



٣

شتاء

٢٠١٢

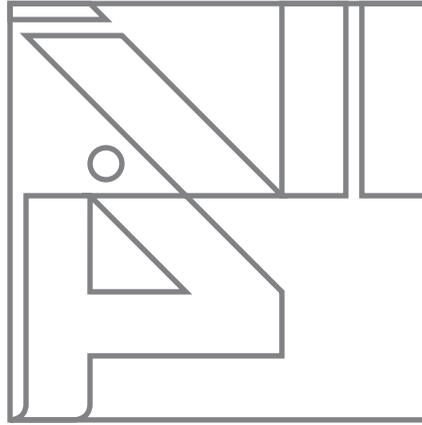


معتز نصر
الشعب يريد إسقاط النظام، ٢٠١١. ١٤×١٨متر (تفصيل).
حديقة قصر بلاندي-لي-تور، جنوب باريس.

Oak Taylor-Smith

Courtesy Galleria Continua, San Gimignano / Beijing / Le Moulin

١٣٥-١٢٦



۳

شتاء

۲۰۱۲

دار الساقي

بناية النور، شارع العويني، فردان

ص.ب. ١١٣/٥٣٤٢

بيروت، لبنان

هاتف ٠٠٩٦١١٨٦٦٤٤٢

فاكس ٠٠٩٦١١٨٦٦٤٤٣

info@daralsaqi.com

www.daralsaqi.com

دار التكوين

حلبوني، الجادة الرئيسية

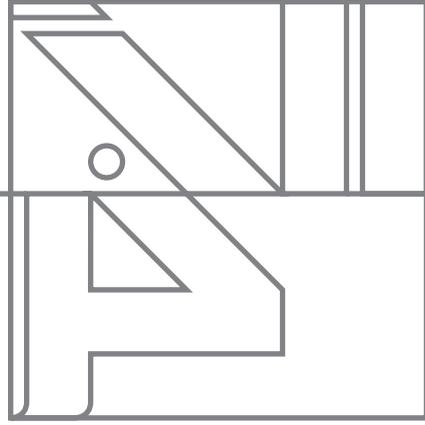
ص.ب. ١١٤١٨

دمشق، سورية

هاتف ٠٠٩٦٣١١٢٢٥٧٦٧٧

info@attakwin.com

www.attakwin.com



مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة 40

صاحبها

أدونيس وحارث يوسف

هيئة التحرير

أدونيس

كمال بلّاطه

حارث يوسف

أمانة التحرير

نزار أبوجودة

صاحب الامتياز

أدونيس

المدير الفني

كمال بلّاطه

المراسلات

info@alakhir.org

ISBN 978-1-85516-791-9

التوزيع في سورية

دار التكوين

التوزيع في سائر العالم

الساقي

بَسْكَال لَحُود

٢٤٣-٢٠٤

فَالرِيو مَاعْرِلِي

١٨٠-١٧٥

أَنْتُونِلَّا أَنْدَا

١٧٤-١٧١

مَعْتَز نَصْر

١٣٥-١٢٦

بَوْلَس الْخُورِي

٦٠-٢٠٤

إِيْقَان تَرْسُولْدِي

٢٠٢-١٩٥

سِيْمُون نَجَامِي

تصوير David Damoison

١٣٥-١٢٦

جَان-بِيَار فَاي

٣٤٩-٢٨٦

غَايْتَانُو بَرْلُونْغُو

١٩٤-١٨٨



- في الثقافة العربية والاسلامية
- ٩ مآزق الثورات العربية صفية سعاده
من أجل ربيع (آخر) للثقافة العربية محمد صابر عبيد
- ١٨ المتقفون العرب: نُخب أم أقليّات؟ محمد محمود
- ٢٧ نبوة محمد وصناعة اللحظة التأسيسية عبد الأمير الأعسم
- ٦١ الهرطقة في أوروبا، والزندقة في الاسلام علي زيعور
- ٨٥ أو صوفة المضحّي بنفسه والحملُ الإلهي حياة الخياري
- ٩٦ كيمياء كتابة الأرض بالحرف
- تشكيل معاصر
- ١٢٦ عالم أكبر من العالم سيمون نجامي
ترجمها عن الفرنسية علي نجيب إبراهيم *Simon Njami*
- ١٣٦ خرائط فابريس إيبيار وعوالم أنيت ميساجيه برنار ماركاديه
ترجمها عن الفرنسية علي نجيب إبراهيم *Bernard Marcadé*
- الديوان
- ١٤٣ افتتاح قرن «الشعر الخلاسي» من بوابة روما أمارجي
أصوات من الشعر الإيطالي الحديث أمارجي
- ١٤٧ ماريًا غراتسيا كالاندروني *Maria Grazia Calandrone* وماريًّا غراتسيا كالاندروني
- ١٥٢ ميلو دي أنجليس *Milo de Angelis* ميلو دي أنجليس

١٥٦	باولو روفيللي <i>Paolo Ruffilli</i>
١٦١	ميكيل كاكامو <i>Michele Caccamo</i>
١٦٨	ماريو بندتتي <i>Mario Benedetti</i>
١٧١	انتونللا أندأ <i>Antonella Anedda</i>
١٧٥	فالريو ماغرللي <i>Valerio Magrelli</i>
١٨١	جولييو ستوكي <i>Giulio Stocchi</i>
١٨٨	غايتانو برلونغو <i>Gaetano G. Perlongo</i>
١٩٥	إيفان ترسولدي <i>Ivan Tresoldi</i>

الحوار

٢٠٤	الثورة والخيبة وما بينهما حوار مع الفيلسوف بولس الخوري	بَسْكَال لِحُود
٢٤٤	مختارات من كتابات بولس الخوري	

	الفلسفة والإبداع الأدبي : سرُّ الوجود والآخر	علي نجيب إبراهيم
٢٨٦	حوار مع الفيلسوف جان-بييار فاي <i>Jean-Pierre Faye</i>	

٣٥٠		المشاركون
-----	--	-----------

ميلودي أنجليس

١٥٥-١٥٢

حياة الخياري

١٢٤-٩٦

محمد صابر عبيد

٢٦-١٨

ماريا غراتسيا كالاندروني

١٥١-١٤٧

باولو روفيللي

١٦٠-١٥٦

محمد محمود

٦٠-٢٧

ميكل ككامو

١٦٧-١٦١

صفية سعاده

١٧-٩

ماريو بنديتي

١٧٠-١٦٨



فِيهِ الثَّقَافَةُ الْعَرَبِيَّةُ وَالْإِسْلَامِيَّةُ

مآزق الثورات العربية*

إن تطور الثورات محكوم بأوضاع مجتمعاته التي قد تحرفه عن مساره تماماً كما تفعل التدخلات الأجنبية والغربية. لذا، تواجه الثورات أو الانتفاضات أو التحركات في الدول العربية عوائق داخلية وخارجية منها :

١ الإرث العثماني

لقد ورثت الدول العربية، على الرغم من إعلان استقلالها تبعاً في منتصف القرن الماضي، نظاماً عثمانياً لم تتخل عنه الدول الأوروبية المحتلة بل حافظت عليه ورسخته، ليس فقط على صعيد المجتمع، إنما في إدارة الدولة أيضاً، لأنه أداة مهمة في السيطرة على هذه المجتمعات. فطول خمسة قرون تم حكم المنطقة بناء على نظام الملة الذي وقف ولا يزال يقف حائلاً. أمام تقدم الدولة المدنية. الديمقراطية، وذلك للأسباب التالية :

أولاً، يحدد نظام الملة الانتماء على أنه انتماء ديني في الدرجة الأولى، وله الأفضلية القانونية وبالتالي الحقوقية لكل أتباع السلطنة العثمانية : فالسني التركي والمغربي والعراقي مثلاً تجمعهم القوانين الشخصية ذاتها في مواجهة قوانين أخرى تتحكم بالشيعة والأرثوذكسي والماروني وغيرهم من الملل.

أدى هذا النظام إلى تدمير المجتمعات العربية وعدم تمكنها من تأليف لحمة بين أفراد الشعب الواحد ذلك أن القوانين الملية تتضارب بعضها مع بعض، وتباعد بين المواطنين.

* محاضرة أقيمت في دار الندوة، بيروت، ١٥، ١٢، ٢٠١١

ثانياً، هذا المنحى العثماني أسبغ سلطة لامتناهية لرجال الدين، فأصبح البطريرك أو الكاهن هو المسؤول أمام الباب العالي في كل ما يتعلق بالشؤون الإدارية العائدة لرعيته، وكان لذلك أثره على ميزات وطبائع رؤساء الملل فتحوّلت اهتماماتهم من روحية إلى سياسية واقتصادية، وهم يمثلون في كافة الدول العربية من شرقها إلى غربها، سلطة موازية لسلطة الدولة، ولا تستطيع هذه الأخيرة التغاضي عنها، بل تخضع لمشيئتها في معظم الأحيان.

ثالثاً، لم تقض الدول العربية على نفوذ رجال الدين بعد الاستقلال مما أدى إلى ازدواجية مدمرة للسلطة. فهي من جهة، أسست جيوشاً علمانية تفصل الأمور الدينية عن الدولة وولاؤها للوطن، ومن جهة أخرى أبقت مجتمعاً يسيطر عليه رجال الدين، بينما اختارت تركيا بقيادة أتاتورك طريقاً مغايرة من أجل بناء دولة حديثة، حيث اضطرت إلى تطبيق علمانية متطرفة من أجل القضاء على نفوذ رجال الدين الذين كانوا يسيطرون على المجتمع ويواجهون به سلطة الدولة.

رابعاً، عمدت تركيا إلى ترسيخ قومية مزدوجة العنصرية عرقية ودينية معاً بعد قتل وتهجير المسيحيين الموجودين على أرضها ورفض الاعتراف بالإتنيات الأخرى على قدم المساواة، بينما ابتعدت دول الهلال الخصيب عن هذا المأل، وبقيت هذه الأعراق والأديان موجودة على مجمع هذه الرقعة حتى أنه تم استيعاب المهجرين الأكراد والأرمن والمسيحيين من قبل الدول العربية المجاورة لتركيا. العنصرية نفسها تمارسها الصهيونية على أرض فلسطين، والملاحظ أن كلاً من تركيا وإسرائيل اقتبستا هذا النموذج من ألمانيا. فالصهاينة عايشوا ألمانيا النازية، والجيش التركي تمّ تدريبه أواخر القرن التاسع عشر من قبل ألمانيا.

خامساً، أن نظام الملة يؤدي إلى انقسامات عمودية لا أفقية ضمن المجتمع الواحد، أي أنه يمنع بناء مفهوم المواطنة، وهذا الانقسام مغاير لتطور الدول الأوروبية حيث طغت الانقسامات الأفقية، فأصبح من السهل نشوء وعي شعبي ثار ضد رجال الإقطاع ورجال الدين المهيمنين على مقاليد الحكم، إلا أن هؤلاء في النهاية يعتبرون أنفسهم جزءاً لا يتجزأ من الدولة- الأمة، لكن في دول تركيبها مليّة تصبح الملة دولة مصغرة تريد السيطرة على مقاليد الحكم وإخضاع الملل الأخرى وكأنها عدوة لا تنتمي إلى الهوية الوطنية نفسها.

سادساً، استفادت الدول الأوروبية من نظام الملة العثماني للتفاد وبسط سيطرتها

داخل السلطنة، فأصبح الروسي يعتبر أن الروم الأرثوذكس هم امتداد له، ودعم الفرنسي الكاثوليك والموارنة، وانحاز الإنكليز إلى جانب الدروز، وأصبح القناصل الأجانب يمثلون ويحمون هذه الملل التي أصبحت فعلياً خارج سلطة وقوانين الدولة العثمانية واحتمت بهويات القناصل الأجنبية التي بادرت إلى بناء مدارس أوروبية عبر إرسالها أدت إلى بروز جماعات داخل السلطنة أشبه ما تكون بالجاليات الأجنبية على أرضها. ومثال ذلك اللبناني الذي يتعلم في مدرسة خاصة فرنسية تصبح لغته الأم الفرنسية وقلماً ينطق بالعربية، وأهله يكلمونه في البيت باللغة الفرنسية ويتعلم تاريخ وجغرافيا تلك البلاد فيتحول إلى 'فرنسي' مقيم على أرض الوطن!

٢ تناقضات الثورات العربية

من أكثر العوامل خطورة على مسار الثورات العربية الانقسام الديني والمذهبي، إذ أنه من السهل حرف ثورة أو حركة إصلاحية باتجاه التعصب المذهبي، مما يحول الحراك إلى حرب داخلية ضارية لا تقضي فقط على النظام بل على الدولة بكامل مكوناتها، ذلك أن إثارة النعرات الدينية تلغي تلقائياً مفهوم الدولة الواحدة، الثابتة التي لا تهتز حدودها الجغرافية ولا يتزعزع انتماء مواطنيها مهما أصاب السلطة من تحولات، كما هي الحال في غالبية الدول الأوروبية. إن اللجوء إلى التفرقة الدينية والمذهبية في البلدان العربية يسقط المواطنة عن أعداد كبيرة من السكان كما أنه يؤدي إلى وأد الدولة وتلاشيها إلى دويلات طائفية، وهذا تماماً ما فعلته الولايات المتحدة الاميركية في العراق، إذ ان احتلالها لم يؤد فقط إلى اسقاط النظام بل إلى تقسيم العراق دويلات اتنية ومذهبية.

وقبل العراق، تمت تجربة هذا النموذج في لبنان عام ١٩٧٥، حيث نجح نجاحاً باهراً أدى إلى أن يصبح اسم لبنان مرادفاً للشرذمة الطائفية في العالم أجمع تحت شعار 'اللبننة' بدلا من 'البلقنة' التي خبا ضوءها! فالجيل الذي مثل الشباب آنذاك طالب بإصلاحات للطبقات العمالية وبدولة رعائية: تظاهروا واعتصموا وشطبوا مذهبهم عن هوياتهم، وما لبث أن تحول هؤلاء الشباب المتطلعون إلى التغيير والحدثة إلى وقود حرب أهلية دامت خمسة عشر عاماً تمحورت حول صراع ديني للحصول على امتيازات في السلطة. الشباب الذين قادوا حراكاً مطلبياً لا طائفيّاً انضم بعضهم إلى ميليشيات طائفية. وبعضهم الآخر هاجر، ومنهم من فاجأه الموت المجاني على الطرقات إما قصفاً أو ذبحاً لولادته في 'الدين الخاطئ'!

إن الغرب لم يخترع الانقسامات الدينية بل استعملها لتفرقة شعب يريد السيطرة عليه. ففي الهند أجاج البريطانيون الصراعات على أساس اثني وديني، وفي أميركا اللاتينية نشبت الحروب الأهلية نتيجة التدخل الأميركي بين يمين ويسار لان الدين لم يكن عامل تفرقة. لا تهتم أميركا كثيراً لمن هو سني ومن هو شيعي بل من يقف معها ومن يحاربها، فشاه إيران كان شيعياً ودعمته لأنه أزر سياستها في المنطقة.

وفي مصر، وبالرغم من إسقاط حسني مبارك نلمس تهديداً لوحدة مصر عبر تقسيمها عمودياً إلى مسلم وقبطي، وفي مواجهة اللحمة بين المواطنين في ساحة التحرير برزت معضلة تعيين محافظ في الريف لأنه قبطي، كما أن هدم كنيسة في أسوان أدى إلى تأجيج العصبية الدينية في ٩ أكتوبر ٢٠١١. والتحرير نفسه يحصل في البحرين التي طالب أهلها بإعطائهم حقوقهم المدنية، فانتهوا بالسجن والتكيل والتعذيب فقط لأنهم ولدوا في المذهب 'الغلط'!

يتبع الأميركيون بأمانة نصيحة رئيس وزراء بريطانيا السابق ونستون تشرشل الذي قال: «إذا لم تتمكنوا من الهيمنة على منطقة، بادروا إلى تجزئتها»! لم يشذ عن هذه القاعدة الفرنسيون في عهد انتدابهم على سورية، وحاولوا ابتداء كاتنونات علوية ودرزية وسنية، إلا أنهم فشلوا أمام الرفض الشعبي.

ما فشلت فرنسا في تطبيقه منذ ما يقارب القرن، لا تستطيع هي أو أميركا إنجاحه اليوم في وقت ترسخ فيه الوعي القومي خاصة وأن سورية رفضت الخضوع لـ 'إسرائيل' بالرغم من المحاولات الحثيثة لقلب موازين القوى فيها، فالشعب السوري يدرك بغالبية العظمى أن الهدف ليس تغيير النظام أو إرساء الديمقراطية، بل تدمير الدولة خدمة للصهيونية.

تحاول الولايات المتحدة الأميركية دفع الحراك السلمي إلى اقتتال داخلي مسلح عبر اخفاء التناقض الرئيسي ما بين 'سورية المقاومة' و'إسرائيل' وابرار تناقض ثانوي بدائي قبلي، طائفي، مذهبي يعيدنا إلى أجواء القرون الوسطى وما قبل نشوء الدول والقوميات. أليس هذا ما أنجزته أميركا في أفغانستان في الثمانينات من القرن الماضي؟ لجأت إلى أشد أنواع الحركات الإسلامية التكفيرية وسلحتها لتهاجم الوجود السوفياتي الذي كان قد قام بتحديث المجتمع الأفغاني وتحرير المرأة من الكثير من القيود التقليدية، فإذا بالولايات

المتحدة الأميركية تعيدهم قروناً إلى الخلف، ثم تصطنع فكرة إرساء الديمقراطية!

حاصرت أميركا الاتحاد السوفياتي عبر حزام إسلامي تكفيري لا يختصر بأفغانستان فقط بل يمتد إلى السعودية نفسها، وبلدان الخليج، والأردن وأيضاً تركيا عبر تنمية التيارات الإسلامية الدينية وعلى رأسها حزب العدالة والتنمية مخافة تحول تركيا نحو الشيوعية. وبالتالي ليس من الصعب تصور تقارب الإخوان المسلمين من أميركا وقبولها أن يتبوأوا السلطة لأن هدفها خلق صراع داخلي يركز على الدين والمذهب كون أهل هذه المنطقة ما يزالون يحتفظون بانتمائهم الديني القوي. من هنا تجهد أميركا لإسقاط أنظمة علمانية كالنظام السوري، لأن فصل الدين عن الدولة يمنع الاقتتال الديني كما تشتهي، وسقوط الدولة العلمانية يعني انهيار الجيش القومي العقيدة واستبداله بميليشيات دينية متطرفة، وبالتالي شعار «إسقاط النظام» يعني شيئاً واحداً للدولة العظمى الا وهو إنهاء الدولة السورية.

٣ اقتصاد قومي مرتهن

أحد أكبر العوائق التي تواجه نجاح الثورات في العالم العربي هو اقتصاد دولها الذي أصبح مُرتهناً للخارج عبر نظام الخصخصة، فالخصخصة في الولايات المتحدة الأميركية أو دول العالم المتقدم تعني تنازل الدولة عن العديد من قطاعاتها وإفصاح المجال أمام الرساميل الخاصة لإدارتها. تحويل هذه القطاعات إلى إدارة خاصة لا ينفي عنها صفتها الوطنية - إذ أن الملكية تنتقل من الدولة الأميركية إلى مواطنين أميركيين، فلا يُسمح مثلاً للصين أو إيران أو أي شركة أجنبية أن تقتني كهرباء كاليفورنيا أو فلوريدا أو غيرها من الولايات، فيظل رأس المال أميركياً، بينما الخصخصة في بلادنا تعني انتقال الملكية من دولة كلبان إلى أيدي أجنبية كما حصل في قطاع الخليوي، أو كما يحصل في استثمار النفط من قبل شركات غربية في بلدان عربية أخرى.

علاوة على ذلك، لم يتم تطبيق مبادئ المنافسة في البلدان العربية، واقتصر الانتقال من العام إلى الخاص على بضعة أشخاص لجأوا إلى الاحتكار، بينما هدفت الولايات المتحدة الأميركية إلى الهيمنة الاقتصادية عبر الضغط على دول العالم لتطبيق نظرية ما سمته بثالوث الحريات:

- ١ حرية السوق.
- ٢ حرية التجارة.
- ٣ حرية الاستثمار الأجنبي.

تطبيق هذا الثالوث من الحريات يتطلب إلغاء دور الدول العربية الاقتصادي كي لا تقف حاجزاً أمام اجتياح الشركات العالمية، وتغطي أميركا هذا الاستعمار المقنع تحت عنوان 'استراتيجية السلام'، أي أن كل من يرفض مبدأ 'حرية السوق' يُعتبر مهدداً للسلام العالمي ويرغم على تبني الرؤيا الأميركية الراضة للإيديولوجية الماركسية. وتلعب السفارات الأميركية في الدول العربية دوراً أساسياً في الضغط باتجاه الخصخصة، وفتح السوق المحلية أمام الشركات الأميركية من ستاربك وماكدونالد وغيرها، عدا الصناعة الرئيسية لأميركا ألا وهي تصدير الأسلحة المدمرة وبيعها.

ما بدأتها الولايات المتحدة الأميركية في الثمانينات من القرن الماضي من عملية دمج الأسواق العالمية، وإلغاء أية رقابة على المصارف بناء على نصائح خبراء مال كفرنيسبان الذي غطى عمليات المصارف باعطائها الحرية المطلقة دون أية محاسبة بناء على نظرية ساذجة تؤكد أن من طبيعة السوق الحرة الإبقاء على التوازن والعدل في المعاملات عبر المنافسة!

بالطبع كانت هذه النظرية مفيدة جداً للولايات المتحدة الأميركية التي وجدت أن لديها فائزاً ضخماً من الرساميل هي بحاجة إلى استثماره في دول لا تستطيع منافستها. وهكذا بادرت أميركا إلى تطبيق نظام الاقتصاد الليبرالي وتعميمه على الكرة الأرضية خاصة بعد دحرها الاتحاد السوفياتي، وسوّقت هذا الاقتصاد على أنه الحلم المنشود لرخاء الإنسانية.

بدأ العمل بهذا البرنامج في الدول العربية متوازياً مع مكافحة المبادئ الشيوعية، فانتقال قيادة مصر من جمال عبد الناصر إلى السادات هي زلزال سياسي-اقتصادي أدى ليس فقط إلى انتقال مصر من مواجهة 'إسرائيل' إلى توقيع معاهدة كامب دايفيد والاعتراف بها على حساب الحق الفلسطيني، بل حول الاقتصاد من إدارة الدولة الرعائية المهمة برفاهية المواطنين المصريين وارساء اقتصاد وطني، إلى تدمير هذه الإدارة

واستبدالها باقتصاد حر غير موجّه من قبل الدولة، أوصل مصر إلى ماهي عليه اليوم من احتكار ومضاربات أثرت حفنة من الرأسماليين وبعض رموز الدولة المرتهين للرأسمال الغربي على حساب افقار غالبية الشعب المصري.

هذا المثال الليبرالي الاقتصادي عمّم على كل الدول العربية إما بالضغط عليها أو محاربتها فخضعت دون استثناء لنموذج يلغي دور القطاع العام ويؤدي إلى بيع ممتلكاته وبالتالي القضاء على دوره كصمام أمان لحماية مجتمعه. وبعكس الدول العربية التي خسرت استقلاليتها عبر لبرلة الاقتصاد، استفادت دول الشرق الأقصى ذات الرقعة الجغرافية والسكانية الواسعة كالصين من تحرير السوق، إذ أنها عمدت إلى تقديم إنتاج رخيص الثمن من المستحيل منافسته مما أدى إلى صب الرساميل الغربية في المعامل الصينية، وانهيار الاقتصاد الأميركي الصناعي فيما عدا إنتاج الأسلحة العسكرية التي تمثل أهم صادرات الولايات المتحدة الأميركية خاصة لدول الخليج الثرية بالنفط.

إنّ أتباع سياسة الليبرالية الاقتصادية والخصخصة في الدول العربية أدّى ليس فقط إلى انهيار القطاع العام كحاجة للاقتصاد القومي والوطني، بل أيضاً إلى اضمحلال الصناعات المحلية غير القادرة على منافسة البضائع الأرخص ثمناً، والمورد الوحيد الذي بقي كي تعتاش منه الإدارات الحكومية في هذه الحالة هو الضرائب. هنا يبرز التناقض الذي يقضي على مقومات الوطن، إذ تتفق الحكومة مع المستوردين الذين يتعاملون بدورهم مع الرأسمال العالمي على «الغاء» الضرائب على البضائع المنهمرة من كل أفاصي العالم، فيما تقوم بزيادة 'الضرائب' على المواطنين لتغطية عجز الإنفاق العام. أليس هذا ما فعله رفيق الحريري حين تبوأ السلطة، فعمد إلى ازالة الرسوم الجمركية على الواردات كي ينتفع التجار وكذلك رؤوس الأموال الغربية لكنه قضى على الصناعة والزراعة المحليين؟ وما علينا للتأكد من ذلك الا القاء نظرة على رفوف اي سوبرماركت لنفاجاً بان البضاعة المستوردة أرخص من الإنتاج المحلي. لقد نجم عن تحرير التجارة الخارجية وتحرير حركة الرساميل التي مثلت مضمون السياسة الليبرالية اختفاء الإنتاج الوطني اللبناني وازدياد معدلات البطالة وهجرة الشباب.

إن السياسة الاقتصادية في لبنان قامت بعد الحرب الأهلية على أسوأ أنواع الخصخصة لأنها أدت إلى الاحتكار لا على المنافسة، تماماً كما حصل لروسيا بعد انهيار

الاتحاد السوفياتي حين لجأ أهل الدولة إلى احتكار قطاعات الإدارة العامة وتملكها بدلاً من إفساح المجال للمواطنين للمساهمة فيها عبر شراء أسهمها.

وإنه من المؤسف والمؤلم أن نشاهد في لبنان كيف أن من كان يدير قطاعات الدولة حاول شلّها وإضعافها كقطاعات الماء والكهرباء والاتصالات وحتى القطاع التربوي العام بهدف ترغيب المواطن بالمناداة بالخصخصة على أنه الحل الأنسب لتحسين أداء هذه القطاعات. ولقد تصدى الوزير شربل نحاس لمحاولات احتكار قطاع الاتصالات الذي كان سيزيد العبء على المواطنين أضعافاً دون أي ضمانة بتحسين النوعية.

وفي مصر، لم تغير ثورة ٢٥ يناير النظام الاقتصادي الليبرالي الذي وضع أسسه أنور السادات، ولم يتم معالجة البطالة أو تحسين الأجور أو إعادة توزيع الضرائب بشكل عادل بحجة أن أية ضرائب على رأس المال ستؤدي إلى هروب المستثمرين، بينما الحقيقة المرة هي أن هؤلاء المستثمرين يلحقون الضرر باقتصاديات الدول العربية لأن نشاطهم لا يصب في القطاع الزراعي أو الصناعي أو خلق فرص عمل جديدة، بل هو مجرد متاجرة خاصة في قطاع العقارات.

وقد يتصاعد معدل النمو إلا أن ذلك لا ينعكس على معدّل البطالة لأن فئة قليلة العدد هي المستفيدة من حركة الاستيراد والسياحة، فعشية ثورة المصريين، اقترب معدّل الفقر من ٤٠٪ وبطالة الشباب ٢٦٪ خاصة من الذين يحملون الشهادات الجامعية إذ لا اقتصاد وطني موجود لاستيعابهم.

أما سورية، فلم تبادر إلى تبني سياسة حرية السوق إلا مؤخراً، أي منذ عام ٢٠٠٥، وقاومت لسنوات عديدة الضغوط الغربية لتغيير نمطها الاقتصادي. ولسوء الحظ فإن غالبية دارسي الاقتصاد أمّت الجامعات الغربية الخاصة التي تعلّم آليات حرية السوق على أنها طريق المستقبل، لكن ما تغفل عن قوله هذه الجامعات هو أن هذا النمط قد يناسب اقتصاد دول كبرى، إلا أن دولاً صغيرة كدول البلدان العربية ليس بمقدورها المنافسة، بل إن فتح مجالها يعني انهيار اقتصادها الوطني. وقد تبرز طبقة من الأغنياء الجدد جراء تركيز النمو على التجارة والمال والعقارات والخدمات، إلا أن الاقتصاد المستقل في الزراعة والصناعة يتحوّلاتجاه التراجع.

في كل من سورية ولبنان ارتفعت أسعار الأراضي ارتفاعاً جنونياً، وتم شراء أراضٍ بأسعار بخسة ثم أعيد بيعها بأسعار باهظة جراء المضاربات العقارية، وبدا هذا النشاط وكأنه نموّ إلا أنه في الحقيقة خراب للمواطن السوري واللبناني اللذين لم يعد بإمكانهما إيجاد موطناً قدم للسكن.

واعتماد الخصخصة أدّى إلى رفع الدعم عن مواد أساسية ذلك أن القطاع العام بعد أن يتم تخصيصه يعجز عن دعم الطاقة والمازوت والأسمدة الكيماوية والمبيدات الزراعية كما كان يفعل سابقاً، ونتج عن ذلك إهمال القطاع الزراعي من قبل الفلاحين وهجرتهم باتجاه المدن. ترافق مع ذلك إلغاء الدعم عن السكر والزيت والطحين وهي مواد أساسية للعاطلين عن العمل الذين ازدادت أعدادهم نتيجة الانفتاح التجاري على أسواق عالمية منها التركية والعربية وإقامة مناطق تجارة حرة أدت إلى إغلاق العديد من المشاريع الصغيرة غير القادرة على المنافسة. هذه العوامل الاقتصادية قادت الطبقات الشعبية، وخاصة في الأرياف إلى الانفجار.

حالما ينشأ هذا التملل والحراك الاجتماعي في الطبقات الشعبية تبادر الولايات المتحدة الأميركية إلى احتوائه عبر توجيه الحقد باتجاه النظام الذي لا تريده، فتحاول إلغاء وإلغاء دوره السياسي-الاقتصادي والسيطرة على زمام الأمور. ولقد علّق الصحافي في جريدة النيويورك تايمز، طوماس فريدمان، قائلاً بان تحرير الرساميل يسمح لأميركا بأن تقتل أزمة مالية في أي بلد من البلدان النامية. ويساهم كل من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في رفق هذا الاتجاه إذ أنه يجبر أية دولة تريد الاقتراض أن تقبل بالخصخصة وتحرير الرساميل.

هذا ما حصل فعلاً في العراق، فما أن احتلت الولايات الأميركية البلد حتى بادرت للسيطرة على اقتصاده قبل أي قرار آخر، إذ أعلن يومها الحاكم الفعلي للعراق، بول بريمر، في جريدة الواشنطن بوست، أن هدف أميركا خصخصة كل مرافق الدولة، وافهام العراقيين أن أيام اعتمادهم على الدولة قد ولت إلى غير رجعة.

من أجل ربيع (آخر) للثقافة العربية المتحفون العرب : نخب أم أقلبيات ؟

١

إنّ التغييرات الجارفة والمثيرة والمفاجئة والدراماتيكية التي حدثت وتحدثت (وربما ستحدث) في المجتمعات العربية اليوم من المحيط إلى الخليج، وسميت سياسياً وإعلامياً وشعبياً بـ «الربيع العربي» تطرح الكثير من الأسئلة الإشكالية الشائكة عن الراهن والوجود والمصير العربيّ، وعن مفهوم الثقافة عربياً، وعن دور المثقف العربيّ في ما يحصل، لأنّ العالم اليوم هو عالم ثقافة ليبرالية حرّة. والتقدّم الهائل الذي يحصل في العالم المتحضّر في شتى شؤون الحياة هو تقدّم يتحقق بفضل رعاية الثقافة وقوّة حضورها في الإنسان والمؤسسة والنساء الاجتماعي العام. ولم يعد لمن يعوّل على غير الثقافة من أمل في العيش بحرية وكرامة وسعادة في أيّ مكان في العالم. فالثقافة الحرّة هي السبيل الوحيد لحياة حضارية راقية خالية من العنصرية والتعصّب والمركزيّة والشموليّة.

لعلّ قراءة أولية علميّة تسمح هذه الظاهرة اللافتة عمودياً وأفقيّاً ومرآياً تصل إلى نتيجة سريعة لكنّها قابلة للنظر والتمحيص والتدبّر، والتأويل أيضاً، تتمثّل في أنّ (الصبغة الثقافية) التي يمكن أن تتراءى على كيان هذا التغيير شبه الأسطوري صبغةً باهتةً لا أثر لها تقريباً. فالخطاب الذي تحمله جماهير هذه التغييرات خطاب غائم وغير واضح لقادة غامضين. وعلى الرغم من أنّ سحر هذا الفعل التغييرى بنيويّاً يتأتى من فكرة القضاء على الدكتاتوريات المقيتة، ودحر الاستبداد، والقضاء على التفرد الاستثنائي العائلي المتخلف بالسلطات كلّها، وهي فكرة حضارية متقدمة ومدهشة في جوهرها العميق، فإنّ هذه الفكرة

حتى تكون مجدية وحضارية بالمستوى اللائق المطلوب لا بدّ لها من أن تقدّم مشروعاً حضارياً يرتقي إلى هذا المستوى، يتضمّن خطاباً واضحاً وقوياً وعميقاً عالي الحجاج والإقناع. وهو ما لم يتبدّد حتى الآن في أيّ معطى من معطيات هذا التغيير، وعلى أيّ مستوى كان.

ما يحصل من تغيير وهزيمة لسطوة الدكتاتورية العربية التي سحقت المجتمعات العربية والثقافة العربية طول عقود كثيرة مضت، يمثل رغبة حاسمة أكثر من ضرورة للجميع، وحلماً تأخر تحقيقه كثيراً، خسر فيه العرب ربما أكثر مما خسروا في كل عصورهم قاطبة. إذ إنّ هذه الدكتاتوريات أعادت العرب في عصر الحرّيات إلى أكثر عصور التخلف بؤساً ورجعية وفقراً وجهلاً وتشويهاً وتشويهاً وعدماً، وبددت ثروات طائلة كان بإمكانها أن تجعل المواطن العربي سيداً حرّاً في العالم مكافئاً لأكثر مواطني دول العالم تقدماً. وتراجعت معدّلات الثقافة العربية إلى أدنى مستوى لها في تاريخ العرب، حين تحوّلت إلى أداة جاهلة قدرة بيد أجهزة الدكتاتورية من أجل تأليه الدكتاتور وصناعته صناعة فريدة وأحديّة لا بديل لها، وظلّت الثقافة هامشاً تافهاً وثانويّاً تتلاعب بها مركزية السلطة وتمعن في إذلالها وتسخيفها والحق من قيمتها.

إنّ أيّة مراجعة حقيقية وجذرية تسعى إلى النظر المعمق في الكيان الحضاري والثقافي والسياسي العربي الراهن، لا بدّ لها أن تعرّف الثقافة، وتعرّف المثقف، ومن ثمّ تخوض في الإشكاليات التي تنوي مقاربتها وتحليل خطاباتها واقتراح الحلول لمشكلاتها المركزية، من أجل أن ترتقي المعالجة إلى مستوى منهجي مقنع وحيوي ومنتج.

٢

الثقافة على هذا الصعيد هي من المعاني المتعددة والشاسعة والعميقة والمتجددة في العقل والمخيلة والوجود والإنسان، ومعناها الكلي المتبلور والنامي حاوٍ وشامل وكريم ولا متناه، قد لا يتوقّف عند حدّ حين يكون الناظر إليه ممن يثق بمطلق إمكاناته، وغزارة قوّته، وبلوغ تأثيره. هذا المعنى الغامض والمعقد والإشكالي الذي شغل الفلاسفة والمفكرين والأدباء والفنانين والعلماء والبشر أجمعين، منذ أقدم لحظة تأمل مارسها الإنسان البريء الباحث المتسائل، وهو يبحث عن ظلال إجابة عن سؤالٍ محيرٍ قاده فيما بعد إلى مغادرة براءته إلى الأبد، ووضع رغبته في قبو مظلم يتلمّس فيه بقعة ضوءٍ شبه مستحيلٍ فلا يجد.

وإذا، ماذا عسانا أن نقول في معنى الثقافة وقد اشتبكت فيه الخطوط وتعمّدت المسارات على هذا النحو الذي لا يمكن الاطمئنان إلى نتائجه المتوقعة أو المحتملة بسهولة ويسر، غير أن نضاعف بذلك من طاقة الحيرة، ونبتعد عن البراءة الأولى مسافةً جديدةً ليست قليلة، ونهدم من جرف الطمأنينة مساحةً أكبر، ونحمل السؤال المائل في أفقنا عبئاً مضافاً، في السبيل إلى جدلٍ آخر غير قابلٍ للتهدئة.

الطبيعة هي المعلم الأول الذي نتفقّه بين يديه على أبسط دروس المعرفة الأولى، ولا يفرّق هذا المعلم الكوني الجبار بيننا. فهو يموتنا جميعاً بشبكة متساوية ومتعادلة من المقررات التقليدية ذات الطبيعة الكلاسيكية على دفعات تتناسب مع أعمارنا. وهذا هو ديدنه عبر التاريخ والجغرافيا. وعلى الرغم من أن الدروس داخل هذه المقررات هي واحدة لا تتغير في منهجها العام إلا في حدود ضيقة، فإننا مع ذلك نتباين في استيعابها وفهمها والقدرة على تحويلها إلى سلوك ومنطق وشكل ورؤية ومناخ ومزاج. وفي النهاية نتعلم كلنا من دروس الطبيعة ما هو طبيعي في إطار إنساني شامل ومشارك، على النحو الذي يجعل من الطبيعي مادةً عامةً مباحةً للجميع، ويرغم الجميع على تلقيها كما يتلقى الحليب والطعام والشراب بوصفها حاجاتٍ ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها لاستمرارية الحياة.

هنا يقف البشر عند خطّ شروع واحد تقريباً (مع اختلاف مفهوم الطبيعي وقيّمته ومحتواه بين الشعوب والحضارات طبعا)، ليبدأ ماراثونٌ دمويٌّ هائلٌ مع (الثقافة) هو الذي يمنح الوجود ماهيته، والإنسان هويته، والأشياء لونها، والحياة معناها. وهو الذي يخلق الفواصل بين البشر، ويضع النقاط على الحروف، ويقسم الناس على طبقات، ويصنع المختلف والمغاير واللاعادي، ويضع خطوطاً حضاريةً فاصلةً بين الشعوب، ويكشف عن الاختلافات الكثيرة والكبيرة في سبل الإعداد المعرفي لهوية الإنسان في كل زمان ومكان.

سنضع القراءة في مقدّمة الاجتهادات السائرة في طريق اكتساب معنى الثقافة، القراءة الرغبة، والقراءة المتعة، والقراءة المعرفة، والقراءة الخبرة، والقراءة السلوك، والقراءة الأخلاق، والقراءة المعنى، والقراءة الشكل، والقراءة الرؤية، والقراءة الرؤيا، والقراءة الموقف، والقراءة الإدراك، والقراءة الذكاء، والقراءة الفطنة، والقراءة المحبة، والقراءة الضوء، والقراءة الحوار، والقراءة العقل، والقراءة العاطفة، والقراءة الانتماء، والقراءة الأصالة، والقراءة الحداثة، والقراءة المصير، والقراءة الأمل، والقراءة التسامح

واحترام الآخر، والقراءة الاستمرار والتواصل والكشف والاكتشاف والإنتاج، والقراءة الماضي والحاضر والمستقبل وما وراء ذلك.

بلا قراءة ترتفع إلى هذا المستوى الرفيع الشاسع والعميق من المعنى فإن الإنسان يبقى يحيو في دائرة الطبيعي المغلقة، وهي دائرة واسعة سعة الكون تشمل الأحياء كلها وليس أمامها سوى استنساخ دروسها وإعادة بنائها بنسق واحد ورؤية محدودة واحدة، ليبقى من يعيش على الطبيعي فقط أمياً وابناً باراً للطبيعة يكتفي بخبزها اللين، وحليبها الشائط، ومعجمها الضيق الذي لا يفرق بين الأحجام، ويضع الجميع تحت مظلة واحدة وقياس واحد.

القراءة هي المعبر الأول والأهم الذي يتيح للإنسان مغادرة دائرة الطبيعي الواحدة من أجل الانتساب إلى فضاء الثقافى المتعدد، واكتساب هويته الخاصة، والتحلّي بأخلاقياته النوعية، والتلذذ بطعم ثماره الخالدة، على النحو الذي يصبح فيه الإنسان شكلاً وسلوكاً وحرماً ورؤية ومثالاً مشحوناً بالمعنى ومكتظاً بالدلالة، وقادراً على التأثير في المحاول وصناعة الحياة بكفاءة عالية ورغبة خصبة.

القراءة بغير هذا المعنى، وهذا الحجم، وهذه الكثافة، وهذا الثراء، لا قيمة لها، لأنه لن يكون بوسعها الخروج من دائرة الطبيعي الضيقة الخانقة الواحدة، ولن يكون بإمكانها دعم فعاليات التشكل نحو تشييد الشخصية وبناء الهوية وتحقيق الاختلاف. وستكون نوعاً من القراءة الكمية التي لا تنفذ صاحبها من 'قوقعة الأمية' وهي تضرب بأطنابها في مجتمعاتنا العربية على نحو مفعج، يستنتج فيه تقرير التنمية الثقافية التابع للأمم المتحدة مثلاً أن معدل قراءة الإنسان العربي لا تتجاوز ربع صفحة في العام، وثمة آخرون يقرأون أكثر من عشرة كتب في العام، ولعل إدراك الفرق هنا لا يحتاج إلى ذكاء كبير.

الثقافة هي أمضى أسلحة العصر وأكثرها تدميراً. فبالثقافة سُدنا العالم في قرون خلت، ومن دونها تخلفنا وتركنا السيادة لغيرنا ممن عرفوا معنى الثقافة. ومن جعل الثقافة في أول أولوياته ساد، ومن أهملها ووضعها خلف ظهره باد. وحين كنا نقرأ عبارة 'حضارات سادت ثم بادت' إنما كانت هذه الحضارت تسود حين تكون الثقافة عنوانها ومصدر قوتها وعزها وسيادتها، وتبدأ حين تنحى الثقافة جانباً لتصبح هي أثراً بعد عين.

الثقافة في القراءة التي تُضَيَّفُ، الحوار الذي يضيَّفُ، الرؤية التي تضيَّفُ، الحجاج الذي يضيَّفُ، بمعنى أن قراءة لا تضيَّفُ، ورؤية لا تضيَّفُ، وحواراً لا يضيَّفُ، وحجاجاً لا يضيَّفُ، لن تكون/يكون لها/له أي معنى أو قيمة، ولن تسهم/يسهم في صناعة الحضارة التي هي دائماً مبتغى الشعوب وهدفها وعنوان نضالها وكفاحها في الحياة والوجود، وستكون ثقافة فارغةً وسطحيةً وجوفاءً وعمياء، لا ترى ولا تُرى، وستكون عالة أكثر من كونها يداً مضافةً ضاربةً في صميم التحقق والسيرورة والإنتاج الرائد والقائد.

٣

المتقف الحديث استناداً إلى هذا المعنى العميق والأصيل للثقافة هو الذي يركز على قاعدة معلوماتية ومعرفية حديثة ومتطورة. يُحسن قراءة التاريخ والتراث والحاضر والمستقبل بوعي متحرر ومنفتح وخالٍ من العُقد. ويحسن الاعتراف بالآخر بوصفه صديقاً متاحاً وممكناً وضرورياً يمكن التفاعل معه بنديّة جدليّة وكفاءة رحبة قابلة لإنتاج معرفي خصب. المعلومات التي يختزنها، والمعارف التي يدركها، والمهارات التي يتقنها ويمارسها، والخبرات التي تحقق له كفاءة متميزة، إلى مرحلة تجليها كسلوك تفاصيلي إجرائي يومي وثقافي، لأنّ الثقافة ليست احترافاً لسانياً تؤهل صاحبها لإنتاج كلامي (بياني) مثير ومدّش وساحر فحسب، بل يتوجب عليها أن تتحوّل إلى سلوك يتوازي ويتكافأ مع قوّة الكلام وبيانه وسلطته، سلوك يعبر بجدارة عن مضمون الكلام ومحتواه وإشاراتِه وعلاماته ورموزه وقيّمته وقدرته على الفعل والإنتاج والتأثير والتداول.

وعلى الرغم من أنّ شروط تكوين المتقف وتشكيله وصناعته على وفق مسارات هذه الرؤية لا يعدّ أمراً سهلاً وميسوراً في واقع عربي شائك ومعقد وملتبس ورجعي وأمّي، لا تحتلّ الثقافة فيه أيّ موقع متقدّم محترم في سلّم الأولويات، فإنه ليس مستحيلاً. فمتقف الكلام هو متقف بعين واحدة، يمكنه أن يسحر الأسماع بمنطقه اللافت لكنّ الجميع يدرك ويعرف ويرى أنه يفتقر إلى عين ثانية يمكن أن تجعله مقنعاً ومثلاً وقائداً. فصاحب العين الواحدة مهما بلغ من استحواذ على كنز الكلام يبقى نصف مُقنع، ويفتقر إلى تحقيق الشرط الجوهرى لمفهوم المتقف، وهو أن تكون له عينان متضافتان (الكلام والسلوك).

ولا يستطيع المتقف أن ينهض بمهمته إن لم يكن قد اكتسب الدرجة الثقافية القطعية

كلاماً وسلوكاً، بنظرة واقعية شاملة وعميقة وكثيفة وثرية ومتعددة ومتنوعة للأشياء، على النحو الذي يكون فيه الإنسان هو هدف التغيير والتحضر والتقدم والإنتاج، بصرف النظر عن انتمائه ولونه وجنسه ومرجعياته، وبعيداً عن أية رؤية طائفية أو إثنية يمكن أن تشفع له إذا افتقد شرطاً من شروط إنسانيته، لا شفاعة في أيّ تهديد يمكن أن تتعرض له الإنسانية، ولا حماية لأيّ معتدٍ على الإنسان والطبيعة حتى وإن انتمى إلى رأس الأكثرية.

٤

لا يتلبّث مفهوم الأقلية عند الحدود القومية أو الدينية أو الإثنية بل يتجاوز ذلك نحو مستويات أخرى، فالرجل أكثرية والمرأة أقلية. والكبير أكثرية والطفل أقلية. والحضري أكثرية والريفي أقلية. والأب أكثرية والولد/البنت أقلية، وهكذا. إذ كلما تعددت أنماط الأقلية والأكثرية في المجتمع على هذا النحو انحدر ثقافياً واجتماعياً وحضارياً إلى الهاوية، حيث يتعاظم الشعور بالتعصب والتطرف والهيمنة عند الأكثرية للضغط على الأقلية وممارسة مزيد من التهميش عليها. ويتعاظم التسلّط ليفرض مزيداً من الإذعان، فتموت فكرة التسامح تماماً في حين تتحوّل الأكثرية إلى وحش أعمى يسعى إلى الاستحواذ على كلّ شيء، ويتفاقم الشعور بالنقمة والحقد لدى الأقلية إلى أجل غير مسمى.

إنّ أية قراءة دقيقة وموضوعية لواقع إشكالية الأقلية والأكثرية في مجتمعنا العربي تكشف أنّ الكثير من النخب ينتمي إلى الأقلية. فمن أبرز وسائل الدفاع عن الهوية عند الأقلية هو التحصّن بالثقافة والتدرّج بالمال، إذ إنّ أبناء الأقلية يولون الثقافة أهمية بالغة بوصفها سلاحاً فعالاً جداً. ضمن خيارات محدودة جداً. في معركتهم الطويلة للدفاع عن هويتهم. فالثقافة حجاجٌ وقوّة إقناع وسلطة غير معلنة، مثلها مثل المال الذي له سلطة كثيفة تجعل صاحبها في مأمن وتعطيه فرصة للتحكّم في المحيط. لذا نجد أنّ الأقلية يحتكرون عادةً المهّن النوعية التي تكتنز بالمال والتميّز وقوّة التأثير والهيمنة كمهنة (الصياغة) مثلاً، فللذهب بريق مغرٍ وأخاذٍ وساحر كبريق الثقافة دائماً.

على هذا الأساس يمكن القول إنّ الأقلية أكثر قدرة على صناعة نماذجها الثقافية للدفاع عن نموذجها المحاصر والمضطهد، ولعلّ ما يسند لها في ذلك ويقدم لها دعماً غير منظور أنّ الثقافة عموماً بحكم صيرورتها الحضارية تنصر الأقلية وتتنصر لها في

صراعها من أجل الوجود والمصير، وتسعى إلى الارتفاع بها. ولو نظرياً - إلى طبقة النخبة، لأنّ الثقافة مع النخبة ضدّ الأقلية، فمفهوم الأقلية مفهوم غير إنساني وغير حضاري في حين مفهوم النخبة مفهوم إنساني وحضاري جداً، إذ لا مجتمع حديث قابل للنمو والتطور والتقدم في ظل وجود إشكالية أقلية وأكثريّة، لكنّ النخبة هي التي يمكن أن تحقق رؤية جديدة تحقق مثل هذا المجتمع المنشود على أنقاض ثنائية الأقلية والأكثريّة.

أما الأكثريّة فهي بطبيعتها التسمويّة والكيانيّة والفعليّة متعالية لا يمكنها العيش خارج السلطة بحكم توطنها فيها وصوغ هويتها على أساس جبرية دورها القيادي الحتمي للسلطة، تحت هيمنة الفرض الوراثي الذي يحرم تداول السلطة، ويحتكرها بوصفها حقيقة راسخة (الهيّة) لا تقبل الجدل. لذا فإن أيّ تهديد محتمل لها إنما يندرج في سياق الكفر وتجريم الرؤية التي تسعى إلى الحوار والمناقشة والسجال في الحقّ الإنساني المنزّل الذي يجب أن لا يُحاكم مطلقاً. ولا يعاد النظر فيه بوصفه بدئية من البدهيات التي يُحرم مناقشتها، بحيث تتحوّل الأكثريّة على وفق هذا التوصيف إلى شكل من أشكال الدين، إذ يصعب على المتدينين النظر إليه إلا بوصفه قوّة متعالية لا سبيل أمامه سوى الانحناء لها وتقديس شخصيتها.

إنّ هذا التعالي هو ممارسة رجعية متخلّفة تختزن الغاءً مسبقاً وجذرياً للآخر (الأقلية) مهما بلغ هذا (الآخر) من طاقات ومواهب وقدرات تؤهله للقيادة والانتقال إلى طبقة السلطة، فالأقلية الكائنة في الظلّ - على وفق هذا المنظور - تعيش دائماً بفضل الأكثريّة وكرمها وتسامحها وتحت وصايتها، وتندرج في أنساق تقاليدها، وأيّ إنجاز مختلف ومغاير ومتميز وأصيل يمكن أن يضطلع به ابن الأقلية لا يمكنه أن يخرج إلى الوجود إلا من عباءة ابن الأكثريّة وبمباركته وتعبيراً عن تسامحه وديمقراطيته، بحيث ينتهي هذا الإنجاز إلى أن يُسجل في مدوّنة الأكثريّة، فهي صاحبة الامتياز والحق الأول والأخير في الاستحواذ على ما تشاء مما يتحقق تحت سمائها وبفضل أدواتها وثروتها وأرضها وسمائها وترابها ومائها.

فالأكثريّة أيضاً مهما ادّعت التسامح والكرّم والديمقراطيّة وفهم الآخر/الأقلية، ومهما قدّمت له من منجزات ووفرت له من حريّات، وأتاحت له فرص التعبير الممكن عن نفسه، لا يمكنها أن تتخلّى عن سلطتها المغرية في التربّع على عرش المركز، أو أن تتنازل عن نفوذها التاريخي، وسلطتها وشعورها الكثيف بالتفوّق والهيمنة. ولا تنظر إلى تسامحها وكرمها إلا في إطار الاهتمام برعيّتها والمنّة عليها. لذا تتوقّف هذه المنّة عند خطوط حُمرٍ

يستحيل تجاوزها، ويتلکأ هذا التسامح كثيراً حين تتعرض مصالح الأكثرية للخطر بفعل تفوق ممارسة معينة من ممارسات الأقلية، يمكن أن تسحب بساط الهيمنة والنجاح من تحت سلطان الأكثرية. عندها تستخدم الأكثرية (حقّ الفيتو) في إعادة نفوذ الأقلية إلى منطقة الهامش لتتعم بظلّها الفقير خارج شمس الأكثرية وهي تغطّي مساحة المركز بالضوء الوفير.

٥

المشروع الثقافيّ الأساس الذي يجب أن ينهض به المثقف العربي هو السعي إلى تفكيك هذه الثنائية البالغة الخطورة (الأقلية والأكثرية)، تمهيداً لنزع قدسيّتها وتسفيه مرتكزاتها وتعرية أطروحتها، والدعوة إلى مجتمع عربي حرّ تقوده (النخبة) التي لا تسأل أفرادها عن هويتهم وجذورهم ومنحدراتهم وطبقاتهم وجنسياتهم، بل تسأل عن إمكاناتهم ومواهبهم ومشاريعهم الفكرية والثقافية والمعرفية والحضارية. ولعلّ قدرة المثقف العربي على اختراق هذه الثنائية ودحض مزاعم وجودها القارّ هي المفتاح الأكيد لإطلاق رياح ربيع (آخر) للثقافة العربية، يعمل على إعادة إنتاجها من جديد، ويرغم عقل العالم المتقدّم على الاعتراف بها واحترامها والتعامل معها بوصفها نداً حضارياً موازياً ومكافئاً لا عقلاً هامشياً يدور في فلكه.

الثقافة بين النخبة والمجتمع جسراً للتواصل والتفاعل والإنتاج، في حين تتحوّل الثقافة بين الأقلية والأكثرية إلى سلاح للانتقام والتقويض والهدم، لأنّ النخبة في استخدامها لآلة الثقافة تقدّم العقل الناضج والهادئ والمنفتح ليقود العملية، أمّا الأقلية فإنها في استخدامها لآلة الثقافة تقدّم العاطفة المنتهكة المزوّدة بحرارة القهر ولهب الانتقام. لذا فإنّ النخبة منفتحة على الآخر بينما الأقلية متمركزة حول ذاتها، إذ سبق للأكثرية أن عزلتها وهي في ردة فعلها الطبيعية عمّقت هذه العزلة وشحنتها بمزيد من فاعلية الاغتراب والقطيعة.

٦

الربيع العربي بهذا المعنى السياسي (الثوري) إن لم يصاحبه ربيع (آخر) للثقافة العربية يسنده ويغذيّ تطلّعاته بالمعرفة والرؤية والمنهج، وينقله من مستوى الحماسة والاندفاع والتسرّع وذهنية الانتقام إلى مستوى الهدوء والعقل والحكمة والتسامح والمنهجية، فإن هذا (الربيع) إما أن يتحوّل إلى (صيف) ساخن عالي الرطوبة تتجاوز درجة حرارته

المثوية الخمسين درجة، أو إلى (شتاء) قارص تهبط درجة حرارته المثوية إلى ما دون الصفر بكثير، فتتعطل الحياة، وتغيب الحركة، ويموت الحسّ الثوري الطليعي في الأشياء، ويصبح (الخريف) المندثر الذي ثار عليه (الربيع) حلماً بأثماً مسترجعاً وخائباً تصعب العودة إليه، فتلتبس الرؤية تماماً ويتحوّل هذا الربيع المزعوم إلى نقمة لا سبيل إلى تجاوز آثارها المدمّرة.

في إحدى سنوات احتفال الشعب الجزائري بثورة التحرير بعد مرور عقود عليها التقى الإعلام بمواطن جزائري بسيط في أحد شوارع العاصمة، وسُئِلَ هذا المواطن عن شعوره وأمنيّاته وهو يحتفل مع شعبه الجزائري بعيد الاستقلال الوطني بعد كل هذه السنوات، وبعد أن قدّم الشعب الجزائريّ مليوناً ونصف مليون من الشهداء، تطلّعا إلى هذا اليوم المجيد، فأجاب على الفور إجابة كارثية مشحونة بالقسوة والكآبة والمرارة واليأس والخسارة والخذلان: أتمنى أن يعود الاستعمار ليحكمنا من جديد !

إنّ الملامح والإشارات الأولى التي تصل الآن تباعاً من ربيع تونس ومصر وقد ضرب بخضرته المفترضة أرضيهما بقوة، والأخرى التي تتناثر من سماء اليمن السعيد وسوريا وأغاريت، وبلدان عربية مازالت تتردد أسماؤها على لائحة الانتظار، تُصحّح في مستوى مهيم ومخيف منها عن صعود التيار الدينيّ المسيّس، في الوقت الذي كنّا ننتظر فيه حضارياً فصل الدين عن الدولة، لاسيّما وأن الأنظمة العربية التي كانت تحكم تونس ومصر، ومازالت تحكم في دول أخرى، هي أنظمة غير دينية أقرب إلى العلمانية بالرغم من أنها حوّلت أحزابها الحاكمة إلى أديان من نوع آخر بشموليتها ودكتاتوريتها وتمركزها حول رؤيتها الضيقة. فالحاجة إلى التغيير ضرورة ملحة لا بديل لها، لكن باتجاه تعميق شعور المواطنة عند المواطن العربي، واحترام كفاءته، وتقديس إنسانيته وخياراته المتعددة في الحياة، لا نحو تغييبه وتسفيهه وإجهاض حلمه بالحرية، على النحو الذي يصبح فيه حلم العودة إلى الاستعمار والديكتاتورية حلماً مؤسلباً وحيداً بعيد المنال.

فمتى يحقّ لنا أن نعلم بربيع عربيّ (أخر) للثقافة العربية، ربيع ينهي إشكالية الأقلية والأكثرية القبيحة المتخلفة، ويستبدل بها مصطلح (المكونات) الذي لا ينظر إلى أية خلفيّة قومية أو دينية أو إثنية أو ثقافية عند المواطن العربيّ لأيّ منها، بل ينظر إلى ثقافية خطابيه وقوة مشروعه الوطنيّ وأصالته ونقائه ضمن هوية حضارية مشتركة، لا تميّز بين أبناء المكونات إلا على أساس المواطنة والكفاءة فقط ؟

نبوة محمد وصناعة اللحظة التأسيسية*

اعتمد مفهوم النبوة في الإسلام على الميراث اليهودي والمسيحي وما كان من الممكن لهذا المفهوم أن ينشأ ويعبر عن نفسه باللغة التي تبناها من غير هذا الإرث. ولكن ومن ناحية أخرى لم يختلف الإسلام عن اليهودية والمسيحية في أنه ما لبث أن تطوّر لتصبح له 'خصوصية' تميزه وتجعله ديناً مستقلاً. ولقد استلزمت هذه الخصوصية تأسيس ما يمكن أن نسميه بنظرية النبوة الإسلامية، وهي نظرية استلزمت بدورها إنجاز عملية هامة هي عملية ما يمكن وصفه بـ 'صناعة' محمد، وهي عملية اقتضت، ضمن ما اقتضت، إعادة نسج سيرة محمد لتتسجم مع منطق نظرية النبوة.

وأبسط تعريف لنظرية النبوة الإسلامية هو أنها النظرية التي تدلّ، من ناحية، على النظرية العامة للنبوة وتدلل، من الناحية الأخرى، على نبوة محمد وخصوصيتها. وبما أن موضوع نظرية النبوة الإسلامية (أو نظرية النبوة، اختصاراً) هو نبوة محمد فإننا نجد أنفسنا في واقع الأمر بإزاء (محمدين) : محمد التاريخي ومحمد الذي أنتجته نظرية النبوة. وعندما نتحدث عن محمد 'مُنْتَج' أو، بتعبير آخر، 'مُرَكَّب' أو 'مصنوع'، فإننا نفترض في الواقع بعداً في نظرية النبوة لا ينفصل عن بنيتها التصورية أو الاعتقادية (أي بنية جماع تصوراتها ومعتقداتها وأفكارها ومفاهيمها) ومنطقها الداخلي (أي ما يشدّ عناصر هذه البنية ويمنحها تماسكها) ونعني به بُعْد الخيال. وينقسم خيال نظرية النبوة إلى خيال صادر عن النبي أو ما نسميه هنا بالخيال النبوي، وخیال صادر عن جماعة المؤمنين أو ما نسميه هنا بالخيال الإسلامي. والخيال النبوي يعبر عن نفسه من خلال مصدرين هما في نفس الوقت

* تعتمد هذه الورقة على مادة الفصل الثالث من كتابي القادم عن نظرية النبوة وصناعة محمد في الإسلام.

مصدرا للإسلام الأوليان، أي القرآن والأحاديث المنسوبة لمحمد. ولأن مادة الخيال النبوي لا تجيب على كل الأسئلة فقد كان من الطبيعي أن يلعب الخيال الإسلامي دوره وأن يضع الرواة مروياتهم التي مدّدت مادة الخيال النبوي وأضافت لها وعمّقتها وأسبغت عليها ما أسبغت من تفصيل وتعقيد. وعندما ننظر لبنية نظرية النبوة فإننا نجد أنها تحوي تراتبية ذات مستويين: مستوى يخضع فيه الخيال النبوي لبنية تصويرية عامة وسبّقية (والمنطق الداخلي لهذه البنية)، ومستوى يخضع فيه الخيال الإسلامي للخيال النبوي ويكون تابعا له.

وحتى يتضح ما نعني دعنا نأخذ مثالا محددًا من القرآن نرى فيه تداخل هذه العناصر الثلاثة: البنية التصويرية العامة والسببية والخيال النبوي والخيال الإسلامي. دعنا نأخذ كمثال آيات سورة الجن التي تحكي عن استماع نفر من الجن لمحمد وهو يتلو القرآن. تقول هذه الآيات «قل أوحى إليّ أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا ♦ يهدي إلى الرشد فأمنا به ولن نشرك بربنا أحدا ♦ وأنه تعالى جدّ ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا ♦ وأنه كان يقول سفيها على الله شططا ♦ وأنا ظننا أن لن تقول الإنس والجن على الله كذبا ♦ وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا ♦ وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا ♦ وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا ♦ وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا ♦ وأنا لا ندرى أشراً أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا ♦ وانا منا الصالحون ومنا دون ذلك كنا طرائق قدّدا ♦ وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض ولن نعجزه هربا ♦ وأنا لما سمعنا الهدى أمنا به فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ♦ وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا ♦ وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا» (١٥:٧٢ - ١٥).

وأول ما نلاحظه بصدد هذه الآيات هو مستوى البنية التصويرية العامة والسببية ومنطقها الداخلي، فالعرب كانوا يؤمنون بوجود الجن والمنطق الداخلي لتصورهم كان يفترض إمكانية التواصل بين العالم المنظور للبشر وعالم الجن غير المنظور. وهكذا نرى أن هذا الخبر القرآني مستحيل من غير هذه البنية التصويرية السببية، وأن هذا هو ما أتاح للخيال النبوي حكاية الخبر كـ 'حدث' لا يختلف عن أي حدث من الأحداث المألوفة عن نفر محدّد من الجن استمعوا للقرآن وتحّدثوا بحديث محدّد. ويأتي بعد ذلك الخيال الإسلامي الذي ينطلق مما قدّمه الخيال النبوي ليرفده بتفاصيل جديدة. وهكذا نقرأ مثلاً في مادة التفسير ما حكاه الضحّاك قائلاً «لم تحرس السماء في الفترة بين عيسى ومحمد، فلما بعث

اللَّهِ مُحَمَّدًا ... حَرَسَتِ السَّمَاءَ الدُّنْيَا، وَرُمِيَتِ الشَّيَاطِينُ بِالشَّهْبِ، فَقَالَ إِبْلِيسُ : لَقَدْ حَدَثَ فِي الْأَرْضِ حَدَثٌ، فَأَمَرَ الْجَنُّ فَتَفَرَّقَتْ فِي الْأَرْضِ لِتَأْتِيَهُ بِخَبَرِ مَا حَدَثَ. وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ نَفْرٌ مِنْ أَهْلِ نَصِيبِينَ وَهِيَ أَرْضٌ بِالْيَمَنِ، وَهَمَّ أَشْرَافُ الْجَنِّ وَسَادَتُهُمْ، فَبِعَثْتُهُمْ إِلَى تَهَامَةَ وَمَا يَلِيهِ الْيَمَنِ، فَمَضَى أَوْلَئِكَ النَّفْرَ، فَأَتَوْا عَلَى الْوَادِي، وَوَادِي نَخْلَةَ ... فَوَجَدُوا بِهِ نَبِيَّ اللَّهِ ... يَصَلِّي صَلَاةَ الْغَدَاةِ، فَسَمِعُوهُ يَتْلُو الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ، قَالُوا : أَنْصَتُوا، فَلَمَّا قُضِيَ، يَعْنِي فُرُغَ مِنَ الصَّلَاةِ، وَكُوِّا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنذَرِينَ ...»^١

هذا يعني أن دراستنا للنبوة في الإسلام هي دراسة لمحمد التاريخي من ناحية ولمحمد الذي صنعه خيال النبوة من ناحية أخرى وللتداخل بين هذين (المحمدين). ونقطة البداية الطبيعية في هذه الدراسة تظل بلا شك محمداً التاريخي. وفي هذه الورقة سيقترن تركيزنا على «اللحظة التأسيسية» لنبوة محمد وعلى فحص مادة هذه اللحظة. وسنعتمد في فحصنا هذا على القرآن ومادة الأحاديث كمصدرين أوليين، بالإضافة لمادة السيرة والتاريخ والتفسير كمصادر ثانوية لا غنى عنها.

تقدم لنا مادة السيرة الخطوط الأساسية التالية لحياة محمد قبل نبوته : تزوج عبد الله ابن عبد المطلب آمنة بنت وهب وحملت منه بمحمد، إلا أن عبد الله توفى قبل ولادة محمد، وُلد محمد حوالي عام ٥٧٠ م أو عام الفيل، استرضع وهو طفل في ديار بني سعد، ماتت آمنة عندما بلغ ست سنين فكفله جده عبد المطلب، توفى جده بعد عامين فكفله عمه أبو طالب، شهد وعمره أربع عشرة سنة أو خمس عشرة سنة حرب الفجار، تلقى التدريب على التجارة على يد عمه أبي طالب، خرج في تجارة إلى الشام في مال لخديجة بنت خويلد، تزوج خديجة وعمره خمس وعشرون سنة، كان يختلي بنفسه ويعتكف.

واختلاء محمد بنفسه واعتكافه يعكس مزاجه وطبعه الديني وقوة الدافع الديني في تكوينه النفسي. والبداية الطبيعية في النظر لعلاقة محمد بالدين هي سياقه الوثني، إذ أنه كان في طفولته وشبابه (الباكر، على الأقل) وثنياً مثله مثل قومه. يقول الكلبي في حديثه عن العزرى إنها «كانت أعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح» ويضيف «وقد بلغنا أن رسول الله ... ذكرها يوماً، فقال : لقد أهديت للعزرى شاةً عذراءً وأنا على دين قومي.»^٢ ونقرأ في مادة البخاري حديثاً يرويهِ عبد الله بن عمر يقول إن محمداً «لَقِيَ زَيْدَ بْنَ عَمْرٍو بْنِ نَفِيلٍ بِأَسْفَلِ بَلَدٍ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَنْزَلَ [عَلَيْهِ] الْوَحْيِ فَقَدَّمَ

إليه رسول الله ... سُفِرَةٌ فيها لحم فأبى أن يأكل منها ثم قال إني لا أكل مما تذبحون على أنصابكم ولا أكل إلا مما ذُكِرَ اسمُ الله عليه.^٢ ومن سياق الحديث نستخلص أن اللحم الذي قدّمه محمد لزيد بن عمرو قد ذُبِحَ لصلبهم، وهو سياق يتضح في حديث آخر يرويه زيد بن حارثة ويقول فيه «خرج رسول الله ... وهو مُرْدِيٌّ إلى نصب من الأنصاب فذبحنا له شاة ووضعناها في التتور، حتى إذا نضجت استخرجناها فجعلناها في سفرتنا، ثم أقبل رسول الله ... يسيّر وهو مُرْدِيٌّ في أيام الحر من مكة حتى إذا كنا بأعلى الوادي لَقِيَ فيه زيد بن عمرو بن نُفَيْلٍ، فحياً أحدهما الآخر بتحيّة الجاهليّة، فقال له رسول الله : ما لي أرى قومك قد شَنَفُوكَ [أي أبغضوك] ؟ ... وأناخ رسول الله ... البعير الذي كان تحته، ثم قدما إليه السفرة التي كان بها الشواء، فقال : ما هذه ؟ فقلنا : هذه شاة ذبحناها لنصب كذا وكذا، فقال : إني لا أكل ما ذبح لغير الله.»^٣ والنقطة الأخرى الهامة التي يحويها هذا الحديث وتستحق التوقف عند مغزاها هي سؤال محمد لزيد عن سبب بغض القرشيين له. وما يرد في هذا الحديث كسؤال يرد في خبر آخر كجملة من الممكن أن تُقرأ كجملة احتجاجية، إذ يقول محمد لزيد : «يا زيد، إنك فارقت دين قومك وشتمت أهتهم.»^٤ ونحن لا نستبعد صحة هذا الخبر ونجد أنه لا يوجد منطقياً ما يمنعنا من افتراض أنه عكس مرحلة مبكرة في تطور محمد الديني. وإن كان من المنطقي أن نفترض أن مزاج محمد الديني في طوره المبكر كان مزاجاً يعكس شخصية جادة ومتوقدة، وهذا هو الأمر الذي تكشف عنه سيرته اللاحقة، فمن الطبيعي أن نفترض أنه كان صادق التدين وهو على دين قومه، وليس من المستبعد أن يكون قد نشأ ظرفاً وجد نفسه فيه في وضع المنافع عن وثنية قومه بإزاء حملات زيد بن عمرو. ووثنية محمد واحتمال أن تكون بعض مظاهر سلوكه شبيهة بسلوك غيره من القرشيين مسائل لم يتحرّج بعض المفسرين من الإشارة لها. وهكذا، وفي معرض تفسير آيات سورة الشرح التي تقول «ألم نشرح لك صدرك ♦ ووضعنا عنك وزرك ♦ الذي أنقض ظهرك» (١:٩٤ - ٢) يقول الضحّاك أن «وزر» تعني «الشرك الذي كان فيه» ويقول قتادة في تفسير «أنقض ظهرك» : «كانت للنبي ذنوب قد أثقلتته، فغضرها الله له.»^٥

والمراحل الأساسية التي مرّ بها محمد قبل نبوته (أو ما يسميه قتادة 'منازله')^٦ تعكسها آيات التأمل الذاتي التي نجدتها في سورة الضحى : «ألم يجدك يتيماً فأوى ♦ ووجدك ضالاً فهدى ♦ ووجدك عائلاً فأغنى» (١:٩٣ - ٦). فالآية الأولى تعكس تجربة طفولته التي تيمّم فيها وعاش فيها في كفالة جده وعمه. والآية الثانية تعكس فترة وثنيته، ويقول السُّدِّيُّ في شرحها «كان على أمر قومه أربعين عاماً.»^٧ أما الآية الثالثة فتعكس مرحلة استقراره المالي

والأسري بعد زواجه من خديجة^١. ونحتاج لوقفه عند رأي السُّدِّي والذي يفترض أن محمداً كان وثنياً كل حياته إلى لحظة نبوته. ورغم أننا نقبل أن بداية محمد كانت وثنية، إلا أننا لا نستطيع أن نقبل رأي السُّدِّي، إذ أنه من المستبعد أن يكون ما تصفه آية الضحى بهداية محمد تحولاً فجائياً نقله من وثني إلى نبي مؤسس للإسلام بين عشية وضحاها. إن ما تصفه الآية كان على الأرجح تحولاً استغرق زمناً، وهو التحول الذي نقل محمداً للحنيفية^١. ولقد أعطت الحنيفية محمداً، بمعتقداتها وممارساتها، عقيدة توحيدية نقلته من وثنيته، ونظاماً شعائرياً عمق شعوره الديني وطوره، وحسباً اجتماعياً جعله يتكاتف مع المسحوقين اجتماعياً. ولا نعلم متى ترك محمد وثنيته واعتنق الحنيفية وما الذي حفزه لذلك، إذ أن معلوماتنا التاريخية عن هذه الفترة المبكرة في حياة محمد في غاية الشح.

