلقوا من

التراب، والطين يزداد كل يوم حدّة وجمالاً. والنّساء يزددن على مرور الأيام قبحاً

لأنّهم خلّقن من اللحم، واللحم يزداد على مرور الأيام فساداً.»

مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت

عماد الدين إبراهيم عبد الرازق*

توطئة:

ليس ثمة شك في أنّ الحضارة المعاصرة قد حققت قدراً لا بأس به من النجاح والتقدم. لقد استطاعت أن تلبّي وتحقق كلّ ما يلجم به الإنسان من مطالب وحاجات، في ظلّ التقدم العلمي والتكنولوجي الذي استطاع أن يسخر كلّ شيء للإنسان، وأن يصبح الإنسان بواسطة هذا التقدم التكنولوجي سيّداً للعالم. ومع ذلك فهناك صيحات تنذر بأنّ الحضارة تمرّ بمأزق أو أزمة كما رأى «هابرماس».

فقد أعلن «اشفيتزر» (SCHWEITZER) مثلاً أننا نعيش اليوم في ظلّ انهيار الحضارة. وأعلن «اسبنجلر» (Spengler) أنّ الحضارة تدخل الآن مرحلة النداء، وقد حكم عليها بالموت والدمار. وصرّح نيتشه (Nietzsche) أنّها تسير إلى الهاوية. إنّ الحضارة المعاصرة - على حدّ تعبير «اشفيتزر» - أشبه بالسفينة التي نمخر بها في تيار مليء بالأموج العاتية تحت شلال هائل، ولا بد من مجهودات جبارة لإنقاذها من المجرى الجانبي الخطير الذي سمحنا لها بالانطلاق فيه، ومن إعادتها إلى المجرى الرئيس إن كان ثمة أمل في ذلك.

على الرغم من التقدم التكنولوجي لهذه الحضارة المعاصرة إلا أنّ الإنسان أصبح ترساً في آلة، أصبح شيئاً من الأشياء، فقد ذاته وشعر بالاغتراب، فقد هويته وأصبح في ظلّ هذا التقدم التكنولوجي ليس له قيمة، وليس له وجود حقيقي؛ من هنا شعر بالاغتراب. وقد تعدّد هذا المفهوم وتنوّع عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت، وحمل أسماء مختلفة لمعنى واحد وهو الاغتراب.

أولاً: هابرماس ونقد العقلانية التكنولوجية في المجتمع

الرأسمالي

قدّم «هابرماس» تشخيصاً للمجتمع الرأسمالي الذي أصبحت السيادة فيه لعلاقات وقوى الإنتاج، وأصبح الإنسان فيه ليس له قيمة، وليس له وجود حقيقي، وركز على ظاهرة الهيمنة التكنولوجية «التقنية» والعقل الأداة Instrumental Reason. وأشار «هابرماس» في الفصل الثاني من كتابه «العلم والتقنية بوصفها أيديولوجية» إلى أنّ «ماكس فيبر» حين قدّم مفهوم العقلانية كان يقصد تحديد شكل النشاط الاقتصادي الرأسمالي، وقانون حق الملكية الخاصة، والعقلانية تعني في المقام الأول اتساع نظام المجالات الاجتماعية التي تخضع لمعايير القرار الرشيد، ويتلاءم مع هذا تصنيع العمل الاجتماعي، وما يتبعه من تغلغل معايير الفعل الأداة في مجالات حياتية أخرى، والأمر عموماً يتعلق بهيمنة نمط من الفعل الموجه نحو الهدف الذي يشير إلى تنظيم الوسائل والاختيار بين البدائل¹.

ويرى «هابرماس» أنّه بقدر تغلغل التقنية في مجالات الحياة الاجتماعية، وما يترتب على ذلك من تغيير في المؤسسات الاجتماعية ذاتها بقدر ما تتقوض الشرعية القديمة لتحل محلها شرعية جديدة².

هنا نرى أنّ ثمة اعتراضاً واضحاً من جانب «هابرماس» على تغلغل التقنية في جميع مجالات الحياة، ممّا ترتّب عليه شعور الإنسان

1- د. فتحي أبو العينين: هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي، مجلة إبداع، العدد

الخامس، مايو، 1998، ص 68.

2- Habermas: Science and Technology of Ideology «in theory and practice, Beacon Press, 1974, P. 132.

* أكاديمي من مصر.

ويستمر «هابرماس» في نقده للتقدم العلمي والتكنولوجي، فقد أصبحا في نظره يشكلا الأيديولوجيا الجديدة، وقد صاحب الدور الأيديولوجي للعلم والتكنولوجيا وعياً تكنوقراطياً «Technocratic» أي «حكومة الفنيين»، هذا الوعي يعمل على حل القضايا الاجتماعية على أنها مسائل تحل بمنطق أداتي، أي بوسائل تقنية، كما صاحبه عزل الجماهير عن عملية اتخاذ القرار.⁶

ويشير في كتابه «العلم والتكنولوجيا كأيديولوجيا» إلى أن العقلانية قد لعبت دوراً هاماً في المجتمعات الرأسمالية الغربية، وأنها سيطرت على جميع مجالات الحياة الاجتماعية، وأصبح كل شيء في المجتمع الرأسمالي يخضع للتقدم العلمي والتكنولوجي، ومن هنا أصبح يشعر الإنسان في ظل هذا التقدم التكنولوجي بالاغتراب، والبعد عن ذاته، وأنه مثله مثل الآلة التي تقوم بالإنتاج، ويقر «هابرماس» بأن العلم والتكنولوجيا قد تعاطيا إلى درجة أصبحت معها أهم قوة إنتاجية، وبالتالي صارت علاقاتها بالممارسة الاجتماعية وبالعالم الحياة اليومية محل تساؤل، فالقوى الجديدة لسلطة التصرف التقني المتزايدة تظهر نوعاً من عدم التلاؤم بين نتائج عقلانية عالية التوتر، وبين أهداف لا رؤية فيها، وأنساق قيمية جامدة، وأيديولوجيات واهنة.⁷

وخلاصة القول: إن «هابرماس» انتقد فكرة العقل الأداتي، وأسلوب تفكيره، ورؤيته الشاملة، وسيطرته على جميع مجالات الحياة. ويرى أنه رغم تقدم العلم والتكنولوجيا وما حققه من نتائج مبهره في جميع مجالات الحياة، إلا أنها أخضعت الإنسان لسيطرتها، وأضحى الإنسان في ظل التقدم التكنولوجي آلة يخضع لقوانين هذه الأداة، ونقد العقل الأداتي والسيطرة التكنولوجية عند «هابرماس» تذكرنا بالفكرة نفسها التي نسج منها «لوكاتش» «Lukács» فكرته عن التشيؤ.

ثانياً: التشيؤ عند لوكاتش «Reification»

التشيؤ عند لوكاتش يعني أن المجتمع يجب عليه أن يشبع حاجاته عن طريق تبادل السلع، وهذا يتطلب أن يتم تنظيم

بالاغتراب، لأنه أصبح آلة أو لأن قيمته أصبحت تقاس بما ينتجه، ولكن ليس معنى رفض «هابرماس» للتكنولوجيا أنه يستبعدا تماماً من الحياة، بل يريد أن تعمل إلى جانب شعور الإنسان بذاته، يريد أن يكبح هذا التغلغل التكنولوجي في مجالات الحياة.

من هنا يرى أن التطور التقني يخضع لمنطق يتبع بنية الفعل العقلاني الموجه نحو الهدف، والخاضع لمراقبة النجاح، أي أنه يتبع بنية العمل، وبما أن تنظيم الطبيعة الإنسانية لا يتغير، فإننا ينبغي أن نحافظ على حياتنا من خلال العمل الاجتماعي، وبمساعدة الأدوات.³

ثم ينطلق «هابرماس» من فكرة سيطرة وهيمنة التقنية على عالم الحياة إلى نقد فكرة العقل الأداتي، وكذلك نقد هيمنة التكنولوجيا التي أدت إلى اغتراب الإنسان المعاصر.

فالعقل الأداتي بوجه عام هو منطق في التفكير، وأسلوب في رؤية العالم، ويعتبر هو الأسلوب الذي يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وهو الذي يسيطر على التفكير في المجتمع الصناعي المتقدم، وفيه يخضع الإنسان للتكنولوجيا خضوعاً تاماً، ولقد نقد «هابرماس» مفهوم العقل الأداتي، وكذلك مفهوم العقلانية الأداتية. ويصف «هابرماس» عملية التحديث في الغرب على أنها أدت إلى زيادة في العقلانية الأداتية، وإلى التوسع في نطاق الفعل الأداتي في مجال الاقتصاد والإدارة، والعلم والتكنولوجيا على حساب العقلانية التواصلية في المجال الاجتماعي.⁴

ويلاحظ «هابرماس» أن السلطة بمعناها العام أصبحت تعتمد على شرعية مصدرها السوق، وقوانين السوق، أي تحول مصدر الشرعية من عالم الحياة الاجتماعية للمجتمع التقليدي الذي يسود فيه الفعل التواصلية إلى عالم الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا الذي يسود فيه الفعل الأداتي والعقلانية الأداتية.⁵

3- د. فتحي أبو العينين: مرجع سابق، ص 69.

4- Habermas: Legitimizing Crisis, Trans by. Thomas McCarthy, Heinemann, London, 1979, P. 23-25.

5- أيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة. د. محمد حسين

غليوم، عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص 316.

6-Habermas: Legitimizing Crisis, P. 36.

7-Habermas: Science and Technology, P. 194.

ثالثاً: الاغتراب عند ماركس «Alienation»

يرى ماركس أن الاغتراب يحدث بشكل عام حينها تسيطر على الإنسان البيئة الاجتماعية التي أوجدها بيده، ولقد رأى أن هذه الظاهرة تحدث بصفة خاصة في المجتمع الرأسمالي؛ إذ ينفصل البشر ولا يسيطرون على ما ينتجون، وينفصلون عن بعضهم بعضاً، وتفقد جماعية العمل معالمها.

كما يرى «ماركس» أن البشر من خلال ظاهرة الاغتراب لا يسيطرون أيضاً على ناتج عملهم، وينقطعون عن قدرتهم واتخاذ القرارات، بل يبدو كما لو أنهم مجبرون على العمل من قبل أناس آخرين. الاغتراب كذلك حالة يصبح فيها البشر دمي للنظم الاجتماعية التي صنعوها بأيديهم.¹¹

من هذا يتضح لنا أن ظاهرة الاغتراب يصبح فيها الإنسان مثل أي سلعة أو أي شيء ينتجه، وينفصل الإنسان عما ينتجه، وتصبح العلاقات الاجتماعية بين البشر خاضعة للعلاقات الإنتاجية

رابعاً: ماركيز والإنسان ذو البعد الواحد

كذلك نرى أن فكرة التشيؤ عند «لوكاتش» أو الاغتراب عند ماركس هي الفكرة نفسها التي انطلق منها «ماركيز» في فكرته عن الإنسان ذي البعد الواحد «One Dimensional Man».

فالأطروحة الأساسية «ماركيز» في «الإنسان ذو البعد الواحد» تنبثق من التفاهم اللامحدود لسلطة الآلة في المجتمعات الصناعية الكبرى المتقدمة، فيرى تحول الإنسان في ظل هذا التقدم التكنولوجي إلى بعد واحد يمثل البعد التقني لسلطة الآلة، بحيث تفرز نمطاً من العلاقة بين الفرد والمؤسسات التي تتحكم بتنظيمه الاجتماعي ووجوده اليومي، وتجعل وعيه يتموضع في نقطة محددة وموجهة نحو الهدف الذي ترسمه الدولة ومؤسساتها.¹²

المجتمع كله وفق نموذج علاقاته الاقتصادية وبالتالي تعم ظاهرة التشيؤ. كما يعرف «لوكاتش» التشيؤ أيضاً بأنه تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخاذها لوجود مستقل، واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية⁸.

إذاً التشيؤ يعني هنا اغتراب الإنسان في ظل العلاقات الرأسمالية حيث لم تعد السلع تقاس بقيمتها الواقعية، وإنما تتحدد بقيمة مجردة تحددها السوق.

ويرى «لوكاتش» أن هذه الفكرة تشكل نقداً أخلاقياً قوياً للنظام الرأسمالي، يجعله نظاماً يحول البشر إلى أشياء يمكن أن تباع وتشترى، وفي هذه الفكرة أيضاً يصبح العالم الاجتماعي عالم الأشياء، شأنه في ذلك شأن عالم الأشياء أو العالم الطبيعي، ويصبح المجتمع يمثل «طبيعة ثانية» إلى جانب العالم الطبيعي الأصلي، ويبدو كما لو أنه مستقل عن الفعل الإنساني شأنه في ذلك شأن استقلال قوانين الطبيعة.⁹

هنا نرى أن «التشيؤ» يحول الإنسان إلى شيء من الأشياء، وتصبح قيمة الإنسان تقاس بما ينتجه من سلع. ويشعر الإنسان بالاغتراب وفقدان الذات في ظل ظاهرة التشيؤ. وقد أكد أيضاً أن التشيؤ يصيب نظرة الناس إلى مجتمعهم، إذ ينظرون إلى المجتمع على أنه محكوم بقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير، لكنها في الحقيقة قوانين خاصة بفترة تاريخية معينة، وهي فترة سيادة أسلوب الإنتاج الرأسمالي¹⁰.

من هنا يتضح لنا أن التشيؤ ظاهرة عامة تتحكم في الوعي الإنساني، ويصبح الإنسان من خلالها مثله مثل أي شيء، وتقاس قيمته بما ينتجه من سلع، وبناء على ذلك يشعر الإنسان بالاغتراب عن ذاته؛ كذلك أصبحت العلاقات الاقتصادية هي التي تتحكم في مجالات الحياة حتى المجالات الاجتماعية، والعلاقات الإنسانية.

11-كارل ماركس: رأس المال، ترجمة فالح عبد الجبار وآخرين، المجلد الأول، الجزء

الثاني، دار التقدم، موسكو، ص 108.

12-Marcuse. (H): «One Dimensional Man» Beacon Press, Boston, 1966, P. 158.

8-Lukács. (G): History and Class Consciousness, Translated by

Rodney Livingston, Marline Press, London, P. 112.

9-Lukács. (G): History and Class Consciousness, P. 112.

10-Ibid: P. 172.

قوي للفردية، أما الآن ومع انتهاء الرأسمالية الليبرالية، وظهر رأسمالية الدولة، فقد اختفى الأساس الاقتصادي للفردية، إذ أصبحت الرأسمالية لا تعتمد على الأفراد، بل على وحدات إنتاجية أكبر مثل الشركات والمؤسسات¹⁴.

هنا نجد ضياع الفرد واغترابه بسبب سيطرة الآلة والمؤسسات الكبرى على مجالات الحياة، فالنظام الرأسمالي هو نظام يقضي على شعور الإنسان بذاته، لأنه يعتمد بصورة أساسية على الآلة؛ وهذه وجهة نظر هوركهايمر.

وبتلك الوسيلة يرى «هوركهايمر» أن على الفرد أن يتكيف مع هذا الوضع الجديد، لأنه فرض عليه الاندماج في نظم اجتماعية واقتصادية لكي يستمر في البقاء، وتحولت قيمة من قيم تسعى لتحقيق الذات، وتشكيل المصير الشخصي، وتحقيق الإمكانات الفردية من إبداع وابتكار وخلق، إلى قيم تسعى للامتثال والتكيف مع الوضع القائم¹⁵.

ويؤكد «هوركهايمر» على الفكرة نفسها من خلال مفهوم «خسوف العقل» (Eclipse of Reason) أو اضمحلال العقل. لأنّ العقل أصبح يتعامل مع مجالات المادة، وتمّ استبدال عملية اكتشاف المعنى بعملية التدريب على الوظائف، ومع سيادة التصور الأداتي عن العقل تتحول الملكات الذهنية إلى وظائف، أي نوع من التقنية تتطلب التدريب عليها لممارستها جيداً، كما تتطلب الخبير الذي يتخصص في جزئية صغيرة من العمليات العقلية بدلاً من الشخصية الإنسانية الكاملة، وبتفتيت العمليات العقلية إلى أجزاء، وتحول هذه الأجزاء إلى اختصاصات لخبراء يتم تشيؤ العقل وتحوله إلى آلة¹⁶.

وهنا نرى سيطرة وهيمنة الآلة على كل شيء، وتحول الإنسان إلى شيء من الأشياء، وفقدان قيمته الحقيقية، علاوة على شعوره بالاغتراب، وتحول القيم الإنسانية إلى قيم مادية.

من هنا نرى أنّ سلطة الآلة قد طغت على كل شيء في الحياة، وحددت مجالات وأهداف الإنسان، وتحول الإنسان إلى بُعد واحد فقط، هو جانب الآلة.

ولقد تحدث «ماركيوز» عن وسائل السيطرة وهيمنة الجديدة للدولة ومؤسساتها داخل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وهيمنة الآلة الصناعية الكبيرة والاتجاه الاستهلاكي الساحق الذي ينجح في نزعته من الذوبان داخل تياره المتمكن، بحيث أصبح الإنسان في ظله يخضع لقوانين الإنتاج، وقيمه تتحدد بقوانين السوق والسلع. ورأى أنّ سلطة الدولة أصبحت أكثر اتساعاً، فكما حدث تقدم في وسائل الإنتاج، وفي العلم والتكنولوجيا، حدث تقدم مماثل في إدارة الدولة وفي قدرتها على القمع، وقد عمل التقدم الصناعي الحديث على تشويه طبقتي البرولتارياء والبورجوازية وتشويه العلاقة بينهما¹³.

إذن من الواضح أنّ الإنسان هنا أصبح ذا بعد واحد كما يسميه «ماركيوز»، بعد يعتمد على التقدم التكنولوجي والعلمي، يقاس بما يتمّ إحرازه من إنتاج للسلع، وبهذا أصبح الإنسان مغترّباً عن ذاته، بل منفصلاً عما ينتجه من سلع وإنتاج، وأصبحت العلاقات الاجتماعية ترتبط بقوانين الإنتاج، ومن هنا حدث تشويه لقيم الإنسان وجوهره الحقيقي، بل أصبح هناك تفكك اجتماعي واضح في المجتمعات الرأسمالية الغربية، وانعدمت القيم الحقيقية.

وتلك الفكرة عن ضياع الإنسان، وفقدانه لذاته وشعوره بالاغتراب في ظلّ النظام الرأسمالي المتقدم، وفي ظلّ سيطرة وهيمنة التكنولوجيا والتقدم العلمي على كل مجالات الحياة نجد لها مثيلاً عن مفهوم «هوركهايمر» وحديثه عن نهاية الفرد (The End of Individual).

خامساً: هوركهايمر ونهاية الفرد

رأى «هوركهايمر» أنّ الفرد في ظل المجتمع الرأسمالي الحديث يعاني من أزمة عميقة، هي اضمحلال أهميته، فقد كان النظام الرأسمالي في بداية ظهوره يعتمد على المجهود الشخصي والأفعال المستقلة للأفراد، ولذلك كان هناك أساس اقتصادي

14-Lehman. (G): The Failure of Self Realization on Interpretation

of Horkheimer Eclipse of Reason, Oxford, 1941, P. 239.

15-Horkheimer (M): The End of Reason, Oxford, 1918, P. 132.

16-Ibid: P. 132.

13-ماركيوز «الإنسان ذو البعد الواحد»، ترجمة. جورج طرابيشي، دار الآداب،

بيروت، 1971، ص66.

من هنا نرى أنّ التكنولوجيا والتقدم العلمي قد دخلا في كل مجالات الحياة الاجتماعية حتى الحياة الثقافية، وهذا أمر خطير، لأنّ تحديد الثقافة وأهدافها والسيطرة عليها من خلال أجهزة الدولة ووسائل الإعلام يقضي على عمليات الإبداع الفكري.

خلاصة القول: إنّه رغم التقدم العلمي والتكنولوجي في المجتمعات الرأسمالية إلا أنّ هذا التقدم لم يمنع من تعرّض هذه المجتمعات لأزمات مختلفة ومتعددة. ورغم هذا التقدم التكنولوجي والعلمي وسيطرته على جميع مجالات الحياة، إلا أنّ هذا التقدم جعل الإنسان يشعر بالاعتراب، بل أضحى الإنسان آلة أو ترساً في آلة، وأصبحت قيمته الحقيقية تقاس بمدى ما يحقق من إنتاج، وهنا حدثت أزمة في القيم، لأنّ قيمة الإنسان الحقيقية أصبحت تقاس بعلاقات الإنتاج وقوانين السلع وتبادلها، ومن هنا ظهرت مفاهيم تشيؤ واعتراب الإنسان عمّا ينتجه من سلع. وفي ظلّ هذا الاعتراب وسيطرة السلع وعلاقات السوق على مجالات الحياة أصبح الإنسان لا يشعر بوجوده الحقيقي، ولا يشعر بإبداعه وقيمه الحقيقية، كما أصبح كيان الإنسان مهدداً باستمرار رغم هذا التقدّم العلمي والتكنولوجي، فالتقدّم العلمي والتكنولوجي ألقى بظلاله على كلّ شيء، حتى على العلاقات الاجتماعية، ومن هنا شعر الإنسان بالاعتراب والبعد عن ذاته.

أيضاً نجد لهذه الفكرة عن تشيؤ الإنسان واغترابه صدى لما تحدّث عنه كلّ من «هوركهايمر» و«أدورنو» في فكرتهما عن صناعة الثقافة (Culture Industry) أو «الثقافة الجماهيرية وخذاع الجماهير».

فقد رأى «هوركهايمر»، و«أدورنو» أنّ وسائل الاتصال الجماهيري هذه من أدوات النظام الرأسمالي التي يفرض بها الهيمنة على المجتمع. واعتبر «هوركهايمر، وأدورنو» أنّ الثقافة الجماهيرية (Mass Culture) هي جزء من النظام الأيديولوجي الذي يعمل على إخضاع وعي الجماهير للسلطة القائمة والتسليم بها، فتعمل السينما والإذاعة والصحف والمجلات على تأكيد القيم الثقافية التقليدية للمجتمع، وخلق حاجات جديدة للفرد عن طريق الدعاية والإعلان، ويحاول إشباعها بمزيد من الانصياع لقواعد اللعبة، أي ربطه بدائرة المجتمع الاستهلاكي¹⁷.

أشار كلّ من «هوركهايمر، وأدورنو» إلى أنّه بينما كانت الثقافة طوال التاريخ الأوروبي من فن وأدب ومسرح باعثة على الأمل في مستقبل أفضل وداعية إلى قيم العقل والحرية والتحرر من كل ما يقيّد النمو الحر للفرد، ومحتوية على عنصر يوتوبي يجعل العقل حكماً على الواقع، انتهى كل ذلك مع نمط الثقافة الجديدة التي تشربها وسائل الاتصال الجماهيري، فقد اختفى البعد اليوتوبي، وأصبح هدف هذه الثقافة هو التسلية وإمضاء وقت الفراغ¹⁸.

ورأى أدورنو أنّ السيطرة التكنولوجية تتوسط جوهر الثقافة الحديثة، التي تعتبر بدورها توسطاً تكنولوجياً مستنزفاً من خلال وسط جماهيري، وقد لاحظ أيضاً أنّ تكنولوجيا الثقافة لا تحدث من خلال مجالات أو قطاعات معينة، ولكنها تحدث داخل الحضارة ككل، وفي ضوء الوسط الجماهيري، لا تتحدث الحضارة إلا عن صوت واحد متحكم هو صوت العقلانية التكنولوجية¹⁹.

17-Horkheimer and Adorno: «The Culture Industry»: Enlightenment Mass Deception in Dialectics of Enlightenment, New York, 1973, P. 120.

18-Ibid: P. 121.

19-Horkheimer and Adorno: Op. Cit., P. 125.

مصدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الفن والسياسة طوني نيغري نموذجاً

أم الزين بنشيخة المسكيني*

«لا بديل لنا عن هذا العالم، لكننا نملك بديلاً في صلب العالم نفسه»
نيغري

تقديم

كيف يكون الفنّ شكل مقاومة للنظام الرأسمالي؟ كيف نعيد إلى الإنسانية قدرتها على الفرح؟ كيف التحرّر من مجتمع حوّله النظام الرأسمالي إلى «سوق هائلة من البضائع» سوق مثيرة للغثيان؟ تلك أسئلة يطرحها المفكّر الإيطالي المعاصر أنطونيو نيغري في رسائله عن «الفنّ والجموع»³ التي كتبها بين: 1988 و 2004⁴.

إنّ الغرض من هذا البحث هو أن نصاحب القارئ العربي في نزهة فلسفية داخل تضاريس هذه الرسائل حول الفنّ في علاقته بما يسمّيه نيغري نفسه «أنطولوجيا الرائع». والمقصود هنا بمفهوم الرائع هو اللفظ الفرنسي Sublime أي ما يخرج عن حدود التخيل والتمثيل والقيس الرياضي. أمّا عن أنطولوجيا الرائع فهي تحديداً أفق بديل عن إستيقا

لا شيء يبقى من الشعوب غير حشود أو جموع سائبة مهملة نسبية، لاجئة أحياناً على حدود الدول، هائمة على وجهها في عالم لا قيمة فيه تعلو على قيم السوق. لكن لا شيء في هذا التوصيف يبكيها أو يدعونها إلى «عمل الحداد»¹ Travail du deuil، لأنّ هويّتنا السياسية الجديدة قد حرّرتنا من كلّ أشكال القوى المفارقة لوجودنا. إنّنا نسكن العالم على شكل فريديت تحتقر الكينونة حينما تتألم الكينونة من الفراغ. ليس الفراغ غير فقر العالم الحالي من مشاعر الفرح ومن كلّ أشكال المشاعر الخلاقّة. وليست الجموع غير فنّ اختراع المشترك حيثما تسلك الجموع على نحو إبداعي. إنّ الفنّ هو شكل العبور الممكن لهذه الكينونة القاحلة التي نسمّيها مجتمعات ما بعد حديثة أي النمط الرأسمالي للإنتاج. في إحدى كتاباته التي كتبها في السجن نقرأ تحت قلم نيغري ما يلي: «بالنسبة لما بعد الحدائة، أي للعصر الذي وُلد في ستينيات هذا القرن (القرن الماضي)، والذي نعيش فيه اليوم، إنّ الوهم الأتقي والتنسكي للحدائة يبدو أنّه وصل إلى نهايته، إنّ الجنون الميتافيزيقي للمفارقة والوصيّة الذي ينطفئ. إنّ المشترك بوسعه من هنا فصاعداً الظهور في تمام تجلّي تعريفه»².

3 - Antonio Negri , Art et Multitude , neuf Lettres sur l'art suivies de Métamorphoses , Traduit de l'italien par J.Revel,N. Guilhot,X.Leconte et N.Sels, Paris,Ed.Mille et une nuit, 2009, 155p

4- وهي تسع رسائل مع تقديم ونصّ إضافي حول «الفنّ والعمل اللامادي».

وفي هذه الرسائل يعرض نيغري الفيلسوف الإيطالي الذي يشتغل في الخطّ ما بعد الماركسي، نظريته وجملة أفكاره الفلسفية حول مفهومه للفنّ في كنف النظام الرأسمالي وحول مهمّته بما هو صانع للمشارك بين فريديت لم تعد تجمعها الهويات والأعراق والأقوام، بل هي فريديت حيوية تؤثت الكينونة بالمعنى في زمن تحوّل فيه كل شيء وكل قيمة إلى بضاعة.

* أكاديمية من تونس.

1- عبارة تروق كثيراً للفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا، نجدها في معظم كتاباته.

2 - Antonio Negri , Kairos , Alma venus , Multitude , Ed.Calm-ann- Levy , 2001 , p.82

والتي تعني في العربية الكثرة أو الحشود أو الجمهور. ونحن هنا نفضّل لفظ «جموع» لأنّ نيغري يقصد اقتراح شكل جديد من الذاتية السياسية مغاير لمفهوم الجماهير في معنى العبارة الفرنسية Masses وللشعب معاً. فمفهوم les Masses هو مفهوم ماركسي المولد استعمله فالتر بنيامين حين اكتشف أنّ الفنّ ضيّع هالته وأصالته من أجل أن يصير ملكاً للجماهير، كأول علامة حاسمة على تسييس الفنّ في القرن الماضي 1936، ثمّ استعملته حتّى أرندت مستثمرة هذا المفهوم في فلسفتها السياسية. أمّا عن مفهوم الشعب فهو مفهوم كلاسيكي في الفلسفة السياسية يمتدّ من روسو إلى جاك رنسيار الذي عاد إليه، وتفلسف تحت رايته في أكثر من كتاب له من قبيل Scènes du peuple⁶. أمّا نيغري فقد اخترع مفهوماً سياسياً مغايراً هو مفهوم الجموع في معنى الكثرة الحيوية المتدفّقة من رحم الكينونة. وفي نصّ له منشور بتاريخ 2002، وتحت عنوان صريح هو: «من أجل تعريف أنطولوجي للجموع» نقرأ تحت قلم نيغري ما يلي: «إنّ الجموع هي اسم لمحاثة ما، إنّها مجموعة من الفرديات. وإذا انطلقنا من مثل هذه الإثباتات يصير بوسعنا أن ندرك مباشرة شبكة تعريف أنطولوجي لما يتبقى من الواقع، بعد أن يقع تحرير مفهوم الشعب من المفارقة»⁷. وهنا حريٌّ بنا أن نميّز جيداً مع نيغري بين مفهوم الشعب ومفهوم الجموع. فالشعب عنده هو مفهوم كلاسيكي تكوّن في الحداثة السياسية منذ هوبز وروسو وهيجل انطلاقاً من مفهوم السيادة بوصفها دوماً سيادة مفارقة للشعب. في حين بقي مفهوم الجموع أو الحشود فوضي، أي بقي حقلاً خصباً للحروب. وبهذا المعنى أخطأت الحداثة السياسية فهم الجموع بتجريدها من فردياتها والزجّ بها تحت راية مفهوم الشعب. وفي حين يقع تدويب الفرديات تحت راية الشعب من أجل أن تكوّن جماهير من الأفراد، وذلك ضمن تصوّر قائم على المفارقة والتمثيل الانتخابي والسياسي، فإنّ مفهوم الجموع الذي يستعيده نيغري وينسّطه على نحو حيويّ محايث وموجب هو على حدّ عباراته «يقضي على

الجميل الحديث»⁵. إنّ الجميل يستهوي ذوق متفرّج يطلب اللذة الجمالية، أمّا الرائع فيصدم ويعطلّ قوى النفس ويثير فيها مشاعر الألم إزاء ما يخرج عن دائرة المخيلة الجمالية. وعليه فالجميل حديث، والرائع ما بعد حديث. لكنّ هذا الرائع هو بطبعه مفهوم غامض وشبكي وعنكبوتي، لأنّه يحمل المعنى ونقيضه. فهو ما يفوق الجميل بجماله أحياناً، لذلك هو رائع، لكنّه هو أيضاً ما يقابل الجميل برعبه وقساوته فيغدو حينئذ مريعاً. لذلك يغدو الرائع الأنطولوجي ضمن علاقة الفنّ بالجموع رائعاً موسوماً بالاقتدار على اختراع الجموع الحرّة، بما هي وفق عبارة نيغري نفسه: «جموع خارجة عن كلّ حالات القيس» وأجهزة الضبط والتحديد.

من أجل بسط هذه المسائل للقارئ العربي الذي صار يتأرجح بين الانتماء إلى طوائف وملل قديمة والانتماء إلى الشعوب الحديثة، وذلك في معنى دقيق للشعوب، أي من خلال صناديق الاقتراع، سنكتفي بتجميع معالم فكرة الفنّ والجموع، كما يقترحها نيغري كأخر التوصيفات الفلسفية للهوية السياسية للإنسان الحالي، في إحدى عشرة أطروحة، مراهنين في ذلك على ضحّ العقل العربي المعاصر بفكرة مغايرة حول نفسه، كونه ينتمي إلى هذا العالم الكبير أو إلى ما تبقى من هذا العالم نفسه.

الظروحة الأولى: إنّ الفنّ ملك للجموع. حيثها سلكت الجموع على نحو إبداعي

ههنا نجد أنفسنا أمام تصوّر للفنّ مغاير لكلّ التصورات الحديثة عنه. ليس الفنّ ملكاً لعبقريته خلقتة، ولا هو ملك لذات لها قصدية فينومينولوجية أو رسالة سياسية أو حقيقة تأويلية تريد تبليغها أو إدراكها أو لمتلقٍ يطلب تأويله، إنّما الفنّ ملك جماعي مشترك بين الجموع. ماذا يعني لفظ الجموع حينئذٍ؟ وأي شكل من الجماعة تطلب؟ «جموع» هو اللفظ الذي نرتضيه لترجمة المفهوم الأساسي في فكر أنطونيو نيغري بالفرنسية Multitude

6- حول الرّد الذي كتبه الفيلسوف الفرنسي جاك رنسيار على مفهوم الجموع الذي يقترحه نيغري، انظر كتابنا: الثورات العربية سيرة غير ذاتية، (بالاشتراك مع فتحي المسكين)، بيروت، جداول، 2013، صص. 275-287 (مقال كامل خصّصناه لهذه المناظرة بين «شعوب وجموع»، أي بين رنسيار ونيغري).

7-Toni Negri, «Pour une définition ontologique de la multitude...», in Multitudes.9.Mai-Juin 2002,p.36

5- انظر في هذا السياق كتابنا: الفنّ يخرج عن طوره، جماليات الرائع من كانط إلى دريدا، بيروت، جداول، 2011. وهو كتاب خصّصناه للتأريخ الفلسفي لمفهوم الرائع الجمالي في أفق الحداثة منذ بوركا وكانط، تذكيراً بأصوله البعيدة مع لوجان وبعض تعبيرات براديجماتية أخرى من قبيل «البديع» في الشعر العربي، كما أرّخ له العمدة لابن الرشيقي، وفتحاً لآفاق معاصرة نجدتها لدى دريدا وليوتار ونيغري.

ابتزاز الأفراد من أجل استعبادهم تحت راية مفهوم الأغلبية. وهنا يمكن اعتبار مفهوم الجموع كما يقترحه نيغري كأخر توعية حيوية للذاتية السياسية ما بعد الحديثة مفهوماً ثورياً أو هو «المفهوم الذي يلقي بنا في عالم جديد تماماً، بل هو يدفعنا نحو ثورة قيد الحدوث»¹³. وانطلاقاً من هذا القول المثير نعرف كم كان هذا المفهوم الذي ألقى به نيغري في صلب العقل السياسي ما بعد الحديث ثرياً واستباقياً، إذ هو استبق، على نحو ما، كل ما حدث لنا في العالم العربي من انتفاضات أو ثورات كيفما أتت، وكيفما وقع استشعارها أو الغدر بها.

ونظراً لأهمية هذا المفهوم في نظرية نيغري حول الفن كما يعرضها في رسائله السالفة الذكر، علينا أن نسلط للقرائ الملامح الأساسية لهذا المفهوم كما ارتضاها له صاحبه. لعل أهم ملامحه هو أنه مفهوم حيوي يأتي من مفهوم «لحم العالم» لمارلوبونتي¹⁴ و يعود في أصله الفلسفي إلى مفهوم الكوناتوس أو الرغبة بما هي اقتدار لسبينوزا. ذلك أن «أول مادة للجموع هي لحم العالم أي الجوهر الحي المشترك الذي يحمل أسلوب كينونة حيثما تكون قطعة منه»، وهو في ذلك شبيه بالعناصر الأربعة أصل الحياة والعالم أي: النار والماء والهواء والتراب. إن الجموع بما هي لحم العالم وعناصره الأصلية فيه إنما توجّهنا دوماً نحو امتلاء الحياة وكثافتها. وبذلك تغدو «الجموع اسماً لجموع أو لجمع من الأجساد»¹⁵. فالجموع اقتدار، وهي بذلك تتخذ من قولة سبينوزا: «لا أحد يعلم ما يستطيعه الجسد» شعاراً لها. وعليه فإن نيغري هنا إنما يقترح مفهوم الجموع ضد مفهوم الشعب، لأن من يستمرّ باستعمال مفهوم الشعب إنما هو في تقدير نيغري مخطئ إزاء تشخيص العصر الذي نحن فيه. لم نعد ننتهي إلى الحدثة المتأخرة، إنما نحن عبرنا فعلاً إلى ما بعد الحدثة، أي إلى عصر جديد. ولذلك نحتاج إلى تشخيص ما نحن بصدده وما أصبحنا عليه بمفردات جديدة، إذ من العبث أن نعبر بالحياة نحو ضفة أخرى وأن نبقى على تسمياتنا القديمة لوضع جديد.

العكس من ذلك أن تتكلم الذوات لحسابها الخاص: لن يتعلّق الأمر بأفراد مالكين، إنما بفرديات غير قابلة للتمثيل»⁸. فجموع نيغري هي كثرة من الفرديات وليست كماً أو عدداً من الأفراد، وجموع نيغري ليست أعداداً انتخابية حقاً، حيث يُحتسب الفرد بما هو صوت إضافي، رقم حسابي لصالح حزب أو سيادة معينة. إنها فرديات «خارجة عن القيس، فيما أبعد من القيس وفوق القيس»⁹. وهنا يأتي تنشيط نيغري لمفهوم الحشود أو الجموع في أفق عصر يضع كل معايير قيسه موضع سؤال. إننا نحيا في عصر العبور إلى مقاييس أنطولوجية مغايرة. هو عصر العبور من الحدثة إلى ما بعد الحدثة، مما يقتضي تجديد ترسانتنا المفهومية إزاء ما يحدث في عمق الذاتية السياسية للشعوب. ربّما كُتفت مقولة الشعب عن الإيفاء بالمعنى، وصرنا إزاء شكل جديد من الكينونة في العالم. ههنا تصبح الجموع الحيوية ما بعد الحديثة كثرات طافرة تلاحق المعنى حيثما يتمّ سحقه من طرف مكنة النظام الرأسمالي. الجموع ههنا هي شكل مقاومة لجهاز الدولة ولنمط الإنتاج الليبرالي فيها. ليست الجموع كماً أو عدداً إنما هي «مفهوم اقتدار ما، جملة الفرديات الناتجة فوق حدّ القيس. هي الحرية والفرح لهذا العبور المجدّد، «إننا إزاء المسخ الثوري الذي اسمه الجموع»¹⁰. على خلاف عبارتي الجماهير أو الرعايا اللتين وقع استعمالهما دوماً من أجل تسمية «قوة اجتماعية سلبية وخطيرة وعنيفة، لذلك فهي قابلة للاستيلاء بسهولة. أما الجموع فهي فاعل اجتماعي، كثرة فاعلة. ليست الجموع كالشعب¹¹ وحدة، لكنّها في مقابل الجماهير والغوغاء يمكن النظر إليها بوصفها شيئاً ما منظماً. وبالتالي فإنّ أكبر مكسب لمفهوم الجموع هو تحييد الحجج الحديثة القائمة على «خوف الجماهير» أو «دكتاتورية الأغلبية». ربّ حجج تستعمل أحياناً كشكل من الابتزاز لكي يضغط علينا من أجل قبول (أو حتى الإعلان) عن عبوديتنا الخاصة»¹². بهذا المعنى يشدّد نيغري على ضرورة التمييز بين مفهوم الجموع ومفهوم الشعب بما هو كمّ انتخابي قائم على مفهوم السيادة الحديث الذي لا يفعل غير

8- Ibid

9-Ibid,p.37

10-Ibid,p.38

11- voir «peuples ou multitudes ? » Question d'Eric Aliez à Jacques

Rancière, in, Multitudes , n.9, Mai- Juin 2002 ;pp.95-100

12-Ibid,p.39

13-Ibid

14- موريس مر-بونتي، المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم د. عبد العزيز العيادي،

بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، صص. 231، 237، 234، 371،

412، 380، 401، 373

15-Ibid,p.41

فيه غارقون. ورغم ذلك فإنه «في صلب هذا العالم الأسفل، وفي صلب التواصل مع رعب البضاعة وعنقها، إنما يتخذ العمل الحيّ للفنان مظهر الجمال»²⁰.

الظروحة الثالثة: لا بديل لنا عن هذا العالم، لكننا نهلك بديلاً في صلب العالم نفسه

ضدّ فنّ البضاعة الرأسمالي، ثمة مفهوم مغاير للفنّ. إنه فنّ مقاومة قيم السوق المتوحّشة. هذا الفنّ يسمّيه نيجري فنّ الجموع الذي يخترع الفرديات والأشكال الفريدة. إنّ الفنّ هنا عمل حيّ يشارك في بناء العالم، لكنّه لا يبلغ مقام الجمال إلا إذا كان قادراً على اختراع المشترك. يقول نيجري: «إنّ الفنّ في هذا المعنى هو الجموع»²¹. إنّ الفنّ التجريدي هو الذي جعل استبدال الطبيعة والعالم بالفنّ أمراً ممكناً. لأنّه «من أجل أن يكون تجربة أنطولوجية، لا يحتاج الفنّ إلى أن يكون ملموساً»²². لكن ما حقيقة الفنّ؟ لدى نيجري ليس ثمة من حقيقة غير ما نصنعه بأيادنا الفقيرة. غير أنّ ما نصنعه هو دوماً «قطعة جديدة من الكينونة». فحقيقة الفنّ لا تعود إلى أيّ أصل أو مصدر أو مرجع خارج ما تصنعه أيادنا. إنّ الفنّ التجريدي ههنا هو بمثابة ما بعد الحدّات، مسار تراكمي لأحداث تجريدية وأشكال جديدة وفريدة من الجماعة قد اكتملت في الفنّ التجريدي. لا حاجة لنا للبقاء على كلّ الكوارث التي وقعت للإنسانية الحالية تحت راية الحدّات، فكّل ما وقع هو الحقيقة عينها. أمّا عن المطلوب منّا فهو تحديداً: «أن نحيا هذا الواقع الميّت.. هذا العبور المجنون»²³. إنّنا مطالبون بالرقص على هذا الركح الجديد من «ما بعد الطوفان»، من «ما بعد الحياة»، من «ما بعد الإنساني»، أي «ما بعد الحدّات»²⁴. لقد اكتملت حريتنا لأنّها صارت في حجم تعاستنا، لذلك صار الخيال لدينا قادراً على مواجهة الفراغ الذي يهدّد العالم بالسقوط فيه. إنّ الفنّ التجريدي هو طبيعتنا، وهو عملنا، وهو الجماعة الوحيدة التي نوجد من أجلها. يقول نيجري مشدداً على قدرة الفنّ على خلق الكينونة: «أن نفهم ما هو الفنّ اليوم هو أن نفهم كيف أنّ

الظروحة الثانية: لقد تمّ تسطيح العالم وتشبيته

ذاك هو التشخيص الفلسفي الذي يقدّمه نيجري عمّا يحدث للعالم تحت سيطرة النظام الرأسمالي للإنتاج عليه. وفي الحقيقة إنّما يستأنف نيجري تشخيصاً ظهر بخاصّة لدى مفكّري مدرسة فرانكفورت، وأهمّهم ثيودور أدورنو الذي يشدّد دوماً في كتاب النظرية الاستطيقية المنشورة بعد موته بتاريخ 1970 على سقوط الفنّ في حقل البضاعة، بل على سقوط كلّ ميدان الثقافة في شكل من «البضاعة المطلقة». ممّا يجعل «الفنّ يفقد حقّه في الوجود»¹⁶ في حضارة «صنمية البضاعة»¹⁷. وهو تشخيص يجذّره نيجري في أفق نظري مغاير: إذ نتقل معه من جماليات الفنّ الطلائعي والحدّات المتأخّرة التي يمكن إنقاذها بالفنّ، إلى أنطولوجيا الجموع حيث يصير الفنّ هو من يخترع إمكانية القفز فيما أبعد ممّا بعد الحدّات نفسها، نحو حدث جديد وفيض مغاير من الكينونة التي تمنح المعنى، وتعيد للعالم قدرته على الفرح.

إنّ العالم الرأسمالي بأكداس البضاعة التي تسطو على الكينونة في كل مكان يمنحنا، حسب عبارات نيجري، انطباع «المقبرة» و«برودة الموتى». لا شيء تبقى من الطبيعة حيث صار كلّ شيء صناعة وبضاعة. كيف ستمتّع إذن برحيق الورد واسمها ولون السماء وزرقتها؟ أيّ معنى للفنّ في مجتمع البضاعة؟ وأية إمكانيّة «لإعادة اختراع الواقع» في عالم إحصائي تماماً لا انفعالات فيه ولا مشاعر؟ ماذا نصنع بعالم لا شيء فيه غير قيم السوق التي تخنقنا وتحرم الحياة لدينا من الخيال والتجديد؟ لكن لهذا العالم فنّه الخاصّ به. وهو أيضاً فنّ ينتمي إلى هذا العالم ولا قدر له خارجه. وذلك لأنّ المجتمع الرأسمالي لا يسمح بإمكانية «الخارج» عنه. يقول نيجري: «مادام نمط النظام الرأسمالي لا يمنحنا «خارجاً» فليس بوسعنا أن نحتضن النشاط الفنّي إلا «داخلاً»¹⁸؛ لذلك لم ينتج هذا النمط من الإنتاج الرأسمالي غير فنّ شبيه به، أي فنّ البضاعة. لقد سقط الفنّ هو الآخر في «منتوجات اجتماعية وتواصلية»¹⁹. لقد أصبح الفنّ جزءاً من عالم السلع الذي نحن

20- نفسه

21- نفسه، ص 15

22- نفسه، ص 20

23- نفسه، ص 26

24- نفسه، ص 28

16-T.w.adorno, Théorie esthétique, Traduit de l'allemand par Marc

Jimenez et Elliane Kaufholz, Paris Klincksieck, 1995, p.15

17-Ibid,p.37

18- نيجري، الفنّ و الجموع، الطبعة الفرنسية المذكورة سابقاً، ص 11

19- نفسه ص 14

أي العقل المحض والعقل العملي ومحسوسيتها. وهنا تحدث ثورة كوبرنيكية للمحسوسية، ثورة تخطيط الرق الذي تركه كانط بين الإستطيقا والجدلية المتعالية»²⁶. وماذا لو استدعينا بوركا وكانط ثانية لنضعهما إزاء مشهد السوق ما بعد الحديث؟ ما سيحدث لهما هو «غثيان جديد، وشعور بالفراغ، ارتعاشات رعب جديدة، إعجاب دامس وإرادة عمياء للتجاوز»²⁷. بالنسبة إلى نيغري، لم يعد الرائع إستطيقياً، بل صار أنطولوجياً. يقول: «مسوخ ضخمة تعبر لامبالاة المسوخ: التتبن والبهيموث، كيف لنا أن نتحرر من هذه المسوخ؟ إنَّ الرائع الأنطولوجي هو الذي يهمنّا. طبيعة طافرة أو عدد لامتناهٍ.. حالة وسيلان شكل الانفجار والخلق معاً»²⁸. ما يمنحنا هذا الرائع الأنطولوجي هو قفزة طافرة نحو عصر جديد واقتدار جديد. سنكتشف معها وجهاً جديداً للكينونة نفسها. لم يعد الكائن «كتلة سيلان ضخمة» إنما صار كتلة صلبة وضخمة، صار رخاماً كبيراً، تولد في شرايينه كثبان رمال صخرية أو صحراء قاحلة. إنَّ ما نظفر به من تجربة الرائع الأنطولوجي هو أنّ عالم ما بعد الحدائث، أي عالم السوق، لم يعد له القوّة للصمود طويلاً. إنَّ الفنّ بهذا المعنى مضادّ تماماً للسوق، لأنّه يقيم تناقضاً بين جموع الفرديات ووحدة الشعب القائمة على مجموع الأفراد.

إنَّ ما نحتاج إليه - حسب نيغري - هو تجربة جديدة للاقتدار. وليس أيّ اقتدار، اقتدار في حجم صلابة العالم الذي يسحقنا. ينبغي علينا أن ندفع بعالم الصور والأصوات، هذا الذي لا معنى له إلى العدم. ثمّة نقص جذري في المعنى، ثمّة قحولة أنطولوجية تحترق أحشاء العالم، إنَّ عالم ما بعد الحدائث هو عالم مسكون بالمسوخ، سديم وعدم وفراغ، ورغم كلّ ذلك علينا كسر الطوق ما بعد الحديث الذي يخنقنا بواسطة الخيال كي نعثر على الواقع مرّة أخرى. إنَّ الكينونة لا تعاني من الفراغ إنّما تعاني ممّا ليس بعداً، أو من مستقبل لا نعرف من أية جهة سيقبل علينا، لأنَّ «الفراغ ليس حدّاً، إنّما هو ممّر»²⁹. سنعبّر هذا الفراغ بالفنّ بما هو اقتدار وإتيقا، أي بما هو فعل رفيع من أفعال المخيّلة. وهنا معنى أنطولوجيا الرائع، الرائع العملي الذي يدرك الكينونة رأساً دونها

ألم العالم الضائع بوسعه أن يخاطر بنفسه في صلب المحيط العاري والمجهول من أجل كينونة جديدة»²⁵.

الأنطولوجيا الرابعة: إنَّ الكينونة لا تعاني من الفراغ، بل هي تعاني من المستقبل

كيف يمكننا أن نتجاوز كابوس الرأسمالية التي لم تفعل غير زرع قيم الرعب؟ كيف بوسع الإنسانية الحالية أن تشعر ثانية بمشاعر الفرحة؟ هنا يعثر نيغري على ما يسمّيه بفنّ الرائع أو الرائع الأنطولوجي le sublime ontologique الذي يعبر الفراغ ويتجاوزه من أجل القطيعة مع حضارة السوق. لكن ما هو الرائع؟ إنّه الحدّ الأقصى الذي وصلت إليه مخيلتنا. لقد أدركت الإنسانية الحالية في عالم السوق الفظيعة هذه مقام ما لا يمكن تخيّلته وما لا يمكن تمثّله. وذاك هو معنى الرائع والمريع ما بعد الحديث الذي أدركه نيغري في طيّات المفهوم الإستطريقي Sublime، مثلما ظهر تحت أقلام حديثه بخاصّة مع المفكر والكاتب الإنجليزي إدموند بوركا Edmund Burke والفيلسوف الألماني إيمانوال كانط. وفي الحقيقة لقد خصّص أنطونيو نيغري الرسالة الثالثة من رسائله حول «الفنّ والجموع» للحديث عن الرائع. وهي الرسالة التي ميّز فيها نيغري بين الرجعيين والثوريين، بين دعاة البهرج الإستطريقي الذين يجمّلون الواقع بفنّ متواطئ مع النظام بتواصله معه أو بتأويله له أو بتتمّته بما يحدث، وبين من يتألّمون من الفراغ أو من الكثافة الأنطولوجية للفراغ. فإذا كان الرجعيون يصمتون فإنّ الثوريين يتألّمون، لأنّهم يعلمون أنّنا نحن من صنع هذا العالم اللانسانى الذي يسحقنا. إنّ قدر الثوريين هو الأنطولوجيا، لأنّهم على علاقة حقيقية مع الكينونة، أمّا نصيب الرجعيين فهو البهرج الإستطريقي لعالم البضاعة.

ثمّة نوع من القحط الأنطولوجي الذي أصاب الكينونة في عالمنا. وهنا يقترح نيغري تنشيط مفهوم الرائع من بوركا وكانط، فهذا اللذان أعادا اكتشاف الرائع باقتلاعه من شبكات عنكبوت الفيلولوجيا. إنّ الأمر يتعلّق بشعور مثير يهيب النفس والمخيّلة للتحرّر. يكتب نيغري عن الرائع ما يلي: «ذلك أنّ التاريخ يصير مثيراً للشغف، لأنّ المخيّلة ليس بوسعها أن تتحرّر إلا بقدر ما تعترف بالطبيعة العملية للرائع. إنّ الشعور بالرائع هو معبر العقل،

26- Ibid, pp.43-44

27 - Ibid, p.46

28- Ibid

يولد الجميل بها هو إفراط في الكينونة. لكن كيف لنا أن ندّعي أن «بؤس حياتنا، وبؤس حياة النوع البشري بعامّة، يمكنها أن تكون أرضية ملائمة و كافية للخلق»؟ إنّ الجمال عمل جماعي، ولا يمكن أن نتحرّر إلاّ عبر الجموع وفي صلبهم. وحدها الجموع تعزينا وتمنحنا إمكانية فيض الكينونة، في حين أنّ العزلة تخيفنا وتفرض علينا الاستبداد. وهنا تحديداً ينزل نيغري الفنّ بما هو عمل الجموع لا اختراع مشترك حرة متحررة على الدوام. في هذا السياق يكتب نيغري: «لا يمكن للفنّ أن يعيش إلا داخل مسار تحرر، فالفنّ بهذا المعنى هو دوماً ديمقراطي، في معنى أنه ينتج اللغة والألوان والأصوات تلتصق بالجماعات صلب جماعات جديدة. إنّنا من أجل الإفلات من الوهم الإستيطقي ينبغي علينا الإفلات من العزلة، من أجل بناء الفنّ ينبغي بناء التحرر في شكله الجماعي»³². صحيح أنّه بوسعنا الإبداع تحت نير الاستبداد لكن نيغري ينبّه إلى خطورة هذه الإيديولوجيا الرجعية التي تريد من حدّ العمل الثوري ومن محبة تغيير العالم. ليس الفنّان من «أبناء الآلهة» إنّما الفنّان رمز للحرية وقد تحرّرت، وإنّ الجمال بهذا المعنى فيض وتجديد، حرية هي قيد التحرر الدائم لأنّ الجمال اقتدار وكينونة.

الظروحة السابعة: إنّ إنتاج الجمال هو شأن ثوري بالضرورة

هكذا يمنح نيغري للالتزام معنى طريفاً. فالفنّ الملتزم ليس فنّاً يدافع عن عقيدة سياسية أو إيديولوجية بل هو كل فنّ قادر على أن يمنح الجمال للعالم. وهو ما يكتبه قائلاً: «كلّ فنّان ينتج الجمال هو فنّان ملتزم ضرورة»³³. وهنا نكتشف معنى جديداً للالتزام مغايراً تماماً للتعريف التقليدي له الذي يجعل منه التزاماً بقضية أو بفكرة أو بحزب ما. وهو ما يصرّح به نيغري قائلاً: «إنّ مقياس الالتزام لا يُمنح عبر العلاقة بحزب ما، إنّما يحصل ذلك عبر العلاقة بالكينونة، ينبغي أن نكون في صلب الكينونة التي تحرّرت، ينبغي أن نكون من أجل التحرر، أمّا خلاف ذلك فلا وجود لأيّ فنّ»³⁴.

حاجة إلى إيديولوجيا التواصل. إنّ اختزال الفنّ في بضاعة تباع وتشتري، أو في تجربة تلقى، أو في ملكية خاصّة، أو في ثمن يعني تحديداً تدمير الفنّ ذاته. أنطولوجيا الرائع الثوري تقترح علينا إذن تحت قلم نيغري «يوطوبيا ملموسة»، تدفعنا إلى «الذهاب فيما أبعد من الفراغ»³⁰. علينا أن نخترع انطلاقة من العدم. لكن ما يزعج نيغري هنا: هل ثمة عدمٌ داخل هذه المسطّحات للمحاينة التي أصبح عليها وجه العالم الحالي، حيث لا شيء يمكنه الهروب إلى أيّ مكان خارج هذه الناعورة النزقة التي اسمها الإمبريالية؟

الظروحة الثامنة: إنّ ما نحتاجه هو استثمار الأمل الإتيقي، لكنّ هذا الأمل ليس حلوى للفكر، إنّما هو سلاح وعنف ورغبة نزقة تهوس بالكينونة

ليس الفنّ شأنًا شخصياً خاصاً بالمنتج أو بالمتلقّي، بل إنّ الفنّ عمل جماعي. لقد آن الأوان كي نأخذ الكلمة في صلب الكينونة وليس حولها. وهذا هو ما يميّز تحديداً بين معنيين من إتيقا التواصل في صلب العالم. ثمة من يجعل من التواصل شأنًا متعالياً وشكلياً، وثمة من يجعل منه أنطولوجيا. وهو الفرق الذي يرسمه نيغري بين دعاة التواصل على طريقة هابرماس الذي اعترض عليه نيغري قائلاً ما يلي: «من غير المجدي أن أقول لك مع من أنا متضامن. طبعاً لست متضامناً مع هابرماس، أي مع شحوب نزعته المتعالية، نزعته الوظيفية المصنوعة من البلاستيك، ومع نزعته الأخلاقية التي لا تُحتمل»³¹. ههنا يقرّ نيغري بمراجعته أي «الهيديغرين الفرنسيين»، مدرسة رائعة للفكر من باتاي إلى دريدا، ومنها نيغري، كيف يقع هدم حضارة السوق؟ وكيف نعيد بناء معنى الحياة وذلك انطلاقة من خيوط التاريخ ومن الفنّ نفسه؟ لقد تعلّم نيغري من فوكو ودولوز كيف أنّ وجودنا في العالم يجعلنا محبّين له، إنّنا يزعزعا ويسحقنا، لكنّه يمنحنا الأمل.

الظروحة السادسة: الجمال هو فيض كينونة، إنّ حرية تحرّرت

لكن من أين يأتي فيض الكينونة الذي يكونه الجمال؟ يجب نيغري بأنّ الجميل هو نتاج قطعة مع عالم السوق. إنّ الجميل يولد على حدود التعب من تجربة العبور أي من أنطولوجيا الرائع

32 -Ibid , P.75

33 - Ibid, p.88

34 -Ibid,p.88

30 - نفسه، ص 52

31 -ibid ,P.58

جون فرانسوا ليوتار المفكر الفرنسي المعاصر الذي وقّع فلسفياً مفهوم ما بعد الحداثة يعرفها بما هي «نهاية السرديات الكبرى» كسردية التقدم التنويري والهيغلية والماركسية. يذهب ليوتار في كتابه الوضعية ما بعد الحداثة بتاريخ 1979 إلى أن ثمة جملة من التحولات الكبرى التي طرأت على المجتمعات الحالية انتهت أخيراً إلى إحداث «أزمة في السرديات الكبرى»، بحيث لم تعد الحقائق الكبرى التي آمن بها المحدثون من قبيل جدلية الروح أو تأويلية المعنى أو تحرر الذات العاقلة قضايا ملزمة لأحد، هكذا انهمت هذه السرديات الحديثة كي يدخل عصر برمتها ضمن ما يسميه ليوتار «براغماتية الذرات اللغوية»³⁸.

لكنّ نيغري يدعو هنا إلى ضرب جديد من السردية. بل إنّ فشل المشاريع الثورية في الغرب المعاصر يعود إلى سقوط سردية الثورة كما حلمت بها شعوب القرن التاسع عشر وكما أنجزتها أيضاً. في هذا السياق يكتب نيغري: «إنّ حدث المستقبل هو حدث بُني انطلاقاً من سردية ما. إنّ أزمة الحدث الثوري في علاقته بسقوط السردية الثورية وحدها سردية جديدة بوسعها ليس تعيين حدث ثوري وإنّما إمكانية التفكير فيه»³⁹. هنا تحديداً تتنزل مهمة الفنّ لدى نيغري؛ إنّ الفنّ هو المطالب إذن بتحديد سردية المستقبل. لكن كيف سيدرك ذلك؟ إنّ مطالب بالخروج من الخطاب ما بعد الحديث، بالقفز إلى الأمام فيما أبعد من كلّ حدّ. ورغم ذلك كلّ الإمكانيات واردة أمامه؛ إنّما السقوط في التكرار الطوباوي لماضي مستحيل التكرار، وإمّا التدمير الذاتي في صلب الاحتجاج الغاضب واليائس من فعل التحرّر والقطيعة. وفي كلّ الحالات يوفر لنا البديل الأنطولوجي هذا الفيض للكينونة الذي ينتج الفنّ توتراً ما أو نزوعاً نحو حدث جديد أي نحو المستقبل. إنّ هذه السردية التي يوفرها الفنّ كإمكانية للتفكير في حدث جديد، أي فيما سيأتي، ستخلق شكلاً من التوتّر والتنمّر في مخيلة الجموع. نحتاج إلى كلّ مخيلة الجموع كي ندفع نحو حدث جديد، هذا الحدث هو بالضبط الحدث الثوري، لكن ما معنى عبارة ثوري ههنا؟ يجبنا نيغري كما يلي: «حينما نقول حدثاً ثورياً

إنّ إنتاج الجمال قادر على بناء العالم، إذ لا يمكن لأيّ فنّ إلا أن يكون بناءً وتجريدياً. وهو معنى ما يسميه نيغري أنطولوجيا الفنّ. هي أنطولوجيا وليست إستيقاً لأنّها من عمل الفرديات التي تنتجها الجموع. وليست الفرديات لدى نيغري غير «حشود العناصر السردية والخيوط البنيوية وشبكات العلامة»³⁵. لم يعد حلم تغيير العالم ممكناً إذن، بل صار لزاماً علينا بناء العالم لأننا نحن من هدمه أيضاً. إنّ بناء العالم شأن يخصنا تماماً. لا أحد غير الجموع الحرّة قادرة على مثل هذه المهمة، لكنّ هذه الجموع هي في كلّ مكان حيثما ثمة إنتاج للجمال على شاكلة الفنّ. في هذا المعنى يكتب نيغري ما يلي: «إنّ إمكانية بناء العالم شيء يخصنا تماماً: أن نبنيه تحديداً مثلما توقّرت لنا إمكانية هدمه سابقاً. إنّ في صلب هذه العملية الراديكالية يستبق الفنّ الحركة العامّة للإنساني. إنّ الفنّ قدرة بناءة، اقتدار مثمر على نحو أنطولوجي»³⁶.

الأنطولوجيا الثامنة: تحتاج الإنسانية الحالية إلى سردية أخرى، لكنّها سردية لا تعيدنا إلى الماضي، وإنّما تدفعنا نحو المستقبل

بوسع الفنّ أن يمنحنا سردية المستقبل، وذلك ليس في معنى اليوطوبيا بالمعنى التقليدي، بل في معنى يوطوبيا ملموسة وفعلية. لأنّ الفنّ لا يمكن أن يكون إلا مقاومة للنظام الرأسمالي. إنّ نشاط يثمن العمل الجماهيري، وذلك من أجل أن تتمتع هذه الجماهير بالحرية. هكذا يكتب نيغري في رسالته حول الحدث ما يلي: «إنّ الفنّ بوصفه نشاطاً ينزع إلى تثمين عمل الجماهير من أجل أن تنعم بالحرية، وبوصفه تكوين فيض كينونة عبر تحرير القوة الجماعية للعمل، لا يمكنه أن يكون إذن غير رفض للهيمنة الرأسمالية»³⁷.

إنّ أشدّ ما يزعج نيغري هو السؤال التالي: ما العمل إزاء هذا الانتقال الجذري الذي نسميه أزمة ما بعد الحداثة؟ كيف العبور؟ نحن بحاجة إلى سردية جديدة، فالمستقبل لا يمكن بناؤه إلا عبر سردية مغايرة، لكن ألم تنته السرديات؟

38 - J.f.Lyotard , La condition postmoderne, Paris ,Minuit ,1979

- لمزيد من التعمّق، انظر أيضاً كتابنا: الفنّ يخرج عن طوره، مرجع مذكور،

صص. 277-286

39 - Ibid, p.101

35 -Ibid, p.81

36 - Ibid, pp.87-88

37 -Ibid, p.94

للموت وللظلم وللحزن. والسؤال دوماً لدى نيغري هو التالي: «كيف بوسعنا عبور هذه الصحراء؟ كيف نتخيّل من جديد أنّ العالم سينفتح على الفرح؟»⁴⁴. إنّ الخلق الفنّي بهذا المعنى إنّما هو جزء لا يتجزأ من الحياة المنتجة والعمل الحيوي للجموع. يتعلّق الأمر بقراءة سياسية للفنّ انطلاقاً من مفهوم عُرف كثيراً تحت قلم ميشال فوكو خاصة، الذي يستأنفه نيغري على نحو مغاير، هو مفهوم «البيوسياسي». وهو مفهوم يجرّ مفهوم السياسة من التصوّر الكلاسيكي له الذي يختزله في مفهوم الدولة ومؤسّساتها، في حين يتعلّق الأمر بعلاقة حميمة بين السياسي وكلّ أشكال الحياة... الجسد، والحقيقة، واللغة، والجنس، والطبّ، والفنّ... في هذا السياق يكتب نيغري ما يلي: «إنّ الحياة والسياسة، هذه الأقنومات القديمة التي وقع عزلها عن طريق انضباط المعرفة المتعالية للحداثة، صار من المستحيل تمييز الواحدة منها عن الأخرى، إنّ السياسي يتجلّى إذن بوصفه كيفية كينونة غير قابل للعزل عن اللغة وعن إنتاج الذاتية. وإنّ العالم هو هذا المجموع، إنّ البيوسياسي»⁴⁵. أمّا في رسالته الأخيرة حول البيوسياسي فإنّ نيغري يربط بين الفنّ والحياة، بوصف الفنّ هو إنتاج لفيض من الحياة، وليس مجرد حقل مستقل لإنتاج بهرج إستطقي يصلح للمتعة أو للتذوّق أو للتأويل الهرمينوطيقي. يقول نيغري: «نحن نقول إذن إنّ الفنّ كما الولادة ينتمي للجموع. هذا الاتّناء هو بيوسياسي، من جهة ما هو خاضع تماماً إلى عمليات إنتاج الذاتية التي تحترق للجموع»⁴⁶.

