

تَفَكُّرُونَ

yatafakkaroun
فصلية . فكرية . ثقافية

حوارات:

بول ريكور
هاشم صالح

من كتاب العدد:

عبد السلام بنعبد العالي
عبد الله إبراهيم
فيصل درّاج
محمد المصباحي
خالص جلبي
عبد الله السيد ولد أباه
حورية الخمليشي
محمد شوقي الزين
رضوان زيادة
الزواوي بغورة
محمد الخراط
حاتم عبيد
ابراهيم أمهال



ملف العدد: التاريخ والحقيقة



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

يُفَكِّرُونَ

مجلة فصلية فكرية ثقافية

مدير النشر:

د. مولاي احمد صابر

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders



رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0062

ردمدم: 9975 - 2421

المراسلات:

تلفون: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

www.mominoun.com

info@mominoun.com

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،

قرب مسجد بدر، الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

البريد الإلكتروني للمجلة: yatafakkaroun@mominoun.com

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

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



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

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيس التحرير
حسن العمراني

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

تنفيذ وتصميم
رنا علاونه
محرر لغوي
عدنان سلطان

المراسلات:

7 RUE GABES (CENTRE-VILLE)

P.O. BOX 10596

RABAT, MOROCCO

Tel: +212537730450

Fax: +212537730408

www.mominoun.com

مجلة يتفكرون

yatafakkaroun@mominoun.com

لوحنا الغلاف الأمامي والخلفي بريشة الفنان المغربي عبد الله الحريري

المحتويات

6		كلمة رئيس التحرير
		ملف العدد: التاريخ والحقيقة
8	عبد السلام بنعبد العالي	التاريخ والكذب
10	فيصل درّاج	هل في التاريخ حقيقة موضوعية؟
16	عبد الله السيد ولد أباه	التاريخ والحقيقة لدى بول ريكور: الهوية السردية و الذاكرة الحية
22	محمد شوقي الزين	فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند «يوهان هردر» من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة
38	هاشم صالح	تحولات الحقيقة عبر التاريخ
44	عبد الله ابراهيم	التخيّل التاريخي، والتمثيل الاستعماريّ للعالم
66	خالص جليبي	دور الصدفة في صناعة التاريخ
72	الزواوي بغورة	من التاريخ الجديد إلى تاريخ الحاضر
80	عادل حدجامي	سياسة النسيان : في نقد «عقيدة» التاريخ
84	أحمد الشيخ	الحقيقة والتاريخ لدى «مارك بلوخ»
90	رضوان زيادة	معنى الحقيقة في خطاب ما بعد الحداثة كيف أن التاريخ ربما يكون الحقيقة الوحيدة؟
116	توفيق فائزي	التصديق والتخييل في القول التاريخي
120	محمد الخراط	الدولة الديمقراطية بين تسارع التاريخ ونهايته
126	سمير عزمي	الحقيقة والتاريخ من منظور الفلسفة
132	مجدي عبد الحافظ	مناهج التاريخ وفلسفة الحقيقة
146	حسن أوزال	في علاقة الفرد بالتاريخ من منظور نتشه

حوار:

150		نقد التراث معركة فكرية هائلة لا يقدر عليها إلا الراسخون في العلم حوار مع هاشم صالح
-----	--	---

مقالات:

160	محمد المصباحي	«الموقف العدل» باعتباره أداة حضور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة
172	حاتم عبيد	نظريّة المواضع عند أرسطو من خلال كتاب الطوبيقا
186	جنات بلخن	الاعتراف والذاكرة تعرفّ الماضي واستشراف المستقبل
192	يوسف بن عدي	منازعات في فلسفة الفارابي بين الحبابي والخابري
198	محمد الدخاخي	تهويبات عصر التدوين

		أدب وفن:
202	مزار الإدرسي	شعر: خمس لوحات بلا ألوان
204	قمر صبري الجاسم	رعب رمادي
208	محمد فاروق	قصة قصيرة: عزلة الفران
211	أحمد عبد اللطيف	ربما كانت هياكل بشرية
214	حورية الخليلي	نقد: الترجمة والحدأة
		ترجم من روائع الأدب الإنساني «الشاهنامة» و«الإلياذة» نموذجاً
220	بلال فضل	سينما: 12 عاما من العبودية... هوليود تنكأ جرح العنصرية من جديد
222	محمد اشويكة	سينما الحقيقة
226	محمد حسين	فرش وغطا: قاهرة الكائنات الإسفنجية
230	محمد اشويكة	تشكيل: الخط والشعر والتشكيل
		في أعمال لحسن فرساوي الفنية
233	شفيق الزكاري	الفنانة سعاد عتاي، وسؤال الهوية
		علوم وثقافة:
234	يحيى اليحياوي	التكنولوجيا والديمقراطية والأخلاق
		قطوف:
238	ترجمة حسن العمراني	حوار مع بول ريكور: من فالانس إلى نانثير
		مشكاة المفاهيم:
262	ابراهيم أمهال	الحقيقة: متاهات القول
		شخصيات وأعلام
266	مصطفى العارف	بول ريكور، فيلسوف الترحال
270	علي صديقي	سالم يفوت... مسار مفكر مغربي معاصر
274		حصاد مؤسسة مؤمنون بلا حدود
		الصفحة الأخيرة
304	بلال فضل	على دكة في مانهاتن!

كلمة رئيس التحرير

من البين بذاته أن الإنسان كائن يحيا في الزمن وعبر الزمن، وهو ما يجعل منه كائناً تاريخياً بامتياز. فبيننا تلتصق سائر الكائنات بالطبيعة عاجزة عن الانفصال عنها، يضع هو مسافة بينه وبينها، تتيح له التفكير في شرطه الوجودي، وإدراك الصيرورة التاريخية التي ينخرط فيها، فاعلاً في مجرياتها ومتأثراً بوقائعها التي تشرط وجوده وتمنحه كامل دلالاته. وقد أدى الوعي بأهمية التاريخ إلى اعتباره من أخص خصائص الإنسان وأكثرها تعبيراً عن كينونته، حتى إن المؤرخ المغربي محمد بن أحمد الكنسوسي لم يتردد في القول بأن: «من أنكر فضيلة التاريخ فقد تباعد في الجهالة وتوغل، حتى تحمّر بعد الإنسانية وتبغل».

إن من يدقق النظر في مفهوم التاريخ لا يلبث أن يتبين أن اللغات الأجنبية تميّز فيه بين دالتين: التاريخ كونه وقائع ماضية، والتاريخ بوصفه معرفة بهذه الوقائع وتقنيات محكمة لروايتها. ترتبط ازدواجية المعنى هذه بسؤال الحقيقة على مستوى المعرفة التاريخية من ناحية، وعلى صعيد الممارسة التاريخية من ناحية أخرى. إذ يهمننا التاريخ الذي يجتهد المؤرخ في كشف حقيقته عبر فهم «موضوعي» لأحداثه ووقائعه، كما يهمننا بالقدر نفسه التاريخ الذي نحن بصدد صنعه وتسريع وتيرته. يحيل سؤال التاريخ والحقيقة إذن على الفاعلية التاريخية من جهة علاقتها بالكتابة التاريخية، وما تطرحه من إشكالات إبستمولوجية، كما يحيل على البعد الإتيقي - السياسي الحاضر بقوة في العلاقات الإنسانية. فهل بالوسع فهم تاريخ ما مضى انطلاقاً من التاريخ الحي الذي نحن بصدد صنعه؟ وتحت أية ظروف يمكن الوصول إلى المعقولة التاريخية؟ بل ما معنى المعقولة التي هي قوام التاريخ؟ أو ما العقل في التاريخ إذا ما استعربنا عبارات هيجل؟ وقبل هذا وبعده، هل التاريخ مجرد فن يكتفي بالسرود القصصي للأحداث الماضية أم أنه علم قائم بذاته له طرائقه الدقيقة ومناهجه المضبوطة؟ هل بمقدور التاريخ الذي لا يمكن أن ندركه إلا من خلال حاضر الماضي، حسب تعبير أوغسطين، أي عبر آثار الماضي وقد صارت وثائق وشواهد، هل بمقدوره أن ينشئ معرفة موسومة بالموضوعية والنزاهة على غرار ما تحقق في علوم الطبيعة؟ ألا ينبغي أن تؤدي المعرفة بخصوصية التاريخ واشتباك الذات فيه بالموضوع وتداخل الحاضر بالماضي وحضور الهواجس الأيديولوجية إلى التخلي عن وهم الموضوعية الخالصة والاكتفاء بالبحث عن ذاتية جيّدة؟

وإذا كانت الكتابة التاريخية في مختلف تلاوينها تتوسل، أثناء سردها للوقائع الماضية، بموارد القصة الخيالية؛ إذ تضع التاريخ في صورة حكاية حيّة تعتمد الحبكة وتحلق الاستمرارية بين آثار متقطعة من الماضي، وتضع في مقدمة الأحداث فاعلين محتملين: الشعب، الطبقة، الأمة، البطل.. إلخ..، فإن هذا يدفعنا إلى التساؤل هل بندرج القول التاريخي في جنس الأقاويل التخيلية؟ هل ينتج عن كونه تخيلاً أن لا يكون صادقاً بحيث يعجز عن التمثيل الدقيق للماضي؟ أيجوز لنا القول إن التاريخ عبارة عن نص بحاجة إلى تأويل؟ وإذا كان التأويل بحسب نيتشه تعبيراً عن إرادة قوة، أفلا يغدو التاريخ صراع تأويلات وقراءات لا ينضب معينها؟ ألا ينأى التاريخ على هذا النحو عن هاجس التدوين وتوثيق حوادث الماضي ليصبح فناً يصنع الحياة باعتبارها غاية الحقيقة ومبتغاها؟

تطرح علاقة التاريخ بالحقيقة، من ناحية أخرى، أسئلة مركبة تتعلق بمجرباته ووجهته ومعناه. هل للتاريخ منطق يحكم تعاقب أحداثه ووقائعه؟ إذا كان تغير الأحوال حقيقة لا مجال للشك فيها، فإن السؤال الذي يقفز إلى الذهن هو: كيف يقع هذا التغير؟ وهل له وجهة وغاية؟ هل يخضع لقوانين ثابتة تماثل قوانين الطبيعة؟ هل الأحداث في تعاقبها تنمو في خط صاعد متصل أم أنها تسلك طرقاً ملتوية وتعتمد الفصل أكثر مما تستند على الوصل؟ هل يمكن إدراك التاريخ في مجموعه ضمن إطار الرؤية النسقية التي نلفيها عند فلاسفة التاريخ؟ كيف لهذا المجموع أن يتأسس ويشأ في العقل الفردي للفيلسوف أو المؤرخ؟ كيف يتسنى للفرد أن يتجاوز حدوده ليستطيع تمثل الكلي في إطلاقه؟ أليس التاريخ سلسلة من المصادفات والوقائع المعزولة التي تخضع للجواز لا للضرورة؟

إن أهمية هذه القضايا هي التي جعلتنا نفردها ملفاً خاصاً يتميز بعمق دراساته وأصالة مقارباته، حيث حرصنا على أن تمتح الدراسات من حقول معرفية مختلفة، فلسفية وتاريخية وأنتروبولوجية... لتلقي المزيد من الضوء على هذه الإشكالات المتشابكة.

ولأن المناسبة شرط كما يقول الفقهاء فقد قررنا، منذ بدء التحضير لهذا العدد نهاية العام المنصرم، ألا نُفوّت فرصة احتفاء العالم بالذكري المئوية لميلاد الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، إذ حرصنا على أن نجعل هذا العدد يحمل بصمات ريكور الواضحة، بدءاً من عنوان ملف العدد الذي تضمن من بين ما تضمنه دراسات تستشكل علاقة التاريخ بالحقيقة، أو مقالات تحاوره أو تستلهم فكره على الأقل، مروراً بالتعريف بفكره ضمن شخصيات وأعلام، وصولاً إلى تقديم حوار هام يُعرّف بجوانب مشرقة من حياته وفكره. وتنبع أهمية هذا الحوار من أن الرجل الذي كان معروفاً بتكتمه الشديد وابتعاده عن مساقط الضوء وافق على الدخول في تجربة بوح كشف من خلالها جوانب هامة من طفولته وشبابه وقناعاته الفلسفية.

وقد تميز هذا العدد بتنوع موادها وراثتها، إذ تضمن أبواباً علمية وأدبية وفنية ضمّت نصوصاً جمعت بين العمق في الإبداع والإمتاع على مستوى الكتابة، علاوة على حوارات هامة مع بعض أهل الفكر وصنّاع المعرفة في العالم العربي وخارجه، إضافة إلى مواصلتنا نشر مقالات فكرية قوية سمتها الجراءة في الطرح والعمق في تناول قضايا فلسفية وفكرية متنوعة. والختام دوماً بحصاد «مؤمنون بلا حدود» الذي جاء عاكساً لحيوية المؤسسة ونشاطاتها التي تتجلى في تنظيمها للعديد من المؤتمرات والندوات العلمية، فضلاً عن المشاريع البحثية التي أطلقتها، والإصدارات الكثيرة التي أشرفت على نشرها بانتظام.

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

حسن العمراني



التاريخ والكذب

عبد السلام بنعبد العالي*

على غرار ما تذهب إليه حنة آرندت التي ترى أن النظر إلى السياسة من منظور الحقيقة يضعنا خارج السياسة، ربما أمكن أن نذهب إلى القول إن النظر إلى التاريخ من منظور الحقيقة فقط، قد يدعنا خارج التاريخ.

علاقة الكذب بالتاريخ متعددة الأوجه، ففضلا على أن مفهوم الكذب نفسه قد عرف تغيرا عبر العصور، إذ أن هناك، كما أشار جاك دريدا بعد حنة آرندت، «تاريخا للكذب»، فإن الشكل الذي أصبح الكذب يتخذه اليوم، جعله يتجاوز الفرد والأخلاق ليطال الجماعة والسياسة فيعلق بالتاريخ. وربما كانت الحدائثة مقترنة بهذا التحول الجذري الذي لحق طبيعة الكذب، والكذب السياسي على وجه الخصوص حيث لم يعد، كما كتبت آرندت «تسترا يحجب الحقيقة، وإنما غدا قضاء مبرما على الواقع، وإتلافا فعليا لوثائقه ومستنداته الأصلية». لم يعد الكذب إذن إخفاء للحقيقة، وإنما صار إتلافا لها، لم يعد مكررا تاريخيا، وإنما غدا مكررا بالتاريخ.

معنى ذلك أولا أن هناك، كما يشير دريدا، «جدة تاريخية في تداول التعارض حقيقة/ كذب، إن لم يكن في ماهية الكذب ذاته». لذا فربما لم يعد يكفيننا أن نتساءل: ما هو الكذب؟ وإنما ما الذي يقوم به فعل الكذب؟ وما الذي يرمي إليه؟ ليس الكذب مجرد قول محرف، وإنما هو قول فاعل، إذ يتوجب على الكاذب أن يكون على علم بما يعمل، وأن يرمي من كذبه القيام بفعل، وإلا فهو لا يكذب. الكذب بمفعولاته، إنه يتعلق بإخراج القول إلى الفعل، أو بالرغبة في ذلك، وليس بمضمون القول وفحواه. بهذا المعنى تشير آرندت أن الكذب، على عكس الحقيقة التي تتصف ببرودتها وسعيها نحو الموضوعية والحياد، أن الكذب يتولد ويعمل في غمرة الفعل ومعتمته. على هذا النحو فإن التعارض بين الحقيقة والكذب ليس تعارضا منطقيا ولا حتى نظريا، وأنا لا يمكنني أن أحكم على قول بأنه كذب إن أنا حصرت نفسي في النظر إلى فحواه، واقتصرت على المقول.

ما يزيد الأمر صعوبة هو أن الكذب لا يتعارض فحسب مع الصدق والحقيقة. كان مونتيني قد أشار أن «فقا الحقيقة يتخذ ألف شكل، ويتوزع في حقل لا حدود له». من هنا تعذر التمييز بين الكذب و«جيرانه» المتعددين. الكلمة الإغريقية التي تدل على الكذب تعني في الوقت نفسه الخطأ والمكر والغلط والخداع والتدليس، مثلما تعني الإبداع الشعري، وكلنا يعلم أن «أعذب الشعر أكذبه».

ميز القديس أوغسطين الكذب عن مجرد الوقوع في الغلط، وذلك بالتأكيد على القصدية في فعل الكذب. فالكذب هو الرغبة في خداع الغير، حتى وإن اقتضى الأمر، في بعض الأحيان، قول الحقيقة. يمكن أن يصدر عنا قول خاطئ من غير أن نكذب. لكن بإمكاننا أن نقول الحقيقة بهدف الخداع، أي الكذب. إذ ليس من الكذب أن يصدر عنا الغلط إذا ما كنا نظن أنه صواب. فليس الكذب هو القول الخاطئ، ليس هو الخطأ. يمكننا أن نكذب بقول الحقيقة. الكذب خداع قبل كل شيء، إنه حمل على الاعتقاد.

يصر المفكرون الأخلاقيون على التمييز بين الكذب والغلط بإلحاحهم على هذه النية في فعل الكذب. للبت في هذه المسألة لا بأس أن نستعين بما يرويهِ فرويد عن اليهوديين اللذين التقيا في قطار، فسأل أحدهما الآخر عن البلدة التي يتوجه نحوها. أجاب الثاني: «أنا متجه إلى

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

لعل أكثر آليات الكذب انتشارا في هذا الصدد هي ما يمكن أن نطلق عليه «أسطرة» التاريخ، وانتزاع الحدث عن ملابساته وظروفه الخاصة لجعله بداية متكررة، و«ذكرى» ما تفتأ تحيا وتخلد

كراكوفيا». رد الأول متعجبا: «يالك من كذاب، إذا كنت تقول إنك ذاهب إلى كراكوفيا، فلأنك تريد أن أعتقد أنك ذاهب إلى لومبيرغ، لكن أنا أعرف أنك ذاهب حقا إلى كراكوفيا».

ما يمكن ان نستخلصه من هذه الحكاية هو أن الكذب ليس أساسا مسألة مقاصد ونوايا، ليس مسألة أخلاق. ذلك أن سوء التفاهم والشعور بنية الخداع والكذب، ربما يتولدان من غير سوء نية، فلا علاقة إذن لمعنى الفعل والدلالة التي سيتخذها، والإستقبال الذي

سيتلقى به، بنية صاحبه. وفرويد يؤكد أن المسافر الأول كان بالفعل متوجها إلى كراكوفيا. ولعل ما ينبغي استخلاصه بهذا الصدد هو الإفتراض المبدئي لسوء النية و«أصلية» الكذب التي كانت ولا تزال تطبع الحياة البشرية، والتي احتدت ربما بفعل عوامل سنعرض لها فيما بعد. هذا ما سبق لميشيل فوكو أن أوجزه بقوله إن اللغة تعني دواما غير ما تقول. فحتى إن كان من اللازم الحديث عن سوء النية هنا فربما لا تكفي الأخلاق وحدها لتحديده. ذلك أنه يبدو راجعا لطبيعة اللغة ذاتها، أي لما يسميه فوكو «خبث الدليل ومكر العلامة». فكما لو أن الحقيقة، بمجرد أن تسكن الكلام وتغدو موضع حوار حتى تفقد جزءا من صدقها، وتكتسي رداء الكذب، أو على الأقل، تتصف بدرجة منه. وبطبيعة الحال من يقول اللغة، يقول كل شيء، يقول التاريخ في امتداده، بل يقول الكائن في كليته.

يتضح لنا قصور أخلاق النية بشكل أكبر إن نحن أخذنا بعين الإعتبار ما آلت إليه آليات الخداع في مجتمعاتنا المعاصرة. لا أشير هنا فحسب إلى ما تتحدث عنه أرندت عندما تكشف عما قامت به مختلف التوتاليتراريات من تزوير للحقائق وغرس للكذب في العقول والمكر بالتاريخ نفسه، وإنما إلى الأكاذيب التي «أصبحت تعتبر أدوات ضرورية ومشروعة» في خدمة كل الفاعلين السياسيين مهما كانت الأنظمة التي يعملون في حضنها، فتمكنهم من تأويل الحدث نفسه بحسب ما تمليه مقتضيات الراهن ومتطلبات اللحظة.

لعل أكثر آليات الكذب انتشارا في هذا الصدد هي ما يمكن أن نطلق عليه «أسطرة» التاريخ، وانتزاع الحدث عن ملابساته وظروفه الخاصة لجعله بداية متكررة، و«ذكرى» ما تفتأ تحيا وتخلد.

وفي هذا الصدد تنبغي الإشارة إلى الدور الذي أصبحت تقوم به وسائط الإعلام، والدعاية الرسمية وغير الرسمية من تلوين للأحداث التاريخية وفق ما تتطلبه الحاجة، وما تستدعيه الظرفية. فمقابل محدودية الكذب الذي كانت تمارسه القنوات الدبلوماسية التي كانت تراعي سرية العمليات وتلوينات الخداع، فإن الكذب يمارس اليوم على مرأى ومسمع من الجميع، وبصدد أحداث ربما لا تخفى «حقيقتها» على أحد. ويكفي أن نذكر كذبة القرن الماضي التي صدرت بأعلى صوت، ومن منبر الأمم المتحدة، عن أكبر مسؤول في خارجية أكبر دول العالم، والتي نقلت صورتها عبر شاشات العالم جمعها.

وهنا لا بد أن نؤكد على الدور الذي أصبحت تلعبه الصورة في إضفاء طابع «المصدقية» على عمليات الكذب هذه. في هذا السياق تبين ح. أرندت كيف أن عصر الصورة يُصاحب بهوس الإلتصاق بالواقع المباشر واكتساب ما يمكن أن نطلق عليه المصدقية ذات الأصل الإختباري: «فكما لو أن إنسان عصر الصورة، الذي يقدر الشفافية، قد تخلى عن كل مثل أعلى قد يكون بالنسبة إليه مصدر ردع وإكراه، فانطوى على نفسه بعيدا عن أي انفتاح على الخارج، وصار مكتفيا بعالمه الضيق، ملتصقا بالمألوف الذي يعج بتمثلات تلتصق أشد الإلتصاق بالواقع المباشر».

ها هنا لا يعود الكذب محتاجا إلى صخب و تدليس وإخفاء. إنه يصبح كذبا «سلميا» «ديموقراطيا»، كذبا «سلسا» في غنى عن «إتلاف واثاق وإحراق مستندات»، ولا حتى «فضاء مبرم على الواقع»، ليكتفي بالإنشاد إلى الراهن، وتفتيت الأحداث، وحلها إلى وقائع جزئية تغيب معناها وتذيب دلالاتها.

هل في التاريخ حقيقة موضوعية؟

فيصل درّاج*

صرّح تولستوي ذات مرّة: «أنّ موضوع التاريخ ليس ما يريده الإنسان، بل تصوّرنا لما نريد»، وهذا يلتقي مع حكم قديم يقول: «على الإنسان أن يفسّر التاريخ ويرفضه». يشير قول الروائي الروسي، في علاقته بالتاريخ، إلى الفكر الرغبي، الذي يسقط أهواءه على ما كان وما سيكون، وعلى طموحات لا تأتلف مع الوقائع الموضوعية، وربما يومئ إلى تجربته في عمله الكبير: «الحرب والسلام» الذي قرأ فيه روائياً زحف نابليون على روسيا وارتداده خائباً. ويستحضر القول الثاني رغبات الإنسان وشكوكه، ويعترف أنّ للتاريخ حركة مستقلة به، لا تتمثل إلى الإرادة البشرية.

تداخل في موضوع التاريخ مفردات متعددة، تتقارب وتتباعده، دون أن تشكل وحدة متجانسة؛ فالتاريخ لا يساوي الماضي، وإن كان للماضي علاقة به، ذلك أنّ الماضي وحدة زمنية منقضية، يتلوها حاضر لا يمكن التقاط معناه إلا بعد رحيله. وإذا كان في الحاضر ما يربك معناه بسبب نقصه، فهو تجربة لم تنته، فإنّ الارتباك في علاقته بالماضي، يصبح أكثر اتساعاً: فلا أحد من الحاضر عاين الماضي، ولا أحد اختبر الماضي وأعطى فيه حكماً يتفق عليه الجميع. تبقى علاقة الأحياء بالأموات التي تنطوي على التذكّر والتعلّم والوفاء أحياناً دون أن تقيم حواراً فعلياً بين الطرفين، بل إنّ هذا الحوار لا يستوي، حتى في حال قيامه، بسبب اختلاف المعرفة والمقاصد أو اختلاف التجارب بشكل أدق. فما أنجزه القدماء انصاع إلى احتياجاتهم، وما يستلهمه الأحياء من الأموات يلبي احتياجاتهم أيضاً. ومع أنّ دارسي المجتمعات المختلفة يقولون بالزمن التتابعي، إذ كلّ زمن يستأنف ما قبله ويمهّد لزمن يعقبه، فإنّ هذا المنظور يُشتق غالباً من التصورات الذاتية، لا من الوقائع التي دارت ذات مرة في شروط مشخصة. ولعلّ التمييز بين القائم والصورة الذهنية عنه، هو ما عبّر عنه جمال الدين الأفغاني، حين قال: «إنّ صورة الإسلام من صورة الممتنمين إليه»، مؤكداً أولوية المعيش على التصورات المرتبطة به، وأنه كان للمسلمين في أطوارهم المختلفة أحوال مختلفة، كتب عنها المؤرخون بعد انقضائها من وجهات نظر متباينة.

يقود قول الأفغاني إلى مقولة: «التراث» التي تختلط، بأشكال لا متكافئة، بمقولتي: الماضي والتاريخ؛ ذلك أنّ التراث الذي يجيل على الماضي لا وجود له إلا في تحولاته التاريخية، كما يجلوها الحاضر؛ فهو ساكن المعنى وثابت الدلالة في الوعي السكوني وأقرب إلى الاختراع، وهو متحوّل متبدّل حين يدرج في الحاضر ويتفاعل مع أسئلته، مبتعداً عن دلالاته السابقة. ومن هنا جاءت مقولة: ترهين الموروث، التي تقرّ التراث كعلاقة من الحاضر، وكعنصر من العناصر التي تصوغها، بل إنّ في هذه الدعوة ما يسمح بالتمييز بين التراث، من حيث هو، والموروث الصادر عنه، إذ التراث هو المعطى الثقافي الذي تركه الماضي «لنا»، وإذ الموروث هو التراث في اندراجه في الحاضر وتفاعله معه.

يسمح الالتباس الذي يحاith النظر إلى الماضي بتعريف محدّد، ولو نسبياً، للتاريخ، حيث يمكن القول: التاريخ هو ما انتهى إلى الحاضر وأعطاه صورته، وهو المستقبل الذي يولد من إمكانات الحاضر المعيش. يصبح الحاضر، في هذه الحدود، هو الزمن الوحيد المعترف به، تمكن ملامسته وتقويمه والحكم عليه، بعيداً عن ماضٍ كانت له أحواله المتباعدة، وبعيداً عن مستقبل لم يأت بعد.

1. أسئلة حول المفاهيم:

يبدو التاريخ، لدى المدافعين عنه، علماً مبرراً من الأهواء والخطأ، له أسانيده ووثائقه.. غير أن الواقع التاريخي يقول بغير ذلك؛ فالتاريخ يكتبه المنتصرون، والمنتصر يصوغ التاريخ الذي يشاء، يصوغ تاريخ المنتهزم أيضاً

ينطوي الموضوع في علاقته على ما يثير الارتباك، ذلك أنّ فيها مجالاً لاختلاف وجهات النظر؛ فقد رأى البعض في التاريخ علماً له قواعد وقوانينه، دفع بمفكرين متنوّرين متفائلين إلى الحديث عن «صناعة التاريخ»، بما يضمن للإنسان الوصول إلى المجتمع الذي يريد. وعلى خلاف هذا المنظور الذي تترأى فيه ملامح ماركسية - هيغيلية، وليس بعيداً عما يدعى «بعد الحدائة»، اعتبر آخرون أنّ التاريخ لا يراهن عليه، وأنه أقرب إلى الحكايات، وأنّ له سرديّة خاصة به، تقصّر المسافة بين النص التاريخي والنص الروائي، ينوس بين الموقفين ثالث، نسب ذاته إلى تصوّر «مادي»، يقول بأن التاريخ يتقدّم إلى الجهة التي يريد، وأنّ الحديث عن «صناعة التاريخ» مزيج من الأحلام والأوهام.

وقد يعود البعض مباشرة إلى كلمة التاريخ، وهي يونانية الأصل، بالمعنى الذي قصده هيرودت (القرن الخامس قبل الميلاد)، إذ التاريخ استقضاء لواقعة إنسانية، يبحث عن الأسباب والآثار، ويأخذ بمبدأ: العلة والمعلول. كان في تصور المؤرخ اليوناني ما يميز بين «أساطير الآلهة»، وتاريخ الإنسان، معتبراً أنّ الأساطير حقيقة ثابتة مكتفية بذاتها، وأنّ التاريخ الإنساني متحوّل ومتعدّد المراجع، يقرأ الفروق بين الأزمنة المتبدّلة. ومع أنّ في هذا التمييز ما يحرّر النظر من الثوابت المقدّسة، وما يلتحق بأوضاع إنسانية، فإنّ مفهوم التقصي التاريخي لا يقدم إجابة ناجزة، ذلك أنّ هناك فرقاً بين «التقصي» الذي يبدو منهجاً «علمياً»، والمؤرخ «التقصي» الذي يذهب إلى مراجعه حاملاً معه إيديولوجيا محددة وأفكاراً مسبّقة، تملّي عليه السؤال الإجابة. ولن يختلف الأمر إذا استعضنا عن «التقصي» بالوثيقة التاريخية التي أشار إليها عبد الله العروي، لأنّ معنى الوثيقة من نظر المؤرخ الذي يتعامل معها.

في الحالات جميعاً، يبدو أنّ «علم التاريخ» الذي ازدهر في القرن الثامن عشر، لم يستطع أن يكون علماً بالمعنى الدقيق؛ فقد وُلد في الحاضنة التنويرية التي اعتقدت أنّ النظر التاريخي تحرّر من المعطيات الأسطورية، والأحكام الدينية والأحكام الذاتية. ولعلّ هذا التصور هو الذي دفع طه حسين في كتابه «في الأدب الجاهلي»، إلى إدراج تاريخ الأدب في حقل العلوم الدقيقة، حاله حال الفيزياء وعلم الأحياء، وهو الذي دعاه إلى الأخذ بمنهج الشكّ الديكارتّي، الذي افترض عقلاً موضوعياً، يبدأ وينتهي بلا أوهام أو قياسات خاطئة.

لن يختلف الأمر عند الانتقال من مفهوم التاريخ إلى مفهوم: «الحقيقة»، ذلك أنّ العقل الإنساني، وكما أظهرت التجربة، يتألف مع النسبي لا الكلي ومع المتعدد أكثر من الأحادي، ومع الاختباري لا المعطى الجاهز بشكل نهائي. ولهذا بدا المتعدد الذي عاجله الأدب والفلسفة آية على اللابقيين وعلى اختلاف المقدمات والنتائج. تجدر الإشارة في هذا المجال إلى الفرق بين التصرّو الصادر عن «تحرّز فكري» مسبق (العقائد الإيديولوجية)، وعن ذلك الصادر عن اختلاف الوسائل والمقاربات، فالأول ينزع إلى الثبات ولا سبيل إلى تعديله، بينما الثاني قابل للتغيير والمراجعة والتصحيح الذاتي.

يبدو التاريخ لدى المدافعين عنه علماً مبرراً من الأهواء والخطأ، له أسانيده ووثائقه، إن لم يبدُ علماً له هبة وجلال، كما أشار محمد المويلحي صاحب «حديث عيسى بن هشام». غير أنّ الواقع التاريخي يقول بغير ذلك، فالتاريخ يكتبه المنتصرون، والمنتصر يصوغ التاريخ الذي يشاء، يصوغ تاريخ المهزوم أيضاً. ولهذا فليس صائباً قراءة التاريخ الأموي في الكتابات العباسية فقط، فقد أسقط العباسيون الحكم الأموي وعاملوه بقسوة عاتية. وليس معقولاً أن يقرأ تاريخ العرب في فلسطين في كتب المؤرخين الصهاينة. وسواء ازدهر علم التاريخ في القرن الثامن عشر، كما يؤكد قسطنطين زريق، أم ظل مزيجاً من الوثائق والأساطير، فمن المحقق أنّ قراءة التاريخ محصلة لجملة من الافتراضات التي تحتمل التكامل والتنافي المتبادل في آن. فعلى خلاف علم الفيزياء الذي لا مكان فيه للخيارات الإيديولوجية، والذي يبدأ وينتهي بمعطيات التجربة، فإنّ علم التاريخ الذي لا يمكن أن يكون علماً، عرضة للأهواء والنوازع والمشارب. ولم يكن إدواردو غاليلانو مخطئاً حين كتب بمناسبة مرور خمس مائة عام على اكتشاف أمريكا، دراسة عنوانها: «أمريكا التي لم تكتشف بعد»، نقض فيها «الأساطير البيضاء» التي اخترعت أمريكا اختراعاً كي

تسوُّغ وسائل وأهداف «اكتشافها». وقد يقال مباشرة: إنَّ هناك فرقاً بين التاريخ العلمي الذي يقبل بالوثائق والبراهين، والتاريخ الإيديولوجي الذي يلبي الأهواء. غير أنَّ مفهوم «ميزان القوى» القائم أبداً بين مجتمعات مختلفة، لن يستفيد كثيراً من هذا التفريق. ولعل العودة إلى شخصية الرسول العربي في الدراسات الغربية القديمة والحديثة معاً يكشف عن وجهات نظر متعددة ومتنوعة، تحتمل من الصحيح قليلاً ولا تقول بالحقيقة إلا في حالات قليلة.

2. التاريخ والحقيقة في مجال محدّد:

حين كتب المؤرخون المسلمون عن «الفتنة الكبرى» التي ذهب ضحيتها الخليفة الثالث عثمان بن عفان، سردوا روايات متعارضة، بعضها يرى في عثمان - رضي الله عنه - وهو الذي لقب بـ «ذي النورين» امتداداً لأبي بكر وعمر، وبعض آخر يقطع بينه وبين الطرفين اللذين سبقاه. ويصبح الأمر أكثر إشكالاً وارتباكاً حين تكون المسافة الزمنية بين الكتابة التاريخية وحياة الخليفة محدودة، إذ القول ببعد الزمن لا معنى له، وحين يكون هؤلاء المؤرخون قائمين في حيِّز زمني متقارب. وبداية فإن كتاباتهم لم تكن تنطلق بشكل عام من حياة الخليفة الثالث، بل من مواقف مسبقة، تميل إليه بقدر، أو لا تميل إليه على الإطلاق.

فقد كتب الطبري، العالم المدقق والمتفق على علمه، عن «الفتنة الكبرى»، وعمل على تحليل أسبابها وآثارها، محاولاً أن يكون نزيهاً بعيداً عن التعصب. ولذلك توقف أمام المخالفات المالية المنسوبة إلى عثمان، وما قيل عن تصرفه بأموال المسلمين، بلا رويّة ولا حكمة وصولاً إلى تعيين الولاة، كما تمليها صلات القربى... بيد أن الطبري لا يسوق الروايات التي تتهم عثمان إلا ليعود وينفيها، يفسرها ويفندّها ويردّها عليها، ملتمساً الأعذار والمبررات، ومفتشاً عما يقوِّض الاتهام ويبطله. فالخليفة الثالث في رأي الطبري كان يقدم قروضاً تستعاد إلى خزينة المسلمين. أمّا الهدايا والهبات فكان يقدمها من ماله الخاص، وهو الذي عُرف بثرائه قبل أن يدخل في الإسلام، إضافة إلى طبع تميّز بالجوّد والكرم. ولم يكن توزيعه للأموال على المسلمين مغايراً لما فعله السابقون عليه، محاذراً أن يرتكب معصية أو أن يخرج على تعاليم الدين. وإذا كان هناك من خطأ، فإنه لم يكن مقصوداً، وإنما جاءت به الأحوال المستجدة، خاصة أن عثمان كان خليفة في زمن تدفق الأموال على المسلمين والخلافة، وفي زمن توسّع الديار الإسلامية بشكل غير مسبوق.

أنجز الطبري، العالم الجليل الذي توفي عام 310هـ، كتابة تصف وتحلل وتأخذ موقفاً، تفصل بين النقد والالتهام وبين النقد والتعصب، وتصل إلى حكم أخير، لا يفصل بين المعرفة والإيمان؛ فقد ألزم الطبري نفسه بتبرير سياسات عثمان، وتهميش النقد الموجه إليه، حرصاً منه على صورة الخلفاء الراشدين، وإيماناً منه بفضائل العهد الراشدي الذي شكل للمسلمين مرجعاً لا يمكن المساس به. انتهى المؤرخ إلى «معرفة إيمانية»، تضع الإيمان في خدمة المعرفة، وتضع المعرفة الإيمانية في خدمة المسلمين.

إلى جانب الطبري، كان هناك مؤرخ آخر: يعقوبي، المتوفى عام 292هـ؛ أي قبل وفاة المؤرخ الأول بأقل من عشرين عاماً. ويعقوبي عالم ضليع في علمه، كما يقول القدماء، لُقّب بالكاتب والإخباري، لانصرافه إلى التدوين والكتابة واقتفاء الأخبار. ولد في بغداد وطلب العلم في خراسان، وجمع معلوماته من مصادر متعددة. تولت عائلته مناصب مرموقة في الدولة العباسية وظفر هو ببعض المناصب الحكومية. صنّف سبعة كتب منها: «التاريخ والبلدان» و«أسماء الأمم السالفة»، واتخذ من تعاقب الدول وعهود الحكام منهجاً، ميّز «تاريخه التعاقبي» من غيره. استعرض الفتنة الكبرى بشكل مرسل لا إسناد فيه؛ فالروايات كانت قد استقرت قبله، وذلك بأسلوب يتصف بالتركيز والاختصار. وإذا كان الطبري اعترف بأخطاء عثمان كي يدحضها، فقد رصد يعقوبي الأخطاء ونذّبها، لأنها مخالفة بينة لسنة الرسول وسنة الخلفاء من بعده، وخروجاً على ما أمر به الله. فالخليفة القليل أسرف في البذخ والتبذير وراكم الأموال وخصّ أقرابه وأصحابه ومنع الكرم عن غيرهم، بل إنَّ المؤرخ أوغل في إظهار نقائص عثمان، ساعياً إلى إدانته، كما فعل في كتابه «مشكلة الناس لأزمانهم»، حين جعل منه خارجاً على التعاليم الدينية، و«حريصاً على الخروج عن سنة الرسول وسيرة أبي بكر وعمر».

حاكم يعقوبي، وليس بعيداً عن منظور الطبري، عثمان مؤرخاً، فرصد أخطاءه في لائحة اتهام مفصلة، وحاكمه «متشيعاً»، وهو يعارض إسرافه بزهده علي بن أبي طالب وعفته. كما لو كان قد استولد نقائص عثمان المفترضة من فضائل علي، أول من أسلم من الرجال و«أكثر

على خلاف علم الفيزياء الذي لا مكان فيه للخيارات الإيديولوجية، والذي يبدأ وينتهي بمعطيات التجربة، فإن علم التاريخ الذي لا يمكن أن يكون علماً، عرضة للأهواء والنوازع والمشارب

شخصيات الصحابة دفاعاً عن الإسلام، جمع القرآن واعترف بفضل الله والملائكة». فرض التشيع على المؤرخ تجاهل انتقادات عمر بن الخطاب لعلي، مؤمناً بأنه شخصية صحابية لا نقص فيها، قادرة على حمل المسلمين على «مرّ الحق» وسلوك الصراط المستقيم.

السارد الثالث كتاب لمؤلف مجهول (توفي في أواسط القرن الثالث الهجري)، عنوانه: «الإمامة والسياسة»، يُنسب خطأً إلى ابن قتيبة الدينوري المتوفى عام 276 هـ. يتميز الكتاب، كما يقول المؤرخون،

بالتساهل في الأساسيد والتركيز على الإسناد الجمعي، والوشاية بعلم غزير طلبه صاحبه في المدينة ومصر والمغرب، وبمنهج واضح ينصرف إلى مؤسسة الخلافة لا غيرها، ويرى الصراع حولها صراعاً شخصياً غير ديني. قاده منهجه إلى إغفال الجوانب الاقتصادية والإدارية والثقافية، وإلى سرد وقائع «الفتنة الكبرى» بحياد ملتبس، يساوي بين شخصيات متوازية تتصف جميعاً بالخير والطيبة، فهو مدافع عن خلافة عثمان الدفاع كله، فهي شرعية ولا زوج فيها، وتبذير الخليفة، إن كان هناك من تبذير، أثر موضوعي ومنطقي للأموال المتدفقة، ولا ضرورة للإشارة إلى حكايات تشكك بورع عثمان واستقامته، وإذا كان من يستحق اللوم فهي الأطراف التي تحيط بالخليفة وتستغل طيبته وكرمه، وهو مدافع أيضاً عن علي وأولاده، يختار من الروايات ما يؤكد حكمة علي، التي لا تغايرها حكمة الخليفة القليل في شيء، بل إن حرص صاحب «الإمامة والسياسة» على الدفاع عن مؤسسة الخلافة، قاده إلى تأييد الأمويين والشيعة والعباسيين، باستثناء حقبة عباسية متأخرة. ولهذا يبدو كتاب «الإمامة والسياسة» مزيجاً من الأدب والورع والتاريخ، اصطفتى صاحبه روايات معينة وأغفل أخرى، معتقداً أنّ واجبه الدفاع عن الخلافة الإسلامية، دون التوقف أمام صفات الخليفة، وأنّ عليه الرد على منتقديها، حتى لو جاء النقد من نفر من الصحابة.

يقدم كتاب «الإمامة والسياسة»، في شهرته الواسعة، نموذجاً تقليدياً في الكتابة التاريخية، عنصره الأول إيبانية صرفة تساوي ضمناً بين نقد مؤسسة الخلافة والمهرطقة، وعنصره الثاني بيان جميل، ذلك أنّ الكتاب «قطعة أدبية» متكاملة، ذات لغة متينة خالية من اللحن، تتم عن إحساس أدبي واضح، تشير إلى أديب أو إلى إنسان مشغول بوحدة الدين والأدب، إذ يمدّ الأدب الدين بوسيلة تجلو معناه، ويعطي الدين الأدب مادة تبرّر وجوده. والسؤال المفقود هو التالي: ما معنى حياد المؤرخ، إن كان الصراع على الخلافة صراعاً شخصياً غير ديني، كما يذهب الكتاب؟ الجواب قائم في معنى الخلافة لا في سير الخلفاء، حيث الخلافة تقدّس الخليفة، تنزهه عن النقص وتضعه فوق النقد، وتسمو به فوق المحاكمة. وهذا ما يجعل دراسة سير الخلفاء أمراً نافلاً أو سرداً أدبياً لفضائلهم الأكيدة.

يتمتع المؤرخون الثلاثة بالمعرفة والورع والبحث عن الحقيقة. مع ذلك فإن كتاباتهم تطرح قضية «المعرفة الإيبانية»، بلغة معينة، أو «شخصنة العقيدة» بلغة أخرى، التي تجعل المؤرخ يساوي بين الخليفة والحقيقة الدينية، أو تلزمه، وهو حال اليعقوبي، بأن ينقض شخصاً أقل تديناً بآخر أكثر تديناً وزهداً وتقوى. يحتلّ الأشخاص مواقع المفاهيم، ويتحولون إلى إشارات دينية مكتفية بذاتها، تعوق البحث الموضوعي وتضيق عليه. ينطوي الإشكال كله على سلطة الولاء والتحزب، كأن يتحزب الطبري، كما صاحب «الإمامة والسياسة» للخليفة عثمان، إيماناً منها بالخلافة رمزاً وموضوعاً، أو أن يتشيع اليعقوبي لعلي بن أبي طالب وللسلطة العباسية معاً.

3. الماضي في الحاضر:

هل هناك من انقطاع بين الحاضر والماضي؟ وفي أية شروط يتوحدان ويكوّنان تاريخاً واحداً، على اعتبار أنّ الزمن التاريخي يتجسّد في حركة دائبة منتجة تنكر الركود الذي يعود إلى «أصل قديم» ويستولد منه أصولاً متعددة؟

تأتي الإجابة على السؤال الأول قائمة بالإثبات، بمعنى محدد؛ فهناك انقطاع بين الزمنين لا يمكن إنكاره، وإلا لبقيت «روما القديمة» قائمة حتى اليوم، ولظل «السلام الروماني» هو شكل السلام الوحيد، وهو ما لا يقول به الواقع اليوم. وعلى خلاف انقطاع الأزمنة الاجتماعية الذي جعل من حضارة العرب في الأندلس حكاية بعيدة، يتكشّف توالد الأزمنة واضحاً في العلوم الفيزيائية. فقد حاورت الرياضيات الحديثة

علوم الرياضيات عند اليونان وتجاوزتها، وتعلّم أينشتاين من فيزياء نيوتن وجاء بنظريته النسبية، بينما ترك العرب تراثهم، ولم يؤسسوا عليه تراثاً جديداً. ومع أنّ «الكثيرين» يقولون بالعودة إلى الأصول، فإنّ القول لا معنى له إلا بشرطين: معرفة الأصل في سياقه التاريخي، وتحويله إلى تجربة جديدة تعيد إنتاجه في سياق مغاير، يعي الأزمنة البشرية في احتياجاتها المجتمعية، ويعترف بتجدّد الحاجات والمعارف، ويعترف أنّ معارف «المحدثين» تتجاوز معارف القدماء، كما كان يقول طه حسين، في مدخل كتابه «في الشعر الجاهلي»، بيد أنّ تطوير القديم، على ضوء احتياجات الحاضر، لا يستقيم من دون وعي تاريخي، يقارن بين ما كان وما استجد، وينطلق من الحاجات المشخصة لا الأفكار المجردة. ولهذا فإنّ مقولات الماضي والتاريخ والتراث والأصل تستقي دلالتها النظرية - العملية من شكل الوعي التاريخي الذي يتعامل معها. فصورة التراث ترتقي بارتقاء الوعي الذي ينظر إليه، ومفهوم التاريخ يتبدّل بالتراكم المعرفي - العملي المتوجه إليه. وما يدعى بـ: «الحقيقة» مجرد افتراض يظلّ مشدوداً إلى حقيقة نسبية بعيدة البعد كله عن «الحقيقة المطلقة». فهذه الأخيرة شأن من شؤون الإيمان الديني الذي له معايير وتعاليم وأسس خاصة به، وله مراجع السماوية أيضاً. والتاريخ من حيث هو «علم»، كما يقال، له حقله الخاص الذي يختصم فيه البشر، هذا إلا في حالات «الوعي الإيماني» الذي يقبل بالكلام ولا يرضى بالاختبار.

إضافة إلى تنوّع المصطلحات والتباسها، في علاقتها بكلمتي: التاريخ والحقيقة، فإنّ للتاريخ مستوياته، بقدر ما أنّ له «حقائق» مرتبطة بهذه المستويات. فتاريخ المجتمع، أيّا كان شكله ومضمونه، ينطوي على: تاريخ اقتصادي، وآخر سياسي، وثالث ثقافي، ورابع لغوي،... ولكلّ من هذه المستويات التي لا تكون عموماً متطابقة، حقائق لصيقة بها تتكشف في شروط عديدة، تحتل افتراضات ناقصة أو مجزوءة، أو حقائق تبطنها الأوهام.

اختصر عبد الله العروي أسئلة كثيرة حين قال، أو اقتبس من غيره، جملة قصيرة: «التاريخ هو تقدّم القيم»، والجملة صحيحة وتطرح مباشرة سؤالاً شائكاً: ما هي جملة التحولات الاجتماعية التي تفضي إلى تقدّم القيم؟ وما هي مركبات وعناصر هذه القيم، وما أشكال التضافر بين الأخلاقي والعملي، وبين الاقتصادي والديني؟ يعود الأمر في النهاية إلى ذلك التمييز بين «العلوم الاجتماعية» «المجزوءة الحقيقية»، و«العلوم الدقيقة» القائمة على الاختبار والقياس والتجريب، الأمر الذي يستدعي «تاريخ المجتمع الصناعي» و«تاريخ المجتمعات غير المتطورة»، وهو موضوع آخر.

«الحاضر هو ما انتهى إليه الماضي، وهو ما ينطلق منه المستقبل». والسؤال هو هل قراءة الحاضر تشرح ما سبقه أم أنّ ما سبق الحاضر هو الذي يشرح الحاضر؟ وشبه الإجابة النهائية، يقول: يتقدم التاريخ إلى حيث يشاء، ويتراجع إلى حيث يشاء، تاركاً في مساره نقاطاً عميقة تصعب إضاءتها بشكل نهائي. وحال الحقيقة من حال التاريخ أيضاً، فهي تارة كلمة مضيئة ونافعة، وهي في أحيان أخرى كلمة لا تقول شيئاً. ذلك أنّ دور الكلمات حجب المعنى، كما يقال.

إشارات

- عدنان محمد ملحم: المؤرخون العرب والفتنة الكبرى، دار الطليعة، بيروت، 1998
 يوليوس فلهوزن: تاريخ الدولة العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968 (الفصل الأول والثاني).
 طه حسين: الفتنة الكبرى (الفصل الخاص بالخليفة عثمان)، دار المعارف بمصر، الطبعة التاسعة، 1976
 الإمام محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدينة، دار المدى، دمشق، 2002
 قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1981
 محمد المويلحي: حديث عيسى بن هشام، دار التراث، بيروت، 1969
 عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992
 E.Galeano: L'Amérique, La découverte qui n'a pas encore eu lieu, messidor, Paris 1991



بريشة الفنان المغربي عبد الرزاق احمامو

التاريخ والحقيقة لدى بول ريكور: الهوية السردية والذاكرة الحية

عبد الله السيد ولد اباه*

خصص الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» مكانة خاصة للإشكالية التاريخية في أعماله الغزيرة من منطلقات ومداخل متباينة، تتمحور حول المقوم الرئيس في مشروعه الفلسفي الذي أطلق عليه «أنثروبولوجيا فلسفية»¹ للإنسان من حيث هو كائن «قادر» وفاعل (الإمكانات التي تنبع من ديناميكية الرغبة في الوجود).

وإذا كان ريكور ينتمي للتقليد الإنساني التأملي réflexif الفرنسي العريق، إلا أنه في تصوره الفلسفي للذات يرفض بشدة المنظور الديكارتي لوعي شفاف ومباشر بقدر ما يرفض النزعة التقويمية للذات التي هيمنت على الفلسفات البنيوية والتفكيكية الفرنسية (التوسير وفوكو ودريدا...).

ليست الذات بالنسبة لريكور مرادفة للأنا le moi أو العين le même، بل إن مسلك الوصول إلى الذات يمر بمسارات والتواءات عديدة ومتنوعة، يؤدي فيها الغير دورا محوريا (الوجه المقابل والهيكلي الجماعي). يتعلق الأمر هنا بمسارات القدرة الإنسانية؛ أي مجموع ما يمكن أن يفعله الإنسان بصفته ذاتا نشطة، وهي قدرات تتركز في كفاءات أربع هي: الخطاب والممارسة والسرد والمسؤولية الأخلاقية.²

وهكذا يتضح أن علاقة الذات بنفسها تمر بوسائط عديدة في علاقتها بنفسها وبالغير وبالمؤسسة، كما أنها تأخذ مسالك تأويلية عبر النص المقروء الذي يكشف عن عالم كامل مستقل عن مؤلف وعن ظروف صياغته ومجال تلقيه.

في هذا السياق يدخل البعد التاريخي في اتجاهين: مسار تشكل الهوية الذاتية في بعدها السردية، والمسار التأويلي المرتبط بالذاكرة من المنظورين الإستيمولوجي المتعلق بالمنزلة المعرفية للكتابة التاريخية والعملية الإتيقي المتعلقة بسياسات وأخلاقيات تدبير الذاكرة التي تغطي جانبا أساسيا في فلسفة ريكور السياسية والقانونية.

أولا: الهوية السردية

ظهر مفهوم «الهوية السردية» identité narrative لأول مرة في خاتمة كتاب ريكور «الزمن والسرد» (1985) في إطار التفكير في علاقة التاريخ بالمتخيل، بحثا عن سياق عملي يلتقي فيه الصنفان السرديان. الهوية هنا ينظر إليها «كمقولة للممارسة»؛ بمعنى أن تحديد هوية الفرد أو المجموعة

* مفكر وأكاديمي من موريتانيا

1- استخدم ريكور مفهوم «الأنثروبولوجيا الفلسفية» في عدة نصوص :

Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutiques, seuil 1969 p261.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutiques tome 2 seuil, 1986 p168.

وقد جمعت بعض نصوصه في كتاب صدر بعد وفاته بعنوان :

Anthropologie Philosophique, écrits et conférences 3, seuil 2013.

2-Paul Ricœur: Soi - même comme un autre, Seuil 1990 p28.

يتوقف على الجواب على سؤال: من فعل ذلك الفعل؟ ومن هو الفاعل؟

يدخل البعد التاريخي في اتجاهين: مسار تشكل الهوية الذاتية في بعدها السردية، والمسار التأويلي المرتبط بالذاكرة من المنظورين الإستمولوجي المتعلق بالمنزلة المعرفية للكتابة التاريخية والعملية الإتيقي المتعلق بسياسات وأخلاقيات تدبير الذاكرة

وحدة الذات الفاعلة؛ أي استمراريتها وثباتها، رغم التحول لا يمكن أن تفهم إلا بالمعنى السردية، فسؤال الهوية يرتد عندئذ إلى عملية سردية لمسار الذات، وبدون هذا البعد السردية لا سبيل للخروج من مأزق الهوية الشخصية التي إما أن نفهمها بصفاتها ذاتا متماهية مع نفسها في أحوالها المتغيرة أو باعتبارها وهما جوهرانيا، يطلق على كتلة متغيرة مختلفة من النوازع والغرائز.

سؤال الهوية يتصل إذن بالممارسة السردية من وجهين متلازمين: الإنسان الذي يكشف عن هويته من خلال ما يحكي عن حياته والقصص المروية من حيث هي أجناس سردية تتمحور حول الكتابة التاريخية والإبداع المتخيل، الذات التي تصنع التاريخ، أي تخرج إلى دائرة الفعل المتحول، ولا يمكنها في الآن نفسه أن تكون فاعلة في التاريخ دون روايته وسرده.³

سيسعى ريكور في كتابه المحوري الذات عينها وكأنها آخر (1990) إلى بسط نموذج الهوية السردية بتجاوز البعد الضيق الخاص بالهوية في مسار تشكلها الزمني (كما في كتاب الزمن والسرد) لتحويل المقولة إلى مرتكز نظريته المكتملة في الذاتية.

إذا كان مفهوم الهوية السردية في الكتاب الأول قد تبلور في سياق تفكير ريكور في الأجناس الأدبية والتاريخية التي تصوغ حبكة سردية للشخصية من حيث بعد الحكاية المحدد لهوية الفرد أو المجموعة، فإن المفهوم في العمل الأخير يندرج في صلب أنثروبولوجيا الإنسان القادر التي يشكل البعد السردية (الذات بصفاتها مؤهلة للحكاية) فيها مقوما جوهريا إلى جانب القدرات الأخرى المتعلقة بالخطاب والممارسة والمسؤولية القيمية.⁴

من هذا المنطلق، يقف ريكور عند التمييز العام بين مفهومين للهوية، هما الهوية في دلالتها الشيعية الجامدة؛ أي الهوية «العينية» *mêmeté* والهوية الذاتية *ipseité* بدلالاتها الحركية المرنة.

يتحدد الاختلاف بين المقاربتين بحسب معيار «الاستمرارية في الزمن» الذي يشكل إطارا إشكاليا خصبا للتفكير في الأبعاد الثابتة والديناميكية للهوية.

الطابع الثابت للهوية، يبدو أوضح في الهوية العينية التي تحيل معنى الوحدة والتجانس والتشابه الأقصى بالمعنيين الكمي والكيفي، والاستمرارية المتصلة دون انقطاع بين المحطة الأولى والمحطة الأخيرة في مسار نفس الفرد، مما يفضي إلى تعيين الهوية من حيث هي عنصر لا متغير (جوهر أو ماهية)، وهذا العنصر هو الذي يمنحها دلالة الاستمرارية الدائمة عبر الزمن.

الاستمرارية بهذا المعنى هي استمرارية «الطبع» *de caractère*، أي مجموع السمات المميزة للفرد من حيث هو عين الفرد (استمرارية تشبه الذات في الحفاظ على نفسها). وإذا كان ريكور في أعماله الفينمونولوجية الأولى قد تناول مفهوم «الطبع» ضمن دراسته التحليلية للإرادة البشرية ولإشكالية الخطأ والمسؤولية، فتأرجح في النظر إليه ما بين ثنائية الإرادي وغير الإرادي (عرفه بكونه العمل غير الإرادي المطلق) وثنائية التناهي واللاتناهي (الطبع هنا هو طابع الانفتاح المتناهي في الوجود البشري)، فإنه في تحليلية الذات عاجله في ثنائية جديدة هي ثنائية الهوية العينية والهوية الذاتية، حيث يكون في مقابل «الوعد» *la promesse*؛ أي اللفظ المتضمن وعدا.

3-Paul Ricoeur : Temps et Récit T .3, Seuil 1991 pp 442-448.

4-Paul Ricoeur :La Critique et La Conviction .entretiens avec F.Azouvi et M.De Launay, Calmann- Levy, 1995 p138.

الطبع هو حسب التعريف الأخير «مجموع الاستعدادات الدائمة التي من خلالها نتعرف على شخص ما»⁵. وهكذا يمكن من خلال هذا التحديد تمييز الهوية العينية عن الهوية الذاتية.

الاستعدادات الدائمة هنا تحيل إلى التقاليد والعادات التي تعبر عن تاريخية جامدة نافية للجديد، كما تحيل إلى «أشكال التماهي المكتسبة» identifications acquises؛ أي مجموع القيم والمثل والنماذج والأبطال التي من خلالها يتعرف الشخص على نفسه أو المجموعة على نفسها. في الحالتين تظهر سمات هوية الطبع بصفتها تتعلق بسؤال «ما هي الذات؟» وليس بسؤال «من هي الذات؟»، أو بعبارة أخرى إرجاع سؤال «من؟» إلى سؤال «ما هو؟»⁶.

بيد أن ريكور يبين أن قطب الطبع على جموده وثباته له تاريخيته الخاصة التي هي تاريخية «مطوية» قابلة لأن تأخذ سمة سردية تبرز الجوانب الحركية المتحولة التي تم تقليصها.

في مقابل هوية الطبع تكشف هوية الوعد عن أفق آخر للاستمرارية الزمنية هو أفق اللفظ الموجه للغير الذي يجسد شكلا من «الحفاظ على الذات» مختلفا عن هوية «الما هي»؛ أي الشيء العام، يندرج في بعد «من هي؟».

الفرق هنا هو بين التمسك بالطبع والتمسك بالوعد المفظوظ، بين استمرارية الطبع واستمرارية الصداقة⁷. ومن الواضح أن ريكور - كما يقر بنفسه - يوظف هنا مفهوم «الحفاظ على الذات» الذي بلوره هايدغر في إطار تمييزه بين استمرارية الدازين (أي الإنسان في علاقته بالوجود) واستمرارية الشيء الطبيعي. بيد أن ما يميز أطروحة ريكور هي البعد الخطابي في استمرارية الذات؛ أي قابلية الإنسان للقول التي هي في الآن نفسه قابليته لتقديم الوعد⁸.

لا بد بالنسبة لريكور من الجمع بين عينية الطبع وهوية الوعد في جدلية التشكل الأنطولوجي للإنسان المؤهل للفعل الأخلاقي، باعتبار أن الجواب على سؤال «من أنا؟» يتوقف على سؤال «ما هو أنا؟» والعكس صحيح، فلا سبيل لمحو أحد القطبين لصالح الآخر؛ فكلاهما يقتضي الآخر دون صياغة تأليفية.

وهكذا ينبثق مفهوم «الهوية السردية»، باعتباره إطار الوساطة (غير المكتملة وغير الرافعة للتعارض) بين بعدي الذاتية المتمايزين. السرد يجمع بين الاستمرارية والتغيير؛ أي تنوع الوقائع والأحداث المشتتة والفعل التأليفي التنسيقي الجامع الذي أطلق عليه «تأليفية المتنوع». الشخص هنا هو شخصية «محكية»؛ بمعنى أنها موضوعة في حبكة سردية تجسد هذه العلاقة الجدلية بين الهوية العينية والهوية الذاتية⁹. لا معنى لهوية الشخص دون هذا التأليف «المتناغم - المتناثر» بين الأحداث التي تشكل وحدة مساره الذاتي، فإذا كان الفرد كائنا متجانسا محضاً تحول إلى نمط من الجوهر الثابت الذي لا يمكن أن يحدث له شيء، وإذا كان في المقابل مجرد أحداث مشتتة غاب مبدأ المعقولية الذي يسمح بمعرفته والتعرف عليه.

5-Paul Ricœur: Soi - même comme un autre, Seuil 1990 p146.

6-ibid p 147.

7-ibid p 148.

8- يستخدم هنا ريكور اصطلاحات معروفة لدى الفيلسوف الوجودي غابريال مارسل في تأكيده انتصار الوفاء على الزمن الذي هو التعبير عن قدرته الفاعلة وتحكمه في وجوده. الوعد هنا هو التعبير عن هذه الإرادة الفاعلة.

Gabriel Marcel : Être et Avoir Aubier 1935 p56.

Jean De Dieu Moleka Liambi :la poésie de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur, Harmattan, 2006, p 127.

9- حول مفهوم «الحبكة السردية» راجع :

Paul Ricoeur: Temps et Récit T .I, Seuil 1983 pp 55-84.

الهوية السردية إذن، تحقق الهدفين المزدوجين في مسار تشكل هوية الذات: الاستمرارية في الزمن بحسب محددات الطبع والاستمرارية من خلال الحفاظ على الذات¹⁰.

يؤكد ريكور هنا على دور الوساطة السردية في تكون الذات، باعتبار أن الوظيفتين الخطابية والعملية لا تكفيان في إبراز الهوية الذاتية في بعدها التاريخي. وإذا كانت استمرارية الذات في الزمن محددة بالوفاء للعهد، ومن ثم فإن الهوية هي بهذا المعنى مسؤولية الفرد عن أعماله، فإن مقولة الحفاظ على النفس (التي تذكر بالكوناتيس السبينوزي) هي بالأساس مقولة إتيقية.

هكذا تتبين هنا الدلالة الإتيقية للهوية السردية من حيث كونها تربط بين نظرية الفعل والنظرية الأخلاقية؛ فالوظيفة السردية من جهة تؤدي إلى «توسيع المجال العملي»، ومن جهة أخرى تشكل «مختبراً للفعل الأخلاقي»¹¹.

ثانياً: الذاكرة والتاريخ

تأرجح فلسفة الزمن لدى ريكور بين قطبين؛ هما الذاكرة والتاريخ، يميلان لتجربتين مغايرتين: الزمن بصفته خاصة من خصائص الطبيعة (مبدأ حركة الأشياء حسب الاصطلاح الأرسطي) و«زمن النفس» بلغة القديس أوغسطينوس؛ أي الزمن المعيش الوجودي الذي تستكشفه الفينومولوجيا. زمن التاريخ زمن كوسمولوجي معياره الحقيقة الموضوعية ومعيار الزمن النفسي هو «الوفاء» ضمن معادلة الاعتراف التي تتوقف عليها نتائج عملية تتعلق بهوية الفرد والمجموعة ومشاريعها المستقبلية.

عالج ريكور الزمن التاريخي في كتابه «الزمن والسرد» بمجلداته الثلاثة (صدر 1983-1985) من منظور إشكالية السرد بالتساؤل: إلى أي حد يمكن اعتبار التاريخ صنفاً سردياً؟

يقف ريكور في تصوره للتاريخ ضد اتجاهين غالبين على الفكر التاريخي؛ اتجاه فلسفة التاريخ بالمنظور الهيغلي (السردية الكلية؛ أي الصياغة التأليفية المكتملة لحركة العقل عبر التاريخ انطلاقاً من القول إن هدف الفلسفة هو ضبط معنى التاريخ من حيث هو مطلق)؛ واتجاه التاريخيات البنيوية غير الحديثة (مدرسة الحوليات...).

في مقابل هاتين المقاربتين، يركز ريكور على البعد السردية في الكتابة التاريخية الذي يجعل من التاريخ رديفاً للأدب في تسجيل الماضي وروايته (الحياة معيشة والتاريخ مروي).

في هذا السياق، يستخدم ريكور مفهوم «الحبكة» intrigue¹² للتعبير عن هذا الجانب السردية في الكتابة التاريخية، ذلك «أن الزمن لا يكون بشرياً إلا عندما يضبط بطريقة سردية»¹³.

العملية السردية في الكتابة التاريخية تتم من خلال محورين هما: «التشكيل» la configuration المتعلق بالإجراءات السردية التي تتم داخل النص من خلال حبكة ترتيب الرواية في أشخاصها وأحداثها، و«إعادة التشكيل» refiguration التي هي أثر الرواية على التجربة المعيشة الحية.

10- Paul Ricœur: Soi - même comme un autre, p196.

11- ibid pp 193 -198

12- قارن بمفهوم الحبكة لدى المؤرخ الفرنسي بول فاين الذي طور إحدى أهم النظريات في كتابة التاريخ؛ ويعني بالحبكة نسج التاريخ الذي يختلط فيه الإنساني بالعلمي والأسباب المادية والغايات والصدف.

Paul Veyne: Comment on écrit l'histoire? Seuil 1971 pp 53-54.

13- Paul Ricoeur : Temps et Récit T .1, p18.

يستخدم هنا ريكور اصطلاحات بلورها في نظريته التأويلية للأجناس السردية، حيث انبثق مفهوم «الحبكة التاريخية»¹⁴، كما أن ثنائية التشكيل وإعادة التشكيل قد طرحها في دراسته المبتكرة للاستعارة من حيث هي إعادة وصف للواقع وعملية إبداع لفضاء دلالي متسع¹⁵، مما يعني أن المؤرخ يستخدم في معالجته للماضي نفس الوظيفة التخيلية لضبط العالم المروي. ولذا، لا يرى ريكور مانعا من القول إن التاريخ «يحاكي» في كتابته الأشكال السردية المألوفة في التقليد الأدبي، حيث تتداخل أحيانا بقوة الأعمال الروائية الإبداعية والكتابات التاريخية الرصينة¹⁶.

إلا أن ريكور لا ينفي مقولة الحقيقة التاريخية التي تميز السردية التاريخية عن العمل الأدبي. يختلف النصان الأدبي والتاريخي في طبيعة العقد القائم بين المؤلف والقارئ؛ ففي العمل الأدبي يقبل القارئ مسبقا تصرف المؤلف في تشكيل الواقع المتخيل، في حين يتوقع القارئ من المؤرخ سرد أحداث تمت بالفعل في الماضي.

بيد أن المؤرخ لا يمكن أن يصل إلى «موضوعية» العالم الطبيعي، كما أنه لا يمكن أن يتخلص من ذاتيته التي تظل حاضرة بقوة في سرديته من حيث كون الكتابة التاريخية هي ضرب من تأكيد الانتهاء وانفتاح وتواصل مع الغير عبر قناة الماضي، إلا أن «النزوع المنهجي» للمؤرخ يحول ذاتيته إلى «ذاتية تأملية» Réflexive رصينة تتحرى الدقة والموضوعية وتوقعات القارئ¹⁷.

يتعلق الأمر هنا بالجوانب الإستمولوجية في العمل التاريخي من حيث مقصد الحقيقة المميز له، حتى ولو كانت حقيقة ممتزجة بالتخيل والمعيش ولا معنى لمقارنتها بموضوعية العلوم التجريبية. في مقابل بعد التاريخ المتعلق بالزمن السردية، سيتناول ريكور بعد الذاكرة في أحد كتبه الأخيرة «الذاكرة، التاريخ، والنسيان» (2000) من منطلق أن الذاكرة هي الحلقة المفقودة بين الزمن والسرد.

في الكتاب، يستكشف المؤلف هوية النسيان التي تولد إشكالات عصية تفصل منهجيا بين الذاكرة والتخيل، وبين القصة التي قد تكون حدثت والواقع الفعلي الذي حدث، الذاكرة التي تفضي إلى نتيجة قابلة للتمثل والتعرف وتلك التي لا تفضي إلى مثل تلك النتيجة. يقف ريكور في الكتاب حول موضوع استحضار الماضي؛ أي لغز الصورة الحاضرة التي تدعي تقديم موضوع غائب سابق، فيستخدم في مقارنته الفلسفية للذاكرة منهجا ثلاثيا: التحليل الفينومولوجي وإستمولوجيا العلوم التاريخية وتأويلية الظرفية التاريخية.

في التحليلية الفينومولوجية، يتعرض ريكور لموضوع التذكر le souvenir من حيث العلاقة بين الواقع والوهم، مميزا باستخدام مصطلحات أفلاطونية - أرسطية بين «الذاكرة الحيوية» mneme السلبية التي لا أثر للإرادة فيها و«الذاكرة الفاعلة» anamesis التي هي نمط من الفعل الإرادي اليقظ ضد النسيان.

وهكذا يبدو الفرق بين الخيال والذاكرة (الذين ربط ريكور عضويا بينهما في أعماله الأولى) من حيث كونها، وإن اتفقا في إشكالية حضور الغائب، إلا أن الذاكرة تتميز بكونها تحيل إلى مرجعية واقعية سابقة هي بمعنى ما ضمانة استمراريتها. إن هذا الاستقصاء للحقيقة هو الذي يميز الذاكرة «كعظمة معرفية»¹⁸، وهو ما يطلق عليه مصطلح «الوفاء» fidélité، حتى ولو كان لا بد من الإقرار بما يطبع الذاكرة من هشاشة بنيوية تطرح إشكالية صدقيتها. في هذا السياق يطرح ريكور مفهوم «حق الذاكرة» devoir de mémoire الذي ارتبط في العقود الأخيرة بملفات العدالة والعدالة الانتقالية، معتبرا أنه يدخل في باب «الذاكرة الملزمة» mémoire obligée التي تختلف عن صنفين آخرين من الذاكرة، هما

14-Paul Ricoeur: Du texte à l'action, Seuil, 1986, pp14-18.

15-Paul Ricoeur: La Métaphore Vive, Seuil 1975 pp 288-289.

16-Paul Ricoeur : Temps et Récit T .3, Seuil 1985 pp 337-338.

17-Paul Ricoeur: Histoire et Vérité Seuil 1955 pp 23-24.

18-Paul RICOEUR : La Mémoire, l'Histoire et l'oubli Seuil 2000 p 66.

لا يمكن للمؤرخ أن يصل إلى «موضوعية»
العالم الطبيعي، كما أنه لا يمكن أن يتخلص
من ذاتيته التي تظل حاضرة بقوة في سرديته،
إلا أن «نزوعه المنهجي» يحول ذاتيته إلى «ذاتية
تأملية» رصينة تتحرى الدقة والموضوعية
وتوقعات القارئ

«الذاكرة المنوعة» empechée التي تتعلق بمصاعب التذكر النفسية،
و«الذاكرة الموجهة» manipulée التي هي عرضة لتأثيرات التعبئة
الأيدولوجية¹⁹.

في المحور الإستيمولوجي، يقف ريكور عند علاقة التصادم والتزاحم
بين النزوع للحقيقة في الممارسة التاريخية وبعد الوفاء في الذاكرة. لا يتعلق
الأمر هنا بالصلة بين المنظور الفينومينولوجي والمنظور الكوسمولوجي
(الكوني)، وإنما بالانتقال من الذاكرة الحية إلى الوضع الخارجي للحقيقة
التاريخية²⁰.

الحقيقة التاريخية من هذا المنطلق هي نتاج الجهد التوثيقي والشهادة المتأتمية من الماضي، ولو كانت الهوة باقية بين الحدث التاريخي والحدث
الحقيقي كما حفظته الذاكرة، باعتبار السمة التأويلية الملازمة للكتابة التاريخية في كل محطاتها. وإذا كان التاريخ بمعنى ما يطمح إلى أن يكون
«الورث العالم للذاكرة»؛ أي حصيلتها ومآلها في نزوعها للوفاء للماضي، إلا أنه لا يمكن أن يستغني عن العملية السردية بدلالاتها المذكورة آنفا
ولا يمكنه اختراق هوة النسيان في الحد بين الواقع والوهم.

في تأويلية الظرفية التاريخية، يبرز ريكور علاقة التداخل والترابط بين القراءة التاريخية للماضي والتوقعات المتطلبة في المستقبل، في هذا السياق
يطرح ريكور مفهومه للصفح le pardon الذي يتعلق بإشكالية مقتضيات المسؤولية عن الخطأ ومقتضيات التصالح مع الماضي. ومن هنا
ضرورة التمييز بين نوعين من النسيان: الصورة السلبيه التي هي مصدر «القلق» (النسيان بمحو الأثر) والصورة الإيجابية (نسيان الاحتياط)
التي هي مصدر الرغبة والطمأنينة...

الصفح يسمح بالتوسط في تدبير الذاكرة بين «الغلو في الذاكرة» و«المبالغة في النسيان» عبر مسار تحويل الشر الذي نخضع له إلى شر نتحكم
فيه. صعوبة الصفح تتأتى من كونه يندرج دوماً في سياق أحداث تاريخية يتعين الاحتفاظ بها في الذاكرة، بيد أن الإنسان المعرض لفعل الشر هو
نفسه القادر على الصفح الذي يسمح له بالفصل بين الخطأ والإنسان الخاطئ. وهكذا يتجلى «لغز» الصفح في هذه الدورة، حيث في الأسفل
الخطأ وخطاب الاعتراف به، وفي الأعلى الصفح.

الصفح يبدو عندئذ بمثابة «الأفق المشترك» لاكتمال الذاكرة والتاريخ والنسيان، ولو كان بالضرورة عصياً، أقرب للمثال والنزوع المستمر²¹.
الحقيقة والوفاء هما حصيلة فلسفة الزمن لدى ريكور، وهما مفهومان يجمعان بين الأفق الإستيمولوجي وفينومينولوجيا الحياة المعيشة
والتجربة الحية، بقدر ما يجمعان بين الممارسة التأويلية النقدية والممارسة التأويلية الممتمة للتقليد والساعية لاستثمار آفاقه الخصبة دون الانجراف
نحو القطيعة العدمية (الغلو في النسيان) أو الانغلاق في سجن الذاكرة الجامدة... وذلك هو أيضاً ما تعنيه مقولة الهوية السردية بدلالاتها
الأخلاقية والعملية المفتوحة على أفق المستقبل.

19- ibid pp 82-111.

20- ibid p191.

21-J.Derrida: Foi et savoir suivi de le siècle et le pardon seuil 2001.

قارن بأطروحة دريدا حول الصفح الذي يصدر بالنسبة له عن «جنون الاستحالة»

J.Derrida: foi et savoir suivi de le siècle et le pardon, seuil, 2001 .

فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة

محمد شوقي الزين*

عناصر بيوغرافية

يوهان غوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) (موهريغن 1744 - فايبار 1803)، فيلسوف ومؤرخ وأديب ألماني، لاهوتي لوثري (بروتستنتي). القليل نعرفه عن هذا المفكر من عصر الأنوار، وخصوصاً بلغتنا العربية، لانعدام الترجمات والكتابات. مؤلفاته المتنوعة، التي كانت تستلهم من روح العصر، عصر التحول السياسي والفكري والأدبي في أوروبا، جعلته مرجعية نافذة في ميدانه، ميدان الدراسات اللاهوتية واللغوية (الفيلولوجيا) والفلسفية والأدبية والتاريخية، وأحد الممثلين البارزين لتيار «العاصفة والعاطفة» أو «الهجوم والاصطلام»¹ (Strum und Drang) وللنزعة الإنسية في طبعها الألمانية (Humanität)، المناهضتين للأنوار الحاملة لأحلام عقل صارم وجاف. فكانت الحاجة، مع هردر ومع جيله (غوته، شيلر، هومبولت)، إلى إعادة استثمار الاقتصاد العاطفي للإنسان، بالتركيز على قيم القوة والانفعال والرومانسية؛ أي كل القيم التي احترست منها الأنوار وجعلتها العائق في سبيل تحرير العقل وتنويره ليتماشى مع زمنه ويتبغى سبيل التقدم.

درس هردر اللاهوت في كونيسبرغ (Königsberg) ابتداءً من 1762، حيث تردد على محاضرات إيمانويل كانط (كونيسبرغ 1724-1804) وتلمذ عليه. لكنه سرعان ما ابتعد عن فحوى فلسفته مناهضاً للعالمية ومشدداً على الخصوصية، هاجراً للعقلانية ومنتبهاً إلى الرومانسية، مستهجنناً التقنية ومنتبهاً إلى الإنسانية. كل هذه المعطيات جعلته في صراع مع الروح التنويرية الغالبة في عصره، مقتفياً أثر جون جاك روسو (جنيف 1712-باريس 1778) في الإعلاء من شأن الطبيعة المهدورة والمنسية أمام حضارة كاسحة ومنمّقة، حضارة التصنع والرونق ولحن القول وزخرف الفعل. عكس ذلك، كان هردر يُعلي من شأن الطبيعة والحساسية والخيال والذوق وكل القيم الجمالية والفنية، وكان يعتبر الأمم إن هي إلا تجليات الحق في التاريخ، تجليات الألوهية في التأسيسات البشرية، تجليات لا تنفك عن الاكتمال بالاشتغال على مقومات الذات من لغة وتراث ودين وفن وأخلاق. بدعوة من يوهان غوته (فرانكفورت 1749-فايبار 1832)، انتقل هردر إلى فايبار (Weimar) حيث وجد البيئة ملهمة وتساعد على الكتابة والبحث، فاستقر به الحال في هذه المدينة حتى وفاته.

نشر هردر العديد من الكتابات المرتبطة بمباحث متنوعة تتعلق بالعقل واللغة والحضارة والتاريخ والشعب: «رسالة في أصل اللغة» (1772)، «في الطبع والفن عند الألمان» (1773)، «فلسفة أخرى للتاريخ من أجل تكوين البشرية» (1774). بعد الاستقرار في فايبار ابتداءً من 1776، كان إنتاج هردر الفكري مكثفاً ومتنوعاً: «في المعرفة والإحساس في النفس البشرية» (1778) يعالج فيه نظرية المعرفة على طريقة القدماء في البحث في أصول المعرفة ومصادرها؛ «رسائل في دراسة علم اللاهوت» (1780) يطرح فيها مبادئ الثيولوجيا بوصفه كان قساً بروتستانتيّاً على الطريقة اللوثرية؛ «أفكار من أجل فلسفة تاريخ البشرية» (1784-1791) في عدة أجزاء، يعرض فيه نظريته النسبوية حول تاريخ تطوّر البشرية

*مفكر وأكاديمي من الجزائر.

1- أستعمل معجماً صوفياً للدلالة على هذا التيار السابق على الرومانسية، حيث «الهجوم» في الاصطلاح الصوفي معناه «ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة» (سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطبع والنشر، بيروت، 1981، ص 1100)، و«الاصطلام» معناه «الوله الغالب على القلب» (عبد الرزاق القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، 1992، ص 55). ولعل أشعار شيلر ورواية غوته «آلام الشاب فتر» (1774) كانت العلامة البارزة على جبين هذا العصر المعجم بالانفعالات في تواز وأحياناً في تضاد مع الأنوار الكاسحة وقتها.

من الطفولة إلى الشيخوخة مروراً بالمرحلة ثم الشباب فالكهولة، وهو تقسيم أنثروبولوجي حول مراحل حياة الإنسان قام بإسقاطه على تطور الحضارات في التاريخ؛ «رسائل حول تقدم البشرية» (1793-1797). تساعدنا هذه الشذرات البيوغرافية في وضع هررد في سياقه التاريخي وربطه بالمرجعيات التي استلهم منها أو تلك التي أثار فيها.

تكوين فكر هررد: المرجعيات الصريحة والمرجعيات الضمنية.

نادراً ما ينبع من تفاعل عصر الأنوار شخصيات متشائمة على غرار جون جاك روسو، أو ناقدة بصرامة نادرة على شاكلة يوهان هررد. ليس لأن الأنوار لم تلبي التوقعات وكانت في بداية مشوارها، بل لأن روح العصر كانت في أوج التحول السياسي والفكري والاجتماعي. لا ننسى أن كتابات كانط وهيغل وهررد وغوته كانت على فوهة بركان سياسي في أوروبا، انفجر مع الثورة الفرنسية ابتداءً من 1789، وغير من مجرى التاريخ آنذاك بتحول في التصورات والسلوكيات، وانعطاف حاسم في مسار الحدائث الغربية. لم يكن يوهان هررد ليستسيغ العقل الجاف الذي بشرت به الأنوار وكأنه الملاذ الأول والأخير لكل هزة سياسية أو اجتماعية، «إدخال» (deus ex machina) الدراما البشرية، يكفي أن يعلن نهاية اللعبة ليسدّل الستار وتتوقف المسألة وتتصلح الضمائر. ليست الأمور بهذه السهولة المبتذلة، لأن العقل الذي بشرت به الأنوار تجاهل عنفوان النفس البشرية وكل الانفعالات الصادرة منها، وهي انفعالات مبهمّة، هدامة في بعض الجوانب، بناءً في جوانب أخرى، لا يكفي غض الطرف عنها لنعلن بأنها لا توجد، على شاكلة رأس النعام تحت التراب. جاء تنبيه هررد وتنبيه الجيل الرومانسي (غوته، شيلر، شليغل، هومبولت) للالتفات إلى الجانب الخفي والعصي من الطبيعة البشرية (رغبات، هواجس، انفعالات) وليس فقط الجانب الجلي والمشرق (العقل، الحكم، الأخلاق).

لم يكن هررد ضد العقل كما توحيه هذه الفكرة، وهو في العديد من فقرات «فلسفة أخرى للتاريخ» أو «أفكار»² يضع ثقته الحذرة والحصيفة في العقل في سبيل تقويم الطبع البشري وتنوير الأمم والثقافات، ولكن شكل ما سمّيته في مناسبات عديدة «العقل المضاد»³، العقل المصحح للعقل، المشتغل على ذاته، المقوم لمساره، المنتبه إلى عثراته وأخطائه، الموجّه لأبنيته وتأسيساته. ويأتي هذا التصحيح أو التقويم من التراث الذي جعله هررد «ثقاف» التجربة البشرية⁴، على العكس تماماً من الأنوار التي كانت ترى في التراث العائق في تحرير العقل وتنوير الإنسان. لم يكن هررد ضد الأنوار، بقدر ما اتخذ سبيلاً آخر يعتمد فيه على العقل المضاد، المتصالح مع تاريخه وتراثه، لتصويب العقل نفسه وتسديد طريقه. جعل هررد من التراث الثقافي والثقافة، فجعل منه إذن الحقيقة والطريقة: «فلسفة التاريخ التي تعتمد على سلسلة التراث هي، في الحقيقة، التاريخ الحقيقي للبشرية»⁵. فالتراث هو أولى المرجعيات الأساسية في تكوين هررد وتوجيه فكره وفلسفته، وأقصد بذلك التراث الديني المتمثل في النص التأسيسي وهو الإنجيل في سياق هررد الثقافي، وله محاولة في ذلك «الوثيقة الأكثر عراقاً في الجنس البشري» (1774-1776). لهذا نراه يعتمد أحياناً على أسفار الإنجيل في تبرير أفكاره التاريخية، بما في ذلك المعطيات العلمية (الكوسمولوجيا، علم الأرض والنبات، علم الأجناس البشرية، إلخ).

لكن لم يعتمد هررد على مرجعية تراثية ثابتة، على مادة خام، بل قام بإعادة صياغتها وتشكيلها تبعاً للمعطيات الراهنة التي وصل إليها

2- يكتب في الكتاب الخامس عشر من «أفكار» (ج3، ص 901): «لشكر خالق الأشياء بمنحه إيانا، وتبعاً لطبيعتنا المضطربة، قوة العقل، الشعاع الأزلي الصادر من هذه الهالة الإلهية حيث يكمن جوهره في طرد العتمة وتبيان الأشياء في أشكالها الحقيقية». لا ينبغي إذن أن نرى في نقد هررد للعقل التنويري نوعاً من «كراهية العقل» (Misologie)، ولكن دعوة إلى تصحيح المسار الذي كان يتخذه العقل وقتها، مسار لم يتم تصحيحه، لأننا نعرف ما آل إليه العقل من صلابة وذرائعية حيث جعلت النظرية النقدية المعاصرة (مدرسة فرانكفورت) منه شغلها الشاغل. وفي نفس الكتاب من «أفكار» (ج3، ص 123-124) يكتب: «في كل أعمال الإنسان، عن ماذا نبحث؟ ماذا نطلب؟ العقل، الخطأ، الهدف، حيث عندما تُفْتَقَد هذه الأشياء الثلاثة، فلا يبقى شيء من الإنسان، يصبح مجرد قوة عمياء تتوسّع».

3- طالع دراستي: محمد شوقي الزين، «جاك دريدا: سؤال العقل في سياسة التفكيك (العقل، السياسة، الديمقراطية)»، في: جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد؟ إشراف: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف ودار الفارابي، 2011، ص 310-349.

4- حول فكرة «الثقاف»، يمكن الرجوع إلى محاولتي: محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف ودار الأمان، 2013، ص 73-90؛ ودراستي: «الثقافة من وجهة نظر فلسفية: مدخل إلى نظرية تأويلية وإدراكية» (مجلة عالم الفكر، قيد النشر).

5- Herder, Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, t. 2, Livre IX, p. 153 (tr. Edgar Quinet, Paris, 1827).

العلم في عصره، متبنياً موقفاً توفيقياً على الطريقة الهيغلية. كما أنه لا يقصد بالوثيقة الخطاب المكتوب فقط، ولكن أيضاً كتاب الطبيعة المفتوح الذي نقرأ فيه علامات الكائنات الحية والجمادة، تلك التي وُجدت في الأزمنة الغابرة وتلك التي لا تزال تتكوّن بمواد الطبيعة من عناصر وتركيبات وتأليفات: «هذا ما نقرأه في أعرق كتاب على وجه الأرض؛ هذا ما هو مكتوب على خطوط الرخام والجير والرمل والحجر الرمادي والصلصال»⁶. بمعنى أن هررد يجعل من التراث (الوثيقة المكتوبة) ومن الطبيعة (الأشياء المطبوعة) أساسيات الوجود الإنساني، كما سيؤكد على ذلك في فقرة من «أفكار» (الجزء الثاني، الكتاب التاسع، ص 146) يعتبر فيها التراث والقوة العضوية هما «ثقاف» التكوين البشري، كما سنرى ذلك لاحقاً.

عندما نقرأ هررد، نصادف كذلك ثقل الأفكار الجوهرية التي طبعت عصره الفكري والسياسي، وعلى وجه الخصوص أفكار سبينوزا وليبنتز وروسو، هذا الأخير الذي ترك في فكر هررد بصمة بارزة، خصوصاً بشأن الاعتداد بالطبيعة وهجر النزوع الأناني والعنصري للإنسان وسببه التفكير الذي يؤدي إلى التخمين وبدوره يؤدي إلى الحساب وبالتالي إلى المقارنة وفي نهاية المطاف إلى الحسد والبغض والعداوة، وأخيراً إلى تعميم المعدن البشري وقهر الإنسانية الكامنة في كل فرد. لنقرأ ما كتبه روسو في هذا المضمار ونقارنه بكلام هررد. يقول روسو: «إذا قدر لنا هذه الطبيعة أن تكون معافين من العلل، فإني أكاد أجتري على القول بأن حالة التفكير حالة تضاد الطبيعة، وإن الإنسان الذي يتأمل [بعقله] حيوان فاسد»⁷؛ وفي الكتاب الخامس عشر من «أفكار»، يصرح هررد بما يلي: «لم يكن بإمكان الإنسان أن يعيش أو يحافظ على ذاته، إذا لم يتعلم كيف يستعمل عقله. ما إن بادر إلى استعماله حتى ظهرت الزلات والغلطات من كل حذب وصوب؛ لكن، من جهة أخرى، وبعد سلسلة ضرورية من التيه والزيف، انقشع عقله بالتجربة؛ وبمقدار ما عرف جيداً أخطائه، عمل بعجل على تصحيحها»⁸. تصحيح شطط العقل مرهون باللجوء إلى التجربة، ليس فقط بالمعنى الحسي والتقني (Erfahrung) بكسب الخبرات العلمية، ولكن أيضاً بالمعنى الأنطولوجي في الحياة المعيشة (Erlebnis) بكل وهجها الحميمي والرومانسي. بشأن التجربة بالمعنى الحسي، يبدو أن هررد استفاد من أفكار الفلاسفة الإنجليز، جون لوك وديفيد هيوم، فنراه في مقدمة «أفكار» يستهجن النزوع الميتافيزيقي ليأخذ بالتجربة، لأن ما نراه من ظواهر لا تحتزن سوى تنسيقها الباطن في شكل علة ومعلول وصيرورة تخفي علينا: «من يتغني التجريدات الميتافيزيقية يمكنه أن يقتنيها بشكل سريع؛ ولكن مفصولة عن التجربة وعن التماثل الطبيعي، فهي تبدو لي مجرد خدائع شفافاً نادراً ما تقود إلى نتيجة ملموسة»⁹.

لكن المرجعية الضمنية التي وجّهت فكر هررد ولم يشر إليها المشتغلون على فلسفته التاريخية، فهي الغائبة والمغيّبة، رغم أهميتها الحاسمة في الفكر الأوروبي الحديث والمسيحي على وجه الخصوص¹⁰، هي المرجعية الرواقية (Stoicism). من أول فقرة إلى آخر كلمة من كتابات هررد الفلسفية والتاريخية، ندرك الحضور المكثف لمباحث رواقية حول الألوهية السارية في العالم، العناية الإلهية (Providence) التي تدبّر مصير الإنسان، انسجام عناصر الكون وتشكيلها لمنظومة ترعاها العناية الأزلية، إلخ. يتردد في كتابات هررد عبارة العيش وفق الطبيعة: «إذا كنا نحمل هذا المبدأ الثابت [يقصد القانون الطبيعي]، فلا بد أنه يشتغل وفق طبيعته»¹¹؛ وهذا ما اتفق على قوله زينون الكتيومي Zénon de Cittium (قبرص 333 ق.م - أثينا 263 ق.م) حسب ما أورده ديوجين اللائريسي: «لهذا قال زينون الأول في رسالته «في طبيعة الإنسان» أن الهدف أن «يحيا وفق طبيعته»، أي حسب الفضيلة. فالطبيعة تقودنا إلى الفضيلة»¹². ويقصد الرواقيون بالطبيعة «تارة القوة التي تحوي العالم،

6- Ibid., Livre X, p. 219

7- روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 78.

8- Herder, Idées, op. cit., t. 3, Livre XV, p. 95.

9- Ibid., t. 1, Introduction, p. xii.

10- بشأن التأثير الحاسم للرواقية على الفكر المسيحي في بداية النهضة والامتدادات حتى القرن الثامن عشر طالع:

Sten Ebbesen, "Where were the Stoics in the Late Middle Ages?", p. 108-131, in: Steven K. Strange and Jack Zupko (ed.), Stoicism: Traditions and Transformations, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; Stoïcisme et Christianisme à la Renaissance, Cahiers V. L. Saulnier, 2006.

11- Herder, Idées, op. cit., t. 3, Livre XV, p. 102

12- Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, Livre VII ; in : Les Stoïciens, § 87, p. 44 (tr. Pierre-Maxime Schuhl, Gallimard, 1962, 2002,

وتارة أخرى القوة التي تنمي الكائنات الحية في الأرض»¹³. بنبرة مماثلة يُبرز فيها هررد دور الطبيعة في ترسيخ أشكال الحياة التي يقتنيها الإنسان في سبيل تكميل ذاته، يقول: «كل إنسان يحمل في ذاته، وتبعاً لمعيار سعادته، الشكل الذي هو مخصص له، الوسط الوحيد الذي يمكن أن يكون فيه سعيداً. لهذا، استوتف الطبيعة في الأرض كل الأشكال البشرية، لتمنح لكل واحد، تبعاً للزمان والمكان، اللعبة التي تسليّه خلال فترة حياته القصيرة»¹⁴. فالطبيعة توفر عناصر السعادة للإنسان، لأنه يحيا دائماً وفق طبيعته، تبعاً لما هو عليه في كينونته، فيكون ذاته ولا يحيا بمرجعيات مستعارة سرعان ما تحجب جوهره.

عندما يبرهن على انسجام الكون الذي صدر منه الإنسان وتركب من عناصره وقواه، فإن هررد لا يقوم سوى باسترجاع مبحث رواقى عريق كان يرى في الكون عنوان الانسجام والتعاضد بين أركانه وهياكله. يكتب هررد: «إذا أفلحتُ في توحيد المشاهد المبعثرة دون الخلط بينها، في تبيان كيف ترتبط ببعضها البعض، وكيف تصدر من بعضها البعض، وكيف تختفي في بعضها البعض، وكيف أن أخذها كأفراد منعزلة لا يمثل سوى لحظات ولا يشكّل بتسلسلها سوى وسائل لغايات. يا لها من نظرة! يا له من تطبيق نبيل على تاريخ البشرية!»¹⁵. فالأشياء ترتبط فيما بينها برابط خفي حتى وإن كانت مبعثرة أو متناقضة، فهناك دائماً قوة دافعة ترعى هذه العلاقة المشتتة وتبها الوحدة والمبدأ. حول ذلك كتب ألكسندر الأفروديسي: «يقولون [يقصد الرواقين] بأن هذا العالم يتمتع بتنظيم أزلي للكائنات، تصدر، حسب تسلسل معين وحسب نظام معين، لأن الأحداث السابقة هي علل الأحداث اللاحقة، وكل الأشياء ترتبط فيما بينها»¹⁶. إذا كانت هنالك قوى تدبر، من وراء حجاب، الظواهر الطبيعية والبشرية، فهي ليست قوى خفية ومبهمه، بل هي قوانين ثابتة مثل السببية، والروابط بين العلة والمعلول هي منتظمة وتخضع إلى مسار محدد وليست سحرية أو طلسمية.

إذا جرى على لسان الرواقية الحديث عن العناية الأزلية، فلأن هذه العناية هي في حد ذاتها الرابط المنسجم بين الظواهر، بحيث كل ظاهرة لها مكان وزمان محدد، وتشغل موقعاً معيناً في سلم الوجود؛ فهي عناية نتاج حكمة خالدة تنساب بين ظواهر الوجود، الطبيعية والبشرية. يتحدث هررد بكثافة عن هذه العناية في مواطن عدة من كتاباته¹⁷. أكتفي بهذه الفقرة التي يقول فيها: «تكشف العناية عن أهدافها بتتابع الأحداث وتحت الشكل الذي تتصف به هذه الأحداث»¹⁸. كذلك، كان الرواقى قد جعل العناية في صلب الوجود بتنظيم عناصره وأرجائه بحكمة وإحسان حيث ينعكس الانسجام على أدق تفاصيله وفواصله. وهذه العناية هي المبدأ العاقل والفاعل الذي يلج في الظواهر ويدبرها من الداخل، شيء شبيه بما سماه محي الدين بن عربي (مرسية 1165 - دمشق 1240) في تراثنا «الألوهية السارية في العالم»¹⁹. نقرأ عند كريسيبوس (وهو الرجل الثاني في المذهب الرواقى بعد زينون) ما يلي: «يحدد كريسيبوس كجوهر المصير طاقة في النفس pneuma تحكم الكون بنظام (...). المصير هو المبدأ العقلي للعالم؛ المبدأ العقلي للأشياء بوصفها محكومة بالعناية»²⁰؛ وفي رواية أخرى: «يقول الرواقيون بأن المصير هو تسلسل

« Bibliothèque de la Pléiade »).

13 Ibid., § 147, p. 63

14 Herder, Idées, op. cit., t. 2, Livre VIII, p. 140

15 Herder, Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, p. 125 (tr. Max Rouché, Paris, Aubier/éditions Montaigne, 1964).

16 Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin, 191, 30-193, 8, in : Chrysippe, Œuvre philosophique, t. 2, § 951, p. 398 (tr. Richard Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2004).

17 - مثلاً في «أفكار»: الجزء الأول: الكتاب الخامس (ص 289)؛ الجزء الثاني: الكتاب الثامن (ص 131)، الكتاب التاسع (ص 154)، الكتاب الثالث عشر (ص 513)؛ الجزء الثالث: الكتاب الخامس عشر (ص 94-95)؛ في «فلسفة أخرى للتاريخ»: القسم الثاني، ص 201، 235، إلخ.

18 - Herder, Idées, t. 2, Livre XIII, p. 513

19 - مثلاً: «الفتوحات المكية» (دار صادر، د.ت): الجزء الأول: الفصل 22 (ص 173)؛ الجزء الثالث: الفصل 317 (ص 65)؛ الجزء الرابع: الفصل 558 (ص 208، 264)، إلخ.

20 - Stobée, Anthologie, I, 5, 15, 21-40, in : Chrysippe, op. cit., t. 2, § 915, p. 358

العلل، بمعنى نظام وتتابع لا يمكن قهرهما»²¹. هناك مسميات لاسم واحد حسب الحساسيات والثقافات: العناية، الرعاية، المصير، القدر، الإله.. تتفق كلها على أن هذا العنصر العاقل والفاعل يدبّر الأشياء وفق حكمة سارية وقوانين نافذة. وجود هذه العناية السارية في الأشياء لا يخلّ بمسار هذه الأشياء الذاتي واستقلاليتها الفردية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالقوانين البشرية القائمة على الحكم والحرية في الخيار والقرار. لا تتنافى هذه الضرورة الكونية مع الحرية الإنسانية، بل هي بمثابة الخيط الرفيع والدفين الذي يُنظم سيرونة هذه الحرية والمجالات التي تجوبها والحدود التي تتوقف عندها. من الرواقية وحتى هيغل مروراً بالمعتزلة وابن عربي ونيكولا الكوسي ويوهان هردر، لم يكن تاريخ الفكر الفلسفي واللاهوتي سوى النظر في هذه العناية السارية التي ليست شيئاً آخر سوى انتظام الأشياء وفق مبادئ كونية؛ ومن يرى فيها الحاجم والمعطل على صيغة «المكتوب» لهجتنا ليتنصل الإنسان من مسؤوليته ويعزو أفعاله وسلوكياته إلى قوى خفية، هو في الواقع رؤية «صيبانية» تخلو من الحكمة ولأي مغزى وُجدت الأشياء والطواهر، لأي غرض ترتب وتتنظم، ولأي هدف تسير وتنتهج. قمتُ باستحضار هذه المرجعية الضمنية عند هردر والتي تتمثل في الفكر الرواقي الذي، كما نعلم، كان تأثيره على المذاهب والمدارس اللاحقة حاسماً، سواء في المسيحية (سينيكا، أغسطين) أو في الإسلام (المذاهب الكلامية والصوفية)²². يبدو لي أن فهم يوهان هردر مرهون بالإلمام بالمرجعيات الصريحة التي أشرت إليها، وأيضاً بالمرجعيات الضمنية التي حددتها في المدرسة الرواقية، لأن ذلك يساعدنا على وضع هردر في سياق تكوينه الفلسفي والديني، وفي سياق الأفكار الفاعلة والمتشابكة في عصره.

فلسفة أخرى للتاريخ: نقد النزعة العقلية والتوجه بالتراث.

وضع هردر العقل، كما تم التنظير له في عصره، عصر الأنوار والتقدم، على محك النقد، مطبقاً بذلك أدوات النقد التي جاءت بها الأنوار على الأنوار ذاتها، ليكشف فيها عن الخلل الضمني، والذي سيقى سارياً خلال تطور الوعي الأوروبي، خصوصاً في القرنين التاسع عشر (بتطور العلم بالمعنى التقني للكلمة) والعشرين (باستعمال التقنية لأغراض تدميرية: الحربان العالميتان)؛ هذا الخلل الذي حصر العقل في الحساب والتنسيق لأغراض نفعية وذرائعية، وأفرغه من مضامينه الروحية والتكوينية، وهو أمر أشارت إليه بقوة إيمانية نادرة رواية غوته «فوست» (Faust) في نقد صيغة التقدم كما كانت تشكل وقتئذ. على غرار جيله الرومانسي الآخذ بقيم التكوين أو التشكيل الثقافي (Bildung)، فإن هردر عمد هو الآخر، في نطاق فلسفة التاريخ، إلى التشديد على الطابع التكويني أو التشكيلي للطبيعة البشرية بتقويمها وتوجيهها نحو الخير والسعادة. كما لاحظ مترجم هردر، ماكس روشيه (Max Rouché)، فإن عنوان الكتاب يحتمل على تهكم وسخرية: «فلسفة أخرى للتاريخ من أجل المساهمة في تكوين [تربية] البشرية: مساهمة من بين العديد من مساهمات القرن»²³. فلأن القرن اشتمل على مساهمات لا حصر لها حول فلسفة التاريخ، فإن هردر يقترح فلسفة أخرى للتاريخ هي مساهمة في تكوين البشرية أو تربية النوع البشري، وليس مجرد التنسيق النظري بين المعطيات الواقعية في حساب جاف أو تركيب صوري. يذكرنا العنوان بعنوان آخر من ابتكار ابن رشد «تهافت التهافت» في رده على «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي، لما يشتمل عليه من نبرة تهكمية تفيد أن صاحب «تهافت الفلاسفة» انقض على الفلسفة بأدوات الفلسفة ذاتها. وهنا، بلا شك، كان ابن رشد يستعين بكلام أرسطو القائل: «إذا لزم التفلسف وجب أن نتفلسف، وإذا لم يلزم التفلسف وجب أيضاً أن نتفلسف حتى نثبت عدم لزوم التفلسف»²⁴.

21- Aëtius, I, 28, 4, in : Chrysippe, op. cit., t. 2, § 920, p. 362

22- حول التأثير الرواقي على الفكر الإسلامي طالع:

R. Walzer, Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy, Harvard University Press, Cambridge, 1962 (« Oriental Studies », 1) ; Fahmi Jadaane, L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Beyrouth, Librairie Orientale, 1968 ; Osman Amin, « Le stoïcisme et la pensée islamique », Revue Thomiste, 59, Toulouse, 1959, p. 79-97 ; Saul Horowitz, « Über den Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern », ZDMG, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 57, Leipzig, 1903, p. 177-196.

23- « Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité. Contribution à beaucoup de contributions du siècle/Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zur vielen Beyträgen des Jahrhunderts » (1774).

24- نقلا عن: محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة السادسة، 1981، ص 15

وجود الإنسان حالة جادة في تقويم العزائم وتلطيف القرائح، وعلى فلسفة التاريخ أن تقرأ في الأزمنة والأمكنة جنيا لوجيا هذه القوى النشيطة، وترى كيف تتكون وتكتشف، كيف تتعاضد وتكاتف

يتساءل هررد: «ألا يوجد في كل حياة بشرية سناً حيث لا نتعلم شيئاً بواسطة العقل الجاف والبارد، وحيث نتعلم كل شيء بميل وتكوين وبطريق السيادة؟ حيث لا أذن لنا ولا حس ولا روح من أجل تأملات واستدلالات حول الخير والحق والجميل؛ وحيث كل شيء فينا مفتوح على ما سُمي بالأحكام المسبقة وانطباعات التربية»²⁵. نرى بوضوح الاحتراس الذي يُبرزه هررد تجاه العقل الذي ينعت به الجفاف والبرودة وأنه لا يعلمنا سوى التأملات المجردة أو الاستدلالات اللانهائية دون بلوغ شيء جمالي يمسننا في عمق

وجودنا ويربطنا بالخير والسعادة. لم يوجد الإنسان لبني حياته فقط بالتركيبات العقلية والتشكيلات المجردة، ولكنه وُجد أيضاً لبني قُدراته الحدسية والذوقية ويكمل ما نُقص في ذاته بعناصر الحياة التي يعيشها وبرموز التراث الذي ينتمي إليه. وجود الإنسان على وجه الخصوص، ووجود الأمة على وجه العموم، ما هو سوى حالة جادة وجاهدة في تقويم العزائم وتلطيف القرائح، وعلى فلسفة التاريخ أن تقرأ في الأزمنة والأمكنة جنيا لوجيا هذه القوى النشيطة، وترى كيف تتكون وتكتشف، كيف تتعاضد وتكاتف، ونحو أية وجهة تصبو ثم تعلق في ارتقاء لا يفتر. ليست هذه الحركة فورية تنتهي بصوغ الأشكال البشرية في ظرف قصير، بل تقتضي الزمن للاختار والديمومة للنضج: «ينبغي لتربية الإنسان أن تكون طويلة، لأن له الكثير من الأمور يتعلمها. كل شيء فيه يتوقف على مهارة طبيعية وعلى العقل والفن»²⁶. شيان يؤسسان خاصية الإنسان: الطبيعة والتراث، في إدغام متناغم يعود على فلسفة التاريخ عناية تبيان سمفونيته الكونية.

إذا كان الغرض هو نقد النزعة العقلية التي كانت تحترس من التراث، وخصوصاً من الأحكام المسبقة (préjugés) التي كانت تحملها وتنقلها كما بين غادامير²⁷؛ فإن هررد لم يسقط في النقيض بإضفاء الإطلاق على التراث. بل كانت له رؤية حذرة، وكان ينبه إلى أن التراث كمرجعية هو أيضاً العنصر القابل للنقد بإعادة تشكيله وأقلّمته. يقول: «إن مبادئ هذه الفلسفة [فلسفة تاريخ البشرية] تستعمل طابعاً جلياً، يسيراً وغير قابل للدحض، كالذي يعتمد عليه التاريخ الطبيعي للإنسان؛ إنها: التراث والقوى العضوية. كل تربية ينبغي أن تصدر من التقليد والممارسة، بها ينتقل المثال إلى النسخة: كيف يمكن التعبير عن ذلك بوضوح سوى بكلمة تراث؟ لكن يجب على المقلد أن تكون له ملكات لتقبّل ما يتحصل عليه [من التراث] أو ما هو قابل للتبليغ، وعليه أن يحوّل في جوهره الخاص، على غرار الغذاء الذي يحافظ على حياته. ماذا يتحصّل؟ تبعاً لأية كمية؟ من أي مكان؟ بأية طريقة؟ أي استعمال؟ أي تطبيق؟ كيف يستوعبه؟ هنا يكمن ما يتوقف على طبيعة كينونته، وعلى قواه في التلقي»²⁸؛ أي عليه أن يستوعب التراث بحكم مستقل، مثلما يهضم نظامه العضوي الأطعمة التي يتناولها. فلا يكون التابع والمنفعل بتقليد أعمى، وإلا لا معنى لهجوم على عقل حسير البصر بإحلال مكانه تراث حسير البصيرة!

لا بد في كل الأحوال أن تتناغم «قوالب» التراث مع «قوالب» الفردية البشرية، يستوعبها الوعي ليُحسن فهمها، مثلما تحسن المعدة هضم الأغذية فلا تصاب بالتخمة أو القرحة. يضع هررد موازين الاستيعاب ومراتب الفهم حتى لا يطغى التراث بثقله التاريخي، وذلك بمراعاة «جمالية التلقي» لدى الفرد المنتمي للتراث، إذا جاز لي استعمال مفهوم تقني ابتكره هانس روبرت يابوس Robert Jaus-Hans (غوتنغن 1921-1997) كونستانس في الفترة المعاصرة. إذا قام هررد بعطف العقل على التراث، وبعطف التراث على القابلية البشرية، فلائنه كان يريد أن يربط العقل والتراث معاً بالحساسية الإنسانية، فيكون بذلك أول ملهم لما سيمسى النزعة الفردية (Individualisme). ففي الفرد تتركز القوى، ونحوه تتوجه التربية: «ثمة تربية في الصنف البشري، بحكم أن لا أحد يصل إلى حالة الإنسان سوى بالتربية، وأن الصنف في رتمه

25- Herder, Une autre philosophie de l'histoire, op. cit., p. 125 & p. 233.

26- Herder, Idées, op. cit., t. 1, Livre IV, p. 225

27- Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 292 sq.

28- Herder, Idées, op. cit., t. 2, Livre IX, p. 146

مركّب من سلسلة من الأفراد. إذا قيل لي أن التربية تشكّل الصنف وليس الأفراد، أعترف أن القائل بذلك ينطق كلاماً مبهماً؛ لأن الصنف والنوع ليسا سوى تجريدات، ولا حياة لهما سوى في الأفراد²⁹. لكنه يعود ويؤكد أن من مجموع الأفراد، أي الصنف البشري، تكون التربية والتكوين. فالعلة هي في تكوين الإنسانية التي هي أفق الإنسان بتعبير التوحيدي³⁰. ثمة سلسلة من القواعد الموروثة التي تساهم في تهذيب أفراد الأمة الواحدة التي تلتقي في عملية تكوينها وتربيتها مع الأمم الأخرى. ف«التلقي» من التراث يؤول، بشكل أو بآخر، إلى «التلاقي» في الإنسانية الواحدة؛ علاقة عمودية في كوامن كل ثقافة وعلاقة أفقية في التفاعل بين الثقافات.

في فقرة من الكتاب التاسع من «أفكار»، يعود هرردر ليؤكد على أن تكوين النوع البشري وأن الحديث عن فلسفة تاريخ البشرية أمران ممكنان، وهذا يبرر اختيار عنوان المؤلف المنشور سنة 1774: «فلسفة أخرى للتاريخ من أجل تكوين البشرية»؛ ليس فقط على شاكلة مسح تاريخي شامل في تاريخ الأمم والحضارات، يكتفي بالعرض الكرونولوجي وبالسردي التقني والبلاغي؛ ولكن بالبحث عن مبدأ تشترك فيه الثقافات وهو «الإنسانية» كأفق الإنسان: «بها أن ثمة كائنات حية، مشابهة لنا، تساهم في تعليمنا وتغيير عاداتنا، فهناك حسب نظري تربية للجنس البشري وفلسفة في تاريخ البشرية، بمعنى تآزر أو تعاون بين الأفراد، وحده القادر على أن يجعل منا بشراً»³¹. يدرك الفرد إنسانيته عندما يتواصل (لغويًا، ثقافيًا، تجاريًا، إلخ) بغيره من الأفراد؛ فهذا التواصل بين الأفراد أو اشتراك الذوات في سمات بعينها هو الذي يحدّد ما يمكن فهمه من «الإنسانية»؛ فيكتمل بعضها بعضاً بقيم ورؤى وذخائر لا يجدها الفرد في ذاته أو في نطاق تراثه أو ذاكرته. من هنا كانت بعض الإجراءات في التكميل بين البشر ضرورية مثل «الترجمة» (Übersetzung, traduction, d. fr.)، لأن الفرد يجد في ثقافة غيره من روائع وعقريات وأفكار ما لا يجده في إقليمه وتاريخه، ويوفّر لغيره ما لا يجده هذا الآخر في نطاقه التاريخي والجغرافي. لا ينبغي أن نرى في هذا الاحتفاء بالإنسانية والعالمية عند هرردر كتنقيص للفردانية والخصوصية التي كان ينافح عنها دفاعاً عن حق كل فرد أو أمة في التعبير عن وجودها بأدوات تديرها الذاتي من لغة ورمز وذاكرة وتراث؛ لكن يمكن القول أن هرردر يبدو هنا في وجهه «الليبنيزي» (نسبة إلى ليبنيز Leibniz) حيث الذرة الصغيرة هي انعكاس للكون الكبير³²، فلا نتحدث عن الخصوصية والعالمية بمنطق التعارض وإنما بمفهوم التبادل المرآوي.

ما كان يرفضه هرردر هو أن تتوسّع خصوصية (وكان يقصد بلا شك الأنوار الفرنسية) على حساب خصوصيات أخرى بإعدام مقومات وجودها، فتتحول إلى إمبريالية قاصمة. لكل أمة عقل وتراث تصنع بهما مقومات حياتها، وارتباطها بالأمم الأخرى هو اشتراك في السمات الإنسانية الجامعة. جعل هرردر التراث في أسبقية زمنية ونظرية على العقل لسبب بسيط وهو أن التراث كمجموعة من الأحكام والتصورات سبق الفرد في الزمن، إذ كان التراث ولم يكن الفرد بعد، وعندما يوجد الفرد، في بيئة وجغرافيا وإقليم معين، فإنه يكون ويستوعب عناصر التراث بترجمتها تبعاً لطبعه وقابليته. لهذا يمكنني أن أحدّد فكرة هرردر بهذه الكلمات: التراث هو «الثقاف» الذي يتوقف عليه تقويم طبائع الأفراد وتوجيه تصوراتهم وسلوكياتهم، فيما العقل يشكّل «الثقافة»، لأنه بناء على معطى، أي إعادة تشكيل لتراث كان موجوداً بحكم العراقة في التاريخ أو الرسوخ في الأزمنة والضمائر. وينجر عن ذلك أن التراث لا يوجّه فقط الفرد ولكن الفرد يتوجّه بالتراث. والاختلاف طفيف ولكنه حاسم: أن يوجّه التراث الأفراد، معنى ذلك أنهم معدومو الحكم والاستقلالية في القرار؛ وعندما يتوجّهون بالتراث، فإنهم يضعون أحكامهم ورؤاهم وخبراتهم في صلب هذا التوجّه؛ تماماً مثلما أن ربّان الباخرة أو الطائرة، تحتويه بهيكلها المادي ومسارها الفيزيائي (في المياه أو الأجواء) ولكنه يتوجّه بها نحو الوجهة التي يرضيها، فله التقنيات والآليات والخبرات في التوجّه بها. يكتب هرردر في هذا الصدد: «لا نجد في كل مكان سوى تراث التربية الذي يهدف إلى سعادة الإنسان وتحسينه تحت أشكال متعدّدة»³³.

29- Ibid., p. 144

30- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندي، المطبعة الرحمانية، 9291، المقابلة 73، ص 791: «في أن الإنسانية أفق الإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع».

31- Herder, Idées, op. cit., t. 2, Livre IX, p. 146-147

32- كذلك كانت الفلاسفات العريقة مع نيميسيوس Nemesius (من القرن الخامس الميلادي) وإخوان الصفا تأخذ بالفكرة التبادلية بين «الكون الصغير» وهو الإنسان، و«الإنسان الكبير» وهو الكون. فبقدر ما يحمل الإنسان في تركيبته الطبيعية والنفسية جماع قوى الكون؛ فإن الكون، وبنوع من مبدأ التشبيه (anthropomorphisme)، هو كائن حي وعقل (بتعبير الرواقين).

33- Herder, Idées, op. cit., t. 2, Livre IX, p. 148

في الكتاب الثاني عشر من «أفكار» يحدد هررد فلسفة التاريخ، التي قام بتدوين خصائصها التقنية وملاساتها النظرية، في الأخذ بالظرف والوضعية والمكان والزمان، أي كل الشروط الموضوعية، المكتوبة منها (التراث) والمطبوعة (البيئة)، التي تشكل خاصية فرد أو مجتمع أو أمة: «ما هو القانون الأساسي الذي لاحظناه في كل ظاهرة من ظواهر التاريخ؟ ما هو حسب رأيي: إنه كل الأشياء فوق الأرض التي كانت حسب ما تكون عليه تبعاً للحال وحاجات الموطن والظروف وطبع الزمن والعبقرية الفطرية أو العَرَضِيَّة للأمم»³⁴. ويسمي هررد هذه المعطيات الموضوعية التي يحددها في الزمان والمكان والبيئة والطبع القومي والإقليمي والتي تدخل في تطبيع التصور والسلوك البشريين، يسميها «القوى الفاعلة». وتشتغل هذه القوى كـ«أثفة» (جمع «ثقاف») تقع على حافة الطبيعي والثقافي، لأنها قوى فاعلة في الأشياء الطبيعية كما في الظواهر البشرية. فهي الدافع أو المحفز للتاريخ البشري وعليها يتوقف تحديد فلسفة التاريخ البشري. وهذه القوى الفاعلة هي أصلية في الطبيعة كما في الإنسان، فهي تشكل «أصل» (Ursprung) الانكشاف التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري للوعي الفردي والقومي. وأبرز ما تتبدى هذه القوى الفاعلة، ففي العبقرية القومية التي تطبع بخواتمها الأصلية على الميول والسلوكيات والأعراف والممارسات، وتتبدى على وجه أخص في اللغة وفي تجلياتها الإيحائية مثل الشعر، وله في ذلك محاولة: «في روح الشعر العبراني» (1782-1783).

إن فلسفة التاريخ التي عمد هررد رسم خطوطها الأولى وتحديد معالمها الكبرى تكمن في هذه القوى الفاعلة التي تشتغل في الطبيعة كما في الثقافة، لأنها الرابط الأصلي بين الطبيعي والثقافي، ولأن الثقافي هو امتداد للطبيعي عبر الإدراك الحسي (الجسد) والأعراف (الزواج) والتواصل (اللغة) وغيرها من الظواهر البشرية التي تحمل تراث الذاكرة الطبيعية «المطبوعة» في الذاكرة الإنسانية. إنه المبدأ الجوهرية الذي ينبغي أن ينطلق منه المؤرخ ويحدده بهذه العبارات في الكتاب الثالث عشر من «أفكار»: «تاريخ البشرية بأكمله ليس شيئاً آخر سوى التاريخ الطبيعي لمنظومة من القوى والأفعال والاستعدادات البشرية في علاقتها بالزمان والمكان»³⁵. أما وقد حدّد هررد المبدأ الذي يقوم عليه التاريخ، فإنه يُبرز المنهج الذي يتوجب على المؤرخ السير وفقه للكشف عن القوانين السارية في هذه القوى الفاعلة. يتحدّد المنهج في النقاط التالية:

- الابتعاد عن السرد الجاف المبني على الدهول أمام الالتقاء بموضوع الدراسة والاعتماد على رؤية نافذة تلج في الحدث التاريخي بوصفه ظاهرة طبيعية. ونرى هنا بأن المبدأ الذي أرسى قواعده لا يفصل بين الطبيعي والثقافي، بل يرى في الثقافي (الحدث التاريخي) ظاهرة طبيعية أيضاً، بحكم أن اللوحة الخلفية هي استعدادات بشرية متجذرة في الطبيعة (البيئة) وفي الشروط الموضوعية (الزمان، المكان)، وتقترب هذه الفكرة، نوعاً ما، من المصطلح الذي نحت به بورديو راهناً وهو «الهابتوس» (habitus): عُرف، سَمَت، ملكة، إلخ.

- خلال عملية السرد، يعمل المؤرخ على البحث عن الحقيقة الصارمة، ويتوقف ذلك على أحكام سليمة بحيث يقوم بتفسير وقائع مشهودة بناءً على وقائع ملموسة سبقتها في الزمن أو في الدرجة، ولا يفسر المرئي بالمتواري أو المعلوم بالمجهول. ونرى هنا بأنه يقترب من فكرة كانط في الفصل الحاسم بين الظاهرة (phénomène) المعلوم والملموسة والشيء في ذاته (noumène) الذي لا سبيل لنا إليه. كل ظاهرة لها قاعدة تقوم عليها أو قانون يدبرها، فهي بالتالي مشهودة ومعلومة. لا يمكن إعاز قوى خفية وميتافيزيقية إلى حركة الظواهر البشرية. ولا شك أن هررد كان يستهدف إيمانويل سويدنبورغ Emmanuel Swedenborg (ستوكهولم 1688 - لندن 1772) الذي ابتداءً عالماً طبيعياً واستقر به الحال، بعد أزمة روحية عنيفة، لأن يصبح باطنياً ويفسر الظواهر بخوارق الأحداث.

- الرهان هو أن يدرك المؤرخ الظاهرة التاريخية في خصوصيتها ويعمل على الكشف عن دلالتها بالنسبة للمتلقين لها، ويكون ذلك باستبعاد النزوات والخيالات والتقيّد بما هو مشهود ومعلوم: «اعملوا على النظر فقط في ما هو كائن؛ ما إن أدركتموه تلاحظون، في غالب الحالات، كيف أن ما كان لا يمكنه أن يكون على غير ما كان عليه»³⁶. يدفع هذا الدرس المهردي إلى التقيّد بما هو كائن، لأن هذا الكائن (ظاهرة، حدث، صورة..) لا يمكنه أن يتحوّل إلى شيء آخر بشكل سحري أو عشي. هناك قوانين كونية، في الطبيعة كما في الثقافة، هي الراعية على هذا الانسجام العام والانتظام الضمني في كل دقيقة ورقيقة من الوجود.

34- Ibid., Livre XII, p. 413.

35- Ibid., Livre XIII, p. 511-512.

36- Ibid., p. 512.

إن هذه النقاط الأساسية التي يقوم عليها المنهج التاريخي لا تختلف عن الطريقة الوضعية كالتالي يستأثر بها المنهج العلمي عندما يصرح: «بمجرد الحصول على هذه العادة، يُدرك الفكر الفلسفة السديدة التي لا تصادفها عادة سوى في التاريخ الطبيعي والرياضيات»³⁷. ندرك كيف أن هرردر مهّد السبيل لوضعية ستتعرّز في القرن التاسع عشر، ولأنه شهد أيضاً الارهاصات الأولية لهذه الطريقة الوضعية في التعامل مع موضوع المعرفة، في العالم الطبيعي مع بيفون مثلاً، أو في العالم الاجتماعي مع روسو ومونتيسكيو. والفيلسوف الحقيقي هو من يعرف الانسجام الكوني والطبيعي بالنظر في جزئيات الحقائق التجريبية التي تتنظم تحت نظره وأمام أدواته الحسية والعقلية؛ وليس العكس، أي ليس تبعاً للتصور الأفلاطوني في جعل العالم الطبيعي مجرد نسخة من المثال المفارق أو الفكرة الناصعة. ويخلص هرردر إلى هذه الحقيقة بشأن نظام التاريخ: «التاريخ هو العلم بما هو كائن، وليس بما يمكن أن يكون، تبعاً لتقلّبات المصير أو تخطيطاته»³⁸. لا يكمن موضوع المعرفة التاريخية في ما يمكن أن يكون عليه (على سبيل الاحتمال المعرفي)، ولا في ما ينبغي أن يكون عليه (على صيغة الواجب الأخلاقي)، ولكن في «ما هو كائن» فقط. ونستشف هنا ربما الأنوار الخافتة لما سيسمى لاحقاً، في نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين، بـ«الفيومينولوجيا»؛ وندرك أن هذا الطريقة الهردرية في مقارنة الظواهر الطبيعية والبشرية، هي فيومينولوجيا قبل أوانها، فيومينولوجيا الوعي التاريخي؛ أو مهّد، على الأقل، للعلوم التاريخية للفكر التي سيكون حظها الأوفر من اختصاص دلّناي³⁹.

بوضعه للأسس العلمية والكونية لفلسفة التاريخ، فإن هرردر حاول أن يعطي لمجرى الوقائع والأحداث بُعداً «لاشخصياً» (impersonnel) حيث العناية السارية هي التي تدبّر القوى الفاعلة في الطبيعة وفي الإنسان. إذا كانت بعض فلسفات التاريخ تبحث في غاية برانية (finalité, téléologie) عن منتهى الوعي الذي يصل إليه البشر والذي يتجسد في فكرة أضحت نظاماً أو هيكلًا، كما هو الحال مع الدولة عند هيغل؛ أو تبحث في عبقرية فذة أو سلطة نافذة (الملك، القسيس، القائد، المثقف، إلخ)، فإن هرردر يرفض هذه «الشخصنة» التي تؤول، بشكل أو بآخر، إلى نوع من القهر والاستبداد، عندما تركز عبقرية أو سلطة في ذاتها جماع القوى والملكات والرؤى (مثلاً: الكنيسة في العصر الوسيط، هتلر أو ستالين في السياسة المعاصرة، إلخ)، وتحظر على كل فرد أو وعي أن يمارس حقه في الخيار أو القرار. ضد «شخصنة» التاريخ، جعل هرردر من «العناية» العنصر الفاعل والحامل لآفاق و تفاعلات قضى عليها النزوع التمركزي للأنوار الكاسحة في عصره التي كانت تضع العتبات الأولى لنخبوية مشيئة. دفعه هذا الأمر ليوّجه نقده إلى هذه النخبوية التي لا تترك للفرد حرية ابتكار ذاته بأدواته الخاصة، بل تُملي عليه ما ينبغي فعله أو قوله؛ فتساهم بالتالي في خلق كائن مغترب لا يعتمد على شُعبه كذاته في تدبير مساره ومصيره، بل يجد قواعد جاهزة أمّلتها نخبة (سياسية أو دينية أو ثقافية) تحكم بها على تصوّراته أو تصرّفات. فهي تقضي بذلك على موهبته في تكوين ذاته وتوجيهها. النداء الكانطي باستعارته لمقولة هوراس Horace: «Sapere Aude !» («تجرّأ على استعمال عقلك بذاتك») أضحي مسخرة!

فلسفة تكوين البشرية: المعرفة، الحقيقة، أبعديات السعادة.

لا مرأ أن «فلسفة التكوين» أو التشكيل أو التصوير أو التشيف أو الثقافة أو التربية (Bildung)، ويمكن تعداد المسميات لمسمى واحد، كانت الفلسفة الحاسمة في منعطف الحداثة الغربية الثانية (عصر الأنوار)، لأميرها عن الحداثة الغربية الأولى (عصر النهضة)، وبمرور الزمن واكتساح العلم لأقاليم واسعة من التجربة البشرية، أضحت مجرد تركيز كمي للمعارف وجدت لها الدولة هيكلًا خاصاً اصطلاحاً عليه اسم «مركز التكوين المهني». لكن في الأصل، كانت فلسفة التكوين أو «البيلدونغ»، رؤية واسعة في الوجود الإنساني في العالم وما ينجر عن هذا الوجود من تصوّرات وسلوكيات لها أنظمة في الاشتغال وطرائق في المسار نحو الاكتمال تعني الفلسفة بتبيان خاصيتها وقيمتها، ويعتني الفن بتحديد خرائطها وأدواتها. وحول ذلك يكتب هرردر هذه الفقرة التي ذكرتها سالفاً: «بما أن ثمة كائنات حية، مشابهة لنا، تساهم في تعليمنا وتغيير عاداتنا، فهناك حسب نظري تربية للجنس البشري وفلسفة في تاريخ البشرية، بمعنى تآزر أو تعاون بين الأفراد، وحده القادر على أن يجعل منا بشراً»⁴⁰. في القسم الثاني من «فلسفة أخرى للتاريخ»، يتساءل هرردر عن الهيكل الضخم الذي تشيّد في عصره وهو الحضارة. كيف

37- Ibid.

38- Ibid., p. 514.

39- Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op. cit., p. 25.

40- Ibid., Livre IX, p. 146-147.

تشكّلت؟ بأي معنى تعزّزت؟ إلى أي منحى توجّهت؟ يتأسف أن هذه الحضارة تحولت إلى «ميكانيكا»، إلى آلة مصنوعة بدلاً من قيمة مطبوعة؛ إلى تكميم (من الكمية) في المعارف بدلاً من تكوين في الرؤى والطبائع.

يتوجه نحو الإنسان مخاطباً إياه: «أيها الإنسان، لم تكن على الرغم منك سوى أداة عمياء»⁴¹؛ أداة في أيادي الإيرادات في القوة، في السياسة كما في الدين، تعبت بمساره ومصيره، لا تكوّنه بل تتسلط عليه، لا ترافقه في تشكيل ذاته بل تنصّب عليه الوصاية والإملاء، لا تساهم في تحريره بالعلم، بل تسجنه في قفص القواعد الدوغمائية. بنبرة نقدية حادة ولاذعة، يتهمج هررد على النظام المعرفي الذي عين تأسيساته في السياسة والدين، ويتساءل عن مغزى كل هذا الفوران في التشكيلات النظرية وهذه الوفرة في المعارف والتقنيات: «هل نجد هنا المثل الأسمى الذي يقودنا إليه كل ما نراه يتوسّع في أوروبا، ويشتهر صيته في كل أرجاء المعمورة، يدّعي تحضير أو تمدن الأرض في رمتها ويجعل منها ما نحن عليه: بشر؟ مواطنين؟ مخلوقات مدعوة لأن تكون شيئاً بذواتها؟ ربما! لكن، ما دمنا على ما نحن عليه من عدد، وحسب حاجاتنا، وهدفنا ومصيرنا، موضوعات الحساب السياسي: كل واحد في بزة شرطه، آلة! هناك بلا شك هذه الأسواق اللامعة المخصّصة لتكوين البشرية، منابر الكهنة والمسرح، قاعات العدالة، المكتبات، المدارس، وعلى وجه أخص ما يتوج ذلك: الأكاديميات الشهيرة! يا لها من عظمة! من أجل فخر الأمراء! دُشنت ببهاء من أجل أية أهداف؟ تكوين العالم وتنويره؟ جلب السعادة للبشر؟ ماذا تفعل إذن؟ ما يمكنها أن تفعله؟ إنها تلعب!»⁴².

هذا النقد اللاذع والساخر والمكتوب بأسلوب ساحر، يُبرز من خلاله عثرات التنوير في عصره، المنغمس في دواعي تحضير المجتمعات المتوحشة وتمدينها؛ يزعم جلب السعادة والخير للبشرية؛ يتمرّع في التملق بتأسيس الأكاديميات من أجل فخامة قسيس أو مفخرة أمير. ما هو الهدف من كل ذلك؟ هل من أجل تكوين الإنسان وتربيته؟ هل من أجل تنمية خصاله وتعزيز ملكاته وتطوير قابليته الجمالية والذوقية؟ هل من أجل تحرير طاقاته وحمله على اكتشاف ذاته؟ يشك هررد أن يكون التنوير المبشّر به في عصره قد أدى أدواره التنموية والتربوية. بل التاريخ برهن على صدق أفكار هررد، حيث تحضير العالم المسمى «المتوحّش» (Sauvage)، تحوّل إلى استعمار الأقاليم واستعباد البشر واستغلال الخيرات؛ وزاده تصديقاً عندما تحوّل ما يسميه «العقل الجاف والبارد»، إلى عقل ذرائعي وحسابي هجر الثقافة وتحالف مع التقنية، فكانت تجلياته في السياسة أعتى التجليات (الأنظمة الشمولية: الفاشية والنازية)، وفي العلاقة بين الأمم أروع العلاقات (الحربان العالميتان). إن البديل الذي اقترحه هررد يكمن في «تكوين» البشرية، ويقصد بالتكوين «إيقاظ وتحصين الميول التي تجلب السعادة للبشرية»⁴³. ولا يكون ذلك فقط بالأفكار («لا تعطي الأفكار في الواقع سوى الأفكار، Ideen geben eigenlitch nur Ideen»⁴⁴)، أي بكمية المعارف المجردة والمقطوعة عن تربتها الحسية، ولكن بنوعية القوالب الذاتية والاستعدادات النفسية. لأن من شأن الأفكار أن تبقى حائمة في سماء التجريد، بعيدة عن مجال التجريب، تقوم بترتيب الموضوعات وتنسيق المعطيات وتنظيم التصوّرات؛ ولا يمكن التأكد من قدرتها في تكوين الحياة البشرية. فهي توفّر المعلومات، لكن أن تساهم في إيقاظ الهمم لدى البشر، هذا ما يحترس هررد من التوكيد عليه.

يستعمل هررد استعارة بليغة في هجر هذا النزوع الكمي والإحصائي لعصره الزاخر بالمعلومات والأفكار. فهو يشبّه ذلك بالسندرة العامرة بالبذور، ولكن ولا بذرة يخرج منها جذر أو يرتفع منها فرع، لأنها ليست في محلها وهو التربة التي تنمو فيها؛ ليست في موطن «القوى الفاعلة» كما اصطلاح عليها. المراد بهذه الاستعارة هو نقد «التكديس» في الأفكار، العلمية أو السياسية أو الدينية، الذي يؤوّل إلى «التقديس»، بمجرد أن تتحوّل الأفكار إلى ثوابت دوغمائية وصور أزلية. لا يأتي التكوين كذلك بالمواعظ الحسنة، هررد يعرف فحواها بحكم المكانة التي كان يشغلها كقسيس؛ فلا يأتي بالأسنة البليغة ولا من بطون القراطيس والكتب، بل بإيقاظ الهمم البشرية وتوجيه الميول نحو غايات تشكيلية، يكون فيها للإنسان قدراً من الحكم والاستقلالية. فلا يتلقى المواعظ بوصفها «سيف دمقليس» فوق عنقه، أي لا يمكنه أن يستوعبها تحت الدعوة القهرية والإملاء القسري، فإن ذلك عسير الهضم والاستيعاب، لأنه لا ينبع من ذات راضية مرضية، ولكن من ذات مناقفة، تؤمن تحت وطأة القسوة

41- Herder, Une autre philosophie de l'histoire, op. cit., p. 237.

42- Ibid., p. 253.

43- Ibid.

44- Ibid., pp. 255, 263.

والعنة. يوجه هررد سهام الاهتمام إلى زملائه في الوظيفة الدينية كما إلى «فلاسفة باريس» كما يسميهم، ويقصد بهم على وجه الخصوص فولتير (باريس 1694-1778)، حيث أن الفشل الذريع الذي مُني به هؤلاء وأولئك، جاء من جهة التسلُّط الديني عند الأوائل، والموضوعة الفكرية في الإلحاد عند الآخرين. بين التسلُّط والكبرياء، ضاع الإنسان وضاع معه تكوينه.

لا يكون التكوين سوى بمراعاة ما يستوعبه الإنسان في نطاقه وتبعاً لطاقته وحسب ميوله واستعداداته، وليس لما يريده منه القسيس أو ما يحثه عليه المثقف الباريسي⁴⁵. لأن في نهاية المطاف، لا يقوم القسيس أو المثقف سوى بإملاء رغبته هو، إدراكه هو، حساسيته هو، ساحقاً بذلك رغبات وحساسيات الإنسان الواقعي والملموس، الذي يتكلم عنه في سماء التجريد النظري أو في طوباويات الموعظ الأخلاقية والدينية. عندما ينتقد هررد صورة المثقف أو رجل الدين كما تبلورت في عصره، فإنه يعتم ذلك على الحضارة الأوروبية في رمتها متهماً إياها بالمركزية، وأنها لم تحسن سوى الإصغاء إلى ذاتها وتعميم أذواقها ورؤاها على البشر، تارةً من وراء التبشير الديني، وتارةً ثانية من وراء مزاعم التمدن والتحضير، وتارةً ثالثة من وراء التنقيب العلمي والاستطلاع المعرفي. يكتب حول ذلك: «منذ قرون كان هدف أوروبا كلها أن تنصّب نفسها مستبدّاً وتفرض على أمم الأرض أن تكون سعيدة حسب هواها؛ هذا التأله المتحمّس من أجل سعادة الغير هو أبعد ما يكون عن الهدف الذي سطرته واقترحته (...). أيها البشر، من كل بقاع الأرض، أتم الذين عشتم سنوات أو قروناً، لم تحيوا ولم تعشوا الأرض برفاتكم لكي تكون أجيالكم القادمة مدينة في سعادتها للحضارة الأوروبية! هذا الفكر المتعجرف، أليس هو إهانة لجلال الطبيعة؟ إذا كان ثمة سعادة على وجه الأرض، فهي في كل كائن حي (...). كل إنسان يحمل في ذاته، تبعاً لمعيار سعادته، الشكل الذي وُجد عليه، المجال الوحيد الذي يمكنه أن يكون فيه سعيداً»⁴⁶.

بنبرة «روسوية» (نسبة إلى روسو)، يجدد هررد سعادة الإنسان في ما ينبع من ذاته، من وحي عبقريته، من روح زمانه وإقليمه، من إمكانيات طاقاته، وليست شيئاً يُعْمَل على المسامح أو يُفرض على الطباع؛ لأن من يفرض سعادته على الآخرين، فهو يساهم في شقاوتهم، فليس كل دواء مفيد لكل داء، وليست كل حضارة، مهما كانت راقية ومهيمنة، هي معيار كل تقدّم أو تمدّن. يمكن القول أن هررد أسس في زمانه لما يسمى «النسبوية الثقافية» (Relativisme culturel)؛ إذ معيار الحقيقة يجده كل فرد في استعداده وبيئته، وتجاهه كل أمة في لغتها وتراثها. أكثر من مجرد «نسبوية» تمنح لكل فرد أو مجتمع الحق في استخلاص نتائج رؤيته للحياة من مقومات ذاته وتاريخه، كما طورها الأنثروبولوجي الأمريكي مالفيل هرسكوفتس Melville Herskovits (1895-1963)؛ فإن فلسفة هررد هي أيضاً «منظورية» (Perspectivisme) تجعل معيار الحقيقة في طبع كل فرد أو مجتمع ينهل من سياقه التاريخي والجغرافي، لأن الحقيقة هنا هي مسألة حساسية ترتبط بالزمان والمكان، ومسألة رؤية في الوجود لها زاويتها في الرصد والإدراك. فليست الحاجات نفسها، ولا الرغبات نفسها، ولا الأذواق والإحساسات نفسها، إذا ما انتقلنا من إقليم إلى آخر، ومن عصر إلى آخر؛ ليس فقط من ثقافة إلى أخرى، ولكن أحياناً في الثقافة ذاتها. كل تقدم هو تكميل في الذات (perfectionnement) وتكوين في الصور والممارسات (formation)، ليس التقدم كما كانت الأنوار تبشر به وترى فيه على أنه خط منسجم يرتقي بالأفراد والأمم نحو الحضارة أو التنوير ليلبغ منتهاه، أي نهايته، في شكل من أشكال التنظيم البشري (الدولة عند هيغل مثلاً).

لم تكن لهررد رؤية تطويرية أو تعاقبية (diachronique)، تنتقل من نقطة دنيا لترتقي إلى نقطة عليا من الكمال، ولكن رؤية تزامنية (synchronique)، بحيث أشكال التطور هي حلقات متراكزة (concentrique) في قرارة كل فرد، وفي خصوصية كل ثقافة، وتساهم هذه الأشكال في تكميل ما نُقص من الفرد من ملكات أو خصال، وفي تشكيل البنات الذهنية والعملية للثقافة. حتى وإن كنا نكتشف أطراف لبيتز تحوم حول فكرة هررد لما في ذلك انغلاق للفرد أو للثقافة في نطاقها الحصري من تراث وذاكرة وإقليم، إلا أن هررد يمنح للأشكال

45- في فقرة ذات سخرية لاذعة، يكتب هررد: «متى تحصلت الأرض على أنوار عامة مثلما تحصلت عليه اليوم؟ ولا تزال تحصل عليها. إذا كانت الحكمة من قبل قومية وحفرت عميقاً ومارست جاذبيتها بقوة، لا تزال أشعتها تذهب إلى أبعد الحدود الممكنة الآن. لم يقرأ ما كتبه فولتير؟ الأرض بأكملها تتألق بأنوار فولتير!» (فلسفة أخرى للتاريخ، المرجع نفسه، ص 962). لم تساهم الأنوار الفرنسية بنزوعها العالمي (Universalité)، في نظر هررد، في تكوين الإنسان، إن لم تفعل العكس، أي أنها جعلت من خصوصيتها الثقافية «عالمية» كاسحة، فهدرت بذلك خصوصية كل مجتمع في استخلاص عناصر تكوينه وتنقيفه من بيئته وتراثه، أي من «ثقاف» أزمنته التاريخية وأمكنته الإقليمية.

**لم يفعل هررد سوى التأسيس لنوع من
«السعدونية» (eudémonisme) حيث السعادة
هي معيار الحقيقة. السعادة هي مسألة شعور
وذوق وحساسية، وليست مسألة تخمين أو
تخطيط**

«المونادية» (monades) من نظريته الأبواب والنوافذ. طبعاً، تقوم العناية الأزلية بضمان هذه الوحدة الكونية في الإدراك والتمثيل، لأن كل ثقافة تجذب في نطاقها ما تجده الثقافات الأخرى في نطاقها أيضاً (وهنا يمكن القول أن هررد صاحب نظرية «الوحدة في الاختلاف»، بقدر ما هو صاحب فكرة «الاختلاف الثقافي في الوحدة البشرية»)، بحكم أن الإدراك البشري واحد (اللذة، الألم، السعادة، إلخ) حتى وإن اختلفت موضوعات الإدراك ومواطن الحدس؛ لكن يضع هررد جسوراً بين الثقافات هي بمثابة الجسار في اعتبار الآخر، الاعتبار

بمعنى أخذه بعين التقدير والميزان، العدل والاعتدال، والاعتراف بحقه في التميز وبلوغ السعادة بمقامات ذاته، لا من إملاء الخارج أو ثرثرة المواظ. وحول هذه «المنظورية» التي تربط الأفراد والأمم بجسور الجسار وتقيهم شر الهيمنة، يكتب هررد: «مثلاً أن عقلي يبحث عن علاقات الأشياء وأن قلبي يرتعد بهجة وسروراً عندما يتعرف عليها؛ كذلك كل إنسان نزيه بحث عنها قبلي، ولو من زاوية نظره، وتوصل إلى إدراكها ووصفها بطريقة مختلفة بكل تأكيد. هنا حيث تعثر، فإن تعثره يفيدني ويفيده، بتبنيهي على تفاديه. عندما يكون لي أخاً، فهو يشارك مثلي في الروح الكونية، ويعترف من الكأس نفسها، كأس الحقيقة والعقل والعدل»⁴⁷.

هذه الأخلاقية في اعتبار الآخر، بالعقل والعدل، يجعلها هررد في أساس كل تكوين أو تربية؛ لأن من شأن العقل أن يربط بين الأشياء، أن يوحد التبعر، أن ينظم الإحساسات، فيرتقي نحو «العقل الجامع والكوني» (Vernunft)، ولا يبقى على عتبة أو في حدود «العقل الإجرائي أو الحسابي» (Verstand)، الذي يكتفي بالتنسيق بين الانطباعات الحسية والوقائع المشهودة. إن العقل الذي يرتضيه هررد في كل تشكيل ثقافي وتكوين ذاتي هو العقل الحصيف بالمعنى العريق عند أرسطو: «التعقل» (gr. phronêsis, lat. prudentia). العقل «المتعقل» لا العقل «المقدر» (calculateur) هو الذي يعول عليه هررد، ويجعله المصباح الذي ينير دروب التجربة البشرية. ولا يكون ذلك سوى بالعدل، أي بوضع موازين في القسط وزن الأفراد والأمم بمكيال شروطها الموضوعية وقواها الفاعلة، ولا تنزهها بمعايير خارجية عن شرطها التاريخي والنظري. من اجتماع العقل والعدل، يجدد هررد فكرة الإنسانية: «لا يتعلق الأمر سوى بالإنسانية، أي العقل والعدل، في علاقتها بشروط الإنسان وانشغالاته. ما يجعل الإنسانية على ما هي عليه، ليس بنزوة عاجل أو سلطة تراث، ولكن بجملته القوانين التي تؤسس جوهر التفكير البشري»⁴⁸. عندما تحيا أمة وفق الطبيعة، طبيعتها هي، في تحاور/ تجاسر مع الطابع الأخرى، فإنها تتقف سعادتها، لأنها تسير وفق نظام داخلي منسجم من القواعد والتصورات والأفعال، وليس حسب أهواء شخص أو نزوات حضارة أو إملاءات هيمنة؛ فهي تستمد إذن من عقلها «المتعقل»، ومن العدل الذي يعلمها «الاعتدال» في الأداء و«العدول» عن الزيف، بحيث تجد نقطة توازنها، بلا إفراط ولا تفريط، وتجد منطقة تركيز قواها الفاعلة، من أجل تكوين في الذات وتربية في الملكات وتنمية في القدرات.

لم يفعل هررد سوى التأسيس لنوع من «السعدونية» (eudémonisme) حيث السعادة (eudaimonia. gr) هي معيار الحقيقة ومنتهاى التكوين الفردي أو القومي. إن السعادة هي «فردية» في بنيتها، «مونادية» في جوهرها، يجدها الفرد أو المجتمع في طريقته الحصيفة في وزن الأشياء بميزان العقل والعدل، بمكيال التعقل والاعتدال، ولن تأتي أبداً من إملاء شخص مهما بلغ من العلم أو الحكمة أو السلطة أو السعادة، أو من فرض حضارة مهما بلغت من التقدم أو الكمال، لأن السعادة هي مسألة شعور وذوق وحساسية، وليست مسألة تخمين أو تخطيط. وهنا ندرك أن التحذير الذي وجهه هررد لعصره لم يجد أذناً صاغية، لأن مزاعم جعل الأفراد سعداء بما تخططه لهم النخبة من نظريات وإطارات، لم يزددهم سوى شقاء وتعاسة، بإحكام القبض عليهم وتوجيههم عنوة، بالدعاية والخطابة، وبالحديد والنار (مثلاً، تحت نظام سياسي متطرف مثل الشيوعية أو النازية). لو كان الحب هو سجن المحبوب في قفص العناية المفرطة والاهتمام المسرف لجلب السعادة له، من خارج إحساسه وقابليته، لكان للحب مغزى ودلالة؛ لكن لا معنى للسعادة بدون الحرية، لا معنى لحياة الإنسان إذا لم يكن له الخيار في الحكم والقرار، أي

47- Ibid., p. 125.

48- Ibid., p. 121

إذا لم يتمتع بالعقل «المتعقل»، المتبصر لشرطه الوجودي؛ وبالعدل «المعتدل»، الرصين في أحكامه والمتزن في ميوله وسلوكياته. لأن السعادة ليست شيئاً آخر سوى «الاستعمال المشروع لقواه في السكون وفي الحركة»⁴⁹؛ استعمال تمليه ضرورة الحال ووطأة الوقت، أي من إملاء كينونته المتجذرة في الإقليم والذاكرة والحساسية، وليس من تخطيط وعي مستبد أو من إملاء مزاج شخص؛ لأن لا أحد يحس في مكان أحد، مثلما لا أحد يتألم في مكان أحد. فالأذواق والحساسيات هي فردية، تعاش ولا تُملى: «كل أمة تحمل في ذاتها مركز سعادتها، مثلما كل محيط يحتزن في ذاته على مركز ثقل»⁵⁰.

إذا كان كل فرد أو مجتمع يجد في مركز ذاته سعادة هو أعلم بها وأدرى بمدى منفعتها، فإن تكوينه الذاتي وتربيته النظرية والسلوكية مرهونة بهذا «التركيز» الذي هو غير «التمركز». إن الرهان مع هردر هو «الإنسان المترکز» لا «الإنسان المتمركز»⁵¹، الإنسان الذي يعتمد على الركيزة والتركيز، لا الإنسان الذي يتربّع على عرش التمرکز (الحضاري، السياسي، الديني، التقني، إلخ). لربما عيب الأنوار، رغم النظريات الفلسفية والسياسية حول الحرية والتقدم والعقل، أنها لم تحسن التأسيس لهذا الكائن «المترکز»، الذي يركّز عَصارة قواه وعبقريته ويستعملها لغاية تكوينية، تشكيلية، صناعية، جمالية، ذوقية، «قوة جاذبة» (force centripète) تُحسّن «جذب» محاسن الوجود لترجمها إلى لبنات في البناء الذاتي؛ بل العكس هو الذي حصل، هو أن كل المؤشرات كانت تؤول نحو جعل الإنسان في «المركز»، «قوة نابذة» (force centrifuge) تبث إشعاعها على الأطراف القاصية والدانية من المعمورة، وتجعل من ذاتها المعيار والطريقة. يعبر هردر عن ذلك بهذه الكلمات الجميلة: «إن النعمة العامة، الفلسفية والخيرية، لزماننا تهوى منح كل أمة بعيدة وكل عصر نائي من العالم «مثلاً الأعلى» في الفضيلة والسعادة. هل هي الحكّم الوحيد بما فيه الكفاية؟ هل هي الأمر الذي يُدين ويتهم؟ أم أنها تبتكر وتجمل أعرافهم حسب أعرافها هي؟ ألا يوجد الخير موزعاً في الأرض؟ فلأن شكلاً بشرياً واحداً وقطراً واحداً من الأرض لا يمكنه أن يحتويه [أي الخير]، فهو مشّت تحت ألف شكل، ينتشر «تقلّب أزلّي!» عبر كل أرجاء العالم وفي كل القرون. مهما انتشر وتقدّم أبعد من ذلك، فليس نحو فضيلة كبرى أو سعادة فردية يتوجّه، تبقى الإنسانية هي الإنسانية؛ رغم ذلك، يتجلى مشروع تطوّر مستمر، مبحثي الكبير!»⁵².

لم يتحدث هردر عن «التقدم» على غرار أنداده من مفكري الأنوار، ولكن عن «التطوّر» المستمر الذي هو نتاج عمل مضني، اشتغال لا ينضب، جهاد في النفس لا ينقطع، من أجل تكميل الذات بعناصر البيئة المحيطة والثقافات النائية أو القاصية، من أجل تكوين «إنسانية» الإنسان بالعقل «المتعقل» والعدل «المعتدل». لا يمكن لأي حضارة أن تزعم أن بيدها مفاتيح الخير أو السعادة، بل الخير موزع على البشرية كلها في أشكال متنوّعة، في طيات مصادفات جميلة، في أغوار لقاءات ومسامرات، في تلافيف صناعات وإنشاءات. وبها أن هذا الخير لا موطن له ولا جنسية، فهو ليس ملكية أحد، لأنه ملكية الجميع؛ يعترف منه كل إنسان له بالإنسانية سُحنة وشجنة، يستقي من مياهه وجداوله، يقطف من حقوله وثماره، بما يركّز به قواه ويكتمل ذاته. فهو إذن «الرأسال الخفي» الذي يتيح «الصفقات الجلية»؛ عنصر دهلزي يسري في الأروقة السفلى من العالم الطبيعي والبشري ويمد هذا العالم بمقومات وجوده ونسغ قواه الفاعلة والنشيطة.

سجل حول التاريخ: كانط ضد هردر.

إن العلاقة بين كانط وهردر كانت تقف على حلبة من السجال المتبادل. قرأ كانط هردر وخصّص له ملاحظة نقدية حول كتابه «أفكار»⁵³، ملاحظة لم يستسغها هردر وعبر عنها بهذه الكلمات في رسالة إلى يوهان ميلر بتاريخ 19 ديسمبر 1782: «أتدرك؟ ألد أعداء كتابي «أفكار»

49- Ibid., p. 146

50- Herder, Une autre philosophie de l'histoire, op. cit., p. 183

51- إن هذا الموضوع حول الإنسان، الحضارة، الثقافة، الأمة، الدولة «المتركزة» باستنباط مقومات ذاتها من ثقاف تاريخها وتراثها، من ركيزة عيادها، من تركيز قواها الفاعلة، لا «المتركزة»، سيكون محط اشتغال حيث في الجزء الثاني من كتابي «الثقاف في الأزمنة العجاف»، عنوانه «بفر التكوين: نظرية «البيلدونغ» وتأسيس فكرة الثقافة»، وهو قيد الإعداد والتشكيل.

52- Herder, Une autre philosophie de l'histoire, op. cit., p. 187

53- Kant, « Rezensionen von J. G. Herders "Ideen zur einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" » (1784), in: Aufklärung : Les Lumières allemandes, textes et commentaires par Gérard Raulet, Paris, Flammarion, 1995, p. 237-241.

غاية التاريخ عند هررد هي راهنة، هنا والآن، في إقليم وتراث فرد أو أمة، في التكوين الجمالي والأخلاقي لكل فردية أو عالمية؛ غاية لا تتوجه «نحوها» ولكن تتوجه «بها»

لم يكن متوقفاً بالنسبة لي، أستاذي فيما مضى: كانط⁵⁴. عاب هررد على كانط تسرعه المشين وأنه قام بقراءة للجزء الأول من «أفكار» ولم ينتظر صدور الأجزاء الأخرى لتكون له رؤية شاملة وكاملة عن منحاه الفلسفي. تسرع في الحكم عليه انطلاقاً من فكرة لم تينع ولم تتضح، وكانت تتطلب إضافات وتنقيحات. كان هررد يشدد على أخذ فلسفته كنسق مفتوح (لم يكن رواقياً صامتاً بدون عبث!) لم يكتمل بناؤه ولم تتعاضد عناصره. فتجاه عمل غير مكتمل أصدر كانط حكمه «القاسي». عاب عند هررد نزوعه الميتافيزيقي واستعماله المكثف والمفرط للاستعارة، ناعناً أسلوبه بـ «الفصاحة الشعرية» التي تحجب فكرة تتساءل ماهي ولا نجد لها تدليلاً كافياً أو جواباً شافياً. هررد شاعر بارع وقدرته البلاغية والفصيحة لا موارد فيها، لكنه لم يتمكن من الارتقاء إلى مصاف المفهوم وإدراك الفكرة. نستشف في هذا النقد الكانطي نزوع عصره بأكمله، عصر الأنوار، نحو الأفكار التقدمية والاحتراس من التعبير البلاغي والمجازي الذي لا تبدو فيه الفكرة واضحة وناصعة. فضلاً عن ذلك، الأنوار التقدمية في صيغتها الفلسفية هي قراءة دقيقة في الوقائع والنصوص، واستعمال ملائم للمفاهيم، وتتحاشى السقوط في الأحكام التقريبية والمرجلة، شيء عاتب به كانط أسلوب هررد، وطبق عليه صرامته النقدية بالمعنى التقني والفلسفي الذي بلوره.

في الوقت الذي كان يشيد فيه كانط نسقاً فلسفياً صارماً بمعمية مفاهيم ومقولات، وبين جداراً منيعاً بين الفلسفة والأدب، فإن هررد كان يتبعي الوجهة المعكوسة وهي هدم الحيطان العالية بين المفهوم الفلسفي والصورة المجازية، وهذا الأمر لم يفقهه كانط ولا عصره. لا عجب في ذلك، ما دام أن هررد كان منسجماً مع نفسه، ولم يضع ثقة عمياء في العقل، بل قام بتلطيفه بأدوات الشعر والأدب من مجاز وبيان وخيال وحساسية، تبعاً للروح الشعرية التي أرسى معالمها مع جيله من بين «الأدباء العاصفين» (Stürmer). يبقى السؤال: هل هذا الخلط بين الأجناس (الفلسفي/ الأدبي) محمود أم مذموم؟ ألا يضرب بكل جنس بإدخال الغموض إلى مجاله النظري؟ هذا ما كان يتخوف منه كانط ويلح على تبيان خطره بنبرة نقدية حادة. ثم هل كان الهجوم العنيف لهررد على الأنوار الفرنسية هو نوعاً ما رفض «الديكارتية» المتكررة في زي «الفولتيرية» التي تطالب بحققها من الوضوح والبداهة، وأنه لا بداهة في وجود مفعم بالعلل المتشابهة والانفعالات الهائجة؟ ألم يكن هررد بدوره يعيب على كانط تبعية دفيئة وغير مصرح بها لديكارتية أفلة لم تنتقي من الإنسان سوى عقله وإدراكه (entendement) وتجاهلت أو تنكرت لما يعتمل فيه من حركة شوقية وذوقية وانفعالية؟ جاء رد هررد على كانط حاسماً في «نقد على نقد العقل الخالص» (Eine Metakritik der Kritik de reinen Vernunft, 1799)، مستعملاً عبارات البتر والتشويه في نعت فلسفة كانط، ديكارتية مقنعة، جاهدة في حذف أقرب عضو من الإنسان وهو جانبه «الطبيعي» المنعطف على ميول الرغبة والحمية والعدوان، وليس فقط التفكير والتخمين والحساب.

هذا بالضبط ما انتقده كانط عند هررد وهو «تطبيع التاريخ» بتحويله إلى تاريخ طبيعي يقتحم التجربة الإنسانية بثقله العضوي والكوسمولوجي، مختزلاً العقل إلى متأمل رتيب ومنفعل في جمال الخلق وجلال الخالق. حاول كانط إبعاد هررد من الحقل الذي كان يرسم أتلامه على أرض معرفية جرداء لم يحط الفكر الفلسفي متاعه العقلي فيها، وهذا الحقل هو «فلسفة التاريخ». أفكار هررد هي «تاريخ طبيعي» أو «أنثروبولوجيا تاريخية» تدرس الأمم والتجمعات البشرية بالمقارنة مع البيئة والمناخ، وليست حتماً فلسفة في التاريخ. هل هذه «المحكمة» الكانطية في محاكمة مشروع هررد هي «مشروعة»؟ لربما اعتبر كانط أن هررد يسجن الإنسان في «الضرورة الطبيعية» للتاريخ، وفي «الضرورة التاريخية» للطبيعة، ويجعل منه «حيوان ذو عقل»، وليس كائناً حراً يرتقي بالتاريخ إلى غائية أخلاقية وسياسية هي الحرية. لكن أن تكون هذه الحرية في غائية هي «الدولة» بوصفها نهاية التاريخ ومنتهاى الوعي البشري، هذا ما كان يرفضه هررد جملة وتفصيلاً، راثياً في غائية كانط نفي للحرية وليس إثباتاً لها. لأن في محطات عديدة من «أفكار» يتجهج هررد على فكرة الدولة التي هي تجسيد لقوة «تشخصن»، ولا يمكن للتشخصن أن يجلب الحرية والسعادة للفرد أو المجتمع. نسق كانط الأخلاقي يتأكل من الداخل! كان منطلق هررد هو نقد «الاستبداد المتنور» كما كان يمثله الإمبراطور البروسي فريدريك الثاني في أوج عصر الأنوار؛ ولا يمكن حسب نظره تنوير الفرد بتقييد ذراعيه ورجليه! لأن ذلك مجرد استنساخ للكهف الأفلاطوني، بيع صكوك التنوير بثمن بخس.

54- In : Pierre Pénisson, « Kant et Herder : « Le recul d'effroi de la raison » », Revue germanique internationale, 6, 1996, p 64.

غاية التاريخ عند كانط في أفق يصبو إليه الإنسان بالتقدم؛ فيما غاية التاريخ عند هردر هي راهنة، هنا والآن، في إقليم وتراث فرد أو أمة، في التكوين الجمالي والاخلاقي لكل فردية أو عالمية؛ غاية لا تتوجه «نحوها» ولكن تتوجه «بها»، وهنا مكنم الفرق والافتراق جعل السجال بينهما عبارة عن «حوار الطرشان». وبما أن الغاية مصاحبة للإنسان وليست الوميض الذي يتلألأ في الأبعاد القاصية من وجوده الفكري والاجتماعي والسياسي، فإن الحقيقة هي الأخرى صناعة آنية، مرافقة دائمة، محفز قبلي (Drang, conatus) وليست غاية بعدية. هنا أيضاً بات هردر «رواقياً» دفيناً، لأن الحقيقة بالمفهوم الرواقي هي «جسد» من القوانين الكونية السارية والأحكام العالمية الفاعلة، هي قوة تسري في تلافيف الحياة وتجري مجرى الأزمنة والوقائع؛ وبالتالي ليست الحقيقة في التاريخ، وليست حقيقة التاريخ، أن نضع نُصب أعيننا، في الأفق البعيد، نظاماً كاملاً من التصوّرات (العقل النظري) والسلوكيات (العقل العملي)، نحاول بلوغه بالكد والجهد، ونذكر في نهاية المطاف أننا نهول فوق أرض رمليّة تثبط عزائمنا، ونرى مياهاً لامعة هي مجرد سراب لا ينفك عن التراجع والابتعاد؛ ولكن الحقيقة في التاريخ، حقيقة التاريخ، هي هذا المحفز الذي يدفع، هذه القوة التي تزرع، هذا العقل الذي يبيع؛ لأنها حقيقة في «معية»، تصاحب الإنسان في التشكيلات النظرية والتأسيسات الهيكلية (القانون، الدولة، السياسة، الدين، الفلسفة)؛ وليست حقيقة في «نحوية»، يتوجه نحوها الإنسان، ولا يجد في الختام سوى هياكل تفوقه، أبنية تحويه، وقائع تتجاوزها.



بريشة الفنان عبد الرزاق احمامو

تحولات الحقيقة عبر التاريخ

هاشم صالح*

موضوع التاريخ والحقيقة أو الحقيقة والتاريخ شائك جداً، ويمكن تناوله من عدة زوايا أو منظورات. فإذا ما نظرنا إليه من زاوية الإبيستيمولوجيا التاريخية فلا بُدَّ من طرح الأسئلة التالية: هل يمكن التوصل إلى الحقيقة فيما يخصَّ مجريات التاريخ البعيد؟ أم أن ذلك وهم وسراب؟ مثلاً هل يمكن التوصل إلى الحقيقة اليقينية فيما يخصَّ الفتنة الكبرى في تاريخ الإسلام؟ إذا كان الباحث شيعياً فإنه سيغلب وجهة النظر الشيعية، وإذا كان سُنيّاً فسيغلب وجهة النظر السُنية. وقل الأمر ذاته عن الباحث الإباضي، فهو أيضاً سيغلب وجهة النظر الإباضية. أين هي الحقيقة إذن من كل ذلك؟ إنها مفقودة تماماً ما دام لم يخرج باحث موضوعي غير متحيز بشكل مسبق لأيّ مذهب من المذاهب الإسلامية الكبرى. هل نعلم بأن هذا الباحث موجود ولكنه ليس عربياً ولا مسلماً، وإنما مستشرق ألماني؟ إنه الباحث والمؤرخ الكبير «جوزيف فان ايس». وبالتالي ينبغي أن يظهر باحث خارج كل المذاهب، بل خارج على كل تاريخ الإسلام لكي يستطيع أن يتخذ مسافة واحدة من كل الفرقاء، ويقول لنا الحقيقة التاريخية أو يقترب منها¹.

وهذه المسافة المعرفية أو الإبيستيمولوجية هي التي ستمكّنه من اكتشاف الحقيقة الموضوعية لما جرى قبل ألف وأربعمائة عام، أمّا الباحث المسلم سُنيّاً كان أم شيعياً فلا يستطيع أن يتخذ هذه المسافة لأنه منغمس كلياً في مذهبية راسخة في العقول منذ مئات السنين. لا أعرف باحثاً واحداً قادراً على ذلك ما عدا محمد أركون. فعلى الرغم من أنه كان سُنيّاً كمعظم الجزائريين والمغاربة إلا أنه لكونه باحثاً علمياً كبيراً فقد كان قادراً على اتخاذ هذه المسافة الإبيستيمولوجية. كان قادراً على وضع جميع المذاهب على مسافة واحدة منه والنظر إليها بتجرد موضوعي دون أيّ تحيز. هذا في حين أن هشام جعيط لم يستطع تحقيق ذلك في كتابه عن الفتنة الكبرى، فسقط في فخ المذهبية². ولكن ينبغي

*مفكر من سوريا

1 - انظر كتابه الشهير أو بالأحرى موسوعته الشهيرة التي ظهرت في ستة أجزاء وآلاف الصفحات تحت عنوان: اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة. تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام.

Joseph Van Ess : Theologie et societe au II et III siecle de l'hegire.Une histoire de la pensee religieuse au debut de l'islam.

وقد تحدث عن الكتاب بكل حماسة تلميذه الفرنسي كلود جيليو، وكُرِّس له دراسة مطوّلة في مجلة آرابيكا على جزئين تحت عنوان: درس استشراقي كبير: العمل العظيم لجوزيف فان ايس. مجلة آرابيكا، 1993، العدد 40

Claude Gilliot :Une lecon magistrale d'orientalisme :L'Opus Magnum de J.Van Ess.Arabica.Arabica.1993.T.XL

هذا وقد وصفه كلود جيليو بأنه كتاب القرن. أما الجزء الثاني من عرض كلود جيليو لهذا الكتاب العملاق فلم يصدر إلا عام 2000، وذلك في مجلة آرابيكا بطبعة الحال، العدد 47

2 - انظر كتابه بالفرنسية: الفتنة الكبرى. الدين والسياسة في إسلام العصور الأولى. غالبار. باريس. 1989.

Hichem Djait :La Grande Discorde :Religion et politique dans l'Islam des origines.Paris.Gallimard.1989

وهو عبارة عن نظرة دينية للمسألة لا نظرة تاريخية حديثة، أو قل إنه يجمع بين الحدائثة التبسيطية والرؤية التقليدية للأمور. وبالتالي فلا يشفي العليل ولا يروي الغليل. لماذا؟ لأننا بأمس الحاجة إلى معالجة قضية خطيرة كالفتننة الكبرى من وجهة نظر المنهجية التاريخية النقدية الحديثة لا المنهجية التقليدية القديمة التي شبعنا منها ومللنا. ولهذا السبب انتقد أركون بشدة كتاب جعيط واعتبره خارج دائرة البحث العلمي الحقيقي. ولكنه أثنى ثناءً جماً على كتاب فان ايس الذي يعالج المسألة نفسها واعتبره بمثابة جبال الهملايا بالنسبة لدراسة فجر الإسلام: أي لا يضاهاه. إنه قمة العلم والبحث التاريخي. والواقع أن فان ايس برع في تطبيق المنهجية الفيلولوجية- التاريخية على تراثنا كل البراعة. ومعلوم أن الألمان هم الذين اخترعوا وصدروها

**أول شيء ينبغي تحييده للتوصل
إلى الحقيقة الموضوعية هو حواسنا بالذات.
كما ينبغي تحييد آرائنا الاجتماعية والسياسية
والدينية قبل أن ندخل إلى مختبر البحث
العلمي التجريبي أو قبل أن ننخرط في البحث
التاريخي عن الطوائف والمذاهب**

الإسلامي حتى اليوم، فنحن عاجزون عن إقامة مسافة موضوعية عن عقائدنا المقدّسة عندما نتحدّث عن أنفسنا. لا نزال بدائين من هذه الناحية، ولهذا السبب لا وجود لنا على مسرح البحث العلمي الدولي. أستثني من ذلك كبار الباحثين المسلمين أو العرب الذين يدرسون في جامعات أوروبا وأمريكا، فهؤلاء اعتنقوا منهجية البحث العلمي تماماً، وقبلوا بأن تطبّق على تراثنا الديني أيّاً تكن النتائج والعواقب. ولكنّ عدد هؤلاء الباحثين الكبار ما يزال قليلاً حتى فيما يخصّ باحثينا الذين يدرسون في الخارج، فالعديد منهم لم يستطيعوا التحرّر من العقلية القديمة. وليس كلّ الناس محمد أركون. وهنا أتوقف قليلاً لكي أفرّق بين نوعين من الحقيقة:

الحقيقة الحقيقيّة، والحقيقة السوسولوجيّة

يتفق علماء الإبيستمولوجيا، أي فلاسفة العلوم، على التفريق بين هذين النوعين من الحقيقة. فالحقيقة السوسولوجية أو الاجتماعية قد تسود لفترة طويلة على الرغم من أنها خاطئة تماماً. نضرب على ذلك المثال البسيط التالي: لقد آمن الناس طيلة قرون وقرون بأنّ الأرض مسطّحة وأنّ الشمس هي التي تدور حولها، وليس العكس. ثم جاء كوبرنيكوس وغاليليو وسواهما وأثبتوا لنا العكس تماماً. وهذا يعني أنّ جميع الناس بمن فيهم الفلاسفة الكبار كأرسطو وأفلاطون كانوا مؤمنين بمركزية الأرض لا الشمس. وقد ظلّت البشرية غرباً وشرقاً مؤمنة بذلك على أنّها حقيقة مطلقة طيلة ألفي سنة، أي حتى القرنين السادس عشر والسابع عشر. فهل كان أرسطو غيبياً أو الفارابي وابن سينا وابن رشد؟ لا، أبداً. ولكنّ الاكتشافات العلمية الحديثة ما كانت قد ظهرت بعد، وبالتالي يكفي أن يؤمن المجتمع بفكرة ما حتى تصبح حقيقة ولو كانت خاطئة تماماً، وهذا ما ندعوه بالحقيقة الاجتماعية أو السوسولوجية الضخمة. إنها تفرض ذاتها بسبب إيمان العدد الأكبر من الناس بها لا بسبب برهنة العلم عليها أو على صحّتها³. ثم إنّها تفرض ذاتها عن طريق الحواس الظاهرية التي نتحدّث عنها. فظاهرياً يبدو أنّ الشمس هي التي تتحرك وليس الأرض. ألا نراها بالعين المجردة تشرق من الشرق ثم تغرب في الغرب؟ ألا نراها تتحرك؟ ثم في الوقت ذاته ألا نحسّ بأنّ الأرض ثابتة لا تتحرك؟ وهنا نصل إلى نقطة أساسية: وهي أنه إذا ما أردنا التوصل إلى الحقيقة الموضوعية فأول شيء ينبغي تحييده هو حواسنا بالذات. كما ينبغي تحييد آرائنا الاجتماعية والسياسية والدينية قبل أن ندخل إلى مختبر البحث العلمي التجريبي، أو قبل أن ننخرط في البحث التاريخي عن الطوائف والمذاهب. هذا هو الشرط الأساسي للتوصل إلى الحقيقة الحقيقيّة والتخلّص من براثن الحقيقة السوسولوجية. وحدهم الباحثون الكبار يستطيعون تحقيق هذا الشرط الصعب جداً. لماذا صعب؟ لأنّه يجبرك على أن تناضل ضدّ ذاتك وضدّ عقائدك الأكثر حميمية. وهذه عملية مرهقة وعسيرة جداً على النفس. وذلك لأنّنا تشربنا هذه العقائد مع حليب الطفولة منذ نعومة أظفارنا، وقد رسخت في أعماقنا رسوخاً شديداً؛

للعلم كله. ومعلوم أيضاً أنّ الألمان إذا ما صنعوا شيئاً أتقنوه بدءاً من سيارة المرسيدس وانتهاء بالمنهجيات العلمية والنظريات الفلسفية.. وبالتالي كفانا استهتاراً بالعلم وهجوماً على الاستشراق الأكاديمي الرصين! وإذا كنا لا نستطيع حل قضايا التراثية المتفجرة حالياً فعلى الأقلّ لترك كبار المستشرقين لكي يحلّوها لنا. سمعت بأنّ الأتراك والإيرانيين ترجوا كتاب فان ايس، ولكن أين العرب؟ لماذا لا يشكّلون فريقاً كاملاً للبحث لنقل كتاب فان ايس إلى لغة الضاد؟ أليسوا هم الأولى به؟ القرآن الكريم نزل بالعربية لا بالفارسية أو بالتركية. وبالتالي فتحرير الإسلام الفعلي لا يمكن أن يحصل إلا من خلال اللغة العربية. فنقول ذلك وبخاصة أنّ كل تراث الفرق الإسلامية الذي يدرسه جوزيف فان ايس في هذا المؤلف الضخم مكتوب بالعربية وليس فقط القرآن الكريم.

3- ضمن هذا المعنى نفهم صرخة نيتشه الرائعة: أه أيتها الحقيقة يا أكبر كذبة في التاريخ!

لأن «العلم في الصغر كالنقش في الحجر» كما يقول المثل. ولذلك فإنّ الفعل المعرفي سلبي قبل أن يكون إيجابياً، إنّه فعل تفكيكي قبل أن يكون تركيبياً، إنّه يدمر قبل أن يُعمّر. وهذا ما عبّر عنه ديكرت عندما قال: «ولذلك قرّرت أن أدمر كلّ أفكارى السابقة». وهو ما عبّر عنه أيضاً غاستون باشلار عندما قال «إنّ المعرفة الصحيحة لا يمكن أن تنهض إلا على أنقاض المعرفة الخاطئة»⁴. ومعلوم أنّ باشلار هو أحد كبار علماء الإبيستمولوجيا في القرن العشرين. إنّه أحد المنظرين الكبار لفلسفة العلوم.

بالطبع لا توجد موضوعية كاملة في مجال البحث التاريخي كما هي في مجال العلم الفيزيائي، ولكن إذا كانت لا توجد موضوعية كاملة مائة بالمائة فهذا لا يعني أنه لا توجد موضوعية على الإطلاق. فالمؤرّخ الأكاديمي غير المؤدلج السياسي الذي يُرخي لعصبياته وانحيازاته العنان. المؤرخ الأكاديمي الرصين يلجم عواطفه الشخصية عندما يكتب بحثاً فكرياً ما، ويحاول تحييدها قدر الإمكان دون أن يتوصّل إلى ذلك كلياً. وهنا يكمن الفرق بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الدقيقة كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والرياضيات الخ.. وقد توهّم الناس في القرن التاسع عشر بإمكانية تأسيس علم للتاريخ يكون موضوعياً بقدر موضوعيّة العلوم الطبيعيّة.. وتوهّموا بأنّه يمكن التوصل إلى بلورة قوانين تاريخية بالحتمية نفسها التي للقوانين الفيزيائية، وكان ذلك إبان هيمنة العقلية العلموية الوضعية المتطرّفة على العقول. ولكنهم تراجعوا مؤخراً عن هذا الوهم العلمي، وقالوا إنه يمكن لعالم الفيزياء التوصل إلى حتمية يقينية في مجاله الخاص، ولكن لا يمكن لعالم الإنسانيّات التوصل إلى الحتمية نفسها، أو القوانين اليقينية ذاتها. لماذا؟ لأنّ دراسة المادة غير دراسة الإنسان. الإنسان لا يمكن التحكّم به كلياً، على عكس المادة. الإنسان من لحم ودم وانفعالات، وله ذاتية شخصية تستعصي على القوانين الرياضيّة. في علم الرياضيات $4=2+2$ ، ولكنّ قوانين العلوم الإنسانيّة ليست بهذه الحتمية والصرامة. قوانين علم الاجتماع والتاريخ والنفس والأنثروبولوجيا تقريبيّة عموماً. ولكن كما قلنا آنفاً إذا كانت الموضوعية الكاملة مستحيلة في مجال الإنسانيّات فهذا لا يعني أنه لا توجد موضوعية على الإطلاق، فتحليلات دوركهيم الدقيقة غير الكلام الفارغ للمؤدجين الديباغوجيين. وقُل الأمر ذاته عن الدراسات الرائعة لبيير بورديو، فلا يمكن الخلط بينها وبين الخطابات السياسيّة المؤدجة لهذا الكاتب أو ذلك. فالحكويّون السياسيون آخر همهم الحقيقة الموضوعية. إذن فالعلوم الإنسانيّة تتحلّى بالعلمية ولكن درجة يقينيتها ومصداقيتها أقلّ من العلوم الدقيقة. هذا كلّ ما في الأمر لا أكثر ولا أقلّ. بل حتى داخل العلوم الفيزيائية الدقيقة فإنّ الحقيقة تتغير أحياناً بتغيّر العصور. وهذا ما تجلّى لنا من خلال الأبحاث الإبيستمولوجية المعاصرة.

نظريّة الباراديغمات المعرفيّة، أو تطور الحقيقة عبر العصور

لكي نشرح مدى ارتباط الحقيقة بالتاريخ ومدى تحولاتها معه يكفي أن نتوقّف قليلاً عند نظريّة عالم الإبيستمولوجيا الأميركي توماس كهن. في كتابه الشهير «بنية الثورات العلميّة»⁵ تحدّث هذا الباحث عن تعاقب أربعة باراديغمات علمية على تاريخ البشرية. أولاً: باراديغم بطليموس الذي ذكرناه آنفاً، والقائل بمركزية الأرض ودوران الشمس حولها. ثانياً: باراديغم كوبرنيكوس الذي أسقط الباراديغم السابق، وقال العكس، أي مركزية الشمس وتبعية الأرض لها. ثالثاً: باراديغم نيوتن الذي اكتشف قانون الجاذبية الكوني، وقدم بذلك نظريّة علمية لتفسير سبب مركزية الشمس. رابعاً: باراديغم النظريّة النسبيّة لأينشتاين.

هكذا نلاحظ أنّ الحقيقة العلميّة تغيّرت أربع مرّات عبر التاريخ. ولكن ينبغي التنبيه هنا إلى أنّ باراديغم بطليموس هو وحده الذي ألغى نهائياً، في حين أنّ الباراديغمات الأخرى كانت صحيحة، ولكن تمّ إكمالها عن طريق نظريات وكشوفات جديدة. ويرى توماس كهن أنّ الباراديغم هو عبارة عن رؤية للعالم، أو طريقة معيّنة لرؤية الأشياء، أو نموذج معرفي متماسك لفهم العالم. أصل الكلمة إغريقي، وهو يعني

4 - مخاضات الحداثة التنويرية. للمزيد من الاطلاع على هذه القضايا أحيل القارئ إلى كتابي: القطعة الإبيستمولوجية في الفكر والحياة. دار الطليعة. بيروت. 2008.

5 - ترجمه إلى العربية الباحث المغربي المعروف سالم يفوت. أكتب هذه الكلمات وأنا أشعر بألم حقيقي لرحيله المفاجئ والمبكر. تحية إلى سالم يفوت الصديق القديم الذي التقيت به أكثر من مرة خلال المؤتمرات التي حضرناها معاً.

Thomas Kuhn :La structure des revolutions scientifiques.Paris.Flammarion.1983

هذا فيما يخصّ الترجمة الفرنسيّة. أمّا النصّ الأصلي فكان قد صدر منذ عام 1962 تحت العنوان التالي: The structure of scientific revolutions.1962 University of Chicago Press وقد أصدرت جامعة شيكاغو نسخة جديدة له عام 2012 بمناسبة مرور خمسين عاماً على صدوره

المؤرخ الأكاديمي الرصين يلجم عواطفه الشخصية عندما يكتب بحثاً فكرياً ما ويحاول تحييدها قدر الامكان دون أن يتوصل إلى ذلك كلياً

عندئذ النموذج أو المثال الأعلى. وقد اقترح كهن إحلال مصطلح القلب المعرفي محلّه، ولكنّ مصطلح الباراديغم هو الذي شاع وسار على الألسن.

أما ميشيل فوكو فإنه يتحدّث في كتابه الشهير «الكلمات والأشياء»⁶ عن نظام التصرّوات أو النظام الفكري الذي يتحكّم بكلّ أنواع المعارف في فترة ما من فترات التاريخ. وهو يدعو بكلمة إغريقية هي

الإبيستمي. ويتحدّث الفلاسفة عموماً عن الفضاء العقلي للقرون الوسطى / والفضاء العقلي للعصور الحديثة، ثم القطيعة الأبيستمولوجية الكبرى بينهما. ومعلوم أنّ العالم الإسلامي لا تزال شرائح واسعة منه منغمسة في عقلية القرون الوسطى، من هنا الشعبية الكبرى للإخوان والسلفيين والحميين. أما العالم الأوروبي فقد خرج منه كلياً إلى حدّ كبير، ما عدا بعض الجماعات الكاثوليكية المتزمتة التي تشكّل جزءاً صغيرة معزولة وسط خضمّ الحداثة.

الحقيقة والدين والتاريخ

ينبغي أن نعلم أنّه بالنسبة لعقلية القرون الوسطى فإنّ الحقيقة واحدة إطلاقيه، ولا يمكن أن تكون تعدديّة. وهذا يعني أنّه لا يمكن أن يوجد إلا دين واحد صحيح، هو ديننا بطبيعة الحال. بل حتى داخل هذا الدين لا يمكن أن يوجد إلا مذهب واحد صحيح، هو مذهبنا. أما بقية المذاهب فمنحرفة أو مهرطقة أو ضالّة. انظر حديث الفرقة الناجية. هذا هو منظور العصور الوسطى سواء في الجهة الإسلامية أم المسيحية. ولكنّ مفهوم الحقيقة بالنسبة للعصور الحديثة أصبح تعددياً؛ أي أنّه يمكن أن توجد عدّة طرق إلى الله أو عدّة أديان صحيحة إذا ما خلصت النوايا وصلحت الأعمال. وهذا على عكس ما اعتقدت البشرية طيلة قرون وقرون. هكذا نلاحظ أنّ مفهوم الحقيقة تطوّر حتى في مجال الدين، وهذا شيء ما كان يخطر على بال الناس إطلاقاً طيلة العصور الوسطى. بل حتى الآن لا يمكن أن يقبل به الأصوليّ سواء أكان يهودياً أم مسيحياً أم مسلماً. وقد سألت محمد أركون مرّة عن مفهوم الحقيقة في الفكر الإسلامي، وعن الإسلام الصحيح / والإسلام الخاطيء، فأجابني بما يلي: إذا كان المقصود بالإسلام الصحيح أنه لا يوجد إلا مذهب واحد صحيح وبقية المذاهب في النار فهذا خطأ. كل المذاهب والفرق الإسلامية لها مشروعيتها، ولا يمكن لأحدها احتكار مفهوم الإسلام الصحيح وحده. ولكننا نعلم أنّ هذا ما حصل على مدار التاريخ. فالمسلم السنيّ يعتقد أنّه هو وحده الذي يمثل الإسلام الصحيح القويم المستقيم: أي «الإسلام الأرثوذكسي» بحسب المصطلح الأجنبي. والمسلم الشيعي يعتقد الشيء ذاته. إنّ يعتقد جازماً بأنّ الإسلام الصحيح يتجسّد في المذهب الشيعي فقط. وهذا ما يعتقد المسلم الإباضي أو الخارجي أيضاً. ولكنّ الإسلام الصحيح بالنسبة لأركون هو مجموع هذه المذاهب كلّها، وليس أحدها فقط. ولذلك بلور مفهوم التراث الإسلامي الكليّ أو السنتيّ الإسلامية الشاملة: أي التي تشمل كلّ المذاهب الإسلامية دون استثناء. فالقرآن حمّال أوجه، وقابل لتفسيرات شتّى، ولذلك نتجت عنه عدّة مذاهب أو عدّة فرق إسلامية. فالتفسير الحرفي الحنبلي للقرآن غير التفسير المجازي الصوفي، والتفسير الظاهري غير التفسير الباطني، وهناك التفسير المعتزلي والتفسير الفلسفي⁷ الخ. وبالتالي فلا يمكن اختزال دين كبير كالإسلام في تيار واحد كما يتوهم المتدينّ التقليدي. الإسلام كان

6- انظر ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء. باريس. غاليلار. 1966.

Michel Foucault : Les mots et les choses. Paris. Gallimard. 1966

7- وهناك التفسير التاريخي أيضاً، وهو ممنوع في البيئات الإسلامية حتى اللحظة. ولكن إلى متى؟ إلى متى سنظل قادرين على منع انبثاق الحقيقة؟ حقيقة القرآن لن تتجلّى إلا بعد تطبيق المنهجية التاريخية - النقدية عليه كما حصل للتوراة والإنجيل في أوروبا. وهو ما يفعله الاستشراق الأكاديمي الكبير في الواقع منذ عشرات السنين. ولكنه ممنوع في اللغة العربية. انظر منع السلطات الدينية في بيروت لكتاب نولدك الشهير عن «تاريخ القرآن» بترجمة جورج تامر..

Theodor Noldeke : Geschichte des Qorans

طبعة عربية فاخرة بمساعدة مؤسسة كونراد: أدناور الألمانية. الطبعة الأولى بيروت. 2004

فإذا كانت بيروت الليبرالية التي تمثل مركز النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر لم تستطع تحمّل هذا الكتاب الضخم والرائد فبالك بعواصم العرب الأخرى؟ لا يمكن لرجال الدين المسلمين أن يقاوموا حركة التاريخ إلى ما لا نهاية. لا يمكنهم منع تطبيق المنهج التاريخي على النصوص الإسلامية التأسيسية بما فيها القرآن ذاته. هذا شيء سيحصل عاجلاً أو آجلاً.

تعددياً وسيبقى. وينبغي على المذاهب الإسلامية أن تعترف ببعضها بعضاً كما فعلت المذاهب المسيحية من خلال الحركة المسكونية الشهيرة.

ولكن حقيقة الواقع هي أن المذاهب الإسلامية تصارعت بالحديد والنار لاحتكار مفهوم الإسلام الصحيح على مدار القرون. وهذا ما حصل للمذاهب المسيحية أيضاً، فالكاثوليكي يزعم كذلك أن مذهبه هو وحده الصحيح وبقية المذاهب ضالة أو منحرفة عن الخط المستقيم، وبخاصة المذهب البروتستانتي.

وكما قلنا فإن المسيحيين تطوّروا وغيروا موقفهم، وأصبحوا يعترفون بإيمان بعضهم بعضاً، وبخاصة بعد الفاتيكان الثاني (1962-1965). وهذا التطور اللاهوتي الكبير لا يزال الإسلام محروماً منه حتى الساعة. نقول ذلك على الرغم من ضرورته الملحة لمكافحة الانفجارات الطائفية في المشرق العربي.