ولقد كان اعتكاف محمد على الأرجح بتأثير تقليد حنفي. ومن الطبيعي أن يثور سؤال حول طبيعة عبادة محمد خلال فترة اعتكافه، وهي المسألة التي يقول ابن كثير في مناقشتها «ولقد اختلف العلماء في تعبه... قبل البعثة، هل كان على شرع أم لا؟ وما ذلك الشرع؟ فقيل: شرع نوح. وقيل: شرع إبراهيم. وهو الأشبه الأقوى. وقيل موسى. وقيل عيسى. وقيل: كل ما ثبت أنه شرع عنده اتبعه وعمل به.»^{١١} وهذه الإجابات التي اقترحها العلماء تنطلق من افتراضات نظرية النبوة أكثر من انطلاقها من الواقع المحتمل لتجربة محمد. ورغم غموض هذا الجانب من حياة محمد فإن ما يوضحه في تقديرنا هو ما حدث بعده، وهذا هو ما يجعلنا نرجح، كما أشرنا في الفصل السابق، أن ما مارسه محمد من عبادة في فترة اعتكافه اعتمد على ما طوره الحنيفيون من عبادات وطقوس أصبحت، في رأينا، فيما بعد أساس عبادات الإسلام من صلاة وصوم وحج وزكاة وغيرها. ولقد تأثرت هذه العبادات باليهودية خاصة وبالمسيحية ولكنها كانت تحتوي أيضاً على ملامحها الخاصة. إن الأمر الهام الذي يجب أن نضعه في اعتبارنا أن الحنيفية كانت حركة مستقلة، عكست حس العرب باستقلالهم وعدم تبعيتهم لليهود أو المسيحيين. ومن المحتمل أن هذا الحس الاستقلالي والتفرد قد ولد في أفق الحنيفية نزعة نبوية، إذ من الطبيعي أن تقود النزعة الحنيفية البعض للتساؤل: إن كان لدى باقي الأمم أنبياء فلماذا لا يكون للعرب نبيهم أيضاً؟ ولعل هذا هو ما يفسر ما نجده منسوباً لورقة بن نوفل عندما بشر محمداً بأنه «نبي هذه الأمة»^{١٢}. وما نُسب لورقة بهذا الصدد هو على الأرجح من نسج الخيال الإسلامي، إلا أن الدليل الحاسم على أن حنيفية محمد قد تطورت لتصبح نبوة عربية يأتي من القرآن نفسه.

دعنا نبدأ بحثنا عند نقطة بداية نبوة محمد. لا تختلف نبوة محمد عن نبوة موسى من حيث أنها تبدأ بحدث درامي يمثّل لحظتها التأسيسية. وإن كانت اللحظة التأسيسية لنبوة موسى هي لحظة مخاطبة يهوه له من وسط الشجيرة المشتعلة، فإن اللحظة التي توازيها في نبوة محمد هي لحظة تجلي جبريل له. هذه هي اللحظة التي ولدت فيها نبوة محمد وتمثّل نواة السيرة ومبدأها الحاكم الذي ينظّم كل عناصرها - فكل ما يحدث قبل هذه اللحظة هو إرهاب وإعداد وتهيئة لها وكل ما يحدث بعدها هو برهان ودليل عليها حسب منطق نظرية النبوة. دعنا نبدأ بدلائل الإرهاب والإعداد والتهيئة أو ما يمكن أن نصفه بالدلائل القبليّة.

يقدم لنا الخيال الإسلامي نوعين من الإرهاب بشأن الدلائل القبليّة : فهناك دلائل إرهاب ذات طبيعة عامة تتعلق بحالة مخاض تهيب العالم لاستقبال نبوة جديدة، وهناك دلائل إرهاب ذات طبيعة خاصة تتعلق بمحمد وتشير لنبوته الوشيكة.

دعنا نمثّل لدلائل الإرهاب العامة بقصة سلمان الفارسي وسعيه الروحي، وهي أكثر القصص تفصيلاً وتوتراً بالحياة في مادة الدلائل القبليّة. فسلمان يبدأ حياته مجوسياً في فارس ثم لا يلبث أن يعتنق المسيحية ويفرّ إلى بلاد الشام حيث يقوم على خدمة أسقف من الأساقفة. وعندما يموت أسقف الشام يتحوّل سلمان لأسقف في الموصل، وبعدها لأسقف في نصيبين، ثم أسقف في عمورية. وعندما يحضر الموت أسقف عمورية يطلب منه سلمان أن يوصي به إلى من هو في مثل صلاحه، ويقول له الأسقف «والله ما أعلمه أصبح اليوم أحدٌ على مثل ما كنا عليه من الناس أمرك به أن تأتيه، ولكن قد أظللّ زمان نبي، وهو مبعوث بدين إبراهيم... يخرج بأرض العرب، مهاجره إلى أرض بين حرتين، بينهما نخل به علامات لا تخفى، يأكل الهدية، ولا يأكل الصدقة، وبين كتفيه خاتم النبوة، فإن استطعت أن تلحق بتلك البلاد فافعل.»^{١٢} ويبدو أن بعض الأخباريين رأوا ألا تنتهي رحلة سلمان المسيحية بموت صاحب عمورية وإنما بأعلى نقطة اندفاع للخيال، فقالوا إن صاحب عمورية أوصاه بالذهاب إلى الشام ليقابل «رجلا بين غيظتين، يخرج في كل سنة من هذه الغيضة إلى هذه الغيضة مستجيزا، يعترضه ذوو الأسقام، فلا يدعو لأحد منهم إلا شفي، فاسأله عن هذا الدين الذي تبتغي، فهو يخبرك عنه.»^{١٤} ويفعل سلمان ذلك، ويخبره رجل الغيظتين بما أخبره به صاحب عمورية. وعندما يحكي سلمان قصته فيما بعد لمحمد بعد إسلامه يقول له محمد «لئن كنت صدقتني يا سلمان، لقد لقيت عيسى بن مريم.»^{١٥}

وحسب مادة السيرة فإن هذه المعرفة القبلية بنبوّة محمد لم تقتصر على رهبان النصارى وإنما عبّر عنها أيضا أحبار اليهود وكهان الوثنيين. فبشأن اليهود تورد مادة السيرة مثلا خبر رجل من يهود أهل الشام اسمه ابن الهَيَّبان يأتي المدينة، ويقول لليهود عندما تحضره الوفاة: «يا معشر يهود، ما ترونه أخرجني من أرض الخمر والخمير إلى أرض البؤس والجوع؟ ... فإنني إنما قَدِمْتُ هذه البلدة أتوكّف خروج نبي قد أظلّ زمانه؛ وهذه البلدة مُهاجره، فكنت أرجو أن يُبعث فأتبعه، وقد أظلّكم زمانه، فلا تُسَبِّحَنَّ إليه يا معشر يهود، فإنه يُبعث بسفك الدماء، وسبي الذراري والنساء ممّن خالفه، فلا يمنعكم ذلك منه...»^{١٦} ولا يلبث الرواة أن يحوّلوا ما يقوله ابن الهَيَّبان في الدائرة الداخلية لليهود لإعلان يسمعه الكل، وهكذا نقرأ خبرا منسوباً لحسان بن ثابت يقول فيه «والله إني لغلام يَبْعَة، ابن سبع سنين أو ثمان، أعقل كلّ ما سمعت، إذ سمعتُ يهوديا يصرخ بأعلى صوته على أطمّة بيثرب: يا معشر يهود، حتى إذا اجتمعوا إليه، قالوا له: ويلك مالك؟ قال: طلع الليلة نجم أحمد الذي وُلد به.»^{١٧}

وعندما يأتي الأمر لمعرفة كهان الوثنية فإن الخيال الإسلامي يقدم صورة تتعدى الأفق البشري لتمتد لأفق يشمل الجن والطبيعة. فبينما علم أحبار اليهود ورهبان النصارى بأمر محمد مما «وجدوا في كتبهم من صفته وصفة زمانه، وما كان من عهد أنبيائهم إليهم فيه»، فإن الكهان علموا بأمره مما «أنتهم به الشياطين من الجن فيما سترق من السمع ... فلما تقارب أمر رسول الله ... وحضر مبعثه، حُجبت الشياطين عن السمع، وحيل بينها وبين المقاعد التي كانت تقعد لاستراق السمع فيها، فرُموا بالنجوم، فعرفت الجن أن ذلك لأمر حدث من أمر الله في العباد...»^{١٨} ومن الطبيعي أن يحوّل الخيال الإسلامي هذا الكلام العام لحدث ملموس وهكذا يروي لنا البخاري في حديث أن عمر بن الخطاب سأل كاهنا عما جاءته به جَبِيئُهُ قبل الإسلام، فيقول الكاهن «بينما أنا يوما في السوق جاءتني، أعرفُ فيها الفَرْعَ، فقالت: ألم ترَ الجنَّ وإبلاسهما، ويأسها من بعد إنكاسها، ولحوقها بالقلاص وأحلاسها». ويعزّز عمر ما يقوله الكاهن بحكاية تجربة شخصية مرّت به فيقول «صدّق، بينما أنا عند آهتكم إذ جاء رجل بعجل فذبجه، فصرخ به صارخ لم أسمع صارخا قطُّ أشدَّ صوتاً منه، يقول: يا جليحُ أمرٌ نجيحٌ، رجل فصيح يقول: لا إله إلا أنت، فوثب القوم، قلت: لا أبرحُ حتى أعلم ما وراء هذا، ثم نادى: يا جليحُ أمرٌ نجيحٌ، رجل فصيح يقول: لا إله إلا الله، فقمّت، فما نشبنا أن قيل هذا نبياً.»^{١٩}

وفي موازاة دراما دلائل الإرهاص العامة هذه تتجلى دراما دلائل الإرهاص الخاصة المتعلقة بمحمد، وهي دراما تبدأ في التجلي في واقع الأمر حتى قبل ميلاده. وهكذا تحكي لنا مادة السيرة الآتي:

... ثم انصرف عبد المطلب آخذاً بيد عبد الله، فمر به -فيما يزعمون- على امرأة من بني أسد بن عبد العزى ... وهي أخت ورقة بن نوفل ... وهي عند الكعبة، فقالت له حين نظرت إلى وجهه: أين تذهب يا عبد الله؟ قال: مع أبي، قالت: لك مثل الإبل التي نُحرت عنك،^{٢٠} وَقَعَّ عَلَى الْآن، قال: أنا مع أبي، ولا أستطيع خلافه، ولا فراقه ... فزعموا أنه دخل على [أمنة بنت وهب] ... فوقع عليها، فحملت برسول الله ... ثم خرج من عندها، فأتى المرأة التي عرضت عليه ما عرضت فقال لها: ما لك لا تعرضين علي اليوم ما كنت عرضت علي بالأمس؟ قالت له: فارقك النور الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك اليوم حاجة. وقد كانت تسمع من أخيها ورقة بن نوفل وكان قد تنصّر وأتبع الكتب أنه سيكون في هذه الأمة نبي.^{٢١}

ومن الطبيعي أن يحوّل الخيال الإسلامي ولادة محمد لحدث فريد. وهكذا نقرأ أن أمينة بنت وهب قالت: «لقد عَلِقْتُ به ... فما وجدتُ له مشقّة حتى وضعتُه، فلما فَصَل مني خرج معه نور أضاء له ما بين المشرق إلى المغرب، ثم وقع على الأرض معتمداً على يديه ثم أخذ قبضة من تراب فقبضها ورفع رأسه إلى السماء ...»^{٢٢} وتقع في لحظة ولادته نفسها أحداث ذات مغزى جسيم، حسبما يحكي لنا البيهقي نقلاً عن رواته: «لما كانت الليلة التي ولد فيها رسول الله ... ارتجس إيوان كسرى، وسقطت منه أربع عشرة شرفة. وخمدت نار فارس، ولم تخمد قبل ذلك بألف عام، وغاضت بحيرة ساوة ...»^{٢٣}

وتظهر كرامات محمد وهو ما يزال رضيعاً. ويلعب صوت حليلة السعدية، مرضعته من بني سعد، دوراً هاماً في عكس ما نسجه الخيال الإسلامي حول محمد الطفل. فحال أخذها لمحمد الرضيع يمتلئ ثدياها الجافان باللبن ويشرب محمد وصبي حليلة حتى يرتويا، وعندما يقوم زوجها إلى ناقته المسنة التي لا ترشح بشيء يجدها حافلة، وتشرب حليلة وزوجها منها حتى ينتهيا رِيّاً وشبعاً. إلا أن أهم حدث يعكسه صوت حليلة هو حدث شقّ بطنه بعد سنتين من أخذها له والذي تقول عنه «... فوالله إنه ... لفي بهمّ لنا خلف

بيوتنا، إذ أتانا أخوه يشدد، فقال لي ولأبيه : ذاك أخي القرشي قد أخذه رجلان عليهما ثياب بيض، فأضجعا، فشققاً بطنه، فهما يسوطانه. قالت : فخرجت أنا وأبوه نحوه، فوجدناه قائماً منتقماً وجهه. قالت : فالتزمته والتزمه أبوه، فقلنا له : مالك يا بُني؛ قال : جاءني رجلان عليهما ثياب بيض، فأضجعاني وشققاً بطني، فالتمسا شيئاً لا أدري ما هو. قالت : فرجعنا به إلى خبائنا.^{٢٤} وكما هو واضح فإن هذه الرواية التي يوردها ابن إسحاق تنقل الحدث بعيون الأطفال، بعينيّ ابن حليمة وبعينيّ محمد الطفل، وهي رواية لا يلبث ابن إسحاق أن يردفها برواية أخرى منسوبة لمحمد يقفز فيها الحدث من مستوى محاكاة خيال الأطفال لمستوى خيال أعلى، وهكذا نقرأ : «فبينما أنا مع أخ لي خلف بيوتنا نرعى بهما لنا، إذ أتاني رجلان عليهما ثياب بيض بطست من ذهب مملوءة ثلجاً، ثم أخذاني فشققاً بطني، واستخرجا قلبي فشققاه، فاستخرجا منه علقة سوداء فطرحاها، ثم غسلوا قلبي وبطني بذلك الثلج حتى أنقياه، ثم قال أحدهما لصاحبه زنه بعشرة من أمته، فوزنتني بهم فوزنتهم، ثم قال : زنه بمئة من أمته، فوزنتني بهم فوزنتهم، ثم قال : زنه بألف من أمته، فوزنتني بهم فوزنتهم؛ فقال : دعه عنك، فوالله لو وزنته بأمته لوزنها.»^{٢٥}

ويختفي التفريق بين زاوية الطفل وزاوية الراشد أيضاً في حديث منسوب لابن عباس وهو من أكثر الأحاديث انطلاقاً في خياله. وفي هذا الحديث لا تجد حليمة محمداً منتقع الوجه وإنما محمداً مبتسماً ضاحكاً لا يلبث أن يحكي لها بثقة عن تجربته الممتعة قائلاً «بينما أنا الساعة قائم على إختوني، إذ أتاني رهط ثلاثة، بيد أحدهم إبريق فضة، وفي يد الثاني طست من زمرودة خضراء ملؤها ثلج، فأخذوني، فانطلقوا بي إلى ذروة الجبل، فأضجعوني على الجبل اضجاعاً لطيفاً، ثم شق من صدري إلى عانتي، وأنا أنظر إليه، فلم أجد لذلك حساً ولا ألماً، ثم أدخل يده في جوفي، فأخرج أحشاء بطني فغسلها بذلك الثلج ... وأدخل [الثاني] يده في جوفي، فانتزع قلبي وشقّه، فأخرج منه نُكَّة سوداء مملوءة بالدم، فرمى بها ... ثم حشاه بشيء كان معه، وردّه مكانه، ثم ختمه بخاتم من نور ... ثم دنا الثالث مني، فأمرّ يده ما بين مفرق صدري إلى منتهى عانتي، قال الملك : زنوه بعشرة من أمته ... وتركوني قاعداً في مكاني هذا، ثم جعلوا يطيروني حتى دخلوا حيال السماء، وأنا أنظر إليهما، ولو شئت لأريتك موضع دخولهما ... وتأخذ حليمة للكاهن وعندما يخبره محمد بقصته يثب الكاهن على قدميه وينادي بأعلى صوته يا آل العرب، يا آل العرب من شر قد اقترب، اقتلوا هذا الغلام ...»^{٢٦}

ورغم أن خيال أحاديث شق الصدر يصف الملائكة دائماً بهيئة بشرية إلا أننا نجد حديثاً يرويه يحيى بن جَعْدَةَ يحيلهم لطيور كَرَآكي : «قال رسول الله ... إن ملكين جاءني في صورة كُرْكِيِّين، معهما ثلج وبرد وماء بارد، فشرح أحدهما صدري، ومجّ الآخر بمنقاره فيّهِ ففسله.»^{٢٧} وتتكرر صورة الطيور في حديث يرويه عُنْبَةَ بن عبد حيث يقول محمد «أقبل إلى طيران أبيضان، كأنهما نسران.»^{٢٨}

ورغم أن صوت حليلة يرتبط بدلائل ذات طبيعة خبرية في حدود ما ترى وتسمع، إلا أننا نأتي على خير في مادة ابن سعد يتقاطع فيه صوتها مع دلائل أهل الكتاب ونقرأ «أن أم النبي ... لما دفعته إلى السعدية التي أرضعته قالت لها : احفظي ابني، وأخبرتها بما رأت، فمرّ بها اليهود، فقالت : ألا تحدثوني عن ابني هذا، فإني حملته كذا ووضعت كذا ورأيت كذا كما وصفت أمه، فقال بعضهم لبعض : اقتلوه، فقالوا : أيتيم هو ؟ فقالت : لا، هذا أبوه وأنا أمه، فقالوا : لو كان يتيماً لقتناه ...»^{٢٩}

إلا أن هناك صوتاً آخر لدلائل أهل الكتاب ذا قيمة خاصة و متميزة في مادة السيرة وهو صوت الراهب بَجِيرَى الذي يخبرنا الرواة أنه رأى محمداً وهو يافع بصحبة عمه أبي طالب في طريقهم إلى الشام. ويرى بَجِيرَى محمداً من صومعته وقد أظلمت غمامة من بين القوم ويدعوهم لوليمة صنعها ويصرّ على حضور محمد رغم حداثة سنه «فلما رآه بَجِيرَى جعل يلحظه لحظاً شديداً وينظر إلى أشياء من جسده، قد كان يجدها عنده من صفته، حتى إذا فرغ القوم من طعامهم وتفرقوا، قام إليه بَجِيرَى ... فجعل يسأله عن أشياء من حاله في نومه وهيئته وأموره؛ فجعل رسول الله ... يُخبره، فيوافق ذلك ما عند بَجِيرَى من صفته، ثم نظر إلى ظهره، فرأى خاتم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده ...»^{٣٠} ويخبر بَجِيرَى أبا طالب بأن ابن أخيه سيكون له شأن عظيم ويحذره من اليهود فيسرع به أبو طالب إلى مكة.^{٣١} وتكتف السيرة شهادة بَجِيرَى هذه بإضافة شهادة راهب آخر يرى محمداً، وهو رجل بالغ، في رحلته في تجارة خديجة وقد نزل تحت شجرة يستظل بظلها ويسأل عنه ميسرة، غلام خديجة، ثم يقول له «ما نزل تحت هذه الشجرة قط إلا نبي.»^{٣٢} ويعطي الخيال الإسلامي ميسرة نفسه صوتاً مستقلاً عندما يخبر خديجة بعد عودتهما عن الملكين اللذين أظلا محمداً من الشمس وهو على بعيره.^{٣٣}

ويمدّد الخيال الإسلامي دلائل الإرهاص الخاصة هذه للطبيعة. وهكذا يروي لنا

ابن إسحاق عن مصادره «أن رسول الله ... حين أراد الله بكرامته، وابتدأه بالنبوة، كان إذا خرج لحاجته أبعده حتى تحسّر عنه البيوت ويفضي إلى شعاب مكة وبطن أوديتها، فلا يمرّ رسول الله ... بحجر ولا شجر إلا قال: السلام عليك يا رسول الله. فيلتفت رسول الله ... حوله وعن يمينه وشماله وخلفه، فلا يرى إلا الشجر والحجارة...»^{٢٤} وتصل هذه الظاهرة قمة تأكدها عبر الخيال النبوي لما يشبهه ملامسة حجر معين عندما نقرأ حديث محمد «إني لأعرف حجراً بمكة كان يُسَلَّمُ عليّ قبل أن أُبعثَ إني لأعرفه الآن.»^{٢٥} وينقل الخيال الإسلامي الأمر لحدث 'موضوعي' يشهده علي بن أبي طالب الذي يقول: «كنت مع النبي ... بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل ولا شجر إلا وهو يقول السلام عليك يا رسول الله.»^{٢٦}

وهكذا فإن مادة دلائل الإرهاص العامة والخاصة تمهّد وتحشد للحظة القمة التي تليها أي اللحظة التأسيسية وما يتلو هذه اللحظة. دعنا نتجه بنظرنا الآن لاستقصاء هذه اللحظة التأسيسية واستكناها.

اللحظة التأسيسية لنبوة محمد كما قلنا كانت لحظة اتصال جبريل أو لقاءه به. واتصال الإنسان بعالم غير منظور لم يكن بالأمر غير المألوف في عالم محمد الوثني كما يتضح من وجود مؤسسة الكهانة التي لعبت دور الوسيط في الاتصال بهذا العالم. وارتباط نبوة محمد بجبريل تحديداً عَنَى أنها استندت على مرجعية يهودية مسيحية^{٢٧}، إلا أن ذلك لا يعني أن ذكر اسم جبريل كان غريب الوقع على القرشيين والعرب لأنهم كانوا في واقع الأمر قد ألفوا هذين الدينين بعض الألفة بحكم اتصالاتهم باليهود والمسيحيين.

كيف نسج الخيال النبوي والخيال الإسلامي الحدث المركزي للحظة التأسيسية (ومن الصعب الفصل بين الخياليين عندما يتعلق الأمر باللحظة التأسيسية)؟ دعنا نفحص ذلك على ضوء مادة الطبري الذي يعتمد على ابن إسحاق ومصادر أخرى. يقدم لنا الطبري مادته عبر أربع روايات هي روايات عائشة وعبد الله بن شدّاد وعبيد بن عمير وجابر بن عبد الله. ولأن رواية عبيد بن عمير هي أكثر هذه الروايات شمولاً وتفصيلاً فسنوردها بكاملها ونقارن باقي الروايات بها.

تحكي رواية عبيد بن عمير خبر اتصال جبريل بمحمد ولقائه به كالآتي:

... خرج رسولُ الله ... إلي حِراء، كما كان يخرج لجواره ومعه أهله، حتى إذا كانت الليلة التي أكرمها الله فيها برسالاته ... جاءه جبريل بأمر الله فقال رسول الله ... فجاءني وأنا نائم بَنَمَطٍ [وعاء كالسلة] من ديباج [حرير]، فيه كتاب، فقال: اقرأ، فقلت: ما اقرأ؟ ففتني [حَبَسَ نَفْسِي]، حتى ظننتُ أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ماذا اقرأ؟ وما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود إلي بمثل ما صنع بي؛ قال: «اقرأ باسم ربك الذي خَلَقَ» إلى قوله: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ ما لم يعلم»، قال: فقراءته، قال: ثم انتهى، ثم انصرف عني وهببتُ من نومي؛ وكأنما كتب في قلبي كتاباً. قال [محمد]: ولم يكن من خَلَقَ الله أحدٌ أبغضَ إليّ من شاعر أو مجنون؛ كنت لا أطيق أن أنظر إليهما، قال: قلت إن الأبعد - يعني نفسه - لشاعر أو مجنون،^{٢٨} لا تحدّث بها عنّي قريش أبداً! لأعمدَنَّ إلى حالقٍ من الجبل فلا طرحن نفسي منه فلاقتلنّها فلاستريحنَّ. قال: فخرجت أريد ذلك؛ حتى إذا كنت في وسط من الجبل؛ سمعت صوتاً من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله، وأنا جبريل، قال: فرفعتُ رأسي إلى السماء، فإذا جبرئيلُ في صورة رجل صافٍ قدميه في أفق السماء، يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبرئيل. قال: فوقفت أنظر إليه، وشغلني ذلك عما أردت؛ فما أتقدم وما تأخر؛ وجعلتُ أصرف وجهي عنه في آفاق السماء فلا أنظر في ناحية منها إلا رأيتَه كذلك؛ فما زلتُ واقفاً ما أتقدم أمامي، ولا أرجع ورائي؛ حتى بعثتُ خديجة رسلاً في طلبي؛ حتى بلغوا مكة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني. ثم انصرف عني وانصرفت راجعاً إلى أهلي...^{٢٩}

عندما نتأمل رواية عبيد بن عمير هذه نجد أنها رواية ذات طبيعة درامية عالية، وهو أمر متوقع على ضوء الحدث الذي تصفه. وعنصرا الشخصية الدرامية فيها هما بالطبع محمد وجبريل. ومادة الطبري (وقبلها مادة ابن اسحاق) تدمج خبرين للقاء محمد بجبريل (رمزنا لهما ب (أ) و(ب) أدناه) وتدمجهما في حكاية متصلة وإن فصل بينهما فاصل يصف حالة محمد الذهنية والنفسية. وعناصر أحداث الخبرين هي:

(١)

- ١ محمد في غار حِراء
- ٢ (محمد ينام)
- ٣ محمد يري جبريل ومعه كتاب

- ٤ جبريل يطلب من محمد أن يقرأ
 ٥ محمد يقول : ما أقرأ ؟
 ٦ جبريل يُغْتَّ محمداً
 ٧ جبريل يطلق محمداً ويطلب منه أن يقرأ
 ٨ محمد يقول : ما أقرأ ؟
 ٩ جبريل يُغْتَّ محمداً
 ١٠ جبريل يطلق محمداً ويطلب منه أن يقرأ
 ١١ محمد يقول : ماذا أقرأ ؟
 ١٢ جبريل يُغْتَّ محمداً
 ١٣ جبريل يطلق محمد ويطلب منه أن يقرأ
 ١٤ محمد يقول : ماذا أقرأ ؟
 ١٥ جبريل يقول «اقرأ باسم ربك الذي خلق»^١
 ١٦ محمد يقرأ
 ١٧ جبريل ينصرف
 ١٨ محمد يستيقظ من نومه
 (فاصل)
 ١٩ محمد يفكر في الانتحار
 ٢٠ محمد يخرج ليلقي بنفسه من جبل مرتفع
 (ب)
 ٢١ محمد يسمع صوتاً من السماء يقول : يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل
 ٢٢ محمد يرى جبريل في صورة رجل في أفق السماء
 ٢٣ محمد يثبت في مكانه لا يتحرك
 ٢٤ جبريل ينصرف
 ٢٥ محمد ينصرف عائداً لخديجة

أما عناصر خبر عائشة^١ فهي كالآتي :

(١)

- ١ محمد في غار حراء
 ٢ جبريل يفاجيء محمداً

- ٣ جبريل يقول : يا محمد ، أنت رسول الله
- ٤ محمد يجثو لركبته ويزحف وهو يرتجف
- (فاصل)
- ٥ محمد يدخل على خديجة
- ٦ محمد يقول : زملوني، زملوني، حتى يذهب عنه الرّوع
- (ب)
- ٧ جبريل يأتي محمداً
- ٨ جبريل يقول : يا محمد ، أنت رسول الله
- (فاصل)
- ٩ محمد يهّم أن يطرح نفسه من حائق من جبل
- (ج)
- ١٠ جبريل يتبدى لمحمد حين يهّم بذلك
- ١١ جبريل يقول : يا محمد ، أنا جبريل ، وأنت رسول الله
- ١٢ جبريل يقول : اقرأ
- ١٣ محمد يقول : ما أقرأ ؟
- ١٤ جبريل يفتّ محمداً ثلاث مرات
- ١٥ جبريل يقول : «اقرأ باسم ربك الذي خلق»
- ١٦ محمد يقرأ
- ١٧ محمد يأتي خديجة

وعناصر خبر عبد الله بن شداد ٤٢ كما يورده الطبري كالآتي :

- ١ جبريل يأتي محمداً
- ٢ جبريل يقول : يا محمد ، اقرأ
- ٣ محمد يقول : ما أقرأ ؟
- ٤ جبريل يضمّ (أو يغمّ) محمداً
- ٥ جبريل يقول : يا محمد ، اقرأ
- ٦ محمد يقول : وما أقرأ ؟
- ٧ جبريل يقول : «اقرأ باسم ربك الذي خلق ... ما لم يعلم»

٨ محمد يأتي خديجة

ويورد الطبري روايتين عن جابر^{٤٢} سنشير لهما بـ (١) و (ب) وعناصرهما كالآتي :

- ١ محمد في حراء، (١) و (ب)
- ٢ محمد يهبط لبطن وادي حراء، (١) و (ب)
- ٣ محمد يُنادي، (١)
- محمد يسمع صوتاً، (ب)
- ٤ محمد ينظر عن يمينه وعن شماله فلا يرى شيئاً، (١) و (ب)
- ٥ محمد ينظر أمامه وخلفه فلا يرى شيئاً، (١) و (ب)
- ٦ محمد ينظر فوقه، (١) و (ب)
- ٧ محمد يراه جالساً على عرش بين السماء والأرض، (١)
- محمد يرى شيئاً، (ب)
- ٨ محمد يُصاب بالمفاجأة أو الخشية (١)
- ٩ محمد يرجع لخديجة، (١) و (ب)
- ١٠ محمد يقول : دثروني (١)
- محمد يقول : دثروني، وصبوا عليّ ماءً، (ب)
- ١١ محمد يُصبّ عليه ماءً، (١)
- محمد يُدثر ويُصبّ عليه ماءً بارداً، (ب)
- ١٢ تنزل على محمد «يا أيها المدثر»، (١) و (ب)

هذه الأخبار لا تحدثنا فقط عن اللحظة التأسيسية وما حدث فيها ولكنها تجيب أيضاً على سؤال ثار حوله خلاف بين المسلمين الأوائل بشأن أي آيات القرآن جاءت أولاً. وأخبار عبید وعائشة وعبد الله تتفق على أنها أول آيات سورة العلق (٩٦)، وهو الرأي الذي يعكس إجماع غالبية العلماء، بينما يذهب خبر جابر أنها أول آيات سورة المدثر (٧٤). والفرق الآخر بين هذه الأخبار الثلاثة وخبر جابر أن جابراً لا يذكر اسم جبريل، وهو ابهام يصل مداه في الرواية (ب) لخبره حيث يروي على لسان محمد «فرفعت رأسي، فرأيت شيئاً». وعندما ننظر لما تشير له الرواية (١) وتصفه بأنه «جالس على عرش بين السماء والأرض» فمن الممكن بالطبع أن نفترض أن الحديث يشير لجبريل وأن اسمه لا يُذكر صراحة باعتبار

أن متلقّي الحديث يعرف أن المشار إليه هو جبريل.^{٤٤}

إلا أن حديث جابر، رغم خروجه على إجماع أن آيات العلق هي أول القرآن، له قيمة خاصة عندما ننظر لهذه المادة من زاوية الخيال النبوي والخيال الإسلامي. فالرواية (ب) من حديثه والتي يصف فيها ما رآه بأنه «شيء» تقدّم لنا أكثر الصور أولية وبساطة، وهي صورة تقفز في الرواية (أ) لمستوى أعلى من التفصيل عندما يصف محمد ما يراه بأنه جالس «على عرش بين السماء والأرض». إلا أن هذا الشيء غير المتعّين في حديث جابر يصبح في باقي الأحاديث شخصاً متعيّناً هو الملك جبريل. وتعيّن جبريل هذا يتم على مستويين. المستوى الأول هو تعيّن الاسم - فاسم الملك الذي يأتي محمداً هو جبريل وجبريل في واقع الأمر يعيّن نفسه ذاتياً في حديثي عبّيد وعائشة ويقول إنه جبريل. أما المستوى الثاني فهو التعيّن الوصفي، وهذا هو ما نجده في الخبر (ب) من حديث عبّيد حيث يرى محمد جبريل «في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء». وهذه الصورة الصريحة لجبريل كرجل نجدها مضمّنة في حديثي عائشة وعبد الله، بل ويمكننا القول حتى في حديث جابر الذي يستعمل ضمير المذكر الغائب 'هو'.

وبينما يؤكّد حديث جابر والخبر (ب) من حديث عبّيد على عنصر التباعد المكاني بين محمد وجبريل، إذ أن محمداً في الأرض وجبريل في أفق السماء، فإن الخبر (أ) في حديث عبّيد وحديثي عائشة وعبد الله كلها تؤكّد على عنصر التقارب المكاني بين محمد وجبريل الذي يصل حد الالتصاق عندما «يفتّ» جبريل محمداً و«يضمّه» إلى أن يبلغ منه الجهد ويشعر أنه على وشك الموت. والخيال النبوي والإسلامي لا يقتصر على تجسيد جبريل وتصويره في صورة رجل ولكنه 'يشخصنه' أيضاً، إذ يقدمه لنا كشخص يتحرك ويفعل ويتحدث. والحدث المركزي في هذه الأحاديث (ما عدا حديث جابر) هو قول جبريل لمحمد «اقرأ» ومعاناة محمد قبل اتيانه بأول قرآن. ويسبق هذا الحدث المركزي في حديث عائشة كما يورده الطبري لقاءً سابقاً يأتي فيه جبريل لمحمد ليعلن له فيه أنه رسول الله، ويصاب محمد بالرّوع ويلجأ لخديجة التي تزوّله. وما يورده الطبري على لسان عائشة هو في واقع الأمر خبر مركّب، تظهر أجزاءه في الأحاديث الأخرى. وجبريل الذي يظهر في الحدث المركزي هو جبريل 'رؤية مناميّة' في حديث عبّيد وجبريل 'رؤية حسية' في باقي الأحاديث، وفي الغالب أن جبريل الذي يظهر في حديث عبّيد ينتمي لمرحلة أقدم من مراحل تشكيل نظريّة النبوة. ويضيف عبّيد عنصراً آخر ربما يكون أيضاً من العناصر المبكرة، وهو

أن جبريل يأتي محمداً «بنمط من ديباج فيه كتاب.» ولأن هذا العنصر يوحي بأن محمداً كان يعرف القراءة فإنه يتصادم مع نظرية النبوة التي ما لبثت أن تثبتت أقدامها، ولذا فقد كان من الطبيعي أن يتوارى ولا يظهر في باقي الأحاديث.

وباختزال اللحظة التأسيسية لعناصرها الأساسية فإننا نجد أن هذه العناصر هي : محمد والمَلِك والقرآن. وبما أن نبوة محمد تعني أن محمداً كُني يأتي بالقرآن لمن يتلقون نبوته، فإن 'الموضوعي' في تجربة المتلقي الذي عاصر محمداً هو محمد نفسه والنص الذي يقدمه محمد، ويبقى المَلِك عنصراً ذاتياً ينتمي لتجربة محمد وعالمه الخاص. وعلى مستوى كل عنصر من عناصر اللحظة التأسيسية انطرح مشكلة كان لابد لمادة اللحظة التأسيسية من أن تعالجها.

فعلى مستوى محمد تكشف مادة اللحظة التأسيسية عن دخوله في شك في نبوته. فهو يقول لخديجة : «يا خديجة، إني أسمع صوتاً وأرى ضوءاً وإني أخشى أن يكون فيَّ جُنُّ.»^٥ فكيف يستطيع محمد أن يتأكد حقاً من أنه ليس بمجنون ومن أن من جاءه ملك وليس بشيطان ؟ وتبلغ حالته الذهنية والنفسية، كما رأينا في حديثي عبید وعائشة أعلاه، درجة التفكير في الانتحار، وهي حالة نجد وصفاً لتوترها وانفراجها في حديث الزهري : «فجعل يعدو إلى شواهد الجبال ليردى منها، فكلما أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل ... فيقول : إنك نبي الله، فيسكن جأشه، وتسكن نفسه ...»^٦ ورغم أن منطق نظرية النبوة يكفيه أن يتلقى محمداً التطمين والتوكيد من جبريل (وهو موقف يعكسه القرآن في آيات سورة التكويد «إنه لقول رسول كريم ♦ ذي قوّة عند ذي العرش مكين ♦ مطاع ثم أمين ♦ وما صاحبكم بمجنون ♦ ولقد رآه بالأفق المبين ♦ وما هو على الغيب بضنين ♦ وما هو بقول شيطان رجيم» (١٩:٢٥-٨١) ، إلا أن مادة اللحظة التأسيسية تضيف تطميناً وتوكيداً من خديجة من ناحية ومن ورقة بن نوفل من ناحية أخرى.^٧ وصوتا خديجة وورقة هذان موجّهان على مستوى معين لمتلقي مادة السيرة الذي لابد أن تعطيه السيرة دليلاً موضوعياً وخارجياً يسند صدق تجربة محمد الذاتية. وسنعود لخديجة وورقة أدناه.

وعلى مستوى المَلِك تتور مشكلة هويته من ناحية ومشكلة كيفية اتصاله بمحمد من ناحية أخرى. ولقد رأينا في أحاديث مادة الطبري أن أحاديث عبید وعائشة وعبد الله كلها تتحدث عن جبريل وأن حديث جابر لا يُسمى المَلِك، حتى عندما يشير إليه صراحة في إحدى

رواياته بأنه مَلَكٌ.^{٤٨} ويبدو أنه كان هناك رأي مبكر ذهب إلى أن محمداً «كان معه إسرائيل ثلاث سنين، ثم عُزل عنه إسرائيل وأُقرن به جبريل...»^{٤٩} إلا أن هذا الرأي لم يصمد أمام ما لبث أن أصبح إجماعاً على ربط نبوة محمد ربطاً وثيقاً بجبريل.

أما بشأن كَيْفِيَّةِ اتصال المَلَكِ بِمُحَمَّدٍ فإن الخيال الإسلامي يقدّم لنا كما رأينا روايتين متعارضتين بشأن اللحظة التأسيسية، رواية أن محمداً رأى الملك في حُلْمٍ ورواية أنه شاهده مشاهدة حسيّة. ولقد حاول البعض أن يضع قاعدة عامة كقول علقمة بن قيس «إن أول ما يُؤتى به الأنبياء في المنام حتى تهدأ قلوبهم، ثم ينزل الوحي بعد.»^{٥٠} إلا أن ما نلاحظه في أحاديث اللحظة التأسيسية أنها تجمع على الطبيعة الحسيّة لهذا اللقاء، وهذا أمر متوقع لأن اللقاء الحسي ومشاهدة جبريل مشاهدة عينية أقوى توكيداً لحقيقة هذه اللحظة التأسيسية وتفردها.

وعلى مستوى قرآن اللحظة التأسيسية تنور مشكلة أول قرآن تلقاه محمد. وتُجمَعُ أحاديثُ اللحظة التأسيسية أن أول ما جاء من القرآن هو آيات سورة العلق: «اقرأ باسم ربك الذي خلق ♦ خلق الإنسان من علق ♦ اقرأ وربك الأكرم ♦ الذي علّم بالقلم ♦ علّم الإنسان ما لم يعلم» (٩٦:١-٥). وكما رأينا، فإن جابراً قد شدّد عن هذا الإجماع وأصرّ أن أول ما جاء من القرآن هو آيات سورة المدّثر: «يا أيّها المدّثر ♦ قمّ فأندِر ♦ وربّك فكبر ♦ وثيابك فطهر ♦ والرّجز فاهجر» (٧٤:١-٥). ولقد حاول ابن حبان التوفيق بين الموقفين وقال «لا تضادّ بين الحديثين؛ بل أول ما نزل «اقرأ باسم ربك الذي خلق» بغار حراء، فلما رجع إلى خديجة ... وصبّت عليه الماء البارد، أنزل الله عليه في بيت خديجة «يا أيّها المدّثر» فظهر أنه لما نزل عليه «اقرأ» رجع فتدّثر، فأُنزل عليه «يا أيّها المدّثر»^{٥١} وظهرت نزعة توفيقية أخرى ذات طبيعة وظيفية ذهبت إلى أن أول ما جاء للنبوة هو آيات العلق وأن أول ما جاء للرسالة هو آيات المدّثر، باعتبار أن تكليف محمد في آيات العلق هو تكليف خاص بينما أن تكليفه في آيات المدّثر هو تكليف عام.^{٥٢} وهذان الرأيان التوفيقيان في الظاهر يسندان في واقع الأمر موقف الأغلبية، وهذا ظاهر في قول ابن حبان ومضمّن في الرأي الوظيفي إذ أن النبوة، حسب نظرية النبوة، سابقة على الرسالة وشرط لها. وليس هناك في واقع الأمر من سبيل إلى التوفيق هنا، إذ أن منطلق حديث جابر هو معارضة من يقولون إن آيات العلق هي أول ما جاء من القرآن وإصراره أن آيات المدّثر هي أول ما جاء على الإطلاق. وهكذا فإن قرآن اللحظة التأسيسية يترك الباحث أمام واحد من خيارين: إما قبول قول الأغلبية وإما الانحياز لقول جابر.

وبالإضافة لمحمد وجبريل باعتبارهما الشخصيتين الرئيسيتين في أحداث اللحظة التأسيسية، فإن مادة اللحظة التأسيسية تشمل شخصيتين مساعدتين هما خديجة وورقة بن نوفل اللذان يلعبان دوراً هاماً في تطمين محمد وتثبيتته كما أشرنا أعلاه. دعنا ننظر لدورهما بشيء من التفصيل.

عندما يأتي محمد لخديجة مرتاعاً ومرتجفاً بعد تجربة لقائه بجبريل ويخبرها بخبره وخشيته على نفسه، فإنها تطمئنه بأن الله لن يخزيه وتذكره بفضائل أخلاقه وخصاله. إلا أن خديجة تفعل أمراً آخر يستوقفنا بغرابته. يحكي ابن اسحاق ما تفعله خديجة قائلاً :

حدثني إسماعيل بن أبي حكيم مولى آل الزبير : أنه حُددت عن خديجة رضي الله عنها أنها قالت لرسول الله ... : أي ابن عمّ، أستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك ؟ قال : نعم؛ قالت : فإذا جاءك فأخبرني به. فجاءه جبريل ... كما كان يصنع، فقال رسول الله ... لخديجة : يا خديجة، هذا جبريل قد جاءني؛ قالت : قم يا ابن عمّ فاجلس على فخذي اليسرى؛ قال : فقام رسول الله ... فجلس عليها؛ قالت : هل تراه ؟ قال : نعم؛ قالت : فتحولّ فاجلس على فخذي اليمنى؛ قال : فتحولّ رسول الله ... فجلس على فخذه اليمنى؛ فقالت : هل تراه ؟ قال : نعم. قالت : فتحولّ فاجلس في حجري. قالت : فتحولّ رسول الله ... فجلس في حجرها؛ قالت : هل تراه ؟ قال : نعم؛ قال : فتحسّرت وألقت خمارها ورسول الله ... جالس في حجرها، ثم قالت له : هل تراه ؟ قال : لا؛ قالت : يا ابن عمّ، أثبت وأبشّر، فوالله إنه ملكٌ وما هذا بشيطان.^{٥٣}

إن خديجة التي يصفها لنا هذا الخبر تملك معرفة خاصة لا نعلم إن كان محمد نفسه يملكها. ولا نعلم ما الذي يحفز خديجة للقيام بتجربتها الحاسمة والفاصلة للتأكد من هوية 'صاحب' محمد، هل تريد القيام بذلك لتطمئن نفسها من طبيعة ما يراه محمد، وهو أمر طبيعي بالطبع، أم هل تريد أن تطمئن محمداً وتبديد شكّه ؟ أم هل يدفعها كلا الحافزين؟ ونلاحظ من صياغة الخبر عندما يقول «فجاءه جبريل كما كان يصنع» أن الخبر يخلع عن لقاء جبريل بمحمد خصوصيته ويحيله أمراً عادياً أشبه بأمور الحياة اليومية، إذ أن الخبر يوحي أن محمداً يرى جبريل من غير أي رد فعل خاص أو تغيير يعتريه من الممكن أن يفاجئ خديجة وتلحظه 'خارجياً'، وكل ما في الأمر أنه يبلغها عندما يرى جبريل. ونلاحظ في الخبر

أيضاً أنه وبينما أن خديجة هي العنصر الفاعل والممسكة بخيوط الموقف فإن محمداً عنصرٌ منفعلٌ يستسلم لأوامرها طائِعاً، وجبريلٌ أيضاً عنصرٌ منفعلٌ لا نسمع له صوتاً ويختفي حال انكشافها وإلقائها لخماتها. ويمكننا القول إن الدافع لنسج مثل هذا الخبر هو تزويد متلقي مادة السيرة بدليل 'موضوعي' يرتكز على تجربة وشهادة شخص آخر لإثبات صدق تجربة محمد، كما أشرنا إعلاه.

والشخص الآخر الذي يرتبط باللحظة التأسيسية كشخصية مساعدة ويلعب دوراً شبيهاً بدور خديجة في تطمين محمد وتشبيته هو ورقة بن نوفل. ونقرأ في المصادر كيف أن خديجة انطلقت بمحمد «حتى أتت به ورقة بن نوفل ... وكان ... يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت له خديجة: يا بن عم اسمع من ابن أخيك. فقال له ورقة: يا بن أخي ماذا ترى، فأخبره رسول الله ... خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، ياليتني فيها جَدَعًا، ليتني أكون حياً إذ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ، فقال رسول الله ... أومَّخِرَجِيَّ هم. قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عؤدي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرًا ...»^{٥٥}. وعلى الأرجح أن هذه المقالة المنسوبة لورقة من وضع الأخباريين إذ لا يوجد دليل على أن ورقة أصبح مسلماً أو أنه بشر قريشاً بنبوّة محمد. إن الأرجح أن ورقة استمر على قناعته، سواء كانت مسيحية أو حنيفية، إلى أن مات وأن دعوى محمد لم تُحدث انقلاباً في حياته. وهذا الحدث لا يختلف عن حدث خديجة من حيث أن غرضه أيضاً هو تزويد متلقي مادة السيرة بشهادة 'موضوعية' إضافية، وإن كانت استراتيجية الحدث هنا مختلفة لأنها تقدم دليلها على صدق محمد ونبوّته استناداً على 'دليل كتابي' أو تجربة كبرى هي نبوّة موسى. ولقد شرح الشارحون معنى تعبير «ناموس موسى» الذي نسب لورقة بمعنيين. المعنى الأول ارتبط بالتوراة واستقوه من معنى الكلمة الإغريقي أي التشريع وقالوا: «الناموس الذي أنزل على موسى ليس كناموس الأنبياء، فإنه أنزل عليه كتاب بخلاف سائر الأنبياء، فمنهم من نزلت عليه صحف، ومنهم من نُبِّيء بإخبار جبريل ...»^{٥٥} أما المعنى الثاني فاستند على اعتبار الناموس شخصاً وقال من قال به إن «المراد بالناموس هنا جبريل»^{٥٦}.

وهذه العلاقة التي تؤكد عليها مادة اللحظة التأسيسية بين محمد وموسى تثير بالطبع مسألة المقارنة بين الخيال النبوي في كل من اليهودية والإسلام. يقدم الخيال النبوي لليهودية لحظتين حاسمتين في نبوّة موسى: لحظة تأسيسية عندما يخاطبه يهوه

من وسط الشجيرة المشتعلة، ولحظة عليا عندما يصعد لجبل سيناء ويقابل الرب ويعود بشرية بني إسرائيل.^{٥٧} وعند المقارنة بين اللحظتين يمكن القول إن اللحظة التأسيسية لنبوة موسى توازيها لحظة لقاء محمد بجبريل. ولكن ماذا عن اللحظة العليا؟ هل يقدم الخيال الإسلامي لحظة عليا في نبوة محمد أيضاً؟

تقدم المصادر الإسلامية في واقع الأمر لحظة عليا في نبوة محمد وهي لحظة المعراج. ولحظة المعراج هذه لحظة ذات وظيفة هامة إذ يعالج الخيال الإسلامي عبرها ما يمكن أن نصفه بنقص اللحظة التأسيسية في نبوة محمد بإزاء اللحظة التأسيسية في نبوة موسى. ونعني بنقص اللحظة التأسيسية في نبوة محمد أن نبوة موسى تقدم النموذج الأعلى في لحظتها التأسيسية، إذ أن موسى يلتقي بالله، بينما أن اللحظة التأسيسية في نبوة محمد لا تقدم هذا النموذج الأعلى، إذ أن محمداً يلتقي بجبريل. ولقاء محمد بالله هو ما يحققه الخيال الإسلامي عبر حدث المعراج.

ولقد كان من الطبيعي للخيال الإسلامي في تصويره لحدث المعراج وفرادة اللحظة العليا وسموها أن يتصور إعداداً خاصاً يسبقها ويهيئ محمدًا لتلقيها. وكانت الإجابة هي خبر شق الصدر. ويورد الطبري هذا الخبر في حديث يروي عن أنس بن مالك يقول فيه «لما كان حين نبي النبي... وكان ينام حول الكعبة، وكانت قريش تنام حولها، فأتاه ملكان: جبرئيل وميكائيل، فقالا: بأيهم أمرنا؟ فقالا: أمرنا بسيدهم، ثم ذهبوا ثم جاء من القبلة، وهم ثلاثة، فألقوه وهو نائم، فقلّبوه لظهره، وشقّوا بطنه، ثم جاءوا بماء من ماء زمزم، فغسلوا ما كان في بطنه من شك أو شرك أو جاهلية أو ضلالة، ثم جاءوا بطست من ذهب، ملئاً إيماناً وحكمة، فملئ بطنه وجوفه إيماناً وحكمة، ثم عرج به إلى السماء الدنيا...»^{٥٨}

وحديث أنس هذا يناقضه حديث آخر يرويه أبو ذر ويستبعد ميكائيل استبعاداً تاماً من لحظة الإعداد هذه: «فُرج عن سقف بيتي وأنا بمكة فنزل جبريل... ففُرج صدري ثم غسله بماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب مملئاً حكمة وإيماناً فأفرغه في صدري ثم أطبقه ثم أخذ بيدي فخرج بي إلى السماء...»^{٥٩} وترد نفس هذه العناصر في حديث آخر لأبي ذر وإن كان سياقه يختلف اختلافاً تاماً إذ أنه ينقلنا للحظة ترتبط باللحظة التأسيسية. وحسب هذا الحديث فإن أبا ذر يسأل محمداً «كيف علمت أنك نبي أول ما علمت، حتى علمت ذلك واستيقنت؟»، ويحكي محمد له عن ملكين أتياه ببعض بطحاء مكة وكيف أنهما وزناه

ورجح أمته كلها،^{٦٠} ثم يحكي له عن شق بطنه وإخراج «مغمز الشيطان وَعَلَقَ الدم» من قلبه ويقول «ثم قال أحدهما للآخر : اغسل بطنه غَسَلُ الإناء، واغسل قلبه غَسَلُ الإناء، ثم دعا بالسكينة، كأنها وجه هِرَّةٍ بيضاء فأدْخِلت قلبي، ثم قال أحدهما للآخر : خِطْ بطنه، فخاطا بطني، وجعلا الخاتم بين كَتْفَيَّ، فما هو إلا أن وليا عني فكأنما أعاين الأمر معاينة.»^{٦١}

وهكذا نجد أن الخيال الإسلامي يستخدم نفس عناصر مجئ الملكين لمحمد ووزنه وشق بطنه في أكثر من مناسبة : في طفولته، وما يبدو أنه قبيل اللحظة التأسيسية، ثم قبيل معراجه. وهذا أمر يجب ألا يثير استغرابنا إذ أنه من الطبيعي في كثير من السياقات التي يصوغها الخيال أن تتحرك بعض العناصر بحرية أكبر وأن يتم توظيفها على أكثر من وجه.

دعنا الآن ننظر لحدث المعراج بتفصيل أكثر. لا ينفصل حدث المعراج في الخيال الإسلامي غالباً عن حدث الإسراء، إذ أن حدث الإسراء عادة ما يُعتبر تمهيداً لحدث المعراج. ونواة حدث الإسراء هي آية سورة الإسراء «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لِتُرِيَهُ من آياتنا إنه هو السميع البصير» (١٧:١). أما حدث المعراج فنواته القرآنية هي آيات سورة النجم «ما ضل صاحبكم وما غوى ♦ وما يُنطِقُ عن الهوى ♦ إن هو إلا وحيُّ يُوحى ♦ علّمه شديدُ القُوَى ♦ ذومِرَّةٍ فاستوى ♦ وهو بالأفق الأعلى ♦ ثم دنا فتدلى ♦ فكان قاب قوسين أو أدنى ♦ فأوحى إلى عبده ما أوحى ♦ ما كذب الفؤاد ما رأى ♦ أفْتَمَارُونَهُ على ما يرى ♦ ولقد رآه نَزَلَةً أخرى ♦ عند سِدْرَةِ المنتهى ♦ عندها جَنَّةُ المأوى ♦ إذ يغشى السدرة ما يغشى ♦ ما زاغ البصرُ وما طغى ♦ لقد رأى من آيات ربه الكبرى» (١٨-٢:٥٣). دعنا نفحص الحدثين على ضوء مادة ابن إسحاق وابن سعد والطبري وبعض المصادر الأخرى.

رغم أن ابن إسحاق لا يعطينا تاريخاً محدداً لأي من الحدثين، إلا أنه يرويها كحدثين متعاقبين إذ يأتي جبريل ويسرى بمحمد إلى بيت المقدس ثم يعرج به إلى السماء. والطبري، مثله مثل ابن إسحاق، لا يعطي تاريخاً ويروي حدث الإسراء قبل حدث المعراج، وإن كان يرويها كحدثين منفصلين. أما ابن سعد فإنه يعامل الحدثين كحدثين منفصلين ويضع حدث المعراج قبل حدث الإسراء، إذ أن المعراج، حسب تواريخه، وقع «قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً» والإسراء وقع «قبل الهجرة بسنة.»^{٦٢}

يحكي لنا ابن إسحاق عن الحسن بن أبي الحسن أنه قال الآتي عن حدث الإسراء:

قال رسول الله ... بينا أنا نائم في الحجر، إذ جاءني جبريل، فهَمَزَنِي بقدمه، فجلست فلم أر شيئاً، فُعدتُ إلى مَضْجَعِي، فجاءني الثانية فهَمَزَنِي بقدمه، فجلستُ ولم أر شيئاً، فُعدتُ إلى مَضْجَعِي، فجاءني الثالثة فهَمَزَنِي بقدمه، فجلستُ، فأخذ بعَضُدِي، فقامتُ معه، فخرج بي إلى باب المسجد، فإذا دابة أبيض، بين البغل والحمار، في فخذه جناحان يَحْفَظُ بهما رجله، يضع يده في منتهى طرفه، فحملني عليه، ثم خرج معي لا يفوتني ولا أفوته.

ويواصل الحسن حديثه قائلاً :

فمضى رسولُ الله ... ومضى جبريلُ ... معه، حتى انتهى به إلى بيت المقدس، فوجد فيه إبراهيمَ وموسى وعيسى في نَفَرٍ من الأنبياء، فأَمَّهُم رسولُ الله ... فصلَّى بهم،^{٦٣} ثم أتى بإناءين، في أحدهما خمر، وفي الآخر لبن. قال : فأخذ رسولُ الله ... إناء اللبْن، فشرب منه، وترك إناء الخمر. قال : فقال له جبريل : هُديت للفِطْرَةِ، وهُديت أمتك يا محمد، وحُرِّمت عليك الخمر. ثم انصرف رسولُ الله ... إلى مكة، فلما أصبح غداً على قريش فأخبرهم الخبر.^{٦٤}

ينتقل ابن إسحاق بعد حديثه عن الإسراء انتقالاً مباشراً لحدث المعراج راوياً عن أبي سعيد الخُدْرِي قوله «سمعت رسولُ الله ... يقول : لما فرغت مما كان في بيت المقدس، أتيت بالمعراج ... فأصعدني صاحبي فيه، حتى انتهى إلى باب من أبواب السماء، يقال له : باب الحَفْظَةِ، عليه ملك من الملائكة، يقال له : إسماعيل ... فلما دُخِلَ بي، قال : من هذا يا جبريل ؟ قال : هذا محمد. قال : أو قد بُعث ؟ قال : نعم ...»^{٦٥} ويواصل محمد رحلته ويقابل في السماء الدنيا آدم وهو يستعرض أرواح البشر، يُسَرُّ بالأرواح الطيبة التي تدخل الجنة ويتأفف من الأرواح الخبيثة التي تدخل النار، ثم يشاهد الصور المختلفة للعذاب المهول الذي يتعرض له أكلو أموال اليتامي، وأكلو الربا، والزناة، والنساء اللاتي يُدْخِلْنَ على أزواجهن من ليس منهم. ويصعد بعد ذلك عبر السموات فيقابل في الثانية عيسى ويحيى بن زكريا، ويقابل في الثالثة يوسف، ويقابل في الرابعة إدريس، ويقابل في الخامسة هارون، ويقابل في السادسة موسى، ويقابل في السابعة إبراهيم. ثم يدخل محمد الجنة فيرى فيها جارية لعساء [ذات

شفاه حمراء تضرب إلى السواد] فيسألها وتقول إنها لزيد بن حارثة.^{٦٦} وبعد ذلك ينتهي به جبريل إلى الله الذي يفرض عليه خمسين صلاة في كل يوم. ويُقبَل محمد راجعاً ويشير عليه موسى بالرجوع لربه وسؤاله التخفيف لثقل ما فرضه، ويظل محمد يرجع لله المرّة تلو الأخرى إلى أن يضع الله الصلوات إلى خمس صلوات.^{٦٧}

وفي مقابل رواية أبي سعيد الخُدري التي تتسم بانطلاق خيالها، فإن ابن سعد يقدم لنا رواية في غاية الإيجاز وذات خيال أكثر توسطاً واعتدالاً يرويها عن ابن أبي سبرة ويقول فيها «كان رسول الله ... يسأل ربه أن يريه الجنة والنار، فلما كان ليلة السبت لسبع عشرة خلت من شهر رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً، ورسول الله ... نائم في بيته ظهراً، أتاه جبريل وميكائيل فقالا: انطلق إلى ما سألت الله، فانطلقا به إلى ما بين المقام وزمزم، فأُتي بالمعراج فإذا هو أحسن شيء منظرًا، فمرجا به إلى السموات سماء سماء، فلقي فيها الأنبياء، وانتهى إلى سدرة المنتهى، وأرى الجنة والنار، قال رسول الله ... ولما انتهيت إلى السماء السابعة لم أسمع إلا صريرَ الأقلام. وفُرِضت عليه الصلوات الخمس، ونزل جبريل ... فصلّى برسول الله ... الصلوات في مواقيتها.»^{٦٨}

وما يفاجئنا في رواية الخُدري أن وصف اللحظة العليا التي لا تعلوها لحظة يتم بتقريرية محضة وفي جملة مقتضبة غاية الاقتضاب: «ثم انتهى به إلى ربه.»^{٦٩} أما رواية ابن أبي سبرة فإنها تكتفي بالإشارة الضمنية للحظة في جملة «وفُرِضت عليه الصلوات الخمس.» وبالمقارنة، يورد الطبري حديث أنس الذي أوردنا طرفاً منه، وهو حديث يحاول الإمساك بهذه اللحظة وتفردها عبر نواتها القرآنية استناداً على خيال مختلف. يقول حديث أنس بعد وصف السموات السبع ووصف زيارة محمد للجنة أنه «خرج إلى سدرة المنتهى وهي سدرة نَبَقٍ أعظمها أمثال الجرار، وأصغرها أمثال البيض، فدنا ربُّك عزَّ وجلَّ «فكان قاب قوسين أو أدنى»، فجعل يتغشى السدرة من دُنُوِّ ربِّها تبارك وتعالى، أمثال الدرِّ والياقوت والزبرجد واللؤلؤ ألوان. فأوحى إلى عبده، وفهمه وعلمه وفرض عليه خمسين صلاة ...»^{٧٠}

ومحاولة وصف اللحظة العليا تتم في حديث آخر عبر صور تختلف كل الاختلاف عن الصور التي عرضتها الأحاديث أعلاه. ففي حديث آخر منسوب أيضاً لأنس نقرأ «قال رسول الله ... بينا أنا جالس إذ جاء جبريل ... فوكز بين كتفي فقامت إلى شجرة فيها مثل وَكَرِيَّ الطير، فقعده جبريل في أحدهما وقعدت في الآخر، فَسَمَّتْ وارتفعت حتى سدَّت

الخافقين، وأنا أقلب طرفي، فلو شئت أن أمسّ السماء لمست، فالتفت إلى جبريل فإذا هو كأنه جلس [غطاء يلي ظهر البعير تحت الرّحل]، فعرفت فضل علمه بالله عليّ، ففتح لي باب من أبواب السماء ورأيت النور الأعظم، وإذا دوني حجاب رفرف الدر والياقوت، فأوحى إليّ ما شاء أن يوحى.»^{٧١}

إلا أن الحديث الذي يتوغلّ خياله أبعد في محاولة الإمساك باللحظة العليا هو حديث يرويه البزار عن علي بن أبي طالب. ويروي الحديث كيف أن محمداً بعد إتيان جبريل له بالبُرّاق يأتي «إلى الحجاب الذي يلي الرحمن تعالى، فبينما هو كذلك إذ خرج ملكٌ من الحجاب، فقال رسول الله ... يا جبريل، من هذا؟ قال: والذي بعثك بالحق إنني لأقرب الخلق مكاناً، وإن هذا الملك ما رأيته منذ خلقتُ قبل ساعتِي هذه. فقال الملك: الله أكبر، الله أكبر. فقيل له من وراء الحجاب: صدق عبدي، أنا أكبر، أنا أكبر. ثم قال الملك: أشهد أن لا إله إلا الله. فقيل له من وراء الحجاب: صدق عبدي، أنا الله لا إله إلا أنا...»^{٧٢} وهكذا نرى اختلاف أسلوب محاولة الإمساك باللحظة العليا في هذا الحديث عن حديث أنس السابق، فبينما يحاول حديث أنس الإمساك باللحظة العليا عبر صورة «النور الأعظم» التي يعقبها تعبير «فأوحى إليّ ما شاء أن يوحى»، فإننا «نسمع» في حديث علي صوتَ الإله. وبينما يركّز حديث أنس على نقل طرف من تجربة محمد وهو «يرى» الإله، فإن حديث علي ينقل هذا التركيز لطرف من تجربته وهو «يسمع» الإله - وإن كان سماعه مختلفاً عن لحظات الوحي التي يتوسطها جبريل، إذ أنه يسمع صوت الإله هنا سماعاً مباشراً رغم أنه لا يراه بسبب احتجابه. وفي واقع الأمر فإن غرض حديث علي هو إضافة عنصر الأذان لرسالة المعراج وتأكيد نبوة محمد على لسان الإله، وهكذا نقرأ في خاتمة الحديث قوله «وذكر مثل هذا في بقية الأذان، إلا أنه لم يذكر جواباً على قوله: حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح.»^{٧٣}

دعنا الآن نناقش المسألتين الكبيرتين اللتين أثارتهما مسألة الإسراء والمعراج وسط المسلمين. تلخّصت هاتان المسألتان في: هل كان إسراء محمد ومعراجه بروحه أم بجسده، وهل رأى محمدُ الله عندما عُرج به؟ انقسمت الآراء بشأن هاتين المسألتين.

ففيما يتعلق بالمسألة الأولى رأى البعض أن الإسراء كان رؤية من رؤى محمد المنامية. وهذا الموقف عبر عنه أوضح تعبير الحديث المنسوب لعائشة أنه «ما فقدُ جسدُ رسول الله ... ولكن الله أسرى بروحه.»^{٧٤} إلا أن الغالبية مالت إلى أن الإسراء كان بالجسد

وفي اليقظة، وذهب البعض أن الإسراء من المسجد الحرام إلى بيت المقدس كان بالجسد يقظة بينما أن المعراج إلى السماء كان بالروح. والموقف الذي تبلور ليصبح موقف الأغلبية عبّر عنه الطبري خير تعبير عندما قال: «... لا معنى لقول من قال: أسرى بروحه دون جسده، لأن ذلك لو كان كذلك لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون ذلك دليلاً على نبوته، ولا حجة له على رسالته، ولا كان الذين أنكروا حقيقة ذلك من أهل الشرك، كانوا يدفعون به عن صدقه فيه، إذ لم يكن منكراً عندهم، ولا عند أحد من ذوي الفطرة الصحيحة من بني آدم أن يرى الرائي منهم في المنام ما على مسيرة سنة، فكيف ما هو على مسيرة شهر أو أقل؟ وبعد، فإن الله إنما أخبر في كتابه أنه أسرى بعبده، ولم يخبرنا أنه أسرى بروح عبده، وليس جائزاً لأحد أن يتعدى ما قال الله إلى غيره...»^{٧٥} وبالإضافة لاستخدام هذه الحجة القائمة على عقيدة المعجزة، فإن الطبري يحاول أيضاً تقديم حجة «عقلية»، إذ يحاول إثبات الطبيعة الجسدية للإسراء استناداً على الطبيعة الجسدية للبراق: «... الأدلة الواضحة والأخبار المتتابعة عن رسول الله... أن الله أسرى به على دابة يُقال لها البراق ولو كان الإسراء بروحه لم تكن الروح محمولة على البراق، إذ كانت الدواب لا تحمل إلا الأجسام...»^{٧٦}

وفيما يتعلق بمسألة هل رأى محمد الله فقد برز موقفان: موقف الإنكار وموقف الإثبات. ولقد عبّرت عائشة عن الموقف الأول أوضح تعبير أيضاً في الحديث القائل: «من حدثك أن محمداً... رأى ربه فقد كذب وهو يقول «لا تدرکه الأبصار...»^{٧٧} أما القول بأن محمداً رأى الله بعينه فينسب لابن عباس في خبر يذكر أن «ابن عمر أرسل إلى ابن عباس... يسأله هل رأى محمد ربه، فقال: نعم؛ والأشهر عنه أنه رأى ربه بعينه...»^{٧٨} وفي معارضة ذلك نشأ الموقف القائل إنه رأى الله بقلبه، ونقرأ في حديث للسمرقندي عن محمد بن كعب القرظي وربيع بن أنس «أن النبي... سئل: هل رأيت ربك؟ قال: رأيتته بفؤادي ولم أراه بعيني.»^{٧٩} ومن الواضح من صياغة نص الحديث أنه رد مباشر على من يقولون إنه رآه بعينه.^{٨٠}

إن تجرّبتي الإسراء والمعراج لا تختلفان عن تجربة حدث اللحظة التأسيسية في أنهما ذاتيتان. إلا أن حدثي الإسراء والمعراج حدثان قرآنيان، بمعنى أن كلاً منهما أوحى به نواة قرآنية، وهو الأمر الذي لا ينطبق على حدث اللحظة التأسيسية إذ أنه حدث نتج عنه آيات قرآنية ولكن لا يوجد نص قرآني يصفه تحديداً أو يشكّل نواته الدرامية. وعندما نتحدث عن ذاتية تجرّبتي الإسراء والمعراج فلا بد من التمييز بين طبيعة الذاتية في كل من

التجربيتين. فأية سورة الإسراء تنسج حدث الإسراء في إطار مكاني عنصراه هما «المسجد الحرام» و«المسجد الأقصى»، وهما عنصران موضوعيان ومألوفان لدى متلقي القرآن. أما آيات سورة النجم فعناصرها المكانية هي «الأفق الأعلى وسدرة المنتهى وجنة المأوى»، وهي ليست بعناصر مكانية موضوعية أو مألوفة. وبذا فإن ذاتية المعراج التي تعبر عنها آيات سورة النجم ذاتية تتجاوز ذاتية الإسراء التي تعبّر عنها آية سورة الإسراء لأنها أدخلت في مجال الخيال النبوي بعناصره الخاصة غير المألوفة في تجربة متلقي القرآن.

إن آية سورة الإسراء وخبرها عن رحلة محمد الروحية من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى خدمت على الأرجح غرضاً محدداً وهو إقرار قبلة المسلمين في صلاتهم لبيت المقدس. وهذه قراءة للآية يبرّرها في رأينا سياقها عندما ننظر للآيات التي تتلوها، إذ أنه سياق يقترن بموسى وبنبي إسرائيل. ماذا عن خبر المواجهة بين محمد وقريش عقب حدث الإسراء؟ إننا نستبعد وقوع هذه المواجهة ونعتبرها خبراً موضوعياً يخدم غرض الذين أرادوا تأكيد الطبيعة الجسدية للإسراء (بالإضافة لتأكيد فضل أبي بكر وصدق إيمانه الذي لا يتزعزع). ولقد كان من الطبيعي أن يُسند خبر هذه المواجهة بأخبار أخرى موضوعية مثل خبر إرشاد محمد لقوم نَفَرٌ بغيرهم، وخبر شربه من إناء لقوم نيام، وخبر رفع بيت المقدس له وهو يصفه لقريش. إن مثل هذه المواجهة لو وقعت فإنها كانت ستصبح حدثاً هاماً من أحداث الفترة المكيّة وكانت ستصبح أمر إجماع في ذاكرة المسلمين الأوائل مما لا يترك مجالاً لدعوى من قالوا إن الإسراء كان حدثاً منامياً.

وخبر المواجهة مع قريش عادة ما يقترن بحدث الإسراء ولا يرد فيه ذكر المعراج، رغم أن المعراج أجلّ خطراً وأعظم ذكراً. وهذا يدل في رأينا أن الحدثين لم يكونا مترابطين في ذاكرة المسلمين الأوائل كما توحى الصياغة الأخبارية المتأخرة. ولكنه ربما يدل أيضاً على أمر آخر نميل له وهو أن خبر المعراج نفسه خبر متأخر نشأ في جو مختلف ولغرض مختلف. وما يدعونا للقول بذلك هو السببان التاليان :

(١) آيات سورة النجم ليست دليلاً حاسماً على المعراج. لقد اختلف المفسرون حول ما تشير له الآيات التي تقول «ثم دنا فتدلى ♦ فكان قاب قوسين أو أدنى» و«فأوحى إلى عبده ما أوحى» حيث قال البعض إن الإشارة هنا لله وذهب البعض أن الإشارة لجبريل. واختلفوا حول «ما كذب الفؤاد ما رأى...» ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى»، فذهب البعض

أنه رأى الله، وقال البعض إنه رأى جبريل. هذا يعني أن هناك قراءة مشروعة ومتسقة لهذه الآيات تجعل جبريل مركز التجربة التي تتحدث عنها آيات سورة النجم، وهذا هو ما يحدونا للقول إنها ليست دليلاً حاسماً على المعراج بمعناه المتعارف عليه أي لقاء الله. وإن قبلنا أن النموذج الأساسي الذي صاغ نبوة محمد هو نموذج «الواسطة الجبريلية» فإننا نجد أن آيات سورة النجم لا تدل بشكل حاسم وواضح ومباشر على سقوط هذه الواسطة وليست هناك آية أو آيات أخرى من الممكن الاستدلال بها كدليل صريح على لقاء مباشر بين الله ومحمد.

(٢) السبب الأساسي الذي تقدمه لنا أخبار المعراج للمعراج، أي فرض الصلوات الخمس، سبب غير مقنع. فالصلاة نفسها كانت قائمة قبل الإسراء، كما تشير سورة المزمل «إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك... وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة...» (٢٠:٧٣). ولقد ذكر المزمي أن «الصلاة قبل الإسراء كانت صلاة قبل غروب الشمس وصلاة قبل طلوعها، ويشهد لهذا القول قوله سبحانه: «وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار»^{٨١} وفيما يتعلق بالصلوات الخمس فقد وجد المفسرون أساسها في القرآن، وخاصة آية سورة طه «... وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن أناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى» (١٣٠:٢٠). وفي تفسير هذه الآية يقول قتادة إن صلاة «قبل طلوع الشمس» هي صلاة الفجر، وصلاة «قبل غروبها» هي صلاة العصر، وصلاتي «ومن أناء الليل» هما المغرب والعشاء، وصلاة «أطراف النهار» هي صلاة الظهر.^{٨٢} ولا يحتاج الرازي إلا لإشارة القرآن لصلاة واحدة ليُعَمَل آله المنطقية ويدل على أن الصلوات خمس. وهكذا يقول في تفسير آية البقرة «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى...» (٢٣٨:٢): «أجمع المسلمون على أن الصلاة المفروضة خمسة، وهذه الآية... دالة على ذلك، لأن قوله: «حافظوا على الصلوات» يدل على الثلاثة من حيث أن أقل الجمع ثلاثة، ثم إن قوله تعالى: «والصلاة الوسطى» يدل على شيء أزيد من الثلاثة، وإلا لزم التكرار، والأصل عدمه، ثم ذلك الزائد يمتنع أن يكون أربعة، وإلا فليس لها وسطى، فلا بد وأن ينضم إلى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به للمجموع وسط، وأقل ذلك أن يكون خمسة، فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذه الطريق...»^{٨٣}

ويقدم الخيال الإسلامي صورة أخرى لفرض الصلوات الخمس يحكيها ابن إسحاق في السيرة عن كيف أن جبريل جاء لمحمد وصلى به الأوقات الخمسة في يوم، ثم أتاه اليوم التالي وصلى به الأوقات الخمسة، ثم قال له «يا محمد، الصلاة فيما بين صلاتك

اليوم وصلاتك بالأمس»^{٨٤} ويذكر ابن إسحاق هذا الخبر عقب اللحظة التأسيسية مباشرة مما يوحي بأن فرض الصلوات الخمس تمّ في فترة مبكرة سابقة على خبر المعراج، وهو الأمر الذي لاحظته السهيلي واحتج عليه قائلاً: «وهذا الحديث لم يكن ينبغي له أن يذكره في هذا الموضوع، لأن أهل الحديث متفقون على أن هذه القصة كانت في الغد من ليلة الإسراء، وذلك بعد ما نُبئ بـ بخمسة أعوام... فذكره ابن إسحاق في بدء نزول الوحى، وأول أحوال الصلاة»^{٨٥} ونحن نتفق مع إيجاء ابن إسحاق أن الصلاة ارتبطت بالإسلام منذ بدايته، وهو أمر نجد سنده في المادة الأخبارية من ناحية ومن المعقول أن نفترضه على ضوء الجذور الحنيفية لمحمد وممارسته للصلاة قبل الإسلام من ناحية أخرى. إلا أننا لا نتفق مع إيجاء ابن إسحاق بأن الصلوات كانت خمس منذ البداية، إذ أنها من الواضح قد مرّت بمراحل تطوّر إلى أن وصلت لهيئتها وأوقاتها المعروفة.