الظروحة الحادية عشرة: نحن هنا في هذا العالم، وليس بوسعنا الهرب إلى أيّ مكان آخر⁴⁷.

فذلك بما قد مرّ بدءاً بمقولة الجمال، إنّنا نتكلّم عن فعل للجهاير بلغ من العمق إلى حدّ أنّها أنتجت فعل تغيير في بنية الكائن وفي تكوين الوجود عبر مغامرة تحرّ.. الفنّ والجموع: مع الثورة، فيما أبعد من السوق من أجل تحديد فيض الكينونة»⁴⁰.

الظروحة التاسعة: لم يعد بوسع الإستطيقا أن تواجه حواسّ الجسد

لم يعد بوسع الإستطيقا أن تصمد إزاء التحوّلات العميقة التي يعيشها الجسد. لم يعد الجسد ذاتاً تنتج فقط كما في التصوّر الفلسفي والاقتصاد السياسي الحديث، بل أصبح الجسد هو «براديعم الاقتدار والحياة» في أفق التصوّر البيوسياسي الذي يستأنفه نيغري بعد ميشال فوكو. وحدها بويطيقا poétique فنيّة فريدة بوسعها التعبير عن ممارسة الجميل مثلما ينتجها الجسد. يتعلّق الأمر «ببويطيقا كونية للأجساد»⁴¹، ببويطيقا بما هي اقتدار أنطولوجي على عبور هذا العالم ما بعد الحديث نحو حدث مغاير، نحو فيض من الكينونة يمنح المعنى ويقطع مع الصحراء القاحلة: النظام الإمبريالي وسوقه الكبيرة ومسوخه الفظيعة. يكتب نيغري في آخر رسالته حول الجسد ما يلي: «لقد كفّ الفنّ عن أن يكون مجرد عزاء أو يمثّل قطبية مفارقة أو متعالية، مهما كانت. إنّ الفنّ هو الحياة والتجسّد والعمل. لم يعد الفنّ خاتمة إنّما صار مقدّمة، إنّ بدون فرح و بدون شعر لن يكون ثمة ثورة، لأنّ الفنّ مرّة أخرى قد استبق الثورة»⁴².

الظروحة العاشرة: الإبداع الفني هو فعل مقاومة

في رسالته التاسعة والأخيرة حول «البيوسياسي» يكاد نيغري يتوه حسب اعترافه الخاصّ في «هاويات التشاؤم»⁴³، لكنّه سرعان ما ينجو بنفسه حينما يفكّر بالجمال بما هو فيض العمل الحيّ، وبالفنّ بما هو عمل تحرّر جماعي ناتج عن فيض في الكينونة. فالفنّ إذن هو مقاومة لكلّ أشكال القحط الأنطولوجي ولكل المشاعر الخزينة من قبيل التشاؤم والخوف واليأس. وعليه فإنّ كلّ عملية إبداع هي عملية ولادة، لحظة خصوبة، لحظة مقاومة

44 - Ibid , p.123

45 - A.Negri , kairos .., op.cit , p.86

46-A.Negri , Art et multitude , op. cit, p.128-129

47 - Ibid , p.152- Ibid , p.152

40 -Negri, Art et multitude, op.cit, pp.102-103

41 -Ibid ,p.111

42 - Ibid , p.117

43 -Ibid, p.122

ما هو معيار التطرف؟

محمد برهومة*

قلّص من عمومية الجرعة الإنسانية التنويرية لأفكارهما؛ بسبب تجنبها المسّ بالسلّمات الدينية والسياسية، وحتى اليوم فنادر ما يقول من يوصفون بالدعاة المعتدلين إنّ هويّة المواطنة تتقدم على الهوية الدينية، وإنّ إنسان هذا العصر يُعرّف بالأولى لا بالثانية، وإنّ فكرة الأمة الإسلامية مجرد فكرة معنوية ليس لها إطار جغرافي أو سياسي. هذه بذرة لنقد جذري لا يمسّه «المعتدلون»، ممّا يسهم في تضخيم «المسكوت عنه»، بوصفه بثراً قديمة يمتح التشدد والانغلاق منها دون انقطاع، وقد آن أوان ضبط مفهوم الاعتدال والتطرف لمنع سكب مزيد من الماء في هذه البئر.

تعريف التطرف بغياب الحرية وبانتهاك حقوق الإنسان، يُسهّل إعادة تعريف الاعتدال والوسطية والتسامح بوصفها نقيض التطرف، وبغير التوافق على ذلك فسيظل من السهل التراجع عن خطوات تجديدية بسيطة في الفكر الديني هنا وهناك، في الماضي والحاضر والمستقبل.

صحيح ما يقوله باحثون ومتابعون إنّ «داعش» لم يأت من العدم، بل من صلب هذه المنطقة، ولا يكفي أن نقول إنّهم لا يمثلون الإسلام لأنهم لم يأتوا من الفراغ.

يمكن القول إنّ فشل وإفشل الثورات العربية كان محصلته «داعش» وأخواتها، ويمكن الاتفاق مع كلام راشد الغنوشي بأنّ من يزرع الاستبداد يحصد «داعش». هذا مدخل أساسي لقراءة وتفكيك هذه الظاهرة، لكنّ المشهد لا يكتمل إذا تمّ إغفال سؤال جوهرى ملخصه: كيف تمكنت «داعش» من النباش في موارد التطرف والتشدد الفكري والاجتماعي القائمة أصلاً في مجتمعاتنا وثقافتنا؟

لقد أدرك الفيلسوف هيغل في تجربته أنّ الأفكار لا تستطيع تغيير العالم دفعة واحدة، مؤكداً أهمية التغيير من الداخل

في غياب تحديد معيار التطرف الديني، ستبقى النوايا والدعوات لمحاربه غير مؤكدة النتائج والمسارات، لذلك من الطبيعي طرح الاستفهامات حول نجاعة ومآلات الحرب على الإرهاب في منطقتنا، في ظل عدم الاكتراث الكافي بفكرة الحرية في تضاعيف هذه الحرب. عدم الاكتراث هذا مرده إلى أنّ بعض من يقولون إنّهم يقاومون الإرهاب لا ينظرون إليه إلا من الزاوية الأمنية والعسكرية، غافلين عن الجوانب السياسية والاجتماعية والفكرية التي ترصد التطرف والإرهاب في سبل العيش والحياة.

التطرف تفاصيل وليس معنى عائماً وشعاراً فضفاضاً. وفي سبيل ضبط معيار التطرف، من المهم تأكيد فكرة أنّ المتطرف شخص غير حرّ ولا يُقدّر الحرية، وأنّ الفكر المتطرف لا يتأسس على الحرية والحقوق والمساواة. التطرف ضيقٌ بالعالم وتنوعه واختلافه.

إنّ ضبط معيار التطرف ضروري لأمرين: أولهما الوصول إلى نقد جذري غير تليفي لمنظومة واسعة من الأفكار والسياسات المحافظة التي تحتجّ خلف حائط محاربة الإرهاب، للتهرب من مسؤوليتها عن إنشاء هذا التطرف أو تأييده ورعايته، أو غصّ الطرف عن مواجهته بوضوح وشفافية. وثانيهما أنّ الحديث عن التطرف الديني لا يكتمل من دون الحديث عن الاستبداد والتسلط السياسي، فالإرهاب يرضع من حليب التطرف الديني والاستبداد السياسي، ولما كان كلاهما لا يحتفل بالحرية ولا يتأسس عليها انطبق عليهما وصف التطرف.

غياب المعيار يصحّ عند نقد أفكار رواد النهضة العربية كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحاولاتها تجديد الفكر الديني، فالنسبية وعدم ضبط معيار الوسطية والاعتدال في هذه الأفكار

* باحث من الأردن.

و«داعش» وأخوانها..)، و«متطرفي الشيعة» (مثل «حزب الله» و«كتائب أبو الفضل العباس» و«عصائب الحق»..). بأنّ طريقها تختصره الجهاديات والممانعة والعنف المذهبي والتطهير الطائفي؟

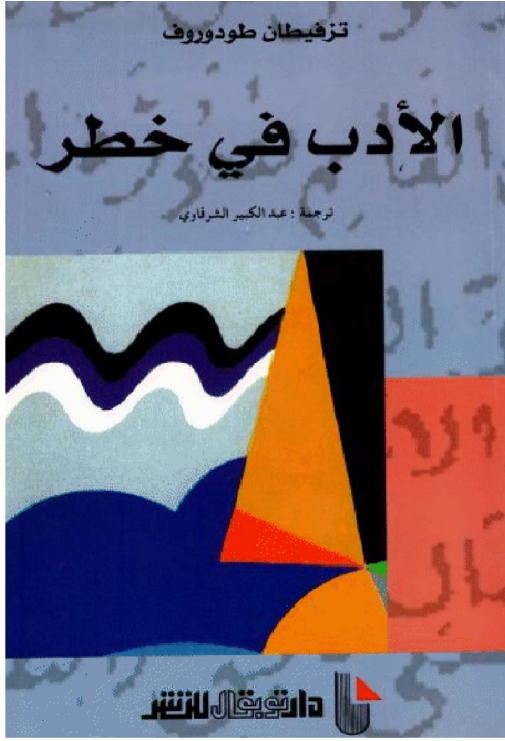
إنّ السلطات والمؤسسات والتنظيمات الدينية المتطرفة، ومن يظنون أنّ النطق بالحقيقة احتكار لهم وحدهم دون سواهم، يرون أنّ من واجبهم أن يأخذوا الناس إلى السعادة والجنة حتى بالسوط والحديد والنار، فيما صوت الحرية والعقل والرحمة والديمقراطية يقول: «دعوهم يختاروا طريقهم».

وبالتدرج المنطوي على قبول المساومة وتجزئة الأهداف وعدم حرق المراحل. الواقعية تحمي القيم والمثاليات ولا تطيح بها أو تفرط فيها.

منذ سنوات قامت ما تُسمّى بـ«الثورات العربية»، من دون أن يسبقها حراك ثقافي واجتماعي يحرر المجتمعات ويوعيها بحقوقها وبقيمة الإنسان والمساواة والحرية، أيّ كان يُعوّل على الثورات أن تنتج ذلك، لكنّ الثورات لم تكن محصلة لتصاعد هذا الحراك الفكري والاجتماعي واكتماله وتراكمه ونضجه. لم تؤسس الثورات لبُنية مؤسسية ديمقراطية، ولو في السياق النظري، متفق عليها، تكون بديلة عن المؤسسات النظامية القائمة الموسومة بالفساد والاستبداد.

التساؤل الذي يتجاوز اليوم بلداناً مثل العراق وسورية وليبيا هو: كيف أمكن لتنظيم «الدولة الإسلامية» أن يقوّي في كثير من فئات مجتمعاتنا العربية والمسلمة (خاصة في الدول الغربية) ما أضعفته المدنية والتحضّر والعلم والاختلاط وروح العصر فينا؟ أيّ التوحش والتشدد والافتقار إلى الجرأة في حسم كثير من المسائل التي تريد أن تؤبّد الماضي وتوقف التاريخ وتعطل حركة الحياة والاجتماع.

بغياح معايير التطرف تضطرب المسائل والأحكام، ويجوز وفقاً للفوضى التي يخلقها أن نطرح العديد من التساؤلات والاستفهامات من قبيل: هل من الممكن أن تكون الطريق إلى الجنة متعاكسة ومتناقضة ويلغي بعضها بعضاً؟ هل من الممكن أن تكون هي ذاتها التي تدعوننا إليها «داعش» أو «جبهة النصرة» و«القاعدة» و«بوكو حرام» أو يوسف القرضاوي أو حسن نصر الله؟ هل هؤلاء المتعاكسون، بدليل حروبهم مع بعضهم بعضاً، يتحدثون عن الجنة ذاتها؟ ولم نراهم واثقين من أنهم لا يحدثوننا في حقيقة الأمر عن الجحيم، بدليل ما جرّوه علينا وعلى أوطاننا من استبداد ومأس وحرّوب وعنف؟ لماذا يقول لنا بعضهم إنّ الطريق إليها يتوسل الرحمة والمحبة والتضامن والتسامح والحرية، فيما يقول لنا آخرون إنّنا سنأخذكم إليها ولو بالسوط والحديد والنار؟ أيّها نصّدق؟ قول الفيلسوف العربي ابن رشد إنّ الطريق إلى الشريعة هو الطريق إلى العقل، وقول ابن عربي إنّ «الإله واحد والطرق إليه متعددة»؟ أم قول متطرفي السنّة (من أمثال «القاعدة»



الضروري في الأدب قراءة في كتاب

«الأدب في خطر» لتزيفتان تودوروف

محمد صلاح بوشنتلة*

في الأزمنة التي يسود فيها الاضطراب، ويتغلب فيها الخوف على الروح الإنسانية، غالباً ما تنكسر الإرادات وترتج القيم، فتسير البشرية بخطى تتنازعها مشاعر الخوف والرجاء، وبغير هدى منها، نحو عوالم الفشل والتحريف وبؤر العمى المرعبة، والسيئة الذكر والتذكر، غير أن هذه الخيبة غالباً ما تدفع البعض في أزمنة وأزمات مختلفة إلى محاولة إنقاذ ما لا غنى عنه للكمال الإنساني، لأجل استمرار قيم الإنسان ومثله العليا، معبرين بذلك عن اهتمامهم الكبير بالإنسان وبمعانيه السامية ومقاصد وجوده السنية، كي لا تضيع منه حقيقته، وكي تنكشف أمامه حقائق الموجودات حوله.

تزيفتان تودوروف الإنساني المفرط في إنسانيته، المنتصر للإنساني في الإنسان على حساب الخوف والبربرية التي ينزع إليها الأخير في حالات لاوعيه بنفسه، هذا البلغاري المشرّب العنق نحو غد دون استعمار ولا برابرة ولا خوف من الآخرين، والمتلهّف الخطى نحو حضارة بشرية بجوقات هويات متنوعة، يشغله كابن رشد في جلّ كتبه إنقاذ الإنسان من خلال إنقاذ أعمال الإنسان ومنجزاته الفكرية الكبرى من عوالم الانحطاط والعدمية، بشكل تجاوز حقل خبرة تزيفتان تودوروف الأساسي والأصلي، وهو النقد الأدبي، إلى ميادين أخرى تفتح على السياسة والتاريخ والقانون والاجتماع البشري، ليكون كالطائر الذي لا يستطيع الصبر على طعام واحد، مفضلاً التحول بشكل مستمر ودائم بين حقول معرفية متنوعة وبالغة الاختلاف والتنوع.

في كتابه «الأدب في خطر» الذي ترجمه إلى العربية عبد الكبير الشراوي، يعكف تودوروف على تخليص الأدب من الأيديولوجيات القاتلة، ومن الاختزالات العبثية له ولوظيفته الحياتية، ليعيد تأمل مساراته وتحديد مهاته في الحياة، وعدم ارتهانه ضمن دائرة الإسراف في المعالجة التقنية والأدائية التي سيفقد معها روحه ومعناه، حيث يغدو الاكتفاء بدراسة المفاهيم

في زمننا الوسيط كان من بين هؤلاء مثلاً فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد الذي كانت جلّ مؤلفاته في مرحلة كتاباته المبكرة من اهتمامه الفلسفي المتوقع، تعبّر عن مظهر من مظاهر موقفه تجاه أزمة عصره السياسية والثقافية¹، حيث كانت محاولاته الجدّية لإنقاذ المعرفة العلمية والحكمة الإنسانية من فتن السياسة واضطراب الوقت، وفساد مناهج القراءة وتصدع مناسبات الحكم، وذلك في نبرة حزن يائسة من مصير البشرية ومساراتها إلى عوالم الجهل والظلام، لتأتي كتبه في هذه المرحلة تحت اسم الضروريات، حيث سَيُسَبَّه مهمته بحال الرجل الذي يرى النيران تلتهم أطراف بيته، فلا يرى إلا إنقاذ الأشياء النفيسة والأموال الضرورية في حياته².

1 - جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال، الطبعة الأولى، 1986، ص 51.

2-Salomon Munk, mélanges de philosophie juive et arabe, paris, 1988, p 423

لا يفتأ تودوروف يعتبر المدرسة والتلميذ معاً معيارين رئيسيين لقياس مدى حضور الأدب في الحياة الاجتماعية ولمعرفة مصيره البعيد ومآلاته، حيث يبنى أحكامه انطلاقاً من انخفاض نسبة المسجلين في الشعب الأدبية، ويعرّفنا بحالة الأدب الصحية التي أصبح عليها وضعه في الجامعة، ما دام أساتذة الجامعة اليوم هم تلاميذ البارحة، فتكون الجامعة استمراراً لخصائص الأدب المسلوقة، حيث تتم مقارنة العمل الأدبي ضمن سلسلة سببية وتقنية في مقابل النظر إليه بارتياح عند دراسة معناه، ودون النظر إليه باعتباره تجسيدا للفكر وحساسيته، لا تأويلاً للعالم، وإنما الاكتفاء بعرضه باعتباره موضوعاً لغوياً منكفئاً على ذاته، وإقصاء سائر علاقاته بعالم التجربة في الواقع.

إنّ تودوروف يقف رافضاً لهذه التعميمات التعسفية التي تصادر ارتباطات الأدب بالواقع ومجاله الذي أنتجه، الشيء الذي يرسّخ في الأذهان أنّ الأدب هو عالم منفصل عن عالمه، ممّا يسهم في انعدام الاهتمام المتزايد بالأدب وبفاعليته، حيث تسهم المناهج في تفجير وتضييق أفقه، بجعل المهتمين بالنص الأدبي في تعاملهم معه يتعاملون مع جثث الأفكار لا مع أفكار حيّة بعينها، فالأديب الذي لا يتكلم بالنسبة لديهم إلا عن ذاته، تكون الطريقة الوحيدة للاحتفاء به عبر إبراز اشتغال عناصره المقومة له، حتى أنّ بعض الكتاب انطلى عليهم هذا الوهم فأصبح مرمّم الوحيد لتلقي ثناء النقد هو التزامهم المستفيد بمثل هذه الصورة³ التي يطغى فيها الانغلاق على الانفتاح وتطغى فيها النظرية على جوهر العمل الإبداعي، وغاياته الأسمى ومقاصده السنوية، فيمسي عالماً صغيراً يعبر عن نفسه بدل كونه كوناً فسيحاً يعبر عن المطلق. وتعبد الطرق بالتالي لمقولة «الفن للفن» لتكتسح أي حقيقة أخرى للعمل الإبداعي، ويصبح الشعر مثلاً مع بودلير لا صلة له بالبحث عن معرفة العالم، إذ ليست القصائد مع تلك المقولة - النظرية موضوعاً له، فلا موضوع لشعر إلا ذاته، في الوقت الذي ينبغي أن يكون الشعر طريقاً وشرطاً ليكتشف الناس من خلال خيال الشاعر قوانين العالم السرية، فالفن والشعر لهما حقاً صلة بالحقيقة وبالواقع.

النقدية ودراسة منهجية النصوص، وشكلها الهيكلي، مصدر كارثة محققة وخطراً محدقاً بقيمة الأدب، وبفاعليته في الشارع العام وفي المدارس والجامعات ما دام لا يقود التلميذ أو الطالب إلى التفكير الجدّي في الوضع البشري، والاطلاع على قيم الخير والشر والحب والكراهية، والفرح واليأس، أي تحويل الدرس الأدبي من الحديث عن الأعمال الأدبية إلى الحديث عمّا فعله النقاد بهذه الأعمال، وبالتالي تضييع الفرصة وتفويتها على القارئ للتعامل مع النص بشكل مباشر وعفوي مع التعقيدات التي تفرحها مناهج التحليل والتي تنسينا جوهر النص الأدبي وآفاته البعيدة والأشد عمقاً وتأثيراً.

يستند تودوروف في معالجة قضية تواجد الأدب في المجتمع الفرنسي على تجربته الشخصية، من خلال مشاركته ما بين سنتي 1994 و2004 ضمن المجلس الوطني للبرامج، في لجنة استشارية متعددة التخصصات، وكذلك على تجربته الأسرية مع أبنائه التي أدّت بهم شروحاته وإرشاداته إلى الحصول على نقط دون المتوسط في مادة الأدب، لذلك ستكون انتقاداته في الكتاب من صميم التجربة المعاشة والحيّة لديه، بشكل يجعل طروحاته قريبة منه وقريبة من مصير الأدب وقدره بين الفرنسيين خاصة والأوروبيين عامة في تعاملهم المدرسي والجامعي مع النص الأدبي.

إنّ الرؤية المقترحة من تودوروف هي ترك الأعمال الأدبية تحيا دائماً ضمن سياق وفي حوار معه، كما لا ينبغي للوسائل أن تصير غاية في تعاملنا مع النص الأدبي، ولا جعل التقنية في مقام ينسنا حتمية التعامل مع حقيقة الأدب، بل يمكن أن نتخلى عن الأكاديمية المزعومة ولنتبع خطوات القارئ العادي غير المتخصص الذي يقرأ الأدب، لا ليتقن بشكل أفضل منهجاً للقراءة، بل ليجد فيه ما يتيح له فهماً أفضل للإنسان والعالم، وليكتشف فيه جمالاً يثري وجوده، وليكتمل وجوده كإنسان ضمن عوالمه المحيطة به. لهذا فرغم أنّ تودوروف عمل مع جرار جينيت على إعداد مجلة «الشعرية» لدراسة خصائص الخطاب الأدبي بدراسة علاقة عناصر العمل الأدبي فيما بينها عبر أدوات تحليل متعددة، فإنه يؤكد أنّ هدفه النهائي ظلّ هو فهم معنى الأعمال الأدبية، وذلك في إطار هجومه على إسهامات الممارسة النقدية والسيمايائية في بناء دور للأدب داخل المنظومة التعليمية.

3 - تودوروف، الأدب في خطر، ترجمة عبد الكبير الشراوي، دار توبقال، الطبعة

الأولى، 2007، ص 21.

ليس بالشيء المغلق على ذاته بل هو مشروع كون جديد⁶، ولذلك يبقى الأدب كمفهوم مرتبطاً بالقارئ حيث لا وجود للأدب كأثر ميت من وجود متغرب⁷.

من خلال هذا نخلص مع تودوروف الذي يعتبر الكلام من الكتب مهنته الحقيقية⁸، إلى أن الأدب يسير في طريق قد تعبت به من داخله، لا أن تبعته من جديد، بحيث يمكننا الحديث مع تزيفتان عن أعداء داخلين له وربما دون علمهم، كما هو الأمر عند الحديث مع تودوروف أيضاً عن أعداء حميمين للديمقراطية، فما يطرحه تودوروف هو بالتأكيد ملاحظات خطيرة عن مستقبل الأدب، الشيء الذي جعل مترجم الكتاب عبد الكبير الشراوي يعجّل في ترجمته وتقديمه للقارئ العربي في السنة نفسها التي نشر فيها الكتاب في لغته الأصلية، لما للأدب من قيم إنسانية كونية تدعو الجميع لحياة مشتركة، ولكون موضوع الأدب الأهم هو الوضع البشري نفسه، بحيث تنحو قراءة الأدب بصاحبه لا إلى إنتاج متخصص في النقد الأدبي والسيماي بصنوفه المختلفة، بل تسهم في خلق عارفين بالكائن البشري.

على طول الكتاب وبعناد يجيئ له تودوروف موسوعيته المولغة في تاريخ الأدب، يناقش ويطعن في مواقف المعاندين من المدافعين عن استقلال الأدب عن الحياة من أمثال فلوير وأوسكار وايلد القائل إن «الحياة تحاكي الفن أكثر مما يحاكي الفن الحياة»، في عبارة حاسمة وقاطعة عن قطيعة الأدب مع العالم والواقع الذي خلقه، الشيء الذي لا يتطابق مع حقيقة الأدب ووظيفته الحقيقية بالنسبة لتودوروف، حيث تسمي حقيقة الأدب ووظيفته بالنسبة إليه بالغة التشابك مع العالم وعلاقته المتعددة، انطلاقاً من تجليها الحاسم والمحدد في الخلق انطلاقاً من المادة الخام للوجود الحقيقي، عالم يكون أعجب وأدوم، وأكثر حقيقة من العالم الذي تراه أعين البشر، لكنه خلق دوماً في حاجة إلى العالم لأجل إقامة معنى الواقع الحقيقي، فالأدب دوماً هو «وظيفة وجود حفظ ونقل عقلياً»⁴.

يدعونا تودوروف في كتابه هذا إلى إعادة النظر في المفاتن والقيم الجميلة والعلاجات الروحية التي يهبها الأدب لحياتنا، والتي لا يمكن استجلاؤها دون الإيمان الوثيق بأن طموح الأدب هو فهم التجربة الإنسانية في جميع مواقعها، ليهبها هي الأخرى جرعات ضد وجع الحياة الذي يكون أحد أسباب الموت الكلي عند محمود درويش، لكنه عند تودوروف يكون سبباً في الموت السريري لروح الكائن البشري، فالأدب يستطيع الكثير بحسب تودوروف، يستطيع أن يمد لنا اليد حين نكون في أعماق الاكتئاب، ويقودنا بيد رحيمة نحو الكائنات البشرية الأخرى من حولنا، ويجعلنا أفضل فهماً للعالم ويعيننا على أن نحيا⁵، وأن نعيش بطرق مختلفة من طرق شخوصه المختلفة، والتي قد نجد ذاتنا في إحداها، فالكاتب لا يفرض نمط تفكيره ولا يلزم أحداً بفلسفته ولا بأطروحته وإنما يحث القارئ على صياغة كل هذا معه، إذ الكاتب يعرض لا يفرض، ويحاول أن يحفظ للقارئ حريته بأن يحث قدرته التأويلية عبر الاستعمال المجازي والإيحائي للكلمات، ليكون أكثر فاعلية ومشاركة في بناء النص وصياغة معناه، وذلك تأكيداً لقاعدة «التفاعل بين عالم النص وعالم القارئ» ما دام النص

6- ينظر بول ريكور، الحياة: بحث عن السرد، الموجود والزمان والسرد: فلسفة بول

ريكور، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت،

ص 47-46.

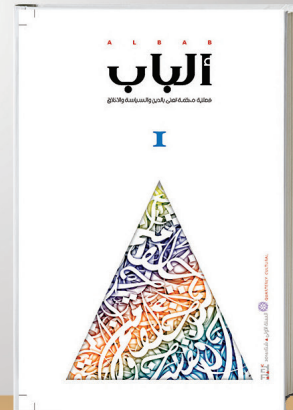
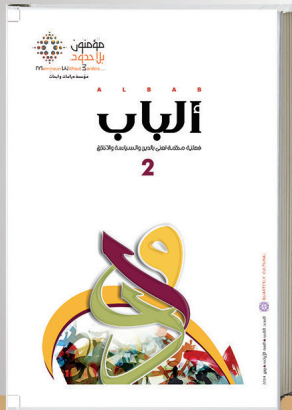
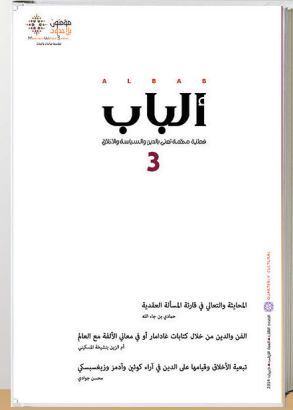
7- هانز جورج غدامير، م م، ص 245.

8- تودوروف، الأدب في خطر، ص 5.

4- هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: د.

حسن ناظم وعلي حاكم صالح. الناشر: دار أويلا للطباعة والنشر - طرابلس، ص 245.

5- تودوروف، الأدب في خطر، ص 45.



إصدارات مجلة ألباب
magazine.mominoun.com

للمراغبين بالكتابة في مجلة ألباب يرجى التواصل عبر:

info@mominoun.com

القصيدية

عبد الرفيع جواهري*

أُرَاوِذَهَا، فَتُرَاوِذُنِي.
وَحِينَ أَهْمُ بِهَا،
تَتَمَنَّعُ،
تَهْرُبُ،
تَبْعَثُ لِي قُبْلَةً فِي الْهَوَاءِ.
تُرَاوِذُنِي فَأَشَاكِسُهَا،
وَفِي الْعَدِ يَسْبِقُهَا عِطْرُهَا الْمَلَكِي،
تَحِيءُ كَبَلْقَيْسٍ نَحْوِ سُلَيْمَانَ فَاتِنَةً،
أُعَانِبُهَا،
وَأُرَاقِصُهَا فِي الْمَسَاءِ.
تُحِبُّ «فَيْفَالِدِي»،
تَهَيِّمُ بِمُورَارٍ،
تُطْرِبُهَا «رَقِصَةَ النَّارِ»،
تَطْلُعُ مِنْ نَارِهَا،
كَزَهْرَةِ مَاءٍ.
تَحِيءُ عَلَيَّ مَهْلًا،
فَتَسْكُبُ لَيْلِكَهَا
فِي الْحُسَّاشَةِ،
حِينَ أَهْمُ بِهَا،
نَقْرُ،
وَتَرَكَضُ،
مِثْلَ الْغَزَالَةِ
فِي كَبْرِيَاءٍ.
وَمِثْلَ الْغَوَايَةِ تَأْتِي،
تَحِيءُ كَفَوْضِي لَدِيدَهُ،
وَفَادِحَةً كَالرَّجَاءِ،
تُعَادِرُ هُوْدَجَهَا،
تُبْعَثُ بَيْنَ أَصَابِعِهَا الْمُفْرَدَاتِ،
وَتُطْلِقُهَا مِنْ أَعْتَبِهَا،
فَتَرَكَضُ فِي دَفْتَرِي
كَالظَّبَاءِ.
تَحِيءُ عَلَيَّ مَهْلًا،
مُبَلَّلَةً مِثْلَ عَصْفُورَةٍ
فِي الشِّتَاءِ،
فَأَمْنَحُهَا مِعْطَفِي،
وَتَنْدَسُ بَيْنَ يَدَيَّ،
أَحَاصِرُهَا بَانْتِشَاءٍ.
نَدُوبٌ رُوَيْدًا، رُوَيْدًا،
عَلَى سَفْقِ الْبَرْتُقَالَةِ،
تَهْبِطُ لِلْبَحْرِ
مِنْ شُرُفَاتِ السَّمَاءِ.
نَدُوبٌ رُوَيْدًا، رُوَيْدًا،
فَتَمْنَحُنِي مَا أَسَاءُ.

* شاعر من المغرب

مصدر حديثاً



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

العالم كسلسلة من الأسماء

خوان خوسي مياس*

ترجمة: أحمد عبد اللطيف**



بدأت تشعر بالاختناق لمعرفة أنها محاطة بأسماء، هي نفسها اسم سواء على تقدير أنها فتاة أو شابة أو امرأة أو سَمَاكة، الأمر سواء، ففي كل الأحوال هي مجرد اسم، مثلها مثل الناس الذين يحيطون بها في المترو عندما كانت تذهب لعملها، مثلها مثل العربة التي تحتويهم جميعاً، مثل نوافذها وأبوابها ومثل معاطف الرجال وساعاتهم وبلوزات السيدات، مثل أزوارها، كلها أسماء أيضاً. وهناك حيث تنظر، ماذا كانت ترى؟ وجوهاً، كل وجه منها بغم وأنف وعينين وأذن وشعر، بمعنى أنها اسم ممتلئ بأسماء أخرى (فكرت في دجاجة محشوة بدجاجة أخرى). وإذا نزلت ببصرها رأت أقداماً وأحذية (أسماء توأم) وسيقاناً، وشنطاً معلقة على أكتاف السيدات، ومحفظات يمسكها الرجال في أيديهم. ما من فجوة واحدة كانت تطل عليها إلا واتضح أنها اسم. رائحة المترو نفسها كانت اسم، مثلها مثل الضجيج الصادر عن عجلاته والضوضاء التي تأتيها من المحادثات. وفجأة أدركت قرار بوبريا الغريب. أنها كلمة لم يكن لها معنى، أو كيه، لكنها أيضاً لا تنتمي إلى هذا القطيع اللانهائي.

في ذلك اليوم، ووسط هجمة من الحنين ناجمة عن غزو الأسماء، تركت المترو، خرجت إلى السطح في أي محطة، وتنفست هواءً وهي تعلم أنها تنفس أيضاً اسماً، وبشكل لا يمكن تجنبه. بعدها تجولت بالشوارع، كلها كانت أسماءً، وراحت تتأمل البوابات والسيارات المركونة، وتقول إنها توقفت أمام فاترينات المحلات، التي كانت ما تزال مطفأة، غير أنها كانت تقترب بعينها من الزجاج لتلاحظ محتوياتها، وكل الفاترينات، بلا استثناء، كانت ملأى بأسماء. فقدت خلال هذا التسكع الشعور بالزمن، وكانت الظهيرة تدخل بينما كانت هي تدخل سوفاً شاهدت فيه أسماءً

* كاتب إسباني.

** فاص وروائي ومترجم من مصر.

ميتة ومفتوحة نصفين، والكثير منها أصبح فيليه، لكنّ الفيليه كان اسماً أيضاً، مثل اللحمية التي جاءت منها. لا يهيم إلى كم قطعة ستقطع حيواناً، ولا كبر حجم كل جزء، لأنّ كل ما تحصل عليه، بما فيه ما لا يُستغل، شئت ذلك أم أبيت، مجرد مجموعة من الأسماء. ثمّة أسماء لها ريش، كثير منها بلا رأس، وأسماء تأتي من البحر، هذا الاسم الآخر الهائل، الذي منه يأتي الاسم كالماري، والاسم تونة، والاسم ساردين، والاسم قطة، والاسم سيّاف البحر، والاسم نازلي، والاسم رخوي، قوقعة، جمبري، جمبري صغير، سلطعون... وكثير غيرها تتساوى كونها حيّة أو ميتة، تتساوى كونها مجمدة أو طازجة، تتساوى لأنها كلها أسماء.



انصرفت من السوق ولا يزال أمامها وقت، وخطر ببالها إمكانية السير وملاحظة كل شيء بشكل دقيق، فربما تتمكن من العثور، بين كل الأسماء التي تكوّن العالم، على شيء يخالف هذا الشرط القواعدي، أيّ ثغرة تطل من خلالها على شيء متحرر، على شيء يكون في النهاية شيئاً آخر. لم تكن قادرة على تخيل شكل هذا الشيء، ولا وظيفته، غير أنها في الحال بدأت تشرّد بخيالها مع فكرة أن تأخذها بين يديها وأن تحملها إلى غرفتها وأن تدبّع بصوتها أنّ أحداً، فتاة متواضعة، اسمها خوليا، موظفة في محل أسماك كبير المساحة، عثرت على شيء، دون أن يكفّ أن يكون شيئاً، لم يكن اسماً. وحلمت أنّ الطوابير تراصت لترى هذا الشيء الغريب، وأنها تلقت دعوات من التليفزيون لتكشفه للعالم، وأنّ كل القنوات، باستثناء تلك التي ظهرت فيها مع هذا اللا اسم، لم تحظ بمستمعين في تلك الليلة. وأنها في الشارع، وكانوا يقتربون منها ويطلبون منها توقيع أوتوجراف، ويعانقونها لأنها اكتشفت في النهاية شيئاً لم يكن اسماً. وبعد ذلك منحوها جائزة نوبل، لا تعرف في أي مجال، وما كان لديها أدنى فكرة عن أي فرع في النوبل يتفق مع اكتشافها، ربما تكون نوبل في الإبداع الجديد، نوبل متخصصة تُمنح كلما قدم شخص للعالم اكتشاف شيء، ودون أن يكفّ عن أن يكون شيئاً، استطاع أن يكون لا اسم. وبالأموال التي حصلت عليها من الجائزة أقامت معملًا بحثيًا يعمل به أشخاص يرتدون الباطو الأبيض ومن خلال التكنولوجيا الأكثر تقدماً يعكفون على البحث عن عالم مواز لعالمنا مكوّن من كائنات، رغم أنها كائنات، إلا أنها لم تكن أسماءً.

فيما كانت الفانتازيا تتطور في رأسها، كانت خوليا تسير عائدة إلى حيّها دون أن تنتبه، ووصلت في اللحظة التي عاودها القلق، وكان قد اختفى بالفعل بفضل تلقيها لنوبل، وازدادت قوته عندما وجدت نفسها محاطة بكل الأسماء المألوفة لها. ولما شعرت بنقص الهواء، توجهت بشكل فطري إلى الإسعاف وطلبت منهم أن يحملوها إلى خدمة الطوارئ.

- ماذا حدث لك؟ - سألت الطبيبة التي كانت شابة لكنها تبدو خبيرة كذلك.

- انظري يا دكتورة - قالت خوليا شبه لاهثة - كنت في طريقي للمetro عندما تحمّ علي الخروج لأنني...

- كنت تشعرين بالاختناق؟ - سألت الدكتورة.

- إلى حدّ ما، نعم، انظري. كانت تخنقني فكرة أنني محاطة بأسماء. لم يكن ممكناً أن أنظر في أي اتجاه دون أن أجد اسماً. رؤوس

الأشخاص، عيونهم، آذانهم، شفاههم، الأسنان خلف الشفاه وملابسهم وشنطهم وأحذيتهم وجواربهم... بعدها دخلت سوقاً ملاءى بأسماء اللحوم، تعرفين الخراف والدجاج والأسماء... كلّ هذا بالإضافة إلى أنني أنا نفسي اسم مكون من أسماء مثل الكبد أو البنكرياس أو الشعر والأظافر وأصابع اليد والقدم، حتى اليد والقدم نفسها أسماء.

نظرت الدكتورة إلى خوليا بمزيج من الاستغراب والشفقة، بعدها نهضت من مكانها خلف المكتب، وتوجهت حيث تجلس هي وربتت على كتفها، كأنها تتحقق إن كانت المريضة تقبل لمسها.

- هل يحدث لك هذا منذ فترة طويلة؟

- منذ بدأت دراسة النحو.

- حسناً، لا تقلقي. لقد عانيت من هجمة حنين لها تأثيرات على التنفس. أتعرفين فيم يكمن اللهث؟

- لا يا دكتورة.

- طيب، يكمن في تناول كمية من الأوكسيجين أكثر مما يحتاجها جسدنا. يحدث في أوقات الملح مثل التي تجاوزتها في التو. ألا تلاحظين

أنك الآن تتنفسين أسرع من المعتاد؟

- نعم، لأنني أحتاج هواء.

- اللهث يسبب هذا الشعور، لكنك في الحقيقة تتنفسين فوق احتياجاتك. حاولي أن تسترخي وسترين كيف ستكونين أفضل.

سحبت الدكتورة من درج مكتبها كيساً ورقياً وأشارت إلى خوليا لتضعه على فمها وتتنفس بداخله.

- لماذا؟ - سألت خوليا.

- ستريين رويداً رويداً، عند تنفس ثاني أكسيد الكربون الذي يخرج من رتتيك، كيف تهدئين وتستعيدين إيقاعك الطبيعي.

بعد دقائق معدودة كانت قد اختفت هجمة القلق، أو على الأقل تأجلت.
- أظن أنني بخير - قالت خوليا بانطباع الدهشة -، لم أكن أتخيل أنه في غاية البساطة.

كتبت لها الدكتورة مهدياً للقلق، وأعطتها عنوان طبيب متخصص، وأوصتها أن تذهب إليه إذا ما جاءها الهلع من الأسماء مجدداً.
- طبيب نفسي - أضافت لتوضح لها.
- أعتقدين أنني مجنونة يا دكتورة؟
- لا، بل هي لحظات نمر بها، والطب موجود لندافع به عن أنفسنا. أتريدين أن أكتب لك إجازة لتستريحين من العمل يومين؟
- لا، أعطني فقط ورقة تبرر تأخيرتي اليوم.

سجلت الدكتورة في ورقة أن خوليا جاءت هذا الصباح إلى خدمة الإسعاف لعرض طارئ، وسلمتها لها في ظرف، وودعتها وهي تضغط على يدها بانطباع متأثر.
- أسمحين لي بأخذ كيس ثاني أكسيد الكربون؟ - سألت خوليا.
- بالطبع، خذيه، إنه يفيد في أي شيء. ألم تشاهده في أي فيلم؟
- يحدث أنني أذهب قليلاً إلى السينما - اعتذرت.

كل الأطباء يجب أن يكونوا هكذا، فكرت خوليا ممتنة، بينما كانت تترك العيادة.

قبل أن تدخل المترو، دخلت صيدلية واشترت أدوية القلق بحسب وصفة الدكتورة. وهناك فتحت العلبة، وسحبت كبسولة وابتلعتها بعد أن كوّمت قليلاً من الريق في فمها. بمرور عشر دقائق، وداخل عربة المترو، لاحظت أن غزارة الأسماء توقفت عن أن تشغلها وفكرت في أن السبب هو «الكبسولة».. اسم آخر.



غارسيا ماركيز أو التفكير في الموت بواسطة سرديات الحب

فتحي المسكيني

لا يكتب ماركيز من أجل أن يقص علينا قصة مشوّقة أو مؤثرة، بل من أجل تمرين داخلي على الوضعيات القصوى لجسد بشري. تلك الوضعيات التي يتعرّى فيها البشري ويفتح عينيه بكل فزع على كلّ مساحات الحيوانية التي يعقبها من دون أن يدري، نعني بقطع النظر عن أية حمية أخلاقية جاهزة عن «نفسه». وفجأة يشعر أنّ كلّ تعريفاته لنفسه السابقة أو الرسمية تمرّ بعيدة عن مركز ذاته، أو هي قاصرة بشكل مخجل. قال: «لقد سألوه يوماً، في لعبة من ألعاب الصالون، كيف يعرف نفسه، فقال: إنني رجل يرتدي ملابسه في العتمة»¹.

هو الذي سيارس سلطة على الآخر. لكنّ الأرق في قلب الليل والتقلب على الفراش هو فرصة سانحة لفرض «النهار» كغنيمة حرب. قال: «وعندئذ تتقلب في الفراش، وتشعل النور دون أن تأخذها أية رحمة بنفسها، سعيدة بانتصارها الأول لهذا النهار. لقد كانت في العمق لعبة لكليهما، لعبة خرافية وشريرة، لكنها منعشة في الوقت نفسه: إنها سعادات الحب المدجّنة الخطيرة» (ص 45).

يقدم ماركيز الحب «الزواجي»، الذي يعاني من البداية المفقودة، لأنها تقع في سلسلة حياة أخرى، لم تقع، وكأنتها تقنية تغلب على الأرق. وذلك بتدشين النهار في أيّ وقت دونها رحمة بالطرف المقابل. الزواج هو حبّ مدجّن، والخطورة تكمن في أنّه يمكن أن ينهار لأيّ سبب مهما كان تافهاً، «كانت الثلاثون سنة الأولى من الحياة المشتركة على وشك الانهيار لأنّ الصابون لم يكن موجوداً في الحمام في أحد الأيام» (نفسه). ويلجّ ماركيز على بيان كيف أنّ الزواج هو أيضاً مؤسسة أحقاد من الطراز الرفيع. تتحول الحياة اليومية إلى «صراع زوجي» مهمته هي «رعاية الأحقاد» (ص 46). ولكن متى تنهمر كلّ هذه الحقائق أمام وجوهنا؟ «عند منعطف الشيخوخة» (ص 47).

وإنّه من الطريف جدّاً تركيز ماركيز على ثيمة الشيخوخة باعتبارها السياق الميتافيزيقي الاستثنائي تماماً في حياة أيّ

ثمة رغبة ملحّة في تدجين تعريف الإنسان لنفسه. وفجأة يصبح النوم مثلاً طريقة لإعطاء شكل لتأثيث المكان الخاص. «لم تكن هناك من هي أكثر منها أناقة في النوم، إذ كانت تنام في وضعية راقصة» (نفسه). النوم هو حالة تعطل الكينونة في العالم وتحولها إلى قاعة انتظار داخلية، لكنّ ماركيز يقدم النوم وكأنّه مقام مناسب تماماً لإعادة تقديم شخص ما. ربما كان يوجد في العالم كي ينام. النوم كقياس تشكيلي لوصف شخص ما، لكنّ النوم لا يملك هذا القدر من الخطورة إلاّ لأنّه يفسح المجال بفقدانه إلى نوع آخر من العلاقة مع الآخر الذي يشاركنا مساحة النوم. الأرق فرصة ميتافيزيقية للحب. من يستطيع أن يستفيق أولاً

1 - غابرييل غارسيا ماركيز، الحب في زمن الكوليرا، ترجمة صالح علماني، دمشق، دار المدى، الطبعة السابعة، مكتبة نوبل، 2012، ص 13. (كلّ الإحالات سوف تأتي لاحقاً في صلب المتن)، ص 44.

يمحو الفرق بين الجنسين مثل إمكانية الموت. وفجأة تصبح فروق الحياة مزحة من الماضي.

في تحليل فكرة الموت يبلغ ماركيز حالة ميتافيزيقية فائقة لا يمكن لأي فلسفة أن تراحم النص الروائي في اصطليدها. كان الموت هنا على الدوام في كل ردهات العمر. كان ماثلاً لكنه كان بلا وجه، أو كان متلفاً إلى جهة أخرى. وفكرة ماركيز هي أنه وحده الشيخ الذي بلغ حدّاً من الانزعاج من حدود جسده يمكنه أن ينظر في وجه الموت. اختار ماركيز أن يكون البطل طبيباً حتى يمكنه أن يتجاوز مع الجثة. كلّ شخص هو جثة مع تأجيل التنفيذ. قال: «عندما رفع الشرف عن جثة جيرميا دي سانت-أمور، انكشف للدكتور أوربينو أمرٌ كان يرفض التفكير فيه حتى ذلك الحين في إبحاراته الجلية كطبيب وكمؤمن. فبعد سنوات طويلة من التعايش مع الموت، كانت تلك هي المرة الأولى التي تجرأ فيها على النظر إلى وجه الموت، وكان الموت ينظر إليه أيضاً» (ص 49-50).

يقف الموت بين الطبّ والإيمان. كان التعايش مع الموت في سابق حياته تجاوراً أداتياً وخارجياً. إلا أن الشيخوخة أقنعت هذه المرة بالفرق بين الخوف من الموت وبين حقيقة الموت، كان خائفاً دوماً، لكنّ الشيخوخة لا تشعر بالخوف من الموت بل بحقيقته. وهذا معنى الكابوس الذي أفاق منه ذات ليلة: «أنّ الموت ليس احتمالاً ماثلاً فقط، كما أحسّه دوماً، وإنما هو واقع قائم» (ص 05).

ينبّه ماركيز إلى أن موت أيّ كان هو رسالة إلهية نحونا، حتى نكتشف موتنا. كلّ من مات فقد مات بدلاً عنّا على نحو ما حتى نفهم شيئاً ما. وهكذا كانت الجثة التي أمام الطبيب الشيخ رسالة مقدّسة. كلّ جثة هي وثيقة مقدّسة على موتنا، ولهذا كان ينظر الطبيب إلى الميت أمامه باعتباره «قديساً يجهل فضل ذاته» (نفسه). ربما كان موت أحدهم هو أهمّ حدث في حياته، لكنّه يهديه لنا، نحن الذين لم نمت بعد، وذلك دون أن يعيشه. وهنا نعثر على تعريف فائق للشيخوخة: إنّها لحظة القدرة على التحديق في وجه الموتى، ليس باعتبارهم موتى فقط بل باعتبارهم قد أخذوا ينظرون إلينا لأول مرة. وحده الشيخ يستطيع أن يرى الموت ينظر إليه. لكنّ هذه الحالة ليست حالة خوف، فالخوف كان هنا دوماً، مثل الموت. لكنّ الجديد هو تفرّغ الشيخ إلى موته

شخص: سياق الوقوف فجأة على «يقين مدمر» (ص 46) بأن «نصف قرن من الحياة المشتركة» ليس حباً وإنّما حالة حرب سرّية يمكن أن تندلع في أيّ وقت بسبب شجار بسيط بمقدوره أن يدفع الزوجين إلى الرغبة في «البدء في حياة أخرى» (ص 47)، تشبه أن تكون عودة إلى طفولتنا (ص 49). من الغريب أن تبرز الطفولة بعد الزواج، حين يبلغ المرء شيخوخته كطور غير مرحب به من العمر لا يجد الرجل غير الطفل الذي تنازل عنه منذ أمد بعيد كي يساعده. ولأنّ الأمر يتعلق بالطفل يبالغ ماركيز في إعادة الشخص البشري إلى تجربة المرحاض بوصفها منطقة حدودية مع العجز بسبب الشيخوخة. ونعني بذلك مشكلة التبول. كيف يتبول الرجل؟ هذا السؤال الأنثوي يقدمه ماركيز وكأنّه انزعاج لا شعوري في قلب المرأة من شخص يتبول واقفاً. صحيح أنّ التبول يمكن أن يؤدي دوراً آخر: أن يكون علامة على حميمية غير معتادة من قبل مع عالم الرجل. قال: «كان هو أول رجل سمعته فيرمينا داتا يتبول» (ص 48). لكنّ تهمة التبول واقفاً وما ينجر عن ذلك من «جريمة» الروائح الكريهة كانت تدفع الزوجة إلى تأنيب ميتافيزيقي متواصل على وسخ الرجل. وهذه التهمة لم تسقط إلا «عند مشارف الشيخوخة»، حيث «أدّى تناقل جسد الدكتور أوربينو إلى إلهامه الحل النهائي، صار يبول وهو جالس، كما تفعل هي، ممّا حافظ على مقعد المرحاض نظيفاً» (نفسه).

تبدو الشيخوخة بمثابة منقذ أخلاقي من وضع كان بلا علاج لأمد طويل. لكنّ الشيخوخة هي التي أعادت الرجل إلى وضعية المرأة، وحولته إلى «بائل» نظيف. وحده الشيخ الذي يتبول جالساً يمكن المرأة من أن تتساوى معه على مستوى طوبيقي. لقد تحلّى أخيراً عن حقه في التبول واقفاً، نعني عن حقه في الاختلاف الجنسي عنها. صحيح أنّها استعملت النظافة كحجة بيولوجية على استعمال مناسب للجسد البشري. لكنّ الغرض العميق كان مختلفاً، إنّه نحو الفرق الجنسي الذي يجعل الرجل مختلفاً. وكأنّ ماركيز يقدم الزواج من دون قصة حبّ أولى أو تأسيسية باعتباره هو الإطار المناسب تماماً لاختبار حدود بشرتنا على تحمّل الحياة المشتركة. وربما كان الحب حجاباً يصبغ الوضعية البشرية بهالة من التبرير الميتافيزيقي المسبق لكلّ أنواع الفشل في العيش مع الجنس الآخر.

لكنّ الشيخوخة لا تمحو الفرق الجنسي فقط، بل هي تؤهّلنا للنظر في وجه الموت باعتباره جزءاً من ماهيتنا اليومية. فليس ما

مثل هذا الشعور. وهو نمط فائق من الانتباه إلى الحقيقة جعلت الأسقف الرسمي في المنطقة مذعوراً. قال: «لقد دُعر الأسقف لأن كاثوليكياً ومطلعاً تجراً على التفكير بقدسية متحر» (نفسه).

يشعر الشيخ بأنه عبارة عن نسخة نادرة من جيل لم يعد موجوداً. وإذا بأحدهم يبادر بالتنبيه إلى ضرورة بناء «أرشيف» للجيل الذي يوشك أن يندثر. ما أراد ماركيز أن يخبره هو أن أيّ شيخ هو كائن لم يعد قادراً على «الشعور بالسعادة خارج صورته» (نفسه). ليست الشيخوخة مؤسسة وحدة فقط، بل هي اكتشاف مريع للندرة. قال: «راح يكتشف أنّ جميع الناس، بما فيهم أولئك الأكبر منه سناً، كانوا أصغر منه، وأنه الوحيد على قيد الحياة من بين أبناء صور جيله النائي» (ص61).

لا يتعلق أرشيف الصور بأيّ نوع من المجد، والالتصاق بصور الجيل الذي ينتمي إليه ليس رغبة في تخليد أي شيء. بل إنّ الشيخ يحتاج إلى ذاكرة حتى يطرد شبح النسيان من حياته. ما يحتاجه الشيخ هو «ذاكرة من الورق» (نفسه) تعوّضه عن ذاكرة الجسد. لكنّ الورق قد يتغلب على النسيان، لكنّه لا يمكنه أبداً أن يتغلب على «نسيان النسيان»، إذ وصل إلى أقصى درجات النسيان بنسيانه ما تعنيه ملاحظات التذكير التي كان يدسّها في جيوبه» (نفسه).

تبدو الشيخوخة بمثابة تجربة نسيان عميقة، تندرج ببطء مرعب من اليومي (البحث عن النظارة، إدارة مفتاح الباب،..) إلى «القدرات العقلية» وذلك بالتحديد عندما يشعر الشيخ بأنه «يضيع معنى العدالة» (نفسه). ومن الطريف جداً أنّ ماركيز يضع العدالة فوق جميع أخطار الشيخوخة، أخطر من الضياع في الحياة اليومية. تبدو العدالة بمثابة آخر خيط أخلاقي يربط البشري بإنسانيته، وحين يضيع الفرق بين ما هو عادل وما هو غير عادل يضع آخر رمق من العقل. وحده النسيان يمكن أن يمحو فاصل العدالة ويفتح البشر على «غرق محتم»، إنّه الغرق في اللامعقول. كأنّ الشيخوخة هي في آخر المطاف شيخوخة العقل، وليس أيّ «عضو» آخر.

قال: «كان يعرف أنّ معظم الأمراض القاتلة لها رائحة خاصة، لكنّ أيّاً منها ليس محدد الرائحة كما هو داء الشيخوخة» (نفسه).

الذي بدأ في النظر إليه لأول مرّة. ويلجّ ماركيز على استثنائية الشيخوخة ليس بكونها مائة لا محالة، بل من جهة كونها وحدها تتمتع بقدرة رائعة على النظر إلى الموت في وجهه. والنظر في وجه الموت لا يعني هنا مجرد الخوف منه أو من النهاية المحتومة، بل الشعور بنوع من نقطة اللاعودة. قال: «أحسّ بأن شيئاً نهائياً لا رجعة فيه قد طرأ على حياته» (نفسه). الموت هو ما يجعل الحياة بلا رجعة، لكنّ الشيخوخة هي لحظة الشعور بأنّ شكل حياتنا قد صار بلا عودة.

ومن الطريف أن نلاحظ أنّ ماركيز لم يقدم جثة عادية للنبيش في فكرة الموت، بل جثة رجل هارب من الإعدام أو من المؤبد، بلغ به الأمر في فراره المستحيل إلى «أكل اللحم البشري» (نفسه). ورجل عاش من دون هويته الأصلية، بل تحت أقنعة هوية عديدة، ولم يُكتشف أمره إلاّ عند موته. الموت يعيد الشخص البشري إلى هويته، ويسقط عنه كل أقنعة الآخر الملائمة.

ومن المثير أنّ ماركيز يمرّ من النظر في وجه الموت لأول مرة إلى تقنيات الاحتفال (ص 51-52)، وكأنّ الأمر يتعلق بحالة إنسانية واحدة لا تتجزأ. كان يغمس الحب في الموت وكأنّه صلصة ميتافيزيقية حيث يغرق البشر في وحل الآلهة بلا سبب واضح سوى قوة السرد. يجيء الحب في أحداث الموت ثم يخرج منه كأنه بشارة جيدة على غدلن يحدث أبداً. مات أحدهم متحرراً، وبمساعدة حبيبته. قال: «وقد رأيت في مساعدتها له على تنفيذ قراره بالموت دليلاً مؤثراً على الحب» (ص51). وعلى الرغم من أنّ الرجل قد مات إلاّ أنّك تجد من يلومه على أنّه أخفى هويته عنه: الموت ليس عذراً لخداع أحد (نفسه).

كان ثمّة هاجس واحد تحت سرديات الحب والموت هو «الانتصار الجديد على الشيخوخة» (ص57). «جديد» هو كلّ تمرين يجعل الشيخ ينسى حدوده. ويقدم ماركيز الزوج / الشيخ وكأنه عالق بين عالمين بخيط رفيع، إنّه يجب دائماً «من الضفة الأخرى للغيوبة» (نفسه). وحتى الرجل الذي انتحر من «خوف الشيخوخة» فإنّ موته لم يكن لائقاً، قال: «من المؤسف أننا مازلنا نلتقي بمتحر دافعه للانتحار ليس الحب» (ص58). ويحرص ماركيز على الوحي بمثل هذا الشعور، كلّ موت لا يكمله الحب هو موت غير لائق. ثمّة «قدّيس ملحد» (نفسه) في

الجمهورية» (ص 69). ولا سيما ضد أن تستولي الدولة على موت أحدهم وتحويله إلى عرس وطني. ومن عادة الدولة أن تفعل ذلك. ربما كانت الدولة لديها خطة مسبقة للاستيلاء على موت الآخرين وتحويله إلى طعام هوي للمواطنين. تعترض المرأة ضد الدولة، هذا موقف نمطي في تاريخ السلطة، ونعني في تاريخ الموت. قال: «حافظت فرمينا داتا بإصرار على فكرتها الريفية القائلة إن الموتى لا ينتمون إلى أحد سوى عائلاتهم» (نفسه). تعترض المرأة على استيلاء الدولة على الموت الخاص، لسبب واضح تماماً: الدولة لا تبكي على أحد. ولذلك تبقى العائلة هي المؤسسة المدنية الوحيدة التي تبكي أو توفّر حقاً مناسباً في البكاء على الميت. ومن هذه الزاوية الغربية، لا تعني العائلة غير مؤسسة «إفساح المجال لكل من يشاء لأن يبكيه كما يرغب» (نفسه). تستطيع العائلة أن تضع «البيت تحت نظام الموت» (نفسه) دون أن يكون ذلك استهتاراً عديمياً أو سياسياً لصالح أية قضية أو جهة.

ويلمّح ماركيز إلى أن الدولة لا يحق لها أن تنظر في وجه الميت: وحدها المرأة تتقن الحداد. الحداد هو مواصلة العلاقة الحميمة مع الميت، «وقد تصلبت على وجهه حالة الرعب الأخيرة التي أحسّها» (ص 70). يذهب الموتى وتبقى وجوههم في عيون الذين ودّعوهم. وفي الحقيقة ما يبقى من الموتى هو نظراتهم الأخيرة: حين ينظرون ولا يرون. لكن الفرق بين نظر الموتى ونظر الأحياء يظل لغزاً لمن رأى. قال: «كانت ردة فعلها الأولى مشبعة بالأمل، لأنّ عينيه كانتا مفتوحتين وبهما بريق ضوء مشع لم تره في حدقته من قبل» (نفسه). يواصل الميت النظر إلينا مثل الأحياء، لكنه لم يعد يرانا منذ مدة. كلّ مساحة الحداد تقع في مساحة النظر بلا رؤية، حيث يلوح بشكل خاطف ومؤلم شعور بإمكانية «الحياة ثانية منذ البداية» (نفسه). لكنّ الموت هو هذا، أن ذلك لم يعد ممكناً، وعندئذ يتحوّل عناد الموت إلى غضب مقدّس. «لقد تحلّل ألمها إلى غضب أعمى ضد العالم، بل وضد نفسها بالذات» (نفسه). ربما كان الحداد غضباً مستحيلاً. الغضب ضد العالم، ضد حكمته المرعبة بالزوال. وضدّ النفس، لأنّها متواطئة بمعنى ما مع الموت، ما دامت لم تمت إلى حدّ الآن. كأنّ عدم الموت صفقة مخجلة تدعو إلى الشعور بالحداد. ومع ذلك فإنّ ماركيز يدفع بالحداد نحو غضب الأحياء ويفصله شيئاً فشيئاً عن رعب الموتى. إنّ أكبر درس لمواجهة الموت تخرج به المرأة هو «منحها الشجاعة لمواجهة العزلة منفردة» (نفسه).

هذا الكلام يصدر عن طبيب تشريح، كان قادراً على استنتاج الجثث حتى تعترف بسنّها الحقيقي مهما كان صاحبها بارعاً في إخفائه. وماركيز يدفع بالوضعية القصوى للشيخوخة إلى حدّ إثارة السؤال المريب حول قيمة الحياة: أليس من المستحسن تفادي الشيخوخة بطريقة ما؟

يسخر ماركيز من أيّ جواب جدّي عن هذا التساؤل، دافعاً ببطله إلى الإقرار بأنّ الشيخوخة تنطوي على كلّ حال على «عزاء وحيد» ألا وهو «السلام الجنسي» (ص 62). لكنّ سخريته تبلغ مداها الخاص حين يحرص على تقديم الموت باعتباره حادثاً، وليس قدراً. لقد جعل بطله الذي كان في الحادية والثمانين يدخل في عراق عنيّد مع ببغاء تشتمه بكونه «عديم الحياء»، (الحياة بهذه السن كنوع من عدم الحياة)، حيث يصعد سلماً للإمساك بها ثم يسقط ويموت. قال: «لأنّ السلم انزلت تحت قدميه وبقي هو معلقاً برهة في الهواء، فأدرك حينئذ أنه مات دون قربان رباني، ودون أن يتاح له الوقت ليندم على شيء أو ليودع أيّاً كان» (ص 46). كلّ موت هو انزلاق من سلّم ما. ويبدو العالم كأنّه مكان شاق يسقط منه الناس دونما قدرة على منع ذلك. أمام هذا المشهد المهول يبدو كلّ قربان مزحة لا تُحتمل. كما أنّ أيّ ندم أو وداع سيكون فضولاً لا جدوى منه. ومع ذلك يحرص ماركيز على تحديد ما هو استثنائي هنا: إنّها «دموع الألم التي لا تتكرر لموته من دونها» (نفسه). ما لا يتكرر هو الحي الذي يبكي، وليس الميت.

ثمّ يدفع ماركيز بالمفارقة إلى أقصاها: إنّ من مات هكذا هو الطبيب الذي «دراً مسبقاً، بأساليب مستحدثة وصارمة، أخطار جائحة الكوليرا الأخيرة التي تعرّض لها الإقليم» (ص 65). وهو من وراء ذلك يريد أن يضع الإصبع على هشاشة الموت نفسه، يمكن لمن قهر آلاف الموتات بسبب داء الكوليرا أن يموت بالسقوط من السلم وهو يجادل ببغاء بذيئة تتهمه بعدم الحياء.

لكنّ موت أحدهم ليس آخر فصل من حياته، بل تبدأ عندئذ كلّ مراسم إخراجه من العالم، وخاصة كلّ محاولات استخدام موته بشكل مفيد. هنا تبدو الأرملة بوصفها مدعوة إلى أن تؤدي الدور الأخير في سردية الموت الخاص، أن تدافع عن الجثة. قال: «فقد اتخذت موقفاً متصلباً بالإصرار على عدم السماح باستخدام الجثة في سبيل أية قضية. كما اتخذت موقفاً ماثلاً من برقية رئيس

يجب هو إما شاب لا يمثل عرضاً مناسباً للسعادة، وإما شيخ صار يمكنه أن يتمتع بحبه مع شبيخة أرملة. في الحالتين يبدو الحب أقل حظاً من الموت: إن الموت أتى في أوانه، لكن الحب قد أخطأ دوماً لحظته المناسبة. «كان هناك أمران يثيران الشكوك في عازب متهاذٍ في عزوبيته: لقد أنفق مالا كثيراً، وحيلة واسعة وتصميماً شديداً كي لا تظهر آثار السنوات الست والسبعين التي أمّتها في شهر آذار الأخير، وكان مقتنعاً في عزلة روحه بأنه قد أحبّ بصمت أكثر بكثير من أي كان في هذا العالم» (ص72).

يبدو الحب في غير أوانه كنمط من العزوبية المستحيلة أو اللا-راهنة، التقنية الأخيرة للحدّ من شيخوخة مزعجة بكونها قادرة على الحب أو احتفظت بكمية غير محتملة أو غير متوقعة من الحياة. ولذلك يختار هذا النوع من الحب أن يتحوّل إلى فن للعزلة أو للصمت، أي إلى نوع من الغياب المحتمل. ويتبادى ماركيز في الحفر في الجهة المستحيلة من القصة، أن الشيخ العاشق لم يجد أفضل من يوم الجنائز، وبخاصة لحظة توديع الأرملة للمعزين، كي يعيد إليها قسمه القديم خالصاً وحاداً كما هو، قائلاً لها «بصوت مرتعش ووقور: فرميناً... لقد انتظرت هذه الفرصة لأكثر من نصف قرن، لأكرّر لك مرة أخرى قسم وفاتي الأبدي وحيي الدائم» (ص74). كان قسماً مريباً لأنه قسم شاعر.

