



للدراستات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

فصلية محكمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
A Quarterly Peer-reviewed Journal Published by the ACRPS

العدد 26 – المجلد السابع – خريف 2018
Issue 26 – Volume 7 – Autumn 2018

لا تعبر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يَتَّبَعُها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non-Arab readers.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات هو مؤسسة بحثية فكرية مستقلة للعلوم الاجتماعية والإنسانية وبخاصة في جوانبها التطبيقية.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلمي البحثي إلى خلق تواصل بين المثقفين والمتخصصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل عام، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمتهم، وبينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية في عملية البحث والنقد وتطوير الأدوات المعرفية والمفاهيم والآليات التراكم المعرفي. كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التأثير في الحيز العام.

المركز هو مؤسسة علمية. وهو أيضاً مؤسسة ملتزمة بقضايا الأمة العربية وبالعامل لرفقها وتطورها. وهو ينطلق من كون التطور لا يتناقض والثقافة والهوية العربية. ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضاً من أن التطور غير ممكن إلا كرقى مجتمع بعينه، وكنطور لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخية وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

يعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم العربي، دولاً ومجتمعات، وتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضاً، وبطرح التحديات التي تواجه الأمة على مستوى المواطنة والهوية، والتجزئة والوحدة، والسيادة والتبعية والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربية والتعاون بينها، وقضايا الوطن العربي بشكل عام من زاوية نظر عربية.

ويعنى المركز أيضاً بدراسة علاقات العالم العربي ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركية والأوروبية والآسيوية المؤثرة فيه، بجميع أوجهها السياسية والاقتصادية والإعلامية.

لا يشكل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزاً أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظرية، فهو يعنى كذلك بالنظريات الاجتماعية والفكر السياسي عناية تحليلية ونقدية، وخاصة بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديمي والسياسي الموجه للدراسات المختصة بالمنطقة العربية ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثاً ودراسات وتقارير، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجهة للمختصين، وللرأي العام العربي أيضاً، وينشر إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية ليتسنى للباحثين من غير العرب الاطلاع عليها.

Contents

المحتويات

Research Papers

5

دراسات وأبحاث

Mohammed Bouazza

7

محمد بوعزة

The Formation of Identity in the Context of Colonialism

تشكل الهوية في ظل المواجهة
الكولونيالية

Abdelwaheb Souissi

35

عبد الوهاب سويسبي

Arguing for Work Ethic: Popular Proverbs in Tunisia

حجاجة الترغيب في العمل
والتضيض عليه
المثل الشعبي التونسي أنموذجاً

Khaled Kammouni

61

خالد كموني

Emersion Through Reception: a Reading of *Heidegger in Arabic*

الانفلاق بالاقتراب
قراءة في كتاب «هايدغر والفكر العربي»

Mu'taz Alkhatib

85

معتز الخطيب

Introduction to the Study of the History of Ethical Thought in Egypt in the Context of Reform and Renaissance Projects

مدخل إلى دراسة تاريخ الفكر الأخلاقي
في مصر في سياق مشاريع الإصلاح
والنهضة

Translated Paper

111

ترجمة

E. J. Hobsbawm

113

إريك هوبزباوم

Gramsci and Political Theory

غرامشي والنظرية السياسية

Translated by: Mahmoud Haddoud

ترجمة: محمود هدهود

Book Reviews 127 مراجعات الكتب

- Mounir Tibaoui 129 منير الطيباوي
Book Review: مراجعة كتاب:
The Two Fundamental Problems of the المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة
Theory of Knowledge لكارل بوبر
by Karl Popper
- Reviewed by Zwawu Beghaura 135 زواوي بغورة
Book Review: مراجعة كتاب:
The Discourse of Dignity and Human خطاب الكرامة وحقوق الإنسان
Rights لرجا بهلول
by Raja Bahlul
- By Mounir Kchou 143 منير الكشو
Book Review: مراجعة كتاب:
Human Rights on Trial - A Genealogy of محاكمة حقوق الإنسان: جنيالوجيا الربية
Democratic Skepticism الديمقراطية

دراسات وأبحاث Research Papers



Title: No Title

Method: Various tools on cloth

Size: 120x120 cm

Date and Place: Vienna, 2017

عنوان اللوحة: بلا عنوان
نوعها: وسائط مختلطة على قماش
مقياسها: 120 x 120 cm
السنة و المكان: فيينا 2017.

محمد بوعزة | Mohammed Bouazza *

تشكّل الهوية في ظل المواجهة الكولونيالية

The Formation of Identity in the Context of Colonialism

ملخص: تتناول هذه الدراسة تمثيل الهوية في رواية أبواب الفجر، من منظور سيميائي ما بعد كولونيالي، ركزنا فيه على تحليل البنية السردية والخطابية للـ«حكي». وقد مكنتنا هذا التحليل من تعيين نمطين من السرديات الكبرى يتصارعان في النص: السرديات الكولونيالية وسرديات المقاومة؛ وخلصنا إلى أن الهوية السردية للشخصيات تتشكل في سياق العنف الكولونيالي، وأن الرواية تعتمد منظورًا ما بعد كولونياليًا في إستراتيجية التمثيل الثقافي لصور الذات والهوية والتاريخ.

كلمات مفتاحية: الهوية، السرد، الكولونيالية، المقاومة، العنف.

Abstract: This paper explores the representation of identity in the novel, *Abwab al-Fajr* from a post-colonial semiotic perspective, focusing on the story's narrative and rhetorical structure. This analysis identifies two types of major narratives that grapple with the text, the colonial and the resistance. The paper concludes that the characters' narrative identities are formed in the context of colonial violence, with the novel adopting a post-colonial perspective in its cultural representation of images of the self, identity, and history.

Keywords: Identity; Narrative; Colonialism; Resistance; Violence.

* أستاذ السرديات ومناهج النقد الأدبي بجامعة مولاي إسماعيل في المغرب.

Professor of narrative studies and modern literary criticism, University Moulay Ismail-Meknes, Morocco.

مقدمة

ارتبطت الرواية منذ بدايتها بتشكيل الأمم الحديثة، ومن ثمَّ كانت متورطة في تعزيز سردياتها الكبرى التي تتصل بتأكيد هوياتها القومية وتواريخها الخاصة. ويحيل مصطلح السرديات الكبرى على «الحكاية الشاملة أو الميتا حكاية التي تدعي صلاحية كونية، وتقدم على أنها خُطاطة أساسية تسوّغ وتفسر كل مظاهر المشروع الإنساني»⁽¹⁾. بهذا المعنى تشكّل السرديات الكبرى أنساقاً ثقافية كلية، توفر للناس نموذجاً تفسيريّاً لاعتقاداتهم وتجاربهم في الحياة. إنها تكتسب أهميتها الثقافية والرمزية من كونها تمثل مصادر وموارد للمشروعية، لتبرير أفعال الأفراد والجماعات ورهاناتهم، وتضفي عليها معنى ومعقولة. وهكذا، فإنها تنهض بوظيفة معيارية في المجتمع، تحدد القواعد «التي تدور عن الصدق وعن المعايير والأهداف»⁽²⁾، ولذلك توسم بأنها «ميتا-سرديات» Meta-narratives، أي سرديات مفسرة.

يعرض جون فرانسوا ليوتار في كتابه **الوضع ما بعد الحداثي**، في سياق فحصه طبيعة المعرفة الحكائية، نمطين للسرديات الكبرى في الثقافة الأوروبية، هما «خطاب التحرر الإنساني والسرديات الماركسية»⁽³⁾؛ كلاهما يقدم تفسيراً شمولياً للتاريخ الإنساني، ويشير الإنسانية بمستقبل طوباوي تنتفي فيه كل الشرور، وتتلشى كل الاختلافات، ويحظى فيه الإنسان بكامل إنسانيته وكرامته. في هذا السياق، نعتبر السردية الكولونيالية أحد الأمثلة البارزة للسرديات الكبرى. فهي تقدم نموذجاً مُقنّعاً لحكاية التنوير المشروخة بمفاعيل المفارقة الساخرة؛ إذ تبرر حكايتها الاستعمارية بدافع الرسالة التحضيرية الإنسانية، لكنها، تاريخياً، مارست بعنصرية عرقية أفضع أشكال الاستغلال والقهر والاضطهاد ضد الشعوب المستعمرة.

لتوضيح أشكال العنف الإبيستيمولوجي الذي تمارسه الكولونيالية على الذات المستعمرة، سيكون موضوع هذه الدراسة تحليل إستراتيجيات بناء الهوية في سياق العنف الكولونيالي في رواية **أبواب الفجر**⁽⁴⁾ للروائي المغربي مصطفى الورياغلي، وذلك بالموازاة مع رصد الإستراتيجيات المضادة التي ترد بها الذات المستعمرة على القوة الكولونيالية. والروائي مصطفى الورياغلي ينتمي إلى جيل التسعينيات من الروائيين المغاربة، صدرت له روايتان، **جنة الأرض** (2013) و**أبواب الفجر** (2016)، إضافة إلى كتاب نقدي **الصورة الروائية** (2012)، وترجمة للرواية الإسبانية **مدينة النعاس**: رحلة إلى داخل المغرب (2018).

قبل أن نشرع في تحليل الرواية سنخصص مبحثاً لمعالجة علاقة الرواية بالسرديات الكبرى، باعتبار الأخيرة تمثل نسقاً ثقافياً مرجعياً يتحكم في تشكّل هويات الشخصيات في **أبواب الفجر**.

(1) Chris Barker, *The SAGE Dictionary of Cultural Studies* (London and Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications, 2004), p. 79.

(2) جيمس وليامز، ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ترجمة إيمان عبد العزيز، مراجعة حسن طلب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ص 48.

(3) المرجع نفسه، ص 58.

(4) مصطفى الورياغلي، **أبواب الفجر** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016).

الرواية وسرديات الأمة

شكلت الرواية بصفتها جنسًا أدبيًا جديدًا، وُلد في الأزمنة الحديثة، أحد الأنساق التمثيلية الأساسية بالنسبة إلى الأمم الحديثة، عبرت بواسطتها عن هوياتها وتجاربها وتواريخها. ففي المنعطفات التاريخية الفاصلة، تبتكر الأمم عددًا من المرويات السردية، تعيد بها ترميم علاقتها المضطربة بالزمن. إن الأمم في مواجهة التحديات التي تهدد وجودها بصفتها جماعةً تاريخيةً، تلجأ إلى سردياتها وأساطيرها المؤسسة لتستلهم منها موارد القوة الرمزية. من هنا تكتسب السرديات الكبرى قوتها الرمزية المؤثرة في حياة الأفراد والأمم من كونها «تسج حكاية هي تاريخ الذات لنفسها وللعالم، تمنحها طبيعة الحقيقة التاريخية، وتمارس فعلها في نفوس الجماعة وتوجيه سلوكهم وتصورهم لأنفسهم وللآخرين، بوصفها حقيقة ثابتة تاريخيًا. وتدخل في هذه الحكاية، أو السردية، مكونات الدين، واللغة، والعرق، والأساطير، والخبرة الشعبية، وكل ما تهتز له جوانب النفس المتخيلة»⁽⁵⁾. وبالنظر إلى هذا التكوين الخيالي لفكرة الأمة كجماعة مُتخيلة، فإن الأمم هي سرديات مثلما يرى هومي بابا، «تشكّل كنظام ثقافي للدلالة [...] وتمثيل للحياة الاجتماعية»⁽⁶⁾.

إذا أخذنا في الاعتبار هذه الروابط التناسية والتاريخية بين الرواية والأمة، يمكن أن نسلم بوجود علاقة متبادلة منتجة بين الرواية والسرديات الكبرى. مثلما تستمد الرواية بعض مرجعياتها التخيلية من مستودع السرديات الكبرى بما تضمه من قصص وأساطير وتواريخ خاصة بكل جماعة، تستلهم منها الرواية بعض صورها وأنماطها القومية. وتغتني السرديات الكبرى، كذلك، بالحجبات السردية الجديدة التي تبتكرها الرواية في سياق تطور الأشكال السردية وتجديد أساليبها الجمالية، ما يفضي إلى تأويل جديد للسرديات الكبرى وتحيينها في السياقات الجديدة. وبهذا الفعل الإبداعي الخلاق تعمل الرواية على تجديد المُتخيل الجماعي الخاص بالمجتمعات. من هنا يمكن أن نؤكد أن علاقة الرواية بالسرديات الكبرى لا تقوم على قانون المحاكاة فحسب، أي استحاء الرواية للمرجعيات الثقافية المتعددة التي تمدّها السرديات، والتعبير عنها لتعزيز الهوية، وإنما الأهم هو كيفية توظيفها لهذه المرجعيات الميتا سردية، وطبيعة الأسئلة والرهانات التي تحكم سياساتها النصية والسردية. هل يتعلق الأمر بسياسات تضمينية ديمقراطية أم بسياسات عرقية إقصائية؟

يوضح إدوارد سعيد، في كتابه *الثقافة والإمبريالية*، الصيرورة التي ارتبطت من خلالها الرواية الأوروبية بالسرديات الإمبريالية في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ وذلك بصياغة وجهات النظر والأفكار الاستعمارية حول تمثيلات الشعوب الأخرى غير الأوروبية التي صورت في هذه الروايات على أنها شعوب «متخلفة» و«بدائية». ويكمن الدور الإمبريالي الحاسم للرواية في تعزيز هذا السجل السردى والتخييلي من الصور والتمثيلات العرقية الذي اختلقته، وجرى استخدامه في عمليات بناء الآخر

(5) من مقدمة كمال أبو ديب لكتاب: إدوارد سعيد، *الثقافة والإمبريالية*، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، 1997)، ص 16-17.

(6) Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration* (London and New York: Routledge, 2000), pp. 1-2.

وتشويه صورته وازدراء ثقافته وتواريخه الخاصة؛ وهذا ما ترتب عليه إضفاء مشروعية ثقافية محبوبة بالجماليات المخاتلة على استعمار الشعوب واستغلال خيراتها وانتهاك إنسانيتها. ولقد جسدت رواية روبنسون كروزو، باعتبارها النموذج الأولي للرواية الواقعية الأوروبية في فترة التكوّن، هذا التبادل المنتج بين الرواية والإمبريالية: «إن روبنسون كروزو عملياً غير قابل للخطر ببال في غياب المهمة الإرسالية الاستعمارية التي تسمح له بأن يخلق عالماً جديداً خاصاً به في أفاسي البراري النائية في أفريقيا ومنطقة المحيط الهادي والأطلسي»⁽⁷⁾.

غير أن هذا السرد الأوروبي الذي كان متموضعاً في التاريخ الإمبريالي للدول الأوروبية سيتعرض للتفكيك في المرحلة التالية لاستقلال الشعوب المستعمرة. في هذه المرحلة ما بعد الكولونيالية، ستتغير قواعد اللعبة السردية، وذلك حين أصبح في إمكان كُتّاب الشعوب المستقلة حديثاً أن يكتبوا رواياتهم الخاصة التي تستعيد هوياتهم المسلوبة، وتقدم تواريخهم وثقافتهم الخاصة بأصواتهم الأصلية، ومن منظور يخدم مصالحهم وأهدافهم. والأهم في هذه الإزاحة السردية، أن هذه الأعمال الروائية ما بعد الكولونيالية شكّلت سرديات بديلة من الروايات الأوروبية الكولونيالية، تولّد عنها نسق جديد في تمثيل البلدان المستعمرة، على أنها شعوب تتمتع بثقافات وتواريخ وتجارب جديرة بالاحترام والمساواة والعلاقات الإنسانية المتكافئة: «فللمرة الأولى يصبح الأفارقة والآسيويون [...] الذين كانوا موضوعاً لعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) الغربي، وللسرديات الغربية، والنظريات التاريخية والتكهنات اللغوية الغربية، كانوا في النصوص الثقافية الدليل السلبي على شتى أنواع الأفكار حول الشعوب غير الأوروبية الأقل تطوراً [...] خلاقين لآدابهم وتواريخهم الخاصة، كما يصبحون أيضاً قراء ناقدين لسجل المحفوظات الغربي»⁽⁸⁾.

إن ما يمكن اعتباره إبداعاً جذرياً في هذه الإزاحة الخطابية، أي تحول التابع⁽⁹⁾ Subaltern (المستعمر السابق) إلى مُنتج للخطاب، بامتلاكه سلطة السرد والتمثيل، أنها ستفضي في مجال الكتابة الروائية إلى انبثاق سرديات بديلة تشكّلت، تاريخياً وإبستمولوجياً، في سياق معارضتها للسرديات الغربية الكولونيالية، في إطار عملية خطابية يسميها أشكروفت بـ «الرد بالكتابة» على الإمبراطورية، قام خلالها كُتّاب المستعمرات السابقة بالرد كتابةً على ما تضمنته السرديات الكولونيالية الغربية من نزعة عرقية حكمت على مجتمعاتهم وثقافتهم بالدونية والبشاعة والإذلال، وذلك من خلال إنتاج نصوص أدبية وروائية جديدة تحاور النصوص الغربية، «وتشترك هذه الآداب جميعها، بما يتجاوز طابعها الإقليمي الخاص والمميز، في أن شكلها الحالي انبثق من خبرة الكولونيالية، وأنها أكدت نفسها عن طريق

(7) سعيد، ص 132-133.

(8) المرجع نفسه، ص 11.

(9) يستعمل مفهوم «التابع» لدى جماعة دراسات التابع الهندية لتعيين ذوات وكيانات تقع خارج النخبة، خاصة القطاعات الريفية، وقد توسع المفهوم وأصبح يدل على تعيين الذوات المضطهدة ثقافياً وتاريخياً. ونحن نوظف هذا المفهوم بالمعنى الموسع عند سبيفاك لتعيين كل الذوات التي تقع على الهامش، ونعني بـ «السرد التابع» الحكوي الذي يشخص حكاية الذوات المستعمرة في السرديات الكولونيالية، انظر: بيل أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان، تقديم كرمه سامي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 319.

إبراز التوتر مع القوى الإمبراطورية، وتأكيد اختلافاتها مع فروض المركز الإمبراطوري، وهو ما يجعلها متميزة بوصفها ما بعد كولونيالية»⁽¹⁰⁾.

يوضح، إذًا، التاريخ المتشابك والمطبوع بالعنف الإبتيمولوجي للإمبريالية الأوروبية أن السرد مارس دورًا حيويًا في تشكيل الأمم الحديثة، وضمنه اضطلعت الرواية بدور ثقافي أساسي في بناء الأمم بوصفها «جماعات متخيلة»: «أما ما يجعل هذا التحول بالغ الأهمية بالنسبة لولادة جماعة الأمة المتخيلة فيمكن أن أراه على أفضل وجه في البنية الأساس لاثنتين من أشكال التخيل لم يزددها في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر: الرواية والصحيفة، حيث وفّر هذان الشكلان التقنيات اللازمة لإعادة تقديم ذلك النوع من الجماعة المتخيلة الذي هو الأمة»⁽¹¹⁾.

إن التحول في الإدراك الزمني الذي واكب ميلاد الأمم الحديثة هو ما عكسته البنية السردية الزمنية للرواية؛ حيث يتم فيها تقديم ذلك المفهوم الجديد للأمة بوصفها جماعة متخيلة، تفترض وجود أفراد مترابطين فيما بينهم في الزمان، حتى وهم يوجدون في أماكن مختلفة من وطنهم القومي، وقد لا تكون لهم صلات مباشرة، ولكنهم موصولون بتصور للزمن موسوم «بالتوافق المؤقت، ويقاس بالساعة والروزنامة»⁽¹²⁾.

البنية الطباقية أو المواجهة الكولونيالية

قبل أن نشرع في تحليل تشكّل الهوية في سياق العنف الكولونيالي في رواية أبواب الفجر، سيكون من المفيد منهجيًا أن نوضح هذه الرواية في تاريخ الرواية المغربية، حتى يتسنى لنا استخلاص طبيعة المنظور الجديد الذي تعتمده في معالجة إشكالية الهوية والآخر في السياق الكولونيالي.

شكلت المواجهة مع الغرب، سواء المواجهة الاستعمارية أم المواجهة الثقافية، أحد العوامل الأساسية في ظهور الرواية المغربية. ففي إطار المثاقفة مع الآخر، تكونت نخبة جديدة، بقدر ما ستقود النضال السياسي ضد الاستعمار، «ستكون هي طليعة التجديد الثقافي والفكري. ومن باب هذا التجديد اتجه هذه النخبة نحو استدعاء أشكال أدبية مستحدثة لكي تكون مجالاً لطرح مشاكل الهوية والأنا ومشاكل العلاقة مع الآخر»⁽¹³⁾.

في هذا السياق استوحت الرواية المغربية منذ بدايتها حقبة الاستعمار التي خضع لها المغرب من بداية القرن العشرين إلى عام 1956، لطرح أسئلة الهوية ومآلات الاستقلال وتطلعات المستقبل؛ حيث عمل الروائيون على استعادة الماضي الاستعماري باعتباره جزءًا من الذاكرة الوطنية وأفقًا لاستشراف

(10) بيل أشكروفت وغاريت غريفث وهيلين تيفين، الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة شهرت العالم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص 17.

(11) بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة (بيروت: شركة قدس للنشر والتوزيع، 2009)، ص 64-65.

(12) المرجع نفسه، ص 64.

(13) عبد الحميد عقار، «الرواية المغاربية الواقع والتجريب»، مقدمات، العدد 14/13 (1998)، ص 9.

المستقبل. لكن ما يلاحظ في روايات هذه المرحلة المرتبطة ببداية الاستقلال أنها جنحت نحو الأسلوب المباشر في تقديم أطروحتها للتحرر من الاستعمار وبناء الأمة الوطنية الجديدة. إذا تأملنا رواية المعلم علي (1971) لعبد الكريم غلاب على سبيل المثال، وهي نص مؤسس في مدونة الرواية المغربية، فإننا نلاحظ هيمنة هذه الأطروحة السياسية المباشرة: «تقدم المعلم علي رسالتها المباشرة من خلال شعارات وأفكار تدور حول الاستقلال الوطني والمطالب النقابية، ويمكن تلخيص أطروحتها المركزية في التأكيد على أن الاستقلال كهدف لا يمكن الحصول عليه إلا باتحاد الطبقة العاملة مع الطبقة البورجوازية المستتيرة في إطار وعي وطني يتجاوز الصراعات الطباقية»⁽¹⁴⁾.

إذا كانت روايات الاستقلال تكتسب أهميتها التاريخية والثقافية من رصد بدايات تشكل وعي وطني جديد في مواجهة الاستعمار الفرنسي، ووصفها أشكال الاضطهاد الاستعماري ضد المغاربة، فإنها من الناحية الفنية شابتها نزعة أيديولوجية مباشرة، بفعل هيمنة المضمون الوطني السياسي والاجتماعي على بنائها الدلالية والسردية، واعتمادها السرد الأحادي الصوت في تمثيل الماضي الاستعماري؛ حيث يتم سرد هذا التاريخ المشترك من منظور واحد، هو منظور الحركة الوطنية. على خلاف ذلك، نسجل أن الروائي مصطفى الوريغلي، وهو يعود إلى فترة الاستعمار ليستوحي موضوع روايته أبواب الفجر في بداية الألفية الثالثة، كان واعياً بحدود المسافة الزمنية التي تفصله عن فترة الستينيات من القرن العشرين. والأهم أنه خلال هذه المسافة الزمنية الفاصلة تغيرت مسارات الأحداث والبنى الاجتماعية والسياسية، وتغيرت معها بالضرورة أنماط الوعي وأساليب الكتابة الروائية. وأبرز ملمح لهذا التغيير أن الوريغلي اختار أن يحفر في منطقة ظلت مهمشة ومنسية من تاريخ الاستعمار في المغرب هي منطقة المقاومة الريفية ضد الاستعمار الإسباني في شمال المغرب. إضافة إلى هذا الانزياح الدلالي، نجحت رواية أبواب الفجر في تجاوز شكل الرواية - الأطروحة المباشر الذي ميز روايات الاستقلال، وذلك بفضل خلقها محاورة تناسية مع الرواية الإسبانية الاستعمارية التي تناولت موضوع الحماية الإسبانية في شمال المغرب وهزيمة الجيش الإسباني في معركة «أنوال» التاريخية. وإذا كانت الرواية الإسبانية الاستعمارية اختارت الرؤية المنولوجية في تصويرها المغاربة، صوت السارد العليم الإسباني ولا يحظى فيها صوت المستعمر المغربي بأي فرصة للكلام والحكي، فإرضاءً عليه صممت كولونيالياً قسرياً، فإن رواية أبواب الفجر تخرق هذه البنية الأحادية؛ وذلك باعتمادها بنية سردية «طباقية»⁽¹⁵⁾ Contrapuntal، بتعبير إدوارد سعيد، يحضر فيها بصورة متزامنة صوت المستعمر وصوت المستعمر، وتتقابل فيها السردية الكولونيالية مع سردية المقاومة.

هذه البنية الطباقية تشخصها تعددية منظورية تبرز من خلال تعدد الأصوات (صوت الكولونيالية، وصوت المقاومة، وصوت السلطة). يجسد صوت الكولونيالية وصوت السلطة «الكلام الأمر» بتعبير ميخائيل باختين، أي ذلك النمط من الكلام الذي يقتضي «أن نعتزف به وأن نتمثله، وهو يفرض نفسه

(14) أحمد البيوري، دينامية النص الروائي (الرباط: منشورات اتحاد كتّاب المغرب، 1993)، ص 39.

(15) سعيد، ص 118.

علينا بغض النظر عن درجة إقناعه الداخلي لنا⁽¹⁶⁾. في الرواية يتقدم خطاب الراوي الكولونيالي ومن ورائه الجهاز الإداري الكولونيالي (إدارة الشؤون الأهلية) إلى الأهالي في صورة كلام آمر؛ كلام القوة الإمبراطورية التي تتكلم لغة التهديد، وتضع الآخرين أمام خيار واحد هو التسليم بالأمر الواقع وتنفيذ الأوامر: «هز الجنرال كتفيه استهانة، وقال بلهجة الواثق من أمره، لكن إذا أبوا إلا الحرب فليتحملوا أوزارها. فلن تأخذنا بهم رأفة، ولن نراعي لهم حرمة، سنطلق فيهم أيدي جنودنا إلى أن يستسلموا وهم صاغرون»⁽¹⁷⁾.

مقابل ذلك، يجسد صوت المقاومة الكلام المُقنع، أي ذلك النمط من الكلام الذي يكون مقنعاً داخلياً، لأنه يتشكل في صيرورة الحوار، وغالباً ما يكون «محروماً من السلطة»⁽¹⁸⁾. ففي إطار تعبئة الناس العاديين للانخراط في مشروع المقاومة، اضطرت حركة المقاومة إلى خلق جناح إعلامي من العلماء للتواصل مع الناس وإقناعهم انطلاقاً من عملية التواصل اليومية، من أجل تجاوز تناقضاتهم الداخلية والاصطفاف حول المقاومة لمواجهة عدوان الاستعمار.

أدى هذا النزول إلى محافل الناس العاديين وتجمعاتهم والتواصل معهم إلى فتح نطاق للعمل المتبادل بين «سياسات الناس» و«سياسات النخبة»⁽¹⁹⁾ في إستراتيجية المقاومة. وتكمن أهمية هذا الفعل السياسي في أنه دفع النخبة إلى تكيف سياساتها النخبوية مع طبيعة التدخل السياسي للناس العاديين الذي يميل إلى أن يكون أكثر تحرراً من البنية الهرمية التي تحكم سياسات النخبة، ويقوم على ارتباطات أفقية تتجاوز التعقيدات التي تفرضها البنية العمودية التي تنظم مؤسسة المقاومة.

من مظاهر هذا التكيف السياسي اتجاه نخبة من العلماء والقادة إلى «العمل من أسفل»، حيث كانوا يجوبون القبائل والأسواق ويقصدون الناس في تجمعاتهم ليتواصلوا معهم، ويشرحون لهم أهداف المقاومة ويفسرون لهم الأدوار التي يمكن أن يضطلعوا بها لدعم المقاتلين في الميدان: «أعظم إنجاز وفق إليه الأمير ابن عبد الكريم نجاحه في إقناع الناس بفكرة التغيير. لا أقصد نخبة القوم فحسب، بل حشود العوام كذلك»⁽²⁰⁾.

هذه الخاصية الحوارية في خطاب المقاومة تشخصها المناظرة التي جرت في ساحة عامة يتجمهر فيها الناس، بين الأمير عبد الكريم وجماعة «الفقهاء المتعصبين» حول واقعة «هل يجوز لنساء المسلمين أن يطبخن الطعام لأسرى الكفار» الذين أفتوا بتحريمه، لكن بعد المناظرة بينهما «لم يجدوا بُداً من الاعتراف بحجة الأمير»، أي جواز الأمر.

(16) ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة وتقديم محمد براءة (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1987)، ص 97.

(17) الوريغلي، ص 181.

(18) المرجع نفسه، ص 96.

(19) Dipesh Chacrabarty, «A Small History of Subaltern Studies», in: Henri Schwarz & Sangeeta Ray (eds.), *A Companion to Postcolonial Studies* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005), p. 472.

(20) المرجع نفسه، ص 227.

يترتب على التمييز بين هذين النمطين من الكلام في الخطاب تمييز آخر على صعيد البنية السردية بين نمطين متضادين من السرد، هما السرد الثنائي الصوت والسرد الأحادي الصوت. السرد الثنائي الصوت هو «دائمًا ذو حوار داخلي [...] حوار لصوتين، مفهومين للعالم، ولغتين»⁽²¹⁾، ويعبر في الآن نفسه عن قصدين مختلفين لمتكلمين مختلفين بطريقة حوارية، بينما يهيمن في السرد الأحادي الصوت منظور واحد ووجهة نظر واحدة.

إن خطاب الراوي الكولونيالي في الرواية بتبنيه عن قصد صيغة الكلام الأمر يكرس سردًا أحادي الصوت، هو صوت القوة الكولونيالية المنتشية بقوتها وعظمتها التي لا تتصور الأهالي سوى صامتين وخاضعين. مقابل ذلك، يصوغ خطاب المقاومة بتبنيه صيغة الكلام المقنع سردًا ثنائي الصوت، تتحاور فيه جميع المنظورات، الأهالي والمستعمرون، العلماء والناس العاديون، الرجال والنساء، بل إن خطاب المقاومة، كما سنوضح لاحقًا، لا يرى حرجًا في محاورة الآخر من خلال مبدأ التبادلية البرغماتية؛ لأنه يميز الوجه التنويري للآخر (مجالات التقدم والعلم والتقنية) من وجهه الاستعماري.

هكذا، تؤكد الأهمية السردية والثقافية للبنية الطباقية في رواية أبواب الفجر من منظور التناسبية الثقافية، عندما نقارنها بالرواية الإسبانية الاستعمارية التي تناولت الموضوع نفسه، «بخطاب استعماري صريح، وأسلوب الشخصيات المرددة للصوت الروائي الوحيد الذي تركه الحقائق والمعطيات التقريرية»⁽²²⁾. على خلاف ذلك، تستدعي أبواب الفجر الشكل الطباقية الحوارية في منظورها السردية، لنقض الرؤية الأيديولوجية العرقية في الرواية الإسبانية الكولونيالية. ففي هذه البنية الطباقية، تتكلم أيديولوجيا الكولونيالية وأيديولوجيا المقاومة، ما يفضي إلى إقامة مواجهة سردية وخطابية بين الأيديولوجيتين، تتكشف خلالها الأنساق المضمر والمزاعم غير المعلنة. وهذا يوفر «إمكانية لبروز التضمينات الكولونيالية التي قد تظل من دون ذلك تضمينات مستخفية»⁽²³⁾.

تنبثق، إذًا، المواجهة الكولونيالية في النص من الصراع بين الصوت الكولونيالي الأحادي والصوت الوطني الثنائي، و«فوق ذلك يكون التجابه حوارياً: وجهة نظر ضد وجهة نظر، نبرة ضد نبرة، تمييز ضد تمييز»⁽²⁴⁾، هذا ما سنوضحه في العناصر التالية من خلال تطرقنا إلى إستراتيجيات تمثيل الآخر، ومنظور كل من المستعمر والمستعمّر في استعادة التاريخ.

هويات كولونيالية متصارعة

شكلت الكولونيالية عنفًا إستيمولوجيًا وماديًا ضد الهويات الأخرى المستعمرة؛ عنفًا ضد الهوية والتاريخ والجغرافيا. تؤثر هذه الخلفية الزمنية إلى طبيعة السياق الذي تتكون فيه هويات الشخصيات

(21) باختين، ص 81.

(22) محمد أنقار، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية: صورة المغرب في الرواية الإسبانية (تطوان: مكتبة الإدريسي للنشر والطبع، 1994)، ص 131.

(23) أشكروفت وغريفيث وتيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية، ص 120.

(24) باختين، ص 72.

الروائية؛ إنه سياق العنف الكولونيالي الذي يتمظهر في الحكاية، في سيناريو صراع على الأرض ومن أجل الأرض، وصراع هويات وخطابات متعارضة. كيف تشكل، إذًا، هوية الشخصيات داخل هذه الزمنية الكولونيالية؟ كيف تتمثل ذاتها؟ وكيف ترى الآخر؟

بحكم المرجعية الكولونيالية، يستمد السرد في رواية أبواب الفجر قوته التمثيلية الرمزية من ديناميات الرغبة والقوة والأيدولوجيا التي تتداخل متضاربة في ما بينها في بناء صور الذات والآخر، واستعادة صور من الماضي، تستدعيها رهانات الحاضر. في سياق هذا المتخيل الكولونيالي، تتكون هوية الشخصيات في الرواية، وتستمد معنى وجودها ورغبتها في سرد حكايتها من نسق تمثيلي كبير، هو السرديات الكبرى. وهي مرويّات كبرى موضوع تبجيل وفخر من الجماعة، تبتكرها الجماعات لإضفاء المشروعية على وجودها والاستمرارية بين أجيالها، وتؤكد هويتها واختلافها عن الآخرين. وتكتسب السرديات الكبرى هذه الوظيفة التفسيرية من كونها تمثل «ميتا - سنن» (Meta-code⁽²⁵⁾)، بمعنى أنها تنهض بوظيفة مزدوجة؛ إنها تمثيل حكايات لتجربة الشعوب وتفسير لهذه التجربة في الآن ذاته. وبواسطة هذه الإستراتيجية المزدوجة، يمارس التمثيل وظيفته الثقافية في السرديات الكبرى بإنشاء صور سردية ورسائل مُشفّرة عبر ثقافية Transcultural عن الواقع والتجربة والعالم، تتجاوز الأفراد، وتكتسب سلطة النسق.

تعمل السرديات الكبرى في رواية أبواب الفجر على محورين دلاليين متعارضين، كل محور يستدعي حكاياته الكبرى لتأكيد هويته في مواجهة الآخر المعارض؛ بحيث يمثل التعارض بين المستعمر والمستعمَر النواة الدلالية العميقة المولدة للضرورة الحكائية. على صعيد الحكاية تنقسم الشخصيات إلى محورين متقابلين: الشخصيات المغربية والشخصيات الإسبانية. لا يحضر هذا التصنيف في الرواية، بوصفه مجرد علامة سيميائية عابرة تشير إلى انتماء الذات، بل إنه يشكل بؤرة مركزية لتشييد تعارضات موضوعية عبر فعل تصنيفي يستدعي شفرة العرق Race في ترميز التصنيفات والتمثيلات؛ وتفسير ذلك أن الكولونيالية ليست مجرد عملية تاريخية، بل تمثل نظامًا للتمثيل يتأسس على أيديولوجيا عرقية.

إذا بدأنا بتحليل حكايات الشخصيات الإسبانية، نرى أن الذات الفاعلة فيها تستمد قيمتها من استلهاهم قصص الإمبراطورية الإسبانية في الأقاليم المستعمَرة التي تقع خارج حدود إسبانيا، ومن الدور الذي تُكَلِّف به الذات في المغامرة الإمبراطورية. في هذا السرد الإمبراطوري، يجري تبشير المحكي على نمط خاص من القصص الإمبراطورية، هي قصص الجنود والحملات العسكرية في بلاد المغرب، قصص القوة العسكرية. هذه البنية الحكائية الإمبراطورية هي التي تحكم بنية السرد، في مذكرات الصحافي الإسباني الذي أرسلته إدارة صحيفة لابنغوارديا الإسبانية، لمصاحبة الجيش الإسباني في حملته العسكرية ضد المقاومة. يقول: «في طريقي إلى أفريقيا. أخيرًا يتحقق حلمي الكبير. حلم كل صحافي ناشئ يتوق إلى المجد والشهرة، سيتردد اسمي على لسان جميع الإسبان،

(25) Hayden White, *The Content of the Form* (Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1987), p. 1.

مصحوبًا بأخبار البطولة والتضحية من أجل شرف إسبانيا الخالدة. يكفي أن تنظر إلى وجوه هؤلاء الجنود الأشداء، ليغمرك حماس لا حدود له، ولتوقن أنهم في سبيلهم إلى صنع ملحمة جديدة سيردد صداها التاريخ وتتغنى بأعجاد الأجيال. لا أشك أن العناية الإلهية هيأت لي أسباب هذا الشرف العظيم»⁽²⁶⁾.

في هذا السرد الإمبراطوري لا تتحدد حكاية الصحفي في شكل حكاية شخصية، بل بوصفها جزءًا من حكاية الإمبراطورية الإسبانية (شرف إسبانيا الخالدة)، عبر فعل تخيلي يدمج قصة الفرد في قصة الجماعة. هذا الدمج للقصة الفردية في قصة الجماعة/ الأمة يتأسس على استدعاء التخييلات القومية: مرويّات البطولة والتضحية، صور الجنود والسفن الحربية وهي تغادر البلد الأم في مهمة قومية مقدسة «من أجل شرف إسبانيا الخالدة».

من منظور السيميائيات السردية⁽²⁷⁾، يخضع المسار السردى لقصة الصحفي لما نسميه التحفيز الكولونيالي. تدشن قصة الصحفي انطلاقتها بمغادرة الوطن الأم إسبانيا، وانتهاك حدود بلد آخر هو المغرب «في طريقي إلى أفريقيا»؛ بحيث لا تبدأ هويته السردية داخل النص في التكون إلا حين يجتاز الحدود الإسبانية، ويسافر رفقة كتيبة الجنود الإسبان إلى المغرب. إن قصته تتشكل في أرض الآخرين، وفي زمن الكولونيالية الإسبانية، وفي المستعمرة الإسبانية. وهذا ما سيؤدي إلى تحول في الدور الثماتيématique للصحافي، بالمعنى السيميائي، من صحافي مدني في وطنه الأم (إسبانيا/ المتروبول) إلى مراسل حربي في المغرب (المستعمرة الإسبانية).

يمثل هذا الفعل السردى، انتهاك الحدود في حكاية الصحفي معادلًا حكاياً للعملية الكولونيالية، بوصفها غزوًا واعتداء على حدود الأمم.

على مستوى التصوير الخطابي، يتمظهر سرد الأمة في حكاية الصحفي، على أنه قصة اعتداء تتعرض له الأمة الإسبانية من «الهمج المغاربة». ويصور التمثيل هذا الاعتداء على أنه إساءة لعظمة الأمة، وليس مجرد اعتداء مادي. نلاحظ هنا كيف أن فعل «الاعتداء» يتم ترميزه سيميائيًا، على أنه «فعل إساءة»⁽²⁸⁾ صادر عن دائرة المعتدي أو الشرير (المغاربة) ضد ذات خيرة/ الإسبان.

تتأسس، إذًا، البنية السردية لحكاية الأمة على بنية دلالية عميقة محكومة بالتعارض الدلالي: الخير مقابل الشر. وتفسير دلالة هذه الحبكة الخرافية التي يستدعيها سرد الصحفي في زمن غير خرافي، هو زمن الكولونيالية الإسبانية، أي زمن تاريخي، يكشف لنا التضمينات الأيديولوجية الإمبريالية الكامنة في حكاية الصحفي؛ حيث يتم إضفاء المشروع على الكولونيالية بتصويرها على أنها مواجهة أخلاقية

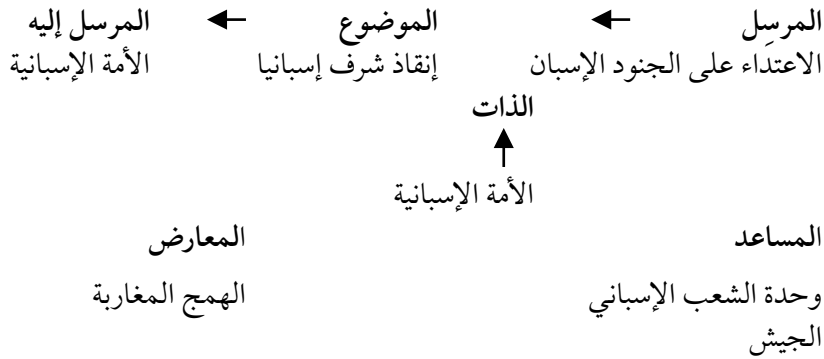
(26) الوريغلي، ص 55.

(27) Joseph Courtés, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive: méthodologie et application*, Préface de A. J. Greimas (Paris: Librairie Hachette, 1976).

(28) فلاديمير بروب، *مورفولوجية الخرافة*، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب (الدار البيضاء: الشركة المغربية للنشر المتحدين، 1986)، ص 83.

بين الخيار (الإسبان) والأشرار (المغاربة)، بين المتحضرين والهمجيين، تستدعي «تأديب» هؤلاء «الهمج المغاربة».

كما أشرنا سابقاً، يصور التمثيل الحملة العسكرية الإسبانية على المغرب على أنها حكاية اعتداء ضد الأمة الإسبانية، يستدعي فعلاً للرد على هذه الإساءة، يتم توزيع الأدوار فيها تراتبياً وأكسيولوجياً؛ بحيث يكون المستعمر الإسباني في موقع المعتدى عليه، والمستعمر المغربي في موقع المعتدي. يتوزع، إذًا، النموذج العاملي للحكاية الكولونيالية وفق الخطاطة التالية:



كما توضح البنية العاملية، تمثل «الأمة» - سيميائياً - الذات الفاعلة في حكاية الصحافي الإسباني. فالبؤرة التي تحرك مساراتها السردية وصورها الدلالية، هي الأمة بوصفها «ذاتاً جماعية» فاعلة في الحكاية والتاريخ؛ حيث يجري دمج قصة الفرد في قصة الجماعة عبر فعل تخيلي يحقق هذا الدمج باستدعاء التخييلات القومية: «الكل جسد واحد، وروح واحدة، وعلم إسبانيا يخفق عاليًا فوق الجميع. فهمت حينئذ أن الوطنية الحقّة لا تصنعها الخطب الرنانة في المجالس والساحات العمومية، وإنما تصهرها وتشكلها هذه المواقف البطولية، لتعمد أرواح شباب وكهول يسترخسون الموت في سبيل الوطن. أمام كل ذلك الجمال الطافح لم نكن نملك إلا أن نصيح تحية لأولئك الشجعان: لنحيا إسبانيا»⁽²⁹⁾.

يبدأ التاريخ في الحكاية الكولونيالية ملحمياً مدفوعاً بالحماس القومي، وانصهار الذات والجماعة في وحدة متجانسة طوباوية. غير أن هذا التدشين الملحمي لحكاية الأمة لا يلبث أن يتعرض مع المواجهة المباشرة بين الجيش الإسباني والمقاومة لانقطاع صادم في صيرورة الحكي؛ إذ يتعرض لنموذج «التحول المأساوي»⁽³⁰⁾، أي التحول من الحالة إلى نقيضها الذي يقلب الحماس الملحمي إلى مأساة مروعة، نتيجة التغيرات اللامتوقعة في مسار الأحداث التي تنتهي بهزيمة الجيش الإسباني على يد المقاومة: «عندما

(29) الوريغلي، ص 66.

(30) بول ريكور، الزمان والسرد: الحكمة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي (بيروت/ طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة/ دار أويا، 2006)، ص 75.

وإذا كان ريكور يرى أن التحول في المأساة يحدث نتيجة انقلاب الحظ من السعادة إلى الشقاء، فإننا نرى أن التحول المأساوي في الرواية يحدث نتيجة التغيرات في مسار الأحداث الإنسانية والتاريخية، وليس نتيجة المصادفة.

وصل دورنا في الخروج كان المشهد في الطريق مروّعاً [...] الموت في كل مكان، والجنود يهربون، كلُّ يبحث عن خلاصه ولا يلتفت إلى غيره، والمغاربة يصطادوننا كأنهم في مهرجان [...] لا أعلم كيف أفلتُ من الموت، فأنا لا أذكر سوى أنني قطعت جحيمًا بعد جحيم [...] انتهت مأساتي الشخصية، لكن مأساة من خلفتهم في الجبهة المشتعلة لم تكن قد انتهت بعد فصولها. سقطت كل المعسكرات في أيام قليلة. القتل بالآلاف [...] والأسرى بالمئات، والمآسي يعجز عن وصفها السرد»⁽³¹⁾.

يتسم المنطق النبوي الذي يحكم تطور حكاية الأمة بصيرورة ارتكاسية؛ حيث تدشن الحكاية الكولونيالية مشهدها الملحمي بنموذج التوافق الذي يتجسد في توافق الذات والكلية، أي انصهار قصة الفرد (الشخصية) في قصة الجماعة (الأمة الإسبانية)، وتختتم مسارها بنموذج التنافر المأساوي في نهاية الحكاية، حيث تتصدع الكلية وتتحطم الأحلام الإمبراطورية في كابوس الهزيمة. هذه النهاية المأساوية ستشكل من الناحية السردية السبب في انفراط عقد الرواية الكولونيالية؛ إذ تتكسر السببية السردية بفعل التفكك المأساوي للذوات في رعب الموت: «لا أعلم كيف أفلتُ من الموت، فأنا لا أذكر سوى أنني قطعت جحيمًا بعد جحيم [...] والمآسي يعجز عن وصفها السرد».

إذا كانت هوية الشخصيات الإسبانية تكتسب معناها من السرديات الكولونيالية، فإن الشخصيات المغربية تستمد معنى وجودها من نمط مضاد، هو «السرديات الجلييلة للتحرر والتنوير»⁽³²⁾. تمثل قصة المقاومة بحكايات أبطالها وتضحياتهم نموذجًا ملهمًا للشخصيات التي تستمد قيمة وجودها ومعنى حياتها من مشاركتها في مشروع المقاومة؛ سواء بالدعم المالي، أو النشاط السياسي، أو الانخراط العسكري في صفوفها. وبالمفهوم السيميائي، يمثل مشروع المقاومة البرنامج الحكائي الكبير الذي تصب فيه البرامج الصغرى للشخصيات: «العدو محيط بنا، يحتل بعض سواحلنا، ويربص بنا الدوائر. لم يعد الإسبان يقنعون بمدينتي سبتة ومليلية، وبالجزر التي يحتلونها على مرمى حجر من الساحل، بل صارت أطماعهم تتناول إلى قراكم وحقولكم. غداً تصبحون خدامًا للنصارى فوق أرضكم. فوق أرضكم هذه التي لم يطأها محتل منذ أن خلقها الله. قصدتكم لحشد الرجال، وجمع المال والعتاد، لتكوين حركة ضد قوات الاحتلال في مدينة مليلية، فبعد استشهاد شيخ المجاهدين الشريف سيدي محمد أمزيان، حسب المستعمرون الإسبان أن الساحة قد خلت لهم، وأن استشهاد سيضعف من عزيمة المجاهدين»⁽³³⁾.

تعمل قصة المقاومة، بوصفها نموذجًا تشييدًا للهوية على مستويين: المخيال الجماعي والتخييل الحكائي. في المستوى الأول يدمج السرد قصة الأفراد في قصة الأمة/ المقاومة عبر إستراتيجية التخييلات الوطنية التي تستدعي إلى الذاكرة الرموز الوطنية والتاريخية (رجال المقاومة)، وتستعيد ماضي الأجداد المجيد، وتذكر برمزية الأرض المقدسة (أرضكم لم يطأها محتل منذ خلقها الله). يقوم سرد المقاومة بربط الأفراد بتاريخهم وذاكرتهم، باستدعاء قصص المجاهدين والمقاومين، وتصويرهم

(31) الوريغلي، ص 214-215.

(32) سعيد، ص 58.

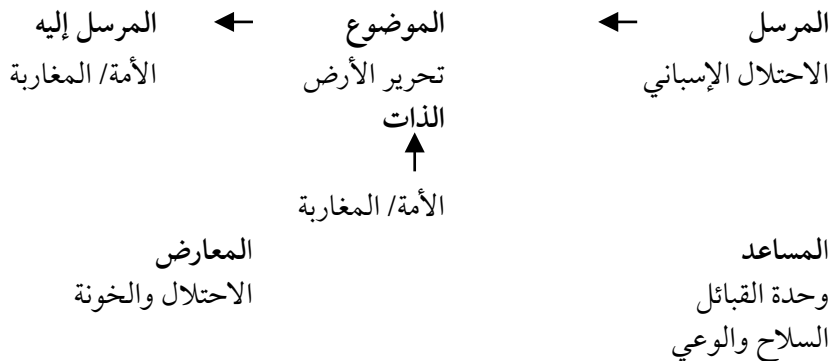
(33) الوريغلي، ص 138-139.

في صورة نماذج قياسية للتضحية الوطنية، ينبغي الاحتذاء بها. إنهم أبطال الأمة، وقصصهم هي قصص الأمة، ومن ثم فهي جديرة بأن تروى للناس والأجيال.

لقد كانت المقاومة واعية بأهمية الحكيم في التأثير في الناس وإقناعهم بمشروع المقاومة، لذلك راهنت على عملية نشر قصص المجاهدين وروايتها للناس، باعتبارها وسيلة فعالة في المقاومة الثقافية، تستمد قيمتها في الصراع مع المستعمر من دورها الثقافي في تغذية المخيال الجماعي للأمة بالتخيلات الوطنية التي تعزز الهوية الجماعية التي سعى المستعمر لتفكيك روابطها: «صار كل يوم، عندما يخلو إلي في غرفتنا، يحدثني بحماس عن رفاقه من الشباب المجاهدين من تلاميذ الفقيه الشهيد سيدي محمد بن أحمد العزوزي، كيف يجولون الأسواق يدعون الناس إلى جهاد الإسبان، الذين أخذوا يتوغلون في أراضينا يحتلونها مرحلة بعد مرحلة [...] صرت مدمنة على أحاديثه، ولم يكن أقل مني إدماناً»⁽³⁴⁾.

لتعزيز هذا الدور التشييدي لقصص المجاهدين في المقاومة الثقافية وترسيخها في المخيال الجماعي، يجري تصوير قصة المقاومة وترميزها على أنها قصة مآثر ملحمة، أي قصة تمجيدية، قصة بناء أمة جديدة في مجرى النضال: «يا لها من أيام. كلها ملاحم متصلة متلاحقة. ست سنوات اختصرت العمر كله، عشناها بكل جوارحنا وأرواحنا. ذات واحدة. لا أبالغ ولا أختلق. كل واحد منا كان يحرص ويجهد في أن يبذل ما يستطيع، وأكثر مما يستطيع. شعارنا كان تجاوز الذات. عندما يتحد الناس في عمل، ويجتمعون بإيمان على قضية، لا يرجون منها ربحاً ولا مصالح، إلا حفظ الدين والوطن والشرف، فإن كل واحد منهم يخرج خير ما فيه؟»⁽³⁵⁾.

على المستوى السردى، تتمظهر قصة المقاومة بالتضاد مع القصة الكولونيالية الإسبانية. إنها قصة احتلال للأرض، تستدعي فعلاً للرد على هذا الاعتداء، تكون فيه الذات/ المغاربة في موقع المعتدى عليه، والاحتلال الإسباني في موقع المعتدى، ويكون موضوع القيمة هو تحرير الأرض، كما توضح خطاطة النموذج العملي:



(34) المرجع نفسه، ص 166.

(35) المرجع نفسه، ص 226-227.

ومن أجل خدمة أيديولوجيا المقاومة، وإضفاء المشروعية على برنامجها، ينزع السرد إلى تخصيص هذه المواقع السردية للفاعلين على المستوى الدلالي بصور دينية، عن طريق تشخيصها في أدوار ثيمائية تعكس الأيديولوجيا الوطنية؛ حيث يتم تصوير الصراع في قصة المقاومة على أنه صراع بين «الإسبان النصارى» و«المغاربة المسلمين»، من أجل «حفظ الدين والوطن والشرف». وهكذا، فإن البنية الدلالية العميقة لقصة المقاومة تبنى على التعارض الأساسي (المسلمون مقابل النصارى) الذي يعتبر مصدرًا لمجموعة القيم المضمونة التقابلية في القصة.

إذا كانت الثنائية العرقية (المتحضرين الإسبان/ الهمجيون المغاربة) تحكم النسق الدلالي لسرديات الاحتلال الإسباني، فإن سرديات المقاومة تواجهه بنموذج الثنائية الوطنية التي تستدعي الخطاب الديني في تعبئة مواردها الذاتية، وإضفاء المشروعية على فعلها التاريخي.

وعلى خلاف المنطق الارتكاسي في الحكاية الكولونيالية، يخضع منطق السرد في قصة المقاومة لصيرورة حكاية تبدأ بنموذج التنافر (العصبية القبلية)، وتنتهي بنموذج التوافق (الوحدة): «قال انظروا إلى حالنا. كل قبيلة تعادي جارتها وبينها أحقاد وثارات قديمة وحديثة. وكل قبيلة تمزق فرقة العداوات، ويقتل أبناء الفرقة الواحدة بعضهم بعضًا من أجل قطعة أرض، أو مساحة مرعى. يأكل الناس بعضهم، ويضيع الشباب في معارك بليدة، لا تجلب إلا الدمار والعار للجميع. غارات واغتيالات لا تنتهي. والعدو محيط بنا، يحتل بعض سواحلنا، ويربص بنا الدوائر. لم يعد الإسبان يقنعون بمديتي ستة ومليلية [...] بل صارت أطماهم تتناول إلى قراكم وحقولكم. غداً تصبحون خداماً للنصارى فوق أرضكم. فوق هذه الأرض التي لم يطأها محتل منذ أن خلقها الله»⁽³⁶⁾.

إن وضع الكولونيالية كان عتفاً إستيمولوجياً ومادياً ضد المغاربة، سلبهم حريتهم وكرامتهم، أي عائقاً تاريخياً أمام تطورهم، بقدر ما كان - في الآن ذاته - دافعاً لهم بضرورة إعادة بناء الذات في ضوء تحديات الشرط الكولونيالي. بدأ هذا الوعي الجديد يتكون، حين انتبه زعماء المقاومة إلى أن الشرط التاريخي الكولونيالي يقتضي تجاوز حالة التناحر بين القبائل وتوحيد صفوفها، وتوجيه قوتها الموحدة ضد العنف الكولونيالي.

في هذه اللحظة الفاصلة في تطور الوعي التاريخي للذات (القبائل) بضرورة إحداث تغيير في الوعي والبنى الاجتماعية التقليدية، يتغير مسار الأحداث في ثورة الريف لصالح المقاومين: «أعظم إنجاز وفق إليه الأمير ابن عبد الكريم نجاحه في إقناع الناس بفكر التغيير. لا أقصد نخبة القوم فحسب، بل حشود العوام كذلك. كان الإسبان أنفسهم يراهنون على تشردم قبائل الريف [...] الأمير عبد الكريم أمضى أكثر من سنة يجول بين القبائل [...] يدعو إلى الوحدة، ونبذ البغضاء والتقاتل [...] كانت خطبه ودروسه تسلك سبلاً كثيرة [...] ما فعله عبد الكريم أذاب كل تلك الضغائن، وجعلنا لا ننظر إلى الماضي، بل إلى المستقبل فحسب [...] سمعت الأمير بنفسه يقول للناس: اليوم انتصرت على عدوك»⁽³⁷⁾.

(36) الوريغلي، ص 138-139.

(37) المرجع نفسه، ص 228.

يمنحنا هذا الفعل الثقافي لسياسات المقاومة مؤشراً لتأكيد أنّ المقاومة لم تكن مجرد رد فعل عنيف ضد المستعمر، ولا مجرد عمل مسلح من دون وعي ثقافي واجتماعي وسياسي؛ إنها مثلت في المقام الأول نضالاً ثقافياً عملاً على الذات؛ إنها عملية «ابتكار ذوات جديدة» في مجرى النضال. لقد شكلت هذه اللحظة الفاصلة في «تنوير الوعي»⁽³⁸⁾ عاملاً حاسماً في انتصار المقاومة في معركة أنوال، بما أفضت إليه من استبدال لثقافة الثأر والعنف بمنظومة قيم جديدة مؤسسة على عقد اجتماعي جديد متوافق عليه. وهذا يكشف أن المقاومة كانت على وعي بأن النضال المسلح وحده غير كاف لتحقيق مشروعها، لأنه يحتاج إلى تنوير الوعي الذي يستبدل ثقافة الثأر بوعي جديد، يفضي إلى تكوين بنى اجتماعية جديدة مؤسسة على قيم جديدة لتدبير النزاعات المحلية، تحل محل البنى القبلية التقليدية.

لقد شكّل هذا الوعي الجديد الرد السياسي للمقاومة على المشروع السياسي الكولونيالي الذي كان يغذي النزاعات بين القبائل، عملاً بسياسة «فرق تسد»، من أجل إضعاف مشروع المقاومة. وتجسد هذا الرد السياسي على الأرض في إستراتيجية المقاومة بتحويل العنف القبائلي الداخلي في اتجاه المستعمر، وكما عبر عن ذلك فانون من خلال القول: «إن جزءاً من المشروع السياسي لخلق المواطن الأصلي هو توجيه رد الفعل العنيف ضد العنف الكولونيالي باتجاه الداخل، إلى مجالات يمكن فيها 'تنفيس' هذه الطاقة المدمرة من دون التأثير في المشروع الكولونيالي أو الوضع القائم. وباختصار فإن طاقة المواطن الأصلي توجه أو بالأحرى تُحرّف نحو الذات»⁽³⁹⁾.

بهذا المشروع الثقافي المقاوم تجاوزت المقاومة تلقائية رد الفعل ضد العنف الكولونيالي، لتعمل على دمج المجتمع في عملية ثقافية مصحوبة بتنوير الوعي، قادت إلى بناء نموذج جديد إيجابي للذات ولللاقات الاجتماعية.

إن هذا التحول التاريخي في وعي المقاومة هو ما يفسر تحول المنطق البنيوي الذي يحكم صيرورة تطور قصة المقاومة في النص، التي تبدأ بنموذج التنافر (العصبية القبلية)، وتنتهي بنموذج التوافق (الوحدة)، الذي شكّل عاملاً حاسماً في تغيير مسار الأحداث، سواء على صعيد الحكاية أم التاريخ.

تكشف هذه التحليلات السردية والسيمائية أن الهوية السردية للشخصيات في رواية أبواب الفجر تتشكّل في إطار سرد كبير هو سرد الأمة، بوصفه «إستراتيجية سردية» ملهمة لأحلام الأفراد ومغامراتهم وقصصهم، تستمد جاذبيتها من سحر التخييلات القومية المؤسسة للمخيل الجماعي للأمة.

يتصل سرد الأمة في قصص الشخصيات الإسبانية بسرديات إمبراطورية، تضيفي المشروعية على حروب الاحتلال والهيمنة التي عملت المخيلة الكولونيالية على تمثيلها وتعزيزها ثقافياً، على أنها قصص شرف وبطولات وأمجاد قومية. في المقابل يتصل سرد الأمة في قصص الشخصيات المغربية بسرديات وطنية تحريرية تنويرية، تنبثق من حالة الاضطهاد التي فرضها عليها الاستعمار، ساعية إلى بناء

(38) نايجي سي. غيسون، فانون: المخيلة بعد-الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هديب، مراجعة فايز الصياغ (الدوحة) / بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (2013)، ص 183.

(39) المرجع نفسه، ص 179.

هويتها الوطنية الجديدة وتاريخها، خارج فروض الأرشيف الكولونيالي؛ وفي هذا الانبثاق الملحمي تتبكر ذاتها الجديدة.

هذا الاختلاف الخطابي، الذي يرتبط بالتعارض التاريخي بين أنماط السرديات الكبرى في تحقيقها التاريخي، ينبغي لنا أن نضعه في الاعتبار، حين نحاول فهم النسق الدلالي للسرديات الكبرى؛ لأنه لا يمكن أن نساوي بين أشكال السرديات المختلفة، حتى في حال الاتفاق في معايير المشروع (معيار الأمة)، بل ينبغي لنا أن نموضع المفهوم في سياقه التاريخي، وألاً نتعامل معه على أنه مفهوم إبستمولوجي مجرد، صالح للتطبيق على جميع ممارسات السرديات على الصعيد الإمبريقي. في هذا الإطار، تقدم الكولونيالية، باعتبارها نمطاً تاريخياً للسرديات الكبرى، نموذجاً لتجسيد هذا الاختلاف الدلالي. يبنّي سرد الأمة في سرديات المستعمر على سياسات عرقية إقصائية. وفي المقابل، ينهض سرد الأمة في سرديات المستعمر على سياسات تحررية تنويرية، تستهدف بناء أمة جديدة، خارج النسق الدلالي الكولونيالي.

بسبب هذا التعارض في الإستراتيجيات والسياسات؛ يستمد السرد ديناميته السردية والثقافية في الرواية من منطق الصراع الجدلي بين سرديات وطنية مترعة بطموحات وأحلام فجر جديد «طرقنا أبواب الفجر بقبضاتنا حتى دميت، فلما انفتح، وهلت أنواره علينا، فصرنا وثبتنا وانتصرنا، وعشنا معنى الحرية والكرامة»، وبين سرديات إمبراطورية متسيدة، تعمل على منع هذه السردية المنبثقة من البروز إلى الوجود، وانتزاع مكانة لها بين الأمم. هذا التعارض في البرامج السردية يفسره تعارض المصالح الأيديولوجية في النظام الكولونيالي.

إستراتيجيات مانوية متعارضة

رأينا في تحليلنا البنية السردية لسرديات الكولونيالية، وسرديات المقاومة، أنها تبنى على تعارضات دلالية جذرية؛ والسبب في ذلك، أن المجتمع الكولونيالي هو مجتمع مانوي؛ أي تنقسم فيه العلاقات الاجتماعية بصورة جذرية بين المستوطنين والأهالي، وأي تواصل بينهما تضبطه السلطة الكولونيالية - وفق شروط قسرية تخدم مصالحها - وتراقبه. فالعلاقة الوحيدة التي تسمح بها الكولونيالية بين المستوطنين والأهالي هي علاقة السلطة التي تستدعي ثنائية السيد والعبد، المستعمر والمستعمر، ولا تسمح بأي مطابقة بينهما: «إن الاستعماري لم يقرر أبداً أن يحول المستعمرة على صورة وطنه الأم، وأن يحول المستعمر على صورته. إنه لا يستطيع القبول بمثل هذه المطابقة التي من شأنها تحطيم مبدأ امتيازاته»⁽⁴⁰⁾.

يجري تمثيل الشخصيات الإسبانية للمغاربة في صيغة مانوية كولونيالية. وهي إستراتيجية تحكمتم في تمثيل الأدب الاستعماري للشعوب الأخرى غير الأوروبية، ينزع فيها الكاتب الاستعماري «إلى

(40) ألبير ميمي، صورة المستعمر والمستعمر، تعريب جيروم جاهين، تقديم جان بول سارتر (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1980)، ص 96.

إرساء تعارض غير جدلي، ثابت بصورة مطلقة بين الذات والسكان الأصليين. ويرتد بسرعة إلى تجانس جماعته، مهدداً بنوع من الغيرية الميتافيزيقية التي يخلقها. ونتيجة لذلك، تميل نفسيته ونصه إلى الالتصاق بأيدولوجية جماعته، والانغلاق داخلها بشكل كلي⁽⁴¹⁾.

في محكي الصحفي الإسباني والجاسوس الكولونيالي، ينطق الراوي بصوت السيد الأوروبي الأبيض، مُقسماً العالم إلى محورين دلالين متناقضين: الإسبان المتحضرون، والمغاربة المتوحشون: «يبدو أن الموروس المغاربة الهمج، في جبالهم المتوحشة، لا يملكون ذاكرة ليعتبروا ويستخلصوا الدروس مما جناه على أنفسهم، عندما تجرأوا على النيل من رعايا إسبانيا في الأراضي الإسبانية خلف البحر، سواء في مدينتي سبتة ومليلية أو الجزر القريبة منهما»⁽⁴²⁾.

يرشح المقطع بالتخيلات الإمبراطورية، حين يتحدث عن «رعايا الأراضي الإسبانية خلف البحر»، في بلد المغرب، على أنها أراضٍ إسبانية. كما ينبثق صوت السيد الإمبراطوري في صوت الراوي من قوة النبوة السلطوية التي يتكلم بها عن «الموروس المغاربة الهمج»، وفي نبوة الاستعلاء والغطرسة «عندما تجرأوا على النيل».

تنبع التضمينات العنصرية للخطاب الكولونيالي في سرد الراوي من الصور التحقيرية التعميمية التي يتحدث بها عن المغاربة. فهم مجموعة من الهمجيين، «لا يملكون ذاكرة ليعتبروا ويستخلصوا الدروس». إنهم لا يرقون إلى مرتبة السيد الأبيض، لأنهم يفتقدون الملكات العقلية (الذاكرة والفهم والتعلم). وهذا الأمر مؤسس لتراتبية عرقية تموضع المغاربة في مرتبة أدنى من مرتبة الإسبان على صعيد القيم الحضارية، بل إن الطبيعة نفسها لا تنجو من عنصرية هذه المانوية الكولونيالية (جبالهم المتوحشة).

تستعيد المانوية العرقية في خطاب الراوي أيديولوجيا الخطاب الكولونيالي عن «الشعوب البدائية». في هذا الخطاب الذي احتكر نظام التمثيل عن المستعمرين، تُستخدم الحضارة على نحو أيديولوجي كولونيالي مفارق، يكون فيه ظاهر الخطاب التنويري (الرسالة الحضارية) مفارقاً لمضمرة الكولونيالي (الإخضاع والسيطرة). يتسلل هذا الصوت الاستعماري إلى النص في محكي الصحفي: «ولم يكن في وسعنا، معشر الصحفيين إلا أن نحبي تلك الروح الوطنية الحضارية، التي جسدها التحام القوى المدنية والعسكرية، من أجل هدف نبيل يؤكد شموخ إسبانيا، وتفوق قيمها الحضارية الخالدة التي لا تستسلم أمام الهمجية والبربرية»⁽⁴³⁾.

حتى عندما يتم الاعتراف بخصلة حميدة للآخر / المغاربة، يتم الاعتراف بها بطريقة بلاغية مخاتلة، تمارس المكر الدلالي؛ بحيث ترتد لتنفى اعترافها، ولا تثبت سوى صور التحقير الاستعمارية بطريقة مأكرة: «انصرمت الساعات الأولى، وانتصف النهار، دون أن يظهر حس للمقاتلين الموروس [...]»

(41) Abdul R. JanMohamed, «The Economy of Manichean Allegory,» in: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (eds.), *The Post-colonial Studies Reader* (London and New York: Routledge, 1999), p. 19.

(42) الورياغلي، ص 56.

(43) المرجع نفسه، ص 63.