إن ما نرجحه هو أن الإسراء بدأ في الخيال الإسلامي كحدث منفصل عن المعراج وأن الخيال الإسلامي أنشأ حدث المعراج في فترة متأخرة، على الأرجح بعد وفاة محمد، لأن المسلمين أحسوا بضرورة رfid مادة اللحظة التأسيسية بقاء يتجاوز الأفق الجبريلي، ولأنهم أحسوا، كما ألمحنا، بضرورة أن ترتفع لحظة محمد التأسيسية لمصاف لحظة موسى. وكما رأينا فقد انقسم المسلمون حول طبيعة خيالهم (مثلما انقسم اليهود والمسيحيون قبلهم حول طبيعة خيالهم): هل يعبر خيالهم عن واقع محسوس وموضوعي أم عن واقع غير محسوس وذاتي. وهكذا تارجح خيال اللحظة التأسيسية بين هذين القطبين، إلا أن الغالبية ما لبثت أن مالّت لقطب الموضوعيّة وتبنّتها، وهي موضوعيّة ما لبثت أن أحالت الإله نفسه لواقع موضوعي لأن اللحظة التأسيسية ذات الطبيعة الملموسة والتي ينتج عنها 'نص' موضوعي ومحسوس تستبطن إلهاً قادراً على التواصل والملاسة وقابلاً للاتصاف بصفات تجعله في نهاية المطاف شبيهاً بالإنسان. وهكذا تصبح اللحظة التأسيسية لحظة ذات طبيعة مزدوجة، فهي ليست لحظة ميلاد نبوة النبي فحسب، وإنما أيضاً لحظة ميلاد الإله الذي ينسجم مع نبوة النبي ويصبح صوتها وصداها.

١ محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، الطبعة الأولى، ج ١٢، ص ٢٥٩.

- ٢ هشام بن محمد بن السائب الكلبى، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٤/١٣٣٢، ص ١٨-١٩.
- ٣ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق قاسم الشماخي الرفاعي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧، ج ٧، ص ١٧٤.
- ٤ أحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ج ٢، ص ١٢٥. يناقش السهيلي المشكلة التي من الممكن أن يثيرها الموقف الإسلامي التقليدي ويقول: «وفيه سؤال يقال كيف وفق الله زيداً إلى ترك أكل ما ذبح على النصب وما لم يذكر اسم الله عليه ورسول الله... كان أولى بهذه الفضيلة في الجاهلية لما ثبت الله في الجواب من وجهين، أحدهما: أنه ليس في الحديث حين لقيه ببلد فقدمت إليه السفارة أن رسول الله... أكل منها، وإنما في الحديث أن زيداً قال حين قدمت السفارة لا أكل مما لم يذكر اسم الله عليه. الجواب الثاني: أن زيداً إنما فعل ذلك برأى رآه لا بشرع متقدم، وإنما تقدم شرع إبراهيم بتحريم الميتة لا بتحريم ما ذبح لغير الله، وإنما نزل تحريم ذلك في الإسلام. وبعض الأصوليين يقولون الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة. فإن قلنا بهذا، وقلنا إن رسول الله... كان يأكل مما ذبح على النصب فإنما فعل أمراً مباحاً، وإن كان لا يأكل منها فلا إشكال. وإن قلنا أيضاً: إنها ليست على الإباحة ولا على التحريم، وهو الصحيح، فالذبايح خاصة لها أصل في تحليل الشرع المتقدم كالشاة والبعير ونحو ذلك مما أحله الله تعالى في دين من كان قبلنا، ولم يقدح في ذلك التحليل المتقدم ما ابتدعه حتى جاء الإسلام، وأنزل الله سبحانه (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) (٦: ١٢١، الأنعام). ألا ترى كيف بقيت ذبايح أهل الكتاب عندنا على أصل التحليل بالشرع المتقدم ولم يقدح في التحليل ما أحدثوه من الكفر وعبادة الصليبان فكذلك كان ما ذبحه أهل الأوثان محلاً بالشرع المتقدم حتى خصه القرآن بالتحريم.» عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١/٢٠٠٠، ج ٢، ص ٢٢٢-٢٢٣. عند تأمل ما يقوله السهيلي نجد أن المشاكل التي يثيرها والحلول المصطنعة التي يقترحها نشأت لانطلاقه من أرضية نظرية النبوة بدلاً من أرضية الواقع الذي يشير لوثنية محمد في مقتبل حياته.
- ٥ يورد الجاحظ هذا الخبر في كتاب الأخبار في استعراضه لهجوم إبراهيم بن سيار النظام على تناقضات الأخباريين في روايتهم عن محمد. مقتبس في نشوان الحميري، الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، دار أزال، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٨٧.
- ٦ الطبري، تفسير الطبري، ج ١٢، ص ٦٢٧ وص ٦٢٦ على التوالي.
- ٧ المرجع نفسه، ج ١٢، ص ٦٢٥.
- ٨ المرجع نفسه، ج ١٢، ص ٦٢٤.
- ٩ ذكر أن هذه الآية في مصحف عبد الله بن مسعود «ووجدك عديماً فأوى»، الطبري، المرجع نفسه، ج ١٢، ص ٦٢٥.
- ١٠ هذه نقطة نعالجها بتفصيل في الكتاب.
- ١١ إسماعيل بن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٦/١٩٧١، ج ١، ص ٣٩٢.
- ١٢ عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ج ١، ص ٢٢٨.

- ١٣ المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١٨.
- ١٤ المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٢١-٢٢٢.
- ١٥ المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٢٢.
- ١٦ المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١٣-٢١٤.
- ١٧ المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥٩.
- ١٨ المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠٤.
- ١٩ البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٢٦.
- ٢٠ الإشارة هنا لنذر عبد المطلب ذبح ولد من أولاده، وخروج القِدْح عند ضربه أمام هُبَل على عبد الله، وفداء عبد المطلب لابنه بمائة من الإبل. لتفاصيل الخبر أنظر ابن هشام، المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥١-١٥٥.
- ٢١ ابن هشام، المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥٥-١٥٧. وكما يحدث في حالة الكثير من هذه الأخبار فإننا نجد أكثر من رواية للحدث. وهكذا فإن ابن اسحاق يثبت رواية أخرى لا تعطي إسمًا للمرأة (ج ١، ص ١٥٧)، بينما يورد ابن سعد رواية أخرى نقلًا عن الكلبي تنسب الحدث لامرأة اسمها فاطمة بنت مُرَّ «كانت قد قرأت الكتب، وكان شباب قريش يتحدثون إليها»، وفاطمة هذه تُعْرَضُ عن عبد الله بعد إتيانه أمانة وتقول له: «إني والله لست بصاحبة ربية ولكني رأيت نور النبوة في وجهك فأردت أن يكون ذلك فيَّ، وأبى الله إلا أن يجعله حيث جعله» (محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠١، ج ١، ص ٧٦-٧٧).
- ٢٢ ابن سعد، الطبقات، ج ١، ص ٨٢.
- ٢٣ البيهقي، دلائل النبوة، ج ١، ص ١٢٦-١٢٧.
- ٢٤ ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ١٦٤-١٦٥.
- ٢٥ المرجع نفسه، ج ١، ص ١٦٦-١٦٧.
- ٢٦ البيهقي، دلائل النبوة، ج ١، ص ١٤١-١٤٢.
- ٢٧ المرجع نفسه، ج ١، ص ١٤٦.
- ٢٨ المرجع نفسه، ج ٢، ص ٧.
- ٢٩ ابن سعد، الطبقات، ج ١، ص ٩٢.
- ٣٠ ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ١٨٢.
- ٣١ يروي البيهقي عن الزهري هذا الخبر بشكل مختلف وإن احتفظ الخبران بنفس العناصر الأساسية: «فلما نَاهَزَ الحَلَمَ ارتحل به أبو طالب تاجرًا قبل الشام، فلما نزل تيماء رآه حَبْرٌ من يهود تيماء، فقال لأبي طالب: ما هذا الغلام منك؟ قال: هو ابن أخي. قال: أشفيقٌ أنت عليه؟ قال: نعم. قال: فوالله لئن قدمت به الشام لا تصل به إلى أهلك أبدًا، لتقتلنه اليهود، إن هذا عدوهم. فرجع به أبو طالب من تيماء إلى مكة.» دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٩.
- ٣٢ ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ١٨٨. يناقش السهيلي قول الراهب، الذي يعطيه اسم نسطور ليميزه عن بحيري، ويقول إن المقصود به «ما نزل تحتها هذه الساعة إلهي»، الروض الأنف، ج ٢، ص ١٥١-١٥٢. وهذا نموذج على المشاكل التي يواجهها الخيال الإسلامي عندما يقدم ما لا يمكن احتمالته في سياق الواقع الموضوعي، مثل هذه الشجرة وعلاقتها بالأنبياء.
- ٣٣ ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ١٨٨-١٨٩.
- ٣٤ المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٣٤.

- ٣٥ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ٢٠٠٦، ج ٢، ص ١٠٨٠.
- ٣٦ محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير أو سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨، ج ٦، ص ١٩.
- ٣٧ يُذكر جبريل أول ما يُذكر في سفر دانيال عندما يظهر له ليشرح له معنى رؤية رآها (١٥:٨-١٩). ويظهر جبريل في إنجيل لوقا ليُبشّر زكريا بميلاد ولده يحيى (١٠:١-٢٠) ويظهر مرة ثانية ليُبشّر مريم بميلاد عيسى (٢٦:١-٣٧). وفي الهجادة التلمودية فإن جبريل رابع أربعة من الملائكة الكبار الذين يحيطون بالعرش، وهو أقل مقاماً من ميكائيل لأن ميكائيل دائم الدفاع عن بني إسرائيل. وجبريل هو الملك الذي كلفه الإله بتدمير سدوم، وهو (أو ميكائيل) الذي صارع يعقوب، وظهر لموسى في جبل حوريب. وميكائيل وجبريل كانا بين الملائكة الذين نزلوا مع الإله لجبل سيناء. ورغم تقدمهما بين الملائكة إلا أن كلاهما خاف من قبض روح موسى، مما اضطر الإله أن يقبض روحه بنفسه. وعندما يأتي المسيح فإن ميكائيل وجبريل سيكونان ضمن من يصطحبونه وسيصارعان الدجال. ورغم أن ميكائيل مخلوق كله من تلج وجبريل مخلوق كله من نار إلا أنهما لا يؤذيان بعضهما. انظر مادة "Michael and Gabriel" في *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum and Fred Skolnik, Macmillan Reference USA, Detroit, 2007, vol. 14, pp. 168-169.
- ٣٨ هذه الجملة خارجة عن سياقها الحقيقي وترد في واقع الأمر مرة أخرى عقب نهاية هذا الاقتباس عندما يعود محمد لخديجة وتساءله «أين كنت؟ فوالله لقد بعثت رسلني في طلبك، حتى بلغوا مكة ورجعوا إلي» فيقول لها «إن الأبعد لشاعر أو مجنون».
- ٣٩ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ج ٢، ص ٣٠٠-٣٠١.
- ٤٠ اعتمدنا في التكرار هنا على رواية ابن اسحاق في سيرة ابن هشام (ج ١، ص ٢٣٦-٢٣٧) التي لا يوردها الطبري حرفياً في الاقتباس الذي نقلناه.
- ٤١ الطبري، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٩٨.
- ٤٢ المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٩٩.
- ٤٣ المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٠٢-٣٠٤.
- ٤٤ ترد إحدى روايات هذا الحديث في صحيح مسلم مع الإضافة الشرحية «يعني جبريل». وفي رواية أخرى نجد بدلاً من الضمير «هو» كلمة الملك. انظر صحيح مسلم، ج ١، ص ٨٥.
- ٤٥ ابن سعد، الطبقات، ج ١، ص ١٦٥. في رواية أخرى لهذا الحديث يوردها ابن سعد في نفس الصفحة نقرأ «يا خديجة، إني أرى ضوءاً وأسمع صوتاً. لقد خشيت أن أكون كاهناً». وفي خبر منسوب لابن عباس تصبح هذه التجربة تعبيراً عن مرحلة كاملة ممتدة قبل تجربة القرآن إذ يقول «أقام النبي... بمكة خمس عشرة سنة، سبع سنين يرى الضوء ويسمع الصوت، وثمانين سنين يوحى إليه». ابن كثير، السيرة، ج ١، ص ٣٩٠.
- ٤٦ الطبري، تفسير الطبري، ج ١٢، ص ٢٩٧.
- ٤٧ انظر ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٢٨.
- ٤٨ الطبري، تفسير الطبري، ج ١٢، ص ٢٩٧.
- ٤٩ ابن سعد، الطبقات، ج ١، ص ١٦١.
- ٥٠ ابن كثير، السيرة، ج ١، ص ٣٨٩.

- ٥١ مقتبس في محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي وجمال حمدي الذهبي وإبراهيم عبد الله الكردي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٤، ج ١، ص ٢٩٤-٢٩٥.
- ٥٢ المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٩٦.
- ٥٣ ابن هشام، السيرة، ج ١، ٢٣٨-٢٣٩.
- ٥٤ البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ٦٠. تضيف مادة البخاري بعد ذلك مباشرة «ثم لم يُنْشَب ورقة أن تُؤَيَّفَ». ونجد في مادة سيرة ابن هشام خبراً عن أن ورقة كان يمرّ ببلال أثناء تعذيبه ويؤازره معنوياً (ج ١، ص ٢١٨)، وهو خبر على الأرجح موضوع، إذ من المستبعد أن يكون ورقة قد عاش إلى هذه الفترة المتأخرة بعد أن أعلن محمد نبوّته وبدأ اضطهاد المستضعفين من أتباعه.
- ٥٥ محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، ضبط وتصحيح عبد الله محمود أحمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١، ج ١، ص ١١٣.
- ٥٦ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد القادر شيبه الحمد، بدون دار نشر أو مكان وسنة النشر، ج ١، ص ٣٥.
- ٥٧ نعالج هاتين اللحظتين بتفصيل في الفصل الأول من الكتاب.
- ٥٨ الطبري، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٣٠٨.
- ٥٩ البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ٢١٦.
- ٦٠ يورد السهيلي رواية تشمل أبا ذر نفسه في مسألة الميزان هذه، وإن كان الحديث يقدّم رقماً أكثر اعتدالاً في مبالغته: «ذكر من طريق آخر عن أبي ذر أن رسول الله... قال «يا أبا ذر وزنت بأربعين أنت فيهم فرجحتهم». الروض الأنف، ج ٢، ص ١١٠.
- ٦١ الطبري، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٣٠٥.
- ٦٢ ابن سعد، الطبقات، ج ١، ص ١٨١-١٨٢.
- ٦٣ في حديث منسوب لشداد بن أوس يختمني حدث صلاة محمد بالأنبياء، وتحلّ محله ثلاث صلوات يؤديها محمد بمفرده: صلاة في يثرب مرتبطة بنبوّته، وصلاة في مدين مرتبطة بموسى، وصلاة في بيت لحم مرتبطة ببعسى. البيهقي، دلائل النبوة، ج ٢، ص ٣٥٥-٣٥٦.
- ٦٤ ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٣٩٧-٣٩٨.
- ٦٥ المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤٠٣.
- ٦٦ يضيف خيال البعض مرحلة بعد مقابلة محمد لإبراهيم وقبل دخوله الجنة، وهي توقفه في البيت المعمور وصلاته هناك: «وإذا أمتي شطرين: شطر عليه ثياب بيض كأنها القراطيس، وشرط عليهم ثياب رمد. فدخلت البيت المعمور، ودخل معي الذين عليهم الثياب البيض وحُجِب الآخرون الذين عليهم ثياب رُمد، وهم على حر، فضليت أنا ومن معي في البيت المعمور، ثم خرجت أنا ومن معي. والبيت المعمور يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون فيه إلى يوم القيامة». البيهقي، دلائل النبوة، ج ٢، ص ٣٩٤.
- ٦٧ ابن هشام، السيرة، ج ٢، ص ٤٠٥-٤٠٨.
- ٦٨ ابن سعد، الطبقات، ج ١، ص ١٨١.
- ٦٩ ابن هشام، السيرة، ج ٢، ص ٤٠٧.
- ٧٠ الطبري، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٠٩. بالإضافة لتصوّر ثمار سدرة المنتهى فقد كان من الطبيعي أن يقدّم الخيال الإسلامي تصوّرات أخرى بشأنها، وهكذا تصوّر البعض أن ورقها «مثل أذان الفيلة»، وهو

تصور يبدو أن البعض وجده ضعيفاً لا يليق بسدره المنتهى، ولذا قالوا إن «كل ورقة منها تكاد أن تغطي هذه الأمة»، ويبدو أن البعض لم يرضهم حتى هذا التصور فقالوا إن سدره المنتهى «هي شجرة يسير الراكب في أصلها عاماً لا يقطعها، وإذا الورقة منها مغطية الخلق»، البيهقي، دلائل النبوة، ج ٢، ص ٢٧٦ وص ٢٩٤، وص ٤٠٢ على التوالي. وتعكس مادة الحديث إفادة الخيال النبوي أن أصل سدره المنتهى هذا يخرج منه نهران ظاهران ونهران باطنان «فأما الظاهران النيل والفرات وأما الباطنان فنهران في الجنة». البخاري، صحيح البخاري، ج ٧، ص ٢٠٧.

٧١ البيهقي، دلائل النبوة، ج ٢، ص ٣٦٩.

٧٢ القاضي عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ج ١، ص ١٨٥-١٨٦.

٧٣ المرجع نفسه، ج ١، ص ١٨٦.

٧٤ ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٣٩٩.

٧٥ الطبري، تفسير الطبري، ج ٨، ص ١٦.

٧٦ المرجع نفسه، ج ٨، ص ١٦.

٧٧ البخاري، صحيح البخاري، ج ٩، ص ٧٨٠.

٧٨ عياض، الشفا، ج ١، ص ١٩٦.

٧٩ المرجع نفسه، ج ١، ص ١٩٧.

٨٠ هذا الانقسام حمل البذور المبكرة لنشوء حساسيتين مختلفتين وسط المسلمين أدتا فيما بعد لنشوء مدرستين مختلفتين هما مدرسة التفسير الحر في ومدرسة التفسير المجازي. ولذا فليس من المستغرب أن انحاز أحمد بن حنبل لموقف ابن عباس: «وحكى النقاش عن أحمد بن حنبل أنه قال: أنا أقول بحديث ابن عباس بعينه: رآه، رآه، حتى انقطع نَفْسُهُ، يعني نَفْسَ أحمد.» ودافع أبو الحسن الأشعري عن نفس الموقف وقال إن محمداً رأى الله «ببصره وَعَيْنِي رأسه» عياض، الشفا، ج ١، ص ١٩٧ و ص ١٩٨ على التوالي. وفي معارضة هذا الموقف أنكر المعتزلة إمكانية رؤية الله بالأبصار في الدنيا وفي الآخرة.

٨١ السهيلي، الروض الأنف، ج ٢، ص ٢٨٤.

٨٢ الطبري، تفسير الطبري، ج ٨، ص ٤٧٧.

٨٣ محمد الرازي، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١، ج ٦، ص ١٥٧.

٨٤ ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٤٥.

٨٥ السهيلي، الروض الأنف، ج ٢، ص ٢٨٨.

الهرطقة في أوروبا، والزندقة في الإسلام

توطئة

يشير الباحث، هنا، إلى أنه لا يقصد الإساءة لأي دين، وبخاصة المسيحية والإسلام، وإنما جاءت مجريات البحث لبيان الثابت من الناحية التاريخية الأركيولوجية في الذاكرة الإنسانية ومتغيّرات الوقائع الحقيقية للإعتقاد الديني وموقفه من الإلحاد، بمعنى الهرطقة والزندقة. فالمعذرة لكل المؤمنين إن أخطأنا التقدير.

١ صياغة عقيدة الإيمان

إن مسألة المسائل في الحياة الإنسانية هي العقيدة الدينية من جهة أنها المشاعر المكوّنة للإيمان *belief*. والإيمان يعبر عن اعتناق جملة من الأقوال والأفكار والأفعال، التي لا تخضع للقانون الطبيعي، بل تتجاوزها إلى ما هو فوق الطبيعي. ومعنى هذا أن صياغة الإيمان تتصل بالجانب النفسي غير المحسوس من المشاعر، فلا تفسير لها إلا من منطلق التراكم المعرفي لما هو غيبي ولا يخضع للعقل. ومن هنا يتأسس الإيمان على تفسير مخالف للمنطق!

ومعنى ما تقدّم، أن الإيمان لا يشترط أن يكون الإنسان مدركاً لحقائق الأشياء، بالفهم *understanding* المحسوس، وتوظيفها للتعبير عن تداخلات ترتبط بالمرئي وغير المرئي من الوجود المحيط بواقع الإنسان. وهذا كله يتصل بقنوات عقائد تحددها بنية الموروث الذي يتلقى من الأسلاف منذ بدأ الوعي بالوجود وتفصيلاته على نحو متدرّج من البسيط إلى المعقد. هنا يبرز الإيمان على أنه تصوّرات فكرية يصدر منها الإعتقاد الديني *religious faith*، فتتحدّد كل هذه التصوّرات ببنية المخيلة للعقل الإنساني، وهي لا تخضع لبرهان.

وفي هذا السياق نلاحظ أن التاريخ الإنساني لا يشير إلى تأسيس الإعتقاد الديني عند أمة من الأمم إلا بعد تراكم هائل من التصوّرات، تداخلت في البداية مع الأسطورة التي تأسس عليها الدين^١. فالدين هو القدرة الفائقة على تنظيم الأساطير وجعلها قابلة للتلقي من قبل المؤمنين بمجمل العقائد شكلاً وموضوعاً، فيتكّرس الإيمان على نحو مطلق دون شك أو ارتياب أو جنوح بالمسائل العملية لتطبيقات شعائر الإعتقادات. وبهذا يتحقق التصديق بكل معطيات الإيمان من جهة العقل العملي، فتصير الحياة برمتها مقبولة عند المؤمن *believer* لوصولها بالأعلى، أي العقل المجرد المحض، غير المرئي وغير المحسوس بحسبانه خالق الكون والفساد.

ولأننا هنا معنيّون بالمسيحية والإسلام^٢ من جهة حاجتنا في الحديث عن اقتران الجوانب الدينية الوثنية كأصول فيما نلتسمه من إلحاد من منظور المسيحية والإسلام، فإننا سنكون ضمن المساحة الغربية ومقارنتها بالمساحة الشرقية.

وبناءً على ما تقدّم، نجد من الضروري التفريق بين الإلحاد بمفهومه الأوروبي المسيحي وبين الإلحاد بمفهومه الشرقي عند المسلمين.

٢ تفسير أصول الهرطقة في المسيحية

إن مؤرّخي المسيحية يرفضون قبول العقيدة النصرانية على أساس أنها تتطابق بين ما تمتلك من واقعها الراهن على تشكيل صورها الأولى. ومعنى هذا، أن المسيحية تشرّبت بألوان من الإضافات والتعديلات والتغييرات حتى صارت لا تعكس صورة النصرانية التي دعا إليها السيد المسيح وروّج لمبادئ أخلاقية إنسانية رفيعة، لكن المؤرّخ الكبير هيم ماكبي الذي أكّد «بالحجة التاريخية أن عيسى عليه السلام وحوارييه براءً من كل هذه المسيحية التي اخترعها بولس الطرسوسي ولفّق عقائدها من وثنيات العالم القديم وخرافاته وأساطيره. فلا شخصية عيسى عليه السلام التي تزعم الكنيسة وأناجيلها بأنه ربُّ. ولا عقائد المسيحية السائدة من فداء وخلص وصلب وخطيئة وقربان مقدس، ولا الكنيسة التي صارت مؤسسة للتوسط ومرتعاً للكهنوت والرهبان كان معروفاً في حياة المسيح أو أيام حوارييه الذين آمنوا به وشهدوه وعرفوه»^٣!

ولعلّ هذا الذي تقدّم يصدم الذين يقرؤونه أول مرّة، لكن عندما نطلّع على من هو بولس الطرسوسي سنكون ازاء حيرةٍ من نوع آخر لغموض هذه الإشكالية. إن «بولس هذا من أعجب مغامري التاريخ، فهو لم يرَ عيسى عليه السلام، ولم يعرفه، ولم يسمع منه أو من حواريه. ومع ذلك فإنه يزعم أن عيسى عليه السلام قد ظهر له وأعطاه الأمر بتبليغ هذه المسيحية التي نقضت ما فعله المسيح طوال حياته وناقضت ما كان يؤمن به الحواريون والمسيحيون الأوائل. لقد اخترع... أسطورة طارت إلى أبعد من حدود عقله وتصوره. إنها أسطورة القوّة التي ذهبت برسالة المسيح وطمست ما استطاعت أن تطمسه من وثائق ديانته وتاريخ اتباعه الأوائل».

فكيف لنا أن نفسّر كل تحريف في المسيحية بعد ذلك على انه هرطقة وهو أمر لا يخرج عن تعاليم السيد المسيح بل عن تعاليم بولس الطرسوسي؟ وبالتالي، كيف تراكم الموروث في الكنيسة بما لا يتفق مع سيرة السيد المسيح بل ناقضها وناقض أقوال وأفكار وأفعال الحواريين الذين عرفوه وعاشوا معه وآمنوا به إلى المنتهى؟ وبناءً على ما تقدم يبرز السؤال الكبير: إذا زُيف بولس النصرانية الأولى وانتحلها بحسبانه الرسول الموحى إليه الذي بشر بتعاليم المسيح الأصيلة وبأمر منه، فهل يمكن لنا أن نتصوّر نوع الهرطقة التي ترمي الكنيسة بها أتباعها إذا هم قالوا أو فكروا أو عملوا ما لا ينسجم مع تعاليم بولس الرسول، وهو أصلاً خارج دائرة المسيح جملةً وتفصيلاً؟ ولا بد لنا أن ندرك هنا: «أما خلاصة ما زعم بولس بأنه تلقاه وحيًا، فدين وثني جديد لا صلة له بكل ما أنزل على بني إسرائيل. إنه مزيج من الغنوصية والديانات الباطنية وشيء من تاريخ العبرانيين... ذلك التنافس الشرس على ابتلاع ديانة السيد المسيح والتهامها. كانت مأساة السيد المسيح الحقيقية أنه ولد في قوم أعظم مواهبهم تزوير التاريخ، وأنه عاش في امبراطورية أشهر فضائلها القوّة. ولقد ترك السيد المسيح رسالته وسيرة حياته فريسة لتزوير اليهود وسلطة الرومان فلم يصل للناس من حياته ورسالته إلا ما زوّره اليهود وأقرّه الرومان».

بعد هذا، نحن بحاجة إلى مزيد من الكشف عن بولس، فهو شاؤول اليهودي الديانة، من الأناضول أصلاً، وروماني المواطنة، هاجر إلى القدس بعد طلب بقمع أوائل المؤمنين بيسوع الناصري. وساهم بولس في سجن وقتل الناصريين من أتباع كنيسة القدس التي أشرف عليها يعقوب (أخو المسيح) والقديس بطرس، حتى إذا كلّف بولس، بعد ذلك، بمتابعة الناصريين في الشام، وفي طريقه إلى دمشق ظهر له المسيح ورمى عليه الوحي ليكون

نصرانياً فيكف عن تقصّي أتباعه. فتعرض في دمشق لمضايقة القبض عليه من قبل رجال الملك العربي الحارث، لكنه هرب عائداً إلى القدس. فتحول إلى مبشر بيسوع الناصري، لكن بما يخالف كنيسة القدس بل يناقضها تماماً^١.

لقد حرّمت الكنيسة كل التعليمات التي تخالف بولس الذي لقي من التقدير عند الكنسيين في القرن الثاني وما بعده، وبعد حين قرّروا دَفَنَ نصرانية عيسى الناصري، ولم يحسبوا إعلان بولس عن أفكاره الجديدة كافرةً مثل: ألوهية المسيح، وأنه ابن الله، والذي (يؤكل جسده ويُسرب دمه)، لتحقيق الخلاص في عشاء الرب وقد استبدله آباء الكنيسة الأوائل بالقربان المقدس^٢، الذي «لم يكن معروفاً بين طقوس الناصري في (كنيسة) القدس»^٣. علاوة على هذا نجد أن من المنحولات الوثنية القديمة «عقيدة التثليث، فمن الغريب أن الأناجيل لا تذكرها بوضوح. إننا نعثر على ذكر هذه العقيدة بكثرة في رسائل بولس... لم يُعلن عنها إلا في القرن الرابع الميلادي على لسان اثناس السكندري في مجمع نيقية ٣٢٥م»^٤. ولعلّ ما فعله بولس في المشهد الأخير في أعمال الرسل عندما «أحرق المؤلفات الوثنية في أفسوس اليونانية»^٥، ما يدلّ على الرغبة المبكرة في مسح الصلات المتشابهة بالإقتباس عن الوثنية في المسيحية الأولى على نحو منظم.

فالهرةطة، إذن، في التفكير الأوروبي المسيحي، هي آية بدعة للخروج عن مسار الدين الرسمي المقرّ من قبل محافظه المتتالية لترسيخ العقيدة كما يراها آباء الكنيسة الوارثين لأصول ما رسمه بولس وحدده في القرن الأول الميلادي. وقد تعدّدت طرق الإقتباس المسيحي من الموروث الوثني، فإن الكنيسة، على مدى تاريخ المسيحية منذ القرن الثاني الميلادي (لأن القرن الأول هو قرن كتابة الأناجيل والرسائل) حتى القرن الرابع الميلادي بظهور القديس أوغسطين (ولد ٣٥٤، يُعدّ أعظم فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط)، كان منطلقه وثنياً ثم مانوياً، وبعدها صار من أصحاب الشك، فأفلاطونياً (متأثراً بأفلوطين)، وأخيراً مسيحياً «بعد أن قرأ بعض رسائل القديس بولس خاصة رسالته إلى أهل رومية... هنا اكتشف أوغسطين ما كان يبحث عنه منذ وقتٍ طويل وتقبّل المسيحية في سبتمبر سنة ٣٨٦»^٦.

فهل يمكننا بعد كل هذا الذي تقدّم، أن نتصور طبيعة الهيمنة التي امتلكها بولس على الكنيسة في رسم عقائد الآباء حتى عصرنا الراهن على هذا النحو المثير جداً؟ فقد ردّد أوغسطين أفكار بولس، بل توسّع فيها أحياناً^٧. ومع ذلك، لا بدّ لنا أن نعترف «أن التبجيل

الذي لاقاه بولس على مدى العصور عتّم على جوانب أخرى في شخصيته. إننا نجد لديه مزيجاً من النية الطيبة ومن الشعوذة. وقد كان هنالك عدد من مثل هذه النماذج في العصر اليوناني-الروماني مثل سيمون الساحر وأبوللو التياني.^{١٢}

ونلاحظ أن ما لا نجده في الأناجيل، قد نجده في كلام بولس^{١٣}، بل قد نجد بولس يحجب شخصية يسوع الناصري «بغشاوة كثيفة، بل (جعله) منفيًا وراء سحابة من المفاهيم الميتافيزيقية: الحاكم على كل القوى الشريرة، المخلص الكوني، الواسطة بين البشر واللّه. وواضح أن كل اللاهوت الذي سبق المسيحية وكل لاهوت الغنوصية في منطقة الشرق الأوسط، بل اللاهوت الذي تضرب جذوره في أعماق التاريخ قد حجب المسيح الحقّ عنا وجعله مجرد شكل عقائدي لا يحتاج معه إلى أساس تاريخي. وإذن فني مرحلة مبكرة جداً يختفي المسيح الحقّ وراء المشاعر والإسقاطات التي حامت حوله وانهاالت من القريب والبعيد. وهكذا سرعان ما تمّ ابتلاعه من قبل الأنظمة الدينية المجاورة كما تمت صياغته من جديد وفقاً لأساطيرهم الأساسية. بذلك صار المسيح الصورة الجماعية الملفقة التي كان ينتظرها لا وعي المعاصرين له. وبذلك صار السؤال عن حقيقته سؤالاً بدون جواب!»^{١٤}

وتتوّعت الهرطقات وازدادت في اتّهام الكنيسة للناس بكل ألوانهم بالهرطقة بمجرد المساس بتعاليم بولس أو التشكيك بمعطيات الأناجيل. وفي كل مرة تبرز هرطقة ما، تكون الكنيسة هي التي تزعم أنها هرطقة. أي بمعنى أن القول بهرطقة ما إنما سببه التعصّب والتشدد والإصرار على تخطئة الناس حتى وهم على حقّ! وأشدّ تلك الهرطقات، التي عصفت بالعقل في أوروبا، ما جاءت مخالفة لمصلحة الكنيسة في التفسير وأبائها القديسين بالتأويل. ولنتذكر البابا سلفستر الثاني الذي يُعدّ واحداً من عباقرّة الكنيسة، لكنه اتّهم بانحيازه للعقل والعلم والتنوير بالهرطقة بعد وفاته على نحو لا نظير له في تاريخ الهرطقات الذي كتبه أيبيفان.^{١٥}

ويبقى أخيراً، أن نلاحظ ما قرّره المؤرخ سهيل زكّار بقوله: «ان المسيحية ذات منشأ شامي (= سوري) شرقي، لكنها عندما دخلت إلى روما كانت قد ترومنت (= منسوبة إلى روما)، وقبل أن تترومن (تنسب إلى روما) كانت قد صيغت، إنما لم نقل صنعت من قبل شاوول (= شاوول) اليهودي الطرسوسي، صاحب الخلفيات الغنطوسية [= الغنوصية] العميقة، فشاوول [= شاوول] الذي صار بولص (= بولس) الرسول، أنهى عصر المسيح

الناصرى الجليلي وأوجد النصرانية التي قوامها الغنطوسية (= الغنوسية)، أو العرفان الباطني. وهذه الغنطوسية (= الغنوسية) السورية المنشأ أثرت بعمق قبل المسيحية بعبادة ميثرا، وهو شخصية رئيسية في الديانة الزرادشتية، ثم في المانوية، وفيما بينهما في سوريا تحت حكم السلوقيين ثم الرومان. ويرى كثير من الباحثين أن بولص الرسول وكثير من آباء الكنيسة الأوائل أحلوا المسيح محل ميثرا، وتخلّوا عما دعا إليه وبشّر به، وصبغوه باللون الميثراوي، حتى تاريخ ميلاده هو تاريخ ميلاد ميثرا، وصور الأيقونات التي تعود إلى القرن الأول يشاهد عليها صورة ميثرا الذي هو إله الشمس قد حلّ محله المسيح محاطة بهالة نورانية شمسية.^{١٧}

٣ تأويل موارد الزندقة في الإسلام

من المعروف المتداول عند الباحثين أن الهرطقة هي الزندقة. لكني لا أرى هذا الرأي، ذلك لأن الهرطقة التي رأيناها في الموروث الكنسي الأوروبي هي الخروج على تفسيرات بولس، لديانة عيسى الناصري، لتخالف فيها الأناجيل جملة وتفصيلاً. بينما نجد الزندقة في الإسلام ما هي إلا ازدواجية في تأويل النصوص والأحداث بعد ظهور الإسلام. فالإسلام لم يتعرض كالمسيحية للإنتحال في صلب العقيدة الأصلية، إن كان على مستوى القرآن أو سيرة النبي محمد، فكلما هذين المصدرين حافظ على جوهر الصلة بين الوحي والعقل في الإسلام^{١٨}. لكن الإنحرافات -أيما كانت، وكيفما كانت، من جهة مكونات الأفكار في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام^{١٩} - إنما تأسست بفعل تأويل نصوص إسلامية بموجب مفاهيم باطنية مستورة ومسكوت عنها في صلب العقيدة الإسلامية، فلا النصّ يلمح إليها ولا يُدرك منها ما تتفاعل به النفوس من مؤثرات اتجاهات ازدوجت فيها هوية الإنتساب للإسلام بما هو ليس بمتأصل فيها.

ومعنى ما تقدّم، يمكننا أن نلاحظ استحكام مفهوم الزندقة الذي يقع في إطار اسم آخر اقترن بالمانوية، لأن «حركات الزندقة كانت كثيرة خلال العصر العباسي، ووجهت تهمة الزندقة إلى شخصيات كثيرة، ونحن عندما نتعرّف إلى مرتكزات عقائد ماني، ونتفحص ما اتسمت به الشخصيات التي اتُّهمت بالزندقة، ونقوم بالمقارنة والمطابقة، نعرف وقتها مدى صحة التهم أو عدم صحتها، لا بل قد تزداد معارفنا بتراث المانوية، لأن هذه الديانة انتشرت، برواج عظيم منذ القرن الثالث للميلاد، في سورية ومصر وأعالي بلاد الرافدين، والعراق، ومصر (كذا!)، وأطراف شبه جزيرة العرب. ولاقت المانوية حتفها على

يد الإسلام في المقام الأول، ثم على يد البابوية وأتباعها الكاثوليك. ومع هذا، ما تزال بعض آثار المانوية حيّة في التراث العربي الإسلامي... ذلك أن الديانات كائنات مستعصية على الزوال والموت الكلي.^{٢٠}

وماني، المولود في ١٤ نيسان / أبريل ٢١٦ للميلاد، عاش ٦٠ عاماً، حتى وفاته ما بين ١٩ كانون الثاني إلى ١٤ شباط / فبراير ٢٧٦ للميلاد، ودفن في طيسفون^{٢١} فكانت حياته مليئة بالفرائب، كان أصله مجوسياً زرادشتياً، انتقل إلى المسيحية فاعتنق عقيدتها الرسمية كما رأيناها تبعاً لبولس، وعلى نحو جديد، تمتزج فيه شخصيتا زرادشت بحسب فهم ماني والسيد المسيح تبعاً لبولس. وهنا نحن نواجه إشكالية تكوين المانوية بحسبانها هرطقة مسيحية منحولة من الديانات الإيرانية، ومتأثرة بموروث وادي الرافدين الوثني. فمَنْذ أن بلغ ماني سن الثانية عشرة، تمثلاً بالسيد المسيح حينما بلغ سن الثانية عشرة في الهيكل، «قام كائن سماوي بنقل الوحي إلى ماني، ... وكان محتوى رسالة الرسول السماوي لماني: اعتزل هذه الملة، فليست من أهلها، وعليك بالنزاهة، وترك الشهوات، ولم يحن لك أن تظهر لحدث سنك». ^{٢٢} وبعد ذلك، وعلى مدى ما يقرب من خمسين عاماً كان ماني يبشّر بالمانوية التي اصطنعها اصطناعاً، فصارت ديانة غنوصية يتلقفها الغنوصيون في أرض الرافدين وسوريا ومصر، وانتشرت فيما وراء الإسكندرية إلى شمال أفريقيا ممتزجة بالأفلاطونية الحديثة، وقد رأينا سابقاً كيف اعتقد القديس اوغسطين بالمانوية عندما كان في الجزائر قبل انتقاله إلى إيطاليا، وقبل اعتناقه المسيحية، فمنه تشرّبت المسيحية الوسيطة بعناصر مانوية لا ينكرها إلا مستكبر. ^{٢٣} لذلك، نجد أن المانوية قد تعرضت للنقد في مؤلفات الأفلاطونيين اليونانيين المتأخرين، كما فعل اسكندر ليكوبولس في كتابه: الرد على المانوية.^{٢٤}

وإذا كنا قد رأينا كيف صادرت اليهودية بالتعاون مع الرومان دين النصرانية تبعاً لعيسى الناصري، سنلاحظ كيف ان المانوية قد انتحلت بعض الإتجاهات الفكرية في الإسلام منذ القرن الثاني للهجرة/ السابع الميلادي، عندما طلع علينا معبد الجهني والجعد بن درهم^{٢٥} ثم غيلان الدمشقي^{٢٦} بنزعات فُسّرت بأنها كفر وزندقة. ثم ظهر ابن المقفع^{٢٧} بترجماته المانوية كما يشير المسعودي،^{٢٨} فأتهم بالزندقة من قبل ديوان الزنادقة الذي أسسه الخليفة المهدي بن المنصور، فحكّم عليه بالموت، كما فعلوا بالشاعر صالح بن عبد القدوس.^{٢٩} وسيتوالى عدد من الذين اتهموا بالزندقة، (مثل جابر بن حيّان^{٣٠} وابن الريوندي^{٣١} وأبو بكر الرازي،^{٣٢} الخ)، وكلهم كانوا من المتأثرين بثقافات أمم أخرى، كالبراهمة،^{٣٣} والمجوسية،^{٣٤}

علاوة على قوة تأثير المانوية التي كانت تسمى، أحياناً، بالمانانية.^{٣٥} وهنا نلاحظ أن مجمل التأويل الديني يرجع إلى حاجات فكرية مستجدة في الإسلام للتزواج مع أفكار تلك الديانات طلباً لحل اشكاليات صارت تثير بين أصحاب الفكر أنواعاً من النزاعات، من جهة الفقهاء الذين اعتبروا أن أدوارهم في التصدي لعقائد لا علاقة لها بالإسلام. وكان لظهور الفقهاء، الذين أصروا على مواقفهم المتشددة إزاء الأفكار المرتبطة باليونان أو بالأديان التي صدرت عن نزعات شرقية قديمة، بضرب من الغلو السلفي فحسبوا كل ما يخالفهم زندقة، معتقدين أن الثقافة الواردة، مهما اختلفت مصادرها، غريبة عن الإسلام، فرفضوها رفضاً تاماً وأباحوا دماء معتقديها، كما فعلوا مع الحلاج^{٣٦} والسهروردي المقتول.^{٣٧}

وكان من مهام المتكلمين، وفي المقدمة منهم المعتزلة،^{٣٨} الدفاع عن الإسلام ضد مروّجي المانوية كما فعل العلاف^{٣٩} والنظام^{٤٠} والجاحظ^{٤١} خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وهكذا برزت اتجاهات فكرية ظاهرها صادرة عن الإسلام، لكنها في الحقيقة لا علاقة لها بالإسلام، على مستوى الأفراد كأبي عيسى الوراق^{٤٢} الزنديق المانوي المشهور في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، أو الجماعات كالقرامطة^{٤٣} من الفرق الباطنية التي ازدهرت أواخر القرن الثالث - مطلع القرن الرابع للهجرة، وضمّت في جوانحها الكثير من تعاليم المانوية.

وهنا، لا يمكن أن نتجاهل، أخوان الصفا وخلان الوفاء^{٤٤} فهؤلاء أخذوا من كل مذهب شيئاً، وصهروا أقوالهم في رسائلهم حتى كوّنوا منها نزعة تليفية لها سماتها وخصائصها.^{٤٥} ومهما قيل في مصادر فكر الأخوان، يبقى مشروعهم السري حتى يومنا هذا غامضاً وغير مفهوم. واتهامهم بالزندقة كان من تحصيل الحاصل لتصريحهم بالأخذ من الثقافات التي اعتبرها الفقهاء كافرةً وخارجة عن الإسلام. ومن ذلك، وعلى نحو مبكر أفتى الفقهاء بتحريم المنطق حتى قال ابن الصلاح «من تمنطق فقد تزندق»، لأن «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شرٌّ»^{٤٦} وقبل ذلك، عُرف الفيلسوف الطبيب الرازي^{٤٧} بأنه ملحد، ونُسب إليه القول بإنكار النبوة تماماً كما فعل ابن الريوندي^{٤٨} تبعاً لإتهامات خصمه اللدود أبي الحسين الخياط.^{٤٩}

والغريب جداً في هذا الشأن، تشعّب تهمة الزندقة إلى درجة دفعت بالفقهاء وبمؤرخي الموروث الديني إلى رمي كل مخالف لهم، وبأي معنى من المعاني، بالإلحاد والكفر

والزندقة، بل أيضاً بآتهامه بالمروق من الدين. وهكذا نرى دائماً لا حدود للتطرف الديني ازاء مشكلة الوازع المضاد للدين عند الفلاسفة والمفكرين المختلفين في تفصيلات الاعتقاد حتى ولو كان الإتهام باطلاً تماماً. وقد لاحظنا ذلك على نحو مبكر في فتوى لأحمد بن حنبل في رفضه التأويلات الشاذة للمتشابهة في القرآن بحسبانها قراءات تدفع بصاحبها إلى الكفر، كما ذكر في كتاب ما ضلت فيه الزنادقة من متشابهة القرآن.^{٥٠} كما وصلت إلينا فتاوى أخرى^{٥١} تحرم قراءة الفلسفة والمنطق، بل قصد الفقهاء علم الكلام بالذات. وسنجد فيما بعد العديد من الفلسفة والمنطق وعلم الكلام. وسنجد مجموعة من المؤلفات تنقض وترد على أهل البدع، مثل أبي الحسين محمد المظني الموسوم بـ التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع^{٥٢}، وكتاب آخر لأبي محمد عثمان العراقي وسمه بـ الفرق المفترقة بين أهل الزيغ والزندقة.^{٥٣} وقد اطلعنا على صورة كتاب لمجهول تحت عنوان السيف المشهور على الزنديق ساب الرسول^{٥٤}، وهذا يفصح عن ان النقض يأتي في سياق أولئك الذين اتهموا بتعريضهم العقيدة للنقد. ومعنى أن هذه الإشارات تؤكد أن كتباً كثيرة ألفت في هذا المضمار كان القصد منها الدفاع بالتأويل عن الإيمان، والتوحيد، والنبوة، والقرآن، والسنة النبوية. ولعل من نافلة القول التصريح بأن «مثل هذا التأويل الفكري للحياة الدينية، لم يكن، مع ذلك، من فعل جماعة من الرجال مطبوعين بالفلسفة... هذا التأويل العقلاني يدل على الإهتمام، الذي كانت عليه مجموعات متنوعة من المؤمنين، اهتمام بالأمانة والإخلاص للمظهر الذي يعتبرونه جميعاً أمراً جوهرياً في الدين الإسلامي، ولو على حساب المظاهر الأخرى المختلفة المعتمدة بذاتها ثانوية. وهذا يعني أيضاً الحاجة المفروضة عند معالجة هذا النوع من المسائل، إلى الأخذ في الاعتبار العامل السياسي والاجتماعي الذي فيه طُرحت هذه المسائل دون نسيان التأثيرات، ربما الضبابية الآتية من الفكر الفلسفي القديم»^{٥٥}.

إذن، نحن إزاء خصمين لدودين للعقيدة في الإسلام : الأول/ المانوية بحسبانها البديل الفكري لتأويل ما استحدث في الإسلام. والثاني/ الفلسفة اليونانية التي أسرت عقول عدد لا يستهان به من المفكرين المسلمين الذين طلبوا الحقيقة المادية لا الروحية. وفي الحالتين، نحن نواجه حشداً من الكفرة والملاحدة الذين عُدوا زنادقة، على قياسات ابن كمال باشا^{٥٦}، وقد عالج تطوّر هذه الزندقة من المستشرقين: ماسينيون^{٥٧} وفيدا^{٥٨} وكراوس^{٥٩} ونيبيرك^{٦٠}، وغيرهم، فكان كل واحد منهم يتميز على مقتضيات بحثه. كما قام من العرب الأستاذ عبد الرحمن بدوي^{٦١} بالتعرّض لمسائل الزنادقة، تبعه على استحياء باحثون عرب درسوا الناحية التاريخية للزندقة^{٦٢}، ولكننا نلاحظ، هنا، أن من بين هؤلاء الباحثين، قدّم

أدونيس^{٦٣} أحكاماً وتصورات ستبقى متميزة لزمن طويل.

٤ استخلاص البعد الفلسفي للإلحاد

ولعله من الضروري أن نؤكد في هذا السياق، أن الزندقة في تطوّر الفكر الإسلامي لم تكن منتحلة للإيمان، ولم تكن عقيدة إسلامية مزيفة كما كانت المسيحية تبعاً لبولس، بل عقيدة تأويلية لموضوعات إسلامية تطلبت التعرف على ما وراء النصّ في القرآن والسنة، طالما إن النص لا يفصح عن كامل معناه، من جهة «أن مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، والتي انبرى المتكلمون لحلّها من مواقع النزعة العقلية، هي بمثابة البعد المعرفي (الفنوصيولوجي) لمسألة أعمّ وأشمل، (وتلك) هي العلاقة بين الإله والعالم»^{٦٤}

إن الإلحاد الذي يبدو نقيضاً للإيمان، وليس من الصحيح القول إنه يلغي العقيدة الدينية، فهو موقف ديني بحث ينصرف إلى تبني ما لا يثبتته الإيمان. ومن ذلك نلاحظ الخروج عن مسارات المسائل الإيمانية يُعدّ من جهة ما يراه المؤمنون كفرًا/زندقة/هرطقة/... الخ! كما إن تحريف/تصحيّف/ وكل ما يقع موقع التغيير، في الأقوال والأفكار والأفعال الإيمانية إنما هي بدع عند أصحاب الإيمان. فالتسليم المطلق عند هؤلاء ما قرّره الموروث الديني من جهة التمسك بالنصّ، أي بالنقل على حساب العقل.

ونلاحظ، هنا، كما بيّن سورديل بحقّ أنه «لا شكّ أن فكرة التوافق الضرورية بين العقل والوحي كانت إلى حدٍ بعيدٍ منتشرة بين المفكرين المسلمين. ولكن أكثرهم كانوا يكتفون بقبولها في مجال الأخلاق حيث تتوافق التعاليم القرآنية، إلى حدٍ ما، مع النصائح الأخلاقية، المأخوذة عن الحضارات القديمة. وفي مجال الإيمان، كانوا يقفون عند الوحي، إنما قلّة منهم أحسّت بالحاجة، كما رأينا، إلى الإستناد على حجج عقلانية، من أجل الدفاع عن بنود هذا الإيمان، وإلى معاملة العقل، عندما يلجأون إليه، وكأنه (خادم لعلم الدين). مختلف إذًا، كان رأي الفلاسفة، الذين أقام كلّ منهم منهجه الخاص بالإستقلال عن كلّ حقيقة صادرة عن الوحي، تعينهم فقط قناعتهم الذاتية بوجود اتفاق مسبق، والذي لا قوا معاملة مختلفة بحسب ما عرف كل منهم كيف يخفّف من تحفظات معاصريه»^{٦٥}

وبناءً على كلّ ما تقدّم، نحن نعرف جيداً أن تكوين أية عقيدة، إذًا، إنما تتصف

في بدايتها بالبساطة، وعلى مرّ الزمان تتعقد في تفاصيلها على نحو من الأنحاء، ومن ذلك أن ترتبط العقيدة، عن طريق النقل، بالوحي *revelation*،^{٦٦} وهو الداعي الغيبي الذي يأتي من عل، فهو فوق طبيعي ولا تفسير له بالعقل. وأول ما يتبادر للذهن المعاكس أن الصدق لن يتوفر في هذا التفسير، فيُرمى بالتبعية اللاإرادية لما يقع في عالم مجهول، ومن جهة أن انكار وجود الخالق الذي له أولاً وبالذات تتجوهر شعائر الدين. من هنا نلاحظ صحة ما ذهب إليه المؤرخ ألفرد لوازى من «أن الأديان تعيش في أعماق الناس، وأن حياتهم الخاصة الصاخبة هي التي تعطي هذه الأديان شكلها».^{٦٧}

إذاً، تقويم معطيات الإلحاد، في الغرب والشرق، إنما تعتمد على ظهور شوائب مختلفة في صلب العقيدة الدينية التي يؤمن بها الناس نتيجة تشعب تصورات محسوبة على أصل الإيمان من جهة تداخلها في سياقات سابقة من أديان أخرى. ومن ذلك، ندرك أن التأثير بالأديان الأخرى، مهما كانت، هو الباعث على الإشتطاط عن الإيمان وإدراجه في دائرة الإلحاد وصوره المختلفة من تكفير، وهرطقة، وزندقة. إن «هذا أمر منطقي جداً لدى مؤرخ الأديان. فليس هنالك دين منبث الجذور لا يمت بصلة إلى دين آخر.. و.. إنه ليصعب علينا أن نرى ديناً مستقلاً خالصاً من العلاقة مع الأديان الأخرى تماماً».^{٦٨}

ملحق حول إشكاليات 'العقل الفلسفي'، و'العقل العربي'

قرأت مؤخراً مقالا، وردت فيه الفقرة الآتية، ونصّها:

انتشر مفهوم 'العقل العربي' عند بعض المفكرين العرب المعاصرين وذاع في المجالات وفي الصفحات الثقافية وتناولته أجهزة الإعلام وقنوات الفضاء وكل وسائل الاتصال الحديثة، ولم يعد أحد يتساءل عن أصله وغايته بل خطورته على الثقافة العربية. فنشأ المفهوم في القرن التاسع عشر في الغرب للتفريق بين العقل المنطقي الاستدلالي الغربي و العقل العربي، أو الإفريقي أو الآسيوي، الحدسي الخطابى الانفعالي الوجداني الإنشائي!

وقد استفزّنتي هذه الفقرة كثيراً، ليس لأنها تتمظهر بالعفوية و صدورها عن هواجس ثقافية عامة، بل لأنها تحتاج إلى تنظير حقيقي لإثبات صحّة ما انطوت عليه العبارة من معانٍ كثيرة، وفي المقدمة منها أنني بنيتُ نظريةً تفتّحُ على كيميّة التفطيش عن أصول العملية الفكرية من جهة قيمة «العقل» عند جمهور الناس عامة و المشتغلين بالفلسفة بوجه خاص. وهنا سنبحث على نحوٍ معمّق عن مستويات المؤتلف والمختلف في اشكاليات الفكر العربي مع تكريس الدعاوى التي انشغل الباحثون المعاصرون بها على مدى قرنين من الزمان.

ونحن في هذا البحث سنشغلنا الحفريّات في مناحي متنوعة في فكرنا العربي، فجاءت نتائجها منتقاة انتقاءً دقيقاً بحسبانها تُعبّر عن ما اجتهدتُ فيه من موضوعات الفكر العربي والتفتيش في إشكالياته، وما انتهى إليه هذا الفكر من انفتاح على اتجاهات وأنساق ونظم، مؤتلفة ومختلفة، في الكثير من ما لا يُحصى من المفاهيم والمصطلحات والأغراض التي تشعبت إلى حدّ التناقض. ولم يعد في وسع أحد من الباحثين أن يقدم تصورات متكاملة عن الحركة الفكرية العربية دون أن يقع في أفخاخ التعصّب الجذري الراديكالي والوثوقية الدينية العمياء من جهة، أو أن يتيه في مطاوي الانفتاح غير المحدود على نقل تجارب الغير بلا حدود بالتقليد دونما تحسّب لمخاطر النتائج من جهة أخرى. ومن ذلك نلاحظ أنه قد بالغ المفكرون العرب المعاصرون بالزعم أنهم يتحدثون عن 'العقل العربي' على أساس أنه يمثل خصائص العملية الفكرية العربية المستحدثة، دون الوعي الدقيق بأن مفهوم 'العقل'، فلسفياً، لن يكون موصوفاً بتلازم هويّات مكرّسة بانتماءات قومية أو دينية أو مذهبية، فهذا مرفوض طالما أننا نوثّق معلوماتنا من مصادرنا الفلسفية.

فنحن لا نجد في تاريخ الفلسفة كلاماً صريحاً عن «العقل» على أساس أنه غير موصوف إلا ب'العقل الإنساني'، فلا نجد له هوية يونانية، أو لاتينية أو إسلامية... الخ، لكننا نلاحظ أحاديث كثيرة للمفكرين عن الفكر الثقافى اليوناني، أو اللاتيني أو الإسلامى... الخ، وهذا يعني بلا شك أن 'العقل' مكوّن ثابت ومجرد، وليس كالثقافة Culture قابلة للحركة والنمو والتطوّر. فالعقل هو العقل كيفما عرفناه ثابتاً في توثيقه الذاتى أو الموضوعى. لكننا نجد 'الثقافة' ليست ثابتة، بل هي تراكم متحرّك هائل له مديات تكتسب خصائص كل عصر تزدهر أو تنحط فيه.

وبناء على ما تقدّم، نحن نرفض كل التسميات التي تثبت أن ل'لعقل' أوصاف

يرفضها التفتيش في حقائق الأقوال التي زعمها إرنست رينان *Renan* أول مرة عندما فصل بين «العقل الآري» و «العقل السامي» ! فابتدع الآخرون، وبخاصة المستشرقون من بعده، توصيفات للعقل الغربي و العقل الشرقي، وهنا العقل الشرقي، أي آسيوي وأفريقي، وهكذا صار لدينا عدد من العقول منتزعة من هويات الألسن والأعراق والثقافات والحضارات، كأنّ 'العقل' يلبس ثوب مجموعة من الناس، فيكون هندياً مرة أو صينياً مرة أخرى، وهكذا! لكننا لو درسنا هويّات هذه العقول لوجدنا أنها حركات فكرية تراكمية لثقافات تلك الأمم، ولا تقبل معنى آخر.

ولكننا للأسف صرنا نقرأ في الأدبيات الثقافية العربية الحديثة عنوانات مستحدثة^١، مثل : «تكوين العقل العربي»، و«بنية العقل العربي»، ويأتي كلاهما تحت عنوان أكبر هو : «نقد العقل العربي»^٢، فشاع هذا الاستعمال على أساس أنه يناظر ما فعله إمانويل كانط *Kant* في كتابه نقد العقل المحض، وكتابه نقد العقل العملي^٣ ! والمدهش أن يغيب عن فطنة المشتغلين بالفلسفة من العرب الفارق العظيم بين ما فعله كانط وما وجدناه عندنا نحن العرب في الخلط بين مسميات كانط الفلسفية البحتة وإفتراضات رينان الاستشراقية المستندة إلى التعصّب في التفسير العرقي ! ومن الواضح هنا، أن رينان لم يكن يصدر فلسفياً في تفسيره، بل إن 'العقل' عنده، هنا، هو الثقافة، وهذه بالضرورة التاريخية مختلفة بين الأمم في الغرب و الشرق، والشمال و الجنوب في هذا العالم.

والفلاسفة قبل رينان لم يتحدّثوا عن العقل *Reason* إلاّ بحسبانه فلسفياً أداة البحث عن المفهوم *Concept* عن طريق العقل الذهني *Understanding* أو العقل المنطقي *Logical intellect*، وهما ليسا الدماغ *Brain* كما يروّج له الماديّون المحدثون في هذا العصر^٤، بينما وجدنا أرسطوطاليس^٥ يتحدّث عن *nous*^٦ على نحو صريح باعتباره 'العقل' الفلسفي الذي نقصده، في أربعة مواضع من كتبه^٧ :

١ العقل المنطقي، في كتاب البرهان،

٢ العقل الميتافيزيقي، في كتاب ما بعد الطبيعة،

٣ العقل العملي، في كتاب الأخلاق،

٤ العقل النفسي، في كتاب النفس.

وأبونصر الفارابي هو المشائي الوحيد الذي جمع كلّ أغراض أرسطوطاليس أعلاه

مجتمعة^{١١} في رسالته في معاني العقل. ^{١١} وليست «معاني العقل»، هنا، تنطبق على ما شاع في أدبيات الثقافة العربية المعاصرة، على وفق المفهوم الذي ذهب إليه رينان حتى صار اعتقاداً راسخاً عند المفكرين العرب الذين لا يتحدثون عن 'العقل العربي' إلا بمعناه الثقافي، وهو أمر لا يفصح عن معني فلسفي حقيقي ل'العقل' كما صنّفه أرسطوطاليس وكرّسه الفارابي^{١٢}، كما رأينا!

ونلاحظ، أيضاً، طول العصر الوسيط، أنه لم يتحدّث أحد من الفلاسفة عن 'العقل' في غير اتجاهات المشائية اليونانية و الإسلامية، فهم كيفما تحدّثوا قصدوا إلى المعنى الفلسفي، وأينما تحدّثوا عن الاختلاف بين الأمم و المجتمعات قصدوا إلى العمليات الثقافية من النواحي الدينية والجغرافية والتاريخية. ولدينا أمثلة كثيرة في أقوال الفلاسفة الوسيطيين، وبوجه خاص ألبرت الكبير و توما الاكوييني ومؤثرات ابن رشد فيهما، على نحو لا يقبل الشك في أن فهمهم ل'العقل' كان، أيضاً، مشائياً كلاسيكياً.

ومنذ ظهور طلائع الفلسفة الحديثة من الفلاسفة الموصوفين بالعقلانية، مثل ديكارت وإسبينوزا و لوكّ وليبنتز و وولف و بيركلي، ومن أتبع منهج العقلانية من بعدهم، من الذين نفهم منهم أن 'العقل' هو غير الثقافة. وهذا ما وجدناه عند كانط كما رأيناه بأعلى صورته المتميّزة في نقد للعقل المحض وفي نقد العقل العملي، وقد نشر قبلهما كتابه الدين في حدود العقل المحض. وجاء هيغل ليتناول موضوع العقل^{١٣} في المنطق و فلسفة الحق والتاريخ، حتى نشر فريز *Fries* كتابه العملاق نقد جديد للعقل (٣ مجلدات)، وبعد ذلك محاولات بعض فلاسفة القرن التاسع عشر، أبرزهم شوبنهاور في كتابه في مبدأ العقل. وهكذا نجد هؤلاء الفلاسفة يتحدثون عن العقل بحسبانه فلسفياً وليس ثقافياً بأيّ معيار كان. وهكذا فعل وليم جيمس في كتابه العقل و الدين، و جون هرمان راندل في كتابه تكوين العقل الحديث. ومعنى هذا وذاك أن «الفلاسفة قد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لا بدّ أن تنتظم و ترتّب وفقاً للموضوعات، فلنبحثّ مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بدّ لها أن تنتظم و ترتّب وفقاً للعقل»^{١٤}، أي أننا لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء.^{١٥}

وعوداً على بدء، أننا نفرّق بين 'العقل الفلسفي' و 'العقل الثقافي'، فهما ليسا

واحداً، ولن يكونا متلازمين مطلقاً طالما أن الثاني هو رسم للشخصية، ومعنى ذلك^{١٦} :
 أن «الشخصية العربية مماثلة للعقل العربي»،
 ونتيجة هذا «لا توجد هوية ثابتة لما يُسمى بالعقل العربي»،
 وبناء على ذلك، ليس من الصحيح القول إنه «أن الأوان للتحوّل من النقل إلى العقل».

ولكي نوفي الموضوع حقه من الاستقصاء، نشير هنا إلى ما يقوله الفلاسفة عن

العقل^{١٧}:

- ١ العقل عند الفلاسفة يأتي على معنيين:
 أ واحد منهما جوهر،
 ب والثاني أعراض.
- ٢ والعقل الجوهرى هو ماهية مجردة عن المادة وعلاتها.
- ٣ وأما العقول العرضية، فهي:
- ٤ العقل النظري، وهو ما تقع الإشارة إليه في خواص النفس.
- ٥ العقل العملي، وهو، أيضاً، ما تقع الإشارة إليه في خواص النفس.
- ٦ العقل الهيولى، وهو القوة النظرية حالة عدم حصول الآلة التي يتم بها التوصل إلى الإدراك.
- ٧ العقل بالملكة، وهو القوة النظرية حالة حصول آلة التوصل إلى الإدراك.
- ٨ العقل بالفعل، وهو القوة النظرية التي احتوت على حصول المدركات.
- ٩ العقل المستفاد، وهو القوة النظرية حالة كونها عاملة ومدركة.
- ١٠ العقل الفعّال، وهو القوة المخرجة للنفس الإنسانية في العلوم من القوة إلى الفعل.

وأخيراً، يُطلق اسم العقل على:

- أ العقل التجريبي، وهو ما يحصله الإنسان بالتجارب.
- ب العقل الفطري، وهو ما يحصل الإدراك للإنسان بالفطرة في أفعاله وأحواله.

وبناء على ما تقدّم، إذا ما راجعنا كلّ الأقوال التي تتحدث عن 'العقل العربي' في أدبيات الثقافة العربية التي تراكمت في فكرنا المعاصر منذ سبعينات القرن الماضي، لوجدناها تشبه إلى حد بعيد 'ورماً سرطانياً' صرّب في الثقافة العربية على نحو لا تناظره أشكال أخرى في الثقافات غير العربية، آسيوية وأفريقية. أي بمعنى، ليس صحيحاً الخلط بين

العقل الفلسفي وبين الثقافة^{١٨}، فلا يُقال عن العقل الثقافى بأنه من صنف العقول الفلسفية. فنحن مثلاً لا نعرف: العقل الهندي، أو العقل الصيني، أو العقل الياباني، أو العقل الأثيوبي، أو العقل السنغالي... الخ!، لكننا نجد الثقافة هي الموصوفة بالهوية العرقية أو الحضارية في الهند والصين واليابان وأثيوبيا و السنغال. ومن هنا ندرك الخطأ الجسيم الذي ارتكبه الذين تحدّثوا عن 'العقل العربي' وأشاعوا مفاهيمه المستحدثة على نحو لا يصدر إلا عن الغفلة الجاهلة أو التقليد الأعمى أو التمظهر بالإبداع، فجاءت مفاهيم ابتداعية يكمن فيها التزييف والانتحال! ومن ذلك نقرأ، إضافة إلى العنوان الرئيس 'العقل العربي':

نقد العقل العربي، بنية العقل العربي، تكوين العقل العربي، نقد نقد العقل العربي، اتجاهات العقل العربي، العقل العربي و العولمة، العقل العربي و الديمقراطية، العقل العربي و الليبرالية، العقل العربي و البراغماتية، العقل العربي و الاستبداد، العقل العربي والدكتاتورية، العقل العربي و الصهيونية، العقل العربي و الامبريالية، العقل العربي و الثورة، العقل العربي و التراث، العقل العربي و الواقد، العقل العربي و المشرق، العقل العربي و المغرب، العقل العربي و الغرب، العقل العربي و السلطة، العقل العربي و النهضة... وهكذا!

ويمكننا أن نعدّد العشرات من العنوانات الأخرى المتفرّعة، كما لو قلنا: قراءة في العقل العربي والعقلانية النقدية، الحداثة و العقل العربي، الإصلاح والعقل العربي، مجتمع المعرفة و العقل العربي، التنوير المستقبلي و العقل العربي... الخ، من ما شئت من العنوانات الخالية من الصواب شكلاً و موضوعاً. ومن الممكن أن نتصوّر لجوء الكتاب العرب إلى الإغراء في كسب انتباه القراء من الدرجة الثانية بأن مضامين الكتب والأبحاث والدراسات التي نشرها تحت هذه العنوانات، مهما كانت، قد تناولت موضوعات فلسفية، وهي في الحقيقة موضوعات ثقافية عامّة ترتبط بالجغرافيا الثقافية في عصر صار العالم العربي يتهرّب مفكروه ومنتقوه من معالجة المسائل الفلسفية أصلاً بالانقلاب على المفاهيم الفلسفية الكبرى. والجغرافيا الثقافية هي التي تكشف لنا مديات التشابك بين الفلسفة من جهة والثقافة من جهة أخرى. «الجغرافيا الثقافية تنظر إلى أشكال اختلاف الجماعات وثقافتهم المادية، وكذا الأفكار التي تجمع بينهم وتجعلهم متماسكين.»^{١٩} ومعنى ذلك أننا نلاحظ هنا الفرق الشاسع بين 'العقل' من جهة كونه موضوعاً فلسفياً أو من جهة كونه موضوعاً ثقافياً. ولا بدّ لنا من الاقتناع بأننا نميّز تماماً «أثر الأفكار والممارسات والأشياء التي تشكّل معاً الثقافات، وبالتالي تشكّل الهويات التي من خلالها يتعرّف الناس على أنفسهم

و على الآخرين... وهكذا فالجغرافيا الثقافية تعنى بتنوّع وتعدّد الحياة بكل غناها المرقش، بطريقة الناس في تأويل واستعمال العالم والأفضية والأماكن، ثم بالكيفية التي تساعد بها تلك الأماكنُ الناسَ على تخليد تلك الثقافة... فالثقافة تنتشر إلى أبعد مدى في حياتنا ومجتمعاتنا... [و] يجب على الجغرافيا الثقافية، إذن، أن تنظر إلى التراصف المُتَشَطِّي للأشكال الثقافية والهويات الناتجة عن ذلك»^{٢٠}.

من ناحية أخرى، ونتيجة منطقية لكل ما قلناه، نستطيع أن نحكم، بعد الآن، على كل ما تحدّث به المفكرون العرب المعاصرون حول 'العقل العربي' إنّما يقع موقع الأقوال الشاملة للثقافة لأية أمة من الأمم^{٢١}، وليس للعقل الفلسفي من جهة أن هذا 'العقل' لا يصدر عن تراكم ثقافي عام، بل عن قوى مجردة لماهيات و صور لأشياء خالصة غير متعلّقة بالمادة التي هي محور الثقافة.

من هنا نحن أعدنا النظر والتدقيق في الأبحاث السابقة، لغرض تخليصها من شوائب الأخلاط التي تحدّثت عن 'العقل العربي'، وجعلها عملية مركّبة فكرا وثقافة من جهة تقرير نظريتنا في أن ما نقوم به هو حضريّات في بُنية الفكر العربي ومديات الثقافة العربية، لا الزعم بأننا نعالج موضوعات 'العقل' بمقاربات الفلسفة الخالصة.

ويبقى أن نقول: إنّنا سنواجه الكثير من الاعتراضات، بل ربما الرفض لما قلناه، وهو أمر طبيعي في ضوء حق الاختلاف بين الناس، فكيف والحال بين المفكرين و المثقفين، وقد يؤدّي الأمر إلى التكفير على عادة أهل التعصّب الجذري الراديكالي و الوثوقي الصارم؟ وهنا نطلب من أيّ قارئ مفكّر ومثقف أن يجلس لقراءة كتاب نقد العقل المحض لكانط ويقارنه بكتاب نقد العقل العربي للجابري، فماذا عساه يرى من أوجه الائتلاف أو الاختلاف من جهة البحث في العقل الفلسفي؟

نحن على ثقة تامّة بأننا سنجد هذا القارئ المُفترَض يحضر في نصوص فلسفية في 'المرمر' بحثاً عن جوهر 'العقل' عند كانط، ولكننا سنجده يحضر في أكوام هائلة من 'الرمال' بحثاً عن مفاهيم فكرية في الثقافة العربية عند الجابري! وليس هذا وحده يكفينا لتقرير عملية البحث في الحالتين، من جهة الإدراك والعقلانية، بل القصد إلى البرهان على أن المطلوب إثباته هنا هو 'العقل' وليس الثقافة.

وبناء على هذه الفرضية، نجد أن من واجبنا أن نرّجّ لفكرة إلغاء التصريح بالعقل العربي طالما نحن نتحدّث عن الثقافة العربية ولا نتحدّث عن العقل الفلسفي البحت، وليس هذا الزعم من باب التخلّي عن العقلانية الفلسفية العربية، بل إننا محكومون بنظام الجغرافية التاريخية التي دعا إليها هيجل^{٢٢} الذي كان يرى «أن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم يمثّل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً»^{٢٣}، ومعنى هذا في «الواقع أن فكرة العقل تحتلّ في فلسفة هيجل مكانة مركزية حتى إن فلسفته - بأقسامها الثلاثة - لا تدرّس إلاّ موضوعاً واحداً هو العقل في مجالات مختلفة: العقل الخالص في المنطق، والعقل في حالة اغتراب عن نفسه في الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح. ومن ثم فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ.»^{٢٤}

إذاً، إلى أين نسير بالجغرافية التاريخية لمعرفة موقع 'العقل' في الفلسفة إزاء ما يُتحدّث عن 'العقل العربي'؟ وهل المقترح أن نكتفي بالفكر العربي والثقافة العربية؟ وكيف نعالج الخلل في المتراكم من الأبحاث و الدراسات و الكتب من جهة أنها مخالفة للفلسفة البحتة وهو أمر، برأينا، أضعف ظهور فلسفة عربية معاصرة، فلم نقدّم فيلسوفاً على مستوى العالم؟^{٢٥}

هذه أسئلة تحتاج منا إلى تبصّر وإعادة تقويم كل أدبيات العربية في الفكر والثقافة، لكي نصحّح ما وقع فيه المفكرون والمنتقون العرب من أخطاء في سياقات نستكشفها بحفريّاتنا في فكرنا العربي المعاصر.