يرى الفيلسوف بول ريكور أن مفهوم الحقيقة دخل في أزمة مع ذاته بدءاً من عصر التنوير قبل مائتي سنة. المقصود بذلك أن الفلاسفة المتنورين ما عادوا قادرين على الإيمان بوجود حقيقة مطلقة محتكرة كلياً من قبل هذا الدين أو ذاك، هذا المذهب أو ذاك. فالآخر قد يكون دينه يحتوي أيضاً على جزء من الحقيقة، وليس ديني أنا فقط. والدليل على ذلك أنه يوجد أشخاص طبيون ومستقيمون في كل الأديان والمذاهب، ويوجد أشرار أيضاً، وبالتالي فلو كان ديننا هو وحده الصحيح لما وجد أناس فاضلون في الأديان الأخرى، ولما وجد أشرار كثير في ديننا نحن بالذات. على هذا النحو دخل مفهوم الحقيقة في أزمة مع ذاته، وبدءاً من تلك اللحظة أصبح احتكار الحقيقة من طرف دين واحد أمراً صعباً، وأصبح الاعتراف بالتعددية الدينية أمراً ممكناً ومشروعاً. وهذا ما فهمته الدولة المدنية العلمانية الحديثة، فهي تعترف بكل الأديان والمذاهب الموجودة على أرضها، وترفض تفضيل أحدها على البقية. وذلك على عكس الدولة الأصولية القديمة التي لا تعترف إلا بدين واحد أو مذهب واحد وتفرضه على الجميع وتحارب بقية الأديان والمذاهب أو تحتقرها. هنا يكمن الفرق بين دول الغرب المتقدمة والدول العربية والإسلامية عموماً. نحن لم نؤشكل بعد مفهوم الحقيقة، نحن لا نزال متشبّثين بمفهوم الحقيقة المطلقة، ونعتقد أننا نمتلكها من دون كل البشر، ولا يخطر على بالنا لحظة واحدة أن الآخرين يعتقدون العكس تماماً. فهم أيضاً يتعلّقون بترائهم الديني ويحبونه لأنه يؤمن لهم السكينة والطمأنينة ويهدئ من روعهم في مواجهة الموت، ويعطيهم أملاً بالجنة والنعيم المقيم في الدار الآخرة. مثلاً يحبّ المسلم دينه فإن المسيحي يحبّ دينه أيضاً، وكذلك اليهودي والبوذي والهندوسي والكنفشيوسي الخ... والواقع أن كل هذه الأديان تتفق على نواة أخلاقية مشتركة: لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب، الخ... إنها تختلف في الطقوس والعقائد ولكنها تتفق على القيم الأخلاقية الأساسية. لا يوجد دين واحد يقول لك: اقتل واسرق واكذب..

ولكن ينبغي الاعتراف بأنه من الصعب الانتقال من مفهوم الحقيقة المطلقة إلى مفهوم الحقيقة النسبية. نقول ذلك على الرغم من أن عصر الحداثة والعلم والعقل يفرض علينا ذلك دون أن نتخلّى عن ديننا أو مذهبنا. فقط ينبغي أن نقوم بجهد ذاتي على ذاتنا لكي نستطيع الاعتراف بأحقية الأديان الأخرى في الوجود. بل ينبغي أن نعترف بوجود أشخاص كثيرين لا يعتقدون أيّ دين. ولذلك فتحت الكنيسة الكاثوليكية مكتباً للحوار مع غير المؤمنين أو غير المتدينين. والواقع أنهم الأكثر عدداً في بلدان الغرب المتقدمة. فلم يعد أحد تقريباً يذهب إلى الكنيسة أو يؤمن بالعقائد والمعجزات المسيحية. معظم الناس أصبحوا مؤمنين بالفلسفة التنويرية الحديثة أي فلسفة العلم والعقل، ولا يشعرون بالحاجة للإيمان بأيّ دين. ولكن الدولة المدنية العلمانية تحمي المؤمنين بالأديان مثلما تحمي غير المؤمنين بها. إنها تحمي المتدينين⁸ وغير المتدينين على حدّ سواء، وتعتبرهم كلهم مواطنين على قدم المساواة. وهنا يكمن فرق آخر بين الدولة المدنية الحديثة والدولة الأصولية القديمة. كل هذا ما كان ممكناً لولا الخروج من مفهوم الحقيقة الإطلاقيّة المطلقة.

والتحريير الفكري للعرب والمسلمين يتوقف على ذلك. ينبغي أن يعلموا أن البابا الكاثوليكي وكبار رجال الدين المسيحيين كفّروا المنهج التاريخي ومنعوه لقرون طويلة، ولكنهم استسلموا له في نهاية المطاف، وقبلوا به. وحسناً فعلوا. والآن تغيرت صورة بابوات روما: فبعد أن كانت سلبية رجعية أصبحت إيجابية تقدمية بفضل التخلي عن فتاوى التكفير ومعادنة العصر والحداثة.

8- بشرط ألا يفرض المتدينون دينهم بالقسر والإكراه أو التهديد المبطّن على الآخرين.

يضيف بول ريكور إلى كلّ ما سبق فكرة أساسية: وهي أنّ أتباع كلّ دين ينبغي أن يفكّكوا النواة التعصّبية العميقة الموجودة داخل دينهم بالضرورة⁹. وهذا ما فعله فلاسفة الأنوار في أوروبا بالنسبة للمسيحية، فقد أشبعوها تفكيكاً ونقداً. ولكنّ هذا الشيء لم يحصل في الإسلام حتى الآن. وهو يُشكّل المهمة الأساسية الصعبة المطروحة على المثقفين العرب في السنوات القادمة¹⁰.

9- انظر الحوار الطويل القيم الذي جرى بين اللاهوتي السويسري الشهير هانز كونغ والفيلسوف الفرنسي الكبير بول ريكور تحت عنوان: مقابلة هانز كونغ - بول ريكور: الأديان، والعنف، والسلام. من أجل بلورة أخلاق كونية. موجود على الأنترنت

Entretien Hans Kung – Paul Ricoeur: Les religions, la violence et la paix.pour une ethique planetaire.5 avril 1996.

10- ينبغي أن يشمل هذا التفكيك كلّ المذهب الإسلامية أقلية كانت أم أكثرية. فجميعها متمركزة حول نواة تعصّبية صلبة ومغلقة على ذاتها. وهذه النواة التعصّبية هي المسؤولة عن التفجيرات والمجازر الحاصلة حالياً. وبالتالي فالمسألة ليست سياسية فقط، وإنما دينية لاهوتية. ولن تحلّ سياسياً قبل أن تحلّ لاهوتياً: أي قبل أن ينتصر لاهوت التحرير والتنوير على لاهوت التعصب والتكفير.

التخيّل التاريخي، والتمثيل الاستعماري للعالم

عبدالله إبراهيم*

1. الفرضية الاستعمارية:

التجربة الاستعمارية الحديثة التي بدأت منذ مطلع القرن السادس عشر، وشملت معظم أرجاء العالم، أفضت إلى تدمير كثير من المآثورات الثقافية الأصلية، وتخريب الذاكرة التاريخية للشعوب المستعمرة، واستبعاد ما لا يمثل لرؤية المستعمر، فوصمت بالبدائية كلّ ممارسة اجتماعية أو ثقافية أو دينية مهما كانت وظيفتها، فلم ينظر إليها بعين التقدير، وإنّما بالغرابة، إذ تتعالى منها رائحة الأسطورة، ومجافة الواقع، والعجز عن تفسيره، وأصبح أمر كبحها مشروعاً، فلا سيادة إلاّ لفعل المستعمر القائم على نفعيّة مخطّط لها، حيث تجرّد ممارسات الشعوب المستعمرة من شرعيّتها التاريخية، فتوصف بأنّها طقوس بدائية؛ ذلك أنّ الاتّصال بالطبيعة والاهتمام بها، وهو مبدأ إنسانيّ تولّدت عنه فكرة الانتفاء والهويّة، استبدل بضرر مختلف من العلاقات بين البشر يقوم على التبعية من خلال القوّة وبسط النفوذ والهيمنة.

اقترحت التجربة الاستعمارية نمطاً مغايراً للأناط الأصلية من العلاقات، حينما أخضعت المستعمرين إلى علاقة تبعية مع المركز الاستعماريّ الغربيّ، فأصبحت فيه بديلاً للعلاقة مع الطبيعة. ليست الطبيعة موضوعاً للتقدير والرعاية، إنّما للاستنزاف والنهب، فلا ينظر إليها بوصفها حاضنة لحياة الجماعة الأصلية، ومحددة لهويّتهم البشرية، إنّما بوصفها مستودعاً للموارد والثروات، فينبغي استنزافها، وإفراغها من المعنى الأصليّ لها، فتستغلّ مواردها، وتنتهك أعماقها، ثم تترك مهجورة. وهذا هو حال المناجم وحقول النفط ومعظم الثروات الطبيعية المخزّنة داخل الأرض، فلا يراد تنمية مستديمة طرفاها الإنسان والطبيعة، إنّما نهب الثروات التي جهّزها الزمن الطويل، وتحويلها إلى قيمة داعمة للمركز الاستعماريّ.

أفضى هذا النمط من العلاقة بين المستعمر والمستعمر إلى تخريب للطبيعة وعبودية للإنسان؛ فمن جهة أولى تناقصت موارد الطبيعة حينما نظر إلى محتوياتها على أنّها موضوع للاستهلاك النهم الذي يتجدّد بفعل تجدد حاجة السوق العالمية، وهو المانح النهائيّ لشرعية المركز الغربيّ في المجال العامّ، ومن جهة ثانية فإنّ عمليّة النهب الدائمة اقتضت عملاً مستمرّاً، فاستعين بالأيدي العاملة الأهلية، لذلك نشأ ضرب جديد من العبودية، إذ لم تكتف الإدارة الاستعمارية ببسط نفوذها السياسيّ، إنّما تعدّاه إلى اقتراح عبودية عمل حينما أدرجت الشعوب المستعمرة في إطار علاقة جديدة مع الطبيعة، فنابت عنها في ممارسة النهب، وهذا هو شرط العمل الجديد، الذي تحوّل فيه الإنسان من كائن فاعل في المكان الذي يعيش فيه، إلى ناهب لثرواته بدواع أيدلوجية غامضة، انتهت فائدتها في المراكز الغربية، فلا يراد ترك ثروات الطبيعة والإفادة منها، إنّما استثمارها بمنطق التنمية المستديمة التي لا تقوم على مبدأ تفرغها من محتواها، إنّما تنشيط علاقة الإنسان بها على نحو يجعلها مصدرًا دائماً للحياة.

وبتخريب العلاقة مع الطبيعة، وجعلها موضوعاً للنهم الاستهلاكيّ الذي لا يشبع، يكون الاستعمار قد خرّب ركيزة أساسية من ركائز الهوية، وأسس لعلاقة جديدة بالمجتمعات الأصلية تقوم على مبدأ الخضوع ثمّ التبعية، وتأدّى عن ذلك تغيير في نسق العلاقات كلّها، فتأسس وعي مغاير بالتاريخ والهويّة، أريد منه إحداث قطيعة مع الماضي، والاندراج في سباق عالميّ يقوم على منافسة غير أخلاقية، أدت إلى نتائج مدمرة كالحروب والغزوات وسواها، فضلاً عن تحوّل الظاهرة الاستعمارية إلى ظاهرة استيطانية اقتلعت شعوباً كاملة من أراضيها، فتملّكتها بالقوّة جماعات أخرى غريبة، إذ لم يُكتفّ بالاحتلال، إنّما وقع الإحلال.

أصبح «الأخر» مالكا للأرض بالقوّة، فهو المانح الأخير للمعاني والمقاصد والشرعيّات، ونتج عن ذلك تزييف المسار التاريخيّ للجماعات

* ناقد وأكاديمي من العراق.

نشأت كتابة استعمارية مركزها الحواضر الغربية، وفي حافاتها البعيدة رميت الشعوب الأصلية خاملة ومستعبدة وتابعة، وموضوعاً للحكم، فمحت تواريخها الأصلية، واقتُرحت لها تواريخ مغايرة تستجيب للرؤية الاستعمارية

2. المعرفة الاستعمارية:

ذهب «هومي بابا» إلى أنّ الخطاب الاستعماريّ، إنّما هو جهاز «يدير معرفة الاختلافات العرقية/الثقافية/التاريخية وإنكارها. وتمثّل وظيفته الاستراتيجية المسيطرة في خلق فضاء لشعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارس من خلالها المراقبة»، وهو يسعى إلى «إقرار استراتيجية عن طريق إنتاج معارف بالمستعمر والمستعمر قائمة على الصور النمطية، لكنّها تُقوّم وتُثَمّن على نحو مضادّ ومتعارض». أمّا غايته، فهي «أن يؤوّل المستعمرين بوصفهم شعوباً من أنماط منحطة بسبب أصلهم العرقيّ، وذلك لكي يبرّر فتح هذه الشعوب، ولكي يقيم بين ظهرانيها أنظمة الإدارة والتوجيه»¹، وهو بممارسته عدم الاعتراف بالآخر كما هو، والاكتفاء بقبوله جزئياً بما يجعله تابعاً له، إنّما يريد «آخر مُعدّلاً أو مُصلحاً وقابلاً للمعرفة، بوصفه ذاتاً لاخلافٍ هو الشيء ذاته تقريباً، إنّما ليس تماماً»².

لا يقرّ الخطاب الاستعماريّ بالمساواة، ولا يؤمن بالشراسة الإنسانية في القيم العامة، وتقوم فرضيته على ثنائية ضديّة؛ فالمستعمر ممثّل للخير وسمو المقام والرفعة الأخلاقية والتقدّم. أمّا المستعمر، فمستودع للشّر والانحطاط والدونية والتخلّف، ولا سبيل للقاء بينها إلاّ حينها يدرج المستعمر تابعاً للمستعمر، فربّما جرى تعديل وضعه، لكنّه لن يكتسب السوية البشرية الطبيعية، فيكون مثل العبد الذي يحاول تقليد سلوك سيّده، لكنّه لن يتبوأ رتبة السيادة، فعبوديته هي المانحة لقيّمته، وكذلك الأمر في سوق التداول الاستعمارية، حيث تكون التبعية علامة امتثال بها تتحدّد قيمة التابع. وكما يقول «فرانز فانون»: إنّ المستعمر لا يكتفي بأن يصف المجتمعات المستعمرة بأنّها خالية من القيم، أو أنّها لم تعرفها قطّ، «إنّما هو يعلن أنّ السكان الأصليين لا سبيل لنفاذ الأخلاق إلى أنفسهم، وأنّ القيم لا وجود لها عندهم، بل إنّهم إنكار للقيم، أو قلّ إنّهم أعداء القيم. فالمستعمر بهذا المعنى هو الشّر المطلق. إنّ عنصر متلف يحطّم كلّ ما يقاربه، عنصر مخزّب يشوّه كلّ ما له صلة بالجمال والأخلاق، إنّهُ مستودع قوى شيطانية، إنّهُ أداة لا وعي لها ولا سبيل إلى إصلاحها»³.

أراد الخطاب الاستعماريّ تملّك الآخر، فلم يضعه في مستوى رتبته، إنّما حجّزه في رتبة التابع، فإرس بذلك نوعاً من الرغبة في التملّك وعدم الإقرار بها، إذ قام المبدأ الاستعماريّ على فكرة السيطرة على الآخرين بالقوة المعززة بالمراقبة والعزل، والأخذ بفكرة تفوق الطبائع والثقافات، فروح معرفة خدمت المصالح الاستعمارية، وسعى إلى تثبيت صورة راکدة للمجتمعات المستعمرة، فكان بذلك جزءاً من وسائل السيطرة عليها، لأنّه وضعها في موقع أدنى من موقع الشعوب المستعمرة، فانشق مضمونها إلى شقين: ظاهر ادّعى الموضوعية وقام بتحليل الأبنية الثقافية والاقتصادية والدينية لتلك المجتمعات، بمناهج وصفية لا تنقصها الدقة العلمية، ولكن تعوزها الرؤية الصحيحة، ومضمّن روح لفكرة التبعية، ومؤدّاها ألاً سبيل لبعث الحراك في ركود المجتمعات الأصلية إلاّ باستعارة التجربة الغربية في التقدّم، وتبني خطّ تطورها التاريخي.

وقد أفضى الأمر إلى نتائج خطيرة لا صلة لها بمقدّماتها؛ فالموضوعية المقترحة أقامت فرضياتها التحليلية على جهاز محكم من المفاهيم والأسس والتصورات المشتقة من دراسات جرى صوغها في الميدان الغربيّ على مجتمعات لها تقاليد خاصّة بها، وأوضاع اجتماعية لها صلة

1 - هومي.ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2004، ص 151.

2 - م.ن. ص 178.

3 - فرانز فانون، معذبو الأرض، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2006 ص 26-27.

بتجربتها التاريخية، وترحيل تلك المعرفة خارج سياقاتها، والأخذ بها في تحليل بنية المجتمعات المستعمرة أدى إلى إعادة إنتاج موضوعات التحليل بما يوافق التصور الغربي لها، والتعسف في تطبيقها داخل ميدان ثقافي مختلف كلياً عن الميدان الذي أنتج تلك المعرفة.

وليس من الصواب استعارة معرفة جرى تطويرها في سياق ثقافي غربي لتحليل مجتمعات نشأت في حواضن مختلفة، إذ قد تكون تلك المعرفة مهمة، وجديرة بالتقدير، ولكن كفاءتها تأتي من كونها مشتقة من موضوعها الأصلي، فلا تكون كذلك إذا ما جرى الزجج بها في تحليل موضوعات أخرى؛ فليس ثمة معرفة عابرة للتقاليد والعلاقات الاجتماعية والخلفيات التاريخية والعقائد الدينية، ولا غرابة أن ينهار كثير من نتائج بحوث الخطاب الاستعماري، ليس بسبب عدم دقتها العلمية وصرامتها المنهجية، إنما بسبب عدم قدرتها على استيعاب موضوعها استيعاباً كاملاً؛ فالمجتمعات المستعمرة تستقر على بطانة متنوعة من الولاءات، كالتحيزات العرقية والتواطؤات الفئوية، والخلفيات التاريخية الخاصة، والعقائد الدينية الراسخة، لا تستطيع المعرفة الاستعمارية الغوص فيها، ويتعدّر عليها تأويل دلالاتها الرمزية، فكثير منها لا يفهم إلا في السياق الثقافي الحاضن لها.

وانتهى الأمر بالمعرفة الاستعمارية إلى الوصول إلى نتائج لم تصدق على موضوعها، إنما استجابت للشروط المنهجية الغربية التي حملتها معها، وليس ثمة قيمة معرفة تعيد إنتاج موضوعاتها طبقاً لفرضيات لا صلة لها بتلك الموضوعات، إلى ذلك لم تحل المعرفة الاستعمارية من غايات مسترة جرّفت روح المقاومة عند الشعوب المستعمرة، وأحلت فيها أخلاقيات الانصياع محل أخلاقيات المقاومة، فجرى تمثيل أحوالها بصور بدائية غامضة، ليقع فصلها عن هوياتها الأصلية، فتتوهم بأن القطيعة معها ستقودها إلى الحداثة.

ثم جاء مقترح الأخذ بمسار التطور الغربي وسيلة للتقدم، فوضع المعرفة الاستعمارية في مأزق خطير، إذ روج الخطاب الاستعماري لفكرة تقدم واحدة في التاريخ الإنساني هي التجربة الغربية، وجعلها مثلاً ينبغي أن يحتذى، فمسار التقدم الغربي هو السبيل الوحيد للتطور، وفكرة الاستمرارية التاريخية من الإغريق إلى الغرب الحديث، وضعت أمام العالم مقترحاً وحيداً للتطور هو المقترح الغربي، وكل مجتمع لا يأخذ بذلك، سوف يظل خارج التاريخ، فوقع تناسي تجارب المجتمعات الأخرى، ووصمت بالبدائية والتخلف، ذلك أن التقدم لا يأخذ معناه إلا من الوصف الغربي له، ولهذا تعثرت تجارب التحديث في معظم المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاستعمارية؛ لأنها ينبغي أن تمثل لشروط الحداثة الغربية، وليس لحداثة متصلة بهوية تلك المجتمعات وتجاربها التاريخية.

وفي الحالتين، المعرفة الاستعمارية والمقترح الاستعماري لتطور الشعوب المستعمرة، فإن ذلك لم يفض إلى وصف دقيق لأحوال تلك المجتمعات، ولم يؤدّ إلى تقدمها الحقيقي، فلجأ الاستعمار بشكله العسكري القديم الذي اعتمد مبدأ الاحتلال، أو بأشكاله الاقتصادية والإعلامية والسياسية المعاصرة، إلى ممارسة القوة في إخضاع تلك المجتمعات وترويضها، سواء بالعنف من خلال الاحتلال والسيطرة المباشرة عليها، أو بالإغواء الاستهلاكي والثقافي، جاعلاً من المركز الغربي المثال الأعلى للحريات الفردية، والعلاقات الاجتماعية والإنتاج الاقتصادي، فتلازمت معرفة غير متصلة بموضوعها مع قوة متعددة الأشكال من أجل بسط الهيمنة، ولهذا بقيت فكرة التقدم معطلة إلا بما وقع تفسيره من منظور الخطاب الاستعماري، باعتباره ضرباً من التماثل مع نموذج التقدم الغربي.

لم تفلح المعرفة الاستعمارية في تقديم حلول دقيقة للمشكلات التي تعانيها المجتمعات المستعمرة، أو التي مرّت بالتجربة الاستعمارية وأنتجت مؤسسات سياسية تحاكيها المؤسسات الغربية. ومع الأخذ في الحسبان أهمية المعرفة الغربية، وأهمية مسار التقدم الغربي، في كونها متصلين بالتجربة الحضارية الغربية، فهما أقرب إلى لاهوت جديد جرى فرضه بالقوة على المجتمعات المستعمرة من أجل إخضاعها وترويضها وإدراجها في التبعية.

على أن المفارقة انبثقت من مكان آخر، كشف عمق الالتباس في بنية الخطاب الاستعماري، فقد ركّز على الاختلافات، وكرّس التباينات، فرأى في كل اختلاف عن المركز الغربي دونية، فكان عاجزاً عن تقدير الاختلافات بما هي عليه، ولم يقبل بها، إنما أراد لها أن تكون وصمة عار ينبغي تذكرها دائماً على أنها علامة انحطاط وتخلف، فعاشت المجتمعات المستعمرة هاجس القلق والهشاشة والحيرة، وقد اقتلعت من

تعثرت تجارب التحديث في معظم المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاستعمارية؛ لأنها ينبغي أن تمتثل لشرط الحدائثة الغربية، وليس لحدائثة المتّصلة بهويّة تلك المجتمعات وتجاربها التاريخية

أصولها، ولم تدمج في مسار التطور الغربي، فليس أمامها سوى خيار التبعية، إذ جرى تخريب معرفتها بأحوالها، وقُضي على مسار نموّها الخاص، وفرضت عليها معرفة أخرى، ووقع الترويج لتحديث غربيّ في أوساطها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أخفقت المعرفة الاستعمارية من ملامسة مشاكلها، ولم يقع قبول حقيقيّ لاندراجها في مسار التطور الغربيّ، فجرى تكريس اختلافها عن الغرب في كلّ شيء، ولهذا اندرجت في علاقة التابع، فتضافت المعرفة والقوّة الاستعمارية في حجز تلك المجتمعات ضمن أطر محدّدة، فلا يسمح لها بالاندماج العالميّ، ولا يقبل لها بتطوير هويّاتها الأصلية.

3. الكتابة الهنفيّة:

وأفضت التجربة الاستعمارية إلى بروز ظاهرة ثقافية لم تكن معروفة في التاريخ من قبل إلاّ في نطاق ضيق، هي تبني لغة المستعمر وسيلة للتعبير عن مشكلات المجتمعات المستعمرة، فأصبح المستعمر غير مسيطر على تلك المجتمعات، إنّما جرى استعارة لغته للتعبير عن البطانة الداخلية لمشاعرها وأحاسيسها وطموحاتها ومشكلاتها وتاريخها، بل وأعيد إنتاج موروث تلك المجتمعات بلغة المستعمر، فوصف وحلّل بها وقِيم، فظهر بون بين المخيال الجماعيّ الأصليّ، والذاكرة التاريخية، وبين وسيلة التعبير عنها، فقد انحسرت اللغات القومية أو الوطنية، وتوارى استعمالها، فهجرت ونُسيت واستعيرت لغات جديدة أصبحت وسيلة التواصل والتعبير في كثير من قارات العالم طوال العهد الاستعماريّ.

ولم يكن استعمال تلك اللغات بريئاً ولا محايداً، لأنّها حاملة للمرجعيّات الثقافية والاجتماعية الحاضنة لها، إذ ليس من الممكن الفصل بين اللغة وحمولاتها المعرفية، فوقع تراحم بين لغات الأقاليم المستعمرة وحولاتها من طرف، ولغات المجتمعات المستعمرة وحولاتها من طرف آخر، وكما فرض الاستعمار سيطرته بالقوّة، فقد فرض لغته، وجرى استبعاد التركة الأصلية المتخيلة لمعظم المجتمعات التي مرّت في تلك التجربة، وفي مقدّماتها لغاتها، وتدرّج ذلك من نحو للغات الأصلية كما في قارتي أميركا الشمالية وأستراليا، إلى استبعاد شبه كامل لها في أجزاء كثيرة من قارات أميركا الجنوبية وإفريقية وآسيا، إلى مزاحمة واضحة لها في الشرق الأوسط. وقد تأتّى عن ذلك اجتثاث جزء كبير من الذاكرة التاريخية، أو تخريب الوعي بها، فلم تبق مرتكزاً للهوية، إنّما أصبحت عبئاً يذكر بالماضي، وكأتمها عار ينبغي نسيانه.

انتصر الاستعمار في تفكيك الشبكة الرمزية من المعاني والتخيّلات والأخلاقيات للجماعات الأصلية، وأحلّ معها، بالقوّة العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو بالتعليم الاستعماريّ، شبكة مختلفة من المعاني حملها معه من وراء البحار، وحينما استقام الأمر للقوى الاستعمارية وصممت المجتمعات الأصلية بالهمجية، ورسمت لها صورة سلبية. ولكي تنخرط في مسار التاريخ العالميّ، ينبغي عليها الاندراج في سياق الثقافة الاستعمارية، وتبني ما تقدّمه من أفكار وتصوّرات ومناهج، وطبقاً لقاعدة التبعية فلا يجوز الابتكار، إنّما ينبغي المحاكاة، فتلك وسيلة المرء الوحيدة ليكون موضع حظوة، فيكون له موقع في السلم الإداريّ للسلطة الاستعمارية، ذلك أنّ فصم الصلة عن الجماعة الأصلية وهويّتها الثقافية يعقبه البحث عن بديل.

حدث كلّ ذلك خلال الحقبة الاستعمارية التي استمرت نحو خمسة قرون، إلى درجة توارت معها كثير من اللغات، وطُمست الذاكرات الجماعية، وحينما انحسرت التجربة الاستعمارية المباشرة تركت خلفها شعوباً مشوهة في هويّاتها ولغاتها وتاريخها، وأصبح من غير الممكن استعادة كلّ ذلك، فما تركته تلك التجربة من خراب في العالم يتعدّد إصلاحه، مع أنّه وصف بالمأثرة التاريخية لتطور الوعي نشرها الغرب في عموم العالم، فأيقظه من سباته، وأدرجه في سياق التاريخ الحديث، وجرى تناسي الحملات العسكرية والاستيطانية والتبشيرية، وعمّ على الاسترقاق والاستبعاد والإبادة، فكّل ذلك قبع تحت طبقة سميكة من النسيان الثقافي المقصود. وأصرّت الإمبراطوريات الاستعمارية على اتباع نهج استيعاب التجارب الخاصة بالهويّات خارج المجال الغربيّ، فاقتربت نوعاً من التبنّي لتلك التجارب يعيد ربطها بالحواسر الغربية، فتندرج في ولاء بدل أن تكون في عداء. وبالقضاء على الخصوصية الثقافية تسارعت محاكاة النموذج الاستعماريّ.

اقتضت تجربة آداب ما بعد الحقبة الاستعمارية وجود «علاقة فعّالة بين الذات والمكان لتحديد الهوية»، فكان أن ظهر فيها ثابت أساسي، هو «النزوح من المكان»، إما بسبب الهجرة أو الاسترقاق أو النفي أو الطرد، وهذا نوع من تدمير الشعور جرى بواسطة «التشويه الثقافي، أو القمع الواعي أو غير الواعي للشخصية والثقافة الأصليتين عن طريق نموذج عنصري أو ثقافي يُفترض أنه أعلى»⁴. فالإبعاد عن المكان سواء بالتوطين أو التدخل أو بكلية، أمر يميز تلك الآداب، «إنّ المكان والإزاحة وانتشار الاهتمام بأساطير الهوية والأصالة، مع تجاوز الاختلافات التاريخية والثقافية بينها، يمثل ملمحاً مشتركاً لجميع آداب ما بعد الكولونيالية المكتوبة بالإنجليزية»⁵.

وبعيداً عن الخطابات السياسية المهيبة التي أنتجت النخب الراديكالية التي قاومت الوجود الاستعماري، فاستأثرت بالسلطة وانتهت بالاستبداد، بدل بناء هويات ثقافية مطوّرة تتخطى مساوئ حقبة الاستعمار، ظهرت كتابة مزدوجة تقوم على التلفيق بين وسيلة ومحتوى غير متجانسين، فكثير من الكتاب تبوّأ لغة المستعمر في الكتابة عن مجتمعاتهم، فارتسم التباين بين موضوعات أصلية ولغات دخيلة، ولكن التجربة الاستعمارية كالزلازل المدمرة، غالباً ما تكون لها تداعيات، فترك خلفها تبعات مؤذية، وخراباً لا يُصلح أمره، إذ تجذب إليها كثيراً من الذين تلقوا لغاتها وأفكارها، وتشبّعوا بثقافتها، فكان لا بدّ من ظهور كتابة مبنية على استعادة تحليلة لأحوال المجتمعات الأصلية باللغات الاستعمارية، وهي ممثلة لشروط المركزية الغربية في قواعد الكتابة، وشروط الأنواع الأدبية والأشكال الأدبية وطرائق التعبير، فقد أصبحت المحاكاة صيداً ثقافياً يتغذى عليه الكاتب، ومرجعية ذهنية لا فكاك منها، فيستحيل عليه التفكير والتخيّل بمعزل عنها.

تتسبب هذه الكتابة إلى «المنفى الثقافي» الذي وضع كثيراً من كتاب المستعمرات السابقة في مواجهة مأزق خطير، إذ استعاروا اللغة الاستعمارية للكتابة عن مجتمعاتهم، فغابت الرؤية النقدية لدى كثير منهم، حينما ركّزوا الاهتمام على الوقائع الغربية التي نظر إليها المستعمرون باستعلاء، فكأتمهم بذلك يسترضونهم بلغتهم، أو يستجيبون لتوقعاتهم، وكلّمًا بالغ بعض الكتاب في ادّعاء التمسك بالموضوعات المحلية، فإنها لعرض الأخطاء، ووصف العيوب، وكأنّ الكتابة سجل أنثروبولوجي للعادات والتقاليد والأساطير، دَبّج برؤية رومانسية تميّط اللثام عن الأسرار والخبائيا، فتقوم على تحيزات ثقافية مضمرة، وبذلك امتثلوا لحكم القيمة الغربي في أنّ تقدير قيمة الأشياء يتأتى من مقدار إذعانها أو مخالفتها للذوق الغربي.

ولعلّ تمثيل مواقف المقاومة ضدّ الاستعمار، وتشكّل الوعي الوطني، قد استأثر بأمثلة من هذه الكتابة، لكنّ الاستلاب الثقافي، وحضور فكرة الهجرة، والحلم بالفرص الكبيرة، والاشتياق إلى نساء مغايرات، والاعتكاف على ذات منقطعة عن محيطها الاجتماعي، وازدراء المجتمع، والاستياء من الأحوال العامة، والسخط المبهم على الجميع، والعزوف عن المشاركة، وغموض المستقبل، كلّها موضوعات كشفت اختلالاً في مفهوم الهوية، وثغرة عميقة في الوعي الخاص، ومحاكاة لنماذج عليا من الكتابة الاستعمارية؛ فالكتابة المزدوجة تحيل على انشقاق في الموقف من الذات والآخر، لكنّ أمرها يترتب ضمن سياق ثقافة عالمية استعمارية واحدة، إذ انهار الإطار المشكّل للثقافات القومية، وتعذّر قبول تنوعها، فلكي تظهر كتابة جديدة فلا بدّ من الانصياع لسوق الثقافة، وهي سوق جرى الاستئثار بها من طرف المراكز الاستعمارية، شأنها شأن الثروات والإعلام والتجارة والصناعة.

لم تكن استعارة اللغة الاستعمارية مجردة عن الوقوع في إطار رؤية ضبابية للماضي واستعلاء عليه، واستغلاله بطريقة بشعة، إذ يراد منه أن يكون موطناً للعيوب ومصدرًا للعار، فمعالم الاسترضاء تستبطن كتابة النخبة المحاكاتية التي خلفتها التجربة الاستعمارية، لأنّها مزّقة بين وعي مستلب أو شقي، وندر أن تكيّفت مع الواقع الذي ظهرت فيه. ومن الصحيح أنّها قد أوصلت صوتها إلى مناطق يصعب الوصول إليها، ووضعت على بساط البحث أمر تقويم التجربة الاستعمارية في التاريخ الحديث، لكنّها في مجملها كتابة امتثالية صيغت في إطار الوعي الاستعماري، وخضعت لشروطه الثقافية والسياسية والاستهلاكية، ولم تتخطّ حدود السجال إلى مقترح الاختلاف والمغايرة، فتلك منطقة يصعب ظهورها في ظلّ الإذعان لشروط الخطاب الاستعماري، الذي تحوّل إلى مؤسسة ثقافية كبيرة تعيد صوغ الوعي العالمي، وتقوم بتصديره

4 - بيل أشكروفت، غاريت غريفيت، هيلين تيفن، الرّد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة.

إلى كلّ مكان، فيحول دون العودة إلى الجذور، ولا إمكانيةً لبعثها بصيغ جديدة.

زحزحت جماعة التابع بمنظورها الجديد لتاريخ الهند النظرة التقليديّة الساكنة لمفهوم التاريخ القوميّ الذي كتبه المستعمرون، وبه استبدل تاريخاً مرناً قدّم تفسيرات متعدّدة للظواهر التاريخيّة

أفضى انحسار التجربة الاستعماريّة المباشرة إلى الدفع بظاهرة الكتابة المحاكاتيّة؛ ففي قلب المركز الثقافيّ الغربيّ ظهر نوعان من الكتابة، كتابة بيضاء أصليّة معترف بها، وكتابة ملوّنة هجينة يحوم الشكّ حول قيمتها، ولم يقع الاندماج بينهما؛ فما زال ينظر إلى الثانية بوصفها سجلاً لتجارب المنفيين والغرباء والمهاجرين والمجتمعات النائية، استعار لغة المستعمر وشروط أدبه ليعبر بتخيّلات سرديّة متوتّرة عن موضوعات

خارج المركز الغربيّ، فهي كتابة مقتلعة لم تفلح في الاندماج في مسار المؤسّسة الغربيّة بصورة كاملة، ولم تنبثق من سياق الثقافات القوميّة الوطنيّة للمجتمعات التي كانت موضوعاً للتجربة الاستعماريّة، ولا يخلو بعضها من نقد مسار التجربة الاستعماريّة نفسها، والجروح التي تركتها في الثقافات الأصليّة.

ما كان حكم «غاريث غريفيث» مجاناً للصواب في دقته الثقافية؛ فالكتّاب المقتلعون «منفيّون ثقافيّاً عن مصادر تلك اللغة وموروثاتها، ومنفيّون لغويّاً عن الأجواء والشعوب التي يكتبون عنها»⁶. فتعدّز عليهم المشاركة الفاعلة في آدابهم وآداب سواهم، إذ انبثت صلتهم بالهويّة وبالمكان، وصار من الصعب عليهم أن يندرجوا في تاريخ الأدب القوميّ؛ فالأنماط الثقافيّة المستعارة من الثقافات الاستعماريّة استقرّت على قواعد مشتقة من التجربة الغربيّة، فلا يحظون بغير موقع التابع الذي يسكنه احتقار مبطن للقيم الأصليّة.

ومن أجل أن يبرهن الكاتب على تبعيّه، ينبغي عليه إعلان مقتله لكلّ ما هو خاصّ بذاكرته الثقافيّة والاجتماعيّة ومحاكاة المستعمرين، فتتأتى عن ذلك مشاعر دونيّة، ونتج عن حضور هاجس السعي إلى بلوغ رتبة المستعمر فشل مركّب ارتدّ إلى الداخل، فزعزع الهويّة الشخصية لصاحبه، ذلك أنّ الكاتب التابع لم يتمكّن من تطوير منظومة القيم والعادات والعلاقات الاجتماعيّة من جانب، ولم يستطع الانقطاع كليّاً عنها والذوبان في ثقافة المستعمر من جانب آخر، فانهى مقتلاً، فلم تقبل به جماعته الأصليّة، ولم تهضم وجوده الجماعة الاستعماريّة، فأصبحت الكتابة المنفيّة منقطعة عن سياقين، وتنزلت في فراغ عميق، وتحوّلت إلى هذيانات شخصيّة، أو سير ذاتيّة مضخّمة، أو تأملات وجوديّة مبهمّة تصوّر حالات إنسانيّة مزعجة يتعدّز عليها الانتهاء، ولا هويّة لها.

وقد أدّى هذا الضرب من الكتابة إلى حيرة وعمّة وسخط، فارتفعت فيه درجة حرارة الغضب، وشابه الإنشاء وانعدام الأمل، ولم يفهم ثراؤه إلاّ على اعتباره مدوّنة معبّرة عن القلق والفراغ والتهميش، تحركه رؤية منقطعة عن سياق، ومخففة في الانخراط ضمن سياق آخر، فقبل جزئياً من طرف الثقافة البيضاء، لأنّه ينطوي على الغرابة، ويشبع نقصاً، ويؤكد صورة نمطيّة، لكنّه صيغ في إطار المحاكاة، فهو دون الأنماط العليا للكتابة الاستعماريّة، وإن تغدّى عليها متطفلاً.

مثّلت اللغة الاستعماريّة وسيلة فاعلة من وسائل الاضطهاد الذي مارسه الإمبراطوريّات الاستعماريّة. فقد وضع نظام التعليم صيغة «قياسيّة» للغة الاستعماريّة، واعتبرها معياراً مطلقاً لجودة التعبير وكفاءته، ولجأ إلى تهميش «الصيغ» الأخرى بوصفها لغات بدئيّة، فأصبحت اللغة الاستعماريّة «الوسيط الذي يجري من خلاله إضفاء طابع أبدّيّ على بنية تراتبيّة للقوّة، والوسيط الذي تصبّح من خلاله مفاهيم «الحقيقة» و«النظام» و«الواقع» راسخة»⁷.

6 - غاريث غريفيث، المنفى المزدوج، ترجمة محمّد درويش، الإمارات، ثقافة للنشر والتوزيع، 2009، ص 5.

7 - . الردّ بالكتابة، ص 25.

ثم تسببت التجربة الاستعمارية في ظهور قضية على غاية من الأهمية، تتصل بالاختيارات الممكنة في الأخذ بأشكال الكتابة. فما هي المواقف المترتبة على انحسار تلك التجربة؟ وما صلة ذلك بالخطاب الاستعماري؟ طرحت احتمالات ثلاثة، فإما نحو آثار تلك التجربة من تاريخ المجتمعات المستعمرة، واعتبارها تجربة تاريخية في سياق تاريخ قومي طويل، وإما أن يقع الأخذ بالخبرة الاستعمارية والحفاظ على المؤسسات التي خلفتها وكافة أشكال الكتابة التي أشاعتها، وأخيراً فيمكن اللجوء إلى اختيار التهجين بين تلك التجربة وتجارب المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستعمار.

والحال هذه، فلا مازق أكثر تعقيداً من هذه الاختيارات أو الأخذ بأيّ منها، فذلك لا يعود إلى غياب إرادة تلك المجتمعات، إنّها للظروف العالمية، ولطبيعة المؤسسات البديلة للدولة الوطنية، ولدرجة المحو الذي تعرّضت له الموروثات الأصلية، ثمّ إنه يعود أيضاً بدرجة كبيرة إلى طبيعة التركة الاستعمارية، في حال الاستيطان الذي تسبب في إبادة الجماعات البشرية وثقافتها الأصلية، كما هو الأمر في أميركا وكندا وأستراليا- على سبيل المثال-، فقد صار من شبه المتعذر العودة إلى حقبة ما قبل التجربة الاستيطانية، ذلك أنّ المستوطن البديل ومثاله أميركا، أصبحت قوة استعمارية جديدة، فصارت تمارس دور الإمبراطورية القديم، بفرض هيمنتها وتعميم أخلاقياتها، وبسط نفوذها الاقتصادي والعسكري والسياسي والثقافي، فحدثت قطيعة بين تاريخين: قديم جرى طمسه هو والجماعة الحاملة له، وحديث جرى تشييته هو والجماعة المؤسسة له.

وأما في حالة التجارب الاستعمارية التي شملت أجزاء كبيرة من أميركا الجنوبية وإفريقية وآسيا، ثمّ انحسرت القوى الاستعمارية إلى مواطنها، كحال الإمبراطوريات البريطانية والإسبانية والفرنسية والبرتغالية والهولندية، فرجح خيار التهجين الذي اتخذ شكلاً هشاً من العلاقة الغامضة بين التبعية والاستقلال، إذ يجتمل أن تقوم بعض المجتمعات بتكييف الخبرات الاستعمارية، وتحليصها من نزعتها الاستعمارية، ولكنها ستظلّ ممثلة بالإجمال لتلك الخبرات والصيغ السياسية الموروثة والأفكار الداعمة لها، فضلاً عن الأخذ باللغات الاستعمارية في بلاد كثيرة منها، كالإسبانية في معظم بلدان أميركا الجنوبية، والفرنسية في غرب إفريقية، والإنجليزية في بعض الدول الآسيوية، وحتى لو كُفّت بعض المجتمعات عن استخدام اللغات الاستعمارية، فقد جرى الأخذ بالأبجدية اللاتينية في الكتابة في كثير منها.

ويكشف توزيع استخدام اللغات الاستعمارية في العالم عن النفوذ الذي مارسه الإمبراطوريات الاستعمارية، في إعادة تشكيل الوعي الثقافي للعالم في العصر الحديث، فصار الغرب جاذباً وملهماً للتطلّعات الشخصية والخبرات الأكاديمية والتصورات الفكرية، فقد أفضت التبعية إلى محاكاة شاملة اتخذت لبوساً أيديولوجياً، جذب الأنظار إلى الموقع الرمزي للمتبوع ومركزيته الثقافية بوعي أو بدونه، واختيار التهجين المتاح أمام عدد كبير من الشعوب التي خضعت للتجربة الاستعمارية حال دون ظهور الهويات المتأسكة وإعادة تشكيلها، اعتماداً على تاريخها وموروثاتها، فقد تشطّى مفهوم الهوية في وعي هذه المجتمعات، وجرى تحريج ذلك بوصفه نوعاً من التنوع الخلاق، فتعميم السمة الكونية للثقافة الغربية على العالم سحب شرعية الهويات الثقافية الأصلية، وقد يؤدي ذلك إلى ظهور غلو عرقي وديني وثقافي، ولكنه سوف يوصم بالأصولية العدوانية، والانكفاء على الذات، ورفض الخبرات العالمية.

على أنّ حال المجتمعات ذات الثقافات العريقة والتقاليد الراسخة، التي أخفقت التجربة الاستعمارية القصيرة المدى في محو مورثاتها، إنّما اقتصر على زحزحتها من مواقعها التاريخية، كما هو حال منطقة الشرق الأوسط، فستبقى مدّة طويلة في منطقة رمادية لا تسهم في حركة الثقافة العالمية، ولا تستطيع تطوير هوياتها الثقافية، وليس لديها تركة مشتركة تقوم بتهجينها.

4. التابع يتكلّم:

وعلى الرغم من كلّ ذلك، فلم تنج التجربة الاستعمارية من إعادة تقييم شاملة قام بها كتاب المستعمرات القديمة، فحاولوا نقد ركائز تلك التجربة وتداعياتها. وكان قد رسخ في أذهان العموم أنّ الغرب هو مصدر المعرفة ومنبعها، فأتجهت الأنظار إليه تنهل الأفكار الجديدة والمناهج الحديثة وطرائق التحليل المتكررة، إلى درجة رأى كثيرون فيها أنّ العالم يصنع هناك، ويصاغ تكوينه في تلك الربوع، وأنّ الفكر الغربي جاء بالحقائق النهائية لكلّ زمان ومكان. ويمكن اعتبار منتصف القرن العشرين اللحظة الرمزية التي بدأت فيها حقبة نقد معطيات الخطاب

تقترح دراسات التابع رؤية التاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي للعالم الذي خضع للتجربة الاستعمارية من الأسفل وليس من عل، وتطمح إلى كشف الحراك الاجتماعي من أسسه الأصلية، وليس من نظرة استعمارية متعالية تتجاهل أعماقه السحيقة

الاستعمارية Postcolonial Studies التي هدفت إلى إعادة النظر بالتركة الاستعمارية الثقافية في العالم خارج المجال الغربي، وتشظت تلك الدراسات إلى فروع عدة، فشملت سائر المظاهر الثقافية من فنون وآداب وكتابة تاريخية.

ظهرت «دراسات ما بعد الحقبة الاستعمارية» على أتمها ردّ فعل على تحيزات الخطاب الاستعماري، الذي اختزل الشعوب والثقافات غير الغربية إلى أنماط مضادة للتحديث وعائقة للتطور، وقدم لها وصفاً يوافق مقولاته. وسرعان ما تفرّعت عنها دراسات أخرى سعت إلى إعادة الاعتبار للرؤى الأصلية، وفحص الظواهر الثقافية والدينية والعرقية، بعيداً عن الإكراهات النظرية التي مارسها الخطاب الاستعماري. ثم ما لبثت تلك الدراسات أن تعمّقت في سائر أنحاء العالم، فشملت المرأة والجنوسة والأعراق والتاريخ والهوية والمقاومة والأقليات ومفهوم الأمة وأساليب الهيمنة الثقافية، وأفرغت المنهجيات التقليدية من محتواها، وأجهزت عليها، إذ صخّحت أفكاراً جديدة وتصورات مبتكرة، في تحليلها للظواهر الاجتماعية والثقافية.

يمكن تقسيم «دراسات ما بعد الحقبة الاستعمارية» إلى قسمين: قسم أول سعى إلى التعريف بالمفاهيم والمصطلحات ممّا له صلة بواكير هذه الدراسات وبداياتها، وقسم ثانٍ تقيّم الظواهر المدروسة، وقد فضح هذا التصورات المجتزأة للتشكيلات العرقية والعقائدية والثقافية، التي أغفلت البطانة المعقدة للعلاقات والهويات والانتهاكات. أسهمت هذه الدراسات في تنشيط التفكير النقدي، وهو يمارس فعاليته في قلب الظاهرة الاستعمارية عبر تاريخها الطويل، وتجريد تحليلاتها المتعجّلة من الهيبة، واقترح منظورات أكثر كفاءة تستثمر الحقائق في سياق ثقافي شامل.

ورافق «دراسات ما بعد الحقبة الاستعمارية» نمو الوعي القومي والثقافي، فحاولت إعطاء فكرة صحيحة عن الشعوب المستعمرة؛ فالكتابة في ظلّ الحقبة الاستعمارية هي نتاج صفوة المستعمرين، والنخبة المحاكية لها، وهي مؤيدة للقوى الاستعمارية، وهذه الكتابة قاصرة عن تمثيل جذور ثقافة راسخة، لأنّها تمنح ولاءها للإمبراطوريات المستعمرة، فوطن المستعمر هو المركز، أما المستعمرات فهي هوامش مستبعدة، وقد اختزلت إلى مصدر للثروات. وقد كشفت تلك الدراسات أن الأدب المكتوب في ظلّ التجربة الاستعمارية اكتسب شرعيته بقوة السياسة وليس من مزاياه الأدبية الرفيعة، ولعلّ من أبرز ما تمخّضت عنه ظهور جماعات ناقدة اندرجت فيما يصطلح عليه بـ«دراسات التابع».

في مطلع ثمانينيات القرن العشرين ظهرت إلى الوجود جماعة «دراسات التابع Subaltern Studies»، وهم نخبة من المؤرخين الهنود الذين قلبوا مدوّنة تاريخ الهند الرسمي المكتوب من قبل المؤرخين المتأثرين بالسياسات الاستعمارية البريطانية، واقترحوا إعادة كتابته في ضوء مفاهيم مغايرة متّصلة بالتاريخ الشفويّ المنسي الذي استبعدته النخب الاستعمارية، فتاريخ الهند بالنسبة لهم مثله صراع الطبقات المغلقة والتحيزات الدينية والفقوية والمرويات السردية، وأحوال المعدمين في الأرياف والمدن وتبعية المرأة وكلّ الجماعات التي لم تنتج آثاراً مكتوبة. أما التاريخ الرسمي الذي دوّن في ضوء التصور الاستعماري، فهو مجتزأ ونخبويّ وزائف، ولا يمثل حقيقة بلاد غنية بتاريخها وأفكارها وأعرافها وعقائدها.

زحزح هذا المنظور الجديد لتاريخ الهند النظرة التقليدية الساكنة لمفهوم التاريخ القومي الذي كتبه المستعمرون، وبه استبدل تاريخاً مرناً قدام تفسيرات متعدّدة للظواهر التاريخية، لم يلتزم المسار المدرسي الوصفي الذي يقوم على التعليل المباشر، إنّما يحوم حول الظاهرة ويتوغّل فيها، ويكشف أبعادها المنسيّة غير المرئيّة، ويعوم الأحداث التي استبعدها المستعمرون، بل إنّه توغّل في صلب الخصوصيات الطبقيّة والفئويّة، فكشف الإقصاءات التي تعرّضت لها الجماعات العرقية والدينيّة خلال الحقبة الاستعماريّة.

وقد أثمرت الجهود عن عدد كبير من البحوث التي طرحت نفسها بديلاً للدراسات القديمة، وسرعان ما عرفت بـ«دراسات التابع» في سائر أرجاء العالم، وهي تهدف إلى نقد الخطاب الاستعماريّ وفرضياته، واقتراح المناهج البديلة لدراسة التاريخ الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ، ومعالجة شؤون الطبقات والمرأة والأقليات وأساليب المقاومة والنزاعات المحليّة والولاءات، وتفكيك المقولات الغربيّة في الآداب والثقافات والمناهج وسحب الثقة العلميّة والثقافيّة منها، عبر اقتراحات أخرى مغايرة أكثر كفاءة، تعالج بها شؤون المجتمعات خارج المركز الغربيّ.

مثل دراسات التابع جماعة من المفكرين والنقاد، منهم: غاياتاري سبيفاك، ورناجيت جوها، وهومي بابا، وطارق علي، وإقبال أحمد، وروميلا ثابا، وماساو يوشي، وغاياتان برفاش، وشهيد أمين، وديش تشاكر بارتي، وعشرات سواهم، وما لبث أن تبلور المصطلح المعرف بهم Subaltern Studies Group وعرف اختصاراً SSG، وهو يجيل على الباحثين المشتغلين بدراسات المجتمعات التي خضعت للتجربة الاستعماريّة الغربيّة، استناداً إلى مفاهيم جديدة مشتقة من واقع مجتمعاتهم. وتبع ذلك أن تأسست في عام 1993 «جماعة دراسات التابع في أميركا الجنوبيّة» Latin American Subaltern Studies Group، واختصرت بـLASSG استجابة لما حقّقت دراسات التابع في الهند وسواها من بلاد الشرق، فاهتمت بمناقشة العلاقات بين النموذج التحليليّ لدراسات التابع وتطبيقاتها لدراسة مجتمعات استعماريّة أخرى في أميركا اللاتينيّة وإفريقيّة، وشمل ذلك مناظرات ومناقشات مرفقة بنقد شامل لواقع الدراسات السائدة، وقد دفع ذلك بدراسات التابع لأن تنخرط في مجال الدراسات السياسيّة، فشرعت في تحليل ظواهر جديدة مثل «الهيمنة» و«المقاومة» و«الثورة» و«الهويّة».

ولم تمثل تلك الدراسات للغلواء الأيدلوجيّة والمواقف المتشدّدة، إنّما أصبحت تلك الظواهر موضوعاً لتحليل معمق، استفاد من كشوفات التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا واللسانيّات والفلسفة، فقد غذت العلوم الإنسانيّة بوجهات نظر تحليليّة لم تكن معروفة من قبل. وقدمت تحليلات شديدة الأهميّة عن أوضاع المجتمع الكاريبيّ الذي خضع للاستعمار الإسبانيّ منذ نهاية القرن الخامس عشر الميلاديّ، وتناهته مشكلات الهويّة والتركة الاستعماريّة واللغة والمجتمعات الأصليّة. وسرعان ما انتشرت هذه الجماعات في البرازيل والأرجنتين وكولومبيا وتشيلي وجامايكا.

أصبحت دراسات التابع عابرة للقارّات، وهي تتقاسم رؤى ووجهات نظر كثير من النقاد والمفكرين في كافّة أرجاء العالم تقريباً، وتقترح رؤية التاريخ الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ للعالم الذي خضع للتجربة الاستعماريّة من الأسفل وليس من عل، وتطمح إلى كشف الحراك الاجتماعيّ من أسسه الأصليّة، وليس من نظرة استعماريّة متعالية تتجاهل أعماقه السحيقة، وانتهت إلى نتائج مهمّة في مجال دراسات المرأة والجنوسة والأقليات والأديان والأعراق والطبقات، ثم سعت إلى تصحيح السرد المسطح الذي دوّنه المستعمرون لتاريخ مجتمعات شديدة التعقيد في مكوّناتها الاجتماعيّة وتركيبها الدينيّة وتاريخها العريق. ومن الطبيعيّ أن يكون خطاب التابع مغايراً للخطاب الاستعماريّ، فبلاغته واقعيّة وتحليلاته صارمة، وهو لا يهدف إلى الإقناع، إنّما إلى التحليل وتفكيك المقولات السائدة، وإنشاء مقولات جديدة تريد تقديم تحليل مغاير لكل ما تقدّم من تحليلات قدّمتها التجربة الاستعماريّة.

نهلت دراسات التابع من مرجعيّات مختلفة، فقد استفادت من تراث «غرامشي» المعروف بخلفيّاته الماركسيّة، واستثمرت التحليلات النقديّة الجذريّة التي قدّمها «فرانز فانون» للاستعمار وخطابه، لكنّ محرّض جماعات التابع على قلب المفاهيم الاستعماريّة، وربّما ملهمهم، هو «إدوارد سعيد» الذي حرّب المسلّمات الاستشراقيّة، حينما توصل إلى أنّ الغرب اصطنع شرقاً متخيلاً يوافق رغباته؛ فالشرق لم يكشف على حقيقته، إنّما رسمت له صورة متخيّلة توافق رغبة الغربيين، فأنّتجوه طبقاً لمعاييرهم التخيّليّة، لذلك فالشرق الاستشراقيّ زائف وليس حقيقيّاً. ومن أجل تعرّف الشرق، فلا مناص من إزاحة الفكرة الاستشراقيّة عنه، واشتقاق رؤية بديلة تنبثق من صلب العالم الشرقيّ نفسه، تكون قادرة على تحليل

لعلّ إحدى أكثر الإفادات مشروعية وعمقا

التي توفرت عليها دراسات التابع، هي

توظيفها لمفهوم التمثيل الذي اقترحه فوكو،

وطوره سعيد في نظريته النقدية القائمة على هذا

المفهوم

إلى ذلك وظّفت دراسات التابع الكشوفات المنهجية الحفرية لـ«فوكو»، وهي بمجموعها نافذة للخطاب الغربي، فهو إلى جانب «دريدا» و«هابرماس» من أبرز نقاد الثقافة الغربية في القرن العشرين، فدراساته اتخذت منحى حفرياً عميقاً في صلب الكتلة الخطابية للفكر الغربي. أمّا دريدا، فقد فكّك المقولات الخطابية المتمركزة حول ذاتها في ذلك الفكر، فيها حلل هابرماس في ضوء الفكر الماركسيّ الكيفية التي تحوّل فيها عقل الأنوار الإنسانيّ إلى عقل إجرائيّ بارد، فصار الذكاء وسيلة لقياس القيمة، دون النظر إلى العمق الإنسانيّ والأخلاقيّ لوظيفة العقل كما طرحها من قبل «كانت» و«هيجل» و«ماركس».

ثم استفادت جماعة دراسات التابع من أفكار «هيدغر» الذي نقد الثنائية الديكارتية التي أسست للحدائث الغربية، والقائمة على أساس الفصل بين الذات العارفة وموضوع المعرفة؛ فهو يراها حدائث قاصرة ومنتجة للعنف وإلغاء الآخر، ولا تصلح أن تكون أساساً لمعرفة تمثّل التنوعات الإنسانية، ولهذا اقترح تجاوزها ومعاينة العالم من خلال التوضع فيه وتحليله، حيث يتمكن المفكر من الإصغاء إلى نبض العالم في كلّ مكان.

ولعلّ إحدى أكثر الإفادات مشروعية وعمقا التي توفرت عليها دراسات التابع، هي توظيفها لمفهوم التمثيل (Representation) الذي اقترحه فوكو، وطوره سعيد في نظريته النقدية القائمة على هذا المفهوم؛ أي الكيفية التي تتجلّى فيها الأحداث ضمن الخطابات بكلّ أشكالها، فلا توجد أحداث مجردة، إنّما الأحداث الواقعية «التاريخية» منها أو المتخيّلة «الأدبية» تظهر في سياق خطاب، تعمل استراتيجياته على التحكم في نوع الحدث، وتظهره طبقاً لسلسلة متكاملة من التحيزات الثقافية الخاضعة لذلك السياق. وبالإجمال، فقد جرت محاولة طموح لاقتراح بدائل تحطّت فكرة الحدائث التي ارتبطت بالتجربة الاستعمارية، فأضفى ذلك خصوصية على دراسات التابع، وحدد ملامح رؤيتها النقدية.

بعد أن تمثّلت دراسات التابع كلّ تلك المرجعيّات، ظهرت وكأنتها تشكّك في كلّ مظاهر الكتابة الاستعمارية الشائعة، وتطلّع إلى طرح بديل لها؛ فهي تطمح إلى تحليلات مختلفة، واكتشاف قضايا مغايرة، والوصول إلى نتائج أخرى. ومع ذلك، فقد عاصر ظهورها الحراك الثقافيّ العارم ضد فكرة الأنساق الجاهزة. وإبان تطورها كانت دراسات التابع تقوم بمراجعات متواصلة للنتائج التي تتوصّل إليها، وتستفيد من الأخطاء التي ترافق عمليّات البحث الجديدة، فقد فتحت المجال أمام كتابة تاريخ جديد للأنثوية، عبر التركيز على دراسة مفهوم «الجنوسة Gender»، لكشف الجوانب المغيبة للأنثوية، لأنّ تمثيلها عرف غياباً في خطابات مدارس الحدائث، وما بعد الحدائث. وبمرور الوقت أصبحت المرأة موضوعاً مركزياً في دراسات التابع، وأخذت قضية «الجنوسة» بعدها النظريّ والتحليلي، فظهر أنّ المرأة لم تكن تابعاً فقط بسبب هيمنة المفاهيم الاستعمارية، إنّما هي تابع أيضاً بفعل الثقافة الذكورية، فالاستعمار والذكورية أحالا المرأة تابعاً، ولهذا حاولت دراسات التابع إنصاف المرأة، والنظر إليها كائناتاً اجتماعياً فعّالاً في مجتمعات بدأت ببطء تستعيد جانباً من استقلالها الفكريّ.

ويقتضي سياق التعريف بدراسات التابع الوقوف على جانب من جهود «سيفناك»، لكونها إحدى أبرز الباحثات ضمن جماعات التابع ودراسات ما بعد الحقبة الاستعمارية؛ فقد انخرطت في جدل معمق حول الهويّات الثقافية، ومفهوم التبعيّات الاستعمارية والطبقية والجنسية. ولعلّ بحثها «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟» قد أسهم في صوغ بعض أفكارها في هذا الموضوع، فقد جاء عنوانه وكأنّه نوع من الاستفهام الاستنكاريّ، فمن الطبيعيّ أن يتكلم التابع، فهو كائن بشريّ يستطيع الكلام والكتابة والتعبير. ومؤدّى الفكرة التي طرحتها سيفناك هو: هل توافرت السياقات الثقافية المؤاتية للتابع لكي يتكلم؟ وهل يملك القدرة على إسراع الآخرين صوته؟ فالشعوب المستعمرة سلب منها حقّ تمثيل نفسها؛ أي أنّها سُلبت حقّ التعبير عن ذاتها، والكلام هو الوسيلة الوحيدة لتأسيس معرفة متأسكة عن التابع ووعيه ووجوده. بعبارة أخرى، ثمة فرق بين الفكرة القائلة إنّ التابع فرد مندمج في جماعة، والأخرى القائلة إنّ كائن قد جرى تمثيله عبر الخطاب الاستعماريّ؛

ف«سيفناك» تريد أن تفحص بدقة الفرق بين «الحديث إلى» و«الحديث عن»؛ فالمرء حينما يتحدث إلى الآخرين، في المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاستعمارية، يحاول في لا وعيه أن يظهر اندماجه في السياق الثقافي للمخاطب، ولكنه حينما يتحدث إلى نفسه، يريد الانتهاء إلى السياق الثقافي الأصلي المعبر عن هويته. وبمجرد السماح للتابع بأن يتحدث عن نفسه يُمنح خطابه ميزة التضامن الثقافي بين جماعات متباينة، ونقض مبدأ أنه يتحدث للآخرين بدل أن يتحدث إلى نفسه، وفي النهاية سوف يترسخ دور التابع في تشكيل هويته الثقافية، وإعادة دمج مكونات المجتمع.

تري «سيفناك» أنّ وعي التابع يمثل لتأثيرات النخبة التي تصوغ الثقافة العامة، فتلك التأثيرات تصوغه بسبب قوتها وهيمتها، فيتعدّر استعادة ذلك الوعي بصورته الحقيقية، لأنّه مستعاد عبر تمثيل قوة النخبة وثقافة الاستعمار، ولهذا فهو منزلق عمّا ينبغي أن يكون عليه، ومنحرف عن هدفه، ومتشكّل ضمن استراتيجيات خطابية أقوى منه يستحيل السيطرة عليها، ثمّ إنّها طرحت إمكانية فكّ شفرات كلام التابع من خلال فكرة التمثيل الاستعماريّ له.

تطلّعت «سيفناك» لأن يكون لكلام التابع تأثير وصدق، فليس كلّ كلام يحمل الحقيقة في طبيّته، وحديث التابع محاط بسياقات ضاغطة من الثقافة الاستعمارية، تجعله غير قادر على التعبير عمّا ينبغي أن يعبر عنه؛ فقد توأمت السياسات الاستعمارية فيما بينها على أنّ التابع عاجز عن تمثيل نفسه، ولا بدّ أن تمثله السلطة الاستعمارية، فتتوارى إمكانية أن يقول شيئاً حقيقياً، فلن يتكلّم ما دام مكبلاً بخطابات توجه وعيه نحو أهداف تريدها تلك السياسات، فإذا أراد التابع أن يتكلّم فلا بدّ له أن يزحزح بوعيه النقديّ المعايير الثقافية التي كرّستها الحقبة الاستعمارية.

5. التمثيل الاستعماريّ للعالم:

وقد عبّر الخطاب الاستعماريّ عن نفسه بصيغ كثيرة، تهمّنا منها في هذا السياق، الصيغة السردية الظاهرة التي مثّلتها الرواية الحديثة، إذ جرى نوع من التواطؤ بين الظاهرة الاستعمارية والظاهرة الروائية، وكان أن أسّست الرواية التي واكبت نشأة الاستعمار لنوع من التمايز بين الذات الغربية والآخر خارج المركز الأوربيّ، فأفضى ذلك إلى متوالية مركّبة من التراتبات التي منحت حقاً أخلاقياً، يقوم بموجبه الطرف الأوّل باختراق الطرف الثاني بحجّة تليصه من وحشيّته ووثنيّته. وثمة تزامن حكم الاثنين: الرواية والاستعمار، إذ تبادلنا المنافع؛ فالرواية بتوغّلها في عوالم نائية استجابت لرغبات المجتمع الذي أفرز التطلّعات الاستعمارية، وفي الوقت نفسه أدرجت نفسها في سياق ثقافة ذلك المجتمع، واكتسبت مكانة خاصّة لكونها نوعاً جديداً يحتاج إلى شرعية أدبية. أمّا الاستعمار، فوجد فيها وسيلة تمثيلية مناسبة لبيان فلسفة التفاضل بشكل رمزيّ وإيجائيّ، لكشف الاختلاف بين الغربيين وسواهم من الشعوب. وعلى هذا فالظهور المتزامن للاستعمار والرواية كان نتيجة لسلسلة من التواطؤات بين مصالح اجتماعية، باحثة عن عوالم أخرى خارج المجال الغربيّ، ونوع أدبيّ جديد يبحث عن مكان في عالم أدبيّ مزحوم بأشكال التعبير الأدبيّ.

حلّل «إدوارد سعيد» التكافل بين نشأة الإمبراطورية الاستعمارية وتطوّرها وتوسّعها، ونشأة السرد الروائيّ الحديث في الغرب؛ فالرواية هي أكثر الأشكال الأدبية الجمالية التي عبّرت عن التوسّعات الاستعمارية وارتبطت بها وتزامنت معها. وكان ذلك الارتباط نتاج التفاعل الذي أخذ على السطح شكلاً متوازياً بين الظاهرتين الاستعمارية والروائية. وأفضل مثال يشار إليه في هذا السياق، رواية «روبنسون كروزو» للروائيّ الإنجليزيّ «دانييل ديفو»، إذ عدّت أحد النماذج المبكرة للرواية الغربية التي قدمت تمثيلاً سردياً بارعاً للأخلاقيات الاستعمارية، فقد استبطنت في تضاعفها مغامرة رجل أبيض في عالم غريب، ونجاحه في السيطرة على ذلك المكان وامتلاكه وبسط قيمه الأخلاقية عليه. ليس من قبيل المصادفة أنّ أحداث الرواية تدور حول أوربيّ خلق لنفسه مستعمرة على جزيرة نائية⁸.

عدّت رواية «روبنسون كروزو» المدوّنة السردية المبكرة التي ربطت بين المغامرة الفردية لرجل أبيض، وتعميم الأخلاقيات الاستعمارية الرامية إلى مدّ نفوذها خارج المجال الأوربيّ، والاستئثار بملكيّة أرض الآخرين لكونهم غير مؤهلين دينياً ودينياً لا امتلاكها وإدارتها

قام التمثيل السردّي في رواية «روبسون كروزو» بتهديم نسق ثقافيّ أصليّ بُني على مفهوم الاندماج بالطبيعة، وأحلّ مكانه نسقاً آخر قام على مبدأ السيطرة عليها، فأصبح الملمون وهو المواطن الأصليّ تابعاً، والأبيض الوافد متبوعاً

والاستفادة منها. وكانت هذه الافتراضات وراء ظهور الحركة الاستعماريّة في العصر الحديث؛ فالغامر الذي تَمَرّد على النسق الأبويّ التقليديّ الإنجليزيّ أعاد ترميم علاقته مع نفسه ومع الآخرين، بما في ذلك الدين والوطن، عبر تجربة فردية في أرض الآخرين من أجل محو الخطيئة، لكنّ ذلك لم يتحقّق إلّا بعد اختبار الفرد في طريقة السيطرة على أرض غريبة، وإدراج أهلها في سلّم القيم الغربيّة، والانتهاه من كلّ ذلك إلى عبرة أخلاقيّة كشفت قدرته في إعادة تأهيل الأرض والبشر على مستوى العالم.

نشرت رواية «روبسون كروزو» في عام 1719، وعبّرت رمزياً عن

طبيعة التوسّعات الاستعماريّة بصورة تتراوح بين المباشرة والتضمين؛ فالبطل طوّر خلال عزلته في جزيرة منقطعة عن العالم، قياً بروتستانتية حملها معه من إنجلترا، فانتهى مؤمناً بها بكلّ ما تعنيه الكلمة، وعلى هذا ترتبت نتيجة مهمّة، وهي أنّ «كروزو» صدر عن مرجعيّة أخلاقيّة ترى أنّ العالم البروتستانتية هو النموذج الكفء للتمدّن، فأصبح احتداؤه ضرورياً في رهان التحديث. ولم تُعرض هذه القيمة الأخلاقيّة بمعزل عن السياق الثقافيّ للعصر الرأسماليّ وتمخّضاته، فالرواية بشرت بدور الفرد المتخصّص في عالم بدائيّ سوف يظلّ منسياً إن لم يدرج في التاريخ الذي يمثله رجل أبيض، وهي الفكرة التي أضفت شرعيّة على الحركة الاستعماريّة في أوّل أمرها.

عرضت الرواية تمثيلاً وافق الفكر الشائع للحملات الاستيطانيّة فيها وراء البحار، ف«كروزو» أعاد الاعتبار لنفسه، وحرص على تصويب مسار حياته المملوء بالتشوّهات التربويّة والأخلاقيّة، وذلك بأن جعل من قوّة الملاحظة والتفكير المنطقيّ والاستنتاج الصحيح، وسائل لبناء المكان المهجور الذي استوطنه. وبسبب هذه السلسلة المتلازمة من الأفكار وقع انعطاف حاسم في شخصيته ومصيره؛ ذلك أنّه وقد أجبر على ترك العالم المتخصّص خلف ظهره بسبب غرق السفينة التي كان يسعى بها إلى كسب المال، ولم يبق لديه سوى القيم والأفكار التي نشأ عليها، فلا خيار له إلّا تحويل الجزيرة النائية إلى مستوطنة خاصّة به، تُبنى طبقاً لنظام القيم التي تربّى عليها، والأفكار التي ورثها عن النموذج السياسيّ الإمبراطوريّ.

كانت علاقة «كروزو» بالمكان الجديد غريبة، وأنموذجاً لعلاقة المستعمر بالأرض التي يحتلّها؛ فقد أخضعها لإرادته بمزيج من القوّة والمعرفة، وجعل من الجزيرة النائية مستوطنة امتلكها دون أن ينتمي إليها، «إنني ملك على كلّ هذه البلاد بشكل غير قابل للإلغاء، وإنني أتمتع بحقّ الملكية، وإذا استطعت نقل ملكيّة هذا المكان، يمكن أن أحصل عليه بالوراثة بشكل كامل كأبيّ مالك مزرعة في إنجلترا»⁹. شغل بفكرة تمكّن المكان بعد أن استولى عليه، وجعله قابلاً للتوريث أو للبيع، وما لبث أن طوّر مفهوم الملكية بتوسّع المكان وبسط نفوذه عليه، فاتخذ معنًى سياسياً، «كنت أمتلك كلّ ما أنا قادر على التمتع به؛ كنت سيّد العزبة كلّها، ويمكن حين يحلو لي أن أدعو نفسي ملكاً أو إمبراطوراً على البلاد التي أمتلكها بكاملها»¹⁰.

كشف مسار حياة «كروزو» في تلك الأصقاع النائية مدّة تزيد على ثمانية وعشرين عاماً، أنّه كان مسكوناً بفكرة المستوطن وليس المواطن، وهي الفكرة الملازمة للأخلاقيات الاستعماريّة؛ فعالمه الإنجليزيّ هو مرجعيّته الأساسيّة لتفكيره وسلوكه، بما في ذلك حين العودة إليه، واعتماد التواريخ الميلاديّة، وأيام الأحاد، والسعي للدخار، والرغبة في الاكتشاف لزيادة الأملاك، ثم إخضاع الطبيعة بالعمل، والسيطرة عليها بالقوّة. وقد صار المكان موضوعاً لأفكاره الجاهزة وليس فضاء للعيش فيه، والتصالح معه، والانتهاه إليه، فأجهد نفسه لاستغلال ثرواته النباتيّة والمائيّة والحيوانية، ولم يكتف بذلك، إنّما تجاوزه إلى الاستئثار بالناس الذين يعيشون فيه، ليظهر سيّداً لا ينازعه أحد، ومالكاً مطلقاً لكلّ

9 - دانييل ديفو، روبسون كروزو، ترجمة أسامة إسبر، دمشق، وزارة الثقافة، 2007، ص 159-160.

10 - م. ن. ص 197.

شيء، بالمعنى الإمبراطوري، حيث تتحوّل ملكيّة الآخرين بالقوّة.

لم يفكر الوافد الغريب بالاندماج في المكان الأصلي، باعتباره إنساناً وحيداً انقطعت به السبيل؛ فأفكاره انقادت لشهوة مُلك يتوسّع بمقدار ما يبذل من جهد في السيطرة عليه، فبنى لنفسه كوخين؛ أحدهما ريفي والآخر ساحلي، على غرار ما كان يفعله أسلافه الإنجليزي. وفي مناجاته الذاتية كان يتحدث عن: بيتي وسياحي وكوخي وبيغائي وأشجاري، فقد بسط سيطرته على المكان لكنّه لم يتمّ إليه، فلطالما كان مشدوداً إلى غيره، وفي نهاية المطاف غالبه شعور المستعمر بعلاقة طارئة مع المكان، وهي علاقة أساسها التملك وليس الانتفاء، ولا بدّ من العودة إلى المكان الأصلي، فذلك خطّ استباقيّ من خطوط تصفية الاستعمار، جرى إثرؤه فيها بعد المقاومة، فانحسرت الظاهرة الاستعماريّة.

ليس من المستغرب أن يتحوّل «كروزو» في نهاية الرواية إلى رجل ثريّ بعد أن تملك الجزيرة بالقوّة، وسجّلها باسمه، ثم قام ببيعها بعد عودته إلى مسقط رأسه، وذلك ما كانت ترمي إليه الشخصية الاستعماريّة، فمغامرتها محكومة بالمنفعة، وارتحالها في أصقاع العالم ينبغي أن ينتهي بشيخوخة سعيدة، وثروة طائلة، وسجّل بالأعجاز. من الصحيح أن المغامرة الفرديّة قادت الإنجليزيّ إلى الضياع في عالم غريب، فتلك مقدّمة ضروريّة للاختبار، لكنّ سلوكه الاستعماريّ أعاد تشكيل شخصيّته، فأعاد بناء ولائه للوطن الأمّ، وبذلك كفّ عن كونه فتىً ضالاً يزري بالأبويّة، وأصبح مالكاً أثرى يبيع أرض غيره، ومؤمناً ممتثلاً للقيم الكنسيّة.

ولا تكتسب فكرة السيطرة على أرض الآخرين معنًى فاعلاً بذاتها، ولذا ينبغي القول بأثما مهجورة، ولا بدّ من إعمارها، وهذا يلزم ظهور شخصيّة أصليّة غير مؤهّلة تكون موضوعاً لأفكار المستعمر، فيتحقّق الهدف الذي يتوخّاه بمدّ نفوذه على الأرض والبشر، فيعيد تأهيلها وصوغها على وفق رؤيته الاستعماريّة؛ ولهذا اصطُنعت شخصيّة الملّون «فرايدي» ليقع نوع من التكافؤ بين الهدف والموضوع، وتكون الخطوة الأولى أن يخلع الوافد الأبيض اسماً على الملّون الأصلي، فيصبح معرفة بعد أن كان نكرة. الغريب هو الذي يقوم بتعريف الأصلي الذي انتقل بالتسمية من مستوى المجهوليّة إلى مستوى المعلوميّة، وهذه التسمية بدأ تاريخه الإنسانيّ في ذاكرة الرجل الأبيض.

كانت فكرة إعادة التسمية إحدى أسس الثقافة الاستعماريّة، فحينما حطّت الأساطيل، وترجّلت الجيوش، ووصل المستكشفون، خلعت على الأماكن من قارّات وجزر ومدن أسماء جديدة، استعير أغلبها من سجلّ الأسماء الرنّانة للقديسين والقديسات والملوك والأباطرة والفاتحين، وبهذه الأسماء صكّ المستعمرون ملكيّة أطراف كثيرة من العالم، وأدرجوها في الأرشيف الاستعماريّ. وما لبث أن تطوّر الأمر إلى تسمية شملت الأشخاص ولم تقتصر على الأماكن.

لا يقبل «كروزو» أن يكون الملّون الذي عُرّف بالتسمية التي خلعها عليه، نظيراً له؛ إذ يُحظر التماثل، فينبغي الحفاظ على التباين، فتتأدّى عن ذلك علاقة التبعيّة، وهي علاقة يقوم فيها المتبوع الأبيض بتلقين التابع الملّون المثل والقيم والأفكار التي تشبّع بها، وأوّل كلمة يلقنها له، كيف يقول له بالإنجليزيّة «سيدي»¹¹. فتتأسس باللغة علاقة تابع بمتبوع، علاقة عبد بسيّد. ثم يزوّده بشذرات من التعاليم الدينيّة، ليهدي روحه الوثنيّة.

ولعلّ الإحالة الدلاليّة لاسم «روبنسون كروزو» لا تتعدّد كثيراً عن الفكرة الراسخة حول ضرورة الابتلاء من أجل اكتشاف الفضيلة، وذلك يلزم عبوراً من حال إلى حال أخرى، فالصليب علامة حاضرة بالتسمية المموّهة للشخصيّة الفاعلة في فضاء السرد، لكنّها مُدعمة بفكرة العبور؛ فباسمه الأوّل أعاد تأهيل الطبيعة، وبالتالي أهلّ الأقسام البدائيّة فيها. بذلك العبور تحوّل «كروزو» من الشكّ الدينيّ إلى اليقين، ومن التمرّد إلى حال الطاعة، ومن العداة إلى الولاء. أمّا «فرايدي»، فعبر بلغة الإمبراطوريّة الاستعماريّة وعقيدتها، من الرتبة المهمجيّة إلى الرتبة البشريّة، فأصبح ذا هويّة مستندة إلى اسم ودين، ولكنّه بكلّ ذلك تحوّل من حال الحرّيّة إلى حال العبوديّة.

مارست الإمبراطوريات الاستعمارية «عفا ثقافيا» لاحتواء الشعوب الأصلية وتدجينها، وذلك بخلخلة مفهوم الهوية، وتخريب فكرة الأصول الثقافية، وتلفيق تواريخ مغايرة لا صلة لها بالموروث النفسي والخيالي للمجتمعات المستعمرة

ولا يحدش التصريح بالأصول الألمانية للاسم «كروزو» الذي ورد في مفتاح الرواية، من فاعليته في الإيحاء بالمعنى المركّب لفكرة الاهتداء بعد الضلال؛ فالبطانة الدلالية للفعل السردّي تطلق اختلالاً في التوازن، ثم تعيده بتجربة عبور بحريّة تنقل الرجل من قلب الإمبراطورية فقيراً وضالاً، ثم ترجعه إليها غنياً ومهتدياً؛ ذلك أنّ بلوغ الفضيلة يقتضي ابتلاء النفس ومغالبة الصعاب. ومهما جرى تقلب الجذور الدلالية لفظ «كروزو» وما يندرج في نطاقه من ألفاظ، في اللغات: اللاتينية والإنجليزية والفرنسية والألمانية، القديمة منها أو الوسيطة أو الحديثة، فهي تحيل على فكرة العبور أو الإبحار، وما يترتب عليها من تغيير ذي بطانة دينية تنتقل به الشخصية من الحالة السلبية إلى الإيجابية. وخلف كل ذلك ارتسمت الاستعارة السردية الكبرى، فبذلك العبور الذي جرت وقائعه فيها وراء البحار، جرى إبعاد الرذائل والأخذ بالفضائل، وتأتى عنه تمدين إمبراطوريّ لمجسّمين جري تعريفهم بالتسمية.

كان «فرايدي» يجهل مفهوم الملكية، فلا يعرف معنى الألفاظ الدالة عليها؛ فعالمه الذهنيّ تشكّل في منأى عن فكرة التملك، وجميع القوم يتشاركون بالأشياء فيما بينهم، والأكثر عسراً عليه فهم فكرة ثمن الجهد، فلا يقاوض جهده بهال، لذلك أجبره «كروزو» بالسلاح على أخذ المال ثمناً لجهده، وبمضيّ الوقت انتقل المال كلّ إليه، فطلب التابع هذه المرة أن يقوم المتبوع بخدمته مقابل المال الذي صار في حوزته، لكنّ المتبوع سيّد لا يبيع جهده إلى تابع، فلوحّ بسلاحه مهدداً، فهو علمه بالقوّة وقام بمحو علمه بالقوّة نفسها.

صار التابع آلة عمل يستخدمها المتبوع كما يريد. وقد استاء «ماركس» من الأخذ بفكرة أن عمل «كروزو» مثال صالح لتحقيق الثروة بجهد فرديّ، فالغاية من عمله كانت إدامة حياته، فيما تقتضي الثروة نوعاً من المداولة، وبظهور التابع انتقل العبء من السيّد إلى العبد، فلم تكن للأموال قيمة من قبل، وصار متاحاً شراء جهده بها، ولكنّ المتبوع أغلق حلقة التداول، فهو يعرف أنّ التابع وأمواله من أملاكه، وكلّما تطوّر العمل في تحسين الجزيرة بأتباع آخرين صارت لها قيمة في سوق العرض والطلب، فانهى المتبوع ثرياً بامتلاك الأرض بالقوّة، وتسخير الأتباع بالسلاح.

لم يتوقف طموح «كروزو» عند حدّ، فبمرور السنين، استجدّت أحداث، ووصل آخرون إلى الجزيرة، الأمر الذي جعله مسؤولاً عن تنظيم شؤون الحياة فيها، فإليه تعود ملكية الأرض والأفراد، وهو المتحكّم بالعلاقات الاجتماعية والدينية والاقتصادية في مستعمرته، «صارت جزيرتي مأهولة، واعتقدت أنّي غنيّ بالتابعين، وغالباً ما تخيلت أنّي ملك على البلاد بأكملها، ولديّ حقّ لا يشكّ به بالسيادة، أمّا بالنسبة لرغبتني فهم خاضعون بشكل كامل كما هو واضح: كنت سيّداً مطلقاً وساناً للقوانين؛ وكلّهم كانوا مدينين بحياتهم لي، ومستعدّين للتضحية بها لو اقتضى الأمر من أجلي. كان واضحاً أيضاً أنّ لديّ ثلاثة أتباع وحسب، وكانوا من ثلاثة أديان مختلفة. كان رجلي «فرايدي» بروتستانتيّاً، وكان والده وثنيّاً وأكلاً للحوم البشر، وكان الإسبانيّ كاثوليكيّ المذهب. على أية حال سمحت بحريّة العقيدة في أنحاء الأراضي التابعة لي»¹².

قام التمثيل السردّي في رواية «روبنسون كروزو» بتهديم نسق ثقافيّ أصليّ بُني على مفهوم الاندماج بالطبيعة، وأحلّ مكانه نسقاً آخر قام على مبدأ السيطرة عليها، وذلك أفضى إلى علاقة مقلوبة، فقد أصبح الملوّن وهو المواطن الأصليّ تابعاً، والأبيض الوافد متبوعاً، فمديونية المعنى التي فرضتها القوّة جعلت الأول مديناً للثاني، وصوّر الملوّن بأنّه متوحّش وجاهل، بُعث من طبيّات النسيان، وأدرج في سياق الكينونة البشرية حينما امتثل لقيم الرجل الأبيض. ثمّ انكشف المغزى المتواري خلف الأحداث والشخصيات وروح المغامرة، فحينما أفلح الأبيض في العودة إلى مسقط رأسه، ترك أرضاً معمورة، واصطحب معه عبداً مسمّى له تاريخ ولغة وعقيدة وقيم وسلوك صنعها جميعها الأبيض. وظلّ

«كروزو» متصلاً عبر البحار بالمكان الذي قام بتأهيله وامتلاكه، في دلالة لا تخفى على فكرة ارتباط المستعمرات بالإمبراطورية.

إذا وضعت هذه الأحداث والأفكار ضمن الإطار الثقافي العام، ارتسمت ملامح عالين: عالم الملونين المملوء بأكلي لحوم البشر الذي لم يؤهل بعد للتسمية المحايدة، إننا خُفضت قيمته، إذ تواجدت فيه عبثاً كائنات متوحشة لم تحز صفات بشرية، يشوي بعضها بعضاً، فُتلتهم اللحوم الإنسانية في طقس بدائي لا يعرف مفهوم الإثم ولا الخطيئة، وظهر هذا العالم باسم «بلاد المتوحشين»، حيث انعدم فيه مفهوم الشرف الإنساني. وعالم البيض، وظهرت فيه منظومة متلازمة من القيم والأفكار والسلوك الرفيع، وظهر باسم «البلاد المسيحية»، حيث تجلّى الاحترام الإنساني بأفضل مظاهره. النموذج الذي يحيل على العالم الأول هو الملون «فرايدي» قبل التحاقه بالبيض، ثم سائر الأقوام من آكلي لحوم البشر، والنموذج الذي يحيل على الثاني هو «كروزو» وسائر الأقوام الغربية. ولا يجوز أن تكون المفاضلة قائمة بين العالمين، فلا بد أن تغزو حضارة الرجل الأبيض عالم الملونين ليتم الارتقاء بهم إلى مستوى الأدمية. ولا خيار أمام المتلقي الذي صيغ وعيه طبقاً لشروط الخطاب الاستعماري غير قبول ذلك.

اتخذت تلازم الرواية والاستعمار في تمثيل المستعمر والمستعمّر شكلين؛ ففيما يخصّ الذات أنتج التمثيل السردّي ذاتاً حيويّة وخيرة وفاعلة وشريفة، وبذلك ضحّ جملة من المعاني الأخلاقية على كلّ الأفعال الخاصة بها، وهنا يمكن مرّة ثانية أن نستدلّ بـ«كروزو» على ذلك، فالرجل المحمّل بقيم الحقّ وقعت على عاتقه مسؤوليّة نشرها في الأصقاع النائية. وفيما يخصّ الطرف الآخر أنتج التمثيل السردّي «آخر» يشوبه الانفعال والجهل والتوحش وغياب الفاعلية وانعدام الشرف. ومثاله العالم المبهم للملونين من آكلي لحوم البشر، وقد ظهرت أطياف مشوهة لصورهم، وبذلك جرى إقصاء كلّ المعاني الأخلاقية عنهم.

وبظهور الرجل الأبيض في عالم الملونين اختلّ التوازن، فوقع تضاداً بين العالمين، تضاداً في القيم والأخلاق والثقافة. وليس ثمة حلّ سوى إعادة إنتاج جديدة للعالم طبقاً لمعايير القيم الغربية. وقد أظهر السرد كفاءة استثنائية لقيم «كروزو» المتحضّر وقصوراً واضحاً في قيم «المتوحشين». وبدون ردم هذه الهوة سوف تصل العلاقة بين الطرفين إلى طريق مسدود، ثمّ لا بدّ من انتصار الخير على الشرّ، فرسالة الخير البيضاء ينبغي أن تُنقش في كلّ قلب ينقصه الشرط الإنسانيّ في عالم الشرّ الملون، لينتقل بها من مستوى الوحشية إلى مستوى المدنية، فينبغي تدجين «فرايدي» وتكليفه واستيعابه، ليس من أجل أن يستقلّ بها بنفسه ويكون حرّاً، إنّما ليخدم سيّده، ويكون تابعاً له، وهذا يسوّغ حالة الاسترقاق والعبودية.

6. مسوخ التجربة الاستعمارية:

اكتسب «فرايدي» صفة التابع بقوة مباشرة مارسها عليه «كروزو»، فتلك كانت القاعدة الأساسية للبرنامج الاستعماريّ في أوّل أمره، ولكنّ مبدأ التأديب والتهذيب بالعنف سرعان ما اتخذ اشكالاً جديدة، ليس أقلها ممارسة «العنف الثقافي» الذي فرضته الإمبراطوريات الاستعمارية لاحتواء الشعوب الأصلية وتدجينها، وذلك بخلخلة مفهوم الهوية، وتخريب فكرة الأصول الثقافية، وتلفيق تواريخ مغايرة لا صلة لها بالموروث النفسيّ والحياليّ للمجتمعات المستعمرة، فصار وجود التابع أمراً لازماً فرضته التجربة الاستعمارية التي شملت العالم.

وقد عرضت رواية «آيات شيطانية» لمؤلفها الهنديّ «سلمان رشدي» لمسألة التابع المحاكي لقيم الإمبراطورية البريطانية، الذي يرى أنّ وجوده يتحقّق بمقدار ذوبانه في الثقافة الاستعمارية ومحاكاتها، فلم تنطو معظم شخصيات الرواية على وعي ناقد للتجربة الاستعمارية المهينة للهند، فُمحيت ذاكرتها التاريخية، وتعدّ عليها استعادة ماضيها إلا عبر حالات من التقمص والتحوّل. عرض ذلك بمجاز سردّيّ طويل رصد الحقائق تلميحاً دون أن يصحّحها، فارتسم قلق كبير شمل الشخصيات، وشوّه ملامحها الفكرية، فطلّت عالقة بين هويتين مختلفتين: هندية أصلية لفظتها، وإنجليزية استعمارية لم تقبل بها.

استندت الأحداث المتخيّلة للرواية على قاعدة فكرية شائعة في الهند، وهي المزج بين الإيمان الدينيّ والقول بالتناسخ والتقمص والتحوّل. ولا تجد فكرة التحوّلات مشروعية كبيرة لها خارج الثقافة الهندية الموروثة، فينبغي أن تفهم في إطارها، وقد جرى تشكيل المادة السردية بخليط

لا يمكن تأويل أحداث رواية «آيات شيطانية»، إلا باعتبارها نسيجاً سردياً مضطرباً يعوم على الهذيان واللاوعي وفقدان الذاكرة والرغبة في الأخذ بفلسفة التحوّل والتقمّص

من «الأحلام الهذيانية» لشخصيتين رئيسيتين من شخصيات الرواية، هما «جبريل فاريتشا» و«صلاح الدين شمش»، اللذين فقدوا الذاكرة إثر سقوط طائرتهما المختطفة فوق القنال الإنجليزي في رحلة لها بين بومباي ولندن، فمرّوا في سلسلة من التحوّلات لم يراعَ فيها الترتيب الزمني للأحداث، فخيمت على فضاء السرد ضروب من الهذيان، استعادت به الشخصيتان تجارب من ماضيها البعيد في نوع من الازدراء المبطن للموروث الهندي. وبما أنّها امتهنتا التمثيل السينمائي والمسرحي الرديء، فلا غرابة أن جاء تمثيل ساذج للتجارب التاريخية والدينية في بلدهما يوافق الخلفية الثقافية السطحية للممثّلين «جبريل» و«صلاح الدين»، ويطباق الرؤية المزعجة لهما في الهوية والانتهاج جراً الحقة الاستعمارية.

لازمت حال الاقتلاع الثقافي الشخصيات الكبرى في الرواية، فحاولت العثور على بدائل لها في الثقافة الإنجليزية التي مثلتها المستعمرة السابقة بريطانيا، فكانت لندن محطّ جذب، وموضوع رغبة، وعدت الحقيبة الهندية في حياة الشخصيتين الرئيسيتين مهمة، لأنّها رسمت حال الانقطاع والمشاغرة، فكان مصيرهما مكافئاً لذلك في نهاية الأمر؛ ف«جبريل فاريتشا» صورة متحوّلة من نسخة أصلية ولدت باسم «إسماعيل نجم الدين». وسمي بهذا الاسم تيمناً باسم «الطفل الذي كان ضحية لأبيه إبراهيم». أمّا دلالة القسم الثاني من الاسم، فهي «نجم الإيمان». لكنّه ما لبث أن «تخلّى عن هذا الاسم العظيم ليتكنّى باسم أحد الملائكة الذي هو الملاك جبريل».

كان ذلك إكراماً لوالدته المتوفّاة التي كانت تلقبه بـ«فاريتشا الذهبي» لما كان عليه من عذوبة وجمال. وبالاسم البديل شقّ طريق حياته في مدينة «بومباي» إلى أن انتهى ممثلاً سينمائياً مشهوراً. لا تتوافر للشخصية فرصة لتثبيت ذاتها في التاريخ الوطني، وتصوغ تجربتها فيه، فتلتحق تابعة في العاصمة الاستعمارية. وبما أنّ «فاريتشا» تلقى أفكاراً أولية عن تحضير الأرواح، فقد أصبح شديد الإيمان بوجود عالم غيبي، فشبّ عن الطوق، وهو مؤمن بالله وبالملائكة وبالشياطين والجن. ولكن تعذر عليه رؤية أيّ من تلك المخلوقات غير المرئية، فأرجع ذلك إلى ضعف في بصره، ولطالما حلم برؤية النبي ومحدثه، لكنّه كان يضيق من ذهوله الدائم، «ويضبط نفسه متلبساً بالتفكير بطريقة فيها الكثير من الكفر والتجديف». وفي مرحلة من مراحل حياته أصيب بـ«القلق بخصوص عدم نقاء سريره التي تؤدّي به إلى مثل تلك الكوابيس المزعجة. وكانت عقيدته الدينية في نظره مهزوزة، بصورة أحسّ معها بأنّ هذا الجانب بالذات بحاجة إلى اهتمام أكثر من أية ناحية أخرى في شخصيته»¹³.

أفضت شهرته السينمائية باسم «جبريل فاريتشا» إلى طمس اسمه الأصلي، وهو «إسماعيل نجم الدين»، فاختر العزلة وكبح اللذات، وقاوم الحبّ والرغبات على الرغم من عمله في وسط صاخب، فأنجبه بكلّ جوارحه إلى القراءة، «وأقبل على تلقي الثقافة بمبادرة ذاتية صرفة. وراح يلتهم الأسرار اليونانية والرومانية التي تستند إلى مبدأ كنية الخلق وتجسيدات الآلهة»¹⁴. فعرف حكايات التحوّل والتصوّف ومذهب وحدة الوجود، واطّلع على حكاية «الآيات الشيطانية» التي ورد ذكرها في السيرة النبوية، فامتلاّت نفسه بكلّ ذلك، وسكنه نوع من «الحبّ المطلق»، وقاده ذلك للعمل في مجال السينما الدينية الهادفة إلى تجسيد آلهة الخير في الثقافة الهندوسية.

بدأت مرحلته الحسّية بعد خوض تجربة الشهرة في مجال السينما، «وما لبث أن تحوّل إلى زير نساء، وأصبح يمارس الربا والمخادعة بمنتهى الإلتقان»، إذ كان بمنأى عن الشكّ بعد أن عهد إليه تمثيل أدوار آلهة الخير. ونتج عن ذلك أمر خطير، ف«متعة الجنس الرهيبة التي انغمس فيها جبريل أدّت إلى دفن أعظم مواهبه، ألا وهي موهبة الحبيب الأصيل المطلق الذي لا يعرف التراجع، التي لم يكن في حياته قادراً على ممارستها واستغلالها في نفسه»¹⁵، فانشطرت حياته بين رغبات جنسية جامحة وحبّ معطل، لكنّه مرّ بتجربة مرض غامضة أوصلته إلى حافة الموت، ولما

13 - سلمان رشدي، آيات شيطانية، نسخة رقمية مجهولة المترجم، ص 22.

14 - م. ن. ص 24.

15 - م. ن. ص 25-26.

شفي بأعجوبة تغير بصورة مذهلة، «فقد إيمانه بالله»، فلطالما أمضى أياماً خلال مرضه يدعو الله أن «يخلصه من الأوجاع والمرض»، ولما يسّس تمامًا «تحوّل إلى السخط والحق والغضب»، فراح يجذّف بالله، فكان أن بدأ يتماثل للشفاء، فكأن ذلك كان برهاناً على عدم وجود الله. وقد جعلت هذه التجارب التربويّة «فاريشتا» ينتهي ممثلاً محاكياً، وأقرب إلى أن يكون محتالاً. من الصحيح أنه شقّ طريقه بنفسه، لكن رؤيته الغامضة لنفسه وللعالَم الذي يعيش فيه، جعلته يتردّى في سلسلة طويلة من الأخطاء، وشهرته في التمثيل كانت غطاء يستر فيه ضحالة تلك الرؤية.

وبموازاة ذلك ينتمي «صلاح الدين شمشا والي» إلى أسرة هندية إسلامية ثرية، وخوفاً من الخروج على التقاليد الثقافية الموروثة، وضعه أبوه منذ طفولته تحت مراقبة شديدة، لينشأ صالحاً في إطار تلك التقاليد. ولأنّ الأب كان يزدرى الكتب، فقد أخذ يؤمن بالخطّ والصدفة، ولازم مصباحاً سحرياً آمن بأنّه يحقّق له ما يريد، فنشط لديه التفكير السحريّ، والاتكّاء على موروث الأجداد. أما الابن فرسخ لديه أنّ أباه يمضي في مسار لا يوافق التاريخ الصحيح الذي رسّخته الثقافة الاستعماريّة في الهند، حيث لا ينبغي اللجوء إلى الوهم، إنّما إلى مجابهة الواقع، ولا يجوز تفسير الثروة على أنّها من عطايا مصباح، إنّما هي من ناتج العمل، فتكوّن لديه اعتقاد بأنّ «والده سيخون كلّ طموحاته إذا لم يهرب مغادراً تلك البيّة.. وذلك المنزل». وفي الثانية عشرة من عمره، راوده حلم السفر إلى لندن الجميلة..

بكلّ ما فيها من جنبيات إسترلينيّة وجوّ رائع، بعدما أصبح يحسّ بالسأم من بمباي وأجوائها المغرّبة وأرصفتها التي تعجّ بالمشرددين الذين ينامون على الأرصفة. وأصبحت أفضل القصائد بالنسبة له هي تلك التي تتحدّث عن المدن الغربيّة. وعندما زار فريق الكريكت البريطانيّ مدينة بمباي ليواجه الفريق الهنديّ، كان يتمنّى من أعماقه أن يفوز الفريق البريطانيّ الخضم. وحينما بلغ الثالثة عشرة تكرّس في أعماقه إحساس لا رجعة فيه «إما أن يغادر بمباي أو يموت»¹⁶.

ثم كان أن وافق أبوه على إكمال دراسته في إنجلترا، فنصحته أمّه «نسرين» قبل سفره «بالأ يقندي بالبريطانيّين في قدارتهم، حيث إتهم لا يستخدمون الماء في المراض ويكتفون باستخدام الورق»، فكان ردّه مستنكراً بأنّ «إنجلترا بلد حضاريّ عظيم. فكيف تقولين ذلك؟»¹⁷. ظهر تباين ثقافيّ أفسد العلاقة في العائلة. ثمّ اصطحبه أبوه إلى لندن وألحقه بمدرسة داخلية وعاد إلى الهند. حيث «قرر صلاح الدين أن يتحوّل إلى رجل إنجليزيّ بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى، وعلى الرغم من أنّ زملاءه في المدرسة كانوا يسخرون من صوته وطريقته في الكلام ويتحدّثون ولا يمنحونه ثقته، فإنّ ذلك زاد من تصميمه على أن يصبح واحداً منهم.. وقد تمكّن من تحقيق ذلك خلال فترة قصيرة»¹⁸.

بعد خمس سنوات، أنهى «صلاح الدين» دراسته الثانويّة، وقد تشبّع بعادات المجتمع الإنجليزيّ وتقاليد وثقافته، فانقطعت صلته النفسيّة بمجمعه الأصليّ، وقبل أن يلتحق بالجامعة، عاد إلى الهند ليمضي العطلة مع أهله، ويختبر مؤهلاته الاستعماريّة، فلاحظت والدته أنّه «أصبح لا يعجبه شيء، وأنّه ينتقد كلّ شيء في البيت وفي أساليب الحياة»، فنشب خلاف بينه وبين أبيه بلغ درجة الشجار. وقد حاولت أمّه، ومربيّته «كاستورا» وزوجها البوّاب «فالاب» إصلاح خلافهما، غير أنّهم فشلوا في مسعاها، إذ مضى الابن في سلوك غريب انفصل به عن أصله الهنديّ، واندرج في إطار ثقافة غريبة عنهم.

حينما اندلعت الحرب بين باكستان والهند قلّلت الأسرة من استقبال الضيوف ضمن الحفلات المسائيّة التي اعتادتها، فاقتصر على واحدة تقام مساء الجمعة، كان «صلاح الدين» يقوم بدور البوّاب الذي يستقبل الضيوف ويرشدهم إلى المكان، ولكنّه «كان يرتدي زياً إنجليزيّاً». ثم توفّيت أمّه مختنقة بلقمة من طعامها خلال إحدى نوبات القصف الجويّ الباكستانيّ. ولم يتأخّر الأب الأرمل في الانتظار وحيداً، فتزوّج بعد سنة من سيّدة كانت تحمل اسم الأمّ. عرف الابن بذلك من رسالة جاءت من أبيه وهو في الجامعة الإنجليزيّة، فبدا له أن ما قام به أبوه هو خيانة بحقّ ذكريّ أمّه.

16 - م.ن. ص 34.

17 - م.ن. ص 35.

18 - م.ن. ص 35-36.

حصل «صلاح الدين» على جواز سفر وجنسية بريطانية حال تحرّجه في الجامعة بلندن، ثم أبلغ أباه بأنه «صمّم على الإقامة في لندن وأنه سيصبح ممثلاً، فغضب الأب، واتهمه بأنه فقد الروابط بالأسرة وبالوطن، وسخر منه، وكتب له أنه سوف يمضي حياته شتحت أضواء المسارح يقبل النساء الشقراوات على مرأى من الغرباء الذي يدفعون المال للفرجة على مخازيك»¹⁹. فكيف سيواجه أصدقاء الأسرة، وقد تحوّل ابنه إلى ممثل في البلاد الاستعمارية بعد كلّ الجهد الذي بذله من أجله، ليتبوأ موقعه في تاريخ الأسرة، وهدده بأن اختياره التمثيل والابتعاد عن مسقط رأسه، سوف يفقدانه حتّى وراثة المصباح السحريّ. أراد الأب ربط ابنه بالجذر الثقافيّ لبلاده، فيما رأى الابن أنه كلّمًا ابتعد عن الهند توافرت له فرص تكوين شخصيّة خاصّة به، فقد أهمل الرصيد الثقافيّ لبلاده، وتعلّق بفرديّة ضيقة أفضت به لأن يكون محاكياً لنماذج مستعارة من عالم الآخرين. وضح الانشقاق في صلب العائلة، وفي مصائر أفرادها.

تزوّج صلاح الدين من «بامبلا لفلين» دون أن يعرف طبيعة شعورها تجاهه؛ فقد كانت عازفة عن مشاركته في كلّ شيء، فكأنّه عبء عليها، وفضلة زائدة في حياتها، فهو وافد من عالم آخر تابع في كلّ شيء للحاضرة الاستعمارية القديمة. وهي سيّدة إنجليزية ذات ميول تروتسكية، وكانت تتمنّع عليه بعد أن لاحقها مدّة سنتين، «فإنجلترا لا تمنح كنوزها للوافدين إلّا بعد ممانعة طويلة الأمد»، ولطالما كانت تنهره وتزدرية، لكنّه كان «يحسّ بحاجة ماسّة إليها»، فالتابع تسكنه حاجة للمتبع. وقد أخبرته بأنّ والديها الثريين ماتا متتحرين لديون تراكمت عليها جراء المقامرة، «ولم يترك لها سوى ذلك الصوت الارستقراطيّ النبيل الذي يلفت الانتباه إليها بمجرد سماعه»، فكان مثار حسد الفتيات، لكنّها كانت تعاني ضياعاً وإحساساً بالعزلة ممّا يجعلها مدعاة للشفقة والثناء. لم ينجبا أطفالاً، وكان يظنّ بأنّه عقيم، فيما ترى هي أنّها العقيمة، وبعد عشر سنوات اكتشف «صلاح الدين» أنّه هو السبب في عدم الإنجاب، فقد كانت مورثاته «غير متوازنة وغير متألّقة»، وقد قبلته هي تعويضاً عن فقدان أسريّ وعزلة وانهياب طبقيّ شهدته الإمبراطورية، ولا يمكن لعلاقة عرجاء أن تثمر، فقد غاب التكافؤ بين الاثنين، وإن جمعتها حاجة الحياة ليعيشا في منزل واحد.

مرّت على «صلاح الدين» سنوات طويلة في بريطانيا، فإذا بـ«الممثل العصاميّ الذي كوّن نفسه بنفسه» يزور بومباي برفقة الفرقة المسرحية التي يعمل معها لعرض ترجمة هندية مسرحية «المليونيرات» لبرنارد شو على مسارح المدينة. وقد إلى بلاده بمشاعر جديدة، كأنّه غريب يطأ أرضاً جديدة عليه. في أثناء وجوده في بومباي أفرط في احتساء الخمر بصحبة أصدقائه في إحدى الحانات، ودار جدل أقرب للصياح بين السكاري حول قتل الأطفال في ولاية «آسام» فأصغى للسجال، ثم شعر بالاختناق إذ يُشغل الناس بالصراعات العرقية والطائفية، فكان لا صلة له بكلّ ذلك، ثمّ قاده أصدقاؤه إلى خارج الحانة، ومنهم صديقة له اسمها «زينات وكيل» كانت ملازمة له تريد إخراجها من حالته السلبية، وفتح عينيه على واقع جديد تمرّ به الهند، فأخبرته بأنّ عودته إلى بومباي حطّمت القوقعة التي يحمي بها نفسه، فأجابها بأنّه يشعر «بالضياع في هذه المدينة التي ولدت ونشأت فيها.. وهي تجعلني أحسّ بالدوار، فهي وطني وفي الوقت نفسه ليست كذلك. إنّ هذه المدينة تجعل قلبي يرتعش ورأسني يدور». فاتّهمته «زينات» بقصور الرؤية، فهذه مناسبة لأن «تسترجع أصلك الذي ولدت فيه». ولما حاولت معرفة مصدر أمواله، «أنبأها بأنّه يقوم بتقليد الأصوات المختلفة في الإذاعات كمؤثرات صوتية»، فسخرت منه قائلة: «أيها المسكين إنّ أولئك الإنجليز الأوغاد يعتصرون إمكانيّاتك ويستعبدونك»، فعمله هذا مدعاة للسخرية، إنّهُ مقلّد أصوات فحسب، يخفي صوته الخاص وراء أصوات الآخرين.

حاجّ «صلاح الدين» صديقه بأنّه ممثّل «موهوب في تقليد الأصوات واللهجات»، ومن حقّه أن يسخر هذه الموهبة في الحصول على المال، وأخبرها أنّ الإنجليز يسمّونه «رجل الألف صوت وصوت»؛ فهو قادر على تقليد اللهجات كلّها، وقد أدّى في إحدى التمثيليات الإذاعية سبعة وثلاثين صوتاً لأشخاص مختلفين، فلا يعوزه أن يقنع المستمعين بأنّه روسيّ أو صينيّ أو صقلّيّ، بل وحتى يستطيع محاكاة صوت رئيس الولايات المتحدة الأميركية. لقد وجد في كلّ هذه المواهب مفخرة يواجه بها إلحاح زينب وكيل بالتروّي وإعادة اكتشاف ذاته. فكلّ ما كان يراه جديراً بالاهتمام هو براعته في المحاكاة.

كان «صلاح الدين» فخوراً بقدراته في محاكاة أصوات الآخرين، وشريكته في التمثيل أرمنية يهودية تدعى «ميمي ماموليان»، تضارعه في

الموهبة نفسها، وقد عرضت عليه الزواج، فلمّا أخبرها بأنّه تلقى «تربية معادية لليهود» لم تبال بذلك، واعتبرت ذلك نقصاً شأن النقائص الأخرى عند الإنسان. ولكي تحزّب صورة اليهودية في ذهنه، قالت له «زينات وكيل»: إنك وإياها عديها الشعور، وإنكما موجودان فقط من خلال صوتيكما.. ومن خلال الشخصيات التي تقومون بأدائها، فأحسّ بأنها على صواب، وتذكر أنّ اليهودية «كانت مهووسة بامتلاك العقارات في كل بلدان العالم، وعزا ذلك إلى حاجتها إلى التجدرّ وتجاوز الشعور بالتشرّد الذي يكرّسه فيها الدين اليهودي»²⁰.

وما لبثت «زينات وكيل» أن راحت تغريه في كره البريطانيين، فهم ينظرون إليه بدونية، «إنك تحبهم كما يحبّ العبد سيّده، وأقسم على ذلك إنهم يزدرونك ويركلونك ومع ذلك فأنت تحبهم»، فشرع يغيّر مجرى الحديث، ويخبرها عن طموحاته للتقدّم في مجال التمثيل. فاقترحت أن يعود إلى الهند ويحترف التمثيل، فذلك أفضل له من المحاكاة في بلاد غريبة، ثمّ إنّه وسيم، والفرصة متاحة له في بلاده، فلن يكون له شأن خارجها مهما حقّق من إنجازات. لقد قبلت به عائداً إلى الهند حتى لو انفصل درجة عن الواقع بامتهان التمثيل، ولكنها رفضت أن يكون محاكياً في بلاد الإنجليز، الذين مضوا في تعقيد علاقة تبعيته لهم، فقد كان هو وقومه تابعين لهم بفعل التجربة الاستعمارية، وصار الآن تابعاً برتبة أقلّ من ذلك: تبعية بمحاكاة الأصوات.

لم تعرف «زينات وكيل» أنّ صلاح الدين هو ابن الرجل الثريّ «شانجير شمشا والي» إلاّ بعد أن أخبرها بذلك، فرجته أن يصطحبها معه لزيارة والده، وكان هو يريد أن يصفّي حسابه مع أبيه بعد سوء التفاهم الثقافيّ بينهما. كان الأب يمضي خمسة أيام مع زوجته الجديدة في القصر الجديد المسمّى «القلعة الحمراء»، ثم يمضي نهاية الأسبوع مع ذكرى زوجته الراحلة في البيت العتيق، وفيه تقرّر اللقاء، فاصطحبها معه، وحالما دخلا البوّابة رأى شجرة الجوز التي يعتقد أبوه أنّها مستودع روحه، فقابلته البوّاب العجوز «فالاب» وتعارفا بسرعة على الرغم من مرور زمن طويل على آخر لقاء بينهما، فأعلمه البوّاب بأنّ أباه قطع عهداً بأن يبقى المنزل مخصّصاً لذكرى الراحلة نسرين الأولى. وحينما رأى صلاح الدين شبح أمّه يمرّ أمامه في أحد الممرّات، يرتدي «سارياً» مزخرفاً «بأحرف أبجدية وكلمات، كأنّه مصنوع من ورق الصحف» صرخ مستغرباً، فسارع «فالاب» يفسّر بأنّ أباه سمح لزوجته «كاستوبر» ارتداء بعض أثواب زوجته المتوفاة، وأنّ المرأة التي مرّت هي «كاستوبرا» وليس شبح نسرين الأولى.

ثم حضر الأب الذي بدا متقدّماً في عمره، شبه مهذّم، وفاقدًا لكثير من هيئته القديمة، فجاءته «كاستوبرا» بلفافة تبغ، وجلست بجواره، فطوّقها بذراعه، فكان ذلك مثار استياء الابن الذي رأى في تصرّفه خيانة لزوجته الجديدة، وإهانة لذكرى الأولى، فكان جواب الأب وعشيقته والبوّاب: إنهم بذلك إنّما يحيون ذكرى الأمّ كلّ أسبوع بتمثيل حضورها بشخص «كاستوبرا»، فذلك نوع من «العبادة والتأمل الروحي». ولا يحقّ له بعد غيبة طويلة إصدار أحكام خاطئة بحقّ طقس ديني يستعاد فيه حضور الأمّ الغائبة. وكان هو يرى في أبيه شخصاً متهمّاً، فقد راقبه في صباه، وحاول أن يغيّر مسار حياته، وتزوّج بعد وفاة أمّه، وصار يجتدّف بعبادة شبحها من خلال المرآة، ثم تملك المصباح السحريّ الذي مكّنه من الحصول على كلّ شيء دون بذل جهد.

نظر «صلاح الدين» إلى أبيه من سياق ثقافة أخرى، وفسّر كلّ أفعاله في ضوءها، ولكنّه بدا من وجهة نظر الأب عاقاً، رمى وراء ظهره بترات الأسرة وتاريخ بلاده، وهو نسخة مختلفة عنه، لا يريد أن يتعهد أمر عائلة عريقة، أمّا الابن فطلب اقتلاع الشجرة التي يعتقد والده أنّ روحه تكمن فيها. وباقتراح من الابن جرى التفرج على تحف تراثية من تاريخ المسلمين كان الأب يعتزّ بها، واسترعى اهتمام «صلاح الدين» سجادة رسمت عليها معركة يقودها حمزة عمّ الرسول، ف«رأى فيها تجسيدا للوحشية وهوّسا في سفك الدم.. والتمتع الوحشيّ بالأمّ الآخرين»²¹. ولما انتهت الجولة شعر الأب بالفخار لأنّه «رجل يعتدّ بانتائه وأصالته»، فهذه هي حقيقته، وينبغي الجهر بها، أمّا ابنه فقد «حوّل نفسه إلى مقلّد لكائنات غير موجودة»، فليس له من يرثه ويتابع الطريق الذي سار عليه، فبأفعاله التي جاء بها من بريطانيا سلب أصلته الهندية، وقد أيدته زينات بقبلة على رأسه، وطلبت من الابن أن يمكث في الوطن، فذلك هو مكانه، لكنّه نهرها، واتهمها بالوقاحة، «قلّة الحياء صفة عامّة بين

20- م. ن. ص 43.

21- م. ن. ص 48.

الهنود. وعليكم أن تعيدوا النظر في فهمكم لمعنى كلمة «العار»²².

شاب علاقة «صلاح الدين» بالخاصرة الاستعمارية مزيج من العبودية والإذلال والتملّك، تجسّد ذلك من خلاله زواجه بوارثة الأرستقراطية الإنجليزية «بامبلا»؛ فقد كانت كناية عن رغبته في امتلاك بريطانيا، فإذا ما كان لديه أرض مقدّسة فهي إنجلترا، وبامبلا «جزء من تلك الأرض»، بل كانت «في نظره بريطانيا اللعينة كلّها» كما تقول بامبلا نفسها. وقد تحققت من أنّه «لم يكن يجبها على الإطلاق كلّ ما كان يستهويه صوتها.. ذلك الصوت الذي كانت تفوح منه رائحة فطائر اليوركشاير.. الصوت القلبي الضارب إلى الحمرة. التابع من إنجلترا حلم حياته الأبدية.. إنجلترا التي كان يرغب ويسعى بشكل محموم إلى سكنها»²³.

التصق صلاح الدين بزوجته الإنجليزية في نوع من التبعية الواضحة، ولم يترك ازدراؤها له أثرًا في استعادة كرامته الشخصية، فهي رمز للإمبراطورية المتعجرفة التي تعيد إدراج أتباعها في الأنظمة الثقافية التي تريدها، فغابت عنده إرادة الاستقلال، واضمحلّت المهانة، وحالما بلغها نبأ خاطئ عن وفاة صلاح الدين بحادث سقوط الطائرة، ارتمت في أحضان عشيق لها، واحتفلت بأن دعت نفسها إلى مطعم فاخر، فارتدت أفضل أثوابها، وتناولت طبقًا من لحم الطرائد واحتست زجاجة من نبيذ ممتاز بكؤوس من الكريستال، فقد كانت تترقب إنهاء تلك الصلة المزيفة بينهما. عثرت على بداية جديدة لحياتها مع عشيق من جنسها وثقافتها، وحينما ثملت حلمت بزوجها يقول لها: «إن الأشياء توشك على النهاية... وهذه الحضارة هنالك قوّة ستجهز عليها. لقد كانت حضارة مترفة وتافهة... همجية ومسيحية... كانت مجد العالم وينبغي أن نحفل بذكرها قبل أن يحلّ الظلام». هي تفكّر بالبداية وهو يفكّر بالنهاية.

ارتسمت لـ«صلاح الدين» صورة التابع الذي رأى في الهند صورة سلبية، ورأى في بريطانيا صورة إيجابية، وكان قد انقطع عن أصل، وأخفق في الارتباط بفرع، فمثاله الأعلى أن يحاكي بحياته وأفكاره وسلوكه كلّ ما يراه في الإمبراطورية الآفلة. لقد ارتبط بامرأة احتقرته في نوع من المخادعة بأنّه امتلك شيئًا في عالم الإمبراطورية، وبالغ في محاكاة أصوات لا أفعال، فهو لا يستطيع أن يبتكر شيئًا في عالم لا يقبله إلا بوصفه مستعمراً قديماً. وقد سرّ حينها لقب بأنّه رجل الألف صوت وصوت، على غرار الأثر الخرافي «ألف ليلة وليلة»، فلا يسمح له إلا باحتذاء ظلال الأصوات، وكلّمها برع في المحاكاة قبل ممثلاً في مسرح زائف للحياة. وبوقوعه في مديونية كاملة للإمبراطورية الاستعمارية التي منحتة هوية المحاكي، ينبغي عليه أن يغدّي كراهيته لبلاده، ويصرّح بنكرانه للموروث الروحي والتاريخي والاجتماعي، بل ينبغي عليه الانسلاخ عن أسرته، ومعاداة أبيه.

حينما غادر «صلاح الدين» بومباي إلى لندن جلس بجواره في الطائرة رجل بملابس غريبة، وعرف نفسه بأنّه «يوجين دمدي من الحرس المسيحي» فسأله صلاح الدين «هل تعني أنك رجل عسكري؟» فأجاب ضاحكاً «نعم. نعم. يا سيدي إنني جندي متواضع في جيش العليّ القدير. إنني عالم ديني... وكنّت موفداً في بعثة تبشيرية في بلادكم العظيمة لمكافحة التوجّهات الداروينية التي أخذت بالانتشار بين أبناء شعبكم. وكنّت مكلفاً بمحاربة داروين وكتبه وأفكاره. داروين هذا إنّه الشيطان نفسه، وأنا لا أقبل أن يكون جدّي قرداً من فصيلة الشمبانزي»²⁴. وتابع ثرثرته بما جعل صلاح الدين لا يرهق نفسه بالمتابعة والإصغاء.

ثم حدث أن اختطفّت الطائرة وأنزلت في واحة صحراوية، ولما بدأ المختطفون يفرجون عن بعض الرهائن من الأطفال والنساء، واحتفظوا بخمسين راكباً، ثارت ثائرة المبشر الذي لم يُسمح له بالمغادرة، فلم تجد المرأة الوحيدة بين الخاطفين «بدأً من إسكاته بأن ضربته على فكّه السفليّ بأخص بندقيتها بعنف أدّت معه الضربة إلى قطع جزء من لسانه، ممّا جعلهم يطلقون سراحه خوفاً من إصابته بالغرغرينا. وهكذا أطلق سراح المبشر بعد أن فقد الأداة التي تمكّنه من ممارسة مهنته.. وحصل على حرّيته بعد أن فقد لسانه»²⁵.

22 - م.ن. ص 49.

23 - م.ن. ص 102.

24 - م.ن. ص 50.

25 - م.ن. ص 52.

يمثل اللسان آلة الواعظ، وحينما يترى بكفّ الواعظ عن مهمته، إذ لا يمكن الاعتراف بواعظ أبكم. لم ترد إشارة إلى أن الواعظ الإنجليزي قد نجح في حماية المؤمنين المسيحيين في الهند من الداروينية، ولكن المؤكد أن لسانه قد بتر بسبب ذلك، فداروين إنجليزي، وكان أخرى بالواعظ أن يحذّر بني قومه من مخاطر التفسير العلمي لفكرة تطوّر الأنواع، لا أن يذهب إلى الهند ليحذّرهم من مخاطر نزعة علمية لا صلة لها بالدين. فداروين اقترح النظر إلى النسب الإنسانيّ من زاوية التطوّر التاريخي، وفرضيته علمية، ولكن الكنيسة رأت في ذلك إبطالاً للآهوت جرى الأخذ به منذ طرح الكتاب المقدّس رؤيته لفكرة الخلق.

وليس ينبغي التمثّل في إيجاد تعارض بين فكرة تاريخية وعظة اعتبارية، فلا يراد بالداروينية إلاّ عرض الحقائق عبر التجربة، ومن سوء الطالع أن ذلك يبطل مفعول الأسطورة التوراتية. إذ لم تصمّم فكرة التطوّر الطبيعيّ من أجل نقض الفكرة الدينية حول الخلق، إنّما غايتها إثبات فرضية علمية تتصلّ بالنوع الإنسانيّ. حلّ الواعظ الإنجليزي في مستعمرة قديمة يريد تحذيرها من داروين، ونسي المبشرين الذين حذّروا من الهندوسية من قبل وأحلّوا المسيحية محلّها، ولم ترد إشارة إلى بتر ألسنة أولئك، ولكن جرى التصريح بتر لسانه. بترت آلة التحذير الكنسي، ولكن التابع ظلّ عالماً في أرض الإمبراطورية الاستعمارية.

لا يمكن تأويل أحداث رواية «آيات شيطانية»، إلاّ باعتبارها نسيجاً سردياً مضطرباً يعوم على الهذيان واللاوعي وفقدان الذاكرة والرغبة في الأخذ بفلسفة التحوّل والتقمّص، ولكن تمثيل أحوال التابع الذي شوّهت هويته، وخربت سويته الإنسانية بالمحاكاة، يمثّل الثابت السردّي فيها، فقد انحرفت الشخصيات عن مسارها الصحيح حينما انزلت إلى التمثيل القائم على المحاكاة، فانفرط عقدها الأخلاقيّ إذ راحت تشنّع على التاريخ الدينيّ وشخصياته في نوع من الهجاء الساذج، الذي يوافق منظور شخصيات هشة جرى قطعها عن مرجعيات ثقافية أصلية، ولصقتها بمرجعيات أخرى طاردة لها، فكان الإفصاح عن ذاتها متعسّراً إلاّ في إطار هذيان سرديّ لا يعرف الانضباط، فالارتداد الناقم إلى الماضي الدينيّ البعيد هو المكافئ لحالة الانقطاع عن واقع شوّهته التجربة الاستعمارية الحديثة.

هوامش:

- هومي.ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2004، ص 151
- م.ن. ص 178
- انز فانون، معذبو الأرض، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2006 ص 26-27
- بيل أشكروفت، غاريت غريفيت، هيلين تيفن، الردّ بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة شهرت العالم، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006 ص 27
- م.ن. ص 27-28
- غاريت غريفيت، المنفى المزدوج، ترجمة محمّد درويش، الإمارات، ثقافة للنشر والتوزيع، 2009، ص 5
- الردّ بالكتابة، ص 25
- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، 1997 ص 58
- دانييل ديفو، روبنسون كروزو، ترجمة أسامة إسبر، دمشق، وزارة الثقافة، 2007، ص 159-160
- م.ن. ص 197
- م.ن. ص 296
- م.ن. ص 339
- سلمان رشدي، آيات شيطانية، نسخة رقمية مجهولة المترجم، ص 22
- م.ن. ص 24
- م.ن. ص 25-26
- م.ن. ص 34
- م.ن. ص 35

- م.ن. ص 35-36.

- م.ن. ص 38

- م.ن. ص 43

- م.ن. ص 48

- م.ن. ص 49

- م.ن. ص 102

- م.ن. ص 50

- م.ن. ص 52

دور المصادفة في صناعة التاريخ

خالص جليبي*

عندما انفجرت الثورة الفرنسية عام 1789م، اعتبر بعض المؤرخين أن ما حدث يشبه الخرفان التي هاجمت أسداً غضبناً فافتسته، وجرت العادة أن الأسود هي التي تفترس ولا تفترس. وكان لينين، في بعض لحظات اليأس عنده، يظن أن حكم عائلة رومانوف سيسحب عبر الزمن ثلاثة قرون أخرى؛ وإذا كان قد حافظ على نفسه ثلاثة قرون فما المانع أن يمتد ثلاثمائة سنة جديدة بالنظم والإيقاع الرتيب نفسه؟ واعتبرت الاستخبارات الأمريكية عام 1978م أن الوضع في إيران أكثر من مستقر، وكانت كل تحريات الكمبيوترات تشير إلى أن إيران ليست حتى في مرحلة ما قبل الثورة¹، ولكن خلافاً لأدمغة الكمبيوتر انفجرت الثورة. وكانت الإمبراطورية العثمانية تعتبر الرجل المريض على ضفاف البوسفور، ولكن مصادفة وجود شخص من نوعية كمال أتاتورك كان لها الدور المحوري في القضاء على إمبراطورية عريقة ضربت جذورها عبر الزمن خمسة قرون، ويقوم على رأسها رجل محنك، على درجة عالية من الدهاء والمكر السياسيين وفهم الأوضاع العالمية، من نوعية السلطان (عبد الحميد الثاني) الذي استطاع أن يقنص ثورياً من طراز جمال الدين الأفغاني في القفص الذهبي عنده، على الرغم من كل عنفوان الأفغاني وحيويته وتمرده الذي لا يعرف الحدود.

أنف كليوباترة :

يعتبر بعض المؤرخين أن أنف (كليوباترة) الجميل أغرى الإمبراطور الروماني (أنتونيوس) فورطه في حب عاصف، والدخول لاحقاً في معركة (أكتيوم) تحت الافتتان بهذه المرأة الفاتكة الجمال ليخسر لعبة الصراع على الحكم في روما في العصر القديم، على الشكل الذي طرحه المؤرخ البريطاني (بوري) (Burry)² في مقالة له عن الداروينية في التاريخ، وعنصر المصادفة في صنع أحداث التاريخ .

زوغان أحداث التاريخ من إيسار القانون:

يدرس التاريخ اليوم في الجامعات الراقية في أمريكا الشمالية من نوع جامعة (مكجيل) (Mc. Gil) مونتريال - كندا، على أن الأحداث التي جرت يمكن أن يتحدث المؤرخ فيها بكثير من القوة والتحليل، وسرد الأحداث وتعليل الانعطافات الضخمة في أحداث التاريخ، ولكن السيناريو المحتمل على وجه الدقة لا يستطيع أحد أن يجزر عليه، كما لا يتجزأ أحد على التنبؤ، ولا يستطيع أحد أن يستبعد حدثاً هامشياً يلعب فيما بعد دوراً أساسياً في ولادة أحداث التاريخ؛ فشخصية نصف مجنونة من نوعية تيمورلنك حطمت قوة عثمانية على أهبة الاستعداد لاجتياح أوروبا، ورجل مهووس من نوع كولبس ركب عقله على ضرب كبير من الخرافة، فعمل باكتشاف انقلاباً كونياً لم يعرف هو ذاته أبعاده التاريخية

*مفكر وكاتب سوري.

- 1- تراجع في هذا كتاب (الانقلاب في إيران) المنشور باللغة الألمانية (Umbruch Im Iran) للمؤلف أولريش تيلجنر (Ulrich Tilgner) نشر دار رورو (RORO)، وقد جاء في ظهر الكتاب أهم فقرة عن تقرير نشرته وكالة الاستخبارات الأمريكية، المعروفة بمختصر الحروف سي آي ايه (CIA)، وقد اختصر التقرير تحليلاته بهذه الجملة: (لا يعتبر الوضع في إيران لا في مرحلة ثورة ولا في مرحلة ما قبل ثورة)، وما يهمننا من ذكر هذه الواقعة ليس الخلفية الأيديولوجية لثورة ما، بل تأمل البعد الإنساني في الحدث، بعيداً عن حساسيته الخاصة وإشكالياته المذهبية والطائفية، فالبشر يخضعون لسنة الله في خلقه، كيفما كانت الأيديولوجيات والعقائد التي يعتقدونها، أو الأديان التي يتتبعونها، أو الأعراق التي يتسبون إليها.
- 2- كتاب (ما هو التاريخ؟) - تأليف إدوارد كار - ترجمة ماهر الكيالي وبيار عقل - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - فصل السببية في التاريخ - ص 901: (وتلخص تلك النظرية في أن التاريخ وإلى حد بعيد عبارة عن فصل من المصادفات، وعن سلسلة من الأحداث التي تتوافق بالمصادفة، والتي لا تنسب إلا إلى أكثر الأسباب عرضية . وهكذا، فإن معركة أكتيوم لم تنجم عن نوع الأسباب التي يفترضها المؤرخون عادة، وإنما عن افتتان انطوني بكليوباترة).

الرهبة اللاحقة، وصعود رجل عصابي مهيج (Agitator) شوفيني متطرف إلى منصة الحكم في ألمانيا من نوعية (هتلر) عام 1933م كان سبباً في إشعال فتيل الحرب الكونية الأخيرة، وعضة قرد مدلل لملك اليونان ألكسندر في خريف عام 1920م أودت بحياة الملك ونصف مليون من السكان في حرب أهلية طاحنة، وإصابة السلطان العثماني (بايزيد) بداء النقرس أوقفت حملته العسكرية في مطلع القرن الخامس عشر للميلاد، وأنقذت مصير أوروبا، ومرض (تروتسكي) برحلة صيد للبط في فصل الخريف المفاجئ لعب الدور الحاسم، في لحظات حرجة من الثورة البلشفية، في حسم الصراع مع مجموعة زينوفيف وكامينيف وستالين عام 1923م، عندما اختفى لينين فجأة من مسرح الأحداث بوفاة مبكرة بعمر الرابعة والخمسين، وشخصيات هامشية في الثورة الإسلامية الأولى من طراز عمرو بن العاص ومعاوية حرفت مسيرة الخلافة الراشدة 180 درجة، وجزار من طراز الحجاج يهدم الكعبة، ويصلب أبناء الصحابة، يغلق الطريق في وجه أي إصلاح للخرق الأموي في نظام الحياة الإسلامية، بعد أن تحوّلت الخلافة الراشدة إلى دولة بيزنطية، ويتبعها تحويل الجماهير إلى جموع خرساء لا تعرف سوى الأوامر، حيث إنّ تغيير باب الخروج في المسجد خلاف التوجيهات يكلف رؤوساً إلى النطع، وحمّاقه موسوليني في الحرب العالمية الثانية باختراجه البلقان، قادت إلى تدخل هتلر لإنقاذ صديقه، وتأخر حملة (برباروسا) لاجتياح الاتحاد السوفيتي بحملة خمسة ملايين جندي في إعصار عسكري لم يعرفه الجنس البشري من قبل، ليغرق لاحقاً بثلوج وبرد روسيا في خطأ نابوليوني مكرّر، وشخصية من نوعية (جورباتشوف)، وبحركات إصلاحية غير مقصودة، قادت إلى انهيار امبراطورية الاتحاد السوفيتي صريعاً لليدين وللجنب، بدون أي هجوم خارجي، ومع كل أسلحة التدمير الكوني الشامل، وتبحّر حلم الشيوعية بالوصول إلى المجتمع اللا طبق، حيث (كلّ يؤدي واجبه، وكلّ يأخذ حاجته)، وانتهت العقيدة الماركسية نظاماً ودولة، وتحوّلت إلى سطور في كتب التاريخ للعة والعبرة، ولقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب على التحول والتغير، وأنّ كل نظرية تحاول وضع (التفسير النهائي) و(الحل النهائي) لمشاكل الإنسان تصل في النهاية إلى طريق مسدود، وتتحطّم عند قدمي الإنسان، في نظام تاريخي تصاعدي يضيف خبرة جديدة وتطوراً جديداً عن فهم الإنسان، وتعقيد الإنسان، وجدلية الإنسان. وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً.

السببية في التاريخ:

هل كلّ هذه النهاج تصنيفنا بالدوار التاريخي، فنحذف قانون السببية من الأحداث؟ ونلغي فكرة القانون؟ ونشط كل إمكانيّة لرؤية مستقبلية؟ ونعتبر أنّ التاريخ كومة من الاتفاقات وتلفيقه من المصادفات، لا يصل الفهم إلى قرار فيها، وتترنّح أية نظرية تحاول سبر غوره والإمسك بآلياته الخفية؟

إنّ القضية حيويّة جداً، لأنّ الوجود لا يقوم على الفوضى والعبثية، بل على السنّة والبرمجة والغائيّة. وكشف السنّة يمنح قدرة السيطرة عليها، وهو أبرز ما في الفكر التنويري الجديد منذ أن دشنته بيكون وديكارت منذ مطلع القرن السابع عشر، ولتتغير معه صورة العالم بشكل انقلابي، كما حدث في تسخير الكهرباء الذي أمكن مسكها في سلك، وتطويعها في مفتاح، ونقل مستوى طاقتها بوشيعه من نحاس، وفيقدنا القرآن في هذا الاتجاه كثيراً، عندما يعتبر أنّ الكون مبني على سنة الله في خلقه، وأنّ هذه السنّة أو القوانين لا تخضع للتبديل والتغيير (ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً)، التبديل بقلب القانون واستبداله بآخر، والتحويل حرف القانون في انسيابه في مجراه، فيعمل بصورة فوضوية.

القرآن منحنا فهماً جديداً لفكرة ثباته، وعدم تبدّله وانحرافه في مجراه، وشموليته في الزمان والمكان الكوني، ونوعيته في تدجّج شرائح الوجود وتراكيب قوانين الخلق؛ ففي تركيبه الأساسي مقاومة لا تصدأ، وقوة لا يعترها البلى في أي مستوى أو وقت، ولكن المشكلة هي كيف يمكن الاقتراب من فهم هذا السر المغيب وكشف اللثام عن كيفية عمله؟ وكيف نجد مخرجاً فلسفياً لمزج فكرة السببية بالمصادفة والقانون بالاتفاق؟

كون نيوتن الهادي:

في الوقت الذي كان العثمانيون عام 1683م يحاصرون فيينا بجيش لجب قوامه ربع مليون جندي، ويتحرّقون لاجتياح أوروبا والسيطرة على مقاديرها، وربما الحلم في إدخالها تحت ظلال الإسلام، كان (إسحق نيوتن) يفكر في ماهية الضوء وما هي طبيعته، وفي الكون ونوعيته القوانين التي تتنظمه، وفي المادة وتركيبها، وفي الحركة وسننها، ليصل في النهاية إلى اكتشاف قوانين الحركة الثلاثة وقانون الجاذبية الذي

يعتبر أحد القوى الرئيسة الأربعة التي تحكم الوجود³. ووضع كتاباً يعتبر تحولاً نوعياً في التفكير الإنساني هو (المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة) (Principia Mathematica Philosophy Naturalis)، مما دعا صاحب كتاب أعظم مائة شخصية في التاريخ الإنساني إلى وضعه ضمن حزمة العشرة الأوائل الذين غيروا التفكير الإنساني، وهذا التفكير (النيوتوني) عندما انتشى بهذا الفتح العلمي، وبلورة فكرة القانون الفيزيائي، واكتشاف الطاقات والقوى والسنن التي تسيّر الوجود، وقع في وهم فهم كل العالم على هذه الطريقة، وإمكان نقل هذا التصور إلى فهم السلوك الإنساني، طالما كان تكوينه يخضع لقوانين الطبيعة نفسها مع فارق التعقيد لا أكثر ولا أقل، فببذل مزيد من الجهد يمكن فكّ تعقيد قوانين الآلة، كما لو فتحت ساعة قد خرب فيها جهاز الإنذار أو ترس تسيير الوقت للشواني. وفهم الإنسان أصبح قاب قوسين أو أدنى، ومن هذا الفهم يمكن السيطرة عليه، ففهم القانون يمنح السيطرة عليه.

رياضيات للسلوك الإنساني:

وهذا التوجه في التفكير سيطر حتى وقت قريب⁴، حتى أن القائد الشهير نابليون عندما جاء إلى مصر كان برفقته الفلكي الشهير (سيمون لابلاس)، وكان نابليون يحب أن يسمع منه شرحه للنظام الشمسي وتركيب الكون، وعندما استفاض بالشرح تحت ضغط فكرة الآلية في الكون، وأنّ الوجود يعمل مثل ساعة بيج بن كبيرة لا أكثر، وفق قوانين منتظمة، سأله نابليون في إحدى الأمسيات: إذا كان ما تقوله بهذه الدقة، فكيف نفهم علاقة الخالق بهذا الكلام؟ كان جواب سيمون لابلاس إنه كون أزلي أبدي يمشي وحده وفق قوانينه الخاصة. هذا الجمود في فهم الكون ومحدوديته سيطر على الفكر الإنساني، ليأخذ منحى جديداً مع تفجّر الثورة الداروينية، حيث انتقلت فكرة القانون إلى البيولوجيا. القانون هذه المرة ليس على شكل فيزيائي أو كيميائي، بل هو معقد بدرجة أكثر على الصورة البيولوجية، ومن الرؤية الداروينية للعالم قام البريطاني (هربرت سبنسر) (Spencer Herbert) لينقل المفهوم البيولوجي إلى المستوى الاجتماعي، فوضع كتابه المنشور عام 1851م (السكونيات الاجتماعية) (Social Statics)، مما جعل الفيلسوف البريطاني (برتراند راسل) يؤرخ لهذه الحقبة، إن منحى العلم في تلك الأيام كان بهدف إيجاد رياضيات للسلوك الإنساني توازي الرياضيات المستخدمة في تسيير الآلات⁵، وهذا ما قاد إلى نشوء الفلسفات التي عرفت بالمادية؛ فالإنسان لا يزيد عن آلة معقدة، وهو يمشي مثل الروبوت المعقد وفق آليات ديناميكية يمكن فهمها، ومعرفة القوانين التي تنظمها، ومن ثم تسخيرها والسيطرة على الإنسان، وظهرت في هذا الصدد أفلام من هذا النوع عرضتها السينما الأمريكية من نماذج سوبرمان والترمينتر (Terminator) ويد من حديد (Hand Of Steel) كلها في محاولة رسم مخاطر تطويع البشر لمحاولات من هذا النوع.

ثبات القانون وعشوائية المصادفة:

أمّا أنّ الإنسان يخضع ويمشي لآليات فيزيولوجية وميكانيكية يمكن فهمها فهذه تمثل نصف الحقيقة، ويبقى أن نعرف النصف الثاني. فالكون سواء الوجود المادي أو العضوي يقوم على كيانين، ويسبح في حقلين، ويتردد بين عالمين، بين ثبات القانون وعشوائية المصادفة، وبين عمليات الهدم والبناء، والتحلل ظاهرة لا يتخلص من قبضتها الجبارة أي مستوى في الوجود وصلت إليه قوانين الديناميكا الحرارية، وهناك نظائرها فهي المعروفة بالتآكل في البناء الهندسي، والشيخوخة في البيولوجيا، والانحطاط في المجتمع، والانهايار في الحضارة، ولكن ما هو هذا القانون الذي كشفه العالم الفرنسي كارنو، ليصل إلى فكرة خطيرة في الشيخوخة الكاملة للنظام الكوني الذي لم يكن صحيحاً في جملته؟

قانون كارنو في الديناميكا الحرارية:

هو قانون قام باكتشافه وصياغته العالم الفرنسي (سادي كارنو) (Carnot Sadi) عام 1829م⁶، ويعرف بالقانون الثاني للديناميكا الحرارية (Thermodynamics) الذي يعتبر أنّ أي نظام مغلق يميل إلى أن يأخذ الصورة الأكثر احتمالية، وهو نظام الفوضى بعينه، من خلال مبدأ

3- تسيطر على الوجود خمس قوى رئيسة هي قوة الجاذبية والكهرباء والمغناطيس وقوى النواة القوية والضعيفة، وأمكن لماكسويل في القرن الفائت اختصار قوة الكهرباء والمغناطيس في قوة واحدة تخضع لمجموعة مشتركة من القوانين اعتبرت القوة الكهرومغناطيسية، وحلم العلماء هو في دمج جميع القوى في قوة كونية توحيدية واحدة.

4- يراجع في هذا كتابي (العلم في منظوره الجديد) للعالمين في فلسفة العلوم روبرت أغروس وجورج ستانسيو - وكتاب الثورات العلمية العظمى في القرن العشرين - تأليف انطوان بطرس.

5- كتاب صور من الذاكرة - برتراند راسل - ص 20

6- كتاب (مملكة الفوضى) - تأليف ليونارد راس تريغين - ترجمة د. عبد الهادي عبد الرحمن - نشر دار الطليعة بيروت - ص 24

المصادفة الذي يحكم الوجود، ولا يمكن التكهن على وجه الدقة بما سيتولد منه أو يصدر عنه.

جدلية اليقين والمصادفة:

لا يمكن فهم أحداث الوجود بأفضل من نموذج إلقاء القطعة المعدنية؛ فهي تجمع بين فكرة اليقين والمصادفة، فبقدر يقيننا أن قطعة النقد التي نطرحها أرضاً ستسقط على الأرض ولن ترسو على سطح القمر، ولا يختلف في هذا اثنان لتواتر العادة، بقدر سيطرة العشوائية وعدم اليقين بمصير الوجه الذي سيرسو عليه وجه القطعة المعدنية، والسؤال لماذا كان اليقين مرافقاً لسقوط قطعة المعدن إلى الأرض بهذه الصورة الحتمية، ولم تكن هذه الصورة من صرامة الحتمية ودقتها ويقينها في معرفة الوجه الذي ستسقط عليه قطعة النقد؟ للإجابة على مثل هذا التساؤل الذي يحتاج للفكّ ينفعنا مثل صغير نطلق منه للإمسك بمفتاح المشكلة، وهو الجرس الكهربائي، فعندما نقرع الجرس هل نتوقع أنه سيرنّ أم لا؟ إن هذا سيقودنا إلى جذر المشكلة، وهو عدد العناصر التي تشترك في توليد هذه الظاهرة، وهي هنا بشكل قياسي اثنان الجرس والدارة الكهربائية، فعندما تأتي لنقرع الجرس يمكن أن نقول بشكل مؤكد أنه سيرن عندما نعلم بشكل مؤكد أن الدارة الكهربائية تعمل .

وهكذا، فاشترك عنصرين يجعلنا نتصرف حيالهما بشكل قريب من اليقين بسبب كمّ المعلومات عنهما، في حين أن قطعة النقد المرمية يشترك في تقرير مصيرها ما لا يقل عن أربعة عناصر، يد الرامي، هل صاحبها متوتر أو قلق أو خائف؟ هل رماها بعصبية أم بهدوء؟ هل طرحها بعنف أم بهدوء، ونوعية المعدن الداخل في تركيب القطعة المعدنية هل هي نحاس أو حديد؟ ذهب أم فضة؟ والوسط الذي طارت فيه، هل كان هواء جافاً أم كان الجو غائماً ممطراً رطباً؟ هل كان الجو هادئاً أم عبث فيه الريح؟ وأخيراً السطح الذي اصطدمت به القطعة فتدحرجت حتى رست على وجه بعينه، هل كان سطحاً خشناً أم أملس؟ صخرياً حجرياً أم رملناً ناعماً؟ فكلها عناصر تلعب دوراً في المصير الذي ينتهي إليه هذا الحدث البسيط، لنعرف قطعة النقد هل هي طرّة أم نقش؟ أي في تحديد واحد من أمرين فقط، ويجب أن نضيف أن كل عنصر من العناصر الأربعة مرتبط بدوره بعناصر أخرى لانتهائية، فكيف إذا كانت العناصر المتدخلة في مصير أمر ما يشترك فيه مليون عنصر أو يزيد؟ إذا كان مصير وجه القطعة المعدنية هو نقش أم طرّة بهذا التعقيد من الاحتمالية والعشوائية، فهل يمكن معرفة مصير بلد تحوّل إلى أنقاض، مثل أفغانستان، أو آخر مثل الصومال الذي لم يبق من البنية التحتية فيه شيء؟

إذا كان مصير وجه القطعة المعدنية بين احتمالين بهذه الصورة الخطيرة من التحدي، فهل يمكن تحديد السيناريو السياسي لبلد يعجّ بخليط متنافر متباغض من العرقيات والإثنيات، غير متفاهم على إرساء صياغة عهد للثقة والأمن الاجتماعي؟

المصادفة تعبير عن لا توقعية جهلنا لا أكثر:

إن تحليل عنصر المصادفة من عنصر اليقين أساسي في بناء الكون، والمصادفة هي في عمقها تعبير عن جهلنا بقوانين الوجود، فعندما ضربنا مثل الجرس ورنينه، كنا نقرب من يقين عمله بقدر إحاطتنا بالمعلومات، ومن هنا فإنّ الله كلي المعرفة ليس عنده مكان للمصادفة، فهو قد (أحاط بكل شيء علماً)، وبالتالي إذا قال لشيء كن فيكون، فهو يجمع بين العلم الشمولي المحيط والقدرة اللانهائية، في حين نحن البشر مركبين على الضعف والجهل والقصور، وهذا شيء أساسي لماذا نعيش في عالم المصادفة، فهذه النقطة هي أحد أسرار المشكلة.

جدلية عالم الغيب والشهادة:

إننا نسبح في اللحظة الواحدة بين المصادفة واليقين، بين القانون والعشوائية، بين عالمي الغيب والشهادة، ونحن نستخدم الدعاء لمواجهة عالم الغيب، أمّا عالم الشهادة فيقابل بالجهد الواعي، ونظراً لتشابك العالمين في اللحظة الواحدة، فنحن ندعو الله في كلّ تقلباتنا، والعلاقة بين العالمين كمّ ديناميكي متطور نام، فما كان في يوم من الأيام من عالم الغيب يصبح بعد فترة من عالم الشهادة، كما في معرفة الجنين وجنسه؛ فالناس قديماً كانوا لا يعرفون ما في الأرحام من ذكر أو أنثى، في الوقت الراهن نحن نعرف ليس فقط جنس الجنين، بل الكود (الشيفرة الوراثية)، ويمكن إجراء جراحات متطورة على الجنين وهو في هدوء الحياة الرحمية، ولن يكون ذلك اليوم بعيداً عندما نتدخل في تصليح الخلل الجيني، والتخلص من ما لا يقل عن 800 مرض وراثي مشوه، مثل المنغولية وصغر الرأس وشفة الأرنب، بل حتى التخلص من الاستعداد لظهور بعض الأمراض الخطيرة، مثل احتشاء العضلة القلبية والسكري والضغط، فكلها سيشتق العلم الطريق إليها في المستقبل .

ينابيع المصادفة وعلم التحكم:

تنبع المصادفة في الحقيقة من أربعة ينابيع رئيسية:

أولاً: تركيبتنا البشري، فنحن مركبون على الجهل والضعف والهوى والقصور، فهي عوامل تتحكم فينا، ولكن هذا الوضع يمكن التخلص منه، أو التحرر النسبي منه، وذلك بواسطة العلم، ولطالما كانت المصادفة هي تعبير (لا توقعية جهلنا) كما أشار إلى ذلك عالم (السيرنيتيك) (Cybernetics) الروسي (ليونارد راستريجين) (Rastrigin Leonar) بأن المصادفة هي مقياس جهلنا، فكلما قلّت المعلومات التي لدينا حول أي موضوع كان سلوكه مصادفة، وبالعكس كلما توفرت المعلومات التي نعرفها حوله قلّت سلوكيات المصادفة، وازدادت قدرتنا على توقع سلوكه المستقبلي.⁷

ثانياً: تعقيد الكون اللانهائي الذي لا يعرف النفاذ، ما عندكم ينفذ وما عند الله باق، وهذا يعني أن الاحتمالية تتسرب إلى كل المقاييس التي يقوم بها الإنسان، ومن المستحيل سبر ما لا قاع له، والبحث الكوسمولوجي والذري قد وقع اليوم في مطب من هذا النوع، حتى أن الولايات المتحدة الأمريكية ألغت مشروعاً بكلفة 11 مليار دولار لبناء نفق لتسريع الجزئيات دون الذرية، على أساس أنه لا يوجد قاع في بحث الذرة يمكن أن يتوقف عنده البحث العلمي والنهم المعرفي، فنظرية ديموقريطس القديمة في البناء الذري التي أوحى إلى الخيال اليوناني وضع لفظة (الآتوم) (Atom) ليشغل العقل الإنساني في بحث لا ينتهي عن الجزء الذي لا يتجزأ وصل البحث العلمي اليوم إلى أن الذرة ليست نهاية المطاف، بل هناك رحلة إلى المستوى دون الذري، ومع كل كشف لغطاء صندوق يكتشف العلماء أن الصندوق مجوي في داخله صندوقاً أصغر حجماً وأشدّ تعقيداً في رحلة لا تعرف النهاية، وهذا يذكرنا بالاختراق الفلسفي الذي قام به الفيلسوف باسكال الذي تحدث عن اللانهايتين؛ فالعالم من وجهة نظره، سواء العالم الذري أو الكوسمولوجي لا يعرف النهاية، والإنسان يسبح في اللحظة الواحدة بين اللانهايتين، وهو لاشيء إذا قيس باللانهاية، وهو كل شيء إذا قيس بالعدم؛ فهو يسبح في اللحظة الواحدة في منتصف المسافة بين اللانهايتين.⁸

أما العنصر الثالث في هذه اللعبة فهو لا محدودية مقاييسنا، فكل حقل يحتاج إلى أدواته الخاصة، بما فيه الحقل المعرفي الفكري، ولكن الدخول إلى العالم الذري يدخل الاضطراب إلى كل كومة العمل التي نمارسها، فمع كل الحرص الذي يمارسه المراقب، يجعل أية حركة جديدة واقتحام إضافي زيادة إضافية، وعنصراً جديداً في إدخال التشوش إلى مجمل نتائج البحث، خلافاً لعقلية عصر نيوتن الذي كان يرى أن الكون يقوم على الدراسة والملاحظة واكتشاف القوانين الثابتة الهادئة، وهذا يقودنا إلى العنصر الرابع الذي دشتته ميكانيكا الكم، عام 1928 م على يد كل من (بول ديراك) البريطاني (وفيرنر هايزنبرغ) الألماني، اللذين وصلا إلى قناعة مزلزلة في فهم الكون، فهو يقوم في بنائه الذري ليس على الثبات واليقين ولكن على الاحتمال واللا يقين، وهو المبدأ المعروف بالارتباب (Uncertainty Princip) وهكذا فطبيعة الكون الذي نعيش فيه ما زالت المصادفة تعشعش فيه، بسبب جهلنا المطبق في أشياء لانهاية، وبقدر تحررنا من الجهل نقرب من فهم نواميس الكون، والسيطرة عليها على اعتبار أن الكون مسخر بشكل كموني، والتسخير هي الخدمة المجانية.

حق الخطأ أن يعيش:

وهذا يفتح الطريق إلى ثلاث أفكار رئيسية (حق الخطأ أن يعيش) و(الاحتمالية والمغامرة) و(فهم الخوارق). إن إدراكنا للكون سيبقى في حدود (النسبي)، لأن ارتفاع مستوى العلم يقربنا من التحكم واليقين وفهم القانون وتسخير، ولكنه يبقى في إطار النسبية، ومعناه أنه ليس هناك من يقنص الحقيقة الحقيقية النهائية، والعلم المطلق، والإحاطة الشاملة سوى الله سبحانه وتعالى، وإذا كنا نحن البشر على هذه الشاكلة؛ فيسمح لمن نعتبره على خطأ أن يبقى على قيد الحياة، فلا يقتل الإنسان من أجل أفكاره، باعتبار أننا لا نمسك بمفاتيح الحقيقة النهائية المطلقة.

وطالما كنا نسبح في عالم الاحتمالات والبدائل فهذا يفتح الطريق على المغامرة، فليس هناك من معرفة نهائية في الحياة، والإنسان يواجه البدائل والخيارات في كل لحظة وتنمو خبرته مع الزمن، وهذا يجعل الحياة مقترنة بالمغامرة والمجهول والجديد، وهو سرّ متعتها وجاذبيتها والتعلق بها.

7- كتاب (ملكة الفوضى) (This Chancy, Chancy, Chancy World) للعالم الروسي (ليونارد راستريجين) (Leonard Rasterigin) ص 8.

8- يراجع في هذا كتاب (باسكال) سلسلة نوايغ الفكر الغربي - تأليف نجيب بلدي - نشر دار المعارف بمصر - وكذلك ماجاء عن هذه النقطة في قصة الحضارة لويل يورانت.

وفي النهاية ندرك روح القرآن بتكريس العلم والعقل وتحييد وتهميش الخارق والأسطوري والخلاب، لقناعته الكاملة أنه حدث يسبق زمانه لا أكثر . إنّ الفاكس لو نقل إلى البشر قبل ألف سنة لاعتبروه خارقاً بمستوى عصرهم ، كما أننا لو استطعنا أن نقفز عبر الزمن إلى المستقبل فسوف نصعق بمفاجآت من هذا النوع. استطاع العقل الإنساني أن يتجاوز مرحلة الأسطورة لتثبيت قواعد العقل الاستدلالي، واكتشف القوانين التي تسود الوجود، ولكنه عرف أنها احتمالية، ومن أجل تخفيف أقرب كمية ممكنة من روح الاحتمالية فيها ليذوق برد اليقين، مازال الطريق طويلاً أمامه، ومن هنا فإنّ التاريخ سوف يبقى يستحّم في غابة من الضباب حتى تخترقه أشعة العقلانية والسنتية، من أجل دفعه إلى خطى أكثر تقدماً.

من التاريخ الجديد، إلى تاريخ الحاضر

الزواوي بغوره*

قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المعرفة التاريخية قد عرفت تطوراً نوعياً في عصرنا سواء من حيث التوسع في مجالات البحث، أو في دراسة الأسس الإستمولوجية، أو من حيث النتائج المحققة¹. فمنذ أن تأسست مدرسة الحوليات التاريخية والبحث في طبيعة المعرفة التاريخية يعرف تجديداً في الشكل والمضمون، وأسهم فيه العديد من المؤرخين والفلاسفة، ومنهم الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو الذي قدم جملة من الدراسات التاريخية والفلسفية التي تندرج ضمن مجال التاريخ الجديد بمعناه العام، بما أنه ارتبط بهذا النوع من التاريخ ارتباطاً لا يخلو من الأخذ بالرد، ومن الانتفاء والرفض، ومن الإسهام والنقد، وذلك في محاولة لتأسيس ما سماه بـ (تاريخ الحاضر) مع ما تحمله هذه العبارة من مفارقة في لفظها وفي معناها.

والحق، فإن أعماله في مجملها إنما تدرس مسائل فلسفية وثقافية من منظور تاريخي²، يبدأ من اليونان إلى غاية النصف الأول من القرن العشرين مروراً بالعصر الحديث، وبخاصة المرحلة الكلاسيكية أو القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويمكن تقسيم عمله التاريخي بشكل عام، إلى تاريخ للآخر وتاريخ للذات³. يشتمل تاريخ الآخر (l'autre) على المجنون في تاريخ الجنون، والمريض في مولد العيادة، والمجرم في المراقبة والمعاقبة، والجنس في تاريخ الجنسية. أما الذات أو ذات النفس (le même) فكان موضوع الكلمات والأشياء. ومن هذه الزاوية قد نوافقه في أن كتاب الكلمات والأشياء أقل الكتب قرباً منه، لأنه يتحدث عن تاريخ لا يتلاءم ومجمل التواريخ التي اهتم بها؛ أي تواريخ الأطراف والهوامش، تواريخ لا تهتم بالقمم، وإنما بكل ما يشكل أسفل المجتمع.

ولكن فوكو، بوصفه مؤرخاً لتاريخ العلوم، اهتم بالتاريخ كفرع معرفي، وذلك في سياق حديثه عن العلوم الإنسانية، وبمكانة التاريخ في العصر الحديث، وبأهمية التاريخ مقارنة بمختلف المعارف، وبمنزلته المركزية في القرن التاسع عشر، أو في إستيمية العصر الحديث. كما اهتم بالتاريخ من حيث هو معرفة إنسانية في مقدمة كتابه: أركيولوجيا المعرفة، حيث ميز بين التاريخ العام (générale) في مقابل التاريخ الشامل (globale). وأجرى مقارنة بين هذا التاريخ الجديد وبين الجنيالوجيا، وذلك في دراسته حول نيتشه: الجنيالوجيا والتاريخ. وربما تعتبر هذه الدراسة مع دراسات أخرى تحقيقاً لذلك الوعد أو المشروع الذي صرح به لمجلة (Esprit) بكتابة دراسة عن التاريخ تحمل عنواناً هو: الماضي والحاضر: أركيولوجيا أخرى للعلوم الإنسانية⁴. ودعا في كتابه: المراقبة والمعاقبة، إلى قيام ما سماه بتاريخ الحاضر. فما مفهوم التاريخ عند هذا المؤرخ والفيلسوف؟

أولاً: في التاريخ الجديد:

*أكاديمي من الجزائر.

1- انظر على سبيل المثال إلى الكتب الآتية: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، و: فرانسوا دوس، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، و: كريستوف بوميان، نظام الزمان، و: فرانسوا هارتوغ، تدابير التاريخانية. كل هذه الكتب صدرت عن المنظمة العربية للترجمة.

2- انظر: ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، 1961، و: مولد العيادة، 1963، و: الكلمات والأشياء، 1966، و: المراقبة والمعاقبة، 1975، و: تاريخ الجنسية، 1976-1984.

3-Michel Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p. 27.

4-Michel Foucault, Réponse à une Question, in, Dits et écrits, Vol. 1, Paris, Gallimard, 1994, p.554.

إذا كان التاريخ الشامل يتناسب مع المثقف الكوني، ويتميّز بإقامة العلاقات المتجانسة والارتباطات العلية، وجمع الأحداث حول مركز واحد، وتقسيم الزمن إلى وحدات كبرى، والأحداث إلى مبدأ موحد... فإنّ التاريخ العام يتفق والمثقف الخصوصي، ويعنى بالقطائع، والحدود، والخصوصيات

إذا كان التاريخ الشامل يتناسب مع صورة المثقف الكوني، ويتميّز بإقامة العلاقات المتجانسة والارتباطات العلية، وجمع الأحداث حول مركز واحد، وتقسيم الزمن إلى وحدات كبرى، والأحداث إلى مبدأ موحد، أو لدلالة معينة أو لروح العصر أو غيره... إلخ، فإنّ التاريخ العام يتفق والمثقف الخصوصي، ويعنى بالسلاسل، والقطائع، والحدود، والمراتب، والفوارق، والخصوصيات.

كما يتميز التاريخ العام بمجموعة من القضايا المنهجية، كتكوين مجموعات منسقة، ورصد مدونة لمجموع وثائق المرحلة التاريخية، ووضع مبدأ للاختيار، والانتقاء، وتحديد مستوى التحليل والعناصر ذات الأهمية، وتعيين المجموعات الكبرى والصغرى والعلاقات التي تسمح بتعيين مجموعة ما. هذا المفهوم الجديد للتاريخ يسمح في نظر فوكو، بالتخلّص من فلسفة التاريخ والاقتراب أكثر من العلوم الإنسانية ومناهجها، وبخاصة في صورتها البنيوية.

ولقد ترتب عن هذا المفهوم الجديد للتاريخ، نتائج مباشرة على ميدان عمل الفيلسوف ونعني بذلك تاريخ الأفكار، ذلك التاريخ القائم على مبدأ الاتصال والذات المؤسسة، والذي تمّ استبداله بمبدأ الانفصال (discontinuité) كمفهوم مركزي في البحث التاريخي.

يدخل هذا المفهوم المركزي في الحقيقة ضمن الانقلاب الإستمولوجي الذي أصاب التاريخ، وأصوله ترجع إلى ماركس كما قرأه التوسير، وإلى اهتمام مؤرخي المدة الطويلة (la longue durée)، مثل ما هو الحال في مدرسة الحوّلّيات الفرنسية عند بلوخ وبرودال، حيث تحوّل: «الاهتمام عكس ما سبق، من الوحدات المنسقة التي كانت توصف (كعصور) و (قرون)، صوب ظواهر الانفصال. فورا الاتصالات الكبرى للفكر، و وراء التجلّيات العظمى والمتجانسة لروح أو لعقلية جمالية، وخلف الصيرورة العنيدة لعلم متماسك بأن يوجد وأن يكتمل منذ بدايته، وخلف إصرار جنس من الأجناس الأدبية، أو شكل من الأشكال أو فرع معرفي ما من فروع المعرفة أو نشاط ما من الأنشطة النظرية، ينكبّ البحث حالياً على رصد الانقطاعات التي تتباين تبايناً كبيراً فيما يخص طبيعتها وصفتها»⁵.

كما نجد خلفيته الإستمولوجية في أعمال باشلار، في مفهومي العتبة والقطيعة، وفي أعمال كونغيلام حول مسألة تحوّل المفاهيم، والفصل الذي أقامه التوسير بين العلمي والإيديولوجي. من هنا يعمل التاريخ الجديد أو التاريخ العام على تقصّي مظاهر الانفصال التي تؤدي بالضرورة إلى وضع الوثيقة موضع السؤال، حيث أصبحت المسألة ليست مسألة: «تأويل الوثيقة أو تعيين مدى صدقها وقيمتها التعبيرية، بل فحصها من الداخل وتدبرها»⁶.

يتمّ هذا الفحص والتدبر بواسطة تنظيمها وتجزئتها وترتيبها وتقسيمها إلى مستويات، وعبر إقامة السلاسل، ورصد العناصر، وتعيين الوحدات، ووصف العلاقات. كما أنّ وضع ومكانة الوثيقة قد تغير مقارنة بالتاريخ الشامل، فإذا كانت مجرد ذكرة يتم استنطاقها عبر مختلف طرائق التأويل، فإنها في التاريخ الجديد تحوّل إلى نصب أثرية، تتطلب الوصف، وهو ما يقوم به المنهج الأركيولوجي من خلال خطوات أساسية أهمها:

1. إبراز تعدد الانفصالات في تاريخ الأفكار والكشف عن الفترات الطويلة في التاريخ.
2. إقامة السلاسل وتحديد العناصر وتعيين الحدود.

5- Ibid., p 6.

6- Ibid., p 8.

3. جعل مفهوم الانفصال مفهوماً مركزياً في العمل التاريخي أو عملاً مقصوداً للمؤرخ، حيث لا يرجع إلى نقص أو مشكلة في المادة التاريخية، وإنما يكون حاصل وصف يقوم به المؤرخ.

وبهذا المعنى، فإن الانفصال لم يعد في نظر فوكو، عائقاً أمام المؤرخ، بل ميزة منهجية يتناسب وخصائص الخطاب القائمة على الندرة والحدث. ليس مفهوماً إجرائياً فقط، بل يشكل ميداناً للبحث التاريخي. إن هذا التصور الجديد للتاريخ، يتنافى وصورة التاريخ كما كانت تمارس عند مؤرخي الأفكار والفلاسفة على وجه التدقيق، من هنا نفهم ذلك الرفض الذي قوبل به هذا التصور من طرف مؤرخي الأفكار والفلاسفة، ووصفهم لفوكو بالفيلسوف المناهض للتاريخ، وبالتالي للعقلانية.

والحقيقة أن فوكو، لا ينكر التاريخ، وإنما ينكر تاريخاً معيناً أو تصوراً معيناً للتاريخ، ذلك التصور القائم على الاتصال وسيادة الوعي والذات⁷. ومن أجل التخلص من هذا التصور وجب بالضرورة، التخلص من مجموع المفاهيم المشكّلة له، مثل مفهوم التقليد، والتأثير، والتطور والتقدم، وإرجاع المتعدد إلى المبدأ الواحد... إلخ. وإقامة بدلها مفاهيم الانفصال والقطيعة، والفترة الطويلة، والتحويلات، والتشكيلات الخطابية والممارسات الخطابية... إلخ. وعندما يتخلص المؤرخ من مفاهيم التاريخ الشامل، يجد نفسه كما قال: «أمام ميدان رحب يمكننا في تعريفه القول بأنه يتكون من المنطوقات الفعلية (منطوقة أو مكتوبة) في تبعثها كأحداث وفي اختلاف مستوياتها»⁸.

وبذلك يكون المطلوب من المؤرخ، وصف تلك الأحداث الخطابية والإجابة عن سؤال أساسي هو: «ما الذي يجعل منطوقاً ما، يظهر دون أن يظهر منطوقاً آخر بدلاً عنه»⁹. يعني هذا النظر إلى المنطوق كحدث، وتحديد شروط وجوده أو قبله التاريخي، وتعيين مختلف وظائفه، وهو ما يتطلب إلغاء الوحدات الكبرى، والفروع المعرفية من أجل أن نعيد للمنطوق تميزه كحدث¹⁰.

إن هذه الخصائص والمميزات التي أتينا على ذكرها خصصها في كتابه: نظام الخطاب، بقوله: «إن المفاهيم الأساسية التي تفرض نفسها الآن ليست هي مفاهيم الوعي والاتصال (...). ولا هي مفاهيم الرمز والبنية، إنها مفاهيم الحدث والسلسلة (...). وإن تحليلي للخطابات كما أفكر فيه يرتبط ارتباطاً مفصلياً بجملة هذه المفاهيم لا بطائفة الموضوعات المحورية التي دأب الفلاسفة على اعتبارها تمثل (التاريخ الحي). يرتبط تحليلي للخطابات ارتباطاً مفصلياً بالجهد الفعلي للمؤرخين»¹¹.

فمثلاً، لدراسة مدونة ما (corpus)، كمدونة الجنون على سبيل المثال، فإنه يجب التخلي عن الطريقة التأويلية والتشكيلية، وربطها بمختلف الاستراتيجيات الخاصة بها. بمعنى، دراسة الخطابات، لا باعتبارها تحمل دلالات متعددة، ولكن باعتبارها أحداثاً لها وظائف معينة، وأن المعنى، إن وجب الحديث عن المعنى، ليس فيما تحمله من مقاصد مستترة، ولكن فيما تحمله من اختلاف يفصلها عن غيرها من المنطوقات الواقعية والمعاصرة لها. وعلى هذا الأساس، يظهر ما يمكن تسميته بالتاريخ الأركيولوجي للخطابات. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف نفسر التحوّل؟

لقد كان التحوّل أحد أوجه الاعتراض على مفهوم التاريخ عند فوكو، ذلك أن النقاد يرون في القول بتاريخ أركيولوجي للخطابات، يعني القول بالمنظور النبوي الذي يقوم على أسبقية التزامن على التعاقب. ولكن هؤلاء النقاد بمختلف مشاربهم، لم ينتبهوا إلى خصوصية مصطلح التحوّل الذي استعمله فوكو، سواء في أركيولوجيا المعرفة أو في محاضراته بجامعة طوكيو.

7- Michel Foucault, L'archéologie du savoir, op-cit., p15.

8- Ibid., p 26.

9- Ibid., p 27.

10- Ibid., p 28.

11- Michel Foucault, L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971, p 24.

لا ينكر فوكو التاريخ، وإنما ينكر تاريخاً معيناً أو تصوراً معيناً للتاريخ، ذلك التصور القائم على الاتصال وسيادة الوعي والذات

قدّم فوكو في أركيولوجيا المعرفة جملة من الأفكار تبدو للوهلة الأولى متعارضة، ولكن ما إن نقارنها بمحاضراته، حتى يتضح المقصود الذي يريد الوصول إليه، يقول مثلاً: «ففي التحليل [الأركيولوجي] ثمة تعليق للتعاقدات الزمنية، أو لنقل بعبارة أدق تعليق الترتيب الزمني للصيغ»¹². من الواضح أنّ فوكو في هذه الجملة، يذهب مذهب الألسنية البنيوية، ولكننا، ما إن نتابع تحليله للمسألة، حتى

يستدرك الأمر، ويوضح ذلك، بقوله: «لا تسعى الأركيولوجيا إلى اعتبار كل ما يمثل في صورة تتالي أو تعاقب تانياً، لا تهدف إلى تجميد الزمن والاستعاضة عن انسياب أحداثه وتدققها باقترانات وتلازمات ترسم شكلاً لا حراك فيه. إنّ ما نضع علامة استفهام عليه هو الفكرة القائلة إنّ التتالي مطلق والتعاقب تسلسل أولي مباشر لا ينفصم يخضع له الخطاب بفعل قانون تناهيه، وكذلك الفكرة القائلة إنّ ليس للخطاب إلا شكل واحد ونظام تعاقب وحيد»¹³.

يؤكد هذا النص أنّ الوصف الأركيولوجي ليس ضدّ التعاقب بشكل مطلق، وإنما هو ضدّ تعاقب معين مما يصعب إلحاقه بالتحليل الألسني البنيوي، ولكن وفي الوقت نفسه يصعب تعيين موقفه، خاصة عندما نقرأ نصاً ثالثاً يؤكد فيه رفضه لنموذج التعاقب، في صورة التعاقب الخطي للكلام، أو في صورة الشعور المتدفق، وأنّ ما يقوم به الوصف الأركيولوجي هو دراسة الخطابات في مستوى وضعيتها؛ أي باعتبارها: «ممارسة لها أشكالها الخاصة في التسلسل والتتالي»¹⁴.

إنّ مختلف هذه الصعوبات والالتباسات من مسألة التحوّل في التاريخ، تناوّلها كما قلنا، في محاضرة حول علاقة البنيوية بالتاريخ، تحت عنوان يحمل أكثر من دلالة، وبخاصة إذا ما استحضرنّا حجم الاعتراضات التي كانت قائمة حوله، وهذا العنوان هو العودة إلى التاريخ. وسنحاول أن نقاش هذه الأفكار الواردة في المحاضرة، وأن نبين بعض الملامح الأساسية لمفهوم التاريخ وعلاقته بمسألة التحوّل. يؤكد فوكو أنّ البنيوية لا تتنافى مع التاريخ، بل هي منهج صارم في البحث التاريخي، ولم تنفصل أبداً عن التاريخ، وبخاصة في بدايتها، بل تحاول أن تقيم تاريخاً نسقياً. والأمثلة على ذلك كثيرة، منها أبحاث العالم الأمريكي بواز (Boas) مؤسس المنهج البنيوي في الأنثروبولوجيا على غرار المنهج التطوّري الذي أقامه تايلور (Taylor)، حيث أكّد على ضرورة دراسة العلاقات الداخلية للمجتمعات المتقدمة والبدائية. وتروبتسكوي (Troubetzkoy) الذي درس الأصوات مؤكداً على نسقتها الداخلي، عكس ما كانت عليه الدراسات في هذا المجال، والتي كانت تؤكّد على التطور، وأخيراً في الأدب، وخاصة عند رولان بارث (Barth) الذي تحدّث عن مستوى الكتابة، مقابل مستوى الأسلوب. إنّ هذه الأبحاث وغيرها تقدّم أدوات أساسية للتحليل التاريخي.

ولقد اتخذ فوكو من تحليل الأساطير الذي قدّمه دوميزيل (Dumézil) نموذجاً لهذا التوجّه الذي يقوم على دراسة أنساق التحوّل وشرطها، حيث يكون الحدث التاريخي ضمن سياق عام، وهو ما يسميه بالسلاسل أو سلاسل السلاسل. إنّ هذا التاريخ القائم على السلاسل يحدّد موضوعه طبقاً للوثائق المتوفرة، حيث لا يقوم المؤرّخ بتأويل الوثائق، وإنما بمعالجة سلسلة من الوثائق المتشابهة حول موضوع محدّد في فترة تاريخية محدّدة.

وميزة هذا التاريخ أنه لا يتأسس على موضوعات عامة، وإنما يحدّد موضوعه وفقاً لمجموع الوثائق المتوفرة، كما يسمح بانثاق جملة من الأحداث، هذه الأحداث لا تحلّل على مستوى السببية، وإنما على شكل طبقات، وهو ما يسمح باكتشاف مدد (périodes) مختلفة، إذ ليس هنالك مدة واحدة، بل هنالك مدد عديدة. والمؤرخون بهذا المعنى، عندما يتناولون الوثائق، فإنهم لا يبحثون في المعنى، وإنما يحاولون تحليل

12- Michel Foucault, L'archéologie du savoir, op-cit., p160.

13- Ibid., p 161.

14- Ibid., p 162.

نسق العلاقات الداخلية والخارجية، وهو ما يفعله التحليل البنيوي. لذلك فإنّ البنيوية تسهم في تجديد البحث التاريخي في نظر فوكو، عندما تؤكد على دراسة العلاقات بدلاً من المعنى، وترفض التطور من أجل التحوّل¹⁵.

والحق، فإنّ فوكو قد استعان بالتاريخ الجديد لتجاوز الصعوبات المعرفية التي طرحها مفهومه الأركيولوجي القريب من البنيوية، حيث قال: «ما يبّنه بلوخ وفافر وبرودال في التاريخ، يمكن لنا أن نبينه في تاريخ الأفكار»¹⁶. واستفاد من تقديمه للسير، ولمفهوم الحدث، والتاريخ السياسي، والقول بالمدّة الطويلة، أو باختصار إعادة النظر في الوثيقة التي كانت في التاريخ التقليدي تحوّل النصب إلى وثيقة، وفي التاريخ الجديد تحوّل الوثائق إلى نصب¹⁷.

ولقد اعتبر أحد مؤرخي التاريخ الجديد، وهو إمانويل لوروي لادوري (Emmanuel Le Roy Ladurie) أنّ مدخل كتاب: أركيولوجيا المعرفة، يعدّ بمثابة النصّ المحدّد لتاريخ السلاسل¹⁸. والحق، فإنّ التبادل بين مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد وبين الأركيولوجيا التي أسسها فوكو قائم، ولقد استنتج بعض الباحثين من هذا التبادل رغبة فوكو في فتح البنيوية على التاريخ، وهو ما اصطلح عليه الأمريكيون بما بعد البنيوية¹⁹. كما تتأسس هذه العلاقة من حيث الموضوع المتمثل في الاهتمام بالمهمش كما يظهر ذلك في كتابات مؤرخي التاريخ الجديد، وبخاصة أولئك الذين تعاون معهم فوكو، ونخصّ بالذكر المؤرختين: ميشال بيرو (Michelle Perrot)، وارتل فارغ (Arlette Farge)²⁰.

يؤكد هذا اهتمامه بالأرشيف الذي دفعه إلى تقديم بعض الوثائق ذات الدلالة العلمية والسياسية، ومنها على وجه التحديد وثيقة بيير ريفيار، والمشمول لبنتام، والرسائل الخاصة بسجن الباستيل، وكان ذلك بالتعاون مع مؤرخين ينتمون إلى التاريخ الجديد. كما يؤكد هذا المسعى تعاونه مع بيير نورا وفرانسوا فيري (Francois Furet) ولوغوف (Le Goff) إيمانويل لوروي ليديري على نشر سلسلة مكتبة التواريخ في دار غاليمار. ولقد دشنت هذه السلسلة مرحلة جديدة في كتابة التواريخ بدلاً من التاريخ. من هنا لم يتردد فوكو نفسه في استعمال التاريخ الجديد.

ومع أنه عمل دائماً على إقامة مسافة بينه وبين التاريخ الجديد، إلا أنّ المؤرخ لوغوف يبيّن السمات المشتركة بينهما، ومنها على وجه التحديد:

1. رفض فكرة الأصول، وذلك جرياً على نهج مارك بلوخ، واستبدالها بفكرة الجنيالوجيا. 2. الانطلاق من الحاضر لدراسة الماضي، وذلك لأنّ الجنيالوجيا تقوم بذلك 3. التركيز على المكان والفضاء والحيز والأرض؛ أي كل ما تحيل إليه الجغرافيا. 4. الاهتمام بالمواضيع الجديدة للتاريخ، مثل الجسد، الجنس، الموت، الخوف. 5. الاتفاق على ضرورة هدم التاريخ التقليدي. 6. اعتماد ما قدمته مدرسة الحوليات وبخاصة فكرة برودال عن المدّة الطويلة وفكرة تاريخ عام بدلاً من تاريخ شامل الذي يتميز بغائيته وتمائله. 7. تحوّل الوثيقة إلى نصب. 8. رفض فلسفة التاريخ. 9. استبعاد الذات المؤسسة أو الانسان. 10. كتابة تواريخ تثير القلق²¹.

لا تعني هذه القواسم المشتركة التوافق والتطابق، لأنّ هنالك اختلافات واعتراضات من الجانبين. من هنا نقرأ أحد الاعتراضات الأساسية على الكتابة التاريخية لفوكو صادرة من مؤرخ ينتمي إلى التاريخ الجديد، وهو جان ليونارد (Jean Leonard) الذي رأى في الكتابة التاريخية عند فوكو ما يشبه عالم الرواية عند فرانز كافكا؟

15- Michel Foucault, Revenir à l'histoire, in, Représentation, N°2,1991,p 6.

16- Foucault, Le monde, 3 mai 1969.

17- François Dosse, Histoire du structuralisme, tome 2, Paris, Editions la decouverte, 1992, p 274.

18- Ibid., p. 277.

19-Ibid., p.278.

20- Ibid., p.296.

21- Jacques Le Goff, Foucault et la <<nouvelle histoire>>, in, Au risque de Foucault, textes réunis par Dominique Frenche et autres, Paris, Centre George Pompidou,1997, p.133-138.

ثانياً: في تاريخ الحاضر

ما ميّز فوكو عن التاريخ الجديد هو تبنيه مفهوم تاريخ الحاضر من منظور جنيالوجي ناتج عن تأثيره بنيتشه. ونعلم أنّ الجنيالوجيا متصلة مباشرة بالوثائق والمخطوطات، وتتميز بالحيطة والحذر، لتعرف الأحداث المتفردة.

وعلى عكس البحث عن الأصل، تقترح الجنيالوجيا البدايات، البدايات التاريخية، أو كما قال: «الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات، البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها...»²³. وعلى هذا الأساس من التمييز بين الأصل والبداية، يحتاج الجنيالوجي للتاريخ ليتجنب وهم الأصل، كما يحتاج الفيلسوف للطبّ ليتجنب أوهام الروح، كما قال نيتشه الذي استشهد به فوكو.

إنّ هذه الجنيالوجيا يسميها نيتشه بالروح التاريخية أو بالحسّ التاريخي، في مقابل النظرة الميتافيزيقية للتاريخ، التي يجب تجنبها لأنها قائمة على مبدأ المطلق، وحينئذ لا تبقى إلا: «النظرة الحادة التي تميز وتوزع وتشتم وتدع الفوارق والهوامش تعمل عملها. إنها نظرة مفتتة قادرة على أن تفتت نفسها وتمحو وحدة هذا الكائن البشري الذي يفترض أنّ بإمكانه أن ينقل تلك النظرة إلى ماضيها»²⁴. إنّ هذه الجنيالوجيا لا تختلف عن هدف الأركيولوجيا وطريقتها واحدة من حيث دراسة التوزع والتبعثر والهوامش والأطراف، فليس هنالك من ثابت، بما في ذلك الإنسان نفسه.

وعلية يكون التاريخ بالمعنى الجنيالوجي، ليس استعادة للماضي أو سيادة الذات، وإنما يكون فعلياً: «بقدر ما يقحم الانفصال في وجودنا ذاته»²⁵، وهو نفس هدف الأركيولوجيا التي تجعل من الانفصال مفهوماً للتحليل وميداناً للدراسة في الوقت نفسه، كما بيّنا ذلك. وإذا كانت الجنيالوجيا والأركيولوجيا تتأسسان على مبدأ الانفصال، فإنّ هدفها واحد ويتناسب وتحليل الخطاب، ويتمثل هذا الهدف في: «إبراز الحدث في تفرّده ووحدته»²⁶.

يسمح الانفصال والتفرّد بتأسيس منظور للتاريخ، لا يقوم على استعادة الماضي في صورة اتصالية، وإنما على دراسة الحاضر من خلال مختلف علاقات المعرفة-السلطة. هذه الدراسة التي كانت موضوع بحث في مختلف دراسات الفيلسوف، وبخاصة في المراقبة والمعاقبة الذي أفصح فيه عن هدفه من كتابة تاريخ أشكال العقاب، وهو كتابة تاريخ الحاضر. ولقد عرّف هذا التاريخ بقوله: «عن هذا السجن، مع كل التوظيفات السياسية التي يجمعها في هندسته المغلقة، أردت أن أكتب التاريخ: عبر مغالطة تاريخية خالصة، كلا، إذا كان يفهم من ذلك أن أكتب تاريخ الماضي، بعبارات الحاضر. نعم، إذا كان يفهم من ذلك كتابة تاريخ الحاضر»²⁷. كما قال: «أنطلق دائماً من مشكلة مطروحة في الحاضر، وأحاول أن أحلّها من الوجهة الجنيالوجية، وأقصد بالجنيالوجيا تحليل المسألة انطلاقاً من الوضعية الحالية»²⁸. فماذا يعني هذا النوع من التاريخ؟

22- Michel Foucault, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in, Dits et écrits, Vol.2, op-cit., p.139.

23- Ibid., p 140.

24- Ibid., p 142.

25- Ibid., p 142.

26- Ibid., p 143.

27- Michel Foucault, Surveiller et Punir, naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975, p 68.

28- Michel Foucault, Le souci de vérité, in, Magazine littéraire, N° 207, 1984.

22- Michel Foucault, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in, Dits et écrits, Vol.2, op-cit., p.139.

23- Ibid., p 140.

24- Ibid., p 142.

25- Ibid., p 142.

26- Ibid., p 143.

27- Michel Foucault, Surveiller et Punir, naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975, p 68.

28- Michel Foucault, Le souci de vérité, in, Magazine littéraire, N° 207, 1984.

نعلم أنّ التاريخ يهتم بالحاضر، وأنّ الحاضر لا يعني المعاصر فقط، وإنما يشير إلى الميراث الناتج عن سلسلة من التحولات التي يجب إعادة بنائها، حتى تتمكن من معرفة ما هو قائم الآن، أو في هذا الحاضر. ولكن إذا كانت هذه القاعدة؛ أي الانطلاق من الحاضر، موضوع اتفاق مع المؤرخين، وبخاصة أنصار التاريخ الجديد، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو ما وجه اختلاف فوكو مع التاريخ الجديد؟

يعتبر التأويل الجنيالوجي بمثابة العنصر المميز لطريقة فوكو مقارنة بطرائق المؤرخين، وبخاصة أنصار التاريخ الجديد. وما لاشك فيه أنّ هذا الشكل من التاريخ هو بالتأكيد رفض تام للتاريخ الشامل، ولرسالة المثقف الكوني، ولتاريخ الأفكار كما مارسه الفلاسفة، ويعد في الوقت نفسه، تأسيساً لتاريخ يقوم على الانفصال والتحول، تكون مهمته نقد الحاضر، من خلال تحليل مختلف نظم الممارسات، باعتبارها المكان الذي تتقاطع فيه الخطابات والوقائع. ولكن إذا كان يفهم من الحاضر ما هو موجود، وما يجري حالياً، وما يحدث الآن، وما يتعلق مباشرة بوضعية أو موقف أو مرحلة معينة، ومن أنه تعبير عن فترة زمنية مختلفة عن الماضي والمستقبل، وهو الفهم المتداول للحاضر، فإنّ هناك فهماً فلسفياً آخر للحاضر، وله مضمون فلسفي يتعلق بالفعل، أو بما هو في (حالة الفعل)، وما هو (موجود حقيقة)، وله «قوة وكثافة»²⁹. والمطلوب من التحليل الفلسفي، في هذه الحالة، ألا يتجاهل هذين المظهرين للحاضر، وأن يعمل على إبرازهما وتعيينهما، وأن يبين علاقتهما، وأن يبرز في الحاضر، حقيقة الحاضر، وهو المعنى الذي ذهب إليه هيغل. لم يبين فوكو هذه المستويات، وإنما اكتفى بذكر الاختلاف بين الحاضر والماضي، والتأكيد على الانفصال والانقطاع الذي يحقّ لنا أن نساءل مع بول ريكور: «هل نعيب على فوكو أنه استبدل بأيدولوجيا المتصل (المستمر) أيدولوجيا المنفصل (المنقطع)»³⁰؟

وإذا كنا لا ننكر أهمية فكرة الانطلاق من الحاضر في كتابة التاريخ، فإنّ ما يجب أن يكون منا على بال هو أنّ الحاضر أو الآتي لا يملك الوسائل التي تمكنه من أن يأخذ من ذاته أسباب وجوده، فليس هناك: «حاضر إلا انطلاقاً من حاضر أوسع يتضمن كلّ أبعاد الزمن، وعلى وجه التحديد بعد الماضي»³¹. ولذا، فإنّ الأمر يتعلق دائماً ببناء معيّن للزمن ينقسم إلى مجموعة من الطبقات هي الماضي، والحاضر، والمستقبل. وهذه الطبقات مستقلة نسبياً وقابلة لأن تلتقي وأن ترتبط فيما بينها في تراكيب من المعاني الجديدة، لأنّ كل ما هو في الحاضر ليس حاضراً، وكلّ ما هو في الماضي ليس ماضياً، وبالتالي فإنّ الدعوة إلى كتابة (تاريخ الحاضر) تطرح مشكلة علاقة الحاضر بالماضي.

فمثلاً هل التواريخ المتصلة بالحاضر، والتي شارك فوكو في كتابتها، ما تزال موضوعات حاضرة أم أنها انتهت بانتهاء حاضرها؟ وكيف نفسّر هذه العودة الدائمة إلى التواريخ السابقة عن الحداثة عند الفيلسوف؟ كيف نفسّر إصرار الفيلسوف على العودة إلى تواريخ سابقة، رغم إقراره بأنّ مهمة الفلسفة هي تشخيص للحاضر؟

يدو لنا أنّ حركة الابتعاد التي يجريها فوكو هي من أجل أن يقترب أكثر من حاضره، وأن يدخل منطقة مفضّلة قريبة منا، ولكنها مختلفة عنا أو عن حاضرها. على أنّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ تاريخ الحاضر كما صاغه فوكو، يختلف عن التاريخ الآتي المتداول في بعض المجالات، مثلما هو الحال في الكتابة أو التقارير الصحفية، ومدى القرب بين الباحث والأزمة موضوع الدراسة، أو المراسلات الحربية، ومختلف المشكلات التي يثيرها هذا النوع من التاريخ.³²

29- Pierre-Jean Labarriere, De l'actualité en philosophie : Analyse d'un concept, in, Les cahiers de philosophie, N°13, Automne, 1991, p.85.

30- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، 2009، ص 304.