وهذا يدل على أنهم، على الرغم من جهلهم وتوحشهم، لا يخلون من ذكاء. ذكاء الضباع التي تدرك، وتقدر متى تقبل على الطريدة، ومتى تراجع متربصة عن بُعد فرصة الانقضاض»⁽⁴⁴⁾.

بهذه الإستراتيجية المخاتلة تمارس البلاغة الاستعمارية مكرها الدلالي في خطاب الراوي. يعترف الراوي الكولونيالي بذكاء المغاربة (المقاومين)، ليس اقتناعاً، ولكن بقوة الوقائع الميدانية، حيث يتفاجأ الجنود الإسبان بالخطط الذكية لإستراتيجية المقاومة، لكن الخطاب يرتد على نفسه، ويسحب اعترافه بهذه الخصلة بطريقة بلاغية مخاتلة (لا يخلون من ذكاء؛ ذكاء الضباع). الصورة التشبيهية (ذكاء الضباع) ترشح بالحقارة والوضاعة. إن ذكاء المغاربة ليس ذكاءً إنسانياً، إنه ذكاء حيواني، وليس أي حيوان. إنه ذكاء حيوان من سماته أكل الجيفة. الانتقاء البلاغي الذي يمارسه خطاب الراوي يخفي مقصدية مضمرة مأكرة؛ ذلك أن اختيار فئة الضباع، وليس النسور أو الأسود مثلاً، وغيرها من الفئات التي تتضمن رمزية إيجابية، يؤكد المغزى البلاغي الأيديولوجي لهذه الصورة البشعة (المغاربة ضباع) التي ترشح بالروائح العنصرية النتنة.

تجتمع شبكة هذه الصور العرقية في النص حول صورة نمطية، تشكل إطاراً مرجعياً لكل الصور التي أنتجها السرد الإسباني حول المغاربة. هي صورة «الموروس» التي ترد في سرد الشخصيات الإسبانية: «المقاتلين الموروس»، «الموروس المغاربة الهمج»، «ضد الموروس المعتدين».

في الثقافة الإسبانية، تختزل صورة «الموروس» مخزون الدلالات التحقيرية حول المغاربة؛ ولذلك يتم الاكتفاء بها وحدها في وصف المغاربة (المقاتلين الموروس)، لأنها تستدعي ضمناً كل الإيحاءات التحقيرية الأخرى. بسبب هذه الحمولة الثقافية النسقية التي اكتسبتها صورة «الموروس» في تاريخ السرد الإسباني، نعتبرها الصورة السردية الكلية التي تتفرع منها الصور الأخرى، لأنها تختزل جميع الإمكانات الدلالية لصورة المسلم عامة، والمغربي على وجه الخصوص، في الثقافة الإسبانية؛ من أجل تحقيره والحط من إنسانيته «واستثمار ملامحه في ترسيخ الثقافة العرقية»⁽⁴⁵⁾.

لقد اكتسبت صورة «الموروس» النمطية قوتها التخيلية في الثقافة الإسبانية من تجذرها في تاريخ الأدب الإسباني. إنها تعود إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر في قصائد الرومانثيرو، والقصص الموريسكي بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر. وعلى الرغم مما كان يطرأ من تباينات في الصيغ الأسلوبية والأدبية على ميراث صورة «الموروس» في تاريخ السرد الإسباني، تقتضيها السياقات التاريخية وطبيعة الأعراف الخاصة بكل نوع سردي، فإنها لم تفرز «على مستوى الثوابت الموضوعية إلا صورة مركزية أساسية عن 'المورو'، من حيث هو عنصر أجنبي، وسيظل أجنبياً، مهما صدر عنه من أفعال إيجابية. إنه 'الآخر' الغريب عن الذات، والأسطورة المبهمة الرهيبة، القابعة 'هناك' في أعماق اللاشعور الجمعي»⁽⁴⁶⁾.

(44) المرجع نفسه.

(45) أنقار، ص 104.

(46) المرجع نفسه.

نخلص إلى أن المانوية الكولونيالية، أداة للتمثيل في قصة المستعمر، تتأسس في الرواية على «تقاطب جذري يؤكد بجرأة أن مجرد الانتماء إلى أحد الأعراق يحدد مكانك في المجتمع. إن واقعه وأيديولوجيته هما انعكاسات لعالم مقلوب: المستعمر يمثل كل شيء جيد وإنساني وحي؛ ويمثل المستعمر كل شيء سيئ ووحشي وخامل»⁽⁴⁷⁾. ولتعزيز هذه الأيديولوجيا العرقية تستدعي القصة الكولونيالية مخزون التخيلات العرقية المنحطة التي تبلورت حول إطار الصورة النمطية «المورو» في الثقافة الإسبانية.

هل توجد فسحة لبناء الآخر/ المستعمر ذاتاً إنسانية في المانوية الكولونيالية؟ وهل يسمح إطار المانوية الكولونيالية بأي منفذ لانبثاق نوع من العلاقة التبادلية بين المستعمر والمستعمر؟ لا تقدم القصة الكولونيالية في سرد الشخصيات الإسبانية أي احتمال لمثل هذا الأفق الإنساني، حيث تعمل المانوية الكولونيالية في سرد المستعمر، سواء على صعيد وعي الشخصيات أم سلوكها، في صورة إطار معرفي مغلق، يعزز علاقة الانقسام الجذري؛ فالآلة الكولونيالية لا تعمل على تكريس علاقة الانقسام في مجال الوعي فحسب، بل تتعداه إلى مجال الجغرافيا؛ حين تعمل على فرض جغرافيا كولونيالية، تفصل بين مناطق عيش المستوطنين ومناطق الأهالي، في خطوط التقسيم العسكرية التي شكلت مواقع للتوتر بين الجيش الإسباني والمقاومة.

لا مجال في المانوية الكولونيالية للاعتراف بالآخر ذاتاً إنسانية مكافئة للمستعمر، ولذلك لا تسمح بأي فرصة لنمط من العلاقة التبادلية مع الآخر، خارج سياسات العلاقات الكولونيالية القهرية. يتعلق الأمر، إذاً، في نموذج تمثيل الهوية عند المستعمر وبناء المعرفة بالعالم بمانوية متمركزة عرقياً، لا مكانة للآخر فيها إلا بصفته موضوعاً كولونياً، موضوعاً للإخضاع والقهر، لا يسمح بإنشاء أي منفذ لانبثاق علاقة إنسانية، يحظى فيها الآخر بالاعتراف به كائناً إنسانياً: «لا أرى سبباً يجبرنا على أن نسالم حشوداً من المتوحشين الذين لا يراعون عهداً ولا قانوناً. كيف يمكن أن نأمن لجوارهم ووعدهم وهم لا يخضعون حتى لسلطانهم»⁽⁴⁸⁾.

في مقابل المانوية الكولونيالية العرقية، يحضر الآخر الإسباني في منظور الذات المستعمرة، من خلال مانوية معارضة، يشكل الخطاب الديني فيها مرجعية قيمية في ترميز علاقة الذات بالآخر (المسلمون في مواجهة النصارى). يجري استدعاء الخطاب الديني أداة سلاح ثقافي في المعركة ضد الاحتلال، فالخطاب هنا «ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من أجله، ما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها»⁽⁴⁹⁾.

إن التعارض الدلالي الأساسي الذي تبني عليه قصة المقاومة يجري تشخيصه حكائياً من المنظور السيميائي، في مسارات تصويرية وسردية، لا تخرج عما يقترحه السنن الديني من أدوار وصور دلالية:

(47) غبسون، ص 185.

(48) الورياعلي، ص 60.

(49) ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سيلا (بيروت: دار التنوير، 1984)، ص 10.

• «الأجانب النصاري»، «بلاد المغرب المسلم».

• «الجهاد ضد قوى النصاري الغاشمة. بهذا سمعت الفقيه المجاهد سيدي محمد بن أحمد العزوزي يحدث الناس في أحد الأسواق الأسبوعية ويحثهم على الجهاد وعدم مهادنة المحتلين الإسبان أعداء الله المعتدين».

إذا كان السنن الديني يمثل مصدرًا مولدًا لمجموع التقابلات الدلالية بين الذات المستعمرة والذات المستعمرة في قصة المقاومة، فإنه على مستوى الخطاب بالمعنى الاجتماعي، كان بالنسبة إلى أيديولوجيا المقاومة أداة سلاح في معركتها الثقافية ضد الاحتلال. فالكلمة الدينية تستمد أهميتها في الصراع من قوة التأثير الرمزي الذي تحدثه في النفوس. تأسيسًا على ذلك، يكتسب الخطاب الديني قوته في خطاب المقاومة من الأدوار التي ينهض بها في المقاومة الثقافية:

• إنه ما تصارع المقاومة من أجله (تحرير أرض المسلمين).

• إنه تصارع به (الخطاب الديني أداة سلاح ثقافي).

• إنه السلطة التي تمتلكها في إضفاء المشروعية على أيديولوجيتها (سلطة النص الديني).

بهذه الأدوار الثلاثة المتداخلة شكّل الخطاب الديني إستراتيجية أساسية في المقاومة الثقافية والسياسية، إلى جانب المقاومة المسلحة، في دعم مواردها البشرية؛ وذلك عبر عمليات التعبئة والتوعية والتنوير: «تشكل الحركة عادة من متطوعة القبائل الذين يتقاطرون على معسكرات المجاهدين، متأثرين بخطب العلماء العاملين، وعلى رأسهم الفقيه العالم سيدي محمد بن أحمد العزوزي، الذي لم يترك، سواقًا، ولا موسمًا، ولا احتفالًا، إلا استغله لدعوة الناس إلى الجهاد، وذكرهم بفضائله على المسلمين»⁽⁵⁰⁾.

هنا لا بد من تأكيد فرق مهم متعلق بكيفية اشتغال المانوية الوطنية في قصة المقاومة، يميزها من المانوية الكولونيالية في قصة المستعمر. إذا كانت المانوية الكولونيالية في سيرورتها الخطابية، بحكم نزعتها المتمركزة عرقياً، لا تسمح بأي منفذ لعلاقة إنسانية مع الآخر المستعمر، أو بانبثاق شكل من التبادلية بين المستعمر والمستعمر، فإن المانوية الوطنية في سيرورتها الخطابية، وبحكم انفتاحها النسبي على الآخر، تتيح بناء صيغة من التبادلية المشروطة بالبرغماتية مع الآخر المستعمر. فالأيديولوجيا الوطنية لخطاب المقاومة لم تكن ترى في المستعمر «شراً مطلقاً» أو «اختلافاً وحشياً»، لا سبيل إلى التعامل معه خارج العلاقات الكولونيالية، المحكومة بحدود العنف الإبتيمولوجية والدموية. وإذا كانت المانوية الكولونيالية، لا تتخطى في تمثيل المستعمر حدود العنف الكولونيالي، فإن المانوية الوطنية في خطاب المقاومة، استطاعت أن تنفلت من الإطار العنيف للعلاقات الكولونيالية، وتدشن أفقاً ممكناً لشكل من التبادلية الإنسانية، قوامها العلاقات العلمية والثقافية.

بهذا الانفتاح البرغماتي تجنبت المانوية الوطنية السقوط في شرك العمى المطلق في رؤية الآخر؛ لأنها لا تختزل ثقافة الآخر/ المستعمر في الوجه الكولونيالي البشع، ولم يمنعها الشرط الكولونيالي

(50) الوريغلي، ص 138.

من رؤية وجهه التنويري، في مجال التقدم العلمي، حيث عملت على الاستفادة منه في تطوير الذات: «في الضفة المقابلة، في بلاد النصارى، قد بلغوا في العلم شأواً بعيداً. لقد جلسنا منذ أيام إلى السي محماد الخطابي، أخ محمد بن عبد الكريم، صديقي ورفيقي في غربة الدراسة بفاس، وقد عاد لتوه من إسبانيا، حيث أرسله والده الفقيه السي عبد الكريم الخطابي ليدرس هناك علماً يسمونه علم هندسة المناجم. تصوري؟ التراب الذي ندوسه نحن كل يوم بأرجلنا وبغالنا غير أبهين، يخصصون له سنوات من حياتهم يدرسون كيف يستخرجونه، وكيف يبنون المناجم في بطن الأرض [...] قال لنا كيف نترك الإسبان يتمتعون بخيرات أرضنا من معادن وغيرها ونحن قاعدون؟ علينا أن نتعلم علومهم ونتقنها. لا شيء بدون علم. لقد ملكوا بعلمهم البر والبحر والسماء»⁽⁵¹⁾.

تختلف المانوية الوطنية عن المانوية الكولونiale، بهذه الفسحة النسبية التي تسمح بها في صميم المطلق (التعارضات الثنائية)، وتؤسس لانبثاق شكل من التبادلية الإنسانية بين الذات/ المستعمر والآخر/ المستعمر في صميم العنف. ويكشف هذا الطابع النسبي عن خاصية مميزة للمقاومة، باعتبارها عنفاً مضاداً للعنف الكولونيالي؛ إنها لم تكن مجرد رد فعل معكوس للعنف الكولونيالي، عنف أعمى، بل كانت عنفاً مستنيراً، تنير ممارسته ثقافة تحريرية عادلة تشكل في مجرى النضال ضد الاستعمار، وتجذبها قيم الحرية والمساواة والكرامة. هذا ما يؤكد فانون، مُشخصاً طبيعة العنف المناهض للاستعمار: «والعنف المضاد، أي العنف المناهض للاستعمار، يختلف عن العنف الكولونيالي، لأنه يحول المستعمر والمستعمر [...] ويصبح المستوطن الذي كان لا يقهر في ما مضى، والمستعمر المنزوع الإنسانية متساويين. العنف الكولونيالي هو عنف السيد، يمكنه خلق نسق جديد: أما العنف المناهض للكولونiale، عنف المستعمر، فهو دياكتيكي، ويؤسس للاعتراف المتبادل»⁽⁵²⁾.

تواريخ متنازع عليها

أشرنا سابقاً، حين تطرقنا إلى البنية السردية في رواية أبواب الفجر، إلى أنها تعتمد إستراتيجية طباقية في تشخيص تاريخ الكولونiale بالمغرب؛ حيث تستدعي سرديات الاستعمار وسرديات المقاومة صوت المستعمر (الإسبان) وصوت المستعمر (المغاربة) في صيغة تزامنية، من دون أن تستغل سلطة السرد في قمع الصوت الكولونيالي الذي كان المستعمر ضحية لعنفه الإبتيمولوجي والمادي في الحقبة الكولونiale.

هكذا، تقدم الرواية من دون إقصاء منظورين في تمثيل حقبة من التاريخ الكولونيالي المشترك بين المغرب وإسبانيا:

- منظور المستعمر: بإسناد الرواية إلى المستعمر سلطة سرد حكايته، ينبثق نسق جديد، كان مقموعاً في الرواية الإسبانية الاستعمارية، جرى إقصاؤه بالقوة، التاريخ السابق لاستعمار إسبانيا للمغاربة،

(51) المرجع نفسه، ص 165.

(52) غبسون، ص 195.

بتواريخهم وثقافتهم ومعتقداتهم. يتعلق الأمر، إذًا، في حكاية المستعمر بتواريخ منبثقة وجديدة تحررية، متطلعة إلى المستقبل، مدفوعة بزخم الرغبة في تقرير المصير ومعاينة الحرية. يستعيد المستعمر سلطة السرد التي سلبتها منه الرواية الإسبانية الكولونيالية، وينتقل من موقع الموضوع الكولونيالي إلى موقع الذات/ الراوي الذي يروي حكايته بصوته، ويبني هويته السردية والوطنية. إن استعادة التمثيل تُعدّ «علامة على الهوية والصوت، ومن ثم امتلاك القوة»⁽⁵³⁾.

بهذه الإزاحة السردية يحطم الراوي/ المستعمر وضعية الصمت التي فرضها عليه الراوي الكولونيالي، يتكلم ويروي حكايته متخلصًا من الوصاية الكولونيالية، ويقوم بتمثيل هويته السردية وثقافته وتاريخه وجغرافيته، خالقًا زمنية جديدة هي الزمنية ما بعد الكولونيالية «فيها ينطق الأصلاحي الذي كان صامتًا في السابق ويمارس الفعل على أرض استعادها، كجزء من حركة مقاومة شاملة، من المستعمر المستوطن»⁽⁵⁴⁾.

إن ما يميز هذه الزمنية الجديدة هو انبثاق نسق جديد في السرد، هو نسق السرد التابع الذي جسده سرديات الشعوب المستعمرة في فترة الاستقلال وما بعدها. من هذا المنظور ما بعد الكولونيالي، يمكن اعتبار ما ترويه الذات المستعمرة في الرواية بمنزلة تجسيد حكايات لصوت الراوي التابع الذي يستعيد تواريخ ما قبل الاستعمار، تواريخ الأجداد؛ من أجل تفكيك الأرشيف الكولونيالي، الذي يصور الشعوب المستعمرة على أنها شعوب بلا تاريخ، ونقضه: «ثم إن القبائل المرباطة على الساحل، دأبت على الجهاد ضد قوى النصارى الغاشمة لقرون، منذ سقوط الأندلس. بهذا سمعت الفقيه المجاهد سيدي محمد بن أحمد العزوزي يحدث الناس في أحد الأسواق الأسبوعية، ويحثهم على الجهاد وعدم مهادنة المحتلين الإسبان [...] لقد دوخ أجدادكم سفن الأعداء، وأرهبهم في عرض البحر، بل كثيرًا ما امتدت غزواتهم إلى سواحل دار الحرب في الأندلس [...] حتى صارت نساؤهم يخوفن أبناءهن بـ'الموروس'، ويقصدن بذلك المسلمين، و'البيراتاس' أي القراصنة، وهو النعت الذي يطلقونه على المجاهدين الأبطال»⁽⁵⁵⁾.

في الوقت الذي تعمل فيه الكولونيالية ضمن أهدافها الإستراتيجية على فصل الشعوب المستعمرة عن تاريخها بعملية محو للذاكرة، يناضل السرد التابع على استعادة التواريخ المحلية المقموعة؛ من أجل ربط الناس بذاكرتهم وتنوير الوعي بالذات والهوية وامتلاك القوة.

تحدد إذًا، علاقة السارد التابع بالسارد الكولونيالي على نحو متعارض. إذا كان التاريخ الذي ترويه الكولونيالية عن المستعمرات هو تاريخ النسيان والغياب والمحو، فإن الراوي التابع في نقلته الخطائية المعاكسة يكتب تاريخ الذاكرة والهوية والحضور. ويفضي السرد في حالة الراوي التابع إلى توليد تواريخ بديلة من التاريخ الكولونيالي، تعمل بإستراتيجية خطائية مناقضة، تهدف إلى زحزحة بني القوة

(53) هيلين جلبرت وجوان تومكينز، الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة، ترجمة سامح فكري (القاهرة: أكاديمية الفنون، مركز اللغات والترجمة، 2000)، ص 6.

(54) سعيد، ص 270.

(55) الوريغلي، ص 90.

التي فرضتها الكولونيالية على تواريخ المستعمرات وثقافتها، وتستمد زخمها من سرديات التحرر والحرية والاستقلال.

- منظور المستعمر: يحضر منظور المستعمر في الرواية من خلال صوت الشخصيات المستعمرة؛ فهي لا تنتقم منه وتجرده من حق الكلام والسرد، كما فعلت الرواية الإسبانية الكولونيالية التي فرضت وضعية الصمت على المستعمرين. وميزة هذا الإسناد الصوتي للشخصيات الإسبانية في اللعبة السردية أنه يفضي إلى تعزيز السرد التخيلي للتاريخ الذي ترويهِ؛ حيث يتم استدعاء التاريخ الكولونيالي في الرواية بطريقة تخيلية في قصص الشخصيات الإسبانية: في يوميات الصحافي العسكري، وفي مذكرات خوان خوسيه بيريث «جاسوس إدارة الشؤون الأهلية».

في الوهلة الأولى، وبقراءة سيميائية لوظائف الشخصيات الإسبانية، نستشف طبيعة التاريخ الذي ترويهِ في حكايتها. فهي في معظمها يمكن تصنيفها على أنها شخصيات عسكرية وليست شخصيات مدنية؛ ذلك أن الصحافي الإسباني هو مراسل عسكري، وخوان خوسيه بيريث هو «جاسوس كولونيالي». وهكذا، ينبثق الخطاب في محكي الشخصيات الإسبانية من الجهاز الإداري الكولونيالي، حيث تتماهى المعرفة بالقوة. ما ترويهِ إذًا، حكاية المستعمر في النص هو التاريخ الكولونيالي، تاريخ الحملات العسكرية التأديبية التي شنّها الجيش الإسباني على القبائل الريفية انتقامًا من الضربات القوية للمقاومة. إنه تاريخ القوة الإمبراطورية: «عبرت السفينة مضيق جبل طارق، وصارت تمخر المتوسط شرقًا في اتجاه شواطئ أفريقيا، كانت السفينة ما يزال يتردد فيها صدى ذلك الحماس العارم الذي غمر نفوس الجميع عندما صعد إليها [...] الجنرال مونروي لبودع الجنود والضباط، ويث فيهم عزيمة النصر والوطنية. ردد الجميع بصوت واحد 'عاشت إسبانيا' [...] وقد كان المشهد رائعًا ومؤثرًا في القلوب بشكل لا يوصف. الجنود يطلون، متزاحمين، من أعلى السفينة، يلوحون بمنديل بيضاء، هاتفين عاشت إسبانيا [...] حماس لا مثيل له، وعزم، وإقدام، في نظام وانضباط»⁽⁵⁶⁾.

كما يوضح هذا المقطع، يتميز سرد المستعمر للتاريخ بالاستيهامات الكولونيالية الملحمية. إنه تاريخ القوة الإمبراطورية المنتشية بفتوحاتها. فلا مكانة للتواريخ المحلية للمستعمرين في هذا التاريخ الكولونيالي؛ حيث يعمل الخطاب على إسكات صوتهم، وتجريدتهم من الصفات الإنسانية، لا هوية لهم ولا أسماء ولا ثقافة ولا تراث، يتم اختزالهم في صور نمطية تعميمية: «قبائل الريف الهمجية»، «المغاربة الهمج»، دون أن يُمنحوا هوية فردية، أو يتمتعوا بوجود إنساني. و«هذا معادل أدبي بكلمات إريك وولف ... ل'بشر بدون تاريخ'، بشر يعتمد عليهم الاقتصاد والدولة اللذان تعززهما الإمبراطورية، لكن واقعهم لمّا يقتضِ الاهتمام تاريخيًا أو ثقافيًا»⁽⁵⁷⁾.

في هذا التاريخ الكولونيالي تُجرد الذات المستعمرة من هويتها الإنسانية، وتُمنع من حقها في الوجود، وتتحول إلى موضوع للاستغلال «يجب أن نكسب ثقة الأهالي [...] يجب أن يفهموا أن إسبانيا

(56) المرجع نفسه، ص 58-65.

(57) سعيد، ص 132.

لا تريد أن تنزع منهم أراضيهم أو تستفرد بخيراتهم. نحن لا نريد إلا مصلحتهم. نستطيع أن نوفر لهم الدواء، والمستشفيات، والمدارس، والطرق»⁽⁵⁸⁾. أو تتحول إلى موضوع للتأديب العسكري «قررت إدارة الصحيفة إفاد صحفي إلى عين المكان، لينقل عن كُتب تفاصيل الحملة العسكرية التأديبية التي قررت الحكومة توجيهها إلى قبائل الريف الهمجية، لردعها عن التفكير مرة أخرى في إراقة قطرة دم إسباني»⁽⁵⁹⁾.

باتخاذ الراوي المستعمر موقعاً له في الجهاز الإداري الكولونيالي، فإن ما يرويه من حكايات عن المغاربة المستعمرين تصدر مدموغة بأختام القوة. يتعلق الأمر بتواريخ كولونيالية يختزل فيها المستعمرون إلى موضوعات صامتة، «عن طريق إنتاج معارف بالمستعمر والمستعمر قائمة على الصور النمطية، لكنها تُقَوِّم وتُثَمِّن على نحو متضاد ومتناقض»⁽⁶⁰⁾.

في خطاب اقتصاد القوة الذي يميز سرد المستعمر، لا يكون الهدف من الخطاب هو المعرفة، بل الهيمنة، أو بالأحرى إنتاج معرفة تعزز الهيمنة، من أجل فرض تاريخ واحد هو تاريخ المستعمر، لأنه التاريخ الوحيد الجدير بأن يروى. إنه التاريخ الإمبراطوري للأمة الإسبانية الذي يشق طريقه موشحاً بالرسالة التحضيرية، من أجل «تأديب» بشر لا تاريخ لهم، عالقين «وسط جبال الجهل والتخلف»: «ها هو التاريخ يعيد نفسه مرة أخرى. فمثلما لبي الشعب الإسباني كله يومئذ، نداء ليوبلندو وأودونيل رئيس الحكومة وتوحدت الأحزاب المتناحرة والكنيسة والجيش والشعب من أجل هدف نبيل، لا يسمو فوقه صوت أو خلاف، الانتقام لشرف إسبانيا الذي خدشته قبائل الموروس باعتدائها على ساكنة سبتة المسيحيين، كذلك تتوحد اليوم إسبانيا لإغاثة أبنائها في مدينة مليلية قلعة الحضارة وسط جبال الجهل والتخلف»⁽⁶¹⁾.

الملاحظ أن منظور المستعمر، في صياغته لموضوعه، يقع في مفارقة خطابية تنتج من مفارقة الخطاب للسياق الذي يتكلم منه. إنه يتكلم على المستعمرين وهو يوجد على أرضهم المستعمرة (سياق الخطاب)، إلا أنه ينتج خطاباً مفارقاً لحقيقة الموضوع. إنها مفارقة الداخل والخارج التي تجعله ينتج موضوعاً خارج السياق. فهو داخل «المستعمرة الكولونيالية»، إلا أنه يتحدث عن سكانها وتاريخها وجغرافيتها من موقع خارج التاريخ، لا يوجد إلا في مخيلة المستعمر الكولونيالية، يلغي الحقائق الجغرافية والتاريخية والثقافية، لتحل محلها استيهامات الصور النمطية الكولونيالية.

يختزل التاريخ في محكي الصحفي والجاسوس الكولونيالي في تاريخ «إسبانيا العظيمة»، ويتم تصويره في حبكة ملحمية، تخضع فيها الذات الإسبانية لاختبار تمجيدي، تؤدي فيه دور البطل الذي يتلقى تكليفاً من الأمة من أجل إنقاذ الحضارة من جماعة المغاربة الهمجيين. لكن المفارقة الخطابية

(58) الوريغلي، ص 59.

(59) المرجع نفسه، ص 56.

(60) هومي ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 141.

(61) الوريغلي، ص 57.

والتاريخية التي تشرح وحدة هذا الخطاب في ادعاءاته الحضارية، تمدّين الشعوب «المتخلفة»، تنبثق من «تحوله الهزلي من مُثُل الخيال الكولونيالي الرفيعة»⁽⁶²⁾ إلى ممارساته الدنيوية الوحشية، في الإخضاع والقهر والاستغلال؛ وهذا ما يكشف تضميناته الأيديولوجية المتحيزة؛ إنه يستخدم الحضارة مقولاً أيديولوجية عرقية، من أجل الهيمنة والسيطرة، وشعار «الرسالة الحضارية» ما هو إلا حيلة بلاغية لممارسة المكر الدلالي.

هكذا، يتنازع في الرواية نمطان من التواريخ المتصارعة: تواريخ الاحتلال وتواريخ المقاومة، ويتصارع صوتان: صوت الراوي التابع وصوت الراوي الكولونيالي؛ كل واحد منهما يقدم نسخته المختلفة للتاريخ، في صيغة حوارية عنيفة، تكشف الصراع الجدلي بين سرديتين متناقضتين في الإستراتيجيات والرهانات، سردية مثبتة تتطلع إلى استعادة حريتها وتقرير مصيرها، مدفوعة «بالسرديات الجليلة الكبرى للتححرر والتنوير»، ممثلة لأيديولوجيا المقاومة، وسرديات كولونiale سائدة، مدفوعة بالإستراتيجيات الكبرى للهيمنة الإمبراطورية، تعمل على منعها من أن تحقق حريتها وتقرر مصيرها. هذا التعارض، كما أوضحنا، ينعكس على الإستراتيجيات السردية والخطابية التي تتحكم في منطق كل سردية. إذا كانت سردية المقاومة تدشن حكايتها بنموذج التنافر وتُتَوَجَّع بنموذج التوافق، فإن سردية الكولونiale - على العكس - تبدأ بنموذج التوافق وتنتهي بنموذج التنافر. هذا الاختلاف في المنطق الحكائي البنيوي للسرديتين يفسره التناقض التاريخي بين المستعمر والمستعمر، في الزمنية الكولونiale الذي يوضع المستعمر في علاقة تناقض جذري مع المستعمر: إن المجتمع الكولونيالي، مجتمع المستعمر والمستعمر، هو مجتمع انفصال كامل «ليس في خدمة توليف أعلى»⁽⁶³⁾.

على هذا الصعيد الثقافي والأيديولوجي، تنبع أهمية الرواية من المواجهة السردية والخطابية التي تقيمها بين سرديات المستعمر وسرديات المقاومة، متجاوزة البنية السردية والدلالية المنولوجية للرواية الإسبانية الاستعمارية التي حكمت على أصوات المستعمرين وتواريخهم بالصمت، فارضة سرداً أحادياً إقصائياً.

خاتمة

من خلال تحليلنا للإستراتيجية السردية والخطابية التي اعتمدتها الرواية في بناء هويات الشخصيات وصور التاريخ، وتميزت بإستراتيجيتها الطبقية، ما أتاح للروائي تمثيل مختلف الأصوات والذوات والتواريخ المتصارعة في الزمنية الكولونiale بمنظور حوارى نقدي، مكّنه من كشف الافتراضات الأيديولوجية الكامنة في الخطاب الكولونيالي، يمكننا - استناداً إلى هذه الخلاصات - تأويل رواية أبواب الفجر على أنها رواية ما بعد كولونiale، مارست حقها في الرد بالكتابة على الرواية الإسبانية الكولونiale، من دون أن تتعسف في ممارسة هذا الحق، بقمع الصوت الكولونيالي. وهي بذلك لا تشكّل مجرد نسخة معكوسة للرواية الإسبانية الاستعمارية، بل تمثّل نصّاً حوارياً نقدياً، يطرح سرديات

(62) بابا، ص 166.

(63) غبسون، ص 185-186.

بديلة من السرديات الكولونيالية، تتميز بإستراتيجيتها الحوارية والتضمينية التي تستوعب ثقافة الذات وثقافة الآخر على الرغم من تاريخ العنف بينهما، برؤية ثقافية نقدية، مستشرفة أفقاً إنسانياً قوامه صيغة واقعية من التبادلية المتكافئة بينهما، تصنعها ثقافة الاعتراف بالآخر كائنًا إنسانياً مساوياً. وهي بذلك تتحيز لصيغة العلاقات الإنسانية المشتركة بين الشعوب والثقافات والهويات بديلاً من العلاقات الكولونيالية القهرية، وتطرح نموذج الاختلاف الثقافي بديلاً من نموذج الاختلاف العرقي في التواصل بين الثقافات.

References

المراجع

العربية

- أشكروفت، بيل و غارث غريفيث وهيلين تيفين. الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة. ترجمة شهرت العالم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.
- _____. دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية. ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان. تقديم كرم سامي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.
- أندرسن، بندكت. الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها. ترجمة نادر ديب. تقديم عزمي بشارة. بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009.
- أنقار، محمد. بناء الصورة في الرواية الاستعمارية: صورة المغرب في الرواية الإسبانية. تطوان: مكتبة الإدريسي للنشر والطبع، 1994.
- بابا، هومي ك. موقع الثقافة. ترجمة نادر ديب. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.
- باختين، ميخائيل. الخطاب الروائي. ترجمة وتقديم محمد برادة. الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1987.
- بروب، فلاديمير. مورفولوجية الخرافة، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب. الدار البيضاء: الشركة المغربية للنشرين المتحدتين، 1986.
- جلبرت، هيلين وجوان تومكينز. الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة. ترجمة سامح فكري. القاهرة: أكاديمية الفنون، مركز اللغات والترجمة، 2000.
- ريكور، بول. الزمان والسرد: العبكة والسرد التاريخي. ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم. راجعه عن الفرنسية الدكتور جورج زيناتي. بيروت/ طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة/ دار أوياء، 2006.
- سعيد، إدوارد. الثقافة والإمبريالية. ترجمة وتقديم كمال أبو ديب. بيروت: دار الآداب، 1997.
- عقار، عبد الحميد. «الرواية المغاربية الواقع والتجريب». مقدمات. العدد 14/13 (1998).

- غبسون، نايجي سي. فانون: المخيلة بعد-الكولونيالية. ترجمة خالد عايد أبو هديب، مراجعة فايز الصياغ. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- فوكو، ميشيل. نظام الخطاب. ترجمة محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير، 1984.
- ميمي، ألبير. صورة المستعمر والمستعمر. تعريب جيروم جاهين. تقديم جان بول سارتر. بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1980.
- الورياغلي، مصطفى. أبواب الفجر. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016.
- وليامز، جيمس. ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة. ترجمة إيمان عبد العزيز. مراجعة حسن طلب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.
- اليبوري، أحمد. دينامية النص الروائي. الرباط: منشورات اتحاد كتّاب المغرب، 1993.

الأجنبية

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (eds.). *The Post-colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 1999.
- Courtés, Joseph. *Indroduction à la sémiotique narrative et discursive: méthodologie et application*. Préface de A. J. Greimas. Paris: Librairie Hachette, 1976.
- Bhabha, K. Homi (ed.). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 2000.
- Barker, Chris. *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*. London and Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications, 2004.
- Schwarz, Henri & Sangeeta Ray (eds.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.
- White, Hayden. *The Content of the Form*. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1987.



عزمي بشارة

في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟

حاز مصطلح "السلفية" مقدارًا كبيرًا من التعريفات والشروح والاستعمالات المختلفة، ومع ذلك لا يزال كثير من الدارسين والكتاب يتداولون المصطلح إما بالتبسيط وإما بالاختزال وإما بالنقل المتواتر عن السلف؛ وما فتئ الفهم السائد للسلفية يدور على ثلاثية "الكتاب والسنة" و"نبذ البدع" و"إنكار المُلحَدات". أما هذا الكتاب فينظر إلى السلفية لا كمفهوم مجرد ذي معنى اختزالي، بل كمصطلح له تاريخ، وله سياق تاريخي أيضًا، خضع لتعديلات جوهرية في معناه ودلالته معًا. ثم إن مفهوم السلفية ليس واحدًا، بل متعدد؛ فثمة سلفيات لا سلفية واحدة.

يدرس عزمي بشارة في كتابه السلفية باعتبارها سلفيات؛ فمنها الإصلاحية والدعوية والجهادية والعلمية، علاوة على السنية والشيعية وغيرها، ويحفر عميقًا في التاريخ الإسلامي ليؤسس مدخلًا علميًا لفهم العلاقة بين السلفية والوهابية، ويقيم تفاعلًا معرفيًا بين سلفية "أهل الأثر" القدامى وسلفية ابن تيمية.

في هذا الكتاب، يعود عزمي بشارة إلى الحفر في ثنايا التاريخ الإسلامي ليعالج السلفية في ظهوراتها المتعددة، ويستولد من ذلك فهمًا معاصرًا لها من خلال التصدي لإشكالية المصطلح على المستويين الفكري والتاريخي، ومن خلال دراسة حنبلية محمد بن عبد الوهاب وسلفية محمد رشيد رضا، فضلًا عن تمثيلات السلفية في النطاق الفقهي، ومقارنة ذلك بالسلفيات المسيحية التي ظهرت في حقبة "الإصلاح الديني" الأوروبية.

عبد الوهاب سويسسي | Abdelwaheb Souissi *

حجاجة الترغيب في العمل والتحفيز عليه: المثل الشعبي التونسي أنموذجاً

Arguing for Work Ethic: Popular Proverbs in Tunisia

ملخص: تنطلق هذه الدراسة من رؤية قوامها أن التراث الشعبي بما يشتمل عليه من فلكلور وعادات وتقاليد، وغير ذلك من الموروث، ظاهرة تاريخية يلتقي فيها الحاضر والماضي، ومن أن مقارنة التعبير الثقافي الشعبي من شأنها أن تزيدنا معرفة بالوعي الجماعي لذوي هذا التعبير؛ بالنظر إلى أن كثيراً من تمثلاتهم ومبادئهم وقيمهم ثابته في العمارة التي يتداولونها، وفي ذلك ما يزيدنا وعياً بأنفسنا أيضاً. وتبحث الدراسة - من خلال منظور حجائي - في ظاهرة ثقافية لامادية موضوعها الترغيب في العمل والتحفيز عليه، استناداً إلى أمثال شعبية تونسية وما تعلق بها من تعبير فني آخر؛ من قبيل «الشعر الشعبي»، و«الأغنية»، و«الحكاية». وفي أثناء ذلك تُعنى الدراسة ببعض النواحي الأدبية في الثقافة الشعبية، وتسعى إلى تحليل ما اشتهرت به هذه الثقافة من أقوال سائرة مرتبطة بموضوع العمل، محاولة تبين خصائص البيئة الاجتماعية التي نشأت فيها هذه الأقوال وما اختزنته من قيم أخلاقية وإشارات تاريخية متصلة بزمان القول، بحسب ما يُسفر عنه زمن الخطاب من هذه التمثيلات، مستهدفة استجلاء ما تضمّنته الأمثال من علامات دالة على امتثال التقاليد الثقافية من جهة، وإرهاصات تغيير هذه التقاليد في المجتمع التونسي، أو محاولة تغييرها، من جهة أخرى.

كلمات مفتاحية: حجاج، مثل، عمل، بطالة، ثقافة، شعبية، عامية، تونس.

Abstract: This paper studies the folklore, customs, traditions, and other manifestations of popular heritage. Through these expressions many patterns, principles and values are manifested in an understandable vernacular. The study takes an argumentative perspective to examine the abstract cultural phenomena that are based on popular Tunisian proverbs and other popular literary and cultural forms such as poetry, song and storytelling that encourage a strong work ethic. At the same time, the study is concerned with some literary aspects of popular culture and seeks to analyze Tunisian aphorisms that relate to work in order to better understand the social environment, values and heritage of the society that produced them. It investigates the signals compliance with cultural traditions on the one hand, and the implications of changing traditions in Tunisian society.

Keywords: Proverb; Employment; Unemployment; Culture; Popular Culture; Colloquialism; Tunisia.

* محرر في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، حاصل على الماجستير في اللغة والآداب والحضارة العربية من كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، تونس.

Arabic editor at the ACRPS. Holds a master's degree in Arabic Language, Literature and Civilization from the Faculty of Arts and Humanities, Sfax University, Tunisia.

مقدمة

تعدّ الأمثال الشعبية السائرة، على غرار العادات والتقاليد الشائعة، من أبرز الدلائل على أن التاريخ لا يتحدّد بوصفه زمنًا ماضيًا منقطعًا عن الحاضر، أو مستقلاً عنه، وأنّ الماضي نفسه عاملٌ مؤثّر في الحاضر والمستقبل⁽¹⁾. ومن هذا الوجه، فإنّ كل ماضٍ نُقاربه، أو نحاول مقاربته، لا يكون إلّا بمنزلة «كائن حيّ» كلما تمثله الوعي أو اقتضاه، وهذا يعني أنّ الماضي إذا استُحضِر، من خلال الأقوال أو الأفعال أو الأحوال، غداً حاضراً معاصراً لزمان استحضاره، حتى في حال تعلقه بوقائع تالدة أو أحداث غابرة⁽²⁾؛ ومن ثمّة نذهب إلى القول إنّ المادة التاريخية التي تكون في صيغة أمثال سائرة وعادات وتقاليد شائعة، على سبيل المثال، ليست قيد ماضٍ أقل وانقضى ما دامت بين حين وآخر تُستحضر في الأذهان وتجري على اللسان. وفي هذا المعنى يقول روبن جورج كولينغود Robin George Collingwood: «إنّ التاريخ هو الماضي الذي يقوم المؤرخ بدراسته، لكنّ هذا الماضي ليس ميتاً؛ إنه بمعنى ما ماضٍ لا يزال يعيش في الحاضر»⁽³⁾.

بناءً على هذا القول، من الممكن أن تكون دراسة الأمثال الشعبية مدخلاً إلى تعرّف ذهنية مجتمع ما وسيكولوجيته. فما يكثر تداوله في اللسان لا يبعد أن يكون راسخاً في الأنفس والأذهان، وما يُحتدّى من الأقوال حريٌّ أن يكون له وجود متمكّن في الواقع في أغلب الأحوال، خصوصاً أنّ الأمثال - من خلال منظور أنثروبولوجي - لا تُعدّ من الظواهر الفردية أو الخاصة، بل هي تعبير ثقافيّ داخل الظاهرة الاجتماعية برمتها⁽⁴⁾، ومثل هذا الأمر مؤكّد لأهمية البحث في مجال الأمثال وما كان منها بسبيل ما.

وفي هذا السياق القائم على التعالق ما بين المكوّن الثقافي والمكوّن الاجتماعي، نخصص القول فنشير إلى علم الأنثروبولوجيا الثقافية⁽⁵⁾، وإلى توجّه هذا العلم بعد الحرب العالمية الثانية إلى دراسة المجتمعات الريفية والحضرية. فبعد أن كانت الأنثروبولوجيا تهتمّ بدراسة الإنسان البدائي على نحو خاص، نشأت علوم موضوعها دراسة الشعوب⁽⁶⁾. ونتيجةً لذلك، تنبّه الوعي الثقافيّ والجماليّ، لوجود «فرائد» أدبية لدى الشعوب غير مستكنّة في المظانّ المعرفّة والمعلّمة من أمّهات الكتب وعيون الدواوين، بل مبثوثة في النسيج المجتمعيّ العامّ وتضاعيف مكوّناته المتنوعة.

(1) يرى فريدريش هيغل أنّ التاريخ عملية خلاقة تظهر من خلالها قيم جديدة؛ فهو «ليس الماضي والحاضر فقط، بل إنه المستقبل أيضاً»، انظر: فيصل عباس، الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة (بيروت: دار الفكر العربي، 1996)، ص 202.

(2) إنّ التاريخ بأجمعه، في نظر بنديتو كروتشه Benedetto Croce، تاريخٌ معاصر؛ بمعنى أنّه يتألف من رؤية الماضي من خلال «عيون» الحاضر، وفي ضوء مشكلاته، انظر: كريستين نصار، الإنسان والتاريخ (لبنان: جروس برس، 1991)، ص 161.

(3) المرجع نفسه.

(4) تُعرّف الأنثروبولوجيا بأنّها «علم دراسة الإنسان طبيعياً واجتماعياً وحضارياً»، ومن ثمّة فإنّها لا تدرس الإنسان بوصفه فرداً، بل على أساس أنّه «كائن اجتماعي»، انظر: شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا (الكويت: جامعة الكويت، 1981)، ص 56. بناءً على ذلك، ليست الأمثال من الظواهر الفردية حتى في حال افتراض قائلٍ أوّل لمثل من الأمثال، بل إنّها نسيج اجتماعي tissu social تتعالق مع أنسجة أخرى داخل الظاهرة الاجتماعية.

(5) تُعرّف الأنثروبولوجيا الثقافية بأنها العلم الذي يهتمّ بدراسة الثقافة الإنسانية، ويُعنى بدراسة أساليب حياة الإنسان وسلوكه النابع من ثقافته. وتدرس هذه الأنثروبولوجيا الشعوب القديمة والشعوب المعاصرة أيضاً، انظر: رالف بيلز وهاري هويجر، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ترجمة محمد الجوهري (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1977)، ص 21.

(6) شاكر مصطفى سليم، المدخل إلى الأنثروبولوجيا (بغداد: مطبعة العاني، 1975)، ص 17-18.

غير أن العرب، مقارنةً بشعوب أخرى كثيرة، تأخّرت كثيراً في الاستفادة من دراسة ثقافتها الشعبية وفولكلورها الزاخر بالكثرة والتنوع. ولعل من أسباب رغبة كثير من المثقفين العرب عن «اكتشاف» مدوناتهم الشعبية استثناء التقابل بين «الشعبي» و«الرسمي»، وكفى بهذا الفهم دليلاً على أن العامية لا تُقارب استناداً إلى ماهيتها في حدّ ذاتها، بل بوصفها مقابلةً لغيرها؛ فكأنّ كينونها المُمكّنة لا تكون إلّا في وجود ذاك المقابل «الرسمي»، ثمّ إنّ «الشعبي» صنوّ للمدّنس في حين أنّ «الرسمي» صنوّ لـ «الأصيل» وال «نقي»؛ على الأقل من خلال وجهة نظر تفرضها السلطة الاجتماعية أو السياسية. ولقد كان التوجس بالعامية شديداً، إلى حدّ حدّها خطراً على اللغة العربية الفصيحة⁽⁷⁾، ووَقِر في أفهام كثيرة أنّ إيلاء الثقافة الشعبية أيّ أهمية لا بدّ أن يعني غبناً ما للثقافة الرسمية قلّ أو كثر.

وممّا يزيد العلاقة بين اللغة الفصيحة والعامية اختلافاً وتقابلاً أنّ التدوين في أوضاع الواقع اللغوي يكاد يكون مقصوراً على استعمال اللغة الفصيحة، وأنّ العامية لا تكاد تُستعمل في شؤون التدوين إلّا لِمَما، وبما أنّ الكلام المدوّن تربو قيمته - بحسب مألوف الناس وعوائدهم - على الكلام الشفهي، فقد أدّى هذا الأمر إلى تداعي منزلة العامية في الوعي الاجتماعي السائد. غير أنّ العامية نفسها، من الناحية الشفهية تحديداً، هي المتمكّنة في الواقع اللغوي المعيش. وهكذا نكون بإزاء مفارقة جليّة مفادها أننا، في أغلب الأحيان، نتكلّم بغير ما نكتب ونكتب بغير ما نتكلّم؛ ومن ثَمّة ينشأ سؤال عن تبعات هذه المفارقة المُترّعة بـ «الازدواج» والتناقض، وعن نتائجها من الناحيتين النفسية والاجتماعية.

لا ريب في أنّ العامية أكثر تداولاً في الحياة اليومية من اللغة الفصيحة. وبناءً على هذه الحقيقة المعيشة لا يكون إقصاء الثقافة العامية من الدراسة العلمية إلّا إقصاءً لمكونات نفسية واجتماعية كثيرة خاصة بالمنتسبين إلى هذه الثقافة، ولا سيما أنّ تعلّم اللغة الفصيحة يكون من الناحية الزمنية أمراً معاقباً لتعلّم العامية. فهذه هي «اللغة الأم»، أمّا تلك فهي «لغة ثانية». ومن خلال هذا المنظور تزداد أهمية إيلاء الثقافة الشعبية مكانةً خاصةً، ومن خلال المنظور نفسه تأتي هذه الدراسة بوصفها محاولةً لمقاربة الوعي واللاوعي القائمين اللذين يحكمان أفراد المجتمع التونسي وجماعاته ويعملان في توجيه هؤلاء إلى التزام أشياء وترك أشياء أخرى؛ وذلك من خلال أمثال شعبية تونسية متعلقة بالعمل أساساً، فالإنسان حيثما كان لا يمكن إلّا أن يكون بسبيل من العمل أو بسبب منه⁽⁸⁾.

(7) رأينا أن نستعمل كلمة «الفصيحة» بدلاً من «الفصحى»؛ لأنّ تلك الكلمة - على خلاف هذه - لا تشتمل على دلالة ذات قيمة تفضيلية.

(8) يُعدّ العمل ضرورةً بيولوجيّة متعدّدة الوظائف؛ فالإنسان - لا محالة - يحتاج إليه في معيشته، وفي حفظ بقائه. فضلاً عن ذلك، ليس العمل أداةً للعيش فحسب؛ بل إنّه، في حدّ ذاته، لا يكون بمعزل عن الضرورة الحيوية. ومن هذا الوجه، يُعدّ مقتضى من مقتضيات الوجود نفسه، انظر:

Karl Marx & Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfturt* (Paris: Éditions sociales, 1950), p. 23

ثمّ إنّ في العمل جانباً أخلاقياً؛ من قبيل بذل الجهد في إتقانه، وفيه أيضاً جانب «وجودي» مجاوز للوظيفة الأداتية؛ على غرار تحقيق الذات أثناء أدائه، وطرح أسئلة «كبرى» متعلّقة به. ومثل هذه الجوانب إنّما هي من ضرورات الإنسان الحيوية. للاستزادة في هذا الشأن، انظر:

Nadia Taïbi, «Le temps de travail,» *Sens-Dessous*, no. 3 (Février 2008).

إنَّ العمل من أهمِّ الظواهر التي يحتاج إليها الإنسان في وجوده الاجتماعي والنفسي. وقد تكفي الإشارة إلى أهمية هذه الحاجة من خلال السمة الاجتماعية لظاهرة العمل، فالأعمال كلّها - على اختلافها - ترتبط في النهاية بعلاقات إنتاجية معيّنة عن وقائع وأحوال متداولة في المجتمع، وعن عادات وتقاليد تحكمه؛ صريحة كانت أو ضمنية، إضافةً إلى تعبيرها عن قيمٍ سوسولوجية وأكسيولوجية.

بناءً على ما تقدّم، لنا أن نُسمّ شطر الأمثال الشعبية التونسية عسى أن نتعرّف من خلالها الشخصية التونسية الجماعية، وما تتلبّس به ذهنيّتها من قيم ورؤى متعلّقة بالعمل، على أنّ السبيل التي ننتهجها في ذلك ليست تمجيدية ولا استهجانية؛ إنها سبيلٌ تحاول أن تكشف خصائص ثقافية عامّة يتّسم بها المجتمع التونسي من خلال أمثاله خاصّة. وإذا كان المثل هو «القول الوجيز المرسل ليُعمل عليه»⁽⁹⁾، فما هي العوامل الحجاجية التي من شأنها أن تثقل الأمثال من «أقوال» إلى «أعمال»، ومن «الوجود بالقوة» إلى «الوجود بالفعل»؟ وكيف تشغل هذه العوامل فتتّبت نوعاً من السلوك وترسّخه، أو تعمل في نفيه وإفناؤه؟

حجة الأغلبية

كثيراً ما يتردد في الثقافة الشعبية التونسية مثل هو «الناس الكلّ تجري ورا الخبزة». ومن خلال المكونات المعجمية التي تدل على الشمول (الناس، الكلّ، الخبزة)، واستناداً إلى أنّ هذه الأسماء قيد التعريف، يصير هذا المثل بمنزلة حقيقة تقريرية لا تقبل استدراكاً ولا استثناءً⁽¹⁰⁾؛ ومن ثمة يمكن القول إنّ حجة الأغلبية التي تحضّ على العمل تتجاوز «الأغلبية المطلقة» إلى «الأغلبية الكليّة». وبناءً على هذا المثل السائر بين الناس المنتمين إلى أوساط اجتماعية مختلفة، لنا أن نرى في شموليته نوعاً من الإجماع الاجتماعي الذي يوجب العمل على كل امرئ قادر عليه. فكأنّ الانبئات عن العمل، في حال القدرة عليه، يُفضي إلى الخروج من الحال الإنسية إلى حال أخرى دونها، وكأنّ «العضوية الاجتماعية» لا تكون إلّا بالعمل. ومن المهمّ أن نشير في هذا المقام إلى اشتغال المثل المذكور على «قيمة إخبارية»⁽¹¹⁾ تستدعي عملاً إنجازياً يضطلع من خلاله المثل بدور اجتماعي «إيجابي»؛ ذلك أنّه يستند إلى وجهة نظر تعليمية من شأنها أن ترسّخ قيمة العمل في المجتمع كلما تداولته الأجيال بملفوظ اللسان أو لسان الحال.

(9) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 1 (بيروت: المكتبة العصرية، 1995)، ص 42.

(10) لا تقتصر وظيفة الأدوات اللغوية في الخطاب على إيقاع الاتساق بين الوحدات الدلالية، بل إنها تضطلع في الآن نفسه بدور حجاجي؛ ومن ثمّ تُوسم هذه الأدوات بأنها ذات «وظيفة مزدوجة»، انظر:

Dominique Maingueneau, *Pragmatique pour le discours littéraire* (Paris: Nathan, 2001), p. 54.

(11) يمكن التمثيل لـ «القيمة الإخبارية» التي يكتسب من خلالها المثل «قيمة تعليمية» بـ «الخبر الابتدائي» عند البلاغيين، ويكون هذا الخبر خالياً من أيّ مؤكّد؛ سواء كان مُثبتاً أو منفيّاً، وتُعدّ «الإخبارية» شرطاً أساسياً يجري بمقتضاه الكلام؛ إذ يُفترض - عادةً - أن يُعرّف الباطّ المتلقي أمراً لم يكن يعلمه من قبل، انظر: محمد بن عبد الرحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار الجيل، 2010)، ج 1، ص 76؛ وانظر أيضاً:

Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire: Principes de sémantique linguistique* (Paris: Hermann, 1980), p. 133.

الحجة الدينية

ربما يزداد معنى المثل «الناس الكُلُّ تجري ورا الخبزة» بياناً من خلال تمثّل صورة تشخيصية له يؤخذ فيها بالحسبان فعلُ جريِ الناس - وهم كثر - وراء «الخبزة» التي وردت في صيغة المفرد. وفي مثل هذا المقام يمكن استحضار الآية ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (المطففين: 26)، كلما تعلق الأمر بعمل صالح. يُضاف إلى ذلك أنه في الإمكان إجمال ما أولاها الإسلام من قيمة للعمل في الصلة المنعقدة بين العمل والجزاء في الدنيا وفي الآخرة، وفي هذا المعنى يمكن الاستدلال بالآية ﴿مَنْ عَمَلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: 97).

وفي السياق المثلّي، كثيراً ما تُعقد في الأمثال صلة بين العمل والجزاء الناجم عنه. ومن أمثلة ذلك المثل الشعبي «الله يجعل كل من زرع يحصد»، والمثل الفصيح «لكل عمل ثواب»⁽¹²⁾. ومن خلال أسلوب الدعاء الوارد في المثل الشعبي المذكور آنفاً نتبين أنّ العامل يحظى، من الناحية الاجتماعية، بنوع من ال «رضا» وال «تزكية»، وب «مقبولية» اجتماعية - دينية، على خلاف العاطل من العمل وهو قادر عليه؛ لذا يوسم ذاك العامل، بحسب التعبير المجتمعيّ الدائع، بأنه «مواطن صالح». ثم إنّ مدار الدعاء الذي يعقد صلة بين «الزراعة» و «الحصاد» في المثل المذكور، إنما هو على إرادة تَمَتُّين الصلة بين العمل وجزائه، خصوصاً أنّ القوة التي يُتوجّه إليها في تحقيقه هي القوة الإلهية. وفي المعنى نفسه، تقريباً، نُلقي المثل «اعمل الخير تلقى الخير»؛ بوصفه مؤكداً للصلة بين العمل والجزاء. وفي مثل هذا المقام يمكن استحضار آيات عديدة يجري فيها عطف العمل الصالح على الإيمان، من بينها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 277)، و ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعَمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ (العنكبوت: 58)، و ﴿أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: 19). ومن أمثلة مقابلة عمل الخير بالخير ما ورد في الحديث النبوي: «لا يغرُسُ مسلمٌ غرساً، ولا يزرع زرعاً، فيأكل منه إنسانٌ ولا طائرٌ إلّا كان له أجرٌ»⁽¹³⁾.

ومن وجوه التعلق بين الأمثال والدين، في موضوع العمل، المثل القائل: «كول بعرق جبينك، خير من اللّي تبع دينك». ويدل هذا المثل على أنّ المرء لا يستفيد من عوائد عمله على سبيل الإضافة والزيادة فحسب، بل إنّ من وجوه إفادته أيضاً أنّ عمله يُجَنِّبه مساوئ كثيرة من الممكن أن تتلبّس به، أو يتلبس بها، في حال التزامه حال البطالة؛ من بينها التسوّل والكدية، وفي هذا المعنى يمكن أن نذكر الحديث النبوي: «لأنّ يأخذ أحدكم أحبله فيأتي الجبل، فيجيء بحزمة حطب على ظهره، فيبيعها فيستغني

(12) أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال (طرابلس - لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ص 656.

(13) عبد المؤمن بن خلف الدميّاطي، المتجر الرابع في ثواب العمل الصالح، تحقيق عبد السلام محمد أمين عبد المؤمن بن خلف الدميّاطي (بيروت، دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ص 118.

بشمئها، خيرٌ له من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعوه»⁽¹⁴⁾. وفي هذا السياق أيضًا يمكن الاستدلال بالحث على العمل والنهي عن التواكل بالحديث: «المسألة كدٌّ يكُدُّ بها الرجل وجهه، فمن شاء أبقى على وجهه، ومن شاء ترك، إلّا أن يسأل ذا سلطان أو ينزل به أمرٌ لا يجد منه بدًّا»⁽¹⁵⁾، والحديث: «ما يزال الرجل يسأل الناس، حتى يأتي يوم القيامة ليس في وجهه مُزعة لحم»⁽¹⁶⁾. وقيل في المقارنة بين هذه الحال وتلك: «اليد العليا خير من اليد السفلى». وهذا القول الكنائّي ذائعٌ في المجتمع التونسيّ.

ومن دلائل حثّ الدين على السعي في طلب الرزق والتزام التعفف، أيضًا، الحديث الآتي: «مرّ على النبي صلى الله عليه وسلّم رجل، فرأى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلّم من جلده ونشاطه ما أعجبهم، فقالوا: يا رسول الله، لو كان هذا في سبيل الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: 'إن كان خرج يسعى على ولده صغارًا فهو في سبيل الله، وإن خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على نفسه يعفّهما فهو في سبيل الله، وإن كان خرج رياءً وتفاحراً فهو في سبيل الشيطان»⁽¹⁷⁾، ومما ورد في الحديث في شأن الحث على العمل والتعفف أيضًا: «ما أكل أحدٌ طعاماً قط، خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده»⁽¹⁸⁾. ثم إنّ الحث على العمل يكون حتى في المظانّ الزمنية التي لا يُتوقّع فيها أيّ التفات إلى عمل. فالحديث النبويّ: «لو قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فإن استطاع أحدكم أن لا تقوم حتى يغرسها فليغرس»⁽¹⁹⁾، يحضّر على العمل من وجوه شتّى؛ من بينها أنّ العمل إذا كان مطلوبًا والساعة قائمة، فإنه من دون شك - بحسب قياس الأولى - لا يكون حكمه أدنى من المطلوب في سائر الأحوال، ويزداد هذا المعنى بَيانًا من خلال تمثيل العمل في الحديث بغراسه «فسيلة»، ومعلوم أنّ الفسيلة⁽²⁰⁾ لا بدّ أن يمرّ عليها زمن حتى تنمو ثم تثمر، وأنّه ليس كلّ فسيلة تُغرس تبلغ هذا المبلغ.

ومن الأمثال الشعبية التي يُستحضر فيها الدين في سياق التحضيض على العمل «اعمل الفرض وانقب الأرض» و«أدّ الفرض وانقب الأرض»، وفي هذا المقام يمكن أن نذكر الآية ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الجمعة: 10)؛ فالعمل من هذا الوجه ليس مقصورًا على التعب في مفهومه الخاص، بل إنّهُ يشمل الكسب الدنيويّ في نطاق ما يوجبه ذكر الله المقترون بالفلاح مع اجتناب ما نهى عنه.

(14) سنن ابن ماجه، حققه شعيب الأرناؤوط وآخرون (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، ج 3، ص 46.

(15) انظر: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، ج 8، ص 181.

(16) انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار طوق النجاة، 2001)، ج 2، ص 123.

(17) سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، [د.ت.])، ج 7، ص 56.

(18) البخاري، ج 3، ص 57.

(19) محمد بن عبد الواحد المقدسي، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحهما، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش (بيروت: دار خضر للطباعة والنشر، 2000)، ج 7، ص 264.

(20) الفَسِيلَة: النخلة الصغيرة، انظر القول: «البتلة من النخل الوَدِيَّة»، وقال الأصمعي: هي الفسيلة التي بانت عن أمّها»، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط 3 (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1994)، ج 11، ص 42.

حجة الحماسة الشعبية

ليس الدين وحده، في معناه الخاص، هو الموجّه لانتهاج العمل شرعاً. ف «الحماسة» الاجتماعية - ولا سيما الشعبية - ذات سلطان في هذا الشأن. وقد ورد في الأمثال «الخيْلُ إذا تلجّمت، والرّجالُ إذا تحزّمت»، ويمكن أن نتبين بعض ما في هذا المثل من استحثاث للمرء على التزام العمل منهاجاً استناداً إلى قيمة «الفتوة الاجتماعية». ففي المثل: تعبير جليّ عن هذه القيمة من جهة ارتباطها بـ «الفروسية» وعلو المكانة؛ ذلك أنّ المشابهة بين حال الخيل وحال الرجال تُصنّف وجاهة ومهابة على أصحاب العمل وأهله. ولئن كانت مثل هذه المنزلة مطلقة؛ بالنظر إلى حذف جواب الشرط في هذه الحال وتلك، حتى أنّ ترجمان لسان حال المخاطب ربما يكون: «ماذا سيحدث إذا تلجّمت؟ ماذا سيحدث إذا تحزّمت؟»، استعظاً وإكباراً، فإنّ حال الخيل وحال الرجال مقيدتان؛ والقيد في هذا السياق إمّا لحزام وإمّا حزام، ومن وجوه هذا التقيد في الحالين اشتراكهما في أداء ما هو «نافع» من منظور براغماتيّ. فكما أنه لا يُتّفق بفرس من غير لحزام، لا يكون انتفاع برجل من غير حزام؛ كناية⁽²¹⁾ بالحزام عن العمل، وعن أنّ العمل من مقتضيات الرجال القادرين عليه. ثمّ إنّ قيد الرجل في هذا المقام معبر عن احتفاء به من وجهين؛ أحدهما أنّ الخيل لا تبلغ ما يليق بها من الجمال والكمال، من منظور الذائقة الفنية الاجتماعية الماتحة من قيم «الفروسية»، إلّا في حال كونها ذات لحزام. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرجال؛ إذ إنهم من المنظور الاجتماعيّ نفسه لا يكونون كذلك (أي رجالاً) بمعزل عن العمل. ثمّ إنّ المشابهة بين قيد الخيل (الحزام) وقيد الرجال (العمل) تنجلي بناءً على أنّ القيد في كلتا الحالتين يُثقل صاحبه، إلّا أنه يُعلي من شأنه من جهة المنزلة والمكانة. أمّا وجه الاحتفاء الآخر فهو يمتح من اقتران الحزام بفنون قتالية معروفة في الوعي المجتمعيّ الذي يُتداول فيه المثل، موسومة بالقوة والفتوة.

يمكن أن يكون الحزام، أيضاً، كناية عن التفرغ لعمل ما وصرف الجهد إليه وقصره عليه؛ على غرار المثل «شمرّ على ذراعك» الذي يدل على بلوغ المطلوب بالعمل الدؤوب، مع توكيد سجيّة الاعتماد على النفس سلوكاً ومنهجاً. ويمكن أن نلاحظ، من خلال دلالة المثلين على العمل، أنّ الحزام والتشمير كلاهما متعلق باللباس، فكيف جاز اشتراكهما في الحث على العمل على الرغم ممّا يبدو بينهما من تباين؛ بالنظر إلى أنّ كناية الحزام في تعلقها باللباس «إضافية» وكناية التشمير في تعلقها به «إزاحية»؟

إذا كان التشمير عن الذراع تخليصاً لها ممّا قد يعوقها من لباس أثناء عملها على جهة التفرغ له وصرف النظر بجملته إليه، فإنّ الحزام - وإن كان أداة مضافة إلى اللباس - يؤدّي هذه الوظيفة أيضاً، ووجه ذلك أنّ اتخاذ حزام يترتب عليه تشمير ما عن القدمين؛ ومن ثمة تنطلق اليدان والرجلان في العمل من دون معوّق ولا معطل. وعلى سبيل توضيح ذلك، يكفي أن نتمثّل مُزارعاً يحفر في الأرض لغراسه شجرة وقد شمرّ عن ذراعيه، وعن قدميه بعقد حزامه أو إزاره. وهكذا، يتكامل المثلان في الدلالة على

(21) تُعرّف الكناية بأنّها «كلّ لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز، بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز، والدليل على ذلك أنّ الكناية في أصل الوضع أن تتكلم بشيء وتريد غيره، يقال كتبت بكذا عن كذا. فهي تدل على ما تكلمت به وعلى ما أردته في غيره»، انظر: ابن الأثير، ج 2، ص 182.

التجرد للعمل، وفي الدلالة على «العمل اليدوي» وعلى بيئة في طور البداوة، ولا سيما في المثل الذي استحضرت فيه الخيل، وجرى فيه تخصيص الرجال بالعمل من دون النساء⁽²²⁾.

ومن الأمثال المتعلقة بالحماسة والجلد والبسالة والهمة في أداء العمل، قولهم: «يَحْفَرُ فِي الْحِيطِ بِظُفْرِهِ»، كناية عن «شدة المكابدة والعناد»، وقولهم: «عَيْنُ فِي الْمَخْلَةِ وَعَيْنُ فِي النَّادِرِ»⁽²³⁾، كناية عن الانتباه إلى جميع جوانب العمل، أو كناية عن تعدد الأعمال. وربما يجري التحضيض على العمل من خلال ظرف زمني مخصوص، إذ يقال: «اللِّي يَحِبُّ اللَّوْ يَسْهَرُ اللَّيْلُ بِكَلِّهِ»⁽²⁴⁾؛ فمعنى هذه الأمثال معقود بالمبالغة في العمل وفي أدائه، ومعقود أيضاً بالحرص على تحصيل الفائدة في أي وقت، ليلاً كان أو نهاراً. ومن الأمثال التي تحت على تحمل المشقة في أداء الأعمال والصبر على ما فيها من عناء ومشقة «كَلَّ شَيْءٌ ذَوَاهُ الصَّبْرُ إِلَّا قَلَّةَ الصَّبْرِ».

وتجري أمثال كثيرة في التحضيض على العمل باكراً، استناداً إلى الحماسة قيمة أخلاقية، منها «بَكَرَ تَاكُلُ السَّفَنَجُ»⁽²⁵⁾، و«الْجَرِيُّ يَعْلَمُ السَّبْقَ»؛ على سبيل إذكاء المنافسة. وفي المثيلين يُعَدَّ زمن بدء العمل في حد ذاته من دلائل إيلائه قيمة خاصة. وفي مثل هذا المعنى قيل: «الْقَوْمَانِ [النَهْوضُ] بِكِرِي بِالذَّهَبِ مِشْرِي»، وقيل أيضاً: «اللِّي ضَاعَ صَبَاحُوهُ ضَاعَ رِبَاحُوهُ»، و«اللِّي ضَاعَ صُبْحُوهُ ضَاعَ رِبْحُوهُ»⁽²⁶⁾، وهذه الأمثال لا تؤدي وظيفة الحث على العمل فحسب، بل إنها تحض على ذلك من خلال ابتدائه باكراً؛ سواء كان تحضيضها من خلال الإغراء بفوائده، أو من خلال التحذير من نتائج المخالفة عن ذلك في حال الركون إلى الكسل والخمول.