الحواشي والهوامش في بحث الهرطقة في أوروبا، والزندقة في الإسلام.

- ١ أنظر التفصيلات عند ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الجزء ١، مجلد ١.
- ٢ تراجع تفصيلات العلاقات بين الديانتين: جورافسكي، ألكسي، الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد (عن الروسية)، سلسلة عالم المعرفة (٢١٥)، الكويت ١٩٩٦.
- ٣ ماكبي، هيم، بولس وتحريف المسيحية، ترجمة سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، العدد (٣)، ١٩٩١، مقدمة الناشر ص ٧.
- ٤ أيضاً، ص ٧-٨.

- ٥ أيضاً، ص ٨-٩.
- ٦ أيضاً، صفحات ١٤-١٧-٣١-٣٧-٤٢... إلخ.
- ٧ أيضاً، ص ٣٥ وما بعدها، و ص ٤٧ وما بعدها.
- ٨ أيضاً، ص ٥٤.
- ٩ يراجع نايتون (وجماعته)، **الأصول الوثنية للمسيحية**، مقدمة الناشر ص ٩-١٠. فهناك نجد مقارنة بين عقيدة التثليث مع عقيدة الثالث البابلي والمصري واليوناني... إلخ. وهذا الرأي منقول عن كارل غوستاف يونغ: «أن واقع التثليث في رأيه مستمد من مصر وبابل وآشور، أما صورته المنطقية فمستمدة من الأفلاطونية» (أنظر: أيضاً، ص ١٢). وواضح أن تلك «الأفلاطونية التي يعترف.. هي جوهر بتأثيرها آباء الكنيسة أنفسهم مثل القديس أوغسطين... وهي جوهر الميتافيزيقا اليونانية المصرية التي ازدهرت في الإسكندرية، ثم صارت جوهر الميتافيزيقا المسيحية» (أيضاً، ص ٢٣).
- ١٠ أيضاً، ص ٢٥ فقرة ٢.
- ١١ حنفي، حسن، **نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين - أنسيلم - توما الأكويني**، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٨، ص ١٦-١٧، هامش.
- ١٢ أنظر مثلاً ما يقوله إتين جلسون، **الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط ٣، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٩، ص ١٨٥.
- ١٣ ماكني، بولس وتحريف المسيحية، ص ٢٠.
- ١٤ راجع مثلاً نايتون (وجماعته)، **الأصول الوثنية**، ص ١٦٠.
- ١٥ أيضاً، ١١٦-١١٧.
- ١٦ ذكره مكبي، بولس وتحريف المسيحية، ص ٣٠.
- ١٧ يراجع جيواويد نغرين، **الزندقة: ماني والمناوية**، عربيه وقدم له سهيل زكار، دار التكوين، دمشق ٢٠٠٥، مقدمة المعرب - ص ٦.
- ١٨ إن المشكلة، هنا، في الصلة بين الوحي والعقل، أو بين النقل والعقل، لأن الوحي في الإسلام لا تتم معرفته إلا بالنقل، وهذا لا يحقق اليقين عن طريق العقل بل بالإيمان، والإيمان هو النقل الموثوق عن الوحي. يراجع للتفصيلات أقوال أربري: Arberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, London 1957.
- ١٩ تراجع أقوال بندلي جوزي، **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، ط ٢، بيروت، بدون تاريخ، أكثر من مكان.
- ٢٠ أنظر نغرين، **الزندقة: ماني والمناوية**، مقدمة سهيل زكار، ص ٩ سس ٢ وما يليه.
- ٢١ أيضاً، ص ٤٠، ٦١.
- ٢٢ أيضاً، ص ٤٢-٤٣.
- ٢٣ يراجع ما يقوله نغرين (أيضاً، ص ٢٠١، ٥-٦) فهناك نقراً «بالنسبة لموقف أوغسطين وعلاقته بالفكر المانوي أنظر ألفارك: **تطور القديس أوغسطين**، باريس ١٩١٩، ص ١٩٣-٢١٣-٥٠٧-٥١٣»، [ولم نستطع الاطلاع على هذا المرجع، لكن نفهم من السياق العام أن ألفارك دافع عم القديس أوغسطين المسيحي في موقفه من المانوية ٩].
- ٢٤ أيضاً، ص ٤٨.
- ٢٥ يراجع حول الجعد بن درهم والجهم بن صفوان ما يقوله دومينيك سورديل، **الإسلام في القرون**

- الوسطى، ترجمة على المقلد، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٧، ص ٩٢-٩٣.
- ٢٦ حول غيلان الدمشقي، يراجع
- Al- Aasam, *Ibn ar-Riwandi's kitab fagihat al-Mu tazilah*, 1st. ed. 1977, 2nd ed. 2010, pp.45, 282, 330.
- ٢٧ حول ابن المقفع، يراجع كويدي، - *Guidi, N., La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo, un Libro di ibn al -*
- Muqaffa' contro il Corano confutato da al -Qasim*, Roma 1927
- وقارن أقوال باول كراوس في بحثه :
- Kraus, Paul, 'Zu ibn al-Muqaffa'; in : *R.S.O.*, vol . XIV
- ٢٨ مروج الذهب، نشرة باريس، ٢٩٣/٨. بعد أن شاع الجدل المانوي كثيراً كما يذكر المسعودي ٤٣٥/٣.
- ٢٩ أنظر عبد الله الخطيب، صالح بن عبد القدوس، بغداد ١٩٦٧.
- ٣٠ يراجع Kraus, Paul, *Jabir ibn Hayyan*, (Mémoire de l'Institut d'Egypte, Tom. 4, Le Caire 1942-1943
- ٣١ يراجع Al- Aasam , ibn ar -R, s K.F.al-M..Passim .
- ٣٢ يراجع كراوس، باول، رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي، القاهرة ١٩٣٩ .
- ٣٣ وكانت تدعى بالسمنية، أنظر كراوس في بحثه عن ابن الراوندي in : *R.S.O.* (Roma) vol
- XIV, 1934.؛ وترجمة بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥، ص ١٣١، ١٥٦، ١٥٧.
- ٣٤ إن المجوسية أصل للزرادشتية لأن زرادشت كان نبياً مجوسياً، أنظر تقي زاده حسن، ماني ودين أو، متون عربي وفارسي در باره افي ومانويت، تهران ٢٣٣٥ هج.
- ٣٥ هكذا وردت عند الخياط (من النصف الثاني للقرن الثالث الهجري)، قارن كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، في كتابنا موسوعة ابن الريوندي، المجلد ٥، نشرة دار التكوين، دمشق ٢٠١٠.
- ٣٦ أنظر Massignon, Louis, *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj*, Paris 1922
- ٣٧ يراجع الأعمش، عبد الأمير، السهروردي المنصوف فيلسوف الأنوار، بحث لإعمال المؤتمر الثاني والعشرين للجمعية الفلسفية المصرية، جامعة القاهرة، ديسمبر ٢٠١١؛ وكتابنا من تاريخ الفلسفة العربية في الإسلام، دمشق ٢٠١١، ص ٣١٥-٣٢٥.
- ٣٨ يراجع جار الله، زهدي حسن، المعتزلة، القاهرة ١٩٤٧. وقارن شتينير الذي عدّ المعتزلة المفكرين أحراراً في الإسلام : Steiner , H , *Die Mu taziliten oder die Freidenker im Islam*, Leipzig 1876
- ٣٩ أنظر الغرابي علي مصطفى، أبو الهذيل العلاف، ط ١، القاهرة ١٩٤٩.
- ٤٠ أنظر أبو ريذة، إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة ١٩٤٦.
- ٤١ Al- Aasam, op ,cit , p.416 a/index.
- ٤٢ يراجع : Abel, A, *Abu Isa al-Warraq - privately cyclostyled*, Brussels 1949
- ٤٣ أنظر ابن أبي الفضائل، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، نشرة محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٩٥٥؛ وقارن Goeje, M. J., *Mémoire sur les Carmates de Bahrain*, Leyden 1886
- ٤٤ تراجع : رسائل أخوان الصفا، القاهرة ١٩٢٨.
- ٤٥ قارن كتابنا أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات - محاضرات في تاريخ الفلسفة العربية في القرن الرابع الهجري، ط ١ بيروت ١٩٨٠؛ ط ٦، دار كيوان - دار التنوير، دمشق - بيروت ٢٠٠٩، ص ٢٧٢، ٢٧٤.
- ٤٦ أنظر سعديف وسلوم، الفلسفة العربية والإسلامية، دار التكوين، دمشق ٢٠٠٩، ص ٢٩١.
- ٤٧ راجع بحثنا عن الرازي في كتابنا : من تاريخ الفلسفة العربية في الإسلام، ص ٧٣ - ٨٩؛ وقارن

بدوي، من تاريخ الإلحاد، الفهرس؛ وقارن :

- Horten, Max, 'Der Skeptizismus der Sumaniya nach der Darstellung des Razi', in *ARCHIV*, vol. xxiv
- ٤٨ لاحظنا أن ابن الريوندي يسوق الاتهامات لأسانذة الاعتزال بالأخذ عن المانوية (ويسميهم المانوية)، وهي أقوال أراد الخياط أن يدفعها عنهم، فلم يستطع ! أنظر كتابنا، *Kitab Faihat al- Mu tazilah*, pp . 110، 112,115,117,119.
- ٤٩ كتاب الانتصار... نشرة نيبك، القاهرة ١٩٢٥؛ نشرتنا في موسوعة ابن الريوندي، دمشق ٢٠١٠ مجلد ٥.
- ٥٠ هذا الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل موجود في مخطوط دار الكتب المصرية، القاهرة، برقم ٣٢٦ تفسير
- ٥١ كالشافعي وأبو حنيفة ومالك وأبو يوسف. أنظر سعديف وسلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٤٠؛ وقارن ص ٢٩١ فهناك ذكر لابن الصلاح والمازري والطرطوشي.
- ٥٢ نشرة ديدرنك، اسطنبول ١٩٣٦.
- ٥٣ نشرة يسار كوتلاي، أنقرة ١٩٦١.
- ٥٤ مخطوط المكتبة العامة بطنطا (مصر) برقم ٥٨ مجموع.
- ٥٥ أنظر سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ص ٩٤-٩٥.
- ٥٦ أنظر ابن كمال باشا، رسالة في تصحيح لفظ الزنديق، نشرة حسين على محفوظ، مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد، ١٩٦٢؛ وقارن مخطوط مكتبة جون رايلاند، مانشستر، برقم 811 (B)
- ٥٧ ماسينون، مقالة زنديق : *Encyclopaedia of Islam*, 1st . ed , 1931 , vol. IV , art .'Zindiq' , Massignon, Louis,
- ٥٨ فيدا : *R.S.O.*, Roma : Vajda , Georges, 'Les zindiqs en pays d'Islam au debut de la periode abbaside', in : *R.S.O.*, Roma : (1937- 8) vol. XVII.
- ٥٩ كراوس، باول، 'ابن الراوندي'، ترجمة بدوي ضمن من تاريخ الأُلحاد، ص ٧٥ - ١٨٨؛ Kraus, Paul, 'Beitrag zur Islamischen ketzergeschichte'; in : *R.S.O.*, (Roma), vol . XIV, 1934
- الريوندي في المراجع العربية الحديثة، بيروت ١٩٧٨، مجلد ١، ص ٢٦١-٣٧٤.
- ٦٠ نيبك : *O.L.Z.*, 1929 : Nybaus, H.S, 'Der kampf zwischen Islam und Manichaismus', in :
- ٦١ بدوي، من تاريخ الإلحاد، الفهرس، أكثر من مكان.
- ٦٢ أنظر مثلاً طه أحمد أشرف، الزندقة والزنادقة منذ ظهور الإسلام حتى العصر العباسي الأول، أطروحة جامعية، مكتبة جامعة القاهرة، ١٩٤٠.
- ٦٣ أدونيس، الثابت والمتحول، الطبعة العاشرة، منشورات الساقى بيروت ٢٠١١، الجزء العاشر ص ٦٣-٩٥، بخاصة ص ٧٥-٩١ حيث يتحدث أدونيس بدقة متناهية عن الزندقة عند ابن المقفع وابن الراوندي وجابر بن حيان وأبو بكر الرازي.
- ٦٤ أنظر سعديف وسلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٦٣. وأنظر الصفحات ٦٥-٨٥ للتعرف على تفصيلات العلاقة بين الإله والعالم.
- ٦٥ أنظر سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ص ١١٢-١١٣.
- ٦٦ أنظر : A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, London 1957
- ٦٧ أندريه نايتون (وجماسته)، الأصول الوثنية للمسيحية، ص ٢١، س ١-٢ من أسفل، نقلا عن ألفرد لوازي.
- ٦٨ أيضاً، ص ١٩-٢٠

الحواشي والهوامش في الملحق حول إشكاليات 'العقل الفلسفي' و'العقل العربي'

- ١ جريدة الثورة (الدمشقية)، مقال للكاتب يمن سليمان عباس، العدد ١٤٤٩٨، الأحد ١٠/٤/٢٠١١، ص ١٨. فهناك نقراً أيضاً أن «الشخصية العربية مفهوم مماثل للعقل العربي»، و«ولا توجد هوية ثابتة لما يُسمى بالعقل العربي»، وأنه «أن الأوان للتحوّل من النقل إلى العقل»؛ وكل هذه الأقوال بحاجة شديدة إلى التفتيش عن صحتها من جهة تمثّل نظريتنا في التمييز بين 'الثقافة' و'العقل'.
- ٢ نوقش زعم رينان كثيراً منذ صدور كتابه ابن رشد و الرشدية (أطروحة الدكتوراه) سنة ١٨٥٢ في باريس، وسيجد القاريء كثيراً من الإشارات إلى هذا الموضوع في مواضع مختلفة في كتابنا هذا، فلاحظ
- ٣ من الممكن استثناء عبد الله العروي من هذا الحكم، (أنظر كتابه مفهوم العقل، ط. ٢، بيروت ١٩٩٧).
- ٤ كتابان لمحمد عابد الجابري، بيروت، ١٩٨١ و ١٩٨٦.
- ٥ كتابان لكانط، قصد منهما نقد العقل المحض *Critique of Pure Reason* ونقد العقل العملي *Critique of Practical Reason*، تراجع التفصيلات في ملحق كتابنا هذا، بحثنا عن عمانوئيل كانط - مقارنة في الحاجة إلى فلسفة كانط في الفكر الفلسفي المعاصر.
- ٦ تراجع مقدمتنا لكتاب العقل و الدماغ لمحمود حيّاي، منشورات بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢.
- ٧ تراجع روس في عرضه لأنواع الأقوال عن العقل، تبعاً لأرسطوطاليس في البرهان، وما بعد الطبيعة، والأخلاق، والنفس، : 169، 148-153، 130، 121f، Ross, David, *Aristotle*, London-New York 1964, pp.
- 232
- ٨ تراجع أرسطوطاليس : *Aristoteles: Aristotelis Opera Graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Berolini 1831.
- ٩ وهذه الكتب على التوالي : *Analytica posteriora, Metaphysica, Ethica Nicomacheia et De Anima*
- ١٠ تراجع كتابنا المصطلح الفلسفي عند العرب، ط. ١، منشورات مكتبة الفكر العربي، بغداد ١٩٨٥؛ ط. ٥، منشورات دار التنوير، بيروت و دار كيوان، دمشق ٢٠٠٩، ص ٣٦٥، تعليق ٧٠٢.
- ١١ تراجع الفارابي، رسالة في معاني العقل، ضمن كتاب المجموع، القاهرة ١٩٠٧/١٣٢٥.
- ١٢ تراجع أقوال الفلاسفة العرب في الحدود والرسوم حول العقل مثل جابر بن حيان، والكندي، والخوارزمي الكاتب، وابن سينا، والغزالي والآمدي (أنظر : كتابنا المصطلح الفلسفي عند العرب، الصفحات ١٧١، ١٧٧، ١٩٠، ٢٠٩، ٢٤٠-٢٤١، ٢٨٢-٢٨٥، ٣٦٤-٣٦٩). ولاحظ أن الكندي، هو الآخر، له رسالة في العقل (راجع رسائل الكندي الفلسفية، نشرة محمد عبد الهادي أبو ريبة، ١/٣٥٢ س٩؛ رسائل فلسفية، نشرة عبد الرحمن بدوي، ص ١، س٩)، وهي رسالة مختزلة لا ترقى إلى رسالة الفارابي.
- ١٣ يشير ابراهيم فتحي إلى مفهوم العقل عند هيجل، في مقدمة ترجمته لكتاب نظرية الوجود عند هيجل، لهربرت ماركيز (ط. ٢، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٥، ص ٥ - ٢٧) بقوله : «إن هيجل يضيء دلالة مطلقة على العقل، فالعقل جوهر، وقوة لا متناهية ومضمون متناه، وماهية الحقيقة بأسرها، وليس كالنشاط المتناهي في حاجة إلى مادة خارجية. كما أن الطبيعة ليست إلا تعبيراً خارجياً مغترباً عن العقل. فالعقل ليس العقل الإنساني وحده، ولكن هذا العقل الإنساني مرتبط مباشرة بالعقل...» (أيضاً، ص ٢١).
- ١٤ نقلاً عن كانط، تبعاً لإمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ط. ٢، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٥، ص ٧٦.
- ١٥ أيضاً، ص ٨٤، حاشية ١١٥، والتأويل نقلاً عن عثمان أمين، نقد العقل الخالص لكانت، تراث

- الإنسانية، مجلد ١، العدد ١٢، (ديسمبر ١٩٦٣).
- ١٦ يراجع الهامش ٣ أعلاه.
- ١٧ قارن الفارابي، رسالة في معاني العقل، ضمن المجموع، صفحات ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٥٤، ٥٦. وابن سينا، 'رسالة الحدود'، ضمن كتابنا المصطلح الفلسفي عند العرب، الصفحات ٢٤٠-٢٤٣. والغزالي، 'رسالة الحدود'، ضمن كتابنا المصطلح، الصفحات ٢٨٢-٢٨٨. والآمدي، 'كتاب المبين'، ضمن كتابنا المصطلح، الصفحات ٣٦٤-٣٦٩.
- ١٨ أنظر للتفصيلات كتاب سالنس،: Sahlins, M., *Culture and Practical Reason*. Chicago University Press, Chicago 1976.
- ١٩ راجع كرانغ، مايك، الجغرافية الثقافية - أهمية الجغرافيا في تفسير الظاهرة الإنسانية، ترجمة سعيد منطاق، منشورات عالم المعرفة، العدد ٣١٧، يوليو ٢٠٠٥، ص ١٥ وما يليها.
- ٢٠ أيضاً، ص ١٥.
- ٢١ أيضاً، ص ١٥-١٧-١٨.
- ٢٢ للإفاضة في تشكيلات الفكر والثقافة عند الأمم، يراجع هيجل، 'العالم الشرقي' - المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، ط. ٢، المكتبة الهيكلية ٢، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٧، ص ٦١ وما يليها، ص ٩٧ وما يليها، ص ١٣٧ وما يليها، ص ١٤٤ وما يليها، ص ١٥٨ وما يليها، ... الخ. ففي مقدمة إمام عبد الفتاح نقرأ أن: «تاريخ العالم هو، إذن، مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها، أعني لكي تكون حرّة، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثّل درجة من الحرية، والمرحلة الأولى التي تبدأ منها الروح هي العالم الشرقي.... لأنه في آسيا أشرق ضوء الروح و من ثم بدأ التاريخ الكلي... ولكن لأنه عالمنا نحن، فهو أكثر مراحل التاريخ أهمية لنا، إنه تحليل للشخصية الشرقية، التي لا يزال الكثير من سماتها السيئة للأسف الشديد قائمة حتى يومنا الراهن...»، (أيضاً، الصفحات ١٤، ١٥، ١٦).
- ٢٣ يراجع هيجل، 'العقل في التاريخ' - المجلد الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيكلية ١، دار التنوير، ط. ٢، بيروت ٢٠٠٧، ص ٥٥.
- ٢٤ أيضاً، ص ٤٢.
- ٢٥ أيضاً، ص ٤٢-٤٣.
- ٢٦ أنظر بحثنا الأخير: 'لماذا لم يستطع العرب أن يقدموا فيلسوفاً منظرًا على مستوى العالم'، مجلة الآخر بيروت، العدد ١ / ٢٠١١.

المصادر والمراجع بحسب ورودها في الملحق حول إشكاليات 'العقل الفلسفي' و'العقل العربي':

- يمن سليمان عباس، مقال في جريدة الثورة (الدمشقية) العدد ١٤٤٩٨، ١٠/٤/٢٠١١.
- رينان، ارنست، ابن رشد و الرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة ١٩٥٧. Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1852.
- العروي، عبد الله، مفهوم العقل، ط. ٢، بيروت ١٩٩٧.
- الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي:
- تكوين العقل العربي، بيروت ١٩٨١
- بُنية العقل العربي، بيروت ١٩٨٦.

كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت ١٩٨٩.
 الأسم، عبد الأمير، 'عمانوئيل كانط - مقارنة في الحاجة إلى فلسفة كانط في الفكر العربي المعاصر،
 مجلة الفلسفة والعصر، تصدر عن المجلس الأعلى للثقافة، العدد ٥ / القاهرة ٢٠٠٦.
 مقدمة كتاب العقل والدماع لمحمود حياوي، منشورات بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢.
 المصطلح الفلسفي عند العرب، ط. ١، بغداد ١٩٨٥؛ ط. ٢ [٥]، بيروت-دمشق ٢٠٠٩.
 'لماذا لم يستطع العرب أن يقدموا فيلسوفاً منظرًا على مستوى العالم؟'، مجلة الآخر، بيروت العدد ١
 / ٢٠١١.

روس : Ross, D., Aristotele, London-New York, 1964.

Aristoteles, *Aristotelis Opera Graece*, edidit. I. Bekkeri, Berolini 1831.

Aristotle, *Works of Aristotle*, : (*Analytica Posteriora, Metaphysica, Ethica Nicomacheia, De Anima*), ed. D. Ross, Oxford... 1st. edition.

الفارابي، أبو نصر، 'رسالة في معاني العقل'، ضمن كتاب المجموع، القاهرة ١٩٠٧.
 الكندي، أبو يوسف، 'رسالة في العقل'، ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، نشرة محمد عبد الهادي أبو
 ريدة، ج ١، القاهرة ١٩٥٠، وضمن كتاب رسائل فلسفية، نشرة عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠.
 ماركوز، هيربرت، نظرية الوجود عند هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحي، بيروت ٢٠٠٥.
 إمام، إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، بيروت ٢٠٠٥.
 عثمان أمين، نقد العقل الخالص لكانت، تراث الانسانية، مجلد ١ / العدد ١٢.
 ابن سينا، 'رسالة في الحدود'، ضمن كتابنا المصطلح الفلسفي عند العرب، ط. ١. بغداد ١٩٨٥؛ ط. ٥،
 بيروت-دمشق ٢٠٠٩.

الغزالي، 'رسالة الحدود'، ضمن كتابنا المصطلح الفلسفي.

الأمدي، 'كتاب المبين ...'، ضمن كتابنا المصطلح الفلسفي.

Sahlins, M., *Culture and Practical Reason*, Chicago 1976.

كرانغ، مايك، الجغرافية الثقافية - أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الانسانية، ترجمة سعيد منناق،
 سلسلة المعرفة، الكويت ٢٠٠٥.

هيجل، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت ٢٠٠٧.

هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت ٢٠٠٧.

'مسيح' هاجر أو صوفة المضحي بنفسه والحمل الإلهي

١ صوفة الضحية أو اسماعيل هاجر كالفادي والقربان المشيع

إشاعة الذات رفع لها إلى الله وتسيبها أو قتلها الرمزي تضحية بها*.

التصوف وصوفة هما التمشيع الجاهلي أي التضحية بالنفس ونذرها وتسليمها لله. وبنوصوفة، في الجاهلية، هم الأشياع، الشيعة، المنذورون لله تعالى، ولأهل بيت الله، أي للكعبة، وأهل الكعبة.

«الأشياعي»، الصوفي، هو المستشيع الذاتي أو الشيعاوي : إنه الذي يُشيع ذاته، ويتخلّى عنها تماماً، كي يبقى ويستمر حياً في علاقة مع الله هي نذرية، وابتغاء مرضاته. وبذلك فهو المنذور الذائب في الله، الصوفي عائشاً لله، أو من أجل الله، وفي الله، أو قرباناً، وضحية هي فدو، وفداء.

وهو الذي نذر نفسه لله، وبذلك فهو يعيش منزوياً منقطعاً، صائماً صامتاً، مُباعاً لله، لا يملك نفسه. إنه حمل، غنمة، مُقدم كقربان لله تعالى أو ذبيحة، كفدي يشتري خطايا أهل بيت الله، أو يفتديهم بحريته الشخصية، وفنائه عن نفسه إذابة لها في محبتهم والدفاع عنهم وتكفيراً عن ذنوبهم.

تمهيدة تحليلنفسية إناسية في استكشاف الرموز والتجارب الأقدم أو الخبرات الطفولية المكبوتة داخل اللاوعي الثقلي الديني. فهنا آرائية حول الهدا والأصول والمنسي كما المطرود، حول المتخيل أو الايمان والحدسي والاثلوث العربي الجاهلي (أمنا هاجر والابن اسماعيل والوالد إبراهيم).

ربما يكون بنو صوفة، الساميون العرب في مكة، أبناء إسماعيل هاجر وإبراهيم، ولعلهم هم الأنبياء الذين لم يرد ذكرهم في القرآن الكريم، أو من الأنبياء الذين طُمسوا وعُمرُوا... وهم، بحسب المتخيل والأيمنوي والرمزي، المهثدون بل المؤسسون لأفكار لاهوتية من نحو الفداء، تالهُن الإنسان والذوبان فيه تعالى، التضحية بالذات خدمة ونذراً ومحبة، تقديم النفس مجاناً أو إشاعتها وتسيبها لأجل الله مجاناً وحباً بالله لأنه الله وليس خوفاً أو طمعاً. هل المسلم الحنفي (الجاهلي) هو إذن من سلّم أمره لله ؟ إنه من باع نفسه لله ولأهل الله، وبات مُشاعاً (شيعاوياً). وبالتالي ضحية مرفوعة لله، تطهيراً للنفس والجماعة. وهل من علاقة هاجعة ظلّية بين الإحس والنشأة والطائفتين والبكّائين والذين كان حجّهم مكاءً وتصدية ؟

٢ التصوّف والمشاعية المنذورة بالمعنى الظليّ الضيائيّ مربوط بالغنم

والصوف وبني صوفة

التصوّف هو وضع الصوف على الجسد تعبيراً عن تمثّل خصائص الصوف، أي عن امتصاص نفسانيّ لدور الغنم. وتلك الخصائص سحرية تربط لابس الصوف، ربطاً ميثولوجياً ودينيّاً، بالغنم من حيث هو حيوانٌ يقدّم كضحية لله أي قرباناً، وتكفيراً، وتطهيراً. والصوفيّ هو الضحية، هو قربان لله. هو نعمة مقدّمة للمعبد، لزاثري المعبد. وكما يكون لحم الضحية مُشاعاً يأكل منه الحجاج الجاهليون، فإنّ المضحّي به (المنذور من أهله، أو الناذر نفسه، الصوفيّ...) لا يملك نفسه، بل هو مُشاع يُكرّس للمعبد ولما يدور حول المعبد.

فوضع الصوف على الشخص كان يرمز، في الجاهلية، إلى ربط الشخص بالتضحّي، بالمشاعية، بالتخلّي عن الذات في سبيل الله وخدمة للدين والكعبة وأهل الدين وأهل الله. إنّ وضع الصوف على شخص (على رأسه وعلى جسده، أو حتى تطويل شعره) هو جعل ذلك الشخص ضحية مقربة لله، أو رمزاً للقربان والتطهير^١.

٣ المعنى النبوعي لكلمة إشاعة النفس أو تشييع الذات وتسيبها ونذرُها

تفسير التصوّف يوضح فهمنا للاستشيع على أنه، في جذوره، حركة إعطاء النفس لله، والتضحية بالذات خدمة للدين والكعبة، ولأهل الله ولأهل البيت (الكعبة). وهكذا كان الاستشيع طقساً جاهلياً يرتبط بالتخلّي، والتضحية بالنفس، والمبايعة على الموت، وتسليم

النفس لخالقها. كان التشيع طقساً، أو طريقةً في التعبد، قوامها إفناء الذات، والتقشف، وتطويل الشعر، والزهد والتخلي والانقطاع أي إماتة معنوية للفرد طلباً للمغفرة والتقرب من الله. يؤكد هذه النظرة كون التشيع كلمة مشتقة من المشاع أو الشيوع. والمشاع، أو الشيوع، مصطلح غني بالمعاني: فهو بشكل خاص يعود إلى التضحية في الجاهلية. ولفهم التشيع كطقس جاهلي يجب ربطه بالاحتفال التضحيوي أي بالندور، والأصاحي عموماً، والندور المقدسة (الحامي، السائبة، الوصيلا، المسيب، نذرٌ ولدٍ للكعبة، ذبحٌ ولدٍ عند الكعبة)، وشعائر التقرب إلى الله وبيته (الكعبة). وذلك لا عند العرب فقط، بل وعند الأمم القريبة منهم (الساميون عموماً أي الإغريبيون، الكنعانيون، العبريون).

في تلك الاحتفالات الدينية كانت تتم تحويلات في الملكية: فما هو فردي، خاص مملوكٌ كان يتحول إلى عام، شائع أو مشاع، سائبٍ ومتروكٍ لله. فبذلك يكون الشيعي هو، بعملية احتفالية مماثلة أي لارتباطه بقوم، الشخص المتحول من ملكية نفسه وجسمه إلى متخلٍ عن الجسد والذات ومنتقلٍ إلى مشاعية، وموتٍ معنوي، وإعطاء النفس لقضيته ولقومه، ودخولٍ في خدمة أهل البيت أو أهل الكعبة، أهل الحق، أهل الله...

٤ التصوف والتشيع أو التمشيع مرتبطان في الجاهلية باحتفالاتٍ تضحية بشرية

في تلك الفرضية، نحن نرى أنّ التصوف مبايعةً على الموت، وخروج من الذات وتسليمها لله ولبيته ولزوار بيته. أي أنّ الصوفي هو المشاع، ذلك الذي لا يملك نفسه بل هو قدمها وضحي بها للتطهر، أو وفاءً لنذر، وتزكية، وما إلى ذلك. ويكون الصوفي، إذن، والمتمشيع من نبع واحدٍ منبجسٍ من احتفالاتٍ ترمي للتزكي عن طريق التضحية بالذات، والدخول في المشاعية، وخدمة قضية الله، والارتباط التشاركي والرمزي بالكعبة (قا: المجاور، المرابط، المجاهد أي، بعامة، المسلم أمره).

٥ أدلة مؤيدة للفرضية المطروحة

من الممكن تقديم أدلة كثيرة، نحاول أن نجعل منها مؤيدة ومساندة. لعل بعضها تعسفي، لكن بعضها الآخر يقبل الاحتمال، بل وبعضها طريف يقترّب من الصحة وإن استلزم التدقيق التاريخي الأكثر والنظر النقدي الأهدأ.^٣

٦ المشاعون، الأصفياء، الصوفية، الأولياء (شُرطة الخميس والتشييع أو التمشيع الجاهلي ثم الإسلامي).

يقول ابن النديم : إنّ علياً سمى من خرج معه لمقاتلة طلحة والزبير : الشيعة. وسمّاهم أيضاً : الأصفياء، الأولياء، شُرطة الخميس، الأصحاب .

والملفت أنّ هذا النص لم يتوقّف عنده أحد لتفسير كلمة شيعة. بل إنّ الشيبلي يصرّح بأنّ هذا الرأي لابن النديم هو : «غريب». وفي فرضيتي، هذه، يكون رأي ابن النديم هو الحكم الحقيقي. أمّا لماذا لم يؤخذ به، فلا أسباب سنرى بعضها فيما بعد. ثم إنه قول يؤكّد رأينا في أنّ الصوفيين هم الأصفياء. وبالتالي فكلمة صوفي هي صفيّ. وصفيّ ووليّ وشيعيّ وصوفيّ صفاتٌ تعني أمراً واحداً، وتقوم على التضحية بالذات تقرباً من الله. يضاف أيضاً أنّ الاستشهاد، والوقوف في الصف الأول في الجيش، وفداء الناس بالذات الفردية، وما حول ذلك من صفاتٍ هي كلها ميزاتٌ تعبدية، وطقوسٌ تضحوية، ونعوتٌ حول الفدي والهدي، وشعيرة التضحية بالبدنة...

وإذن، فالشيعة اللغوية أو الجاهلية بحسب التسمية الأولى لها، كلمةٌ أطلقها عليّ، أو قادة الجيوش، على أصحابه. وهي كلمة كانت ترمز إلى : الأصفياء، الصوفيين، الأولياء، الأصحاب. وهذه الكلمات مرتبطة، هي بدورها أيضاً، بالتضحية والفداء والمشاعية، وبالتشّيف والمبايعة على الموت لأجل قضية إلهية.

لكنّ الكلمة الاستعارية تحمل، كما ورد في نصّ ابن النديم، معنى آخر أيضاً: فما هو؟

٧ شيعة صوفة هم الجماعةُ المهياةُ للاستشهاد وشعيرةٌ ورمزٌ مؤسّس وصوفة الغنم والنبي.

تشيعٌ صوفة هو الإعلام بوضع شُرطة كالتصنيف الذي هو وضع صوفٍ أي الإعلام بالصوف. لنعد إلى نصّ ابن النديم (الفهرست، ص ٢٢٣) حيث يقول : إنّ علياً أطلق على جماعته الذين خرجوا للحرب معه كلمة : شُرطة الخميس. وأودّ التوقف عند كلمة شُرطة.

أ رأينا في فرضيتي عن التصوف أنّ الصوفي هو الذي أعلم بالصوف. ففي موقعة

بدر أعلم علي والمسلمون بالصوف. وكذلك أعلمت خيل الملائكة (أي وُضِعَ الصَّوْفُ على أذنانها)، والملائكة. وقلْتُ : إنَّ وضع الصوفِ يرمز إلى التهيؤ للاستشهاد، والمبايعة على الموت، وتقديم الذاتِ ضحيةً لله أو لقضيةٍ إلهية (بيت الله، المجاورين، المسيبين المشاعين...).

ب وفي فرضيتي، اليوم، إنَّ المشيِّع أو المشاعي بحسب صوفة - في الجاهلية- هو الصوفي الجاهلي، أو هو المبايع على الموت، المضحّي، المتقشف، المستعدّ للاستشهاد، المقدم نفسه ضحيةً لله قربي وقرباناً أو تكفيراً أو ما حول ذلك من تقديم البشري ذاته على أنها : هديّ وفديّ ونذر.

ت والدليل على هذه الفرضية الجديدة، بمعناها الإسلامي، هو أنّ علياً يسمّى جماعته شيعة. وشيعة تقول القواميس، وهذا ما نسبه المؤرخون للتصوف والتشيّع، أنّها أول كتيبة تشهد الحرب وتتهيأ للموت^٦... أي إنّ الشيعة هم الناس المستعدّون للاستشهاد، والسائرون في مقدّمة الجيش : هم المبايعون على الموت، المضحّون بأنفسهم، هم الضحايا المقرّبة لله، هم مُلك الجماعة ولا يملكون ذاتهم. إنهم الصوفيون بالمعنى الذي قلنا إنه للصوفي، وهم أصفياء بالمعنى الذي أقوله لكلمة أصفياء أي صوفيين، فالصوفيون والأصفياء واحد.

ث وحيث إنّ الصوفي هو الذي أعلم بالصوف، كما ورد في الفقرة أ، فإنّ الشيعي هو الذي أشرط أي وضع الشرطة وهي، كما يقول القاموس المحيط، العلامة^٧. فالإعلام بالصوف، في بدر، هو وضع الشرطة أو هو الإعلام بالشرطة أو هو وضع علامة. والعلامة، في وضع الصوف أو في وضع الشرطة، تعني طلب الاستشهاد وتقديم الذات ضحية، والمبايعة على الموت، ولبس الكفن من أجل قضية إلهية، وتعبيراً عن نكران الذات... (راجع : المعنى المطمور لكلمة معلّم في القاموس الصوفي، قا : المقلّد أي واضع القلادة كما الخزام، المعلّم).

بعد التكرار، الذي كان لا بدّ منه أعلاه، نقول : إنّ الشيعة كلمة تعني الكتيبة الجيشية التي تقدم ذاتها فداءً، وهدياً، وقرباناً لله. الشيعة هي الأضحى، الذبائح، أو هي مصطلح رمزي نفهمه بربطه بالتضحية بالبشر، وبذبح الذات، وبالاستشهاد، ونكران الفرد أي إعطاء الذات لله أو للجماعة أو للمعبد بل وجيران المعبد وأهله.

ويكون ذلك الاحتفال، أو تلك الشعيرة، بواسطة وضع شرطة هي علامة مميزة

وجدنا أنها كانت، كما قلنا في عمل آخر، عند الصوفية الجاهلية عبارة عن قطعة صوفٍ توضع كشارة. فالتعبير عن تلك المرموزة، الصوفية أو الشيعية، يجري وفق أوليات الإعلام، للمقارنة كما فعلنا في عملنا الآخر: التسويم، الإشعار، التقليد للضحية أي وضع قلادة، التصوف (صار ابني صوفة)، نذر ولدٍ للكعبة أو للذبح، للتسيب أو كبش فداء...

ج الشرطة والصوف، كعلامة ترمز للضحية والاستشهاد أو للتسيب والتكفير: إضافة على ما ورد أعلاه (في الفقرة: ث) قد نستطيع أن نجد، بعد أيضاً، بصيص دليل يضاف. فقد قلنا إن الإعلام يكون بوضع قطعة صوفٍ أو بوضع شرطة، وفي الحالتين تعبير عن الخروج عن الذات إلى ملكية إلهية، وتعبير عن التضحية والاستشهاد. ألا نستطيع السير خطوة أعمق فنطرح إمكانية وجود علاقة ما بين الشرطة والصوف؟ لا بدّ، في الفرضيات العلمية، من نوع من التخيل قبل أن نفتش عن المؤيدات والسندات. نود، إذن، الظنّ بأنّ الشرطة هي صوفٍ أو شيء ما قريب من الصوف أو قريب من الغنم الرامز، سحرياً، إلى الضحية المشيعة والهدي وما إلى ذلك من طقوسٍ تعبديةٍ وتكفيرية جاهلية.

يقول القاموس المحيط: إنّ الشّرطين هما نجمان من الحمل (الغنم، الضحية، الفدي، الهدى...)، وهما قرناه^٨. فهل تكون الشرطة، إذن، الإعلام بواسطة حملٍ قرنيّ حمل^٩، وهنا نكون في التشيع؛ بواسطة وضع الصوفٍ وعندئذٍ نكون في التصوف أي الإعلام بالصوف؟ وفي الحالتين فإننا نبقى، كما قلنا، في التعبير عن بيع الذات ضحيةً بواسطة امتصاص خصائص الغنم أي نقل خصائصه إلى البشر عن طريق أكله أو ارتداء صوفه أو حمل قرنيه. وإذا طُرح السؤال عن إغفال المؤرخين لهذه الفرضية في تفسير أصل التصوف، ثم في تفسير مصطلح شيعة، عندئذٍ نلجأ للجواب المعروف: لقد محا المسلمون ما لم يتوافق مع القرآن من طقوسٍ تعبديةٍ جاهلية. وهناك ردّ آخر يقول بأن الطقوس الدينية والميثولوجية والمعتقدية لا تموت بل تتغير ثوبياً، وتبقى في اللاوعي الجماعي مع الهاجعات الكثيرة والخبرات الصدمية المطمورة...

٨ شيعة صوفة المندورة أو الشيع أي أهل مكة

تدلّ كلمة الشيع والأشباع، في بعض آيات القرآن، على أهل مكة. فالقرآن، في آية ♦ وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ ♦^{١٠} يخاطب أهل مكة. كذلك فإننا نجد المعنى عينه في: ♦ كَمَا فَعَلَ

بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ ۞^{١١}. والقرآن يعني أهل مكة أيضاً، في: ۞ ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ ۞^{١٢}. ذلك ما يقوله مقاتل بن سليمان أقدم، أو من أقدم، من فسّر القرآن تفسيراً كاملاً، وصاحب الوجوه والنظائر أو الأشباه والنظائر (تحقيق شحاته، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٥٤).

فهل نستنتج من هذه الأحكام لمقاتل، أو هل تُحمّل تلك الأحكام، ما نستطيع الظنّ بأنّ كلمة شيعة كانت تعني، من بين ما تعني، أهل مكة؟ إذا كان أهل مكة هم الشيعة، فهذا يعني، مرةً أخرى، أنّ التصوف والتشيعّ لقبان متشابهان أو أنّ كليهما يعني أهل مكة أي أهل الله، وأهل الحق، وأقرباء الله. وبخطوةٍ أخرى، أو بمزيدٍ من الكلمات، فإنه إذا صح ما فهمناه من أقوال مقاتل يكون عندئذٍ الصفيّ هو الصوفيّ، ويكون الصوفيّ والمعلمون والمقلّدون صفاتٍ مختلفة لظاهرةٍ تضحوية واحدة أو لطريقة عيش وسلوكٍ واحدة تقوم على الخروج عن الذات، والانقطاع لله، والتضحية بالنفس، وتقديمها قرباناً أو فداء، وكبشاً وحَمَلاً...

٩ الفتوة دليل آخر على وحدة التصوف وتشيع النفس

هما وحدة واحدة داخل طريقة واحدة هي التقشف والمشاعية. ذلك أنّ الفتوى هي مبايعة على الموت، وهي تضحية بالذات، وتسيبها أو تقديمها في سبيل الله وخدمة عباده... ولقد اعتبر الفتيانُ علياً أساس طريقتهم، ومثلهم الأعلى، والنبع لقيمهم. فقد قال الخليفة العباسي الناصر لدين الله: «إنّ علياً هو أصل الفتوة ومنبعها ومنجم أوصافها الشريفة ومطلعها، وعنه تروى محاسنها وأدائها...، وإليه دون غيره تتسبب الفتيان، وعلى منوال مؤاخاته النبوية الشريفة نسج الرفقاء والإخوان.» وهنا نقف أمام نقطتين: الأولى هي أنّ الكوفة من أوائل الأرباض التي ظهرت فيها الفتوة (وهو ما جرى في مجال التصوف والتشيع). والثانية هي أنّ القول «لا فتى إلا علي» ظهر في موقعة أُحُد، عند خطرٍ استلزم الإشاعة للذات، والتضحية بها، والإعلام، والفتوة، والاستشهاد، والتسويم، والتصوف، والتقليد، وتقديم النفس كحملٍ أو كبشٍ فداء، أي فداء للبشرية، وهدياً، وقرباناً إلخ. لعلّ الفتوة، هنا، تعاد إلى أنّها مبايعة على الموت خدمةً لمصلحة عليا.

كما أنّها، فوق ذلك، انقطاع وتعبد، وهي تزهد وإشاعة الذات. لقد كان الفتيان، وأهل الفتوة والملازمة، متشقيين، صابرين، يساعِدون المحتاجين، يضحون بأنفسهم لمصلحة جماعةٍ مؤمنةٍ أو لمصلحة عليا. يُظهرون غير ما يُخفون، يميّتون النفس ويلومونها باستمرار.

وإذن، فنحن نفترض تبادلية مشتركة بين معركة بدر، وبين الفتوة في أحد، والمشاركة على الجنة أي وضع الشرط في قول علي الوارد في ابن النديم. ففي المعارك الثلاث هذه كانت القضية معتبرة إلهية أو مقدّسة، وكانت الأوضاع حرجة تتطلب الفداء بالذات أو المبايعة على الفناء. وذلك ما دل عليه: الشرط والعلامة أو التسويم بالصوف واللجوء إلى رموز الفتوة ومشاعية النفس والتضحية الذاتية.

١٠ الشرط والاشاعة والخروج عن الذات إلى شرطة الله

رأينا أنّ علياً سمى أصحابه بالشرطية. ومرةً أخرى نكرر أنّ الشرطية هي الكتيبة الأولى في الجيش أي التي تضحّي لأجل المجموع وتشارط على الموت. وبذلك المعنى فإنّ الشرطية تلتقي، في الجذور، مع الكلمة شيعة: كلاهما يدل على بذل النفس لأجل الله، وعلى الفداء، و... و... و...

ويؤكد لنا، بالإضافة على ما سبق، أنّ الشرطية هي، كما رأينا، نصّ نجده عند الطبري الذي يتكلم عن شرطة الله. وهؤلاء قوم يقدمون النفس خدمة لقضية عليا، ويبذلون المهج في سبيل الجماعة والدين. وهنا تؤخذ في نظرة واحدة وفي وحدة دلالية مصطلحات مثل: شرطة الله، جند الله، شيعة الله، أهل الله... وهي كلها تدلّ على الجماعة التي تبذل المهجة تقرباً لله، وما حول ذلك ممّا ذكرنا أعلاه.

١١ الشيعة الصوفية هم الجيش. جيش معين أو طائفة الفدائية في الجيش

والمندورون الجاهليون

يقول مقاتل، الذي اشتهر بمعرفته، إنّ الشيعة هي الجيش. وهكذا قرأ آية «الذي من شيعته» بأنها تعني «الذي من جيشه». فكلمة شيعة، وفق قول مقاتل، وردت في القرآن على خمسة وجوه: الوجه الأول منها يدل على الجيش؛ ويعني خامسها أهل مكة، وهو الوجه الذي قرأناه أعلاه. كما رأينا هنا أنّ الشيعة بمعنى جيش تفسيراً أوردته القواميس الكبرى (الفيروز آبادي، أعلاه: سابعاً، فقرة: ت)؛ فالشيعة هم أولّ الجيش... ثم رأينا أنّ ابن النديم يعني بالشيعة «شرطة الخميس» الجيش. ولعلّ الشيعة بمعنى جيش موجودة في تسمية «شيخ التوايين» باسم «شيخ الشيعة».

وإذن؟ يكون، إذن، الاستنتاج المعقول استنتاجاً يسند فرضيتنا التي ترى أنّ الشيعة كتيبةٌ تفدي جيشاً، وتُقدم النفس هديةً أو ضحيةً لقضية جماعة، أو جيشٍ أو دين، أو مصلحةٍ مقدّسة... وهكذا فإنّ جيش الشيعة يعني جيش التّوابين ويعني، كما سبق، جيش جماعة أشاعت النفس أي خرجت من ملكية الذات طلباً للتضحية بالذات، ودخلت في الفناء، في ملكية الله، في المشاعية والتسييب الذاتي وتقديم النفس قرباناً وفداءً ومحبّابوية.

١٢ مفترضة وآرائية-السائب أو المسيّب أي الضحية المشيعة (التشييع والتصوّف والتسييب والنذر والضحية وتشيع المتوفى أي الإمامة وتركه بين يديّ الله).

صار، الآن، سهلاً الإسراعُ في تقديم ما نظّنه أدلّةً أخرى على كون التشييع والتصوّف والفتوة طُرُق تعبدٍ عربية قباصلامية، وصدرا إسلامية. هنا نقول، بعد أيضاً، إنّ في النذر المتعلّق بالأصاحي سنداً يضاف: إنّ السائبة حيوان يُضحى به وفق قواعد وعند شروطٍ محدّدة. ذلك النذر كان يجري أيضاً على البشر، أي كان هناك معتقد يُنذر فيه فرد، حتى قبل أن يولد، لخدمة المعبد أو للخروج عن امتلاك الذات للدخول في المشاعية وبيع الذات أي في ملكية الله أو ممثليه. ولسنا نفصل هنا، يكفي تذكّر الكثير من الأسماء العربية التي تشير إلى ظاهرة التسييب مثل: ابن المسيّب، السائب، السائبة (ولعلّ الإحمس غير بعيد، هو أيضاً، عن ذلك التقدير). فهل يكون سائبة الله، ذلك الذي يضع القيد في عنقه، وضأن الله وحمل لله أو الفدي والهدي، وصوفة الله، والمشاع لله، شعائر ظاهرة تعبدية واحدة؟ كلها ظواهر مقدّسة، وكلّها تشترك في هدفٍ واحد هو مشيعة النفس كيما تعيش، على حد المخزون اللاواعي في الجذر (ش وع) المتضمن لمعنى العيش ومعنى الشيع والشيوخ ومعنى الموت في كلمة تشييع المتوفى.

١٣ خلاصة الفرضية وأسانيدِها

كان التشيع الجاهلي، في رأيي، حركةٌ تعبر عن ارتباط الفرد بقضية سامية، بالله، ارتباطاً هو تخلُّ عن الذات بتقديمها ضحيةً وجعلها مشاعاً أي ملكية للقضية المقدّسة، أو ملكية لله، وقرباناً له.

ترجم فرضيتنا أنّ الشيعي، في الأصل والبدايات أو الجاهلية بل واللاوعي الديني

الإسلامي، هو التائب أو الذي يبحث عن محو الشعور بالذنب بواسطة التقشف، والتزهد، وإشاعة الذات لأهل الله أي تمليكها لله.

ظهر لنا أنّ التشييع كان اسماً آخر للزهد في الجاهلية، ثم في صدر الإسلام. كأن التشييع طريقة تعبد عرفها العرب الأقدمون بل ونجدها تحت أسماء مختلفة في العبادات الكنعانية القبايسلامية. وهي طريقة تقوم على إعلاء الفقر، والزهد، والاهتمام بالروحانيات اهتماماً لا يُعلى عليه.

الشيعة صفة تُطلق على جماعة خرجوا إلى الحرب. فهم شيعة أي مبايعون على الموت، ومؤمنون بقضية عليا يعطيها الفرد كل نفسه، ويستشهد لأجلها؛ وصفة تطلق على الفرد المشييع، والمملوك للكعبة والله، والمنذور أو المضحّي به.

الشيعة تعني الأصفياء الذين هم الصوفيون، وأهل الصفة، ولا بسو الصوف أي الذين يتخلون عن الدنيا قربي لله. الشيعة هم الصوفيون، الأصفياء، الأولياء، واضعو الشرطة أي العلامة. إنهم المعلمون، والمقلدون الذين يضعون القلادة في رقبة التضحية الرمزية بحيوان أو بشري.

الشيعة تسمية قديمة لأهل مكة. وتعني أنّ هؤلاء هم أصفياء الله، وأولياؤه، وأصحابه، وأهله، وجيرانه وأهل بيته. لقد أبقى التاريخ المعروف على هذه النعوت لأهل مكة، وهي نعوت تطلق أيضاً، في قسم كبير منها، على الصوفيين.

الشيعة اسم من أسماء الجيش أو الطائفة من الجيش التي تكون في الطليعة وعلى استعداد للموت. وكالفدي والهدي للكعبة تكون تلك الطليعة ناذرة الذات أو مندورة للثناء. يتأكد هذا المعنى في قول مقاتل أنّ الشيعة تعني الجيش، وفي كلام ابن النديم أنّ الشيعة هي شرطة الخميس، وفي القواميس اللغوية.

هل الشيعة، نظير صوفة، كلمة (جامدة) تعني الضحية ؟ كأن يقال : شيعة تقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث. هل هي حالة الشخص الذي أشاع نفسه لله وللجماعة : لقد كان هناك المشيعة من الأضاحي، وتحت الجذر (ش وع) نجد الأمر بالتقشف

وتطويل الشعر، ثم الظاهرة وعكسها (جمَع القوم وفرّقهم). إنّ الفرضية تستحقّ أن تدرس من حيث الجذور، في الأصل أو التجربة الينبوعية، بمعزل عن التطور السيمانتكي للكلمة ولحمولاتها التي أثقلها التاريخ والعواطف والمآسي.

كل المصطلحات السابقة تؤكّد جزئية تلك الشرائع التعبدية تشييع، تصوف، إحمسية، تضحية بالذات، تقديم النفس هدياً، جعلُ الذات مسيحاً يفدي ويضحي بنفسه أو إسماعيل ذبيحاً فالأرومة هي الإسلام الجاهلي، الحنيفية؛ وهو تسليم النفس لله تعالى.

- ١ رموز الصوف ووظائف الرمزية، زيعور، العقلية الصوفية ونفسانية والتصوف.
- ٢ أي إشاعة النفس أو نكرانها والتضحية بها، خدمة لأيدولوجيا أو دين أو عقيدة الشخصيات المؤسسة، ظاهرة نفسية روحية تلحظ في: الإسلام، المسيحية... المذاهب، الأحزاب.
- ٣ التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق...، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨.
- ٤ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١، ص ٢٢٢.
- ٥ الشيبلي، الصلة...، ص ١٨.
- ٦ الفيروز آبادي، ج ٢، ص ٣٨١.
- ٧ م.ع. ج ٢، ص ٣٨١، ابن منظور، بيروت ١٩٥٦، ج ٧، ص ٣٣٢.
- ٨ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ٣٨١.
- ٩ القرآن، القمر: ٥١.
- ١٠ سورة القلم، الآية ٥١.
- ١١ سورة سبأ، الآية ٥٤.
- ١٢ سورة مريم، الآية ٦٩.

حياة الخياري (بنت الجبل)

كيمياء كتابة الأرض بالحرف إعادة ترتيب الموطن شعراً، أول المواعيد : «تأ» تونس*

يقول محيي الدين بن عربي في مَنْزِل الرَّمُوز : «...وَمِنْهُ مَنْزِلُ الْأَرْضِ
الْوَاسِعَةِ، وَمَا دَخَلْتُ هَذَا الْمَنْزِلَ وَأَنَا بَثُونَسُ وَقَعْتُ مَنِي صَبِيحَةً مَا لِي بِهَا عِلْمٌ
أَنَّهَا وَقَعَتْ مَنِي، غَيْرَ أَنَّهُ مَا بَقِيَ أَحَدٌ مَمَّنْ سَمِعَهَا إِلَّا سَقَطَ مَغْشِيًّا عَلَيْهِ، وَمَنْ
كَانَ عَلَى سَطْحِ الدَّارِ مِنْ نِسَاءِ الْجِيرَانِ مُسْتَشْرِفًا عَلَيْنَا غَشِيَ عَلَيْهِ، وَمَنْهَنَّ
مَنْ سَقَطَ مِنَ السُّطُوحِ إِلَى صَحْنِ الدَّارِ عَلَى عُلُوِّهَا وَمَا أَصَابَهُ بِأَسٍّ...»

لِحَيَاتِي - رَمَزًا، / يَعْلُو الشُّعْرُ سِرَاجًا / فِي لَيْلِ الْأَشْيَاءِ .
(أدونيس)

إذا كنّا نستأنس بمنازل الرّموز الصّوفيّة ونستحضر 'كرامات' اللّغة العربيّة في
هذه اللّحظة المفصليّة من تاريخ الأمّة العربيّة، فلا نأمن بمؤنن قدرة كيمياء الأبجديّة على
رصد أبعد فضاءات الحرّيّة، ومن ثمّ احتضان أرحب باحات الحلم، وذلك بناء على زاوية
التقاط رمزيّة مخصوصة تمزج -مزجاً كيميائيّاً أيضاً- بين ثلاثيّ: الأرض العربيّة والواقع
العربيّ والحرف العربيّ، في محاولة لتحسّس سحر الكلام الشعريّ القائم حسب عبارة
الدكتور عبد الحميد جوده «على الكيمياء»، بمعنى تغيير بنية التّركيب اللّغويّ أو الصّياغة
اللّغوية، لما وُضعت له، أو لما تشير إليه من معانٍ في الدّأكرة، أو لما تدلّ عليه خارجيّاً في الواقع.»
من هذا المنظور اتخذ أبرز شعراء الحداثة من اللّغة العربيّة ملمحاً رئيساً للدّفاع عن الهوية،
وفي هذا السّياق يتنزّل احتفاؤهم بالحروف الأبجديّة، معتبرين الاحتماء بالحرف تأصيلاً
للّهويّة وتقوية للوطن من لوثات العصر الهجين. فبواسطة الحرف يتحسّس أدونيس -مثلاً-

* يتنزّل المقال ضمن رؤية متكاملة هي موضوع أطروحة دكتوراه أنجزتها الباحثة تحت عنوان الرّموز
الحرفيّة في الشعر العربيّ المعاصر.

عِلُّ الأَرْضِ العَرَبِيَّةِ والعَصْرِ العَرَبِيِّ فِي المَقْطَعِ التَّالِيِ مِنْ أَبْجَدِيَّةِ ثَانِيَةِ :
وَأُمُتِلَ نَفْسِي

أَلْفَا، مَرَّةً، وَيَاءً

مَرَّةً، [...]]

أَيُّ هَذَا المَدَى العَرَبِيِّ، المَدَى الغَيْهَبِيِّ،

كَيْفَ أُعْطِيَ لَوَجْهِهِ وَجْهَكَ مِنْ أَوَّلِ،

وَلِسَانِي أَمْسَى غَرِيبًا

وَعَصْرِي هِيَ بِنُ بِي. (يقصد الشاعر بـ«هي بن بي»: هباء)

لَسْتُ مَا شِئْتُهُ، لَسْتُ مَا لَا أَشَاءُ

لَيْسَ لِي سَيْرَةٌ، لَيْسَ لِي مَوْطِنٌ

غَيْرَ هَذَا التَّشَرُّدِ بَيْنَ حُرُوفِ الهِجَاءِ.^٢

يستبطن التشرد داخل مفاصل الأبجدية تشتتاً بين ثقل الواقع الموضوعي وأفق الحلم الذاتي، وقد تشظى شعرياً في شكل تشرد بين حروف الهجاء لأنها الممكن الوحيد المتبقي بين يدي الشاعر. ومن خلالها يسلط الشعر منظاره الرمزي على واقع البلاد العربية ويستقصي حال مدنها في عملية تحيين للرمز الشعري لا تمر إلا عبر تشظي الذات بين الأبجدية القارئة والأرض المقروءة دونما إهمال للحظة التاريخية مثلما استبطنها أدونيس في قصيدة تاريخ ومن خلالها يخاطب أطراف المدن العربية قائلاً :

أَيُّهَا المَدُنُ العَرَبِيَّةُ الَّتِي تَتَدَحَّرُجُ فِي غَسَقِ

اللُّغَةِ

أَتَدَحَّرُجُ

مَعَكَ

لَا لِأَتَذَكَّرَ لِأَرَى كَيْفَ تَتَمَزَّقُ عَلَى الجَسَدِ القَدِيمِ ثِيَابَهُ

الأخيرة.^٢

بين غسق الحروف العربية وغياهب المدن العربية يستوطن الشاعر مختزلاً المأساة والحلم، لا باعتباره ذاتاً بل باعتباره رمزاً جمعياً ترجمة لبيت الحلاج :
جئتُ إليكم بكم فصرتم لي وطناً. (مجزوء الرجز)
في غسق اللغة أيضاً سيتدحرج القارئ، تتجاذبه حروف الأبجدية بما هي آلية التدحرج، والمدن العربية بما هي قادح التدحرج وموضوعه.

على هذا الاعتبار نتخذ من المدينة محكاً لرمزية كيمياء الحرف الشعريّ مروراً
بمرحلتين : مرحلة التّكثيف : المدينة-الحرف : فيها يتولّى الشاعر تكثيف الدلالات الرّمزيّة
للحروف الأبجديّة في اسم المدينة، منطلقين من نموذج «تأ» تونس؛ ومرحلة التّصريف :
الحرف-المدينة : فيها يتولّى القارئ كتابة الحرف في محاولة لإعادة نحت ملامح العنصر
الأرضيّ بتجليه الحضاريّ الواقعيّ. أما منطلقنا في استشراف كيمياء الأبجديّة في التباسها
بالمدن- الحروف فذو منحنيين أحدهما معجميّ يستند إلى المحاكاة الصوتيّة بين العلامة
والدلالة وثانيهما صويّفيّ يأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الباطنية التجريدية في التفاعل مع الرّموز
الشعريّة.

١ مرحلة التّكثيف : المدينة-الحرف

لعلّ المدينة-الحرف هي المحكّ الواقعي لمدى قدرة الأبجديّة على تشربّ مأساة
الكينونة سيّما إذا ما التبست بتساؤلات الثّورة مثلما استشرّفها أدونيس منذ سنين :

فَرْدًا - مِنْ أَيْنَ لِفَرْدٍ أَنْ يَصْنَعُ ثَوْرَهُ
إِلَّا فِي كَلِمَاتٍ، فِي أَوْرَاقٍ ؟
جَمْعًا . يَا لِلْهَوْلِ ، تُكُونُ الثَّوْرَةَ
مَرْعَى ، وَقِبَائِلَ ثَيْرَانَ .^٥

تأصيلاً لهذا المنظور الاستشرافيّ ينبّه أدونيس إلى وعيه بتسامي الممكن الشعريّ
على الكائن الواقعيّ، مؤكّداً على التّصادم بين مشيئة الشاعر ومشية الفضاء، ثمّ بين هذا
الزّاهن المثبّت في متن الكتاب هواجس ومحاذير، وهاتيك الأحلام المشار إليها في هوامش
المدن حروفاً وأسماء تجدّف ضدّ اعتبار العلامة اللّغويّة بقدر تجديفها ضدّ اعتبار الثّورات
واعتباط استبصار الشاعر في آفاقها اللّامتناهية.

فلو حاولنا الاستبصار في عنوان الكتاب : أمس المكان الآن مازجين المكانيّ
بالزّمانيّ، والتاريخيّ بالآنيّ، بغية التوقّف عند آخر نقطة 'زمكانية' رمّزها الحرف الشعريّ
للتعبير عن مألّ الثّورة-الحلم' لكان هذا المقطع النثري من كتاب وراق يبيع كتب النجوم
الذي كتبه أدونيس عام سبعة وألفين (٢٠٠٧) عقب حرب إسرائيل على لبنان سنة ستّ
وألفين (٢٠٠٦)، واختار له عنوان وردة المادّة، قال :
مَرَّةً، فِي دِمَشْقٍ،

لَمْ يَبْقَ حَرْفٌ فِي الْأَبْجَدِيَّةِ إِلَّا سَخِرَ مِنِّي،
 ذَلِكَ أَنِّي كُنْتُ دَائِمًا،
 أَسْأَلُ الثُّورَةَ عَنِ الْوَقْتِ،
 وَأَسْأَلُ عَنِ الثُّورَةِ، فَتَلَاهَا.
 وَكَانَ بَيْنَ شَفَتَيْ بُوْقٍ يُغَرِّدُ لَهَا وَلَهُمْ.^٦

رغم أن الثورة التي تخلقها الرموز الحرفية شعراً لا تعدو كونها حسابات مسلطة على مراجعها المكانيّة والزمنيّة - بالمعنى السحريّ لعبارة 'التسليط' -، ناهيك عن كون نبوءة الشاعر لا تتجاوز الكلمات والأوراق، فإن تلك الحروف المشفرة تطلعات جمعيّة تُشكّل ردة فعل دفاعيّة تجاه الثورات التي كان الواقع العربيّ قد خلقها سياسياً وعسكرياً، وألت جميعها إلى نكسات وهزائم ونكبات.

كأن الحرف المرّمز موطناً ومدينة كفيّل بإرساء دعائم الثورة الحلم منقاة من شوائب الفردانيّة والطائفيّة. وفي انتظار اكتمال ملامح المشهد الثوريّ الأبجديّ يبقى الشاعر «على حَرْفٍ» من أمره متوجّساً من لا جدوى ثورة الفرد وفوضى ثورة الجمع، مترقباً ما يمكن أن تفصح عنه الحروف موضع المكاشفات ونظيراتها المدنّ موضع التساؤلات. هذه الظاهرة الرمزيّة كانت من متواتر الشعر الحرويّ عند أدونيس في نصوص مفرد بصيغة الجمع وتنبأ أيها الأعمى، والكتاب حيث حاول مزج القيم الشعريّة بالرموز الباطنيّة وإدماجها ضمن بناء فنيّ قائم على المراوحة بين المتن والهامش، ومنه مقابلة ضمنية بين 'المتنبّي-الشاعر' و'الشاعر-المتنبّي'، أي بين الواقع والحلم في مثل قوله :

وَأَنَا مَنْ تَنَبَّأَ شِعْرًا .
 لَمْ أَقُلْ : مُرْسَلٌ أَوْ نَبِيٌّ
 قُلْتُ : هَذَا الْفَضَاءُ ..^٧

لا يأخذ المقطع الشعريّ من أبي الطيب سوى صفته (الشاعر) وكنيته (المتنبّي)، أما مخولات اقتباس الكنية فعلى صلة بالنسق الرمزيّ المحرّك لآليات استشراف الشعر لفضائه التاريخيّ. إن أهمّ ما يبتغيه الشاعر التأكيد على كون التنبؤ شعراً كفاً بأن يصهر أفق الغيب بقلق الأرض، وذلك من منظور مبدع يستشرف «شيئاً جديداً يُقال ولغة قول جديدة»، ويتخذ زاوية التقاط مخصوصة تتق بأسطرلاب الحروف الأبجديّة مسباراً ومرشداً.

غير أن استيلاء طاقة الحروف وتشكيلها رموزاً إلى مدن يظلّ بحاجة إلى حسّ

شعريّ يفقه أسرار الحروف ولطائفها، حتّى يتسنّى للرّمز بثّ إشعاعات تنبثق من القصيدة لتصبّ في الرّاهن التاريخيّ باعتباره قادح عمليّة الترميز ومحكّها وغايتها في آن معاً. بذلك تستقيم قراءة المدينة-الحرف عمليّة تكثيف لكيمياء العناصر، ثمّ تنزيلها من فضاء سيميائيّ تجريديّ إلى حيّز طبيعيّ ملموس حتّى تتماهى مع ما يتحسّسه الشّاعر في الأرض من عناصر. وهو المنحى الرّمزيّ الأبرز الذي انتقاه أدونيس لتشفير المدن العربيّة في شكل حروف مرتّبة ترتيباً أبجديّاً في الكتاب، بدأها بنصّ من دفاتر الفلك، واستهلّه ببيان شعريّ يقول فيه :

سيميائيّ
لَقِيَطُ النُّجُومِ
اسْمُهُ أَبْجَدُ

صَدِيقُ الْمُتَنَبِّيِّ وَنَجِيُّ الْأَهْوَاءِ.
يَعِيشُ عَلَى قَارِعَةِ الْهَوَاءِ فِي سَفَرٍ دَائِمٍ،
يَقْرَأُ دَفَاتِرَ الْفَلَكِ وَيُورِّخُ لِلْمَدَنِ.^٨

إنّه السّفَرُ الجديد القائم على قراءة الأرضي في نقطة تقاطع بين التراب والهواء يتشربها الحرف الأبجديّ المنتصب على قارعة المدن راصداً وضعها الآنّي. وبواسطته يحاول المبدع اجتناب السّقوط في الخطاب الإيديولوجي المباشر الذي سبق أن واكب الثورات والهزائم العربيّة، فجعل القصيدة أشبه ببيان سياسيّ مفتقر إلى الكثير من المقومات الفنيّة.

بهذا يعدّ الحرف المرمّز موطناً ومدينة إثراء مؤطّراً بأليات الاشتغال الشعريّ الحديث. يقوم هذا الشّكل من التّوظيف على الرّبط بين الحرف باعتباره رمزاً واسم البلاد باعتباره مرموزاً إليه. وليس ذلك ابتداءً يخصّ الشّعر العربيّ المعاصر بل يعود إلى استعمالات أدبيّة قديمة تقوم على بعض الظواهر البلاغيّة التي يتولّى من خلالها الحرف الأوّل من الاسم الكناية عن المُسمّى، وهو المقصود باستعمال «الخوالف» كما عرّفها الفارابي ومفردتها 'خالفة' أو 'بديل' *substitut* : «الخوالف نعني بها كل حرف من حروف المعجم أو كلّ لفظ قام مقام الاسم عندما لم يصرّح بالاسم.»^٩ وقد قادنا النّظر في بعض حروف المدن إلى تبين قدرة الحرف على نقل مظاهر المأساة المنعكسة على مرآة القصيدة كائناتاً شعريّاً متقلّبا بين المجاز والرّمز.

فكيف يتفاعل الشّعر المعاصر مع 'وظيفة المطابقة' ويحوّلها إلى 'وظيفة إيجاء'؟
الإجابة حملها أدونيس حرف المدينة دال، قال :

المدينة دال :

شكَّ الشَّيءِ في المدينة دال هو الشَّيءِ نَفْسُهُ، والكَلِمَةُ
هي حُرُوفُهَا. أَنْتَ، أَيُّهَا المقيمُ فيها، المَأخُوذُ بالمَعْنَى
لأَ مَدِينَةَ لَكَ غَيْرَ المَجَازِ.^{١٠}

ليس المقصود بـ«المجاز» في الأرض المشقَّرة حروفاً أبجديةً المعنى الاصطلاحي المتعارف بل المقصود به المعنى السياقيّ الموقوف على المنظومة الدلالية للقصيدة الحروفية. حينئذ تتحوّل وظيفة الحرف من معطى بلاغيّ معياريّ إلى معطى رمزيّ ثقافيّ لا يخلو من بعد إيديولوجيّ يلهج بلسان حال الشاعر وشعبه. لتصبح العملية مبطنة، شاعر يكتب حرفاً، وحرف يكشف عن اسم، واسم يحيل على وطن ما هو في الحقيقة سوى كائن شعريّ كيميائيّ مكوّن من عنصر طبيعيّ تجسده الأرض، وعنصر لغويّ يتشرب به الحرف. وإذا كانت الأرض هي الصّوت فإنّ الحرف هو الصّدى. وبين الصّوت والصّدى يتوارى الشاعر خلف كائناته الرّمزيّة، أي بين الصّدى والنداء، عنواناً انتقاه أدونيس للقصيدة وأيضاً لزاوية تموضع الحروفيّ من كائناته الرّمزيّة :

بَيْنَ الصّدى والنّداء يَحْتَبِي
تَحْتَ صَقِيحِ الحُرُوفِ يَحْتَبِي
فِي لَهْفَةِ التّائِهِيْنَ يَحْتَبِي.^{١١}

يلمح أدونيس إلى ما سيكتنف الحرف - الأرض من امتزاج بين العناصر الثقافية والطبيعة، إذ يجسّد العنصر اللغوي اختباءة الشاعر ما بين المجاز والرّمز، حيث تلتبس أدواته اللغوية بأصولها الطبيعية والصوفيّة متخفية في 'ماوراء-اللغوي' *meta- langage*. فلا يجد الشاعر من ملاذ سوى ملاحقة المعنى من بين صقيع الحروف متممّساً دور التائه المنقذ، تيهياً في الحرف أملاً في استيلاء المدينة. وهو ما يقتضي من المتلقّي - بداية - استدعاء الحروف بأصدائها الدلالية المتاحة في السياق الشعريّ. حينئذ يتقمّص الشاعر دور المواطن الذي يراقب الأحداث عن بعد دون أن يفتح فمه ببنت شفة مخافة أن يكون 'للجدران آذان' حسب العبارة المشاعة والتي ترجمها أدونيس رمزياً في إشارته إلى حال المدينة دال :

مَنْ أَيْنَ يَجِيءُ هَذَا الصُّرَاخُ فِي المَدِينَةِ دَال ؟
(مَا أَقُولُهُ هُنَا يَنْطَبِقُ عَلَى المَدِينَةِ بَاءً) ، كَيْفَ يَحْدُثُ أَنْكَ تَحْسُهُ ،
تَرَاهُ ، تَلْمَسُهُ وَلَا تَكَادُ أَنْ تَسْمَعَهُ ؟ لِلجُدْرَانِ هِيَ أَيْضًا زَفِيرُهَا
والفضاءُ نَفْسُهُ شَهيق.^{١٢}

كأن المقطع الشعريّ تعبير مجازيّ عن قولنا : 'أرى، أحسّ، لا أسمع، لا أتكلّم'.
 في إشارة إلى مصادرة حرّية الرّأي وحقّ التّعبير. من الواضح أنّ الشّاعر الحرويّ المعاصر،
 وهو يرمّز مملكة حروف البلاد العربيّة، يستبطن هاجس ردّة فعل 'ممالك الطوائف'. فمثل
 تلك الصّور الشعريّة المستبطنة لمعاني التّرويع والقهر مبنوثة في إيقاع زفير الجدران وشهيق
 الفضاء في المدينة الدال، لذلك يبدو تعطيل حاسّة السّمع قراراً إرادياً قصديّاً من الشّاعر
 يقيه من مغبّة الكلام وتبعاته. هنا يبدو المقصد الأيديولوجيّ من توظيف الطاقة الإشاريّة في
 الحرف، وقد التزم به الصوفيّة لأنهم عاشوا ظروفًا مشابهة، إيّاها قصد القشيري بقوله :
 «وَصَلِحَ لِلتَّخاطبِ بِالْحُرُوفِ الْمُنْفَرِدَةِ عَلَى سَنَةِ الْأَحْبَابِ فِي سِتْرِ الْحَالِ»^{١٣}

إنّ عمليّة تحيين إيقاع الحرف المكانيّ واستنطاقه بلسان حال المجموعة يثبت مدى
 مهارة القصيدة الحروفيّة في تطويع الذاتيّ والصّوفيّ في خدمة الرّاهن الآنيّ، بقدر ما يؤكّد
 قدرة الحرف الأرضيّ على التقاط اللّحظة الرّاهنة بمرصده المحيط بالتّاريخ والجغرافيا.
 لذلك نجزم بأنّ المرجع الصّوفيّ لا يمكن أن يأسر الشّاعر أو يعزله عن عصره.