31- Bernard Barsotti, L'actualité : une logique du temps, in, Les cahiers de philosophie, N°13, Automne, 1991, p. 115

32- للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: - جان لاکوتور، التاريخ الآتي، في: جاك لوغوف (أشراف)، التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص



بريشة الفنان عبد الرزاق احمامو

سياسة النسيان : في نقد «عقيدة» التاريخ

عادل حدجامي*

«وحدها قوة الحاضر الأسمى ينبغي لها أن تكون أداتنا في تأويل الماضي، ووحدها ملكاتنا الأرقى حين تكون مدفوعة نحو فعلها الأقصى يمكن أن تبيّن لنا ما يكون من الماضي جديراً بأن يُعرف ويُحفظ.»

Nietzsche, seconde Considération inactuelle¹

«إنّ الرعاية الإلهية التي تدبّر كلّ الأشياء بأحسن ما يكون هي التي تقود توالي الأجيال الإنسانية من آدم إلى نهاية الزمان، تماماً كما لو أنها مسار رجل واحد يمرّ في الزمان، من طفولته إلى شيخوخته، عبر كلّ مراحل العمر.»

Saint Augustin, Quatre-vingt trois questions diverses.

يتقدّم الفكر والفعل الإنساني عامّة في التصورات التاريخية، باعتباره إنتاجاً تاريخياً خالصاً؛ فلا اعتبار لشيء إلا برده «للشروط التاريخية التي أنتجته»، بيد أنّ هذه الرؤية التي رسّختها فلسفات القرن التاسع عشر، والتي ارتقت منذ هيغل - وخصوصاً ماركس - إلى أن تصير «مسلمة» نظرية ليست بالوضوح ولا الطابع البدهي الذي تبدو عليه، ولا نريد هنا أن نسوق الاعتراضات الشهيرة للنقد البنيوي على هذه «المسلمة»، بل نريد أن نتعرّض لنقطة واحدة دقيقة في هذه الرؤية، وهي نوع التصوّر الذي تقدّمه عن الزمن، ومن ثمّة نوع التصوّر الذي تقدّمه عن الحقيقة، وهو تصوّر، كما سيتضح ذلك، مسكون بخلفيات «أخلاقية» كثيرة، وأمّا المستند الذي سنعتمده في بيان هذا الأمر، فسيكون أقدم من البنيوية، وإن كان أحد روافدها الكبرى، نقصد فلسفة الألماني فرديريك نيتشه.

تقدّم التاريخية، في كلّ لواناتها، تصوّراً خطئياً تقدّمياً عن التاريخ، على أنّ لهذا التصوّر عينه «تاريخياً»؛ فبدايته لم تكن مع العصور الحديثة كما يُظنّ، إذ هو تصوّر عائد في جذوره إلى الثقافة اليهودية - المسيحية، بل قد نجازف ونقول إنّ كلّ «الإبدال» التاريخي الذي زُرعت بذوره في القرن السابع عشر، وتوضّحت معالمه بجلاء في القرن التاسع عشر قد نُحت وصيغ في العهدين القديم والجديد، وهو ما قد ينسف، من ناحية مبدئية، وهم القطيعة الجذرية الذي تصوّر بين الفكر الأنواري الحديث والفكر المسيحي الوسيط. بيد أنّ بيان هذه المسألة يحتاج إلى بعض التفصيل.

يتفق الدارسون المختصون في الفكر اليوناني على أنّ هناك ثابتاً مشتركاً بين مجموع اتجاهات هذا الفكر ألا وهو تصوّره الدائري عن الزمن؛ فالليونان هم شعب «الدائرة»، فالدائرة أكمل الأشكال، لهذا كان العالم نفسه، من حيث هو كوسموس (و من معانيها الأصلية زينة العروس و

*أكاديمي من المغرب

1 - في كل إحالاتنا على هذا النص الشهير سنعتمد الترجمة الفرنسية التي قام بها هنري ألبر، والتي توجد نسخة رقمية لها تحت العنوان أدناه:

Seconde Considération inactuelle, De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie, Traduction Henri Albert. Édition numérique Pierre

Hidalgo ; la Gaya scienza ; Janvier 2012.

وهذا الاستشهاد وارد في الجزء 6 من الكتاب ص 65.

ممارسة علم التاريخ محفوفة بأخطار أهمها أن يتحول التاريخ إلى هيكل يثقل كاهل الحاضر أو أن يصير تاريخاً متحفياً، يجعل الحياة مستودع أموات أو أن يصيبننا بالعُجب بأن يجعلنا لا ننتبه «نقدياً» إلا إلى الماضي

لباسها)، دائرة². والعالم الدائري يحتاج زمنًا دائريًا، وهذا ما اجتهد في صياغته والدفاع عنه غالبية المفكرين اليونان، ليس فقط في النصوص الفلسفية المؤسسة، بداية بأفلاطون وانتهاء بـ «الهيلويوزم» الرواقي، حيث العالم «حيوان» كبير يحيا وفق عود أبدي، بل و أساطير القرن التاسع للميلاد أيضاً، وتراجيديات القرون التالية، وقد أظهر هولدرلين هذه المسألة بجلاء³؛ ففي كل التراجيديات نجد الزمن يتقدم، باعتباره دوراً في الأوديسا مع عوليس الذي يلاقي بينيلوبي في إيتاهاque بعد أن يسيح في بحر بوسايدون عقداً من السنين،

كما مع أوديب الذي يُنفى عن طيبة طفلاً قبل أن يعود إليها شاباً ليلافي قدره الذي ابتعد عنه لوهلة. الزمن الأسطوري هو زمن القدر الذي يعود إذن، لهذا فهو زمن تراجيدي، ومن هنا نفهم الطابع «التراجيدي» للنظام القيمي اليوناني، فيما أن الزمن دور والقدر عود والعالم دائرة؛ فطموح الإنسان اليوناني لن يكون «اختراق» العالم، بل فقط إيجاد المكان الأنسب له في هذا الكوسموس - الدائرة، المكان الذي حدده له القدر قبلاً. ولأن تاريخ الفكر محكوم دائماً بعناصر سابقة عليه هي التي تجعله ممكناً؛ فإن تحول العناصر السياسية والحضارية في القرون التالية وانتهاء الأمر إلى المسيحية باعتبارها عقيدة رسمية للدولة الرومانية، سيؤدي إلى إرساء تصور آخر عن الزمن، تصور خطي هذه المرة، تصور «تقدمي»، يتحول معه إيقاع الزمن واتجاهه من كونه دوراً يسري في هذا الحيوان الأعظم الذي هو العالم - النظام، إلى أن يصبح خطأ يتقدم من بداية ومبدأ نحو نهاية وغاية؛ أي أن يصير بمعجم المسيحية نفسها «تيتها» في انتظار «الخلاص».

سبق لبعض الباحثين الكبار أن بينوا أن بين العصور الوسطى والزمن الحديث من التلاقيات أكثر مما تتصور⁴، ولعل هذا الأمر يبدو بأفضل ما يكون في المفهوم الحديث عن الزمن، حتى أنه من الممكن أن نقول إن هذا التصور ليس أكثر من «علمنة» للتصور المسيحي. صحيح أن هناك تحولاً مركزياً حصل، إذ أن الفاعل يصير هو الإنسان وليس الإله، والأداة تصير هي العقل وليس النص (مع استحضار كل النسبية اللازمة لمثل هذه الأحكام)، لكنّ القالب والصيغة تظل هي نفسها، فكرة «الآرخي» و«التيلوس» تظل هي عينها؛ فالتاريخ تراكم وتحصيل ومجال لتحقيق المشروع الإنساني وبسط لمطوي إمكاناته الطبيعية، لكنه بسط في إطار «منطق» عام هو عينه التصور الخطي - العقدي. على أن هذه الخلفية الثيولوجية التي تسكن التصور الحديث عن الزمن والتاريخ، لا تبدو في هذه الرؤية الخطية فقط، بل تظهر أيضاً في العنصر القيمي الخفي الذي يسكنها ويعمل فيها؛ أي في العلاقة التي تبني «أخلاقياً» مع الذاكرة.

يقترح الكتاب المقدس، بعهديه، تصوراً «تذكرياً» عن الزمن؛ فللزمان بداية هي الخلق، يوم قرّر الإله بناء العالم وسطر له مساراً، ووضع لهذا المسار غاية هي البعث، وبين هذا الخلق والبعث يحيا الإنسان تاريخه وقدره الذي يكون كله محكوماً بهذه «الذكرى» وهذا الموعد؛ فلا قيمة للتاريخ البشري إلا من حيث هو سعي «مستقيم» لغاية هي البعث. التاريخ إذن تحقيق «للخطة الإلهية»؛ فالرعاية الإلهية هي التي تقود «على أتم الأوجه كل الأشياء»، كما يقول أغسطين «الأجيال منذ آدم حتى آخر الزمان، تماماً كما رجل ينمو من طفولته إلى شيخوخته». بهذا المعنى يكون التاريخ الإنساني كله تحقيقاً لعنصر آخر يتجاوزه، ويمنحه معناه هو خطة الإله ووعده الأول.

نعتقد أننا لا نبالغ إذا ما قلنا إن أصول «فلسفة التاريخ»، على الأقل في صورتها الكلاسيكية الميغلية، كلها موجودة هنا؛ ففضلاً عن الرؤية

2 - ما زال إلى اليوم بعض من هذا المعنى حاضراً في اللغات الغربية المعاصرة، كما هو الأمر في كلمة cosmétique الفرنسية وcosmetic الإنجليزية.

3- انظر تأويلات هولدرلين وملاحظاته حول سوفوكليس، والوارد بعض منها في كتابه الذي ترجمه فيديي و قدم له جان بوفري تحت عنوان:

Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone, traduction François Fédier, Paris, 10/18, 1965.

4- أشهر المدافعين عن هذا الموقف هو المؤرخ الفرنسي الكبير جاك لوغوف (1924)، أحد أهم أعمدة مدرسة الحوليات، وقد حاول أن يدافع عن هذه الأطروحة في كثير من الأعمال،

انظر مثلاً كتابيه الصادرين عن غالبار Pour un autre moyen âge

أو نصه المتأخر L'Europe est-elle née au Moyen Âge ? Seuil, 2003

الخطية التي ذكرناها سابقاً، حيث يتقدم العالم كفضاء لعقل ينمو ويتقدم وفق مراحل ليلبغ أوجه، عند هيغل نفسه، في الفلسفة المثالية (فكرياً)، ثم في الدولة البروسية (سياشياً)، والديانة المسيحية (دينياً)⁵، فضلاً عن كل ذلك؛ فإننا نجد الخلفية الأخلاقية عينها؛ فالمسيحية هي التي أرست كون التاريخ الإنساني «بسطاً» لتاريخ آخر هو ما يمنحه معناه كما قلنا، وهو وعد الإله وخطة خلاصه المنتظر، وفي هذا الرهان وحده تأخذ الحقيقة قيمتها.

هذا المعنى تصير المراحل الفاصلة في التاريخ والمفسرة له والمناحة لقيمه «عقدية» في العمق، لأنها قائمة على ذكرى العهد الإلهي.

على أنه إن كان هناك من فيلسوف «تشمم» بـ «خياشيمه» هذا العبق الثيولوجي القوي الذي يفوح من الرؤية التاريخية فهو نيتشه، فما ينبغي أن نفهمه، وكما بين كثير من مؤرخي الفلسفة، هو أن رهان نيتشه الفلسفي لم يكن ضد الأفلاطونية فقط، باعتبارها الفلسفة التي أرست الحقيقة «غاية» للفكر، بل إنه كان، وعلى الأخص، رهاناً ضد الهيغلية⁶، وفي هذا الإطار ينبغي أن نفهم موقفه من التاريخية، بل ومن التاريخ كمعرفة، فلا ينبغي أن نرد هذا النقد إلى التشهّي الفكري والنزوع الشعري كما يعن لكثير من المؤرخين المحترفين أن يقولوا، بل ينبغي أن نفهم أن هناك رهاناً معرفياً وقيماً خفياً يرر هذا الموقف، إنه موقف يتأسس على وعي عميق بالعناصر التي تقوم عليها الرؤية التاريخية وبالبعد الأخلاقي الذي يدثر العلاقة التي تبنيها مع الزمن والماضي، مهما تحفّى هذا التقديس وراء مفاهيم الموضوعية والعقلانية.

معروفة هي انتقادات نيتشه في نصه «اعتبارات ضدّ الراهن» للنزعات التاريخية، ومعلومة هي الأخطار التي يسوقها، باعتبارها ما يشكل عيوب هذه النزوعات؛ فممارسة علم التاريخ محفوفة بأخطار أهمها أن يتحوّل التاريخ إلى هيكل يثقل كاهل الحاضر (histoire monumentale) أو أن يصير تاريخاً متحفياً، يجعل الحياة مستودع أموات (histoire antique) أو أن يصيبنا بالعجب بأن يجعلنا لا ننتبه «نقدياً» إلا إلى الماضي (histoire critique)⁷ ومعروفة هي أكثر انتقادات نيتشه للمسيحية ولـ «فلسفتها» في الحياة؛ فالمسيحية لا تقبل الحياة إلا من جهة ما تنفي عنها كل ما يصنعها كحياة، فلا خلاص فيها إلا لأجل الموت ولا اعتبار للأرضي فيها إلا من حيث هو دليل على العوالم الخفية (les mondes cachés)؛ وهذا تصوّر يكون من نتائجه «إيتيقيا» أنه يدخلنا في صراع مع «قدرنا»، فنتركن إلى الضغينة ومعاداة العالم، في حين أن نجد الإنسان لا يتحقق إلا حين يكون في مستوى قدره؛ أي حين يكون في مستوى القبول بالعالم كما هو دون سند خفي، وهذا ما فهمه اليونان وسعت إلى طمسه المسيحية؛ فاليونان كانوا دائماً يطاولون أقدارهم، لأن الأقدار لاحقة بنا ولو بعد حين، فلا يبقى لنا إلا أن نتصالح معها ومع العالم، وفي هذا السياق نفهم احتفاء نيتشه بالصرخة التي صدح بها الرواقيون قديماً أن «أحبّ قدرك»؛ معروف ومشهور هذا النقد كما قلنا، لكن ما هو غير معروف بشكل واضح ربما هو أن هذا النقد المزدوج للمسيحية وللنزعات التاريخية هو نقد مترابط في العمق، بل وواحد في أصله، لأنه نقد للمشارك القيمي بين الاثنين، فضلاً عن المشترك «المنطقي»، وهو مشترك يظهر بوضوح في العلاقة التي تقيمها (المسيحية و التاريخية) مع الذاكرة.

ليس العالم والتاريخ عند نيتشه، كما يقرّر المثاليون بداية بأفلاطون، نظاماً متراتباً، بل هو «بحر من القوى والأنواء والدفق الدائم» لا تتحدّد فيه الموجودات إلا باعتبارها توازناً ظرفياً عابراً بين قوى في فعل مستمر، في هذا الكاوس يكون كلّ موجود مأخوذاً في مسار يتجاوزه؛ أي في «صراع» ديناميات وإرادات قوة هي التي تحدّد موقعه للحظة. وإن كان العالم هو هذا فإن التفكير في زمن العالم بمنطق التتالي وبمفاهيم الماضي والحاضر والمستقبل؛ أي تصوّره باعتباره خطأً تراكمياً يتقدم بخطوات منضبطة هادئة نحو غاية، يصير غير ذي قيمة؛ فالعنصر الأنسب لفهم حينها يصبح هو الصيرورة le devenir، الزمن الذي يناسب العالم المحكوم بإرادة القوة هو زمن الصيرورة، الصيرورة البريئة التي لا

5- ينبغي ألا ننسى أن الفلسفة الهيغلية كانت الفلسفة الرسمية للدولة البروسية طوال عقود. أما فيما يخص المسيحية، فالأطروحة الهيغلية هي أشهر من أن تعرض، وقد وردت في جملة من أعماله، مثل محاضراته حول فلسفة التاريخ ونصه الرئيس ظاهريات الروح، حيث يقدم المسيحية باعتبارها اكتمالاً لصيرورة الوعي الديني، (الفصل الثامن) فهي «ديانة الوحي» الأرقى (التي تلي عبادة الفن اليونانية و عبادة الطبيعة الشرقية)، ونجد هذا الأمر أيضاً في موسوعة العلوم الفلسفية، حيث تقدّم المسيحية باعتبارها «الديانة المطلقة».

6- هذه واحدة من أهم أطروحات الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز لنيتشه، وهي واردة منذ مقدمة كتابه الشهير «نيتشه والفلسفة» الصادر عن المطابع الجامعية الفرنسية، سنة 1962

الرهان المطروح على المعرفة التاريخية، بالنسبة لنيتشه، ليس هو «الأرشفة»، ولا هو تمجيد الذاكرة، بل هو التساؤل إلى أي حد لا يكون التاريخ مانعاً لهذه الحياة؟

التاريخ لا يبقى تذكراً لأجل التذكر نفسه، بل يصير سياسة لهذا التذكر، أو بالأحرى سياسة للنسيان، ويصير الفكر التاريخي إبداعاً لممكنات هذه السياسة، من هذا المنظور قد تصير خيانة الماضي، أحياناً، أنسب الطرق للوفاء للحاضر، على ألا نفهم الحاضر والمستقبل، وهنا أيضاً، كتنازل خطي، بل كدوامية تتعايش بتزامن مع بعضها بعضاً وفق منطق العود؛ أي وفق منطق «الأيون».

الرهان المطروح على المعرفة التاريخية، بالنسبة لنيتشه، إذن ليس هو «الأرشفة»، وليس هو تمجيد الذاكرة، بل هو التساؤل إلى أي حد لا يكون التاريخ مانعاً لهذه الحياة؟ فالتاريخ ممارسة خطيرة كما قلنا⁸، وهذا الخطر يأتي من كون التاريخ لا يجيى الحاجة للذاكرة إلا ليقتل الحاجة للحاضر، أو بلغة مسيحية لا يتذكر العهد (قديمه و جديده) إلا لينسى الوعد (وعد الحياة)، في هذه الحالة يصير النسيان «واجباً»، إذ هناك مسؤولية للنسيان كما أن هناك مسؤولية للتذكر، فنحن مسؤولون ومطالبون بإنتاج «ذاكرة للمستقبل»، ذاكرة للإرادة عوض أن نظل حبيسي إرادة الذاكرة نحن مسؤولون عن إبداع ذاكرة حيوية تنسى وتمحو، ذاكرة لا تعتمد إلا زمن العود الذي يدور وليس زمن العهد المسيحي الذي يتقدم كخيطة متصل ينبغي ألا نضيع أوله، فما الذي سيضيع حين ننسى؟ على أن نفهم النسيان، وهنا أيضاً، بمعناه القوي، فالنسيان ليس فقداناً، بل هو تملك لحرية إزاء العالم، فلا يكون النسيان نقصاً إلا حين نتناوله في إطار عقيدة الخلاص التي هي نفسها عقيدة الذنب. إننا عندما نحقق هذا الفهم الفاعل في العلاقة مع الذاكرة يتوقف النسيان عن أن يصير نقصاً ليصير مرادفاً للعافية الفكرية؛ أي أنه يتحول من أن يكون مجرد عجز ظرفي، عارض ليصير قوة فاعلة pouvoir actif⁹. عملياً، ما الرهان الذي يكون على المؤرخين حينها؟

ليس طبعاً تجاوز التاريخ كعلم¹⁰، بل فهم التاريخ «معرفياً» خارج ثنائية الأصل والغاية، وإدراكه «قيماً» بعيداً عن الخطة الإلهية المزعومة التي تجعل من المستقبل مجرد بسط لماضي يحضر دائماً، المطلوب من المؤرخين هو عكس الآية؛ التاريخ الأنسب حينها، ربما يصير هو الجغرافيا بدل الكرونولوجيا، وهذه ممارسة صعبة تتطلب موضوعية «وجودية» قبل المعرفية، موضوعية تفرض الانتقال من L'HOMO HISTORICUS إلى L'HOMO EXISTENTIALIS، على اعتبار أن هذا الإنسان في العرف النيتشوي مادة تشكيلية لا ينبغي أن يكون التاريخ قالبها الوحيد، بل يكون فقط عجباً لئناً لصنع ما لا يتناهى من القوالب. حينها يصير التاريخ فناً والمؤرخ فناً، لأنه يكون قادراً على التحرر من «أنا أعلى» الحقيقة باعتبارها غاية الحياة، لصنع الحياة نفسها، باعتبارها غاية للحقيقة؛ فالفكر ليس فقط لا يريد الحقيقة (ضد أفلاطون)، بل لا ينبغي له أن يريدتها (ضد هيغل)، الفكر ينبغي أن يريد الحياة.

8- ولنا في عالمنا المسمى عربياً اليوم نموذج قوي لهذا الأمر، أي لإشكالات الذاكرة حين تصير «مانعاً للحياة».

9- في تحليل علاقة التاريخ بالنسيان عند نيتشه نحيل على المحاضرة المهمة التي ألقاها كلوسوفسكي في ملتقى رايمون الذي انعقد سنة 1964، الذي كان كما هو معروف أهم ملتقى حول نيتشه في حينه، وقد كان من تنظيم وتأطير دولوز و جان فال.

Pierre Klossowski « Oubli et amnèse dans l'expérience vécue de l'Éternel retour du même » in Nietzsche, les Cahiers de Royaumont,

Philosophie, n° VI, Paris, Minuit, 1967, p. 227-244.

10- طبعاً ينبغي ألا نفهم نقد التاريخانية هنا باعتبارها دعوة لنبد التاريخ كعلم، فنيتشه ما فتى يلح على أهمية التاريخ (أنظر مثلاً الفقرة الرابعة من كتاب الاعتبارات) لكن هذا لا يمنع من انتقاد، وهم الموضوعية الذي يتخذه المؤرخون مرراً لـ «عقيدتهم» التاريخانية، انظر الفقرة 6 من كتاب «اعتبارات» الآف الذكر، وتحديدأ الصفحات من 60 إلى 63.

التاريخ والحقيقة لدى «مارك بلوخ»

أحمد الشيخ*

«في زماننا هذا الذي أصبح يتعرّض أكثر من أي وقت مضى لسموم الكذب والخبر الكاذب، يا لها من فضيحة عندما نرى أنّ المنهج النقدي لا يجد مكاناً له غير ركن صغير من برامج التعليم! ذلك أنه توقّف عند كونه مجرد مساعد متواضع لبعض أعمال مراكز أبحاثنا، ورغم ذلك، تفتتح أمامه - من الآن فصاعداً - آفاق أكثر اتساعاً، ويحقّ للتاريخ أن يحسب من بين أعجابه الأكثر تأكيداً أنه بإعداده تقنية بعينها إنما يفتح أمام البشر طريقاً جديداً نحو ما هو حقيقي، وبالتالي ما هو حق»¹.

مارك بلوخ

لم يكن من قبيل المصادفة أن الكتابات التأسيسية الكبرى حول التاريخ قد شهدت ذروتها في فترة ما بين الحربين العالميتين وما بعدها، فأمام هذا الموت والخراب الذي حلّ بالعالم، وأمام شعور البشر بأنّ التاريخ لا يسير إلى الأمام، وأمام افتقاد الثقة بالتاريخ وبمبادئ عصر التنوير ارتفعت تساؤلات كثيرة في ثقافات مختلفة عن مسار التاريخ ومغزاه وطبيعته، وعن طبيعة الحقيقة التاريخية، وعن إمكانية معرفتها، وجدواها².

بالطبع، كانت هناك تقاليد عريقة ممتدة عبر الزمن لمؤرخين كانوا يطمحون دوماً إلى نقل الحقيقة عن أحداث الماضي كما وقعت بالفعل، وكان البحث عن الحقيقة هو الدافع والمحرك الرئيس لكثير من المؤرخين، في العصور القديمة والوسيلة والحديثة، لكن النقلة النوعية التي حدثت في مجال الكتابة التاريخية، أثناء الحربين العالميتين وما بعدها، شكلت لحظة فارقة كشفت عن أعمال كبرى لفلاسفة ومؤرخين من رواد المدارس التاريخية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وإيطاليا ...

وكانت هذه الكتابات، في مجملها، تعكس تطلع أصحابها نحو الحقيقة باعتبارها هدفاً تاريخياً، وأنّ الحقيقة هي روح التاريخ، بل يمكن الوصول إليها بواسطة التاريخ أكثر من العلم³، وكانوا يدركون، في الوقت ذاته، كم يحمل التاريخ من الأخطاء والأكاذيب التي ينبغي عليهم كشفها وفضحها من خلال مناهج دقيقة موثوق بها.

كان سؤال الحقيقة، ومعيار الحقيقة، ودرجة اليقين في المعرفة المتوفرة يتواكب دوماً مع النظر من جديد في المناهج التاريخية المستخدمة من قبل المؤرخين، وكلما تطورت المناهج وتقدمت في فلسفاتها وإجراءاتها تقدمنا أيضاً في إدراك الحقيقة والاقتراب منها أكثر فأكثر، فثمة علاقة تلازم بين تقدم المناهج وتقدم إدراك الحقيقة، ومن ثمّ فإنّ سؤال التاريخ والحقيقة يعني ضمن ما يعني سؤالاً عن المناهج والحقيقة بالضرورة.

ومن يتابع تطوّر الوعي المنهجي الغربي بشكل عام والتاريخي بشكل خاص، ومسار هذا التطور والانتقال من منهج إلى آخر، وكيفية هذا

*كاتب ومترجم من مصر.

1- مارك بلوخ، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة (2013)، الطبعة الثانية، ص 189.

2- هنري إيريني مارو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران ومراجعة دكتور زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (1971)، ص 7 و 183 و 201.

3- بيغري سوسجارت، التاريخ ماذا؟ ولماذا؟ ترجمة دكتور فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، (2013)، ص 61 و 62 و 167.

الانتقال أو الصدام بين المناهج وتقويض منهج جديد لمنهج سابق عليه، يكتشف أن قضية التاريخ والحقيقة هي، في الوقت ذاته، قضية المناهج والحقيقة.

يشكل إسهام مارك بلوخ (1886-1944)، ضمن إنتاج هذه المرحلة الفارقة في الكتابة التاريخية، علامة مميّزة على طريق الوضوح المنهجي والاقتراب أكثر فأكثر من الحقيقة. ولم يكن غريباً أن يصف البعض إسهام هذا المؤرخ الفرنسي بأنه كان نقطة انطلاق نحو تاريخ جديد، أو اكتمال نموذج إرشادي جديد لعلم التاريخ، وأن أفكاره لم يتجاوزها الزمن بعد، فمداها المنهجي والإبيستمولوجي والمبعد تاريخي يمكن أن يساعد في كتابة جديدة للتاريخ.⁴ وقد ارتكز في سعيه نحو الحقيقة على تقديم أدوات التاريخ وإجراءاته ومناقشة فعاليتها وحدودها ودرجة اليقين التي يمكن أن يصل إليها المنهج التاريخي.

ويرى البعض أن مارك بلوخ من المؤرخين الذين يربطون بين التاريخ والحياة، فالمؤرخ عنده ليس متعهداً للحوادث الماضية، وإنما هو من يظطلع بشؤون الحياة والحاضر، قبل أن يكون منقّباً في شؤون الماضي البعيد. كما أن مهمة التاريخ والمؤرخ لديه هي البحث عن الحقيقة⁵، غير أن الحقيقة عنده لا تنفصل عن الحق وعن الحياة. وهو عندما يطرح سؤال الحقيقة يجيب عنه من خلال الممارسة العملية للمؤرخ، وليس من خلال التصورات النظرية المسبقة، وفي هذه الممارسة يتخلص من الحياء المزعوم والانعزال عن المجتمع والسياسة الذي كان يشكل أحد الأركان الرئيسة للمدرسة الوضعية المنهجية التي نهض بلوخ ضد أطروحاتها، وقدم نموذجاً فريداً جمع بين المواطن الصالح وبين الإبقاء على المتطلبات العلمية، وخاض معركة مزدوجة على صعيد البحث العلمي وعلى صعيد العمل السياسي، أي أنه خاض معركة التاريخ بالمعنى الشامل للكلمة، وربط بين التاريخ والحرية.

ويؤكد جيرار نواريل المعنى ذاته، وهو أن الإنجاز الحقيقي لمارك بلوخ هو أنه نقل الاهتمام بالتاريخ من مجال مألوف سائد إلى مجال واسع المقاصد متعدد الرؤى، فقد أكد على أن أفضل طريقة في التفكير حول التاريخ هي الاهتمام بممارسات المؤرخين أنفسهم، وهو ما أدى إلى تحول في إدراك الحقيقة التاريخية، والتي لم تعد تقتصر على التطابق بين الواقع وتمثيله، وما يفضي إليه ذلك من مناقشات نظرية وفلسفية، وإنما تصير الحقيقة التاريخية حقيقة من خلال إدراكها في أبعادها العملية أي: كصيرورة اجتماعية، وبخاصة عندما يدركها المؤرخون المتخصصون على أنها حقيقة عبر ممارساتهم المهنية المرتكزة على تقسيم العمل والتخصص والمعرفة التي تتطلب تدريباً وتفترض خبرات وتعاوناً بين كل الممارسين للمهنة. وعندما نطرح السؤال الأهم: ماهي الحقيقة التاريخية؟ نجد أمامنا اتجاهين يفضل أولهما مسألة التطابق بين الواقع وتمثيله وينتهي إلى المناقشات الفلسفية التي تتركز منذ قرن ونصف - على الأقل - على مسألة موضوع التاريخ ومكانته، وهل هو علم يمكنه أن يدرك بصورة دقيقة وقائع ماضية؟

الاتجاه الآخر: هو اتجاه مارك بلوخ، الذي كان أول مؤرخ فرنسي يستكشف فعلياً مسألة الحقيقة التاريخية في أبعادها العملية، حيث يمكن في هذا المنظور أن نعتبر واقعة تاريخية حقيقة عندما يعترف بها كذلك من قبل المختصين في المجال المعني بالأمر، وهذا لا يعني القول: إن هذه الحقيقة لا يمكن أن تراجع، أو تعدل، أو تنقد. لكن منطق التفتيد ينبغي أن يسلك هذا الطريق من التذليل ومن التصديق الجماعي لأصحاب مهنة التاريخ، ولا تسير علوم الطبيعة بصورة مختلفة عن ذلك.⁶

في كتابه الشهير «التاريخ والحقيقة» يعود بول ريكور، كما في كتبه اللاحقة، إلى أهمية إسهام مارك بلوخ، لا سيما في تأكيده على أسبقية العمل التاريخي العلمي، لأنه بفضل مهنة المؤرخ تتضح معالم «الواقعة التاريخية» من حيث هي واقعة بنائية، تؤكد موضوعيتها تماماً مثل أية واقعة

4- أوليفيه دو مولان، مارك بلوخ، دار مطبوعات العلوم السياسية، باريس (2000)، ص 129.

5- أولريش رولف، مارك بلوخ مؤرخ القرن العشرين، منشورات دار علوم الإنسان، باريس (2005) ص 317.

6- مارك بلوخ، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة، (2013)، الطبعة الثانية، ص 43.

علمية⁷. ما يري بول ريكور، في كتاب آخر هو: «الزمن والسر» أن الإنجاز الحقيقي لمارك بلوخ ينبغي البحث عنه في التعليقات التي كرسها لـ «التحليل التاريخي» - وهو عنوان الفصل الرابع من كتاب بلوخ - حيث أدرك أن التفسير التاريخي في حقيقة الأمر يكمن في تأليف سلاسل من الظواهر المتشابهة، وإقامة علاقات بينها، وأن هذه الأولوية التي منحها للتحليل على التأليف سمحت له بإجراء نقاش مهم لمشكلة تصنيف الوقائع الماضية، وتسمية الأحداث «النومين كلاتور» بلغة مناسبة، وذلك عندما تساءل: أيجب لنا أن نسمي الوقائع الماضية بالمصطلحات الواردة بالوثائق ذاتها مخاطر ينسيان أن مفردات الوثائق هي على طريقتها صورة أخرى من صور البرهان، ومن ثم فهي موضوع للنقد؟ أم يجب لنا أن نسقط عليها مصطلحات حديثة⁸؟.

أمّا جاك لوجوف فيشير إلى أن مارك بلوخ يقف طويلاً أمام مشكلة أثيرة لديه، وهي مشكلة «ملاحقة الخطأ والكذب»، والتي يمتلك خبرة بها لا تتصل بعمله كمؤرخ فحسب وإنما أيضاً بحياته كإنسان وكعسكري عبر الأخبار الزائفة للحرب الكبرى، وهي خبرة أثرت فيه حتى أنها تركت بصمتها على كتابه «الملوك صناع العجائب»، إنهم أولئك المستفيدون من شعبية ساذجة اعتقدت - لعدة قرون - بقدره ملوك فرنسا وإنجلترا على شفاء المرضى من داء الخنازير. حيث يصف مارك بلوخ بدقة - في هذا الكتاب - الشروط التاريخية لأنماط مجتمعات تابعة، مثل تلك التي كانت قائمة في الغرب في العصور الوسطى، التي لم تكن تعتقد فيما تراه في الواقع، وإنما «فيما تقدر أنه من الطبيعي أن تراه في بعض الفترات».

كما يشير لوجوف أيضاً إلى أن مارك بلوخ الذي يكره هذا الصنف من المؤرخين الذين يغرقون في هوس إصدار الأحكام بدلاً من الفهم: يجذر التاريخ بعمق في إطار الحقيقة والأخلاق. فالعلم التاريخي لا يكتمل إلا في الأخلاق، والتاريخ ينبغي أن يكون حقيقة، والمؤرخ يكتمل كأخلاقي وكعادل. وعصرنا الذي يبحث باستماتة عن أخلاق جديدة ينبغي عليه أن يضع المؤرخ بين هؤلاء الباحثين عمّا هو حقيقي وعمّا هو حق، ليس خارج الزمن وإنما داخله⁹.

يمكن النظر أولاً إلى ملامح العلاقة بين التاريخ والحقيقة لدى مارك بلوخ، عبر كتابه «دفاعاً عن التاريخ، أو مهنة المؤرخ»، في إطار حضاري معبر عن قلق المرحلة التي عاشها بلوخ، والتي دفعته إلى مساءلة التاريخ وهو يبحث عن الحقيقة. حيث يقول بلوخ في تقديمه للكتاب: من غير المتخيل أن تنصرف حضارتنا يوماً ما عن التاريخ. وسيكون من الحكمة أن يفكر المؤرخون في هذا الأمر؛ فالتاريخ عندما يدرك بصورة سيئة يمكن - إذا لم ينتبه لذلك - أن يفضي في النهاية إلى فقدان مصداقية الأشياء بما في ذلك التاريخ ذاته. وإذا كان علينا أن نصل يوماً ما إلى هذه المرحلة، فإن ذلك سيكون مقابل قطعة حادة مع أكثر تقاليدنا العقلية رسوخاً. في اللحظة الراهنة نحن لسنا في هذا الوضع، نحن لسنا سوى في مرحلة امتحان الضمير. وفي كل مرة تعيش مجتمعاتنا الحزينة أزمة نمو مستمرة تأخذ في الشك بذاتها؛ ونراها تتساءل عما إذا كان لديها الحق في مساءلة ماضيها، أو إذا ما كانت قد ساءلته بصورة جيدة... وفي قلب هذه الدراما قدر لي الإمساك بهذا القلق بصورة عفوية تماماً. لقد كان ذلك في يونيو 1940، في اليوم ذاته، إذا كانت ذاكرتي جيدة، الذي دخل فيه الألمان باريس، ففي حديقة نورماندية، وحيث يمضي رئيس أركاننا المعزول عن قواته وقت فراغه، كنا نتساءل عن أسباب الكارثة، وكان أحدنا يتمتم: «هل كان ينبغي علينا أن نعتقد بأن التاريخ خدعنا؟» هكذا نرى أمر اكتمال القلق يتفق بمرارة مع الفضول الفطري، وعلينا في كل الأحوال أن نجيب على الفضول والقلق معاً¹⁰.

وبعد أن ربط مارك بلوخ بين التاريخ والحضارة والبحث عن الحقيقة معاً، شرع في مجمل صفحات كتابه في الربط بين المنهج والحقيقة، وحاول ضبط وتدقيق خطوات المنهج التاريخي كأداة ناجعة في الوصول إلى الحقيقة التاريخية، وصحح في الوقت ذاته بعض تصورات وممارسات أقرانه في مهنة التأريخ. وهو في هذا الشأن يختلف في بحثه عن توجهات الفلاسفة في سعيهم نحو الحقيقة، ولا سيما فلاسفة التاريخ

7- د. ميلود بالعالية دومة، التواصل والتاريخ (بحث في فلسفة التاريخ عند بول ريكور)، دار ابن النديم والروافد الثقافية، الجزائر (2012)، ص 77.

8- المرجع نفسه، ص 120 و 121.

9- مارك بلوخ، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة، (2013)، الطبعة الثانية، ص 75.

10- المرجع نفسه، ص 88 و 89.

على وجه التحديد. إن تناول مارك بلوخ لمشكلة الحقيقة هو تناول المؤرخ صاحب المهنة، وليس فيلسوف التاريخ الذي يفرض على الوقائع التاريخية أفكاره وغاياته المسبقة.

وعندما نتوغل أكثر داخل متن الكتاب/ الوصية الذي تركه بلوخ قبل إعدام الاحتلال النازي له في 1944، نجد أن كل القضايا تقريباً، التي تطرق لها بلوخ تلمس بشكل أو بآخر قضية التاريخ بوصفه بحثاً عن الحقيقة، فهو منذ البداية، في تعريفه للتاريخ وهل هو علم أم سرد؟ يرى أن «زمن التاريخ ينفر من التنميط القسري على غرار التقسيم الآلي لزمان ساعة الحائط. وأنه لا مناص له من مقاييس متوافقة مع تنوع إيقاعه، وأنه بهذا الثمن فقط من المرونة يمكن للتاريخ أن يأمل - وفقاً لكلمة برجسون - في إقرار تصنيفاته» مع حدود الواقع ذاته، «وهو ما يشكل -تجديداً- الهدف الأخير لكل علم»¹¹.

و حين يدين الولع الشديد بالبحث عن الأصول يرى على النقيض من ذلك: «أنه لن يحدث قط أن ظاهرة تاريخية يمكن أن تفسر بشكل تام بمعزل عن دراسة لحظتها وينطبق هذا - كأمر حقيقي - على كل مراحل التطور، مثل تلك المرحلة التي نعيشها أو مثل أخريات، والمثل العربي قد قال ذلك قبلنا» الناس بأزمانهم أشبه منهم بأبائهم، «ونظراً لانعدام تأمل هذه الحكمة المشرقية فإن دراسة الماضي تفقد أحياناً مصداقيتها»¹².

ويدافع مارك بلوخ بقوة في كتابه عن التعددية في مجال البحث التاريخي. وعنده أن علوم الإنسان ليست «في حاجة للتخلي عن أصولها ولا عليها أن تشعر بالخلج»، لأن كل علم «إنما هو جزء من الحركة العالمية نحو المعرفة»، ويمتلك جمالية لغة خاصة به، كل علم يشكل «منظوراً ينبغي أن تكمله آفاق أخرى». ويزيد الأمور توضيحاً بقوله: «يأتي الخطر عندما يدعي كل منظور أن له وحده حق النظر وعندما تأخذ كل منطقة من مناطق المعرفة نفسها على أنها وطن المعرفة»¹³.

غير أن هذه التعددية لم تفضي به مطلقاً - كما يرى جيرار نواريل - إلى تبني منظور نسبي يعتقد أن لكل واحد حقيقته، كما يرى اليوم أنصار ما بعد الحداثة، وإنما يقدم لنا ما يمكن أن نسميه «نسبية متوازنة» قد تفضي أحياناً إلى قدر من سوء الفهم في تحليل آراء و مواقف مارك بلوخ، حيث يتم اجتراء بعض أفكاره بعيداً عن الصورة الكاملة لما خلفه لنا من أفكار وتوجهات في مجال البحث التاريخي.

ويمكن أن نفهم، في إطار هذه «النسبية المتوازنة»، موقف مارك بلوخ الذي يرى أن كل بحث تاريخي يتأرجح بين حدين يحدّدان فضاء الخبرة الخاصة بالمؤرخ، فمن جهة: لا يستطيع المؤرخ أن يسقط لغة عصره على الماضي (حتى لا يقع في مغالطة تاريخية)، ومن جهة أخرى، لا يمكنه أن يتجاهل أنه دائماً ابتداء من الحاضر، ومن وظيفة الحاضر يقوم بقراءة الماضي. وهنا يرى بلوخ أن أفضل شيء يمكن أن يقوم به المؤرخ في هذه الشروط هو أن يوضح القناعات التي يركز عليها البحث الإمبريقي، وأن يحدّد للأشخاص الذين يتوجه إليهم معنى المصطلحات التي يستخدمها، لأن العمل الحقيقي للمؤرخ لا يمكن أن يبدأ إلا عندما تثبت من معاني المصطلحات المتفق عليها. وأن دور المؤرخ ليس تقديم دراسات حول الزمن، وإنما إزاحة العقبات من خلال إعداد مناهج وتقنيات وقضايا من خلالها تكون العوالم التي سبقتنا أقل غموضاً وأماناً. ولهذا السبب تحتل قضية المنهج التاريخي، بوصفه اللغة المشتركة التي تجمع بين كل المؤرخين، مكانة كبرى في إسهام مارك بلوخ، لأن المنهج لديه هو الذي يسمح للمؤرخين بالتقدم تدريجياً نحو إعداد قواعدهم الخاصة للحقيقة. إن نقد المصدر والتأمل في الشهادات والوثائق يعتبران من الوسائل الناجعة في قضية حسم الزائف والحقيقي في التاريخ.

ونجد هذه «النسبية المتوازنة» لدى مارك بلوخ في أكثر من قضية، وفي أكثر من موضع، أثناء سعيه للوصول إلى ما يمكن أن يكون «حقيقة تاريخية»، فهو ينطلق من البداية في معركة داخل الجماعة التاريخية الفرنسية مقدماً تصوراً جديداً للتاريخ يختلف عن تصوّر رواد المدرسة

11- المرجع نفسه، ص 67.

12- المرجع نفسه، ص 110.

13- المرجع نفسه، ص 42.

الوضعية المنهجية السابقة عليه، مشككاً فيما يتصورونه من حياد مزعوم للمؤرخ أمام الوثيقة موضوع البحث، أو الواقعة موضوع التأريخ، التي كانوا يرون أنّ على المؤرخ أن يسردها كما هي، دون تدخل منه، وأن ينمحي أمامها تماماً، بينما بلوخ - ومعه رفيقه لوسيان فيشر - يرى على العكس: أنّ تدخل المؤرخ ضروري وفعال أمام الوثيقة، وليس هنالك شيء من تلقاء نفسه، ليس هنالك شيء معطى، كلّ شيء يبنى، «عندما لا نعرف عمّا نبحت لا نعرف ماذا نجد»¹⁴ كما كان يقول لوسيان فيشر. وإنّ عمل المؤرخ لا يمكن أن يبدأ مع جمع الوثائق فقط، وإنما هنالك تساؤلات تسبق هذه المرحلة قد تصل أحياناً إلى درجة التشكيك في التسميات المستخدمة في الوثيقة، كما أشار إلى ذلك في الفصل الرابع من الكتاب والخاص بالتحليل التاريخي.

غير أنّ «النسبية المتوازنة» التي تبناها مارك بلوخ لم تجعله ينطلق بعيداً في هذا الشأن، كما يفعل فلاسفة التاريخ الذين يدخلون حقل البحث التاريخي وهم محمّلون بتصورات وفلسفات كاملة يبحثون عن وقائع تاريخية تسندها لتؤكد «مغزى التاريخ» وغاياته على النحو الذي يؤمنون به. فمن الصحيح أنّ مارك بلوخ لا يؤمن بالحياد المزعوم للباحث التاريخي، لكنه من الصحيح أيضاً أنه لا يتعد كثيراً عن هذا الحياد، وهو ما طوّره بول ريكور، فيما بعد، بتعبيرات أخرى عن ممارسة تاريخية لنوع من التوتر الدائم بين موضوعية لا تكتمل أبداً وبين ذاتية منهجية مطالبة بأن تتخلص من جزء من ذاتها. وفي خضم هذا التشابك بين الذاتية والموضوعية الذي يسيطر على التاريخ يرى ريكور أنّ من الضروري التمييز بين ذاتية حسنة وذاتية معيبة¹⁵ تنغمس في تفكيرها بعيداً عن متطلبات المهنة للبحث التاريخي، ويحذر من إغراء تاريخ يدعي الموضوعية حيث لا يكون فيه مكان إلا للبنى والقوى والمؤسسات، وليس أبداً للبشر والقيم الإنسانية. ويخلص ريكور، استناداً إلى مارك بلوخ الذي عرّف التاريخ بأنه «العلم الذي يدرس البشر في الزمان»، يخلص إلى القول بأنّ «موضوع التاريخ هو الذات الإنسانية نفسها».

تتبع فرانسوا دوس، في دراسته الرائدة عن مدرسة الحوليات، عملية الدفاع عن التاريخ والبحث عن الحقيقة التي بدأها بلوخ مع فيشر منذ تأسيسها لمجلة الحوليات عام (1929)، ويرى دوس أنّ سرّ نجاح مدرسة الحوليات يكمن في استراتيجياتها في استملاك إجراءات ولغات العلوم الاجتماعية المجاورة للتاريخ. وأوضح أنّ مارك بلوخ ولوسيان فيشر كانت لديهما مرونة كبيرة وحركية واسعة وقدرة على إدماج ما يمتلكانه من حقول معرفية أخرى مجاورة للتاريخ، وكانت استراتيجيتهما الصارمة في التحالفات المعرفية تسمح لهما بإقصاء الخصوم بسهولة كبيرة، كما حدث مع رواد المدرسة الوضعية المنهجية، مما دفع ببعض الباحثين إلى إعادة نظر في الصورة التي رسمها بلوخ و فيشر للمدرسة السابقة عليها. لقد كانت استراتيجية مارك بلوخ ترفض الذوبان في العلوم الاجتماعية المجاورة للتاريخ، لكنها في الوقت نفسه تتبنى إجراءات هذه العلوم وتدججها في مناهج ومفاهيم التاريخ، على نحو ما قام به مارك بلوخ في دراسته التأسيسية والفريدة عن «المجتمع الإقطاعي»، حيث أدمج مقولات سوسيولوجية في خدمة التاريخ¹⁶.

ويمكن النظر أخيراً إلى ملامح التاريخ والحقيقة لدى مارك بلوخ من منظور منهجي وأخلاقي في آن واحد. فضبط قواعد المنهج التاريخي وتصحيح ممارسات المؤرخين، على صعيد تطبيق المنهج والإجراءات تتوافق مع ما يمكن أن يكون «أخلاق الحقيقة»، فهو من الذين تحدّثوا مبكراً عن ضرورة الفهم المتعاطف أو التفهم أولاً، وصرخته الشهيرة التي يتداولها المؤرخون والسياسيون عن رويسبير خير نموذج لهذا المنظور المنهجي والأخلاقي في إدراك الحقيقة التاريخية.

ويقدم بلوخ - تحت عنوان في ملاحقة الكذب والخطأ - تحليلاً عميقاً «يرى أنّ هناك فترات، مثل الأفراد، مولعة بالكذب، كما في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن التاسع عشر، لدى أجيال ما بعد الرومانطيين، وفي حقبة الرومانطيين (...).» كما يمثل العصر الوسيط، ولا سيما من القرن الثامن حتى القرن التاسع، نموذجاً آخر لهذا الوباء الجماعي (من الكذب). بالطبع أغلب هذه الوثائق المزورة، مراسيم بابوية، وسجلات أديرة اخترعت بأعداد كبيرة في تلك الأوقات، وذلك بغرض استجلاب منافع بعينها».

14- قول منسوب لريموند بوانكاري نقلاً عن لوسيان فيشر.

15- د. ميلود بالعالية دومة، التواصل والتاريخ (بحث في فلسفة التاريخ عند بول ريكور)، دار ابن النديم والروافد الثقافية، الجزائر (2012)، ص 54.

16- فرنسوا دوس، التاريخ المفتت، ترجمة د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (2009)، ص 28.

يشير بلوخ إلى أن «من بين كل السموم القادرة على إفساد الشهادة/ الوثيقة يشكّل الكذب أكثرها بروزاً»، كما يشير إلى أن الكذب يمكن أن يأخذ شكلين «إنه أولاً الخداع حول المؤلف وتاريخ الشهادة، من قبيل التزوير بالمعنى القانوني للكلمة؛ فكل الخطابات المنشورة، على سبيل المثال، باسم ماري انطوانيت لم تكن هي كاتبها، حيث حدث أن زورت في القرن التاسع عشر؛ ويأتي بعد ذلك الخداع في المضمون حيث هناك أخيراً شكل أكثر مكرراً في الخداع، وبدلاً من حقيقة مضادة متوحشة (أي كذبة صريحة، إذا جاز القول) هناك ذلك التعديل الماكر، حيث الحشو في المواثيق الأصلية، وذلك في الرد والمزيّنات، وفي ثنايا وثيقة مؤكدة بشكل واضح تلتصق تفاصيل خارجية عن الأصل...».

ويصل مارك بلوخ في نهاية تحليله إلى نتيجة مفادها أنه لا يكفي قط ملاحظة الخداع بل ينبغي أن نكشف دوافعه أيضاً، لأنه إذا لم نلاحظ أثر ذلك الكذب أولاً بأول وبصورة دقيقة، وإذا ظلّ هناك شك حول أصول هذا الخداع فسيظل الأمر مستعصياً على التحليل، ونصل فقط إلى نصف برهان، وخاصة أن الكذب هو على طريقته نوع من الشهادة¹⁷.

وبالرغم من اعتراف مارك بلوخ، في تقديمه للكتاب، بنقص في التكوين الفلسفي وفي تقييم إجراءات التحقيق التاريخي، من خلال ربطها بمعظم الاتجاهات التي تظهر في اللحظة ذاتها، ضمن أنظمة العلوم الأخرى، والحال كما يقول بلوخ: «أن هذه الدراسة للمناهج تشكل في حد ذاتها، وعلى طريقته، تخصصاً يلعب الممارسون له بفلاسفة. وهو لقب لا أسمح لنفسي به، ولا يمكن لي أن أقدم هذا الكتاب إلا بما هو عليه، أي بوصفه يوميات صانع يود دائماً أن يتأمل في مهمته اليومية، ودليلاً للعامل الذي اعتاد حمل المسطرة والشاقول الأفقي، دون أن يحسب نفسه عالماً رياضياً»¹⁸. أقول برغم هذا الاعتراف، وهذا التواضع الذي يسم كبار المؤرخين، فإن مارك بلوخ قدّم لنا رؤية فلسفية متناثرة عبر ملاحظاته الصائبة والتي تميزت بـ «نسبية متوازنة» جديرة بالتأمل، ودون أن تبتعد كثيراً عن المتطلبات العملية للبحث التاريخي.

المراجع

1. مارك بلوخ، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة (2013)، الطبعة الثانية
2. هنري إيريني مارو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، ومراجعة دكتور زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (1971)
3. بيفرلي سوسجارت، التاريخ ماذا؟ ولماذا؟ ترجمة دكتورة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، (2013)
4. اوليفية دو مولان، مارك بلوخ، دار مطبوعات العلوم السياسية، باريس (2000)
5. اولريش رولف، مارك بلوخ مؤرخ القرن العشرين، منشورات دار علوم الإنسان، باريس (2005)
6. د. ميلود بالعالية دومة، التواصل والتاريخ (بحث في فلسفة التاريخ عند بول ريكور)، دار ابن النديم والروافد الثقافية، الجزائر (2012)
7. فرنسوا دوس، التاريخ المفتت، ترجمة د. محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (2009)

17- مارك بلوخ، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة، (2013)، الطبعة الثانية، ص 154 و 170.

18- المرجع نفسه، ص 98.

معنى «الحقيقة» في خطاب ما بعد الحداثة كيف أنّ التاريخ ربما يكون الحقيقة الوحيدة؟

رضوان زيادة*

الحقيقة وخطاب ما بعد الحداثة:

تستمدّ ما بعد الحداثة مسّها من الحداثة نفسها، فهل تستمدّ مشروعيّتها وجدواها منها أيضاً؟ إنّ الخطاب ما بعد الحداثي يقرّ بهذه الصلة ويعترف بها، لكنه لا يحدّد خطابها في خانة رد الفعل، فما من أحد يسرّه القول بأنه من فقس الشيطان على حدّ تعبير إيكو، فهو لذلك يؤسس خطابه كوارثيّ لزمّن جديد أنّ له أن يشقّ خطاه ويعلن وجوده، بعد أن قضت الحداثة نجيبها وفقدت مبرر وجودها، فالنقطة البدء إذاً في خطاب ما بعد الحداثة هو صلتها أو انقطاعها عن الحداثة، فالقطيعة لا توجد ولا تتحقق إن لم تكن قائمة على صلة وسيطة تعطي للقطيعة مبررها التاريخي والمعرفي.

وإذا كان سؤال الحداثة نفسه لم يفقد ألقه وجدّته من حيث البحث في معناها الوجودي ومغزاها المعرفي فإنّ ما بعد الحداثة ترى في إعادة استنساخ السؤال نوعاً من التأييد التاريخي، وتصر على قراءة حقيقة الحداثة وفقاً لمفاعيلها في التاريخ والواقع، وليس وفقاً لأسسها النظرية والمعرفية، والعالم لا تعني له الحداثة إلا كونها كارثة إيكولوجية وإنسانية، فالحداثة ليست سوى الوجه الأبرز لبؤس العالم المتهادي أرضاً وزمناً.

الحداثة المتأكلة

كيف لنا أن نعرف الحداثة زمنياً أو معرفياً؟ إذ بقدر ما يبدو التقسيم التاريخي سهلاً بقدر ما يخفي إشكاليات معقّدة، فالتطور الخطّي للتاريخ يفرض علينا الإبان بفكرة التقدم الكليّ التي بلورها هيغل، لكن التاريخ غالباً ما أظهر لنا أنه لم يسر بالخط نفسه أو بالنهج ذاته على حدّ تعبير فوكو، كما أنّ تحقيب العصور انتهاءً إلى عصر الحداثة يختزن مسبقاً وضع الحداثة كنهاية للتاريخ وكغاية للحضارات جميعها، عليها أن تسعى إليها لتحقيق حلمها في الوصول إليها، يضاف إلى ذلك كلّ الجدل الذي لا يكاد يخفت حتى يجتد ويتعلق بتاريخية المصطلح ولحظة اكتشافه التي تعني حتماً بداية تفكير من نوع جديد.

وإذا كانت الحداثة نتاجاً غربياً محضاً ومحضلة لسياق التطور التاريخي الغربي فهي وفقاً لذلك وريثة لعصور مختلفة تمتد من العصور القديمة فاليونانية وعصر النهضة والأنوار لتنتهي إلى الحداثة بوصفها الزمن التاريخي الذي كُنّف معارف العصور السابقة جميعها، وأعاد إنتاجها بصفة إنسانية من نوع جديد أطلق عليها النزعة الإنسانية، لتأخذ هذه النزعة سمة كونية ليس لفضائلها الخلقية فحسب وإنما لتداخل اعتبارات سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية معينة.

فمصطلح الحداثة بتعبير بير بروكر كان بناءً على ما قامت أركانها بعد وقوع الحدث نفسه¹، فاستخدام اللفظ كان حديثاً جداً ومحصوراً بالحقل الأدبي، إذ عنت الحداثة عندها «الجدّة» بما هي أداة للإبداع الخلاق والرؤى المبتكرة، ولا شأن لها بالمضمون، فقد كان ت.س إليوت برمزيتها الجديدة يعبر عن «هوى» نقدي من نوع جديد لا وجود فيه للإحساس الجمالي أو للرومانسية الشعرية والتذوق الفني بقدر ما تختزن لغته

* مفكر وأكاديمي من سوريا.

1- الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم بيتر بروكر، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة د. جابر عصفور (أبو ظبي: منشورات الجميع الثقافي، ط1، 1995) ص20.

تصر ما بعد الحداثة على قراءة حقيقة الحداثة وفقاً لمفاعيلها في التاريخ والواقع، وليس وفقاً لأسسها النظرية، والعالم لا تعني له الحداثة إلا كونها كارثة إيكولوجية وإنسانية، بل هي الوجه الأبرز لبؤس العالم

بالكامل، فالحداثة هي وعي جديد، شرط تمكن الغرب من تحقيقه وإنجازه، وأحياناً تفاعل ضده من أجل تقويضه وإلغائه.

فالحداثة، وفقاً لذلك، زمن تاريخي أكثر من كونها وعياً جديداً، وإن كان هذا الوعي الجديد قد تظاهر في فترة تاريخية محددة مما جعلها لصيقة بعددٍ من المحددات بدءاً من العقلانية والتنوير وانتهاءً إلى فكرة التقدم، فهي تتجلى إذاً في مجموعة من القيم التي تعبر عن روح الزمن وفعل العصر. لذلك يبدو من غير المجدي أن نبحث عن تأريخ للحداثة وتقسيم العصور وفقاً لها على اعتبار أن اكتشاف العالم الجديد والتوسع الاستعماري واستحواذ أسواق جديدة يرمز إلى عصر النهضة، والنزعة الإنسانية والإصلاح البروتستاني يرمزان إلى عصر الأنوار، ثم في القرنين السابع عشر والثامن عشر أرسيت الحداثة قواعدها الفكرية مع عقلانية ديكارته الذي يعتبره المفكر الأمريكي ما بعد الحداثي ريتشارد رورتي أبا الحداثة ومؤسسها، أما هابرماس فإنه يعيد الحداثة إلى عصر الأنوار معتبراً أنها مشروعٌ لم يكتمل بعد²، في حين أن النقاد الأدبيين يحددون تاريخ ميلاد الحداثة في النصف الأول من القرن العشرين، ويستخدمون المصطلح للدلالة على مجموعة من الحركات التي جاءت لتحطيم الواقعية أو الرومانسية، وكان ديدنها التجريد والإغراق في الرمزية كالانطباعية والتعبيرية والتكعيبية والدادائية والسريالية، مع الإقرار بعدم وجود ما يوحد هذه الحركات، بل إن بعضها جاء ثورة كاسحة على بعضها الآخر³. وإذا كانت الحداثة الأدبية قد فرضت نفسها على الأدب المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية فإن التربة الخصبة التي ساعدت على ولادتها وإنضاجها يبدو أنها غير متفتحة عليها أيضاً، إذ تتنازعها الثقافة الإنكليزية والأمريكية والفرنسية، فالنقاد الأمريكيون الجدد في الأربعينيات يقرؤون رموزهم كروادٍ للحداثة حيث إليوت وعزرا باوند ووليامز وغيرهم الذين تحول الشعر معهم من قضايا التعبير عن الذات إلى قضايا البناء والإنشاء مع إعادة ابتكار تقنيات تدور حول الأسطورة والخيال والحلم، إلا أنه في الوقت نفسه نلاحظ الحركة الإنكليزية وعلى رأسها فيليب لاركن وأولن وأميس وكيروك يسعون إلى العثور على نموذج لبناء شعري مختلف، ربما لم يجد له حضوراً وكثافة بالأثر الذي تركه إليوت في الثقافة الأمريكية، لكنه كان موجوداً بمعنى من المعاني، مما يعني أن الحداثة الشعرية ترعرعت في البيئة الأمريكية التي كانت تعدّ نفسها للدخول في زمن جديد مختلف، لذلك فقد بدت أنها ذات حاجة وجودية لإثبات تفردها وتمييزها وتمرداً عن الرحم الذي خلقت فيه، أي الرحم الأوربي، لذلك كان من الطبيعي أن يجد رموز الشعر الحداثيين جمهورهم الأكبر في العالم الجديد، وأن يستهجن صوتهم في بلد التقاليد الأرستقراطية العريقة، وما يعزز ذلك التفسير أن نقطة الجدول الرئيسة التي تدور حول الحداثة الشعرية إنما تتعلق بعلاقتها بجمهورها، بين ثقافة محافظة تصرّ على ربط ذاتها بالطبقات العليا وبين ثورة شعرية تعتبر نفسها صوت الحركات التحررية والاحتجاجات النسوية وحركات الشواذ، لقد كانت تعبيراً عن التمرد على العصر وثقافته وقيمه وإعادة الاعتبار للعامة والقذارة والشارع، وهذا ما ستبني عليه ما بعد الحداثة رؤيتها وتشقّ لنفسها طريقاً تعبر دائماً من خلالها عن حضور الهامش والمنبوذ والمبعد مما يعيد باستمرار الالتباس القائم بين الحداثة وما بعد الحداثة⁴ لا سيما فيما يتعلق بمنشأهما وحدود الفصل والوصل بينهما.

2- هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار/ حزيران 1986، ص 42.

3- Malcom bradury and games Macfolane (edites), Modernism (1890 -1930), Harmond worth, 1967-3، وقد ظهر للكتاب ترجمتان: الأولى بعنوان: حركة الحداثة،

ترجمة عيسى سمعان (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) والثانية بعنوان: الحداثة، ترجمة مؤيد فوزي حسن (حلب: مركز الإنهاء الحضاري، ط 2، 1995).

4- يصر ليوتار على كتابة ما بعد- الحداثة بهذه الصيغة أي بوضع الرابط، في حين لا يضع هذا الرابط غالبية الكتاب والباحثين الأمريكيين، ومع الإقرار بأن مسألة الكتابة ليست ثانوية تماماً طالماً أننا نتحدث عن مفاهيم ما بعد الحداثة إلا أننا أثراً عدم وضع الرابط تماشياً مع غالبية الباحثين في هذه الظاهرة، وللمزيد فيما يتعلق بتحديد مفهوم ما بعد الحداثة راجع ما كتبه إيهاب

حسن، نحو مفهوم لـ«ما بعد الحداثة»، الكرمل، العدد 51 ربيع 1997، ص 12 وما بعدها.

ويبقى الحقل الأدبي المجال الأكثر صعوبة في خلق الحواجز ووضع الفواصل، لا سيّما مع وجود تداخلات متبادلة بين الحداثة وما بعدها، كما أنّ الحداثة كونها مشروعاً إنسانياً وحضارياً لم يتبلور في الحقل الأدبي بقدر ما بدا وظهر في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأصبحت عندها الحداثة بمثابة مجموعة قيم متصفة بها تتخلق من خلالها وترسخ وجودها في العالم عبر ثورات تقنية ومعلوماتية متكاملة، لذلك نعود مجدداً مع السؤال الأزلي: ما الحداثة؟ بعد أن فشلت كل المحاولات التقريبية للبحث عن شهادة الميلاد، يبقى إذاً الرهان على تحديد الظاهرة بعددٍ من المفاهيم المقاربة لمشروعها، والتي اتسمت تاريخياً بها وتجلت في مظاهرها.

يظهر عندها مفهوم العقل والعقلانية بوصفهما الحامل الفلسفي للمشروع الحداثي، لا سيما وأنّ العقلانية قد اتخذت مع ديكارت باعتبارها أساس الحقيقة والمعرفة، إنها القيمة المطلقة والخط الفاصل بين عالم الآلهة القديمة وعالم الإنسان الحديث مركز الكون، ففكرة الحداثة إذاً مقترنة اقتراناً وثيقاً بفكرة العقلانية، كما يصرّ على ذلك آلان تورين في قراءته لمشروع الحداثة⁵، ولكنه يتساءل هل ترتدّ الحداثة في مشروعها إلى العقلانية؟ هل هي تاريخ تقدّم العقل الذي هو أيضاً تقدّم الحرية والسعادة وتاريخ هدم المعتقدات والانتهاآت والثقافات التقليدية؟ إنه يرى أنّ المشروع الغربي للحداثة لم يقتصر على ذلك، وإنما أراد هذا المشروع أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية إلى فكرة أوسع، هي فكرة مجتمع عقلائي يحكم فيه العقل لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء، فالحداثة تصوّر المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به، وبوصفه أيضاً المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية من أجل تحقيق التجردّ من كل تحديدٍ للغايات النهائية.

لقد جعل ليبنتز Leibnitz من مبدأ العقلانية سبب الوجود وغايتها، فلكلّ شيء سبب معقول حسب قاعدته الشهيرة، فالإنسان قد تحوّل من متأملٍ للكون ومعجبٍ ببديع خلقه إلى غازٍ له منقّبٍ عن أسرارها، فأخذ يجوب العالم ويبحث له عن أسبابه المعقولة مميّزاً إياها عن الأسباب غير المعقولة، إلى أن انفتحت أمامه أبواب العلم الحديث، فصار يجد فيه ما يمدّه بمعرفة أسرار الموجودات، ويمنحه سلطة على الكون، ويستعوض به عن الغاز الميتافيزيقي القديمة⁶.

لقد عاد ليبنتز إلى الرؤية الأرسطية القديمة القائمة على رفض التناقض⁷ مستلهماً في موندولوجيته (فلسفة الذرات الروحية) التي كانت التصورات السائدة آنذاك حول الميكروبات ومعطيات حساب اللانهايات الصغرى، ممّا ساهم بشكل كبير في ترسيخ قيمة العلم وفق أسسه التجريبية، فالعلم بدأ ثمرة رئيسة من ثمار العقلانية التجريبية مع ليبنتز، وكان من الطبيعي بعد ذلك أن تنتهي العقلانية إلى نوع من ترسيخ الذاتية، ذات الإنسان العليا، التي فكّت ألغاز الطبيعة وسيطرت عليها وتمكنت من كشف سرّ العالم وفصّ مكنوناته، فقد أضحى الإنسان يدرك نفسه كذاتٍ مستقلة، ذاتٍ لا تكتفي بأن تعلن ما يميزها عن الطبيعة، بل تروّض هذا العالم وتغزوه لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مقاساً بالمعيار الإنساني، فالحداثة كما عبّر هيدغر هي عصر انبثاق تصوّرات الإنسان عن العالم.

ألم يصبح الإنسان سيّد العالم أجمع؟ لذلك لن تجد خياراته حواجز أو تقف أمام طموحاته عقبات، فخطّ التقدم يسير قدماً إلى الأمام ما دامت رغباته تتوافق دوماً مع ما يحققه.

لذلك يشكّل مفهوم التقدم الكليّ القائم على أساس التطور الخطّي للتاريخ مفتاحاً رئيساً لفهم الحداثة وفق حراكها التاريخي، فالتقدم غاية التاريخ، وتحقيقه يشكّل الرهان الرئيس المفروض على العقل البشري، وهنا لا نلاحظ اختلافاً كبيراً بين الفيلسفتين الماركسية والليبرالية فيما

5- آلان تورين، نقد الحداثة، الحداثة المظفرة، ج1، ترجمة صياح الجهم (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) ص16.

6- محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد- الحداثة، حوارات منتقاه من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1996) ص13، وللمزيد فيما يتعلق

بمسارات الحداثة وتحولاتها، راجع: محمد سبيلا، التحولات الفكرية للحداثة، الفكر العربي المعاصر، العدد 110-111، ربيع- صيف 1999، ص30.

7- جون كونتنغهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997) ص7.

وأيضاً: برتران سان-سرنان، العقل في القرن العشرين، ترجمة د. فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 2000).

يشكّل مفهوم التقدم الكليّ القائم على أساس التطور الخطّي للتاريخ مفتاحاً رئيساً لفهم الحداثة وفق حراكها التاريخي، فالتقدم غاية التاريخ، وتحقيقه يشكّل الرهان الرئيس المفروض على العقل البشري

يتعلق بمفهوم التقدم، وإن كانت الماركسية تضعه كبديل عن التاريخ نفسه عندما تمجده ليصبح الصراع الطبقي مدخلاً رئيساً من أجل إنجاز التقدم التاريخي، ولذلك ظهرت مقولة نهاية التاريخ مبكرة عند هيغل، ليعود فوكوياما ويستثمرها في سياقٍ آخر مختلف معتبراً أنّ التاريخ انتهى الآن لحساب الفلسفة الليبرالية التي سادت العالم وأصبحت بمثابة المنتهى لجميع الحضارات⁸، ومفهوم التقدم كان حاضراً أيضاً في الفلسفتين النازية والفاشية وإن اختلفتا في طريقة تحقيقه، ومهما يكن فإننا نستطيع القول إنّ التقدم التاريخي شكّل الحامل الرئيس للحداثة وبيان مشروعها، لذلك كان لا بدّ أن تركز فلسفة ما بعد الحداثة

بشكلٍ أوليٍّ على نقض مفهوم التقدم التاريخي وإبرازه بشكل كارثي، وهذا ما جعل ما بعد الحداثة تدخل في جدلٍ دائمٍ ومستمر مع الحداثة، بل إنّ وجودها مرتبطٌ بضرورة نقدها، وهذا ما استدعى هابرماس إلى القول بأننا بدأنا بالتخلي عن المشروع الحداثي لحساب الفوضى التي يطلق عليها ما بعد الحداثة علينا أن نجدد المشروع الحداثي عن طريق ترميم أخطائه وتجاوزها، فما بعد الحداثة لا تتحدد إلا انطلاقاً من الأقسام التي أسست عليها الحداثة رؤيتها للعالم والعكس صحيح أيضاً.

مع ظهور التيار ما بعد الحداثي اكتشفنا الحداثة بشكلٍ مختلفٍ وتمكّنا من التعرف عليها، ليس فقط في ضوء مشروعها التاريخي الغربي وإنما في آثارها وحقولها المختلفة، مما جعل الحداثة وإرثها التاريخي تبدو متآكلة وبالية، وعلى حدّ تعبير ليريس (الحداثة أصبحت لاغية في هذه الأزمنة الكريمة، إنها شيء تجاوزه الزمن، لقد كُفّت الحداثة عن أن تكون حديثة)⁹، وتكاد الأدبيات الحديثة تستغرق في وصف «أزمة الحداثة» وفي بيان رثائتها وتناقضاتها بحيث غدت هذه الأدبيات ليست مقتصره على تيار أيديولوجي معين بقدر ما أصبحت نقطة البدء في القول الفلسفي والأدبي والسياسي والمعماري والفني وغير ذلك، فنحن لا نعيش أزمة وحيدة محددة بقدر ما كشفت الحداثة عن أزمنة عديدة جائلة في كل الأرجاء¹⁰، ضمن هذه المشروعات المعرفية سيجد تيار ما بعد الحداثة مبرراته النقدية وسيجد في أقانيم الحداثة القائمة على مفاهيم العقلانية والتقدم والذاتية والتنوير صنميات أسست للفجائع الإنسانية المتزايدة بحيث بدا التقدم التقني غاية، في حين لا ينظر إلى الكوارث الطبيعية والإنسانية التي أتت بها. باختصار لقد فقدت الحداثة مبرر وجودها، وكان لا بد من إعلان نهايتها، ليس من أجل الدخول في عالم جديد، إذ يبدو المثقفون ما بعد الحداثيين الأكثر بعداً عن تقديم تصور كهذا أو أن يجعل هدفه ذلك، إنهم يرون ضرورة انهيار السرديات الكبرى حسب تعبير ليوتار ولكن ليس من أجل إنشاء أخرى مكانها، ولكن من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعية وأبعد عن الوهم الذي رافقنا وكدنا نرتنن إلى الأبد في حباله.

فلاسفة التشكيك¹¹ أو الناثرون على الحداثة:

كان فرويد قد تحدّث في مقالٍ له عام 1917 تحت عنوان «صعوبة أمام التحليل النفسي» عن الجراح النرجسية التي مُني بها الإنسان منذ نشأته، فكوبرنيكوس قلب معادلة المركزية الأرضية في النظام الكوني، وقرّر أنّ الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس كما كان شائعاً

8- فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، فؤاد الشايب، تقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993).

9- حسان العرفاوي وروبير سانتو - مارتينو، الحداثة وما بعدها، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد 10-11، 1999، وللمزيد انظر: كاظم جهاد، من نقد الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الكرمل، العدد 52، صيف 1997، ص 167.

10- هنري لوفيفر، ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد (بيروت: دار ابن رشد، 1983) ص 45.

11- كان بول ريكور أول من أطلق على كل من ماركس وفرويد ونيتشه لقب أساتذة التشكيك، ويشرح ذلك قائلاً (لو عدنا إلى القصد المشترك فيما بينهم لوجدناه في اعتبار الوعي أولاً وفي مجموعه وعياً «زائفاً». إن الفيلسوف المكوّن في مدرسة ديكرت يعرف أن الأشياء قابلة لأن يشك فيها، وأنها ليست بالشكل الذي تظهر فيه، غير أنه لا يشك في أن الوعي ليس كما هو يظهر لنفسه، ففي الوعي يتطابق المعنى مع الوعي به، منذ ماركس ونيتشه وفرويد أصبحنا نشك في ذلك، فبعد الشك في الأشياء دخلنا في مرحلة الشك في الوعي نفسه) محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، دراسات عربية، العدد 7/8، أيار / حزيران 1991، ص 57.

في النظريات التقليدية واليونانية القديمة، مما جعل مركزية الإنسان باعتباره سيداً للكون تتعرض للاهتزاز والاختلال، إذ أصبح تابعاً للنظام الشمسي وليس مركزاً للكون والنظام الفلكي، ثم جاء داروين ليصيب الإنسان بجرح آخر عندما اكتشف أن أصله ليس سامياً أو إلهياً وإنما يعود أصله إلى السلالة الحيوانية، فالإنسان الذي اغترّب نفسه معتبراً أنه سيد البشرية وأصلها على هذه الأرض وجد أن نسله يعود إلى القرود، أما ثالث الجراح فكان مع فرويد نفسه عندما اعتبر أن الإنسان ليس سيد نفسه ومالك قراره، فالنفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها، إذ تحت سطح الوعي يكمن اللاشعور حيث تصنع قرارات الإنسان الأكثر مصيرية، وهكذا أصيب الإنسان بجرح نفسي بعد الجرحين الكوني والبيولوجي، فالإنسان الذي طالما تباهى بحيازته ملكة الوعي، ها هو ذا يفقد امتيازه ذلك عندما أكد فرويد أن الوعي متعين بالعمق اللاشعوري أكثر منه بالسطح الشعوري، إذ لقد أحدث كوبرنيكوس ودارون وفرويد ثورة في الوعي والتأويل، ولم يتحقق ذلك عن طريق اختراع غير المؤلف أو غير المتخيل بقدر ما أعطوا معنى جديداً لشيء أبرزوه وأظهروه، فمعهم تغيرت علاقتنا مع الطبيعة والذات والأصل، مما أضفى رؤية مغايرة عززت مشروعية الإنسان الغربي نفسه في مشروعه الحدائثي رغم أنه أصيب بجراح نرجسية آلت له لكنها فتحت أمامه آفاقاً جديدة مختلفة كلياً عن السابق، فالشك والنزعة النقدية كلاهما جعلتا ديكرت يؤسس ترسيخ الذات الإنسانية ويدشن مشروعه العقلائي الذي ستنتب منه بذور الحدائثية في أولى خطواتها، لذلك من الطبيعي أن تكون بذور ما بعد الحدائثية تبدأ من الشك، فما قام به ماركس ونيشه وفرويد الذين هم فلاسفة التشكيك كما يطلق عليهم مفكرو ما بعد الحدائثية أنهم أسسوا الإمكانيات قيام تأويل جديد على حد تعبير فوكو¹²، فهم لم يضيفوا معنى جديداً على أشياء لم يكن لها معنى، وإنما غيروا في الحقيقة طبيعة الدليل، وبدلوا الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها، وهنا يدخل فوكو في عملية تأويل للتأويل الذي قام به كل من ماركس ونيشه وفرويد في قراءة المشروع الحدائثي، فمفهوم السطح شديد الأهمية عند ماركس، ذلك أن ماركس بين أن كل ما يوجد من عمق في مفهوم البرجوازية عن النقود ورأس المال والقيمة ليس في الحقيقة إلا سطحيات، وهنا يتقاطع ألتوسير مع فوكو في قراءتها أو تأويلها ماركس، فحسب ألتوسير لا تعترف النظرية التاريخية لماركس بوجود الذات ولا الفاعل التاريخي، على عكس ما يشيع لدى الماركسيين الأوثودوكسين، وهو لذلك يستعير مصطلح القطيعة المعرفية (الإبستمولوجية) من غاستون باشلار ليعيد توظيفه في التطور الفكري لماركس، إذ يقسم حياته الفكرية إلى مرحلتين كبيرتين لا توجد بينهما استمرارية بقدر ما ترسخ القطيعة¹³، فالمرحلة الأولى والتي هي مرحلة الشباب تمتد إلى كتاب (الأيديولوجيا الألمانية) عام 1845 حيث كان ماركس واقعاً تحت تأثير الفلسفة الهيجلية مركزاً على الإنسان بوصفه وعياً وإرادة، وعلى التاريخ بوصفه غاية وتقدماً، أما في مرحلته الثانية أو مرحلة النضج فقد أعاد ماركس النظر في العلاقة الجدلية بين الأيديولوجيا والواقع، فلم تعد الأيديولوجيا مجرد وعي زائف أو غير مطابق للواقع يكفي إعادة تصويبه حتى يتم التخلي عنها ونبذها مثلما تبشر بذلك النظرية الوضعية استناداً إلى سلطة العلم، بل هي علاقة متينة بالوجود الاجتماعي للأفراد وليست مجرد بنية فوقية مضافة إليها¹⁴، وسيخضع ماركس إذاً لعملية التأويل المضاعف كما يسميها امبرتوايكو، سيصّر الفلاسفة الجدد¹⁵ على قراءة ماركس بوصفه ناقداً للحدائثية ومقوضاً لأسسها، بل إن دريدا سينعش طيف ماركس بوصفه روحاً متجددة علينا أن ندعو إلى تكاثرها والنهل من ينبوعها¹⁶، وبمحاذاة ماركس سيُعاد اكتشاف فرويد من أجل تأويله أو بالأصح تأوله، ذلك أن فوكو يصّر باستمرار على قراءة فرويد بوصفه نيتشويًا¹⁷.

حيث لم يقرأ المرض على أنه نتيجة صدمة، بل حاول أن يبحث عن الاستيهامات الكامنة في منطقة اللاشعور الخفي الذي يحكم الإنسان، وبذلك أهمية الإنسان من وجهة نظر فرويد لا تكمن في كونه كائنًا عاقلاً، ولا في كونه ذاتاً قاصدة وواعية متحكمة في نفسها، ولكن بوصفه

12 - ميشيل فوكو، نيتشه - فرويد - ماركس، والمقال عبارة عن نصي شارك به فوكو في ندوة حول نيتشه، وترجمه عبد السلام بن عبد العلي في مجلة الكرمل.

13 - لويس ألتوسير، قراءة رأس المال، ترجمة تيسير شيخ الأرض (دمشق: وزارة الثقافة: 1974).

14 - رفيق عبد السلام بوشلاكة، مآزق الحدائثية والخطاب الفلسفي لما بعد الحدائثية، إسلامية المعرفة، السنة 2 شتاء 1996، العدد 6، ص 110.

15 - لا تحيل عبارة الفلاسفة الجدد إلى التاريخ الزمني بقدر ما تعبر عن ممارسة جديدة للفلسفة وإعادة قراءة لمفهومها ووظيفتها بشكل مختلف مع دولوز وفوكو ودريدا وغيرهم بحيث لم تعد الفلسفة تلك الأبنية المعرفية الكبرى التي تجعل من مهامها إعادة تفسير العالم والبحث في أسئلته الميتافيزيقية وإنما أصبح دورها يتحدد في اجترار المفاهيم والأدوات المعرفية بوصفها وسيلة التعرف على الذات والآخر بما يؤكد في النهاية نزعة الاختلاف ويرسخ التعدد والتنوع والمغايرة.

16 - جاك دريدا، أطراف ماركس، ترجمة د. منذر عياشي (حلب: مركز الإنهاء الحضاري: 1995).

17 - إشكالية التأويل كانت حاضرة لدى ميشيل فوكو في العديد من دراساته وللمزيد حول ذلك، انظر بودومة عبد القادر، إشكالية التأويل بين ريكور وفوكو، كتابات معاصرة،

كائناً حيويًا له حاجاته ورغباته المرتبطة بدوافع الغريزة ودوائر اللاوعي، وفرويد هزأ من الحداثة ومشروعها القائم على العقلانية والأنسنة عندما ردّ العقل نفسه إلى دائرة اللامعقول باعتباره أحد منتوجاته ومفاعيله، فالمعقول أصبح طريقاً لـ «اللامعقول»، وهذا ما دفع جاك لاكان لوصف التحليل النفسي الفرويدي بأنه يكشف لنا عن البنيات اللاشعورية التي تتحكم بسلوك الإنسان الذي لطالما اعتبر نفسه أنه الأكثر تحكماً بحركاته والأشد عقلاً لها ووعياً بها.

أما نيتشه نبي ما بعد الحداثيين ورسولهم - كما يصفه البعض - فقد تعرّض إلى علميات بعث وإعادة تأويل واستعادة مستمرة، فالنقد النيتشوي للحداثة أسس لتيار خاص به، تيار يسعى إلى تقويض بداهات العقلانية الغربية وكلّ القيم الملازمة لها عن طريق رفضه للقول بمنطقية الوجود أو الإيهان بغائية الكون، ذلك أنّ النماذج المنطقية التي يثبتها فلاسفة الميتافيزيقا لا تعدو أن تكون أوهاماً يصرون على معاشيتها من أجل حفظ تماسكهم الوجودي، وهكذا يمكن التأكيد بكامل الشرعية على حد تعبير جيانى فاتيمو أنّ فلسفة ما بعد الحداثة إنها ولدت في كتابات نيتشه، وبشكل أخص عن مجموعة الأعمال التي كتبها بعد كتابه (إنساني مفرط في إنسانيته)¹⁸ وهي تشتمل على كتابي (الفجر) في عام 1881 وكتاب (العلم المرح) عام 1882.

إنّ نيتشه في نصه (إنساني مفرط في إنسانيته) ينظر إلى الحداثة بوصفها انهياراً، ولكنه لم يعد يبحث عن الخروج من الحداثة باللجوء إلى قوة مخدّدة، بل يسعى إلى إحداث انحلالها عن طريق تحذير النزعات التي تتسم بها، وذلك بإجراء نقد للقيم العليا في الحضارة مما يؤدي إلى تلاشي مفهوم الحقيقة وانعدام كل أساس للاعتقاد بأساس، أي لواقع يتأسس على الفكر وهذا ما يسميه نيتشه (إرادة الحقيقة) إذ لم يتبق للحياة والعالم معنى سوى إرادة القوة المحضّة.

لذلك لن يكون بالإمكان الخروج من الحداثة بتجاوز نقدي من داخلها، بل وجب البحث عن مخرج آخر، وهنا نصل إلى اللحظة التي يمكن تحديدها بوصفها لحظة ميلاد ما بعد الحداثة²⁰ على غرار إعلان موت الإله في كتاب (العلم المرح) وهنا يمكن الماثلة بين صرخة نيتشه في (موت الإله) التي كانت بمثابة الإعلان عن تصدع جميع الضمانات التي كانت تسمح بتعقل العالم، وتطوياً بجميع المرتكزات والماهيات، بما في ذلك الإنسان نفسه الذي أصبح مجرد لعبة للتشتت والاختلافات في وجود عرضي لا ماهية له، وبين مفهوم نيتشه عن (العود الأبدي) إذا تأولناه على أنه الكشف عن ماهية الحداثة بوصفها حقبة إرجاع الوجود إلى الجديد، فموت الإله كان ضرورياً بالنسبة لنيتشه لأن الإنسان لا يتحمل أن يترك شاهداً عليه على قيد الحياة²¹ وتعبير نيتشه نفسه (لقد وجب للإله حقاً أن يموت، لأنه كان يرى عمق الإنسان وخلفيته، كل عاره وقبحه المخفيين، كانت شفقتة بلا حياة، كان يتسلل إلى الثنايا الأشد قذارة، هذا الفضولي، هذا الفاقد للتحفظ، محسوس الشفقة هذا، لقد وجب أن يموت فقد كان ينظر ليّ بلا انقطاع، أردت الانتقام من هذا الشاهد أو أن أكف عن الحياة).

بعد موت الإله سيكتشف الإنسان أنّ هذا العالم لن يكون حقيقياً، إنه عالم وهمي واختراع قائم ما وراءه، فالعالم ليس مبنياً إلا على حاجات الإنسان النفسية الخاصة به، فهو ليس مؤسساً إطلاقياً على الإيهان به، لكن المرء لا يتحمل هذا العالم الذي لم تعد له الإرادة لِنفيه، لذلك فقد وصل المرء إلى الشعور بانعدام قيمة الوجود حين فهم أنه لا يمكن تفسيره في مجمله لا بواسطة مفهوم «الغاية» ولا بواسطة مفهوم «الوحدة» ولا عبر مفهوم «الحقيقة» لا يصل إلى شيء، لا يبلغ شيئاً بهذه الطريقة، إنّ الوحدة الإجمالية مفتقدة في تعدد الصيرورة، إذ ليست ميزة الوجود في أن يكون «حقيقياً» بل أن يكون «زائفاً»، فلم يعد للمرء أي مبرر لإقناع نفسه بوجود عالم حقيقي، باختصار، إنّ مقومات الغاية والوحدة

18- نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي (بيروت: أفريقيا الشرق، 1998).

19- نيتشه: العلم المرح، ترجمة وتقديم بورقية ومحمد الناهي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط1، 1993).

20- جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة د. فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) ص 187، وانظر: فتحي المسكيني، نيتشه

«نابئة» الحداثة، الفكر العربي المعاصر، العدد 118 - 119، ربيع وصيف 2001، ص 30.

21- فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس (بيروت: دار القلم، [د.ت]).

والكينونة التي أعطينا بفضلها قيمة للعالم إنها نستعيدها منه، ويبدو العالم كما لو أنه فقد كل قيمة²². فإرادة القوة كما يرى بيير بودو تمثل آخر جهدٍ نيتشوي للسيطرة على الزمن، فالإنسان والعالم اللذان تحركهما إرادة القوة يخلقان العودة الأبدية في الوقت ذاته الذي يعطيها فيه، فلا تعود بناهما الزمنية تتعاقبان في التطور، فهما يقفان جامدين متناغمين مثل خواء مليء بالوعود، مهتدين مثل كائنات كاملة على وشك الدمار لهذا السبب فإنها إذ يجمدان نفسيهما في الحيز، يحاولان أيضاً أن يجمد الزمن فيهما لكي يعيدا تقويمه، لإفقاذه دوماً كان يحركهما، وكذلك لأجل إعادة الزمن لجوهره ولعدمه الأولين، فكل شيء يحدث كما لو كانت إرادة القوة أولاً رفضت لتلويث الزمن والحياة، وكما لو كان المقصود من الحياة أن تتوقف في الزمن لإفقاذه معنى حضوره ووجوده، وهكذا بات الزمن البعد المطلق لإرادة القوة التي ليست كذلك إلا بفضل وجود نوع من الغائية تصطدم بالزمن الكوني الذي يصبح «زمناً من دون هدف» في الوقت ذاته الذي يكون فيه محتوماً لكي تبقى إرادة القوة في حالة التوتر، أن نعرف أن جهدها محكوم عليه بالفشل وأن تعرف أنها محكومة بالبقاء أيضاً خارج الزمن، فما يمتلكه المرء بالفعل لا يعود يمكنه أن يريده²³ وتستغرق فلسفة نيتشه العدمية لتضع الإنسان في حكم البعث الأبدى حتى في حال النجاح، فمسعاه لا معنى له لأنه ينزع نحو مراهة مستحيلة بين إرادة القوة والزمن المنفصلين، وهذا ما يمد فلسفة ما بعد الحداثة بالمشروعية الفلسفية عن طريق اتصالها التأويلي المستمر مع نيتشه بوصفه العدمي أو العبي الأول، فالتأويل كما انتهى إلى ذلك فوكو في قراءته لنيتشه تجربة أساسية، إذ كلما أغرقنا في التأويل نقرب، في الوقت ذاته، من منطقة شديدة الخطورة لا يترد عندها التأويل على أعقابه فحسب، بل يختفي كتأويل، محدثاً معه اختفاء المؤول ذاته، فيها أن النقطة النهائية للتأويل تظل دوماً نقطة تقريبية، فإن ذلك يعني وجود نقطة انفصال، تلك النقطة التي ينتهي إليها التأويل ليصبح مستحيلاً، عندها نصل إلى شيء شبيه بتجربة الحمق أو الجنون²⁴ كما انتهى نيتشه تماماً إلى ذلك في أيامه الأخيرة²⁵ حيث بدأ الهذيان رفيقه الدائم وخذت روحه أو اضطربت التي لطالما بحثت عن المجد والعظمة، وإذا كان نيتشه قد عاش أفكاره، وهذا قلما يتحقق للفلاسفة، فإن عدميته الوجودية كانت مصداق خطابه العدمي الذي لم يقرأ فيه دعوة إلى مجرد السلب أو العتب بقدر ما أراد إحصاء مظاهر المرض أو الإنهاك التي تعرضت لها القيم في المجتمعات الحداثية، لقد أراد نيتشه أن يبعث الروح في خواء الإنسان، أن يخلق معنى وجوده ويتحمل مسؤوليته في إدارة مصيره ووضع مستقبله بصورة لا تأسره فيها هوية مسبقة أو تعريف حاسم ونهائي²⁶ وهذا ما يجعل نيتشه معاصراً لفكر المعاصرين أو ما بعد حداثي أكثر من الذين يعيشون العصر لكنهم لا يمتلكون روحه مما يجعل الحاجة لاستعادته ليست مشروعة فحسب²⁷ وإنما جزء من مشروع الوصل الفلسفي القائم على ابتعاث الرواد من أجل اجترار الجديد والكشف عن السابق، لكي يكون اللاحق وارثاً شرعياً ومالكاً لنبوء الماضي التي لا يجدها إلا رواد الذاتية وليس نيتشه إلا أولهم ونبيهم المتجدد، ولذلك لن نرى غريباً أن يصر هيدغر على اعتبار نيتشه ميتافيزيقياً²⁸ ولكن بمظهر جديد، حيث ستعني الميتافيزيقا عند هيدغر الأنطولوجيا، فإرادة القوة التي أعلنها نيتشه يستعيدها هيدغر في إرادة القدرة، إذ لم يعد الوعي تصوراً نظرياً بل صار حساباً تابعاً للقدرة، قدرة المرء في تحويل الوعي إلى معرفة لا تقيم حساباً إلا لذاتها، وعندها يتم تحقيق تجاوز الميتافيزيقا الإشكالية الرئيسية التي حكمت تفكير هيدغر في معظم أعماله، فقد كان يصر على أن نوجه ضرباتنا إلى الميتافيزيقا داخلها، لأن حلم تجاوزها لن يتحقق بدون ذلك.

22- جيل دولوز، نيتشه، تعريف أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1998) ص 102.

23- بيير بودو، نيتشه مفتتاً، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1996) ص 143.

24- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشيل فوكو تعريف سهيل القش (بيروت: المؤسسة الجامعية، ط2، 1983) ص 13.

25- من الممكن القول أن حياة نيتشه الشخصية كانت مصداقاً عملياً لفلسفته وهذا ما أعطى أفكاره بعداً استثنائياً ذلك أنها تنطلق من تجربة أنطولوجية معيوشة، لذلك من الضروري الاطلاع عن العلاقة الجدلية بين التجربة الشخصية والتجربة الفكرية خصوصاً بالنسبة لنيتشه، انظر: رودولف شتاينر، نيتشه مكافحاً ضد عصره، ترجمة وتقديم حسن صقر (دمشق: دار الحصاد، 1998) وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى عام 1895 أي إبان حياة نيتشه مما يضيف على الكتاب أهمية استثنائية لا سيما فيما يتعلق بطبيعة فهم معاصريه له خاصة أنه تصدى للكثير من مسلمات عصره وعمل على نقضها من جذورها، وللمزيد حول حياة نيتشه الشخصية انظر:

Nietzschein Turin: An Intimate Biographe, Lesley chambenlain, picador,1997

26- علي حرب، الجنون من فرط العقل أو محنة الإنسان الأعلى، السفير الثقافي، الجمعة 23/ حزيران/ 2001.

27- موسى وهبة، نقد الحاجة إلى نيتشه، السفير الثقافي، الجمعة 24/ تشرين الثاني/ 2000.

28- وصف هيدغر نيتشه في كتابه الشهير (نيتشه) بأن نيتشه يمثل لحظة اكتمال الميتافيزيقا الغربية لأن هذه الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا ليست إلا سقوطاً في الأخطاء الأساسية للوجود.

فتطور فكر هيدغر الذي بدا واضحاً في كتابه «الوجود والزمان»²⁹ قاده إلى ضرورة العمل من أجل تدمير تاريخ الأنطولوجيا، مما جعله يؤكد على التطابق الجذري بين مهمة الفكر وعمل التدمير أو التفكيك، وهنا ستكون نقطة البداية لدى دريدا الذي سيعيد قراءة هيدغر وفقاً لأدواته المعرفية والمنهجية الجديدة.

إنّ الوضوح الكبير في تقارب مراحل السيرة الفكرية لكلّ من نيتشه وهيدغر يكشف أنّ النتيجة العدمية للانحلال الذاتي لمفاهيم الحقيقة والأساس لدى نيتشه تجد ما يوازيها في «اكتشاف» هيدغر للسمة «الحقّية» للوجود عند هيدغر، إذ ما عاد بإمكان الوجود أن يعمل بوصفه أساساً لا بالنسبة للأشياء ولا بالنسبة للفكر، فإذا انتقلنا إلى الإشكالية المركزية لدى النقاد ما بعد الحداثيين في هجومهم على الحداثة وجدناها تتمحور في اعتبارهم أنّ الحداثة تفتقد الأساس الذي انبنت عليه أو انطلقت منه، بمعنى غياب الأسس الموضوعية لأفكار التقدم والعقلانية والتنوير وغيرها، فهذه القيم تجد شرعيتها من حقلها الميتافيزيقي وليس من أساسها الموضوعي الذي تفتقده، وما زالت الحداثة بعد قرون تبحث عنه، لذلك ظهر الفكر ما بعد الحداثي وكأنه فكر أهلية أو متعة على حد تعبير فاتيمو، ذلك أنّ القيمة المحررة في فعل التفكير والتذكير تغيب عنه، ويظهر على الدوام بوصفه مجرد إعادة دفاعية للموروث الميتافيزيقي، فالفكر ما بعد الحداثي يأخذ على الحداثة عدم إدراكها لأسسها القائمة عليها، إلا أنه بالمقابل لا يمكنه أن يقدم أساساً لتغيير عملي «للواقع» مع تحفظ كبير في استخدام هذا اللفظ، الذي يبدي ما بعد الحداثيون وخاصة ليوتار أهمية خاصة له وتوظيفاً معرفياً مختلفاً عما ظهر في سياق النظريات العلمية والوضعية، ولذلك يجد هؤلاء في هيدغر مبدع أسئلة الميتافيزيقا لأنها تطرح معها طبيعة الإنسان، ولأنّ سؤال تجاوزها يتعلق بمصير الواقع الإنساني³⁰ لقد قدّم هيدغر مقارنة لذلك أثناء قراءته لتصورات العالم الحديث، فاعتبر أنّ الميتافيزيقا تؤسس عصراً، وتمنحه من خلال تأويل محدّد للوجود، ومفهوم معيّن للحقيقة مبدأ تشكله الأساسي، وهذا المبدأ يقلب، رأساً على عقب، جميع الظواهر التي تميز هذا العصر، ويتحكم فيها، ذلك أنّ الظواهر الأساسية للأزمة الحديثة التي يتجلى فيها هذا العصر تقوم على أساس العلم والتقنية، وتحول الفن إلى موضوع للتجربة الإنسانية المعاشة، وظهور التأويل الثقافي للحضارات، وأخيراً الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها، ولا يعني ذلك مجرد تنحيتها ونكرانها، بقدر ما أصبح العالم ينظر إلى نفسه باعتباره لا منتهياً ولا مشروطاً ومطلقاً³¹.

لقد وصل هيدغر إذاً إلى لحظة تجاوز الميتافيزيقيا بعد شعوره بأنّ الميتافيزيقا قد بلغت أوجها وأنّ تاريخ الميتافيزيقا هو ضروب من الأوهام والأخطاء الأساسية، إلا أنه مع ذلك لا يمكن تصور مرحلة من مراحل التفكير الإنساني دون ظلال ميتافيزيقية لأنها قدر الوجود ومأواه، ولا سبيل إلى التخلص من ذلك إلا بتفكيك الميتافيزيقيا مما يؤدي بالنهاية إلى تقويض جميع مركّبات الوجود الإنساني، عندها لن يبقى سوى الإنسان عارياً من الأوهام أمام حقيقة الوجود، وبذلك تكون الأرضية المعرفية والنقدية التي يشتغل عليها كلّ من نيتشه وهيدغر متقاربة إن لم تكن موحدة، وستكون تربة مناسبة لتنبت على آثارها أفكار ما بعد الحداثيين الذين بصّروا على العدم بوصفه حقيقة الوجود ومعنى الحياة.

فوكو بوصفه نيتشويّاً:

عندما صدر كتاب جيل دولوز (الاختلاف والتكرار)³² كتب ميشل فوكو عن صديقه دولوز قائلاً: «يوماً ما سيكون هذا القرن دولوزياً»، ويبدو أنّ هذه المقولة تنطبق على قائلها أكثر من انطباقها على دولوز، ففوكو يكاد يكون الفيلسوف الأكثر شهرة وإثارة للتفكير في القرن الماضي، إذ تمكن من إنشاء خطاب فلسفي جديد خاصّ به بعدما أصبحت المقولات والمفاهيم الفلسفية تدخل في دائرة التكرار المنتظم والمحل، لكننا هنا لن نقف على فلسفته أو أصول أفكاره النظرية لأن ذلك يخرج بنا عن قراءة الإشكالية المحددة بالحفر في أصول الفكر ما بعد الحداثي، لذلك سنقتصر في قراءتنا لفوكو على علاقته مع نيتشه طالما أنه كان يرفض دائماً تصنيفه كنيوي أو عدمي ويصرّ على وصف نفسه بالنيتشوي، فقد كان

29- انظر: محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا (تونس: دار الجنوب للنشر، ط2، 1996).

30- مارتن هيدجر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة د. فاطمة الجبوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1998) ص24، وللمزيد حول وعي هيدغر بالحداثة، انظر: محمد سبيلا، الوعي

الفلسفي بالحداثة - بين هيغل وهيدغر، الفكر العربي المعاصر، العدد 116 - 117، خريف 2000 - شتاء 2001، ص25.

31- مارتن هيدجر، التقنية - الحقيقة - الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995) ص139.

32- جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ترجمة فاء شعبان، منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2009.

راغباً في قراءة نيتشه وفي استحضاره بوصفه منهجاً أكثر من كونه رمزاً وناقداً جذرياً، وهذا ما جعل فوكو يلعب دور الحاضن المعرفي للكثير من أفكار ما بعد الحداثيين خاصة مفاهيمهم عن السلطة واحتكاراتها ومستوياتها، إضافة إلى دوره في التحقيب المعرفي الذي خلخل الكثير من أسس النظرية التي قامت عليها الحداثة بالنسبة لتصورها عن التطور الخطي للتاريخ النابعة عن مفهوم التقدم الكلي كما هي عند هيغل.³³

فمن الممكن القول إن المشروع المعرفي لفوكو يقترب من نيتشه أكثر مما يقترب من كانط أو هيغل، وذلك لتساؤله عن إرادة المعرفة أكثر من تساؤله عن المعرفة ذاتها، فمشكلة فوكو سياسية تاريخية أو تاريخية سياسية، وليست منطقية أو معرفية صورية³⁴، ومن هنا يتخلى فوكو عن البحث فيما هو حقيقي وموضوعي ويرتبط أكثر بمختلف الممارسات الخطائية التاريخية، هذا على المستوى المعرفي، أما على المستوى العلائقي فإن فوكو كان دائماً يصرّح بأنّ علاقته مع نيتشه تعود إلى سنة 1953 وأنه مجرد «نيتشوي»، كما أنّ العديد من الباحثين قد توقعوا عند هذه العلاقة ودرسوا جوانبها المختلفة، وأول أوجه المقاربة بين نيتشه وفوكو يكمن في استخدام فوكو للجينولوجيا من نيتشه³⁵ بما تعنيه من استخفافٍ بالأصل ورفضٍ له، فالأصل الأسمى عبارة عن فائض ميتافيزيقي، ولذلك ينتقد نيتشه مختلف معاني الأصل من معنى خلافة الإنسان إلى معنى السلطة وسيادة الإنسان بدلاً من المنشأ الإلهي مروراً بالأصل بمعنى موطن الحقيقة، ذلك أنّ وراء كل حقيقة مهما تكن راهنة مقيسة كثرة كاثرة من الأخطاء، فلا يصدق أحد أنّ الحقيقة تبقى حقيقة، ونحن نرفع عنها الحجاب³⁶. إنّ تبنّي فوكو لهذا المنهج الجينولوجي في تحليل الخطاب هو الذي انتهى به إلى إعلان موت الإنسان على اعتبار أنّ مفهوم الإنسان اختراع تاريخي ابتداءً مع بداية ظهور العلوم الإنسانية عندما جعل الإنسان نفسه موضوع الدرس، لذلك فهو اكتشافٌ حديث النشأة ومن الممكن أن تكون نهايته قريبة³⁷، فنهاية الإنسان تتعلق بولادته، الإنسان لم يكن موجوداً في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، فالعلوم الإنسانية لم تكن قد بدأت تظهر تحت تأثير عقلانية ملحة أو مشكلة علمية لم تلق حلاً، أو لسبب عملي آخر، فإدخال الإنسان، طوعاً أو كرهاً، تمّ يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير به وهو ما يجب أن يعرف في آن معاً، فالبروز التاريخي لكلّ علوم الإنسان حصل بالتزامن مع مشكلة ما، أو حاجة ملحة أو عقبة نظرية كانت أم عملية، كلّ ذلك جعل تحوّل الإنسان إلى ظاهرة خالصة، فرداً أم مجتمعاً، أمراً حادثاً، فقد أصبح موضوعاً للعلم لأول مرة منذ ظهور البشرية³⁸.

ويبقى السؤال كيف أسهم فوكو في التمهيد النظري للفكر ما بعد الحداثي؟ وهل ثمة علاقة سببية للبنوية³⁹ وما بعدها في ولادة تيار ما بعد الحداثة بأطروحاته المتعددة؟ لا بدّ أن نؤكد بداية على ما كنا قد ذكرناه سابقاً وهو رفض فوكو المستمر لاعتباره بنويّاً، وإن كانت أطروحات دوسوسير اللغوية محط اشتغال فوكو في الكثير من أعماله، لا سيما كتابه الأبرز (الكلمات والأشياء)، كما أنه في الوقت نفسه تعامل مع مقولات كانط النقدية دون أن يجعل منه تعامله هذا كانطياً جديداً كما هي حال التيار الذي تزعمه ألفريد نورث هويتهد، فأدق وصف له أنه كان كاتباً

33- للمزيد حول ذلك، انظر: هيغل محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، ط3، 1983) وأيضاً فتحي المسكيني، هيغل ونهاية الميتافيزيقا (تونس: دار الجنوب للنشر، 1997).

34- الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 200) ص 178.

35- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994) ص 69.

36- إنّ مفهوم فوكو عن الحقيقة كان محط دراسة الكثيرين، ومن أبرز هذه الدراسات: أوبر دوريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د،ت]).

37- انظر: عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر - هيدجر - ليفي ستروس - ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة، 1992) ويعتبر ميشال دوسارتو أحد أهم داسي آثار فوكو بأن موت الإنسان الذي أعلنه فوكو يقصد منه موت كل تصور حول الإنسان زعم أنه حدد المعنى وقبض على الدلالة وتوصل إلى تشكيل نهائي وأبدي لمفهوم الإنسان، وهو ما يعنيه نهاية الكلام حول الإنسان - المركز واحتجاب الأنا من أجل ولادة الهامش، ميشال دوسارتو، الاختلاف وحفريات الخطاب، مقارنة نقدية لآثار ميشال فوكو، ترجمة الزين محمد شوقي، كتابات معاصرة العدد 33، آذار/ نيسان 1998، ص 80.

38- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 283، 284.

39- للمزيد حول علاقة فوكو مع البنوية راجع: إديت كريزويل، عصر البنوية، ترجمة جابر عصفور (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993) ص 287، وأيضاً: جان ماري أوزياس وآخرون، البنوية، ترجمة ميخائيل نحول (دمشق: وزارة الثقافة، 1972) ص 151، وأيضاً: عبد الوهاب جعفر، البنوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، تقديم محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعارف، [د،ت]).

مهنجناً كما وصفه إدوارد سعيد⁴⁰، مما جعل كتاباته نيتشوية وأحدث من الحداثة نفسها، فهي ساخرة ومتشككة وعنيفة في راديكالياتها، إنها تملك جرساً خاصاً يجعل منها نسقاً ثقافياً متميزاً.

فوكو قرأ التاريخ لكن دون أن يسكن أو يمكث فيه، مما جعل البعض يتهمه بأنه ضد التاريخ، لكنه كان يمتلك مفهومه الذاتي عن التاريخ بوصفه تحليلاً للتحويلات الفعلية للمجتمعات نافعاً عنه مفهوم الزمن أو الماضي وربطاً إياه بمفهومي التغير والحدث⁴¹ فهدف البحث التاريخي هو أن يدرس التحويلات والشروط التي تتم فيها هذه التحويلات بالفعل وإقامة جملة من العلاقات انطلاقاً من الوثائق التاريخية المعطاة، مما ينفي عن التاريخ صفته التسلسلية التي أدت إلى تدوير الحدث لصالح التحليل السببي، في حين أنّ التاريخ

يجب أن يُعنى بالكشف عن طبقات الأحداث التي تتضاعف والبحث داخله عن أنماط الحقب المختلفة، فالتاريخ ليس حقبة واحدة بل كثرة من الحقب المتوالية والمستترة الواحدة خلف الأخرى، لذا وجب استبدال المفهوم القديم للزمن بمفهوم تعدد وتكاثر الحقب.

وبقدر ما امتلك فوكو مفهوماً خاصاً عن التاريخ حاول أيضاً أن يبلور رؤية جادة لمفاهيم أخرى تحولت في الفكر الغربي إلى أقانيم ثابتة وناجزة لا تمس، كحقوق الإنسان والعنصرية السياسية وغيرها، وهذا ما دفع أحد المحللين النفسيين إلى القيام بعملية تقريب بين كتاب فوكو (الكلمات والأشياء) وكتاب (كفاحي) لهتلر وانتهى إلى وجود تعارض بين فوكو ومفاهيم حقوق الإنسان، إلا أن فوكو في كتابه (ينبغي الدفاع عن المجتمع) قرأ مفهومي حقوق الإنسان والعنصرية بشكل مختلف، معتبراً أنّ «العنصرية هي، حرفياً، الخطاب الثوري، ولكن مقلوباً» وبدأ فوكو يتحدث عمّا يسميه بعنصرية الدولة التي هي عنصرية بيولوجية ومركزة⁴²، والنازية استعادت لحسابها الموضوع المتحدثة عن عنصرية الدولة المتعده لحماية العرق بيولوجياً، ثم عادت واستخدمت العنصرية داخل خطاب رسولي مستثمرة الأسطورة الشعبية التي أتاحت الفرصة في لحظة معينة لنشأة موضوع الصراع بين الأعراق، أمّا العنصرية السوفياتية فسيكون لها طابع درامي أو مسرحي وفق نزعة علموية عندما أعادت الخطاب الثوري المتمحور حول الصراعات الاجتماعية إلى إدارة شرطة تتعهد الصحة الصامتة لمجتمع منظم، وما كان الخطاب الثوري يصفه بأنه عدو طبقي سيصبح في عنصرية الدولة السوفياتية نوعاً من الخطر البيولوجي، إنه المريض والمنحرف والمجنون، وهذا سيكون مدخل فوكو لتشريح مفهوم السلطة، فمن خلال مؤسستين كبيرتين هما السجن والمشفى أسس فوكو مفهوماً جديداً للسلطة متكناً على نيتشه في كثير من آرائه، فقد عمد فوكو إلى تحليل السلطة وأقامها على أساس مبدأ القوة الأساسي للخطاب الفلسفي حسب نيتشه، فولادة السجن وظهور المصح العقلي لم يكن نتيجة رغبة المجتمع في إدماجها في علاقاته بقدر ما هدف إلى عكس ذلك تماماً وهو حجر تلك الفئات التي لا تملك عملاً أو وظيفة وبالتالي ظهورها كرقم متزايد في آثار البطالة، لا سيما مع بروز الأزمة الاقتصادية الحادة التي عرفتها أوروبا في بداية العصر الحديث، مما سمح لنزعة اقتصادية هي الماركنتيلية باقتراح فكرة بناء المعازل، وهو لذلك ينتهي بأن سلسلة من الأحداث الاقتصادية والسياسية والمؤسسية والقانونية جعلت من الجنون مرضاً عقلياً، والأمر نفسه جعل من السجن عقاباً بديلاً عن التعذيب - الممارسة الشائعة لدى المجتمعات⁴³، فلم يتم التحول من التعذيب إلى العقاب بسبب النزعة الإنسانية للأنوار، وإنما تم التحول لأسباب سياسة تتمحور حول ظهور ما يسمى بأزمة التعذيب، والمؤشر الأساسي لهذه الأزمة هو حضور الشعب كشاهد على مشهد الفظاعة، فهذا الحضور هو المشكلة، ومشكلته أنه حضور ملتبس، إذ كثيراً ما ينقلب مسرح التعذيب من العبرة إلى التعاطف، ومن الانتقام إلى التسامح مع المجرم، وخاصة عندما

40- إدوارد سعيد، ميشيل فوكو 1927 - 1984، الكرمل، [م،س]، ص 281، وقد أصر سعيد على اعتبار فوكو أعظم تلاميذ نيتشه المعاصرين.

41- ميشال فوكو، العودة إلى التاريخ، ترجمة الزواوي بغورة، مجلة أدب ونقد، ص 66.

42- حسن الشامي، ميشال فوكو عن العنصرية واللامسامية والنازية، الحياة، السبت 10/ أيار/ 1997.

43- ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ترجمة د. علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990) ص 103.

يعلم الشعب أن العقوبة جائرة وأن الحكم ظالم، وهكذا يتحوّل المجرم إلى بطل ويبدأ التضامن معه، ومن هنا نشأ مفهوم السجن العقابي، بعد ذلك خضع السجن نفسه لكل التحولات الاجتماعية⁴⁴ إلا أنه ورغم ذلك كله لم يستطع أن يحقق غايته التي تتعلق بإصلاح الفرد وخفض معدل الجريمة، بل إن مهمة السجن تحولت إلى صنع الجانحين.

وهكذا تمكن فوكو من قراءة مفهوم السلطة وفقاً لتمظهراتها السياسية والاجتماعية كما تجلّت في مؤسستي السجن والمصح العقلي، ثمّ دفع دولوز إلى اعتبار أن فوكو قد ابتكر بذلك مفهوماً جديداً للسلطة كان الجميع يسعى إليه⁴⁵، ولكن، هل انتقل فوكو من ابتكاره لمعنى السلطة إلى صياغة لنظرية في السياسة؟ طالما أنه كان يستعيد مقولة كلاوز فيتس بشكل معكوس مراراً، فإذا كان كلاوز فيتس يرى أن الحرب هي استمراراً للسياسة ولكن بشكل آخر فإن فوكو يرى في السياسة حرباً ولكن من نوع مختلف، في الواقع كان فوكو يصوّر باستمرار على عدم امتلاكه نظرية سياسية وذلك بحكم منطقه الراض للروى الكلاسيكية والشمولية وهذا ما سيستثمره مفكرو ما بعد الحداثة فيما بعد في نظراتهم السياسية، لقد كان يهدف، كما يقول، ليس لصياغة نظرية منتظمة وشاملة تضع كل شيء في مكانه، وإنما تحليل خصوصية آليات القوة وبناء معرفة استراتيجية شيئاً فشيئاً⁴⁶.

لذلك فمن السهولة أن نصل إلى استنتاج بسيط مفاده رفض فوكو المطلق للدولة ذات السيادة أو للطبقة الحاكمة، وبالتالي فهو لا يؤمن بثورة ديمقراطية، لأنّ العامة لا توجد في عالمه السياسي، وهو بالتأكيد لا يؤمن بالطليعة الثورية، لأنّ الطليعة ليست سوى الملك مخفياً، مُدعٍ آخر للقوة الملكية، ولذلك وصفه نقاده بالسلبية تجاه أحداث مايو (أيار) 1968 دون أن يأخذوا بعين الاعتبار تصوره عن المثقف، إذ يرى أنّ صيغة المثقف الطليعي مالك الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع ومثل الكل قد ولى، وحلّ محله عصر العالم المتخصص في ميدان محدد ومجال معين⁴⁷، ولذلك لا يتمثل دور المثقف حالياً في أن يجدد للآخرين ما يجب فعله، أو أن يعمل على تشكيل الإرادة السياسية للآخرين، بل يكمن دوره في إعادة مساءلة البدهيات والمصادرات عن طريق التحليلات التي يقوم بها في المجالات الخاصة به، وفي زعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، وفي تبديد المألوف المسلم به، وفي استعادة حدود القواعد والمؤسسات وفي المشاركة من أجل تكوين إرادة سياسية ترفض السلطة بكل أشكالها وأنواعها وتجلياتها⁴⁸.

فتحليل فوكو لكل من السياسة والسلطة ودور المثقف يتكامل بحيث يخرج برؤية يمكن وصفها بأنها متقاربة، حيث السياسة لديه رفضٌ للثورة بكل منطلقاتها، وهي لذلك تنحصر في العناية بإصلاحات الضبط الاجتماعي، حيث نشأت السلطة، وهو لذلك يستطرد في إطلاق أوصافٍ على المجتمع مثل «المجتمع التأديبي» أو «المجتمع الانضباطي»، أو النظام الكلي الرؤية، وأكثر الوصوفات ترويعاً هو «الأرخييل السجني»، ومنطلقه في هذه التسمية هو اعتبار أنّ نظام الضبط في السجن لا يختلف عن غيره في المجتمع في كونه يمثل استمراراً وتكثيفاً لما يجري في أماكن مجتمعية اعتيادية، ولذلك ينحصر دور المثقف في فضح هذه العلائق السلطوية المتشابكة وتظهرها وإبرازها من الخفاء إلى العلن، ومادام المثقفون يصرون على لعب دور المبرر الكلي فإنّ خطابهم هذا يعكس كونهم جزءاً من نسق السلطة نفسها، وفكرة كونهم عملاء لهذا الوعي المكتوم أو الخطاب المضمهر هي في حد ذاتها فرع من هذا النسق كما عبّر فوكو نفسه في أحد حواراته مع جيل دولوز حول علاقة المثقف بالسلطة⁴⁹. فدور المثقف إذاً ليس التموّج قليلاً في الأمام أو قليلاً بجانب لكي يقول الحقيقة الصامتة للجميع، وإنما النضال ضد أشكال السلطة والعمل من أجل إظهارها ومباشرتها.

44- المرجع نفسه، ص 236.

45- جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987) ص 30.

46- ميشيل ولزر، السياسة عند ميشيل فوكو، ترجمة مدوح عمران، الفكر العربي، العدد 88، ربيع 1997، ص 52.

47- تشكك فوكو في إمكان فئة المثقفين من الاستمرار في الوجود، ويرى أنه من غير المرغوب فيه أن تستمر في البقاء إلا إذا تخلّى هؤلاء المثقفون عن الاستمرار في الوجود، وعن وظيفتهم

البنوية القديمة، حوار مع ميشال فوكو، أجراه برنار هنري ليفي، ترجمة مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، عدد مخصص عن فوكو، العدد الأول، السنة الأولى، إبريل 1986، ص 76، أما

علي حرب فيستعيد هذه المقولات ويوظفها في سياقها العربي ضمن كتابه، أو هام النخبة أو نقد المثقف (بيروت: المركز الثقافي العربي 1996).

48- فرانسوا إوالد، محاوره مع فوكو، ترجمة محمد ميلاد، كتابات معاصرة، العدد 21، أيار/ حزيران 1994، ص 96.

49- حوار ميشال فوكو مع جيل دولوز، المثقفون والسلطة، تقديم وترجمة الزين محمد شوقي، كتابات معاصرة، العدد 13، تموز/ آب 1997، ص 48.

فراة فوكو تتبع من اختلافه وتمييزه في النظر إلى المسلمات أو اليقينيّات، ولذلك وجد فيه ما بعد الحداثيين معلماً بامتياز وهدياً إلى أسلوب في القراءة لا يشكك في ما يراه أو يقرأه فحسب بل ويتبع ذلك في التشكيك بأصوله وعلاقته ونهاياته، وهو ما نلاحظه لدى تتبع فوكو في تعاطيه مع الحداثة كمرتكز فكري غربي وفي تعامله مع رموزها القائمين ككانط وديكارت وغيرهم.

يقرأ فوكو في إحدى دراساته نصّ كانط الشهير (ما الأنوار؟) الذي دشّن عصر الحداثة وابتدائها⁵⁰، فيصف كانط بوصفه «لغزاً فلسفياً» لأنه يمثل نقطة تمركز الحداثة نفسها الأبستيمية والأنطولوجية، ثم يسعى جاهداً إلى التخلص من الوجه الأول للحداثة القائم على المركزية الأنثروبولوجية الغربية التي رسختها الكشوفات الأركيولوجية، لكنه بالمقابل يثمن الوجه الثاني المرتكز على المعرفة، ولذلك يؤسس فوكو في قراءته لكانط ما يسميه بصراع الحداثات⁵¹، فربما كان كانط المؤسس الحقيقي للسلسلة الأبستيمية للحداثة، لكن لا يمكننا إعطاء القيمة الفضلى لكانط وتجاهل نصوص أخرى اقتصادية وبيولوجية وأدبية، قد تمّ تحليلها بمستوى النصوص الفلسفية ذاتها، وبذلك فإن فوكو لا يقرأ الكانطية باعتبارها حدثاً فلسفياً، ولكن باعتبارها حدثاً أركيولوجياً محصوراً في علاقته مع باقي الأشكال النصية للمعرفة، ويخالف بذلك هيدغر الذي يرى في كانط الدافع إلى الحداثة الفلسفية، لكن فوكو يعترف بأن فلسفة كانط هي أول فلسفة ربطت صورة الإنسان بتحليلية النهاية، من حيث التفكير في الإنسان بكونه ثنائية تجريبية - متعالية، وهذا سمح لنيته أن يضع حداً لتعدد التساؤل الكانطي حول الإنسان، فموت الله يدل على موت الإنسان مقابل «الإنسان الأسمى»⁵² وهكذا ففوكو يستعيد نيته من أجل قراءته لكانط، وهو ما يعيده ويكرره لدى دخوله النقدي مع نصوص ديكارت، فديكارت المبتدئ من الشك من أجل البحث عن الحقيقة والتي يأمل بوجودها باستمرار، يقابله فوكو بأن الحقيقة نفسها مطلب وهمي، إذ هي لا توجد أو لعل الذي يوجد هو مجرد أفق حقيقة أو تعددية الأفق لا أكثر، فهي ضرب من الرغبة ولا تتجاوز ذلك، رغبة تقييم داخل هذا الكائن⁵³، أما الأكذوبة الثانية لديكارت فهي ما يحاول إيهامنا به من إمكان الذاتية، على اعتبار أنّ الذاتية ترد إلى أنها معرفة لذواتنا، ثم تتحول هذه الأخيرة إلى مشروع إنجاز فكر فلسفي يقام على دعامة أنّ الإنسان ذات قادرة على بناء الحقائق وامتلاكها، وهنا تكمن «وهمية» المشروع الديكارتي كنمط يطمئن إلى الإرادة، في حين أنّ فوكو من منظور نيتشوي يقرر أنه لا يمكن أن نرتد إلى إرادة واحدة، بل تتداخل داخلنا الإرادات وحين نتأكد من ذلك تلغي مشروعية الكوجيتو الديكارتي القائم على أحادية الإرادة، ويتأكد عندها حسب نيته أن ديكارت كان مخادعاً لـ «الإنسان الغربي» على حد تعبير فوكو⁵⁴.

أما ثالث مواقع النظر النيتشوي لديكارت حسب فوكو فيتعلق بتلك العلاقة التي يضعها ديكارت بين الإنسان والعالم وما تحمله من نظريتهميشي للعالم، فالديكارتية تسيط للعالم، في حين أنّ العالم هو واقع مثقل بالغرابة والغموض والأشكال وفق نيته، فهذه الاعتبارات المتعددة حدثت بنيته، ودائماً وفق فوكو، إلى ردّ الديكارتية إلى مسار لاديكارتي بل سابق عنه من مرجعيات مسيحية من جهة ضمن الفصل بين عالمين، ثم يضيف إليه بعض الأفلاطونية، فديكارت يعطي صورة أصلية وأمينية عن فلسفة لوثر، وباختصار، كان ديكارت حسب نيته نسيجاً مركباً من أفلاطون أولاً ولوثر ثانياً⁵⁵.

تلك هي بعض مقاصد المراجعة النيتشوية لديكارت والتي تختلف جذرياً عن التأويل الهيجلي لديكارت، طالما أنّ ديكارت لم يكن إلا صدى لماضي أو تكراراً ساذجاً وسالباً لفكر ماض، إلا أنّ ذلك لا يمنع حسب فوكو من أن نيته يعترف لديكارت - ضمن موقعه الحداثوي - بأنه أضيف على الفكر الكلاسيكي منزعاً علمياً، «فديكارت هو سقراط يقيم بيننا» كان يقولها نيته ويكررها فوكو، وإذا كان اشتغال فوكو على

50- د. الزواوي بغورة، ميشال فوكو الأنوار والتقدم منظور الأنطولوجيا التاريخية، كتابات معاصرة، العدد 38، آب/أيلول، 1999، ص 76.

51- كيوم بويلان، فوكو صراع الحداثات، ترجمة خالد سليكي، كتابات معاصرة، العدد 20، 1ك 1993 - 2ك 1994، ص 11.

52- المرجع نفسه، ص 14.

53- محسن صخري، فوكو قارئاً لديكارت، دروس الجامعة التونسية (حلب: مركز الإنهاء الحضاري، 1997) ص 41، وأيضاً: دروس ميشيل فوكو، ترجمة محمد ميلاد (الدار البيضاء: دار توبقال، 1994).

54- المرجع نفسه، ص 42.

55- المرجع نفسه، ص 44.

الفلاسفة السابقين له حمل معه نكهته الخاصة به فإن ابتكاره لحقول فلسفية بكر لم يطأها أحد قبله هو الذي أعطاه صبغته الخاصة أو دمغته التي طبعت الفلسفة بعده، بحيث لم تعد الفلسفة بعد فوكو كما كانت قبل وجوده أو حضوره، فربما لم يكن فوكو ما بعد حادثي لكنه كان حلقة الوصل الضرورية الوجود من أجل أن يصل هذا التيار إلى غاياته أو نهاياته، فلم تأت كتابات فوكو لتبشر بعصر الحدائنة البعدية فحسب، وإنما كانت أول تحقيقاتها التطبيقية كما يؤثر مطاع صفدي أن يقول⁵⁶، فقد جاء فوكو ليفتح كتابته المتناهي كما عبّر هو نفسه (إنّ تناهياً بدون لا تناه، إنما يعني ولا شك أنه تناه ما كان ليتهيأ أبداً، وهو دائماً في حال تأخر بالنسبة لذاته، متبقياً له أيضاً بعض ما يفكر به، في اللحظة ذاتها التي فيها يفكر، ومتبقياً له دائماً من الوقت ليفكر من جديد فيما كان فكر فيه)⁵⁷.

دريدا وهيدغر: إشكالية الميتافيزيقيا:

يختلف الكثير من الباحثين في موقع دريدا من الفكر ما بعد الحدائني، فالبعض يضع فلسفته التفكيكية في صلب الفلسفة ما بعد الحدائنية حين ينظر الآخرون إلى ما بعد الحدائنة بوصفها موقفاً متقدماً من التفكيك، وطبعاً المعيار في ذلك يكون بحسب عدميتها وعبثيتها، إلا أنّ قراءة دريدا بوصفه مفكراً ما بعد حدائني يخالف ويضاد نظرة دريدا نفسه لمنهجها ولفلسفتها/ والذي طالما أصّر على ابتعاد فكره عن تيار ما بعد الحدائنة، لكن ذلك كله لا ينفي «أبوته» لهذا التيار و«تزعّمه» الروحي له، إذا صح التعبير، ففلسفة الاختلاف التي يدعو إليها مع دولوز تقترّب من منطلقات الفكر ما بعد الحدائني وتتضح معه.

وإذا كان هيدغر مُعتمداً سلفاً لدى ما بعد الحدائنيين فإنّ اتصاله النقدي المستمر مع دريدا يؤكد الدور الذي لعبه دريدا في تسوية الأرضية المعرفية في قراءة هيدغر، ذلك أنّ التفكيك ليس مذهباً، ولا يشكل نهجاً أو نسقاً متكاملًا يقوم على مبادئ معينة، بل إنه كما وصفه دريدا نفسه استراتيجية تستهدف باستمرار تحقيق مطلب إيجابي⁵⁸. وهو لذلك يتجنب الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية مقابل أن يقيم داخل الأفق المغلق لتلك الثنائيات بهدف العمل على خلخلتها أو زحزحتها⁵⁹.

لن تكون فلسفة جاك دريدا محطّ اشتغالنا بقدر ما نقاربه من حيث إشكالياتها المتمحورة في تجاوز الميتافيزيقا، فقد ذكرنا أن إشكالية تجاوز الميتافيزيقا لدى هيدغر تعتبر نقطة انطلاق بالنسبة للفكر ما بعد الحدائني، لكن دريدا كان من المخلصين لهيدغر لا سيما في تعميق اشتغاله على الإشكالية نفسها، فيقول جاك دريدا عن نمط حضور فكر هيدغر في فلسفته (لا شيء ممّا أحاوله كان ممكناً لولا افتتاح الأسئلة الهيدغرية، ولولا الانتباه إلى ما يسمّيه هيدغر بالاختلاف بين الكينونة والكائن)⁶⁰. وفي مرّة أخرى أكدّ دريدا أنّ فكر هيدغر يظل بالنسبة إليه أحد أنواع الفكر الأكثر دقة وصرامة وإثارة وضرورة لزمنا هذا⁶¹، إلا أنّ ما يقرأه دريدا في هيدغر ليس وجهه الوجودي الأنطولوجي في (الوجود والزمان)، وإنما يبحث عن هيدغر المتأخر في أعماله غير المعروفة (مقاربات في شعر هولدرلين) و(في الطريق نحو اللغة) حيث يمجّد هيدغر فعل الكلام،

56- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحدائنة - ما بعد الحدائنة (بيروت: مركز الإنهاء القومي، 1990).

57- كان من الضروري التطرق إلى مفاهيم فوكو عن المعرفة والجنس والسلطة باعتبارها تشكل مداخل النظر إلى رؤية فوكو الفلسفية والنقدية إلا أن ذلك يخرج بنا عن الإشكالية الرئيسية التي حددها البحث وهي الكشف عن الأصول الفلسفية للفكر ما بعد الحدائني في ضوء مفاصله الرئيسية، دون أن ننكر أن تجديد النظر إلى هذه اليقينية الحدائنية من منطلق مغاير مع فوكو لعب دوراً بارزاً في مساعدة التيار ما بعد الحدائني في بلورة رؤيته النقدية الجزرية للحدائنة. للمزيد حول ذلك يمكن مراجعة ما كتبه فوكو حول ذلك في: الانهزام بالذات، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنهاء القومي، 1992) وإرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنهاء القومي، 1990) وحفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987) وقدم عبد العزيز العيادي في كتابه ميشال فوكو المعرفة والسلطة (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1994) رؤية متكاملة لتداخل هذه الأقسام الثلاثة عند فوكو كما قد تطرقنا إلى ذلك في أكثر من مرة ضمن ثنايا البحث.

58- سارة كوفمان وروحي لا بورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط 2، 1994) ص 13.

59- عبد السلام بنعبد العالي، التفكيك استراتيجية شاملة، علامات في النقد، العدد 31، فبراير 1999، ص 10.

60- مواقع، حوارات مع جاك دريدا، هنري رونس وجوليا كريستيفا وآخرون، ترجمة وتقديم فريد الزاهي (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988).

61- حوار مع جاك دريدا، العرب والفكر العالمي، العدد 6، ربيع 1989، ص 152.

ويرفع القدرة على القول إلى مصاف الكينونة، حيث لا يوجد أي اسم يناسبها⁶²، إلا أن المفكر اليهودي ليفيناس الذي يعتبره الكثيرون سابقاً على دريدا في الكثير من مقولاته يعارض هيدغر في مقولة الكلية التي يطلقها، إذ يرى أن بنية الفلسفة هي بنية علم ومعرفة، وهي تحافظ على هذه البنية حتى داخل كتابات هيدغر، فبواسطة هذه البنية تدمج الفلسفة وتمتص كل ما تفكر فيه، وأهم ما تمتصه الفلسفة، الغير، لكي تحرمه من غيرته وترده إلى الذات والوحدة، لكن دريدا يخالف ليفيناس في قراءته لهيدغر ويكتب مدافعاً عن فكر الكينونة معتبراً إياه ليس انطولوجياً ولا فلسفة أولى ولا فلسفة قوة، فهو غريب عن كل فلسفة أولى، لذلك يجب ألا تتم معارضته بأي نوع من الفلسفة الأولى، كما أن فكر الكينونة ليس من شأنه أن يجمع الكائن واختلافاته ولا أن يسجنه، لأن فكر هيدغر بالأساس هو فكر الاختلاف⁶³.

إن مصطلح (التفكيك) نفسه الذي اشتهر به دريدا هو تحوير لمصطلح (التدمير) الذي كان هيدغر قد استخدمه، فعلاقة التفكيك كما يقول دريدا بالتدمير الهيدغري كانت دائماً مطبوعة منذ أكثر من عشرين سنة من قبل أسئلة الزحزحات، بل وحتى الانتقاد والنقد كما يقال أحياناً، لكن هل حضور هيدغر في فكر دريدا هو حضور صافٍ غير مشوب بشوائب نيتشوية؟ هنا من الصعب أن نحدّد معالم القطيعة بين الأقرباء الأكثر حميمية لا سيّما لدى اشتغالها في الإشكال الميتافيزيقي.

فهيدغر ينتسب إلى نيتشه في كشف أساس الميتافيزيقا القائم على «إرادة القوة»، لكنها وفقاً لهيدغر «إرادة الإرادة» أو روح الإرادة الهيجلي (الميتافيزيقا بكل أشكالها وفي كل أطوار تاريخها، هي قدر وحيد، لكن ربما أيضاً قدر الغرب الضروري وشرط سيطرته الممتدة إلى كل الأرض) وإذا كان نيتشه أول من أقام ربطاً بين الفكر الفلسفي والعلمي والديني وإرادة القوة، فإن هيدغر يرى ضرورة تجاوز الميتافيزيقا على المستوى الأنطولوجي بعيداً عن سياقات الفكر النظرية، وهو ما سماه هيدغر «إرادة الإرادة» ومبدأ السيطرة على الموضوع وعلى الطبيعة⁶⁴، ثم يأتي دريدا ليكشف المفارقات والمآزق المنطقية التي يقع فيها هيدغر، رافضاً مفهوم الماهية الذي بنى عليه هيدغر تصوره عن الكينونة ومعادياً للنزعة الإنسانية بإطلاق والتي يلحظ وجود بقايا خاصة إنسانية لدى هيدغر، كما أنه لا يرى إمكانية لنقد الميتافيزيقا من داخلها دون مساعدة مفاهيم ما وراثية، إن دريدا يريد إذاً أن يكون هيدغرياً أكثر من هيدغر نفسه على حد تعبير لوك فيري، يبدو وفقاً لذلك أن دريدا وهيدغر يتبعان الغايات التفكيكية نفسها إلا أن الخلاف يبرز بينهما من خلال قراءتهما لأعمال نيتشه، حيث يرى دريدا أن هيدغر محدد بتفسير

موضوع حقيقة الوجود والتي تساهم بأسطورة التركيز الرمزي نفسها في صياغة الأصول والحقيقة والحضور، في حين يهدف دريدا إلى الكشف عن ميتافيزيقا الحضور من أجل تقويضها وتفكيكها⁶⁵.

تفكيك التفكيك. أو وهم الخروج من سلطة الميتافيزيقا:

لطالما أصّر دريدا على أن التفكيك ليس منهجاً أو رؤية متكاملة، وذلك كي لا يتم التعامل معه بوصفه مجرد أدوات معرفية يمكن توظيفها أو تطبيقها في حقول المعرفة المختلفة، بل إن استراتيجية التفكيك تتعامل مع النصوص بغض النظر عن تصنيفاتها، فهي لا تناصر منطلقاً ضدّ آخر، ولا تجلس الطرف المقصي في تراتبية ميتافيزيقية معينة، بل تحاول القضاء على التراتبية نفسها، وهي لذلك تتعامل مع النصوص الفلسفية لأنها تتعلق أساساً بمجمل تاريخ الفلسفة، دون أن تهمل الممارسات أو التضمينات السياسية اللامدركة⁶⁶، وانطلاقاً من التفريق بين مفهومي النص والنسق، حيث يتعدى النسق النص ويتجاوزه، في حين أن النص ليس مجموعة دوال ومدلولات بل هو أثر (trace)، ومفهوم الأثر الذي يحتل مكانة مركزية في فلسفة التفكيك يشير إلى إخماء الشيء وبقائه في الآن ذاته محفوظاً في الباقي من علاماته⁶⁷، لذلك فدريدا يرفض النسق لأنه

62- محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، في فكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد 9/10، السنة 27 تموز/ آب 1991، ص 43.

63- المرجع نفسه، ص 44.

64- بير ف. زيبا، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1996) ص 46.

65- كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ترجمة رعد عبد الجليل جواد (اللاذقية: دار الحواز، ط2، 1996)، ص 77.

66- حوار مع جاك دريدا، الكلام عمل تربوي، ترجمة أحمد عثمان، القاهرة، فبراير/ مارس 1997، ص 169.

67- عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل (دمشق: دار الحصاد، 2000) ص 91.

يرتبط بالمنهج البنوي، والمنهج البنوي كما يراه دريدا مهووس بالبحث عن المركز، فهو وفقاً لذلك أسير ميثافيزيقاه الخاصة، في حين يتمثل مشروع دريدا في التفكير في مجابهة الميتافيزيقا عبر زحزحة المركز نفسه، وبغية القضاء على كل مركز، لذلك فالتفكيك يتجاوز المنهج البنائي بالرغم من أنه يستعين ببعض أدواته ومفاهيمه، لكنه لا يظل سجين ميثافيزيقاه.

التفكيك يتعامل إذاً مع النصوص بوصفها إمكانات غير مستنفدة، نبع غير مستنهد، إذ تظل دائماً قابلة للاستثمار⁶⁸، لكن النص لدى دريدا يختلف عما قدمه اللسانيون من تعاريف مختلفة للنص، ذلك أن النص لدى دريدا مرتبط بالكتابة، ففي كتابه الشهير (في علم الكتابة) أو الغراماتولوجيا (Of grammatology) يرغب في زعزعة أو زحزحة (deplacement) التمرکز حول الصوت، لأن الصوت يعمل كوسيط بين العقل والسلطة المتعالية، ويريد أن يخلق تمركزاً حول الكتابة، وهذا ما حدا بعدد من النقاد لاعتبار التفكير انتقالاً من التمرکز حول العقل إلى التمرکز حول الكتابة⁶⁹، لكن الكتابة لا تعني هنا المفهوم التقليدي الذي ساد عن الكتابة خلال التراث الغربي بمعنى «الحرف» أو «النقش المرئي» والذي طالما عبّر الفلاسفة عن كرههم لها بسبب خشيتهم من قوتها في تدمير الحقيقة الفلسفية التي يريدون تقريرها، تلك الحقيقة التي تقوم على الأفكار المجردة كالمنطق والأفكار والفرضيات التي يرون أنها تلوث عندما تكتب⁷⁰، في حين أن الكتابة تصبح لدى دريدا القيمة الأولى، وتتجاوز حالتها القديمة من كونها حدثاً ثانوياً يأتي بعد (النطق) وليس له من وظيفة إلا أن يدل على النطق ويميل إليه، إن الكتابة تتجاوز هذه الحالة لتلغي النطق، وتحل محله، وبذلك تسبق حتى اللغة، وتكون اللغة نفسها تولدًا ينتج عن النص، وبذلك تدخل الكتابة في محاوره مع اللغة فتظهر سابقة على اللغة ومتجاوزة لها، ومن ثم فهي تستوعب اللغة، فتأتي كخلفية لها بدلاً من كونها إفصاحاً ثانوياً متأخراً، والكتابة إذاً ليست وعاء لشحن وحدات معدة سلفاً، وإنما هي صيغة لإنتاج هذه الوحدات وابتكارها. وبذلك تقف الكتابة ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذٍ إلا أن تتولد من الكتابة، وهي حالة الولوج إلى لغة «الاختلاف» والانبثاق من الصمت، أو لنقل إنها انفجار السكون⁷¹.

فالأثر هو التشكيل الناتج عن الكتابة، وكل نص هو كتابة، وهذا المعنى تشكل العلاقة المترتبة بين هذه المفاهيم الثلاثة المدخل إلى مشروع الاختلاف الذي يطمح دريدا إلى ترسيخه وتثبيتته. وإذا كان اللفظ نفسه قد دار حوله جدل كثير في الساحة الغربية، وجدل آخر دار حول ترجمته في الساحة العربية بين الاختلاف والإرجاء والتأجيل، يبقى لفظ (difference) بمثابة اللفظ المفتاحي إلى فلسفة دريدا التفكيكية، فقد عمد دريدا إلى إبدال حرف (a) بـ (e) إلى اللفظة عامداً من خلال هذا التلاعب اللفظي إلى تحقيق ما يصبو إليه من خلال إدراج الاحتمال التأويلي داخل اللفظ الخلافي، إذ يحاول روجي لا بورت أن يدنو من هذا اللفظ ويدرس إمكاناته واحتمالاته من خلال ما يسميه دراسة المعنى المزدوج للاختلاف. فهو فعلٌ يراد به التأجيل إلى ما بعد، وأخذ الزمن والقوى بعين الاعتبار، في عملية تتضمن حساباً اقتصادياً، دورة مهمة، تأخيراً، احتياطاً، وكلها مفاهيم يمكن أن تلخص في كلمة التأجيل (temporisation) أما المعنى الآخر لـ (Differer) (بأين) وهو الأكثر شيوعاً والأكثر قبولاً للتحقق، ويعني ألا يكون مطابقاً، ألا يكون آخر، غيرية من التباين أو من النفور والسجال، إذ من اللازم أن يحدث بين العناصر الأخرى وبشكل سريع وديناميكي، فاصل، مسافة فسحة (Espacement)⁷²، أما «ليتس فانسان» صاحب كتاب (النقد التفكيكي) فإنه يقرأ الاختلاف بصيغة مختلفة، إذ يرى أن فعل الاختلاف يمكن قراءته بصيغ ثلاث:

- أن يختلف، ألا يكون متماثلاً أو متشابهاً.

- أن يبعثر ويشتت (من اللاتينية Differere).

- أو يؤجل أو يرجئ⁷³.

68- محمد الشيخ، مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، دراسات عربية [م، س] ص 47.

69- خالدة حامد تسكام، جاك دريدا أو نظرية التفكيك، الآداب الأجنبية، العدد 104، السنة 25، خريف 2000، ص 42.

70- عبد الله إبراهيم، التفكيك: فاعلية المقولات الاستراتيجية، ضمن كتاب (معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة) (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 231، وأيضاً:

عبد الله إبراهيم: التفكيك، الأصول والمقولات (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1990).

71- د. عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير من البنوية إلى التشريحية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4، 1998) ص 55.

72- سارة كوفان وروجي لا بورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا [م، س]، ص 37 - 38.

73- بختي بن عودة، موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا، كتابات معاصرة، العدد، 15، أب/أيلول 1992، ص 39. وأيضاً: جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم

**لطالما أصرّ دريدا على أنّ التفكيك ليس منهجاً
أو رؤية متكاملة، بل إنه استراتيجية تتعامل مع
النصوص بغض النظر عن تصنيفاتها، فهي لا
تناصر منطقاً ضدّ آخر، وهي لذلك تتعامل مع
مجمّل تاريخ الفلسفة، دون أن تهمل الممارسات
أو التضمينات السياسية اللامدركة**

بأنّ المختلف هو المنشأ والمنبع، وأنه المرمى الذي يهدف إليه التكرار، فهو تكرر يخلف تمايزاً⁷⁶، وليس هدف الفلسفة في النهاية إلا إبراز ما هو مختلف أو متعارض، وعندما نقصد (المختلف لذاته) باعتباره مبدأً، وكذلك باعتباره تصرفاً وسلوكاً وضرورةً، عندها نحصل على نمط من التعدد لا حصر له، وهذا ما يضيف على الفلسفة الجدّة ويعطي للوجود المعنى وللأثر الفني القيمة⁷⁷.

لقد تحدّث نيتشه عن «إرادة القوة»، أما هيدغر فقد نفى «إرادة القوة» ليثبت «إرادة الإرادة»، وليأتي دريدا ليقرأ في هيدغر ترسيخ «إرادة الاختلاف»، وإذا كان كل منهما أراد التخلص من الميتافيزيقا أو تجاوزها وكلّ حسب طريقته، فإننا في قراءة تنا للتفكيك نلاحظ حضوراً للميتافيزيقا متزايداً من حيث عمل دريدا على نفيها أو التخلص منها.

فدريدا الذي يعترف بأنّ مفهوم التفكيك ملتبسٌ وعصيٌّ على التحديد وأنّ مفردات النقد أو التقويض أو التحليل أو فقدان الشيء بنيتة لا تعبر إلا عن مناطق من المعنى وليس كل ما يهدف إليه التفكيك، نراه في أحيان أخرى ينفي قدرة كل هذه المفردات والتعريفات على احتواء معنى مفردة التفكيك تعريفاً حصرياً وناجزاً، فالتفكيك ليس منهجاً كما ذكرنا ذلك مرات عدة ولا يمكن تحويله إلى منهج أيضاً، كما أنّ التفكيك لا يختزل إلى أدوات منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقد، فجميع المحمولات والفهومات والدلالات المعجمية وحتى التمفصلات النحوية التي ترغب في تحديد معنى التفكيك لا تتمكّن نفسها من امتلاك ميزة هذا التحديد أو الترجمة، إذ هي خاضعة بدورها للتفكيك وقابلة له مباشرة أو مداورة، فكلمة التفكيك لا تستمد قيمتها من اندراجها في سلسلة من البدائل الممكنة في ما يمكن تسميته بالسياق، فالتفكيك في النهاية هو الشيء نفسه وسواه. وأمام هذا الإلغاز المفاهيمي الذي يضعنا فيه التفكيك يبقى طموح تحقيق الهدف من فلسفته الكامن

محمد عدال سي ناصر (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988) وأيضاً الملف الذي أعدته مجلة كتابات معاصرة عن جاك دريدا: التفكيكية والاختلاف، العدد 25، أيلول/ 1995، ص 6 وما بعدها.

74- انظر: محمد علي الكردي، جاك دريدا وفلسفة التفكيك، إبداع، العدد 3، فبراير/ مارس 2000، ص 20.

75- جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، 1998) ص 5، وأيضاً راجع قراءة دريدا لألبير كامو في: أفكار حول جهنم، ترجمة جورج أبي صالح، العرب والفكر العالمي، العدد 12، خريف 1990، ص 121.

76- فيليب مانغ، جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ترجمة عبد العزيز بن عرفة، كتابات معاصرة، العدد 34، تموز/ آب 1998، ص 40، من المفيد أيضاً مراجعة مدى حضور مفهوم الاختلاف في الفكر العربي، انظر: د. أحمد عبد الحليم عطية: التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، دراسات عربية، العدد 2/ 1، السنة 34، 2/ 1997، ص 53، وأيضاً القسم الثاني المتعلق بحضور التفكيك في النقد الأدبي العربي، دراسات عربية، العدد 4/ 3، السنة 34، 2/ شباط 1998، ص 104.

77- فيليب مانغ، جيل دولوز: بروسست والعلامات، الجوهر يساوي المختلف، ترجمة عبد العزيز بن عرفة، كتابات معاصرة، العدد 30، آذار/ نيسان 1997، ص 71، وانظر قراءة دولوز لكانط الذي سعى من خلالها إلى إبراز العلاقات والمفارقات التي قامت عليها فلسفة كانط، فلسفة كانط النقدية تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1997)، ولا بد أن نذكر أن كريج برانديست يصير على قراءة فوكو ودريدا بوصفها كانطيين جدد، انظر: الكانطية الجديدة في النظرية الثقافية، ترجمة أسعد حليم، مراجعة د. زهرة أحمد حسين، الثقافة العالمية، العدد 107، السنة 20، يوليو/ أغسطس 2001، ص 158.

في القضاء على سلطة اللوغوس وإنهاء عهد السيطرة الميتافيزيقية إلى غير رجعة بعيداً، ذلك أن التفكيكية كرسّت الميتافيزيقا عن طريق فعل النفي ذاته، إذ أعادت سلطتها عن طريق تأكيدها المستمر على نفيها، وهنا المفارقة الكامنة بين الهدف الذي سعت إليه فانتهدت إلى أن أحلّت الميتافيزيقا فيها ليست كشعار تهدف إلى نقضه إنما كنص يعيش في كوامنها وخفاياها، كما حصل مع نيتشه نفسه الذي أعلن موت الإله فإذا هو الأكثر تفكيراً بهذا الإله، وهذا ما يجعلنا نعيد ونكرر باستمرار وهم القدرة على الخروج من سلطة الميتافيزيقا⁷⁸.

الخطاب السياسي لها بعد الحادثة:

وهم الواقع وحقيقة الخيال:

لم يبلور تيار ما بعد الحداثة نظرية سياسية متكاملة تنطلق من قراءة الواقع السياسي وتحليله لتبني عليه رؤيتها، إذ يبدو أن هذا الحقل نفسه كان مستبعداً من سياق تفكير منظري ما بعد الحداثة، وإن أتوه بصيغ مختلفة عن طريق مقارنته من خلال مواقفهم الشخصية السياسية أو من خلال مقالاتهم اليومية التي تتناول شأنًا سياسياً محدداً فيبرز من خلالها تعاطيهم مع الحدث السياسي، أو يناقشون تعامل السياسيين مع القضية وما أثارته من سجلات ونقاشات، وقد بدا هذا واضحاً أثناء حرب الخليج الثانية التي اشترك في قراءتها الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذين وجدوها مناسبة للإدلاء بمواقفهم الفكرية ومزجها مع الحدث السياسي الراهن.

كان جان بوديار أبرز من قرأها بروية استفزّت الكثيرين، ولا سيما اليسار، واعتبرت حينها رؤية ما بعد الحداثة للشأن السياسي، بوديار كتب مقالة في (الغارديان) البريطانية قبل أيام قليلة من اندلاع الحرب مؤكداً أن هذه الحرب لن تقع أبداً، فهي شيء أفرزه زيف وسائل الإعلام العامة وخطاب ألعاب أو السيناريوات المتخيلة التي فاقت كل حدود العالم الواقعي أو الاحتمال الحقيقيين، إن بوديار وليوتار وغيره من ما بعد الحداثيين تعرّضوا في كتاباتهم السابقة لا سيما كتاب «الوضع ما بعد الحداثي»⁷⁹ لليوتار إلى عملية نفي وجود الواقع كإطار عياني محسوس، إذ نحن نعيش في فلك من الظواهر الخيالية أو المخادعة، فالحقيقة ولّت مثلما ولّى العقل التنويري أو ما شابهه من أفكار بائدة، وإنّ الواقع اليوم مشروط بكلّيته برقصة «الصور الزائفة» المتكاثرة أو مؤثرات الواقع، وإنه ما من جدوى لانتقاد الظواهر «الزائفة» بما أن هذه الظواهر هي كل ما نملك، أردنا ذلك أم لم نرد، والأفضل لنا من الآن فصاعداً أن نعقد سلاماً مع واقع ما يدعى بالوضع ما بعد الحداثي، بدلاً من التعلق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك أية مصداقية إجرائية خطابية أو دلالية، فالواقع إذاً محض ظاهرة خطابية، نتاج شيفرات متعددة، قوانين وألعاب لغوية أو أنظمة إشارية تكون وحدها القادرة على تزويدنا بالسبل لتأويل التجربة من منظور سياسي ثقافي معين.

فحرب الخليج كما رأى بوديار جاءت مصداقاً حقيقياً لمفهومه عن الواقع، فهذه الحرب هي حرب ما بعد حداثوية على حد تعبيره، إذ هي تمرين في البلاغة التي سوقتها أجهزة الإعلام ووسائل الإقناع «ما فوق الواقعية» التي عكست العلاقة العكسية بين مدى التغطية ومستوى

78- اقتضت معالجتنا لفلسفة التفكيك على الجوانب المتعلقة بالمفاهيم الفلسفية التي سبّعاد استشارها من قبل الفكر ما بعد الحداثي، لذلك فالزوايا الأخرى التي تتعلق بسيرة دريدا أو سياساته أو انتباه اليهودي التي كانت محط سجالات عربي حاد تخرج بنا عن مبنى البحث وغاياته التي حددها بداية، وعلى العموم من الممكن العودة إلى الكثير من حوارات دريدا والتي يجيب فيها على الكثير من الأسئلة المثارة حوله، انظر: حوار مع جاك دريدا، المثقفون والسياسة، ترجمة أنور مغيث، إبداع، العدد 4 - 5، إبريل / مايو 2000، ص 139، غير أنه لا بد أن نذكر أن كثيراً من النقاد أغرقوا أنفسهم في قراءة البعد السياسي لفلسفة دريدا وربطها بأصولها. الهيدغرية وبالتالي إظهار فلسفة التفكيك وكأنها تقود حتماً إلى انهيار أعمى أشبه بالنازية التي ارتبط معها هيدغر، انظر نموذجاً على هذه القراءة مارك ليلا، سياسة دريدا (نقد فلسفة التفكيك الفرنسية)، أبواب، العدد 18، خريف 1998، ص 9.

لكن المتبع لمواقف دريدا السياسية يلحظ التزاماً إنسانياً واضحاً، انظر: جاك دريدا: إلى موميا (أبو جمال) الصحفي الأمريكي الأسود المحكوم عليه بالإعدام، إذ نجده محيي نضاله ويطلق عليه لقب (صوت من لا صوت لهم) إبداع، العدد 3، 2، [م،س] ص 8، وقد صدر لدريدا حديثاً سلسلة محاضرات يقرأ فيها ظاهرة الغفوا أو الغفران على إثر المصالحة المؤسسة سنة 1995 في جنوب إفريقيا ويدي فيها انحيازاً إنسانياً واضحاً لقضايا حقوق الإنسان على عكس ما يشاع عن عشية التفكيك وعدميته، انظر: محمد شوقي الزين، جاك دريدا وفلسفة الغفران، المستقبل، الجمعة، 5/ كانون ثان/ 2001، وأيضاً: حوار دريدا مع جريدة الاتحاد حول العولمة واصفاً ما يحدث بأنه غير إنساني ولا منطقي على الإطلاق، الاتحاد، الخميس، 18/ نوفمبر/

1999، كما أن دفاعه عن جامعة بلا شروط هو جزء من حضوره الفكري - السياسي في أثناء زيارته للقاهرة، انظر التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد، ترجمة أنور رفعت ومنى طلبة، الاتحاد، الخميس/ 23 / مارس 2000 و 30 / مارس / 2000.

79- جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شقيقات، 1994).

الإمام الجماهيري المطلع وانتشار المعلومات الإحصائية العميقة التي ساهمت في توفير إحساس واهم بالتغطية الموضوعية والميدانية للأحداث عن طريق الإدعاءات السخيفة من «القصف الذي لا يخطئ» وعن «دقة الرمي» وكأنّ هذه الدعاية الإعلامية المجانية قد صمّمت لإقناعنا بأنّ الإصابات في صفوف المدنيين تكاد لا توجد، على الرغم من المذابح الجماعية في ملجأ «العامرية» وغيرها. فالتسويق الإعلامي الواسع كان يعني تماماً تهميش الرأي المنشق إلى درجة الإسكات الكامل، والأسوأ من كل هذا الأثر الوحشي، هو رغبة الإعلام في استخدام مصطلحات عسكرية نحتها من القاموس الطبي عن طريق استخدام كلمات من مثل «الضرر المرافق» أو «مهمّة تطهير ناعمة» أو «غارات استتصالية» إلخ، وقد استطاعت هذه التعابير أن تغلغل بسرعة إلى الخطابين المناهض والمساند للحرب على حد سواء.

لذلك فإنّ جون بودريار عاد واشتغل على مفهوم «الواقع» نفسه ضمن كتابه «كلمات الجواز» ويقصد به أنّ الكلمات تحمل أفكاراً ودلالات بفضلها تنتقل هذه الأفكار على سطوحها وجغرافيتها، بمعنى أنها تعبر وتجاوز العوالم والفضاءات الفكرية عبر جغرافية الحروف والكلمات، فمثلاً مفهوم الشفافية يستدعي نقيضه وهو السر، لأنّ ما هو جلي لا ينفك عن نقيضه وهو الخفيّ، فالواقع في منظور بودريار لا يعدو مجرد غشاء مقنع أو شكل مصنّع، فثمة مفاعيل للواقع أو الحقيقية أو الهوية، لكن الواقع لا وجود له إلا كسراب، لا ينفك عن الابتعاد والاختفاء كلما اقتربت منه التحليلات أو حاولت وصفه الخطابات⁸⁰.

فمفعول الواقع هو أنّ الافتراضي أو الاعتباري يصنع واقعاً فوقياً أو فائقاً قائماً على التجانس والعديدية والمعلوماتية، ابتكار واقع فوقي هو نتاج الرغبة الإنسانية في التحكم في مهمز الواقع، لذلك انهار هذا الواقع وأصبحنا نشهد نقيض ما يدعو إليه الفكر الواقعي، فباسم حقوق الإنسان تفاقمت الانتهاكات الفاضحة وتجلّى الوجه الخفي للإنسان، لذلك أصبح من العسير التفكير في الواقع، لأنّ الواقع هو الذي أصبح يفكر فينا، تحققت الطوباويات وتلاشت الشعارات وطُبقّت المشاريع والنظريات وذهب الفكر فيها وراء النهايات، وانتهى بودريار إلى ضرورة فكر من نوع جديد هو فكر «اختراق الواقع» وإزاحة الهوية وتجاوز الثنائية أو الفكر كاستراتيجية محتومة، بقدر ما يفكر في الواقع أو العالم يتيقن بأنّ الواقع أو العالم يفكر فيه وليس به، وهو ما أسماه «بالفكر الراديكالي»، فهو فكرٌ غريب عن الواقع، فيها وراء المحسوس والمعقول لكنه لا ينكر مفهوم الواقع الذي ينكبّ على نقضه وتقويض مرآته الناصعة⁸¹، إذ يتساءل بودريار عن سبب إبقاء بعض المفاهيم في دائرة التابوهات والممنوعات، مع أنّ الواقع هو الذي يثير الاشمئزاز ويضرب عمقاً في الوعي واللاوعي ويفلت من كل رؤية أو قراءة تحليلية بقدر ما يخفي من شدة وضوحه وبداهته ويتجلى من فرط تواريه وتعاليه، وهذا ما يحتم توليد فكرٍ يعمل على استدعاء النقيض والتهاوس المهمش والمستبعد وانفتاح على الغريب واعتداد بالوهم أو الإيهام في مقابل الواقع أو اليقين، وهذا هو «الفكر الراديكالي» الذي هو ليس فكراً نقدياً أو جدلياً وإنما فكر انقلابي أو تأرجحي، فهو التسليم المستمر بالعلاقة المتوترة بين الفكر والواقع، فهناك توتر وليس تواتراً أو تناوباً أو تبادلاً، بحيث لا ينوب الفكر مناب الواقع ولا يحلّ الواقع محلّ الفكر، هناك فقط الغيرية الراديكالية التي تحافظ على هذا التوتر، لأنه لو أمكن للفكر القبض على الواقع أو التهاهي مع جزئياته أو التطابق مع صورته لما كانت كل هذه المآزق والأحلام المتساقطة والأيديولوجيات الآفلة والأفكار المتعثرة، فقد أصبح الواقع ظاهرة قصوى بمعنى أنه لا يمكن التفكير فيه كواقع فعلي وإنما كبنية خارجة عن فلكها ومنظور إليها من عالم آخر كوهم أو خيال.

فالفكر الراديكالي إذاً هو استحالة التخمين حول ماهية وبنية الواقع، فمثلاً أنّ الفكر النقدي انفصل باسم الواقع عن الخرافة والأسطورة والرمزية الدينية، فإنّ الفكر الراديكالي هو دعوة إلى الانفصال عن الواقع، إنه موت الواقع إذاً مع بودريار، إنّ بودريار يصرّ على التمييز بين الفكر النقدي والفكر الراديكالي الذي لا يسعى للحلول محله، فإذا كان الفكر النقدي هو احتضان للمعنى بإقصاء اللامعنى، فإنّ الفكر الراديكالي يقف على تحوّل المعنى واللامعنى أو الحقيقة والزيف لأنه لا يمكن فصل الهوية الواحدة عن ازدواجيتها ووجوهها المتنافرة. فهو لذلك فكر غريب عن انحلال العالم في دلالة واقع موضوعي يسهل تفكيكه أو قراءته، فهو فكر لا يفكّك وإنما يشكك في المفاهيم والأفكار على غرار اللغة الشعرية تجاه الكلمات والقوالب اللفظية، لكن نستطيع القول إنّ ما دفع بودريار لإنتاج فكره الراديكالي هو الإشكالية المتمحورة حول ميتافيزيقا الواقع، ذلك أنّ ما بعد الحداثيين ومنهم بودريار بالطبع يصرون على أنّ التطور التقني والمعلوماتي عمده باستمرار إلى تعييب

80- محمد شوقي الزين، مفاتيح في فهم الواقع قراءة في فكر جون بودريار، المستقبل، الجمعة 25/ آب/ 2000.

81- محمد شوقي الزين، الفكر الراديكالي فكر التشكيك في المفاهيم والأفكار، المستقبل، الجمعة، 8/ حزيران/ 2000.

الواقع وإخفائه، إذ يبدو متجاوزاً لصالح واقع افتراضي أو أثري يجري بسرعة تتعدى قدرة الإنسان حتى على توصيفها، وهو ما سباه بول فيرليو «ماكينة الإبصار»⁸² التي سوف تحل محلّ وعينا وإدراكنا، وستقوم بهذه المهمات نيابة عنا، مما يدفع الإنسان إلى أن يتخلى طواعية عن وسائل إدراكه وأن يعدم الثقة في حواسه الطبيعية، فهو ما عاد يقنع بها تراه عيناه من الواقع لأنّ ما تعرضه أمامه تقنيات المعلومات يتجاوز ما باستطاعة عينيه التقاطه، وقس على ذلك كلّ الحواس الأخرى، فالتقنية إذاً تخدّر الإدراك بمعنى أنها تفقد المرء الإحساس بوعيه⁸³، وما يقصده فيرليو بماكينة الإبصار هو سيرورة عملية تغييب العين في عملية الإبصار من خلال تطور التقنيات البصرية، وتبعاً لذلك فسرعة الإبصار هذه ألغت المكان لحساب الزمن، فالقيمة الاستراتيجية للمكان اختفت مع حلول السرعة اللحظية وانتفت، لذلك لم يعد مجددياً الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل بين هنا وهناك، إذ لم يعد لذلك أيّ معنى سوى أنه وهم بصري، وبذلك يحلّ محلّ الأزمنة الثلاثة المحددة للفعل، الماضي والحاضر والمستقبل زماناً وحيثان هما الزمن الحقيقي (زمن البث المباشر) والزمن المؤجل (زمن البث اللاحق)، وذلك لأنّ المستقبل تلاشي في برجة الحواسيب من جهة وفي تزييف الزمن الموسوم بالواقعية من جهة أخرى، إذ أصبح الواقع يحتوي في الوقت نفسه جزءاً من الحاضر وجزءاً من المستقبل المباشر.

وبذلك تقلب ماكينة الإبصار كما يعبر فيرليو الفلسفة، كما ألغت الزمن من الفيزياء، إذ لم يعد السؤال حول الصحيح والخطأ وإنما من المحتمل وغير المحتمل، لقد تحوّل مركز الاهتمام من الشيء إلى صورته، ومن المكان إلى الزمان، وحلّ الخيار النسبي والافتراضي محلّ الخيار المحسوم الحقيقي والمجازي، كما أنّ البصريات الهندسية لن تبقى قائمة على ما هو قابل للرؤية وغير قابل لها، إذ ستندرج الصورة الآن في الزمن المكثف، وستحلّ إلى جانب المفاجأة الغفلة وما هو غير منتظر، وبذلك سننتهي إلى إنتاج إبصار بدون رؤية، الذي ليس في حقيقته سوى إعادة إنتاج عمى كثيف قد يصبح أحدث وآخر شكل للتصنيع، تصنيع عدم الرؤية.

لقد أثارت هذه الأفكار ما فوق الواقعية الكثير من المثقفين الرافضين لمثل هذه المفاهيم والتصورات، معتبرين أنّ هذا الرأي يسقطنا في عالم من الوهم والشك واللايقين والعدم، وربما كان كريستوفر نوريس في كتابه (نظرية لا نقدية، ما بعد الحداثة والمثقفون وحرب الخليج)⁸⁴ هو الأعلى صوتاً، ويتركز نقده في أنّ ما بعد الحداثة تنجرف بلا مقاومة لإظهار كافة أشكال الشك المعرفي في الواقع والعالم، وأنّ نهاية هذا الشك سيكون عالماً من العدم وانعدام الحقيقة، في حين أننا نستطيع أن نبعد الشك أو على الأقل أن نخفف من آثاره عن طريق توظيف وسائل بديلة أكثر استبصاراً لمقاربة المسائل الأساسية نفسها، فتصوير العالم كما يرى نوريس على أنه خليط نصف مطبوخ من الأفكار المتأتمية من أحداث المصادر المتداوله، أو من سلسلة الشعارات المزيفة، وأنّ المعرفة هي مجرد وظيفة من وظائف إرادة القوة المعرفية، وأنّ التاريخ ليس سوى نتاج خيالي يتصفى من مجموعة من الخطابات المتعددة التي تتصارع للفرز بالسيادة من مرحلة إلى أخرى، كلّ ذلك يعني نهاية الإنسان وعقم وظائفه التقليدية في حب المعرفة والسعي وراء الحقيقة طالما أنه يعيش في واقع واهم وفي خيال مغشي عليه، فإعادة الثقة بالإنسان تمثل الرد على النص السياسي لما بعد الحداثة، فالتغطية الإعلامية في حرب الخليج تعزز بعض ما طرحه بودريار لكنها ليست سبباً في الوقوف معه وتبني وجهة نظره القائلة بأنّ «الحقيقة» و«الواقع» ليسا متمايزين إطلاقاً، ولا تبرر فكرته التي يروج لها والتي تعتبر أنّ الواقع محض خرافة لغوية ولفظية، فالحقيقة تقترب من الواقع، ربما تحتجب أو تختفي لصالح الخطاب القمعي لكنها لن تغيب من الوجود، طالما أنها شيء يمكن معرفته أو الوصول إليه من قبل ذوات متفانية لهذه الغاية، وتتعامل مع جميع ادعاءات الحقيقة كنتائج لإرادة القوة الطاغية داخل اللغة أو الخطاب أو التمثيل، وما يعزز ذلك ويبرزه هو التطور المتلاحق للعلم بما يقدمه من وسائل تهدف إلى قراءة الواقع كما هو وتقترب منه، ولذلك فلا بدّ من استحضار معايير الخطاب التنويري الباحث عن الحقيقة خوف الوقوع في اليأس حيال إمكان الوصول إلى صيغة من العقلنة البرهانية والتبادل النقدي المفتوح، فالواقع الخيالي الواهم الذي تروج له ما بعد الحداثة يجب فضحه كما يرى نوريس وإظهار الالتزام اللانقدي الذي تسعى إليه هذه الفلسفة الرديئة كما يصفها، والتي لن تؤدي في النهاية إلا إلى موقف من العدمية الصرفة، وبما أنّ حرب الخليج قد قدمت لنا مثلاً واضحاً على ما يدعى

82- بول فيرليو، ماكينة الإبصار، ترجمة حسان عباس (دمشق: دار المدى، 2001).

83- للمزيد حول دور التقنية المعلوماتية في تغييب الواقع، انظر: محمد شوقي الزين: جان بودريار، استراتيجياً السيمولاكرا، صناعة الناذج فوق الواقعية، كتابات معاصرة، العدد 37،

أيار/ حزيران، 1999، ص 6.

84- كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية، ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة د. عابد إسماعيل (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1999).

«بالوضع ما بعد الحداثي» فهذا سبب كافٍ لمقاربة هذا الوضع ضمن أطر أخرى مختلفة عن أطره الخاصة التي تحكمه.

على الرغم من نبالة الهدف الذي يسعى إليه نوريس إلا أنه يكاد يقف موقفاً دفاعياً واحتجاجياً دون قدرته على توظيف النقد ما بعد الحداثي لقراءة الواقع السياسي بشكل أكثر جدة يبرز ما فيه من خداع وختل وممارسة طاغية للمركز على حساب الأطراف، لا سيّما أن ذلك يتعزز مع تطور العلم على عكس ما انتهى إليه نوريس، فعالم الصورة الرقمي كما ذكرنا سابقاً مع فيريليو يقول لنا بأننا سندخل مستقبلاً في عالم يكون من صنعك أنت نفسك، لأنك تضع العالم بين يديك من خلال التبادل الإخباري والنقل المستمر للبيث فكأن نهاية الجغرافيا التي تحدث عنها فيريليو تعني أن العالم سيزداد صغراً لكنه سيزداد بشاعة وقبحاً في المجهول، فالصورة تنقل في ما ترغب هي أن تنقله ويبقى ما خلف الصورة محجوباً عن أعين الناظر والمشهد بل وعن أعين الجميع، وبالتالي يصبح غير حقيقي أو واقعي، عندها يكون الواقع هو ما خلقته الصورة لا ما صنعه الإنسان.

ما بعد الحداثة.. والنقد.. بين القطيعة والتواصل:

أثارت ما بعد الحداثة في أطروحاتها وأفكارها عاصفة من النقد والرفض، يمكن القول بأن معظمه يقع في خانة النقض، لا سيّما أنه أتى من مدارس فكرية مختلفة، بعضها مخلص للحداثة وتراثها، لذلك فهو يجد في أطروحات ما بعد الحداثة تهديماً لمشروع تنحصر وظيفته في الحفاظ عليه وعلى مكتسباته ومن ثم البناء عليه، ومدارس أخرى تعاملت مع هذه الأطروحات وفقاً لأصولها الماركسية، ذلك أن النقد الماركسي تركز غالباً على النزعة العدمية والعبثية التي لحظها في أفكار ما بعد الحداثيين مقابل الالتزام الذي تصرّ عليه النظرية الماركسية في تعاملها مع المجتمع والسياسة والحياة بشكل عام.

أمّا مدرسة فرانكفورت فقد كان موقفها مختلفاً تماماً، إذ هي أصرت على إعادة قراءة الحداثة بوصفها مشروعاً لم يكتمل كما عبر هابرماس، وإذا تعرضنا لبعض أصول هذه المدرسة وأطروحاتها الحداثية فسيكون ذلك من زاوية تجديد النظر في الحداثة بشكل يمكن مقارنته مع ما تطرحه النظرية ما بعد الحداثية في رؤيتها للحداثة.

من المعروف أن مدرسة فرانكفورت تطلق في آنٍ معاً على مجموعة من المفكرين وعلى نظرية اجتماعية بعينها، إذ كان هؤلاء المفكرون مرتبطين بمعهد البحث الاجتماعي الذي تمّ إنشاؤه في مدينة فرانكفورت على نهر الماين في عام 1923، غير أنه لم يتم إرساء أساس ما سوف يصبح معروفاً باسم «مدرسة فرانكفورت» إلا مع تعيين ماكس هوركهايمر مديراً للمعهد في عام 1930، وقد جمع هوركهايمر حوله فريقاً ضمّ شخصيات أصبحت مشهورة فيما بعد كهربرت ماركيز والفيلسوف الراديكالي الذي أصبح حليفاً للحركة الطلابية عام 1968، وتيودور أدورنو الفيلسوف الجمالي واريك فروم عالم النفس التحليلي المعروف⁸⁵.

غير أننا لن نتوقف كثيراً عند الشخصيات الفكرية المؤسسة لها أو عند نظريتها التي عرفت بها والمتمحورة حول «النظرية النقدية للمجتمع»⁸⁶، إذ إن بحث ذلك مما يطول ويخرج بنا عن هدفنا المحدد في النقد الذي طورته هذه المدرسة لمفهوم الحداثة لا سيّما مع أهم رموزها المعاصرين هابرماس⁸⁷، الذي انتقد بشدة الأطروحات ما بعد الحداثية مشككاً باستمرار في حاجتنا إليها، ومتسائلاً إذا ما كانت تنسف ما أرسته الحداثة، ومردداً أنه لا يمكننا أن ننقض الحداثة ونهدمها، بل أن نقدها من أجل تجاوزها، وهذا لا يعتبر خروجاً على الحداثة أو نفيها لها وإنما استمرار لمشروعها الذي لم يكتمل.

85- بول-لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة د. سعاد حرب (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1990) ص 8 وما بعدها.

86- للمزيد حول ذلك، انظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس (ليبيا: دار أوياء، 1998) وأيضاً: فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها - وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000) وأيضاً: إبراهيم الحيدري، مدرسة فرانكفورت محاولة في التعريف، أبواب، العدد 17، صيف 1998، ص 99.

87- للإطلاع على فلسفة هابرماس وآرائه النقدية يمكن مراجعة: علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د.ت.])، ص 87.

ولذلك فهو غالباً ما يدافع عن مفاهيمها المؤسسة المتمثلة في العقل والإنسان والتنوير مستلهماً باستمرار كانط بوصفه أبا الحداثة ومؤسسها كما يرى هابرماس، ويصرّ على قراءة الحداثة الكانطية وفقاً لإيجابياتها المتمثلة في تحديد الاستخدام الشرعي للعقل، وفي منع العقل من التدخل في ما لا يعنيه، أي في المجالات الميتافيزيقية التي تستعصي على قدرته⁸⁸، ومنذ هذه اللحظة تمكّن كانط من تحقيق التكافؤ بين الذات والعالم، بل وتصير علاقة الذات المصورة بذاتها الأساس الوحيد لأشكال اليقين القصوى، إذ إنّ نهاية الميتافيزيقا يعني نهاية النسق الذي كان يحكم الإنسان، أما وأنّ الإنسان قد صار ماثلاً أمام ذاته فإنه سيتمكن من أن يقوم بالمهمة فوق الإنسانية من أجل صنع نظام للأشياء منذ اللحظة التي يعي فيها وجوده بوصفه وجوداً مستقلاً ومتناهيًا في وقت واحد⁸⁹.

إنّ هابرماس يبحث عن أسلوب لإعادة بناء نظرية في الحداثة مؤسسة على العقلانية الكانطية ويوجه نقداً حاداً لنيتشه وفوكو النيتشوي الجديد حيث يرى أنه مع نيتشه يتخلى نقد الحداثة، لأول مرة، عن المحافظة على مضمونه التحرري، والعقل المتمركز حول الذات يواجه، لأول مرة أيضاً، الآخر المطلق للعقل، وبحجة الاعتراض على العقل يستند نيتشه إلى تجارب الكشف الذاتي المعيشية من طرف ذاتية غير متمركزة ومتحررة من كل ضغوط الإدراك والنشاط الغائي، ومن كل الضرورات النفعية والأخلاقية، ذلك أنّ الأمر يتعلق عند نيتشه بتمزق مبدأ اكتساب التفرد الذي يفتح المجال المؤدي إلى إمكانية الهروب من الحداثة.

وحيث يقول نيتشه بهذا الهروب فهو ينطلق من زاويتين الأولى تؤكد الاعتبار الجمالي للعالم الذي يخدم فلسفة إرادة القوة التي تنفلت من وهم الإيمان بالحقيقة، والزاوية الثانية تتمثل في كون نيتشه وجه نقداً لاذعاً للميتافيزيقا، ونيتشه حين أدخل هذه الأبعاد إلى التفكير الفلسفي يكون قد وضع الانفتاحات الأساسية لما يسميه هابرماس «النقد النيتشوي للحداثة» الذي أثر بشكل كبير في هيدغر ومن بعده فوكو وكذلك في أغلب فلاسفة التيار ما بعد الحداثي⁹⁰، ومع دخول نيتشه إلى قول الحداثة، تتغير الإشكالية رأساً على عقب، في مرحلة أولى كان تصوّر العقل بمثابة معرفة للذات، ثم حيازتها لكي تظهر بصورة مكافئة للدين في قدرتها على التوحيد، وأن تتخطى انشطارات الحداثة انطلاقاً من قواها المحركة الخاصة، غير أنّ هذه المحاولات من أجل نحت مفهوم للعقل على قياس برنامج حركة الأنوار أخفقت، إذ وجد نيتشه نفسه أمام الخيار التالي: إما أن يخضع العقل المتمركز على الذات لنقد كايت مرة أخرى، وإما العزوف عن هذا البرنامج في مجمله، وليأخذ نيتشه بالخيار الثاني، ويعزوفه عن مراجعة مفهوم العقل مرة أخرى، يطرد جدل العقل، ولذلك يشك بإمكان الحداثة على الاستمرار في نضج معاييرها من ذاتها «لأننا نحن - الحداثيين - لا نملك شيئاً بأنفسنا» معتمداً في ذلك على التشويه الذي ألحقه المذهب التاريخي بالوعي الحديث، المغرق بمضامين تافهة والمفرغ من كلّ مضمون جوهرية، مما دفع نيتشه إلى أن يطبّق مرة أخرى نموذج جدل العقل على أنوار المذهب التاريخي، غير أنه يطبقه هذه المرة ليفجّر الغلاف العقلاني للحداثة بوصفها كذلك⁹¹.

وهكذا توبع النقد النيتشوي للحداثة مع تيارين، الأول أراد الكشف عن انحراف إرادة القوة من أجل تكوين العقل المتمركز على الذات مستخدماً طرائق الانثروبولوجيا والتاريخ كما هي واضحة لدى فوكو، والثاني سعى إلى خلخلة الأساس الميتافيزيقي للفكر الغربي وتفكيك النزعة المتمركزة حول العقل، وذلك للانفلات من هيمنة فلسفة الذات كما وجدنا مع دريدا الذي شكّل لحظة فكرية مهمة من لحظات ما بعد الحداثة التي تستلهم نمط السؤال النيتشوي بصورة مستمرة.

لذلك فإنّ هابرماس يوجه نقداً حاداً للتيار ما بعد الحداثي لا سيّما فيما يخصّ علاقته مع العقل، إذ يرى أنّ أطره ترغب في تجاوز العقل عن طريق رفضه، كما أنّ ما بعد الحداثيين يصفون الحداثة كحياة أضحت مشيأة ومستغلة، وموضوعة تحت تصرف التقنية أو منتشرة بشكل كلاني، وخاصة للسلطة، ويخفي وراء كلّ هذه الاتهامات دافع الحساسية ذات الجروح المعقدة والأشكال المصعّدة من العنف، ويشبهها بأنها صيغ

88- هاشم صالح، المعركة بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوروبي، دراسات عربية، العدد، 5/6، السنة 34، آذار/ نيسان، ص 98.

89- هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة د. فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1995) ص 401.

90- محمد نور الدين آفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط2، 1998) ص 131.

91- هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، [م، س]، ص 141.

فارغة تدور في المفاهيم الجدالية للوجود وللسيادة أو للاختلاف والمغايرة، ويشير إلى عدم التناسب بين الأسس المعيارية التي يعلنها هذا التيار، وتلك التي تظل متوارية في خطابه، إذ هم لا يرفضون مبدأ الحداثة وفقاً لتناججه المشوهة في علاقته مع الذات الإنسانية، بل أيضاً كل المعاني التي حملتها الذاتية قديماً بوصفها وعداً لم يوف بعد، غير مدركين أن ما يرفضونه هو ما سعت الحداثة إلى تحقيقه بالضبط، إذ أن الحداثة كانت تبحث عن ضماناتها الخاصة، بمفاهيم وعي الذات والحكم الذاتي وتحقيق الذات.⁹²

ويتابع بأنّ الرفض الكليّ للحداثة يفسر ضعفاً واضحاً في أقوال ما بعد الحداثيين، إن كانت أقوالهم مثيرة للاهتمام حقاً، إذ إن نتائجها يعوزها التمايز بين مجتمعات دخلت سيرورة العقلنة والتحديث وبالتالي فإن جوانب منها تحمل التحرير والمصالحة، وجوانب أخرى قمعية يجب العمل على تجاوزها وتحطّيتها.

إن أسلوب النقد الهدام الذي استولى على الفكر بعد الحداثي في رفضه للمفاهيم نفسها لم يسمح له بالتمييز بين هذه الجوانب، لكي يسلب الضوء عليها، ومنذ ذلك يختلط كل شيء لديه، العقل المحرر والتلاعب، القوى المنتجة وقوى التدمير، النتائج التي تضمن الحرية، وتلك التي تحرمنا الحقيقة والأيديولوجيا منها، ووفقاً لهذه الأقوال، لا تكون هذه العناصر مرتبطة فيما بينها بعلاقات وظيفية مشؤومة، حيث تستمر بالتعارض متواطئة بغير قصد في سيرورة متناقضة، إذ إن الفروق والتعارضات باتت ملغومة، وأكثر من ذلك متداعية، إلى درجة أنه في الأفق المسطح والكالح لعالم يدار كلياً ويخضع للحساب والسلطة، أمسى النقد عاجزاً عن تمييز التباينات والتلوينات المزدوجة، ووفق منطق التسوية هذا تتوافق زمنياً كل أشكال الحياة الحديثة وما قبل الحديثة.

وهم لذلك لا يدركون الثمن الذي ستدفعه المجتمعات بعودتها إلى شروط الحياة ما قبل الحديثة حيث العنف وفقدان القيمة الإنسانية والصراع المستمر بين الأطراف المتناحرة، فالحداثة أنجزت مجتمعتها، ويجب علينا أن نقرأ مكامن الضعف ضمن مشروعها نفسه الذي أصبح الضامن الوحيد لتجاوز ما خلفته الحداثة نفسها من أخطاء ضمن سيرورتها التاريخية، وهو لذلك يعود ليقراً الحداثة في ضوء ما يسميه بالعقلانية التواصلية ومن أجل ترسيخ الحداثة السياسية القائمة على تعميق الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.

لكن من الممكن القول إن هابرماس نفسه لم يكن بعيداً تماماً عن صدى الأفكار ما بعد الحداثية، لا سيما في تحليله لعلاقة التقنية بالعلم أو صلة الرأسمالية المعاصرة بالمجتمع ما بعد الصناعي، إذ يرى أن «مجتمع ما بعد الحداثة» ولأول مرة ربط بين التحرر من سلطة الطبيعة والتحرر من السلطة الأخلاقية، وبهذا تطور شكل جديد من السلطة، أطلق عليها هابرماس «السلطة التقنية»⁹³، وترافق مع هذه السلطة ظهور نوع جديد من الأيديولوجيا أشبه «بالأيديولوجيا التكنوقراطية»⁹⁴، ذلك أن العلم والتقنية قد اتخذوا اليوم وظيفة شرعية السلطة، وتظهر هذه الوظيفة في تدخل الدولة في ضبط وتوجيه العملية الاقتصادية من أجل الدفاع عن المقومات الوظيفية التي تقف أمام النظام، وبهذا انهار عملياً الأساس الأيديولوجي للتبادل الحر الذي كشف عنه ماركس نظرياً، وأصبح الإطار المؤسسي للمجتمع مجرداً من السياسة، وبهذا أيضاً تغيرت العلاقة بين النظام الاقتصادي والسلطة، ولم تعد السياسة تحتل بناءً علوياً، ولم يعد المجتمع مستقلاً ذاتياً، وهذا هو الشيء الجديد حقاً في أسلوب الإنتاج الرأسمالي لما بعد الحداثة.⁹⁵

وهو لذلك يدعو إلى ما يسميه «بالعقلانية التواصلية» من أجل تحقيق المجابهة مع المجتمع التقليدي ما قبل الحديث من جهة، ومقابل تسلط السلطة من جهة أخرى، إذ وحدها تلغي التباين القائم بين السلوك العقلاني وبين التفاعل بين الأطراف، وقد برهنت أيديولوجيا الوعي

92- المرجع نفسه، ص 517 وما بعدها.

93- هابرماس، التقنية والعلوم كأيديولوجيا، ترجمة د. إلياس حاجوج، (دمشق: وزارة الثقافة، 1999).

94- من الممكن مقارنة مفهوم هابرماس للأيديولوجيا مع مفهوم هوركهيمر عنها، لاسيما أن هوركهيمر يعتبر المؤسس الفعلي لمدرسة فرانكفورت التي بقي هابرماس وفياً لمقولاتها إلى حد

كبير، انظر: سليمان خالد المخادمة، نقد ماكس هوركهيمر للأيديولوجيا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 70، ربيع 2000، ص 83.

95- إبراهيم الحيدري، مدخل تعريفي إلى هابرماس في العلم والتقنية، أبواب، العدد 7، شتاء 1996، ص 62.

العقلاني على قوتها وفعاليتها في حجب هذا التباين وإلغائه⁹⁶.

من الممكن القول إذاً إنّ نقد هابرماس للفكر ما بعد الحدائلي كان مؤسساً على أرضية الدفاع على المشروع الحدائلي ومنجزاته، وهذا ما حرصه على تجديد القول في الحدائلي لتجاوز نقائصها وخوف الارتداء في أحضان ما بعد الحدائلي التي تدخلنا في الظلام لكنها لا تقول لنا ماذا يوجد بعد الظلام الذي دخلناه.

غير أننا نلاحظ نوعاً آخر من النقد - النقد الذي قوبلت به أفكار ما بعد الحدائلي وذلك اعتماداً على لغتها الغرائبية وألغازها التي لا يتمكن واضعوها أنفسهم من فضها على حد تعبير آلان سوكال الذي أثار كتابه (أشراك فكرية) (Impostures intellectuelles) والذي وضعه بالفرنسية مع صديقه جان بريكمون عام 1997 ضجة عنيفة لاسيما فيما يتعلق بإبراز ألغاز الفكر ما بعد الحدائلي واستخدامه لنظريات علمية وفيزيائية لا يحسن توظيفها ومن أجل إرهاب القارئ وإقناعه بمدى علمية الأفكار وجديتها.

إذ كان سوكال وهو فيزيائي أمريكي وأستاذ في جامعة نيويورك قد تقدم في عام 1996 بمقالٍ عنوانه (اختراق الحدود: نحو هيرمونيطيقا تحويلية لجاذبية الكم)⁹⁷، لينشر في مجلة (Sociat Text) الأمريكية والتي تعنى بدراسة الأبعاد الثقافية والمعرفية للنظريات الفيزيائية والعلمية وفي عدد مخصص للرد على الانتقادات الموجهة إلى ما بعد الحدائلي، وفوجئ سوكال بنشر المقال الذي قام فيه بتلفيق المعادلات وعرضها في أسلوب ما بعد حدائلي معتمداً على كتابات دولوز وديريدا وغاتاري وجاك لاكان وجان فرانسوا ليوتار وبول فيريليو وغيرهم من المفكرين ما بعد الحدائليين الذين حظوا بأهمية فكرية رائدة في الأوساط الثقافية الفرنسية والأمريكية.

وقد قصد من مقاله تبيان الحيل الفكرية التي يوظفها ما بعد الحدائليين في استخدام النظريات العلمية البحتة بهدف تدعيم أفكارهم الفلسفية أو قراءتهم للظواهر السياسية والاجتماعية، وقد حشد في مقاله هذا كماً كبيراً من النظريات الرياضية والمصطلحات الفلسفية ما بعد الحدائلي من مثل (سنري في جاذبية الكم أن مركب الفضاء - الزمن يكف عن الوجود كحقيقة فيزيائية موضوعية، وتصبح الهندسة اتصالية relational وقرينية contextual والمقولات المفاهيمية التأسيسية في العلم السابق - بما في ذلك الوجود نفسه - تصبح إشكالية ونسبوية، وهذه الثورة في المفاهيم، كما سألين، لها علاقة عميقة بمستقبل العلم المتحرر وما بعد الحدائلي)⁹⁸، بعد نشر المقال توافدت الانتقادات مؤيدة ومناقشة لما جاء في المقال، لكن سوكال قام بعد فترة بالتعبير صراحة عن قصده متهماً مفكري ما بعد الحدائلي بالخداعة والاحتيايل واستعمال صيغ رياضية وفيزيائية لا يفهمها القارئ في بناء أنساقهم الفلسفية والأدبية وكأنها أنساق أو أفكار جديدة وخرافة، وهي أشبه ما تكون بتوظيفات «سحرية» أو «كهنوتية» لإيهام المرئدين وممارسة سلطة الألقاب والنجومية على المعجبين⁹⁹.