لكنّ طرافة ماركيز هي كونه يرمج الانفعال المصاحب لهذا اللقاء ما بعد الجنائزي بين المحبين، وكأنه حالة إحداد مقدّسة: العاشق القديم يبرز بعد خمسين سنة وفي لباس الحداد على زوج حبيبته كي يذكرها بأنّ قسمه بالحب ما يزال ساري المفعول. تتصادم ذاكرتان: إحداها لم تنسّ أبداً، والأخرى أقامت حياتها على التطهّر بالنسيان. إذ حين رأته في ثياب الحداد «أحسّت بالسعادة، لأنها كانت قد محته من حياتها منذ سنوات طويلة، وكانت هذه هي المرة الأولى التي تراه فيها بوعي طهره النسيان» (نفسه). علينا أن نحدّد شكل هذا النسيان: كان الزواج جهاز نسيان ضرورياً ورسمياً للكفّ عن حبّ ذلك الشاعر البعيد الذي لم يكن يصلح للزواج، ولذلك حين مات الزوج شعرت فيرمينا بأنّ جهاز النسيان قد انهار. ولهذا لم تتردد في طرد الشيخ العاشق، وإن كان ذلك دون غضب ظاهر، لأنّه «انتهاك حرمة البيت فيما جثت زوجها مازالت ساخنة في القبر» (نفسه). لكنّ هذا السبب لم يكن إلاّ تعلّة أخلاقية للتخلّص من الخطر الجديد،

لكنّ ماركيز سرعان ما يفاجئ القارئ بأنّ الشجاعة على عزلة ما بعد الموت بالنسبة إلى امرأة لن تكون ممكنة من دون حبّ «آخر»، ربما كان هو تلك البداية المفقودة التي عانى منها زوجها. فجأة يعود حبيب الشباب إلى الظهور وكأنّه جزء أخلاقي من المشهد: ففي اللحظة التي ودّعت فيها الأرملة تابوت زوجها، نزعّت خاتمها وألبسته إياه (ص71)، كان ذلك يعني إعطاء الحداد كلّ هائلته القصوى، بحيث أنّه بعد ذلك سوف يصبح موقفاً لا يخلو من هزل الموتى. لكنّ الحداد الكامل غير ممكن من دون وداع ما، لذلك قالت له: «سنلتقي قريباً جداً» (نفسه).

كلّ كلمات الوداع هي كلمات حداد خجولة. لكنّ ماركيز أخذ يلاعب خيوط السرد بالخلط بين الوداع والوعد، وحده من نودّعه يستحق منا كلّ الوعود التي بحوزتنا. ومغزى هذا الخلط هو دفع النفس البشرية إلى نقل الوداع من الموتى إلى الأحياء. وفجأة يصبح الحداد إثباتياً تاماً، إنّه طريقة الفنانين في حفظ إمكانية الحياة وذلك بالتحديد في لحظة الموت نفسها. يقف الحداد خطأً رقيقاً بين الوداع والوعد. وفي اللحظة التي كانت فيها الأرملة تودّع زوجها واعدة إياه بقاء قريب جداً، كان حبيبها القديم والممنوع من الظهور في أفق زواجها وحياتها الطويلة الأمد، قد اندسّ في الأحداث: في عملية الموت، وفي ترتيب مساحة العزاء في بيت حبيبته الأرملة بزواج آخر. هو «الذي نظّم العمل في المطابخ الغاصة حتى لا تنقص القهوة، وحصل على كراسي إضافية عندما لم تعد كراسي الجيران كافية، وأمر بوضع الأكاليل الزائدة في الفناء عندما لم يعد في البيت متسع لإكليل آخر، لقد فعل كلّ تلك الأمور بصمت كامل وفعالية فائقة» (نفسه). ماذا يفعل الحبيب القديم والمتنكّر يوم جنازة غريمه؟ وفي بيت أرملته؟

إنّه فقط يحافظ على إمكانية الحياة. قدّمه ماركيز بوصفه همزة الوصل الخفية والصامتة بين الوداع والوعد. ما تحتاجه المرأة هو رجل يكون همزة الوصل بين الموت والحياة. وطرافة ماركيز هو كونه ينسج مفصل الانتقال من الحداد كنوع من الوعد باللقاء في عالم آخر إلى «الحياة ثانية» بواسطة «الشجاعة على مواجهة العزلة» على انفراد. وهنا يبرز الحب بوصفه ذلك الشعور الذي لا يحتاج إلى أيّ إطار رسمي للقاء. عليه أن يكون «مساعدة لا تقدر بثمن في ساعة الشؤم التي يمرّ بها البيت» (نفسه). ومن المثير أنّ ماركيز يحرص على أن يكون الحب وضعية قصوى أو بداية مفقودة. من

أن تجد نفسها وحيدة ومعزولة في مواجهة الحب. «بكت لموت زوجها، لعزلتها وغضبها» (ص74-75). هي لم تبك على فقدان زوجها، بل على أتمها لم تعد تمتلك جهاز نسيان مناسباً كي تتخلص من خطر الحب. وبلغ بها ذلك إلى حدّ تمّي الموت: «رجت الله أن يبعث لها الموت في هذه الليلة بالذات وهي نائمة، وعلى هذا الأمل نامت.» (نفسه). لكنّ ماركيز يدفع هنا بالحالة السردية إلى المفارقة في طيّات أو أنفاس متناقضة ومتزاحمة على احتمال المستحيل المفاجئ: 1. «نامت دون أن تدري أنها نائمة، لكنها كانت تدري أنها حية في نومها»؛ 2. «حينئذ فقط أدركت أنها قد نامت طويلاً دون أن تموت»؛ 3. «وفيها هي تنام منتحبة كانت تفكر بفلورنتينو اريثا أكثر من تفكيرها بزوجها الميت» (ص75).

لم يكن النوم غير الفاصل الميتافيزيقي بين الموت والحب، عليها أن تمرّ أو أن تعبر إلى الضفة الأخرى من نفسها. ولا يبدو أن الموت يمكن أن يمرّ دون أن ندخل في نوم ما، نوم من العيار الثقيل، حيث تولد النفوس خفيفة كالنهار الآخر، ذلك الذي يأتي ولا ذاكرة له أو بأقلّ قدر من الذاكرة. وعندئذ ينتصب الحب بوصفه نوعاً من استحالة الموت، بعد الموت. وقع موت ما، ورغم ذلك نحن لم نمت بعد. إذن لا شيء بإمكانه أن يحمينا من أن نحب مرة أخرى، الحب نفسه الذي تمّ تطهير القلب منه بواسطة كلّ أجهزة النسيان المتاحة. أخطر أنواع الحب تحت قلم ماركيز هو الحب العائد في غير أوانه. تلك البداية المفقودة التي ظنّ أبطالها أنهم نجحوا في التطهر منها بواسطة النسيان. النوم هنا نوع جديد من النسيان أو هو أوّل تمرين على نسيان النسيان. يمكنها أن تنام دون أن تدري أتمها نائمة، في معنى أن النوم نفسه لم يكن قادراً على أن ينام. كان مقام الموت واسعاً وفذاً، وكانت تشعر بأتمها توجد خارج نفسها المعتادة، وبالتالي كان يمكنها أن تنام خارج نومها. لا يحتاج النسيان إلى توقيع، كذلك النوم كحالة فرار داخل الشعور بالموت. كان هذا النوم خارج النفس بمثابة دليل أخير على أتمها لم تمت، لكنّ عدم موتها سوف يفتح باباً عسيراً ومرعباً ظلّ مغلقاً طوال خمسين سنة: باب الحب. ولذلك في خضمّ نحبها على الميت، وهي نائمة، خارج نفسها، ودون أن تدري أنها نائمة، كانت ما تزال حية. ولذلك «كانت تفكر بفلورنتينو اريثا أكثر من تفكيرها بزوجها الميت». كان ذلك آخر انتصار للحب الذي ظلّ مهزوماً منذ البداية؛ هزمه النسيان، لكنّه تطهر منه بالموت.



فديريكو غارسيا لوركا
(1898 - 1936)

تقديم وترجمة: حسن العُرفي*

كانت لحظة قتله من أشد اللحظات قهراً وأسى في تاريخ الشعر الإسباني المعاصر. وقد أثار وجدان شعبه ورفاقه من المبدعين، وهو ما عبّر عنه في وقته الشاعر «نيرودا» حين بلغه مصرع صديقه الحميم قائلاً: «إن الذين أرادوا بإطلاق النار عليه أن يصيبوا قلب شعبه، لم يخطئوا في الاختيار».

وقد كانت مأساة هذا الشاعر الفذ موضوع مرثية بالغة الصدق والحرارة، من بعض أصدقائه الشعراء الذين تعرفوا عليه إنساناً ومبدعاً، ولعل من أشهرها مرثية كلٍّ من «بابلو نيرودا» و«أنطونيو ماتشادو» و«بيثته أليكساندري».

لقد برزت في الشعر الإسباني المعاصر ثلة من أسماء كان لبعضها نصيب من الانتشار والترويج (خوان رامون خيمينيث، نوبل 1956)، لكن لوركا يبقى هو الأغنى وصاحب المكانة الممتازة في التاريخ الأدبي الإسباني المعاصر. بالإضافة إلى حضوره المتميز الخلاق في العوالم الإبداعية العالمية.

«سيمر وقت طويل ليولد، إن وُلد، أندلسي بهذا الصفاء، وبهذا الغنى في المغامرة - لوركا»

(1)

لوركا... عندما يُذكر اسمه لا أدري لماذا أستعيد في نفسي شواهد كثيرة عن تلك المصائر الغريبة والمؤلمة التي انتهت إليها بعض كبار الشعراء: امرؤ القيس الذي مات مسموماً على ما يروى، والمتنبي القتل، وشليّ الغريق، وبيرون الذي استشهد قرب خطوط القتال في اليونان، وكيثس الذي مات مسلولاً، وكذلك الشابي، ورامبو الذي توفي مقطوع الساق، وبوشكين الذي كانت نهايته إثر مبارزة، وكذلك الحال مع ليرمنتوف، وصولاً إلى النهاية التراجيدية لفديريكو غارسيا لوركا الذي تمّ إعدامه بطريقة وحشية من قبل إحدى العصابات الفاشية بالقرب من غرناطة الحبيبة التي أنجبته، غرناطة الأندلسية التي تسري في متونه الإبداعية.

*أكاديمي من المغرب.

(جريمة في غرناطة). وقصيدة (لوركا) لصلاح عبد الصبور، واستفادة سعدي يوسف من تكراره للصيغ والعبارات والحوار عبر مشاهد القصة الشعبية، وإدخال الحكاية الشعرية الشعبية (البلاد) باعتبارها شكلاً فنياً (صلاح عبد الصبور - البياتي)، وصولاً إلى محمود درويش الذي تواصل مع شاعرنا الغرناطي بقصيدته «لوركا»، وكان ذلك أول مرة ومنذ فترة مبكرة، ثم كرر ذلك فيها بعد بقصيدته «أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي».

ولا يغيب عن بالنا هنا ما حظي به منجزه الدرامي على مستوى الترجمة، منذ أواخر خمسينيات القرن الماضي، وخاصة مسرحياته الكبرى: «عرس الدم»، و«بيت بيرناردا ألبا»، و«يرما» و«الإسكافية العجيبة».

(2)

نشأ لوركا شاعراً يدعو إلى كتابة الشعر الصافي، وإنّ بعض الذين كتبوا عنه معتمدين على من عرفوه يجمعون على أنه كان يحوّل كل شيء يلمسه إلى قصائد من الشعر، وإنّ حيويته الهائلة وطاقاته التخيلية الرفيعة قد فرضت نفسها على الآخرين وعلى الجو الذي عاش فيه، وأحالت كلّ شيء إلى شعر. لقد كان يتمتع بحساسية عجيبة بحيث إنه كان قادراً على أن يكشف للآخرين ما هم عاجزون عن رؤيته أو ملاحظته. وكان من القدرة بحيث كان بوسعه أن يكتشف الخصائص التي لم تُكتشف في الأمور العارضة التافهة.

كان لوركا مرتبطاً بأكثر من مجال من مجالات التعبير الفني، كالرسم والموسيقى، لكنه كان يتمتع بموهبتين أساسيتين: الأولى أنه كان شاعراً غنائياً، والثانية أنه كان شاعراً من شعراء الدراما، يتمتع بفهم عميق لخشبة المسرح. فلوركا بدأ يكتب الشعر الغنائي منذ مطلع حياته، كما كان يكتب المسرحيات منذ البداية، وهذان الفنّان المتباينان إنما يعكسان جانبين متباينين من عبقرية لوركا أيضاً. فحساسيته المرهفة قد مكنته من التقاط اللحظات الهاربة التي يمكن تحويلها إلى شعر منغم شفاف، وكان يحاول تركيز ذلك في لحظة واحدة مفردة. كان هم لوركا منصباً على تقديم العنصر الصافي في الشعر، والتأكيد على الهزّة الشعرية الأساسية الجوهرية. ولكن شعره بالرغم من ذلك، لم يكن شعراً وصفيّاً ولا شعراً تجريديّاً،

وإذا كان موته قد بقي محصوراً في دائرة تلك اللحظة، التي اخترقت فيها رصاصات القتلة (جسد الشعر)، فقبلها وبعدها ظلت قصائده وأناشيده وحوارياته ومسرحياته بالغة التوهج، وبقي هذا العطاء الثري المتنوع عابراً للأجيال والبلدان واللغات، حيث كان شبه الإجماع على تقدير مواقفه المتعاطفة مع البسطاء والمقموعين في سعيه إلى تجسيد قيم الحرية والعدل، كما كان الإعجاب البالغ بالعديد من العناصر والقيم الفنية التي انطوت عليها منجزاته البالغة القيمة والخصوبة والجمال.

لقد صار لوركا بحياته وشعره ومسرحياته أحد المواضيع الرئيسة في الأدب العالمي، وذلك من خلال العديد من الترجمات والدراسات أو الكتابات المتعلقة بسيرته الذاتية.

وفي أدبنا المعاصر، كان لوركا حاضراً منذ أواسط الخمسينيات في الشعر العربي المعاصر خاصة، ولعل البداية كانت مع قصيدة السياب (غارسيا لوركا)، ويبدو أنّ الإعجاب بشاعرية لوركا هو الذي أوحى إليه أن يكتب قصيدته الرائعة تلك، والتي جاءت تعبيراً عن تجربة نحو شاعر بأسلوبه نفسه. فلوركا كان أحد الينابيع الثقافية للسيايب بصوره الشعرية الزاخرة بالحركة المتوهجة والألوان الصارخة، بصوره اللاواقعية التي تكتسب ظلها من الواقع ومن الميثولوجيا الشعبية التي تمتد جذورها إلى أعماق بعيدة في حياة الشاعر.

لقد احتلت شخصية لوركا ومنجزاته الشعرية والدرامية مكانة متميزة عند العديد من شعراء جيلي الرواد والستينيات، حيث تحول إلى موضوع شعري ورمز متعدد الدلالات، وأحد المصادر التي أفاد منها العديد من هؤلاء الشعراء، والتي تتطلب عناية خاصة من قبل الباحثين المختصين لتتبع تلك الاستعارات والعناصر والقوالب والتضمينات والاقتراسات وغيرها من الصيغ والأشكال اللوركوية التي كانت أحد الينابيع التي استقى منها شعراؤنا المعاصرون.

ومن هؤلاء الشعراء، على سبيل المثال لا الحصر، الشاعر السوداني جيلي عبد الرحمن من خلال قصيدته المبكرة (يهتز الشارع يا لوركا). وقصائد متعددة للبياتي، منها (إلى أرنست همنجواي)، (الموت في غرناطة)، (مراثي لوركا). وقصيدة محمد عفيفي مطر

إنسانية جوهرية، لم تلوثها الحياة المعقدة، وهم يجيئون حياة ملأى بل متفجرة بالطاقات الإنسانية. ولوركا في قصائده عن الغجر أكثر نضجاً منه في قصائده التي استوحاها من الحياة الإسبانية التقليدية، كما لاحظ بعض الباحثين. فكل قصيدة من قصائده (الغجرية) تعتبر قصيدة تراجمية تتمتع بعنف شديد، ومسرح أحداثها الريف الإسباني في الجنوب. لكن ورغم أن لوركا قد قذف بنفسه في أحضان الحياة الغجرية البسيطة، ورأى المشاهد من خلال رؤيتهم للأشياء، فإنه في الوقت ذاته، ظل محتفظاً بلمسته الخاصة للحياة وانطباعاته الحاسمة الحادة.

تحقق للوركا نجاحه الفني الباهر في مجموعته الشعرية الشهيرة (الديوان الغجري)، فغرائزه الدرامية كانت تتطلب شكلاً فنياً أوسع لاحتواء طاقاته الشعرية، بحيث لم تعد القصائد الغنائية وحدها قادرة على التعبير عن مشاعره وأحاسيسه. وهكذا استطاع أن يُجمل الحكاية الشعرية الشعبية «البلاد» معاني ومضامين جديدة، و«البلاد» نمط شعري يرجع تاريخه إلى القرن الرابع عشر، وقد جرى تطويره على أيدي الكثير من الشعراء الأوربيين.

لقد شكل «البلاد» مجالاً خصباً للوركا، بحيث يمكن الربط الخلاق بين هذا الشكل الفني المتميز بخصائصه وبين فلسفة هذا الشكل وإمكاناته في تحقيق مزيد من التواصل بين الشاعر والمتلقي، والانفتاح على التجربة الإنسانية المعاصرة، وما يسودها من توتر وتعقد دراميين.

(3)

لم يكن لوركا شاعراً فحسب، بل كان رساماً كذلك يتجاوب مع الألوان والأصواء، ومن موهبته هذه كان على دراية بأن لكل لون تأثيره الخاص، لذلك سعى إلى تلوين كل قصيدة من قصائده بلون يسودها منطلقاً مما يوحي به جوها التأثيري العام.

ففي قصيدة «أغنية السائر في نومه»، (خضراء، خضراء، أحبك خضراء، الريح خضراء، والأغصان خضراء...) نرى اللون الأخضر يتكرر في كل لازمة، وقد ساد جو القصيدة إلى النهاية. فاللون هنا قد لا يمثل شيئاً واقعياً، لكن الشاعر رأى أنه أكثر ملاءمة لخلق جو يوحي بمشهد فتاة تسير في نومها، وبالمناسبة فهذا اللون كان مفضلاً عند الشاعر. وفي قصيدة (موت أنطونيو

فشاعرنا له من القدرة ما يمكنه من تحويل حالات الوعي إلى صور واقعية ثابتة. لنلاحظ أنه وصف قلبه بأنه: «قلب من الحرير، تغعمه الأنوار، وتشيع فيه النواقيس وأزهار اللبلاب والنحل».

كان لوركا ممتلئاً بانطباعات الأنوار والأصوات والبواعث الواقعية المباشرة ليحيلها بعد ذلك جميعاً إلى شعر غنائي. وفي الوقت ذاته كان شاعراً درامياً ناجحاً، معنياً بالشخصية الإنسانية، لا سيما في الفعاليات العنيفة والنشاط الغرائزي للإنسان. ولم يبحث عن مادة مسرحياته بين الرجال والنساء الذين يعرفهم معرفة مباشرة، أو بالأحرى ممن ينتمون إلى طبقته، وإنما كان يلتقط شخصياته من أولئك الناس اللاصقين بالأرض، المكافحين من أجل الحياة والذين تتعالى مطامعهم وأشواقهم إلى الدراما العلية. ولم يكن العالم الأندلسي الذي عاش فيه، ليخل عليه في تقديم مثل هذه الإيماءات.

لقد حاول لوركا بعد ذلك أن يقرب شعره الغنائي من الدراما فأضاف العنصر الدرامي إلى شعره الغنائي. وكان إلى جانب ذلك يستوحى من كل مشهد في الطبيعة.. مشهد الحرائم المصروعة برصاص الصيادين، ومشهد السحالي بين الأعشاب.. إنها مشاهد من الطبيعة، يحملها شاعرنا معاني من البؤس الإنساني والفواجع البشرية. وكذلك يستوحى من كل نامة إنسانية، فهو يشهد منظر الفلاحة البسيطة الساذجة، تقطف ثمار الزيتون في مهب ريح عاتية، وترفض دعوة الفرسان، فيخيل إليه أن الريح تمثل حبسها الذي يطوق خصرها بذراعيه. وهكذا تبدو عبقرية لوركا في شعره المليء بالعناصر الدرامية العميقة. كتب لوركا قائلاً: «إن الأغاني الغجرية ليست مجرد غجرية، إنها قصيدة عن الأندلس.. وأسميها غجرية لأن تلك اللفظة تعبر عن كل ما هو طيب وجميل وأصيل يعبر عن الأندلس».

وقد تحقق هذا على الأخص في قصائد ديوانه (قصيدة الغناء العميق) و(الديوان الغجري) وهي القصائد التي استوحاها من حياة الغجر في جنوب إسبانيا، وفي الأندلس بصفة خاصة. فلقد أعجب لوركا بالطاقات الجوهرية التي يتمتع بها الغجر وبالتصاقهم بالأرض.

فعبقرية شاعرنا قد استجابت للعواطف البسيطة والأحاسيس الساذجة عند الغجر الريفيين. فالغجر، في نظره، يتمتعون بصفات

ويتصل موضوع العاطفة والحب اتصالاً مباشراً عند شاعرنا بموضوع الموت. فالعجر الذين يمخون حياتهم العاطفية العنيفة غالباً ما تنتهي حياتهم عند لوركا بنهاية فاجعة، لاسيماً عندما تدلّ كرامتهم فيلجؤون إلى الدماء. ومن بين أفضل الأمثلة التي قدّمها لوركا تجربة «أنطونيو الكامبوريو» الذي لقي على يد جنود الحرس الوطني مختلف ألوان الذل والهوان. على أنّ عجباً من بسطاء العجر، جدير بأن يحب إمراطورة ملكية ذات جمال ساحر، والموت هو أجمل اللحظات لأنه مرتبط بالبطولة، ولأنه هو الذي يضع الختم المجيد على نهاية الحياة.

وفي قصيدته «أغنية القمر.. القمر» يبدو القمر، عند لوركا، كما لو كان قوة خبيثة ساحقة تقتل الأطفال، وإننا لا نكاد نستطيع أن نصور مثل هذه الصورة الخيالية الغريبة، إننا قد نحتاج إلى تفسير لمثل هذه الصورة، بيد أنّ تخيلته الجاحمة قد لا تحتاج إلى مثل هذا التفسير. فالمخيلة العجرية مشحونة بصور المغامرات العجيبة وعناق الموت مع الحب والتوتر العاطفي والبواعث الدموية العنيفة.

من الموضوعات التي استوحاها لوركا قصص الفروسية والفرسان في التاريخ الإسباني، وهي قصص مألوفة جداً، ولكن لوركا قد عمل على زخرفتها وقدمها بصورة أخاذة أسرة.

لوركا... لقد كان هو الذي رأى وسمع وأحسّ بـ«إسبانيا» في كل مكان، وعرف كيف يصوغها في كلّ شيء. من هذا الإحساس الكلي السيطرة بتربة وطنه ولدت قوة شعره التي تمتزج فيها بصورة عضوية أسس فنون مختلفة: الكلمات والموسيقى والرسم.

ومثل المغنين المجهولين الجواله في الأزمان القديمة عبر دروب إسبانيا اللامنتهية، ينشدون البطولات الغابرة، والحب المتجدد أبداً، مثل جميع مبدعي الرومانسيات الإسبانية العريقة، الذين احتفظ بهم التاريخ في كلمة واحدة عظيمة «الشعب»، مثلهم كان لوركا شاعر الفكر الجامح وعدو الخطائية، لقد احتفظ بهذا الهوى الجامح للفكرة الشعرية في كلّ شيء: عندما كان يدين القتلة في «أغنية الحرس المدني الإسباني» أولئك المملوءة جماهمم بالنحاس، وعندما كان يصف بدفء طيب الطبيعة الإسبانية، جاعلاً من كل حيّ شريكاً له في طموحه إلى النور.

الكامبوريو)، وهي قصة الموت والدماء، فاللون الغالب فيها هو اللون الأحمر الذي كان الشاعر عادة يُكني عنه بالدم والجروح.

أمّا قصيدة «أغنية الحرس المدني الإسباني» فنلاحظ أنّ اللون الذي يطغى عليها هو اللون الأسود، من بدايتها إلى نهايتها، حين يختفي المغيرون في سرداب من الصمت، واللون الأسود هنا يمثل شرور هؤلاء الحرس. ولعل الشاعر في هذه القصيدة يتقمّص شخصية عجري، فيرى اللون الأسود طاغياً في كلّ ما يمتّ بصلة هؤلاء الحرس، ليس في قبعاتهم وخيولهم وسنابكهم فحسب، بل في حبرهم ونفوسهم، وحتى دوامات الغبار التي يثيرونها في الهواء.

إنّ حضور شخصيات لوركا كان لافتاً في متنه الشعري، شخصيات بسيطة دوماً.. إنّ أبطاله يعيشون دائماً بالقرب من الدماء والموت، إنهم شخصيات طريفة لفظها المجتمع، وهي تصارع باستمرار ودونها هوادة القوانين التي يمثلها الحرس الوطني.

كان الحرس الوطني رمزاً للطغيان والاستبداد والقوة الباطشة الغاشمة، أمّا العناصر التي تكوّنت منها حياة العجر خاصة فهي عناصر بسيطة: دين وحب وموت. وهذه الأقسام الثلاثة قد تغير محتواها تغيراً أساسياً في حياة العجر، فالذهنية العجرية البسيطة تقبل متناقضات الحياة دونما سؤال. ففي قصيدة (استشهاد القديسة أولالي) يرجع الشاعر إلى قصة عريقة جداً، فيعالج التاريخ كما يعالجه العجر، وكما يحسون به شيئاً واقعياً راهناً. فيتحدث عن ظروف الاستشهاد وعن التعذيب ومشاهد الدماء والألم والدموع، حتى يلفّ القديسة الشهيدة لون ملائكي أبيض، وحتى تصرخ الملائكة في السماء بنشيد واحد (قديسة، قديسة، قديسة).

ولعل معالجة لوركا لهذا الجانب الديني الساذج عند العجر، يمثل جوانب إنسانية لها وشائج وثيقة بالسلوك الإنساني. وإذا كان الدين يقدّم لنا الجانب المضيء في حياة العجر، فإنّ الحب عندهم يقدّم لنا الألمان الرصينة الهادئة.

أمّا قصيدة (الزوجة الخائنة)، وهي قطعة رائعة من روائع الشعر، فالشرف هو البؤرة التي يركز عليها لوركا مفهوم الحب عند العجر. وفي ذلك تتمثل الرجولة الإنسانية بأعلى صورها.

(4)

قصائد من «لوركا»

إنّ منجزات لوركا الشعرية والدرامية توقظ حتماً في المتلقي أيضاً غنىً من المتع والأفكار، وذلك لانطوائها على عالم حافل بالأشكال والاتجاهات الفنية والجمالية وبالعناصر الطبيعية، والشخصيات التاريخية والمعاصرة، والمواقف المتعددة.

إنّ هذا العالم البالغ الغنى والرحابة جدير، خاصة في ثقافتنا العربية المعاصرة، بالكثير من البحوث والدراسات للوقوف من خلالها على فن هذا الشاعر العظيم، الذي أثرى بإبداعه الثري الوعي الإنساني منطلقاً من الخاص إلى العام ومن المحلي إلى العالمي، وهو الذي ستبقى أعماله إرثاً يشعّ بكبرياء وجمال في التراث الإبداعي الإنساني.

1. غزالة الحضور الرهيب

أريد أن تظّل المياه بلا مجرى
أريد أن تظّل الرياح بلا وهاد.
أريد أن يظل الليل بلا عيون
وقلبي بلا زهرة الذهب.
أن تتحدث الثيران إلى الأوراق الكبيرة
وأن تموت الديدان في الظل.
أن تلمع أسنان الجمجمة
وأن يغمر اليرقان الحرير.
أستطيع أن أرى نزع الليل الجريح
الذي يصارع الظهيرة في عناد.
إني أفاوم غروب سم زعاف أخضر
وأقواساً مكسورة حيث يئن الزمن.
لكن لا تكشفني عن عريك الراق
مثل صبار أسود متفتح بين أشجار الأسل.
دعيني في قلق الكواكب المعتمة
لكن لا تظهر لي خصرك البض.

2. صياد

غابُ صنوبر باسق
أربع حمامات تحلق في الهواء.
أربع حمامات
تذهب وتجيء
جُرْحُ
في كل من ظلالها.
غابُ صنوبر منخفض
أربع حمامات ترقد أرضاً.

3. منظر طبيعي

حقل
الزيتون
ينفتح وينغلق
مثل مروحة.
تعلو حقل الزيتون

سواء غارقة
ومطر قاتم
يهطل من نجوم باردة.
أعواد قصب وظلال ترتعش
على ضفة النهر.
الهواء الرمادي يتغضن
وأشجار الزيتون
مشحونة
بالصراخ:
سرب
من الطيور الأسيرة
تحرك أذيالها الطويلة، الطويلة
في العتمة.

4. أغنية فارس
قرطبة
نائية ووحيدة.
قمر كبير، مُهرٌ أسود
حبات زيتون في جراي.
أعرف الطريق
لكن لن أبلغ أبداً قرطبة.
عبر السهل، عبر الريح
مهر أسود، قمر أحمر.
إنه الموت الذي يُحْدَقُ فِيَّ
من أبراج قرطبة.
آه، يا مُهري القوي
آه، أيها الطريق الطويل
آه، إنها المنية التي تترصدني
على طريق قرطبة!
قرطبة
نائية ووحيدة.

الفجر.
تنهمل دموع
القيثارة.
غير مجيد
حبسها.
غير ممكن
حبسها.
تبكي برتابة
كما تبكي الموجهة
كما تبكي الريح
على الثلج.
غير ممكن
حبسها.
تبكي أشياء
بعيدة.

6. أغنية ماء البحر

البحر
يسم من بعيد
ثنايا من زبد
شفاه من سماء.
* ماذا تبعين أيتها الفتاة الحائرة،
عارية الصدر؟
- ما أبيع هو ماء
البحر.
* ماذا تحمل أيها الفتى الأسمر،
ما يخلط دمك؟.

5. القيثارة

تنهمل دموع
القيثارة.
تنكسر أقداح

- ما أحمله هو ماء
البحر.

* قولي، هذه الدموع الأجاج
من أين تأتي يا أماه؟.

- ما أبكيه، هو ماء
البحر.

* يا قلبي، هذه المرارة العميقة
من أين تنبع؟.

- مشبعين بالمرارة
يجعلنا ماء البحر.

البحر

يبسم من بعيد

ثنايا من زبد

شفاه من سماء.

7. قصيدة البكاء

أقفلت شرفتي

لأنني لا أود سماع البكاء

لكن خلف الجدران الرمادية

لا نسمع شيئاً آخر غير البكاء.

قليلون هم الملائكة المغنون

قليلة هي الكلاب النابحة

ألف كمان في قبضة يدي.

لكن البكاء كلب هائل

لكن البكاء ملاك هائل

البكاء كمان هائل

الدموع تخرس الريح

ولا نسمع شيئاً آخر سوى البكاء.

8. من الأعماق

الأحباب المائة

يرقدون إلى الأبد

تحت الأرض اليابسة.

الأندلس

بها دروب مديدة حمراء

وفي قرطبة أشجار زيتون خضراء

انغرزت مائة من الصلبان
تذكرهم.

الأحباب المائة

يرقدون إلى الأبد.

9. صفحة ماء

في مرآة عينيك

فكرت في روحك

دفلى بيضاء.

في مرآة عينيك

فكرت في ثغرك

دفلى حمراء.

في مرآة عينيك...

ولكن كنت ميتة!

دفلى سوداء.

10. الصفحة الأولى

نبع مضيء

سماء صافية.

آه، لكم تكبر

الطيور!

سماء صافية

نبع مضيء.

آه، كيف يلمع

البرتقال!

نبع

سماء

آه، ما أشد طراوة القمح!

سماء

نبع

آه، ما أشد خضرة القمح!

11. مفاجأة

لبث صريعاً في الشارع

خنجر في الصدر

لا أحد عرفه.

لا تجدف سوى الزفرات.
 آه، أيها الحب
 الذي مضى ولم يعد !
 «الوادي الكبير» برج شامخ
 ريح تعصف بين أشجار البرتقال
 أما نهرا «دارو» و «خنيل» فبرجان صغيران
 ميتان في الأحواض.
 آه، أيها الحب
 الذي مضى مع الريح.
 من يصدق أن الماء
 يحمل ناراً تتوهج بصيحات!
 آه، أيها الحب
 الذي مضى ولم يعد !
 لتحملي أزهار برتقالك، زيتونك
 أيتها الأندلس
 إلى بحارك.
 آه، أيها الحب
 الذي مضى مع الريح !
 اعتمدنا في ترجمة قصائد الشاعر على أعماله الشعرية:

Federico Garcia Lorca

oeuvres complète

bibliothèque de la pléiade:

Gallimard - paris 1981

(المجلد الأول)

السلسلة الشهيرة

منشورات:

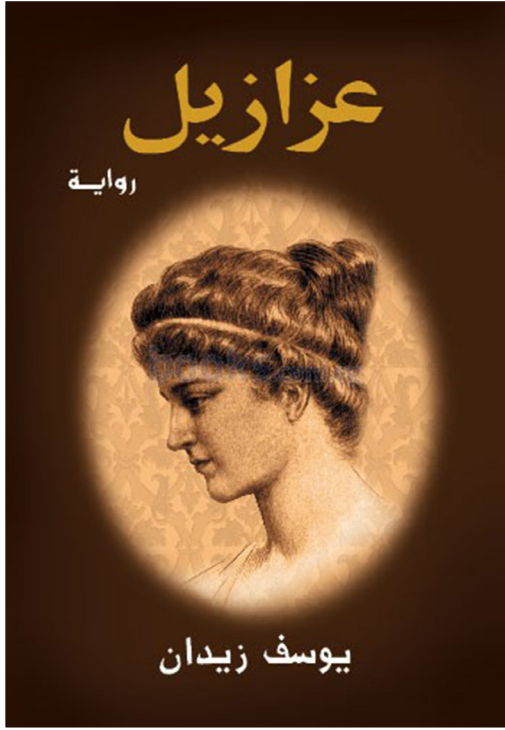
كم ارتعش المصباح !
 أماه.
 كم ارتعش مصباح الشارع !
 كان ذلك فجراً. لا أحد
 تجراً على الانكفاء على عينيه
 المحدقين في الهواء الصلد.
 لبث صريعاً في الشارع
 خنجر في الصدر
 ولا أحد عرفه.

12. وداع

عندما أموت
 اتركوا الشرفة مفتوحة.
 الطفل يأكل البرتقال
 (من شرفتي أراه).
 الحصاد يحصد قمحه
 (من شرفتي أسمع).
 عندما أموت
 اتركوا الشرفة مفتوحة.

13. أنشودة الأنهار الثلاثة

نهر «الوادي الكبير»
 ينساب بين أشجار البرتقال والزيتون
 ونهرا غرناطة
 ينبثقان من الثلوج إلى حقول القمح.
 آه، أيها الحب
 الذي مضى ولم يعد !
 نهر «الوادي الكبير»
 ذو لحية رمانية اللون
 ونهرا غرناطة
 واحد من دم، والآخر من دموع.
 آه، أيها الحب
 الذي مضى مع الريح.
 للزوارق الشراعية
 تشرع إشبيلية ممرات
 لكن عبر مياه غرناطة



رواية «عزازيل» للأديب الروائي المصري يوسف زيدان الإيمان بين فيضان الشعور الروحي وبين إكراهات المؤسسة الدينية

عبدالرزاق القلبي*

أدبية السؤال النزلي في العلاقة ما بين الدين والعقل والسلطة

في هذه الرواية التي أبدعها الأديب يوسف زيدان، ينفذ بنا الكاتب إلى عوالم لم نتعود النفاذ إليها سواء بحكم الثقافة أو بحكم العادة، فنحن نلتقي بمفردات وعبارات وأفكار استوحاها الكاتب من التاريخ العريق للمسيحية في مصر وفي الشرق، وفي عصر ما قبل ظهور الإسلام، وما بعد تغلغل المسيحية في مصر وفي الإسكندرية بوجه خاص، متغلبة على آخر فصول الثقافة الوثنية ذات الأصول الفرعونية التي أزف موعد غروبها بشكل نهائي، أمام المد الكاسح للمعتقدات الجديدة التي لم ترسل إلى مصر مفردات التوحيد وقيم المحبة والسلام فحسب، وإنما عوامل الصراع بين أتباع الدين السماوي الواحد، سواء فيما يتصل بجوهر السيد المسيح وبطبيعته البشرية أو الإلهية، أو فيما يتصل بالتأويلات والسرديات المرافقة لكل صيرورة بنية جديدة في لحظة التأسيس والنشوء.

لا تقصّ علينا الرواية لذة أو ألم البحث عن الإله في المعتقد المسيحي، ولم يكن هاجس الأديب يوسف زيدان السفر أو الإبحار في النفوس الخيرية الباحثة عن المعنى الحقيقي للوجود البشري ضمن مقولة التوحيد، وإنما اشتغل وعيه الروائي على مسألة العبور ما بين آخر العصر الفرعوني / الهيليني وبين العصر المسيحي، وما رافقه من عنف ودماء، أو ما صاحبه من معاناة

*باحث من تونس.

المخاض الجديد من رحم القديم، بحيث أصبحت هذه الرواية خطاباً يكشف عن العلاقة بين الأضداد والمتناقضات في مستوى الأبنية والعقائد والأنظمة الرمزية الكبرى في الوعي البشري، كما يؤثر خطاب الرواية عن حتمية تواتر هذه البنية وهذه العلاقة في أية بيئة تاريخية تشهد ميلاد الجديد من رحم القديم وبالضد منه، ما يسمح باستجلاء الردود والمواقف سواء في دوافعها أو قوتها أو مداها.

يروى لنا السارد قصة رجل مسيحي أمضى حياته في التطواف في مدن الشرق، انطلق من الإسكندرية وانتهى به المطاف في إنطاكية، مطلقاً القسّم بألاً يعود إلى الإسكندرية أبداً. جال في القدس ودمشق وحلب وفي نجع حمادي بمصر، وفي كل هذه المدن كانت تتلبّسه روح المسيح الشفافة ويهتدي بتعاليمه السمحاء قبل أن تحلّ محلها تأويلات الوسطاء والرهبان، وقبل أن تحول بينه وبين المسيح قراءات القساوسة والرهبان على اختلاف مذاهبهم وعقائدهم.

نحن إذن أمام رجل يجتهد لكي يلتقي بسنّة المسيح وبخطابه وبسيرته كما لو كانت نبأ صافياً زلالاً لم تكدر صفوه العقائد الجديدة والمتون والحواشي التي ستكون مصدراً مرعباً لكل

هيبا في وصف هؤلاء الرهبان الذين علا وجوههم العبوس والشدة. «لا أذكر أنني رأيت ابتسامة واحدة يوم دخولي من بوابة القمر». ص. 69، وهذا الوصف ينسحب تقريباً على كل المشتغلين بالأديان والمتنفذين فيها أياً كانت سماوية أم وضعية.

إن شخصية هيبا شخصية مركبة حقاً، فهو مسافر من أجل أن تتعمق معارفه بالدين والطب على حد سواء، ولكن جوح نفسه إلى المعرفة وإلى الفلسفة لم يمخ فيها بحثه عن عدوثة الإيوان في المغارات التي احتوى فيها أثناء سفره إلى القدس، وفي الخلاء حينما يتوغل وحيداً، وفي لحظة الاعتراف حينما يقف أمام الراهب الأعلى منه مرتبة ومقاماً. إن هيبا هو نموذج المؤمن الذي لا يحد إيمانه حدود، وقد جسّد فيه الروائي يوسف زيدان الصورة الفاضلة للمؤمن الفاضل في غير المدينة الفاضلة، وتحديدًا في الإسكندرية التي كان هذا الرجل شاهداً على خسرتها لتراثها التنويري الهائل القادم من الحضارة الهلينية، وعلى استبداله بأصولية مقبولة، وبأرثوذكسية لا ترى إلا في نفسها حق التواجد في المجال العام والمجال الخاص على حد سواء، وفي لقائه بالشخصيات المؤثرة في الإسكندرية كان لـ«هيباتيا» سحر خاص على النفس والعقل، فهي بجملها الرصين الفاتن، وبعقلها الذي استوعب حجاج الفلاسفة الإغريق المتقدمين، رسمت صورة نموذجية للمثقف الإسكندري قبل أن تعصف بالإسكندرية رياح الأصولية. يصفها السارد هيبا بقوله: «كانت تشرح لنا بلغة يونانية راقية كيف يمكن للعقل البشري أن يستشف النظام الكامن في الكون، وأن يصل بالفهم إلى معرفة جواهر الأشياء». ص. 137. ففي هذا الخطاب ما يؤشر فعلاً إلى المنزلة الرفيعة لهذه المرأة في مدينة الإسكندرية التي ورثت التنوير والعقلانية من أثينا واليونان، ونحتت لنفسها وجوداً كوسمبوليتياً يندر مثيله في ذلك العصر. غير أن التاريخ البشري لا يتطور حتماً نحو قيم التنوير وأمثولاته العالية، بل أحياناً ترتد حركته إلى أكثر المآلات ظلامية واسوداداً. فهذه المرأة الفيلسوفة العاقلة ستشهد مصيراً دامياً على يد فئة من الرهبان، ممن رأوا في الفلسفة كفراً بواحاً، ورأوا في العقل والتنوير - لا سيما إذا ما كان على لسان امرأة - خروجاً عن التوحيد وعن كل العقائد المتصلة بالمسيح، وباسم التوحيد وباسم الوفاء لتعاليم المسيح يشهد الراهب هيبا مقتل الفيلسوفة هيباتيا بطريقة سادية، ضاعف من ساديتها تكرار قوله ينسبها الغلاة إلى السيد المسيح وهي: «ما جئت لألقى في الأرض سلاماً بل سيفاً». ص. 152،

الصراعات المتعددة في صلب العقيدة المسيحية الواحدة. ومنذ أن اختار الأديب المبدع يوسف زيدان الأصول الإسكندرانية لشخصية «هيبا»، وقفنا على التعدد الذي وسمه، فالتدين المسيحي أصل فيها وملح ثابت منها، ولأنها متشربة أيضاً بالثقافة والفلسفة التي وجدت مستقراً لها في مكتبتها الكبرى، قبل أن يُنكب العقل البشري بفقدانها وإحراقها. وقد تبادر إلى عقل هذا الرجل سؤال إشكالي لا يطرحه عادة إلا مستنيرين بين مستنيرين وهو: «يا أبت هل ترى أن الوثنية كلها شر؟». ص. 47، وقد كانت صياغة هذا السؤال مقترنة بالحديث عن اليونان والعقل الفلسفي وأرسطو وفيثاغوراس. فالآخر وإن كان عميق الاختلاف عنا فهو صانع معنا لذاتنا ولتاريخنا، سواء عبر منهجية الترجمة لآثاره ومعارفه أو عبر آلية الثقافة بين اللغات والأفكار. ولأول مرة تثار إشكالية الأنا والآخر في الرواية من منظور الاختلاف في العقيدة وفي الشعائر، بل وفي مقولة الإيمان ذاتها، ويبدو لنا هيبا - وهو الشخصية الرئيسة - قد زاوج في تفكيره وشخصيته وخطابه ما بين شاعرية الإيمان الروحاني المسيحي وما بين منهجية النظر العقلي إلى الوجود، بما يقتضيه من مساءلة اليقينيات وزحزحة المواضع من مواقعها على النهج السقراطي القديم واستلهاهاً منه، ولكن الأهم في هذا المقام هو في حداثة السؤال ذاته، في إمكانات التوافق ما بين العقل والدين، فإذا ما كان العقل يخرجننا - حسب العبارة الكانطية الشهيرة - من القصور إلى الرشد، فإن الدين يُعدّ أقدم ممارسة إنثروبولوجية رافقت الوجود الإنساني. والواقع أن التعايش بينهما قضية عابرة للحضارات وللجغرافيا وللتاريخ، ومستوطنة في المدن التي شهدت مولد الأفكار والفلسفات والمكتبات وكل الوسائط المعنية بحفظ وتدوين العقل البشري، وفي هذا المقام أشار الكاتب يوسف زيدان إلى أن الإسكندرية بقدر ما كانت فضاء للثقافة وللكتاب وللتدوين، كانت أيضاً فضاء للإقصاء وللقتل بحجة الاختلاف عن العقائد السائدة التي يسهر على أمرها الإمبراطور الروماني، مدعوماً بطبقة من الرهبان لا تكف عن التوالد والتوسع. وهناك عبارة قالها أحد الرهبان بلسان راديكالي: «سيأتي اليوم الذي لن نسمح فيه للوثنيين أو لليهود بالمبيت، لا في الإسكندرية ولا في المدن الكبيرة كلها». ص. 64، وسيكون الراهب هيبا شاهداً على تحوّل المسيحية من شعور روحاني فياض يغمر النفس بأحاسيس الأمان والجمال إلى مؤسسات كنسية تقتل باسم الإيمان بالمسيح وتستعذب آلام الآخرين بتعلة كفرهم ووثنتهم. وقد أطنب

إننا نتابع المآلات الدامية للفيلسوفة هيباتيا في مدينة الإسكندرية، وفي اللحظة نفسها نتساءل عن إمكانات أن يعيش مثقفونا اللحظة ذاتها، فنستحضر مصير طه حسين كما أسلفنا مع معارضيه من علماء الأزهر، أو مصير الطاهر الحداد في تونس لما دعا إلى حقوق المرأة في التعليم والإرث والزواج، وفي كل الأحوال، فإن الاستراتيجية التي يشتغل بها الأديب الروائي تنهض من خلال الاشتغال على التاريخ برمزية الرواية وخيالها، ويشتغل أيضاً على الرواية بوقائع التاريخ وبنياته المتكررة في تاريخ الأمم وسيرها، بحيث ينزل روايته - زمنياً - في الإسكندرية في القرنين الأول والثاني، وفي اللحظة ذاتها يتراسل هذا الزمن مع أزمنة مشابهة، وإن اختلفت الفواعل. ويترح المبدع يوسف زيدان درباً يحجر الإنسان من السقوط في أقدار مؤلمة من أقدار التاريخ، ويفتح أمامنا إمكانات أخرى، إنها الروحانيات.

في هذه الرواية ما يثي بأن الكاتب رجل عاشق للروحانيات وللأديان بوجه أعم. إيمانه - لو نملك أن نصفه بصفة- لقلنا: إنه محفوطي، بمعنى أنه يجسد لنا الشخصية المؤمنة التي لا تكف عن مساءلة إيمانها، أو التي تتوغل بإيمانها بعيداً في هوامش أخرى من الوجود، أو تلك التي يسكنها القلق «كأن الريح تحتها» بحسب العبارة المأثورة للمتنبى. ولهذه الشخصية بعد آخر أيضاً، لا نقول إن الأديب المبدع يوسف زيدان قد استلهمه من أدب نجيب محفوظ، وإنما التقى معه بتوافق واضح، ويتمثل في تحريك هذه الشخصية ضمن لحظتين: لحظة الوقوع في الخطيئة، ولحظة الخروج منها، أو حتى المعراج منها، وفي كلتا الحالتين نلمس فاعلية اللحظتين في إنتاج الوعي وتشكيله، وفي بناء الشخصية وغياب التأثيم المدمر بكل ما يحتمله من جلد للذات. وهكذا يظل الإيمان وتظل الروحانيات عميقة ومتجدرة وأصيلة حتى في أكثر المواقع شبقية وجنسانية وذوباناً في جسد المرأة.

إن الالتزام بالأوامر وبالنواهي الربانية هو الذي يمكن أن يغيب عن الوعي، أما الروحانيات فلا تحتفي أبداً، وهذا هو سر الشخصية الرئيسة في «عزازيل»، وفي تقديرنا سر الشخصية الروائية المصرية لدى نجيب محفوظ في روايته «الطريق»، حيث يهتدي صابر الرحيمي بنور غامض، يهتدي به لمعرفة أصله ومنبته ومن يكون، وفي روايته الرائعة «ملحمة الحرافيش»، حيث تنتصر الشخصيات لروحانية ترى فيها خلاصها وثورتها... وغير ذلك

وهذا المشهد يستوقف لسان الراوي مثلما - في تقديرنا - استوقف قلم الأديب الروائي يوسف زيدان وتفكيره. فصورة سحل المثقفين، وقتل العقلاء وتهجير الفلاسفة هي صور متكررة في التاريخ البشري، وتتراسل هذه الصورة الروائية مع صورة ابن رشد الذي استباح الفقيه الأندلسي ابن الصلاح دمه ودم كل من يشتغل بالفلسفة، وصورة المفكر المصري البارز نصر حامد أبي زيد مع طبقة جديدة من الفقهاء في المجتمع المصري، ممن لم تستوعبهم المؤسسات الشرعية، وقبل ذلك صورة طه حسين، وهو من هو، مع المحافظين الأزهريين.

إن مقتل الفيلسوفة هيباتيا وتلذذ الناس والرهبان بحدث مقتلها وسحلها قد خلق في وعي الشخصية هيباً وعباً مأساوياً لم يبرأ منه، لأنه وقف «الوقفه المتهالكة المخزية» ص. 160 أمام الجموع المنتقمة، ولأنه أيضاً لم يستطع أن ينفث في الإيمان المسيحي روحاً جديدة تقبل بالمختلف والوثني وبالعاقل. وفي هذه اللحظة انتصرت المؤسسة الكنسية على نضاعة الإيمان الروحي، ومورست التعاليم بحرفية لا تقبل التأويل، و«أعلن الانتصار على آخر رموز الوثنية الغابرة»، ص. 160، حتى وإن كان هذا الانتصار ممهوراً بالدم المسفوح، دم الفلاسفة والعقلاء، وبدءاً من هذه اللحظة ستفقد الإسكندرية شرفها وحدثها، وكل ما هو جميل فيها، تماماً مثلما فقدتها قرطبة حينما هجرت ابن رشد. وفي ظل هذا المناخ الذي يؤشر على النكبات والمآسي، كان على الشخصية الرئيسة «الراهب هيبا» أن يختار المنفى الطوعي، وأن يهجر هذه المدينة التي لم يعد لتتعقل فيها موطن قدم، لا من جانب ساستها ونخبها، ولا من جانب عامة الناس فيها.

إننا نقرأ هذه الرواية ويستوقفنا حدث سحل المرأة العاقلة هيباتيا، وفي اللحظة ذاتها يشتغل الكاتب الروائي بقوة على رمزية هذا الحدث الفاجع الذي هز شخصية هيبا، وهز كل من يحترم التفكير والعقل. فسحل المثقفين ليس حدثاً فحسب، وإنما بنية تتكرر حيث يسود الغلو والتشدد. وهو حركة من حركات تاريخ من لا ينصت إلى الآخر سواء أكان فرداً أم أمة، وبهذا المعنى فإن الروائي يوسف زيدان لا يكتب التاريخ أو يعيد إنشاء وقائعه، وإنما يشتغل على رمزيته وأبعاده الإشارية التي تطل المجتمع العربي المعاصر، وكل مجتمع يخشى عليه من هبوب الرياح الأصولية.

هناك عنصر مهم في شخصية هذا الراهب المصري، هو أنه كائن مائي، كائن عاشق للبحر الذي يقول عنه: «البحر... إنه الماء الأعظم الذي بدأ منه الوجود». وكونه محباً للماء وللبحر، فإن عذوبة الماء تتسلل في الثنايا الدفينة لهذه الشخصية النهرية أو المائية، وتجعلها ذات رقة وشعرية في التعاطي مع الوجود ومع المرأة بالتحديد في لحظتين من لحظات الرواية، لحظة وجود هيبا في الإسكندرية وعشقه الشبقي لأوكتافيا، وهي امرأة تكبره في السن ومتروجة من تاجر صقلي يمضي وقته في البحر، وفي اللحظة الثانية، بعد أن ارتقى في سلم الكنيسة في إنطاكيا وتعرّف على مارتا، وهي مطربة الجوقة الدينية أثناء الاحتفالات بالكنيسة، في كلتا اللحظتين التي تنفصل إحداهما عن الأخرى بعشرين عاماً، نقف على شخصية رجل شرقي أخذته نشوة الجنس مع المرأة بروحانية الشعور الديني. ففي المرة الأولى كانت أوكتافيا هي المرأة التي علمته الوعي بالمرأة من جهة كونها جسداً وأنوثة. فاكشف بحوراً من المتعة التي لا تخاطب فيه رجولته فحسب، وإنما تبذر عناصر التوازن في شخصيته، وتردعه من أي شطط قد يخامر من السير في هذا الاتجاه أو ذاك. في هذه الرواية «الروحانية» - إن جاز لنا الوصف - لا تتجلى الروحانيات في الاستغراق في العبادات وفي كل ما هو مظهري في العبادة، وإنما في ترويض الروح السائرة في دروب الوجود باحثاً عن يقين، هويقين الاعتدال الذي تجده في المرأة ومعها، في تناغم أبدي لا يرتضيه إلا المتعلقون والمستنيرون، ولا يجد هوى في نفوس المتطرفين.

في هذه الرواية التي تضجّ بالأطروحات والأفكار الكبرى، تبدو منزلة المرأة محكومة بالمقام الذي يهبها صفاتها وأوصافها. ففي المجتمع الإسكندري الذي نشأ فيه وعاش الراهب هيبا لا يقول للمرأة العاقلة المتفلسفة، للمرأة التي تمارس أكبر فضيلة حسب أرسطو، وهي «التأمل العقلي». وإذا ما مارستها فإن نعوت الفجور والضلال والكفر تظل تلاحقها إلى أن يصدر في شأنها حكم الموت الذي تنفذه العامة والدهماء ببركات من السلطات اللاهوتية العليا للمدينة. وقد كانت في هذه الرواية الفريدة أسئلة حارقة عن دوافع رفض تواجد المرأة في المقام العقلي، بل في المقام الديني، مع أنها ذات كفاءة عالية انتبه إليها الراهب هيبا في علاقته العقلية مع هيباتيا، وقد وصف محاضرتها بقوله: «كان يجري على لسانها عبارات من مبادئ الفلسفة، عبارات طالما سمعتها من غيرها، لكنها نطقت بها وكأنها تفتح عقلي وتدسها فيه»، ص 137 كما سيستب به إليها في تراثنا الإسلامي ابن رشد في موقف سابق لعصره بأحقاب.

من النماذج القوية في الرواية المصرية حتى لكأن الرواية تترجم إبداعاً ما قاله ذات مرة عالم الجغرافيا ذائع الصيت جمال حمدان: إن الشعب المصري شعب متدين بطبعه، من الفراعنة إلى نهاية التاريخ.

الإسكندرية مدينة منكوبة

في رواية «عزازيل» مؤشرات قوية إلى أن الإسكندرية ستصبح مدينة منكوبة، ولم تنشأ نكبتها من المجاعة أو من الجوائح الطبيعية أو غيرها، وإنما من حدث الإحراق لمكتبها وتمدد الأصولية الدينية على يد كبار الرهبان والأساقفة، وتجده هذه الأصولية هوى في نفوس العامة والدهماء بحيث يصبح سحل المعارضين والمفكرين وإحراق المؤسسات التي كانوا ينشطون فيها شعائر وتعايير عن الولاء للمؤسسة الكنسية. وفي هذا الصدد يروي لنا هيبا مشهد مقتل هيباتيا على يد بطرس القارئ، وهو من أساقفة الإسكندرية: «حكيت لنسطور كيف سحل بطرس القارئ ومن كانوا معه الأستاذة ثم جرّوها وقد تقشر جلدها من لحمها وتنسلت أعضاؤها إلى حيث أضرموها فيها النار عند أطلال المدرسة العلمية المهجورة التي كانت معروفة باسم الموسيون». ص 174 .

شعرية الإيمان والتداخل ما بين الإيماني والجنسي

أما الطامة الكبرى التي ستغرق مدينة الإسكندرية في نكبتها فهي في حدة الجدل الديني ما بين قائل ببشرية السيد المسيح وما بين قائل بألوهيته، وأياً كانت طبيعة هذا الجدل ووقائعه وأنصاره فإن الرسالة التي يومئ إليها الكاتب تتمثل في أن الجدل الديني يقترن عادة بشيوع مناخ العنف والتطرف والتكفير وما يتلوهما من عمليات القتل والتهجير، ويبدو لنا أن شخصية هيبا لم تعد تطيق هذا المناخ المتوتر، ولأجل ذلك آثرت الهجرة شرقاً إلى أورشليم، ثم إنطاكيا وحلب بحثاً عن الينابيع الصافية للروحانيات المسيحية بعد أن استحال التوفيق في الإسكندرية بين الإيمان الديني الخالص وبين الفهم الفلسفي للدين.

إن الشخصيات الدينية تكون غالباً مسكونة بهاجس السفر والترحال، فالترحال لديها عبادة وشعائر استكشاف، وهذا ما جعل هيبا، كما أسلفنا، يؤثر الترحال شرقاً إلى أورشليم القدس ثم إلى إنطاكيا، ويفضّل السكنى في المغارات والأديرة القديمة على القصور المنيقة التي كانت تحفل بها الإسكندرية.

لإمكانية تطرف الأضداد بحيث تمحى كل دوافع التفاعل بينها، وهو ما حدث فعلاً بمقتل الفيلسوفة هيبياتيا، وما حدث أيضاً بين نظريتين في السيد المسيح؛ إحداهما تقول بألوهيته، فيما تؤكد الثانية على بشريته.

في مشروعية اختفاء تقنية تعدد الأصوات الباختينية

إنّ هذه الرواية تقدّم الأطروحتين مع ترجيح إحداها على الأخرى، ويمكن اختزالها فيما يلي: «إنّ المسيح إنسان لا إله، وإنّ الله لا شريك له في ألوهيته» ص 49. وكانت الكنيسة النسطورية هي التي تدافع عن أطروحة بشرية السيد المسيح، وتدلل المؤشرات والتفاسير على أنّ النسطورية كانت تمثل الأطروحة المعتدلة، المرنة، المعقولة، التي هي أقرب إلى العقل، كما أنّ الاحتجاج لها أمر ممكن بأدلة العقل والبرهان. وفي رواية «عزازيل» صفحات من هذه الأطروحة التي تسعى إلى بناء سردية متماسكة لا أثر فيها للغلو والشطط حول نشأة المسيح وأصله البشري.

وفي مقابل هذه الأطروحة النسطورية السمعاء التي لا تحتاج لمؤسسات تدعو لها ولا إلى جيوش تدبّ عنها نرى أطروحة أخرى، وهي أطروحة «ألوهية المسيح» و «المسيح الإله» باستتباعها الإيديولوجية الخطيرة وبتفصيلها الفقهيّة الأرثوذكسية التي لا تصبر على غيرها من التفاسير أو الآراء.

ويبدو أنّ ما عجّل برحيل الشخصية الرئيسة إلى إنطاكية هو إراقة دماء المسيحيين بأيدي مسيحية إضافة إلى عدد من الأحداث والوقائع التي وقعت في الإسكندرية، والتي تؤثر إلى شيوخ مناخ المغالاة، لعل من نتائجه القصوى إحراق المكتبات والمجلدات، وتحديدًا مكتبة الإسكندرية التي يدفع فيها الكاتب يوسف زيدان ببراءة الخليفة العادل عمر بن الخطاب من التهمة الاستشراقية بأنه كان وراء إحراقها وتدميرها. إنّ هذا الفكر السائد في الإسكندرية يمثل حقاً نكبتها الكبرى ومصيبتها التي ما بعدها مصيبة، إلى درجة أنّ أحد آباء الكنيسة في القدس يقول عن رهبان الإسكندرية: «هؤلاء أهل سلطان لا أصحاب إيمان... أهل قسوة دنيوية، لا محبة دينية» ص 184.

إنّ مدينة الإسكندرية هي في الأصل مدينة كوسموبوليتية تتجاوز فيها الأجناس والأديان والمعارف جنباً إلى جنب، إلا أنّ

هذه هي منزلة المرأة في الشرق قديماً، وإلى حدٍ ما حديثاً (مع تأكيدنا على القياس الناقص). ففي رواية «عزازيل» يفتح الخطاب الروائي بلحظة أيروتيكية بين الراهب هييا وبين أوكنتافيا، وهي لحظة وعي، كما أسلفنا، ولكنها أيضاً مشبعة بالروحانيات. إنّ وصف يوسف زيدان للتجربة الجنسية لهييا تشبه وصف محمود المسعدي للتجربة ذاتها في كتابه الفذ: «حدّث أبوهريرة قال...»، أي ذلك التداخل ما بين الجنسي والروحاني، فالجنس مع هذه الشخصيات ليس إشباعاً لرغبة، وإنّما طقوس وشعائر مرتبة ومتتالية لا يسبق بعضها بعضاً، كصلاة يارسها العباد منذ زمن سحيق. ويتقدّم السرد الجنسي على إيقاع رقة المشاعر الروحية للسارد، وجمالية الحب الجسدي مع الأنثى الواهبة لأنوثتها، عن حب «ضاحكة أزاحتني بصدرها إلى ناحية الحوض الرخامي، فتقدمت إليها وجلّاً، رفعت بيديها جلابي، فلم أمنعها، ثم أجلسني عارياً في قلب الحوض...». ص 87. إنّ ما يسترعي القراء هو التجربة الحسية والجنسية الثانية التي شهدها الراهب هييا مع مارتا، وهي مطربة الجوقة الإنشادية في الكنيسة بإنطاكية. ففي عرف الرهبان والقساوسة يظلّ الجنس من المحظورات، إذ هو باب ينفذ منه الشيطان، ولكن بالنسبة لهييا فإنّ عشقه الجنسي لمارتا قد أتى في سياق الإحساس بأنّ فراغاً أو خواء عظيمًا اندس في نفسه على الرغم من تفرغه الكامل للعبادة والصلوات، وعلى الرغم من تقدّمه في السن. ففي عمق لحظات انتشائه الصوفي والروحي تندفع نفسه لمعانقة المرأة التي ملأت فيها فراغاً وأيّ فراغ، وإذا بهذا الراهب ينتشي بصورة مضاعفة، نشوة للجسد ونشوة للروح، ولا يصبح الكلام في المحرّمات والمباحات وإنّما في دور هذا وذلك في نحت الوعي وتشكيل الشخصية، وخاصة في إبعادها عن الغلو والتشدد. وهناك عبارات لا تخلو من شعرية البوح الجنسي: «التقت عينانا في عناق حار، غبت خلاله عن كلّ ما حولي (... بقينا ساكتين، غارقين فيما نحن فيه، حتى انتزعنا من أفق العشق صخب الصبية» ص 308.

يتحرّك السرد الروائي في «عزازيل» من خلال قانون الأضداد، فالضد يستدعي ضده، سواء في الفكر أو في الممارسة، فشخصية هييا الغارقة في اللاهوت وفي العبادة تتماس مع شخصية مارتا التي أيقظت فيه مجدداً النزوع الجنسي نحو المرأة والأنوثة، غير أنّ سيميائية هذا الاختيار الفني والجمالي لا تنبع من ذلك فقط، وإنّما من أمر أكثر خطراً وخطورة، يتصل في مناقشة الكاتب الروائي

هياتيا والتمثيل بجثتها، ولأجل ذلك كان الرحيل إلى القدس وحلب وإنطاكيا بحثاً عن حوارية مرتجاة وآخر مختلف.

إنّ رواية «عزازيل» التي تعني الشيطان باللغة القبطية القديمة، فيها أعتقد، تستمدّ قيمتها من تعبيرها عن كل ما هو بنيوي في العلاقة مع الآخر، ضمن ثنائية القبول والتصادم في أنظمة الفكر والدين المختلفة حينها تتماس في حيز تاريخي واحد.

إنّ هاجس المبدع الكبير يوسف زيدان يتمثل في ترجمة ذلك روائياً وأديباً مع التعبير عن مخاوف في تضادّ تراث التعايش في الشرق الأوسط وندرة الأمثلة الجميلة في هذا الصدد.

تضخم الأرثوذكسية المسيحية مسنودة بدعم سياسي من المراجع العليا للإمبراطورية الرومانية قد أفقد هذه المدينة الرائدة بريقها، وبدل أن نسمع عن المناظرات والحوارات بين أصحاب الأديان والفلسفات أصبحنا نسمع عن المجازر وإراقة الدماء وأحكام التفكير والخروج عن الدين.

إنّ في رواية يوسف زيدان خطاباً حول إيستمولوجية الممارسة الدينية يمكن أن نردّه بالشكل الأسلوبّي الآتي «أدركت بعد طول تدبر أنّ الآلهة لا تكون في المعابد والهياكل والأبنية الهائلة، وإنّما تحيا في قلوب الناس المؤمنين بها»، ص 194 أو في هذه العبارة: «هيج في فكري التناقضات الواقعة بين ديانتنا القائمة على الفداء والمحبة وتلك الأفعال التي تجري باسم المسيح» ص 184. فأن نعرف الله وترتفع معرفتنا به إلى منزلة اليقين هو في الوقت نفسه أن تطمئن قلوبنا، وأن يتسرّب إليها برفق فيض من الإيمان الذي يشيع النور والحب في نفوس المؤمنين، وبهذا المعنى لا يصبح الإيمان قضية سياسية يتناظر فيها الدينيون واللادينيون، وإنّما حاجة روحية وأشواق ما ورائية تميّز الدين عن غيره من الأبستيميات الأخرى مثل الأساطير والعلوم والفنون وتكامل معها في الوقت ذاته.