قد يسرّب الحرف فعليّاً بعض نسيّات حرّية لحروف المدينة وقصيدتها بأن يتيح
 للشّاعر الذي يعيش ما يجري في لحظته الرّاهنة ويؤرّخ 'ملوك الطوائف' أن يقول كلمته
 ويعبّر عن موقفه من مظاهر الدّمار دون أن يقع تحت طائلة 'العقاب'، ففي الحرف الأرضيّ
 تسريب للإيديولوجي أراد منه الشّاعر الحرويّ تجاوز حال الخوف والحرمان والحصار،
 إذ تضمن القصيدة الحروفيّة رؤية تأمليّة ذات منزع جماعيّ، من شأنها إفراغ شحنات من
 مشاعر القمع والقهر، لذلك وجدت في الحرف سبيلاً للتّقيّة يعفي الشّاعر من الخطابات
 الثوريّة المباشرة التي من شأنها أن تعرّض سلامته للخطر لاسيّما إذا ما كان الخطاب مبطناً
 برسائل إلى 'ملوك الطوائف'، وما قيل على المدينتين 'دال' و'باء' يقال على المدينة 'تاء'
 وغيرها من المدن الحروف.

فبالإصغاء المرهف إلى حروف المدن العربيّة تنتهي أصواتها إلى مسامعنا رجّع
 صدى لكينونة المبدع ولأوجاع وعاهات طالت كينونة الأرض ملتبسة الملامح مشتّة الإيقاع بدءاً
 من الأنين والنشيج والهمهمة وانتهاء بالتّأناة التي استبطنها أدونيس تكرر صوت وتعدّدية
 حدث انطلاقاً من المدينة تاء :

مَنْ كُلُّ حَرْفٍ
تَخْلُقُ الْمَدِينَةَ تَاءً كُرْسِيًّا
مَنْ كُلُّ كَلِمَةٍ تَخْلُقُ بَيْتًا.^{١٤}

كأنَّ المدينةُ تاءٌ قد أصابت الفضاء الذي ينسج الأحداث بعدوى خلخلة الكراسي وزعزعة البيوت. فما محلُّ تكرار الحرف من الدلالة الرّمزيّة ومرجعها الواقعيّ : هل هو تكرار تناغم وتواشج ؟ أم تكرار نشاز وتنافر ؟

تذكّرنا تاء مدينة أدونيس بباء المتصوّفة وقد قال فيها أحد شيوخهم : «ما رأيتُ شيئاً إلاّ ورأيتُ الباءَ عليه مكتوبةً.»^{١٥} ليس المقصود بالمقولة الصّوفيّة سريان الحرف ذاته على مسميات مختلفة وإنّما المقصود تجدد عين الحرف بحسب تجدد المقامات والأمكنة بل حتى تجدد الأنفاس ونبضات القلب، وذلك بفعل جريان الحرف مع كلّ نفس وتفاعله مع تغيير حركة الفلك الموقّع لنبض الرّمن داخلنا، بيد أنها تطلُّ من المعارف الموقوفة على صاحب الكشف دون صاحب المقام، وبيانه في ما شرح ابن عربي بقوله : «ويزيد صاحب الكشف على العالم من جهة المقام المذكور، وهو مثلاً قُلْتُ ، إذا كرّرتَه من اسم بعينه، فتقول للشخص : قُلْتُ كذا وقُلْتُ كذا . فالتاء عند صاحب الكشف التي في قُلْتُ الأوّل غير التاء التي في قُلْتُ الثاني لأنّ عين المخاطب تتجدد مع كلّ نفس [...] وكذلك الحركة التي أوجد الحقّ - تعالى - التاء الأولى غير الحركة التي أوجد عنها التاء الأخرى بالغأ ما بلغت، فيختلف معناها بالضرورة.»^{١٦} على هذا الاعتبار نقف على خيط رمزيّ ناظم بين تاء المنظومة الصّوفيّة وتاء القصيدة الحروفيّة المعاصرة من حيث قدرة كلّ منها على التفاعل والتّوالد.

لكأنَّ تاء المخاطب التي أطنب ابن عربي في شرح تشكّلاتها وتجلياتها إنّما هي تاء 'أنت تونس' الرّاهن المعيش وهي أيضا تاء 'أنت بيروت' الذّكرى غير المنسيّة، ثمّ إنّها بعد كلّ هذا وذاك تاء 'أنت/أنت' : ممكن المدن واحتمال الثّورات.

من الواضح، إذًا، أنّ الحرف-الموطن كان وما يزال عادلًا في توزيع الآلام والآمال على المدن العربيّة جمعاء. كذا تتناهى إلينا أصوات الحروف الآن رجع صدى لتاء تونس. فليس ذكر المدينة الواحدة إلاّ من قبيل دلالة الجزء على الكلّ، غير أنّ الشعر الرمزيّ يظلّ مستعصياً على التلقّي الجمعيّ، ممّا يضطرّ الشّاعر للتخلّي أحياناً عن التلميح واللّجوء إلى التّصريح من قبيل ما ذكره أدونيس في قصيدة مراكش / فاس :

وحيث أذكرُ بيروُت، أعني
دمشقُ الرِّياضُ بَعْدَ القَاهِرَةِ
أذكرُ قبائلَ تَهْدَمُ وأغْتَبطُ
كَأَنَّ المُسْتَقْبَلَ يَتَرَبَّى عَلَى يَدَيَّ!^{١٧}

بين واقع الهدم وحلم إعادة البناء تستبطن حروف المدن رغبة جامعة في ملء الثغرات التي أحدثها الواقع. حتى تحقق تلك الغاية فهي بحاجة إلى تعميق الصور المتهدمة حتى تكثف شحنة الرموز اللغوية البناءة. لذلك عادة ما يستبعد الشعراء الوظيفة المجازية التصويرية للحروف الأبجدية، ويبتجلون عليها ما يمكن التعبير عنه بـ 'الوظيفة الرمزية الإحيائية'.

ومهما أبدى الشاعر الحروفيّ مهارة في لعبة الإبدال بتغيير حروف الأسماء وأسماء الحروف فلن يصوغ اسماً نهائياً للمدينة الفاضلة، لأن أصل التواضع قابع في المنايا البعيدة الممتدة ممّا قبل حاء الحرب إلى ما بعد حاء الحرية، وممّا قبل الحرف إلى ما بعد النقطة، وهذا ما يطيح بمقولة التكرار المجانيّ لحروف ترتسم أسماء مدن أو مواعيد تعيد نفسها، بيد أنّ ذلك التعالق الدلاليّ الرمزيّ بين تكرار الحروف وما تحيل عليه -عيائياً- من مدلولات ينضوي ضمن «معنى خاصّ الخاصّ»^{١٨} على حدّ عبارة الجاحظ. هذه الرؤية الصّوفيّة الاستشراقية المشرّعة لتكرار الحروف هي التي أوما إليها أدونيس في المقطع التالي من الكتاب :

عَلَّمَتْهُ المُحِيطَاتُ إِبْقَاعَ أَمْوَاجِهَا -
عَلَّمَتْهُ الصَّحَارَى رُسُومَ الرَّمَالِ وَأَشْكَالِهَا،
لَمْ يُحَسِّسُوا بِأَسْرَارِهَا وَبِأَسْرَارِهِ
لَمْ يُحَسِّسُوا الفُرُوقَاتِ فِي نَبْضِهِ - وَقَالُوا :
تَتَكَرَّرُ أَلْفَاظُهُ
مِثْلَمَا تَتَكَرَّرُ أَيَامُهُ.
ضَحِكْتُ وَرَدَّةٌ
تَتَقَلَّبُ فِي العِطْرِ أَوْرَاقُهَا.^{١٩}

أبلغ ما في ردّ وردة أدونيس الضحك بدل الكلام، وفيه تهكم من عدم بلوغ الآخر المعياريّ المغزى من التكرار، ثمّ التّعالي على الرد، ذلك أنّ الخلفيّة الذاتية بأبعادها الحياتيّة اللصيقة بتجربة الشاعر، كانت المحرك الأساس للأدوار المتعدّدة التي يلعبها كلّ حرف لا

على مسرح القصيدة فحسب بل على مسرح وقائع الأحداث التاريخية، بما يطيح بمقولة التكرار الاعتباري.

من ثمّ فإنّ ما بدا على المدينة تاء من فوضى الأشياء وفراغات الأمكنة إنّما هو تشكيلات إيقاعيّة لـ'تاءات' متوتّرة مفتوحة على مطلق الإمكان ما فتئت تُردّها 'تونس' و'بيروت' في رحلة سفرٍ مضنية باتجاه تحسّس تاء النهايات المستقرّة المكنوفة في قيم 'الكرامة' و'الحرية' و'الهوية'.

غير أنّ تلونات الحرف الواحد لا تتوقّف عند حيّز المرجع الواقعيّ إنّما تتجاوزهُ إلى مدى معرفيٍّ أرحب يكتسي بعداً فلسفيّاً تحوكه عذابات الشّاعر العربيّ المعاصر في المنايا المتعاقبة: منايّ الذات ومنايّ الوطن ومنايّ الأبجديّة.

في منايّ الأبجديّة ستسبح الحروف في فضاءات للخلق جديدة توفر لها أريحيّة في فضاءها الوجوديّ فتتمطّط دلالات الحروف ويتّسع مفهوم المدينة والبلاد ليشمل الأرض باعتبارها العنصر الطبيعيّ الأرحب والحاضن الإنسانيّ الأشمل.

لعلّ أشدّ الصّور الشعريّة كثافة في مواكبة لحظة تحوّل المدينة الحرف إلى عنصر طبيعيّ كيميائيّ نابض بالحياة. تلك الصّورة الرّمزيّة نابغة من ثقة الشّاعر بقدرة حرف الأرض منفرداً على الملمة كينونته بعون من هويّته الطبيعيّة والثقافيّة مثلما هو الحال مع تاء المدينة-الأنثى وقد استشرّفها الشاعر شوقي بزيع في قصيدة تنويمة لأطياف (تاء) قائلاً:

برفّق،
وَمَنْ دُونَ رِيحٍ تُسَانِدُ نَسِيَانَهَا،
صَفَرْتَ (تَاءٌ) الْوَانَهَا
تَحْتَ أَصْفَى السَّمَاوَاتِ
وَأَرْتَسَمَتْ بَيْنَ هَالَاتِهَا الزَّرْقِ
أَيُّقُونَةً مِنْ ضِيَاءٍ،
لَمْ تَكُنْ تَسْتَقِرُّ عَلَى صُورَةٍ
كَيْ أَفْسَرَ إِمْعَانَهَا فِي التَّخْفِيِّ
وَلَمْ تَكُنِ الْأَبْجَدِيَّةُ تَكْفِي

لَكِي أَقْتَمِي خَيْطَ أَنْفَاسِهَا
وَهِيَ تُوَلِّدُ مِنْ زَقْرَقَاتِ السَّوَاقِي
وَمِنْ هَدَّهَاتِ الْحِدَاءِ.^{٢٠}

على إيقاع «زقزقات السّواقي وهدهدات الحداء» يستحيل الحرف مجلى لنبض حياة جديدة يُمَوِّسِقُ القصيدة ويوقّع كلماتها على تنغيم غنائيّ يحتفي بحدث بعث الأرض وإحيائها بكيمياء الإيقاع الشعريّ.

إنّ الخلفيّة المعجميّة المشكّلة لتاء بيروت عند الشاعر شوقي بزيغ ولتاء تونس في واقع حال القراءة هي التي سنتولى وصلها بخلفيّة ثقافيّة أشدّ تجرّيداً تتقاطع فيها العناصر الطبيعيّة للمدينة مع الرّموز الصوفيّة للأبجدية.

من هذا المنظور التجريديّ يطرح الشاعر المعاش للّحظة الرّاهنة أعمق تساؤلاته : كيف سيتولّى الشّعر تحجيم ذلك التراكم الهائل من الآلام والإحباطات ؟ ومن أين للقصيدة الرّمزيّة بحرف قادر على حَرْفِ مسيرة الدّمار ؟ هذه التساؤلات ضمّنها أدونيس مقطع تخطيطات من قصيدة تكوين :

هل الإشارة إليها عسرة ؟
بأيّ شيء ينعت الأرض ؟
بأيّ شيء يذكرها ويحكّيها ؟
هل العيان مكفوف عنها ؟
تلابساً تداخلاً
علواً وسفلاً

تعرّيجاً واستقامة.^{٢١}

إنّ سؤال المعنى، إذًا، هو سؤال «الإشارة العسرة» على حدّ عبارة أدونيس، أي سؤال الرّمز الكفيل بحكي الأرض لا محاكاتها، ويعكس المقطع الشعريّ الحاجة الملحة إلى استحداث آليات شعريّة قادرة على مجاراة التحوّل الطارئ على واقع الأرض لا لمجرد نعته ووصفه والتعبير عنه مجازياً بل للإسهام في تقويمه ومعالجته على أرض الواقع. فكانت البداية بلفت الانتباه إلى مظاهر اعتلاله انطلاقاً من العبارات الموزّعة توزيعاً قلقاً على فضاء النصّ (تلابساً/ تداخلاً، علواً/ سفلاً، تعرّيجاً/ استقامة.) ومن الواضح أنّ الشاعر يعوّل على المخيلة البصريّة الكفيلة بالتعبير عن علل الأرض ولكن بمعان بناة أكثر لطفاً، تماشياً مع عنوان القصيدة تكوين، حتّى يوحي بأنّ تلك التساؤلات هي بداية 'تخطيطات' تتولاها القصيدة حينما تقرّر أنّ تختطّ لنفسها طريقاً جديدة قادرة على النهوض بالأرض

عبر تفعيل رموزها الأبجدية. ومثلما حضر الحاضن الوجودي في عنوان قصيدة أدونيس تكوين، يحضر الحاضن الحرفي الذي سينهض بعملية التكوين والإحياء في قصيدة تنويمة لأطيف تاء لشوقي بزيغ وقد تضمنت تخطيطات للإجابة عن السؤال نفسه : كَيْفَ تَكْتُبُ الْقَصِيدَةَ الرَّمْزِيَّةَ الْمُوطْنَ-المدينة ؟

إن الملمح الأبرز في رحلة الرمز هي كونها رحلة كتابة لا رحلة قراءة، لذلك تتراجع العناصر المعجمية القائمة وتتقدم العناصر الرمزية الكامنة، بما يتيح التحول من حيز التكتيف إلى فضاء التصريف، ومن قراءة الأرض بالحرف، إلى كتابة الحرف بالأرض.

٢ مرحلة التصريف : الحرف-المدينة

المقصود بها أن يتولى الشاعر ضحّ حروف المدينة بجرعات حياة مستمدة أصلاً من محاكاتها للعناصر الطبيعية أو من استمداداتها الثقافية. هذه الصبغة التحويلية كامنة أصلاً في الكينونة الرمزية للحرف، وقد تحسّسها الصوفية في 'مخاطباتهم' من قبيل ما ذكره النقري في موقف المحضر والحرف، قال : «وقال لي ما ينقال يصرفك إلى القولية، والقولية قول، والقول حَرْفٌ، والحَرْفُ تَصْرِيْفٌ.»^{٢٢} لعل تقاطع الرّمزيّ الصوّفيّ مع الرّاهن العربيّ كفيّل بأن يجعل من الحرف مقام ولادة.

الحرف : مقام ولادة

إن محاولة كتابة نقطة رمزية محتملة لحرف رمزي مفترض لم يقله الشعر ولم تكتبه القصائد، يتطلّب صهر مفاهيم أدبية مختلفة وفضاءات إبداعية متباينة لا يجمعها سوى التّوق إلى اختبار مدى كفاءة أبجدية الشعر بوضعها على محكّ اللحظة الرّاهنة وصولاً إلى تحقيق التّماهي الفريد بين كلّ من هويّة الذات وهويّة الأرض وهويّة الحرف، حتّى ليبدو حدث كتابة النّقطة أشبه بطقس بعث وإحياء لا تتسنّى الإحاطة به من دون حرص على محاصرته بالشّروط الموضوعيّة للكتابة ألا وهي : المكان، والزّمان، والشّكل، والإيقاع.

وليس الفصل بين هذه المستويات إلا اقتضاء منهجياً، ذلك أنّ القصائد الحروفية عادة ما تستوعب هذه العناصر مجتمعة. أمّا ارتباطها عندنا فارتباط تلازم وتكامل كفيّل بتهيئة الفضاء العامّ الحاضن لولادة النّقطة : نقطة الحلم-الحياة-الحرية. وقد أوعزت

إلينا الظروف الحاقّة بالموطن انتقاء المقوّمات التالية أحوالاً لاستشراف حرفه والاستبصار
في نقطته :

مكان الولادة : هنا : الأرض / النَّصّ.

زمان الولادة : الآن.

شكل الولادة : (لا).

إيقاع الولادة : (حَا).

شكل الولادة : لام ألف (لا)

لقد أكّدت مرحلة تكثيف 'المدينة-الحرف' على الحاجة الملحة إلى أن تولد النقطة
'هنا' و'الآن'. أمّا كيميّة الولادة فتظلّ دائماً رهن جملة من الثنائيات أبرزها : الزّمان/
المكان، والسّماء/ الأرض، والماء/ التراب، والأنثى/ الأنا، والصّوت/ الخطّ، وصولاً إلى
الحرف/ النقطة. ولا حرف في الأبجدية العربية كلّها أقدر من اللّام ألف على استيعاب تلك
الأبعاد الرّمزيّة القائمة على الجمع بين الازدواج والتّكامل باعتباره شرطاً موضوعياً لكلّ
ولادة. ومن البين أنّ حرف اللّام ألف (لا) ينتحي منحنيين رمزيين، فهو من ناحية رمز شكليّ
للأنوثة، وهو من ناحية ثانية حرف نفي ونهي يختزل معاني الرّفص والثّورة. فالغرابية والحال
تلك أن ينتقى الشّعور أيقونة الجسد دون سواها حتّى ينحت عليها لام الرّفص طالما أنّ الجسد
يحتكر منطقة المحظور الدّيني والاجتماعي في الثقافة العربية الإسلامية. بذلك تستقيم
قراءة حروف المدينة أشبه بقراءة في «دفتر المعصية» كان أدونيس من أكثر المتحمّسين لها،
يقول في الكتاب :

أَفْرَأَ الْيَوْمَ فِي دَفْتَرِ الْمَعْصِيَةِ
شَدْرَاتٍ عَنِ الرَّفْصِ - لَأَءَاتِهِ
وَ جَرَأَاتِهَا، وَ الْخِيُوطِ الَّتِي تَصِلُ
الْجُرْحَ بِالْأَغْنِيَةِ.^{٣٣}

لا غرابية والحال تلك أن تجسّد 'لاءات' الرّفص جرّحاً أو شرخاً يفصل الشّاعر
عن كلّ ما هو عرضيّ ومعياريّ بقدر ما تضمن وصل أضلاع مثث (لا) بدائرة الكون : ما
ظهر منها وما بطن.

اعتماداً على مختلف الظروف الحاقّة بولادة الحرف-المدينة مكاناً وزماناً ثمّ
تشكّل خطّ وكيمياء مياهٍ ودماءً، يمكننا تنسّم إيقاع ال'حَا' والاستبصار فيه إيقاع أغنيةٍ

وهسيس حلم، متخذين إياه استقطاراً كيميائياً لإكسير الولادة، ذلك أن كل ما سينهض به الحرف من أعمال إنجازية إنما هو ترددات دلالية لحاء حلم الشعر في أن يعاود ترتيب الموطن 'حائياً' بعد تحريره من مختلف الشوائب 'الميمية' وثيقة الصلة بميمات 'المنع'، و'القمع' و'الموت'.

إيقاع الولادة : (حاً)

أهم ما يعيننا في قراءة تنا لطقس الولادة أن ذاك الجسد الأرضي الحي المسمى 'مدينة' و'وطناً' إنما هو الحرف الذي تهبط الحياة منه، وقد تولّى الشعراء إسقاطه على أنوثة الأرض عساهم يثبتون أن المدينة العربية قادرة على تجديد ثقة المبدع العربي في أن يحلم بها وفيها متكئين في ذلك على سند رمزي صوفي قوامه الثقة بكيمياء الحرف العربي وكراماته.

من التشقيقات الدلالية المنسربة من اللام ألف والموقعة لحاء الحلم ترسم أطياف الأنتى-المدينة في حال المخاض «كأبعد ما يُشْتَهَى الطِّيف»، قصيدة يقول فيها شوقي بزيح :

نُحَدِّقُ فِي مَا تُرِينَا الْحُرُوفُ - الْإِشَارَاتُ
أَوْ مَا تُرِينَا الطُّيُورُ - التَّعَازِيمُ
أَوْ مَا تُرِينَا الْخُطُوطُ
التي تَتَكَوَّرُ أَقْوَامُهَا كَالْإِنَاثِ
عَلَى زُرْقَةٍ لَا تُضَاهَى
وَنَسْأَلُ :

هَلْ يَنْبَعُ النَّهْرُ مِنْ فُرْجَةٍ فِي الْأَنَامِلِ
أَمْ مِنْ صَلِيلِ السُّيُوفِ
التي غَبِضَتْهَا السُّنُونُ ؟
وَهَلْ (لَارَ) مَأْتَرَةُ الظَّامِئِينَ

إِلَى الْمَاءِ
أَمْ شَعْلَةُ السَّحْرِ فِي الْاسْتِعَارَةِ ؟^{٢٤}

يقوم المقطع الشعري على تناغم كلي بين العنوان كأبعد ما يُشْتَهَى الطِّيفِ والبعد الإشاري الرمزي الكامن في الحروف. ولئن تقصّد الشاعر التعمية في الإشارة إلى البعد الطلسمي للأبجدية ممثلاً في الدمج بين «الحروف والإشارات» ثم بين «الطيور والتعازيم»،

فإنَّ بؤرة الدلالة الرمزية تركّزت في تلك «الفرجة في الأنامل» والتي تحاكي في هيئتها حرف اللّام ألف، ومنها ينبع النّهر وينطلق إيقاع السيّوف باستعادتها صليلها بعد صدأ سنين. وبصرف النّظر عن البعد المعياري لـ«فرجة الأنامل» والمتعارف عليها جمعياً علامة نصر، فإنَّ ما يعيننا في سياقنا الحرويّ الرّمزيّ أنّها أحد تشقيقات اللّام ألف شكلاً وأحد أصداء الحاء إيقاعاً وأحد تجليات أنوثة الأبجدية وأنوثة الطبيعة إيقاعاً، إذ تظلّ الفجوة الفاصلة بين الأنامل معيناً نابضاً بممكن أحلام وولادات نظراً إلى الحياة المنسربة منها في مستويات رمزية كيميائية عدّة، أبرزها :

تدفّق الماء : مثلت 'الفرجة' عند الشّاعر منبع النّهر ومأثرة الضّامنين إلى الماء، ومن المعلوم أن الحاء حرف مائيّ حسب المقاربات الرمزية لطبائع الحروف، وقد أجمعت على ذلك مصنّفات الفلاسفة والفلكيين والمتصوّفة وحتى بعض مفسّري القرآن.

أمّا كيميائياً فعلى عنصر الماء يتوقّف تحويل تراب الصّحارى الظّمأى إلى صلصال خلق وموطن خصب، لذلك لم يكن عنصر المياه ليغيّب عن معالجة مظاهر الاعتلال في الحروف الأبجدية، بل كان أحد الإيقاعات النّديّة في غنائية الحرف المعتل، وقد جسّده شوقي بزيع في مائيّة الياء، جرعة شفاء ... :

... وَصَرَخَةَ مَنْ سَعُوا فِي رُبْعِهَا الْخَالِي

إِلَى حَرْفِ

يَفْكَ وَضَوْحِ الْمَائِي

لُغَزِ الْمَوْتِ فِي الصَّحْرَاءِ.^{٢٥}

لا غرابة في أن يخصّ الشاعر حرف الياء بعنصر الماء لأنّ معنى النسبة في الياء هو ما يخلّصها للدلالة على الهوية ويحوّلها من حرف علة إلى حرف «يفك وضوحه المائي لغز الموت في الصحراء» كلّما همس : «هنا يولد وطني، هنا يتخصّب حلمي، هنا تزوج الجرح للأغنية.»

تبدو ثنائيتة 'الجرح والأغنية' في حوار ضمّنيّ مع كلّ من ثنائيتة 'الواقع والحلم'، 'الصحراء والماء' وهي في جوهرها استدعاء لقيم البداوة التي سعى من خلالها بعض شعراء الحداثة إلى تأصيل نموذج الشعراء الصّعاليك الذين هام بهم أدونيس، فلم ينس أن يفضّل إيقاع لامية الشّنفري، وفاء لـ'لا الرّفص' باعتبارها أبرز النجوم المطوّفة في سماء المدينة، وبها يتغنّى قائلاً :

نَجْمَةٌ لَا تَحِبُّ زُهَيْرًا
وَتَعْشَقُ لَامِيَةَ الشَّنْفَرَى
لَمْ يَنْمَ مَرَّةً فَوْقَ زَنْدِ الْقَبِيلِ،
وَلَمْ يَرْجِعِ الْقَهْقَرَى.
يَنْدَثُرُ ثَوْبَ الْهَجِيرِ، احْتِفَاءً
بِنُقْطَةِ مَاءٍ.^{٢٦}

بذلك يتجلّى الجامع المشترك بين الرّفص والنّصر والمائل سيميائيًا في اللّام ألف حرفاً مبشّراً بالحلم.

يتمّ هذا التّماهي عبر عملية نفسية كيميائية يتولّاها الحرويّة، تقوم على استبطان علامات الأبجدية، فمزجها بعناصر الحلم، ومن ثمّ تصريفها كائنات مفعمة بالحياة. غير أنّ مظاهر الخصب والامتلاء لا تفهم بمعزل عمّا سرّبه كيمياء العناصر من مياه : مياه جماع، ومياه ألوهة، ومياه دم ودموع، ممّا ينتهي بنا إلى مركزيّة الصّورة المائيّة التي يعوّل عليها شعراء الوطن في تناولهم لكيمياء الحروف وعناصرها الطّبيعيّة. فلو حاولنا تحسّس العنصر الغائب الذي لا يتمّ المزج والخلق من دونه لوجدناه في بياض النّصّ الشعريّ، بمعنى المسكوت عنه وما لم ينقل *le non dit*.

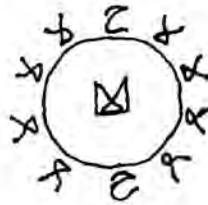
تلك الفراغات الدلالية والبياضات النّصيّة سرعان ما تتلقّفها اللّحظة الرّاهنة حيث تحلّ حروف المدن العربيّة مركز التّكثيف المكانيّ المهيباً لتحويل حرف 'لأ' من الانفعال إلى الفعل، أي من التّعبير بحروف رفض إلى التّبشير بحروب نصر، في عمليّة تبدأ باستعادة «السّيوف لصليلها» حسب عبارة الشاعر شوقي بزيع.

استعادة السّيوف لصليلها : رمزاً إلى استعادة الأمل في النّصر. وبالإضافة إلى استعادة بريق حاءات الحلم الحرّية والحقّ فإنّ الحاء يتناهى إلى مسامعنا صوتاً يحاكي صليل «السّيوف التي غيّضتها السّنون»، وحسبنا استحضار ما أورده ابن سينا في استبطانه لحرف الحاء حين ذكر أنّه «يحدث عن حكّ جسم لئّن حكّا كالتقشر بجسم صلب»^{٢٧} ذلك بعض من أوجه التقاطع بين المجاز والرمز في التّوظيف الشعريّ للحرف.

إحياء المجاز في صميم الرّمز و تفتيق السّحر من الاستعارة : وقد تضمّنته

القصيدة الحروفية في شكل دمج للعنصر اللغوي بالعنصر الطبيعي، والعنصر المعياري باللامعياري، ولعل «شعلة السحر في الاستعارة» هي أبلغ عبارة عن ومضة الدلالة الطقوسية المنبجسة من مزج سيمياء الأبجدية بكيمياء موطن يعيش حال مخاض 'حائي'. هذا ما منح اللام ألف شكل الولادة بقدر ما منح الحاء إيقاعات: «ححياة»، «حح...لم»، «حححرية».

لأن تلك الحاءات تظل منفتحة أبداً على الممكن ارتأينا إسقاط الهمزة علامة وقف التصويت بالحرف، احتذاء بالصوفية حتى تكون إيقاعات المدن أصداً متفاوتة لل'حأ' المتدفقة من اللام ألف دون أن يكبح جماحها وقف ولا قطع. ولو تمادينا في السفر مع الحرف الصوفي لوجدنا الشكل التالي المضمّن في طواسين الحلاج خير سند للمنحى الرمزي الذي انتقينا مع وعينا الكامل باختلاف المنطلقات والمقاصد. فيكفي أن نركن إلى بعض التجريد فنخلص مدن الثورات من أسمائها وثورات المدن من احوالها حتى نقف على جامع مشترك يموج ذبذبات 'لا' على إيقاع ال'حأ'، وقد تعمّداً مقارنته برمزية الدائرة الصوفية بقيامها على مركزية اللام ألف طالما أن «لا: هي الذات دون صفات» حسب الرسم الذي أرفقه الحلاج بطاسين التنزيه^{٢٨}، وشكله على النحو التالي:



من البين أن تنزير اللوح الصوفي من عليائه لا يحول دون أن تستمر اللام ألف في احتضان حدث الإحياء كما لا يمنع الحأ من مواصلة ترديد إيقاع البعث وترجيعة.

ولو دققنا النظر في التوظيف الشعري للحروف الأبجدية لتبين لنا أن ما شكله الشعراء رمزياً يتطابق إلى حد بعيد مع التصورات الرمزية المترسخة في المنظومة الصوفية حول مائتية الحاء، حتى أن ابن عربي لا يقدمها على أنها رمز لغوي عرفاني فحسب بل صورة رمزية معدة للاستثمار الشعري، وهذا ما جعله يطرحها في صيغة بيان عرفاني إنشائي موجه مباشرة إلى المتلقي المتأمل حاضاً إياه على تدبر الحاء ولطائفها:

فإن ترحلت عن كون وعن شبح فأرحل إلى عالم الأرواح والصور (البيسط)
وانظر إلى حاملات العرش قد نظرت إلى حقائقها جاءت على قدر

تَجِدُ لِحَائِكَ سُلْطَانًا وَعِزَّتُهُ أَنْ لَا يُدَانِي وَلَا يَخْشَى مِنَ الْغَيْرِ.^{٢٩}
يعضد ابن عربي أبياته الشعريّة بسند نظريّ مفاده أنّ «الحاء حرف من خاصّة
الخاصّة.. عنصره الماء.»^{٣٠} فضلا عن ترسخ الدلالة الرّمزيّة في مرجعها الطبيعيّ والميثي
والدينيّ حيث التلازم الشرطيّ بين تدفق الكلمة وتدقق الماء وولادة الحياة من قبيل قوله :
«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا.»^{٣١}

ومادامت الحاء الصّوفيّة قد احتكرت الرّمز إلى الحرف الذي تولّى رفع العرش
المائيّ، فلا غرابة أن تلتبس في ذاكرة الشاعر المعاصر بصورة الحلم، وأفق المعنى، وسقف
الرؤيا الشعريّة، حيث تندغم الحواسّ جميعها، في طقس شعريّ يتولّى تزويج الواقع للحلم.
على أنّ تلك الذبذبات الوجوديّة ستخلع لبوسها التجريديّ كلّما اتجهنا قدماً صوب الكتابة
الرّمزيّة الحديثة حيث تقحمها ضرورات اللحظة الرّاهنة في هواجس الأبجديّة الملتبسة
والمواطن المستلبة. حينئذ لا مفرّ من أن يفارق الشاعر موقع الانفعال بالوجود إلى موقع الفعل
فيه وذلك باستيلاء الحياة عبر مجامعة اللّغة-الأرض، كحال أدونيس في قصيدة تكوين :
وَأَنْتِ أَمْنَحِينِي اللُّغَةَ، بَارِكِينِي، أَيُّهَا الْأَمُّ / أَيُّهَا الطَّبِيعَةُ
المومس.

أُخْرِجْ إِلَى الْأَرْضِ أَيُّهَا الطُّفْلُ

خَرَجَ

هَبَطَ مِنَ الْحَرْفِ

ح د = د ح ا ← الْأَرْضُ

دائماً يصنع طريقاً لا تقود إلى مكان.^{٣٢}

من رحم الحرف يهبط الشاعر ليتولّى إعادة تمثّل الموطن وترتيب أشيائه. وتستمدّ
القصيدة 'الحروفية' طاقاتها 'التكوينية' بدءاً من عنوانها تكوين مروراً بتكثيف رموز
الخصب الموزعة بين أنوثة اللّغة وأنوثة الطّبيعة ثمّ انتهاء بتضمين الملفوظ القرآنيّ الدّالّ على
حدث الخلق الأوّل. ورغم التناصّ مع الآية : «وَالأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا.»^{٣٣} فإنّ الشاعر يبدو
حريصاً على تغيير زاوية التقاطه للعبارة القرآنيّة وخلخلة نسقها الوثوقيّ، وذلك باستثمار
ما يوفّره الجنس من تصرّف في تراتب الحروف لكلّ من (ح د) و(د ح ا) بالإضافة إلى
سلبها خصيصة الانتظام الخطّيّ للعلامة اللّغويّة عبر تفكيك أوصال الكلمتين إلى حروف
مقطّعة حتّى يشحذها لتشكيل دائرة الأرض ودحوها عبر المخيلة البصريّة، ممّا يُخرج حدث

الخلق عن طوره الغائي القدسي المحوَّط بهالة من الحكمة الإلهية، وينزل به إلى فضاء أرضي مقدوف في اللامكان، محضوف بالإمكان.

إنّ حال الهبوط من الحرف تمثّل بؤرة الدلالة الرمزية في قول أدونيس : «هبوط من الحرف»، وهي حال صوفيّة في جوهرها تستوحي طقس التماهي مع الحرف واتخاذها معراجاً للحلول في الذات الإلهية، لكنّ المبدع المعاصر لا يستبطن تجربة الحلول الصوفية إلاّ ليعدّل من وظيفيّة الرّمز الحرفي ويحوّله من معراج إلى مهبط. فحلّول الشّاعر ما هو سوى حلول في الذات الأرضية الوطنيّة ولكن عبر مسالك اللّغة ومناهات حروفها. وفي الرّسم التّالي بيان لتطوّر الحقول الدلالية التي تحرّكت فيها رمزيّة العنصر اللّغوي، حيث يبدو الاختلاف بين الكتابة الصوفيّة القديمة والكتابة الشعرية المعاصرة :



من صميم الحرف تشكّلت هويّة الأرض في التّخطيطات الرّمزيّة للقصيدة الحروفية، وبواسطة الحرف يتحسّس المبدع سبيله إلى إعادة ترتيب عالمه بدءاً من استقطار نقطة الأنثى - المدينة.

من أنوثة المدينة يتجلّى وجه الاحتياج إلى مائيّة النّقطة. ولئن استنفرت الكيمياء مختلف العناصر الطّبيعيّة بغية صهر الحلم بالواقع، فإنّ نقاط الماء الدّماء هي الكفيلة وحدها بتحويل احتمال الخلق إلى يقين. لذلك سخّرت القصيدة الحروفية شتى مكنوناتها المعرفيّة وآليّاتها الفنيّة حتّى تقول نقطة الماء : بناء شعرياً، وموسيقى داخلية توقع دعاءً من التّراب إلى السّماء، ومن السّماء إلى هذه الأنثى المتخنة جراحاً المفعمة خصباً، والتي ارتجى الشّعْر وصالها باستنفار الكيمياء وأنايقها.

من زاوية الالتقاط الرمزية ذاتها مثلّ عنصر الماء أبعد مستويات الترميز بالحرف

إن في مستوى كتابة الكيمياء أو في مستوى كيمياء الكتابة. لذلك كانت تلك النقطة الزائفة المراوغة أكثر النقاط حظوة عند الشاعر الحروي. ولأنه تحسس فيها 'الماء' و'المبعد' فقد نصبها على عرش أبجديته وعلى عرش قصيدته، حتى يضمن السفر منها وإليها دونما توقف. بيد أن إمعان النظر في كنهها يشي بكونها نقطة واقعية مشدودة إلى الأرض بجغرافيتها وتاريخها، لذلك نزلها أدونيس في قصيدة تاريخ، قال :

يَجِيءُ مِنْ نَقْطَةِ أَبَدٍ مِنْ بَحْرِهِ وَصَحْرَائِهِ
جَاوَزَ الْفَلَكَ وَعَرْشُهُ الْمَاءُ وَعَرْشُهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى
الرَّفْضِ.^{٣٤}

لا يخفى ما يوحي به المقطع الشعري من اندغام بين (لا) الرّفص ومائية العرش. ولم يكن «العرش» ليكتسب حظوته في كيان الشاعر وقصيدته لولا كونه أكثر الأمكنة والأزمنة 'مائية' في منظومة الرّمز الثقلي، وأبرزها المنظومة القرآنية التي استقرّ فيها الله على عرش من مياه لقوله : «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ».^{٣٥} أمّا العبارة الشعرية «وكان عرشه على الرّفص» فتختزل استراتيجياً تفاعل القصيدة الرّمزية المعاصرة مع المؤثرات الصوفيّة، إذ تتولّى خلخلة مكانة 'الاسم الأعظم'، فلا يستمدّ الاسم عظّمته إلا بمقدار مكانته من الأرض ومكانتها منه، لذلك يظلّ اسماً تائهاً بعيداً عن الثبات خاضعاً لعبة الاستبدال، فلا يُحفظ إلا في لوح 'لا محفوظ'، هو لوح القصيدة حيناً ولوح المدينة حيناً آخر. وجميعها ألواح تعصف بها أعاصير الأحوال التي تهزّ عرش الاسم في سمائه وتقوِّض أركان زوايا حروفه الأمانة كلّما انعكس على مرآة الواقع، فيتراءى الاسم صامتاً معزولاً عن المسمّى، لكنّه ممتزج بحروف تضيء أسه الأرضي بتجليه الأنثوي (المعشوق) مثلما تصوّره أدونيس في مقطع من قصيدة تحولات العاشق، يقول فيها :

كَانَ اسْمُهَا يَسِيرُ صَامِتًا فِي غَابَاتِ الْحُرُوفِ،
وَالْحُرُوفُ أَقْوَأْسٌ وَحَيَوَانَاتٌ كَالْمَخْمَلِ
جَيْشٌ يُقَاتِلُ بِالْدُمُوعِ وَالْأَجْنَحَةِ،^{٣٦}

يظلّ ذلك الكيان المشفّر هويّة دامعة غامضة، الحضنّ الآمن الذي يتحسّسه الشاعر في طيف الاسم قبل أن يدركه حقيقة في كيان المسمّى. حينئذ يحمل عرش النقطة بين طياته أولى الإجابات عن سؤال الحروي: «أين أنا من المدينة-الحرف ؟».

فغير بعيد عن قدسيّة العشق ربط الصوفيّة «العرش الأكبر» ب«قلب الإنسان الكامل».^{٣٧} بيد أنّ ذلك الحوار المفتوح بين فيوضات المياه وإشراقات الموجد لا يمكن أن

ينساب دونما إحالة على المشترك الرّمزيّ والمجازيّ بين ثلاثيّ القرآن والتّصوّف والشّعْر،
ففي سياق طلليّ غزليّ نَصَبَ الشّاعرُ عرشَ الحبيبة «على كلِّ ماء»، يقول فيه قيس بن الملوّح :

لَا تَقْلُ دَارُهَا بِشَرْقِيّ نَجْدٍ كُلُّ نَجْدٍ لِلْعَامِرِيَّةِ دَارُ (الخفيف)
وَلَهَا مَنْزِلٌ عَلَى كُلِّ مَاءٍ وَعَلَى كُلِّ دَمْنَةٍ أَثَارُ.^{٣٨}

إنّه أشبه بالوقوف على طلل من مياه حيث تفيض نقطة الأنوثة على الأرض كاملة،
فتغمر الدّات وتكوّن الهوية. وإذ يحلّ الشّاعر الحبيبة محلّ الكينونة المائيّة فلكي يخلّصها
للمرّمز إلى مطلق الزّمان ومطلق المكان، ولكن ليس في فضاء تجريديّ معلق بل في أعماق
عاشق يهفو إلى معشوقه.

بذلك اتّخذ الشّعْر من كيمياء المياه رافداً يحيي روح الموطن ويللمم شتات الهوية
العربيّة في تشظيها مع حاء رياح التغيير، وتطلّعها إلى حاء نفحات الحرّيّة، فكانت مائيّة حاء
الحبّ إحدى إجابات الشّعْر عن سؤال هاء الهوية في تموضعها بين حدّي الحياة والموت، ومن
خلاله احتلت مكاناً من قصيدة أجدية لأدونيس :

هَاءٌ

- هَلْ تَشْغَلُكَ فِكْرَةُ الْمَوْتِ ؟
- نَعَمْ، لِأَنَّ الْحَبَّ شُغْلِي الْأَوَّلُ.

هَلْ كِتَابَةُ الْحُبِّ

مَاءٌ حَيَاةٌ وَمَوْتٌ فِي كَأْسٍ وَاحِدَةٍ ؟^{٣٩}

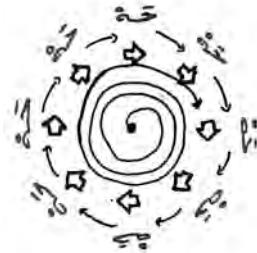
إنّ أبرز ما لفتنا في عمليّة إعادة التّسمية انشغال القصيدة الحروفية بأوجه
التّقاطع بين حاء الحياة وميم الموت، وقد انعكست على المواضيع التي اختارها المبدع لهاء
الهويّة بتوزّعها بين الجسد والأرض. وهذا ما يجعل من تعددية الأسماء عنصراً مساعداً على
إثراء المسمّى كما يستحيل المسمّى أيضاً قادحاً لتفتيق أسماء 'حائيّة' جديدة تليق بالتعبير
عن المنعرجات المصيريّة في حياة الحروف-المدن. في الأثناء يردنا عنصر الماء الملازم لحاء
الحياة مباشرة إلى إكسير مزاج الهوية باللذّة، بعدما بقيت نقطة احتمال عائمة على عرش
كيمياء العناصر. ولا شك أنّ المبدع الحروفيّ قد استبطن زخماً إيقاعياً وشحناً عاطفياً ترتّب
على دمج الواقعيّ الوطنيّ بالتأمليّ العرفانيّ في حرف موقّع أذكّاراً وأشعاراً عند أقطاب
الصّوفيّة من أمثال ابن عربي والحلاج وغيرهما، حيث كان الحاء حاضراً «إيقاعاً فهم» شكّله

الحلاج في طاسين الفهم، هكذا:



من الواضح أنّ الحلاج يحمل هاجس التصويت بنقطة معرفة لذلك اختار الحاء دون غيرها من الحروف ليجسّم صورة الفهم حرفاً مكتوباً كتابة عروضية بمقطع متناهي الطول، كأنّها ظلّ الحقيقة وصورة الحلم.

همسٌ مسموع «بالصورة الذهنية للدلالة»^١ *Image mentale de la signification* : كذا تمثّل النصّ الحروفيّ نغمة الحاء، وصداها 'الهاء'، ومن ثمّ تولّى تصريفها إيقاعاً شعرياً منغماً لحدث ولادة الحرف- المدينة، على هذا الاعتبار ارتأينا تأييد الصورة التجريدية الصوفية بخطاطة إنشاد شعريّ توقّع أغنية الحاء الشعرية صوتاً وشكلاً ولوناً، على النحو التالي:



طرّق بالقلب على سندان اللغة، وكيمياء عناصر حروفية توقّع نبض الحلم في نصّ يعبر عن هاجس التّوق إلى التّحرّر من الطّوق : طوق التّاريخ، وطوق الجغرافيا، وطوق اللغة الشعرية المستهلكة. أمّا بديله فلغة مجنونة تتولّى تسريب الحلم في نقطة تموضع مخصوصة، وهي وإن اتكأت على سند صوفيّ فإنّها لم تُغيّب المبدع عن مشاغله الرّاهنة بقدر ما عمّقت تمرّسه بالتّعبير عن الهواجس الواقعية تعبيراً إنشائياً مستجداً ضمّنه أدونيس قصيدة بابل، وفيها يتساءل:

هَلْ لِلتَّارِيخِ طَرِيقٌ
خَارِجَ نَزْفِ الرَّئَةِ الْمَعُونَةِ ؟
هَلْ لِلأَرْضِ كِتَابٌ
لَا تَكْتَبُهُ اللُّغَةُ الْمَجْنُونَةُ ؟^{٤٢}

إنها تجويفة إيقاع نازفة يفتحها الحرف من داخل كينونة الجسد ويتولى تسييلها شعرياً لتسريب رؤاه وأحلامه بصوت هاتف في تشنج. وتذكرنا الصورة الإيقاعية الدائرية بتمثّل رمزيّ باطنيّ متداول لدى الصوفيّة يلخصه ابن عربي في قوله : «حَهَ : سلطان حاء الهاء وأخواتها في عالم الأنوار.. كل ما في العالم بكلّ حرف منها قد انعقد وارتبط.»^{٤٣}

بهذا الخيط الإيقاعيّ الناظم بين «هَجَ» الشّاعر و«حَهَ» الصّوفيّ يضحى الإنشاد الحائّي اللّاهث مواكبة إيقاعية لطقس ولادة الحاء من رحم الميم بتمخض الجرح عن الأغنية. وقد تقصّدت القصيدة الحروفية تسييل الحاء من أحيائها النطقية المختلفة بدءاً من القلب مروراً بالرئة ووصولاً إلى الحنجرة، حتّى تندغم مع الجرح الذاتيّ الكامن والجرح الجمعيّ النَّازف بغية التأكيد على مدى ثقة الشّعر بنجاعة الكلمة، طالما أنّ الكلام كما يقول ابن عربي : «صفة مؤثّرة نفسيّة رحمانية مشتقّة من الكلم وهو الجرح، كما أثر الكلم في جسم المجروح.»^{٤٤}

لأننا نروم دراسة أساليب التأثير بالكلم، فقد تقصّدتنا أن ننكأ الجرح لنستبصر من خلاله في السّبل التي سلكها الحرف الرّمزيّ وهو يفتق وميض الحلم من داخل النَّزف على أمل استيلاء نقطة موطن لم تتضح ملامحها بعد، وأقرب ما يسعفنا بترجمة هواجسنا تجاه «تأ» تونس قصيدة ملكة ؟ عارفة ؟ ساحرة ؟ يقول فيها الشّاعر أديب كمال الدين :

سَتَنْفِقُ مِنْ عُمْرِهَا التُّونِسِيَّ خَمْسَ سِنِينَ
وهي تطرق في هُدوءٍ وصَبْرٍ عَجِيبِينَ
بابي الأربعين.

لَتَسْأَلَ أَمَّا مِنْ حَاءٍ ؟

أَمَّا مِنْ بَاءٍ ؟

أَمَّا مِنْ مَاءٍ ؟

لن أجيب على طرّفها الذي يهدم
شيئاً فشيئاً

ويومًا فأخر

أسرارَ حَرْفي..^{٤٥}

لئن اختلفت المقاصد و'النوايا' فإننا نشاطر الشاعر موقع المنتظر المتأمل المتوجس. ففي نقطة التموضع الرمزية ذاتها نقف هنا في بيت الموطن «تأ» في حضرة الملكة 'تونس' ومن سارت على خطاها من أميرات، نقف الآن مستشرفين بضع إجابات عن أسئلة طرحناها وأخرى نسرّها إلى حين حتى نضمن تأشيرة سفر إلى موطن آخر وفسحة سياحة صوفية في حرف جديد.

فأمام وحدة اللحظة التاريخية وتوحد الأفاق الرمزية تتعالق الرؤى إلى حاء الحلم الموقّع موسيقى شطح صوفية سبق لأدونيس أن استشرفها في الكتاب ورددها بتدقق غنائّي يعانق رياح التغيير في هبوبها على المدينة «تأ» وما تلاها وقد يتلوها من حروف مدن :

حُلمٌ

موتٌ

يَجْرِي في الأشياء، وفي الكلمات،

يُرْزَل مُوسيقاها .

يُوغَل في الإيقاع،

ويشطح في طبقات الصوت .

موتٌ

يُعْطِي للمعنى

وجّه الماء

يُمِيت الموت.^{٤٦}

بناءً على ما استبطنته من زخم إيقاعي وشحن عاطفي استطاعت 'حاء' الحلم المضمّنة في القصائد الحروفية المعاصرة إيماءً وتلميحاً أن تتحوّل إلى حدث إنجازي إحيائي في حضور التكلّم وفي غيابه بالتحرّر تدريجياً من شرط القول لتتصهر بعنصر المياه (دماً ودموعاً) بعد أن مدّت القصيدة الحروفية بثلاث دعائم في تعاطيها مع لعب الحياة والموت ألا وهي : دعامة الإيقاع، ودعامة الكيمياء، ودعامة التاريخ.

إنّها أشبه بعملية تحيين للرؤيا يتولاها الحرف حتى يتأهب لاستقبال وميض أحلام كانت قد تركزت ميتورة ال'لا' مجهضة ال'حأ' على أطلال الأمكنة وركام المدن

طيلة عصور من الهزائم والنكبات، وما أن المبدع يعود إليها محاولاً ملمة شتاتها بذبذبات الكتابة وارتعاشات الحروف وشرقات النقاط عبر شحذ رمزية «الشطح»^٧ الصويّ. وحتى لا نسلب الشعر شرطه الموضوعي ونفرغ الحرف من شرطه الإنساني لا يمكننا تعييب عنصر 'القصْد' أو 'النية' أو ما عبّر عنه المتصوّفة بـ«الهمة»^٨ سواء اتّصل الأمر بالشاعر أو القارئ، فإنها الشرط المؤسّس لتفعيل العنصر الأبجديّ، وهي منبت الحرف الذي فيه يبيّن الحلم ويتخصّب. فغير بعيد عن كيمياء 'حاء' الحلم برمزا الرقميّ الأبجديّ ثمانية (٨) كتب أدونيس قصيدة السماء الثامنة وأنشد :

... نُوِيْتُ أَنْ أَطُوفَ

فِي طَبَقَاتِ الشَّمْسِ وَالهِوَاءِ

مُسْتَسَلِّمًا كَالْمَاءِ،

تَطَّلِعُ فِي النِّيَّةِ الحُرُوفِ

رِصَاصَةً ...

رِصَاصَةً ...

وَالشَّجَرُ الأَخْضَرُ فِي الطَّرِيقِ

مَدَائِنِ حُبْلَى وَحَاضِنَاتٍ.^٩

إنّ هذا الشعر المحوِّط بأبجديّة حلم صامت صاخب، متأرجح بين الوعي واللاوعي «لا يتناول المعنى القريب ولا البعيد، بل يتناول وصف المشاعر والأحاسيس ونقلها، إنّه يبحر داخل الإنسان ليلتقط كلّ هواجس الإنسان وأمانيه المدفونة بعمق في اللاشعور، إنّه يصوّر هذا العالم اللاوعي في صور غريبة غرابة مصدرها.»^{١٠} لذلك فإنّنا ما تخيرنا بعض المقطوعات الشعريّة الحروفية وفكّناها ثمّ أعدنا تركيبها إلا لتقتنا بكونها تدخر طاقات كامنة وتستشرف حلما 'غير مراقب' على صلة بكيمياء حروف المدن العربيّة.

تلك المكونات الرّمزيّة جزء لا يتجزأ من 'كيمياء الشعر' التي عادة ما يحاصرها أدونيس بشرطها الموضوعيّ زماناً ومكاناً، لذلك يختار لها احتفاء بالواقع عنواناً :

الكَلِمَاتُ هِيَ الأَمْسُ

أَمَّا القَصِيدَةُ الَّتِي تَتَأَلَّفُ مِنْهَا

فَهِيَ الغَدُ، -

أَهْذِهِ كِيميَاءُ الشُّعْرِ؟^{١١}

بعد كلّ تجربة يقف الكيمياءّي ليتساءل عن مدى نجاعة ما قدّم في البلوغ بالأبجديّة

مرحلة الكمال والوصول بالقصيدة إلى الذروة. وهذا جوهر الكيمياء بمختلف وصفاتها العلمية والصوفية على وجه الخصوص، حيث يحرص أصحابها دائماً على لفت الانتباه إلى المدى الإنساني الأسمى الذي يتطلعون إليه من وراء مهاراتهم في استقطار أكسير الحرف ألا وهو تحقيق السعادة، فيخصّون «كيمياء السعادة» بأبواب مستقلة عن سائر أبواب الكيمياء، كأن ينبّهنا البوني بقوله: «ولسنا نريد الكيمياء، وإنما نريد كيمياء السعادة.»^{٥٢}

كذا كان مقصدنا أيضاً في هذا الظرف التاريخي الحاف بالبلاد العربية: تبديد المخاوف، ومحاصرة الآلام، وتضخيم الأحلام، فقط عبر استقطار «كيمياء السعادة» من إكسير المواطن. بغية إدراك هذا المقصد الرمزي التعبيري الوجودي ارتأينا معاودة البحث عن استبصار رؤيوي جديد في نقطة حلم مشمس بدأناه بتاء تونس لنتركه مفتوحاً على مطلق الإمكان مؤمنين بالأبجدية حصانة لأية أجنحة مشرعة باتجاه حاء الحرية والأحلام الجمعية. وما هي في واقع الحال إلا حصانة متبادلة بين كل من الشاعر والقارئ والمواطن تكفلها عناصر الأبجدية في القصيدة الرمزية، ومنها قصيدة المدينة التي يخاطبها أدونيس:

أَفْهَمِينِي، أَيُّهَا الْبِلَادُ الَّتِي أَنْتَمِي إِلَيْهَا، لَا أَسْتَطِيعُ أَنْ
أَحْصِنَكَ إِلَّا بِأَجْنِحَتِي.^{٥٣}

لقد اختار الشاعر التحصن بالأبجدية موطناً، لكن مجرد استحضاره «البلاد» كلما ورد ذكر الرموز الحروفية دليل على كونها الهاجس الذي استنفر لأجله المبدع آليات الرمز فضلاً عن كون نقطة المواطن هي الدافع الذي سيحفزه بعدئذ إلى استدعائها إلى فراش القصيدة الحروفية لعل الشعر يختبر مدى فحولته في كتابة المدينة/ الحرف/ المواطن.

لكن هل أن مثل تلك الأنتى الممتنعة المتمنعة متاحة لكل طالب وفي أي مكان وأن؟ يقدم الشاعر استراتيجياً لعلاقة الشعر بلحظته التاريخية الزاهنة التي طالما انعكست عند أدونيس على حروف المدن العربية. إن الإشكالية المطروحة في هذا المقام هي: هل ينزل الشعر إلى حضيض «الأخر» أم أن ذلك «الأخر» هو المطالب بالارتقاء إلى مراتب القصيدة ومقاماتها؟

يجيب أدونيس: «الخاصية العميقة للشعر هي أنه عصي على التواصل الكمي، خصوصاً أن في ذات الشاعر ما لا يمكن نقله إلى الآخر، إلا بسبر عميق يقوم به هذا الآخر هو نفسه، عبر النصوص التي يتأمل فيها فكرياً وجمالياً. هكذا يتطلب الإبداع منا جميعاً

أن نأتي إليه، بقلوبنا وعقولنا، بفكرنا وحسنا وجهدنا، خلافاً لما يريده أهل النمط والنسق والشمولية، وأعني القول بأن الإبداع هو الذي يجب أن «يتنازل» ويذهب إلى الآخر.^{٥٥}

أما لو سلّمنا بمحدودية قدرة «الأخر»، في حاله الراهنة، على بلوغ مدارج المعرفة الرّمزية التي أدركها الشاعر، فهذا منذر بأن يتأبد السيميائي في مدار التيه حيث لا منزل لنقطة الحرف ولا رتق لفتق الحلم.

لعل من المهام المنوطة بمهدة الحرف التعمالي على هاجس الإبلاغ بمعايير الجمعية، ولكن في أوج التماهي مع اللحظة الجمعية بقضاياها الواقعية المعيشة، مما يؤشر إلى صنفوية في تلقي الرّمز-الموطن حرفاً كان أم ثورة.

يظلّ الكيميائي على حرف من أمره، ويظلّ الموعد مع الحرف موعداً مع حآ :
عنواناً حياً، وحراً، وحقيقياً :

ذات يوم ستفتح هذه الحآ التي كحلت

قلبها بسرّ الحياة

آخر باب : بابي الأربعين...^{٥٥}

إنه موعد الإنسان مع هسيس حلمه، مع أبجدية-موطن يسألها الشاعر قبل كل

قصيدة وبعدها :

أعندك موعد آخر تسرينه، أيتها العاشقة ؟^{٥٦}

١ د. عبد الحميد جيه، الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل، ط ١ القاهرة ١٩٩٨، ص ١٥١.

٢ أدونيس، أبجدية ثانية، دار توبقال للنشر، ط ٢ الدار البيضاء ١٩٩٤، ص ١٧٣. (كذا ورد شرح السطر الشعري : ضمن القصيدة)

٣ أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، مفرد بصيغة الجمع، دار العودة، ط ٥ بيروت ١٩٨٨، مجلد ٢ ص ٥٣٩.

٤ الحلاج، الديوان يليه كتاب الطواسين، منشورات الجمل، ط ١ بيروت ١٩٩٧، ص ٢٧

٥ الكتاب : أمس المكان الآن، دار الساقى، ط ١ بيروت ١٩٩٨، ص ٢٩٣.

٦ أدونيس، وراق يبيع كتب النجوم، دار الساقى، ط ١ بيروت ٢٠٠٨، ص ٢١

٧ أدونيس، الكتاب : أمس المكان الآن، دار الساقى- ط ١ بيروت ١٩٩٨، ص ١٩٠.

- ٨ أدونيس، الكتاب : أمس المكان الآن، ص ٥٣
- ٩ أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له محسن مهدي، دار المشرق، ط ٢ بيروت ١٩٩٩، ص ٤٤.
- ١٠ الكتاب : أمس المكان الآن، ص ٧٨.
- ١١ أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، أغاني مهيار الدمشقي، مجلد ١، ص ٢٦٥
- ١٢ أدونيس، الكتاب : أمس المكان الآن، ص ٧٩
- ١٣ عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الصّغير، تحقيق أحمد علم الدين الجندي، الدار العربيّة للكتاب، تونس ١٩٩٢، ص ٧٣
- ١٤ الكتاب : أمس المكان الآن، ص ٣٧٩
- ١٥ محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة في أسرار المالكية، نسخة جار الله، مخطوط بالمكتبة السليمانية بإسطنبول، تحت رقم (١٠٦٤)، مجلد ١ ص ١٠٢
- ١٦ الفتوحات المكيّة، ج ١، ص ٧٩
- ١٧ أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، 'والفضاء ينسج التأويل'، مجلد ٢ ص ٤١٦.
- ١٨ الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، ط ٢ بيروت ١٩٦٩، ج ١ ص ٢٠١
- ١٩ أدونيس، الكتاب : أمس المكان الآن، ص ٣٠٤
- ٢٠ شوقي بزيع، سراب المثني، دار الآداب، ط ١ بيروت ٢٠٠٣، ص ٨١ - ٨٢
- ٢١ أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، 'مفرد بصيغة الجمع'، مجلد ٢ ص ٥٠٠
- ٢٢ النّقري، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر يوحنا أربريه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة د.ت، ص ١٢٢
- ٢٣ أدونيس، الكتاب : أمس المكان الآن، ص ٢٤٦
- ٢٤ سراب المثني، ص ٤٦ - ٤٧. (لار): نهر أسطوري قيل إنه ينبع من جهات نجران ثم يخترق جزيرة العرب وصولاً إلى الشمال الشرقي.
- ٢٥ شوقي بزيع، سراب المثني، ص ٢٩.
- ٢٦ أدونيس، الكتاب : أمس المكان الآن، ص ١٠٤
- ٢٧ ابن سينا، أسباب حدوث الحروف، قدّم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د.ت، ص ٢٦
- ٢٨ الحلاج، الديوان يليه كتاب الطواسين، (طاسين التنزيه)، ص ١٥٢.
- ٢٩ محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ١ ص ٦٦.
- ٣٠ الفتوحات المكيّة، ج ١ ص ٦٧
- ٣١ سورة الأنبياء، آية ٣٠.
- ٣٢ أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، 'مفرد بصيغة الجمع'، مجلد ٢ ص ٥٠٠.
- ٣٣ سورة النازعات، آية ٣٠.
- ٣٤ أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، 'مفرد بصيغة الجمع'، مجلد ٢ ص ٥٣٣.
- ٣٥ سورة هود، آية ٧، يقول الزّمخشري في شرحه للآية : «وفيه دليل على أنّ العرش والماء كانا مخلوقين قبل السماوات والأرض.»، تفسير الكشاف، ج ٢ ص ٣٦٦.
- ٣٦ أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، 'كتاب التحوّلات والهجرة في أقاليم النهار والليل'، مجلد ١

ص ٥٠٧

- ٣٧ محمّد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، تقديم رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٦، ج ٢ ص ٩٨١.
- ٣٨ البيتان لقيس بن الملوّح، وردا ضمن اصطلاح الصوفية في إطار تعريفهم للسّعة، بمعنى جهات الوجود الستّ: «جهتا الضيق والسّعة هما اعتباران للذات»، معجم المصطلحات الصوفية، ص ٩٨.
- ٣٩ أدونيس، أول الجسد آخر البحر، دار السّاقى، ط ١ بيروت ٢٠٠٣، ص ١٨٦-١٨٧.
- ٤٠ الحلاج، الطّواسين، (طاسين الفهم)، ص ١٥٢.
- ٤١ Oswald Ducrot, *Le Structuralisme en Linguistique*, Editions du Seuil, Paris 1968, p 40
- ٤٢ أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، المطابقات والأوائل، مجلد ٢ ص ٣٦٧.
- ٤٣ محي الدين بن عربي، رسالة المقنع في إيضاح السهل الممتنع، مخطوط بمكتبة يوسف آغا بقونيا (تركيا) تحت رقم (٧٨٢٨)، ص ٧٥.
- ٤٤ ابن عربي، الفتوحات المكية، (الباب السّابع والتسعون: في معرفة مقام الكلام وتفصيله)، ج ٢ ص ١٨٢.
- ٤٥ القصيدة من إهداء الشاعر أديب كمال الدين إلى الكاتبة، منشورة على موقعه الإلكتروني adeeb.com
- ٤٦ أدونيس، الكتاب: أمس المكان الآن، ص ٢٢٢.
- ٤٧ نقف لعبارة «الشّطح» على تعريفين مختلفين في الاصطلاح الصّوفيّ، أحدهما لابن عربي وفيه تبدو العبارة محلّ استهجان، والآخر للجرجاني وفيه إحالة على المعنى الأقرب إلى سياقنا الإنشائيّ الرمزيّ. وقد ارتأينا إيراد المفهومين لبيان أوجه الاختلاف: «الشّطح: عبارة عن كلمة عليها رائحة رُعونة ودعوى، وهي نادرة أن توجد من المحقّقين.» رسائل ابن عربي، كتاب اصطلاح الصّوفية، ص ٤٠٨؛ و «الشّطح: عبارة مستغربة في وصف وجد غاب بقوّته، وهاج بشدّة غليانه وغلبيته.» الجرجاني، التّعريفات، ص ٧٣.
- ٤٨ يقول ابن عربي موضحاً مفاهيم «القصّد» و«الهمة» و«الاستحضار» في ارتباطها بشرط «الصّدق»: «اعلم أنّ الحرف الواحد إذا عرّي القاصد للعمل به عن استحضاره في الرّقم أو في اللفظ -خيالاً- لم يعمل، وإذا كان معه الاستحضار عمل... وهذا الفعل بالحرف المستحضر يعبر عنه بعض من لا علم له بالهمة وبالصّدق، وإن كانت الهمة روحاً للحرف المستحضر لا عين الشّكل المستحضر.» الفتوحات المكية، ج ١ ص ١٩٠-١٩١.
- ٤٩ أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، مرايا وأحلام حول الزّمان المكسور، مجلد ٢ ص ١٢٧-١٢٨.
- ٥٠ د.عبد الحميد جوده، الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، ص ١٢٢.
- ٥١ أدونيس، احتفاء بالأشياء الواضحة الغامضة، دار الآداب، ط ٢ بيروت ١٩٩٩، ص ٦٢
- ٥٢ البيوني، شمس المعارف الكبرى، دار المحجّة البيضاء، ط ١ بيروت ٢٠٠١، ص ٤٧١.
- ٥٣ أدونيس، الهدأ هاملت تنشقّ جنون أوفيليا، دار السّاقى، ط ١ بيروت ٢٠٠٨، ص ١٨٦.
- ٥٤ أدونيس، ضدّ النسقيّة الشمولية، مجلة دبي الثقافية، عدد ٤٦ مارس ٢٠٠٩، ص ٢٧.
- ٥٥ أديب كمال الدين، قصيدة ملكة؟ عارفة؟ ساحرة؟
- ٥٦ أدونيس، الهدأ، هاملت تنشقّ جنون أوفيليا، ص ١٢٥.

تشکیل سازمان

عالم أكبر من العالم :

معرض معتز نصر الاستعراضى فى قصر بلاندى-لي-تور

سيمون نجامي Simon Njami

كُونُ مُعْتَزِّ نَصْر، على مرِّ السنين، لُغَةً تشكيلية تسمح له اليوم بإتقان قاموس أصيل يُظهِر إعدادُه، منذ أعماله الفنيَّة الأولى، ترابطاً في الموضوعات كما في المُعالجات الشكليَّة. فسواء مع الفيديو، أم مع التصوير الضوئي، أم مع النحت والإنشاء، ازداد كونه الفني رهافةً إلى حدِّ أنه بلغ من النَّضج ما يُتيح له اليوم أن يُكيِّف أبحاثه مع الوسائل كلها. ونحن، في أوروبا، نُحاول أن نربط عمله بتاريخ فنِّ يعرف الجميع أليَّاته، وقد بسط خلال زمن طويل هيمنته المطلقة على الإبداع المعاصر. وفي عصر عولة مُتنامية بسرعة، وسيولة عالم الفنِّ الملحوظة باطراد، من المهمِّ التشديد على أنَّ شبكات قراءة مؤلِّف أو مسار فنِّي هي قراءة غير مُتناهية في الواقع، ويكفي أن نقبل بالتخلُّص من أسمال المركزية العرقية، الباليَّة. أما فيما يتصل بمُعْتَزِّ نَصْر، فقد يكون السياق أكثر حسماً من سياق أيِّ فنَّانٍ آخر. فعلى الرغم ممَّا أصمَّوا آذاننا به خلال عشرات السنين، ليس هناك فنٌّ خارج السياق. لا وجود لإبداع يخرج من لا مكان، أو يأتي من كوكبٍ آخر. ولا ينبغي أن يكون السياق مصدرَ إحياءٍ حصريِّ: السياق يسبق الإبداع ويشترطه. ثمَّة رابطٌ عضوي بين الفنَّان والسياق الذي يعيش ويعمل فيه. سياق الفنَّان نصر هو القاهرة، المدينة الهائلة التي يبلغ عدد سُكَّانها ١٧ مليون نسمة. إنها مدينة تُعطي إحساساً دائماً بعدم الرَّاحة، تعجُّ أجواؤها بألف ضجيج ينبعث من السيَّارات، والْمُنْبَهات، وأصوات المؤدِّنين وأناشيدهم المُسجَّلة التي تقسم الزمن كساعةٍ رملية بالية.

يعمل نصر في فوضى مرئية ورنَّانة. قد يبدو عمله كبوح عاشق غير مشروط بفضاء مُتحرِّك باستمرار، مركزه القاهرة. هذه العلاقة، كعلاقة الحُبِّ، محفوفة بالحو والمُرِّ. لحظات غضب شديد العُنف مُكوَّنة من هذه الكلمات التي تُقَدِّف في وجهنا، من

هذه القطائع النهائية، لكنّ المُفضّية دوماً إلى أن تُتسى حين يحلُّ التصالح الحتمي. لحظة المسامحات الطريّة. لن يكون هناك طلاقُ أبداً؛ لأنّ العاشقين اكتشفا منذ زمن بعيد أنّهما لا يستطيعان العيش إلا معاً. ويبيّن نصر، كما لو أنّه يُريد تأكيد هذه البديهة، أنّه لا يتصوّر أن يعيش في مكان آخر غير القاهرة. لأنّ ثمة شيئاً أرضياً في علاقته مع محيطه. يُشبه قليلاً بطلاً إغريقياً يستقي قوّته من الأرض التي شهّدت ولادته.

لم أعد أتذكّر لحظة لقائي بمعتزّ نصر للمرّة الأولى. ومهما تُكن هذه اللحظة، تبدو لي بعيدة جداً، كما لو أنّي، وأنا أكتشف فنّه، وقعتُ على شيءٍ مألوفٍ للغاية يصدر عن حركة دائمة لتاريخ الفنّ الكوني. كأنّ مؤلّفه ينضوي كلياً في الزمن: الزمن المعاصر. ومع ذلك، اكتشفتُ، وأنا أبحث في دفاتري ومفكراتي، أنّ هذا يعود فقط إلى حوالي إحدى عشر عاماً. كان هذا سنة ٢٠٠٠، في شهر أيار/مايو، في داكار. لكنّ كان لهذا، من دون شكّ، ومن غير أن أُعطي، في حتمية باهتة، معنى خاصّ للقائه في بينالي إفريقيا. وهكذا ستدرج علاقتنا في العلامة المزدوجة لإفريقيا والفنّ المعاصر. مُفردتان، الأولى تدلّ على قازّة، على فضاء فيزيائي، وتدللّ الأخرى على تجريد تعقيدٍ مفهوميّ لا يُستنفد، مُهيأً ليشمل الممارسات الفنيّة المعاصرة؛ إذ إنّ ضمّ إحداهما إلى الأخرى قد ينبع من رهان القوّة الدلاليّة.

وماذا نعرف فعلاً عن إفريقيا وعن الفنّ المعاصر معاً؟ وأميل رُبّما إلى أن أوّكّد أننا في الواقع لا نعرف عنهما أيّ شيء. كم كنّا، نتيجة الكسل، أو ببساطة نتيجة نقص الوسائل، غير قادرين على تطوير نظريّة لا تقبل النقاش ترسم مخطّطاً أولياً عن المعاصرة. ولا يُثير هذا الإخفاق أو هذه الاستحالة أيّة دهشة لأنّ التمرين يبدو عملياً غير مُمكن. وهو بعيد عن مُتناول أيّ أحدٍ غير قادرٍ على التحرُّر من نفسه، ولا يمتلك ملكة التواجد في كلّ مكان.

عالمّ النقد ثابت بصورة كارثيّة، جامد، غير مُتأصّل في جغرافيا بقدر تأصّله في قناعات، في أفكار ومفاهيم لا يملك أيّ خضوعٍ أساسيٍّ كي يضع مُناسبتها للموضوع موضع التساؤل. وهكذا فإنّ ما يُناسب بأن نسمّيه اليوم بـ «فنّ معاصر»، عبر مختلف الأحداث التي تُكوّن إيقاع حياته، يُمكن لِنّاك الذي قد لا يتهيأ له حظٌّ أن يكون مُنخرطاً فيها، أن يعيشها بوصفها خدعة. بوصفها تسميةً مُغاليّة لظاهرة تتعدّى كلّ تعريفٍ حصريٍّ. وهكذا كان الفنّ المعاصر، خلال زمن طويل، المجال الحصري للغرب، كما لو أنّ لا وجودٍ لشيءٍ خارج تاريخ الفنّ. الضرورة والفضول (أفكر بمفوضين مثل جان-هويبر مارتان Martin أو دافيد إيليبوت.