وقد حاول في كتابه المشترك مع بريكمون أستاذ الفيزياء النظرية في جامعة لوفان في بلجيكا أن يجلل بإسهاب المزاعم العلمية والقبليات النظرية للأفكار الفلسفية والمطارحات الأدبية عند مفكرين فرنسيين مثل جاك لاكان واعتماده على الطوبولوجيا (فرع من الرياضيات) في تفسير السلوك العصبي والانفصامي أو جوليا كريستيفا في إعادة تأسيسها للغة الشعرية والتحليل السيميائي باعتبارها على نظريات رياضية مثل نظرية هلبرت، الهندسة الجبرية، فضلاً عن جون بودريار الذي يتحدث عن الفضاء اللاإقليدي الذي يجوبه الوعي الحديث والذي يختبر فيه الوقائع وتدور في مساحته الحروب الفائقة (مثل حرب الخليج الثانية)، لقد أراد سوكال إذاً وزميله بريكمون التأكيد على أنه ليس كل ما هو غامض عميقاً بالضرورة، من خلال نزع الهالة المقدسة عن خطاب ما بعد الحدائلي للعشور، حسب نظرهما، على خطاب هزيل وغير متماسك فضلاً عن خوائه من المعنى وإفراطه في الخطاب المجاز، فهو خطاب يغذي قوته المعرفية وسطوته النظرية من خلال معادلات رياضية وفيزيائية

96- يورغين هابرماس، العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، الفكر العربي المعاصر، العدد 46، صيف 1987، ص 18.

97- Alan Sokal, Transgressing the Boundaries; Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity, social Text, no 4647/, Spring/

Summer 1996, P.217, 252

98- علي الشوك، مثقفون دجالون: كشف المستور في زيف الادعاءات الثقافية، الحياة - آفاق، الأرباء 16 حزيران 1999.

99- محمد شوقي الزين، قضية سوكال والثقافة العربية المعاصرة، المستقبل، الجمعة، 11/ أيار/ 2001.

**إنّ نقد هابرماس للفكر ما بعد الحداثي كان
مؤسساً على أرضية الدفاع على المشروع
الحداثي ومنجزاته، وهذا ما حرّضه على تجديد
القول في الحداثة لتجاوز نقائصها وخوف
الارتداء في أحضان ما بعد الحداثة التي تدخلنا
في الظلام**

لا يفقه معناها ويضلل بها نفسه ويخدع من خلالها مريديه والمعجبين به، فضلاً عن اقتطاع هذه النظريات العلمية من سياقها العلمي البحت وإسقاطها على حقول نفسية واجتماعية غير موضوعية¹⁰⁰. ما هدف إليه الكتاب إذاً ومن ورائه تأييد الكثير من المثقفين هو كشف زيف الخطاب ما بعد الحداثي وادعاءه العلموية المتكررة، ويخلصان في النهاية إلى أنّ ما بعد الحداثة قد خلقت في المشهد الثقافي جوانب سلبية متعددة تركزت في هدر للوقت في العلوم الإنسانية وارتباك ثقافي يخدم الظلامية وإضعاف اليسار السياسي، ذلك أنهم يرون أنّ معظم مثقفي ما بعد الحداثة أتى من اليسار المتمرد أو المنشق عن الماركسية الأرثوذكسية وهو بموقفه الجديد هذا يتنكب لكل تراثه

النضالي وإرثه التنويري لاسيما عندما يركز الخطاب ما بعد الحداثي على النسبية (Relativism) التي تذهب إلى أنّ كل الحقائق التي تقوم بالوجود الموضوعي ليست سوى مواقف ثقافية، إذ ليس هناك فارق بين الحقيقة والخيال، وهذا ما جعل الفكر ما بعد الحداثي يخلق حالة من الإحباط الثقافي والوضع الميؤوس منه سياسياً لا سيّما على مستوى اليسار، والأهم من ذلك كله أنّ المستقبل الذي تأملنا به ما بعد الحداثة يبدو غامضاً وأكثر تشاؤماً، وهذا ما يحمل اليسار مسؤولية مضاعفة عن إخفاقه¹⁰¹.

لذلك انبرى بعض اليساريين المخلصين للدفاع عن قيمهم كونها تتعرض للتخريب الثقافي من خلال اكتساح الأفكار ما بعد الحداثية، فقد وصف تيري اندرسون رئيس تحرير مجلة (New left review) ما بعد الحداثة بأنها تروج للأسوأ في كل شيء، بل هي أمر نستطيع الاستغناء عنه تماماً إذا تمكنت الحداثة ومشروعها من تحقيق وعي كافٍ بالصيورة التاريخية والتطور الزمني¹⁰²، كما أنّ أرنست غلنر يعتبر أنّ ما بعد الحداثة تتساوى مع النسبية التي تختزل المبادئ أو القيم إلى مجرد واحدة من منظومات المعنى المتساوية في صحتها وشرعيتها، وهذا يمنع تطبيقها بوصفها موقفاً اجتماعياً وسياسياً، والسبب يكمن في انتهاكها للثقافات وعدم اكترائها بقيمتها¹⁰³.

إلا أنّ النقد اليساري الأكثر وضوحاً أتى مع تيري ايغلتنون في كتابه (أوهام ما بعد الحداثة)¹⁰⁴ الذي يناقش فيه ما بعد الحداثة وفقاً لتصوراتها الفكرية والأدبية والذاتية بدءاً من مفاهيمها التي ترددها باستمرار كمفهوم الكلية الذي يرى فيه ايغلتنون أنه ينطوي على ضربٍ من النزعة الشكلية وضرب من الراديكالية، فعندما نستحضر مفهوم النظام فكأننا نريد تغييره وتدميره على الرغم من غياب أية قوة محتملة تعمل على هذا التدمير، لذلك يكون علينا باستمرار أن نتوقع تكديماً نظرياً لفكرة الكلية في حقبة هزيمة سياسية مني بها اليسار، فهو يعتبر إذاً أنّ مفهوم نقض الكلية أو نهاية الحكايات الكبرى التي تحدث عنها ليوتار لم ينشأ إلا نتيجة للهزيمة السياسية الساحقة التي مني بها المعسكر الاشتراكي وسقوط الفترة الماركسية على إثرها، لكن إيغلتنون لا يدرك أنّ مفهوم ليوتار للسرديات الكبرى وحديثه عن نهايتها لا يشمل فقط الأيديولوجيا الماركسية بقدر ما يتبدى بالأيديولوجيا الرأسمالية نفسها، معتبراً أنّها رسّخت التمركز وقامت على نفي الآخر من أجل تظهير الذات وإبرازها، ولم يكتف ليوتار بذلك بل تحدّث عن رفض مفهوم العقل نفسه الذي تقوم على أساسه الحضارة الغربية برمتها، وذلك لأنّ العقل وكما فهم غريباً عنى العنصرية والاحتكار ووسم الآخر المرفوض باللاعقلانية مما يعني إلغاءه من الوجود، ولذلك أعاد ليوتار تعريفاً جديداً للعقل معتبراً أنّ وظيفة العقلانية نفسها أن تعقل الجوانب اللاعقلانية لأنها نتاج العقل نفسه¹⁰⁵.

100 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

101 - علي الشوك، مثقفون دجالون: ما بعد الحداثة واليسار، الحياة - آفاق، الأربعاء، 1/ أيلول / 1999.

102 - ما بعد الحداثة في صورتها الداخلية التاريخية، ترجمة د. أشرف الصباغ، مراجعة د. نديم معلّ، الثقافة العالمية، العدد 83، يوليو/ أغسطس 1997، ص 137.

103 - أرنست غلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام (دمشق: دار المدى، 2001).

104 - تيري ايغلتنون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة نادر ديب (اللاذقية: دار الحوار، 2000).

105 - راجع: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، 1994).

لكن إيغلتون يعود ويؤكد في الكتاب نفسه أن ما بعد الحداثة نفسها ليس سوى نتيجة إخفاق تاريخي شهدته الحداثة، وأن كل ما بعد الحداثيين يؤسفهم أن يصلوا إلى هذا الاستنتاج، إلا أنه يقر بأن سياسات ما بعد الحداثة قد جمعت بين الإغناء والتهرب، بين الخصوبة والمراوغة. فإذا كانت قد فتحت الباب لمسائل سياسية حيوية جديدة، فذلك يعود في جانب منه إلى تراجعها غير المشرف عن قضايا سياسية أقدم، لا لأن هذه الأخيرة قد اختفت أو حلت، بل لأنها بدت عسيرة وعنيدة في هذه المرحلة، إلا أنها وبالمقابل خلقت ثقافة هي في منتهى السوء والرداءة، إذ وضعت مزالق تحت عددٍ من اليقينيّات المغرورة ودكت بعض الكليات المصابة بالبارانويا ولوثت بعض الطهارات الحصينة، ولوثت بعض المعايير العميقة، والنتيجة أنها أربكت أولئك الذين يعرفون حق المعرفة من هم، فقد تمكنت من سحب الأسس الميتافيزيقية من تحت أقدام خصوصها الراديكاليين، غير أن ما يسيء إيغلتون هو ما يستحسنه «ما بعد الحداثيين» أنفسهم، عندما تركز على ثقافة الرفض والشك واللايقين وتعمل على زعزعة وخلخلة اليقينيّات، لأننا من كثرة ما حكمنا باليقين صرنا نتاج الواحد نفسه وعبيداً للتاريخ والواقع الأوحده الذي لا نستطيع التفلسف أو الخروج منه، إن ما بعد الحداثة تعلن بوضوح نهاية السرديات الكبرى لأنها لم تكن سوى كذبات تاريخية.

غير أن إيغلتون يرى في سردية موت السرديات سردية من أعظم السرديات التي تحاول أن ترسلها إلى النسيان، فما ترغب في نقده ورفضه تقوم بتأسيس شيء مغاير له ولكن في زمن جديد وضمن شكل جديد، لذلك فهو لا يرى فارقاً بين الماركسية وما بعد الحداثة فكلاهما يتعلق بالتقدم التاريخي الكوني، ففي حين أن الماركسية أشد حساسية وإدراكاً للفروق الموجودة بين ما هو تقدمي وما هو غير ذلك، نجد أن الراديكاليين ممّا بعد الحداثيين كما يسميهم إيغلتون ينزعون لأن يكونوا أحاديين حيال النظام الذي تواجهه هذه المعارضة، ولذلك فهو يرى أن نظرية الماركسية في الطبقة الاجتماعية والتغير التاريخي هي التي حفظت لها شعبيتها وبقاها ووجودها، والقول بأن الطبقة الاجتماعية أمر سيء بالمطلق كما يروج ما بعد الحداثيين فإنها تخلط بين العرقية والجنسية عندما ترفع الإنسانية المجردة إلى أعلى مراتب الوجود.

وهنا يبدأ إيغلتون بكيل التهم لليبرالية والرأسمالية معتبراً أنها جوهر ما بعد الحداثة ومدافعاً عن الماركسية بوصفها جعلت الحلم بتحقيق نظام اجتماعي خالٍ من الحاجة والكذب ممكناً، إلا أنه لا يتوقف لينظر كيف بقي الحلم وهماً وسراباً، وكيف جرّ هذا الحلم الجميل الويلات على الإنسانية وفرض عليها أزمة من التأخر والاستبداد والاحتقار، ورغم ذلك كله فإنه يصّر على قراءة ما بعد الحداثة وفقاً لحاملها الرأسمالي دون إدراك أن ما بعد الحداثة نفسها خرجت من رحم الرأسمالية لنقدها وتجاوزها، وهكذا يدور النقد الماركسي في حلقة مفرغة من الماضي من أجل استرجاعه دون محاولة النقد من أجل التجاوز، إذ يبدو أن المسلمات الماركسية أصبحت بمثابة الترسمة المكررة التي يرددها الجميع في وجه كل من يحاول الخروج منها وعليها.

نلاحظ أن النقد الذي ووجهت به ما بعد الحداثة كان في مجمله نقضاً ورفضاً للظاهرة في أسسها، ورغم أن الظاهرة قد رسخت جذورها في الثقافة الغربية بما يمكن ملاحظته في الاهتمام الفكري والثقافي الواسع برموزها وأفكارها، إلا أننا نجد عدم رغبة في الدخول في جدل نقدي معها وإنما رفضها وإغماض الطرف عن ترهاتها كما يصفها الكثيرون، وربما هذا ما منع ما بعد الحداثيين أنفسهم من التفاوض حول أفكارهم، إذ أصبحت هي نفسها بمثابة اليقينيّات التي لا يمكن الحوار حولها، ويبقى الرهان على قدرة الفكر ما بعد الحداثي من إنتاج زمن حضاري جديد كما يعلن ذلك باستمرار، في حين يتشكك الآخرون في ذلك ويرون أن ما بعد الحداثة لن تلعب سوى دور الموجة القصوى في لحظة تاريخية وزمنية، وبعدها ستمكن الحداثة من تجديد نفسها وإعادة وصل ما انقطع من جذورها، وغالباً ما تجري المقارنة مع الحركات السريالية والدادائية والوجودية وغيرها التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ولعبت دوراً في زعزعة الأسس اليقينية الوضعية التي قام عليها الفكر الغربي وجرّ نحو بقع ومناطق أكثر إنسانية، فهل ستلعب ما بعد الحداثة الدور نفسه أم ستمكن من تقويض الحداثة مع أسسها لتقف على أنقاضها ولتدخل الإنسانية نفسها في دورة حضارية يطلق عليها الآن ما بعد الحداثة؟ لكن لا أحد يستطيع أن يتنبأ بنهايات المستقبل فربما نعيش على أعتاب عصر جديد تفتحه ما بعد الحداثة لكنها لا تملك وهي لا تدعي أنها تملك مؤشرات لتوصلنا إلى نهايات هذا العصر.

لكن يبقى السؤال عربياً ملحاً وراهناً، ما جدوى التعاطي مع الفكر ما بعد الحداثي إذا كانت المجتمعات العربية لم تنجز حداثتها بعد؟ لذلك فالدخول في حوار نقدي مع المفكرين ما بعد الحداثيين أشبه بترف فكري لا قيمة له لدى المجتمعات العربية، إن هذا النوع من التفكير يبقى مأسوراً أو محكوماً بمفهوم التطور الخطي والسببي للتاريخ، بمعنى أن المجتمعات تتطور وفق خطوات متدرجة ومتلاحقة دون أن تعي دور

**الدخول في حوار نقدي مع المفكرين ما بعد
الحداثيين أشبه بترف فكري لدى المجتمعات
العربية، دون أن تعي دور التواصل الحضاري
والمعرفي ليس في إنجاز الخطوات التاريخية
فحسب وإنما من التمكن من كسب الزمن
لتحقيقها والبناء فوقها**

التواصل الحضاري والمعرفي ليس في إنجاز الخطوات التاريخية فحسب وإنما من التمكن من كسب الزمن لتحقيقها والبناء فوقها أيضاً، يضاف إلى ذلك أن مفهوم الإضافة المعرفية الذي يتحقق عن طريق التجاوز والتنوع يكاد يكون معدوماً من الفكر العربي الذي يجب ألا يلعب سوى دور المتلقي بل والمتلقي السبيء، وتغيب وظيفته في خلق التحوار من أجل تحقيق الإضافة، فالعالم الآن لا تصنعه حضارة واحدة إلا لأن الحضارات الأخرى انكفأت عن لعب دورها واقتصرت على دور المستقبل في حين أن مواكبة النقلات والتغيرات الفكرية يفسح المجال مشرعاً أمام التلقي كمرحلة، والإضافة كمرحلة لاحقة اعتماداً على حسن التلقي وجدبته.

إن فهمنا لما بعد الحداثة ولتحولاتها الاجتماعية سيساعدنا على فهم العصر وعلى استيعاب الحداثة نفسها التي نلثها وراءها قروناً دون اللحاق بركابها، فالعالم فكرياً وتاريخياً مع ما بعد الحداثة ليس كما كان قبل ظهورها لا سيما في نزعتها الشكّية التي أعادت التفكير الغربي إلى مساءلة أسسه التي يقوم عليها، لذلك فالسؤال ليس في حاجتنا إليها أو حاجتها إلينا، بل السؤال عن مدى رغبتنا في تجاوز دور التابع السلبي إلى ترسيخ وجودنا كفاعل رئيس في العصر.

التصديق والتخييل في القول التاريخي

توفيق فائزي*

نضع عادة علم التاريخ ضمن العلوم التي تسعى إلى مطابقة واقع منفصل عن الأذهان، ويتعلّق الأمر في حالته بواقع الماضي الإنساني. ولكن ما الذي جعل البعض ينسب القول التاريخي إلى جنس الأقاويل التخيلية؟ ما الذي يجعل قولاً ما مخيلاً؟ وبأيّ معنى يكون القول التاريخي مخيلاً؟ ما الدواعي التي دعت إلى اعتباره كذلك؟ وهل يستلزم كونه مخيلاً ألا يكون صادقاً؟ وهل يعني كونه مخيلاً ألا يُنتظر منه إعادة إحضار الماضي وتمثيله؟ هل للحقيقة معنى واحد معيارها المطابقة؟ أليس اعتبار معيار آخر للحقيقة في النظر التاريخي يجعلنا نغيّر من أفق ما نتظره من الأقاويل التاريخية؟ هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عنها في هذا القول الذي يسعى بالأساس إلى امتحان الحدود التي يبدو أنها تفصل التصديق عن التخييل في القول التاريخي.

إنّ من المتعارف عليه أنّ القول التاريخي منسوب إلى نوع الأقاويل التصديقية، إذ يرجى منه تصديق واقع محال عليه هو واقع الماضي، لا إلى نوع الأقاويل التخيلية التي يكون القول فيها هو الغاية، فليس يُلتفت إلى ما يسعى القول إلى تصديقه بل يُلتفت إلى القول ذاته. إنّ الوظيفة التخيلية آتية من أن يصير القول ذاته معتنى به، لا من أجل أن يصير وسيلة لإبلاغ رسالة عن أمر خارج القول وهو الأعيان الماضية (في مثال القول التاريخي)، هذا ما بيّنه استنباط رومان ياكبسون Roman Jakobson الوظيفة الشعرية (التخيلية) من عامل الرسالة التي هي أحد عوامل التواصل الإنساني.

لو كان القول التاريخي قولاً تخيلاً لاكتسب قيمته من هيأته وتأليفه، وإذا كان التصديق كما يبين ابن سينا إذعاناً فأنت تدعن للقول الصادق المطابق للواقع، فإنّ التخييل إذعان لأنك تتعجّب وتلتذ من القول نفسه¹. لا يُلتفت بذلك إلى ما قد يفترض أنّ المؤرخ قد اعتمده من الآثار التي قام بنقلها ولا إلى ما تدلّ عليه تلك الآثار من الأعيان الماضية من باب أولى، ولا إلى طور التفسير بالبحث عن علل الأحداث، بل يُلتفت إلى طور الكتابة وتحويل الطورين السابقين - إن وُجدا - إلى أثر مكتوب هو القول التاريخي ذاته. اختيار من هايدن وايت Hayden White ألا يُلتفت إلا إلى ما تركه المؤرخون من آثار مكتوبة، إلى الأقاويل التاريخية ذاتها، هذه العوالم التي تعتبر مكتملة مغلقة مكتفية بذاتها حاملة لدلالة مستقلة عن الواقع الذي يفترض أنها تمثله أو تقوم مقامه².

ونجد أنّ من مستندات هذا الرأي ما انتهت إليه الدراسات اللغوية الحديثة من اعتبار القول حاملاً لدلالة مستقلة عن الأعيان، فليس القول مولداً للدلالة إلا بسبب وجود اختلاف بين وظائف عناصر بينها علاقات يمكن الكشف عنها داخل القول. إنّ القول كاللغة ذاتي الاشتغال ولا يحتاج إلى وجودٍ خارجٍ من ذات واقعية متكلمة تحمل مقاصد، أو واقعٍ يُتحدث عنه.

وفق النموذج الذي يعتبر أنّ القول التاريخي يكسب شرعيته من المطابقة، مطابقة واقع الماضي، تكون المفاضلة بين الأقاويل التاريخية بالاستناد

*باحث من المغرب.

1- ابن سينا، «كتاب الشعر»، ضمن فن الشعر لأرسطو، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، ص 24.

2- Ewa Domanska, « Hans Kellner and Hayden White, Interview :Hayden White: The Image of Self-Presentation», Diacritics, Vol. 24, No.

1(Spring, 1994), pp.91100-, p.94.

**إذا كان التصديق كما يبين ابن سينا إذعاناً،
فأنت تدعن للقول الصادق المطابق للواقع،
فإن التخييل إذعان لأنك تتعجب وتلتذ من
القول نفسه**

الأحسن تخيلاً وتأثيراً، وهذا ما صنعه هايدن وايت في كتابه «ما بعد التاريخ، التخييل التاريخي في أوروبا القرن التاسع عشر»³.

هناك دواع كثيرة تدعو إلى اعتبار القول التاريخي قولاً تخييلياً، فيظل بذلك التمييز بينه وبين الأقاويل التخيلية. ويكون الحكم الذي نستسلم له هو اعتبار القول التاريخي إنشاءً. فلما كان القول التاريخي قولاً فإنه يستدعي نقل ما حدث في القول، وهذا يفتح إمكانيةً اتساع الهوة بين ما وقع وبين ما هو محكي. إن القول التاريخي وقد اكتمل لن يكون تابعاً لما هو خارجه، فهو لا يكون قولاً حتى يستغني بالدلالة التي يستمدّها من اختلاف وظائف العناصر داخله. إن افتراضنا كوناً سابقاً للقول التاريخي المؤلف يجعلنا نفترض أن المؤرخ اعتمد مادة من الأخبار المتتابعة زمنياً فإن هذه الأخبار هي ذاتها أقوال صيغت، وهي بذلك تأويلات لما هي إخبار عنه. إن هذا الإخبار يباعد بين ما وقع وبين ما هو إخبار عن ذلك الواقع، وإن المؤرخ ملزم باختيار ماضٍ دون آخر يعتبره مستحقاً أكثر للعناية، وبانتقاء أخبار دون أخرى عن ذلك الماضي، أخبار هي ذاتها أخبرت بصورة دون أخرى، وهي أخبار عن وقائع دون أخرى.

قد يمنح المؤرخ تلك الأخبار صورة حكاية، فهو لن يسرد الأخبار دون أن يسمو بتلك الأخبار إلى مقام القصة (الخرافة، Mythos) فيجعل لها أولاً ووسطاً ونهاية⁴. رغم أن بعض الأقاويل التاريخية لم تبلغ مقام القصص التاريخية، إذ مرّ زمن كانت تسرد الأخبار سرداً، وكانت الوحدة الجامعة للأخبار هي زمن ما، وهذا الذي جعل أرسطو يضع الأقاويل التخيلية فوق القول التاريخي. يقول أرسطو ناصحاً صنّاع القصص ألا يقنعوا فيما يقع فيه المؤرخ: «وينبغي ألا يكون نظم الحوادث كما في التاريخ، حيث يلزم ألا يمثل فعل واحد بل زمن واحد، فتستقصى الحوادث التي وقعت في هذا الزمن لفرد أو جماعة...»⁵

وقد يرتقي المؤرخ إلى مقام طلب أسباب الحوادث وعللها، فلن تهتمّ الأحداث وسرد هذه الأحداث بل حتى تحويلها إلى قصة، وهذا ما حدا بالبعض إلى تغليب أسلوب التفسير في أقاويلهم التاريخية على حساب أسلوب الحكيم أو منح مادة الأخبار صورة قصة. وإذا كان البعض يعتبر أسلوب التفسير مستقلاً عن أسلوب الحكيم، أسلوب يستحقّه القول التاريخي كغيره من الأقاويل العلمية كما هو شأن مدرسة الحوليات Ecole des Annales التي اعتبرت الحكيم أسلوباً متجاوزاً، وحطّت من شأن الأحداث التي تقع في ظرف زمني قصير، ومن شأن السياسي وهو الذي أعلي من شأنه في الأقاويل التاريخية التقليدية⁶ فإنّ البعض اعتبر أسلوب الحكيم مستغنياً عن التفسير إذ هو نمط خاص من التفسير فبمجرد الحكيم يبدأ التأويل⁷.

ويرتقي هايدن وايت سلام أخرى ليزيل الحدود بين القول التاريخي والأقاويل التخيلية، انطلاقاً من تحليله للأقاويل التاريخية في القرن التاسع عشر، فيتحدّث عن مستوى آخر يرتقي إليه القول التاريخي وهو في طريق كماله، وينكشف في هذا المستوى نوع القصة التي حبك

3- Hayden White, *Metahistory, Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London, 1973.

4- Hayden White, *Metahistory*, op.cit, p.5.

5- أرسطو، فن الشعر، مرجع سابق، ص 130.

6- Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, 2000, p. 308.

7- Louis Mink, "History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Literary History*, Vol. 1, No. 3, (Spring, 1970), pp. 541-558, p.546.

المؤرخ أحداثها بصورة خاصّة، فالأحداث ذاتها يمكن أن تعرض بصور متنوعة فتجعلها تنكشف إمّا عن قصة تراجمية أو رومانسية أو كوميدية أو ساتيرية (Satiric)، يتعلق الأمر هنا بكيفية جعل الأحداث حاملة لمعنى كئي، فتصطبغ بصبغة خاصة.⁸

ويتحدّث هايدن وايت عن مستوى آخر يُفسّر فيه سبب كون الأحداث بتفسير خاص، فيمنح للأحداث صورة منطقية، وليس هذا المستوى سوى مستوى التفسير الذي سبق أن ذكرناه، إلا أنّ هايدن وايت يتكلم عن أنماط كثيرة، ويميّز أربعة مثالات للصورة التي يأخذها التفسير التاريخي باعتباره قولاً استدلالياً: الشكلي والعضوي والآلي والسياقي.⁹

وأما المستوى الذي يبرز منه الموقف العملي للمؤرخ فهو الذي سمّاه هايدن وايت بالتفسير من خلال الاستلزام الإيديولوجي، ويعرّف الإيديولوجية بأنها مجموعة من الأوامر قصد اتخاذ موقف في حاضر عالم الفعل الاجتماعي والتأثير فيه.¹⁰ وهنا تبرز خاصيّة من خصائص القول التخيلي عامة، فالقول المخيل، لأنّه مخيل، يبعث على الفعل أو الترك، ولسان حال القول التخيلي: ما دام الأمر كما أخبرك به فوجب أن تفعل كذا ولا تفعل كذا، والأمر ليس كما يخبر به بل كما يخيل. ويميّز هايدن وايت بين أنواع أربعة من المواقف التي يمكن أن تُتخذ إيديولوجياً: الفوضوية، وإيديولوجية المحافظة، والراديكالية، والليبرالية.¹¹ وهو يستند في هذا إلى كتاب كارل ماهايم: «إيديولوجيا ويتوبيا».

وأخيراً يشتدّ تخيل القول التاريخي بالصور البلاغية المستعملة، وهي ليست صوراً لمجرّد التزيين، وليس معنى القول التاريخي مكتملاً قبل استخدام هذه الصور، فهي تسهم في إيجاد المعنى وتكوينه.¹² وتتحوّل ذات المؤرخ بالقول التاريخي إلى تابع لغوي: ضمير من الضمائر اللغوية لحكاية القصة، فإمّا أن يستعمل ضمير المتكلم في الحكاية، أو يتعدّد تاركاً ظله، فيختار ألا يتحدّث عن نفسه بذلك الضمير.

تلك إذن بعض الدواعي التي تدعو إلى اعتبار القول التاريخي قولاً تخيالياً، واعتباره كذلك يستند إلى حمل تصوّر خاص للحقيقة لا يعتبرها مطابقة، والنموذج المستوحى هو النموذج الخطابي لا البرهاني للحقيقة، وتعتبر الحقيقة بذلك إنشاء وليست إخباراً، وليست تعيد إحضار أمر كان حاضراً خارج الأذهان. المعيار هو التأثير البالغ في النفوس. وهو الإقناع لا اليقين. والغاية البعث على الفعل أو الترك. ولكن هل يستلزم هذا ألا صدق في القول التاريخي المخيل فيكون التقابل بين التخيل والتصديق تقابل الأضداد. يمكن أن نتحدث عن صدق في التخيل ليس بمعنى مطابقة واقع مستقل عن الأذهان (الأعيان الماضية)، بل صدق وعمق التعبير عن الحقيقة الإنسانية أو تصديق معنى إنساني نكتشفه بصورة بعدية في الأحداث، وهذا يجعل القول التاريخي متناسباً مع الأقاويل التخيلية الأخرى (الرواية والقصص المسرحي...)، وهذا الذي جعل أرسطو يعتبر القصص التخيلي أشرف من التاريخ وأقرب إلى الفلسفة. ونجد حديثاً من الباحثين كمارك أوجي Marc Augé أو الروائيين ك ستونداك Stendhal الرواية أصدق من التاريخ¹³، ولكن هل يستلزم هذا أنّ الإخبار عن واقع الأعيان الماضية لا يضيف شيئاً إلى ما نحمله قبلاً من الصبغ التي تحمل معنى مستقلاً عن «الوقائع» فنحملها هذه «الوقائع» ليكتمل المعنى أكثر؟ أليس التصديق بمعنى المطابقة مراعى في القول التاريخي لتمييز عن الأقاويل التخيلية الأخرى أو يتميز عن الأقاويل التخيلية فيكون قولاً تصديقياً؟

إنّ الأمر يتعلّق برجاء، فالمنتظر أن يكون القول التاريخي تابعاً لما يفترض أنه كان في الماضي ولم يعد كائناً ولم يترك وراءه سوى آثاره الدالة، وتلك الآثار تشير إلى ذلك الحاضر أثراً والغائب عيناً، فاستنباط المعاني العميقة يكون منه لا من ماضٍ مخلوق. وهذا يعني أنّ المعاني العميقة المستنبطة والصور التي نُحْمَلها لا يُتوصّل إليها خارج الأخبار عن الماضي الذي اخترنا أن نجعله للنظر، وهذا يجعلنا نكتشف معنى دون

8- Hayden White, Metahistory, op.cit, p.7.

9- Ibid, p.13.

10-Ibid, P. 13.

11-Ibid, p.22.

12-Hayden White, Metahistory, op.cit, p.31.

13-Tzvetan Todorov, « Fictions et vérités », L'Homme, 29e Année, No. 111/112, Littérature et anthropologie (Jul. - Dec., 1989), pp.7-33, p.8.

لسان حال القول التخيلي: ما دام الأمر كما أخبرك به فوجب أن تفعل كذا ولا تفعل كذا، والأمر ليس كما يخبر به بل كما يُخَيَّل

آخر ونجد صورة لتصويره أنسب دون صور أخرى. هل لأنّ الواقع يتضمن في ذاته معاني مستقلة لا نسعى إلا إلى الكشف عنها أم أننا نحن من نحمله معاني ونصوره في صور سابقة؟ قد يكون الاتفاق على أنّ حدثاً ما صادق أو كاذب مما لا يستدعي خلافاً، وقد يكون تفسير وقوعه مما لا يستدعي خلافاً كبيراً، ولكن كلما توغلنا في التأويل والغوص على المعاني العميقة اتسع الخلاف واحتجنا إلى منطقٍ مشتبهِه، لا يُصدّق ولا يُكذّب وهذا هو التخييل نفسه. إنّ اعتبار معيار التصديق بمعنى اختيار أحد الحكمين: صادق أم كاذب يجعلنا نميز أفضل ما ينتسب إلى القول التاريخي مما لا ينتسب إليه. وهذا لا يعني أننا سنقيم حدوداً فاصلة (في أذهاننا) بين أجناس الأقاويل، ونفضل أن نتحدث عن برازخ بدلها، وعن صيرورات داخلها تجعلها غيرها.

ويمكن بهذا أن نجعل الصدق بمعنييه بغية الأقاويل التاريخية إلا أن ما منها كان قصده أكثر أن يقرّ بالوقائع الماضية كان الصدق بمعنى المطابقة هو المقتضى، وهذا لا يعني أننا لا نجد نسبة للتخييل في ذلك التصديق ومخالطة له إياه منذ البدايات، فالتأويل لا ينفك عن القول حتى ما هو عبارة عن أخبار عن وقائع، وكلّما كان الأثر مشيراً للعين الماضية مباشرة دون توسط القول كان مصداقاً أكثر. وكلّما كان القصد أن نمثّل المعنى لما افترضنا أنه واقع الماضي، وأن نصور مادة الأخبار صوراً نختار تحميلها تلك المادة، وأن نصوغ مادة الأخبار صياغات ترتقي في تحميل معنى شمولي فيرتقي القول التاريخي ليصير فلسفة للتاريخ، كان الصدق الناتج عن إصابة معنى إنساني عميق هو المقتضى. وفي كلتا الحالتين لا ينفك القول التاريخي من الحثّ على فعل في الزمن الحاضر، ولذلك يرتبط بالقول التاريخي آثار عملية، ويُنتظر منه الدفع في اتجاه إقرار عدالة غائبة بواسطة إعادة الاعتبار لماضي جماعة تعاني من ظلم حاضرها. ويبقى السؤال: ما الذي يجعلنا ننشئ أقوالاً تاريخية، هل من أجل الحقيقة؟ ولكن بأي معنى؟ إذا كان مجرد خبر كافيلاً لأخذ العبرة للحاضر كان تصديقه يحتمل كلّ ما نتظره من القول التاريخي، فنستلزم الحقيقة أن نعید إحضار ذلك الماضي، ويكون العمل الشاق للمؤرخ هو تحقيق الخبر، وقد يشقى المؤرخ بعد التحقيق للتفسير. إلا أنّ الحقيقة تكون أحياناً أخرى بعمل شاق لاستنباط دلالة من كلّ نفترضه مكتملاً لأنّ له بدايةً ووسطاً ونهايةً، وهنا تكون الفاعلية للمؤرخ المؤول ولمفاهيمه وللأشكال التي يصوغ بها مادة الأخبار. ويرتقي المؤرخ ليصير فيلسوف تاريخ، ويكون بذلك المؤرخ منشئاً لقصة ولتأويل قد يصل إلى تأويل شامل لتاريخ الإنسانية. تصير الحدود بذلك مشتبهة بين القول التاريخي والأقاويل التخيلية، ويكون للحقيقة بهذا المعنى مقتضيات تجعلنا لا نكفّ عن تأويل ما نفترض أنه أعيان ماضي الإنسانية الذي يمدنا في كل حاضر بمعان جديدة، لنمنح له وجهة أفضل.

المراجع العربية

- أرسطو، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة.
- ابن سينا، «كتاب الشعر»، ضمن فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة.

المراجع الأجنبية

- Ewa Domanska, Hans Kellner and Hayden White, « Interview: Hayden White: The Image of Self-Presentation », Diacritics, Vol. 24, No.1(Spring, 1994), pp.91100-.
- Hayden White, Metahistory, Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London, 1973.
- Louis Mink, "History and Fiction as Modes of Comprehension", New Literary History, Vol. 1, No. 3, (Spring, 1970), pp. 541 - 558.
- Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Editions du Seuil, 2000
- Tzvetan Todorov, Fictions et vérités, L'Homme, 29e Année, No. 111112/, Littérature et anthropologie (Jul. - Dec., 1989), pp.7 - 33.

الدولة الديموقراطية بين تسارع التاريخ ونهايته

محمد الخراط*

إذا كان كل مجتمع يصنع قضائته كما يصنع مجرميه، وينشئ من الحقيقة بالقدر الذي يحتاجه، فإننا اليوم في أمس الحاجة إلى أن نعرف قضائتنا من جناتنا، و نكتنه حقيقة الأحداث التي تمرّ بها المنطقة العربية وآفاق السعي نحو التأسيس الديموقراطي الذي تحلم به الشعوب وليس الأحزاب . هل ما عرفته البلاد العربية في بعض أصقاعها كان ثورة بالفعل؟ وإن كانت كذلك، فهل هي ثورات من عمق المأساة الشعبية أم هي تصدّعات يفرضها الآخر قسر إرادتنا؟ هل كنّا جزءاً من صنّاع التاريخ الحديث أم كنّا على العكس من ذلك عشباً تحت سنابك الأقوياء، وقطعة من رقعة الشطرنج العالمية التي يحركها الجبابرة؟

لكن، سواء أكنّا فواعل أم مفاعيل، فإننا في حاجة إلى من يفكر لنا سياسياً بالعمق النظري اللازم أو بالنفعاينة الضرورية، لأن المتبّع للكتابات السياسية في العالم العربي المعاصر لا يسهه «إلا أن يسجّل طغيان الطابع الازدواجي الانتقائي على هذه الكتابة، فسواء تعلّق الأمر بالكتابة السياسية ذات التوجّه الليبرالي أو الاشتراكي في أغلب ما ينشر منها أو الكتابة المتدثّرة بعباءات الفكر السلفي فإنّ طغيان الازدواجية والانتقائية أمر ظاهر مكشوف ... وكلمًا تأملنا مفاهيم الخطاب السياسي عثرنا على مزيج انتقائي من قيم الماضي وقيم المعاصرة»¹. بل إننا نتوه وسط كمّ من التحليل والآراء التي لا تستند إلى رؤية واضحة وعلمية، أو تهتمّ برصد سياسات الحركة الفكرية وما يقابلها من مستويات التفاعل الشعبي والقاعدي.

عندما قرأت كتاب فرنسيس فوكوياما² عن نهاية التاريخ قدّرت أنّ الفكر الحديث في الغرب تجاوز الفكر الفلسفي النسقي نحو ممارسة عملية للخطاب السياسي بحيث انبنت النظرية على مشروع الإرادة السياسية التي تعلن صراحة صوت القوة، قوّة إنجاز ما نفكر فيه لنجعله الحقيقة التاريخية الوحيدة. وربما يُعدّ كتاب فوكوياما من أبرز ما ظهر في الفكر السياسي على الصعيد الإيديولوجي بعد الحرب الباردة، حرب المعسكرين. وليست أهميته في عمق التحليل وطرافة الاستنتاج أو في غزارة المادة البحثية وإنّما في قدرة الفكر وهو يعلن شعاراته الليبرالية على أن يدافع عن نفسه وينشئ حصوناً جديدة لنشأة مستأنفة. ليست أصالة الكتاب في وجهة الحجاج أو إفحام الحقائق التاريخية، فنحن في زمن يغرق فيه الخطاب السياسي بين قطب التقدم اللاعقلاني من جهة وقطب سلطة الكبت من جهة ثانية³. إنّ جوهر الموضوع هو أنّ الكتاب مبني على إيديولوجيا القوّة، على فكرة محاربة الإيديولوجيا ولكن بالإيديولوجيا، على فكرة فرض الذات على العالم نموذجاً كونياً، وهي الثقة التي تعوزنا حتى في أعمق تنظيراتنا الفلسفية.

*أكاديمي من تونس

1- كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة، ص 9.

2 - فرنسيس فوكوياما من الموظفين السامين في وزارة الخارجية الأمريكية، وهو من مواليد 1952، نشر سنة 1989 مقالاً من ثلاثين صفحة سّمّه «نهاية التاريخ»، صدر بالمجلة الأمريكية ناشيونال إنترست national interest ثم توسّع في أطروحته وأخرجها في شكل كتاب عنوانه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، والفكرة الجوهرية فيه هي أنّ الديموقراطية الليبرالية تشكل اليوم موضوع توافق عالمي رغم أنها لم تنتشر في كامل أرجاء المعمورة، غير أنها تبدو المرشح المثالي لكلّ نظام سياسي مقبل، لأنّ الأنظمة الملكية والفاشية والشيوعية لم تستطع أن تكون بديلاً عن الديموقراطية الليبرالية لأسباب تاريخية وفكرية يحاول الكاتب تحليلها بالاستناد إلى كبار الفلاسفة اليونان والأوروبيين.

3- H. Marcuse, L'Homme Unidimensionnel, Édition minuit Paris 1968 PP 27 - 45.

نهاية التاريخ بحسب فوكوياما حقيقة مسلم بها وليس من سبيل إلى مراجعتها ، بل وحصر القضية في الوقوع على الحدث التاريخي الذي ينجز هذه النهاية ويعلم واقعتها

لا يكتشف فوكوياما كوناً جديداً، ولا يفتح أرضاً عذراء، ولا يأتي بها ليس معروفاً من تراث الليبرالية، لأن الليبرالية ليست في النهاية سوى الاسم السياسي الذي اتخذته تيارات الفكر المنفعي الذي وسم الفكر الأنجلوسكسوني منذ منعطف الحداثة. بيد أن ما يضيفه فوكوياما إلى الخطاب الأنجلوسكسوني- الأمريكي المعاصر هو نزوعه إلى تغيير المقدمات التقليدية لهذا الخطاب، فعوض أن يعتمد تراث الواقعية النفعية كما هو الأمر عند أقطابه من جون لوك وبتنام

حتى جون ستيوارت ميل فإنه ينصرف إلى المعين الأوروبي الألماني عند محطة مركزية فيه وهو هيغل، حيث يؤكد فوكوياما أن الفلسفة الهيغلية تمكّننا أكثر من التصور الماركسي من فهم أو آلية التطور التاريخي، بل وأفضل من كل العلوم الاجتماعية التي استوتحت بشكل عام رؤيته للتمفصل بين الحياة الاجتماعية - الاقتصادية والحياة السياسية. ولا يتوقف فوكوياما عند هذا العلم المشهور للفكر التاريخي، بل يمضي قدماً نحو العمق الإغريقي فيصل مقدماته بما فهمه من التحليل الأفلاطوني للذات والمدينة، ثم لا ينسى أن يتوقف عند أهم مؤسسي العقد الاجتماعي والمجتمع المدني وهو جون جاك روسو .

كان الخطاب الفلسفي لليبرالية يشكو إشكالاً جوهرياً هو إشكال التأسيس والبحث عن المفهوم، كما كان يعاني نقصاً في الأبنية الفكرية الكبرى التي شهدتها أوروبا، فهناك ظمناً حقيقي في صلب الخطاب السياسي الأمريكي لتأصيل قواعد التأسيس، ولا سبيل إلى مثل هذا الأمر إلا بالعودة إلى رحم المعامل الفكرية الأوروبية والغوص في لججه واللواذ بالتراث الإغريقي الضارب في التاريخ . وإن الرجوع إلى أفلاطون وهيغل وكوجيف قد لعب أكثر من مجرد الاستدلال على ما يريد الكاتب إثباته، فقد صار لآراء هؤلاء الفلاسفة دور المقدمات المنطقية الأولية التي تمتلك حقيقتها من ذاتها، وبذلك أخرج فوكوياما أفكار هذه النخبة من المفكرين والفلاسفة من معرض التحليل والنقد ليجعلها مباني نهائية لما فهمه من تحقق نهاية التاريخ . لقد أعرض عن نهاية التاريخ باعتبارها فرضية قابلة للنقاش وعاج على خلاصة مؤداها أن هذه النهاية حقيقة مسلم بها، وليس من سبيل إلى مراجعتها، بل حصر القضية في الوقوع على الحدث التاريخي الذي ينجز هذه النهاية ويعلم واقعتها .

إن أطروحة نهاية التاريخ ليست إلا مبدأ تقسيمياً للعالم بين قطب نحن فيه وقطب آخر مواجه لنا، جزء من العالم هنا وبقيته هناك، وحدود نهاية التاريخ هي النظام العالمي الجديد الذي يتكئ على مبدأ الاستقطاب الثنائي . فبعد سقوط المعسكر الشرقي الذي كان يمثل للجناح الأمريكي هذا الآخر، بدأ البحث عمّن يملأ فراغ «الآخر»، وهكذا فالمجال الذي تركه الثقل الشيوعي لم يلبث أن امتلأ بالشق العربي الإسلامي، وصارت ثنائية المركز/ الهامش مشحونة بهالة الواقعية .

إن التصور الهيغلي الذي بلور مفهوم الدولة الشمولية المتجانسة هو الذي اعتبره كوجيف - سائراً على خطى هيغل - الحقيقة المطلقة التي تقفل التاريخ بوصفه صيرورة من الأفكار والإيديولوجيات تتحرك بحسب منطق جدلي ذاتي، إذ وفق هذا التصور فإن العالم لا بد أن ينقسم إلى شقين : الشق الأول يجمع البلدان والأمم التي تعيش نهاية، ويجمع الشق الآخر الأمم والبلدان اللاحقة بالتاريخ وفق تعبير فوكوياما المعتمد على التأويلية الكوجيفية لهيغل .

وبحسب فوكوياما فإن الليبرالية هي أفضل نظام سياسي واجتماعي عرفته البشرية، والعالم كله مدرك لهذه الحقيقة. فهل الديمقراطية الليبرالية هي حقيقة كونية؟ وماذا تعني نهاية التاريخ؟ وأي تاريخ ذاك الذي يواجه نهايته؟ من يجدد النهاية؟ وهل لا بد من نظرية أخرى تسرع الحدث نحو منتهاه حتى نحقق ما خططنا له من نهاية التاريخ؟

إننا حين نقول عبارة «نهاية التاريخ» فإننا نحس بأننا نطوي التاريخ طياً، وكأن التاريخ جسد ملقى على قارعة الطريق ونحن نشهد خاتمته. لكن نقطة النهاية لا يمكن تحديدها، فهي قد تمتد إلى ما لا نهاية، لأنها ليست حادثية، إنها مجرد تصور لأمر وليست تعييناً لواقعة، ولذلك فإن ليبرالية فوكوياما تبدو خاصة جداً لأنها تفرض خاتمة، ولكنها ليست أية خاتمة، بل هي ليبرالية تصنع الخاتمة التي تريد. اتكأ فوكوياما على

الفلسفة الهيغلية والمنحى النيثوي لدحض الدكتاتوريات في صورتها الماركسيّة والمنافحة عن النظام الديمقراطي الليبرالي الذي عدّه نهاية التاريخ حسب عبارة هيغل.

لكنّ نقطة الانطلاق في تصوّر هذا المفكر الأمريكي ذي الأصول اليابانية هو أفلاطون الذي قرّر أنّ الانسان مزيج من العقل والرغبة والتوموس، ولسنا ندرى كيف أول فوكوياما التوموس عند أفلاطون بأنّه الوجدان أو روح الحياة حتى ينتهي إلى أنّ العقل والرغبة يفسّران ازدهار الصناعة وتطور الاقتصاد، أمّا التوموس فإنه يفسّر الطموح نحو الديمقراطية الليبرالي بما أنّ الناس لطالما ناضلت ضدّ الاستبداد والقهر. إذن ليس الصراع الطبقي هو الذي يحرّك التاريخ كما يرى ماركس، وإنّما التوموس هو الذي يصنع ذلك. لكنّ هذا التوجّه «لا يستقيم تاريخياً بما أنّ نظرية الديمقراطية عند أفلاطون سلبية في كنهها، وكذلك لا يستقيم فلسفياً لأنّ أفلاطون كان يعني بالوظيفة الثالثة (التومويديس) الغضب الذي يتمكّن منّا ليعاضد الفضيلة والأخلاق ويساعد العقل على مواجهة صعوبة الحياة»⁴. ثم ما الذي يبرّر نزوع الذات إلى معانقة النظام الديمقراطي الليبرالي بالذات؟ يجيب فوكوياما بأنّ التكنولوجيا والعلوم الحديثة التي كانت شرط نجاح الرأسمالية هي التي تكون شرط تحقق الديمقراطية، فلا تقدّم صناعياً في ظلّ نظام قهريّ استبداديّ، ولا رواج للديمقراطية في ظلّ اقتصاد غير رأسمالي. لكن هل العلوم والتقنيات تحقّق الديمقراطية فعلاً؟ أليست العلوم والتقنيات وراء إنتاج المجتمع المعقلن الذي ديدنه النجاعة والتحكّم بحيث صار من يملك هذه التكنولوجيات يملك السلطة والاستغلال والهيمنة؟

إنّ العقل ينتج القوة، ويكون ذلك في صالح الإنسان ما استمرّ العقل يقود القوة، لكن إذا انقلبت الأدوار وصارت القوّة متحكّمة في العقل فلا أمل في الديمقراطية، ولا حتى في مجرّد احترام الذات البشرية. «إنّ القوّة التي استحالت إلى مقولات للعقل تصبح حاجزاً أمامه لإدراك الحقيقة، «على عكس» العقل الذي لم تسكنه بعد مقولات القوّة فإنه يملك الفرصة نحو الاتجاه إلى إدراك حقيقة الأشياء والظواهر والنظم والعلاقات كما هي في ذاتها»⁵، والعقل المعاصر هو عقل الهيمنة الذي تؤكده حركات الاستعمار وعقل التناقض الذي تبرهن عليه أصقاع مديدة من العالم تعيش الخصاصة والجوع والجهل، فالتخلف كما يفكر فيه من طرف العقل الكوني (الأفكار التي لها السيادة عالمياً) ليس واقعاً ينبغي العمل على تجاوزه بل هو واقع من الضروري استمراره⁶، فلا يبدو تصوّر الديمقراطية بهذا الشكل أمراً ناجعاً وناجحاً لأنه تصور يتأسس على الرغبة في تنميط العالم وفق نموذج غربي أمريكي يريد أن يحلّل مبادئ الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان باعتقاد فكر أحادي مسيس⁷، ومهما وافقنا فوكوياما في إقراره بوجود إحلال الحكم الديمقراطي محل الأنظمة الاستبدادية، فإننا لا نوافق في اعتبار الحلّ الأمريكي هو الأوحد، وهو نهاية التاريخ»⁷.

والحقيقة أنّ أيديولوجية نهاية التاريخ الأمريكية الصنع كانت سابقة تاريخياً - وليس منطقيّاً - لأيديولوجية «تسارع التاريخ» الأوروبية الإخراج. وفي كلتا الحالتين شهدنا رغبة محمومة للفكر الغربي في سدّ الشغورات الأيديولوجية التي تركتها الفلسفات منذ انحسار أنساقها الكبرى.

كانت فكرة تسارع التاريخ تحاول أن تثبت اللحظات التي تسبق آتات النهاية، آتات الحسم. وإذا كانت فكرة نهاية التاريخ الذي لم ينته قد وضعت حدّاً للأسطورة الأمريكية في الاكتمال فإنّ فكرة تسارع التاريخ تحاول أن تفتكّ من الفلسفة الإنجلوساكسونية - الأمريكية زمام المبادرة لتعلن الخواء النظري للبرالية الجديدة، وتؤكد في مقابل ذلك أهمية الحدث وتسارعه في خلق الأنظمة العقلانية والايستمولوجية والشروط المعرفية والوجودية الجديدة. لقد عرف القرن العشرون تحولات سياسية وإقليمية وإيديولوجية كبرى، بدت للمتأمل متسارعة بل وتتراكم ككرة الثلج. لكنّ القول إنّ التاريخ يتسارع فذلك يلخص التاريخ في بعده السياسي من جهة، ويوهم من جهة ثانية بأننا «نجعل من التاريخ

4- فتحي التريكي، العقل والحرية، دار تير الزمان، تونس 1998، ص 116..

5- محمد وفيدي، بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للنشر بيروت، الطبعة الأولى ص 10..

6- المرجع السابق ص 15..

7- فتحي التريكي، العقل والحرية ص 125..

القول إن التاريخ يتسارع ، يلخص التاريخ في بعده السياسي من جهة ويوهم من جهة ثانية بأننا نجعل من التاريخ إما ذاتا فاعلة وإما موضوعا ماحقا

لقد عرف العالم العربي في مطلع القرن الحادي والعشرين أحداثاً متسارعة، لعل أهمها ما يعرف بثورات الربيع العربي التي رفعت كلها شعارات الحرية والكرامة والديموقراطية. ولكن هذه الثورات، وإلى حدود كتابة هذه الأسطر وبعد ما يقرب من ثلاث سنوات، لم تستطع أن تضع لها نهاية بتحقيق التحوّل الديمقراطي واكتساب الإنسان كرامته، بل إنّ أدنى متطلبات الحياة قد ضاع وسط ضوضاء الصراعات السياسية والإيديولوجية الجوفاء.

إننا حين ننظر إلى فشل محاولات التأسيس الديمقراطي في العالم العربي نؤكد أنه لا سبيل إلى نجاحه ما لم تكن ثمة إرادة سياسية حقيقية لإنجاحه. ليس الإشكال أن تكون الديمقراطية أجنبية أو أمريكية أو فرنسية، فلكلّ فضاء ثقافي واجتماعي - سياسي طابعه الديمقراطي. ومثلما أنّ حكم الشعب نفسه بنفسه يتغيّر من مجتمع إلى آخر وفق التصرّو الذي يعطيه كلّ مجتمع لمفهوم «شعب» فإنّ أفضل ما تعرف به الديمقراطية هو أنها «الجهد المتواصل للذين يبارس عليهم الحكم بالوقوف ضدّ تجاوزات السلطة»، حسب تعبير الفيلسوف الفرنسي آلان.

إنّ الديمقراطية لا تتأسس إلا حيث يكون للعقل والتجربة مجال متّسع يشغل الوجود الاجتماعي والنظام الاقتصادي والمجال السياسي، وهذا - لعمري - من أكبر أسباب فشلها في العالم العربي، فنحن لم نتعلّم من التاريخ شيئاً، وما زال وجودنا الاجتماعي تتحكّم فيه الأسطورة، ويحرّك المخيال الديني، وما زال نظامنا الاقتصادي يبني على الرّبع أو الأنشطة الهامشية والخدماتية أو المعونات الخارجية، أما أنظمتنا السياسية فهي الصورة المصغّرة للمجتمع الذي لا يستطيع أن يضع برامج دقيقة للحياة ولا خططاً واضحة للمستقبل.

نحن في أمسّ الحاجة إلى نظام ديموقراطي، ولكنّ الديمقراطية الحقّة لا تكون إلا سلبية الحظن الثقافي، فقد عرفنا الديمقراطية على الطراز الأمريكي في العراق وأفغانستان وشهدنا مآسيها. إنّ الديمقراطية صيرورة، وليست نموذجاً يعاد، إنّها عملية تاريخية تبنى وفق السياق الثقافي والحضاري لكلّ مجتمع، فلا تصدّر ولا تستورد.

إنّ الديمقراطية هي الابنة الشرعية للوغوس الإغريقي أولاً، لكنّها نمت وأخذت شكلها الحديث مع الإنسيّة الأوروبية ومع العقلانية المعاصرة، فعلى نظرة جديدة للعقل تأسس في المجال السياسي والاجتماعي تصوّر قوي للحكم وللحقوق والحريات يرتفع فوق أرضية صلبة من التعاقد والانضباط والتعقّل. ورغم أنّ صيرورة العقل مازالت تواجه محنة الانزياح نحو العنف والقهر والتوظيف المتوحش إعلامياً وعسكرياً واقتصادياً فإنه ليس في إمكاننا أن نواجه العقل أو نسفه معجزاته أو نحاربه، وإنّا يجب أن نحوطه بأخلاقيات التسامح والساحة وإبتيقا الحوار بل ونحوطه أيضاً وقبل ذلك بقيم الحضارة التي تكتنف ذلك العقل من أجل أن تتقد جذواته فتدفع ولا تحرق، ولنا في ما يحصل في بعض البلاد العربية برهان على أنّ ضعف البناء العقلاني - رغم الاستناد أحياناً إلى قيم الحضارة الإسلامية - قد منع من تصوّر واضح للديموقراطية يكون رداءً لنا من العنف والإقصاء المتبادل، لأننا مازلنا نلهث وراء منابع العقلانية.

ليست تعيننا نظرية تسارع التاريخ، ولا نظرية نهاية التاريخ، فهي من تلك النظريات الشمولية التي توهم بأنها صالحة للإنسانية وتستوعب قضاياها، وهي إنّما تعبرّ عن نسق فكري تبرهن عليه فلا تصدق إلا على ذاتها. ليس يعني الإنسان - والإنسان العربي خصوصاً - هذه الفرضيات

8- جان لوك شابو، إيديولوجية تسارع التاريخ، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 94-95 فيفري 1992، ص 119.

النظرية، وإنما يعنيه ما يتحقق من استحقاقات الإنسانيّة. إنّ التاريخ لا وجود له في غياب الإنسان، فليس من تاريخ إلا وهو تاريخ البشر، وحتى الطبيعة لا تاريخ لها إلا بالقياس إلى تاريخ الإنسان. التاريخ هو «تاريخ البشر للبشر وبالبشر»⁹، فالطبيعة لا تاريخ لها إلا بما يصلها بتاريخ الإنسان، لأنّ «الطبيعة هيكل من القوانين أمّا التاريخ فهيكّل من الوقائع»¹⁰. فأن نتحدّث عن نهاية التاريخ أو عن تسارع التاريخ إنّما نصنع مراكب إيديولوجية لنبحر بها في أوهام العالم، لأنّ الإنسان هو الذي يبطئ أو يسرع أو يبدأ أو ينهي، هو معيار كل شيء ومقياسه. قد تتسارع الأحداث، ولكنّ نسبة الفعل إليها من باب المجاز لأنّ للأحداث المتسارعة أو المتثاقلة مقدّمات وأسباب يصنعها الإنسان. ورغم أنّ التاريخ تصنعه الإرادة كما يصنعه القدر فإنّه لا يتوفر على المعنى إلا حين يتّصل بالإنسان فيكسبه المعنى، لأنّه الكائن الوحيد الذي يقيّم أفعاله.

ما يهّمنا من التاريخ هو استحقاقات الإنسانيّة فيه، وأؤكد هذه الاستحقاقات هي الديموقراطية .

9 - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الأول، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ص 34.

10- Paul Veyne ; Comment on écrit l'histoire ; texte intégral ; Seuil 1978 P22.



بريشة الفنان عبد الرزاق احمامو

الحقيقة والتاريخ من منظور الفلسفة

سمير عزمي*

« إن سرد أحداث الماضي يتم في الوقت نفسه عن وعي بالتاريخ وعلى رغبة ملحة في محوه والتغلب عليه. هذه تجربة أساسية وهي التي تجعل الفيلسوف عاشق الحقيقة الدائمة، والمؤرخ راوي الحدث العابر، يتعارضان ويتكاملان باستمرار»
عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط الرابعة، 1997، ص 10

يدلّ التاريخ على توالي أحداث العالم على مرّ الزمان، أو على الوقائع التي حدثت في الماضي، وتشكل الأساس الذي يقوم عليه الحاضر ويسمح باستشراف المستقبل. فالماضي حاضر في تكوين الحاضر والمستقبل، مما يعني أنّ التاريخ استمرار و اتصال في التطور . ولذلك فقد اعتبر فولتير في: «بحث في أخلاق الأمم وروحها» أنّ مهمة المؤرخ هي أن يفكر في تاريخ الإنسانية بوصفه كلاً يؤلف وحدة، وأن يتساءل عن معنى التاريخ. ولعل هذا ما يجعل المؤرخ يتكامل مع الفيلسوف عاشق الحقيقة على حد تعبير العروي، لأنّ هذه الأخيرة تحيل على المعنى والتطابق، مستودعها الجوهر والهوية (في التصور الفلسفي). لكن التاريخ لا يهتم إلا بالتغير، وهو جماع أحداث جزئية مفردة وحيدة، غير قابلة أبداً للتكرار ، في حين أنّ الحقيقة التي يبحث عنها الفيلسوف ثابتة يقينية مجردة، وربما هذا ما يفسر تعارض المؤرخ والفيلسوف.

إنّ التقاء مفهومَي الحقيقة والتاريخ شكّل أساساً لأحد مباحث الفلسفة، وهو فلسفة التاريخ. حيث طرح سؤال حول معنى التاريخ ووجهته ومنطقه وأساس وحدته. ففي التصور اللاهوتي ممثلاً في القديس أوغسطين، اعتبر التاريخ فترة من الزمن تتحقق فيها خطة الله في خلاص الإنسان منذ أن وقع آدم في الخطيئة. وهي خطة تتم على مراحل: خلق العالم، خطيئة آدم، فناء الدنيا، القيامة ويوم الحساب. وهو تصور يجعل من الذات الإلهية الفاعل الأساسي في التاريخ الذي يصبح تاريخاً للخلاص من الخطيئة. أما في عصر النهضة والأنوار، فقد أصبح موضوع التاريخ هو الإنسان نفسه: مجتمعه ونظمه وقوانينه وأفعاله. حيث فرضت فكرة التقدم نفسها كمنطلق أساس لتصور التاريخ العام للإنسانية. لقد اعتبر النهضويون، ومن بعدهم الأنواريون أنّ التقدم هو قانون ومعنى ووجهة تاريخ العالم.

صحيح أنّ تصورات مناهضة لفكرة تقدم التاريخ الإنساني قد وجدت مدافعين أشداء عنها، لعل أبرزهم روسو الذي اعتبر أنّ التقدم لم يؤدّ إلى الحرية والإخاء، بل إلى التفاوت بين الناس، وإلى ضياع البراءة الأصلية للإنسان. كما هاجم جوزيف دمايستر De Maistre مبادئ الثورة الفرنسية وأنكر تحقيقها لأيّ تقدم. إلا أنه وبالرغم من ذلك، فإن أنصار فكرة التقدم ظلوا حاضرين بقوة ووسموا القرن التاسع عشر بسمة عصر التاريخ، بعدما كان القرن السابق عصرًا للعقل.

النزعة التاريخية

عرفت فلسفة التاريخ أوجها في القرن التاسع عشر، نظراً لما شهده هذا القرن من اهتمام خاص بالتاريخ في إطار البحث عن قانون عام نستطيع من خلاله استنباط جميع التظاهرات. وهو ما كرس الحضور القوي للنزعة التاريخية في مقاربة الوجود البشري. والتاريخ في هذه النزعة مجال لا تجدد فيه، بحيث تغيب فيه التحولات والطفرات والانفصالات. إنه ذو مدلول اتصالي يحمل التقدم كامتداد للزمان التاريخي، وإعادة صياغة لما وجد في الأصل وما تضمنه. والخطية الزمنية تعني داخل هذا المدلول التسلسل الزمني الذي نريد أن نؤرخ فيه لموضوع ما.

* باحث من المغرب.

وهو تسلسل يترجم إلى نظام تنبؤي من الأفكار، يعتمد عمليتي العزل والاختزال، تأكيداً على مسألتي السبق والأصل، وذلك ما دام الزمان امتداداً أحادياً ذا خطية مستمرة.

إن النزعة التاريخية ترى أن كل ظاهرة في حالة تطور وصيرورة وتحول باستمرار، وكأن الحاضر هو نتاج للماضي، حيث لا نستطيع فهم حقيقة الظواهر الإنسانية دون معرفة ماضيها. فالإنسان كائن تاريخي يفعل في الزمان ولا تاريخ بدون زمان. والتاريخ الذي نتأمله هاهنا هو التاريخ الشامل لا بمعنى تاريخ الكون، فهو محاولة تفسيرية تستجيب للتطور العام للمجتمعات الإنسانية. ولذا فإن ما تبحث عنه النزعة التاريخية، وما يجعلها تنتمي في الآن ذاته إلى فلسفة التاريخ هو إرادة فهم الصيرورة التاريخية في استمراريتها. ولقد ارتبط الحضور القوي لهذه النزعة بظهور أسماء كبرى: هيغل، ماركس، كونت، داروين، فرويد.

مع هيغل عرف التاريخ عقلنة مسيرته، ليتحدد العقلي كواقعي والواقعي كعقلي ومعقول. فالواقع التاريخي بجميع أحداثه وأفكاره معقول، أو هو العقل وقد حلّ في الشعوب التي عرفها التاريخ، وحيث الرجال العظام أدوات في يد العقل الكوني الذي يحدد غاياته بعيداً عن وعي الأفراد. فالتاريخ في تصور هيغل مجال لتمظهر العقل على مدى الزمان. وما دامت الحرية هي ماهية العقل، فإن التاريخ هو التقدم في الوعي بالحرية. إن التاريخ لدى هيغل هو تاريخ تحقيق التحرر، وبذلك فكل ما يظهر من الأحداث التاريخية وكأنه شاذ وغريب، يكتسب معقوليته حين ربطه بالكلية المتحقق عبر التاريخ بشكل تصاعدي نحو الوعي المطلق، هذا الوعي الذي يحقق مشروعه وراء وعي البشر حسب إيقاع ديباليكتيكي.

إن فلسفة التاريخ تكشف مع هيغل عن دلالة تطويرية للتاريخ. إنها تبحث تحت اسم الفكرة Idée عن المعنى الذي يبرز تدريجياً عبر توالي الأحداث. حيث الفاعلون في التاريخ يبدون غير واعين بالمعنى العميق لفعلهم. وبالرغم من ذلك فإن ما يقومون به يحمل معنى. وهذا ما ساهم به هيغل بمكر العقل الذي يعوض « العناية الإلهية » في التصور اللاهوتي.

إن النتيجة التي آل إليها جدل التاريخ عند هيغل هي الوعي بالحرية ضد كل استلاب. وهي ما تم انتقاده باعتباره أن هيغل لم يحجر الإنسان سوى على مستوى الفكرة، معتقداً أن الوعي بالاستلاب كافٍ لتجاوزه. وكأن الفلسفة هي هدف التاريخ الأول والأخير. وهو انتقاد بني عليه اليسار الهيجلي توجيهه لفلسفة التاريخ نحو رؤية عملية انتهت إلى فلسفة التاريخ الماركسية.

فقد رفض ماركس ما تصوره هيغل على أنه تفسير عقلائي للتاريخ، حيث أخرج الجدل من الميتافيزيقا وأدخله أرض الواقع البشري. منتقلاً بذلك بالعقل إلى مجال عملي، رابطاً إياه بالبراكسيس. لقد حاول ماركس فهم التاريخ دون الانفصال عن المشروع الإنساني المهادف إلى السيطرة على الطبيعة، وتحقيق الاعتراف المتبادل بين البشر. ولذلك ربط الاقتصاد السياسي بالفلسفة، وعرّض كليات « روح العالم » بأخرى أكثر واقعية تجسدها التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية. وبذلك أصبح التاريخ تاريخ الإنسان العامل المنتج. ومن ثم أصبح التفسير العقلائي العلمي للتاريخ مستمداً من الواقع الاقتصادي والاجتماعي، أو ما ساهم به ماركس بالبنية السفلى. وإذا كان هيغل قد أسند للفكرة مركزاً أساسياً في الجدل، فإن ماركس منح هذه المكانة للعلاقات بين الإنسان والطبيعة مع التركيز على علاقات الطبقات الاجتماعية. لقد قدمت فلسفة التاريخ مع ماركس تفسيراً مادياً للتاريخ، وتفسيراً للصيرورة التاريخية بدءاً من علاقاتها الأساسية التي تتضمن وجود الإنسان ومختلف التصورات التي يقيمها الفرد حول وضعيته الخاصة. حيث لا فصل بين طريقة فهم هذه الوضعية وبين الوضعية ذاتها. وبذلك فما ساهم به هيغل بالوعي بالذات، حدّده ماركس عملياً حين اعتبر أن آخر طبقة اجتماعية سيرفها التاريخ هي البروليتاريا التي لا تفهم فقط وضعيتها الخاصة، بل إنها، وانطلاقاً من هذا الفهم، يمكنها فهم وضعية الطبقات الأخرى وكذلك حركة التاريخ.

مع أوغست كونت أصبح تطور الفكر متحكماً في تقدم الإنسانية. وهو تطور يخضع لقانون الحالات الثلاث:

الحالة الثيولوجية، حيث الفكر البشري يفسر الظواهر بأسباب خارقة وقوى سحرية ثم بالألهة.

الحالة الميتافيزيقية، حيث يستبدل الفكر البشري العوامل الخارقة للطبيعة بقوى مجردة يتصور أنها قادرة على إحداث الظواهر. إلا أن

المتافيزيقا حسب كونت تتميز بالذاتية. فالعقل يكون في هذه المرحلة مثالياً في السير، مطلقاً في التصور، اعتبارياً في التطبيق. وهو ما يؤدي إلى فوضى فكرية تنتهي إلى فوضى سياسية واجتماعية.

أما في الحالة الوضعية، فيتخلى العقل البشري عن طموحه إلى امتلاك الحقيقة المطلقة بمعرفة نسبية: معرفة الظواهر وعلاقاتها بعضها ببعض (القوانين العلمية الوضعية)، فينبذ بذلك تجريدات الميتافيزيقا وما ينتج عنها من اضطراب سياسي واجتماعي، ولهذا فإن ظهور السوسولوجيا أتاح للعقل الإنساني اعتبار القوانين الوضعية للجماعات البشرية، وذلك بابتعاده عن الأفكار المطلقة واقتصره على دراسة الوقائع الاجتماعية المشاهدة. وهو ما يمكن أن يؤدي إلى تحقيق التوافق حول سياسة وضعية.

بالإضافة إلى هؤلاء فإن داروين صاحب نظرية التطور بين أن كل الأنواع - بما فيها الإنسان - مرت بمرحلة تحوّل، تطورت فيها بنيتها العضوية. كما نجد فرويد يؤكد على تطور الحياة النفسية للإنسان، وعلى أثر مرحلة الطفولة في تكوين الشخصية.

مناهضة النزعة التاريخية

شكّل العقد الأول من القرن العشرين، مع تأسيس علم اللسانيات (دوسوسير) ثم العقد الثاني مع المدرسة الجشطالتية في علم النفس (كوهلر)، شكّل ردّ فعل قوي ضد النزعة التاريخية والنظرة التطورية وما اتصل بها من طريقة في التفسير: المنهج الديالكتيكي، أو مفاهيم: التقدم، التطور، التخلف... كما تمّ التخلي عن فكرة الوحدة وتمّ تعويضها بالثنائيات وفكرة الاختلاف. وحاول المفكرون إعادة بحث الظواهر نفسها التي اهتمت بها فلسفة التاريخ، لكن بطرق علمية ومنهجية، أحلت العلوم الإنسانية محل فلسفة التاريخ.

لقد تبلورت ردة الفعل هذه منهجياً مع الأنثروبولوجي كلود ليفي ستراوس الذي صاغ المنهج البنيوي، ونادى بطرح المنهج التاريخي في تناول الظاهرة الإنسانية، والذي يهتم بماضي الظاهرة ويحاول تفسير الحاضر على ضوءه. وعلى العكس من ذلك أكد ستراوس على الدراسة الستاتيكية التي تهتم بالعلاقات بين عناصر البنية دون الاهتمام بماضيها أو بوظيفتها.

لقد كان هم البنيوية مراجعة التفسير التاريخي جذرياً، والحد من احتكار النزعة التاريخية للقدرة على تفسير الظواهر البشرية. فبدلاً من التصور الذي يرى التقدم كترام تدريجي للمكتسبات، يضاف فيه الجديد إلى القديم، طرح البنيويون تصوراً يرى أن العقل البشري يسير بطريقة عضوية. وبذلك رفضت البنيوية التاريخ، وفصلت البنيات عن تطورها ووظائفها، وعن الممارسة الفعلية. لهذا فقد رفض البنيويون العديد من المفاهيم المؤطرة لثقافة القرن التاسع عشر، والتي كرستها النزعة التاريخية كمبادئ، ومن أهمها:

- الملاحظة والتجريب: إذ ما دام «اللاشعور البنيوي» خفياً غير معطى بشكل مباشر في الأنظمة الاجتماعية والثقافية، فقد اعتُبر هذان المفهومان عائقين ابستيمولوجيين.

- النزعة التاريخية: اعتبر هذا المفهوم عائقاً، لأن لكل بنية اجتماعية استقلالها الخاص، الذي لا يسمح بإرجاعها إلى ماضي ذي بنية خاصة به أيضاً. فالتاريخ الإنساني يظل مع ستراوس، في أساسه تاريخاً لحضارات وثقافات مختلفة. وهو تجلّ لمنطق طبيعي يشترك فيه كل البشر: «منطق لا شعوري»، لا شخصي، لا زمني، لا اجتماعي، أولي وسابق على مختلف العوامل الأخرى. ولكي نفهم هذا التاريخ وجب معرفة حقيقة «العقل اللاشعوري» من حيث بنيته والقوانين المتحكمة في منطقته.

- النزعة الإنسانية: هذا المفهوم أيضاً رفضه البنيويون، لأن البنية مكتفية بذاتها، ولا دخل لإرادة الإنسان في توجيهها أو وظيفتها. لقد اعتبر ميشل فوكو أن انبثاق «الإنسان» في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حال دون تطور العلوم الخاصة بالإنسان، وأدى إلى ميلاد وهم الفصل بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة. بل ذهب إلى حدود القول بأن البنيوية سجلت موت الإنسان ونهاية التاريخ حين رفضت مفهومي التطور والتقدم باعتبار أنها يتيميان إلى أحكام القيمة والإيديولوجية لا إلى العلم. في حين اعتبر ألتوسير أن التاريخ صيرورة بدون ذات، إلا أننا لن نستطيع التحرر من أسطورة الإنسان صانع التاريخ.

التاريخ في مجمله لا يقبل المقاربة إلا انطلاقاً من رؤى وتأويلات متعددة... وهو ما يطرح ضرورة مراجعة فكرة وحدة التاريخ الكلي الهيغلية، ويطرح تساؤلات عن وجهة التاريخ وهدفه، وعن مفهوم الهوية والذات والحقيقة وعلاقتها بالتاريخ

ولقد أخذت البنيوية عن باشلار مفاهيم ابستيمولوجية مثل القطيعة، العائق. فالتصور الباشلاري لتاريخ العلوم يؤكد على أنه تاريخ لا يشكل نمواً لنسق من الحقائق اليقينية، بل فيه تعطلات واضطرابات وركود ونكوص وثورات وقفزات كيفية. إن ما تؤكد عليه الابستيمولوجية الانفصالية مع باشلار وأيضاً كانغيلام، هو خطأ القول بوجود خط متصل من التقدم في المعرفة العلمية.

التاريخ. التأويل والحقيقة

يحدّد التأويل النيتشوي معنى الظاهرة باعتبار أنه يظل مشتتاً وجزئياً، كما يحدّد معيارية وقيمة المعنى تراتبياً. ذلك أنّ المنظور الجينيولوجي

عوض مثال المعرفة والحقيقة بالتأويل والتقييم. ففي مقابل الثنائية الميتافيزيقية: الظاهرة/ الجوهر، أو الثنائية العلمية: السبب/ النتيجة، طرح نيتشه العلاقة بين الظاهرة والمعنى. حيث كلّ ظاهرة أو موضوع يتغير معناها تبعاً للقوة التي تمتلكها. والتاريخ هو مسار تعدد المعاني. ذلك أنّ المعنى مقولة معقدة تفعل فيها الفوارق، والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكثف نمواً تاريخياً كاملاً.

إنّ كلّ تأويل هو تحديد لمعنى ظاهرة ما، وهو معنى يكمن في علاقة القوى المتفاعلة داخل مجموعة مركبة تراتبية. فمهما تعقدت الظاهرة يمكن أن نميّز فيها بين قوى فاعلة أولية تنزع إلى الإخضاع وقوى منفعة تنزع إلى التكيف والتنظيم. والتأويل يظل إمساكاً بمنظومة من القواعد لا تتمتع بذاتها بدلالة جوهرية، مع فرض توجه ما على هذه القواعد وفق إرادة جديدة. بحيث يكون تاريخ البشرية سلسلة من التأويلات، وهو ما يعني أنه لا وجود لمدلول أصلي. فالكلمات وتأويلات اخترعتها فئات عليا، ولا تشير إلى مدلول بل تستدعي التأويل. ولهذا فنحن لسنا مرغمين على خوض عملية التأويل لوجود علامات غامضة، بل لأن هنالك تأويلات.

إنّ أهمية طرح نيتشه تكمن في ربطه بين تاريخية المفاهيم وتاريخية العقل من جهة، وتاريخ الجسد من جهة أخرى ككشف عن الجذور المعيارية للمقولات العقلية والدوافع النفسية والحيوية للمنطقات العقلية، حتى الموغل منها في الصورية والتجريد. كما أنه ثانياً طرح ينبذ الميتافيزيقا ويعرض تصوراً جديداً للتاريخ كتاريخ للصراع، كاشفاً عن رهانات الممارسة وعن الشيء الآخر المختفي وراء الكلمات والأشياء. إنه تاريخ يقطع مع السمات الانصالية والجوهرانية التي وسمت التاريخ الكوني بخلفياته الميتافيزيقية.

النظرية التأويلية

كان أرسطو يعرف التاريخ باعتباره ميداناً لرواية أحداث صحيحة، الفاعل الأساسي فيها هو الإنسان (تمييزاً له عن الأسطورة حيث الفاعل الأساسي هي الآلهة). كما يعرف كورنو Cournot¹ التاريخ باعتباره تسلسلاً لأحداث ترتبط فيما بينها بعلاقة العلية، حيث كل حدث يوجد في إطار سلسلة طويلة من الأحداث، بحيث يكون نتيجة لتسلسل وقائع عديدة. إنّ حجر الزاوية في تعريف التاريخ إذن هو الحدث. لكن ما الحدث؟ وكيف يمكن التمييز بين أحداث صحيحة وأخرى متخيلة؟ بين أحداث رئيسة وأخرى هامشية؟ بالإضافة إلى ذلك، إذا كان التسلسل أساسياً لتحديد طبيعة الحدث، فإنّ عدد السلسلات التي قد يتموضع ضمنها حدث ما، هو عدد لا متناهٍ. فكل واقعة (انتحار مسؤول سياسي مثلاً) نستطيع مقاربتها انطلاقاً من أبعاد/ سلاسل متعددة: البعد النفسي، الاقتصادي، السياسي، الديني... هذا عدا عن أنّ هذه السلاسل لا تشكل وحدة فيما بينها.

إنّ ما نوّد أن نلفت الانتباه إليه هو أنه إذا كان الحدث هو حجر الزاوية في التاريخ، فإنّ دلالاته مرتبطة بتأويله وفهمه. أو إذا كان الحدث هو أساس التاريخ والتأويل أساس الحدث، فهذا يعني أنه لا يمكننا أن نتحدث عن التاريخ خارج فهم الحدث وتأويله.

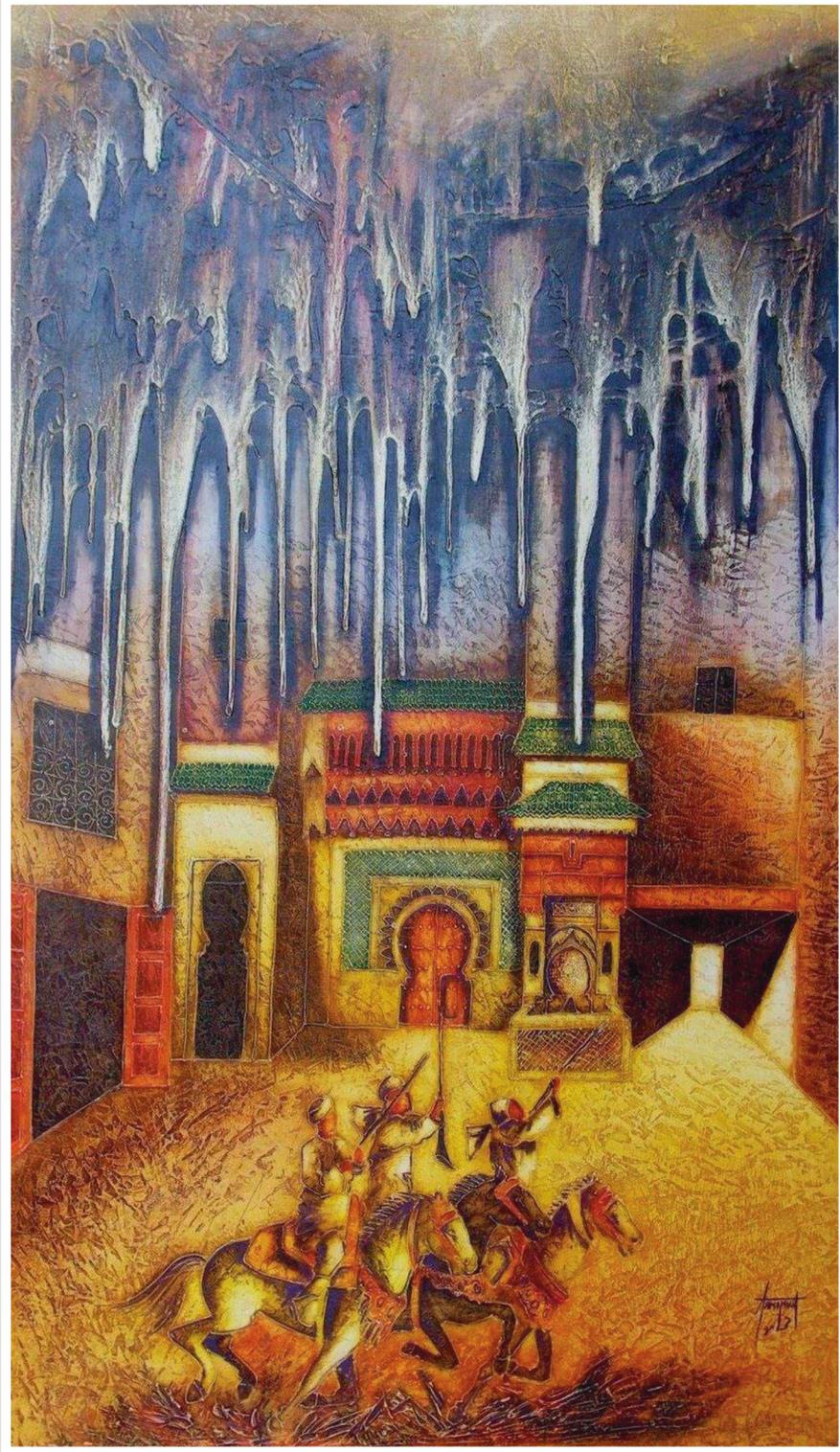
1- كورنو (1801 - 1877): رياضي واقتصادي وفيلسوف فرنسي، اعتبر بعد كونت أبريز مثل لفلسفة العلوم بفرنسا خلال القرن التاسع عشر.

والتأويل في عمقه لا يوجد إلا كتأويلات، لهذا كتب ريكور عن « صراع التأويلات»، لأن التأويل عملية لا متناهية. فنحن لا نركز على عنصر أولي يمكن الانطلاق منه في عملية التأويل، لأن هذا العنصر ذاته يحتاج إلى التأويل. وإذا كان الحدث مرتبطاً بالتأويل فإننا لا نستطيع أن نضع تأويلاً ما باعتباره أهم وأصدق من التأويلات الأخرى، فكلّ التأويلات متساوية. وفي هذا المعنى يقول نيتشه إنه لا وجود لحدث في حدّ ذاته، بل كلّ ما يقع ليس سوى مجموعة من التظاهرات المؤولة. وهو ما يعني في المحصلة استحالة تأويل الحدث بشكل تام ونهائي. فليست هناك واقعة تاريخية أولية قد تكون علة وأصل جميع الوقائع اللاحقة. كما أنه من المستحيل اختزال التاريخ في تأويل واحد ومحدد. إنّ تأويل الإنسان للتاريخ وللإنسان ذاته خصب ولا متناهٍ. وتزداد هذه الخصوبة كلما كانت المسافة الزمنية بين المؤول والمؤول شاسعة. وهذا ما يطلق عليه غادامير «الخصوبة الهيرمينوطيقية للمسافة الزمنية».

إنّ التأويلية تسعى إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود، أي الإمساك بالإنسان في كليته، وهو ما لا يعني بحثاً عن حقيقة الوجود النهائية الشاملة لكل فهم ممكن. لقد تعودنا - يقول ب. ريكور - على الربط بين الحقيقة والوحدة (l'unicité)، باعتبار الحقيقة كلاً منسجماً، غير أنّ هذه الوحدة (كما يبين ذلك في «التاريخ والحقيقة») ليست سوى إغراء مكرّر، لأن مستويات الحقيقة متعددة، وهي لا تخضع لنموذج صوري واحد.

هكذا، وكما أكد على ذلك غادامير، فإنّ ريكور يجعل من المسافة الفاصلة عن الموضوع شرطاً أساسياً لقيام التأويل ومكوناً رئيساً للوجود، وذلك بغرض الانتباه لما يقوله النص والتاريخ. واعتقاد المسافة ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة، كما أنه ليس مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص. بل إنّ المسافة توجد داخل النص نفسه ما دام يحمل لغة تاريخية عارضة، ويحمل معنى يفتح على عوالم دائمة التجدد وقابلة للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة. وهكذا فإنّ المسافة ولدت مع اللغة ذاتها، لهذا فإنّ معاصر نص ما يجذع نفسه حين يتوهم أنه في موقع أفضل تجاه النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة.

وهذه المسافة - سواء مع غادامير أو ريكور - لا تعني تحطيم رابطة الانتماء للتاريخ والثقافة. إذ لا إمكانية لمعرفة شاملة كليّة بوجودنا الاجتماعي. أي أنه يستحيل على الذات التحليق وادعاء «النظر من فوق». وهكذا فإنّ التاريخ في مجمله لا يقبل المقاربة إلا انطلاقاً من رؤى متعددة، عبر شروط محددة مثل شرط المسافة الزمنية أو شرط خصوبة التأويل. وهو ما يطرح ضرورة مراجعة فكرة وحدة التاريخ الكلي الهيجلية، ويطرح تساؤلات عن وجهة التاريخ وهدفه، وعن مفهوم الهوية والذات والحقيقة وعلاقتها بالتاريخ.



بريشة الفنان عبد الرزاق احمامو

مناهج التاريخ وفلسفة الحقيقة

مجدي عبد الحافظ*

تهديد:

يُعد التاريخ ظاهرة اجتماعية بامتياز، وتكمن صعوبة هذه الظاهرة في انتائها للماضي، وهو ما يخلع عليها الغموض أحياناً، وتضارب الأحداث والحكايات في معظم الأحيان، الأمر الذي يعيق المؤرخ عن الوصول لحقيقة ما جرى، مما يدفعه إلى طرق أبواب جديدة باستمرار، لعلها تفتح أمامه مغاليق ما يجده موثقاً. وإذا كانت الوثائق والكتب والدوريات وقضايا المحاكم، ومحاضر الجلسات وحتى التاريخ الشفاهي... وغيرها، تظل منجماً مفتوحاً للمؤرخ، إلا أنها في الوقت نفسه تظل قاصرة، بل عاجزة عن إدراك حقيقة وتفصيل الحدث التاريخي (الظاهرة الاجتماعية)، من هنا كان دأب المؤرخين في البحث الدائم عن مناهج جديدة، يمكن أن تساهم في الوصول إلى الحقيقة المنشودة.

كان التاريخ على الدوام هو لسان حال الملوك والسلاطين والأباطرة والأمراء والعظماء من الرجال، في المقابل لم يمنع ذلك من ظهور مؤرخين، حلموا وحاولوا - رغم قلة عددهم - الوصول بالتاريخ إلى أن يُعبّر وبصدق عما حدث فعلياً في الواقع، دون إضافات أو حذف أو تشويه.

سيمكننا القول إذن إن كل المحاولات، التي عملت على التنظير للتاريخ ولفلسفته، هي محاولات في الأصل للبحث عن منهج تاريخي، يُمكنهم من الوصول إلى فلسفة ما للحقيقة، تصب في مياهاها، وتبعد المؤرخين عما يعرقل الوصول إليها، وهو الأمر الذي سنتناوله في السطور القادمة.

تهديد اشتقاقي

قبل التقدم في البحث، يجدر بنا أن نتوقف من الناحية الاشتقاقية على بعض المفاهيم المُستخدمة، من قبيل «التاريخ» و«الحقيقة»، إذ ما الذي يجعلنا نساوي بين ما حدث فعلياً في الواقع وبين الحقيقة؟ وهل يمكن أن تكون الحقيقة على غير ذلك؟ وما هي طبيعة الحقيقة التي نتحدث عنها؟ محاولة الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها في هذه الوقفة، إضافة إلى الغوص في طبيعة المصطلحات التي سنستخدمها، ربما يثري كل ذلك مقارنة تلك، عندما تتوضح المفاهيم في سياق المعالجة المأمولة.

لعلنا لا نكون مغالين عندما نقول إن العلاقة بين التاريخ والحقيقة لا يمكن أن تبدأ، إلا بداية من تعريف التاريخ ذاته، إذ يرى المفكر الفرنسي أرون (1905-1983) أن «التاريخ بمعناه الضيق هو علم الماضي الإنساني. وبالمعنى العريض يدرس سيرورة الأرض والسماء والأنواع كما يدرس أيضاً الحضارة. أما بالمعنى الفعلي فإن مصطلح التاريخ يشير إلى واقع ما، وبالمعنى الصوري إلى معرفة هذا الواقع»¹.

من الناحية الاشتقاقية سيعني التاريخ Histoire الصيرورة التاريخية Le Devenir²، وهو أيضاً ما ينطبق على الواقع التاريخي وعلى المعرفة

*أكاديمي من مصر

1- Aron, Introduction de l'histoire, Ed. Gallimard, Paris, P.17.

2- Voir : Pratique de la philosophie, Ed. Hatier, Paris, 1994, P. 154.

(الحقيقة)، التي نتحصل عليها، الأمر الذي يشير إلى صيرورة الإنسانية وفي الوقت نفسه إلى العلم، ذلك العلم الذي يجتهد البشر في إعداده حول مصيرهم³، إلا أن التاريخ كما تعرفه اللغة اليونانية Historia يفيد في الوقت نفسه معاني «البحث» أو «التحقيق» أو «التحري» Enquête، وهو ما يعني بطريقة أخرى المعرفة أو الحقيقة التي يحاول المؤرخ أن يؤسسها⁴.

إذا كان أحد المعاني العامة التي يحملها التاريخ: دراسة الماضي بتنوعاته المختلفة، سواء الإنساني منها أو الطبيعي أو حتى الكوسمولوجي، فإن التاريخ بالمعنى الإستمولوجي والفلسفي، هو مجال معرفي، بل دراسة ومعرفة، وأيضاً حكاية تخص ماضي المجتمعات الإنسانية، وهو يهتم في الوقت نفسه بتحول هذه المجتمعات الإنسانية⁵.

إن ربط التاريخ بالماضي، لا يجعلنا نغض الطرف عن أن المعرفة التاريخية لا تتوجه لفهم الماضي في حد ذاته، ولكن المؤرخ يبحث في حقيقة الأمر عن فهم الأفعال الإنسانية والحوادث الاجتماعية أو السياسية التي يأخذها بعين الاعتبار خلال متغير الزمن، وذلك ليقدمها لنا في صورة حكاية منظمة تبعاً للتسلسل الزمني، وهو الأمر الذي يعتبر من خصوصيات الخطاب التاريخي⁶.

وإذا كان البعض يأخذ على كتابة المؤرخ للتاريخ الذاتية الشديدة وانعدام الموضوعية، فإن الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831) ينظر نظرة واقعية للتاريخ عندما يرى أن: «كلمة تاريخ في لغتنا (يقصد الألمانية) توحد الجانب الذاتي والجانب الموضوعي، كما تعني أيضاً (...) حكاية تاريخية مثلما تعني الحدث والأفعال والوقائع»⁷، الأمر الذي يعني الاعتراف بأن التاريخ يشتمل على جانب ذاتي، في الوقت الذي يسعى فيه أن يكون موضوعياً أو حقيقياً.

وإذا انتقلنا إلى قواميسنا العربية فسنجد أن «التاريخ» يعني تسجيل أحداث الماضي والحاضر، وسيعني أيضاً غاية كل شيء، كما أن القول بأن فلاناً تأريخ قومه يعني أن إليه ينتهي شرفهم وراثتهم، بينما يفهم من «التاريخ» تعريف بالوقت، وعندما يقال «تاريخ الشيء» فسيكون المقصود هو وقته وغايته⁸. أما «علم التاريخ» فهو العلم الذي يتضمن ذكر الوقائع وأوقاتها وحيات الأفراد وأحوال الجماعات⁹، كما قد يعني التاريخ أيضاً في العربية الإعلام والتوقيت. يقول عنه السخاوي: «إنه فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت، وموضوعه الإنسان والزمان»¹⁰.

وبعد كل هذا الذي قيل، آن لنا أن نعطي تعريفاً، خاصاً بنا، لما يقوم به المؤرخ على وجه التحديد، وسيكون: ذلك الجهد النظري لفحص وقائع الحدث الماضي والتحري حول تفاصيله، لإعادة ترتيب هذه الوقائع والكشف عن النقاط المعتمة التي يكتنفها الغموض فيه، مع محاولة تفسير دوافع وتداعيات الحدث والكشف عن الخيط الذي يربط مثل تلك الأحداث المتشابهة، وإن كان ثمة أحداث مشابهة يمكن أن تلتئم فيما بينها ويمكن أن توظرها رؤى نظرية وفكرية ما. ربما تكون تلك وظيفة المؤرخ في نظرنا، غير أن أغلب المؤرخين الذين نراهم بيننا ربما لا يقومون بكل هذا العمل، ويمكن أن يتوقف البعض منهم عند مرحلة ما مما ذكرناه.

3- Aron, Dimensions de la conscience historique, Ed. Agora, Plon, Paris, P. IL.

4- Ibid., Voir aussi : Aron, Introduction de l'histoire, Ed. Gallimard, Paris, P.17.

5- Voir : Jacqueline Russ, Dictionnaire de Philosophie, Ed. Bordas, Paris, 2009, P.123.

6- Pratique de la philosophie, Op., Cit., 154.

7- Hegel, La Raison dans l'histoire, chap.3, 2, P.193, 10/18, UGE.

8- راجع: المعجم العربي الحديث، لاروس، باريس، 1973.

9- المرجع السابق..

10- السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، القاهرة، 1349 هجرية، ص 17، نقلاً عن مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ط3، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979.

يجرنا الحديث عن بحث المؤرخ عن الحقيقة، إلى إلقاء الضوء من الناحية التعريفية أيضاً على هذا المفهوم المهم، إذ ظل مفهوم الحقيقة على مستوى الاستدلال المنطقي يعبر عن اتفاق الفكرة مع ذاتها، ومن هنا كانت الحقيقة الصورية في المنطق والرياضيات في اتفاق المعرفة مع ذاتها، مع جعل الموضوع مجرداً. وإذا ما كانت الحقيقة في المنطق القديم تتمثل في الاستحواذ على الصواب والخطأ، فإن المنطق الحديث قد أضاف إليها قيماً أخرى، مثل الإمكانية والاحتمال، وهو ما يعبر عن التردد وعدم الحسم. من جهة أخرى فإن الحقيقة المادية وعلى الأخص في العلوم التجريبية، تكمن في اتفاق المعرفة مع الظواهر¹¹. كما تفهم الفلسفة والميتافيزيقا الحقيقة في تطابق الفكرة مع موضوعها، أي في تلك المعادلة بين المعرفة (الحقيقة)¹² وبين الواقع.

لقد ارتبطت الحقيقة إذن، حتى في العصور الوسطى، بتطابق الفكر مع الواقع. إن نظرة إلى ما أقره القديس توما الإكويني (1224-1274) تؤكد هذا التطابق الذي أوجده بين ملكة العقل والواقع، ويرى أنه في هذا التطابق تُعرف الحقيقة¹³.

لم يصمد كثيراً هذا الأمر، بفعل التغيرات التي لحقت بالمنهجيات عبر العصور، والتي ارتبطت برغبة المؤرخين والباحثين الدؤوبة، في تجديد طرقهم في البحث عن حقيقة الظاهرة التاريخية، كما حدثت في الماضي. ففي القرن الثامن عشر يميز الفيلسوف الإنجليزي هيوم (1711-1776) بين نوعين من الحقيقة، فيرى الأولى في اكتشاف علاقات الأفكار كما هي في الواقع، ويرى الثانية في تطابق أفكارنا عن الأشياء بالأشياء، كما توجد بشكل حقيقي في الواقع¹⁴.

وفي القرن التاسع عشر أصبحت الحقيقة، لا تشير إلى واقع محايد وموضوعي ولا حتى شخصي، حيث ربط الفيلسوف الوجودي كيركيغورد (1813-1855) الحقيقة بالذاتية وبالداخل الإنساني، «انعدام اليقين الموضوعي ينتسب بشدة للداخل الإنساني المولع بالمشاعر، وتلك هي أعلى درجات الحقيقة...»¹⁵.

من هنا يمكن القول إن مقولة ارتباط الحقيقة بالواقع قد تراجعت، فالواقع نفسه - كما عاينته الفلاسفة - مستقل عن الإنسان، كما اكتشفوا أنّ الحقيقة من جهة أخرى تكمن دائماً في نظام الخطاب أو في التمثيل، إذ أنه من الناحية الفلسفية ليست الحقيقة واقعاً أو مُعطى¹⁶. تصبح النتيجة المترتبة إذن على ما سبق، هي ضرورة استمرارنا الدائم في البحث عن الحقيقة، الأمر الذي سيؤدي بنا إلى مشكلة وشروط الوصول إليها وإلى معايير الحكم، عندما نبادر بالقول «حقيقي»، حيث ستتجلى الحقيقة هنا بوصفها قيمة، بل ضرورة.

إذا كانت الحقيقة والوصول إليها ظلّ مرتبطيناً قديماً بالعقل تارة وبالحدس أو الأفكار الفطرية تارة أخرى¹⁷، فإن المطابقة بالواقع ظلت عنواناً

11- Kant, Logique, Introduction VII, Ed. Vrin, Paris, P.P. 55-56.

12- ساوينا هنا بين المعرفة والحقيقة بالتناقض مع ما طرحته الفلسفة اليونانية مع سقراط الذي ربط المعرفة بما يُطلق عليه «التوليد»، بمعنى توليد الحقيقة من أعماقنا، حيث لا تفهم الحقيقة لديه إلا في استمراريتها وكونيتها، الأمر الذي اقتضى التمييز عنده بين الحقيقة من جهة والمعرفة من جهة أخرى، بينما لا نؤمن اليوم بهذه الحقيقة المطلقة، فالحقيقة ذات وجوه متعددة نبحث عنها دائماً ما دمنا أحياء، ولهذا فهي نسبية وجزئية..

13- Somme théologique, In J. Rassam, St. Thomas, l'êre et l'esprit, Ed. P.U.F., Paris, P.74.

14- Hume, Traité de la nature Humaine, Ed. Aubier, Paris, P. 561.

15- Kierkegaard, Postscriptum aux miettes philosophiques, Ed. Gallimard, Paris, P. 134.

16- Pratique de la philosophie, Op., Cit., P. 368.

17- كان الصراع على أشده بين المثاليين الذين يرى البعض منهم أن المعرفة فطرية وما علينا إلا استعادتها من داخل أنفسنا، ويرى البعض الآخر أن الوصول للمعرفة لا يمكن أن يتم بطريق آخر غير العقل في مقابل التجريبيين الذين أكدوا منذ القرنين 17 و18 استحالة الوصول إلى المعرفة بغير طريق المعطيات الحسية، أي عن طريق التجربة. هذا وقد كان كانظ قد حاول أن يقف موقفاً وسطاً في هذا عندما أكد أنه إذا كانت كل معارفنا تبدأ مع التجربة، فإن هذا يفرض علينا تنظيم هذه المعارف، وهو الأمر الذي لا يتحقق إلا بالبناءات القبلية للعقل الإنساني، الذي يجعل من المعرفة ممكنة. الوصول إلى المعرفة إذن يراه كانظ بناء مشتركاً أعد من خلال الذكاء الإنساني وبداية من المواد المحسوسة.

للحقيقة في فترات تالية. وإذا كانت فلسفة التنوير قد لعبت دوراً كبيراً في نقد الأفكار الفطرية، فإن العقلانية المعاصرة قد قامت بالدور نفسه تجاه العقلانية الحديثة، وبخاصة المطلقة منها، والتي مثلها فيلسوف الكوجيتو ديكارت (1596-1650) الذي تناسى دور التجربة العلمية، فالحقيقة العقلانية كما فهمها باشلار، لا يمكن الوصول إليها إلا بتضافر النظرية مع التجربة، ومن ثم فهي فكرية وحسية في الوقت نفسه.

إن الحقيقة العقلانية المعاصرة نسبية تقوم على الحوار الدائم بين النظرية والممارسة، بين الفكر المجرد والتجربة العلمية الملموسة، لذا فهي تاريخية مؤقتة، قابلة للدحض والتعديل والتعميق، تماماً مثلها مثل القانون العلمي. ولكي يمارس المؤرخ نشاطه للوصول إليها، فلا بد من أن يقوم ببناء نماذج أو أنساق أو أنظمة متماسكة، من الافتراضات الخالية من التناقضات المنطقية حول الحدث التاريخي، الذي يعيد بناءه وإعادة صياغة بنياته المشطية.

محددات الحقيقة التاريخية

تتقاطع الحقيقة التاريخية مع جملة من المحددات الأساسية التي تؤثر فيها، بل وتدفعها إلى آفاق يقف المؤرخ أحياناً أمامها عاجزاً عن فك شفرتها أو حل طلسمها، في حين أنها واضحة وضوح الشمس لفيلسوف التاريخ، الذي تعود على التعاطي معها وأبدى تفهماً كبيراً لسبباتها وتداعياتها.

1. الإرادة الإنسانية: ثمة إشكالية مزدوجة تواجه المؤرخ في نشاطه للوصول إلى الحقيقة التاريخية (حقيقة الظاهرة أو الحدث كما حدث فعلياً في الواقع)، تتمثل هذه الازدواجية في الطريقة نفسها التي تم بها الحدث التاريخي، وتدخل الإرادات الإنسانية في صنعه، وتدخلها في الإعادة الأولى لبنائه عن طريق السرد والكتابة والحفظ والتسجيل (مرحلة تكوّن الحدث)، ثم تدخل إرادة المؤرخ في الإعادة الثانية لاستعادة بناء الحدث (مرحلة بعث الحياة للحدث التاريخي، بإعادة دراسته ومحاولة تحليله وتفسيره).

2. الذاكرة: إن أخطر ما تعكسه الذاكرة هو تلك الرؤية الخاصة المتحيزة، التي تحتضن الحدث وتصبغه بعواطف ومشاعر متأججة. إنها تقف دائماً ضد إعادة مراجعة الحدث أو ما تم، باعتبار أن الصياغة التي تنقلها ليست قابلة للتشكك أو التردد فهي صياغة حاسمة بذاتها، ولا تحتاج لبراهين التأييد أو حجج النفي. ومع ذلك ورغم المشاشة التي تكتنفها والضعف الذي يعتري أوصالها، فهي تشكل في مجملها هوية الفرد الذاتية، كما تشكل الهوية الجماعية سواء لجماعة عرقية أم دينية أم لغوية.. إلخ. وكثيراً ما نكأت هذه الذاكرة جروحاً من الماضي. من هنا، على المؤرخ إذا كان حريصاً على الحقيقة التاريخية ويتوخاها، أن يتعامل مع الذاكرة بالحساسية نفسها، التي يتعامل بها مع الأيديولوجيات السائدة، عندما يهيم بإعادة تأسيس الحدث التاريخي ليصيب كبد الحقيقة التي يبحث عنها.

3. الحاضر: رغم أن التاريخ ينتمي للماضي، وذلك بتبعه للأحداث التي حدثت خلاله، إلا أن الحاضر هو العنصر الفاعل في الكتابة التاريخية، فالتاريخ كما يراه فيلسوف مثل سارتر (1905-1980) «محدد بالاستعادة القصدية للماضي عن طريق الحاضر»¹⁸. وأيضاً يؤكد الفيلسوف الفرنسي آلان أن «التاريخ حاضر كبير، وليس فقط ماضياً»¹⁹. إذن لا يمكن بأية حال من الأحوال إغفال أن المؤرخ ينتمي لحاضر ما، وأن هذا الحاضر يفرض قيمه وأفكاره واهتماماته وإشكالياته على المؤرخ، بحيث يؤثر على صياغته وإعادة بنائه للأحداث التي يؤرخ لها، فالمؤرخ لا يمكن أن ينفصل عن عصره، وهكذا فهم سارتر «التاريخية» التي ساوى بينها وبين «الانتساب الموضوعي لعصر ما»²⁰، يظل مؤثراً وفعالاً في كتابة التاريخ، ومن ثم في التأثير على وصول المؤرخ إلى الحقيقة التاريخية التي يبحث عنها.

18- Sartre, Situations III, Ed. Gallimard, P. 148..

19- Alain, Les Aventures du coeur, Ch. XXXVIII, Ed. Hartmann, 1945, P. 166..

20- Sartre, Vérité et existence, Ed. Gallimard, P. 135.

4. الزمن: تتحقق خلال الزمن أحداث التاريخ، وهو ما يدفع الوعي الإنساني ومنذ فجر التاريخ إلى جملة من الإشكاليات المترابطة وعلى رأسها مصير الإنسان وحقيقة وغاية وجوده، وارتباطه بالموت، وهنا يدرك للوهلة الأولى المحايثة الموضوعية التي تقوم بين الزمن والموت. قادت هذه المحايثة الإنسان الذي ينزع بطبعه إلى الحياة، بل إلى الخلود، إلى التحايل على هذا الأمر المحبط، بالأسطورة تارة وبالدين تارة أخرى، لكسر هذا التلازم الحاسم، وذلك عندما ربط وجود الإنسان في العالم بحركة زمن لها إيقاع آخر، هي حركة الزمن الدوري، الذي يسمح بتكرار الماضي، عندما يتم تجريده وفصله عن حيز الزمن، ويصبح زمناً أبدياً سرمدياً يحمل ما يتحقق من أحداث، ويظل يكررها إلى ما لا نهاية²¹. إن الرؤية التي تقر بالزمن الدوري، لا يمكن أن ينتج عنها فلسفة ما للتاريخ، لافتقادها لهذا الزمن التاريخي ذاته، ولا غرو في أن تكون رؤية الزمن الدوري تلك، هي الرؤية السائدة والغالبة على المجتمعات التقليدية، على عكس المجتمعات التي مرت بالحدثة، حيث إن أولى شروط الولوج إلى التاريخ لديها، هو التخلي عن الزمن الدوري، والنجاح في عمل الحداد على الأبدية Faire le deuil de l'éternité، والإذعان لشروط ومقتضيات الزمن التاريخي الذي يؤمن باللامقلوبية أو اللامعكوسية L'irréversibilité، أي أن يسير التاريخ في اتجاه واحد، كما يقبل بقسوة هذه اللامعكوسية وبأن أحكام الزمن التاريخي غير قابلة للنقض أو المناقشة أو الاستئناف، وذلك لكون الزمن أصبح هنا خطياً وليس دورياً، وإذا كان ثمة عزاء هنا للإنسان فسيكون في حركة تقدم الزمن، والتي ستم بشكل معياري، عندما يصبح الزمن تقدماً. كما لن يعتبر الزمن التاريخي زمناً حسيماً، ولكنه زمن متعال، فالتاريخ يتوقف عن أن يكون تاريخاً للمجتمعات، ولكنه يصبح تاريخاً للدول (التاريخ موضوع سياسي، وليس موضوعاً اجتماعياً)، وخاصة عندما يرى هذا الرأي أن المؤرخ يؤرخ دائماً للدول، ويستدلون على ذلك بحال هيرودوت الذي ظل مرتبطاً بالمدينة أو الدولة²². إن رؤيتنا للزمن إذن تؤثر على تصورنا لحركة واتجاه ومعنى التاريخ، ومن ثم على الفلسفة التي سنتبناها للوصول للحقيقة المطلوبة.

منهجيات التاريخ والبحث عن الحقيقة:

يجرنا ما سبق إلى استنتاج أن البحث الدائم والمستمر عن الحقيقة، كان هو الدافع الأول للباحثين والمؤرخين وفلاسفة التاريخ، بمعنى البحث عن المنهج المناسب والناجح للوصول إلى أفضل الطرق التي يمكن أن يحقق المؤرخون من خلالها اختراقاً نحو هذه الحقيقة المنشودة.

فلسفة ومعنى التاريخ

بدأ التاريخ كحكاية سردية أدبية يرويها كبار الكُتاب، تكمن كل طرفتها في تتبع نشاط وأفعال بعض الشخصيات، التي تتدخل أثناء سير حوادثه، ولهذا لم يكن البحث عن الحقيقة من أولى أولوياته، بل ظل كُتّابه لفترة تاريخية طويلة محسوبين على زمرة الأديباء، وظل التاريخ نفسه نوعاً أدبياً مُسلياً، يُحسب على الدراسات الأدبية، حيث لم يكن من غاياته البحث عن الحقيقة بقدر ما كان ينشد من الإمتاع وجلب الإعجاب ونشر الفضيلة ما يُشفي الصدور، فالتاريخ من هذه الجهة لم يكن قد تحرر بعد من إطاره الجمالي والأخلاقي.

سرعان ما تنتهي تلك الحقبة للتاريخ الأدبي المحض، عندما يحاول فلاسفة الحدثة اعتماداً على رؤيتهم الجديدة - التي تعرضنا لها من قبل - حول الزمن التاريخي وشروط الالتحاق به، عندما يحاولون التنظير لفلسفة واقعية للتاريخ تعتمد - كما رأينا - على الخروج من أسر الزمن الدوري الذي ربا ساد في مرحلة هذا التاريخ الأدبي.

في هذه الحقبة الحديثة يبرز سؤال معنى التاريخ، وهو سؤال ينتمي بامتياز للحدثة الغربية، التي عملت على أن يسيطر الإنسان على كل شيء ويخضعه للعقل، وهو الأمر الذي وضع آرون يده عليه، عندما وجد «إرادة أن للتاريخ معنى، هي دعوة الإنسان إلى السيطرة على طبيعته،

21- فُقد مفكرو الغرب هذا المنحى على أنه، وإن كان يمكن أن يخفف من أعباء الماضي على الإنسان، إلا أنه يوصد أمامه آفاق المستقبل ويعيق أنشطته المحتملة في الحاضر، لكي يؤكد من استقلاله وحرته في واقعه من جهة، ومن جهة أخرى توقف المستقبل على حياة الأبدية بعد الموت، دون تحقيق مشروعاته المستقبلية في حاضره الواقع.

22- يمكن الرد على هذا التصور بما ساقه محمود أمين العالم عن تصور ابن خلدون للزمن الذي صنفه على أنه زمن وظيفي في قلب الظواهر، وهو ما استنتج منه مفهوم التاريخية عامة عند ابن خلدون حيث نفى أن تكون تاريخية أحداث جزئية، وإنما تاريخية ظواهر اجتماعية عمرانية، حيث نفى عن منهجه التاريخي السرد والرواية وحتى التمهيص الجزئي للأخبار، محمداً إياه في الامتلاك العقلي لطباع الظواهر وعوارضها الذاتية كشفاً لأسبابها وقوانينها الداخلية. (راجع محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، ص 105).

وأن يجعل من نظام الحياة المشتركة مطابقاً للعقل»²³. إلا أن معنى التاريخ يُقصد به الاتجاه والمصطلح الذي تمتد نحوه الأحداث التاريخية، إذ أن هدف الصيرورة التاريخية هدف إنساني، وهو الأمر الذي أدى إلى الوصول لفلسفة التاريخ، حيث سيجعل مفهوم فلسفة التاريخ هنا، من التاريخ كلاً واحداً متصلاً، يتجه نحو غاية نهائية، خالفاً عليها معنى ما.

هذا الامتداد وذلك التعاقب، وتلك الصيرورة تتجاوز إذن الوقائع والأحداث لتعطي لها معنى كلياً، إذ تفترض فلسفة ما للتاريخ (...). إن التاريخ الإنساني ليس جملة من الوقائع المتجاورة «قرارات ومغامرات شخصية، وأفكار ومصالح، ومؤسسات»، ولكن يمثل في اللحظة وفي التعاقب كلية ما في الحركة نحو حالة مميزة تعطي المعنى للكُلِّ معاً»²⁴. فهم الفيلسوف الألماني كانط (1724-1804) بوجه عام، أن تاريخ النوع البشري عبارة عن عملية لتحقيق لحظة في الطبيعة غير واضحة، وذلك لإنتاج أساس سياسي مكتمل على المستوى الداخلي والخارجي معاً، وارتأى أنه لتوظيف هذا الهدف المطلوب تعمل الطبيعة على أن تطوّر تماماً كل الاستعدادات التي وضعتها داخل الإنسانية²⁵.

أ- هيجل وفلسفة التاريخ

بالمعنى السابق تحدث هيجل عن تقدم روح العالم على امتداد مسيرة التاريخ، وهو يقصد من ذلك تقدم الحياة الإنسانية والفكر الإنساني، والثقافة الإنسانية. من هنا يمكن التأكيد على أن الفلسفة الهيجلية، تعني في الأساس منهجاً لفهم مسيرة التاريخ وحركته، باعتباره في حالة تغير مستمر، لذا أصبحت المعرفة (الحقيقة) لديه تاريخية، أي أن معيار الصحة والخطأ في أية حقيقة، لا يُقاس إلا بعلاقته بالسياق التاريخي الذي ينتمي إليه.

من هنا يرى هيجل إذن أنه ليست هناك أية معايير خارج العملية التاريخية ذاتها تستطيع أن تقر ما الذي يعبر عن قدر أكبر من «الحقيقة» أو العقل، ومن ثم تنتفي لديه «الحقيقة المطلقة»، لأن الحقيقة لا يمكن أن تجرد عن سياقها التاريخي، وهي إلى جانب المعرفة الإنسانية تتسع باطراد وتتقدم دوماً للأمام، وعدم الإقرار بذلك يجعلنا إلى بشر لا تاريخيين.

يعتبر هيجل أن التاريخ هو قصة وعي «روح العالم» بنفسها شيئاً فشيئاً، فمن خلال تطور البشرية وتقدم الثقافة الإنسانية تصبح روح العالم أكثر وعياً بذاتها على نحو مطرد، روح العالم - لديه - إذن تتجه نحو معرفة متزايدة بنفسها. وهذه الفكرة لا يعتبرها هيجل نوعاً من النبوءة، بل يعتبرها حقيقة تاريخية، خاصة عندما يرى أن دراسة التاريخ تؤكد دوماً أن البشرية تتحرك نحو مزيد من العقلانية والحرية.

يستند هيجل في النتيجة التي توصل إليها، إلى أن التطور التاريخي يمضي رغم كل تعرجاته إلى الأمام، إذ أن التاريخ - كما يراه - له غاية يسعى لبلوغها، وتمثل هذه الغاية في أن يتجاوز الوعي ذاته باستمرار. إن دراسة التاريخ بالعناية التي يطرحها هيجل، أكدت له أن التاريخ ما هو إلا سلسلة طويلة من الأفكار، وأن كل فكرة تُطرح انطلاقاً من فكرة سابقة عليها، تعارضها فكرة أخرى بمجرد طرح الأولى، الأمر الذي يؤدي إلى توتر ما ينشأ عن هذا التعارض، لكنه ينقشع عندما تظهر فكرة ثالثة تستوعب ما هو إيجابي في الفكرتين، وهكذا تتطور الأفكار بهذه الطريقة المعروفة عند هيجل بـ «الجدل»²⁶. رحلة روح العالم إذن، التي تتقدم نحو غاية تتمثل في معرفة أكثر بذاتها عبر التاريخ تعني ذاتها على مستويات ثلاثة:

- في الفرد وهو ما يطلق عليه الروح الذاتية.

- تدرك روح العالم مستوى أعلى من الوعي الفردي أو الذاتي، في الوعي بالأسرة والمجتمع المدني والدولة، ويطلق هيجل على هذا المستوى من الوعي الروح الموضوعية، لكون هذه الروح تتجلى في العلاقات البشرية.

23- Aron, Dimensions de la conscience historique, Op. Cit., P. 45.

24 - Merleau- Ponty, Humanisme et terreur, Ed. Gallimard, Coll. Idées, P. 236.

25-Kant, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, Proposition 8, In Kant, La Philosophie de l'histoire, Ed. Aubier, P. 73.

26- الفكرة الأولى هي ما يسمى في فلسفة هيجل بـ «القضية» Thèse، والفكرة الثانية هي ما يطلق عليها «نقيض القضية» أي القضية المناقضة للقضية الأولى Antithèse، والفكرة الثالثة هي ما يطلق عليه «التركيب» أو «المركب» Synthèse، أي المركب من الفكرتين المتعارضتين، وهو ما رفع التناقض وأزال التوتر القائم بين القضية ونقيضها، أي أن المركب هو وجهة النظر التي حسمت التوتر القائم بين الرأيين المتعارضين، وهو ما يسميه هيجل أيضاً بـ «نفي النفي».

- إن أرقى أنواع الوعي بالذات الذي تدركه روح العالم، يتمثل في الروح المطلقة التي تتجسد في الفن والدين والفلسفة، ومن خلال الفلسفة تتأمل روح العالم تأثيرها في التاريخ، حيث في الفلسفة وحدها تلتقي روح العالم بذاتها، باعتبار أن الفلسفة هي المرآة التي تتجلى فيها روح العالم.

ب- ماركس وفلسفة التاريخ

اعتقد ماركس بأن القوى الاقتصادية في المجتمع هي التي تدفع إلى التغيير، بل وتدفع التاريخ إلى التقدم. في هذا الإطار دفع ماركس بما أطلق عليه «البنية التحتية»، التي ضمّنها ثلاثة مستويات: مستوى قاعدي أول (ظروف طبيعية وموارد.. الخ)، ووسائل الإنتاج في المجتمع (مختلف أنواع المعدات والآلات والمعدات المستخدمة في الإنتاج)، وملكية وسائل الإنتاج، أو ما يُطلق عليه ماركس «علاقات الإنتاج» (أي من يملكون الوسائل ومن يعملون بها، وهو ما يعني تقسيم العمل بين أفراد المجتمع)، مستنتجاً ماركس من تقسيمته تلك أن نمط الإنتاج في مجتمع ما، هو الذي يحدد الظروف السياسية والجوانب الفكرية لهذا المجتمع.

من هنا تصبح مسيرة التاريخ لدى ماركس هي القصة التي تسرد حكاية الصراع بين الطبقات الاجتماعية على ملكية وسائل الإنتاج (العبيد، والملاك، والبرجوازية والرأسمالية والبروليتاريا)، ومن هنا أيضاً يأتي العمل الثوري في التاريخ من أجل التغيير، الذي لا تقر به الطبقات ذات المصلحة في تكريس الواقع عن طيب خاطر.

تأتي الثورة تاريخياً لتؤدي - في نظر ماركس - إلى تحرير عمل الإنسان من الحاجة، حيث يرى أن أسلوب العمل في المجتمع الرأسمالي يؤدي إلى الاغتراب، حينها يصبح العامل غريباً عن نتاج عمله، وبالتالي غريباً عن نفسه أيضاً، ويفقد الصلة بواقعه كإنسان، إذ أن ما يُطلق عليه ماركس «فائض القيمة»²⁷، هو ما يؤجج العلاقة بين الرأسماليين والعمال، وهو ما سيدفع العمال أخيراً إلى الثورة والاستيلاء على وسائل الإنتاج، وإقامة مجتمع طبقي جديد بالقوة (ديكتاتورية البروليتاريا)، التي ستزول بدورها بعد فترة انتقالية، ليحل محلها مجتمع أكثر عدلاً، وغير طبقي، يراه متجسداً في المجتمع الشيوعي، الأمر الذي سيعتبره عنواناً للحقيقة التاريخية.

التاريخ الموضوعي Objective أو الحداثي événementielle

حمل التصور السابق لفلسفة الحداثة، وعلى الأخص من اهتموا بفلسفة التاريخ منهم، حمل في طياته إشكالية جديدة، تمثلت في قصر التاريخ على الإنسان (سيادة النزعة الإنسانية)، بحيث أصبح التاريخ بالمعاني السابقة مرادفاً لوعي الإنسان بالصيرورة، ومرادفاً لوعي الإنسان بالتقدم، وهو ما أدى إلى حصر التصورات التاريخية في كنف الإنسان، ولأن الإنسان يمتلك إرادة حرة - كما رأينا من قبل - فإنه يصبح معوقاً حقيقياً للوصول إلى الحقيقة العلمية التي ينشدها المؤرخ ذاته.

ولأن القرن التاسع عشر كان عصر العلم الوضعي، بتقدم العلم وتقنياته، أراد فلاسفته ومفكروه أن تنعكس وضعية وموضوعية المناهج العلمية في العلوم التجريبية على منهجية الكتابة التاريخية، لعلمهم يصلون إلى إعادة تأسيس الحقيقة التاريخية على أساس علمي وضعي متين.

من هنا تساءل بعض الكتّاب في القرن التاسع عشر، عن مدى إمكانية الوصول لكتابة تاريخية موضوعية، تستطيع أن تنفذ إلى قلب الحقيقة، أي حقيقة الحدث التاريخي، كما تم في الواقع، بعيداً عن إرادات البشر في تخيلاتهم وتصوراتهم وتحويراتهم، التي لحقت بل وأثرت على إعادة بنائهم واستدعائهم للأحداث التاريخية، أي حاولوا البحث عن منهجية تقطع مع التفسير، ولا تقول ولا تصف شيئاً آخر غير الوقائع والأحداث في ترتيبها الزمني الدقيق.

من هنا نادى البعض بلا زمكانية المؤرخ، عندما يصبح المؤرخ محايداً في الزمان والمكان، وكأنه حكيم سرمدى أبدي مقطوع الصلة بياضيه،

27- ما نقوم بدفعه لشراء سلعة ما يعادل قوة عمل إنسان والتمن المدفوع مقابل هذه السلعة الإنسانية هو عبارة عن الأجر المدفوع للعامل، إلا أن العامل ينتج قيمة أكبر من قيمة أجره،

وهي قيمة زائدة يحصل عليها الرأسمالي - كما يرى ماركس - مجاناً؛ هذه القيمة الزائدة هي ما يطلق عليها ماركس «فائض القيمة».

الذي لا يثقل على كاهله، وفارق الحس بحاضره، وكأنه يعيش في برج منعزل عن الحياة والناس. لم تكن الدعوة السابقة، سوى دعوة لما أُطلق عليه التاريخ الموضوعي أو الحداثي (بمعنى التاريخ الذي يهتم بالحوادث)، ويريد أن تكون حقيقته في متانة الحقيقة العلمية في العلوم الدقيقة.

إنّ التساؤل الذي سيفرض نفسه هنا سيتمحور حول مدى واقعية هذه الدعوة، ومدى ما يمكن أن تقدمه للحقيقة التاريخية المنشودة، فهل حقاً يمكن للحقيقة التاريخية أن تتسم بالموضوعية؟

ثمة معضلتان يمكن أن تواجهها هذه الوضعية المزعومة:

تكمّن الأولى منها في انحسار اهتمام المؤرخ على الوقائع والأحداث، وهو ما يمكن أن يوقعه في التركيز على ما يُشكّل البنى الأساسية لهذه الوقائع وتلك الأحداث، وهي لن تخرج عن أن تكون ظواهر ارتبطت بسياقات سياسية أو عسكرية غالباً، الأمر الذي سيُخفي بدوره ظواهر أخرى، ارتبطت بسياقات أخرى وربما لا تقل أهمية عن سابقتها، بل وربما تزيد أهميتها، فمن منا ينكر ظواهر من قبيل ديموغرافيا السكان، والجغرافيا، والاقتصاد وغيرها من الظواهر..؟

تكمّن المعضلة الثانية في تجاهل عنصر الزمن، وبخاصة الحاضر منه الذي يشكّل الخلفية، التي يستند إليها كل مؤرخ في بحثه التاريخي، فثمة أحداث تاريخية كبرى في تاريخ الإنسانية، تظل تثير الاهتمام، بل وتظل تدفع إلى الدرس والتأمل، عبر عصور مختلفة من التاريخ، ولا يجد المؤرخ مناصباً من الكتابة عنها وإبراز حقيقتها، لكونها من جهة متصلة بأسس المجتمع وبقيمه وبمثله العليا (كالثورة الفرنسية، وحرب الاستقلال والحرب الأهلية الأمريكية، والماجنا كارتا الإنجليزية، والحرب الأهلية الإسبانية وغيرها من أحداث تركت آثاراً في ضمائر الشعوب)، ومن جهة أخرى لأنه لا يمكن فصل التاريخ عن الذاكرة الحية داخل المجتمعات.

هنا نكتشف أن منهجية التاريخ الوضعية أو الحداثية لم تستطع رغم النوايا الحسنة، انتشال الحقيقة من سرايب غياب الزمن ولا من غموض تعقيب الحاضر.

مدرسة الحوليات

كما أسلفنا يؤثر تصورنا للزمن على رؤيتنا الخاصة للتاريخ، كما أنه على أثر الإشكاليات السابقة التي أثارها التصور الحديث للتاريخ، وتصور القرن التاسع عشر الوضعي له، ظهر تصور جديد للزمن أُطلق عليه الزمن البنوي، وهو زمن استطاع أن يفتح آفاقاً تاريخية جديدة، عندما وضع بروديل Braudel زمانية المكان في اعتباره، ومن ثم أضحى التصور المنطقي للزمن يمثل أساساً يمكن البناء عليه. يرى بروديل أن ما يفهمه من مصطلح «التاريخ» هو «البحث الذي نقوم به بشكل علمي، ولنقل عند الاقتضاء علم ما، إلا أنه علم معقد» وهو لهذا ينفي وجود تاريخ واحد أو مهنة واحدة للمؤرخ، ولكن ثمة «مهن وتواريخ وجملة من النوادر، ومن وجهات النظر، ومن الإمكانيات، الأمر الذي سيُضف إليه غداً نوادر أخرى ووجهات نظر أخرى وإمكانيات أخرى»²⁸.

تقدم لنا مدرسة الحوليات إذن طريقة جديدة لتحليل التاريخ، تساعدنا على تجاوز التاريخ الحداثي، عندما تقدم لنا تصوراً عن نظرية التعقيد Théorie de la Complexité، وهو الأمر الذي يجعل التاريخ من هذه الوجهة محصلة لثلاثة من الأزمنة المتفاعلة، تنحصر على التوالي في: أ. زمن جغرافي (يتحرك ببطء شديد يكاد لا يُرى، وتتم تغيراته التي تلحق بالإنسان في علاقاته مع الوسط المحيط به في العمق). ب. زمن وسيط Intermédiaire، (وهو الزمن الذي يتعلق بالتاريخ الاجتماعي، أي تاريخ الأمم والطبقات في تحالفاتها وانتصاراتها وهزائمها). ج. زمن ثالث يتمثل في تاريخ الأفراد (وهم الفاتحون والعلماء والشخصيات التاريخية). تلك هي الأزمنة الثلاثة، التي تشكّل التاريخ وتكونه حسبها درسها بروديل²⁹.

28- Braudel, Ecrits sur l'histoire, Ed. Champs, Flammarion, Paris, P. 97.

29- Braudel, La Méditerranée à l'Époque de Philippe II.

بهذا الثالث الزمني فتحت مدرسة الحوليات³⁰، المجال في الدراسات التاريخية، على الدفع بمقولة ليرودري Leroy Laudrie، عن موت الإنسان التاريخي أو تاريخ بلا إنسان، كما دفعت بضرورة النظر إلى الوقائع الاجتماعية باعتبارها أشياء، والأخذ بعين الاعتبار للمحيط الجغرافي/ التاريخي للإنسان، إضافة إلى الاهتمام بتاريخ المناخ وتقلبات الطبيعة، إذ أدرك أن الاهتمام قديماً بالإنسان واعتباره محوراً ومركزاً للتاريخ قد تم على خلفية خبرة الإنسان للأحداث ومعايشته لها.

لقد أبرز لودري في كتابه عن تاريخ المناخ عام 1000م، سداجة وميتافيزيقية من فسروا سقوط الإمبراطوريات والهجرات، على أنه نتيجة للمناخ، الذي يراه قد وصل لمرحلة علمية وضعية (علم الترسبات الجليدية ومواقعها وتأثيراتها، وعلم الأرصاد الجوية)، ويعتبر ذلك مرحلة أولى تعقبها مرحلة ثانية تتيح له الانتقال من الطبيعي (المناخ) إلى ما هو إنساني، حيث لا يعتبر هذا الانتقال خروجاً عن الطبيعة، لأن الإنسان في نظره مندمج أصلاً في الطبيعة، ولا يمكن الفصل بينهما، وحتى تاريخ المناخ نفسه ما هو إلا تاريخ الإنسان.

إذا تساءلنا هنا أين إذن في نظره يقع التاريخ، فسنجد على الفور أن لودري في مقارباته يحتفي بمدتين زمنتين، يرى المدة الأولى في الإنسان، هي إذن مدة إنسانية تختص بصيرورة الإنسان، وهي تقاس بالساعات، بينما المدة الأخرى مدة طبيعية، تقاس بالترسبات الجليدية، ويكمن التاريخ - كما يرى - في تلاقي المديتين.

توقع مفكرو مدرسة الحوليات أنه بهذه المنهجية الجديدة قد وضعوا أيديهم على المنهجية التي يمكنها الدفع بالحقيقة إلى الواجهة، ومن ثم إعادة تأسيس هذه الحقيقة على أسس موضوعية وعلمية سليمة، إلا أن هذه المنهجية الجديدة، وإن كانت استطاعت أن تميط اللثام عن بعض غموض الحقيقة التاريخية، فإنها لم تستطع التعامل بجدية مع حوادث التاريخ، التي تتسم دوماً بالتشظي، لأنها بحثت دائماً كما بحثت أغلب المناهج المتعاقبة، عن تلك الكلية التي تربط خيط التاريخ عبر العصور. لهذا ظل البحث عن المنهج، الذي يمكن من الوصول لهذه الحقيقة مستمراً ومتجدداً، طالما ظلت جوانب من التاريخ الإنساني لم تتكشف بعد، وهذا ما سنعرض له.

التحليل التاريخي (حفريات المعرفة)

دفعت النتائج السابقة لمدرسة الحوليات عند بروديل ولودري فيلسوفاً آخر مهموم بها يسمى مفهوم الانفصال في التاريخ، ألا وهو ميشيل فوكو (1926-1984) إلى إعادة النظر في المنهجية المقترحة، وذلك عندما توصل لملاحظة مفادها، أن أحداث التاريخ تبدو مبعثرة، الأمر الذي يؤدي إلى ما يطلق عليه فوكو التشتت الزمني، وهي وضعية يرى فوكو ضرورة الاستعداد لها، بمنهج يعمل على تتبع هذا التبعثر الذي لاحظته، وهو المنهج الذي يسميه بمنهج التحليل التاريخي أو حفريات المعرفة.

إذا كان التبعثر أو التشظي الذي عايناه - من قبل - هو السمة الغالبة على التاريخ، فإن فوكو ينقد سلوك المؤرخين حيال ذلك، عندما يأخذون بالأسهل فيهربون من هذا التبعثر، فعوضاً عن أن يحاولوا فهمه وتأطيره، يقومون بإغائه وإقصائه، أملاً منهم في استنقاذ عنصر اتصال الأحداث المريح لمنهجيتهم. من هنا تعمل منهجية فوكو تلك، وتأثير من مدرسة الحوليات ذاتها، على استبعاد الأنثروبولوجيا (أي من فكرة أن الإنسان مركز التاريخ وصانعه)، من حقل البحث التاريخي، وذلك عن طريق مسلك يحاول تجاوز الإنسان، ولا يهتم أو يحتفي سوى بالمنتج التاريخي ذاته.

على عكس التاريخ القديم إذن، الذي يحتفي بالاستمرار والاتصال التي تربط أوصره، ويستبعد الانفصال وينفر منه وكأنه كارثة في ذاته، يهتم فوكو بمفهوم الانفصال نفسه، الذي أصبح يلعب لديه دوراً ثلاثي الأبعاد في منهجية البحث التاريخي. هنا يتحول الانفصال الذي طالما شكّل عقبة أو عائقاً يمنع وصول المؤرخين للحقيقة قديماً - كما تصوّروا - يتحول مع فوكو هنا إلى أداة للبحث بل وموضوعاً له، أو بمعنى آخر

30- تأسست مدرسة الحوليات على يد بلوخ وفيفر في فرنسا في عام 1929، وعملت على تنوير المناهج والمقاربات والدراسات التاريخية في العالم وذلك بإجبار علم التاريخ على أن يجد

بشكل جذري مناهجه البحثية.

يتحول إلى مفهوم إجرائي، يوظفه فوكو في منهجية بحثه، وذلك بعد أن قام برصد خصائصه الثلاث على النحو التالي:

أ. الانفصال ليس مفروضاً على المؤرخ، بل إن المؤرخ هو الذي يبحث عنه ويقتفي أثره.

ب. يعبر الانفصال لديه عن معاناة موضوعية، لا يمكن بأية حال من الأحوال تجاهلها أو إلغاؤها.

ج. يرتب على ما سبق مهمة المؤرخ التي تتحدد لديه في ضرورة أن يعطي المؤرخ للانفصال صورته ووظيفته النوعية.

بهذه المعاني السابقة، تصبح منهجية التحليل التاريخي أو حفريات المعرفة عند فوكو عبارة عن إعادة قراءة، إذ لا تهدف على الإطلاق، لا إلى البحث ولا حتى التعرف، على الأصل أو إعادة تقديمه، حيث تصبح إعادة القراءة تلك وصفاً منظماً لخطاب، هو نفسه يصبح موضوعاً للوصف. إنها دراسة للظاهر الخارجي لتتم معرفته على نحو أفضل. بقول آخر يعمل فوكو على تحرير الدراسات التاريخية، من أسر وهيمنة دور الذات المبدعة للتاريخ، وذلك بالاعتصام على تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها.

تنقل إذن منهجية التحليل التاريخي، عند فوكو، الدراسة التاريخية من الاهتمام بالحوادث إلى العناية بالخطاب باعتباره أثراً غير قابل للتأويل أو التفسير، ولا تطلب من مسعى سوى البحث عن المعنى الحقيقي الكامن خلف المعنى الظاهر للعيان، مقتصرة في مسعاها هذا على تحديد الخطابات، والتركيز على أن هذه الخطابات غير خاضعة لأية قواعد أخرى تأتي من خارج ذاتها.

L'Histoire immédiate التاريخ الآني

نعود في الفلسفة دائماً لمقولة هيجل الشهيرة «إن بومة مينرفا لا تقوى على الطيران إلا بعد الغروب»، وتفيد من بين ما تفيدته أن الباحث الحقيقي، مؤرخاً كان أو فيلسوفاً، لا يستطيع أن يرى الحدث أثناء صنعه، إذ لا بد من أن يهدأ الحدث ويسكن، حتى يمكن رؤية جميع عناصره رؤية بانورامية، فلا يغيب عنه شيء من محيط الرؤية، وذلك حتى يمكن أن نضع أيدينا على ما تم فعلياً في الواقع، أي حتى نصل إلى الحقيقة، وهو لهذا يؤكد في الكتاب نفسه «أصول فلسفة الحق» على أن الفلسفة، أي الحقيقة التاريخية المتمثلة في الخط الذي يمثل روح العالم، هذه الفلسفة تأتي دائماً متأخرة جداً، فهي بوصفها فكرة العالم لا تظهر إلا حين يستوفي الواقع مسار تكونه ويأتي على نهايته».

إن التاريخ الآني³¹ ينسف المقولة السابقة برمتها، نظراً لأنه يقر بإمكانية الكتابة التاريخية، أثناء صنع الحدث التاريخي ذاته، وقبل انقضائه. ويندرج التاريخ الآني ضمن ما يُعرف بالتاريخ الجديد، الذي كتب عنه كل من جاك لوجوف وجاك لاكوتير. ولتساءل هنا: هل يمكن لهذا التاريخ الذي يُسجّل في الحال، أي الذي يتزامن تسجيله مع حدوثه ومن دون وساطة، هل يمكن بالحقيقة السابقة، أن يكون هو الأقرب إلى الحقيقة التاريخية، التي نبحث عنها؟

إن الذي يدفع إلى الاعتقاد بقرب هذا التاريخ ومنهجيته من الحقيقة - كما يرى البعض - هو أن الذي يسجل الحدث هو صانعه نفسه، أي هو المنتج الحي للتاريخ، وهو الذي يقدم بنفسه تاريخه الذي صنعه إلى قارئه أو مستهلكه، إذا صح التعبير. يقدم أصحاب هذا التاريخ منهجيتهم على شكل خط يُطلقون عليه خط التاريخ الآني، وهو يبدأ من الكتابة الصحفية ويسير حتى الأبحاث في التاريخ المعاصر، حيث ستعتمد تلك البحوث على مناهج التحقيق والاستجواب.

إن ما يميز التاريخ الآني يكمن في بُعدين للاقتراب: يتجلى الأول في القرب الزمني لعملية كتابته، ويتجلى الثاني في القرب الميداني بين المؤرخ

31- كانت الفكرة الأساسية التي ركّز التاريخ الآني جهوده حولها، بداية من سنوات الستينيات، هي إعطاء الكلمة إلى الفاعلين الحقيقيين والصانعين الأصليين لهذا التاريخ، ويطلق الأمريكيون على هذا التاريخ تعبير «تاريخ اللحظة»، ويعنون بذلك الاهتمام بتلك العلاقة الوثيقة التي تربط بين الكاتب والموضوع التاريخي الذي يؤرخ له، ولعل المثال النموذجي والذي كثيراً ما يذكره البعض هو كتاب تروتسكي عن «تاريخ الثورة الروسية»، الذي تكمن أهميته في إظهاره لهذا الحدث المهم، ليس بالكيفية التي وقع بها الحدث ومشاهداته حوله فحسب، ولكن تركيزه على الكيفية التي تم بها صنع الحدث، إلى جانب الكيفية التي تمت بها معاشته أيضاً.

الباحث، والحدث موضوع التسجيل. من هنا يصف البعض هذه العملية بأنها عملية من طرف فاعل، أو شاهد قريب من الحدث ومن القرار المتخذ في الوقت نفسه³².

السؤال الذي يطرح نفسه الآن: ألا يمكن أن يختلط التاريخ الآني بهذا المعنى بالعمل الصحفي، الذي لا يمكن على الإطلاق الاعتماد عليه في الوصول إلى الحقيقة المشوذة؟

لنتفهم هذا الأمر علينا التوقف قليلاً للمقارنة بين كل من الصحفي والمؤرخ فيما يتصل بموضوعنا. إذا كان الصحفي يشترك مع المؤرخ، في أن المعطيات والحالات والملاحظات التي يجوزها حول موضوعه، شديدة الضآلة، وتكاد تكون غير كافية للإمسك بكافة ثنايا الحدث، فإن ما يميز المؤرخ عن الصحفي هو الرغبة في التجميع وعدم التسرع في البحث، إضافة إلى أن كتابات المؤرخ عن الحدث ستحكمها إرادته العقلانية التي ستتدخل في تنظيم وتحديد مشاهد الحدث، وستدفعه منهجيته إلى إيجاد معنى إشكالي يربط به ما يعرضه من جهة، ومن جهة أخرى ستدفعه إلى أن ينوع من مصادره ومن حجم وثائقه، كما سيكون مسكوناً بأهمية الفحص والتحري، ومقاطعة الأحداث بعضها ببعض الآخر.

وإذا احتج بكم المعلومات المتدفق، التي سيتحصل عليها المؤرخ، بأنه سيكون غزيراً ومدفوعاً بفعل الشبكة العنكبوتية والبرمجيات والإلكترونيات ووسائل الاتصال الحديثة، مما سيشكل عاصفة أمامه، فإن هذه العاصفة ذاتها ستكون في حاجة ماسة إلى ما ينظمها ويسيطر عليها ويؤطرها ويصنفها، لتتحول معه إلى طاقة خلاقة للمعرفة وللحقيقة التاريخية. ولعل كل ما سبق سيكون على العكس من عمل الصحفي الذي ستحكمه الصدفة، أي صدفة تواجد الصحفي عفواً في مكان الحدث، من هذا المنطلق تصبح كتابة المؤرخ عن الحدث أكثر انضباطاً والتزاماً، بل وقرباً من الحقيقة.

إلا أن ثمة سؤالاً آخر يمكن أن يقفز إلى الذهن، يتصل بجهل المؤرخ الآني لنهاية الحدث، وذلك على عكس المؤرخ العادي الذي نعرفه، والذي يمسك بتلابيب الحدث من بدايته إلى نهايته، التي خبرها وعلم مسبقاً بما آلت إليه الأمور تماماً هل من الممكن إذن أن يؤثر هذا الجهل على الحقائق التي يمكن أن يصل إليها المؤرخ الآني؟

في الواقع وجد البعض أن جهل المؤرخ الآني بالنهايات لا يجعله معزولاً أو أعزل، لأن العمل الذي يقوم به نفسه يعتبر فصلاً من فصول الدراما، مستندين في ذلك إلى أن هذا المؤرخ يعي تماماً هذا الأمر، ويتحمل مسؤوليته في التواصل غير الواضح، بل أكثر من ذلك يرون، أن ما يكتبه يظل حاضراً، إلى الحد الذي يجعل كافة التطورات اللاحقة فيما بعد، لا تستطيع أن تطول معنى أو جوهر وطبيعة ما كتبه بصورة جذرية، وهم يضعون كأمثلة حية على ذلك: ما كتبه المفكر الفرنسي إدغار موران عن ثورة الطلاب بفرنسا في 1968 في جريدة اللوموند، أو ما كتبت في جريدة الواشنطن بوست عن فضيحة وترجيت، أو حتى ما كتبه ميشيل فوكو عن الثورة الإيرانية.

أكثر مما سبق، هو إمكانية أن يتحول الجهل بمعرفة نهاية الحدث التاريخي، واستحالة التكهن بنهاية الفترة موضع الدراسة، من نقطة سلبية إلى نقطة إيجابية بامتياز، عندما يدرس الحدث بعمق مقتصرأ على دلالته، دون أية تأثيرات من أفكار أو من نهايات مسبقة، وهو الأمر الذي يجعله أقرب للحقيقة المأمولة، أي حقيقة الحدث في ذاته كما حدث على أرض الواقع.

إن معرفة المؤرخ بنهاية معركة ما، قد تجعل الحقيقة تفلت من بين يديه، عندما يؤدي به ذلك إلى سوء تقدير صلابة المهزوم في المعركة، أو عندما ينزع عنه الحيوية وشجاعة المقاومة، التي أبداها أمام من هزمه، وبغض الطرف عما يمكن أن تؤول إليه الأحداث، ففضيلة التاريخ تكمن في البحث عن التغييرات وقياسها، عندما يقوم المؤرخ بتقدير مسارات الحدث، دونما أن يربطه بما يمكن أن تؤول إليه الأمور. إن

32 - يرى البعض أننا ننسى دائماً أن كتاب ابن خلدون عن سيرته هو في حد ذاته نموذج مثير للآنية التاريخية، لأنه يتحدث عن قرارات اتخذها وعن نتائجها، ويهتم بوضع روايته وترجمته الشخصية وتأويله المستقبلي..

إذا أراد التاريخ أن يصبح علماً كالعلوم الطبيعية على سبيل المثال، فإنه يتعين عليه ألا يهتم بسر حكايات ما يحدث للبشر، ولكن سيكون عليه إقامة قوانين خاصة بالأحداث الإنسانية

ويبقى السؤال الحائر المتمثل في الكيفية التي يمكن للمؤرخ الآني أن يحافظ بها على موضوعيته، حيث إن ارتباطه بالعصر والثقافة التي يجيها، إضافة إلى إبطاءه الإبداعي، هي في حقيقة الأمر عبارة عن تأثيرات تتيح بوطأتها على بحثه، بل ويمكنها أن توجه تأويلاته وتأملاته، بحيث يمكن لها أن تتدخل في طبيعة الحقيقة التي سيتوصل إليها.

في الواقع لا يمكننا استثناء أي مؤرخ كان من هذا النقد، إذ أنه أيضاً يرتبط بعصره وثقافته وإبطاءه الإبداعي - كما سبق وبيننا - حتى لو عالج أحداثاً تاريخية من الماضي، فهو لن يقرأها إلا على أساس حاضره، فليس ثمة بحث تاريخي إلا بالنسبة لحاضر ما - كما سبق وبيننا أيضاً - يُضاف إلى ذلك مواقف وقناعات المؤرخ وأيديولوجيته السياسية أو الدينية.. الخ.

يمكن القول إذن، إن المؤرخ الآني وما يتعرض له من إغراءات وتأثيرات، ليست حكراً عليه وحده، بل هي عامل مشترك لكل من يتصدى للكتابة التاريخية في أي عصر أو مصر، ومن ثم المؤرخ النزيه هو الذي يعي بكل هذا، ويعلن خياراته ويوضح اتجاهاته وتوجهاته وأيديولوجيته منذ أن يشرع في كتابة بحثه التاريخي، ولن يكون هذا خروجاً عن أسس الحقيقة، بل سيكون تأكيداً على هذه الأسس، بل وتفعيلاً لما يتناساه - جهلاً أو قصداً - بعض المؤرخين.

الخلاصة

حاولنا في الصفحات الماضية أن نقوم بالبحث حول فكرة إجرائية اعتبرنا بموجبها أن المناهج التاريخية المختلفة ما هي إلا محاولة من منظري التاريخ، للوصول إلى فلسفة ما للحقيقة حول الواقعة التاريخية. بمعنى آخر محاولة أن يصبح التاريخ تعبيراً شفافاً، عما حدث في الواقع الذي ينتمي إلى الماضي، وقد تكشف لنا أن هذا التعبير يخرج في صورة حكاية سردية حقيقية، تتبع الأحداث تارة، وتسرد حكاية هذا التابع تارة أخرى، على العكس من روايات التاريخ الأدبي.

يجاول التاريخ إذن الانتساب إلى العلم، فالحقيقة التي يبحث عنها تدفع به دائماً، ليجعل من نفسه فرعاً من فروع هذا العلم، باعتباره هو أيضاً نشاطاً معرفياً. إلا أن هذه الرغبة الحثيثة للتاريخ سرعان ما تنكسر على صخرة المقارنة بين العلم والتاريخ، خاصة إذا ما أخذنا مفهوم العلم بمعناه الضيق (العلوم الدقيقة)، فإذا كانت معرفة التاريخ تتصل بالأحداث والوقائع، فإن العلم الدقيق تتصل معرفته بالقوانين التي تتحكم في الوقائع، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فالوقائع التاريخية عزيزة التكرار، فهي تحدث مرة واحدة (سقوط إمبراطور أو دولة)، بينما تتكرر الوقائع الطبيعية، مئات بل آلاف المرات (سقوط تفاحة من شجرة). الاختلاف إذن بين العلم الدقيق و علم التاريخ، لن يكون مصدره من الواقعتين ذاتهما، بل من العلمين.

سيمكن القول إذن إن المعرفة التاريخية ستشكل جسد الواقعة، بينما المعرفة العلمية هي جسد القانون، من هنا إذا أراد التاريخ أن يصبح علماً كالعلوم الطبيعية على سبيل المثال، فإنه يتعين عليه ألا يهتم بسر حكايات ما يحدث للبشر، ولكن سيكون عليه إقامة قوانين خاصة بالأحداث الإنسانية. وفي نظرنا أنه لم يستطع التاريخ ولن يستطيع أن يحقق رغبته تلك، دون أن تصبح فلسفة التاريخ على رأس أولويات المؤرخ. ولعل هذا ما قصدناه، عندما قمنا بالتعريف بعمل المؤرخ، في ذلك الجهد النظري لفحص وقائع الحدث الماضي والتحري حول تفاصيله، لإعادة ترتيب هذه الوقائع والكشف عن النقاط المعتمة التي يكتنفها الغموض فيه، مع محاولة تفسير دوافع وتداعيات الحدث والكشف عن الخيط الذي يربط مثل تلك الأحداث المتشابهة، وإن كان ثمة أحداث مشابهة يمكن أن تلتئم فيما بينها ويمكن أن توظفها رؤى نظرية وفكرية ما.

من هنا ساهمت فلسفة التاريخ، كما ساهمت أطروحات الفلاسفة والمؤرخين المعنيين بمنهجية التاريخ، في محاولة سد النقص في مناهج البحث التاريخي المختلفة، ذلك النقص الذي حال دون الوصول إلى فلسفة ما للحقيقة التي ظلوا ينشدونها عبر عصور التاريخ المختلفة وحتى يومنا هذا.

محاولة سد النقص إذن، اندرجت فيما عايناه على مدار بحثنا، من محاولات حثيثة ودؤوبة قام بها فلاسفة ومفكرون ومؤرخون، اهتموا أكثر من غيرهم بالجوانب النظرية، في مناهج البحث التاريخي، لكي تستطيع مناهجهم المقترحة حل المعضلات، التي ظلت مطروحة على بساط الحقيقة التاريخية، التي ستظل أعناقنا مشرأبة إليها، وأرواحنا تتوق إلى الإمساك بها، ما دمنا أحياء ننتهي إلى زمرة البشر على هذه الأرض.



بريشة الفنان المغربي حكيم غيلان

في علاقة الفرد بالتاريخ من منظور نتشه

حسن أوزال*

«إن التاريخ يخص قبل كل شيء آخر، الإنسان المبدع والقوي، ذاك الذي يشن حربا ضارية، باحثا عن نماذج، كما عن مُوجِّهين ومَنْ هُمْ أجراء على المواسة، فلا يفلح في العثور عليهم ضمن رفاقه ولا في الزمن الحاضر»

نتشه

لعل أية مقارنة تاريخية لمفهوم الفرد، تكاد لا تستقيم دونما استحضار التاريخ كحرب وصراع؛ أي كدينامية ضرورية على أساسها نشأ الإنسان ومعه الحضارة. هكذا أسس ماركس مثلا علم التاريخ، عندما كشف عن أن تاريخ كل مجتمع حتى أيامنا هذه، إنما هو نتاج تناقضات طبقية، اتخذت في كل عصر، أشكالا مختلفة¹؛ وهو كحركة موضوعية موسوم بالتحتمية ولا يخضع لإرادة الناس. فالصراع الطبقي بحسب ماركس آيل إلى مبتغاه بفضل انتصار محتوم للبروليتاريا على البرجوازية. تبعا لذلك، تكون الماركسية قد فكرت في الإنسان ليس من حيث هو فرد، بل من حيث انتسابه إلى أحد القطبين: البروليتاريا أو البرجوازية. فالمجتمع الذي حلَّه ماركس في الرأسمال لا يتكوّن من أفراد، إنما هو تراتب طبقي وتكتلات بنيوية، بل حتى الرأسمال ذاته، فهو ليس نتاج قوة فرد، أكثر مما هو نتاج قوى اجتماعية². بديهي، بالتالي أن ماركس لا يستحضر الإنسان إلا باعتباره جماعة وبروليتاريا بالأساس. جماعة هو من يناديها في البيان الشيوعي بالعبرة المشهورة «يا عمال العالم اتحدوا»³ لكن إذا كان واضحا أن الخطاب الماركسي، يدعو إلى الوحدة والتكتل، التجمع وربط الأوصال، فبخلافه تماما نعر لدى أحد فلاسفة القرن التاسع عشر الذي هو نتشه، على نصوص تكاد تكون مُفكّكة كليا للمشروع الماركسي. ذلك أن نتشه، رغم أنه لم يقرأ ولو سطرا واحدا سواء ماركس أو إنجلز، كان أشد نقاد الماركسية والاشتراكية شراسة، وهو ولئن مثَّل كعدوها اللاعقلاني من ناحية، فهو من ناحية ثانية، يكاد يعتبر أكثر ماركسية من ماركس ذاته، ويبقى مع ذلك، مناصرها سواء كمؤسس للفلسفة الارتيازية أو المادية. فلا عجب، إذن أن ينتقد الرأسمالية ومشروعها التاريخي، مثلما فعل ماركس، مع أنه، بخلافه يسترسل إلى حد انتقاده أيضا لمنتوج الرأسمالية الحدائوي ذي النزعة الأداتية العقلانية، متصورا الحدائوية الرأسمالية كسجن للفكر وحاجز ضخيم في وجه الحياة، سيما مع انتصار قوى الارتكاس وسيادة العدمية.

وبينما يؤكد ماركس، في البيان الشيوعي، أن الجماهير هي التي تصنع التاريخ، يرى نتشه أن العظماء هُمْ مَنْ يصنع التاريخ، لكن ليس لوحدهم بالطبع، بل بمعية الجماهير. وإذا كان الفكر الماركسي السياسي محكوما بالجدل المادي الذي هو أساس حركية التاريخ بمطلقاته المختلفة؛ فذلك ليس إلا لأن المثال المنشود بالنسبة لماركس محكوم بالتحتمية الاقتصادية، وقابل للتحقق كفكرة ما أن يسمح الواقع بذلك. يقول في المقدمة الثانية المرصودة لكتاب رأس المال، المنشور سنة 1873: «إن منهجي الجدلي ليس يختلف عن منهج هيغل فحسب، بل هو نقيضه كليا؛ فإذا كان هيغل يعتقد أن حركة الفكر التي يجسدها باسم الفكرة هي مبدعة الواقع الذي ليس إلا الصورة الظاهرية للفكرة؛ فأنا أعتقد بخلافه، أن حركة الفكر ليست إلا انعكاسا لحركة الواقع التي تجلت في ذهن الإنسان»⁴. وبهذا القلب للهيكلية يروم ماركس التخلص منها، بدعوى أنها ضرب من ضروب الطوباوية، تنفي الواقع وتمجد الوهم والخرافة؛ مُسلِّمة بأن الفكرة وحدها هي النموذج الأمثل الذي ليس على الواقع أن يقتني أثره

*باحث من المغرب

1-Marx, Manifeste du parti communiste ,Ed. Le Monde,10 /18,P45.

2-Idem .P38.

3-Idem .P62.

4-Marx : Le Capital ,Livre I. Ed. Sociales .Paris 1949 P29.

**فراة منظور نشئه، تتجلى أكثر في كون التاريخ
بالنسبة له، أشد ارتباطا بمسألتين اثنتين:
مسألة الحياة ومسألة الحقيقة. وهو لا يولي
المسألتين المرتبة ذاتها، على اعتبار أن التاريخ
كقيمة حيوية أرقى لديه منه كقيمة حقيقية**

فحسب، بل عليه كذلك أن ينطبق معه تمام الانطباق. ولكن مع هذا النقد الماركسي لـ «مكر العقل» الذي جعله هيجل ليس فحسب أساس قيام التاريخ، وميلاد الحقيقة البشرية، بل أيضا أساس انبثاق الحقيقة الكونية المتعالية التي معها أضحي الإنسان مَهْمًا عَظْم شأنه مجبرا على الانصياع لمشيئتها، قُلْتُ مع ذلك، يسقط ماركس بدوره في نزعة اختزالية اقتصادية، سرعان ما اتضح إخفاقها خاصة مع إخفاق نبوءتها بالانهيار الحتمي للأساسية. أخفقت، لأنها انتصرت لنزعة تفاؤلية، تستند إلى لعبة الخلاص، مؤمنة بتحقيق الجنة فوق الأرض (مجتمع شيوعي بلا طبقات، تغمره السعادة الأبدية). وبدل هذا

المنظور التفاؤلي يجيء منظور نشئه التراجيدي. الفرق بين الاثنين، يتجلى في كون الحكمة التراجيدية، تجعل صاحبها يقبل بالأمر الواقع كما هو، فيستعد للتعامل مع الحياة على نحو ما تأتي لا على نحو ما يريد ويتمنى. التراجيدي بهذا المعنى لا يتفاءل ولا يتشاءم. لماذا؟ لأنه يعرف أن التفاؤل، يقضي بأن نعيش حقيقة مستقبلية، حاملة نعم، لكن غير موثوق بتحققها. لذلك، ملتفائل غالبا ما ينتهي بالإحباط، ويصاب بالتذمر. أما المتشائم، فهو بدوره من يشتم حياته طولا وعرضا ومنذ البدء؛ مادام محكوما بالخطيئة الأصلية، تلك التي بموجبها غدا الوجود مذنبا، واعتبرت الحياة مجرد كفارة وعقاب. في خضم هذا التصور التراجيدي للوجود إذن، نلفي عند نشئه، منظورا للتاريخ، مزدوج: فالتاريخ عنده إذ يمثل من ناحية أولى كعلم ومعرفة، فهو من ناحية ثانية ينتصب كذاكرة حية. أما كمعرفة، فيقوم على قيم ثلاث، هي: الحقيقة؛ فالموضوعية ثم العدل. أما كذاكرة، فيحيل إلى تلك الخصال السيكولوجية والأخلاقية الضامنة لتوازن هذا الكائن الحي المتميز بالوعي. فضلا عن ذلك، يبقى أن فراة منظور نشئه، تتجلى أكثر ما تتجلى في كون التاريخ بالنسبة له، أشد ارتباطا بمسألتين اثنتين هما: مسألة الحياة ومسألة الحقيقة. ليس هذا فحسب، بل إن الرجل وهو الأهم، لا يولي المسألتين المرتبة ذاتها، على اعتبار أن التاريخ كقيمة حيوية أرقى لديه منه كقيمة حقيقية. ذلك، أن المعرفة بنظره، مهما بلغ شأنها، ومهما كانت موضوعيتها، ينبغي أن تكون دوما في خدمة الحياة لا العكس. فالحياة هي التي تحكّم، بيننا المعرفة تخضع وتخدم. في توطئته لـ «اعتبارات في غير أوانها الثانية»، بعنوان أهمية المعرفة التاريخية بالنسبة للحياة ومساوتها يكتب: «إني قبل كل شيء آخر، أكره كل ما لا يعمل سوى على تعليمي، دون أن يزيد من قدر حيويّتي أو أن يحمّسها مباشرة» تلکم يؤكد هي أقوال «غوته» التي يمكن أن نفتتح بها... اعتباراتنا حول جدوى ولا جدوى المعرفة التاريخية⁵. الملاحظ، استثناسا هذه العبارة، أن ثمة مشكلة تستلزم الحيلة والحذر، هي مشكلة «الإفراط في المعرفة التاريخية»؛ على اعتبار أن هذا الإفراط هو ما يؤدي إلى فقدان التوازن الضروري بين الثقافة والحياة. جراء ذلك، يقترح علينا نشئه التحلي، بالأحرى، بنوع من الحس اللا تاريخي le sens anhistorique الذي يعتمد على ملكة النسيان، خلافا للحس التاريخي le sens historique، القائم على الذاكرة. وتفصيلا لمساوى المعرفة التاريخية ومنافعها، يسترسل، مقسما التاريخ إلى ثلاثة أصناف هي على التوالي: «التاريخ التذكاري، التاريخ الأثري ثم التاريخ النقدي» ليقابل، بعد ذلك، الأصناف الثلاثة، بثلاثة ناذج بشرية: وإذا كان التاريخ التذكاري، يناسب المبدعين والفنانين أي كل أولئك الذين يرجعون إلى الماضي بحثا عن مثال يقتدى للتصرف على نحو عظيم؛ فالتاريخ الأثري، يعني أولئك الذين يمجدون الحاضر مُنْقِبِينَ عن جذوره العميقة والضاربة في القدم، وهم من ثمة يخدمون الحياة المحافظة. أما التاريخ النقدي، فيخص الثوار الذين يرمون إلى تجاوز الحاضر، بانتقادهم لكل أشكال الحياة غير العادلة، وهم من ثمة يخدمون حياة إصلاحية. وبقدر ما هو التاريخ التذكاري كما الأثري، يُفَرِّط في تقدير الماضي، وينتهي إلى التنكر للعظماء الذين هم قيد التشكل، والذين بالرغم من قَرَضِهِم لذواتهم لا يُلْتَفَتُ إليهم من لدن المعاصرين، بقدر ما هو التاريخ النقدي أكثر تنكرا للأصول المتجذرة في الماضي، مفضيا إلى التأسيس لطبيعة ثانية أكثر وهنا ومرضا من القديمة التي تتمتع بالشرعية التاريخية. على هذا النحو، يخلص نشئه، إلى أن ثمة خمسة أعراض تسم المرض التاريخي الذي لحق الثقافة الألمانية، وهي: ضعف الشخصية؛ وهُمُ الموضوعية وادعاء العدالة؛ انعدام النضج ثم اليقين بأننا على مشارف نهاية التاريخ. هكذا، يواصل تساؤلاته دوننا ككل، معيدا النظر في كل شيء، معتبرا أن الفرد، في المجتمع الأمثل عدالة، إنما هو من يستعيد ذاته ويشعر بنوع من الحرية التلقائية في أنشطته، خارج مجال الثقافة المريضة. ثقافة، عملت منذ بدايتها، على محاربة الطبيعة، إذ بدل أن تمنح الإنسان القوة والسرور والنشوة، عرقلت فيه زخم الحياة وملاؤه حزنا وانكماشًا. كل ذلك، حدث طبعًا، جراء سوء فهم التاريخ، الموسوم بالديناميكية والحركية لا

5-Nietzsche, Sur L'Histoire, Seconde considération inactuelle, Utilité et inconvénient de la connaissance historique pour la vie. hachette livre 1996, P9.

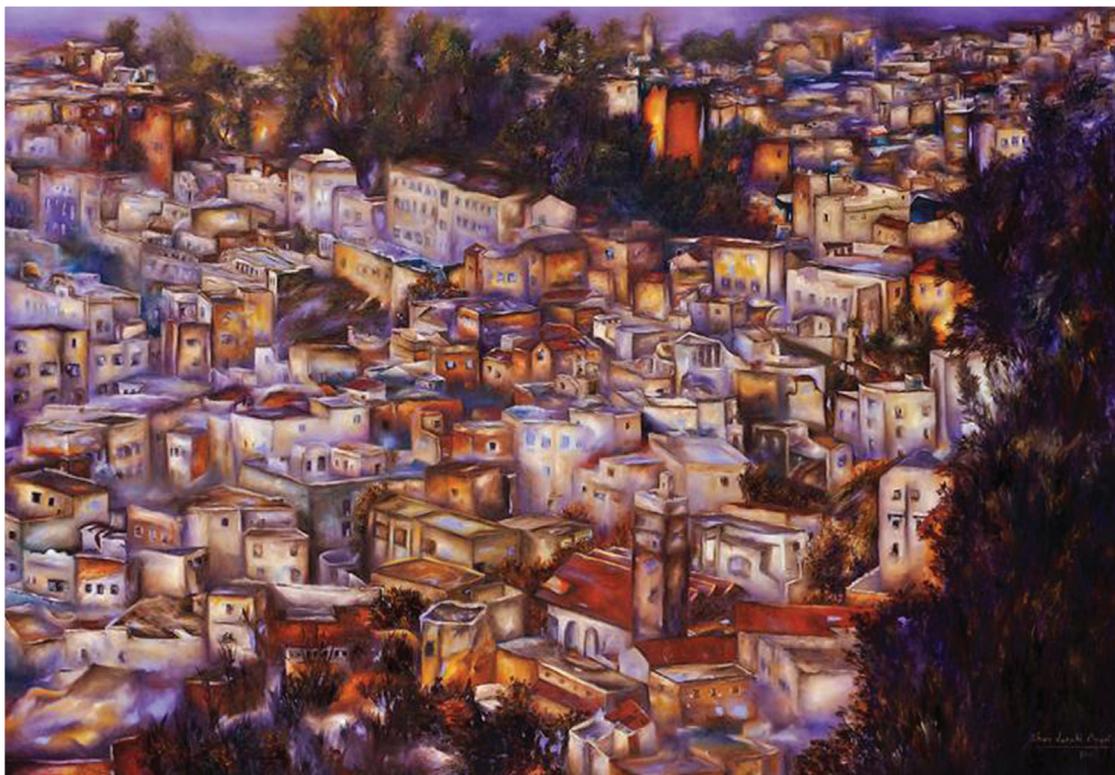
الثبات والسكون. ذلك أن التاريخ حرب دائمة ليس فحسب، بين القوي والضعيف، الصحيح والمريض، السيد والعبد، وإنما أيضا بين المرء ونفسه. من ثمة؛ فالخادق هو من يجعل من عتاده سلاحا ليس يوجّه ضد الخصم فحسب، بل وهذا هو الأهم، ضد الذات أيضا، مما يفترض أولا العزلة، وثانيا خلق المسافة الضرورية مع الغوغاء الذين يسعون إلى أن يشكلوا الأغلبية، مواجهة للأشخاص الأقوياء، وتصديا للمتحررين من كل الأحكام القبلية. أولئك الذين ينطون في نظر المجتمع على «أخطر الأخطار: التفرد»⁶. بديهي إذن، أن يسود المجتمعات المعاصرة، نوع من الخوف من كل ما هو فرداني، مادام أن إستيطيقا العيش كفرد، هي ما يخلخل بني السلطة، حيث يغدو الجسد الذي هو محور الصراع أكثر تحورا وانفلاتا من عمليات التشبيء والتطويع التي تطاله. وجراء، ذلك أيضا، كان تاريخ الفرد، تاريخ تصنيفات باتولوجية، تروم النيل من حرية الأشخاص، حتى يضحي كل واحد منهم كبش فداء للجماعة والدولة، يخدمها اقتصاديا ويطيعها سياسيا. بهذا المعنى، أيضا، نفهم لماذا اعتبرنا نشه أكثر ماركسية من ماركس ذاته. ذلك أنه حينما يقصد ماركس تفكيك آليات تراكم الرأسمال، كفائض قيمة، يدعو نشه علاوة على هدم الرأسمال إلى تفكيك التكتلات العمالية، حتى نعيش منعزلين، فنستطيع من ثمة أن نحيا لذواتنا؛ أي أن نكون شعراء حيواتنا، وفي نشدان دائم لما هو عظيم ومتسامي. مما يستدعي بالتالي الوعي بهذا الوضع الذي يحتله كل منا في الوجود، والمتمثل في كون الإنسان، صدفة ومجرد طارئ صغير، لنقل ذرة أو حتى لا شيء. فمقابل وجودنا القصير، والبسيط، والممتد ما بين عديمين (الميلاد والموت)، ثمة عظمة الكون التي هي أشبه ما تكون بملحمة هوميروس. ملحمة غالبا ما تُحَلَّف فينا نوعا من الإحساس المتميز، والشعور الخاص: هو ما يدعى بالمتسامي. إنه شعور بالنضج، ينتابنا حالما نفهم معنى الوجود، بل ونكون على وعي بضرورة القبول بالعالم، وحبه كما هو، ليس طبعاً إبقاء لدار لقمان على حالها، وإنما بناء للذات كإنسان أعلى. وهاهنا مرة أخرى، نكون في حاجة للأخلاق. لكن ليس أية أخلاق، بل أخلاق الإنسان الأعلى التي تساوي رياضيا أخلاق الإنسان، ناقص التعالي والمثال الأعلى الزهدي. وبإجراء هكذا معادلة، نكون قد خلصنا الحضارة البشرية من غريزة الانتقام، والوعي الشقي، مشيدين التاريخ على مبدأ يقر بالحتمية الأنطولوجية لإرادة القوة. ولئن كان الأمر كذلك، فليس إلا لأن فيلسوف المطرقة، يرغب في الخروج من العدمية ونزعة التشاؤم السائدة، عبر الاستيطيقا والفن. وفي خضم هذه المهمة الموكولة للفيلسوف الفنان، يلعب الإنسان العظيم دورا مهما وحاسما للغاية؛ ذلك أن الإنسان العظيم، ليس نموذجا في التاريخ، بل هو استثناء. استثناء يقتضي التخلص من غريزة الانتقام التي على إثرها انقسم التاريخ البشري، قسمين: تاريخ يبني على منظومة أخلاق ما قبل الذل وآخر يقوم على ما بعدها. الأولى هي أخلاق الأسياد بينما الثانية أخلاق العبيد. الأولى أخلاق الأرسقراط الذين من شيمهم القبول والموافقة على ما ينطون عليه من إرادة قوة، ساعين إلى إثبات الحياة بكل ما فيها من سلبيات أو إيجابيات. أما الآخرون، فلا يعرفون إلا النفي ورد الفعل. وبها أن لا ميزة ولا كفاءة لديهم، فهم أكثر ما يتميزون بالكم والعدد الذي يفصله يشكلون الأغلبية. أغلبية لا تنتصر لقيم التصاغر، وتصد كل فضائل النبيل المميزة للأسياد، فحسب، بل تعمل جاهدة على قلب القيم، حيث يضحي كل ما هو خير بالنسبة للأقوياء شرا في أعين العبيد، والعكس صحيح. لكن ما الخير حقا؟ «إنه يؤكد نشه، كل ما ينمي في الإنسان الشعور بالقوة، بل القوة نفسها. أما الشر؟ فهو كل ما ينحدر من الضعف. وما السعادة؟ إنها الشعور بالقوة، وهي تزداد-و بأن عاقفا ما قد تجاوزناه»⁷.

على هذا النهج يتبدى إلى أي حد هي الحياة في حاجة للتاريخ؛ تاريخ تضحي معه المعرفة خادمة للإنسان، والحقيقة أفقا لتجلي السعادة البشرية لا العكس. ذلك أن فقدان الحياة، وضعفها، مرضها، ووهنها، يعني فقدان التاريخ ذاته؛ لأن لا تاريخ دونما إنسان، وكل إنسان يتحدد بما يأتيه من أفعال. فالإنسان هو عمله بتوصيف سارتر، موضحا بأن «لا عبقرية غير تلك العبقرية المعبر عنها من خلال الأعمال الإبداعية: إن عبقرية بروست هي مجمل أعمال بروست الإبداعية، كما أن عبقرية راسين هي مجموع تراجمياتاته؛ وخارج ذلك، فلا شيء يوجد»⁸. لنقل بتعبير آخر، إن تاريخ البشرية هو تاريخ عظمائها أولئك الذين أبدعوا وأنتجوا وعاشوا منفردين، ومنعزلين عن لغط الجماعة. من ثمة، أليست الحقيقة التاريخية هي حقيقة الأفراد لا الجموع؟ أليس التراكم التاريخي، حصيلة أولئك الذين فرّق بينهم المجتمع وجمعتهم العزلة؟ أولئك الذين أدركوا أن إرادة القوة هي حقيقتنا التاريخية، وما علينا إلا أن نحجها كإرادة سعيا وراء سعادة قصوى.

6-Nietzsche, Aurore, Trad. Henri Albert, §.173, Librairie Générale Française 1995.

7-Nietzsche, L'Antéchrist, § 2, Trad. Jean-claude Hémery, Ed. Gallimard.

8-Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Ed. Gallimard 1996.P.52.



بريشة الفنانة المغربية إلهام العراقي العمري



الهفكر السوري هاشم صالح : «نقد التراث معركة فكرية هائلة لا يقدر عليها إلا الراسخون في العلم»

حاوره: منتصر حمادة*

* هاشم صالح، كيف تعرّفون بشخصكم ونتاجكم لقراء مجلّة
يتفكرون؟

أنا شخص هائم على وجهه في هذا العالم، لا أعرف تاريخ وفاتي بالضبط ولا حتى تاريخ ولادتي! حتى عام 1950، ولكن أي شهر، أي يوم؟ الله أعلم. ولكن هل هذا مهم؟ دمار سوريا الحالي يؤرقني على الرغم من أنني كنت أتوقعه تماماً وأراه قادماً بأمّ عيني. ولكنني تحوّلت مؤخراً إلى شخص عديم أو عبثي من كثرة فظائع الأيام. وهذه هي الطريقة الوحيدة التي قد تتمكنك من مواجهة ما يحصل، وإلا فالجنون أو الانتحار. جرعة معينة من العبثية لا بأس بها أو لا غبار عليها.. أعتزف بأني لا أستطيع أن أرى أحداث سوريا الدامية على شاشات التلفزيون، هذا أكبر من طاقتي على التحمّل. هل كانت الدداية والسريالية وفلسفة اللامعقول ستنتشر انتشار النار في الهشيم لدى مثقفي فرنسا وأوروبا لولا وحشية الحرب العالمية الأولى؟ نحن نشبه حالياً ذلك الجيل الاحترافي.

يخيل إليّ أحياناً أنني ولدت في العصر الحجري، أو في العصور البدائية السحيقة التي سبقت ظهور الحضارة وميلاد البشرية. لقد عاشت السواقي والذئاب في طفولتي الأولى، وعانقت الأشجار والظلال. سرحت في البراري القفار. أنا من مواليد قرية صغيرة في محافظة اللاذقية، قرية ضائعة بين السهول والجبال، وهي قرية مشؤومة لأنها شهدت حادثة احتراق أمي عندما كنت في الثالثة عشرة تقريباً، وهو الحدث المفصلي في حياتي. ولذلك فلا يمكن أن أضع قدمي فيها أبداً. لا يمكن أن أعود إليها حتى ولو في الخيال. إني أكرهها، أخاف منها، وأراها مكلفة بالسواد منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. وزاد الطين بلة أن الوالد تزوج بسرعة مريبة حتى قبل

*باحث من المغرب.

انقضاء الحداد على أمتنا. وشاءت الصدفة أن تكون امرأة شرسة جدا وقدرة بالمعنى الحرفي للكلمة. فتحول البيت الى جحيم. وأكاد أقول بأن هذا الزواج المشبوه المتسرع كان بنتائجه وانعكاساته أخطر من مصاب الأم ذاتها. تصور الوضع: فقدت أمك في ظروف تراجيدية مرعبة، ثم فجأة تدخل البيت امرأة عدوة وتحل محلها. كارثة! أو بالأحرى كارثتان متلاحقتان وراء بعضهما البعض. لو كانت امرأة فيها ذرة انسانية أو طيبة أخلاقية لهان الأمر. ولكن العكس هو الذي حصل. لقد شعرنا به ونحن أطفال صغار وكأنه احتلال أجنبي بالمعنى الحرفي للكلمة. باختصار بيتك الذي ولدت فيه لم يعد بيتك.. كل شيء تشوه بعد وصول هذه المرأة الدخيلة المجرمة. لهذا السبب فان كابوس الطفولة يلاحقني باستمرار، ولا أستطيع أن أنظر إلى الورا.

بودلير كان يتوهم بأنه عاش ألف عام، هو الذي مات في السابعة والأربعين، و«لم يعيش الحياة التي يستحقها»، كما قال جان بول سارتر. أمّا أنا فحالي متفاقمة أكثر. أحياناً يخيّل لي أنني عشت عشرة آلاف عام أو أكثر. أحياناً أشعر بأنه في داخلي تضطرب كل العصور مما قبل التاريخ إلى ما بعد الحداثة: أي مسافة الانتقال من قريتي الصغيرة إلى باريس مروراً بدمشق. وبالتالي فأنا قديم جداً، وفي الوقت ذاته أشعر بأني حديث جداً لأنّ حياتي لم تبتدئ بعد، لم أشبع من الحب والحياة. وهناك، كما يقول محمد عابد الجابري، كتب كثيرة لم أقرأها بعد.. أعتقد أنه في لحظة الموت كان يتحسر على ذلك. وبالفعل فقد رحل مبكراً نسبياً: 57 سنة فقط. كان يمكن أن يعيش عشر سنوات إضافية ويقراً مائة كتاب جديد على الأقل، إنها

لا أخلاقية، إنها دنيوية أكثر من اللزوم، وبالتالي تبعد عن الدين. ولذلك كنت أطلع عليها في السّر تقريباً. ثم بعد أن كبرت وأصبحت في المرحلة الثانوية سيطر أدباء لبنان ومصر علينا: أي جبران خليل جبران، ميخائيل نعيمة، طه حسين، عباس محمود العقاد، مصطفى لطفي المنفلوطي، نجيب محفوظ، إبراهيم عبد القادر المازني، الخ.. ثم بعد أن أصبحت في الجامعة جاء دور شكري فيصل وإحسان عباس وحسام الخطيب الخ. وينبغي ألا أنسى نزار قباني وبدوي الجبل، وفيما بعد محمود درويش.. ثم كانت البعثة بعدئذ إلى فرنسا وابتسام الحظ: كنوز الحداثة الفكرية والأدبية الفرنسية تفتح أمامك على مصراعها من خلال عاصمة الأنوار: باريس. ماذا تريد أكثر من ذلك؟ حقاً إني محظوظ. ينبغي الاعتراف بأن معظم مطالعاتي منذ ثلاثين سنة وحتى الآن تتمّ بالفرنسية. أنا باختصار شديد أقرأ بالفرنسية وأكتب بالعربية. نقطة على السطر. أعتقد أنني أدركت ظهري للماضي كله ما عدا شيئاً واحداً هو: اللغة العربية. إنها تراققني باستمرار في حلي وترحالي. وبالتالي فلا أشعر بالغرابة أبداً. إنها وطني، وهي التي تحميني وتحتضني وليس العكس.

* اربط اسمكم بترجمة وشرح أعمال الفقيه محمد أركون، صاحب مشروع «نقد العقل الإسلامي». كيف اقتنعتهم بجدوى هذا المشروع أو جديته وأهميته للنهوض بالواقع العربي الإسلامي، لا سيما أنكم تصرّحون دوماً بأن أركون أهم مفكر مسلم معاصر؟

عندما وصلت إلى فرنسا خريف عام 1976 كانت رأسي تضج بالتساؤلات حول الإسلام وكيفية فهم التراث أو تأويله على ضوء العلم الحديث. ينبغي ألا ننسى أن الموجة الأصولية كانت في أوجها آنذاك سواء أكانت خمينية شيعية أم إخوانية سنية. وقد ركب الكثيرون الموجة وتحلوا بسرعة عن قوميتهم العربية أو ماركسيتهم الاشتراكية أو تقدميتهم السطحية وتبرأوا منها تبرؤ الذئب من دم ابن يعقوب. وأدركت عندئذ مدى هشاشة الإيديولوجيات المستوردة بل ومدى هشاشة المثقفين والثقافة العربية ككل. فعند أيّ منعطف أو آية صدمة يعود كل واحد منا إلى قواعده سالماً: أي إلى تراثه العميقة أو طائفته المختبئة تحت قشرة رقيقة من الحداثة السطحية. وعندئذ أدركت أنّ الإيديولوجيا الوحيدة الحقيقية هي الإيديولوجيا التراثية المتجذرة في أعماق النفوس. ولكن ما كنت أعرف كيف أواجه هذا الوضع التاريخي الضخم الذي يتجاوزني. ما كنت أعرف كيف يمكن أن أحلّ التساؤلات التراثية التي تورقني. كنت أبحث عن حلّ معرفي أو إبستمولوجي للمشكلة لا عن حل سياسي، لأنّ الحلّ السياسي يبيء لاحقاً. في مثل هذا الجو التقيت بمحمد أركون. وفي أول لقاء قال لي بعد أن شرحت له الوضع، ولاحظ مدى قلقي: عندما يتدع

متعة القراءة، متعة المطالعة، متعة الاختلاء بالكتاب، متعة ما بعدها متعة..

وماذا عن تكويني الثقافي؟ في طفولتي الأولى كان هناك أولاً القرآن الكريم ونهج البلاغة وترتيل القرآن بكرة وأصيلاً على يد والدي الشيخ، لأنني ذو تربية دينية محضة منذ نعومة أظفاري. الدين كان حاضراً في البيت صباحاً ومساءً، ليلاً ونهاراً فقط! ربما كان أول شعر حفظته هو تلك الأبيات الجميلة التي تصور وصول النبي إلى المدينة واستقبال الناس له عندما تركت ناقته تسري على هواها لكي تستقر أمام البيت الذي تشاء:

طلع البدر علينا
من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا
ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا
جئت بالأمر المطاع

ما تزال حلاوة هذه الأبيات عالقة في قلبي منذ سن السابعة أو حتى الخامسة ربما. لم أعد أتذكر بالضبط. وأنا أسجلها هنا من الذاكرة دون أيّ تحقق منها من خلال الأنترنت. ثم بعد أن كبرت أكثر غطست في دواوين الشعراء العرب: ديوان المتنبي، المعري، أبي تمام، المعلقات، اللزوميات، دواوين الشعراء العذريين مجنون ليل، جميل بثينة الخ.. الخ.. وينبغي ألا ننسى عمر بن أبي ربيعة، وماذا عن كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني؟ ماذا عن رسالة الغفران للمعري، وكتاب البخلاء للجاحظ، وبقية كنوز التراث العظيم، وما أكثرها! وقد عدت مؤخراً إلى قراءة «البخلاء» لكي أشبع من الضحك. لا داعي لقراءة فولتير أو مولير، أو قل هذا يكمل ذلك. ما أجهل أن تستمتع بلغتين وثقافتين! الجاحظ كاتب ضخم وفنان عظيم، وكذلك المعري. أنا الآن بصدد إعادة قراءة هذين الكتابين الخالدين: «رسالة الغفران والبخلاء»، كلاهما على المخدة أنتقل من هذا إلى ذاك بحسب مزاجي وتقلباتي. هذه هي ينايبي الأولى. أتحدث هنا باختصار شديد وبسرعة أشد. ولكن بالتوازي معها كان هناك الأدب الشعبي باللغة العامية أو شبه العامية: سيرة بني هلال مثلاً، الزبير أبو ليلي المهلهل، كنت أنا من جماعة أبي زيد الهلالي وكان ابن جيراننا من جماعة زيدان. وكم تجادلنا في الموضوع بعد سماع القصة، واحتدم النقاش بيننا والانفعال إلى حد الاشتباك بالأيادي! وأتذكر أيضاً أنني قرأت قصة «علي الزبيق» لا أعرف من أين حصلت عليها. وهي تشبه قصص ألف ليلة وليلة. ولكن هذه الأدبيات الشعبية كانت مشبوهة من قبل الوالد باعتبار أنها عامية مبتذلة أو

للتراث الإسلامي في هذا العصر، بل ومنذ قرون. ثم أقرأوا دراسته المطوّلة والمكثفة عن الحج، إنها هائلة. للأسف لم أترجمها حتى الآن. إنه يشرح لك كيف انتقلنا من الحج الوثني قبل الإسلام إلى الحج التوحيدى بعد الإسلام. كلام لم تسمعوا به من قبل، ولن تسمعوا به في أية جامعة عربية أو إسلامية. ضربة معلم.. وبكلمة مختصرة فإن أركون يقوم بأكبر عملية «أرخنة» لتراث الإسلام. انتبهوا إلى هذا المصطلح جيداً: أرخن يؤرخن أرخنة، إن له مستقبلاً كبيراً. كل التراث الإسلامي سوف يؤرخن في السنوات القادمة. وسوف تنجلي الغمّة عن هذه الأمة عن طريق إلحاقها بركب الحضارة والعلم والعصر. والواقع أنه مؤرخن في اللغات الأجنبية الأساسية من قبل أقطاب الاستشراق الأكاديمي العالى المستوى. ماذا يفعل جوزيف فان ايس حالياً؟ وماذا فعل سلفه الكبير نولدكه سابقاً؟ وماذا فعل العشرات سواهم في الإنكليزية والفرنسية والألمانية؟ ولكن لا أحد يتجرأ على ترجمة أعمالهم إلى اللغة العربية خوفاً من غضب الأصوليين وزجراتهم وإرهابهم للعقول. كل ما تعودنا عليه على أساس أنه فوق التاريخ أو متعال على التاريخ نجد أركون يربطه بظرفيته التاريخية ومشروطيته اللغوية والاجتماعية دون أن ينفي التعالي الرباني أو يحطمه. أركون ليس ملحداً، إنه يعرف كيف يجد نقطة التماس بين السماء والأرض، بين الله والبشر. وهنا تكمن عبقرية أركون في رأيه. إنه لا يتحدث كملحد إطلاقاً عن تراث الإسلام، وإنما يتحدث كمؤمن، ولكن بالمعنى الفلسفي العميق للكلمة. إنه إيمان العلماء الراسخين المفتحين على عدة تراثات دينية وغير المغلقين داخل تراثهم الخاص الذي نشأوا فيه. أركون كانت دائماً عينه على المسيحية وتطوراتها وهو يتحدث عن الإسلام. ولذلك كان يدعو المسؤولين العرب عندما يلتقيهم إلى تأسيس كليات لتعليم تاريخ الأديان المقارنة في كل الجامعات العربية. لا يمكنك أن تفهم الإسلام جيداً من دون أن تفهم المسيحية واليهودية قبله. ولا يمكنك أن تفكك انغلاقاته المزمّنة من دون أن تعرف كيف فكك فلاسفة أوروبا انغلاقات المسيحية منذ عصر التنوير وما تلاه. من هنا اتساع المنظور الفكري الذي كان ينطلق منه أركون أو يتبناه.