وكثيراً ما يستحضر المثل «ذَرَاكَ يَا عَلَّافُ»؛ بوصفه مثلاً بائناً للحماسة في النفس، حافزاً لها على الإقبال

(22) استناداً إلى طاقة المثل الشعبي الكنائية على نحو خاص، يُلاحظ ارتباطه الوثيق بسياقه التاريخي - الاجتماعي. غير أنه في ارتبائه بالكنائية التي يستمدّ منها دلالاته التفسيرية يقتضي - بوصفه مثلاً - أن يكون مُرسلاً، وهذا يعني أن يتحول التفسير نفسه إلى طاقة تأويلية تُتيح له حضوراً في سياقات مختلفة عن مهاده الذي نشأ فيه أو موثله الذي يحيل عليه.

(23) «المخلة»: الجراب. والنادر، أو المندرة: مكان درس الجوب، وربما كانت «المندرة» مستعارة من التدرية في اللغة الفصحى؛ ولا سيما أن الأمر يتعلق بحدث موسمي ذي شأن حيوي.

(24) في السياق نفسه تُلفي قول الشافعي:

بَقْدَرُ الْكَدِّ تُكْتَسَبُ الْمَعَالِي	وَمِنْ طَلَبِ الْغَلَا سَهَرُ اللَّيَالِي
وَمَنْ رَامَ الْغَلَا مِنْ غَيْرِ كَدٍّ	أَضَاعَ الْعُمُرَ فِي طَلَبِ الْمُحَالِ
تَرُومُ الْعَزَّ ثُمَّ تَنَامُ لَيْلًا	يَغُوصُ الْبَحْرَ مَنْ طَلَبَ اللَّالِي

انظر: محمد بن إدريس الشافعي، ديوان الشافعي، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1985)، ص 108. ويمكن عدّ التعالق الدلالي بين المثل التونسي وقول الشافعي من دلائل فاعلية المكوّن الديني في المجتمع التونسي؛ كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في الكلام على الحجة الدينية خاصة.

(25) «السفننج» هو «الفطائر».

(26) نشير، في هذا المقام، إلى أن «التبكير» قيمة تالدة محمودة في الثقافة العربية. يقول امرئ القيس مفتخرًا:

وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهَا	بِمُنْجَرِدِ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلِ
مَكْرَ مَفَرٍ مُقْبِلٍ مُدِيرٍ مَعَا	كَجُلُودِ صَخْرٍ حَطَّ السَّيْلُ مِنْ عَلِ

انظر: ديوان امرئ القيس بن حجر الكندي، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي (عمّان: دار عمّار، 1991)، ص 74.

على العمل والاستغراق في أدائه. وفي هذا المثل ترتبط كلمة «عَلَّافٌ» الواردة في صيغة المبالغة - في اللغة الفصيحة وفي العامية أيضاً - ارتباطاً شَرْطِيّاً بكلمة «ذَرَاعُكُ». وعلى سبيل التمثيل لهذا المعنى، يمكن القول إنَّ هذا المثل بمنزلة جملة نحوية مشتملة على تركيب شرطي في العربية الفصيحة. وفي هذه الحال تكون عبارة «ذَرَاعُكُ» بمنزلة فعل الشرط. أمّا عبارة «يَا عَلَّافُ» فتكون بمنزلة جواب الشرط الذي لا يتحقّق إلّا بتحقّق فعله؛ بمعنى أنّ المخاطب في المثل لا يكون «عَلَّافاً» إلّا بقدر ما يكون عاملاً. وفي المثل جرّت التكنية بال «ذراع» عن العمل ضمن خطاب إغرائيّ يحث على العمل من جهة ما يقوم مقام الفعل الشرطيّ ونتيجته؛ ذلك أنّ الذراع تدل في الآن نفسه على إنجاز العمل وعلى اجتناء ثماره أيضاً. فمثلاً تكون الذراع أداة للعمل، تكون كذلك أداة لتناول ما عُدّب وطاب من حصيلته ونتيجته، ولعل من وجوه المواءمة بين هذا المعنى وذاك، من الناحية الدلالية، أنّ الذراع تشتمل على معنى القوة في العامية، فضلاً عن أنها أداة قياسية، وهكذا يكون اجتناء ثمر العمل بمقدار قوة العمل ومداه؛ ذراعاً أو باعاً، أو أدنى أو أكثر، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزّلة 7-8).

ومن وجوه الطرافة في ذلك المثل أنّ صاحب الذراع لا يُنادى باسمه، بل بمنادى آخر مُستعار له («عَلَّافُ»)، فكأنّ المخاطب قد غلبت عليه صفة العمل الدؤوب إلى حدّ أنه لم يعد يُعرف إلّا بها صفةً، بل إلى حدّ غلبة الصفة على الموصوف؛ على سبيل الدلالة على المبالغة في نتائج العمل. ومثل هذه المكارم لا تأتي إلّا على قدر أهل العزم من العاملين المميّزين.

ومن وجوه الطرافة في المثل المذكور، أيضاً، أنه يعتمد في مخاطبة العامل نتيجة العمل بدلاً من سببه؛ فالنداء هو «يا عَلَّافُ»، وليس «يا صاحب الذراع» مثلاً. وهكذا تكون المبالغة في ادعاء معنى الكثرة والوفرة ضرباً من التكثيف الدلاليّ والإيغال في المعنى، فكأنّ الأمر لا يتركز على الذراع مقدّمةً وال «عَلَّافُ» نتيجةً، بل على ال «عَلَّافُ» مقدّمةً والذراع نتيجةً؛ ووجه ذلك أنّ المخاطب صار ينادى بنتيجة عمله حتى أنه لم يعد يُنظر إلى عمله. فكونه دائب العمل بمنزلة الأمر المحصّل بالنسبة إليه، ومن ثمة حلّت كلمة «عَلَّافُ» محلّ اسم علم المُخاطب. ولهذا الأمر وظائف عديدة في سياق القول المثليّ؛ من بينها أنه ينبغي ألاّ يُنظر إلى ما كان قد سُمّي به المرء، بل إلى ما يكون من عمله وكسبه، وفي هذه الحال يكون هو الذي ينحت اسمه بنفسه. يُضاف إلى ذلك اتسام المثل المذكور بالسّعة والشمول، من جهة أنه غير مقيّد باسم معيّن، ومن ثمّ يكون كل مخاطب معنيّاً به⁽²⁷⁾.

يمكن أن ينتظم هذا المثل الوجيز («ذَرَاعُكُ يَا عَلَّافُ») - من جهة التضيض على التزام العمل التزاماً دؤوباً لاجتناء منافع كثيرة منه - سلّمً حجّاجيّ ذو ثلاث درجات على الأقل⁽²⁸⁾. ولعل ترتيبها اصّعادياً

(27) ذلك لا يعني أنّ الأمثال تخلو من ذكر أسماء بعينها، أو أمكنة محدّدة أيضاً. وكيفما كانت الحال، لا تكون وجهة المثل نحو ما هو خاصّ وفرديّ، بل إنه ينزع إلى ما هو عامّ وجماعيّ.

(28) يمكن أن يشتمل القول على أكثر من حجة. وقد بين أسكمبر وديكرو أنّ الحجج تتفاوت من حيث قوّتها؛ ومن ثمّ يمكن إدراجها في «سلالم حجّاجيّة» Echelles argumentatives معتبرة عن تفاوت قوّتها، انظر في هذا الشأن:

Jean-Claude Anscombre & Oswald Ducrot, *L'argumentation dans la langue*, Coll. Philosophie et Langage, 3^{ème} ed. (Bruxelles: Mardaga, 1995), p. 54.

شطر أعلى درجاته يكون بدءاً من درجته الأولى القائمة على كلمة «عَلَّاف» في صيغة المبالغة، تليها الدرجة الثانية المبنية على دلالاته الكنائية، ثم الدرجة الثالثة المؤسسة على إجراء النتيجة عمدة بدلاً من السبب.

ومن الأمثال الحاضرة على العمل، المشتعلة على لفظ «الذراع» وما هو أخص منه، وبسبيل منه أيضاً، في الآن نفسه، المثل القائل: «مَا يُوكِلُكَ الْعِيشُ كَانَ صَبَاعُكَ، وَمَا يُطْلَعُكَ مَالِضِيمُ كَانَ ذُرَاعُكَ»⁽²⁹⁾. وفي هذا المثل يجري التحضيض على ضرورة التزام العمل والاعتماد على النفس بناءً على حجة قريبة المأخذ في الواقع المشهود. وفي السياق نفسه قيل: «أَخْدِمْ عَلَى رُوحِكَ وَدَبَّرْ عِيشَةَ، لَا تُنْفَعِكَ فَاطِمَةُ وَلَا عِيشَةُ»⁽³⁰⁾. وفي هذا المثل يؤدي الجنس التام بين كلمة «عِيشَةُ» الواردة في فاصلة المثل الأولى ومثيلتها في فاصلته الثانية وظيفة دلالية قائمة على أنَّ العيشة الحق لا تتحقق إلا في حال اتخاذ المرء عملاً يعتمد فيه على نفسه. وتُلَفِّي هذا المعنى في فاصلة المثل الأولى التي اقترنت فيها كلمة «عِيشَةُ» بفعل الأمر «أَخْدِمْ» الوارد في صدارة المثل، في حين اقترنت مثيلتها («عِيشَةُ») بالنفي في فاصلته الثانية، فضلاً عن تذييلها كلمات المثل. ومن مقتضيات الجنس بين الكلمتين أنَّ العمل يفضي إلى عيشة حق حتى إن لم يطلق عليها «عِيشَةُ»، وأنَّ الإعراض عن العمل لا يفضي إلى عيشة حق حتى إن أُطلق عليها اسم «عِيشَةُ». وفي هذا المعنى دلالة على أنَّ الإنسان ينحت اسماً لنفسه من خلال عمله، ممدوحاً كان أو مذموماً. وهكذا لا تكون عروة الأمر بالاسم، بل إنَّ الشأن إنما هو بالمسمى الذي ترتفع مكانته أو تدنّى بحسب مكانته التي يوجبها العمل نفسه.

وفي مقام التحضيض على العمل يُذكر المثل «يُوفَى مَالُ الْجَدِّينَ وَتَبْقَى صِنْعَةُ الْيَدَيْنِ»⁽³¹⁾ في التحضيض على الاعتماد على النفس، حتى لو كان الشخص المساعد من أولي القربى وأخصّهم. وإذا نظرنا في هذا المثل استناداً إلى الناحية القصصية التي يتسم بها، أمكن القول إنَّ زمن حكايته مطابق لزمن خطابه⁽³²⁾؛ فنفاذ مال الجدّين مقدّم على صنعة اليدين، ولا شك في أنَّ هذه المطابقة من العوامل الحجاجية الإقناعية؛ من جهة أنَّ صدقيتها تمتح من واقعيتها التي أخذت منطق الزمن والترتيب الحديثي بحسبان. ومن العوامل التي تزيد هذا المثل درجة حجاجية، استناداً إلى أنسكمبر وديكرو، أنه ينتهي بما يقتضي بقاءه؛ أي صنعة اليدين. ولو كان المثل «تبقى صنعة اليدين ويوفى مال الجدّين» - وإن

(29) يمكن أن نلاحظ نوعاً من التعالق الدلالي بين المثل المذكور وقول الشافعي:

«ما حكّ جلدك مثل ظفرك فتولّ أنت جميع أمرك»

ويُعَدُّ هذا التعالق من دلائل فاعلية المكوّن الديني في الشخصية الجماعية التونسية، انظر: الشافعي، ص 77.

(30) يُلاحظ في المثل ذكرٌ لاسمين من أسماء الأعلام. وعلى الرغم من ذلك فإنَّ المثل ذو دلالة شمولية؛ فهو بمنزلة «مفرد بصيغة الجمع» على حدّ تعبير أدونيس الشائع.

(31) يُروى المثل بصيغة أخرى هي: «يُوفَى مَالُ الْجَدِّينَ وَيَبْقَى كَدُّ الْيَدَيْنِ». بشأن قصة هذا المثل، انظر: «حكاية يوفى مال الجدّين»، موقع يوتيوب، 2015/8/12، شوهد في 2018/9/20، في: <https://bit.ly/2NQdsIv>

(32) ميّز الشكلائي الروسي بوريس توماشفسكي Boris Tomashevsky بين «المتن الحكائي» و«المبنى الحكائي»؛ ذلك أنَّ الحكاية يمكن أن تُروى بحسب السيرة الزمنية؛ على نحو ما هي في الواقع الطبيعي، ويمكن أن تُروى بطريقة لا تلتزم فيها السيرة الكرونولوجية الموسومة بالتتابع أو النسبة الخطية، انظر:

Théorie de la littérature: Textes des formalistes russes réunis, Tzvetan Todorov (trans.), (Le Seuil: Paris, 1965), p 268.

كان مقتضى القول القضي هو نفسه - لقصر عن تأدية هذا المعنى تحديداً؛ ففي هذه الحال يتجاوز ملفوظه الذي يشتمل على الاحتفاء بالعمل إلى ملفوظ ينتهي بدلالة الفناء.

ومن الأمثال التي توافق ذلك المثل، المذكور آنفاً، حكاية وخطاباً «اخدم على روحك، تغني لوحك»، وقد شرح محيي الدين خريف كلمة «اللوح» بقوله: «هو مجمع اليدين، وقد يستعمل للكيل»⁽³³⁾، غير أننا نرى في استعارة⁽³⁴⁾ «اللوح» لمجمع اليدين، أو الكفين، دلالة أخرى يمكن أن تكون تأويلاً لهذا الشرح، فكأن الوفرة المادية التي يجتنيها العامل إنما هي بسبب كدحه وعمله الدائبين، وحينئذ يمكن أن نتبين فائدة بلاغية في التمثيل لخشونة اليدين باللوح، على أن مكابدة مشقة العمل ترتد استجماماً وهناءً؛ ففي الإمكان أن نتبين في هذا المثل فائدة معنوية قيمة إذا نظرنا في فاصلته الأولى التي تحدها كلمة «روحك»، وفي فاصلته الثانية التي تحدها كلمة «لوحك»، فكأن ظاهرة السجع البلاغية ضرب من التغني بالكسب، وكأن في «كاف الخطاب» في الفاصلتين ما يؤكد أن العامل هو نفسه الذي يجني فائدة عمله. وما هذا المعنى ببعيد عن ذلك السجع الذي يدل في جرسه ومعناه على التردد والتكرار؛ بمعنى أنه كلما كان من المرء عمل، كان له منه اغتناء وزيادة في الفضل يغنمها منه⁽³⁵⁾، وأنشد ربما يكون من الطرافة أن يصدق المثل الساخر «قال له: علّاش تأكل في السفنج، وحكك معوج». قال له: يحرز على فلوسي» في حق العامل الذي فاض «لوحه» مالا، أو في حق آكل السفنج نفسه ذي الحنك المعوج. ومن وجوه الطرافة الأسلوبية في هذا المثل أنه، على إيجازه، يشتمل على قصة تامة البناء زماناً ومكاناً وشخصيات وأحداثاً وحبكة؛ صريحة كانت أو ضمنية. ويمكن أن نلاحظ أن دلالة هذا المثل الشعبي مرتبطة بمعنى المثل الفصيح «من عمل دائماً أكل دائماً»⁽³⁶⁾.

وإذا أمعنا النظر في المثل المذكور آنفاً، وجدنا أن طرفي الحوار فيه شخصيتان ساخرتان متهكمتان، وأن التهكم متعلق بأكل غني معوج الحنك «السفنج» (الفطائر). وإذا علمنا أن «السفنج» الممزوج بعسل يكون مميزاً، فإن بياينة الكلام تزداد في هذه الحال فيكون المثل أكثر استطرافاً؛ ووجه ذلك أنه ثمة مفارقة بين طرفي الحوار قامت سرديتها على «المذمة» وعلى «رد المذمة». وهكذا من الممكن أن يكون الرد «محلّي»؛ بمعنى أنه مشابه للفطائر المحلاة بالعسل. أمّا مكن «التحلية» في الرد، فيكون مرده إلى أن قول المتكلم يتضمن أنه ذو مال؛ بالنظر إلى أن الفطائر الممزوجة بالعسل تكون أغلى ثمناً. لكن ثمة مكن آخر لهذه التحلية نُجمله في تعريض المتكلم بالسائل؛ فكأنه يعيره بنقص من

(33) محيي الدين خريف، الأمثال الشعبية التونسية (سوسة - تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 2003)، ص 68.

(34) يُعرف ابن المعتز الاستعارة بقوله إنها «استعارة الكلمة لشيء لم يُعرف بها من شيء قد عُرف بها، مثل أم الكتاب، ومثل جناح الذل، ومثل قول القائل الفكرة مَخَّ العمل. فلو كان قال: لبَّ العمل لم يكن بديعاً»، انظر: عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، تحقيق أغناطيوس كراتشكوفسكي، ط 3 (بيروت: دار المسيرة، 1982)، ص 2.

(35) في هذا السياق، نلّف مثلاً عربياً فصيحاً هو «من اختَرَفَ اغْتَلَفَ»، وهو مثل يشتمل على فاصلتين لفعلين تنتظمهما صيغة «افعل» الدالة على معنى الاجتهاد والمبالغة في الفعل، ثم إن الفعلين يشتركان في الحرف الأخير، إضافة إلى ما يوازيهما من تكرار دلالي تُعقد فيه الصلة بين الاحتراف والاعتلاف، أو العمل واجتناء ثماره، فكأن الجزء من جنس العمل مائل في المعنى وفي اللفظ أيضاً، انظر: الميداني، ص 721.

(36) الميداني، ص 723، والنوم في المثل كناية عن الاغتناء والتنعّم بأسباب الراحة بعد العمل.

المال، وكأنَّ مَنْ ليس له مالٌ ينبغي ألا يكون منه كلامٌ، وأنَّ من كان غنياً يمكن يظللَّ قرير العين؛ ذلك أنَّ ماله يجادل عنه بنحو القول «يحرزُ على فلوسِي». وبناءً على هذا التحليل، لا يكون الأمر متعلقاً برّد المذمّة فحسب، بل إنّه يجاوز ذلك إلى ذمّ الدّام نفسه. وأمّا كلمة «يحرز»، فهي مرادفة للعبارة الفصيحة «بفضل كذا»، وتبدو هذه الكلمة بمنزلة التميمة أو «الحرز»؛ فكأنَّ المتكلّم يقولها لإبعاد الحسد عنه، أو كأنَّ المال ذو قدرة عجيبة على إخفاء عيوب الأغنياء ومساوئهم حتى إنَّ كانت بغیضةً نابيةً هوجاءً، وقد قيل في ذلك أمثال كثيرة؛ من بينها: «اللّي عندو لكعب، يلعب كيف ما يحب»⁽³⁷⁾، و«الفلوس تردّ الشايب عروس [عريس]»، و«الفلوس تغیر النفوس»، و«الفلوس حطّها على فم الميت يضحك».

وفي سياق الترغيب في عوائد العمل سبيلاً إلى التحضيض عليه، نلّفي المثل «اللّي عنده الصّوف، يبات دافي». ويتجاوز معنى هذا القول الدلالة الظاهرة المباشرة المتمثلة في حاجة الرجل إلى غطاء صوفيّ يدفع به عن نفسه برّد الشتاء، ويمكن أن نُمثل لدلالته الخفية بقول شعريٍّ لعمر بن أبي ربيعة، متغزلاً بـ «هند»، مفتخرًا بفتوته:

«سُخْنَةُ الْمَشْتَى لِحَافٍ لِلْفَتَى تَحْتَ لَيْلٍ حِينَ يَغْشَاهُ الصَّرْدُ»⁽³⁸⁾

وإذا أضفنا إلى المثل السابق مثلاً آخر هو «المرا مرمرة، يحب لها القمّح من المندرة»، أدركنا أنَّ المرأة في حدّ ذاتها، يمكن أن تكون دافعةً إلى العمل، فكأنه ليس للفتى أن يتقدم إليها إلّا إذا كان من أصحاب المال، وإنما الأموال بالأعمال. ومن الممكن أن نلاحظ أنَّ هذا المثل يمتح، على نحو خاص، من ثقافة زراعية، وأنَّ المثل السابق (اللّي عنده الصّوف، يبات دافي) يرتبط في منشئه بثقافة رعوية، وفي كلتا الحالتين يُزجّي كلاهما معنى الترغيب في العمل من خلال الترغيب في الخطوة بالمرأة، وهذا يعني وجود تشابه في القيم الاجتماعية - بغضّ النظر عن نوع الثقافة رعوية كانت أو زراعية - مجمله ارتباط خطّي زمنيّ بين ثلاثة عناصر من الناحية البنيوية؛ أولّها العمل، وثانيها الثروة، وثالثها المرأة. وعلى هذا الأساس ينال العاطل من العمل ازدياداً اجتماعيًّا لاذعٌ خصوصاً إنَّ كان متزوجاً؛ فكأنّه تخطّى مرحلة كان يجب عليه أن يمشي خطاها بحسب منظور النظام الاجتماعي الذي يسري على غرار القانون من حيث قوّته التأثيرية.

حجة المحافظة على العمل

رأينا في ما تقدّم من هذه الدراسة أمثالا كثيرة توجب اجتناب الكسل والتواني والتعاس من جهة، وانتهاج العمل سواء سبيل من جهة أخرى. ولكن يظلّ ثمة سؤال متعلق بالعامل نفسه في موضوع العمل. فهل خصّته الأمثال الشعبية، ونحوها، بأقوال إرشادية أو توجيهية لئلا يتداعى أمره تداعياً متمثلاً في الانتقال من حالة العمل إلى حالة البطالة؟

(37) لعلّ أصل التكنية عن المال والممتلكات بالـ «كعب»، بوجه عامٍّ، أنَّ تعداد الأشياء كثيراً ما يبدأ في العامية التونسية بالقول: «كعبة، اثنين، ثلاثة... إلخ»؛ ومن ثمّ فإنّ الكلمة تدلّ على الكثير من خلال صيغة الجمع.

(38) انظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، ط 2 (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1998)، ص 101.

في الثقافة الشعبية التونسية أمثال كثيرة سائرة تدعو العامل إلى المحافظة على عمله. وينضوي هذا الأمر إلى التريغيب في العمل والتحريض عليه. ومن الأمثال التي تجري هذا المعجى وترسخ في أذهان العمال وفي نفوسهم أمر المحافظة على أعمالهم «لَا تُسَيِّبْ مِنْ إِيْدِكَ، وَلَا تَنْدَمْ عَلَى مَا فَاتَ». فمن مقتضيات هذا المثل ألا يسارع العامل إلى تقديم استقالته رغبة في وظيفة أخرى. فربما لا يتأتى له هذا الأمر ويوقع في الخسران المبين: المهني والمالي والنفسي والاجتماعي، وفي مثل هذا المعنى يُقال «عصفور في اليد ولا عشرة فوق الشجرة»، ويُقال أيضاً «اللّي بيدّل لحية بلحية يشتاقهم الاثنين»⁽³⁹⁾، وقد قيل شعراً في معنى هذا المثل:

«مَنْ بَاعَ لِحِيَةَ بُلْحِيَّةٍ لِاثْنَيْنِ رَاحُوا رُزِيَةً»⁽⁴⁰⁾

ومن خلال هذا البيت والأمثال السابقة، نرى أن التونسي يعترف بوجود فوائد كثيرة في عمله، مهما بلغ به الطموح إلى الظفر بعمل أفضل من عمله، ومهما بلغ تدمره من عمله الراهن، ولا سيما في حال انتباهه إلى أن غيره يتمنى أن يحظى بمثل عمله، وقديماً قالت العرب: «مَنْ تَرَكَ حِرْفَتَهُ تَرَكَ بَحْثَهُ»⁽⁴¹⁾.

وفي مقام الحث على محافظة المرء على عمله، نُلفي مثلاً متداولاً في المملكة المغربية هو «اللّي فَرَطَ يَكْرُطُ». وفي هذا المثل، جرى اشتقاق الفعل «يَكْرُطُ» من ال «كريطة»⁽⁴²⁾، على سبيل توعد من فرط في عمله، أو أي أمر من الأمور التي يستفيد منها خيراً ما، بالاضطرار إلى مهنة موصومة بالنصب والشقاء، إضافة إلى أن المجتمع يعدّها «وضيعة»؛ ومن ثمّ يناله منها ضرراً من ناحيتين، إحداها مادية والأخرى معنوية⁽⁴³⁾. وممّا جاء في الشكوى من هذه الحال أغنية «الكريطة» لمحمد الجباري⁽⁴⁴⁾.

ومن الأمثال التي تُرجّح المحافظة على العمل «لَا تُفَكِّرْ فِي الْمَفْقُودِ حَتَّى لَا تُفْقِدَ الْمَوْجُودَ»، فهذا المثل ينبّه العامل إلى أنه ربما يكون غافلاً عما هو فيه من فوائد ناجمة عن عمله، بسبب اعتياده إيّاها، إلى حدّ أنه قد يراها - لا محالة - أمراً مُحَصَّلاً، ومن ثمّة يأتي هذا المثل على سبيل إيقاظه من غفلته؛ فتلك الفوائد التي يجتنيها من عمله ستصير في حُكم المفقود إن هو ترك عمله الراهن.

(39) «يشقاق»: بمعنى يفقد. ويُعبّر هذا المثل عن الحسرة والأسف، وكثيراً ما يرد في ذمّ المتقلّب أو الخائن على سبيل التعريض به.

(40) البيت منسوب إلى ملاك، انظر: خريّف، ص 181.

(41) الميداني، ص 721.

(42) تدلّ كلمة «كريطة» carreta - وهي من أصل أسباني - في المغرب العربي على عربة ذات عجلتين لنقل البضائع. وفي هذا السياق نجد كلمة «كارو» carro التي تعني عربة ذات أربع عجلات مخصصة لنقل الأشخاص وإمّا لنقل البضائع. وأمّا كلمة carreta في اللغة الإسبانية، فهي تصغير لكلمة carro، انظر: بشير الأمين، «جولة لغوية على ضفاف البحر الأبيض المتوسط»، هجرة الكلمات، شوهده في 2018/9/20، في: <https://bit.ly/2K50BfZ>

(43) من أسباب المعاناة النفسية التي يعيشها من يشتغل بال «كريطة» أنّها عربة يجزّها - عادةً - بغل أو حمار؛ بناءً على ما بين «الكرارطي» والداية والعربة من دلالة التزام.

(44) تدلّ عبارة «القسم على الله» في العامية التونسية على التأفف والتذمر والشكوى، انظر: «القسم على الله من الكريطة»، مقطع يوتيوب، 2012/1/9، شوهده في 2018/9/20، في: <https://bit.ly/2qLtwNx>

نتبين أنَّ لهذا المثل قيمة إرشادية مؤكَّدة للاستقرار المهني والاجتماعي بوجه عام. فاشتماله على أسلوب النهي في بدايته من ناحية، وعلى النتيجة المترتبة على المخالفة عن النهي من ناحية أخرى، يوجهان المخاطب إلى النظر في أهمية عمله من منظور الترغيب فيه وكشف مزاياه. ثمَّ إنَّ هذا المثل يشترك مع المثل «لا تُسَيِّب من أيِّدك، ولا تُنْذِم على ما فات» من جهة المعنى المُزجِّي، ومن جهة أسلوبه أيضاً المتمثل في الابتداء بالنهي والانتهاه بذكر النتيجة في حال انعدام العمل بمقتضى المثل. أمَّا المثل «عصفور في اليد ولا عشرة فوق الشجرة»، فهو يشترك مع المثل «لا تُفَكِّر في المفقود حتى لا تُفقد الموجود» في معنى التوجيه إلى المحافظة على العمل، وفي اشتمال كليهما على أسلوب النفي (ولا عشرة فوق الشجرة/ لا تُفقد الموجود). وإذا كانت كلمة «الموجود» تخرج بالمثل إلى التعميم والتجريد، فإنَّ عبارة «عشرة فوق الشجرة» تنزع به إلى التخصيص والتشخيص⁽⁴⁵⁾، وفي ذلك دلالة على تنوع الحجَّة رغبةً في إحكام الإقناع بأكثر من سبيل.

لعلَّ المثليين السابقين يتكاملان في أداء المعنى المراد تحقيقه بحسب الإمكانيات الذهنية التي تكون أقرب إلى أن يأخذ بها شخص أو آخر، وبحسب مقامات الخطاب أيضاً، فعلى سبيل المثال يبدأ المثل «لا تُفَكِّر في المفقود...» بخطاب مباشر مبنيٌّ على النهي. ولعله يكون من الفظاظ أن يُوجَّه مثل هذا المثل من الأدنى إلى الأعلى في المنزلة الاجتماعية. وأمَّا المثل «عصفور في اليد...»، فلا غضاضة في إرساله في مثل هذا المقام؛ ذلك أنه خطاب غير مباشر قائم على التمثيل، على أنَّ هذا المثال متعلق بالممكن القوليِّ للمثل بحسب المقام التواصلِي الذي تتداخل في أدائه عدة عناصر من بينها أطراف الخطاب وأوضاع المقام وأحواله، فضلاً عن زمن القول ومكانه، وغير ذلك من مقتضيات المقام التخاطبيِّ التي يكون من بينها أسلوب القول وطريقة التلفظ به أيضاً. لكنَّ ذلك لا يعني وجود عنصر معيَّن من تلك العناصر يضطلع بوظيفة المحدِّد الرئيس في القول، فربما آل الأمر في هذا الشأن إلى عنصر أو آخر، أو عنصرين مجتمعين أو أكثر. وإذا كنَّا قد رأينا أنَّ الأسلوب قد يولَّى أهمية خاصة؛ كأنَّ تكون له الصدارة في تخيُّر بئانه على الأمر أو النهي، أو في انتهاج خطاب مباشر أو غير مباشر، فإنَّ ذلك لا يُفضي إلى القول بوجود صيغ مُثلي، أو «نماذج» ملائمة لجميع الأوضاع التخاطبية. وعلى سبيل بيان ذلك، نطرح السؤال: هل يُعدُّ انتهاج أسلوب التمثيل في مقام خطابيٍّ من الأدنى إلى الأعلى أمراً ملائماً؟ لعلَّ الجواب الأمثل أن نقول إنَّ ذلك لا يكون أمراً سواءً دائماً. وعلى سبيل المثال، يُستبعد من مثل هذا المقام القول المَثلي التمثيلي «اللِّي بيدل لحية بلحية يشتاقيهم الاثنين» بالنظر إلى ما فيه من غلظة وفظاظة يضطلع بأدائهما أسلوب التمثيل نفسه. وهكذا ليس للمثل - خاصةً - أن يُلْقَى على عواهنه أو رُسيلاته.

(45) كثيراً ما يُعتمد التشخيص سبيلاً إلى الإقناع من خلال رؤية مستندة إلى أوضاع المخاطب النفسية والاجتماعية والذهنية. وفي هذا الشأن يقول شايم بيرلمان Chaim Perelman: «ليس الحجاج في النهاية سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن الشُّبُل لمحاورتها، والإصغاء إليها ثم محاولة حيَازة انسجامها الإيجابيِّ والتحامها مع الطرح المقدم. فإذا لم توضع هذه الأمور النفسية والاجتماعية في الحسبان فإنَّ الحجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير»، انظر: محمد سالم ولد محمد الأمين، «مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة»، عالم الفكر، مج 28، العدد 3 (كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس 2000)، ص 68.

حجة المقارنة بين حال العامل وحال العاطل

1. فضل العامل على العاطل

يمكن أن يكون المثل «اللّي مَا يَشْقَى، مَا يَلْقَى» امتداحاً للعامل وذمّاً للعاطل في الآن نفسه؛ من جهة ما بين النفي والإثبات من اقتضاء جدليّ، ومن جهة أنّ الأمثال، على نحو ما تقدّم القول، تتسع لمقامات يعسر تحديدها وضبطها، وليس هذا المثل بمثلٍ شاردٍ في هذا الشأن، بل هو مثبتٌ لتقابلٍ ضروريٍّ بين العمل الخصب والكسل القاحل، استناداً إلى ما يشتمل عليه من مقتضىٍ حجاجيٍّ ماثلٍ في الشرط وجوابه. وإذا ما قارنّا بين الشرط الوارد في هذا المثل والشرط الذي تضمّنه المثل «ذراعك يا علاّف»، تبيّن أنّ القضية الشرطية في الحث على العمل تُبنى على أسلوب النفي حيناً، وعلى أسلوب الإثبات حيناً آخر. فكلا المثلين يُكَمِّل أحدهما الآخر، على نحو يُبرز أنّ المؤسسة الاجتماعية تحرص على ترسيخ قيمة العمل في نفوس أفرادها حرصاً شديداً، ومن ثمة يجري استعمال أساليب متقابلة في توكيد القضية نفسها؛ فربما تكون صيغة الإثبات أولى بالإقناع بالنسبة إلى بعض الناس مثلما تكون صيغة النفي أولى بذلك بالنسبة إلى بعضهم الآخر.

وقد ورد في الأمثال التونسية ما يربأ بالعامل عن حصر اهتمامه كلّ في المال الذي يصيبه من عمله، ومما قيل في ذلك «اخْدِمُ الْقَرْدَاشْ، وَلَوْ بَلَّاشْ»⁽⁴⁶⁾، و«اخدم بصوردي وحاسب البطال»⁽⁴⁷⁾، وتدل كلمة «صوردي» الواردة في هذا المثل على أنه مثلٌ تالذّ⁽⁴⁸⁾. فبم نفسّر استرسال هذا المثل في الزمن حتى يومنا هذا، على الرغم من أنّ عملة الصوردي التي يركز عليها غير متداولة في المجتمع التونسي؟ لعل ذلك يرجع إلى بعض المكونات المثلية الفاعلة في والحوول دون فنائه. ومن بين هذه المكونات الانزياح بكلمة «صوردي» من دلالتها المادية إلى دلالة معنوية معبرة عن انفعال إنساني لا يتحدّد بأن ولا بزمان، وهذا يعني أنّ المجاز بمنزلة «الطاقة المتجددة» التي يجوز بها المثل مهاده القوليّ، والتي تتيح له امتداداً يحره من قيده التاريخيّ الذي نشأ فيه. ومثل هذا الاستنتاج لا يخصّ بهذا المثل، فعلى سبيل المثال نلّفني، في السياق نفسه، المثل «اخْدِمُ بَقْفَصِي وَحَاسِبُ الْبَطَالِ»؛ ذلك أنّ هذا المثل لا يزال قيد التدوال، على الرغم من أفول عملة «القفصي»⁽⁴⁹⁾.

في كلا المثلين نتيّن تفضيلاً لحال العامل على حال العاطل من العمل. ولئن كان المال المكتسب

(46) «القرdash»: أداة تقليدية مكوّنة من لوحين دُفّت فيهما مسامير، وهي تُستعمل لتمشيط الصوف. وأما كلمة «بلاش»، ففعل أصلها «بلا شيء»؛ أي من دون مقابل.

(47) بشأن كلمة «صوردي»، نلّفني القول: «والأرجح أننا أخذنا هذه الكلمة من اللغة الإيطالية، أو بالأحرى من إحدى اللهجات الإيطالية المحلية. يستعمل الإيطاليون اليوم كلمة soldi للدلالة على المال أو النقود ومفردها soldo، وهي قطعة نقدية صغيرة تعود إلى أواخر القرن الثامن عشر (وهي جزء من عشرين من الليرة). أما في مدينة نابولي فكانت الكلمة تُنطق sordo وجمعها sordi، ويرتجح أن هذا هو أصل الكلمة عندنا»، انظر: بشير الأمين، «جولة لغوية على ضفاف البحر الأبيض المتوسط»، هجرة الكلمات، شوهد في 2018/9/20، في: <https://bit.ly/2HfcGNV>

(48) انظر القول: «في تونس، نستعملها عادةً للتعبير عن مبلغ زهيد (عندي زوز صوردي)، أو للتحقير من شأن شخص ما (صوردي منقوب)»، المرجع نفسه.

(49) القفصي: «عملة معدنيّة كانت تطبع في مدينة قفصة»، انظر: خريّف، ص 70.

حجة ماديةً فارقةً بين هذه الحال وتلك، فإنَّ الشأن يكون - بدايةً - في العمل حتى إنَّ كان وارده الماديَّ قليلاً، وكفى بعملتي «الصوردي» و«القفصي» دليلين على ذلك؛ ما يعني أنَّ المال، في الذهنية التونسية، لا يستغرق جميع أهداف العمل، وأنه لا يعدو أن يكون هدفاً من جملة أهداف أخرى حريٌّ أن يوسم بعضها بأنه لامادي⁽⁵⁰⁾، أليست الأمثال في حد ذاتها من القيم اللامادية التي أنتجت الثقافة الاجتماعية؟

تؤكد أمثال تونسية كثيرة أنَّ عائد المال المادي - وإن قلَّ - يمكن أن يتضاعف، من بينها المثل «فليس على فليس، يوليؤ كدّيس». ففي صيغة التصغير لكلمة «فليس» (تصغير لكلمة «فلس») ما يؤكد أنَّ وجود المال يعني إمكاناً لزيادته، وهذا بعكس الحالة الصفرية المطابقة لحال البطالة التي لا نماء فيها لأي مال. ويمكن أن نلاحظ أنَّ في التكرار اللفظي لكلمة «فليس» دلالة على زيادة مالية فعلية مرتبة على العمل. وللمثل المذكور صيغة أخرى هي «فليس مع فليس، يوليؤ كدّيس»، وربما كانت تلك الصيغة المثلية أبلغ في التشخيص والاستعلاء من هذه الصيغة.

لقد جرت أمثال أخرى على المعنى السابق المتعلق بنماء المال، وإن اختلف لفظها، فقول: «حبة مع حبة توكلي فقيز»⁽⁵¹⁾، وقيل أيضاً: «كعبية مع كعبية، تحصل وية»⁽⁵²⁾. ولئن كان هذان المثلان مشاركين للمثل السابق من جهة الدلالة على أنَّ القليل متى جُمع مع القليل صار كثيراً، وربما كانا يتصفان - من الناحية المعجمية - بإشارات خاصة متعلقة بالبيئة التي صدرتا عنها، فكأنَّ الذاكرة الجماعية تستحضر نتائج العمل، في بيئة زراعية، وقد أضحت أكداً من الحبوب والبقول تُكال بـ «الوية» أو الـ «فقيز». وإذا استحضرنَا القول: «فقيز من اللوز»⁽⁵³⁾، أمكن أن نتبين من خلاله سجعا يحتفي بوفرة المحصول الزراعي، على نحو صيّر المخيال الشعبي الحالم محصولاً من الذهب.

2. العمل درجة اجتماعية

تدل «الدرجة» في الوضع اللغوي على «المنزلة» و«المراقبة»⁽⁵⁴⁾؛ ومن ثمة من الممكن أن يدل التعالق بين العمل والحال الاجتماعية على أنَّ العمل بمنزلة «رافعة» لمكانة العامل الاجتماعية؛ بحسب جودة

(50) قيل في المثل «المال يغدا والرجال تجيبو»؛ بمعنى أنَّ المال يميل ويذهب. وبغض النظر عن تخصيص الرجال بالمديح في هذا المثل فإنَّ معناه العام يدل على أنَّ المنزل الاجتماعية لا تحدّد بالمال وحده. وفي التعبير عن أنَّ هذه المنزل ليست مرتبة بالمال، قيل أيضاً: «الطلبة [أي سؤال الناس] تغيث، أما تُخلّف العار»، وهذا يعني أنَّ المال لا يصنع المروءة، وقد قيل في المثل الفرنسي «سمعة حسنة خير من حزام ذهبي» Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée.

(51) «الفقيز»: من المكاييل الفلاحية التقليدية التونسية. وعلى سبيل المثال، يساوي فقيز الزيتون 32 «قلبة»، وتساوي الـ «قلبة» 14 أو 15 كيلوغراماً تقريباً؛ فيكون مقدار فقيز الزيتون 450 كيلوغراماً تقريباً. للاستزادة، انظر: «القلبة، الوبة، الفقيز.. مكاييل فلاحية تعرف عليها»، خيرتنا: الموسوعة الفلاحية، شوهد في 2018/9/20، في: <https://bit.ly/2r15iQ6>

(52) تعني كلمة «كعبية» في العامية التونسية كل ما كان من الشيء مفرداً، وأما الـ «وبية» فهي مكاييل مقداره ضعف الـ «قلبة».

(53) يقول بشير الأمين في اللوز: «هو قطعة نقدية فرنسية من الذهب باسم ملوكهم Louis وهي من المكونات الأساسية للمصوغ التونسي»، هجرة الكلمات، شوهد في 2018/9/20، في: <https://bit.ly/2JwUZKj>

(54) انظر القول: «الدرجة: الرفعة في المنزل. والدرجة: المراقبة. والدرجة واحدة الدرجات، وهي الطبقات من المراتب. والدرجة: المنزل، والجمع درج. ودرجات الجنة: منازل أرفع من منازل»، ابن منظور، ج 2، ص 266.

عمله، أو مدته، أو مجاله، ونحو ذلك. وفي هذه الحال يكون العامل ذاتاً فاعلةً، في حين يكون العمل أداةً مُسخرة في تحقيق ذاته، ولا سيما أن في العمل غنى عن الناس واعتماداً على النفس. ومن النادر التي تُبين فضل العمل وفضيلة التعفف عن سؤال الناس قصة الأصمعي والكنّاس، وقد جاء فيها ما يلي: «قال الأصمعي: مررت بكنّاسٍ بالبصرة يكنس كنيفاً وهو يغني ويقول:

أضاعوني وأي فتى أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر⁽⁵⁵⁾

فقلت له: أما سداد الثغر فلا علم لنا كيف أنت فيه، وأما سداد الكُنف فمعلوم. قال الأصمعي: وكنت حديث السن فأردت العبث به، فأعرض عني ملياً ثم أقبل عليّ وأشد:

وأكرم نفسي إنني إني أهنتها وحقك لم تُكرم على أحدٍ بعدي

فقلت وأي كرامة حصلت لها منك وما يكون من الهوان أكثر مما أهنتها به؟ فقال: بل لا والله من الهوان ما هو أكثر وأعظم ممّا أنا فيه، فقلت له: وما هو؟ فقال الحاجة إليك وإلى أمثالك، فقال [الأصمعي]: فانصرفت وأنا أخزى الناس⁽⁵⁶⁾.

يبدو، من خلال هذه النادرة، أن الكنّاس يستنكف من الحاجة إلى الناس استنكافاً لا يُدانيه حتى الاستنكاف من كنس الكُنف، وفي ذلك ما يدل على أن سؤال الناس أشدّ مضاضةً على ذي المروءة من معالجة بيوت الخلاء وأدرانها.

ومما يدل على أن للعمل تحقيقاً لذات العامل وتوكيدها أن ما كان يجده الرجل من ميزات اجتماعية، مقارنةً بالمرأة، إنما كان بسبب العمل، ولعل من مؤكّدات ذلك، في أيامنا هذه، أن المرأة التي تعمل في المجال العام تحظى، عادةً، بمكانة اجتماعية أكبر من المرأة التي لا تعمل في هذا المجال. ولكن من النساء، قديماً، من كنَّ يُحقّقن ذواتهن من خلال عملهن في بيوتهن؛ ذلك أنهن وجدن في بعض الصناعات التقليدية سبلاً يُبدين فيها من ذوقهن ومهارة أيديهن ما يُبدين. وفي مثل هذه الحال، لا عجب أن يلهج لسان الرجل بالمثل «صباغها حُرير». وفي السياق نفسه نلّفي مثلاً آخر يمتدح المرأة التي تُحسن التدبير المنزلي الاقتصادي هو «المرأة الزعيمة تنحّي مالكانون فحيمة ومالطنجرة لحيمة»، وربما دلّ هذا المثل على نوع من التواشج بين العامية واللغة الفصيحة إن كان مأخوذاً من قصة مريم الصّناع التي سردها الجاحظ⁽⁵⁷⁾. ثم إنه قيل في الثناء على المرأة التي تُحسن تدبير الشؤون؛ حتى في الأحوال التي تعدم فيها الأدوات اللازمة في إنجاز العمل «الفالحة تغزل حتى برجل بغلة»؛

(55) البيت للشاعر الجاهلي طرفة بن العبد - وهو شاعر نبذته قبيلته - وفيه يفتخر بفتوته مستعظماً شأنه في ردّ الأعداء عن الثغور (الحدود) يوم الكريهة؛ أي حين اشتداد الحرب. ويُعدّ هذا السياق مرجعياً في فهم سخرية الأصمعي من الكنّاس، وفي بناء النادرة على المفارقة إجمالاً.

(56) ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، تحقيق وتعليق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 35.

(57) انظر قول السارد: «زوجت ابنتها وهي بنت اثنتي عشرة، فحلتها الذهب والفضة وكستها المرويّ والوشّي والقز والخز، وعلّقت المعصفر ودقّت الطيب وعظمت أمرها في عين الحُتَن [قالت] منذ يوم ولدتها إلى أن زوجها كنتُ أرفع من دقيق كل عجة حفنة [...] فإذا اجتمع من ذلك مكوكٍ بعتة». عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، ط 5 (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، ص 30.

ومن معاني هذا المثل أنّ حذق الصناعة يمكن أن يُغني عن جودة الأداة، في حين أنّ جودة الأداة لا يمكنها أن تغني عن الحذق أو حسن الأداء.

إنّ حُسن تدبير المرأة لشؤون البيت يُكسبها احترام الرجل - اختياراً أو اضطراراً - ويزود عنها تقبلاتها، ويصرف عنها صروف الزمان؛ من أجل ذلك ونحوه تغنى بها أحد الشعراء الشعبيين في إحدى ملزوماته، عاداً إياها أساساً لـ «العمران»:

«يَا عَجِيبَ اعْرِفْ كَارِ النَّسَوَانُ رَاهُمُ هُوَمَا سَاسُ الْعُمَرَانُ»⁽⁵⁸⁾

هكذا يعدل الشاعر الشعبي عن «العدل» الخلدوني بوصفه أساساً لـ «العمران»، جاعلاً المرأة أساساً لـ «العمران» أو «الملك» أنفسهما. ويمكن تفسير هذه النظرة بأنّ المرأة إذا كانت ذات عمل فاعل في العمران، أمكنها أن تتخذ من عملها «مراقبة» تحظى من خلالها بمكانة اجتماعية رضية. وإذا كان ابن خلدون قد بيّن أنّ عوائد الناس تخضع للتغير والتبدل⁽⁵⁹⁾، فإنّ عمل المرأة خارج البيت (في المجال العام)، أثناء سعيها إلى تغيير أوضاعها، كان عاملاً مُغيّراً لأوضاع وأحوال كثيرة في المجتمع.

يُقال إنّ المرأة تصل دائماً إلى بُغيّتها⁽⁶⁰⁾، ولعل هذا القول أولى أن يكون سوياً حينما يتعلق الأمر بذات المرأة؛ وبيان ذلك أنّ المرأة التونسية لمّا أدركت قيمة العمل داخل بيتها التمسّت، في مرحلة لاحقة، إدراك منزلة أخرى لها خارجها، فكان ما اصطلح عليه بـ «خروج المرأة للعمل»، وحسبنا في هذا المقام أن نورد قولاً من الشعر الشعبي لمحمد الغربي في إنصاف المرأة من ظلم الرجل، وفي الشهادة لها بتحمّل أعباء الحياة داخل البيت وخارجه، إذ يقول:

«رَاجِلَهَا مَا عَرَفَتْشْ وَيُنُو
لَا يَخْجَلُ لَا يُوْطِي عَيْنُو
يَمْشِي يُعْجَدُ فِي الْكَازِينُو
مِنَ الصَّبْحَةِ لِلْعَشْوَةِ
وَهِيَ تَقَاسِي هَمُّو وَيُنُو
تَخْدِمُ وَتَجِيبُ الشَّهْرِيَّةُ»⁽⁶¹⁾

بناءً على هذا القول الشعريّ، نتبين تجاوزاً لحال معهودة في المجتمع التونسي. فمقتضى القول أنّ المرأة بسبيل من العمل في المجال العام وأنّ الرجل منه خالٍ. فضلاً عن ذلك، ثمة تجاوز لحال اجتماعية أخرى

(58) عثمان الغربي، جريدة الزهو (تونس)، العدد 1142، 1951/1/6.

(59) «إنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، وإنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حالٍ إلى حالٍ. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»، انظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، اعتناء هيثم جمعة هلال (بيروت: مؤسسة المعارف، 2007)، ص 44.

(60) يستند القول إلى المثل الفرنسيّ «Ce que femme veut, Dieu le veut»؛ فما دامت إرادة المرأة من قبيل الإرادة الإلهية بحسب هذا المثل، فإنّ إرادتها نفسها تكون - لا محالة - نافذة.

(61) عثمان الغربي، الزهو، العدد 1181، 1951/1/6. وتعني كلمة «بينو» مصائبه؛ فالرجل في هذا السياق لا يولي واجباته أيّ أهمية، في حين تكابد المرأة مشقّة مضاعفةً بنيابتها عنه في ذلك. وأمّا كلمة «الشهرية» فهي تعني الراتب الشهري.

مقتضاها أن كلا الزوجين يعمل في المجال العام. فمقتضى الحال، الواردة في قول الشاعر، أن المرأة هي التي تعمل خارج البيت، في حين أن الرجل عاطل من العمل، منصرف إلى اللهو. وهذه الحال تعكس اختلافاً عن الأوضاع الاجتماعية المعهودة، على نحو يتيح للمرأة إمكاناً لتوكيد ذاتها من خلال العمل. أما توكيد ذاتها بالعمل نفسه فلا يبدو أنه، من خلال ذلك القول الشعري التسجيلي في الآن نفسه، بمعزل عن سلبات كثيرة و«تشوّهات» عميقة تجترح ذاتها. فالمرأة العاملة التي يذكرها الشاعر هي التي تُعيل أسرته، أمّا الزوج فهو ينفق من كسبها في لهوه؛ وهكذا يصحّ المثل في شأن هذه المرأة «أخدم يا ناعس على هاك الرقاد الناعس». لكنّ المفارقة في هذه الحالة لا تتعلق بالتقابل بين المرأة العاملة والرجل اللاهي فحسب، بل باغتراب المرأة عن عملها أيضاً؛ فهي لا تسيطر على ناتج عملها، بل يسيطر عليه ذلك اللاهي الخامل؛ ومن هذا الوجه يمكن أن يوصف عمل المرأة في المجال العام، من خلال المرحلة التي مثلها الشاعر، بأنه «مُبسر» ما دام قيد الاستغلال والتسلط والقهر.

3. اضطراب الأحوال وتداعيتها في حال التقاعس عن العمل

لا شك في أن التأثير في المخاطب وحمله على الاقتناع بقضية ما يُعدّان من أهداف الخطاب الحجاجي، على أن هذا الشأن لا يكون بإثبات قضية فحسب، بل يمكن أن يكون من خلال نقض قضية مقابلة لها أيضاً، فضلاً عن إمكان الإقناع من خلال التكامل بين هذه الطريقة وتلك⁽⁶²⁾.

ولعل ما يميّز به هذا القسم من الدراسة، مقارنةً بالأقسام التي سبقتها، أنه لا يُعنى - من الناحية المنهجية - بالأمثال المؤدية إلى الترويج في العمل على نحو مباشر، وأنه يقوم على افتراض وجود عدة حالات يكون فيها الشخص عاطلاً من العمل، ومن ثمّ يمكن الإسفار عن المساوي المترتبة على هذه الحالات. وهكذا تكون هذه المساوي، في نهاية الأمر، بمنزلة حجج مؤكدة لفضل العمل على الكسل؛ ما يقتضي إيجاب العمل على الإنسان التماساً للنجاة من تلك المساوي⁽⁶³⁾.

في هذا السياق، يمكن أن نتبين ضرورياً من «الآفات» الناجمة عن حالات ركون الرجل إلى البطالة، وستتخذ «الأسرة» مرتكزاً في بيان هذا الأمر؛ بالنظر إلى خطورة شأنها في المجتمع⁽⁶⁴⁾؛ فإن كانت

(62) في هذا الشأن، انظر:

Jean-Michel Adam, *Les textes types et prototypes: Récit, description, argumentation, explication et dialogue* (Paris: Nathan, 1992).

(63) يقول فولتير: «إنّ العمل يجتنبنا شروراً عظيمةً ثلاثة: الملل والرذيلة والحاجة»، انظر:

Voltaire, François-Marie Arouet, *Candide ou L'optimisme* (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1972), p. 232.

(64) في موضوع علاقات التأثير المتبادل بين الأسرة والمجتمع، وأهمية الأسرة بوصفها من أبرز العوامل الفاعلة في تكوين سمات المجتمع وصفاته، يصف أحمد زكي بدوي الأسرة بأنها «نواة المجتمع»، و«الوحدة الاجتماعية الأولى التي تهدف إلى المحافظة على النوع الإنساني»، وبأنها «تقوم على المقتضيات التي يرضيها العقل الجماعي والقواعد التي تقرها المجتمعات المختلفة»، انظر: أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (بيروت: مكتبة لبنان، 1983)، ص 152. وفي السياق نفسه يقول السيد محمد بدوي إنّ الأسرة هي «مجموعة من الأفراد يتفاعلون في ما بينهم، وإذا كان التحليل في علم الحياة يقف على الخلية، ففي علم الاجتماع يقف على الأسرة باعتبارها الخلية الأولى للمجتمع»، انظر: السيد محمد بدوي، المجتمع والمشكلات الاجتماعية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988)، ص 182.

أوضاعها سويةً كان ذلك من أكبر العوامل المحققة للسوية الاجتماعية، وإن تداعت تداعي المجتمع برمته. وفي ما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدد، يكون حب العمل أو النفور منه، في أغلب الأحيان، بحسب الأوضاع التربوية والنفسية والاجتماعية التي تعيشها الأسرة.

أينما، من قبل، أن المرأة تُعدّ حافزاً من الحوافز الموجبة لعمل الرجل. غير أنه، في بعض الأحيان، يُعقّد الزواج، ويحظى بعضهم بمن «تعلقت» بها نفسه، ولا تكاد تمرُّ بعض الأعوام حتى يخفت الشوق أو يتلاشى، وأنثى لا تكون المرأة بالنسبة إلى الزوج مرغبةً في «العمل» إلا من جهة استحواذه على مَصْوغها وبيعه من أجل انتفاع شخصيٍّ به سريع الزوال، ولسان حاله يردد المثل «ما تنفع الحدايدُ كان للشدايد»⁽⁶⁵⁾. وفي هذه الحال دلالة على أن مثل هذا الزوج قد أوغل في اللوم، وأن نظرتَه إلى زوجته قيد الـ «شيئية»؛ من جهة أن معاملته إياها لا تعدو مصلحته.

وفي كثير من الأحيان توافق المرأة زوجها على بيع مصوغها؛ طائفةً أنْها تُطوِّق بمعروف جميل، أو جميل معروف، يكون لها ذخراً إن ضاقت بها الحال. ولكن لعلها تكتشف بعد نفاذ مَصْوغها تدني قيمتها عند زوجها، وربما لا تكتشف أن موافقتها إياه على بيع المصوغ كان «عملاً» من الأعمال المؤدية إلى تداعي مكانتها وذهاب حُطوتها إلا بعد أن «وقعت الفأس في الرأس» بحسب التعبير المثلي. وفي إثر ذلك من الممكن أن يستحضر الزوج عدّة أمثال من منظور موغل في «التوحش البراغماتي»، وقد أترعته أثره ضارية؛ من بينها «بعد راسي لا خُصَّارت»، و«المرأ بلا صرة عرة». فمثل هذه الزوجة قد صارت بالنسبة إليه بمنزلة عين جفّ نبغها، بل ربما صار يراها آسنه، وحينئذ لا يُستبعد أن تمتلئ نفس المرأة أسى فينطق لسان مقالها، أو لسان حالها، بذلك القول السائر الذي تغنى به محمد الجراري: «يا زيتونة أش قريك للواد يا زيتونة»⁽⁶⁶⁾؛ وما ذاك إلا لأنّها لم تُعدّ «مباركة» بعد أن جنى منها «الواد» جميع ثمارها⁽⁶⁷⁾.

على مثل ذلك النحو المُتداعي يمكن أن تكون حال الأسرة التي يستبد فيها الكسل والتقاعس عن العمل بالزوج استبداداً يُعمّي عنه إساءاته إلى زوجته أو أبنائه. وإذا استحضرنا أوّل مثل ذكرناه في هذه الدراسة (الناس الكلّ تجري ورا الخُبْزة)، أمكن أن نشير إلى مقتضاه الحجاجي المتعلّق بمثل ذلك الزوج؛ فكأنه ليس من الناس ما دام خموله قد أقعده عن التماس خبزه؛ ومن ثمة نلّفي أمثالا

(65) «الشدايد»: أيام الشدة، أما الحدايدُ فهي الأساور (جمع «سوار»)، وهي من حلي المرأة الذي يُلبس في المعصم. ولعلّ في تسميتها «الحدايد» ادعاءً لمعنى القوة والصلابة والمتانة، وهذا المعنى ملائم للمثل المذكور؛ من جهة أنّها عاضدةٌ وقت الشدة. يُضاف إلى ذلك، في سياق المثل نفسه، أنّ هذه التسمية ملائمة من الناحية المقامية لما يمكن أن يتلفّظ به الرجل الذي يريد أن يحمل امرأته على بيع حليها من الذهب أو الفضة، من دون أن يكون لها في ذلك أيُّ فضل؛ فكأنّها إذا فعلت ذلك لم تبع إلا حديداً.

(66) «Ya lalani. Mohamed Jerrari», youtube, 7/10/2015, accessed on 20/9/2018, at: <https://bit.ly/2xqSk0u>

(67) «الواد»: الوادي، ومن شعريّة المثل الذي تضمّنته أغنية محمد الجراري، «أش قريك للواد يا زيتونة»، استعارة الزيتونة للمرأة، وقد بدت على جرّيف هار بسبب «الواد» (المستعار للرجل) الذي جرفها أو كاد.

(67) نُؤوّه بأنّ الأمثال الشعبية تُتيح إمكانات لنسج قصصيٍّ من خلال تمثّل تعالق سرديٍّ بينها؛ ووجه ذلك، في ما نحن بصدد، على سبيل المثال، الترابط الممكن بين المثل «ما تنفع الحدايدُ كان للشدايد» والمثل «يا زيتونة أش قريك للواد يا زيتونة». فهذا المثل يمكن أن يعبر عن ندم امرأة على اقترانها بزوج موصوم بالطمع.

كثيرةً في ذمّ أمثاله والسخرية منهم والدعاء عليهم، من بينها «كَيْفَ قُطَّاطَسْ بَارْدُو الشَّرِّ وَالْخَلَاعَةَ»⁽⁶⁸⁾، و«كَانَ جَا النُّومُ يَكْبُرُ رَاهُو كَبُرَ الْقُطَّاطَسُ»، و«الْحَرْكَةُ بَرْكَةُ وَالْبَطَالَةُ هَلَكَةُ»، و«الْلِّي مَا فِيهِ قَلْبٌ يَمُوتُ سُمِينٌ مُعْشَعَشٌ»⁽⁶⁹⁾.

تبدو صورة المتقاعس عن العمل بغیضةً، بل إنّ في المشابهة بينه وبين صورة قُطَّ «متشرّد» إنداءً من منزلته، وإلحاقاً له بعالم الحيوان؛ ما يترتب عليه بُدُّ له من الناحيتين النفسانية والاجتماعية. ومقابل هذا الإنداء يمكن أن نستحضر إعلاءً من شأن العامل، وأن نمثل «مسافة اجتماعية» فاصلة بينه وبين الخامل. وهكذا، لا يكون من سبيل لخلاص الرجل القادر على العمل من تلك المساوئ إلاّ باعتزاله الكسل والتقاعد، والتزامه العمل شريعةً ومنهجاً، وهذا يعني أنّ محاسن العمل لا تتحدد في الفوائد المُجتناة منه فحسب، بل إنّها مكنونة، أيضاً، في الحؤول دون مساوئ وشور كثير، وقد قيل إنّ «الفراغ مفسدة»⁽⁷⁰⁾. وفضلاً عن ذلك، إذا استحضرنّا القاعدة الفقهية السائرة التي تقول: «درء المفسد مقدّم على جلب المصالح»، تبيّن أنّ فضل العمل لا يكون في العوائد المشهودة المُجتناة منه فحسب، بل إنّ من أهمّ فوائده أنه يجنب صاحبه كثيراً من المفسد، ويقي غيره شره وضره.

خاتمة

أمكن أن نتبين، ممّا تقدم ذكره، أنّ الأمثال الشعبية التونسية تعتمد طريقتين متقابلتين تُفضيان إلى نوع من التكامل في ترجية وظيفة التضيض على العمل والترغيب فيه. فالطريقة الأولى تعتمد توجيهاً مباشراً، وإرشاداً إلى التزام العمل نفسه، أمّا الطريقة الثانية فهي تعتمد التوجيه والإرشاد أيضاً، لكنّها غير مباشرة؛ ذلك أنّها تُظهر المساوئ المترتبة على الإعراض عن العمل؛ ومن ثمة يكون للعاقل المستبصر أن ينأى عن الكسل ويُقبل على العمل إقبالاً دائماً؛ للخلاص من تلك المساوئ، ولاجتناء منافع كثيرة من العمل، خصوصاً أنّ المؤسسة الاجتماعية - كما اتضح ذلك في أمثال شعبية عديدة - تمتدح العامل وتذمّ العاقل من العمل. وهكذا لا يكون العمل من المنظور الاجتماعي منّة ولا تفضلاً من العامل، بل هو واجبٌ يوجب تركه ما لا يُعَدُّ من المتاعب. وإذا كان العامل - من خلال هذا المنظور أيضاً - يحظى بمنزلة اجتماعية مميّزة، فإنّ العمل في حدّ ذاته يحتاج إلى شروط كثيرة متعلقة به؛ ليس أقلها التبكير في أدائه وبذل قصارى الجهد في إنجازه.

(68) «القطاطس»: القلط، و«الخلاعة»: الاستجمام، و«باردو»: إحدى ضواحي مدينة تونس.

(69) «مُعْشَعَشٌ»: كلمة تُطلق على الأكل الذي تظهر عليه علامات ذلك في بدنه، ولعلّ دلالتها مرتبطة بـ «العش» من خلال القول «العُشْعُش: العُش إذا تَرَكَبَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ. وَاَعْتَشَّ الطَّائِرُ: اتَّخَذَ عُشًّا»، انظر: ابن منظور، ج 6، ص 317.

ووجه ذلك الارتباط مبني على معنى «التراكب» بحسب ما يلائم الطائر في بناء عشّه من قشّ وغيره وما يلائم الأكل الشرّه في ملء بطنه طبقات فوق طبقات. يضاف إلى ذلك وجه ثانٍ مكنه أن الفرخ يلازم العش ويؤتى له بالطعام، وهذه الحال شبيهة بحال العاقل من العمل السمين الـ «مُعْشَعَش» في المثل.

(70) نُشير إلى قول أبي العتاهية؛ إذ يقول:

«إنّ الشباب والفراغ والجدّة مفسدة للمرء أي مفسدة»، ديوان أبي العتاهية، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1964)، ص 493. و«الجدّة» كلمة بمعنى الوجدان أو الغنى، وهي تقابل الفقد أو الفقدان.

ثمّ إذا جاز الكلام على ضرب من ضروب «آليات» المؤسسة الاجتماعية في حفظ بقائها بعدة طرائق (بعضها ظاهر وبعضها الآخر خفي)، أمكن القول إنّ الشّاء على العامل أو العمل نفسه مرتبط بعدة وظائف ناجمة عن جهد العامل بوصفه ذاتاً فاعلةً، وعن العمل بوصفه قيمةً اقتصادية - ثقافية يعمل المجتمع على توكيدها وترسيخها، توكيداً لنفسه وترسيخاً لها، ويكون من وراء ذلك توكيداً للمؤسسة الاجتماعية نفسها عبر وسائط متعددة، وعبر طرائق قولية من قبيل الأمثال وما جرى مجراها. ولعل لهذا الأمر تجليات أخرى مرتبطة بآليات خفية للمؤسسة متعلقة بحفظ بقائها حفظاً ناعماً مرّناً، على غرار ما تحفظ به الأمثال وجوداً لها في اللسان والأنفس والأذهان من خلال صوغها صوغاً ميسور المنطق، مستعذب السمع، شديد التأثير؛ إنّ بالحُجج، أو من خلال التأثير في المُهَج، أو باعتماد ضروب من التفاعل بين الحُجج والمُهَج.

من هذا الوجه، ومن غضون ما بين الإنسان والعمل من تعالق أيضاً، يمكن القول إنّ العمل - على نحو ما بدا في عدّة أمثال شعبية - لا تقتصر وظيفته على سدّ خَلّات بيولوجية بشرية للإنسان يقتضيها بقاؤه اقتضاءً ضرورياً، بل إنّهُ - فضلاً عن ذلك - وثيق الارتباط بمكانته الاجتماعية والاقتصادية؛ من جهة أنه يربأ بصاحبه عن الضّعة والهوان، ويكسبه مكانة ذات رفعة ووجاهة؛ ومن ثمة انتهجت الأمثال أحياناً سبيل التحذير من الإعراض عن العمل من أجل النأي عن مثل هذه الحال، وسبيل الترغيب فيه من أجل الحظوة بالمنزلة والمكانة أحياناً أخرى، على أنّ السبيلين تتكاملان في المقصد والغاية.

لعل الطريف، في سياق العلاقة بين العامل والمؤسسة الاجتماعية، ذلك الجدل الذي يكون محوره العمل نفسه. فإذا كانت هذه المؤسسة تسعى إلى إبقاء العمل على ما هو عليه، تهيئةً للقيم المعتادة وتوكيداً لها، فإنّ المرأة التي تخطّت حاجز العمل داخل البيت إلى العمل خارجه تُمثّل الطرف الجدليّ في منازعة قيم تلك المؤسسة؛ فعلى الرغم من أنّ المجتمع الذي تنتمي إليه يعمل على تلقينها القيم المعهودة، ويسعى إلى ترسيخ هذه القيم في نفسها، فإنّ ذلك لم يُفَضْ بها إلى خنوع أو خضوع، بل إنّها مضّت في توكيد ذاتها بالعمل نفسه. ولعل من مكامن الحذق والطرافة أن يُحوّل السلاح، أو الأذى، عن قصده إلى مصدره، ولا شكّ في أنّ عمل المرأة في المجال العامّ كان عاملاً رئيساً في ما شهدته مجتمعاتها من تحولات اجتماعية وثقافية.

ذلك لا يعني أنّ المرأة تمكّنت من أن تحسم الصراع الجدليّ المذكور على نحو تامّ؛ من جهة إحلال قيم حديثه محلّ قيم بدت معرّلة لحركة التطور الاجتماعيّ، إذ يبدو أنّ سبيل هذا الصراع كانت متعذرة متعسرة، وكفي أن نشير، في هذا السياق، إلى أنّ تلك النظرة التي تعدّ المرأة عنصراً حافزاً على العمل ظلت مستكنة في نفوس كثير من الرجال وعقولهم، حتى في مرحلة عمل المرأة خارج البيت، وإن أخذت شكلاً آخر مفاده أنّ الرجل، أحياناً، يُؤثر الارتباط بامرأة تعمل في المجال العامّ؛ رغبةً في عوائد عملها، وفي هذا الأمر ما يدل على أنّ المجتمع ظلّ يعاملها بقيم تقليدية في مؤسسة اجتماعية يفترض أنّها تطورت. ولا ريب في أنّ مثل هذه «الذهنية» ذات السمات الـ «تشيئية» لا تعتدّ بذات المرأة؛ وذلك في وقت تحمّلت فيه صنوفاً من المشقة والنصب، وحاولت الإعراب عن ذاتها بالعمل داخل البيت وخارجه. ولكن ينبغي أن يؤخذ في الحسبان أنّ معاملة الرجل للمرأة، على نحو لا يعير فيه اهتماماً

لذاتها، أمرٌ لا يرجع إلى المرأة في حدّ ذاتها من الناحية المنهجية والمنطقية، وأنّ الرجل في مثل هذه الحال هو المسؤول عن تلك المعاملة أو تلك النظرة؛ لأنّ المعاملة معاملته والنظرة نظره.