(Elliot) قادا بعضهم إلى توسيع دائرة المعاصرة وتغيير القواعد التي كان يُقرّر من خلالها تسمية هذا أو ذاك ليس بأخذ الممارسات التي اكتسبوا فكاً رموزها في الحُسبان، بل بمحاولة فهم الشيء الذي صُنِع منه العالم المعاصر والطريقة التي كان يُحاول الفنانون، في أربعة أركان الأرض، أن يُجيبوا من خلالها على ما سمّاه ارنست بلوخ. Bloch بالمسألة الجوهرية: مسألة الـ «نحن» في ذاتها. معتز نصر واحد من هؤلاء الفنّانين الذي أفادوا من هذا الوعي الجديد لعالم أوسع من العالم. وكلّما اعتُمدت هذه المقاربة، ظهر أنّ عدّة فنّانين أوروبيين بامتياز، وهنود، وصينيّين أو أفارقة، وهم يتخطّون فخّ الجوهرية، يحملون لغة مرئية وجمالية جديدة تُثري وتُغيّر ما كان لدينا حتى ذلك الحين من إدراك للفنّ المعاصر.

إذا رجعنا، مثلاً، إلى النظريّات المعاصرة للعقود الأخيرة، فسوف نلاحظ أنّ الخطاب عن فنّ عُضويّ، وفنّ شعبي واجتماعي، وفنّ ينخرط في المدينة، ليس عند المُعذّبين في الأرض، نظريات، ولا نزعات، وميول ثقافية، بل عندهم وقائع محسوسة ويومية، وحميّة. الفنّ، كما يُدكرنا بيير ريسانتي Restany في نهاية الستينيات، ظاهرة حركيّة: «الفنّ هو فقط ظاهرة لغوية. فاللغة، من حيث هي التعبير عن الفكر البشري، مادّة حيّة. وثمة لحظات تُكبّح فيها حركية الفنّ المتذبذبة. ويبدو أنّ الفنّ فقد العناصر الداخليّة لتناقضه الخاص. يبدو أنّه انقطع عن الحياة.» عندما يُقيم ريسانتي هذا الثابت المُتحرّر من أي وهم، فهو إنّما يتكلّم عن الفنّ الغربي المعاصر. وهو فنّ خسر، من خلال عرضه الفكري، كلّ علاقة مع محيطه، يعجّ ويعمل حصراً في وسط المُتخصّصين، الأكثر انغلاقاً. بينما يمتلك حالّ النقد، في ما يُدعى ببلدان العالم الثالث، على الأقلّ ميزة ألا يحبس الفنّانين في أنماط مُعدّة مُسبقاً. فحيث إنهم يعتمدون على أنفسهم، لا خيار لهم إلا التجريب المُستمرّ. في أثناء هذا التجريب المُستمرّ يبلغون المعاصرة الخالصة. ويظهر بوضوح اليوم أنّ نزعات معيشة حتى الآن بوصفها مُناسبة للممارسات المعاصرة ليست مُنفصلة عن الممارسات الأوروبية. حين يعتمد الفنّان على الوسط المُحيط به، بهدف دفعه إلى التغيير، وحين يتكوّن جمهوره الأوّل من أهالي حيّه الغُرباء عن القاموس المعاصر، يتخذ الفنّ بُعداً اجتماعياً نجده عند فنّاني العالم قاطبة، لكنّ يوجد أيضاً الأكثر عصريّة، من دون شكّ، في القارّات حيث هياكل الدولة غير مُجهّزة بالبنّيات التي تبتدع فنوناً وطنيّة. فالفعل، حين يكون المرء فنّاناً، جزء لا يتجزأ من العمل، ولا وجود بعدّ لحدّ واضح بين عُزلة المرسم وعجيج الشارع. في أنغولا، خلق فرناندو ألفيم Alvim تريّنالي ينبغي تحليله بوصفه امتداداً لعمله. وبالطريقة نفسها، يؤكّد نصر، وهو يخلُق المركز الفنّي الذي أسماه 'الدرب' في القاهرة، التزامه في المجتمع، ليس عبر المعارض

الدولية التي يُدعى إليها وحسب، بل بخلقه في مُحيطه، شروط تفكير بالعمل المُعاصر. بخلقه شيئاً يتقاسمه مع آخرين، أكثر مما يُبقيه حبيساً في برج عاجي.

«أدركتُ، حين عملتُ على تاريخ تحرُّر العُمال، أنّ هذا الموضوع لا يُترجم أبداً المعبر من جهلٍ إلى معرفة، كما أنّه ليس تعبيراً عن هويّة وعن ثقافةٍ خاصّتين، بل هو بالأحرى طريقة لعبور الحدود التي تُعرّف الهويّات. قام مساري كلّهُ على هذا السؤال الذي دعوته لاحقاً بـ «اقتسام المحسوس»: كيف نُنظّم، في فضاءٍ مُعيّن، إدراك عالمنا، ونربط تجربة محسوسة بصيغ تأويل معقولة.» ولئن ماثلنا مجازياً الجماهير العمالية والجماهير الشعبية، فسوف نلاحظ أنّ رانسيير يشرح عمل نصر من دون أن يدري. لا بُدّ هنا من اكتشاف عدّة مفهومات يوضّح معناها بطريقةٍ جديدة عمل بعض الفنّانين المُعاصرين. ثمة أولاً مفهوم «اقتسام المحسوس» الذي يفترض أنّ الفنّان يتوجّه، حين يُبدع، إلى جمهورٍ مُحدّد، جمهور يعرفه ويستطيع أن يتوقّع ردود أفعاله باستخدام لغةٍ مشتركة تتعالى عن حدود الهويّات بخلطها الواضح كلّ ذبذبةٍ بالغة الوضوح في الانتماء. ذلك أنّ أشكال التأويلات المعقولة إنّما هي أدوات ترجمةٍ في مُتأول الفنّان، يستخدمها بقدر ما يمتلك، في الوقت نفسه، لغة الفنّ المُعاصر، ولغة جمهوره الأوّل. ومنّ البين أنّ الفنّان لا يُمكن أن يُبدع بصورةٍ صحيحة خارج سياقٍ مُحدّد. هذا ما يُسمّيه بعضهم أحياناً، بشيء من الغلو، بالهويّة. هكذا صارت هذه المسألة مكاناً من أمكنة عامّة كثيرة أريد أن يُحبس فيها الإبداع خارج أوروبا، كما طُبّقت، في الأزمنة الأخرى، مصطلحات من مثل «بدائية» أو «فنّ طقوسيّ». دليل ذلك هو احتمال أن يبدو اليوم أنّ الأسئلة المرتبطة بالهوية لا تعني إلا الغريبين. وقد غدا مصطلح «إفريقي» مشكوكاً فيه، لكن لأسبابٍ غير وجيهة. فهو غير فعّال لأنّه غير مُقتصر على مُطالببة بأرض: لا يتردّد الأميركيون، والروس، والفرنسيون عن أن يُطالبوا بهويةٍ خاصّة. وماذا يكون بينالي البندقية - المنظّم حول سُرادقٍ وطنيةٍ نلاحظ في وسطها، على عجل، أنّ مصر هي البلد الوحيد الممثل من إفريقيا - إن لم يكن معروضاتٍ للمُطالببة بالهوية ؟ وحده السؤال الذي يفرض نفسه حقاً عندما تُعالج المسألة الإفريقية هي أننا حين نبحث أمر القارة، أي ماهية تتعالى على الحدود القومية، والتي، باستثناء أن يُعاد تعريفها كلّ لحظة، لا نستطيع أن ندخل فيها إلا ألواناً من الخلط: في شمال القارة أو في جنوبها، كما في شرقها وغربها، تختلف التواريخ وتتقاطع في بعض الأحيان. ربّما يتّصل الأمر على الأرجح، لكي نستشهد مرّة أخرى بما وصفه رانسيير، «بعبور الحدود التي تُعرّف الهويّات.»



الشعب يريد إسقاط النظام، ٢٠١١. ١٤ × ١٨ متر. قناء قصر بلاندي-لي-تور، جنوب باريس.

تصوير: Oak Taylor-Smith. Courtesy Galleria Continua, San Gimignano / Beijing / Le Moulin

معرض 'تفاعل متسلسل'

حقيقة أن يعرض الفنان المصري مُعترِّ نصر في قصر بلاندي، الواقع في جنوب باريس، لا يُمكن أن تتركنا غير مُكترئين. كانت قد استولت عليّ فوراً سُخرية قدر أصبح سعيداً، ينضوي في استمرارية تاريخ ألفي. يبدأ تاريخ القصر، المعروف، بحسب ما نعلم، سنة ١٢١٦، في معمعة الحروب الصليبية (١٠٩٥-١٢٩١) التي أطلقها البابا أوربانوس الثاني، وهدفها استعادة الأرض المقدسة من المسلمين. أمّا صلاح الدين (١١٢٨-١١٩٣) القائد العسكري الأسطوري الذي قاد حملة تحرير المسلمين للقدس سنة ١١٨٧، فقد حكم مصر من عام ١١٦٩ حتى عام ١٢٥٠. وبعد عدّة قرون، اجتمع الشرق والغرب مرّة أخرى. لكنّ هنا، لم يعد الأمر أمر حروب وصراعات عقيمة، بلغنا انتقامية، بل أمر فنّ وشعر. ففي مرحلة الاضطراب الخاصّة بنا حيث كانت حرب الأديان تُهدّد بالاندلاع من جديد، لم تستطع رسالة الحُبّ والتسامح التي يقترحها علينا معترِّ نصر أن تجد مخرجاً أفضل.

تولّدت فكرة عنوان هذا المعرض في الحادي عشر من شهر شباط/فبراير من سنة ٢٠١١. كنّا في إيطاليا، مُنهمكين في تحضير معرض مُعترِّ نصر عندما وقع الخبر: كان حسني مبارك قد انتهى بالتنجّي عن السلطة تحت ضغط الشعب. وأخذ مُعترِّ، الذي لفّ كتفيه بعلم مصر، يجري في كلّ جهة من قاعة العرض. كان فرحه يسرّ النظر. كان فرحاً تواصلياً مُنفتحاً. وعندما سألته ما العنوان الذي علينا أن نضعه لمعرض قصر بلاندي، اندفع جوابه من دون أيّ تردد: 'تفاعل متسلسل'. في ما وراء الرمزية المصرية حصراً التي وُلد منها هذا العنوان، يتعلّق الأمر، على نحو أكثر مجازية، بتمجيد عدوى من نسقٍ آخر لا يُمكن أن يطرأ



أبراج الحب، ٢٠١١. البرونز ٣٥×٣٥×١٩٠ سم؛ الحديد ٢٨×٢٨×١٩٢ سم؛ الخشب ٦٩×٨٩×١٥٥ سم؛ الصلصال ٤٩×٤٩×١٧٥ سم؛ ٢٨×٢٨×١٧٢ سم؛ البلور ٤١×٤١×٢١٢ سم؛ ٢٣×٢٣×١٧٣ سم. تصوير: Ela Bialkowska
 Courtesy Galleria Continua, San Gimignano / Beijing / Le Moulin

من دون حرية. وقد عزّم نصر على أن يُمَجِّد الحُبَّ، ليس بتعريفه الجسدي الأثافي، بل بكلّ ما فيه من روحانية وكونيّة. كان هذا، من خلال قاعات القصر المختلفة التي كانت تصير ككثير من أجواء التأمّلات، دعوةً إلى الحلم. حلمٌ في مُتناوَلنا كما يرى الفنّان، بشرط أن نُكلّف أنفسنا عناء قطفه والاعتناء به اعتناءنا بزهرة رقيقة.

مقطع من الشعر الصوفي، ٢٨ × ٢٨ متر، ٢٠١١. حدائق التويلري، باريس. تصوير: Oak Taylor-Smith
 Courtesy Galleria Continua, San Gimignano / Beijing / Le Moulin





يتألف العمل من عرض مُترامن لمقطعين من فيلمين على شاشتين مُنفصلتين. في المقطع الأول مشهد من فيلم الأرض لـيوسف شاهين، يظهر فيه بطل الفيلم (محمود المليجي) وهو يُوبخ زملاءه الرجال على لامبالاتهم إزاء الاحتلال البريطاني لمصر. في المقطع الثاني يصوّر نصر المشهد في مقهى معاصر وتُعيد الممثلة شيرين الأنصاري توبيخ رواد المقهى الشباب بالكلمات ذاتها. يسجّل الفيديو ردّة الفعل السلبية الواحدة رغم مُضي عدّة عقود بين موضوع الفيلم والواقع الآني. *Courtesy Galleria Continua, San Gimignano / Beijing / Le Moulin.*

الصدى، فيديو، ٤ دقائق، ٢٠٠٣

تخيّلوا تصدّعاً مكانياً - زمانياً. مكان ضائع في لانهاية طبقات الأثير التي قد نعثر عليها في كلّ ضروب إجهاض الحياة، الخاصّة والعامة. تخيّلوا فقدان ذاكرة كامل يُلزم العالم بأن يُعيد إنتاج العود الأبدى للنيتشويّ نفسه. إذ ليس العود الذي تصوّرتّه الفلسفة الألمانية، دائرياً، بل يأخذ شكلاً حلزونياً. وهكذا، فإن أولئك الذين هم ضحاياهم غير قادرين على تعرّف التكرار المُلزمين به، وربّما بسبب هذا الجهل، يُعيدون، برغبة، تمثيل المشهد نفسه، كما لو أن الأمر كان مُتعلقاً بالدورة الأولى للعود. لإيضاح فقدان الذاكرة الجمعي، يستخدم نصر فيلمين ويتصوّر تصدّعاً لُجياً سحيقاً، لأنّ نموذجَه من الواقع فيلم صُوّره يوسف شاهين سنة ١٩٦٩، يُعيد إخراجَه بنفسه، وذلك بعد أربعة وثلاثين عاماً. وبُغية الإضافة على شاكلة الدُمى الروسيّة المتداخلة، نقول إنّ فيلم يوسف شاهين مُستوحى من رواية لعبد الرحمن الشرقاوي مكتوبة سنة ١٩٦٨، يُعالج فيها الكاتب الأحداث التي كانت تجري في مصر سنة ١٩٣٣. إذاً في عام ٢٠٠٣، ومن حيث يختار بطلة فيلمه راوية، سيُخرجها في مقهى وسط مدينة القاهرة، يُعيد نصر مرّة أخرى إنتاج هذه الدقائق الأربع التي يحثُّ بطل يوسف شاهين خلالها الذكور المُرافقين له كي يصيروا من جديد الرجال الذين كانوا، ويستعيدوا كرامتهم المفقودة، ويكفّوا عن أن يعيشوا كيرقاتٍ سلبية. في عام ٢٠٠٣، يتعلّق الأمر بمأثرة. زبائن المقهى لا يفهمون ما يجري أمام أعينهم. يسمعون موسيقى مألوفة، لكنهم لا يعرفون بعدُ الموضوع الذي يُعيدون إدراجها فيه. هذه امرأة تتوجه إلى رجالٍ قائلّة لهم يا إخوتي. وهي توبيخهم لأنهم يتصرفون كالنساء. وفجأة تتخذ الكلمات معنىً آخر. فحتى لو أنّ الكلمات هي نفسها، فقد غدا وزنها، على مرّ السنين، لا يُطاق أكثر من أيّ وقتٍ مضى؛ لأنّ لاشيءٍ تغيّر.



تتعبس وجه المارة على سطح حفرة مائية في شارع عام. فجأة تخبط قدم أحد المارين الحفرة فيتطاير الماء وتتلاشى الملامح.
Courtesy Galleria Continua, San Gimignano / Beijing / Le Moulin

الماء، فيديو، ٣ دقائق، ٢٠٠٢-٢٠٠٤

كان نرسيس جميلاً، هذا ما تحكيه القصة. يظن نفسه استثنائياً. إنه الكائن الأوحى الذي وجد الرضا عن نفسه أمام نفسه، وينحني أمام ماء صافٍ لكي يقتات من صورته الخاصة، ويموت فيها، إذ توقعه في الفخ ذات متضخمة تقصي أي إنسان ليس هو ذاته. ليست الوجوه التي يقترحها علينا معتز نصر جميلة. إنها وجوه أناس عاديين، ملامحهم متعبة، وعيون تقلقها الحياة اليومية. ونحن لا نتأمل انعكاسهم من خلال الماء: إذ يبدون مغمورين فيه. يبدون غارقين. ولا ترجعنا تجاعيد سطح الماء التي تشوه وجوههم إلى النصر النرجسي، بل ترجعنا إلى الهزيمة، وإلى العجز العاديين. هذه الظلال تمتلنا؛ إذ إن من الصعب وصف هذه الوجوه بطريقة أخرى، مادامت صورتهم هي التي نتأملها من خلال المرأة المشوهة المقترحة علينا. انعكاساتها هي نحن. هزائمها هي نحن. وهذه الحياة التي تبدو أنها حياتهم، والتي تبخر منها كل أمل، إنما هي حياتنا. نحن في مصائد صورة إشعاعية للنفس ترجعنا إلى شرطنا الإنساني. فما أهمية الأتسبهننا هذه الوجوه. ليس من الضروري أصلاً أن تشبهنا حتى تكون نحن. هي نحن بما فينا مما هو أكثر هشاشة وانكشافاً. إنها تعرية صورية. كشف مؤلم، وتجل رمزي. حتى إن حقيقة أنها لا تشبهنا تبين إلى أي حد يكون تعريف الإنسانية بمظهرها الخارجي عديم الجدوى. ليست صورتنا أبداً انعكاساً للواقع، ولا بد أن نرجس كان يعرف هذا. فنحن لا نرى إلا ما نبحت عن رؤيته. نبحت عن تأكيد، كما بحتت الملكة الشريرة في حكاية الحساء النائمة في الغابة. وليس ثمة هنا حكايات خارقة. لا حيل ولا حيلة بنهاية سعيدة. فالحقيقة تراقبنا، حين لا نزال واهمين بأننا أولئك الذين تستطيع نظرتنا وحدها أن تقيّمها.



يسجل هذا الفيديو لقاء حميم بين الفنان ووالده بعد موت أمه.
 Courtesy Galleria Continua, San Gimignano / Beijing / Le Moulin

أب وابن، فيديو، ١٤ دقيقة، ٢٠٠٤

حين تُحكى القصص الأكثر شخصيّةً ببساطة البديهية، تتخذ على الفور طابعاً كونياً. هاهنا إخراج لأوديب مُعاصر. قصّة قديمة جداً. الابن مُقابل أبيه، والأم شاهد غير مرئي. رهان هذه المعركة التي لا تُعلن عن اسمها. اختار نصر الفيديو، كأنه أراد أن يضع نفسه على قدم المساواة مع أبيه. بينما هو الذي يقود المُساءلة، المُرافعة... لا يتصل الأمر بدعوى، بل بتحليل نفسي، بتمثيل نفساني عائلي يُعرض أمام أعيننا. ربّما اشتيننا، في لحظة من لحظات حياتنا، هذا النوع من تصفية الحساب. من هذا النشر الفاضح للغسيل الوسخ، كما لو كان من أجل تطهيرنا، وإعطائنا من جديد حظاً آخر في هذه العلاقة الألفيّة المتشابكة. وهكذا يستطيع الفن أن يأخذ دور الوسيط. ويخلق جهاز التصوير مسافة تسمح بانتهاك كل المحرّمات لأننا لم نعد في الواقع الفعلي، بل في عالم من خيال يستثيره العمل الفني. فالكائنات الواقعيّة تصير شخصيات مسرحية تم إخراجها. نصر لم يعد نصر، وأبوه لم يعد أباه. يصيران كلاهما شخصيّتين تجريديتين تُمثّلان مشهداً كونياً. الصراع مُوسّط، والخطابات المُعتمّدة تفقد من عنفها، لأنها تغدو، في الظاهر، استعارة موقف تُعيد، كرة أخرى أيضاً، إنتاج أوديب سوفوكليس في ضوء التحليل فرويدي. ولا أهمية لأن تتبع الخطابات المُعتمّدة من الواقع الأولي أو أن تكون مكتوبة، ومُتخيّلة بعناية. فهذه القصّة واقعية بالضرورة. رهان أم، حُب أم مؤمّلة في نظر ابن يجعله الغياب يعيش حرماناً، ولكي يشفى من الفقد، يشعر بالحاجة إلى أن يُسمّى مُذنباً رمزياً. مُذنب مثالي: الأب. ليس، في هذا العلاج العائلي، لا غالب ولا مغلوب. لاشيء سوى الكلمات.



فيات نصر

صور فوتوغرافية، ٢٠٠٢.

طباعة مكعبات خشبية بألوان الفرشاة الهوائية،

٢٠٠٨، ٢٤٠×٣٤٠×٢٠٠ سم.

Courtesy Galleria Continua, San Gimignano / Beijing / Le Moulin



فيات نصر، ٢٠٠٢-٢٠٠٨

هذا التكوين قياساً إلى الفنان مثل بسكوته المادلين التي تغنى بها بروست. إنه واحد من هذه اللحظات النادرة حيث يستسلم للمُضي إلى استحضار ذكريات شخصية. يستحضر الطفولة، مرحلة البراءة، وكذلك لحظة من التاريخ المصري الحديث حيث كان الناس فخوريين بإنجازاتهم. كانت سيارة 'فيات نصر' أول سيارة صُنعت في مصر. كان هذا يعني، فوق ذلك، الفخر بتشكيل جزء من العصر الصناعي. غير أنه كان أيضاً دافعاً اقتصادياً مفيداً، ما دامت المصانع توفر عمالاً كغيرهم من المصريين. هذا يعني «النصر»، الذي يتطابق أيضاً مع اسم الفنان، ومن هنا تأتي العلاقة الخاصة التي كانت تربطه بهذه السيارة. بعد عدة عقود، سيارة الفيات المشهورة أقيمت إلى المنسيات التي قليلاً ما تتذكر النصر الذي مثلته. على غرار الطفولة حيث نطُن أنفسنا خالدين، يحمينا أهلنا، ومع مجتمع نعتقد أنه بالغ القوة، كانت فترة الفخر هذه التي عاشها الشعب المصري قد استبدلت بزمن أكفهرار واكتئاب. حتى لو لم يبلغ الفنان درجة كافية من السذاجة كي يعتقد بأن «الأشياء كانت من قبل أفضل كثيراً»، فلا عجب من أن يحتفظ بالحنين إلى تلك الفترة السعيدة. ويُعثر على هذه الطفولة المُجددة في طريقة تصوّر الفنان لعمله: يتعلّق الأمر بلعبة الإرباك (puzzle) المتكوّنة من ستة عشر مكعباً طُبعت على سطوحها صور ست سيارات فيات دواليبها مثقوبة تُصوّر الإخفاق والإهمال وإطار اللب الذي ندعى إليه كي نُعيد خلق ماضٍ بائد إلى الأبد، وتُشدّد على لدغة الزمن القاسية. ونحن أنفسنا، المدعوين إلى الانخراط في هذه الحديقة، ضحايا هذا الزمن الذي يمضي. طفولتنا بعيدة وراءنا، وقد كنس الواقع الأوهام التي استطعنا أن نُغذيها حين كنا أطفالاً.



برنار ماركاديه

خرائط فابريس إيبار وعوالم أنيت ميساجيه

باتريس إيبار وهو واقف على عمله التجهيزي
بعنوان ترجمة، المؤلف من ٢٢ طن من صابون
مرسيليا، والمنجز عام ١٩٩١

وُلد فابريس إيبار Fabrice Hyber سنة ١٩٦١. وهو فنان ذو سمعة عالمية شهرته اليوم بأنه الفنان الأحدث سنّاً الذي حصل على جائزة الأسد الذهبي في بينالي مدينة البندقية للعام ١٩٩٧.

تُشكّل الخرائط الست التي أنجزها فابريس إيبار خصيصاً لمجلة الآخر العناصر الأولى لأطلس عن العالم الذي توجد فيه شواغل الفنان. وإذ يلعب إيبار بأشكال التمثيلات الخرائطية، يُدرج مُعطياته الخاصة. وهكذا يعني اللون الأخضر لون العفن الذي يُحيط بأقراص الدائرة في جُبة كامامبير المملون به / وغير المملون به، يعني ذاك القسط من الحرية الذي لم يحسبه التصور الكمي للعالم القديم، ويسمان إرادة الفنان بأن يجعل موضع فنّه في ما وراء كل التطهيريّين والمتشدّدين.

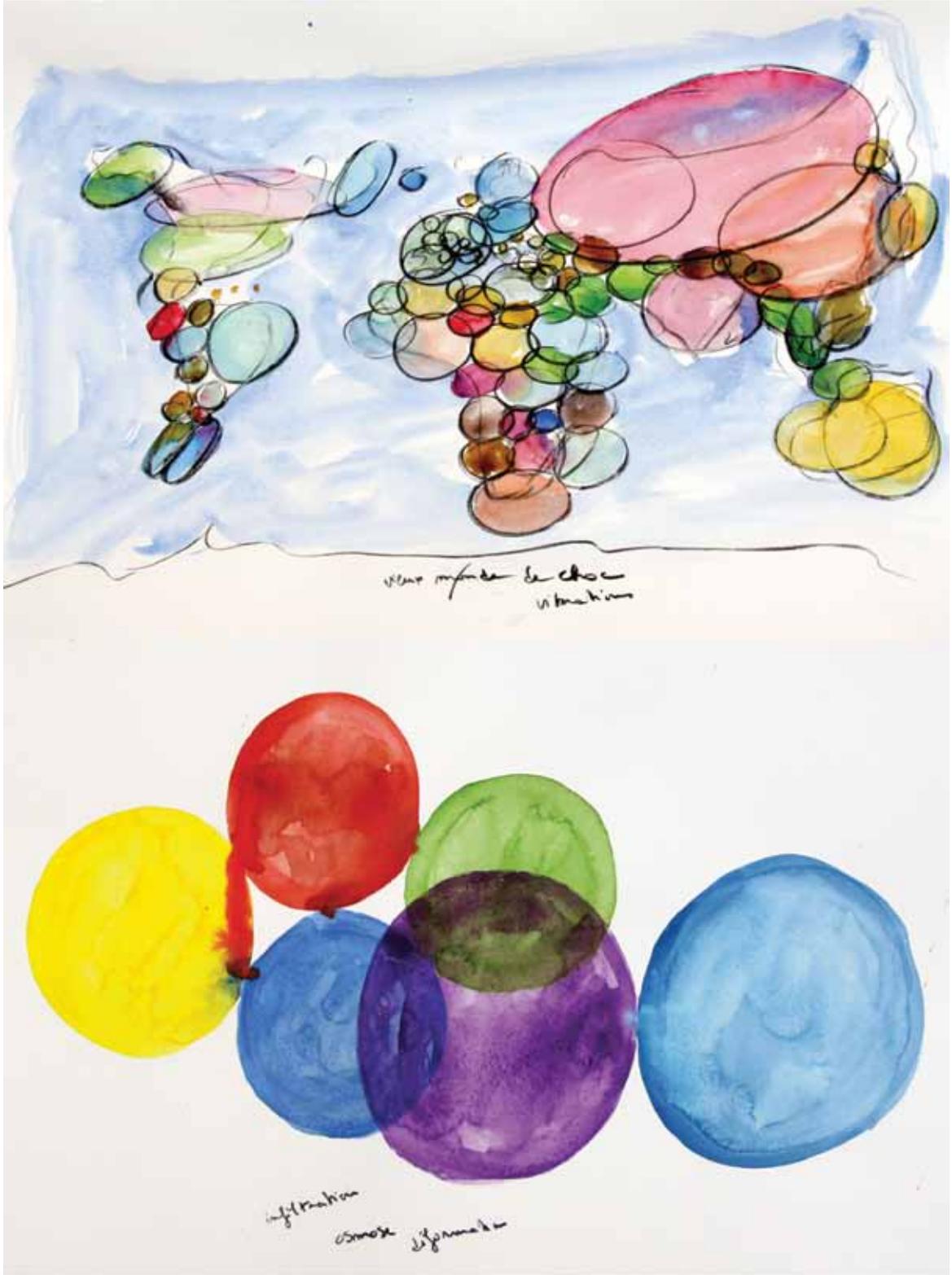
وتحاول لوحة محيط دم Océan Sang، ولوحة التنام الجرح Cicatrice Cuirasse تسجيل ثنائية عالم لا يتوقّف عن التمزق والالتئام. أما اللوحة التي تحمل عنوان تحويل العالم إلى خيط Transformation du monde en un fil، فإنها تتناول من جديد افتراضاً تمت صياغته سنة ١٩٨١ في حاشية يتخيّل فيها إيبار تحويل كوكب الأرض «إلى خيط تُساوي كثافته الوسطية للأرض وللقطر ٢٠ مم». إذاً يبعد أحد طريفي الخيط مسافة ٥٦٠ مليون سنة ضوئية عن الطرف الآخر. وبحساب الطول اللازم «لامتصاص» وزن كوكبنا، حساباً علمياً وشعرياً معاً، يفتح الفنان الحقل الخيالي للإمكانيات. لأنّ الفنّ، في نظره، هو «إمكانيات العالم كلها».



محيط دم و التتام الجرح، ٢٠١١. بالألوان المائية، والقلم الملون على الورق.



تحويل العالم إلى خيط يليها الملون/ وغير الملون، ٢٠١١. بالألوان المائية، والقلم الملون على الورق.



صدمة العالم القديم واهتزازه، بالألوان المائية، والقلم الملون على الورق، ٢٠١١.

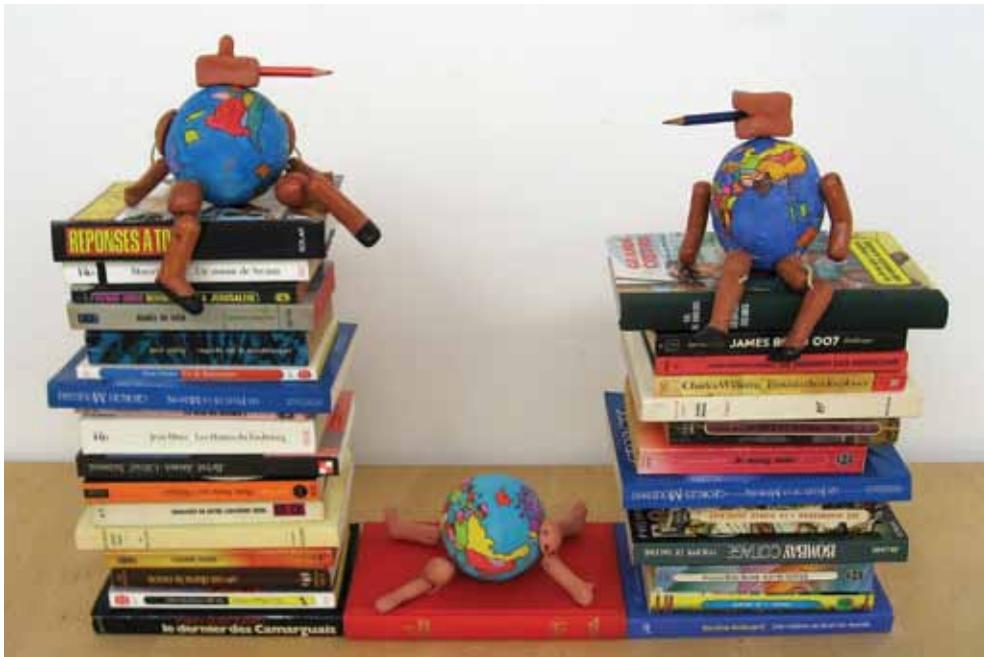


أما آنيت ميساجيه، فهي من مواليد سنة ١٩٤٢ وهي وجهٌ هامٌّ على الساحة الدولية للفن المعاصر، وقد عُرِضت أعمالها في أكبر متاحف العالم (في باريس، ونيويورك، وطوكيو، ومكسيكو، ولندن، وسيئول، وغيرها). ومثّلت فرنسا في بينالي مدينة البندقية سنة ٢٠٠٥ حيث حصلت على جائزة الأسد الذهبي.

اختارت آنيت ميساجيه لمجلة الأخر تقديم صور تمثل عينة من المقطوعات الفنية التي أنجزتها خلال السنوات العشر الأخيرة. فالعمل الذي يحمل عنوان ثلاثة عوالم هو إنشاء قريب من النحت 3

Mondes على حين أن الطفل الكذاب *L'enfant menteur* مقتطف من مشهد موسيقي أنجز بالتعاون مع جيرار بيسون. هذان العملان يُرجعان، مع ذلك، إلى صورة الشخص المتذبذب وإلى شخصية بينوكيو التي كانت في مركز إنشائها الذي حمل عنوان كازينو *Casino* في

ثلاثة عوالم، ٢٠٠٧. أفلام، وكتب، وطين مصبوغ. Courtesy A. Messager/Marian Goodman Gallery Paris/New York.





رغبة، ٢٠٠٦. أسلاك حديدية وشبكات سوداء، ١٦٥×٢٠٧سم.
Courtesy A. Messager/ Marian Goodman Gallery Paris/ New-York © Marc Domage

بينالي البندقية عام ٢٠٠٥. وعلى الرغم من الطابع المرح للعالم المرئي عند أن ميساجيه، فهو شديد السواد والغرابة. فكلمة رغبة *Désir* المكتوبة بوساطة خيوطات، وسلك حديدي، هي الصورة المجازية لوضعها كفنّانة. وهي، إذ تحكي لنا على طريقتها قصة شخص مُتقلّب يصل إلى البشرية ويفقد «براءته» على الفور. فإن ميساجيه تُذكرنا بأنّ الحياة لعبة قاسية تُقاس بمقياس أرباحنا وخسائرنا. وهي تُشدّد في الوقت نفسه على الطابع الطموح والساخر لمشروعها الفنيّ.

فخ الأوهام، عرض، ٢٠٠٨.



الديوان الديوان

افتتاح قرن «الشعر الخلاسي» من بوابة روما

I

النُّبُوَّةُ لَا تَوَاحِي التُّكْهَنَ، عِنْدَ هَذَا الشُّعْرِ؛
 شَعْرٌ يُسَافِدُ السُّورِيَالِيَّ بِشَعْرِ التَّصْمِيمِ المَرْسُومِ، وَيتَجَنَّعُ عَنْهُمَا بِهِمَا.
 أَصْعَبُ الرُّؤْيَا أَنْ تَطْبِعَ العَيْنُ المَشْهَدَ السِّيَالِ، وَأَجْمَلُ الرُّؤْيَا أَنْ تَرْتَمِي العَيْنُ فِي
 السَّيْلِ. أَرَعِمُ أَنَّ ذِي هِي حَالِ البَانُورَامَا الشُّعْرِيَّةِ فِي إِيطَالِيَا، حُرَّةٌ مَتَحَوَّرَةٌ وَمَحِيرَةٌ، بَعْدَ
 أَنْ تَخَفَّتْ مَرْزِيُولَاتُ الشُّعْرِ الوَحْشِيَّةِ مِنْ أَرْضِ مَوْتِ الحِدَاثَةِ المَرْفُوعَةِ عَلَى جَبَانَةِ الشُّكْلِيَّةِ
 وَالنِّيُو-طَلِيْعِيَّةِ، وَبَعْدَمَا تَحَرَّرَتْ كَذَلِكَ مِينَادَاتُ الشُّعْرِ مِنْ الحَقْلِ المُمَغَطِّسِ بِالدِّينِ؛ وَلَعَلَّ
 نَظْرَةً مُنْتَبِهَةً إِلَى أَنْطُولُوجِيَاتِ الأَلْفِيَّةِ الجَدِيدَةِ هُنَاكَ تَوَكَّدُ هَذَا التَّفَلَّتُ الكَلِّيَّ مِنْ دُرْفِ
 التَّبْيُوبِ، وَالجَنُوحِ الضَّارِيِ عَنِ تَخُومِ الجِهَاتِ وَالاتِّجَاهَاتِ، نَحْوَزَلْزَلَةِ قَوَاعِدِ 'المُنْتَاهِي' عَلَى
 اسْتِحْيَاءِ، رَيْبَمَا، مِنْ بَرَقِ 'اللانِهَائِي'. مِنْ هُنَا، لَا تَدَّعِي هَذِهِ الأَنْطُولُوجِيَا تَكثِيفًا زَمْنِيًّا أَوْ
 توثِيقًا جَمْعِيًّا يَعْكُسُ فِكْرَ المَرْحَلَةِ بِقَدْرِ مَا تَدَّعِي التَّنْفَاقًا سِينُوجْرَافِيًّا عَلَى نَفْسِهَا يَدُورُ لِيَسْجَلَ
 ضَبَائِيَّةَ المَشْهَدِ وَالتَّبَاسَهُ. إِنَّ كُلَّ أَنْطُولُوجِيَا هِي فِي النِّهَائِيَّةِ هِرْطَقَةٌ، لِأَنَّهَا نَقَشٌ فِي مَتَحَوَّلِينَ:
 الشُّعْرُ وَالرِّمَنُ. كُلُّ أَنْطُولُوجِيَا هِرْطَقَةٌ: لِأَنَّهَا تَرَاجَعُ فِي المَتَقَدِّمِ وَتَهْوُمُ فِي الخَارِطَةِ؛ وَكُلُّ
 أَنْطُولُوجِيَا هِرْطَقَةٌ: لِأَنَّهَا مَرَاوَعَةُ المَرَاوِغِ الذِّي لَا يَمُوتُ: الشُّعْرُ. فَكَيْفَ إِذَا كَانَ شَعْرٌ تَلْكَ
 الخَاصِرَةَ مِنْ المَتَوَسِّطِ فَعَلَ تَقْرِيدِ كَوْنِي يَنْتَقِمُ مِنَ التَّحْشِيدِ السَّابِقِ، وَتَبْدِيلِ كَوْنِي يَغْتَالُ
 التَّثْبِيتِ؛ شَعْرٌ إِنَّمَا هُوَ تَهْوُرُ الكَلِمَةِ بِأَلَّا تَهْوُرُ بِالتَّنْسِبِ إِلَى قِيمِ الصَّدَمِ 'الفَالِيرِيَّةِ' عَلَى حِدَةٍ،
 أَوْ إِلَى قِيمِ الجَمَالِ 'الْكُرُوتَشِيَّةِ' عَلَى حِدَةٍ مُقَابِلَةٍ، لَكِنَّهُ تَهْوُرُ الحَضْرِيَّ فِي الشَّاسِعِ اللَّاشْرَطِيَّ؛
 إِشَادَةُ التَّفْكِيكِيَّ المَجْزُوءِ بِفِمْ الشُّمُولِيَّ المَتَّحِدِ، وَخَلْخَلَةُ الكُلِّ بِالمَفْرَدِ. هُوَ مَعَ ذَهِ وَذَاكَ، بَيْنَ
 وَصَلَاتِ الأَنْسَالِ الأَرْضِيَّةِ وَفَوَاصِلِهَا، إِعْلَاءً لِمَدِيحِ العِزْلَةِ.

II

اللغة مدينةٌ للشعر الذي يُعطيها نارَ برومثيوس،
لا الشعرُ المدينُ للغة-

مشكلةُ القصيدة الإيطالية تماثلُ مشكلةَ القصيدة العربية: كلاهما مطمئنٌ إلى لغته؛ مع اختلاف العلة. ففيما النصُّ القرآنيُّ هو علةُ الثانية، تتمثلُ علةُ القصيدة الإيطالية بميلوديا اللغة. أقول، يمكن للغة الإيطالية أن تكونَ موسيقيةً من غيرِ موسيقى، فكلُّ كلمة فيها كأنما تحملُ في ذاتها لولبيةً تأوُّجَ البرول الختامي، وهذا ما أفضى إلى أن تحبسَ اللغةُ الشعرَ، وأن يسترخي هذا على رُكْبِ المِيتروم *metrum* التأبيدي الذي يخنقُ القصيدةَ بينما ينفخُ في رثتها أنفاسه. إنَّ على الشعر أن يكون ثورةً على اللغة لا حافظاً لها، ذلك أنها لم تكن في أكثر الأحوال سوى أداةً لتنسيقِ الكون وتخطيطه وتفصيله على قياس الوعي البشري، وبالتالي فهي القائمُ الأولُ بتزييف الكون وإفساده، والكارثةُ هنا هي أن الوعي والمنطق قد تأسسا على هذه اللغة وعلى أساسها أيضاً أقيمت القوانين والشرائع، وإذا كان على الشعر أن يثبتَ موقعه ضدَّ ذلك الزيف فعليه ألا يكتفي بالانشقاق، عليه أن يُنخربَ اللغة بسرفاتِ السَّبَرِ المضيء، ويصعقَ هدوءها بأجراسه. لكن حتى حركة «شعر الشارع» المعاصرة التي ادعتْ لنفسها جذريةً التحوير وشموليته على مستويي المبنى والمعنى، تبدو مكتفيةً لا تزال بالاشتغال على الشكل والصورة، بعيداً عن افتراعِ الرَّحْمِ البكوريِّ للغة، ما يجعلها لا أكثر من تطوير وتبويب لـ «شعر الشكل»، من جهة تقنيات الاشتغال العصرية المفتوحة الآفاق التي تُلَقِّحُ الحرفَ بنقاطِ الالكترون وتدمغهُ بختم النظام الثنائي. هكذا، تبقى القصيدة الإيطالية، رغمَ أجنحة التُّلُّق والتَّحوُّل، مشدودةً بهوة اللغة، وهي إذ تمدُّ يداً لتشويش العالم، إنما تمدُّها من بُوَيْبِ 'الغيتو' *ghetto* اللغويِّ الموصد.

كلماتٌ تهزهزُ شجرَ التَّنويط،
توحي لنا أنها تقتلعه، أنها تقذفُ مكانه بزرَّ الهُلاسِ المتفجِّر،
دون أن تفعل.

III

شيءٌ آخر: إيطاليا، التي لطالما كانت المركزَ الكوزموسيِّ لتشعُّعِ غاماً الجمال في كلِّ ما يتصل بالخارج-الجسد، كما هو شأنها في النَّحْتِ والرَّقْصِ والغناء والصَّرعة السَّرمديَّةِ التَّوالدِ للأزياء، تتراجع عن دورِ المتبوع-المُشعِّعِ حين يتصلُّ الجمال بالشعر، وتصيرُ

التابع-اللاقط لصرعات الشعر والنظريات الشعرية المولودة في باريس أو لندن أو نيويورك، كما لو أن كرونولوجيا 'جمال الصورة' عندها قد عطلت النمو الزمني لـ 'جمال الجوهر'. من جهة، نمت ريادة لا ريب فيها في ابتكار مواضع التحرير والطباعة والنشر؛ ومن جهة أخرى التأخر في مضمون المنتج الثقافي. في ظل هذا التضاد ينشأ اغتراب ثقافي يرى جلياً في انتشار كتب الشعر الذي يستنسخ بعضه بعضاً، وفي انفتاح البوابات المؤدية إلى عرشه أمام عبث الزائفين الذين لم يتقنوا فن العبث الحقيقي، هذا الذي لا يتقنه سوى شاعر حقيقي يعرف كيف ومتى يعبث فيكون هدمه من صميم التخليق: الشاعر الحقيقي حقيقي لأنه لا يتقن غير الشعر. ظني، يلزم إيطاليا في هذا القرن شاعر يؤمن بأنه اللاعب الكوني الأوحـد القابل للتناقد بالسّر الصوّفي للذرة؛ و يقيني، لا يزال «شاعر الإيمان»، كما تطيب لأفونسو براردينلي التسمية، واقفاً في الأفق لا يتقدم، يوتر راجعات الشعر ولا يرجم. والحال هذه، تبدو الأسماء التي جاؤرت طوفان القرن الأخير بامتياز إلى قرننا قليلة، ولعل أهمها: مونتاله *Mon-tale*، بازولينيني *Pasolini*، برتولوتشي *Bertolucci*، فورتيني *Fortini*، تزانسوتو *Zanzotto*، كابروني *Caproni*، جوديتشي *Giudici*، وروسلي *Rosselli*. شعراء العبور المحاصر الأخير، والمزاج النافذي.

IV

في هيولى المعقد الشعري هذه، يوصد فصل إبيروتيكي آخر بين الشعر والنقد، ويفتح مازق آخر.

الشعر مدان، من جهة التصعيد الصخاب لنبرة الاحتفاء بالأنأ، وتحوله من نم إلى شعر يكتب لأجل الشعراء، مثلما هم جيولوجيو سولي برودوم يكتبون لأجل الجيولوجيين. هكذا يغدو الشعراء شعراء الشعراء، تتداخل أصواتهم، يمد صدأ أحدها صدأ الآخر، ويبدأ أحدها القصيدة من قفلة قصيدة الآخر، في حلقة جوفاء مفرغة، فيما النقد منهوك القوى تلقاء هذا الركوند، هذا التشبع. الشعر مدان لأنه يبطل سحابة الجوزاء التي تولد النجوم، ويصير سديم السرطان الذي يدفنها. لكن، لا توامة في الشعر، الرمز الواحد لا يولد مرتين، والنص لا يقبل التكرار. غير أن النقد أيضاً مدان، من جهة تسليمه بأنه إبداع ملحق بإبداع منفعل به، واستسلامه من ثم لعنانة طويلة مفترضة. النقد-الذكر في مخدع الشعر-الأنتى سوف يكتفي بتقديم مجاملات المساء، مسحوباً إلى هامش السرير، مع عظمه العاني المرتعش.

V

التَّحَوُّلُ، إذن، هو الكلمة المفتاح لتوصيف الشعر في إيطاليا. كلمة مشبوهة، من أجل أن تناسب كون الشعر هناك «مُشْتَبَهاً». رفاهة الخلاص من العلائق الخطيئة مع النقد لم تفتح للشعر سماءً يخلق في زُرْقَتِها، بل ثقباً كونياً يتخبط في بياضه، وليس يُغْتَفَرُ لِاستخفافِ جُلّه بقيمة هندسة البياض إلا أن بعضه يرفع المرقاش، مهموزاً بزهرة الخطف. أهو الشعر الذي يقلل من شأن حرّيته؟ أم أن الحرّية المتحقّقة تكون دائماً أضيّق من الحرّية المحلومة؟ أم أن الشعر الذي يخلق أشمل من الحرّية التي تصنع؟ ولماذا، بعد، تلك الحشرة في حنجرّة الشعر؟ مُضَوِّى بنجمة إيروس، من داخل، قد يواصل الشعر الدرب وهو مُعمى بجَنح ثناتوس، من خارج. في ظلال كمثل هذه، يدور شعراء هذه الأنطولوجيا كل في عماء إنثروبياها الخصوصي، كرحى مضيئة تريد الانقلاب على التوازن. الشعراء، هنا، انتخبوا على مضواء برق الصوت المفرد، وعلى مرياح قوّة أجنحة الوهم، ولولا اعتبارات زمنيّة لاستحقّ آخرون معهم، أو دونهم، هذا العبور-الهوي في الشّرك. هم رسل بين رسل ما أسميته بقرن «خلاسيّة الشعر»، بالمعنى المنشقّ اللائتمائي لكلمة «خلاسي»، تماماً مثلما هو منشقّ هذا الشعر المعمد بشمس المتوسط القلق / منشقّ، لا مُنتَم، مخبول، ودافئ؛ إنّما حبل في الوقت نفسه بجميع الأصول وجميع المسارات التي يتعمّف عنها. أوليس في النهاية هو هو محبول هذه الأرض الحبلية بوحدة الكون؟!

شعرٌ أو وهمٌ، لا يهْمُ-

كلاهما يشاطر الآخر وردة الرائي الصلبة.

أصواتٌ من الشعرِ الإيطاليِّ الحديثِ

ترجمة : أمارجي

تحرير : أمارجي / ماريًا غراتسيا كالاندروني

ماريًّا غراتسيا كالاندروني *Maria Grazia Calandrone*

حديثُ الزيتون

سوفَ أتجاسرُ على إغواءِ اللهِ بعزلتي
وسطَ حقلِ الجسمانيَّةِ، انتقاماً للابنِ الذي
فارقَ كلَّ العزلاتِ البشريَّةِ
في الإذعانِ

للأبِ، الابنِ القربانيِّ المبدولِ الذي خبأَ في قلبه أشفارَ
الشُّكيرِ. [ههنا] فيما أنتم نائمون
كنتُ أحفُ نفسي بغراسِ الزيتون
أقلدُ العزلةَ اللعائنيَّةَ الصَّارمةَ
للنباتاتِ، أهْيءُ جسدي على مثالِ الأشجارِ،
أرفعُ جسدي

خشباً على خشبٍ
حتَّى لا نواحَ يشتتُ وحدتي البشريَّةِ
التي تتَّم نواحَ الابنِ المهجورِ. هوذا.
أنا وحيدٌ، يا أبتِ، ولا أستطيعُ احتمالَ الهجرِ أكثرِ.

صعود الذبيحة في زهرتها الختامية

ها أنتِ! تتأملُ بُنيَتها التي تتفتحُ
 إذ تنطلقُ دفعةً واحدةً من الجذِرِ إلى الزهرة
 وتقولُ : أنا لا أفهمُ الوقتَ لكنِّي الآنَ أعرفُ
 كم هو صَلبٌ وحاسمٌ [فعلٌ] الإزهار
 وتقولُ : سوف أحملك
 كما يُحمَلُ ببيرقِ ختاميُّ
 وتقولُ : أرى أنكَ
 من بين جميع التفتُّحات لا تُشبهينَ
 شيئاً، ولا حتى الشيءَ المُدارَ
 عليَّ برأسٍ من الدَّمِ
 مؤازراً بضمِّ التَّبذيرِ المتشكِّلِ
 لأجلِ أن يُهدَرَ بعويلِ العشقِ
 فيما العينُ الضَّئيلةُ السَّاطعةُ في المنتصفِ
 تُذيعُ تقسيمَ الأدوارِ العطريَّةِ دونَ ألمٍ
 وتقولُ هي : الآنَ
 افعلِ ببياضي المرمريِّ ما تشاءُ،
 دع لحنوأتي الفائضة
 أن تتكثَّفَ في غرفةٍ واحدةٍ من الحجَرِ الصَّايِ
 تحتَ الشَّتِيمةِ المجيدةِ للشمسِ، دعني أجاري
 عافيةَ الأشياءِ وتمامها
 كي تجدني، أنثى، كمثلِ صُوانٍ مُسطَّحٍ
 ينقرُ فيه نجمٌ قُطبيُّ،
 دعني أحتوي مهبطَ الأشعةِ بسرَّانيةٍ أصليَّةٍ
 ودع لصلابةِ جسدي أن تتبدَّدَ
 في عَجيجِ العنزِ والنعاجِ ثمَّ ترتقي،-
 وسطَ النجومِ العليَّةِ المتأكلةِ
 بيِّنا يقطرُ وجهي بالبرونزِ مثلَ زنبقةٍ مائيَّةٍ- جزيرة

الحديد، والماس الأسود والورود الصلبة كالقذائف،
 دع الحجر يختبر صوته الأدمي،
 دع النقش الصخري
 يصرخ في المفترس وفي ظلّه الممدود على الأرض: اتركني!
 أحياء، اترك دمي
 يحياء، اتركني منغطةً
 مع براعم الدم دون عقيدة
 في العري البارد للبحر،
 اتركني حيثُ بدأنا، وعلى [تخوم] ختامنا: آه، يا لصخب الماء
 على الحديد المفولذ الذي كُنْتُهُ،
 أمّا وقد تشطّيت الآن في الجمهرة الخفيفة
 فلتكن بقاياي أطوافاً لنجاتك.

قداسةٌ وقتيةٌ

عذبةٌ هي ضوضاءُ الليل،
 عذبةٌ ونقيةٌ أصواتُ ما وراء الجدار،
 عذبةٌ طرقتُ قرمِ الوقيدِ
 المهيأةٌ للانطفاءِ مثلما ينطفئ كلُّ شيءٍ إذ يتمطى
 عضلُ الوركِ متسقاً مع وحدته
 عذبٌ كذلك شحطُ الشرفِ على حرفِ الكاحلِ
 وسطِ مجزرةِ النعاسِ
 الخفيفة، الحارة، والمعهودة
 عذبةٌ هي الوصلةُ التي تُللُّ اتحادَ الجسدِ فيما يتأملكِ
 الشابُّ الأسودُ العينينِ وحيواناتٍ مُغتبطةٍ
 تجوزُ المشتلَ الرباعيَّ في الخارجِ،
 والسَّماءُ كهربيةٌ، قطعةٌ كوباتِ أزرقِ
 ذلك أنَّ الحبَّ بعدَ كلِّ هاك التمزيقِ لا يزالُ كاملاً -
 يُطلَعُ زهوراً كبيرةً بحجمِ النيازكِ.

ملاحظة. لا عُضْران

في باب كل محرقة، حول مواضع سقوط أقراص السم،
ثمّة هذا الخواء المخالف للعقل والذي لا يمحي أبداً. كانت رغبتنا هي
أن نخالف كل ذلك اللحم التبذيري الجميل المشتبه الحياة اشتهاً الشجرة
لها. غير أنهم وقفوا باردي الأعصاب: يتأملون فحسب
فيما كانت حياة الآخرين تتلاشى تحت أعينهم
كمثل كدس من شجر يحرق واقفاً – وتعلم، الخشب البشري يحترق على أحسن مثال.
لا شيء ثمّة، سوى زوايا قسوة حيث تتصفى الريح
وهذه النار التي تقبض على كتفي بينا تتقطع حبال حنجرتي
من كد استصراخ، ذلك أنه كان لا يزال لي من زاد جسدي تبق: آلي هو
فعلي، آلي، نشف، وحربي: لكائي مريض في وضع الدفاع،
بين أكوام من فراشي، ونظارات، وفضائر امرأة ملقاة لتتجفف. أجل،
في المبدأ، هم فكروا بالانتفاع الكلي من الأجساد: فكان الشعر ينسج؛ ومن الجلد
كانت تصنع سواتر الإضاءة وبطانات الأرائك لأجل
مساكن الضباط. هي محض رذيلة صغيرة يقال لها الحفظ – كلحم الخنزير،
لا يرمى منه شيء: لا الأسنان، ولا حتى العظام (كان معلوماً آنذاك
أن المعقد البشري ينفعل على مثال ذلك الخنزيري). كانت عظامنا
زبل تسميد. وكانت الأرائك، في النهاية، تفيض،
فتحرق إذك مع الجلد وسائر الأعضاء. وما كنت لأصدق أن هذا هو
عمل الإنسان. إنني لأشد عمى من الجماد إذن،
أنا المصنوع غرضاً ما: - فرشاة، قلم رصاص، محفظة نقود. وحيداً
في الليل
أكابد تلك الظلمة بمعزل عن البشر، أفكر:
أنا هو العبري الأخير، أنتظر الآن
الصباح، أنتظر الآن الألمان، هذا الجنس المهلك.

من عقل القرد

في قلب صرختي الأليمة، [يتوهج] حياءُ المخطم البهيمي.
 ها أنا واقفٌ - أيها الشعر - لحمًا مختزلاً. ها أنا واقفٌ. هو ذا المخطمُ
 الحيادي، قويمٌ وصافٍ في وجه البهيمة. ها أنا واقفٌ.
 منذ بدء العالم. واقفٌ
 حتى اختتام العالم.
 واقفٌ. وسط لولب الدم. واقفٌ. حيواناً في أولٍ مُثولٍ على الأرض.
 ذبيحة تترقبُ. مثل برعم
 داخل حَرشٍ من أغصانِ الشوك أتوهجُ.
 مثل زهرةٍ ذهبية.

ميلو دي أنجليس *Milo de Angelis*

نصوص غير منشورة

بقي لي نفس واحد، أنا المنفي المبيس،
 أه أين المقام؟ ها هو الدم
 يقصف عبر الأفكار، ولا شيء على الأسفلت
 سوى عجيب عبارات مصاغة،
 فيما يفتتح الليل البشري، ليل المقاطع اللفظية
 المتبورة، ومغيب الأشياء المفضى.

□

«يتجزأ الوقت وممراته تطمس
 ونحن ممحوان وسط جسيات غرفة، [نعرف]
 أن هذا الصوت المقسم مناصفة، في جوف
 الوقت الذي يضحّم الحركات، كان لنا...
 وأنها لنا هذه الكلمة المطوقة بالذكريات،
 المشطوبة من الوثيقة، ولنا كذلك
 الرغبة الكبرى التي تبحث لها عن مسرب»

□

كانت الفتيات يعبرن بشرابات حريرية كبيرة
 ونظراتهن تنقذف في عنف مباغت
 ساعة افتتحت الحرب الكبرى على السماء
 فحررني إذ رأيتهن صفح غريب لمرة واحدة
 لليلة ضخمة لا متناهية واحدة.

ساحة كاثالدُ جيري رقم ٢

إليك نعودُ كلَّ شتاءٍ،
 أيتها الصخرةُ الباقيةُ
 من بين جميع الصُخورِ المُرتحلةِ،
 يا مَنْ تُعرضين لنا بصمتٍ
 يقينٍ سُويغاتٍ غرائبيَّةٍ.
 ها قد مضى نهارٌ.
 هائلةٌ هي مدرستك التي
 تنفي الحبَّ وتستعيدهُ.

ذلك الترحُّلُ في ظلامِ الأروقةِ

أحياناً، عندَ حافةِ الليلِ، يُمكنني البقاءُ مُعلقاً
 دون أن أموت. يُمكنني البقاءُ داخلَ نفسٍ وحيدٍ،
 طويلاً، ليومٍ لا يكتملُ أبداً، حيثُ البابُ
 مفتوحٌ على مُصراعيه بفعلِ صرخةٍ. واليدُ
 تُخدشُ الفضاءَ بإتقانٍ يشبه العذوبة. هكذا أطوفُ
 من أوَّلِ الدَّمِ إلى هنا،
 إلى اللحظاتِ التي تُوالجُ الوعيَ وتظلُّ
 ناقصةً وجديرةً بالاستنطاق.

□

كانوا في انتظارِ مُستترين. لطالما
 حَمَلْتَهُمْ إلى الحياةِ، إلى أبجديَّةِ الزَّمنِ الكبيرةِ.
 لكنهم يَعُودُونَ دوماً إلى هناك، خرساً،
 يُشَدُّونَ إلى عمودٍ أو وتدٍ،
 مُعرضين عن موقفِ الحَرْفِ. لكأنَّ
 العالمَ لهم صدى عبارةٍ

تاهت عنهم إلى الأبد، وقد تهاووا في
 ظلام مشهد أياً يكن، ذات سبت،
 في قلب المركز التجاري هذا.
 إنما حديثي عن الأبطال، عن الأجساد طبعاً
 هذه التي تمتلك على الأرض فقاراً.

□

كان ظلامٌ. قلبٌ أغسّطس كان مُظلماً
 كمثّل الجسد المعرّى. لم أستطع بلوغ
 فاصل ولا اتجاه: لا شيء إلا
 وجيبُ الدّم على الشّفاه. كان الظلامُ يجيءُ
 من النَّفسِ المُشرّع، من السَّهمِ المُنح
 الذي يخترقُ العالم. هنالك كان الظلام.
 هنالك كان، عند ذروة السَّقطة الأولى،
 كان هو أنا، هذا البرد الذي،
 من وراء القرون، يُجاورني.

إلى فيشيانا نيكوديمو

عرفتُ، يا صديقتي،
 أنك ذهبت في إغفاءة. أنا الآخرُ
 في فرجات هذا الموت المفرد الكبير
 كنتُ أغفوي بين الأكواخ المنعزلة
 حيث يجتمعُ النَّاسُ في الشّتاء
 بأحاديثهم المتقطعة، والتباس
 أفكارهم: كان يدخل عليهم
 عطرُ أعنابٍ ذاوية فيما تلجُ اللقاء
 يجتني ليلي في ليلك.

□

هو ذا بهلوان الليل، الجسد الخالصُ

من كل شيء، نقش في الهواء،
شزر فوسفورات منقى: قد رمى زمردته
إلى آخر القدر، بلغ الخفي،
ودل كل واحد على الطريق. حقاً،
الأرض تخص من يهجرها.

□

متأخر هو الوقت،
على نحو نقي. ها أن الحياة،
بمحورها الضائع، تعوم مترددة
في الشوارع، متفكرة
بكل ذلك الحب الموعود.
ماذا تنتظر مني؟ أين يدق
قلب الهائمين؟ أهذه هي
الغاية الخفية القصوى

لما يحيا؟

لكن البيت ينأى بعيداً
عن السكنى، وكل شيء
مودع عند التخوم الجلية
للخاتمة، كل شيء فالتت...
... والمقطع اللفظي
الذي كان يعتصر المخنق
ها هو ذا.

□

أولئك لا يجيبون النداء، إنهم
مشتتون على تخوم الأرض، عندهم
سر المسارات المرتجة، والآن
تستطيعون رؤيتهم يخرجون من
عروق الحب، في المساء، جهة السمّت
يوصدون الصمّت بإصبع على الشفاه.

باولو روفيللي *Paolo Ruffilli*

خَدَمُ الْعَالَمِ

زَيْفُ الْعَقْلِ،
أَشْبَاحُ الْفِكْرِ الْمُبْهَمَةِ،
فِعْلُ الْأَخْيُولَاتِ الْبَاطِلَةِ
عَلَى الْقَلْبِ، الْاِلْتِجَاءُ
الْأَبْدِيُّ إِلَى مَنَابِعِ
الْحُبِّ، ظِلُّ
الْخِدَاعِ الْحَقِيقِيِّ الْمُوْغِلِ
بِلا دَوَاءٍ أَصْلِيٍّ. جَمِيعاً
ضَدَّ ذَاتٍ وَاحِدَةٍ مَمْنُوحَةٍ،
نَاهِيكَ عَنِ احْتِسَابِ
الْوَقْتِ الضَّائِعِ
فِي خِدْمَةِ الْعَالَمِ.

مُوصَدُونَ فِي الْحُلْمِ

مَوْلُودُونَ مِنْ جَسَدِ الطَّبِيعَةِ،
مُنْفَكُونَ وَصَاعِدُونَ فِي تَحْلِيْقَةٍ،
لَكِنْ سَاقِطُونَ فِي هُوِيٍّ
الْخَوْفِ وَالْقَلْقِ. وَمَعَ ذَلِكَ،
هَائِمُونَ بِالْحَيَاةِ لِأَجْلِ الْحَيَاةِ.
مَاقْتُونَ لِلْمَسَائِلِ الْبَشَرِيَّةِ
بِحُكْمِ التَّجْرِبَةِ، لَكِنْ شَيْئاً فَشَيْئاً

نعتادُ تأملُها بذهول، من بعيد،
وبانفصال، حيثُ نراها أجمل.
مهياًونَ لتحمُلِ الضنكِ
والأوجاعِ، الذنوبِ والحوادثِ.
مُوصدونَ في الحلمِ الذي
لم تَمسَسْ أبوابه، ومُحصنونَ.

اللذة والحداد

اضطرامُ الحياة وانطفأؤها
(صُدفَةٌ ٩) - الإشارةُ المُشعَّةُ
الأثرُ المُزبدُ التَّاركُ وراءه
ذلكَ الشَّيءِ الذي
سواءً أحببناه أو لم نُحبِّه
يظلُّ مهما يكن، مجهولاً.
اللذة والحداد : مُلقَى، كله،
في الإناءِ الأعمى بين أذرعِ
الظلامِ والليل.
غير أنَّ العلامةَ الدَّاوية، هي في آنٍ
واحدٍ مُزهرةٌ بجميعِ الأشياءِ.
ذلكُ أنَّ الظلَّ والرَّائحةَ لا اللون،
هما ما يصنعُ فكرةَ الوردِ.

إبحار

في لعبةِ المرايا
ها هما الحلمُ والحقيقة، مُتراكبين

وسطَ المزيجِ الفائزِ
 - كوكتيلاً أو مخفوقاً، خليطاً
 مَشُوباً أو أكسيراً خالصاً - قدِ ابتدعا
 وأَفْشَى سرَّ الكونِ الدُّنيويِّ
 في تحدِّ عجائبيِّ
 جاعلين من كلِّ لحظةٍ أبدأً، ومحيطاً
 من كلِّ بحرٍ طفيفٍ مُجازٍ
 وعابرةٍ مُحيطٍ من كلِّ رمثٍ ضئيلٍ
 جوابٍ أفاقٍ مُجازِيفِ.

يقظة

يَقِظاً، ها أنذا أترقَّبُ العالمَ
 في لحظةٍ صيرانهٍ صحراءٍ كبيرةٍ
 لكي أحسنَ رؤيتهَ أفضلَ
 عندَ سماءٍ تتفتَّحُ في كلِّ دورةٍ من دَوَّراتِهِ
 في ريحِ الارتياحِ النقيِّ
 وقد تعلَّمتُ صنعةَ التَّحايُّلِ بتنويعاتِها
 من أجلِ أكلٍ وشربٍ الكثيرِ
 من الوجباتِ والعصائرِ حينَ يمنحُ نفسه
 رُخصةً، ويأذن لي كرماً
 بكلِّ ثمارِ الغبطةِ.

أخيراً

أبحثُ عنكَ أيُّها الشَّيءُ، قلتُ،
 دون أن أعرفَ أصلَ وجودِكَ.

وَمُضْنِي، كُنْتُ أَوَاصِلُ
 مَعَ هَذَا، الْمَاضِي قُدَمًا.
 لَطَالَمَا قَطَعْتُ مَتَشَكُّكَ
 لِيَالِي الْمُبَيَّضَةَ بِاللَّانَوْمِ
 مَحَدِّقًا بَعِينَيْنِ مَعْصُوبَتَيْنِ
 بِلِفَاعِ الْغَشَاوَةِ،
 مُتَلَمِّسًا بِقَفَازَيْنِ عَلَى الْيَدَيْنِ،
 شَادًّا الْخِيوطَ مِنْ بَعِيدٍ.
 لَمْ أَكُنْ أَعُولُ عَلَى شَيْءٍ،
 مَعَ أَنْ آمَالِي لَمْ تَنْقَطِعْ
 فِي أَنَّهُ، الْيَوْمَ أَوْ غَدًا، سَيَتَحَقَّقُ
 الشَّيْءُ الَّذِي لَطَالَمَا قَرَأْتُهُ
 فِي صَفْحَةِ الْقَدْرِ الذَّهَبِيِّ الْفَائِقِ
 عَنْ حِظِّ مَا آتٍ.
 آهَ كَمْ خَسِرْتُ مِنَ الْوِزْنِ وَالسِّنِّينِ
 لَكِنْ أَخِيرًا فَهَمْتُ الدَّرْسَ، أَنَّهُ
 لِكَيْ يُنَالَ ذَلِكَ الشَّيْءَ، كَانَ يَجِبُ
 أَنْ يُعْطَى، دُونَ رَغْبَةٍ بِاسْتِرْدَادِهِ،
 فَوَحْدَهُ الشَّيْءِ الَّذِي أَحْبَبْتَهُ
 يَعُولُ عَلَيْهِ، ذَلِكَ أَنَّهُ
 لَنْ يُقْتَلَعَ مِنْكَ بَعْدَئِذٍ أَبَدًا.

تَأْوُهُ

ابْقِي وَلَا تَغِيْبِي
 يَا مَرَأَةَ قَلْبِي الْمُهَانَ الْخَوْونِ.
 لَا تَتْرِكِينِي.
 هَا أَنِّي أَدْعِي لَكَ، أَجَلًا، وَأَسْأَلُكَ

حصّتي من جزئي الأجود.
 ها أنا مثلما كنتُ آنذاك
 سوى أنني، في شيخوختي هذه،
 زائفٌ : ساه، خسيسٌ،
 ومُخلّق. ومع ذلك، تحت
 ثقل الخطأ، وفوق آثار الماضي،
 أجدني ثانية في المركز المقدّر
 لي من الوعد القديم إياه.
 وأي شيء قلته أو كنته محض
 لا شيء، وقد غدوت الآن في
 عرف الجميع هنا صكّ أهات
 أبقى أو أجهد بأن أبقى
 ذلك الذي لا يكف عن البحث
 دائماً وفي كل حال، رغماً عنه،
 وراء الشيء الذي لم يجدّه.

انبهارات

يبهرنك كمثلي حوريات من ياقوت
 تختلقهنّ الأعين بمنطق خادع،
 يتحشّدن حولك بهيئات أكثر توهجاً،
 يستدرجنك إليهنّ بأجراسهنّ
 الفتانة لكي تكون عليهنّ مولى...
 ويملأنك في الوقت نفسه،
 يقذفنك في الهاوية بقدرتهنّ الغامضة،
 يصطنعن الانتقياد لحاجتك إليهنّ
 ويهجرنك بالضبط لحظة نيلهنّ.
 كينونات العالم هاتيه.

ميكل كاكامو Michele Caccamo

١
 فجأة نرتمي في ربح التطلق
 مثل سهم إيروسي
 وبالمزاج الحر الذي لطير بري
 ننفر جهة صيوف آخر
 حيث دليلنا علامات الكون
 ونور الإله الطلق الصافي
 وأمامنا ثمة [عين] السريرة
 وأفواه الأنبياء.
 لكن عبثاً نتجاهل
 حضور الشيطان البشري،
 الذي مصيره داخل رحى
 من حجر أسود
 لينتهي هناك جريشاً مسحوقاً.
 ثم لا يبقى سوى أن نترقب
 مجيء شمسات الموت
 عند أحراش العوسج المتقد
 التي كأنها مستقر لهم
 يقايضن فيها الزمن
 بوزن الجثامين الأخيرة
 فلا يلزم بعد أن نموت ثانية
 في هذا الحلم الشمولي
 في ما وراء هذا الموت
 المكسوة بالقوة

والمُبْطَنُ بزيوتِ الجَمالِ.

٢

نحو ختامٍ من مثلِ هذا
ممهوٍرٍ، حَقًّا، بالكلمةِ العُلَيَا للحربِ
نرتمي دائماً-

وفي آخرةِ الإدراكِ

نتكلّمُ عن الليلِ

ليلِ البرقِ الأسودِ

وعن إعياءِ الكائناتِ المَجْنُحةِ

التي بالكادِ تَمَسُّ الأرضَ

وكأنها مقدودةٌ من خشبِ

أو كأنها مُنذَرةٌ بالموتِ.

في هويِّ تلكِ الصَّحوةِ المقدَّسةِ

نرتمي نحنُ

دونَ شعاعِ حُبِّ

كمثلِ نباتاتِ اصطناعيَّةِ.

٣

لا شيءَ له مثلُ هذي الملامحِ

المنحوتةِ بيدِ الحربِ

مثلُ هذي الأطرافِ المبتورةِ اليابسةِ

مثلُ هذي الشِّفاهِ الضِّفدعيَّةِ

الممضوغةِ جميعاً بضمِّ الشَّيطانِ

المتجسِّدِ في المحرِّكِ الدَّافعِ

وفي حشرةِ الكيمياءِ

التي تخترقُ الرُّثةَ

هذا الذي نَتَّخِذُهُ أَخاً

ونَتَّخِذُهُ، أيضاً، جِيفَةً أَثيرةَ

نُوَلِّدُ بها أَنَّ الهلاكِ الأخيرِ

لَحْمٌ خُبِثَ مِيتٍ
 سَوَى مِنْ قَلْبٍ مَيَّالٍ إِلَى رَغَائِبِهِ
 حَيْثُ تَتَوَقَّفُ الْعِظَامُ عَطَلَةً
 بِأَذْرَعِ مَجْوُوفَةٍ مُنْخَرِبَةٍ
 لِيَنْوُبَ مِنْهَا صَفَائِحُ الْحَدِيدِ
 وَسَائِرُ الْمُسْتَخْلَصَاتِ
 فِيمَا نَنَالُ نَحْنُ الْمَوْتَ الْمُتَحَجَّرَ
 كَمَا فِي عَيُونِ السَّمَكِ.

٤

إِنْ نَحْنُ إِلَّا مِلَلِيْمَتْرَاتٌ طَفِيْفَةٌ
 خَاضِعَةٌ لِتَصْمِيْمِ هَذَا الْعَمَلِ الْمَشْعُ
 عِنْدَ مُنْتَهَى جَبْهِيٍّ
 وَحِينَ يَبْسُمُ مَخَاضُ الْمَوْتِ
 نَضَعُ عَلَى الرَّؤُوسِ هَالَةَ الرَّسُوْلِيَّةِ
 كَيْمَا نَهَيَّءَ قَرَابِيْنَ الْعُفْرَانِ
 غَيْرَ أَنَّنا لَسْنَا نَمُوذَجُ الْخَطِيئَةَ
 إِنَّنا عَدَوَى الشَّيْطَانِ إِيَّاهِ
 دُونَ تَبَرُّثِهِ وَلَا إِعْذَارِ
 إِنَّنا مَشْغَلٌ مُنْفَصَلٌ مُبْعَدٌ
 خَارِجٌ مَشْرُوعٌ لِلَّهِ
 وَذَا هُوَ الْمُحَرِّكُ الْأَجُودُ فِيهِ :-
 مَعْرِفَتُنَا الشَّقِيَّةَ.