* أحد أهم الشعارات التي ميّزت المشروع العلمي للراحل محمد أركون، وأيضاً مشروع هاشم صالح (في ترجمة أعمال الراحل، أو في أعمال مستقلة، كما نقرأ في «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» أو «معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا»، «المعضلة الأصولية»..)، ضرورة الخروج أو الانعتاق من «السياج الدوغمائي المغلق» (siège dogmatique). هناك حيرة مفاهيمية لدى نقاد مشروع الراحل بخصوص المقصود من الحديث عن «السياج الدوغمائي المغلق»،

الدرس الأسبوعي «السيمينير» سوف تجد أجوبة على تساؤلاتك. وبالفعل ما أن ابتدأ درسه حتى أخذ يزلزل قناعاتنا التراثية بشكل صارخ. ولا غرابة في الأمر، فقد كان مطلعاً على كل العلوم الحديثة، ويعرف كيف يطبّق المنهجية الألسنية والسيمائية الدلالية والتاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية على نصوص التراث؛ ثم يستخلص من كل ذلك في نهاية المطاف خلاصات فلسفية شاملة. ماذا تريد أكثر من ذلك أنت الآتي من المشرق والباحث عن التحرر الفكري بأي شكل؟ كل مشاريع تجديد التراث أو نقد التراث بدت لي عندئذ سطحية قياساً إلى مشروع أركون العميق والأركيولوجي. كان يحفر في أعماق التراث ولا يكتفي بملامسة المشاكل أو دغدغتها بشكل سطحي لا يشفي العليل ولا يروي الغليل. هو وحده الذي بدا لي قوياً مقنعاً، ولذلك اقتنعت به. هكذا حصلت الأمور بكل بساطة. لا تربطني بالشخص أية علاقة قرابة، ولم أكن قد سمعت باسمه من قبل قط. ولكن أليست القرابة الفكرية أقوى من القرابة الدموية؟ أدعو القارئ إلى الاطلاع على نصوصه لإدراك مدى الفرق النوعي بين مشروعه ومشاريع الآخرين. قراءة أركون للتراث ليست تعسفية على الإطلاق على عكس بعض المهوورين الذين يطبقون المناهج الحديثة دون أيّ نضج فكري أو استيعاب حقيقي للمصطلحات والمفاهيم. ينبغي العلم بأن نقد التراث يمثل معركة فكرية هائلة لا يقدر عليها إلا الراسخون في العلم، وأركون كان أحدهم بدون أدنى شك. هل كان الوحيد على مستوى العالم العربي بل والإسلامي كله؟ ربما. على أية حال أتمنى أن تعطوني مفكراً آخر في مثل هذا الحجم والعتار الثقيل لكي أتخلى عن أركون فوراً. محمد أركون كان يعتبر نفسه مسؤولاً عن الإسلام كله من أندونيسيا والباكستان شرقاً حتى المغرب الأقصى. صحيح أن الدائرة المغاربية بالمعنى الواسع للكلمة كانت هي الأقرب إلى قلبه، ولكنه كان مهموماً بمصير المسلمين جميعاً. وكانت مسألة المصالحة بين الإسلام والحداثة شغله الشاغل. يكفي أن نطلع على دراساته عن القرآن مثلاً لكي ندرك ذلك. هناك فرق نوعي بين قراءته للكتاب الأعظم وقراءة معظم المثقفين العرب الذين تصدوا للمسألة. إنه فرق نوعي وليس كمياً. قد تقولون: ولكن أبحاثه خطيرة وسابقة لأوانها، بل قد تزعزع الوعي الإسلامي في الصميم. ربّما، ولكن لا تخير من دون صدمات كهربائية، هذا هو شرط الاستيقاظ لمن ناموا على التاريخ نومة أهل الكهف. لا تخير من دون تفكيك للعقائد الموروثة واليقينيات الجمعية المطلقة التي تهيمن علينا منذ مئات السنين. هذا هو ثمن التحرير. مؤخراً عدت إلى قراءة بعض نصوصه عن القرآن الكريم فغصت غوصة كبيرة لم أعد أعرف كيف أخرج منها، وبهرت به من جديد. إنه يذهب إلى جوهر الأشياء ولا يكتفي بالقشور. هذا المعنى فهو أكبر محرر

المدونات الفقهية الاجتهادية للشافعي وابن حنبل وابن تيمية الخ؟ في الواقع كان يفرق بين القرآن وكل ما تلاه. كان يعتقد بأن القرآن ذو لغة مجازية عالية، وبالتالي فهو منفتح على مطلق الله وتعددية المعنى وليس انغلاقياً. الانغلاق حصل لاحقاً عندما تشكل الإسلام الامبراطوري في العهد الأموي، وبالأخص العباسي. عندئذ جمد الفقهاء الكبار معاني القرآن الكريم وحولوا المعنى المجازي الرائع المنبجس انبجاساً إلى معنى حرفي واحد ووحيد. من هنا عظمة القرآن أو عبقرية القرآن أو إعجاز القرآن إذا شئتم. وهذا التجميد كان لصالح الانغلاق لا الانفتاح، على عكس مقاصد القرآن الأوليّة. عندئذ تمت بلورة كتب العقائد التي تنحو باتجاه تكفير جميع الأديان واعتبار الاسلام بمثابة الدين الوحيد الصحيح المرضي عند الله. بل حتى داخل الإسلام نفسه أصبحت كل فرقة تشكل كتبها العقائدية وتعتبر نفسها الإسلام الصحيح مكفرة الفرق الأخرى. أركون يريد الخروج من هذا المنظور المذهبي الضيق بأي شكل.

وهنا أصل إلى نقطة حرجة لا بد من مواجهتها. للحق والأمانة ينبغي الاعتراف بأن أركون كان يعتبر أنّ بذور الانغلاق اللاهوتي كانت موجودة في القرآن أيضاً. ولكنها لم تتييس وتحتجر إذا جاز التعبير إلا على يد الفقهاء لاحقاً. فالقرآن الكريم يحتوي على آيات غاية في التسامح والانفتاح على الآخرين، ولكنه يحتوي أيضاً على آيات أخرى قاسية جداً تجاههم، بل وتكفرهم. فما العمل؟ هل نأخذ بهذه أم بتلك؟ المسلمون الليبراليون المتورون يأخذون بالآيات الأولى فقط ويحتجون بها في المحافل الغربية للدفاع عن الإسلام المهاجم من كل الجهات حالياً. ولكن الجهاديين التكفيريين لا يأخذون إلا بالثانية، بل يعتبرونها ناسخة للأولى! رحنا في داهية. أعتقد شخصياً أنّ مقصد القرآن الأساسي هو الخير والحق والعدل والانفتاح على مطلق المعنى ومطلق الله. حيثما توليتم فثم وجه الله. وبالتالي فالقرآن ليس انغلاقياً داخل آية جدران تعصبية. من هنا عظمتها كما قلت وعبقرية لغته المجازية العالية. ولكن عندما اضطّر النبي إلى خوض المعارك ضدّ عدة جهات معادية انعكس ذلك في القرآن على هيئة آيات متشدّدة فرضتها ظروف الصراع من أجل الدعوة الجديدة التي كانت مهدّدة باستمرار. وبالتالي فلا حلّ لنا إلا بأشكلة المعضلة أو أرختها. نقصد بذلك تبيان نسبتها وتاريخيتها وعدم انطباقها إلا على ظروفها التاريخية قبل أربعة عشر قرناً ونيف. لا ينبغي تعميمها لكي تشمل اليهود والمسيحيين الحاليين. نقول ذلك لأنّ القرآن الكريم اعترف بمشروعية إيمانهم أكثر من مرة. نضرب على ذلك مثلاً الآية التالية التي وردت ثلاث مرات في القرآن لا مرة واحدة، ولكن مع تغيير طفيف: «إنّ الذين آمنوا والذين هادوا

نقول هذا آخذين بعين الاعتبار كلّ الشروحات التي توقّف عندها أركون ومعها الشروحات التي تطرقت إليها على هامش الخوض في هذا المفهوم: هل المقصود بالسياج الدوغمائي هنا النص الديني المؤسس عند عامة المسلمين (أي القرآن والصحيح في الأحاديث، أو ما اعتبره البخاري ومسلم أنه حديث صحيح)، أم أن المقصود هو مجمل المدونة الفقهية الاجتهادية التي صدرت عن أصوليين وعلماء وفقهاء، وفي مقدمتهم الشافعي وابن حنبل وابن تيمية وغيرهم كثير.. والتي تختزل مثلاً في علم أصول الفقه؟

معكم حق، مشروع أركون اشتهر بعنوان أساسي هو: نقد العقل الإسلامي. ولكن كان ينبغي أن يشتهر بعنوان آخر هو: تفكيك السياجات الدوغمائية المغلقة. والواقع أنها متكاملان بل ومتطابقان. طيلة حياته كلها كان يريد أن يُخرج المسلمين من انغلاقيتهم اللاهوتية دون أن يكفوا عن كونهم مسلمين، لم يكن يريد إخراجهم من الإسلام كما يتوهم البعض، وإنما من فهم ماضوي قديم ضيق للإسلام. وهو فهم أصبح عالة عليهم، ولم يعد قادراً على التعايش مع روح العصور الحديثة. من هنا الصدام المروع الحاصل بيننا وبين العالم كله حالياً. وشتان ما بين الفهمين: فهم أركون وفهم المشايخ للإسلام! ينبغي إيضاح الأشياء: هناك الدين من جهة، وهناك الفهم الذي شكله عنه من جهة أخرى، ينبغي عدم الخلط بينهما. الفهم الإخواني أو السلفي السائد ليس هو كلّ الإسلام. وأقصد بالسلفي هنا السلفية السنيّة والشيعية على حد سواء. الفهم الذي يسود العالم الإسلامي كلّهُ حالياً منغلق داخل أسوار لاهوتية عالية تشبه السجن. في إحدى المرّات تحدث أركون عن السجن الإسلامي أو القفص الإسلامي. مثلما تحدّث سواه عن السجن اليهودي أو السجن المسيحي. الأصوليات كلها عبارة عن سجون مسيجة بالأسلاك الشائكة. كل واحد منا مسجون داخل جدران قفص عقائدي مغلق على ذاته. بل حتى داخل الدين الواحد هناك عدة سجون، فهناك السجن الكاثوليكي والسجن البروتستانتية و السجن الأرثوذكسي فيما يخص المسيحية. وهناك السجن السنيّ والسجن الشيعي والسجن الإباضي فيما يخص الإسلام. كيف يمكن الخروج من هذه السجون اللاهوتية التي نشأنا فيها منذ نعومة أظفارنا؟ هذا هو سؤال أركون الكبير. كيف يمكن تفكيك جدران هذا السجن اللاهوتي دون أن نروّع المتدينين أو نزعزع قناعاتهم الراسخة منذ مئات السنين؟ لذلك كان دائماً ينصحني بعدم التهور في الترجمة لكيلا نجرح مشاعر الأزهر مثلاً أو النجف أو القرويين أو بقية معاقل الفكر الديني التقليدي. كانت هذه النقطة إحدى هواجسه الأساسية. والآن أصل إلى سؤالكم الأساسي ولن أتهرب منه. هل كان يقصد بالسياج الدوغمائي المغلق القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف أم فقط

لا أحب الإقامة فيه وأنا مجبر عليها؟ كارثة! يعجبني أناسه، مناظره الطبيعية، خضاره وفواكهه، تضاريسه وتاريخه، ولا أزال أمني النفس بزيارة المناطق التي لم أزرها بعد. ولكن تلزمني سنوات، يضاف إلى ذلك أنه يعيدني إلى جذوري العربية الإسلامية التي كنت منقطعاً عنها طيلة ثلاث وثلاثين سنة مدة إقامتي في باريس. يكفي أن أخرج إلى الشارع لكي أحسّ بأني عدت إلى أصلي كما يعود السمك إلى الماء. وقد كان عندي عطش هائل إلى الجذور بعد طول اغتراب. هذا لا يعني أنني لا أحنّ إلى باريس التي أكلت أكثر من نصف عمري. الشيء الذي يتقنني بالدرجة الأولى هو مكتباتها الضخمة التي تؤمّن لك بسهولة مختلف الكتب والمراجع. ولكن يمكن أن أستغني عنها بجنييف إذا سنحت الظروف، أتمنى أن أتعرف على جنييف أكثر. على أية حال أفضل صيغة بالنسبة لي هي أن أعيش بضعة أشهر في المغرب وبضعة أشهر في أوروبا كل سنة، نصف هنا ونصف هناك. وما يقدره الله يحصل.

أعود إلى الشقّ الثاني والأهم من السؤال: لماذا لا تكون عواصمنا كعواصم الغرب إشعاعاً وحضارة؟ سؤال هام جداً، وأعتقد أنكم أحبتم عليه أنتم في الفقرة نفسها. هناك سياق تاريخي غير مؤهل حالياً لأن نصبح عاصمة ثقافية تحجّ إليها النخب العربية والغربية على حد سواء. نعم هناك سياق تاريخي يتجاوزنا جميعاً، ولا حيلة لنا به في المدى المنظور. هناك وضع قاهر يتحكم بنا جميعاً. ينبغي العلم بأن الحضارة عبارة عن عملية تراكم تاريخي، لا يمكن تشييد الحضارة بين عشية وضحاها. وعواصم الغرب ابتدأت إقلاعها الحضاري منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر ثم تواصل الإقلاع طيلة العصور اللاحقة حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من ازدهار يجلب الأبصار. وبالتالي فمدينة كباريس بكل حرياتهما الهائلة ليست نتاج عشر سنين أو عشرين سنة وإنما أربعة قرون. و قس على ذلك روما ولندن وبرلين وبروكسل وجنييف الخ.. أما نحن فمتى ابتدأ إقلاعنا؟ أكاد أقول إننا لم نخرج بعد من عصور الانحطاط، ولم نُصَف حساباتنا التاريخية مع أنفسنا كما فعلوا هم. وبالتالي فمن الظلم لنا أن نقارن أنفسنا بهم، بل إن ذلك يحبط عزائمنا. سوف أقول لكم ما يلي: سقف الحرية منخفض عندنا ومرتفع جداً عندهم، وبخاصة فيما يتعلق بمناقشة القضايا الدينية الحساسة. هذا ما يفرّقنا عنهم. ولذلك صرخ مرّة حسن حنفي في وجهي قائلاً: «يا أخي صاحبك أركون يستطيع أن يقول ما يشاء عن التراث لأنه يعيش على ضفاف نهر السين وأنا أعيش على ضفاف النيل، يكفي أن أخرج من بيتي لكي أرى السلفيين والإخوان المسلمين يحيطون بي من كل الجهات، فكيف تريدني أن أفكر في الدين بحرية كما يفعل

والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون». (البقرة، 62). ولكن هناك آية أخرى تقول: «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين». (آل عمران، 85)

وبالتالي فالانفتاح والانغلاق موجودان في القرآن. ولكن فيما بعد لم يعد يوجد إلا الانغلاق. في العصر الذهبي كان التأويل الانفتاحي للقرآن هو السائد. وفي عصر الانحطاط أصبح التأويل الانغلاقية هو السائد. وبالتالي فتفسير الإسلام انفتاحاً أو انغلاقاً تابع لتقلبات الظروف.

أخيراً إليكم هذه الآية الكونية التي تجدها منقوشة على واجهة الجامع الذي شيّد مؤخراً على ضفاف بحيرة «كريتيه» تقريباً في منطقة من أجمل الضواحي الباريسية:

«يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير» (الحجرات، 13). وقد وضعت هناك قصداً وبشكل لافت للنظر لكي يطمئنوا الفرنسيين المرعوبين من الإسلام. ثم لكي يفهموهم بأن الإسلام دين سمح يعترف بالتنوع والتعددية ولا يكفر الآخرين كما يفعل المتطرفون، وإنما يحترم كل الشعوب ويعترف بحقها في الاختلاف الديني والعقائدي.

* أقدمت طيلة عقود في عاصمة الأنوار باريس، مدينة الجنّ والملائكة بتعبير طه حسين، وأعربت في أكثر من مناسبة عن انبهاركم بالحياة الثقافية الباريسية، وبصعب على أيّ مثقف عربي ألا يسقط في أجواء الانبهار، بدليل تفاعل العديد من الإصلاحيين العرب مع صدمة الحداثة» بعد زيارتهم للديار الأوروبية، وفي الأخير، ارتأيت الإقامة في بلد عربي (المغرب)، بعيداً عن صحب الحياة الثقافية الفرنسية المفعم بالمستجد والنقاش والحوار. ما سرّ هذا «التحول الجغرافي»؟ وما الذي يحول دون أن تصبح المدينة العربية شبيهة ثقافياً بما تعجّ به الساحة الثقافية الأوروبية (الفرنسية نموذجاً)؟ هل هي أزمة إرادات سياسية أم أزمة نخب ثقافية، أم أزمة سياق حضاري غير مؤهل حالياً لكي يصبح عاصمة ثقافية تحجّ إليها النخب المحلية والغربية على حد سواء؟

ينبغي الاعتراف بأني أحبّ المغرب، بل أنا مبهور به لأسباب غامضة- واضحة تدهشني شخصياً. لا أعرف لماذا أشعر بكل هذا الارتياح فيه؟ على أية حال هذا حظ كبير. ماذا لو كنت أكرهه، أو

الأوروبيين. عندما كانت بغداد أو قرطبة عاصمة العالم ثقافياً كانوا هم الذين يتوافدون علينا لنهل العلم والمعرفة. وكانوا هم الذين يترجمون كتبنا وفلاسفتنا لكي يستنروا بنا ويقنعوا حضارياً. وكانوا يفتخرون بأنهم يعرفون الفارابي و ابن سينا وابن رشد والغزالي مثلاً نفتخر نحن الآن بأننا نعرف ديكارت أو كانط أو هيغل.. هذه هي حال الدنيا: يوم لك ويوم عليك. من سرّه زمن ساءته أزمان. الحضارة دوارة ولا تدوم لأحد.

* في معرض التعريف والتنويه بمشاريع التنوير، كما تمت في المجال التداولي الغربي (الأوروبي تحديداً)، لطالما حدّرت من الرهان على نقد التنوير، وأنه لا ينبغي نقل نظريات «ما بعد الحداثة» و«ما بعد التنوير» إلى الساحة العربية قبل نقل نظرية الحداثة نفسها ونظرية التنوير نفسها، على اعتبار أنّ نقد التنوير في الغرب هو نقد للشوائب السلبية التي لحقت بتجربته طوال القرنين الماضيين، دون نقد مضمونه أو جوهره؛ والحال أنه يمكن لهذا الناقد العربي أو العالم الثالثي نقد المسار الذي اتخذته التنوير والذي أفضى إلى الإعلان عن «موت الإله» و«موت الإنسان»، وتسبب في حالة التيه الحضاري التي يمرّ منها العقل الغربي المعاصر، بشهادة النقاد الغربيين قبل «نقاد الشرق» (بإيحاء إدوارد سعيد)، كما أنّ التنوير الأوروبي أفرز تنويراً ألمانياً مختلفاً عن التنوير الفرنسي، فما الضير في أن نستفيد من أعطاب هذه المشاريع، حتى لا نكرّر المأسى التي أفرزتها تجربة التنوير الأوروبي، تلك التي أنتجت الاستعمار والنازية وسيادة عقل سياسي براغماتي تهمّه مصالحه الآتية أولاً وأخيراً، ولا تهمّه الأخلاق الإنسانية ولا المبادئ الكونية؟

يا أخي الكريم أنا لا أجبر أحداً على شيء. ولا أريد أن أفرض التنوير الأوروبي على العرب بالقوة، وحتى لو أردت فلن أستطيع. أنا أجتهد مثل سواي، وقد أخطئ أو أصيب. يضاف إلى ذلك أنّ العرب ذوو شخصية تاريخية عريقة، ولا يمكن أن يقبلوا بالتبعية لأحد لا للفرنسيين ولا للألمان ولا للليبيين.. هذا شيء مفروغ منه. العرب هم إحدى الأمم القلائل في التاريخ التي ظهر فيها أو في لغتها حي وحي إلهي، أو دين كوني بحجم العالم، وبالتالي فلا يمكن أن يتخلوا عن خصوصيتهم التاريخية بسهولة، لا يمكن أن يذوبوا في الآخرين. كلّ هذا متفق عليه. وأعرف أنّ التنوير الألماني مختلف عن التنوير الفرنسي من حيث عدم الصدام الكامل والصاعق مع الدين. التنوير الفرنسي كان راديكالياً لأنّ المذهب الكاثوليكي البابوي كان أشدّ عداءً للحداثة من المذهب البروتستانتي اللوثيري. وهو مذهب أغلبية الألمان، مثلما أنّ المذهب الكاثوليكي يشكل أغلبية الفرنسيين. كبار فلاسفة ألمانيا من أصل بروتستانتي: لايبنتز، كانط،

هو؟ كيف تريدني أن أتفلسف؟ لا أستطيع». وقد صدق. أعتقد أنّ هذا هو فحوى ما قاله لي عندما التقينا مصادفة في أحد المؤتمرات في مدينة مسقط بعمان. وقد فوجئت بعبارته، ووافقته عليها مائة بالمائة. الإنسان مشروط بالظروف. أركون نفسه كان يقول: أتحدث عن الشؤون الدينية في باريس بغير ما أتحدث عنها في القاهرة، ناهيك عن الرياض أو طهران، لكل مقام مقال. لا أستطيع أن آخذ حريتي في الكلام عندما أكون في العواصم العربية أو الإسلامية، ما عدا المغرب إلى حد ما. فهنا يوجد هامش من الحرية لا يستهان به، ولهذا السبب فأخر احتفال به وبفكره حصل في المغرب في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بن مسيك بالدار البيضاء، وقد خرج من الندوة منشراحاً مرتاحاً إلى أقصى الحدود. كانت هذه آخر سعاداته قبل أن يرحل عن هذا العالم بثلاثة أشهر فقط. ثم صدر عن ذلك كتاب جماعي يحتوي أعمال الندوة بعنوان: «قراءات في مشروع محمد أركون الفكري». منشورات منتدى المعارف، بيروت، 2011.

عندما كان أيوب خان يحمي المفكر الباكستاني الشهير فضل الرحمن ظلّ هذا الأخير يكتب ويعلم في بلاده. ولكن عندما تغير نظام الحكم وحلّ محله نظام مقرّب من الأصوليين وتقلصت الحريات اضطر للهجرة إلى الخارج عام 1968. وهكذا أصبح أستاذاً في جامعة شيكاغو وظلّ فيها حتى مات عام 1988. وفي أثناء تلك الفترة الأخيرة أتاحت له الجامعة الأميركية أن يبحث ويؤلف بكل حرية. وكان أن نتجت عن ذلك كتبه الأساسية: كالإسلام والحداثة، أو المواضع العظمى للقرآن، أو الإحياء والتجديد في الإسلام، الخ..

وبالتالي فهذه هي المشكلة الأساسية بالنسبة للمفكرين العرب والمسلمين عموماً: كيف يمكن أن أكتب بحرية في بلادي؟ أم أنّ هجرة الأدمغة شيء إجباري في الظروف الراهنة؟ ولكن بالإضافة إلى الحرية أو انعدامها هناك أيضاً كما قلت مشكلة الكتب والمراجع. فأنت لا تستطيع العثور عليها بسهولة إلا إذا سافرت إلى أوروبا من وقت لآخر.. ميزة المغرب هي أنه يؤمّن لك حرية أكبر مما هو موجود في بقية البلدان العربية. ولذلك فإنّ كبار مفكريه لم يغادروه. العروي يعيش فيه والجابري كان يعيش فيه لم يرحه، الخ.. ثم إنه يحتوي على كلتا المكتبتين: العربية والفرنسية، وهذا شيء جميل جداً ودليل على الانفتاح الحضاري. يكفي أن تنتقل خلال خمس دقائق من مكتبة «الألفية الثالثة» أو «كليلة ودمنة» إلى مكتبة «دار الأمان» لكي تجد غذاءك الثقافي والحضاري بكلتا اللغتين.

ينبغي الاعتراف بأنّ الآية انعكست - كما يقال - بيننا وبين

التاريخ العالمي ما هو إلا عبارة عن التقدم إلى الأمام من خلال الوعي بالحرية». هناك فكرة أخرى خاطئة شاعت عن هيغل في أوساط المثقفين العرب: وهي أنه المنظر الأكبر للعرقية المركزية الأوروبية. هو فقط لاحظ أن الروح حطت رحالها في أوروبا منذ عصر النهضة وأن أوروبا متقدمة حضارياً في عصره على كل النطاقات الأخرى صينية كانت أم عربية أم هندية الخ. ولكنه لم يقل إن الشعوب الأخرى ستظل جامدة إلى أبد الدهر ولا يمكن أن تتقدم. لقد ترك الباب مفتوحاً، وأوحى بأنها ستتقدم وتدخل التاريخ عندما تواتبها الظروف: ظروف الإقلاع الحضاري. فقط سجل ملاحظة موضوعية. فكيف فهمناه خطأ؟ لا أدري. الآن أصبحت عندي شكوك حول بعض تيارات الحداثة العربية. إنها هشّة ثقافياً وفكرياً أكثر من اللزوم. عندي شكوك في أن يكون هيغل العربي هو ذاته هيغل الألماني الحقيقي، أو حتى ديكرات العربي هو ذاته ديكرات الفرنسي. وقل الأمر ذاته عن كانط ومعظم أقطاب الفكر الأوروبي. هناك أخطاء فاحشة في الترجمة حتماً. الترجمات الرديئة تملأ شوارع العرب ومكتباتهم، وهي سبب التشوّه الفكري لأجيال بأسرها.

أما فيما يخصّ النقطة الأخيرة، فسأقول ما يلي: بالطبع نتأسف ونتحسّر على أن التقدم التكنولوجي للحضارة الغربية لم يرافقه تقدم أخلاقي وإنساني في المستوى نفسه. فلاسفة مدرسة فرانكفورت كانوا قد أدانوا بشدة انحراف عقل التنوير وتحوله من عقل تحريري إلى عقل قمعي إرهابي. وتحدثوا عن تغلب العقل الأدوات الانتهازي البارد على العقل التحريري الإنساني. هناك جانبان للعقل لا جانب واحد، وقد يستخدم في طريق الخير أو في طريق الشر. انظر إلى كتبهم الأساسية: جدلية العقل أو جدلية الأنوار (1947)، وكسوف العقل (1949)، والديالكتيك السلبي (1966). ولكن هذه مناقشة عويصة تستحق معالجة مطولة. هابرماس يرى أن معهم الحق إلى حد كبير. وكانت نصوصهم الفلسفية الكبرى هذه بمثابة رد فعل مشروع على جرائم النازية والفاشية. فما كان أحد يتوقع أن تصدر مثل هذه الفظائع الممجية عن بلد متحضر ومستنير كألمانيا. من أين جاءت كلّ هذه الممجية الهتلرية؟ ولكن هل التنوير هو المسؤول عن الفاشية أم الانحراف؟ هذا هو السؤال. هابرماس يرى أنهم بالغوا في تفكيك عقل التنوير إلى حد الإطاحة بمفهوم العقل ذاته. ولذلك فإن مشروع هابرماس يكمن في إنقاذ العقلانية الغربية من براثن الفاشية من جهة، وبرائن التحطيم العدمية على يد جماعة مدرسة فرانكفورت وقبلهم نيتشه وبعدهم النيتشويون الفرنسيون من أمثال فوكو ودريدا وجان فرانسوا ليوتار وآخرين من جهة أخرى..

* تأخذون على الناقد العربي تقليد بعض النقاد الغربيين الذي

هيغل، شيلنغ، فيخته، نيتشه، الخ.. كلهم تقريباً بروتستانتيون ما عدا هيدغر. ومعلوم أن المذهب البروتستانتية هو مذهب الإصلاح الديني وأقرب إلى العقلانية وأقلّ محاربة للأفكار الحدائية من المذهب الكاثوليكي البابوي الفاتيكان الذي اخترع محاكم التفتيش، ووضع معظم الاختراعات والمؤلفات الفلسفية على لائحة الكتب المحرّمة. ولكن هذا لا يعني أنه لم توجد أصولية بروتستانتية في ألمانيا. لقد وجدت وحرّبت الفلاسفة وأرعبتهم من كانط إلى هيغل إلى فيخته.. ولكنها كانت أقلّ شراسة من الأصولية الكاثوليكية، وربما أقلّ قدرة على التهديد والضرب.

يضاف إلى ذلك أني أركز على التنوير كثيراً لأسباب شخصية محضة. فأنا ذو تربية دينية صارمة كما ذكرت سابقاً. صحيح أن لها طابعا روحانيا وأخلاقيا عميقا. وقد بقيت منها في الروح بقايا.. ولكن كان لها طابع قسري وقمعي أيضا. كان الجو خانقا في بعض الأحيان ولا يكاد يحتتمل أو يطاق. كان تدينا متجها عبوسا قمطيريا. وهنا تكمن السمة الأساسية لتدين العصور الوسطى المظلمات. وأنا بكل صراحة أحاول التخلص من هذا الطابع القمعي والإرهابي للدين سواء عن طريق ترجماتي لأركون أو عن طريق الانهالك في نقل فولتير والتنوير الأوروبي إلى الساحة الثقافية العربية. هكذا تلاحظ أن مشكلتي الشخصية تقاطعت مع المشكلة العامة للعالم العربي والإسلامي ككل. ونتج عن ذلك ما نتج..

أما فيما يخصّ النازية والفاشية والاستعمار فلا ينبغي أن نلقي بمسؤوليتها على التنوير ذاته وإنما على الانحراف عن خط التنوير. هتلر دعا للعودة إلى التراث الجرمانى السابق على المسيحية، ولم يكن من جماعة التنوير إطلاقاً، وإنما من جماعة العنجهية الآرية الجرمانية والعصبيات العنصرية القديمة الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ. المتهم الوحيد بالنازية هو نيتشه، وليس هيغل أو كانط. عندما وصل هتلر إلى سدّة السلطة قال كارل شميدت هذه العبارة البليغة: اليوم مات هيغل! العبارة حرفياً هي التالية: «في هذا اليوم 30 يناير من عام 1933 يمكن القول بأن هيغل مات». أي ماتت العقلانية والفلسفة الإنسانية المستنيرة في أعلى ذراها نضجاً. وبالتالي فهيجل غير مسؤول إطلاقاً عن الدولة الفاشية الألمانية أو الأوروبية. لا أعرف من أين جاءت هذه الفكرة المغلوطة، ولا كيف شاعت في أوساط المثقفين العرب حتى تحولت إلى حقيقة مطلقة. وهذا أكبر دليل على أننا لم نهضم تاريخ الفكر الأوروبي بما فيه الكفاية. هيغل هو فيلسوف الحرية الأكبر. إنه مؤسس الدولة الليبرالية الحديثة لا المنظر للدولة البروسية الاستبدادية على عكس ما أشيع. هيغل كان يقول: «إنّ

وأخيراً فإنَّ عبد الوهاب المؤدب لا ينتمي إلى تيار ما بعد الحداثة أو ما بعد التنوير كما دعاه جان فرانسوا ليوتار وإنما إلى تيار التنوير والحداثة. ما بعد الحداثة تريد أن تجبَّ الحداثة أو تقفز على إنجازاتها أو حتى تلغيها. ولكن هذا الموقف تضاعف حالياً وتراجع عنه الكثيرون. والمؤدب يعرف جيداً أنَّ العرب والمسلمين بحاجة إلى الحداثة والتنوير لا إلى القفز فوقها. وإذا كان الغرب الذي بنى مجتمعاته وحقق كلَّ إنجازاته يمتلك ترف ما بعد الحداثة فهذه ليست حالتنا نحن. أخيراً لا أعتقد أنَّ عبد الوهاب المؤدب يتنكر لتراثه العربي الإسلامي. ربما كان ينتقد بشدة التيار الظلامي في التراث ولكن ليس كلَّ التراث على الإطلاق. على العكس إنه يفتخر بالصفحات المضيئة في تاريخنا وتراثنا كما ذكرت آنفاً. لنقرأ نصوصه جيداً.

* هنالك تشابه بين العديد من أوضاع المسلمين اليوم مع أحوال الأوروبيين في غضون حقبة الأنوار: سيادة التطرف والصراع الطائفي، (الحروب بين السُّنة والشيعة اليوم تشبه نوعاً ما الحروب بين البروتستانت والكاثوليك بالأمس)، وغلبة خطاب الشيخ على خطاب المثقف.. ولكن هل من الضروري أن يتكرَّر سيناريو الإصلاح الديني نفسه عند المسلمين على غرار الإصلاح الديني عند المسيحيين، أخذاً بعين الاعتبار أنَّ النصَّ الديني المؤسس عند المسلمين لم يتعرَّض للتحريف، من منظور عامة المسلمين وخاصَّتهم، بخلاف النصَّ الديني المؤسس عند المسيحيين، وباعتراف المسيحيين أنفسهم، ليس فقط لوجود العهد القديم والعهد الجديد، ولكن أيضاً العديد من الاكتشافات العلمية أكدت تناقض مضامين بعض النصوص الدينية في النصَّ الديني الكنسي، ألقها تأكيداً على أنَّ الأرض مركز الكون، وأنَّ الشمس هي التي تدور حول الأرض وليس العكس، وغيرها من المعطيات التي تؤكد للباحث الغربي قبل «الشرقي» أنَّ الكتاب المقدس ممتلئ بالأخطاء التاريخية والجغرافية والعلمية، بخلاف النصَّ القرآني؟

أنا لم أقل إنَّ الإصلاح الديني سيتكرر بشكل حربي عندنا. ولكن لا أحد يشك في أننا بحاجة إلى إصلاح ديني. كيف سيحصل؟ ومتى؟ الله أعلم. السنوات القادمة ستقدم لنا الجواب. وقل الأمر ذاته عن التنوير الفلسفي. والنصوص الدينية الكبرى ليست كتباً في علم الفيزياء والرياضيات ولا ينبغي أن نبحث فيها عن علم الذرة، وإنما هي نصوص في الهداية الروحية والأخلاقية بالدرجة الأولى، وبالتالي ينبغي أن نفسرها أحياناً بشكل رمزي لا أن نأخذها على حرفيتها كما يفعل الأصوليون البروتستانتيون في أمريكا مثلاً. وذلك لأننا إذا ما أخذناها بحرفيتها فسوف نصطدم حتماً بما يقوله العلم والفلسفة.

ينهلون من مرجعية ما بعد حداثة، في معرض نقد العقل الغربي، ولو بشكل محتشم، أو نقد التيار الأصولي في الشرق، والحال أننا نقرأ في مؤلفكم الموسوم بـ«الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، 2010)، احتفالاً مشهوداً بالباحث التونسي عبد الوهاب المؤدب، في حوالي 50 صفحة من خلال التعريف بأغلب أعماله، رغم أنه ينهل من مرجعية ما بعد حداثة، متنكراً للمرجعية الإسلامية، أو كما يصف نفسه في مقال شهير صدر في يومية «ليبراسيون» الفرنسية، بأنه «مسلم ملحد».. ألسنا أمام تناقضات منهجية تقزّم من أحقية تلك المآخذ سائلة الذكر؟

أعترف بأني استفدت كثيراً من تحليلات عبد الوهاب المؤدب «للمرض» الذي أصاب الإسلام على هيئة تطرف أصولي أو عنف ديني. وعندما أقع على مؤلف ينيرني فكره أو يساعديني على فهم مشكلاتنا العربية الإسلامية فإني أفرح بذلك وأعترف بمديونيتي له. هذا كلُّ ما في الأمر لا أكثر ولا أقل. لقد نشر عبد الوهاب المؤدب عدة كتب متلاحقة حول الموضوع أدت إلى تشخيص الظاهرة الأصولية بشكل لا يستهان به. فهل نلومه على ذلك أم نعجب به ونشكره؟ بعد كلِّ هذا لكلِّ شخص شاربه ومواقفه وميوله ولا أحد يتحمل مسؤولية أحد. ما يهمني بالدرجة الأولى هو دراساته الفكرية. هل هي متينة أم لا؟ مضیئة لنا أم لا؟

لم أطلع على مقابله في جريدة ليبراسيون التي تشيرون إليها. ولكن له الحق في أن يعلن إيمانه أو إلحاده. «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر». «لا إكراه في الدين». أنا شخصياً لست ملحداً، وإنما مؤمن بوجود عناية إلهية تقف فوقنا جميعاً وتظللنا بظلمتها وترن بالقسطاس المستقيم: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره». هذه هي عقيدتي باختصار شديد. ولكن كونه «ملحداً» - على فرض أنه ملحد حقاً - لم يمنعه من ترجمة بعض روائع التراث الإسلامي إلى الفرنسية، ولم يمنعه من تعريف الفرنسيين بالصفحات المضيئة من تاريخنا، والشخصيات الكبرى كابن عربي وابن رشد وابن سينا وابن المقفع وسواهم كثير. إنه معتز بتراثه الإسلامي المضيء، ولكنه في الوقت ذاته معجب بفكر التنوير الأوروبي. وبالتالي فهو ينتمي إلى تراثين لا إلى تراث واحد: التراث العربي الإسلامي من جهة، والتراث الفرنسي والأوروبي التنويري من جهة أخرى. وقد اكتشفت بعد إقامتي الطويلة في فرنسا أنَّ هذا يُغني الشخصية جداً. أعتقد شخصياً من خلال قراءة كتبه أنه «مسلم علماني» لا مسلم إلحادي. هذا ما أستشفه من خلال كتاباته. أحياناً تصرّحاتنا الصحفية تكون استفزازية وتتجاوز ما نريد قوله. ينبغي ألا نولي التصريحات الصحفية أكثر مما تستحق. المهم المؤلفات بالدرجة الأولى.

فإنه مدعو لارتفاع فوق جراحاته، للانتصار على ذاته، وهو أصعب أنواع الانتصار. هذا هو الرهان الأكبر لما يحصل حالياً في سوريا.

أعود إلى هيغل وأقول: ولكن هناك فرق بين المنظور الديني والمنظور الفلسفي. الأول يقود التاريخ نحو الخلاص في الدار الآخرة والجنة الموعودة والنعيم المقيم ويزهد في الحياة الدنيا عموماً. والثاني يريد تحقيق الجنة، أي دولة القانون، هنا والآن، على الأرض. إنه يريد تحقيق التقدم والحرية والسعادة للبشرية. ولكن ألم يتحقق هذا الحلم الهيجلي التنويري بالفعل في سويسرا مثلاً أو ألمانيا ذاتها وبقية البلدان المتقدمة؟ ألا نشعر عندما نزرر بلدانهم لأول مرة ونرى نظافتها وترتيبها وجمالها واحترامها للقانون بأنها جنة الله على الأرض؟ ألا نتحسر ونقول ليت أن بلداننا العربية المسلمة في مثل تقدمها وازدهارها؟

ولكن مرة أخرى أكرّر وأقول: إني أختلف معكم كلياً في تحميل هيغل مسؤولية الدولة الفاشية التوتاليتارية. بل ليس فقط معكم وإنما مع عدد كبير من المثقفين العرب. لا أعرف كيف فهم هيغل بعكس ما هو عليه؟ ربما بسبب تفسيرات كارل بوبر المتحاملة جداً والتعسفية الظالمة والتي أثبت الباحثون المختصون مدى تسرعها وابتسارها. هيغل كان فيلسوف الحرية لا العبودية. وبالتالي فقد كان هتلر أكبر إغواء وشطب لأطروحات هيغل عن فلسفة التاريخ. وهي أطروحات متفائلة بمستقبل البشرية على الرغم من كل الحروب الأهلية والمجازر والآلام التي تفوق الوصف. على الرغم من كل الردات والانتكاسات فإن التاريخ يتقدم إلى الأمام. هذا هو منظور هيغل. وهنا يكمن الأمل الساطع للشعب السوري الجريح. نعم إن وصول هتلر إلى سدة السلطة كان أكبر صفة لفلسفة هيغل أو أكبر تكذيب لها. ولكن مؤقتاً، فسرعان ما نهضت ألمانيا من تحت الأنقاض كما سينهض الشعب السوري، وشكلت أقوى دولة في كل الاتحاد الأوروبي. يضاف إلى ذلك أن أرنست كاسيرر وهربيرت ماركيز برّاء هيغل من أية نزعة توتاليتارية. وبالتالي كفانا تكراراً للكليشيهات الخاطئة!

* في خاتمة مؤلفكم «معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا» (دار الساقى، 2010)، خلصتم إلى أن بعض المثقفين العرب أخطأوا عندما اعتقدوا أن الحداثة [الغربية] كانت معادية للدين بالضرورة، وأكدتم على أن حداثتنا القادمة لن تكون معادية للدين، وإنما معادية للتعصب الأعمى. ألا ترون أننا في حاجة لممارسة نقد ذاتي موجه

* على هامش التفاعل البحثي والتأملي مع أحداث «الربيع العربي» أصدرتم كتاباً في الموضوع يحمل عنوان: «الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ» مؤسسين قراءتكم في هذا العمل على قراءة هذه الأحداث انطلاقاً من دروس «فلسفة التاريخ» من منظور هيغلي صرف. ألا ترون أن الاعتماد على رؤية هيغلية خالصة لقراءة هذه الأحداث قد يكون عطباً مفاهيمياً بحكم أن «مكر التاريخ» الذي تحدّث عنه هيغل ليس سوى «مكر الله»، (ومن هنا حديث البعض عن علمنة هيغل للمفهوم)، إضافة إلى أن الدولة التي كان يحلم بها هيغل في نهاية المطاف، تجسّدت بشكل صادم في تجربة الدولة النازية أو الدولة الفاشية.

لا خلاف بيننا أيها الإخوان. هذا ما قلته حرفياً في كتابي المذكور: «وهنا يكمن مكر العقل بالذات. ولكن كلمة مكر مستخدمة هنا بالمعنى الإيجابي لا السلبي للكلمة، تماماً كما في الآية الكريمة: ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين. فهذا المكر لصالح البشر». الصفحة 52 من الكتاب.

الفرق هو أن العقل لدى هيغل حلّ محلّ الله في قيادة التاريخ البشري، أو قل بأن مفهوم الله تعلمن فأصبح عقلاً كونياً. وبالتالي فلا توجد أية مشكلة بين المنظور الإيماني والمنظور الفلسفي من هذه الناحية. بالنسبة لهيغل فإنّ العقل هو الذي يقود التاريخ على الرغم من كل التناقضات والفظائع والمجازر التي نراها في التاريخ. بل إنه يستخدم هذه التناقضات والفظائع لكي تتقدم عجلة التاريخ إلى الأمام. وهنا يكمن مكر العقل. من هنا أهمية العامل السلبي في التاريخ. فلولا السلبي لما كان الإيجابي، لولا الشر لما كان الخير. نتحمل شرواً معينة من أجل التوصل إلى خير أكبر في نهاية المطاف. وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم. مثلاً أنا واثق من أن الشعب السوري سوف يخرج من هذه المحنة الرهيبة أكثر قوة وشباباً. لن تذهب دماؤه وتضحياته الكبرى سدى. سوف تصقله المحنة و يغنيه العذاب، سوف يكبر على الجرح. ولن يقبل بعد اليوم بأن يستبدّ به أيّ شخص كائناً من كان، بعد أن انتزع حرّيته بمثل هذا الثمن الباهظ والآلام العظام. وإذا ما استطاع أن يتجاوز ليس فقط الاستبداد السياسي المخابراتي الذي يريض على صدره منذ عقود، وإنما أيضاً التيارات الظلامية التي تنهده من الداخل فسوف يصبح منارة مشعّة للعالم العربي والإسلامي كلّ. وعندئذ سوف يصنع الحضارات ويجترح المعجزات كما فعل في ماضيه المجيد. أقصد بكل ذلك أن الشعب السوري مدعو، وهو في أصعب الظروف، إلى صنع سوريا جديدة تتسع أحضانها للجميع وليس فقط للأغلبية، وإن كانت الأغلبية تظلّ هي العمود الفقري بطبيعة الحال. بمعنى آخر

يشكل حدثاً مفصلياً كبيراً في تاريخ الفكر الإسلامي. إنه منارة مضيئة تشق لنا دياجير الظلمات التي نتخبط فيها حالياً. وسوف يمضي وقت طويل قبل أن نستوعب فكره ونضمه تماماً. ولكن بعد كانهض جاء هيغل، و بعد أفلاطون جاء أرسطو. وهذه الأمة التي أنجبت أركون ستنجب سواه حتماً. ولكن متى؟ ليس في كل يوم يظهر مفكر كبير في التاريخ، أحياناً تلزم قرون. على أية حال فلا يمكن تجاوزه كما قلت قبل فهمه واستيعابه وإضافة تفسيرات جديدة إليه وانطلاقاً منه. من ينتطح لتسليط الأضواء الجديدة على تراثنا الإسلامي الكبير ينبغي عليه أولاً أن يطلع على إضاءات أركون لكي يعرف كيف يتجاوزها فيما يستوعبها ويبنى عليها. بل وينبغي أن يطلع على إضاءات الاستشراق الأكاديمي الرفيع الذي هو وحده القادر على مزاحمة أركون. أمّا ما نكتبه نحن عن التراث فهو ليس أكثر من «موضوعات إنشاء» في معظم الأحيان، ولا يرقى إلى مستوى البحث العلمي التاريخي الرصين.

للتيارات الأصولية من جهة، ونقد مواز موجّه للتيارات الحداثية في الساحة العربية من جهة أخرى؟ الأولى سقطت في رؤى اختزالية للدين، والثانية سقطت في رؤى اختزالية للمشاريع الحداثية، وأن المنطقة العربية في أمس الحاجة اليوم لما قد نصلح عليه بطريق معرفية ثالثة، تتجاوز أغلب المشاريع العلمية السائدة لا كلها، والتي اختزلت الواقع في ثنائيات ضديّة شبه مانويّة؟

بدون شك ينبغي تجاوز الثنائيات الضديّة، معكم الحق. أنا مع وجود تيار إسلامي ديمقراطي متنور، كما توجد أحزاب مسيحية ديمقراطية في أوروبا. ولكن هذه الأحزاب ظهرت بعد انتصار التنوير لا قبله، على عكس ما هو حاصل في تركيا مثلاً. ولهذا السبب فإن تجربة أردوغان وصلت إلى الباب المسدود. التراث الإسلامي يشكل جوهر هويتنا التاريخية ولا مجال للاعتراض على ذلك أو حتى مناقشته مجرد مناقشة، لكنّ هناك فرقاً بين فهم محمد أركون أو عبد المجيد الشرفي أو فهمي جدعان وبقية المتنورين للإسلام وبين الفهم السلفي - الإخواني - الخميني الذي يملأ الشارع. نعم للإسلام وألف نعم، ولكن للإسلام المستضيء بنور العقل، إسلام العصر الذهبي لا إسلام عصر الانحطاط. لا يمكن حذف الإسلام من الساحة، هذا جنون. ولكن يمكن حذف أو تقليص الفهم الخاطيء المبسر للإسلام، إذا استنار الشعب وثقف وتعلم، وارتفع مستوى معيشتة، وانتشل من فقره المدقع وعذابه. وهذه هي معركة المستقبل. ولأجل ذلك فليعمل العاملون.

* حتى يكون الختام أركونياً: ما هو مصير مشروع محمد أركون، بحثاً ونقداً وترويجاً ومأسسة؟ لا نتحدث عن طبيعة تفاعل التيار الإسلامي مع المشروع، لأنّ العديد من الأعلام المحسوبة على هذا التيار حسمت معه، أو تعتقد أنها حسمت معه، إمّا عبر تكفير الرجل، أو نقده أو محاصرته ورفع شعار «كم حاجة قضيناها بتركها»، ولكن نتحدث عن تفاعل التيار الحداثي مع مشروع الراحل، نقول هذا من منطلق سيادة بعض الأمراض الثقافية بين أغلب المثقفين العرب، وهي الأمراض التي لطالما استنكرها أركون في بعض أعماله، منها عدم الاستشهاد، وعدم النقد المباشر، وعدم مأسسة المشاريع وغير ذلك من الأعطاب..

أعتقد أن مشروع أركون لم يستوعب بعد بما فيه الكفاية. تلزم سنوات عديدة لكي يتحقق ذلك. وبالتالي فينبغي إكمال ترجمة جميع نصوصه وشرحها والتعليق عليها وقبولها أو رفضها أو قبول الكثير ورفض القليل. على أية حال ينبغي أن يناقش فكره لا أن يسلم به تسليماً. أركون ليس معصوماً، وهو ليس نهاية التاريخ، ولكنه حتماً

«الموقف العدل» باعتباره أداة حضور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة

محمد المصباحي*

في الضفة الأخرى، حدث الأمر نفسه إزاء الحضارة العربية الإسلامية. فبعد أن أبدى الفكر الغربي في بواكيره الأولى تلهفاً عارماً للتعرف على الفكر الفلسفي والعلمي والكلامي العربي الإسلامي، ترجمةً وشرحاً ونقداً، تصدّت له قوى مناوئة من أجل حصر نفوذه وتطهير ذاته من حضوره، وذلك في عدة لحظات تاريخية متعاقبة، منذ القرن الثالث عشر إلى الآن. ومن أجل أن نقف على عينة من هذا التوتر المعقد بين الأفقيين، يجدر بنا أن نتابع الموقف الإسباني من الوجود العربي في شبه الجزيرة الإيبيرية زهاء ثمانية قرون.

ففي عز الانفتاح الأوروبي على التراث العلمي والفلسفي والثقافي العربي، نجد قوى محافظة تبدي قلقها من هذا التلقيح الثري للجسد الثقافي الغربي بالثقافة العربية الإسلامية. وتطور هذا القلق فيما بعد إلى مقاومة شرسة للحضور العربي توجت بإنشاء محاكم التفتيش لاجتثاث كل مظهر من مظاهر الحضارة والثقافة في المجتمع الإسباني. وكان محرك هذه المقاومة تلك الإيديولوجية الإقصائية المتعصبة للدين الكاثوليكي كبعد وحيد للثقافة الإسبانية، ولصفاء الدم الإسباني ذي الأصول الرومانية - القوطية من كل اختلاط بالدماء العربية. واستمر هذا التيار التطهيري بأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة بين الحدة والخفاء إلى عهد فرانكو في أواسط القرن الماضي. فقد شجع المناخ السائد، مناخ سيادة الفكر الوطني المتعصب وبخاصة في شكله النازي والفاشي في هذه الحقبة، شجع على ظهور رهط من المؤرخين أمثال مايزتو (Maetzto) وسانتيس البرنس (Sanchez-Albornos) ومنانديس بيلايو (Menendez Pelayo)، ومن الفلاسفة أمثال أورتيغا إي غاسيط (José Ortega y Gasset)، وميغيل أونامونو، (Miguel de Unamuno) ليقدوا حملة شعواء هدفها الحط من قدر الإسهام العربي الإسلامي في تكوين الهوية الإسبانية وأفقه الحضاري، في مقابل ترويجهم لإيديولوجية نقاء ثقافة ودماء شعوب الجزيرة الإيبيرية وخلوها من أي تأثير

لا شك أن العلاقة بين الحضارات توجد في درب مسدود في السنوات الأخيرة، والشاهد على ذلك هذه المواجهات المشنجة التي وصلت إلى درجة شت حروب حقيقية، خاصة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية المعاصرة. لقد بات واضحاً أن التشنج الثقافي بين الفضاءات الحضارية المختلفة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التنافي المتبادل ذي النتائج الوخيمة على الجميع. لا يهمننا في هذه الورقة التصدي للصورة الجاهزة التي كوّننا كل جانب عن الجانب الآخر، حيث نعتبرهما أقرب إلى الهذيان التي تحركها كراهية فجّة ورغبة عارمة متبادلة في الإقصاء الحضاري والثقافي للآخر.

بالنسبة لنا، لا يمكن أن ننفي أن العلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الإنسانية كانت علاقة معقدة منذ انفتاح حضارتنا على حضارة اليونان. صحيح أن موقف حضارتنا كان إيجابياً من تلك الحضارة، حيث انفتحت على الأفق اليوناني بإدخاله ضمن أفقها الخاص على نحو ما، بعد أن تمثلته وطوّرت. لكن بعد أن تشبعت الحضارة العربية الإسلامية بالقول العلمي والفلسفي اليوناني، ترجمةً وتليخياً وشرحاً لأهم نصوصه، انتبعت بعض الأوساط المناهضة للانفتاح على الآخر إلى اختلاف مبادئه عن الأركان الأساسية التي يقوم عليها الإسلام، الأمر الذي فتح الباب أمام ممارسة نقدٍ قويّ تجاه المفاهيم والأطروحات والرؤى الفلسفية والعلمية التي تمّ التعرف عليها. وهذا النقد خلق بدوره نقداً مضاداً، مما أدى إلى إخصاب الحياة الثقافية وتجديد القول الفلسفي والعلمي في العالم الإسلامي حيناً، وتقليص مساحة الحرية الفكرية والعلمية حيناً آخر. ومع ذلك فإن القول الفلسفي والعلمي لم يتوقف عن الوجود في الإسلام إلى حد الآن، لأن هذا الأخير يعتبر القول العلمي والفلسفي هو المكان المحايد الذي تلتقي فيه حضارته مع كل الإنسانية.

*فكر وأكاديمي من المغرب.

في لغات وآداب وفلسفات وأنهاط الحياة في شبه الجزيرة الإيبيرية⁶، بل إنه يعتبر أن الجانب «الأكثر أصالة والأكثر عالمية في العبقورية الإسبانية يعود بأصله في الاستعداد للحياة المنظمة أثناء قرون من التعايش المسيحي-الإسلامي-اليهودي»⁷. من جانبه يشهد الكاتب الإسباني المعاصر (Juan Goytisolo) بأنه «أثناء قرون وقرون، طوّرت إسبانيا المسيحية والعربية واليهودية، إحدى المَع الثقافات التي عرفها العالم. لكن بعد ذلك استولى المسيحيون على الحكم واستحوذوا عليه وحدهم دون غيرهم، وقاموا بطرد اليهود ثم العرب من شبه الجزيرة، بدعوى ضمان صفاء دمهم ودينهم. لكنهم بهذا النحو أفقرُوا ثقافتهم الخاصة، إلى درجة أنها أصبحت معها مريضة بفقر الدم... ولذلك على كل واحد منّا أن يستخلص العبر من هذه المأساة»⁸.

من جهة أخرى، أسهمت جملة من الدراسات المتصلة بتاريخ الفلسفة الوسطوية، (أمثال دراسات إتيان جيلسون (Etienne Gilson) وجان جوليفه (Jean Jolivet) وآلان دي ليرا (Alain de Libera))، بجانب النقد الذي قامت به الرومانطيقية لفلسفة الأنوار، وما بعد الحدائثة للحدائثة، وإعادة النظر التي قام بها الإستيمولوجيون ومؤرخو العلوم المعاصرون... إن هذه الأنماط من الأبحاث والانتقادات والمراجعات أسهمت في التخفيف من التعارض القطعي بين الحدائثة وما قبلها، بل إنها أثبتت استمرارية لم تنقطع بين هاتين الحقتين. إن هذه الرؤية المتصلة لتاريخ الفلسفة والعلم والحضارة فتحت الباب واسعاً أمام الكلام عن الإسهام القوي للحضارة العربية الإسلامية في ميلاد الحضارة الحديثة. ولا ريب في أن قدرة حضارتنا على التأثير كان ثمرة انفتاحها على ثقافة وحضارة الآخر، ونتيجة إنتاجها لفكر علمي وفلسفي تخاطب به كل الإنسانية بغض النظر عن انتماءاتها العرقية أو الدينية أو الثقافية.

6- Pierre Bidart, op. cit.

7- Cité par Rachel Arié, "Contacts de civilisation et échanges culturels entre l'Espagne musulmane et l'Espagne chrétienne", dans Actes du colloque international de Strasbourg, 1994; Pierre Bidart, "De la présence de la civilisation arabo-islamique en Andalousie au 12^e siècle à la controverse contemporaine sur les effets de cette présence et à l'alliance de civilisations Occident et Orient"; cf: Castro, Américo, España en su historia, Buenos-Aires, 1948; La realidad histórica de España. Juicios y comentarios, México, 1957.

8- Juan Goytisolo, Le temps stratégique, n° 17, Genève, 1998.

بالعنصر العربي الإسلامي، ودفاعهم عن الاستمرارية في تاريخ إسبانيا التي لم تنقطع بين إسبانيا الرومانية، وإسبانيا الفيزيقوطية¹. هذا الوهم بوجود ثقافة إسبانية خالصة من أي أثر للحضور العربي الإسلامي هو الذي دفع الفيلسوف الإسباني الوجودي أونامونو (1864-1936) للقول بأن الحضارة العربية تشكل «أفزع نكبة عانينا منها»²، كما حدا بالفكر بيلايو (Menendez Pelayo 1856-1912) إلى اعتبار أن «جزءاً كبيراً مما نسميه حضارة عربية، هو ثقافة إسبانية»³، بينما أشاد الفيلسوف الإسباني أورتيغا إي غاسيتط (1883-1955) «بالطاقة الوطنية» لقتتالة المسيحية والمحاربة والمؤهلة وحدها لإدراك المصير الكلي لإسبانيا⁴. والملفت للنظر أن العداء للحضور العربي في الثقافة الإسبانية انتقل عند الفيلسوفين الإسبانين المذكورين حتى إلى أهم رمز للأدب الإسباني ومؤسس حدائثة إسبانيا الثقافية، سرفانتيس صاحب رواية دون كيخوتييه، بسبب فرضية تصور إمكان تأثره بالثقافة العربية الإسلامية، حيث أصرّ أونامونو على نفي إنسيته وعبقريته، بينما اعتبره أورتيغا إي جاسيتط كاتباً تافهاً جاهلاً بدون عبقرية، ومتكلماً باسم القيم المعادية للبطولة والمدافعة عن الانحطاط»⁵.

في مقابل هذا التيار المتعنّت الذي يريد أن يجعل من الحضارة المعاصرة عامل تفرقة، لا عامل جمع وإخاء، وذلك عن طريق الكذب على الذات وعلى التاريخ، نجد طبقة أخرى من الكُتّاب والمؤرخين تدافع عن الأثر الحميد للثقافة العربية الإسلامية في خلق الإنسان الإسباني الجديد. فهذا المؤرخ البرازيلي أميريكو كاسترو (Americo Castro)، ذو الأصول الغرناطية، يتصدى لهذا التيار من أجل إعادة الاعتبار لمركزية الثقافة العربية الإسلامية

1-Claudio Sanchez-Albornoz, Españoles ante la Historia, 1958.

2-M. de Unamuno, El porvenir de España y los españoles, Madrid, España Calpe ed., 1973, p. 21, cité par Pierre Bidart, "De la présence de la civilisation arabo-islamique en Andalousie au 12^e siècle à la controverse contemporaine sur les effets de cette présence et à l'alliance de civilisations Occident et Orient"

3-Menendez Pelay, Historia des heterodoxos españoles, Obras completas, Santander, 1947, CSIC, vol. 36, p. 462, cité par Pierre Bidart, op. cit.

4-Ortega y Gasset, España invertebrada, Madrid, Revista de Occidente, Alianza editorial, 1983, p. 39.

5- Ibid.

الجوهريّة التي كان يقول بها صدر الدين الشيرازي، كحقبة الإنسيّة، وحقبة النهضة، وحقبة العقلانيّة (القرن السابع عشر) وحقبة التنوير (القرن الثامن عشر)، وحقبة الرومانطيقية والتاريخانية والثورات العلمية (التاسع عشر)، فحقبة ما بعد الحداثة (بعد النصف الثاني من القرن العشرين). إنّ هذه التقلبات والتجليات المختلفة للحضارة الغربية، تجعل من الصعب أن نتعامل معها ككل، وكأنها تشكّل هوية واحدة. ومع ذلك، ومن أجل التيسير، لا بدّ لنا من المغامرة بتبني جملة من الأوصاف العامّة التي قد تساعدنا على قياس مقدار إسهام حضارتنا في الحضارة المعاصرة.

ونطلق في هذه المهمة من مسلمة تقول إنّ كلّ حضارة جديدة تكون نتيجة قدرتها على إحداث ثورة عامة على التصورات القديمة التي أنتجتها الحضارات السابقة عليها. وبالفعل قامت الحضارة الإنسانية المعاصرة بثورة عارمة على جملة من التصورات التي تغطّي مجالات العقل العملي والنظري، ومجال العلاقة بين الإنساني والإلهي، نكتفي منها بما يلي:

(1) موقفها الجديد من العقل: دشنت الحضارة الإنسانية المعاصرة ميلادها بإعادة اكتشافها للعقل البشري انطلاقاً من بداية مدهشة هي الـ «أنا أفكر». فكانت هذه البداية الجديدة أداة لتحرير التفكير البشري من عدة قيود ذاتية وخارجية، وجعلته يفكر لحسابه الخاص. وهذا التحرير الذاتي أفضى بالعقل إلى فتح أبواب الاكتشاف والإبداع على مصراعيه بدون أيّ رادع أو قاع، ممّا جعله ينجز ما لا يحصى من الثورات العلمية والفكرية والمنهجية والسياسية والاجتماعية والأدبية والفنية التي قلبت وجه البشرية والأرض معاً رأساً على عقب.

(2) موقفها الجديد من الإنسان: مهّدت النظرة الجديدة التي تمت بشأن العقل لانبثاق مفهوم جديد للإنسان، حيث لم يعد فقط هو المصدر الوحيد للمعرفة العلمية والفعالة للعالم، بل صار هو المصدر الوحيد للتشريع الاجتماعي والأخلاقي، الأمر الذي أطلق العنان لانتشار واسع لثقافة حقوق الإنسان لا تعرف لها مدى من أجل استعادة كرامته على جميع الأصعدة.

(3) موقفها الجديد من العلم والتقنية: نتيجة للعاملين السابقين، أي نتيجة اعتبار الإنسان هو الخالق الوحيد للمعرفة الطبيعية، صار العلم بتطبيقاته التقنية المختلفة، هو قوّة الإنتاج الأساسية للحضارة المعاصرة، أي هو المصدر الحاسم لمعظم الخيرات المادية والروحية التي أضحت الإنسان المعاصر يتمتع بها.

(4) موقفها الجديد من الدّين: حيث أعادت الحضارة الإنسانية المعاصرة اكتشاف الدّين باعتباره علاقة روحية سامية للفرد والجماعة مع الله، مبعدة إياها عن كل ما يعكس صفوها. ولهذا الغاية تمّ إبعاد

فإذا كانت الحضارة المعاصرة تتميز بالانفتاح، وبالاعتراف بالآخر، والحوار، والتعدد، والتواصل بين الثقافات باعتبارها كائنات متساوية، فإننا نعتقد بأن الحضارة العربية الإسلامية أسهمت بالقدر الذي يسمح لها تاريخها وزمانها ونسقتها المعرفي والعقدي الخاص في بناء هذه الحضارة.

إننا نتصور أنه بدلاً من التفكير في أوجه تغذية عوامل الانغلاق والتطرف والتعصب المتبادل، يجدر بنا بالأحرى أن نعمل على توطيد أسباب التواصل بين الحضارتين، وأن نفكر فيها يمكن أن نسهم به في الحضارة الإنسانية المعاصرة اليوم، بعدما أسهمنا بهذا القدر أو ذاك في التأسيس لها في بدايات نشأتها الأولى.

ولا يمكننا أن نقوم بذلك إن لم تكن لنا نظرة توسّطية للعالم، اعتقاداً منا بأننا لن نستطيع أن نرى لا في النور المحض ولا في الظلمة المحضة، وإنما «بالتوسط بينهما، الناتج منهما، وهو الضياء»⁹، كما يقول صدر الدين القنوي. فإذا كان التطرف في الإفراط والتفريط لا يسمح حتى بالرؤية الطبيعية، فكيف ستكون عليه الحال في الأمور الإنسانية والروحانية؟

مميّزات الحضارة المعاصرة

لن أهتمّ في ورقتي هذه بإبراز الجوانب الجزئية المتصلة بالعلوم والتقنيات والعادات والتقاليد والفنون والآداب التي أسهمت بها الحضارة العربية الإسلامية في تأسيس الحضارة الإنسانية المعاصرة، وإنما سأعنى بالجوانب العامة الكلية التي ساعدت على انبثاق رؤية جديدة للعالم. ومن أجل ذلك، سيكون علينا التماس طريق المقارنة بين الحضارتين حتى نتعرّف على أوجه الشبه والاختلاف ومقدار المسافة التي تفصل بينهما. كما يمكن لهذه المقارنة أن تعرّفنا على مكان قوة الحضارة الإنسانية المعاصرة و سرّ تفوقها على كل الحضارات السابقة عليها.

ولا يخفى أنه بسبب التحوّل والتجدّد المستمر للحضارة المعاصرة، يصعب علينا اختزالها في نظرة كليّة محدودة. فبعد البدايات الأولى للحضارة المعاصرة ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي، أي إبان عنفوان تعرّفها على الحضارة العربية الإسلامية، مرّت هذه الحضارة بعدة حقب، لها هويّات وأسماء مختلفة مما يجعل حركتها شبيهة بالحركة

9- القنوي، صدر الدين محمد، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن «سورة الفاتحة»، تحقيق

عاصم ا. الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005.

أي عن طريق أتباعه من العبرانيين واللاتينيين¹⁰، في بلورة جوانب مشرقة من الحضارة التي نحن فيها، وهو نموذج ابن رشد.

ملاحح تأثير الحضارة العربية الإسلامية في الحضارة الغربية

الحضور العربي في الحقبة الممهدة للحضارة المعاصرة لم يكن فقط حضور نصوص وشروح ومفاهيم ورؤى، بل حضور نزعات متضادة أو متحالفة أيضاً، كالرشدية والسينوية والغزالية، نزعات متباينة في طبيعتها واتجاهاتها بين المحافظة والتطرف والاعتدال خلقت جواً من النقاش الفكري والديني الحاد الذي انبثقت منه الحضارة المعاصرة. وقد كان النقاش يدور حول الموضوعات التي ستؤسس للحداثة، كموضوع وحدة العقل، وهل هو خالد ومستقل عن الإنسان أم مرتبط ارتباطاً فردياً، وموضوع العلاقة بين الحكمة والشريعة، هل يجوز فصلهما والقول بالحقيقة المزدوجة أم لا، وموضوع خلود الحركة والعالم، وموضوع النزعة البرهانية في تفسير العالم، أي أن موضوعات النقاش غطت مجالات علوم الإنسان والطبيعة والعلاقة بين الدين والدولة. ويبدو كما يقول جان جوليفيه بطريق التلميح بأنه بفضل الحضارة الإسلامية، أي «في القرن 12، عادت الحياة إلى العلوم، فلم يعد يُكتفى بالقواميس لمعرفة كيف تجري وتسلق الطبيعة، لأن معرفة الأشياء تحررت من معرفة المعاجم»¹¹.

ولا يمكن أن ننفي أن تأثير الحضارة العربية الإسلامية في الحضارة المعاصرة اتخذ أيضاً الطريق السلبي، إمّا بالتضاد معها وعبرها مع الثقافة اليونانية، أو عبر انتقاد تيار من حضارتنا للفلسفة اليونانية، وللعقل البرهاني بصفة عامة، الأمر الذي شق الطريق لاكتشاف عقل جديد، هو عقل الأنا الديكارتية والكانطية. ونقترح خمس نقاط تثبت من خلالها إمكانية تأثير حضارتنا وبالضبط من خلال فلسفتنا، في الحضارة الإنسانية المعاصرة.

10- مفكرو القرون الوسطى كانوا إما مع ابن رشد، كسيجر دي بربان Siger de

Brabant وأغوستينو نيفو Agostino Nifo، من اللاتين، وإسحاق البلاغ من اليهود؛

أو ضده: كتوما الاكويني Thomas d'Aquin وبومونازي Pomponazzi. ولم يكن

حضور ابن رشد، وغيره من الفلاسفة المسلمين في الفترة الممهدة لقيام الحضارة المعاصرة سوى نتيجة لحضور نصوصه عبر الترجمة والشرح والانتقاد. وهذه المواكبة استمرت أكثر

من ثلاثة قرون، من بداية القرن الثالث عشر إلى أواسط القرن السادس عشر، وغطى

معظم العواصم الثقافية الأوروبية الوسطوية من شمالها إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها:

من باريس ومونت بوليبي الفرنسيين، إلى بادوا الإيطالية وباليرم الإيطاليين، من إيفر فور

الالمانية، إلى كراكوفا البولونية، واكسفورد الإنجليزية.

11- J. Jolivet, Abélard, Firbours, éd universitaire, 1994, p 70.

الممارسة والمؤسسات الدينية عن السياسة، حتى لا يتم استغلال الدين لمآرب دنيوية تشوش على سماحته وسموه الروحي.

فبأي نحو أسهمت الحضارة العربية الإسلامية فعلاً في بلورة هذه القيم والمبادئ الجديدة؟ أو بعبارة أخرى، ما الذي قدّمته الحضارة العربية الإسلامية لتحقيق هذا الإنجاز الكبير الذي صار فيه الإنسان يتبوأ بالفعل خلافة الله في الأرض من جهتي العلم والعمل؟

قد يُفهم من تشخيصنا السابق أن الحضارة الإنسانية المعاصرة شكّلت «قطيعة» مع الحضارات السابقة عليها، وإلا ما كان لها أن تُسمّى حضارة جديدة. كان هذا هو الموقف التقليدي من سيرورة التاريخ البشري. لكن بعد أن مرّت هذه الحضارة بتطورات وتجارب فكرية وثقافية معقدة ومتنوعة، بدأ يتبلور وعي جديد في العقود الأخيرة من القرن الماضي حيال تسلسل التاريخ البشري، بتجلياته السياسية والعلمية والفنية والأدبية الخ، بمقتضاه اعتبرت «القطيعة» أكذوبة كبيرة، مما ضيق الفجوة بين القرون الوسطى والأزمنة الحديثة، بين الحضارات القديمة والحضارة الجديدة. بعبارة أخرى، أسهمت ثقافة ما بعد الحداثة في الترويج لضرورة إلغاء الحدود بين الفضاءات والأجناس الثقافية، والقطع مع إيديولوجية التقابل بين العقلاني واللاعقلاني، بين الحضارة الشرقية والحضارة الغربية، الحضارة المؤمنة بالإنسان والحضارة المؤمنة بالإله، الحضارة ذات الأفق الأخروي والحضارة ذات الطابع الدنيوي... ففي عمق العقلانية يوجد شيء من اللاعقلانية، وفي رحاب اللاعقلانية يوجد شيء من العقلانية. معنى هذا أن الحضارات السابقة على الحضارة المعاصرة، ومن بينها الحضارة العربية الإسلامية، تنطوي على بذور قويّة للقيم التي بشرت بها الحضارة المعاصرة، بفضلها أثرت بشكل أو بآخر في ظهور هذه الأخيرة إلى الوجود. وهذه البذور شاملة لجميع مجالات النشاط البشري، من العلوم والتقنيات إلى العقائد والعادات والآداب والفنون.

لكن، ليس في نيتي أبداً أن أقوم باستعراض المساهمة العربية الإسلامية المباشرة في صياغة الخصائص السالفة الذكر للحضارة الإنسانية المعاصرة انطلاقاً من عقلية أو إرادة إثبات السبق الحضاري والكفاية الذاتية، وإنما سأعمل على البحث عن الخميرة التي نشأت في أحضانها أو ضدها الخصائص المذكورة، والتي اعتبرها مكتسبات عامة للإنسانية جمعاء. وسأجد نفسي مضطراً، من أجل التذليل على ذلك، إلى التركيز على نموذج أسهم بطريق مباشر أو غير مباشر،

الممكن أن تكون: «شخصية الفيلسوف في محاوره أبلار (Abelard)، والذي يجري حواراً مع يهودي ومسيحي ومسلم انطلاقاً من رغبته في إقامة أخلاق مستقلة عن الوحي، مستوحاة من ابن باجة. و لم يتوقف هذا النموذج الإنساني عن الاستحواذ على الفكر المسيحي اللاتيني الذي حاول التطهّر منه بكل الوسائل. في حين كان هذا النموذج نفسه هو ما يميز خصوصية الأندلس»¹⁵.

وفي هذا الصدد، نعتقد أنّ التقدير العالي الذي كان يكتنه ابن رشد للفلسفة انتقل مباشرة إلى الغرب عبر الترجمة والشرح؛ فقد كان يقول مثلاً عن علم ما بعد الطبيعة «ولذلك نرى أنّه بحصول هذا العلم للإنسان يوجد الإنسان على أتمّ وجوده، وأنه أفضل أفعاله، لأنه الفعل الذي يشارك فيه أفضل الموجودات»¹⁶.

2. الذات:

لقد سبق أن قلنا بأنّ أول ما تتميز به الحضارة المعاصرة هو إعطاؤها الأولوية للذات (الإنسانية) على حساب الموضوع (العالم). ومن أجل أن تصل هذه الحضارة إلى قلب العلاقة بين الذات والموضوع كان عليها أن تقوم - على الأقل - بثلاث ثورات؛ الثورة الأولى، التي قام بها ديكرت، تقضي باعتبار الذات يقيناً أولاً؛ والثورة الثانية، التي قام بها كانط، تقضي بالنظر إلى هذا اليقين الأول بوصفه أساس كلّ معرفة وكلّ يقين لاحق له؛ أما الثورة الثالثة، والتي تخصّ الذات السياسية لا الذات المعرفية، فقد جعلت من الإنسان مواطناً مسؤولاً على أفعاله، وهذه الثورة، التي قد لا تنتهي حلقاتها، جرت على صعيد العقل العملي في مدّة طويلة، ابتدأت من الثورة الفرنسية واستمرت في حركات حقوق الإنسان إلى اليوم. فهل ساهمت الحضارة العربية الإسلامية في هذا الانقلاب المعرفي والسياسي؟

لنأخذ ابن رشد مثلاً على ذلك¹⁷. لا نكر أنّ هذا الفيلسوف

1. دور الحضارة العربية الإسلامية في إدخال مفهوم الفلسفة والفيلسوف في الكيان الثقافي للحضارة الأوروبية :

حسب جملة من الدارسين الثقاة لتاريخ الفلسفة في القرون الوسطى (أمثال جان جوليفيه، براغ، دي ليبرا...)، اقتبس الفكر المسيحي اللاتيني مفهوم الفلسفة والفيلسوف، سواء بالمعنى اليوناني للكلمة أو بالمعنى الحديث، من الفكر العربي الإسلامي. ففي نظر هؤلاء الباحثين استطاعت الفلسفة أن تتمتع في إطار الحضارة العربية الإسلامية بموقع خاص جعلها تتمتع بحريّة أكثر. فبسبب عدم ترسيمها ضمن التعليم الديني الرسمي نجت الفلسفة من المصير الذي لاقته في الفكر المسيحي الوسطوي والمتمثل في اعتبارها مجرد خادمة للدين. في بلاد الإسلام لم يتمّ الخلط بين علم الكلام والفلسفة، بالرغم من التقاطع الموضوعاتي والمنهجي بينهما، لأنّ كل طرف احتفظ برؤيته الخاصة للعالم في استقلال عن رؤية الطرف الآخر. بهذا النحو احتفظت الفلسفة في الإسلام بمعناها الحقيقي والأصلي كما فهمها اليونان، أعني معنى محبة الحكمة، وليس كما فهمتها بعض الأوساط البيزنطية باعتبارها نوعاً من الممارسة الروحية القريبة من الزهد والتصوف. كانت ممارسة الفلسفة في أرض الإسلام ممارسة فردية مستقلة عن أية رقابة دينية. وهذا ما دفع ليو شتراوس (Leo Strauss 1899-1973) إلى أن يعتبر أنّ الوضع غير المؤسسي للفلسفة في إطار الحضارة العربية الإسلامية كان وراء اتخاذها معنى «الفلسفة السياسية»، أي معنى الفلسفة المدنية¹². ففي الوقت الذي تمثلت فيه الثقافة الإسلامية بكلّ أبعادها القول الفلسفي، لوحظ أنّ مأسسة وترسيم الفلسفة في إطار المسيحية ضمن مواد التعليم الديني أدّى إلى عدم هضمها من قبل هذا الفكر المسيحي اللاتيني¹³. وهذا يعني أنه إذا كانت عملية تلقح الجسد الثقافي الإسلامي بالفلسفة قد نجح، فإنه فشل بالنسبة للثقافة المسيحية. بل ذهب أحد الباحثين إلى القول بأنه «إذا كان اسم الفيلسوف قد أخذ في اللاتينية معناه الذي نلفيه له اليوم، فلكونه استمد هذا المعنى من نموذج الفيلسوف الذي كان في العالم الإسلامي... بل إنّ تعريف الفلسفة الحقيقي، أتى بنفسه من الفكر الإسلامي، وليس كما يظن بعض المستشرقين أنه ألصق به إلصاقاً»¹⁴. وفي هذا الاتجاه تخنّ جان جوليفيه (Jean Jolivet) أنّه من

15- J. Jolivet, "Abélard et le Philosophe", 1963 in Aspects de la Pensée Médiévale, Paris, 1987, p. 53-61, cité par Brague, p. 244.

16- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح. م. بويج، ط2، بيروت، دار المشرق، 1973، ص 1653.

17- عن ولع الفلاسفة المسلمين بتحديد الإنسان في علاقته بالعقل نقرأ نقداً للفارابي يقول فيه، «حتى ظنّ مثلاً بما ليس بإنسان أنه إنسان، وبما هو إنسان أنه ليس بإنسان، وبما هو فعل الإنسان أنه ليس بفعل له، وبما ليس بفعل له أنه فعل له، حتى صار الإنسان في هذا الوقت لا يعقل ما شأنه أن يعقل، ويعقل ما ليس شأنه أن يعقل» الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نادر، بيروت، ط3، 1973، ص 167.

12- Rémi Brague, "Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales", in Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge?, Berlin 1998, p. 243.

13- عن عدم قدرة أوروبا على هضم الفلسفة الإغريقية بمعناها الخاص، انظر نفسه ص 244.

14- Rémi Brague, Ibid.

يبقى السؤال: هل هذه الذات، التي تصنع الموضوع المعرفي، ذات عامة، أم ذات خاصة؟ يبدو من الصعب الحسم في هذا السؤال بالنسبة لابن رشد. ذلك أننا نجد نعلن انتصاره للذات الكلية الشاملة، لا للذات الفردية المنفصلة المتعصبة التي تحركها البلاغة والرموز والقصص المنذرة الواعظة. ومع ذلك، عندما نقول بالذات الكلية، فإننا لا نعني أن هناك ذاتاً عامة فوق الأفراد هي التي تفكر نيابة عنهم، كما تصور توما الإكويني في نقده لابن رشد، وإنما نعني بها أن الفرد عندما يفكر تفكيراً علمياً أو فلسفياً، فإنه يضع نفسه في نقطة مطلقة تمكّنه من التخلص من جاذبية السقوط في المعرفة الظنيّة.

إنّ العناية الخاصة التي أولاها الفكر المسيحي اللاتيني لتفسير كتاب النفس تدلّ بشكل واضح على الدور الذي لعبه ابن رشد في اكتشاف الأنا المستقل المحايد في بناء المعرفة العلميّة بشكل قوي. هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ الفكر الحدائثي، بالرغم من ثوراته المختلفة، ظلّ وفيّاً لمفهوم الذات العلميّة، مناوئاً للذات المنفصلة، أي أنه ظلّ يدافع على مفهوم للمعرفة قائم على الموضوعيّة والكلية والتجريد الذي لا يأبه للداخل الانفعالي.

3. وحدة العقل:

لم يكن غرض الحضارة المعاصرة من إثباتها «للأنا أفكر» البرهنة على اختلاف الناس في قسطهم من العقل، بل بالعكس كانت تهدف من وراء ذلك إثبات وحدة العقل بين سائر الناس باعتباره أعدل الأشياء قسمة بينهم. نعم، قد يختلف الناس في طريقة تفكيرهم، أو في الأدوات التي يستعملونها من أجل ذلك، ومع هذا يبقى التفكير، من حيث هو قدرة بشرية على استخلاص المجهول من المعلوم، واحداً. ووحدة العقل هذه هي التي تضمن التواصل العلمي بين كلّ الناس مهما اختلفت مللهم وثقافتهم وأزمتهم. لقد افتتنت الحضارة المعاصرة بالعقل إلى حد جعلت من العقلانيّة شعاراً لها.

وبالرغم من المسافة الكبيرة التي تفصل بين ابن رشد والحداثة، فإننا نعتقد أنّ الفيلسوف القرطبي - المراكشي أسهم بطريق مباشر أو غير مباشر في إرساء الدعامة الأولى للحضارة المعاصرة، وهي وحدة العقل. فمن المعروف أنّ ابن رشد اشتهر عند الموالين والمعارضين له بالدفاع عن هذا المذهب. صحيح قد يُفهم من فكرة وحدة العقل الرشدي، كما فعل توما الإكويني، على أنها هي الضدّ المقابل لفكرة «الأنا أفكر»، لأنّ كلام الفيلسوف القرطبي عن وحدة العقل قد يوحي بحرمان الفرد من ملكيّة عقله الخاص به. غير أنّ إبعاده العقل

الفقيه، كغيره من الفلاسفة السابقين عليه من اليونان والعرب والمسلمين، كان يفضل إعطاء الأوليّة للموضوع على الذات. ومن ثمّ لا يدرك الإنسان ذاته إلا من خلال إدراكه العالم¹⁸. وكان التعلق بالبرهان هو المسؤول عن هذا الموقف، لأنّ البرهان يقضي بضرورة إلغاء الذات لصالح الموضوع، حتى تحصل المعرفة على مستوى مطلق من الموضوعيّة والنزاهة بعيداً عن النزوات الفردية والآراء الشخصية.

بيد أننا لو تساءلنا من يعرف العالم؟ لانقلب ميزان العلاقة بين الذات والموضوع. إذ لمّا كانت الذات هي التي تعرف العالم، بحواسّها وخيالها وعقلها، فإنه سيكون معنى العبارة الرشدية القائلة بأنني «أعرف ذاتي من خلال معرفتي للموضوع»، هو أنني أتعرّف ذاتي في الموضوع لأنني أنا الذي صنعتها. بعبارة أخرى، عندما كان يقول أبو الوليد إنّ «المعقول كمال العاقل»، فليس معنى ذلك أنّ الاستكمال يتخذ طريقاً واحداً من الموضوع إلى الذات، بل معناه أنه يتخذ طريقاً مزدوجاً، من الذات إلى الموضوع ومن الموضوع إلى الذات؛ لأنها هي التي تستكملة أولاً بنقله من وجوده الحسي والخيالي إلى وجوده العقلي؛ أما الاستكمال الثاني، استكمال الموضوع للذات، فإنه لا يصحّ إلا إذا تم الاستكمال الأول. ومعنى ذلك في نهاية الأمر أنّ الذات البشرية تستكمل نفسها أثناء استكمالها للآخر، هذا الاستكمال الذي لا يمكن أن ينقطع بسبب استحالة الإحاطة الكلية بالعالم.

ولمّا كانت المعرفة هي معرفة النظام، أي معرفة الضرورة التي تسير بمقتضاها الطبيعة، فإنّ معرفة هذه الضرورة ليست شيئاً آخر غير تحقيق الحرّيّة البشريّة. ممّا يعني أنّ معرفة العالم، التي يتمّ عبرها الوعي بالذات، هي عبارة عن تحرير الإنسان من الضرورة العمياء. ومن البين بنفسه أن تكون الحرّيّة البشريّة ناقصة دائماً على غرار نقص معرفتها. وهذا النقص الجوهرية في المعرفة والحرّيّة هو الذي يحرك الإنسان نحو البحث لمزيد من المعرفة.

18 - «ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم في جزء جزء منه، ومعرفة شيء شيء مما فيه بأسبابه البعيدة والقرينة حتى العالم بأسره، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء» ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الحلبي، 1958، ص 145. «وأما في العقل منا فكانه واحد بالعرض، أعني أنه لمّا كانت ذاته ليست شيئاً آخر غير عقله الموجودات التي هي خارجة عن ذاته، عرّض له أن يعقل ذاته بعقله الأشياء الخارجة عن ذاته»، «العقل الإنساني إنها هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها».

تستند على الخيالات والأحلام والتمثيلات لإثبات مصداقيتها¹⁹.

ووحدة العلم لا تعني منع الجمهور من مصادر المعرفة الأخرى، لأن «من جعل الناس - كما يقول ابن رشد - شرعاً واحداً في التعليم، هو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول». إن تعدد المناهج بحسب تعدد أصناف الناس أمر ضروري لبقاء الدولة. ومع ذلك، يبقى البرهان هو النموذج المثالي الذي ينبغي على كل الطرق أن تقتدي به.

معنى ما سبق أن العقل يقود الوجود، سواء بالمعنى المباحث للعقل، أي العقل الساري في الوجود، والذي يتجلى على شكل نظام وترتيب تخضع لهما علاقة الكائنات وطبائعها الذاتية، أو بالمعنى المفارق للعقل، وأقصد به العقل البشري، الذي يضيف على المعطيات الحسية طابعاً عقلياً لكي تتحول إلى معرفة علمية.

النظام في الكون، والنظام في العقل، والنظام في السياسة... هذا ما أراد أبو الوليد أن يثبت في فلسفته. العقل المنظم يبحث عن معرفة

الهيولاني عن الأفراد، غيراً منه على مصداقية المعرفة العلمية، لم يمنع من القول بامتلاك كل فرد لعقل نظري خاص به، متصل بالعقل العام (العقل الهيولاني والعقل الفعّال)، يضمن كلفة وموضوعية وتعالي المعرفة العلمية.

والعقل عند ابن رشد لا يشكّل فقط حقيقة الذات البشرية، بل حقيقة الوجود الطبيعي أيضاً. وهذه الوحدة على مستوى الحق بين الوجود والذات هي التي تضمن الاتصال بينهما، وتجعل الإنسان الحق هو الذي يتمكن من معرفة الوجود، لأن معرفة الوجود تمكنه من معرفة ذاته. وهذا هو معنى المساواة بين معرفة العالم ومعرفة الذات، لأنه أثناء تحصيله معرفة العالم يكتشف ذاته باعتبارها جهازاً منطقياً وفكرياً مستقلاً قادراً على تحويل الوجود الحسي إلى وجود عقلي. وبهذا ينفصل الوجود الإنساني عن الوجود الحيواني. ولا نعني بالوجود الحيواني وجود الحيوان الأعجم، ولكن الوجود بمقتضى الخيالات والغرائز والميول والأوهام. ففي نظره لا يكتمل الإنسان إلا بالمعرفة العلمية اليقينية التي لا مكان فيها للمعادنة والاختلاف طالما أن العقل واحد.

4. وحدة العلم:

كانت الغاية من الدفاع عن الذات العامة المجردة والمشاركة بين أفراد النوع البشري، أي العقل الواحد، البرهنة على أن المعرفة محايدة، وموضوعية، ونزيهة، أي أنها توجد فوق الملل والنحل، فوق الديانات والمعتقدات والميول والولاءات الطائفية أو القبلية. وبسبب ارتفاع المعرفة العلمية عن هذه الحشيات، أي عن كل ما هو ذاتي، تتمكن من التعبير عن الموجود كما هو في ذاته، عن حقيقته كما هي، لا كما يترأى لنا في مرآة معتقداتنا. لقد حاول أبو الوليد، من قلب الشريعة حيناً ومن خارجها حيناً آخر، أن يدافع عن وضع محايد للإنسان يمكنه من اقتناص معرفة لا انتفاء لها. وهذا الحيد ليس شيئاً آخر سوى العلم على مستوى المعرفة، والعلمانية على مستوى العمل والسياسة والعمران.

والقول بأن المعرفة العلمية معرفة موضوعية وضرورية وكنية معناه أنها لا يمكن أن تكون نتيجة الخيال، أي نتيجة كرامة أو معجزة أو سحر أو شعوذة، مما يعني أن المعرفة العلمية لا يمكن أن تكون إلا إنسانية. وهذا هو ما حلل ابن رشد على انتقاد مناهج علماء الكلام وعرفاء التصوف، لأن منطلقاتها شعرية وخطابية وربما سفسطائية،

19- يقول عن الطريقة الصوفية «ونحن نقول إن هذه الطريقة، وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، وكان وجودها بالناس عبثاً، والقرآن كله دُعاء إلى النظر والاعتبار وتبنيه على طرق النظر» ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق م. قاسم، القاهرة، 1949، ص 149؛ ونعتقد أن ابن رشد كان يقصد الصوفية عندما كان يعرض لاستحالة تحصيل المعرفة النظرية بالرؤيا: «وأما العلوم النظرية فيبعد أن يكون ذلك فيها، إذ لو كان فيها ذلك لكان النظر فيها أمراً باطلاً وعبثاً، وذلك أن في طباع الإنسان أن يدرك العلوم النظرية في ما فطر عليه أولاً من المقدمات الأولى، فلو كان يدركها دون مقدمات، لكانت المقدمات الأولى فيها عبثاً، كما أنه لو أمكنه السعي دون القدمين، لكانت القدمان فيه عبثاً وابطالاً، والطبيعة تأبى ذلك. وبالجملة فإن حصل معقول من معقولات العلوم النظرية بهذا النوع فبالعرض وأقليا. ولذلك لا يمكن أن يلتزم منه صناعة نظرية، اللهم إلا أن يضع إنسان أن هاهنا أصنافاً من الناس يدركون العلوم النظرية بغير تعلم. وهذا الصنف إن كان موجوداً، فهو ناس باشتراك الاسم، بل هم إن يكونوا ملائكة أقرب منهم أن يكونوا أناساً، وقد يظهر أن هذا ممتنع مما أقوله.» تلخيص لكتاب الحس والمحسوس، صبي بلومبرج، كامبردج، ماساشوسيت، 1972، ص 89-90. وفي نهاية برهنة طويلة يضيف إلى ما سبق: «وأما إن قال قائل قد يمكن أن تحصل خيالات الأمور النظرية لصنف بهذا النحو من الإدراك، فهو ممتنع من قبل أن حصوها بهذه الجهة هو فضل، لأنه قد حصلت للإنسان من جهة آتاه، إلا أن يقول قائل، عسى أن يكون هذا النوع من الإدراك موجوداً لمن ليس يمكن فيهم تعلم العلوم النظرية، إما بالطبع وإما بغير ذلك، وهؤلاء إن كانوا موجودين فهم ناس باشتراك الاسم» 90-91.

فإذا تذكّرنا أنّ مفهوم ابن رشد للطبيعة والعقل كان قائماً على الحركة والنظام أدركنا أنه بهذا ضمن تياراً من التواصل بين الطبيعة والعقل، ممّا يسمح لهذا الأخير أن يؤثر في الأولى. والقول بسرّيان الحكمة أو العقل في الوجود معناه امتلاؤه بالمعنى والمعقولة، ممّا يفرض على الإنسان واجب تحويل موجودات العالم الطبيعية إلى موجودات ذهنيّة، أي إلى مفاهيم ومعقولات، تمهيداً لتحويلها إلى تقنيات تؤثر في الطبيعة والإنسان. بل أكثر من ذلك، إنّ القول بسرّيان الحكمة (العقل) في الوجود هو أفضل طريق للدلالة على وجود الحكيم الذي أبدعه. أليست هذه توطئات قويّة لبزوغ شمس الحضارة المعاصرة؟

5. التناسب بين الحكمة والشريعة، أو إمكانية العلمانية المتصالحة مع الشريعة

إنّ اعتراف ابن رشد بوجود حقّ «آخر» غير الحقّ الإلهاني، وهو الحقّ الوجودي أو العلمي الذي يلتمسه الإنسان عبر وسائله الخاصة، يُعتبر من أهمّ إسهامات ابن رشد الفكرية. فإذا علمنا بأنّ الحقّ الإلهاني يكون بالإخبار عن طريق الوحي، بينما يكون الحقّ العلمي بالاستنباط عن طريق العقل، لانتهينا إلى القول بأنّ الوحي لم يكن يدعي احتكار الحقّ في الحضارة الإسلامية؛ فالإنسان يمكن أن يصل إلى الحقّ باستعمال وسائله الإنسانية الخاصة، لاسيّما العقل. ولما كان الحقّ، من حيث هو حقّ، غير قابل للتعدد والاختلاف، فقد وجب القول، كما فعل ابن رشد، بأنّ غاية الحقّ الإلهاني متطابقة مع غاية الحقّ العلمي. بيد أنّ هذا التطابق لا يعني الوحدة في كلّ شيء، فالشريعة تهتمّ بمعنى ورسالة وجود الإنسان، وتسدّد أفعاله نحو الخير لنيل أفضل الثواب، أمّا العلم فيهتمّ بمعرفة العالم والإنسان، والفلسفة بدلالاته على نحو يتفق مع العلم، ولذلك علينا ألا نخلط بينهما.

وحينما نسمع ابن رشد يقول «لولا العقل لم يكن من الممكن أن يوجد [الإنسان] زماناً ما»، يجب أن نفهم من ذلك أنّ العقل لا يكتفي بإنتاجه العلم عندما يفحص الوجود فحوصاً برهانياً، ولكنه يمكن أن ينتج القيم والمعايير والمبادئ العملية التي تسدّد الفعل البشري نحو الخير على المستوى الأخلاقي، وبناء الحكم العادل على المستوى السياسي. وفعلاً يلتقي العقل النظري والعملي في ملكة إدراك النظام وفعله، لكن بينما يختصّ العقل النظري في فحص الوجود من أجل اكتشاف نظام الكون، ممّا يعطي إمكانية التأثير فيه لاسيّما إذا اختل نظامه أو اضطرب ترتيبه؛ فإنّ العقل العملي يفحص الوجود على مستوى العمل لغاية صياغة نظام محكم سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الاجتماعي والثقافي أو على المستوى الاقتصادي.

منظمة في الكون، وهذه المعرفة المنظمة هي المعرفة التامة، التي من شأنها أن تتحوّل إلى قوة طبيعية وسياسية. وكما سبق القول، لا نصل إلى هذا النظام، هذه المعرفة العلمية، هذه الحقيقة، إلا بوسائل إنسانية، أي بوسائل تنتمي إلى عالم الطبيعة (الحواس والعقل)، لا بوسائل خارقة للطبيعة والعادة.

وقد ترفع حجة، في مضمار العداء لتأثير الحضارة العربية الإسلامية في الحضارة الإنسانية المعاصرة، تبرهن أنّ حضارتنا في جوهرها هي حضارة تأويل للكتاب العزيز، بينما حضارة الغرب هي حضارة تفسير لكتاب الطبيعة والإنسان. لكننا عند تأمل هذه الحجة سنرى أنه بوسعنا أن نحولها لصالح حضارتنا بالجهات الآتية؛ فأولاً لا أحد يستطيع أن يجحد أنّ الحضارة العربية الإسلامية لم تكن فقط بتحويل استعارات ومجازات ومثالات النصوص المنزلة إلى تصورات ومعان وأحكام عقلية، ولكنها عملت أيضاً على تحويل الموجودات الحسيّة نفسها إلى موجودات عقلية، أي تحويلها إلى علوم وفلسفات. فتاريخ العلم يشهد بأنّ الحضارة العربية الإسلامية هي من الحضارات القليلة التي استطاعت أن تنفذ إلى كنه علوم الفلسفة وأن تتبناها بوصفها أحد آفاقها الفكرية، دون محاولة منها لفرضها في برامج تعليمها وتقنينها طبقاً لمعايير دقيقة تحددها هيئة دينية عليا، حتى تترك لها هامشاً أوسع لحرية ممارستها إزاء نفسها وإزاء الشريعة. من جهة ثانية، إذا سلّمنا بأنّ جوهر التأويل هو القدرة على العبور من ضفة إلى أخرى، فإنه بوسعنا أن نتخذ أداة عبور من حضارتنا إلى حضارتهم وبالعكس. من جهة ثالثة، إنّ القول بأنّ حضارتنا هي حضارة تأويل يجعلها أقرب إلى الحقبة الحالية من الحضارة الإنسانية المعاصرة، وهي حقبة ما بعد الحداثة برديفتها العولمة. ذلك أنه وفقاً لهذه الحساسيّة الحضاريّة الجديدة صار كل شيء نصّاً قابلاً للتأويل، الوجود والعالم والمجتمع والسياسة، ممّا أدى إلى انهيار الحواجز والحدود بين الفكر الوسطوي والفكر الحديث، بين الأسطورة والعقل، بين الحكمة والشريعة. وهذه الجهة يمكننا أن نتعامل مع الحضارة المعاصرة باعتبارها نصّاً قابلاً للقراءة والتأويل والعبور من أفق إلى آخر. وأخيراً، فالقول بأنّ حضارتنا حضارة تأويلية قد يضيف عليها مزية إعطائها مكانة مرموقة للذات، لأنّ التأويل بخلاف التفسير (explication)، يعطي الكلمة للذات لا للموضوع.

بعد كلّ هذا أليس من حقنا أن نفترض بأن مفهوم الطبيعة وملحقاتها من العلوم، قد انتقل من الفلسفة الإسلامية، وبخاصة من فكر ابن رشد، إلى الحضارة المعاصرة عبر شروحه الثلاثة على كتاب الطبيعة وكتاب السماء والعالم لأرسطو وغيره من العلماء؟

ليس المقصود من عرضنا المقتضب هذا لسياسة ابن رشد أن نثبت تأثيره المباشر على النظريات السياسية في الحضارة الإنسانية المعاصرة، فنحن واعون بأن النظريات السياسية الحديثة قامت بالضبط عندما قطعت مع نمط التفكير السياسي الرشدي الذي يُخضع السياسة للأخلاق والعقل، وإنما المقصود الإشارة إلى أنه خطأ الخطوة الأولى في التفكير في السياسة بعيداً عن الشريعة إلى حدّ ما ليتيح للإنسان تجديد آليات مراقبة طغيان الحكم السياسي. وبهذه الجهة يكون قد أثر على الحدّثة.

ما نستخلصه ممّا سبق هو أنّ ابن رشد كان يؤمن بالانفتاح على الآخر، وأهمّ وجه لهذا الانفتاح هو الانفتاح العلميّ، الذي يرفعه ابن رشد إلى مرتبة الواجب الشرعي²¹، والذي يمكن أن نترجمه تحت عنوان «التناسب بين الحكمة والشريعة». ومعنى هذه الدعوة إلى الانفتاح هو انفتاح الشريعة على مناهج وعلوم الحكمة البشرية قبل أي شيء، لأنها هي التي تؤهلنا للوصول إلى «النظر التام في أصل الشريعة»²². ولما كانت هذه العلوم والمناهج موجودة عند الآخر، فإنّ الحكم بالانفتاح المنهجي والعلمي معناه ضرورة الانفتاح على الآخر والأخذ بعلمومه، بغضّ النظر عن اعتقاداته، طالما أنّ آلة البحث محايدة لا شأن لها بالاعتقادات. وإذا كان ابن رشد قد دافع في فصل المقال عن الانفتاح المنهجي خاصّة، فإنّه في كتبه الشارحة لكتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس وبطليموس سيدافع عن الانفتاح المعرفي، حيث سنجدّه يقول مثلاً «ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات»²³.

والغرض من الدعوة إلى الانفتاح المنهجي هو إدخال مبدأ النظام والترتيب في الدين. فالدين كالوجود، هو في الأصل عبارة عن مجموعة من أحكام وتصورات وأوامر متناثرة وغير منظّمة، وأحياناً متعارضة فيما بينها في الظاهر. ولعلّ في هذا التنوع أكثر من حكمة،

21- يقول عن وجوب النظر في كتب القدماء: «فقد تبين من هذا أن النظر في كتب

القدماء: «واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا

الشرع عليه. وأن من نهي عن النظر فيها - من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع بين أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى»، فصل المقال، تح. عبارة، ص 28-29.

22- فصل، ص 67..

23- مناهج، ص 151..

ومتى طبّقنا نموذج المعرفة الطبيعية على الوجود الاجتماعي، فإننا سنجد أنفسنا أمام ما يسمى اليوم بالعلمانية. فالعلمانية ليست شيئاً آخر غير النظر إلى الوجود الاجتماعي والسياسي نظرة موضوعية تناسبية بناء على تحليل علمي للمعطيات المتوفرة. أو قل إنها بناء نظام من التوازن العقلاني بين القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهذا بالضبط ما عبّر عنه ابن رشد، بلغته الخاصة، في تلخيصه لسياسة أفلاطون قائلاً: «وبالجملة، فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي به تسود جميع أجزائها، على النحو الذي يكون به الإنسان حكيماً بجزئه الناطق الذي يسود به على قواه النفسانية الأخرى، أعني المرتبطة بالعقل، وهي الجزء الغضبي والجزء الشهواني (من النفس) ومنها تأتي الفضائل الخلقية، وذلك بأن يتحرك (الإنسان) إلى الأشياء التي ينبغي أن يتحرك إليها، بالمقدار الذي يقدره العقل وفي الوقت الذي يُعيّنه. فالإنسان يكون شجاعاً بالجزء الغضبي (من النفس) إذا استعمله فيما يوجبه العقل، وفي الوقت الذي يجب وبالمقدار الذي يجب. وكذلك الشأن في (فضيلة) العفة وفي سائر الفضائل. وبالجملة يكون (الإنسان) فضلاً بجميع الفضائل العقلية والخلقية، وتكون الرياسة فيه كرياسة هذه الفضائل بعضها على بعض»²⁰. أليست العلمانية هي الخضوع للقوانين المدنية المجزّبة عند غيرنا بناء على نوع من التوافق الاجتماعي والسياسي والعقدي؟ إذا كان الأمر كذلك، فالعلمانية لا تتناقض مع الإيثار، وهذا ما حمل ابن رشد على الإقدام على تلخيص كتاب فلسفي يوناني يتصدّى لفعل بناء الدولة وتدبيرها سيرها.

لقد استغلّ فرصة تلخيصه وتعليقه على كتاب السياسة لأفلاطون لكي ينظر إلى العدالة السياسية من منظور عقلي خالص، مبني أولاً على نمط خاص من الوحدة، هي الوحدة التناسبية، وثانياً على نظرية اختلاف كمال الطبقات المستمدة من مجال علم النفس، وثالثاً على اعتبار العقل والحكمة غاية لكلّ حكم عادل. هكذا صارت العدالة، التي تقتضي وحدة السياسة بالأخلاق، أي إخضاع الفعل السياسي لمبدأ العقل، هي غاية السياسة، أو التدبير المدني. إنّ قيام السياسة على مبدأ العقل معناه قيامها على مبدأ النظام والترتيب في الكمالات، أي على مبدأ فصل الطبقات والسلطات. وهذا ما جعله لا يكتفي باعتبار الفضيلة أساس السياسة العادلة، ولكنه أيضاً يجعلها أصلاً لا غنى عنه للممارسة العلمية.

20- ابن رشد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة أحمد

شحلان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 76-77..

خاتمة

إن المهمة الكبرى للحضارة الإنسانية المعاصرة هي نزع فتيل التوتر والاحتقان بين العقل والإيمان، بين الثقافة العلمية العلمانية والثقافة الدينية الروحية. من هنا نعتقد أن العقل وحده لا يستطيع أن ينجز هذه المهمة الصعبة، والأمر نفسه بالنسبة للإيمان. لذا وجب أن يتضافر العقل والإيمان، وهذا بالضبط ما نادى به ابن رشد ويمكن أن تقدمه حضارتنا للحضارة الإنسانية المعاصرة، حيث حاول أن يهدب أحدهما بالآخر لإحداث الاتصال بينهما. فالتطرف في العقلانية والتطرف في الإيمان لا يمكن أن ينتج سوى تطرف مضاد و مساو له في انغلاقه وتزمته، مما يجعل الحياة مستحيلة. إن الحضارة المعاصرة هي بنت العقلانية في شتى تجلياتها، بينما الحضارة الإسلامية هي بنت الرؤية الدينية للعالم في شتى تجلياتها الفقهية والكلامية والصوفية. ولا شك أن هناك ميلاً دفيناً للتطرف والمغالاة في الحضارتين معاً. من هنا تنبع الحاجة إلى الفكر الوسطي الذي لا يمكن أن يكون إلا بموقف عدل بين الأقوال والمواقف المتضادة والدلالات المتقابلة. إن تهذيب الطرفين من أجل قبول بعضهما بعضاً في مكان محاييد عدل هو غاية الفكر الوسطي.

وإذا كان من الحكمة ألا نتجاهل مظاهر الاختلاف المتعددة بين حضارتنا وحضارة الغرب، فإنه علينا ألا نقيم الاختلاف العرضي بينها مقام الاختلاف الذاتي، لاسيما إذا علمنا أن جزءاً من هذه الحضارة هو منّا وإلينا. فالمطلوب منّا أن يكون قلبنا الحضاري كبيراً كالعقل الهولندي الرشد، الذي كلفنا امتلاء معرفةً ازداد فراغاً، لكن بشرط أن نحمله كيلا يمتلئ كيداً وحقداً على الآخر، لأنه عندئذ لن يبقى فيه فراغ لقبول الإحسان، والرحمة، والتسامح.

لقد مضى ذلك الزمان الذي كان يطمح فيه الإنسان للوصول إلى جوهر الكون، وماهية الأشياء، لكي يطمئن ويوقف بحثه عن الحقيقة نهائياً. فهاهية زمان اليوم هي البقاء في فضاء السؤال والمراجعة والشك، لأن هذا هو السبيل الوحيد لتحقيق مزيد من الكمال والتقدم، وإلا فإن السكون والاطمئنان إلى ما نسميه اليقين المطلق لن يؤدي بنا إلا إلى كوارث طاحنة. لا مكان اليوم للثبات، للمرجعية النهائية، ولا معنى اليوم للأفضل على الدوام، فكل شيء في تحول دائم. التحول، ومن ثم التدرج، صار هو عنوان العصر وسر قوته. وهذه الروح الجديدة هي التي أسقطت كل الثنائيات التي لطالما عانى منها الأفراد والشعوب، كالثنائية بين المتخلف والمتقدم، بين المحافظ والثوري، بين التقديمي والرجعي، بين العقلاني واللاعقلاني، بين الأصولي والحداثي... فقد تجدد في قلب المحافظ شيئاً من التقدمية،

منها تنبيه العقل لكي يتدخل من أجل تحويلها إلى معرفة علمية، بإضفاء النظام والترتيب والبرهان عليها. ولا يكون ذلك إلا بفضل التأويل البرهاني، أي باستعمال العقل لتحويل الاستعارات والأمثال إلى معارف. لكن ليس معنى هذا أن غايته كانت هي تأسيس علم كلام فلسفي بديل لعلم الكلام الديني، وإنما كانت غايته إثبات حضور العقل في الشريعة كما يحضر في الوجود، لأنه من دون حضور العقل المحايث في الشريعة لا نستطيع التواصل معها بالطرائق المنطقية. وهذا هو معنى قوله إن الشريعة التي تعتمد العقل والوحي معاً أفضل من الشريعة التي تعتمد على أمر واحد، سواء كانت شريعة إلهية أو بشرية، وهو موقف عدل يتلافى الإفراط والتفريط. وبالجملة، فإن الانفتاح المنهجي على الآخر يقوم على مبدأ وحدة الحق، الذي يقوم بدوره على وحدة العقل.

وابن رشد عندما يثبت الأخوة بين الشريعة والحكمة، لا ينفي وجود مظاهر من الاختلاف بينهما، بل إنه يذهب أكثر من ذلك معترفاً بوجود تعارض أحياناً بين الشريعة والعقل، وهنا نجدد لا يتردد في إعطاء الأسبقية للعقل، الذي هو في نهاية الأمر، روح الشريعة كما قلنا. وهذا التعارض الظاهر هو الذي يحث العقل على التأويل، حتى تتلاءم الشريعة مع معطيات الوجود والعقل. لكن ليس معنى هذا أن التأويل يريد إبطال الحكمة الإلهية، وإنما يريد قراءة الشريعة قراءة بشرية. وهنا يرتفع التأويل إلى مستوى الأمانة التي حملها الله للإنسان، ولذلك كان ابن رشد يعتقد أن من يمنع التأويل على أهل التأويل «يخطئ على الشريعة والحكمة معاً» كما فعل الغزالي. ومرة أخرى يظهر عدل ووسطية ابن رشد عندما لا يستبيح النص القرآني كله، بينه وخفيه، بل إنه يسمح به عندما يكون العقل أمام آية خفية المعنى.

وجه آخر من وسطية ابن رشد العادلة، وهو أن الانفتاح الذي نتكلم عنه ليس وحيد الجانب أو وحيد الاتجاه من الحكمة إلى الشريعة، بل إنه انفتاح مزدوج في الاتجاهين معاً. فالشريعة كانت حاضرة بجهة ما في نظرياته وبخاصة السياسية منها. مما يعني أن العلاقة بين الحكمة والشريعة هي علاقة إضافية، ولا أدل على ذلك من استعماله بين الحين والآخر بعض الآيات للتدليل على صحة بعض النظريات العلمية أو الفلسفية، لا في كتبه الأصلية فقط، ولكن أيضاً في شروحه على طبيعيات وما بعد طبيعيات أرسطو. ومن هنا يمكن اعتبار حكمه على وجوب النظر العلمي والفلسفي في إطار الملة الإسلامية في الوقت نفسه دعوة لانفتاح الفلسفة على الشريعة.

وفي التقدّم شيئا من المحافظة... وكلمها جرى الدفاع عن الثبات في وجه التطوّر، واليقين في وجه الشك، والجواب في وجه السؤال يخرج التطرّف من قممته ليهتدّد الوجود البشري عامة.

هنا سيكون علينا أن نتذكر ابن رشد باعتباره علامة على الموقف العدل، على الموقف الوسط بين المتضادات، بين الذات والآخر، بين الماضي والحاضر. إنّ ابن رشد يمكن أن يكون بالنسبة لنا وبالنسبة للحضارة الإنسانية المعاصرة استعارة نافعة وجميلة، سواء بنظريته في الحقّ باعتباره مجالاً مشتركاً بين أفقيّ الحكمة والشريعة، أو بنظريته في الموقف العدل بين الأقوال المتعارضة، أو بنظريته في الدلالة التشكيكية والتناسبية لحلّ التقابل الدلالي في مجال الأسماء والمفاهيم، أو برؤيته الفلسفية المحايدة التي توجّه خطابها إلى الإنسان بما هو إنسان، لا بانتمائه إلى هذه الملة أو تلك.



بريشة الفنان حكيم غيلان

نظريّة المواضيع عند أرسطو من خلال كتاب الطوبيقا*

حاتم عبيد**

مدخل إلى «كتاب المواضيع»

ولم يكن من الممكن -أمام وجود مثل هذه الصعاب- أن تقتصر في استخلاص نظريّة المواضيع على الأثر في إحدى ترجماته، بل عوّنا في ذلك على أكثر من ترجمة عربيّة وأجنبيّة، فضلاً عن عدد من الدراسات الدائرة على «كتاب المواضيع» (نستعمل من هنا فصاعداً هذا العنوان) اجتهد أصحابها في قراءة هذا الأثر، وقدموا نظريّة المواضيع فيه تقديماً لم يخلُ أحياناً من غموض لا يساعد على رسم معالم هذه النظريّة بشكل واضح على نحو يجعلها لا تستعصي على فهم القارئ العاديّ والقارئ العربيّ على وجه أخصّ.

ولا بدّ أن نشير في مثل هذا المقام -على سبيل الذكر لا الحصر- إلى ثلاث دراسات اهتمّت بنظريّة المواضيع عند أرسطو اهتماماً متفاوتاً، نعني بذلك دراسة رشيد الراضي التي اتّجهت وجهة حديثة، وبحثت عن مفهوم الموضوع وتطبيقاته الحجاجيّة اللسانيّة عند أنسكمبر وديكرو، ولم تتوقّف على مفهوم الموضوع عند أرسطو إلاّ في التمهيد الذي احتوى على إشارات سريعة أحال فيها الباحث بالأساس إحالة من درجة ثانية على كتاب الخطابة (الراضي، 2011: 196-198). وتمثّل الدراسة الثانية في فصل من كتاب تناول فيه عبد الله البهلول المناقشة الجدليّة الأرسطيّة في إطار تعقّب خصائص الحجاج الجدليّ الفنيّة وتشكّلاته الأجناسيّة في نماذج من التراثين اليونانيّ والعربيّ (البهلول، 2013: 59-129). والحقّ أنّ المواضيع لم تمثّل في هذا الفصل نقطة الارتكاز ومنطلق المؤلف في عودته إلى كتاب المواضيع. لا، ولم يجعلها بسبب من المسائل التي أثارها قبل الحديث عن المواضيع وبعده، من نحو علاقة الجدول بالبرهان وعلاقته بالخطابة، وطبيعة المقدمات التي يُبنى عليها الجدول، وطبيعة المخاطب في الجدول، واستراتيجيّات المجادل. وحتىّ الصفحات التي أفردتها المؤلّف للموضوع، تمخّضت في أغلبها لتقديم عيّات من المواضيع في شكل مسارد نقلها المؤلّف من تلخيص ابن رشد نقلاً حرفياً امتدّ على صفحات كثيرة، من غير أن يسعى إلى إيضاحها وتبسيط القول فيها (نفسه: 94-105).

يحسن التذكير في مفتح هذه الدراسة بأنّ «كتاب الطوبيقا» (Topics) الذي ورد في الترجمات والتلاخيص العربيّة القديمة تحت عناوين مختلفة (كتاب الطوبيقا، كتاب الجدول، كتاب المواضيع)، لم يخلُ كسائر المصنّفات التي تركها لنا أرسطو من مصاعب تحول دون فهمه في مواطن عديدة منه. فقد أشار الدارسون إلى أنّ في هذا الكتاب غموضاً غير قليل، وأنّ أفكاره على درجة من الدقّة واللطف، وأنّ أسلوبه لا يخلو من كثافة واقضاب، وأنّ دقّة الملاحظات التي أبدتها أرسطو فيه وعنايته أحياناً بالتحليل المفصّل والعميق تجعل التعامل مع هذا الأثر والنظر فيه محفوفاً بالمخاطر والمزلق، وتجعل التقاط الأفكار المضمّنة فيه والنفوذ إلى مقصد مؤلّفه غايةً يطلبها مترجمو هذا المصنّف، ولا يستطيعون إدراكها (Thionville, 1965 : 39). فحال التعامل مع هذا المصنّف لا يختلف عن الحال التي عبّر عنها ابن رشد في نهاية نقله كتاب «التبكيّات السفسطائيّة» إلى العربيّة قائلاً: «فهذا هو آخر ما ختم به الرجل كتابه. هذا وقد نقلنا منه ما تأدّى إلى فهمنا بحسب ما يسّر لنا من الوقت (...). والكتاب الواصل إلينا من ذلك هو في غاية الاختلال مع أنّ الرجل عويص العبارة (...). وإنّ من يتعاطى فهم كلامه من غير أن يسبقه فيه غيره، هو شبيه بمن يتدبّر الصناعة. ولذلك كثير ممّا أوردناه في ذلك إنّما هو على جهة الظنّ والتخيّل. وأنت تتبيّن ذلك إذا وفقت على نصّ كلامه هذا، لكنّي أرجو أنّ لم يفتنا شيء من أجناس الأقوال التي أودعها هذا الكتاب، ولا من أغراضه الكليّة، وإنّ كنا لا نشكّ في أنّه قد فاتنا كثير من الأشياء الجزئيّة، وكثير من جهة استعمال القول فيها والتعليم لها (ابن رشد، 1972: 177-178).

* منطلق هذه الدراسة ونواتها الأولى محاضرات في وحدة العلوم الساندة كُنّا ألقيناها على طلاب ماجستير العربيّة (اختصاص اللّغة)، بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان (السنة الجامعيّة: 2011-2012). وذلك في إطار درس عامّ عنوانه «نظريّة المواضيع عند أرسطو وفي الدرر اللسانيّ الحديث».

**أكاديمي من تونس.

نظريته في الجدل الواردة في كتاب المواضيع (29 : Barnes, 1995).

والحق أن أرسطو لم يكتب كتاباً يحمل عنوان المنطق، وإنما جاءت آراؤه المتعلقة بهذا المبحث مبثوثة في مصنفاته الستة التي ذكرنا، والتي أشار إليها الشراح القدامى بعبارة جامعة هي الأرغانون، أي الآلة (Organon)، والتي قدّم لنا فيها أرسطو نوعين من التفكير والحجاج، هما: حجاج برهاني ينتج أدلة علمية، عليه دار كتاب التحليلات الثانية، وحجاج جدليّ نصادفه في الجوارات وفي التفاعلات القولية التي تجري بين المتكلمين، ونعثر في كتاب الجدل على منهج في كيفية استعماله. أما الكتب الأربعة المتبقية من الأرغانون ففي فلك هذين المصنّفين تدور. وقد عدّ كتاب «التحليلات الأولى» مقدّمة لنظرية الاستدلال العلمي، وهو لذلك على صلة متينة بالتحليلات الثانية. واعتبر «التبكيّات السفسطائية» مقالة تاسعة تُضاف إلى المقالات الثمانية التي يتكوّن منها «كتاب المواضيع» (IX : Tricot, 1990). فمدار الكتابين الأخيرين على بيان قواعد الجدل التي تساعد الطلاب على إثبات آرائهم والدفاع عنها من جهة، وتبكيّ آراء مناظريهم من جهة أخرى. ولكن شتان بين تبكيّ ظاهريّ يقوم على المغالطة والتضليل، وتبكيّ حقيقيّ يحترم فيه الطالب قواعد الجدل، ويتحرّى أول ما يتحرّى خلاله في طبيعة العلاقة التي تربط بين الموضوع والمحمول عند إثبات القضايا أو إبطالها. أما كتاب «العبارة» وكتاب «المقولات» فتتمّة للمصنّفات المنطقية. ففي «العبارة» يستكمل أرسطو النظرية التي قدّمها في «التأويلات الأولى» حول الأبنية التي تحيى عليها القضايا والشروط التي يعرف بها صدقها. وفي «المقولات» يقدّم أرسطو نظرية في معنى الألفاظ التي تتكوّن منها القضايا، ولهذا اعتبر هذا المصنّف مدخلاً عامّاً إلى منطق أرسطو (28: Barnes, 1995).

فكتاب المواضيع -إذن- لا ينفصل عن مشروع الأرغانون الذي قدّم فيه أرسطو نظرية عامة وشاملة في الاستدلال تقديماً فيه تدرّج واضح من المكوّنات الأساسية والبيّنة التي يقوم عليها الاستدلال (الكلمات/المصطلحات)، إلى المكوّنات المركّبة (القضايا)، إلى ما هو أكثر تركيباً (القياس). وهذا ما فطن له ابن سينا وعبر عنه في فاتحة كتاب الجدل قائلاً: «فكما أنه لا سبيل إلى معرفة القياس إلاّ بعد معرفة القضايا، ولا سبيل إلى معرفة القضايا إلاّ بعد معرفة الألفاظ البسيطة، كذلك لا سبيل إلى معرفة أصناف القياسات إلاّ بعد معرفة القياس المطلق» (المنطق: 609). فالكلمة هي المادّة الأولية التي يشتغل بها أهل المنطق. وعلى هذه الكلمات دار كتاب المقولات الذي اتّجهت فيه عناية أرسطو إلى تصنيف الكلمات التي

أما الدراسة الثالثة فبحث طويل ساهم به هشام الريفّي في كتاب جماعيّ، وتناول فيه نظرية الحجاج عند أرسطو (الريفّي، 1998: 49-296) استناداً إلى كتب ثلاثة هي «كتاب الخطابة» و«كتاب المواضيع» و«كتاب التبكيّات السفسطائية». وقد جاءت هذه الدراسة على غاية من العمق والثراء، وحظي الحجاج الجدليّ فيها بصفحات عديدة قدّم فيها المؤلّف ملاحظات مهمة تتصل بكتاب المواضيع، وأدرك بوضوح أن «الجدل الأرسطيّ طريقة، والموضوع الجدليّ حجر الزاوية فيها» (نفسه: 208)، إلاّ أن طول الدراسة والمنطق الذي حكمها جعل تلك الملاحظات مبثوثة في مواضع متفرّقة من الدراسة لا يقدر القارئ على التقاطها والتأليف بينها إلاّ إذا أعاد قراءة الدراسة وبذل كثيراً من الجهد.

من هذا المنطلق نعتبر أن من أحد رهاناتنا في هذا المقال هو السعي إلى تقريب نظرية أرسطو في المواضيع إلى القارئ العربيّ وتقديمها له في صيغة ميسّرة، حتّى يفهمها في إطارها العامّ وخطوطها العريضة. وهي غاية دونها قراءة للأثر وما حفّ به من نصوص ثوان تلبّث عند أمّهات الأفكار وأبرز المواطنين التي احتوت معالم تلك النظرية، وتغصّ الطرف عمّا بدا لنا ثانوياً ومن قبيل التفاصيل التي تنقل كاهل النظرية والتي يمكن أن تضيع في غصونها نواة النظرية وأركانها. ومن هذا المنطلق أيضاً قرأنا كتاب المواضيع لأرسطو، واعتبرنا فكرة الموضوع قطب الرحى الذي تدور عليه مختلف الأفكار الواردة فيه، واستعملنا في عنوان هذه الدراسة عبارة «نظرية المواضيع» إشارة منّا إلى أن أرسطو استطاع بحق أن يفسّر لنا استناداً إلى فكرة المواضيع جانباً مهمّاً ممّا يقوم به المتكلمون، حين يناقشون المسائل ويبرهنون على آرائهم ووجهات نظرهم فيها.

كتاب المواضيع ومشروع أرسطو في الاستدلال

يتنزّل كتاب المواضيع في إطار مشروع عامّ قدّم فيه المعلّم الأوّل نظريته حول الاستدلال في مختلف أشكاله. وهو مشروع يضمّ إلى جانب كتاب المواضيع خمسة كتب أخرى هي: كتاب المقولات (Categories) الذي يتناول الوحدات الأساسية للتفكير، وكتاب العبارة (On Interpretation) الذي يعالج القضايا والأحكام، وكتاب التحليلات الأولى (Prior Analytics) الذي يهتمّ بالأقيسة، وكتاب التحليلات الثانية (Posterior Analytics) الذي يدور على نظرية البرهان، وكتاب التبكيّات السفسطائية (On Sophistical Refutations) الذي يبحث في الحجاج المغالطيّ. ويضيف الدارسون إلى هذه المصنّفات الخمسة مصنفاً سادساً هو كتاب الخطابة (Rhetoric) الذي أقام فيه أرسطو نظريته في فنّ الخطابة على أساس

فكتاب المواضع يندرج في نظرية أرسطو حول الاستدلال في مختلف أشكاله وشتى استعمالاته. وهو دليل ساطع على أن أرسطو لم يقصر الاستدلال على الأقوال البرهانية، رغم اعتداده بها وتنزيله إياها في المرتبة الأولى، وأنه انتبه للون آخر من الاستدلال يتجلى في جملة من الأقوال التي تقع في دائرة الممكن والقابل للتصديق، لأنها تستند إلى آراء مشهورة. من هذا المنطلق ميّز أرسطو في كتاب المواضع بين ثلاثة أنواع من القياس (syllogism) الذي يُعدُّ إلى جانب الاستقراء (induction) شكلاً أساسياً يتحقّق به الاستدلال، وذلك بالاستناد إلى درجة الصدق التي تتّصف بها القضايا التي يتكوّن منها القياس.

هناك أقيسة تتكوّن من قضايا صادقة وملزمة (القياس البرهاني)، وثمة أقيسة ذات قضايا ممكنة (القياس الجدلي)، وإلى هذه وتلك توجد أقيسة ذات قضايا تبدو ممكنة، ولكنها ليست كذلك (القياس السفسطائي). والحقّ أنّ هذه الأنواع الثلاثة من القياس تشير إلى مختلف الميادين التي نستخدم فيها الاستدلال. فنحن نستدلّ على أمور تتّصف بالصحة ولا يحوم حولها الشكّ، ونستدلّ على أمور هي أقرب إلى الآراء والمزاعم التي ليس لنا عليها دليل، ولكننا نعتقد في صدقها. ونحن أيضاً يمكن أن نستخدم الاستدلال في أمور خاطئة. وإذا كان القياس في هذه الحالات الثلاث هو هو، فإنّ استخدامه لا يجري على نحو واحد، أي إنّنا نستخدم الحجّة نفسها، ولكنّ الطريقة التي يجري عليها الحجاج تختلف من نوع إلى نوع.

واضح أنّ أرسطو يميّز بين أنواع ثلاثة من الحجاج: الاستدلال الذي تُستخدم فيه قضايا ملزمة، والجدل الذي تُستخدم فيه قضايا ممكنة، والمغالطة/السفسطة التي تُستخدم فيها قضايا خاطئة. وقد تناول أرسطو في كتاب التحليلات الأخيرة الاستدلال مشيراً إلى أنّ منطلقه مبادئ عامة ومصادر بدئية منها تشكّل مقدّمات القياس وبسببها تتّصف النتائج باللزوم، وتحوّل بدورها بعد ذلك إلى مكوّنات تفكير جديد يفضي إلى نتائج جديدة. وهذا المنهج يستخدم في الرياضيات (الاستنتاج). وهو عند أرسطو أداة العلم الوحيدة التي تمكّننا من امتلاك الحقيقة والتي بفضلها نتعرّف على حقيقة الأشياء والعلل التي تفسّر لنا وجود تلك الأشياء على النحو الذي وجدت عليه.

أما الحجاج السفسطائي فهو يقوم على المغالطات التي تبدو القضايا المستخدمة فيها ممكنة، ولكنها تقوم في الحقيقة على خطأ أو على خداع. وقد استخدم السفسطائيون هذا السلاح لتفنيد آراء خصومهم. ومن هنا جاء عنوان كتاب أرسطو المخصّص لهذا النوع

تمثّل مفاهيم بسيطة، وتعدّ مكوّنات الفكر واللغة تصنيفاً منهجياً. وقد أفضى تصنيفه ذلك إلى التمييز بين عشر مقولات هي: الجوهر، والكمّ، والكيف، والإضافة/الإسناد، والمكان/أين، والزمان/متى، والوضع، والملكيّة/الخواصّ المكتسبة، والفعل الذي نقوم به، والفعل الذي نتحمّله.

والكلمة التي نستخدمها في الخطاب تعبّر إمّا عن الجوهر/المادّة (ذات، شيء...)، وإمّا عن صفة يتّصف بها ذلك الجوهر، وإمّا عن علاقة ذلك الجوهر بجوهر آخر أو علاقة بالمكان، وإمّا عن أمر آخر تضبطه تلك المقولات التي اعتبرها بعض الدراسين من قبيل معجم المنطق، بينما عدّ المصنّف الذي يتناول القضايا (كتاب العبارة) نحواً للمنطق، لأنّ أرسطو بيّن فيه الطريقة التي تأتلف بها تلك الكلمات لتكوّن قضايا/جملاً تتوزّع بدورها إلى أربعة أصناف: قضايا عامّة إمّا تُثبت وإمّا تنفي، وقضايا جزئية إمّا تُثبت وإمّا تنفي. وقد تطرّق أرسطو في هذا السياق إلى ما يتّصل بهذه القضايا من مشاكل من قبيل تقابل القضايا التي تشترك في المسند إليه وفي المسند وعمليّات تحويل تلك القضايا.

وإذا كان أرسطو في غير هذه المؤلّفات الدائرة على المنطق لم يدعّ فضل السبق، بل كان يضع نفسه فيها موضع من يواصل السير على نهج السابقين ليتمّم ما بدؤوه، فإنّ الأمر يختلف حين يتحدّث عن مصنّفاته المنطقية التي تناول فيها مسالك التفكير والبرهنة والاحتجاج، وإنّ الشعور الذي يتتاب أرسطو في مصنّفاته هذه شعور من يُقدم على عمل غير مسبوق يتمثّل في إنشاء صناعة لم يضع السابقون فيها ما من شأنه أن ييسّر لأرسطو المهمة. فلا أحد قبل أرسطو ترك كتاباً يحتوي على معالجة نسقيّة للاستدلال الصحيح يتعلّم الناس من خلالها كيف يستدلّون على أفكارهم (Barnes, 1995: 27). ولهذا لم يخلُ عمل أرسطو في مصنّفاته المنطقية من مصاعب عبّر عنها قائلاً: «وينبغي ألاّ يجهل ما عرض لنا في هذه الصناعة. فإنّ من الصناعات ما قد قيل في مبادئها، وإنّما بقي منها على المتأخّر تميم تلك المبادئ، ومنها ما لم يقل في مبادئها شيء (...). وهذا بعينه عرض لنا في هذه الصناعة. بالإضافة إلى سائر الصناعات المنطقية الأربع، فإنّه لم نلف في هذا الصناعة شيئاً يتنزّل منها منزلة المبدأ ولا منزلة الجزء. وأمّا سائر الصناعات فإنّنا، وإن لم نلف منها شيئاً يتنزّل منزلة الجزء مثل ما عرض في صناعة الخطابة، فإنّه تعاور الكلام فيها قوم من القدماء، حتّى ألفينا جميع أجزاءها قد كمل» (ابن رشد، 1972: 172-173).

d'abord ce que c'est qu'un syllogisme et quelles sont ses variétés, de façon à saisir ce qu'est le syllogisme dialectique. Car c'est lui qui sera l'objet de notre investigation dans le présent traité. (ORGANON, V5 Les TOPIQUES, Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1990)

ترجمة أبي عثمان الدمشقي:

«إنَّ قصدنا في هذا الكتاب أن نستنبط طريقاً يتهيأ لنا به أن نعمل من مقدمات ذاتة قياساً في كل مسألة تُقصد، وأن نكون -إذا أجبنا جواباً- لم تأت فيه بشيء مضاد. فينبغي أن نقول أولاً ما هو القياس، وما هي أصنافه، حتّى يحصل لنا القياس الجدلي، إذا كنّا هذا القياس نلتمس في هذا الكتاب» (تحقيق بدوي، 1980: 489/2).

تلخيص ابن رشد:

«غرض هذا الكتاب هو تعريف القوانين والأشياء الكلية التي منها تلتزم صناعة الجدل، وبها تكون أكمل وأفضل (...). وهذه الصناعة هي بالجملة الصناعة التي نقدر بها إذا كنّا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً على إبطال كل وضع يتضمّن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع كلّي يروم السائل إبطاله إذا كنّا مجيبين» (ابن رشد، 1979: 29).

نستخلص من هذه الفقرة الافتتاحية أموراً ثلاثة:

-أولاً: إنّ غاية أرسطو في كتاب المواضع تقديم منهج في التفكير والاحتجاج، هو أقرب إلى النظام الاختباري الذي يساعد على استكشاف الحجج وعلى جمع المعلومات وإنتاجها عند الحاجة إليها أثناء التفاعلات الجدلية. فكتاب المواضع ليس مجرد ثبت في الصيغ والموضوعات التي ينبغي على المتكلم أن يحفظها عن ظهر قلب ليستحضرها في النقاش. بل هدف أرسطو من وراء وضع هذا المصنّف أن يكتشف فنّ النقاش كيف يجري بين المتكلمين، وأن يستخرج الوسائل الكونية التي يتسنى لنا من خلالها أن نحصل على المصادر اللازمة لدعم مواقفنا في أية مسألة من المسائل.

والحقّ أنّ أرسطو لم يكن وحيداً في تعليم التلاميذ طرائق مناقشة القضايا وكيفية دعم الأفكار أو تفنيدها، بل كان السفسطائيون يشاركونه في هذه المهمة. ولكنّ الوسائل التي كان أرسطو يعتمدها في التعليم والغايات التي كان يرمي إليها تختلف عن الوسائل التي كان السفسطائيون يعتمدها وعن الغايات التي كانوا يشدّون

من الحجاج «التبكيّات السفسطائية». فالحجاج المغالطي ما هو إلّا نوع من استخدام الجدل استخداماً يحتوي على نسيج من الحيل والطرق اللطيفة والدقيقة التي يستعملها المجادل في نقاشات جادة. فدراسة مثل هذه الآليات هي من أمر الجدل، لأنّ من أهداف المهتمّ بهذه الصناعة أن يفتح بصائرنا على مثل تلك الحيل، حتّى لا تقع في شراكها. ففي التبكيّات يُعدّد أرسطو مختلف الوسائل التي يستعملها السفسطائيّ ومختلف المصادر التي يمكن أن يغرف منها من كانت نيّته سيّئة، والتي فيها غموض وأغاليط واستفهامات مآكرة. غاية أرسطو من ذلك أن يبيّن لنا مسالك التصديّ لهذه الحيل وتفنيدها.

المواضع نقطة الارتكاز في كتاب المواضع، عليها تُبنى المقدمات، وعلى أساسها تُستنبط الأقيسة:

كان أرسطو واضحاً في مفتتح المقالة الأولى من الكتاب حين اعتبر المواضع هي الأساس في عملية البرهنة والحجاج، وهي المواد الأولية التي يقوم عليها الاستدلال في المسائل التي يبدي فيها الإنسان رأيه، ويسعى إمّا إلى إثباتها وإمّا إلى إبطالها. وقد رأينا من المفيد ولأهمية الفقرة الأولى التي افتتح أرسطو بها مصنّفه ووضّح فيها غرضه من هذا المصنّف، رأينا أن نتوقّف عند عيّنات من ترجمة هذه الفقرة، لنستخلص منها جملة من الملاحظات.

أنموذج من الترجمات الإنجليزية:

Our treatise proposes to find a line of inquiry whereby we shall be able to reason from reputable opinions about any subject presented to us, and also shall ourselves, when putting forward an argument, avoid saying anything contrary to it. First, then, we must say what deduction is, and what its varieties are, in order to grasp dialectical deduction: for this is the object of our search in the treatise before us. (The Complete Works Of Aristotle, The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, 1991)

أنموذج من الترجمات الفرنسية:

Le but de ce traité est de trouver une méthode qui nous mette en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant de prémisses probables, et d'éviter, quand nous soutenons un argument, de rien dire nous-mêmes qui y soit contraire. Il nous faut donc indiquer

فالآراء التي يتبناها العلماء والعقلاء تكفي لتضفي طابع الإمكان على مزاعمنا التي ندافع عنها، من غير أن يعني ذلك أن هؤلاء غير معصومين عن الخطأ والزلل.

وبحال المشهور يشمل عند أرسطو الأفكار الجديدة المشهورة التي نستخلصها من الأفكار المشهورة الموجودة سلفاً. فالآراء التي تشبه تلك الآراء المشهورة هي بدورها ممكنة. فقولنا: «الإفراط في الشجاعة عيب»، فكرة مشهورة. وما دام العدل يشبه الشجاعة، فإن قول القائل: «الإفراط في العدل عيب»، يغدو بدوره مشهوراً. وكذلك «نقيض ضد المشهور مشهور. فإنه إذا كان مشهوراً قولنا: ينبغي أن يحسن إلى الأصدقاء، كان نقيض هذا الضد مشهوراً. وكان ضده: ينبغي أن يحسن إلى الأعداء، كان نقيض هذا الضد مشهوراً. وهو قولنا: لا ينبغي أن يحسن إلى الأعداء. وأيضاً ضد المشهور قد يكون مشهوراً، إذا كان مضاداً له في المحمول والموضوع. مثال ذلك أنه إذا كان محموداً الإحسان إلى الأصدقاء، فالإساءة إلى الأعداء محمودة» (ابن رشد، 1979: 43). فالأفكار المشهورة إذن هي تلك التي تقع بين الأفكار الضرورية من جهة والأفكار الخاطئة من جهة أخرى. ومن هنا فهي في أتصافها بالإمكان مراتب ودرجات، ولكنها لا يمكن أن تدرك اليقين، مهما اقتربت منه، لذلك تجدها محل خلاف وموضوع نظر ونقاش.

-ثالثاً: إن المجال الذي حدده أرسطو لاستعمال المواضع يتعدى ما جاء في ترجمة ابن رشد التي بدا فيها استعمال المواضع حكراً على السائل والمجيب في المناقشة الجدلية، وقدرته على استنباط الأقيسة لإثبات وضع أو إبطاله. فمجال الموضوعية عند أرسطو واسع، واستثمارها ونفعها يشملان مختلف الرياضات الذهنية واللقاءات العارضة اليومية والفلسفة وعلومها. فالموضوعية تُستخدم في كل أمر يهم الإنسان، ويختلف فيه مع الآخرين، ويريد أن يلتصق له حلاً. وهي لذلك تُستعمل في شتى المعارف البشرية التي تختلف فيها وجهات النظر من فلسفة تدور على قضايا الله والإنسان والكون، وعلوم تتصل بالفلسفة من نحو الأخلاق والسياسة والحقوق وعلم الجمال وفلسفة التاريخ، وخطابة لم يتردد أرسطو في ربط حججها بدائرة ما هو ممكن ومشهور. وأرسطو إذ يعتبر رائداً في هذا المجال، فلأنه أول من أخضع عملية التفكير لجملة من القواعد وحاول أن يضع قوانين الجدل الكوني، ويقدم لنا طريقة عملية نستطيع بها أن نجتمع مختلف المصادر والمعلومات التي نعتمدها في النقاش.

والحاصل من هذه الخلاصات الثلاث أن أرسطو يدعو إلى ضرورة

تحقيقها. فوسائل السفسطائي ليس لها قيمة في حد ذاتها، وإنما تكتسب قيمتها من تمكين مستعملها من التفوق على خصمه، من غير اكرتاث بالحقيقة أو مراعاة لما تقتضيه الأخلاق، أما منهج أرسطو فقيمه في ذاته. وهو لا يرتهن بالنتيجة التي يريد المحاج الوصول إليها، ولا يسعى إلى تحقيق التفوق وإفحام الخصم وإسكاته. فما يقدمه السفسطائي للمتعلم لا يمثل منهجاً، بل هي تمارين عملية تستند إلى عينات من خطابات شفوية يقع تحفيظها للتلاميذ. شأن السفسطائيين في ذلك شأن من يريد أن يعلم مهنة البناء من خلال إطلاع المتعلم على بنات مشيدة، بدل أن يعلمه كيف يجمع الحجارة ويرصفها. أو مثلهم في ذلك، إذا أردنا الالتزام بالمثل الذي ضربه أرسطو نفسه وزاده ابن سينا إيضاحاً وتفصيلاً، «مثل من يقول: إنّي أعلمكم حيلة وقاية أقدامكم ألم الوطاء والخفا، وهو أن تقطع من الجلود ما تلبسون من غير تفصيل وبيان، بل على سبيل عرض خفاف معموله عليه. فإن هذا بعد لا يكون صناعة ما لم يعلم أيّ الجلود أصلح، وكيف تقطع، وكيف تحرز، وما لم تميز الخفاف والشمشكات بفصولها. بل الذي يفيد مثل هذا العلم، فإنها يفيد أمراً مستهياً، وكل ما حسبنا تجمع الخفاف من غير تفصيل، ومع ذلك فإنه لا يخلو بما يعمل عن هداية، ولكنه لا يكون أفاد الصناعة. وأكثرهم جدوى من أفاد شيئاً صناعياً اتخذ، فصناعته كمن أفاد خفاً معمولاً، ولم يفد بذلك صناعة، إذ لم يفد كيف يعمل الخف» (المنطق: 788).

-ثانياً: إن الموضوعية (topique) تستند بالأساس إلى الأفكار المشهورة والممكنة باعتبارها منطلق العملية الحجاجية وقاعدتها. فالمنهج الذي يسعى أرسطو إلى الكشف عنه في كتاب المواضع يستعمل في الأعمال الحجاجية التي تتكوّن من مقدمات/قضايا مشهورة، أو ذائعة على حدّ تعبير ابن سينا. والمشهور عند أرسطو هو ما يبدو صادقاً سواء للناس قاطبة أو للأغلبية منهم، أو للعقلاء من الناس، أو لطائفة من هؤلاء العقلاء، أو لمن ذاع صيته، أو لمن حظي أكثر من غيره بالتصديق والاحترام. فما هو مشهور وقابل للتحقق ينهض على الاتفاق الكوني وعلى الحس المشترك. والآراء المشهورة هي تلك الآراء التي نتبناها، وليس للعقل دور في فرضها علينا، إنها الأشياء التي نعتقد في صدقها، ولكنها لا تتصف بالبدهة والضرورة.

وإلى جانب الآراء التي تشترك فيها الإنسانية، يعتبر أرسطو من الآراء المشهورة تلك التي توجد في الفنون والعلوم. فأراء الذين يبارسون هذه المجالات تدخل في مجال المشهور، من نحو آراء الطبيب في ميدان الطب، وآراء من يشتغل بالهندسة في مجال الهندسة.

المقالة الأخيرة من كتاب المواضع، ونقله ابن رشد إلى العربية قائلاً: «ولمّا كانت الأقاويل الجدليّة صنفين هما: قياس واستقراء، فينبغي للسائل أن يستعمل الاستقراء مع عوالم الجدليين والقياس مع المهرة. وذلك أنّ العوالم إذعانهم للاستقراء أكثر، إذ كانت جزئياته محسوسة، والمحسوس أعرف عند العامة. وأمّا المعتادون على الجدل فالمقاييس عندهم أشهر حتّى أنّهم يدفعون المحسوس كما نجد كثيراً من القدماء في دفعهم وجود الحركة والكثرة. وإذعانهم في ذلك إلى قياسات انبنت على المقدمات المشهورة التي هي عند هذا الصنف أعرف من المحسوسات، لأنّ الحسّ إنّما يسر غلظه عندهم بهذا النوع من المقدمات، وذلك أنّ المشهورات يتوهمون أنّها المعقولات» (ابن رشد، 1979: 213).

آلات الجدل

للمنهج الجدليّ أدوات ضبطها أرسطو هي من قبيل الآلات التي تساعدنا على استنباط عدد غزير من الاستقراءات والقياسات، وهذه الآلات أربع: «إحداها القدرة على إحضار المقدمات التي منها يتألف القياس»، والمقصود بالمقدمات ههنا ما كان منها مشهوراً. ودور الجدليّ سائلاً أو مجيباً يقوم في هذه المرحلة على استحضار المقدمات التي تناسب المسألة موضوع النقاش، حتّى يتمكن من إثباتها أو نقضها. وهي قدرة دون اكتسابها مخزون من المقدمات المشهورة بمختلف أنواعها لا بدّ من توفره. «وذلك يكون أولاً بتصفح آراء الجمهور، وكذلك آراء أكثرهم، وآراء جميع الفلاسفة وأهل النباهة منهم. وبأن يلتقط من الكتب جميع الآراء التي في الصنائع، وكذلك أيضاً يلتقط نقائص الأمور المضادة للمشهورات، فيعدّها. وكذلك الشبيهة بالمشهورات (...). فإنّ هذا الفعل والرياضة تحصل لنا القدرة على إحضار المقدمات المشهورة» (المرجع نفسه: 49). وجمع المقدمات المشهورة من مصادر ومجالات مختلفة لا يمكن الجدليّ من إحضارها عند الحاجة إليها في بناء القياسات إلاّ إذا أضيفت إلى عمليّة الجمع عمليّة التقسيم والتوزيع، نعني بذلك تقسيم المقدمات المشهورة إلى أنواع، كأن يوضع عدد منها في قسم المقدمات المتصلة بالمسائل الأخلاقية، وعدد آخر في قسم خاصّ بمجال الطبيعة، ومجموعة ثالثة في قسم خاصّ بالمنطق.

وتتمثّل الآلة الثانية التي تُعين على استنباط القياس والاستقراء في «الافتقار على تمييز كلّ واحد من الأسماء وعلى كم نحو تقال» (المرجع نفسه: 49). والمراد بالأسماء ههنا ما يعرف بالمشترك (homonym)، ولا سيّما في الحالات التي يدقّ فيه تعدّد المعاني التي يمكن أن يدلّ عليها الاسم الواحد. وقد قدّم أرسطو في هذا المستوى

أن يمتلك الإنسان منهجاً في التفكير والاحتجاج يمكنه من اختصار الطريق وريح الوقت وتحقيق النجاعة القصوى في سعيه اليوميّ والأبديّ إلى أن يدرك الحقّ، أو على الأقلّ أن يُظهر نفسه صاحب حقّ في ما يُبديه من رأي في المسائل التي يُواجهها في شتى ميادين الحياة والتي يختلف فيها مع الآخرين.

وقد مثّلت المواضع الأساس الذي بنى عليه أرسطو منهجه ووزّع في ضوئه مادّة كتابه. فكانت المقالة الأولى منه (يقابلها الجزء الأول في تلخيص ابن رشد) مدخلاً نظريّاً إلى فكرة المواضع باعتبارها المادّة التي يُستنبط منها القياس والاستقراء أهمّ مسلكين يُعتمدان في المنهج الجدليّ. وكانت المقالات الستّ اللاحقة (يقابلها الجزء الثاني في تلخيص ابن رشد) عرضاً مفصّلاً للمواضع استناداً إلى نوع العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول داخل المقدمة/القصيّة (مواضع العرض ومواضع الخاصّة ومواضع الجنس ومواضع الحدّ). أمّا المقالة الثامنة (يقابلها الجزء الثالث في تلخيص ابن رشد) فتنزّل للمواضع في سياق مخصوص، هو المناقشة الجدليّة باعتبارها التحققّ الأمثل للجدل والاستعمال المواضع في الاستدلال على الرأي استعمالاً إذا تمكّن المتعلّم منه استطاع أن يدير سير المناقشة وأن يتفوّق على نظيره في إثبات ما يريد أن يثبت أو في إبطال ما يريد إبطاله.

مسالك المنهج الجدليّ

المنهج الجدليّ الذي حاول أرسطو إرساءه في كتاب المواضع يستند بالأساس إلى مسلكين في الاستدلال يُستعملان في الجدل وفي سائر العلوم، يتمثّل أولهما في الاستنتاج (deduction) الذي تقوم حركة الذهن فيه على الانتقال من العامّ إلى الخاصّ، والذي يتجسّد أحسن ما يتجسّد في القياس (syllogism). أمّا المنهج الثاني فيتّم فيه الانتقال من المعطيات الحسّية إلى النتائج التي تلزم عنها، وهذا هو الاستدلال الاستقرائيّ وأحسن مثال يجسّده هو الاستقراء (induction). والحقّ أنّ أرسطو لم يفصّل القول في هذين المسلكين، لأنّه سبق وأن تناولهما في كتاب التحليلات، واكتفى في المقابل بإشارات مهمّة في أول الكتاب وآخره تتصل بالأسس التي يقوم عليها هذان الشكلان من أشكال الاستدلال، وبما يميّز كلّ واحد منهما عن الآخر، وبالمجالات التي يستعملان فيها. وممّا أشار إليه أرسطو في هذا السياق أنّ الاستقراء يكون أكثر نجاعة ووضوحاً عندما يتعلّق الأمر بعامة الناس، وحين مناقش أطرافاً تكون الأفكار العامة مألوّفة لديهم، وهذا ما نهجه سقراط في دروسه التي كان يلقيها في الساحة العامة. أمّا القياس فيبقى المنهج الأقوى والأنجع، وهو ينفع حينها نخاطب جمهوراً مثقفاً. وهذا ما أوصى به أرسطو السائل الجدليّ في

والفصول وتعين الثانية في البحث عن الشبيه. وتمكّن الجدليّ من هذين الآتين يكون في حال استخراج الفوارق بالتدرّب على النظر الدقيق في الأمور والأشياء الشديدة التشابه، على النحو الذي يمكن من اكتشاف ما بينها من اختلاف، سواء تعلّق الأمر بالأنواع التي تنتمي إلى جنس قريب، من نحو انتهاء الشجاعة والعدل إلى الفضيلة، أو بجنس بعيد، من قبيل انتهاء الفهم والعفة إلى الفضيلة. أمّا الآلة المساعدة على أخذ التشابه، فاختسابها يتمّ بالاعتقاد على التمعّن في الأشياء المتباينة، واقتناص الشبه الموجود بينها، وعدم حصر البحث عن وجوه الشبه في التطابق الحاصل بين طبائع الأشياء المتشابهة، والذهاب بدل ذلك بعيداً في البحث، لأنّ الشبه يمكن أن يُكتشف بين أشياء تنتمي إلى أجناس متباينة.

وفائدة اكتشاف الفوارق تظهر بوضوح في المسائل التي يدور فيها البحث على هويّة الأشياء، والتي يقوم فيها إثبات القضية أو إبطالها إمّا على إبراز الفوارق وتعددتها وإمّا على نفيها. «فإذا ثبتت الفصول ثبتت الغيرية» (المرجع نفسه: 59)، وإذا تحّت ثبتت الهويّة. ومن أمثلة ذلك المسألة التالية: هل الحذر والخوف شيء واحد؟ أمّا البحث عن الشبيه فمفيد في بناء الاستقراء الذي ما هو في نهاية الأمر إلاّ تقريب بين حالات خاصّة متشابهة يُستخلص منها حكم كونيّ. وهاتان الآتان اللتان تساعدان على استخراج الفروق والبحث عن الشبه نافعتان حين يتعلّق الأمر بقضايا يكون فيها المحمول تعريفياً للموضوع، ومن ثمّ تتّجه عناية السائل والمجيب إلى التحريّ في مدى صحّة الحمل.

المنافشة الجدلية: التحققّ النّمث للجدل والاستعمال المواضيع

لقد كانت الغاية من المنهج الذي أقامه أرسطو في كتاب المواضيع تمكين الطلاب من الانخراط في لون من النقاش يُعرف بالمنافشة الجدلية (dialectical debate) التي كانت تُعدّ ضرباً من اللّعب التنافسيّ شاع في أثينا على عهد أرسطو وقبله، وأصبح جزءاً من المقرّرات المدرسيّة في الأكاديميّة التي أسّسها أفلاطون. وتضمّ المناقشة الجدلية طرفين متنافسين أحدهما يضطلع بدور السائل (Questioner) والآخر بدور المجيب (respondent). ويكون مدار الجدل بينهما على مسألة ما، ويتّخذ الجدل الشكل التالي: هل هذا هو حال (ق) أم لا؟ حيث تمثّل (ق) قضية ما. ومن أمثلة المسائل التي يقوم حولها جدل قولنا: «هل اللذة أمر محمود أم لا؟». والطرف السائل عند ابن سينا سائل جدليّ، وهو «يسمى سائلاً من جهة أنّه يقصد، فيبتدئ، فيسأل مخاطباً له عن رأيه في أمر، فإذا أجاب بما هو رأيه كان مجيباً، وكان الأوّل سائلاً. ومسألته هي ما سأل من نفس الرأي» (المنطق: 617).

خمس عشرة قانوناً تُعين على معرفة الاسم إن كان من المشترك أم لا. ونكتفي في هذا السياق بواحد من تلك القوانين التي لا تخلو من تعقيد، نعني بذلك القانون الذي يقول بأنّه في حال شكنا في كون الاسم من المشترك، علينا أن ننظر فيما إذا كان مقابله اسماً مشتركاً، أي إن كان لهذا المقابل معنيان، فإن كان ذلك كذلك، فمن المؤكّد أنّ الاسم الأوّل مشترك. فالذي يجعلنا نقول إنّ «مُبصر» من المشترك، كون مقابله «لا يبصر» يدلّ على معنيين: أولهما «لا يكون له بصر»، والثاني «لا يستعمل البصر».

ومن الأمثلة التي يمكن أن نضربها على ما يسهم به التدقيق في أمر المشترك من دور في العثور على قضايا نستنبط بها القياس والاستقراء، انطلاقاً في الاستدلال على إثبات هذه القضية: «الحرب غير محبّبة»، من القول بأنّ كلمة «محبّبة» تنطبق على ما هو جميل، وعلى ما هو لطيف، وعلى ما هو نافع. ولما كانت الحرب غير جميلة وغير لطيفة وغير نافعة، ثبت لنا عدم كونها من الأمور المحبّبة. ودعوة أرسطو إلى التحريّ في ما يدلّ عليه اللفظ الواحد من معانٍ وراءها حرص على أن تكون الأقيسة التي يبينها كلّ من السائل والمجيب أثناء المناقشة الجدلية ليست من صنو الأقيسة التي يُنتجها السفسطائيون والتي تقوم على استغلال ظاهرة الاشتراك في اللّغة، وعلى بناء مقدمات كاذبة لغاية الإيقاع بخصوصهم. «فمتى كانت المقدمات مدلولاً عليها باسم مشترك، وكان ما يدلّ عليه الاسم من تلك المعاني منها صادق، ومنها كاذب، أمكن أن يُظنّ بالكاذب أنّه صادق، وبالصادق أنّه كاذب. وكذلك بالشنيع أنّه مشهور، وبالمشهور أنّه شنيع. وذلك أنّه يُظنّ أنّ المحمول بعينه في المقدّمة الصغرى هو بعينه الموضوع في الكبرى، وهو غيره، فيُظنّ أنّ هناك نتيجة لازمة، وليس هناك شيء لازمة» (المرجع نفسه: 58).

ومعرفة معاني الاسم المشترك نافعة من جهة كونها تجنّب طرفي المناقشة الجدلية الوقوع في سوء الفهم. فعدم تحديد المعنى المراد من الاسم المستعمل في المقدّمة، موضوعاً كان أو محمولاً، من شأنه أن يخلق أثناء المناقشة حالة من الوهم يذهب فيها ظنّ السائل والمجيب إلى أنّهما يقصدان معنى واحداً، والحال أنّ مدار القصد على معنيين متباينين: معنى يقصده السائل وآخر يرمي إليه المجيب. وفي هذه الحالة يكون «ما في نفس هذا غير ما نفس الآخر، وما يُبطله أحدهما غير الذي يُثبتته الآخر» (المرجع نفسه: 58).

وللمنهج الجدليّ آتان أخريان تساعدان على إيجاد المقدمات وبناء الأقيسة والاستقراءات، تقوم أولاهما على استخراج الفوارق

(thesis) المتمثل في «رأي مبدع لبعض المشهورين بالفلسفة» (ترجمة بدوي، 1980: 506/2) من نحو قول هيرقليطس: «كل شيء في حركة» وقول مألّس: «الكل واحد». فالخوض في مثل هذه المسائل يقترب كثيراً من تلك التمارين التي كان السفسطائيون ينجزونها ويرعون فيها.

وقد أفضى نظر أرسطو في محتوى المسائل إلى تصنيفها ثلاثة أصناف: مسائل أخلاقية، من نحو قولنا: هل ينبغي للمرء طاعة الوالدين أم طاعة القانون عندما يتعارضان؟ ومسائل منطقيّة كقولنا: هل العلم بالمتضادات واحد بعينه أم لا؟ ومسائل فيزيائية، مثل التي تدور على الطبيعة الأزليّة للعالم. أمّا من حيث الشكل، فالمسألة ينبغي أن تصاغ على نحو لا يمكن فيه للمجيب أن يجيب إلاّ بنعم أو لا. من هذا المنطلق لا يسمح للسائل في هذه «اللعبة الجدليّة» أن يلقي أسئلة من نوع: ما هي اللدّة؟ أو من نحو: ما الطريق التي يدرك بها المرء السعادة؟

والمناقشة الجدليّة تفتتح بمسألة يُلقيها السائل على المجيب، وبحسب الخيار الذي يتبناه هذا المجيب يختار السائل الخيار المقابل. وهذا ما يجعل مهمته -وهي أهم من مهمة المجيب في المناقشة الجدليّة- تتمثل في دحض أطروحة المجيب، وذلك بتوريطه والكشف عن وقوعه في التناقض، ودفعه بالحيلة والتلطف إلى التصريح بالنتائج غير المقبولة المترتبة بالضرورة على الأطروحة التي يتبناها. ومن طرائق استدراج السائل المجيب للوقوع في التناقض إلقاء سؤال آخر في شكل قضية جدليّة تقتضي جواباً بنعم أو لا. ومرة أخرى يستند السائل إلى جواب المجيب ليخلص إلى إثبات التناقض الموجود في أطروحته. وللسائل هنا مهمتان اثنتان: ففي حال قول المجيب: نعم، وتقديمه قضية موجبة (أ)، يكون السائل مدعواً إلى تقويض (أ). ولتحقيق ذلك عليه أن يجد القضية (ب) التي تنطوي على مستلزمات ضرورية للقضية (أ) من جهة، ويكون محتواها ممّا لا يقبله المجيب من جهة أخرى. وهكذا يفرض القضية (ب) يفرضي إلى تقويض القضية (أ). أمّا في حال قول المجيب: لا، وتقديمه قضية سالبة (أ) فعلى السائل في هذه الحال أن يثبت (أ)، وعليه أن يجد القضية (ب) التي تقدّم اقتضاء كافيّاً للقضية (أ) من جهة، ولكن محتواها ممّا لا يمكن للمجيب إلاّ أن يقرب به من جهة أخرى، وهكذا يكون القبول طريقة إلى إثبات القضية (أ). وواضح هنا أنّ دور السائل على غاية من الصعوبة، وأن نجاحه في ذلك متوقّف على مدى قدرته على إيجاد القضايا التي تُظهر المستلزمات الضرورية التي تنطوي عليها أطروحة المجيب أو تظهر تناقض أطروحة المجيب والتي يتم بعد ذلك تبكيته أو إثباتها (Rubinelli, 2009: 5).

فالمناقشة الجدليّة تكون حول المسائل التي يختلف الناس فيها، ولا يتّجه فيها الرأي اتجاهاً واحداً، والمسألة التي تكون مفيدة وناجعة لتبرير هذا الاختيار أو تجنّب ذلك تكون من قبيل قولنا: هل اللدّة جديرة بأن تختار أم هي غير جديرة بذلك؟ وإذا كان من المسائل ما يُراد به تحقيق المعرفة في أمر من الأمور من نحو قولنا: هل العالم أزليّ أم لا؟، فثمة مسائل أخرى تبدو غير مفيدة في حدّ ذاتها، ولكنها مهمة من جهة كونها تعيننا على حلّ مشكلة شبيهة بها أو على معرفة أمر آخر من الأمور، من نحو المسألة السابقة الدائرة على اللدّة، إذ يُراد بها تحصيل معرفة بمسالك التصرف وردّ الفعل في سياقات معيّنة.

والباعث على المسألة الجدليّة إمّا اختلاف بين وجهات النظر أساسه ومنطلقه امتلاك كلّ طرف حججاً قويّة تسند رأيه، وإمّا اتّساع في حدود المسألة وعدم امتلاك الطرفين حججاً تدعّم موقفاً بعينه. أمّا الموضوعات التي تنشأ بسببها المسائل الجدليّة فهي من صنو تلك التي لا يكون للأطراف فيها رأي، أو تلك التي تنشأ بسببها خلافات في الرأي، وربّما صراعات بين المواقف، والتي تقتضي أن يُفحص فيها وأن تكون موضوع نظر واختبار. فقولنا: هل الماء يغلي أم لا حين تصل درجة الحرارة مائة درجة؟ سؤال لا يرقى إلى درجة المسألة الجدليّة، لأنّ المطلوب الجدليّ فيه لا يمثّل موضوعاً يختلف الناس فيه. وقولنا: هل الثلج أبيض أم لا؟ لا يعدّ مسألة جدليّة لأنّه يتضمّن شكاً لا يخلو من عبث. وحسب القائل أن يتخذ حواشيه دليلاً له، حتّى يعرف أنّ بياض الثلج لا يمكن أن يرقى إليه شك. وكذلك الأمر في قولنا: هل يجب أن نحبّ الوالدين أم لا؟ فهذا السؤال لا يُعتبر مسألة جدليّة. بل إنّ أرسطو يقول بأنّه سؤال لا يستحقّ الجواب، وأنّ من يشكّ في مطلوبه الجدليّ يستحقّ الطرد والنبد.

وواضح هنا أنّ في إخراج أرسطو مثل هذه الأسئلة من دائرة المسائل الجدليّة، ردّاً ضمناً على طبيعة المسائل التي كان يثيرها السفسطائيون على عهده، والتي تقع في كثير من الأحيان في دائرة المستحيل، والتي لم يكن هناك من داعٍ إلى قلب النظر فيها والدفاع عنها -رغم معارضتها للعقل البشريّ- سوى الرغبة في إظهار الذكاء والقدرة على إمعان النظر في شتى المسائل مهما بدت مفارقة للعقل. والحقّ أنّ اعتبار أرسطو هذه المسائل من الممنوعات في باب الجدل لم يحل دون التعرّيج عليها أثناء حديثه عن المنازعة (dispute) رغبة منه في تنويع التمارين التي يقدمها للطلاب. من هذا المنطلق لم يجد أرسطو مانعاً من أن يكون مدار النقاش على آراء غير موثوق بها أو حتّى غير مشاكلة للواقع. وهو ما أطلق عليه اسم الوضع الجدليّ

نقاش يتمّ أثناءه تبادل وجهات النظر فيها، وبأنّ كلّ قضية يمكن أن تتحوّل إلى مسألة. والفرق بين القضية والمسألة فرق في الشكل، و«المسألة إنّما تحالف المقدّمة بالجهة» (تحقيق بدوي، 1980: 494/2). فحين أقول: العالم أزلّي، فأنا أتلفظ بقضيّة، وحين أقول: هل العالم أزلّي أم لا؟ فهذه مسألة. وعلى هذا النحو يتحدّد عدد المسائل ونوعها بحسب عدد أنواع القضايا الموجودة. والقضية كما هو معروف في المنطق هي فعل تلفظي نقوم من خلاله إنّما بإثبات شيء إلى آخر أو بنفي شيء عن شيء. وما نُثبتته للشيء أو نفيه عنه يكون مداره إنّما على تعريف هذا الشيء، كقولنا: الإنسان حيوان عاقل، وإنّما على خاصّة من خصائصه من نحو قولنا: ما يميّز الطائر منقاره، أو على جنس هذا الشيء، من قبيل قولنا: العصفور طائر، أو على عرض من أعراضه، أي على أمر ما يمكن أن يقع له أو لا يقع، ومثل ذلك قولنا: بعض الناس كاذبون. فسعي أرسطو في كتاب المواضع إلى أن يقدم لنا مقارنة تمكّننا من أن نناقش أيّة مسألة كانت، بغضّ الطرف عن محتواها الخاصّ، هو الذي جعل اهتمامه منصبّاً على العلاقات المنطقية التي يمكن أن تتعدّد داخل القضية بين الموضوع ومحمولاته. وهذا ما أفضى به إلى تلك الإمكانيات الأربعة من صور الحمل التي لا تخرج عنها مختلف القضايا التقريرية (8 : Rubinelli, 2009-9).

من هذا المنظور، فكلّ القضايا تعود إلى واحدة من هذه المقولات، وقس على ذلك المسائل، فهي أيضاً لا تخرج على هذه الأنواع الأربعة التي يختلف الواحد منها عن غيره على النحو التالي: فمدار الأمر في التعريف على التعبير عن جوهر الشيء، والموضوع والمحمول في التعريف (المسند إليه والمسند) يمكن أن يقوم الواحد منهما مقام الآخر (الإنسان حيوان مفكّر = كلّ حيوان مفكّر هو إنسان). والمسألة التي تقوم على التعريف هي في نهاية الأمر سؤال عن هويّة الشيء، إذ من خلال ذلك نستطيع أن نثبت أنّ هذا الشيء هو ذلك الشيء الآخر. وأمّا الخاصّة فتعبّر عن استثثار الشيء بها دون غيره، فالضحك من خصائص الإنسان، وهو يميّزه من سائر الحيوانات، ولكنه لا يُجربنا عن جوهر الإنسان. والجنس هو ما يُسند إلى عدد كثير من الموجودات مختلفة الأنواع، وهو جواب عن السؤال التالي: ما هو هذا الشيء؟ والجنس لا يمكن أن يحلّ محلّ الموجود لأنّه أشمل منه. وقد علّق أرسطو بمسألة الجنس سؤال الاختلاف، لأنّ الاختلافات هي الصفات المميّزة للأنواع التي يتكوّن منها الجنس. وما يميّز العرض أنّه لا يمثل مكوّنًا ملازمًا للشيء، بل هو محض فيه ويغيب عنه، فالسعادة عرض في الإنسان الذي يمكن أن يكون سعيداً وغير سعيد. وبمسألة العرض يلحق أرسطو مسائل المقارنة التي يناقش الناس في إطارها إن كان هذا الشيء يناسب هذا الموضوع

فالمناقشة الجدلية تقوم على حركتين متقابلتين: حركة إبرام يُنجزها المجيب وتمثّل في وضع دعوى يريد المجيب حفظها وإثباتها، وحركة نقض يقوم بها السائل مدارها على إبطال تلك الدعوى. والقياس الجدليّ هو الآلة المستعملة في الحركتين، به يسعى المجيب إلى حفظ دعواه، وبه أيضاً يتصدّى السائل لتلك الدعوى، ويسعى إلى نقضها. ولا فرق إلاّ في المقدّمات التي يُبنى عليها القياس: فهي في قياس المجيب من المشهورات، وفي قياس السائل ممّا يؤخذ من المجيب ويُلتقط منه. وهذا ما عبّر عنه ابن سينا تعبيراً جيّداً حين قال: «وبس من ظن أنّ القياس الجدليّ هو فعل يصدر عن السائل لا غير، كأنّه لم يسمع المعلم الأوّل يقول في أنولوطيقا: إنّ المجيب يقيس من المشهورات، والسائل من المتسلّمات. بل المجيب إنّما هو مجيب من حيث هو حافظ وضع، والسائل هو سائل من حيث هو ناقض الوضع. فإذا قاس قاييس على رأي هو وضع يحفظه كان مجيباً، وكان السائل حينئذ من يُفسد عليه قياسه ويُقاوم مقدّماته. وإذا قاس قاييس على مقابل وضع بمقدّمات يتسلّمها من حافظ كان سائلاً ولكل واحد منهما قياساً» (المنطق: 617).

واضح إذن أنّ المناقشة الجدلية تتطلّب مهارات يجب أن تتوفر عند السائل والمجيب، حتّى يُتقنا هذه اللعبة ويستمرّاً فيها مدة غير قصيرة. فعلى السائل أن يُحسن تلقّف المسائل التي يتسلّمها من المجيب، ليستعين بها في إنتاج قياس يُفرض إلى دعوى تقابل الدعوى التي أراد المجيب إثباتها. وعلى المجيب أن يتحرّى في مقدّماته التي يُسلّم بها ويبنى عليها قياسه، حتّى لا تجد من السائل مقاومة. وعليه أيضاً أن يعي جيّداً ما يترتّب على ما يصدر عنه من نتائج، حتّى يمنع السائل من نقضها وإنتاج مقابلها. فحال السائل والمجيب في المناقشة الجدلية كحال المهاجم والمدافع في المعارك والحروب: طرف يتحصّن داخل القلعة محاولاً ألاّ يترك فيها ثغرة يتسلّل منها العدو، وطرف آخر يبحث في تلك القلعة عن شقوق وثغرات لينفذ منها ويدكّ تلك القلعة. يقول ابن سينا موضحاً دور المجيب مستعملاً لفظ «الذب» الذي ينتمي إلى سجلّ الحرب والمقاومة: «وحال المجيب من حيث هو مجيب الذبّ. والذبّ هو ألاّ يسلم ما يتألّف منه مقاومة مقدّمة، أو لا يأتي بمقدّمة منتقضة، أو لا يسلم ما يتألّف منه ما ينتج نقض وضعه. وبالجملة لا يؤخذ من ما يؤدّي إلى نقض شيء ممّا يتمّ به فعله (...). فلا يجب أن يسلم ما يمكن أن ينتقض به مقدّمته وهو لا يشعر» (المنطق: 620).

مدار الجدل على التثبت من مدى استقامة الحول في القضية

يحسن أن نذكّر ههنا بأنّ مدار الجدل على المسائل التي تمثّل موضوع

إلى موضوع (المزج)، ويدرك بعد تدبّر نوع العلاقة بين المكوّنين أنّ المحمول هو جنس الموضوع. ولما كان الجنس من حيث تعريفه هو الصنف الذي تندرج فيه مختلف الأنواع الكبرى والصغرى فإنّ من المؤشّرات التي يجتبر بها السائل مدى صحّة حمل جنس على موضوع، حمل ذلك الجنس على ما ينضوي داخل الموضوع من أنواع. ويكفي أن يجد السائل أنّ نوعاً واحداً من أنواع ذلك الجنس لا يستقيم فيها هذا الحمل، من نحو أنّ مزج الموادّ الجافة ليس عمليّة صهر، حتى يبني على هذه المقدّمة حججه، ومن ثمّ يتقضّى القضية التي عليها مدار النظر والجدل. فتدبّر صور الحمل والتثبّت في نوع العلاقة المنعقدة داخل القضية بين الموضوع والمحمول، من الأمور التي تيسّر عمل السائل في بناء الحجج، وتجعل هذا العمل قائماً في منطلقه على أسس منطقيّة (8 : 9-Rubinelli, 2009).

الموضع في كتاب المواضيع: مفهوم حاضر في الذهن غير جارٍ على اللسان

آخرنا الحديث عن تعريف أرسطو الموضوع، وكان من باب أولى وأحرى أن يجيء ذلك في أول هذه الدراسة. والحق أنّ وراء هذا الإرجاء سبباً، أو قل مفارقة مفادها تنزّل الموضوع في كتاب المواضيع منزلة قطب الرحي الذي دارت عليه أفكار أرسطو حول صناعة الجدل والخيط الذي انتظم مادّة الكتاب من جهة، وغياب تعريف واضح لهذا المفهوم الرئيس من جهة أخرى. وهو أمر لاحظته أغلب الذين عادوا إلى هذا المصنّف، ويحثوا في مقالاته وقرائنه عن تعريف للموضوع، ولم يفضّ بحثهم ذاك إلى نتيجة. بهذه الحقيقة أقرّ الأب بروشنسكي (Brochensky) قائلاً: «لم يعرف أرسطو البتّة الموضوع، ولا أحد وُفق إلى حدّ الآن في أن يقول لنا قولاً واضحاً ومختصراً ما هي المواضيع على نحو دقيق» (نقلا عن 403: Pelletier, 1985).

وقد حاول الدارسون أن يلتمسوا أسباباً تفسّر زهد أرسطو في تعريف الموضوع، وكان من بين تلك الأسباب شعور أرسطو بأنّه يتّجه إلى قارئ له معرفة سابقة بأصول الجدل وأدواته ومصطلحاته، ومن ثمّ فإنّ معرفة ذلك القارئ بمعنى الموضوع أمر مفروغ منه، ولا داعي في كلّ مرّة يجري فيها استعمال هذا المصطلح إلى تعريفه (12: 43 and Rubinelli, 2009 : Slomkowsky, 1997). ومن تلك الأسباب أيضاً انشغال أرسطو بالبعد النفسي والاستعماليّ للموضوع مقابل انصرافه عن تعريف ماهيّة وجوهره. فحسب القارئ من كتاب المواضيع أن يعرف المواطن التي تنفع فيها المواضيع، والكيفيّة التي تُستعمل بها، ولا حاجة له بعد ذلك في أن يدرك حدّ الموضوع على وجه التدقيق. فحال مستعمل المواضيع والمستفيد منها

أكثر من غيره. والذي يجعل العرض مجالاً للمقارنات أنّه الوحيد القابل للتدرّج عكس التعريف والجنس والخاصّة.

فالتعريف والجنس والخاصّة والعرض تمثّل لدى أرسطو المجالات الوحيدة التي يمكن أن يختلف الناس حولها ويتناقشون. وأساس هذه القسمة الرباعيّة طبيعة الحمل/الإسناد. فنحن حين نسند محمولاً إلى موضوع فإنّ عمليّة الحمل تلك يترتّب عليها بالضرورة إمّا قيام علاقة تبادل بين الموضوع والمحمول، وهذا هو الأمر في حال التعريف وحال الخاصّة، وإمّا عدم قيام تلك العلاقة، وفي هذه الحال يكون المحمول إمّا جزءاً من تعريف الموضوع (الجنس)، وإمّا غير ذلك (العرض). وتمييز أرسطو بين أنواع أربعة من المسائل يمثّل الأساس الذي بنى عليه نظريّة المواضيع. والدليل على ذلك أنّ حديثه عن المواضيع وتفصيله القول فيها جاء في الكتاب موزّعاً على أربعة أقسام: مواضع العرض (المقالة الثانية والثالثة من الكتاب)، ومواضع الجنس (المقالة الرابعة)، ومواضع الخاصّة (المقالة الخامسة والسابعة)، ومواضع التعريف (المقالة السادسة). هذه القسمة لم تمنع أرسطو من الإشارة إلى أنّ التعريف يشمل سائر المسائل المختلف فيها. فحين تسأل عن تعريف الشيء فأنت ضمناً تسأل عن خواصّه وعن جنسه وعن أعراضه.

هذه إذن صور الحمل الجامعة التي تستوعب مختلف ما يمكن أن يكون عليه الحمل في القضية. ومن هذه الصور ينطلق الاستدلال في الجدل، وعلى النظر في مدى استقامة الحمل ينصبّ جهد السائل الجدليّ. فالمقدّمات التي تُستعمل في الجدل تحتوي على حمل خاصّة على موضوع أو على حمل جنس أو على حمل عرض، أو تتضمن تعريفاً لذلك الموضوع. والمطلوب ههنا تفحص صور الحمل تلك، والتثبّت من مدى دقّة المحمولات من جهة مدى استعمالها، والانتباه لما يمكن أن يطرأ عليها من خلل.

فالمحمولات وفق هذا التصوّر هي المعيار الذي تتحدّد في ضوئه سلامة الحجج وقوّتها. والمحمول سواء كان حدّاً أو جنساً أو خاصّة أو عرضاً إذا ما تمّ إثباته على نحو مناسب كان له جملة من الخصائص البنيويّة يحددها جوهره. ومن النظر في هذه الخصائص يستمدّ المتكلّم ما يراه مناسباً من مقدّمات حتّى يتمكن من إثبات القضية التي هي موضع اختبار أو من نقضها. فلو أراد السائل الجدليّ على سبيل المثال أن يعثر على مقدّمة ينقض بها القضية التالية: المزج هو عمليّة صهر، فإنّ الأمور تجري على النحو التالي: ينظر هذا السائل في القضية، فيجدها من وجهة نظر منطقيّة تقوم على إسناد محمول (الصهر)

من الأشياء». وربّما تمّ التعبير عن ذلك بأن المصدرية من نحو قول أرسطو في الموضوع الثامن من مواضع الأعراض مستعملاً مصطلح الوصية: «الموضوع الثامن هو أن تنقل اسم الشيء إذا كان خفياً إلى ما هو أعرف، مثل أن نجعل بدل قولنا: الحقيقي في الظن، اليقيني. وهذه وصية نافعة في سهولة وجود القياس. وليست هي بموضع» (ابن رشد، 1979: 74). وأمّا القانون فعادة ما تصدره أداة من أدوات الشرط مثل (إذا، إن..). وهو عبارة عن مبدأ يضمن إمكانية اشتغال التعليمات التي نصّت عليها الوصية. ودور القانون أن يجعل المقدمات التي تمّ إنشاؤها بناء على الوصية بسبب من النتيجة التي يتمّ إثباتها أو إبطالها.

ومن الأمثلة التي وضّحت بها روبنلي تصوّرها للموضوع باعتباره خطاطة تبين للمتكلّم كيفية بناء الحجّة وتحتوي على جزئين هما الوصية والقانون، قول أرسطو: «وأيضاً إن كان يوجد للعرض ضدّ ما، [الوصية]: فينبغي أن ننظر هل يوجد للشيء الذي قيل فيه إن له يوجد العرض، لأنّ هذا [القانون] إن كان موجوداً، فذلك غير موجود. وذلك أنّه لا يمكن أن توجد المتضادات لشيء واحد بعينه معاً» (تحقيق بدوي، 1980: 541/2). فالوصية في هذا المثال تدعو المتكلّم إلى أن يبحث عن مقدّمة على الشكل التالي: ضدّ العرض ينتمي للشيء الذي يوجد فيه العرض، وإلى أن يبطل كلّ نتيجة يكون فيها الضدّ متمياً للشيء، وهذه الوصية تقوم على خلفيّة مبدأ عدم التناقض الذي بمقتضاه لا يمكن للمحمولات المتناقضة أن تنتمي إلى شيء واحد بعينه في آن معاً. وإذا أردنا أن نعبّر عن ذلك بأسلوب شرطي قلنا: إذا كان نقيض العرض ينتمي للشيء، فإنّ العرض نفسه لا يمكن أن يكون كذلك (Rubinelli, 2009: 14).

ومن الأمثلة التي توقّفت عندها روبنلي بالتحليل قول أرسطو في المقالة الرابعة الدائرة على مواضع الجنس: «[وصية: الجزء 1] وينبغي أن ننظر في حدود الأجناس إن كانت تنطبق على النوع الموصوف وعلى الأشياء المشاركة للنوع. [قانون صيغ في شكل تقرير] وذلك أنّ واجب ضرورة أن تكون أقاويل الأجناس تحمل على النوع وعلى الأشياء المشاركة للنوع. [وصية: الجزء 2] فإن اختلفت في جهة من الجهات، فمن البين أنّ الموصوف ليس بجنس» (تحقيق بدوي، 1980: 583-582/2). فقد نُصح المتكلّم في هذا المثال بالبحث أولاً عن مقدّمة من نوع «حدود الجنس تنطبق على الذات/ الأنواع»، وبإبطال النتيجة ثانياً إذا ما كان الحدّ غير منطبق. ويقوم هذا الإجراء على مبدأ منطقيّ يقرّ بأنّ حدّ الجنس ينبغي أن ينطبق على أنواعه، وإذا شئنا التعبير عن ذلك بأسلوب شرطي قلنا: إذا لم ينطبق حدّ الجنس

كحال مستعمل السيّارة أو الحاسوب أو آية آلة أخرى، يكفيه أن يحسن استعمال الآلة وتحريكها، ولا حاجة له بعد ذلك أن يعرف ما بداخلها من قطع وأن يدرك كيفية صنعها وإصلاحها. لهذا السبب يعدم القارئ عند أرسطو وعند شرّاحه تعريفاً للموضوع، ولا يجد إلاّ إشارات تبيّن قدرة الموضوع على إبطال دعوى الخصم أو توضّح الشكل الذي يتّخذه الموضوع.

ولا تنكر روبنلي أنّ هناك محاولات شتّى في تعريف الموضوع استناداً إلى وظيفته، كالقول بأنّ الموضوع في مرتبة وجهة النظر التي من خلالها يُنظر إلى المسألة، أو هو بمنزلة المسلمة التي يُستند إليها ويُنتقل منها في إثبات الدعوى أو نقضها. غير أنّ تلك المحاولات تحمل في طياتها مفهوماً ثابتاً للموضوع، والحال أنّ هذا المصطلح يحيل في تقدير روبنلي على مفهوم حيويّ وتداوليّ. وقد عادت الباحثة إلى أحد استعمالات الموضوع التي كانت جارية في القرن الرابع قبل الميلاد والتي تكشف لنا عن مجال حربيّ وعسكريّ كان يحيل عليه هذا اللفظ. فالمقصود بالموضوع آنذاك المكان الذي يستطيع المرء انطلاقاً منه أن يشنّ هجوماً ناجحاً. وقد رأت روبنلي أنّه من الممكن نقل هذا المعنى على سبيل الاستعارة إلى مجاليّ الجدل والخطابة اللذين استعمل فيهما مصطلح الموضوع من غير تعريف، وبناء على ذلك يصبح الموضوع دالاً على مجموعة من الاستراتيجيات الحجاجية التي يسخرها المتكلّم من أجل أن ينتصر على خصمه ويتّج خطاباً ناجحاً (Rubinelli, 2009: 13).

وقد استحسن روبنلي استعمال برونشفيغ (Brunshwig) استعارة الآلة الواردة في تقديمه ترجمة الكتاب الأول من المواضع والمتضمنة في قوله: «الموضوع هو آلة لصناعة المقدمات» (ibid: 14). ومن تلك الاستعارة ولدت استعارة أخرى مفادها أنّ الموضوع آلة لصناعة الحجج. وهو ما أفضى بالباحثة إلى اعتبار الموضوع خطاطة حجج يمكن تطبيقها على صعيد كونيّ. ودور تلك الخطاطة أن تعيّن لنا طريقة نبي بها حجّة من الحجج. ويكون ذلك بالتشديد على البنية الشكلية للقضايا التي تمثّل مكونات تلك الحجّة. ويحتوي التعيين على جزئين: وصية (instruction) وقانون (law). أمّا الوصية فتوضّح للمتكلّم الكيفية التي يتصدّى بها للقضية موضوع النظر، انطلاقاً من وجهة نظر مجردة، وفي علاقة بصور الحمل الموجودة داخل تلك القضية، وذلك من أجل إيجاد مقدّمة مناسبة تساعد المتكلّم على إثبات تلك القضية أو إبطالها. ويتمّ التعبير عن القسم المتعلّق بالوصية بجملة تتضمن علامات تدلّ على جهة الوجوب من نحو «وينبغي أن ننظر إن كان أحد شيئين يقال إنّه أحقّ بأن يكون شيئاً

حديثه عن عدد من المواضع، كان أرسطو يقدم ملاحظات تبيّن للمتعلّم أنّ الموضوع إمّا يمكن استشاره على وجهين: في إثبات المسألة وفي إبطالها، وإمّا لا يمكن استشاره إلا على وجه واحد. ومثل ذلك يظهر في قول أرسطو في أحد المواضع التي يصلح استعمالها للإثبات وللإبطال معاً: «والموضع الرابع عشر أن ننظر في الأشياء التي إنّما يوجد لها أحد الأمرين فقط، كالأضداد التي ليس بينها متوسط، كوجود الصحّة والمرض للإنسان. فإنّه إذا تبيّن لنا في أحد الضدّين أنّه موجود تبيّن لنا أنّ الضدّ الآخر مسلوب، وهذا يكون للإبطال. وبالعكس إن تبيّن لنا أنّ أحد الضدّين مسلوب، تبيّن لنا أنّ الضدّ الآخر هو موجود. وهذا الموضوع للإثبات والإبطال» (ابن رشد، 1979: 78-79).

ومن مظاهر اهتمام أرسطو بالبعد التطبيقيّ للمواضع تبيّنه في أكثر من موطن إلى ما يمكن أن ينجم عن استعمال الموضوع في إثبات القضية أو إبطالها من مغالطات. ومثل ذلك يظهر حين يستند المتكلّم في حججه إلى درجات انتهاء المحمول إلى الموضوع من غير تنسيب. وهو ما وضّحه أرسطو قائلاً: «والموضع الثامن والعشرون هو مأخوذ ممّا يقال بشرية، فيؤخذ أنّه مقول على الإطلاق. وتلك الشريطة إمّا أن تكون موجودة من جهة الأقل أو الأكثر أو الزمان أو الحال أو المكان أو غير ذلك من الشرائط. وهذا الموضوع سفسطائيّ، وذلك أنّ ما هو أفضل من كذا أو أكثر من كذا، فليس يلزم أن يكون فاضلاً ولا كثيراً بإطلاق (...)». وهذا الموضوع ليس ينتفع به في الإبطال. فإنّه ليس يلزم ما لا يوجد بالأقل أو الأكثر ألا يوجد بإطلاق» (نفسه: 90/89).

على سبيل الخاتمة

انتبه المتعلّم الأوّل إلى أنّ للفكر والكلام صوراً وأشكالاً معيّنة، ونسقاً يسيران عليه، ومن ثمّ تمكّن من أن يضبط لها جملة من القواعد والأصول منها تشكّل علم المنطق الذي اتّضحت معالمه وانتظم في بناء محكم في كتاب «التحليلات الأولى» الذي يُعدّ الجزء الأهمّ من الأرسطون، والذي كان مداره على دراسة القياس في مختلف أشكاله وصيغته وخصائصه والتحويلات التي تطرأ عليه. فالمنطق في كتاب التحليلات الأولى يُعدّ منهجاً نحتكم إليه لنعرف ما إذا كانت الحجج منتجة أو فاسدة. والحقّ أنّ هذا المنهج استطاع أن يصمد إلى القرن التاسع عشر، وأن يبسط سلطانه على مختلف مجالات الفكر، ليكتشف الدارسون بعد ذلك مظاهر قصور هذا المنهج، وتبدأ في الظهور أنساق أخرى في تحليل المنطق الشكليّ. نعم، لقد تبيّن للدارسين أنّ المنطق الشكليّ إن كان يعدّ أداة ناجعة في تحليل المسائل

على الموضوع، فإنّ ذلك لا ينطبق على الجنس نفسه (Rubinelli، 2009: 15).

ومن التعابير التي استعملها أرسطو ورأتها روبنليّ ممّا يساعد المتعلّم على المعرفة باستعمال المواضع، صيغة كثيراً ما كان أرسطو يمهّد بها لحديثه عن الموضوع، ولها دلالة على معنى الاستراتيجية وعلى فكرة المكان الذي يشنّ منه المتكلّم هجوماً على الخصم، نعني بذلك صيغة «مأخوذ من» والتي نجدها في مفتتح حديثه عن عشرات المواضع كقوله: «والموضع الثاني والعشرون هو مأخوذ من النظائر والتصاريح (...)». والموضع الثالث والعشرون مأخوذ من الكون والفساد والأمر المكوّنة والمفسدة وهو للإبطال والإثبات (...). والموضع الرابع والعشرون مأخوذ من الشبيه» (ابن رشد، 1979: 85-84).

ولا نعدم في كتاب المواضع مواطن كثيرة كان أرسطو يقدم فيها أمثلة ملموسة تبيّن للمتعلّم وجه استعمال الموضوع في بناء حجّة حول مسألة بعينها، وتقوم مقام المصطلحات المجردة التي ينهض عليها الموضوع. ومن أمثلة ذلك انتقال أرسطو في موطن من المقالة الثانية من التجريد إلى ما هو أقرب إلى الواقع قائلاً: «وموضع آخر، وهو أن يعمل حدي العرض والشيء الذي يعرض فيه العرض جميعاً، ثمّ ينظر إن كان قد أخذ في الأقاويل شيء ليس بحقّ على أنّه حقّ. مثال ذلك أن ينظر إن كان يمكن أحداً أن يظلم الله، فما الظلم؟ وذلك أنّه إن كان إنّما هو الإضرار طوعاً، فمن البيّن أنّ الله ليس يظلم. إذ ليس يمكن أن يناله ضرر» (تحقيق بدوي، 1980: 527/2).