إنّ رواية «عزازيل» ليست رواية الأطروحات المتعارضة فحسب، وإنّما أيضاً رواية لغياب الأطروحة الثالثة، وهي أطروحة التعايش والتجاور والثقاف في السنّة المسيحية القديمة بين الوثنيين (الذين هم آخر سلالات الفراعنة) وبين المسيحيين الجدد، أو بين فريقين في المسيحية ذاتها. ولغياب هذه الأطروحة تأثير مباشر على بنية الرواية، إذ غابت الحوارية الباختينية وتعملق الوعي النرجسي بإنقاذ العالم عبر الرؤية الواحدية للوجود والعالم، وإدراك الروائي البارز يوسف زيدان أنّ الحوارية بين الأضداد في الإسكندرية تفتقد لشروط انعقادها، ولذلك آثر التبئير على وعي سردي واحد هو وعي الراهب هيبا، إذ إنّ الوعي الوحيد الذي يمثل الوعي الممكن والمشرق والوعي البوليفوني، فيما تتحرك ضروب الوعي الأخرى في مناخ كلياني ووثوقي لا يرى فيه الوعي غير ذاته متعملقاً ومتضخماً، وفي هذا المناخ يصبح المونولوج بديلاً فنياً وإيديولوجياً عن التعدد اللساني والفكري، فالشخصية الرئيسة «هيبا» قد هالتها الفظاعات التي حدثت في الإسكندرية مثل قتل الرهبان المخالفين، وسحل الفيلسوفة

ظاهرة الحب «الكرتوازي» من زاوية التفاعل مع ظاهرة الحب «العذري»

فاتحة الطايب*

تهديد:

الظاهرتين الشعريتين العربية والفرنسية، كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين -العرب تخصيصاً- في سبيل تأكيد فضل العرب على الغرب³. مع العلم أن فئة أخرى من الدارسين -الغربيين في المجمل⁴ - استندت إلى الاختلاف الطبيعي بين متفاعلين لكي تنفي نفيًا قاطعاً حدوث أي لقاء بينهما: أي نفي أن تكون الثقافة العربية الإسلامية قد أغنت السجلات الأدبية (وكذلك السجلات الفكرية والعلمية) الخاصة بالثقافة الغربية في القرون الوسطى.

يسعى بحثنا، الذي يتبنّى أطروحة تفاعل شعراء التروبادور في جنوب فرنسا¹ مع الموشحات والأزجال الأندلسية، إلى التركيز على نتائج هذا التفاعل التي يترجمها تبلور ظاهرة شعرية جديدة لها قوانينها الخاصة التي يتطلب فهمها، بالإضافة إلى استحضار الموشحات والأزجال وأشعار بني عذرة، استحضار الإرث الثقافي الخاص بمبدعي الحب الكرتوازي² ورؤيتهم الخاصة للعالم.

وبما أن التاريخ الثقافي لبلدان أوروبا الغربية - والشرقية أيضاً⁵ - يفنّد هذا الزعم، نود أن نشير في السياق نفسه إلى حقيقة موازية تؤكد أن التلاقح والتبادل هما قدر الحضارات الإنسانية، وهي أن الثقافة العربية الإسلامية نفسها قد تشكلت بفضل تفاعلها الإيجابي مع مختلف الثقافات العالمية غربية وشرقية. ممّا يفيد بأننا نتبنى إلى جانب أطروحة تفاعل التروبادور مع الموشحات وفلسفة الحب العذري العربية، أطروحة تفاعل الثقافة العربية الوافدة مع الثقافة الإسبانية المحلية في الأندلس، معتبرين الموشح

وإذ نجعل من الطرف المتفاعل (التروبادور) نقطة انطلاق في هذا البحث - الذي تشكل فيه الموشحات والأزجال الأندلسية وأشعار بني عذرة خلفية المقارنة - نوّكد أننا لا نبحت في مسألة التأثير بمفهومها التقليدي الأحادي الذي يلغي الدور المبدع للمتلقي وخصوصيات نسق الاستقبال، حينما يجعل من الطرف المتأثر طرفاً سلبياً كلّ دوره هو اقتفاء خطى الآخر المتقدم. إننا ننطلق، بخلاف ذلك، من مفهومي الكشف والتفاعل بين الذات والآخر في إطار احترام الاختلافات، وهذا النوع من التفاعل هو الذي ينفي وجود تطابق بين

* أكاديمية من المغرب

3- من بين المقارنين العرب الذين درسوا التأثير العربي في الشعر البروفانسي، نذكر

على سبيل المثال: محمد غنيمي هلال، محمود علي مكي، لطفي عبد البديع.

4- نفى بعض الدارسين العرب بدورهم وجود تفاعل من زوايا مختلفة، منها أن

مقطوعات التروبادور لا ترقى فنياً إلى مستوى الموشحات التي تمثلها موشحة التظليل المشهورة «ضاحك عن جان». انظر في هذا الصدد مثلاً:

- Jareer Abou-Haydar : Hispano- arabic literature and the early

provençal lyrics , Richmond /Curzon , 2001

5- نورد كمثال على التفاعل مع تيمة الحب العذري في أوروبا الشرقية ملحمة

«الفارس في إهاب النمر» للشاعر القروسطي الجورجي شوتا روستافيلي.

1- مع العلم أن الشعراء «التروفير» الذين ظهروا في شمال فرنسا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر نظمو على منوال التروبادور.

2- نفضّل توظيف عبارة «الحب الكرتوازي» على عبارات من قبيل «الحب البلاطي»،

و«الحب الفروسي»، و«حب القصور» أو «الحب العفيف»، لما تثيره هذه العبارات

من اعتراضات لعل أهمها كونها لا تترجم إلا جانباً من جوانب الظاهرة الشعرية

البروفانسية المتشعبة. (انظر مثلاً في هذا الشأن: محمد إساعيل المواني: الطروبادور

والحب الرفيع، عالم الفكر، المجلد الحادي عشر، العدد الثالث، أكتوبر، نوفمبر،

ديسمبر، 1980)

تثير انتباه المتأمل في خطابها إلى التلازم القوي بين ظهور شعر التروبادور والحروب الصليبية، التي تُعدّ إحدى الوسائل التي تمّ بها التواصل بين أوروبا والعالم الإسلامي المتقدم آنذاك¹⁰.

والحال أنّ أطروحات ثلاث تساند هذه الأسطورة في نفى التفاعل الفرنسي العربي، وإن كانت تختلف معها بخصوص مصدر أشعار التروبادور¹¹:

1. يرى أصحاب الأطروحة الأولى أنّ شعر التروبادور مشتق من أشعار الشاعر اللاتيني أوفيد.
2. ويرى أصحاب الأطروحة الثانية أنّ الأغاني الدينية وأغاني الطلبة الهزلية هي التي كانت وراء ظهور هذا النوع من الشعر.
3. أمّا أصحاب الأطروحة الثالثة فيبحثون عن أصل شعر التروبادور الغنائي في الأغنية الشعبية.

ورغم هشاشة هذه الأطروحات - التي ترجمها في رأينا نظرتها الأحادية المطلقة، التي لا تستطيع أن تفسر كيف انتقل الشعر في بلاد الأكيّتان من حال إلى حال في ظرف وجيز - إلا أنها تثير انتباه الدارس المقارن إلى الطبيعة المتعددة لمراجع الشاعر الفرنسي المحلية التي ستتحاور مع مراجع الشاعر الأندلسي والعربي. فبالرغم من الاختلاف الواضح بين فلسفة الحب في ديوان «فن الحب» لأوفيد الذي يصنّف ضمن أشهر الدواوين الحسية في

والزجل الأندلسيين⁶ شاهدي إثبات على تعدد المراجع وتعايشها في الأندلس، فالموسيقى الأندلسية التي أقام عليها الوشاحون إيقاعاتهم «لم تكن عربية صرفاً بقدر ما كانت مزيجاً من الألحان العربية والإسبانية التي كان بعضها وافداً وبعضها محلياً»⁷، إضافة إلى أنّ «الازدواج اللغوي بين العربية والرومانية في الأندلس» هو الأصل في نشوء طراز شعري مختلط فيه مؤثرات غربية وشرقية⁸.

1. أسطورة وأربع أطروحات:

تقول الأسطورة الفرنسية: بفعل سلطة غامضة لساحر قوي تمتق شعر التروبادور مثل وردة نادرة الحسن في بلاد الأكيّتان حوالي سنة 1100م، ليزهر بعد ذلك خلال أكثر من قرن، إلى أن أدّت الحروب الصليبية (.....) إلى إفلاس بلاد التروبادور الجميلة اقتصادياً وفكرياً، كما أدّت إلى إفلاس البلاطات الفيودالية.

إنّ هذه الأسطورة التي تستنجد بقوى السحر الغامضة التي كانت تعشش في ذهنية القرون الوسطى في أوروبا، تفسر الظهور المفاجئ لظاهرة الشعر الكرتوازي، وهي نفسها التي تؤكد حدوث التفاعل بين شعر التروبادور والشعر العربي الإسلامي. فحينما تنفي وجود شعر بذلك الحسن في بلاد الأكيّتان قبل سنة 1100 رادّة إفلاس بلاد التروبادور إلى الحروب الصليبية⁹

6- نشير إلى أننا نطلق فيما يخص أصل الموشح، من اتفاق مجمل الدارسين على أنّ التوشيح فن أندلسي نشأ في أواخر القرن الثالث الهجري: كما هو وارد مثلاً في كتاب عباس الجراري: موشحات مغربية، دار النشر المغربية، ط1، 1973، ص 41، وفي كتاب محمد زكريا عناني: الموشحات الأندلسية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1980، ص 207.

7 - عباس الجراري: أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع، منشورات مكتبة المعارف / الرباط، ط1، 1982، ص 56

8- نفسه، ص 57

9- أغفلت الأسطورة أنّ تحور التروبادور الفكري وما شاع بينهم من خروج على تعاليم الكنيسة قد أثار حفيظة السلطات الكنسية في روما، ممّا جعل البابا إينوسنت الثالث (...). يحرّض أمراء الشمال وحكامه على أمراء الجنوب ودوقاته بدعوى القضاء على الانحلال والكفر المنتشر في قصور الجنوب وقلاعه. وعام 1209 بدأت حملة عرفت بالحملة الصليبية الألبينية (...). فأغار بارونات الشمال على دوقيات بروفانس وغيرها من دويلات الجنوب. وما أن انتهت هذه الحرب بعد نحو عشرين سنة حتى انمحت معالم هذه الحضارة ونشر الظلام ألويته في ربوعها. ص 112 الطروبادور والحب الرفيع.

10- يُعدّ الفتح الإسلامي الوسيلة الأولى: «فما كاد المسلمون يفتحون الأندلس (92هـ -711م) حتى اتجهوا إلى صقلية وسردينيا وكورسيكا وجنوب إيطاليا، ففتحوها، كما فتحوا فرنسا، وسرى نفوذهم «على نصف فرنسا الحاضرة الذي يبدأ من ضفاف نهر اللوار وينتهي إلى مقاطعة فرانك كونته». وحتى بعد انهزام القائد عبد الرحمن الغافقي أمام شارل مارتل بالقرب من مدينة بواتي سنة 732 م، فإنّ المسلمين أخذوا «يستردون مراكزهم السابقة فأقاموا قرنين بعد ذلك بفرنسا، وسلّم إليهم حاكم مرسيلى مقاطعة البروفنس في سنة 737 م، ثم استولوا على الأزل ودخلوا مقاطعة سان تروبيز في سنة 889، ودامت إقامتهم بمقاطعة البروفنس إلى نهاية القرن العاشر من الميلاء، وأوغلوا في مقاطعة القالة وسويسرا سنة 935م، وروى بعض المؤرخين أنهم بلغوا مدينة ميس» (عباس الجراري، م س، ص 14).

11 - انظر في هذا الصدد مثلاً:

-Alois Richard Nykl : La poésie hispano - arabe et les premiers troubadours d'Aquitaine, trd.Maica Sanconie , Moustier Ventadour /Carrefour Ventadour , 2005.

وإذا كنا نتفق مع جوهر هذه الأطروحة المتمثل في حدوث التفاعل، كما يستدل على ذلك باختلاف الشعر البروفانسي عن الشعر الديني والديني الذي ظلّ لردح طويل من الزمن يخرج في ثياب لاتينية في فرنسا وأوربا¹⁸، فإننا نختلف مع استخفاف بعض المدافعين عنها (نيكل مثلاً) بالمراجع المحلية أونفي دورها نفيًا تاماً، مؤكدين في هذا السياق أنّ دينامية هذه الأطروحة رهينة بفعل المقارنة الذي يأخذ بعين الاعتبار تعدّد مراجع الظاهرة الفنية وتحاورها¹⁹. ولعل في المسيرة الإبداعية للشاعر الطليعي غيوم التاسع أمير بواتي ما يوضح إجمالاً فكرتنا عن هذا النوع من التعدد والتحاور.

2. الغنائية «الفروسية» ظاهرة ثقافية شاملة:

1.2: أصل الشعر الغنائي الفرنسي:

يجمع الدارسون على أنّ بلاط غيوم التاسع يُعدّ أصل ولادة الشعر الغنائي الفرنسي، فهذا الشاعر الأمير هو أول من سنّ القوانين لشعر زمنه، وسكب الإلهام الشعري في قالب صارم ومنتظم. وقد قسموا إنتاجه الشعري إلى فئتين: تتضمن الفئة الأولى الأشعار التي نظمها قبل مشاركته في الحرب الصليبية الأولى، وتتضمن الفئة الثانية الأشعار التي نظمها بعد عودته. مع العلم، أنّ هذه الفئة الثانية تنقسم بدورها إلى فئتين²⁰.

- زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ت. فاروق بيضون وكمال

دسوقي، منشورات المكتب التجاري، بيروت.

- عباس الجراري، المرجع السابق.

- سعيد علوش: مكوّنات الأدب المقارن في العالم العربي، الشركة العالمية للكتاب /

سوشيريس، ط 1، 1987

- محمد زكريا عناني، م، س.

- Alois Richard Nykl, op.cit .

- J. Lafite - Houssat : Troubadours et cours d'amour, que sais-je ? , PUF, 1950.

18- زيغريد هونكه، م، س، ص 508.

19- سبق للمقارن سعيد علوش، وهو يدرس أعمال المقارنين العرب الذين تناولوا

الظاهرة الغنائية الإسبانية- العربية، أن نبّه إلى عقم دراسات التأثير التي تسعى

في ماضوية جارفة إلى تبرير وضعية الأدب العربي الحالية، وخلص إلى أنّ «جوهر

المسألة لا يقوم في التأكيد أو الرفض للتأثير العربي، بل في التأويل الشعري للظاهرة،

وموضعها المنهجية في إطار الأدب المقارن، بدل طرحها على المستوى الإيديولوجي

المحض». (مكوّنات الأدب المقارن في العالم العربي، م، س، ص 519).

20- انظر في هذا الشأن مثلاً: Alois Richard Nykl, op.cit

تاريخ الشعر العالمي¹²، وفلسفة الحب في كتاب «فن الحب» لأندري لو شابلان¹³ الشبيهة - فيما يتعلق تخصيصاً بطبيعة العلاقة بين المحب ومحبوبته- بفلسفة الحب في كتاب «الزهرة» لابن داود الظاهري¹⁴، إلا أنه يجب عدم إغفال تأثير أوفيد في القرون الوسطى، كما يدل على ذلك بداية استلهاهم عنوان ديوانه لنقل دستور الشعراء الجدد، خاصة أنّ أول شاعر تروبادور وصلت أشعاره إلى القراء هو غيوم التاسع أمير بواتي، الذي يتمتع بنصيب وافر من ثقافة عصره¹⁵.

أما بالنسبة لأغاني الطلبة الهزلية والأغنية الشعبية، فإنّ البون الجمالي بينها وبين أغاني التروبادور لا ينفي دورها كمنطلق لنوع خاص من الشعر ستحدد سماته تدريجياً بعد التفاعل. وهنا لا بدّ من التذكير بأنّ الزجل والموشحة اللذين كانا وراء تحديد هاتاه السمات، تأسسا على الأغنية الشعبية التي تُعدّ الأصل المشترك لهما، «...مصوغة في لغة عامية عربية وفي لغة رومية كان يتحدث بها كثير من المسلمين في تلك البلاد منذ دخل الإسلام إليها»¹⁶.

بخلاف الأطروحات السابقة، تدافع أطروحة المستعربين عن كون الموشحات والأزجال ساهمت في تشكل الشعر البروفانسي. ولهذه الأطروحة مؤيدون عديدون منهم - على سبيل المثال - ريبيرا، ومنندت بيدال، وجونتالت بلنتيا، وجومث، وليفي بروفنسال، وشارل بيلا، وهنري بيريس، وجب¹⁷.

12- بسببه نفي أوفيد من روما من قبل الإمبراطور الروماني المصلح الذي اعتبر

الديوان عامل هدم وإفساد للأخلاق العامة.

13- يرجح أنه كتب ما بين أواخر القرن الثاني عشر وبدايات القرن الثالث عشر، و

يضم إحدى وثلاثين قاعدة تأسس عليها الحب الكورتوازي.

14- أمّا كتاب «طوق الحمامة في الألفة والألاف» لابن حزم، فيتحدث عن مختلف

تظاهرات الحب بها فيها الحب العذري.

15- كانت ثقافة غيوم تتضمن، ولو بشكل إجمالي، أعمال أوفيد التي لم تعرف ذيوياً

أكبر في فرنسا إلا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وقد وصل تأثيره إلى الدرجة

التي اعتبر فيها بعض الدارسين القرنين الثالث عشر والرابع عشر عصره الذهبي.

16- عباس الجراري، م، س، ص 58.

17- انظر في هذا الصدد، مثلاً:

- غوستاف فون غرنباوم: دراسات في الأدب العربي، ت. إحسان عباس، دار مكتبة

الحياة، بيروت، 1959

العربي الإسلامي، لم يكتب لها أن تنمو في الأشعار الأولى لغيوم. بل حتى في الأشعار التي تشكل الطور الثاني، والتي تؤرخ لتطور الشعر الفرنسي على إثر الاتصال بالموشحات الأندلسية عبر دمشق وإسبانيا.

- **الطور الثاني:** ويتضمن ثلاث مقطوعات ذات طابع هزلي سرد فيها غيوم مغامراته، بعد عودته مباشرة من الحرب الصليبية الأولى (1101م - 1103م). وفي هذه الأشعار الخفيفة المغناة ظل طيف أوفيد حاضراً على مستوى التيمة، إلا أن الموشحات أعلنت فيها عن حضورها من خلال خصوصية النظم. فخلافاً للأغاني الأولى التي غناها قبل مشاركته في الحرب الصليبية، تحمل الأغاني التي غناها بعد رجوعه مباشرة قواسم مشتركة مع الموشحة الأندلسية على مستوى النظم. بحيث يصح القول إنها تمثل بداية الثورة الشعرية في النسق الفرنسي، الذي أحسّ ساعتها بالحاجة الماسّة إلى الالتفات إلى الخارج، واستلهم نموذج الشطر المعروف في الأندلس.

- **الطور الثالث:** يضم خمس مقطوعات، نستثني منها مقطوعة حزينته يودّع فيها غيوم العالم والفروسية. وتتميز المقطوعات الأربع المتبقية، بالإضافة إلى جدّة الشكل، بكونها تفاعلي متلقي القرن الثاني عشر الفرنسي بصورة جديدة للمرأة وبفلسفة مختلفة للحب، تمثل بداية تحوّل في الوسط الأرسطراطي.

ومع أننا نرى مع المستعربين أنّ فلسفة الحب العذري الإسلامية قد ساهمت في هذا التغيير، إلا أننا ننظر إليها بصفقتها مؤثراً لا مس روح غيوم وساهم في تحريرها. ذلك أنّ اختفاء الشاعر السفهية الذي كان يسخر من النساء في أسلوب فحج ووقح، لم يحدث إلا بعد أن عشق غيوم زوجة جاره الكونت دي شاترلو، أي بعد أن عرف الحب الحقيقي. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الجانب الحسي بصفته النهاية الطبيعية لعاطفة الحب الصادقة المتبادلة بين عاشقين ظلّ حاضراً في تصويره الجديد للحب، كما يتضح من مقطوعة «لن أعشق سواها»²⁶

وإذا تأملنا الأطوار الثلاثة التي قطعها نظم الشعر عند غيوم التاسع من خلال الإحدى عشرة مقطوعة التي وصلت إلى القارئ بصفقتها أقدم ما نظمها الشعراء التروبادور، سنكتشف تحاور المراجع المتعددة في إنتاجه الشعري المرتبط أشد الارتباط بأحداث وتفصيل حياته:

- **الطور الأول:** وتمثله الأغاني الثلاثة التي نظمها غيوم وهو في العشرين من عمره بعد انفصاله عن زوجته الأولى. وإذا كانت هذه الأغاني أكبر شاهد بالفعل على أنّ الفرنسيين كانوا ينشدون، قبل التعرف على الموشحات الأندلسية، منظومات شعرية تتجرد من الوزن والقافية ولا تتضمن من الإيقاع إلا اتحاد الحروف الأخيرة²¹، فإنها تؤكد في المقابل تلازم النظم والغناء في الشعر البروفانسي قبل الاتصال بالعالم الإسلامي، ممّا ييسر عملية التفاعل مع الموشحات التي «ارتبطت منذ أطوارها الأولى بالموسيقى والغناء»²².

بالإضافة إلى ذلك، تكشف موضوعات هذه الأغاني عن بصمات الحضارة البيزنطية في فكر هذا الأمير اليقظ ذهنياً والمتحرر إلى حد الخلاعة أخلاقياً، كما يدلّ على ذلك تأثير أوفيد الذي لن يختفي حتى في الطورين الثاني والثالث. فاستناداً إلى هذه الأغاني الثلاثة - التي تمكنا من رسم صورة للحب مرتبطة بوضعية المرأة المتدنية في الوسط الأرسطراطي الفرنسي²³ في الزمن الفيودالي الأول الذي يمتد إلى نهاية القرن الحادي عشر - يتضح البون الشاسع بين تحقير الشاعر للمرأة وتصوير علاقته بها تصويراً خليعاً، وبين ما انتهى إليه الشعر الكورتوازي من السمو بالمرأة وبعاطفة الحب²⁴.

في هذا السياق، نسجل أنّ بذرة التيمات التقليدية للحب العذري التي كانت موجودة آنذاك في الوسط الثقافي الفرنسي²⁵، والتي يستند إليها بعض الدارسين الفرنسيين ليضعفوا من التأثير

21 - أحمد عثمان: المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات (من بغداد إلى

طليطلة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013، ص 408-406.

22 - محمد زكريا عناني، م. س، ص 49.

23 - انظر بشأن تدني وضع المرأة في هذا الوسط بمباركة الكنيسة: الطروبادور..

والحب العفيف، م. س، ص 104-106-107-105.

24. J. Lafitte - Houssat , op.cit , p.77.

25 - يعبر عنها نموذج العاشق الخجول والصبور والفارس الخاضع لسيدته.

26- Je n'adorerai qu'elle:

Qu'y gagnerez-vous, belle dame,

Si de votre amour vous m'éloignez ?

Mon cœur Soupire	شاهدي في الحب من حرقى
De bonne foi sans tromperie, J'aime la plus belle et meilleure, Mon cœur soupire, mes yeux pleurent, De trop l'aimer pour mon malheur.	شاهدي في الحب من حرقى أدمع كالجمر تنذرف تعجز الأوصاف عن قمر خده يدمي من النظر بشر يسمو على البشر

ب. أمّا على مستوى التيمة، فتمثل أشعار الطور الثالث بداية تفاعل مؤسس لظاهرة شعرية جديدة اسمها الحب الكورتوازي، التي تتلاقى مع ظاهرة الحب «العذري» العربية في ملامح وتختلف عنها في ملامح أخرى، كما يستدل على ذلك من التمايز بين التسميتين: عذري/ كرتوازي.

2.2 الحب العذري/ الحب الكرتوازي

1.2.2 مفهوم العذرية في الموشحات وشعر بني عذرة:

هناك إجماع بين الدارسين على أنّ الغزل يحتل مكان الصدارة في الموشحات الأندلسية، وأنّ الوشّاحين الأندلسيين تناولوا تيمة الحب من زوايا متباينة، حيث تعايش التيار العذري القوي الحضور في هذه الموشحات كما في موشحة «ميتات الدمى»، وهي من الموشحات التي ترد في «دار الطراز»³⁰، مع تيارين أساسيين تمثل لهما بالغزل الإباحي والغزل بالمذكر.

ومما لا شك فيه أنّ التيار العذري القوي، الذي يهمنها هاهنا في الموشحات، شديد الصلة بمفهوم الحب العذري عند الشعراء العذريين، الذي تمتد جذوره إلى بعض شعراء العصر الجاهلي أمثال عنتر بن شداد³¹. وقد أثار مفهوم «العذرية» في شعر بني عذرة نقاشات عديدة في أوساط الباحثين العرب المحدثين³²،

30- محمد زكريا عاني، ص 52.

31- انظر في هذا الصدد: شكري فيصل: تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام (من

امرى القيس إلى ابن أبي ربيعة)، دار العلم للملايين، ط 7، 1986.

32- انظر مثلاً صادق جلال العظم (في الحب والحب العذري)، والطاهر لبيب

(سوسولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً).

التي تختلف عن مقطوعات الشعراء التروبادور المتأخرين، التي تتغنى بالحب المثالي الذي يلغي الوصال.

نخرج إذن من خلال تأملنا للأطوار الثلاثة التي مرّ بها شعر غيوم باستنتاجين عامّين متقابلين:

أ. جذبت الحاجة إلى إيقاع موسيقي يتفق مع الشعر الغنائي، الإنتاج المحلي الفرنسي ممثلاً في أشعار غيوم، استلهاهم نظم الموشحات الأندلسية. وإذا أضفنا إلى مقطوعات غيوم أشعار كل من: سيركامون، ماركابرو وجوفري روديل، ... وأخذنا بعين الاعتبار التلازم بين النظم والغناء، أي صورة هؤلاء الشعراء والمغنين الجوالين الحاملين آلتهم على ظهورهم، سيبتين لنا مدى تفاعلهم مع الزجالين والوشّاحين الأندلسيين على مستوى الشكل، ويتجلى هذا التفاعل بداية «في استعمال الآلات الإسلامية وأسلوب الأداء المتمثل في الانسجام بين الشعر واللحن، أي بين الإيقاع الشعري وإيقاع اللحن، كما (...). يتجلى ... في طريقة / النظم المقتبسة من الموشحات والأزجال، بما تعتمد من تقسيم هيكلية وإيقاع منوع وتقنية متعددة وبالخرجة التي تتخذ فيها كاللازمة.

هذا بالإضافة إلى تأثيرهم بإيقاعية البيت أو الشطر²⁷، كما يتضح مثلاً من المقابلة بين الشكل العام للموشحات ممثلة هاهنا بموشحة ابن اللبانة «شاهدي في الحب حرقى»²⁸، وشكل مقطوعات شعراء التروبادور التي نأخذ كمثال عنها مقطوعة «قلبي يتنهد» لأكبر شعراء التروبادور برناردي فانتادور²⁹:

Vous semblez vous mettre nonne,

Mais sachez que je vous aime tant

Que je crains la douleur blessante

Si vous ne faites droit des torts dont je me plains.

(Voir : Poésie des troubadours : Anthologie, préface et choix

d'Henri Gougaud, Éd. Points, 2009)

27- الجراي ص 95-96

28- الصغدّي: توشيح التوشيح، تحقيق ألبير مطلق، بيروت، 1963، ص 131.

29. Poésie des troubadours : Anthologie , op.cit .

إلا أن مفهوم الحب المستوردة معانيه قد تلوّن في المقابل بلون التراتبية الاجتماعية السائدة في هذا المجتمع. حيث أدى التطور التدريجي السريع، من الحب الحسي الفج قبل الحروب الصليبية إلى الحب الكرتوازي، إلى تكريس وضعية التراتبية الاجتماعية الموروثة عن المجتمع الفيودالي الأول على المستوى الطبقي، في الوقت نفسه الذي خلخل فيه التراتبية على مستوى النوع/الجنس، بواسطة استلهاهم الشعراء للقوانين الضابطة لعلاقة الفارس بسيدة لوصف طبيعة العلاقة التي تربطهم بمعشوقاتهم. ففي مؤسسة «الفروسية الغرامية» المتفرعة عن مؤسسة الفروسية العتيقة حلّ الفارس (أميراً كان أم غير أمير) محلّ التابع الذي ينتمي بلا أدنى تحفظ لسيدته، وحلت المرأة النبيلة في المقابل محل السيد/الأمير لتمنح تابعها (التروبادور)، مقابل خدمته العاطفية، الحماية والعون الذي قد يتلخص في ابتسامته من بعيد³⁵.

في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أنّ الشعر الكرتوازي -المشروط بتحويلات اقتصادية وسوسيو/ ثقافية بقدر ما يشرطها- قد تدرّج في علاقة الفارس بسيدته بشكل يتماشى وسيرورة التطور الناتج عن تفاعل غذته الوضعية الاجتماعية للشاعر الفارس وتفاصيل حياته.

3. سيرورة تطور مفهوم الحب الكرتوازي:

بدأ شعر التروبادور، كما أسلفنا، مع شاعر أمير امتزجت لديه في نهاية المطاف النظرة الحسية الأوفيدية للحب مع النظرة الروحية المستوردة من العالم العربي الإسلامي، فتغنى بالحب الحقيقي بدل التغني بالحب «العفيف». وقد أدت الوضعية الاجتماعية للسيدة المعشوقة بصفتها سيدة متزوجة، إلى سنّ بند جديد سيؤثر على أجيال الشعراء اللاحقين، وسيشكل بداية تمرّد علني عجب على المواضع الاجتماعية وقوانين الكنيسة. وفي سياق المقارنة، نسجل أنّ استمرار الشعراء العذريين العرب في حبّ معشوقاتهم بعد زواجهن، لا يشبه في شيء حبّ السيدة المتزوجة الذي يمثل أساس الشعر الكرتوازي، لأنّ الأصل في شعر بني عذرة هو حب متبادل بين الشاعر وحبيبته قبل تزويجها³⁶، كما يستدل من

أدت في النهاية إلى تكوين فكرة أكثر واقعية عن هذا النوع من الحب الذي يسمو بالحبيبة الواحدة، والذي فرضته بنية اجتماعية محكومة بذهنية خاصة، فأصبح مقابلاً للحب المستحيل الذي انتهى إليه الحب الكورتوازي مع الفارق.

2.2.2 الفروسية الغرامية:

بخلاف الحب «العذري» في الموشحات والأزجال التي كانت فناً شعبيّاً يتداوله الناس جميعاً من مواطنين محليين وعرب فاتحين³³، يعتبر الحب «الكرتوازي» حبّاً أرسقراطي النشأة والتطور. ولا يؤثر في هذا المعطى انتهاء كثير من شعراء التروبادور التالين لغيوم التاسع وجوفري روديل، إلى طبقات اجتماعية متواضعة - كما هو الحال مثلاً بالنسبة للشاعرين برنار دي فانتادور وماركارو- لأنّ هؤلاء الشعراء الذين يتمتعون بقدر وافر من ثقافة عصرهم كانوا يحسّون ويفكرون مثل النبلاء الذين كانوا يخاطبونهم ويحظون برعايتهم.

لقد كان الحب الكرتوازي، إذن، وثيق الصلة بمؤسسة الفروسية التي قطعت أشواطاً في فرنسا، تمثل لها بمرحلتين أساسيتين: تعود المرحلة الأولى إلى العصر الفيودالي الأول، وتتميز بجفاف الطبع وبالغياب التام للدور النسائي، وتبتدئ المرحلة الثانية مع العصر الفيودالي الثاني الذي بصمته الحروب الصليبية، إذ كان من نتائجهما تحوّل أسلوب حياة السادة بالكامل. ومثلاً يحدث كلما تواجعت حضارتان متفاوستان، كان للشرق الأكثر تحضراً وغنى من الغرب تأثير كبير على الفرسان الصليبيين الذين نقلوا إلى مدنهم مظاهر المدنية الشرقية التي ساهمت في تطور المجتمع والأخلاق وال عمران والاقتصاد، ومن بينها فلسفة الحب العذري³⁴. بما يعني أنّ فلسفة الحب الجديدة التي أخذت تتسرب بالتدريج إلى بنية المجتمع الفرنسي النبيل ساهمت بقوة في تطور مؤسسة الفروسية وتغير معالمها.

33- «بحيث ازدرى أهل الأدب الفصيح والمعنيون بأمره هذا الطراز الجديد، بينما

مضى الناس جميعاً يتناقلون مقطوعاته سراً فيما ذاع أمره داخل البيوت وفي أوساط

العوام. وما زال أمره يعظم والإقبال عليه يشتد حتى أصبح في يوم من الأيام لونا من

الأدب». عباس الجراري، م. س، ص 56-57.

35- Ibid, p. 76.

36- باستثناء حالة قيس لبني الذي تزوج حبيبته، بعد أن شفع له أخوه في الرضاع

الحسين بن علي.

34. J. Lafitte - Houssat , op.cit ., p.17.

قول مجنون ليلي³⁷:

قضى الله بالمعروف منها لغيرنا وبالشوق منّي والغرام قضى ليا

اختزلت سعادته في أن يغني هذا الحب الذي يضاعفه الحرمان
ويسمو به⁴¹.ومن نافلة القول التذكير بارتباط بند المعشوقة الأعلى مقاماً
بحياة دي فانتادور الخاصة، حيث أغرم هذا الشاعر ذو الأصول
المتواضعة بداية بزوجة ابن راعيه وحاميه السيدة دي فانتادور،
وحينما طرده الكونت دي فانتادور من القصر، التحق بالأميرة
إليونور الأكتانية ورافقها إلى إنجلترا عندما أصبحت ملكتها.أثناء تغني دي فانتادور بالحب الحقيقي، الذي يتضمن الرغبة
غير المشبعة، كان بعض معاصريه يتغنون على سبيل التجديد
بالحب المثالي الخالي من الجانب الحسي، الذي ستعمق معانيه
وستتكرس مع الشعراء اللاحقين، الذين أصبح الحب عندهم
بصفته عاطفة نبيلة يمثل الغاية القصوى. وهذا الحب المثالي
الذي لا يستهدف امرأة بعينها - والذي انتهى إلى إحلال مريم
العدراء محل المعشوقة⁴² هو الذي انتشر فيما بعد عبر أرجاء
أوروبا.

4. تركيب:

تفضي المقارنة بين معاني الحب في الشعر العذري العربي
ومعانيه في الشعر الكرتوازي، وخاصة عند الجيل الثالث، إلى
تأكيد التشابه بين الظاهرتين الشعريتين. ونجمل المعاني المشتركة
فيما يلي⁴³:

- التذلل للحبيبة وعبادتها، وهو أمر لا ينتقص من رجولة
العاشق بقدر ما يكملها.
- وصف الحالة النفسية للشاعر من ألم وحرقة وعذاب جرّاء
الحب والفراق.
- الوفاء لواحدة مهما قست الظروف.
- الشكوى من القدر المفرّق بين الأحبة.
- التوجّس من الرقيب والعاذل والواشي.

41. Ibid , p.,79

42- قد يكون هذا التحول من تأثير الكنيسة.

43- انظر فيما يخصّ معاني الشعر عند العذريين: محمد عدنان: التناسخ ورحلة

المعنى في الغزل العذري، مطبعة المعارف الجديدة، ط1، 2013. وفيما يخصّ معاني

الشعر عند التروبادور، انظر: J. Lafitte - Houssat, op.cit.

مع الجيل الثاني من شعراء التروبادور، ستتحدد أكثر طبيعة
هذا النوع من التمرد، وتخصيصاً مع الأمير الشاعر جوفري
روديل، الذي بدأ مسيرته الشعرية بشعر يمزج بين النظرتين
الحسية والروحانية، قبل أن يكرّس نفسه اضطراراً للحب
العنيف، بعد أن أغرم عن طريق السماع بأميرة طرابلس (لبنان)
البعيدة. ومما لا شك فيه أنّ حب الأميرة الغائبة، الذي تغنى به
في قصيدته الشهيرة «حب من بعيد»³⁸، هو الذي يمثل الخطوة
الأولى في مسيرة تطهير الحب وإضفاء الطابع الروحاني عليه
بجعله رديفاً للحب المستحيل³⁹.ويُرجع الدارسون الفضل في رسوخ هذا النوع من الحب
بأبعاده المتشابهة إلى الشاعر برنار دي فانتادور، الذي يخصّونه
بصفة شاعر بين شعراء التروبادور، لتمييز نظمه وصوره
الشعرية⁴⁰. فهذا الشاعر الكبير هو الذي رسم الصورة النهائية
للحب الكرتوازي بإضافة بند علو مكانة السيدة المعشوقة إلى
بند زواجها، ممّا ضاعف عراقيل الوصال وجعل من الحرمان
ركناً أساسياً في هذا الحب. وهذا يعني أنّ الحب الحقيقي عند
دي فانتادور هو أن يحبّ العاشق بشكل كامل، أي أن يحب
الروح والجسد معاً، غير أنّ العراقيل الاجتماعية والطبقية

37- قيس بن الملوّح: الديوان، جمع وترتيب أبي بكر الوالبي، تحقيق جلال الدين

الخليبي، دار النجم، بيروت، ط1، 1994، ص 228.

38- Un amour de loin

Triste et malheureux je m'en éloignerai

Si je ne vois cet amour de loin

Mais je ne sais quand je le reverrai

Car nos pays sont trop lointains

Il y'a tant de passages et de chemins

Et pour cela je ne puis rien deviner

Mais que tout soit comme il lui plaît

(Voir : Poésie des troubadours : Anthologie, op.cit)

39. J.Lafitte- Houssat , op .cit, p.78.

40. Ibid , p.78

مما يفيد أن أخلاق القرن الثاني عشر الجديدة انتهت إلى حصر معنى الخيانة في منح الجسد لغير الزوج، وهو ما تستمر في إدانته بصرامة بحسب المرأة في دير مدى الحياة. أمّا منح الروح للحبيب الذي يُعدّ البند الأساس في الحب الكرتوازي، فقد أصبح العلامة المميزة للأخلاقيات الجديدة⁴⁷.

في النهاية نشير إلى أن هذه العقيدة الجديدة مثلت بداية ولوج المرأة الفرنسية العلني ميدان الثقافة، فإلى القرن الثاني عشر يتمّ إرجاع خلق نموذج السيدة العظيمة المثقفة (ليونور الأكيثانية كمثال ..) التي تدير صالوناً له القدرة على فرض معايير جديدة وتلقين سلوكيات الفعل والحديث.

- الحاجة إلى مساعد.
- الشحوب والذهول أمام الحبيبة.
- السمو بها فوق مستوى البشر.
- اعتبارها الأفضل بين النساء والنموذج الأعلى للجمال.
إلا أن هذا التأكيد لا يعني أننا أمام ظاهرتين شعريتين متطابقتين، فبواسطة المقارنة تبين لنا أننا أمام ظاهرتين متمايزتين، تمتلك كل منهما ضوابطها الخاصة رغم التشابهات. فإذا كان صحيحاً أن الغرب «لم يكن يعرف مثل تلك النعمة في الحب، ولم يكن أحد من شعراء الغرب ليعبر عن حبه بذلك الأسلوب»⁴⁴، فإن النعمة المستوردة قد تلوّنت بلون الثقافة الفرنسية القروسطية في الجنوب ثم الشمال، وتفاعلت مع الوسط الطبقي الذي انبثق منه أول تروبادور، ومع تفاصيل حيوات الشعراء اللاحقين وإبداعاتهم، لتؤسس خصوصيتها التي نعطي مثلاً عليها بندا الحبيبة المتزوجة والأعلى مقاماً.

ودون أي خلط بين التخيل الشعري والحقيقة السوسيو - تاريخية، نستنتج أن الحب الكرتوازي امتلك في النهاية سلطة تغيير الذهنية والتأثير في المجتمع بصفته حياً أرستقراطياً متصلاً بالبلاط والخاصة. إذ «كان له الفضل في الدفع بالرجال إلى تطوير الفضائل الاجتماعية الأكثر نبلاً من أجل استحقاق هذا الحب»⁴⁵، كما ساهم في الرفع من مقام المرأة بشكل فضح به مؤسسة الزواج القائمة على المصلحة في الوسط الأرستقراطي من جهة، وأخلاقيات الكنيسة المراعية للظاهر في القرون الوسطى من جهة أخرى.

ذلك أن ما يجعل من الحب الكرتوازي، الذي يقوم على حرية اختيار الحبيب وصدق المشاعر بين الفارس ومعشوقته المتزوجة والأعلى مقاماً منه، حياً معقداً هو النظرة الجديدة لمفهوم الخيانة التي انتهى إلى فرضها بصفته حقيقة من حقائق الوجود لا تملك مواضع الزواج ولا الأخلاقيات الدينية⁴⁶ حياها شيئاً، كما يدلّ على ذلك تسامح الكنيسة وقتها مع جلسات التحكيم التي كانت تعقدتها النساء النبيلات للبت في شكاوى المتنازعين من هذا النوع من الأحبة، والتي كانت من خلالها تقنن علنياً الخيانة المعنوية.

44 - زيغريد هونكه، م.س، ص 523.

45. J.Lafitte- Houssat , op .cit, p.109.

47. J.Lafitte- Houssat , op .cit, p.109.

46 - انظر الهامش 9 من البحث.



فيلم «تمبكتو» رهاقة الجمال وبؤس العنف

محمد اشويكة*

يستمر المخرج الموريتاني عبد الرحمن سيساكو في مساءلة الصحراء، وما يعتمل بين كتبها وتضاريسها من أفعال وتفاعلات وانفعالات، وهو المسكون بعوالمها والباحث عن الجماليات المندسة في تفاصيل شساعتها، فقد أنجز فيلمه تَحْرُجُه الروائي القصير «اللعب» [1989] بالصحراء الموريتانية، وانشغل فيلمه الروائي الثاني «في انتظار السعادة» [2002] بالرتابة والانتظار في مدينة نواذيبو، واهتم بشكل عام بما يُسمّى بدول الساحل والصحراء، وخصوصاً موريتانيا ومالي التي حمل فيلماه الروائيان الأخيران أسماء أهم حواضرها: «باماكو» [2006]، و«تيمبكتو» [2014].

لا يترك عنوان فيلم «تيمبكتو» المجال للتفكير ملياً في الفيلم الذي أرادت له الأحداث التي ألمت بدولة مالي عامة وبحاضرة «تيمبكتو» خاصة أن يتأثر من حيث القراءة والتأويل بقضايا الإرهاب والتطرف، رغم إلحاحية الموضوع الذي يظهر أنّ المخرج يذهب إليه رأساً، وتموله فرنسا التي تزعمت الحرب ضد المتطرفين في مالي بمساعدة دول أخرى. فالفيلم سياسي الطابع، ولا يمكن فصله عن ذلك الامتداد الأيديولوجي والجمالي الذي وسّم ذلك النوع من الأفلام.

ليس من باب المصادفة أن يحمل عنوان الفيلم كعتبة أولى اسم مدينة لها حمولة كبيرة ومتعددة في المخيال الصحراوي والإفريقي والإسلامي والدولي، فبالرغم من أنّ المخرج لم يستطع تصوير أحداث فيلمه كلياً فيها واختار مدينة «ولاتة» الموريتانية كفضاء بديل ومتشابه نسبياً معها، لأنّ الظروف الأمنية التي كانت تحتازها

لا يمكن فهم هذا الانشغال وتأويله إلا ضمن الانهمام بسؤال الأصل والهوية ومساءلة الذات في علاقتها بالآخر، فقد سبق للمخرج أن أنجز فيلمه الروائي الطويل الأول «الحياة تحت الأرض» [1998] حول القرية الأصلية التي ترعرع فيها والده بمالي، وفي ذلك أكثر من دلالة، أهمها الحفر الجينيولوجي في نمط العيش العائلي والقبلي والصحراوي ممّا يبيّن عن اهتمام أنطروبولوجي واضح في فيلموغرافيا المخرج للبحث في هذه المجتمعات التي تختفي خلف الكتمان، ولا نكاد نعرفها إلا أثناء الأزمان رغم الغنى الثقافي والحضاري الذي يطبعها.

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب..

تحول هذا الفضاء إلى بؤرة للصراع حول السلطة، ومجال حيوي للهيمنة الإيديولوجية والعقدية.

يكشف الفيلم نمط عيش الطوارق الذي يقوم على تصوّر خاص بالفضاء، فقد كانوا يتنقلون بحرية في صحراء الساحل الإفريقي الممتدة من موريتانيا إلى صحراء ليبيا، ولهم علاقة خاصة بالفضاء والزمن، إلا أن تلك الرؤية المتحررة من قيود الحدود والسياجات والجمارك والمراقبة التي فرضها قيام الدولة الحديثة التي يشكل الأمن أحد ركائزها قد جعلهم شبه محاصرين، كما قلص علاقاتهم العائلية والاقتصادية مما قادهم إلى التفكير في كيان سياسي يجمع شتاتهم ويحافظ على إرثهم اللغوي والثقافي.. وهو الأمر الذي جعل علاقاتهم تتوتر مع بعض الدول كمالى التي تحتضن - افتراضياً - أحداث الفيلم. ساهمت هذه الوضعية في انسلال الفكر الجهادي عبر الجماعات المتطرفة إليهم مستغلة مشاكلهم السياسية وصفاءهم الإياني وميلهم إلى السلم والتعايش، مما مهّد لاختراقهم بسهولة رغم المقاومة التي أظهرها بعض الناس عبر الوسائل المتاحة: لم تكن المرأة تعرف الحجاب أو النقاب، ولم يعرف الشبان لعبة أكثر شعبية وأقل تكلفة من كرة القدم، ولم يتوقف الشباب عن عزف الموسيقى والاحتفاء بالحياة.. فكانت المقاومة عبر التزين واللعب والعزف والرقص كمضادات حيوية تجاه قمع الحس واللذة والمتعة...

أطلقت الزوجة والأم «ستيمة» (Satima) (تولو كيكى = Toulou Kiki) شعرها الأسود الطويل لتنظفه وتعيد تزيينه ودَهْنَهُ وتصنيفه وفق طقوس تزيينية خاصة.. صدح صوت المغنية «فتو» (فتومة دياورا = Fatoumata Diawara) العذب لينسجم وأصوات الصحراء المتصادية.. التأم جمع من الشبان ليعزفوا ويرقصوا إلى أن دامهم الإرهابيون فعنفوهم واعتقلوهم.. يتحرر الطفل والطفلة من ثقل الصراع ليندجحا في لعبتهم البسيطة مفترسين رمال الصحراء النقية غير مبالين بما يدسه لهم الزمن من مفاجآت، وهما البريثان المسلخان من نوايا الكبار ومخططاتهم الجهنمية المعلنة والمضمرة...

يستثمر الفيلم مشاهد ولقطات خاصة بامرأة إحيائية «فودو» (Vaudou) تغرد خارج السرب.. تخاطب روحها أو الأرواح الخيرة والشريرة التي يعتقد بعضهم بأنها تسكن الكون.. ترتب

المدينة أثناء التصوير لم تسمح بذلك، إلا أنه اكتفى بالتسلل إليها كي يصور بعض المشاهد واللقطات الخاصة كواجهة مسجدها المعروف، ومشهد الدراجة النارية بأحد أزقتها كي يضيف طابع المصدقية على الأحداث. ويشكل ذلك اللعب الفضائي والمكاني جمالية خاصة في الفيلم، فالمدينة قد دُمّرت بعض معالمها بشكل يذكرنا بعودة التتار، وقد نُهبَت وحُرقت مخطوطاتها، وسُرقت محتويات متاحفها التي كانت تضم تحفاً من المنحوتات التي تؤرخ للذاكرة التخيلية للناس، ويشكل غناها جزءاً من الثقافة البشرية ككل.

يدلّ تعويض الفضاءات والأمكنة في الفيلم على قدرة السينما على إعادة تشكيل الواقع وتجاوزه، فالصورة فن يتجاوز الحصار والمنع ويمكنه من تشكيل عالمه التخيلي والإبداعي بعيداً عن مواقع الأحداث ومجرياتها مؤكداً بأن جماليته تنبني على الخلق وإعادة التشكيل والقدرة على تمثيل الأجواء كي يصبح الفيلم كلاً تخيلاً متماسكاً في ذهن المتفرج قبل أن يسقطه على الواقع، فمدينة «تيمكتو» صارت متخيلة ومهربة إلى فضاءات أخرى مما يقود إلى كشف المفارقات الكبرى لبناء الشريط الدرامي: أمن/خوف، هدوء/اضطراب، استقرار/رحيل، توجس/انسراح.. وتعبّر علاقة الراعي «كيدان» (إبراهيم أحمد) الذي يسكن رفقة زوجته وابنته عن تلك التوترات والهواجس والمخاوف التي تشكل البنية النفسية لكل من يتعرض للإرهاب، رغم أن التكوين الصحراوي الصلب لهذه الأسرة يبين هشاشة الادعاءات التي يتستر وراءها هؤلاء، ويفضح ضعف تكوين بعض الملتحقين بهم، كما تشير إلى ذلك شخصية «عبد الكريم» (أبيل جفري) الذي يقطع عشرات الكيلومترات كي يستمتع بتدخين سيجارته التي لجأ دعاة إقامة دولة الشريعة لمنعها إسوة بكرة القدم والموسيقى، كما يوظف استفادته من سائق خاص لتعلم السياقة واللهو السوربالي بالسيارة والسلاح معاً، وهو ما يظهر غلبة الطبيعة التواقية إلى التحرر من الرقابة والقهر ضدّاً على كل وقوف في وجهها.

لم يعد الفضاء الصحراوي ملاذاً لصنف خاص من التائهين والحالمين والمتأملين والعازفين عن الحياة داخل المدينة، ولا ملجأ للمتصوفة والزهاد والمتأملين، بل صار ملجأ لفئة من المتشددین الراغبين في فرض السلطة بالعنف، والحالمين بفرض رؤيتهم للحياة والمجتمع والدولة عبر السلاح والترهيب والتخويف. لقد

والينابيع لضمان عيش قطعانهم. تلتهم الأُسْر تحت الخيمة المصنوعة من الوبر أو شعر الماعز كما هو حال أسرة «كيدان»، يعيشون في هدوء وانسجام مع الطبيعة، وفي عزلتهم هروب من الضجيج والاحتكاك، وفي خلوتهم اغتراب يمررونه عبر موسيقى القيثارة والنغم.

ينتصر الفيلم للهدوء باعتباره مرادفاً للحدث عن الصحراء، ومعبراً عن شاعريتها القائمة على مساءلة الذات والعالم دونما فصل بينهما، فقد لا يتنبه قاطنُ الصحراء لهذا التداخل، ولكن القادم إليها يدرك تلك اللحمة. إنها الفلسفة التي حكمت مجريات فيلم «تمبكتو» وعكست نفسية سكان المدينة الإيجابية في مواجهة سلبية الإسلاميين الذين احتلوها. تُتابع الكاميرا في مُفْتَسِح الفيلم غزاة فارة بكل قواها من مطاردة الإسلاميين لها على سيارة من نوع «جيب» وهم يتسلون برميها برصاص رشاشاتهم التي تطل في لقطات أخرى منحوتات تجسد غالبيتها جسد المرأة بتضاريسه ومنحنياته.

لا يخلو الفيلم من مسحة أخلاقية تنفر من الشر، وتسعى لزرع قيم الخير والمحبة مع التركيز على الطابع المتسامح للدين الإسلامي ومراعاة وجهات النظر الفقهية المفتوحة في تأويل نصوصه، فالفقيه يذكر بهدوء المسلحين الذين اقتحموا المسجد بأن الأمر يتعلق بمكان للعبادة، ونراه في مشهد آخر يحاججهم قصد العدول عن تزويج فتاة بالقوة.

يضعنا مشهد اقتتال «كيدان» والصيد «أمادو» أمام مفارقة مهمة في الفيلم، فالكاميرا ترصد مواجهة الضعف البشري في أحط درجاته بشكل جميل، وهنا يصاحب الجمال البشاعة؛ إذ اختار المخرج أن يصور المشهد في الماء، وأن تبدأ المشادة بين الشخصين في الماء، وأن تباغتهما طلقة من مصدر مجهول في الماء أسفرت عن سقوط الصيد ميتاً.. وهو الأمر الذي سيعصف بالراعي «كيدان» في دوامة الخوف والمطاردة والمحكمة التي ستنتهي بإصدار حكم الإعدام في حقه، بعد أن لاحظنا سلسلة الضرر الذي لحق بزوجته وابنته بعد حادثة «البقرة GPS».

يسائل الفيلم مسألة الوهن الذي يصيب الإنسان الإفريقي مقابل صمت رهيب من لدن المجتمع «الإنساني» الذي يرى ويتابع

أشياءها، وتردد كلماتها الروحانية كخطاب مضاد للاتجاه الروحاني الذي يريد أن يفرض استبداده على الناس.. يختار المخرج أن يصور هذه المرأة بعناية خاصة داخل عالمها الخاص والمغز، الضاج بالألوان والحياة.. إنها لا تتصرف كالأخرين، ولا تعرف للخوف معنى، تواجه العنف بالسخرية والضحك، تتجرأ على الوقوف في وجه سيارتهم التي ترصدها كاميرا المخرج في لقطة فوقية عامة حيث تسير تلك المرأة ببطء وهي ترفع ذراعيها وكأنها تشكل صليباً بجسدها، تجرّ ثيابها السوداء التي يشكل الذيل المنساب منها امتداداً تشكيمياً خاصاً داخل إطار الصورة ليصير الجمال والشاعرية والسخرية مضادات رمزية وسينمائية للعنف ومشتقاته.. فهل توظيف هذه المرأة معادل لأسطورة المدينة التي تركز على أن اسمها يعود إلى امرأة كانت تستقر قرب منعرج بارد لحوض النيجر؛ إذ كان الناس يأتون إليها لتخزين موفورهم من الغذاء، فُسِّمِي المكان باسمها بعد أن صارت أمينة على قوت الناس وحاجبة لأسرارهم وودائعهم؟

وفي السياق نفسه، وعلى صلة بالتخفي، نشير أيضاً إلى أن إحدى الأعمال الأدبية للكاتب الأمريكي الشهير بول أوتر قد حملت اسم «Tombouctou»، وهي رواية تعتمد على حكاية وجودية يتمنى خلالها البطل الرئيسي الالتحاق بأستاذه الذي كشف له عن نيته السفر إليها قبل موته، وذلك بعد أن أوصاه بمخطوطاته الشعرية، وأودع لديه سره.. هكذا تصير المدينة رمزاً للخلوة والاختفاء والأسرار والشاعرية والروحانية.. إنها المدينة الموازية لنظيرتها الغربية؛ فالأولى تقليدية، جذابة، هادئة، طبيعية، آهلة، مستقرة.. والثانية عصرية، طاردة، ضاحجة، صناعية، يهددها الفراغ، مضطربة..

تتأسس البنية الحكائية والدرامية للفيلم على حادثة رَجْم الجماعات المتشددة لشباب وشابة غير متزوجين وسط قرية «Aguel' hoc» (أَكِيلُوكْ) شمال مالي حتى الموت، وذلك بعد دفن كل واحد منهما في حفرة مع الإبقاء على رأسيهما خارج الانظار، وبحضور مئات السكان..

يبرز الفيلم الطوارق كبذو رُحَل، تقوم حياتهم على الترحال والتكيف مع الظروف القاسية للصحراء، ويقوم نشاطهم الاقتصادي على تربية المواشي والتنقل بين المراعي والواحات



ويتاجر بالسلاح دون أن يقوم بتصدير خيرات المادية والذهنية والمعرفية للدول الفقيرة والمتخلفة قصد الرقي بالبشر فيها عن طريق الاستثمار البناء والخلاق الذي يرفع الحرج عن الناس، ويبعدهم عن الاحتكاك السلبي ببعضهم بعضاً، فمنذ المرحلة الكولونيالية والدول الغربية لم تتخلَّ عن سياستها البشعة في جعل تلك الدول على حالها، كي تجعل وضعيتها الاستغلال دائمة وغير مرئية، إنها تتدخل بقوة وحزم حين تصبح مصالحها الاقتصادية والاستراتيجية مهددة، ولا تتأخر في زرع الفتنة كي تنتعش في ظلها.

فقد لا ينتبه الإنسان إلى حجم الضرر الذي يلحقه بالآخر أثناء استعمال القوة، ولا يأبه إلى وهنه أيضاً حين يكون منتشياً بقوته. تكشف السينما عبر آلياتها المتداخلة مدى تعقد المأساة الإنسانية سواء في المجتمعات المتطورة أو المتخلفة، فرقي المشاعر أو ضعفها لا يرتهن إلى التطور التقني أو المادي للإنسان، بل إلى نجاعة المنظومة القيمية التي توجه الفعل كسبيل نحو الانعطاف والتحرر من بؤس العنف والعنف المضاد.

يزود الضعف السينما بأنفاس متجددة لا سيما أن البحث فيه يجعلنا نغوص في أعماق الذات الوجودية لفهم معنى الخير والشر وتأزيم العلاقة بينهما. من الذي قاد الرجلين إلى تعنيف بعضهما بعضاً؟ أكيد أن ذلك لم يحدث بالمصادفة، بل جاء نتيجة للضغط الذي يعيشه الناس جراء شح الموارد وتشديد القمع والترهيب، فقد كان الراعي سعيداً بواقعه، مكتفياً بما لديه، فرحاً بين أسرته، مبتهجاً بابنته «توتيا»، مزهواً بوضعه.. وهو الأمر نفسه بالمقارنة مع الصياد الذي لم يزودنا الفيلم بمعلومات ضافية عن وضعه الاجتماعي، رغم أن حالته تعكس عن تقهقرها واختلافها عن غريمه الذي يبرز هندامه أناقته ومستواه الاقتصادي والثقافي من خلال عنايته بأسرته ومسكنه وحضور البعد الفني في حياته (الموسيقى والغناء).

ينتقل الضعف من الحالة الفردية ليصير حالة جماعية مستشرية بين الناس الذين يرهن «الجهاديون» إرادتهم ويتحكمون في علاقاتهم ومصائرهم ويزايدون على إيمانهم تحت طائلة القمع والعنف والإجبار والاضطهاد.

تتأسس الخلفية الفلسفية للفيلم على البحث في أعماق التفاهة الإنسانية التي تقود نحو نوع من العدمية المفرطة بعد توالي مجموعة من الأحداث الخسيسة ذات الطابع الفردي والجماعي.

جدلية الهُغَايَرة بين الخَط واللَّون في أعمال سلمان المالك

بنيونس عميروش*

إلى جانب أسماء وازنة من أمثال جاسم زيني وحسن الملا ويوسف أحمد ومحمد الجيدة وعلي حسن وبدرية جاسم وغيرهم، يتخذ سلمان المالك مكانة ملفتة، تتبع بالأساس من مراسه الجرافيك، الذي دعمه بالتكوين الدراسي (تخرّج في كلية التربية الفنية بالقاهرة 1982). ففي ممارسته المستدامة للرسم الصحفي، وفي مقدمته الكاريكاتير، إضافة إلى تصميم الملصقات (Affiches) وأغلفة الكتب والمسبوكات (Logo)، اختار ولوج فنون التشكيل بداية من التعبير الخطي، باعتبار «الخط» (Ligne) رديفاً للرسم (Dessin) الذي يتبوأ المكانة الرئيسة في مراتب التعليم الفني كما هو الشأن في أعرق كليات ومعاهد الفنون الجميلة العالمية، إذ يُعدّ الرسم (عن طريق الخيال والذاكرة أو من خلال ملاحظة الموديل)، من أهم أبجديات التصوير الصباغي (La peinture) حتى في بعده التجريدي، ومن أولويات قواعده.

إنّ امتلاك سلمان المالك لخاصية التعبير الجرافيكي الذي أنفق في ممارسته عدة سنوات، سيجعله في وضعية مُحفّزة وقابلة لأن يُحوّله إلى فن التصوير الصباغي، ليُعقد حلقة الانتقال من عنصر الخط إلى عنصر اللون وسبيل الإدماج بينهما. غير أنّ هذا الإدماج يمثل - بحسب اعتقادي - قطب الرّحى في مقارنة الأسلوب وسيرورة بناءاته. وعليه، يمكن التساؤل عن مدى حضور الخط ومكانته البلاستيكية في التوليفات والتكوينات اللونية خاصة وفي اللوحة كاملة.

لعل انطفاء الخط، بل العمل على تغطيته باللون، ومحوه على الأرجح، هو ما يجعلني أقرّ بالتحدي الذي يركبه الفنان ضمن مَبْحَثِهِ التصويري. فكأنه بذلك، يصرّ على تبديل الخط، والاكتفاء بسطوة اللون وتيسير تناغماته الفاقعة، ضمن استعادة التعبير

ظّل الاطلاع على التجارب التشكيلية العربية، وإلى عهد قريب، صعب المنال، لندرة المجلات المتخصصة العالية الكلفة لكونها مشروطة بالتوثيق الإيكونوغرافي الملوّن، ولصعوبة تثليل المعارض في إطار التبادلات الفنية والثقافية بين البلدان. وبالرغم من كون التكنولوجيا الجديدة صارت تتيح للمهتم والمتابع إمكانات هائلة للبحث والتواصل والاكتشاف، بحيث تمنح فرص الاطلاع على المشاريع والنسخ الرقمية لأعمال زملائنا التشكيليين في الوطن العربي والعالم، فإنّ مشاهدة العمل الأصلي بهالته ومقاييسه الواقعية وحياته المادية المنسوجة بطبيعة اللمسة وجرّفتها، يبقى الهاجس الإجرائي المفضّل لدى الفنان والناقد على وجه الخصوص.

إنه التفضيل الذي عايشته مع عدد من التجارب الفنية القطرية (فنانو غاليري المرخية) التي احتضنها متحف بنك المغرب بالرباط رفقة تجارب مغربية، تحت شعار «نظرات متقاطعة من الفن التشكيلي المعاصر في قطر والمغرب» العام 2013 (ابتسام الصفار، ضحى السليطي، حصة عبد الله كلا، سلمان المالك، علي حسن، فرج دهام السويدي، يوسف أدهم)، بحيث مكنتني المعاينة المباشرة من تلمّس الأسلوب والتقنية والروح المرئية التي تُنْعَش مادّية اللوحة وألّفها الذي تتقاسمه جلّ التجارب بالرغم من حداثة عهدها. وذلك ما حفزني على المزيد من البحث والتنقيب، لأقف - في هذا المقام - عند تجربة الفنان سلمان المالك، باعتباره أحد أقطاب الفن القطري المعاصر.

*تشكيلي وناقد فن، المغرب.



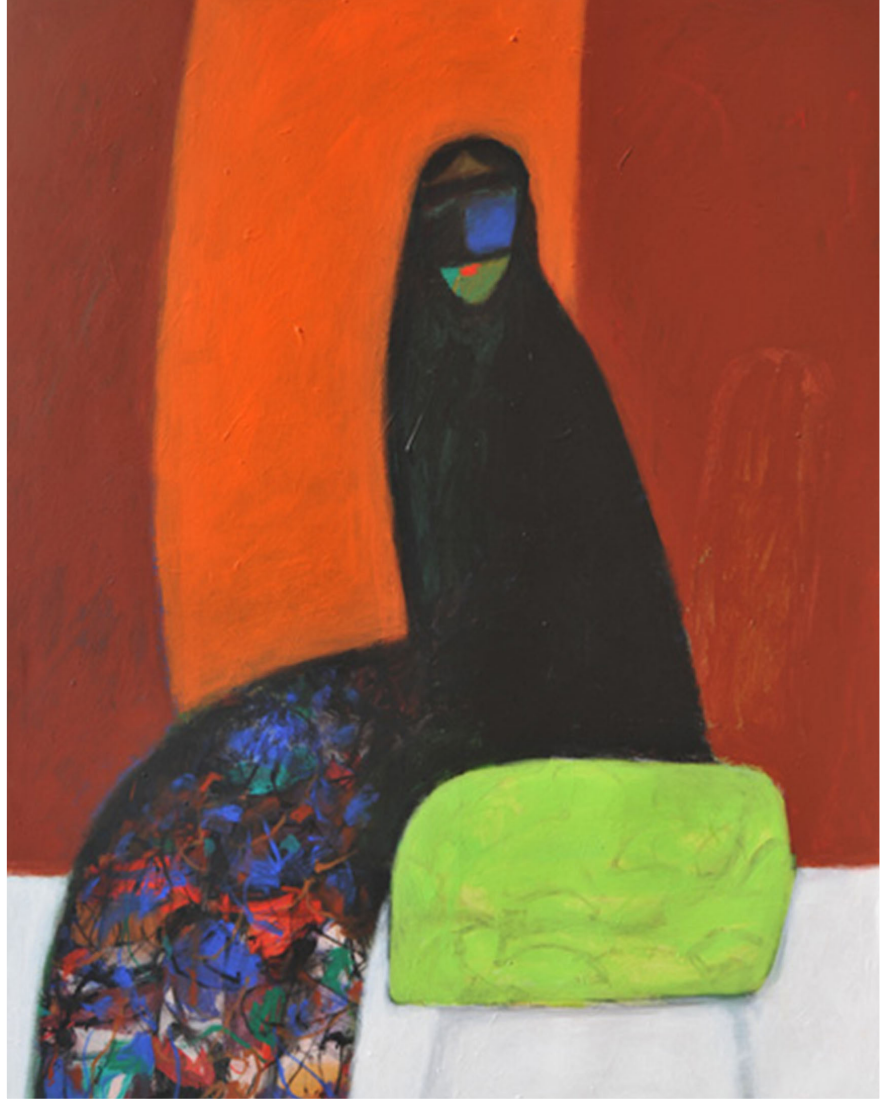
آخر. هي الشخص الموصوفة بالخفة على الدوام، وهي الهياكل الأدمية التي لا تحيل إلا على المعنى الشامل لأيقونة الإنسان في بعده الكوني، وما استدمجه وتوزيعه وتذويبه بين برودة وسخونة اللون إلا استحضاراً مجازياً لمفهوم الإنسانية ورمزيتها.