إنّ عمل المرأة خارج البيت قد اقتضى عوامل عديدة موسومة بأنواع من الصراع الجدلي ساهمت في تغيير الوعي الاجتماعي، ومما لا شكّ فيه أنّ المرأة المعاصرة وجدت في العمل خارج البيت ما يؤكد ذاتها أكثر فأكثر، بعد أن كانت في ما مضى من الزمن لا تكاد تجد سبيلاً إلى إثبات ذاتها إلّا من خلال العمل المنزليّ. فأيّ عمل غير مُخلّ لا يخلو من الفائدة، ولا يكون بمعزل عن تحقيق الذات، مهما كان المكان ومهما كان الزمان. ولعل من أبرز فوائده، بالنسبة إلى المرأة المعاصرة، اتخاذها إيّاه أداةً تواجه بها أحياناً جور الأيام وجور الرجال.

ولئن كشفت الأمثال الشعبية التي عرضنا لها عدة خصائص وسمات متعلقة بالشخصية التونسية، فإنّها تشترك في كثير من معانيها مع أمثال؛ بعضها من عاميات عربية أخرى، وبعضها من العربية الفصيحة، وبعضها الآخر من غير العربية، وهذا يعني وجود قيم عامة مستقرّة في الأمثال يُمكن القول إنّها «مطاول» للزمان والمكان، مغالبةً لهما، متأبّية عليهما. وعلى الرغم من القيمة الجليلة للأمثال، فإنّها تكون، في أغلب الأحيان مجهولة القائل، فكأنّه لا يجوز في شأنها أن تُقيّد بزمن تاريخيّ محدّد؛ لأنّها تنزع إلى ضرب من الاسترسال أو اللاتاريخية، وكأنّه لا يجوز في شأنها أن تُقيّد بشخصٍ معيّن؛ لأنّها إحدى التجليات القولية للضمير الجمعي «نحن».

إنّ الأمثال خلاصة التجارب المحليّة والتجارب الإنسانية في آن واحد، ولئن جاز القول إنّ «الشعر ديوان العرب» في اللغة الفصيحة الرسمية فربما جاز القول إنّ الأمثال ديوان الثقافة الشعبية، ثمّ إنّّه قد يجوز القول: إذا كان «الشعر ديوان العرب» المنظوم فإنّ الأمثال ديوانها المنشور، بل ربما كانت الأمثال برمتها ديوان الشعوب قاطبةً.

References

المراجع

العربية

ابن الأثير، ضياء الدين. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، 1995.

الشافعيّ، محمد بن إدريس. محمد. ديوان الشافعي. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1985.

ابن المعتز، عبد الله. كتاب البديع. تحقيق أغناطيوس كراتشكوفسكي، ط 3. بيروت: دار المسيرة، 1982.

ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. اعتناء هيثم جمعة هلال. بيروت: مؤسسة المعارف، 2007.

- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. بيروت: دار طوق النجاة، 2001.
- بدوي، أحمد زكي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان، 1983.
- بدوي، السيد محمد. المجتمع والمشكلات الاجتماعية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988.
- بيلز، رالف وهاري هويجرا، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة. ترجمة محمد الجوهرى. القاهرة: دار النهضة المصرية، 1977.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. البخلاء. تحقيق طه الحاجري. ط 5. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].
- الحموي، ابن حجة. ثمرات الأوراق. تحقيق وتعليق محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، 2005.
- خريّف، محيي الدين. الأمثال الشعبية التونسية. سوسة - تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، 2003.
- الدمياطي، عبد المؤمن بن خلف. المتجر الرابع في ثواب العمل الصالح. تحقيق عبد السلام محمد أمين عبد المؤمن بن خلف الدميّاطي. بيروت، دار الكتب العلمية، [د.ت.].
- ديوان أبي العتاهية، تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1964.
- ديوان امرئ القيس بن حجر الكندي. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. عمّان: دار عمّار، 1991.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة، ط 2. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1998.
- سليم، شاكّر مصطفى. المدخل إلى الأنثروبولوجيا. بغداد: مطبعة العاني، 1975.
- . قاموس الأنثروبولوجيا. سنن ابن ماجة. حققه شعيب الأرناؤوط وآخرون. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009. الكويت: جامعة الكويت، 1981.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، [د.ت.].
- عباس، فيصل. الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة. بيروت: دار الفكر العربي، 1996.
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن. الإيضاح في علوم البلاغة. بيروت: دار الجيل، 2010.
- المقدسي، محمد بن عبد الواحد. الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحيهما. تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. بيروت: دار خضر للطباعة والنشر، 2000.

الميدانيّ، أحمد بن محمد. مجمع الأمثال. طرابلس - لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.

نصار، كريستين. الإنسان والتاريخ. لبنان: جروس برس، 1991.

ولد محمد الأمين، محمد سالم. «مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة». مجلة عالم الفكر. مج. 28. العدد 3 (كانون الثاني/يناير - آذار/مارس 2000).

الأجنبية

Adam, Jean-Michel. Les textes types et prototypes: Récit, description, argumentation, explication et dialogue. Paris: Nathan, 1992.

Anscombre, Jean-Claude & Oswald Ducrot. *L'argumentation dans la langue*. Coll. *Philosophie et Langage*, 3^{ème} ed. Bruxelles: Mardaga, 1995.

Ducrot, Oswald. *Dire et ne pas dire: Principes de sémantique linguistique*. Paris: Hermann, 1980.

Maingueneau, Dominique. *Pragmatique pour le discours littéraire*. Paris: Nathan, 2001.

Marx, Karl & Friedrich Engels. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*. Paris: Éditions sociales, 1950.

Taïbi, Nadia. «Le temps de travail.» *Sens-Dessous*, no. 3 (Février 2008).

Théorie de la littérature: Textes des formalistes russes réunis. Tzvetan Todorov (trans.). Le Seuil: Paris, 1965.

Voltaire, François-Marie Arouet. *Candide ou L'optimisme*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1972.



فيليب هانسن

حنة أرندت

السياسة والتاريخ والمواطنة

ترجمة: خالد عايد أبو هديب

تتمثل مساهمة حنة أرندت الفريدة والقيمة في دراسة الحياة العامة، في محاولتها تخطيط طبيعة "السياسي" في عصرنا، والسبل التي يرتبط فيها الناس بعضهم ببعض، وما يعلمنا ذلك بشأن ماهيتنا وما في مقدورنا أن نفعل.

على الرغم من أن أرندت تأثرت بمفكرين مثل أرسطو وكانط وماركس ونييتشه وهايدغر وياسبرز، فإنها لم تكن تلميذة لأي منهم. وهي لا تكتفي باتخاذ مسافة نقدية منهم، بل تفكر أيضاً من خلال معضلات عملهم على نحو يسلط ضوءاً جديداً على هذا العمل، لا يقتصر على منظورها أو منظورهم، بل بمنظور جماعي ومشارك. فالتفكير السياسي هو في أحسن الأحوال فعل سياسي في حد ذاته؛ إذ لا يمكنه أن يتحرك إلا بشكل حوار.

في محاولتها التمسك بمتطلبات الفلسفة السياسية وأسسها التاريخية، لا تسعى أرندت إلى استعادة حرفية لما مضى وانقضى، ولا إلى نفي صريح لما عفا عليه الزمان. فالأمر لا يقف عند حد استحالة الماضي؛ بل هو أمر غير مستحب؛ فالتقليد الغربي الخاص بالفكر السياسي يناقض بعضه بعضاً؛ إذ إن قيمه تشوّه طبيعة الحياة العامة بقدر ما تكشف عنها.

خالد كموني | Khaled Kammouni *

الانفلاق بالاقتبال قراءة في كتاب «هايدغر والفكر العربي»

Emersion Through Reception: a Reading of Heidegger in Arabic

ملخص: إن الرؤية إلى الكون هي الهَجَس البشري الدائم بتحديد صلة الإنسان بنفسه وبالعالم. لذا، إن الوجود يحدده الإنسان بحسب ما يرى في الكون استعداداً لقبوله كما هو، أي بحسب ما يريد هو أن يكون هذا الكون. من هنا، كان الاختلاف في اقتبال الكون بين الفكر الهايدغري والفكر العربي، لذا من المهم أن نفهم مفهوم الاقتبال بذاته، والذي أوحى لنا مفهوم الانفلاق، لأن الإبداع أثر الاقتبال كما بدا لنا. كما أن الرؤية القرآنية إلى الكون فتحت لنا الكلام في مفهوم الجرأة؛ هذه الجرأة التي تحدد قدرة الإنسان على التمكن في الكون. وفهم حجم الفاعلية هو الذي يحدد مفهوم الذات ومفهوم الآخر، المحيط بالذات. من هنا، يمكننا النظر إلى جدوى الانتماء إلى الزمان والمكان، الناجم عن الانتساب إلى الكون فهمًا وعقلًا وتصريفًا.

كلمات مفتاحية: الانفلاق، الاقتبال، الذات، الآخر، هايدغر، الفكر العربي.

Abstract: Understanding the universe is a constant human preoccupation, with humans constantly striving to define themselves in relation to themselves and to the wider world. Consequently, the universe is itself shaped by the perceptions of the human observer who is perceiving it. Naturally, there is a difference in the nature of the universe as perceived in Arab thought and by Heidegger. It is important to understand the concept of *Al Iqtibal* (Reception) itself, which inspired the concept of *Al Infilaq* (Emersion), because creativity/innovation stems from our reception of the world. The Quranic vision of the universe also presented the possibility of speaking about the concept of boldness, which determines our ability to master the universe. Measuring effectiveness determines the concept of self and the concept of the other, surrounding the self. From here, the paper looks at the benefit of spatial and temporal belonging, to be harmonized with the universe through understanding, reason and governance.

Keywords: *Al Infilaq*; *Al Iqtibal*; the Self; the Other; Heidegger; Arab Thought.

* باحث في فلسفة اللغة العربية. حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة. يحاضر في الجامعة اللبنانية بقسم الفلسفة. محرر أول في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Senior editor at ACRPS' Beirut branch and researcher in the philosophy of the Arabic language. He holds a PhD in Philosophy and lectures at the Lebanese University in the Department of Philosophy.

مقدمة

ب
الهّم الأساسي الذي يحكمُ الكاتب والقارئ في آن هو الموقف المعرفي المهجوس بالسؤال كيف أتمكن شخصياً من الكون بما هو كونٌ لكل شيء؟ إذ في الحقيقة لا سؤال عن الكون لمصلحة الكون، بل لمصلحة السائل عن الوجود في هذا الكون. لذا، إن كلمة الشيء في ذاته تغري المخيال الإنساني الجامح دائماً للخروج من هيئة الجسد والروح في هذا الشكل الحي الذي هو الإنسان، ومحاولة التعلق بمكان أعلى من مكان الرؤية، كأن الوقوف فيه تمكّن من كل اللحظات المعيشة؛ محاولة التأله المرئي، لعل الحقيقة تصبح أوضح مما هي عليه. الإنسان لديه اعتباراً دائماً بأن كيانه ليس منتهياً؛ ذلك أن الوجود كلما صار مُدرَكًا أخفى إجابات عن الأسئلة الملتهبة في وجدان الإنسان؛ فالكون يغري بالتفكير وليس بالقرار، كما كلُّ شيء في هذا الوجود يبدو محتاجاً إلى ما يجب أن أقوله له أنا.

للإنسان مزاجٌ في العيش، وجوده ليس مفهوماً، ولا يمكن عقل حبل اللّسن والهَجَس، لأن الحسّ والعينَ دائمان. لذا نختلف في استحواذ الكون؛ كلُّ واحد يحسب الكلّ له، ويرى أنه بتصرفه المعرفي يكون قد أنصفَ الحق، لكن في الحقيقة يكون قد وَحَدَ الحق في حوزته. وهو كلما وَحَدَ الحق أبدع، لأن اعتقاده الوهمي الضروري بالإنصاف يشتدُّ، وهو اعتقادٌ حقيقي لا يمكن غيره بشرياً، فيبدأ عملية الدفاع عن عدله في الكائنات من حوله؛ تارةً يحدد أهداف الإنسان بالنسبة إلى الطبيعة وتارةً العكس، وتارةً يحدد علاقة الإنسان بالإنسان، ويحدد حصة الذات من التفكير وحصة الآخر منه، وتارةً يتشظى نظام العلاقة بينه وبين الطبيعة. وهو كلما انهمَّ اهتمامٌ؛ أي كلما خلا بذاته محاولاً الفصل بينها وبين الآخر ليعرف، يكون موحدًا للعلاقة حائراً إياها كاملةً في ذهنه للوجود، أي عائداً إلى الظهور، إلى الوجود، إلى الانجماع، إلى الاجتماع، إذ لا مجال للعدم، فالعدم نفسه رؤية. وما العيش سوى تصريف الرؤى.

في كتاب مشير عون ثنائية الحضور لمشاهدين فلسفيين متمكّنين في تفصيل العلاقة بين الإنسان وكونه. وما أقصده بالتمكّن سأسند فيه إلى مبحث الكينونة انطلاقاً من كوني عربياً أقرأ هايدغر؛ لعلّي أحدّد الفرق الذي لا بدّ موجوداً في اقتبال رؤية الكون أولاً قبل اقتبال العربي لهايدغر الذي طرحه مشير. وسأشرح مفهوم الاقتبال الوارد في ترجمة إيلي أنيس نجم العربية للكتاب الفرنسي في أصله، لأنّي أبتغي تحديد حجم الحضور المعرفي للمُقتَبَل ونوع التوجّه الوجودي الذي ينجّزه في اقتباله، وهذا ما وضعتُ له مصطلح الانفلاق؛ أي انبثاق الفكرة في الزمان والمكان لحظة القرار بوعي الكون، باعتبار أن أي مقارنة معرفية تقوم بها الذات بما هي فاعلٌ واعٍ في الكون تكون تعبيراً عن رؤيتها الخاصة له؛ ومن ذلك سقتُ همَّ «اقتبال» هايدغر عربياً الذي يناقشه مشير عون إلى همَّ «انفلاق» رؤية عربية للكينونة، باعتبار التلقي الإيجابي للنص. ذلك أن الكينونة، ليست مفهوماً مترجماً إلى العربية، بل هناك مبحثٌ عربيٌّ للكينونة يحتمُّ إبداعية الرأي في هذه المسألة، إذ إن التفكير بالكون بما هو كون شغل المخيال

العربي شعراً وفلسفةً وقرآنًا⁽¹⁾. من هنا، يكون الاعتقال انفلاقاً، إذ لا يمكن في الحقيقة وضع الآخر في الذات موضع الذات، فالذات هي هي، تقبل الآخر كما هو لتكون به كما هي، وسنوضح ذلك.

أولاً: إشكال الاعتقال

1. حدود المطاوعة

قبل البدء بالتحليل للرأي، أذكر نصاً في تفصيل معنيي انفعال وافتعل، تستدعيه معانيه المصطلح الفلسفي المستخدم، والذي يبدو من الدقة بحيث لا يُستبدل. هما تصريفان لصيغة فعل؛ وصفاً لعلاقة لها مكانان للحضور هما الذات والكون، وشكلان للحضور هما الظهور والخفاء، هذا الحضور هو جريان منتظم حول محور فاعل هو الذات، وهو نفسه محور مفعول، الذات فاعل ومفعول بما هي فعل دائم، فالتأثير والتأثر قائمان معاً؛ «المطاوعة في اصطلاحهم التأثر وقبول أثر الفعل [...] انفعال لا يكون إلا لازماً، وهو في الأغلب مطاوع فعل، بشرط أن يكون فعل علاجاً: أي من الأفعال الظاهرة، لأن هذا الباب موضوع للمطاوعة، وهي قبول الأثر، وذلك في ما يظهر للعيون كالكسر والقطع والجذب أولى وأوفق، فلا يقال علمته فاعلم، ولا فهمته فانهم، وأما تفعل فإنه وإن وضع لمطاوعة فعل كما ذكرنا، لكنه إنما جاز نحو فهمته فتفهم وعلمته فتعلم، لأن التكرير الذي فيه كأنه أظهره وأبرزه حتى صار كالمحسوس، وليس مطاوعة انفعال لفعل مطردة في كل ما هو علاج، فلا يقال: طردته فانطرد [...] وافتعل للمطاوعة غالباً نحو غمته فاعتم، وللاتخاذ نحو اشتوى وللتفاعل نحو اجتوروا، وللتصرف نحو اكتسب. أقول: قال سيبويه: الباب في المطاوعة انفعال، وافتعل قليل، نحو جمعه فاجتمع، ومزجه فامتزج. قلت: فلما لم يكن موضوعاً للمطاوعة كانفعال جاز مجيئه لها في غير العلاج، نحو غمته فاعتم ولا تقول فاعتم. ويكثر إغناء افتعل عن انفعال في مطاوعة ما فاؤه لام أو راء أو واو أو نون أو ميم، نحو لأمت الجرح، أي: أصلحته، فالتأم، ولا تقول انلأم، وكذا رميت به فارتمي، ولا تقول انرمي، ووصلته فاتصل، لا انوصل، ونفيت فانتفى لا انفى، وجاء امتحى وامحى، وذلك لأن هذه الحروف مما تدغم النون الساكنة فيها، ونون انفعال علامة المطاوعة فكفر طمسها، وأما تاء افتعل [...] كأنها ليست بعلامة، إذ حق العلامة الاختصاص. قوله 'وللاتخاذ' أي: لاتخاذك الشيء أصله، وينبغي أن لا يكون

(1) وجدنا في البحث عن مفهوم المكان في اللغة العربية، أن كلمة مكان هي مصدر من فعلين «كون» و«مكن»، والشرح يطول في ذلك في معجمات اللغة العربية من لسان العرب وغيره، وقد تبين أن مفهوم المكان عند العربي لا يحتمل صورة واحدة أو هيئة واحدة للأشياء، بل إن الاستقرار عنده يكون واقعاً في الأحداث الدائم في المكان، أي في جعل كَوْن دائماً مرتبطة بـ مَكْن. راجع مبحث «المكان كون ومكن» في كتاب: خالد سعد كموني، فلسفة الصرف العربي: دراسة في المظهر الشيمي للكينونة (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2017)، ص 124-139.

ولمزيد من التعرف إلى مبحث الكينونة والفعل كان وكون في الفلسفة العربية، في الإمكان النظر في الشرح الذي قدمه أنطوان سيف لهذا المصطلح عند أحد مؤسسي الفلسفة العربية القديمة الفيلسوف الكندي، مفصلاً في دواعي الاستخدام الفلسفي واللغوي للمصطلح، ونذكر العناوين الفرعية التي شرحها بحسب فهم الكندي، مثل: «[الكون] الحركة الذاتية التي تكون من ذات الشيء [...] الكون: بمقابل الفساد، الكون: الحدوث عن فاعل، الكون: من علة فاعلة قريبة هي الفلك، الكون: من علة فاعلة بعيدة هي الله، الكون: من علل طبيعية، الكون: خلق، الكون: حركة، الكون: تغير، الكون: توليد، الكون: صيرورة، عالم الكون»، وكذلك شرح معاني مَكُون ومَكُون ... وكائن، وتكوين، انظر: أنطوان سيف، مصطلحات الفيلسوف الكندي (بحث تحليلي)، ج 2 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2003)، ص 691-709.

ذلك الأصل مصدرًا، نحو اشْتَوَيْتُ اللحم: أي اتخذته شواء، واطْبَخَ الشيء: أي جعله طيخًا، واختبز الخبز: أي جعله خبزًا، والظاهر أنه لاتخاذك الشيء أصله لنفسك، فاشتوى اللحم: أي عمله شواء لنفسه، وامطاه: أي جعله لنفسه مطية، واعتادَ قوله 'وللتفاعل' نحو اعتَوَرُوا: أي تناوبوا، واجتوروا: أي تجاوزوا، ولهذا لم يُعَلَّ، لكونه بمعنى ما لا يعمل. قوله 'وللتصرف' أي: الاجتهاد والاضطراب في تحصيل أصل الفعل، فمعنى كَسَبَ أصاب، ومعنى اكتسب اجتهد في تحصيل الإصابة بأن زاول أسبابها، فلماذا قال الله تعالى: (لَهَا مَا كَسَبَتْ) أي: اجتهدت في الخير أو لا فإنه لا يضيع (وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) أي: لا تؤاخذ إلا بما اجتهدت في تحصيله وبالغت فيه من المعاصي»⁽²⁾.

من هذا الاقتباس الطويل ندخل إلى فهم حركة الفكرة داخل النص. نحن أمام جدلية انفعال / افتعال، فلئن كان مشيرٌ يؤكدُ مطاوعةً منتوج هايدغر الفلسفي للفكر العربي اقتبالًا، فإن حاجتي إلى فهم إمكان هذه المطاوعة استدعت مني تأصيل القراءة فوضعتُ مصطلح الانفلاق كي أستجلي ظاهرة الاقتبال هذه؛ وقصدتُ بالانفلاق هذا الإجراء الإبداعي في وعي الذات لمظهرها الاقتبالي، فهو مطاوعةٌ من الذات دُفْعَةً واحدة، يساهم بما هو فعلٌ معرفيٌ وجودي في المطاوعة التَّوَاصُة بين الذات والآخر؛ عنيتُ حركة التأثير والتأثر - «الاقتبال» - بين الذات العربية والآخر الهايدغري على مسطح التعرف الدائم إلى الكون.

أما الفلق فهو: «الْفَاءُ وَاللَّامُ وَالْقَافُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى فُرْجَةٍ وَبَيِّنُونَةٍ فِي الشَّيْءِ، وَعَلَى تَعْظِيمِ شَيْءٍ. مِنْ ذَلِكَ: فَلَقْتُ الشَّيْءَ أَفْلَقُهُ فَلَقًا. وَالْفَلَقُ: الصُّبْحُ؛ لِأَنَّ الظَّلَامَ يَنْفَلِقُ عَنْهُ. وَالْفَلَقُ: مُطْمَئِنٌّ مِنَ الْأَرْضِ كَأَنَّهُ انْفَلَقَ، وَجَمْعُهُ فَلَقَانٌ. وَالْفَلَقُ: الْخَلْقُ كُلُّهُ، كَأَنَّهُ شَيْءٌ فُلِقَ عَنْهُ شَيْءٌ حَتَّى أُبْرَزَ وَأُظْهِرَ. وَيُقَالُ: انْفَلَقَ الْحَجَرُ وَغَيْرُهُ وَكَلَّمَنِي فَلَانٌ مِنْ فُلِقَ فِيهِ. وَهُوَ ذَاكَ الْقِيَاسُ. وَالْفَالِقُ: فَضَاءٌ بَيْنَ شَقِيقَتَيْنِ رَمَلٍ [...] وَالْأَصْلُ الْآخَرُ الْفُلُقَةُ، وَهِيَ الدَّاهِيَةُ الْعَظِيمَةُ. وَالْعَرَبُ تَقُولُ: يَا لِفُلُقَةٍ. وَالْأَمْرُ الْعَجَبُ الْعَظِيمُ. وَأَفْلَقَ فَلَانٌ: أَتَى بِالْفَلَقِ»⁽³⁾. من هذه المعاني للفلق يمكننا أن نستنبس إمكان خلق الفكرة والإفراج عنها وبيانها لتطمئن في ظهورها وبروزها وتكون عظمة؛ هذه معاني فَلَقَ في لغة العرب. وما نريده من استحضار هذه المعاني إلى ذهن القارئ هو توجيه التفكير إلى فعل التلقي المعرفي الإبداعي «الاقتبال»، بحيث يتمكن قارئ هايدغر من استنهاض إبداعيته الفلسفية مصاقبةً لفعله القراءة البحثية لنص هايدغر.

أما معنى انفلق بحسب وزنها الصرفي انفعال، فهي تفيد قبول الأثر بشرط الظهور كما ورد في معناها عند ابن الحاجب، ولا تفيد الاطراد والتكرار، بل المطاوعة المباشرة، ما يؤكد إمكانات حرف النون الذي اختصت به صيغة «انفعال» لتمييز مطاوعتها من باقي الأفعال في الأثر الظاهر. والنون هو الذي يؤكد ذاتية الفعل المطاوع مفعوله، أي يؤكد لزومية الأثر؛ لذا انفعال «لا يكون إلا لازماً»، فكان المفعولية

(2) محمد بن الحسن الاستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفراف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975)، ص 103-110.

(3) أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ج 4 (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص 452، مادة (فَلَقَ).

التي تنتج من الفعل تكون لازمة للفاعل أصلاً، فإذا قلنا «انكسر» مثلاً لا يتعدى أثر الانكسار الفاعل إلى المفعول، بل يكون الفاعل هو المفعول في هذا الموقف، وينحسر في الفاعل نفسه لأن المعالجة الحركية الحسية الظاهرة تجري فيه، فيكون هو حامل الأثر، أي يظهر الأثر فيه، فالكسر هو المنكسر في هذا الموقف؛ لو قلنا مثلاً: اختبز الخبز مثلاً، على وزن افتعل، يكون الخبز قد اختبز الخبز لنفسه، أما انكسر (الفعل اللازم الذي يلزم أثره فاعله)، فيكون المنكسر منكسراً في نفسه، والكسر ظاهر فيه.

من هنا، نجعل إمكان انفلاق الفكرة الفلسفية الذاتية عن الكون هو الظهور الحتمي للمعالجة الذاتية للكون، أي هو التجربة الذاتية في العيش المعرفي الوجودي، ليكون الكون الأثر المنفعل في ذات الكائن المؤثر فيه، أي الفاعل فيه. لذا لا يكون قلق الفكرة إلا بينونة ذاتية للرؤية. وكل الهدف من قراءة الكون هو تحقيق البيان بالوجود فيه، وفصاحة اللسان وظهوره في قول هذا الكون باللغة؛ «والبيان عمله في اللسان لساناً، أي تجويداً وإفصاحاً لتحقيق البينونة؛ وهي البعد المنكشف الواضح البيان. والبيان في المكان [...] وإذا ما راقبنا حركة الظهور والكمون على مستوى اللسان ومستوى البيان تمكنا من حدس الوعي، أي من إدراك حركة الفكر بين النفس والكون [...] أي حركة شيم⁽⁴⁾ ترصد انبعاث الكائن في الكون، أو كما قلنا: انبعاث البينونة في الكينونة»⁽⁵⁾.

إذاً، الانفلاق بينونة وخلق وظهور، ومن حيث المكان هو الأرض المطمئنة بعد فلق، أي بعد إحداث بيان يظهر بينونة، فهل في الإمكان تحقيق طمأنينة المكان بخلق البيان فيه؟ هنا مكن السؤال الكوني الفريد لكل إنسان في علاقته بذاته وبالأخر. لذا، ندلف مباشرة إلى مفهوم الاقتبال، كي نعي مسببات انفلاقنا، إذ لا يمكن أن تمتنع الذات عن أي فعل يسهم في تحقيق صورتها تجريباً ومعرفة في هذا المعيش الدائم.

الاقتبال هو الافتعال إذاً، أي هو المطاوعة والاتخاذ والتفاعل والتصرف. وإذا اعتبرنا مرمى التصرف والتفاعل هو إقرار حكم النظر بياناً عن اتخاذ منهل جديد للرؤية، أي العيان العقلي التأصيلي لمضمون التلقي والاقتبال، فهذا يوحي ببادرة الفعل الفلسفي في القراءة والاقتبال؛ بحيث نفلق فكرة جديدة، فالأقتبال هنا مشهدية الجدول. لذلك، إن سيرورة الاقتبال تؤدي إلى الانفلاق، وهكذا سننهج في فهم مكونات عملية المطاوعة الاقتبالية التي طرحها علينا مشير. المكون الأول هو اتخاذ؛ بحيث يجب أن

(4) الشيم: «الشين والياء والميم أصلان متباينان، وكأتهما من باب الأضداد، إذ أحدهما يدل على الإظهار، والآخر يدل على خلافه. فالأول قولهم: شمت السيف، إذا سللته، ويقال للثراب الذي يُحفر فيستخرج من الأرض الشيمة، والجمع الشيم؛ ومن الباب: شمت البرق أشيمه شيمًا، إذا رقبته تنظر أين يصوب [...] والأصل الآخر: قولهم شمت السيف، إذا قربته، ومن الباب الشيمة: خليقة الإنسان، سميت شيمة لأنها كأنها مُشامة فيه، داخله مستكة، والانشيام: الدخول في الشيء، يقال انشام في الأمر إذا دخل فيه؛ والمشيمة: غشاء ولد الإنسان، وهو الذي يقال له من غيره الشلى، وسميت بذلك كأن الولد قد انشام فيها»، انظر: ابن فارس، ج 3، ص 236-237، مادة (شيم). وما جعلنا نستخدم هذه اللفظة في شرحنا هو ملاحظتها في عيشنا اليومي، ذلك أننا دائماً نراقب ونعود ونبعث ونغرس ونظهر في تعرفنا الكون، أي في رؤيتنا الحديثة له؛ «فعل يشتمل إمكان أن يكون حركة دخول وأن يكون حركة خروج أيضاً، فهو ذو بُعدين، وهو تقدير نهاية أو مآل ما يبدأ الآن، وهو صورة الأصل لحظة انكشافه الأول للناظر إليه، وهو يقين بحدوث الشيء على الرغم من أنه قرار أول بانتظار حدوثه، إذ فيه ظهور على الرغم من الغياب». انظر: كموني، فلسفة الصرف العربي، ص 87-88.

(5) المرجع نفسه، ص 94-95.

نعي أنَّ اختبارنا خُبْرَ هايدغر هو إقرار حتميٌّ بأنَّ دقيقَ خبزه هو غيرُ رغيْفٍ خبزنا عندما ننوي الاختبار
لنفسنا. كينونةُ هايدغر رؤيةٌ وكينونةُ العربي رؤيةٌ أخرى، لذا عندما نقبَلُ كينونةَ هايدغر، يجب أن نراقبَ
حجمَ إمكانِ علاجٍ دقيقها في رغيْفنا، كي نَسِمَ بدقَّةٍ موضعَ الأصل في رؤيتنا الفلسفية إلى الكون، وهل
في الإمكان أن نجري توفيقاً بين الفكرين الهايدغري والعربي في لحظة إجراء فعل الكون العربي؟

أما المكوّنُ الثاني فهو التفاعل بالمطاوعة الذي يُبدي المطاوعةَ عمليةً تبادليّةً حتميةً المجري في التأثير
والتأثير، إذ الاقتبال لهايدغر ليس قذفاً من هايدغر إلى ذهن العربي، بل هو معالجةُ الذهن العربي
لهايدغر، أي إمكان الأخذ والرد، بحسب مكونات العقلية العربية وتلقيها لهذا الآخر. هناك رؤيتان،
فما حجم التقاء الأصل بالأصل؟ ما حجم إمكان أن يكون كون هايدغر هو كون العربي، وما الفرق؟

من هنا نلمس المكون الثالث في فعل المطاوعة وهو التصرّف؛ أي الاجتهاد والاضطراب في تحصيل
أصل الفعل، فالأقتبال بهذا المعنى لا يتم كصب الماء في القوارير؛ ذلك أن ما يجري في مشهديّة
القراءة لكتاب مشير عون هو النظر الشفيف إلى مشهديّة الفكر العربي وهو يقرأ هايدغر، بحيث إن
معيّار الرؤية هو أن الماء يقابل الماء، وليس المعيّر في الماء يقابل قارورة، إذ إن الدراسة كلها قائمةٌ
على همٍّ باتخاذ القرار؛ أين القرارُ لأسئلة الكينونة وأين الأصلُ لها، وما هو محتوى القوارير بعد أن
نعين ونفحص حجم العذوبة والملوحة والتشابه والامتناع، كيف نتصرّف بالمشهد؟

2. مظهر اقتبال

يتناول القسم الأول إشكالية الاقتبال العربي لهايدغر، ما يستدعي البحث في الداعي لوجود هايدغر
بالعربية، فما الحاجة إلى لغته؟ وهل من ضرورةٍ لفلسفة الكائن عند المفكرين العرب المعاصرين؟ وما
نوع المقتبلين له؟

ورد في الكتاب «أن ما اقتبسهُ الفكر العربي من أعمال هايدغر، اقتباساً جزئياً ومتقطعاً، لا ينمُّ كثيراً عن
قيام هذا الفكر باقتبال هايدغر اقتبالاً كثيفاً ومطلقاً»⁽⁶⁾. وقد سوَّغ مشير التبريرات المعرفية والاجتماعية
والسياسية لهذا الحكم خلال شرحه أجواء الفكر العربي وسياقاته، بحيث يمكننا فهم إمكان الاقتبال
ونوعه؛ ذلك أنه ليس هناك عقلية عربية واحدة تحكم المظهرَ الفكري العربي، وهذا طبيعي في ظل
الواقع العربي المأزوم؛ إذ إن ما يمكن أن يكون أمةً عربية ليس لديه المنطلقات النظرية نفسها التي
يقدمُ بها طريقته في النهوض والانبعاث، على صعيد التفكير الجماعي للأمة، والذي هو بطبيعة الحال
انعكاس للهواجس الذاتية للأفراد. فاتجاهات التفكير العربي إما قبل زمان الآن وإما فوق زمان الآن
وإما تجمع بين الفوق والقبل في سبيل البعد؛ فالفكر الإسلامي ينطلق من التراث ليحدد كل ما يأتي
بعده أين يكون. والفكر الفوقي هو العلماني، لأنه خارج منظومة العقل العربي السائر اجتماعياً بمنظومة
تختلف كلياً عن هذا الإسقاط المفهومي الطارئ على بنيته؛ وقولنا إنه فكرٌ فوقيّ آت من عبارة مشير
الواصفة للفكر العلماني العربي، والتي لا تخرج عن السياق العام عند أي ناظرٍ في أداء هذا النوع من

(6) مشير عون، هايدغر والفكر العربي، ترجمة إليي أنيس نجم (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،
2015)، ص 23.

التفكير في الثقافة العربية، يقول مشير: «والفكر العربي الذي ينتمي إلى العلمانية، والذي يؤثر الدوران في الفكر الغربي»⁽⁷⁾. لذا، إن التفكير عربياً من خارج المنظومة العربية يُبرِّز لنا على سطح المحايثة الفكري عناصر من خارج حركة البنية النمطية الحاكمة للسياق العام للوعي الجمعي، مهما تلطّف التعبير عنها كي تُقبَل. أما الفكر العربي التوفيقي، فهو الفكر الذي اعتبر التراث والحداثة (العلمنة باعتبارها الدرجة القصوى في التحديث) بُعدين ممكنين لحظة التفكير الآن. يقول مشير: «يقوم في العالم العربي أنساق فكرية عربية عديدة تتواجه ويتأثر أحدها طوعاً بالآخر، كما أنه لا يندر أن تثبت هذه الأنساق المختلفة نفسها وتقضي ما عداها»⁽⁸⁾. وهنا، نسأل الكاتب ما المقصود بـ «ما عداها»، أو بالأحرى كيف يمكن استثناء فكر خارج هذه المنظومة؟ هل في الإمكان مثلاً في سياق اقتبال هايدغر أن نجد قارئاً عربياً خارج هذه الأنساق؟ مؤكّد، لن يكون، لأن انشطارية التفكير العربي تأسست على هذا النحو استناداً إلى ما اقتضاه واقع العرب الكلي، فهو ليس اختياريّاً.

لذلك كان الهم الإصلاحية الجماعي طاعياً على الفكر العربي العمومي، وسيكون أي اقتبال للآخر فردياً بالضرورة، حتى يلقي طريقه إلى العموم. وقد فصلّ مشير في نوعية الترجمات والكتابات والتي لقلّتها تبدو «هزيلة» بحسب وصفه، مستعرضاً نوعية المصطلح والتعامل معه. كما أنه ذكر أسماءً بدت متأثرةً بالفكر الهايدغري وقد برز ذلك من خلال كتاباتها. وقد خرج بنتيجة مؤداها أن «للفكر الهايدغري مكانته الخصوصية في الأوساط الفلسفية العربية»⁽⁹⁾.

وإذ نُلَمِّحُ إلى واحد من مظاهر الاقتبال لهايدغر، فإن النظر في مقدمات المترجمين لنصوص هايدغر له نَصْحٌ تفسيريٌّ بارزٌ عما ترشّح به تفاعلية هؤلاء المشتغلين بهايدغر وفلسفته. يقول موسى وهبة، مثلاً، في تقديمه لترجمة نص «الكون والزمان» في مجلة فلسفة: «أجازفُ إذن بنشر هذا التمرين على قول هايدغر، بالعربية. أجازف بنشر تمرين على قول سؤال عن معنى 'الكون' في لغة تأبى ظهور فعل الكون والشبوت في الحاضر على الأقل. في لغة تحارّ المتفلسفة فيها كيف تميز بين الكون والوجود والكينونة، بين الموجود والموجودية والكائن والمتكوّن والقائم والثابت إلخ [...] وهكذا بقي نص هايدغر قليل الإلفة في العربية وحوشياً [...] أسوق هذه الكلمات لأهوّن على القارئ وقع الكارثة التي تحيق - ولا بد - بالعربية، فتذهب بطلاقتها وانسيابها المعتادين جراء نقل الأنساق الفكرية الأخرى إليها»⁽¹⁰⁾.

إن مشهديات الاصطدام العربي بهايدغر التي يشرحها موسى وهبة في هذه السطور ليست تنمُّ عن عجز غير الفاهم لهايدغر، بل عن ارتباك الفاهم له بقول ما فهم، لكون اختلاف تكوينه الثقافي عن ذاك الذي عليه هايدغر، فكيف ينقله من لغة إلى لغة ويظل هذا الآخر هو هو؟ وما حيرة المتفلسفة التي تكلم عليها إلا هذا الانسياخ الذهني المباشر إلى نقطة البداية المعرفية القارّة في تكوين الإنسان العربي، هذا الكائن المعرفي الحي الفاعل في الوجود كما غيره من بني البشر؛ ولكن الميزة الآن هي في لحظة

(7) المرجع نفسه، ص 27.

(8) المرجع نفسه.

(9) المرجع نفسه، ص 38.

(10) مارتن هايدغر، «الكون والزمان»، ترجمة موسى وهبة، مجلة فلسفة، العدد 1 (2003)، ص 18.

قراءته الآخر - هايدغر هنا - على مستوى فلسفة الكائن، أي مستوى الذات بما هي ذات في هذا الكون. إن صدمة موسى واضحة في حضور انتماؤه أمام اقتباله، ما يحفز نشاطه الترجمي في إبداع المصطلحات العربية التي تلائم وصف الشعور الحقيقي لهايدغر؛ فالكون بما هو كون مثلاً، يخشى موسى ألا يتصور عربياً، لأن الأساس في الكون عربياً أن يكون بموجد، وهكذا. لذا، إن شرعية الخوف مبررة، إذ كيف سيقبلُ الذهن العربي هذه الرؤية؟

3. مُنطلقا التفكير

نبدأ بالمقارنات التي أجراها مشير بين فكر هايدغر والفكر العربي، وهنا جوهر الكتاب، إذ تبرز لنا هواجس الذهن واتجاهات التفكير في لحظة القراءة العلمية للنصوص والوقائع. يقول مشير: «إن الفكر العربي هو، في العمق، فكرٌ لاهوتي (أو كلامي) تسكنه القضية الإلهية، وتخرقه جدلية العقل والنقل [...] الفكر الهايدغري هو، في الأساس، فكرٌ أنطولوجي يحركه حصراً السعي إلى كشف الكون والكائن بموجب الإقبال الخاص بالوجود الأصلي غير الميتافيزيقي، وهو الوجود الذي يمتنع هايدغر عن تسميته»⁽¹¹⁾.

إن هذه النظرة إلى العقليتين تُظهرُ إلى العيان ما قرأ في ذهن مشير بأن القوة الدافعة للإنسان إلى العيش هي الحرية؛ إذ إن الهمَّ بأن يتنازل الفكر عن حريته هو الذي أحاله إلى استخدام عبارة «تخرقه جدلية العقل والنقل» للفكر العربي في مقابل «الوجود الأصلي غير الميتافيزيقي» للفكر الهايدغري. وهذا الخوف على الحرية واجب الوجود في حال كل إنسان يسعى إلى إثبات وجوده. وسنعطي نموذجين يوضحان مكونات العقل عند كلا الطرفين، قبل أن نتقل من القراءة الأنطولوجية إلى القراءة الأنثروبولوجية المقارنة بها.

يقول جوهانس باتيست لوتز Johannes Baptist Lotz: «حسب المصطلحات الواردة في كتاب الوجود والزمان، إن التأمل الملتفت نحو الكائن هو تأملٌ كياني، بينما التأمل الأنطولوجي هو الذي يكون ملتفتاً نحو الوجود. وبهذا المعنى، فإن الجهد الفلسفي لهايدغر، جهدٌ أنطولوجي، لأن سؤاله يتعلق بالوجود، أو بعبارة أدق وردت في الكتاب نفسه، إنه يتعلق بمعنى الوجود»⁽¹²⁾. إن علمية الموقف الهايدغري في معاينة الوجود هي في أنه يحاول موضعة الكون بالنسبة إلى الكائن والكائن بالنسبة إلى الكون، أي إنه يفسر معنى وجود الكائن في الكون انطلاقاً من الكون نفسه في لحظة انفتاح معرفية ظاهرة غير محكومة بلحظات معرفية سابقة لها أو محدّدة مصيرها قبل حدوثه. لذا، إن الموقف هو فعل الكون نفسه. إذًا، كل التفسيرات منسوبة في مثل هكذا حضور أنطولوجي منكشف بذاته. وسنشرح فكرة هايدغر تباعاً.

أما الفكر العربي فهو ينطلق من الذات باعتبار وظيفتها في الكون؛ إذ هناك نصُّ القرآن، بكل ما للفعل قرأ من معنى في قاموس العرب، هو نتاج العقلية العربية المفكّرة في الكون بهذه الطريقة، لذلك

(11) عون، ص 40.

(12) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ط 5 (تونس: دار الجنوب، 2016)، ص 62، مادة (الأنطولوجيا).

اشتدّت بلاغته عندهم لشدة حضوره العفوي في الذهن. وقبل أن نحاكم النص القرآني بمفاهيم الدين الطقسي، يجب أن نفكر في أنه قابل للعقل، أي هو إنساني الرؤية، فالكون مادة لغته، ولغته لغة المتلقي له. لذا، أي عقل يحكم الذهن العربي الكامل للكون؛ أي حفظ الكون والقوة فيه⁽¹³⁾؟ وما حجم بقاء الكائن في الكون حراً، أي قادراً على فعل المعرفة والوجود بذاته؟

في كتابه العقل العربي في القرآن أورد سعد كموني رسداً للاستخدام القرآني للعقل يوضح فيه مكونات العقل العربي، فقد جمع تسعاً وأربعين مكوناً لهذا العقل، وخلص إلى القول: «يشير استخدام القرآن الكريم لمفردة عقل، إلى ذلك السلوك الذهني والحركي للإنسان المرافق للأساق المتغيرة في العلاقة بين الإنسان والكون، والإنسان والله»⁽¹⁴⁾. وفي المكونات هذه نكتشف أن الله حاضر في فعل الإنسان العربي، وهو الفاعل الكلي فوق الفاعل الجزئي الذي هو الذات الإنسانية، لكن هذه الذات الإنسانية قادرة على كل إمكاناتها في الوجود والمعرفة، ولها منظومة أخلاقية تضبطها. هنا الفرق بين ما يقترحه هايدغر، وما يقوم عليه العقل العربي، إذ يمكننا القول: العقل العربي قوامه على هذا النحو: فاعل + فاعل + مفعول، بينما العقل الهايدغري يريد: فاعل + مفعول. مع العلم أن مناقشة هايدغر تردنا بالتأكيد إلى ارتباك في تحديد الفاعل الثاني خارج الذات في لحظة الكون، وهو لا ينوء عن الوجود هنيهة في كل آن، سواء أكان الله أم الضمير أم الخلود أم الموت ... إلخ، وإلا لما حاولنا الهروب منه، أو استيعاب دوامه إن أردنا الدقة، باقتراح تقسيم أماكن الكينونة وأزمنتها بين الذات وخارجها وحركتها وظهورها وخفائها ... إلخ.

لكن ما يهمنا من هذا التفصيل السريع هو اعتبار مفهوم الجراءة الفلسفية الحكم في نظرنا إلى الفكر المصنوع إنسانياً بالكامل، أي القادر على أن يكون هو فعل الكينونة الحقيقي. وبالنظر إلى الفكر العربي، فإنه يجب التمييز أحياناً بين مقولة الفكر اللاهوتي وما يمكن أن نطلق عليه «الإسلام البياني»، لأن النص القرآني لم تنه قراءه الأولين، ولا يزال فاعلاً في العقل العربي وامتكناً من الحياة العربية الاجتماعية، لذا لا يمكن تجاوز منهجه، وهذا ما لا نحصله من الفقه القديم، بل من القراءة الفردية العربية للنص. ونشدّد على العربية، لنؤكد خصوصية الرؤية وفردتها؛ فاللسان العربي ليس هوية أيديولوجية قومية، بل هو المنهل الفلسفي للمعاني التي يمكن أن تتولد فيها أي قراءة للكون للناطقين به؛ أي للذين

(13) انظر: ابن فارس، ج 2، ص 363، مادة (ذَهَن).

(14) انظر: سعد كموني، العقل العربي في القرآن (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 127-131. ومما جاء في رصد العقل في القرآن: «1- إجراء سلوكي يضبط حضور الجماعة في المجتمع [...] 7- قراءة الأحداث والاعتبار منها [...] 10- إنهاء الموقف الفاسد المتمثل في ضلال معرفة السبيل إلى معرفة الله [...] 18- القدرة على تشكيل نظام مرجعي للسلوك الحركي الفردي في المجتمع. 19- تشكيل مرجعية في الذهن تضبط النظر والتفكير والسلوك [...] 24- القدرة على ضبط السلوك في الحياة الاجتماعية من خلال المداومة على العلاقة مع خالق الوجود [...] 26- الإجراء الذي يمكن المرء من تحديد موقعه ومكانته في المجتمع والزمان والمكان. 27- الإجراء الذهني الذي يعطي للحواس جدواها. 28 - الإجراء الذي يمكن الفرد من حيازة الدلالة [...] 32- الإجراء المنهجي الذي يوحد السبل باتجاه الحقيقة [...] 38- الإجراء الذي يتمكن فيه المرء من السيطرة على الكون [...] 40- الإجراء الذي يتعامل مع الموجودات على أنها مشاهد لها وظيفة مرجعية لطالب المعرفة [...] 45- هو جملة المواقف الوجدانية [يحدد الكاتب تعريفاً علمياً للوجدان في المبحث السابق «العقل في الوجدان العربي» انطلاقاً من مصدر الفعل وجد أي الإصابة والإدراك] بإزاء أرض الإنسان».

يكون منطقهم لسان العرب. وهنا ننوّه بالشرح الذي قدّمه مشير لـ «الهيرمينوطيقا التأسيسية» من حيث فتح ذهن القارئ للكتاب على مفاهيم اللسان والانفتاح التأويلي وقدرة الكلمة على استيعاب الكون ومن ثم التوضيح لمفهوم الأمة وكذلك مفهوم الفرد ودوره الأنطولوجي في ترسيخ منهجية التلقي للفكرة المعرفية عن الكون. لذا، إن اقتبال التراث الإغريقي عربياً سيكون غير اقتباله ألمانياً، كما أوضح مشير، من باب المقابلة العلمية الضرورية لفهم معنى الاقتبال الفلسفي⁽¹⁵⁾.

ويسترسل المؤلف في بسط مفهوم الانفتاح الكامل على البعد الأنطولوجي للواقع، إذا ما أردنا التأسيس لفلسفة حقيقية مبدعة والطلب من الفكر العربي أن يفعل بمقتضى التأسيس الهايدغري للفلسفة؛ «فإن الفكر العربي مدعو، تبعاً لحركة الاستجواب الهايدغري، إلى العمل بمقتضى موقف ثلاثي يقوم على التقوى والتهيب، وعلى الصبر الواثق، وعلى التبصّر المتّضع»⁽¹⁶⁾. ويذكر مفهومًا يؤكد لنا كيف نكون أتقياء في التفلسف، أنقياء في التفكير، وهو «الإرغام النفعي»⁽¹⁷⁾، إذ يدعونا إلى تفكيك التأدلج الذي نحن عليه لعلنا نمارس حفرًا معرفيًا يوصلنا إلى الأصالة، أي يجعلنا نحكي واقعنا بأفكارنا نحن عن واقعنا، وليس بالعودة إلى الغابر من الزمان ولا إلى الغريب المُفارق من الزمان والكلام، وهذا هو الانفتاح على الكينونة الهايدغري الذي «يستذكر ويسائل»⁽¹⁸⁾. هذه الذهنية الحرة تنفض الغبار عن الوهن الأيديولوجي الذي تعلق عقلنا حتى بدأ هذا العقل يتملّق كلماته، فلم يعد في إمكانه التفلسف، لأن الجماعة مهيمَن عليها، وليس لها إجماعٌ على سياسة مدينتها، ففقدت انتماءها، فما يجب أن نسعى إليه هو «إرادة جماعة مُنهمّة بالانتماء إلى العالم العائد إلى مدينتها، أي إلى هذه الأمكنة المختلفة التي تُقبل إليها حقيقة الأشياء التي تملأ العالم اليومي للمواطنين»⁽¹⁹⁾.

بهذه العقلية الفينومينولوجية التأويلية⁽²⁰⁾ عاين هايدغر أشياء الكون وأفكاره، إذ إنه يحاكم مفهوم الإله انطلاقاً من جدلية الظهور والتلاشي كي يقدر أن يُبقي مفهومه حاضراً، يقول هايدغر: «إن الله لا يغدو حضوراً إلا حين يختفي في التواري»⁽²¹⁾. وقلنا العقلية الفينومينولوجية لأن الظهور شرط التأويل، أي إن مدى الحاجة إلى المفهوم في لحظة فعل الكون هي التي تحدّد جدواه، أو حضوره، لذلك إن الفكر الهايدغري لا يبدأ من الله إلى الكون ولا من الكون إلى الله ولا من دون الله والكون، فهو يتأرجح، كل

(15) عون، ص 44-47.

(16) المرجع نفسه، ص 67.

(17) المرجع نفسه، ص 68.

(18) المرجع نفسه، ص 70.

(19) المرجع نفسه، ص 78. ويراجع ما قبلها وما بعدها.

(20) لمزيد من الاستيضاح في هذا المنهج الهايدغري للفهم، انظر ما أورده محمد بن سبّاح في شرح المسألة الأنطولوجية عند هايدغر على لسان داستير، فيقول: «تؤكد فرانسواز داستير أن فهم هايدغر للوغوس هو نفسه فهم كل من بارمينيدس وهيراقليطس له، أي ما يظهر به الوجود والذي هو الكلمة، حيث يصبح الوجود كلاماً». انظر: محمد بن سبّاح، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة: مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 66. ما يهمنا هو هذا الظهور للوجود في العقل، والذي يكون في الكلام، والقدرة على وعي هذا الإجراء، والذي هو وعي الكينونة، أي ظهورها التأويلي المفسر الحقيقي؛ أي معرفتها.

(21) عون، ص 81، الهامش رقم 23.

ما في إمكانه هو ممارسة فعل الكون استجواباً تجريبياً محضاً؛ «الفكر الهايدغري يتأرجح بين الإقرار بشيولوجيا لا تقوم على المفاهيم، وهي معدة لتضمن خلاص الإنسان، والتعريف الشعري إلى ألوهة بعيدة تتجاوز كل الآلهة من طريق إرجاء موعد تجليها النهائي إلى ما لا نهاية»⁽²²⁾. وانطلاقاً من هذه الرؤية، فهو يسقط المفاهيم التاريخية «العقلانية» المسبقة التي في إمكانها أن تحدد طبيعة الإله، كمقولات «السببية والديمومة والتماثل والتضمين والإرساء...»⁽²³⁾، هو لا يقرأ الله في الكائنات، بل في الكون نفسه؛ أي في فعل الكون. إن هايدغر يصبر على فردية الفهم، لذلك نراه يستجدي التصوف والشعر في اجتياح العقل الرتيب في إلهامه آية تدله على الله أو تقول ما الله. وهنا نعاين قول هايدغر «بمقدور إله وحده أن يخلصنا بعد اليوم» والذي يقول فيه المؤلف «نقف هنا على المعنى الباطن لهذا التصريح الذي أدلى به هايدغر في خريف عمره والذي فاجأنا بعض الشيء»⁽²⁴⁾. ونسأل المؤلف، لماذا المفاجأة؟ هايدغر لم يخرج عن منهجه الظاهراتي في المعانية، فهو يريد أن يكون فعل الكون مظهرًا كينونة الله، لذلك لم ينبئه الكون بإله، بل أعطاه آلهة لم تنته، وهو يريد إلهًا مطابقًا لفعل الكون، فمات وهو يطلبه.

أما الكينونة القرآنية فهي تقوم على التفكير في خلق السماوات والأرض ليس استناداً إلى الفعل «اقرأ»، بل إلى الفعل «اقرأ باسم ربك الذي خلق». وهذا العقل العربي الذي يقرن فاعليته الخلقية الإبداعية بوجود الفاعل الأول، فهو لا يتأرجح في فعل الكينونة، بل يُديم التفكير في الكون باعتباره آية من شأنها أن تفصح عن مفهوم الله؛ لكن مفهوم الله، عريباً، لا يغادر إمكانات العقل، بل لا يكون إلا بالعقل والتفكير، والإيمان ليس مغايراً للعقل، بل هو نفسه العقل. ويمكننا تدعيم ما نقول من خلال متابعة أفعال «يتفكرون ويعقلون وينظرون يبصرون...» وغيرها من الأفعال التجريبية المعرفية في الكون. والأهم من كل ذلك، أن البداية هي اقرأ⁽²⁵⁾، والقراءة بحد ذاتها هي الجمع، فالقرآن هو الجمع، وهذا ما لا يكون إلا بالإحاطة الكاملة بالوجود. وإذا أردنا أن نجمع الوجود إلى فهمنا فما علينا إلا ممارسة القراءة، أي النظر العلمي الكامل في الكون، تمكيناً لجمعنا له في أذهاننا كي نؤمن. وهنا الاختلاف بين من يحاكم الإسلام من خلال آراء الفقهاء، ومن ينظر إليه منهجاً في النظر من خلال النص القرآني، نصاً بيانياً بذاته، لا يحتاج إلا إلى العقل كي يدرك.

كما أنه من العلمية بمكان، أن نعتبر أن القرآن ليس صخرة هبطت من السماء على الأرض، بل هو في الأرض لأن الأرض لها علاقة بالسماء، تختلف باختلاف القراء حيناً بعد حين. فمنذ الإنسان الأول

(22) المرجع نفسه، ص 81.

(23) المرجع نفسه، ص 85.

(24) المصدر نفسه، ص 84، الهامش رقم 28.

(25) (قَرَأَ) (قَرَيْ) الْقَافُ وَالرَّاءُ وَالْحَرْفُ الْمُغْتَلُّ أَضْلُ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى جُمْعٍ وَاجْتِمَاعٍ. مِنْ ذَلِكَ الْقُرْآنُ، سُمِّيَتْ قُرْآنَةً لِاجْتِمَاعِ النَّاسِ فِيهَا. وَيَقُولُونَ: قَرَيْتُ الْمَاءَ فِي الْمِقْرَةِ: جَمَعْتُهُ، وَذَلِكَ الْمَاءُ الْمَجْمُوعُ قُرْيٌ. وَجُمِعَ الْقُرْآنُ قُرْيً، جَاءَتْ عَلَى كُسُوَةٍ وَكُسَى. وَالْمِقْرَةُ: الْجَفْنَةُ، سُمِّيَتْ لِاجْتِمَاعِ الضَّيْفِ عَلَيْهَا، أَوْ لِمَا جُمِعَ فِيهَا مِنْ طَعَامٍ [...] قَالُوا: وَمِنْهُ الْقُرْآنُ، كَأَنَّهُ سُمِّيَ بِذَلِكَ لِجَمْعِهِ مَا فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ وَالْقَصَصِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. انظر: ابن فارس، ج 5، ص 78-79.

وللتوسع في معنى القراءة، انظر كتاب: محمد عنبر، جدلية الحرف العربي وفيزيائية الفكر والمادة (دمشق: دار الفكر، 1987)، ص 28. وما بعدها. ومنهجه أن يضع اللفظ وضده ويقابلهما ويستنتج أن المعنى واحد مستمر في تقليب اللفظ، وهذا يؤكد المعنى الأصل الذي فيه، وهو يجمع كل معاني قرأ من المعاجم ويعاينها من خلال مقابلة «ق ر أ» ب «ر ق أ»، مثلاً.

والإنسان مهمومٌ بعلاقته بمحيطه، وتطورت هذه العلاقة بحسب الحاجة ونموها من عبادة الحجر إلى عبادة العقل إلى الحيرة إلى الجمع بين الحاضر والغائب... إلخ، لذا فإن القرآن هو رؤية العربي الكون منذ ألف وأربعمئة عام ونيف، بما تقتضيه الرؤية من حيّز زمني مكاني يؤهل الإنسان إلى إقرارها في وجدانه المعيش. لم ينزل على العرب وهم بغنى عنه، بل هو مستوى تفكيرهم في الكون الذي يجب أن يتمسكوا به لكي يقرؤوا باسم ربهم. والرب ليس مفهوماً زائداً في عقل الإنسان الكائن البشري الحي، بل هو مفهومٌ نوعيٌ أصيل، هو وليد علاقة البشري بالكون، لذا يجب عدم اعتبار وجوده في ذهنية العاقل «كارثة» على المستوى العلمي. الكارثة هي في أن نحاكم المفهوم ونحن متنازلون عن تجربتنا التوثيقية له في العيش المعرفي الدوام؛ هذه السيورة المعرفية التي تحفظها نصوص متينة تجلي لنا كيفية تكوّن المفاهيم جميعاً، فالنصوص ليست حجر عثرة في طريق المعرفة، إذا كان الإنسان قوياً في اقتبالها، كي ينفلق هو معرفياً، فهو يحدّد حاجته منها إذا كان من العالمين.

وقبل أن نستكمل المقارنة، نتوقف مع مفهوم العالمين⁽²⁶⁾ الكياني في حضورنا الفاعل في الكون، فنحن بحسب القرآن «عالمين»، ومن معاني التعلم، كما أوضحنا، أنه أثرٌ بالشيء يتميز به من غيره، وهو الاجتماع أيضاً، ومن ذلك نقول العالم؛ فالعالم هو اجتماع المتميزين، لأن لكل واحد فيه أثراً يميزه من الآخر. إذاً، العلم هو الميزة التي تحدد قيمة الإنسان في الوجود في عالم. والإنسان في هذه الحال يكون عالماً متعلماً معلماً ومُعَلِّماً في آن. من هنا نفهم أن العلم والتعلم هما الوجود الضروري، فالظهور التمكنّي في الكون هو الإقرار بالإنسان معلماً متعلماً، فهذا هو فعل ظهوره في الكون. والله معلّمٌ يجمع في عالم، ونحن متعلّمون نقرأ في العالم باسم الله، كما ورد في الآيات «اقرأ»، فالقرية التجميع، وإذا توسعنا في المعنى للفعلين «علم» و«قرأ» الذي نستقيه من المعاجم، وفي المعاجم معرّض التجارب، ندرك معاني الجرح والرؤية والانفتاح وتجميع الرؤية، ونوع الرؤية القادرة على الجمع بين الماضي والمستقبل؛ أي ندرك إمكان شيم الفكرة عن العالم «المجتمع» في آن.

هكذا يجب أن نعين العربي الذي سيقبّل هايدغر وغيره، كي نفهمه كيف يقرأ ويعلم ويتلقى ويدع، وبالمناهج نفسه يجب معاينة هايدغر، إذ إن تأويله الواقعي الفينومينولوجي لا يمكن أن يكون مُجاوِزاً للحال العامة التي يقطنها هايدغر، مهما حاولنا تبرير وضعيه «المعلّق في الفضاء» في قراءتنا لأي

(26) «وَالْعَلَمُ: رَسْمُ الثَّوبِ، وَعَلَمُهُ رُفْمُهُ فِي أَطْرَافِهِ. وَقَدْ أَعْلَمَهُ: جَعَلَ فِيهِ عَلَامَةً وَجَعَلَ لَهُ عَلَمًا [...] وَالْعَلَمُ: الرَّايَةُ الَّتِي تَجْمَعُ إِلَيْهَا الْجُنْدُ [...] وَأَعْلَامُ الْقَوْمِ: سَادَاتُهُمْ، عَلَى الْمَثَلِ، الْوَاحِدُ كَالْوَاحِدِ. وَمَعْلَمُ الطَّرِيقِ: دَلَالَتُهُ، وَكَذَلِكَ مَعْلَمُ الدِّينِ عَلَى الْمَثَلِ. وَمَعْلَمُ كُلِّ شَيْءٍ: مَظَنَّتُهُ، وَقُلَّانَ مَعْلَمٌ لِلْخَيْرِ كَذَلِكَ، وَكُلُّهُ رَاجِعٌ إِلَى الْوَسْمِ وَالْعِلْمِ، وَأَعْلَمْتُ عَلَى مَوْضِعٍ كَذَا مِنَ الْكِتَابِ عَلَامَةً. وَالْمَعْلَمُ: الْأَثَرُ يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى الطَّرِيقِ، وَجَمْعُهُ الْمَعَالِمُ. وَالْعَالَمُونَ: أَصْنَافُ الْخَلْقِ. وَالْعَالَمُ: الْخَلْقُ كُلُّهُ، وَقِيلَ: هُوَ مَا اخْتَوَاهُ بَطْنُ الْفَلَكَ [...] وَلَا وَاحِدَ لِلْعَالَمِ مِنْ لَفْظِهِ لِأَنَّهُ جَمْعٌ أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةٍ، فَإِنْ جُعِلَ عَالَمٌ اسْمًا لِوَاحِدٍ مِنْهَا صَارَ جَمْعًا لِأَشْيَاءَ مُتَّفَقَةٍ، وَالْجَمْعُ عَالَمُونَ، وَلَا يُجْمَعُ شَيْءٌ عَلَى فَاعِلٍ بِالْوَاوِ وَالْتَوْنِ إِلَّا هَذَا، وَقِيلَ: جَمْعُ الْعَالَمِ الْخَلْقُ الْعَوَالِمُ. وَفِي التَّنْزِيلِ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَقَالَ الرَّجَّازُ: مَعْنَى الْعَالَمِينَ كُلِّ مَا خَلَقَ اللَّهُ [...] قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: فَهَذِهِ جُمْلَةٌ مَا قِيلَ فِي تَفْسِيرِ الْعَالَمِ، وَهُوَ اسْمٌ بُنِيَ عَلَى مِثَالِ فَاعِلٍ كَمَا قَالُوا خَاتَمٌ وَطَائِعٌ وَدَائِقٌ». انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج 12 (بيروت: دار صادر، 1993)، ص 420، مادة «علم».

وانظر أيضاً: «(عَلِمَ) الْغَيْثُ وَاللَّامُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ، يُدُلُّ عَلَى أَثَرٍ بِالشَّيْءِ يَمَيِّزُهُ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ ذَلِكَ الْعَلَامَةِ [...] وَمِنْ الْبَابِ الْعَالَمُونَ، وَذَلِكَ أَنَّ كُلَّ جَنْسٍ مِنَ الْخَلْقِ فَهُوَ فِي نَفْسِهِ مَعْلَمٌ وَعَلِمٌ. وَقَالَ قَوْمٌ: الْعَالَمُ سُمِّيَ لِاجْتِمَاعِهِ». انظر: ابن فارس، ج 4، مادة (علم)، ص 109-110.

تجربة. لذا، إن هايدغر حين يتكلم بالكون والزمان، فهو ليس كائنًا منقطعًا عن تكوينه الثقافي الشامل، بل يتكلم انطلاقًا من فكر مسبق، ولا يقدر أن يفارقه، لذلك هو يتأرجح، وي طرح علمية الموقف «الكون/ الحضور/ الانفتاح/ الظهور...» والبعد عن الذات الذي يحاوله هايدغر هو محاولة البعد عن هذا المخزون، وهذا غير ممكن، فهو التطور الطبيعي للكائن، الذي رسّخت زمانه التجربة البشرية الخالدة الأزلية، فكيف يُمحَق لحظة التفكير.

كما أن القرآن بين أيدي الفلاسفة والناظرين علميًا يجب أن يكون نصًا معرفيًا إنسانيًا القراءة والإمكانات، كي لا تُطلق عليه حكم مشير في «أن المفهوم القرآني للتعالي الإلهي يؤثر تأثيرًا حاسمًا في الوعي العربي بدليل أنه يكاد يفشل كل سعي إلى إعادة النظر»⁽²⁷⁾. ويجب أن يكون مختلفًا عن قراءة البسطاء التي تعتبر الله موجودًا رغم أنف إبليس! فكأنه موجود لدحر إبليس؛ نحن ليست مشكلتنا في إبليس بقدر ما في وجود الله نفسه، إذ الصراع العلمي هو كيف نؤمن. وهذا الفعل يحتاج إلى قدرة في استهلاك العقل في المكان المنتج وجوديًا، وهذا ما يوحي به القرآن للعربي في الكون، بأن يقرأ هذا الكون بيانًا وعلمًا كي يؤمن. لذا، لا يمكن أن تقرأ القرآن بغير العربية، ليس لأن كلماته لا تترجم، بل تترجم، ولكن لأن المعاني كونها الإنساني عربي المنهج والنحو؛ فهي بنية قوامها عقلية تتصرف بالكون إعرابًا وإفصاحًا، فلا يكون في هذا الكون شيء خارج نطاق معرفتها.

لذا، لا قمع موجود عند هايدغر ولا عند التفكير العربي القرآني، فالحرية ليست التغاضي عن ذات الإنسان بما هي عليه، بل هي إفساح المجال أمام الذات كي تكون ما تريد في هذا الكون. ولئن كانت لحظة الكينونة عند هايدغر بلا إله، فهي لأن مفهوم الإله موجود. ولئن كانت لحظة الكينونة العربية بإله، فهي لأن مفهوم الإله موجود. وما الإيمان خارج هذا الفعل العقلي الصارم، إلا إذا تنازلنا عن اللغة إلى ما دونها من أفعال، وهذا ليس حرية أفضل من حرية، بل هو فعل إنساني عادي، لذا شدد هايدغر على اللغة فهي «بيت الكينونة» كما قال، وهذا ما يقوم عليه الفكر العربي أساسًا.