وفي كتاب المواضع أيضاً مواطن عديدة يبيّن فيها أرسطو استناداً إلى أمثلة ملموسة كيف يمكن لنا أن نقوّض نتيجة من قبيل أنّ «الخير لذيد بالضرورة». ومن هذه المواطن قوله: «وأيضاً فقد ينبغي في التثبيث والإبطال البحث عن النظائر وعن التصاريح (...)». [وصية] وينبغي أن نبحت في الضدّ، لا في ما وصفنا فقط. لكن وفي ضده. [مثال] مثال ذلك أنّ الخير ليس بلذيد من الاضطراب. وذلك أنّ ولا الشرّ أيضاً مؤذ (...). وهذا الموضوع قد وصف أولاً في لوازم المتضادات. وذلك أنّا لسنا نسأل الآن شيئاً آخر إلا [قانون] أن يكون الضدّ يلزم الضدّ» (نفسه: 546/2).

ومن وجوه سعي أرسطو إلى تقريب المواضع إلى ذهن المتعلّم حتّى يتمكن منها ويحسن استعمالها عند الحاجة إليها، تحديده الوجهة الحجاجيّة التي يمكن أن يُستعمل فيها الموضوع ويكون نافعاً. ففي

والانفعالات. ومن هذا المنظور تقدّم لنا المواضيع نظريّة للحجج لاصوريّة تقتقر إلى تلك الصرامة التي يمتلكها القياس باعتباره دليلاً شكلياً على صحّة الاستنتاج وسلامته، ولكنّها تمدّنا على كلّ حال بمجموعة من الخطاطات التي يمكن استعمالها في سياقات متعدّدة وضروب من الممارسات مختلفة. فالمواضيع توفّر للمتكلّم حججاً ربّما لا تكون منتجة وفق منظور شكلي صارم، ولكنّها تعين على أن نستنتج من المقدمات جملة من النتائج التي يمكن أن نستند إليها ونعوّل عليها في كثير من المسائل التي يدور عليها الحديث والنقاش والتي تكون بحقّ مقنعة، حتّى وإن كان هناك استثناءات لا تنطبق عليها تلك النتائج. وهذا ما عبّر عنه تريكو في مقدّمة ترجمته كتاب المواضيع «الحجاج ههنا يختلف اختلافاً بائناً عن الاستدلال العلميّ الذي عمّق أرسطو النظر فيه في التحليلات الأولى والثانية. فالضروريّ ترك مكانه للممكن، والعلم فسح المجال للرأي. والمناقشة لم تعد الغاية منها تجري إلى الكشف عن الحقيقة في حدّ ذاتها، بل هي تهدف فقط إلى حمل الخصم على الإذعان والإقرار بالضعف» (Tricot, VII: 1990).

قائمة المصادر والمراجع

أ- المراجع العربيّة

- أرسطو، كتاب الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، 1986.
- أرسطو، منطق أرسطو، الجزءان 2 و3، حقّقه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، 1980.
- البهلول (عبد الله): الحجاج الجدليّ: خصائصه الفنيّة وتشكّلاته الأجناسيّة في نماذج من التراث اليونانيّ والعربيّ، دار نهى للطباعة، صفاقس، تونس، 2013.
- الراضي (رشيد): مفهوم الموضوع وتطبيقاته في الحججيات اللسانيّة لأنسكومبر وديكرو، عالم الفكر، المجلد 40، أكتوبر-ديسمبر 2011.
- ابن رشد (أبو الوليد): تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق تشارلس بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1979.
- ابن رشد (أبو الوليد): تلخيص السفسطة، تحقيق محمّد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972.
- الريني (هشام): الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب «أهم نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم»، إشراف حمّادي صمود، منشورات كليّة الآداب بمنوبة، تونس، 1998.

الفلسفيّة المجرّدة، فإنّ له حدوداً لا يستطيع تحطّيتها حين يتعلّق الأمر بالممارسة وبالخطابات اليوميّة. فمثل هذا التحليل الذي يعتمد المنطق الشكليّ لا ينفذ عندما نريد أن نحوّل خلافاً ينشأ بين متكلّمين إلى سؤال يمكن فضّه من خلال براهين منطقيّة شكلية.

ومثل هذا المنطق لا يمكن إجراؤه إلّا على عدد قليل من المواضيع التي تنتمي إلى العلوم الصحيحة والمجالات الفلسفيّة. وأغلب تفكيرنا يتعلّق بموضوعات تحتلف حولها وجهات النظر، ويعسر الحسم فيها بطريقة صارمة ودقيقة مثلما هو الأمر في العلوم الصحيحة. وهذه الموضوعات نجدّها في ميادين الأخلاق والسياسة والفصاحة وفي مناقشاتنا اليوميّة التي نتناول فيها مختلف شؤون الحياة. ولا شكّ في أنّ تعلّم طرائق الاستدلال العلميّ لا يفيدنا في مثل هذه الموضوعات، ولذلك لا بدّ من نوع آخر من التفكير والاحتجاج يكون ألصق بحياة الناس وطرائق تفكيرهم.

ولاشكّ في أنّه قد كان لأساليب الإقناع المعتمدة من لدن الخطباء في الحقبتين الإغريقيّة والرومانيّة دور مهمّ وأثر بالغ في الانتباه لوجود طرائق أخرى في البرهنة والتفكير. وكان المجال السياسيّ أبرز المجالات التي ظهر فيها ممارسة هذا النوع من الإقناع الذي اعتمده الساسة في مخاطبة الجماهير والتمكين للنظم السياسيّة التي يدافعون عنها. وليس من باب المصادفة أن تنتعش الخطابة في الحقبتين المذكورتين وأن تحتلّ مكانة مرموقة في مناهج التعليم آنذاك، وأن تصنّف فيها المصنّفات الكثيرة التي لا يزال أثرها واضحاً إلى اليوم.

وإذا كانت الخطابة قد ساهمت في توسيع دائرة المنطق وفتحت السبيل على طرائق أخرى في الإقناع، فإنّ ذلك لم يحجب عن القدامى ما في تلك الطرائق من تعويل على حجج بدت لهم بعيدة عن العقل والتفكير السليم، نعني بذلك إفساح مصنّفَي الخطابة ومن أبرزهم أرسطو مكانة مهمّة للعواطف التي يستثيرها الخطيب في جمهوره ويدفعهم من خلالها إلى التسليم برأيه وتبني وجهة نظره في القضية التي يتحدّث عنها. وحتّى القياس الذي يعدّه أرسطو من أقوى الحجج الخطابيّة لا يستعمله الخطباء على نحو صارم مثلما تستعمل الأقيسة في المنطق الشكليّ باعتبارها آليّة في التفكير تقوم على الاستنتاج.

على هذا النحو يمكن أن نعدّ نظريّة المواضيع مقترحاً أراد به أرسطو أن يجسّر الفجوة بين منطقتين: منطق شكليّ صارم يقوم على ركني الضرورة والعلم، و«منطق» خطابيّ مرّن يُترك فيه المجال للعواطف

- ابن سينا (أبو علي): كتاب المنطق، نسخة مصوّرة بالماصح الضوئيّ متوفرة في مكتبة المصطفى الإلكترونيّة.

المراجع الأجنبيّة

- Aristotle(1991): The Complete Works Of Aristotle, The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes,
- Aristote (1990) : ORGANON, 5, Les Topiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Barnes, J. (editor) 1999: The Combridge Companoin To Aristotle, Combridge University Press, United Kingdom.
- Pelletier, Y. (1985) : Pour une définition claire et nette du lieu dialectique, Laval théologique et philosophique vol. 41, n3
- Rubinelli, R. (2009) ARS TOPICA, The Classical Technique,of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero,University of Switzerland Lugano.
- Slomkowsky, P. (1997) : Aristotle's Topics, Brill, Leiden. New York. Koln.
- Thionville, P. E. (1855) De la théorie des lieux communs, Durand, Paris.

الاعتراف والذاكرة: تعرف الماضي واستشراف المستقبل

جنات بلخن *

تهديد:

الفكر يفتقد تصوّراً نظرياً لسؤال الاعتراف مقارنة بالسؤال المعرفي، إذ لا يعثر إلا على إجابة واحدة حصر مجالها في قالب البراكسيبي للإنسان.

وإذ تنبثق أهمية البحث في هذه المشكلة من حجم الصراع الفكري والدموي بين الإنسان والإنسان؛ فإن ثقافة الاعتراف تمثل يقظة متأخرة لمراجعة التاريخ الإنساني، وما اكتظّ به من فظائع وآلام، انطلاقاً من أن الاعتراف بنية فكرية للذات من شأنها قلب تكوين الذات نفسه، فتجعل من تقدير الذات لذاتها صورة من صور الاعتراف بالآخر، باعتباره الخارج الذي يقيم داخل ثنايا الأنا، وباعتبار الأنا هي التي تشكل جغرافية الأنت.

وحيث تبلغ إشكالية الاعتراف ذروتها مرتين: مرّة مع الذاكرة، ومرّة مع الوعد؛ الأولى بما هي تراجع نحو الماضي؛ والثانية بما هي ترقب واستباق نحو المستقبل، فإن السؤال الذي يفرض نفسه منهجياً وفلسفياً لا يخرج عن فحوى العلاقة بين الذاكرة والاعتراف: إذ كيف يسهم تعرّف صور الماضي في الاعتراف بالذات أولاً؛ فالاعتراف بالآخر ثانياً؟ ثم كيف يسهم الاعتراف الذي بني على صور الماضي في رسم واشتراف المستقبل؟

أولاً: الاعتراف والتعرّف.

يجزم ريكور بما لا يدع مجالاً للشك، أنه لا وجود لنظرية في الاعتراف توازي تلك التي نلتقي بها في المعرفة، لذلك يتحدّث عن مسار وليس عن نظرية، وهو ما أوجزه عنوان آخر كتبه «مسارات الاعتراف» الذي مثل باكورة أعماله، بل اجتمع له في هذا العمل ما قد تفرّق في شتات الأعمال السابقة.

غير أن الفراغ الذي خلّفه السؤال الفلسفي حول الاعتراف يسدّه الاتساق المعجمي، رغم كثرة معاني اللفظة؛ معانٍ تبتدىء بالاعتراف

السؤال الكانطي: «ما الإنسان؟» وراء ما هو سياسي وإيديولوجي وفكري، يأخذ بعداً استراتيجياً عميقاً كلّما كانت هناك أزمة اعتراف بين الذات والآخر ناتجة عن ظروف سياسية وتاريخية واجتماعية، لكنّ هذا السؤال لم يغيب بغياب صاحبه، بل ظلّ موجوداً لكن بلا جواب نهائي وفاصل.

في هذا السياق، يعتقد الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur أن المهمة التي ينبغي على الفلسفة أن تضطلع بها هي: فهم وتفهم الإنسان كمشروع يتناغم فيه الجانب العقلي مع الجانب العملي مع الجانب العاطفي، لأنه إذا كان الإنسان بسيطاً في حيويته؛ حيث استطاعت البيولوجيا والعلوم الطبية أن تفكّ أغلب أسرار هذا الجانب، فإنّه معقد ومستشكل في نفسيته وإنسانيته، لذلك سلّطت فلسفة ريكور الضوء على جوانب مظلمة وهشة في تكوين الإنسان، ولم تهمل حتى الحديث عن الجانب الثيولوجي والميثولوجي فيه. وفعلاً استطاع أن يقدم إلى حد بعيد بعض التجارب العميقة عن الإنسان ضمن فلسفة الإرادة، من قبيل: العبودية والإثم والاعتراف، هذا بلغة دينية. أما من زاوية أنثربولوجية وبلغة فينومينولوجية، فقد استعاض عن الكوجيطو المفكر بكوجيطو مجروح، وعن الكوجيطو المجروح بكوجيطو قادر، تتحدّد هذه القدرة أساساً في القول والفعل والسرد والتذكر.

تشكل القدرة الأخيرة-الذاكرة- إلى جانب قدرة الاعتراف إشكالية قصوى ضمن فسيفساء الخطاب الفلسفي والتاريخي والسياسي والثقافي ككل، وإن كان كلّ خطاب يقارب هذه المسألة بأدوات معرفية مختلفة، لاسيما وأنّ الدارس لمشكلة الاعتراف كقيمة خلقية في الفكر الإنساني عامة، والفكر الفلسفي بصفة خاصّة، يلاحظ أنّ هذا

*أكاديمية من الجزائر.

كلمتين للدلالة على الاعتراف:

- المصطلح الأول: recognition، والذي يترجم بالتعرّف أو الاعتراف، قد يحمل معنى الفكر الذي يجري من خلاله افتراض تمثّل ما، أو معنى التوليف المعرفي، ويمكن أن يكون التعرّف هو ذاكرة ضمنية طالما أنّ موضوع الذكرى لا يمثّل للوعي كتمثّل حر.

- المصطلح الثاني: reconnaissance ويتّرجم بالاعتراف أو العرفان ويحيل إلى معانٍ منها: الامتنان، أو الفعل الذي تقرّ من خلاله بحقّ ما، كما يوحي على مستوى الذاكرة بالترقية بين معاودة إنتاج الذكرى والاعتراف بها³.

أما من الناحية الاصطلاحية، فيمكن التمييز في الاعتراف بين مستويين:

- المستوى المعرفي: حيث يشير الاعتراف إلى الفعل المعرفي الذي يربط بين تصوّر راهن، وبين تصوّر آخر كان راهناً في الماضي من جهة، ومن جهة أخرى يفيد التحديد والتعيين، واضح أنّ المعنى الأول يشير إلى الذاكرة، في حين يرمز المعنى الثاني إلى الهوية.

- المستوى الأخلاقي: وله أبعاد سياسية واجتماعية، حيث يحيل إلى الترابط والاتصال، فيكون حينها قوام الاعتراف التبادل، وهو المعنى الذي أصل له هيغل.

ثانياً: الذاكرة والتذكّر:

يرجع ريكور اهتمامه بالذاكرة إلى ثلاثة اعتبارات: منها ما هو خاصّ متعلق بالإهمال الذي تركه كتاب «الزمان والسرد» وأيضاً كتاب «الذاكرة، التاريخ والنسيان» حول موضوع الذاكرة؛ ومنها ما هو مهنيّ خاصّ بالأعمال والمؤتمرات المنعقدة حول التاريخ والذاكرة؛ ومنها ما هو عامّ يعود إلى القلق الدائر حول الفاض من الذاكرة والنسيان وحول إساءة استعمالهما، من هنا استوحى ريكور فكرة سياسة تقوم على ذاكرة عادلة⁴. وفي إطار تأسيسه لما أسماه فينومينولوجيا الذاكرة ميّز ريكور من البداية بين منهجين لدراسة مفهوم الذاكرة: الأول لغويّ تداوليّ يعتمد المعاجم والموسوعات؛ والثاني فلسفيّ معرفيّ يستند إلى التاريخ وممارسته، ولا يغني أحد المنهجين عن الآخر.

3- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، منشورات

عويديات، بيروت/ باريس، ط. 2، 2001، ص. ص. 1180، 1181

4- Jeffrey Andrew Barach, Qu'est la mémoire collective? (réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur), dans, revue de Métaphysique et Morale, éditions, CAIRN, PUF, n° 50, 2006, P 186

من زاوية التعريف الذي يتعلّق بالهوية، لتنتقل هذه الدلالات بعد ذلك من الاعتراف بالذات الذي مرجعه الذات ذاتها، إلى الاعتراف المتبادل الذي مرجعه الذات والآخر، وأخيراً تبلغ هذه المعاني ذروتها في معنى العرفان الذي يحمل دلالات الامتنان والشكر.

وفي مقارنة يعقدها ريكور بين معجمين يفصل بينهما قرن من الزمن هما: «قاموس اللسان الفرنسي» *dictionnaire de la langue française* لإميل ليتري *Émile Littré* و«روبار الكبير للسان الفرنسي» *grand Robert de la langue française*، يحاول أن يستشفّ دلالات الاعتراف، لعلّ أولى هذه الدلالات التي تحظى بالسبق هي تلك التي تصدّرها اشتقاق تعرّف، انطلاقاً من عرف وذلك عبر الحرف « re » الذي يفيد التكرار. وتعرّف بمعنى استحضّر بالفكر أحداً أو شيئاً كان يعرفه، كأنّ الاعتراف هو معرفة تكرارية للشخص أو للشيء¹. يتراءى في حضريات هذه الكلمة أنّ الففز واقع من حال إلى حال من عرف *connaître* إلى اعترف *reconnaître* الذي يحمل دلالة القبول، ومن معرفة *connaissance* إلى اعتراف *reconnaissance* ومن تعارف إلى عرفان الذي يحمل دلالة الامتنان.

إنّ هذه الدلالات العائمة سرعان ما تتحدّد في برنامج ليتري في

ثلاثة وعشرين معنى، يوجزها ريكور في خمسة معانٍ:

- المعنى الذي يشير إلى الاستحضار.
- المعنى الذي يفيد التصديق.
- المعنى المتعلّق بالإقرار.
- المعنى الذي يوحي بالعرفان والامتنان.
- المعنى الذي لم يدركه قاموس ليتري هو الصراع *la lutte*، وهو المعنى الذي ذهب إليه هيغل *Hegel*. إذا كان هذا هو حال اللفظة عند ليتري، فإنّ روبر يميل إلى معاني التحديد والتعيين والربط، وإلى عمليات التذكر والحلم والفعل².

بين استعمالات ليتري واستعمالات روبر تتحدّد معاني الاعتراف، وهذه المعاني لا تكاد تختلف عن تلك التي أوردها لالاند *Lalande* في موسوعته، إذا نحن استثنينا بعض التفاصيل، يشير لالاند إلى

1- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفايح نقدية في الفلسفة الغربية)، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، 2008، ص. 126.

2- Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance (trois études), Editions Gallimard France, 2004, p 30.

إنّ الذكرى أقرب إلى الانفعال من جهة، ومن أخرى، هي موضوع لعملية الاستدكار والاسترجاع. وعليه تكون الذاكرة هي الموجود، وهي المفقود، لها جوانب دلالية وأخرى تداولية، فأن يتذكر المرء هو أن يمتلك ذكرى، وأن يضع نفسه في البحث عن الذكرى، إنّ تداولية الذاكرة لا تدلّ إلا على تذكر شيء معين هو ممارسته.

من السؤال «ماذا؟» إلى السؤال «من؟» مروراً بالسؤال «كيف؟» تتميز الذكرى التي هي الصورة المسترجعة عن الذاكرة التفكيرية التي تقوم بعملية الاسترجاع، عن التذكر الذي هو الآلية والعملية التي تسترجع الذاكرة من خلالها الذكرى. هذا من الناحية اللغوية التداولية. أما من الزاوية الفلسفية المعرفية، فقد أحال ريكور إلى التراث اليوناني مع نظرية أفلاطون Platon وأرسطو Aristote، وإلى القديس أوغستين Augustin في العصور الوسطى، وإلى لوك Locke وبرغسون Bergson وهوسرل Husserl في العصر الحديث.

إذا كان السؤال ما الذي؟ يوحي منذ القديم بحضور في الذهن لصور من الماضي انفعالياً؛ فقد حاولت محاوره تياثيوس إعطاء فكرة الطابع قوة تفسيرية من خلال نموذج الشمع. يقول أفلاطون على لسان سقراط Socrate: «لنفرض إذن على سبيل الجدل أنه يوجد في نفوسنا طبقة من الشمع، وأنها تكون عند أحدنا تارة أغزر أو أخف منها عند الآخر... إنها هبة من الذاكرة أو من ربّات الفنون، وكل ما ينبغي الاحتفاظ به في ذاكرتنا مما قد رأيناه أو سمعناه أو تصورناه، يأتي إلى هذا الشمع الذي نفترض وجوده، فيتقبله بما فيه من الإحساسات والتصورات، ليحفز عليه ببروز كعلامات نقشها عليه وما ينطبع فيه يكون لنا منه ذاكرة»⁷.

أما إذا كان السؤال كيف؟ يميل إلى علاقة المخيلة بالذاكرة التي عاجلها سبينوزا Spinoza في «كتاب الأخلاق»، فحيث يتأثر الجسم البشري بجسمين أو أكثر، وإذا تخيلت النفس بعض هذه الأجسام مستقبلاً، فإنها ستذكر حالاً باقي الأجسام، يقول سبينوزا: «من العلامات أن نتذكر بعض الأشياء عند سماعنا أو قراءتنا لبعض الكلمات، فنكون عنها أفكاراً ماثلة لتلك التي نتخيل بفضلها الأشياء»⁸. إنّ إثارة التخيل، تعني إثارة التذكر على سبيل تداعي

7- أفلاطون، محاوره تياثيوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة

والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص. 102، 103

8- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مركز دراسات الوحدة

العربية/ المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 125.

تدور فينومينولوجيا الذاكرة حول دلالة الأسئلة: ماذا؟ ومن؟ وكيف؟ لماذا هناك ذكرى؟ لمن هي الذاكرة؟ كيف لتكرار الذكريات أن يضمن ديناميكية التذكر؟ وإن إعطاء الأولوية للسؤال ماذا؟ عن السؤال من؟ ليس اعتباطياً، بل هو مقصود، ذلك أنّ أسبقية السؤال من؟ على السؤال ماذا؟ سيجرّ الذاكرة إلى استعصاء عند الحديث عن مفهوم الذاكرة الجماعية، وبالفعل كما يقول ريكور: «الأولوية التي أعطيت لفترة طويلة للسؤال من؟ كان من نتائجها السلبية جرّ الظواهر الذاكرة إلى طريق مسدود، إن كان علينا إدخال مفهوم الذاكرة الجماعية، إن نحن قلنا سريعاً بأن موضوع الذاكرة هو الأنا بصيغة المتكلم المفرد، فإن مفهوم الذاكرة الجماعية لا يمكن أن يكون سوى ضمن مفهوم تائي، بل ضمن جسم غريب في فينومينولوجيا الذاكرة»⁵.

وتجنباً للوقوع في مثل هذا الاستعصاء، يقترح ريكور البدء بالسؤال ماذا؟ بدلاً من السؤال من؟. ولتوضيح ذلك يعود إلى الإرث اليوناني، فيميّز بين الذكرى والذاكرة والتذكر؛ فالكلمة mnémé* تعني لديّ ذكرى. أما الكلمة anamnésies، فتعني أنّي أبحث عن الذكرى؛ فما هي العلاقة بين الذكرى وممارسة البحث عنها؟ ما العلاقة بين السؤالين: ما معنى يتذكر؟ وما هي الذاكرة؟ في الواقع لديّ ذكرى أو أتذكر بمعنى أنّ الذاكرة تتبادر إلى الذهن، في هذه الحالة نحن نواجه الجانب المعرفي للذاكرة. أما البحث عن الذكرى، فهو الجانب العملي؛ أي إمكانية استخدام الذاكرة»⁶.

5- بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ترجمة جورج زياتي، دار الكتاب الجديد

المتحدة، بيروت، 2009، ص 31.

* هي مشتقة من الكلمة منيموسين إحدى الشقيقات التي أثمرها جماع الفضاء مع الأرض، وهن: تيا، ريا، تيميس منيموسين، فوييه، تيبس ويقابلهن الجابرة، وهم: أوقيانوس، كويوس، كوريوس، هيريون، جابت، كرونوس، في حين ارتبط كل أخ بأخته حافظ تيميس ومنيموسين على وحدتها فلم ترتبطا، بل حجزتا لزوس كبير الآلهة، الأولى هي قوة النظام والقانون؛ والثانية هي قوة الفكر والذاكرة، من هنا أخذت كلمة mnémé من الملاحظ أن القوة التي تكون فيها الفكر ذات طبيعة أثوية. وأن الربط بين الفكر والذاكرة في قوة واحدة يعني أن الذاكرة بالأساس هي ظاهرة عقلية.

- بيار غريبال، الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت/

باريس، 1982، ص. 23-25

6- Jervolino Domenico, Paul Ricœur une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricœur), Editions Ellipses, Paris, 2002. P. 52

يطرح هذا الالتباس عدّة مفارقات paradoxes أهمّها مفارقة النفس، فإذا كان الزمان عند أوغسطين هو انتفاخ الروح. فكيف ينتفخ ويتمدّد، وهو غير موجود؟ كيف نقيس ما لا يوجد بما يوجد؟ وعلى هذا الأساس، يعرف ريكور الزمان بأنه: «النسق الوسيط المتجانس في الوقت نفسه مع المحسوس الذي فيه يكون أسلوب التبعض والتمدّد»¹⁴. فبين الزمن الكوسمولوجي والزمن السيكلولوجي، ينشأ زمن وسيط يجمع بينهما هو الزمن السردّي، لذلك عندما يطرح سؤال السرد، إنما في سياق التصور عبر الصياغة التصويرية التي تقول بوجود بنية سردية عبر إعادة التصوير التي هي حركة زمنية¹⁵.

فكلّ ما نحكيه يحدث في الزمن ويستغرق زمناً ويجري زمنياً. وكلّ سيرورة زمنية غير معترف بها إلا بقدر ما هي قابلة للسرد¹⁶. علماً أن الزمن عند أوغسطين وليد الانقطاع المتواصل بين ثلاثة مظاهر للحاضر، وهذا ما نستشفه في قول أوغسطين: «خطأ أن نقول بوجود ثلاثة أزمنة: الماضي والحاضر والمستقبل، وقد يكون الأصح أن نقول: في الكون أزمنة ثلاثة، حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل؛ فحاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية المباشرة، وحاضر الأشياء المستقبلية هو الترقّب»¹⁷ فالسرد الحقيقي هو القادر على خلق وإبداع لحظة زمنية حاضرة. أما السرد الآخر، فهو لا يظهر لحظة الحاضر، على العكس من ذلك يعمل على تدميرها¹⁸. هنا بالذات، تبرز علاقة الذاكرة بالاعتراف من خلال وساطة السرد؛ فالسرد هو القالب الذي تعرف به الذات ذاتها، وحتى تتعرف على هويتها يجب أن تحوّل مسروداتها إلى حكاية، مما يعني أنّ علاقة السرد بالزمان هي علاقة جوهرية،

المعاني؛ فالذاكرة وقد ردت إلى التذكير تعمل بهذه الطريقة في نطاق المخيلة⁹ «لكن لا بدّ من ملاحظة أنّ تلك المعاني لا يكونها الجميع بالطريقة نفسها، فهي تتنوع عند كلّ واحد بحسب الشيء الذي تأثر به الجسم في الغالب، أو الذي تتخيله النفس وتذكره بسهولة أكثر»¹⁰.

مع السؤال من؟ تحدث المطابقة بين الاعتراف بالذات، وتعرف الصور بما أنّ التعرف هو تذكر، يقول ريكور: «سيكون للحظة البرغسونية أن تتوجّج سلسلة من التحليلات التي تنطلق من السؤال ما؟ - ما الذي أذكر؟ ومن السؤال كيف؟ - كيف لتعاود الذكريات أن يضمن ديناميكية التذكر؟ مع السؤال من يتذكر؟ يتساوى التعرف إلى الذكرى مع الاعتراف بالذات»¹¹. فكيف ترسم ملامح هذه العلاقة بين التذكر والتعرف عند برغسون؟

ثالثاً: بين تذكر صورة الماضي وتعرف الحاضر والمستقبل:

قبل الحديث عن اللحظة البرغسونية وكيف يكون تعرف الماضي بمثابة اعتراف، يعود ريكور إلى أوغسطين، لبيان الطابع الشخصي للذاكرة الذي لا يفصل عن الزمن، يتحدث أوغسطين بشيء من الشك عن وجود الزمن ولا وجوده، فيقول: «وعليه، فإننا كما قلت نقيس الزمن في أثناء مروره، ولو سئلت من أين لك هذا؟ لأجبت (من قياسنا لأننا لا نقيس إلا الموجود، والمستقبل كالماضي لا وجود لها الآن).

ولكن كيف لا نستطيع أن نقيس الحاضر طالماً ليس له امتداد؟ لا يقاس إلا أثناء مروره، وحين يمرّ يستحيل قياسه، لأنه لا يعود قابلاً للوجود»¹² يقر ريكور أنّ أوغسطين بتساؤلاته عن الزمن وإمكانية قياسه، إنها أضفى التباساً وغموضاً عليه من حيث وجود الزمن وعدم وجوده، لأنّ «ظاهراتية الزمن تنبثق من سؤال أنطولوجي ما الزمن إذن؟... ما إن يطرح هذا السؤال حتى تتدافع المصاعب القديمة بخصوص وجود الزمن ولا وجوده»¹³.

فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة / دار أوبا، بيروت / طرابلس، 2006، ص 26

14- بول ريكور، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي،

بيروت / الدار البيضاء، 2003، ص 78

15-Don Ihde, Text and the new hermeneutics, in, On Paul Ricœur narrative and interpretation, Editions Routledge, London\ New York, 1991, P. 127

16- Paul Ricœur, Du texte à l'action (Essai d'herméneutique II), Editions du Seuil, Paris 1986. P. 12

17- أوغسطين، اعترافات أوغسطينوس، ص 254

18-Parente André, Cinéma narrativité, Editions L' harmattan, France, 2005. P. 50

9- بول ريكور، سيرة الاعتراف، ترجمة، فتحي إنقزو، دار سيناترا، تونس، 2010، ص 157.

10- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، 125.

11- بول ريكور، سيرة الاعتراف، ص 154

12- أوغسطين، اعترافات أوغسطينوس، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 252.

13- بول ريكور، الزمان والسرد (الحبكة والسرد التاريخي)، ج1، ترجمة سعيد الغانمي /

إزاء بعض الصور بأننا شاهداها من قبل، ولا يستلزم التعرف تعيين موقع الذكريات، فهذا بالطبع أمر أشد وضوحاً، وقد يحدث أن يكون

الشعور بالتعرّف، وهما في حالة اعتلال الذاكرة أو التعرّف المزيف²¹.

إذا كانت مشكلة حضور الغائب قد حلت على مستوى تنفيذ الفعل الذاكري، وأيضاً على مستوى اليقين الذي يصاحب هذا التنفيذ، لأنّ سعادتنا في التعرف الذي نحتفظ به في داخلنا أمر لا يمكن الارتياح فيه، فإنّ هذا الحل للغز الذاكرة لم يزد إلا غموضاً إذا نظرنا إليه من زاوية تأملية؛ إذ كيف يمكننا أن نعرف أن الانطباع الذي يبقى هو الذي يمكن التعرّف إليه؟

لا يتعلق الأمر حسب ريكور سوى بترتيب معكوس ارتداددي استدلاله كالتالي: «كان يجب أن يبقى شيء ما من الانطباع الأول حتى أتذكره الآن، فإذا عادت الذكرى فذلك لأنني لم أكن قد فقدتها، ولكن رغم كل شيء إذا وجدتها وتعرفتها، فذلك لأن صورتها قد استمرت في البقاء»²².

تتضح التفرقة بين الماضي والحاضر في التعرّف بعينه، حيث تتكرر الأحداث نفسها، يقول برغسون: «الذكرى التلقائية تامة مباشرة ولا يستطيع الزمان أن يضيف شيئاً إلى صورتها من دون أن يشوهها، إنه يحفظ للذاكرة مكانها وتاريخها»²³. معنى ذلك، أنّ التعرّف أو التذكّر هو الفعل الذي بواسطته نتعرّف إلى الماضي في الحاضر، ثم إنّ الذاكرة كما يؤكد برغسون: «تبقى متصلة بالماضي في جذورها العميقة، فإذا ما تحققت ولم تشعر بقوة انتبائها الأصلي... فإننا لن نتعرّف أبداً إليها بما هي ذكرى»²⁴.

إنّ التعرف على ذكرى يعني إيجادها، وإيجادها يعني الظنّ بأنها جاهزة مبدئياً؛ أي في انتظار التذكر، إنّ من طبيعة تجربة التعرف أن تحيل على حالة من كمون ذكرى الانطباع الأول، والتي كان على

وليست مجرد إطار يحصر التجربة السردية بالحدث الماضي، إنها هي تأليف بين صيغتي الزّاهن والمستقبل.

هذا المعنى، وجود الذات باعتبارها منغوسة في الزمن هي كيان يتخذ شكل رواية، وإنّ فهم الذاتية لا ينفصل عن الطريقة التي يتم بها رواية قصص ذوات أخرى¹⁹. ضمن هذا السياق التحواري، يمكننا الوقوف على الأهمية البالغة لدور الذاكرة التي تعمل على فهم الذات وفق حضورها الزمني لحظة سردها لذاتها ولغيرها.

يصف أوغسطين الذاكرة بأنها قصر واسع تودع فيه الأشياء، فتستجمعها لتثيرها عندما تستدعي الحاجة إلى ذلك؛ فالتذكير يكون بإرادة الذات وقوتها وليس خارجاً عنها، ولكن مع ذلك فقد تصدم هذه الذاكرة بالنسيان، يعتبر ريكور أن الإشارة هنا إلى النسيان هي استخدام تلقائي لفعل تعرّف، لأنّ الذاكرة لحظة تعرف الأمر المنسي هي التي تشهد بالنسيان، وإلا فإننا لن نعرف أننا قد نسينا.

تموضع اللحظة البرغسونية في تعريفها على الصور بين لحظتين: لحظة كانط للمعرفة ولحظة هيغل للتعرف، وبين اللحظتين تسهم الذاكرة في الاعتراف بالذات. لتوضيح ذلك يعود ريكور إلى كتاب برغسون «المادة والذاكرة» خاصة إلى الفصلين الموسومين بـ: «في تعرف الصور: الذاكرة والدماع» و«في بقاء الصور: الذاكرة والروح»، كما يعود إلى كتاب «الطاقة الروحية» في المقال المخصّص للجهد الفكري الذي يجتّل فيه جهد الذاكرة مكانة مميزة. لماذا هذه العودة إلى برغسون تحديداً؟ لأنه كما يقول ريكور: «يظل في نظري أفضل فيلسوف فهم العلاقة الوثيقة الموجودة بين ما يدعوه بقاء الصور حيّة، وبين الظاهرة المفتاح للتعرف»²⁰.

إنّ ما يسميه ريكور بالتعرّف الذاكري الذي يقوم على وضع الصورة في النفس فوق الأثر النفسي، الذي هو أيضاً الصورة التي تركها الانطباع الأول يقدّم الحلّ الفعلي للغز الكلاسيكي الخاص بالتمثيل الحاضر لشيء ماضٍ أو التمثيل الحاضر لشيء غائب، وهو ما يعتبره ريكور معجزة صغرى للاعتراف تجاه الذاكرة، الأمر الذي يجعل التعرّف أكثر الأفعال تكويناً للذاكرة، أو هو الفعل الذاكري بامتياز، والتعرّف كفعل من أفعال الذاكرة «يقوم على شعور يعترينا

21- ديديه جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرنسوا أيوب وآخرون، مكتبة أنطون/ دار

لا روس، بيروت/ باريس، 1992، ص 13

22- بول ريكور، سيرة الاعتراف، ص 168.

23-Henri Bergson, Matière et Mémoire(Essai sur la relation du corps à l'esprit), PUF, 1886, P.229.

24- ibid, p. 227.

19-Venn Couze, Occidentalism (Modernity and subjectivity), Editions Sage London, 2000.P.24.

20- بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ص 624

بالهوية السردية، لأن له طابعاً غيرياً، باعتباره حركة من الذات تجاه الآخر، علاوة على ذلك تواجه الذاكرة مشكل النسيان الذي يحيل إلى الاعتراف، ويواجه الوعد مشكل الخيانة الذي يحيل على الشهادة.

يعتبر ريكور أن الآية على عظمة الوعد هي صدقه، لاسيما الصدق المعتاد قبل الوعد؛ فهو الذي يستمد منه كل وعد مشروعيته الوثوقية. من هذه الزاوية، يشترك الوعد والشهادة من جهة أن الشهادة هي تعيين ذاتي للذات الشاهدة على الوعد. وبالتالي، فهي منخرطة في علاقة حوارية، لأن الشاهد يشهد أو يعترف بوقوع مشهد أمام الآخر، وهذه البنية الحوارية هي التي تستظهر بعد الاعتراف.

خلاصة:

بين القدرة على التذكر التي تتجه نحو الماضي، والقدرة على الوعد التي تستشر المستقبل، تترأى القدرة على الاعتراف في الحاضر من خلال التعرّف، لذلك يظهر الاعتراف أكثر غنى وثراء في صلته بالذاكرة والوعد، وحيث تعمل الأولى على الاعتراف بالذات من خلال تعرّف صورة الماضي، يعمل الثاني على الاعتراف بالآخر من خلال الشهادة، التي وإن اختلفت مع الوعد، فإنها تلجأ إليه، لأنّ الشاهد هو الذي وعد أيضاً.

وعليه يمكن القول، إنّ الاعتراف هو الفعل المعرفي الذي يربط بين تصوّر حاضر وتذكّر ماضٍ ووعد مستقبلي.

صورتها أن تتشكل من أجل التأثر الأصلي، وإلا كيف يصبح الماضي ماضياً لو لم يكن حاضراً، إنّ فكرة الكمون هذه تستدعي فكرة اللاوعي، لأنّه «يمكننا إذا شئنا أن نعطي للذكريات التي لم تبلغ بعد نور الوعي عن طريق تذكر الوجود نفسه الذي ننسبه إلى الأشياء التي تحيط بنا حين لا ندركها حسيّاً»²⁵.

الماضي معاصر للحاضر الذي كأنه البقاء فلا ندركه حسيّاً، إننا نفترضه مسبقاً كفرضية أو مسلمة نعتقد بها، والتعرف هو الذي يسمح لنا أن نعتقد بها، ذلك هو معنى الكمون واللاوعي في الذكريات المحفوظة للماضي.

وهنا، يتفق برغسون مع فرويد، بالنسبة إلى ريكور إذا كان هذا الظنّ في الماضي قد امتدّ للحاضر، فإنّ هذا يغنينا عن البحث عن مكان الذاكرة أو محل لحفظ الذكرى، لأنها تحفظ نفسها بنفسها وهذا الحفظ الذاتي هو الديمومة نفسها، حيث الانخراط في حياة حاملة يشكل ذاكرة متأملة يتطابق فيها التعرّف إلى صور الماضي مع التعرّف إلى الذات عينها²⁶. الاعتراف في هذا السياق البرغسوني هو التذكر، لأنّ الذاكرة بوصفها آلية الاعتراف هي أقرب ما تكون إلى «حوض الكائن الذي تتجمّع فيه كلّ الصور العقلية والفعلية الماضية، والحاضرة؛ فهي عصب التاريخ الذي يحضر فيه الغياب أو يتمّ استحضاره عبر قراءة الوثائق وتفسير الوقائع»²⁷.

إذا كانت الذاكرة مطبوعة بالطابع الشخصي أو الخاص، فإنّ التعرف على الذكرى الحاضرة هي عينها الانطباع الأول المستهدف كآخر؛ لأنّ ظاهرة التعرف تعيدنا إلى لغز الذكرى بما هي حضور الغائب الذي التقيناه سابقاً، نتعرّف إليه على أنّه هو عينه بوصف آخر. إنّ المعجزة الصغيرة للتعرف تظهر أنها تربط الغيرية الماضية بالحضور، بهذا المعنى الذكرى هي تمثل من جديد: العودة إلى الوراء والتطلع إلى المستقبل الذي لا يكون إلا من خلال الوعد.

إذا كانت الذاكرة هي التعرّف على الأنا من خلال استحضار الماضي، فإنّ الوعد هو تذكير بالمستقبل يعطي الاعتراف مدى زمنياً قائماً على التزامات مستقبلية قريبة أو بعيدة، ثم إذا كانت الذاكرة قد ارتبطت بالهوية العينية، لأنها شخصية، فإنّ الوعد مرتبط أكثر

25- بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ص 629

26- بول ريكور، سيرة الاعتراف، ص 154

27- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 128

منازعات في فلسفة الفارابي بين محمد عزيز الحبابي ومحمد عابد الجابري

يوسف بن عدي*

التهديد:

الكائن لدائرة الشخص المتمي لوطنه وشعبه؛ أي مشروع الإنسان الحر والمنفتح على الهوية التراثية ومنجزات الغرب الحديثة. وفي سياق هذه الأجواء الفكرية والسياسية، أنجز الحبابي أطروحة: «من الكائن إلى الشخص» (1954) كرد فعل ضد الاستلاب والذلل متطلعا إلى الحرية والتحرر. وهكذا، خطت يد الحبابي مؤلفات مهمة وجادة، منها: من المنغلق إلى المنفتح. عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارية الإنسانية، ترجمة محمد برادة (1973)، وكتاب: «ورقات عن فلسفات إسلامية» (1988)، وكتاب: «من الحريات إلى التحرر» (1972)... إلخ.

أما محمد عابد الجابري فهو من مواليد مدينة فكيك الجهة الشرقية من المغرب، وقد التقى الجابري برجال النهضة والإصلاح والنضال السياسي والوطني الذين تركوا بصمة في ذهنه، حتى صار يناضل من أجل تأسيس الروح الوطنية في التعليم. درس في التعليم الابتدائي متدرجاً ومكتسباً لطريقته البيداغوجية الفائقة في توصيل الأفكار وتبليغها مهما كانت مجردة وصعبة على الفهم والتعقل.

من المعلوم أن الجابري قد تأثر بالفلسفات الغربية الحديثة من قبيل الماركسية والباشلارية في التأريخ للعلم، والفوكوية التي تشتغل على نظام الخطاب والمقاربة الأركيولوجية.. بيد أن قراءته للتراث لم تكن قراءة إسقاطية أو لا تاريخية بقدر ما كانت تندرج ضمن تبيئة المفهوم وفق منطق الثقافة العربية ورهاناتها. ولعل من مؤلفات الرجل التي عرفت شهرة كبيرة: نحن والتراث (1980)، كتاب: «تكوين العقل العربي» (1982)، وكتاب: «بنية العقل العربي» (1986)، إلخ من المؤلفات التي رسمت رؤية منهجية قوية في تقريب التراث الإسلامي العربي.

عاصر محمد عزيز الحبابي (1922-1993) محمد عابد الجابري (1936-2010)، وتواجدا معاً في الأجواء الفكرية والفلسفية والسياسية، مما يجعل الانطباع الأولي هو القول بتشابه أفكارهما ورؤيتهما، بيد أن الأمر غير ذلك؛ فهما قد تشخصنا مع المعطيات والسياقات بطريقة مختلفة، وإن تبين لنا أنهما يقفان على الأرضية الإبيستيمولوجية ذاتها.

من هنا، سوف نقوم في هذه الدراسة بإبراز الاختلاف و«التطابق» في تقريبها لفلسفة الفارابي، وكذلك بيان آليات قراءتها والاستشكالات التي حكمتها. وهذا الاعتبار فإن النظر في المصادر الفكرية والاجتماعية قد يكون له الأثر البالغ في توجيه رؤية الحبابي والجابري حينما يرسمان موقفهما من التراث وقضية الحداثة أو المعاصرة.

ينحدر الحبابي من مدينة فاس المغربية، وهي موطن جامعة القرويين الشهيرة، درس في الكتّاب ثم المدرسة الابتدائية ثم الثانوية، غير أنه طرد من التعليم الثانوي إثر مشاركته في المظاهرات والمطالبة بالاستقلال سنة 1944، لينتقل فيلسوفنا بعد ذلك إلى باريس، يقول عن تلك المرحلة: «لقد تابعت دراستي العليا في فرنسا بالسوربون، كان المغرب آنذاك مازال تحت الحماية، لم أكن أشعر أنني كائن كالكائنات الأخرى، على أن المستعمر كان يرمي إلى ترسيخ نوع من الإحساس بالدونية...»¹. مما دفعه إلى النضال من أجل استعادة

*باحث من المغرب.

1- غريب (عبد الناصر)، مقال: «محمد عزيز الحبابي. أول مفكر عربي إسلامي يقبل ترشيحه لنيل جائزة نوبل للآداب»، ضمن كتاب: «محمد عزيز الحبابي. الإنسان والأعمال» الجزء الثالث: آراء ومواقف (لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل 1991)، الطبعة الأولى

1411/1991، ص 130.

من المؤكد أن مهمة الفكر عند الحبابي والجابري إنما كانت، بغض

فقط تفصلنا عن الفارابي كفكر وثقافة²، وهو الهاجس ذاته الذي حمله معه محمد عزيز الحبابي في مهرجان الفارابي بـ«بغداد» باحثاً في «التراث عمّا هو قمين بأن يستوحى ويستخرج ويستمرّ في بناء بنيات ذهنية متطورة جديدة؟»³.

ويتج عن هذا أنّ رؤية الحبابي والجابري هي رؤية طموحة وطامعة في تحصيل شروط التجديد وأسباب الإبداع. ولعلّ عنوانه دراسة لها تدلّ على ذلك دلالة واضحة وبارزة، إذ عنوان الحبابي دراسته بـ: «أبو نصر الفارابي المنظر للمجتمع المدني المثالي»، وعنوان الجابري مداخلته بـ: «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية». وأحسب أن عنوان الدراسة له من الدلالة ما يشي بأنّ الجابري كان يطمح إلى بناء مشروع نقدي عربي، وهو الأمر الذي يتضح لنا إذا ما رصدنا لفظ «مشروع» و«المدرسة البرهانية» و«النظرة الشمولية»... والتي تحيل على هذا الطموح الإبيستيمولوجي الكبير، وقد حقّق الجابري جزءاً كبيراً منه. وأمّا الحبابي، فكان شخصاني المنزع والهوى، هواه هو الإنسان والشخص، أمر الإنسان ولواحقه من الاندماج والانفتاح والتحرر.. وأكد أنّ دلالة عنوان دراسته تفي بالغرض حينما تستوقفنا لفظة «المجتمع» و«المثالي»... هما لفظان يعبران عن ترادفين للتفتّح على المستقبل وعالم الغد أو الغدوية... ومحاولة تحطّي الحاضر الفكري المنغلق... نحو الانفتاح على مستجدات العصر. إنها عملية تعصير الأصالة و تأصيل المعاصرة.

من هنا كانت رؤية الحبابي تنطلق من تأويل لفلسفة الفارابي أو ما سمّاها بـ«الفارابية» التي هي «كالفلسفات الإسلامية الأخرى أضخم بمكوناتها من الآثار المنشورة والمقروءة. ولكلّ فلسفة منها وجه خاص من التفكير العربي الإسلامي العام، استغلّ جانب منه، ومازالت أوجه في انتظار الاستشثار»⁴. ومن ثمّة كانت قراءة الحبابي

الطرف عن اختلافاتها الإيديولوجية والنظرية، محاولة استيعاب خصوصية الهوية العربية واندماج سؤال التراث في قلب مسار الحداثة وفكرها وتحولاتها. وهذا يعني أنّ (الجابري والحبابي) لم يكونا يجسّدان ذلك التفكير الإقصائي الذي يرفض التراث، بل كلّ التراث مهما كانت جوانب منه إشراقية ومنتورة وتقدمية. بعبارة أدق، كان المفكران المغربيان من المفكرين العرب القلائل الذين ينتقدون التراث لبيان حدوده والإفادة منه، لدفع الهوية العربية وخصوصيتها التاريخية والحضارية لبناء حداثة أو معاصرة بطبعة عربية. ويتربّ على هذا، أنّ المفكرين الحبابي والجابري، قد استوعبا درس «هايدغر» الذي يقول إنّ اعتقادنا بأنّ التراث والماضي هو وراثة هو اعتقاد خاطئ، إذ هو أماننا، إنه قدرنا، ولا يمكن الانفلات منه إلا عبر عمليتي التملّك والتجاوز.

أولاً: من مهرجان الفارابي بـ«بغداد» إلى استئناف القول الفلسفي في المغرب

ربما ليس من المبالغة في شيء إذا ما استحضرنّا قول الأستاذ محمد الصباحي: «بعد ابن رشد جاء الحبابي». وإن كان الأمر هنا يتعلّق بالطريق الجديدة التي دشّنها الحبابي في تأسيس القول الفلسفي، يعني حضور منجزات الغرب الفلسفية والفكرية و وقوع العالم الإسلامي تحت نير الاستعمار والإمبريالية... إنّها معطيات تؤثت لتغيير العمران وتحولّ لسان حال العالم بلغة ابن خلدون. إنّها متغيرات جديدة لم تشهدنا بالإطلاق الفلسفات الما بعد الرشديّة. فضلاً عن ذلك فإنّ استئناف القول الفلسفي في المغرب والعالم العربي، في خطوته الثانية، لم يكن إلا مع محمد عابد الجابري. كلّ ذلك في معرض نقد العقل وآليات اشتغاله، بعدما غرقت الثقافة العربية في نقد المنتج والخطابات والمفاهيم والتصوّرات والنماذج والمذاهب والأسماء... والحال المعضلة تكمن في نقد العقل وليس في ما ينتجه هذا العقل. وهكذا انطلق الحبابي والجابري إلى مهرجان الفارابي الذي نظّم في بغداد في أواخر أكتوبر عام 1975 حاملين معها الحمولات الثقافية والاجتماعية والإيديولوجية، بل قلّ إنّهما طامحان في تجذير سؤال التراث في جسد الحداثة والمعاصرة من خلال فلسفة الفارابي. يقول الجابري مفصّلاً عن هذه العزيمة والرغبة: «مرور ألف ومائة عام على ميلاد فيلسوفنا الأعظم، أبي نصر الفارابي، مناسبة تتيح لنا فرصة أخرى للعودة بأفهامنا وجماع وعينا إلى تراثنا العربي الإسلامي، لنجدّد الاتصال به، وتعميق فهمنا له، على ضوء تطوّر وعينا ونموّ معارفنا، وتحسين أساليبنا في البحث والدراسة (...). ألف ومائة عام

2- الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، منشورات

المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، الدار البيضاء، 1986، الهامش (1)، ص 55

3- غريب (عبد الناصر)، مقال: محمد عزيز الحبابي. أول مفكر عربي إسلامي يقبل

ترشيحه لنيل جائزة نوبل للأدب، ضمن كتاب: محمد عزيز الحبابي. الإنسان والأعمال،

الجزء الثالث: آراء ومواقف (لجنة رعاية الترشيح لجائزة نوبل 1991)، الطبعة الأولى

1411/1991، ص 130.

«حرر هذا النص بمناسبة مهرجان بغداد 29/10 إلى 11/11، 1975 عن «الفارابية

والحضارة الإنسانية»، راجع ص 9.

4- الحبابي (محمد عزيز)، ورقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر،

البيضاء، 1988، ص 7.

الفكر العربي وتحزّره التدريجي مما علق به من عناصر التشوّش والتعتيم والانحراف، فإنها لم تمكّننا بعد من امتلاك ما يكفي من صفاء الرؤية، وعمق النظر إلى مشاكلنا بالدرجة نفسها من القوة والحرارة والتواضع التي نظر بها الفارابي إلى مشاكل عصره واهتمامات معاصريه⁹. بمعنى لا بدّ من استحضار سؤال الماضي وامتداداته في الحاضر. إذا لم تتمكن من أن ندرس الفارابي «في إطار هذه الإشكالية نفسها، إشكاليتنا نحن الذين نعيش في القرن العشرين، والتي هي في حقيقتها وجود امتداد لإشكالية ماثلة عاشها الفارابي نفسه منذ ألف ومائة عام»¹⁰. فهذه الرؤية لا تجدف خارج النظرة الشمولية؛ أي ربط الأجزاء بالكلّ الذي تنتمي إليه، ونحاول أن نقيم ما يمكن إقامته من الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع»¹¹.

وهكذا، فالقراءة الصحيحة في نظر الجابري «لا تتأتّى (...) إلا بقراءة ما قرأه الفارابي، وبالشكل الذي قرأه به. أعني بذلك أنه علينا أن نجتهد ونجاهد في أن نعيش بوجداننا وعقولنا الإشكالية نفسها التي عاشها الفارابي وحاول فكّ رموزها. إذا نحن أردنا النفاذ إلى عمق تفكيره وآفاق رؤيته»¹². إنها لحظة الاتصال والانفصال في قراءة الفارابي، وهو المنطلق ذاته الذي يزوج فيه الجابري والجابري على حد سواء. وأكثر من ذلك، فإن هناك أيضاً تشابهاً بين الجابري والجابري على مستوى الحدوس الفلسفية، إذ يعترض الجابري على جعل الفارابي ناقلاً فحسب. «إنه لو كان الفارابي مجرد فيلسوف ناقل، كما يقول بعض الباحثين لما أجهد نفسه في الجمع بين رأبي الحكمين ولاقتصر على نوع واحد من الاقتباس، النوع الذي لا يتطلب تأويلاً و يستوجب توقيفاً»¹³. ولعل الخروج عن هذا التصور المغلق ينبغي النظر في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف¹⁴، وليس الاقتصار على المادة المعرفية، لأنّ ذلك سوف يجعلنا، حسب الجابري، نقرأ الفلسفة كسلسلة متكرّرة من حيث المفاهيم والتصورات. أمّا قول الجابري فهو يكاد يتشابه مع قول الجابري حينما قال: «خلافاً لما يدّعيه بعض المؤرخين من أن الفارابي مجرد ناقل وشارح للفلسفة اليونانية، فلاسترشاد بتفكير

للفارابي وفلسفته قراءة تأويلية على جهتين: الجهة الأولى: محاورتها بالمعنى التاريخي المنهجي، والثانية: رصد المعنى التاريخي الوجودي⁵. إضافة إلى ذلك فإنّ الفارابية في تصوّر الجابري تتحصّل بقراءتها على ضوء جدل الانفصال والاتصال. أعني ما «تمثله بالنسبة لعصرها، وما توحى به بالنسبة لعصرنا، عسانا نتفهّمها أكثر وأحسن، وندخل في حوار معها ملتصق بالقضايا الحالية للعالم العربي-الإسلامي»⁶. وبهذا الاعتبار، فإنّ الهاجس المنهجي في قراءة فلسفة الفارابي عبر عمليتي: الاتصال والانفصال لم يكن نافلة فكرية أو متعة فلسفية بقدر ما كان رؤية مسلحة نظرياً. وآية ذلك إقرار الجابري في سياق حديثه عن الغزالية (نسبة إلى أبي حامد الغزالي)، إنه يجدد بنا التعاطي معها وكأنها «حيّة تعاصرنا»⁷. وبالتالي، فقراءة الرجل للفارابية تطلق من «تجاوز حرفية آثارها لتبرز إشكالياتها، فإن لكل قارئ معاملاً شخصياً له، يميز تلقائياً، ما لم يلائم طبعه واهتمامه؛ أي عناصر الرسالة الخاصة التي وجهها له الكاتب»⁸.

لننعطف، ونقول إنّ رؤية الجابري وتأويله لمتن الفارابي، إنما يجعلنا نستشكّل دور النظام الاستيممي الذي تحدّث عنه «ميشيل فوكو» بأنّ العصر يحكم رؤية العالم والفيلسوف والمؤرخ والأديب... حتى أنه ليس في مكتبة الانفلات من أساسياتها ومعالمها الكبرى، وإن ظهرت لنا بعض الاختلافات بين هذا الفيلسوف أو ذاك، إنها اختلافات سطحية لا غير. وكذلك الأمر لدى الجابري، فما يتحدّث عنه الجابري هو ذاته الذي يتحدّث عنه الجابري.

لنستمع إلى الجابري: «أمّا مائة العام الأخيرة التي شهدت يقظة

يقول الجابري عن ابن رشد: "إن لابن رشد قضايا عنها وأخر وجدت ولم تخرج إلى طور التعبير و"العبرة" وثالثة نقولها آثار ابن رشد بتلميحاً وسكون فصيح وسياق يدعو إلى حوار صامت معها. ثم إن الرشدية هي كل ذلك وزيادة"، ص7.

5- «يحتوي هذا العرض على مدخل عام، ويحدد بعض المفاهيم ويبرز الطريقة التي تتبع، وبما أن لل "تاريخية" معنيين، سنحاول محاوره الفارابي، انطلاقاً منها. يتناول القسم الأول التاريخية بمعناها المنهجي، والثاني بمعناها الوجودي، وبلي ذلك قسم ثالث يلقي أضواء على ما تقدم، وأخيراً تأتي الخاتمة»، ص9. المرجع المذكور أعلاه.

6- المرجع ذاته، ص53.

7- المرجع ذاته، ص53.

8- المرجع ذاته، ص10.

الفارابية عند محمد عزيز الجابري: "هي مجموع المشاكل المجتمعية والفكرية التي كانت موضوعاً في عصره، وما نشأ عنها من مناخ ثقافي وتأثير على سلوك الناس فوجدت الفارابية، في كل ذلك بنيتها"، ص10 و11.

9- الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، منشورات

المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، الدار البيضاء، 1986، ص56.

10- المرجع ذاته، ص56.

11- المرجع ذاته، ص59.

12- المرجع ذاته، ص57.

13- المرجع ذاته، ص64.

14- المرجع ذاته، ص33.

ما تقدّم، فنحن أمام الفارابية التي لا يمكن فصلها البتة عن «مقوماتها الماديّة والروحيّة، التي لها ثوابتها ونزوعاتها»²¹. إننا أمام حامل لثقافة معيّنة يقرأ أخرى مختلفة، ويجب أن نغيّر الاهتمام الكامل هنا لفعل القراءة هذا.

من المؤكد أنّ القارئ هنا ليس الفارابي بصفته فرداً من أفراد المجتمع يحسن التهجيّ والفهم، بل القارئ هو الحضارة العربية الإسلامية بكلّ أبعادها الروحية والفكرية والسياسية والاجتماعية والتاريخية، ممثلة في شخص الفارابي الفيلسوف²². والشاهد على ذلك أنّ فلسفة الفارابي قد تمت في سياق زمان ومكان من العقود الأخيرة من القرن الثالث الهجري، والعقد الأول من القرن الرابع الهجري، وبالتالي فالفارابية أو الفارابي كإشكالية تمثل «تطلعات تلك القوى الجديدة النامية، لكن المهتدة بجدّ في مصالحها، بل في كيانها كلّ»²³. لذا ليس من الغريب أن ينهض الفارابي للدفاع عن مشروعية المدينة الفاضلة من جراء النظر الفلسفي في أسبقية الفلسفة على الملة؛ أعني علاقة الدين بالسياسة في الفلسفة²⁴ محاولاً منه (المعلم الثاني) توطین عناصر جديدة في القول السياسي في الإسلام من قبيل: ضرورة الفلسفة للرياسة، وضرورة قيام جماعة مشروطة بالفلسف.

لقد اعتبر الجابري قراءته لفلسفة الفارابي أو بالأحرى نظره في علاقة الدين بالسياسة على وجه التحديد، إنما كان مقتنعاً بالتمييز المنهجي بين المحتوى المعرفي (المادة المعرفية) والمضمون الإيديولوجي (الوظيفة الإيديولوجية).

وهذا الاعتبار، يخلص الجابري بأنّ آية قراءة كيفما كانت هي قراءة غير بريئة؛ أي إيديولوجية. غير أنّ الأهم، بالنسبة للجابري، هو أن تكون قراءة إيديولوجية واعية. «أفضل ألف مرّة من أن تحاول قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية، تريد أن تكون واعية، من أن تستمرّ في قراءته قراءة إيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة»²⁵. ويترتب على هذا أنّ قراءة الجابري لا تكفّ عن استحضار الثالوث المنهجي في قراءته للتراث الفلسفي العربي: المعالجة النبوية، والتحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي. كلّ ذلك من شأنه أن يحقّق ما كان يطمح إليه الجابري لحظة الاتصال من أجل الانفصال.

الأخريين¹⁵، بمعنى أنّ الفارابية هي حصيلة حوار، لا عملية نقل. إنها تمثّل حملاً وولادة»¹⁶.

ثانياً: فلسفة الفارابي بين التوظيف الإيديولوجي، وسؤال الإنسية - الأخلاقية

لقد سعى كلّ من الجابري والجابري إلى نصب الأدلة والتدليل على أهميّة البعد التاريخي في قراءة المتن الفارابي. إذ أنّها استطاعا بكل ثقة ونزاهة الكشف عن دور الماضي في بناء الحاضر، أو بعبارة أوضح ربط المجال الفكري والفلسفي بالسياق التاريخي والفكرولوجي (الإيديولوجيا).

يتصوّر الجابري أنّ الفارابية تولدت عن «أزمة سياسية ومجتمعية وعن أزمة ضمير، فاندفعت تبحث عن المثل في «مدينة فاضلة»، رغبة في تحقيق السعادة القصوى وتحقيق مستقبل حسب اتجاه بدأ مع الفارابي ولم ينته. فتاريخ الأمم الحيّة يتطوّر بالأزمات خصوصاً في ميدان العمران»¹⁷.

وهذا الاعتبار، فإنّ علينا أن «نواجه تآليف الفارابي لا أن نعاملها بحياد، لأننا لا نفهمها كما نفهمها معاصروه. فالفهم يفرض موقف تفاهم والمواقف تتأثر بالأوضاع التاريخية، وما لا ريب فيه أنه نتاج لقراءة الغد قراءة جديدة وفهم جديد لأبي نصر»¹⁸. وهذا ذاته لدى الجابري عندما رفع لواء البعد التاريخي في قراءته للفارابي معترفاً بأنّ وراء كتابة «الجمع بين رأبي الحكيمين» هو «الصراع الصاحب الذي شهده عصره، صراع اجتماعي حضاري، عبّر عن نفسه في المجال الفكري»¹⁹. ويضيف أيضاً «إنّ المحور الموجّه لقراءة الفارابي لم يكن شيئاً آخر غير نفسه، المحور الذي كانت تدور حوله الحياة الفكرية والسياسة والاجتماعية والخلقية في عصره والعصر السابق له»²⁰.

15- الجابري (محمد عزيز)، وقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، البيضاء، 1988، ص 11.

16- المرجع ذاته، ص 11.

17- المرجع ذاته، ص 10.

18- المرجع ذاته، ص 11.

19- الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، الدار البيضاء، 1986، ص 62.

20- المرجع ذاته، ص 63.

«الإشكالية لا تتحدد فقط بما تمّ التصريح به، بل أيضاً بما تتضمنه وتحتمله»، ص 28

و29/ المرجع المذكور أعلاه.

21- المرجع ذاته، ص 62.

22- المرجع ذاته، ص 62.

23- المرجع ذاته، ص 79.

24- المرجع ذاته، ص 72.

25- المرجع ذاته، ص 83.

هكذا، يقع المعطف أو الفجوة النظرية ما بين الجابري والجبائي في فهمهما للبعد التاريخي والتاريخي لأفكار الفارابي؛ فمفكر الشخصية يتصور المعلم الثاني فيلسوفاً ملتزماً؛ «أي مندجاً في الصيرورة الإنسانية ومسؤولاً عن مصيرها»³⁰، إذ المسؤولية هي أساس الفلسفة المدنية، و«المسؤولية تستلزم الحرية في النظر والعمل، فالفعل الحر حقّ مار إلى غاية ما التزم بقصد واع»³¹. وبهذا صارت الفارابية في عيون الجبائي تجلياً من تجليات الفكر الإنسي «أي نسقاً يجعل الإنسان محور التفكير ويسخر الأشياء لسعادة الإنسان»³². وهذا منظور شخصاني يضحى فيه الإنسان ليس معطى خاماً من صناعة ذاته، بل هو من طبيعة الآخرين، أي نسيج من التأثيرات والسياقات المختلفة التي عاشها الفارابي³³، ومن ثمّ كانت إنسانية الإنسان تشترط الانفتاح، بل الاستعداد للانفتاح. والشرط الثاني هو الاندماج في «محيطه الحضاري في وعيه بذاته والقيم التي تبنى عليها العلاقات المجتمعية، حتى يميز القبيح عن الجميل والسلوك الزائف من السلوك الصادق تميزاً يفتح المجال للتصور والنمو والتجاوز»³⁴. والحصيلة تحقق ما ستاه الجبائي بمفهوم التحرر الذي هو الخروج من الاضطراب منطقياً وأخلاقياً إلى السكينة التي يمنحها الله للمؤمنين. ويظهر هذا المفهوم أيضاً حينما جعل محمد عزيز الجبائي الفلسفة والإيمان في تواكب لا إقطاع فيه. وبالتالي كانت فلسفة الفارابي فلسفة - الكل، لكونها تبحث عن شمولية الوجود، وهي أيضاً فلسفة - الكل، «بمعنى أنها ترمي إلى شمولية المستنفذين من الموجودات»³⁵.

من هنا اكتسبت الفارابية حق المعاصرة لنا، ذلك أن «قلقنا هو قلقه وكلاهما يردّد صدى الآخر»³⁶. إنها فلسفة «إنسية-أخلاقية»

30 - المرجع ذاته، ص 23.

31 - المرجع ذاته، ص 24.

32 - المرجع ذاته، ص 23 و 24.

33 - الجبائي (محمد عزيز)، وراقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء، دار توبقال للمعارف، القاهرة، 1962، ص 136.

يقول الجبائي مستثمراً مفهوم التشخص في قراءة التراث: «إنّ الفيلسوف الفارابي والشاعر المتنبّي تعاصرا وتواجدا في حلب، وخالطنا نفس الأوساط، ولكن رغم ذلك كلّ تشخص كل منها تشخصنا جعله مخالفاً للآخر كلّ الاختلاف»، ص 134/ المرجع المذكور أعلاه.

34 - الجبائي (محمد عزيز)، وراقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، البيضاء، 1988، ص 25.

35 - المرجع ذاته، ص 31.

36 - المرجع ذاته، ص 31.

أمّا رؤية الجبائي فلم تكن بعيدة عن هذه الأجواء الفلسفية والفكرولوجية المنطرحة في سياق الولوج بمنجزات الحدائث والمعاصرة من تحليلات ماركسية وتاريخانية و شخصانية واقعية. إنه حضور للبعد التاريخي لكن في أفق مغاير ومختلف لا يخلو من الغمز الواضح للتوظيف الإيديولوجي لفلسفة الفارابي.

من المعلوم أنّ مفكر الشخصية محمد عزيز الجبائي، قد اعتبر أنّ «القراءة تغير المقروء حسب وضع القارئ وحسب تاريخيته. قرأ الفارابي الفلاسفة القدامى طلباً للمعرفة، بيد أنه لما شرع في تحرير كتبه الفلسفية، اضطر إلى أن يستقري (...) وكأنّه يبحث عمّا عندهم، ويؤيد المشروعية المنطقية والتاريخية للمصادر التي آمن بها»²⁶. وبهذا الاعتبار، فإنّ قراءة الجبائي هي قراءة تستحضر جميع أفعال الإنسان الوجدانية والعقلانية والحسية، وكأنّ الأمر لا يتعلق بالرؤية العقلانية فحسب، بل إنّ فعل القراءة هو فعل مستشكل. يقول محمد عزيز الجبائي: «نقرأ بالبصر والحدس، ونقرأ، في الآن نفسه، سابقات على البصر لما نقترح بتسميته بـ«قليات القراءة (...)» القراءة فرصة يقع فيها اتصاله»²⁷. واللازم عن هذا، أنّ قراءة فلسفة الفارابي ومتونه السياسية والمنطقية والدينية والفقهية، إنما تحتاج وفق كلام الجبائي إلى استثمار جميع حواس الإنسان الظاهرية والباطنية، حتى يتسنى لنا تقرب لغة المعلم الثاني. وعليه، فلا «يضير الفلسفة في شيء أن تمتزج بعناصر صوفية أو طوباوية، بله غنوصية، لأنّ المنظومات Sys-(E) ، tème ، système(F) ، مهما تعلقت ورمت إلى الموضوعية تسرّب إليها بشكل أو بآخر عناصر ذاتية وأخرى غير عقلانية ملازمة لتدخل المخيلة في أعمال الإنسان»²⁸. وأكد أنّ هذه المخيلة في فلسفة الفارابي هي التي رسمت معالم الكائن الذي كان يسير على غير هدى. «فجاء كتاب «أهل المدينة الفاضلة» بحسب مشروع الفارابي المستقبلي الأصلي متجاوزاً مساوئ حاضره الذي يربطه بالتاريخ»²⁹.

26 - الجبائي (محمد عزيز)، وراقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، البيضاء، 1988، ص 17.

27 - المرجع ذاته، ص 17.

28 - المرجع ذاته، ص 13.

29 - المرجع ذاته، ص 23.

- يقول الجبائي في سياق حديثه عن الغزالي: «من مفارقات الغزالي أنه يمجّد العقل في بعض النصوص، ويحدّر منه لفائدة المشاهدات الصوفية في نصوص أخرى»، ص 53 و 54. كتاب: «ورقات عن فلسفات إسلامية»، المذكور أعلاه.

- يقول أيضاً: «إنّ أبا حامد يسكننا، لا يسمح لنا بالحياد، فنحن دائماً معه ومخالفون له. وتلك إشكاليتنا نحن، بالنسبة للغزالي»، ص 166.

لالتزامها بقضايا الشمولية وتوجهها إلى «أجيال وأمم» إلى الإنسان وهو يتطلع إلى فهم ذاته والعالم وإلى ممارسة التحرر³⁷. كل ذلك من شأنه أن يرسخ البعد الشخصي- قبل تبلوره فلسفياً ونظرياً في الفلسفة المعاصرة بصورة قوية - للإنسان الذي هو الفارابي الكائن المتفاعل والمنفعل مع الحضارة اليونانية وعلومها من أجل بناء رؤية واضحة للأمة العربية والإسلامية الموغلة في الفتن والاضطرابات، والمترهلة بالانقسامات والطوائف... حتى توهج سؤال الإنسان والإنسية في ذهن أبي نصر الفارابي.

عود على بدء

نقول إنّ عودتنا إلى قراءة كلّ من محمد عزيز الحبابي ومحمد عابد الجابري لفلسفة الفارابي إنما هي عودة فكرية لتأمل كيف استطاع المغربيّ أن يتخطّى القراءات المؤدّجة السائدة للتراث الفلسفي العربي نحو قراءة أقلّ ما يمكن أن ننعته بها أنّها قراءة «جادة» باستشكالاتها واستدلالاتها. في لحظة لم يكن بإمكان المفكر والمثقف أن يتفطن إلى أنّ العالم في تغير على مستوى الأفكار والاجتماع والسياسة. وهذا ما جعل قراءة كلّ من الحبابي والجابري تكاد، كما قلنا آنفاً، أن تتشابه وتتطابق في أمور كثيرة، ممّا قد يدفع القارئ إلى التفكير في سؤال، طبعاً لا أساس له: من أخذ من الآخر هل الجابري أم الحبابي؟ نقول بكلّ بساطة إنّ الأمر يتعلق برؤية للعالم (Wel-tanschauung) أسهمت بقوة في انفتاح الحبابي والجابري وتقبلهما للانفتاح على منجزات الحداثة والمعاصرة من دون إلغاء التراث. لأنّ التراث أو الميتافيزيقا، لا يمكن شطبها ومحوها بجرّة قلم، لأنّها بنية ذهنيّة وأنطولوجيّة في وجدان الإنسان. فهذا هو الدرس الفلسفي الذي استفاد منه كلّ من الحبابي والجابري ليس في قراءتهما لنصوص المعلّم الثاني، بل لفلاسفة الإسلام مشرقاً ومغرباً. في الوقت الذي كانت فيه القراءات الفكرية والفلسفية أو الإيديولوجية الأخرى، لم تستطع الخروج من البنات المستقرة على أنّ العالم في تغير على مستوى الأفكار والنماذج والمفاهيم والرؤى، لننعطف ونقول إنّ الحبابي في قراءته لفلسفة الفارابي قد أمسك بسؤال الإنسان والإنسية التي هي مدار الفكر الفلسفي المعاصر.

37- المرجع ذاته، ص 43.

-«نستخرج من تاريخية الكائن وقد شخص وحمل معه ممكناً به ما ظهر منها وما بطن».

ص42/ المرجع المذكور أعلاه.

تهويمات «عصر التدوين»

محمد الدخاخي*

البداية «البنوية» إلى السومريين أو وقفنا عند العصر الجاهلي أو عند قيام الإسلام أو ربطناها بفترة أخرى سابقة أو لاحقة فإننا سنكون دوماً قد قمنا باختيار⁴. وبعد فحصه صورة العصر الجاهلي⁵ قرر أنه «[قد] تشكلت بنية العقل العربي [...] في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنًا ثقافيًا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله وما بعده»⁶، «ذلك لأن ما نعرفه وما عرفه أجدادنا عن الجاهلية وصدر الإسلام إنما يرجع الفضل فيه إلى تلك العملية الشاملة، عملية البناء الثقافي التي تمت خلال عصر التدوين»⁷. وعليه، «[ف]عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو [...] الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف توجهاتها اللاحقة... إلى يومنا هذا. ليس هذا وحسب، بل إن عصر التدوين هذا [...] هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال). فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات»⁸. وبعده، وبناء على نص للحافظ الذهبي (ت: 1384م) مدرج في «تاريخ الخلفاء» للسيوطي (ت: 1505م)، يحدد الجاهلي ملامح هذا العصر بالتالي: التاريخ التقريبي لبداية التدوين في الإسلام: سنة 143هـ، تحت إشراف الدولة العباسية، وبشكل جماعي، ولم تنحصر عملية التدوين في «حفظ» الموروث الثقافي، «بل إن العملية كانت في الحقيقة عملية إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي

لما شرع محمد عابد الجاهلي (ت: 2010)، الفيلسوف المغربي، في «نقد العقل العربي»، رام - بداية - تحديد «الإطار المرجعي للفكر العربي والثقافة العربية»¹ وهو ما جعله يتوسل وسائط معرفية من قبيل «العقل المكوّن» و«العقل المكوّن» و«النظام المعرفي» و«البنية اللاشعورية» و«الزمن الثقافي»² و«الزمن الاجتماعي الطبيعي» و«تداخل الأزمنة الثقافية»³. وبالاستناد إلى كل هذه الآليات تساءل الجاهلي عن نقطة البداية لدراسة تشكل بنية العقل العربي: «كيف سنحدد هذه النقطة» البداية؟ إنه سواء رجعنا بهذه

*باحث من مصر

1- وعملية تحديد الإطار المرجعي هي نفسها عملية تستند لإطار مرجعي ما، وهو «عند الجاهلي» عبارة «العقل العربي» التي تعني: «جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمتممين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كـ«نظام معرفي»، أي جملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية». وكما يقول مصطفى رياض فإن «اختلاف المفسرين حول نص ما، ليس اختلافاً حول النتائج بقدر ما هو اختلاف حول الأطر المرجعية». نقلا عن: عبد القادر محمد مزراق، مشروع أدونيس الفكري والإبداعي «رؤية معرفية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008)، ص 33. وراجع نقاش جورج طرابيشي لإشكالات العقل وللسائط المعرفية التي استند إليها الجاهلي في: نظرية العقل (بيروت: دار الساقي، 1996)؛ انظر كذلك - في مناقشة الآليات التي توسلها الجاهلي - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 29 - 71، و: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997).

2- «الزمن الثقافي» لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي والاجتماعي، لأن له مقاييسه الخاصة. [فهو] زمن خاص لا يخضع لمفهوم القبالية والبعديّة كما ينسحبان على الزمن الاجتماعي الطبيعي». محمد عابد الجاهلي، تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 39 - 45 و56. وقد أدرجنا تعريف هذا المفهوم على وجه الخصوص لما له من أهمية في الإجابة على سؤال الإطار المرجعي كما يطرحه ويحجب عليه الجاهلي.

3- المصدر نفسه، الفصل الأول والثاني.

4- المصدر نفسه، ص 53 - 54. والتسويد من الجاهلي.

5- المصدر نفسه، ص 57 - 61.

6- المصدر نفسه، ص 61. والتسويد من الجاهلي.

7- المصدر نفسه، ص 60.

8- المصدر نفسه، ص 62. والتسويد من الجاهلي.

الإسلامية. فما من شيء كان جاهزاً، بل كان كل شيء برسم الاختراع والتأسيس والتثبيت، ثم التعقيد والتقنين والتسنين. والحال أن كل ما يمكن أن يدل عليه تعبير «عصر التدوين» هو أن ثقافة بعينها «هي هنا الثقافة العربية الإسلامية» قد انتقلت في ذلك العصر من طور شفاهي إلى طور كتابي. والحال أيضاً أننا دون أن ننكر أن شيئاً من هذا القبيل قد حدث، فإننا نؤثر أن نتحدث عن إنتاج وإعادة إنتاج ثقافي. فليست الذاكرة وحدها هي التي نشطت بل كذلك وأساساً ملكة الخلق والإبداع [...] وهذا بحيث لو كان لنا الخيار لتحدثنا، بدلاً من «عصر تدوين»، عن عصر تكوين للعقل العربي»¹⁴. ويبدو لنا أن استدراقات طرايبيشي الأكثر توفيقاً تتعلق بنقض دعوى شمول «السنة» للكل الذي هو العصر¹⁵، كذلك نقضه لدعوى الجابري بأن الذهبي سكت عن تدوين العلم وتبويه عند الشيعة، من حيث إضاءته للسبب الذي تحرك فيه الذهبي¹⁶، كذلك حديثه الثري عن التدوين قبل «عصر التدوين»¹⁷. أما بخصوص حديثه «فيما بعد (الصفحات من 59 إلى 70)» عن قفز الجابري على الواقعة القرآنية وأنه وضعها في غيتو اللامفكر فيه، فهو كلام حقيقي في حينها، أما بعد تأليف الجابري لـ «مدخل إلى القرآن الكريم» ثم «فهم القرآن الحكيم» بأقسامه الثلاثة، سواء قرأنا ذلك باعتباره استجابة غير مباشرة للنقد الذي قدمه ناقد النقد أو لظروف أخرى¹⁸، فإن هذه

يجعل منه «تراثاً»: أي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ»⁹. وبهذا يكون تعريف العقل العربي «عند الجابري» هو: «البنية الذهنية الثابتة في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين»¹⁰. وبهذا أيضاً سيمد الجابري الخط على استقامته من أجل الدعوة لـ «عصر تدوين» جديد¹¹؛ «فلا سبيل إلى التجديد والتحديث» ونحن نتحدث هنا عن العقل العربي «إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية أولاً، أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية فيجب أن نستعين بها فعلاً ولكن لا بفرضها على الموضوع وتطويع هذا الأخير في قوالبها بل بالعمل، على العكس من ذلك، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية، أعني وظيفتها كأدوات علمية»¹².

في إطار نقده لـ «نقد العقل العربي»، توقف جورج طرايبيشي أمام إشكالية «عصر التدوين»، وكما هو معتاد أظهر طرايبيشي رفضه جل التصورات التي أوردتها ناقد العقل العربي¹³ عن عصر التدوين؛ يقول ناقد النقد: «[و]إذا كنا نضع «عصر التدوين» بين قوسين فما ذلك إلا على سبيل التلميح إلى أننا لا نعترف بشرعية هذا التعبير؛ فهو يسمى سلفاً العصر بما يريد أن يوحي به في نوع من المصادرة على المطلوب. وبمعنى آخر، إنه تعبير غير بريء ولا محايد إبستمولوجياً. فهو يوحي، باعتراف الجابري نفسه في معرض تعليقه على عبارة «تدوين العلم وتبويه» في نص السيوطي/ الذهبي، «أن العلم جاهز وأن مهمة المدون، أي العالم، تنحصر أو تكاد في التقاطه وجمعه وتبويه». ودون أن نتوقف هنا عند الفارق في المدلول بين «التدوين» و«التبويب»، فإننا سنلاحظ أن ما حدث في «عصر التدوين» بغض النظر ههنا عن حدوده الزمنية لم يكن عملية تسجيل ولا عملية تفرغ وتظهير، بل عملية إنتاج وبناء وتنظيم للثقافة العربية

14- جورج طرايبيشي، إشكاليات العقل العربي (بيروت: دار الساقي، 1998)، ص

13- 14. والتسويد من طرايبيشي. وقريب من كلام طرايبيشي عن ثنائية الشفهي والكتابي والطبيعة البذرية لكلام الجابري عن النقلة من «حالة اللاوعي» إلى «حالة الوعي» أو من «العقلية العامة» إلى «العقلية العاملة»، انظر: بنية العقل العربي، مصدر آف الذكر ص 14 - 15. والنشاط الحاصل في ملكة الخلق والإبداع الذي تحدث عنه طرايبيشي لم ينفه الجابري بل أكد.

15- إشكاليات العقل العربي، مصدر آف الذكر، ص 19 - 20.

16- المصدر نفسه، ص 24 - 25.

17- المصدر نفسه، ص 48 - 58.

18- يتحدث الجابري عن ظروف تأليفه لكتاب «مدخل إلى القرآن الكريم» فيقول:

«من هنا يمكنني القول إن التفكير في تأليف هذا الكتاب قد جاء، بصورة ما، نوعاً من الاستجابة لظروف ما بعد أيلول/ سبتمبر 2001، تماماً مثلما يمكن النظر إلى كتابي نحن والتراث، وبالتالي نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة، كنوع من الاستجابة لظروف «النكسة» التي عاشها العالم العربي بعد 1967 بما في ذلك حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 وما شاع في ذلك الوقت من استبشار بـ«الصحة الإسلامية» التي رافقتها، أو تجاوزتها أو حلت محلها، الثورة الخمينية في إيران». محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم - الجزء الأول: في التعريف بالقرآن (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 15.

9- المصدر نفسه، ص 62 - 64. والتسويد من الجابري.

10- المصدر نفسه، ص 71.

11- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 555.

12- المصدر نفسه، ص 568.

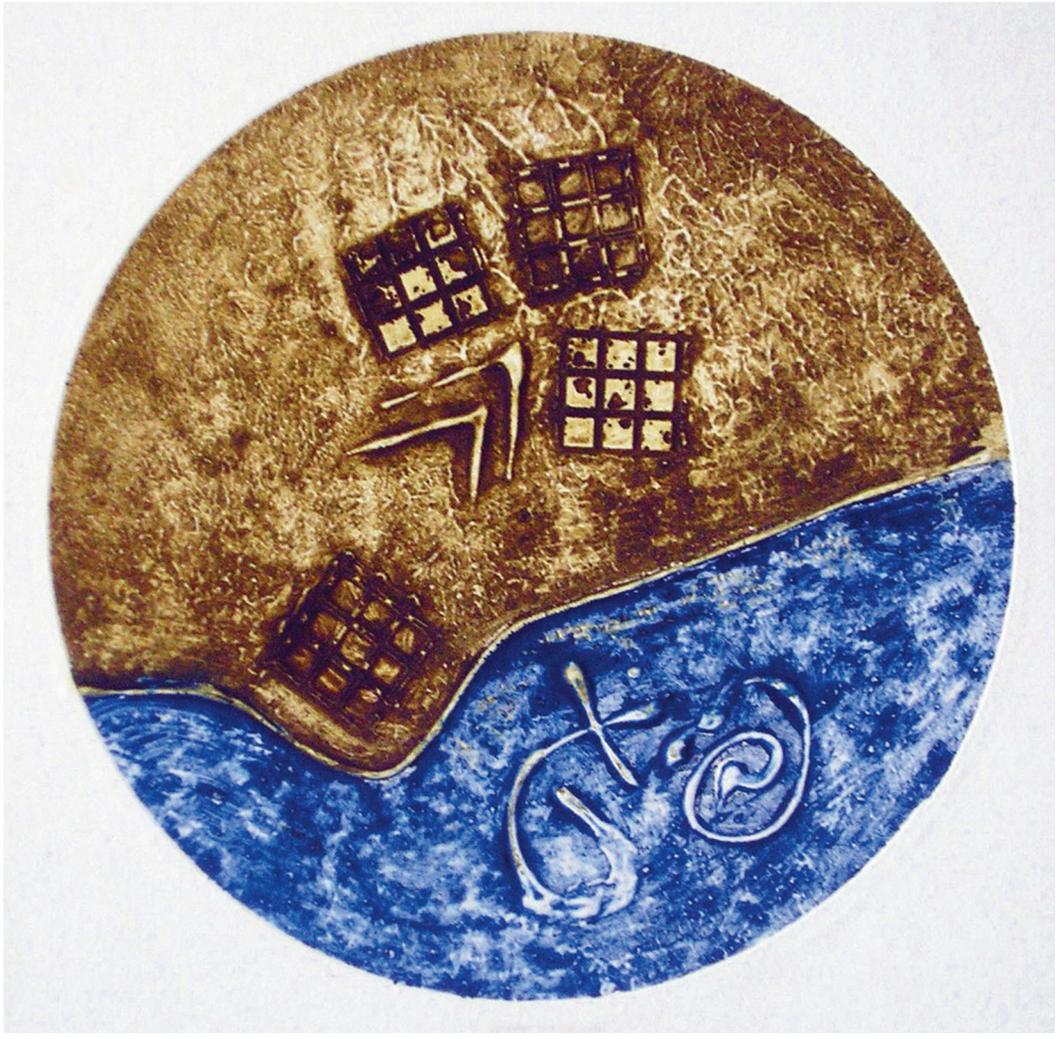
13- يقول يحيى محمد عن أسلوب طرايبيشي في نقده لمشروع الجابري: «لكن السلوك

الذي اتبعه الناقد في تجاوز ما أطلق عليه العقبة الإبستمولوجية لم يكن سلوكاً إبستمياً بقدر ما هو عبارة عن نزعة جدلية اتهامية إبستمولوجية [...] [وقد] عمد إلى ذكر شواهد من نصوص الجابري ليفككها ويعرضها إلى شتى ألوان النقد والاتهام ولو عبر لفيف من الدوران والغوص في سجل التفصيلات الهامشية التي لا علاقة لها بالنقد مباشرة». نقد العقل العربي في الميزان، مصدر آف الذكر، ص 206، وانظر أيضاً ص 245 وما بعدها.

الصفحات تبقى مقيدة بوقتها، بما يتطلب تجديد النقد في المشروع الجابري. كما أن حديث طرايبي عن إجهاض لفظي في عبارة الجابري «الشروع في تدشين عصر تدوين جديد» لا يخلو من طرافة ولاذع الكلام¹⁹.

هذا النقاش حول «عصر التدوين»، بما يظهر ماهياته وتهويماته، يؤكد مدى تداخل وقائع التاريخ مع المعرفة، وأن المغالطة التاريخية كثيرا ما تستحيل إلى مغالطات معرفية تؤدي بالحجر الأساس أو تكاد في مشروع فكري كبير كان يُظن له السبق والفرادة. وأن أفكارا كثيرة من تلك التي نُشكّلها - لدواعي التحديث أو المعاصرة أو فتح معقولية جديدة - لا تنبت صلة البحث في مظانها المعرفية عن التاريخية أو الاجتماعية.

19- المصدر نفسه، ص. 70.



بريشة الفنان حكيم غيلان

خمس لوحات بلا ألوان

مزوار الإدريسي*

مَنْ غَلَّقَ الأبوابَ
واهْتَبَلَ الغيابَ
أنا أم الذُّكْرَى؟
مَنْ اسْتَحَلَى
سِتارَ الصَّمْتِ واسْتَلَقَى
شبيهي أم أنا؟

أأنا أنا؟
أأقيمُ في ذاتي
وفي أخرى؟
أمرأتِي القصيدة؟
مَنْ رَأَى رايَاتِ أسئلتي
تُرْفَرُفُ بيننا؟

أأنا هنا
أستعمرُ اللحظاتِ
أم ظِلِّي؟
لماذا تستجيرُ خطايَ
باللاشيءِ؟
هل عَسَلُ الحياةِ قصيدةٌ؟
هل هجرةُ الألفاظِ ملحمةٌ؟
وهل بَلَلُ الحروفِ
يُعيدُ للمعنى السَّنا؟

*شاعر من المغرب.

لا صمتَ يعلو جبهتي

لا دهشة

هزَمَ الحنينُ مدامعي

وتكحَّلتَ عيناَيَ بالأحزانِ

أَعْرَفُ أَنَّ مملكتي الحروفُ

وَأَنَّ قافيتي الحفيفُ

وَأَنَّ كَلَّ سلالتي

تُقْصِي المُنَى

سَأُنَبِّتُ الأَنْهَارَ

فِي شفتيَّ

حُبًّا فِي الترابِ

سَأَلِيسُ الأَفْكَارَ

دِفَاءَ يَدَيَّ

مملكتي الحروفُ

وَكُلُّ أَوْسَمَتِي

الفنَّا

رعب رمادي.....

قمر صبري الجاسم*

رعب رمادي
وما أدراك ما الرعب الرمادي
حلم تغرغرت العيون بطيفه
عند انغلاق الجفن فوق شقيقه
في لحظة بين التفكير والسهاد
ذاك السراب إذا تعثرت القوافل
ذلك الشفق المندى بين خط الفقر
والأحلام والقلق المعادي
مطر الأرز على الأراميل والنكالي
حيث يتحد البياض مع السواد

رعب رمادي
يمرر لونه
عبر الصليب من الهلال
إلى الطوائف والفئات
من السهول إلى الجبال
على مفارق شيبنا
في سعينا نحو المحال
إلى التوحيد والتحرر تحت نير الاحتلال
و حين نُخبرنا المديعة إننا مُتنا
ويصدق حدسها
يرتد منا

بين قهوة ماتم والعرس ..
بين تصوف الأحلام والإلحاد
عند اتحاد الإصبع المنشق عن أقرانه بالزر
يغمض عين هذا الأعور الدجال
أو يهوي على شفة الزناد

*شاعرة من سوريا.

وَفَعُ الرَّصَاصَةِ بَيْنَ عَاشِقَةٍ وَثَوْبِ زَفَافِهَا
 مَا بَيْنَ حُضْنِ الْوَالِدِ السَّهْرَانِ
 وَالطِّفْلِ الْمَرِيضِ وَدَفْتَرِ الْإِمْلَاءِ
 بَيْنَ الْيَاسْمِينِ وَعَاشِقٍ فِي الدَّرْبِ
 بَيْنَ اللَّوْنِ وَالرَّسَامِ
 بَيْنَ الشَّعْرِ وَالْأَيَّامِ
 بَيْنَ اللَّحْنِ وَالْأَنْغَامِ
 بَيْنَ النَّهْرِ وَالشَّلَالِ فِي أَرْضِ الْمَحَبَّةِ
 حِينَ تَمْتَزُّجُ الدَّمَاءُ مَعَ الْكَلَامِ
 عَلَى رِسَالَةٍ أُمَّ جُنْدِيٍّ هَوَى فَوْقَ الْعَتَادِ
 رَعْبٌ رَمَادِيٌّ
 وَمَا أَدْرَاكَ مَا الرُّعْبُ الرَّمَادِيُّ

فِي حِمَصٍ
 حِينَ يَمُرُّ مِنْ حَيْطَانِهَا السُّودِ الصَّبَاحُ
 إِلَى أَرْقَتِهَا وَمَا مِنْ بَائِعٍ لِلْفَوْلِ
 يَلْعَبُ بَيْنَ أَطْفَالِ الْحَدِيقَةِ أَوْ يَنَادِي :
 هَيَّا أَفَيْقُوا يَا رِجَالُ
 لَقَدْ أَتَى الصَّبْحُ النَّقِيَّ تَجَمَّعُوا
 لَكِنَّ أَشْجَارَ الْحَدِيقَةِ
 تَسْتَحِي مِنْ طَيْفِ ضَحْكَيْهِ
 تُعْزِي الصُّبْحَ بِالْأَطْفَالِ ..
 بِالضَّحْكَاتِ ..
 بِالْكَمُونِ ..
 بِالْفَوْلِ الْمُجَفَّفِ ..
 بِالْمُنَادَى وَالْمُنَادِي ..
 بَيْنَ الشَّوْاطِئِ وَالْجَزِيرَةِ
 وَالْقِرَاصِنَةِ الَّذِينَ تَحَلَّقُوا حَوْلَ الْبُؤَاخِرِ
 رِيثًا تُنْهِي التَّهَامَ حُرُوقِهَا
 الْبَحْرُ هَاجَ بِمَائِهِ وَسَمَائِهِ

وتبادلا ثوبَ الحِدادِ .
 هذي بلادُ الخيرِ
 قد كانت منافي ثم ضاقتُ بالترابِ وأهلِها
 والعيسُ سُتَّتْ شَمَلُها يا حادي
 أشتاقُها
 وأنا تعومُ دماؤها في جُثِّي
 وتعبُ رُوحِي مِنْ لظى أنفاسِها
 جاء الصِّباحُ
 وما زالُ أظنُّني قد نِمْتُ بعدَ العَصْرِ
 لم أجدِ الصِّباحَ
 ولم أجدِ أيضاً.... بلادي
 رعبُ رماديُّ
 وكم يخشى البنفسجُ من تَعوُّدِنا ..
 تأقلمنا ..
 وحتى مِنْ تَمَرُّدِنا
 على الرُّعبِ الرَّمادي ...

عزلة الفئران

محمد فاروق*

أنت كفأر وديع، أشعث، قبيح، ستظل مطارداً في هذا العالم. أنت كفأر كسول ستقنع تماماً بفضلات هذا السيد، رغم أنك مللت فطائر البيتزا، وبقايا ساندوتشات الهامبورجر، ولا تنس أنك كفأر نسي رائحة حقول الحنطة، ستتكيف تماماً مع بقايا الكاتشب والمايونيز. سوف تضطر كفأر مسالم أن تشرب قطرات الكولا الدايت؛ لأن السيد قرر أن يتبع حمية، رغم الضرر البالغ الذي تحدثه المواد الصناعية.

أنت كفأر مكافح لك زوجة وأطفال، غاية ما تريده هو أن تعود لهم سالماً في المساء. القوم يتحدثون عن مخاطر محدقة بنا نحن الفئران، يقولون إن هناك في هذا العالم ما يسمى بمصائد حديدية، لكنها غير مرئية، لا تراها، بل تشعر بها فقط، عندما تأكل قطعة الجبن، فتصطك بوابة حديدية، وتصبح مسجوناً في زنزانة ضيقة بأبعاد جسدك، تنتظر قدوم الصياد ليقرر الساعة والطريقة التي تموت بها. بعض أصدقاتك الفئران يقولون إن هذه خرافات، وأنه ما من شيء اسمه مصائد، بل هذا هو كلام أصحاب نظرية المؤامرة من الفئران الذين لديهم رواسب من قيم الغابة وتقاليد البرية البالية. سيقول الفأر الذي يسكن في إحدى متاجر الجبن الكبيرة، إن واجبنا كفئران أن نحاول الارتقاء والتعايش في هذا العالم، وإلا واجهنا الانقراض. لذا علينا بقبول الآخر، والتكيف مع هذا العالم المتغير، ولا نفكر أبداً بصنع عالم بقوانين جديدة. ستقنع بكلام الفأر الذي يسكن متجر الجبن، عندما تأكل زوجتك الجبنة الفرنسية التي أهداها إليك، ستذهب إلى المنزل، وتلثم شفتي زوجتك، وتتجاهل رائحة الجبنة الريفكفور المنبعثة من فمها.

في العادة أنت تتوجس شراً، عندما ترفع زوجتك ذيلها وتكشف لك عن بياض مؤخرتها، أنت تعلم أن هذه الحركات هي لاستدراجك لمناطق الشهوة التي تكون فيها مستسلماً لمطالبها المادية، لهذا ستقول لك وأنت في أوج فورتك: خذني إلى متجر الجبن الكبير، ستقبل مضطراً، وتقطع مسافة شاسعة حتى تصل إلى هذا الكوكب، الذي يوجد بداخله عوالم من الجبن، واللحوم، الأجهزة الكهربائية المليئة بالأسلاك اللذيذة. ستذهل زوجتك وستأكل من كل ما يقابلها من شيكولاتة، وأرز، وجبن، وأسلاك التليفزيونات. ستعود إلى البيت محملاً بكل ما لذ وطاب، بعد أن أشبعت احتياجات زوجتك، ستحاول أن تداعبها لتشبع احتياجاتك، ستقول لها: شفتاك رائعتان رغم ما يعلوهما من شوارب مقرفة، ستبتسم وتقول لك قبل أن تقترب منها أريد أن أذهب إلى فرع المتجر الكبير في المعادي ستحبط تماماً، وتشبط فورتك.

سيلح عليك اليوم أن تذهب إلى حي الفئران القديم، وتجلس في المقهى القذر الذي افتقدته، ستجلس أمام «النصبة» بجوار راية الجمر، وتستمع براحة المعسل، ستستمع إلى فئران يثرثرون حول أزمة الجبن، وصعوبة المعيشة، وآخرون يتحدثون عن الأوبئة والفيروسات التي أصابت الفئران، سيقول فأر أن السبب في ذلك هو السيد الذي يتحكم في مصائنا، ويحتقرنا لدرجة أنه اخترع أداة لجهاز الحاسوب يتحكم بها كيف يشاء، وأسماها فأرة، سيرد عليه فأر آخر ويقول، بل هو بسبب ذنوبنا، وهو غضب من الله. سيرد عليه فأر حكيم إن السيد بعيد عن الله، رغم ذلك فهو ليس مبتلى مثلنا، سيقول الفأر الأول أن السيد يستخدمنا كحيوانات تجارب لأسلحته وأمصاله وتجاربه، وأنه يضع بعضاً منا في مختبرات، ويحقنهم بسمومه ليرتقي هو، ويجني مزيداً من الربح، سيرد فأر آخر ويقول إن هناك سادة طبيين يدافعون عن حقوق الفئران، وأنا يجب أن نمد جسور التواصل معهم، ستصييك حيرة وضجر، وتقرر العودة إلى المنزل، ستشعر أنك سمعت هذا الكلام من

*قاص من مصر.

قبل، ستتمتع في ثقة آه !! Déjà vu

ستقول لك زوجتك الفأرة إن أولادك الفئران ينظرون بأسف لأصدقائهم الذين يعيشون في بيوت أكثر راحة وأوسع وأجمل، ستحكي لك زوجتك عن صديقتها التي تسكن في فيلا في قرية سياحية نظيفة وجميلة تسمى كومباوند. ستتأمل الكلمة جيداً «كومباوند»، ستتابع زوجتك وتقول إن هذه الفيلا فيها حمام سباحة، وسلام، وجراج للسيارات، وأماكن كثيرة مناسبة للسكنى والعيش الهادئ. بشعور غريزي بحث وبدافع الغيرة من الفئران، وربما لتكون فأراً حقيقياً أمام زوجتك، ستعمل وتكد ليل نهار؛ حتى تحقق لها حلمها، وتعب المسافة الكبيرة نسبياً بين جحر الحالي كما تسميه زوجتك، والفيلا في الكومباوند الهادئ. ستتذكر أن أمك وأباك تزوجا بالقرب من فرن خبز دافئ، وأن جحرهما كان عبارة عن غرفة صغيرة للنوم، وردة للتبول، وطست للاستحمام، ستتذكر أن ذلك المكان الضيق لم يمنعها من الحب والضحك.

عندما تعبر المسافة الشاسعة الفاصلة بين مسكنك الحالي، والفيلا في الكومباوند ستقتحمك أفكار عن الرقي والتقدم، ستندش أنك اضطرت أن تجلب الكثير من الجبن والسالمون، وأن تكتري شقتك الوثيرة وتصنع سريراً من ريش النعام النادر، الذي سرقت من وسادة السيد. تطرد الأفكار بصعوبة وتذهب لتنام بين أسلاك غسالة الملابس الدافئة.

بينما أنت تسند ظهرك على خرطوم صرف الغسالة الكهربائية الدافئ، سيقتمحك سؤال عن جدوى حياتك، ستقول في نفسك إن حياتك لا جدوى منها أبداً، أنت تصحو من النوم، تسعى لسد كل ما تشتهي أنت وزوجتك وأطفالك، وهكذا أنت في دورة لا نهائية من الاشتهاء والملل. ستتأمل الكلمة جيداً «الاشتهاء»، ستسأل نفسك هل الاشتهاء له علاقة بالضرورة بمفهوم الخطيئة؟، ستجيب نفسك بالنفي، فأنت وزوجتك لا تشتهيان إلا ما حلال الله من طعام، وشراب، وأسلاك، وملابس، وبلاستيك، وأسمت، وأنك لم تأكل يوماً من التفاحة المحرمة، لكنك لن تعرف أبداً لماذا يسبب لك اشتهاؤك الحلال كل هذا السأم والموت. ستتذكر كلمة قرأتها في كتاب أنه لا بد لكي يشعر الفأر بالسعادة، لا بد أن يجي قليلاً في الميتافيزيقا، ستضحك كيف استطعت تذكر هذه الكلمة، ستكررها وتضحك ميتافيزيقا، هههه ميتافيزيقا هه هه هو، ستصحو سيدة المنزل على صوت ضحكك، فتضرب خلف الغسالة بعضا المسحة، وتنادي على زوجها: إلحقني يا عادل، يوجد فأر، ستستمر في الضحك، وأنت تقول إلحقها يا عادل يوجد فأر... فأر ميتافيزيقي!...

أنت كفأر ترفض تماماً الفكرة النمطية عن الفئران، وهي أنهم جناء بالفطرة، وأنهم طفيليون بالسليقة، وستهاجم بشدة أن الفئران ذكركم ضعيفة ومثقوبة، ستحاول أن تتأكد من ذلك، فتحاول أن تتذكر آخر مرة ضحكت أنت وزوجتك فتفشل، ستحاول أن تجتهد وتتذكر متى قلت لها أحبك آخر مرة، فتفشل أيضاً، لكنك ويا للغرابة! ستتذكر ما قاله لك أبوك، وهو يحتضر، عندما تم دس السم له في قطعة طعام، ستلتقط خيط الذكرى، وتردد وصيته الأخيرة «علينا نحن الفئران أن نفكر في مستقبلنا، أن نتمتع بالمزيد من النزق والمغامرة، وألا نستسلم لمن يربص بنا من قطط، وكلاب، وبشر، وغيرهم، علينا أن نبني مدينة كبيرة محصنة بها كل أسباب الراحة والقوة، ها أنا أموت يا بني وعمري تسعة أشهر فقط، رغم أن عمرنا البيولوجي يناهز الثلاث سنوات، وهو عمر لم يستطع أحد أن يبلغه بسبب تربص الأقوياء بنا.»

في الصباح، ستستيقظ وتخلع ملابسك، ستقف أمام المرآة عارياً، ستتأمل وجهك ستفتح فمك تتفحص أسنانك في أسف وقد طالت، ستسأل نفسك هل شبت، أم أسناني طالت بسبب كثرة الاشتهاء، ستقول لك زوجتك في ريبة عندما تجدك تتفحص جسدك العاري، ماذا تفعل؟ ستتحرك ذليلاً يميناً ويساراً، ثم ستحكي لها عن مدينة الفئران، وعن حلمك أن تعيش ثلاث سنوات أو على الأقل سنتين، ستقول لها إن القدر اختارك لتكوني زوجة الفأر الذي سيعبر عالماً، وأن عليها أن تقف بجانبك؛ فالتاريخ سيتوقف تماماً عند هذه اللحظة: ستقول لك أية لحظة؟: «لحظة وقوفك بلبوساً أمام المرآة!»، ستتهمك بالجنون وتقول هل تريد أن تقتلنا، أن نترك هذا النعيم في هذه الفيلا، أن نهجر إلى الحقول والغابات مرة أخرى. ستقول لها إن أجدادنا عاشوا في مدن الفئران، وكانوا آمنين على أرواحهم، وحافظوا على طباعهم وأساليب حياتهم، ستنعص متلبساً روح الزعيم وتصرخ فيها: أجدادنا حافظوا على ثقافتهم. ستندش زوجتك من وقع الكلمة التي لم تسمعها منذ أمد، وتقول وما الثقافة؟. ستبدأ في إعطائها محاضرة طويلة أنك فأر مثقف، وأنك لست كغيرك، وأن لك دوراً يجب أن تضطلع به، لكنها تنظر إليك في قلق واضح، ستمسك يديها وتقبلها ثم تقول لها بقليل من النزق والمغامرة يمكننا أن نحقق الهدف. ستسحب زوجتك يدها في عنف،

وستتهمك بالجنون، وأنت لا تفكر في مستقبل صغارك الفئران، وأنت تريد هلاكهم أو على الأقل تشريدهم، إذا تم قتلك من قبل الأقوياء من كائنات لا ترحم. سنتظر إلى ابتك، وهي تفرك عينيها وتقول لك: بابا عايزة أشرب لبن، ستلتمع في عينيك دمعة عجز، وستسري في جسدك قشعريرة مؤلمة.

ستفكر كثيرًا في كلام زوجتك، وستحاصركَ نظرة ابتك البريئة، لكنك أيضًا لن تستطيع أن تنسى حلمك، خاصةً عندما ترى في خيالك، وفي صحوك، وفي مناماتك مدينة الفئران بأبنتيها الملونة وأشجارها الوارفة، شوارعها مبللة ومثور بها قمح ذهبي. ستندهش أنك تميز ألوان مدينة الفئران: هذا أحمر، وهذا أزرق، وذاك بنفسجي، ستندهش أنك ميزت أن السماء لونها أزرق، وأن حقول الذرة لونها أخضر، ستندهش لأنك تعلم أن الله خلق الفئران لا ترى الألوان، بل فقط تميز الظلال وتدرج الألوان من الأبيض إلى الأسود، ستصل إلى نتيجة غريبة ومدهشة، وهو أنك لست فأرًا، نعم أنت لست فأرًا، أنت تميز الألوان، ستقرر أن تعلن هذا الاكتشاف لجميع الفئران.

ستخرج من البيت غير عابئ بمواء القطط، ونباح الكلاب أو صياح البشر، ستنتقل مسرعًا، بين أقدامهم التي تريد أن تدوسك، ومخالبهم التي تريد أن تنهشك، ستركض بأقصى ما تستطيع، ستفادى ضربة مقشة من سيدة المنزل، وستقفز من فوق الحذاء الذي سدده صاحب المنزل ليهرس رأسك، ستسمع نحيب زوجتك وسرعتها في جرحها، وهي تقول: عد يا مجنون، عد يا مجنون. ستهرب من شبك الحمام منطلقًا نحو الحديقة، ستقف على ربوة خضراء تنادي على الفئران، ستصبح بهم: أيها الفئران، نحن لسنا فئرانًا، أيها الفئران، نحن لسنا فئرانًا. انظروا العشب الأخضر، وجذع الشجرة بني، والسماء زرقاء، ستتعجب من الصياح لن يلتفت إليك أحد، بعضهم يلبط في حمام السباحة، آخرون يقرضون الموبيلات، آخرون مساقون في طوابير طويلة نحو متجر الجبن الكبير، تستوقف كل واحد، وتقول له نحن لسنا فئرانًا نحن لسنا فئرانًا، لكنهم لا يسمعون، ستدخل المتجر الكبير، تسير بين العربات المليئة عن آخرها بالسلع، ستصرخ بأعلى صوتك نحن لسنا فئرانًا، صدقوني، نحن نميز الألوان، لكن لا أحد يلتفت إليك، ستحضر ورقة كبيرة وألوانًا وفرشاة، سترسم لهم منظرًا لمدينة الفئران الملونة. وبينما أنت منهمك في الرسم والتلوين لم يلتفت إليك أحد من الفئران، بل حاصركَ مجموعة من البشر، وأخذوا يتأملونك في دهشة، وما أن انتهيت من رسم لوحتك، حتى هوت على رأسك قدمٌ آدمية فهشمتها. على غير العادة لن يرموا بجثتك في القمامة، سيأخذونها وسوف يحظونك وأنت مبتسم ابتسامتك البلهاء وممسكًا فرشاةك بوصفك أول فأر في التاريخ يرسم لوحة. سيضعونك في متحف، سيأتي آلاف الناس وسيدفعون الكثير من المال، ليشاهدوك محنطًا. ستغدو صورتك أيقونة تطبع على الملابس والأحذية، والمأكولات، وسيجني «السيد» الكثير من المال بسبب أحلامك.

ربما كانت هياكل بشرية

أحمد عبد اللطيف*

لاحظتُ زوجتي في اليوم الأول لوصولنا لهذه المدينة النائية أن العطار الذي اشترت منه المشروبات الطبيعية، يعاملها بتجاهل. يحضر لها ما تطلبه دون أي انطباع أو مشاعر أو تعبيرات في وجهه، وأن هذا يعني بكل يقين أنه محض هيكل بشري.

يجب أن أذكر هنا عدة تفاصيل:

1. زوجتي مُبالغة جداً في انفعالاتها وفي تفسيرها للوقائع؛ فمثلاً: جارتها التي لا ترد لها التحية بحميمية لا بد أن تكون امرأة حاقدة، تكرهها وتحسدها على ما فيها من نعمة. (لم أعرف أبداً ما النعمة التي تتميز بها عن الآخرين، بل أستطيع التأكيد أننا على كل المستويات أقل من جيراننا).

2. في عدة مناسبات، سألتُ زوجتي، إن كان أحد يتحرّش بها في الشارع، سواء بالكلمات أو باللمس، وكان ذلك لانتشار حكايات التحرش السيدات في المدينة الكبيرة التي كنا نعيش فيها، فأجابتنني بشكل قاطع: لا، طبعاً. وعللت ذلك بأنها تسير في الشارع بخطوات نظامية، وأن ملامح وجهها الحادة (مع بعض العنف، هذا ما أقوله أنا)، لا يتيح الفرصة لأحد من المتحرشين للاقتراب منها. (لماذا إذن، ضايقتها تجنب الرجل النظر إليها؟).

3. انتقلنا من مدينتنا القديمة إلى المدينة النائية بعد شكاو كثيرة من زوجتي سببها فضول الناس، وخاصة الجيران، لمعرفة أدق تفاصيل حياتنا، وهو ما كان يتحقق بالفعل، فقد علمتُ في الأسابيع الأخيرة أن الجيران يعلمون مواعيد نومي ويقظتي، والطعام الذي أفضله، والمسلسلات التلفزيونية التي أتابعها، وحتى الممثلة التي تثيرني. ولم يتجرأ أحد ليخبرني عن الألوان التي أنتقيها للملابس الداخلية.

لهذه الأسباب، وأسباب أخرى لا أود ذكرها، لم تلق ملاحظة زوجتي أي اهتمام من جانبي، وتعاملت مع الأمر كأنه رغبة في الحديث لمجرد الحديث.

نسيتُ أن أوضح أن أهم ما تبحث عنه زوجتي في أي مكان ننتقل إليه هو محل العطارة، لأنها لا تحب المشروبات الطبيعية في باكيتات وتفضّلها طازجة. (هذه التفصيلا لا بد منها، لتوضيح لماذا لاحظتُ ذلك أول ما لاحظته في العطار).

بعد أن خرجتُ من دكان العطارة شاردة، التوت قدمها اليمنى في حفرة صغيرة ووقعت على الأرض متألّمة وصارخة، لكن ذلك لم يحرّك شفقة المارة، الذين نظر بعضهم إليها دون اهتمام، ولم يلتفت إليها بعضهم الآخر كأنها غير مرئية. وبعد أن ظلت عدة دقائق في الأرض، تراقب الأقدام التي تروح وتجيء في انتظام كعقارب الساعة، فقدتُ كل أمل في النجدة، فقررت التحامل على يديها لتنهض. وسارت عرجاء حتى وصلت إلى أقرب صيدلية. صباح الخير. صباح الخير يا أفندم. رجلي التجزعت (قالت بألم ومسكنة لتكسب شفقة الصيدلي، ورفعت البنطلون قليلاً). نظر الصيدلي إلى قدمها بوجه حديدي، إنني كده محتاجة رباط ضاغط (قال بكل جدية، وتحرك ثلاث خطوات ومد يده لرف مرتفع

*روائي وقاص من مصر.

وسحب علبة مکتوب عليها رباط ضاغط). تسلمته زوجتي ودفعت ثمنه، وهي تنظر إليه، منتظرة أن يقول لها ألف سلامة، أو جت سليمة، أو يتمنى لها الشفاء بأية عبارة متداولة، حتى ولو كانت رغبة غير حقيقية. لم يقل شيئاً في النهاية. فانصرفت في صمت، وهي تفكر في أنه يتحتم عليه تقديم خدمة لها الآن، لكنه لم يعرض ذلك، وهي لا تملك الجرأة لطلب المساعدة. هكذا سارت عرجاء ومتألمة حتى وصلت لمدخل البناية. حارس العقار لم يعتن بها، لم يسألها عن سبب عرجها، ولم يتقدم خطوة ليحمل عنها، في إيباء تملق، الأشياء القليلة التي تحملها. رد عليها التحية فحسب. وبعد صعود بضع درجات من السلم، وقفت أمام الأسانسير بجوار إحدى الجارات (أو ربما الزائرات)، أهلاً بيكي... قالت زوجتي كعادتها لتبدأ حواراً، لكن المرأة لم ترد، واستمرت في جفائها داخل الأسانسير حد أنها لم تنظر إليها كأنها تتجنبها، أو كأنها لا تراها.

رن الجرس، فنهضت لأفتح لها متأففاً، ما تفتح الباب بمفتاحها هي لازم تفرني يعني! وبدأت تحكي قبل أن تدخل عن العطار، ثم كيف سقطت والتوت قدمها، وواصلت الحكاية، بينما كانت تخلع الحذاء وتلف الرباط الضاغط على كاحلها. في النهاية أطلقت حكمها على أهل المدينة الجديدة. قالت إنهم خالون من الأعضاء الداخلية، محض هياكل بشرية، ليسوا أكثر من هذا. كنت أسمعها دون أن أعيرها أدنى انتباه، وأنا أعني في الوقت نفسه أن ردي عليها لن يجدي، فلن أقنعها أن ما تقوله هراءات مهملات فعلت ومهما قدمت من حجج وبراهين، لذلك أغلقت فمي وتجنبت النظر إليها، في انتظار أن تنهي الحكاية وتلومني بعدها على صمتي وتبليدي أمام ألمها واكتشافها العظيم. لكنها خالفت توقعاتي، فلم تلمني، بل اتهمتني. نعم، اتهمتني بأنني جئت بها إلى هنا لعقابها، وبأنني كنت أعرف كل ما يخص أهل المدينة. طيب تقدر تقول لي ليه اخترت المكان ده بالذات؟ سألتني بعصبية وأنا أنظر إليها كالأبله. طيب ما لو كنت اخترت مكان ثاني كان نفس السؤال هيبقى مطروح: ليه اخترت المكان الثاني ومخترتش المكان الأولاني، أجبتها مندهشاً لأنها في الحقيقة هي من اختارت المدينة وأنا وافقت نزولاً عند رغبتها. واضح أن جوابي صدمها، أو لم يكن مقنعاً بالشكل الكافي، لذلك ظلت تهمهم بعبارات لم تصلني، وهي في طريقها لغرفة النوم.

كان يمكن أخذ كلامها مأخذ المجاز، آخرون من الممكن أن يفعلوا ذلك. لكن في حالتي، سيكون من السذاجة التعامل مع زوجتي بهذا المنطق. زوجتي لا تعرف المجاز، لا تعرف المزاح، لا تعرف الضحك. كلماتها لا يمكن أن تحمل معنيين، وأراؤها لا تحمل الغموض. إنها تعني بوضوح أننا نعيش في مدينة سكانها هياكل بشرية، بلا أعضاء داخلية. أوضح أكثر: لا قلب لهم ولا معدة، لا كلية ولا طحال، لا أمعاء ولا بنكرياس. وأنا، طبقاً لهذه الرؤية، متواطئ معهم.

لأكن أكثر صراحة، حتى لا يساء فهم عباراتي. اكتشاف زوجتي لم يثر سخطي بقدر ما أثار سؤالاً، وعندما تفكرت قليلاً في الأمر وجدته مثيراً للضحك. زوجتي مبالغ، نعم، كما سبق وأشرت في بداية القصة، لكنها:

1. ليست مجنونة.
2. ليست مريضة نفسياً.
3. ليست صاحبة خيال جامح.
4. لا تحمل أية ضغينة للعالم، رغم أنها ساخطة على تكوينه.
5. كنت أفكر في إضافة تفصيلة جديدة لأظهر ترتيب أفكارى، لكنني لم أجد، لذلك يمكن الاكتفاء بما نفيته في الأرقام السابقة.

فكرت في أن الأمر يحتاج إلى فنجان قهوة وسيجارتين، وفكرت في أن أشرب القهوة على مهل، حتى أدخن ثلاث سيجارات بدلاً من اثنتين. فدخلت المطبخ وبدأت أركز في طريقة غليان البن، كيف يتجمع على مهل ثم ينفجر فجأة كالبركان. حاولت دون جدوى أن أربط بين علاقتي بزوجتي والمنظر الذي أشاهده بتأمل، إلا أن المقارنة بدت خافقة. فحاولت مرة أخرى أن أشبه توتر زوجتي بانفجار القهوة، غير أنني لم أسترح لوصف حالتها بالانفجار، حتى أبتعد عن المبالغات التي تستفزني أحياناً. خرجت للشرفة وجلست أطل على المدينة من أعلى طابق البناية. وراجعت ما قالته السيدة الأربعينية وأنا أراقب حركاتهم، مستحضراً تعبيرات وجهها الخائفة والمضطربة، والمرعبة في آن واحد.

أطل الآن على الميدان العام، المحاط ببنايات من خمسة طوابق، والمشيده على طراز الهرم المدرج دون أن تتخلى عن الكلاسيكية الأوروبية

في الشرفات والشبابيك. البناءات في الصفوف التالية ترتفع بشكل تدريجي فتشبه مدرجات الملاعب، هكذا يتمتع أصحاب الطوابق المرتفعة برؤية منتصف الميدان، وأنا أحدهم. هذه تفاصيل بلا فائدة بالطبع، ويمكن حذفها دون أن تخل بالحكاية، لكن الحكّاءين اعتادوا على ذكرها لتتكوّن صورة ذهنية عن المكان، أو ربما ليتمكن تأويل هذا التدرج على أنه أزمة المجتمعات الجديدة أو المعاناة من الهيراركية. هذا لا يعنيني على أية حال؛ فالفضاء الذي أمامي يتيح لي فرصة التفكير والملاحظة، وهي فضيلة لا يصح التغاضي عنها. الآن، فلأركز في الآن، ولأركز في الحدث، تسير السيارات بنظام لا يمكن أن يحتل، تتوقف حركتها على لون إشارة المرور، والراجلون يتحركون بقامة منتصبه وخطوات ثابتة، يتضح من تقدمهم أنهم يعرفون وجهاتهم دون أي تردد. لا شيء يحدث في الحقيقة. لا شيء يثي بشيء غريب. زوجتي ومبالغتها، أقول. في تلك اللحظة أبدأ في السجارة الثالثة، وقبل أن أصل لمنتصفها تظهر امرأة عجوز تتوكأ على عصا، ودون سبب واضح أراها تقع على الأرض، ربما لمسها أحدهم دون قصد، بينما كان يسرع. وتوالت الحشود والخطوات المنتظمة، متخطية الجدة التي لم يكن بوسعها حتى أن تستغيث. وفجأة ظهرت امرأة في المشهد، تركض ناحيتها بجنون، وأشعر بفرحة، وهي تعوق الخطى وتوقفها حتى تصل للعجوز، أخيراً ظهر من ينجدها، تضمها المرأة وتحملها بين ذراعيها، وتنظر صوبي فأميّر وجهها، إنها زوجتي. ما بين التحمس للنزول والكسل، قررت أن أتابع الحدث من بعيد، وتحمججت لنفسي بأنها الآن في أمان. دخلت زوجتي بها إلى كافيتريا قريبة، وأجلستها على كرسي، ونفصت لها ملابسها وسقتها بعض الماء. ثم عادت لتتحكي لي أن السيدة ما إن استردت نفسها، حتى تركتها وانصرفت دون حتى أن تنظر إليها. والتزمت زوجتي الصمت لترى تأثير حكايتها عليّ، فأخفيت حزني حتى لا أزيد مأساتها، ودعوته لدخول فيلم سينمائي كوميدي يبدّل لها مزاجها.

بعد ساعة تقريباً، تحركنا من البيت في تجاه مطعم كان يبدو من ديكوراتها الخارجية وزحام طاولاته أنه يقدم وجبات سمك مميزة. نظرت لزوجتي ونحن ننتظر تجهيز وجبتنا لأبرهن لها بإيحاء بأن سكان المدينة يأكلون ويشربون، ما يتنافى مع ما قالت عن أنهم بلا أعضاء داخلية، مبرراً ما حدث حتى الآن بانشغال الناس وضغوط الحياة. زوجتي لم ترد، وقامت بالدور الذي أقوم به منذ تزوجنا، تجاهل ما يبدو لي بديهاً وتجنب الخوض فيها لا فائدة منه.

كانت السينما مكتظة لآخرها، ورغم أن الزحام يسبب لي الضيق، إلا أنني حاولت التمسك بالمرح والفكاهة، فألقيت عليها النكات وتذكرت معها أيامنا الأولى. وكانت سعيدة. وبدأ الفيلم، ومن المشاهد الأولى كانت قهقهاتي يرن صداها في الصالة، وزوجتي تصاحبني فيها... غير أن بقية المشاهدين يجلسون كما التماثيل، وينظرون إلينا في استغراب لم نعبأ به. بعد مرور الخمس دقائق الأولى، توقفت هي عن الضحك، وواصلت أنا. بعدها انتبهت أن الفيلم يقدم بوضوح قصة مدينة تجمّع فيها بمحض صدفة سُكّان خالون من الأعضاء الداخلية، هكذا، مع اتضاح الدراما، انتهت لخروج كل المشاهدين واحداً وراء الآخر، لأبقى أنا وزوجتي وحدنا في حالة ذهول. وبعد زمن من الصمت استمر لدقائق، قالت زوجتي: محتاجة أقول لك:

1. ولا يهيك
2. محصلش حاجة
3. استمتع بالفيلم.

الترجمة والحداثة

تراجم من روائع الأدب الإنساني

«الشاهنامة» و«الإلياذة» نموذجا

حورية الخليلي*

عصر حكم الدولة السامانية (350-450هـ)، وهو العصر الذي شهدت فيه الحركة الأدبية تطورا كبيرا، إذ ازدهرت العلوم كما ازدهر الشعر والنثر*. وقد نظم الفردوسي شاهنامته فيما يقرب من ثلاثين عاماً.

ظلت الشاهنامة عبر العصور كتاب أدب وحكمة، وكتاب القيم الأخلاقية المتعالية. فقبل حوالي ألف عام كتب الفردوسي ملحمة الشاهنامة (1010م)، وما زالت الأوساط الثقافية في العالم تحتفي بهذه الملحمة الرائعة. وقد ذاعت شهرة الشاهنامة في تركيا والهند ووصلت إلى الغرب في حدود القرن الثامن عشر حيث تُرجمت إلى أكثر من ثلاثين لغة عالمية كالفرنسية، والألمانية، والإنجليزية، والإيطالية، والتركية، واليابانية، والروسية، وغيرها. بقيت الشاهنامة حاضرة بلغتها وترجماتها إبداعاً متوهجاً مستمراً في كل الأزمنة والأمكنة. فقد أعلنت اليونسكو احتفالاتها بمرور ألف عام على كتابة الفردوسي لمنظومة الشاهنامة، وأقيمت عدة معارض لعرض مخطوطات الشاهنامة في كل من أمريكا وألمانيا وبريطانيا، كما أعلنت اليونسكو رسمياً احتفالها بهذه الملحمة الفريدة الخالدة. وأقيمت في إيران احتفالات خاصة بمناسبة تسجيل الألفية العالمية للشاهنامة في اليونسكو في عام 2010م بدعم من مؤسسة فردوسي. وفي كل عام تظهر تراجم جديدة للشاهنامة كان آخرها ترجمة حامد رحمانيان** إلى الإنجليزية عام 2013م، وجاءت هذه الترجمة برؤية معاصرة

إنّ الملاحم الشعرية من أروع ما سجّله تاريخ الأدب، ومن أهم الأعمال الشعرية الكبرى التي استضافتها لغتنا العربية «شاهنامة الفردوسي» ترجمة الفتح بن علي البنداري، و«إلياذة هوميروس» ترجمة سليمان البستاني. فقد بقيت هذه الملاحم إلى جانب ملاحم أخرى من روائع الترجمات التي تمتلك الدهشة والمغامرة في الجغرافيات الشعرية. فلا أرض لهذه الأعمال إلا أرض اللغة، وبها تحلّصت من هيمنة الأزمنة والأمكنة والجغرافيا. وجمال العربية وقوتها الفنية والتداولية يتمثل في قدرتها على نقل روائع الأدب العالمية المختلفة. معنى هذا أنّ الترجمة أصل كلّ تجديد وتقدم، ولا يعلو قدر أية ثقافة في العالم إلا بعلو الترجمة فيها.

وقد جاء اختيارنا لهاتين الترجمتين لكونهما فتحنا مرحلة عربية جديدة للانفتاح الحضاري رغم البعد الزمني بينهما، ما مكّنها من الوصول إلى الكثير من القراء العرب وغير العرب في العديد من بلدان العالم. فشكّلنا بذلك أهم المشاريع الثقافية التي جسّدت انفتاح الثقافة العربية على الثقافة الفارسية والثقافة الغربية، ومكّنتنا العرب من التعرّف على أجناس غير موجودة، كما دفعتهم إلى التساؤل عن السبب الذي جعل العرب لا يفكرون في كتابة الملحمة رغم وجود شعراء كبار بإمكانهم كتابة هذا الجنس الشعري. بالإضافة إلى إثارة أسئلة جديدة عن آفاق الترجمة وحدودها في التحديث الثقافي بوجه عام من خلال إعادة الأثر الكبير الذي تركته هاتان الترجمتان في الثقافة العربية، بعد أن نجحتنا في الجمع بين تربة اللغة وتربة الجغرافيا.

إنّ «الشاهنامة» أو «كتاب الملوك» ذرّة الأدب الفارسي، وتعدّ من روائع الأدب والفن العالمي. فهي أكبر عمل شعري إيراني فارسي لأبي القاسم الفردوسي أكبر شعراء الفرس، وقد كان الفردوسي فارسياً مسلماً معتزلاً بالمقدّسات الإسلامية. وعصر الفردوسي هو

* كان حاكم طوس أبو منصور محمد بن عبد الرزاق قد أمر سنة 346هـ بتدوين وجمع كل ما يتعلّق بتاريخ إيران من أحداث وقصص وروايات، وهو ما سُمّي بالشاهنامة. فبدأ الشاعر أبو منصور الدقيقي الطوسي ينظم هذا العمل الشري لكن مقتله حال دون إتمام أشعاره، فتولّى هذه المهمة الشاعر أبو القاسم الفردوسي.

** حامد رحمانيان هو مترجم ومخرج سينمائي إيراني مقيم بنيويورك. وجاءت هذه الترجمة مُرَقَّعة بتسجيل لأكثر من عشرة آلاف ساعة لوضع رسومات للكتاب، لآلاف الصور المستقاة من الفنّ الفارسي، وصفها رحمانيان بأسلوب الكولاج في 500 صفحة، وسَمَّتها أمينة الفن الإسلامي في نيويورك بـ«شاهنامة العصر الرقمي» www.theatlantic.com

* باحثة وأكاديمية من المغرب.

وقد ترجمها إلى العربية الفتح بن علي البنداري الأصبهاني في الربع الأول من القرن الثالث عشر وكان ذلك بين سنتي (620 و621 هـ) بمدينة دمشق. يقول ابن الأثير في المثل السائر عن الشاهنامه في سياق حديثه عن الشعر الفارسي: «فإنَّ شاعرهم يذكر كتاباً مصنفاً من أوله إلى آخره شعراً، وهو شرح قصص وأحوال ويكون مع ذلك في غاية الفصاحة والبلاغة في لغة القوم، كما فعل الفردوسي في نظم الكتاب المعروف بشاهنامه، وهو ستون ألف بيت من الشعر، يشتمل على تاريخ الفرس، وهو قرآن القوم، وقد أجمع فصحاؤهم على أنه ليس في لغتهم أفصح منه، وهذا لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها وتشعب فنونها وأغراضها، وعلى أن لغة العجم بالنسبة إليها كقطرة من بحر»¹.

إنَّ إطلاق صفة «قرآن القوم» على الشاهنامه يعني أن هذا العمل يمتلك صفة الإعجاز، وأنَّ الإعجاز لا يوجد في العربية وحدها، بل يمكن أن يكون في جميع لغات الأعمال الإنسانية الكبرى. ويعني هذا أنَّ العرب لا يتوفرون على عمل أدبي يصل مرتبة الشاهنامه. فالشاهنامه هي معجزة تاريخ الفرس وحضارتهم، ولذلك فهي أرفع من الأدب، وتمتلك صفة الإعجاز الفني الذي تمتاز به كل الأعمال الكبرى. فقد كان المعري يسمي ديوان أبي الطيب المتنبي «معجز أحمد» للتمييز بينه وبين معجز محمد. ومعنى هذا الكلام أنَّ فضيلة الشعر لم تعد مقصورة على العرب وعلى من تكلم بلسانهم كما قال الجاحظ في القرن الثالث الهجري. وجاءت ترجمة البنداري إلى العربية بعد أربعة قرون من رأي الجاحظ، مما يدلُّ على تبدل الأوضاع الثقافية بسبب الانفتاح الثقافي بين العرب والفرس، حيث وصلت الحضارة الإسلامية إلى أوج ازدهارها حينما تحقَّق التلاقح الفكري بينها وبين الحضارات الشرقية.

وفي عصر النهضة أقبل العرب على ترجمة أكبر عمل شعري يوناني وهو «إلياذة هوميروس» للبيستاني. وتتكوَّن الإلياذة من 15 ألف بيت شعري، وظلَّت هذه الملحمة على مرِّ الزمن مرجعاً تاريخياً وفلسفياً وطقوسياً وإبداعياً وفنياً، لذلك كان لها تأثير كبير على الآداب في مختلف أنحاء العالم. فكأنَّ حضارة الإغريق بدأت مع شعر هوميروس، وقد بذل المترجمون جهوداً كبيرة للوصول بالإلياذة إلى صيغة عالية في اللغات المترجم إليها. وتدرُّ أحداث الإلياذة حول أمير طروادة (باريس) الذي اختطف أجمل نساء العالم (هيلين)، وبسبب هذه الواقعة اشتعلت حرب طروادة التي دامت مدة عشر سنوات.

لمقتضيات عصر ثقافة الصورة، خصوصاً بعد أن عمد رحمانيان إلى توظيف التقنيات السينمائية والفيلمية لتسجيل رسومات المنمنمات بأسلوب جديد. وقبل ذلك أي في بداية القرن العشرين صدرت ترجمة لشاهنامه الفردوسي لعبد الوهاب عزام* الذي كان قد حصل على الدكتوراه بتقديم أطروحته عن الفردوسي، كما ألَّف كتاباً بعنوان «مدخل إلى الشاهنامه العربية» للبنداري، وهو من أشهر كتبه.

وتكتسب ترجمة البنداري أهميتها من المرحلة التاريخية التي صدرت فيها. والبنداري أديبٌ وشاعرٌ ومؤرِّخٌ وفقيهٌ، وقد عُرف عنه إلمامه الكبير بالفارسية والعربية. وتذكر الروايات التاريخية أنَّ البنداري شرع في ترجمة الشاهنامه بتكليف من الملك عيسى بن صلاح الدين بعد أن كان البنداري قد أهدى له نسختها الفارسية، بينما يرى العديد من المستشرقين أنَّ ترجمة البنداري للشاهنامه لم تكن صادرة عن سلطة بل عن اختيار وإرادة حُرَّة لصاحبها، وإن كان لم يتوافر للشاهنامه المجد الذي كان يصبو إليه صاحبها لها ومنها، لكنها اكتسبت قيمتها العالية التي تكتسبها كلما طال بها الزمن، شأنها شأن كل الأعمال العظيمة التي لا يزيداها الزمن إلا وهجاً وحيوية، من خلال ما تركه من أثر إنساني وجمالي في الآداب العالمية.

وتروي الشاهنامه قصص الحب والبطولة على مرِّ قرون من الزمن، كما تروي تاريخ الفرس وأساطيرهم لوقائع شعوب بكاملها مع الفرس من العبرانيين إلى العرب والهنود والروم، وهي الشعوب التي كان لها الأثر الكبير في تاريخ الفرس. فهي تروي تاريخ خمسين ملكاً من غابر الأزمنة إلى بداية العصر الإسلامي. إلا أنَّ الفردوسي لم يكن يؤرِّخ للوقائع والأحداث بل ينظِّمها شعراً، لذلك فهي سجلٌّ حافلٌ لكل الملاحم الإيرانية ومرجع في الأدب والتاريخ الفارسي. فظلت عنوان ازدهار اللغة والحضارة الإيرانية القديمة، كما هو الشأن لملاحم هوميروس في أوروبا. وما يميِّز الشاهنامه أيضاً هو اللوحات الفنية الرائعة التي رسمها كمال الدين بهزاد الذي يعتبر أشهر رسَّام منمنمات في تاريخ الإسلام.

*جاءت شاهنامه الفردوسي بتحقيق ومراجعة عبد الوهاب عزام الذي كان قد حصل على الدكتوراه في الأدب بأطروحته عن الفردوسي. وعبد الوهاب عزام (1894-1959م) من كبار الأدباء والمترجمين المصريين. عمل عميداً لكلية الآداب بالقاهرة، وعميداً لجامعة الملك سعود التي عمل على تأسيسها. عُرف بسعة ثقافته، فقد كان شاعراً وأكاديمياً ومترجماً ومناضلاً سياسياً. عُرف عنه إلمامه باللغات الشرقية كالفارسية والتركية والأردية، بالإضافة إلى تمكُّنه من اللغات الأجنبية كالإنجليزية والتركية والفارسية وغيرها. أصدر أكثر من خمسين كتاباً في كل مجالات المعرفة..

1- ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص. 418-419..

شيئاً. فقلت ما أحرى لغتنا العربية أن تحرز مثلاً من هذه الدرّة اليتيمة! فهي أولى بها ممن تناولها من ملل الحضارة. فليس في شعر الإفرنج ولغاتهم ما يوفر لها أسباب البروز بحلّة أجمل مما تهيئه معدّات لغتنا»².

إذن فالهدف من ترجمة الإلياذة عند البستاني هو فوز اللغة العربية بروق وجمال الإلياذة، وفوز الإلياذة كذلك بغنى وجمالية اللغة العربية. والإلياذة عملٌ عظيمٌ يستحق الترجمة لأنها حسب البستاني أفضل الأعمال الكبرى ولا يمكن مقارنتها بأي شعر، فهي «الدرّة اليتيمة». درّةٌ وحيدة فريدة لا مثيل لها، وهذا الجمال والتفرد قيمة القيم، وبه تستحقّ الإلياذة الترجمة.

ويذكر جابر عصفور أنّ الأوساط الثقافية المصرية والعربية نظّمت احتفاءً كبيراً بصدور ترجمة سليمان البستاني لرائعة هوميروس «الإلياذة» ودامت الاحتفالات عدة أشهر، أي طوال سنة 1904م. وأقيم حفل كبير حضره كبار الأدباء والمثقفين والسياسيين ورجال الأعمال والاقتصاد من كلّ الأجناس والطوائف الدينية. هذا الاحتفال الذي أخذ بعداً عالمياً، فقد وصلت إلى البستاني عدّة برقيات تهنئة من ملك اليونان ووزير خارجيتها ووزير الأديان والمعارف. وقد جمع نجيب متري كلّ الكتابات الموكبة لهذا الاحتفاء في كتابه «هدية الإلياذة» الذي صدر عام 1905م*. ولنا أن نتساءل عن قيمة هذا الاحتفال في منطقة عربية ولأول مرة بترجمة من روائع الأدب الإنساني.

إنّ هذا الاحتفال يحمل معاني متعددة أهمها الوعي بأهمية الترجمة في تحقيق النهضة الأدبية كعامل أساسي للحدّات الشعرية العربية بحيث لا يمكن أن تتحقق عملية الحدّات بمعزل عن الترجمة. وترجمة البستاني دليل على التلاقح الثقافي والتفاعل بين الحضارات والثقافات المعاصرة، يقول جابر عصفور: «وقد كان الاحتفاء بهذا

لقد عمد البستاني إلى تعريب الإلياذة ما يقرب من عشرين سنة، وجاءت الترجمة في سياق المشروع العام لتحديث الثقافة العربية وافتتاحها على الثقافة الأوروبية، لعمل صادر عن إرادة المؤلّف واختياره الحرّ في استقلال تامّ عن أية سلطة. وينتمي سليمان البستاني إلى أسرة لبنانية عريقة، وأسرة البستاني من الأسر التي ساهمت في صنع مجد لبنان الثقافي، إذ نبغ كثير من أفرادها في اللغة والأدب، فكان لهم الفضل الكبير في خدمة العربية وآدابها*.

وترجم البستاني الإلياذة شعراً عمودياً من اليونانية إلى العربية لأنه يدرك أنّ ترجمة الملحمة إلى العربية نثراً عمل أدبي لكنه لا يرقى إلى مستوى الشعر. فهو يرى أنّ شاهنامه الفردوسي نُقلت نثراً إلى العربية لكنها ظلت مصدراً تاريخياً أسطورياً أكثر منها إبداعاً شعرياً. ورغم رأي البستاني فمن الباحثين من يرى أنّ الشاهنامه تتجاوز الإلياذة والأوديسا شهرة.

وقد كان سليمان البستاني يرى أنّ الحدّات الشعرية رهينة بمدى انفتاح القصيدة العربية واندماجها في النموذج الأوروبي. وكان لدعوة البستاني أثر كبير في الثقافة العربية الحديثة في تجاوزها لمازق القراءة التقليدية. وقد عُرف البستاني بثقافته الموسوعية، فالمقدمة التي وضعها في ترجمة الإلياذة والتي تصل إلى 200 صفحة هي في الحقيقة موسوعة في علم الشعر وأوزانه وترجمته. جاءت المقدمة بمثابة بيان شعري اهتمّ فيها البستاني بالتعريف بهوميروس وملحمته، وبالإلياذة والشعر العربي، كما ذكر الوسائل الشعرية واللغوية التي إن اجتمعت تحقّق هدف الترجمة.

إنّ الهدف الأول من ترجمة البستاني للإلياذة، كما حدّده في مقدّمته، هو إعجابه وانبهاره بالإلياذة. يقول: «وكنت كلما قرأت منظومة من المنظومات القديمة والحديثة زاد إعجابي بالإلياذة لأنها وإن كانت أقدمهنّ عهداً فهي لا تزال أحدثهن رونقاً وأبهرنّ رواءً وأكثرهنّ جلاءً وأوسعهنّ مجالاً وأبلغهنّ جميعاً. نسج صفوة الشعراء على منوالها فلم يبلغوا شأوها واستقوا من بحرهما فملأوا بحارهم ولم ينقصوها

2- سليمان البستاني، إلياذة هوميروس، منشورات دار المعارف، سوسة، تونس، الجزء 1، ص 69.

*أقام كبار المثقفين ورجال الدولة من المهتمين بالثقافة من المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء حفلاً حضارياً كبيراً في فندق شهير. ومن أبرز الكتاب الذين حضروا الحفل يعقوب صروف، ومحمد فريد، ورشيد رضا، والشيخ إبراهيم البازجي، ومحمد توفيق

البكري صاحب صحاح اللؤلؤ، وأحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، وسعد زغلول، وغيرهم تحية لعالمٍ اشتغل بالعلم لأكثر من ثلاثين سنة. وقد نشر الشاعر والأديب نجيب متري وصديق البستاني بمطبعته كتاباً بعنوان «هدية الإلياذة» يضم جميع المقالات والخطابات والقصائد التي كتبها الأدباء والشعراء احتفاءً بالإلياذة في المجالات والجرائد مع تفاصيل الحفلة الوطنية التي أقيمت احتفاءً وتكريماً لسليمان البستاني وذلك عام 1905 أي بعد مرور عام على صدور الترجمة.

* أسرة البستاني من الأسر اللبنانية العريقة، معظم أفرادها علماء في اللغة والأدب، ومنهم المعلم بطرس البستاني صاحب معجم المحيط للفيروزبادي، وسليم البستاني الذي وضع دائرة المعارف، وعبد الله البستاني صاحب معجم البستان والذي تخرّج على يديه كبار الأدباء والشعراء كشكيب أرسلان، وخليل مطران، والأخطل الصغير، ودوبع البستاني الذي ترجم الملحمة الهندية «الراميانة» وربعيات الخيام من الفارسية، والعلامة فؤاد أفرام البستاني وغيرهم.

ملحمة الإلياذة والأوديسا بحوالي ثمانية قرون، لكن خصوصية الثقافة الكونية مكنتها من رؤية الكون عبر فنية اللغة التي بها اخترقت التاريخ والحضارات من خلال صراع الإنسان والوعي بفلسفة الوجود والتشبث بالحياة تشبث جلجامش بأسوار مدينة أورو.

وهكذا لم يتوقف الإبداع والترجمة بخصوص الإلياذة، فبعد 3000 سنة من كتابة الإلياذة تعاقب على ترجمتها العديد من المترجمين في القرن العشرين، وتُرجمت إلى معظم لغات العالم. إذ بلغ عدد التراجم إلى الإنجليزية أكثر من خمس عشرة ترجمة، قام بها عدد من كبار الشعراء الإنجليز.

وفي الوسط العربي نجد تراجم عديدة إلا أنها كانت تراجم عن لغة بسيطة كترجمة دريني خشبة وأمين سلامة وممدوح عدوان... وقد صدرت ترجمة جديدة معاصرة للإلياذة سنة 2004 م بمناسبة الذكرى المئوية لصدور ترجمة البستاني، فنظم المجلس الأعلى للثقافة المصري احتفاءً كبيراً شارك فيه أكثر من مائة باحث ومترجم من مختلف بلدان العالم. وهذا الاحتفاء فتح أفقاً جديداً للتأكيد على مبدأ الحوار مع الآخر في سياق الانفتاح والتفاعل الخلاّق للملحمة إبداعية شكّلت جسراً للتواصل مع ثقافات العالم، ولأول مرة في الوسط العربي يدرك المهتمون أن ترجمة ملحمة هوميروس تحتاج إلى فريق عمل من العلماء.

وأُنجزت الترجمة من طرف مجموعة من المترجمين بإشراف ومراجعة وتقديم أحمد عثمان، أستاذ اللغة اليونانية واللاتينية بجامعة القاهرة، وهي ترجمة مباشرة عن اللغة اليونانية، تضافرت فيها جهود خمسة مترجمين، هم: منيرة كروان، ولطفي عبد الوهاب، ويحيى السيد، وعبد السلام البراوي، وعادل النحاس المتخصصون في الأدب اليوناني. وقد استغرقت الترجمة ست سنوات، وجاءت ترجمة نثرية تجمع بين جمالية النثر والشعر المستوحاة من جمالية لغة هوميروس التي تمتاز بقوة الخيال وجمالية التصوير. ويذكر أحمد عثمان أن التشابه الهوميروية قد بلغت نحو مائة وثمانين تشبيهاً، مما يدل على

* خصّ أحمد عثمان الترجمة المصرية للإلياذة بمقدمة مستفيضة أشار فيها إلى أن القدماء كانوا على معرفة بالإلياذة، وقد ورد اسمها في عدة تراجم ومؤلفات. وأشار إلى أن هناك غموضاً كبيراً بشأن مبدع الإلياذة الشاعر هوميروس. فكل ما كُتب عن سيرته أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة كما لا يمكن استخلاص سيرته من ملحمتيه «الإلياذة والأوديسا». وهو ما سبّاه «اللغز الهوميروية» مستنداً إلى ما توصل إليه الباحثون الإغريق في دراساتهم. والحقيقة التي يمكن التركيز عليها هي أنه كان ضريراً كما أنه ينتمي إلى جزيرة خيوس وهي من جزر ساحل آسيا الصغرى. ويرى أحمد عثمان أن معظم العلماء يجمعون على أن حياة هوميروس قد تكون بين 850 و750 ق. م..

المعنى الإنساني ماثلاً في جهد البستاني الذي أفاد من معرفته باليونانية القديمة التي تعلمها ليقراً بها الأصل، كما أفاد من الترجمات والشروح التي أتيج له أن يقرأها بالإنجليزية والفرنسية والإيطالية، وهي لغات كان يعرفها إلى جانب معرفته بالألمانية والفارسية والتركية³.

وهذا العمل جاء في ظروف تاريخية شهدت فيها القصيدة العربية بداية حداثتها الأولى وميلاد المثقف الحديث، وهذا الانبهار بالأعمال الشعرية الكبرى معناه تغيير الرؤية إلى القصيدة. كان الريحاني قد انبهر بنموذج شعري يمثل الارتقاء عند الإفرنج، فهو يرى في مقدّمة ديوانه «هتاف الأودية» التي وضعها بعنوان «الشعر المثور» أن هذا الجنس الشعري آخر ما توصل إليه الارتقاء الشعري عند الإفرنج وبالأخص عند الإنجليز والأمريكيين. فنموذج وألت ويتان الذي يُمثل الارتقاء الشعري عند الإفرنج، معناه عثور الريحاني على لون شعري مجهول يمثل ذروة الارتقاء في مشروع التحديث الشعري. وهذا الإعجاب يعني تغيير الرؤية إلى الأعمال الشعرية الكبرى سواء كان هذا العمل إغريقياً أو فارسياً أو إنجليزياً أو غير ذلك، فلكل لغة ارتقاؤها وشعريتها وجماليتها وأسرارها، ما يعني كذلك أن حداثة الشعر العربي مرتبطة باندماجه في النموذج الأوروبي. وهذا يوضح أن فضيلة الشعر لم تعد مقصورة على العرب كما ذكرنا، ولم يعد الشعراء يخضعون للوعي الشعري القديم. وهكذا جاءت ترجمة البستاني مسيطرة لأفق النهضة التي أدركت ضرورة تعلّم الشرق الناهض من حضارة الغرب المتقدم.. كما أدرك مثقفو النهضة ضرورة الترجمة وأهميتها في التواصل والحوار الثقافي والحضاري بين الشرق والغرب في زمن صعب من أزمنة الثقافة.

وهكذا كانت ترجمة البستاني ترجمة نهضوية تبين أهمية الوعي والحوار بين المثقف العربي وتراث غيره من الأمم وانفتاح المثقف العربي على المعارف والإبداعات الإنسانية، خاصة وأن الإغريق أكثر الشعوب احتفاءً بالفن. فالفن عند اليونان مبني على الجمال، والجمال يضم كل إبداع فكري وفلسفي وأدبي تحت رعاية ربّات الفنون التسع*، ومنهنّ ربّة الشعر الملحمي. وبما أن الجمال مرتبط دائماً بالفضيلة والقداسة فقد ظل محافظاً على مكانته السامية، لأنه يعبر عن عمق المشاعر الإنسانية الكونية، وهو سرّ خلود الآداب الإنسانية. فملحمة جلجامش سبقت

3- جابر عصفور، كتاب العربي، هدية الإلياذة، العدد 5/46 - 2004.

* ربّات الفنون التسع: كليون، ربة التاريخ، وميلفوميني: ربة المأساة، وتاليا: ربة المهابة، ويوتيري: ربة موسيقى الناي، وإيراتو: ربة الشعر الغنائي والأناشيد، وتريفسي خوري: ربة الرقص، وفولمينيا: ربة فن التمثيل، وكاليوبي: ربة الشعر الملحمي، ويوراني: ربة الفلك.

تكثيف الصور البلاغية ودورها في تعميق الرؤية الجمالية للإلياذة.

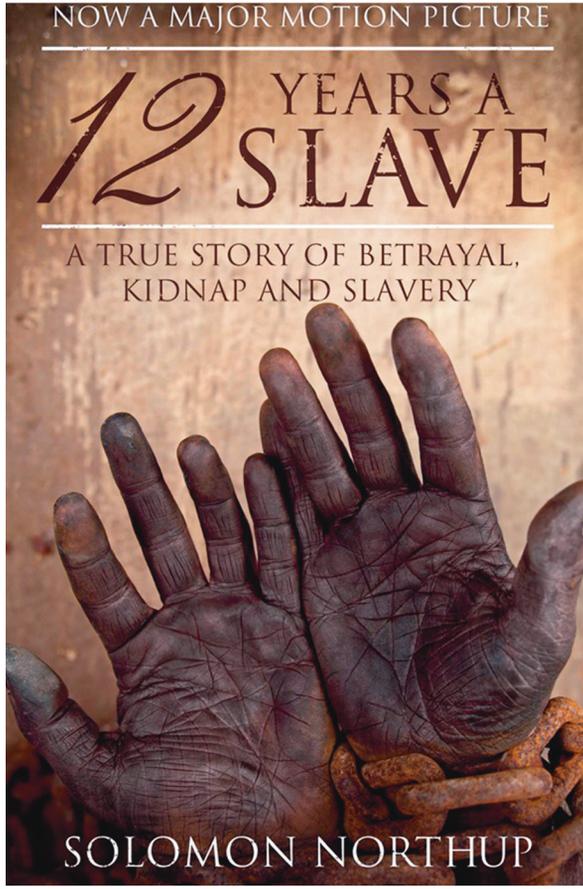
وما زالت الأوساط الثقافية في أيامنا تحتفي بهذا العمل العظيم، كان آخرها صدور ترجمة ستيفن ميتشل (steven mitchell)* لعام 2013م عن الأصل اليوناني. كما حصلت الشاعرة البريطانية «أليس أوزولد» جائزة وارليك البريطانية للكتابة لعام 2013م عن ديوانها الشعري «ذكرى» الذي أعادت فيه صياغة إلياذة هوميروس.

وهكذا تبقى ترجمة الأعمال الإنسانية العظيمة سفرًا ورحيلًا معرفيًا من بنية ثقافية إلى أخرى لخلق هذا الحوار الجميل مع الأدب والفن والإبداع عمومًا، وذلك بالانفتاح على الثقافة الإنسانية في تاريخها الطويل في آفاق ثقافية مختلفة لليونان وفارس والهند والصين وغيرها، لأنها تجارب جمالية شعرية فلسفية تمتاز بقيمة عالمية ساهمت كل قارات العالم في خلقها.

* ستيفن ميتشل كاتب و مترجم يُتقن العديد من اللغات من بينها اليونانية واللاتينية والعبرية، جاءت ترجمته مُسيرة لعصر الصورة لقراءة الأعمال الشعرية العظيمة، فقد عمد إلى استبعاد بعض المقاطع كما عمد إلى التركيز على مقاطع أكثر إثارة وتفاعلاً بالنسبة للقارئ..



بريشة الفنان حكيم غيلان



اثنا عشر عاما من العبودية هوليوود تنكأ جرح العنصرية من جديد

بلال فضل*

أخيراً، عادت ظاهرة النحيب الجماعي إلى دور العرض الأمريكية، ولكن ليس بفضل فيلم ميلودرامي رومانسي يحكي وجع فقد الحبيب، وإنما بفضل فيلم شديد الواقعية هو فيلم (12 عاما من العبودية) الذي لا يقدم قصة إنسان يفقد حبه، بل قصة إنسان يفقد حريته.

في أوقات متعددة خلال عرض الفيلم، كان صوت البكاء يعلو من مواضع متفرقة من السينما، لكن خلال ربع الساعة الأخير، كانت السينما كلها ودون أدنى مبالغة تبكي، مع تفاوت في أصوات البكاء بين نحيب ونشيج ونهضة، كنت أظن أن ذلك حدث ربما لأنني اخترت مشاهدة الفيلم في سينما (لينكولن بلازا) المشهورة بعرض الأفلام المستقلة ذات المستوى الفني الرفيع، وهو ما جعل جمهور السينما يتفاعل مع الفيلم بشدة، رغم قسوة ما يقدم وخلوه من أي مؤثرات ميلودرامية تجارية من التي تصنع في هذه النوعية من الأفلام لتهوين قسوتها على المشاهد.

لكن الصحف سرعان ما بدأت تكتب عن الظاهرة المنتشرة في دور العرض، بفضل الفيلم الذي تفوق فيه مخرجه البريطاني من أصل أفريقي ستيف ماكوين على نفسه، وقدم أسلوبا مختلفا تماما عن فيلميه السابقين (الجوع) و (العار)، حيث أعترف، رغم تميزهما، بأنهما أعطيانى تصورا سأشاهد فيه فيلما بطيء الإيقاع ذي لمحات فنية لا تحلو من التجريب، لكنني فوجئت أن ستيف ماكوين اختبأ هذه المرة خلف شخصية البطل، وترك قصته المريعة هي التي تقود المشاهد عبر الفيلم، لكي لا يشوش على هدف الفيلم في إيقاظ الغافلين الذين ربما ظنوا أن وصول رئيس أمريكي من أصل أفريقي إلى مقعد رئيس الولايات المتحدة، يجب أن يمنع صناع السينما من مواصلة فتح الملف الأسود للعنصرية كواحدة من أبرز الجرائم الجماعية المرتكبة في التاريخ الأمريكي، خاصة وأن هذا الفيلم كشأن كل الأعمال الفنية العظيمة، وبالرغم من أنه جعلك جزءا من مأساة بطله التي يحكيها،

*كاتب من مصر

إلا أنه سيدركك في نفس الوقت، إن كنت صاحب قلب سليم وضمير يقظ بكل المآسي التي تتسبب فيها العنصرية بكل أشكالها حتى الآن، بل إنك ستجد نفسك أحيانا تتأمل في حقيقة مفزعة هي أنه إذا كانت العبودية بمعناها المباشر قد اختفت، فإن المؤكد أن عبودية الإنسان لا زالت قائمة بأشكال مختلفة مهذبة القناع وحشية الجوهر، حتى في المجتمعات الحرة وعلى رأسها المجتمع الأمريكي.

وقائع الفيلم مأخوذة عن قصة حقيقية حدثت للمواطن الأمريكي عازف الكمان سلومون نور ثوب عام 1841 الذي، وبالرغم من كونه مواطنا حرا، تعرض للاختطاف من قلب مدينة واشنطن على يد زميلين له في السيرك، ليقوما ببيعه في الجنوب الأمريكي الذي كان لا يزال يمارس تجارة الرقيق، ليعيش 12 عاما في العبودية، انتهت بإنقاذه عام 1853 من مزرعة قطن بالقرب من النهر الأحمر في لويزيانا، وهي التجربة التي رواها بأدق تفاصيلها اليومية في مذكراته التي نشرت قبل ثماني سنوات من بدء الحرب الأهلية، لتحقق رواجا كبيرا حين صدورها لدرجة أنها باعت 30 ألف نسخة في ذلك الوقت، لكن الكتاب دخل بعد ذلك في غياهب النسيان، حتى قام المؤرخان سو إيكين وجوزيف لوجسدون في عام 1968 بإعادة طبعه بعد تحقيقه

الحد، لكن ستيف ماكوين خاض المخاطرة، وقرر أن يضع المشاهد في قلب الحقيقة المرة، في مشاهد لم تشهد لها السينما مثيلاً لقسوتها، كان أقساها مشاهد جلد العبد باتسي التي لعبت دورها باقتدار مدهش، الممثلة الكينية لوبيتا نيونجو في أول دور سينمائي لها، ومشهد تقييد سلومون من رقبتة في شجرة، وهو واقف على أطراف أصابعه عقابا له على مجرد تفكيره في الهرب، لكي يجبر على أن يظل مستيقظاً لأيام وليالي بطولها، لأنه لو سقط صريعاً للنوم سيفقد حياته شنقا.

بدون مبالغة، لا أعتقد أن هناك ممثلاً مهماً كان صغر دوره لم يضيف بأدائه إلى الفيلم، سواء نجوم هوليوود الكبار، أمثال براد بيت وبول جياميتي وبول دانو الذين قدموا أدواراً شديدة الصغر دعماً للفيلم واقتناعاً بأهميته، أو الممثلون المغمورون الذين شاركوا بالغناء خلال مشهد قيام العبيد بجمع القطن تحت رهبة السياط ومقاومتهم لذلك الجو المقبض بالغناء، أو الذين شاركوا في مشهد صغير في السفينة التي تنقل العبيد المخطوفين إلى الجنوب، وأخيراً الممثلون الذين أدوا أدوار أطفال سلومون الذي يعود بعد 12 عاماً، ليجدهم قد كبروا في مشهد جعل السينما تدوي بأصوات البكاء كما لم أر من قبل على كثرة ما شاهدت من أفلام، وعلى كثرة ما ذرفت من دموع بوصفي رجلاً يدخل السينما في أحيان كثيرة فقط لكي يجد فرصة للبقاء.

بعد أن أضيئت أنوار قاعة العرض، انشغل الحاضرون بإزالة آثار الهجمة الدرامية الشرسة التي شنها الفيلم علينا جميعاً، وأسأل دموعنا دون أن يفرق بين رجل وامرأة، أو أبيض أو ملون، أو كبير أو صغير. على باب القاعة المظل على الشارع مررت إلى جوار سيدة جميلة سمراء منخرطة في بكاء حاد، فيما كانت تبحث عن مندبل بعد أن أجهز الفيلم على مناديلها، مددت يدي لها بمندبل، التقطته، وهي تنظر لي بابتسامة زادت وجهها الباكي جمالاً، قبل أن أبتعد قالت لي: «أنا أسفة هل يمكن أن أحتضنك»، لاحظت دهشتي، فقالت لي مفسرة طلبها: «بعد فيلم كهذا يحتاج الإنسان إلى من يحتضنه بقوة»، كانت محقة، وحتى لو لم تكن محقة، لم يكن ممكناً أن أرفض طلباً لشريكة تجربة سينمائية رائعة، خصوصاً أنها كانت أيضاً رائعة الجمال كالتجربة السينمائية، اقتربت منها فاتحاً ذراعي فيما كانت هي تواصل مسح دموعها بالمندبل، وقبل أن يكتمل الحضن المنتظر، وجدتها تنظر خلفي قائلة: «أشكرك جداً، ها هو صديقي وصل لا داعي لأن أزعجك، سأشاهد أنا وهو الفيلم مجدداً، هل تحب أن تشاركنا»، حبيت الحبيب القادم بهزة من رأسي لم يتجاوز معها طويلاً، لأنه رمى بنفسه في قلب الحضن الذي كان ينتظري، فابتعدت دون أن أتألم، لأن وجه سلومون نورثوب على أفيش الفيلم ذكرني بأن كل آلام الدنيا تهون جوار ألم العبودية.

وإرفاقه بحواشي ووثائق مفصلة، وهي الطبعة التي اعتمد عليها كاتب سيناريو الفيلم جون ريدلي الذي جاء فيلمه بمثابة الإحياء الثالث للكتاب الذي عاد بعد الفيلم ليلاقي نجاحاً كبيراً، أتصور أنه سيجعله يعيش في ذاكرة الأجيال الجديدة، مثلما عاش كتاب (مذكرات عبد أمريكي) لأحد أبرز الناشطين في مجال مكافحة العبودية فريدريك دوجلاس، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية منذ سنوات الأديب المصري إبراهيم عبد المجيد.

كلام كثير يمكن أن يقال عن عبقرية الفيلم وتميزه في كافة النواحي الإبداعية، على رأسه ما يجب أن يقال عن تفوق عنصر التمثيل في الفيلم، وقدرة مخرجه على أن يدير أداء الممثلين ببراعة جعلتهم يفلتون جميعاً من فخ المبالغة الذي تتحمله قصة مأساوية، كالتي يقدمها الفيلم. الأداء الأعظم كان من نصيب الممثل البريطاني شيوتيل إيوفور الذي تفوق على نفسه، وقدم أداء شخصية سلومون نورثوب، وسيكون من الظلم البين إن لم يحصل بفضل على جائزة أوسكار لأحسن ممثل، خصوصاً في المشاهد التي عبر فيها عن ذهول رجل حر صحا من النوم، ليجد نفسه مقيداً بالسلاسل ويتم بيعه من سيد لآخر دون أن تقابل اعتراضاته إلا بالتعذيب المبرح، ليفقد رغبته في الهروب والمقاومة، ويصبح كل ما كان يحلم به هو أن يبقى على قيد الحياة لعله ينول الحرية يوماً ما، وهو الحلم الذي تحقق له عندما التقى برجل أبيض خلال عمله في إحدى منشآت سيده (يلعب دوره نجم هوليوود الكبير براد بيت) وتعاظف الرجل معه ووعدته بأن يتبنى قضيته العادلة، ويسعى لتحريره من الاختطاف، وهو ما حدث بالفعل بعد ذلك.

كان يمكن لميزان الفيلم أن يختل كثيراً لو لم يتألق الممثل الألماني مايكل فاسبندر نجم هوليوود الصاعد بسرعة الصاروخ مؤخراً في أداء دور السيد الشرير الذي يسوم عبده سوء العذاب، لم يسقط فاسبندر في فخ المبالغة، وهو يؤدي الشخصية، بل قدم تناغماً مع الفكرة العظيمة التي يقدمها الفيلم، والتي تختلف تماماً عن الطريقة التي تقدم بها هوليوود أدوار الشر عامة، حيث تميل للبحث عن مبررات درامية للشرير، لكن الفيلم هنا يقدم الشر بصورة واقعية جداً، يمكن تلخيصها في كلمتين «الشر يحدث»، لأن الشر جزء من طبيعة الإنسان عندما تصبح في يده سلطة مطلقة بلا حدود، ولذلك فهو لا يفكر في أية عواقب لأفعاله، وأتصور أن هذا المعنى المهم هو الذي جعل ستيف ماكوين يقدم مشاهد الجلد والتعذيب بصورة شديدة القسوة، دون أية رغبة في تخفيف وقعها على المشاهد، بالرغم من معرفته أن في ذلك مخاطرة تجارية على المشاهد العادي الذي لا يرغب حتى لو دخل فيلمًا يقدم قصة مأساوية، أن يصطدم بقسوة الحياة وعنفها إلى هذا

سينما الحقيقة

محمد اشويكة*

(Cinéma d'enquête)، وهو نفس المصطلح الذي سيتم تناوله من طرف باحثين ومخرجين من أهمهم الفيلسوف «إدغار موران» (Edgar Morin) والمخرج «جون روش» (Jean Rouch) (1917 - 2004)، خاصة وأنها أنجزا سويا فيلمها الشهير «يوميات صيف» (Chronique d'un été) (1961). ويرجع الأصل في تسمية هذا النوع من السينما إلى المخرج الطليعي الروسي «دزيگا فيرتوف» (Dziga Vertov) (1896 - 1954) المعروف بأبحاثه الأنثروبولوجية والإثنوغرافية والسوسولوجية والبيداغوجية والفلسفية، وكذا بالمانفستو الذي نشره سنة 1923 بمجلة "LEF" معلنا فيه عما سماه بـ«Révolution-Kinoks» أو «Ceil-Ciné» التي دعا في تفاصيلها إلى تحور السينما من شرنقة الأدب والمسرح... أما في مجال ترسيخ دعائم ذلك الاتجاه على مستوى الإخراج، فنذكر تجارب المخرجين «ماريو ريسبولي» (Mario Ruspoli) (1925 - 1986) و«فرانسوا رايشنباخ» (François Reichenbach) (1921 - 1993) و«كريس ماركر» (Chris Marker) (1921 - 2012) و«جون بيير غورين» (Jean-Pierre Gorin) الذي أسس سنة 1968 رفقة المخرج الشهير «جون لوك غودار» ما أطلقا عليه «مجموعة دزيگا فيرتوف»، واللدان تبنيا الماوية من أجل إنجاز أفلام ملتزمة تنطلق من أفكار «برتولت بريخت» الفنية، وتستند على أفكار «كارل ماركس»...

وفي نفس السياق، والحقة الزمنية أيضا، ظهر في كندا والكيك والولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا وأمريكا اللاتينية ما بين 1958 و1962 تيار ما يسمى بـ«السينما المباشرة» (Le cinéma direct) الذي استفاد من ظهور الكاميرات الخفيفة وتطور تقنيات التقاط الصوت المباشرة وتسخيرها في تصوير الواقع ونقل الحقيقة... ومن أعلامه البارزين نذكر الكنديان «ميشيل برولت» (Michel Brault) (1928 - 2013) و«جيل غرولكس» (Gilles Groulx) (1931 - 1994) اللذين أنجزا فيلم «Les Raquetteurs» (1958) الذي صُنّف ضمن ما أطلق عليه «سينما العين الصريحة أو النزيمية» (Candid eye).. واشتهر في الولايات المتحدة الأمريكية كل من «دون ألان بينباك» (Donn Alan Pennebake) المعروف

تعددت الأنواع الفيلمية بحسب تطورات الإنسان التقنية والإيديولوجية والثقافية... والاتجاهات الفنية، كما تنوعت النظريات والمناهج والأساليب المؤطرة لتلك الأنواع وفق انتفاءات أصحابها واهتماماتهم العلمية والعملية؛ فهناك من اختار طريق الفن من أجل الفن، وهناك من آمن بمقولة الفن من أجل المجتمع... وإن كان فصل الفن عن المجتمع أو المجتمع عن الفن يتطلب نقاشا فلسفيا ضافيا لرفع بعض الالتباسات...

وظفت الطرائق السينمائية المتحكمة في لعبة الإخراج عدة مناهج سبق لها وأن عرفت رواجاً في مجالات العلوم الطبيعية أو الاجتماعية والإنسانية، كالمنهج الأنثروبولوجي والسوسولوجي والإثنوغرافي والتجريبي والبنوي والتاريخي والوظيفي...

تعد «سينما الحقيقة» (Cinéma vérité) من بين التيارات أو الاتجاهات السينمائية التي لها رؤية فنية تختلف في بعض المناحي عن الأنواع السينمائية الأخرى في تناولها للظواهر سينمائيا، وذلك مع مراعاة هوامش الفروق المتعلقة بقضايا الموضوعية والحقيقة والواقع... في كل ما يتم إنجازها من أفلام. لقد بدأت الإرهاصات الأولى لهذا التيار بشكل واع خلال العشرينيات، وتوطدت أثناء فترة الخمسينيات على يد ثلة من المخرجين والباحثين في العلوم الإنسانية وغيرها، والذين رأوا في الكاميرا أو في الوسائل السمعية البصرية، عموما، وسيلة ودعامة للتعبير عن نظرياتهم وطروحاتهم وآرائهم في تتبع ورصد الظواهر الاجتماعية والطبيعية بشكل مغاير لما اعتادوه داخل مختبرات البحث...

مزج هذا التيار بين تقنيات الدراما المستوحاة من مجال السينما، وخصائص الروبورتاج، وخطوات البحث العلمي، حيث أشار إليه الكثير من نقاد السينما باسم «سينما التقصي أو البحث»

*كاتب وناقد سينمائي من المغرب.

العبء الأولى أثناء تفسير الاتجاه الفطري في التشكيل، فلا يمكن نفي خبرة الفنان بالألوان وتجريده من القدرة على معرفة موضوعاته... عندما يطرح المخرج المنظر «ذريغا فيرتوف» مصطلح «سينما العين»، فإنها لاستبعاد السيناريو والوصول إلى «الحياة نفسها» عبر «العين الميكانيكية» للكاميرا... وتشكيل «أشخاص جدد» متوافقين مع تلك الآلة... وذلك ما تحقق له في فيلمه الشهير «رجل الكاميرا» (L'Homme à la caméra) [1929] الذي جعل من بديهيات سينما الحقيقة إعطاء الأسبقية لما تراه العين أولا وأخيرا، وبالتالي التركيز على الواقع كما هو؛ فالحياة مسرح كبير على حد قول «وليام شكسبير» أو هي حلبة تصوير مفتوحة «Plateau ouvert» لا تتطلب إلا ملاءمة العين وتطوير زاوية النظر مع الأحداث والوقائع قصد ترتيبها بشكل مختلف عما هي عليه في الواقع...

حاول هذا التيار التعامل مع آليات التصوير والتقاط الصوت بشكل تجريبي استنادا إلى إشكاليات متعددة؛ منها: هل سيغير ظهور الكاميرا من عفوية حركة الإنسان ويسلبه تلقائيتها؟ إلى أي حد سيكون لإخفاء الكاميرا - بغض النظر عن أخلاقيات المهنة وقوانينها التي تتطلب أخذ الإذن المسبق للتصوير - وقعا مختلفا على تصرفات الناس المصورين؟

لمجابهة هذه التساؤلات، انخرط أصحاب هذا التيار عمليا في تطوير أساليب سمعية بصرية من قبيل الإخفاء والإظهار والرصد عن قرب أو بعد... ليضعوا النظرية على محك التجربة، ولتأمل الأفكار من خلال المنجز الفيلمي الذي جاء طافحا بالرموز والاقتراحات التي قادت إلى تعدد القراءات والتأويلات...

ستظهر المكانة التي حظي بها هذا التيار بجلاء من خلال إرسائه للمبادئ الاحترافية للروبورتاج وكذا الفيلم الوثائقي، باعتبارهما تخصصين فنيين يميلان على سينما الواقع أو ما يسمى اليوم بتلفزيون الواقع الذي بدأت التجارب الفنية المعاصرة أو الراهنة تتبناه بجرعات ما بعد حدثية على مستوى الالتفاف على الجمهور ونقله إلى عالمها عن طريق توظيف نوع من المونتاج السريع والخطاف والمشوق الذي يقطع الأنفاس أو يقود نحو القلق محاولا تبديد الملل الذي قد يتسرب إلى نفسية المتلقي نتيجة تتبع موضوع لا يحمل أية دلالة ولا يتحدث عن مضمون حقيقي... فضلا عن ذلك، يظهر أثر تيار سينما الواقع من خلال بعض المتون الفيلمية التي تلجأ إلى تصوير بعض اللقطات من صميم اليومي، أو تصوير الواقع كما هو مع تدخل فني بسيط على المستوى التقني، وقد نلاحظ أن السينما الحديثة

بأفلامه الوثائقية حول الموسيقى ومنها فيلم (Monterey Pop) [1968]، و«فريدريك وايزمان» (Frederick Wiseman)... وفي إنجلترا برز المخرج «ريتشارد ليكوك» (Richard Leacock) [1921 - 2011]... أما في أمريكا اللاتينية، فقد ارتبط هذا التيار بحركات إنهاء الاستعمار والنضال السياسي، ومن أبرز وجوه هذا التوجه المخرج الأرجنتيني والسياسي الشهير «فرناندو إيزيكييل سولاناس» (Fernando Ezequiel Solanas) صاحب فيلم «ساعة في الأفران» (La Hora de los hornos) [1968]...

أسهم هؤلاء، كل بطريقته، في الترسخ العلمي لمبادئ وأسس هذا التيار... فقد قدم «جون روش» أفلاما وثائقية مهمة عن بعض أنماط العيش الإفريقية في قالب فني استطاع من خلاله أن يستثمر عطاءات شخوص إفريقية تعيش واقعا دون روتوشات أو تصنيع، وهي مقاربة أطرتهما في العمق المناهج الإثنولوجية والأنثروبولوجية المعاشية والمقابلة...

يطرح هذا التناول أسئلة كثيرة منها: هل يُخرجُ الوقوف أمام الكاميرا الإنسان من دائرة العفوية وينقله إلى مدارات التمثيل؟ إلى أي حد يغير وجود الكاميرا سلوك الواقف أمامها؟ ألا يفرض تعدد الأدوار التي يقوم بها كل شخص داخل الحياة نوعا من التمثيل اللاواعي؟

إذا تأملنا إنجازات هذا التيار، فإننا ننتبه إلى وجود سياقات درامية، وتوجيهات إخراجية قد تفرضها في بعض الأحيان بعض الظروف التقنية (تقطيع، أعطاب، فشل...) التي تستدعي من الواقفين أمام الكاميرا إعادة إنتاج ما يقومون به... وذلك ما يجعل كل عمل وثائقي لا يخلو من بعد درامي، وكل دراما لا تنفصل عن الأثر الوثائقي، سيما وأن الاعتبار السيكلوجي يطرح نفسه بحددة أثناء تصوير الأعمال الوثائقية المتعلقة بالفعل الإنساني: إن إدراك الإنسان لحضور الكاميرا رفقة الفريق التقني المصاحب لها يجعله يغير سلوكه ولو أنكر ذلك، ومن هنا يتغير تصوير الظاهرة الوثائقية وتفسيرها ككل، ويصبح مفهوم التمثيل زبئيا...

مثلا، كيف صور المخرج «جون روش» فيلمه الوثائقي الشهير «الحكواتي بادي» (Le griot Badye) [1977] دون توجيه أو مناقشة مسبقة مع الراوي المعني بالأمر، فلا بد من تقديم شروحات وتعليقات تبين للطرف الآخر ما يسعى إليه المخرج من وراء عمله... ولفهم ذلك بطريقة أخرى نحيل على أولئك الذين يقفون بالفهم عند

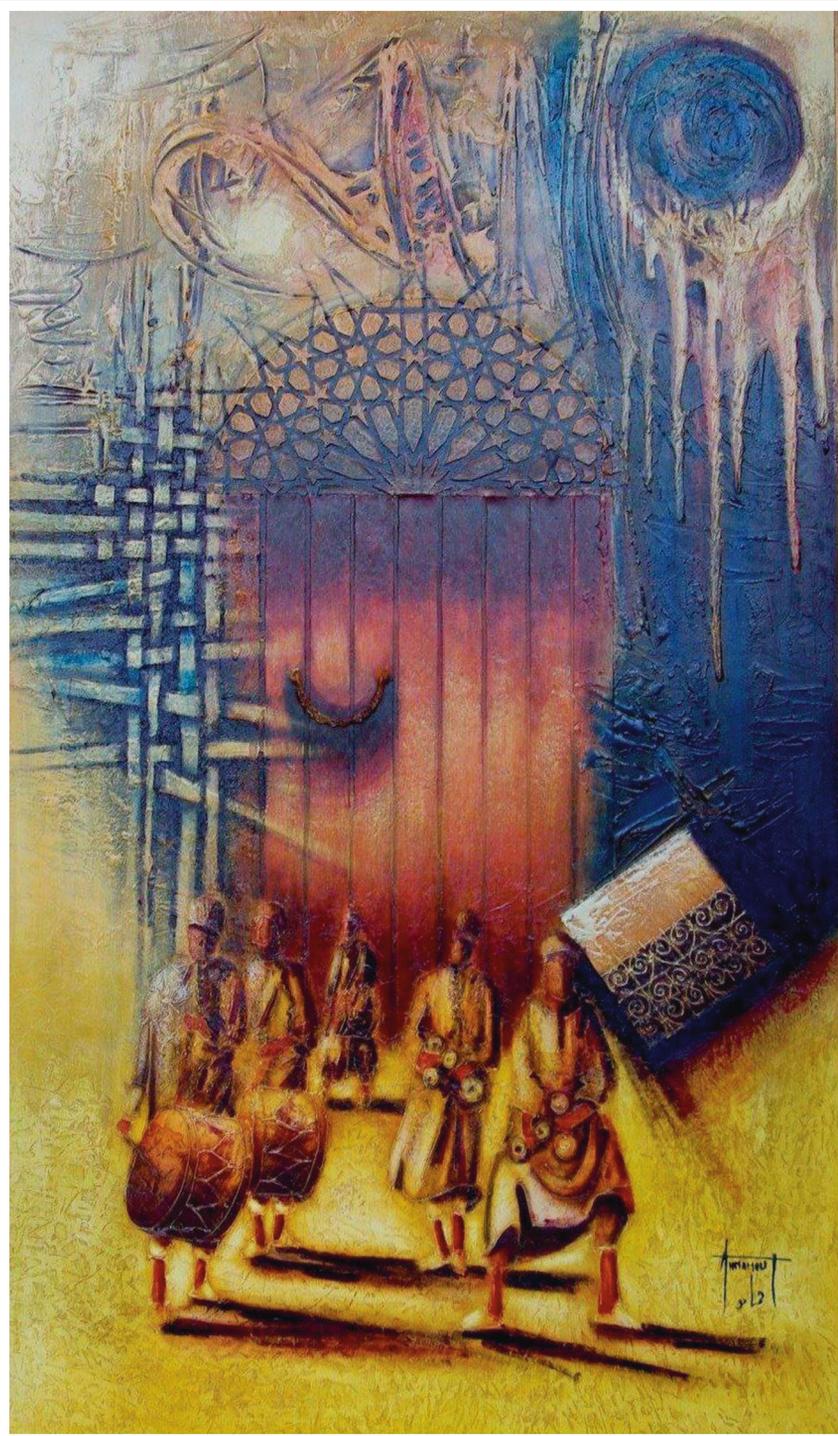
تراهن على الإخلاص ما أمكن لما هو متحقق وكائن ومعيش ضد
عن التحليق المصطنع في خرائط الخيال... إنها أفلام تسعى إلى إقناع
المتفرج بواقعية الحدث قصد السيطرة على كيانه وتحضيره للاندماج
كليا مع اللحظات الفيلمية بكل تداعياتها السوسولوجية والثقافية
والنفسية تمهيدا لما هو أبعد: الإعداد الإيديولوجي أو العَقْدِي
(L'endoctrinement)... ولربط هذا بذلك، لابد من التذكير بحالة
مؤسس هذا التيار ورائده «دُزيگا فيرتوف» الذي انتُقد بكونه مارس
الدعاية للنظام الستاليني خلال فترة الستينيات...

ليست السينما فرجة عابرة أو ممارسة باذخة أو ترفا زائدا عن
الحاجة... وإنما هي حاملة لخطابات ظاهرة أو ثابوية... إنها كاشفة
لأسرار الذات والوجود... تؤطرها رؤية معرفية ومنهجية رصينة...
وما منجزات تيار سينما الحقيقة إلا دليل على أن هذا الفن قد يمتلك
من المحفزات البحثية أكثر مما قد توصلنا إليه الاستمارات المحبوكة
أو المقابلات المدونة أو المعاشات الطويلة... ولكن ذلك قد يكون
محفوفا بنزعات الدعاية «البروباغندا» التي قد تسهم في تزييف الواقع
وقلبه، فتتحول الأفلام إلى وثائق مزيفة أو كاذبة «Documenteur»¹
كما ذهب إلى ذلك معارضو هذا التيار...

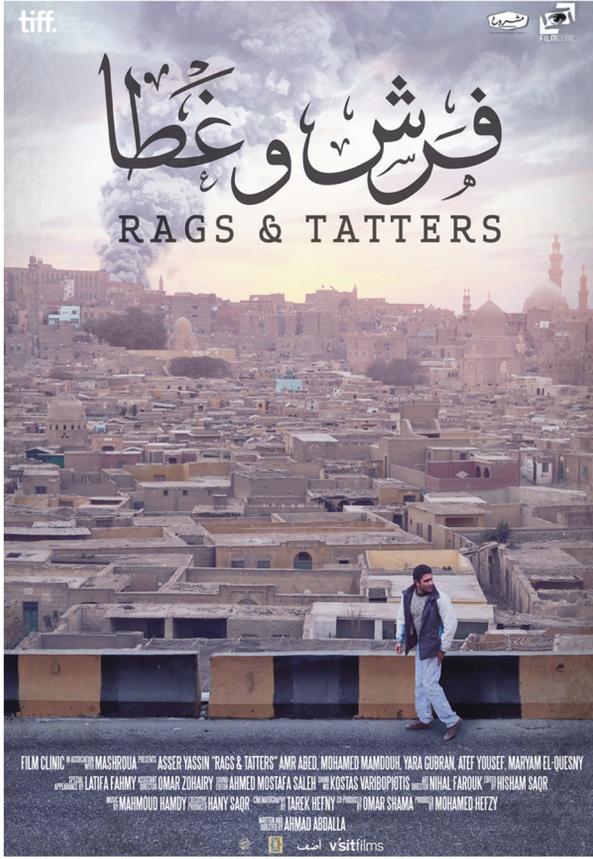
عموما، يلخص الفيلسوف إدغار موران القضية المركزية لهذا
التيار في أن هناك طريقتين لتصوير سينما الواقع: الأولى أن نتظاهر
بإظهار الواقع، والثانية أن نطرح مشكلة الحقيقة. وبالمثل، كانت
هناك طريقتان لتصوير سينما الحقيقة: الأولى ادعاء حمل الحقيقة،
والثانية طرح مشكلة الحقيقة.

وفي كلتا الحالتين، تظل الحقيقة هاربة يجري خلفها الإنسان بشكل
درامي كما في الأفلام تماما...

1- نحيل على فيلم "Documenteur" (1982) للمخرجة الفرنسية «أنيس فاردا»
(Agnès Varda).



بريشة الفنان عبد الرزاق احمامو



«فرش و غطا»:

قاهرة الكائنات الإسفنجية

محمد حسين*

يحدث الأمر بالطريقة الآتية: خلال الأسابيع الأولى من دراسة السينما أكاديمياً، الخبراء الأكاديميون (وهم آلهة السينما بالنسبة للمبتدئين المرتبكين) يكرّرون القاعدة المحبطة للدارسين الجدد «السينما منظور بصري.. في الأساس»، يتعلم هؤلاء أن يصنعوا أفلامهم بالحد الأدنى من الحوار، لأن الصورة تنقل المشاعر مباشرة لضمير المشاهد؛ فلندخر الحوار للأفكار المعقدة ما لم يكن من الممكن تقديمها هي أيضاً بأقل الكلمات. يمكنك رؤية أثر تلك القاعدة في أعمال المتخرّجين حديثاً في أكاديميات السينما، أو أولئك الذين سيلتزمون باقي أعمارهم بالعمل ضمن أطرها، حيث تواصل في أفلامهم مشاهد صامتة طويلة، تقطعها أحياناً حوارات رمزية، لكنّ صانع الفيلم هذا لا يتعامل مع الصمت على أنه أداة فعّالة بقدر ما هو قيد، الكثير من تلك الأفلام لا ينتهي إلا بعد مشهد يحمل حواراً مفتاحياً ما، تُفضي فيه نفوس الأبطال بملخص رؤيتهم للعالم (أو هي رؤية الصانع الذي يتلمظ من أجل التعبير عن نفسه)، وعادة ما يكون هذا هو أسوأ مشاهد الفيلم.

شخصية هامشية لدرجة أنها لا تتيح فرصة لكلمات متبقية يمكن استخدامها للوصف، وفي تترات النهاية لا يدع عبد الله مجالاً لأي وصف درامي للشخصية ذاتها، فبجانب اسم البطل «أسر ياسين» تأتي كلمة «الفتى».. مجرد فتى.

في يوم كذا هرب فتى من السجن، وإذا تحطّينا الدقيقة الأولى المحبطة (حيث فوضى كبيرة من الظلام وأصوات الرصاص والارتباك والتخبّط أثناء الهروب من السجن)، فستجول مع فتانا في رحلة عبر القاهرة مخترقين قلبها القاسي وحواشيها الإسفنجية البائسة، حيث يسعى الفتى إلى الهرب نحو عالمه التقليدي، ثم يهرب منه بحثاً عن الدفء والأمان، بالإضافة إلى رحلة إغريقية الطابع يقوم فيها بتنفيذ الوصية الأخيرة لصديقه السجن، حاملاً معه هاتفه الجوّال وفيه تسجيلات تكشف فتح أسرار أبواب السجون، وهي رحلة لها المخرج سبع قواعد هندسية صارمة ليمزج عبرها بين الحكيم الدرامي والمداخلات الوثائقية:

فضيلة الصوت

استخدام رمزية أنّ المهمّشين هم فعلاً بلا صوت، حتى مع تعويض هذا بالتعبير البصري لن يصنع فيلماً قابلاً للمشاهدة،

السينما بهذه الصورة، هي برجوازية جداً، ويستحيل أن تعبر عمّا هو خارج هذا الإطار البرجوازي.

يطبخ المخرج «أحمد عبد الله» فيلمه الثالث ملتزماً بقاعدة الصمت الراسخة، إلى درجة لم يكن يحلم بها واضعوها أنفسهم، وإلى درجة تتخطّى القيد لتجعل منه قيمة فنية في حد ذاته. الصمت في فيلم «فرش و غطا» لا يعيد السينما إلى حالة التعبير البصري الخالص من الكلام فقط، ولكنه أيضاً يصنع من صمت فيلمه تعبيرات صاخبة خلفيتها الأحداث التي تلت الثورة المصرية، بدون الإطار البرجوازي المعتاد، وعبر شخصية هامشية لشاب هرب من السجون التي انفتحت أبوابها بدون سبب منطقي في الأيام التالية للثورة، وهي

* ناقد سينمائي

تنقذه بطانية أخرى من مطاردة البلطجية والشرطة، وفي المقابر تصرّ فتاة جميلة على أن تقدمها له صراحة.. وكأنّ ثنائية «فرش وغطا» تحوّلت في النهاية إلى تعويذة للحماية.

الاماكن الرّخوة

اختيار أماكن التصوير يعكس فهماً جديداً لطبيعة القاهرة كما تجلّت بعد الثورة. قبل سنوات كان الكاتب الصحفي «وائل عبد الفتاح» قد وصف الأحياء الهامشية بأنها «إسفنجية»، كناية عن الإسفنج الذي يمتلئ بحجيرات دقيقة تستوطنها كائنات صغيرة وخائفة ومنعزلة، وفي الفيلم تبدأ رحلة الفتى من الفراغ، ثم يخترق المدينة إلى قلبها الصلب، حيث الأحياء التقليدية التي تحمل معظم تاريخ المدينة وتقاليدها، ورغم أنه ينتمي تاريخياً لهذا المكان، إلا أنّ طبيعة العلاقات الإنسانية في هذا القلب القاسي تلفظه سريعاً، وينتقل إلى أحد الهوامش الإسفنجية في المقابر، حيث يجد منتهى الأمان في إحدى حجراته الدقيقة الآمنة (وهو ما يظهر حرفياً بلقطة يتكوّر فيها الفتى بسعادة بجوار الحائط)، ويحدث تطور غير متوقّع في حياة الكائنات الإسفنجية، حيث يخرج الفتى من عزلته، فيتطّلع لعلاقة حب، ويستغني عن آخر.