في المنحى الممتد ذاته، تنتظم جدلية المغامرة بناءً على تشكيلية (Plasticité) اختزالية، تُقلص انسياب الخط - في العديد من اللوحات - بقدر ما تُبيح اكتساح اللمسة العريضة التي تفيض بمعيارية اختصارية: في مقابل الدرجات الضوئية الموسومة بالنصاعة، تتناسك الألوان بعددية منتقاة، حيث التضادات الأنيقة والمتكاملة هي نتيجة المحدودية التي كثيراً ما تُغلب الحرارة على البرودة، بحيث يسيطر البرتقالي، بل يبرُغ ويُشع من داخل الأزرق بتناغم يجعل مجمل الأجواء توحى بدفء الفضاءات النابعة من توفد مشاعر صانعها الذي لا يتوارى عن تبجيل مُبَّعه، كحياة تحتفل بالأصل والتربة والماء المنبعث من وعاء السماء، ليس بالمعنى التسجيلي المنذور لتمثيلية (Représentation) وفيّة للمرئي، بل باختزالية تشكيلية تتوخى تكثيفاً بصرياً يقوم على

بالعنصر التشكيلي الأحادي، كما المرحلة الجرافيكية المقتصرة على الخط وامتداداته الفنية.

هكذا، سرعان ما يظهر التخطيط ويذوب وينمحي، وإن ظلّ مضمراً في التكوينات (Compositions) والإحاطات (Cernes)، وفي مفاصِل الأشكال (Formes) ومفارق التضادات (Contrastes). لذلك، في مقابل جسامة التلوين المُشْبَع والمُسَيَّر، ينبجس الخط بحُساب مُدَوَّن، ينفلت بدقة حركة الراقص المدفوع بنغمية الإيقاع الذاتي والهواجس الباطنية. وإن تدافعت أحياناً في أن تُخلِّص لُصُورَ شخصها الهلامية، فإنَّ اليد حينها تكون في حالة استرجاع بطولات الخط في فعل الانسحاق والمبالغة والسخرية والتضخيم والتصغير والاستطالة والتمديد والإضافة. من ثمة، في عدد من الأعمال يتخذ الخط عنفوانه، ليس لبيان الحدود والتمفصلات فحسب، بل يصير على التجلي برفقة مُضَاعَفَة، يتخذ معها سمة زئبقية خلقت دينامية جزئية تنعكس على الكُلِّ طوراً، بينما يتخذ طابع «المحاكاة» لترسيم الأجساد والوجوه «الشبحية» المفرغة من النظرات والملامح طوراً

الأصيل وبذخه، كما في لوحته التي تُشخص امرأة في وضعة (Pose) جلوس على مقعد فُستقي برداء مزركش بالحمرة والزرقة والبياض، فيما يعلوه السواد على خلفية برتقالية (فاتحة) وبنية (قائمة)، ببساطة هندسية شديدة التعبير، تلغي العمق (Profondeur) ، عبر تركيب (Composition) مُحكم تتحقق من خلاله توازنات المساحات والأشكال والخلفية (Le fond) المقطوعة بفرغ الأبيض لإبراز العناصر السُّفلية، ضمن تجاوب خلاق لتكاملية لونية تبعث على ترنيمه السالب والموجب.



هذه الاختزالية الهندسية المُمتنعة غالباً ما يستميل معها سلمان المالك في تناول المرأة الخليجية التي ظلت تشغل العديد من لوحاته، باعتبار المرأة من الثيمات التي تستأثر بتجاربه

الرئيسة التي سرعان ما تعود لقمشاته الناعمة، وذلك عبر ثنائية أسلوبية واعية، تتقدم بقدر ما تستذكر وتراجع، ضمن عملية ذهاب وإياب. ففي اتجاه استدرارك نوازع الانتهاء والموروث، تسمي الأثنى موضوع تأمل ومساءلة، كمرتكز استدلاي يبصم المحلية ويفتح أفق التجاوز في الآن نفسه. في هذا الصدد يقول سلمان المالك: «شجونني ملتصقة باللوحات، عذاباتي قديمها وجديدها تسكن أحلامي بأبعادها كلها لغرض حضورها في مضامينها التشكيلية ومعالجتها اللونية المتعددة، المرأة أيضاً تسيد مساحة كبيرة في اللوحات، المرأة/ الوطن، المرأة/ الحلم... المرأة الفعل القادر على المساهمة في البناء، وذلك كله في محاولة لأن تنجح في الخروج من المستوى السطحي إلى مفهوم المرأة بدلالاته الحسية». على هذا الأساس، تقوم عنده الشعارات والعناوين التي تعكس

رؤية لامة وجامعة تتجاوز التنيق والزخرف وتتنصر لتعبيرية حدائية تثير سمة غنائية (Lyrique) تعكس دفقا حسيًا يترجم دواخل الفنان التي تفيض على اللوحة بأريحية بادية، لكن بجرعة عقلانية توّطر جموح الرغبة والاندفاع، والألم أيضاً، مثلما توجّه طبيعة الأسلوب، ابتداءً من تصميم البنية، أكانت ترسيمية قائمة على تفكير مسبق أو كانت تلقائية موازية لحركة اليد والجسد وهو في حضرة الإنجاز المباشر، إلى الاختيار الشكلي واللوني وطرائق المعالجة التقنية.

يبقى ذلك النبر الكروماتيكي الإقلاي والقوي في انبعائه، انعكاساً لطبيعة البيئة القطرية ومشهديتها، بما فيها من فقاعة ألوان الأفرشة والألبسة التي تحيلنا على مرثية الزي النسائي



الأبعاد التي تمسّ الشعور والوجدان والذاكرة والحرية والتوتر والتعبير الواعي: الانتظار، الانسجام، الفصل الأخير، اتجاه الظل، لقاء، رغبة، تجسيم... كما يردها الناقد محمد مهدي حميدة.

لعل هذا الارتباط العضوي بجمالية الأنوثة وأزيائها التقليدية، هو ما جعله يُعنون معرضه الأخير بـ«أم زين»، والذي استمر إلى غاية مَتمّ أبريل الجاري (2015)، بغاليري «كلا» في جزيرة اللؤلؤة بالدوحة. وبالمناسبة، أكدت مندوبة المعرض السيدة شاهة الخلفي، على كون أعمال سلمان المالك «تأتي من أحد أبرز الفنانين المعروف عنهم اهتمامهم بالمرأة، فضلاً عن تقديمه لأعمال من منظور فني خاص ومتفرد، يرى من خلاله المرأة، ليرجم برؤيته الإبداعية فنونه البصرية

بحدًا عن الأصالة والعراقية، من دون إغفال للحداثة والمعاصرة».

بشكل عفوي، ففي كلّ وقعة حسية يلتقطها المالك، هناك نوع من الإنصات الغامض الذي يثير الانتباه ويشدّ الاهتمام إلى السرّ الذي يجعل هذه اللقاءات ممكنة، وهي واقعياً لقاءات ممتعة. تكمن المتعة هنا في محاولة الرسّام الإفصاح عن النبع الروحي الذي تصدر عنه، فهي إذن لا تتهاهى طويلاً مع الجانب الحسيّ الذي تستعرضه في غير حجاب إلا من أجل أن تصل إلى تشكّلها الداخلي: كياناً غير مسبوق في جهة استغراقه الحدسيّ.

في هندسيته المختزلة الموصولة بتشخيصية مُحْتَصرة مُوجّهة بعقلانية، ومثلما في توليفاته الميالة إلى تجريدية غنائية موسومة بعفوية حدسية، يتوحد الأسلوب لصالح تعبيرية مُعاصرة، مُدعّمة بمهارة حرقية، تمنحه مئانة الصّربة وسلاسة اللّمسة، فيما تجعله في حالة الإقبال المستدام على الإقامة في المرسم واللوحه على حد سواء. يكفي أن تَبزغ الفكرة وينطلق التأمل لتتضح الرؤية مادياً على القماش، بينما اللامُكتمل عليها هو ما ينشده الفنان لمرادة العين وإشراك المتلقي. وبعبارة الناقد فاروق يوسف، فإنّ اللوحه عند سلمان المالك «لا تنشئ قيمها الجمالية استناداً إلى ما تظهره، بل إلى ما تخفيه. سواء حدث ذلك عن قصد أو

«جيوسياسية الإنترنت»

يحيى اليحيوي*

- 1 -

في تفسير وفهم الصراعات الكبرى التي تطل العالم المعاصر. بل إنه يرى في هذه التسريبات عنصر مفاوضات جوهريّة (وضغط أيضاً) بين دول ما تزال متشبّثة بحدودها الجغرافية المادية الثابتة، وبمصالحتها الاستراتيجية القطرية، على الرغم من اختراق الشبكات الرقمية لهذه الحدود ولمفاصل الأمن القومي التي تسوغ ذلك لها³.

ومع أنّه لا أحد بمستطاعه المزايدة كثيراً على ما حملته ثورة تكنولوجيا الإعلام والمعلومات والاتصال من مزايا كبرى، من خلال توفير مصادر للمعلومات والمعرفة على نطاق غير مسبوق في التاريخ، ومن خلال الوعود التي راھنت عليها الثورة ذاتها لـ«دمقرطة» العلاقات بين الأفراد والجماعات بكل بقاع العالم، وتسهيل سبل إعلامهم واتصالهم وتواصلهم⁴، فإنّها قد أفرزت في الوقت ذاته تحديات جيوسياسية كبرى ليس أخفها وطأة ظواهر «الجريمة الافتراضية» وتوظيف الشبكات والبرامج الرقمية للتجنس على حياة الناس الخاصة والعامة، أو الاتكاء عليها لتأجيج المنافسات والتطاحنات الاقتصادية والتجارية والمالية، ناهيك عن كونها قد تحولت إلى أداة للرصد والتأثير الدبلوماسي والثقافي في العلاقات بين الدول، صغیرها وكبیرها على حد سواء⁵.

في مقالة له بمجلة «هيرودوت» الشهيرة أواخر تسعينات القرن الماضي، كتب فرديريك دوزي يقول: «عوض أن يعمد الإنترنت إلى تأجيل الصراعات السياسية، فإنّه على العكس من ذلك، يعمل على توسيعها وتعقيدها»¹.

وعلى عكس الأصوات المتفائلة التي بثّرت، أو ما تزال تبثّر بنجاعة شبكة الإنترنت في تقويض الحدود وتقليص الجغرافيا، فإنّ صاحب المقالة ينبّه إلى ضرورة استحضار الرهانات الجيوسياسية التي أفرزتها أو جرّتها من خلفها التطورات الهائلة لأنظمة الإعلام والمعلومات والاتصال.

يقول دوزي بخصوص هذه الجزئية: «إنّ شبكة الإنترنت هي مكمّن العديد من الصراعات الجيوسياسية، التي تحيل على استراتيجيات المهيمنة من لدن أمم متباينة المصالح، تبحث عن مراقبة مضامينها (مضامين الشبكة) واشتغالها، ومن ثمّة مراقبة التنمية الاقتصادية. إنّها سلاح استراتيجي فائق القوة بالنسبة لأمن الأمم... وبالآن ذاته، أداة فائقة النجاعة في صراعات السلطة بين المجموعات والأقليات والقوى السياسية والدينية والاقتصادية، على المستوى المحلي كما على المستوى العالمي»².

ويستشهد الكاتب بتسريبات إدوارد سناودن حول برامج المراقبة المكثفة لوكالة الأمن القومي الأمريكي، ليبين إلى أي حد ما يزال للبعد الجغرافي «كلمته»، وللمعطى الجيو/سياسي مكانته

3 - Nocetti, J, «L'après Snowden : quelle gouvernance pour l'internet ?», Cercle Géopolitique, Fondation Paris-Dauphine, Paris, 14 Avril 2014.

4- Cf : Mc Luhan, M, «Understanding Media. The Extensions of a Man», Mc Graw-Hill, New York, 1964.

5- Cf : Cattaruzza, A, Douzet, F, «Le cyberspace au coeur de tensions géopolitiques internationales», DSI, Hors-série, n° 32, 2013

* أكاديمي من المغرب.

1-Cf : Douzet, F, «Internet géopolitise le monde», Hérodote, n°

86-87, Paris, 1997.

2- Douzet, F, «Internet géopolitise le monde», Art. Précité.

المسألة في النقطتين معاً مسألة تمثلات بامتياز، على اعتبار أنّ هذه الأخيرة إنّها هي بناء وبنیان متراص، يرتكز على امتلاك لمجال مادي وافتراضي معاً، بغاية التأثير المباشر أو تجنيد استراتيجيات الفاعلين أفراداً أو جماعات لتجسيد التأثير ذاته. ولذلك، فعندما تختار الدول التموّج بهذا الفضاء الافتراضي فإنّها لوعيتها وتمثلها لرهان التحكم في المعلومات، والضرورة القصوى لتوجيهه بغرض إدراك هذا المتغيّج الاستراتيجي أو ذلك.

معنى ذلك أنّ قوة الردع التقليدية مثلاً، التي كانت إلى حين عهد قريب كافية لضبط موازين القوى، لم تعد لها القدرة العملية الكافية لاعتراض تهديد استراتيجي ما، هنا أو هناك، لا سيما في ظلّ توفر التكنولوجيا بتكاليف زهيدة، وإمكانية حصول الأفراد والمجموعات عليها، ومن ثمة ركوب ناصيتها وتوظيفها لاستهداف هذا الغريم الجيو/سياسي أو ذلك.⁹

بيد أنّ المفارقة هنا تكمن في أنّ الدول التي تحتكم على أقوى الشبكات الرقمية (الدول الكبرى تحديداً) هي المعرّضة أكثر للتهديدات، وهي القادرة في الآن ذاته على تطوير هذه الشبكات والزيادة من مناعتها، ومن ثمة من قابليتها لاعتراض التهديدات أو إبعادها أو حصر نطاق فعلها وتأثيرها.

ومع ذلك، فإنّ جنوح الدول للتحكم في أنظمة الإعلام والمعلومات والاتصال (أعتدة وبرامج) لاعتبارات جيو سياسية واستراتيجية صرفة، قد لا يقتصر على الرفع من مستوى التأمين التقني للأنظمة ذاتها للحيلولة دون اختراقها أو تدميرها، بل يذهب (لضمان التأمين ذاته) إلى حد مراقبة تيارات تبادل المعلومات بين الأفراد والجماعات، ومن ثمة مطاولة حرياتهم في التعبير والتجاوز على خصوصياتهم الذاتية، وحقهم في سرية تعاملاتهم بالشبكة.¹⁰

ومعنى هذا أنّ شبكة الإنترنت لم تعد «مجالاً» خاصاً حكراً على أقلية تتوفر لديها الكفاءة العلمية والتقنية لتشغيلها وصيانتها كما كان الأمر من ذي قبل، بل أضحت «مجالاً» عامّاً غدا للبعد التقني في صلبه تداعيات وامتدادات سياسية واستراتيجية، ناهيك عن التداعيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تجرّها الشبكة ذاتها من خلفها، أو تكون هي ذاتها مصدر إفرانها وأداة لتوسيع نطاقها.

ومعناه أيضاً أنّ الشبكة إيها لم تعد «مصّب» رهانات جيو سياسية واستراتيجية كان بالإمكان حصر تظاهراتها في الزمن والمكان طيلة فترة النشأة والتطور، بل غدت هي ذاتها محوراً لرهانات جديدة غير مسبوقه بمقياس التأثير والتحكم. إنّها جعلت العالم، كلّ العالم، «عاريّاً» أمام التقنية، غير مدرك لتموجاتها المبطنة والظاهرة، وغير قادر على تمثّل مخاطرها الآنية والقادمة.⁶

بالتالي، فإنّ قراءة دور ووظيفة شبكة الإنترنت في العلاقات الدولية، بالارتكاز على البعد الجيو/سياسي الصرف، إنّها آيته التوقف عند نقطتين أساسيتين سيكون من شأنها تشكيل مفاصل العلاقات بين الدول، ومن ثمة بين الأفراد والجماعات:

- النقطة الأولى لأنّ الجيو/سياسة تهتم بالتحديد بتحليل ودراسة صراعات النفوذ والسلطة في فضاء معين، تحلل دينامياته الكبرى، وتقف عند تباين استراتيجيات وتمثلات الفاعلين من بين ظهرانيه، وتعمل على تبيين المصالح الحيوية التي تحترقه أو تتفاعل بداخله.⁷

- النقطة الثانية لأنّ شبكة الإنترنت لا ينحصر مداها في بعدها التقني الخالص (أعني الملازم لولادتها وتموجاتها)، بل تتعدى ذلك لتطال «الفضاء» الذي أفرزته وتفاعل فيه، حيث «تشكل التبادلات اللامادية العابرة للتراب بين مواطني الأمم المختلفة بسرعة آنية تقوّض مفهوم المسافة وتتحداه».⁸

space», Hérodote, n°14, Avril 2014.

9- Douzet, F, «La géopolitique pour comprendre le cyberspace»,

Art. Précité

10- راجع دراستنا: يحيى اليحيوي، «إعلام الشبكات أو في التحدي الإعلامي

القادم»، مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، الرباط، 24 مارس 2014.

6- راجع في تفاصيل هذه النقطة :

Virilio, P, «Un monde surexposé», Le Monde Diplomatique, Août 1997.

7- Cf : Lacoste, Y, (Dir.), «Dictionnaire de géopolitique», Ed. Flammarion, Paris, 1993.

8- Cf : Douzet, F, «La géopolitique pour comprendre le cybere-

-2-

لا تأتي «المضايقات» على السيادة الوطنية للدول من هذه الزاوية فحسب، بل تأتي أيضاً من تجاوز التيارات المالية للسيادة ذاتها بواسطة الشبكات الرقمية العابرة للحدود، والتي قد يكون من شأنها تدمير هذا الاقتصاد أو ذاك، أو وضعه على محك أزمات مالية قد لا تستطيع السياسات العمومية التقليدية مواجهتها، أو اعتراضها، فما بالك بالتصدي لها بالخزم المطلوب؟

قد يسلم المرء بأن هذه التهديدات ليست جديدة، ولا هي وليدة ثورة الإعلام والمعلومات والاتصال أو من صنيعتها، لكنه لا يستطيع إلا أن يسلم بأن هذه الثورة قد أجمعتها التهديدات، ووسّعت من مجالها، وعملت على تسريع منسوب انتشارها على نطاق كوني واسع.

ولعل مكانم الخطر في هذه التهديدات أنه ليس من المؤكد ولا من الهين توقعها أو استشراق حجمها، أو مدى الأضرار التي قد تحملها أو نطاق المجالات التي قد تعصف بها في طريقها. ولذلك، فإن الخبراء يعتبرون أن الفضاء الافتراضي قد بات حقاً وحقيقة، «أشبه بحقل عسكري»، يعتمد به ما يعتمد بالفضاءات الأخرى: الجغرافية والبحرية والجوية، مع الفارق الجوهرى أن الفضاء الأول قد بات يخترق كل هذه الفضاءات مجتمعة، عمودياً وعلى المستوى الأفقي¹⁴.

بالتالي، فإننا بإزاء هذا «الفضاء الجديد» إننا نحن بإزاء انبعاث شلطة جديدة تتجاوز الدول والقوانين والتشريعات، وتخترق الحدود وترفع بالمحصلة تحديات كبرى، من المتعذر معها أعمال السياسات التقليدية، أو خلق سلط مضادة لمواجهتها، أو إبداع متاريس ومسلسلات ديموقراطية ناجعة للتصدي لها في الزمن والمكان.

بمقابل كل ما سبق، ولربما بامتداد له أو في ظله، فإن انفجار أحجام المعلومات وسرعة تجميعها ومعالجتها وتخزينها ثم ترويجها، لا يضع الرهانات الجيو/ استراتيجية للدول على المحك فحسب، بل من شأنه تهديد سيادتها أيضاً، بحكم الهلامية المتزايدة للحدود الترابية للبلدان، وعلى اعتبار تراجع وتداخل المستويات القانونية «الوطنية» من بين ظهرائي «المجال» الافتراضي العابر للحدود والمتجاوز للتشريعات.

والشاهد على ذلك أن معظم الدول - لا سيما الدول الكبرى - لم يعد بمستطاعها، كما كان الأمر من ذي قبل، تطبيق لوائحها وتشريعاتها وقواعدها التنظيمية على ترابها الجغرافي أو من لدن مواطنيها، خصوصاً لو كان مزود الخدمة التقنية (خدمة الإنترنت أقصد) متواجداً في فضاء جغرافي خارجي وإطار اشتغاله عابر للحدود، بل باتت في وضعية رد فعل حقيقي، لا تستطيع القوانين تمثله في حينه وبالسرعة المطلوبة¹¹.

ولهذا السبب يعتبر الخبراء أن القانون السائد بالفضاء الافتراضي ليس قانون هذه الدولة أو تلك، بل هو نتاج احتكاكات السلط والنفوذ فيما بين بعضها بعضاً، أي نتاج موازين قوى، الغلبة فيه لمن يتحكم في تقنيات الفضاء ذاته وأدواته، وله القدرة على تحديد مساراته في الزمن والمكان¹².

إن شركات الإعلام والمعلومات والاتصال الكبرى (جوجل، أمازون، آبل، فايسبوك، ضمن آخرين) قد أضحت من القوة التكنولوجية والاقتصادية والمالية ما تجعلها لا تعير اهتماماً كبيراً للقوانين القائمة، ونادراً ما تقبل بالانصياع لقانون هذه الدولة أو تلك، لحذف مضمون ما أو لسحب معلومات عن هذا المستعمل أو ذاك، اللهم إلا في الدول ذات التشريعات المشددة، حيث قد تقبل تلك الشركات ببعض التنازل مقابل الحفاظ على تواجدها بهذه الدول والاحتفاظ بمستعملي شبكاتهما وتطبيقاتها¹³.

11- Cf: Fayon. D, «Géopolitique d'internet : qui gouverne le monde ?», Ed. Economica, Mars 2013, 220 p.

12- Cf: Bachollet. S et Alii, «Géopolitique d'internet», CIGREF, Paris, Septembre 2003.

13- Cf: Wang. C, «Approche géopolitique de l'internet en Chine»,

JPAG, Business School, Working paper series, n° 377, Paris, 2014,

13 p.

14- Cf: Sanger. D, «In cyberspace, new cold war», New York

Times, 24 février 2013.

-3-

من هنا يتفهّم المرء احتجاج الاتحاد الأوروبي، ثم العديد من الدول الصاعدة، مثل الصين والبرازيل وإلى حد ما روسيا، على طبيعة الهيمنة ذاتها والمخاطر التي تجرّها من خلفها، لا سيّما على ضوء تسريبات سناودن، التي أبانت أنّ الهيمنة إياها إنّما تحوّلت إلى أداة تجسس على قادة العديد من دول العالم، وعلى مواطنيها ومقاولاتها ومرافقها الحساسة، العسكري منها والمدني على حد سواء¹⁶.

«سطوة» الولايات المتحدة على الإنترنت، بُنية تحتية وأجهزة وتطبيقات وخدمات ومضامين وتدير معطيات... إلخ، لا تثير تخوفات الدول الكبرى فحسب، بل دفعت بالعديد من الدول النامية الصاعدة (لا سيّما دول البريكس، حيث المعلومات باتت عصب نموها وتميبتها) إلى تصميم شبكات معلومات خاصة بها، مؤمّنة ومتحكّم في مفاصلها¹⁷.

صحيح أنّ إنشاء «شبكات إنترنت» وطنية أو إقليمية من شأنه أن يفجّر المنطق الذي تأسست عليه الشبكة/ الأم (وحدانية العناصر التقنية واندماج المكونات المعلوماتية تحديداً)، إلا أنّ ذلك لا يبدو بالنسبة للعديد من الدول مسوّغاً معقولاً، فما بالك أن يكون مقبولاً، في ظل استمرار الولايات المتحدة في اعتبار شبكة الإنترنت رهاناً جيو/ سياسياً قومياً، لا يمكن أن تقسمه مع «الآخرين»، الأصدقاء والأغيار على حد سواء، فما بالك أن تفرّط فيه لهذا الاعتبار أو ذلك، أو تحت هذا الضغط أو ذاك؟¹⁸

16-Cattaruzza. A, Douzet. F, «Le cyberspace au coeur de tensions géopolitiques internationales», Art. Précité.

17- Cf : Desailly. C. M, « Nouveau rôle et nouvelle stratégie pour l'Union européenne dans la gouvernance mondiale de l'Internet», Rapport d'information, Sénat, Paris, Juillet 2014, 398 p.

18- راجع في تفاصيل التجاذبات الجيو سياسية والاستراتيجية حول واقع وآفاق الإنترنت:

Gilles. L, Marchandise. J. F (Dir), «La dynamique d'internet : prospective 2030 », Commissariat Général à la stratégie et à la prospective, Etudes n°1, Paris, 2013, 208 p.

يترتب عمّا سبق من حديث ثلاث خلاصات أولية كبرى:
- الخلاصة الأولى: أنّ البراديجمات الاستراتيجية التقليدية، وجزءاً كبيراً من قواعد اللعبة التي كانت ولعهود طويلة الخيط الناظم للعلاقات الدولية، لم تعد صالحة تماماً لقراءة أو فهم البراديجمات الاستراتيجية الجديدة، التي أفرزت قواعد لعب جديدة بفاعلين جدد وبفضاء لم يكن معهوداً ولا قائماً في السابق من الأزمان.

- الخلاصة الثانية: أنّ سرعة التطورات التكنولوجية باتت أقوى وأشدّ من وتيرة صياغة إطار قانوني عالمي جديد، أو على الأقل توافقات بين الدول يكون من شأنها «درء مفاسد» القائم الجاري، واستجلاب مصلحة القادِم المتموّج.

- الخلاصة الثالثة: وتتمثل في القول إنّ محاولات استنبات حكامه «الفضاء الافتراضي» متوافق حول مفاصلها بهذا الشكل أو ذاك، لن يكون من شأنها، أو لنقل لن تفلح في ضبط مجال «خارج القانون»، إلا إذا بُنيت على قناعة تعتبر الفضاء ذاته جزءاً لا يتجزأ من الفضاء العام الذي يجب عدم تضيق سعته بالقوانين واللوائح والتشريعات، بل صيانتها كي يكون دعامة للتعددية بالمجال إيّاه، وحاضنة للحرية، ورافعة لحقوق الأفراد والجماعات¹⁵.

-4-

لو كان لنا أن نقيس موازين القوى العالمية بالبناء على ما تحمله شبكة الإنترنت من رهانات جيو/ سياسية وتحديات جيو/ استراتيجية، لتبيّن لنا خللها واختلالها، بما لا يساعد حتماً على ضمان حكامه للشبكة إيّاه شفافة وعادلة ومنصفة وضامنة للحقوق.

إنّ الهيمنة الأمريكية على شبكة الإنترنت (وعلى الخدمات على الخط تحديداً) وقدرة شركاتها على معالجة مختلف أشكال المعطيات المقتنية للشبكة ذاتها، ناهيك عن فرضها للمعايير التقنية التي توطّر هذه الأخيرة، إنّما تمنح الولايات المتحدة الأمريكية امتيازاً استراتيجياً لا مجال للمكابرة بشأن الاعتراف بحقيقته.

15- Cf : Madelaine. N, «Louis Pouzin : l'internet doit être refait de fond en comble», Les Echos, n° 21442, Paris, 24 Mai 2013.

الكتابة الرقمية عند سعيد يقطين

علي صديقي*

تهديد

مكتوب... والمُرَقَم: القلم... والرَّقَم: الكتابة والختم... والرَّقَم: صَرَبٌ مُحَطَّطٌ من الوشي... ورقم الثوب يرقمه رقماً ورقمه: حَطَّطَهُ¹.

1.2. الترميم اصطلاحاً

يعرّف سعيد يقطين الترميم Numérisation بأنه «عملية نقل أي صنف من الوثائق من النمط التناظري (أي الورقي) إلى النمط الرقمي، وبذلك يصبح النص والصورة الثابتة أو المتحركة والصوت أو الملف، مشفراً إلى أرقام، لأنّ هذا التحويل هو الذي يسمح للوثيقة أيّاً كان نوعها بأن تصبح قابلة للاستقبال والاستعمال بواسطة الأجهزة المعلوماتية»².

من هنا، يتضح أنّ ترميم النص هو عملية تحويل النص المكتوب، المطبوع أو المخطوط، من صيغته الورقية إلى صيغته الرقمية، ليصبح قابلاً للمعاينة على شاشة الحاسوب.

2. النص المقروء والنص المعين Observable

ينقسم النص، باعتبار الوسيط المستعمل في إنتاجه وتلقيه، إلى قسمين، هما: «النص المقروء»، الذي يتحقق من خلال الكتابة الورقية، والذي يُعدّ الكتاب المطبوع، في وقتنا الحاضر، فضاء لقراءته. و«النص المعين»، الذي يتحقق بالكتابة الرقمية، والذي يُعدّ الحاسوب فضاء لمعاينته.

ويتميز النص المقروء، بحسب يقطين، بعدد من الخصائص، لعل أبرزها قيامه على الخطية والتتابع، لأنه نص لا يُقرأ إلا على

شاعت في الأدبيات العربية المعاصرة مصطلحات «الكتابة الرقمية» و«الإبداع الرقمي» و«الكتاب الإلكتروني» و«الترقيم»، وغيرها من المصطلحات التي تحيل إلى نمط جديد من الكتابة التي تولدت نتيجة التطور الهائل الذي حدث في مجال تكنولوجيا الإعلام والتواصل. غير أنّ هذه المصطلحات ما تزال رغم شيوعها تعاني الكثير من الخلط والاضطراب، بسبب عدم اهتمام عدد من المنظرين العرب للكتابة الرقمية والمهتمين بها بتحديد دلالة هذه المصطلحات وضبط حدودها. ونستثني من هذا الحكم عدداً قليلاً من الباحثين ممن اطّلت على أعمالهم، منهم فاطمة البريكي، وزهور كرام، إلى جانب سعيد يقطين الذي يمكن عدّه أبرز منظري الكتابة الرقمية والنص المترابط في العالم العربي؛ إذ يلحظ قارئ كتابه الرائد: «من النص إلى النص المترابط، مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي»، و«النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية (نحو كتابة عربية رقمية)»، الصادرين عن المركز الثقافي العربي ببيروت والدار البيضاء، عامي 2005 و2008، شدة عنايته بضبط مفهوم الكتابة الرقمية، وتحديد خصائصها، وتمييزها من غيرها من أنواع الكتابة الأخرى.

أولاً: الكتابة الرقمية: مفهومها وخصائصها

1. مفهوم الترميم

1.1. الترميم لغة

تدلّ مادة رقم في المعجم اللغوية العربية على جملة من المعاني، أهمها: التّعجيم والتبيين والكتابة والقلم والخط. يقول ابن منظور (توفي 711هـ): «الرَّقَمُ والرَّقِيمُ: تَعَجِيمُ الكِتَابِ. ورَقَمَ الكِتَابَ يَرُقِّمُهُ رَقْمًا: أَعَجَمَهُ وَيَبِّنُهُ. وَكِتَابٌ مَرْقُومٌ، أَي قَدْ بَيَّنَّتْ حُرُوفُهُ بَعْلَامَاتِهَا مِنَ التَّنْقِيطِ. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: «كِتَابٌ مَرْقُومٌ» كِتَابٌ

1 - ابن منظور: لسان العرب

2 - سعيد يقطين: من النص إلى النص المترابط، مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي،

المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2005، ص259.

* أكاديمي من المغرب.

وكما يميز يقطين بين النص المرقم والنص الرقمي، يميز كذلك بين الترقيم والكتابة الرقمية، فالترقيم عنده هو «عملية تحويل النص المقروء (المطبوع)، ونضيف إليه المخطوط أيضاً) أو المسموع (الشفوي) ليصبح قابلاً للمعاينة والسماع من خلال شاشة الحاسوب. ومن ثمّة في الفضاء الشبكي»³. أمّا الكتابة الرقمية فهي تتحقق عندما نتج نصاً ليتلقى على شاشة الحاسوب، موظفين كلّ الإمكانيات التي يوفرها لنا الحاسوب.

وهكذا، فالترقيم ينتج عنه نص مرقم إلكتروني، أمّا الكتابة الرقمية فينتج عنها نص رقمي يتميز بجميع سمات النص الرقمي، وفي مقدمتها سمة الترابط.

ويميز يقطين بين نوعين من النص الرقمي، هما:

* **النص الرقمي البسيط:** يُعدّ هذا النمط بسيطاً لأنه، في نظر يقطين، «أقرب إلى الكتاب المطبوع، فهو يخضع لبنية شبه خطية ولمسارات مضبوطة ومحدودة، كما أنّ الروابط فيه محدودة...»⁴ أضف إلى ذلك أنه أحادي العلامة، فهو لغوي فقط.

* **النص الرقمي المركب:** يقول عنه يقطين: «إنّ هذا النمط أبعد ما يكون عن الكتاب المطبوع وعلى كافة المستويات، لذلك يمكن اعتباره النص الذي تتحقق فيه السمات الجوهرية للنص الإلكتروني الجدير بهذه الصفة. فعدد روابطه لا حدّ له، وهو منفتح على كلّ مكوناته، ويسمح للقارئ بأن يتفاعل معه بصورة لا نجدها في أي نص آخر. وهذا النمط المركب هو المقصود (ضمناً أو مباشرة) بالنص المترابط في مختلف الدراسات أو الأبحاث التي ترصده أو تنظر له»⁵.

النحو الذي كتب به؛ أي أنه لا يمكن استخلاص المعنى منه إلا بمراعاة تسلسل أفكاره وفقراته. من هنا، فهو نص «تناظري» Analogique، يشبه الصيغة التي ألف بها من لدن مبدعه. كما أنه سكوني وثابت لا تتغير هيأته، وأحادي العلامة، فهو نص لغوي فقط، ويقرأ قراءة خطية عمودية، ولا يفرض علينا، لإنتاجه وتلقيه، سوى امتلاك آليات الكتابة الإملائية وتقنياتها.

أمّا النص المعايين فلعل أهم ما يميزه من النص المقروء هو أنه نص رقمي، لا يتحقق إلا من خلال شاشة الحاسوب، كما أنه عبارة عن شذرات تتلاءم مع حجم هذه الشاشة، إضافة إلى أنه قد يكون مترابطاً، يوظف أنواعاً متعددة من الروابط للربط بين مكوناته، ويقرأ قراءة أفقية، وذلك باستعمال الروابط للتحرك في فضاء النص، كما أنه قد يكون متعدد العلامات، فهو يستوعب إلى جانب اللغة الصورة والصوت والحركة، ويفرض علينا، إلى جانب امتلاك آليات الكتابة الإملائية العادية، تحصيل المعرفة المعلوماتية، وكيفية تنظيم الشذرات والربط بينها، ومعرفة كيفية استثمار العلامات الصوتية والصورية والحركية بطريقة إبداعية فعالة.

3. النص المرقّم، والنص الرقمي

إذا كان كلّ نص يبدو من خلال شاشة الحاسوب نصاً معيانياً، فإنه يجب التمييز بين نوعين من النص المعايين، هما: النص المرقم أو الإلكتروني الذي يتحقق من خلال الكتابة المرقّمة، والنص الرقمي الذي يتحقق من خلال الكتابة الرقمية.

إنّ النص المرقم/ الإلكتروني هو النص الذي يُعدّ الحاسوب مجرد وسيط لإنتاجه، أي أنه مجرد آلة إلكترونية لإنتاجه قصد تحويله فيما بعد إلى عمل مطبوع، أي إلى نص ورقي، وهو بذلك يشبه الآلات التي كانت تستعمل قديماً في عملية الطبع (الآلة الكاتبة مثلاً).

أمّا الحاسوب في النص الرقمي فليس مجرد وسيط لإنتاجه، وإنما هو وسيط لإنتاجه وفضاء لتلقيه ومعاينته أيضاً، لأنّ هذا النص ليس قابلاً للتحويل إلى عمل مطبوع/ ورقي، ولذلك لا يمكن معاينته إلا من خلال شاشة الحاسوب. أمّا إذا حولناه إلى عمل مطبوع، فإنه سيفقد أهمّ خاصية تميزه، وهي خاصية الترابط.

3 - سعيد يقطين: النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية (نحو كتابة عربية رقمية)،

المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2008، ص141.

4 - سعيد يقطين: من النص إلى النص المترابط، م. س، ص142.

5 - المرجع السابق، ص142.

وبتميز الإبداع الرقمي، حسب سعيد يقطين، بثلاث خصائص، هي⁹:

1. العنصر اللغوي: إذ إن النص الإبداعي، سواء كان رقمياً أو ورقياً، هو نص لغوي أولاً وأخيراً.

2. تعدد العلامات: إن النص الرقمي يستثمر جميع الإمكانيات التي يتيحها الحاسوب للمبدع لتقديم نص متعدد العلامات، لأنّ النص الرقمي يضمّ إلى جانب العلامة اللغوية علامات أخرى غير لغوية، كالصوت، والصورة الثابتة والمتحركة، وغيرها من العلامات التي يفتقر إلى بعضها النص الورقي.

3. الترابط النصي: الرابط هو تلك العلاقة التي تربط بين معلومتين أو بين شذرتين نصيتين، وهذه العلاقة غير مرئية، وإنما يؤثر عليها بوصلات (كلمات أو جمل) تكتب بلون مختلف عن لون النص، وغالباً ما يكون هذا اللون هو الأزرق، أو يوضع تحتها خط لتمييزها من باقي كلمات النص وجمله. ويُعدّ الترابط أهمّ خاصية تميز النص الرقمي، فهو بعد جوهري في إبداع النص الرقمي وتلقيه، وبدونه لا يمكن الحديث عن نص رقمي، وهو الذي يميز النص الرقمي من النص الإلكتروني (المرقّم)، كما أنّ الترابط هو الذي يكسر خطية النص المكتوب، ويجعله متعدد الأبعاد، ويسمح للمتلقّي بأن يتحرك في فضاء النص وفق المسارات المتعددة التي يفرضها، دون أن يلتزم بالخطية التي يتميز بها النص الورقي.

وتؤكد زهور كرام أهمية الرابط بقولها: «يشكل الرابط... تقنية أساسية في تنشيط النص المترابط والدفع به نحو التحقق. والرابط هو الذي يربط بين معلومتين، وهذا الارتباط هو الذي ينتج المعنى. وعليه فإنّ تدخل القارئ في اختيار الرابط يفعل في إنتاج نوعية العلاقات المترابطة، ومن ثمة في نوعية المعنى المنتج من هذه العلاقة بين معلومتين يعطي الرابط خصوصية للنص المترابط التخييلي»¹⁰.

ويمكن أن نضيف إلى هذه الخصائص التي ذكرها يقطين، خصائص أخرى تستفاد من تعريف يقطين نفسه للإبداع التفاعلي

ثانياً: الإبداع الرقمي⁶: مفهومه وخصائصه

الإبداع الرقمي أو التفاعلي عند سعيد يقطين هو «مجموع الإبداعات (والأدب من أبرزها) التي تولدت مع توظيف الحاسوب، ولم تكن موجودة قبل ذلك، أو تطورت من أشكال قديمة، ولكنها اتخذت مع الحاسوب صوراً جديدة في الإنتاج والتلقي. غير أنّ «الحاسوب» ليس فقط «أداة»، فهو في آن واحد: أداة، وشكل، ولغة، وفضاء، وعالم. فهو بمعنى آخر أشمل: منتج وأداة إنتاج وفضاء للإنتاج وعلاقات إنتاجية. وكلّ هذه الأبعاد والدلالات التي تحملها مادة «ن. ت. ج» تتحقق في «الإبداع التفاعلي» من خلال «النص المترابط» باعتباره هو أيضاً وفي آن واحد: أداة للإنتاج (برنامج) وإنتاجاً يتحقق من خلال النص (أيّاً كانت علامته: اللغة، الصورة، الصوت، الحركة)...

في هذا «الإبداع» التفاعلي يتحقق «التفاعل» في أقصى درجاته ومستوياته:

- بين المستعمل للحاسوب والحاسوب من جهة...
- وبين العلامات بعضها ببعض (لكونها مترابطة) من جهة ثانية،
- وبين المرسل والمتلقي، حيث يغدو المتلقي للنص المترابط بدوره منتجاً، بالمعنى التام للكلمة، من جهة ثالثة⁷.

وتعرّفه فاطمة البريكي بقولها: «إنّ الأدب الذي يوظف معطيات التكنولوجيا الحديثة في تقديم جنس أدبي جديد، يجمع بين الأدبية والإلكترونية، ولا يمكن أن يتأتى لمتلقيه إلا عبر الوسيط الإلكتروني، أي من خلال الشاشة الزرقاء. ولا يكون هذا الأدب تفاعلياً إلا إذا أعطى المتلقي مساحة تعادل، أو تزيد عن، مساحة المبدع الأصلي للنص»⁸.

6 - تعدد المصطلحات التي يستخدمها الباحثون والنقاد العرب المعاصرون للدلالة على هذا النوع من الإبداع، ومنها: الإبداع التفاعلي، والأدب الرقمي، والأدب الافتراضي، والأدب الإلكتروني، والأدب المعلوماتي وغيرها.

7 - المرجع السابق، ص 10-9.

8 - فاطمة البريكي: مدخل إلى الأدب التفاعلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2006، ص 49.

9 - سعيد يقطين: النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية، م. س، ص 191-190.

10 - زهور كرام: الأدب الرقمي، أسئلة ثقافية وتأملات مفاهيمية، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009، ص 47.

حتى وإن أصبح خاضعاً لمتطلبات الحاسوب مثل استعمال الفأرة للانتقال من صفحة إلى أخرى. وهذا النوع من الإبداع لا يُعدّ إبداعاً رقمياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، حتى وإن كان يعالج قضية معلوماتية.

* **الإبداع الرقمي الحقيقي:** وهو الإبداع الذي يتميز بالخصائص التي سبق ذكرها سابقاً، وفي مقدمتها خاصية الترابط، ثم خاصية تعدد العلامات.

وتتطلب قراءة النص الرقمي توفر شرطين أساسيين، هما:
* **امتلاك المعرفة المعلوماتية،** ولو في حدّها الأدنى، خاصة العمليات الضرورية لتشغيل الحاسوب واستخدامه، كتحرير الفأرة، واستعمال لوحة المفاتيح، وتشغيل البرامج، وعمليات النسخ والحفظ والتحرك داخل مساحة الصفحة.

* **معرفة كيفية إنتاج النص المترابط:** إنّ معرفة كيفية إنتاج النص المترابط وإنجازه ضرورية في عملية القراءة، إذ يجب على القارئ أن يدرك أنّ النص الذي يعاينه نصّ مترابط يختلف عن النص الورقي، وهو بذلك مليء بالروابط والمعينات التي تسمح له بالانتقال من شذرات نصية إلى أخرى بمجرد تنشيطها بالنقر عليها بواسطة الفأرة. وعليه أن يدرك أيضاً أنّه كلما واصل تنشيط هذه الروابط وتقدم في فتحها ابتعد عن نقطة البداية، الأمر الذي سيدخله في «متاهة» قد يصعب عليه الخروج منها أو التحكم في مسار عملية القراءة أو الاستفادة من النص المترابط الذي يعاينه¹².

ويلاحظ المتابع للإبداع الرقمي في العالم العربي انحسار هذا الإبداع كماً وكيفاً، وعدم انتشاره بالشكل الذي يروج له دعائه وأنصاره؛ إذ إنّ عدد النصوص الإبداعية المنشورة لحد الآن قليل جداً. وتتعدد أسباب هذا الانحسار، ولعل أهمها ما يأتي:

* **جدّة تجربة الإبداع الرقمي وضعفها:** ذلك أنّ تجربة الإبداع الرقمي في الأدب العربي جديدة وحديثة العهد، وما تزال في بداياتها، ولم تحقق بعد التراكم المطلوب الذي يسمح بتطويرها وإثارة الاهتمام بها.

الذي سبق ذكره، ومن كتاب فاطمة البريكي «مدخل إلى الأدب التفاعلي»، وهذه الخصائص هي:

1. **التفاعل:** فقد أدى ظهور الإبداع الرقمي إلى توسيع دائرة التفاعل ليشمل جميع أطراف العملية الإبداعية: بين المبدع والوسيط الذي هو الحاسوب، وبين المبدع والمتلقي، وبين الوسيط والمتلقي، وبين المبدع والمتلقي. وهذا لا يعني طبعاً أنّ هذه السمة ليست موجودة في الإبداع المطبوع.

2. **الانفتاح:** النص في الإبداع الرقمي نص مفتوح، لا حدود له، غير مكتمل، يمكن للمبدع أن ينشئه، فيضعه في إحدى المواقع، ثم يأتي القارئ ليكمله.

3. **التمركز حول المتلقي:** إنّ الإبداع الرقمي متمركز حول المتلقي لا حول المبدع ولا حول النص، فهو يمنح القارئ مساحة تساوي مساحة المبدع الأصلي للنص أو تزيد عنها، إذ إنّ القارئ في الإبداع الرقمي هو الذي يعطي المعنى للنص، وهو المالك له، لأنّه يملك الحق في الإضافة والتعديل في النص الأصلي، والإبداع الرقمي لا يعترف بالمبدع الوحيد للنص، بل إنّ يكسر الحواجز التي أقامها النقد بين المبدع والمتلقي، حيث يتحول المتلقي إلى مبدع، والمبدع إلى متلقٍ.

4. **القراءة الأفقية:** النص الرقمي لا يقرأ قراءة عمودية، وإنما يقرأ قراءة أفقية لا تخضع لمسار معين، نظراً لتعدد مساراته، وتعدد بداياته ونهاياته، إذ يمكن للقارئ أن يختار البداية التي يشاء، وهذا الاختيار ينتج عنه، في النص السردي مثلاً، اختلاف في سيرورة الأحداث من قارئ إلى آخر، حيث إنّ كل قارئ يسير في اتجاه مختلف عن الاتجاه الذي يسير فيه القارئ الآخر، الأمر الذي يفضي إلى اختلاف النهايات كذلك.

ويزيد سعيد يقطين بين نوعين من الأعمال الإبداعية الرقمية، هما¹¹:

* **الإبداع الإلكتروني،** أو الإبداع الرقمي البسيط: ويتحقق بنقل النص الورقي المطبوع أو المخطوط إلى الحاسوب من أجل معاينته على شاشته، وهو يحافظ على جميع سمات النص الورقي

12 - سعيد يقطين: من النص إلى النص المترابط، م. س، ص 133.

11 - سعيد يقطين: النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية، م. س، ص 190.

* التباس مفاهيم الإبداع الرقمي، وهذا راجع إلى جدّة التجربة، وإلى ما تطرحه الترجمة عن اللغات الأجنبية من مشاكل وصعوبات، كما أنّه راجع في بعض الحالات إلى سوء فهم بعض المهتمين بالإبداع الرقمي، ومن تجليات سوء الفهم هذا ذلك الخلط الذي نجده لدى بعضهم بين ما هو إلكتروني وما هو رقمي.

* عدم امتلاك المبدعين تقنيات الكمبيوتر اللازمة لإنتاج النص الرقمي.

ولتجاوز هذا الوضع، يدعو سعيد يقطين إلى ما يأتي:
 - ضرورة الوعي بأهمية الحاسوب بوصفه وسيطاً رقمياً لا يستغنى عنه في العصر الحديث.
 - تطوير معارفنا بالمعلومات في مختلف مجالات حياتنا اليومية والعلمية عن طريق إدراج مادة المعلومات في مقرراتنا التعليمية ومختلف ممارساتنا الثقافية.
 - تكوين ورشات للعمل بين الكتّاب، والمشتغلين بالأدب والفن، لتطوير ممارستنا الأدبية عبر الحوار والنقاش، وذلك لتأكيد مقولة: «إنّ الإبداع الرقمي عمل جماعي».
 - إصدار دوريات ومجلات علمية تُعنى بما يتحقق في مجال المعرفة المعلوماتية ومتابعة الإبداعات الرقمية الغربية والعربية التي تصدر على شبكة الإنترنت¹³.

13 - سعيد يقطين: النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية، ص 203.

صدر حديثاً



للمزيد من المعلومات عن إصدارات المؤسسة يرجى زيارة الموقع الإلكتروني

www.mominoun.com

مسألة التأثير في التاريخ الثقافي ابن رشد مثلاً

محمد أركون

ترجمة وتعليق: الزواوي بغوره

إشارة أولية:

التقيت بالمفكر العربي الأستاذ الدكتور محمد أركون (1928-2010) خلال زيارته الكويت بتاريخ 15-16/12/2008 بدعوة من مركز الحوار للثقافة (تنوير)، ودار بيننا حديث حول إمكانية أن أقوم بترجمة مجموعة من مقالاته التي تنشر في الكويت. وبالفعل فقد بعث إليّ بمجموعة من المقالات، ولكن الظروف حالت دون نشرها. ووفاء وتقديراً لذلك اللقاء، فإنني سأحاول نشر تلك المقالات تباعاً. وفي هذه المقالة الخاصة بموضوع التأثير الثقافي يؤكد أركون على معظم أطروحاته النظرية والمنهجية، ويقدم تحليلاً جديداً لهذه المسألة، وذلك من خلال مثال نموذجي هو الفيلسوف والشارح الأكبر أبو الوليد بن رشد.

النص:

الكوميديا الإلهية لدانتي أو الشعر العذري العربي على شعراء التروبادور². وغالباً ما ننسب اشتقاقات متخيلة لألفاظ منتقاة بهدف تشكيل وتكوين تعليقات وشروح ذاتية ترفع من قيمة نصٍ أو تدعم أطروحة. إننا نلتقي بمثل هذه العمليات حتى في أطروحات الدكتوراه. وبهذه الطريقة أصبحنا نعرف أن موضوع إعجاز القرآن يثير الكثير من الخيال (الورع). كما نقوم أيضاً بانتقاء عناصر دالة من أجل إقامة سلسلة من المعلومات الجديدة في سياق مغاير، حيث القيمة المرجعية الذاتية تتغلب على القيمة المرجعية للسياق الأصلي³.

لقد سيطرت التاريخانية (historicism)¹ طويلاً على دراسة التأثيرات والمواجهات بين الثقافات والتقاليد الفكرية. وكانت تقتضي إظهار علاقات التأثير والأثر والانتقال من فضاء ثقافي إلى آخر، وذلك من خلال أنساق الفكر والأجناس الأدبية. بهذا الأسلوب نبحت في القرآن الكريم عن آثار للكلمات الأجنبية أو الأعجمية، وعن النصوص التوراتية والإنجيلية، وأشكال أخرى من التراث الأدبي. ونطبق المنهج نفسه على مدونة الحديث، وبطريقة نسقية أكثر على الإنتاج الفلسفي والعلمي للفكر العربي الكلاسيكي.

ونحاول في المقابل أن نعاين أثر رسالة الغفران للمعري على

لقد أتاح الإسلام والثقافة العربية الكلاسيكية أرضية خصبة لمثل هذا التلاعب اللساني والدلالي. فبالإضافة إلى البحث في الأصول اليهودية - المسيحية للخطاب القرآني الذي أصبح نصاً، هنالك بحث فقه اللغة (الفيلولوجيا) حول انتقال الفكر اليوناني إلى الفكر العربي، ومن هذا الأخير إلى الفكر اللاتيني في العصر

1- ظهرت التاريخانية في سياقات فلسفية مختلفة، وتخضع للكثير من الأحكام السلبية في معظمها والإيجابية في بعض الأحيان. والفكرة الأساسية في التاريخانية هي أن التاريخ يشكل عنصراً جوهرياً في كل معرفة إنسانية. أي عنصراً محدداً في عملية فهم وتفسير الظواهر الإنسانية. كما تشير إلى نظرية ظهرت في ألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تقيم إيجابياً التغير والتحول الذي يميز العصر الحديث، وتسمح باستبعاد فكرة التعالي والمطلق، وذلك تحت تأثير فلسفة التاريخ التي أسسها هيغل. انظر الموسوعة الفلسفية العالمية، المفاهيم الفلسفية، الجزء الأول، ص 1152-1153. (م).

2- شعراء التروبادور هم مجموعة من الشعراء الذين اشتهروا في جنوبي فرنسا وشمالى إيطاليا، وعاشوا بين القرن الحادي عشر ونهاية القرن الثالث عشر. (م).

3. ترجمنا كلمة «autoréférence» بالمرجعية الذاتية، وكلمة «valeur référentielle» بالقيمة المرجعية. (م).

لآثار الحضارة التي تحيل إلى حقبة معينة، وإلى سياقات مختلفة لا يمكن اختزالها⁴. لقد حلت كثيراً هذا المنهج في دراسة الفلسفة. وقدم دونيس ماسون (Denise Masson) مثلاً آخر عندما أعاد طباعة كتابه: التوحيد القرآني والتوحيد التوراتي (باريس 1976). ويمكننا مضاعفة الأمثلة، وبخاصة في مجال تأثير الحضارة العربية على أوروبا. وهنا نشير بشكل خاص إلى المداخلات المقدمة حول هذا الموضوع في الملتقى العاشر للفكر الإسلامي الذي انعقد بمدينة عنابة في الجزائر⁵.

وتتنوع إسهامات هذه الطريقة بحسب المؤلفين، والسياقات العلمية التي ترد فيها، وبحسب الجمهور الذي يتلقاها. إذ من الممكن أن تطبق منهجية متبحرة ومتعمقة وخاصة بالجماعات المتخصصة، وأحسن مثال على ذلك كتاب إتيان جيلسون (Etienne. Gilson): المصادر الإغريقية-العربية للأوغسطينية⁶. كما يمكن أن تكون أعمالاً نفسية إيديولوجية خالصة، كما هو الحال في الكتابات التبريرية المكشوفة لـ: زيغريد هونكه (S. Hunke): شمس العرب تسطع على الغرب⁷، وكتاب موريس بوكاي (Maurice Bucaille): التوراة والإنجيل والقرآن والعلم⁸. إنني إذ أستشهد بهذين الكتابين فلأنهما قد عرفا نجاحاً باهراً عند الجمهور المسلم خلال سنوات 1970-1980. ولهذا النجاح الأسباب نفسها التي تمارس تأثيرها على المخيال الاجتماعي، ومثله مثل العناوين المناهضة للإسلام التي تكاثرت في أوروبا/العرب بعد أحداث 11/9/2001.

هذا السبب فإنه من المناسب التأكيد على هذه الممارسة المعتادة الآن في تحويل المنهج التاريخي نحو أهداف إيديولوجية

الوسيط. ولقد تكثفت هذه العمليات بغية دراسة تأثير الفكر والثقافات الأوروبية الحديثة على المجالات العربية والفارسية والتركية... إلخ. ووجدت الثقافة العربية والأوروبية نفسيهما مرتين في وضعية تبادل تتميز بالتفاوت: كانت أوروبا في العصر الوسيط هي التي تستعير وتلقي، وابتداء من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، فإن التبعية قد انقلبت والهوة ما فتئت تزداد اتساعاً ما بين أوروبا/العرب والعالم العربي-الإسلامي. لهذا السبب نميل في الغالب إلى التأكيد على التفوق القديم للحضارة العربية-الإسلامية الكلاسيكية، وذلك من أجل حجب عمليات التراجع التاريخية التي أصابت هذه الحضارة بدءاً من القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين.

إن الدراسات المدرجة في هذا المجلد لا تنفلت دوماً من سلبات وأشكال الضعف المنهجي الموروثة في معالجة التبادلات والتأثيرات، وذلك نظراً للحاجة النفسية للمجتمعات العربية المعاصرة إلى أن تستمد الثقة والفخر في الدفاع التبريري على التراث الكلاسيكي الغني والثري في ذاته بكل تأكيد، والذي تم نسيانه وإهماله إلى غاية القرن التاسع عشر، أي عندما هجرت الثورات العلمية للحدائق المدونات المعرفية للعصر الوسيط. لهذا السبب لم أوافق على الدخول في الإشكالية المقترحة عنواناً لهذا المؤتمر: هل يمكن لنا أن نتجاهل إسهام الثقافة العربية في تكوين وبناء الثقافة الأوروبية؟ إنني أفضل التأكيد على الضرورة المستعجلة في تفكير الإسلام اليوم. من أجل هذا، فإنه من المهم أن نطبق أركيولوجيا المعارف والتاريخ التفكيكي على أنساق الفكر الماضية والحاضرة، وعلى كلّ البحوث التي اتصفت بالتاريخانية وتدعي الامتلاك التسويغي للتراث الثقافي والفكري.

1. مسألة التأثيرات:

من الوجهة المنهجية، فإنّ البحث في التأثيرات يقتضي مساراً خطياً ينطلق من مصدر أو أصل تعسفي اعتباطي مفترض وصولاً إلى تفسير لهذا الأصل الذي له أكثر من وظيفة في السياقات الجديدة التي أنتجته. وعندما يتم الانتقال من الأثر إلى العلم، فإنّ البحث يستند على اختبار دقيق للعناصر المكونة: المفردات، المفاهيم، السمات الأسلوبية، المواقف، المؤسسات... إلخ. ويحاولنا كلّ عنصر إلى أصله، فإننا نقوم بتفجير الأثر بوصفه جملة من الوحدات الوظيفية، وأجزاء من النسق العام

4- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة

هاشم صالح، دار الساقى، ط 2، 2006. (م).

5 - انظر، مجلة: الأصالة، العدد 37-36، 1976. (م).

6- E. Gilson, Les sources gréco arabes de l'Augustinisme avicennisant, in A.H.D. L. A., 192930.

7 - زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربية في أوروبا، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار صادر بيروت-لبنان، 1962. (م).

8 - موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة الشيخ حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1990. (م).

الدول، ولاحقاً من قبل حركات المعارضة في مجتمعات ما بعد الاستعمار. ولو اهتمّ المؤرخون بهذه الوظائف المتغيرة لما نسّميه من غير تمييز الحداثة، فإنه من غير المؤكد أن تبلغ إيديولوجيات الرفض المتبادل ما بين الإسلام والغرب المستوى الدرامي الذي نعرفه. إنّ إيديولوجيا التحرير قد شكلت مخيلاً للشخصية والهوية العربية-الإسلامية خارج كلّ مرجع للحوارات الكبرى حول تمحيص المعرفة التاريخية. ولقد أسهمت المدرسة نفسها بشكل واسع في نشر الرؤى الإسقاطية الذاتية للإسلام، بوصفه ديناً وإطاراً لاهوتياً وقانونياً وتاريخياً للفكر، وتأويلاً للذات، وبوصفه حضارة مشرقة. إننا نعلم مدى التجاوز الذي بلغناه في هذا المنحى.

وبما أنّ المنهج التاريخي-النقدي يملك فضائل وقيماً تربوية خاصة، فإنّ عليه أن يستمر في فرض نفسه من أجل اكتشاف سياقات إسلامية ما تزال عاطلة أو مهملة من قبل الباحثين. وفي السياق الجيو-سياسي الحالي، فإننا نلاحظ أنّ إشكالية التأثير تستجيب أكثر لعملية نفسية أكثر منها للبحث في فضاء جديد للمعقولية: يتعلق الأمر في الغرب بإحلال موقف متسامح مع نوع من النقد الذاتي للنزعة العرقية المركزية (ethnocentrisme) الخاصة بالمرحلة الاستعمارية، وفي الإسلام فإنّ الأزمات المتكررة للهوية تقتضي تقييماً ثميناً للماضي من أجل تعويض الإخفاق والخبية المتكررة منذ (التحرير).

بعد أحداث 11/9/2001 ضاعفنا وأكثرنا من الملتقيات والمؤتمرات والمحاضرات الدولية من أجل تخطي (صدام الحضارات)، والدخول في مرحلة الحوار ما بين الثقافات. وبدلاً من تفكيك الدلالات المتعددة للحدث حول التفسير التاريخي للماضي من قبل الدول القومية في أوروبا/الغرب وأحزاب ودول ما بعد الاستعمار، فإننا قد استسلمنا للمزايدات الخطابية حول إسلام متسامح ومضياف ومتفتح وغير مفهوم دائماً من قبل الغرب القوي جداً والخصم والمعادى.

في مختلف اللقاءات التي شاركت فيها، لم أسمع أبداً الحديث عن المجالس العامة للبحث العلمي التي تعيد التفكير في برامج البحث والتعليم التي تغطي في مرحلتها الأولى مجمل شعوب ومجتمعات وثقافات الفضاء المتوسطي. لم يحدث أي شيء مماثل،

وتبريرية. وبداية نسجل أنّ فقه اللغة قد لعب منذ عصر النهضة دوراً أساسياً ومن الدرجة الأولى في التطبيق الصارم للمنهج التاريخي-النقدي. وبسببه نميز بكل وضوح الكتابة والمعرفة التاريخية للسرد عن المعرفة الأسطورية. وفي القرن التاسع عشر انحرف هذا التمييز نحو النزعة الوضعية التاريخية والفقهية التي توسعت نحو الإنتاج الذي سمي بالاستشراق. لقد أصبحت هذه التطورات معروفة جداً، وتمّ تجاوزها في الغرب، ولكنها ما تزال تغذي مغالطات خطيرة، وسوء فهم في السياق الإسلامي. وهنا يظهر التفاوت الفكري الذي لحن بعمل العقل في القطبين الإيديولوجيين الكبيرين، وهما: (الإسلام) و(الغرب). ومن أجل تجنبّ الملابس والأحكام الخاطئة الناتجة عن هذا التفاوت قمت برسم لفظي أوروبا/الغرب، لأنّه من الناحية التاريخية عرف العالم الإسلامي تبادلًا ونزاعاً مع أوروبا المسيحية، ثم مع أوروبا المعلمنة، قبل أن يتمّ فرض المفهوم الغربي بمعناه الجغرافي السياسي.

وقد تعمق هذا النقد التاريخي الوضعي بنقد جذري قدّمه ميشيل فوكو ضدّ تاريخ الأفكار الذي لا يقطع ولا يهدم فقط البنى الإستيمولوجية للمعارف في كلّ حقبة، ولكن يهدم المسلمات الواهية لفكرة التاريخ المتعالي، بمعنى التشكل المفاهيمي الميتافيزيقي لما نسّميه بالأصل، والأصول، والاشتقاق، والتقدم الخطي، وانبثاق الأفكار، وأشكال استمرار التراث الذي يقال عنه تراث حي، حيث تعمل البنى النسقية بقوة على إعادة إنتاج السلوكيات الفردية والجماعية. إنّ هذه الفكرة مرتبطة بشدة بأشكال اللاهوت التوحيدى، وبالميتافيزيقا الكلاسيكية التي تبقى حيّة، ويتمّ إعادة تنشيطها بوصفها أرضية مثالية لمقاومة تجاوزات إيديولوجية الماركسية والبنوية والعلموية الجديدة التي انتشرت في الفترة الممتدة ما بين 1950-1970.