٥

لَهُوَ مَحْضٌ تَسْلِسِلُ مَقْطَعِيٍّ
 كُلُّ مَقْطَعٍ مِنْهُ يَسْتَدْعِي الَّذِي بَعْدَهُ
 حَسَبَ التَّزَامِ زَمْنِيٍّ
 يَتَوَخَّى تَدْرُجَ الْقَفَلَاتِ الْأَسَاسِيَّةِ

اختتاماً بالمحطِّ الأخيرِ لأجلِ الإنسانِ -
 لكانه ليس الموتُ
 بل طيرانٌ مقلوبٌ
 حركةٌ دائرةٌ بسيطةٌ
 نحنُ من حولها فضاءاتُ تأريخٍ
 ذاكرةٌ بداهةٌ
 تشبُّكٌ خيوطٌ لا يحلُّ
 نحنُ حيواناتٌ رطبةٌ [ههنا]
 مدفونةٌ على عجلةٍ
 ننشئُ لنا حفراً، حاوياتِ عظامٍ،
 غرَفَ خوفٍ
 هنا حيثُ نحنُ في المكانِ نفسهِ
 معَ الطينِ والديدانِ
 وكذلك الزهورِ
 وحيثُ لا بدُّ لحتميَّةِ القدرِ
 من هذه التتمةِ الحتميَّةِ
 وليسَ للحياةِ من مناصٍ
 ذلكُ أنه هكذا هوَ
 عقدُ الرهنِ البدئيُّ هذا.

٦

لا تسألوني في أيِّ صورةٍ
 سوفُ تكونُ تحليقتي
 لعلِّي أصيرُ حفنةَ رمادٍ لها وزنٌ
 أو منفيّاً، أو سفينةَ فضاءٍ،
 أو جناحَ سمكةٍ
 فأنفردُ في الرِّيحِ
 أنا القابلُ للتحوُّلِ حيثُما كانَ

والسَّماءِ عندي محضُ قِياسِ بشريِّ.

٧

في حَفيرِ جُرْفِ أنا الآخرِ
 كمثلِ الدَّاخِلِ إلى هيكِلِ عِبادةِ
 مؤازِراً بِأساسِ خبيرِ
 في ضِبطِ ظُلماتِ الأرضِ
 أهُمُّ أنْ أَخْتَمَ النُّورَ بالرَّمادِ
 أو بِأَيِّ شَيْءٍ غامِضِ
 كما لو أنَّ قَلْبِي المتصلِّبُ
 تضاءَلُ حتَّى
 لا سعةَ فيه لشيءِ
 فاقداً بدوري فنَّ استعمالِ القوَّةِ
 وليسَ تُدرِكُنِي
 أبوابُ الكونِ الشَّاملةِ
 ولا هُمُّ الملائكةِ قَدَّامي
 أنا الذي في أمساخي هذا
 بتُّ عاجزاً عن فعلِ شيءِ
 سوى أنْ أموتَ تعاسةً
 في ذلكِ الحِضنِ المسلَّحِ.

٨

سوفَ أخبركم عن المادَّةِ
 مثلما عن إلهاتِ أقدارِ جديدةِ
 وعن كائناتِ أبديةٍ آخرِ
 كيف اتَّحدتُ عليَّ في الفضاءِ
 تلقننِي فنَّ الزَّوالِ
 بينا يتشربني العدمُ من جديدِ

سوفَ أخبرُكم عن الموتِ
النَّازلِ من جُبِّ الظُّلامِ
من ذلك الحوضِ
من مُناظراتِ السَّماءِ
على أمِّ رأسِهِ.

٩

ها أنتَ مستمرٌّ في نِزفِ دمكِ
وجسدكِ، كما يُقالُ لنا، مُتجمدٌ
مُثبَّتٌ في صَفْحِ أسودِ
كما لو أنكِ جُثمانٌ شرعيٌّ
موصدٌ في ذلك المنظورِ المتعذِّرِ مَسَّهُ
في ذلك الرِّسْمِ التَّجْسيميِّ لفتى مَيِّتٍ
لا تُبدي فرقا كثيراً
عن أكْداسِ صُلبانِ أُخرى
ولأنَّهُ مقدَّسٌ نصرُكِ
ومقدَّسٌ كذلكِ دَوْرُكِ المُختارِ
فإننا نُسَمِّركِ إلى تلكِ المِصْيَدَةِ
بينَ عَصَاتَيْنِ تَأَمَّتَيْنِ
لكي نُبيدَكَ في النارِ
مقلبينَ وجهَكَ في سَقَرِ
ولا يعلمُ أحدٌ أبداً متى نحرُّكِ
لا أحدٌ يعلمُ أبداً في جِوهرِ
أَيَّةِ شَعْرَةٍ مُفْرَدَةٍ منكِ
عسانا نَعثرُ على الشَّكْلِ الأَصْلِ
على عقلِ اللهِ
أو على أَيَّةِ نِقاوَةِ أُخرى
على أيِّ مدلولٍ أُخرِ

لكننا، يقيناً، هكذا نُحبُّكَ
على مثالِ هذا الموتِ المُغايِرِ
الذي لا زال يُرعبُنَا
هكذا نهبُ ذواتنا مُخلصين
لمنصبِكَ في الأناجيل
لحزْنِكَ الأدميِّ
لجمودِكَ المؤبِّدِ
لقدميكَ وليديكَ
نهبُ ذواتنا الجاهلةَ بالحياة
لقيامَتِكَ.

ماريو بندتي Mario Benedetti

متروبوليس ٢٠٥٠

هو ذا الملك الجديد، يستلم المملكة من أبيه... وما بين الماضي والمستقبل يقف حاضر من الساعات، تشوية النهار- ليل مفرغة من أشياءها، لا مولودون نحن ولا أموات، وذلك التخفف من رؤية داء الثعلب على الأقحاف، الترقق، الاعتلال. هكذا بخفة، تأملوا الشيء دون إيلامه، مسوه دون إيلامه. يا له حبوراً منسياً. طوبى للجسد اللاجسد؛ تطويماً من لدن الملك. أين هو الموت؟ ألا إنه في مدينة النفاية. في التذكار. في الكتب القديمة، في الأسرة القديمة، في الصرخات القديمة. في مدينة النفاية. عاجز أنا عن تعلم الموت. لا رغبة لي في تعلم الموت. أي ذراع هو هذا؟ لا يهم. أي واحد هو وجهي؟ لا يهم. إنني حي. ليس لي سؤال آخر. إنني حي. من الحي مثلي؟ ليس لي سؤال آخر. المكتسي يقطن حيث توجد مرأة. عند [قوس] ذراعه الخاص يرى [قبة] وجهه الخاص. لا الذراع ذراعاً، ولا الوجه وجهه. هي ذي مرايا أخرى تفد لملاقاته. تتمرأ بعضها بعضاً في مداولة درجات اللون الراشح. يا للهول أحياناً، هول الشرخ المفاجئ: هذا الداء العرَضِي الفاحش. طوبى. عمي هي الأعين عن مسالك الموتى، تلك التي تطلق السرايا المشمسة عند مفارق الطرق، عن الانبثاث الورمي الذي يطمس البلوريات الشفافة، حيث الكلمات فاحمة، وفاحم هو الشعر، مسودة كذلك الصرخات والضحكات. دوائر دوائر. حيث يهاب الضوء سلاماً يكون احتواش الظلمات، هكذا يقولون [بعد] هناك أحياناً. جسدك/ جسدي يتزوج العدم العميق الذي لن تعلم له يومئذ كنها، هكذا يقال هناك أحياناً يا من تريد الحياة. في ذلك الما وراء، ما وراء الذراع، ما وراء الوجه، حيث الأعضاء مرايا لا توافق إلا المثال المُرَد المرفوع ضد الضوء. أذكر قولهم مرّة: أفهذا سؤالك؟ نعم، ليس لي سؤال آخر. إنني عاجز عن تعلم الموت. لا رغبة لي بالبقاء على حافة العدم العميق، الذي لن أعلم له كنها. أريد الحياة، ذا هو حكمي الأخير. أريد الحياة، الحياة، الحياة. الحدث الفجائي السيكولوجي، العمومي، والخادع، إن هو إلا أنا. ذلك قرأته في كتاب كان مصدره مدينة النفاية، وجاء فيه أن: لن تعلم. أكل مربى الأوراق، أكتب يوميات على مربى الأوراق التي أكلها، أقرأ كراس الكيمياء المطبوع على مربى الأوراق

التي آكلها، أم- هو ذا، ينبغي الاغتسال، حمل آلة التصوير لعبور الحديقة، وضع الشارة لأجل دخول الشارع الرئيس، الشارع الخلوي المحرز حيث يكون عملي حراسة المعاشب أن تزول عنها خضرتها، تحرير بلاغ أسبوعي حول جميع التوافقات وإرساله وفق نقاط صغيرة مبهمة تمثل على الشاشات المضيئة. يا للحر، مفرط هو الحر لكن ليس حقاً. يا للبرد، مفرط هو البرد لكن ليس حقاً. الملك جل أن يقبل لهاته المشاعر تسليماً، إنما الملك هو هذا المتربوليس الممتد على طول عامي وعرضه، عامي الـ ٢٠٥٠. ولن أكرّر أن الموت ههنا لا أستطيع لاسمه بعد الآن نطقاً. فإن أكن خرجت على أحصنة الفكر من ههنا فالفكر نفسه راد إياي خبياً إلى هذه السرايا البهية حد الكمال، هذه السقف، هذه الدروب. كل شيء ههنا مرفه. المحيط حوالي كمثل وحل جرثومي خفيف: جيوب قمامة متقوية، معلبات، خبز، جدران ملبسة بقشرة جير، أسواق ممتازة ولائقة يسمونها أسواقاً. ذلك أنهم لا يعلمون، أو قل أكثرهم لا يعلمون. لقد رأيتهم إذن. يحيون. يموتون. يمكنون هناك، رهن الطبع. في قطع الأثرية العظمى. في مدينة النفاية. وسط الكناسة التي نحاول الآن كبها. خير من لا شيء. أفضل من لا شيء. لأجل خير الشيء، طوبى، طوبى لذلك الشيء.

I

تعلمين أنا تلاقينا من قبل. لا تدعي العكس. لا تتصنعي. إذن؟ أنت الجسد الممنوح كرمي، كما يشاع. كما يقول أولئك. ممنوح بغير حب. قصة عتيقة أخرى؟ كلا. جسد كلبني ماجن، وطاق. غير أنه بركان جفن في انتفاض باطني، حياً. دون ذلك، لا شيء.

من المتكلم؟

ها هي صور غير سوية تتراقص داخل إطار النموذج الجامد. كل رسم يستدعي آخر. والآخر يستدعي آخر. ثم ثلاثاً فرباع. قد رأيت في الصورة الضوئية طريق الشرق السريع يحملك إلى البحر. جسد طلق في مايوهوردي، بطاقة تصوير ضوئي أردت إرسالها إلي ولن تعلي. دون ذلك، لا شيء.

كلمات في الحياة فحسب.

II

إنني في صُحبةِ امرأةٍ فصيحةٍ الفِضاءاتِ لا قصيدةَ الزَّمانِ الذي يعشقُنِي. أمَّا أنا فلا، لستُ
أعشقه. حسي حياتي المعروضةُ على وَسْعِها، مثلُ انفراجِ ضوئيِّ كبير. دونَ ذلك، لا شيء.

مَنْ المتكلمُ؟

لا مُزاحمَ لي ههنا. لديّ الخَلويُّ الذي يرُنُّ بتواترٍ، إذا أشاءُ. ثمَّةُ صالئةٌ عامَّةٌ، على مقربةٍ،
حيثُ تقدِّمُ جعةً فاخرةً، موسيقى معدنيَّةٌ وفتيات. هي الآن صحراءٌ خاوية. دونَ ذلك، لا
شيء.

كلماتٌ في الحياةِ فحسب.

III

إنَّها الصَّحراءُ.

IV

وصلتِ لكي ترحلي. لا تفعلي بي هذا. امكثي. وإلا فلا تجيئي. لكن لا، ليسَ هذا، ليسَ هذا!
إنك تعلمين. وما زلتِ تسألين؟ دونَ ذلك، لا شيء.

مَنْ المتكلمُ؟

كلماتٌ في الحياةِ.

V

وداعاً أبوللينير، يا شعرَ المحفل. وداعاً أيُّها البرجُ المَعلى. أيُّتها الشُّعوب. عندي أقراصُ نومٍ
مُعَدَّةٌ لليل. أتأملُ مداخنَ المدافئِ فيما آخرون يتأملون شيئاً آخر. قليلاً وأخلدُ إلى فراشي.
دونَ ذلك، لا شيء.

أنتونللا أندّا Antonella Anedda

حفظ باسم

أجعلُ الذكرياتِ أمامي صفاً
فتصرخُ أنها لم تكن من قبلُ أبداً.
أجيءُ بالأسماءِ صفاً صفاً
فتطرقُ بعضها مثلَ ملاعقٍ من خشبٍ.
أجيءُ بالوجوهِ صفاً فتفصلُ في زمرٍ
وتمسحُ إلى أظافرٍ وأصواتٍ.
أحدثُ الخواءَ : «أنت لا تجرحُ أحداً»، قلتُ،
لكنك تحسنُ محقَ الماضي
وتحشُ أيامنا حشَّ المحصدِ.

لغة

ليسَ لكِ نَعشٌ ليجرَّ على الجليدِ
إنما لكِ كلبٌ يرتعدُ في الظلامِ.

آه أيتها اللغةُ - الأمُّ كم أنتِ حزينةُ
كالثومِ الذي يسودُ في النحاسِ

الدَّويُّ يصعدُ من المدخنةِ.
الرِّياحُ تتخالطُ في بعضها
أوليسُ ينفخُ وبابلُ تنتعشُ.
أيتها اللغةُ - الإبنةُ : حشِ حشِي في العرعرِ.

ارتعاشك الولاديُّ هذا
هو مقطّع من عاصفة وسط الكواكب

والغيوم، الغيوم تجري عمياء
ماحية من السماوات شجر الأنساب.

حصّة تعليمية

صبيحة اليوم، متألمة المدينة والعمارات المرتعشة بالبُحار
فكرت باليابان، بيت باشو* الذي رأيتُه نيسان العام المنصرم
بصحائف خرائطه المذيلة بشروح عن الأمكنة
بقلنسوته التي من قصب وطيلسانه المعلق في صوان البلور.
في حوشه الصغير المغروس بالموز الذي منحهُ اسمه
ثمّة ضفدعة من الحجر - بركة -
وموسيقى ماء متحرك تستحضر أبياته.
كون مختصر حدوده السقف والنافورة والغرفة
حيث ركنت قصائده على استحياء بين قصائد الآخرين
دون أيّ معلّم سوى ذلك اللقب: باشو
آنذاك لم أكن أعرف، ولا كان الحارس ليعرف،
ولا الشعراء الهرمون المجموعون في الحديقة عرفوا
كم من الشعر دون في سجلّ القدر [باسمه]
لا أحد، لا أحد في تلك اللحظة تذكر
كم نمطاً مختلفاً من الرعشات كان لزاماً علينا تعلّمه.

* باشو هو الاسم الأدبي للشاعر الياباني ماتسوو مانوفوسا (١٦٤٤-١٦٩٤م) الذي يُعتبر معلّم شعر الـ «هايكو» الأكبر بلا منازع، إضافة إلى براعته في شعر النثر الياباني أو الـ «هايون». فضّل حياة العزلة، فانزوى بالقرب من إيدو، طوكيو اليوم، في مكان يُقال له «صومعة شجرة الموز» (باشو-آن)، ومنها استمد لقبه 'باشو' الذي يعني شجرة الموز. يشكّل مع كل من شيكاناتسو مونزا-إيمون وإهارا شاتيكاكو أعمدة الأدب الياباني في الفترة التي عُرفت بـ «قرن أوساكا الذهبي»، المترجم.

أغنيات

لا أطلبُ الأَسودَ لكي أنام
أطلبُ أزرقَ لا يعثرُ فيه عليَّ أحدٌ
يسيلُ على ظهري برصاصه.

أغمضي عينيكَ قُلتَ متوسلاً
لكني لم أمثِلْ - باحثةً
عن معبرٍ في الغرفةِ الملتهبةِ.

إلى م. غرأتسيا (التي تعرف)

أطبقُ عليَّ الحلمُ قبضته، فكنْتُ أتلوى هاتفةً :
هَبْ لي أن أصلَ إلى حيثَ لم أكن، دعني مهمورةً
بالسمعِ الطاهرِ الخَلصِ من كلِّ الأصواتِ.
اصنعْ معجزةً واحدةً فحسب : أن تكفَّ الحيوأتُ عن التَّجمُّعِ
في هذه الحفرةِ التي أسميها «حياتي».
دعني حرَّةً مني - من أولئك -
الذين أعرفُ أصولهم وفروعهم
فليس تصهرهم بعدَ اليومِ نارٌ
في هذا البرونزِ الذي يهزهزني.

□

لوأنه رأها
لوأنه رأى هيئتها المائتة
وهي تفتحُ الثلجةَ هذا المساء
وتكادُ تدخلُ بتمامِ الجسدِ
في رواقِ الإضاءةِ الخافتةِ تلكِ
خرساءً تكرعُ الحليبِ

كمثل روح تغتسلُ بدم طيفيُّ
 عطشى إلى الأبيض مبهورةً
 بالفولاذ والحديد
 محروقة الأصابع بالجليد
 لقال إن هي إلا امرأة أخرى.
 هذه ليست تلك التي هجرتها
 لأجل أن أمضي قُدماً.

□

أينما كان ثمّة صلب، ثمّة غدُر، وحقل مليء بالنعاس
 في ركنٍ منه امرأة تفتح ذراعها

في الأعلى ملائكة، برقاب قصيرة، وأجنحة كالآذان، وأجساد ميدوزية
 يصرخون حاجبين بقبضاتهم أبصارهم.

□

الآن بعد أن كسر النوم مثل غصن
 يصير ممكناً، ربّما، ازدراد هذا الندى
 التهاوي في صقيع البحث عن كلمات
 فتق الأحلام ونشرها على الحبال.
 لكن الألم وحده الطاغي. يصعد من عظم النخاع
 يحث شويكات الفقار ثم يتركز في القحف
 يتجمد إذ يفتّر من دفء الجمجمة
 يصير هنالك بيضة، آح شمس دبق.

فَالرِّيو ما غَرَّلِيَّ Valerio Magrelli

ذلك الشعرُ الغامضُ

ذلك الشعرُ الغامضُ، أقولُ،
 ما هو بكلمةٍ سرٌّ مُقرَّرةٌ
 أو شيفرةٌ أُرسلتْ خفيةً إلى أحدهم
 كي يهَمُّ بفعلٍ شيءٍ
 ويصونَ الكلمةَ المُعطاةَ
 كما في الانضمامِ إلى ميثاقِ
 -بل هو جليٌّ عارٍ مثلَ نارِ
 الشعرِ الذي يُشدهُ الطَّيرُ.
 إنَّ يُقتلَ مفتاحَ الصَّوتِ،
 إنَّ ينسجِمُ، إنَّ يتوافقَ الطَّرْفانِ
 فحينئذٍ تدورُ العَجلةُ العَضويَّةُ
 ويغدو بابُ القفصِ ممكناً الفتحِ
 عبرَ مسيلِ شعره المتقدِّمِ.
 آه، هو ذا السَّجِينُ،
 قابعٌ هنالك في الزَّاويةِ.

لوائبُ فتْلِ التَّاريخِ

ها أنا أرممُ مرآةً صغيرةً
 تعكسُ الأشياءَ الخلفيَّةَ مكوَّنةً
 من أربعِ كسراتٍ
 مُلتحِماتٍ إلى فلقَةٍ واحدةٍ

مكوّنة من جزأين
 موصولين إلى محرك واحد
 مكوّن من ذاته
 ممسوك بدوره إلى لولب الفتل اللامتناهي.
 تلك انكسرت عندما سيّارة من الاتجاه المعاكس
 صدمت سيّارتي. سيّارتان، مرأتان،
 اصطدام، برقّوها أنا
 أرّمم امرأة صغيرة
 تعكس الأشياء الخلفيّة.
 محدودباً على هاتيك الكسرات
 أفكر الآن بالفكر الهائل للإنسان،
 بالتاريخ.
 إنّما التاريخ مصنوع من لولب فتل ومن بروق :
 لا تحاولوا ترميم التاريخ.

درس عن النهر

من «العالم كما هو مشروح للأطفال»

النهر لا يتوقّف أبداً ليصفي إلى أحد،
 يجري هارباً من رسالاته
 يمضي بعيداً، دائماً في اتجاه واحد.
 حاضر هو وليس يعول عليه،
 «أنا على عجل»، يقول، ومع هذا العذر
 يتصل من كل مطلب.
 فلتتخذّه نموذجاً
 أسوة خلاص من كلّ عناء،
 لكن اسمحّ لالتواء عذبة أن تتشكل
 لكي تصفي عند ضفتها إلى من تحبّ.

صمتاً، إنها الضوضاء

بعضُ النَّاسِ يجدُ صوراً ورموزاً
مخبوءةً في ورقِ الجدرانِ
أو في الغيومِ.
نفسُ الشيءِ يحدثُ لي مع الضوضاءِ.

لنكنَّ أكثرَ دقَّةً، عندي مجفَّفُ شعرٍ قديمٍ
بمجردِ أن أقوم بتدويره يبدأ بالارتجاجِ
وشيثاً فشيثاً
ينبعثُ منه كمثل أنينٍ عميقٍ.
كذلك المروحةُ المختلَّةُ، أو كُريَّاتُ المحاملِ،

ليس لديَّ فكرةً،
لكنني أعرفُ أنها تهتمُّ أن تغنيَ لنا جنازياً رقيقاً،
أو بالأحرى، أن توشوشَ بهدوءٍ.
في البدءِ لا تسمعُ غيرَ أصواتٍ مُبهمةٍ،
لحشودٍ تبتعدُ، ودرجاتٍ ناريةٍ تقتربُ،
لكن أصحَّ قليلاً
تتجلَّى لك في الحالِ هتافاتٌ ونداءاتُ.

إنني أركزُ؛ هذا المساءُ،
أركزُ حتَّى لأكادُ أحترقُ،
لأجلِ فكِّ طلسمِ الوصلةِ الصوتيةِ،
العقدةِ السَّمعيةِ لمجفَّفِ الشعرِ.
ذلكَ أن صوتَ صريرهِ
لا يبقى على الدوامِ نفسه :
فكلُّما طالَ به الأمدُ، كلُّما انحلتْ ضفيرةُ
الصَّخبِ، وتقارزتِ الأصواتُ.

ها أني أسمع اللهجات السلافية، التهديدات، والطلقات النارية :
وكنْتُ فيما مضى أصغي إليه
متتبعاً الأدوار اللحنية لخبطات مِذْراةٍ ناعمة
في قريةٍ نائيةٍ من أرضِ البلقان.

أحياناً يصدرُ عنه طنينٌ مأنوس،
أحسبه صوت الهاتف، فأطفئه إذَاك،
وأذهبُ لأجيب،
لكن ما من أحدٍ هناك أبداً : هاتيك الإشارات،
دائماً تجيءُ من مكانٍ آخر.
حتى إذا ما هاتفك أحدٌ بحقٍّ، أنكرتِ الرنين،
ظننته سراياً في الأذن، انطباعاً خاطئاً.

الحقيقةُ شيءٌ آخر :
فيما أسدُّدُ إلى الصُّدغِ تلك الآلة
الأشبه ما تكون بيندقيّة،
تتبعُ من الفوهة قصّةً من القصص المروعة،
إطلاقُ نارٍ، ونحيبُ أطفال.
لكأنه اعترافٌ لم يطلب إقراره أحد،
أو تصريحٌ مرسلٌ بالخطأ.
وما شأنِي بهذا، أنا الذي، مع كلِّ تلك الدماء،
لا أريد سوى تجفيف رأسي ؟
إنِّي لأفكرُ اليومَ مرتين، قبلَ استخدامه،
قبلَ أن أغوصَ في ذلك الرُّعب،
وأتأمّلَ عاجزاً بعضَ المشاهد.
لهو خيرُ البُللِ، إذن.
قد يصيبني تصلبُ العنقِ؟ هذا أقلُّ سوءاً.

رقيقةٌ مثلَ شعرة

رقيقةٌ مثلَ شعرة،
 لا تُرى إلا عكسَ الضوء،
 وبالكاد، لكنّها تُرى - (تُرى؟) -
 تلكَ الندبةُ التي تركتها زميلةٌ
 على الخدِّ الأيسر لابنتي.
 نظري يقفو أثرها باستمرار،
 أبحث عنها، برجاء ألا أجدها،
 وأجدّها، متحسراً لأنّي بحثتُ عنها،
 لكنّها أقوى مني، وهي بنفسِ القوّة
 العظيمة التي للغيرة :
 قوّة المنظومة العضويّة التي تغذي الشرَّ الخاصّ.
 وما همّ!، أقول، وفي نفسِ الوقتِ أنقبُ بعينيّ
 وأقفو أثرَ المنحنى،
 العلامة التي لا تُعوّض، الأخدود الذي لا يُلغى.
 لماذا أحدقُ بها؟ فقط لكي أكرّرَ لنفسي
 أنّ الوقتَ قد مضى
 ومع ابتسامة استهزاء
 ألقى التحيّة في حفيرِ خدشٍ ورديّ دقيق.

هزة الهرم

إنّ يمض كلُّ شيءٍ على ما يُرام،
 على ما يُرام حقاً، دونَ حوادثٍ أو أعطال،
 فإنّا بالنعون في النهايةِ هزةُ الهرمِ.
 أرى كيف يترجرجُ أصدقائي المسنون،
 الذقنُ راعشٌ، والأيدي متعذّرٌ يقافها.

إنَّما حديثي الآنَ عن هذه الحركة،
 عن رياح تعصفُ في الباطنِ
 تهزهُزُ أوراقَ الأصابعِ
 ولا تتوقَّفُ أبداً.
 ذا هو الحفيفُ العصبيُّ المعادلُ
 لحفيفِ الأغصانِ الذي ينتظرني إذن،
 إذا كلُّ شيءٍ، كلُّ شيءٍ مضى على ما يُرام.
 لسوفَ أتحوَّلُ إلى شجرةٍ بتولا
 أو شجرةٍ شوحٍ على حافةِ النَّهرِ،
 في ارتعاشِ تلكِ الأضواءِ
 التي هيَّجها النَّسيمُ.
 سوفَ أصيرُ هبوباً، سوفَ أهبُّ،
 مثلَ شرشفٍ متروكٍ في الشَّمسِ ليحفِّ.

إلى جوزبِه فاركتَّا في عيد ميلاده

بما أنَّك أتممتَ أعوامَكَ السَّبْعينِ قبلي بسِتَّةِ عشرَ عاماً،
 قل لي، كيفَ هو المشهدُ البانوراميُّ من أعلى ؟
 ههنا لا يُرى شيءٌ،
 محضُ ارتقاءٍ فحسبُ،
 وها أني، بالفعل، مُستنفذةٌ قواي.
 نخبُكُ إذن، من هنا في الأسفل، من هذا النَّتوءِ،
 إلى عليائك،
 إلى صورتك الجانبيَّةِ الأكثرَ شباباً من صورتي.

جُوليو سْتوكِي *Giulio Stocchi*

فَتِيَّاتُ الْمَغِيبِ

الفتيات اللواتِ يعْبُرْنَ في المغيِبِ
 قَبْلَ أَنْ يَتَوَارَيْنِ في اللَّيْلِ
 خَفِيفَاتِ عَلَى الْأَرْضِ أَثِيرِيَّاتِ كَالنَّسِيمِ
 يَحْرُسُنَّ في الشُّعْرِ أَحَدَ الْأَسْرَارِ
 عَهْدًا مِنَ الْعَهْودِ الْخَفَافِ - مَجْلَوَّاتِ
 مِثْلَ مَرَاةٍ، إِنَّ هُنَّ إِلَّا الشَّفَافِيَّةُ
 الَّتِي تَسْتَرُخِي فِيهَا سَاعَاتُ النَّهَارِ
 الْمَعْلُوقَةُ فَوْقَ بَسَاطَةِ الْعَالَمِ الْوَحِيدِ
 حَيْثُ نَتَهَزُّ ثَمَارَ التَّنَاغَمِ الْمُنَوَّحَةِ لَنَا
 مِنْ تَأْوُدِ الْخُصُورِ إِذْ تَعْبُرُ
 الْفَتِيَّاتُ في الْمَغِيبِ
 نَحِيفَاتِ يَتَبَخَّرْنَ صَوْبَ النُّجُومِ.

□

أَنْتِ أَيَّتُهَا الرَّخِصَةُ الْعُودِ
 يَا مَنْ عَبَرَ الْفَضَاءَاتِ الشَّاسِعَةَ
 تَمْسُحِينَ الْعَالَمَ بِالْخَطْوِ الْمُعْجَزِ إِذْ
 تَمْضِينَ حَانِيَةَ الرَّأْسِ قَلِيلًا، وَعَلَى شَفَاهِكِ
 ابْتِسَامَةٌ تَحْدُ تَدْوُخٍ مِنْ حَوْلِنَا
 الظُّلَالِ وَالْأَزَقَّةِ وَالْأَدْرَاجِ
 فِيمَا الْبَابُ يَبْنُ مِنْ وَطْأَةِ الْمَوَامِرِ
 لِيَتَبَارَكَ

مَدَاكِ الْخُصُوصِيِّ
 وَالْإِسْمِ كَذَلِكَ

عندما تلوحينَ فيتولدُ إذَاكَ
التَّناغمُ من أنْحائكِ
كما من النَّحلِ يتولدُ العسلُ.

□

الزَّهْرَةُ التي كنتِ تحملينَ في شَعْرِكَ
لعلِّكَ ما زلتِ تذكُرِينَهَا
زهرةُ الأَسوارِ المزهوَّةِ المُدَلَّاةِ
التي مددتُ بها يدي إليكَ

ثَنيتُ آنذاكِ الرَّأسَ بِاسْمَةٍ
وكانتِ شمسٌ
والجدادُ تجنُّ في الهواءِ

ثمَّ طواكَ الضِّيَاءُ

وكنتِ لي
في الحالِ

□

ساحرةٌ أنتِ
والعباراتُ التي تُلاحقُ في الظلِّ
صورتُكَ الجانبيَّةُ
تنبتُ مثلَ العنبِ على شفَتِي
عبرَ تَكَرُّارِ
المقاطعِ الصَّوتِيَّةِ لِاسْمِكَ الأَثِيرِيِّ
هذي التي هي في العشبِ الطلِّ
المتبادلِ بينِ الرُّوضِ والقمرِ
وفي الجرداءِ هي الماءُ
حيثُ تغطسُ نجمتُكَ المنفردةُ

□

ها ! أرض الأحلام
 المدينة من هنا وحتى آخر التُّخوم
 يا بشاشتي
 يا غزالي
 ويا مائي
 جميع الممرات تُقضي إليك
 لتبلغ نبع اللثمة الأتقى
 يا ناري
 يا بصري
 ويا رمالي
 الجهات تحملني إليك
 هرباً من كل الساعات
 لأقول لك ببساطة
 أحبك
 يا غابتي
 يا صمتي
 ويا غنائي
 يا اخضرار القياثر
 وسيدة الرموز
 ومراة السنين
 التي تحبسني
 على مرور الأيام
 في بساطة ضوئك
 في زفرة الوقت الطويلة

□

إنَّ الرِّيح لا تدورُ عجالاتُها
 إلا لأنك على الدوام تعودين
 وهذه العذوبة التي منحتها
 هي الماء الذي يسيلُ أبداً

في أعماق عينيك

وما أنا الآن بواحد
ولا أنت الآن وحيدة
إنما نحن تنويّةٌ تسيرُ
في دروبِ العالمِ

ذلك أنَّ الحبَّ هكذا يحيا
يا رفيقةً ابتساماتنا
ليس في الصَّمتِ فحسب
أو في النَّارِ التي تصعدُ
من الأقدامِ إلى الشعرِ
لكن في العطشِ المتكرِّرِ
الذي يريدُ
للجميعِ نبیذاً وافراً مُراقاً
على موائدِ العيدِ
عندَ أرضِ طيبةٍ
حيثُ لا سادةٌ ولا أسوار
حيثُ أجراسُ الفجرِ
تدحرُّ إلى الأبدِ
ظلالَ الليلِ الدُّكناءِ

□

لسوفَ تأخذين بيدي وأكون إذك أعمى
وسوفَ تقولين : انظرُ أنا هي الزَّهرةُ المبعوثَةُ إليك
أنا ضوءُكَ المكرَّسُ وأنا العطرُ والطلُّ
أنا الأغنيةُ، أفلا ترى ؟ : أنا المياهُ الدَّوامَةُ
عندَ المصبَّاتِ، أنا المدنُ الهاوياتِ، الصُّراخُ والدُّخانُ والبكاءُ
أنا هذا الظلُّ الخفيفُ الباقي الذي لستَ تراهُ
وهو يسيرُ إلى جانبكِ

شُحْرور

مِن فَوْقِ سَارِيَةِ الرَّائِي
 شَلالِ تَغْرِيدٍ يَتَدَحْرَجُ
 عِبْرَ شَوَارِعِ المَدِينَةِ الغَافِيَةِ

قَلِيلًا
 وَتَطْلُعُ الشَّمْسُ

وَمَعَهَا
 أَخْبَارُ الحُرُوبِ

صَحْرَاءُ

عَوِيلُ
 الأَنْبِيَاءِ

لَا نَهَائِيَّةٌ
 السَّمَاءِ

أَبُو الحَنَاءِ

دَمُ الذَّبِيحَةِ
 العَتِيقَةِ

الَّذِي يَنْتَعِشُ
 فِي النِّشِيدِ

تُفاحاتُ

في سرمدِيَّتِهِنَّ الدَّائِرَةُ
بين الثَّباتِ والسُّقُوطِ

يضحكنَ وسطَ الغصونِ
غَضًّا ومُبْهَجَاتِ

قيقب

خلفَ كنيسةِ الغُفرانِ
في ميلانو
فضلاً بعدَ فصلِ
تتجاوزُ الأعجوبةَ
مع الكَمالِ

قُرُقُف

يرنُ ناقوسُ
الفرَضِ الإلهيِّ الأخيرِ
والقُرُقُفُ، بعدُ، مُنشغلُ

يُطْفِرُ من فَرعٍ إلى آخرِ

يَهْرُفُ، يَسْتَقْسِقُ، وَيَعْتَبُ

هَذَا الْمُبَارِكُ، الْمَلُونُ،
وَالْمَغْتَبِطُ الْأَبْدِيُّ

حَوْر

الطَّلُقُ النَّارِيُّ ثَانِيَةً، فِي الْأَرْضِ الْعَقِيمِ

الْأَرْنَبُ يَهْرَعُ
صَوْبَ الضُّفَّافِ الْفَارِسِيَِّّةِ

الْحَارِسَاتُ يَتَرَصَّدْنَ
عَلَيَّاتِ مُشْرِفَاتِ عَلَى الْأَرْضِ السُّودَاءِ

غايتانو برلونغو Gaetano G. Perlongo

١١ سبتمبر : مسألة الانتقام الإلهي

على تقسيم توطئة موسيقية
لخريف ما بعد حدثي
كان الشوفيني الأمريكي
يرتقي العرش
ليطرح بتفصيل مسلماته
حول السيادة
ويستعرض الأنا
...ذلك ما دام طيلسان
الكيروسين
يغطي صبيانيته الهائجة

استذئاب الشاعر

الشمس
راكعة للقمر
تتشر على الألم الربوي
للوجود
قطن الاستذئاب الخفيف
ممزوجاً بقواقع السريرة
هناك حيث يأوي
الحبور الريشي للضوء المسلط

من جهة السَّاحةِ المُبلِّرةِ
 بينا أساطينُ الضُّ
 في متاهةٍ لا متناهيةٍ
 يخضونُ اليرقةَ النَّاخرةَ...
 ...هو...

قارصاً عصبَ الفكرِ
 يبتدعُ في العقلِ مُصراناً أَلْفِيَّ التَّشعُّبِ
 يتبرِّزُ من نهايته أوهاماً
 ويُبصرُ
 المجازَ الدُّراماتيكيَّ لله
 الذي حسبتموه إنساناً

شعريّة

إذ أقولُ الشُّعرَ
 أنقرُّ على قيثارِ السَّريرةِ

برنات
 من يبحثُ عن عُشِّ

بين ما خفي من تجعُّداتِ الكونِ

وإذ أنقرُّ على القيثارِ
 أرقشُ أبياتاً
 على شفطيِّ الله الرُّطبتينِ

... لكن أيُّ إلهٍ

اللهُ المتعالِي
على هذا الشَّعبِ

أمَّ اللهُ الموبوءَ بهذا العصرِ...

شائبةُ المحارةِ

...إنَّما نشوءُ اللؤلؤةِ كلُّهُ
من شائبةٍ في بطنِ محارةٍ

مثلما نشوءُ القصيدةِ...
من بذرةِ الإنترنتِ في الجمجمةِ

وكما هو محجوبٌ عيبُ المحارةِ
قدَّامَ سحرِ اللؤلؤةِ

كذلك القصيدةُ
فهي بالتقاحها بالجنونِ
تتضوُّ حتَّى امحاءِ الليلِ...

الناصريةُ

هو ذا الدَّجَالُ الأعمى
المدجَّنُ بسطوةِ المولى الأمريكيِّ
يفوهُ بنبوءاته عن تطوُّرِ العراقِ.
اللحمُ النَّضيرُ المتبلُّ بالدموعِ
يهبطُ في مدفنِ الثَّقالَةِ

وجنودنا

على ضفاف الفرات
يُدعونَ كتابةَ العهدِ الجديدِ

أحلامُ أيَّارَ خاملة

حلمتُ بالليلِ
يتبلرُّ على نافذةِ العينِ

حلمتُ بنجمةِ قلبِ العقربِ
تخزُّ غشاءَ القلبِ

حلمتُ أنَّ عقلَ الرياضيينِ
وعى الهندسةَ العَماريَّةَ للبتِّرِ الكونيِّ

حلمتُ بهيراقلطس

حلمتُ بأنثىِ الحبِّ المأجورِ
ملفوفةٌ بملاءةِ الخيرِ النديَّةِ

حلمتُ بأنِّي حلمتُ بالأفكارِ
تصَّاعدُ في فوضى الكوزموسِ

حلمتُ بيهودا
على سفينةِ هرطقةٍ شراعيَّةٍ مُحاربةٍ

حلمتُ بديراك^١

حلمتُ بوصيفتي
ترقصُ على البحرِ الرَّابِسوديِّ

حلمتُ بتفسُّخِ النَّظامِ الرَّأسماليِّ
وهزَّةِ جَماعِ النَّظامِ الفوضويِّ

حلمتُ ببيغاسوس
وبالفروسيَّةِ النَّبيلةِ

حلمتُ بجيوردانو برونو^٢
حلمتُ بالدُّغشِ الدَّهبيِّ للكَّأبةِ
حلمتُ بتبطلِ هرمان هسه^٢ الرَّخيِّ

حلمتُ بالموتِ
بالدِّيدانِ وبالنَّسيانِ

حلمتُ بغودل^٤

حلمتُ بالشرِّ الكامنِ
في علمِ ميكانيكِ الكَمِّ

حلمتُ أنَّ مبادئنا في المذرق...
...تتبسطُ مع المجاري نحو سُهوبِ الشَّنارِ

حلمتُ بالأمِّ^٥
تصليِّ لِلإلهِ الفضوليِّ الغريبِ

حلمتُ براسل^٥
حلمتُ بالتَّعفنِ الصَّديديِّ

في القُرْحِ المسمَّى «كفاحي»^٦

حلمتُ بالعولة
في انبثاِثِها الورميِّ الخبيث

حلمتُ بالبيروقراطيَّة
رئيسةِ دير الرأهياتِ هذه

حلمتُ ببورخيس^٧
حلمتُ بالمُطلق
بالمُتاهةِ الكونيَّةِ اللامتناهية

حلمتُ بالمُحتالِ في جيَّةِ القساوسةِ
يُتاجرُ بحياةِ أُخرى

حلمتُ بكانتور^٨

حلمتُ بالجدولِ السِّينفونيِّ
لباخٍ وبالحبِّ المفقودِ

حلمتُ بالمقرِّ البابويِّ
وبالرأفةِ المكسوَّةِ بالسَّنسطةِ

حلمتُ برؤيةِ باطنِ الفجرِ

حلمتُ ببيسوا^٩

حلمتُ بالتَّحليقةِ الأولى للحريَّةِ
من عشِّ العالمِ الثالثِ

حلمتُ بالديِّانِ
تحترفُ فنَّ الرِّيِّيةِ

حلمتُ بالكِلابِ السُّلوقيَّةِ
تنطقُ باسمي

حلمتُ بأبي

- ١ ديراك باول أدريان موريس (١٩٠٢ - ١٩٨٤ م)، رياضي وفيزيائي بريطاني.
- ٢ جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م)، فيلسوف إيطالي من أتباع مذهب الدومينكان.
- ٣ هرمان هسه (١٨٧٧ - ١٩٦٢ م)، كاتب وروائي ألماني.
- ٤ غودل كارت (١٩٠٦ - ١٩٧٨ م)، رياضي وفيلسوف تشيكوسلوفاكي.
- ٥ برتراند آرثر وليام راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠ م)، رياضي وفيلسوف بريطاني.
- ٦ يقصد كتاب «كفاحي» لأدولف هتلر، م.
- ٧ خورخي لويس بورخيس (١٨٩٩ - ١٩٨٦ م)، كاتب وشاعر أرجنتيني.
- ٨ جورج كانتور (١٨٤٥ - ١٩١٨ م)، رياضي ألماني.
- ٩ فرناندو يسوا (١٨٨٨ - ١٩٣٥ م)، كاتب وشاعر برتغالي.

إيفان ترسولدي *Ivan Tresoldi*

الأرض الموطوءة بالنار وبالوشوشات
قصيدة حرّة المجاز إلى فلسطين

إنّها القدس، أرض المطار
في صبيحة الشرق القيامي هذا
وأيار يخطو خطوته الأولى
حيال الزمن الهجومي الثقيل

برق على تخوم البلاد
يسوطننا نحن العرأة من الأعلام
أبناء الكراهية التي لا تجدي معها صلاة
ذلك أن الأرض المقدسة
هي اليوم في عهدة الغرباء

مطار تل أبيب طلعة معمارية
تتنصب على الحياض من الفجر ومن المساء
لكن، إنه النوم يعوي الآن
في العظام المهشمة
إذ تعلن الصبيحة قصفاً جديداً
كما لو أنّ خشخشة الرعد
صفارات لرفع حالة التأهب
ههنا، القصيدة لن تكون ما كانته بالأمس
ههنا، القصيدة حرّة المجاز
إلى أرض فلسطين

زهرة وسط الصحراء

هي ذي الأرض
هو ذا القمر
وها هي اليدُ تعتصرُ الطين
الحقل كأنه زهرة وسط صحراء
إذ يصفع الوجود بالخضرة
فيما قاطفات الموسم الختامي
يبذرن الرِّيح بأغنياتهن
ذات عشية خوف من أيار

هانيبعل يغزو الجبال ويرفعُ الجسور
يخبرُ سلالته

الموصولة إلى الأرض
عن قمر الطين وزهرة الحروب

كمثل انبجاسٍ وضيءٍ في الصُّخور
كمثل حلم خفيٍّ في ليلةٍ صحو
هذا الجوع الكبير إلى صنع الغد
هنا حيث يرى الشيء قبل انكشافه
عندما لا يبقى غير الأمل
بأن الحقل سيزهر يوماً، سيُقاوم،
ويغدو زهرة على البحار

وحيث الأرض في لجة أبدية
تستجلي الحرية من خلف المتاريس
كأن الزوبعة من حولها نسَم
كأن الغد آيل إلى اللاشيء
وكأن هذا الوهج المنعكس
زهرة وسط صحراء

المشي في شوارع البحر، في أرض الشر

ها أنذا أتمشى في شوارع البحر
 متمسحاً بأرض الشر
 هذه المشتعلة بطعم الملح
 المبدورة أبداً بحروق الشمس

ثمّة أكداًس من أطفال وكلاب
 ثمّة انتفاضات من نوافذ وأدراج
 ثمّة مئات من الأعين التي تستوقف القدم
 عن المضي إلى الأمام
 آه، لا يكفي الجدار برمته لكتابة ما يرى
 لا يكفي الظل المسروق من الشمس
 ولا أن تجتمع ألف غيمة متفرقة
 حتى ولو كان فعل المستقبل ممحوّاً

ها! تضحك الفتيات والإسفنح في أيديهنّ
 يملأن دلوّاً بجذّ فائق
 من بعد، يضحكن ويضحكن مفترات
 ربّما لأنّ البكاء يحبس التعب
 وأنّ الفرح يقذف شلالات في الفضاء

أوه! ها هنّ يُغنين تباهاً بصوت ساه
 عابرات أمامي مثل أقمار وردية،
 والشّفاء المنفرجة عن بهجة الغناء
 تبرق كأنّها زهور جزر باخوسية،
 ورأيتهنّ لا ينظرن إلي كغريب
 بل كصخرة خفيفة سقطت من السماء

يُغْنِينَ تَبَاعاً فِيمَا تَلَكُ تُصْفِرُ لِحناً
 فِي تَدَاخِلِ يُولَفُ ثَرَاءَ الصَّخْبِ
 نَمَّ لَا يَلْبَثُ أَنْ يَتَقَشَّرَ عَنْ هَمْسٍ
 يَعُودُ فَيَشْتَعِلُ بِالْأَزْمَةِ غَنَائِيَّةً
 - أصواتهنَّ أرجوحة،
 وَأَقْدَامُهُنَّ عَارِيَّةٌ كَفَاكِهَةٌ فَتِيَّةٌ
 لَا تَزَالُ فَجَّةً فِي الْعَمْرِ
 فِي الزَّمَنِ الْمَسْلُوحِ مِنْ غُلْمَتِهِ

كَمِثْلِ رَمَالٍ مَرْمِيَّةٍ فِي الرِّيحِ
 يُغْنِينَ فِي صَفِّ خَجُولٍ مُتَلَاخِقِ
 أَغْنِيَّةٍ فِي وَجْهِ تَجَارِ الْمَقْدَسَاتِ
 هُنَا حَيْثُ الطَّلَقُ النَّارِيُّ الْأَقْوَى
 هُوَ الْغَنَاءُ
 هُوَ الْكُورْسُ الْجَمْعِيُّ
 ضِدَّ كُلِّ الرُّمُوزِ

هَذَا اللَّهْبُ الْمَتَدَحْرَجُ مِثْلَ مَوْجِ رَفِيقِ
 كَأَنَّ عَلَيْهِ رُقِيَّةً مِنَ الْبَرْقِ
 كَيْ يَجِدَ مَعْبِراً فِي الْأَرْضِ الْمَوْصَدَةِ
 فَهِيَ السَّمَاءُ تُفْتَحُ فَجَاءَةً
 هِيَ هُوَ الْمَسْجِدُ يَصَلِّي
 وَالْكُورْسُ يَصْمِتُ

أَهْ أَيْتُهَا الْقَصِيدَةُ يَا طُوفَانَا الْمَقْدَسُ
 رَفَقاً بِنَا نَحْنُ الْهَائِوِينَ فِي الرَّحِيلِ اللَّامِتْنَاهِي
 كَرَمِي لِهَذَا الْكُورْسِ أَيْتُهَا الْقَصِيدَةُ
 كَرَمِي لِلرُّوحِ الْقُدْسِ

أَيْتَهَا الْقَصِيدَةُ الْمَدْعُوَّةُ فَلَسْطِينِ
أَنْتِ أَيْتَهَا الْكَرْبُ الَّذِي بِلَا حُدُودِ

الْجِدَارُ عَلَى امْتِدَادِ مِصْطَبَةِ الشَّرِّ

يَا لَهُ مَسِيلَ رَعْبِ هَذَا الْجِدَارِ،
يَخْتَقُ الْحَيَاةَ كَمَثَلِ أَنْشُوطَةٍ
هَنَا حَيْثُ لَا مُوسِيقَى تَتَبَعُثُ وَلَا قَافِيَةَ
فَقَطْ هَذَا الْجِدَارِ الَّذِي يَمْتَدُّ
وَرَاءَ الْمَاوِرَاءِ وَأَبْعَدَ
مَمَّا يُمْكِنُ لِلْعَيْنِ أَنْ تَصِلَ

مَرْتَبًا مِنْ هَنَا
مِنَ الْمِصْطَبَةِ الْمُطَلَّةِ عَلَى الشَّرِّ
يَبْدُو عَلَى وَشِكِ السُّقُوطِ
يَبْدُو رَقِيقًا لَكِنْ، لَا تِلْكَ الرَّقَّةُ الشُّعْرِيَّةُ
الَّتِي تَصْنَعُ نَعْمًا أَوْ تَحْمِلُنَا بَعِيدًا

الْمُسْتَعْمَرَةَ مُوصَدَةً خَارِجَ الْعَالَمِ
كَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى حَسَبِ
جُوعِهِمْ إِلَى التَّهَامِ الْأَرْضِ
فَوْرَاءَ مَسِيلِ الرَّعْبِ هَذَا
وَالَّذِي هُوَ جِدَارٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ
لَا حَيَاةَ مُمْكِنَةً هُنَاكَ فِي الْخَارِجِ

الْجِدَارُ بِامْتِدَادِ ثَلَاثِ خَطَوَاتٍ وَارْتِفَاعِ مِئَةِ
السَّمَاءِ مَحْجَبَةً بِسَارِيَةِ الْإِسْمَنْتِ
وَالْأَرْضِ الْجَرِيحَةِ ذَاتِهَا

ممزقةٌ

وما من نهاراتٍ جديدةٍ
لندى الفجرِ

الجدارُ على حِفافِ تخومِ العقلِ

يجري

لا يتوقَّفُ ولا بُرءَ منه

من الحقلِ إلى المُستعمرةِ حجرٌ يُمطرُ
إذ يشجُّ الأطفالُ البالغون الصَّخرَ
والكلابُ تضرُّ

محمَّدٌ يبولُ جهةَ الجدارِ

يقفُ هناكَ بحزمٍ

يقيناً، أعرفُ يقيناً

يكفي القليلُ لجعلِ الجدارِ يُقرِّعُ

تكفي تلكُ الزُّبعةُ المائيَّةُ

لجعله يهتزُّ ويتزعزعُ

الجدارِ الذي يُملي

يواترُ الجدارُ وحيه ويُملي

كأنه جبلٌ من الإسمنتِ

يرتفعُ أعلى من حدودِ الخورِ،

خطوةً إلى الوراءِ وينفتحُ الخواءُ فجأةً

كمثلِ هوةٍ مُدبَّرةٍ لزلَّةِ القدمِ

لا تراها

إلا كما يُرى البرقُ

الجدارُ يفلقُ السَّمَاواتِ ويُلجمُ القطاراتِ

مثلما يُلجِمُ الخَطْوُ
وكأنه قبرٌ لا قرارَ له، أو
لَكانه جُبُّ سَحِيقِ

آه، هو ذا غارزٌ كمثلِ خنجِرٍ، حتَّى هنالكَ
في الجزء المُستعادِ من فلسطين،
هو ذا كمثلِ لطمَةِ الصَّحْوِ على جبينِ الليلِ،
هذا الغضبُ المعروف على واجهةِ الإسمنتِ
كجسدِ بغيٍ مأجورةٍ
وذا أرقٌ ما يُقالُ عن شدوذِ المشهدِ
عن فُحشِ هذا الصَّنِيعِ الوحشيِّ
وعدوانِ قراصنةِ البرِّ هؤلاءِ
المتشحيينِ بالزِّيِّ الرَّسْمِيِّ
مسلَّحينَ كذلكِ بالعتادِ الرَّعديِّ
والطلقِ النَّاريِّ المتواصلِ

الجدارُ يهبطُ الجبالَ وينخرُ الجسورَ
جدارُ هذا العصرِ الذي نعبرُهُ الآنَ
-الشبيهُ بحمى هذا النواحِ الطويلِ،-
والذي يفلقُ العالمَ
ويخلفك وراءَه مُهشَّماً

مُخَيِّمُ الفُتاتِ

المُخَيِّمُ ثانياً
لا شيءَ سوى الفُتاتِ على مَفاشِ الموائدِ
الأرضُ تزدردُ صفائحَ المعدنِ
النعاجُ تستريحُ والعشبُ يحترقُ

كأنَّ مرآةَ الشَّمسِ قرصٌ للعمى
للتذكيرِ إلى أيِّ قدرٍ هي الحياةُ خاسرةٌ
وكم هو الأملُ متقلت

المُخيمُ يقصُّ الحكايةَ كلِّها
عن بشرٍ أمسوا بلا ذاكرة
الجدارُ عن يمينهم
المستعمرةُ عن شمالهم
وأشباح احتلال ينهضُ من جذورِ العالمِ
ليبلغ سدرَةَ الحُلُمِ الأعلى

كيفَ ترمى الرِّيحُ في قفص
كيفَ يُمحى أثرُ كلِّ طريقٍ -،

المُخيمُ أقسى ممَّا يُقال
لا قصيدةٌ تحسِّنُ وصفَ هذا الشيءِ
الذي هو كلُّ شيءٍ في اللاشيءِ
لكأنَّ السُّقفَ ترقصُ
الخيامُ البائدة معلقةٌ في الرِّيحِ كالتدببات
نظاماً كاملاً من القنب
تحت سياطِ الشَّمسِ والليلِ والقمرِ
ليت الخيامُ تكون في حلٍّ من الأرضِ
تعلو وسطَ زوابعِ الفضاءِ الحرَّةِ
كما لو كانت مزقَ طائراتٍ ورقيةٍ
ليت صفعاتِ الرِّيحِ تحرِّرها
فتهربُ في الهبوبِ إلى البعيدِ البعيدِ
أه ليت الخيامُ تطير
تودعُ جحيمَ الملحِ هذا
إلى بحرٍ لا يصلُ إليه أحد.

الحوار

الثورة والخيبة وما بينهما

حوار مع الفيلسوف

بولس الخوري

أجرته وقدمت له

بسكال لحدود

توزعت مؤلفات بولس الخوري على محاور ثلاثة هي :
الإسلام والمسيحية. ومجمل أعماله على هذا الصعيد تتناول مسائل الحوار
الإسلامي المسيحي، والعلمانية وغيرها من التحديات التي تفرضها الحداثة على كلا
الدينين، إضافة إلى عمل توثيقي هائل حول المجادلة اللاهوتية بين المسيحيين والمسلمين
من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر.

قضايا العالم العربي. ولا سيما شروط 'تحوله الثقافى' باتجاه الحداثة،
ومكونات صورته في الغرب، إضافة إلى تأملات في الكلام السياسي العربي، واللبناني منه
خصوصاً.

الفلسفة. ويضم هذا المحور مؤلفاته حول فلسفة الدين، وثلاثية الواقع والمعنى
و*Aporétique*، ولعبة الحياة (قيد الطبع).

ويقيني أن هذا المحور الأخير، المتأخر ترتيباً والمتواضع كمّاً إذا ما قيس بسابقه،
هو المدخل الأمثل إلى نتاج فيلسوف اللاكمال -أو كما يصرّ أن يصح لي «اللااكتمال»-
واللاكمال فكرة مفتاحية عند الخوري، تفتح أفعال نصّه، وتقفل في التفلسف كما يرى
إليه أبواباً زائفة إلى الكمال لا تفضي في كثير من الأحيان إلا إلى التعصب والتوهّم
والإلغاء والرضا الزائف.

يقول الخوري بلاكمال المعرفة المحكوم عليها بقرع باب الحقيقة الموصد، وتمهيد
سبلها المسدودة. ولاكمال الإنسان المشدود، بحكم إنسانيته نفسها، إلى تأله مستحيل.
ولاكمال السعادة التي تببت مساء كل محاولة وكل رغبة وكل انتظار، إلى الخيبة.

ونشيد اللاكمال الذي وضعه بولس الخوري فلسفيً مستوف كلَّ شروط الفلسفة. ففيه شموليةُ الفلسفة ولاكمالٌ شموليتها، وصرامةُ المنهج الفلسفي ولاكمالُ المنهج مهما بلغ من الصرامة، ومكابرةُ الفلسفة إذ تتصدى لمائيةِ الواقع وضبابيته بهياكل مفهوميةً تجهد في تعليل الضباب وتشكيل الماء، ولاكمالُ المفاهيم. وفيه جذريةُ الفلسفة، ووعيتها، صاغرة، أن للجذور جذوراً وأنها محكومة بلاكمال حجها إلى الأصول. لذا تلتفت إلى اللهو بوصفه الموقف الجدِّي الوحيد من لغز الوجود.

منظوراً إليها من فلسفة الخيبة واللهو تضحى ثورةُ بولس الخوري أقل ثوريةً ممَّا قد تبدو عليه لمن يريد منها مجرد استكمال لمشروع آفاق المجهض وأكثر خطراً. منظوراً إليها من هناك، تصبح أقوى من أية ثورة لأنها لا تصرُّ على شيء. لأن لا 'داخل' لها تحميه من الآخرين، ولا 'خارج' يستعصي عليها فتحاول استدخاله وإلا اقصاه. فلسفة قد يكون الاتساع سمتها الأساسية. فيها مكان للمطلق وللنسبي وللتاريخ المنفلش بينهما، للواقع والمعنى والخبية المتربصة بسعي واحدهما إلى الآخر، للحادثة والتراث وللحج بينهما استيعاباً أو تمزقاً. لكنها، ككل متسع، ضيقة على محبي الحصرية. منازلها الكثيرة لا ترضي أيًّا ممن جعلت لهم، لأن كلاً منهم لا يرضى بأقل من الصدارة، والصدارة عند الخوري هي للفراغ، للمسافة غير القابلة للرتق بين هذه الأطراف لا لأي منها. كأنني بفلسفته تكتفي بإعادة ترسيم الممكن كي تبين اتساعه لكثرة وتعدد أصليين، واتساع جغرافية الفكر للنقائض، لشجاعة اللايقين ولسخرية الـ *! ou mâllon*

لقد قيض لي، مرةً جديدة، أن أتلصص على عالم الخوري العجيب، حيث يمكن للخبية أن تكون بشوشة، وللعناد أن يكون بريئاً، وللثورة ألا تبالي بثورتها. قيض لي أن أقف معه على شرفة سنواته التسعين وأندesh مع الطفل الذي صار به بجدة كل شيء وسحر كل شيء وهباء كل شيء. قيض لي أن أشاهد، عن كثب، قفيره الفكري الذي ارتجله في بضعة أمتار هي ما تبقى الكتب له من مساحة بيته، وأن أخجل من نفسي، أنا التي كنت أظن، حتى التقيته، أنني ثائرة، وأني أعمل وأنني أفكر.

ومن لقاءتنا تلك، هذه الشذرات من حوار كان متواصلًا قبل أن يُعمل فيه الخوري رقابته، ولو أن الرقابة «أبغض ما يبغض». لذا يحمل الحوار آثاراً واضحة لمقصده، وقطباً لم أنجح دائماً في جعلها تجميلية، بعدما اقتطع منه الخوري كل ما يمتُّ بصلة إلى أنا، الذي ينفرد بوصفه بالكريه، والذي لم يطق أن «يعكّر» بذكرياته وانطباعاته وتجاربه «صفاء القراء».

العالم العربي اليوم

ما الذي يجري في العالم العربي حالياً برأيك؟ هل يلاقي في مكان ما «التحول

الثقافي» الذي دعوت إليه؟

أرى في ما يحدث تطوراً شبه طبيعي. حين بدأت بالكتابة حول العالم العربي منذ سنوات، كان هناك ما سمّيته بالحدّثة الأوروبية التي تضغط على العالم العربي بأكمله كي يتحوّل تحوُّلاً ثقافياً واجتماعياً، إلخ. إعتقدت أن ذلك التحوُّل أمر ضروريّ تاريخي، إذ من غير الممكن أن يبقى الإنسان في العصور الوسطى مثلاً أو ما شابه ذلك، بل عليه أن يتأقلم، وإلاّ يصبح خارج التاريخ. لذلك كتبت هذا الموضوع الذي يتناول حاجة العالم العربيّ إلى التحوُّل الثقافي والاجتماعي الذي أسمّيته الثورة الاجتماعية والثقافية.

لكنّ الثورة التي تحدّثت عنها آنذاك كانت تسعى إلى استيعاب مكتسبات الحدّثة

من فردانية وحرية وعلمانية، هل ما يحصل في العالم العربيّ اليوم يذهب في هذا الإتّجاه؟ نعم، في هذه المرحلة، وبعد كل ما حدث خلال المدّة التاريخية التي امتدّت بين كتاباتي الأولى وقتناعتي الأولى وما يحصل الآن، حدثت ردّة فعل تشير ربّما إلى أن مسيرة التاريخ هي كما نقول في العاميّة 'طلوع ونزول'. لدينا الحدّثة ولدينا التراث، وقد استخدمت هذين المصطلحين في معظم العناوين التي وضعتها لكتبي التي تناولت فيها موضوع العالم العربيّ. في مرحلة كتابتي، كانت المواقف العربيّة من الحدّثة ثلاثة: التقليديّة *traditionnalisme*، أي التمسك بالتقليد ورفض الحدّثة الوافدة من الغرب، والتحديثيّة *modernisme*، الرافضة للتراث متّهمة إياه بأنه علّة التأخّر، والإصلاحية *réformisme*، أي الاحتفاظ بالقيم الأساسية التي تميّز التراث وتكوّن هويّته، وإضافة بعض معالم الحدّثة إليها، كما يكون الأمر للوسائل بالنسبة إلى الغايات. فإذا ما استخدمنا معطيات الحدّثة بوصفها وسائل، أصبح بإمكاننا أن نتماشى مع التاريخ وأن نكون موجودين. إلاّ أن ذلك غير ممكن إذ إنّ اتّخاذ الوسائل غالباً ما يكون مصحوباً باتّخاذ القيم. وهذا ما يؤدي إلى ردّة فعل التراثيين في البلاد العربيّة في تعلقهم بهويّتهم وخوفهم من خسارتها. هذا ما نسّميه العودة إلى التراث *retraditionalisation*، وقد نكون الآن في مرحلة هذه العودة. وطبعاً زاد الطين بلّة وأويل الغربيين الذين يدعون الحدّثة بل وتعدّيتها إلى ما بعدها. وخلاصة تأويلهم أننا في حالة تخلف وإرهاب... فطلب الهويّة أصبح عندهم إرهاباً، وحملونا بهذه الطريقة الذنب. المحافظة على الهويّة أمر طبيعي، وذكرت أننا بحاجة إلى المحافظة على هويّتنا من جهة القيم، مع العلم أننا بحاجة إلى الكثير من وسائل الحدّثة. إلاّ أن ذلك لم يكن ممكناً، إذ إنّ الحدّثيين (أوروبا وأميركا...) أرادوا إلغاء قيمنا الخاصّة، لذلك أصبحت ردّة الفعل أمراً طبيعياً.

لكنَّ العلاقة المتوتَّرة مع الغرب ليست بالأمر المستجدَّ، بل كانت موجودة في السبعينات حين كتبتَ نصوصك الأولى. فما الذي تغيَّر في مسألة الحداثة والتراث بين ذلك الحين واليوم ؟

كانت الأكثرية في العالم العربي تنتمي إلى ما سمَّيته الإصلاحية *réformisme* والتي تقضي بأن نحتفظ بالقيم التراثية ونأخذ من الغرب كلَّ ما ينتمي إلى العقلانية الخاصة بالوسائل. أمَّا الآن، فإنَّ منَّا من يريد أن نرفض الغرب بكامله. لقد كثر استخدام وسائل الحداثة الغربية إلى حدِّ شعر فيه الناس في البلدان العربية، وخصوصًا الإسلامية منها، أنَّ القيم، أو بالحرِّي فقدان القيم في الغرب، قد يأتي على الهوية الإنسانية العربية. لنعبر أنَّ العالم العربي هو إسلاميُّ بالإجمال، فالدين هو أمر أساسيُّ جدًّا ويكوِّن أساس تركيبة المجتمع وأساس العقليَّة. إذا شعر المسلم أنَّ هويَّته قد فقدت، حيث استوعب التكنولوجيا الغربية وبعضًا من قيم الغرب وصيغته الإجتماعية، فلم يبقَ له ما يميِّزه إلا الدين، وكانت ردَّه الفعل بالعودة إلى التراث.

هي إذا ثورة ضدَّ الغرب برأيك ؟

نوعًا ما. ثورة ضدَّ الغرب، ضدَّ أميركا وضدَّ إسرائيل، إذ إنَّهما واجهة الغرب عندنا. ذلك أنَّ الغرب ما زال يتصرَّف إمبرياليًّا! فهو يصدرُ تقنيَّاته، ويسعى إلى تصدير قيمه وأنماط حياته، ممَّا قد يأتي على ما تبقى من هويَّة مميِّزة للبلدان العربية.

ولكنَّ معضلتنا مع إسرائيل لم تطرأ بالأمر !

لم تكن في القوَّة الحالية. صحيح أنَّ إسرائيل سلبتنا الأرض وغيرها لكننا نرى الآن أنَّ أميركا مستسلمة بأكملها لإسرائيل. كان العالم العربي متكلًّا على الأقلُّ على مساعدة أوروبا وأميركا لينال حقوقه مقابل إسرائيل. غير أنَّ الغرب بأكمله (أوروبا وأميركا) أصبح مع إسرائيل ورضخ لها في كلِّ ما تقوم به في العالم العربي. يراودني إحساس تكلم الكثيرون عليه كما أظنُّ ويتمثَّل بما يدعى النظام الجديد في الشرق الأوسط. فكما أخذ الفرنسيون والإنكليز الأرض حين انتصروا في الحرب على الأمبراطورية العثمانية وخططوها كما شاؤوا، تقوم أميركا وإسرائيل الآن بالأمر نفسه في المنطقة.

الربيع العربيُّ ثورة من ضدَّ من، من أجل من أو ماذا ؟

أعتقد، ولست أكيدًا، أنَّ هذا مشروع أميركيِّ إسرائيليِّ في الوقت عينه. فإسرائيل تحكم أميركا التي تحكم بدورها في البلد هنا. هدفها أن ترسم الحدود في المنطقة كلِّها كما تشاء، أعني منطقة العالم العربيِّ بالكامل، وذلك كي تحكِّم على راحتها، تمامًا كما سبق وخطَّط العثمانيون ومن بعدهم الإنكليز والفرنسيون حتَّى تمكنوا من الحكم في سوريا ولبنان

وفلسطين ومصر. إذاً ذلك ضدّ من يعترض طريق سيطرة إسرائيل على المنطقة، ومن أجل تحقيق الحلم أو الأسطورة التوراتية، بوصفها أداة لأغراض سياسية، القائلة بالشعب المختار وبالمملكة اليهودية الممتدة من النيل إلى الفرات. إذاً لا أرى أنّ هذا الربيع العربي الأهداف، بل هو عربيّ الوسيلة، إسرائيليّ أو عربيّ أو أميركيّ الأهداف. سؤال وشكّ يراوداني: هل الشعب هو الذي نهض، أم كان ثمّة من أنهضه؟... في لبنان، طالب بعض الشباب بإسقاط الطائفية، لكنهم لا يفهمون ما يطالبون به. قرأت إحدى الطالبات في إحدى تلك المظاهرات خطاباً تطالب فيه بإسقاط الطائفية وبعتماد النسبية. لكنّ النسبية تقتضي وجود الطائفية. من أين أتوا بفكرة أنّ النسبية هي ضدّ الطائفية؟ ذلك يعني أنّهم لا يفهمون ماذا يقولون.

ألا تُعتبر النسبية خطوة إلى الأمام؟

لي هنا ملاحظة. يجوز أن تكون النسبية مرحلة انتقالية. تكمن الخطوة الأولى في أن ندخل في عقول الشباب والأولاد في المدرسة والعائلة والحزب فكرة القبول بالآخر. فهذه التربية هي الأساس. فالأولاد مثلاً لا يكتثون إلى الإختلاف الطائفيّ، أي إلى كون الآخر مسيحياً أو مسلماً، قبل تعرّضهم لما يسمى بالتربية. الأمر يستلزم مسيرة الألف ميل، لكنّ الحلّ هو أن نقوم بالخطوة الأولى وهي القبول بالآخر. إذا كانت النسبية تعني القبول بالآخر نكون قد قمنا بالخطوة الأولى، وإلاّ نبقى على ما نحن عليه، في حال كانت النسبية تقتصر على تخصيص حصّة معينة لكلّ طائفة في البلد، مما يعني أنّنا ما زلنا في ظلّ نظام أسوأ من النظام الطائفيّ. إذا كانت النسبية مجرد عملية حسابية للحصص، فهي تأخر لا تقدّم. هل يفهم الشباب ذلك؟ لا أعلم. لذلك توقّفوا ربّما. العقلية لا تزال عتيقة، فبدلاً من أن نتقدّم، نرجع إلى الوراء، والسبب في ذلك هو سيطرة رجال الدين والسياسة على الشباب. ذلك أنّ كلّ حزب سياسيّ يربّي شبابه ويحشو أدمغتهم.

آفاق

في العدد الأول من مجلة آفاق، اختصرت أمراض العالم العربيّ بثلاثة: إنفصام شخصية الفرد، والتسلط الاجتماعيّ، والعقم الثقافيّ. لو كان عليك أن تكتب اليوم هذا العدد مجدداً، هل تغيّر شيئاً ممّا كتبتّه في ذلك الوقت؟

أحافظ على الأساس، وأضيف حاجتنا إلى الوقت لنصل إلى الوعي المطلوب. فلكي يصبح الإنسان إنساناً، مرّت مئات الألوف من السنين. فلنأخذ الفرنسيين مثلاً. كم أحوجهم الأمر من السنين للتحوّل من الملكية إلى الديمقراطية؟ مرّ قرنان أو ثلاثة حتّى تحقّق ذلك. وهم الآن في الجمهورية الخامسة على ما أظنّ. إذا مرّت أربع جمهوريات سابقة، وما زلنا في إشكالية العلمانية والعلمانية الإيجابية. إذا لم يكتمل الوعي حتّى الآن.

ولكنك ما زلت متأكدًا من أن التوجُّه الذي يجب أن يتَّخذه هذا الوعي هو السير باتجاه العلمانيَّة ؟

بالطبع لا تشكّل العلمانيَّة الحلَّ الأوتوماتيكيَّ بهذه الطريقة. إذا ما أخذنا نظرة شاملة بدون التوقف عند التفاصيل التي يمكن أن تحصل في التاريخ، أعتقد أن العلمانيَّة ستكون الحلَّ. ولكن ما هي العلمانيَّة ؟ هنا يبرز سوء الفهم بيني وبين الذين يتكلّمون على العلمانيَّة. كثيرون هم الذين يتكلّمون على العلمانيَّة بخلاف ما أتكلّم أنا عليها من حيث ربطها بثلاثة أو أربعة أمور قبلها. علينا أن نتفق على ما نعنيه بكلمة علمانيَّة.

نحن نتكلّم على العلمانيَّة كنظامٍ سياسيٍّ يقوم على حياد الدولة الدينيِّ وعدم اعترافها بالطوائف كأجسامٍ وسيطة، بل بأفرادٍ أحرارٍ ومتساوين. في حين أن العلمانيَّة كما تراها أنت تشمل علمنة مناحي الحياة كافّة وتغيير طرق النظر إلى الدين، والعلم، والأخلاق...

لا بدّ للعلمانيَّة كما تفهمينها من تحقُّق شروطٍ إمكانها أوّلاً، وهي : نزع الطابع الأسطوريِّ عن العقائد الدينيَّة، وإزالة الخداع عن العبادات والأخلاقيّات المثاليَّة، ونزع القدسيَّة عن الدين كأنظومة اجتماعيَّة... العلمانيَّة *laïcité* في هذا السياق هي نتيجة لما سبق، وتتقضي بكفّ يد رجال الدين عن التداخل في الأمور الدنيويَّة. ومجموع هذه الأوجه الأربعة التي ذكرت يكون ما أسميته بالدنيويَّة *secularité*.

ولكن هل إشكاليَّة النظام الطائفيِّ في لبنان دينيَّة بجوهرها كيما يبدأ حلّها بتغيير مفهومنا للدين ؟ كان يمكن أن تكون الجماعات إثنيّات لا طوائف، وكانت إشكاليَّة التنوُّع ستكون نفسها، ألا تعتقد ذلك ؟

الحالة هنا مغايرة. فقد تكوَّنت الطوائف على أساس الدين، وحين تسيّس الدين أصبح طائفة. إذاً أساس الطائفة عندنا هو الدين وليس أساساً إثنيّاً؛ ذلك أن المسلم اللبناني يتساوى مع المسيحيِّ اللبنانيِّ إثنيّاً. ثمّ إنني أرى ظاهرة تسييس الدين إثباتاً لقولي إن الأنظومة الدينيَّة هي حصراً من فعل الناس.