لكنّ المخرج لا يستخدم الطبيعة الإسفنجية من وجهة نظر تنظيرية فقط، بل يضيف علاقات جغرافية تجعل للفكرة ملمساً وملاح، ففي خلفية بعض مشاهد المقابر يظهر إعلان استهلاكي ضخّم يؤكّد وجود العالم القاسي خارج المشهد، حتى أنّ الفتى يلجأ لهيكل هذا الإعلان لكي يمزق صورة حبيبته الأولى، وفي مشهد آخر دالّ يجلس البطل على حافة المقابر، بالقرب من بحيرة راكدة، ويراقب على ضفتها الأخرى العمارات الشاهقة التي تتصاعد منها أعمدة دخان الحرائق، بينما تصرخ أبواق سيارات الشرطة في مشهد هرامجيدوني يمهد للرحلة الإغريقية التي سيخوضها الفتى من أجل الوصول إلى عائلة صديقه في منطقة «عزبة الزبالين» (حاشية إسفنجية أخرى).

الكاميرا الجبسية

وضع عبد الله خطة بصرية محكمة لفيلمه، فالثلث الأول منه (الذي يدور في منطقة سكنه وبيت عائلته) كان بأقل قدر من حركة الكاميرا أو ربما بدونها تماماً، مع تكوينات بصرية ضيقة تجعل البطل دائماً في موقف حصار، ويتناسب هذا مع الدراما، حيث تتلقاه عصابة من البلطجية الذين كوّنوا لجنة شعبية للسيطرة على المنطقة، ويتلقّى هو ترحيباً بارداً من زوج شقيقته المتعاون مع تلك اللجان، ثم مطاردات وتحرّشات من قوات الشرطة العسكرية.

ولهذا يتلاعب المخرج بالصمت ليصبح فيلمه «شحيح الكلام» أو «مكتوم الصوت». في بعض المشاهد نسمع الكلام بصوت خافت للغاية، لدرجة أنّ الأمر يصبح جذاباً مع الوقت لنحاول الإلمام بما تقوله الشخصيات في جمل قصيرة، وهي محاولة لن تتم لأنّ شريط الفيلم يعرض لك ترجمة بالإنجليزية، وحتى عندما تحاول إحدى الشخصيات شرح ما يحدث في تلك الأيام فإنّ صوت درّاجة نارية يغطّي كلامه تماماً، (وفي النهاية كلنا نعرف ما كان يمكن أن نسمعه، لا جديد)، وبهذا ينجح الفيلم في المرور بسلسلة من مشاهد مفصّلة لم تكن لتنجح بدون استخدام الحوار.

يحتاج الممثلون إلى تدريب قاس على مهارة الأداء بدون تكلم، وبدون أن يتحوّل هذا الأداء إلى تجريدية البانتومايم، وهو ما يظهر في تمثيل البطل «أسر ياسين» الذي تمكّن من توصيل انطباعاته بأقل قدر من الإيحاءات، وطوال ثلثي فترة الشريط السينمائي يحمل نظرة فأر تعيس يؤمن بعشبية بحثه عن مأوى آمن، لكنّ درجة تركيز التدريبات لم تنل من تصوّر الممثلين الثانويين لطبيعة أدوارهم والفيلم نفسه، فالبعض ظنّ فعلاً أنّ غياب الحوار يعني المبالغة في الأداء، بحيث تكون الدهشة دهشة ويكون الفرحة فرحاً، وكأنّ هذه التعبيرات مجرّد لافتات على الوجه، ولا تتعلق بمزاج عام للفيلم وللمشاهد أيضاً.

الفرش.. والغطا

بصرّ المخرج على عدم اعتبار فيلمه عن الثورة، وأنه عن توق هؤلاء المهتمين الصامتين للدفء والأمان. «فرش وغطا» في تعبير المصريين يعني استخدام الدثار لجلب الدفء، وفي الوقت نفسه يكون بمثابة بساط لئلاّ وحنون، وهي ثنائية تُفضي إلى الشعور بالأمان والتكامل مع العالم.

وبعكس مخرجين آخرين بصّرون على جعل عنوان الفيلم وفكرته المحورية سرّاً ميتافيزيقياً يختلف فيه المشاهدون، ويتعلّق بقانون التبادل والتوافق، يضع عبد الله مفاتيح درامية لفهم فكرة «فرش وغطا» حتى لمن لا يدركون معنى تلك الثنائية المصرية، فبعد مطاردات مميتة يصل الفتى بصعوبة إلى أول منطقة مأهولة ليستقلّ سيارة أجرة، ويعثر على شريط موال شعبي مسجل (بصوت أحمد برين والشيخ عجوز في موال ملحومي صعيدي)، الشريط الحقيقي نلاحظ أنّ اسمه «فرش وغطا»، وبالتوازي ينتقل شريط الصوت للتواصل الدافئ مع آراء ركّاب السيارة في مأساة القتل المجاني للسجناء (بالمناسبة، هذا مستمر في الحدوث حتى الآن في مصر). تظهر الثنائية مجدداً في منزل الفتى عندما تقدّم له شقيقته بطانية، ثم

أول حركة معتبرة للكاميرا، نلاحظها في نهاية هذا الثلث، عندما تصل به خطواته العشوائية لمسجد أثري يجد فيه السكينة والطمأنينة، هنا تدور الكاميرا بزاوية 360 درجة تقريباً، ثم تصبح الكاميرا أكثر تحرراً عندما ينتقل مع صديق جديد إلى منطقة المقابر، حيث المشاهد في النهار الساطع.. والفتى يتسم.

النور الحقيقي

يبدو تحليل إضاءة «فرش وغطا» وكأنه ضمن موجة الدوجما التي كانت تصرّ على أن يدور الفيلم بنفس درجة وضوح وإيقاع الأحداث الحقيقية، مشاهد الهروب مظلمة تماماً، ثم مشاهد خارجية بأقل قدر ممكن من الإضاءة الصناعية (أو بدونها في أحيان كثيرة)، ومشاهد داخلية بمصادر إضاءة طبيعية ومن داخل المشهد نفسه (وهو ما يزعج مديري التصوير عادةً، لكن تمّ تجاوز هذا بازدحام اللقطات بعناصر بصرية مزدحمة وخلفيات خشنة). الفكرة نفسها ليست دوجماتية بقدر كونها تعكس المزاج الوثائقي للمخرج وللفيلم، ومن ناحية أخرى فإنها طوق إنقاذ بصري حتى لا تطغى الجماليات على الدراما وتسوقها (وهذا هوس مقيم عند معظم المخرجين الجدد عندما تتوافر لديهم ميزانية محترمة).

لا عزاء للهوامش

القانون الأكثر صرامة لدى المخرج هو أن كل شيء يحدث في قلب وعمق اللقطة، هوامش المشهد هي فعلاً هوامش عند عبد الله، وظيفتها فقط خدمة العنصر الذي اختار أن يضعه في العمق، يحدث هذا حتى بالنسبة للبطل، ونادراً ما تنطق الهوامش بأية معلومة، إلا عندما تكون في عمق اللقطة فقط.

كفانا استشراقاً

أفلت الفيلم من الفخّ الأعظم: الاستشراق عند تناول الصوفية. الحقيقة أن الصوفية في مصر عميقة في النسيج الاجتماعي لدرجة تجعلها عابرة للدين الإسلامي نفسه، لذلك كان الخطأ الذي يسقط فيه معظم الفنانين هو تناول «ديانة الحرافيش» من منظور إعجابهم بنمط الحياة الروحاني الزاهد، لهذا تبدو الأفلام وكأنها استشراقية صنعها غرباء من الشمال. هنا يقرر المخرج أن يتناول التصوف بصفته عنصراً اجتماعياً يحتاج إلى توثيق أمين فقط، ولهذا يترك أحد مرتادي الموالد يتحدث بدون افتعال عن حياة المولد ومصاعبها، وفي مشاهد أخرى يكتفي بترك شريط الصوت للمنشدين.



بريشة الفنان حكيم غيلان



-3-

هكذا نقرأ على لوحاته مقاطع من الشعر الصوفي منتقاة بحس لا يخلو من تعبير عن الميول الشخصي الذي ينسجم مع الذات المبدعة فتتفاعل معه بنوع من الاندماج، وتتعاظم معه وكأنه نابع من الداخل، مما يحول تشكيلها إلى اشتغال من الداخل، وليس مجرد تعامل تقنوي مع مواد وعلامات مصاغة وفق تيار فني أو أسلوب تشكيلي خاص... يحس التأمل للوحات لحسن فرساوي أن روح الفنان تتلاشى عبرها، دمه من صباغتها، آثار بصماته متناثرة على قماشها، معاناته ومكابداته، كالأنفاس، لا تعود إلا بشكل مختلف... ولتقريب ما نود التعبير عنه نستقي آثار/ اشعار بعض اللوحات:

- «لا يكتمل العشق إلا إذا قال العاشق للمعشوق يا أنا» (جلال الدين الرومي).

- «أما أنت إذا أحببت فلا تقل إن الله ذي قلب، بل بالأحرى قل أنا في قلب الله» (مقطع المحبة من كتاب «النبى» لجبران خليل جبران).

- «ركعتان في العشق لا يتم وُضوءُهُمَا إلا بالدم» (الحلاج).

- «أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني» (ابن عربي).

يركز الفنان في اشتغاله الفني داخل اللوحات على كلمات من نوع: «العاشق»، «أنا»، «إذا أحببت»، «قلب»، «العشق»... وبذلك تتحول الكلمة إلى موضوع تشكيلي وكالغرافي مشحون باللون، ومثير للأحاسيس، وجاذب للنظر، ومنطق/ مفارق للذات... وهنا تكمن قوة اللوحة، فالاشتغال الجمالي يتأسس على قوة الموضوع، وجاذبية

الخط والشعر والتشكيل في أعمال لحسن فرساوي الفنية

محمد اشويكة

-1-

اللغة صوت ورسم وصورة... يكتمل معناها عبر النطق والكتابة والرؤية... ينبج منها اللحن والإيقاع والأيقونة... لكل لغة حروفها/ رسوماها/ منظومتها البصرية والأيقونية... وبما أن لبعض اللغات تاريخ كبير في تشكيل الحروف كمادة أولية لفن الكالغرافيا، كاللغة الصينية والعربية، فإن للخط العربي انزياح روحاني يجد قيمته في المتن المقدس (القرآن الكريم، الأحاديث النبوية، أسماء الله الحسنى/ مآثورات الصحابة...)، إلا أن اجتهادات الخطاطين المسلمين أثمرت في إبداع أنواع خطية غاية في البساطة والجمال، وآية في التعقيد والتركيب... وذلك ما جعل من الخط العربي فناً قابلاً للتطوير الإبداعي. لا يتحدث عبد الكبير الخطيبي عن فن الخط إلا باعتباره يتضمن في طياته نظرية للغة والكتابة... فلا تكمن أهميته الحاسمة إلا في علاقته باللغة، لأنه ينكشف ضمن نسق بلاغي وسيميولوجي مركب... يتداخل فيه الشفاهي بالمتكوب، المدنس بالمقدس، المحسوس بالمجرد...

-2-

نادرة هي التجارب الخطية التي تنزاح عن السياقات المقدسة والأثيرة للخط العربي، وقليلون هم الفنانون الذين استطاعوا أن يراكموا تجربة فنية تمتح من الخط مادتها الرئيسة، وأن يطوعوا كل المواد الصباغية، والسندات التشكيلية، لتطويع الخطوط وعَجْنَهَا كي تتحول إلى مادة تشكيلية أو بصرية تبث في الروح نزوعاً نحو الحيرة الفكرية، وتدفع إلى الإعجاب والاستحسان... من بين هذه الفئة القليلة، الصامته التأملية، استطاع الفنان لحسن فرساوي أن يطور تجربته الخطية مروراً بعدة مستويات نلخصها فيما يلي: الانتقال من السند الورقي إلى القماش وغيره، والمرور من الأخبار إلى الصباغات بكافة أنواعها (المائية، الزيتية...)، وأن يجتاز مرحلة التَّحْيِيرِ إلى مرحلة التشكيل، وأن ينقل الخط إلى المناطق القولية المُضَادَّة فيشكل الشعر الذي يتحدث عن الحب والرقص والغناء وينتصر للقيم العليا في الحياة... وتلك أهم مرحلة فنية في مساره الفني.



الكلمة، وهندسة الحروف، سيما وأن إستيتيقا الخط العربي تنطلق من التواءاته، ومنعرجاته، وأحجامه، ومقاساته، وأشكاله، وامتداداته، وانطواءاته، ونهاياته، وبداياته... فلاشتغال على الألف، مثلا، يختلف عن العين أو الواو... والبحث عن المكامن الجمالية لحرف العين يختلف من تموضعها في بداية الكلمة أو وسطها أو نهايتها... فضلا عن الشحنة الوجودية والعاطفية للحرف ذاته... فالحروف ليست مجرد أشكال فارغة من المعنى، بل تحمل، فيها يشبه اللغز، سرها في ذاتها... والخطاط الفنان، هو ذلك الذي يستطيع استنطاق ومساءلة تلك الشفرات عبر قالب جمالي يخاطب القلب والحس والعقل... ويستدرج المتلقي إلى عالمه كي تصبح «الأنا» منطبقة.

-4-

عندما نتأمل اللوحة الفنية التي تشكل من المقاطع الشعرية المنتقاة للشاعر (لوركا)، والتي تقول: «وانت يا أمّاه... من أين تأت دموع الملح؟»/ «سيدي... إنها أبكي بهاء البحر»، فإننا ندرك رغبة الفنان الانتقال من المستوى الحسي كموضوع فني والارتقاء إلى أعلى مستويات





التجريد... والتعبير عن الألم وبه، فيغدو أسلوباً لمواجهة كل الاختناقات... وذلك ما تؤكد اللوحة التي تتضمن شذرة شعرية بليغة للشاعر الحكيم (هوميروس): «إن الإله وهب الإنسان الألم كي يجد شيئاً يتغنى به». بالتأكيد، لا نستطيع أن ننقل بصرنا من لوحة إلى أخرى حتى ترسم لنا خريطة الألم. تلك المعاناة الدفينة، وذلك القلق الوجودي المتوتر تجاه العالم، يتكسر عبر الترحُّل المتألم من متن شعري إلى آخر، فيتوزع إيقاعه عبر اللوحات التي تمتح من الشعر كسند بصري، ومرجعية فلسفية، ومنظومة روحانية تسائل الحياة والموت والحب، فهذا هو الفنان يُسائل عبر الشاعر (لوركا) بعض القضايا الميتافيزيقية داخل إحدى لوحاته: «ما أعظمه من جهد أن أهواك كما أهواك»، ويرسم في لوحة أخرى: «سوف أنام لحظة، دقيقة، قرناً، ولكن، ليعلم الجميع أي لم أمت»...

-5-

تمدح اللوحات - عبر وساطة الشعر - الغناء والمحبة والرقص كأساليب تعبيرية إنسانية تسمو فوق اللغات، والتي تمتلك من المعاني ما يُمكنُّ البشر من تقاسمها والتفاعل معها من خلال الإحساس باللحن، والتأهي مع الإيقاع، والقدرة على تطويع حركات الجسد... يُنوعُ الفنان بحثه الشعري للبحث عن عمق المعنى في الأبيات والمقاطع، وعن الحركات والألوان

الثاوية في الحروف وظلالها، سواء عند جبران خليل جبران (فَالغِنَا سرُّ الوجود)؛ أو عند محمود درويش (... لا تتركي... كفي بلا شمس... لأن الشجر... يعرفني... تعرفني كل أغاني المطر)؛ أو لدى أبي العلاء المعري (وشبيه صوت النعي... إذا قيسَ بصوت البشير في كل نادٍ)؛ أو في جِبِّ الحلاج (لا تحسبوا رقصي بينكم طرباً، فالطير يرقص مذبوحاً من شدة الألم) و(لا حب بعدي)؛ أو في ذلك الاشتغال الخاص عن المقطع التالي: «من لم يعرف وجع الإنسان وغربته في الأرض، فلن يعرف ربه» المجتزأ من قصيدة «دموع

الحلاج» لمحمد علي شمس الدين، والتي قسمها لحسن فرساوي إلى ستة عشر مقطعاً شكَّلت في مجموعها متنّاً كاليغرافيا وتشكيلياً من ستة عشر لوحة أيضاً...

يتأسس الاشتغال الخطي والبصري عند الفنان على الحب كأرضية: الحب كدخان السجارة... يتبخر حين نفثه، ولكن الرائحة تدوم لبعض الوقت... وقد تمحوها رائحة أقوى منها... نعم، بهذا المعنى، أشتمُّ رائحة الحب، وأستسيغ ألم الحب في لوحات الفنان لحسن فرساوي: من حُبِّ إلى حُبِّ، ومن شِعْرٍ إلى شِعْرٍ، ومن لَوْنٍ إلى لَوْنٍ... وتلك الخطوط دول!



الفنانة سعاد عتابي، وسؤال الهوية

شفيق الزكاري*

في فضاء الصورة، تعتكف الفنانة التشكيلية سعاد عتابي منطوية على نفسها تشتغل في صمت، بعيدة عن أضواء المعارض والملتقيات التشكيلية... لكن ما يثير في تجربتها، هو دقة خطاها التشكيلي الذي بقي رهينا بمنطقة دون أخرى، رغم أهميته وأسئلته، التي تعكس نمطا تعبيريا مستوحى من محيطها بعاداته وتقاليده، بعيدا عن أية إحالة تقريرية بالمفهوم التاريخي للمشهد التشخيصي للحياة اليومية، حيث استطاعت أن تنفذ إلى مغزى المفهوم الثقافي لهذه التقاليد فيما يحيط بها من مظاهر الهوية التي تتضمن العناصر المكونة لخصوصيات المنطقة التي تعيش بها، فالتجأت لموضوع مرتبط بكيانها ووجودها كامرأة فاعلة بالمفهوم الإبداعي، وكجزء لا يتجزأ عن محيطها، فاتخذت من بعض المواد التقليدية وسيلة للاشتغال والاختبار، لأهميتها في علاقتها بالأشكال الدقيقة التي تشتغل عليها، فكانت جل أشكالها كونية تتمح من حضارات مختلفة برموز تحيل على ثقافات متعددة، منها على سبيل المثال لا الحصر (الأنكا والأسطيك) ثم الثقافة (الأمازيغية والإفريقية) بكل تجلياتها الأيقونية والروحية، كل العناصر تسبح في فضاء خارجي محوره الأرض وتؤثته نجوم زخرافية على شكل كتابات مشفرة، ضمن تكوين حلزوني لا منتهي في بعض الأحيان أو تكوينات اتخذت أشكالا مغايرة ومتنوعة من جهة أخرى، لتستقر على أسندة استوحتها الفنانة (عتابي) من طبيعة الموضوع المطروح الذي غالبا ما يستند للمشاهدة والممارسة اليومية لبعض الحرف المتداولة في مدينة الصورة، بتركيب من الجزء للكل، وعناصر ومواد متجانسة يصعب تجميعها أو انصهارها، بترابعية رياضية لا تشكل أي خلل مرئي على المستوى الجمالي أو التركيب الإجمالي، مما جعل من إبداعها أيقونات تعكس خدعا بصرية بتنوعات ملموسة ومسطحة في نفس الآن، بإتقان حس أنثوي انعكس بفعل التلقني من خلال اختيار الألوان البنية بتدرجاتها (الحناء)، في غياب فعل وسيط بين انتقالها من الملون (Palette) للسنند (Support)، حيث أصبح العمل في حد ذاته مولدا للتفاعلات (الكروماتيكية) التي استجمعتها من فعل التقاء الضوء والظل.

فإذا كانت القاعدة العامة، تفترض الاستناد للموروث الثقافي لتحديد الهوية، فإن الفنانة (سعاد عتابي) استطاعت أن تلامس البعد الحضاري بأسرار تقنية تتجاوز في رؤيتها الطرح التقليدي والفلكلوري لسؤال الهوية، إذ تلخصت من تبعية ونمطية إكراهات كل ما هو حرفي، لتتفرد بمعالجة من منظور شخصي مبني على حدس أنثوي، بمنحى عن تعقيدات التمثلات الفكرية والمفاهيمية لمحتوى تجربتها الفنية، فكان مفهوم الهوية والتراث في عملها ليس غاية في حد ذاتها، بقدر ما كان وسيلة لتجاوز الحدود الجغرافية نحو محاوره الإنسان في علاقته بالبعد الكوني، والانتقال بهذين العنصرين من رتابة الطرح الفلكلوري البسيط والمتداول، والذي يكتفي فقط بالمسلمات كإرث جامد لا يتحرك، لفضاء تغمره أسئلة حقيقية بما تحمله من قضايا مادية وروحية في نفس الآن، بحس فني كمبدعة تعيش هما جماليا، انطلاقا من تجربة وجودية وليس استنادا لمرجعية معرفية، وبهذا تكون الفنانة (سعاد عتابي) قد جسدت في الأخير حسب تجربتها المغمورة العلاقة الكامنة في سؤال الهوية والتراث وعلاقتها بالحدثة.

*ناقد وفنان تشكيلي من المغرب.



التكنولوجيا والديمقراطية والأخلاق

يحيى اليحاوي*

كلما تسارعت التطورات العلمية والتكنولوجية وتشعبت (لحدّ التعقيد في بعضها)، تناسلت الأسئلة بشأن مداها، وازدادت التساؤلات والشكوك حول امتداداتها وتبعاتها، وما قد يترتب على تطبيقاتها حالياً أو في المستقبل.

ولئن كان من الإجحاف المطلق حقاً التنكر لما حملته طفرات العلم والتكنولوجيا من مزايا وفوائد للإنسان وللطبيعة، وما كان للطفرات نفسها من فضائل كبرى على نوعية الحياة في الشكل والمظهر والجوهر، فإنه من الثابت القائم أيضاً أنّ الطفرات ذاتها قد أفرزت في الوقت نفسه مخاطر وتهديدات حقيقية، غالباً ما يتمّ التسترّ عليها، أو التحايل على القبول بوضعها على محكّ المساءلة الموضوعية والمحيدة.

لا تنعدم الأمثلة على ذلك أو تتعدّد، ليس فقط للتدليل على حتمية «الأعراض الجانبية» للعديد من التطبيقات العلمية على الإنسان (في المجال الطبي مثلاً)، أو على الطبيعة (فيما يتعلق بعدم توازن المناخ أساساً)، ولكن أيضاً فيما يخصّ الجدل الواسع الذي أجمته تجارب الاستنساخ البشري، والحيواني كذلك، والإشكالات الكبرى التي استتبع عمليات التحويل الجيني للأعضاء والمكونات وغيرها.

لا نروم الحديث هنا في هذه الإشكالات أو ذاك الجدل، بقدر ما سنحاول التعرض لما يمكن تسميته بـ «التحدّيات الديمقراطية» التي من شأن التطورات التكنولوجية عموماً أن تحملها أو ترفعها بوجه الديمقراطية في الحال والمآل.

ويبدو لنا إجمالاً أنّ ثمة ثلاثة تحديات كبرى لطالما رفعتها التكنولوجيا في وجه الديمقراطية، وجعلت مرجعية وتأثير هذه الأخيرة على محكّ حقيقي من أمرها:

التحدي الأوّل ويتمثل في خاصية الاستقلالية الذاتية التي يشدها الجانب العلمي في العملية التكنولوجية، أو ينحو ناحيتها في فلسفته العامة والشاملة، كما في وسائل وأدوات اشتغاله.

والمقصود هنا أساساً هو التوجّه المتزايد من لدن القائمين على البحث العلمي والإبداع التكنولوجي تحديداً لتجريد ثم تحليص العملية البحثية، النظرية منها والتطبيقية، من «إكراهات» المجتمع أو الثقافة أو الأخلاق أو ما سواها، على اعتبار، كما يقول هؤلاء، بأنّ مجال فعلهم بالمختبر هو غير مجال فعل المجتمع أو الثقافة أو الأخلاق أو غيرها مجتمعة، وعليه فمن غير المستساغ والحالة هاته، أن يتقيّد بها أو تستحضر اعتباراتها، أو يحتكم إليها فيما يبحث فيه أو ما يراود تطويره.

بالتالي، فإنّ العلم وما ينجم عنه من إبداع تكنولوجي وتطبيقات عملية وتطوير صناعي، ليس مطالباً (أو هكذا يقدّم لنا) بأن يفكر بالضرورة فيما يفرضه المجتمع أو تقبله الثقافة أو تستسيغه الأخلاق، بقدر ما يراود له أن يشتغل بتجرّد عن منظومتهم، ودون الاحتكام إلى قيمهم أو معاييرهم، أو إلى ما قد يبدو لهم خطوطاً حمراء، يسقط المرء في المحذور تلقائياً بمجرد الاقتراب منها.

ليس المراد من التلميح إليه هنا القول بتمرد مستوى العلم والتكنولوجيا على مستوى المجتمع والثقافة والأخلاق بغرض التميّز أو التفرد، ولا القول بفرض المستوى الأوّل للثاني (على اعتبار تمايز وتيرة التحوّل التي تطبع كليهما)، وإنما المراد القول بجنوح المستوى الأوّل للتخلص من قبضة الثاني، أي «الخلاص» من تحكّمه في مساره، و التصرف في مآله، و تسطير الخطوط الحمراء بوجهه أو أمام توجهاته.

*كاتب وأستاذ جامعي من المغرب

والمقصود هنا هو القول بوجود «لوبيات علمية وتكنولوجية» وصناعية كبرى، داخل مراكز القرار وخارجها، تضغط بجهة تخصيص اعتمادات من المال العام، بغرض دعم مشاريع اللوبيات ذاتها، أو بجهة غصّ الطرف عن تطبيقات مصانعها.

بالتالي فنحن بهذه الحالة وبغيرها إزاء مجموعات كبرى ذات مصالح فتوية متفرعة، تحتكم على مصادر في الثروة واسعة، أعضاؤها غير منتخبين وغير خاضعين للمحاسبة أو المساءلة «المواطنية»... ومع ذلك فهم الذين يقررون في حال وطبيعة وصيرورة البحث العلمي والتطور التكنولوجي، بدولهم و بالعالم. وهذا لعمري تحدّ خطير ليس فقط بوجه الأفراد والجماعات التي هي مكمّن هذه العمليات، بل أيضاً بوجه المستوى السياسي المؤمن نظرياً على الديمقراطية وعلى ما يصدر عن الرأي العام.

التحدي الثالث ويتراءى لنا كامناً في التوظيف المتزايد (من لدن الدولة، ومن لدن العديد من المؤسسات الأخرى) للتطورات التكنولوجية الحاصلة، تطبيقات وبرامج، بغرض التضييق على حريات الأفراد والجماعات، أو مراقبة تحركاتهم، أو التحايل على بنوك للمعطيات تخصّصهم، لأغراض أمنية أو سياسية أو تجارية أو اقتصادية أو غيرها.

لا يذهب التلميح هنا فقط إلى تحريف وظيفة الإنترنت مثلاً (ليصبح وإلى حد بعيد أداة استخباراتية)، ولا إلى البرامج المعلوماتية المستخدمة للتجسس على الأفراد والجماعات، ولكن أيضاً إلى نمذجة بنوك المعطيات التي غالباً ما تكون «حكراً» على الدولة، وترتيب الأفراد والمواطنين ضمنها كمجموعات بشرية، تقاس مواصفاتها احتكاماً إلى الوظيفة الاستهلاكية الآتية أو المستقبلية، في تجاهل تام من لدن هؤلاء ودوننا إذن منهم، بل ودون اعتبار للمستوى القانوني أو للوزاع الأخلاقي الذي من المفروض أن يقنّن هذا الجانب أو يحدّ من مفعوله.

لا ينحصر الأمر هنا في إطلاع الشركات الكبرى على مصادر المجموعات ذاتها ومدى قدرتها على الاقتناء أو قابليتها لذلك، بل يتعداه إلى حصولها على معلومات قد تخص الهوية أو الدين أو السجل القضائي أو غيرها... دوننا وجه حق يذكر.

بالتالي، فلم يعد الحق في التعبير والتنقل والاعتقاد مضموناً، ولا حقّ الأفراد في خصوصيتهم وفي سرية سجلاتهم محمياً، بل أضحت

وعلى هذا الأساس، فإنّ اعتراض المجتمع (وكذلك الثقافة والأخلاق) على ما يستتبه العلم أو تطوره التكنولوجي إنما يدخل في هذا الإطار، إطار الممانعة و«التصارع على الاختصاصات»... أي في إطار من له «الحق» في تحديد توجه الآخر، ومن له «الصلاحية» في رسم الحدود بين المجالين، ومن له «السلطة والقوة والجلد» في تسطير الحدود والتاريس والمحذورات.

لا يبدو المستوى الديمقراطي هنا عاجزاً عن التمتع، وهو المتحكم في آليات التفتيش والتشريع والتنظيم، بقدر ما يبدو موزعاً بين توجيهين على شفا نقيض وأكثر: فهو لا يستطيع فقط إيقاف مد البحث العلمي والتطور التكنولوجي (إن هما تعارضا والقيم السائدة)، أو المجاهرة في الآن ذاته بمحافظته إن هو تبنى ذلك، بل ولا يستطيع أيضاً مساندة واقع ثقافي وأخلاقي بطيء، وفي أحيان عديدة متحجّر. فتراه بنهاية المطاف مستسلماً راضحاً لمنطق البحث العلمي، ولما يستتبع اكتشافاته من تطبيقات وتطويرات. أما إذا تسنى له أن يبدي رأياً في أمر ما، فهو لا يستطيع بذلك أن يقف بوجه علماء وباحثين يقوم بتمويل مشاريعهم وأبحاثهم، وتشجيع ما يقومون على تطويره من اكتشافات وبراءات اختراع.

أما التحدي الثاني، الذي يضع الديمقراطية على محكّ البحث العلمي والإبداع التكنولوجي، فيكمن أساساً في قيام أصحاب المال والأعمال (الشركات المتخصصة الكبرى أقصد) على مختبرات البحث العلمي، ومصانع التطوير التكنولوجي، ومصادرة نتائجها وتطبيقاتها بغرض التصنيع ثم المتاجرة والربح.

لا يتعلّق الأمر هنا فقط بما تنتجه هذه الشركات من مواد وسلع قد تكون مضرّة بالإنسان وبالطبيعة في بعض منها، بل أيضاً بتحويلات جينية غير سليمة العواقب على الجنس البشري، فضلاً عن كونها قد تصدم الثقافة أو الأخلاق، أو تتعارض مع ما تعارف عليه الناس في زمن ما ومكان ما.

ولما كانت مختبرات البحث العلمي الكبرى بين يدي شركات ضخمة يتجاوز رقم معاملاتها النواتج الخام للعديد من الدول، فإنّ الآلة الديمقراطية نادراً ما تطالها، وإن طالتها فمن باب تأجيل التطبيقات العملية، أو لمجرّد التعقيم الإعلامي، أو على خلفية من حسابات سياسية سرعان ما تتأكد خلفياتها مع مرور الزمن.

الأسواق بتروجيها وبيعها، أو عندما تنخفض أسعارها بمستويات يكون تفويضها أكثر فائدة من ترويجها بخسارة .. وهكذا.

ثم إذا كانت العبرة بـ «نقاوة» الاستعمال، فما القول في طبيعة استعمال شبكة الإنترنت وأقمار التجسس وبنوك المعطيات المعلوماتية لتتبع حلّ الأفراد وترحالهم؟

ألا يعتبر الأمر تحريفاً لوظائف شبكة قيل منذ البدء إنها ستكون نموذج الديمقراطية الإلكترونية الصاعدة، وفضاء «أثينياً» لمشاركة الأفراد والجماعات في صنع القرار، وفضلاً عن ذلك، وسيلة لتحرّر الأفراد والجماعات من مواطنتهم القومية، وتوجههم لجهة بناء مواطنة عالمية تقسم بداخلها الحقوق والواجبات؟

هو ذاك من دون أدنى شك، إذ باتت تكنولوجيا الإعلام والمعلومات والاتصال أداة تجسّس وتتبع حلّ الأفراد والجماعات وترحالهم، أكثر منها أداة تواصل أو تبادل للمعلومات.

والسبب في ذلك لا يكمن، فيما نتصور، في غياب البعد الثقافي والأخلاقي عن عمليات البحث العلمي والتطوير التكنولوجي، ولكنه يترأى لنا كامناً بالأساس في استبعاد البعد ذاته وتحويله من مكمّنه الحقيقي (الذي هو المجتمع والأخلاق والمملك الكوني المشترك) لفائدة مكمّن افتراضي متزايد القوة والهيمنة... مكمّن السوق والمردودية والربح، السوق التي لا تعرف إلا الحقوق وليس لها أدنى معرفة بما هي الواجبات. ألم تقل مارغريت تاتشر يوماً إنها لا تعرف إلا السوق وليس لها أدنى إدراك لما هو المجتمع أو الثقافة أو الأخلاق؟

الحقوق كلّها مستهدفة وغير ذات قيمة أخلاقية تذكر.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان جانب الحقوق والحريّات (وهو غاية الديمقراطية وهدفها في بداية المطاف ونهايته) غير مؤتمن عليه، وجانب الحق في الخصوصية الفردية والجماعية غير مصان، فإنّ معنى ذلك أنّ التطورات التكنو/ علمية المتسارعة، وما يستتبعها من تطبيقات «مشبوهة»، إنما ينبىء بأنّ التكنولوجيا أصبحت هي صاحبة الكلمة الأساس، بل ومكمن القرار النهائي، لا تأبه في ذلك برأي المواطن، أو بدور الغرف المنتخبة، أو بما قد يكون قوى ضغط مضادة قانونية وأخلاقية، تلجم جموحها أو تحدّ من وتيرة الجموح ذاته بالزمن والمكان.

ألم يقل «جاك إبلول» يوماً بـ «أنا نعيش في مجتمعات صنعتها التكنولوجيا من أجل التكنولوجيا»؟

والمعنى أنّ التكنولوجيا (حتى وإن اشتغلت بمعزل عن المجتمع والثقافة والأخلاق)، فهي تستوظفها جميعاً، بل تخترقها لحدّ التجاوز، وتخضعها لاعتبارات التراكم التكنولوجي، وهوس الربح اللامتناهي المبني على التّشبيء والتّسليع وإخضاع الكلّ لدورة رأس المال.

لربّ قائل يقول: إذا كان استهداف التكنولوجيا للديموقراطية أمراً قائماً، وتشفع له الأمثلة والوقائع، أفليس من الجور والتجنيّ حقاً تحميل ذلك للتكنولوجيا، في حين أنّ الخطر الأكبر كامن في الاستعمال الذي تخضع له، وليس فيها هي بحد ذاتها؟

وهو استفهام موضوعي إلى حدّ بعيد، لا على اعتبار حتمية الأعراض الجانبية لكلّ بحث علمي وإبداع تكنولوجي فحسب، ولكن أيضاً لقابلية العديد من المستجدات التكنولوجية على التحريف والاستصدار (بل لربما قد تكون صمّمت لذلك).

لكن الاستفهام ذاته يبقى مع ذلك محصوراً في نطاق الاستعمال (الاستعمال الإيجابي أعني)، في حين أنّ العديد من المستجدات لم تصمّم أساساً بغرض الاستعمال إيّاه.

فالبحوث والتطبيقات البيو/تكنولوجية لا تستهدف محاربة ندرة الطعام لأغراض إنسانية أو أخلاقية، بقدر ما تستخدم الاعتبارات ذاتها لغايات تجارية واقتصادية خالصة، بدليل أنّ ملايين الأطنان من المواد الغذائية تدمّر أو تحفظ بالمستودعات، عندما لا تسمح تقلبات



بريشة الفنان عبد الرزاق احمامو

الفيلسوف الفرنسي بول ريكور من فالانس إلى نانثير

حاوره: فرانسوا أزوفي، و مارك دولوني
ترجمة: حسن العمراني

هذه الحرية، بل و هذه الجرأة التي يتضمنها هذا الأسلوب، سوف تتيحان لي الحديث بشكل خاطف عن تيمات لم يسبق لي أن كتبت فيها، لأن الفكر فيها لم يرق إلى مستوى الصياغة التي أحرص على توفرها في كتاباتي. ينطبق هذا القول أساساً على تأملاتي في التجربة الجمالية. ربما هذا هو الامتياز الذي يكون لكلام يخضع لرقابة أقل، والقارئ سيحكم على ذلك بنفسه.

ما أريد قوله أيضاً، تبعاً لترتيب الأفكار ذاته، هو أننا سنلعب بصورة تناوبية، على الجانب المتعلق بالشتات، و لكن على جملة من عمليات التقريب التي لم أقم بإنجازها. أفكر على سبيل المثال في المجالين الديني و الفلسفي اللذين قمت بالفصل بينهما بقوة، وذلك لأسباب كنت أجتهد دوماً في تبريرها، غير أنني في هذا الحوار الذي أشعر فيه بحرية أكبر، سأركز أكثر على المشاكل التي تطرحها تداخلات و تشابكات ما هو ديني بما هو فلسفي. أستطيع عبر الكتابة أن أفصل بين هذين المجالين، بقصدية أكبر و بصورة مفكر فيها أكثر، في حين سيكون في مقدوري، ضمن هذه الحوارات التي ستدور بيننا، حيث سيتكلم الإنسان أكثر من المؤلف أو إن شئت قل سيتكلم الإنسان أكثر في الكاتب، أن أحافظ بصورة أقل شرعية على هذا النوع من الفصام المراقب الذي يؤطر على الدوام نظامي الفكري؛ فيتغلب نظام الحياة على نظام الفكر.

* مجمل القول إنك ستغامر بإقامة نوع من التمثيل، أكثر قرّباً مما كان عليه الأمر في كتاباتك، بين القطبين اللذين يتشكل منهما عنوان هذا الكتاب: الانتقاد و الاعتقاد.

ما أريد قوله، من الآن فصاعداً، هو أن الانتقاد لن يوضع في جانب ويوضع الاعتقاد في جانب آخر؛ إذ سأحرص، ضمن الحقول التي سنُعبرها أو نلامسها، على بيان كيف أنّ هناك مزيجاً دقيقاً بين الاعتقاد و الانتقاد، وإن بدرجات مختلفة.

* بول ريكور، أنت قبل كل شيء رجل كتابة، و مع ذلك، وافقت بصدر رحب على مبدأ إجراء سلسلة من الحوارات. نريد أن نعرف ماذا يُمثّل هذا بالنسبة لك؟
أودُّ أن أقول في البدء، إنني أخشى كثيراً هذا النوع من الممارسة اللغوية؛ و ذلك لأنني بالفعل رجل كتابة بقدر ما أنا رجل أهتم بالصورة النهائية للكتابة (التشطيب)، لذلك تجدي عادة أحترز من الارتجال، و مع ذلك قبلت دعوتكما لسببين:

أما الأول فلأنكما تنتميان إلى جيل يضمّ أعزّ أصدقائي، جيل تفصله المسافة ذاتها عن الشيخوخة التي أقدم فيها بخطى حثيثة، وعن الشباب الذين لم أعد أحالطهم قطّ عبر آلية التواجه التي يتيحها التدريس. تتواجدان في وسط معترك الحياة، و تضمنان لي قرّباً و مواكبة، بل و أستمتع بجواركما بنعمة الصداقة، و لم أكن لأقبل الدخول في هذا النوع من العلاقة بالكلام لو كان المحاور طرفاً آخر غيركما.

والسبب الثاني يرتبط بطبيعة الحوارات ذاتها. فأنا راغب في توريث نفسي، مرة واحدة في حياتي، في ما يتيح الحوار، أي في ذلك الكلام الأقل خضوعاً للرقابة. تكلمت للحظة عن التشطيب، و هو نوع من الرقابة الذاتية. يُضاف إلى ذلك أنني احتفظت دوماً لنفسي ببعض الأسرار. المستوى الذي سنقف عنده سيكون، بحق، في منتصف الطريق بين الرقابة الذاتية و البوح؛ و هي طريقة بفضلها أسمح بتسرب ما كنت سأشطبه في حال تواجدي وحيداً مع الورقة البيضاء، و هو على وجه الدقة ما لن أكتبه. إننا هنا بين القول و الكتابة، أمام جنس يتيح لنا مزيداً من الحرية، لأن شطآننا من الكلام يمكن أن تترك، إن لم نقل في حالتها الخام، فعلى الأقل في حال تفتتها و تلقائيتها، بينما يكون مصير الأخرى هو، على العكس من ذلك، إعادة الكتابة. و هذا يمنح للقارئ تشكيلة متنوعة من مستويات الكلام و الكتابة.

نظرة بطل. و الحال أُنِي تأثرت، لَمَّا كان عمري يتراوح بين الحادية عشرة و الثانية عشرة، بِرَجُل هو في الواقع مالك المنزل الذي كنا نقطن فيه، و قد كان كاثوليكيًّا مُحبًّا للسلام مؤيداً للتوجه الذي اختطه «مارك سانيني» (Marc Sangnier) - غَيَّرَ نظرتي كُلياً حينها «برهن» لي أن فرنسا كانت خلال الحرب العالمية الطرف المعتدي، و أن استمرار العدوان بعد «فردون» (Verdun) كان عبارة عن فضيحة، و أن معاهدة فرساي شكلت وصمة عار دفعت ثمنها أوروبا بأكملها. و قد كنت أرى الصعود الهتلري ضمن هذا المنظور. ظلت هذه الصورة قوية في ذهني، و لم أنحلَّ تماماً عن كون فرنسا تتحمل قسطاً من المسؤولية في ما وقع. من هنا، صرْتُ أرى أن أبي مات من أجل لا شيء، و عندما توقفت صورته عن لعب دور الرقيب الأخلاقي، أصبح لزاماً عليّ أن أدخل في نوع من السجال مع هذه النظرة الجديدة للحرب و لأبي.

ماذا حدث بعد وفاة والدك؟

تكفل جدي و جدتي، من جهة الأب، بأمر تربيّتنا أنا و أختي، فأقمنا بمدينة «رين» (Rennes)، حيث كان جدي وكيلاً مفوضاً بالخزينة العامة. و هكذا انقطعت صلتني بجزء مهم من عائلتي، من جهة الأم أساساً، المتواجدة في منطقة «لاسفوا» (La savoi) و «جنيف» (Geneve). تنضاف إلى وضعيتي كيتيم و كريبب للأمة (Pupille de la nation) وضعيتي كشخص انحجب عنه جزء من عائلته. و بسرعة وجدت نفسي أمام الجدّ و الجدّة فحسب، صحيح أنه كانت لي عمّة غير متزوجة تقوم برعايتنا، إلا أنها خضعت بدورها لسلطة الجدّين التي استمرت حتى وفاة جدتي، و عمري آنذاك لم يتجاوز أربع عشرة سنة.

لا شك أن هذه البنية الجنيالوجية كانت مفيدة للغاية - لأن التربية التي تلقيت أثرت فيّ بشكل قوي - و في الآن نفسه، صادمة إلى حد بعيد، مادام الجانب الأمومي قد ظل متوارياً، و لأن الشابة التي تكلفت بتربيّتي كانت تحت وصاية الجدّين، علاوة على أن صورة أبي - و هي الصورة البطولية، و الأنموذج الأسنى الذي ما لبث أن أصبح موضوع مساءلة كانت غائبة. كنت ألتقي من حين لآخر بأبناء عمومتي، لكن هذه اللقاءات لم تستطع ملء الفراغ الذي تركته الأم. أعترف أني لم أفهم، في العمق، معنى صورة الأم إلا من خلال الكيفية التي كان ينظر بها أبنائي لأهمهم. فكلمة «أم» تعودت سماعها منهم، لكنني لم أنطق بها قطّ.

* لقد خصصت أعمالاً كثيرة وهامة لموضوعة الذاتية، كما يحمل آخر كتاب لك عنوان: «العينية بوصفها آخر». بيد أننا لا نعرف عنك، وعن حياتك، و عن تكوينك الفكري، إلا الشيء القليل. هل لك أن تحدثنا عن الوسط الذي أمضيت فيه طفولتك الأولى؟ ولدت سنة 1913، في «فالانس» (valence)، حيث كان والدي يعمل مدرساً للغة الإنجليزية. الحدث الأبرز في طفولتي تمثل في أني كنت ربيب الأُمّة، أي ابن واحد من ضحايا الحرب العالمية الأولى، و هو بدوره كان أرمل، لبضعة شهور، قبل أن يُقتل في شتبر 1915 في معركة «المارن» (bataille de la marne).

أحتفظ بذكرى لا أدري تماماً هل هي حقاً ذكرى أم أنها تشكلت انطلاقاً مما روي لي؟ إن تاريخ 11 سبتمبر 1918 لم يكن بالنسبة لأسرتي يوم نصر و فرح. أعتقد بأنني أتذكر مجيء قطارات تحمل جنوداً مبهجين يملأون الدنيا صياحاً و هتافاً، فيها كان الجو المُخيم في منزلنا هو جو الحداد. و السبب أننا لم نكن نعلم علم اليقين بوفاة والدي، فحينئذ لم نكن قد تلقينا إلا خبراً يفيد اختفائه، و لم يُعثر على جثمانه إلا بعد انصرام وقت طويل، بالضبط سنة 1932، لَمَّا قام أحدهم بحرق أحد الحقول، فتمّ التعرف عليه بفضل شارته العسكرية. انتهت الحرب بموت والدي، و لهذا لا تقترن عندي نهايتها بذكرى سارة توقف فيها الاقتال، و لا حتى بذكرى إحرار نصر مظفر.

لديّ صورة له أخذت أثناء إجازته في مطلع عام 1915 أظهر فيها أنا و أختي جالسين على ركبتيه. منذ ذلك الحين لم تتحرك تلك الصورة؛ أما أنا فقد كبرت في السن، و شيئاً فشيئاً تعودت على فكرة أب أصغر مني بكثير، فيما كانت فكري عنه في البداية هي لرجل بلا عمر. كان عليّ أن أدجه كصورة لشاب تجاوزته في الحياة. و ما زلت إلى اليوم لا أستطيع ترتيب العلاقة مع هذه الصورة التي توقفت لتعكس صورة هذا الشاب إلى الأبد، وهذا ما أشعر به أيضاً أمام النصب التذكارية التي تقام للموتى، أمام ذلك الأثر الذي كتبت عليه عبارة «إلى أبائنا»، متسائلاً: من هم هؤلاء الأبناء؟ و الغريب أن النصب يتحدث عن طفل هو أبي، إلى طفل آخر يتقدم باستمرار نحو الشيخوخة. و بالمناسبة فقد فرغت للتو من قراءة تأمل مماثل عند «كامو» (Camus) في كتابه الإنسان الأول.

للعلاقة التي تربطني بصورة أبي أهمية بالغة؛ و ذلك بسبب القلب الذي تعرضت له في ما بعد؛ إذ تم التوسل بصورته لتربيّتي بطريقة أستهنجها إلى الآن. كانوا يُكرّرون على مسامعي باستمرار: «لو أن أباك رآك». مطلوب مني الامتثال لنظرة غائبة، هي فضلاً عن ذلك

* هل تتذكر الكتب التي تركت أثرها فيك طيلة مراحل بحثك واكتشافك؟
قرأت كثيراً، في الفترة الممتدة بين عمر الاثنتي عشرة والخمس عشرة سنة، لـ «جول فيرن» (Jules Verne) و«ولتر سكوت» (Walter Scott)، ثم لـ «ديكنز» (Dikens) في الصف الثاني، «رابلي» (Rablais)، «مونتني» (Montaigne)، «باسكال» (Pascal)؛ أما في الصف الأول، و في قسم الفلسفة، فقد بدأت أهتم بـ «ستاندال» (Stendhal) و «فلوير» (Flauber) و«تولستوي» (Tolstoi)، وخصوصاً بـ«دوستوفسكي» (Dostoïevski) الذي كنت دوماً معجباً به إلى درجة الافتتان.

* لم تُحفّ إطلافاً انتهاءك للبروتستانتية. نريد أن نعرف منك هل كان الوسط الذي عشت فيه بمدينة «رين» شديد التدين؟
ينحدر أجدادي - من جهة الأب - من مجموعتين بروتستانتين صغيرتين ضاربتين بجذورهما في القدم، بحيث ترجعان إلى زمن الإصلاح، فقد قَدِمْتُ جدي من «برن» (Béarn)، أما جدي فممن «لانورماندي» (La Normandie)، من بلدة اسمها «لونوراي» (Luneray)، وهي عبارة عن منخفض استطاع أن يحافظ على تراث الأجداد و يواصله منذ القرن السادس عشر، ولم يتأثر إلا قليلاً بحركة الهجرة أو بتغيير الدين الذي وقع تحت الإكراه. والد جدي كان صانعاً يحترف حياكة النسيج و يبيعه في مدينة «دييب» (dieppe). وعندما تعرض قطاع النسيج إلى الإفلاس بسبب دخول النسيج الصناعي، تحوّل قسم من أفراد العائلة إلى عمال كادحين، فيما توجه القسم الآخر إلى الوظيفة العمومية. بدأ جدي - من جهة الأب - مشواره كمعلم بروتستاني، و لما سلّمت الكنائس البروتستانتية مدارسها للدولة، ذهب للعمل تحت إمرة الأمين العام للخزينة.

ومعلوم أن هذا التقليد البروتستاني متجذر في التاريخ، فالتطور، من ناحية جدي، كان يسير في اتجاه بروتستانتية ليبرالية، أما من ناحية جدي، فإنه كان يتجه بالأحرى في خط البروتستانتية التقوية. أميل إلى الاعتقاد هنا بأن هناك تأثيراً قوياً لأولئك الذين نسميهم «الداربستيين»¹ (Darbystes)، والمشهورين بتعصبهم الشديد. و الحق أن الوَسَط «الخورني» (Paoissiale)، الذي نشأت فيه كان من دون شك أكثر انفتاحاً من الوسط العائلي الذي كان يمثل لي على الخصوص الملاذ الآمن.

1- نسبة إلى جون داري (1800-1882)، وهو ثيولوجي إنجليزي وقس أنجليكاني بلور مذهباً أنتشر على الخصوص في البلدان الأنجلوسكسونية، وفي فرنسا بصورة هامشية، يبدو كنوع من الكالفينية الصارمة التي تركز على القدرية و «إفلاس الكنيسة».

* جاء على لسانك ذكر شقيقتك.

نعم، و هذا جانب عميق جداً، ستعمل وفاة أخرى على إيقاظه بعد وقت طويل. أصيبت أختي «أليس» (Alice) بداء السُّل و عمرها سبع عشرة سنة. كانت، وهي المولودة سنة 1911، تكبرني بعامين. توفيت و عمرها واحد و عشرون عاماً، غير أن شبابي حجب نوعاً ما شبابها. و هو الأمر الذي وُلِدَ في نفسي ندماً لازمني طوال حياتي، مع انطباع راسخ بأنها نالت أقل مما تستحق، و بأني أخذت أكثر مما أستحق. و الحق أني ما زلت أقاوم شعوراً بأن عليّ دَيْناً لم أدفعه، و بأنها تعرضت لظلم كنت أنا المستفيد منه. كان لهذه الأمور تأثيرها البالغ عليّ، لذا تجد أن مفهوم «الدين غير المدفوع» هو واحدٌ من الموضوعات التي تتكرر بشكل مُلح في أعمالي.

* ما الذي يدفعك إلى القول بأن شبابك حجب شبابها؟
في الجواب على ذلك، أقول إنني كنت تلميذاً نجيباً، فيما كانت هي تواجه الكثير من المصاعب في دراستها. لقد حظيت بتشجيع الجميع، فيما كانت هي تُعامل بنوع من التجاهل و اللامبالاة. لطفها و طيبتها جعلها لا تطالب بشيء لنفسها، و تقبل بلا غلٍّ أن أكون أنا من يجني ثمار النجاح.

* وماذا عن العمّة التي تولت أمر تربيتكما؟
هي أخت والدي، و تصغره بإحدى عشرة سنة، وقد كانت في ريعان شبابها لما أخذت على عاتقها أمر تربيتنا أنا و أختي. توفيت عام 1968 بعد أن عاشت معنا السنوات العشر الأخيرة من حياتها. على هذا النحو، أكون قد أمضيت طفولتي و مراهقتي الأولى في وسط عائلي متقدم في السن، لعبت فيه القراءة دوراً مركزياً، مع قليل من اللعب، و كثير من القراءة، إلى درجة صارت معها الدراسة بالنسبة لي استراحة أكثر منها فضاءً لتعلم الانضباط. كنت قبل الدخول المدرسي، و طيلة عطلة صرامة، ألتهم في وقت قياسي كل الكتب المدرسية، فالذهاب إلى المدرسة شكّل لي تسلية، و هو ما جعلني أبدو فيها لاهياً مشمت الذهن.

* كيف تولّد عندك حب القراءة؟ وهل للجديين فضلٌ في ذلك؟
لا، لقد اكتشفت القراءة بنفسني، إذ كنت أقضي وقتاً طويلاً في المكتبات. كان بوسعنا في تلك المرحلة أن نمارس القراءة داخل المكتبات، بالرغم من العوائق التي كانت تعترضنا بسبب كون صفحات الكتب غير مقطوعة، لذا كنّا نقفز على الصفحات و نقرأ بطريقة غير مباشرة.

من احتكاكي بـ «كورني» (Corneille) و «راسين» (Racine) و «موليير» (Molière). وقد ترك روسو في انطباعاً قوياً، مما جعلني بصورة طبيعية أقف على عتبة قسم الفلسفة.

كان رولان دالبيز شخصية خارقة للعادة، بدأ ضابطاً في البحرية، ولم يكتشف الفلسفة إلا بشكل متأخر عن طريق «جاك مارتان» (Jaques Martin). سكولائي التوجه، محكوم في تدريسه بسيكولوجيا عقلانية وبنزعة واقعية على الصعيد الفلسفي، نَصَّب نفسه عدوًّا للفلسفة «المثالية»، من هنا حرصه على تقديمها بصورة كاريكاتورية، إن لم نقل باثولوجية؛ لم أعد أذكر تماماً هل يتعلق الأمر بذكرى أعدت تشكيلها فيما بعد، لكنني أعتقد أنني لازلت أستحضره وهو يُشَبَّه «المثالية» بملقط كبير، ممدود في الهواء، لا يقبض على شيء، وإنما يرتد على نفسه باستمرار. تظهر «المثالية» عنده في شكل «نزعة لا واقعية» باثولوجية، يُقَرَّبُها من الفصام الذي أصبح في تلك الفترة يحظى باهتمام واسع.

الخاصية الثانية لتدريسه، والتي غنمت منها فوائد جمة، هي حرصه الدؤوب على الحجاج، وهذا ما لم يمنعه من إفحامنا حينما يلجأ بسرعة خاطفة إلى استعمال بعض العبارات اللاتينية التي لا تليق إلا بسكولائي كبير مثله، لا تينيتنا نحن لم تكن جيدة بما فيه الكفاية حتى تُوفِّر لنا القدرة على الاعتراض عليه أو حتى لتمنحنا الاستطاعة لفهم واستيعاب ما يقول. كان يلتزم في درسه بالمرقر (الإدراك الذاكرة، العادة...) و براعي، ضمن منظور يحكمه التدرج، الانتقال من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة النفس. غير أن ما أنا مدين له به أساساً هو ذلك المبدأ الذي تعلمته منه، عندما لاحظ ترددي بشأن الانخراط في شعبة الفلسفة، بسبب تحوفي من فقدان الكثير من يقينياتي، نصحني يومها قائلاً: يلزمك، حينما يعترضك عائق، أن تواجهه لا أن تلتف عليه، وأن تهزم الخوف الذي يحول بينك وبين مجابهته.

علاوة على ذلك، فقد كان من الأوائل الذين حاولوا القيام بقراءة فلسفية لفرويد²، وقد أفدت من ذلك كثيراً في مشواري الفلسفي في ما بعد. كان يقوم بتأويل فرويد على نحو «بيولوجي»، ومن ذلك اشتغاله على إبراز القصور «الواقعي» لـ «اللاشعور»، حتى يتسنى له تحليل «الوهم الديكارتي» للوعي بالذات، و لـ: الاختزال المفترض للعالم في التمثل.

2- Roland Dalbiez, la méthode psychanalytique et la doctrine freudienne, Desclée de Brouwer, 1936

* تربيتك الدينية كانت وراء إقبالك على قراءة التَّوراة.

أجل لأن هذا الوسط كان مشبعاً، إلى حد كبير، بقراءة التوراة. فَجَدَدْتِ دأبت على قراءتها بانتظام، ومنها وُرِثْتُ شغف قراءتها في شبابي كما في المراحل اللاحقة. كنت أبعد ما يكون عن القراءة الحرفية، إذ كنت أملك تصورًا يجوز لي نعتي بـ «الروحاني» (Pneumatologique)، تصور يلهم فعلاً الحياة اليومية، وتحظى فيه المزامير و كتب الحكَم وعِظات الجبل (Béatitudes) بأهمية تفوق المعتقدات. صحيح أن هذا الوسط لم يكن مثقفاً، إلا أنه كان مع ذلك أقل دوغمائية، يشهد على ذلك تفضيله للقراءة الخاصة، وللصلاة، ولحاسبة النفس. لهذا كنت أتحرك على الدوام بين هذين القطبين: القطب التوراتي والقطب العقلاني النقدي، وهي الثنائية التي ظلت، في النهاية، تلازمي طوال حياتي.

* وهل ترى فيها، تلقائياً، نوعاً من الثنائية القطبية؟

بكل تأكيد. وهو موقف، على كل حال، ليس أكثر تمرقاً من موقف «ليفيناس» (Levinas) الذي ما فتى يتنقل بين اليهودية ودوستوفسكي.

كنت مهوساً، وأنا أعيش هذا النوع من الانتهاء المزدوج، بعدم الوقوع في آفة الخلط بين هاتين الدائرتين، وذلك عبر إقامة حوار مستمر في قلب هذه الثنائية القطبية الراسخة. وقد شكل لي قسم الفلسفة بهذا الصدد امتحاناً كبيراً، خصوصاً وأن هذه الفترة عرفت بداية التأثير الذي مارسه «كارل بارث» (Karl Barth)، على البروتستانتية الفرنسية، حيث دفعها بقوة نحو عودة جذرية للنص التوراتي، وهي عودة كانت معادية للفلسفة، ينبغي أن تُقَرَّرَ بذلك. و خلال سنوات الإجازة وجددتني مشغولاً بـ «برغسون» (Bergson)، خصوصاً كتابه «منبع الأخلاق والدين» لذا كنت متأرجحاً بين الفلسفة الدينية على الطريقة البرغسونية و النزعة البارثية (نسبة إلى كارل بارث) الجذرية. عشت في هذه المرحلة بالذات صراعاً داخلياً تَفَاقَمَ إلى درجة صار معها يهدد بالقطيعة انتهائي المزدوج الذي بقيت في نهاية المطاف وفيأ له.

* لتتوقف لحظة مع سنتك الأولى فلسفة بانثوية «رين»:

قسم الفلسفة و اللقاء بـ «رولان دالبيز» (Roland Dalbiez)، الذي كان يتولى التدريس به، شكلا الحدثين البارزين في حياتي الدراسية، إذ كانا مصدرين للإبهار، و الانفتاح الكبير. قرأت للكلاسيكيين بنهم - في الأدب، و قرأت كذلك لأولئك الذين نسميهم «الفلاسفة»، أمثال ديدرو وفولتير و روسو - وقد تأتت لي الاحتكاك بهؤلاء أكثر

الأول - تحمست للدفاع عن التعليم العمومي وإرسال أبنائها إلى الثانويات. بيد أن الثانوية هي التي لعبت دور الوسيط بين المجال المغلق الذي ترعرعت فيه والوسط الكاثوليكي، الغريب إلى حد ما، الذي كنت أكتفي بتأمله من الخارج؛ لأن العائلات الكاثوليكية لم تكن كلها ميسورة لتدخل أبناءها إلى التعليم الخاص، أو لأن عداها للتعليم اللائكي لم يكن من القوة ليقودهم إلى حرمان أبنائهم من المستوى البيداغوجي العالي الذي كانت تتمتع به هذه الثانويات. لذا لا أكتشف لكم سرّاً إذا قلت بأني كنت أشعر بارتياح في الوسط اللائكي، لم أكن لأظفر به مع الكاثوليكين، بالرغم من أن بعضهم كان بالنسبة لي من الرفاق الجيّدين.

* هل كان قرار اختيارك لشعبة الفلسفة سريعاً جداً؟

لا، بل أهديت نوعاً من المقاومة في البداية، إذ حاولت الحصول على الإجازة في الآداب، لكن بما أن جميع كتاباتي الإنشائية كانت تُنتقد باعتبارها «مغالية في التفلسف»، فقد غيرت الاتجاه بعد انقضاء نصف السنة الدراسية. كما حاولت أيضاً ولوج المدرسة العليا للأساتذة، غير أن دالبيز، في الواقع، لم يقم بتهيئتنا لهذا النوع من المباريات، حيث حصلت على نقطة تبعث على الشفقة (7/20) حول موضوع «معرفة النفس أسهل بكثير من معرفة الجسد». لقد كنت المتباري الوحيد الذي لم يكن يعلم أن هذه المقولة لديكارت. بالطبع، كان حجاجي مُوجَّهاً إلى التأكيد بأن جسدنا هو الذي نعرفه بصورة أفضل. واضح أنني لم أكن أسير في الطريق الصحيح إلى «شارع أولم» (d'Ulm Rue) [المدرسة العليا للأساتذة]، إن وضعي كريبب للآئمة كان يُحتم عليّ أن أنهي دراستي بسرعة - وهو أمر مزعج للغاية - ولما بلغت من العمر عشرين سنة، وبمجرد حصولي على الإجازة، توجهت إلى التدريس، لهذا لم أستطع التهيؤ بما فيه الكفاية لبلوغ شارع أولم، وكان عليّ أن أذهب إلى «كاني» (Khâgne) الباريسية [الأقسام التحضيرية للمدارس الكبرى]. كنت متفوقاً في اللغتين اللاتينية والإغريقية، إلا أنني لم أكن في المستوى المطلوب في الفلسفة ولا في اللغة الفرنسية. هكذا وجدته، منذ أكتوبر 1933، في ثانوية «سان بريوك» - وهي ثانوية للذكور وأخرى للإناث - أنجزت ثمانية عشر ساعة من التدريس أسبوعياً، وفي الوقت نفسه أُحصّر لنيل دبلوم الدراسات العليا حول «لاشولبي» (Lachelier) و«لانيو»⁴ (Lagneau)، تحت

4- جون لانيو (1851 - 1894) و جول لاشولبي (1818 - 1832) يجسدان التراث

التأملي الكبير في الفلسفة الفرنسية. وقد كان لانيو بالأخص أستاذاً للفيلسوف ألان، الذي

لم يخف يوماً إعجابه وتقديره له، يشهد على ذلك نشره لدروسه بعد وفاته تحت عنوان:

Célèbres Leçons et fragments، وبالنسبة لـ لاشولبي يمكن الاطلاع على أعماله

لقد سنحت لي الفرصة مؤخراً لكي أرسم له بورترية ضمن كُتيب حمل عنوان «الاعتراف بالفضل للمُعَلِّمين»، من إنجاز «مارغيت لينا» (Marguerite Léna)، تحدث فيه كل مشارك عن معلّمه الأول. وكل ما أرجوه هو أن أكون قد وُفِّقْتُ خلال شهادتي في إعطاء رولان دالبيز³ كل التقدير الذي يستحق.

* لا يخفى أن «رين» كانت مَعْقَلاً للكاثوليكية. فهل كان ينتابك نوع من الشعور بأنك تنتمي إلى الأقلية؟

من المؤكد أن هذا الشعور قد تملكني بقوة في هذه المرحلة. وقد بلغت حدّته درجات قصوى عند «سيمون لوجاس» (Simon Lejas)، التي ستصبح في ما بعد زوجتي، ربما يعود ذلك إلى كون الدين الكاثوليكي يترك بصماته بشكل أوضح عند الفتيات أكثر من الذكور. كان المجال الكاثوليكي بالنسبة لي عالماً غريباً، لم أتمكن إلا حديثاً من اقتحامه بفضل دعوة وُجِّهت لي لإلقاء محاضرة بمدرسة كاثوليكية خاصة بـ«رين»، ولم يكن يخطر ببالي حينئذ أني سألج هذا العالم. بالطبع، سأحتك بالكاثوليكية، لكن ذلك لم يتم إلا في مدن أخرى، وبعد ذلك بوقت طويل؛ أما في «رين» فلم يكن ذلك ممكناً البتة، لأن البروتستانتين فيها كانوا يُعتبرون أقلية، إذ يعيشون فيها بدون أية علاقات حميمة مع الدائرة الكاثوليكية المهيمنة، قد تكون هذه الوضعية شبيهة بوضع اليهود في الوسط المسيحي. لا أخفيكم أني كنت أشعر بأن الأغلبية تعتبرني مُهَرِّطاً. هذا ما يفسر، بلا أدنى شك، لماذا لم أتأثر كثيراً بالوسط الحضري، فلم أصادف فيه إلا قدراً قليلاً من الحرية، ولم أكن أطمع فيه بنيل اعتراف كامل. ومع ذلك، أستطيع القول إنني لم أكابد معاناة حقيقية، لأنني كنت دائم الغطس في بحر الكتب، وهذا العالم الخارجي كان بالأحرى مصدراً للفصول.

* هل كان لديك أصدقاء كاثوليكين؟

نعم، في الثانوية. معلوم أن الثانويات البروتانية [نسبة إلى منطقة «البريتاني» (Bretagne)] - التي عرفتها في ما بعد كأستاذ دَرَسَ في ثلاث منها، هي على التوالي: «سان بريوك» (Saint-Brieuc) و«لوريون» (Lorient) و«رين» - التي كان يتردد عليها أبناء المعلمين والأساتذة على وجه الخصوص، لأن التعليم الثانوي الكاثوليكي، القوي جداً في هذه المنطقة، كان يجتذب نسبة مرتفعة من التلاميذ القادمين من عائلات معارضة للتعليم اللائكي. وحدها العائلات التي حسمت في اختيارها الجمهوري واللائكي - الأساتذة في المقام

3- Honneur aux maîtres, présenté par Marguerite Léna, Criterion, Paris, 1933.

خلال ترجمة إنجليزية.

إشراف «ليون برانشفيك» (Léon Brunschvicg) في باريس .

* حدثنا عن الفترة التي تلت التبريز؟

بعدها مباشرة عقدت قراني سنة 1935، على صديقة لي منذ الطفولة تنحدر من الوسط البروتستانتى. ثم توجهت للتدريس بـ «كولمار» (Colmar)، حيث أمضينا السنة الأولى من حياتنا الزوجية.

في السنة التالية، التحقت بالخدمة العسكرية ضمن فيلق المشاة، وأذكر أنه خلالها كان مزاجي سيئاً وحملت نوعاً من الحقد الدفين تجاه الوسط العسكري؛ أولاً لأنني كنت متقدماً كثيراً في السن على باقي الجنود، ثم لأن هذا الالتحاق شكّل بالنسبة لي قطعة على مستوى عملي الفكري. وفي إطار هذه التجربة اكتشفت أن فرنسا كانت ما تزال بلداً قروياً بصورة واسعة. عدد قليل من المجندين فقط كان حاصلًا على البكالوريا. كانت هذه المرة الأولى التي أحتك فيها بالوسط القروي، ذلك أني نشأت في وسط حضري. عانيت كثيراً في الأشهر التي قضيتها في المدرسة بـ «سان سير» (Sain Cyr) حيث كنت ضابطاً احتياطياً، وقد تعرضت لمعاملة سيئة من قِبَل الضباط الذين كانوا يشرفون على التدريب، لأنني كنت أبداً لهم شديد العناد، وربما هذا ما كتته فعلاً. وفي هذه السنة، مدفوعاً برغبة جاححة في المعارضة، انكبت على قراءة ماركس بغزارة، بالموازاة مع «هنري دومان» (Henri de Man). ثم عدت بعد ذلك إلى منطقة «البريتاني» حيث دَرَسْتُ في ثانوية «لوريان»، في الفترة الممتدة بين سنة 1937 و 1939.

كانت السنة التي أمضيتها في «كولمار» بالنسبة لي بالغة الأهمية، لأنني فهمت سلفاً أني سأواجه صوب الفلسفة الألمانية؛ وهذا هو السبب الذي جعلني علاوة على ذلك أختار هذه المدينة. دأبت برفقة زميل لي في الثانوية على تحصيل دروس في اللغة الألمانية (وهو ما لم يتحقق طيلة مشواري الدراسي). ثم انتقلت إلى الجامعة الصيفية بـ «ميونيخ»، حيث تابعت دروساً مكثفة، انتهت سنة 1939 بإعلان الحرب. لازلت أتذكر الهتافات التي كانت تُحَيِّي توقيع المعاهدة الألمانية-السوفياتية، ذهب في اليوم التالي إلى القنصل الفرنسي الذي قال لنا: «الآن ستقوم الحرب».

* ماهي الذكرى التي تحتفظ بها عن الأجواء التي كانت سائدة في

ميونيخ؟

أتذكر جيداً «الفلدرنهال» (Feldherrnhalle): عملاقان نازيان كانا يتوليان الحراسة، وكنا نسلك طريقاً طويلاً حتى نتجنب أداء

* حين بدأت التدريس، كان عمر تلامذتك قريباً من عمرك. هل

من ذكريات عن هذه المرحلة؟

كنت أكبرهم بستين أو بثلاث سنوات. و يُعد انخراطي المبكّر في سلك التدريس أمراً حاسماً، و ظل يشكل ثابتاً؛ ذلك أن أعمال الفلسفة كانت دائماً مرتبطة بالتدريس. لقد كان يتعين عليّ أن أحدّد إطاراً لتفكيري الشخصي - الذي كنت أمارسه منذ تلك الفترة - يكون متنغماً مع المادة المُدرّسة. و بعد الموسم الذي قضيته في «سان بربوك» (1933-1934)، استفدت من منحة للتبريز، دائماً بوصفي ربيباً للأمة و بفضل دعم «جورج دافي»⁵ (George Davy). حالفني الحظ، إذن، لأكون طالباً في السوربون لمدة سنة، وسعيد الحظ لأنني تمكنت، من المحاولة الأولى، من النجاح في المباراة و الحصول على الرتبة الثانية، سنة 1935. وتعتبر سنة التبريز بالنسبة لي من أكثر السنوات كثافة. كان يغمري انطباع بأنه يتعين عليّ دفعة واحدة أن أدم هوة سحيقة. ولم تمض سنة حتى استعدت زمام الأمور وتمكنت من الإحاطة بكل المواد التي فاتت دالبيز أن يدرسها لي، على الرغم من أنه زودني بكل ما يلزم لتحصيلها: الرواقية، التي كان «ليون روبان» (Léon Robin) يحرص على جعلنا نقرأ لروادها الذين لم أكن أعرف عنهم أي شيء، ولكن أيضاً ديكارت، و سبينوزا. وقد قرأت علاوة على ذلك كل ما كتبه «غبريل مارسيل» (Gabriel Marcel).

* غابرييل مارسيل؟

بكل تأكيد، كنت أزوره كل يوم جمعة، وقد استفدت كثيراً من أسلوبه السقراطي. لم يكن يفرض في جلساتنا إلا قاعدة واحدة، وهي عدم الاستشهاد بأي مؤلف، والانطلاق دوماً من الأمثلة و الاعتقاد على التفكير الذاتي. و في السنة نفسها، وأنا أقرأ له مقالين، اكتشفت «كارل يسبرز» (Karl Jaspers). وفي الفترة نفسها شرعت في قراءة «أفكار موجهة لفينومينولوجيا خالصة» لهوسرل (Husserl)، من

التي ظهرت في مجلدين :

Œuvres, 2 vol, Paris 1993, t1. Fondement de l'induction suivi de la

psychologie et métaphysique et de notes sur le pari de Pascal, t2 :

Etudes sur le syllogisme, suivi de l'observation de platon et de notes

sur le Philébe.

5- جورج دافي (1883 - 1976) كان على التوالي رئيساً لجامعة رين (1939)؛ ثم أستاذاً

لعلم الاجتماع بالسوربون (1944 - 1955).

كان يشغل منصب أستاذ في كلية الحقوق بـ «ليون» عندما كنت في «سان بريوك»، التقيت به في إطار الحركات الطلابية البروتستانتية، حينما كان يتردد على المؤتمرات الاشتراكية ليقدم عِظاته يوم الأحد في المدن التي كانت تحتضن هذه المؤتمرات، وهذه طريقته في مجابهة النزعة المعادية للإكليروسية التي انتشرت داخل الحزب الاشتراكي في تلك المرحلة. وهي نزعة موسومة بالتبسيطية.

* إذن، أنت أيضاً عملت على خلق امتداد لتربيتك البروتستانتية الدينية واندماجك في حركات الشباب عبر اندماجك في الحركات الطلابية.

نعم، لقد كنت في هذه الفترة شديد الاطلاع على ماركس، وكثير التردد على الاشتراكيين الفوضويين، وقد جعلني «أندري فليب» أقرأ «هنري دومان». كان «فليب» يدعو إلى اشتراكية إنسانية، وذلك قبل أن تترجم أعمال ماركس الشاب خاصة مخطوطات 1844. غير أن هناك حدثين آخرين لعبا بالنسبة لي دوراً حاسماً بالرغم من دورانها في فلك السياسة؛ أما الأول فالحكم بالإعدام على «ساكو» (Sacco) و «فانزيتي»⁶ (Vanzetti)* في الولايات المتحدة سنة 1927 فقد أغاظني كثيراً، والثاني قضية «سزنيك»⁷ (Seznek)**، لقد شعرت بنوع من التحول جعلني شديد الحساسية إزاء بعض أنواع الظلم التي اعتقدت فيها بعد أنها كانت أعراضاً لظواهر أكثر عمومية. هذا النوع من الغضب هو ما تم تخليقه و الارتقاء به إلى مستوى الفكر بفضل المذهب، المتمثل في اشتراكية متوافقة مع رؤية أخلاقية للعالم. كنت مع أصدقائي و عائلة زوجتي أصحاب نزعة نقابية - فوضوية: فأحد أعمام سيمون، وهو خبير طباعة جيد في «وست إكلير» (Ouest-Eclair)، كان ينتمي إلى هذا الوسط المهتم كثيراً بـ «الكتاب»، والذي كانت إيديولوجيته توافقي تماماً. فهو أقرب إلى التقليد الفوضوي منه إلى الماركسية التي من جهتي لم أشعر أبداً بأي نوع من الارتياح الفكري إزاءها.

⁶* ساكو وفانزيتي: نقابيان أمريكيان قادا تظاهرات عمالية، احتجاجاً على ظروف العمل القاسية في ثمانينات القرن التاسع عشر، أدت إلى اشتباكات بين الشرطة والمتظاهرين تسببت في قتل شرطي. فألقي عليها القبض حكم عليها بالإعدام ظلماً، ونفذ عليها الحكم رغم عدم كفاية الأدلة. ومعلوم أن قد ثبت فيما بعد أن الشرطي قتل بيد أحد زملائه. (المترجم)

⁷* سزنيك: حكم عليه عام 1924 بالسجن المؤبد بتهمة قتل بير كيمونور أحد رجالات الصناعة بفرنسا، علماً بأن جثة هذا الأخير لم يعثر عليها أبداً. وقد حصل سزنيك على العفو سنة 1947 من دون أن تتم تبرئته تماماً من التهمة المنسوبة إليه. مات سنة 1954 متأثراً بجراحه بعد أن دهسته شاحنة سرعان مما لاذت بالفراق. (المترجم)

التحية الهتلرية التي كانت إلزامية. كنا أنا وزوجتي ضيفين على أسرة كاثوليكية، تقول ربّتها، وهي شديدة العداء للنازية: «إن هتلر قد أخذ منا أبناءنا». وقد لاحظت هذه المناسبة، تحفظات إزاء النازية التي أدانها «بي الحادي عشر» (Pie 11) بوضوح سنة 1937، ضمن رسالته البابوية (Mit Bernnender Sorge). أما بالنسبة للألمانيين من أبناء جيلي، فقد كانوا إما هتلريين متحمسين أو أشخاصاً يفضلون الصمت.

وما لفت انتباهي آنذاك هو أن الطلبة الرومانيين و الهنغارين كانوا جميعاً هتلريين، فالجامعة كانت تستقطب أشخاصاً يتم انتقاؤهم بعناية.

لم يكن ثمة أحد في فرنسا يعد أنه من اللازم تجنب متابعة الدراسة في ألمانيا. إذ إن الحائزين على الرتب الأولى في التبريز ظلوا يقصدون برلين إلى غاية 1939.

* هل كنت تتابع الأحداث في بداية الثلاثينات؟ وهل كان محيطك يخوض كثيراً فيها؟

نعم، وهذا ما يتجلى في انخراطي السريع في حركة الشبيبة الاشتراكية. كنت منافلاً متحمساً إبان تواجدي في «سان بريوك»، وفي «لوريون» بعد ذلك بوقت متأخر، وفي «كولمار» أتذكر أنني شاركت في مواكب الجبهة الشعبية، في 14 يوليوز 1936. كنت أساند بعمق القضية الاشتراكية، تحت تأثير رجل لعب دوراً معيناً بعد الحرب، وهو «أندري فليب» André Philip. وقد كان بروتستانتياً متأثراً بالنزعة البارثية عمل على الجمع بين البروتستانتية والاشتراكية دون أن يقع في آفة الخلط التي كان يسقط فيها الاشتراكيون المسيحيون الذين يعلنون بأن الاشتراكية قد ظهرت مكتملة في المسيحية. وهو الخلط الذي لم أقع فيه أبداً بفضل «أندري فليب» على الخصوص. أضطلع هنا بانتاء مزدوج يتجسد في توجيهين متمفصلين بها يكفي من المرونة. نجد في الإنجيل بعض التعاليم الخاصة التي تهدي و تُرشد العمل - كل الواجبات التي تحيل إلى الاحترام الخاص الواجب علينا نحو الفقراء بالتحديد - لكن لا بد لأجل توطيد عقلائي للالتزام الاشتراكي من حجاج اقتصادي - ماركسي أو غيره - من طراز آخر غير الوثبة الأخلاقية وحدها، والتي لا يمكن أن يستنتج مباشرة من حب القريب. وعلى هذا لم يكن هناك أبداً، من وجهة نظري، أي خلط بين هذين السجلين.

* كيف تم لقاءك بـ «أندري فليب»؟

أمامهم بدائل يعرفون نتائجها سلفاً. ومن الضروري أن نعتزف بأن بعض القرارات كانت تُتخذ في أجواء يُحيم عليها الغموض.

وهذا الصدد، يعتبر المؤرخ الإسرائيلي «زيف سترنهيل»⁹ (Zeev Sternhell)، الذي تعرفت عليه حديثاً، مثلاً غاية في الدلالة: نجد في كتاباته رؤية لهذه الحقبة من التاريخ تتسم ضمناً بالغاثة، ونفضي إلى تشويه المنظورات. فلا مشاحة في الوقائع التي يستشهد بها، لكننا لا يمكن أن نقول الشيء ذاته عن الإضاءة الغائبة التي يقترحها. فهي تتحدث عن فرنسا كما لو أنها لم تعرف إلا تاريخين: الأنوار من جهة، والوطنية الفاشية من جهة ثانية. والحال أن البعض انتمى إليها معاً، في فترات تشابكت فيها الطرق واختلطت فيها الرؤى. أعتقد بأنه، أكثر من غيره، وقع في آفة الانتقاص من ذلك الغليان الهائل الذي ميّز سنوات ما قبل الحرب، حيث نجد على سبيل المثال كثيراً من الناس الذين أصبحوا فاشيين، قد خالطوا وعاشروا كثيراً ممن سيتحولون إلى «ديغوليين» (Gauliste). لقد كانت تلك وضعية للتجريب على جميع الأصعدة تمّ كشف فيها وفضح لضعف مؤسسات الجمهورية الثالثة. لامراء أن مغالاتنا في توجيه النقد لها قد أدى في الوقت نفسه إلى إصابتها بالهشاشة، هذا على الأقل ما أفهمه الآن حين أعيد التفكير في ما حدث، فمواطن الضعف التي كنا نعيها على الجمهورية كانت نتيجة للأعمال التي كنا نقوم بها ضدها.

* ألا ترى، مع الفارق طبعاً، بأن هذا ما حدث تقريباً بالنسبة لألمانيا مع جمهورية «فيهار» (Weimar)؟
قطعاً، وهذا نوعاً ما، ما سيحدث مجدداً للجمهورية الرابعة. غير أننا فيها أعتقد كُنّا قاسين جداً عليها، لأن حكومات الوسط المتعاقبة، وهي ضعيفة بالفعل، وجدت نفسها باستمرار قد أخذت موارد بين الديغوليين والشيوعيين.

* متى حصل عندك الوعي بحقيقة ما يجري في الاتحاد السوفياتي إبان حكم ستالين؟
شكلت قضية «كرفشنيكو» (Kravchenko)، عام 1949 مناسبة لتحول حاسم. فقد رفعت مجلة (Les lettres Françaises)، التي

* هل كنت تشارك في الاجتماعات؟

كنت أكتفي بتأملاتي الشخصية و قراءاتي المتنوعة، لأني لا أعتقد أنه كانت توجد في «رين» حركة منظمة. ولم أتعرف فعلياً على الهيئات المحلية للحزب الاشتراكي إلا في «سان بريوك»، و«كولمار»، و«لوريون»، وبالخصوص في «لوريون» في الفترة الممتدة بين 1937 و1939، مباشرة بعد الجبهة الشعبية. وكلما أعدت التفكير في ما مضى، أفهم بصورة أفضل كيف كان الحزب الاشتراكي لتلك الفترة لا يتركز على أسس قوية على مستوى الممارسة والمذهب. ولقد وجد نفسه إذن أمام فرصتين للاختيار، وكاننا بمثابة إنذار، وهما حرب إسبانيا وميونخ: وفي كل مرة تلتبس عليه الأمور، لأنه كان من اللازم اللجوء إلى القوة أو ترجيح استعماها، وعلى هذا النحو، وجد نفسه مضطراً إلى التوافق مع عمقه ذي النزعة المعادية للحروب. فهو لم يفلح، إلى غاية اندلاع الحرب، في التخلص من هذه المعضلة. فكل اختياراته كانت مهزوزة، إذ كانت الأغلبية تتأرجح من اتجاه إلى آخر - وقد جَسَدَ «بلوم» (Blum) أنموذجاً لهذا التأرجح، حيث كان موزعاً بين نوع من الرغبة في التدخل لإنقاذ مَنْ هم في خطر - ضمن منظور تضامني دولي - ونزعة عميقة معادية للحروب، تعد الاختيار العسكري عدوها اللدود. وقد أعادت الحرب الحزب الاشتراكي إلى الوضعية نفسها لما صوتت الأغلبية سنة 1940، لصالح «بيتان»⁸ (Pétain).

* كيف تفاعلت مع حرب إسبانيا؟

كنت متردداً بين هذين التوجهين، والاختيار كان يأتي بمحض المصادفة، لأنه لم تكن هناك أية حصيلة تنجم عن هاتين القوتين، اللهم إلا ما كان ظرفياً: فتصويت الرفاق خلال الاجتماعات كان يوزع بطريقة عشوائية. وقد حُسم الموقف لصالح عدم التدخل ضمن خط التراجعات المتكررة أمام هتلر؛ غير أننا لم نكن ندركه بهذه الكيفية. أستطيع القول بأن الإبهار السلبي الذي كانت تثيره جمعيات «صليب النار» (feux-de-Croix)، بقيادة «لاروك» La Roque الذي انتهى به المطاف إلى معسكرات الاعتقال)، أدى إلى حجب أفقها العالمي. من المؤكد أنه يتعين ألا نُسقط على الماضي ما لم يحدث إلا فيما بعد، كما لو أن الناس في تلك المرحلة كانوا يجدون

⁸ المارشال بيتان: عسكري وسياسي فرنسي، نال في الحرب العالمية الأولى شهرة واسعة بعد الانتصار الكبير الذي أنجزه على القوات الألمانية في معركة فردان سنة 1960، ثم صار في الحرب العالمية الثانية شخصية مثيرة للجدل بعد تعامله المشبوه مع الاحتلال الألماني وقبوله تولي منصب الرئاسة في القسم غير المحتل من فرنسا. وبعد انتصار الحلفاء قدم إلى المحاكمة بتهمة الخيانة العظمى وحكم عليه بالإعدام لتعاونه مع الاحتلال النازي، ولكن ديغول أنزل العقوبة إلى السجن المؤبد، وتوفي عن عمر يناهز 95 عاماً (المترجم)

9- Z.Sternhell, Ni droite ni gauche, Le Seuil, Paris 1993

ولمناقشة أطروحات سترنهيل نستعمل على الدراسة التي أنجزها فيليب بورين ضمن كتاب:

Histoire des droites en France (sous la direction de J.F.Sirinelli), Gallimard, Paris, 1992, t1, chap x, «le fascisme», p603-652(coll«NRF-Essais»).

* بوسعنا القول، على وجه الإجمال، إن انتهاءك السياسي في فترة ما قبل الحرب هو الذي حال بينك وبين الرؤية الواضحة للخطر القادم من ألمانيا؟

إن الخطأ الذي وقع فيه كثير من أمثالي، تجسد أولاً في أننا لم نلمح قدوم الحرب، ثم لأننا، بعد علمنا باندلاعها، نظرنا إليها انطلاقاً من مقولات الحرب العالمية الأولى. فقد سبق لنا بسبب معاهدة فرساي إدانة أسباب الانخراط وطنياً في الحرب الأولى؛ فتقديم الثانية بوصفها صراعاً بين الأمم على أساس وطني كان يؤدي إلى الرفض نفسه. أعتقد اليوم بأن هذا التعميم كان خادعاً، على اعتبار أن الصراع الثاني نَجَمَ عن اتحاد مختلف تماماً. بيد أني لازلت أرى بأن الحرب العالمية الأولى تعتبر خطأً جسيماً وجرماً فظيماً، فقد أدت بورجوازيات متشابهة في الواقع إلى إفساد طبقاتها العاملة، وتحطيم الأمية الثالثة.

يتعين أن نعود دوماً إلى هذه النقطة، لأن الشعور بأن معاهدة فرساي كانت ظالمة هو الذي جعل النزعة السلمية عند اليسار تجرد كامل تبريرها وغطائها. والحجة المقدمة هنا، هي أن هتلر لم يفعل شيئاً أكثر من استرداد حقوقه. لازلت أتذكر عنوان افتتاحية¹¹ (Grapouillot) أثناء احتلال الضفة اليسرى لـ «الراين» (Rhin): «ألمانيا تغزو ألمانيا». في الواقع، كان ينبغي أن نترك لهتلر ما كان من حق الألمان استعادته. ومع ذلك نبهني «أندري فليب» إلى خطورة ذلك، وهو الذي لم يوافق على هذا الاختيار. فقد كان معادياً لميونخ بشكل واضح، بينما كنت أنا في حيرة من أمري. فقد كان لدي من جهة، شعور بأن «تشيكوسلوفاكيا» تتعرض لظلم كبير، بل إنها ضحية لجريمة ترتكب ضدها، غير أنني من جهة أخرى كنت أرى أن منطقة السوويت (Sudète) كانت بالرغم من كل شيء جزءاً لا يتجزأ من التراب الألماني. وقد فاجأني تماماً الاعتداء الذي تعرضت له بولونيا في شتبر 1939.

هذا ما نعاينه في كل كتابات «باتوكا» (Patôcka): فهو ما فتى يردد أن الحرب العالمية الأولى هي التي تشكل حقيقة الانعراج؛ فالحرب الأولى تمثل «انتحاراً لأوروبا». لم نكن نفهم أن الحرب الثانية ترتبط بإشكالية مختلفة، وأنها نتاج صعود قوي للأنظمة الشمولية. إلا أنه كان بوسعنا على الأقل أن نملك وضوح الرؤية لنفهم أننا تحولنا إلى حلفاء نظام شمولي ضد آخر.

كان يرأسها «أراغون» (Aragon) دعوى على أحد المنشقين عقب إصداره كتاباً بعنوان: اخترت الحرية، نُعت من قِبَل الشيوعيين بأنه مُدكِّس و عميل لـ «السي آي إيه» (CIA). فقبل الحرب، لم تستطع حتى المحاكمات الشهيرة في موسكو من خدش الصورة الإيجابية التي رسمناها في أذهاننا عن الاتحاد السوفيتي في عهد ستالين.

لكن الانتهاء إلى الحزب الاشتراكي، فيما يخصني، كان يعني الدخول في مناقشة مع الشيوعيين، ويسمح بعدم الاستسلام لحماسة كثير من المثقفين تجاه «حزب العمل». أن تكون داخل «المنزل القديم»، كما كان يحلو لنا القول في تلك الفترة، معناه أننا في الجهة الأخرى. وهو ما كان يعطينا مناعة ضد السحر أو الإبهار الشيوعي. لقد كنت إذن، سواء قبل الحرب أو بعدها، بمنأى عن الوقوع في فتنته وإغوائه.

ما يثير انتباهي الآن هو الهشاشة التي كانت تطبع اتخاذ الموقف، حتى على مستوى السياسة الداخلية، فاخترال مجموع السياسة الاقتصادية، عبر تيمة «ميتي أسرة»، وشعار «جدار المال»، كان أمراً تبسيطياً للغاية. أذكر أنني شاركت في بعض حانات «كولمار»، في 1935-1936، في بعض الاجتماعات حول موضوع تأمين بنك فرنسا: كنا نتوفر على لائحة صغيرة تضم الحجج التي كان يزودنا بها «المنزل القديم»، لكي يبرهن أن البلد لا يكون سيداً على اقتصاده إلا إذا بسط سيادته على عملته، ومن هنا لا بد من تأمين بنك فرنسا. لم نلمح قط الطابع «اليعقوبي» (Jacobin) لهذا الحجاج، ولا ما يفضي إليه بالضرورة من تركيز السلطات مضاد للرؤية الفوضوية، أو قل للرؤية الفوضوية - النقابية التي كانت قوية جداً في تلك الفترة. أعتقد أن الخلاف الذي ساد داخل الـ¹⁰ (SFIO) بين التوجه الفوضوي والتوجه اليعقوبي كان يؤدي إلى جعل الأغلبية تظهر في هذا الجانب أو ذاك، سواء تعلق الأمر بالسياسة الخارجية أو بالسياسة الداخلية. والواقع أن الـ (SFIO) نفسها هي حصيلة انصهار التوجه الفوضوي - النقابي و التوجه التجميعي المرتبط بالدولة. إن هذا العمق الفوضوي - النقابي هو الذي صاننا من الانبهار بالاتحاد السوفيتي، لكنه أيضاً أفرز ثماراً مسمومة، في السياسة الخارجية على الخصوص، بحيث ساهم في تجريدنا من أسلحتنا أمام العدو الحقيقي: هتلر، الذي كان يمتح هو الآخر من هذا المعين الفوضوي - النقابي، فما كان سبباً في تجريدنا من أسلحتنا أمام هتلر هو نفسه الذي هانا من ستالين.

**11 - جريدة ساخرة كانت تتداول في الخنادق من قبل الجنود، أصدرها جوى غالتيي

بواسير عام 1915. (المترجم)

10 - (SFIO): هي الفرع الفرنسي للأمية العالمية (المترجم)

بدون عتاد ولا طيران مسحوقين، سمعنا في الساعة الثالثة مكبرات الصوت الألمانية تقول باللغة الفرنسية: «سنقوم بالهجوم في الساعة السادسة، وستموتون جميعاً»؛ قررت، مع المرشد، أن نوقظ هؤلاء الجنود المساكين المرابطين في الخنادق، وعددهم يتراوح بين العشرين والثلاثين، لنعلن استسلامنا، مع نوع من الشعور بالذنب يبدو أن اختياري السياسي السابق هو الذي قاد إلى هذه الكارثة، وأنا نفسي أؤكد هذا الاستسلام.

قضيت خمس سنوات في الأسر بمنطقة «البوميراني» (Pomeranie). احتُجزت في معسكر يضم الأسرى من الضباط. ولا بد أن أُقِرُّ بأنني إلى حدود 1941 كنت بمعية آخرين أبدي إعجاباً كبيراً - والدعاية كانت مكثفة - ببعض وجوه النزعة «البيتانية»¹³ (Pétanisme). ربما أكون قد وجهت ضد الجمهورية الإحساس بأني ساهمت في ضعفها، إحساس بأنه من الضروري إعادة بناء فرنسا قوية. كان هذا هو واقع الحال طالما لم تلتق أية معلومات، وما دامت أخبار «البي بي سي» (BBC) لم تصلنا، ولم تُتَّح لنا فرصة الاستماع إليها إلا في شتاء 1941-1942، بفضل بعض الديغوليين في المعسكر. كان أحد الرفاق هو الذي يتولى نقل نشرة «البي بي سي» الصباحية، حالما يتوصل بها عبر شخص آخر كنا نهجل هويته. ثم حَلَقْنَا اللَّحَى وارتدينا أحسن ملابسنا، مما دفع الجنود الألمان إلى التساؤل عن الحدث الذي جعلنا نغيّر عاداتنا، فأعلمناهم بانتصار الروس في ستالينغراد. في هذه اللحظة، أصبحت المعسكرات برمتها تحت سيطرة الشيوعيين والديغوليين. لكنني نادماً بسبب خطئي في الحكم، خلال السنة الأولى.

* وأنتم هناك، ماذا كنتم تعرفون عما يجري في فرنسا؟

كنا نعلم بوجود حكومة شرعية، وبأن ثمة سفير بـ «فيشي» (Vichy) - كنا نراقب ذلك عن كثب - وأنه يجري تفعيل التربية الوطنية عبر اللجوء إلى قيم الرجولة والخدمة والوفاء. وقد شعرنا بالقلق، ليس إزاء انتشار الوهن على مستوى الروح العامة فحسب، وإنما تجاه إرادة الإصلاح انطلاقاً من قيم تكاد تكون فيودالية كذلك. كانت تلك ببساطة المبادئ التي تحكم مدرسة «أورياج»¹⁴ (école d'uriage).

¹³ - Pétanisme : نسبة إلى المارشال بيتان (المترجم).

¹⁴ - أقيمت هذه المدرسة في البلدة الصغيرة لأورياج، بالقرب من غرونوبل، وهي أشهر مدرسة لتكوين الموظفين السامين والمسؤولين عن أورش الشباب خلال أشهر مُخصَّص للتاريخ البدنية والسجلات الإيديولوجية. وقد تولى الإشراف عليها النقيب دونواي

دوسيغونزك (Dunoyer de segonzak)، وشكّل فيها كل من برودون، ومورا Maurra

* هل كانت نزعتك السلمية تتغذى أيضاً من قراءتك لـ «ألان»؟ وهل كان يجسد شخصية هامة بالنسبة لك؟ لا، ليس تماماً. التقيته فقط بمناسبة مناقشة أطروحتي حول «لانيو»، لأنه هو من نشر السلسلة الأولى لـ «الدروس الشهيرة» Célèbres leçons. ولم أقرأ كتابه خواطر إلا حينما كنت رهن الاعتقال برفقة صديقي الجديد «ميكيل دوفرين» الذي كان واحداً من تلامذته.

* وما هو الانطباع الذي تركه لديك؟

انطباع قوي جداً، لكن ذلك حصل أيضاً بسبب توفر شخصيته على عناصر فوضوية بارزة، خصوصاً تلك التي تتجلى في معارضته للسلطات. * عدت من ميونيخ سنة 1939 عندما تم الإعلان عن الحرب. وعلى الفور إذن تم تجنيدي.

جرى تعييني ابتداء من 1939، في فيلق «بريتاني بسان مالو»-Breton de-saint-malo؛ التقيت فيه بأناس مميزين. عايشت انهيار 1940 بإحساس شخصي عميق بالذنب. احتفظت في ذاكرتي بصور لا تُحتمل لجيوش الشمال وهي تلوذ بالفرار؛ وما زلت أرى تلك الصورة النمطية لجندي بقبعة مستديرة على رأسه، وهو يدفع سيارة أطفال مملوءة بزجاجات الخمر. لم أستطع منع نفسي من القول: «هذا ما صنعتته يداي، وقاد إليه خطئي السياسي وفتوري وسليبيتي، لأنني لم أفهم أنه لمواجهة هتلر ما كان ينبغي أن نُجرّد فرنسا من أسلحتها». هذا اللوم للذات لم يفارقني قط، وهو الذي سيدفعني إلى الاحتراز دائماً من أحكامي السياسية. وبالرغم من أنني ما زلت أحتفظ بنوع من الوفاء للاشترابية، ولا أرفض بعض فرضياتها، فإني أعتقد بأن مواقف السياسية في تلك الفترة كانت خاطئة، بل أئمة.

وفي سنة 1940 كنت ضمن وحدة عسكرية قاتلت بشراسة، وحاولت عبر مقاومتها أن توقف تفهقر الجيش المدحور. هذا بصرف النظر عن كونها وحدة صغيرة ومعزولة تماماً؛ وإلى الآن أذكر ما قاله لي قائدي في الجيش: «ريكور، توجه إلى الغرب وإلى الشرق لربط الاتصال». وبعد أن قطعت أربعة أو خمسة كيلومترات لم أجد أحداً على الجهتين. كُنَّا في جَيْب، وحاولنا منع الألمان من العبور. ومن خلالي حظيت خليتنا بتنويه عسكري لقاء صمودنا. لكننا وقعنا في الأسر، حين كان الأمر يتعلق بالاختيار بين الموت أو الاستسلام: وقد اخترت الحل الثاني. أتذكر جيداً أنه بعد مضي ثلاثة أيام قضيناها تحت قصف مكثف بـ «الشتوكا»¹² (Stukas)

¹² - Stukas : قاذفة قنابل ألمانية استعملت خلال الحرب العالمية الثانية (المترجم).

قصائد «فاليري» (Valery)، والقصائد الغنائية الكبرى الخمس لـ «كلوديل» (Claudel)، وهما اللذان أغنيا فكري خلال السنة الأولى من اعتقالي، وإليهما يرجع الفضل في لقائتي بـ «ميكيل دوفرين»، الذي ألقى محاضرة حول هذين المؤلفين، الذي يعد تقديمهما مجتمعين فعلاً نادراً. ولما كان عددنا داخل المعسكر يتراوح بين ثلاث آلاف وأربعة آلاف معتقل، فقد استطعنا بسرعة تنظيم مكتبة حقيقية، تتيح عملية الاستعارة بكيفية تمنع احتكار الكتب وتيسر عملية تداولها. المصدر الثاني للكتب، هو عائلاتنا والصليب الأحمر - وبفضل هذا الأخير تمكنتُ من قراءة «هوسرل» (Husserl) و «يسرز». أما المصدر الثالث فقد كان سرّياً، إذ قام بعض قادة المعسكر المتسامحين باستعارة الكتب من المكتبة الجامعية. وهكذا تأتي لي قراءة العديد من الكتب المستقدمة من مكتبة «كريفسالد» (Greifswald) (الآن في بولندا) حصلت عليها مقابل بعض السجائر، وهي صفقة مربحة لي لأنني لم أكن من المدخنين.

نجحت في إنقاذ نسختي من كتاب (Ideen I) في ظروف عجيبة. فمع نهاية فترة الاعتقال، وطيلة شتاء 1944-1945، نُقل معسكر اعتقالنا إلى جهة الغرب، فقطعنا المسافة مشياً على الأقدام - وكانت مسيرة شاقة، لأن تغذيتنا لم تكن بالكافية (بالطبع لم نكن في حالة انهيار تام) كما أن قساوة البرد زادتنا إنهاكاً. كنا نَجْرُزُ لآجئاتنا الخشبية على الجليد، وهي تحوي أكياساً وضعنا فيها كتبنا التي عملنا في الذوبان. أضعنا كل شيء، لأننا لم نعد قادرين على حمل ما وُفقنا تقريباً في جرّه. كنت أقول مع بعض الأصدقاء، ومنهم «دوفرين»، و «إيكور» و «لوسور»، بأننا لن نستطيع الذهاب بعيداً. أردنا أن ننقذ بعض الأشياء، أوراقنا على الخصوص؛ من جهتي، كنت قد شرعت في كتابة أطروحتي المقبلة حول الإرادة. سرنا قُدماً نحو الشرق آمليين أن يتم تحريرنا من طرف الروس، فوجدنا أنفسنا داخل ضيقة بولندية تعرضنا فيها لقصف دورية روسية اختلط عليها الأمر، وحسبتنا من الأعداء. لسوء الحظ لم نكن نتوفر على بطاقات تثبت هويتنا، كما أننا كنا نجهل تماماً المكان الذي نحن فيه؛ و الواقع أننا ضللنا الطريق المؤدي إلى الروس، فانحسرننا في مسافة فاصلة بين رتلين من الجنود، فوجدنا أثناءها بظهور عناصر من ¹⁵ (SS) جاءت لتقوم بعملية تمشيطية، فلمّا لاحظوا وجودنا، أرادوا رمينا بالرصاص، إلا أننا نجحنا، بفضل إتقاننا للغة الألمانية، في

ولما اكتشفت بعد الحرب ما حصل فيها، تبينت أننا كنا نطبقها بصورة تلقائية في المعسكرات. وقد تعرّضت مدرسة «أورياج» للقتل من قِبَل أشخاص مثل «سترنهيل»، بدعوى أن أيديولوجية مدرسة الأطر هذه كانت فاشية؛ والحال أن الروح العامة السائدة كانت على النقيض تماماً مما آلت إليه الأمور في فترة التعاون مع العدو. لقد تعلق الأمر بإعادة إصلاح فرنسا، وتصورنا حينها أن ذلك يتم من خلال تصورات «فيشي» التي كان يعرضها علينا مندوبو الحكومة.

فالكراسات التي كانت توزع علينا تتمحور حول هذه الفكرة: فرنسا تشكو من الضعف، ويجب إعادة بناء فرنسا قوية بمساعدة ألمانيا. ومع ذلك، أعتقد بأنه لا أحد منا قَبِلَ التنازل والتعاون مع العدو. فالفكرة التي كانت توجهنا تتطلب إصلاحاً من الداخل، يتناغم مع حركات الشباب، ويسير على نهج كشافة ما قبل الحرب، وهذا ما أمنا به طيلة السنة الأولى حيث كنا معزولين عن العالم.

ومن داخل مركز الاعتقال، تجلّت مساهمتنا الإيجابية في هذا الإصلاح في خلق سريع حياة ثقافية، وذلك حتى لا تكون معاناتنا أكبر بسبب الهزيمة. فبصحبة «ميكيل دوفرين»، «روجيه إيكور» (Roger Ikor)، و «بول-أندري لوسور» (Paul-André Lesort)، ومثلاً أقام آخرون مسرحاً، أعدنا نحن بناء حياة ثقافية مؤسسية - وهي ظاهرة شديدة الغرابة بلا شك خاصة بالاعتقال، تسعى إلى خلق سيمولاكر مجتمع حر في قلب مركز الاعتقال؛ وقد كنا نتوفر حتى على سوق بالجوار: إذ نجح طلبة وأساتذة الاقتصاد في تشغيل بورصة تضم أسعار السوق؛ الأثمان فيها محسوبة على قاعدة وحدة حساب غير مرتبطة بالذهب، وإنما بالسجائر الأمريكية أو الروسية.

حاولنا في البداية تجميع كل الكتب الموجودة في معسكر الاعتقال. ثم قمنا بإنشاء ما يشبه جامعة تعمل وفق مقررات، ودروس، واستعمالات للزمن، وعمليات للتسجيل، وامتحانات تجري في أوقات معلومة. وطفقنا نتعلم كل اللغات الممكنة: الروسية، الصينية، العبرية، العربية... إلخ فخمس سنوات مدة طويلة، أليس كذلك؟

* هل لك أن تخبرنا عن الكيفية التي كانت تدخل بها الكتب إلى المعسكر؟

هناك الكتب التي حُمِلت في أكياس. وقد كان معي منها كتابان:

¹⁵ ss - وحدات من الشرطة العسكرية التي كانت تحارب على الجبهة في عهد هتلر

(Belsen-Bergen). قرر الإنجليز إفراغ القرية على سبيل الانتقام، فسألنا هؤلاء الألمان الذين زعموا عدم معرفتهم بما كان يقع في المعسكر الذي يبعد عنا سبعة كيلومترات. عاينت خروج الناجين تائهين مرعوبين، أغلبهم مات مباشرة بعد قيامه بخطواته الأولى، أو أكله المرّبي أو أي شيء آخر. كان هذا مرعباً. فجأة تولّد لدينا الإحساس بأننا نجونا بأعجوبة من الموت. ويعتبر الرفاق اليهود، بحق، الأكثر إحساساً بهذا الفرق العميق، لأن الجيش الألماني نجح دوماً في ترجيح كفته، ضد قوات الـ (SS)، في بسط مسؤوليته على المعسكرات التي تضم أسرى الحرب. فهذه المعسكرات لم تدخل أبداً تحت سيطرة قوات الـ (SS)، ولهذا كان «إيكور» و «ليفناس» بمنأى عن أية مضايقات قد تهدد حياتهم. أعلم بأن عدداً من اليهود تم تجميعهم في معسكر مستقل، أحياناً مع مساجين عُرفوا بالتخريب؛ إلا أني لم أقرأ أن هؤلاء الأسرى اليهود المرّحلين تعرضوا لأي شكل من أشكال المعاملة السيئة.

أما أنا فقد أفلت من مراكمة ذكريات الأسر عبر العمل الفكري. أغلقت خلفي باب المعسكر بمجرد مغادرتي له، مصطحباً معي من سيصبحون أصدقائي إلى آخر حياتهم، بالنسبة لمن فارق منهم الحياة. بعض أصدقائي أرادوا زيارة أماكن اعتقالنا؛ من ناحيتي لم أبدأ أية رغبة للعودة إلى هذه «البوميراني» التي صارت الآن تحت السيادة البولندية.

خلال فترة اعتقالك، قرأت كثيراً للكُتّاب الألمان على وجه الخصوص. وهكذا سترتسم معالم واحد من خطوط القوة في فكري: أقصد معرفتك العميقة بمفكري «ما وراء الراين» (Rhin-Outre). ألم يكن لهذه القراءات التي تمت داخل «الأوفلاغ»¹⁸ (Oflag) نوع من الوظيفة العلاجية؟

لقد كان حاسماً بالنسبة لي أن أقرأ هناك «غوته» (Goethe)، و «شليلر» (Schiller)، وأقوم، خلال تلك السنوات الخمس، بتطواف على الأعمال الكبيرة في الأدب الألماني. فاوست الأول والثاني، من ضمن أعمال أخرى، ساعدتني على الاحتفاظ بصورة معينة عن الألمان وألمانيا - فالحراس في النهاية لم يكونوا موجودين، فكنت أحيا بين الكتب، تقريباً كما كان الشأن في طفولتي. فألمانيا الحقيقية هي ألمانيا «هوسرل»، و «يسبرز». هذا ما أتاح لي، حين كنت مُدرّساً بـ

إفناع أحد قادتها بالعدول عن قراره، فأرسلنا إلى سجن بـ «شتتن»¹⁶ (Stettin)، حيث عكفت، لبضعة أسابيع، على مواصلة ترجمتي لكتاب هوسرل. ثم نقلنا على متن قطار إلى الغرب، وهكذا قطعنا المسافة ذاتها، التي مشاها الآخرون على الأقدام، داخل عربة قطار. وصلنا نواحي «هانوفر» (Hanovre) في يناير 1945. لم يكن مركز الاعتقال الجديد هذا صالحاً لاستقبال أعداد كبيرة من السجناء المُتكوّم بعضهم فوق بعض، واختفى الحراس شيئاً فشيئاً، مُرتدين بدّل السجناء، أو لجأوا إلى الاختباء خوفاً من الوقوع في الأسر لدى الروس. وفي أحد الأيام الجميلة، لم يعد هناك أثر للحراس فعدينا للقيام بمسيرتنا صوب الغرب، ووقعنا هذه المرة بين أيدي الكنديين. وهكذا حصلنا على «حريتنا».

وبعد عودتي إلى باريس، كان أول شخص قمت بزيارته هو «غبريل مارسيل»، الذي استقبلني بحرارة كما لو كنت أحد أبنائه. ثم رأيت «أندري فليب» مجدداً، وقد كان عضواً في الحكومة، وهو الذي أرسلني إلى منطقة شامبو سور لاينو (Chambon - sur - Lignon)، التي كنت لا أعلم بوجودها - وهي ثانوية بروتستانتية قامت بحماية عدد من الأطفال اليهود، وقد حظيت إثر ذلك بتكريم إسرائيلي. وبهذا أجد نفسي مجدداً في وسط ذي نزعة سلمية مناضلة، تضم مقاومين ينبذون العنف، اشتهروا بلعب دور مُهَرَّب للأجانب واليهود الفارّين من النازية. استقبلتني هذه الثانوية التي كانت حلقة أساسية في هذا التنظيم المقاوم بصدر رحب، وفيها أتاحت لي فرصة الالتقاء، منذ الشتاء الأول، بـ «الكويكرز»¹⁷ (Quakers) الأمريكيين، وهم أيضاً من المقاومين الراضين للعنف، جاؤوا للمساهمة في بناء ثانوية أكثر سعة. وعن طريقهم، ذهبت - بعد سنوات من ذلك - سنة 1954، إلى الولايات المتحدة بدعوة كريمة من ثانوية «الكويكرز» في الجهة الشرقية من الولايات المتحدة.

* متى علمتم بوجود معسكرات الموت؟

لقد كنا شهوداً على التعذيب الذي تعرض له السجناء الروس على مقربة من معسكرنا في «بوميراني». غير أننا لم نكتشف هول وبشاعة معسكرات الترحيل والإبادة إلا في اليوم الذي أطلق فيه سراحنا، لأننا كنا بجوار معسكر الاعتقال النازي الألماني «برجن - بيلسن»

¹⁶ - شتنن : عاصمة مقاطعة بوميرانيا فوفود الغربية في بولندا . وتعد سابع أكبر مدينة في البلاد (الترجم).

¹⁷ - Quakers: أعضاء في حركة دينية تنتشر أساساً في الولايات المتحدة وبريطانيا، عُرفت برفضها للحرب ودعوها للسلم والبساطة في العيش (الترجم).

¹⁸ - Oflag: معسكرات اعتقال ألمانية خصصت للأسرى من الضباط خلال الحرب

العالمية الثانية (الترجم).

الصعب اقتحامه، إذ تتولى زوجته بصرامة ترتيب علاقاته وضبط مواعيده. علمنا فيها بعد أن شحنا أرندت (Hannah Arendt)، حاولت التدخل للمصالحة بينه وبين «هيدغر» (Heidegger). وقد توفقت في إقناع «يسبرز»، الذي أبدى كرمًا كبيراً لكنها اصطدمت بمقاومة شرسة من «هيدغر»، الذي كان يعتقد - هل كان ذلك مجرد ذريعة؟ - أنه لا توجد كلمات في المستوى ترقى لقول... هذا. وهنا نشعر أنه تنقصنا كلمات بعينها.

والحق أن «يسبرز»، انتظر من ألمانيا نوعاً من التوبة، أو اعترافاً جماعياً بالخطايا، وخلص إلى الاقتناع بأن ألمانيا لم تكن في مستوى الاضطلاع بمسؤوليتها إزاء الجرم الذي اقترفته. لم ينجح، هو الذي تحمّل النازية وصمد في وجهها، في الصبر على الجمهورية الجديدة. أظن أنه لم يكن صبوراً بما يكفي، لأن «أدناور» (Adenauer) قد ذهب إلى أبعد حد ممكن، بالنظر إلى الظروف الكارثية للبلد، في إعادة بناء جمهورية حقيقية.

زرت «يسبرز» للمرة الثانية، بعد أن عيّنت في جامعة «بال» لكي أهديه نسخة من الكتاب الذي أصدرته بمعية «ميكيل دوفرين» (مؤلفنا الأول)، تحت عنوان: كارل يسبرز وفلسفة الوجود. قبل بكتابة مقدمة لطيفة جداً، رغم أنه لم يعجب كثيراً بالكتاب؛ لأنه وجد موقفنا مغالياً في نسقيته، وقد شاطرته «يان هيرش» (Jeanne Hersch) التي كانت، مثل «حنا أرندت»، واحدة من أخلص تلامذته، على ما اعتقد هذه التحفظات. خصوصاً أنها اعتبرت بعد ذلك أنني خُنت فكر «يسبرز» لصالح «هيدغر»، و أنني، شأن في ذلك شأن باقي المثقفين الفرنسيين، على ما تقول، قد وقعت في حبال السحر الذي يمارسه «هيدغر»؛ وهو رأي نصف صحيح، لكنه أيضاً نصف خاطئ.

* هل التقيت بـ «هيدغر»؟

أجل، بـ «سوريزي» (Cerizy)، عام 1955، وقد احتفظت بذكرى غير جيدة عن هذا اللقاء، إذ كان محاطاً، بل مُطوقاً بـ «أكسلو» (Axelos) و «بوفري» (Beaufret)²⁰، اللذين يمنعان أي أحد من «الاقتراب» منه. وكان يتصرف كـ «مُعَلِّم». جعل نقطة الارتكاز

«ستراسبورغ»، أن أقدم كثيراً من العون لطلبتي، الذين كان معظمهم جنوداً في الجيش الألماني، فيأتون بشكل متأخر إلى الدراسة، معتقدين أن التحدث باللغة الألمانية ممنوع، فكنت أقول لهم: استحضروا في أذهانكم أنكم بصحبة «غوته»، «شليلر»، «هوسرل»... الخ

* ماذا فعلتم مباشرة بعد التحرير؟

أقمنا في شامبو سور لاينو في الفترة الممتدة من 1945 إلى 1948. بعد سنة تمّ اختياري للعمل في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ولم يكن من حقي التدريس إلا خمس أو ست ساعات؛ وهو ما يعني أنني أقوم بنصف الخدمة، وأستثمر ما تبقى لي من وقت لإكمال ترجمتي لكتاب Ideen I لهوسرل. وقد انتابني شعور بالرعب لما علمت أن شخصاً آخر يقوم من جهته بترجمة الكتاب نفسه. وما أثلج صدري هو دفاع «مرلوبونتي» (Merleau-Ponty) عن ترجمتي ضد الأخرى التي لم تكن مكتملة. انتهت من العمل بتحضير أطروحاتي سنة 1948. غير أنني لم أدافع عنها إلا سنة 1950. وغير خفي أنني عيّنت، بدءاً من سنة 1948 في جامعة ستراسبورغ، التي كنت أرغب في التوجه إليها لكي أكون قريباً من اللغة الألمانية. أمضيت فيها ثماني سنوات. أستطيع القول إنها ثماني سنوات من السعادة العارمة، وهي السنوات الأجل في حياتي؛ لأنها كانت طافحة بالتناغم والألفة على مستوى حياتي الأسرية - زوجتي سيمون، أولادنا، «جون بول» و «مارك» المولودان قبل الحرب، وابنتنا «نويل»، المولودة في المرحلة التي كنت فيها في الأسر، ولم أتعرف عليها إلا حين بلغت من العمر خمس سنوات، ثم «أوليفي» و «إيتان» وقد أنجبناهما في ستراسبورغ. وترجع سعادتي كذلك إلى نوع الحياة التي استمتعنا بها في ستراسبورغ، فالمدينة لطيفة ومُضيفة، والجامعة تجذبك بقوة إليها. وقد كلفتنا شعبية الفلسفة، أنا و «غوسدورف» (Gusdrof)، بالإشراف على حلقة فلسفية، يكون النقاش وتبادل الأفكار فيها من الأمور الثابتة والقارة. عيّنت «غوسدورف» في الوقت نفسه الذي تعينت فيه، إذ خلّفت «جون هيپوليت» (Jean Hypolite)، بينما هو خلّف «جورج كانغليم» (George Canguillhem). ومن ستراسبورغ، كنت كثير التردد على ألمانيا، وهكذا تمكنت من زيارة «كارل يسبرز»¹⁹ في «هيدلبرغ» (Heidelberg) قبيل هجرته إلى سويسرا. تأثرت جداً بنبله الذي يكاد يكون غوتياً (نسبة إلى غوته). وهو شخص من

20- قام كوستاس أكسلو و جون بوفري بإنجاز ترجمة مشتركة لكتاب: ما الفلسفة؟

لهيدغر (Gallimard, 1957)؛ لقد مر استقبال هيدغر في فرنسا بصورة تكاد تكون كلية عبر بوفري الذي وجه له رسالة حول النزعة الإنسانية (1947)، كما أتبع لهيدغر التعرف على روني شار سنة 1955، من خلال جون بوفري.

19 - (كارل يسبرز) 1883 - 1969 : مارس التدريس بهيدلبرغ في الفترة الممتدة من 1922

إلى 1937، أقاله النازيون من مهامه سنة 1937. وبعد الحرب، قرر بعدما خاب أمه في ردود الأفعال الأولى إزاء المسؤولية الجنائية عما حدث، الهجرة إلى سويسرا حيث درّس في جامعة «بال» ابتداء من سنة 1948 إلى غاية بلوغه سن التقاعد.

* عندما استأنفت حياتك «الطبيعية»، سنة 1945، هل عدت إلى التزاماتك السياسية لما قبل الحرب؟
أجل، لقد عدت إليها فيما وراء تجربة الأسر - لكن بعد أن تلقيت درس الحرب المرعب، الذي أبطل كل أحكامي السابقة و فرض عليّ نوعاً من إعادة النظر في تربيتي السياسية. فقد وجدت نفسي في بعض الأحيان قريباً جداً من بعض المواقف التي كنت أتبناها في الفترة ما بين 1934-1936، وقد كنت أكن بسرعة كبيرة عداءً معيناً تجاه اشتراكية «جي مولي» Molet Guy. أما صداقتي مع «أندري فليب»، فقد تأكدت وتوطدت إلى آخر نفس في حياته، كنت أذهب إلى باريس للمشاركة في المؤتمرات والندوات، فاكشفت في سنوات 1947-1950 مجموعة Esprit التي لم أكن أعرفها جيداً في مرحلة ما قبل الحرب، بسبب انخراطي القديم في الاشتراكية المناضلة، فكانت تبدو لي هذه المجموعة غارقة في التنظير. اقتربت كثيراً من هذه المجلة، ونشرت بها العديد من الدراسات. أما صداقتي مع «إيمانويل موني» (Emmanuel Mounier)²³ فقد تعمقت قُبيل وفاته التي شكلت بالنسبة لي حداداً كبيراً. لازلت أراني سنة 1950 داخل حديقة «الأسوار البيضاء» بـ«شاتوناي-ملابري» (Châtenay-Malabery)، دون أن أعرف أنني سأقطن في يوم من الأيام هذا المكان، ووجهي تغمره الدموع. لقد تأثرت حقاً بشخص «موني» أكثر مما تأثرت بأفكاره، كنت مُرَوِّداً بما يكفي من العُدّة الفلسفية حتى لا أكون واحداً من مُريديه؛ بيد أنني مع ذلك كنت رقيقاً له. وهو نفسه كان يبحث عن فيلسوف محترف يسنده ويشد عضده؛ لأنه فقد فيلسوفه «المفضل» في شخص «لاندسبرغ» (Landsberg)، ثم «غراسي» (Grasset)، المقاوم في منطقة البريتاني²⁴ الذي قُتل رمية بالرصاص، ألحّ موني عليّ أن أسكن شقتهم الفاخرة، وهو ما قبلته بصدر رحب؛ كان شديد الحساسية لافتقار كتابته إلى البنية المفاهيمية، ولاضطراره أحياناً للارتجال. وقد حاول تجاوز ذلك

23- إيمانويل موني، المتأثر كثيراً بـجاك مارتينان (J. Maritain) و غبريل مارسيل، يجسد الوجودية المسيحية. أصدر قبل اندلاع الحرب أعمالاً من أهمها:

Revolution personaliste et communautaire, Paris 1935 وبعد الحرب،

نشر علاوة على كتابه (Traité du Caractère 1946) نشر كتابين هامين هما:

Qu'est ce que le Introduction aux existentialismes (1947) و personnalisme? (1947).

24- ترك بول لوي لاندسبيرغ (1905-1944) ألمانيا مباشرة بعد وصول هتلر إلى

السلطة. وبعد انصرام مدة قصيرة درّس فيها بإسبانيا (1934-1936)، حلّ بفرنسا حيث تعاون مع موني في تسيير مجلة إسبري، بعدها نُفي إلى معسكر للاعتقال بـ«أورانينبورغ» (Uranienburg).

في درسه نصاً لكانط، مأخوذاً من كتابه «نقد العقل الخالص»: «الوجود موقف». وبإصبعه، يشير إلى هذا أو ذاك، لقراءة السطر الموالي، واقتراح تفسير له. غير أن تدخلاته كانت رائعة، خصوصاً تلك التي تحدث فيها عن الشعراء. أعتقد أنها كانت المرة الأولى التي انتبهت فيها إلى علاقته بالشعر. تكلم بإسهاب عن «ستيفان جورج» (Stefan George)، ويبدو لي أنني اكتشفت «بول سيلان» (Paul Celan) بعد هذا الكلام.

وشيناً فشيناً ركب الموجة الهيدغرية، بسبب الملل الذي أصابني جراء الطابع التفخيمي، إلى حد ما، المكرور والمطرب الذي اتسمت به الكتب الكبيرة التي ألفها «يسبرز». لقد انبهرت بعبقرية «هيدغر» أكثر مما أبهرتني الموهبة العظيمة لـ«يسبرز». فلا وجود، عند هذا الأخير، لأي شيء يمكن أن يشدك إليه ويأخذ بتلابيبك. فهو صاحب فلسفة محكمة البناء موسومة بالاعتدال. أحببت كثيراً بعض نصوصه القصيرة، مثل كتابه حول «ستريندبرغ» و «فان غوغ» (Van Gogh)²¹، كما راقنتي كثيراً عبارته الشهيرة: «إننا نفكر في مواجهة الاستثناء، نحن الذين لا نشكل استثناء». والآن، أنا ممن له لأنه لم يعتبر نفسه استثناء - وهو الأمر الذي قد لا ينطبق على هيدغر.

* هلاً حدثتنا عن «يدلبرغ» و «فريبورغ» (Fribourg) في تلك المرحلة؟

في «فريبورغ»، التقيت «لاندغريب» (Landgrebe) و«فك» (Fink)²²، وتعرفت على «غامير» (Gadamer) في «هيدلبرغ». غير أنه لم يكن ثمة أيّ تعاون بين الجامعات الفرنسية والألمانية، وكم كانت خيبيتي كبيرة! لأن «ستراسبورغ»، في تلك الفترة و لأسباب سياسية واضحة، لم تشكل جسراً ممدوداً مع ألمانيا، وإنما جسدت هوة بين البلدين. فلا يُخلَق بنظره في الجهة الأخرى للراين إلا من أراد ذلك فعلاً. إن المشكل الأساسي يكمن في استعادة فرنسا للألتراس. زملائي في الجامعة، كما الألتراسيين أنفسهم، لم يستوعبوا أن يوجد من يهتم بما يحدث في الجهة الأخرى للحدود، وكنت ألحظ عند هؤلاء شيئاً شبيهاً بذلك الحذر الذي كان يُظهره الفرنسيون إزاء ألمانيا، ما قبل الحرب.

21- Karl Jaspers, Strindberg et Van Gogh, trd fr, Paris 1953

22- أوجين فك (1905-1957) ولودفيغ لاندغريب (1902-1992) كانا معاً

أستاذين مساعدين هوسرل في العشرينات.

من توزيع الكلام، فالاهتمام البالغ الذي يعطيه «غبريل مرسيل» للأشخاص كان مرتبطاً بتجربته خلال الحرب العالمية الأولى، حيث انهمك على حشد المعلومات الخاصة بالجنود المفقودين، وإعادة تشكيل مصائر فريدة.

أتوفر على بورترية خاص به، الناظر إليه يحسبه قطاً. لقد كان رجلاً مرحاً جداً لاذعاً في سخريته، يهوى سرد الحكايات. غير أنه له عدو، وهو ساتر الذي كان يبغضه، فيما هو يقدره رغم تعرضه للتجريح من قبله. كان ساتر موضوعاً دائماً للتجريح والنقد، ليس بسبب إلحاده فحسب، وإنما لكونه يعتبر الإنسان عدماً الأشياء. وهو مالم يستطيع «غبريل مرسيل» التسليم به. ربما يعود ضعف اتهامه بسارتر إلى غبريل مرسيل، رغم ميلي إلى إرجاع ذلك إلى تفضيلي لمربوبونتي. لم أتوقف عن الالتقاء بشكل منتظم بغبريل مرسيل إلى غاية العُشارية التي نظمناها على شرفه وحول أعماله في «سوريزي» (Cerisy)، قبل وفاته بقليل، وقد ظهر كعادته متواضعاً، إذ أبقى إلا أن يتقدم بمساهمته مثل البقية، وإذا كنت قد ابتعدت عن فلسفته، فليس بسبب قناعاته الفلسفية العميقة، وإنما لأنني لمست عنده نقصاً على صعيد البنية المفاهيمية. إنه صاحب فكر استكشافي للغاية، ينزلق من مفهوم لآخر، حيث تلعب الفكرة دور خلية موسيقية بالنسبة لمتواليه من المتغيرات، فكر يتحقق عبر تجاور مفاهيمي، إذ تتحدد فكرة ما بالفكرة القريبة منها معنى ودلالة. لن أذهب إلى حد القول إن الأمر يتعلق بفكر تراپطي، لكنه يصدر عن آليات تناغمية، وأخرى تنافرية. وعموماً، فإن المسافات الفكرية التي تفصله عن أقرانه لم تنقص البتة من العطف الذي كان يكنه لهم. ولما ألقت كتابي حول فرويد، يجب أن أقول إنه مع ذلك لم يتحمس له. وقد قال لي بوضوح شديد إنني انسقت وراء ما أسماه «روح التجريد». وقد صرت أفهم بصورة أفضل حكمه هذا، على اعتبار أنني أعاتب الآن نفسي لأنني بنيت كل شيء حول نصوص فرويد الأكثر نظرية (الفصل السابع من تأويل الأحلام، نصوص الميتاسيكولوجيا، إضافة إلى الأنا و الهو) ولأنني لم أحتك بما فيه الكفاية بالتجربة التحليلية من حيث هي كذلك: الرغبة التي تمتطي صهوة القول، والعلاقة مع الآخر ومع الأغيار الأوائل، المرور عبر الحكاية، الإكراه التكراري، وعمل الحداد. والحال، أني كنت أناقش المفاهيم، وهو الأمر الذي كان «غبريل مرسيل» يناصره العدا. يقول على الخصوص: إن الكوجيطو الديكارتي هو حارس عتبة المقبول فلسفياً ضد اللغز. بيد أني كنت دوماً حذراً من فكرة اللغز، متى كان المراد بها منعاً للعبور فيما وراء الحد، مخالفاً بذلك المبدأ الكانطي المنصوص عليه في: «نقد ملكة الحكم»، وحريصاً على أن أفرغ وسعي في التفكير. ومع ذلك،

بتأليفه، داخل منفي بلدة «ديولوفيت» (Dieulefit)، كتابه الأكثر قوة: رسالة حول الطبع. لا جدال في أنه كتاب جيد، رغم استعاراته المفرطة من علم الطباع، وسقوطه مع ذلك في آفة الاختزال والتبسيط على المستوى المفاهيمي.

* من من الفلاسفة الفرنسيين كان الأكثر حضوراً بالنسبة لك؟
«غبريل مرسيل»، هو الشخص الذي نسجت معه العلاقة الأكثر عمقاً، منذ سنتي في التبريز، 1934-1935، و أيضاً في ما بعد، وعلى مراحل، حتى وفاته سنة 1973. كنا خلال «أمسيات الجمعة» الشهيرة، نختار تيمة للنقاش الذي كانت تحكمه قاعدة تقضي بضرورة الانطلاق دوماً من أمثلة، والعمل على تحليلها، دون اللجوء إلى المذاهب، اللهم إلا إذا تعلق الأمر بدعم المواقف التي ندافع عنها. كنت أستمتع هنا بفسحة للنقاش كانت غائبة تماماً عن فضاء «السوربون». فالانطباع الذي يتولد، حين نكون بصحبته، هو أننا أمام فكر حي يتوسل بسلاسل الحجج. ولهذا، حين نقرأ «غبريل مرسيل»، يتابنا غالباً إحساس بأننا لسنا إزاء تدفق وانسياب للفكر، وإنما بصدد مقاربة دينامية مهجوسة باجترار الكلمات البكر وإيجاد دقيق العبارات. وهكذا نتناقش في كل أسبوع، حوالي ساعتين أو ثلاث ساعات، بطريقة نشطة وفعالة متجاسرين على ممارسة ذاتية للتفكير، وهو ما كان يشكل تعويضاً عن الثقافة التاريخية السائدة في «السوربون».

أعتقد أن هذا أساساً ما أدين به لهذا الرجل: فقد تعلمت منه كيف أجراً على التفلسف وممارسته بمسؤولية في وضع سجالي، وهذا هو وجه الشبه القائم في رأيه بين المسرح والفلسفة. وقد عبّر عن كثير من أفكاره من خلال شخصيات المسرح. والحق أن مسرحياته، مهما كانت فكرته عنها، لم تكن بالجودة المطلوبة، وإن كان يرى أنه من المجحف أن يحظى «سارتر» بالاعتراف والاحتراف، فيما تبقى نصوصه عرضة للتجاهل. من الممكن اليوم أن أعامل مسرح سارتر بالقسوة نفسها التي عومل بها مسرح «غبريل مرسيل»... أستحضر الآن مقالة جميلة جداً كتبها الأب «فيسار» (Fessard) بعنوان: المسرح والفلسفة، بسط فيها فكرة مؤداها أن كل الخصوم يملكون الحق في أن نستمع إليهم - دون أن يعني هذا أنهم جميعاً على حق - طالما الكلام للجميع؛ وهو ما يسميه «العدالة العليا للمسرح»، وهي تمييز، على الأقل نظرياً، المسرح الذي يقدم أطروحات عن المسرح الحقيقي الذي يملك فيه الجمهور حق إنشاء رأيه الخاص. يوجد «غبريل مرسيل» في منتصف الطريق بين المسرحين، لأنه مع ذلك، يمرر بعض قناعاته على لسان أحد شخصوه؛ إلا أنه يمارس أيضاً نوعاً

سَيَلْفُظُ أنفاسه الأخيرة. لم أجرؤ يوماً على زيارته، ولم أقم بذلك إلا يوم وفاته.

* ما نوع العلاقات التي جمعتك، حين كنت في ستراسبورغ، بالفلاسفة الباريسيين؟

لم أكن باريسياً إلا بعد فترة متأخرة، وهكذا أفلتت من أشياء كثيرة، لم أعرف بتاتاً وسط «سان جرمان - دي - بري»²⁶ (Saint-German-des-Prés)، كما لم أتعرف على سارتر شخصياً. المرة الوحيدة التي دخلت فيها معه في نوع من العلاقة - بين سنتي 1963 و 1964 - تمت عندما كنت مشرفاً على المجموعة الفلسفية الصغيرة بمجلة Esprit؛ كان ذلك بعد إصداره لـ «مسألة المنهج»، وهو الكتاب الذي خصصناه له، وأنا و«دوفرين»، سنة كاملة للنقاش داخل هذه المجموعة، لذلك دعونا سارتر، وهيانا اثني عشر سؤالاً لنظرها عليه. للإجابة على السؤال الأول تكلم ساعتين و نصف، ولم تتمكن أبداً من أن تطرح عليه السؤال الثاني. حضرت «سيمون دو بوفوار» (Simone de Beauvoir) هذا اللقاء، وكانت تراقب ما إذا كان الجميع بنصت بشكل جيد. وفي السجلات التي دارت بينه وبين «كامي»، ثم «مرلوبوتي»، كنت أقف إلى جانبها. جمعتني بسارتر أيضاً علاقة مراسلة بمناسبة صدور واحدة من مسرحياته التي أثارت اهتمامي وسخطي: الشيطان والإله الطيب. كتبت حينها مقالاً تفاعل معه بطريقة ودية ونبيلة. بوسعكم الاطلاع على هذا المقال، الذي يبدو لي اليوم ساذجاً، في كتابي «قراءات»²⁷.

* كيف كانت تراءى لك باريس السان جرمان دي بري منظوراً إليها من الريف الفرنسي؟

بدت لي كأسطورة سطحية. والحق أن هذا الشعور أيضاً لا يخلو من حكم مسبق قوي مضاد لكل ما هو باريسى وهو حكم تقوى بالمناخ الفكري لشامبو سور لاينو، ثم بـ «ستراسبورغ». غير أن هذه التجربة حصّنتني ضد كل ظواهر الموضة. أما في ما يتصل بمرلوبوتي، فقد تعرفت عليه عندما كنت في «شامبو سور لاينو» في الفترة الممتدة من 1945 إلى 1948؛ كان يُدرّس بمدينة «ليون» (Lyon)، حيث التقيته عدة مرات كما قابلته مجدداً في «لوفان» (Louvain) بلجيكا عند الأب «فان بريد» Van Breda، في مركز «أرشيفات هوسرل»

لا ينبغي أن يفوتنا أن غبريل مارسيل كان يستكمل التعارض الذي يقيمه بين اللغز، الذي يشملني، والمشكل المطروح أمامي، بامتداح للتفكير من الدرجة الثانية، الذي يقوي نوعاً ما الحركة الأولى التي لا يمكن أن تكون إلا استشكالية. هذا على الأقل ما حرصت بنفسي على تأكيده عنده. وبالطبع، لم يجل بيني وبين الانتقال من مشكل الرمز إلى مشكل الاستعارة، لكي أجد سنداً سيميوطيقياً وأداة لغوية مشفرة ومعروفة عبر تاريخ البلاغة، فيما هو يتصور ذلك تضييعاً لنوع من الكثافة الرمزية التي يعتبرها أكثر أهمية من بصمتها اللسانية على المستوى الاستعاري. أما بالنسبة لي، فقد اعتبرت الاستعارة تسمح بمعالجة النواة الدلالية للرمز. وفيما يتصل بالروح النسقية التي مافتي غبريل مارسيل يحدوني منها، فاني مازلت حريصاً على التثبيت بها، على الرغم من أنها أضحت عندي تنزع نحو نوع من الديدانكتيكية، التي تجذ جزءاً من تفسيرها في كون كل أعمالها الفكرية لم تنفصل قط عن التدريس الذي اعتبره أهم محك لها. أعتزف أي كنت دوماً في حاجة إلى النظام، وإذا كنت أرفض جميع أشكال النسق الشمولية، فإن ذلك لا يعني أي ضد نوع خاص من التنسيق.

أعتبر «غبريل مارسيل» و «ميرسيا إلياد» (Mirecea Eliade) اللذين سنتحدث عنهما مجدداً - أنموذجين للأشخاص الذين مارسوا عليّ تأثيراً من خلال علاقات الصداقة، لكن من دون أن أخضع على الإطلاق للإكراهات الفكرية التي يتعرض لها المريدون عادة. لقد صرت حراً بفضل هؤلاء الأشخاص. ربما كان بوسعي أن أنعم مع «جون نابير»²⁵ (Jean Naber) بالمستوى نفسه من التبادل الجيد، إلا أن هذا الأخير لم يكن من النوع الذي يرتبط مع الآخرين بعلاقات دافئة. ففي إحدى السنوات التي تواجد فيها بمنطقة البريتاني، تصادف أي كنت هناك أيضاً ففكرت زيارته، بل ومباغتته. وصلت في منتصف النهار، فوجدت باب الحديقة مفتوحاً، وصندوق رسائله مملوءاً عن آخره بالأوراق. انتظرت ساعتين، قطفت خلالها بعض أزهار البنفسج، التي قمت بإعادة غرسها في حديقتي، ولازالت تزينها إلى الآن. ثم علمت عبر الصحف أنه نُقل إلى المستشفى حيث

25- يُصنّف جون نابير (1881-1960) ضمن التراث الفرنسي للفلسفة التأملية. أهم أعماله:

(1924 L'expérience intérieure de Liberté)، وقد أعيد نشره سنة 1944 في

سلسلة P.u.f. وقدم له بول ريكور؛ ثم كتاب: (Éléments pour une éthique)

(1924)، تمت إعادة طبعه ضمن منشورات أوبيي (Aubier) عام 1962 بمقدمة خطها أيضاً بول ريكور؛ وكتاب: [1955] Essai sur le mal، أعيد طبعه ضمن منشورات أوبيي (1970).

26 * -حي يقع في المقاطعة السادسة، وهو مكان يلتقي فيه المثقفون الباريسيون، وقد ذاع صيته أيام ازدهار الفلسفة الوجودية في سنوات (1940 - 1950) المترجم.

27- Paul Ricoeur: Lectures II, La contrée des philosophes, Le seuil,

Paris, 1922, p137-148

منذ زمن عن إبداء الإعجاب برسالة «لوتر» (Luther) حول الحرية المقيدة Serf Arbitre و حول الحرية المسيحية، فضلاً عن النقاش الكبير الذي كانت تُثمره مواجهاته مع «إرازم» (Erasmus). ثم جاء السياق السياسي ليدعم توجهي نحو هذه الأسئلة المتعلقة بـ «الحرية»، و«الشر» و«المسؤولية». وأعتقد أنني قبل ذلك بكثير كنت شغوفاً بالتراجيديا اليونانية، التي تضع في المقام الأول مشكلة القَدَر، ولا أنكر التأثير الذي مارسه على تكويني الأساسي الشيولوجيا الكالفينية حول القَدَر. واضح إذن أن اختيار حقلتي المفضل للدراسة، الإرادة واللاإرادي، قد تضافرت عدة عوامل في تحديده.

* في سنة 1956، تمَّ تعيينك في السوربون، فغادرت ستراسبورغ. كان بوسعي أن أبقى فيها، غير أنني كنت أنتهي إلى جيل الهدف من مشواره الوصول إلى باريس. ترشحت للسوربون في المرة الأولى وقد قدمني «هيوليت» وغالبية أعضاء شعبة الفلسفة؛ إلا أن المجلس انتقى «جون غيتون» (Jean Guiton). وفي السنة التالية، وقع عليّ الاختيار، بعد أن شغل أحد كراسي الأستاذية. لم أشعر بأيّ ارتياح داخل السوربون، لذلك اخترت في ما بعد الذهاب إلى نانثير. لم أجد في السوربون نظيراً للعلاقات التي نسجتها مع الطلبة في ستراسبورغ. فقد جسدت، بالنسبة لي، نقيص ستراسبورغ.

صحيح أن شعبة الفلسفة في السوربون كانت تضم أسماء لامعة جداً، مثل «أرون» (Aron)، «غورفيتش» (Gurvitch)، «يانكلفيتش» (Jankélévitch)، «فال» (Wal)، «غويي» (Gouhier)، «كانغليم» (Canguilhem)، «باشلار» (Bachelard)؛ وصحيح أيضاً أنني كنت راضياً تمام الرضى عن نوع التدريس الذي قدمته. فالمدرجات كانت ملاءم، والطلبة الذين لا يجدون مقاعد يجلسون قرب النوافذ لحضور دروسي حول «هوسرل، فرويد، نيتشه، سبينوزا»، سنوات 1956-1965. لكن، وبسبب هذا العدد الكبير، كان يصعب ضبطهم ويتعذر معرفتهم، فقد كان لدي شعور حاد بعدم تكيّف وتناغم المؤسسة الجامعية مع مثل هذه الوضعية. وفي سنة 1956، بادرت إلى الإشراف على عدد من مجلة Esprit خصصت موضوعه للجامعة، حصيلته كانت جد قاسية، إذ أفضى إلى اقتراحات سيعاد طرح الكثير منها في موسم 1968-1969 (خصوصاً ما تعلق منها بتعيين الأساتذة من قبَل كوليج السوربون بناءً على معايير بالية). يمكن الاطلاع عليها، اليوم أيضاً، لأنني أعدت نشرها في الفصل الأخير من كتابي «قراءات I» (Lectures 1)، بصرف النظر عن طابعها الطوباوي الواسع، توخياً للصدق مع الذات و الغير، وهو ما أنجزته في الإطار التحريري نفسه،

(Archives Husserl)، موسم 1946-1947، ثم في ندوتين: واحدة من محاضراته دارت حول الموضوع «فينومينولوجيا اللغة»²⁸ (1956)، كان فيها مذهلاً. وبما أنه قد حدّد بصورة كاملة معالم حقل التحليل الفينومينولوجي للإدراك وآلياته، فإنه لم يترك مفتوحاً، هذا ما أعتقدته في تلك المرحلة على الأقل، سوى المجال العملي. ففي هذا الحقل شرعت في إنجاز أبحاث ستجد تطورها اللاحق حينها تناولت مفهوم الشر و الإرادة السيئة - أي ما يعرف في الخطاب الديني بـ «الخطيئة». الانطباع الذي كان عندي هو أنه، في المجال الفينومينولوجي، لم يُعالج حتى ذلك الحين إلا الجانب التمثيلي من القصدية، في حين أن الحقل العملي برمته، والحقل الانفعالي، أي حقل العاطفة والانفعال - بالرغم من أنني أعجبت كثيراً بكتاب سارتر حول الانفعالات - لم يقع حقيقة استكشافه.

واليوم تظهر لي اختياري الخاصة كما لو كانت محددة بصورة مثلية. أولاً، مرلوبونتي الذي ترك حقلاً للاستكشاف أدواته التحليلية كانت متوفرة، ثم انتباهي واهتمامي الكبيرين بالنقاش بين ديكارت، «ليبنيز» (Leibniz)، «سبينوزا» (Spinoza)، و «مالبرانش» (Malebranche) حول الحرية والحتمية، وأخيراً لأنني كنت مشدوداً إلى إشكالية مستلهمة من «أوغسطين» (Augustin)، تتعلق بالشر و الخطيئة، وهي التي قادني إلى دراسة رمزية الشر.

عثرت على ملاحظات تعود إلى زمن الاعتقال، دَوَّنها بطريقة تكاد تكون حرفية واحد ممن كانوا يتابعون دروسي في المعتقل، وقد كانت دهشتي كبيرة لما لاحظت إلى أي حد استبقت ما أنجزته لاحقاً، لقد وجدت فيها تقريباً المحتوى الدقيق لـ فلسفة الإرادة. فالبنية الأساسية للكتاب كانت حُطاطتها مبسطة سلفاً وفيها: تيمة المشروع، ودوافعه، ثم تيمة الحركة الإرادية مع التناوب بين العادة و الانفعال، وأخيراً، الانتقال من الموافقة إلى الضرورة. لهذا أتممت أطروحتي بسرعة كبيرة، بعد عودتي من الاعتقال سنة 1945، وأكملتها سنة 1948. كانت هناك خمس سنوات من التفكير و التدريس شكَّلت، دون أدنى شك، أساس هذه الأطروحة.

واختياري لهذا الحقل يعود إلى ما قبل هذا التاريخ، كما تشهد على ذلك محاضرة ألقيتها بـ «رين»، في بداية الحرب، بمناسبة إحدى الإنجازات، حول موضوع الانتباه، الذي هو التوجه الإرادي للنظرة. أعتقد أن اختياري للحقل العملي قديم جداً؛ فأنا لم أتوقف

28- أعيد نشره ضمن كتاب: Eloge de la philosophie, Gallimard Paris, 1965

بخصوص ملاحظاتي حول الصين وإسرائيل²⁹.

جنياولوجيات الشر. وجدت نفسي أمام نوع من البقية المستغلقة على التحليل وعلى المنهج الفينومينولوجي؛ أقصد بذلك الجرم الطفولي، القديم، والباثولوجي. كنت أرى جيداً أن حقل المسؤولية عن الجرم لا تغطيه - في كليته - رمزية الشر هذه، المجسدة في الأساطير والروايات التوراتية، وبأنه ما زال هناك شيء آخر. الباعث الثاني، يرجع إلى كوني رأيت في التحليل النفسي بديلاً للفينومينولوجيا، وفلسفات الوعي بشكل عام. فالحد الأساسي للمشروع الديكارتي القائم على مسلمة الشفافية، طرح لي مشكلاً على الدوام. وفي النهاية، التقيت مع الدوافع الخاصة بـ «دالبيز»، الذي يعتبر التحليل النفسي فرعاً من فروع فلسفة الطبيعة، أي الدراسة الفلسفية التي تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة في الإنسان. كان الأمر مرتبطاً بمنظور مغاير للرمزية الدينية للشر - مسيحية كانت أم لا - وتوجه يختلف، علاوة على ذلك، عن التوجه الذي بسطته الفينومينولوجيا.

مع شروعي في العمل، اعتقدت أنني بصدد كتابة مقالة حول الشعور المرّضي بالذنب. وإذا طبقت على فرويد عاداتي في القراءة الشمولية، ونظرت إليه كفيلسوف كلاسيكي، فإنني وجدت نفسي بصدد إنجاز مؤلّف ضخم³⁰ شكّل مناسبة لسجل داخلي، أو قل لتحليل نفسي ذاتي، أصفه الآن مازحاً بأنه كان بأقل كلفة. والحق أن هذا العمل ساعدني على تجاوز الجانب الوسواسي العتيق لمشكل الشعور بالذنب، والذي تبدل عندي تدريجياً بسؤال المعاناة المفرطة التي باتت تُرهق العالم.

* حين قررت الاشتغال على فرويد، وذلك قبل أن يتحول إلى موضحة، هل كنت تشعر بنوع من العزلة؟

كان هناك، على أية حال، «دنيال لاغاش» (Daniel Lagache) و«ديديي أنزيو» (Didier Anzieu) و«جوليت بوتونيي» (Juliette Boutounier)، وجميعهم درّسوا بالسوربون. لكن من المؤكد أنني لم أتأثر بهم. فإشكالياتي كانت حقاً شخصية، علاوة على أنني كنت دوماً أبدي كثيراً من الاهتمام، دون أن أكون بوبرياً [نسبة إلى «بوبر» (Popper)]، لفكرة «التكذيب»، وتساءلت ما الذي «يكذب» الفينومينولوجيا؟ كانت هذه هي نقطة القوة في بحثي، فيما رأى فيها الكثيرون إقحاماً للتحليل النفسي في الفينومينولوجيا؛ غير أنني على العكس تماماً أكدت استحالة القيام بذلك، وأن هناك حتماً شيئاً يحول دون ذلك، فللفينومينولوجيا آخرها. في كتابي الإرادي و

لكي أعود إلى تحفظاتي الفكرية، وإلى إحباطاتي ومشاريعي المتعلقة بالجامعة في السنوات التي سبقت 1968، أقول بأنه كان عندي انطباع بأنه يجري إهمال كليّ للمهمة التي تقضي بضرورة خلق جماعة تضم الطلبة والأساتذة؛ بل حتى العلاقات بين الأساتذة كانت تتلاشى يوماً بعد يوم، بحيث كنا لا نلتقي إلا بصورة عابرة. لم يكن هناك مكان نعقد فيه لقاءاتنا، باستثناء المناسبات التي تتيحها التجمعات العامة داخل الشعبة. كنا نجهل كل شيء عن حياة زملائنا، فما نعرفه عن بعضنا بعضاً لا يتجاوز معلومات تتعلق بالإنتاج الفكري لهذا أو ذاك. فلم يسبق لي أبداً أن تعرفت على السيد «ريمون أرون»، ولا على السيد «يانكلفيتش». فليس ثمة أعمال مشتركة تجمعنا، ولا سجلات أو نقاشات تتيح لنا الاحتكاك ببعضنا بعضاً. فالوضع شبيه بصحراء فكرية. يضاف إلى ذلك، أنه لما كنت غير متعود على الحياة الباريسية، ولا أنا من قداما شارع أولم (Rue d'Ulm)، وجدتني منغمساً في أجواء تحدت معالمها منذ زمن طويل. الشيء الذي جعلني أشعر بذاتي كالجسم الغريب، منكباً على أعماله الخاصة، على الرغم من الانطباع الذي كان عندي بأني أحظى باستماع جيد من لدن الطلبة.

صحيح، مع ذلك، أن انشغالي الأساسي كان على صعيد شخصي: ما السبيل إلى رفع التناقض الذي تخلقه وضعيتي أمام تقاطع تيارين فكريين متنافرين، وهما: النقد الفلسفي والمهرنوطيقا الدينية؟ وما زاد مشكلتي تعقيداً هو رغبتني في معرفة ما إذا كان العمل الذي أنجزه داخل الحقل الفلسفي ليس ضرباً من ضروب الانتقاء، وما إذا كنت أفضل بشكل أصيل ونزيه بين مختلف المرجعيات التي يتألف منها إرثي الفلسفي: «غبريل مارسيل، هوسرل، ناير»، دون أن ننسى فرويد والنيويين. مشكل النزاهة الفكرية كان دوماً ما يؤرقني، فالمطلوب ألا أخون ما أدين به للتيارات التي استلهمت منها كثيراً.

* باسم هذه النزاهة الفكرية تصديت، في الستينات، إلى الهرم الفرويدي، لكي تختبر تأملاتك حول الوعي في ضوء التحليل النفسي. إن الباعث الأول الذي حملني على إنجاز هذا العمل هو سؤال المسؤولية عن الجرم، لأنني خصصت الجزأين الثاني والثالث من كتابي فلسفة الإرادة لتيمة الضعف الإنساني - وهو ما أسميته بـ «القابلية للخطأ»، في علاقة مع المسؤولية عن الجرم - ورمزية الشر، أي للانتقال من ماهية الإرادة إلى رمزية الأساطير التي تعبر عن صور و

30- De l'interprétation, Essai sur Freud, Le Seuil, Paris, 1965, 534 pages.

29- Paul Ricoeur, Lecture I. Autour du politique, Le Seuil, Paris, 1991, p 368-397.

رمزية متنوعة. لقد انتهى به المطاف إلى جعل الشمانية^{32*} بنية مُفضَّلة فرضت نفسها على المستوى التاريخي كبراديجم مهيمن. اعتقد إلياد أن بمقدوره مقاومة النزعة التاريخانية عبر تأكيد ما كان يتصوره ديمومة المقدس. أظن بأنه من اللازم أن نفهم جيداً العناية الكاملة التي يوليها لهذا الطابع المعادي لكل نزعة تاريخية: في العمق، سيظل المقدس مطابقاً لذاته في كل مكان، لكن هذا لن يتحقق إلا على حساب وضوح المفهوم.

لا ترتبط المشاكل الأساسية التي واجهته في النهاية بمحتوى أبحاثه، ولكن بتطور هذا التخصص ذاته: إن فكرة علم الأديان تكون له القدرة على الإحاطة بكل شيء، لم تفقد سحرها وبريقها فحسب، بل أضحت فكرة مشكوكاً فيها أكثر فأكثر. فالإجماع حاصل بين أهل الاختصاص على أنه من غير الممكن أن نعرف حق المعرفة ديانات متعددة في الآن نفسه؛ حتى أن إلياد أتهم في الأخير بادعاء الموسوعية. ولدفع هذه التهمة وجد نفسه مضطراً لتقوية القطب المنظم، أقصد القطبية المتكونة من الزوج مقدس/مدنس. لقد حصل عندي الوعي بعمق هذه الصعوبة التي واجهته، والمتمثلة في ضرورة الإمساك بناصية علم يزداد غزارة ووفرة - يكفي مثلاً على ذلك المجال الهندوسي، الذي يستدعي فهمه الإحاطة بمتن يتكون من عشرات الآلاف من الصفحات.

من المؤسف أن «بيوش» و «دومزيل» لم ينجحا في إقناعه بالبقاء في باريس، لأنه لو كان يملك الاختيار، لما ترك «إلياد» فرنسا. بيد أن جامعة شيكاغو لم تكن لتُضَيِّع الفرصة، فمنحته كرسي الأستاذية وضمته إليها. ومعلوم أن اللغة التي كان يتكلم بها وهو بين أفراد عائلته هي الرومانية، في حين كانت لغة ثقافته وتأليفه هي الفرنسية، أما الإنجليزية فلم تكن سوى اللغة التي يُدَّرس بها. وأعتقد بأن كل أعماله المنشورة باللغة الإنجليزية هي في الأصل مترجمة إليها من الفرنسية. وقد سبق له أن تعلم اللغة السنسكريتية على يد «بيتازوني» (Petazzonni) ومعلميه الهندوسيين؛ ناهيك عن إقامته لمدة سنتين داخل دير «تبيتي» (Tibétain)، حيث تعرَّف، بل مارس في بعض الأحيان، كما يمكن لإنسان غربي أن يفعل، الفنون الزهدية والتأملية. وهكذا اكتسب من الداخل معرفة بالحكمة الخاصة بديانات الشرق.

الإلارادي عاجلت مشكل اللاشعور في إطار ما أسميته «الإلارادي المطلق»: أقصد ما يُوجَّه مقاومة شاملة للتحليل وللتحكم الواعي. قمت بتجريد النظر في ثلاث صور من هذا الإلارادي المطلق، وهي على التوالي: الطبع واللاشعور والحياة (أعني أن يكون المرء على قيد الحياة). لقد كان اللاشعور، ومنذ العمل المنجز سنة 1948، بمثابة النقطة العمياء للوعي بالذات التي تمتنع عن الإدماج ضمن دائرة الوعي، كما أنها ليست بالوعي الأدنى بل هي آخر الوعي، وبهذا المعنى كنت دوماً فرويدياً بقوة.

* هل كانت هي الفترة التي التقيت فيها بـ «مرسيا إلياد»؟

كنت أعرف «هنري بويش» (Henri Puech) و «جورج دومزيل» (George Dumézil)، تعرفت عن طريقهما على «مرسيا إلياد». شيء ما يبهز بصورة مطلقة في فضوله الذي لا سبيل لإشباعه وكرمه اللامحدود. كان شمولياً في معارفه، غزير الثقافة، كتَّاب، وعمره لا يتجاوز الأربع عشرة سنة عن الخنافس (Coléoptères)، كان يملك في حوزته مجموعة من الطوابع البريدية النادرة والمدهشة.

حين تعرفت عليه كان يُدَّرس بباريس تحت إشراف «بويش». أعجبت ألياً إعجاب بتفرد عمله الأول الذي ظهر تحت عنوان: «رسالة في تاريخ الأديان»³¹، فيما كان الأمر يتعلق بالنماذج الدينية كما بيّن ذلك دومزيل نفسه في المقدمة التي صدَّر بها هذا العمل، والتي أوضحت كيف يندرج ضمن تحليل تصنيفي، بنوي. فعوض أن يتبع خطاظة تاريخانية كما جرت العادة في المنظور القديم لتاريخ الأديان المقارن - حيث تُرتب الأديان، ابتداءً بأكثرها بدائية وصولاً إلى أكثرها تبلوراً ونضجاً، وذلك وفق رؤية تطويرية - قام بإعادة بناء أبحاثه حول التيمات المهيمنة، وخصوصاً التقاطبات الكونية الكبرى: السماء، المياه، الأحجار، الريح... إلخ، مستعيراً أمثلته من مختلف المتون المكتوبة، و صنف الممارسات والطقوس. إن ما شدني إليه هو هذا النهج المعادي للنزعة التاريخانية. غير أن هذا التصور البنيوي يبدو كما لو كان منحوقاً بهاجس يكاد يكون إيديولوجياً، وهو ما يجسده التعارض القائم بين الزوج: مقدس/مدنس. نتيجة ذلك أن التنوع الذي يطبع صور المقدس بدا مسحوقاً بنوع من النهج الرتيب الذي يطبع الأفضلية، كيفما كانت السياقات التاريخية، لمفهوم المقدس ولقطبية المقدس/المدنس؛ وبهذا أضعف ما كان يمكن أن يشكل نقطة القوة، من الناحية المنهجية في الفكرة التي تنطلق من

*32- الشمانية: ديانة بعض شعوب سيبيريا ومنغوليا الوسطى، تتميز بعبادة الطبيعة

والقوى الخفية... (المترجم).

31- Mircea Eliade : Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1949.

والأرثوذكسية المسيحية إلا عن طريق الهندوسية، ولكن عبر أسلوب انتقائي. ومع ذلك، قد سمح له المعنى التعبدي للأرثوذكسية بالتأكيد على أن الاعتقاد سابق على المذهب، وأنه قبل الاعتقاد هناك الشعائر، وقبل الشعائر يوجد التعبد.

أستطيع القول بأن صداقتي مع مرسيا إلياد كانت عميقة ووفية، وهو واحد من العناصر التي شكلت الثلاثي الروماني في باريس، الذي ضمَّ إلى جانبه كلاً من «يونسكو» (Ionesco) و«شيوران» (Cioran). والصداقة بين هؤلاء الثلاثة لم تكن كلمة جوفاء، على الرغم من التباين الملحوظ بين شخصياتهم. كانوا، إلى جانب اشتراكهم في المصير نفسه، قريبين جداً من بعضهم بعضاً، وهو ما يفسر حرصهم على التلاقي باستمرار. أتذكر، خلال الحفل الذي أقيم على شرف «مرسياد إلياد» بمناسبة بلوغه سن الخامسة والستين، أن «يونسكو» سأله «هل تتذكر مرحلتنا الثانوية حينما كنت أكبر مني بكثير؟». فبينما كان «يونسكو» خفيف الظل موسوماً بروح الدعابة، تميز «شيوران» بنزعة كلبية وقحة (Cynisme)، فقد كان مثلاً يجب الذهاب إلى حفلات الافتتاح من أجل الوقوف على تفاهتها. آخر مرة رأيته فيها كان بمناسبة الحفل الذي أقيم أمام منزل «غبريل مرسيل» في 23 شارع تورنون (Tournon)؛ كنا قد نصبنا مرقباً صغيراً على الرصيف، لكن شيئاً ما انهار، فهرعنا لجمع أجزائه في الوقت الذي كنا نقرأ فيه مديحاً في حق الفيلسوف، وفيما كان المارة لا يتهاكون أنفسهم من الضحك، اكتفى هو بمعاينة المشهد وإطلاق ضحكات هازئة.

* من بين الفلاسفة الكبار الآخرين ظل الأكثر قرباً منك؟

«هانز جورج غادمير»، بكل تأكيد، على الرغم من المسافة الجغرافية التي تفصل بيننا. كنت في البداية قارئاً لغادمير باعتباره أحد الوجوه البارزة في التيار الهرمينوطيقي. لقد انخرطت في سجالة القديم مع هابرماس «الأول»، وكنت أتموقع بينهما، رافضاً على الخصوص التعارض بين الحقيقة/المنهج³³. أما شاغلي الأكبر فهو إدماج اللحظة النقدية في التأويل، أقصد العلوم الإنسانية التي كان غادمير يقذفها باتجاه ما أطلق عليه اسم المنهج، وهو بالأحرى أقرب إلى النزعة المنهجية. واليوم أقر بأنه كان على صواب خاصة فيما يتصل بعوائده لهيدغر الذي كان ينزع بعض الشيء إلى معاملته كما لو كان خائناً

33- إنه عنوان أكثر كتب غادمير شهرة، صدر سنة 1960 في توبنغن Tubingen وعنوانه الكامل هو:

* هل كان هذا موضوعاً لمناقشاتكم؟

بكل تأكيد، لقد كنا نتحدث على الخصوص حول إمكانية أن يسكن الإنسان في مواقع دينية مختلفة. من جهتي كنت أبدي كثيراً من التحفظ، لأنه كان عندي دوماً شعور بأنه من غير الممكن أن يحتك الإنسان بديانات مختلفة، تماماً كما لا يمكن أن يكون لنا إلا عدد قليل جداً من الأصدقاء: كنت أشاطر «مرلوبونتي» حذره، هو الذي كان يرى في سياق آخر أنه من المتعذر امتلاك رؤية تينف على الكل، وأنه ليس في وسعنا سوى أن نسلك وفق منهج القرب. ينضاف إلى ذلك شعوري بمقاومة كبيرة للتقابل بين المقدس/المدنس، المرتبط بما اعتبرته استعمالاً مفرطاً للرمزية؛ وهو ما قادي إلى تفضيل مفهوم «الاستعارة»، الذي يجسد في نظري بنية بالوسع التحكم فيها أكثر. كان النقاش الدائر في ما بيننا يتحرك على ثلاثة خطوط: أبدأ بالإشارة إلى دقة وملاءمة التقابل بين المقدس/المدنس - وإن كنت أكثر اهتماماً بالتقابل الموجود بين الزوج طاهر/خطيء؛ ثم بإمكانية بناء رؤية شمولية - وما أذهلني دائماً هو كون الديني لا يوجد إلا داخل مجموعات مهيكلة، تماماً مثلما أن اللغة لا توجد إلا داخل الألسن؛ وأخيراً هناك الدور الذي يلعبه النص و الكتابة: كان يعتبرني مغالياً في تقدير دور النصية في توليد المعنى. فالمستوى النصي عنده، إن لم يكن سطحياً، فهو على الأقل ظاهرة مرتبطة بالسطح، وذلك قياساً إلى عمق تشكل لحمته مما هو شفوي ومن الإحساس. لقد اعتقدت، وهذا ما أثار زوبعة من المقاومات لدى أهل الاختصاص، بأن الدائرة الدينية تتمتع بالاستقلالية، وأنها مهيكلة ذاتياً عبر سيادة مفهوم المقدس. كان إلياد شديد التمسك بفرضية فهم محايث للظاهرة الدينية، حيث دافع عن فكرة مؤداها أن هذه الظاهرة تُفهم انطلاقاً من مفرداتها الخاصة؛ وليس في استطاع المتخصص سوى الإقامة بنفسه، بلا مسافة، داخل الظاهرة التي يُحلّلها. وقد صرنا حالياً نعاين انتقاماً للمتخصصين؛ وحتى كرسي الأستاذية المخصص لتاريخ الأديان المقارن في السوربون قد غدا مُقسماً إلى عدة شعب مختلفة.

* هل كان بدوره يتموقع داخل ديانة بعينها؟

ينحدر إلياد من أصل أرثوذكسي، ومن الثابت أن المظاهر التعبدي والروحانية، عكس الكاثوليكية الرومانية والبروتستانتية اللوثرية، كانت تجعله قريباً من أفكار الشرق: قال لي أكثر من مرة: «ألا ترى إلى أي حد يؤدي تاريخ الإصلاح إلى تجديده في قلب الغرب، في نسيان ثابت للشرق، مما جعله يتموضع فيما بعد ضمن الانشقاق الكبير عن الكنيسة الرومانية؟». وهو نفسه كان في ريعان شبابه متأنقاً، منقطعاً إلى أبعد الحدود عن جذوره الدينية؛ ولم يعد إلى منابعه الرومانية

* لنعد، إذا سمحت، إلى التسلسل الزمني. مر بنا أنك لم تكن مرتاحاً في السوربون للعلاقات بين الأساتذة وللعلاقات مع الطلبة. قلت بأنك لم ترد لحظة في قبول الدعوة التي وُجّهت إليك للتدريس بجامعة «نانثير».

لم أعرف شيئاً عن المساومات المتعلقة بتأسيس هذه الجامعة التي كانت ملحقة بالسوربون، ولم يكن لها وضع مستقل بل يتكفل بإدارتها مجلس تدبيري فقط. تلقيت هذه الدعوة دون أن أكون مطلعاً على مداخل هذا المشروع ومخارجه، ولا حتى طبيعته. ففي أحد الأيام أخبر عميد السوربون الأساتذة بأن هناك جامعة جديدة سترى النور. الذين قبلوا الالتحاق بها كانوا ثلاثة - «بيير غرابان» (Pierre Grapin). «جون بوجو» (Jean Beaujeu)، وأنا، وتناوبنا العمادة، التي كُلتت بالنجاح كما هو معلوم. أول من تولى هذا المنصب كان هو الجرمانى «غرابان»، الذي تعرفت عليه في ستراسبورغ على المستويين المهني والسياسي - كان شيوياً أو قريباً من الحزب الشيوعي، وأتذكر أنني شاركت في اجتماعات مشتركة نُظّمت، إلى حد ما، تحت رعاية حركة السلم، أعرف أنها ليست بالمرجع الجيد، وإن ما كان يجمعنا هو نوع من القرب من اليسار، فضلاً عن إعجابي بأعماله الجرمانية، الوفية لـ «هاين» (Heine)، وبزاهته الفكرية.

كانت أمنيته ترك السوربون وخوض غمار تجربة أستطيع فيها مُجدداً إنشاء علاقة حيّة مع الطلبة. حين ذهبت لأول مرة إلى نانثير، وكان الفصل شتاء، رفض يومها سائق التاكسي مواصلة الطريق إلى النهاية، بسبب كثرة الأوحال، فقال مُعلّقاً: «هل تظن سيارتي زورق إنزال»؟.

أتذكر الفصل المضحك لوضع حجر الأساس. فقد قمت، بمعية «بيير غرابان»، بحمل هذا الحجر على سيارة تاكسي، دون أن نعرف ماذا سنصنع به، وضعناه في الوحل، ثم انصرفنا إلى حال سبيلنا. والغريب أني لم أنتبه من قبل لبؤس المكان. الراجح أنه قد تملكنتي نزوة عمالية جعلتني أعتقد أنه لا بأس من استنبات جامعة وسط مدن الصفيح. غير أن نانثير جسدت بالنسبة لي تحولاً جذرياً بالمقارنة مع السوربون والحى اللاتيني. والغريب أني لم ألح بشاعتها المعمارية، وهو ما يجعلني اليوم في منتهى الدهول.

اعتمدت في إنشاء نانثير على قطع صغيرة من السوربون وزمرة من الأساتذة المتقدمين من الأقاليم، على رأسهم «ميكيل دوفرين». أسسنا شعبة الفلسفة، وأفتخر بأني ضمنت إليها ثلاثة أساتذة غير مبرزين، وهم: «هنري دوميري» (Henri Deméry). بشهادته

لنفسه وهو سرل. وفي سيرته الذاتية³⁴ يبدي غادامير عداً شديداً للقراءة الهيدغيرية لأفلاطون، التي اعتبر فيها الأفلاطونية نظرية دغمائية - نظرية المثل، التعارض بين المعقول والمحسوس،... الخ. كان غادامير أكثر اهتماماً بالحركة الدائمة للحوارات. وهو لم يكن ينظر إليها كثوب بلاغي وإنما بوصفها حركة الفكر ذاته. وفي المرحلة التي كنت أخوض فيها سجلاً مع البنيوية، ألفت نفسي أبتعد عن غادامير لكي أبحث عن موقع وسط بين النقد وهرمينوطيقا التملك - طالما يتحدد مسعى النهج الهرمينوطيقي، عند غادامير، أساساً في تخفيض وتقليص، بل وعند الضرورة إلغاء المسافة، سواء كانت المسافة على مستوى الزمن، أو على مستوى المكان، وهذا بالضبط ما كنت أقاومه معتقداً بأن معرفة الذات تقتضي أن نمر عبر الغير، مانحاً دوماً لهذا المرور النقدي عبوة.

فالرجل مدهش للغاية. إنه فكر مفعم بالشاعرية، يحفظ عن ظهر قلب الشعر الألماني بأكمله حيث يستحضره بسهولة في حواراته: «غوته»، «شيلر»، «غريلبارزر» (Grillparzer)، «ستفان جورج» (Stefan Goerge)، «بول سيلان» (Paul Celan). كما يتمتع بمعرفة عميقة بالتراجيديا اليونانية. إنه يحيا حقاً داخل النصوص التي يسكنها من خلال الاستظهار. فعنده نوع من هرمينوطيقا الاستظهار الشفوي للمكتوب.

علاقتنا اتسمت بالودية، غير أنه كان يتملكني في الغالب إحساس بأنه بقي متحفظاً إزائي، ظناً منه أني كنت في صف «هابرماس». أمضينا معاً أمسية عاصفة عندما أعدت، في ميونيخ خريف 1986، إلقاء محاضرات Gifford Lectures³⁵. وقد حضر للاستماع إليّ، فيما كنت لا أشعر بارتياح كبير لأن ألمانيتي لم تكن بالجودة الكافية التي تسمح لي بالدخول معه في مناقشة يدئية، وقد أعطى بدوره بعداً سجالياً لهذا اللقاء، ومنذ ذلك الوقت التقيته مجدداً في باريس ثم في ألمانيا عدة مرات. بعدها شعرت بأن علاقتنا صارت هادئة. والآن ونحن بصدد الابتعاد عن مسرح العالم، نقوم بذلك بثبات وبكثير من المحبة المتبادلة. ولكن كانت سعادتني غامرة حينها شاركت، بدعوة كريمة منه، لإلقاء «الخطاب الشرفي» في الحفل الذي أقيم في هيدلبرغ، بمناسبة عيد ميلاده الخامس والتسعين.

34- Hans Georg Gadamer, Années d'apprentissage philosophique : une rétrospective, Critérier, 1992.

35- تعتبر هذه الدروس الملقاة في جامعة إدمبورغ بمثابة امتياز أو وسام على صدره.

الدائرة: XVI و XVII، وهناك الطلبة القادمون من وسط شعبي، من نانتر والضواحي الأقل غنى. بنات وأبناء البورجوازيين كانوا يساريين أما البقية فمن الشيوعيين الذين أبدوا تشبههم القوي بالسير الجيد للمؤسسة، لأن الجامعة لازلت تمثل بالنسبة لهم وسيلة تقليدية لتحصيل المعرفة والارتقاء الاجتماعي. أما البورجوازيون فقد كانوا، على عكس ذلك، يشعرون بأن الجامعة لم تعد العامل المفضل للارتقاء الاجتماعي. فلما كان آباؤهم قد اكتسحوا هذه المواقع، فإن أبناءهم سيتحالفون مع أولئك الذين تواجدوا في الجامعة، من دون أن تكون لهم أية وسيلة للنجاح، وشرعوا في التفكير في كيفية تدمير الأداة التي ما عادت، في نظرهم، وسيلة مضمونة للنجاح في المستقبل. وعندما أصبح عميداً، في مارس 1960، استفدت من دعمتين إيديولوجيتين، إذا جاز لي قول ذلك: الشيوعيون المعادون للنزعة اليسارية والكاثوليك الملتزمون اجتماعياً؛ أما خصومي فكانوا بشكل مفارق، من البورجوازيين التقليديين والبورجوازيين اليساريين.

* ماهو الحكم الذي كنت تصدره سنة 1968 حول ما كان يجري؟
كان الحكم إيجابياً في البداية، إذ كنت أفدّر أن الإيجابي سيتغلب على السلبي؛ لقد بدت لي تجربة تحرير القول، حيث أصبح الكل يتكلم مع الكل، وجميع مظاهر المشاركة في المأدبات رائعة. واليوم أتساءل ماذا حدث فعلاً؟ لاشيء أم الكثير؟ هل كان الأمر لا يعدو كونه حلم يقظة كبير؟ أم أنه نوع من اللعب كما كان يذهب إلى ذلك «ريمون أرون»؟ أم أن شيئاً مهماً حصل لم يتمكن من إيجاد تصريح سياسي، لكنه يملك مع ذلك، دلالة ثقافية عميقة، كانت بمثابة كشف عن كل ما كان مخبوءاً أو مستوراً، وكل ما تمت الحيلولة بينه وبين الظهو على السطح - نوع من التحرير والانبجاس الاجتماعي؟ لماذا حدث هذا بشكل متزامن في كل أنحاء العالم، في باريس، وطوكيو، وبرلين، وفي كل المدن الجامعية الأمريكية؟ إن العنصر المشترك الوحيد بينها، في ما يبدو لي، هو النمو الديمغرافي السريع غير المتحكم فيه من قِبل مؤسسة كانت نخبوية في الأصل، فوجدت نفسها، بسرعة فائقة، مُلزمة بالخضوع لتوجه أكثر شعبية، مع أنها ظلت عاجزة عن ملاءمة بنيتها النخبوية مع وظيفتها الجديدة المتمثلة في نشر عام للمعرفة. لا أجد سوى هذا العامل لتفسير ما حصل، خاصة أنه القاسم المشترك بين الأنظمة الجامعية الأربعة التي شهدت أحداثاً مماثلة. أضف إلى ذلك، أن تحولات في العادات، التي تتقاطع رغم تمايزها، قد أبرزت صعوداً قوياً لفئة عمرية حال بينها وبين حلمها بالتححر تبعية حقيقية على المستويين الاقتصادي والمالي ستزداد حدتها في ما بعد.

الكنسية، و«شلفيان زاك» (Sylvian Zac) الذي لم يتمكن من اجتياز مباراة التبريز، سنة 1935، بموجب القوانين الأولى لـ «الحماية» الموجهة ضد اليهود الأجانب، والتي كانت تنص على أن الترشيح للتبريز يتطلب خمس سنوات من التجنيس؛ ثم «إمانويل ليفناس» الذي سبق لي أن الاطلاع على أعماله، إضافة إلى أنه كان، في مدينة «بواتي» (Poitiers)، زميلاً لـ «ميكيل دوفرين»، علاوة على التعيينات التي كانت تأتي بقرار رسمي، أذكر من ذلك عدداً من زملاء المطرودين من الجزائر الذين تم تعيينهم دون أن يخضعوا لعملية انتقاء، وقد تم استقبالهم بحفاوة. إلا أنه لم تكن لدينا أية استقلالية، طالما كان اختيار الأساتذة يصدر دوماً عن السوربون.

عشت تجربة موسمين جامعيين (1966 - 1967 و 1967 - 1968) خصيين وسعيدين إلى أبعد الحدود. فعدد الطلبة لم يكن كبيراً، وهو ما كان يسمح بسهولة التعرف عليهم وتتبع مسار تطورهم. كنا نمضي في الجامعة وقتاً أطول من الآن، بحيث نقضي فيها، باختيارنا، اليوم بأكمله. هذه كانت بالنسبة لي طريقة لاستعادة أجواء ستراسبورغ وبعثها في باريس. لم تبرحني قط فكرة تكوين جماعة تضم الأساتذة والطلبة، وهو ما قادني إلى دعم مشروع يقضي بإدماج الطلبة في مجلس الجامعة. أعتقد اليوم بأنه كان خطأ فادحاً، فأنت تكون طالباً ليس معناه الانخراط في سلك مهنة ما.

يعد النظام الأنجلوسكسوني، بهذا الصدد، أفضل بكثير، لأنه يتوفر على منظمات طلابية قوية جداً، تُحاور من الخارج، لكنها مع ذلك تملك وزناً أكبر مما لو كانت تائهة داخل المجالس الإدارية حيث لا تتخذ أية قرارات تحظى بالأهمية في تلك المرحلة التي كانت فيها كل الصلاحيات بيد الوزارات.

* كنت سنة 1968 أستاذاً ورئيساً لشعبة الفلسفة. تواجدت في المكان نفسه حينما اندلعت «الأحداث» كما يقال.
انطلقت الأحداث في نانتر لأسباب لا تتعلق بالتدريس، مثل حق الذكور في زيارة الإناث في أماكن إقامتهم، لقد كانت «الثورة الجنسية» هي الشرارة التي فجرت الأحداث. عانت نانتر من مثل عائقين اثنين: الأول يرتبط باختيار التخصصات المتوفرة من مثل: الآداب والحقوق والعلوم الاقتصادية والعلوم السياسية، وقد كان لطلبة الآداب يسار قوي، فيما كان لطلبة الحقوق يمين نشيط، أما المواجهة بينها فكانت محتومة. أما العائق الثاني فيقرن بجغرافية الاستقطاب الطلابي، حيث إننا نجد الطلبة المنحدرين من وسط بورجوازي، من الضواحي السكنية لـ «نويلي» (Neuilly)، ومن

الطلبة، وظفرت بغالبية أصوات الأساتذة المساعدين، في حين لم أحصل إلا على ثقة عدد قليل من الأساتذة. شعرت بأنه من واجبي القبول، لكن بشرط أن يكون «روني ريمون» هو خليفتي؛ غير أن من منحوني ثقتهم لم يستسيغوا هذا الشرط، لأن «روني ريمون» حصل على معظم أصوات الأساتذة. إلا أننا مع ذلك عملنا سوياً على الدوام. ولا يخفى أن «روني ريمون» قد ألّف كتاباً³⁶ هاماً جداً روى فيه القصة الكاملة لـ «نانتر». وقد برهن عن وفائه المطلق لاختياري حتى عندما كان لا يشاطرنى الرأي فيها، أذكر، على سبيل المثال، مؤاخذته لي بسبب صبري الطويل على اليساريين.

* إجمالاً يمكن القول بأن سنة 1969 كانت، بحسبك، مختلفة عن سنة 1968، من حيث أن عداة الطلبة صار موجهاً بجرأة نحو الأساتذة.

شهدت سنة 1969 نوعاً من الرفض للمعرفة. وأتذكر أنني سُحبت مرّة إلى مدرج كبير لكي أشرح موقفي. سئلت: «ما الذي تملكه أكثر منا؟» فأجبت: «إني قرأت من الكتب أكثر مما قرأتم». كان هذا الرفض يهاهي، بلا أدنى تمييز، بين المعرفة والسلطة، فيما اختزلت السلطة في العنف، بحيث ترسّخ عندهم الاعتقاد بأن كل ما له صلة بالعلاقة العمودية لا يمكن أن يُعايش بصدق ونزاهة.

* احتفظت بمنصبك كعمدة لمدة سنة تقريباً، قدّمت بعدها استقالتك عام 1970. ومعلوم أن الأحداث التي سبقت استقالتك قد أدت إلى تعليقات كثيرة وولّدت حكايات أقرب إلى الخيال. هل لك أن تروي لنا الوقائع كما حدثت، وبالأخص نريد أن نعرف الطريقة التي اقتحمت بها الشرطة الحرم الجامعي؟

أنا شديد الحرص، وكشهادة للتاريخ، على تصحيح ما ورد بصدد قدوم الشرطة إلى نانتر، لأن التأويل الذي أعطي له كان مخجلاً بالنسبة لي. ففي أوج الأزمة، استدعت من طرف الوزير «غيشار» (Guichard)، في الوقت الذي صدّق فيه مجلس تدبير الجامعة، في هذه الظروف الاستثنائية، على نص يقول بأننا نتخلى عن الحفاظ على الأمن داخل الحرم الجامعي، فيما نحفظ بمسؤوليتنا السيادية على البناية. قال لي الوزير في ليلة هذا التصويت نفسها: «لا بد من استتباب الأمن، إذ لا يمكن للوضع أن يستمر على ما هو عليه». ولما عدت إلى المنزل، اتصل بي كاتبه في منتصف الليل ليقول لي: «غداً صباحاً، في الساعة السابعة، ستدهام الشرطة الحرم الجامعي». أجبته

* هذا صحيح. غير أن هذه الظاهرة في فرنسا تجاوزت فضاء الجامعة.

أجل، وذلك لأن الطلبة نجحوا في تعبئة النقابات العمالية. غير أنهم وفي الوقت نفسه لم يتفطنوا إلى كون النقابات تسيطر على الوضع بصورة أفضل منهم، وتعرف جيداً الخطوط الحمراء التي لا ينبغي تجاوزها. والأمر المحير، من جهة أخرى، هو الاعتدال الذي طبع أداء الشرطة. تردد على لسان البعض أنها كانت عنيفة في تدخلاتها، إلا أنها في الواقع أثبتت مهارتها وحنكها، إذ لم تُسجل أية حالة وفاة، وهو أمر مذهل، قياساً إلى عدد الأشخاص المشاركين في التظاهرات، وبالنظر أيضاً إلى عدد التظاهرات المنظمة.

* متى شعرت بأن الأمور بدأت تخرج عن اختصاصك؟

بعد رجوع الجنرال دوغول في 31 ماي 1968. قبل هذا التاريخ كان هناك مشروع سياسي؛ صحيح أنه مجنون بعض الشيء، لكنه لم يكن يفتقد إلى التماسك، إذ كان يقوم على فكرة مفادها أن المؤسسات سلسلة تُعتبر الجامعة حلقتها الأضعف، وأنه بالانتقال من حلقة ضعيفة إلى حلقة أقل ضعفاً، ستسقط كل قطع الدومينو. والحال أنه منذ اليوم الذي استلم فيه الجنرال الحكم، لم يجد في مواجهته أي مشروع سياسي واضح المعالم، المشروع الوحيد الذي كان وقتها هو تخريب المؤسسة. هذا ما ورثته سنة 1969 حينما تم اختياري لمنصب العمادة. وجدت أمامي إرادة الفوضى التي لم يعد لها أي مبرر سياسي، بل مبرر محلي قائم على تعطيل ومنع الجامعة من الاشتغال، لقد كان هامش المناقشة ضيقاً جداً. كان الوضع، عام 1969 متعفنًا وبلا أي مشروع سياسي، اللهم إلا ما تعلق بمجابهة إيديولوجية خالصة، حيث تتم مراهة السلطة بالعنف، وإدانتها على هذا الأساس، بلا أدنى تمييز.

* هل حظي بانتخابك عميداً بالإجماع؟

لقد تم انتخابي بطريقة مدهشة للغاية. سبقت لي المشاركة مع مجموعات تضم الأساتذة، والأساتذة المساعدين، والطلبة في الكثير من القرارات والنقاشات والمشاريع الطوباوية إلى حد ما، والطامحة إلى إعادة خلق الجامعة. وُضعتُ إلى جانب «روني ريمون» (René Rémond) في حالة تنافس دون أن يكون أيُّ منا قد رَشَّح نفسه، والسبب الوحيد وراء ذلك هو تركه للنقابة المستقلة، ومغادرتي للنقابة الوطنية للتعليم العالي (S.N.E.S.U.P): رفضنا العمل النقابي لأسباب عديدة؛ وقد تمَّ انتخابي من طرف مجلس التدبير المؤقت، الذي كان يتألف في تلك الفترة من الأساتذة، والأساتذة المساعدين والطلبة. وبعد فرز الأصوات، حصلت على شبه إجماع

36- René Rémond, La règle et le consentement : gouverner une société, Fayard, Paris, 1979, 480 pages.

القرار أن تتطابق بشكل تام مع التصور المثالي للديموقراطية مباشرة يكون في وسع كل واحد أن يساهم في اتخاذ القرار. ألا نلاحظ اليوم، على المستوى القضائي - السياسي، بأن المشاكل الحقيقية التي تواجه العدالة ليست تلك التي تتعلق بالتوزيع المتكافئ وإنما تلك التي تترتب عن التوزيع غير المتكافئ؟ والسؤال يعود، في النهاية، إلى تحديد ما هي التفاوتات الأقل ظلماً؟ إذ تعتبر التوزيعات غير المتكافئة بمثابة الخبز اليومي للسلطة التي تحكم مختلف المؤسسات. إنه المشكل الذي ألفيه مجدداً، اليوم، عند «رولز» (Rawls)، وعند مختلف نظريات العدالة.

لكني لا أخفي أنني تعلمت الكثير من هذه المحاولة، ومن هذا الفشل. فعبر محاولتي فهم أسباب فشلي، ومن خلال فحص دقيق للمؤسسة، حصل عندي الوعي أكثر بتربيع الدائرة الخاصة بالسياسة، حيث يلوح التوفيق بين التراتبي والتعايشي كحل مستحيل، على هذا النحو تتبدى لي متاهة السياسة.

Paul Ricoeur : La critique et La conviction,
entretiens avec Francois Azouvi et Marc de Launay,
Paris, Calmann-Lévy, 1995, p 9 – 66.

بأنه لا يمكنه فعل ذلك، فرد قائلاً: «كلا، لقد صوتت ليلة أمس على نص يقضي بجعل الحرم خارج سلطتكم. إننا سنتدخل لأنكم تحلّيتم عن سلطتكم»، وعلى هذا النحو، وجدت الشرطة في المكان نفسه. لم أقم باستدعائها، فقد كانت متواجدة سلفاً.

قال لي «روني ريمون» مؤخراً: «الغريب أن كل ما حصل كان غير قانوني. لم يكن لنا الحق في التصويت على مثل هذا النص، فضلاً عن أنه لم تتم المصادقة عليه من طرف أية سلطة مختصة» أي أنني كنت في الواقع، دون أن أعلم، مسؤولاً عن الحفاظ على الأمن داخل الحرم، طالما كان تصويتنا بترك مسؤوليتنا عنه بدوره باطلاً. رد فعلي حينها كان باختيار أسوأ الحلول، لأن الشرطة المحاصرة للبنىات تعرضت لـ «القصف» بالآلات الكاتبة والطاولات... إلخ، وما كنت أخشاه حقيقة هو سقوط ضحايا؛ لقد تعرضت «نانتير» لثلاثة أيام من التخريب. وبعدها بثمانية أيام قَدِّمْتُ استقالتي.

* والآن، بعد مرور كل هذا الزمن، أي تأويل تعطيه لاستقالتك؟ أستطيع القول بأن فشلي في «نانتير» كان فشلاً لمشروع مستحيل سعى إلى التوفيق بين التدبير الذاتي و البنية التراتبية المحايثة لكل مؤسسة؛ أو على أية حال للتوزيع اللامتناسق للأدوار المتميزة التي يفضي إليها. لكن ربما يكون عمق المسألة الديمقراطية كامناً في القدرة على التوفيق بين العلاقة العمودية لفعل الهيمنة - إذا ما أردنا استعمال قاموس «ماكس فيبر» والعلاقة الأفقية للعيش المشترك - أو إن شئت قُل التوفيق بين «ماكس فيبر» و «حنا أرندت». يعود إخفاقي الأساسي إلى كوني رغبت في إعادة بناء العلاقة التراتبية انطلاقاً من العلاقة الأفقية. وبهذا الصدد، أشير إلى أن الأحداث التي رافقت المدة التي قضيتها في العمادة قد أثرت تأملاتي اللاحقة في السياسة.