كلّ هذا الإبداع الفكري والعلمي والثقافي لأوروبا ما بعد الاستعمار قد تمّت معاشته والنظر إليه وفقاً لنمط الإيديولوجية النضالية والرافضة من جانب (البلدان المستعمرة). ليس للأقواس الموضوعية أي طابع سجالي أو تهكمي، ولكنها تدعو إلى الانتباه، وإلى القراءة النقدية التي أهملت إلى حدّ الآن، وبخاصة من جهة شروط إنتاج الحداثة في أوروبا، وشروط تصديرها وتلقيها واستقبالها من قبل أقليات مرفوضة من قبل الأحزاب-

معرفة الله بالجزئيات، نفى العناية الإلهية في العالم الدنيوي. وبدعوة من البابا جان الحادي والعشرين (Jean XXI) أدان أسقف باريس مائتين وتسع عشرة قضية رشدية في العام 1277، وتمت ملاحقة سيجار دي بربون من قبل مفتش فرنسا، كما أدين معه كل من بواس دو داسيو (Boèce de Dacio) وبارنيي دو نيفالو (Bernier de Nivellos). وإنما نعلم أنه على الرغم من هذه الإدانات فإن الرشدية قد استمرت في إلهام تيار عقلي قوي في أوروبا إلى أن تدخل أرنست رينان (Ernest Renan) ⁹.

ولكن بالموازاة مع ذلك، ما هو موقف الثقافة العربية-الإسلامية تجاه هذا المفكر نفسه؟ لقد أدين ابن رشد الفيلسوف من قبل فقهاء المالكية بعد أن افتري عليه في بلاط يعقوب المنصور، ونفي إلى أليسانة (Lucena) قرب قرطبة. واختفت بسرعة أعمال فكرية كثيرة في صيغتها العربية، وبعضها الآخر بقي حروفاً ميتة، لم تقرأ أو أنها قرأت قليلاً، ويتمّ تعليمها إلى أيامنا هذه بشكل سيء في العالم العربي. وما يزال إلى يومنا هذا دكاترة مسلمون يتهمون هذا الفيلسوف بالضلال، متناسين عن قصد أنه كان يمارس وظيفة قاضي القضاة (قاضي قضاة المالكية) في قرطبة، وأنه ولد وكبر في عائلة معروفة بعلمائها وقضاتها الكبار. ولقد بقيت الكتب والدراسات المتخصصة عند حدود الملاحظات الحرفية التي لا تطرح تساؤلات أساسية. فلماذا تمت إدانة هذا الفكر في الوسط المسيحي وفي الوسط الإسلامي؟ ولماذا لم تفلح مقاومة القاضي المسيحي في منع قوة انتشار العقلانية في الغرب المسيحي، في حين أنّ رفض الفقهاء قد أقصى طويلاً الحضور الفكري للفيلسوف الكبير في التراث الفكري العربي الإسلامي؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة لا يمكن التوصل إليها من خلال الاختبار الفيلولوجي للنصوص والمتابعة الخطية لتاريخ الأفكار المتبع كما رأينا إلى غاية القرن العشرين. إنه لمن الضروري اللجوء إلى المفاهيم الأكثر إجرائية لتاريخ الأنساق الفكرية وأركيولوجيا

9 - المقصود بذلك المستشرق الفرنسي أرنست رينان وكتابه: ابن رشد والرشدية الذي لم يكتبه بنقد فلسفة ابن رشد، وإنما نقد الفلسفة الإسلامية بكاملها، وذلك بدعوى عنصرية معروفة هي أنّ: (الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية مكتوبة باللغة العربية). انظر أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة- مصر، 1957. (م).

لقد أكدت دائماً على الشروط السياسية والعلمية والتربوية التي تسمح بقفزة نوعية نحو إعادة قراءة نقدية لمختلف أشكال الماضي ولمختلف أنواع لترات. والحق، فإنّ هنالك دائماً من يصغي ويقبل بحماسة، ولكن في حدود علمي ليس هنالك أية مبادرة في هذا الاتجاه. وعندما يتمّ اقتراح برنامج أو مفاوضات حول مشروع من قبل الأميركيين أو الأوربيين، فإنه يتمّ استيعابه واحتواؤه من قبل البيروقراطية الإدارية، أو يتمّ تحريفه من قبل محافظين وغرباء عن رهانات المعرفة الجديدة، أو يبقى بدون متابعة بكل بساطة. ومع أننا نتفق على اعتبار أنّ الخصوم في النزاعات القديمة لم يقوموا بأكثر من تكرار لصفحات من التاريخ تمّ طيها نهائياً، وذلك على نمط الأصل الذاتي أو المجاملة النقدية. لقد حان الوقت لتقييم هادئ للديون المتبادلة للمعنى والحضارة، ولأوّل مرة نطرح أسئلة جذرية حول الإكراهات التي تثقل حاضرتنا ومستقبلنا، وأشكال التراث المعروفة بشكل سيء والمعرض لمختلف أشكال التلاعب التاريخي. وإليكم بعض الاقتراحات بغرض تجاوز هذه الحالة.

2. المنهج الأركيولوجي:

لا يتعلق الأمر بالانتماء إلى مدرسة جديدة معينة، ولا نرغب في إحلال منهج محل منهج آخر. إنّ المنهج الأركيولوجي يدمج الإجراءات التقليدية كلما كانت منتجة بغية إعادة فهمها وأشكلتها. ولكي نتجنب كلّ تأويل، يجب الأخذ بعين الاعتبار طبيعة الأراضي التي تبرز ثقافتين غنيتين بطبقاتها الرسوبية القائمة على أرضية لاهوتية ووجودية وإنثربولوجية، وتوجب علينا اليوم أن نحدد استراتيجيات معرفية جديدة قابلة للتطبيق من غير اختزال، ومن دون إبعاد وتهميش للفضاء الجغرافي التاريخي للبحر المتوسط.

وبدلاً من تقديم اعتبارات نظرية، فإننا سننظر في مثال ابن رشد، هذا الفيلسوف والفقهاء الذي نستشهد به غالباً من أجل إظهار وإبراز تأثير الفكر العربي على الفكر الغربي. إنّ الرشدية اللاتينية التي كانت تدرس من قبل سيجار دو بربون (Siger de Brabant) ما بين سنوات 1266-1277 في جامعة باريس، قد أظهرت أنّ أطروحات أرسطو تتعارض مع الحقيقة الموحى بها حول نقاط هامة منها: هوية العقل عند جميع البشر، فناء النفس مع الجسم، قدم العالم، الضروري والعرضي في الأحداث، نفى

بها الفاعلون الاجتماعيون لمعطى ثقافي مشترك: الكتاب بوصفه ظاهرة تدوينية رسمية للخطاب النبوي الذي كان شفويًا في البداية. وإن التأويلات والبناءات التي تمت انطلاقاً من النصوص المودعة في الكتاب تقدّم مادة لكتب متداولة تحمل المعرفة. كلّ هذه العمليات والممارسات الثقافية كانت ملموسة، وموضوعية وتنتمي إلى معارف معدّة من قبل العلوم الاجتماعية من دون أن تتدخل في مشكلات المعتقد والإيمان التي عالجها اللاهوتيون. في المقابل، فإنّ هذه البناءات تقع هي أيضاً في حقول تنتمي إلى المعرفة التاريخية. نحن بعيدون عن المسارات الضيقة التي تبحث في التأثيرات. ولمزمون فعلياً بإنجاز الأبحاث الآتية التي لا تخفى جذتها على أحد:

1. يمكن للبحث في التأثيرات أن تكون له فائدة، ولكنه يستبعد مقاربات أخرى ضرورية في تاريخ الفكر والثقافات. ومنها، أننا لم نطبّق بعد دروس نظرية التلقي لكي نفسّر نجاح أو فشل أثر من الآثار، أو تيار أدبي أو فني أو فكري. وهذا ما أسّميه في علم الاجتماع إخفاق ابن رشد في وسطه الإسلامي ونجاحه في السياق الأوروبي اللاتيني والمسيحي. لا يهتم علم الاجتماع الإخفاق فقط بالأطر الاجتماعية للمعرفة لبعض الحالات الخاصة الغنية بالدروس، وبوصف اللغات القائمة وتشعباتها المحلية، والفئات الاجتماعية ومستواها الثقافي، وأنماط حضورها في الثقافة العاملة، وفي الأوساط الحضريّة والشعبية، وحركة النخب ودرجة انفتاحهم أو انغلاقهم على التيارات الثقافية المحيطة بها. ففي الأندلس، وفي المغرب في القرن الثاني عشر حيث كان يتنقل ابن رشد، فُرض الإسلام الموحدى الشكل المالكي (الأرثوذكسي)، وكانت الصراعات ما بين الفقهاء والفلاسفة لا تتجاوز الوسط الحضري الضيق للمغرب الأقصى. وقد كان ابن رشد يعرف جيداً أعمال الغزالي ليردّ عليها بالتفصيل، ولكن في المقابل، أيّ جهة الفقهاء، فإنّ ذلك لم يكن ممكناً. وعلاوة على ذلك فإنّ البيئة الاجتماعية في المغرب ما تزال بربرية، واستعمال اللغة العربية المكتوبة، أيّ الدخول في الثقافة العاملة كان محصوراً على النخب الحضريّة الصغيرة. إنّ هذه الوضعية صحيحة بالنسبة لمجمل الفضاء البربري من ليبيا إلى المغرب الأقصى.

ولكن في المقابل، أي من جهة العصر الوسيط المسيحي في أوروبا، فإنّ تقدّم البحث التاريخي سمح بفهم أفضل للأسباب

المعارف. وهنا لا أعود إلى الجهاز المفاهيمي الذي اقترحته في مكان آخر من أجل الشروع في إعادة القراءة لأنساق الفكر هذه التي تحيل إلى ذات الأرضية والقاعدة الأنثروبولوجية للفضاء المتوسطي¹⁰. وللتذكير فإنني أشير إلى الخطاب النبوي، وإلى مجتمعات أهل الكتاب، وإلى الوضعية التأويلية، وإلى معطى الوحي باعتباره فضاء منظماً لتأويلات وإسقاطات الذاكرة الجماعية والمخيل الاجتماعي لكل حقبة من حقب المسار التاريخي موضوع الدراسة. إنّ الفضاء المنظم لمعطى الوحي يمتلك بنية عميقة متماثلة بما أننا نجد مقولات متقابلة موجهة لكل التصورات ولتحققها السيميائي في هذا الفضاء. ومن هذه التقابلات: حقيقي/خاطي، مقدّس/مدنّس، طاهر/نجس، وفي/خائن، مؤمن/كافر، خالد/فان، وجود/عدم، أزلي/عرضي، متعال/محيث. هذه البنية العميقة والزوجية تنفلت من التأثيرات والتبادلات والتحويلات والتغيرات في أفق مجتمعات أهل الكتاب، حيث تواجه في ترابط مستمر المدونات الرسمية المغلقة (للكتب المقدّسة)، وكذلك المدونات الوثنية للميتافيزيقا الأرسطية-الأفلاطونية. وفي الإسلام كما هو الحال في أوروبا المسيحية، فإنّ رهانات تاريخ الخلاص تنتصر وتوجّه رهانات التاريخ الأرضي الذي تمّ تقدّسه. وتكمن مهمة المؤمنين في أن يدجوا في حياتهم الشخصية هذه المراتبية التي تمّت ترجمتها بألفاظ لاهوتية-قانونية (أرثوذكسية)، أو في ألفاظ ميتافيزيقية منفتحة أكثر على الاتصال الذي اقترحه ابن رشد. بتعبير آخر، إنّ معطى الوحي باعتباره مجموعة من المعتقدات والتصورات وفضاء للإسقاط الذاتي، يعمل بوصفه كفاءة نفسية-اجتماعية-لغوية، ويولد قدرات تظهر على السطح في التاريخ الأرضي بوصفها آثاراً حضارية.

بناء على هذه الاعتبارات والإشارات، فإنّ إسهام ابن رشد يطرح مشكلة الشروط المتبادلة للقدرات الظاهرة والكفاءات العميقة غير المرئية لمجتمعات أهل الكتاب. وبطرحه لهذه المشكلة على هذا النحو، فإنّه يسمح بتجاوز الإطار أو السياج الوثوقي (الدوغماتي) للاهوت التقليدي حول الوحي، وموافقة العقل والإيمان، والفلسفة والدين. إنّ مفهوم مجتمع أهل الكتاب ينطبق على السياق اليهودي والمسيحي والإسلامي، بما أنّه يقتضي متابعة تاريخية واجتماعية لمختلف الاستعمالات والتأويلات التي قام

10- عرض محمد أركون هذا الجهاز المفاهيمي في أكثر من نص له. انظر على سبيل

المثال: الإسلام قراءة علمية، ونحو نقد العقل الإسلامي... إلخ. (م).

مع التاريخ الملموس للإسلام. وهنا نلاحظ أنه إذا كانت هذه الجدلية التاريخية والاجتماعية للمفكر فيه والمستحيل التفكير فيه (l'impensable) قد كانت لها أهمية معتبرة في حالة الإسلام، فإنها توجد كذلك في كل أشكال الفكر والثقافة. إن الأمر يتعلق بمعطى في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

4. هذا لا يمنع من أن تستمر هذه الجدلية، وأن تكون نفسها جزءاً من اللامفكر فيه، بما أن هنالك عدداً كبيراً من المؤرخين لا يعملون إلا على مستوى المفكر فيه والظاهر في خطابات وكتابات الفاعلين الاجتماعيين. مع أنه من الواضح أن كل ممارسة كتابية للفكر تؤدي إلى تمديد مسار الحذف، والإهمال، والإقصاء، والقفز، والقلب، وأشكال التزيين المختلفة. وبالطبع، فإن كل هذه العمليات المرتبطة قليلاً أو كثيراً بإكراهات المفكر فيه تحد من حقل التواصل. وقد لامس اللسانيون والأنثروبولوجيون هذه الآليات وبيّنوا أثرها¹³.

5. تقدّم الممارسة التأويلية حقلاً آخر لتجاوز إعادة التشكيل الخطي للتأثيرات البسيطة في تاريخ الأفكار. هذا ما حاول القيام به ابن رشد في كتابه الفاصل حول علاقة الفلسفة بالقانون الديني¹⁴. إنني لا أقول إن الفيلسوف كان مقنعاً في محاولته التوفيقية، وبخاصة أنه كان من الصعب عليه أن يخترق المبادئ والقواعد المحددة للشريعة الإسلامية. إنني أشير فقط إلى أن التأويلية ما بعد الميتافيزيقا تخرج من الحلقة المغلقة لتأويلية قائمة على قاعدة: (آمن لتعقل، واعقل لتؤمن) نحو تأويلية مبدعة للمعنى؟

كل هذه الاعتبارات تسمح لنا بأن نفهم لماذا ابن رشد، مثله في ذلك مثل بقية كبار المفكرين، لا يمكن استعادته اليوم باعتباره حاملاً لـ(الأنوار) المحرّرة، لأن كل المفكر فيه الذي استكشفه بقي مغلقاً في الحدود المعرفية والإبستمولوجية للفضاء الذهني

الاجتماعية والتاريخية للتوسع والتوتر الذي أحدثه ما أصبح يعرف بالرشدية اللاتينية¹¹.

2. إن فشل ابن رشد ومفكرين آخرين مثل ابن خلدون (ت1406) في الجانب العربي الإسلامي يطرح المسألة العامة للنسيان، والضغط الذي يمارسه الانتقاء من قبل حراس الأرثوذكسية في التاريخ الفكري والثقافي للمجتمعات الخاضعة للنظم الثيوقراطية أو العلمنة الشاملة¹². وفي الواقع، فإن الموقف الفلسفي والمعرفة الفلسفية قد تم إقصاؤهما من حقل الفكر الإسلامي بعد فشل ابن رشد. ورهانات هذا الإقصاء يجب أن تكون موضوع علم اجتماع تاريخي مفصل. هنالك رأي متداول ويتحدث بسذاجة عن غلق باب الاجتهاد، وهو لفظ غير دقيق، ومع ذلك يتكرر باستمرار بغرض التشويش والتعتيم أكثر على التاريخ الفكري والعلمي للفكر الإسلامي. وفي السياق الإسلامي، فإنه لم يدرس أبداً من قبل المؤرخين بوصفه موضوعاً للبحث التاريخي واجتماعية المعرفة.

3. يضاف لظاهرة النسيان والإقصاء والتراجع الفكري، استقالة المؤرخ الذي لا يأخذ بعين الاعتبار إلا دراسة المفكر فيه (pensable) والظاهر والمنقول في كتابات تستغل مباشرة بوصفها وثائق-أدلة. وحده المفكر فيه في النصوص التي حفظها الزمن تستحق الاهتمام؛ لأنها تقدّم نقاط ارتكاز للمفكر فيه والمسموح لكل جيل في تراث فكري طويل يمارس دائماً الرقابة نفسها على أشكال المفكر فيه والمحكوم عليها على أنها تمثل تجديداً. وهكذا، فإن كل خطاب لا ينتمي إلى نسق صلاحية المعرفة الحقة سيقص من الحقل من دون أن يثري اللامفكر فيه (l'impensé). ومع الوقت، فإن تراكم اللامفكر فيه ينتهي إلى تكوين حقل من اللامفكر فيه الذي تمدّد كثيراً في الفكر الإسلامي المعاصر مقارنة بمجال المفكر فيه الذي اختزل إلى إعادة إنتاج طقوس وشعائر المفكر فيه من غير رابطة أو علاقة لا مع الواقع المعاش، ولا

13- يجيل أركون موضوع الكتابة أو الرسم إلى كتاب: العقل الكتابي (La raison

graphique) لجاك غودي.م.

14- إشارة إلى كتاب ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،

حيث دافع ابن رشد عن التأويل البرهاني الذي لا يرى فيه أركون إمكانية فتحه

على آفاق التأويلية الحديثة والمعاصرة، لأنه ينتمي في نظره إلى النظام المعرفي للعصور

الوسطى. (م).

11- حول موضوع الرشدية اللاتينية انظر على سبيل المثال، زينب محمود الخضيرى،

أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت- لبنان، 2007. (م).

12- حول موضوع الأرثوذكسية والدوغماتية انظر محمد أركون: تحرير الوعي

الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغماتية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، دار

الطليعة، بيروت- لبنان، 2001. (م).

للعصور الوسطى. وحتى محاولته الفكرية في إغناء وإثراء الممارسة التأويلية للنصوص المقدسة بوسائل وأدوات فكرية وإشكاليات فلسفية لا يمكن استعادتها اليوم إلا باعتبارها تمثل قيماً في الانفتاح، وفي استقبال نمط من الفكر المرفوض بوصفه (دخيلاً)، وذلك من قبل المدافعين عن الانغلاق الدوغماتي الإسلامي.

إن المثقفين العرب والمسلمين المعاصرين يميلون إلى إصباح ابن رشد وابن خلدون والفارابي وغيرهم من المفكرين الذين أهملوا كثيراً أفكاراً حديثة، وذلك حتى يشبوا (للغرب) أنه تلقى كثيراً من الفكر العربي. وبغية وضع حد لهذه الممارسة التبريرية المتداولة، فإنني أؤكد على جدلية المفكر فيه/ واللامفكر فيه / والمستحيل التفكير فيه/ في مختلف التقاليد الفكرية. على المؤرخ أن يطبق هذه المقاربة النقدية على العقل التنويري ذاته الذي يمكن لنا أن نعاين فيه أشكالاً من اللامفكر فيه والمفكر فيه، مثلما قمت بذلك بالنسبة للعقل في العصور الوسطى¹⁵. إننا نعرف كم كانت المعركة شرسة في بلدان عديدة ما بين أنصار العودة إلى نظام ديني للحقيقة، وإلى القانون والمؤسسات الدينية، وإلى تقسيم العمل ما بين النساء والرجال.. إلخ، وأولئك الذين يرغبون في الانتقال إلى علمانية مناضلة وعائقة لاستقطاب الفكر. لقد رأينا انبعاث هذه المعارك فيما يخص الرموز الدينية في فضاء المواطنة العام¹⁶.

15 - انظر على سبيل المثال كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، 1986. (م).

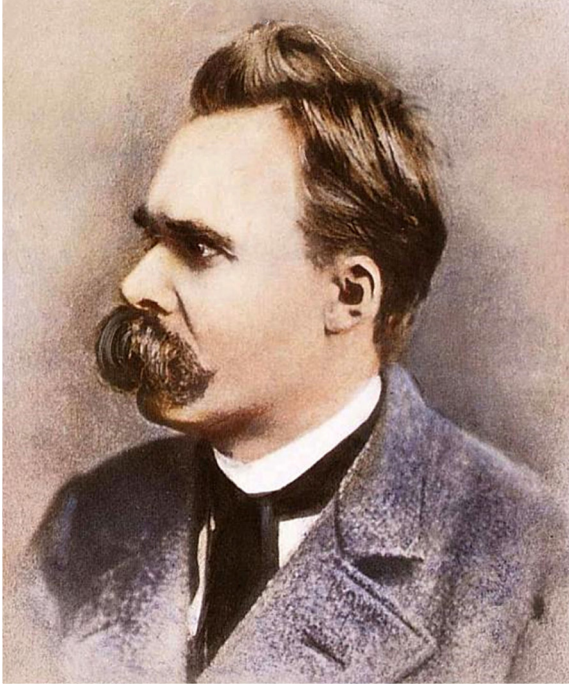
16 - إشارة إلى موضوع الحجاب وما أثاره من جدل في فرنسا. ومن المعلوم أنّ محمد أركون كان عضواً في هذه اللجنة التي شكلها الرئيس جاك شيراك وتُعرف بـ(لجنة ستازي) نسبة إلى رئيسها. م.

صدر حديثاً
عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

THE WHAT ذوات

مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

للمزيد من المعلومات يرجى زيارة
www.magazine.mominoun.com



نيتشه، من الفيلولوجيا إلى الفلسفة

فوزية ضيف الله*

ولد فريدريك نيتشه في 15 أكتوبر 1844 بروكين، التابعة لوتزين بروسيا، وتوفي في 25 أوت 1900. كان أبوه قساً بروتستانياً، وقد سمّاه والده فريدريك لأنه ولد في اليوم نفسه الذي ولد فيه فريدريك الكبير ملك بروسيا (Prusse)، وكان أجداده ينتمون للكنيسة، وكان والده مربيّاً لأبناء الأسرة الملكية، كان يُلقّبهُ أصدقاؤه بـ«القسيس الصغير» نظراً لقدرته على تلاوة الإنجيل. دخل نيتشه عالم الفلسفة عبر الفيلولوجيا كعالم في فقه اللغة (la philologie)، وقد مكّنته دراسته الجامعية من تحصيل ثقافة كونية شاملة. فكان اهتمامه الأوّلي متعلّقاً بقراءة الكتب الفلسفية اليونانية القديمة. فكان الفكر الإغريقي القديم الرافد الأساسي لكل ما سيقدّمه في التفكير الفلسفي، وهو الذي رأى من خلاله انحطاط عصره.

1. من هو نيتشه؟

لا يبدو أنّه من اليسير علينا أن نجيب عن سؤال «من هو نيتشه؟»؛ لأنّ هذا السؤال لا يبحث عن مقدّمة بيوغرافية تلخّص مراحل حياته وكتاباتهِ وصولاً إلى تعكّر صحّته ووفاته. إنّ سؤال «من هو نيتشه؟» يخفي في طيّاته دلالات أعمق من ذلك بكثير، وهو واحد من الفلاسفة الذين لا يدلّ اسمهم على مجرد تراكم للنظريات أو إنتاج للمذاهب الفلسفية. إنّ نيتشه لا يمكن حصر فكره وفلسفته ضمن تراتبية نسقية تحيل على انتظام للمواقف والأفكار والأطروحات، لأنّه فيلسوف «اللانسق» أصلاً. لذلك فإنّه لا يمكننا تقديمه مثلما يقدّم عادة لسائر الأعلام والشخصيات الفكرية. فإذا تساءلنا من هو نيتشه؟ فإنّ الإجابة التي سنختارها هي أنّه «فيلسوف جاء في غير أوانه»، وأنّه واحد من الذين «سيولدون بعد المات»، لكون حياته كانت مزيجاً رديئاً وغير متجانس من

الأحداث، فتزامن مجيئه إلى هذه الحياة مع رداءة معاصريه، رغم ضخامة المهمة الموكولة إليه والمتمثلة في تشخيص وضع الحضارة المريضة، يمكننا أن نسميه «طبيب الحضارة»، كما يحلو له أن يكرّر دوماً، «سابق لأوانه»، هو «فيلسوف المطرقة»، هو «الفيلولوجي البارع»، «الجينالوجي»، صاحب «الكلمات الأساسية» التي أرقت جميع من قرأها (إرادة الاقتدار، العود الأبديّ للهو هو، العدمية، الإنسان الأرقى والعدل). لا يمكن التنبّه إلى من هو نيتشه لا من خلال «البيوغرافيا» (La biographie) الخاصّة به ولا من خلال ما كتبه، لأنّه لا يمكن إحداث المقارنة بين الأمرين رغم تصريح نيتشه نفسه بالترابط الواضح بين حياته وأفكاره مثلما يدلّ على ذلك روديجي سافرنسكي في كتابه «نيتشه، ببليوغرافيا فكرة ما» (Nietzsche, Biographie d'une pensée)¹. ولعلنا لن نتمكّن من فهم حياة نيتشه وكذلك فكره دون أن نأخذ بعين الاعتبار ما كان يرده دوماً «أنا شيء وكتباتي شيء آخر»².

لقد عمد نيتشه إلى الكتابة وفق «الشذرات» انطلاقاً من كتابه

1-Rüdiger Safranski, Nietzsche biographie d'une pensée, traduit de l'allemand par Nicole Casamosa, Paris, Solin, Actes Sud, 2000.

2- نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، الطبعة الأولى، منشورات الجمل،

2003، «ما الذي يجعلني أكتب كتباً جيّدة»، ص. 65.

* أكاديمية من تونس

إذ يعدّ هيدغر كلّ ما نشره الفيلسوف بنفسه «خارجاً عن الأثر» (Vordergrund)⁵.

أمّا الموقف الثاني الذي يمثّله كلّ من كارل شليشته (Schlechte) وسارة كوفمان (S.Kofmann) فيتحدّد في أنّ المعطى النيتشوي الحقّ كامن ضمن الآثار التي أعدّها نيتشه ونشرها بنفسه: يصرّح شليشته ضمن كتابه (Der Fall Nietzsche) الذي صدر سنة (1958) أنّه يشرع في قراءة نيتشه انطلاقاً من إنسانيّ مفرط في إنسانيّته، فلا يعترف إلاّ بالنصوص المنشورة في الفترة الممتدّة من 1878 إلى 1889.

أمّا الموقف الثالث فهو الذي يعتبر فلسفة نيتشه الحقيقية كامنة في الرسائل الكاملة (Sämtliche Briefe)، وتبنيها كورت بول يانز (Curt Paul Janz) ناشر آثار نيتشه الموسيقية. أمّا كارل يسبرس فيؤكّد على ضرورة قراءة الأثر النيتشوي ككلّ، ذلك أنّ «كلماته» لا يمكن أن تكون معزولة عن باقي ما كتب، بل من الممكن أن يتجلّى ما هو «أساسيّ» في فكره ضمن ما نعتقد أنّه هامشيّ وعرضيّ⁶. كما يلجّ على ضرورة تناول الأثر النيتشوي بكلّ جدية وأنّ الإمساك بالفهم لا يكون رهين التفطن إلى «الأثر الأساسي» لديه. ذلك أنّه لا وجود لأثر ينفرد بنفسه ويتميّز على حساب الآثار ككلّ. كما لا يرى في تضارب التأويلات عائقاً أو أمراً عقيباً، بل يعتبره محفّزاً لفهم أكثر دقّة لنيتشه.

تجدر الإشارة إلى أنّ شليشته نشر آثار نيتشه في ثلاثة مجلّدات وذلك طيلة السنوات 1954-1955-1956 عند الناشر كارل هنسر فولاغ (Carl Hanser Verlag) بميونخ، وهذا الناشر هو الذي شجّع على ما عزم عليه⁷. كما توجد نشرات أخرى

إنسانيّ مفرط في إنسانيّته، الذي يعتبر نقطة تحوّل في فلسفته، وهو النصّ الذي يؤرّخ عادة لما يسميه شارحوه «المرحلة الثانية» من فلسفته. لذلك يشهد الكلّ بطرافة أسلوبه في الكتابة وغرابة بناء نصّه. لكأنّه يرغب في اختراق ما دأب عليه الفلاسفة من سنن في الكتابة الفلسفية. فكانت قراءته مستعصية نظراً لتعسّر فهم ما يعنيه حيناً واحتجاب مقاصده حيناً آخر. إذ تمتنع «كلماته» عن الفهم، عندما كانت معانيها متناثرة هنا وهناك بين شذرة وأخرى. وقد تعدّد الأفهام بتعدّد المنظورات واختلاف زوايا النظر. فقد تواترت القراءات للأثر النيتشوي منذ ما يناهز نصف قرن فتداخلت وتضاربت، فصار تعدّد التأويلات هو الآخر عائقاً أمام فهم فلسفته. لقد حفّز الأثر النيتشوي العديد من القراءات طيلة القرن العشرين ومازال مؤثراً في قرائه إلى اليوم. لكن هذه القراءات التي تعدّدت وتواترت، كان بعضها موجّهاً لغايات إيديولوجية وسياسية، على غرار قراءة بوملار نفسه. وكان بعضها الآخر من القراء المتتمين إلى «اليمين الجديد» (Karl Bindung و Alfred Hoch) مساهمين في تحقيق هذه الغايات من جهة ردّهم «إرادة الاقتدار» إلى النزعة البيولوجية، وتأكيدهم على أنّها تشرّع لانتقاء العناصر ومنع الضعفاء والمرضى من التناسل والتكاثر. فصارت فلسفة نيتشه - التي قامت بقراءة الحضارة قراءة جينولوجية - موظّفة لتبرير قيام الأنظمة النازية.

2. نيتشه، وشكل أثر:

يبدو أنّ المشكل الأكبر الذي يعترض القارئ لنيتشه هو الأثر النيتشوي نفسه: بمعنى هل تكمن فلسفة نيتشه الأصلية في جملة الآثار التي نشرها بنفسه أو في ما خلفه دون نشره (Nachlass)³؟

ثمّة موقف أوّل يصرّح أنّ المعطى النيتشوي الأصيل يكمن في آثاره المنشورة بعد مماته (Nachlass)، هذا الموقف يمثّله كثيرون من بينهم ويرزباخ⁴ (F.Würzbach) وهيدغر (1889-1976).

les presses de l'Université de Montréal, p. 37.

5-Heidegger, Nietzsche I, Trad. P. klossowski, Paris, Gallimard,

2001, p.18.

6-Karl Jaspers, Nietzsche introduction à sa philosophie, Trad.

Henri Niel, Lettre préface de J.Wahl, Paris, Gallimard, 1980, Introduction, pp.12-13.

7- Schlechte, Le cas Nietzsche, Paris, Gallimard, 1960, Avant-propos, p.11.

3- G. Colli et M. Montinari, « Etats des textes de Nietzsche », trad.

Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, in Cahiers de Royaumont n° VI, Colloque Nietzsche 1964, Paris, Ed de Minuit, 1967, p.127.

4-F. Würzbach, Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches, (L'Héritage

de FN), Graz (Autriche), Pustlet, 1943, Préface, p. X, Charles

Murin, Nietzsche problème, généalogie d'une pensée, Paris, J.Vrin,

هل كان الأثر النيتشوي عرضة للتدريف؟

خصّص مازينو مونتينياري الفصل الأول من كتابه (la volonté de puissance n'existe pas) للتحدّث عن الحال التي كانت عليها النشرة الكاملة لأعمال نيتشه قبل صدور نشرة شليشته. لقد شرعت أخت الفيلسوف إيزاباث فورستار-نيتشه في تأسيس أرشيف-نيتشه (Nietzsche-Archiv) منذ 1894 الذي نقلته فيما بعد إلى أرشيف-فايبار (Weimer-Archiv). لذلك كان صدور نشرة غروس-أوكتاف (Gross-Oktav-Ausgabe) ما بين 1894 و1926- لدى نومان (G. Naumann) أولاً ثم لدى كرونار (Kröner)- محصّلة نشاطات الأرشيف المخصّص لنيتشه. احتوت هذه النشرة ثلاثة أقسام: خصّص القسم الأول للأثار التي نشرها نيتشه بنفسه وضمّ ثمانية أجزاء. وتكفل القسم الثاني بنشر الأثار المتخلّفة (Nachlass) وضمّ تسعة أجزاء، ونشر ما بين 1901 و1911. أمّا القسم الثالث فيتكوّن من الأجزاء المتبقية ويتضمّن نصوص نيتشه الفلسفيّة. يؤكّد مازينو مونتينياري أنّ هذه النشرة كانت الأساس الذي عوّلت عليه سائر النشرات اللاحقة عليها. لقد كان مازينو مونتينياري وكولي جيورجيو يفكران منذ 1933 في إعداد نشرة جديدة تضمّ أعمال نيتشه الكاملة، غير أنّ أخت الفيلسوف حالت دون ذلك. وفي أبريل 1961 اطّلع مونتينياري على مخطوطات نيتشه ضمن أرشيف-فايبار، واستعدّ بالتعاون مع أستاذه جيورجيو كولي في التفكير لنشر أعمال نيتشه الكاملة في نشرة نقدية، فنشر المجلّدات الأولى في طبعة إيطاليّة سنة 1964. ثمّ تلقت دار النشر الألمانيّة فالتر دي غروتار (Walter de Gruyter) حقوق نشر هذه الأعمال في لغتها الأصليّة، وتلتها غاليليار (Gallimard) الفرنسيّة وأدلفي (Adelphi) الإيطاليّة. لقد أخذت النشرة الألمانيّة في الظهور منذ 1967 واستمرّت طيلة اثني عشر عاماً، واحتوت ثلاثة وثلاثين مجلّداً مقسّمة على ثمانية أقسام. لقد أصبحت «آثار نيتشه المتخلّفة» (من 1869 إلى 1889) في المتناول بفضل هذه النشرة النقدية الجديدة، وتضمّنت ما يقارب 5000 صفحة مقارنة بنشرة غروس-أوكتاف-أوسغاب التي لم تتضمّن سوى 3500 صفحة⁹.

9- انظر:

Mazzino Montinari, «La volonté de puissance » n'existe pas, Paris, L'Éclat, 1996.

ترجمه عن الإيطاليّة، باتريسيا فارازي (Patricia Farazzi) وميشال فالنسي (Michel Valensi)، ص ص. 13-27.

مختلفة للأثار الكاملة لنيتشه، حيث تعتبر النشرة الألمانيّة التي أعدها كلّ من جيورجيو كولي ومازينو مونتينياري، النشرة الأكثر جدّة، الأشهر والمعتمدة أكثر. لقد شرع هذان الناشران بنشر الترجمة الإيطاليّة لآثار نيتشه منذ سنة 1964، وأعيدت ترجمتها فيما بعد في اللغة الفرنسيّة وفي اللغات الأخرى. وقد قام كلّ من جيورجيو كولي ومازينو مونتينياري-المسؤولان عن النشرات الأربع- بتبويب مخطوطات نيتشه وفق نظام تتابعها الزمنيّ. في حين قامت نشرة غروس-أوكتاف-أوسغاب (Gross-Oktav-Ausgabe) بنشرها استناداً إلى نظام تواتر المواضيع. لقد تمّ نشر الطبعة الألمانيّة عند دي غريتر (W. de Gruyter) سنة 1967، أمّا الطبعة الإيطاليّة فنشرت عند أدلفي (Adelphi) سنة 1975. كما نشرت الطبعة الفرنسيّة عند غاليليار (Gallimard) سنة 1978 تحت مسؤوليّة جيل دلوز وموريس دي غوندياك (Maurice de Gondillac)⁸.

تتضمّن النشرة التي أعدها جيورجيو كولي ومازينو مونتينياري أربعة عشر مجلّداً: احتوى المجلّد الأول «ولادة التراجيديا» والشذرات المتخلّفة الممتدة من 1869 إلى 1872 والكتابات المتخلّفة التي تعود إلى الفترة الممتدة من 1870-1873. المجلّد الثاني: «اعتبارات لازمنيّة 1 و2»، «اعتبارات لازمنيّة 3 و4»، الشذرات المتخلّفة التي تعود إلى السنوات الممتدة من 1874 إلى 1876. وتتضمّن المجلّد الثالث «إنسانيّ، مفرط في إنسانيّته» والشذرات المتخلّفة التي تعود إلى الفترة الممتدة من 1876 إلى 1879 في جزأين. خصّص المجلّد الرابع لـ «فجر» والشذرات المتخلّفة التي تمتدّ من 1879 إلى 1881، المجلّد الخامس لـ «المعرفة المرحّة» والشذرات المتخلّفة من 1881 إلى 1882، المجلّد السادس لـ «هكذا تحدّث زرادشت»، المجلّد السابع لـ «ما أبعد عن الخير والشرّ» و«جينالوجيا الأخلاق»، المجلّد الثامن لـ «حالة فاغنار» و«أقول الأصنام» و«ضدّ المسيح» و«هذا هو الإنسان» و«نيتشه ضدّ فاغنار». وقد خصّصت المجلّدات المتبقية لجملة من القصائد والشذرات المتخلّفة من 1882 إلى 1889.

8- Marc B. de Launay, «Euvres philosophiques complètes», in «Dossier Nietzsche», Allemagne d'Aujourd'hui, Revue française d'information sur les deux Allemagnes, Paris, Hamonic, Nouvelle série, N° 48, Mai-Juin 1975, pp.55-60.

تواتر نشرات أخرى:

صدرت أعمال نيتشه الكاملة ضمن نشرات ألمانية أخرى: نشرة ج. نومان فرلاغ (G. Naumann Verlag) سنة 1909 واحتوت على عشرين مجلداً، نشرة هانس يويخيم مات (Hans Joachim Mette) من 1933 إلى 1940 وتضمّنت سبعة مجلدات، نشرة ويليام هوب (Wilhem Hoppe) وكارل شليشته (Karl Schlechta) الصادرة سنة 1938 والتي تضمّنت أعمال نيتشه وكذلك رسائله من 1850 إلى 1865 واحتوت مجلداً منفرداً. كما أعدّ كارل شليشته بمفرده نشرة لأعمال نيتشه الكاملة تضمّنت ثلاثة مجلدات وصدرت سنة 1956، نشرات ألفراد كرونر فرلاغ (A. Kröner Verlag): صدرت الأولى سنتي 1938-1939 في مجلدين وصدرت الثانية سنة 1964 متضمّنة أثر إرادة الاقتدار، وصدرت النشرة الثالثة لكرونر فرلاغ سنة 1965 متضمّنة اثني عشر مجلداً، وصدرت النشرة الثالثة لكرونر فرلاغ سنة 1978 متضمّنة مجلدين اثنين، ثم نشرة هانسر فرلاغ (Hanser Verlag) وإيفو فرنزال (Ivo Frenzel) التي صدرت في مجلدين.

تعدد الترجمات الفرنسية للنثر النيتشوي:

توجد عدّة ترجمات فرنسية لأعمال نيتشه الكاملة، منها النشرة التي قام بها هنري ألبيير (Henri Albert) ونشرت لدى مركور دي فرانس¹⁰، إلى جانب نشرة كولي ومونتينياري التي عمد إلى ترجمتها مجموعة من المفكرين¹¹، على مسؤوليّة جيل دلوز وموريس دي غندياك. كما أعاد مارك دي لوناى (Marc de Launay) ترجمة الأعمال الكاملة لنيتشه انطلاقاً من نشرة كولي ومونتينياري ونشرت لدى غالليار سنة 2000. كما ترجمت أعمال نيتشه إلى الإنجليزيّة ضمن نشرة ألكسندر تايل واحتوت هذه الترجمة أحد عشر مجلداً¹²، وترجمت كذلك إلى الإيطاليّة لدى أدلفي (Adelphi) سنة 1975.

قائمة آثار نيتشه (1844-1900):

- ولادة التراجيديا (1872)،
- اعتبارات على غير أوانها I، دافيد ستورس، (1873)،
- اعتبارات على غير أوانها II، في منفعة ومضارّ الدّراسات التاريخية على الحياة، III شوبنهاور المعلّم (1874)،
- اعتبارات على غير أوانها IV، ريتشارد فاغنار لدى بيروت، (1876)،
- إنسانيّ مفرط في إنسانيّته، القسم الأوّل، (1878)،
- إنسانيّ مفرط في إنسانيّته، القسم الثاني، (1879)،
- المسافر وظلّه، (1880)
- فجر، (1881)،
- العلم الجدل، IV-I، (1882)،
- هكذا تكلم زرادشت، (II-I)، 1883،
- هكذا تكلم زرادشت، III (1884)، (1892) IV،
- فيما أبعد من الخير والشرّ (1886)،
- في جينيالوجيا الأخلاق، العلم الجدل V، (1887)،
- حالة فاغنار، آخر أثر أشرف نيتشه على نشره بنفسه، (1888)،
- الآثار المنشورة بعد مرض نيتشه: أفول الأصنام (1889)،
- ضدّ المسيح (1894)، نيتشه ضدّ فاغنار (1894)، هذا هو الإنسان (1908).

يرتب الشارحون لنيتشه آثاره وفق ثلاث فترات متميّزة، ويمكن أن نذكر هنا التقسيم الثلاثي الذي وضعه شارل أندلار (Charles Andler):

الفترة الأولى: تتضمّن ولادة التراجيديا واعتبارات على غير أوانها، ويسمّيها «التشاؤميّة الاستيتيقية» (le pessimisme esthétique)، نظراً لتأثر نيتشه خلال هذه الفترة بتشاؤميّة معلّمه آرثور شوبنهاور.

الفترة الثانية: تتضمّن إنساني مفرط في إنسانيّته، فجر والعلم الجدل، ويسمّيها أندلار «التحوّلية العقلانيّة» (le transformisme intellectualiste).

الفترة الثالثة: ويسمّيها «الفلسفة الأخيرة» (la dernière philosophie) وتتضمّن جملة الآثار المتبقية بدءاً بـ هكذا تكلم زرادشت.

10 - Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, publiées sous la direction de Henri Albert, Paris, Mercure de France.

11 - Pierre Klossowski, Robert Rovini, Julien Hervier, Maurice de Gandillac, Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand, Jean Gratiem.

12 - The Works of Friedrich Nietzsche in Eleven Volumes, éd. Alexandre Tille, Londres, Henry et Co, 1896-1909.

3. البدايات الفيلولوجية لنيتشه:

تتحدّد الفيلولوجيا ضمن تعريف أولي إذاً على أنّها منهج دقيق لقراءة النصوص، معاينة أصالتها، وفهمها فهماً أصيلاً، وهو ما يجعل السياق الفيلولوجي مناسباً لنشأة «السياق التأويلي». والفيلولوجيا هي فنّ القراءة البطيئة، التي تستدعي الحذر الشديد في تعاملها مع التأويلات أو النصوص. تتوقّف القيمة في فقه اللغة عن كونها مجرد معيار للحقيقة وتصبح التأويلات موضعاً لاكتشاف حقيقة أخرى نابعة من فضح العلامات التي لم تعد بريئة. يقرأ الفيلولوجي الكلمات، في حين أنّنا نقرأ الأفكار، فالفيلولوجيا هي «كشف شفرات الوقائع دون خلطها بتأويلات ما (إيريك بلوندا، نيتشه الجسد والحضارة، ص. 141)»¹³.

يتجلّى المنحى التأويلي في حديث نيتشه عن الفيلولوجيا منذ بداياته الفيلولوجية من خلال اهتمامه بالبحث عن المعنى والأصالة داخل النصوص القديمة (الإلياذة والأوديسة مثلاً)، للتمييز الدقيق بين المفاهيم المتداخلة في دراسة الفقه الكلاسيكي. ولذلك كان شديد الحرص على التأكّد من أنّ الهرمينوطيقا لصيقة بالبحث الفيلولوجي. كما يشدّد على ضرورة ربط الهرمينوطيقا بالنقد، وعبر عن التفاعل الحاصل ضرورة بينهما في قوله: «النقد يهّم النقل، والتأويلية تهّم المنقول»¹⁴. ويبدو جلياً من خلال هذا القول أنّه ينبغي على الفيلولوجي أن يخرط في النقد والهرمينوطيقا على حدّ سواء، وهذا الأمر لا يراه نيتشه مسألة منهج فحسب بل مسألة التزام إيتيقي¹⁵. ترتبط الفيلولوجيا بالفلسفة، لذلك يستشهد نيتشه بقوله لسيناك (Sénèque): «حيثما ثمة فيلولوجيا، فثمة فلسفة»¹⁶، لأنّ «كلّ نشاط فيلولوجي يجب أن يكون موجّهاً

لقد كان نيتشه بالغ الاهتمام بعلم الفيلولوجيا خلال فترة دراسته لها بجامعة ليبسيش، بل كان مبدعاً، منتجاً، فأنجز سنة 1866 بحثاً تحت إشراف أستاذه ريتشال اهتّم فيه بثيوغنيس (Théognis) ونجح في نشره سنة 1867 ضمن «Rheinisches Museum für Philologie». كما التزم نيتشه بتشجيع من أستاذه ريتشال بالبحث في الأصول الأولى لكتابات ديوجين اللايرسي، وكان هذا البحث النيتشوي موضوع دراسة الفيلسوف الفرنسي «Victor-Emile Egger» (1848-1907)، صاحب كتاب الريبون الإغريق (Les sceptiques grecs) المنشور سنة 1887.

عمل نيتشه ما بين 1866-1868 على الاهتمام بالبحوث حول ديمقريطس لتعميق دروسه في علم الفيلولوجيا في جامعة بازل. حيث اكتشف في الفيلولوجيا الدقة والجدية والتأني، لكنّه على خلاف أستاذه ريتشال كان يؤكّد أنّ البيداغوجيا والفلسفة عليهما أن يتعاونتا مع الثقافة الفيلولوجية في حدّ ذاتها، حتّى تصبح الفيلولوجيا منهجاً لقراءة النصوص بدقّة وتأنّ، وهو ما جعله متحفزاً للقراءة النقدية وللقراءة الهرمينوطيقية للتأكّد من أصالة النصوص عامة وتطبيقها على النصوص القديمة خاصّة. لذلك شرع في قراءتها لفهمها وتأويلها انطلاقاً من ترسخها في الفيلولوجيا نفسها.

13- فوزية ضيف الله، «تأويلية إرادة الاقتدار عند نيتشه»، مجلّة مقاربات فلسفيّة،

تصدر عن مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، كليّة العلوم الاجتماعية،

جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، العدد الثاني، جوان 2014،

ص. 182.

14 - Cf, Philologica, I, op.cit., P.328, cité par Angèle Kremer- Marietti, Nietzsche et la rhétorique, Paris, P.U.F, 1992, p.28.

15- المصدر نفسه، الموضوع نفسه.

16- Nietzsche, « Sur la personnalité d'Homère », suivi de « Nous autres philologues », Traduit de l'allemand par Guy Fillion, Présentation de Christian Molinier, Paris, Le Passeur, 1992, p.40.

تعدّ التراجيديا عند نيتشه مقاومة للموت، عشقاً للحياة، معانقة للمتعالى وممارسة للذة لحظة الألم. نقرأ في مولد التراجيديا ازدواجية في اللغة مقترنة بازدواجية في الرؤية نفسها. فيتحدث نيتشه عن التراجيديا اليونانية وعن العصر الهيليني في لغة تجمع بين الشعرية والرمزية. أما فيما يخصّ ازدواجية الرؤية فتظهر فيها سمّاه نيتشه «الروح العلمية» و«الروح الديونيزوسية». يعرف نيتشه «الروح العلمية» على أنّها اعتقاد ظهر أيام سقراط وأنّه معرفة الطبيعة وحقائقها. وتتلخّص هذه «الروح العلمية» أساساً في المعرفة الحقيقية، الفضيلة وسقراط نفسه من جهة إحالته على المبادئ السقراطية الثلاثة والمتمثلة في: الفضيلة معرفة، لا نذنب إلا عن جهل، الإنسان الفاضل سعيد.

لقد حكمت هذه الروح العلمية على التراجيديا بالاحتضار والموت لكونها تزدري الفنّ والشعر وتنفي الغريزة والجسد. لذلك تقوم «الروح الديونيزوسية» على أنقاض هذا التصوّر السقراطي للحياة، ويفسح نيتشه المجال للغريزة والفنّ والمسرح والموسيقى. ففي الموسيقى يعود ديونيزوس بعد اختفاء طويل معبراً عن الإرادة الكونية، وهو أمر لا يتحقّق إلاّ بالموسيقى لكونها تعطي للأسطورة معنى ميتافيزيقياً أكثر نفاذاً وإقناعاً.

تتلخّص التراجيديا من الواقع اليوميّ والعالم الخارجي بفضل الأسطورة والموسيقى، فالموسيقى يتحرّر الجسد وبالأسطورة نعانق الزمن الأصليّ. فالأسطورة هي قصّة فعل الآلهة في بداية الزمن، فإذا كان الزمن الأولي متعلّقاً بالزمن الأبديّ المقدّس، فإنّه من شأن العودة إلى عمق الماضي أن تنسينا كلّ شيء، كلّ ألم وكلّ قلق. وإن كان أكبر ألم لدى الإنسان هو الموت، فإنّ التراجيديا تكون في عمقها للموت نفسه والانصهار في الزمن الأبديّ.

نيتشه ومسألة الحضارة:

أية علاقة بين الفكر النيتشوي ومسألة الحضارة؟ وهل أنّ نقده لها هو نقد من جهة التقويم أم من جهة الهدم والتقويض؟

إذا كان نيتشه قد سمّى نفسه «طبيباً للحضارة» فذلك من جهة تشخيص الأمراض التي ألحقت الفساد بالحضارة، بدءاً بسقراط نفسه الذي يعتبره مسؤولاً عن انحطاط الحضارة اليونانية وانحطاط الفكر الفلسفي عامّة، وذلك من جهة اهتمامه بالعقل

ومؤطراً ضمن تصوّر فلسفيّ للعالم¹⁷. لذلك يدخل نيتشه عالم الفلسفة بعد أن أرسى أسسه الفيلولوجية.

4. من الفيلولوجيا إلى الفلسفة:

ولادة التراجيديا:

لقد اجتمعت في فلسفة «مولد التراجيديا» المرجعية الفنية نظراً لعشق نيتشه لـ فاغانار الذي كان يعتبره قيمة ثقافية متميزة، ومرجعية أدبية نظراً لعشقه لهولدرلين، إلى جانب مرجعية أخرى فلسفية من خلال استناده على كلّ من شوبنهاور وكانط. لذلك لم يتحدّث نيتشه عن التراجيديا اليونانية بلغة أرسطية أو بلغة تاريخية، لكنّه تحدّث عنها بلغة فنية انطلاقاً من تعلّقه وعشقه للموسيقى الفاغانارية خاصّة، لذلك كان عنوان هذا الأثر الذي دخل به نيتشه إلى الفلسفة «ولادة التراجيديا من خلال روح الموسيقى». يرى نيتشه أنّ هذا الأثر هو «غير ملائم للعصر»، وأنّ ما هو جديد فيه هو أمران حاسمان: الأمر الأوّل هو سعيه إلى فهم «ظاهرة ديونيزوس» لدى الإغريق، وهي الظاهرة التي اكتشف لأول مرة أنّها ظاهرة «نفسية» أساساً، فجعلها منبثاً أصلياً ومولداً للفنّ الإغريقيّ عامّة. أمّا الأمر الثاني فهو «ظاهرة سقراط» في حدّ ذاته الذي يظهر لأول مرة في صورة المنحط، بل نموذجاً للانحطاط والتفكك الإغريقي، ذلك أنّ العقل السقراطي يظهر مناقضاً للغريزة وللفنّ وللحياة، فهو رمز انحطاط الحياة من الداخل. يكشف هذا الأثر عن نشأة التراجيديا من روح الموسيقى، وانطلاقاً من الصراع بين ظاهرتين فئيتين هما أبولون وديونيزوس، فيرمز الأوّل إلى «الحلم» والثاني إلى «النشوة». لقد أقدم نيتشه من خلال هذه الثنائية على إحداث قلب جذريّ للأنساق الفلسفية جاعلاً دخوله للفلسفة بعد اهتمامه بالفيلولوجيا منصباً على الظاهرة الفنية بامتياز ومركزاً على انتعاش القيم الجمالية الإستيتيقية التي تجد إثباتها الأقصى في التوحيد بين إله الحلم وإله النشوة، تجاوزاً للفردانية ومعانقة للزمن الأبديّ الذي يتجلّى في العودة إلى الأصل. فالتراجيديا في هذا السياق هي الدليل القاطع على أنّ الإغريق لم يكونوا يوماً متشائمين، بل كانت حيلة في الانتصار على التشاؤم، وهاهنا يحيل نيتشه إلى خطأ شوبنهاور في تأويله للتراجيديا وفي جعله للحياة مناقضة للغريزة¹⁸.

17- المصدر نفسه، الموضع نفسه.

18- نيتشه، هذا هو الإنسان، ص. 80.

فلسفة إرادة الاقتدار، التأويل والتقييم.

تكمن مهمّة إرادة الاقتدر في التقييم الأخلاقي (évaluation) وفي التأويل (interprétation). «إنّ إرادة الاقتدار هي التي تُؤوّل وتُقيّم. فإن كان التأويل هو تحديد الاقتدار الذي يعطي معنى للشيء، فإنّ التقييم هو تحديد لإرادة الاقتدار من جهة ما تعطيه للشيء من قيمة، وهكذا تُشتقّ قيمة القيم ودلالة المعنى من إرادة الاقتدار نفسها»²⁰. فأن تكون إرادة الاقتدار تقويماً هو أن تكشف عن قيم «الخير والشرّ» فتبحث في جينولوجيا الأخلاق وتنتظر في تكوّن مفاهيم وتقويبات أخلاقية مثل «الحسن والقبیح»، و«النافع والضارّ» و«الخير والشرير». ينبغي على الفيلسوف أن يحلّ مشكلة القيمة، وعليه أن يعيّن تراتبية القيم. فقيمة «اللئيم» مثلاً لا تدلّ على حكم أخلاقيّ أو سوء في الأفعال، بل هي تقييم لنمط من السلوكات البشرية تحدده إرادة الاقتدار نفسها. يكشف البحث الجينولوجي في القيم أنّه كان للسادة الحقّ في إعطاء أسماء للقيم إلى الحدّ الذي صارت فيه اللغة تجلياً لقدرتهم وسيادتهم. فالإحساس بالمسافة ما بين العبد والسيد هي أصل التصاد بين الكريم واللئيم، الخير والشرير²¹.

تكمن قيمة العالم في تأويلنا له، «فلا توجد وقائع، ليس إلاّ تأويلات»، لذلك تبحث إرادة الاقتدار من جهة ما هي تأويل عن أصول الأشياء المسكوت عنها، التي تظهر وراء أسماء أخرى لا تعنيها، فيعثر عنها في الحضارة وفي الجسد الذي يحتوي الحياة والتأويل. يتعيّن الجسد هاهنا الخيط الناظم لكلّ التأويلات، لذلك فكلّ قراءة تمرّ عبره وبه. إنّ التأويل هو عمل الغرائز التي تحركها إرادة الاقتدار، فيكون عمل الغرائز موازياً لعمل المعاني، «بل إنّ التأويل نفسه هو اختراع لغرائز جديدة، هو تدريب للنفس على التعلّق بالحياة لأنّ الاستغناء عن الحياة هو موقف نسكيّ. فأجسادنا تعطي حياتنا معنى ما، وهذا المعنى نعاني لأجل إقامته وتحصيله»²².

20- دلوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر والتوزيع، 2001، ص. 54، ذكرته فوزية ضيف الله، «تأويلية إرادة الاقتدار

عند نيتشه»، مجلّة مقاربات فلسفيّة، تصدر عن مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، قسم

الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر،

العدد الثاني، جوان 2014، ص. 179.

21- انظر، فوزية ضيف الله، «تأويلية إرادة الاقتدار عند نيتشه»، مجلّة مقاربات فلسفيّة، ص. 189.

22- انظر، فوزية ضيف الله، «تأويلية إرادة الاقتدار عند نيتشه»، مجلّة مقاربات

والفضيلة على حساب الحياة ومتطلباتها الإستراتيجية، لذلك اعتبر التراجميد الإغريقية من جهة قيامها على المأساة انحطاطاً للفنّ وللحكمة والحضارة.

إنّ التقدّم العلمي والتكنولوجيا هما من أهمّ الدّعائم التي قامت عليهما الحدائث، لذلك انتقدها نيتشه نقداً لاذعاً في كتابه فيما أبعده من الخير والشرّ، وهو الكتاب الذي يُعدّ في جوهره نقداً للحدائث وللعلوم الطبيعية والفنون الحديثة التي يزعم بعضهم أنّها جلبت السعادة والرّخاء والقوّة لإنسان أوروبا. يتعجّب نيتشه من اعتقاد البعض أنّ غاية العلم هي السعادة ودفع الضرر والألم في حين أنّ أسمى غايات العلم أن يجلب للإنسان أكبر قدر من اللذة ويجنّبهُ أقلّ قدر من الألم. فكيف سيتمكّن العلم من ذلك إن كان يعتبر اللذة والألم عقدة واحدة وأمراً واحداً، فمن يريد أن يبلغ قدراً أكبر من اللذة عليه أن يعاني القدر نفسه من الألم؟

تقودنا وسائل التقدّم الحضاري إلى التفكك والانحطاط، لذلك ينظر نيتشه إلى الحدائث نظرة قاتمة، لأنّ كلّ القيم التي أنتجتها هي قيم انحطاط سواء كانت علمية أو أخلاقية.

يتصوّر نيتشه قيام الحضارة في غياب ذاكرة تاريخية، رغم أنّ الإسراف في التاريخ يمكن أن يؤدي إلى بروز شعور بولادة موعلة في التأخر، وكذلك بانحطاط الحضارة نفسها. فمرض التاريخانية يهدّد الحياة الحاضرة كما يهدّد أيضاً الحياة المستقبلية. يجب إذن أن نفهم التاريخ فهماً غير تاريخي حتى نستبشر بالمستقبل، إذ «تقتضي الحياة أن نجعل الحاضر مامهاً للماضي، بحيث أنّ عنفاً ما، تحويراً ما يصبح مرتبطاً دوماً بالفهم» (الشذرة 29 من الشذرات المتخلفة، خريف شتاء 1873). يقترح نيتشه أنّ ما كان ممكناً في الماضي يمكن أن يظلّ ممكناً في المستقبل، كما اعتقد الفيثاغوريون أنّ عودة القرائن السماوية نفسها إلى الظهور ينتج عنها المعادة الدقيقة للأحداث نفسها¹⁹.

19- انظر، فوزية ضيف الله، «من فينومينولوجيا الذاكرة إلى جينولوجيا النسيان»،

مجلّة يتفكرون، مؤمنون بلا حدود، الرباط، العدد الرابع، الهوية والذاكرة ومسارات

الاعتراف، صيف 2014، ص. 87-76.

نيتشه فيلسوف المستقبل²³ :

يكتب نيتشه للذي كان ولا للذي يكون، لكنه يخاطب من سيأتي من بعده، فهو «لا يطمع [يومها] في وجود آذان وأيدٍ لحقائقه»³¹، فمهمته تكمن في الإعداد للحظة التي تعود فيها الإنسانية إلى نفسها، لحظة «الظهرة العظمى»، حيث تكون الشمس في كبد السماء باسطة نورها على الكون كله، وتكون الإنسانية قادرة على النظر بجلاء إلى الوراء (الماضي) وإلى الأمام (المستقبل)³².

يكشف هذا العنوان الفرعي - «تباشير فلسفة المستقبل» - الذي وضعه نيتشه لكتابه في ما أبعد من الخير والشر (1886) عن اتجاه الثورة الفلسفية التي خطط لها نيتشه، ومن ثم سعى إلى إنجازها. فهدف نيتشه هو إنشاء «فلسفة المستقبل» التي لا علاقة لها بتاريخ الفلسفة العتيده. وهذا يعني أنّ الكتاب يحمل نقداً وتقويماً لتاريخ الفلسفة من سقراط إلى ما قبل نيتشه. أن يكون نيتشه «فيلسوف المستقبل» هو أن يكون فيلسوفاً يأتي «على غير أوانه»، بأفكار سابقة لأوانها، «تطلعاً إلى كل ما هو ممنوع»²⁴، ونقداً لكل ما هو معاصر، فالتناقض صارخ بين «جسامه مهمّة الفيلسوف» و«حقارة معاصريه» الذين وصلوا حدّ تقديس القيم المناقضة للحياة²⁵. إنّ الفيلسوف في نظر نيتشه هو «إنسان للغد وبعد الغد»²⁶، لذلك لم يكن يكتب لمعاصريه، بل لجيل سوف يأتي. ومن البدهي أن يكون «فيلسوف المستقبل»، على تناقض مع حاضره في كل الأزمنة²⁷، لكنّه يكون على يقين من أنّه «سيكتب النصر لفلسفته ذات يوم»²⁸، فلن يكثرث بما يمكن أن تلاقيه فلسفته وكلماته من سوء فهم، لأنّه من الذين «يولدون بعد الممات»²⁹. فقد كان نيتشه متأكّداً من أنّ مولد التراجيديا هو مؤلّف «غير ملائم للعصر»³⁰، لذلك سمّاه «كتاب العقول الحرّة»، قاصداً «فلاسفة المستقبل»، فخصمه يكون في كلّ مرّة متمثلاً في «حاضره». فلا

فلسفيّة، ص. 183.

23 - انظر، فوزية ضيف الله، «تباشير فلسفة المستقبل عند نيتشه»، المؤتمر السنوي للجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، «الفلسفة وسؤال المستقبل»، نوفمبر 2014، الجزائر، أفريل، 2015. منشورات 2015.

24 - نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة على مصباح، بيروت، لبنان، منشورات الجمل، 2006، «مقدّمة»، الشذرة 3، ص. 9.

25 - نيتشه، هذا هو الإنسان، «مقدّمة»، الشذرة 1، ص. 7.

26 - نيتشه، في ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبه، بيروت، لبنان، 2003، الفصل 3، الشذرة 212، «الفيلسوف وعصره»، ص. 173.

27 - المصدر نفسه، الموضع نفسه.

28 - نيتشه، هذا هو الإنسان، «مقدّمة»، الشذرة 3، ص. 9.

29 - نيتشه، هذا هو الإنسان، «ما الذي يجعلني أكتب كتاباً جيّداً؟»، الشذرة 1، ص. 65.

30 - نيتشه، هذا هو الإنسان، «مولد التراجيديا»، الشذرة 1، ص. 79.

31 - نيتشه، هذا هو الإنسان، «ما الذي يجعلني أكتب كتاباً جيّداً؟»، الشذرة 1، ص. 65.

32 - نيتشه، هذا هو الإنسان، «فجر»، الشذرة 2، ص. 107.

«فؤاد زكريا» دعوة للعقلانية، ونقد الخطابين الديني والسياسي

غيضان السيد علي*

حياة فؤاد زكريا واتجاهه الفكري

وُلد فؤاد حسن زكريا في مدينة بورسعيد المصرية عام 1927م، والتحق بكلية الآداب جامعة القاهرة وتخرج فيها من قسم الفلسفة عام 1949م، ثم حصل على الماجستير عام 1952م من جامعة عين شمس وحصل على الدكتوراه عام 1956م من الجامعة نفسها، وتوفي في 11 مارس عام 2010م. وما بين الميلاد والوفاة كانت حياة حافلة قدّم خلالها للمكتبة العربية العديد من الأعمال الفلسفية والفكرية المؤلفة والمترجمة، هذا فضلاً عن العديد من المقالات والدراسات المنشورة في الصحف والمجلات المختلفة التي تتصل بمشكلات فكرية واجتماعية ونقد السائد في الفكر العربي عموماً والمصري منه على وجه الخصوص، فكان صاحب دعوة عقلانية، دعت إلى نقد الخطابين الديني والسياسي من أجل نهضة فكرية علمية تمكننا من إحداث نهضة عربية وشيكة وللحاق بالركب الذي تحلّفنا عنه طويلاً، فكفانا ما وصلنا إليه من حالة تردّد علمي وفكري، وكفانا أيضاً التغمي بأجماد الماضي.

تدرّج في الوظائف الأكاديمية بجامعة عين شمس، فقد عمل مدرّساً للفلسفة الحديثة والمعاصرة، فأستاذاً مساعداً، ثمّ أستاذاً، وتولى بعد ذلك رئاسة القسم. كما شارك في الحياة الثقافية العامة حيث عُيّن رئيساً لتحرير مجلة الفكر المعاصر، ولمجلة تراث الإنسانية أيضاً، كما عمل في اليونسكو وفي أكاديمية البحث العلمي، وانتقل بنشاطه الثقافي إلى الكويت حيث عمل أستاذاً للفلسفة بجامعة الكويت، وترأس قسم الفلسفة فيها عدة سنوات، وعمل مستشاراً لسلسلة عالم المعرفة الشهيرة التي تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت.