من هنا، يحق لمشير عون أن يبحث في فرص الاقتيال والتلاقي بين هايدغر والعرب، وذلك لضراوة التجربة الوجودية واحتدام لغتها في التعبير عن عقليتها عند الطرفين. وقد اختتم القسم الأول بقوله «ما من فكر فلسفي قادر وحده على الاستجابة لتعقيدات الواقع العvisية على الحل»⁽²⁸⁾.

ثانيًا: الأنثروبولوجيا بمظهرها الأنطولوجي والقرآني

1. تمثّل الكينونة الهايدغري

ثم تنتقل إلى القسم الثاني من الكتاب حيث المقابلة بين الأنثروبولوجيتين العربية والهايدغرية؛ وقد برّر مشير استخدام كلمة أنثروبولوجيا لأنها تلائم «التفكير في كينونة الإنسان في ضوء حقيقة الكون»⁽²⁹⁾،

(27) عون، ص 85-86.

(28) المرجع نفسه، ص 88.

(29) المرجع نفسه، ص 94، الهامش رقم 10.

وإننا إذ نستكمل التحليل لقراءته هايدغر، فإننا نبدأ بمقاربة مفهوم الأنثروبولوجيا الأنطولوجية عند هايدغر استناداً إلى ما وصلنا إليه من فهم معنى «القراءة» العربي، والذي سنبقى ملازماً لمحايتنا فهم الكينونة الهايدغرية الإبداعية. وأقول إبداع، لأنها ترفض أن تُفهم الكون في التفسيرات التاريخية السائدة في الميتافيزيقا الغربية، بل تعتبر أن نسيان الكون لا يكون إلا بهذا الموقف الحضوري الظهوري الفينومينولوجي على الدوام، الذي يؤمن التجاوز الحقيقي للميتافيزيقا نحو الكائن الموجود الآن. لذلك دعا هايدغر إلى أن «نقلع عن العادة القاضية بالإقامة في ما هو جوهري»⁽³⁰⁾.

مشكلة الثبات والسكون والتعود والتقليد هي الآفة الحقيقية التي تغيب الكينونة، لأن التعود على ما هو جوهري لا يبقيه جوهرياً. من هنا، ننظر أيضاً إلى فلسفة الحركة والثبات العربية، فالعربي لا يبدأ بساكن، ولا يقبل بالتقاء ساكنين، بل هو يعتبر السكون مرحلة يجب تحريكها وليست للمكوث الدائم، فهي الفعل الحاضر الكائن الآن والذي يتمّ حدسه شميماً لإجرائه في الوجود؛ «وهذا ما يتبدى فعلاً في بنية اللغة العربية التي لا تتضمن تصوّراً للسكون بأنه نهاية، بل هو بداية دائمة، حتى إن القاعدة اللغوية تحرك أحد طرفي الكلمة، إذا اقتضى الظرفُ حال السكون في آخر كلمة أو في بداية أخرى، منعاً لالتقاء الساكنين. وقولنا إن السكون بداية دائمة، يفيد ضمناً أنه لا يمكن المكوث به، إذ لا استقرار في البدايات، بل الحركة هي التي تحدد حجم هذا السكون بالنسبة إلى حجم الفعل في الزمان والمكان»⁽³¹⁾.

انطلاقاً من ذلك نفهم تمثّل الكينونة الهايدغري، والذي يناقشه مشير في مؤلّف هايدغر الرسالة في النزعة الإنسانية، وذلك بتوضيح مفهومين أساسيين هما «المتعالي» و«التأني التملّكي». إذ إننا في فهمنا لهذا الأفق الهايدغري في النظر إلى الكون المنبسط الظاهر للكائن ندرك الهمّ الهايدغري في الكشف النظري للكون، أو من أين يبدأ هايدغر؟ فنعرف الاختلاف بين نقطة البداية الهايدغرية ونقطة البداية العربية. يقول هايدغر: «يجدر بنا اعتبار المتعالي بمثابة الأمر الخارج من ذاته، كما يجدر بنا اعتباره بمثابة الزمانية الخاصة بالموجود الإنساني وبمثابة الزمانية الخاصة بالكون، ويحسن بنا حتى اعتباره 'أفقاً'! لقد 'ألبس' الكائن الكون لبوسه. ويصلح أيضاً تناول التعالي انطلاقاً من حقيقة الكون: التأني التملّكي»⁽³²⁾. لذا، إن الدخول والخروج من الذات بحسب مقتضى الكينونة هو الثابت الوحيد

(30) المرجع نفسه، ص 95، الهامش رقم 13.

(31) كموني، فلسفة الصرف العربي، ص 121-122؛ وانظر الشرح الكامل لشميّة الحركة الإعرابية وشميّة اللفظة العربية التي تؤهلها لأن تكون السكون بين متحركين دائمين، فهي القول الحاضر الآن بين الماضي والمستقبل، وذلك يبدأ بكينونة الحركة نفسها، وكينونة الحرف بالنسبة إليها، بما هي وسط ينقل الأصل باتجاه ظهوره وبيانه؛ «إذاً الحركة تطلق الحرف نحو أصلها، انطلاقاً من المتحرك بعد سكونه، وهذا إشارة إلى مرحلة الحركة السابقة للسكون، فالحركة انبعاثٌ لصوت اللين والمد الكامن منذ المرحلة الأولى في الصوت. وهذا ما نسميه شميّة الحركة، إذ إن إمكان انتقال المحتوى الصوتي عبر مراحل الحرف والتصويت بازدياد دلالي يجمع بين إبداعية اللفظة بحروفها وإبقاء الدور الفاعل لأصواتها الأولى القنّية، لهو دليل على أن اللفظة لها ماض متحرك وحاضر مستقر ومستقبل متحرك، فهية اللفظ هي سكون بين متحركين، وهنا أصالة الموقف الوجودي؛ إذ تبدو إمكانات الزمن مفتوحة نحو المستقبل والماضي انطلاقاً من ثبات في الحاضر»، انظر: كموني، فلسفة الصرف العربي، ص 360، وراجع المبحث المتعلق بصرفية الحركة الإعرابية كاملاً، ص 355-376.

(32) عون، ص 105، الهامش رقم 5.

في فهم هايدغر للوجود في هذا العالم، فما يحدّد ماهية الكائن هو مدى قدرة الكائن على أن يكون ما هو عليه بحسب ما يديه الكون، وليس بحسب المتعارف عليه إنسانياً وعلمياً، لذلك سكن هايدغر في اللغة «اللغة بيت الكينونة» وهذا صحيح، أو هذا ما يُنقذُ الإجراء الكشفى الهايدغري للكون؛ إذ أين يمكن أن يخرج الإنسان من ذاته وهو داخلٌ فيها، أي كون يتحمّلُ فعلاً معرفياً مفتوحاً بهذا الحجم؟ لذا سنرى مفهوم التيه وصولاً إلى الموت أو الخلود هو مآل الانفتاح الذي لا ينتهي، وهو المستوى غير المحدد للهيرمينوطيقا، أو عدم انسداد التأويل.

إن الهمّ الهايدغري هو فسح الكينونة، أي حجب المفهوم السائد للإنسان، واقتبال الكون ليقول لنا هذا الكون ما هو الإنسان الآن، ويحتجب مجدداً ليبقى السؤال دائماً. يقول هايدغر: «إن أكثر ما يدفعنا إلى التفكير هو أننا لم نتفكّر بعد، وهو دوام إعراضنا عن التفكير، علماً أن وضعية العالم غدت على الدوام أكثر ما يدفعنا إلى التفكير»⁽³³⁾. إن هذا الإلحاح ليس سوى الرغبة في التمكن من الكون، إنه ليس رغبة في رؤية المظهر الوجودي بما هو محدّد فيه مسبقاً، بل هو كما أوضح لنا مشير في الشرح لنوع التمثل الأنطولوجي للكون عند هايدغر في قوله «إن الكون جود»⁽³⁴⁾، وهو ما يمكن أن نسميه التأمل اللغوي في الكون، إن صحت تسميته له؛ ولنا ما يُبرّر ذلك، كون هايدغر سيسكن اللغة الشعرية المتصوفة المعبرة عن تمثله للكون، وهذا ما يشي بالتأمل اللغوي الملازم لهذه الحال.

هايدغر لا يريد المقولات، هو يريد القول. وهنا نسأل، ماذا لو قرأ هايدغر القرآن الكريم الذي أوحاه الله إلى محمد، وقدمه لنا محمد نطقاً بلغة العرب؛ قرآن التفكير العربي في الكون من حيث هو مادة بحث عقلي للمتلقي اللغوي العارف بلغته، ويؤدي إلى الإيمان بالموحي، أي بالله؟ هل سيكون هايدغر معنياً بالسيرورة التجريبية التفكيرية في القرآن، من مثل الآية ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: 20)؟ والمثال يتنوع في القرآن من حيث وصف العلاقة بين الإنسان والطبيعة في رحلة بحثه عن الله؛ والبحث عن الله ليس سوى بحث عن الإنسان في الحقيقة، فالإنسان يبحث عن ذاته كيفما توجه نظره في الكون، والله بما هو مفهوم الله في الذهن البشري هو مشهد الإنسان وهذا المفهوم معاً في لحظة النظر الكينونية إلى وجوده. هذا الوصف ملائم لتفكير عربي، فماذا عن هايدغر؟

وإن ما قصدته من سؤالي ليس أن يؤمن هايدغر بالله القرآني، بل إمكان مراقبة منهجية السير العلمي في سبيل الوصول، والتي تبدو من القرآن أنها تهتم بالبدايات «فانظروا كيف بدأ الخلق»، ولم يقل كيف بدأت المخلوقات، ولا كيف خلق الخالق المخلوقات، ولا التسليم بمنظر الخلق، بل السير والنظر في بداية الخلق؛ والخلق على وزن (فعل) أي هو مصدر سماعي للفعل الثلاثي المجرد المتعدي⁽³⁵⁾، إذاً النظر في هذا المصدر يحيل إلى مشهد الخلق بأنه فعلٌ وفاعلٌ ومفعول. أما تقرير

(33) المرجع نفسه، ص 113، الهامش رقم 22.

(34) المرجع نفسه، ص 115.

(35) إميل بديع يعقوب، معجم الأوزان الصرفية (بيروت: عالم الكتب، 1993)، ص 240.

أيُّ هذه الموجودات يسبق الآخر، فهو الإشكالية الكبرى في الفكر العربي، والمدارس النحوية، وهي فلسفية بالضرورة وتنطلق من العقيدة القرآنية الإسلامية، وقد اختلفت حول أسبقية الفعل للمصدر أو المصدر للفعل، لكن الغالب في الذهن العربي أن الفاعل أول⁽³⁶⁾. ولكن ما يهمنا أن الإيمان ليس شرطاً للنظر في بداية الخلق، بل النظر شرط للإيمان، أي الإنسان هو المُحدّد لمحتوى نظره. والقرآن يحاكي ذهنيّة مهتمّة بمعرفة سبب الخلق، وهو يرفض الآلهة التاريخية من أوثان وأنصاف آلهة وطواطم، ويفتح على الإنسان بذاته كي يعرف ربّه، إذ كل وصف لقدرة الله يربطه القرآن بقدرة الإنسان على تعرّف هذا الوصف؛ آية ﴿فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ مسبوقة بآية ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (العنكبوت: 19). «أو» هذا الاستفهام الإنكاري بأنهم لم يروا كيف يُبدئ الله الخلق، جاء بطلب أن سيروا فانظروا كيف بدأ هذا النوع من الفعل البدئي؛ الخلق، فيكون النظر عُقْبَ السير الذي سبّب هذا النظر. إذًا، نوع التعرّف هو فعل إنساني غير مشروط، وهذا المهم، والإيمان يأتي أخيراً.

أما أن «قصد هايدغر الأول يبقى توجّهه القوي نحو إعادة إدراج الإنسان في دينامية الكون»⁽³⁷⁾ كما يذكر مشير، وهو الذي يؤكّد أن لحظة الكينونة هي لحظة «كان الكون مماثلاً للعدم». «الذي يكشفُ الموجود في كامل غرابته التي لمّا تزل محتجبةً حتى الساعة، كما أنه هو الذي يكشفه على أنه مختلف اختلافاً راديكالياً، بما كان ذلك الفعل إخراجاً لهذا الموجود من طريق دفعه إلى الانزلاق بكامل عناصره»⁽³⁸⁾، فإننا انطلاقاً منه نعين مواقع الجراءة في الحالتين القرآنية والهايدغرية؛ وإذا كانت أصالة الإنسان في الفعل العربي هي أن يتوسّط حضوره العلاقة بين ذهنه والعالم ليثبت قدرته وتمكّنه الوثيق من إحاطته بمظهر الوجود كي ينجز إيمانه بخالقه، فإن أصالة الإنسان الكائن في المفهوم الهايدغري هي أن تكون لحظة حضوره هذه غير مرتبطة بهدف لاحق ولا بمسلمة قبلية كي تتمكن من كشف الـ «ها هنا» ضمن فرضية الخروج من الذات في لحظة الكشف هذه، والتي ستكون مختلفة عن كل اللحظات، عادمة لها، حاجبة كل شيء إلا ما ستفتح عليه الآن؛ «على الإنسان أن يتدرّب على الإقامة في ما لا يحمل اسماً»⁽³⁹⁾.

لذا، إن لحظة الكينونة الهايدغرية هي لحظة شعريّة، والإنسان إنما يسكن هذه الأرض شعرياً كما قال هايدغر. تُرى، ما المقصود بذلك الشعر؟ والذي يولّد الالتباس والغموض والمآزق، كما أشار إلى ذلك مشير استناداً إلى ما قام به من انسياخ نظري في الرؤية الهايدغرية؛ «الأثروبولوجيا عند هايدغر [...] تجد نفسها في مأزق جرّاء اعتماده اصطلاحات مبهمّة وملتبسة [...] فإن عملية الحفر التي بدأها توشك أن تلف هذه المفاهيم وتلك الأفكار بمزيد من الغموض. وعليه، يوشك هذا الغموض

(36) انظر في هذا السياق شرحاً وإيضاحاً في: كموني، فلسفة الصرف العربي.

(37) عون، ص 121.

(38) المرجع نفسه، الهامش رقم 30، ص 118.

(39) المرجع نفسه، الهامش رقم 7، ص 124.

أن يخلّف أثرًا قويًّا في ملامح الإنسان الجديدة التي طالما اقتضاها التفكير في الكون»⁽⁴⁰⁾. هذا الشعر الهايدغري ليس سوى القدرة على التحكم في اللغة بحيث تخدم الخروج من الذات، أي بحيث تتضمن اللغة الاصطلاح الجديد لها بحسب هايدغر؛ فإذا كانت الكينونة ميتافيزيقياً لها تعريف ممتد في التفكير الفلسفي الغربي من اليونان إلى العصر الحديث، فإن هايدغر لا يريد التسليم بما هو موجود في هذا الشأن، ويريد أن يخوض في تعريف جديد. هذا الجديد هو «المربك الغامض»، وهو ما صنّفه مشير بـ «العقلانية الحجاجية» في مقابل «العقلانية المنطقية» التقليدية⁽⁴¹⁾. هذا الجديد هو الإنسان الجديد غير المنضبط في القول الحصري للغة الميتافيزيقية الدارجة فلسفياً.

إن المشروع التحرري الذي يخوضه هايدغر، محاولة منه لوضع الكون بما هو حالة انفعال وجداني تنضح معرفتها في الآن ذاته من دون الارتباط بتاريخية ظهوراتها، هو أمرٌ شبه مستحيل، بل مستحيل، لذلك، إن الصرامة في المواجهة لا تعني الصرامة في النسيان، بل التفتن المتين في الحضور في هذا الكون بإعادة موضعة العلاقات؛ بتعبير آخر، إن الموجود لا يمكن إزالته أو استبداله بغيره، بل يمكن صوغه بإرادة كلية تمكّن الإنسان الكائن فيه كلياً من تفاصيله. وقد وضع مشير وصفاً نقدياً جميلاً للوضع الهايدغري، فقال: «الحال أن إثبات الهشاشة لا يطل البتة السعي إلى الأصالة [...] ذلك لأن العنصر البشري هو في ذاته موضع اختبارات عديدة، لا يحسن بنا بالتالي الإطاحة به متذرّعين برغبتنا في رد الاعتبار إلى الكون»⁽⁴²⁾.

2. الإنسان العربي القرآني

وقد كان هايدغر صادقاً مع ذاته، إذ إنه غير معنيٍّ بالعلاقات القائمة بين الذات والآخر أو بين الذات ومقتنياتها المعرفية الأثرية، بل كل ما يعنيه هو الانفتاح الجريء على الكون، كي ينسط. والإجابة في مثل هذه المحاولة السائلة للكون لا يمكن أن تحضر وتظهر إلا إذا كانت بمستوى انفتاح السؤال، وهذا ما لم يحدث لهايدغر، لذا أبقانا في اجترار فوهة العدم، لعل حضور الكون يشتد فيجيب، ويتجاوز في كلّ حين.

وفي آخر مواضع مجادلتنا لمشير، نعود معه إلى الإنسان العربي القرآني، والذي أظهر مزاياه الأنثروبولوجية المعرفية ووقعها الأنطولوجي في آخر فصل من الكتاب، فبدا له متقاداً خاضعاً غير قادر على تحقيق ذاته، فهو مكبّل بالإسلام والاستسلام، وبالنص الديني «القرآن»! مع العلم أن هايدغر لم ينتقص من قيمة الأنثروبولوجيا الأنطولوجية الإسلامية ولا الهايدغرية كذلك، بل هو يقابل المواقف، وهدفه العلمي هو أن «من شأن المعاملة بالمثل وحدها تخلص هذه المواجهة من الظلم الذي يصيب أحد الطرفين نتيجة علاقة تتصف بالهيمنة الكلية لطرف على آخر»⁽⁴³⁾. وقد خاض في هذه المعاملة استناداً إلى أمرين تفرضهما طبيعة المناقشة لفكرين متقابلين هما الفكر الغربي/ هايدغر والفكر

(40) المرجع نفسه، ص 125.

(41) المرجع نفسه، ص 129.

(42) المرجع نفسه، ص 139.

(43) المرجع نفسه، ص 142.

العربي / الإسلام، هذان الأمران؛ «يتعلق الأول بوضعية الإنسان الفعلية [...] أما الأمر الثاني فإنه يرتبط بالعلاقات التي تقوم حالياً بين العالم العربي والعالم الغربي»⁽⁴⁴⁾.

يضع مشير نفسه أمام تحديات في القراءة، أولها تحدي مذهب المقارنة بين الثقافات، والذي يبدو مشير فيه غير توفيق، بل هو جدّي في إظهار البين، ما يحتاج كما قال هو «التحلي باليقظة المفهومية الدائمة»⁽⁴⁵⁾. من هذا التحدي نفهم أسلوبية مشير في المعالجة لقضية التقابل كاملة في هذا الكتاب، فهو لا يدافع عن أحد، بل يحاول أن يجد مفهوماً يشرح له ثنائية التقابل الفكري العربي الهيدغري. من هنا، التحدي الثاني هو على مستوى النص القرآني الخاضع للتأويل، وهو يقول «الهيرمينوطيقا التي تتناول النص المقدس»⁽⁴⁶⁾، ولئن كانت هذه الهيرمينوطيقا على الطريقة الهيدغرية في تفكيك العقلانية المنطقية التمثيلية إلى التأويلية التأملية اللغوية صارمة بهذا الحد في القطع مع المنطلقات النظرية التي أدلى بها القرآن، فهذا سيتيح للعقل العربي التجاوز المعرفي لهذا النص «المقدس»، لكن على ما يبدو أن إبقاء المفهوم العربي «التأويل» أشد ملاءمة مع القرآن؛ ذلك أن أنطولوجيته تأسيسية في الذهنية العربية، وهي ليست للتجاوز كما حاولنا أن نلمح في هذه الدراسة القصيرة، بل هي مستوى مفهومي يصاقب سيرورة الذهن العربي. أما مسألة أن الشريعة من السماء ونحن على الأرض، فأين «وضعية الإنسان الفعلية» التي ذكرها مشير، فهذا هو موضوع الجدل أساساً، والذي يخضع حجاجه كاملاً لمفهوم الجرأة التي يناضل الإنسان في إثباتها!؟

من هنا، إن التحدي الثالث هو تحدي تفسير الآيات وجعلها مجاوزة للزمان والمكان، أي صالحة لأن تحكم كل اجتماع بشري، وهذا ما يكرّس التأويل الدائم للنص كي «يحل محل التحليل الاجتماعي الاقتصادي ومحل [...]»⁽⁴⁷⁾. والتأويل هنا كأنه إنطاق إرغامي للآيات بما يجري من الحوادث. من هنا التحدي الرابع الذي يحمل المسؤولية إما لـ «المذهب الإسلاموي الصاعد» وإما لـ «العقل الهيرمينوطيقي الإسلامي» نفسه⁽⁴⁸⁾، وهو إذ يشرح قليلاً سبب ما سمّاه «التكاسل الهيرمينوطيقي» الناجم عن تهافت سلطة الخلافة وعدم قدرتها على النظام السياسي الشامل، هو الذي عزّز «الشرعنة العقلية»⁽⁴⁹⁾ أي العقلية المستندة إلى الشريعة. هنا نجد مشير يفهم التكوين العقلي العربي بأنه تكوين جماعي، قائم على مفهوم الجماعة المفكّرة، والذي لا يعزّز الحالات الفردية في التفكير؛ «الواقع أن بعداً قائماً على التسليم والاستسلام لمشيئة الله يندرج في صميم الرؤية الأنثروبولوجية الإسلامية، وهو بُعد يحد من نشاط الذاتية الفردية والحرّة»⁽⁵⁰⁾.

(44) المرجع نفسه، ص 142-143.

(45) المرجع نفسه، ص 144.

(46) المرجع نفسه.

(47) المرجع نفسه.

(48) المرجع نفسه، ص 145.

(49) المرجع نفسه، ص 146.

(50) المرجع نفسه، ص 145.

وعندما نعين قوة الحال الفردية الهايدغرية في كشف الكينونة، والمكانة المهمة للتجربة الذاتية مع الكون، وندرسها بمصطلحاتها، علينا أن ندرس التجربة المعرفية القرآنية العربية بمصطلحاتها، وليس أن نقترح لها صورةً تؤطرها. ما نقصده هنا، ليس الدفاع عن الإسلام في وجه هايدغر، ولكن تعقّب مواضع الجراءة عند الطرفين، لذا من العلميّة أن نحكّم عقل العرب ولغتّهم بأيّ إنتاج يصدر عنهم؛ خاصةً أن النصّ القرآني منتجٌ لغويّ. و«اللغة بيت الكينونة» بحسب هايدغر! نعم وهي كذلك، فلم لا تكون بيت الكينونة حين نريد أن نفهم العقل العربي؟ اللغة هي المعطى التاريخي الواضح الذي يقدّم نتيجةً علمية على مستوى الحفر المعرفي، أو البحث الأركيولوجي التأويلي الهيرمينوطيقي الشامل. فالتاريخ السياسي يكتبه المنتصر، أما اللغة فيكتبها مستخدموها المتمكّنون من وعي ثقافة لسانهم، منتصرين كانوا أم مهزومين، فهي بيانٌ تقرير واقع الحال، ولا تنداح المعاني إلى غير ما وُضعت له، فهي تخضع لمنطق الزيادة في المعنى لكن لا تخضع لدلالات ناقصة أو لانعدام الدلالة. اللغة فعلٌ لا ينتهي وهجه الحضورى إلا بانتفاء الفاعلين، لذا هو من الأهمية بمكان، على مستوى فعل الكينونة، إذ فيه إثباتٌ لحضور الفاعل بفعله في الوجود المفعول فيه.

إن ما فتح كلامنا على نافذة اللغة هو أن مشير لم يستخدم أي تفسير لغويّ لآية أو كلمة من آيات القرآن، بل اكتفى بوضع الآراء والافتراضات على الآيات انسجاماً مع رأي قبلي تقليدي في الدين، وهو أن المجتمع الديني يكون كالآتي: سيد الكون هو الله، والإنسان خاضع لا يقدر أن يفعل شيئاً سوى خدمة الله، هذا الله ساحرٌ قويٌّ قادر على كل شيء، لذا إن الخوف يقتضي أن تفكر الجماعة دائماً في إرضائه، الله مقرر البداية والنهاية، وهو محيي الكون ومدمره وقت ما يريد، الله يحكم المكان والزمان، فالإنسان لا يصبح إلهاً، أي لا يمكن أن يكون سيد ذاته، فلا يمكن له أن يعلو فوق الله، فالله فوق كل شيء⁽⁵¹⁾. وقد أورد عبارات مثل: «على الإنسان أن يقر قبل أي شيء بسلطان الله المطلق على الكون/ سحر إلهي/ الفطرة [...] التي تهينه مسبقاً للتسليم بالطبع» لمشيشة خالقه/ طائعين، ولم يبحث لا معنى الفطرة ولا الطبع ولا الطاعة ولا الدين، وهذا ما يؤدي إلى انزياح عن الدقّة التي يتّسم بها هذا الكتاب. ويصل إلى خلاصة تخبّب النظرة إلى الإنسان المسلم لأن «المقصود بالإنسان كائن ضعيفٌ هلولٌ وعقوفٌ وقد أغدق الله عليه الخيرات. إنه يلحق الأذى بنفسه ويجهل الوقوف على الآيات التي يعرضها الله عليه ليدركها»⁽⁵²⁾.

إن الدين بمفهومه التاريخي هو هذا الذي ينطلق منه مشير، نعم هناك إله حاكم وإنسان محكوم، والعلاقة خضوع. لكن هنا نسأل، من دون أن نرجع إلى رأي أحد من المفسرين ولا المفكرين النهضويين لا شريقهم ولا غريبهم، ما الحاجة إلى الإسلام والقرآن طالماً أن مفهوم الدين واحدٌ وعابرٌ للثقافات؟ ما الذي تغيّر مع محمد ولم يكن مع المسيح ولا موسى، أو بالأحرى ما الذي تغيّر في الرؤية إلى العالم مع قرآن محمد ولم يكن يملكه هبلٌ عمرو بن الحكم (أبو جهل)؟ وهل يعقل أن يقول رجلٌ واحدٌ ما يجب أن يكون عليه الكل، وكيف تلقت العقول السامعة للقول هذا القول؟

(51) انظر: «الأساس القرآني للأنثروبولوجيا العربية»، في: المرجع نفسه، ص 146-149.

(52) المرجع نفسه، ص 149.

يجب أن نراقب مشهد الإسلام من خارج فيلم «الرسالة»، ومن خارج التصوير البسيط لإسلام الصحابة ولمظاهر السيوف اللامعة بسبب قوة الإضاءة في الفيلم خلال تصوير الفرسان في المعارك والتي ترافقها التكبيرات والهتافات الحماسية. هل يعقل أنه لم تجر جدالات طويلة وأخذ ورد بين محمد وصحبه؟ هل الإسلام انبهاراً بالقول أم قولٌ ينتظره الهاجس فيه ليلَ نهار؟

القرآن نصّ عربيّ، أي هو فهمٌ عربي للدين، ولو أن الدين ليس حاجةً اجتماعية لانتهى بذاته. لكن كل الأيديولوجيات والأفكار والفلسفات هي مؤثرات في صياغة الدين، فلا دينَ بلا إنسان الدين. الله ليس موجوداً مُرعباً للعرب، فهو ليس أبولو أو زيوس اليونانيين، وليس هرقل نصف الإله ونصف البشري. العرب كانوا يتعبدون لأصنامهم لتقربهم إلى الله زلفى. فهي ليست الآلهة الواحدة للكون، لذلك تعالى عليها العربيُّ بمفهوم الله الخالق لكل شيء؛ فالقرآن استجابةً لهواجسه. أما شكل العلاقة بين الله والبشر، فهو الذي يشرحه القرآن في الآيات، ليكون كل إنسان بذاته محدداً نوعَ علاقته بربه، والمقياس في كل الآيات هو العلم والتفكير والتدبر والعقل. لذا، إن الله ليس الحاكم العسكري للكون عربياً، بل هو القدرة التي تخلّص الإنسان من الدين⁽⁵³⁾ غير العلمي لأشياء الكون إلى الدين العلمي لمكوّن هذا الكون. وإن صور العذاب والنار والجنة والهلاك والفوز يجب عدم إخراجها من عقل الناظر فيها، فهي ملكه، يعيشها في لغته المحكية، وإلا فلماذا هو مطالبٌ بفهمها؟

لذا إن الخضوع والانقياد والتذلل، أي الدين، بحسب القرآن لا يكون بالقضاء على الإنسان في سبيل الله، فالله هو مخلص الإنسان من انقياده غير المبرر لقوى تمنعه من أن يكون إنساناً، لذا عليه العودة إلى ذاته ليعرف قدرتها على الإيمان. وهذا الهمّ جماعي ليس لأنه يلغي الفردية، بل لأنه هم مشترك في أن تتخلص من خضوعنا لما هو دون ذاتنا الإنسانية. فالتعقل والتفكير وغيرهما من أفعال الذهن لا يمكن أن تتم على نحو جماعي، فهي إجراءات فردية، غير أن القرآن يخاطب الناس بأن يمارسوها كونهم الجماعة المخاطبة التي من شأنها أن تؤمن إذا مارسوها.

إذاً، ليس لنا الحق في أن نفترض الإنسان المسلم هو الضعيف في العيش المعرفي القوي، ولا هو الخاضع لله بلا إرادة، وكأن الله قوة سالبة للعقل، وكذلك علينا فهم الهمّ الجماعي على أنه فرديٌّ تحوّل إلى جماعي. وقوة الحضور الجماعي للقول هي التي تمكّنه من الاستمرار. أما محاسبة الإسلام بما يقوله الفقهاء والإسلاميون الأيديولوجيون فهذا افتراء على الذهن العربي كله، لأن القرآن ليس مقدساً مجمداً ينتقل كالصخرة من مكان إلى آخر، بل هو لغةٌ لا تزال تتكلمها، لذلك هو موجود معاصر، وديمومة البحث فيه ليس لأن نستبدل به دستور الأمم المتحدة، بل لأننا نحن نفكر في الكون بهذا القرآن.

لذلك، أشار مشير إلى الفرق في مفهوم العقل بين الإغريق والعرب، فالعقل في العربية هو الربط، وقد قرنه مباشرةً بالله، بينما العقل اللاتيني والإغريقي لا يفيد الربط بل تعداد الأشياء واحتسابها، وهایدغر

(53) «الدَّالُّ وَالْيَاءُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ إِلَيْهِ يَرْجِعُ فُرُوعُهُ كُلُّهَا. وَهُوَ جَنْسٌ مِنَ الْإِنْقِيَادِ، وَالذَّلِّ. فَالَّذِينَ: الطَّاعَةُ، يُقَالُ دَانَ لَهُ يَدِينُ دِيْنًا، إِذَا أَصْحَبَ وَأَتَقَادَ وَطَاعَ. وَقَوْمٌ دِينٌ، أَيُّ مُطِيعُونَ مُتَقَادُونَ»، انظر: ابن فارس، ج 2، ص 319، مادة (دين).

بالمناسبة يعتبر «أنه قلما يساعد اللوغوس (Logos) الإغريقي على إقبال حقيقة الكون»⁽⁵⁴⁾. هايدغر يرفض تحديد وظيفة المفهوم قبل أن يكون هو في تجربة إنجاز ذاتيًّا، وهذه هي الجرأة الفردية التي يحاول الكتاب الإضاءة عليها من أول كلمة. لذلك، إن مقابلة التجربة الهايدغرية بالتجربة العربية الإسلامية، ليست لتحديد أيهما أجدى في فهم الكون، بل لتثبيت مواضع الجرأة في التجربة الإنسانية الفلسفية في رؤية العالم. والفردية الذاتية في فعل الكون عند هايدغر هي كونه غير ملتزم بخطاب يحدد له سيورة اقتباله للكون، أما العربي فهو يحمل خطابًا يحدد ربطه بالكون. إذًا، العقل العربي قائمٌ أنثروبولوجيًا على صورة أنطولوجية للكون قوامها الله والكون والإنسان، أما الأنثروبولوجيا الأنطولوجية الهايدغرية فهي تحاول العقل بتجربة قوامها الذات في الكون؛ «والحال أن الحدين الأساسيين اللذين تنتسب إليهما هاتان الأنثروبولوجيتان هما الله والكون. وإن جهدت الميتافيزيقا الأنطولوجية واللاهوتية في إدخال الواحد في الآخر، فإن هايدغر أصرَّ، في ما خصَّه، على الفصل بينهما»⁽⁵⁵⁾.

خاتمة

لازمتنا في هذا الدراسة هَجَسٌ منذ البداية، قوامه الفاعلية الإنسانية في الكون احتواءً لإمكان الفعل، أي احتواءً لكل ما يمكن أن يصدر منه ويكون موردَ معرفة وإنجاز. ووجدنا أن ثنائية التقابل بين الإنسان والكون هي الأخذ والرد، فكان أن وضعنا «الاقبتال» الإيجابي مقابل الرد الإيجابي الإبداعي أي «الانفلاق». لذا، إن الاقبتال مطاوعةً والانفلاق خلقٌ وبيان بما تفاعل معه الإنسان، فيكون به ظاهرًا. وقد حاولنا فهم التلقي العربي لهايدغر من خلال كتاب هايدغر والفكر العربي، الذي عرض مظهر التفاعل العربي مع الفكر الهايدغري شارحًا الفرق بين الذهنيتين العربية والغربية الهايدغرية، فاعتبرنا من جهتنا أن قراءة العربي لهايدغر قراءة إبداعية، واضعين كل الكد في تحليل ما طرحه الكتاب من إشكالات في التلقي والفهم.

بدأنا بالتسوية لفكرتنا في القسم الأول من الدراسة وهو «إشكال الاقبتال» بالشرح لحدود المطاوعة، بحيث إننا نظرنا في المعنى القاموسي والصرفي والبلاغي لكلا اللفظين؛ اقبتال وانفلاق، فتبيننا إمكانات التفاعل والاتخاذ والتصرف والتي في الإمكان مقابلتها بالانفلاق والخلق والظهور والبيان، واستنتجنا من ذلك أن أي التقاء بالآخر يكون فيه بيانٌ للذات، أي تعبير للذات عن نفسها أيضًا.

انتقلنا بعد ذلك إلى استعراض مظاهر الاقبتال العربي لهايدغر والتي أورد مشير عون منطلقاتها النظرية في المجال العربي الإسلامي، إذ حدَّها في ثلاثة اتجاهات فكرية، الإسلامي والتوفيقي والعلماني، معتبرًا أن الاتجاه العلماني هو الأكثر حريةً في اقبتال هايدغر، وبالنتيجة في التفاعل الإبداعي معه. وقد وجد المؤلف أن التلقي العربي لهايدغر كان فرديًا وليس ضمن مشروع فكري عربي موحد، وبررنا ذلك بأنه متعلّق بالمشهد الاجتماعي السياسي العربي الإسلامي، والذي ليس على رأي واحد في الرؤية إلى العالم.

(54) عون، ص 150.

(55) المرجع نفسه، ص 158.

ثم من خلال هذا الوعي التأويلي لأنطولوجيا الآخر، والتي تُبدي المستوى النظري لفعل الكينونة الهايدغري انتقلنا إلى بحث المقارنة التي وضعها مشير بين الفكر العربي والفكر الهايدغري على المستوى الأنطولوجي، في ما يتعلق بمبحث الكينونة. فبحثنا في مكونات الذهن العربي للوجود والعقلية البيانية القرآنية بالتحديد، مقابل تلك التي عند هايدغر، من خلال منظومة تحليلية قوامها جدلية العلاقة بين الفعل والفاعل والمفعول. إذ تبيننا كيف أن الأنطولوجيا الهايدغرية قوامها الفاعل في مواجهة المفعول، بينما الأنطولوجيا العربية قوامها الفاعل المفكر بالفاعل وهو يواجه المفعول.

وقد عالجتنا مفهومَي الهيرمينوطيقا والقراءة من خلال استعراض المجال الكوني وقدرة الفاعل فيه، وكيف أن القراءة قدرة للإنسان في البيان، فلتن كانت التأويلية الغربية قدرة على الكون والحضور والانفتاح باعتماد نسيان الكينونة، أي البداية من الكينونة الآن، فإن العقلية المستقبلية لهايدغر ليست مكموعة بالقرآن، فالقرآن هو طريقة تفكير العربي في الكون، أي طريقة انفلاقه الخلقي في الكون. وحاولنا التسويغ بالمصطلح القرآني نفسه للعقل العربي الذي يتفاعل في هذا الكون، وأهمية اللغة في فسخ المجال للكون.

وبعد انتهائنا في القسم الأول إلى فكرة مؤداها إمكان كل إنسان في الإسهام في التفلسف، أي إن الفكرة أيًا كان منشؤها فهي ملكٌ للجميع، معتمدين على استنتاجات المؤلف في هذا الشأن، والتي أقرت بأن «ما من فكر فلسفي قادر وحده على الاستجابة لتعقيدات الواقع العvisية على الحل»، انتقلنا إلى القسم الثاني لنعاين المظهرين الأثروبولوجيين العربي والهايدغري، لعلنا نفهم جدلية الاقبال والانفلاق على مستوى حقيقة الكون؛ أي الغاية من الوجود في الكون، وبالنتيجة من التفكير في الكون.

عالجتنا تمثل الكينونة كما يقصد هايدغر، محاولين التركيز على قضية الخروج من الذات لتحقيق الماهية المنجزة، أي فعل الكينونة الحقيقي الذي يعبر عن الانهمام الدائم بالكون. بحيث يصبح الكون جودًا، وليس صورة تاريخية عن فكرتنا عنه. وهنا طرحنا سؤالاً فتّيحًا، من باب إثارة إشكالية مقارنة الرؤية المنهجية بين الفكر الهايدغري والفكر العربي، فسالنا: «ماذا لو قرأ هايدغر القرآن؟». ولئن كان الكون عند هايدغر مماثلًا للعدم، فإن السير في الأرض للنظر كيف يبدأ الخلق هو منهجية تعرّف الكون قبل أي شيء؛ أي إن إعمال التفكير في الخلق هو الشرط للإيمان، وهو الشرط لتحديد الموقف من الكون. ووجدنا أن هايدغر كي يتمكن من القبض على لحظة الكينونة، لم يجد سوى الفسحة الشعرية، أي اللغة، لأن الغموض والارتباك هما مولّدا الحجاج الهايدغري للكون. من هنا، اعتبر مشير أن «إثبات الهشاشة لا يبطل البتة السعي إلى الأصالة»، كي يبقى سؤال الكون مطروحًا، فلا نهاية للمحاولة.

انتقلنا بعد ذلك إلى شرح كينونة المقتبل العربي نفسه، هذا الذي نعتبره مُنفلقًا في الكون، لذا بدأنا بنقد رؤية مشير التقليدية إلى وضعية الإنسان العربي المتدين، باعتباره أسير الشريعة وأنه تحت سلطة الله، والنظر إلى الله حاكمًا عسكريًا للكون. وأوضحنا من خلال اللفت إلى وظيفة الهيرمينوطيقا أنه في الإمكان النظر في كينونة العربي نظرة تأسيسية، بدل الحكم عليه بأنه ذو تفكير جماعي غير مبدع، وهو غير قابل للحالة الفردية للإبداع، وأوضحنا أن التوحّد في سبيل الإبداع كل مكوناته من التفكير

الجمعي. لذلك يجب النظر في القرآن نفسه، وليس في أقوال الفقهاء، كي تنجلي الذات العربية الفاعلة في الكون. وأقمنا بعد ذلك مقارنة بين مفهوم العقل يونانياً باعتباره حساب علاقات، ومفهومه عربياً باعتبار وظيفته في الربط والعقد لما في الذهن، أي لما انجمع فيه من علاقته المعرفية بالكون. وخلصنا مع المؤلف الذي صرّح بحدّين أساسيين في الأنثروبولوجيتين العربية والهايدغرية، وهما الكون والله، هما مجال تصرّف الإنسان معرفياً، لذا لا إمكان للانحياز لرؤية دون أخرى، فكل الرؤى هي في سبيل الحقيقة.

إذاً، إن جرأة هايدغر رأيي في الكون، وما أروع كلمة رأي العربية هذه، ورؤية القرآن رأيي في الكون، وما الإنسان إلا هذا الكائن الرائي، وما الخلاص النهائي سوى السلام النهائي، الذي يمكن رأيي من التفاعل مع رأي الآخر، لعل الإنسان يظل مبدعاً فاعلاً في الكون، مقبلاً منفلقاً في هذا الفلق الخلق الهائل، فلا أحد يمنع لساناً من بيان ولا مفهوم يمنع مفهوماً من حضور. وهذا ما ختم به مشير عمله بقوله «الاحترام العنيد»⁽⁵⁶⁾، الذي يؤكّد منهجية الاهتمام النظري بمادة البحث، ما يولّد دوام الانهماك المعرفي بالذات والكون، فما السلام إلا إمكان الكلام.

References

المراجع

- ابن سباع، محمد. تحولات الفينومولوجيا المعاصرة: مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
- الاستراباذي، محمد بن الحسن. شرح شافية ابن الحاجب. تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1975.
- سعيد، جلال الدين. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. ط 5. تونس: دار الجنوب، 2016.
- سيف، أنطوان. مصطلحات الفيلسوف الكندي (بحث تحليلي). بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2003.
- عنبر، محمد. جدلية الحرف العربي وفيزيائية الفكر والمادة. دمشق: دار الفكر، 1987.
- عون، مشير. هايدغر والفكر العربي. ترجمة إيلي أنيس نجم. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- كموني، سعد. العقل العربي في القرآن. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.
- كموني، خالد سعد. فلسفة الصرف العربي: دراسة في المظهر الشيمي للكينونة. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2017.
- هايدغر، مارتين. «الكون والزمان». ترجمة موسى وهبة. مجلة فلسفة. العدد 1 (2003).

(56) المرجع نفسه، ص 164.



مجموعة مؤلفين

سِيرَ عشر جامعات حكومية عربية

أصبحت الجامعات ركناً مهماً من أركان المؤسسات الحكومية في العهود الاستقلالية، وتحولت، مع اطراد الزيادات السكانية، تجمعات كبيرة للأجيال الشابة. ما عادت قضية التعليم العالي في البلدان العربية تتعلق بالفرص الدراسية ونوعية التعليم والمنافسة العلمية العالمية فحسب، بل هي أيضاً ما أظهره الربيع العربي من أهمية لقضية تكوين النخب ووظيفة الجامعة في بناء مجتمع مدني. هدف هذا الكتاب هو التعرف إلى جملة أمور من خلال استعراض أوضاع الهيئة التعليمية والطلاب والإدارة، منطلقاً من فرضية أساسها التشابه في الأوضاع العربية التي تنعكس تشابهاً في أوضاع الجامعات كمؤسسات حكومية.

تشكّل البحوث العشرة في الكتاب عيّنة معبّرة عن التعليم الجامعي الرسمي، طرحت في الأساس للتعرف إلى أحوال الجامعات الحكومية العربية، وفتح الباب واسعاً أمام أسئلة كثيرة، تتناول الأسباب التي أدّت إلى تراجع التعليم الجامعي والسياسات التي اتّبعت للتمييز بين الفروع العلمية وفروع علم الاجتماع والإنسانيات، والدور الذي أدّته في مجال نشر المعرفة، وحالة البحث العلمي، والمؤثرات العلمية والمعرفية الخارجية في اكتساب الخبرات العالمية.

معتز الخطيب | Mu'taz Alkhatib *

مدخل إلى دراسة تاريخ الفكر الأخلاقي في مصر في سياق مشاريع الإصلاح والنهضة

Introduction to the Study of the History of Ethical Thought in Egypt in the Context of Reform and Renaissance Projects

ملخص: شهد القرن العشرون اهتمامًا ملحوظًا بالدرس الأخلاقي، ما بين نشر وتحقيق وترجمة ودراسات مستقلة تنحو منحى شتى خرج بها التفكير الأخلاقي من الجانب السلوكي العملي الذي طَبَعَ الكتابات الأخلاقية لقرونٍ خلت، إلى المستوى النظري والفلسفي. يؤرخ هذا البحث للتفكير الأخلاقي في مصر منذ نهايات القرن التاسع عشر، للوقوف على دوافع استعادة السؤال الأخلاقي وسياقاتها من جهة، ولمعرفة التوجهات والأطر المرجعية التي ساهمت في هذا التحول أو نتجت منه من جهة أخرى. ويأتي تحديد هذه الحقبة الزمنية؛ لأنها تمثل اتجاه النهضة في الفكر العربي من جهة، وتتمازج مع حركة إحياء التراث العربي ونشره من جهة أخرى، وذلك بهدف استكشاف أبعاد أخرى للإصلاح بعيدًا عن التوجهات الفقهية والمقاصدية التي لقيت الكثير من الاهتمام.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، الفكر الأخلاقي، مصر، الإصلاح، الفلسفة الأخلاقية.

Abstract: The twentieth century saw committed involvement in the field of ethics, as demonstrated in the number of edited manuscripts, translated works, and newly published studies. These helped to shift the emphasis in ethics from an exclusive focus on «traditional practical ethics» which dominated the field for centuries to theoretical and philosophical investigations. This paper gives a historical overview of the developments which took place in the field of ethics in modern Egypt, beginning at the end of the nineteenth century. The author explores the motives behind this new interest in the field and the broader context. Additionally, the study examines the key trends and directions that influenced these developments or were actually produced by these developments. This historical period was specifically chosen because it represents the Arab *Nahda*, a time when interest in centuries-old Arabic heritage was revived. The aim here is to discover new dimensions of the reform movement away from the juristic and *maqasid*-oriented endeavours, which have already received much attention.

Keywords: Ethics, Ethical Thought, Reform, Modern Egypt, Moral philosophy.

* أستاذ المنهجية والأخلاق في كلية الدراسات الإسلامية، والمشرف على وحدة المنهجية والأخلاق في مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق في جامعة حمد بن خليفة، قطر.

مقدمة

على الرغم من كثرة الدراسات حول حركة الإصلاح وأفكارها ومنظريها⁽¹⁾، فإن الجانب المرتبط بالفكر الأخلاقي يكاد يكون غائباً عن الكتابات التي تناولت مشروع الإصلاح⁽²⁾. يجادل هذا البحث بأن النقاش الأخلاقي الفلسفي مثل جزءاً أصيلاً من مشروع الإصلاح، وبأن الأعمال التي أخذت هذا المنحى قدمت تصورات وجوانب متميزة لم ينتبه إليها الذين أرخوا لحركة الإصلاح، إذ ركّز كثيرٌ منهم على الأبعاد الفقهية والمقاصدية. وسبق لبعض الكتابات التي خُصصت لدراسة «العقل الأخلاقي العربي»⁽³⁾ أن أقرت بأننا نعاني في المكتبة العربية الحديثة «شبه فراغ في مجال التأريخ للفكر الأخلاقي في الإسلام»، ولكنها حين حاولت أن تقف على «الوضع الراهن للتأريخ للفكر الأخلاقي» قصّرت في استيفاء ما سمته «الوضعية الراهنة التي يوجد عليها التأريخ للأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية»، وهو ما سيتضح من خلال هذا البحث الذي ينتمي إلى حقل تاريخ الأفكار، ويسعى لتأريخ التفكير الأخلاقي في مصر منذ نهايات القرن التاسع عشر للوقوف على دوافع استعادة السؤال الأخلاقي وسياقاتها من جهة، ولمعرفة التوجهات والأطر المرجعية التي ساهمت في هذا التحول أو نتجت منه من جهة أخرى، وهو تاريخ فكري مجهول في كثير من أجزائه. ويأتي تحديد هذه الحقبة الزمنية؛ لأنها تمثل اتجاه النهضة في الفكر العربي من جهة، وتتمازج مع حركة إحياء التراث العربي ونشره من جهة أخرى، وذلك بهدف استكشاف أبعاد أخرى للإصلاح بعيداً عن التوجهات الفقهية والمقاصدية التي لقيت الكثير من الاهتمام.

ولا بد من توضيح أن التأريخ للأفكار لا ينشغل بنصرة فكرة على أخرى، وإنما برصد التطورات الفكرية وإعطاء كل فكرة حقها ومستحقها؛ وفق معايير منضبطة تمثلت، في هذا البحث، في الجماعة العلمية

(1) من هذه الدراسات نذكر:

Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* (London: Oxford University Press, London, 1933); Albert Hūrānī, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (London: Cambridge University Press, 1970); David Dean Communes, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (London: Oxford University Press, 1990); Sayed Farid Alatas (ed.), *Muslim Reform in Southeast Asia: Perspectives from Malaysia, Indonesia and Singapore* (Singapore: Islamic Religious Council of Singapore, 2009); Indira Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam* (London and New York: I.B. Tauris Publishers, 2010); Leonard Wood, *Islamic Legal Revival: Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952* (London: Oxford University Press, 2016).

(2) لا بد من الإشارة إلى أن ثمة دراسات معدودة تعرضت لمسائل تتصل بالجانب الأخلاقي ولكنها تبقى إما إشارات موجزة أو معالجات عامة أو جزئية، انظر:

Gilbert Delanoue, *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIX^{ème} siècle*, vol. 2 (Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1982);

محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت: دار الطليعة، 2003)؛ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010). كما أنه لا بد من الإشارة إلى أن أحمد عبد الحلیم عطية رصد الأعمال المعاصرة حول الأخلاق ولكن في العالم العربي، وفضلاً عن أنه أشبه بعمل بيبليوغرافي وصفي فإنه لم يؤرخ للتفكير ولم يستقص كل الأعمال نظراً إلى المساحة الجغرافية الواسعة التي تصدى لها. انظر: أحمد عبد الحلیم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر (القاهرة: دار الثقافة، 1990).

(3) انظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 8-17.

والتأليف والترجمات والمقالات المركزية خلال المدة المحددة. وفي تاريخ الأفكار لسنا معنيين بالصياغة الأخيرة والنهائية فقط لكاتب ما؛ فتطور فكره جزءاً من سياق أوسع؛ ذلك أن التأريخ هنا إنما يكون للأفكار لا للأشخاص. وقد رأى الباحث أن الخوض في تدقيقات المفاهيم ليس مجاله هنا في بحث مخصص لتأريخ التفكير الأخلاقي في شقيه: النظري الفلسفي والتطبيقي المتصل بالتمدن والنهوض؛ لأن الباحث مقيد ببحث تصورات هؤلاء الفاعلين للأخلاق وحدودها ووظيفتها.

درجت الأزمنة الكلاسيكية على اعتبار الأخلاق جزءاً من «الحكمة العملية» التي تشتمل على ثلاثة فروع، هي: سياسة الذات (علم الأخلاق)، وسياسة العامة (السياسة)، وسياسة الخاصة (تدبير المنزل)، وهو تصور يستند إلى الموروث الفلسفي اليوناني⁽⁴⁾. وعلى الرغم من أن التراث الإسلامي شهد مناقشات كثيفة ومتنوعة تنتمي إلى المجال الأخلاقي وتتوزع على فنون عدة، كعلم الكلام والتصوف والفقه وأصول الفقه والآداب، فإننا لا نجد تأسيساً نظرياً لعلم مستقل اسمه علم الأخلاق، بل إن القرون المتطاولة التي تفصل بين أبي إسحاق النديم (ت. 380هـ/990م) وحاجي خليفة (ت. 1067هـ/1656م) لم تؤثر في تجاوز ذلك التصور الفلسفي اليوناني؛ أي إن تصنيف الأخلاق داخل سلم العلوم والمعارف وقف على أرضية التصور اليوناني الذي يجعل الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة.

أما النقاشات الإسلامية حول الأخلاق فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة مستويات: أولها: النقاشات المتنوعة التي تتغلغل داخل العلوم الإسلامية المشار إليها سابقاً. ثانيها: الكتابات الفلسفية المستقلة التي تحذو حذو أرسطو أو أفلاطون أو جالينوس، كما نجد في كتابات أبي بكر الرازي (ت. 320هـ/932م) وأبي نصر الفارابي (ت. 339هـ/950م) وأبي علي مسكويه (ت. 421هـ/1030م) وأبي علي بن سينا (ت. 428هـ/1036م) وأبي الحسن العامري (ت. 381هـ/991م) وغيرهم. ثالثها: الكتابات التي تعالج الجانب السلوكي أو تقدم النصائح العملية لتقويم أخلاق الناس وتصرفاتهم وخصالهم⁽⁵⁾.

ولكننا لا نجد في القرون اللاحقة إسهامات مهمة في فلسفة الأخلاق⁽⁶⁾، فحتى نقاشات النهضويين العرب في القرن التاسع عشر والتي كانت تدور حول الدعوة إلى الإصلاح الأخلاقي، وفساد القيم الاجتماعية، وتقويم المناهج التربوية، ونقد العادات السائدة، لم تُسفر عن مصنف فلسفي عربي واحد عن القيم الخلقية⁽⁷⁾، ولكن الأمر اختلف منذ مطالع القرن العشرين، إذ شهدنا اهتماماً ملحوظاً بالدرس الأخلاقي ما بين نشر وتحقيق وترجمة ودراسات مستقلة تنحو مناهج شتى؛ أي إن التفكير الأخلاقي خرج من الجانب السلوكي العملي الذي طبع الكتابات الأخلاقية لقرون خلت إلى المستوى النظري والفلسفي.

(4) انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج 1 (بغداد: مكتبة المشنى، 1941)، ص 13-14.

(5) قارن ب: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط 10 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، ص 4.

(6) هناك بعض الكتابات المتأخرة حول الأخلاق مثل رسالة عُضد الدين الإيجي (ت 756هـ/1355م) المسماة بأخلاق عضد الدين وهي متن مختصر عليه شروح عدة، منها شرح طاش كبري زادة (ت 968هـ/1561م). ومثل أخلاق ناصري لنصير الدين الطوسي (ت 672هـ/1274م) بالفارسية، وأخلاق علائي لابن الحنّالي (ت 979هـ/1571م) بالتركية وطُبع في مطبعة بولاق في 1833. ولكن هذه الكتب لم تغادر التصور اليوناني عن الحكمة العملية، وتأثير مسكويه يظهر فيها جلياً.

(7) انظر: عصمت نصار، «الفلسفة الأخلاقية بين عثمان أمين وزكريا إبراهيم»، مجلة التسامح، عُمان، العدد 28 (2009)، ص 247.

أولاً: التفكير الأخلاقي والتحول الفكري داخل مصر وخارجها

مثّلت البعثة التي أرسلها محمد علي باشا إلى فرنسا بداية اكتشاف التمدن الأوروبي عن قُرب، فقد كان الهدف منها تحصيل «العلوم المفقودة» بتعبير شيخ البعثة الأولى إلى باريس رفاعه الطهطاوي (ت. 1873)⁽⁸⁾، الذي هاله حجم التمدن الأوروبي، وراح يدوّن مشاهداته وتأملاته ومقارناته، ويبدو من خلال كتاباته أنه شعر بتحدٍّ رئيس وهو انفصال حركة التمدن الحديث عن الإسلام الذي يعبر عن مشيئة الله وإرادته، وهي المعضلة التي ستظهر في مناسبات عدة من كتبه، منها أن تلك البلاد «مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات»، ولكنها في الوقت نفسه «من أحكم بلاد الدنيا وديار العلوم البرانية» وأعدّلها، وبلغت «غاية البراعة في العلوم الحكّمية»⁽⁹⁾. وقد دفع هذا الطهطاوي إلى محاولة المواءمة بين الأمرين عبر التمسك بمعيار «الأمر الشرعي» مع الاقتباس عن هذا التمدن ومعارفه التي جاء لتعلّمها أصلاً، وسيستمر هذا التوتر بين الإسلام والمدنية الحديثة لدى جيل محمد عبده (ت. 1905) ومدرسته؛ أي إن النهضويين لم ينشغلوا بالمسألة الأخلاقية، وإنما انشغلوا بالتمدن والمعارف الحديثة مدفوعين بهذا التوتر الداخلي.

وبناءً على ما سبق، انكبّ الطهطاوي ونهضويو القرن التاسع عشر على قراءة الكتابات الفرنسية وترجمتها، خصوصاً ذات الصلة بالتمدن وأسرار نهضة الأمم. ومن اللافت أن الطهطاوي قرأ عن «الحقوق الطبيعية» و«روح الشرائع»، وحين وصف مذهب الفرنسيين وتلك الكتب التي قرأها لم يجد تعبيراً يُعبّر به عنها إلا أنها تقوم على مذهب «التحسين والتقبيح العقلين»⁽¹⁰⁾، وهو مصطلح كلامي إسلامي يحيل إلى المذهب الذي عُرف به المعتزلة في القرن الثاني الهجري، وإن كان الطهطاوي يرفض هذا المذهب⁽¹¹⁾، فإن محمد عبده سيوليه أهمية فيما بعد ويميل إليه في «رسالة التوحيد»⁽¹²⁾؛ أي إن التفكير بالتمدن الأوروبي تم من مدخل كلامي - فقهي توسّع لاحقاً ليشهد سجلاً حول دعوى أن الإسلام ديانة مضادة للتمدن، وهي المسألة التي «شحت الجو الفكري الإسلامي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين»⁽¹³⁾، والمثال الأبرز هنا كتاب محمد عبده الآخر الإسلام والنصرانية⁽¹⁴⁾.

هذه الشواغل: المدخل الكلامي، ومركزية التمدن وتوافقه مع الإسلام، والسجلات بين المسيحية

(8) رفاعه الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز (القاهرة: مكتبة المرغني، 1905)، ص 22.

(9) المرجع نفسه، ص 22، 65.

(10) رفاعه الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب المصرية، ط 2 (القاهرة: مطبعة الرغائب، 1912)، ص 187-188؛ الطهطاوي، تخلص الإبريز، ص 22.

(11) رفاعه الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، 1872)، ص 131.

(12) محمد عبده، رسالة التوحيد (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببلاط، 1897).

(13) جدعان، ص 394.

(14) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط 2 (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، 1905).

والإسلام، وعلاقة الإسلام بالعلم وبالفلسفة، حالت دون بروز نقاشات فلسفية تتصل بحقل الأخلاق، خصوصاً أن دراسة الفلسفة كانت من الأمور المحظورة في الأزهر في العهد العثماني⁽¹⁵⁾. وقد بدا من كتابات النهضويين أن ثمة اعتقاداً بأن الأمور الأخلاقية لا تخرج عن الأوامر والنواهي الشرعية، كما نجد لدى الطهطاوي ومحمد عبده وأحمد فارس الشدياق وآخرين.

ولكننا سنشهد منذ مطلع القرن العشرين اهتماماً ملحوظاً بالكتابة الأخلاقية الفلسفية، ويمكن ردُّ هذا التحول إلى عوامل متعددة يجمعها أمان رئيسان: الاحتكاك بالفكر الأوروبي عبر وسائل مختلفة كالبعثات والترجمة والتعليم، وتفاعلات السياق المصري الداخلي.

1. الاحتكاك بالفكر الأوروبي وتأثيراته

تركت البعثة الأولى التي أرسلها والي مصر محمد علي باشا (ت. 1849) إلى فرنسا برئاسة رفاعة الطهطاوي تأثيرات مهمة. وكان من نتائجها إنشاء «قلم الترجمة» برئاسة الطهطاوي في عهد الخديوي إسماعيل سنة 1863. وعن قسم الترجمة هذا، صدر العديد من الكتب التي قرأها المصريون في التمدن والأخلاق والقوانين والتشريعات الفرنسية. أطلعت الترجمة المصريين على أفكار ومعارف جديدة ربما كان لها أثر في حماسة بعض الشباب للدراسة في فرنسا، إضافة إلى التوجه العام إلى الدولة، وقد أثرت الإرساليات والبعثات العلمية اللاحقة في بعث الدراسات الفلسفية في الثقافة العربية، فقد نشأ جيل درس في فرنسا وتلمذ على بعض كبار مفكرها واطلع على الفلسفات الأوروبية السائدة في القرن التاسع عشر. وفي هذا الإطار سافر مصطفى عبد الرزاق بصحبة أحمد لطفي السيد إلى فرنسا سنة 1909، وحضر بعض دروس إميل دوركهايم (ت. 1917)⁽¹⁶⁾، وسيكون لهذين الاسمين لاحقاً تأثير مهم في الثقافة المصرية في اتجاهين مختلفين: اتجاه الأصالة الإسلامية الذي سيمثله عبد الرزاق الذي سيصبح شيخاً للأزهر فيما بعد، والاتجاه الليبرالي الذي سيمثله السيد أبرز رموزه في مصر، وكلاهما سترك تأثيراً مهماً في جيل كامل. إضافة إلى ذلك، درس منصور فهمي (ت. 1957) على ليفي بربل (ت. 1939) وتأثر به، وسنشير لاحقاً إلى أثر ذلك في نشوء الاتجاه الاجتماعي في الأخلاق. كما ترك لويس ماسينيون (ت. 1962) تأثيراً في نخبة من المصريين ممن أشرف عليهم في فرنسا كعبد الحليم محمود (ت. 1978) ومحمد يوسف موسى (ت. 1963) ومحمد عبد الله دراز (ت. 1958)، أو ممن درّسهم ماسينيون سنتي 1912-1913 في

(15) انظر: محمد رشيد رضا، «آراء الناس في مكاتبتنا مع لورد كرومر»، مجلة المنار، ج 10 (1907)، ص 312؛ محمد البهي، الأزهر: تاريخه وتطوره (القاهرة: وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر، 1964)، ص 224-225. وهناك نصوص في المذاهب الفقهية على تحريم الفلسفة، انظر مثلاً: الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج 6 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ص 9؛ محمد أمين بن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج 1 (بيروت: دار الفكر، 1992)، ص 43؛ منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 34. وقد نصَّ هؤلاء كلهم على تحريمها؛ وانظر: محمد بن أحمد بن جزي، القوانين الفقهية (إ.د.م. [إ.د.ن.، [د.ت.])، ص 277، فإنه نص على أنها من العلوم التي تضر ولا تنفع. وخصص ابن خلدون فصلاً لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها، انظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج 1، تحقيق خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص 707.

(16) انظر في هذه المعلومة: إبراهيم زكي خورشيد، في تقديمه لكتاب: مصطفى عبد الرزاق ولويس ماسينيون، التصوف، كتب دائرة المعارف الإسلامية 16 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984)، ص 17.

الجامعة المصرية الناشئة، حيث كان من بين تلامذته فيها: منصور فهمي، وطه حسين (ت. 1973) وغيرهما ممن أصبحوا من أعلام الفكر النهضوي المصري لاحقاً⁽¹⁷⁾.

وقد كان لتلك النقاشات الفلسفية الأخلاقية التي شهدتها فرنسا منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين أثرها في طلاب الفلسفة المبتعثين. وقد سجّلت مناقشات الجمعية الفلسفية الفرنسية جزءاً منها سنة 1906، إذ كان يدور بعضها حول معيارية الأخلاق واتصالها بالدين، وهي الأجواء التي ظهر فيها الاتجاه الاجتماعي في الأخلاق، وهو اتجاه ظهر في وقت اضطرب فيه التفكير بالأخلاق، كما سنوضح لاحقاً في الكلام عن التوجهات الأخلاقية⁽¹⁸⁾.

ومن المؤثرات البارزة أيضاً: نشوء التعليم الجامعي في مصر الذي ساهم في تدريس الفلسفة، ومن ضمنها فلسفة الأخلاق؛ فقد أنشئت الجامعة المصرية سنة 1908 ورأسها أحمد لطفي السيد الذي ترجم كتاب أرسطو في الأخلاق عن الفرنسية، واستقطبت بعض المستشرقين للتدريس فيها كما سينيون الذي درّس فيها الاصطلاحات الفلسفية سنتي 1912-1913، ودي جلاززا (1878-1938) الذي درّس خلال الفترة 1913-1920 وقدم في محاضراته مقدمات تمهيدية في التعريف بالأخلاق وأهم فلاسفة القرن الثامن عشر، كما قدم فيها فلسفة إيمانويل كانط من خلال نقد العقل العملي وتحليله⁽¹⁹⁾، وكذلك أندريه لالاند (ت. 1963) الذي تخرج على يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة في الجامعة المصرية، وقد ترجم محاضراته التي ألقاها في العشرينيات أحمد حسن الزيات (ت. 1968) ويوسف كرم (ت. 1959) وراجعها طه حسين، وفي المحاضرات يتحدث لالاند عن الأحكام التقويمية وعن مسائل تتصل بفلسفة الأخلاق⁽²⁰⁾. ابتعثت الجامعة المصرية فيما بعد نخبة من طلابها إلى فرنسا ليكونوا النخبة التعليمية لاحقاً، وفيها ألقى سلطان بك محمد سنة 1911 محاضرات عن الفلسفة العربية والأخلاق نُشرت لاحقاً في جزأين: الأول عن الفلسفة العربية والثاني خصصه لفلسفة الأخلاق.

وقد شهدت عشرينيات القرن العشرين كتابات عدة حول فلسفة الأخلاق التي تحولت إلى مقرر دراسي، حتى إن وزارة المعارف المصرية أدخلته في المراحل الابتدائية والثانوية، وكان أحمد أمين (ت. 1954) وأمين واصف بك (ت. 1928) من أوائل الذين كتبوا كتباً مفردة عن الأخلاق خصصوها للطلبة. وسيتعاضم هذا الاهتمام حتى إننا سنشهد في الأربعينيات مزعاً إسلامياً خاصاً بفلسفة الأخلاق بعد أن كان النموذج المهيمن في الكتابة هو النموذج الفلسفي الأوروبي، وخاصة الفرنسي، بسبب

(17) في هذه المعلومة الأخيرة، انظر مقدمة إبراهيم مذكور لمحاضرات ماسينيون التي ألقاها في الجامعة المصرية، في: لويس ماسينيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تحقيق زينب الخضير (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، د.ت. 1)، ص 1.

(18) انظر مقدمة توفيق الطويل لكتاب: ه. سدجوك، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ج 1، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1949)، ص 11.

(19) انظر: دي جلاززا، محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها في الجامعة المصرية (القاهرة: مطبعة الهلال، 1920).

(20) أندريه لالاند، محاضرات في الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزيات ويوسف كرم، مراجعة طه حسين (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1929).

المؤثرات السابقة، وسيتبدى هذا المنزع الإسلامي في كتابات محمد يوسف موسى الذي كان يدرس فلسفة الأخلاق في كلية أصول الدين في الأزهر، وقد وجد يوسف كرم في كتابة موسى «طرافة» من حيث الفكرة والمنهج المقارن في الفلسفة وتوقع أن يتم التأسي به، ثم في كتابات محمد عبد الله دراز الذي كتب مقررًا دراسيًا في الأخلاق درسه يوسف القرضاوي وأبناء جيله⁽²¹⁾.

2. تفاعلات السياق المصري

وفي السياق المصري لا يمكن فصل هذا التفكير الأخلاقي عن تطورات حركة النهضة والإصلاح، فقد انشغلت النخبة الفكرية - وخاصة المعنيتين بالدراسات الفلسفية ممن يجمعون في ثقافتهم بين المعرفة التراثية والتكوين الفلسفي الغربي - بفكرة التربية الشاملة عبر بعث المعارف الأخلاقية من خلال التعليم الجامعي والمدرسي، وعبر نقاشات ثرية على صفحات المجلات البارزة في تلك الفترة كمجلات: الرسالة والمقتطف والأزهر والهلal وغيرها، خاصة مع شيوع الضعف الأخلاقي وبرز الحاجة إلى نقد الثقافة السائدة وإلى «فلسفة جديدة» تنهض بالأمة المصرية، وهو الهاجس الذي نجده يتكرر منذ مطلع القرن العشرين ولكنه يشتد كثافة في الثلاثينيات، وسنجد إشارات إليه لدى محمد أحمد جاد المولى (ت. 1944) ويعقوب قام وتوفيق الطويل وآخرين⁽²²⁾، بل إن منصور فهمي ألقى محاضرة في الجامعة الأميركية بالقاهرة تحدث فيها عن «الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية» نشرتها مجلة الهلال فيما بعد⁽²³⁾.