أعتقد بأنه قد انغرس عميقاً بداخلي، وبصورة دائمة، خليط غير مستقر بين حلم طوباوي بالتدبير الذاتي، والتجربة الدقيقة والإيجابية جداً للحرم الجامعي الأمريكي والتي يتعين أن نضيف إليها معرفة الجامعة الألمانية التي تشكل واقعاً بيئياً. كنت أتحرّك بين طوباوية غير عنيفة، وشعور بأن هناك شيئاً لا يقهر يظل حاضراً في علاقة السيادة، وفي الحكم؛ وهو ما أعقلنه الآن باعتباره الصعوبة المتمثلة في مفصلة العلاقة اللامتناسقة والعلاقة التبادلية. عندما يملي علينا الواجب أو التفويض أن نتحمل مسؤولية العلاقة العمودية، فإننا نبحت باستمرار كيف نعطي لها شرعية مستمدة من العلاقة الأفقية. ولا تكون هذه الشرعية، في النهاية، أصيلة إلا إذا كانت تسمح باختفاء كُليّ للاتناسقية المرتبطة بالعلاقة المؤسسية العمودية؛ والحال أن هذه العلاقة لا تختفي تماماً، لأنها لا تقهر: لا يمكن أبداً لسلطة اتخاذ

الحقيقة: متاهات القول

إبراهيم أمهال*

تبدو بنية مجتمع المدينة اليونانية متماسكة وصلبة في تراتبها الطبقي وسلطتها المركزية بشكل لم يكن يسمح كثيراً بظهور خلاف حول الحقائق الأساسية التي يمكن أن تكون موضوع صراع بين مذاهب أو قوى اجتماعية، ولذلك كانت التجربة الأولى لسقراط المعلم عندما حاول خلخلة المعتقدات السائدة أن أتهم بكون أفكاره تفسد عقول الشباب، فكان من الواجب نفيه أو إعدامه. أمّا تلاميذه فقد استفادوا من الدرس فانصرفوا إلى النقاش المجرد الذي لا يمسّ التوازن القائم بشكل مباشر. فظهرت الفكرتان الأساسيتان حول الحقيقة: فكرة أفلاطون الذي يرى بالوجود المزدوج: المادي والمثالي، ويرجح وجود موطن الحقيقة الأصلية في عالم المثل. وفكرة أرسطو الذي يعتقد بالوجود المحايث للحقيقة الصورية في تجسدها المادي، أي أنه ينفي إمكانية الفصل الفعلي بين الفكرة وتجليها الواقعي، وإن كان ممكناً من الناحية العقلية تجريد الصورة ذهنياً، ونتيجة لهذا ذهب إلى إمكانية تحوّل الحقائق في وجودها من القوة إلى الفعل، واستبدل مفهوم العدم بالإمكان. ومن التقاليد الفكرية التي دشنها اليونان القول بازدواج الحقائق العلمية والعملية، وفتح المجال للتفكير في مبحث القيم إلى جانب مبحث المعرفة.

لم يكن عصر التأسيس النظري للمفاهيم المجردة حول الحقيقة ليسلم ممن يشكّك في صفات الإطلاقية والثبات والموضوعية التي أضفيت إلى المفهوم، إذ ظهرت فئة من المجادلين سمّوا بالسفسطائيين كان همهم الأساسي إعادة تنسيب الحقيقة بإرجاعها إلى الذاتية المحضّة (الإنسان مقياس كل شيء)، وتفنّنوا في النقاش والمناظرة لتبيان إمكانية الاستدلال على الشيء ونقيضه باستعمال أدوات المنطق نفسها. وهذا يبيّن أنّ الصراع بين المذهبين الرئيسيين كان قد نشأ مع محاولة التأسيس لها، وليس وليد اليوم.

ازدواجية الحقيقة في الفكر الإسلامي اليوم

قبل أن تتسرّب الأفكار اليونانية إلى الثقافة الإسلامية، بدأ النقاش حول الحقيقة لدى المسلمين من واقع الصراع بين قوة الدفع الأخلاقي المثالي الذي دشنته الرسالة، وبين قوة الجذب المنفعي الذي تمثله بنية المصالح الاجتماعية والقوى المتنافسة حول الثروة والسلطة

ربّما لم يعرف مفهوم آخر من أشكال الجدل والصراع ما عرفه مفهوم الحقيقة، وإذا كان بريق هذه الكلمة يعود في جزء منه إلى هذا النزوع الفطري لامتلاك المعنى وإرواء الفضول الذهني والشغف الوجودي، فإنه يعود في جانب آخر إلى ما يقترن بمعنى الحقيقة من صراع حول المنافع والمصالح، وما يفضي إليه من امتلاك السلطة والتحكم في عقول وأجساد الناس.

ورغم ما يقال عن تقسيم مراحل التفكير الفلسفي إلى أطوار يتغير فيها مفهوم الحقيقة تبعاً لعوامل فكرية واجتماعية، فإنّ المتأمل يلاحظ أنّ دلالة المفهوم كانت دوماً تتراوح بين حدين أقصيين وبينهما درجات، فهناك دوماً رأي يجعل الحقيقة نهاية للمعنى وحصراً للتفكير في خلاصة وحيدة وثابتة، مستنداً إلى موضوعية المعرفة واستقلاليتها عن الذات ممّا يضمن الاتفاق والإجماع، ويكون المختلف إذ ذاك جاحداً ومنكراً. ورأي يذهب إلى أنّ الحقيقة معنى ذاتي متغير ومتعدّد بالنظر إلى اختلاف الذوات وزاوية النظر وظروف تكوّن المعرفة، ومن ثمّ يصبح الخلاف أصل الوجود وطبيعته. وإذا كان من اليسير القبول باختلاف التقدير في القضايا النظرية المحضّة، فإنه من الصعب التسامح في الحقائق التي لها أثر على معاش الناس ومصالحهم، فإذا ذاك تصبح الحقيقة المضادة سلطة مهددة، والاختلاف مدخلاً لعدم الاستقرار، وربما يمكن القول إنّ تتبع تاريخ المفهوم ليس سوى عرض لتحوّل التاريخ الاجتماعي في أوجهه الفكرية والسياسية.

لحظة تجريد الحقيقة عند الأوائل

لعل أهم الحقائق التي صنعتها سلطة تدوين تاريخ الفلسفة نفسها هي البدء مع اليونان رغم وجود إشارات تدلّ على أنّ تجريد المفاهيم كانت له جذور في التجارب الفكرية للحضارات الأخرى، ولكنّ النصوص المدوّنة تفرض هذا التقليد الذي تحوّل إلى حقيقة.

*باحث من المغرب

الفطرة والعقل، ولم يجدوا بأساً في دمج الآلة المنطقية في العلوم الدينية. إلا أن هجوم ابن الصلاح على المنطق وتكفير المشتغلين به، وجهود ابن تيمية في نقد المنطق والقضايا الكلية بنزعتها الاسمية الراضة لمقولات العقل لدى اليونان، حطمت ما تبقى من إمكان افتتاح العقل المسلم على آفاق جديدة في التفكير، وزاد الركود الاجتماعي والسياسي من صعوبة ذلك واستحالتة.

العقل الحديث وإغراءات الحقيقة

دشن العقل الحديث صراعاً مريعاً مع البيئة الاجتماعية والسياسية والثقافية المتبقية من العصر الوسيط وحقائقها الراسخة، واقرن هذا الصراع بأحلام التحرر من سلطة اللاهوت واستبداد السلطة السياسية وطغيان الطبقات الاجتماعية، معلماً من شأن الفرد العاقل الحر القادر على فهم العالم والسيطرة عليه.

ويُعدّ التصور الحديث للحقيقة امتداداً بشكل من الأشكال للصياغة اليونانية التي تقوم على مبدأ الهوية والتطابق، أي أن الشيء ذاته هو المتصور عقلاً فيكون الفكر مطابقاً للواقع ومعبراً عنه في ملفوظ لغوي مطابق، وهذا ما كان وارداً بصيغته عند الفلاسفة المسلمين: «مطابقة ما في العيان لما في الأذهان وما في اللسان».

ورغم أن الاتجاهات الفلسفية الحديثة اختلفت في تحديد معيار الحقيقة، وتنوعت ما بين مذهب عقلاني يرى الحقيقة في مطابقة العقل لذاته، أو مذهب تجريبي يراها في مطابقة الفكر للواقع الحسي، فإن مبدأ المطابقة نفسه كان مشتركاً بين كل الاتجاهات. وحتى النقد الذي وجهه هيكل بإرجاع الحقيقة إلى الماهية في تحقيقها واكتماها عن طريق النمو الجدلي وقبول فكرة التناقض والسيرورة بديلاً للحقيقة الثابتة، فإنه لم يتعد كثيراً عن المناخ الفكري لعصره، وقبل بالتطابق في إطار الهوية المتحركة والجدلية. أما النقد الكانطي فإنه حافظ على مصدرَي المعرفة التقليديين (العقل والتجربة)، وحاول الجمع بينها عن طريق القول بتوافق القواعد الذهنية مع الأشياء المحسوسة، ولكنه فتح ثغرة في جدار الحقيقة عندما صرح بالتفريق بين الحقيقة في ذاتها (النومين) والحقيقة الظاهرية (الفينومين)، وإمكانية الوصول إلى الثانية وتعذر الإمساك بالأولى بشكل نهائي، ومن ثم بدأت أولى بوادر خلخلة التصور الذي ساد لعصور كثيرة حول مفهوم الحقيقة المقترنة باليقين النهائي القاطع.

ويستند تصور العصر الحديث عموماً إلى طغيان فلسفة الوعي بالذات التي تُعلي من شأن الإنسان المفكر والحاكم على الطبيعة،

في المجتمع الجديد، فكان أن بدأ الخلاف سياسياً وعسكرياً، ثم انتهى كلامياً ومذهبياً في ثنائيات الجبر والاختيار والعقل والنقل. وتتجلى الصياغة الكلامية لهذه الازدواجية في قول المعتزلة بإمكان التحسين والتقيح العقليين للأفعال، ومن ثم جعلوا العقل مناط تأسيس القيم المعرفية والأخلاقية، وإن كان بعضهم مثل العلاف قد ميز بين العلم الاضطراري (بالوحي) والاختياري (بالحواس)، ولكنهم انتهوا إلى أن مصدر فهم وتصديق الوحي نفسه هو العقل؛ أي الملكة التي تتحول المحسوس إلى معقول وتصوغ الكليات التي هي منشأ العلم.

في مقابل هذا القول كانت المدارس التقليدية تحذر من الزيغ بسبب اتباع العقل المعرض للوهم والهوى وضرورة التمسك بنصوص الوحي كما فهمها السابقون، ولعل هذا التحذير المستمر من ضلال العقل ليس في الواقع إلا حرصاً على الخضوع للسلطة القائمة بوجهيها الديني والسياسي. وإذا كان الجدل الكلامي في صورته الأولى امتداداً للصراع الاجتماعي والسياسي، فإن النقاش حول الحقيقة في الفكر الإسلامي قد انفصل تدريجياً عن الواقع بعد استقرار السلطة السياسية المشرعة باستواء المذاهب الفقهية وترسيخها. ولهذا اتخذ التفكير منحى آخر ظهر مع التنظير اللغوي حول الحقيقة والمجاز، وأثر ذلك في الصياغة الفقهية وعلوم القرآن والتفسير، وكان الرأي الغالب للخط الأشعري الذي صاغه الجرجاني في مقولة الإسناد والمجاز اللغوي والعقلي، والذي يُعدّ مجرد تطوير لفكرة الكسب في الأفعال الإنسانية، وفكرة تأويل آيات الصفات. أما التجربة الصوفية فقد صاغت ثنائية أخرى تتمثل في توازي الحقيقة الوجدانية مع الحقيقة الشرعية في المستوى اللغوي (الإشارة والعبارة) والسلوكي (الحقيقة والشرعية).

وكان الفلاسفة المسلمون أكثر انفصلاً من غيرهم عن الواقع الاجتماعي في تناول مفهوم الحقيقة، إذ لم يزيدوا على مذهب أرسطو وأفلوطين ومقولات الرواقيين في العقل والنفس سوى محاولة للتوفيق مع المرجعية السائدة تجسدت في ثنائية أخرى عبّر عنها الفارابي في تعاضد الأدلة بين الحكمة والملة الفاضلة، وصاغها ابن رشد في ازدواج طريقي الحكمة والشرعية، وإن كان بعضهم قد ذهب إلى مستوى النقل المباشر للموروث الأفلاطوني الذي لم يجد له صدى في السياق الثقافي والاجتماعي الإسلامي.

ولم يصمد من هذا الموروث اليوناني سوى المنطق الذي اعتبره الفقهاء والأصوليون من مقتضيات التفكير السليم والمعرفة الموضوعية التي لاعلاقة لها بالأصول اليونانية لكونها من لوازم

للخطأ. وكان العنوان الأهم في هذا التحول هو مسار الفيزياء المعاصرة التي غيرت مفاهيم الواقع والأشياء والحس والتجربة التي كانت أساس العلم الحديث إلى مجرد تصورات تقريبية مصاغة في قواعد رياضية، كما أضحت معرفتنا عن الكون نتاجاً لوضعية الملاحظة التي نوجد فيها مما سمح بتغييرها كلما توفرت ظروف مغايرة للملاحظ والشروط التقنية للتجريب.

فكان المناخ الفكري العام للقرن العشرين إذاً موسوماً بطابع النسبية وهدم اليقينيات سواء في المعرفة العلمية الطبيعية التي توالى فيها الكشوف الجديدة مصححة ومعذلة، لتبرز الانفتاح المستمر وإمكانات التطور الهائلة مما يقتضي العودة بالنقد والمراجعة إلى كل المكتسبات السابقة، أو في المعرفة الإنسانية والاجتماعية والمقولات الفلسفية التي أصبحت تغطي عليها النزعة التأويلية التي تجعل من الذات منطلقاً أساسياً للأحكام، رغم أن مفهوم الذات نفسه قد وقعت إزاحته عن مركز عملية تكوين المعرفة بمعناها الكلاسيكي (كما هو الأمر عند ديكرت)، واستبدل مفهوم الذات العاقلة العارفة بالذات المتعينة؛ أي الكائن المشروط بظروف الممارسة المعرفية، وهذا هو أساس كل النزعات التأويلية المعاصرة.

ويمكن أن تمثل هذه الأقوال مثلاً بتصور هايدغر الذي رفض مفهوم التتابع التقليدي بين الفكرة والواقع واستبدالها بمفهوم انفتاح الكائن أمام الفكر، فتصبح عملية التعقل إمكاناً نسبياً يصاغ في قالب لغوي وتحوّل صورة الوجود الفعلي إلى وجود لساني، واستكمل غادير هذا المنحى بدعوته إلى الفصل بين الحقيقة كمتعين موضوعي مفترض ومنهج الوصول إليها باعتبارها الإمكان الفعلي المدرك، ومن ثم رأى ضرورة التركيز على المنهج واستحضار كل العوامل المتحركة في تشكيل الوعي من أحكام مسبقة وبنيات ذهنية ولاشعورية وثقافة مؤثرة... ففتح الباب مشرعاً أمام التأويل الذي ليس سوى إمكان ضمن إمكانات أخرى للقراءة، تتغير معه أحادية المعنى وقطعية الحكم.

نحن وأصداء معركة الحقيقة

يبدو أن كل معاركننا الفكرية تكاد تكون مستوردة -على الأقل في شكلها وعنوانها-، فانتشرت في الخطابات العربية المعاصرة قضايا الصراع المعروف بين التقليد والحداثة، وبين الإسلاميين والعلمانيين، التي تقدّم على أنها صورة من التعارض بين أتباع مذهب الرأي الواحد والجمود الفكري وأتباع السلف ورفض الإبداع وبين أنصار التنوير وحرية الفكر والإبداع ومسايرة العصر. ولعل هذا الاختزال

إضافة إلى سيادة النزعة العلمية التي رأت في الكشوف الجديدة ملاذاً للعقل وبديلاً عن الدين والأسطورة والخيال، وأصبح المجهول زاوية النظرة هذه مجرد وضع مؤقت سوف ينتهي بتقدم العلم واتساع مجاله وتطور وسائله.

لهذا كان من الضروري تحطيم هذه الأسس لينهار التصور التقليدي برمته، ويبدأ عصر جديد تصبح فيه الحقيقة أكثر انفتاحاً وتمتعاً عن الإمسك، بل إن الحقيقة الثابتة الوحيدة أصبحت هي اللاحقيقة.

الفكر المعاصر وتصدّع معمار الحقيقة

نشأ الفكر المعاصر وتميّز بتأثير عدة روافد: أولها فلسفي اشتغل بإعادة تعريف الإنسان، وحطّم التصور الكلاسيكي حول الذات العاقلة الحرة، مثلاً في كل النزعات البنيوية والتفكيكية والعدمية التي ألغت آخر الحصون حول مفهوم «الذات»، ودشنت فترة ما سُمي بموت الإنسان. وقد كانت الإرهاصات الأولى لهذا النمط من التفكير قد بدأت مع نيته الذي ناضل خلال مساره الفلسفي كله للتشكيك في مقولات التراث الفلسفي للأناضول مفككاً لمفاهيم الحقيقة والوعي والأخلاق والإرادة، ليخلص إلى أن الدافع الأساسي للمعرفة هو إرادة القوة والرغبة الغريزية في البقاء، مطلقاً العنان لكوا من النزعة البيولوجية على حساب ميتافيزيقا المعرفة والأخلاق. فكان من لوازم هذا التفكير أن جعل الحقيقة في مرتبة «الوهم» الذي اكتسب مصداقته وبقينه بسبب نفعه للإنسان في معركة البقاء وحفظ الحياة، وقد امتدّت الخطابات الفلسفية فيما بعد تكرّر خطاب نيته بأوجه وأشكال مختلفة.

والرافد الثاني مرتبط بظهور العلوم الإنسانية التي حولت الذات العارفة للمرة الأولى إلى موضوع للمعرفة، وساعدت الخطاب الفلسفي السابق في عملية تفكيك الذات هاته، بتفسير الوعي والمعرفة الإنسانيين وإرجاعهما إلى العوامل النفسية والاجتماعية والتاريخية، ومن ثم أصبح الإنسان مجرد حصيلة ونتاج للعوامل المختلفة، كما أصبحت المعرفة التي ينتجها حول نفسه وحول الواقع رهينة بتأثير العوامل المذكورة، فصارت كل الحقائق المتصورة مجرد وجهات نظر ذاتية أو تاريخية قابلة للتغير والتعدّد.

أما الرافد الثالث فقد مس أهم صروح المعرفة الحديثة وهو العلم، فقد انتقلت فلسفة العلوم من التصور التقليدي القائم على ثبات العلم وبقينته ووحدته إلى عالم من نسبية الحقائق ومرونتها وقابليتها

المخل قد أغلق الأذهان أمام إمكانات الإبداع الحقيقية خارج الاستلاب للنماذج الجاهزة.

إنّ ظروف التحوّل المقترن بالأزمات الاجتماعية والسياسية قد حوّل النقاش الفكري في الساحة الثقافية العربية والإسلامية إلى جدل إيديولوجي تختلف شعاراته ولافتاته، ولكن يخفي بنية ذهنية جامدة تحترق الجميع، إذ تحوّلت مقولات الحداثة والعلمانية نفسها إلى قوالب جاهزة ومكرّرة تلوّكها الألسن تماماً مثل المقولات التراثية.

ولعلّ بعض المحاولات المحدودة والجادّة قد اخترقت هذا التقاطب العقيم، ودشّنت فرصاً جديدة لوصول ما انقطع في التجربة الفكرية والتاريخية للمسلمين، وهذا ما يتجلى في عودة الاهتمام من طرف ثلة من الباحثين إلى إعادة قراءة التراث الفكري الإسلامي، ثم إعادة فتح إمكانات لإعادة قراءة النصّ الديني نفسه بشكل يسمح بتجديد الشعور بالانتماء الأصيل مع الانخراط في التجربة الإنسانية ككل دون مركبات النقص ومشاعر الانفصام التي تؤدي إمّا إلى الانكفاء على الذات أو الاستلاب لآخر متوهّم.



بول ريكور، فيلسوف الترحال

مصطفى العارف*

ثنائية الفلسفي والديني

إن اهتمام بول ريكور بفلسفة الدين وبالنص الديني المقدس جعله بنأى بنفسه دائماً عن تسميته بفيلسوف مسيحي، ففي كتابه الذات عينها كآخر يصرح بأنه لا يجعل من النصوص الدينية المقدسة مرجعاً أساسياً يعتمد عليه في تأملاته الفلسفية، فهو لطالما ميز بين ما هو ديني وما هو فلسفي خالص، يقول: «في إحدى مراحل حياتي، قبل ثلاثين سنة تقريباً، دفعت الثنائية (يقصد الدين والفلسفة) تحت تأثير «كارل بارث» إلى إعلان نوع من منع إقامة الله في الفلسفة، كوني كنت دائماً حذراً إزاء التأمل الذي نسميه أنطولوجيا، وتبينت موقفاً نقدياً تجاه كل محاولة تدمج بين فعل الكينونة اليوناني والله، على الرغم من معرفتي بسفر الخروج 14-3. إن الاحتياط من براهين وجود الله قادني إلى النظر إلى الفلسفة بوصفها أنثروبولوجيا، وهو المفهوم الذي اعتمده في كتاب الذات عينها كآخر، حيث لا أقرب مما هو ديني إلا في الصفحات الأخيرة من الفصل المخصص لنداء الضمير (...)، ربما كانت عندي أسباب أخرى لتحصين نفسي من اختراقات مباشرة للديني في الفلسفي، وهي أسباب ثقافية إن لم نقل مؤسسية، كنت شديد الحرص على أن يعترف بي كأستاذ للفلسفة، يدرس الفلسفة في مدرسة عمومية، ويتحدث لغة متداولة»².

يتبين هنا الحرص الشديد لريكور على التمييز بين الدين والفلسفة، على اعتبار أن الفلسفة تختلف تماماً عن مبحث الدين، فهذا الأخير يعتمد مباشرة على الوحي، بينما يعتمد البحث الفلسفي على حجاج من نوع خاص، فالفلسفة عبارة عن أنثروبولوجيا تحاول قراءة الدين انطلاقاً من أبعاد تاريخية - ثقافية، ولا يمكن بأية حال من الأحوال الجمع بين المبحثين تحت مظلة واحدة. ولطالما عبر بول ريكور عن

ماذا عسانا أن نقول عن فيلسوف رحالة وقارئ متميز للنصوص الفلسفية والأدبية والدينية؟ ذلك أننا نجد أنفسنا أمام مسار غني جدا وشاسع لا يمكن حصره هنا أو هناك، فمن الأخلاق إلى التحليل النفسي، ومن الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا، وحتى الثيولوجيا، ومن خلال التاريخ ومسؤولياته التي يتطلبها منا كل يوم منذ عشرات السنين؛ من خلال تاريخ الفلسفة ومن خلال التأويلات المبتكرة لمجموعة من الفلاسفة، من أرسطو أو أغسطين إلى كانط، ثم من ياسبرز وهوسرل إلى هيدغر أو ليفيناس، هذا دون أن نتحدث عن فرويد أو مجموعة من الفلاسفة الأنجلوساكسونيين، حيث كانت لريكور الشجاعة وصفاء الذهن، النادران في فرنسا، لقراءتهم وجعلهم مقروئين، وأخذهم بعين الاعتبار في أعماله التجديدية¹. فمسار الرجل حافل وغني جدا، ولا عجب أن ينعتة جون غرايش بفيلسوف تجوال المعنى.

ما يميز فلسفة ريكور بشكل عام هو طابعها السجالي - الجدالي، فالفيلسوف كان يستند دائماً على أرضية فكرية معينة لإنتاج تصور فلسفي معين حول موضوع هذه الأرضية، وعندما نتحدث عن هرمينوطيقا النص المقدس فمن الضروري أن نذكر هنا تلك السجلات التي دخل فيها ريكور مع مفكرين ومفسرين وباحثين في الفكر الديني المسيحي - اليهودي، وقد جاءت أغلب كتاباته عبارة عن مقالات نشرت في مجلات فلسفية دينية، أو بصورة ردود مباشرة خلال ندوات ولقاءات علمية ومؤتمرات حول فلسفة الدين وتفسير النص الديني.

*باحث من المغرب.

1-Jacques Derrida, Nommer, Donner, Appeler, in, Paul Ricœur
1, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François
Azouvi, éd de L'Herne, 2004, p.26.

2 - بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمري، دار توبقال، ص 71.

عن الجانب المتسامح في الدين، فمقابل كثرة الخطايا والذنوب هناك أيضاً وفرة في الغفران والصفح⁴، أي أن رحمة الله ومغفرته تسبقان وتشملان مجموع الخطايا والذنوب التي اقترفها الإنسان، وبالتالي فإن أسطورة العقاب التي يهددنا بها الخطاب الديني يجب أن تخضع لتحليل هرمينوطيقي عقلاني، فالإنسان كائن معرض للخطأ، وإنسانيته هي المكان الذي يتمظهر فيه الشر⁵، وهو بذلك يختار الشر بكل طواعية، وهنا وجب الانتباه مع ريكور إلى مفهوم الاختيار، ذلك أنه يفيد الحرية الكاملة، أي أن الإنسان هو الذي يختار أفعاله الحرة التي قد تكون شريرة، ومنه تنتج تلك المفارقة التي تحدث عنها ريكور بإسهاب في كتابه «الإنسان الخاطئ» (1960)، والمتمثلة في كون الإنسان كائناً خاطئاً، لكنه في الوقت نفسه مسؤول عن اختياراته الحرة، وبالتالي تميزه بهشاشة عاطفية تجعله أضعف الكائنات الموجودة على الأرض.

يبدو الإنسان كائناً تتدخل فيه وساطات داخلية - ذاتية تجعله غير منسجم مع ذاته، كونه حراً في اختياراته، ورغم ذلك يختار الشر، كما أنه انطلاقاً من مستوى قدرته على المعرفة، أي اللحظة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع، يظهر عدم تناسب الإنسان أو انسجامه مع ذاته⁶.

أمام إشكالية الشر هذه يسلط ريكور الضوء على مجموعة من المفاهيم مثل: الرمز، الاعتراف، المدنس، الخطيئة، الإثم، المسؤولية ثم العقوبة، محاولاً تحليلها انطلاقاً من إشكال عام هو: كيف يتم الانتقال من اللاعصمة إلى ارتكاب الخطأ؟

يعتقد ريكور أن تحليلاً دقيقاً لمفهوم الشر يجب ربطه بمسألة اعتراف الإنسان بأخطائه أمام المقدس، مبرزاً أن أسطورة الخطيئة الأولى وجدت كي تعطي تبريراً لمفهوم الاعتراف. فحدث طرد آدم من الجنة يعبر عن أصل الشرور الإنسانية، وانطلاقاً من هذا الحدث تظهر تجربة الاعتراف باعتبارها تأسيساً للإيمان الديني وتجاوز الخطيئة الدينية، والتي ينتج عنها تجارب دينية نفسية أهمها المدنس، ذلك أن كل مدنس يعتبر بالنسبة للإنسان شراً، وبالتالي وجب تفاديه، لكنه ليس شراً خالصاً يأخذ صوراً مختلفة، «كالنجاسة» التي

هذا الأمر في سيرته الفكرية في كتاب *Réflexion faite*، حيث يعتبر أن مراجعه ومصادره اللافلسفية، والتي تعبر عن قناعاته الدينية كمسيحي مؤمن، لا يمكن ضمها إلى حججه في خطابه الفلسفي³. بل حتى في كتابه الأول «رمزية الشر» (1960)، وكذلك كتابه المشترك مع A.LACOQUE «التفكير في الكتاب المقدس» (1998)، يصر ريكور على هذا التمييز الأساسي بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني.

إن هذا التمييز بين الديني والفلسفي أساسي بالنسبة لريكور كونه يمنح الفلسفة استقلاليتها التامة في قراءة الخطاب الديني من زاوية عقلانية حجاجية، وهنا بالضبط تكمن أصالة وأهمية قراءة ريكور للنص الديني المقدس، فقد جعل من نظريته التأويلية أساساً مركزياً لقراءة النص الديني المقدس.

من جهة أخرى، فإن حرص ريكور على التمييز بين الفلسفي والديني لا يعني أنها منفصلان تماماً، بل إن هناك علاقة اتصال وانفصال في الوقت نفسه بين الهرمينوطيقا الفلسفية وهرمينوطيقا النص المقدس، فانطلاقاً من علاقة الاتصال الموجودة بينهما تنكشف لنا علاقة الانفصال، فالهرمينوطيقا تكشف عن الوظيفة الشعرية والاستعارية داخل النصوص المقدسة، فتحاول بذلك أن تكشف عن الجانب الفلسفي داخل هذه النصوص، وهنا بالضبط يعود اهتمام ريكور بالكتابات المقدسة، فالنص المقدس لا يعتبر فقط، بالنسبة إليه، مجرد نص متعالٍ يستمد مشروعيته من الوحي الإلهي، بل إنه يتضمن مقولات أدبية وشعرية ترتبط بشكل واضح مع مجموع الإنتاجات الإبداعية البشرية.

الهشاشة العاطفية والإنسان الخاطئ

الشق الثاني الذي استأثر باهتمام ريكور في إطار هرمينوطيقا الدين بشكل عام، كان محاولته تحليل مجموعة من المفاهيم الدينية مثل: الإيمان، والعقاب، وأسطورة الوعيد... وهنا يمكن أن نقول إن تحليلات ريكور لهذه المفاهيم تبين إلى حد كبير عن حس نقدي دقيق، فقد راح يؤول ويحلل الدلالة الفلسفية لمفهوم الذنب في علاقته بالإيمان والعقاب من منظور معاصر. فإذا كانت الخطابات الدينية على مر التاريخ تحاول ربط الذنب بالعقاب وتروج لفكرة أن الله يتوعد المذنبين بعقابه، فإن ريكور، على عكس ذلك، يحاول الكشف

4 - P.Ricoeur, « Interprétation du mythe de la peine », in, le conflit des interprétations, éd Seuil, 1969, p.368.

5 - P.Ricoeur, Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, éd. Points, 2009, p.31.

6 - Ibid, p.153.

3-Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, Autobiographie intellectuelle, Paris, éd Esprit, 1995, p. 78.

اللعنة، اختر إذن الحياة لكي تحيا أنت وذريتك محباً للرب». تعبر هذه الآية عن نوع من التكافؤ بين التسامح والعقاب عندما تطرح ثنائية الحياة أو الموت، اللعنة أو البركة، لكنها تتجاوز هذه الثنائيات لتفتح على أفق الصفح والتسامح والرحمة عندما تنصح باختيار الحياة باعتبارها مفتاحاً لمحبة الرب.

إن مفهوم الترجي عصي على التصنيف حسب ريكور، كونه يحمل منطقاً عبثياً، عقلياً وغير عقلياً في الوقت نفسه، حيث تكمن لا عقلانيته في تجاوز حدود العقل والانفتاح على أفق المستقبل جاعلاً من عبارة «هناك أمل» مفتاحاً للحياة.

هرمينوطيقا النص : عالم النص غير المحدود

اشتهر ريكور بكونه فيلسوفاً ينحدر من التراث الهرمينوطيقي التأويلي، لكن إخلاصه لهذا التيار لم يكن أعمى، بل حاول استنثار مبحث الهرمينوطيقا للدخول في سجلات مع العلوم الإنسانية خصوصاً البنيوية، وأهم مبحث اهتم به ريكور في جدالاته هو علاقة التأويل بالنص، والذي سيؤسس لكل التصورات الفكرية والفلسفية حول هرمينوطيقا النص المقدس.

يعتبر ريكور أن النص يحمل دلالات متعددة غير تلك التي يتضمنها، متمثلة في البعد الخارجي أو ما يسميه «شيء النص» أو «شرق النص»، وهنا يحاول ريكور تجاوز التراث الهرمينوطيقي خصوصاً مع غادامير الذي يعتبر أن النص إما أن يتضمن الحقيقة أو المنهج، لكن ريكور، وعلى خلاف غادامير، يرى بأن النص يمكن أن يتضمن الحقيقة والمنهج في الوقت نفسه، ذلك أنه يتوفر على خارج وداخل مستقلين تماماً عن قصديّة المؤلف، وهو ما يسميه ريكور «عالم النص»⁸، الذي يعبر عن عالم «آخر» للنص من خلال إحالته الثانية التي تنفصل عن الإحالة الأولى الخاصة بالمؤلف، هذه الإحالة الثانية هي من مهمة القارئ الذي يستحضر ذاتيته وأحكامه المسبقة لإغناء النص. لسنا هنا أمام ذاتية منغلقة مطلقة، بل أمام ذاتية منفتحة تغني النص وتستحضره في سياق القارئ وليس سياق النص التاريخي، يتدخل القارئ في النص من منطلق الانحياز والذاتية الإيجابيين. إن القارئ يمتلك النص ويجد نفسه أمام نص مستقل بدون مؤلف.

إن القراءة الذاتية للنص تجعله نسقاً منفتحاً على إمكانيات

لا تعتبر لطخة فيزيائية مادية فقط بل رمزية أيضاً⁷، كونها تحيل في الوقت نفسه إلى بعدين مختلفين ومتعارضين أحياناً، فالجنس مثلاً يحمل صفتين متعارضتين: الطهارة والدناسة. أمام هذا الوضع تظهر تجربة الاعتراف كتعبير عن حالة شعورية نفسية مسبقة، لكنها لا تحمل ملامح الخوف فقط، بل أبعاد الصفح والحب أيضاً، فسمو الخشية أو الخوف إلى مستوى الحب يجعل من الدين أفقاً للتسامح والصفح، وليس للعقاب والمحاسبة فقط.

تمتظهر هذه الإيجابية للدين انطلاقاً من العلاقة الذاتية بين الإنسان والله، فالله يواجه الإنسان بالغضب والسخط على ارتكاب الخطيئة، وإذا كانت هذه العلاقة تبدو لنا موضوعية، إلا أنها علاقة ذاتية أيضاً انطلاقاً من مواجهة الإنسان الله بالاعتراف والتضرع وطلب العفو، وهنا مكمن الذاتية بالنسبة لريكور، أي كما لو أن الإنسان يرى نفسه في الله، والعكس صحيح.

هدف ريكور من هذا التحليل التأويلي لهذه المفاهيم المؤطرة لرمزية الشر، هو الكشف عن العلاقة بين حرية الاختيار واللاعصمة la faibillité، فداخل هذه العلاقة تبدو لنا حرية الاختيار ضعيفة جداً، لكنها في الوقت نفسه مسؤولة عن كل اختياراتها فيما يتعلق بالأفعال الشريرة. هنا يخلص ريكور إلى أن الشر يفرض نفسه واقعياً وموضوعياً على حرية الإنسان، لكن لا يعني هذا أن الإنسان خاضع مطلقاً لتجربة الشر وأنه غير مسؤول عنها، بل على العكس من ذلك إنه مسؤول عن اختياراته للشر، بل ويقر ويعترف بارتكابه له، وهنا تطرح إشكالية حرجة تتأرجح بين موضوعية الشر وخارجيته وبين مسؤولية الإنسان عنه.

يقترح ريكور للخروج من هذه الإشكالية مفهوماً لطالما خصه باهتمام كبير جداً، هو مفهوم الترجي L'espérance، الذي يعبر بحق عن جواب شافٍ عن إشكالية الشر، فالترجي تعبير عن الأمل في الصفح والحياة، كونه يحاول التأكيد على ما يسميه ريكور، قانون الوفرة La loi de la surabondance، أي مقابل الخطايا الكثيرة التي يرتكبها الإنسان يفتح الدين آفاقاً واسعة للعفو والصفح والرحمة. فالدين لا يعبر فقط عن الجانب العقابي بقدر ما يعبر عن الجانب التسامح الذي يضم الحياة والصفح، وهذا ما تعبر عنه عبارة ثنائية الاشرع Le Deutéronome: «سأخذ السماء والأرض شاهدين ضدكم: إنني أقترح عليكم الحياة أو الموت، البركة أو

8- Paul Ricoeur, « La fonction herméneutique de la distanciation »,

in Du texte à l'action, éd Le Seuil, 1986, pp.125-129.

7 - Ibid, p.239 .

متعددة للتأويل، فإذا كانت القراءة ممكنة فذلك لأن النص ليس منغلَقاً على ذاته، بل هو مفتوح على شيء آخر، على خطاب جديد ينتج حول خطاب النص⁹، اعتماداً على دينامية «ما قبل الفهم» التي تساعد القارئ على طرح تساؤلات وافتراضات على النص يستمدّها من ثقافته الذاتية. لقد حاول غادامير التعبير عن «ما قبل الفهم» بمفهوم الأحكام المسبقة والذي لقي معارضة شديدة من طرف النزعة الموضوعية، الأمر نفسه قام به ريكور معتبراً أن «ما قبل الفهم» يشكل عنصراً فعالاً ينشط التأويل، ويمكنه من أن ينتج معنى مخالفاً للمعنى الذي قصده المؤلف. لكن إلحاح ريكور على هذا المفهوم لا يعني أنه يقصي المقاربة الموضوعية، بل على العكس من ذلك يحاول ريكور إضفاء لمسة موضوعية على الفهم، فإذا كان هذا الأخير يعتمد عليه في العلوم الروحية، حسب دلتاي، بدل التفسير، فإن ريكور يرى بأن الفهم يحتاج إلى لمسة موضوعية تفسيرية، ذلك أن كلا المنهجين يكملان بعضهما بعضاً، فالتفسير يحاول إبراز البنية الكامنة في النص، أي مجموع العلاقات الداخلية التي تشكل ثابت النص، بينما يهدف الفهم إلى سلوك طريق الفكر التي فتحها النص، أي محاولة التعمق في «شرق النص»¹⁰. يحضر الفهم بمجرد أن ندخل في علاقة حوار بسيطة، فعندما لا أفهم بطريقة تلقائية أطلب منك تفسيراً يسمح لي بالفهم أكثر وأحسن. يمثل التفسير هنا نوعاً من الفهم الذي طورته جدلية السؤال - الجواب¹¹، كما لا يمكن الحديث عن التفسير دون حضور الفهم، وهنا يستثمر ريكور مفهوم «الحلقة الهرمينوطيقية» الذي يساعد على إقامة علاقة دائرية تنطلق من الفهم لتتمر عبر التفسير ثم تعود للفهم، وهو ما يعبر عنه ريكور بعبارة «فسر أكثر، يعني أن تفهم أحسن»¹².

9 -Ibid, p.170.

10-Paul Ricoeur, « Qu'est ce qu'un Texte ? », in Du texte à l'action, op.cit, p.175.

11-Paul Ricoeur, « Expliquer et comprendre », Ibid, p.182.

12-Paul Ricoeur, « De l'interprétation », Ibid, p.22.



سالم يفوت مسار مفكر مغربي معاصر

علي صدّيقي*

تهويد

يُعدُّ الراحل «سالم يفوت»¹ أحد فرسان الفلسفة المغربية المعاصرة، وأحد مفكري المغرب والعالم العربي المبرزين، إلى جانب عبد الكبير الخطيبي، ومحمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وطه عبد الرحمن، والظاهر وعزيز، وعبد السلام بنعبد العالي، ومحمد سيلا، وكمال عبد اللطيف، وغيرهم. وقد كان مساره الفكري حافلاً بالعطاء؛ حيث توزّعت أنشطته العلمية والبحثية بين التأليف والترجمة والإشراف. ففي مجال التأليف أصدر الرجل عدداً من المؤلفات التي تشهد بغنى مساره المعرفي، وبعمق طروحاته الفلسفية، منها: مظاهر النزعة الاختبارية في بنبوية ليفي ستروس (1976)، ومفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر، مظاهر النزعة الاختبارية لدى الوضعيين الجدد وستروس (1980)، وهذا الكتاب هو في الأصل رسالة تقدّم بها المؤلف لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عام 1978، وذلك تحت إشراف أستاذه المرحوم محمد عابد الجابري، وفلسفة العلم والعقلانية المعاصرة (1982)، وفلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع (1985)، وابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس (1986)، وهو في أصله أطروحة جامعية تقدّم بها الباحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الآداب بالرباط، تحت إشراف الدكتور محمد عابد الجابري عام 1985، وحفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي (1986)، والعقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة (1989)، وحفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي (1989)، والفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، سيادة التصور الميكانيكي (1990)، والزمان التاريخي، من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية

(1991)، ونحن والعلم، دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي (1995)، والمناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر (1999)، والنص والتاريخ، قراءات تاريخية (2003)، ومكانة العلم في الثقافة العربية (2006).

أما في مجال الترجمة، فيبدو أن إعجاب الرجل بالنبوية، وحبّه لأعمال ميشال فوكو، كان هو الدافع وراء ترجمته كتابي فوكو حفريات المعرفة (1986)، والكلمات والأشياء (بالاشتراك مع جماعة من الباحثين) (1990). كما ترجم كتاب المعرفة والسلطة، مدخل لدراسة فوكو لجيل دولوز (1987)، ودرس الإيستمولوجيا (1986)، وذلك بالاشتراك مع عبد السلام بنعبد العالي، وبنية الانقلابات العلمية لتوماس كون (2005).

وأشرف منذ أواسط التسعينات على مجموعة من المؤلفات التي صارت مرجعية في مجال الإيستمولوجيا، منها: كيف يؤرخ للعلم؟ (1996)، والتفسير والتأويل في العلم (1997)، ومفهوم التقدم في العلم (2004).

وإلى جانب هذا كلّه، أنشأ مجموعة بحث في تاريخ العلوم بكلية الآداب بالرباط، ونشر عدداً من المقالات والبحوث في عدد من المجلات الوطنية والعربية، وشارك في عدد من الندوات والمؤتمرات الوطنية والعربية، وأشرف على عدد من الأطاريح والرسائل والبحوث الجامعية.

*باحث من المغرب

1 - أعلن عن وفاة سالم يفوت - رحمه الله - يوم السبت 14 شتنبر الماضي (2013)، عن عمر يناهز ستة وستين عاماً، وذلك بعد معاناته مدة من مرض عضال، لم ينفع معه أي علاج.

مقولاته الفلسفية الأساسية، وإبراز إشكالياتها ومناقشتها ونقدها. وقد استخلص الباحث من هذه الدراسة للفكر الستروسي نتيجتين أساسيتين؛ الأولى هي أن ظهور الأنثروبولوجيا البنيوية على يد ستروس إنما يعكس الانقلاب الذي شهدته العلوم الاجتماعية في بداية القرن العشرين، وهو الانقلاب الذي أدى إلى تحول العلوم الإنسانية عامة من كونها علوماً تكتفي بالوصف، وبقراءة السطحي والبسيط، وبالمسح الاختباري لمعطيات الواقع المدركة الواعية، إلى علوم صارت تتخذ من هذا السطحي والمباشر مجرد مادة خام، تحاول إعادة بنائها وتركيبها وصياغتها قصد الكشف عن بنيتها العلاقية المتوارية. والثانية هي أنّ بنيوية ستروس حاولت الاستفادة من الثورة العلمية التي عرفتها العلوم الأخرى، وأن تستلهم مفاهيم العلوم الطبيعية والرياضية المعاصرة، وهذا ما يتجلى من خلال استعارتها مفهوم البنية، وأسلوب الإفصاح الرياضي، وهي بذلك تكون قد حاولت نقل جانب من تصورات الفيزياء ومشاكلها إلى العلوم الإنسانية، بهدف جعلها علوماً دقيقة تضاهي العلوم الطبيعية في دقتها وصرامتها وانضباطها.

وبهذا يكون فيلسوفنا قد جمع في هذه الدراسة بين منهجين، هما المنهج التاريخي والمنهج البنيوي، وهما منهجان، وإن كانا متعارضين، إلا أنّهما أغنيا الدراسة، ومكّنا الباحث من الإحاطة بموضوعه وإضاءته من جميع زواياه.

سالم يفوت.. مفكراً إسلامياً

كان يفوت منذ بداية مساره الفلسفي معجباً بالابستمولوجيا ومهتماً بها، وكان يحلم أن يواصل الاشتغال بهذا المجال، وأن يعدّ أطروحته لنيل دكتوراه الدولة فيه، غير أنّ الأقدار شاءت غير ما شاء الرجل، حيث رفض أستاذه والمشرّف على أبحاثه الدكتور محمد عابد الجابري أن يشرف على أطروحته إلا بشرط أن تتناول موضوعاً في الفلسفة الإسلامية. وأمام إصرار الجابري إلى حدّ التعصب كما قال يفوت يوماً، ورغم شعور مفكّرنا بخيبة الأمل في تحقيق حلمه، اضطرّ للموافقة على اقتراح أستاذه والرضوخ لأمره، فكان موضوع أطروحته هو: ابن حزم الأندلسي.

أقبل الرجل على قراءة مؤلفات ابن حزم في الفقه وأصول الفقه والمنطق وعلم الكلام، واستطاع بفضل تمرّسه بالمناهج المعاصرة في العلوم الإنسانية، وبفضل اطلاعه العميق على أعمال ميشال فوكو، من التغلب على الصعوبات التي يطرحها تشتت النص الحزمي وتنوّعه، ومن اكتشاف الاستيمية الكامنة خلفه، ومنطقه الداخلي

سالم يفوت.. إبستمولوجيا

يعود اهتمام الراحل بالإبستمولوجيا إلى مرحلة مبكرة من مساره الفلسفي، حيث كان موضوع رسالته التي أعدها لنيل دبلوم الدراسات العليا هو الإبستمولوجيا، وكانت هذه الرسالة، وفق الراحل، أول رسالة في الإبستمولوجيا تناقش بالجامعة المغربية، ولذلك فلا عجب أن تثير هذه الرسالة إعجاب لجنة المناقشة، وأن توصي بنشرها. وهذا ما حدث بالفعل؛ حيث نشرت بعنوان: مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر. ونظراً لريادة هذه الدراسة، فنحن نخصّها بتقديمها إلى القارئ.

يتناول هذا البحث مسألة تعدّد من أهم مسائل البحث المعرفي، وهي مسألة الواقع في التفكير العلمي المعاصر، وهي مسألة حظيت باهتمام كبير من قبل العلماء والابستمولوجيين، غير أنّ الباحث اقتصر على تناولها من زاوية محددة، هي زاوية الأفق المعرفي الفلسفي. ويضمّ هذا البحث قسمين؛ عالج في القسم الأول مفهوم الواقع في العلوم الفيزيائية، وقد تناول فيه بالبحث والتحليل مقولات التصور الاختباري للمعرفة منذ أرسطو إلى الوضعيين، وعرض فيه للتطور الذي حصل في مجال الفكر العلمي، خاصة مع الفيزياء الكوانتية، وما ترتب عن ذلك من ميلاد تصور جديد للواقع. وفي هذا السياق، استعرض الباحث تصور غاستون باشلار للفكر العلمي الجديد، وناقش فيه التصورات الوضعية للواقع، كما قدّم فيه مواقف بعض الإبستمولوجيين اللاووضعيين، أمثال العالمين الفيزيائيين لوي دوبروي، وألبرت أينشتاين، والمفكر الفرنسي جان إيلمو. وقد خلص الباحث في هذا القسم إلى أنّ الإشكالية النظرية التي أفرزها العلم القديم، والتي كرسها عملياً العلم النيوتوني (نسبة إلى إسحاق نيوتن)، كانت تنظر إلى الواقع على أنه موضوعات، وتعمل على مساواته بالأجسام، وهو الأمر الذي وجد له الباحث صدى حتى في الفلسفات التي واكبت هذه المرحلة العلمية التي ترجع أصولها إلى أرسطو، وإلى نظراته في الجوهر التي هي استمرار للموقف الطبيعي. غير أنّ هذه النظرة سيصيبها تغيير عميق بعد ظهور الإشكالية الجديدة التي طرحها الفيزياء الكوانتية؛ حيث لم يعد الواقع يساوي المعطى أو الموضوعات والأجسام المباشرة، بل أصبح من خلق العقل العلمي نفسه، وقد ترتّب على ذلك انهيار النظرة الجوهرية للواقع، وانهيار التصور الاختباري للمعرفة، والتصور الوضعي للعلم.

أما القسم الثاني، فتناول فيه مفهوم الواقع في العلوم الإنسانية، وحاول أن يبرز مظاهر النزعة الوضعية والاختبارية في فكر الفيلسوف الفرنسي كلود ليفي ستروس، وذلك من خلال عرض

وهكذا، يكون سالم يفوت بهذه الدراسة الفريدة والجادة قد ضمن لنفسه مكاناً متميزاً ضمن لائحة المفكرين المهتمين بمجال الفكر الإسلامي عامة، وبالمدسة الفلسفية المغربية خاصة، إلى جانب أستاذه محمد عابد الجابري.

سالم يفوت.. أركيولوجياً

يبدو أنّ حبّ مفكرنا لأعمال فوكو عامة، وإعجابه بحفريات خاصة، لم يقف به عند حدّ ترجمة بعض أعماله وتعريف القارئ العربي بها، وإنما سيتجاوز الترجمة إلى استلهاهم هذه الأعمال، وإلى تَمَمِّص شخصية الأركيولوجي، والحفر في أصول الفلسفة العربية الإسلامية في كتابيه حفريات المعرفة العربية الإسلامية، وابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس. إضافة إلى الحفر - وهذا هو الفريد - في خطاب الاستشراق، وذلك في كتابه حفريات الاستشراق.

لقد نحا الباحث في هذا الكتاب - كعادته - منحى غير مسبوق في دراسة الاستشراق، حيث تناوله من منظور يختلف تماماً عن المنظور الذي اعتاد الباحثون والدارسون تناوله منه، والذين يأخذ عليهم يفوت تناولهم هذه القضية انطلاقاً من المستشرقين ومن مواقفهم، مع الربط بين ذاتية أحكامهم وبين ميولاتهم ونزعاتهم ورغباتهم الذاتية، فتصبح أحكامهم، من هذا المنطلق، مظهرًا لسوء نيتهم وخبث طويتهم. كما يأخذ عليهم تناولهم الاستشراق بوصفه فرعاً معرفياً قائم الذات من حيث موضوعه ومنهجه، ولا صلة له بباقي العلوم الإنسانية الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، الأمر الذي جعل اهتمامهم ينصبّ على نقد أطروحاته ومواقفه دون النفاذ إلى عمق إشكالياته.

أما يفوت فقد تناول الاستشراق من منظور إستمولوجي لا من منظور إيديولوجي، حيث لم ينصبّ اهتمامه على التأريخ للاستشراق ولمواقفه، وإنما حاول تقديم «حفريات الاستشراق» بالمعنى الفوكوي. وهذا أضحى الاستشراق عنده قضية إستمولوجية؛ أسلوباً منهجياً في معالجة بعض المسائل التاريخية والحضارية والثقافية، يستند إلى التمركز على الذات، وإلى منظومة قيم تكترس هيمنة المنظور الحضاري والعربي للباحث. من هنا، وجب التوجّه رأساً إلى آليات الهيمنة المركزية الغربية هذه التي يستند إليها الاستشراق، ومحاوله تفكيكها ونقضها عن طريق التحليل الإستمولوجي للتاريخ، ونقد أسس العلم التاريخي ومفاهيمه، وفي مقدمتها مفهوم التقدّم والتطور.

الذي يحكمه، فكانت النتيجة دراسة غير مسبوقه عن ابن حزم وتراثه الفكري الفلسفي.

نعم، لقد أصبحت هذه الدراسة بعد نشرها عام 1986 مرجعاً لا يستغني عنه أيّ باحث متخصص في المدسة الفلسفية المغربية عامة، وفي مشروع ابن حزم خاصة؛ وهذا ما يكشف عنه حجم الإحالة إليها في الدراسات التي أنجزت بعدها عن ابن حزم؛ إذ تكاد لا تخلو أية دراسة من الإحالة إليها، والاقْتباس منها، والاستناد إلى ما ورد فيها من أحكام وتصوّرات.

قسّم يفوت هذه الدراسة إلى ثلاثة أبواب، تناول في الباب الأول شخصية ابن حزم بين الرغبة والتاريخ، فاستعرض الظروف السياسية التي سادت الأندلس بداية سقوط الخلافة، والتي أسهمت في تكوين شخصية الفقيه الأندلسي، وتتبع حياة ابن حزم في مختلف مراحلها، وسلط الضوء على ثقافة ابن حزم من خلال تعرّف شيوخه، كلّ هذا من أجل إدراك خصوصيات تكوينه الثقافي، ومن أجل إبراز طبيعة المذهب الظاهري السياسية من حيث هو موقف سياسي.

وتناول في الباب الثاني المسار الفقهي والأصولي لابن حزم، مركزاً هذه المرّة على طبيعة الظاهرية النظرية، أي على وجهها المعرفي الاستمولوجي، من حيث هي مذهب يهدف إلى إضفاء صفة القطعية على الفقه، وإلى إقامته على قواعد منطقية يقينية وثابتة لا مجال للظنّ فيها. وهذا ما دفع ابن حزم، بحسب يفوت، إلى رفض قياس الفقهاء، لأنه ظني، والانتصار لقياس المناطق، وذلك بعد تعريبه وتقريبه، لأنه يقيني.

أما الباب الثالث، وهو أطول أبواب الدراسة، فعالج فيه الباحث المواقف العقائدية والكلامية لابن حزم، وهي المواقف التي لم يولها القدماء ما تستحقه من عناية، فسقطوا، بحسبه، في وهم الاعتقاد بتطابق مذهبيّ ابن حزم وابن داود الأصبهاني، مؤسس الظاهرية بالمشرق. غير أنّ هؤلاء غاب عنهم ما يميّز الموقف الحزمي في الفقه والعقائد من وحدة، مصدرها وحدة النسق الفكري للرجل، وهو ما فرض على الباحث النظر إلى موقف ابن حزم الكلامي والفلسفي في ارتباطه بالموقف الفقهي الأصولي. وبذلك يكون الباحث قد تجاوز عيباً منهجياً خطيراً سقطت فيه مجموعة من الدراسات الحديثة التي أنجزت عن ابن حزم، والتي نظرت إلى مواقفه الكلامية نظرة تجزيئية لا نظرة شمولية.

إنّ التعامل مع الاستشراق، في منظور يفوت، لا يكون برفضه ومواجهته باصطناع استشراق معكوس، أو برفض الآخر والانغلاق على الذات؛ أي بمواجهة التمركز بتمركز آخر، وإنما يكون بالنقد المعرفي الموضوعي، وبالاحتكام إلى سلطة المعرفة.

ندوة: الوعي والمقاربات الحدائية: بين تطوير الفهم واستيعاب المعنى



(المغرب/ الرباط): نظّمت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث» في مقرها الكائن بمدينة الرباط بالمملكة المغربية، ندوة علمية تحت عنوان: «الوعي والمقاربات الحدائية بين تطوير الفهم واستيعاب المعنى»، وذلك يوم الخميس 31 أكتوبر 2013.

افتتحت الندوة بكلمة لكل من الأستاذ محمد العاني، مدير عام مؤسسة مؤمنون بلا حدود، والدكتور الحاج دواق، مؤطر الندوة، الأستاذ بجامعة منتوري - قسنطينة/ الجزائر.

المخزون الاصطلاحي لأكبر المفاهيم حضوراً في الثقافة العربية الإسلامية: مفهوم «النص».

جاء موضوع المداخلة الثانية للدكتور شراف شناف، حول أنسنة الخطاب الديني، قراءة في تأويل العقل الحدائي العربي لجدل اللاهوت والناسوت، إذ رام في مداخلته تفحص المدونة النقدية الحدائية العربية، ومعايرة أدواتها وآلياتها الإجرائية في نقد الخطاب الديني، وتحليل طبيعة العلاقة بين هذا العقل الحدائي وبنية الخطاب الديني وطموحاته الاستراتيجية الأنسنية التي تستهدف ترويض جموح الديني وتفكيك سلطته النسقية. وتتراوح هذه المدونة ما بين حفريات محمد أركون، وتفكيكات علي حرب، وتأويلات نصر حامد أبو زيد، وجينولوجيات أدونيس، وإذا كان هؤلاء الحدائون يرون أن الأنسنة، بصفتها استراتيجية نقدية تركز كل القيم التي تعيد للإنسان اعتباره وتحرره من سلطة اللاهوت أو الكهنوتية، فإن الأمر قد ينقلب إلى شكل آخر من التطرف والإقصاء.

تطرقت محاضرة الدكتور الزغمي إلى موضوع الوعي والتاريخ أيهما يشمل الآخر: الوعي أم التاريخ؟ وقد استهل مداخلته بالاستشكال: هل يقول التاريخ كل شيء؟ فالرؤية تجاه التاريخ ظلت إيجابية إزاء هذا السؤال، بل أكثر من ذلك أصبحت بمثابة معتقد جديد يتبناه قطاع واسع من الباحثين والمثقفين المعاصرين.

أكد الأستاذ العاني في كلمته الافتتاحية على أن المؤسسة لا تدخل أيّ وسط إلا من خلال الباحثين، آملاً أن يكون للمؤسسة نشاطات مستقبلية في الجزائر؛ فدور المؤسسة الرئيس، على حد قوله، هو تشجيع المشاريع البحثية المشروطة بالعلمية، الجادة والهادفة، التي تخاطب الإنسان بصفته كائناً حراً عاقلاً، لأنه خلقت على ذلك النحو كيفما كان المكان.

وفي حديثه عن الإيوان المتجذر في النفس العربية، والذي يُعدّ رصيلاً مهماً، تساءل المحاضر كيف يمكن تمييزه بشكل عقلائي وإيجابي في النفس العربية؟ كيف يمكن أن يساهم في تحرير الإنسان من كل القيود ويساهم في سعادته في معاشه؟ كما أكد على ضرورة التعاطي بالعقل مع مفهوم الوعي، محور الندوة؛ فالوعي مرحلة من مراحل تطور الإنسان وارتقائه، وبالتالي يجب أن يكون في خدمته.

توزعت أنشطة هذا اللقاء على ثلاث جلسات، تمحورت المداخلة الأولى للجلسة الأولى، والتي ألقاها الدكتور اليامين بن تومي، حول موضوع «التسييق والتاريخانية الجديدة في الخطاب الديني المعاصر»، حيث افتتح محاضراته بطرح إشكالية الفصل بين ما هو ديني وما هو بشري، وإلى أي مدى يمكن قطع المسافة الفاصلة بينهما. كما تساءل: كيف يمكن تسييق النص البشري دينياً؟ فلا شك أن المخارج التي اضطلع بها مجموعة من المفكرين في الإسلاميات حاولت أن تراجع

بعد رصد تاريخ تشكل النقد الديني في الغرب المسيحي في العصر الحديث ومروراً عبر مساهمات بعض أعلامه الكبار وعلى رأسهم الفيلسوف الهولندي سبينوزا.

مداخلة الدكتور محمد الشريف الطاهر كانت حول موضوع الوحي والتاريخ في المنظور المعرفي التوحيدي. تطرقت هذه المداخلة إلى علاقة الوحي بالتاريخ؛ فكل قضية لا يمكن فهمها إلا بردها إلى مركباتها الداخلية، سواء أكان حال الكشف عن حقيقة موجودة أم عدم وجودها. فتحليل العلاقة بين الوحي والتاريخ لا يجب تحليلها بالاكتمال عند حدود البحث عن الماهيات كماهية الوحي وماهية التاريخ وغيرها، بل يتجاوز ذلك إلى تحليل العلاقة بين العنصرين كعلاقة السيطرة أو الحلول.

تطرقت المحاضرة الأولى للجلسة الثالثة إلى موضوع مكانة الوحي في مشروع من العقيدة إلى الثورة (قراءة نقدية للنصوص)، والتي حاضرت فيها الدكتورة جاري جويده من جامعة الجزائر. طرحت المحاضرة موقف حسن حنفي من الوحي والنبوة استدلالاً بمقدمة رسالته في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، الذي ذهب إلى القول إنه «لم يتلق أي شخص وحيّاً من الله دون الالتجاء إلى الخيال، ويتج ذلك عن أن النبوة لا تتطلب ذهنًا كاملاً، بل خيالاً خصباً» وأضاف إن الأنبياء قد جهلوا الكثير من الحقائق كل حسب قدرته.

طرحت المداخلة الثانية من الجلسة الثالثة موضوع إعادة قراءة النص القرآني وفق مقاربات محمد أركون، وقد ألقته الدكتورة ليندة صياد، في إطار ما يسمى بـ«الإسلاميات التطبيقية» التي تسعى إلى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات الإسلامية التقليدية، التي تغطي عليها العصبية الاجتماعية أو المذهبية، حيث يرى أركون أن مسألة الاجتهاد مسألة معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصفتها امتيازاً يحتكره الفقهاء. لهذا يدعو إلى تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة.

وتناولت مداخلة الأستاذ مقنعي الصلة بين الوحي والواقع في فكر حسن حنفي، محاولة القيام برصد دقيق لمشروع حسن حنفي، حيث اعتبر مشروع الفكر منبثقاً من الواقع كإداة للفكر وقطب رحاه، يدور حوله ويدور، يحركه وحوله يتحرك.

فالمثقفون والباحثون يقولون إن حكم التاريخ لا يجاي. لكن أين يبدأ التاريخ؟ يظل هذا السؤال محرجاً للمؤرخ وخاصة المؤرخ الميتافيزيقي، إذ تواجهه مشكلة البداية. لا غرابة إن كانت جميع كتب التاريخ القديمة تنطلق من خلق آدم، وقصة السقوط وهكذا، ماذا عن الوحي في هذه المسألة بالذات؟

سعت محاضرة الأستاذ الرهوني بومناقش إلى طرح الضوابط التداولية للنص الديني «التفسير أنموذجاً». أشار المحاضر إلى أن القراءة المعاصرة في حقل الدراسات القرآنية تأسست على التجديد والرغبة في تدليل ما يبدو عصياً في النص. وعلى ضوء مبدأ التجديد، سعت هذه الأخيرة إلى أنسنة النص بنقله من وضع التقديس إلى وضع التأنيس. كما قدمته كنص مفكك يغلب عليه الرمز والاستعارة والأسطورة ولا تنتهي المعنى. هذه القراءات الساعية إلى الاستخلاص من النص القرآني «تديناً ينسجم مع فلسفة الحداثة» ليست سوى قراءات «مقلدة غير مبدعة» حسب طه عبد الرحمن. من هذا المنطلق، حاول المحاضر تعقيد الخوض في النص الديني استناداً إلى ما أصّله المفسرون القدامى من ضوابط، وضمن ما يعرف بالتداولية، باعتبارها استراتيجية في تحليل الخطاب وعلماً جديداً في التواصل.

توزعت الجلسة الثانية على ثلاث مداخلات، تمحورت المداخلة الأولى، التي ألقاها الدكتور بشير ربوح، حول موضوع الدين والتاريخ عند إدوارد سعيد، وسعت ورقته إلى طرح منظور إدوارد سعيد للمنهج الديني من خلال اعتماده على رؤية خاصة ودقيقة لمفهوم التاريخ؛ فهو يرفض تكون الحقيقة خارج التاريخ البشري الذي تصنعه الكائنات البشرية في ضعفها وقوتها. على هدي هذا التوجه، تساءل المحاضر كيف يمكن أن نتحدث عن علاقة قوية بين التاريخ والمعرفة؟ وهل التاريخ قادر على تقديم ضمانة كافية لاستخراج معنى الحقيقة؟

جاءت المداخلة الثانية حول موضوع جدل الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة للكتاب المقدس، والتي حاضرت فيها الدكتورة نعيمة إدريس، ففي بداية مداخلتها أشارت المحاضرة إلى أن جهود تفعيل الدراسات النقدية للكتاب المقدس، بدأت منذ أكثر من ثلاثة قرون في الغرب كما عرف مفهوم نقد النص المقدس ردود أفعال بين التأييد والرفض. فتحول الدين في أوروبا الحديثة إلى موضوع بحث مستقل لتخصصات علمية عديدة بعد هذا التطور التاريخي، مكّن الدراسات الدينية من أن تعرف تطوراً وتقدماً نوعيين. في إطار «نقد النص المقدس» طرحت المتدخلة إشكالية هل الكتاب المقدس كلام الله أم أنّ النص إنسان يعتره ما يعتره من نقائص وتشوهات؟

يوم علمي: علم أصول الفقه وسؤال التجديد



التطبيق الميداني والفعلية الذي يعتمد تنزيل بعض الأحكام التي غيرت ظروف الزمان والمكان التي صاحبها في المرة الأولى. فبالرغم من أن مرحلة تدوين العلوم عرفت تناثر بعض الشظايا التي تهتم بالتنظير المقاصدي، إلا أنه، بعد الشاطبي، لم يكن للتنظير المقاصدي دور كبير في المساهمة في تراث الإسلام الفكري، إلى أن جاء محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ) في مقاصد الشريعة الإسلامية وفي التحرير والتنوير، ثم علال الفاسي (1394هـ) في مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها...

ويرى المحاضر أن التجديد في المقاصد والتنظير المقاصدي، قد شهد عدة قفزات في تاريخه، لكن الأقوى فيها هو المرحلة الأخيرة التي شهدتها. من خلال هذه الرؤية، سعت ورقته إلى طرح الأسئلة حول المجالات التي شملها التجديد في المقاصد، وما هي أهم المشاريع التي تشهد لهذا التجديد؟ وما هو التجسيد الفعلي لهذا التجديد؟ وهل في التنظير فقط، أم في التنزيل كذلك؟ وما قيمة التجديد في المقاصد أمام المحاولات التاريخية السابقة؟

وعالجت محاضرة الأستاذ مصطفى بوكرن موضوع: «تجديد المنهج في دراسة علم أصول الفقه: منهج الدراسة المصطلحية أنموذجاً» من خلال التمييز بين مرحلتين؛ الأولى هي التلقي الأول للنص القرآني، المستند إلى السليقة العربية، غير المنضبطة لعلوم اللسان المؤسسة لاحقاً؛ والثانية هي التأسيس والتقعيد لنشأة العلوم. من خلال هذه المفارقة، أوضح المحاضر أن علم أصول الفقه بشكله التأسيسي التقعيدي لم يعرف لا في زمن النبي عليه السلام، ولا في عصر الصحابة، إذ أنه حادث باجتهاد من الإمام

(المغرب/ الرباط): ضمن فعاليات صالون جدل للفكر والثقافة، اجتمع عدد من الباحثين والأكاديميين من أجل مناقشة أحد المواضيع الجوهرية في العلوم المؤسسة للثقافة الإسلامية وللأحكام الفقهية، ألا وهو أصول الفقه. وذلك في يوم علمي تحت عنوان: «علم أصول الفقه وسؤال التجديد»، والذي نُظِم يوم السبت 11 نوفمبر 2013 مقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

في الجلسة الافتتاحية أكد الأستاذ مولاي أحمد صابر، على أنّ موضوع التجديد في أصول الفقه موضوع حساس، وتتطلب مقارنته الأخذ بعين الاعتبار سياقه التاريخي الذي بصم بدايته الإمام محمد بن إدريس الشافعي المؤسس الأول لهذا العلم، والذي حصر أصوله في الكتاب والسنة والقياس والإجماع في كتابه «الرسالة».

تجزأت الجلسة الصباحية إلى أربع مداخلات:

المداخلة الأولى: «أسئلة الدرس المعرفي في إشكالية تجديد علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة»، وقد ألقاها الدكتور عبد الرحمن العضاوي، وتمحورت حول التمييز بين الوعي بضرورة التجديد في النظر الأصولي، وبين مقتضى النظر الأصولي للتجديد. إذ كان الوعي، على حد قوله، متجسداً في المحاولات الاجتهادية التي بدأت مع الشافعي في جمعه بين الرأي والحديث، واستمرت مع الغزالي في تقريب المنهج المنطقي من المنطق الأصولي، ومع الشاطبي في إعادة تشكيل العقل الأصولي يجعل لبه هو النظر المقاصدي، ومع توصيفات بعض المحدثين في التركيز على توسيع بعض المسائل الأصولية الجامعة بين الفقه والمقاصد. فمقتضى النظر الأصولي للتجديد هو أشمل من كونه قضية جزئية تحتاج للتوسيع أو حذف الزوائد في علم أصول الفقه التي أفقدته استقلاليتها المضمونية والمنهجية.

المداخلة الثانية، التي ألقاها الأستاذ محمد شهيد، تناولت موضوع «التجديد في المقاصد». وقد افتتح مداخلته بتأطير تاريخي لعلم المقاصد والتنظير المقاصدي، حيث أكد أن المقاصد في بداياتها كانت عبارة عن أفكار واجتهادات متناثرة في فتاوى وأحكام شرعية متعددة، وبالخصوص مع الوقائع والنوازل التي لم يرد فيها نص شرعي حاسم وقاطع. وبالفعل، حسب تعبيره، فقد كان التمازج الأول للمقاصد من خلال الأفكار والآراء النظرية أو من خلال

وأكدت مداخلة الأستاذ أبي الطيب مولود السريري والمعونة بـ «معنى تجديد علم أصول الفقه» من بدايتها إلى نهايتها، على أن تجديد الأمور الدينية، ومنها تجديد العلوم الشرعية لا يمكن أن ينصرف معناه إلا إلى إحيائها في النفوس والعقول، حتى تصير ملكات قائمة بها، وإنما لا يتأتى في هذا الشأن غير هذا لثبوته على حالة مخصوصة منقولة معينة، وإذا تقرر هذا، فإن تجديد علم أصول الفقه حده هو تكوين طلبة العلوم الشرعية لسبب يوصلهم إلى كسب الملكة الأصولية التي تتجلى في القدرة على التصرف في بناء المسائل في هذا العلم، وفي معرفة السبل الموصلة إلى ذلك، وفي التقويم للآراء والأقوال فيه، حيث يكونون على سنن من قال قبلهم في هذا الشأن.

ختامه كان مسكاً، مع مداخلة الأستاذ عادل الطاهري، حول موضوع «أصول الفقه: تاريخية المبحث وأفق التجديد»، حيث افتتح مداخلته بالإشارة إلى أن الموضوع الذي سنعالجه اليوم ذو شحنة وجدانية عالية. إن الحدود والمسافات التي تفصل الذات عن الموضوع هنا شبه غائبة؛ فالموضوع الذي هو أصول الفقه جزء من الذات، ذاتنا الثقافية نحن - العرب المسلمين - إذ الفقه وأصوله «علم» إسلامي أصيل فعلاً، وكل محاولات المستشرقين لإيجاد حلقة وصل بين المنظومة التشريعية الإسلامية ومنظومة التشريع الرومانية في سياق السعي لتضخيم «الأنا» الغربية، لم تصمد كثيراً أمام الحقائق التي تصب كلها في إسلامية الفقه وأصوله.

ومن ناحية ثانية، تطرّق إلى سببين يجتزمان ضرورة تجديد المنظومة الأصولية؛ أولاً ارتباط الرسالة الأولى للشافعي بسياقات تاريخية معينة (سأعتمد هنا على أطروحة الدكتور عبد المجيد الصغير في كتابه الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، وكذلك كتاب نصر حامد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية). ولأن سياقنا التاريخي مختلف، فلا بدّ من البحث عن منظومة أصولية جديدة؛ السبب الثاني كثرة التوظيفات المشوهة لهذه القواعد الأصولية، وضرب المثال بقاعدة أصولية شهيرة يساء فهمها، وهي «لا اجتهاد مع النص»، وكذلك ما يسمى بـ «الإجماع».

شهدت نهاية الجلسة لليوم العلمي توزيع شهادات على المشاركين من طرف الأستاذ مولاي أحمد صابر، الذي نوّه بجدية المداخلات التي أثرت النقاش ونقلته إلى مستويات معرفية غنية ومتنوعة عبّرت عن أهمية الموضوع، وعن تعدد أشكال مقارنته في السياق المعاش اليوم، ليس في المغرب فقط، بل في الواقع العربي إجمالاً.

الشافعي، استجابة لرسالة عبد الرحمن بن مهدي، وتشجيعاً من علي بن المديني. وأضاف أن التأسيس والتعميد لأي علم من العلوم ينسب على «المصطلح»، ولا تشييد لمعمار العلم إلا بلبينات المصطلح.

واختتمت الجلسة الصباحية بمداخلة الأستاذ رشيد ضريف والموسومة بـ «علاقة الفكر الأصولي عند الشافعي بظهور فقه الحديث»، حيث تطرق إلى مسألة ظهور فقه الحديث في الفكر الإسلامي مقابل ضمور فقه الأثر وفقه الرأي. وانطلق في دراسته من البحث في بعض الدلالات اللغوية لبعض الاصطلاحات الفقهية المنتشرة قبل وأثناء ظهور الإمام الشافعي. كما ركز في مستوى ثانٍ من البحث على علاقة النظرية الأصولية كما نظر لها الإمام الشافعي، بانتشار فقه الحديث. واختتم ورقته البحثية بالحديث عن علاقة الفقه الشافعي بعلم الكلام الأشعري، وما خلفه هذا التعالق من أثر على المعرفة العقدية والفقهية، خصوصاً بعد عملية مزج المنطق بأصول الفقه على يد فقهاء الشافعية.

بعد فترة مناقشة غنية أثرت النقاش العام، حفلت الفترة المسائية بمداخلات متنوعة حول الموضوع نفسه «علم أصول الفقه وسؤال التجديد».

جاءت مداخلة الأستاذ عمر بيشو حول موضوع «الاجتهاد والكفاية: أية علاقة؟» حيث ركزت ورقته تحديداً على قراءة مفهوم «الاجتهاد» كآلية أصولية معرفية، على ضوء راهن العلاقة بالمعرفة، والمتمثل في المقاربة بالكفايات؛ من حيث ما يشتركان فيه من خصائص ومميزات تجاه نمط علاقتها بالمعرفة؛ لا سيما أن لها مؤشرات فعلية ومقاصدية تجعلها يقتربان إلى حد التواشج والتشارك في تأنيث فضاءها المشترك؛ أليس الاجتهاد في نهاية المطاف ثمرة جهود عقلية متواصلة في بناء المعرفة وقراءة علاقة النص بالواقع قراءة عقلية في غياب صريح المنقول، وفي طرحه؟ تساءل الأستاذ عمر بيشو عن علاقة الاجتهاد بالكفاية، مضيفاً، أليس الاجتهاد - بقول آخر - يقتضي تفعيل مجموعة من الشروط و«المدارك» لجعلها تتواجه ومستجدات الحياة اللا متناهية واللا متوقعة؟

وقدّمت مداخلة الأستاذ بيشو مقاربة جديدة، تنطلق من دراسة راهن العلاقة بالمعرفة وكذلك تراثها، متجاوزة بالتالي حصر دراسة الفقه وأصوله، من حيث إمكانية تجديده، من خلال نماذج لبعض القواعد والأسس التي وضعها علماء الأصول، وإرجاع قراءة تلك القواعد والأسس إلى الأرضية المعرفية التي تشكلت عبرها فحسب.

محاضرة: أية قيم نريد؟ أسئلة وأوليات



(المغرب/ الرباط): نظّمت

مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث محاضرة تحت عنوان: «أية قيم نريد؟ أسئلة وأوليات»، ألقاها الدكتور كمال عبد اللطيف، يوم السبت 30 نوفمبر 2013.

استهل الدكتور كمال عبد اللطيف المحاضرة بالتركيز على أن المنظومة التقليدية للقيم تميزت بصلاية كبيرة جداً، وعلى الرغم من أننا نعيش قرنين من الزمن، لا زلنا لم نحسم بعد مع مسألة الحداثة بدلالاتها وبوجودها الفعلي. ولعل عودة الأصوليات المغلقة التي تربط الحاضر بالماضي في سياق مطلق ومثالي تُعدّ من أهم الأسس التي يمكنها تفسير ظاهرة بناء القيم الأخلاقية وعلاقتها بالتطورات التي عرفها عالمنا اليوم.



كيف نبنى قيمنا اليوم؟ هو السؤال الجوهرى الذي ارتكز عليه المحاضر للإجابة عن كيفية إعادة بناء أسس جديدة تفتت

العلوم والتقنيات على سبيل المثال، بقدر ما تمكّن البشر من مكاسب جديدة، مساعدة على تسهيل نمط حياتهم، ونمط تملّكهم لمغانمها المادية والروحية، فإنها تصنع، في الآن نفسه، عوائق وإشكالات جديدة تستدعي بدورها حواراً معمّقاً حول ضرورة تركيب مدونة أخلاقية مكافئة لصور الخلل الجديدة الناشئة في سياق تطور تقنيات الإعلام والتواصل، مدونة قادرة على بناء التوازنات القيميّة المحاصرة للنزوعات النفسية الفردية والجماعية في أبعادها المدمرة، لعلنا تتمكن

أخلاق التواكل وتصنع أخلاق المغامرة في الوجود. وأكد الدكتور كمال عبد اللطيف أنه لا أحد يجادل اليوم في أن عصرنا في حاجة إلى منظومة جديدة من القيم الأخلاقية القادرة على حماية مجتمعاتنا من مختلف أشكال التوتر والصراع التي تتخذ هذه الأيام في مختلف المجتمعات البشرية أشكالاً جديدة من العنف، الأمر الذي يدعوننا، وبشكل مستعجل، إلى لزوم الحث على أن يكون للأخلاق وللتسامي الخلقى مكانة مهمة في حياتنا، وإن التحولات المتسارعة في ميدان



عن الحال بعد نعيم التجربة وصفاء السريرة ومنتعة البصر والبصيرة، إلا أن كل هذه الأمور تُعدّ شأنًا خاصًا، إنها أحاديث الباطن، وهذا النوع من التفكير يركب النصوص الجميلة، لكنه لا يصلح لعلاج علل التاريخ وأزماته الاجتماعية الكبرى.

إجمالاً، جمعت المحاضرة بين آيتين في النظر: الأولى تجلّت في التشخيص العام للأخلاق السائدة والجدل الذي يدور حولها، حيث عمل الدكتور كمال عبد اللطيف على محاوره بعض الجهود النظرية التي نشأت في إطار مواجهة أخلاق الحداثة، داعية إلى بديلها الذي يروم تحويل المنزع العقلاني في الحداثة إلى منزع صوفي، والثانية اعتمدت على سجلات معينة حصلت، وتواصل حضورها في الفكر العربي.

من صيانة وتعزيز التماسك النفسي والاجتماعي في الحياة البشرية .

في إجابته على إشكالية القيم التي تؤسس الوجود الإنساني لكل جماعة، تطرق المحاضر إلى عينة من الأسئلة، بحكم أنها تقرّبنا من أزمة القيم في عصرنا، ويتعلق الأمر بالأسئلة الآتية: كيف نبني القيم الأخلاقية المكافئة لمجتمعات في طور التعولم؟ كيف نبني منظومة قيم أخلاقية، تسهل عمليات انخراطنا في مجتمع المعرفة؟ كيف نُحوّل مكاسب الحداثة والتحديث إلى مشروع لا يغفل دور الأخلاق والأخلاقيات، أو دور الروحانيات المحيثة للحداثة؟ كيف نجعل الحداثة قادرة على تفكيك، بل تفتيت أخلاق التواكل، ومختلف الطقوس المرتبطة بأخلاق الصبر والزهد والانعزال؟ كيف نبني أخلاق الحداثة في فكرنا استناداً إلى جسور المعرفة والجمال والحرية؟

في موضوع سؤال الأخلاق في زمن العولمة، أشار المحاضر إلى أهمية دور القيم في حياة الأفراد وضرورة الانتباه إلى أن الفرد في المجتمعات المعاصرة يعرف عمليات استباحة لخصوصيته وأنهاط عيشه؛ فنحن في مجتمعات تعرف عملية تنميط واسعة.

لمحاصرة بعض سلبات العولمة، وتجاوز النقاش العام في موضوع ثنائيات النزوعات النفسية وتناقضاتها في حياة الإنسان، أسس المحاضر لسؤال الأخلاق والأخلاقية في مستوى الحياة الفردية معمقاً النظر في تجديد القيم داخل مجتمعاتنا وفي ثقافتنا، فعندما نتساءل عن دور الأخلاق في حياة الأفراد، نكون مطالبين بالتساؤل أولاً عن النظام الخلقي السائد.

في سياق التفكير في منظومة أخلاقية جديدة، تطرّق المحاضر إلى عملية نقد للمرجعيات العربية السائدة التي تبناها كل من محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن. فقد سبق للباحث العربي المغربي محمد عابد الجابري، في مصنفه المهم عن العقل الأخلاقي العربي، أن دعا إلى تجاوز هيمنة قيم الصبر والطاعة وبناء قيم المبادرة والمواطنة وأخلاق التسامح، غير أن طه عبد الرحمن مارس نقداً خارجياً للحداثة على حد قول الدكتور كمال عبد اللطيف.

تأكيداً على النقد الفوقي للحداثة لطفه عبد الرحمن، أشار المحاضر إلى أنه لا يمكن تجديد العقل بمفاهيم السجل الطاهوي؛ فقد تحصل الرؤية الذاتية العجيبة والرؤية الخاطفة للعين، ويحصل الرضى بالحال

يوم علمي: القضية النسائية اليوم... تقييم وتقويم



(المغرب/ الرباط): نظّمت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» يوماً علمياً في صالون جدل للفكر والثقافة تحت عنوان: «القضية النسائية اليوم... تقييم وتقويم»، وذلك يوم السبت 14 ديسمبر 2013.

شهد هذا اليوم مجموعة من الفعاليات لتدارس أحد أهم المواضيع التي تخصّ الساحة العربية والإسلامية بشتى مشاربها وتوجهاتها، والحديث هنا عن المسألة النسائية أو قضية المرأة. هذه القضية التي عرفت العديد من المستجدات والتحديات والانعطافات التي غيرت من مجرى الواقع والأحوال في المنطقة (صدمة الحداثة، الاستقلال، تعديل مدونات الأسرة...)

أستاذة باحثة بمركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام التابع للرابطة المحمدية للعلماء. من خلال مداخلتها تمكنت الأستاذة منية الطراز من لفت الأنظار إلى مسألة مهمة، اعتبرت أنها غابت عن الخطاب النسوي في الزمن السابق، ألا وهي مضمون التحرير النسائي نفسه الذي ظل يعبر عن قضايا لا تعكس مشكلة الأمة التي تمثل المرأة عصبها؛ فالمرأة المسلمة في مضمون التصور الإسلامي فاعلة عمرانية معنية بالاستخلاف كأفق ليس بعده أفق، بيد أن قضيتها حصرت في حق ضاع وجب انتزاعه من الرجل.

افتتحت جلسة اليوم العلمي بكلمة المنسق الجهوي لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الأستاذ مولاي أحمد صابر، الذي أكد على أن مسألة المرأة مرتبطة بالدرجة الأولى بسؤال محوري، وهو سؤال التغيير، كما أشار إلى أن موضوع المرأة همّ معرفي وليس إيديولوجياً.

المداخلة الثالثة الموسومة بـ«مسألة المرأة عند السلفية الجهادية: قراءة في تحولات الربيع العربي»، ألقاها الأستاذ إدريس الكنوري، كاتب وباحث متخصص في القضايا الدينية، وقد ارتكزت حول المرأة السلفية كونها أهم المكونات الاجتماعية التي برزت بشكل أقوى خلال أحداث الربيع العربي في عدد من البلدان، خاصة في البلدان التي ظهر فيها التيار السلفي على السطح بشكل مفاجئ في ضوء تلك الأحداث. ولعبت المرأة السلفية دوراً مقدراً في إبراز قوة السلفيين في الشارع، حيث شكلت النساء النسبة الأكبر حجماً بعد الشباب خلال تلك التطورات. كما أشارت ورقة الأستاذ الكنوري إلى أن التيار السلفي الجهادي شهد خلال السنوات القليلة الماضية تحولاً نوعياً فيما يتعلق بموقع المرأة في الحراك السياسي والحراك الاجتماعي، حيث أصبحت المرأة السلفية مشاركة في التظاهرات والاعتصامات والاحتجاجات في قضايا تم السلفيين، مثل قضية الاعتقال، وهو

وتوزعت جلسات هذا اللقاء العلمي على جلستين، حيث تميزت الجلسة الأولى بإلقاء أربع مداخلات، تمحورت الأولى منها حول موضوع «الإسلام النسوي: التوفيق بين النصوص التراثية ومقتضى شروط الحداثة»، ألقته الدكتورة مريم آيت أحمد، أستاذة التعليم العالي بشعبة الدراسات الإسلامية كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن طفيل القنيطرة، والمتخصصة في العقيدة والأديان المقارنة والفكر الإسلامي. في حديثها عن المرأة أكدت المحاضرة على أن مسألة التقييم والتقويم التي تخص القضية النسائية اليوم هي مسألة مرتبطة بالدرجة الأولى بالتاريخ الذي يحتاج إلى مراجعات من طرف المرأة نفسها.

وخصصت المداخلة الثانية لموضوع: «التحرير النسائي في القرآن: بناؤه النظري ووظيفته الإصلاحية»، ألقته الأستاذة منية الطراز،

التي تواجه الخطاب الفقهي تجاه الحداثة، من خلال الاشتغال على موضوع المرأة، على اعتبار أن ظهور المرأة، كمكون اجتماعي يحمل طموحاً تغييرياً خلال العقود الأخيرة، خلخل نظام المجتمع التقليدي وأربك عملية الاجتهاد في مقارنة حقوقها ووضعها الاعتباري الجديد. فأصبحت المرأة من هذا المنظور فاضحة لمأزق الاجتهاد الأصولي الذي صار ملزماً بإعادة النظر في أسسه المرجعية والاستفادة من مبتكرات العلوم الحديثة في تقويم بنيته الداخلية، حيث تسأل اليوم كيف تطورت حقوق المرأة؟ وفي أي اتجاه تبلورت مطالبها؟ وكيف تفاعلت معها الرؤية الأصولية للفقهاء؟ وهل يعبر واقع المرأة الحالي عن طموحها؟ وهل من آفاق لاستثمار المرجعية الإسلامية في حقل التدبير بدل اقتصار استعمالها كأداة تبرير؟ بعد انقضاء أكثر من قرن من دعوة قاسم أمين وأكثر من ثمانية عقود من دعوة الطاهر الحداد وتكفيره. ومن خلال ورقته، حاول المحاضر الوقوف عند هذه الأسئلة بقصد دراسة الحالة المغربية على ضوء المتغيرات التي لحقت بمدونة الأحوال الشخصية سنة 2004 ومست بشكل جوهري وضع المرأة فيها.

واختتمت الجلسة المسائية بمدخلة الدكتورة إيمان السلاوي تحت عنوان «واقع البحث العلمي في موضوع المرأة»، وقد أكدت على أن موضوع المرأة موضوع شائك، وكثيرة هي الوقفات والدراسات والكتابات والندوات والهيئات والمؤسسات المشغلة بهذه القضية، تلك حقيقة لا غبار عليها، ولكن مما لا شك فيه أيضاً أنها كثيرة هي النزاعات والصدامات والتجاذبات التي تبصم النقاش في هذا الموضوع، حتى بات الحديث فيه جدلاً لا يتوقف في مجتمعاتنا، مما أفقده المصدقية، ونأى به عن التجرد لما فيه مصلحة المرأة. وبدا المشهد واقعاً اجتماعياً تعيشه المرأة، يعجّ بالتناقضات والإكراهات والمعاناة والحيرة التصورية والفكرية، وفي المقابل وإبل من الرؤى و صيّب غزير من المشاريع المختلف حولها ونظريات متضاربة في المرجعيات المؤطرة والآمال المرجوة.

لقد رامت المحاضرة في ورقتها أربعة توجهات رئيسة: التوجه الرسمي، وتوجه الفقهاء والعلماء، وتوجه التيار الحداثي والعلماني، وتوجه التيار النسائي الإسلامي، مؤكدة على أن البحث العلمي هو التوجه الأمثل للتعاطي مع القضية النسائية.

مظهر برز بشكل خاص خلال مرحلة الربيع العربي، حيث بتنا أمام ظاهرة جديدة هي خروج المرأة السلفية إلى الفضاء العام، رغم وجود جهود الموقف السلفي من هذا الخروج.

واختتمت الجلسة الصباحية بمدخلة الأستاذة إلهام البوزيدي، المهتمة بالخطاب النسوي وقضايا الحركات النسائية المعاصرة، وقد افتتحت مداخلتها بتأطير لغوي واصطلاحي لمفهوم الأثني في معظم القواميس، ثم انتقلت إلى الصورة النمطية للمرأة في المتخيل بمختلف مجالاته الدينية والشعبية والأدبية والسياسية، متسائلة هل كان رسم هذه الصورة الدونية مقصوداً أم عملية عفوية؟ أكدت الأستاذة إلهام البوزيدي أن الحقيقة التي لا مراء فيها هي أن هذا المتخيل بفروعه المختلفة هو صناعة ذكورية، حيث حاول الذكر أخذ زمام الأمور بالسيطرة على المرأة التي تقاسمه هذه البسيطة، مبتدئاً بالسيطرة على جسدها أولاً، من خلال رسم مجموعة من القيود والموانع التي تقيد جسدها. ولعل أهم سلطة تم استغلالها في هذا الصدد هي سلطة النصوص الدينية التي غدّت المتخيل ومدّته بالقدس، مما جعله من المسلمات غير القابلة للنقاش.

وتضمنت الجلسة المسائية ثلاث مداخلات، حيث ناقشت الدكتورة نادية لعشيري في المدخلة الأولى موضوع المرأة المسلمة بين ثوابت الدين ومتغيرات الواقع؛ وقد افتتحت مداخلتها بالتأكيد على أن المرأة عانت في كل بقاع العالم ولقرون طويلة من البطيركية، وحرمت من حقوقها، بل وامتهنت كرامتها، إلى أن تطور الفكر الإنساني وتطورت العلوم، وتبين باللمس أن الإنسان - بغض النظر عن جنسه أو لونه أو معتقده أو سنّه - يبقى إنساناً، وهو الأمر الذي يضمن له حقوقاً تتم التنصيص عليها فيما يعرف اليوم بوثيقة حقوق الإنسان، بل عدّ كل تمييز بين الرجل والمرأة على أساس الجنس خرقاً لهذه الحقوق. ومعلوم أن الدول الإسلامية - باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من دول العالم - وجدت نفسها مضطرة لتبني هذه القوانين والالتزام بتطبيقها، بالرغم من الإصلاحات التي حاولت جاهدة تكريس ثقافة حقوق المرأة. وتحت الباحثة مداخلتها بالإشارة إلى أنه «قد يقول قائل: إنه لا ينبغي النظر إلى الأشياء بمنظار سوداوي، فقد أصبحت لدينا على الأقل قوانين، وأن المغرب كمثال، أخذ في إصلاح القضاء، وهذا صحيح، ولكن وعلى الرغم من ذلك تظل هناك مشاكل لا يقوى القانون وحده على حلها، وأقتصر هنا على مثال واحد يتعلق بشيوات الزوجية».

وتطرقت مدخلة الدكتور محمد بوشياخي الموسومة بـ «الاجتهاد الأصولي أمام اختبار الحداثة: قضية المرأة أنموذجاً»، إلى التحديات

ندوة: الدين والمستقبل



(المغرب/ الرباط): على مدار يومي الحادي والعشرين والثاني والعشرين من شهر ديسمبر 2013 عُقدت في فندق اللاند مارك في العاصمة الأردنية ندوة «الدين والمستقبل» التي نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث»، شراكة مع مركز «الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية»، لمعاينة الواقع المستقبلي للدين والأفق الذي يمكن أن تصل إليه الأديان مستقبلاً، مع مراعاة ما تحمله وتحتمله التطورات العلمية والتكنولوجية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية... إلخ، من نقلات وانتقالات متسارعة بالإنسان الحديث نحو مستقبل قادم.



اليوم الأول من ندوة (الدين والمستقبل) اشتمل على ثلاث جلسات بحثية، تخللها استراحة قهوة بين الجلسة الأولى والثانية واستراحة غداء بين الثانية والثالثة، تخللها الكثير من الحديث بين الحضور حول ما دار في كلتا الجلستين.

افتتحت الندوة بكلمة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» ألقاها الدكتور

«محمد العاني» المدير العام للمؤسسة، وكلمة أخرى لـ «مركز الدراسات الاستراتيجية/ الجامعة الأردنية»، المشارك مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود في إنجاز أعمال هذه الندوة، ألقاها الدكتور موسى شتيوي مدير مركز الدراسات الاستراتيجية.

(حول الدين والمستقبل)، والأستاذ حسني عايش بورقة موسومة بـ (لماذا يصرّ الإسلاميون على جعل الماضي مستقبلاً؟)، والدكتور حمود الخطّاب من الكويت بورقة حول (الأفق المستقبلي للمناهج التعليمية الإسلامية).

أما الجلسة الثانية التي أدارها الدكتور موسى برهومة من الأردن، فقد تضمنت هي الأخرى ثلاث أوراق بحثية لكل من الأستاذ زكي

أدار الجلسة الأولى الدكتور السيد عبد الله ولد أباه من موريتانيا؛ وقد شارك فيها المستشار عبد الجواد ياسين من مصر بورقة بحثية

الميلاد من السعودية، والأستاذ يونس قنديل من الأردن، والأب الدكتور فرانسوا عقل من لبنان. تحدثت ورقة الأستاذ زكي الميلاد عن (الدين والتحويلات المعرفية والحضارية)، وتحدثت ورقة الأستاذ يونس قنديل عن (دين المستقبل: ملامح وتحديات)، في حين ركزت ورقة الأب فرانسوا عقل على (مستقبل الدين والعنف).

الجلسة الثالثة (المسائية) من أعمال اليوم الأول أدارها الأستاذ سعد سلوم من العراق، وقد افتتحت بورقة بحثية للدكتور عبد المجيد الشرفي من تونس حول (أشكال التدين ومحتوياته في البلاد العربية)، ثم تلتها ورقة أخرى للدكتور إبراهيم عثمان من الأردن حول (العلم والدين)، والورقة الأخيرة كانت حول (مستقبل العنف الديني) للدكتور عبد الحميد الأنصاري من قطر.

أما اليوم الثاني فقد شهد جلستين بحثيتين شارك في الأولى التي ترأسها الأستاذ إبراهيم غرايبة من الأردن كل من الدكتور فهمي جدعان من الأردن بورقة حول (الدخول في الدين.. الخروج من الدين: حالة الإسلام اليوم مثلاً)، والسيد هاني فحوص من لبنان بورقة حول (الدين والمستقبل والغد)، والأستاذ هاني نسيرة من مصر بورقة حول (الدين والمستقبل: الدين والتاريخ... التقاطع والاتصال).

ترأست الجلسة الثانية الدكتورة فاطمة الزبيدي من الأردن، وشارك فيها كل من الدكتور عبد الجبار الرفاعي من العراق بورقة حول (سورين كيركغارد: الإيثار الوجودي وديانة الضمير الفردي)، والدكتور رحيل غرايبة من الأردن بورقة حول (الإسلام والدولة المدنية) والدكتور السيد عبد الله ولد أباه من موريتانيا بورقة حول (اتجاهات المسألة الدينية في الفكر الفلسفي: المسألة العلمانية أمودجاً)، والأستاذ سعد سلوم من العراق بورقة حول (العنف ومستقبل الدين في العالم المعاصر: نحو حوار يعزز التعددية الدينية).

وتأتي هذه الندوة في إطار تفعيل الواقع - عبر آلة العقل - والحفر عميقاً في مكوناته اللاهوتية ومحاولة استجلاء الإمكان الإصلاحي لهذا الواقع بعد تشذيبه وتهذيبه، والتطلع قداماً ناحية مستقبل سينتقل إليه خلق كثير؛ والأجدد بنا المساهمة في تقديمه لهذه الأجيال سهلاً وخالياً من الصعوبات التي واجهتها الأجيال الحالية والسابقة.

الشِّبَار يحاضر حول المفاهيم في التداول الفكري المعاصر



(المغرب/ الرباط): نظمت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» محاضرة تحت عنوان: «المفاهيم في التداول الفكري المعاصر» ألقاها الدكتور سعيد شبار، يوم السبت 4 يناير 2014

سَيَّر المحاضرة الباحث متتصر حمادة الذي قدّم «الدكتور سعيد شبار» للحضور بكونه نموذجاً من الوجوه الفكرية التي تربط بين النظري والعمل في التعاطي مع قضايا وإشكالات الفكر الإسلامي. وقد استهل المحاضر عرضه بتقديم الشكر لمؤسسة مؤمنون بلا حدود التي تعمل جاهداً للمساهمة في الدفع بالبحث العلمي الجاد.



اعتبر المحاضر أنّ المفاهيم تعد بمثابة اللبنة في بناء المنهج؛ ومن ثمّ، فالتجديد في جزء كبير من نظم المعرفة يرتبط بإعادة بناء المفاهيم والاصطلاحات بالعمل على تبيئتها وتحريرها حتى تنسجم مع المحيط الثقافي والاجتماعي بقلب يغلب فيه ما هو كوني وإنساني. وإذا أمعنا النظر في المجال الثقافي العربي، فسنجدّه يعاني من غياب التفاهم والتواصل والحوار البناء بين التيارات الفكرية المختلفة، إذ الجزء الكبير من هذه المعضلة، معضلة النقص في التفاهم والتواصل والتحاو، يعود لضعف منهجي

من اختلاف توجهاتهم ونزعاتهم الفكرية، وإلا سنسقط في مآزق الأحادية في التفكير والرأي والتشدد في الموقف وفي رؤية الآخر، بينما العمل على توسيع التفكير الجماعي الذي يأخذ بمبدأ المحاورّة والتواصل والتفاهم قد يكون مدخلاً للنهوض وتقوية المشترك الإنساني.

واستحضر الكثير من الأمثلة من الموروث الثقافي الإسلامي في تعاطي الأوائل مع مجمل المفاهيم بشكل حيوي، وذلك بكونهم عملوا على تحديد طبيعة المفاهيم وشكلها ودلالاتها ومعانيها، وهذا شيء متداول ومعروف؛ فالمطلوب اليوم هو التحلي بالروح الإيجابية في قراءة الخلفيات والمؤثرات التي كانت من وراء تلك المفاهيم الناشئة في

في تبيئة وتحرير المفاهيم والاصطلاحات، تبيئتها بالعمل على بنائها وفقاً للزمن الذي نحن فيه. أما تحريرها فذلك يعني تجريدتها من الحمولات الثقافية والتاريخية والسياسية...ومن أمثلة هذه المفاهيم والاصطلاحات نذكر على سبيل المثال لا الحصر: التراث والأصالة والحدائث والحرية والتقدم والإسلام والإيمان والليبرالية والشورى والديمقراطية والعقل...

ويرى الدكتور سعيد أنه لا يمكن الدفع بإنهاض الفكر والثقافة دون الاستناد إلى كل الفاعلين في الحقل الثقافي والمعرفي، على الرغم

كذلك بالمعرفة وإلا تحوّل بدوره إلى نزعات واقعية.

فاشتغال هذه المصادر في تكاملها أمر ضروري لترشيد وتصويب المعرفة بما يجعلها خادمة للإنسان وبانية للعمران من غير تحيّزات أو تمركزات مضرّة بهما، سواء أكانت من الذات أم من الغير. لكن للأسف، فالتجربة التاريخية في عمومها لم تأخذ بعين الاعتبار هذه المصادر في تكاملها، فأهمّل الاجتهاد العقلي كما أهمل الواقع التنزيلي، وتضخمت بالمقابل نزعات نصيّة بدت، وكأنها كلّ ما يمكن إنتاجه تفاعلاً مع الوحي.

زمن ومكان معينين في استجابة لظرف معين، وبهذا نجد أنفسنا أمام قراءة علمية واعية لجزء كبير من موروثنا الثقافي الذي تعد الكثير من المفاهيم بمثابة مفتاح له، ومع الأسف، فالتخلي عن أداء مهمة التفاعل الإيجابي، التي أشرنا إليها من قبل، أسقطنا في اختلال وظيفي للجهاز المفاهيمي.

ويميضي المحاضر في التحليل، ليرى أنّ الأصل في المفاهيم الحيات من حيث النشأة، وبعد النشأة تأتي خصوصيات المفاهيم من خلال عمل اجتهادي تقوم به ثقافة أهل بلد ما أو لظرف سياسي ما أو ظرف اجتماعي ما... ومن هنا يحصل التطور في التعامل مع المفهوم، وهذا التطور يصحب معه الكثير من الحمولات؛ فالإشكال القائم اليوم في التعاطي مع المفاهيم يكمن في مصادرتها مصادرة كليّة، بما يكرّس التعاطي الوظيفي مع المفهوم كآلية للإقصاء والتصنيف وغير ذلك.

ويذهب المحاضر إلى كون التصنيفات التراثية في تعاطيها مع المفهوم والمصطلح، والتي نطلع عليها اليوم ما هي إلا مجرد صناعة أحدثها الإنسان من قبيل: أهل الرأي وأهل الحديث وأهل اللغة. والذي ينبغي أن نتنبه إليه ولا نغفل عنه أنّ القرآن الكريم له استعماله الخاص والفريد للمفهوم والمصطلح، إذ علينا أن نعمل على تجلي مدلول القرآن لكثير من المفردات والمفاهيم، مثل الإسلام، الإيمان، العقل السليم، الحوار، الحكمة... وهذا لا يعني أننا سننتقل من الصفر، بل على العكس من ذلك، إذ سنفسح المجال للنص القرآني لكي يغني المفاهيم والاصطلاحات بحمولته المعرفية المفتوحة على الإنسان والكون. وهذا الأمر لا ينبغي أن يتم بمدخل توفيق أو تلفيقي، بل ينبغي أن يكون عملاً مؤسساً بشكل علمي.

وفي سياق الحديث عن التناول المنهجي للمفهوم، اعتبر الدكتور سعيد شبار أنّ النص والعقل والواقع تعد مصادر متكاملة في إنشاء وبلورة المعارف، وليست متقابلة. فلا يمكن للمعرفة أن تكون من النص وحده، إذ لا يبقى معنى للقرآن دون الإنسان الذي يُعد موضوع الخطاب القرآني؛ فالإنسان مستخلف ومكلف ومطالب بفقته وتنزيل تعاليم الوحي في الواقع، وهو مجال حركة واستخلاف هذا الإنسان، والواقع تحكمه كذلك سنن ونواميس ونظام دقيق وثابت ومطرّد. كما لا يمكن للعقل وحده أن يكون مستقلاً بالمعرفة، وكل التجارب العقلية التي استقلت بالمعرفة تحولت إلى نزعات عقلية متحيزة إلى درجة تأليه العقل كما في التجربة الغربية. فالعقل عاجز عن معرفة الحقائق الكونية والإنسانية المتممة إلى عالم الشهادة، فكيف بالأسرار الخفية وعالم الغيب كله؟ ولا يمكن للواقع أن يستقل وحده

ندوة: حول الاتجاهات الجديدة في فلسفة الدين



(المغرب/الرباط): كان السفر مع «الاتجاهات الجديدة في فلسفة الدين»، محور آخر للقاءات العلمية التي احتضنها صالون جدل الثقافي بمقر مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» يوم السبت 18 يناير 2014، حيث حاضر في الموضوع كل من الدكتور «عبد الله السيد ولد أباه» من جامعة نواكشوط - موريتانيا، و الباحث الأستاذ «يونس قنديل» من جامعة برلين الحرة.

من المعلوم أنّ موضوع هذه الندوة يُعدّ من أهمّ المواضيع، ليس على المستوى العلمي والأكاديمي فقط، وإنما على مستوى التطور الإنساني، لأنه كان

يُعتقد إلى عهد قريب أنّ المبحث الديني قد اختفى في الفلسفة بعد النقد الجذري الذي وجهه كانط للميتافيزيقا، وبعد إعلان نيتشه «موت الإله»، إلا أنّ الفلسفة المعاصرة عادت بقوة للتفكير في المسألة الدينية من عدة أوجه.

افتتح الدكتور عبد الله السيد ولد أباه مداخلة بالتأكيد على أنه إلى عهد قريب كانت عبارة فلسفة الدين لا تعني شيئاً كبيراً، بل تبدو أقرب إلى التناقض الداخلي، باعتبار أنّ الفلسفة خطاب يتأسس على العقلانية النقدية التي تبلغ أوجها في رفض المطلقات والإيمانيات والقبليات الدينية التي موضوعها الأبحاث اللاهوتية أو التقاليد الكلامية حسب منظورنا الإسلامي، مؤكداً في هذا الصدد أنّ مداخلة تسعى في جوهرها إلى التوضيح أنّ العقود الأخيرة شهدت عودة قوية لفلسفة الدين في الغرب عبر مسلكين كبيرين تتوزع إليهما الفلسفة المعاصرة: المسلك التحليلي أو العودة للميتافيزيقا، والمسلك الفينومينولوجي - التأويلي أو الدين في أفق ما بعد الميتافيزيقا، حيث حاول في هذا الحيز إعطاء إشارات ومعلومات وإحالات عامة إلى هذين الاتجاهين، معتبراً المحاضرة مجرد مدخل أولي للموضوع الذي يقتضي مجهوداً بحثياً كبيراً ومتشعباً يسهم فيه كل المهتمين بحقل فلسفة الدين.

كتاب فتغنشتاين الموسوم بـ«الرسالة»، والذي اعتبر الميتافيزيقا خطاباً وهمياً زائفاً خالياً من المعنى، وبمقالة كارناب الشهيرة بعنوان «تجاوز الميتافيزيقا» التي ذهب فيها إلى أنّ ما سّماه بأشبه الملفوظات الميتافيزيقية ليست تعبيراً عن وقائع الأشياء، وإنما تصدر عن «مشاعر حيوية».

وأكد المحاضر أنّ نقد الميتافيزيقا في الفلسفات التحليلية انطلق من نموذج الحقيقة العلمية التجريبية القابلة للتحقق والاختبار، وهو نموذج ينطلق من مصدرتين مترابطتين؛ هما مصادرة انتظام الطبيعة حول قوانين قابلة للإدراك المعرفي عن طريق أدوات الذهن البشري، وانحصار هذه الأدوات في العلم التجريبي الموضوعي. فالإبيستيمولوجيا النقدية أوضحت أمرين أساسيين هما: أنّ الواقع العلمي ليس هو الواقع الطبيعي المشترك، بل هو واقع مختبري مبني ومحدود بإطارها التجريبي، وأنّ النظرية العلمية ليست حقيقة مطلقة مستقلة عن منظورها الإدراكي الذاتي، بل هي مجرد نموذج تفسيري له إطار صلوحته وأفق التاريخي.

أمّا فيما يخص الاتجاه التأويلي أو الدين في أفق ما بعد الميتافيزيقا، فقد وُزّع المحاضر هذا الاتجاه إلى وادين: ظاهراتي فينومينولوجي وتداولي براغماتي؛ لمس الاتجاه الظاهراتي لدى عدد من أبرز فلاسفة الدين وفي مقدمتهم إيمانويل لفيناس وبول ريكور وميشل هنري. كما أشار إلى أنّ أكثرهم اهتماماً بمسألة الاعتقاد الديني في أفق ما بعد الميتافيزيقا هو الفيلسوف الفرنسي جان ليك ماريون الذي خصّص جُلّ إنتاجه الفلسفي الرصين لإعادة بناء الأدوات اللاهوتية خارج

في حديثه عن المسلك التحليلي أو العودة للميتافيزيقا، أكد المحاضر أنّ الفلسفات التحليلية على اختلاف تياراتها اتجهت إلى نقض الميتافيزيقا من منطلقات وضعية منطقية تقصي من دائرة المعقولة كلّ خطاب غير قابل للتحقق التجريبي أو الاختبار العملي، كما استشهد ببعض مضامين

في الفضاء الاجتماعي العربي، ويؤمن بالفصل التام بين الحقل الديني والحقل الفلسفي، بكل المقتضيات اللصيقة بهذا الطرح على باقي الحقول؛ أي علاقة الدين بالسياسة، أو علاقة الدين بالعلم... وواضح أن هذا موقف متطرف؛

2. موقف يتبنى العداوة المطلقة والخصومة المطلقة، حيث الانغلاق التام بين المجالين، وعدم الجمع بينهما؛

3. موقع التقاطع والتكامل، وهو موقف شائع عند الكثير من الفلاسفة والمفكرين، ويُحسب لما بعد الحداثة أنها بدأت تفتح الباب أمام الدين كما سلف الذكر؛

4. وأخيراً، موقف متطرف موجود عندنا في المنطقة العربية وعند المسلمين: وهو التطابق التام، ويُشبهه هذا الموقف في راديكاليته موقف الانفصال التام بين الدين والفلسفة.

فيما يخص الدين، أكد يونس قنديل أننا نعيش اليوم في ما يُشبه العقل المنفصل من جهتين، ومطلوب منا البحث عن المشترك بينهما: وظيفة الدين في الأصل تتجلى في تبسيط كينونة الإنسان ككائن موجود عنده عقل ولغة، تأسيساً على مقتضيات كلييات كبرى: الله، الوجود، الذات، العالم، وهي الكلييات الكبرى التي يتصدى لها العقل الفلسفي بالآليات نفسها في سياق البحث عن المعنى. كما أنه لا يمكن اختزال الدين في الفقه وعلم الكلام، وإلا أصبح الله هو الإنسان الذي أنتج علم الكلام، وأصبح الفقيه الذي أنتج الفقه وعلم الكلام هو الله!! هذا أمر محال، وإلا سيفقد الدين دوره الأساسي: كونه خزاناً لكل إنسان لتوليد المعنى.

فيما يخص الفلسفة، يمكن معاينة المعطى نفسه مع العقل الفلسفي، مع تحول المعقوليات الفكرية إلى مسكوكات تُفرض على العقل، حيث تتحول الفلسفة من مرتبة فهم العالم إلى فهم الفهم، وتنتج بالتالي الاستبداد والتسلط الذي يستبد بالإنسان باسم العقلانية.

واختتم المحاضر مداخلته بالقول إنه في قبالة السعار المادي استعادت الفكرة الإبانية اليوم وهجها على المستوى الكوني، وهذا تحدٍ يفرض على المسلمين نقل خطابهم من المحليّة إلى الكونيّة والإنسانيّة جمعاء.

ختاماً، خلصت أهم النقاشات التي تلت المحاضرة إلى أن «فلسفة الدين» تُعدّ الإطار العام الذي يجب أن يوجّه النقاشات التي يصطدم بها العالم العربي اليوم، إذ يمدّه بالأسئلة الأساسية والمفاهيم الضرورية والإشكالات الحقيقية. فإذا كانت الفلسفة «تأتي متأخرة في المساء» كما يقول هيجل، فإن دورها أصبح أمراً مستعجلاً، لنصنع بها فجرًا جديدًا لثقافة عربية إسلامية متنوّرة.

النسق الميتافيزيقي؛ أي خارج مقولات الوجود والكيونة.

واختتم محاضراته بالقول إنّ الفيلسوف الألماني لايبنتز قد لاحظ في القرن السابع عشر أنّ القول الفلسفي في الدين يتأرجح بين نور العقل وحرارة العاطفة، ممّا يؤسس لتقليدين متمايزين؛ هما تقليد الميتافيزيقا التأمليّة التي تأخذ في أيامنا منحى تحليلياً منطقيّاً وتقليد التجربة الحيويّة المعيشة الذي أصبح مهيمناً في الحقل اللاهوتي. بيد أنّ لايبنتز هو نفسه الذي قال: «إنّ السعادة الحقيقية تكمن في حب الله، لكنه حب تواكب حرارته نور العقل».

من جهته، طالب الباحث الأستاذ يونس قنديل بضرورة الحذر عندما نتحدث عن عودة الدين في الغرب؛ فالمقصود بذلك ليس عودة الطقوس الدينية، وإنما البحث عن المعنى الديني في تجلياته الروحية والقيمية والأخلاقية، بخلاف السائد في العالم العربي، فنحن نعيش عودة للبحث في الدين عموماً، والبحث عن علاقة جديدة بين الإنسان والمجتمع والله على وجه الخصوص، حيث تتمظهر بشكل واضح هذه الظاهرة من خلال تسيّد ما يُسمّى «الإسلام السياسي».

وأضاف المحاضر أن ما يجري في الغرب مع عودة الديني، يُشبه فتح أبواب الحداثة لتلك الأوتاد الضامنة للاستقرار الاجتماعي، والتي كانت تضمن نمطاً معيناً للعلاقة بين الفرد والمجتمع، لولا أنّ تطورات اللحظة تطلبت إعادة قراءة تجربة الحداثة النقدية ومصادرتها للعقل الديني، ويتجلى ذلك على وجه الخصوص في العديد من الأعمال، نتوقف هنا عند نموذجين منها: أعمال الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس والفيلسوف الفرنسي جاك دريدا: وهما فيلسوفان انتقلا من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وخرجا من المطلق المسيحي اليهودي، نحو التجربة الدينية في شموليتها الكونية، وتوصلا إلى إمكانية تأسيس عقد اجتماعي وسياسي لا يحوّل للعالم أن يمارس النمط نفسه من اللا تسامح مع الدين.

واستنكر الباحث الأستاذ يونس قنديل إصرارنا في العالم الإسلامي على نقل الثنائيات التي فُرِضت علينا مدرسياً من الخارج، من قبيل علاقة الدين والحرية، الدين والسياسة، الدين والعقل، الدين والفلسفة، الدين والفن... أو الحديث عن الحرية الدينية، العقلانية الدينية، السياسة الدينية... إلخ، ورأى أننا نعيد الأسئلة نفسها دون أن نثير ونفرز الأسئلة الخاصة بنا كوننا عرباً ومسلمين، وبالنتيجة، نجد أنفسنا اليوم أمام مواقف مرتبطة بفلسفة الدين، يمكن أن نلخصها في ما يلي:

1. موقف متأصل ومتأثر بالعقل الحداثي الغربي، وله روافد اليوم

ندوة: الفقه والواقع: إشكاليات النص والسياق



(موريتانيا/نواكشوط): احتضنت العاصمة الموريتانية نواكشوط ندوة علمية في موضوع: «الفقه والواقع: إشكاليات النص والسياق» يومي الخميس والجمعة الموافق لـ 30 و 31 يناير 2014، نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بالشراكة مع المركز المغربي للدراسات الاستراتيجية الموريتاني.

افتتحت أولى جلسات هذا اللقاء العلمي بجلسة صباحية جاءت تحت عنوان: «الفقه ومناهج العلوم الاجتماعية» ترأسها الدكتور أحمد الخمليشي، مدير دار الحديث الحسنية،

وشارك في الجلسة الأستاذة: كمال الصادق عمران، أستاذ الحضارة بمعهد الحضارة بجامعة الزيتونة، تونس، بمدخلة تحت عنوان: هل المسلمون اليوم بحاجة إلى تجديد في الفقه أم إلى تجديد في الفكر؟، وأبو بكر ولد أحمد، رئيس مجلس جائزة شنقيط، ووزير سابق، بمدخلة تحت عنوان: المدونة الأصولية، إمكانات التأويل والتجديد، وأخيراً، عبد الله السيد ولد أباه، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة نواكشوط، بمدخلة تحت عنوان: الدين والقيم: عناصر أولية في فلسفة الفقه.

ثقافياً؟.. ومن نحن علمياً؟.. وأين البيئة الحاضنة؟... وكيف نجدد على غير هدى؟ أي على غير نموذج وفي بيئة لا تتيح لنا أن نجري تجربتنا ونوظف هذا التجديد؛ مستنكراً وقوفنا اليوم على أرضية التقليد، سواء قلدنا موروثنا، أو قلدنا هذا المستورد من غيرنا، مضيفاً أن عملية الخلط بين النموذج المعرفي الذاتي والنموذج المعرفي للآخر لا تساعد في ذلك التجديد.

وحاضر في الجلسة الأولى الدكتور عبد الله السيد ولد أباه، وقد أقر بداية أنه غير مؤهل للحديث أمام علماء في الفقه، لولا أنه تحدث في ما أسماه فلسفة الفقه، وبدأ بملاحظة قدمها أحد كبار المتخصصين في الفلسفة الإسلامية، ذكر فيها أن الفرق الأساسي بين العقيدة في المسيحية، والعقيدة في الإسلام واليهودية، أنها في المسيحية قامت على نوع من البرهنة العقلية؛ أي على مجموعة من الأدلة. أما في الإسلام واليهودية، فتأسست هذه العقيدة على الشرع والقانون؛ أي أنها مضبوطان للغاية.

الجلسة الثانية، جاءت تحت عنوان: «ضوابط الاجتهاد وإكراهات السياق»، ترأسها الأستاذ كمال الصادق عمران، وحاضر فيها بداية الأستاذ سعيد شبار، وقد اعتبر أن الحديث عن شروط المجتهد، هو فرع من الحديث في الاجتهاد، و شرط الاجتهاد أن يكون أصلاً لا فرعاً، وسارياً في كل العلوم الإسلامية وليس مبحثاً فردياً أو جزئياً: الحديث عن الاجتهاد سياق، والحديث عن شروط المجتهد سياق

اعتبر كمال عمران أن خصائص الواقع الإسلامي اليوم منقسمة على مقتضيات آية قرآنية وحديث نبوي، وتشبه خليطاً فيه من التناقضات ما يحيلنا إلى الآية الكريمة: «كنتم خير أمة أخرجت للناس»، وإلى حديث شريف يقول: «إننا سوف نكون غناء كغناء السيل»، ومن هاتين الحقيقتين (الآية والحديث) نتبين ما نحن فيه من مفارقات التناقض، ونتبين أيضاً، كم هي عظيمة هذه المسؤولية التي فرطنا فيها! مسؤولية عن العلم والمعرفة، معتبراً أننا أمة فرطت في كثير من مقومات السيادة والريادة في هذا الواقع البشري، مؤكداً على أن قرون الانحطاط بدأت منذ القرن السابع الهجري، بحسب الشوكاني، حين انكفأت على التقليد.

أما أبو بكر ولد أحمد فقد أكد في مستهل مداخلته أن الخلل في الأمة خلل فكري، وأن إصلاح الخلل طرح أسئلة من قبيل: من نحن

الاجتهاد أحد مباحث المؤلف الرئيسة لدرجة يمكن القول معها بأن الكثير من مؤلفاته اتخذت من مسألة «سد باب الاجتهاد» موضوعاً لها، لذلك لم يكن من المفاجئ أن تتصدر الإشكالية المذكورة «كتاب البادية»، وقد كانت الأحداث والوقائع في بلاد السبية - كما يسميها الشيخ محمد المامي - هي التي صاغت بشكل قوي المشاغل العلمية لمحمد المامي، فجاءت إسهاماته في مجال الفقه متممة بطابع مجتمعه، وممارساته وعاداته.

وافتحت جلسات اليوم الثاني من هذا اللقاء العلمي بالجلسة الرابعة، إذ افتتح الدكتور أحمد الخليلي محاضرته الموسومة بـ«المدونة الأصولية وإكراهات التجديد»، بكلمة مشاكسة أشار فيها إلى أن الإشكال لا يتعلق بالنص ولا بالسياق، ولكن الإشكال يتعلق بتفسير النص وفهمه، صحيح أن تعقيدات الواقع قد لا تتسجم مع الثقافة الفقهية، ولكن الإشكال في تطور مفهوم السياق، وهو أمر لا يمكن تغافله، فتطور النظام السياسي إلى دولة المؤسسات عوض دولة الأفراد والقهر والاستبداد، وإحساس المجتمع بسيادته على نفسه، وإشباع مصالح المجتمع، وتطويرها تبعاً لاتساع معرفة الإنسان بوتيرة لا مثيل لها، واكتشاف الإنسان لنفسه، وعلاقته بالمجتمع والقبيلة والأسرة، واكتساب هذا الإنسان حقوقاً لا يمكن المساس بها، ولا التصرف فيها، في ضوء هذا السياق (الواقع) على هذا النحو المتسارع والمتشابك، فهل نحن نقرأ النص على ضوءها؟

أما أسلم ولد سيدي المصطفى، فاعتبر أن الفقه في اللغة هو الفهم، ولكن هل هو مطلق الفهم، أو الفهم الدقيق خاصة، هذا فيه خلاف؛ فبعضهم يرى بأنه مطلق الفهم، مستلدين بقوله تعالى: «فَمَا لَهُؤَلَاءَ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا»، ومنهم من يرى أنه الفهم الدقيق النافذ، مستلدين بقوله تعالى: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقْنَا كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ»، مما يعني أنهم فهموا منه شيئاً وأشكل عليهم منه شيء آخر، ومن ذلك دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - لعبد الله بن عباس: «اللهم فقهه في الدين»؛ أي نفاذ البصيرة، والفقه في الاصطلاح هو تخصيص المدلول اللغوي بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلته التفصيلية.

وتمحورت مداخلة ولد سيدي المصطفى على السؤال التالي: كيف نعالج واقعاً متطوراً بنصوص لها صفة السكون؟ إن ذلك يتم تبعاً لفك الاشتباك بين الثابت والمتحول في هذه النصوص، وتبعاً لآليات المقاصد، ورفع الحرج، وعدم المشقة، وتبعاً لمبادئ أخرى هي التي تحكم أفعال المكلفين بالضرورة.

آخر، مؤكداً أن هذه الشروط ليست منصوصة في الكتاب والسنة، وإنما هي إنتاج معرفي؛ أي أنها تاريخية. وهذه الشروط ذاتها أصبحت عواقب أمام الاجتهاد نفسه، لأنها حوّلت الاجتهاد إلى مجرد (صنعة)؛ أي تقنية. أما الاجتهاد، فهو منظومة تربوية، فكرية، إنسانية، عمرانية، علمية.

أما محمد يحي ولد باباه، فأكد بداية أن الفقه الإسلامي هيمن على سلوك الأفراد والجماعات، وعلى العقول، حتى قيل أيضاً إن الفقه هو عدل شيء في القسمة بين المسلمين، لولا أن هذا الحكم/ الواقع يتطلب التدقيق التالي: ما هي المحددات النظرية للمعرفة الفقهية؟ وكيف نرصد مجال إنتاج الأحكام فيها؟ من حيث الموضوع، فالمعرفة الفقهية تعني بالأحكام الشرعية العملية وأدلتها التفصيلية. ويحكم هذا الموضوع قطبان أيضاً: قطب المعرفة الذي يجيل إلى الأصول، التي تحيل هي الأخرى إلى علم الكلام، وقطب الطاعة التي أدت إلى الفروع، وهذه في النهاية أنتجت علم الفقه.

وخصصت آخر مداخلات الجلسة الثانية لمحاضرة محمد المهدي ولد محمد البشير الذي اعتبر أن الاجتهاد هو هذا الجدل بين الحياة المتطورة بطبيعتها وهذه النصوص التي لها صفة الثبات؛ فعملية تنزيل معاني هذه النصوص على متغيرات الواقع المتحرك هي: الاجتهاد. ومن هنا جاء الإشكال في أنه كيف يخضع حوادث الحياة الكثيرة المتجددة، المتنوعة لنصوص محدودة ومتناهية؟

الجلسة الثالثة جاءت تحت عنوان: الواقع وصناعة الفقه، ترأسها أسلم ولد سيد المصطفى؛ وافتتحها دود ولد عبد الله، وقد أشار إلى أنه ركز على الشيخ محمد المامي ومحمد يحي الولاتي، معتمداً إياهما نموذجاً للدراسة، باعتبارهما فقيهين ضمن المنظومة الفقهية الكلية في هذه البلاد، وهي منظومة حصيلة لصيرورة وصلت إلى منطقة الصحراء، والحال أنه يمكن تمييز هذه المنظومة إلى منظومات فرعية، هي المنظومة المرابطية (المرابطون)، ويمكن اعتبارها فاصلة تاريخية، والمنظومة التكرورية، وتميزت بخضوع البادية فيها للمتغلبين في الحواضر، ثم جاءت المنظومة الشنقيطية بعد ذلك، وفيها خضعت الحواضر للمتغلبين البدو، وكانت مكانة الفقيه فيها تتراوح بين الفقيه التاجر والفقيه الحاكم، وكانت الحاضرة هي البؤرة الحاضنة في المنظومة التكرورية، بينما اتسمت المنظومة الشنقيطية بفرغ السلطة، وأصبحت مكانة الفقيه مهزوزة، وظلّ يبحث عن مكانته.

أما محمد ولد البرناوي، فقد توقف كثيراً عند معالم مشروع الشيخ محمد المامي في القرن الثالث عشر الهجري، حيث شكلت مسألة



وجاءت آخر محاضرة في الجلسة الرابعة لسيدى أمين بناصر، والذي اعتبر أن مسألة علاقة القياس بالواقع تنزل في سياق إشكالية كبرى، هي إشكالية التشريع النصي، والواقع المطلق، ولا يخفى ما تنطوي عليه هذه الثنائية من تباين في حدّتها؛ فالنص الشرعي يُمثل في واقعه الظاهر منظومة أحكام محدودة في زمان ورودها وواقعها وأحداثها، بينما يتميز الواقع بانفتاحه المطلقة وتجدد أحداثه وحركية نهر صيرورته.

آخر جلسات هذا اللقاء العلمي كانت تحت عنوان: «الواقع وصناعة الفقه»، وقد ترأسها

والبحوث الإسلامية بإلقاء آخر محاضرات هذه الندوة من خلال الاشتغال على واقع المرأة الشنقيطية وإشكالات التعلم والسفر، مفتتحاً كلمته بتذكير الحضور ببعض البدايات، في مقدمتها أن للمرأة مكانة مهمة في الشريعة الإسلامية، والقارئ لنصوص الشرع يدرك جلياً أنها قد كُرمّت أمّاً وزوجاً وبتناً وأختاً، واستوصي بها خيراً... ومن هنا جاءت المدونات الإنشائية، لتعني بفقهاء المرأة ساعية إلى تبسيطه وتنشيطه، وفي هذا السياق، تنزل عناية الشناقطة بالفتاوى المتعلقة بشأن النساء.

محمد ولد أعمر، رئيس جامعة العلوم الإسلامية بلعيون، موريتانيا، وحاضر فيها محمد ولد التيجاني، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة نواكشوط بمدخل تحت عنوان: «الفقه المالكي في الغرب الإسلامي: منطلقاته وموجهاته، نظرة في مشاغل المنهج والسياسة»؛ ومحمد عبد الرحمن ولد سيد محمد، أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، حيث حاضر في موضوع «غياب السلطة المركزية في بلاد شنقيط، إغراء آخر لصناعة الفقه السياسي: تجربة الجنوب الغربي الموريتاني في القرنين 13 و14 الهجريين»؛ وأخيراً، محمّد ولد المحجوبي، أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، وحاضر في موضوع «المرأة الشنقيطية وإشكالات التعلم والسفر: قراءة في الأبعاد الاجتهادية ضمن المجموعات الإفتائية».

اعتبر محمد ولد التيجاني أن موضوع اليوم العلمي ومعه المحاضرة، يتضمن جانباً تاريخياً وجانباً تشريعياً؛ فالأول يتناول نشأة هذا المذهب، ومراحل تطوره ومدارسه، وعوامل انتشاره في المغرب الإسلامي. أمّا المحور الثاني فإنه يتناول أصول المذهب وقواعده ومقاصده واصطلاحاته ومنهجه وعلاقاته بالمذاهب الأخرى.

تحدّث محمد عبد الرحمن ولد سيدي محمد عن موضوع غياب السلطة المركزية في بلاد شنقيط، وقد افتتح مداخلته بالتوقف عند مرحلة قدوم الشيخ محمد المامي الذي اهتم بلوغة هذا الواقع المنفلت فقهيّاً، فطلب من العلماء أن ينتجوا فقهاً ملائماً لأهل البادية، على اعتبار أن الفقه عموماً هو المطلب عند الشيخ محمد المامي، لولا أن فقه السياسة كان أكثر إلحاحاً.

وتكفل محمّد ولد المحجوبي، أستاذ بالمعهد العالي للدراسات

محاضرة: الخطاب الديني في الفضائيات العربية



(المغرب/ الرباط): نظمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث محاضرة علمية حول موضوع: «الخطاب الديني في الفضائيات العربية» ألقاها الدكتور يحيى اليحيوي، وذلك يوم السبت الموافق لـ 08 فبراير 2014.

شهدت المحاضرة حضورا مكثفا لمجموعة من الباحثين والأكاديميين المهتمين، إذ راهن فيها المحاضر على تقديم رؤية علمية تستجلي مضامين الخطاب الديني في الإعلام العربي عموما، وفي الفضائيات الدينية على وجه الخصوص.

ورأى الدكتور يحيى اليحيوي أن تحديد الخطاب الديني في جل

الفضائيات العربية، والتي يتعدى عددها الألف، بين العام والخاص، بين الجامع والمتخصص، والمقتنية لهذا القمر الصناعي أو ذاك، والمغطية لهذا المجال الجغرافي أو ذاك، يعرف صعوبة، خاصة على مستوى الرصد. لذلك ركز في مداخلته على ما يسمى بالفضائيات الدينية؛ أي تلك التي تشكل معظم مفاصل شبكتها البرمجية من المادة الدينية الصرفة، وإلى حد ما القنوات الجامعة التي تفرد للدين حيزا من الشبكة البرمجية، لكن ضمن باقي المواد المتنوعة لشبكتها.

كما أضاف على أن التساؤل في الخطاب الديني بالفضائيات العربية هو التساؤل في طبيعة وخلفيات ومرجعية المادة المقدمة، وكذا الطريقة

التي يتلقاها بها الجمهور مباشرة بالأستوديو أو من خلال الشاشة. ليس المهم هنا هو استحضار عناصر بث الرسالة ومنتقياها من خلال وسيط كما أشار الأستاذ المحاضر، وإنما التساؤل المهم هنا هو غاية وكيفية موسطة الدين تلفزيونيا. والمقصود بهذه الموسطة هو طريقة تمثل التلفزة للفعل الديني بما هو نصوص أساسية، بما هو اجتهادات منطلقة من هذه النصوص أو على هامشها، وكذا من خلال التوظيفات السياسية التي يخضع لها الدين، ناهيك عن الممارسات الدينية اليومية التي يتولى خلفها الناس بصورة عامة.



وفي حديثه عن مضمون وغايات الخطاب الديني للفضائيات الدينية، أشار الدكتور يحيى اليحيوي إلى أن أول عنصر في غايات وأهداف الخطاب الديني هو «الحفاظ على الذاتية الثقافية». هذه النقطة، يبدو أن جانب اللغة يعد من إحدى نقط الضوء لهذا التوجه، لا سيما في ظل العولمة اللغوية الكاسحة. كما أن عنصر المضمون يتمثل في رهان هذا الخطاب على توفير الحد الأدنى من السكينة الروحية. وهذه النقطة أيضا، يبدو أن ثمة تجاوزا نسبيا للجمهور مع هذا الخطاب، لا سيما عندما يجد المرء فيه ما لا يجده في المسجد أو في مراكز الدعوة أو في المدارس الدينية.

ندوة: مداخل التفكير في الإسلام اليومي: الإشكاليات، المناهج، النماذج



(تونس/العاصمة): نظمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ندوة «مداخل التفكير في الإسلام اليومي: الإشكاليات، المناهج، النماذج» في تونس العاصمة يوم الأحد 02 مارس 2014 بحضور مجموعة من الدارسين والمهتمين في العلوم الاجتماعية. وقد كان رهان الندوة رصد وتحليل ممارسات الإسلام اليومية بحسبانه الأثر المادي المحايث القابل للملاحظة بعيدا عن أحكام القيمة، وعلى أساس متون إثنوغرافية متنوعة ومداخل نظرية تفهيمية.

افتتحت الجلسة الأولى الصباحية تحت محور مقاربات نظرية حول الإسلام اليومي، بورقة للدكتور منير السعيداني، أستاذ علم الاجتماع بالمعهد العالي للعلوم الاجتماعية بتونس حول صنع المعيش ابتداء الثقافة: ملاحظات في بعض مظاهر المعيش اليومي الإسلامي. وتبع المحاضر بعض مجريات الحياة اليومية في الأوساط الحضرية التونسية بمدنها وقراها، ولاحظ أن عددا من أنشطة الدعاة-الحركيين يتوزع على نقاط معلومة من الفضاء الحضري من بينها ثلاث، يمكن اعتبارها علامة على وجودهم وأثرهم في محيط المسجد وفضاءات الانتصاب التجاري اليومي وساحات حارات السكن. يرسم الدعاة الحركيون ذوو القناعات السلفية في هذه الفضاءات ما يمكن اعتباره في آن معاً علامات حدودية لما يريدون تملكه من الأفضية الحضرية من أجل إعادة تشكيلها من جهة، وسهات فارقة على وجود جماعتي مخصوص الهوية را هنا موجودا ومستقبلا منشودا. تتأزر في ذلك ممارسات مظهرية وبيداغوجيا سلوكية وتصرف ترويجي وتقنيات إقناعية واستراتيجيات ردعية. وفيما يزعم الدعاة الحركيون أنهم بذلك يعيدون إنتاج ما كان من سيرة السلف يتولون في الحقيقة ابتكار حياة جديدة، إذ يصنعون معيشا يوميا غير مسبوق يتدعون من خلاله ثقافة تتوجه رأسا نحو غايتها الاستراتيجية التي يسكنها الحلم وتقطن البيوتوبا.

كتابه «الضحية وأقنعتها: بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغرب» (1988) و«موسم في الحج» (2006). ومن منطلق فرضية «الرهان الثقافي أو التحليل الثقافي» للطقوس الدينية، ركز الباحث على تناول حمودي لطقس الأضحية ولعبة بلماون، مؤكدا أنه ينبغي فهم تلك الطقوس كما تصيغ نفسها في تمفصلها مع عوامل أخرى دون إسقاط نماذج من خارجها منتقدا عددا من الأطروحات الكولونيالية، وعرج الباحث على محاولة إعادة صياغة الأنثروبولوجيا التي باتت انشغالا أساسيا لدى عبد الله حمودي في السنوات الأخيرة.

في نفس الجلسة، قدمت الباحثة وفاء ادريسي، الأستاذة المساعدة في المعهد العالي للعلوم الاجتماعية في تونس، ورقتها حول «المقاربة الجندرية منهجا من مناهج دراسة الإسلام اليومي: مساهمة الجوارى والغلمان في الحياة الاجتماعية أنموذجا». وهذه الورقة انتقلت إلى فترات في التاريخ الإسلامي، لتناول إحدى مظاهر الإسلام اليومي، فاختارت منهج الجندر والعرق والطبقة، وطبقت على الحياة الاجتماعية للجوارى والغلمان، باعتبار الإشكاليات التي تطرحها خصوصيات هذه الفئة تبطن مشاكل المرأة والمهمشين والأقليات العرقية والدينية وغيرها من المشاكل التي تتناولها العلوم الاجتماعية والنفسية اليوم بالدرس. وخلصت الباحثة إلى أن دراسة الحياة اليومية لفئة العبيد اعتادا على المقاربة المذكورة، تنتهي إلى أن الثقافة قد ارتكزت على الثالوث المقدس لتنظيم الحياة الاجتماعية اليومية في القرن الرابع أساسا. وأن سلوك الأفراد والعلاقات الاجتماعية التي ربطت بينهم لم تكن وليدة طبيعة أو فطرة في الإنسان بقدر ما نظمت

حاول الباحث يونس الوكيلي في ورقته «تأويل الإسلام اليومي في مشروع الأنثروبولوجي عبد الله حمودي» مقارنة الإسلام اليومي - المعيش من وجهة نظر الأنثروبولوجي عبد الله حمودي (1945 - ...)، وذلك من خلال قراءة في أعماله الأنثروبولوجية حول الطقوس الديني، خاصة

يكن لمؤسسي الإسلام القيرواني احتكاك بالبحر صيدا، أو هوا، أو سباحة؛ ولم يكن اتجاههم إلى الاستهلاك السمكي مهما، رغم أنهم كانوا يراقبون البحر. وقد مارس فقهاء تهميشا عنيفا ضد السكاكين وغيرهم من الفئات الدنيا: فقد اعتنى بالمالكين الفلاحيين والتجار والمتنفذين طقوسا، وكسبا دينويا، وقدم وجوه الشرعية للسلطة العربية (فالسلطة التركية)، وتحالف مع مالكي السفن التجارية ضد السكاكين الذين عملوا نواتية معهم، لكي يكونوا فائض قيمة شرعي على حسابهم؛ ولم يتناول السكاكين في شيء: طقوسا وكسبا دينويا. فأسلمتهم، كما يقول الباحث، لم تكن إدماجا في أمة الإسلام، بل كانت إخضاعا ثقافيا يدخل ضمن سيرورة هيمنة للمتنفذين الجدد.

وتناول الباحث المصري يامن نوح في ورقته، الموسومة ب: «مقاربة إثنوغرافية للإسلام اليومي: (النقاب) في مصر أنموذجا، تحليل السياقات الاجتماعية المختلفة التي يتم في إطارها استخدام التظاهرات الدينية في الحياة اليومية للناس، حيث يتم توظيف ما هو «ديني» فيها هو «غير ديني» بالأساس. وبعد أن أطر الباحث بحثه نظريا ومفهوميا، قدم على الأقل سبع وظائف غير دينية لارتداء النقاب، منها: الحماية الجسدية من التحرش، والحجل الاجتماعي، وإدارة العلاقات، والترقي الاجتماعي، والإثارة والشرف.

أما الباحث الجزائري الدكتور محمد حيرش بغداد، فعالج قضية «الكتابات الشاهدية في الجزائر (مقبرة عين البيضاء بوهران أنموذجا)» وهي من الاهتمامات النادرة في البحث السوسولوجي والأنثروبولوجي، واعتمادا على الملاحظة الميدانية التي مست عديد الفضاءات المحلية القريبة (وهران المدينة وما يجاورها من قرى وبلديات) والوطنية (بجاية، تيزي وزو، عين تموشنت، تلمسان، سيدي بلعباس، أدرار، تندوف، بني عباس...) والعربية (مقبرة سحاب بعمان، مقبرة الرياض بنواكشوط، مقبرة كركا أحمد باسطنبول) وكذا الفضاءات الإسلامية الموجودة على أراض أجنبية (مقبرة بوبيني، باريس).

هذا الكم من الملاحظات منحنا فرصة المقارنة. ولم تفتنا أيضا ملاحظة عدد من المقابر المسيحية الموجودة في الجزائر أو في دول أجنبية (لينغ-ألمانيا) استطاع الباحث التأكيد على استمرارية الصيغ الكتابية القديمة (مقارنة بين الماضي والحاضر). وإبراز دور الحرفيين في توجيه الفاعلين الاجتماعيين. ورصد ظروف وسياقات الوفاة (شهادات). والمقارنة بين الصيغ الجنائزية الموجودة في الجرائد اليومية، وبين الصيغ الجنائزية الموجودة على شواهد القبور (منطق الانتفا).

وفق مصلحة المجتمع بمؤسساته الاجتماعية والفكرية والسياسية. وبرئاسة الدكتور نادر حمادي، انطلقت الجلسة الثانية تحت عنوان الإسلام اليومي بين المجتمع والدولة بدراسة للدكتور فيصل شلوف عن «دولة الإسلام اليومي: مظاهره وآلياته من خلال دراسة للخطاب السياسي الحديث في تونس». استنادا على الفهم الذي يقدمه الخطاب السياسي للدين الذي يميز مبدئيا بين الدين باعتباره جوهرًا، والدين باعتباره ممارسة. لذلك هاجم الخطاب السياسي الدين الذي يقدمه التقليديون، انطلاقًا من قناعته الراسخة بأنه لا يمثل سوى شكلا من أشكال الممارسة للإسلام، ورأى ضرورة تجاوز المذاهب الفقهية والمدارس، لأنها تعبر عن جهد إنساني مرتبط بزمان ومكان لا يمتان بأية صلة لواقع الدولة السياسي، إضافة إلى أتمها بحتلان الصواب في فهم المقاصد الحقيقية للنص الديني، كما بحتلان الخطأ؛ فلا بد من إقامة علاقة مباشرة مع النص لاكتشاف معان أخرى غير تلك التي تشبث بها «التقليديون»، وقد سبب ذلك جدلية خاصة عاشها السياسي في علاقته بالنص الديني بين التفور تارة والاقتراب طورا دون أن يحسم ذلك حسنا نهائيا، وهو ما انعكس على طبيعة تعامله مع الإسلام اليومي، فكان يبنينا أساسا على منطق الاستحواذ. وانصبت مداخلة الدكتور فيصل على بحث أطوار عملية توظيف الإسلام اليومي من خلال أمثلة مباشرة من الخطاب السياسي الذي صاحب نشأة الدولة الوطنية في تونس.

وبالتركيز على الإسلام اليومي المتمثل في التصوف، قدم الدكتور عماد صولة في ورقته عن «الشعبيّ والرسميّ في الإسلام اليوميّ الصوّفيّ» محاولة في تفهم طبيعة الإسلام اليوميّ في صيغته الصوّفيّة منظورا إليها في بعدها الديكرونيّ، أي ليس بوصفها نموذجا متكلسا يقع خارج التاريخ، وإنما من حيث هي سيرورة من التفاعل والتغيّر وإعادة البناء. واعتمد في ذلك على تفكيك العلاقة بين الشعبيّ والرسميّ، وذلك بتحليل ثنائيات ثلاث عادة ما تتمفصل حولها: المؤسس واللامؤسس في الممارسة الصوّفيّة معرجا على العلميّ والخياليّ أو الأسطوريّ ثم الشفاهيّ والمكتوب.

خلال الجلسة الأخيرة، والتي تمحورت حول نماذج من الإسلام اليومي، قدم الباحث عادل بلكحلة ورقته عن «الإسلام البحاري في الساحل التونسي: إسلام آخر بين الهامشية والتأكيد»، مسلطا الضوء على فئة نادرة ما تم الاهتمام العلمي بها، وحاول رصد نمط تدينها، ذلك أن اللاوعي العربي المهيم يرتاح إلى البحر، بسبب نكوصه إلى البداية الصحراوية/القبليّة، وإمعانها في البرية. فلم تكن السباكة ومنتوجاتها أمورا معتبرة، في ثقافة العرب المسلمين واقتصادهم في العصور الوسطى. فكانت السباكة مهنة أعجمية، يعيش أهلها دونية: عرقية، وطبقية، ومعيشية، ووسائليّة. وهذا مما جعلهم يتخذون فاعليات تصعيدية، وتعويضية، واحتجاجية متعددة. لم

ندوة: مستجدات البحث في فلسفة الدين، قراءة نقدية / مقارنة



(تونس/العاصمة): نظمت مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، يوم فاتح مارس 2014 ندوة علمية في موضوع: «مستجدات البحث في فلسفة الدين، قراءة نقدية/مقارنة»؛ تنادى لحضورها نخبة من الباحثين المتخصصين في المجال.

وقد توزعت الندوة على ثلاث جلسات؛ تخصصت الأولى، في تناول أطروحات ثلاثة أقطاب مؤسسين لفلسفة الدين، فانتظمت المداخلات وفق صيرورة تاريخية، بدأت من اسبينوزا وكانط وانتهت بهابرماس؛ حيث تناول الدكتور صالح مصباح - المتخصص في فلسفة اسبينوزا - بتحليل

عميق، تشكل الفكر الفلسفي الاسبينوزي، مستحضرا كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ومتن «الأخلاق»، مبرزا دلالة الدين ومفهوم الألوهية في فلسفة اسبينوزا وعلاقتها بوحدة الوجود، مقارنا بين تباين التأويلات والقراءات التي تناولت بالدرس تلك الفلسفة.

وكانت المداخلة الثانية للدكتور فتحي المسكيني بعنوان: «كانط والإسلام» استحضر فيها المشروع الفلسفي الكانطي في تناوله للمسألة الدينية وعلاقة موقفه هذا بمنظوره الإبيستيمولوجي النقدي لحدود العقل ومقولاته الترنسندنالية. كما أشار إلى ندرة حضور الإسلام في المتن الكانطي، ولاحظ أنه في لحظات الحضور القليلة لا يستعمل كانط لفظ «إسلام»، بل يستعمل لفظ الديانة «المحمدية». ولكن رغم ندرة هذا الحضور، حاول د.المسكيني أن يتلمس معالم الموقف الكانطي من الإسلام، من خلال تركيز كانط على مفهومي الزكاة، وقدرة الإسلام على إسقاط القوى الدولية التي واجهها. كما انتقد د.المسكيني بعض التصورات الوهمية المتداولة حاليا في تحديد موقف كانط من الاسلام.

وكانت المداخلة الثالثة للدكتور عبد الله السيد ولد أباه مناسبة لعرض إحدى أهم الأطروحات الفلسفية المعاصرة التي درست المسألة الدينية، وهي أطروحة فيلسوف الحداثة يورغن هابرماس. وقد أوضح الدكتور ولد أباه معالم التحول الفلسفي المعاصر الذي أخذ يعطي للمسألة الدينية اهتماما أكبر، يدل على الشعور بأهمية دور الدين في المجال الثقافي والسياسي الراهن.

وقدم الدكتور قاسم شعيب في الجلسة الثانية، مداخلة بعنوان: «الدين المحرر والدين المخدر، فلسفة الدين في السياق الغربي: قراءة نقدية». أوضح فيها وجوب التمييز بين نوعين من الأديان؛ أديان تحرر الإنسان، وأخرى تستعبده. كما ركز على أهمية الإسلام بوصفه الوحي الذي سلم من التحريف على عكس الأديان السماوية الأخرى التي لم تبق في حالتها الأصلية.

وفي المداخلة الثانية الموسومة ب «التعالى والمحاينة في مقارنة الشأن العقدي»، قدم الدكتور حمادي بن جاب الله تحليلا إستيمولوجيا لدلالة ومكانة المنهج، مستحضرا التحولات المعرفية التي شهدتها البحث في المسألة المنهجية مع فياراباند... منتقلا بعد ذلك إلى تناول المسألة الدينية، مقارنا بين التناول لها من منظور التعالى، وتناولها من منظور المحاينة.

وتم اختتام هذا اليوم العلمي المتميز بجلسة ثالثة قدم فيها المفكر المصري حسن حنفي مداخلة في فلسفة الدين، حيث أكد على أهمية الدين في التشكيل النفسي للشعوب، وضرورة الرجوع إلى تجديد مناهج المعرفة الدينية، خاصة وأن العلوم التي تؤثر أكثر في وجدان الإنسان وسلوكه هي العلوم الدينية، غير أن الاعتناء بها وتجويد دراستها، اليوم، ضامر جدا.

وفي المداخلة الثانية، قدم الأستاذ يونس قنديل الفلسفة الأثرولوجية كمدخل منهجي للتحول من الحاكمية إلى الحكمة الدينية، مؤكدا على وجوب التجديد في تناول المسألة الدينية من منظور عملي، بدل الإغراق في التجريد الذي انصرف إليه التأملات المتفلسفة.

محاضرة: الدين والتدين في المجتمع المغربي: وجهة نظر عالم الاجتماع إدريس بنسعيد



(المغرب/الرباط): ألقى عالم الاجتماع المغربي، الدكتور إدريس بنسعيد محاضرة في موضوع: «ملاحظات حول الدين والتدين في المجتمع المغربي»، بمقر صالون جدل الثقافي التابع لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث»، مساء السبت 8 مارس الجاري 2014، في لقاء أطره الباحث يونس وكيلي، رئيس قسم القراءات الحداثية للدين بالمؤسسة، وتميز بحضور أساتذة وباحثين ومتابعين للتحويلات التي طالت الشأن الديني في المنطقة العربية عموماً، ولو أن المحاضر أكد في بداية كلمته أنه سيتوقف عند علاقة الدين بالتدين في الحالة المغربية فقط؛ بمعنى أن المجتمع العربي والإسلامي لا يدخل في صلب مضامين محاضرتة التي أبهرت الحضور، والتي قارب بها الموضوع من خلال تخصصه الرئيس، علم الاجتماع.

- ما هي مشروعية السوسيولوجيا نفسها، ما دام البعض يطعن في هذه المشروعية، بمعنى آخر، السؤال هنا يطرح حتى في إطار نقاش إبستمولوجي.

كما أطر بنسعيد قراءته للموضوع بالتوقف والارتكاز على سبق أعمال أحد رموز علم الاجتماع: إميل دوركايم، والذي حدد مجموعة من الشروط قبل تناول أية ظاهرة مجتمعية، ولخصها بنسعيد في شرطين أساسيين: شيئية الظاهرة الاجتماعية، والمجتمع هو مصدر كل الظواهر الاجتماعية، بما فيها الظواهر الدينية، بما يتطلب الاستفسار عن مدى جدوى تحليل الظواهر الدينية تحليلاً سوسيولوجياً، أم تحليلاً مؤسسياً على قواعد أخرى لا علاقة لها بالتحليل السوسيولوجي، وطالب الحضور بالتوقف عند كتاب حديث الإصدار ألفه إدغار موران وطارق رمضان، والذي يتوقف عند إشكاليات وقلقل التحليل السوسيولوجي للظواهر الدينية.

وسعت المحاضرة إلى طرح تساؤلات على العقل السوسيولوجي حول مدى قدرته على المساهمة في فهم وتحليل ظواهر لا تتوفر بصدها تراكم نظري في الأدبيات السوسيولوجية الكبرى، لأسباب متعددة لعل أهمها خصوصية العلاقة بين الدين والمجتمع في الإسلام، مفتتحاً أرضية اللقاء بالأسئلة التالية: هل يتعلق الأمر بإسلام معياري يشتغل خارج الزمن والتاريخ أم بأشكال مختلفة للتدين، افتتحت طرقاً ومسارات مختلفة، لترتيب العلاقات المعقدة ما بين الاقتصاد والسياسة والمجتمع والدين؟ ما هي الوضعية الحالية لدراسة الدين من وجهة نظر سوسيولوجية، وهل تسعنا هذه الاجتهادات في بناء نماذج «علمية» تحليلية ملائمة؟ بأي معنى يمكن الحديث عن إسلام مغربي أو مغاربي؟

وفي معرض الرد على هذه الاستفسارات، أكد الدكتور بنسعيد أننا إزاء مشهد بالغ الدقة والتعقيد، ويصعب على الباحث فهمه وترتيبه، فالأحرى الحسم فيه، مضيفاً أن الموضوع لا تتوفر حوله تراكمات نظرية بسبب خصوصية العلاقة بين الدين والتدين في التداول الإسلامي، ومؤطراً كلمته بسؤالين محوريين ومهمين للغاية، هما:

- ما هي حدود وإمكانات التحليل السوسيولوجي لفهم الدين والتدين؟ وهل الأمر ممكن نظرياً أم غير ممكن؟

المشاريع البحثية

دشنت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث ثلاثة مشاريع بحثية جديدة، وتدعو المؤسسة الباحثين الذين كتبوا في مواضيع هذه المشاريع، وغيرهم من الباحثين المتخصصين في قضايا الفكر الإسلامي إلى المساهمة فيها...

أهداف المشروع:

- إبراز أن الفكر الإسلامي يجمل في أحشائه منذ أقدم العصور علامات الحيوية والحركة وحرقة الأسئلة، وأن من يسعى إلى تأكيد أنه فكر تسليمي مؤسس على الطاعة والتصديق والرأي الواحد، لا يعدو أن يكون مجانباً للحقيقة والواقع.
- ترسيخ صلة الفكر الإسلامي بواقعه تأثيراً وتأثراً من خلال أنموذج الفكر الاعتزالي، فلا شك أن المواقف النقدية لأعلام المعتزلة كانت استجابة لشواغل الواقع، وسعيًا إلى تغييره نحو الأفضل.
- مراجعة الدراسات التي كتبت في موضوع الفكر النقدي للمعتزلة في كل المجالات الدينية والسياسية؛ فبعض هذه الدراسات مضى عليه عهد بعيد، وهي لذلك تحتاج إلى إعادة نظر تأخذ بعين الاعتبار ما صدر من مخطوطات جديدة للمعتزلة، وما نشر من دراسات حديثة ومعاصرة عنهم.
- تبين خلفيات الأفكار النقدية للمعتزلة ورهاناتها التاريخية وحدودها المعرفية، وصلة كل ذلك بسياقات نشأة تلك الأفكار.
- توظيف المناهج الحديثة في قراءة الفكر النقدي للمعتزلة.
- الاهتمام بما يمكن أن ندعوه «تلقي الفكر النقدي الاعتزالي»؛ أي كيفيات استقبال هذا الفكر، إن بالترحيب والتأثر، وإن بالرفض وإغلاق الباب.
- التعمق في دراسة صدى الفكر الاعتزالي في العصر الحديث على صعيد الفكر الإسلامي خاصة، فمن المعلوم أن هذا الصدى أدى إلى ظهور تيار المعتزلة الجدد في صفوف كثير من الباحثين العرب والمسلمين.
- النظر في راهنية الفكر الاعتزالي قديماً وحديثاً ومدى قدرته على المساهمة في بلورة فكر إسلامي نقدي ومستنير في عصرنا من خلال استلهام روحه النقدية المتوقدة، دون تبين لمضامينه القديمة.

مشروع بحث: «الفكر النقدي في الإسلام: المعتزلة أنموذجاً»

أهداف المشروع:

- إن الغاية الأساسية لهذا المشروع تتحدد في رسم صورة/ بروفيل عن مجال سوسيولوجيا المجتمعات المسلمة وخصيلته في فهم مجتمعات الإسلام من خلال:
- التعريف بتاريخه وقضاياها ورواده، والاشتباك بروح نقدية مع أحوازه المفهومية والسياقية وتحولات الحقل على ضوء الشروط التاريخية والاجتماعية المنتجة.
- تتفرع عليه أهداف جزئية، من بينها:
- فتح مساقات لتطوير أساليب فهمنا وتفسيرنا للمجتمعات المسلمة عبر التحاور مع النظريات والأطروحات.
- كشف الخلفيات والأصول الثقافية والدينية لسوسيولوجيا المجتمعات المسلمة والرهانات التي تقف خلف النظريات والأبحاث.

مشروع بحث: «مدخل إلى سوسيولوجيا المجتمعات المسلمة: التاريخ، القضايا، المجالات، النماذج»

- إبراز التعدد والتنوع الذي يطبع المدراس والاتجاهات والمؤسسات داخل حقل سوسيولوجيا المجتمعات المسلمة.
- اختبار فرضيات ونتائج الدراسات الغربية من جديد في حقلنا الثقافي (مثل عبد الله حمودي مع إرنست جلنر، طلال أسد مع كليفور جيرتر... إلخ).

أهداف المشروع:

- دراسة حصيلة النظر الفلسفي في المسألة الدينية في السياقين الثقافيين العربي والأوروبي.
- دراسة تطور البحث الفلسفي في الدين في السياق العربي الإسلامي.
- دراسة تطور البحث الفلسفي في الدين في السياق الأوروبي.
- تحليل لأنماط المنهجية التي درست بها الفلسفة المسألة الدينية.
- تحليل نقدي للمشاريع المعرفية الكبرى التي خصت الدين بنظر من مدخل منهجي فلسفي... مثل مشروع اسبينوزا، دفيد هيوم، كانط، هيجل، بن سينا، بن رشد، محمد إقبال، طه عبد الرحمن... ما الدين من منظور فلسفة الدين؟
- التحليل الفلسفي للمفاهيم المحورية للأديان: الألوهية، الوحي، النبوة، المعجزة، العبادة... تطور الأديان، وعلاقته بالشروط الثقافية والسياسية... التعددية الدينية والحقيقة الدينية.
- الدين والميتافيزيقا: هل تشكل الميتافيزيقا الصياغة العقلانية الضرورية للدين أم أنها تشكل بديلا عنه؟ وكيف يمكن بناء فلسفة للدين في الأفق ما بعد الميتافيزيقي؟
- فلسفة الدين وعلم الكلام: هل يشكل علم الكلام فلسفة الدين في التقليد الإسلامي؟ وما هي علاقة الكلام بفلسفة الدين في العصر الإسلامي الوسيط (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد...)?
- الدين ومدونة حقوق الإنسان المعاصرة: المرجعية اللاهوتية لمدونة حقوق الإنسان وأثر انحسار هذه المرجعية على الرؤية المعيارية للإنسان (موضوع أعمال هابرماس الأخيرة).
- فلسفة الدين ونظريات العدالة المعاصرة (رولز، تايلور، هابرماس...)
- ترجمة الأعمال الرئيسة في فلسفة الدين التي لم يتم تعريبها.

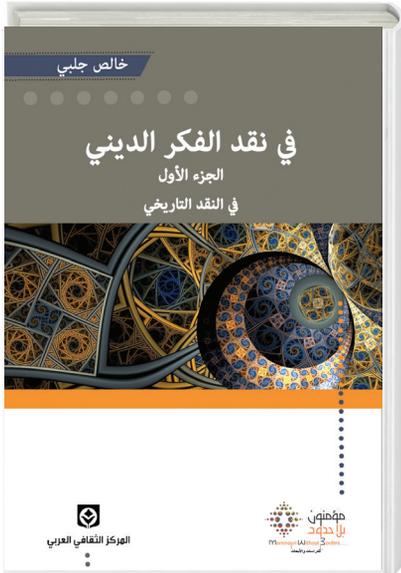
مشروع بحث: «الدين من منظور فلسفي»

للمزيد من المعلومات حول هذه المشاريع البحثية والإشكالية العامة لها والتصميم المنهجي والجدول الزمني والشروط الفنية الخاصة بها، يرجى زيارة الموقع الإلكتروني الخاص بالمؤسسة: www.mominoun.com

أحدث إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

في نقد الفكر الديني

خالص جلبي



الآن إذا كانت الحضارة الغربية قد ولدت، فهل لها أب وجد وأم وجدة؟ أي هل ولدت بالقانون الذي يسري عليها وعلى غيرها، أم ولدت بدون قانون؟ هل هي كائن غير شرعي وُلد سفاحاً وترك لقيطاً، فلا تريد الحضارة الغربية الاعتراف بأب وأم؟ أم هي كائن خارق للعادة، وكأنه المسيح الذي خلق من بويضة بدون نطفة؟

هذا السؤال عذبي كثيراً، ولم يشغني فيه مجرد كلمات المديح والثناء والانتفاخ، عن أثر الحضارة الإسلامية في إنجاب هذا الطفل (العاق والمتمرد) والمتنكر لأصله؟ فرحت أحاول مسك الخيوط التاريخية، وبالأسماء والتواريخ على وجه الدقة، فاصطدمت بمعالم واضحة ارتسمت على محياها عبر التاريخ، خاصة منعطف منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، الموافق لمنتصف القرن السابع الهجري، حيث يشكل هذا التاريخ (انعطافاً نوعياً) ليس في تاريخ الغربيين فحسب، بل في

تاريخ الجنس البشري قاطبة، حيث خسر العالم الإسلامي قيادة الجنس البشري، على الرغم من بدايات تحول خطير لتحول حضاري نوعي من خلال أمرين، هما: التراكم المعرفي وتكديس الثروة. في هذا المنعطف، بدأ في التشكل تياران أو منعطفان؛ مشى المخطط الأول باتجاه القوة والتقدم، والثاني باتجاه الانحطاط والتراجع.

في نقد الفكر الحداثي: عبد الوهاب المسيري ومنهجية النهاج

عبد الله إدلكوس



هذا الكتاب دراسة لإحدى أبرز المقاربات النقدية لموضوع الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وهي التي يمثلها الدكتور عبد الوهاب المسيري، والغاية ليست عرض كل أفكار المسيري في الموضوع، بل دراسة الأسس المؤطرة لرؤيته النقدية.

والأسس النظرية التي ينطلق منها المسيري في نقد الحداثة، معظمها موجود في الأدبيات الغربية نفسها، ولها حجيتها وقوتها كأساس نظري، وموقف المسيري النقدي من الحداثة الغربية هو بمثابة المبررات المعرفية لموقفه التطبيقي من ظاهرة الصهيونية.

وانطلاقاً من هذه الأدوات المعرفية يتحدد فكر المسيري باعتباره نقداً ورفضاً للرؤية الحداثية الغربية للكون، و دعوة للاعتماد على الرؤية الحداثية الإسلامية، التي تعارض الرؤية الحداثية الغربية بسبب كونها غير إنسانية.

طقوس القربان في الأديان الوضعية والسماوية

الحسن حبا



إذا تَقَرَّرَ أن التديّن فطرة ملازمة للإنسان ابتداءً إذا لم تصرفه عنها الصوارف، فثمّة أكثر من مبرّر واحدٍ لتفسير هذا التقرير، وتكفي فيه مظاهر العجز والقصور والنسبيّة التي تحفّه من كل جانب، والحاجة إلى الآخر لاستكمال النقص أو دفع الأذى. واعتقاد الكمال في هذا الآخر كما ذهب إلى ذلك ديكرات مثلاً، وكما ذهب أصحاب التفسير التطوري المادي الكسبي لظاهرة التديّن عندما ربطوها بعناصر الطبيعة المختلفة واستفزازها الدائم لفكر الإنسان.

ومن هنا ظهور فكرة القربان والطقس والنذر والتضحية... وغيرها من الأسماء التي تكاد تشترك في مُسمّى واحد، وذلك عند مختلف الشعوب القديمة كالمصريين والهندوس والصينيين والرومان والعرب قبل الإسلام... وغيرهم، حيث كانت تقدم القربان المختلفة، وحيث نشأت مظاهر تقديس وطقوس ملازمة لها على أكثر من صعيد. الأمر الذي رامت هذه الدراسة توضيحه وتقريبه في سياقات مختلفة من

الاعتقادات والعادات المرتبطة بالأديان الوضعية أو السماوية. لكنّ الأهم في هذه المعالجة هو رصد ارتباط الهرميّة الدينيّة في طقس القربان بهرميّة اجتماعيّة وسياسيّة كذلك، أو لنقل المقاربة السوسيوولوجيّة من مدخل علم الاجتماع الديني للظاهرة، إذ تبلورت نظريات في التمييز العرقي بين الأمم والشعوب، وفي الاستعلاء الاستعماري والاستيطاني، وفي حروب كثيرة تؤطرها نبوءات دينيّة مختلفة.

شذرات في قضايا التجديد والنهوض

محمد عمر سعيد عبد النور



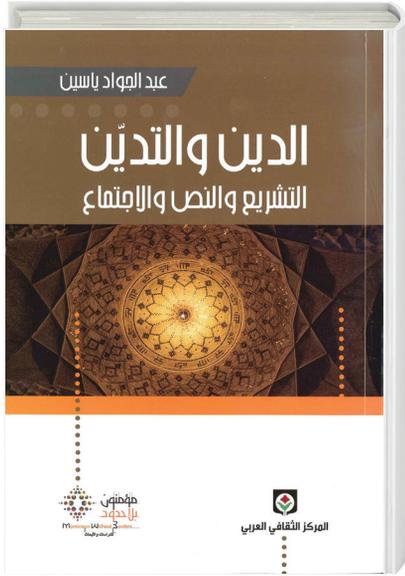
إذا كان التجديد يرتبط بالخطاب والمثّل، فإنّ النهوض يرتبط بالواقع الاجتماعي الفعلي للأمة، وما بين الخطاب والواقع يكمن السرّ الأعظم في معضلتنا الحضاريّة. فإذا كان التجديد لغة هو من القطع والبتر وإعادة الإحياء، والشجر يحتاج للتقليم كي يثمر ويزهر خلال الربيع، فإنّ النهوض لا شكّ يكون بعد سبات الشتاء الطويل. ويكفي أن ندرّك ونفقه أنّه بين المفهومين الكليّين الجامعين يكمن كلّ سبب لتحريك الإبداع بوصفه حالة قصوى من تحقّق الوجود الإنساني الفعلي، لكونه تعبيراً رامزاً إلى حالة الشهود التي هي غاية هذا الكائن المستخلف.

لقد جرّنا البحث في شروط التحرّر الحضاري وكيفيته والسبيل إليه لغاية اللحظة إلى الحديث عن واقع الأمة، إلى الكلام في شأنها الفكري كونه النهاية والبداية؛ النهاية المخياليّة للمجتمعات والبداية المخياليّة للمجتمعات نفسها في لبس من ثوب جديد بعد ارتفاعها إلى أذهان النخب الفكرية؛ إذ تبقى المسؤوليّة الأولى في

مجموعها وباختلافاتها عن مدى تحلّف وتأخّر مجتمعاتها إلى جانب باقي النخب، حيث الواقع سيّعاد إنتاجه على يدها تماماً كما استلهمت وأعاد إنتاجه وتوجيهه؛ إذ يصبح السؤال في هذه المرحلة من البحث دائراً حول أداء هذه النخب ومدى تحرّرها من مخيالها الذي تبقى محتجزة داخله ما لم تسع جاهدة إلى التحرّر من ذاتها، فتراوح في فلك اجترار مخيالها في أبخس مظاهره؛ فهل على المفكّر البحث في كيفية التعامل مع الآخر متكلّماً على فكرة الكليّ؟ أم عليه أن يفكّر في كيفية الانطلاق الحضاري مغمض العينين معتمداً على فكرة الخصوصيّة؟ أم عليه أن يعتمد في بحثه عن الهبة الحضاريّة على الماضي برؤية تاريخيّة؟ أم باعتياده على الحاضر بنظرة ظاهريّة تنظر إلى الأمور بكونها محض وقائع صرفة؟

الدين و التدين

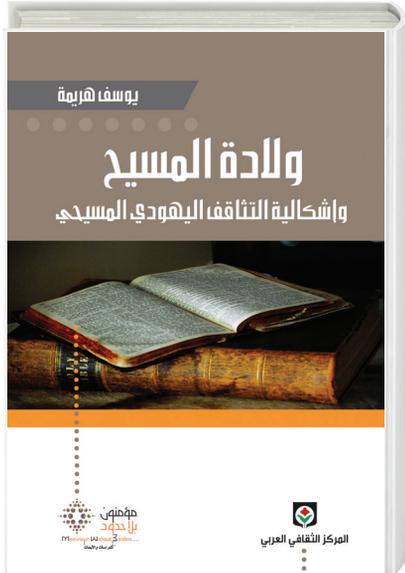
عبد الجواد ياسين



يقدم الدين ذاته كحقيقة مطلقة قادمة من خارج الاجتماع، غير قابلة للتغيير، في حين يشير تاريخ الأديان التوحيدية إلى ارتباط وثيق بين الدين والاجتماع. النموذج الأوضح هو التشريع الذي يدخل في صلب البنية الدينية. لكن هل يمكن للقانون الذي يعالج معطيات نسبية ومتغيرة، أن يكون جزءاً من الدين كـ«حقيقة مطلقة»؟ إن النص الديني «الصحيح» يتضمّن ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأنه من «الدين في ذاته»، وما هو اجتماعي قابل للتغيير، ولا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته. الإيمان بالله والأخلاق الكلية، وهدما، المطلق في الدين. أما التشريع، فمرتبط بالتاريخ. وعلى امتداد هذا التاريخ، تراكمت حول النص منظومات من الرؤى والمفاهيم والأحكام، مكونة ثقافة دينية أوسع من منطوق البنية الدينية التي يحملها النص. وصارت مفردات من هذه الثقافة التي أفرزها التدين جزءاً من «الدين في ذاته»، ومن خلالها تسربت إلى الدين عقائد وتكاليف ذات أصول ودوافع سياسية واقتصادية، فضلاً عن نزوعات الغرائز البدائية التي تدفع إلى الكراهية والقتل. على مستوى الديانات الثلاث، وفي كثير من الحالات، كان هذا التسرب يتخذ شكل النص؛ أي الوحي المنحول على الله عمداً أو على سبيل الخلل الناجم عن تداخل المفاهيم. هكذا أدى التدين إلى تضخيم الدين، إذ صار ما هو اجتماعي أكبر مما هو مطلق في منطوق البنية الدينية التي تعمم على مكوناتها، تلقائياً، صفة القداسة المؤبدة.

ولادة المسيح وإشكالية الثقافة اليهودي المسيحي

يوسف هريرة

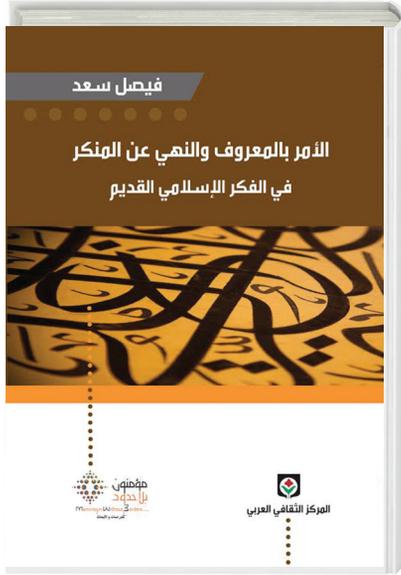


تعتبر قصة ولادة المسيح من المواضيع التي أسالت مداد الكثير من الباحثين حولها، على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم، لما لهذه القصة من أثر عميق في توجيه الفكر الديني عموماً، والمسيحي منه على وجه الخصوص. وهذا التباين في وجهات النظر المختلفة حول كل مجريات ومستلزمات هذه القصة، كان راجعاً بالأساس إلى إشكالية تعدد المصادر التي استقى منها الفكر المسيحي تصورات وبنائه العقدي والفكري، الشيء الذي يعتبر ضرورياً من الناحية المنهجية، ونحن نتناول قضية لها وزنها في الفكر الديني عموماً، ولها أيضاً تبعات خطيرة تتجاوز في مداها البعد الديني إلى آفاق السياسة والاجتماع، وغير ذلك من المجالات. إن الذين اعتنقوا المسيحية وبشروا بها في كتاباتهم كانوا من أصول وثقافات متعددة؛ وكل واحد منهم يحمل في طياته أفكاراً وتصورات تنبع عن المرجعيات المتعددة التي ينطلق منها كل واحد، وتبرز الثقافة الحاصل بين الأديان والحضارات والعقائد.

إن أهمية الموضوع الذي نحن بصدد مقارنته الآن، تنبع من أهمية الكتب المقدسة نفسها؛ فلقد شكلت هذه الكتب والوثائق التاريخية على مر العصور إحدى المحددات الأساسية، والموجهات المركزية للعقل المتدين بشكل عام في كل زمان أو مكان. كما تنبع أهميته أيضاً من الواقع المعاصر بكل تشكيلاته وتعقيداته.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي القديم

فيصل سعد



يندرج مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن التقاطع القائم بين الفكر الإسلامي من جهة، ودراسته من جهة أخرى، ذلك أنّ هذا الفكر هو ما تعبّر عنه النصوص التأسيسية (نص المصحف، نصوص الحديث)، في حين أنّ دراسة الفكر الإسلامي هي مجموعة الأفكار والتصورات والقواعد التي نتجت عن هذا الفكر في سيرورته التاريخية، وقد تعاقبت على صياغتها أجيال من المسلمين متأثرة بخصائصها الذهنية وأفاقها المعرفية وبيئاتها المختلفة. وهذا التصور، إن صحّ على سائر القضايا الكلامية المعروفة بالمقالات كالتوحيد والعدل والنبوة وأصراها، فإنّه يصحّ كذلك على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لاندراجه أكثر من غيره في حياة المجموعة الإسلامية ولارتباطه بالنواحي الدينية والسياسية والاجتماعية معاً فضلاً عن غلبة الصبغة العملية فيه وعن تفاوت المسلمين في تمثله.

ولقد دعانا إلى تناول هذا الموضوع داع من الوعي بأنّه يمثل مبدأ حركياً في الفكر

الإسلامي ينطوي على كثير من الحيويّة، ذلك أنّ في انتقال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مسألة أخلاقية عامة نصّ عليها الشارع ورغب فيها إلى أصل من أصول الاعتقاد في الكلام على أساسه يحاسب الحاكم، ثمّ إلى مؤسّسة ترعاها الدولة وتوجّه مهامّها قدراً لا يستهان به من القابليّة للمرونة والتطويع.

المظاهر اللغوية للحجاج: مدخل إلى الحججيات اللسانية

رشيد الراضي

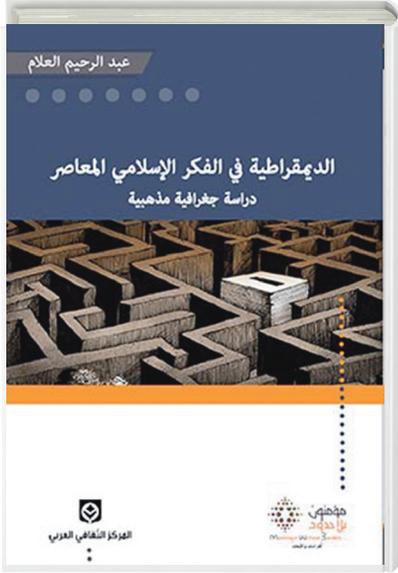


صحيح أنّ التصور الذي جاءت به الخطابة الجديدة يجسد ثورة حقيقية في فهم العلاقة بين الإنسان والعالم، وخطوة متقدمة في الكشف عن حقيقة التفاعل الذي يحدث بين الذوات المتواصلة عموماً، والمتفاعلة حجاجياً على وجه الخصوص، إلا أنه لم يصل مع ذلك إلى حد الوفاء بطموح ديكر و أنسكومبر في ما يخص طبيعة العلاقة بين الوقائع والخطاب في سيرورة التفاعل الحجاجي، لأنهما سيعلمان - على الأقل في مرحلة محددة من تطور هذه النظرية - أن الأمر لا يقف عند حدود علاقة ما... فالبحت الفعلي في الحجاج بصورته التي تنعكس وتنطبع في الصياغة اللسانية للوقائع يكشف عن حقيقة أعمق من ذلك بكثير، وهي أن التمايز بين هذه الوقائع وصياغاتها اللسانية غير موجود أصلاً، لأن اللغة في مجملها ليست سوى ترجمة للوقائع في سياق حركية حجاجية متصلة، أو بعبارة أخرى تحويل حجاجي للوقائع. هذا الكتاب يحاول أن يقدم صورة كلية عن أهم قضايا هذا التوجه، محاولاً ما أمكن

الجمع بين المنحى التاريخي في عرض سيرورة انبثاق ونمو هذه الأفكار وارتقائها عبر ما يزيد عن ثلاثة عقود، والتناول النسقي في عرض أهم المسائل والأطروحات التي دافع عنها رواده.

الديموقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر

عبد الرحيم العلام



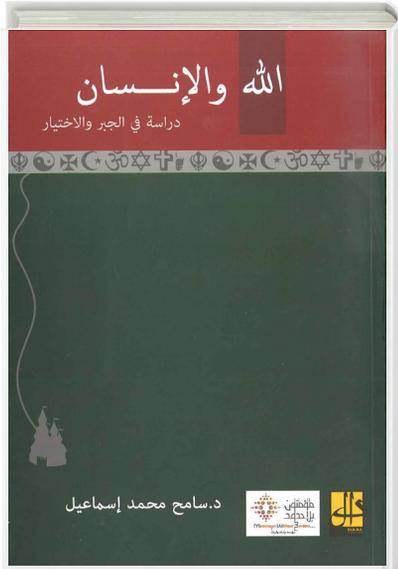
إن أهم مرحلة في التاريخ الإسلامي يُطرح فيها موضوع الدولة بعامة وأسسها - والديمقراطية جزء من هذه الأسس - بصفة خاصة، هي هذه اللحظة التاريخية التي أعقبت ما اصطلح عليه بـ «الربيع العربي».

في دراستنا هذه، نحاول أن نسائل المتن الإسلامي في ما يتعلق بأهم المبادئ الأساسية للسياسة والسياسي بشكل عام، والدولة بشكل خاص. ومقصدنا هنا هو المبدأ الديمقراطي الذي وُلد قبل مجيء الإسلام، وتطور خلال مدة تجاوزت 52 قرناً. على الرغم من توجسنا من الكتابة في هذا الموضوع بالنظر إلى أن تناول منظور «الفكر الإسلامي» للعلاقة المفترضة بين الإسلام والديمقراطية مسألة إشكالية ومحفوفة بالمخاطر، إذ تنصب على البنية الفكرية للنظر الإسلامي، على الرغم من أن بدايات الالتقاء بين الفكر والممارسة السياسيين في المجال التداولي الإسلامي، لم تنفك عن التفاعل مع الدين الإسلامي تارة بالتوظيف، وأخرى بادعاء الحماية والحراسة.

وقد ارتبط النظر إلى الإسلام من منظور السياسة بمرحلة ما بعد الخلافة، بالتركيز على السلطة، باعتبارها مدخلاً للإصلاح وانتقال السياسة من علم للمصلحة إلى تصور للقوة، وهو ما اصطلح عليه بنظرية التغيير الاجتماعي من أعلى، ومن خلال امتلاك السلطة والسيطرة على النظام السياسي الذي يعد مفتاح التغيير في المجتمع.

الله والإنسان

سامح محمد إسماعيل



يأتي هذا الكتاب كمحاولة لصياغة مفهوم معاصر عن الله باستعراض تشكيل الآخرين له عبر العصور، ثم الانطلاق نحو رسم صورة جديدة بعيداً عن النزعات الكهنوتية التي أرادت احتكاره خلف أسوار المعابد وفي ثنايا كتب التراث، فخرجت المواقف والتوجهات الفكرية على صورة نواتج ميثولوجية، تجاهلت قدرات العقل التحليلي في شتى مخرجاتها التي تلاقت وتضافرت، لتخلف في النهاية إرثاً ثقافياً لا يكاد يفارق حدود العقلية الغيبية الاستسلامية التي وضعته، حيث تصبح عملية تفكيك تلك البنية الرمزية المؤدلجة أمراً شديداً التعقيد. يحاول الكاتب ضبط مفهوم حرية الإرادة ومدلولاتها، وأثرها على حرية الفكر والمجتمع، وبالتالي على مفهوم الحرية السياسية، ودورها في دفع الفعل الإنساني دفعاً نحو التحرر الكامل من سطوة الجبر والانطلاق نحو آفاق من الحرية.



يصدر قريباً عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث

المسارية والهرمسية والغنوصية في العصر الهيلنستي - كشف الحلقة المفقودة
بين أديان التعدد والتوحيد
خزعل الماجدي

صورة الصحابي في كتب الحديث
نادر الحمامي

أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث
«محمد عمارة أنموذجاً»
عمار بنحمودة

عائشة في كتب الحديث والطبقات
فاطمة قشوري

ميثولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام
الساسبي الضيفاوي

أزمة القضاء المصري وحقوق الإنسان وحرية الصحافة
عبد الخالق فاروق

اقتصاديات الحج والعمرة في مصر
عبد الخالق فاروق

موسوعة المصحف وقراءاته (في خمسة أجزاء)
عبد المجيد الشرفي ومجموعة باحثين

المجموعة الكاملة لمؤلفات نصر حامد أبو زيد (12 كتاباً)
نصر حامد أبو زيد

سلسلة ندوات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث
مجموعة من الباحثين (عشرة أجزاء)

على دكة في مانهاتن!

بلال فضل

جلست على الدكة الخشبية فرحاً بما اقتنصته للتو من كتب وأفلام، محاولاً نسيان رغبتى الملحة في معرفة تطورات سعر الدولار لأتمكن من تقدير ثمن هذه الصيدة الجميلة بالجنينة المصري، أخذت أستنشق هواء نيويورك الإبريلي الساحر بشغف، وأنا أنظر متأملاً في ناطحات السحاب المحيطة بي من كل اتجاه وهي تحبب الشمس خلفها، مستخلصة منها أجل ما فيها: ضوءها.

دخل في مجال رؤيتي فجأة، استغربت استئذانه لي بالجلوس بتدلل لا محلّ له في هذه المدينة على الإطلاق، ملابسه كانت رثة ومظهره كان مزرياً للغاية، ونظراته تعرفها جيداً في أعين الذين يسألون إلخافاً، لكن حتى فقراء نيويورك يعرفون أن الجلوس على الدك الخشبية الموجودة في كثير من شوارعها حقّ مكفول للجميع، بعد ثوانٍ أدركت لماذا اختار الجلوس إلى جوارى أنا بالذات، كانت حقائبي الملامى حتى آخرها بالكتب هي السبب، مرّت لحظات قصيرة من الصمت، سألتني بعدها: «سيدي هل لديك وقت لتسمع قصة؟» قلت له محرجاً: «نعم»، وأنا أفكر في صيغة مناسبة لإبلاغه فور أن ينتهي من قصته بأنني للأسف لا أحمل أية فكة، قال إنه كان يعمل جزّاراً لمدة ثمانية عشر عاماً في حي «هارلم» أحد أفقر أحياء نيويورك، وفجأة طرده صاحب العمل بعد أن أصيب بمرض لم أرد أن أسأله عنه لأنه لم يكن يبدو مريضاً أصلاً، أو ربما لأنه كان قد صافحني لتوه، ولم أكن أريد لوساوسي أن تبدأ في السؤال عمّا إذا كان مرضه معدياً أم لا، بعد أن انتهى من ترديد قصة متماسكة متوسطة الطول بأداء مقنع، أنهاها بالحديث عن زوجه ناكرة الجميل التي هجرته وتركت له ابنها ليرعاه، قال لي: «أنا الآن أتحمّل مسؤولية ابني، فهل يمكن أن تساعدنا اليوم في إيجاد طعام إلى أن أنجح في العثور على عمل؟»

كنت قد قرّرت في منتصف قصته أن أجزل له العطاء تقديراً لأدائه، لكنه فاجأني عندما أجهش بالبكاء وهو يمسك بالعشرين دولاراً التي منحها له، بعد أن هدأ قليلاً قال لي: «اعذرنى فهذا أكبر مبلغ حصلت عليه منذ شهرين.. كنت أتمنى لو كنت أجيد العزف لكي أعزف شيئاً للناس ولا أضطر لحكاية قصتي في كل مرة.. أنت رجل طيب ياسيدي.. أتمنى أن تستمتع بقراءة كل هذه الكتب.. القراءة تجعل الناس يشعرون بالأم الآخرين.. أنا لم أقرأ شيئاً منذ ثلاثين عاماً على الأقل.. حتى ما قرأته وقتها لم أعد أذكره». كنت خجلاً من نفسي بشدة، فقد أدركت أنه كان صادقاً في كلّ ما قاله لي، أحببت أن أفعل أيّ شيء لكي أواسيه وأخفف من إحساسي بالذنب، أخرجت كتاب أطفال كنت قد اشتريته لابنتي، وقلت له: «أعط هذا لابنك سيستمع به»، هز رأسه بامتنان وقال لي: «لا يا صديقي.. هذا سيؤذي»، قلت له مندهشاً: «لا تقل لي إنه لا يجيد القراءة»، قال: «لا، بالعكس، هو يذهب إلى المدرسة وسيعجبه الكتاب جداً.. لكنه عندما سينتهي منه سيتمنى لو حصل على غيره، وأنا لن أكون قادراً على ذلك.. وهذا سيؤذي»، أنا الذي كدت أبكي هذه المرّة بسبب ما قاله، شعرت أنّ من واجبي أن أفعل شيئاً آخر لأبدي تضامني معه، أخرجت من جيبى عشرين دولاراً أخرى وقدمتها إليه، فاجأتني ملامح وجهه وهو يهز رأسه قائلاً: «لا لن آخذ شيئاً آخر.. حصلت اليوم على أكثر مما كنت أتمناه.. شكراً لك يا سيدي.. تبدو لي رجلاً طيباً، لكن احذري.. نيويورك مدينة كبيرة بها أسماك قرش ضخمة يمكن أن يأكلوا شخصاً طيباً مثلك في ثوانٍ»، لم يكن لديّ ما أقدمه أكثر سوى كلمات طيبة أتصدّق بها عليه، لم يكن لديّ وقت للتفكير في شيء من هراء التنمية الذاتية، كان لا بدّ أن أرتجل شيئاً مشجعاً وواقعياً في الوقت نفسه: «لا تحزن سينصلح الحال قريباً وستجد عملاً لائقاً، وسيكون ابنك فخوراً بك.. هذه أمريكا أرض الفرص.. وأنت حتماً ستجد فرصة.. هل تعلم أنّ هناك ملايين في بلادي أفضل حالاً منك وأكثر غنى يحسدونك لأنهم يتمنون الحصول على جنسيتك الأمريكية؟» ظهرت على وجهه ابتسامة مريرة، وقف فجأة وكأنه يعلن أنه لا يريد سماع المزيد مما أقول، ثم قال لي: «إذن أخبرهم عني لعلمهم يشعرون ببعض الرضا»، ثم صافحني بحرارة، وانصرف تاركاً بصمته المميّزة على المشهد الذي كان قبل دخوله فيه يبدو كامل الأوصاف.

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 مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث .
- للمجلة حق إعادة نشر النص منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أية لغة أخرى ورقياً أو إلكترونياً على موقع المؤسسة على الإنترنت، دون حاجة إلى استئذان صاحب النص .
- مجلة يتفكرون لا تمنع في النقل أو الاقتباس عنها شريطة ذكر المصدر .
- يرجى من الكاتب الذي لم يسبق له النشر في المجلة إرسال نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية .
- يتلقى صاحب البحث أو المقال مكافأة مالية تحددها هيئة التحرير وفقاً لمعايير موضوعية .
- يرجى إرسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة، أو عبر البريد الإلكتروني :

زنقة غابس - الرباط المدينة

الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

مجلة يتفكرون

yatafakkaroun@mominoun.com