أمّا عن مؤلفاته فقد ترك لنا أكثر من ثلاثين كتاباً ما بين مؤلّف ومترجم، يمكن أن نقول إنّها تحوّرت حول فكرة رئيسة عامة، وهي أنّ الفلسفة والعلم يقودان إلى حياة عقلية وعلمية ناجحة، كما أنّ الفنون ترقّي الذوق وتهذب الوجدان وتسمو بالنفس الإنسانية هذا فضلاً عن محاولاته الدؤوبة والجادة للدعوة لإنقاذ مجتمعاتنا العربية من التخلف على كافة المستويات، من خلال الالتزام بخصائص الموقف الفلسفي الذي يلتزم بالعلم كأساس وبالتحليل الموضوعي كمنهج. ويتضح هذا من عناوين مؤلفاته التي من أشهرها: «نيتشه»، «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان»، «اسبينوزا»، «الإنسان والحضارة»، «التعبير الموسيقي»، «مشكلات في الفكر والثقافة»، «التفكير العلمي»، «خطاب إلى العقل العربي»، «كم عمر الغضب؟ هيكل وأزمة العقل العربي»، «الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة»، «الصحوة الإسلامية في ميزان العقل»، «آفاق الفلسفة»، «الثقافة العربية وأزمة الخليج». أمّا عن أشهر أعماله المترجمة فهي: «المنطق وفلسفة العلوم» لموي (جزآن)، «الفلسفة الإنجليزية في مائة عام» لميتس، و«نشأة الفلسفة العلمية» لريشباخ، و«العقل والثورة» لهربرت ماركوزه، و«الفرد والمجتمع عبر التاريخ» لأرنولد هاوزر، و«حكمة الغرب» و«تاريخ الفلسفة الغربية» لرسل، و«الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها» لهربرت ميد.

وكان من أشهر مقالاته مقال «العلمانية هي الحل» ردّاً على دعوة «الإسلام هو الحل» التي أشهرتها إحدى الجماعات الإسلامية في وجه خصومها من العلمانيين والليبراليين، فعبرت مقالاته إلى جانب مؤلفاته وترجماته في معظمها عن فكرية محورية، فحواها أنّ الغزو الفكري خرافة لا وجود لها، وكيف أنه تصدى بقوة للمنهج السلفي وكان من أكبر منتقديه، وسخر من كافة الحركات

* أكاديمي من مصر

والمسلمات الفكرية والثوابت الظلامية متحصناً بالعقل النقدي، رافعاً راية العقلانية حتى النهاية.

الإسلامية الملتزمة بهذا المنهج السلفي مدعياً بأنه يركز على شكل الدين لا مضمونه.

وبدت ثمرات ثورته العقلية في إبراز أركان الدعوة إلى العقل النقدي والدولة المدنية، والعمل على جرّ الفلسفة واستدراجها من برجها العاجي والنزول بها إلى حياة الناس ومعاملاتهم اليومية، وهو في ذلك صاحب مشروع حضاري تنموي ثوري، يفوق تنظيرات المتعلمين ومدعي التفلسف - وما أكثرهم! - الذين حوّلوا الفلسفة إلى تابوهات وطلاسم ومناطق اهتمام محظورة لا يمسّها إلا المتخصصون.

توّج مشواره بمجموعة من الجوائز المهمة، كان أشهرها جائزة سلطان العويس بدولة الإمارات العربية المتحدة في الدراسات الإنسانية والمستقبلية، وجائزة الدولة التقديرية من مصر في العلوم الاجتماعية.

فؤاد زكريا وجوهريّة النقد العقلاني في اتجاهه العام

أيقن فؤاد زكريا أنّ النقد هو روح الفلسفة وقلبها النابض، وهو الباعث الأساسي لتحوّلاتها المتتابة منذ نشأتها العقلية والمنهجية الأولى عند الإغريق حتى صورها وأشكالها المختلفة عند المحدّثين والمعاصرين، فقرر أنه لا يمكن أن يكون هناك مفكر أصيل بدون موقف نقدي، فالموقف النقدي هو بمثابة نقطة الانطلاق، كما أنّه ليس ثمّة معرفة مقبولة إلا بعد بحث وفحص وتمحيص، فالنظرة النقدية تكون الحافز والدافع للباحث لسبر غور موضوعه، ولولا النظرة النقدية للظواهر الكونية ولفكر السابقين لما وجد لدى الباحثين والعلماء والمفكرين موضوعات للبحث والدراسة، ولأصبح الإنسان تابعاً لا مبدعاً، مقلداً لا مجدداً، وبدون هذه النظرة أيضاً تموت روح الابتكار والإبداع.

ومن ثمّ فقد اتسمت مؤلفاته بتحريض العقل، ونقد السائد في الفكر العربي، وقدرة فذة على التحليل والفهم الدقيق للمصطلح الفلسفي، وبرعاية فائقة في الكشف عن المناطق السلبية والمعتمة في مسيرة الأمة العربية التي تسيطر عليها مشكلات مزمنة، منها الانسياق وراء الوهم والخرافة والخلط بين ما هو علمي وغير علمي، والبعد عن مواجهة الحقائق وطبيعتها المحايدة، وشيوع التفكير اللاعقلاني، وغياب المنطق، وحضور الخرافة.

وقد اهتمّ اهتماماً كبيراً بالنقد والتفكير النقدي وبجعل العقل معياراً ومرجعياً، وقضى عمره كله محارباً للعشوائية في التفكير، واثقاً في قدرة العقل على التحليل المنظم لكافة المشكلات، ومؤكداً أيضاً على قدرته العميقة والهائلة والهادئة على الإقناع والخروج من ذلك النفق المعتم الذي زلّت فيه قدم الأمة العربية تحت تأثير وطأة التخلف والسلفية والاستلاب الثقافي. وظلّ طوال سنوات علمه وتعلمه وعمله وتعليمه في حرب شرسة لا هوادة فيها ضدّ الجهل والخرافة والتفكير الغيبي، ولم يكن يخشى في قول الحق لومة لائم، ولا سلطة سلطان، ولا يابه بشيء إلا بما يتفق وموقفه العقلي العام.

ومن ثمّ كان النقد كمارسة عند فؤاد زكريا يعني في مجمله إعمال العقل أو ما أطلق عليه العقلانية، وهي الاعتماد على العقل معياراً ومرجعياً؛ إذ منح فؤاد زكريا الأولوية للعقل في إدراك الوجود، وإبداع العالم، فهو النور الذي يهتدي به الإنسان، ويصوغ به عالمه متحرراً من أشكال الوصاية التي تحجر على العقل أو تقيد انطلاقه، وأكد على اقتران نور العقل بحرية الإنسان وحقه في اختيار فعله الخلاق وممارسته في كل مجال من مجالات الفعل المعرفي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وذلك في مواجهة طوائف أخرى استبدلت بالعقل النقل وبالحرية العبودية، وبالاختيار الجبر، وبالعدل الظلم.... إلخ.

أمّا «العقلانية» فقد كانت طريقة لبناء المجتمع، وقد وقف مختلفاً معترضاً ومجاهداً لأرائه وأفكاره إلى حد الصدام وحدود المجابهة والمواجهة، ليس ضدّ من «هم» في غير موقعه ومكانته أو الاتجاه الأيديولوجي الذي ينتمي إليه والمدرسة الفكرية والفلسفية التي نافح عنها وكافح من أجل الذود عنها ومع من يقفون في اليسار في الفكر والممارسة، بل لقد هاجم عقلية الخرافة والسحر ووقف ضدّ الأفكار التي تقف إلى جانب الفكر المتطرف وتسانده، وكان من

ولذلك جعل العقل دائماً فوق أسوار الخرافة وركام الجهل والتعصب، وكانت الدعوة إلى الحرية هواية مارسها باحتراف لأكثر من نصف قرن (حرية الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور)، حروب مقدّسة خاضها المفكر الفيلسوف ضدّ التخلف

و«لم يظهر أبداً فيلسوف تحمّل المأ في الضرس». وذهب إلى القول بحتمية الفلسفة وأنه لا يستطيع أن يسلم منها أحد، إنها عرض من أعراض الإنسان، حتى لو قال بعضهم رداً على ذلك: (هذا هراء، وقد أمضيت هذه السنين الكثيرة كلها بلا فلسفة ولكن من المؤكد أنني خلال طريقي قد قمت ببعض التفكير)، ومن هنا يقرّ فؤاد زكريا بأنك أثناء هذا التفكير كنت تستخدم بطريقتك الخاصة وبلغتك الخاصة بعض الأفكار والاتجاهات الفلسفية طوال جزء كبير من ذلك الوقت. والمذهب الفلسفي عند فؤاد زكريا ما هو إلا محاولة متكاملة شديدة التنظيم للإجابة عن الأسئلة الأساسية نفسها التي تلحّ على ذهن الإنسان كلما بدأ يفكر تفكيراً عميقاً وشاملاً، وهو حين يقدم النماذج المختلفة في الفلسفة يؤكد على أنّ التفلسف أمر لا مفرّ منه، مهما تكن وجهة نظر المرء بالنسبة إلى العالم وإلى المجتمع الذي يعيش فيه، ويلفت فؤاد زكريا انتباه القارئ العربي الذي يقرأ كتبه المترجمة إلى نقطة غاية في الأهمية إذ يقول: «فإذا وجد القارئ العربي أنّ النماذج التي اختارها المؤلف محلية (بالنسبة إليه) تنتمي إلى بيئته الخاصة وحدها، فليعلم رغم ذلك أنّ أمثال هذه الأنماط يمكن أن توجد مع تحوير بسيط في أية بيئة معاصرة في عالمنا الذي تتقارب طرق التفكير فيه، وخاصّة بين الشباب الذي بدأ يجني ثمار ثورة الاتصالات والعلم والتكنولوجيا».

فؤاد زكريا ونقد الخطاب السياسي

انعكست نزعة فؤاد زكريا العقلانية النقدية على آرائه السياسية، وكما سبق القول إنّّه كان أحد المفكرين المؤسسين لمفهوم «الإسلام السياسي»، وذلك في كتابه «الصحة الإسلامية في ميزان العقل»، ثم في كتابه الآخر «الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية». وقد اصطبغت آراؤه السياسية بصبغة عقلية بارزة، وكان هو نفسه يتناول آراء عصره السياسية من منظور عقلي تماماً، فقد كان مفكراً حراً وعينياً مدافعاً عن أفكاره وما يؤمن به بامتياز، ولعل كتابه «كم عمر الغضب؟» مثال قوي على معارضته لتلك الثورة وضد الأفكار التي حملتها الناصرية، ثم اختلافه ومعارضته مع الكاتب الصحفي محمد حسين هيكل رمزها البارز، وتتجلى رؤيته العقلية النقدية من خلال مواقفه السياسية الناقدة للعهديين «الناصرين» و«السادات»، إذ يقول معلقاً على ردود الأفعال على آرائه السياسية «إنّ ردود الأفعال هذه كانت دليلاً آخر على صحّة التشخيص الذي قمت به في هذا الكتاب للتشويه

أوائل من حدّر من سيادة هذه الأفكار السوداء، وأحد المفكرين الذين أحلوا مفهوم «الإسلام السياسي»، وذلك في كتاب «الصحة الإسلامية في مجال العقل» ثم في كتابه الآخر «الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية».

لقد كان فؤاد زكريا طوال مسيرته وحياته الفكرية والفلسفية والعلمية أحد دعاة «العقلانية» التي دعا إليها عبر كتاباته ودراساته ومحاضراته، وكان رأيه دائماً لا سيادة للعرب والمسلمين إلا بوجود تلك العقلانية التي تجعل التربة العربية قابلة لزراعة البذور الأولى لمبادئ وقيم التنوير، وأن تصبح قيمة التاريخ ليس فيها مضي، ولكنّ قيمة هذا التاريخ تعزز وتتأسس فيها سوف يأتي من أجل اللحاق بركب الحضارة الغربية والأخذ بكل أسباب التقدم، بالرغم من أنّ فؤاد زكريا يعدّ أحد خصوم السياسة الأمريكية على المستوى الثقافي في نموذجها الاستهلاكي لا فيما ينتجه هذا العقل الأمريكي من منتج علمي وتكنولوجي.

وقد أعلّى الدكتور فؤاد زكريا من شأن العقل النقدي والتفكير الناقد وأظهر دوره الهام في دراسة المشكلات المختلفة، فكان يفضّل من تاريخ الفلسفة أولئك الفلاسفة الذين دعوا إلى العقلانية واتخذوها منهجاً وشعاراً، فكان يفضل من القدماء هيراقليطس وأفلاطون، ومن فلاسفة الإسلام المعتزلة وابن رشد، ومن الفلسفة الحديثة اسبينوزا ومن الفلسفة المعاصرة برتراند رسل وجان بول سارتر، ومن المفكرين العرب طه حسين وزكي نجيب محمود، وذلك اعتقاداً منه أنّ العقل هو أكثر المفاهيم والمصطلحات استخداماً في مجال الفلسفة، ويمكن القول إنّّه لا يمكن أن توجد فلسفة دون عقل، وكلما كان استخدام العقل أكثر دقة وإحكاماً كانت الفلسفة كذلك.

ونحن، إذ نتحدث عن العقلانية والفلسفة عند فؤاد زكريا، يمكننا القول إنّ مفكرنا قد قام بإنزال الفلسفة من عليائها التاريخي الموروث إلى صخب الشارع ومعاركه الكبيرة والصغيرة، وبدأ دعوة جادة إلى التفلسف الحق واتباع المنهج العقلي وإقرار حكم العقل واحترام التفكير المنطقي وتطبيقه في شتى أنواع المعاملات، ورفض أمثال تلك الأقوال التي ترى أنّ «الفلسفة مضيعة للوقت» و«الفلسفة لا تحل أي مشكلة» و«الفلسفة لا تعالج إلا مشكلاتها الوهمية الخاصة، بل إنّها تعجز عن حل هذه المشكلات»

قوى متخلفة كانت هي المسيطرة في أغلب الأحيان على السلطة السياسية والدينية في عصرهم، وكانوا يمثلون أقلية مستضعفة ولكنها تملك حقيقة لا يملكها الأقوياء المسيطرون؛ حقيقة العقل والعلم والتجربة، في مقابل جبروت السلطة المتغلقة الغاشمة، وقد كان التشابه واضحاً بين ذلك الوضع الذي وجد فيه فلاسفة القرن السابع عشر أنفسهم في أوروبا وبين وضع المفكر العقلاني في عالمنا العربي بعد ثلاثة قرون، فمثل هذا الفكر ينتمي بدورة إلى أقلية ضئيلة تواجه قوى متخلفة تسيطر على الفكر الشعبي وتشده إلى الوراء، سلطات غاشمة ترفض الفكر وتبغض المنطق وتحشى العقل المتسق، ثم ينتهي إلى القول إنَّ جو الاضطهاد الفكري لا يكاد يخلو منه بلد عربي معاصر، ومن ثم يجد المفكر الذي يأبى الإذعان والرضوخ إلى مطالب السلطة أنَّ عليه إما أن يصمت وإما أن يتحائل من أجل توصيل فكره إلى الجماهير، وبذلك ينشأ أسلوب خاص في الكتابة تنفرد به العهود الاستبدادية، هو ذلك الأسلوب الذي يحقق للكاتب هدفه في نقل آرائه التجديدية المتحررة إلى الناس دون أن يعطي السلطة المتربصة به فرصة النيل منه.

فؤاد زكريا ونقد الخطاب الديني

هاجم فؤاد زكريا عقلية الخرافة والدجل ودعاة الشعوذة والسحر والخطاب الديني المتشدد والمتزمت، وآمن بقدرة العقل على مناقشة قضايا الدين، وانضم إلى معسكر العلمانيين رافعاً شعار «العلمانية هي الحل» في مقابل «الإسلام هو الحل»، وكأنه يعود بنا إلى الصراع التقليدي القديم صراع العقل والنقل، الحكمة والشريعة، غير عابئ بويلات هذا الاتجاه منذ سقراط أو ابن رشد في واقعنا العربي وحتى نصر حامد أبي زيد في أيامنا الحالية؛ فذهب ناقداً واقعنا الديني حيث يرى أنه ما زال لدينا أناس يدافعون ويروجون للشعوذة والسحر والدجل إلى يومنا هذا، ومنهم من يؤمن بهذا وهم حاصلون على مستويات تعليمية عليا، وكل هذا نتيجة إحساس الإنسان بالعجز عن مواجهة أزماته ومشكلاته التي يواجهها.

ويرى أن الخطاب الديني الحديث والمعاصر يفتقد لأهم مقوماته ويتجلى حين يمارس السلطة الدينية عنفاً فكرياً ضد المخالفين لها في المنهج أو الرأي حول تفسيرات وتأويلات النصوص الدينية في إطار الإسلام. وهو يشير في ذلك صراحة

الذي لحق عقولنا بعد سنوات طويلة من الممارسات المتتوية المقيدة بألف قيد، فقد ظهر لي بوضوح كامل أن عدداً لا يستهان به من مثقفينا ما زالوا يصرون على تصنيف المفكرين السياسيين في إطار تلك الثنائية المحدودة: الناصرية أو الساداتية، فأنت في نظرهم لا بد أن تكون هذا أو ذلك، وإذا انتقدت أحدهم فلا بد، في رأيهم، أن يكون هذا النقد لحساب الآخر، أما أن يتخذ المفكر لنفسه موقفاً خارج نطاق هذه الثنائية، ويقف من الطرفين معاً موقفاً نافداً متحرراً، كما حاولت أن أفعل في هذا الكتاب، فهذا ما يعجزون عن تصوّره أو استيعابه».

وتظل نزعة العقلانية ملازمة له في كل كتبه ومؤلفاته، فهو عند دراسة مفكر مثل «أفلاطون» في كتابه «الجمهورية» يرى أننا لا بد أن نتذكر أننا نعيش في وقتنا الراهن، ونضع نصب أعيننا مختلف مواقف الإنسان المعاصر ونسترشد بها في محاولة تفسيرنا لمواقف الإنسان اليوناني في ذلك العصر، ويرى أيضاً أن كل تفسير فلسفي للمفكرين القدماء بوجه خاص، لا بد أن يكون تفسيراً عصرياً مهما كانت قوة النزعة السلفية لدى صاحب هذا التفسير، ومهما كانت الاعتبارات المصرية بعيدة عن ذهنه.

وهو في هذا الإطار نفسه يعرض في أول الستينات - تلك الفترة التي بلغ فيها الصراع العربي الإسرائيلي أشده - لفلسفة اسبينوزا، ذلك المفكر اليهودي الذي ولد لأبوين يهوديين، ويرى أنه لو كان قد عاش فترة ظهور الفكرة الصهيونية وقيام الدولة اليهودية، لوقف بكل قوة في صف الرافضين، وكان ذلك الاعتقاد لدى فؤاد زكريا انطلاقاً من نزعة اسبينوزا الإنسانية العالمية التي كانت تحارب أفكار الاستعلاء والتفوق العنصري، وترى أنه في اعتقاد أي شعب بأنه «مختار» نقيصة أخلاقية، والتي كانت تكافح من أجل فصل الدين عن الدولة، وتحارب الخلط بين الدين والسياسة، وتقدم للمفاهيم الدينية الرئيسة تفسيرات تنزع عنها طابع التشبيه بالإنسان، وتزيل التناقض بينها وبين النظرة العلمية إلى العالم.

وتعتقد طرافة فؤاد زكريا في رؤيته السياسية النقدية التي ترى أن هناك تشابهاً بين أوضاع المفكر في أوروبا خلال القرن السابع عشر ووضعه في بلادنا العربية في القرن العشرين، فقد كان فلاسفة أوروبا في مستهل القرن السابع عشر يواجهون

من هنا كانت دعوته إلى تأسيس مشروع يتلاقى فيه ما هو فكري مع ما هو فلسفي، لوضع صيغة عربية تضع العرب والعقل العربي في واجهة المجتمعات المتقدمة التي لا تجتر الماضي بقدر ما تصنع الحاضر والمستقبل، ومن هنا تأتي أهمية إشرافه على سلسلة عالم المعرفة ومجلة عالم الفكر في الكويت.

وفي النهاية أقول إن فؤاد زكريا كان من أبرز المدافعين عن التفكير النقدي، ومن أبرز المؤسسين لخطاب العقلانية في الفلسفة والفكر العربي المعاصر، هو حلقة من حلقات الفخر والاعتزاز العربي من أمثال فرح أنطون وأحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامه موسى وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وعثمان أمين وتوفيق الطويل ومحمود أمين العالم، وغيرهم ممن دعا إلى العقلانية في الخطاب الثقافي والفكري، وفي وسط هؤلاء لمع نجم فؤاد زكريا الذي وقف على الضفة الأخرى والجهة المشتعلة المختلف عليها وحوّلها، على الجبهة وفي المواجهة مع من هم في غير موقعه ومكانته أو الاتجاه الإيدولوجي الذي ينتمي إليه والمدرسة الفكرية والفلسفية التي نافع وكافح من أجل الذود عنها، وهاجم عقلية الخرافة والسحر ووقف ضد الأفكار السوداء، وأحد المفكرين الذين أصّلوا مفهوم الإسلام السياسي، وذلك في كتابه «الصحة الإسلامية في ميزان العقل»، ثم في كتابه الآخر «الحقيقة والوهم».

ولذلك فلا شك أن فؤاد زكريا صادق كل الصدق في دعوته المنهجية من التجديد إلى الثورة العقلية، وهي ثورة تنبع من الداخل لا من الخارج، فالثورة من الخارج تقوم على أساس الرفض والهجوم ولا تستند إلى مبررات علمية، فهو يرى أننا بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن نرتضي السير قدماً نحو الحضارة الحقّة وهذا منهجه الاستمسك بالعقل وهنا تكون الحياة، وإما ألا نرتضي التقدم برفضنا وتخلينا عن العقل ومنهج العقل، وفي ذلك الشتات والضياع.

فؤاد زكريا على طريقة الفلاش باك

والجدير بالذكر أنني عندما قرأت فؤاد زكريا وجدته كأنه يعيش بيننا في هذه الأيام، معاصراً لثورات الربيع العربي وما بعدها، يعالج مشكلاتنا الفكرية المتأججة، يعاصر خروج الجماعات الإسلامية التي تشبه تماماً خروج المارد من القمقم. بل وكأني

إلى نموذج الدكتور نصر حامد أبي زيد الذي تعرض للخروج من الجامعة وتعرض لمحتته المعروفة، وصدرت ضده أحكام قضائية بالتفريق بينه وبين زوجته، متصوراً أن أطروحات الدكتور نصر حامد أبي زيد وأفكاره التي قدمها لم تكن بالخطورة التي صورتها إعلامياً، والتي تستلزم كل ما مورس ضدها وضده من قمع وإقصاء وإبعاد، إلى أن اقتضى الأمر أن يترك مصر ويعيش بالخارج، فقد كان الأمر لدى فؤاد زكريا أهون من ذلك وأيسر، وأنه كان بالإمكان استيعاب المشكلة واحتواؤها دون إلحاق أي ضرر أو أي أذى بالرجل، لو كنا نفهم حقّ الفهم معنى وقيمة «الحرية الفكرية».

ومن أجل إيمانه بقيمة «الحرية الفكرية»، وخاصة في الخطاب الديني، قام بمجموعة من المناظرات والمعارك الفكرية مع رجال الدين ودعاته وعلمائه، كان أشهرها مناظراته التي عقدها بدار الحكمة في نقابة الأطباء المصريين مع الداعية الشيخ يوسف القرضاوي، وكان عنوانها «الإسلام والعلمانية»، ضدّ دعاة الوهم والخرافة فيقول: «إنني خضت معارك دفاعاً عن قناعاتي الفكرية وكشفاً لمواقف وتيارات معينة، وسأحاول أن أضرب لك مثلاً بسيطاً موضوعاً: كنت قد كتبت مقالاً عقب حرب أكتوبر المجيدة وكان بعنوان «معركتنا والتفكير اللاعقلاني»، وما أن نشر بجريدة الأهرام حتى تعرضت لهجوم عنيف وشديد من كل مكان حتى وصل الأمر أنني لعنت في المساجد، لأنّي حاولت تفنيد الزعم القائل إن الملائكة نزلت وساعدت الجيش المصري في حرب أكتوبر 1973م، وقلت آنذاك إنه من الظلم البين أن ننسب الانتصار العسكري الوحيد الذي أحرزناه في العصر الحديث على الأعداء إلى الملائكة، ونكر الجهد الشاق الذي بذلته القوات المسلحة في التدريب والإعداد والاستعداد، ونغفل جهود كل من خطط وجّه وأعدّ ودرب واستعدّ لهذه الحرب. وكأني قد جاهرت بكفري عندما أعلنت رأيي هذا». وقد ردّ فؤاد زكريا قصور الفهم الديني وتأخره إلى الأمية التي عصفت بمجتمعاتنا العربية، ومن ثم رأى أن الأمية هي العدو الأول لكل ما من شأنه الارتقاء بالواقع العربي إلى مستويات كبيرة على مستوى التنمية والرفع من قيمة الإنسان، وذلك عبر القيمة التي ينبغي أن تتأسس عليها الحالة العربية، وهي قيمة حرية التفكير، وذلك للخروج من الزمن التقليدي إلى الزمن الحديث الأكثر انتصاراً واتصلاً بالعلم والحداثة.

اسمعه يجاهر بعلمانيته صارخاً لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، ويعلن ويرسل رسائل علنية للقائمين على لجان تكوين دساتير الدول المختلفة رافضاً قيام أيّ أحزاب أو جماعات سياسية على أسس دينية. وكأنه أيضاً يعيد مناظرة دار الحكمة مرة أخرى في ظروف متباينة وأكثر إلحاحاً، يقف بين عادل حسين وعصام العريان وطارق البشري ليحاوّر يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي، ولكنه في هذه المرة يكون أكثر شجاعة، يشهد له أعداؤه «بأنه أشبه بسباق يعدو فيه حصان واحد» يسقط الذين يتمسكون بشكل الإسلام دون مضمونه.

وعندئذ ينتفض الخصوم، يحاولون الدخول إلى الحوار، يرتّبون الأوراق ويستعدون للانقضاء عليه، فيراوغون في ثياب الواعظين المصلحين لبيدأوا بالقول: «ما أحوج أبناء مصر، وأبناء العروبة، وأبناء الإسلام إلى أن يتحاوروا بالفكر بدلاً من أن يتقاذفوا التهم أو أن يتقاتلوا بالسلح!»، وأخذوا يخاطبون العواطف - كعادتهم - دون أن يخاطبوا العقول، فشلوا في حوار العقل، فاستعادوا لعبة كلّ زمان، وهي إعلان المروق من الدين، تهمة كلّ من يدعو إلى العقل وإلى التنوير، منذ سقراط الذي اتهم بأنه يكفر بالإلهة ويدعو إلى آلهة جديدة، وأنه مفسد للشبيبة، التهمة نفسها لقيها رائد العقلانية وآخر فلاسفة الإسلام أبو الوليد ابن رشد، وهكذا في كلّ عصر وحين حتى عصرنا الحالي عصر «نجيب محفوظ وطه حسين ونصر حامد أبو زيد»، ومن سيأتي بعد فؤاد زكريا من دعاة العقلانية والتنوير، فيصف القرضاوي فؤاد زكريا بأنه يؤدّن في مالطة، ويتحفظ على لفظة الأذان واصفاً إياه بأنه ضدّ الأذان على خط مستقيم!!! وعندما يشعرون بأن إعلان الحكم من النخبة سيأتي على غير ما يطمحون، يلجأون - بوعي أو بغير وعي - إلى تاريخ الفلسفة وإلى محاكمة سقراط، وكيف أنّ محكمة النخبة الفاهمة الحكيمة العادلة لن تفي بالغرض، فلجأوا إلى محكمة الشعب التي تضم الخباز والعلاف والخمار والسباك والنجار والعاطل والباطل؛ ليدينوا سقراط ويحكموا عليه بتجرع السمّ مذاباً في العسل، فيترك حكام دار الحكمة الذين أعلنوا عنوان الندوة «الإسلام في مواجهة العلمانية!!!» الحكم للجمهور، تماماً مثلما فعل محاكمو سقراط، ليتكلم الجمهور بما لم يرض فؤاد زكريا وجماعته، كما حكم من قبل على سقراط.

حصاد مؤمنون بلا حدود صالون جدل بالرباط



في محاضرة الدكتور محمد الصغير جنجار هل أخلف المسلمون الموعد مع الأنوار؟

أكد محمد الصغير جنجار، في محاضرته التي احتضنها «صالون جدل» بالرباط، السبت 17 يناير 2015، أن موعد المسلمين مع الأنوار وفهمهم له قد أخلف فعلا، لأنهم لم يعوا جيدا مفهوم تأسيسه عند الغربيين، وكيف جرت نشأته في الخلفيات التاريخية، من خلال عدد من التحولات الجوهرية جعلت التنوير يؤثر بقوة في عمق الوعي الغربي، وهو ما غفل عنه ولا يزال المسلمون إلى يومنا هذا.

حصلته أوروبا منذ أواسط القرن الخامس عشر، والذي جاء منذ اكتشاف الطباعة التي كان لها الأثر العظيم في تغيير الفكر الأوروبي بصفة عامة.

وأما التحول الثالث فيتعلق بميلاد الدولة الحديثة في أوروبا، إذ إن حروب لويس الرابع عشر سنتج الدولة الجديدة الفرنسية التي ستوحدهم التراب، وتبني الإدارة، وتشق الطرق، وتعقلن الآلة العسكرية والجيش...

التحول الرابع هو حدث هز العالم، ولم يُنتبه إليه في المشرق، حدث وقع في عام 1612، حيث كان جيش صغير ينتمي إلى ما كان يسمى «الشركة البريطانية للهند الشرقية»، التي كان لها الدور المرجعي في المشرق، كونها زرعت نوعاً من الثقة العسكرية لدى أوروبا، بعدما تمكنت من احتلال بلاد البنغال بأكملها.

وهذه التحولات تسري على باقي المجتمعات الحديثة، ومنها النموذج الياباني الذي التقط أصحابه التجربة الأوروبية، فكوا رموزها واعتبروا أن النقلة هي نقلة تربوية تعليمية ثقافية، فنجحوا في تطبيقها، لأن الأنوار التي حدثت في أوروبا حدثت قبل الثورة الصناعية.

افتتح جنجار عرضه بالتساؤل، عن «علاقة المسلمين بالأنوار»، مؤكداً أن الإجابة عن هذا السؤال، تفرض اعتماد مقارنة سوسيو تاريخية، انطلق فيها من تدوينه خبرية وردت في الأرشيف الفرنسي تخبر بأنه: دار الحديث قبل العشاء وبعده بين نابليون وشيوخ القاهرة، وفي هذا الحديث قال الجنرال مخاطباً الشيوخ الذين حضروا المأدبة: «في الماضي زمن الخلفاء، تفوق العرب في الفنون والعلوم، ولكنهم اليوم يرزحون في جهل عميق، ولم يفضل لهم شيء من علوم أسلافهم»، فأجابه الشيخ السادات قائلاً: «لقد بقي لهم القرآن الكريم وهو يجمع بين دفتيه كل المعارف»، عندئذ سأله الجنرال: «وهل تعلمكم القرآن طرق صناعة المدافع؟»، فأجاب جميع الشيوخ بحماس كبير «نعم». ف«الجواب التقليدي» حسب جنجار ينكر الواقع الذي يثبت تفوق الغرب وتخلف المسلمين.

وفي جانب آخر ذهب المحاضر إلى أن المحطات التاريخية للأنوار كانت نتيجة لأربعة أنواع من التحولات، أولها التحول العميق في الوعي الأوروبي تجاه الدين والظواهر الدينية بصفة عامة، والذي جاء كرد فعل على الحروب الدينية كحرب الـ30 سنة وحرب الفلاحين التي مزقت أوروبا، والتي دفعت في لحظة من اللحظات إلى تشكيل نوع من أزمة وعي رافقها إعجاب بأعلام المحدثين. وأما التحول الثاني، فيتركز في التراكم المعرفي والعلمي الذي

محمد شراك يحاضر حول

«المثقف بين السلطة والتنوير، قبل وبعد الربيع العربي»



شهد صالون جدل الثقافي السبت 7 فبراير (شباط) 2015 محاضرة بعنوان «المثقف بين السلطة والتنوير، قبل وبعد الربيع العربي» للباحث المغربي الدكتور محمد شراك.

وقد انطلق من التساؤل عن العلاقة الرابطة بين المثقف العربي والسلطة من جهة، وبينه وبين التنوير من جهة أخرى، من خلال التغيرات والتفاعلات التي شهدتها العالم العربي أثناء وبعد ربيعها، مما جعل أصنافاً جديدة من المثقفين تتشكل في الساحة، فرضتها في الأول تفاعلات الحداثة والعلم والمعرفة، والواقع، من خلال اصطدام بين أطروحة المثقف الأصلي ونهاية المثقف، وكذلك في ارتباط هذه الثلاثية بأهم التحولات الاجتماعية والسياسية والبراديغمات التي يحددها المناخ الفكري المعرفي.

«المثقف العضوي» لدى غرامشي (وظيفته الانخراط في الشأن العام)، وكذلك المثقف الملتزم التي استخدمها جون بول سارتر التي لا تبتعد عن نفس المفهوم، وهو ما أسهم بشكل أو بآخر في اتساع دائرة أطروحة «المثقف الأصلي»، والتي لا تخرج عن دائرة «أطروحة البداية» برأي المحاضر، ليجد الجميع أنفسهم أمام توصيفات أخرى من قبيل «المثقف الرسولي» و«المثقف الداعية»، و«المثقف المناضل»، و«المثقف الإصلاحية» و«المثقف الثوري» و«المثقف التنويري»، هذا الأخير الذي راج بشكل كبير في العالم العربي بسبب شهرته وبطريقته التي يعمل فيها العقل في التبرير والتفسير خصوصاً مع قدوم «الربيع العربي»، الذي كان فيه دوره واضحاً في كل ما يلزم بالمجتمعات العربية.

وأوضح شراك أن هذا المستجد أفرز صنفين من المثقفين، التأسيسياتي الذي تأسس أثناء بدء موجات الربيع العربي الذي صنعته الظروف المشحونة للمجتمعات العربية، والذي أسهم بدوره في صنع الثورات انطلاقاً من خبرته بالمعرفة الحديثة، ومحافظاً في الوقت ذاته على مكانة المثقف الأصلي الذي لم ينفه، ثم المثقف التقريراني الذي جاء ليكون أداة حقيقية لكتابة الواقع وتحليل أحداثه وظواهره، حتى تكون أساساً للتحرك في كل الأوساط. وأوضح المحاضر، أنه لا المثقف التأسيسياتي ولا التقريراني، يمكن أن يستمر في مواجهة المثقف اللانهائي، النقدي أو الميتا-نقدي، لكون الأخير يتمتع بميزة النقد المستمر التي لا تنتهي بانتهاء محطات التناوب الديمقراطي لأي مجتمع.

المثقف الأصلي ونهاية المثقف

توقف المحاضر أيضاً، عند أهم الأطروحات والتعريفات اللصيقة بمفهوم المثقف، بدءاً بأطروحة «المثقف الأصلي»، والذي يعتبر حاملاً لقضية ينافح عنها في كل المدارات والمناسبات، معتبراً أن قضيته صالحة للمجتمع الذي هو فيه، وهي امتداد لمقولة

الزاهي وابن جاب الله يستعرضان إشكاليات ومحددات مفهوم الحدائنة



ناقشت ندوة بعنوان «سؤال الحدائنة: منابته ومصاعبه ومفارقاته»، إشكاليات تحديد مفهوم الحدائنة في المجتمعات العربية منذ بداياتها وحتى اليوم، بمشاركة كل من الباحث المغربي فريد الزاهي والباحث التونسي حمادي بن جاب الله.

أشار الباحث المغربي فريد الزاهي في مداخلته التي ألقاها في صالون جدل الثقافي بمقر مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» بالرباط

والثقافية؟، وهل الحدائنة مفهوم ثقافي أم هو مفهوم سياسي وفكري؟ وكيف يمكن أن نقرأ اليوم بعد ما الذي سمي «بالربيع العربي» والدويلات الإسلامية المتطرفة؟ ويحيب الزاهي بأننا «اليوم في أمس الحاجة لمواجهة المفهوم، وكل مواجهة هي حوار مباشر، بالتالي فإن مواجهة هذا المفهوم الذي استنبت في العالم العربي بشكل فعلي مجتمعي وسياسي، قبل أن يصبح مفهوماً ثقافياً، ثم صار مفهوماً ثقافياً واستراتيجياً بعد نكبة 67».

الحدائنة بين العسكري والثقافي:

ويضيف الزاهي أن «العلاقة التي ربطت المثقف الحدائني منذ الخمسينيات أهم مما نعيشه اليوم أو منذ السبعينيات والثمانينيات، لأن المثقف العربي في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات كان مفكراً وكان سياسياً في ذات الوقت، وكان فيلسوفاً وكان فاعلاً سياسياً، وكان منظراً وكان في الوقت نفسه موجهاً للمجتمع الذي يعيش فيه، وبعد نكبة 67 صار المثقف يعيش ثورته الثقافية كرد فعل على سقوط الأوهام التي أنتجتها الحكومات القومية ممثلة في الماركسية وغيره، ونحن اليوم نراهن على فرس خائب أي على مفهوم خائب، من ناحية أخرى في غياب حدائنة سياسية، لأن كل الحكومات التي تعاقبت على الدول العربية ظلت حكومات

يوم السبت 21 فبراير (شباط) 2015، إلى «المفارقة الكبرى التي تعيشها المجتمعات العربية، والتي مازالت إلى اليوم تسائل الحدائنة، في الوقت الذي تبنت فيه الثقافة الفرنسية والأمريكية واليابانية مفاهيم جديدة من قبيل ما بعد الحدائنة، والمجتمعات المركبة والمجتمعات المستقبلية والمجتمعات التكنولوجية وغيرها»، وذهب الزاهي في توضيحه ليرى بأن «صخرة الواقع السياسي جعلت النزوعات السياسية الحدائنية ترتطم بها، فتترجم استراتيجياتها السياسية والمجتمعية إلى استراتيجية ثقافية حملتها مؤسسات ثقافية صار دورها يحبو شيئاً فشيئاً».

ورأى الباحث أن ما يصدر من معارف غير متصلة بالحدائنة كثير وفيه الغث أكثر من السمين، وهو ما جعل الحديث عن الحدائنة أمراً صعباً، إذ إن مفهوم الحدائنة أصبح أشبه بحصان طروادة يختبئ في أحشائه كل من استعصى عليه فهم تعقيداته وتشابكاته ومازق المجتمعات العربية المعاصرة.

وانطلق الزاهي في الإجابة عن «مفهوم الحدائنة»، والذي لم يعتبره مفهوماً بالمعنى الفكري بل اعتبره مقولة أكثر، من تساؤلات رئيسة أهمها، ماذا قدم لنا هذا المفهوم من الناحية السياسية والاستراتيجية

المحدثين انطلاقا من كوبرنيك وما بعده»، ولذلك فهاتان القيمتان يضيف ابن جاب الله «لا يمكن أن يتوفرا في شعب ويبقى متخلفاً، إذ إنها - القيمتان - لما يأخذان بناصية العلوم، فإن الأمة تصبح أمة قوية، بالإضافة كذلك لعنصر ثالث آخر يتجلى في القوة؛ أي القوة على مغالبة التخلف وأشكاله الثلاثة التي هي الفقر والجهد والمرض».

الحرية والإنسان:

وانتقد ابن جاب الله من يعتقدون بأن الحرية ليست شيئاً جديداً بالقول إن «هذا صحيح، ولكن الحرية منذ حمورابي وقدماء الفراعنة حتى العصر الحديث، كانت تعني فقط ما هو نقيض للعبد، سواء عند العرب والمسلمين أو في الملة الإبراهيمية عامة المتمثلة في الديانات الأخرى، بمعنى أن الحرية تعني تلك المكانة الاجتماعية، بل وحتى المعتزلة بدورهم كانوا يرون بأن الحرية هي الاختيار في العلاقة العمودية للإنسان بربه. لذلك، فإننا عندما نعي الحرية باعتبارها جوهر الإنسانية، عندها نكون محدثين، لأنه وببساطة شديدة لا يمكن القول بأن الإنسان حر، ولكن الإنسان هو الحرية ذاتها، ولذلك فإننا نجد أن الإنسان وحده هو الذي يستعبد».

ويخلص ابن جاب الله إلى أن «الحدائثة أنشئت بالتقاء الحضارتين العربية والغربية والتقاء العباقر من ناحية أخرى، وهي ما خلفت في أوروبا ردة الفعل تجلت في سجن غاليلي حتى العمى والموت وتشريد ديكرت، وهي ردة الفعل التي شكلت المفارقة الأولى، والذي يحدث عندنا نحن اليوم أيضا عندما نتحدث عن الحدائثين بأنهم خونة بعد أربعة قرون مما حدث عند الأوروبيين، واصفين الحدائثة بأنها نقيض الأصالة العربية الإسلامية، بل وتجاوزنا ذلك لدرجة أننا أصبحنا نبتلي شعوبا بأكملها على ما يفعله الحدائثيون، وهذه المعركة في نظري لا بد لها أن تحسم في أحد الجانبين وأنا أرجح أنها ستنتصر للطرح الحدائثي، لما به من قوة الحرية والعلم».

واختتم ابن جاب الله مداخلته بالإشارة إلى أن الحدائثة نشأت غربية عند أهلها وما ألفوها، وهي الآن في طور النشأة والتمكن عندنا ولا بد أننا سنألفها غداً، ومن هذه المفارقات أن ندرك اتجاه الريح أو اتجاه التاريخ نحو الحرية، وقد انفجرت الحرية في شعوبنا ولا ريب - والتاريخ كله شاهد على ذلك - أنه متى تنفجر الحرية في صدور قوم لن تهدأ حتى تنتصب على مؤسساتها.

عسكرية قمعية حدثتها كانت تتمثل في الجانب العسكري أكثر من الجانب السياسي والاجتماعي»، معتبراً أنه «في غياب الحدائثة السياسية التي تفصل الدين عن الدولة وتحديث البنيات الاجتماعية وتثبيت السيرورة الديمقراطية، أصبحت المنجزات التي كان يجب عليها أن تتحقق على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، تتحقق على المستوى الثقافي، فصار مفهوم الحدائثة في هذا الانتقال le transfert أشبه بالشعار الفوقي يغذي أنانية المثقف ويجول الطابع السياسي إلى ضرب من الاستهانة السياسية.

الحدائثة عند العرب:

وانتقل الباحث المغربي للحديث عن مفهوم الحدائثة عند العرب، الذي يراه «تبعية للفكر الغربي خصوصاً عندما نتبنى المسار الثقافي والاجتماعي والسوسولوجي الغربي، ما يجعلنا نعيش استعماراً من نوع جديد، وهذه ليست دعوة إلى الأصولية ولكنها دعوة إلى نقد العلاقة التطابقية والتهاهي مع فكر يلزم أن يكون مصدراً لتطورنا الفكري لا محدداً له، تماماً كما وقع في اليابان في الشرق أو في أمريكا اللاتينية وغيرها»، ويتجلى ذلك، يضيف الزاهي، «في طريقة نقاشنا حول الحدائثة التي ما زلنا فيها نجتز الطريقة التي بها طرحت مجموعة من القضايا منذ الخمسينيات، من عهد سلامة موسى أو حتى طه حسين، والحال أن هذا الانجراف انتبه إليه ثلاثة مفكرين منذ مدة، هم عبد الله العروي، والخطيبي وإدوارد سعيد، لكن الاهتمام لم يول إليهم».

محددات الحدائثة:

من جانبه اعتبر الباحث التونسي حمادي بن جاب الله في مداخلته، أنه عندما «يتعلق الأمر بإشكال الحدائثة، كونها مقولة وليست مفهوماً، يحتاج أن نحوله إلى مفهوم؛ أي إلى كلمة اصطلاحية مفهومة المعنى أو على الأقل واضحة المعنى، تماماً كما في العلوم الرياضية، ومفاهيمها التي تستقيم في الذهن.

وعلى ذلك، يرى ابن جاب الله أنه يجب علينا أولاً أن نقترح محددات الحدائثة les déterminations كما سلف الذكر في الشكل الهندسي concept، وهي ذات المحددات التي نتعرف بها على شيء ما كيفما كان ليقال عنه إنه حديث، والتي تتمثل في ضرورة كونه منتصراً انتصاراً كلياً للحرية بمعناها المطلق، إذ ليست هناك حرية نسبية، ثم كونه يتسم بالعقلانية العلمية على النحو الذي قامت عليه عند العلماء

صالون جدل يحتفي بالمرأة في ندوة «المرأة وترسيخ قيم الحوار والتسامح الديني والثقافي»



كشفت مفكرون لبنانيون ومغاربة الدور الجوهري الذي لعبته المرأة العربية منذ القدم وإلى الآن، في شتى المجالات، في الدعوة إلى تثبيت قيم التسامح والتعايش ونبذ الفرقة على أساسات عرقية أو دينية أو أيديولوجية، بما يضمن استمرارية حياة الشعوب والمجتمعات التي عاشت فيها، وهو الدور الذي يكاد يغيب إلا قليلاً، في السرديات التي تروي قصص محاولات إرساء قيم التعايش والتسامح من طرف المرأة.

والحديث، كانت في كثير من المواقف متناقضة، عندما نجد الحديث مزدوجاً عن سيدة كانت لا تزال تستمتع بطفولتها، وفي الوقت ذاته سيدة عالمة روت أكثر الأحاديث عن الحياة الخاصة والقريبة لنبي الإسلام.

وعرج الباحث على مسألة سن هؤلاء الصحابيات زوجات النبي، عندما أوضح بأن لا سن زوجة النبي السيدة خديجة الذي حددته كتابات السيرة في أربعين سنة، ولا سن السيدة عائشة الذي حددته نفس الكتابات في ست أو سبع أو تسع سنين، لم تكن منصفة بقدر ما كانت تدخل في إطارات أيديولوجية في تلك الكتابات التاريخية لشخصيات نسوية كان سيكون لها الشأن العظيم بعد وفاة النبي .

ويضيف أنه ومع قوة شخصية السيدة عائشة، فإن الحل الذي كان مجدياً في ظل الصراع على السلطة، كان بأمرين اثنين؛ أولاً تصغير سن زواجها من النبي وحصر أسلوب حياتها وحصره في أسلوب هو طفلة صغيرة، وثانياً بتوجيه تهمة الزنا إليها، وهو ما يؤكد القرآن بحادثة الإفك، ولذلك فإن إعادة قراءة التاريخ

جاء ذلك في ندوة شهدتها «صالون جدل» الثقافي يوم السبت 21 مارس 2015، والتي كانت بعنوان «المرأة وترسيخ قيم الحوار والتسامح الديني والثقافي»، حيث تم التركيز على أهم الجوانب الرئيسية التي ميزت دور المرأة في اشتغالاتها الثقافية والأدبية والدينية لتثبيت قيم التسامح في هذه المجالات، صانعة بالتالي صورتها القوية في مجتمعات تميزت بطغيان الذكورية، ومحققة بالتالي طموحها الكبير لإقامة شراكة مجتمعية قوية.

وقد عرفت الندوة مشاركة كل من الكاتبة اللبنانية حُسن عبود، والباحث السوسولوجي المغربي محمد الناجي، والكاتبة المغربية حورية خمليشي، فيما سيرت أشغالها الكاتبة والناقدة المغربية زهور كُرّام.

عائشة... إمامة نسوية ومجهضة

انطلقت مداخلة محمد الناجي الموسومة بـ «عائشة.. إمامة نسوية ومجهضة» أو «عائشة.. قصة نسوية لإعادة الكتابة» من بيان الدور الكبير الذي اضطلعت به عائشة زوجة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، لكن الصورة التي رسمت عنها في كتب التاريخ



الإسلامي باتت ضرورية، وبالأخص في هذا الجانب النسوي الإسلامي التاريخي، قراءة علمية يعاد معه ترتيب الذاكرة الجماعية.

تجارب مبتكرة في السلم الأهلي

أما الدكتورة اللبنانية حُسن عبود، فتعرضت في مداخلتها، الموسومة بـ «تجارب مبتكرة في السلم الأهلي» إلى دور المرأة في ترسيخ الحوار المسيحي-الإسلامي في عدد من البلدان العالمية عموماً وفي لبنان خصوصاً، من خلال

كانت فعلاً في حاجة دائمة إلى الشعر وإلى الرواية لتجديد الحوار مع ذواتنا ومع العالم وهمومه؟

وأضافت الباحثة أن «الإبداع النسوي بصفة عامة له أهمية كبرى في التعبير عن قيمة الحق وقيمة الجمال لما لهذا من دور في نشر أخلاق عالمية لثقافة الحوار والتسامح الديني والثقافي، ومدى غناه وفاعليته للبحث عن الحقيقة في المختلف والمتعدّد لمقاومة موجة التّطرّف الديني والفكري. وقد نجح الأدب العربي والإسلامي في العديد من مراحلها التاريخية في تحقيق الانسجام الثقافي وفق رؤية منفتحة، تبتغي الجمال والحرية، بعيدة عن أي أهداف سياسية وأيديولوجية إلا ما تقتضيه الرّوح الإنسانية المشتركة».

كما تعرضت إلى أهم النماذج النسائية في هذه السياقات بدءاً بالصورة التي شكلها المتصوفة عن الحقيقة النسائية، ثم الحديث الوافر عن الإبداعات النسائية في شتى الخطابات العربية والإسلامية، انطلاقاً من القرآن الكريم والسيرة النبوية، مروراً بدور المرأة في الارتقاء بالثقافة العربية، ودورها القوي في التأسيس للرواية والشعر وباقي الأجناس الأدبية، والتي شكلت به منبعاً للتسامح الديني.

تجارب مبتكرة دعت إليها مجموعات من النساء للتعارف والتلاقي ودفع السلم الأهلي وحمايته. كانت على شكل حركات نسوية كـ (حركة درب مريم) في لبنان التي كانت عبارة عن حركة سياحية دينية في الداخل اللبناني، نشأت بعد انتهاء الحرب الأهلية اللبنانية، والتي كانت سبباً في استيقاظ اللبنانيين على حاجة ملحة للتعارف من جديد والتواصل على أسس من القيم والتسامح الديني والتفاعل الثقافي مما ساهم في عملية السلام بأيدي نسائية قوية، أثبتت جدارتها وقدرتها على إدارة المرحلة.

جماليات نسوية عربية في الخطاب الإبداعي

من جانبها كشفت الباحثة المغربية الدكتورة حورية الخمليشي في مداخلتها التي كانت بعنوان «الجماليات النسوية العربية والإسلامية في الخطاب الشعري والروائي» أن الحضارة العربية الإسلامية عرفت ذخيرة غنية من الدراسات الخاصة بالأدب الذي أنتجته المرأة عبر العصور. وجماليات الكتابة النسوية الإبداعية هذه، وضّحت دور المرأة في إثراء الثقافة العربية، إذ إن الإبداع النسوي ساهم أيضاً في إعطاء صورة أكثر إنسانية للعالم.

وذهبت الباحثة المغربية، إلى القول بأن المرأة العربية قد نجحت على مستوى الكتابة الشعرية والروائية في التأسيس لبُنى فكرية جديدة تؤسّس للرفع من مستوى الذائقة الإنسانية، بما ينسجم مع القيم الإنسانية العليا. ولكل منها صلة بالسياق التاريخي المتعلق بالتطورات والتغيرات التي شهدتها وضعية المرأة كمنتجة للنصّ الإبداعي، والتي جعلت المجتمعات العربية تتساءل حول ما إذا

تقرير حول فعاليات ورشة «مناهج البحث والتأليف في العلوم الإنسانية»



تقنيات التأليف، فقد توزع على المحددات النظرية والموجهات الفكرية، والتصوير المنهجي وآليات التنفيذ. أما المحور الثالث، فقد تمحور حول تقنيات الكتابة ككتابة خطة البحث وأساليب الكتابة البحثية ومناهج العرض والتلخيص والاقتراس وكتابة المقدمة وخاتمة النص.

العاني: المؤسسة ستدعم الباحثين من أجل الوصول إلى أفضل النتائج

أكد المدير العام لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث الأستاذ محمد العاني في كلمة ألقاها بمناسبة انطلاق أشغال الورشة، أن الورشات التكوينية التي أقامتها وستقيمها المؤسسة، مفتوحة دائماً في وجه الباحثين من أجل التمكن من الأدوات العلمية والمنهجية للبحث العلمي.

كما دعا الباحثين إلى ضرورة التقيد بالملاحظات التي سيقدمها الأساتذة على الأوراق والمقترحات من أجل إعادة صياغة الأوراق

نظمت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث» خلال أيام 4، 5 و6 أبريل (نيسان) 2015 ورشة تأطيرية لمجموعة من الباحثين الشباب، حول «مناهج البحث والتأليف في العلوم الإنسانية» في سياق إيلاء المؤسسة عناية خاصة للبحث العلمي في العالم العربي، وساهم في إغناء جلساتها العلمية أكاديميون من المغرب وتونس، وذلك بهدف تطوير قدرات الشباب الباحثين في مناهج البحث والتأليف وتقنياته في العلوم الإنسانية.

وركزت الورشة التكوينية، والتي احتضنها فضاء «صالون جدل الثقافي» بالرباط، والتي استفاد من فعاليتها حوالي 40 مشاركاً، على ثلاثة محاور أساسية؛ أولها مناهج البحث في العلوم الإنسانية من خلال دراسة في إبستمولوجيا العلوم الإنسانية ومناهج البحث في الأنثروبولوجيا والدراسات الاجتماعية، ومناهج كل من البحث في الظاهرة الدينية والبحث في تأويلية النص الديني، والبحث في اجتماعيات الثقافة، بالإضافة إلى تنزيل العديد من النماذج التطبيقية. أما المحور الثاني، والذي اختص في



من طرف الباحثين، كما ستمنح المؤسسة مدة أربعة أشهر لكل باحث من أجل إنجاز البحوث، مع متابعة موازية من طرف الأستاذ المؤطر لكل مجموعة على حدة، على أساس أن يتم اختيار أفضل بحث من كل مجموعة يرشحه الأستاذ المؤطر، فيما ستخصص المؤسسة مكافأة رمزية لجهد الباحث الأفضل في حدود 1200 دولار أمريكي، وحتى أولئك الباحثون الذين أتموا إنجاز بحوثهم ولم يكونوا من أصحاب البحث المميز داخل المجموعة، فإن المؤسسة ستفتح أبوابها

أمام جلهم من أجل العمل على تطوير أعمال بحثية جديدة على مدة عام، تقدم بعدها للمؤسسة من أجل اعتمادها.

وأضاف العاني أن المؤسسة مستعدة لتقديم الدعم اللازم لكل الباحثين الشباب في العالم العربي ممن لهم الرغبة الفعلية في تطوير أدائهم البحثي والعلمي.

واستعرض الباحث أيضا أهم التجارب التأويلية في المنهج العربي والإسلامي، والتي تركت أثرا في العلوم الاجتماعية المطلقة، من خلال الوقوف على تجارب التأويلية النصية المتمثلة في «التراثية وتاريخ الفكر» ثم التجارب التأويلية الرمزية «أنثروبولوجيا الدين والقرابة».

خطوات في مناهج البحث في العلوم الإنسانية

حاول الدكتور إدريس بنسعيد في الجلسة العلمية الثانية كذلك الابتعاد عن الاعتبارات النظرية في مسألة المناهج في العلوم الإنسانية، مقتصرًا على بعض الجوانب العملية والجوانب الإجرائية، ولذلك فمداخلة الدكتور بنسعيد كما وصفها كانت تأملا بصوت مرتفع عن باحث يريد أن يبحث في موضوعه.

وانطلق الدكتور بنسعيد من مجموعة من الأسئلة الرئيسة أهمها، أين يقع المنهج في خطوات البحث؟ ثم ما هي المقدمات الضرورية التي يتعين على الباحث أن ينطلق منها في بحثه؟ قبل أن ينطلق في توضيح رؤيته في المسألة، بدءا من معالجته لمصطلح «باحث»، فالملتحق بالأسلاك التعليمية يتخذ مجموعة من الصفات، حيث يبدأ من كونه تلميذا متلقيا ثم طالبا ثم طالبا باحثا دوره بالأساس هو التلقي لمعارف مختلفة ومعارف مهمة ومتنوعة، تستوجب من المتلقي فهمها واستيعابها ثم إعادة إنتاجها من جديد بعد إتمامه لدراسته الجامعية، ولكن المشكلة في هذه النظم التعليمية هي أنها أصبحت دون اعتبار في العالم العربي تمنح للطلاب شهادة على شهادة دون منهج صحيح في البناء والتوجيه لهذا المتلقي حتى

ثنائيات ثلاث لتغطية إشكالات البحث في العلوم

الاجتماعية:

قدم الباحث الموريتاني الدكتور السيد ولد أباه في اليوم الأول من الورشة خلال جلسته العلمية، والتي كانت بعنوان «إبستمولوجيا العلوم الاجتماعية: الإشكالات النظرية المنهجية» شرحا وافيا لأهم الإشكالات التي تطرحها إبستمولوجيا العلوم الاجتماعية وذلك من خلال منظورين؛ الأول متعلق بفكرة علمية الباحث الإنسانية المتعلقة بالظاهرة الاجتماعية، والثاني يتعلق بسياق تطبيق الأدوات المنهجية لهذه العلوم أثناء استخدامها في سياق عربي إسلامي.

كما حمل ولد أباه تدهور مستوى إنتاجية العلوم الإنسانية في العالم العربي للمسؤولية المشتركة بين المؤطر والباحث في مجالات البحث العلمي في العالم العربي، واصفا هذه العلاقة بنوع من القصور الذي يمتد إلى حدود البنيات الاجتماعية المعرفية والعلمية؛ أي على مستوى الجامعات في الوطن العربي التي لا زالت تحتاج إلى العديد من الإمكانيات والكفاءات لتطوير ذاتها من جهة، وكذلك تطوير منظورها إلى الظواهر الاجتماعية

السوسيوولوجية، ومنها «الكتابة الوسيطة» أو الكتابة التسجيلية، وهي تلك العادة السردية الوصفية على ما جرت به التقاليد في البحوث الإثنوغرافية، والتي تركز على الموصوفات التي تعين خلال العمل الميداني، والتي تؤخذ بالأساس من مادة تحليلية تتكون من معطيات وصفية ترسم لوحات عامة أو جزئية عن المجال المدروس. أما الصنف الآخر، وهو «الكتابة النهائية»، والتي يخرج بها الباحثون والدارسون والعلماء على الناس، والتي تعتمد في مخرجاتها على نصوص تحليلية توظف على مادة الكتابة



الوسيطة، أدوات تحليلية نظرية ومفهومية مستجيبة لضرورات منهجية محددة.

يتمكن من إنتاج معرفة كاملة.

الدهشة، باعتبارها محركاً للتفكير الفلسفي

نحو كتابة ترقى إلى كتابات الفلاسفة
وخلال اليوم الثالث من أشغال الورشة التكوينية، قدم الباحث التونسي الدكتور محمد محبوب ورقة بعنوان «تقنيات الكتابة» قراءة في الفلاسفة من خلال كتاباتهم؛ أي من حيث ما يتوسلون بالكتابة للقول الفلسفي، حسب تعبيره، أي من خلال أساليب تقديمهم وتأخيرهم وطرق اختصارهم وتمثيلهم، ومراحل استدلالهم، ومناهج استنتاجهم، وكيفيات بنائهم للإشكال، وصياغتهم للفكرة واستطراذهم فيها، وما إلى ذلك من الأساليب التي يقوم عليها أي قول فلسفي.

كانت الجلسة العلمية الثالثة التي ابتدأ بها اليوم الثاني من الورشة التأطيرية، رفقة الباحث المغربي الدكتور الطيب بوعزة حول موضوع «منهجية البحث الفلسفي» من خلال استعراض مجموعة من منهجيات البحث الفلسفي، باعتبار الفلسفة أداة ومنهجية وفكراً نقدياً يقوم على آليات وأدوات تساؤل المسلمات والبداهيات، انطلاقاً من الدهشة الفلسفية والشك وصولاً إلى الإشكالية ثم الحجاج والبرهنة لبناء الأطروحة، وبين هذا وذلك يظل الإطار الفلسفي ضرورة منهجية ومعرفية لاستشكال قضايا العلوم الاجتماعية والإنسانية.

كما اعتمد الدكتور محبوب في درسه المقدم أمام الطلبة الباحثين أسلوب الاستقراء الذي لا ينطلق من نظرية وإنما ينتهي إليها، حسب محبوب؛ وهو في كل ذلك مؤمن بأن الأسلوب كالبصمة شيء فريد، أكثر ما يحصل من التحسين بالقياس والمقارنة والتقريب، ولكنّه في الأصل معطى شخصي ينبغي على المرء أن يغوص في أعماق أعماقه، حتى يدرك معدنه وسرّ تركيبه.

وانطلق الباحث في حديثه عن مجموعة من المراحل المهمة في الممارسة والبحث الفلسفي بدءاً بلحظة الدهشة التي تميز الخطاب الفلسفي عن الخطاب العامي والعجائبي والأسطوري، وصولاً إلى لحظة السؤال وإنتاج مجموعة من الأسئلة ومجموعة من الإشكاليات التي تؤطر البحث الفلسفي وكذلك العلوم الإنسانية، انطلاقاً من مقولة شهيرة لـ «شوبنهاور» يقول فيها: «كلما قل حظ المرء من الذكاء كلما بدا له الوجود أقل غموضاً».

مرتكزات النص السوسيوولوجي

ركز الدكتور التونسي منير السعيداني في مداخلته «تقنيات التأليف في العلوم الاجتماعية» على خصائص إنتاج الكتابة

في ندوة «الشريعة في أفق إنساني: بين الثابت والمتحول»



أجمع باحثون في علوم الشريعة والفكر الإسلامي على ضرورة التجديد للخروج من مأزق التأصيل التي تعاني منه العلوم الإسلامية وضرورة الانفتاح على العصر، والاستفادة من العلوم والمناهج الحديثة، وذلك في إطار ثوابت الشريعة ومقاصدها ومحورية الإنسان ضمن موضوعاتها.

جاء ذلك في أشغال ندوة علمية نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود

للدراستات والأبحاث، تحت عنوان «الشريعة في أفق إنساني: بين الثابت والمتحول»، وذلك ضمن فعاليات «صالون جدل الثقافي»، بمقرها المركزي بالرباط، يومي 11 و 12 من الشهر الجاري، وتوزعت على أربع جلسات علمية.

الخطاب الحدائي وزحزحة القداسة عن التشريع

افتتحت الجلسة الأولى بمداخلة للباحث السعودي وائل الحارثي والمعنونة بـ«مفهوم الشريعة في الخطاب الحدائي» موقف الخطاب الحدائي من الشريعة، باعتباره أحد أبرز الخطابات السائدة في وسط النخب المثقفة التي تمارس النقد، وتحاول التفكيك وإعادة التركيب للمفاهيم والتصورات السائدة في العقل العربي المسلم.

مناقشة المصطلح يشترط السفر معه
أكد الباحث المغربي مصطفى بوكرن، في مداخلته «التطور الدلالي للفظ الشريعة: دراسة معجمية»، على أن مناقشة أي مصطلح تراثي يفرض السفر للوقوف على التطور الدلالي للكلمة، وبين الباحث في المصطلح التراثي مقصوده بالدراسة المعجمية أنها «دراسة معنى المصطلح في المعاجم اللغوية فالاصطلاحية، دراسة تبتدئ من أقدمها، مسجلة أهم ما فيه، وتنتهي بأحدثها مسجلة أهم ما أضاف، مع بيان المعنى المحوري لكل الاشتقاقات، وبيان مأخذ المصطلح، وبأي الشروح شرح في المعاجم المتخصصة».

ضرورة المراجعة النقدية والانفتاح على العلوم العصرية
وافتح الدكتور رشيد راضي أشغال الجلسة الثانية، من خلال مداخلته «الشريعة وتحولات النظم المعرفية» نسقين متميزين يستند عليها نظام الشريعة، نسق للدلالة ونسق للاستدلال، فنسق الدلالة هو الذي يتولى توليد الدلالة اللغوية من النص الشرعي. أما نسق الاستدلال، فيتصدى لاستجماع المستفادات الشرعية من هذه الدلالة اللغوية عبر تطبيق جملة من القواعد الاستنتاجية.

وركزت مداخلة الدكتور محمد همام الموسومة بـ«حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي وبين الحد الأدنى والحد الأعلى» على المقاربة النقدية لمفاهيم الذاتي والعرضي والحد الأدنى والحد الأعلى في مشروع المفكر الإيراني عبدالكريم سروش؛ من خلال رصد المصادر المعرفية والمنهجية لصاحب المشروع التي تمتد بين حقول متداخلة من العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية في شكل خليط بين الميتافيزيقا والإبستمولوجيا.