ولا بد من الإشارة في هذا السياق إلى أطروحة الدكتوراه التي قدّمها زكي مبارك للجامعة المصرية سنة 1924 بعنوان «الأخلاق عند الغزالي»، والتي أثارت ضجة في حينها وأشرف عليها منصور فهمي الذي عدّ زكي مبارك «خادمًا من خدام الإصلاح»، ولكن التوجه الإصلاحية للكتاب باهتٌ يكاد يقتصر على النزعة النقدية والتحرر من مرجعية الغزالي للثقافة السائدة من خلال التهجم عليه ورفض منزعه الصوفي الذي وُصف بالاتكالي وغير العقلاني، وتحمله مسؤولية ضمور الفلسفة، كما أن الكاتب يقع في تناقض صارخ حين يُهدي كتابًا عن الأخلاق إلى الملك فاروق ويمهره بعبارة «عبدكم زكي مبارك». وعلى كلٍّ، ليس في كتاب الشاب زكي مبارك ما يبرر تلك الضجة التي أثارها؛ فهي ترجع إلى أن «قلم الشباب قاسٍ شديد» - بتعبير أستاذه منصور فهمي - فقد تهجم مبارك على الغزالي بألفاظ حادة ومناقشات لا تنتمي إلى لغة البحث العلمي، ووسم الغزالي وعصره بالسذاجة والغفلة؛ بسبب نزعه الصوفية «الغالبة على فهمه للأخلاق»، ورأى أن التصوف مذهب الأموات، وأن الغزالي أخطأ في فهم الكثير من أسرار الشريعة. ومع ذلك ثمة بعض الإشارات التي تستحق التأمل في كلام مبارك من قبيل قوله: إن «في القرآن حلًّا لأكثر المشاكل الأخلاقية [...] ويندر أن تجد مشكلة خلقية لم يُعنَ بحلها

(21) انظر: يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب، ج 2 (القاهرة: دار الشروق، 2004)، ص 16-17.

(22) انظر تقديم توفيق الطويل، في: سدجويك، ص 36؛ محمد أحمد جاد المولى، الخلق الكامل، ج 1 (القاهرة: مطبعة حجازي، 1932)، ص 6؛ يعقوب قام، دراسات في الأخلاق (القاهرة: [د.ن.].)، [د.ت.].)، ص 3، 244؛ حسين محمد حسين، «تجديد الأخلاق المصرية»، المجلة الجديدة، العدد 6 (حزيران/ يونيو 1931).

(23) منصور فهمي، «الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية»، مجلة الهلال، العدد 5 (آذار/ مارس 1940)، ص 505-513.

القرآن، وفي الحديث توضيح وتتميم لما في الكتاب العزيز»، ولكنها لا تعدو إشارة عابرة فحسب، كشأن تعليقاته الأخرى⁽²⁴⁾.

ومما يعكس جانباً من التفكير الأخلاقي في الثلاثينيات: المناقشة التي دارت على صفحات مجلة الرسالة، فقد كتب أحمد حسن الزيات مقالاً بعنوان «ثورة على الأخلاق: هل الصلاح غير النجاح؟» أثار فيه على لسان شخصية متخيلة مشكلة أن الأخلاق قد تكون سبيل السعادة ولكنها ليست سبيل النجاح في الحياة التي باتت تنزع إلى المادية والعملية، وقد أثار المقال نقاشاً مهماً شارك فيه، فيما بعد، عبد الوهاب عزام (ت. 1959) وأمين الخولي (ت. 1966) وعبد العزيز عزت. وقد رأى عزت أنه لا بد من مناقشة هذه المسألة بالاستناد إلى الفهم الفلسفي الذي ربما غاب، نسبياً، عن الردود والتعليقات السابقة⁽²⁵⁾.

ويضاف إلى تلك التطورات الأزمة الأخلاقية التي ظهرت في الغرب في أجواء الحرب العالمية الثانية التي سببت الكثير من الدمار والخسائر البشرية، وتركت آثارها في النقاشات الأخلاقية، ويمكن لنا أن نلمس ذلك مع ثلاث شخصيات مصرية على سبيل التمثيل، أولها النقاش الذي أثير على صفحات مجلة الرسالة، إذ كتب أحمد حسن الزيات سنة 1940 مقالاً نقدياً حول الحرب العالمية الثانية العارية عن الأخلاق مقارنةً بالأخلاقيات التي كانت تحكم الحروب في الجاهلية والإسلام⁽²⁶⁾، وثانيها مقال أحمد لطفي السيد الذي نشرته مجلة الهلال سنة 1943 بعنوان «كيف ينبغي أن تكون الأخلاق لتحقيق تعاون عالمي»⁽²⁷⁾، تحدّث فيه عن فكرة «السلام الدائم» وإنهاء الحرب من منظور نقدي فلسفي، وثالثها أطروحة محمد عبد الله دراز عن أخلاق القرآن التي انتهت منها سنة 1947، وهي وإن خلّت من أي إشارة إلى السياق التاريخي، لكنها أنجزت في أجواء الحرب في باريس وفي ظل ظروف صعبة وهي لا تخلو من روح دعوية. فالشخصيات الثلاث تعبّر عن مواقف متباينة من السؤال الأخلاقي.

3. الجماعة العلمية والروابط الفكرية

من العناصر التي تستحق التحليل في التاريخ للأفكار متابعة ما نطلق عليه «الأسانيد الفكرية»، وإذا كان المحدثون قد تتبّعوا رواة الأحاديث وأسانيدها لنقد المرويات، فإنّ تتبعنا للأسانيد الفكرية هدفه الوقوف على مبلغ التفاعلات وعوامل التأثير والتأثر لرسم صورة قريبة عن البيئة الفكرية التي ساهمت في نمو الدرس الأخلاقي في مصر، خصوصاً أنه ثمة روابط تجمع بين شخصيات من مشارب فكرية

(24) انظر: زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي (القاهرة: المطبعة الرحمانية، [د.ت.])، ص 59، 67-68، 71، 116، 136، 175.

(25) أحمد حسن الزيات، «ثورة على الأخلاق: هل الصلاح غير النجاح؟»، مجلة الرسالة، العدد 229 (تشرين الثاني / نوفمبر 1937)؛ عبد الوهاب عزام، «ثورة على الأخلاق»، مجلة الرسالة، العدد 230 (تشرين الثاني / نوفمبر 1937)؛ أمين الخولي، «في وجه الثورة على الأخلاق»، مجلة الرسالة، العدد 232 (كانون الأول / ديسمبر 1937)؛ عبد العزيز عزت، «الفهم الفلسفي للثورة على الأخلاق»، مجلة الرسالة، العدد 237 (كانون الثاني / يناير 1938).

(26) انظر مثلاً: أحمد حسن الزيات، «الأخلاق وهذه الحرب»، مجلة الرسالة، العدد 388 (كانون الأول / ديسمبر 1940)، ص 1785-1786.

(27) أحمد لطفي السيد، «كيف ينبغي أن تكون الأخلاق لتحقيق تعاون عالمي؟»، مجلة الهلال، السنة 51، ج 1 (1943)، ص 49-57.

مختلفة: إسلامية وليبرالية، أزهرية وجامعية (نسبة إلى الجامعة المصرية)، مسلمة ومسيحية⁽²⁸⁾، وهي إما روابط صداقة فكرية وشخصية أو تلمذة أو تمزج بينهما، كما نجد في عثمان أمين (ت. 1978) الذي تتلمذ على مصطفى عبد الرازق وكان على صلة بلالاند، ومصطفى عبد الرازق تتلمذ على محمد عبده، وكما نجد في الصداقة التي جمعت بين يوسف كرم ومصطفى عبد الرازق ومحمد يوسف موسى، وكان من تلامذة يوسف كرم كل من عبد الرحمن بدوي (ت. 2002) وتوفيق الطويل (ت. 1991)، وقد عمل كرم مساعدًا للاند في الجامعة المصرية سنة 1927، كما أن عثمان أمين حضر محاضرات كرم في الجامعة المصرية وتوثقت صلتها كثيرًا لاحقًا، حتى إنه أهدى أحد كتبه إلى كرم⁽²⁹⁾، وكان يوسف كرم يعمل على تأليف كتاب في الأخلاق في نهاية الأربعينيات، إلا أنه لم يتمكن من نشره فيما بعد؛ لأنه فقد مخطوطته إثر انهيار بيته⁽³⁰⁾.

لقد عكست هذه الروابط وغيرها إيمانًا راسخًا بالحاجة إلى فلسفة الأخلاق، وأنها «مصدرٌ للثقافة في مصر المعاصرة»⁽³¹⁾ - على حد تعبير توفيق الطويل - وهو المعنى الذي يتواتر في الكتابات المختلفة خلال النصف الأول من القرن العشرين. وكان يوسف كرم قد انتهى في تأريخه للفلسفة الحديثة سنة 1949 إلى القول: «إن عصرنا الحاضر - على تضارب الآراء فيه - تَوَّاقٌ إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين»، فقد ضلَّ الأسباب الموصلة إلى ذلك، والتي من بينها: الإيمان بالعقل إيمانًا صريحًا والصلة بالوجود، ونتيجةً لغياب ذلك فقد أخفقت التجارب ونفدت الحيل⁽³²⁾.

ثانيًا: التوجهات والمرجعيات الأخلاقية

لَفَت الانفتاح على الفكر الأوروبي الانتباه إلى أنماط حديثة من التفكير، وأثمرت الأفكار الأوروبية أشكالًا متعددة من التأثير والتفاعل لدى المصريين منذ القرن التاسع عشر، ولذلك سنلاحظ وجود تطورات في معالجة الأخلاق والدور الذي تشغله من رؤى النهضويين وتصوراتهم، ففي البداية ستكون جزءًا من عملية التمدن وستأخذ شكلين: يركز أولهما على الإطار الديني والقيمي العام مع الطهطاوي، ويسعى ثانيهما لبناء تصور أخلاقي وفق التصورات الكلاسيكية مع محمد عبده. ولكن المشهد سيتغير مع الجيل اللاحق من المبتعثين الذين درسوا الفلسفة والأخلاق في فرنسا حيث سنشهد بروز الاهتمام بفلسفة الأخلاق في اتجاهات شتى ستعكس اهتمامات الأشخاص وخلفياتهم على نحو ينسجم مع نمطَي التعليم اللذين سادا في مصر الحديثة: التعليم الديني (الأزهر)، والتعليم المدني (الجامعة المصرية، ودار العلوم).

(28) أشار محمد يوسف موسى إلى هذه الفوارق بينه وبين يوسف كرم مثلاً وأنها لم تُحل دون صداقتهما الفكرية والشخصية، انظر: محمد يوسف موسى، «إلى صديقي الأستاذ يوسف كرم»، في: عاطف العراقي (إشراف)، يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1986)، ص 534.

(29) عثمان أمين، محاولات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1953).

(30) مراد وهبة، «يوسف كرم: الفيلسوف العقلي المعتدل»، في: العراقي، ص 62، 521.

(31) توفيق الطويل، «دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في مصر المعاصرة»، في: العراقي، ص 143.

(32) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، 1949)، ص 440.

1. التمدن وعلاقته بالأخلاق

قرأ رفاة الطهطاوي العديد من الكتب الفرنسية في علوم مختلفة منها الفلسفة والتاريخ والآداب، وقرأ عن أخلاق الأمم وسيرها، والحقوق الطبيعية، وروح الشرائع، والعقد الاجتماعي وغيرها⁽³³⁾، وقد أولى تهذيب الأخلاق أهمية؛ إذ جعل للتقدم أساسين: تهذيب الخلق على الفضائل الدينية والإنسانية، والنشاط الاقتصادي الذي يؤدي إلى الثروة وتحسين الأوضاع وإلى بحبوحة الشعب بكامله، فالثروة الوطنية هي نتاج الفضيلة، ولذلك كانت مصر مزدهرة عندما كانت الفضائل الاجتماعية قوية، ومفتاح الفضيلة هو التربية⁽³⁴⁾. وكان من بين الترجمات التي اقترحها، بعد عودته من باريس، كتاب مونتسكيو «تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم»⁽³⁵⁾، وفيه فصل عن فساد أخلاق الرومان، وأن العقيدة الدينية تحمي الأخلاق في كل الأوضاع، وأن ميزة الرومان تكمن في أن العاطفة الدينية عندهم لا تنفصل عن الحمية الوطنية، وقد لاءم هذا انشداده إلى عقيدته الإسلامية مع الاعتقاد بقدره التشريع الإسلامي على التكيف مع مقتضيات التمدن الأوروبي، ورأى أن «محبة الوطن تؤدي إلى دماثة الأخلاق».

دفع اكتشاف التقدم الأوروبي طلائع النهضة العربية إلى البحث عن أسبابه وعن علل تخلف المسلمين، ومن هنا كثرت النقاشات حول ماهية التقدم أو التمدن وعلاقته بالأخلاق وبتحصيل العلوم والمعارف. وقد ركّز النهضةيون منذ القرن التاسع عشر على التربية والتعليم وإصلاح ما سموه «الهيئة الاجتماعية» التي تشمل العمران والمدنية، وقد رأوا أن التربية هي الوسيلة الوحيدة الفعالة في تحصيل المناعة الداخلية ونيل الاستقلال الحقيقي. وترجع هذه الفكرة إلى كتاب آدمون ديمولان سر تقدم الإنكليز السكسونيين الذي ترجمه أحمد فتحي باشا زغلول تلميذ محمد عبده، ويرد ذكر الكتاب والاقباس عنه في مواضع عديدة في مجلة المنار⁽³⁶⁾. ولكن الأخلاق، رغم أهميتها عند ديمولان، هي كالبذرة لا تنمو في أي تربة، بل لا بد من النظر في خصائص الهيئة الاجتماعية التي تُعين على النهوض، فقد جادل لإثبات فكرة أن «المؤثر الأدبي» وحده غير كاف لإنجاز النهوض، محيلاً إلى ضرورة القيام بإصلاح اجتماعي واقتصادي، وقد ذكر اثنتي عشرة علامة تدور على أن التربية يجب أن تؤهل الإنسان للاستقلال بنفسه وتحقيق خيره الشخصي كما هو حال الإنكليز⁽³⁷⁾.

عرف النهضةيون العرب خلال هذه الحقبة نمطين من التفكير الأوروبي، يرى أولهما أن المجتمع البشري يسير وفق سُنّة التقدم نحو طور مثالي كوني يتميز بسيطرة العقل واتساع أفق الحرية الفردية

(33) انظر في قراءات الطهطاوي، في: الطهطاوي، تخلص الإبريز، ص 185-191.

(34) انظر: الطهطاوي، مباحج الألباب، ص 7؛ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، [د.ت.])، ص 100-101.

(35) ترجمه ونشره عبد الله العروي فيما بعد بعنوان: تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهوض والانحطاط (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011).

(36) انظر: محمد رشيد رضا، «احتفال لتكريم أحمد فتحي باشا زغلول»، مجلة المنار، ج 16، ط 2 (1327هـ)، ص 550؛ محمد رشيد رضا، «مصائب مصر والشام رجال العلم وحملات الأعلام»، مجلة المنار، مج 17 (جمادى الآخر 1332هـ/أيار/ مايو 1914)، ص 472.

(37) انظر: إدمون ديمولان، سر تقدم الإنكليز السكسونيين، ترجمة أحمد فتحي زغلول (القاهرة: مطبعة المعارف، 1899)، ص 303-333.

وحلول العلاقات القائمة على التعاقد الحر والمصلحة الفردية محلّ العلاقات القائمة على العادات والأوضاع الراهنة، كما هو الحال مع أرنست رينان وسبنسر وإميل دوركهايم. في حين يرى الثاني أن ثمة طابعاً قومياً للتمدن وأن لكل شعب بنية ذهنية كالبنية الجسدية تتكون بالتراكم التاريخي البطيء⁽³⁸⁾. يتجلى هذا النمط الثاني مع غوستاف لوبون الذي رأى أن الطبائع النفسية تصوغ روح الشعوب، ومنها يُتَنَزَع تاريخ الأمة ومدنيتها، وأن خُلِقَ كل أمة هو علة تطورها في حياتها وهو الذي يقرر مستقبلها، وهو موجود على الدوام خلف العوامل التي فرضها الناس سبباً لأعمالهم، وهو الذي تقوم عليه المجتمعات البشرية وتؤسس الديانات وتُبنى الممالك⁽³⁹⁾.

سيمضي محمد عبده وتلامذته: قاسم أمين، وعبد القادر المغربي (ت. 1956)، ورفيق العظم (ت. 1925) وآخرون في اتجاه التركيز على تقدم الهيئة الاجتماعية وصلتها بالأخلاق. فالأخلاق، وفق رؤيتهم، أساسٌ ضروري لا يقل أهمية عن القوانين والتشريعات التي يجب أن تتحكم في التربية الفردية والمجتمعية⁽⁴⁰⁾. كان عبده متأثراً بفرانسوا غيزو؛ فقد درّس كتابه التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية⁽⁴¹⁾، وغيزو الذي كان ليبرالياً محافظاً، أولى الإصلاح الديني البروتستانتي أهمية في إحداث النهضة الأوروبية، وكان يرى أن التمدن يقوم على عنصرين: نمو الهيئة الاجتماعية (النمو السياسي والاجتماعي) ونمو الإنسان ذاته (النمو الباطني والأخلاقي) وأنهما متلازمان؛ فكل تغيير في الهيئة الاجتماعية يعود بالنفع على الأفراد وبالعكس، والتغيير الخارجي مرتبط بالتغيير الباطني⁽⁴²⁾. قصر غيزو حديثه في هذا الكتاب على العنصر الأول فقط وهو نمو الهيئة الاجتماعية في الممالك الأوروبية، ولكنه وعد بالحديث لاحقاً عن العنصر الثاني للتمدن وهو نمو الفرد ذاتياً، وأنه سيركز على فرنسا فقط التي كانت تمثل طليعة التمدن الأوروبي في زمنه، ولعل هذا يساعدنا على فهم أسباب نمو النقاشات الأخلاقية في فرنسا خصوصاً التي ستتحول فيها التربية الأخلاقية إلى مقرر دراسي، وستلجأ وزارة المعارف المصرية لاحقاً إلى ترجمة بعض هذه المقررات.

وعلى الرغم من أن مكتبة محمد عبده كانت تحتوي على مراجع أوروبية تتصل بحقل الأخلاق مثل «إميل» لجان جاك روسو، و«دروس الأخلاق» لماريو، و«مسائل الأخلاق التطبيقية» لبويي، و«الحرب والسلام وثمرات العلم» لتولستوي، و«قواعد الأخلاق النشئية والتربية» لسبنسر⁽⁴³⁾، فإن الرؤية الأخلاقية التي كانت توجهه مستمدة من الفلسفة الكلاسيكية؛ فقد كان يدرّس كتاب تهذيب

(38) انظر: حوراني، ص 181.

(39) انظر: غوستاف لوبون، سر تطور الأمم، ترجمة أحمد فتحي زغلول (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1913).

(40) انظر: جدعان، ص 394.

(41) انظر: مصطفى عبد الرازق، «ترجمة الأستاذ الإمام»، مجلة المنار، مج 23 (ذو القعدة 1340هـ/ تموز/ يوليو 1922م)، ص 520.

(42) انظر: فرانسوا غيزو، التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية، ترجمة حنين خوري (الإسكندرية: مطبعة الأهرام، 1877).

(43) تناول عثمان أمين في أطروحته عن محمد عبده بالفرنسية محتويات مكتبة محمد عبده، انظر: الحداد، ص 127.

الأخلاق لمسكويه، وحاول إدخاله في البرامج الرسمية⁽⁴⁴⁾، وراجع بعض المواقف الأشعرية ورجح بعض الآراء الاعتزالية في سبيل الوصول إلى القول بإطلاقية الأخلاق. فالتصور الأخلاقي، لدى عبده، يقوم على السمو الروحي بحثاً عن السعادة الفردية، والإنسان مدعو إلى تحقيق كماله الذي هو غاية وجوده وسر سعادته، وإلى التوفيق بين السعادتين: الروحية والجسدية، وبين سعادة الفرد وسعادة المجتمع. وتتداخل لدى عبده تصورات أخلاقية مع تصورات كوسمولوجية تجعل من الأخلاق نظاماً للارتقاء يوازي نظام التنزل من واجب الوجود إلى مختلف مستويات الوجود. فالأخلاق، لديه، انخراط اجتماعي واندماج كوني وحركة ارتفاع نحو الوجود الأول وحركة تمدن لإعمار الأرض. والنجاح ترتبط بالتسامي فردياً بالروح، والعمل جماعياً على النهوض بالمجتمع⁽⁴⁵⁾؛ أي إن المسألة الأخلاقية لدى عبده بقيت في إطار مصادرها الكلامية والصوفية، أما المنزع الحديث فيها فهو ربطها بالتمدن فقط بوصفه إطاراً عاماً، فالتعليم مرتبط بأهداف أخلاقية يفترض بكل فرد أن يحقق فيه إنسانيته بالانسجام مع الروح العامة للمجتمع، ولكن مفهومه للتربية مفهوم كلاسيكي وليس حديثاً، فهي ليست مرحلة مؤقتة لإعداد الفرد ليتكيف مع قيم المجتمع، بل جهد متواصل غايته أخروية، والعلاقة بين المربي والتلميذ علاقة أبوية وليست علاقة بين موظف الدولة ومواطن المستقبل⁽⁴⁶⁾.

تابع رشيد رضا ما بدأه محمد عبده، فرأى أن «التربية والتعليم ركنان يقوم عليهما بناء السعادة، وهما العاملان الرافعان إلى قمة السيادة، وأن التعليم هدفه أن يحافظ كل فرد من الأمة على جامعته الجنسية والدينية والوطنية»⁽⁴⁷⁾، وأولع أيضاً بكتاب مسكويه وجعل من فضائل النهضة العلمية الحديثة أنها «نبهت فينا الشعور بجميع ضروب الإصلاح الذي نحتاجه، ومن ذلك طبع كتب الأخلاق والتربية»، وذلك في سياق تقرير كتاب مسكويه الذي طُبع طبعةً حديثة، ووصفه بأنه «أحسن ما رأيت في لغتنا في فلسفة الأخلاق [الحكمة العملية] وقد عشقتُ مطالعته غير مرة وقرأته درساً لبعض طلاب العلم»⁽⁴⁸⁾. ومن تتبع كلام رضا في مناسبات مختلفة، نجد أنه رغم احتفائه بالأخلاق فإنها لا تخرج، عنده، عن التصورات الكلاسيكية، فهي «لا توجد إلا في كتب الصوفية وكتب الفلاسفة، وكتب الصوفية هي التي تذكرها على الطريقة الدينية»⁽⁴⁹⁾، وفي موضع آخر يسمي علم تهذيب الأخلاق «الطب الروحاني»، ويعيب عدم الالتفات إليه، ويحدد موضوعه بأنه «قوى النفس الإنسانية وصفات الروح العاقل المدبّر للبدن المتصرف له في أعماله، وغايته السعادة الحقيقية؛ لأن السعادة ثمرة الأعمال الصالحة النافعة»⁽⁵⁰⁾.

(44) انظر: محمد رشيد رضا، «ملخص سيرة الأستاذ الإمام»، مجلة المنار، مج 8 (غرة ذو الحجة 1323هـ/ 26 كانون الثاني/ يناير 1906م)، ص 401؛ عبد الرازق، «ترجمة الأستاذ الإمام»، ص 520.

(45) انظر في تفاصيل رؤية عبده للأخلاق، في: الحداد، ص 126-159.

(46) في مفهوم التربية عند محمد عبده، انظر: المرجع نفسه، ص 135-136.

(47) محمد رشيد رضا، «ما لا بد منه»، مجلة المنار، مج 1 (1899)، ص 567.

(48) محمد رشيد رضا، «تقاريط»، مجلة المنار، مج 2 (13 ذو القعدة 1316هـ/ 25 آذار/ مارس 1899م)، ص 492.

(49) محمد رشيد رضا، «المرشدون والمربون أو المتصوفة والصوفيون»، مجلة المنار، مج 1 (1899)، ص 722.

(50) محمد رشيد رضا، «الوعظ والوعاظ»، مجلة المنار، مج 1 (1899)، ص 881.

2. الانفتاح على الفلسفات الأخلاقية

شهد التفكير الأخلاقي تحولاً مهماً بفضل انبعاث الدراسات الفلسفية مع الجيل اللاحق سواء ممن درسوا في فرنسا⁽⁵¹⁾ أم من خريجي الجامعة المصرية، فقد تعمقوا في معرفة الفلسفة ومذاهبها وتأثروا بفلسفة الأخلاق، وانعكس ذلك في بروز توجهات متعددة: فلسفية يونانية أو معاصرة، وفلسفية إسلامية.

ففي ما يخص الفلسفة اليونانية، مثلت ترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو «حدثاً فنياً غير عادي» بتعبير طه حسين الذي اقترح تدريسه في الأزهر⁽⁵²⁾، ومما له دلالة أن هذه الترجمة تأتي عبر اللغة الفرنسية، ليس لأن لطفي لا يعرف اليونانية فقط، وإنما لأن النهضة الفرنسية لفتت أنظار السيد إلى أهمية أرسطو؛ «لأن النهضة الأوروبية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو [...] فكانت مفتاحاً للتفكير العصري الذي أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفية الحديثة». أراد لطفي السيد بهذا أن يخدم التعاليم الفلسفية في المدارس والمعاهد الدينية، واختار أرسطو لهدفين: الأول أنه «لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية»، والثاني: «رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثلما أنتج في النهضة الغربية»⁽⁵³⁾.

ترك أحمد لطفي السيد أثراً كبيراً في جيل من المثقفين المصريين، حتى إن طه حسين وصفه بأنه «معلمنا الأول في هذا العصر» في إشارة إلى أنه داعية أرسطو في الشرق الذي لقبه العرب بالمعلم الأول، ووصفه أحد تلامذته بأنه «عميد الفلسفة في الشرق»⁽⁵⁴⁾. ومن الأفكار المركزية التي شغلت السيد فكرة الحرية، وفق تصورات ليبرالي القرن التاسع عشر، التي اعتبرها ضرورة من ضروريات الحياة، وفكرة العقد الاجتماعي وفكرة المنفعة التي استقاها من بنتام وجون ستيوارت مل والتي تعني أن يعمَّ أكبر قدر من الخير أكبر عدد من الناس، كما اهتم بأفكار التطور والنشوء والارتقاء، وكان يرى أن الترجمة ضرورية وجزء من حركة التمدن⁽⁵⁵⁾.

وإذا كان السيد لجأ إلى إحياء أرسطو، فإن إسماعيل مظهر (ت. 1962) أعاد قراءة فلسفة أرسططس Aristipuss الذي كان معاصراً لأرسطو الذي ناقشَ بعض أفكاره من دون أن يسميه في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس. وهذه العودة إلى أرسططس مردها إلى أن مظهر يُسلم بأن الشعب اليوناني أرقى شعب عرفته الأرض، وأن سر رقيّه هو بروز الذاتية الفردية واستقلالها فكرياً وعملاً، وبُعدها عن التأثير

(51) انظر في خصوص المتبعين إلى فرنسا وأسماء العديد منهم: السيد محمد بدوي، «ذكراتي مع الأستاذ الدكتور محمود قاسم»، في: حامد طاهر (إشراف)، محمود قاسم الفيلسوف والإنسان (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992)، ص 153-154.

(52) طه حسين، حديث الأربعاء، ج 3، ط 12 (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص 48.

(53) أحمد لطفي السيد، «تقديم»، في: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924).

(54) منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق (القاهرة: مطبعة مخيمر، 1953)، ص 314.

(55) انظر: أحمد لطفي السيد، «هل نؤلف أم نترجم؟ محادثة مع الأستاذ أحمد لطفي السيد بك مدير دار الكتب المصرية»، مجلة الهلال، العدد 3 (كانون الأول/ ديسمبر 1924)، ص 234-236.

بحياة الجماهير؛ فمدنية اليونان كانت مدنية أفراد، أما المدنية الحديثة فهي مدنية الجماهير⁽⁵⁶⁾. لم يكن أرسطبس معروفاً عند العرب إلا لماماً، فعُني مظهر بتأليف كتاب عنه ضمّنه بحثاً في فلسفة اللذة والألم رأى فيه أن مذهب أرسطبس أقرب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو، فهو مذهب عملي يقوم على أصول ثابتة في الطبيعة الإنسانية، وأرسطبس على النقيض من كانط، فإذا كان كانط يدعو إلى المثل العليا، فإن أرسطبس يعترف بالواقع ويقول إن تحصيل اللذة الراهنة ضرورة نفسية نخضع لها رغماً عنا، والاعتراف بذلك خير من نكرانه، وهو ما يساعدنا على إدراك حقيقة كياننا وترويض أنفسنا على فعل الخير قدر المستطاع⁽⁵⁷⁾.

وإذا كانت الأخلاق الأثينية في صورتها العربية الكلاسيكية قد انحصرت في السلسلة الشهيرة (سقراط - أفلاطون - أرسطو)، فإن القدماء من الإبيقوريين والرواقيين قد عرفوا توجهات أخلاقية تتمحور حول اللذة، ويمكن لنا أن نميز بين توجهين: المدرسة القورينية التي ترى أن غاية الأخلاق هي الاستمتاع باللذة الجزئية والوقية التي هي الخير الأوحده الذي يُستهى لذاته. والمدرسة الإبيقورية التي ترى اللذة هي الخير الأسمى ولكنها تفرق بين لذات النفس ولذات الجسد، وأن اللذة ليست قاصرة على اللذة الحسية فحسب بل تسمو عليها اللذات العقلية، وقد تكون اللذة بالعمل على منع الألم. فكأن إسماعيل مظهر يحاول هنا إحياء بعض تلك التوجهات على خلاف التيار السائد، ولا سيما أنه أوضح أن مذهب اللذة «خرج ابتداء من قورينة الإفريقية معتمداً على أفكار أساسية من سقراط وبروطاغوراس ولوسيفوس وديمقريطس، ثم عاد إلى اليونان فشكل في ذهن أبيقور بصورة، ثم في مدرسة الإسكندرية بأخرى، وعند الرواقيين بثالثة، وأخذ ينتقل خلال العصور إلى أن برز في صورة كونها بتنام ومِل وأترابهما، فلا يسته المنفعة بدل اللذة»⁽⁵⁸⁾. وقد برزت محاولات لإحياء الإبيقورية في القرن السابع عشر، وشكّلت فيما بعد الأساس الذي بُنيت عليه الأخلاق العملية السياسية مع هوبز Hobbes، ثم تطورت مع مذهب الطبيعة الأصلية عند روسو Rousseau ثم لوك John Locke، وهو التطور الذي ربما شكّل أساس التوجه الفرنسي في القرن التاسع عشر نحو ضمّ الأخلاق إلى علم الاجتماع.

وبعيداً عن الفلسفة اليونانية فقد ظهرت توجهات فلسفية حديثة، ففي أواخر الأربعينيات برز توجه عربي يصوّر الأخلاق فرعاً من فروع علم الاجتماع موضوعاً ومنهجاً، وهو توجه ساد في فرنسا منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وقد انتشر في التعليم، حتى إن عبد الحليم محمود (ت. 1978) الذي حصل على الدكتوراه من فرنسا سنة 1940 أشار إلى أن مواد الدراسة كانت تسير في

(56) إسماعيل مظهر، «طابع المدنية الحديثة: مدنية الفرد ومدنية الجماهير»، مجلة المقتطف، العدد 3 (آذار/ مارس 1926)، ص 274-279.

(57) نشرت مجلة المقتطف فصلاً منه، انظر: إسماعيل مظهر، «اللذة والسلوك»، مجلة المقتطف، العدد 5 (كانون الأول/ ديسمبر 1936)، ص 548-553. وأعيد نشره مجدداً، في: إسماعيل مظهر، فلسفة اللذة والألم (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012).

(58) مظهر، فلسفة اللذة والألم، ص 10.

إطار العلوم الاجتماعية، وأن الخلق، في ما يرون، «هو نشأة إنسانية اجتماعية»⁽⁵⁹⁾. وكان من اللافت أن ماسينيون حين تعرض لمفهوم الأخلاق والمذاهب الأخلاقية في محاضراته الفلسفية في الجامعة المصرية جعلها من فروع الاجتماعيات⁽⁶⁰⁾، وحين ترجم توفيق الطويل كتاب سدجويك المجمل في تاريخ علم الأخلاق، أشار في مقدمته إلى هذا الاتجاه الذي وصفه بالشذوذ، وقال إنه ظهر في فرنسا في وقت اضطرب فيه التفكير في الأخلاق، ثم عرّف به؛ لأن سدجويك وفلاسفة الأخلاق يهملونه، ولأن العربية خلّت من التعريف به. كان ذلك سنة 1949⁽⁶¹⁾.

أتباع هذه المدرسة يرون أن الأخلاق علم وضعي يعرض لدراسة العادات والتقاليد والشرائع، كما تتمثل في الواقع عند جماعة بشرية محددة وفق المنهج التجريبي الاستقرائي؛ ذلك أن معرفة القوانين الاجتماعية والأخلاقية ستساعدنا على تحسين الأخلاق والنهوض بها، أي إن هذا التوجه يهدم التصور التقليدي للأخلاق بوصفها علماً معيارياً ويفرق بين المستويين النظري (ما يجب أن يكون) والعملي (ما هو كائن) وأن الفلاسفة يخلطون بينهما، في حين أن الأخلاق نسبية وتتطور بتطور المجتمعات، أي إن هذا التوجه يأتي في سياق تحول نظرية التطور إلى مذهب شامل. وقد ساد هذا التوجه لدى جيل من الدارسين العرب ممن درسوا في فرنسا على زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية ليفي بريل (ت. 1939) أمثال منصور فهمي (ت. 1957) الذي درس على ليفي بريل وتأثر به، وكذلك عبد العزيز عزت، والسيد محمد بدوي (ولد 1916)، ومحمود قاسم (ت. 1973) الذي ترجم كتاب ليفي بريل الرئيس الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية سنة 1953 بعد أن اقترحه على وزارة المعارف المصرية، واعتبره ثورة منهجية للبحث في علم الأخلاق وإن أبدى مخالفته للعديد من أفكاره في تعليقاته على الترجمة⁽⁶²⁾، ويبدو أن قاسم وبدوي لهما فهم مختلف للاتجاه الاجتماعي يخفف من حدة النقد الذي وُجّه إلى هذا الاتجاه⁽⁶³⁾.

وبخلاف الاتجاه الاجتماعي، ظهر توجه وجودي تجلّى لدى عبد الرحمن بدوي (ت. 2002) الذي كان أول من أدخل الفلسفة الوجودية إلى العالم العربي، وكانت رسالته للدكتوراه سنة 1944 عن «الزمان الوجودي»، وقد تأثر بهايديغر ونييتشه. وعلى الرغم من أن إسهام بدوي اتسع ليشمل نشر العديد من النصوص الأخلاقية تحقيلاً وترجمةً، ومن أبرزها نشره لكتاب أرسطو بالترجمة العربية القديمة عن اليونانية، فإن توجهه الوجودي يتضح في كتابه الأخلاق النظرية⁽⁶⁴⁾ وفي دراسته «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟» التي نشرها سنة 1953، ويخلص فيها إلى أنه لا يمكن قيام أخلاق وجودية؛ فالوجود إما للذات أو للموضوع، والوجود الذاتي هو الوجود الحقيقي، ولأن الأخلاق تقويم، والتقويم قياس إلى

(59) انظر: عبد الحليم محمود، حياتي، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1985)، ص 172.

(60) انظر: ماسينيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات، ص 113-116.

(61) انظر: توفيق الطويل، «مقدمة»، في: سدجويك، ص 10.

(62) ليفي بريل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة محمود قاسم، مراجعة السيد محمد بدوي (القاهرة: مطبوعات مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1953)؛ ولمعرفة تفاصيل عن أفكار رموز الاتجاه الاجتماعي، انظر: عطية، ص 48-72.

(63) انظر: بدوي، «ذكرياتي»، ص 158.

(64) عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ط 2 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1976).

معيار، والمعيار إما موضوعي أو ذاتي، والذاتي لا معنى له؛ لأنه تقويم من الذات لنفسها، فمعنى ذلك أن التقويم الذي يتيح قيام الأخلاق ينبغي أن يكون موضوعياً، ولكن الموضوع هو وجود زائف؛ لأن وجوديته تقوم على فكرة الذات المفردة المتوحدة المنعزلة المنفصلة، فالوجودية ينتفي معها، إذاً، التقويم الموضوعي، ومن ثم لا يمكن القول بالأخلاق، ولذلك رفض بدوي فكرة الالتزام؛ لأنه واجب يفرضه الغير على الذات المفردة، ورفض فكرة الضمير؛ لأن الضمير هو الشعور الموضوعي الذي يقتحم حمى الذات، ورفض الفضيلة؛ لأنها تعني خضوع الذات لما يُمليه الغير، ورفض فكرة الخير؛ لأن الخير يعني أن تنقسم الذات على الذوات الأخرى⁽⁶⁵⁾. بقيت الفلسفة الوجودية هامشية في العالم العربي وإن تنوعت، بحيث لا يمكن الحديث عن فهم واحد للوجودية⁽⁶⁶⁾.

إلى جانب الوجودية ظهر توجه «المثالية المعدلة» التي وصف بها توفيق الطويل (ت. 1991) نفسه. وُصف الطويل بأنه «رائد الفلسفة الخلقية في العالم العربي المعاصر»⁽⁶⁷⁾، وجمع بين التدين والفلسف، وقد تجاوز الانتقادات التي وُجّهت إلى مثالية كانط، ومثاليته المعدلة معناها تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية من غير جَور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره، فالإنسان كلٌّ متكامل يجمع بين العقل والحس من غير تنازع. وقد انتقد اعتبار اللذة معياراً للسلوك، ومن أبرز كتبه **فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها**⁽⁶⁸⁾.

أما زكي نجيب محمود (ت. 1993)، فقد انتصر، في مرحلته الأولى، لاتجاه «الوضعية المنطقية» ودعا إليه⁽⁶⁹⁾، وهو اتجاه وضعي جديد نشأ سنة 1928 في فيينا على يد طائفة من علماء الطبيعة الذين مالوا إلى الاتجاه الفلسفي في أساليب تفكيرهم، أمثال موتش شليك M. Schlick ووايسمان Waismann وكارناب Carnap وغيرهم. وقد استعار هذا الاتجاه من الوضعية التقليدية المنهج التجريبي المادي، ولكنه ضمّ إليه التعليلات المنطقية. فإذا كان رَفُض اتجاهات أخرى للميتافيزيقا قد استند إلى حجج مثل أنه لا يمكن البرهنة عليها أو أنها عديمة الجدوى أو أنها حقيقة نفسية من حيث إن العقل، بحكم طبيعته، لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء، فإن رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا يستند إلى اعتبارات لغوية منطقية من حيث إن العبارة الميتافيزيقية ليست من الكلام المفهوم عند المنطق ومعاييره؛ بحكم ما اتفقنا عليه في طرائق استعمال اللغة. ومن هنا فرّق زكي نجيب محمود، وفق هذا المنطق الجديد، بين نوعين من الكلمات: كلمات تشير إلى وقائع خارجية يمكن التحقق من صحتها وكذبها، وكلمات تُستخدم في غير العملية الإشارية إلى الوقائع الخارجية كأن يُراد بها إثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تتسق أجزاؤه من الداخل ولكنه لا يعني شيئاً في الخارج⁽⁷⁰⁾، ولذلك

(65) انظر: عبد الرحمن بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953).

(66) انظر: أمير إسكندر، «عبد الرحمن بدوي والوجودية العربية»، مجلة الهلال، العدد 4 (نيسان/ أبريل 1969)، ص 66-75.

(67) انظر: عطية، ص 105.

(68) توفيق الطويل، **فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها**، ط 4 (القاهرة: دار النهضة العربية، 1979).

(69) انظر: «المقدمة»، في: زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1951).

(70) زكي نجيب محمود، **قشور ولباب** (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 160-162؛ زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص 62.

اعتبر الميتافيزيقا كلامًا فارغًا لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب؛ لأن الوضعية المنطقية تقوم على مبدأ التحقق، أي إن معنى الكلام هو طريقة تحقيقه أي التحقق من صوابه أو خطئه بالرجوع إلى الواقع، ومعنى الكلام وطريقة إثباته شيء واحد، فما يستحيل إثبات صدقه لا يكون ذا معنى على الإطلاق⁽⁷¹⁾. ومرد هذه الفلسفة ومبناها على الإيمان بالعلم التجريبي، وأن صدق الحواس أصل لا يناقش؛ لأنه من تلك الفروض المطلقة التي تنبني عليها معرفة العصر واتجاهاته الفكرية، ومن ثم تحولت وظيفة الفلسفة في نظر الوضعيين المناطقة إلى تحليل الألفاظ تحليلًا منطقيًا للثبوت من معانيها بالرجوع إلى الواقع، أما البحث في حقائق الأشياء فهو وظيفة العلماء التجريبيين، فالفلسفة، على هذا، تنصرف عن وصف الأشياء في ذاتها؛ لأن الأشياء لا تحمل معنى يشير إلى مدلول حسي في عالم الواقع⁽⁷²⁾، ومن هنا أدرج زكي نجيب محمود قيمتي الخير والجمال ضمن الميتافيزيقا، وهي، في نظره، لا تصلح أن تكون علمًا ولا جزءًا من علم⁽⁷³⁾، ومعنى هذا أن القيم مسألة نسبية؛ لأنها ذاتية «فنحن الذين نجعل للأشياء قيمتها [...] صادرين في تقويمنا لها عن مصالحنا الذاتية»⁽⁷⁴⁾.

وكان توفيق الطويل قد خصص مقالًا للانتقادات الموجهة إلى الوضعية المنطقية، ناقلاً آراء كل من بارنز W. H. Barnes وبرتراند رسل Bertrand Russell وكارل بوبر Karl Popper وألفريد آير A. Ayer، عازيًا ظهور هذا الاتجاه إلى ظروف الحرب العالمية الأولى، إذ ضاق الناس بالتفكير النظري وفقدوا الثقة بعالم القيم والمثل العليا، ونمت بعد الحرب العالمية الثانية، «ففي غمرة الأزمات تظهر الحركات التي تتميز بالخلو والإسراف ومجاوزة حد المعقول، وإذا صح هذا كان اتجاه الوضعية المنطقية أزمة طارئة لن يكتب لها الدوام»⁽⁷⁵⁾. وقد صدق الواقع ظن توفيق الطويل، فإن زكي نجيب محمود نفسه تحول فكريًا وعاد إلى القول إنه «من غير المقبول عندنا أن يقال: إن الأخلاق مدارها - في نهاية الأمر - منفعة تعود على الناس؛ لأننا نرى الفضيلة هي جزءا نفسها، أرادها لنا الله وعقلناها، فالفعل عندنا يعد فاضلاً في ذاته بغض النظر عن نتائجه [...] فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجيء مصحوباً كذلك بنتائج نافعة»، والصورة الكونية التي تصوورها هي إله خالق وعالم مخلوق، وفي هذا العالم إنسان متميز بالإرادة الحرة المسؤولة التي تتصرف في إطار التشريع الذي أوحى به من الله، «فقوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة [...]»

(71) انظر: محمود، المنطق الوضعي، ص 16-17.

(72) انظر: محمود، قشور ولباب، ص 159، وفصل «أسطورة الميتافيزيقا»، ص 160-181.

(73) انظر: زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953)، ص 50-52، 110-114. وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف عاد لاحقاً وعدل من موقفه تجاه الميتافيزيقا وكتب موقف من الميتافيزيقا، ولكنه عاد وأكد أفكاره نفسها من أن العبارات الميتافيزيقية خلو من المعنى، وأن الميتافيزيقا هي ما لا يقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً، ومن ذلك الخير والجمال، وكرر قوله: «إننا نرى العبارات التي نتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء - قيمة الخير وقيمة الجمال - خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علمًا ولا جزءًا من علم»، انظر: زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص 110.

(74) زكي نجيب محمود، «سلم القيم»، مجلة الثقافة، العدد 662 (أيلول/سبتمبر 1951)، ص 3.

(75) توفيق الطويل، «الوضعية المنطقية في الميزان»، مجلة المجلة، العدد 30 (حزيران/يونيو 1959)، ص 94. وذكر في هامش مقاله الآتي: «وضع زميلنا زكي نجيب محمود كتابًا بعنوان (نحو فلسفة علمية) تأييدًا لاتجاه الوضعيين المناطقة تناوله في مقال قادم».

إننا من القائلين بالواجب المفروض علينا من صاحب السلطان في عليائه من السماء [...] بل إننا لنفزع - أو ندعي الفزع - إذا قيل لنا: إنه لا بد في مجتمع متطور أن يتطور معيار الحكم الأخلاقي على الناس والأفعال»⁽⁷⁶⁾.

من اللافت في التوجهات السابقة اليونانية المُحدثة والأوروبية الحديثة غياب أو هامشية الموروث الإسلامي؛ على الرغم من أن أحمد لطفي السيد كان على صلة بمحمد عبده ولكن المسار الفكري للرجلين لم يكن واحدًا، فعبده كان يسعى لتمدن متوافق مع الإسلام عبر استعادة الشريعة أساسًا خُلقيًا للمجتمع، أما السيد فقد كان يسعى لتمدن غربي عبر العودة إلى الجذر الأصلي له وهو الفلسفة اليونانية، ولذلك انشغل بالفلسفة الأخلاقية والسياسية والاجتماعية. وعلى الرغم من أن عبد الرحمن بدوي وتوفيق الطويل تتلمذا على مصطفى عبد الرازق تلميذ عبده، فإنهما سارا باتجاه مغاير تمامًا لتوجه عبد الرازق الذي سيخرج من عباءته اتجاه البحث عن الأصالة الإسلامية بفضل أطروحته المركزية وهي أن علم أصول الفقه يمثل الفلسفة الإسلامية الأصيلة.

وإذا كان المنحى الإسلامي في الأخلاق قد بدا مع الطهطاوي ومحمد عبده بوصفه جزءًا من مسلك توفقي يسعى للملاءمة بين المدنية الأوروبية والإسلام، فإنه سيشهد تحولات مع محمد يوسف موسى ومحمد عبد الله دراز. فمحمد يوسف موسى الذي درس في فرنسا ودرّس في الأزهر وكان على صلة بيوسف كرم ومصطفى عبد الرازق، سيتوجه إلى تدشين فلسفة الأخلاق في الإسلام عبر تأليف ثلاثة كتب في الأربعينيات تدور حول ثلاث قضايا: التاريخ للأخلاق، وبيان صلتها بالفلسفة اليونانية، والكشف عن الأفكار الفلسفية الأخلاقية في الإسلام ومقارنتها بمثيلاتها من فلسفة اليونان والأوروبيين، وقد قام بهذا في سياق التدريس في كلية أصول الدين في الأزهر، ولكن من الواضح أن موسى بحكم تكوينه وعلاقاته وكتاباتاته كان يتحرك على أرضية المفهوم اليوناني للأخلاق، ولا نجد أي أثر للبحث عن السؤال الأخلاقي في القرآن والحديث مثلاً، فقد كان اهتمامه منصباً على علمي الكلام والفلسفة على نحو رئيس⁽⁷⁷⁾.

أما محمد عبد الله دراز فقد تفرّد ببحث الفلسفة الأخلاقية في القرآن مدفوعاً بالتساؤلات الفلسفية الحديثة وخصوصاً فلسفة كانط، وكتاب دستور الأخلاق في القرآن الكريم هو في الأصل أطروحة دكتوراه قُدمت في جامعة السوربون سنة 1947، وهو أول محاولة لصياغة رؤية شاملة للأخلاق القرآنية من منظور فلسفة الأخلاق، وكأنه أراد أن يُثبت أن الإسلام يملك منظومة أخلاقية شاملة من جهة، وأن بين الدين والأخلاق صلة وثيقة من جهة ثانية، خصوصاً في السياق الفرنسي الذي ساد فيه الاتجاه الاجتماعي الوضعي. اختار دراز العودة إلى النص القرآني متحرراً من ثقل التراث

(76) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط 9 (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص 277، 298؛ زكي نجيب محمود، قيم من التراث (القاهرة: دار الشروق، 2000)، ص 12-13.

(77) انظر: محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، ط 2 (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1945)؛ محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1943)؛ محمد يوسف موسى، في تاريخ الأخلاق (القاهرة: مطبعة أمين عبد الرحمن، [د.ت.]).

الإسلامي ومذاهبه الكلامية والفقهية في نزعة تأصيلية نقدية تتجاوز ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة معاً⁽⁷⁸⁾.

هذه النزعة التأصيلية ستنحو منحى مختلفاً مع أحمد محمود صبحي الذي سينشغل بالبحث عن نسق أخلاقي إسلامي متميز من الفلسفة اليونانية بناءً على أن «النسق الذي اختطه أرسطو للأخلاق غير ملزم لكل اتجاه أخلاقي» وأنه لا بد من بناء الأخلاق على أساس ميتافيزيقي، وفي سبيل ذلك يلجأ إلى البحث عن الأخلاق الإسلامية عند المتكلمين (الاتجاه العقلي) والمتصوفة (الاتجاه الذوقي)⁽⁷⁹⁾، وكذلك عبد الحي قابيل الذي تتلمذ على توفيق الطويل وإبراهيم مذكور (ت. 1996)، وأهدى كتابه إلى عثمان أمين. بحث قابيل عن «المذاهب الأخلاقية في الإسلام» متمثلة في مذهبي الواجب والسعادة، ورأى أن ثمة فلسفة أخلاقية إسلامية لا تقتصر على مرجعية النص القرآني والنبوي⁽⁸⁰⁾.

سيشهد هذا التوجه الفلسفي تراجعاً أمام نزعة سلوكية وأخرى تأصيلية تبحثان عن الأخلاق الإسلامية الصافية. فحامد طاهر (ولد 1943) الذي تتلمذ على محمود قاسم ودرس في فرنسا أيضاً، كتب كتيباً بعنوان الفكر الأخلاقي في الإسلام أعده لطلبة كلية دار العلوم وغلب عليه التصور السلوكي للأخلاق مع مقدمات تمهيدية نظرية واقتباسات من القرآن والحديث، وألحق به مقاطع تراثية لابن المقفع (ت. 142هـ) والجاحظ (ت. 255هـ) والمحاسبي (ت. 243هـ) وابن حزم (ت. 456هـ) والماوردي (ت. 450هـ) والسبكي (ت. 756هـ) وابن الجوزي (ت. 597هـ)⁽⁸¹⁾، وبحث أحمد عبد الرحمن (ولد 1932) الفضائل الخلقية في الإسلام وميز بين الأخلاق الفلسفية (اليونانية) والأخلاق القرآنية، ورأى أن تأثير اليونان كان سلبياً في الدراسات القرآنية؛ لأن روح القرآن تعارض تعاليم اليونان، ولأن الإسلام له نظامه الأخلاقي وفضائله المتميزة من الأخلاق الفلسفية؛ فهو نظام ديني⁽⁸²⁾. وحسن الشرقاوي نقد «الأخلاق الغربية» لتأسيس ما أسماه «أخلاق إسلامية خالصة بعيدة عن أي مؤثرات» ولكن من دون خطة أو رؤية متماسكة⁽⁸³⁾، ومحمد عبد الله الشرقاوي (ولد 1952) انتقد تبعية الكتاب العرب للأخلاق الغربية واعتبارها المقياس، كما انتقد توفيق الطويل لتهميشه الأخلاق الإسلامية. هدف الشرقاوي إبراز أصالة الأخلاق الإسلامية وتفردا وسموها، وألحق بكتابه نصوصاً للماوردي والراغب الأصفهاني وابن الجوزي ومحمد عبد الله دراز⁽⁸⁴⁾.

(78) لمزيد من التفاصيل عن دراسة دراز، انظر: سامر رشواني، «الدرس الأخلاقي الحديث للقرآن»، مجلة الأخلاق الإسلامية، ليدن، بريل، العدد 1 (2017)، ص 160.

(79) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1983)، وهو في الأصل أطروحة علمية ناقشها علي سامي النشار (ت. 1980) في جامعة الإسكندرية، وعلي كان من تلامذة لالاند ومصطفى عبد الرازق.

(80) عبد الحي قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام: الواجب - السعادة (القاهرة: دار الثقافة، 1984).

(81) انظر: حامد طاهر، الفكر الأخلاقي في القرآن ([د.م.]: [د.ن.]: [د.ت.]).

(82) أحمد عبد الرحمن، الفضائل الخلقية في الإسلام (القاهرة: دار الوفاء، 1989).

(83) انظر: عطية، ص 199-201.

(84) محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي: دراسة مقارنة (بيروت: دار الجيل، 1990).

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تثبت أن فلسفة الأخلاق كانت جزءاً أصيلاً من الفكر الإصلاحية على اختلاف توجهاته ومرجعياته؛ فقد ولدت الأفكار الأوروبية مناقشات حديثة في مصر، ذهب أصحابها إلى مذاهب شتى راوحت بين التأثير والاقتراس، والمراجعة النقدية، وإعادة اكتشاف الموروث الإسلامي أو تأويله تأويلاً حديثاً. وبأثر من التمدن والفلسفة الأوروبية، نهضت الدراسات الفلسفية العربية والدراسات الأخلاقية حتى استقلت حقلاً علمياً وأضحت مقراً دراسياً. وكان للانقسام الحاصل في نظامي التعليم في مصر: الديني والمدني أثرٌ في بروز توجهات توزعت بين توجهات فلسفية غربية (يونانية وحديثة) وإسلامية، ولكن يمكن ملاحظة أن النقاشات الإسلامية حتى منتصف القرن العشرين كانت منفتحة على السؤال الفلسفي الحديث في مجال الأخلاق، وكان لافتاً أن فلسفة كانط تركت أثراً مهماً في كتابات مصرية متنوعة كعبد الرحمن بدوي، وزكريا إبراهيم (ت. 1976)، ومحمد عبد الله دراز، وعثمان أمين وآخرين.

صحيح أن أشكال حضور الفلسفة الغربية تعددت، ولكنها تركت أثراً إيجابياً في نمو النقاش الفلسفي والأخلاقي على نحو نقدي ومنفتح، كما أن حدة الفصل بين نمطي التعليم خففت منها الدراسة المشتركة في فرنسا والصلوات التي نشأت في مصر فيما بعد بين رموز الجماعة العلمية.

وعلى خلاف هاملتون جب الذي رأى أن خطاب الإصلاح والحدثة المرتبطة به كان «إلى حد كبير نتاج التأثيرات الأوروبية»⁽⁸⁵⁾، فإن هذه الدراسة أثبتت أن تصورات الإصلاحيين ومرجعياتهم تعددت وتنوعت، وأنه برزت اتجاهات متعددة راوحت بين التوجهات المحافظة لأخلاق الفضيلة، والأخلاق اليونانية، والأخلاق الاجتماعية، والتوجهات المثالية والوجودية، والأخلاق الكلامية والنصية. إن مشروع الإصلاح الذي ابتدأه محمد عبده لم يبقَ مقيداً بتصورات عبده، ولكنه تطور إلى تصورات متعددة، بل إلى مشاريع متعارضة في بعض الأحيان بسبب عوامل عدة، منها: إرسال الطلبة المصريين إلى الجامعات الأوروبية، وحركة الترجمة، والتفاعلات الداخلية للخطاب الفكري المصري.

ولكن الأمر سيتغير في التسعينيات مع بعض الأسماء وخاصة في كلية دار العلوم، حيث ستتراجع النزعة الفلسفية لصالح نزعة التأصيل والأصالة بوحي سلفي، بل إن بعض تلك المحاولات تزعم الانتساب إلى دراز، ما يعني أن ثمة مشكلة في فهم أطروحة دراز التي هي أطروحة فلسفية، رغم أنها تسعى لبناء فلسفة أخلاقية نصية ولكنها فلسفة عقلية مستندة إلى كانط، ودراز لا يخفي ميله إليها، ولكن يبدو أن المزاج الديني والسياسي العام ترك أثره في تأويل دراز أو الدفع بأطروحته باتجاه سلفي نصي لم يكن يريد ولا يسعى له، ولكن هذه التطورات الأخيرة في حاجة إلى دراسة مستقلة، للوقوف على دوافع استعادة السؤال الأخلاقي الفلسفي إسلامياً وأبعادها، في العقد الأخير من السنين.

(85) Hamilton A. R. Gibb, *Modern Trend in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1945), p. 63.

References

المراجع

العربية

- ابن جُزَي، محمد بن أحمد. القوانين الفقهية. [د.م.]: [د.ن.]، [د.ت.].
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. تحقيق خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، 1988.
- ابن عابدين، محمد أمين. حاشية ابن عابدين. بيروت: دار الفكر، 1992.
- أرسطو. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924.
- إسكندر، أمير. «عبد الرحمن بدوي والوجودية العربية». مجلة الهلال. العدد 4 (نيسان/ أبريل 1969).
- أمين، عثمان. محاولات فلسفية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1953.
- بدوي، عبد الرحمن. هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- _____. الأخلاق النظرية. ط 2. الكويت: وكالة المطبوعات، 1976.
- بريل، ليفي. الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية. ترجمة محمود قاسم. مراجعة السيد محمد بدوي. القاهرة: مطبوعات مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1953.
- البُهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- البهي، محمد. الأزهر: تاريخه وتطوره. القاهرة: وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر، 1964.
- الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي. ط 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.
- جاد المولى، محمد أحمد. الخلق الكامل. القاهرة: مطبعة حجازي، 1932.
- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.
- الحداد، محمد. محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني. بيروت: دار الطليعة، 2003.
- حسين، حسين محمد. «تجديد الأخلاق المصرية». المجلة الجديدة. العدد 6 (حزيران/ يونيو 1931).
- حسين، طه. حديث الأربعاء. ط 12. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].
- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، [د.ت.].
- خليفة، حاجي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد: مكتبة المثنى، 1941.

- الخولي، أمين. «في وجه الثورة على الأخلاق». مجلة الرسالة. العدد 232 (كانون الأول/ ديسمبر 1937).
- دراز، محمد عبد الله. دستور الأخلاق في القرآن الكريم. ترجمة عبد الصبور شاهين. ط 10. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- دي جلاززا. محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها في الجامعة المصرية. القاهرة: مطبعة الهلال، 1920.
- ديمولان، إدمون. سر تقدم الإنكليز السكسونيين. ترجمة أحمد فتحي زغلول. القاهرة: مطبعة المعارف، 1899.
- رجب، منصور علي. تأملات في فلسفة الأخلاق. القاهرة: مطبعة مخيمر، 1953.
- رشواني، سامر. «الدرس الأخلاقي الحديث للقرآن». مجلة الأخلاق الإسلامية. ليدن، بريل. العدد 1 (2017).
- رضا، محمد رشيد. «المرشدون والمربون أو المتصوفة والصوفيون». مجلة المنار. مج 1 (1899).
- _____ . «الوعظ والوعاظ». مجلة المنار. مج 1 (1899).
- _____ . «ما لا بد منه». مجلة المنار. مج 1 (1899).
- _____ . «تقاريط». مجلة المنار. مج 2 (13 ذو القعدة 1316هـ/ 25 آذار/ مارس 1899م).
- _____ . «ملخص سيرة الأستاذ الإمام». مجلة المنار. مج 8 (غرة ذو الحجة 1323هـ/ 26 كانون الثاني/ يناير 1906م).
- _____ . «آراء الناس في مكاتبتنا مع لورد كرومر». مجلة المنار. مج 10 (1907).
- _____ . «احتفال لتكريم أحمد فتحي باشا زغلول». مجلة المنار. مج 16 (1327هـ).
- _____ . «مصاب مصر والشام برجال العلم وحملة الأقلام». مجلة المنار. مج 17 (جمادى الآخر 1332هـ/ أيار/ مايو 1914).
- الزيات، أحمد حسن. «ثورة على الأخلاق: هل الصلاح غير النجاح؟». مجلة الرسالة. العدد 229 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1937).
- _____ . «الأخلاق وهذه الحرب». مجلة الرسالة. العدد 388 (كانون الأول/ ديسمبر 1940).
- سدجويك، هـ. المجمل في تاريخ علم الأخلاق. ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي. الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1949.
- السيد، أحمد لطفي. «هل نؤلف أم نترجم؟ محادثة مع الأستاذ أحمد لطفي السيد بك مدير دار الكتب المصرية». مجلة الهلال. العدد 3 (كانون الأول/ ديسمبر 1924).

_____ . «كيف ينبغي أن تكون الأخلاق لتحقيق تعاون عالمي؟». مجلة الهلال. السنة 51. ج 1 (1943).

الشربيني، الخطيب. مغني المحتاج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

الشرقاوي، محمد عبد الله. الفكر الأخلاقي: دراسة مقارنة. بيروت: دار الجيل، 1990.

صبحي، أحمد محمود. الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1983.

طاهر، حامد (إشراف). محمود قاسم الفيلسوف والإنسان. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992.

_____ . الفكر الأخلاقي في القرآن. [د.م.]: [د.ن.]: [د.ت.].

الطهطاوي، رفاعة. المرشد الأمين للبنات والبنين. القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، 1872.

_____ . تخليص الإبريز في تلخيص باريز. القاهرة: مكتبة المرغني، 1905.

_____ . مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية. ط 2. القاهرة: مطبعة الرغائب، 1912.

الطويل، توفيق. «الوضعية المنطقية في الميزان». مجلة المجلة. العدد 30 (حزيران/ يونيو 1959).

_____ . فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها. ط 4. القاهرة: دار النهضة العربية، 1979.

عبد الرازق، مصطفى. «ترجمة الأستاذ الإمام». مجلة المنار. مج 23 (ذو القعدة 1340هـ/ تموز/ يوليو 1922م).

عبد الرازق، مصطفى ولويس ماسينيون. التصوف. كتب دائرة المعارف الإسلامية 16. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984.

عبد الرحمن، أحمد. الفضائل الخلقية في الإسلام. القاهرة: دار الوفاء، 1989.

عبد، محمد. رسالة التوحيد. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، 1897.

_____ . الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. ط 2. القاهرة: مطبعة مجلة المنار، 1905.

العراقي، عاطف (إشراف). يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1986.

العروي، عبد الله. تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهوض والانحطاط. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011.

عزام، عبد الوهاب. «ثورة على الأخلاق». مجلة الرسالة. العدد 230 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1937).

عزت، عبد العزيز. «الفهم الفلسفي للثورة على الأخلاق». مجلة الرسالة. العدد 237 (كانون الثاني/ يناير 1938).

- عطية، أحمد عبد الحليم. الأخلاق في الفكر العربي المعاصر. القاهرة: دار الثقافة، 1990.
- غيزو، فرانسوا. التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية. ترجمة حنين خوري. الإسكندرية: مطبعة الأهرام، 1877.
- فهمي، منصور. «الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية». مجلة الهلال. العدد 5 (آذار/ مارس 1940).
- قابيل، عبد الحي. المذاهب الأخلاقية في الإسلام: الواجب - السعادة. القاهرة: دار الثقافة، 1984.
- قام، يعقوب. دراسات في الأخلاق. القاهرة: [د.ن.]، [د.ت.].
- القرضاوي، يوسف. ابن القرية والكتاب. القاهرة: دار الشروق، 2004.
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهرة: دار المعارف، 1949.
- لالاند، أندريه. محاضرات في الفلسفة. ترجمة أحمد حسن الزيات ويوسف كرم. مراجعة طه حسين. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1929.
- لوبون، غوستاف. سر تطور الأمم. ترجمة أحمد فتحي زغلول. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1913.
- ماسينيون، لويس. محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية. تحقيق زينب الخضيري. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، [د.ت.].
- مبارك، زكي. الأخلاق عند الغزالي. القاهرة: المطبعة الرحمانية، [د.ت.].
- محمود، زكي نجيب. «سلم القيم». مجلة الثقافة. العدد 662 (أيلول/ سبتمبر 1951).
- _____. المنطق الوضعي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1951.
- _____. خرافة الميتافيزيقيا. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- _____. قشور ولباب. القاهرة: دار الشروق، 1988.
- _____. تجديد الفكر العربي. ط 9. القاهرة: دار الشروق، 1993.
- _____. من زاوية فلسفية. ط 4. القاهرة: دار الشروق، 1993.
- _____. موقف من الميتافيزيقا. ط 4. القاهرة: دار الشروق، 1993.
- _____. قيم من التراث. القاهرة: دار الشروق، 2000.
- محمود، عبد الحليم. حياتي. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1985.

مظهر، إسماعيل. «طابع المدنية الحديثة: مدنية الفرد ومدنية الجماهير». مجلة المقتطف. العدد 3 (آذار/ مارس 1926).

_____ . «اللذة والسلوك». مجلة المقتطف. العدد 5 (كانون الأول/ ديسمبر 1936).

_____ . فلسفة اللذة والألم. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012.

موسى، محمد يوسف. مباحث في فلسفة الأخلاق. القاهرة: مطبعة الأزهر، 1943.

_____ . فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية. ط 2. القاهرة: مطبعة الرسالة، 1945.

_____ . في تاريخ الأخلاق. القاهرة: مطبعة أمين عبد الرحمن، [د.ت.].

نصار، عصمت. «الفلسفة الأخلاقية بين عثمان أمين وزكريا إبراهيم». مجلة التسامح. عُمان. العدد 28 (2009).

الأجنبية

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. London: Oxford University Press, London, 1933.

Alatas, Sayed Farid (ed.). *Muslim Reform in Southeast Asia: Perspectives from Malaysia, Indonesia and Singapore*. Singapore: Islamic Religious Council of Singapore, 2009.

Commines, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. London: Oxford University Press, 1990.

Delanoue, Gilbert. *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIX^{ème} siècle*. vol. 2. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1982.

Gesink, Indira Falk. *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London and New York: I.B. Tauris Publishers, 2010.

Gibb, Hamilton A. R. *Modern Trend in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1945.

Hūrānī, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. London: Cambridge University Press, 1970.

Wood, Leonard. *Islamic Legal Revival: Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952*. London: Oxford University Press, 2016.