الإنسان يحتل مركز العناية في الخطاب القرآني

استحضر الدكتور عدنان أجانة في مداخلته «خطاب الناس في القرآن قراءة في نوعية المضامين وآفاقها» جلال الإنسان في الخطاب القرآني بصفته يحتل مركز العناية والاهتمام فيه. وأرجع أزمة الخطاب الدعوي إلى عدم التبصر في خطاب القرآن الكريم؛ فالخطاب القرآني يخاطب النوع الإنساني، موظفاً بذلك ما في اللغة من طاقات دلالية، وقدرة على البلاغ والبيان، وهو يقوم على مجموعة من المفاهيم الضابطة والقضايا المترابطة، وينسج بينها ربطاً مفهوماً يؤسس في النهاية خطاباً رصيناً في العناوين عميقاً في المضامين، يهدف إلى جعل الإنسان المستخلف، محور الخطاب الديني.

القانون هو تحويل لإرادة الله كما حددها في شريعته

افتتح الأستاذ عبد القادر خاضري، أشغال الجلسة الرابعة من خلال مداخلته «القرآن والقانون الوضعي: سؤال التوفيق بين الإلهي والزمني في التشريع»، وقد اعتبر أن كلمة القانون ومفاهيمه تعود كلها إلى الفلسفة السياسية والعلوم الاجتماعية الأوروبية، ولا وجود لهذه المصطلحات وتقسيماتها في تاريخ المسلمين ولا في شريعتهم، غير أن هذا لا ينفي - حسب قوله - وجود عبارات تقترب من حيث الصياغة من تلك الاصطلاحات.

أما الدكتور خالد العسري والذي حاضر في موضوع «الإسلاميون: من شرط الحاكمية إلى القبول اللامشروط بسيادة الأمة»، فقد استعرض بعض محطات التاريخ السياسي الإسلامي وتحديث عمّا ساهم شبه اتفاق - غير مكتوب - بين الحكام والفقهاء في أن يعترف كل منهما بشرعية الآخر، حيث يصمت العلماء عن أس شرعية الحاكم، على أن يعترف هو لهم بحقهم في الوجود ومخالطة الناس وإفتاء العامة لا يمس أس السلطة.

مسألة «الحكم بما أنزل الله» في الظرف المعاصر

قدم الدكتور محمد جبرون مداخلة بعنوان «في الحاجة إلى تجديد فهم «ما أنزل الله»» توقف فيها عند الأزمة المعروفة في الأدبيات الإصلاحية العربية بعبارة «الحكم بما أنزل الله»، مبيناً أنها أزمة تتعلق بفهم النص، وقد حاول من خلال تتبع الخطاب التفسيري والفقهي المعاصر في الموضوع بيان عجز الآليات الأصولية التاريخية عن إيجاد تسوية معقولة وحاسمة لـ «أحكام الثوابت»، وبناء تأويل جديد يحافظ على حكم الله، ويدراً التعارض بينه وبين التحديث.

واعتباراً لذلك، فإن رهان التطوير والتجديد لا يمكن كسبه بغير العكوف على مراجعة نقدية تجديدية لهذه المكتسبات النظرية الدلالية التأويلية والاستدلالية التعليلية الكامنة خلف نماذج التنزيل التشريعي لنظام الشريعة.

العودة إلى التراث السياسي ضرورة منهجية وموضوعاتية

كما أشار الدكتور نبيل فزيو في مداخلته «الفقه السياسي السني وأفق الدولة الحديثة» إلى أن العودة إلى التراث السياسي العربي الإسلامي تبررها الضرورة المنهجية والموضوعاتية، وتفرضها وضعية الفكر السياسي العربي اليوم، أمام انتعاش القاموس السياسي التراثي وتموقعه في جغرافيا المجال السياسي، ونظراً إلى مفعوله في تلقي مفاهيم الفكر السياسي الحديث والمعاصر وتأويلها أيضاً.

ترشيد الخطاب الديني ضرورة مستعجلة

وانطلق الباحث المغربي عبد الصمد صابر في مداخلته «العنف بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي «قواعد الجهاد» حق الدفاع عن النفس نموذجاً» من واقع الساحة العربية الجمالة لخطاب متشدد يتجاوز المعقول في العيش المشترك واحترام الآخر، لذلك باتت، في نظره، مهمة ترشيد الخطاب الديني مهمة رئيسة ومستعجلة لإصلاح الصورة.

ضرورة التجديد في إطار الثوابت

في مستهل الجلسة الثالثة، شددت الدكتورة بثينة الغلبزوري في مداخلتها «أحكام المرأة بين الثابت والمتغير»، على احترام ثوابت الشريعة الإسلامية دون التنكر لمرونتها في التكيف مع واقع الإنسان المتغير، مبيّنة أن الجدل حول الشريعة أفرز تيارات لا تميز بين المطلق والمقيد، الثابت والمتغير، القطعي والظني، العالمي والمحلي.

ضرورة استحضار البعد الإنساني في العقيدة

أكد الدكتور أحمد البوكيلي في مداخلته بعنوان «الأبعاد الكونية للدين وإشكالية الآفاق الإنسانية» أن الإشكال المطروح على مستوى الشريعة لا يرتبط بالزاوية التأصيلية لأن الإطار المقاصدي الكلي للدين محدد بالقرآن، وهو ما ترجمه الآية القرآنية: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين». لكن المشكل يكمن في التفكير بمنطق الخصوصية في حين أن السياق العالمي صار يفرض فلسفته على أنها كونية، مما يجعل الاجتهاد مفروضاً وضرورة ملحة.

ندوة: «الدين والعلم من منظور فلسفي»



نظمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بمدينة الجديدة المغربية، يومي 1 و2 أبريل 2015 ندوة علمية دولية بعنوان «الدين والعلم من منظور فلسفي» بشراكة مع مختبر «التاريخ والعلم والمجتمع»، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، التابعة لجامعة شعيب الدكالي بالجديدة، بمشاركة عدد من الباحثين المختصين. وقد تضمنت الندوة أربع جلسات علمية قدمت خلالها أربع عشرة مداخلة.

إيستمولوجية مختلفة. ولكن نيوتن استند في مواقفه من المعتقد الديني إلى أجيال من المفكرين قبله. وقد كان فعلاً في خلاف مع التصور السائد في نطاق الكنيسة حول الألوهية والنبوة، لكن لم يكن ضد الإيمان الديني جملة.
3. والثالثة للأستاذ محمد لشقر (المغرب) وعنوانها «علاقة الدين والعلم عند برتراند راسل».

وقد أوضح أن البشرية لم تعرف فصلاً حقيقياً بين العلوم الطبيعية والعلوم الماوراء طبيعية إلا خلال القرن السابع عشر الميلادي في أوروبا، ومع التراكم الكبير في الإنجازات العلمية.

والتأمت الجلسة العلمية الثانية تحت عنوان «الدين والعلم في عصر الثورة العلمية والتقنية»، قدم خلالها الأستاذ طارق أوبرو (فرنسا) ورقة ناقش فيها مجموعة من القضايا التي ترتبط بعلاقة الإسلام بالعلم والإعجاز العلمي وغيرها من المسائل التي تطرح عند المسلمين المعاصرين.

وتناولت ورقة الأستاذ مراد زوين (المغرب) بالدرس «الإسلام والعلم». وقف فيها عند محطتين أساسيتين: إحداهما تشمل القرون

وانطلقت الندوة بجلسة افتتاحية تناول فيها الكلمة كل من عميد الكلية السيد حسن قرنفل والمدير العام لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، السيد محمد العاني؛ ومدير مختبر «التاريخ والعلم والمجتمع»، السيد عبد النبي مخوخ؛ الذين بينوا في كلماتهم أهمية موضوع الدين والعلم في الدراسات الفلسفية القديمة والمعاصرة. هذا وقد رحب كل من السيد العميد والسيد مدير المختبر بالضيوف من باحثين وأكاديميين، بعد توجيهه الشكر الجزيل لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» على دعمها الكبير لهذا النشاط.

وتضمن اليوم الأول من الندوة، جلسيتين علميتين؛ قدمت خلالها ثلاث ورقات علمية؛

1. الأولى للأستاذ عبد النبي مخوخ (المغرب) سعى فيها إلى معالجة إشكالية العلاقة القائمة بين العلم واللاهوت في فلسفة نيوتن الطبيعية، حيث عمل على إبراز أن نيوتن انشغل كثيراً باللاهوت على مدى حياته العلمية.

2. والثانية للأستاذ ناصر البعزاتي (المغرب) بعنوان «الإيمان الديني والعلم: إسحاق نيوتن والألوهية مثلاً»، وقد وقف عند مثال الفزيائي نيوتن، الذي لم تكن علاقته مع الكنيسة على أحسن ما يرام، والذي اختلفت في شأنه وجهات النظر، من منطلقات

وأما الجلسة العلمية الرابعة والأخيرة، فقد جاءت بعنوان «الدين والعلم: مقاربات فلسفية متعددة»، وقدمت خلالها أربع ورقات علمية؛

1. الأولى للأستاذ محمد مزوز بعنوان « من مفهوم الواحد إلى مفهوم العلم؛ وقد انطلق من فرضية مفادها أن ظهور مفهوم العلم في ثقافة معينة يرتبط بمفهوم آخر يسبقه أو يتزامن معه، ألا وهو مفهوم الواحد. ففي الثقافة اليونانية، ارتبط مفهوم العلم بتصور الحكماء الطبيعيين الأوائل لمفهوم الواحد، وذلك حينما اعتبروا أن «الواحد هو الكل». أما في مجال الثقافة الإسلامية، فقد ظهر تصور آخر لمفهوم الواحد، ألا وهو مفهوم الواحد في صيغته الإلهية.

2. والثانية للأستاذ سعيد البوسكلاوي (المغرب) بعنوان «تكامل المعرفة والدين في فلسفة يحيى النحوي»؛ وقد عمل على الكشف عن بعض جوانب التجديد العلمي والكلامي لدى الفيلسوف والمتكلم النصراني الإسكندراني يحيى النحوي، مع التركيز على بعض عناصر تفاعل الإيمان والعلم في فلسفته.

3. والثالثة للأستاذ محمد نعيم (المغرب) بسط فيها مجموعة من الأفكار الخاصة بكيمياء جابر بن حيان وفصل القول فيها بالكشف عن الهوية الإستيمولوجية لعلم الكيمياء العربية والوقوف على التشابكات التي تجمعها مع الدين ومحاولة تقويمها في ضوء تاريخ العلوم عموماً وتاريخ الكيمياء على وجه الخصوص.

وتوجت أعمال الندوة بمحاضرة قدمها الدكتور فتح المسكيني بعنوان «فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر» حاول من خلالها الإجابة عن أسئلة إشكالية، من قبيل: بأي معنى علينا أن نؤول استئناف بعض العرب المعاصرين (وخاصة جبران ونعيمة) لاسم «النبي» باعتباره نموذجاً للكتابة الإبداعية العميقة حول المصير الخلاصي لكيثونة الإنسان في ذواتنا المعاصرة؟

واختتم الأستاذ عبد الهادي مفتاح أعمال الجلسة الرابعة، بالتأكيد على قدم العلاقة بين العلم والدين؛ فقد نشأ العلم كممارسة دينية وتطور في أحضانها إلى حين ظهور العلم الحديث، ولأنها كانت علاقة هيمنة وإخضاع، فقد أعاققت مسيرة تطوره إلى أن حقق استقلاليتها النسبية إبان عصر الأنوار.

الأربعة الأولى للهجرة، حاول التركيز فيها على إبراز المكانة التي تمثلها الممارسة العلمية في فضاء الثقافة العربية الإسلامية، والغايات الأساسية كالدفاع عن الإسلام من المذاهب الدخيلة كالغنوصية وغيرها.

أما الثانية، فركز فيها على أهم مجادلة في أواخر القرن التاسع عشر، بين مفكرين عربيين يشتركان في الانتفاء إلى نفس الحضارة (الحضارة العربية الإسلامية) ويختلفان في العقيدة، وهما محمد عبده وفرح أنطون.

واختتمت الجلسة العلمية الثانية بورقة علمية للأستاذ عبد الواحد العلمي (بلجيكا)، بعنوان «إشكالية العقل والروح والمادة داخل العلوم المعرفية والعصبية: نقد التفسير العلمي للدين»، حاول فيها التعريف بالاتجاهات الأساسية لمقاربة الدين داخل العلوم المعرفية والعصبية من خلال إشكالية ثنائية الروح/العقل والمادة مبينا الأصول الدينية والفلسفية للإشكال منذ أفلاطون مروراً بديكارت إلى العلوم المعرفية.

وافتح اليوم الثاني من الندوة بجلصة علمية ثالثة، بعنوان «الدين والعلم إشكالات وتحديات» قدمت خلالها ثلاث ورقات علمية:

1. الأولى مشتركة بين كل من الأستاذ محمد الأمين الركالة والأستاذ كريمة حليم (المغرب) بعنوان «إشكالية العلاقة بين الإسلام والعلم الحديث عند العلماء الجدد»؛ حاولا فيها مساءلة مواقف باحثين غربيين من مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة لوند بالسويد؛ هما ليف ستنبغ وستيفانو بيغلياردي، من الاجتهادات التي تتفاعل داخل الحقل المعرفي الإسلامي خاصة قضية أسلمة العلوم.

2. والثانية للأستاذ إدريس هواري (المغرب) وقد ركزت على بيان أن سؤال القيم العلمية والقيم الدينية يصبح سؤالاً راهناً بالنسبة إلى المجتمعات التي تعرف تأخراً في تاريخها، لأنها تعيش تمزقاً وجودياً بين ما تملكه من قيم وما يوجد في سوق القيم.

3. والثالثة للأستاذ أحمد كازا (المغرب) وعنوانها «الدين والعلم أية علاقة». وقد قدم فيها قراءة تنطلق من أن الصراع ليس بين العلم والدين، بل بين العلم واللاهوت.

محسن الخوني يتحدّث عن: «المجتمع والعقل التّواصلي»



نظّمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود ورابطة تونس للثقافة والتعدّد، الأحد السّابع من ديسمبر 2014، بمقرّهما بتونس العاصمة، لقاء مع الدكتور محسن الخوني، احتفاءً بكتابه «المجتمع والعقل التّواصلي، بحث في الفلسفة الاجتماعيّة لمدرسة فرانكفورت». وقد شهد اللقاء حضور عدد من المثقّفين والباحثين.

انطلق الأستاذ محسن الخوني في كلمته من بيان أن هذا الكتاب هو بمنزلة «الابن الذي كلّما كبر ابتعد عن أبيه»، لأنّه يبدأ شيئاً فشيئاً

في اكتساب شخصيّة لا يكون الأب هو الذي يحدّدها، فبمجرّد أن يُلقى في العالم يبدأ في صنع نفسه بنفسه، لذلك تحدّث عن كتابه، وكأنّه مجرد قارئ.

الفصل الثالث من الكتاب بفلسفة نيتشه التي تمتدّ إلى التّشكيك في الأسس التي قامت عليها الحضارة.

وأشار الأستاذ الخوني إلى أن التّواصل هو الموضوع الأساسي للجزء الثاني من الكتاب، وهو يمثل المقولة الأساسية، أو البراديجم الجديد الذي بنى عليه هابرماس فلسفته. والتواصل يعني انتقال التفكير الفلسفي من «تفكير الشخصية المفردة» إلى تفكير المجتمع (التفكير البين-ذاتي intersubjectivity)، وهو «المعيار» الذي يحدد الديمقراطية، فلا يمكن أن نتحدث عن ديمقراطية إذا لم يكن هناك فضاء عمومي للتّواصل.

وختم الخوني كلمته بالإشارة إلى أن الاهتمام بتجربتنا الاجتماعية والسياسية يكون أفضل في ضوء النظرية النقدية الغربية التي قامت على مسارات عقلانية مهمّة، لتفضي في النهاية إلى ما توجد عليه الحضارة الغربية. فلا يمكن لتجربتنا أن تتأسس على قيم ثابتة، إلا إذا كان هناك فضاء عمومي، ولا يمكن أن يكون هذا الفضاء العمومي مجرد فضاء غوغائي، بل يجب أن يكون فضاء كيفيّاً؛ أي أن ينع في الفكر والثقافة والعلم والتاريخ، لكي يرتفع التّواصل إلى مستوى مرموق وفعّال.

وأشار إلى أن هذا الكتاب يعدّ حلقة ثانية من البحث في الفلسفة الأوروبية، فبعد أن اهتم الكتاب الأوّل بكانط وبنقد العقل وبالحدائث؛ أي بالمحاور التي قام عليها الفكر الأوروبي الحديث، والتي تنطلق من اعتبار أهميّة العقل أولاً، ثم من اعتبار الإنسان (الفرد) أساس كل الإنجازات الاجتماعية ثانياً، فإن هذا الكتاب يتعلق بهيغل فيلسوف القرن التاسع عشر الذي حوّل الأنظار من «فلسفة الشخصية المفردة» (الكانطية) إلى فلسفة التّجربة الاجتماعية في التّاريخ، ونبّه إلى أن جسم العقل هو المجتمع، وأن ميدانه هو التّاريخ، ونظر إلى المجتمع كما يُنظر إلى الأشخاص. وقد فتح هيغل بذلك الباب للفلسفة الاجتماعية، ولذلك اهتم الكتاب في فصله الأوّل بهيغل «الروح المطلق»، وهيغل «الجدليّة» التي يخوضها الروح المطلق في التاريخ، ليهتم الكتاب بعد ذلك بالماركسية فيشير إلى أنها لم تكن سوى قراءة معيّنة للفلسفة الهيغلية الاجتماعية، لذلك تعلق الفصل الثاني من الكتاب بالماركسية ودورها في تكوّن الفلسفة الاجتماعية التي تفسح المجال لفلسفة نيتشه من بعدها، ولذلك اهتم

محمد المستيري يتحدث عن : «جدل التأصيل والمعاصرة في الفكر الإسلامي»



نظمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود ورابطة تونس للثقافة والتنوع بمقرهما بتونس العاصمة، الأحد الثامن عشر جانفي - يناير 2015، لقاء فكريا مع الأستاذ محمد المستيري بمناسبة صدور كتابه الأخير تحت عنوان «جدل التأصيل والمعاصرة في الفكر الإسلامي»، وهو موضوع هذه المحاضرة.

أشار الأستاذ المستيري في البداية إلى السؤال المحوري الذي أقام عليه عمله البحثي، ألا وهو سؤال النهضة، مفترضا

رضا حول العلمانية واعتبار أنها «فتنة جديدة أشد من فتنة وضع الحديث»... فهي مناقشات جانبية وغير معمقة وغير فلسفية أساسا، وبالتالي لم يكن سؤال النهضة، في نظره، سؤالا معاصرا للحظته واصلا العودة إلى الإسلام بالتعلق بالحدثة.

وأكد على أن السؤال عن التأصيل هو سؤال عن المعاصرة، فهو يتحدث عن التأصيل وكأنه يتحدث عن وجوب المعاصرة وحديثه عن جدل التأصيل والمعاصرة هو نقد لهذا الجدل، ذلك أن التأصيل يجب أن يكون في صلب المعاصرة لا مفصولا عنها.

ويبين في الختام أن اللحظة المعاصرة ليست لحظة أسئلة حول «نحن والغرب، أو نحن والحدثة» فهذه الأسئلة في تصوّره هي أسئلة خاطئة، إذ هي نتجت عن السؤال الرئيس النهضوي الذي يقابل بين «نحن» المتخلفون و«الآخر» المتقدم، في حين أن تلك المقابلة دائما بين النّحن والآخر الخارج عنّا، هي مقابلة خاطئة؛ فالآخر يعيش في ضميرنا الجمعي، وهو جزء من حياتنا اليومية ومتعلق بنا من جهة اندراجه في بوتقة الكونية.

أن هذا السؤال كان، منذ أن طرح في نهاية القرن التاسع عشر، من أهم العوائق التي واجهت مشروع النهضة الإسلامي، ذلك أن السؤال الذي طرح قضية التقدم والتخلف كان هو ذاته يدعي الإجابة، ويحصرها في العودة إلى أصول الإسلام مع الانفتاح على الصناعات الإفريقية الأجنبية، وبهذا الحل النهائي والتام وقع إنهاء سؤال النهضة، فلم يكن من الممكن مراكمة السؤال وإقامته على أسس واضحة فلسفيا ومعرفيا، وما كان ممكنا، فقط، هو محاولة تنزيل معنى العودة إلى «الإسلام الصحيح» والأصول الإسلامية «الصّحيحة» وفكرة إحياء الصلة بالتراث الإسلامي والصلة بالعتيدة الإسلامية وبالإيمان، اعتقادا أن ذلك هو ما سيحيي مشروع النهضة، وسيحيي التحصّر في العالم الإسلامي من جديد.

وخلص من ذلك إلى أن العائق الأكبر لمشروع النهضة إنما هو عائق فكري، فسؤال النهضة لم يكن سوى سؤال استنهاضي في لحظة استعمارية فاصلة، ولم يكن حينئذ سؤالا «نهوضيا» بمعنى مناظرة الحدثة مطلقا، إذ لا يوجد في سؤال النهضة تفكير في الحدثة ما عدا في بعض المناقشات الجانبية للأفغاني ولمحمد رشيد

مبحث «التأويل في الفكر العربي الإسلامي» في ندوة دولية بتونس



نظمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ندوة علمية دولية بعنوان «التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، بمشاركة عدد من الباحثين المختصين. وقد تضمنت الندوة خمس جلسات علمية قدمت خلالها سبع عشرة مداخلة.

وانطلقت الندوة، التي التأمت أشغالها بفضاء دار الكتب الوطنية يومي 11 و12 فبراير 2015، بكلمة افتتاحية ألقاها المدير

أما الثانية فللدكتور بلغيث عون، الذي ناقش، في القسم الأول من مداخلته، سؤال: «بأي معنى يكون التأويل والعلم والإيمان عائلات معرفية متعارضة؟» وأجاب، في القسم الثاني، عن سؤال «كيف يكون التأويل والعلم والإيمان عائلة معرفية واحدة بوجوه مختلفة؟»، وبيّن أن موضوع الإدراك في أنماط المعرفة الثلاثة واحد وهو العلامات والرموز لا الأشياء.

العام لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، الأستاذ محمد العاني؛ يبيّن فيها أهمية موضوع التأويل في الدراسات العربية والإسلامية، وضرورة الاهتمام بأنساقه وتطوّراته المختلفة في الواقع الفكري والحضاري المعاصر، وأوضح أن الندوة تنزل في هذا الإطار من الاهتمام الذي توليه المؤسسة للمسألة.

وأما المداخلة الثالثة فقد رصد فيها الدكتور محمد محبوب أهم مقومات التأويلية القديمة إجمالاً والتأويلية الوسيطة ضمن الفكر العربي الإسلامي تخصيصاً. وناقش مدى التجديد التأويلي ضمن القراءات المقاصدية عند الشاطبي ومحمد الطاهر بن عاشور، ليضع موضع تساؤل فكرة المقاصد نفسها: ألا تكون تكريساً لأولوية المعنى ومرجعيتها مما يلحق القراءة المقاصدية بنفس إشكالية التأويلية القديمة.

ثم رحّب مدير دار الكتب الوطنية بتونس، الدكتور محمد كمال الدين قحة، بالضيوف من باحثين وأكاديميين، مثمناً مجالات اهتمام المؤسسة ومثنيا عليها. أما كلمة المنسق العام للندوة، الدكتور نادر الحمامي، فركزت على الإشارة إلى أهمية المحاور العامة التي ترمي أعمال الندوة إلى طرحها؛ فهي تبدو واعدة بإثارة أسئلة عديدة أخرى على المفكرين والباحثين. كما ألقى المشرف على الندوة، الدكتور محمد محبوب، كلمة ترحيبية بالضيوف من تونس ومن خارجها.

والتأمت الجلسة العلمية الثالثة تحت عنوان «في المشهد التأويلي القديم»، قدم خلالها الأستاذ محمد بن ساسي (تونس) ورقة ناقش فيها روايتين مختلفتين لحلم المأمون؛ الأولى وردت في «الفهرست» لابن النديم جاءت مختصرة بلا سند محدد. والثانية ذكرها ابن نباتة المصري في «سرح العيون» مسندة إلى عبد الله بن طاهر، زعم «ديمترى غوتاس» أنها الرواية الأصلية للحلم. وانكب الأستاذ بن ساسي على هذه الروايات بالدرس، بحثاً عن فهم أدق لظاهرة ترجمة

وتضمن اليوم الأول من الندوة ثلاث جلسات علمية ترأس الجلسة الأولى الأستاذ محمد كمال الدين قحة قدمت خلالها ثلاث ورقات علمية؛ الأولى للدكتور محمد المصباحي بيّن فيها أن التأويلية التي نشأت على ضفاف الثيولوجيا وعلم التفسير قد قدمت نفسها بعد «هيدجر» و«غادامير» بوصفها فلسفة ما بعد حداثة. واستتج الدكتور المصباحي أن تحويل الوجود إلى لغة قد أدى إلى تحويله إلى مجازات ورموز وعلامات وصور؛ إلى درجة جعل المجاز بديلاً للواقع، والخيال بديلاً للعقل.

علمية: الأولى للدكتورة حياة اليعقوبي بعنوان (تونس) بعنوان «حاكمة الله في النص القرآني: قراءة تأويلية مقارنة بين محمد الطاهر بن عاشور وسيد قطب»؛ والثانية للدكتور منصف بن عبد الجليل وجاءت بعنوان «المشهد التأويلي المعاصر: روح خالص مجيد أنموذجا»؛ والثالثة للدكتور فتحي أنقزو (تونس) عنوانها «ضد التأويل: الجابري ومأزق التراث».



وأما الجلسة العلمية الخامسة، فقد جاءت بعنوان «النص في امتحان التأويل»، وقدمت

خلالها ثلاث ورقات علمية؛ الأولى للدكتور فوزي البدوي (تونس) بعنوان «قراءة في التكوين 16-12»؛ والثانية للدكتور محمد حمزة (تونس) بعنوان «الفكر الإسلامي ومأزق التأويل»؛ والثالثة للدكتور صالح مصباح (تونس) بعنوان «تأويلية الشهيد محمد محمود طه في كتاب الرسالة الثانية».

وتوجت أعمال الندوة بمحاضرة الاختتام التي قدمها الدكتور فتحي المسكيني (تونس) بعنوان «فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر» حاول من خلالها الإجابة عن أسئلة إشكالية، من قبيل: بأي معنى علينا أن نؤول استئناف بعض العرب المعاصرين (وخاصة جبران ونعيمة) لاسم «النبي» باعتباره نموذجا للكتابة الإبداعية العميقة حول المصير الخلاصي لكنيونة الإنسان في ذواتنا المعاصرة؟ ثم كيف نفسر انسداد أفق هذا الاستئناف الرومانسي الرائع لفكرة النبوة، وانخراط العرب بدلا عن ذلك في استعمال شبه حربي لشخصية «النبي» كبطل نهائي في مقالات التكفير (سيد قطب، المودودي). وكيف نؤول انتقال فكرة النبي من نموذج رومانسي إلى بطل تكفيري في أفق الفكر العربي المعاصر؟

واختتم الدكتور محمد محبوب الندوة بورقة بعنوان «يوسف والكهف وقدرنا التأويلي»، طرح من خلالها مفهوم «القدر التأويلي» بالتساؤل عن معوقات الإصلاح في تراثنا: «أليس هو أننا أخذناه دوما على جهة الرؤيا التي نؤولها إلى معنى سابق متعال على كل إنسان؟ ألا يمكننا تعويض ذلك بنموذج الخبر «عبرة» يعتبرها كل إنسان بحسب إنسانيته المحايثة؟»، على حد تعبيره.

الكتب اليونانية وما إذا كان الحلم سببا من أسبابها أو نتيجة وأثرًا من آثار هذه الظاهرة؛ وهي توجهات سياسية للمأمون وأتباعه.

وتناولت ورقة الدكتور حميد رضا شريعت مداري (إيران) بالدرس «التأويل الإسماعيلي: أبو حاتم الرازي نموذجا». وتطرق فيها إلى مختلف أنواع التأويل في الفكر الإسلامي.

واختتمت الجلسة العلمية الثانية بورقة للدكتور محمد شوقي الزين (الجزائر)، وجاءت بعنوان «بحر أم ساحل؟ قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي»، وقد ألقاها نيابة عنه الأستاذ فتحي أنقزو. وتطرقت الورقة إلى مختلف القراءات المعاصرة لفكر محي الدين بن عربي.

أما الجلسة الختامية لليوم الأول، فقد ترأسها الأستاذ يونس قنديل (الأردن) والتأمت تحت عنوان «في المشهد التأويلي العربي الإسلامي المعاصر: رؤى نقدية 1»، قدمت خلالها ورقتان علميتان؛ ورقة للدكتورة فوزية ضيف الله (تونس) بعنوان «نصر حامد أبو زيد قارئاً للقرآن: الأسس التأويلية وآليات القراءة، وورقة للباحثة إيمان المخينيني (تونس) بعنوان «آفاق التحديث في التجربة التأويلية الكلامية الجديدة».

وافتح اليوم الثاني من الندوة بجلسة علمية رابعة، التأمت تحت رئاسة الدكتور محمد حمزة بعنوان في المشهد التأويلي العربي الإسلامي المعاصر: رؤى نقدية 2» قدمت خلالها ثلاث ورقات

تقرير ندوة:

«إشكاليات التشريع في الفكر الإسلامي المعاصر»



والأبحاث»، وقد نوه بالشراكة مع المركز وبالساهرين عليه . وأكد أن موضوع هذه الندوة يستمد أهميته من الواقع الخاضع لسنن التطور والتبدل الزمني والمحيط الجغرافي.

الجلسة العلمية الأولى

قدمت فيها ثلاث ورقات علمية: الأولى للدكتور محمد جميل منصور (موريتانيا)، وهي بعنوان «التشريع الإسلامي بين المطلق والنسبي: مقارنة في الفقه السياسي»؛ وقد وضح فيها أن أصول الفقه تمثل الإجابة عن سؤال منهجي، انطلاقاً من الإمام الشافعي في كتابه الرسالة، وصولاً إلى الشاطبي ووضع المقاصد في كتاب الموافقات.

وكانت المداخلة الثانية «مقارنة مقارنة بين المنظومتين الإسلامية والغربية الحديثة» لأستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي الدكتور محمد يحيى ولد باباه (موريتانيا)، وقد حاول فيها التأسيس لظاهرتي السياسة والتشريع في المنظومتين الإسلامية والغربية، متلئساً مواطن الاتفاق والاختلاف، مبرزاً أن الظاهرة السياسية في المحيط

نظم «المركز المغربي للدراسات الاستراتيجية» بالشراكة مع «مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» ندوة علمية مغربية تحت عنوان «إشكاليات التشريع في الفكر الإسلامي المعاصر»، بمشاركة عدد من الباحثين المختصين من دول المغرب العربي. وقد تضمنت الندوة، التي التأمت أشغالها بفضاء فندق وصال بنواكشوط، خمس جلسات علمية قدمت خلالها خمس عشرة مداخلة.

الافتتاح

افتتحت الندوة بكلمة رئيس المركز المغربي للدراسات الاستراتيجية، الدكتور ديدي ولد السالك، رحب فيها بوفد مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ممثلاً في د. مولاي أحمد صابر، وبالوفود المشاركة من البلدان المغربية؛ وبغيرهم من الجامعيين والباحثين .

تَلَّت ذلك كلمة الأستاذ مولاي أحمد صابر، المنسق الإقليمي المسؤول عن قسم الندوات بمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات

ولد عبد الله، أستاذ بجامعة نواكشوط، وقد شملت الجلسة ثلاث ورقات:

- الأولى بعنوان «آيات الأحكام، المقاربات الحديثة والمعاصرة»، قدمها د. بسام الجمل (تونس)، حيث ذكّر الدكتور بأهم المقاربات المتعلقة بآيات الأحكام كالمقاربة القانونية الدستورية والمقاربة المقاصدية السهمية متسائلا عن مدى الحاجة اليوم إلى اعتماد بعض آيات الأحكام في نصوص دستورية أو مجالات قانونية وضعية. أما المحاضرة الثانية «المدلولات الدستورية لاعتبار الشريعة الإسلامية مصدرا للتشريع في بعض البلدان العربية»، فقدمها الدكتور محمدمو ولد محمد المختار، وقد صنف المحاضر هذه البلدان إلى مجموعتين: اعتبرت أولاهما الشريعة مجرد مصدر من مصادر التشريع، في حين اعتبرت الثانية مصدرا وحيدا للتشريع.

وفي المحاضرة الثالثة «التشريع الإسلامي في الدساتير العربية الإسلامية، قراءة في المكانة والتأثير»، تحدث الدكتور التاه ولد محمدن الجّمد (موريتانيا)، عن مكانة التشريع الإسلامي، باعتباره أحد مصادر التشريع في العصر الحديث، مذكرا بحضوره في كثير من دساتير الدول الإسلامية، مختتما بالتساؤل عن مدى إلزامية «التنصيب على مصدرة التشريع الإسلامي».

الجلسة العلمية الرابعة

ترأس الجلسة الرابعة للندوة الدكتور صالح الطيب محسن (ليبيا)، وقد حاضر فيها ثلاثة محاضرين:

1. د. محمدن ولد محجوبي (موريتانيا)، وعنوان محاضرتة «آيات الأحكام معتمد لفقهاء الرضاة والفظام، تعدد في القراءة وتنوع في المفهوم»؛ وقد أشار إلى ما حظيت به آيات الأحكام من اهتمام لدى العلماء، باعتبارها مواد قانونية أساسية لمدونة التشريع الإسلامي. وتوقف المحاضر عند الدلالات الفقهية للرضاة والمُرُبع.

2. د. اليامين بن التومي جامعة اسطيف (الجزائر)، وكانت محاضرتة تحت عنوان «التفكير في سقف الملة، نقد العقل الشريعي». فرصة للتفكير في بعض المفاهيم، مثل الملة وعلاقتها بكل من التفكير والفقهاء، منبها على تأثيرها في العقل العربي، مستفهما عن إمكانية اختراق سقف الملة لتجديده.

د. محمدمو ولد احطانا (موريتانيا)، وعنوان محاضرتة: «من أجل علم كلام وفقه إسلاميين تجاه الحضارات الحديثة»، وقد تطرق إلى

الإسلامي تكاد تنحصر في ما سماه الدكتور «ميتولوجيا الإمامة» وفقه السياسة والأيدولوجيا السلطانية.

أما المحاضرة الثالثة، فكانت لأستاذ الدراسات العربية والأنثروبولوجية بجامعة نواكشوط الدكتور يحيى ولد البراء، وهي بعنوان «دور الاستصلاح (نظرية المصلحة) في بناء الأطروحات الفقهية في بناء الخطاب الإسلامي المعاصر».

وقد ذكّر بالاهتمام الخاص الذي أعطاه الإسلام لمبدأي حفظ المصلحة وصيانتها، ودرء المفاسد؛ كما تطرق إلى أن نظرية المصلحة بوابة وحيدة لمعالجة المستجدات.

الجلسة العلمية الثانية

انطلقت الجلسة العلمية الثانية تحت رئاسة د. يسام الجمل (أستاذ تعليم عال من تونس)، وقد استهلها بالحديث عن أهداف الجلسة التي تتناول موضوعا مهما وراهنيا.

ثم تحدث الدكتور أحمد عطا الله فشار في مداخلته «التشريع الإسلامي بين التفكير المقاصدي والتفكير القيمي وآليات التجديد الاجتهادي حسب مبدأ تطور الأزمان»، عن الحاجة الماسة اليوم إلى اجتهاد معاصر وفقه يتسقن مع ما يشهده العالم من تغيرات تمس كافة جوانب حياتنا.

قدّم المحاضرة الثانية «حرية المعتقد بين النص المنزل والاجتهادات التاريخية» الدكتور محمد المهدي ولد محمد البشير، وقد بين فيها أن القرآن جعل حرية المعتقد قاعدة شرعية راسخة غير أن الاجتهاد التاريخي سعى جزئيا أو كليا - ولأسباب سياسية- إلى مصادرة هذه الحرية.

أما المحاضرة الثالثة «مظاهر تجديد التشريع الإسلامي المعاصر والتجديد الأصولي أنموذجا»، فقد قدمها الدكتور التجاني أحمددي (موريتانيا)، مشيرا إلى الخلاف الأفقي المعرفي بين الفكر العربي المعاصر والتقليدي الأصيل، متحدثا عن ضرورة تجديد التشريع الإسلامي للإجابة عن أسئلة الواقع المتجدد.

الجلسة العلمية الثالثة

افتتحت الجلسة العلمية الثالثة من الندوة برئاسة عبد الودود

ثم طرح المشاركون جملة من الأسئلة، من أهمها:
- هل يمكن أن تطور الأحكام الشرعية القائمة، لتتلاءم مع متطلبات العصر؟

- من يملك التشريع اليوم في غياب تطبيق الشرع؟ ومن يحدد المصلحة؟

- هل نبحت في القراءة التفسيرية عن الغاية المقاصدية، أم عن الدلالات، أم مجرد الفهم؟

وكان رد السادة المحاضرين على النحو التالي:

. يمكن إجمال أهم ما تناوله في ما يلي:

- الهدف الأساسي إثارة إشكالية التشريع وأثرها على الفقه السياسي. وقد تم استدعاء العلماء وأقوالهم باعتبارهم بشرا، ولكن الخطر الحقيقي يكمن في الوقوع في أسر الأقدمين وأقوالهم،
- آلية الشورى كانت النموذج للحكم السياسي.

- التفكير المقاصدي يعتمد على نظام أولويات، فما هو حاجي عند فلان، ليس كذلك بالضرورة عند آخر.

الاختتام

اختتمت فعاليات الندوة بكلمتي الدكتور ديدي ولد السالك والدكتور مولاي أحمد صابر

ابتدأ الأستاذ مولاي أحمد صابر كلمته بالشكر والتهنئة على حسن تنظيم الندوة وعلى مستوى النقاش الذي جرى في جو متميز وهادئ.

أما الدكتور ديدي ولد السالك، فقد شكر المشاركين، وبشكل أخص الضيوف. وكشف عن مشروع مستقبلي للشراكة مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

المقـــــررة: السفيرة منينة بنت عبد الله

المقصد العقدي بين التاريخ والواقع، والمقصد الشعري بين الفرضية والجماعية، محاولا الوصول إلى مقاربة في قراءة الإعجاز القرآني.

الجلسة العلمية الخامسة

ترأس الجلسة العلمية الخامسة الدكتور البكاي ولد عبد المالك (موريتانيا) أستاذ جامعي ووزير سابق، وقد قدمت خلالها ثلاث ورقات علمية؛

الأولى للدكتورة نادية العشيرى (المغرب)، تحت عنوان: «ضرورة إشراك المرأة في التشريع المعاصر»، وتحدثت فيها عن ضرورة إشراك المرأة في قضايا التشريع بصفة عامة، وعلى نحو خاص تلك المتعلقة بالنساء.

والثانية للأستاذ محمد عبد الرحمن ولد محمد الدينجه (موريتانيا)، وهي بعنوان «التجدد والتجديد في التشريع الإسلامي»؛ يَبِّن فيها العلاقة بين التجديد والتجدد في التشريع الإسلامي قديما وحديثا، مشيرا إلى جدلية قدسية النص وقابليته للتجدد (فهما وتأويلا...).

والثالثة للدكتور صالح الطيب محسن (ليبيا) بعنوان «النص على مكانة التشريع الإسلامي في الدستور». ذَكَر فيها بالتباين بين النصوص التي تشير إلى مكانة الشريعة الإسلامية في الدستور، متسائلا عن المقصود بالشريعة، أهو القرآن أم الفقه؟ وهل يتعدى الأمر الدستورَ ليمس القوانين الفرعية مثلا؟

تلخيص لأهم النقاشات

أجمع المشاركون في النقاش على شكر الهيئتين المنظميتين للندوة؛ وقد أثاروا بعض النقاط التي وردت في المداخلات من قبيل:

- توضيح العلاقات بين الدين والنموذج السياسي، وحضور المرأة، والفصل الصارم بين الدين والسياسة؛

- ضرورة الترجيح والاجتهاد، والحاجة إلى توظيف حياتنا المعاصرة، وضبط المصطلحات، وعدم قصر مفهوم العبادة على مجرد الشعائر، انطلاقا من القول: إن الدين المعاملة؛

- التساؤل حول شرعية بعض الفتاوى التي تبيح هدر دماء المسلمين (سوريا، ليبيا،....)؛

- الحاجة الماسة الآن إلى التمييز بين التدين والدين؛ إذ في الأول ندخل دائرة الرأي والصواب والخطأ. أما في المستوى الثاني، فإن مساحة الدين مساحة محفوظة ولا خلاف في ذلك.

أحدث إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»



المرأة والألوهة المؤنثة في حضرات وادي الرافدين

لميادة كيالي

يرى د. خزعل الماجدي أن هذا الكتاب يضعنا في منطقة رصد علمية عالية لأكبر حدثٍ بشري طبعته أصابعه كلَّ تاريخنا ببصمات الرجال المتباهين بفحولة بيولوجية، سرعان ما تحولت إلى فحولة حضارية ودينية وثقافية، أضعفت المرأة ونالت من قيمتها وأهميتها، وبذلك ضعفت المجتمعات. أرى، اليوم، أن تشخيص التعسف الذكوري والانتصار لمكانة المرأة التي تليق بها، اجتماعياً وحضارياً، أصبح مقياساً لفهمنا الدقيق لتحضُّر أو تخلف المجتمعات، فحيثما نرى المجتمع (رجالاً ونساءً) قد فهم الدور الذكوري المتعسف، وانتصر لمكانة المرأة، عرفنا أن ذلك المجتمع يسير في الاتجاه الصحيح، وكلما ازداد رقي المجتمع وتحضره هنا تكمن أهمية الكتاب، تلك الأهمية التي تضعنا أمام الشرط الأول للحضارة، وهو تحرُّر المرأة، ثم تأتي، بعد ذلك، مستلزمات الحضارة من علم وعملٍ وتعليم وإنتاج وغير ذلك. ومع سقوط هذه الحضارات، ازدادت مكانة المرأة وسقطت سجون الانقلاب الذكوري فيه. فالكتاب يعطينا المفتاح الأول، ويترك لنا فتح بقية الأبواب.



الغفران في الأديان الكتابية

لمحمد يوسف إدريس

حاول الباحث في هذا الكتاب استجلاء أهم خصائص الغفران في الأديان الكتابية، وقد حمله البحث في النصوص المقدسة على النظر فيها، باعتبارها علامات لغوية تحمل دلالات متنوّعة. وقد انتهى إلى استنتاجات عدة، أهمها أن الغفران لم يتخذ في لغات هذه النصوص ماهية واحدة... وقد تبين له أيضاً أن الغفران في الثقافة العربية متصل بالعمو والصفح والكفارة، على أنه تميز عنها بأنه ستر وفعل خاص بالله - في الظاهر - وفي مقابل ذلك، فإن الغفران في التصوّرين المسيحي واليهودي له دلالة وسطى بين العمو والغفران.

إن اختلاف اللّغة العربية ولغات الكتاب المقدس في تحديد ماهية الغفران يكشف عن منظومة من المفاهيم، يشكّل الغفران حلقة من حلقاتها، وهو أمر يؤكد النظر في تمثّل كلّ دين من الأديان الثلاثة للغفران، إذ امتدّ الاختلاف من ماهية الغفران ليطول ماهية الأطراف والشروط والمجالات، وفضاء الغفران وزمنه، وذلك لاختلاف الغايات والأسس التي حدّدت منزلة الإنسان والله...



الجسد والوجود، العتبة المقدسة

لمعاذ بني عامر

عمل الباحث في هذا الكتاب على تبيان الدور الرئيس والملحمي الذي لعبه الجسد في الوجود، مستحضرا الانعطاف الكبيرة للجسد بصفته جزءاً من المنظومة الكونية، واحتمالية صيرورته كوناً بحد ذاته ساعة ممارسة الجنس، من حيث هي عملية كونية بالدرجة الأولى. وباليقين، فإن استحضار هذه الانعطاف سيتطلب جهداً تأويلياً لنصوص كثيرة ساهمت في بلورة دور الجسد في الوجود ومنحته طابعاً مُتَنَوِّراً، بما شكّل تمايزاً وجودياً إنسانياً زوجياً عن وجود إلهي إفرادي. وعبر هذه الرحلة، ثمة إضمار بالكامن أثناء التعامل مع الجسد تعاملاً أيقونياً على اعتبارية أقوميته من ناحية وجودية.

فالكامن يستلهم طرحاً مُتَوَارِياً لما آل إليه الجسد من إهانة واحتقار وانتشار فظيع لثقافة التقليل من شأنه والحط من قيمته، على حساب روحانيات فيها نوعٌ من الاجترار- بوعي أو بدون وعي- على المنظومة اللاهوتية، فهي لاهوتية ليست انعزالية ابتداءً عن سياقاتها الناسوتية، وإلا لما كان ثمة موجب- أصلاً- لوجودنا ضمن سياق تموضعي ومتعين.

الاختلاف وسياسة التسامح

لناحية الوريثي بوعجيلة

إن تأصيل التسامح في التراث ليس عملاً إسقاطياً ولا تبريرياً، بل هو كشفٌ عمّا وُجد فعلاً، وإعادة رسم لصورة فُقدت أجزاء مهمة منها.

ومبدأ التسامح لم يتجلى فقط في المستوى الفكري، بل كانت له ترجمات عملية في صنف من السياسات مميّز في تاريخ الدولة.

على أنه وجب التنبيه من الناحية الاصطلاحية إلى أنّ مصطلح «التسامح» لم يكن يختزل مختلف الدلالات المقترنة بمبدأ التسامح، بل كانت هناك شبكة من الكلمات التي تحيل على بع ضما البعض بكيفية ترتقي أحياناً إلى درجة الاصطلاح...

وترى الباحثة- في حدود الفترة التي تدرسها، وهي القرنان الثاني والثالث للهجرة- أنّ تجربتين سياسيتين قامتتا فعلاً على مبدأ التسامح بالمفهوم المتاح عصرئذ، وهما تجربة البرامكة في عهد هارون الرشيد، وتجربة المأمون.

ولئن استعملت اسمي «برامكة» و«مأمون»، للبحث في خصوصية هذه التجارب، فإنّ المسألة تتجاوز الاختيارات الفردية وحتى الفتوية، لتضرب بأسباب في توجّه اجتماعي ثقافي توفّر له من المعطيات الموضوعية ما جعله يمكن الترجمة في بعض سياسات الدولة.



في الفكر العربي الحديث والمعاصر

لأحمد برقواوي



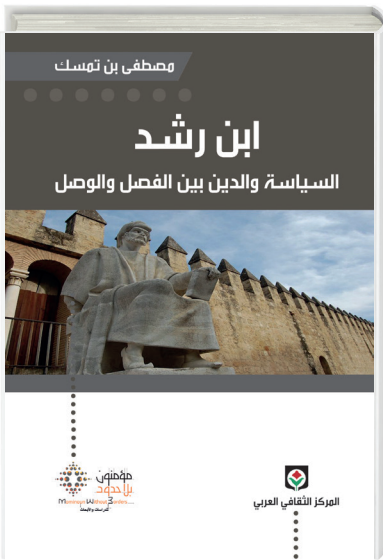
ليست العودة إلى النهضة استعادة حلم استيقظنا على زواله، بل عودة إلى تاريخ قريب شكل مرحلة انتقالنا إلى الاستعمار بكل أشكاله المعروفة. تفرض العودة إلى عصر النهضة الإجابة على سؤالين: لماذا تخلف الشرق العربي عن السير في طريق التقدم الرأسمالي المستقل؟ وما هي سبل الاستقلال المنشود؟ في الإجابة على هذين السؤالين، تنبسط أمامنا شبكة من المشكلات من طبيعة سياسية واقتصادية وثقافية وقومية وعالمية.

إننا إذ نرفض واقعنا المعاش، نرفضه كدورة في تاريخ كان يجب أن يمر بمثل ما مرّ فيه، ونسعى لأن نتقل من التأمل السلبي لمظاهر الركود الشامل إلى الفعل الإيجابي بتجاوز هذا الركود.

ويجب أن نميز بين الضرورة التي جعلت التاريخ يسري على نحو من الأنحاء، الضرورة كثمرة جملة من الأسباب المتبادلة، بكل ما تنطوي عليه مصادفات لا تتكرر، وبين وعي الضرورة كشرط أولي للتحرر منها. ليست الحرية وعياً للضرورة إطلاقاً، بل الانتقال من وعي الضرورة إلى التحرر منها بالممارسة العملية، بالفعل الثوري.

ابن رشد «السياسة والدين»

لمصطفى بن تمسك



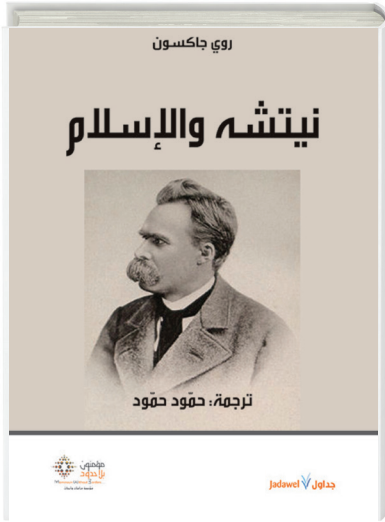
يندرج هذا العمل ضمن محاولة متواضعة لتسديد النقصان الفادح في الدراسات المتصلة بالديني والسياسي في تراثنا. إنه يروم تحقيق أهداف متعددة برمية واحدة:

أولاً، هدف راهني يعنى بالتعريف بنموذج عربي وسيطي ناضل ضد تعنت رجال الدين وادعائهم امتلاك الحقيقة المطلقة. وعارض، أيضاً، التوظيف الإيديولوجي والسياسي للدين، وقد كان ابن رشد إحدى ضحاياه.

ثانياً، دحض الأطروحة المدافعة عن نظرية تلازم التطرف الديني الإسلامي بظاهرة العولمة. والأكد بأن من يصير على ربط التطرف الديني بلحظة العولمة إنما يروم إخفاء إحدائيات الصراع الحقيقية في عصر الواحدية القطبية، وتحويله إلى صراع رموز دينية- ثقافية.

ثالثاً، تحاول وسائل الإعلام الغربية والعربية الموالية إقناعنا بأن الصراع «ما بعد الحدائي» لم يعد حيويًا؛ بل هو ثقافي. وبناء عليه، فهي لا تقدم لنا حلولاً جذرية للقضاء على الأسباب العميقة

للتطرف من الجهتين؛ بل تكثفي باستخلاصات متسرعة، من قبيل ما يذهب إليه بعض الدارسين من أن الأصولية أصيلة في الإسلام، وفي ظروف الأزمان تعود إلى الظهور باعتبارها الجزء الأصيل من ماهيته.



نيتشه والإسلام

لروي جاكسون

تكتسي قضية الهوية الإسلامية أهمية حاسمة في ضوء الأحداث الجارية، وتحديدًا «ما بعد [جدالات] 11/9» المصحوبة بتركيز كبير على معالم أطروحة «صراع الحضارات». يثير روي جاكسون في كتابه الجديد، نيتشه والإسلام، عدة قضايا:

- لماذا شعر نيتشه بميله لأن يكون سمحاً تجاه التراث الإسلامي، رغم أنه كان نقدياً تجاه المسيحية الغربية؟
- كيف كان الدين مهماً لرؤى نيتشه حول قضايا مثل الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وكيف يمكن لهذا الأمر أن يساعدنا على فهم الرد الإسلامي على الحداثة؟
- كيف يمكن لرؤية نيتشه المميزة وميثودولوجيته الدقيقة أن تساعدنا على فهم الباراديغمات الإسلامية مثل: القرآن والنبى والخلفاء «الراشدين»؟

وعلى هذا النحو، فإن الكتاب سيكون ذا أهمية كبيرة للقراءات المتنوعة وسيقدم مادة مفيدة للباحثين المهتمين بالتفكير في قضايا الدين والإسلام والمستقبل.



كانط والحداثة الدينية

لأم الزين بنشيخة المسكيني

جيل كامل من العقول والنخب الصغيرة ترعرع في أحضان التنوير مثلما صاغته، عام 1784، مقالة صغيرة للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط: «ما هو التنوير؟». وفي الحقيقة مثلت هذه المقالة أفقاً عاماً لأجيال من العقل العربي، رثة أخرى لاستنشاق رائحة الحرية في ظل أنظمة استبدادية تستعبد الأجسام والعقول. قبل الرابع عشر من كانون الثاني، مثل التنوير للفلسفة في الوطن العربي الكبير بديلاً ممكنًا عن الثورة، إمكانية للتحرر بعقولنا ونصوصنا ومدارسنا من جهلوت الاستبداد وطاغوته وسحقه اليومي للمساحات الحرة.

تميز الباحثة بين التنوير والثورة من خلال فلسفة كانط، فهناك فلاسفة يصنفون ثوربين، وهناك آخرون يصنفون محافظين. إلى أي صنف ينتمي كانط؟ ليس كانط فيلسوفاً ثورياً، وليس فيلسوفاً محافظاً. هذه هي المفارقة التي يعالجها هذا الكتاب: كان كانط معجباً بالثورة الفرنسية ويعتبر التمرد على صاحب السيادة حقاً غير شرعي أصلاً. لماذا فضّل التنوير على الثورة؟

من أجل مقارنة فكرية للإشكاليات الربيع العربي

لإدريس جنداري

إذا كانت مرحلة اليقظة العربية الأولى، مع عصر النهضة، قد ساهمت، بشكل حاسم، في استعادة إشكاليات فكرية، أخفتها مرحلة الانحطاط تحت رداء، غالباً ما كان يتخذ لبوساً دينياً، الأمر الذي أثر بشكل مباشر في مستوى التفكير والممارسة، إلا أن المرحلة المعاصرة لا تختلف كثيراً عن سابقتها، سواء على مستوى التجسيد أو على مستوى النتائج. لكن المشترك بين المرحلتين هو طبيعة الإشكاليات المطروحة؛ فعلى الرغم من مرور أكثر من قرن على صيغتها الأولى، فإنها ما زالت تحافظ على طابعها الإشكالي نفسه. ولعل هذا ما يؤكد، مرة أخرى، أن التحديث الذي مورس على امتداد ما يزيد عن قرن من الزمن، لم يتجاوز سطح الخطاب، بينما ظلت الآليات المتحركة في صياغة الخطاب - الممارسة على حاشيا، تشكل امتداداً لمنظومة القيم التراثية القديمة.

ضمن هذا السياق الإشكالي، إذن، تتموقع هذه الدراسة، وهي إذ تشغل بمقارنة إشكاليات فكرية، ذات طابع نظري، فهي تشغل، في الآن ذاته، بالراهن السياسي العربي المنفجر على إيقاع المد الثوري، وتحاول مقارنة بعض أسئلته الشائكة.



الفردوس والجحيم في المتخيل الإسلامي

للطيفة كراوي

تراهن هذه الدراسة على الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف تمثل المتخيل الإسلامي العالم الأخرى ثواباً وعقاباً؟ وإلى أي مدى قطع مع تصورات ثقافات أخرى سابقة له، مستحدثاً طرافة في الصور، ومبدعاً عالماً عجبياً كائناً في اللغة باعتبارها أهم نظام رمزي يستجمع الإنسان والعالم في خطاب واحد؟ وإلى أي مدى يمكن التمييز بين التمثيلات الأخرى المعبرة عن الدين العالم وتلك المعبرة عن الدين الشعبي؟ وما هي الآليات التي تحكمت بإنتاج الصور والروافد المؤثرة في المتخيل الإسلامي؟ تدرجنا في هذا العمل من العام إلى الخاص فيما يخص التصورات الأخرى، أي من المتخيل الكوني إلى المتخيل الإسلامي، والهدف من ذلك مقارنة هذا بذلك، لأنه يصعب فهم طبيعة التصورات الإسلامية المتعلقة بالعالم الأخرى وتمثلها ما لم نقارنها بتصورات سابقة لها.

وفي ضوء ذلك أمكن لنا أن نستنتج لاحقاً أن نشاط المتخيل الإسلامي ينخرط في مسار المتخيل الكوني، وإن وجدت اختلافات، فهذا بديهي لأن كل متخيل إنما يعبر عن خصوصية المجتمع الذي إليه ينتمي.





الدم في النصوص المقدسة

للأسعد العياري

حين جاءت الأديان السماوية إلى حياة الإنسان واستقرت عقيدة إيمانية جلبت معها أنماطاً من الوسائط التي أسهمت في استبدال ممارسات الإنسان الدموية بمحاكاة أفعال أخرى، تضمنت فكرة الخلاص من الموت وتمنح الإنسان في ظل إيمانه حقه في الوجود.

وقد تكثف مفهوم الدم بما يحمله من إحالات شتى ورموز مختلفة من خلال حضوره في النصوص الدينية الثلاثة، «العهد القديم» و«العهد الجديد» والقرآن، بأشكال لغوية ودلالية متنوعة ومتباعدة فيما بينها بحسب الأنساق المعرفية التي وردت فيها.

يطرح هذا الكتاب موضوع الدم بالاعتماد على النصوص الدينية المقدسة، وهو ما يستوجب النظر إلى هذه النصوص الثلاثة، باعتبارها مصادر متباعدة زمنياً في أصل النشأة، ولكنها تنحدر من المصدر الإلهي نفسه وتتطلب مراعاة الفواصل التاريخية الفاصلة فيما بينها بثقلها الثقافي والحضاري دونما تغاضي عن خصوصية كل نص ديني يدعي النضج والاكتمال.



مشكلة الأفعال الإنسانية بين الخلق «الاعتزالي» و«الكسب الأشعري»

لمحمد أيت حمو

شغلت معضلة الأفعال الإنسانية حيزاً رجباً في خريطة علم الكلام، وهو حيزٌ مبرر ومشروع، إذا أدركنا أن الحديث عن هذه المشكلة في الإسلام لم يكن متعة فكرية أو رياضة ذهنية أو مقطوع الصلة عن الهموم السياسية والاجتماعية التي كان المجتمع الإسلامي غارقاً فيها، بل كان حديثاً مثقلاً بهموم الواقع.

إن الظروف التي حدثت بعلم الكلام إلى الظهور في الماضي ما زالت تتمتع بحضور أقوى وأخطر وأكفى في عصرنا الذي أبقى إلا أن يدق طبول «صراع الحضارات». فما أحوجنا إلى إحياء الفكر الكلامي للدفاع عن العقيدة وتحيينه.

تهدف هذه الدراسة إلى رصد مفهوم «الخلق» الاعتزالي ومفهوم «الكسب» الأشعري، لأن المعتزلة والأشاعرة هما قطبا الرحي في علم الكلام، وإلى الإبانة عن تطور مفهوم «الكسب» الأشعري من أقصى الجبرية، حتى أصبح قاب قوسين أو أدنى من حرية الإرادة والاختيار لدى المعتزلة.

وإذا كانت الأشعرية هي الفرقة الكلامية التي قُبِضَ لها أن تحيا وتسود لاعتبارات عدة، فإن أقطابها مديونون - شئنا أم أبينا - لخصوصهم المعتزلة بدين لا يرد.

في السرّ

عبد السلام بنعبد العالي

يختلف السرّ secret عن اللغز الخفي mystère، فاللغز لا يطرح في المستوى الأفقي، ثم إنّه لا يكون في حكم النسيبي، بل هو ممّا يظّل غير معروف بإطلاق، وحتى إن عشق المرید اقتحام أبوابه فإنّ ذلك يتطلب منه مجاهدة لا متناهية. أمّا السرّ فيتميز، في الوقت ذاته، بقدرته على الحفاظ على عدم المعرفة، لكنه يرمي معرفة هذه اللامعرفة. لذلك فهو من الأضداد. نقرأ في اللسان في باب السرّ: «أسرّ الشيء: كتمه وأظهره... سرّته: كتمته، وسرّته: أعلنته». على عكس اللغز الخفيّ، فالسرّ لا بُدّ أن يُعرف، لكنه لا يُعرف إلا كسر، أي أنّه يُعرف كشيء لا يعرف. يتشبه اللغز بتواريه الدائم، أمّا السرّ فإنّ اختفائه هو ظهوره، ولكنّ ظهوره كاختفاء.

يجل اللفظ الفرنسي secret في اشتقاقه اللاتيني إلى معنى الفصل والتمييز. وهكذا يعني الفعل sacer صان وعزل وكتم وفصل. معنى الفصل يشير إلى الفجوة التي ما يفتأ السرّ يحفظها بين التستر والانكشاف، تلك الفجوة التي تجعله على الدوام في ملتقى الظهور والخفاء. ولولا هذا اللقاء لما بعث الانكشاف ولا التستر فضول المتطلعين إلى معرفة الأسرار. وقد سبق لـ «لاكان» أن بيّن أنّ الإخفاء الكلي أو الكشف التام يقتل الرغبة التي لا تتغذى إلا على المسافة بين التستر والعراء، إنها «لا تتغذى إلا على الفجوة بين الإخفاء والانكشاف». يتساءل رولان بارط: «أليست أكثر مناطق الجسد شبقية هي تلك التي ينفرج عندها اللباس؟ فما يغري، وما يفتن هو الوميض المتلألئ، أولنقل بصيغة أخرى إنّه النقطة التي تتمّ عندها مسرّحة ظهور متخفّ واختفاء ظاهر».

هنا يغدو الستار أداة هذه «المسرحة». إلا أننا لا ينبغي أن نعتبره، على غرار ما كرّسته ميتافيزيقا التستر، مجرد «أداة». ذلك أنّ هذه الميتافيزيقا طالما نظرت إلى الستار الذي يُسدل دون السرّ، على أنّه لا يشكّل جزءاً من بنية السرّ، وإنما ينضاف إليه باعتباره مجرد قشرة تخفي اللبّ. إذ أنّ قيمة الستار لم تكن لتكمن فيه وإنما فيما يستره. فما كان ينكتم ليس مفعول الستار. الستار لا وظيفة له، غير صون الجوهر و«حفظ» السرّ الذي ينكشف بـ«إزاحة» الستار وإمالة اللثام.

عندما يكتب نيتشه «الحقيقة لا تظّل حقيقة من غير حجابها»، فإنه يجعل الستار محدداً للحقيقة، وليس مجرد غطاء لها. فعلى عكس الرؤية الميتافيزيقية التي لا ترى علاقة للستار بما يحجبه، تقوم رؤية مضادة تعتبر أنّ ما وراء الستار مفعول للوهم الذي يبعثه فينا الستار عندما يمنعنا أن ننظر إليه كستار. هنا يغدو الستار دليلاً على فعل التستر أكثر ممّا هو دليل على «شيء» من ورائه، وهنا يستعيد الستار فعاليته.

ليس الستار، والحالة هذه، غطاء يوضع «فوق» ما يستره، بل هو انشاء ما يظهر. إنّه فعل الطيّ ذاته. يؤكد صاحب «العلم المرح»: «إذا كان هناك قناع، فلا شيء من ورائه، إنّه سطح لا يخفي شيئاً سوى ذاته». على هذا النحو تغدو السرية بنية للكائن أكثر منها أفعالاً تكتم، وحقائق تُحتجب. إنها تشير إلى جدلية الظهور والاختفاء. يتساءل نيتشه: «ما هو الظاهر عندي؟ فيجب: «من المؤكد أنّه ليس عكس الوجود. فما عسى يمكنني أن أقول عن الموجود، مهما كان، اللهم صفات ظاهره. الظاهر ليس عندي ستاراً لا حياة فيه. إنّه عندي هو الحياة والفعالية ذاتها، إنها الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني ألا وجود إلا للمظاهر».

يُرْجَع هذا المفهوم للمظهر كلّ قوته، مثلما يعيد للستار سمكه وللسطح عمقه. لكن الأهم من ذلك أنّه يجعل الأعماق مفعول السطوح، ويجعل التستر بنية للكائن، وليس كتماناً للأعغاز، وصوناً لجواهر، وحفاظاً على ألباب.

" الدين والشرعية والعنف "

عمّان - الأردن
4 - 5 سبتمبر 2015

لمن يرغب حضور المؤتمر يرجى زيارة الموقع الإلكتروني الخاص بالمؤتمر

http://mominoun.com/seminaire/blog_single.php

ملاحظة:

- يتحمل المشاركون نفقات تذكرة السفر والتأشيرة، والمواصلات، والفندق، مع الاستفادة من وجبات الغذاء أثناء المؤتمر.
- تتكفل المؤسسة بإرسال دعوة رسمية لاحتياجات التأشيرة إن لزم الأمر.

شروط النشر

يسر هيئة تحرير مجلة يتفكرون أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمثقفين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسله وفق الشروط التالية:

- * أن يكون النص المرسل جديدا لم يسبق نشره .
- * يتعهد صاحب النص بعدم نشره أو إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى قبل حصوله على الرد النهائي بالنشر أو عدمه في المجلة .
- * إذا قبل النص للنشر يتعهد صاحب النص بعدم إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى مستقبلا .
- تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير، 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 مؤنون 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 ارسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة، أو عبر البريد الإلكتروني :

زنقة غابس - الرباط المدينة

الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

مجلة يتفكرون

yatafakkaroun@mominoun.com



السعر:

خمسة دولارات أميركية

أو ما يعادلها

للاشتراك: 00212537730450