شفيق الغبرا

النكبة ونشوء الشتات الفلسطيني في الكويت

تهدف هذه الدراسة إلى فهم جانب مهم وغير موثق من جوانب الشتات الفلسطيني وممراته المعقدة، لدى ثالث أكبر جالية فلسطينية في بلدان الشتات إلى عام 1990، من خلال تقصُّن معمق لاستراتيجيات البقاء والتكيف التي يستخدمها شعب مهجّر أقصي عن وطنه بالقوة. هي قصّة الشتات الفلسطيني في الكويت، والذي أتاح للفلسطينيين البقاء كجماعة بعد الدمار الذي حل بوطنهم. في الكتاب تجميع للذاكرة الشفوية والسرديات المتنوعة التي أدت إلى حالة التضامن الإنساني لشعب عانى آلام النكبة والتشتت. فالشتات الفلسطيني، خصوصاً في المناطق البعيدة عن دول الطوق، حمى الوجود الفلسطيني كما الهوية الفلسطينية بعد نكبة 1948. ومن خلال تجربة الفلسطينيين، خصوصاً في الكويت في الأعوام الأولى التالية للنكبة، نستطيع فهم التعرّجات المعقدة لذلك الشتات في مناطق أخرى من العالم، فالتجربة واحدة، وإن تنوعت معالمها وتفصيلاتها. اعتمد الفلسطينيون في الكويت في التعامل مع تحديات الشتات الشبكات العائلية وتكتيكات التأقلم والبقاء التي اعتمدتها الشعوب ذات التجربة المماثلة، فتعرض الدراسة مسار التحديات، وتعتمد المقابلات الشخصية مع عدد كبير ممن خاضوا التجربة وعاشوها لتوثيق المراحل المختلفة وخصائصها.

ترجمة
Translated Paper



Title: No Title

Method: Various tools on cloth

Size: 150x200 cm

Date and Place: Vienna, 2017

عنوان اللوحة: بلا عنوان
نوعها: وسائط مختلطة على قماش
مقياسها: 150 x 200 cm
السنة و المكان: فيينا 2017.

إريك هوبزباوم | E. J. Hobsbawm

غرامشي والنظرية السياسية

Gramsci and Political Theory

ترجمة: محمود هدهود | *Translated by: Mahmoud Haddoud

ملخص: لا تعود أهمية هذه الورقة إلى كاتبها المرموق فحسب، وإنما إلى القراءة التي يقدمها عن أنطونيو غرامشي؛ ذلك أنه يمكن اعتباره رائدًا للنظرية السياسية من منظور ثوري. فعبّر تأكيد غرامشي مفهوم الهيمنة، يتبناها إلى أن الوصول إلى السلطة ليس نهاية المهمات السياسية للثوار؛ فعملهم المستمر على تحقيق الهيمنة، أي قبول المجتمع لهم بصفتهم قادة لا بصفتهم حكمًا بالأمم الواقع، هو وحده الكفيل بتجاوزهم ترتيبات الأنظمة القديمة وسيطرتها؛ أي بناء حصانة ناجعة ضد الثورة المضادة، كما أنه ضروري لبناء مجتمع اشتراكي حقيقي لا تكون فيه الاشتراكية تخطيطًا اقتصاديًا يصاحبه اغتراب سياسي من الجماهير. من جهة أخرى، يشير غرامشي إلى أن خلق الأمة هو المهمة الأولى التي على قوى الثورة أن تنجزها؛ لكون الأمة هي وعاء أي مجتمع حديث. من هنا، تظهر مركزية السياسة في فكر غرامشي، باعتبارها عملية الاتصال بين الوعي البشري والعالم الطبيعي والاجتماعي، كما يظهر الدور الذي يمكن أن يضطلع به غرامشي في تطوير الوعي السياسي لدى النخب العربية لتجاوز خيبات الثورات العربية ومآزقها.

كلمات مفتاحية: النظرية السياسية، غرامشي، المجتمع، الاقتصاد، الثورات العربية، الثورة المضادة، الهيمنة.

Abstract: The importance of this paper lies in both the author and his reading of Gramsci, a pioneer of political theory from a revolutionary perspective. By emphasizing the concept of hegemony/dominance, Gramsci draws attention to access to power not being the endgame for political revolutionaries. Rather, their continued pursuit of hegemony, that is, society's acceptance of them as leaders rather than as de facto rulers, is the only way to overcome the old regimes, and immunize themselves against counter-revolution. He also advises the necessity of building a true socialist society in which socialism means more than mere economic planning accompanied by political alienation from the masses. Additionally, Gramsci points out that the creation of the nation is the first obligation for revolutionary forces because the nation is the carrier of any modern society. Hence, the centrality of politics is expressed in Gramsci's thought as the process of communication between human consciousness and the natural and social world. Gramsci can play a significant role in developing political awareness among the Arab elite to overcome the disappointments and impasses of the Arab revolutions.

Keywords: Political Theory; Gramsci; Society; Economy; Arab Revolutions; Counterrevolution; Hegemony.

* طالب ماجستير في العلوم السياسية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة.

Mahmoud Haddoud obtained his MA degree in Political Science from the Institute of Arab Research and Studies, Cairo.

عن الترجمة

نُشرت هذه الورقة في مجلة الماركسية اليوم *Marxism Today*، في تموز/ يوليو 1977، وهي مجلة نظرية كانت يصدرها الحزب الشيوعي البريطاني بين عامي 1975 و 1991. وأصل الورقة، كلمة ألقاها المؤرخ الإنكليزي إيريك هوبزباوم في مؤتمر عقد عام 1977 في لندن بمناسبة الذكرى الأربعين لرحيل المفكر والمناضل الإيطالي غرامشي. وقد قمت بترجمتها للنشر بناءً على إذن من مارتن جاك، رئيس تحرير المجلة إلى حين توقف صدورها.

العناوين الفرعية هي من وضع المجلة، أما الهوامش وما يرد في النص بين معكوفين [...]، فتعود إلى المترجم.

النص

رحل غرامشي عن عالمنا قبل نحو 40 عامًا، وعلى مدى السنوات العشر الأولى منها، كان غرامشي مجهولاً بصفة فعلية، إلا من جهة رفاهه القدامى في العشرينيات؛ ذلك أن نزرًا يسيرًا فحسب من أعماله كان قد نُشر أو توافر. لا يعني هذا أنه لم يكن مؤثرًا؛ إذ إن في إمكاننا القول إن بالميرو تولياتي Palmiro Togliatti قد قاد الحزب الشيوعي الإيطالي على خطى غرامشية، أو على الأقل وفقًا لقراءته هو للخطى الغرامشية. وعلى الرغم من ذلك، وبالنسبة إلى الغالب الأعم من الناس في البقاع المختلفة، إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، حتى بالنسبة إلى الشيوعيين، لم يكن غرامشي أكثر من اسم.

في العقد الثاني من تلك الأربعين، أضحى غرامشي معروفًا تمامًا في إيطاليا، وقد حظي بالإعجاب حتى خارج الدوائر الشيوعية؛ إذ نُشرت أعماله بكثافة في الحزب الشيوعي، بفضل إينودي Einaudi [ناشر إيطالي]، أكثر من أي شخص آخر. أيًا كانت الانتقادات التي صدرت تبعًا على تلك الطبوعات المبكرة، فإنها الطبوعات التي جعلت غرامشي مُتوافرًا على نطاق واسع، وقد أتاح ذلك للإيطاليين تقدير مكانته بوصفه أحد أهم المفكرين الماركسيين، وعلى نحو أعم، أحد أهم رموز الثقافة الإيطالية في القرن العشرين، لكن ذلك كان بالنسبة إلى الإيطاليين فقط؛ إذ إن غرامشي، على مدى هذا العقد، ظل لأسباب عملية غير معروف إلى حدٍّ ما خارج بلده، فهو لم يكن قد ترجمت أعماله فعليًا. في الواقع، كانت ثمة محاولات لنشر رسائل السجن الذائعة الصيت، على الأقل في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، ولكنها فشلت. وباستثناء حفنة من الناس كانت لهم صلات شخصية بإيطاليا وفي إمكانهم قراءة اللغة الإيطالية - كانوا في الغالب شيوعيين - ربما لم يكن ليكون له وجود على تلك الناحية من الألب [تفصل جبال الألب بين إيطاليا وفرنسا].

خلال العقد الثالث، كانت الاستشارات الأولى للاهتمام به في الخارج. لقد حفّز ذلك الاهتمام، بلا شك نزعةٌ محو الستالينية Destalinization⁽¹⁾، وخاصة التوجّه المستقل الذي قدّم تولياتي نفسه بوصفه متحدثًا

(1) هي عملية ممتدة أطلقها نيكيتا خروتشوف سكرتير الحزب الشيوعي السوفياتي، بعد سنوات من وفاة ستالين، بهدف محو المنظومة السياسية التي كانت سائدة في عهد ستالين، وسيطرت عليها عبادة شخصية القائد ومعسكرات الجولاك للعقاب السياسي والسُّخرة.

باسمه بعد عام 1956⁽²⁾. وبين أحداث تلك الفترة، نجد الترجمة الإنكليزية الأولى لمختارات من أعماله، والنقاشات الأولى حول أفكاره خارج الأحزاب الشيوعية، وبما أنها وقعت خارج إيطاليا، فيبدو أن البلدان الناطقة بالإنكليزية قد كانت السابقة إلى تطوير اهتمام وطيد بغرامشي. وللمفارقة، ففي إيطاليا نفسها خلال العقد نفسه، صار انتقاد غرامشي بيئاً، وأحياناً حاداً، في إيطاليا نفسها خلال العقد نفسه، ونشأت الجدالات حول قراءة الحزب الشيوعي الإيطالي لعمله.

جزء من عالمنا الفكري

أخيراً، في العقد الأخير، أمسى غرامشي هو نفسه تماماً. ففي إيطاليا نفسها، تمّ نشر أعماله على أسس علمية مُرضية للمرة الأولى بالطبعة الكاملة لخطابات السجن (1965)، ونشر مجموعة متنوعة من كتاباته المبكرة والسياسية، وفوق كل شيء، نشر نُصَب [فالتينو] غيرانتانا Gerrantana التاريخي: النشرة المرتبة زمنياً لكتاب دفاتر السجن (1975). أصبحت سيرة غرامشي ودوره في تاريخ الحزب الشيوعي الآن أكثر وضوحاً بكثير، ويرجع الفضل في ذلك إلى الاشتغال التاريخي المنظم بالسجلات الأصلية الذي حظي بدعم الحزب وتشجيعه.

استمرت النقاشات، وليس هنا الإطار الملائم لحصر الجدل الإيطالي حول غرامشي منذ منتصف الستينيات. فقد توافرت الترجمات الخارجية لكتابات غرامشي للمرة الأولى في مختارات جيّدة، أبرزها مجلدا لورانس وويشارت Lawrance & Wishart [ناشر إنكليزي] اللذين حرّهما هور ونويل سميث⁽³⁾. كما توافرت ترجمات لأعمال مهمة عنه مثل حياة فيوري [كتاب «حياة ثوري: أنطونيو غرامشي» لجوزيبي فيوري] (1970). مرة أخرى من دون محاولة لإحصاء الأدبيات المتزايدة بلغتنا حوله - التي تمثل وجهات نظر مختلفة، لكن مقدّرة تماماً - يكفي القول في الذكرى الأربعين لوفاته إنه لم يعد ثمة عذرٌ لأن يكون غرامشي مجهولاً. ما هو أهم أنه صار معروفاً حتى بالنسبة إلى الذين لم يقرؤوا كتاباته فعلياً؛ فالمصطلحات الغرامشية كـ «الهيمنة» Hegemony صارت مُستخدمة في النقاشات الماركسية، وحتى غير الماركسية، حول السياسة والتاريخ، بالعفوية نفسها، وأحياناً بالاستسهال نفسه الذي استُخدمت به المصطلحات الفرويدية بين الحربين.

أصبح غرامشي جزءاً من عالمنا الفكري، وصارت مكانته، بوصفه مفكراً ماركسياً أصيلاً - في نظري - المفكر من هذا النوع الأكثر أصالة في الغرب منذ عام 1917، مُعترفاً بها بامتنان بصفة عامة. لكن ما الذي قاله؟ ولماذا هو مهم؟ إن ذلك ما زال أمراً غير معروف على نطاق واسع بقدر معرفة الحقيقة البسيطة نفسه: إنه مهم. سأحاول هنا أن أكشف سبباً لأهميته: نظريته في السياسة.

(2) دعا تولياتي إلى ما أسماه «تعددية المراكز» Polycentrism، وهي دعوة إلى استقلال الأحزاب الشيوعية في مختلف البلدان عن القيادة السوفياتية والعمل وفقاً لظروف كل قطر على حدة.

(3) Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, Q. Hoare & J. N. Smith (eds. & trans.), (New York: International Publishers, 1971).

بشأن ترجمة هذا الكتاب إلى العربية، انظر: أنطونيو غرامشي، دفاتر السجن، ترجمة عادل غنيم (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994).

إنها مقولة أساسية للماركسية؛ مفادها أن المفكرين لا يخترعون أفكارهم تجريبياً، وإنما يمكنهم فحسب أن يفهموا في السياق التاريخي والسياسي لأزمانهم. وإذا كان ماركس قد أكد دائماً أن البشر يصنعون تاريخهم، أو، إذا أردت، يبتكرون أفكارهم، فإنه أيضاً أكد أنهم يتمكنون من فعل ذلك فحسب (إذا ما اقتبسنا فقرة شهيرة من الثامن عشر من بريميير) ضمن الشروط التي يجدون أنفسهم فيها آنياً، وضمن الشروط التي هي معطاة وموروثة. إن فكر غرامشي مختلف إلى حد ما. لقد كان ماركسياً، وفي الحقيقة لينينياً، ولا نية لدي في أن أضيق أي وقت في الدفاع عنه ضد الاتهامات من مختلف المتعصبين الذين يزعمون أنهم يعرفون بالضبط ما هو ماركسي وما هو ليس كذلك، وأن لديهم خاتماً في نسختهم الخاصة من الماركسية. لكن بالنسبة إلى تلك النسخ الخاصة بنا، نحن الذين ترعرعنا في التقليد الكلاسيكي للماركسية قبل عام 1914 وبعد عام 1917، فإنه غالباً كان بالأحرى ماركسياً مُدهشاً. وبصورة واضحة، فإنه كتب قليلاً حول التطور الاقتصادي، وكثيراً حول السياسة، مُستمدجاً كتابات حول مُنظرين من أمثال بنديتو كروتشه، وسوريل، ونيقولو مكيافيللي، وبمصطلحاتهم، وهم من لا يظهرون كثيراً في العادة، وربما لا يظهرون إطلاقاً، في الكتابات [الماركسية] الكلاسيكية. كذلك من المهم اكتشاف إلى أي حد تُفسر خلفيته وخبرته التاريخية أصالته؛ ولا أحتاج إلى أن أضيف أن هذا لا يقلل بحال من مكانته الفكرية.

الخلفية والتطور التاريخي

عندما دخل غرامشي معتقل موسوليني، كان قائداً للحزب الشيوعي. كان لدى إيطاليا القائمة في لحظة غرامشي عدد من الخصائص التاريخية التي شجعت على قيام تحولات أصيلة في الفكر الماركسي، سأعمل على سردها باختصار:

(1) كانت إيطاليا كما لو كانت عالماً مصغراً من عالم الرأسمالية؛ كونها احتوت، في بلد واحد الميتروبول والمستعمرات كليهما، المناطق المتقدمة والمتخلفة. ساردينيا التي انحدر منها غرامشي مثلت الجانب المتخلف، إن لم نقل الأثري وشبه المستعمر، من إيطاليا؛ تورين بمصانع فيات FIAT فيها، حيث أصبح غرامشي قائداً للطبقة العاملة، مثلت آنذاك، كما الآن، المرحلة المتقدمة جداً من الرأسمالية الصناعية والتحويل الهائل للفلاحين المهاجرين إليها إلى عمال. بطريقة أخرى، كان غرامشي ماركسياً إيطالياً ذكياً في وضعية أفضل وغير اعتيادية تمكنه من الإمساك بطبيعة عالم الرأسمالية المتطور والعالم الثالث كليهما، وتفاعلاتهما، خلافاً للماركسيين في البلدان التي تنتمي بأسرها إلى أحد هذين العالمين. وهكذا يكون من الخطأ لهذا السبب أن ننظر إلى غرامشي ببساطة على أنه أحد مُنظري «الشيوعية الغربية»⁽⁴⁾؛ ففكره لم يكن مُصمماً حصرياً للبلدان المتقدمة صناعياً، ولا هو قابل للتطبيق حصرياً عليها.

(2) إحدى تبعات الخصوصية التاريخية الإيطالية أن حركة العمل الإيطالية حتى بعد عام 1914 كانت صناعية وزراعية في آن معاً، وقائمة على البروليتاريا والفلاحين كليهما. ومن تلك الناحية، فإنها كانت تقف وحيدة إلى حد كبير أو صغير في أوروبا قبل عام 1914. ليس ذلك هو ما يجعل تلك الواقعة مهمة مع ذلك، فما زال هنالك توضيحان بسيطان سيُظهران أهميتها. لم تكن مناطق النفوذ الشيوعي

(4) الشيوعية الغربية Western Marxism هو تعبير وضعه ميرلوبونتي للإشارة إلى المفكرين الماركسيين الأوروبيين الذين امتازوا بعناية أكبر بالجوانب الفلسفية والإنسانية للماركسية. وقد اعتُبر المفكر المعجري جورج لوكاتش، بأثر رجعي، رائداً لذلك الاتجاه.

(إيميليا، وتوسكاني، وأومبريا) هي المناطق الصناعية، ودي فيتوريو، القائد العظيم بعد الحرب لحركة اتحاد العمال، كان جنوبيًا وعاملاً زراعيًا. لا تقف إيطاليا وحيدة إلى حد ما بخصوص الدور المهم غير الاعتيادي الذي اضطلع به المثقفون في حركتها العمالية، وخاصة المثقفين من الجنوب شبه المستعمر والمتخلف. ومع ذلك، تستحق الظاهرة الانتباه؛ إذ إن لها دورًا مهمًا في فكر غرامشي.

إيطاليا: مختبر لتجريب الخبرات السياسية

(3) الخاصية الثالثة هي الطابع الخاص جدًا للتاريخ الإيطالي أمةً ومجتمعًا برجوازيًا. مرة أخرى هنا، لا أريد أن أدخل في التفاصيل. دعوني أذكركم فحسب بثلاثة أشياء: (أ) أن إيطاليا حازت ريادة الحضارة الحديثة والرأسمالية قبل سائر البلدان بعدة قرون، إلا أنها لم تكن قادرة على الحفاظ على إنجازها وانجرفت إلى نوع من الحمأة بين عصر النهضة والريزرجيمنتو [توحيد إيطاليا خلال الفترة 1815-1860]؛ (ب) خلافًا لفرنسا لم تؤسس البرجوازية مجتمعها بثورة منتصرة، وخلافًا لألمانيا لم تقبل حلاً تأليفيًا عرّضته الطبقة الحاكمة القديمة من فوق. لقد قامت بثورة جزئية؛ إذ تحققت الوحدة الإيطالية جزئيًا من فوق، بواسطة كافور، وجزئيًا من أسفل، بواسطة غاريبالدي⁽⁵⁾؛ (ج) وكذلك، فشلت البرجوازية الإيطالية بمعنى ما، أو فشلت جزئيًا، في تحقيق مهمتها التاريخية المتمثلة بخلق الأمة الإيطالية. كانت ثورتها غير كاملة، ولذلك سيصبح الاشتراكيون الإيطاليون، مثل غرامشي، واعين - على نحو خاص - بالدور المحتمل لحركتهم، بصفته حاملاً للتاريخ القومي.

(4) كانت إيطاليا بلدًا كاثوليكيًا، ولكنها لم تكن كذلك فحسب مثلها مثل بلدان أخرى كثيرة، بل كانت بلدًا فيه الكنيسة مؤسسة إيطالية خاصة، كانت نوعًا من الحفاظ على حكم الطبقات الحاكمة من دون جهاز الدولة ومنفصلًا عنه. كانت أيضًا بلدًا سبقت فيه ثقافة النخبة القومية نشأة الدولة القومية؛ لذلك سيصبح الماركسي الإيطالي أكثر وعيًا من غيره بما أسماه غرامشي «الهيمنة» Hegemony؛ أعني الطرق التي تحافظ بها السلطة على استمراريتها من دون أن تكون قائمة ببساطة على القوة القسرية.

(5) لأسباب متنوعة - قد قدّمت بعضها للتوّ - كانت إيطاليا، نوعًا ما، مختبرًا لتجريب الخبرات السياسية. ليس هناك أي نوع من المصادفة في أن يكون لهذا البلد، على مدى طويل، تقليد قوي من الفكر السياسي - من ميكافيللي في القرن السادس عشر إلى باريتو وموسكا في القرن العشرين؛ وحتى بخصوص الرؤاد الأجانب لما صرنا نسمّيه الآن علم الاجتماع السياسي، فقد كانت لديهم أيضًا ميول إلى الارتباط بإيطاليا واشتقاق أفكارهم من الخبرة الإيطالية - يحضرني هنا أشخاص كسوريل وميتشلز. لذلك ليس مدهشًا أن يكون الماركسيون الإيطاليون على وعي خاص بالنظرية السياسية بصفته مشكلة.

(6) أخيرًا، ثمة حقيقة دالة جدًا. كانت إيطاليا، حتى عام 1917، بلدًا تبدو فيه الشروط الموضوعية وحتى الذاتية للثورة الاجتماعية موجودة، أكثر حتى مما كان في بريطانيا وفرنسا، وأدّعي، أكثر مما في ألمانيا. لكن هذه الثورة لم تندلع. على النقيض، أتت الفاشية إلى السلطة. لقد كان من الطبيعي أن يكون

(5) كافور Cavour هو رئيس وزراء مملكة ساردينيا، جنوب إيطاليا، التي قادت توحيد إيطاليا. أما غاريبالدي Garibaldi، فكان زعيمًا شعبيًا، قاد جيشًا من المتطوعين، وأدى دورًا محوريًا خلال عملية تحرير إيطاليا وتوحيدها.

الماركسيون الإيطاليون فحسب هم من يتصدون لتحليل سبب فشل ثورة أكتوبر الروسية في الانتشار إلى أوروبا الغربية، وما ينبغي أن تكون الإستراتيجية والتكتيكات البديلة للانتقال إلى الاشتراكية في مثل تلك البلدان. هذا، بالطبع، هو ما انطلق غرامشي للقيام به.

رائد النظرية الماركسية في السياسة

يأخذني هذا إلى النقطة الرئيسة، تحديدًا كون إسهام غرامشي الرئيس هو ريادة النظرية الماركسية في السياسة. ذلك أن ماركس وإنجلز على الرغم من أنهما كتبا كُما هائلًا حول السياسة، كانا خلافًا لذلك غير مهتمين بتطوير نظرية عامة في هذا المجال؛ ذلك بالأساس - كما أبان إنجلز في خطاباته المتأخرة الشهيرة التي يُدبج فيها المفهوم المادي للتاريخ - لأنهما رأيا أن الأهم هو كشف أن «العلاقات القانونية، كما هي أشكال الدولة، ليس من الممكن فهمها من داخلها، وإنما عبر جذورها في الظروف المادية للحياة» *Preface to Critique of Political Economy*. ولذلك فقد ركّزنا، قبل كل شيء، على «اشتقاق المفاهيم السياسية والقانونية وغيرها من المفاهيم الأيديولوجية، من الحقائق الاقتصادية التحتية» *To Mehring Engels*.

لذا كانت نقاشات ماركس وإنجلز الخاصة لموضوعات كطبيعة الحكم وبنيته، وتكوين الدولة وتنظيمها، وطبيعة الحركات السياسية وتنظيمها، في أغلبها، تتخذ صورة الملاحظات المنبثقة من التعليق الجاري، والطارئة بصفة عامة على الحجاجات الأخرى، عدا - ربّما - ما يخص نظريتهما عن الأصل والسمة التاريخية للدولة.

شعر لينين بالحاجة إلى نظرية نسقية أكبر للدولة والثورة، تكفي منطقيًا للفترة التي تسبق تبوّء السلطة، لكن كما نعلم جميعًا، وقعت ثورة أكتوبر قبل أن يتمكن من إكمالها. وسوف أوضح أن النقاش المكثف حول بنية الحركات الاشتراكية وتنظيمها وقيادتها، الذي تطور في عهد الأممية الثانية، كان حول أسئلة عملية. كانت تعميماته النظرية طارئة ومُعينة، عدا - ربما - في مجال السؤال القومي؛ حيث اضطر خلفاء ماركس وإنجلز إلى البدء فيه من الصفر. إنني لا أقول إن ذلك لم يؤدّ إلى إبداعات نظرية مهمة، كما حدث مع لينين؛ على الرغم من أنها كانت للمفارقة عملية وذريعة الطابع أكثر منها نظرية، ومع ذلك فقد أثّرت التحليل الماركسي. فإذا قرأنا النقاشات حول مفهوم لينين الجديد للحزب على سبيل المثال، فإننا سنندهش من ضالة الدور الذي أدته النظرية الماركسية في ذلك الجدل، بالرغم من الدور الذي اضطلع به ماركسيون معروفون بحجم كاوتسكي ولوكسمبرج وبليخانوف وتروتسكي ومارتوف وريزانوف. إن نظرية للسياسة كانت كامنة بالفعل في تلك النقاشات، لكنها كانت في مخاضها الأولي فحسب.

ثمة أسباب متنوعة لتلك الفجوة. فأيًا كان الأمر، لم يكن يبدو أن نظرية للسياسة أمر يعني كثيرًا حتى أوائل العشرينيات. لكنّ لاحقًا، كما سأطرح، أضحت الاقتدار إليها ضعفًا خطيرًا على نحو متزايد. فخارج روسيا، فشلت الثورة أو لم تحدث أصلًا، وأضحت مراجعة نسقية أمرًا ضروريًا، ليس لإستراتيجية الحركة لنيل السلطة فحسب، بل أيضًا للمشكلات الفنية المتعلقة بالانتقال إلى الاشتراكية، التي لم تكن محلّ اعتبار قطّ، بوصفها مشكلة راهنة وصلبة قبل عام 1917. في الاتحاد السوفياتي، نشأت مشكلة السؤال حول كيف يُفترض أن يبدو المجتمع الاشتراكي، وفقًا لمعايير البنية والمؤسسات السياسية، مجتمعًا مدنيًا؟

ذلك أن السلطة السوفياتية قد انبثقت من نضالات متفرقة لضمان ديمومتها. وبالأساس، هذه هي المشكلة التي أعاق الماركسيين في السنوات الأخيرة، وهي المسألة العالقة بين الشيوعيين السوفيات، والماويين، والشيوع-أوروبيين⁽⁶⁾، إضافة إلى أولئك الذين هم خارج الحركة الشيوعية.

الفعل السياسي

أودّ أن أوكد أنني هنا أتحدث عن مجموعتين مختلفتين من المشكلات السياسية: الأولى هي إستراتيجية المجتمعات الاشتراكية، والثانية هي طبيعة تلك المجتمعات. حاول غرامشي أن يمسك بكليتهما، على الرغم من أن بعض المعلقين يبدو لي أنهم قد ركّزوا على نحو مُفَرِّط على إحداهما، تحديداً المسائل الإستراتيجية. لكن أيّاً كانت طبيعة تلك المشكلات، فقد صارت قبل زمن بعيد، وبقيت وقتاً طويلاً، ليست محلّ نقاش داخل الحركة الشيوعية. في الواقع، ربما يكون في إمكان المرء القول إن غرامشي تمكّن من اقتحامها في كتاباته فقط لأنه كان في السجن، في عزلة عن السياسة في الخارج، وكاتباً ليس للحاضر ولكن للمستقبل.

لا يعني هذا أنه لم يكن يكتب في السياسة وفقاً للطرف القائم في العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. في الواقع، إحدى صعوبات فهم عمله هي أنه اعتبر الألفة بتلك الظروف والنقاشات التي لم تعد الآن معروفة لأغلبنا أو صارت منسية، أمراً بديهيّاً. لذلك ذكرنا بييري أندرسون أن الفكر المميز لغرامشي ينبع من نقاشات الأممية الثالثة في أوائل العشرينيات، ومنها يصطنع معالمه. قاده، على كل حال، إلى وضع أسس لنظرية سياسية شاملة في إطار الماركسية، وربما كان أول ماركسي يقوم بذلك. لن أحاول أن ألخص أفكاره، وقد تناول روجر سيمون قريباً بعضها إلى حدّ بعيد في الماركسية اليوم (آذار/ مارس 1977). سأحاول عوضاً عن ذلك التقاط خيوط قليلة وإبراز ما يبدو لي أنه يعطيها الأهمية.

إن غرامشي مُنظّر سياسي بقدر ما يعتبر هو نفسه السياسة «نشاطاً مستقلاً» (دفاتر السجن، ص 134) ضمن السياق والحدود الموضوعية بواسطة التطور التاريخي، ولأنه على نحو خاص انطلق من فحص «الموضع الذي يشغله علم السياسة، أو ينبغي له أن يشغله، في تصور نسقي (متسق ومنطقي) للعالم» في الماركسية (ص 136). لكن ذلك عنى أكثر من كونه أدخل إلى الماركسية نوعاً من النقاشات وُجد لدى بطله، ميكافيللي؛ الرجل الذي لم يُذكر غالباً على الإطلاق في كتابات ماركس وإنجلز.

إن السياسة بالنسبة إليه هي لُبّ، ليس فقط إستراتيجية انتصار الاشتراكية، وإنما الاشتراكية نفسها. إنها بالنسبة إليه، كما يكشف هور ونويل سميث عن حق، «النشاط الإنساني المركزي؛ الوسيلة التي يُستحضر بها الوعي الفردي للاتصال بالعالم الطبيعي والاجتماعي في صورته كافة» (دفاتر السجن، xxiii). باختصار، إنها لديه أوسع من المصطلح الشائع الاستخدام؛ أوسع حتى من «علم وفن السياسة» بالمعنى الضيق عند غرامشي نفسه الذي يُعرّفه بأنه: «بنية من القواعد العملية للبحث في الواقع الفعّال، ومن الملاحظات المفصّلة المفيدة في بعث الاهتمام به، وفي استثارة بصائر سياسية أشدّ صرامة وأكثر حيوية» (ص 175-176).

(6) «الشيوع-أوروبية» هو تركيب لفظي من الشيوعيين الأوروبيين (انظر: الهامش رقم 4).

إنه مُتضمن جزئياً في مفهوم الممارسة Praxis نفسه: إن فهم العالم وتغييره هما شيء واحد. والممارسة أو التاريخ الذي صنعه البشر بأنفسهم، وإن في ظروف تاريخية متطورة مُعطاة، هو ما يقومون به، لا الصيغ الأيديولوجية التي يصير بها البشر واعين بتناقضات مجتمعاتهم؛ هو [أي التاريخ الذي صنعه البشر بأنفسهم]، إذا ما اقتبسنا ماركس، سيرة كفاحهم ضد تلك التناقضات: باختصار، إنه ما يمكن أن ندعوه الفعل السياسي The Political Action. لكنّه أيضاً جزئياً اعتراف بواقعة أن الفعل السياسي نفسه هو نشاط مستقل، حتى إن كان «يتأسس على الحقل 'العضوي' و'الدائم' للحياة الاقتصادية».

تأسيس الاشتراكية

ينطبق هذا على تأسيس الاشتراكية كما ينطبق على أي شيء آخر وربما أكثر. ربما في إمكان المرء القول إن ما يؤسس الاشتراكية، في نظر غرامشي، ليس التحول الاشتراكي بالمعنى الاقتصادي - أعني الاقتصاد المخطط والمملوك للمجتمع - على الرغم من أن ذلك هو بوضوح أساسها وإطارها، وإنما ما يؤسسها هو التحول الاشتراكي بالمعنى السياسي والاجتماعي؛ أعني ما قد أطلق عليه عملية تشكيل عادات الإنسان الجمعي التي ستجعل السلوك الاجتماعي تلقائياً، وتنفي الحاجة إلى جهاز خارجي يفرض تلك القيم: أي على نحو تلقائي، لكن واع أيضاً.

عندما يتحدث غرامشي عن دور عملية الإنتاج في الاشتراكية، فإنه لا يتحدث عنها ببساطة بصفقتها وسيلة لخلق مجتمع الوفرة المادية، على الرغم من أننا قد نلاحظ فيما يمرّ بنا أنه لم يكن لديه شك في أولوية تعظيم الإنتاج (ص 242). ذلك أن مكانة الإنسان في عملية الإنتاج كانت في القلب من وعيه في ظل الرأسمالية؛ لأن خبرة العمال في مصنع كبير كانت المدرسة الطبيعية لهذا الوعي. فقد اتجه غرامشي إلى أن يرى - ربما في ضوء خبرته المتعلقة بتورين - في المصنع الحديث الكبير ليس بالأساس مكاناً للاغتراب، وإنما مدرسة للاشتراكية.

لكن المسألة كانت أن عملية الإنتاج في الاشتراكية لم يكن ممكناً معالجتها ببساطة على أنها مشكلة اقتصادية وفنية منفصلة؛ فقد كان يجب أن تعالج فوراً، ومن وجهة نظره، مبدئياً، باعتبارها مسألة تعليم سياسي وبنية سياسية. وحتى في المجتمع البرجوازي الذي كان متقدماً في هذا الجانب، كان مفهوم العمل مركزياً في التعليم؛ لأن «اكتشاف أن الأوامر الطبيعية والاجتماعية يتوسطها العمل، أي نشاط الإنسان النظري والعمل، هو ما يضع الأسس الأولى لحدس العالم خالياً من السحر والتعال. إنه يزودنا بأساس للتطور اللاحق لتصورنا التاريخي والجدلي للعالم الذي يرى عالمنا المعاصر مركباً من الماضي، من كل أجيال الماضي التي تضع خططها في المستقبل. كان ذلك الأساس الحقيقي للتعليم الأساسي» (ص 34-5). وقد نلاحظ فيما يمر بنا سمة ثابتة لدى غرامشي: اتصال التطور الإنساني عبر الثورة، أي وحدة الماضي والحاضر والمستقبل.

مفهوم الهيمنة

تأتي المعالم الرئيسة للنظرية السياسية عند غرامشي بارزة في خطابه الشهير في أيلول/سبتمبر 1931: «إن دراستي للمثقفين هي مشروع هائل [...] إنني أمدّ مفهوم المثقفين مدّاً كبيراً وراء المعنى الحالي

للكلمة. تقودني تلك الدراسة أيضاً إلى تحديدات معينة للدولة. فإن تلك عادة ما تفهم باعتبارها المجتمع السياسي (أعني ديكتاتورية جهاز قمعي لفرض امتثال جماهير الشعب إلى نمط الإنتاج والاقتصاد المهيمن في لحظة محددة) وليس كاتزان بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني (أعني هيمنة جماعة سياسية على مجمل المجتمع الوطني متحققة عبر ما يُدعى المؤسسات الخاصة كالكنيسة والاتحادات العمالية والمدارس [...]). إن المجتمع المدني تحديداً هو الحقل الخاص لممارسة المثقفين».

الآن، لا يعدّ مفهوم الدولة باعتبارها اتزاناً بين مؤسسات القمع ومؤسسات الهيمنة (أو اتحاد كليهما إذا أردت) جديداً، على الأقل بالنسبة إلى أولئك الذين ينظرون واقعياً إلى العالم. يبدو واضحاً أن الطبقة الحاكمة لا تعتمد على القوة القسرية والسلطة فحسب، ولكن على القبول المنبثق من الهيمنة، ما دعاه غرامشي «القيادة الأخلاقية والفكرية»، الممارسة بواسطة الجماعة الحاكمة، و«التوجيه العام المفروض على الحياة الاجتماعية بواسطة الجماعة الأساسية المهيمنة».

غرامشي والحزب

تقع هنا أهمية الحزب - «الأمير الحديث»⁽⁷⁾ (ص 129) لدى غرامشي؛ إذ إنه بعيداً إلى حدٍّ ما عن الدلالة التاريخية لتكوين الحزب بصفة عامة في الحقبة البرجوازية - ولدى غرامشي أشياء لافتة لقلوبها عن ذلك - فهو يدرك - أعني من وجهة نظره - أن الطبقة العاملة تطور وعيها وتتجاوز مرحلة «المندمج - الاقتصادي» العفوي والاتحاد العمالي، عبر حركته وتنظيمه. ففي الواقع، كما نعلم، أينما كانت الاشتراكية منتصرة، فإنها أدت إلى تحول الأحزاب إلى دول وتحققت عبره. وغرامشي هو تماماً لينيني في رؤيته العامة لدور الحزب، ولكن ليس بالضرورة في رؤاه حول ما ينبغي أن يكون عليه تنظيم الحزب في وقت معيّن أو حول طبيعة حياة الحزب. مع ذلك، فإن نقاشه لطبيعة الأحزاب ووظائفها، في نظري، يتجاوز ما وراء رؤية لينين.

بالطبع، كما نعلم، فإن مشكلات عملية معتبرة تنبع من حقيقة أن الحزب والطبقة، وإن كانا متطابقين تاريخياً، ليسا الشيء نفسه، وربما يفترقان خاصة في المجتمعات الاشتراكية. كان غرامشي واعياً تماماً بكليهما، كما كان واعياً بمخاطر البيروقراطية ... إلخ. كنت أتمنى أن يكون في إمكاني القول إنه قد طرح حلولاً كافية لتلك المشكلات، لكنني لست متأكداً من أنه قد طرح شيئاً أكثر مما طرحه الجميع إلى حدٍّ بعيد. على الرغم من ذلك، فإن ملاحظات غرامشي حول المركزية البيروقراطية رغم كثافتها وصعوبتها (كما في ص 188-189) تستحق دراسة جادة.

عن المثقفين

ما هو جديد كذلك هو تأكيد غرامشي أن جهاز الحكم، بكلا وجهيه، وجه الهيمنة، وإلى حدٍّ ما وجه السلطة، يتكون بالأساس من «مثقفين». إنه لا يُعرفهم بوصفهم نخبة خاصة أو فئة، أو فئات اجتماعية خاصة، ولكن بوصفهم نوعاً من الاختصاص الوظيفي في المجتمع من أجل تلك الأغراض. بتعبير آخر،

(7) «الأمير الحديث» هو عنوان أحد دفاتر السجن، حيث رأى غرامشي أن ميكافيللي كان قد أراد أن يدفع الأمير في فلورنسا إلى التحرك لتوحيد إيطاليا، وأن الحزب هو الأداة الحديثة التي يمكن أن تقوم بذلك، وتحديداً الحزب الشيوعي، لذلك أطلق عليه «الأمير الحديث».

كل الناس لدى غرامشي هم مثقفون، لكنهم ليسوا كلهم يمارسون الوظيفة الاجتماعية للمثقفين. إن هذا مهم، فهو يبرز الدور المستقل للبنية الفوقية في العملية الاجتماعية، أو حتى الواقعة البسيطة التي مفادها أن سياسيًا من أصل عمّالي ليس هو والعامل في صف واحد بالضرورة. وعلى الرغم من أنها غالبًا قد ساعدت في الوصول إلى فقرات تاريخية لافتة في عمل غرامشي، لا أستطيع عن نفسي رؤية أن تلك الملاحظة لها الأهمية نفسها في نظرية غرامشي السياسية كما رأى هو نفسه بجلاء. أعتقد تحديدًا أن تمييزه بين ما يُسمّى المثقفين «التقليديين» والمثقفين «العضويين» الذين تُخرجهم طبقة جديدة من رحمها، هو على الأقل، في بعض البلدان، أقل أهمية مما يطرحه غرامشي. بالطبع قد يكون السبب في أنني أنا من لم يمسك تمامًا بفكرته الصعبة والمركّبة هنا، وينبغي لي أن أؤكد أن السؤال يحظى بأهمية كبرى بالنسبة إلى غرامشي نفسه، إذا ما اعتبرنا حجم المساحة التي أخلصها إليه.

نظرية إستراتيجية

من ناحية أخرى، ليس فكر غرامشي الإستراتيجي فحسب ممتلئًا ببصائر تاريخية لافتة إلى حد ما كما هي عادته، ولكنه ذو أهمية عملية كبرى أيضًا. أعتقد أن علينا الآن أن نفصل إلى حد ما بين ثلاثة أشياء في هذا المركب: تحليل غرامشي العام، وأفكاره حول الإستراتيجية الشيوعية في حقب تاريخية خاصة، وأخيرًا، أفكار الحزب الشيوعي الإيطالي الفعلية حول الإستراتيجية في مختلف الأوقات، وهي الأفكار التي استلهمت من قراءة تولياتي لنظرية غرامشي، ومن قراءة خلفائه. لا أريد أن أدخل في النقطة الثالثة؛ لأن مثل تلك النقاشات لا تتعلق بأغراض مقالنا الحالي. ولا أريد أيضًا أن أناقش الثانية بكليتها؛ لأن حكمنا على غرامشي لا يقوم على تقديره لمواقف معينة في العشرينيات والثلاثينيات.

من الممكن تمامًا أن نؤكد - ولنقل - أن كتاب ماركس الثامن عشر من بريميمير هو عمل أساسي وعميق، حتى إن كانت رؤية ماركس الخاصة لنابليون الثالث بين عامي 1852 و1870، وتقييمه للاستقرار السياسي لنظامه، غير واقعيين. لا يعني ذلك، مع ذلك، أي نقد لأي من إستراتيجيتي غرامشي أو تولياتي. كلاهما مبرّر. وبعيدًا عن تلك الموضوعات، أودّ أن أميز الأسس الثلاثة لنظرية غرامشي الإستراتيجية.

حرب المواقع

المسألة الأولى ليست أن غرامشي أثر إستراتيجية الحرب «المواقعية» أو الممتدة في الغرب كمقابل لما أطلق عليه «الهجوم المباشر» أو حرب الحركة، وإنما كيف حاجّ عن تلك الخيارات. لقد كان غرامشي مضطّرًا إلى الاهتمام بإستراتيجية تُعنى بالغنيمة البعيدة، باعتبار أن ثورة أكتوبر أخرى في إيطاليا ومعظم الغرب لم تكن مأمولة منذ مطلع العشرينيات وما بعدها؛ ولم يكن ثمة تطّلع واقعي إلى مثل ذلك. لكنه لم يُلزم نفسه في الواقع من حيث المبدأ بأي مُخرَج معيّن لـ «حرب المواقع» War of Positions الطويلة التي توقّعتها وأوصى بها. ربّما قادت مباشرة إلى تحوّل إلى الاشتراكية، أو إلى مرحلة أخرى من حرب الحركة والهجوم، أو إلى مرحلة إستراتيجية أخرى. إن ما سوف يحدث ينبغي له أن يعتمد على التغيرات في كل ظرف محدد. ومع ذلك، فقد اعتنى فعلاً باحتمالية واحدة قليل من الماركسيين الآخرين هم من قد واجهوها بالوضوح نفسه؛ هي - تحديدًا - أن فشل الثورة في الغرب ربما قد يُنتج إضعافًا أكبر وأكثر

خطورة على المدى البعيد للقوى التقدمية عبر وسائل ما أطلق عليه «الثورة السلبية». فمن ناحية، قد تستجيب الطبقة الحاكمة لمطالب معيّنة لتدارك الثورة وتجنبها؛ لكن من ناحية أخرى، قد تجد الحركة الثورية نفسها عملياً (وإن لم يكن نظرياً بالضرورة) قابلة بأهميتها [تلك المطالب التي تمت تليبيتها] وقد تتآكل ويتم استيعابها سياسياً في النظام (ص 106 وما بعدها). باختصار، كان من الضروري لحرب المواقع أن تكون مفهومة نسقياً على أنها إستراتيجية قتال لا باعتبارها شيئاً يفعله الثوار ببساطة عندما لا يكون هناك أفق لبناء المتاريس. لقد تعلّم غرامشي بالطبع من خبرة الديمقراطية الاشتراكية، قبل عام 1914، أن الماركسية لم تكن حتماً تاريخياً. لم يكن انتظار التاريخ كافياً ليأتي بالعمّال إلى السلطة تلقائياً بطريقة ما.

الصراع من أجل الهيمنة

المسألة الثانية هي تأكيد غرامشي أن الكفاح لتحويل الطبقة العاملة إلى طبقة حاكمة كامنة، والصراع من أجل الهيمنة، يجب أن يتمّ قبل الوصول إلى السلطة، وأيضاً، أثناءها وبعدها. لكن (وهنا لا يمكن للمرء أن يتفق مع كتاب مثل بري أندرسون) هذا الصراع ليس بأسره أحد أوجه «حرب مواقع»، بل هو جانب مصري في إستراتيجية الثوريين في كل الأحوال. وحياسة الهيمنة قدر الإمكان قبل انتقال السلطة هي بالطبيعة مهمة، خاصة في البلدان التي يقع لبّ سلطة الطبقة الحاكمة فيها في تبعية الجماهير لا في القهر، وهذه هي الحال في أغلب البلدان الغربية، أيّاً كان ما يقوله أقصى اليسار، وعلى الرغم من الحقيقة الأكيدة في أن القمع، في التحليل الأخير، متوافر للاستخدام. وكما قد نرى في - ولنتل - تشيلي والأوروغواي، يصير بعد نقطة معينة استخدام القمع للحفاظ على استمرار الحكم متناقضاً جذرياً مع ادعاء وجود قبول حقيقي وجلي، ويضطر الحُكّام إلى الاختيار بين بديلين: الهيمنة أو القوة، الففاز الحريري أو القبضة الحديدية. وعندما يختارون القوة، فإن النتائج لا تأتي عادة في مصلحة حركة الطبقة العاملة.

على الرغم من ذلك، وكما قد نرى حتى في البلدان التي شهدت إطاحة ثورية للحُكّام القدامى، كالبرتغال، فإن الثورات، في غياب قوة مهيمنة، يمكن أن تسير إلى لا شيء؛ إذ إنها تظل مجبرة على نيل دعم كافٍ وقبول من التراصّات الطبقيّة التي لم تنفصل بعد عن الأنظمة القديمة. ليست إشكالية الهيمنة الأساسية، معتبرة من منظور إستراتيجي، وهي كيف يأتي الثوار إلى السلطة، وإن كان هذا السؤال مهماً جداً؛ ولكن المهم هو كيف يصيرون مقبولين، ليس فقط باعتبارهم الحُكّام القائمين سياسياً ولا يمكن تجنبهم، ولكن باعتبارهم المرشدين والقادة. ثمة وجهان اثنان واضحا لذلك السؤال: كيف ينالون القبول؟ وهل الثوريون جاهزون لممارسة القيادة؟ هناك أيضاً الظرف السياسي المحدد، المحلي والدولي، الذي قد يجعل جهودهم أشدّ فاعلية أو أشدّ صعوبة. فربما لم يكن الشيوعيون البولنديون عام 1945 مقبولين بصفّتهم قوة مهيمنة، على الرغم من أنهم كانوا جاهزين أن يكونوا كذلك؛ لكنهم أسسوا سلطتهم بفضل الوضع الدولي. ربّما كان يمكن أن يكون الديمقراطيون الاشتراكيون الألمان عام 1918 مقبولين قوة مهيمنة، لكنهم لم يريدوا أن يتصرفوا باعتبارهم كذلك. ربما كان للشيوعيين التشيكيين أن يكونوا مقبولين بصفّتهم قوة مهيمنة عام 1945 وعام 1968، وكانوا جاهزين لأداء هذا الدور، لكنهم لم يتمكنوا من أن يقوموا به. الصراع من أجل الهيمنة قبل التحول (أيّاً كانت طبيعته وسرعته) وأثناءه وبعده يظل مصيرياً.

علاقات الطبقة والحزب

المسألة الثالثة هي أن إستراتيجية غرامشي تقوم على حركة طبقة منظمة دائمة، بصفتها لبّها. بهذا المعنى، تعود فكرته عن الحزب إلى مفهوم ماركس الخاص، على الأقل في آخر حياته، للحزب بافترضه طبقة منظمة، على الرغم من أنه أعطى مزيداً من الانتباه أكثر من ماركس وإنجلز، وحتى من لينين، ليس بالأساس إلى التنظيم الرسمي، ولكن بقدر ما إلى صور القيادة والبنية السياسية ولطبيعة ما أسماه العلاقة «العضوية» بين الطبقة والحزب.

آنذاك، أي في وقت ثورة أكتوبر، كانت أغلب الأحزاب الجماهيرية للطبقة العاملة ديمقراطية اشتراكية. وكان أغلب المنظرين الثوريين، بما فيهم البلاشفة قبل عام 1917، ملزّمين بالتفكير فقط بمنطق الأحزاب باعتبارها أطراً أو مجموعات الناشطين التي تُحرّك الغضب العفوي للجماهير بقدر استطاعتهم وعندما كانوا يتمكنون من القيام بذلك. إذًا، إن الحركات الجماهيرية كانت إما غير مسموح بوجودها، وإما إصلاحية عادة. لم يكن في إمكانهم بعدُ التفكير بمنطق حركات الطبقة العاملة الجماهيرية المتجذّرة والدائمة، وإن كانت الثورية في الوقت نفسه، مُؤدّين بذلك دوراً رئيساً في المشهد السياسي في بلدانهم.

كانت حركة تورين التي شكّل غرامشي فيها أفكاره، استثناءً نادراً نسبياً. وعلى الرغم من أن أحد الإنجازات الرئيسة للأممية الشيوعية هو خلق بعض الأحزاب الجماهيرية الشيوعية - ثمّة علامات على سبيل المثال إبان تشظي ما أُطلق عليه «الحقبة الثالثة»⁽⁸⁾ - فإن قيادة الشيوعية الدولية (بخلاف الشيوعيين في بعض البلدان ذات الحركات العمّالية الجماهيرية) لم تكن مشكلات الحركات العمالية الجماهيرية التي قد نشأت على الطريقة القديمة مألوفة بالنسبة إليها.

هنا يكون تأكيد غرامشي للعلاقة «العضوية» بين الثوار والحركات الجماهيرية مهماً. فقد جعلت الخبرة التاريخية الإيطالية من الأقليات الثورية شيئاً مألوفاً له، وهي الأقليات التي لم يكن لديها توجه نحو تلك العلاقة «العضوية»، بل كانت مجموعات من «المتطوعين» تُحرّك بقدر استطاعتها عندما يكون في إمكانها القيام بذلك، «لا أحزاباً جماهيرية حقيقية إطلاقاً [...] بل معادلاً سياسياً لفرق الغجر والبدو» (ص 202-205). إن فرصة عظيمة للسياسة اليسارية، حتى اليوم، وربما خصوصاً اليوم، تقوم بهذه الطريقة، لأسباب مشابهة، ليس على الطبقة العاملة الحقيقية وتنظيمها الجماهيري، وإنما على طبقة عاملة قومية، أو نوع من الرؤية الخارجية للطبقة العاملة، أو أي جماعة أخرى قابلة للتعبئة. إن أصالة غرامشي هي أنه كان ثورياً لم يستسلم قط لذلك الإغراء. إنّ الطبقة العاملة المنظمة كما هي، لا كما ينبغي لها أن تكون في النظرية، كانت أساس تحليله وإستراتيجيته.

(8) الحقبة الثالثة هي نظرية تبنتها الأممية الثالثة (الكومنترن)، حيث رأت أن الرأسمالية بعد الحرب العالمية الأولى تمرّ بثلاث مراحل: الأولى هي حقبة المدّ الثوري وهزيمة الطبقة العاملة مباشرة بعد الحرب، ثمّ حقبة التماسك الرأسمالي خلال العشرينيات، وأخيراً الحقبة الثالثة بداية من عام 1928، حيث تشهد انهياراً اقتصادياً واحداً ومزيداً من تجذّر الحركة العمالية. وقد امتازت تلك المرحلة بالانقسامات داخل الحركة العمالية؛ ما سمح بصعود الحركات اليمينية المتطرفة على حساب الحركات اليسارية.

الاتصال والثورة

كما أكدت بالفعل مراراً، لم يكن فكر غرامشي إستراتيجياً أو أداتياً أو عملياً فحسب. لم يكن هدفه انتصاراً بسيطاً يبدأ بعده نظام ونمط تحليل مختلف. إن من الملاحظ جداً أن غرامشي يتخذ مراراً من مشكلة أو حادثة تاريخية ما نقطة انطلاق له ثم يعمّمها، ليس فقط فيما يخص سياسة الطبقة الحاكمة أو مواقف مشابهة أخرى، ولكن فيما يخص السياسة عامة أيضاً. ذلك أنه واع تماماً بأن هناك شيئاً ما مشتركاً في العلاقات السياسية بين الناس عموماً، أو على الأقل، بين نطاق تاريخي واسع جداً من المجتمعات؛ من ذلك على سبيل المثال الاختلاف بين القادة والمقودين الذي يروق له أن يستدعيه (ص 144).

لم ينسَ غرامشي قط أن المجتمعات هي أكثر من بُنى للسيطرة الاقتصادية والسلطة السياسية، وأن لها قوامها الخاص حتى عندما تكون ممزّقة بالصراعات الطبقيّة (وهي مسألة اكتشفها إنجلز منذ وقت بعيد)، وأن التحرر من الاستغلال يمدّنا بإمكانية تكوينها بصفاتها جماعات حقيقية لناس أحرار. لم ينسَ قط أن تحبّل مسؤولية مجتمع ما، سواء كان قائماً أو منتظراً، هو شيء أكثر من العناية بالمصالح الآنية لطبقة أو قطاع أو حتى للدولة؛ وأنها [أي المجتمعات] تفترض على سبيل المثال الاتصال «مع الماضي، ومع التقليد، ومع المستقبل» (ص 146)؛ لذلك يُصرّ غرامشي على أن الثورة ليست ببساطة مصادرة من صادروا ملكية الآخرين، بقدر ما هي أيضاً، في إيطاليا، خلق شعب، وإدراك وجود أمة؛ أي نفي الماضي وإنجازه في آن واحد. تطرح كتابات غرامشي بالفعل المشكلة المهمة جداً، والتي نادراً ما تمّ نقاشها فما هو بالضبط من الماضي ما يتمّ تثويره في الثورة؟ ما الذي ينبغي الحفاظ عليه؟ ولماذا؟ وكيف؟ أي مشكلة الجدل بين الاستمرارية والثورة.

لكن بالنسبة إلى غرامشي، فإن ذلك بالطبع ليس مهماً في نفسه، وإنما بصفته وسيلة للحشد الشعبي والتحول الذاتي كليهما، وللتغيير الأخلاقي والفكري، وللتطور الجماعي الذاتي بوصفه جزءاً من العملية التي يُغيّر الشعب نفسه عبر صراعاتها، ويضع نفسه تحت قيادة طبقة مهيمنة جديدة وحركتها (ص 133، الفقرة 2). وعلى الرغم من أن غرامشي يشارك الارتياب الماركسي المعتاد في التأملات حول المستقبل الاشتراكي، فإنه خلافاً لهم، يسعى بالفعل نحو دليل له في طبيعة الحركة نفسها. وإذا كان غرامشي يحلل طبيعتها وبنيتها وتطورها بصفاتها حركة سياسية، وحزباً، بكثير من التفصيل والتمحيص، وإذا كان يتوخّى على سبيل المثال، انبثاق حركة منظمة ودائمة، في مقابل «انفجار» سريع، وصولاً إلى شعيرتها الأدق وعناصرها الجزئية (كما أسماها)؛ فلائنه ينظر إلى مجتمع المستقبل باعتباره قائماً على ما أسماه «تشكيل إرادة جماعية» عبر مثل تلك الحركة، ولأن عبر هذه الطريقة فحسب يمكن للطبقة التابعة إلى الآن أن تحوّل نفسها إلى طبقة مهيمنة منتظرة - إذا شئت - أن تصير شرارة لبناء الاشتراكية. بهذه الطريقة فقط، يمكنها عبر حزبها أن تصير بالفعل «الأمر الحديث»؛ المحرك السياسي للتغيير. وفي بنائها لنفسها، فإنها، بمعنى ما، ستؤسس بالفعل بعض القواعد التي سيبنى عليها المجتمع الجديد، وبعض المعالم التي سوف تظهر فيها وعبرها.

الأهمية الحاسمة للسياسة

دعوني أ طرح سؤالاً في الختام: لماذا اخترت في هذا المقال التركيز على غرامشي منظرًا سياسيًا؟ لم يكن الأمر ببساطة أنه منظرٌ مثير ومهمّ على نحو غير اعتيادي. وتحديدًا ليس لأن لديه وصفة للكيفية التي

ينبغي للأحزاب والدول أن تُنظّم وفقها. إنه مثل ميكافيللي، منظرٌ للكيفية التي ينبغي بها للمجتمعات أن تتأسس وتتحوّل، لا منظرٌ للتفاصيل الدستورية، إضافةً إلى التفاهات التي تشغل مراسلي اللوبيات⁽⁹⁾؛ ذلك أنه، من بين المنظرين الماركسيين، هو الوحيد الذي قدّر بوضوح أكبر أهمية السياسة بصفقتها بُعداً خاصاً للمجتمع، ولأنه أدرك أن السياسة تتضمن ما هو أكثر من السلطة. إنّ ذلك ذو أهمية عملية عظيمة، على الأقل للاشتراكيين.

أولى المجتمع البرجوازي دائماً، على الأقل في البلدان المتطورة، الإطار والآليات السياسية اهتماماً كبيراً، لأسباب تاريخية ليس هنا محلّ تناولها؛ ذلك أن الترتيبات السياسية قد صارت وسيلة قوية لترسيخ الهيمنة البرجوازية، فشعارات من قبيل الدفاع عن الجمهورية، والدفاع عن الديمقراطية، والدفاع عن الحقوق والحريات المدنية، تربط الحكام والمحكومين معاً في سبيل منفعة الحكام بالأساس؛ لكن ذلك لا يعني أنها لا تمس المحكومين. إنها لذلك أكثر كثيراً من تجميل وجه القمع، أو حتى خداع بسيط.

لقد ركّزت المجتمعات الاشتراكية، أيضاً لأسباب تاريخية مفهومة، على مهمات أخرى - على نحو ملحوظ ما تعلق منها بتخطيط الاقتصاد - ولم تولّ (مع استثناء السؤال الحاسم حول السلطة، وربما في البلدان متعددة القوميات، استثناء السؤال حول العلاقات بين الأمم المكوّنة للبلد) المؤسسات والعمليات السياسية والقانونية الفعلية سوى قليل من الاهتمام. لقد تركت تلك لتعمل بصفة غير رسمية، وأحياناً إلى حدّ مخالفة الأعراف المقبولة وأجهزة الحزب (مثلاً الدعوة المنتظمة للمؤتمرات) والتي غالباً ما تتم في نوع من الغموض.

في حالات متطرفة، كالصين في السنوات الأخيرة، تبدو القرارات السياسية الكبيرة التي تؤثر في مستقبل البلد كأنها تنبثق فجأة من صراعات مجموعة صغيرة من الحكام في القمة، وتبدو طبيعتها الأساسية غير واضحة؛ ذلك أنها لم تُناقش قطّ بصورة عامة. في مثل تلك الحالات، هناك على نحو واضح شيء خاطئ. كيف يمكننا إذاً، بمعزل - إلى حدّ ما - عن العيوب الأخرى لإهمال السياسة، خلق مجتمع اشتراكي (لا اقتصاد مُدار ومملوك اجتماعياً) عندما تكون جماهير الشعب مستبعدة من العملية السياسية، وربما تكون متروكة حتى لتقع في اللاتسييس واللامبالاة نحو الشؤون العامة؟ لقد غدا واضحاً أن إهمال ترتيباتهم السياسية من جانب معظم المجتمعات الاشتراكية يؤدي إلى ضعف خطير يجب أن يعالج. وربما يعتمد مستقبل الاشتراكية، سواء في البلدان التي ليست بعد اشتراكية أو في تلك الاشتراكية بالفعل، على دفع مزيد من الاهتمام إليها أكثر فأكثر [أي إلى الترتيبات السياسية].

في تأكيد غرامشي الأهمية المصيرية للسياسة، يوجه انتباهه نحو الجانب الحاسم في تأسيس الاشتراكية كما في انتصارها. إنه ذكرى ينبغي لنا أن نتوقف عندها، ومفكر ماركسي أساسي جعل من السياسة لبّاً تحليله، ولهذا - تحديداً - يستحق اليوم القراءة والإبراز والهضم على نحو عميق.

(9) «مراسلو اللوبيات» هو تعبير إنكليزي يشير إلى المراسلين الذين يقيمون وقتاً طويلاً في البرلمان بهدف النقل السريع للأخبار السياسية.

مراجعات الكتب Book Reviews



Title: No Title

Method: Various tools on cloth

Size: 120x120 cm

Date and Place: Vienna, 2017

عنوان اللوحة: بلا عنوان
نوعها: وسائط مختلطة على قماش
مقياسها: 120 x 120 cm
السنة و المكان: فيينا 2017.

منير الطيباوي | Mounir Tibaoui *

مراجعة كتاب المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة لكارل بوبر

Book Review
The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge
by Karl Popper

عنوان الكتاب في لغته:

The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge.

المؤلف:

كارل بوبر.

ترجمة:

نجيب الحصادي.

الناشر:

جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت.

سنة النشر:

2018.

عدد الصفحات:

606 صفحات.

* أستاذ المنطق وفلسفة اللغة وفلسفة العلوم بجامعة تونس-المنار وجامعة تونس.

Professor of Logic, Philosophy of Language and Philosophy of Science, University of Tunis-Manar and University of Tunis.

التان تشغلان بوبر هما مشكلة الاستقرار ومشكلة رسم الحدود Demarcation. يُردُّ السؤال الأول إلى السؤال المتعلق بالتثبت من صلاحية Validity المنطوقات Statements الكلية التي تختص بها العلوم الخبرية Empirical. أما المشكلة الثانية وإليها تُردُّ المشكلة الأولى، فتتمثل في ضبط معيار دقيق وكوني يُمكن من التمييز، على نحو واضح، بين المنطوقات العلمية، أي منطوقات العلوم الخبرية، والمنطوقات الميتافيزيقية. ويفترض هذان السؤالان تمييزاً مبدئياً جوهرياً أقامه كانط في مجمل فلسفته النقدية بين سؤال الواقع Quid facti وسؤال الوجوب Quid juris. فهذان السؤالان الأساسيان في نظرية المعرفة إنما هما سؤالان في التسويغ Justification أو الصلاحية؛ أي في المشروعية Legitimacy، وليساً سؤالين ذوي طابع نفسي أو تاريخي - تكويني، بمعنى أنهما لا يتعلقان بنشأة المعارف، وبذلك فإن بوبر يواصل تقليد النزعة المناهضة للنفسانية Antipsychologism التي هي موضوعة ثابتة في الفلسفة التحليلية في ثلاثينيات القرن المنقضي منذ غوتلوب فريجه وجورج مور، مروراً ببرتراند رسل، ووصولاً إلى لودفيغ فتنغشتاين.

وفي هذا السياق، أُعبر عن اختلافي مع نجيب الحصادي في ترجمة مصطلح «Demarcation» الذي ترجمه بـ «تأريف»؛ ذلك أنني أفضل ترجمته بـ «رسم الحدود»، على الرغم من استجابة ترجمة الحصادي إلى أمرين محمودين؛ أحدهما الاقتصاد في اللفظ، وثانيهما تأصيل المصطلح في اللغة العربية. ويعود قرار الترجمة الذي اتخذته إلى الروح الكانطية البحتة لمصطلح «Demarcation» التي تتجلى بوضوح فيما يلي:

صدرت عن دار جداول في بيروت (2018) ترجمة لمؤلف كارل بوبر *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* (1979)، وهي ترجمة نهض لها نجيب الحصادي كما نهض لترجمة مؤلفات كثيرة أخرى في فلسفة العلم. ويتبوأ هذا الكتاب مكانة بالغة الأهمية في فلسفة العلم عند بوبر؛ وذلك لاعتبارين أساسيين: أولهما أن هذا المؤلف، الذي هو عبارة عن مسودات دونها بوبر خلال الفترة 1930-1933، يهيئ للكتاب العمدة *Logik der Forschung* (1934) الذي بلور فيه بوبر، على نحو نسقي، فلسفته في العلم، وثانيهما أن لهذا المؤلف قيمة بيداغوجية كبرى؛ بالنظر إلى التفاصيل الكثيرة التي يشتمل عليها بخصوص الجانبين التأسيسي والسجالي من فلسفة العلم البوبرية. وليس الغرض من هذه القراءة لمؤلف بوبر رصد مواطن التواشج والتخارج بينه وبين الكتاب العمدة لعام 1934، رغم اعتقادنا أن رصد هذه المواطن قد يُشكل درباً مهماً لعرض ما تضمنه من أطاريح وما يستدعيه ذلك، من الناحية السجالية، من دحض لأطاريح إبستيمولوجية وفلسفية أخرى؛ لعل أهمها تلك التي يدافع عنها أنصار النزعة الاستقرائية Inductivism وشيعة المواضيعية Conventionalism.

ينبغي لنا أن نلاحظ بادئ الأمر أن المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة هو كتاب في ما صار يُعرف منذ كارناب بمنطق العلم، ما يعني، سلبياً، أنه لا يتعلق بتطور المعرفة العلمية بالمعنى الدارويني الذي تضمّن كتاب المعرفة الموضوعية *Objective Knowledge* (1972) لاحقاً، ولا هو يخص البعد الدياكروني التاريخي للمعرفة بالمعنى الذي نجده في فلسفة العلم التي يمارسها توماس كون وأشياعه. والمشكلتان الأساسيتان

الموضوعية أو هي لا تخضع لرقابة بيذاقية. إنّ أشكال الوضعية ونموذجها الخبرية المنطقية، تحشّر، في ما يسمّيه بوبر «سياقات التسويغ» Contexts of Justification، عناصر نفسية ينبغي أن تقوم عليها المنطوقات الإدراكية. ويجترح بوبر منهجاً يسمّيه «منهج كانط - فريز» - Kant-Fries Method، ويعتبره كفيلاً بتجاوز أشكال النفسانية من خلال إرساء تمييز منهجي مبدئي بين القضايا التي تعود إلى عملية استنباط منطقية صرف والمنطوقات الأساسية Basic Statments التي تعبّر عن معطيات التجربة؛ وبذلك فإنّ نظرية المعرفة التي يروم بوبر إرساءها تربط بين النزعة الاستنباطية والنزعة الاستقرائية. بخصوص الأولى، يتحدّث بوبر عن «نزعة استنباطية متسقة» Consistent Deductivism⁽⁴⁾ مفادها أنّ الاستقراء هو ضرب من الخرافة، وأنّ التعميم خطأ، وأنّ «الاستدلالات المشروعة الوحيدة التي تسير في اتجاه استقرائي هي استدلالات مودس تولنز Modus Tollens الاستنباطية»⁽⁵⁾. وتنتصب هذه النزعة الاستنباطية على طرفي نقيض من العقلانية الكلاسيكية لديكارت واسبينوزا التي تقوم على استنباط ذي نسج هندسي (إقليدي) صرف. أما الخبرية التي تتضمنها نظرية المعرفة البوبرية، فتعني أنّ التجربة، من دون سواها، هي الكفيلة بالحسم في شأن صدق أي منطق يتعلّق بالواقع أو كذبه. إنّنا هنا إزاء ما يسمّيه بوبر «تصور استنباطي - خبري»⁽⁶⁾. ويفرض هذا المذهب أن تكون القوانين العلمية، التي هي عبارة عن منطوقات كلية، قابلة للتكذيب

• يتحدّث بوبر نفسه عن مشكلة رسم الحدود بوصفه عين «سؤال كانط حول حدود المعرفة العلمية»⁽¹⁾.

• هذا السؤال ترنسندنتالي Transcendental بالمعنى الكانطي؛ على جهة أنه سؤال النقد، ويتعلّق بتسويغ المنطوقات. ويؤكد بوبر أنه «في العمل الراهن أيضاً، تمّ استخدام مثل هذا المنهج الترנסندنتالي مراراً، دون ذكر اسمه»⁽²⁾.

• إنّ المنهج الترנסندنتالي هو الذي يفرض نقد كلّ أشكال النفسانية Psychologism في تصور المعرفة على وجه العموم وتصور أساسها على وجه الخصوص. وهذه النفسانية تتجلى على نحو خاص في تصور الخبريين المنطقيين من أمثال رودولف كارناب Rudolf Carnap وأوتو نويراث Otto Neurath للمنطوقات البروتوكولية Protocol statements. فهذه المنطوقات التي هي في نظر أصحابها جملٌ بسيطة تعبّر عن معطيات التجربة وتشكّل أساس العلوم الخبرية، لا تعدو أن تكون، من منظور بوبر، ترجمة منطوقات متعلّقة بالإدراك - ومن ثمّ فهي نفسية - إلى تقارير متعلّقة بالإدراك قام بها أشخاص فيزيولوجيون؛ وهكذا فإنها «إعادة بناء فيزيقانية Physicalist للمذهب النفساني Psychologistic الخاص بالقاعدة الإدراكية للعلوم الخبرية»⁽³⁾. وعلى هذا النحو يؤسس خبريون المنطقيون لحلقة فيينا العلم على قاعدة أنانية Solipsistic، ما يعني أن هذه القاعدة تُعوّزها، في نظر بوبر،

(1) كارل بوبر، المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة، ترجمة نجيب الحضّادي (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2018)، ص 56، 539. هذا التوضيف لمشكلة رسم الحدود يتردد في جميع مؤلفات بوبر اللاحقة.

(2) المرجع نفسه، ص 115.

(3) المرجع نفسه، ص 542 [الترجمة معدّلة].

(4) المرجع نفسه، ص 537. يسم بوبر موقفه، أيضاً، بأنه «نزعة استنباطية راديكالية»، المرجع نفسه، ص 60.

(5) المرجع نفسه، ص 537.

(6) المرجع نفسه، ص 61 [الترجمة معدّلة].

وعلى نقده الثابت لما يعتبره نزعة استقرائية عند
الخبريين المنطقيين لأفراد حلقة فيينا من ناحية
أخرى؛ ما يعني أن هذا النقد الموجه إلى بوبر
سوف يكون داخلياً، إذ هو لا يتناول نقداً تفرضه
ممارسة أخرى لفلسفة العلم على غرار تلك التي
نجدتها عند توماس كون وفلاسفة العلم الكونيين
Khunians، ومفادها أن بوبر إنما يهتم، شأنه
شأن الخبريين المنطقيين، بالجوانب السانكرونية
في نشأة النظريات العلمية مُغفلاً دور السياقات
التاريخية والثقافية والمؤسسية في نشأة
البرادايما العلمية وتطورها.

يمكن رد هذين الاحترازين إلى ما يلي:

• يعتبر بوبر أن مشكلة رسم الحدود بين ما هو
علمي وما هو غير علمي هي مشكلة كانط⁽⁹⁾
بحسب العبارات التي يستعملها في منطق الكشف
العلمي (1934) في مقابل مشكلة الاستقراء التي
هي، في نظره، مشكلة هيوم. لن نتناولها هنا
سوء فهم بوبر لمفهوم مركزي عند كانط هو مفهوم
«الترنسندنالي» Transcendental الذي يميز
نمط مقاربتة للمشكلة الأساسية التي تشغله في
نقد العقل المحض (1781)، بل سنكتفي بالإشارة
إلى أن هذه المشكلة التي تشغل كانط في مؤلفه
ليست التمييز بين العلم والميتافيزيقا، وإنما
البحث في شروط إمكان وضع الميتافيزيقا على
الدرب الملكي للعلم من خلال طرح «المشكلة
الأساسية للعقل المحض»⁽¹⁰⁾: كيف تكون أحكام
تأليفية قبلية ممكنة، والميتافيزيقا التي يريد لها
كانط أن تكون علماً لا تتوفر على هذه الأحكام؛

Falsification، لا للتحقق Verification، كما
يرى لودفيغ فتغنشتاين والخبريون المنطقيون
لحلقة فيينا. فمبدأ التحقق الذي ورثوه عن
فتغنشتاين مثل موضوع نقد لاذع من جانب
بوبر في مجمل مؤلفاته حتى في صيغته التي ما
انفك كارناب يطورها في السنوات التي تلت نشر
كتابه العمدة *Der logische Aufbau der Welt* (1928).
إن إمكانية التكذيب Falsifiability هي عين معيار رسم الحدود بين ما هو علمي
وما هو غير علمي. وتعدّ فرضية (أو نظرية)
قابلية التكذيب أو الدحض، على نحو خبري،
إذا توافرت مجموعة من المنطوقات الخاصة
بالملاحظة أو المنطوقات الاختبارية Test
statements يدحض صدقها تلك الفرضية أو
النظرية أو يُثبت كذبها. وبهذا المعنى يكون مبدأ
قابلية التكذيب في علاقة تناظر Asymmetry مع
مبدأ قابلية التحقق Verifiability؛ من حيث إن
المنطوقات الاختبارية تصلح لتكذيب النظريات
الكلية، لا لتسويتها⁽⁷⁾. ويؤدي الجمع بين النزعة
الاستنباطية والخبرية إلى اعتبار المنطوقات
الكلية، أي القوانين الطبيعية فرضيات وقتية أو،
بحسب عبارات فيلسوف كانطي آخر هو هانس
فيهنغار Hans Vaihinger، وهي عبارات يتبناها
بوبر، «تخييلات حقيقية»⁽⁸⁾ Genuine Fictions؛
على جهة أنها ستُعدّ صادقة ما لم يتم تكذيبها.

في نهاية هذه القراءة النقدية لكتاب المشكلان
الأساسيان، أصوغ في اقتضاب شديد يفرضه
ضيق المجال، احترازين يدوران على فهمه
لمشكلة رسم الحدود عند كانط من ناحية،

(9) Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London and New York: Routledge, 2002), p. 11.

(10) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen W. Wood (eds./trans.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 146.

(7) انظر النقد الذي يوجهه بوبر إلى معيار المعنى عند فتغنشتاين والوضعية المنطقية: المرجع نفسه، ص 365-412.

(8) المرجع نفسه، ص 327 [الترجمة معدلة، والتشديد من عند بوبر].

H. Feigl، وبول فايرآبند P. Feyerabend، وألفرد آير A. J. Ayer، وهيلاري بوتنام H. Putnam، فحسب؛ إذ أثارها كذلك فلاسفة علم يتصورون للميثودولوجيا البوبرية، مثل إمري لاكاتوس I. Lakatos، بل سنكتفي بالإشارة إلى أننا لا نرصد انزياحاً في الإشكالية عند بوبر بالنسبة إلى ما يعتبره نزعة استقرائية عند الخبرين المنطقيين، ولا انزياحاً في ضرب معالجة الإشكالية والموقف الإستمولوجي العام منها. ففي مستوى الإشكالية، يشترك بوبر مع الخبرين المنطقيين في البحث عن اجترح منهج يجعل تسويغ المنطوقات الكلية، استناداً إلى المنطوقات الفردية التي هي المنطوقات البروتوكولية عند الخبرين المنطقيين والمنطوقات الأساسية عند بوبر، أمراً ممكنًا. أما بخصوص الموقف الإستمولوجي العام، فهو موقف خبري كما يشدد على ذلك بوبر نفسه. فعلى الرغم من أن التجربة تضطلع في النزعة التكدبية البوبرية بدور سالب، لا بدور موجب، كما هو الشأن في مذهب الخبرين المنطقيين؛ على جهة أنها تصلح لتكذيب الفرضيات، فإنها تظل حاسمة في عملية تسويغ الفرضيات العلمية والقوانين الطبيعية.

حري بنا أن نلاحظ، في هذا السياق، أن أطروحة التجربة الحاسمة Experimentum crucis يرفضها رفضاً كاملاً أحد الخبرين المنطقيين وأكثرهم طرافة، أوتو نويراث، وهو ما يفسر نقده، بوصفه أحد ورثة النزعة الموضعية الفرنسية عند بيار دوهام خاصة، معيار التحقق عند أفراد حلقة فيينا ومعيار التكذيب عند بوبر على حد سواء. ففي مقاله «Pseudorationalismus der Falsifikation» (1935)، يدافع نويراث عن أطروحة أساسية مفادها أن معيار التحقق عند الخبرين المنطقيين ومعيار التكذيب عند بوبر

ومن ثمّ فهي لا تتوفر على صفة العلمية التي تُعدّ الرياضيات والفيزياء نموذجاً لها؟

• ولكن تجدر الإشارة إلى أن القابلية للخطأ أو القابلية للتخطيء Fabillism التي تقرر أن كل النظريات، بما فيها النظريات العلمية، لا تعدو أن تكون مجرد فرضيات وتخمينات Conjectures، ولا تُعدّ يقينية لانعدام كل شكل تسويغ لها قبلًا كان أو استقرائياً، إنما هي موقف يُشكّل تطوراً حقيقياً في تصور المعرفة مقارنةً بأشكال التأسيسانية Foundationalism الكلاسيكية، سواء كانت ذات نسيج عقلاني أو ذات توجه خبري. فلا العقل عند ديكارت وليبنتز، ولا الانطباعات عند هيوم، ولا المنطوقات البروتوكولية عند الخبرين المنطقيين، بوسعها أن توفر أساساً ثابتاً وبقينياً للنظريات العلمية. ولا تنفك خطئية بوبر عن عقلانيته النقدية Critical rationalism. فكل النظريات العلمية بوصفها تخمينات تصدر بدورها عن مشكلات بالمعنى العلمي إنما تخضع إلى نقد دائم؛ أي وفق تكدبية بوبر، إلى اختبارات خبرية نسقية صارمة، الغرض منها تخليص النظريات من الخطأ؛ ومن ثم فهي تقود إلى جملة من النظريات وقع تعزيزها Corroborated.

• يُشيد بوبر نزعته الاستنباطية - الخبرة ومعيار رسم الحدود لديه، أعني إمكانية التكذيب، من الناحية السجالية، على أنقاض تصور الخبرين المنطقيين لمعيار التحقق. لن نتوقف هنا عند الصعوبات المنهجية التي يواجهها معيار رسم الحدود ذاته، وهي صعوبات لم يُثرها فلاسفة علم يعلنون معارضتهم، على نحو صريح، لتكدبية بوبر؛ من أمثال وسلاي سالمون W. C. Salmon، وهربرت فيغل

والنظريات العلمية الأخرى وهو، من ناحية ثانية، مسألة اتساق مع السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية لإنتاج المعرفة. ويُعبّر مفهوم «جمهورية العلماء» Republic of Scholars عند نويراث الذي يُشّر، على نحو خاص، بمفهوم «الجماعة العلمية» Scientific Community الشهير عند توماس كون عن انخراط النظريات العلمية واللغة التي تعبر عنها في التاريخ. يعني ذلك أن نويراث ينتصر لتصور اتساق Coherentist للحقيقة ويناهض كل تصور للحقيقة كمطابقة Correspondence بين المنطوقات والوقائع، وهو تصور يشترك فيه بوبر مع الخبيرين المنطقيين لثلاثينيات القرن المنقضي.

إن ثراء نص بوبر، المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة، من الناحيتين التأسيسية والسجالية، وكذلك من حيث النقاشات الإبستمولوجية التي أثارها لاحقاً، المتعلقة خاصة بطبيعة المعقولة العلمية، تجعل من هذا الكتاب نصاً جديراً بالدراسة في حد ذاته، ينفي عنه إمكانية اعتباره مجرد مسودة تمهيدية لمؤلف بوبر الأشهر ذي الأهمية الكبيرة، من دون ريب، أعني منطق الكشف العلمي.

إنما يُعبّر، على اختلافهما، عن «روح فكر لابلاس» Laplace's spirit⁽¹¹⁾ الذي تحدوه رغبة لا تكلّ في البحث عن الدقة، وهذا البحث مطلب يوتوبي Utopist، وهو يصدر عما يسميه بوبر «عقلانية زائفة» Pseudo-rationalism تكافئ، في نظره، الوثوقية⁽¹²⁾. ليست التجربة أو منطوقات الملاحظة حاسمة في التثبت من صدق منطوق علمي ما أو نظرية علمية مخصوصة، وإنما يعود ذلك إلى قرارات تتخذها جماعة علمية في فترة محددة من تاريخ تخصص علمي معين. يدافع نويراث عما صار يُعرف في فلسفة العلوم بأطروحة دوهام - كواين أو الكلائية Holism التي تقضي بارتباط صدق المنطوقات العلمية بالسياق الذي ينبغي أن يفهم، عند نويراث، بالمعنيين السانكروني (أو السكوني) والدياكروني (أو التاريخي). فصدق المنطوق العلمي هو، من ناحية أولى، مسألة اتساق مع المنطوقات

(11) Otto Neurath, «Pseudorationalism of Falsification» in: O. Neurath, *Philosophical Papers 1913-1946*, R.S. Cohen & M. Neurath (eds.), (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1983), p. 121.

(12) لمزيد من التفاصيل بخصوص أطروحة نويراث هذه، انظر: Ibid., p. 121-131.

References

بوبر، كارل. المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة. ترجمة نجيب الحصادي. بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2018.

الأجنبية

Neurath, Otto. *Philosophical Papers 1913-1946*. R.S. Cohen & M. Neurath. (eds.). Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1983.

Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge, 2002.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen W. Wood (eds./trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

المراجع

العربية

مراجعة: الزواوي بغورة | Reviewed by Zwawu Beghoura *

مراجعة كتاب خطاب الكرامة وحقوق الإنسان لرجا بهلول**

Book Review:
The Discourse of Dignity and Human Rights
By Raja Bahlul

عنوان الكتاب:	خطاب الكرامة وحقوق الإنسان.
المؤلف:	رجا بهلول.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/ بيروت.
سنة النشر:	2016.
عدد الصفحات:	160 صفحة.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة بقسم الفلسفة، جامعة الكويت.

Professor of Contemporary Philosophy, Department of Philosophy, Kuwait University.

** أستاذ الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، ورئيس تحرير دورية "تبين" للدراسات الفكرية والثقافية.

Professor of Philosophy at the Doha Institute for Graduate Studies and Editor of Tabayyun: Journal for *Cultural Studies and Critical Theory*.

مقدمته التي جعلها مناسبة للتذكير ببداية أحداث ما أصبح يسمى «الربيع العربي»، سؤالاً اخترق الكتاب من أوله إلى آخره، سواء من جهة تفنيد الاعتراضات، أو من جهة إثبات الأفكار، وهذا السؤال هو: «إذا كان الناس يغضبون ويشورون من أجل الحقوق والكرامة، فكيف يمكن إنكار العلاقة بين الحقوق والكرامة من جهة، وحياة الناس الوجدانية من جهة أخرى؟» (ص 8).

للإجابة عن هذا السؤال، ذهب المؤلف إلى القول إن تحليل الكرامة وحقوق الإنسان يقتضي تحليلاً لمسألة القيم الأخلاقية عمومًا، ومنها القيم المؤسسة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبحثًا في الأساس الذي ترتكز عليه، وبخاصة الأساس الذي ترتكز عليه الكرامة. وبعد إشارة تاريخية، فضل المؤلف الفصل في النقاش وحصره في اتجاهين أساسيين: الاتجاه القائل إن الكرامة الإنسانية تتأسس على العقل، والاتجاه الذي يؤسسها على الوجدان والانفعال، أو التأسيس الطبيعي.

يمثل الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هبرماس مع الفيلسوف الأميركي جون رولز الاتجاه الأول الذي عرضه في العنصر الثالث من الكتاب. وعلى الرغم من الاختلافات القائمة بين الفيلسوفين، فإنه «خلاف عائلي» (ص 46). والسبب في ذلك هو أن «الشرعية عند رولز وهبرماس وأمثالهما لا تأتي من الشريعة الإلهية ولا من الطبيعة، فلم يبقَ لهما من مصدر إلا العقل الإنساني» (ص 47)، ثم إنهما متجذران في الفلسفة الكانطية، ما يعني أن الاتجاه العقلي في الأخلاق يمثل كانهما في الفلسفة المعاصرة.

وعملًا على نقد هذا الاتجاه العقلي، اعتمد المؤلف على التحليلات النقدية التي قدمها فلاسفة

لا نملك في فكرنا العربي المعاصر تنظيرًا فلسفيًا لمسألة حقوق الإنسان، بقدر ما نملك محاولات لتسويقها وإخضاعها لميراثنا، وتقاليدها، وتطلعاتنا، ولما أصبح يعرف بهويتنا. ومن هذا الباب، يُعد كتاب رجا بهلول خطاب الكرامة وحقوق الإنسان إسهامًا تأسيسيًا لهذا الموضوع الحيوي في ثقافتنا العربية المعاصرة.

يتألف الكتاب من سبعة فصول أو عناصر، وتوطئة، ومقدمة أولية ذات دلالة رمزية عنوانها: «في مقام المقدمة: الكرامة وبائع الخضروات المتجول»⁽¹⁾. ولقد عرض المؤلف موضوعه بلغة واضحة ودقيقة معززة بكثير من الأمثلة، وبأسلوب جدلي، ناقش من خلاله أهم الآراء المشكّلة للموضوع، سواء تلك التي أراد تفنيدها أو تلك التي دافع عنها، مع توجه نقدي واضح، وحرص على استخلاص النتائج الأساسية. وابتداء من الصفحة الأولى من التوطئة، يطلعنا المؤلف على أطروحته ونوعيته مقارنة. وتتمثل الأطروحة في ما سمّاه بالتكافؤ المنطقي بين الكرامة والحقوق: «مَن له كرامة له حقوق، ومَن له حقوق له كرامة» (ص 7). وأما المقاربة، فتظهر في تأكيد «مركزية مفاهيم الحاجات والرغبات والانفعالات البشرية، كالتعاطف والمقاومة والغضب والاحترام، في تأسيس مفاهيم الحقوق والكرامة والمفاهيم الأخلاقية عمومًا» (ص 8).

وعملًا على تحقيق هذا التوجه، طرح المؤلف في

(1) يتكون الكتاب من العناصر الآتية: توطئة بعنوان: الكرامة وبائع الخضروات المتجول، 1. سؤال الكرامة وحقوق الإنسان، 2. الإنسانية والكرامة والحقوق من منظور تاريخي، 3. التأسيس العقلاني للأخلاق، 4. التعاطف، 5. الاحترام، 6. قيم الحياة والحياة الأخلاقية، 7. مصالحة العقل والوجدان، إضافة إلى المراجع، وفهرس عام.

يكن عرض أفكار هؤلاء الفلاسفة وتحليلها، وإنما اعتماد مفاهيمهم للدفاع عن الطرح الوجداني في التأسيس الأخلاقي.

يعترف المؤلف بصعوبة «طبعة القيم الأخلاقية»، إلا أن الأمر غير مستعص على الحل؛ لذا تقدم بفكرة قريبة من الأوامر المطلقة الكانطية التي انتقدها، والتي سنعود إليها لاحقاً، وهي تتمثل في تحول الميول والوجدان إلى أعراف وتقاليده يعززها القانون، معتبراً أن ما كان قبل القانون والعادة، ليس العقل وإنما الطبيعة، أو كما قال: «فينا قدرة على الشعور بألم الآخر، وهذه القدرة مبرمجة في كياناتنا الطبيعية» (ص 79)، والهدف من هذا التحليل التاريخي هو الإقرار بأن مفهوم الوجوب، أو الواجب الذي يميز الأخلاق، لا يظهر «إلا في مرحلة يصل فيها تطور الحياة الاجتماعية درجة بلورة قوانين وأعراف أو مبادئ سلوك، بشكل واع أو شبه واع» (ص 79)؛ ومن ثم يحدث ما سمّاه الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي «تربية المشاعر».

أما الشعور الثاني الخاص بالاحترام أو التقدير أو الاعتراف، فلم يحدده المؤلف من جهة الإنسان؛ من حيث هو «موضوع للعطف بسبب معاناته وسوء أحواله، [و] إنما باعتباره (ذاتاً) قادرة على التصدي لتلك الأوضاع التي تقلل من حظوظها الحياتية أو الأوضاع التي تشكل انتهاكاً (للحقوق)» (ص 87). وبعد نقده لبعض مبادئ يورغن هبرماس وجون رولز حول «الشرعية» و«الخطاب» وذلك بحكم أن الاحترام جزء أصيل من هذه العملية، بين دور الدين في تأكيد مبدأ الكرامة، مثلما عبرت عن ذلك الآية القرآنية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70). وإضافة إلى هذه الحجة الدينية، هنالك من قدّم حجة الإنسان بوصفه كائنًا يقف

معاصرون ينتمون إلى مشارب نظرية مختلفة منهم، على سبيل المثال لا الحصر، الفيلسوف ألسدير ماكنتاير⁽²⁾، حيث خلص إلى إقرار نتيجة مؤداها أن «الأسباب المرشحة لعقلنة السلوك كثيرة، لكنها ليست مقنعة دائماً» (ص 56).

خصّص المؤلف الفصل الرابع لموضوع التعاطف الذي يعد جزءاً من الدوافع والمشاعر والأحاسيس والرغبات والانفعالات على وجه العموم، وفيه رأى أن الأخلاق يمكن أن تتأسس على نوعين من المشاعر الأساسية؛ الأولى هي التعاطف، والثانية هي الاحترام أو الاعتراف، وقد خصها بالفصل الخامس.

حدد النوع الأول بالشعور: «الذي ينبع طواعية من شخص تجاه شخص (أو كائن آخر) في وضع بائس، أو في حالة معاناة، ويؤدي في كثير من الأحيان إلى أداء عمل ما لتخفيف الألم أو تحسين الوضع البائس» (ص 68). وتتكون بنيته من عناصر زوجية من نوع: «أحب - أكره»، «يؤلمني - يمتعني»... إلخ، وهنالك تاريخ تأسيسي لهذا الشعور يمثلته فلاسفة أمثال ديفيد هيوم، وجون جاك روسو، وبخاصة عند الفيلسوفين آدم سميث الذي استعمل مفهوم (المشاعر الأخلاقية)، ومارثا نوسباوم التي وظفت مفهوم القدرة على التعاطف مع الآخرين. كما تعزز هذا التأسيس بالبحث العلمي المعاصر؛ سواء على مستوى علم الأعصاب، أو علم النفس السلوكي، أو ما يسمى علم النفس الوضعي. ولقد توقف المؤلف عند هذه الإسهامات الأساسية، وإن كان ذلك على نحو مختصر؛ لأن هدفه لم

(2) انظر: ألسدير ماكنتاير، بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة هيثم غالب الناهي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013).

أننا لا نحترمها، فإن المؤلف يعتمد مفهوم الاحترام الذي قدمه ستيفن دار وال (ص 103)، والذي يتسم بطابعه الواسع الذي يشمل الأشخاص والقوانين والمؤسسات والطبيعة والكائنات الطبيعية. ويتكون مضمون هذا التعريف من فكرة ضرورة أخذ جوانب محددة من أي كائن في الاعتبار، خلال تصرفنا أو سلوكنا أو تعاملنا معه، ومراعاة تلك الجوانب أثناء سلوكنا نحوه.

وبكل موضوعية، يعترف المؤلف أن الرد ليس حاسماً، وأن للاعتراض وجهته، لذا وجب الإقرار بأن «الخشية من اختراق الحدود المحفوفة بالمخاطر تشكل بداية متواضعة للاحترام» (ص 103). وعملاً على التعمق في المسألة، عرّج على التأسيس الفلسفي الذي أجراه هيغل في كتابه فينومينولوجيا الروح، باسم (ديالكتيك السيد والعبد)، كما قرأه فرانسيس فوكوياما في كتابه المشهور نهاية التاريخ وخاتم البشر (ص 104).

وفي تعقيبه على ما ذهب إليه هيغل، وعلى ما علق عليه فوكوياما، أكد رجا بهلول ضرورة الربط بين الاعتراف والمكانة من جهة، والقدرة على تلبية الحاجات من جهة أخرى، أو كما قال: «الإنسان الذي لا يحظى بالتقدير ولا مكانة له البتة في إطار جماعته لن يحظى بحياة جيدة، ولن تكون فرصه في الازدهار كبيرة» (ص 105).

يعتبر الاحترام، بعد تحليله، وبيان عناصره، بمنزلة المقدمة لتأسيس الكرامة؛ لأن الكرامة ترتبط بالاحترام، أو كما قال ربما: «تكونان الشيء نفسه» (ص 107) بمعنى أن الكرامة تتجذر في الطبيعة. ويؤكد ذلك ما قرأه في ميراث بعض اللغات الأوروبية التي تشتق كلمة الكرامة من فعل الغضب الناجم عن فهل مهين، وهاتان الكلمتان

على قمة هرم التطور الطبيعي، ويتمتع بذكاء أعلى، مقارنةً ببقية الكائنات، مستنداً في ذلك إلى ما ذهب إليه الفيلسوف الأميركي رونالد دوركن (ص 93)، معتبراً في الوقت نفسه أن الإقرار بالصفة العقلية للإنسان تماثل الذكاء، فضلاً عن تمتعه بحرية الإرادة، وقدرته على تحديد الغايات، وبذلك يكون الإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد؛ وهكذا يعتبر الاحترام، بحسب بعض المنظرين، قيمة لا تحتاج إلى التأسيس العقلي لأن كل الأجوبة التي تقوم على أساس الاعتبارات السابقة (حرية الإرادة، والقدرة على تحديد الأهداف... إلخ) ليست مقنعة، ومن ثمّ يفتح المجال للتأسيس للاحترام على أساس وجداني (ص 94).

إن ما بسطه المؤلف من نظريات وآراء وحجج في هذا الفصل، الذي ميز فيه بين التعاطف والاحترام رغم صلتها العضوية بالمشاعر، يعكس توجهه الفلسفي الذي يرى في الوجدان إمكانية لتأسيس الأخلاق، وبخاصة ما تعلق بالكرامة والحقوق. يؤكد هذا تحليله لبعض المشاعر أو ما سمّاها الوقائع الشعورية الأصيلة والمتجذرة في الطبيعة البشرية، ومنها نزعة التصدي والمقاومة، ومشاعر الغضب، مبيّناً في الوقت نفسه أن الذين تنعدم فيهم مثل هذه المشاعر هم أناس «لا يعيشون كما ينبغي أن يعيش الإنسان في الوضع الطبيعي أو الجيد، إن لم نقل المثالي. فهم لا يحققون ذاتهم الإنسانية ولا يبلغون غاية ما يمكنهم بلوغه كونهم بشراً» (ص 99).

ويعتبر الغضب بما هو شعور مشترك بين الحيوان والإنسان، مقدمة لتأسيس الاحترام، والسبب في ذلك أن الغضب يكشف أن الآخر يتمتع بحدود لا يجب تجاوزها. ورداً على الاعتراض القائل إننا قد نخاف الأسود أو غيرها من الحيوانات الضارية، إلا

لقد أثّرنا تثبيت هذا النص رغم طوله النسبي، لأننا نريد أن نتوقف عنده قليلاً في تعقينا الذي سيأتي لاحقاً. ومع أن المؤلف، كما هو ظاهر، يميل إلى التأسيس الوجداني، بل كان هدفه هو إقامة الحجة على وجهة هذا التأسيس، فإنه أبى في الفصل السابع إلا أن يدعو إلى: «مصالحة العقل والوجدان». فهل ثمة إمكانية للمصالحة بينهما؟ لم يتوقف المؤلف على التحفظ على العقل ولا على نقده، مؤكداً أن قروناً من محاولات التأسيس العقلاني لم تثمر إجماعاً (ص 132)، ولكنه لم يتردد في الوقت نفسه في نقد الوجدان (ص 133). وكأن لسان حاله يقول: إن أي عنصر تأسيس، سواء كان عقلاً أو وجداناً، فإنه محدود؛ لذا رأى ضرورة التركيز على العلاقة التي تربط العقل بالوجدان في مجال الأخلاق، أو كما قال: «جل ما أردنا تحقيقه هو اللفت إلى حقيقة مفادها أن التأسيس الشعوري للأخلاق لا يتعارض مع القول إن العقل يؤدي دوراً في هذا المجال» (ص 141).

تعقيب عام

مما لا شك فيه أن الانفعال (العاطفة، الوجدان، المشاعر)، قد أصبح موضوعاً للبحث العلمي والفلسفي على حد سواء. يؤكد هذا ما يُقدم في علم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، وفي علم الأعصاب. ويكفي في هذا السياق التذكير بما أحدثه عالم الأعصاب أنطونيو دماسيو Antonio Damasio، في كتابه خطأ ديكارت *L'Erreur de Descartes*، الصادر عام 1995، من نقاش وجدل، والذي برهن فيه على أن الانفعال ليس معطى نفسياً فحسب، بل هو معطى جسماني (أي طبيعي) أيضاً. كما قدمت دراسات اجتماعية وتاريخية تثبت هذه

هما: Dignity/ Indignation (ص 108)، مفسراً عبارة (الكرامة الإنسانية) بأنها تعكس إصرارنا على «أن الإنسان لا يعتدى عليه ولا يترك من دون عون» (ص 108).

وفي الفصل السادس، ناقش: «قيم الحياة والقيم الأخلاقية»، ومنها قيمة الشفقة، وذلك بعد أن أبدى بعض التحفظات على قيمة التعاطف التي تخضع للتكيف الاجتماعي والثقافي؛ لذا رجع إلى أرسطو وتفسيره للشفقة، وبخاصة شرطها المتمثل في «استحقاق الشر الظاهر» (ص 114) الذي يلزمها. كما عزز تحليله للشفقة بما ذهب إليه روسو. من أجل ذلك كله نراه يؤكد أن التعاطف على الرغم مما يقال من تحفظ حوله «لم يفقد البوصلة تماماً» (ص 115)، مستنداً في ذلك إلى ما ذهب إليه الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (ص 117-121)، وإلى ما سبق أن بيّنه جون ستيوارت ميل.

وفي هذا السياق، فإن الفكرة التي تبدو له أكثر جاذبية، وذلك بغرض الدفاع عن التأسيس الوجداني للأخلاق عموماً، وللكرامة تحديداً، هي الفكرة التي قال بها ماكديويل؛ الخاصة بـ «الطبيعة الثانية». ومضمون هذه الفكرة هو أنه يجب ألا تقتصر الطبيعة على مجال الضرورة، وإنما يجب أن تشمل كذلك مجال الإنسان، أو كما قال: «للإنسان طبيعة أولى بوصفه كائناً طبيعياً له نشأة طبيعية، لكنه أيضاً كائن طبيعي من نوع خاص. فلديه من الاستعدادات والقدرات الطبيعية (ومنها العقل وملكة اللغة) التي لا تتحقق إلا من خلال التربية في جماعة بشرية، حيث يغدو إنساناً، ويكتسب حينها طبيعة أخرى لا تختزل إلى طبيعته الأولى هي طبيعته الثانية» (ص 125-126).

وعملاً على التأسيس الوجداني للكرامة بوصفها أساس الحقوق، استعان المؤلف بمفهوم الطبيعة الثانية (ص 126)، والسؤال الذي يُطرح بخصوص هذا المفهوم هو: أليست هذه الطبيعة الثانية مجرد اسم لما نسميه «الثقافة»، وأنه بدلاً من الحديث عن التقابل بين الطبيعة والثقافة، أصبحنا نتحدث عن طبيعة أولى وأخرى ثانية يظهر فيها ذلك الشعور المرتبط بالكرامة؛ ألا وهو الشعور بالإهانة الذي قال عنه المؤلف نفسه: «الإهانة مفهوم لا وجود له خارج سياق المجتمع والأفكار والثقافة؟» (ص 138). وهكذا، فإن الطبيعة الثانية، ليست بالضرورة امتداداً للثانية، وما ينطبق على الأولى لا ينطبق بالضرورة على الثانية؛ بما أن الأولى تحكمها الضرورة، والثانية تحكمها الضرورة والحرية في الوقت نفسه.

ثم إن ما عرضه في موضوع الاحترام، وبخاصة ما أجراه من ربط تأسيس فلسفي كما ذهب إليه هيغل، مستنداً إلى تأويل فوكوياما، يفرض علينا الإشارة إلى أن قضية الاعتراف - انطلاقاً من جدلية السيد والعبد - قد أثارت في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة جدلاً كبيراً، وأسهمت في تأسيس نظريات كثيرة حول الاعتراف، ولست أدري لماذا توقف رجا بهلول عند فوكوياما، تاركاً أعمالاً فلسفية تأسيسية ومتميزة في هذا المجال، وأخص بالذكر على الأقل أعمال جملة من الفلاسفة المعاصرين؛ منهم بول ريكور في كتابه *سيرة الاعتراف*⁽³⁾، وتشارلز تايلور في كتابه *التعددية الثقافية، الاختلاف والديمقراطية*⁽⁴⁾.

الوجوه المختلفة للانفعال، لا يتسع المجال هنا لذكرها، تؤكد في مجملها ما ذهب إليه المؤلف رجا بهلول في الفصل الأخير من كتابه «مصالحة العقل والوجدان».

ولكن النظر في هذه المصالحة، وفي ما جاء من تحليلات، اتسمت بقدر عالٍ من الصرامة، والوضوح، إلا أنها مع ذلك تطرح بعض الأسئلة، منها ما جاء في سياق عملية التأسيس للأخلاق على التعاطف والوجدان، إذ قال المؤلف: «نشير إلى أطروحة بسيطة متواضعة ينبغي ألا تكون موضوع خلاف كبير، ألا وهي أن الأخلاق لا تبدأ قبل أن يكون في إمكان الكائن أن ينظر إلى الكائن الآخر، لا بكونه وسيلة أو أداة يصنع بها ما يشاء، وإنما إنساناً نقر بتكافئه معنا، فلا نتعامل معه بطريقة لا نقبلها لأنفسنا» (ص 77). يبدو لي أن هذه الأطروحة تستعيد بطريقة غير مباشرة، الأمر القطعي الكانطي القائل: اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين بوصفها غاية، لا مجرد وسيلة.

وإذا كانت هذه الاستعادة مطروحة للمناقشة، بما أن المؤلف انتهى إلى الدعوة إلى نوع من المصالحة بين الوجدان والعقل، فإن ما قاله بشأن مسألة غياب الإسناد إلى العقل، وأنها لا تزال تنتظر التحقق (ص 50)، يبدو لنا أنه لا يستحضر شرطَي الضرورة والكلية، وهما - كما نعلم - أساس كل معرفة عقلية، ومنها، بالطبع، أخلاق الواجب. كما أنه من المعلوم أن كانط قد ربط بين الاحترام والواجب بما هو إرادة تظهر في القانون الأخلاقي، أو كما عبّر عن ذلك بقوله إن السلطة الخاصة بالقانون، والشعور بالاحترام تجاهه، هما وجهان للعملة الواحدة.

(3) Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Collection Folio essais (no. 459), (Paris: Gallimard, 2004).

(4) Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie* (Paris: Flammarion, 1994).

ثم إن موضوع الكرامة، موضوع قديم أسهم في تأسيسه فلسفيًا بعض أعلام النهضة الأوروبية الحديثة؛ منهم يوحنا بيكو دولا ميراندولا⁽⁷⁾.

وأخيرًا، أود تقديم ملاحظتين من الناحية الشكلية. تخص أولاهما المثال الذي استقاه من الغزالي، ولكنه اعتمد على الترجمة الإنكليزية مع أن نص الغزالي متوافر بتحقيقات كثيرة⁽⁸⁾، ومع ذلك ثبته ضمن قائمة المراجع العربية (ص 145). والثانية متعلقة بالمثال الذي أورده عن الشفقة والخاص بتصريح رئيسة الوزراء الإسرائيلية غولدا مائير، ومفاده أن في وسعها، كما تزعم، الصفع عن العرب الذين قتلوا أطفالاً يهوداً، ولكنها لا تستطيع الصفع عنهم لأنهم أجبروها على قتل أطفال العرب. ألا يمكن الشك في هذا التصريح المتسم بالطابع الإنساني المفرط؟ ألا يمكن اعتباره مجرد خطاب موجه إلى الاستهلاك السياسي؟ ربما بسؤالنا عن حقيقة هذه المشاعر وصدقها، وكيفية استقبالها وتلقيها، نكون قد طرحنا من جديد، مسألة جدوى التأسيس الوجداني للأخلاق وجدارته على حساب العقل.

(7) يوحنا بيكو دولا ميراندولا، مناظرة في الكرامة الإنسانية، تحقيق بيار شيزاري بوري، ترجمة أمّنة جبلاوي، سلسلة ترجمات (تونس: الديوان للنشر، 2012).

(8) يقول الغزالي: «على أنه في حقنا لا نسلّم أن ذلك غير متصور، فإننا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق إليهما العاجز عن تناولهما جميعًا، فإنه يأخذ إحدهما لا محالة، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله» انظر: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم وضبط وتعليق جبرار جهامي (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993) ص 49-50.

والفيلسوف الألماني أكسيل هونيث في كتابه الصراع من أجل الاعتراف⁽⁵⁾.

كما يطرح المؤلف في موضوع التعاطف في صلته بالشفقة (ص 138)، مسألة لا يمكن تجاهلها، ألا وهي مسألة النقد الكاسح الذي أجراه فريدريك نيتشه ضد هذه الأخلاق. وإذا كان مؤسسو الأخلاق الوجدانية الأوائل (روسو، وهيوم، وسميث) غير مطالبين بالنظر في ذلك النقد، بحكم الفارق الزمني، فإننا اليوم لا نستطيع، في تقديرنا، تجاهل ذلك النقد، وبخاصة أنه يقلب المسألة رأسًا على عقب.

تسمح هذه الأسئلة العامة بفتح مجال المناقشة حول ما قدمه الباحث رجا بهلول، وتمكننا من تطوير منظور متوازن بين الطرح الوجداني والعقلي، سواء كان ذلك في موضوع الكرامة والحقوق، أو في التأسيس الأخلاقي في فكرنا العربي المعاصر. وفي هذا السياق، وجبت الإشارة إلى أن الفكر العربي المعاصر قد ناقش مسألة التأسيس الأخلاقي على الوجدان والانفعال، وأخص بالذكر، ما قدمه المفكر اللبناني عادل ضاهر في كتابه الأخلاق والعقل⁽⁶⁾.

(5) Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Collection Passages (Paris: Editions Cerf, 2002).

ناقشنا هذا الموضوع بإسهاب، انظر: الزواوي بغورة، الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية (بيروت: دار الطليعة، 2012).

(6) عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1990)، الفصل الثالث: النظرية الانفعالية، ص 79-116.

References

المراجع

العربية

بغورة، الزواوي. الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية. بيروت: دار الطليعة، 2012.

- ضاهر، عادل. نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1990.
- الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة. تقديم وضبط وتعليق جيار جهامي. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993.
- ماكنتاير، ألسدير. بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. مراجعة هيثم غالب الناهي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.
- ميراندولا، يوحنا بيك دولا. مناظرة في الكرامة الإنسانية. تحقيق بيار شيزاري بوري. ترجمة آمنة جبلاوي. سلسلة ترجمات. تونس: الديوان للنشر، 2012.

الأجنبية

- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Collection Passages. Paris: Editions du Cerf, 2002.
- Ricœur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Collection Folio essais (no. 459). Paris: Gallimard, 2004.
- Taylor, Charles. *Multiculturalisme: Différence et démocratie*. Paris: Flammarion, 1994.

منير الكشو | Mounir Kchou*

مراجعة كتاب محاكمة حقوق الإنسان: جنيالوجيا الريبية الديمقراطية

Book Review: *Human Rights on Trial - A Genealogy of Democratic Skepticism*

عنوان الكتاب:	محاكمة حقوق الإنسان: جنيالوجيا الريبية الديمقراطية.
العنوان الأصلي:	<i>Le procès des droits de l'homme: Généalogie du scepticisme démocratique.</i>
المؤلفان:	.Justine Lacroix & Pranchère Jean-yves
الناشر:	.Seuil, Paris
سنة النشر:	.2016
عدد الصفحات:	352 صفحة.

* أستاذ تعليم عالٍ في الفلسفة بجامعة تونس. متخصص في الفلسفة السياسية والأخلاقية الأنغلو - أميركية.

Professor of Higher Education in Philosophy at the Tunis University specializing in Anglo-American political and moral philosophy.

فهو يستمد أصوله من نقود واعتراضات تجاه فكرة حقوق الإنسان عبر عنها مفكرون وفلاسفة منذ نهاية القرن السابع عشر، واكتسبت صيغتها الحالية في الجدل المعاصر. ويستعرض المؤلفان مختلف الاعتراضات التي وُجّهت إلى حقوق الإنسان على مدار القرون الأخيرة، والتي تغذي اليوم الرؤية المنتشرة حيالها في الحياة الفكرية للديمقراطيات المعاصرة، وخاصة الفرنسية. لذلك نراهما يركزان على أعمال سبعة مؤلفين يرونهم قد أثروا تأثيراً بليغاً في صياغة الحجج التي تُقدم اليوم ضدّ حقوق الإنسان، وهم إدموند بيرك، وجوزف دي ماستر، ولوي دي بونالد، وجيرمي بنتام، وكارل ماركس، وأوغست كونت، وكارل شмит. أما ردهما على هؤلاء الفلاسفة وعلى اعتراضات الرؤية الديمقراطية المعاصرة، فيستند إلى وجهة نظر دافعت عنها الفيلسوفة الأميركية ذات الأصول الألمانية حنة أرندت يكون وفقها الفهم السياسي لحقوق الإنسان، لا القانوني أو الميتافيزيقي، هو الفهم الأسلم.

يعتبر بيرك صاحب كتاب تأملات في ثورة فرنسا (1790) أول من رفض الخلفية الأخلاقية الكونية التي تقوم عليها حقوق الإنسان، والتي رأى فيها خطراً على الموروث (الفصل الثاني من الكتاب). فالثورة الفرنسية، عام 1789، منحت نفسها بُعْداً كونياً، وقدمت نفسها على أنها حدث يشمل الإنسانية كلها ولا يخصّ الشعب الفرنسي فقط. على خلاف ذلك، فإنّ الثورة الإنكليزية، عام 1688، وحرب الاستقلال الأميركية، لم تكونا تدعيان الكونية، وإنما كانتا استجابة لظروف وملابسات تاريخية خاصة بكل بلد من البلدين، ولم تكن في نيّة الفاعلين فيهما تقديم أنموذج للبشرية لتقتدي به؛ لهذا السبب نمازت الثورة الفرنسية عنهما بخطاب يدّعي

تبدو غاية هذا الكتاب، مثلما يوحي به العنوان، تعقّب الأصول التكوينية للرية التي يبديها مثقفون ومفكرون معاصرون فرنسيون أمثال بيار منان Pierre Manent، ومارسال غوشيه Marcel Gauchet، وجون كلود ميشيا Jean-Claude Michéa، حيال حقوق الإنسان، رغم تبنيهم فكرَ الحداثة السياسية ودفاعهم عن الديمقراطية والمشاركة السياسية وقيم المواطنة؛ إذ يرى هؤلاء أنّ في التزام مقتضيات حقوق الإنسان خطراً على الديمقراطية، وعلى تماسك المجموعة الوطنية؛ بالنظر إلى ما تشيعه من نزعة فردانية تؤدي إلى تكاثر المطالب المتعلقة بالحقوق على نحو لا يعرف حداً؛ ما يوهن عرى التكافل التي نسجها التاريخ الخاص لكل جماعة سياسية ويجعل الأفراد يبحثون عما يحمي بعضهم من بعض، بدلاً من الاهتمام بما يوطّد الروابط فيما بينهم. فحقوق الإنسان معايير عامة ومجرّدة تدّعي الكونية، وتفرض على الديمقراطيات سلطة أخلاقية عليّة وأحكاماً وتوجيهات مستقلة عن القيم والاختيارات السياسية الخاصة بكل أمة؛ لذلك تحوّل مزاعم الكونية المتضمنة في حقوق الإنسان، بحسب رأيهم، دون قيام مشروع سياسي أصيل ينبع من القيم المميزة لكل جماعة تاريخية. ويميّز الكاتبان هذا النقد لحقوق الإنسان من النقد المحافظ والرافض لها في سياق رفض الحداثة السياسية والديمقراطية كليهما، وهو ما نجده لدى مفكرين وفلاسفة معاصرين أمثال الفرنسي ميشال فيللي Michel Villey، ورجل الدين الإنكليزي جون ميلبانك John Milbank، والأسكتلندي ألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre.

ولا يرى الكاتبان في النقد الموجه إلى حقوق الإنسان، سواء في صيغته الديمقراطية أو في صيغته المناهضة للحداثة، أي عناصر جدّة تذكر؛

الآخرين، وإنما الواجبات المشتركة والمتبادلة بينه وبين أقرانه.

أما النقد الرجعي، فيتميز من الأشكال النقدية التي ذكرناها برفضه المطلق للخلفية الفلسفية التي تنهض عليها فكرة الحقوق في العصر الحديث؛ إذ إن حقوق الإنسان مضادة لحقوق الله (الفصل الرابع). ومقارنةً بنقد بيرك، يعدّ هذا النقد الذي صدر عن الفرنسيين دي بونالد ودي ماستر موعلاً في رفض الحداثة السياسية برمتها، فحقوق الإنسان مؤسسة لحكم بشري يقوم على التوافق والتعاقد، ما يعني أن السلطة تتبع من البشر والحال أنه لا يوجد، في رأيهما، مصدر آخر للسلطة غير الله. ولا يمكن منازعة السلطة الإلهية ولا السلطة السياسية؛ لأنهما لا تتأسسان على عقد اجتماعي، وكل وفاق بين إرادات بشرية يقتضي قوة خارجية تؤسسه، وإلا لن يكتب له الدوام.

أما الماركسية، فتعتبر أن حقوق الإنسان لا تحمي إلا «الحساب الأناني» للمصالح الخاصة؛ لذلك فهي لا تقدم للبشرية سبيلاً للتحرر (الفصل الخامس). ففي كتاب المسألة اليهودية (1844)، انتقد ماركس مزاعم الأخلاق المتضمنة في حقوق الإنسان أنها مستقلة عن الظروف الاجتماعية التي أنتجتها، وعن الصراع الطبقي. وضد المنطق التذري الملازم لحقوق الإنسان، يعتبر ماركس أن الدفاع عن الأشخاص من خلال الحقوق وترك النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج على حاله تضليل ومغالطة. ففي مجتمع يقوم فيه النظام الاقتصادي على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، تستفحل الفوارق الاجتماعية، حتمًا، ويستعر التنافس من أجل الاستئثار بمصادر الثروة والنفوذ، ويكون عندها ادعاء اشتراك الناس في حقوق الإنسان

الصحة الكونية، ويلغي الخصوصيات التاريخية لكل أمة وشعب.

ويتواصل رفض كونيّة حقوق الإنسان مع الفيلسوف الإنكليزي بنتام مؤسس المذهب المنفعي، والفرنسي أوغست كونت مؤسس المذهب الوضعي، إذ بدت لهما حقوق الإنسان مناقضة للمنفعة الاجتماعية (الفصل الثالث). ولئن اختلفت الانتماءات السياسية والفكرية بين بنتام وبيرك؛ إذ يُحسب الأول على اليسار الراديكالي المساواتي، والثاني على اليمين المحافظ الإنكليزي، فإنهما اتفقا على رفض الخلفية الأخلاقية المطلقة وما قبل - سياسية التي تقوم عليها حقوق الإنسان، في حين أن مصدر كل معيار قانوني، في رأيهما، هو الإرادة الجمعية للبشر كما تتجسد داخل مؤسسات وتنظيم سياسي. لكن لئن اعتبر بيرك أن خطر حقوق مطلقة وكونية للإنسان يكمن في أنها تُنكر أهمية التاريخ الخاص للجماعات والأمم، فإن بنتام يرى أن خطر حقوق الإنسان لا يتمثل في تهديدها لتاريخ شعب، بقدر ما يكمن في تهديدها لمستقبله. فإخضاعها للاختيارات السياسية لشروط مسبقة تتمثل في احترام حقوق يملكها الفرد خارج سياق المنفعة العامة والجامعة، تجعل الحقوق فوق المصالح، سواء كانت فردية أو جماعية، وتصادر إمكانيات تطور المجتمع. ونجد التأكيد نفسه على التضارب بين حقوق الإنسان والمنفعة الاجتماعية لدى الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت الذي اعتبر أن عيب فكرة حقوق الإنسان أنها تؤدي إلى إخضاع الواجبات للحقوق، في حين أن الواجبات هي التي تؤسس روابط التكافل، وتحفظ تماسك النظام الاجتماعي، وتحصنه ضد النزوع الفردي المقترب بفكرة الحقوق. ففي نظر كونت، ليست الحقوق التي يملكها هي ما يحمي شخصًا من

لمفهوم حقوق الإنسان تجعل مفهومها قد تبلور في خضم الكفاح السياسي؛ من أجل اكتساب الحقوق، وتجسد عبر شعار «الحق في امتلاك حقوق». لذلك يتعين أن نفكر في الحقوق من خلال ما يمثل شرط إمكانها؛ أي انتماء الأفراد إلى جماعات سياسية في ظل مؤسسات ونظام اجتماعي ودولة يناضلون داخلها من أجل اكتساب حقوق وفرض احترامها من جانب النظام السياسي لمجتمعهم، ومن دون ذلك لن تكون حقوق الإنسان إلا أمنية أو حلمًا لن يجد طريقهما إلى الإنجاز والتفعيل. ولعل هذه الفكرة لدى أرندت هي التي دعت العديد من الشارحين لفكرها إلى إلحاقها بالمفكرين الجماعيين Communitarians المعادين لحقوق الإنسان بمفهومها الكوني، والذين اعتبروا هذه الحقوق، بسبب طابعها المجرد والمطلق، أطرًا معيارية خاوية فاقدة لكل بُعد سياسي. لكن يرى مؤلفا الكتاب أن فلاسفة فرنسيين أمثال لوفور، وإيتيان تاسان Etienne Tassin، وإيتيان باليبار Etienne Balibar، قد دافعوا عن حقوق الإنسان من وجهة نظر تقترب من أرندت في تبيينها البعد السياسي من دون الوقوع في «مطب» النقد المحافظ لسمويل موين أو ألسدير ماكتاير أو ميكيل سندل، فلوفور يثمن البعد السياسي في حقوق الإنسان، والذي لم تتفطن الماركسية لأهميته. فعيب مقارنة ماركس لحقوق الإنسان أنها اختزلتها في حقوق أفراد همهم الوحيد رعاية مصالحهم الخاصة، في حين أنها حقوق تمكن من ربط الذات الفردية بالذوات الأخرى، وتعزيز الشوائب الاجتماعية، وتنمي شبكة العلاقات التي تشد البشر بعضهم إلى بعض، بدلًا من أن تحولهم - كما اعتقد ماركس - إلى كيانات منفصلة ومعزولة لا تشغل إلا بذاتها ومصالحها.

على قدم المساواة كذبًا وتوريّة للجور والحيث، بدلًا من كشفهما وإدانتهم. وفي رأي الكاتبين جوستين لكروا وجان إيف برانشير، فإن ماركس أخطأ تقدير أهمية حقوق الإنسان؛ لأن قصورها عن تحقيق التحرر الكامل من الجور والاستغلال لا يعني خلوها التام من الصحة. فالقضاء على الاستغلال وتحقيق الاشتراكية يقتضيان، في رأيهما، ضمان حقوق للإنسان؛ مثل حق التجمع السلمي، وتكوين الجمعيات، وإنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه، والانتخاب، وحرية الإعلام، فضلًا عن أن هذه الحقوق تُعدّ شروطًا لتغيير اجتماعي فعلي.

وبالنسبة إلى الألماني كارل شميت، فيلسوف القانون، والذي كان عضوًا بارزًا في الحزب النازي، يكمن خطر حقوق الإنسان في إقصائها السياسة من حياة الجماعة (الفصل السادس)؛ فهي من جهة تقوّض مبدأ السيادة الذي قامت عليه الدول الحديثة بجعلها السيادة نابعة من الأفراد، بوصفهم الفاعلين السياسيين الذين يشكلونها، لا متأسّسة على وحدة وهوية جمعيّة لشعب ما، ومن جهة أخرى، تحلّ محلّ التجانس القومي للشعب تجانسًا أخلاقيًا كونيًا للأفراد مستقلاً عن كل تنظيم سياسي.

وفي الفصل السابع من الكتاب، وكذلك في آخر الفصل الأول، كما في الخاتمة، يعتمد الكاتبان على آراء الفيلسوفة حنة أرندت وآراء فلاسفة فرنسيين أمثال كلود لوفور، وإيتيان تاسان، وإيتيان باليبار، للردّ على الريبية الديمقراطية المعاصرة تجاه حقوق الإنسان، وعلى حجج الفلاسفة الكلاسيكيين ضد حقوق الإنسان الذين أتينا على ذكرهم باختصار. تكمن أهمية أرندت في قيامها، في الفصل التاسع من الجزء الثاني من كتابها أصول التوتاليتارية (1951)، بإعادة بناء سياسي

الموجهات الكبرى للتقليد الفلسفي الفرنسي رغم حضور آراء وأفكار بعض الفلاسفة والمؤلفين الأنغلو - أميركيين، وإن كان ذلك على نحو محدود. فقد اقتصر الكاتبان على عرض أفكار حنة أرندت ومناقشتها؛ لما كان لها من تأثير في كُتّاب وفلاسفة فرنسيين أمثال لوفور ومنان وتاسان وباليار وغوشيه، في حين أنّ مؤلفين آخرين من أصحاب اللسان الإنكليزي أمثال طوماس بوكي، وسيليا بنحبيب، وألن بوكنان، وبيتر سنجر، وديفيد هيلد، أو حتى أمارتيا سن، يوافقون الكاتبين رأيهما في أن الديمقراطية تحتاج إلى دعم من خلال رؤية لحقوق الإنسان تتخطى حدود الدولة القومية، وتطرح مسألة التحرر في سياق يكون مركزه الرهانات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العالمية. ويبدو أنّ الكاتبين قد انشغلا أكثر برّد حجج الفلاسفة المعاصرين والمحدثين - وخاصة الفرنسيين منهم - ضد حقوق الإنسان، وبالعامل على صياغة نظرية فلسفية متسقة تسوّغ عقلياً كونيتها، ولم يولّيا حقوق الإنسان اهتماماً كافياً؛ كما تحقّقت في القانون الدولي والمواثيق الدولية، وتجسّدت عبر المؤسسات الدولية. فهذه المعاهدات والمؤسسات الدولية نقلت حقوق الإنسان من حيز الفكرة المجردة إلى حيز الواقع والتفعيل، وجعلتها حاضرة في حياة الناس، ومؤثرة في العلاقات بين الدول. ويمكن في هذا السياق أن نورد على سبيل الذكر، فضلاً عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بعض المعاهدات الدولية المهمة مثل المعاهدة الدولية للحقوق السياسية والمدنية لعام 1966، والاتفاقية الدولية حول منع التعذيب، والاتفاقية الدولية حول حقوق الطفل، والمعاهدة الدولية حول تحجير الاتجار بالبشر، كما لا ينبغي لنا أن نغفل أهمية دور مؤسسات دولية ذات صلة باحترام

فالحقّ في حرية التعبير، مثلاً، هو الحق في نسج علاقات مع الآخرين وفي التواصل معهم، وهو حق يمكن الإنسان من الخروج من ذاته، ويتيح له الاقتران بغيره من خلال الكلمة والكتابة والفكر. ومن ثم، لا يمكن قصر مدى فاعلية الحياة الفردية في الحدود الضيقة لكوكبة الحياة الخاصة؛ فمن حق الفرد أن يكون له كلمة وفكر عام. وفي نظر لوفور، لا يمكن أن تتطور الديمقراطية إلا إذا كرّست حقوق الإنسان داخل المؤسسات، وتوافر فضاء عام لتبادل الأفكار والآراء، بدلاً من توافر سوق لتبادل السلع فقط.

أمّا تاسان وباليار، فقد استفادا من رأي أرندت حول ضرورة فهم سياسي يقرن بين حقوق الإنسان وفكرة المواطنة، لا من حيث هي انتماء إلى دولة قومية بعينها، وإنما باعتبارها صفة سياسية في طور بناء دائم مستقلة عن الحدود، تنحت معالمها النضالات في سبيل التحرر لتقلها من حيز الفكرة إلى حيز «الإنجاز العملي»؛ عبر بناء السلطات المضادة، وتثبيتها في وجه نزوات الهيمنة المتفشية بين النخب السياسية والاقتصادية الفاعلة، لا على الصعيد القومي فحسب، وإنما على الصعيد الدولي أساساً. ويبدو عيب القراءة السياسية لأرندت، في نظر الكاتبين لاكروا وبرانشير، في أنها تعتبر نموذج الدولة القومية الإطار الأمثل لضمان حقوق الإنسان وتجسيدها، في حين تشي الوقائع بأن الدولة القومية قد عملت تاريخياً على ارتهاق حقوق الإنسان، وخاصة الحقوق السياسية، بالغايات والأهداف القومية، ولم تكن الراعي الأمين لها.

رغم قيمة الكتاب من حيث ثراء الأفكار ودقتها ووجاهة النقد للفكر المناهض لحقوق الإنسان، فإن ما يغلب عليه، في مجمله، في رأينا،

بين الحقوق والنضالات التي تخاض في سبيلها، وهو ما يقتضي في تصورنا اعتباراً للحقوق في حركيتها وفق وجهة كونية وشاملة؛ حتى لا تكون مجرد مصفوفة لامتناهية من المطالب المنفصل بعضها عن بعض. فحقوق الإنسان ستكون لفيماً من المفاهيم الخاوية الخالية من كل بُعد سياسي ما دام لم يقترن معناها بذلك النضال الذي يُخاض على نحو يوميٍّ ضدّ اللامساواة؛ على مستوى التمكين من الموارد، والحفظ التي تتيح الاستخدام الفعلي للحرية وممارسة الحقوق الكونية. وكما ورد في الفصل (28) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «لكل فرد حق التمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن أن تتحقق في ظله الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقّقاً تامّاً». والنضال في سبيل ذلك هو نضال اجتماعي يُخاض على صعيدين أحدهما محليٍّ والآخر دوليٍّ عابر للقوميات، ويبدو لنا أن الكتاب لم يولِ هذا الجانب حق قدره ولم يشغل إلا بالتسوية النظري لكونية حقوق الإنسان.

حقوق الإنسان؛ مثل مجلس الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التابع للأمم المتحدة. وفي نظرنا، إن ضعف السند الإمبريقي يجعل الكتاب مغرّقاً في الجدالات الفلسفية المنفصلة عن سياق التطورات التي حصلت على صعيد التفعيل المادي لحقوق الإنسان على المستوى الدولي.

يبدو لنا أنه من غير الصواب، الدفاع فلسفياً، عن أطروحة حنة أرندت المركزية «الحق في امتلاك حقوق» من دون ربطها بالنضالات الاجتماعية في سبيل تفعيل ذلك الحق، والتي لم تُعد تجري على الصعيد الداخلي لجماعة سياسية فحسب، بل على نطاق دولي أيضاً. فيكفي أن ننظر إلى ذلك العدد الهائل من المنظمات غير الحكومية، المنخرطة على صعيد دولي في كفاح من أجل فرض احترام الحقوق الأساسية للبشر، حتى نتبين مستوى التغيير الذي حدث بين الزمن الذي كتبت فيه أرندت أفكارها حول صلة الحقوق بالمواطنة وزمننا الراهن. وتتجلى هنا أهمية الفلسفة السياسية ودورها في توضيح المعايير التي يفترضها التضافر



ستانلي أرونوفيتز

تشارلز ميلز واليسار الجديد

ترجمة: فادي ملحم

يُعيد ستانلي أرونوفيتز النظر في دور ثقافة تشارلز رايت ميلز في تشكيل رؤيويته وقلقه الفكري؛ فميلز يصنّف نفسه باحثًا مستقلًا، وهذا ادعاء يضعه المؤلف تحت مجهر البحث والتدقيق، مقارنةً أعمال ميلز بأعمال معاصريه، ومدققًا في اتصالاته بمفكري نيويورك، وجهوده لإعادة تنشيط اليسار، بتشجيع توجه نظري جوهري جديد يركز على انتقادات أشد طموحًا للمجتمع الأميركي. وبسبب الغموض الذي يعتري الحدود الصارمة بين الفلسفة والتاريخ والنظرية الاجتماعية وبين العقيدة التقليدية والخيال المتطرف، صار ميلز واحدًا من أكثر المفكرين إثارة للجدل في عصره، ومن أشدهم إلهاً لطلاب وحركات مناهضة للحرب في ستينيات القرن الماضي. ولا يستعيد أرونوفيتز في كتابه هذا سمعة ميلز بصفته مفكرًا نقديًا فحسب، بل يؤكد أيضًا أهميته الدائمة في النقاشات التي تتناول مقام السلطة في الديمقراطية الأميركية.



للدراستات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

مجلة «تبين» للدراستات الفكرية والثقافية دورية محكمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465). وقد صدر عددها الأول في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكمة تصدر مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكمين) في الاختصاصات كافة.

حدّد المركز في هذا السياق هوية مجلة «تبين» في مجال الفكر، والدراستات الفكرية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. ويشير اسم المجلة إلى التبين بوصفه عملية فكرية بحثية عليا في مجال الدراستات الفكرية والثقافية، بما تنطوي عليه من المسألة وإعمال النقد والمراجعة، وطرح أسئلة التفكيك والتجاوز. وتركز دورية «تبين» على طبيعتها ووظيفتها وأدواتها المفهومية والفكرية النقدية مواصلةً في ذلك الاهتمام النقدي الفكري العربي منذ عصر النهضة العربية، لكن في شروط متغيرة تطوّر فيها الفكر العربي الحديث على مستوى المضامين والاهتمامات والمقاربات المنهجية والإشكاليات، وطرح القضايا. وتفتح الدورية صفحاتها في إطار هويتها النقدية للدراستات الفلسفية والدراستات في المجال الثقافي بما في ذلك اللسانيات ونظريات النص والكتابة والأدب والنقد، وثقافة المهتمين، والأدب الشعبي، والأنواع الأدبية والكتابية بما في ذلك النصية، والأدب والنقد المقارنين، وتاريخ الأفكار. كما تهتم ببناء حوار تجسيري بين المساهمين الفكريين العرب المعاصرين ومن سبقهم من أجيال من المفكرين وأصحاب الرؤى والأفكار والاتجاهات.

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكمة، وفقاً لما يلي:

- أولاً: أن يكون البحث أصيلاً معدّاً خصيصاً للمجلة، وألا يكون قد نشر جزئياً أو كلياً أو نشر ما يشبهه في أي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أي جهة أخرى.
- ثانياً: أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- ثالثاً: يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100-125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخص، ويقدم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصور المفاهيمي وتحديد مؤشرات الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلاً بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولاً من رسائل جامعية أُقرت إلا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثاً في مجالات اختصاصها بأي لغة من اللغات، على ألا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألا يتجاوز عدد كلماتها 2800-3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة باباً خاصاً للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800-3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000-8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضداً على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تماماً عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضاً.
- رابعاً: يخضع كل بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصاً دقيقاً في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- خامساً: تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلومات بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخص آخر غير المؤلف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).
1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآت مائيّة عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متّبع في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

- اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة.
- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
 - كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.
 - ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النحو التالي مثلاً: ناش، ص 117.
 - أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصراً: ناش، السوسيولوجيا، ص 117.
 - ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.
 - أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النحو التالي:
 - ناش، كيت. السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السيد وآخرون. تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلف، «عنوان الدراسة أو المقالة»، اسم المجلّة، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القومي العربيّ»، إستراتيجيات، المجلّد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.
- أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القومي العربيّ». إستراتيجيات. المجلّد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطرق الدبلوماسية مع دمشق»، الغارديان، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، اسم السلسلة (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهدي في 2016/8/9، في: <http://www.....> ويتعين ذكر الرابط كاملاً، أو يكتب مختصراً بالاعتماد على مُختصر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهدي في 2012/12/25، في: <http://bit.ly/2bAw2OB>

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهدي في 2016/8/18، في: <http://bit.ly/2b3FLed>

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكمين) على حدٍ سواء، وتُحِيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمدين لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحِيل المجلة البحث على قارئٍ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقين ومجربين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحررين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أي شخص آخر، بما في ذلك المؤلف. وينبغي الإبقاء على أي معلومة متميزة أو رأي جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرية، ولا يجوز استعمال أي منهما لاستفادة شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فني ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيم المحررون والمراجعون المادة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أي مؤلف من المؤلفين، أو الشركات، أو المؤسسات ذات الصلة بالبحث.
10. تنقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أي من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءً باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز العربي.
12. تنقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun*

1. The editorial board of *Tabayyun* upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242-255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220-221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II- Periodicals

Author's name, «article title,» journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439-458.

III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: <http://www...>

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: <http://bit.ly/2k97Wxw>
- Policy Analysis Unit-ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: <http://bit.ly/2j36v5S>

- iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.
 - iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).
 - v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.
 - vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.
 - vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.
 - viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.
 - ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.
 - x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.
4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.
 5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).
 - i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.
 - ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.



للدراستات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

Tabayyun is a quarterly, peer reviewed academic journal dedicated to philosophy, cultural studies and critical theory and published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305-2465). First published in the autumn of 2012, *Tabayyun* is overseen by an academic editorial board composed of experts as well as an actively engaged board of international advisers. Publication in *Tabayyun* is governed by a strict code of ethics, which guides the relationship between the editorial staff and contributors.

Tabayyun is rooted in the Arabic word *bayyan*, meaning «elucidation», evoking the mission of the journal and echoing one of the most important tasks in cultural studies and critical theory - the use of critical reasoning and arguments to arrive at clear conclusions. Steeped in a long Arabic tradition of critical thinking, particularly since the Arab renaissance movement (*Al-Nahda*), *Tabayyun*'s editors are cognizant of the massive changes to the Arabic intellectual and cultural landscape over the past century. The journal thus seeks to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with scholars working in other languages, whose works are translated for the journal.

Tabayyun's editors welcome submissions, which reflect the journal's critical tradition in a broad variety of areas, including: linguistics, literary theory, critical theory, cultural studies, comparative literature and intellectual history.

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
 - i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
 - ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة «تبين» للدراسات الفكرية والثقافية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «تبين» أبحاثاً ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 011 004 369 666 504 023 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥ - ١١ رياض الصلح ٢١٨٠ - بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٦ / ٧ / ٨ فاكس: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٩



فصلية مخّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

قسمة اشتراك

تبين
Tabayyun
لدراسات الفكرية والثقافية

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع:

☐ تحويل بنكي

☐ شيك لأمر المركز

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكترونية.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يعقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
مؤتمر العلوم الإنسانية والاجتماعية
في دورته السابعة
(آذار / مارس 2019)

حول : إشكالية مناهج البحث
في العلوم الاجتماعية والإنسانية

مستهدفًا فتح حوار علمي نقدي ومعّمّق بين أكبر عدد ممكن من أصحاب
الاختصاص العرب المشتغلين في العلوم الاجتماعية والإنسانية من أجل
تدارس القضايا المهمة في مجالات اختصاصاتهم الدقيقة
أو التي تجمع بين عدة اختصاصات

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 1107-2180 بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: +961 1 991836 / 7/8 فاكس: +961 1 991839
عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 011 004 369 666 504 023 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

لبنان	40 \$ للأفراد	60 \$ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 \$ للأفراد	80 \$ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 \$ للأفراد	120 \$ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 \$ للأفراد	160 \$ للمؤسسات