ما من قبولٍ حقيقيٍّ بالتعدُّد عندنا، فالتعدُّد يعني هنا توزيع حصص، وهذا بالضبط ما نحن ضده وما سمّيناه بالطائفيَّة، أي توزيع البلد على شكل حصص. والتعدُّد أمر واقع، حتّى في الدين الواحد. فالمؤمن غير المثقّف يردّد الكلمات نفسها التي يتفوّه بها المؤمن المثقّف، لكنّ كلّ واحد منهما يفهم معنى الكلمات على قدر استطاعته. أمّا المفهوم المتخلف للدولة وسوء إدارة التعدُّد وغير ذلك، فعلاجه بالذهنيَّة العلمانيَّة الشاملة، أي مفهوم صائب لجوهر الدين وتعبيره في شكل أنظومة دينيَّة تختلف باختلاف الثقافات والتعابير. إلى ذلك أضيف أنني كتبت نقداً للكلام السياسيِّ اللبنانيِّ، محاولاً إزالة أوهم كثيرة في ما خصّ

الديمقراطية التوافقية أو العيش المشترك أو التزعم والاستزلام... تناولت في إحدى مقالاتي مقارنة الكلام الديني بالكلام العلماني. وأعني بالكلام التعبير عن التصورات. أميز جوهر الدين، بوصفه طلب المطلق، من الأنظمة الدينية، بوصفها تعبيراً ثقافياً عن طلب المطلق هذا. وبيّنت الفرق بين التعبير عن المعتقدات المدونة في الأنظمة الدينية، والتعبير عنها في جو العلمانية. فعدت وحلّت نقاط انتقاد الأنظمة الدينية باعتبارها مجموعة أساطير وخداع وتقديس وسيطرة رجال الدين على النظام الاجتماعي.

القبول بالآخر هو الأساس. أسترجع هنا عنوان مقال (تمّ تغيير العنوان في الجريدة) لي وهو: مجتمع مدني، دولة علمانية؛ الشباب كانوا يطالبون بمجتمع مدني معتبرين أنّ المجتمع المدني هو العلمانية. فسألت لماذا الخوف من كلمة «علمانية»، فالمجتمع بطبيعته مدني بطبيعته، وهو متعدّد الثقافات والأشخاص والأهداف والأديان وما إلى ذلك. ولكن يجب أن تكون الدولة علمانية.

ألا تعزو عدداً من ردود الفعل على الطرح إلى كلمة العلمانية نفسها؟ فهي تحمل ذاكرة من المآسي والتوترات رافقت إرساءها في أوروبا إضافة إلى تداخل دلالي مع اللادين والإلحاد قد يجعل تلقّيها عند القارئ العربي إشكالياً. يجوز ذلك ولكن ليس هناك من خيار آخر على صعيد الكلمات إلا كلمة علمانية. إلى ذلك أميز نوعين من العلمانية: علمانية عدائية تهدف إلى إلغاء الدين جملة وتفصيلاً، وعلمانية قد تتوافق مع مقولات الدين. ذلك أنّ الأسطورة لا تخلو من عقلانية وإن خالفت المنطق المتعارف عليه، فيمكن اعتبار الكلام الديني كما الكلام العلماني كلاماً رمزياً. ثم شعائر العبادة لا تفعل فعل التقنية في العالم الخارجي، بل تفعل في تكوين الإنسان. ثم يمكن أن يلتقي المعيار الأخلاقي المثالي والواقع الوضعي في المحبة، حيث المحبة قد تحقّق الإنسان قيمة. ثم في المجتمع المقدّس والمجتمع المعلمن المهمّ هو أن يكون الإنسان شيئاً مقدّساً. أخيراً العلماني ورجل الدين كلاهما في الأساس إنسان، بل يمكن القول إنّ لكل إنسان بعدين، بعد تقنيّة الحياة وبعد معنى الحياة، فهو في آن واحد رجل دين وعلماني.

ألا تهتمّ بالوصول إلى الناس؟ ألم تسأل نفسك عن سبب ردّة الفعل السلبية التي جاءت من بعض الأشخاص على طرح آفاق؟ سبب ذلك هو أنّهم لا يزالون على العقليّة الدينية التقليدية.

ولكنك تعلم أنّهم ما زالوا على هذه العقليّة، وإلا لما كان من حاجة إلى آفاق! سأكلّمك على أهداف آفاق أولاً. فنحن لم نتوجّه بها إلى الشعب والمطارنة والشيوخ

بل إلى طلاب الجامعات ليس إلا، أي إلى ٦٠ ألف شاب وشابة لا يكثرثون لأي شيء يخص المشايخ أو المطارنة... لذلك توجَّهنا إليهم بلغتهم أي لغة الشباب. إلا أن رجال الدين أخذوا الأمر على عاتقهم لأنهم يريدون التدخل في كل شيء، ظناً منهم أن هذا من صلب صلاحياتهم وواجباتهم ومن مسؤوليتهم تجاه رعاياهم.

ما كانت حجَّتهم ؟

حجَّتهم أن كلامنا يخالف ما تعلموه وما يعلمونه من معتقدات وغيرها من عناصر الأنظومة الدينية. فحرصهم على الأنظومة حرصهم على أنفسهم وعلى من تبعهم، أي على الهيكلية التي سمَّيتها الأنظومة الدينية، والتي كانت في أذهانهم أمراً منزلاً لا يُمس، بحيث يكون المؤمن بالسلطة الدينية أو يكون ملحقاً خارجاً عن الدين وعلى الدين. إضافة إلى أننا كنا نعتدي على لقمة عيشهم. أريد بذلك تعدياً على حقل مسؤولياتهم.

لو اكتفى الطرح، كمرحلة أولى، بالعلمانية كطريقة لإدارة التنوع الديني واحترام حق الجميع في ممارسة الدين الذي يختارون، من دون الخوض في مسائل لاهوتية كالتى طرحتها أنت في آفاق.

هذا كان المقصود من عملنا في آفاق. لكن الأمور تحوَّلت إلى صراع سياسي بغطاء ديني. سئل الأستاذ أنطون مقدسي (رحمه الله) عن رأيه في آفاق. فكان جوابه أن الأهداف محدَّدة في آفاق وقد عرفنا ما هو الداء ووصفنا الدواء المناسب له إلا أن خطأنا يكمن في أننا أعطينا المريض الدواء جرعة واحدة. السبب في ذلك هو أن أحد الأشخاص تبرَّع بتمويل المجلة لمدة سنة تجريبية واحدة، فاعتبرنا أنه يجب أن نستفيد ونقول كل شيء... فكانت ردَّة الفعل التي ذكرتها، ومن نتائجها أنني طردت من المدارس التي كنت أعلم فيها مادة الفلسفة، علماً أنني كنت أتقيد بالبرنامج ولا أعلم الأفكار التي أنشرها في آفاق.

بأية حجة طردت من المدارس إذا ؟

طردت من جميع مدارس الراهبات التي كنت أعلم فيها في زحلة وجونيه والأشرفية... وقبلها من جامعة الروح القدس في الكسليك حيث كنت أعطي مادة *Le problème de l'homme* التي كان يجب أن تمتد على ٤ سنوات، وكانت قد مرَّت سنتان وانتهينا من الإمتحان فأعلمني المسؤول في وقتها أنهم سيتوقفون عن التعامل معي بسبب الشكاوى التي تصلهم من المطارنة والبطاركة. وكنت قد اتهمت بالبولتيمانية من حيث قولتي بضرورة نزع الطابع الأسطوري عن المعتقدات الدينية، وبالماركسية لأنني جعلت الإنسان القيمة المحورية، وبالإلحاد لأنني قلت إن الكلام اللاهوتي في الله والإلهيات لا معنى له يُعقل.

الفلسفة : من الخيبة إلى اللهو

ما كان شعورك إزاء هذه التهم ؟ هل تعود «خيبتك»، وهي فكرة مفتاح في فلسفتك، إلى هذه النكسة التي أصيب بها مشروع آفاق ؟

كلاً لم أشعر بخيبة أمل، بل فهمت ما الذي يقصدونه وما كانوا يعتقدون أنه مهمتهم كمسؤولين دينيين. لقد كانت ردة فعلهم طبيعية وأنا تفهمت ذلك. فمن الطبيعي أن يحرص رجال الدين على شعبيهم. ولكن نحن لم نكن نكتب لشعبيهم الخاص، بل للشباب الذين لا ينتمون إلى شعبيهم في الأساس، فشعبيهم هو الكنيسة. وكنت قد قلت لغريغوار حدّاد: بما أن مطرانية بيروت تملك مجلة خاصة بها، فليهتمّ بها الخوارنة، فيما نهتمّ نحن بمجلة للشباب. خطأي يكمن في أنني اعتبرت أنهم سيتفهمون الأمر. توقفت آفاق، وكانت قد تغيّرت حين تحوّلت إلى منبر لما سُمّي قضيّة غريغوار حدّاد، بمعنى طرده من منصبه كمطران بيروت للروم الكاثوليك. لكنني أكملت مسيرتي الفكرية، كوني لم أكن أسعى إلى تكوين تيار أو حزب، ولا إلى أيّ زعامة... عملي كان وما زال عملاً فكرياً، قد يمكن تطبيقه في الواقع، وقد يحتاج إلى وقت طويل وتحولات ثقافية واجتماعية لإمكان تطبيقه... لم أعتبر نفسي مرسلًا حاملاً رسالة !

لقد كنت ضحية منطق التحريم الفكري، وهو منطق لم ينته في العالم العربي. ما رأيك بموقف من يعتبر الناس 'قاصرين' لا يجوز تعريضهم لأفكار خطيرة ؟

هذا المنطق ما زال موجوداً في مصر مثلاً حيث يُمنع دخول كتاب من دون رقابة. كنت أقوم بمشروع مجموعة إصطلاحات أي إعداد معجم كامل لمفاهيم المجادلة بين المسلمين والنصارى في العصر الوسيط. فذهبت إلى مكتبة لبنان بما أنها تقوم بنشر المعاجم، فقالوا لي في المكتبة إنهم لا يطبعون من دون الحصول على رخصة طبع أو نشر من الأزهر في القاهرة. فسألتهم عن السبب وعن احتمال أن يسمح لي الأزهر بقول ما أريد قوله! فأنا لا أقبل بأيّ حظر. أستغرب جرأة بعض الأشخاص حين يقومون بمهمة الرقابة والحكم باسم الحق... كأنهم يمتلكون وحدهم، ومن زاملهم، الحق المطلق !

المسألة ليست مجرد حماية للمتقين المعتبرين قصاراً بل هي أبعد من ذلك. فصدقي الشيخ شفيق جرادي مثلاً ينتقديني قائلاً إن الإسلام ليس فعلاً كما أنا أفهمه. أردت أن أجيبه بمبدأ أن لكل مسلم إسلامه الخاص، فليس لأحد السلطة ليحدّد ما هو الإسلام فعلاً في غياب إجماع العلماء، والبرهان كثرة الشيوخ الذين يحدّدون الإسلام وتتمّ معارضتهم، كالشيعية مع السنة. ما الفرق بين إسلام كل منهما؟ أقصد أن ما من سلطة تحدّد ما هو الإسلام. أمّا الأفكار الخطيرة، فمن يحدّدها؟ خطيرة هي لمجرد كونها مخالفة للأفكار، بل الكلمات، المنقولة من جيل إلى جيل ؟

لكنني أقرُّ أنه يجب أن لا نقوم بتشويش عقول القاصرين... لذا كانت قناعتي وما زالت أنه لكل واحد من الناس الحق في اختيار الموقف الذي يطمئن إليه... شرط ألا يفرض قناعاته على غيره...

أخبرني عن كيفية تبلور فلسفة الخيبة عندك...

أذكر، بعد انتهائي من امتحان الإجازة الشفهي الأخير في الفلسفة، أن سيّدة من اللجنة الفاحصة سألتني: ماذا ستفعل بعد الآن؟ فقلت: سأعمل على أطروحتي وسأتناول موضوع خيبة الأمل... نظريتي في الخيبة تكوّنت تدريجاً، واستعملت بعض مفاهيمها للكلام في مواضيع مختلفة... أمّا ابتداء العمل المباشر على الخيبة، فكان عند إقامتي بروما، حيث أتيت لي الوقت للمطالعة ومحاولة كتابة شذرات أهملتها في ما بعد. أذكر أنّ أحد تلاميذي في الصف الخامس كتب إلى جان فال *Wahl* عارضاً عليه باسمي، ومن دون علمي، أن يكون مديرًا لعملي في هذه الأطروحة. فأوصاني جان فال بأن أتكلّم على سوء الفهم في الفكر المعاصر بدلاً من خيبة الأمل، وأن أطلب من جانكيليفيتش *Jankélévitch* أن يشرف على عملي. قرأت في روما مقالة في الخيبة بقلم جانكيليفيتش، لم أعد أذكر في أيّ مجلة، وفقدت الملاحظات التي دونتها. لم يكن عندي الوقت ولا المراجع للتعقّب في الموضوع، فحصل ذلك شيئاً فشيئاً. رحت أزيد على محاولاتي حجراً بعد حجر إلى أن أنهيت الكتاب على دفعتين فصلت بينهما سنوات عدّة.

تبدو الخيبة في كتابك أفق التجربة الإنسانية الأخير... لم قرأت المسافة بين

الواقع والمعنى، بين الرغبة والتحقيق، على مقام الخيبة تحديداً؟

إنطلقت من واقع أنّ كل انتظاراتنا ورغباتنا وتوقّعاتنا تؤوّل إمّا إلى الفشل أو إلى حصول المطلوب المباشر والحكم بأنه ليس المنشود الحقيقي، فالخيبة تظهر بمظهر عدم الرضى. وذلك يدلُّ على أنّ ما يطلبه الإنسان لا يمكن أن يعثر عليه في العالم، كأنه مشدود إلى تجاوز حدوده الشخصية وحدود العالم كي يكون هو المطلق. وذلك ممتع التحقيق لامتناع تطابق الواقع والمثال أو المعنى، بوصفهما البعدين الأساسيين اللذين يتكوّن منهما الكائن الإنساني. يبدو هذا الكائن غير مكتمل وطالباً دوماً اكتماله من دون جدوى. ولقد حدّدت المطلق بأنه الحرّيّة. فبان أنّ الواقع هو واقع انعدام الحرّيّة، المقيدة بالدوافع الداخلية والهيمنات الخارجية. فالإنسان يبقى نسبياً متناهيًا، يحلم بأن يتجاوز حدود كيانه.

أكلُّ الرغبات صائرة إلى الخيبة؟

الامتلاك أو الفوز باعتراف الآخرين وسواهما من الأهداف الواعية ليست هي الأهداف الحقيقيّة لرغباتنا. الخيبة تكشف عن الهدف الحقيقي، وهو الأصالة الإنسانية.

أو تطابق الواقع والمعنى، بحيث يكون الشخص حرًا متحررًا بالكليّة، أي أن يكون هو المطلق. وخيبته تكون بأنه ليس من امتلاك يشبعه، وأنه لا يرضى بالشكل الذي حقّق عليه مشروع، وأنه لا يتيقّن من اعتراف الآخر بكيانه كما هو. لذا كان من نتائج اختبار الخيبة الغضب والاستياء من العالم الذي غشّه، ومن نفسه حيث غشّ نفسه إذ ظنّ أنّ العالم سيعطيه ما يرضيه. فإمّا اليأس، وإمّا تكرار المحاولة لنيل الأحسن، وإمّا الاكتفاء والرضى بالمتيسّر.

هذه الخيبة الوجودية تقابلها في كتابك *Aporétique* خيبة إبستمولوجية من استحالة التطابق بين المعرفة وموضوعها. أين تبقى تشكيكتك هذه مكانًا للعقل وقدراته بحيث لا تهدم الفلسفة إمكان التفلسف نفسه ؟

يبدو موقف التشكيك والوقف غير ممكن، حيث لا ينفكّ العقل يعمل ويسأل ويحكم... لكن ثمة موقف تشكيكي ضروري للتخلّص ما أمكن من قيود المسبقات والبدهيّات... حاولت تبين حدود التفلسف بوصفه فعلاً، ثمّ حدود الأقوال في كلّ المجالات الفلسفية، من ماورائيات وإلهيات وأخلاقيات. والتشكيك يودّي إلى اعتبار التفلسف في أيّ موضوع وأيّ مجال مجرد كلام لا يدلّ على كيانات. فلا كلام فلسفيًا يشتمل حقيقة الأمور، بل هو صورة قد تكون كاريكاتورية عن الحقيقة. وقد جمعت موقفَي السوفسطائية والتشكيكية، أي أقوال بروتاغوراس *Protagoras* وبيرون *Pyrrhon*. يقول بروتاغوراس إنّ الإنسان هو معيار كلّ شيء، أي إنّهُ هو الذي يكوّن الأشياء على هواه ووفقًا لأغراضه. ويقول بيرون إنّهُ من غير الممكن تفضيل رأي على رأي آخر مخالف، حيث الرأيان سواء في مقاربتهما، لذا يتوقّف ولا يحكم لرأي بالأفضلية على خلافه. أمّا في ما خصّ الكلام الدينيّ اللاهوتيّ، فقد ينقض نفسه. في المبدأ اللاهوتيّ أنّ الله ليس كمثله شيء، إذ هو المتعالى غير المدرك والممتنع التعبير عنه... ومع ذلك ما أكثر الكلام والكتابات حول الله وتحديد صفاته وأفعاله... وفي الأخلاقيات أرى بعض التناقض. وهو أنّ العمل يُعدّ أخلاقيًا، حسنًا أو قبيحًا، شرط أن يقوم به الفاعل الكامل الوعي والحرية. وهذا من الممتنع، إذ إنّ الإنسان غالبًا ما يكون في أفعاله ناقص الوعي وناقص الحرية. ففعله لا يتمّ شروط الأخلاقية. والواقع هو القواعد الموضوعية لتمكين الأشخاص من العيش معًا. فالنتيجة أن لا قيمة أخلاقية مطلقة يكون الحكم وفقًا لها بأنّ عملاً ما خير أم شرّ. لذا أقول إنّ التصوّرات الدينية والأخلاقية والماورائية مصدرها الإنسان وما يتوافق وعيشه فردًا وجماعة.

يبدو لي أنّك لم تستطع الإقامة طويلاً في هذا المأزق المزدوج على صعيدي الكينونة والمعرفة، لذا كان الخروج إلى أطروحتك الأخيرة حول لعبة الحياة... كتابك الذي سيصدر قريباً.

لعبة الحياة ليس مخرجًا من الخيبة والتشكيك، بل تأويل لأسبابهما... كنت كتبت

في مقدمة كتابي في الخيبة إنَّ السؤال : لماذا الأمر على هذا النحو؟ لا جواب له إلاَّ التقرير: الأمر على هذا النحو! في تأملاتي في لعبة الحياة، أحاول الجواب عن السؤال بالقول إنَّ الحياة والعالم والكائنات، أي جميع الأشياء التي نعتبرها كائنات ثابتة الوجود، إن هي إلاَّ أوهام... فإذا كان كلُّ من الأنا والعالم زائلاً، وكنت أقوم بتأدية الدور المكتوب لي في حياة قصيرة المدَّة قليلة الأيام، كان الأمر مسرحاً لناس هم أقرب أن يكونوا ألعوبات، ربَّما من دون افتراض وجود لاعب لا يكون هو وهماً ولا ألعوبة... في جملة ما ضمَّنت الكتيِّب تعابير عن مواقف حكميَّة مستقاة من الكتاب المقدَّس ومن القرآن ومن حكم تصوُّرات بوذيَّة أو تاوويَّة أو صوفيَّة... تقول بالفراغ وبالوهم وبالهباء... أنتقل إلى تصوُّر الكائنات أو الكون إجمالاً كوحدة متعدِّدة الوظائف والعناصر، على ما كان يُقال عند الإغريق القدماء : واحد كلُّ الأشياء *hèn panta*.

لو عدنا إلى تحديدك لفعل التفلسف لوجدنا أنَّه التَّفكُّر من دون مسبقات أي محاولة التأمُّل في الأشياء لا في ما قيل فيها، وذلك، كما تقول، بترك الأحكام المسبقة، النظريَّة منها والإيديولوجيَّة والدينيَّة والثقافيَّة. تلك هي السمة الأولى للتفلسف، وهي غاية في الصعوبة والإعجاز إذ التفكير يفترض منظومة لغويَّة، وهذه الأخيرة ليست محايدة لا أنطولوجيًّا، ولا ثقافيًّا. والفيلسوف نفسه حامل لقيم وأفكار ومسبقات قد لا يعيها كلُّها، وهو مسكون بهواجس وأهداف وبضغوط اللحظة... يبدو تحديدك للفلسفة تحديداً غائباً ناظماً أكثر منه تحديداً توصيفياً. هل تؤمن بإمكان التفكير من دون مسبقات، أم بضرورة بقاء الفكر متأهباً لمقاومة مسبقاته ونزوعه إلى تحويلها إلى بديهيات...؟ وهل تعتقد أنَّ هناك فعل تفلسف واحداً في التاريخ يرقى إلى تحديدك هذا؟ أعتقد أنَّ المتفلسف، أي الإنسان الذي يتعاطى الفلسفة على أنَّها مهنة اختار العمل في حقلها، بدأ بتعلُّم لغة الفلسفة في مدرسة معيَّنة وجامعة معيَّنة على يد أساتذة معيَّنين، ولغاية معيَّنة. فزي ما خصَّني، مثلاً، تعلَّمت على مدى سنتين الفلسفة الأرسطو-تومائيَّة كما درج تعلمها في الإكليريكيَّات والجامعات الكاثوليكيَّة آنذاك. وكان الهدف من تعلم هذه الفلسفة وضع أسس فكريَّة يبنني عليها تعلُّم ما أطلق عليه اسم 'اللاهوت'، أي علم الإلهيات، ليس كما عند أرسطو مثلاً، بل كما فرضتها تعاليم السلطة الكنسيَّة الفاتيكانية. فكانت هذه الفلسفة أولاً وأخيراً في خدمة المعتقدات وغيرها من العناصر التي يتكوَّن منها الدين المسيحيُّ الكاثوليكيُّ حصراً. هذه كانت 'الفلسفة المسيحيَّة' التي قال بها جيلسون *Gilson*، وعارضه برييه *Bréhier* وغيره، كما قال من بعده، مثلاً، كوربان *Corbin* بـ 'فلسفة إسلاميَّة'، وعارضه عبد الرحمن بدوي وغيره. هذه كانت الفلسفة عندي، إلى أن عزم على الإعداد لنيل شهادة الإجازة التعليميَّة في الآداب (فرع الفلسفة). قرأت آنذاك رابله *Rabelais*، فانفتحت لي آفاق

الفكر الحرّ، وبدأت مسيرة 'الألف ميل' في التحرُّر من قيود المعتقدات والتصرُّفات المبرمجة. لكنني لما بدأت بتدريس الفلسفة، كنت مقيداً ببرنامج وبطريقة معالجة الموادّ الفلسفيّة في الكتاب المقرّر لهذا الغرض. إلاّ أنّي ما زلت أسعى للتخلُّص من تأثير ما تعلّمت وما درّست، مع علمي بأنّي قد أكون في نهاية مسعاي أسير وهم أنّي تحرّرت من الأوهام جميعاً. فعندما أقول إنّ الفلسفة تقتضي التحرُّر من جميع الأحكام المسبقة، أكون أصف مثلاً أفلاطونياً. لكنني أقول أيضاً في أيّ مثال إنّه موجود وغير موجود في آن واحد. فهو غير موجود بمعنى أنّه يمتنع تحقيق المثال وجعله واقعاً محسوساً، بمعنى أنّ ليس من رجل يمكن القول فيه إنّه عادل بالكامل، وليس من عمل يمكن القول فيه إنّه عادل بالكامل. وهو موجود لأنّه يشدُّ الساعي إليه ويوجّه مسار السعي. لذا غالباً ما أتصوّر الفلسفة صحراء يضرب كلّ فيلسوف في فضاءها خيمته، مستعملاً ما يلزم لذلك العمل ما حمل معه من الموادّ. وإنّي لا أوافق من قال إنّ الفلسفات على مدى التاريخ إنّما هي كالحواشي على فلسفة أفلاطون. فأفلاطون نفسه قد تأثر بمن سبقه من الفلاسفة اليونانيين، وبما كان قد تعلّمه من الكهنة المصريين، وبما كان في زمنه من المتفلسفين الذين تصدّى لهم على لسان سقراط. إذاً موقفي من الفلسفة كموقفي من أيّ عمل يقوم به الإنسان، أعني أنّه حتماً غير مكتمل، بل ممتنع الإكتمال، أو الكمال!

أذكر أنّي قرأت كتاباً في ما هي الفلسفة صنّفه فانكور *Vancourt* محتواه على آخره جملة من التساؤلات. وهذا ما أعتقد أنّه الفلسفة : تساؤلات، وأجوبة متعدّدة مختلفة، ولا جواب يشفي. ومن وجه آخر، في تأملي في العيش والتفكير والتكلم، ركّزت وما زلت على القول اللاتينيّ *prius vivere, de-inde philosophari* 'العيش أولاً، ومن ثمّ التفلسف'. مع العلم أنّ التفكير يشجّل الكثير من العيش، كما التكلم من التفكير. وما تبقى إن هو إلاّ رمز أو إشارة إلى العيش، وما أبعد الإشارة عمّا تشير إليه. إذاً نخلص إلى القول بأنّ الحقيقة، حقيقة الذات وحقيقة الأشياء، يمتنع إدراكها. بل هي يصنعها المتفلسف، كما الشاعر يخلق عالمه، على صورته ومثاله.

ختاماً لجوابي عن السؤال في ما هي الفلسفة، أميل إلى القول بأنّها تأمل، على غرار ما كتب ديكارت تأملات ميتافيزيقية. فالتأمل يؤكّد دور الإنسان المتفلسف بما هو إنسان يعيش لحظة معيّنة في محيط معيّن وفي حالة شخصيّة معيّنة، علماً منه أنّ لحظته ومحيطه وشخصيته لا بدّ متغيرة كلّها. ومثله في ذلك كمثل الشاعر يكتب ما تمليه عليه حالته الآنيّة. فالفلسفة كما الشعر فعل تأمل وتعبير عن حالة عابرة. فالأنظومة الفلسفيّة، كما تبدو مثلاً عند هيغل، إن هي إلاّ قصيدة فيها من النغم وجمال التركيب ما تميّز به قصيدة الشاعر.

لكنّها، وإن شاركت الشعر بعضاً من سماته ولا سيّما الذاتية وقوّة التعبير كما أسلفت، تبقى محاولة لعقلنة التجربة الإنسانيّة والتعبير عنها بما يتخطى ذات

الفيلسوف... أنتفوق الفلسفة بذلك على الشعر، أم تتأخر عنه ؟

لا تفوق ولا تأخر. فالشعر تعبير ووجود، والتفلسف تعبير ووجود، وليس بينهما من مفاضلة! وقد أزيد فأقول القول نفسه في الموسيقى. العقلنة غير غائبة عن العمل الشعري أو الموسيقي، كما أنها حالة حتى في الأسطورة التي تبدو غير عقلانية... على غرار ما بيّنه علم النفس التحليلي مثلاً من أن العصاب البادي غير معقول له معنى يُعقل، والألم يمكن تفسيره وتأويله... وكذلك الأساطير أو قصص الأطفال أو الأمثال، هي من صنع الخيال وفيها كثير من غير المعقول ظاهرياً، لكنّها جميعاً معقولة عقلانية أي فيها عبرة معقولة عقلانية... في هذا الموضوع الشامل، أرى التمييز بين العقل، وهو كلمة تدل على مفهوم مجرد، والعقلانية... فالعقل يتشكّل أشكالاً مختلفة باختلاف الأشخاص العاقلين والأقوال والأفعال... العقل عقول، والعقلانية واحدة في المنطق وفي الأسطورة، في الفلسفة والعلم وفي الشعر...

ثاني سمات التفلسف عندك السستمة، فالتفلسف وإن انطلق من التعجب، من براءة المتحرّر من المسبقات، يكتمل «متى صار خطاباً مترابطاً في ما أثار العجب ودفع إلى البحث حتى الفهم».

أقصد بذلك أن المتفلسف يسعى إلى البحث لفهم موضوع تعجبه من جميع نواحيه، فيخلص طبعاً إلى إبداع خطاب مترابط يتخذ شكل الأنظومة. لكنني أشدد على أن هذه 'السستمة' يحسها الفيلسوف الصادق بعيدة كل البعد عن المثال الذي تخيّلته. في هذه الحال، أشبه المتفلسف بالشاعر الساعي إلى نظم قصيدة تتماهى مع جوهر الشعر، على ما حلم به مثلاً مالارمي *Mallarmé* من كتابة القصيدة الشاملة أو الكتاب. والواقع أن أي شاعر أصيل يحس بأن ما كتبه وأتقنه كل الإتيان لا يحقق ما كان يطمح إلى إنشائه. معلوم كيف أن فيرجيل *Virgile*، بعد أن أنهى كتابة رائعته الإينيد *Énéide* حاول إتلافها لشعوره بالفرق بينها وبين ما كان يبغى كتابته. ذلك أن المثال يمتنع حشره في واقع مهما بان ناجحاً. فإذا ادّعى أحد أنه أنشأ رائعة شعرية فاخر بجمالها، أمكن الجزم بأن شعره ليس من الشعر في شيء. وكذلك القول في المؤلف الموسيقي، أو في أي مهن يتعاطى أحد الفنون الجميلة. وينسحب القول نفسه على المتفلسف. هو يبغى احتواء الكون في أنظومة مفاهيمه. إلا أنه إذا ادّعى بلوغه الهدف، لم تكن فلسفته من الفلسفة في شيء. الطلب هو الكمال، والواقع لا يتسع للكمال. والقول نفسه يقال في محاولة المتفلسف المدّعي تفسير إحدى الفلسفات الشهيرة. ذلك أن التفسير أو التأويل يخضع لعوامل شخصية تجعله شيئاً نسبياً بعيداً كل البعد عن صفة المطلق. فغالباً ما يشتغل المتفلسف بمواضيع جزئية يبلغ فيها إلى درجة من الإحاطة بالحقيقة. ثمّة تقارب بين عملية التفلسف وعملية نظم الشعر أو تأليف القطعة الموسيقية. في أي من هذه الأعمال الكثير من مزاج المؤلف والقليل من الواقع الموضوعي. وإذا اكتفى المتفلسف أو الشاعر أو الموسيقار بما توصل إليه جهده، يبقى أنه لورام معالجة الموضوع نفسه

في ظروف خارجية وشخصية مختلفة، لآتى عمله مختلفاً عما أنتجه في زمن معين من مساره الشخصي وفي ظروف حياتية معينة. ذلك أن الإنسان يطلب المطلق، في حين أنه كائن نسبي مقيد بما يحده من قدرات وظروف. بمختصر الكلام، السستمة هدف المتفلسف، لكن الواقع لا يمكن حصره في أنظومة المفاهيم.

أما عن السؤال الأخير، فجوابي حرفياً 'هذا ما ينشده التفلسف'. وشتان ما بين النشدان والتحقيق. ذلك أن الفرق شاسع بين 'الفلسفة'، مع آل التعريف للدلالة على المثال، الأفلاطوني الشكل، وبين هذه الفلسفة أو تلك التي تحاول ما استطاعت وتأتى لها أن تقترب من تحقيق متطلبات الفلسفة. والكل يعلم ما يباعد بين الحياة والتنظير في الحياة. وغالباً ما نشعر بأن التصورات الذهنية إن هي إلا كلمات، حبذا لو تكون إشارات إلى الأشياء.

هل يشعرك استعصاء الحياة على التفكير بغنى الوجود أم بضالة الفكر؟
لا خيبة... أكتفي بتسجيل واقع الفرق بين العيش والتفكر والتكلم، ثم أكمل طريقي في 'لعب الحياة'، فأرى التفكير والوجود والكلام هباء، كأن الإنسان ألعوبة لا يدري من يلاعبها، بل لا يدري هل من لاعب يقوم بذلك... يقولون بغنى الوجود، ومنهم من يقول بضالة الوجود. ومنهم من يقول بغنى الفكر، ومنهم من يقول بضالته... الفرق بين العيش والتفكر في العيش، حيث التفكر يختزل العيش، كما لاحقاً يختزل الكلام التفكر والعيش...

طالما الوجود والتفكير فيه هباء كما تقول، ما الفائدة من تعليم الفلسفة؟
وكيف كانت علاقة المشاغب بولس الخوري مع البرنامج الرسمي، والخطوط المرسومة مسبقاً، في الفترة التي تولى فيها تدريس الفلسفة في الثانويات؟

البرنامج هو نفسه، وقد توجّب علي إعطاؤه. حاولت مرّة الخروج قليلاً عن الكتاب والنص وقد فرح التلاميذ الموهوبون بذلك، ثم قالت لي الرئيسة إن التلاميذ لا يفهمون، وإنه علي أن أقرأ في الكتاب كلمة كلمة وأشرح لهم، الأمر الذي شكّل خيبة أمل للنهءاء من الطلاب. إذا لم أكن مشاغباً في تدريس الفلسفة، بل في كتاباتي ربّما. لكنني أذكر أن رئيسة إحدى المدارس التي فصلت عنها أخذت علي تأثيري في التلاميذ!

أذكر أن أدونيس كان قد طرح السؤال، في العدد الثاني من مجلته مواقف، عن تمكّن الفلسفة من تغيير الحياة العربية. فكان جوابي آنذاك أن الأمر ممكن على الرغم من الفرق البين بين الذهنية العربية الأصلية والذهنية الإغريقية التي ابتدعت الفلسفة. وذلك على غرار اقتباس العرب المخزون الثقافي اليوناني في عصر ما يسمّى بحركة النقل. أما تعليم الفلسفة، فإني أراه ضرورياً لكل طالب أياً كانت حساباته المستقبلية. ذلك أن الفلسفة تثقيف العقل، وهي طريقة لرؤية العالم. إنها ثقافة عامّة. الفلسفة هي عكس التنشئة الإجتماعية إذ تقوم على التشكيك في كل شيء وطرح الأسئلة.

هل تكون الفلسفة والحال هذه شكلاً من أشكال البراءة الفكرية أم الشيخوخة

الفكرية ؟

يُقال إنَّ التفلسف عمل يمتننه المتقدّم في السنّ ! وهذا يعني أنّ التفلسف يتطلّب درجة من النضوج الذهنيّ بفعل تراكم التجارب الإنسانيّة، تجارب الحياة... كأنّ المتفلسف بدأ بالعيش، ثمّ، بعد أن قطع شوطاً كبيراً من العيش، عاد إلى نفسه يحاسبها ويستخلص العبر من كلّ التجارب التي عاشها. ثمّ إنّ الشيخوخة، كما يقولون، هي عودة إلى الطفولة. في هذا القول الكثير من الصّحة. فالمتقدّم في السنّ لا يعود يكثرث لكثير من الأمور والعادات، ولا يعود ينفش بمظاهر العظمة والسلطة واللباقات الاجتماعيّة... فموقفه من أمور الحياة شبيه جدّاً بالبراءة الطفوليّة... وهذه البراءة تعني التحرّر من المسبقات والأوهام والإيديولوجيات، ومشاهدة الواقع كما يبدو من غير محاولة تزيينه أو تشويهه.

إشكاليات الحداثة العربيّة

قلت التفلسف ينطلق من الحياة ويكون موضوعه الحياة. وهذه الحياة يختبرها الفيلسوف في مكان وزمان معيّنين، فيقاربها من خلال إشكاليات اللحظة الحضاريّة وبلغتها. من هنا كان تصديك لإشكاليات العالم العربيّ التي شخّصتها على أنّها أزمة ثقافيّة قبل كلّ شيء...

حاولت التعبير عن ذلك في المقال الأوّل من مجلّة آفاق. فحاولت تبين عثرات العالم العربيّ المتخلّف. وبيّنت أنّ التخلّف لا يكون من النوع الإقتصاديّ أولاً، بل هو يشمل الكائن الإنسانيّ بكلّ أبعاده، أي بما هو شخص، وجماعة، وتاريخ أي إبداع. فكان التشخيص أنّ الإنسان العربيّ يعاني من انفصام الشخصية، ومن التسلّط أو العنف الاجتماعيّ، ومن العقم الثقافّي. ورايت العلة كامنة في مجال الثقافة بما هي مجمل نواحي الحياة.

لنبدأ من المنظومة الثقافيّة كما تراها. هي عندك مجموع ما أنتجه الإنسان من معتقدات وسلوكيات وأدوات وقيم، في عصر معيّن ونطاق معيّن، موزّعاً على عدد من الميادين، تحكم كلاً منها قيمة، وينتج عنها نوع معيّن من النشاط. أرجو أن تشرح لنا هذه المنظومة. في أوّل الأمر، عالجت موضوع الثقافة مدخلاً إلى الجواب عن مسألة الإنسان. وكانت هذه المسألة موضوع المحاضرات التي بدأت بإلقائها في جامعة الروح القدس (الكسليك) لطلاب شهادة الإجازة في الفلسفة. ذلك أنّي كنت أرى الكائن الإنسانيّ ممتنع الإدراك فوراً في ذاته، بحيث تكون مقاربتة من خلال مجمل ما ينتجه ويكوّن عالمه، وهو الثقافة، وبالحرّيّ الأنظومة الثقافيّة. ثم طوّرت هذا التحليل وفصّلته في تدريسي الميتافيزيقا لطلاب الإجازة في الفلسفة في معهد القديس بولس (حريصا). ثمّ جمعت تفصيلي لمقومات الثقافة ووصفي

للأنظومة الثقافية في الفصل الثاني من كتابي في الدين، مقارنة أنتروبولوجية. رأيت أن الأنظومة الثقافية تتكوّن ابتداءً من موقف من الحياة ومعطياتها. فيكون الموقف، مثلاً، موقف الخوف والتشاؤم، أو موقف الهجوم ومحاولة التسلّط على الأمور والصعاب. ثمّ يتطوّر الموقف ويتفصّل مجالات وفقاً لمطالب العيش. فيكون مجال التقنية بهدف استخدام الأشياء لمنفعة الحياة، ومجال الفنّ طلباً لحياة جميلة جذّابة، ومجال الأخلاق لتكوين الإنسان السويّ، ومجال العلم لمعرفة الكون وقوانينه وتركيبه ومعرفة موقع الإنسان في هذا العالم، ومجال الإجتماع لكون الناس لا يعيش الواحد منهم إلاّ بمعونة الآخرين، ومجال الدين تلبية لحاجة الإنسان إلى ما يعتبره المرجع الأوّل والأخير الضامن للحياة وللكون. ثمّ رأيت أن هذه الأنظومة يحفظها الكلام وينظّمها، ويمكنها من الإبداع، فيكون البعد التاريخي للأنظومة الثقافية. وهي بمجملها صورة عن كيان الإنسان ورمز للشكل المحدّد الذي تتّخذ حياة الإنسان بالتوافق مع الظروف المتغيّرة.

لقد أقيمت مقارنة مفصّلة ما بين الثقافة العربيّة التقليديّة والثقافة الغربيّة

الحديثة. ما هي أبرز عناصر هذه المقابلة؟

قمت بهذا التحليل المقارن في الفصل الثالث 'التحوّل الثقافي' من الجزء الأوّل من كتابي الذي نشرته بالفرنسيّة في مونستر (ألمانيا)، سنة ١٩٨١. ثمّ نُقل إلى العربيّة وصدر عن المطبعة البولسيّة، سنة ١٩٩٩، في سلسلة المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون. رأيت معالم التراث العربيّ، الإسلاميّ والمسيحيّ، ثلاثة، هي القداسة *sacralité*، والساميّة *sémiticité*، والوسيطيّة *mediévalité*. ورأيت، في المقابل، معالم الحداثة أيضاً ثلاثة، هي الدنيويّة *profanité*، والهلينيّة *hellénicité*، والحداثة *modernité*.

كُتبت تحليلي لمعالم التراث والحداثة المتعارضة على أساس النتاج العربيّ في السبينيّات والسبعينيّات. حينها كنت مقتنعاً بإمكان تحوّل الثقافة العربيّة التقليديّة إلى ثقافة عربيّة حديثة. وذلك على غرار تحوّل الثقافة العربيّة، بفعل اقتباسها بعض مميّزات الثقافة الفارسيّة وخصوصاً الثقافة اليونانيّة بعد نقلها إلى العربيّة. وفصّلت المواقف العربيّة من الحداثة الغربيّة إلى موقف تقليديّ يرفض الحداثة الغربيّة، يقابله موقف عصريّ يتنكّر للتراث ويتحوّل إلى الحداثة، وبينهما موقف إصلاحيّ يحافظ على القيم التراثيّة المكوّنة هويّة الثقافة العربيّة، ويلحقها بالأدوات الحضاريّة الوافدة من الثقافة الغربيّة الحديثة. وذلك على أساس التمييز، الذي قال به بول ريكور *Ricœur* في إحدى مقالاته، والشيخ محمّد مهدي شمس الدين في كتابه في العلمانيّة، بين الحضارة، أي العلم والتقنيّة وتنظيم الحياة الجماعيّة، وهي شيء مشترك يقبل به جميع الناس، وبين الثقافة، أي مجموع القيم الأخلاقيّة والفنيّة والدينيّة المميّزة لكل مجموعة بشريّة.

ثمَّ حاولت طرح إمكان التوفيق بين 'الخصمَيْن'. كيف كان ذلك ؟

لقد قمت بدراسة مأخذ الإسلاميين على الغرب وحدثته في الجزء الثاني من كتيب بالفرنسيّة، نقل إلى العربيّة بعنوان الإسلام والغرب، الإسلام والعلمانيّة. بيّنت فيه وصف الإسلاميين للغرب وثقافته وتقديرهم أنّ الغرب يتميّز بفلسفة مادّيّة ينبذها الإسلام. بدأت بتسجيل الواقع وإبداء بعض الملاحظات. فشرحت أولاً انتقادات الإسلاميين للغرب وللعلمانيّة. ثمَّ بيّنت إمكان التقارب بين مفهوميّ الدين والعلمنة، وعلى أيّ صعيد يمكن أن يتطابق الإسلام والعلمانيّة تطابق الأضداد.

أمّا انتقاداتهم للحضارة الغربيّة وللمجتمع الغربيّ المعلمنين، فعلينا الإقرار بصحّتها، وبأنّها غالباً ما تتفق وانتقادات الغربيّين أنفسهم للغرب. وبالرغم من أنّ الإسلاميين لم يحسبوا حساباً للقيم الروحيّة التي يخزنها الغرب، فإنّهم نجحوا في تحديد الأزمة التي يتخبّط فيها الغرب الحديث، الرأسماليّ والشيوعيّ أو الاشتراكيّ على السواء. العبرة من هذه الانتقادات هي ألاّ نؤخّذ بالافتتان بالعلم والتقنية إلى حدّ التقليد الأعمى لنهج الحياة الغربيّة. فالإسلام له أن يطرح نفسه بديلاً عن النموذج الاجتماعيّ، الرأسماليّ والشيوعيّ. والإسلام بقيمه يمكن طرحه بديلاً عن الحداثة الغربيّة بقيمها العلمانيّة.

يقول الإسلاميون إنّ الدين حاجة في الناس، بدليل ما أبدته الأنظومات الدينيّة من مقاومة واستمرار وقدرة على التكيف. وتدعو هذه المرونة إلى تلمّس الوساطة أو نقاط الاتفاق بين عناصر الأنظومة الدينيّة وما تراه فيها العلمانيّة... فباتت القيمة 'الإنسان' هذه نقطة اللقاء بين ما يسعى إليه الدين وما تسعى إليه العلمانيّة.

إذا ما سلّمنا جدلاً أنّ لهذه القيمة المضمون عينه في المنظومتين، هل تعتقد

بإمكان لقائهما في الواقع ؟

التقارب بين الإسلام والعلمانيّة، أو عموماً بين الدين والعلمانيّة، يقود إلى تبيين إمكان التقارب بين التراث الإسلاميّ والحداثة الغربيّة.

وأساس هذا الإمكان هو الواقع التاريخيّ، بل القانون التاريخيّ، واقع وقانون الدورة الثقافيّة والتبادل الثقافيّ. معروفة الأحداث التي التقت فيها الثقافة العربيّة الإسلاميّة بالثقافة الغربيّة. أوّلها استيعاب الثقافة العربيّة الثقافة اليونانيّة. هذا التراث الغربيّ، طوّرتة العبقريّة العربيّة الإسلاميّة، وسلّمته لأوروبا الوسيطيّة، فكانت النهضة الأوروبيّة الأولى. ثمَّ تطوّرت هذه الثقافة الأوروبيّة وفقاً لخصوصيّتها، وهي، منذ النهضة الأوروبيّة الثانية حتّى أيّامنا، خصوصاً منذ الحملة الفرنسيّة على مصر في القرن التاسع عشر، تعرض نفسها للاستيعاب من قبل المجتمعات العربيّة الإسلاميّة وغيرها من المجتمعات في العالم.

أمّا تحفّظ الإسلاميين تجاه الإيديولوجيات الغربيّة الحديثة، فمردّه إلى أنّ هذه الإيديولوجيات ليست حياديّة دينياً كما هو الأمر بالنسبة إلى العلوم والتقنيّات وأنماط

التنظيم الاجتماعي، وبالتالي مردّه إلى خطر الخلط أو المرادفة بين التحديث والتغريب. لكنّ الواقع أنّ التحديث ليس مرادفًا للتغريب. وكما أنّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة لم تشعر بأنّها فقدت هويّتها من جرّاء استيعابها التراث اليونانيّ، كذلك اليوم يمكن الوثوق بمقدرة الثقافة العربيّة الإسلاميّة على الاستيعاب. فهي تستطيع اليوم ما استطاعته في الماضي، من دون أن تفقد عبقيّتها وخصوصيّتها. وباستيعابها العلوم والتقنيّات وأنماط التنظيم الاجتماعيّ الغربيّة، بل أيضًا ما هو جوهريّ في الإيديولوجيّات والقيم الغربيّة الحديثة، من دون أن تفقد هويّتها.

في آخر المطاف، إذا ما أنعمنا النظر، وجدنا الإسلام والعلمانيّة، أو الدين والعلمنة، أو الحضارة العربيّة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة الحديثة، أضدادًا يتبع كل منها مساره الخاص، في حين أنّ قدرها هو أنّ تلتقي في سعيها المشترك إلى المطلق. هذه الفكرة التي ابتكرها نيقولاوس القوزانيّ *Cusanus* والتي عبّر عنها بالعبارة *coincidentia oppositorum* (تطابق الأضداد) تشير إشارة كاملة إلى سعي كلٍّ ممّا أسّميه الواقع والمعنى إلى التطابق مع الآخر. في أيّ شيء إنسانيّ، أفراد أو جماعات، توقُّق هو من مقوّمات هذا الشيء، يحمله على تجاوز ما هو عليه نحو ما يجب أن يكون عليه، أي نحو ما يكونه في ملئه وحقيقته. الواقع الإنسانيّ لا يكون إنسانيًّا حقًّا إلاّ إذا تطابق مع معناه، أي إذا كان تحقيقًا لهذا المعنى. والمعنى الإنسانيّ لا يكون حقيقة إنسانيّة إلاّ إذا تطابق مع واقعه، أي إذا كان معنى محقّقًا. من دون هذا التطابق، يبقى الإنسان لغزًا ومفارقة، أي كائنًا ينتظر أن يكون، طالما لم يحقق في ذاته، أو طالما لم يمتلك، ذاته.

يمكن نقل هذا الكلام العلمانيّ إلى كلام دينيّ، مسيحيّ أو إسلاميّ على السواء. الإنسان يبدو كأنّه واقع يبحث عن معناه، أي عن الله. والله يبدو كأنّه المعنى الذي يسعى إلى أن يتحقّق في الوجود الإنسانيّ وفي التاريخ الإنسانيّ. فالله يتحقّق أو يتجلّى في الإنسان. والإنسان لا يحقّق حقيقته الإنسانيّة إلاّ في الله. الله هو معنى الإنسان، والإنسان هو تحقيق الله. إنّما تجدر الإشارة إلى أنّ تطابق الأضداد لا يتمّ إلاّ في اللامتناهي. وبالتالي فإنّ التاريخ هو الحركة اللامتناهيّة نحو هذا التطابق، حيث يجد أخيرًا كلّ شيء حقيقته.

سوف أعود إلى ما تعنيه باللامتناهي، لكن دعنا نستكمل حديثنا عن التحوّل الثقافيّ الذي تدعو إليه والذي يقوم على إعادة اكتشاف بذور الحداثة الكامنة في التراث للانتقال من مجتمع عربيّ تقليديّ إلى مجتمع حديث لكنّه يبقى عربيًّا في حداثته، من حيث يعاود اكتشاف القدرات النقديّة في تراثه. هلأ أعطيتنا مثلأ عن إعادة قراءة التراث؟ أوّل الأمر، في نظري، أنّ القرآن كان الحداثة العربيّة في مقابل الجاهليّة العربيّة. فقد أرسى وحدانيّة الله في مقابل آلهة الجاهليّة وأصنامها وأوثانها. وجمع في أمة واحدة وحدّها الإيمان بالله الواحد القبائل المتناحرة المتعادية، والمتفاخرة بالحسب والنسب.

وجعل اللسان العربيّ الفصيح، لغة قريش، يجتمع عليه جميع من كان يتكلم بلغته أي بلهجته الخاصة. ثم جعل العقل أثنى ما زين الله به الإنسان، فحثّ بلا كلل على التعلُّق بالإقرار بالحقّ. ومن العقل قَمّة القيم، العدل والمساواة بين الناس، أبيضهم وأسودهم وأحمرهم. ومن العقل طلب العلم، كما قيل، ولو في الصين.

فكان من وحيه العمل على اقتباس ما أبدعته الثقافات غير العربيّة، الفارسيّة منها، وخصوصًا اليونانيّة. ومعلوم ما سمّي بحركة النقل، بحيث صارت بغداد حاضرة الثقافة في المشرق. وفي الأندلس، ازدهرت الثقافة العربيّة حتّى إنّها كانت آنذاك الثقافة بالمطلق لا ينازعها غيرها من الثقافات الغربيّة اليونانيّة واللاتينيّة. فكان الطلاب الغربيّون يؤمّون الجامعات العربيّة يقتبسون ما أمكن من العلوم، وكان العلماء اليهود ينقلون التراث العربيّ إلى اللاتينيّة، بحيث تمكّن الطلاب الغربيّون من العودة إلى بلادهم وإنشاء جامعات يدرّسون فيها الفلسفة اليونانيّة كما فسّرها ابن رشد وغيره من العرب، ويتجادلون في طروحات ابن سينا والغزالي وغيرهما.

ومن معالم الحدائث العربيّة حرّيّة التفكير. يدلّ على ذلك كثرة الفرق الكلاميّة والفقهيّة، عدا انقسام الإسلام سنّة وشيعة.

وأرى الصوفيّة وجهًا من التحديث، بمعنى التحرّر من اللفظ الدينيّ والنفاذ إلى الباطن. فمعلوم حال الحلاج، أعدمه المحافظون على ظاهر اللفظ، وأخذ عليه المتصوّفون إعلانه ما كان عليه ألاّ يبوح به للناس.

ثمّ كان القرن التاسع عشر وحملة نابليون على مصر، وما سُمّي بالنهضة، حيث بان للعيان الفرق بين التراث والحدائث الغربيّة الوافدة. ممّا حفّز على الإنكباب على تحصيل العلم والتقنيّة والتنظيم المجتمعيّ الغربيّ. مثال على ذلك الطهطاوي ومحمّد عبده. وأيضًا حركة تحديث اللغة العربيّة بنحت الاصطلاحات العربيّة تعبيرًا عن مفاهيم غربيّة. ومعلوم ما أسهم في ذلك البساتنة واليازجيّون ناصيف وإبراهيم. ثمّ أنشئت جامعة بالقاهرة، يؤمّها كلّ عربيّ وكلّ عربيّة. ومعلوم قول طه حسين لطلاب من طبقة الأثرياء أرادوا منع غير الأثرياء من ارتياد الجامعة، قال: «أحمد الله على أنّي ضريركي لا أرى وجوهكم!»

ثمّ في المبدأ يقول العلماء، من مثل محمّد البهي ويوسف القرضاوي المصريّين ومحمّد مهدي شمس الدين اللبنانيّ، إنّهم من واجب المسلمين اقتباس العلوم والتقنيات الغربيّة في سبيل إصلاح حال المسلمين والإسلام. وهذا موقف من أطلق عليهم تسمية الإسلاميين للدلالة على تمسّكهم بالتراث العربيّ الإسلاميّ. فهم إلى ذلك لا يمتنعون من استعمال الأدوات التقنيّة الوافدة من الغرب الحديث، ومن تحصيل العلوم وغيرها من المعارف الغربيّة الحديثة. ولا يرون ذلك ابتعادًا عن تراثهم، بل بالحريّ إحياء له بتحديثه.

أعود إلى سؤالي الأول : هل تجد العالم العربي 'الثائر' اليوم أقرب إلى هذا التحول الثقافي مما كان يوم كتبت هذه الأفكار ؟

قلت وكتبت مرحباً بالثورة كما تبدو في العالم العربي اليوم، قاصداً التحول السياسي إلى الديمقراطية بفعل وعي الشعوب العربية، التي لم تعد تنجرّ كالأنعام وتخضع خوفاً من بطش الحاكم القوي. وتكلمت كثيراً في التحول الثقافى، واستعملت كلمة الثورة، لكنني وصفتها بالثقافية. لكن ثورة العالم العربي اليوم لا يسعني أن أجزم أنها تمثل التحول الثقافى. ذلك لأن فيها الكثير من العنف الجسدي والأحقاد، ما يتنافى وجوهر الثقافة. قد يصح القول إن الثورة السياسية الرامية إلى إسقاط النظام قد يكون من نتائجها تحول ثقافى. لكن الثمن مرتفع، والمرتب من العمل الثوري قد لا يكون هو المطلوب. فالسؤال هل الشعوب العربية الثائرة ثارت من تلقاء نفسها ووعيتها، أم هي أداة لمطامع من يقول للحاكم اليوم أن يتنحى كي يحل مكانه، أم هي أداة من صنع قوى خارجية لتحقيق مخطط لم يوضع أصلاً لمصلحة الشعب الثائر أو المثار. فأرى الترقب لنرى ما قد يكون الحال عليه في افتراض نجاح الثورة.

لكن أرى أن نتأمل في ما حدث في أزمان التاريخ من ثورات. نرى أن الثورة تمت بالعنف. فيحضرني إذاك أن الإنسان ليس عقلاً في الأصل، بل هو غرائز وحوافز وأهواء ليست من العقل في شيء، بل هي تتحكم في ما يُسمى العقل وتستخدمه أداة لأغراضها. وأرى أن المجموعات البشرية لا تخلو من مؤسسات عسكرية تمرنت على فنون القتال، وظيفتها المحافظة على الأمن في الداخل وعلى أمنها من تعديت الخارج المحتملة. ومن قال بالعسكرة قال بالقوة، وجعل القوة من ضرورات الحياة البشرية، كما هي من مقومات الحياة الحيوانية إجمالاً. ولا عجب في ذلك، فقد فطر الإنسان على التعدي، ثم أخذ يتطور حتى بدا له أن التعايش السلمى قد يفيد في غالب الأحيان. ثم قد يقود التطور إلى التغيير والثورة، وقد تكون الثورة غير عنيفة. مثال على ذلك غاندي وثورته في سبيل استقلال الهند. إلا أن لاعتفه كان ثمنه أن يُغتال هو نفسه.

أخلص من هذه الملاحظات إلى أن العيش الجماعي يقتضي شيئاً من التنظيم، لتحاشي الفوضى. وأرى التنظيم مثله كمثل الحصى تجرفه مياه النهر، فتعايش الحصى وتتغير بفعل تدور نتوءاتها. على هذا النحو أرى قانون الحياة.

أما في ما خص ما كتبت في الثورة الثقافية، أقر أن الكتابة، شاء أم أبى كاتبها، إنما هي عمل سياسي. لكنني أميز نوعين من العمل السياسي. قد يكون هذا العمل يستند إلى معطيات من مثل ما يسجله عالم السوسولوجيا، فيكون العمل يتبدل بتبدل المعطيات، فتكون مثلاً الأحلاف والاختلاف، الموالاة والمعارضة، بحسب تبدل الظروف. وقد يكون العمل السياسي من نوع الفكر النظري الذي ينبه إلى المثال، ويحاول تبين إمكان البلوغ إليه والشروط اللازمة لذلك. فكتاباتي كانت من هذا النوع. حاولت تبين الهدف والشروط

والوسائل التي من شأنها أن تؤدّي إلى المطلوب. ثمّ ألفت الانتباه إلى مسيرة التاريخ، فهي ليست خطأً مستقيماً، بل هي صعود وهبوط كموج البحر. فإذا بدا أنّ ما كتبتّه يخالف الواقع الراهن، فلا بدّ من تبدّل الأوضاع بحيث تعود هذه الأفكار متزامنة مع الواقع المستجدّ.

في الدين

لم تحدّد تنشئتك اللاهوتية مسارك المهنيّ والوجودي، إلا أنّها حدّدت جزءاً أساسياً من اهتماماتك الفكرية. ألم يكن اهتمامك ببولس الأنطاكي مدخلك إلى عالم المجادلة اللاهوتية بين المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى؟

أذكر أنّ اهتمامي الأوّل بهذه المجادلة كان مقالين في موقف يوحنا الدمشقيّ من الإسلام. تبعه عملي على كتابات بولس الراهب. في بادئ الأمر، فكّرت في أطروحة فلسفية وأنا أتابع الدروس في السوربون، وكنت أعمل وأقرأ في الوقت نفسه. بدايةً، كنت أساعد كاهن رعية الروم الكاثوليك سانت جوليان الفقير *Saint-Julien-le-Pauvre* في قدّاس الأحد وفي الحراسة في فترة بعد الظهر، وقد كان مؤرخاً يقوم ببحوث تاريخية. كان قد اتفق مع إدارة سلسلة ينايع مسيحية *Sources chrétiennes* حيث تُنشر النصوص اللاتينية والإغريقية الخاصة بأباء الكنيسة، فعرض عليها كتابة النصوص بالعربية، فقبلت. كان لديه مجموعة نصوص نشرها لويس شيخو اليسوعي، ومنها نصوص بولس الراهب. فطلب أن أترجم هذه النصوص إلى الفرنسية ومن ثمّ يقوم هو بالمقدمة والتعليقات ومن ثمّ تُنشر في السلسلة المذكورة. بدأت بالترجمة من العربية إلى الفرنسية ووجدت ذلك مشوّقاً جداً، فعزمت على أن أتخذ هذه النصوص موضوعاً لأطروحة دكتوراه. ثمّ في ما بعد قال لي شقيقي، الذي كان أستاذاً لعلوم الأديان في جامعة مونستر الألمانية، إنني وضعت عدداً كبيراً من المراجع في كتابي **بولس الإنطاكي**، يحسن استخدامها. فبدأت باستخدامها من أجل دراسة الجدل الإسلامي المسيحيّ في العصر الوسيط.

لماذا اخترت الحقبة الممتدة بين القرنين الثامن والثاني عشر؟

لأنني بينت في أطروحتي أنّ بولس الإنطاكي عاش وكتب في القرن الثاني عشر، وكان الجدل قد بدأ في القرن الثامن.

ما الذي استوقفك في هذا الجدل؟

ما أثار استغرابي ثنائية الموقف عند كلّ مجادل. فالنصرانيّ مثلاً شديد النقد العقلانيّ لمقولات الخصم الدينية، ويعود لا يتعقّل عند امتحان مقولاته المسيحية. وكذلك الأمر عند بعض المسلمين. أذكر من بينهم خصوصاً ابن حزم القرطبي الظاهري. فهو من

أمع المفكرين والمنتقنين. وهو يتناول بالنقد العقلانيّ الصّرف مقولات اليهود والنصارى وغيرهم، في حين أنّه يطفئ نور عقله الناقد متى كان الأمر في موضوع الإسلام. فهو إذّاك يتقيّد باللفظ القرآنيّ ولا ينتقل إلى تأويله. فمثلاً يقول إنّ القرآن يستعمل كلمة الرحيم، وليس الرؤوف أو غيرها، لذا لا يجوز أن نقول في الله إنه رؤوف أو ما يرادف الرحمة من خارج مفردات القرآن. وكذلك لا يأنف من وجود تعابير قرآنيّة تصف الله بأنّ له يدين وعينين وغير ذلك...

هل وجدت نماذج مماثلة عند المسيحيين ؟

وجدت بعضاً منهم، إذ كانوا ينتقدون الإسلام من دون الانتباه إلى واقع أنّهم عرضة للنقد أيضاً. منهم أذكر أنبا أبراهام الشديد النقد للدين الإسلاميّ. إلاّ أنّي عثرت أيضاً على بعض الكتابات المسيحيّة والإسلاميّة يبدو فيها الموقف موقف متحاورين يسعون إلى فهم مقولات بعضهم بعضاً، كما يكون الأمر في تجاذب الحديث الهادئ بين عقلاء يحترم كل واحد منهم الإنسان الآخر. وقد جمعت عدداً من هذه النصوص سنُشر قريباً بعنوان التفهّم والتفاهم بين النصارى والمسلمين في العصر الوسيط. فمن بين النصارى، أذكر الملكيّ الخلقيدونيّ بولس الراهب أسقف صيدا الأنطاكي ولا سيّما في رسالته إلى أحد أصدقائه الذين بصيدا من المسلمين. وقف موقف الوسيط بين نصارى الغرب والمسلمين، يذكر أنّ النصارى يقرّون برسالة النبيّ العربيّ إلى الجاهليّة من العرب. وأنّ ظاهر تجسيمهم يوازي ظاهر التجسيم في النصّ القرآنيّ. وأنّ الأقانيم ليست أشخاصاً فتكون الآلهة ثلاثة، بل هي صفات جوهرية لله الواحد. ومن كتابات النصارى أيضاً، مقاطع من نصّ الراهب الملكيّ أنبا جرجي، يدعو فيها إلى الاحتكام إلى العقل، مفترضاً أنّ العقل يبيّن، من بين مقولات الأديان، ما قد يليق بالله من صفات. ومن النصارى أيضاً، النسطوريّ أنبا إيليا أسقف نصيبين في مجالسه، حيث الحوار محاولة تفهّم وتفاهم. وأذكر من بين المسلمين من حاول تفهّم عقيدة التثليث عند النصارى، كالباقلاّني، صاحب التمهيد، حيث يخلص إلى أنّ النصارى أخطأوا في اللفظ والتعبير في شرحهم هذه العقيدة. ومن المسلمين أيضاً إمام الحرمين الجويني الذي قارب عقيدة التثليث النصرانيّة بأقوال ابن كلاب في الأحوال. ومن المسلمين أيضاً حجّة الإسلام الغزالي، حيث رأى تأويل كلام الإنجيل والنصارى.

خارج هذه الإستثناءات، هل قام حوار حقيقيّ بين المسيحيين والمسلمين، أم كان

مجرد محاولة تبشيرية متبادلة ؟

هذه المواقف المتفهّمة كانت كالنقطة في بحر التصارع. لم يكن ذلك حواراً بل جدلاً، ولم يكن تبشيراً بل تحطيماً لمعتقدات الخصم. ألاحظ اليوم أنّ بعض الشخصيات

المسلمة والمسيحية يرددون في مواضيع الثالوث والتجسد والدين الحق، الكلمات والتعابير التي تم استخدامها في القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر.

لقد كرّست سنوات طويلاً وما يزيد عن عشرين مجلداً لدراسة هذا الجدل اللاهوتي... ولا أظنك بذلت كل هذا الجهد مجرد كونك وضعت أطروحة عن بولس الأنطاكي. لماذا اهتمامك بهذا الجدل؟ أي هدف وأي عبء؟

هذه الأعمال توثيقية أردتها أداة لمن شاء البحث أو لمن طلب العبرة. أمّا العبرة التي استخلصتها أنا منها، فهي ضرورة الإبتعاد عن مثل هذه المجادلات التي لا فائدة تُرتجى منها. فهي أبعد ما يكون عن موقف التفهم والتفاهم، أو عن موقف الحوار. حيث كل فريق من المتجادلين مقيّد بما ظن أنه الحق. ومن المستغرب أن يكون بعضهم في يومنا هذا ما زال على مثل هذا الموقف العقيم.

هل كنت مجرد موثّق في هذه الأعمال كما أسلفت... أم أنك قرأت التاريخ قراءة تأويلية؟

أكثر كتاباتي كانت توثيقية. منها ما وضعته بالفرنسية ثم أعدت صياغته وتطويره بالعربية في مجموعات مختلفة، منها : موادّ لدراسة الحوار بين المسلمين والنصارى في العصر الوسيط، ومنها مجموعة المفاهيم، ومجموعة التفسير المسيحي للقرآن، ومنها مجموعة اصطلاحات، ومنها مجموعة الكتاب المقدس في نصوصه عند المسلمين في العصر الوسيط... كل ذلك على أساس النصوص الإسلامية والمسيحية في العصر الوسيط.

إلا أنني حاولت تأويل هذه المعطيات بابتداء نظرية التمييز بين طلب المطلق والأنظومة الدينية، وبين الواقع والمعنى... ثم تعرّضت لمسائل سياسية واجتماعية أملاً التحول إلى مجتمعات أكثر إنسانية... طبعاً ذلك على ما كنت أعتقد، وجلّ من لا يخطئ!

ألا تعتقد أن الصراع اللاهوتي هو عنصر شكليّ أو جانبيّ في الصراع... وبالتالي في التحول المنشود؟

لما كان في رأيي أنّ علم اللاهوت أو علم الكلام ليس أحد منهما من العلم في شيء، كان الكلام 'اللاهوتي' عندي كلاماً بكلام لا يعني شيئاً. لذا كان الدين والكلام الدينيّ واجهة أو غطاء يتستر به المتصارعون على مكتسبات دنيوية. من ذلك تحول الدين وفرقه إلى طوائف ليست من الدين المفترض في شيء. بل الطوائف كيانات محض سياسية. فالله ليس الكائن المتعالي الخالق القادر، بل هو الزعيم أو المترجم أو الثريّ الفاعل بما له من تأثير وقدرة ومال. وقد يأتي يوم يشتري فيه المسيحيّ المقتدر أحد المسلمين المحتاجين فيجعله مسيحياً. وكذلك يصنع المسلم الثريّ، يشتري المسيحيّ الفقير ويضمّه إلى قطيع غنمه.

هذا الأمر بين في ما خصّ لبنان، أي هذه القطعة الجبلية من الأرض التي أطلق عليها هذا الاسم، وقد اعتبرت اعتباراً بلداً أو مجتمعاً أو دولة... ذهبوا إلى تحديد نظامها بأنه ديمقراطية توافقية. أمّا التوافق، فحدث ولا حرج عن التخاصم والمشاادة بين رعية ورعية. قد يذهب المشاهد إلى أنّ اللبنانيين 'إن هم إلا مجموع أفراد تكتلوا، وكتل احتلت هذه الأرض، فصار على الأفراد والكتل أن تتصادم وتتآكل، كما الحصى في النهر الجارف، فتملس فتعايش.

لعلّ قولي هذا من التشاؤم الذي قد يقع في حباله من تقدّم في السنّ على غير المعتاد.

أو من لا يملُ من الشغب، ولا يبري نهر الحياة زواياه كي يتعايش مع الرقابة... ما تسمينه شغباً قد أسمّيه البحث عن الواقع وحسب... أما الرقابة فهي أبغض ما أبغض.

لنعدّ إلى موضوع الحوار الإسلامي المسيحي. غالباً ما تركّز على نوع من التناظر بين الأنظومتين المسيحية والإسلامية، هلاً اختصرته لنا ؟ جواباً عن هذا السؤال، أذكر ما كتبته بالعربية في وظائف الدين الأساسية وتحديدها في المسيحية والإسلام. وذلك في الفصل الأول من مجموعة مقالات عنوانها في فلسفة الدين. رأيت أنّ الأنظومة الدينية كظاهرة ثقافية تتكوّن من مجموعة وظائف دينية تعبر عن علاقة الله بالإنسان...

أولى الوظائف وظيفة المبدأ، وتسمّى الله. والله أب في المسيحية، وربّ في الإسلام. صحيح أنّ الأب ربّ أيضاً، لكنّ الربّ ربّ فحسب. ينتج من ذلك أنّ المسيحية لا تجعل الله غريباً بالكليّة عن الإنسان، فيما الإسلام يؤكّد غيرية الله المطلقة وأنّه لا شبيه له، جاعلاً إيّاه بلا كيف...

فلدينا إذاً بين المسيحية والإسلام بعض التلاقي، في تأكيد الله مبدأً، وبعض الاختلاف، في تصوّر هذا الإله الواحد وعلاقته بالإنسان. وينعكس التلاقي والاختلاف على الوظائف التابعة.

الوظيفة الثانية وظيفه الوحي والتجلي، بها يتّصل الله بعالم البشر. وهي شخص المسيح كلمة الله في المسيحية، فيما هي في الإسلام كلام الله المدوّن في القرآن... الوظيفة الثالثة وظيفه تكوين المؤمنين في شكل جماعة. والجماعة هي الكنيسة في المسيحية، تجمّعت بانتساب أفرادها إلى المسيح كلمة الله. وهي الأمة أو جماعة المؤمنين في الإسلام، تجمّعت بانتساب أفرادها إلى كلام الله القرآني. ثمّ إنّ الكنيسة في المسيحية ذات

بُعد إلهي وُبعد بشريّ في آن، فيما الأُمَّة في الإسلام أحاديّة البُعد، فهي شيء بشريّ خاضع للمشيئة الإلهيّة. من هنا كانت الكنيسة مجتمعاً روحياً ينخرط أفرادها في الزمنيات، فيما كانت الأُمَّة الإسلاميّة مجتمعاً أو تنظيمياً دينياً ودنيوياً في آن. وكانت الكنيسة بوجهها المرثيّ قائمة على مبدأ السلطة وفي شكل تراتبيّ، فيما قامت الأُمَّة الإسلاميّة على مبدأ المساواة بين المؤمنين لكون السلطة والحكم لله وحده ولشريعته المدوّنة في القرآن... خلاصة القول أنّ الكنيسة هي الموقع، فيه يتمّ تأليه الناس بالعيش في الروح والمحبة طلباً للخلاص، وأنّ الجماعة الإسلاميّة هي مثال عيش المؤمنين المشترك وفقاً لحقوق الله وحقوق الناس كما قضى بها من بمشيئته المطلقة كانت الأشياء على ما هي عليه.

الوظيفة الرابعة وظيفه جعل الإنسان مؤمناً، أي مكتمل الإنسانية. في المسيحيّة، هو الروح ينقل الإنسان من الخطيئة إلى النعمة ويرفعه إلى حرّية الابن. في الإسلام، يكون مؤمناً حقاً من كان عبداً أميناً لله وخاضعاً للشريعة الإلهيّة. فكانت إذاً أصالة الإنسان المؤمن إما بقوة الروح أو بامتثال أحكام الشريعة.

الوظيفة الخامسة والأخيرة مفادها الموقف الذي به يتميّز المؤمن. فالموقف المسيحيّ هو المحبة، والموقف الإسلاميّ هو التسليم. ولما كانت المسيحيّة محبة الله ومحبة الناس محبةً بالله، ولما كان الإسلام تسليمًا لله وحده، كانت رسالة المسيحيّة والإسلام رسالة حرّية، أي تحرّر الإنسان من أيّ عبوديّة بفعل تعلقه بالله وحده. ولما كانت المسيحيّة محبة الله الحاضر في الناس، على أساس تجسّد الكلمة، صارت المسيحيّة شكلاً من أشكال الإنسانيّة. ولما كان الإسلام يركّز على التعالي الإلهي المطلق، صار الإسلام شكلاً من أشكال اللاهوتانيّة.

بين اللاهوتانيّة التي تضع في محورها المطلق فتنتهك الإنسان، والإنسانيّة التي باسم الإنسان تضطهد كلّ تعبير ديني، تدعو إلى انتهاج خطّ «أنثروبولوجي» قوامه الاعتراف بشرعيّة بحث الإنسان عن المطلق مع الاعتراف بالتعدّد الأصليّ في التعبير عن هذا البحث... هل يتّسع الدين لمثل هذا الاعتراف من دون أن يسلم بالنسبيّة ومن دون أن يتحوّل إلى مجموعة 'مختارات' نظريّة ويفقد بالتالي جزءاً أساسياً من تعريفه كدين؟ صحيح أنّ المؤمن يتمسك بمعتقدده على أنّه الوحيد الحقّ... لكن لا يخلو الأمر من تطوّر منشود للوعي...

الخطّ الأنثروبولوجي الذي أقترحه ليس طريقاً وسطاً يكون الطريق الثالث، بل أراه طريقاً يقارب، إن لم يجمع، بين طريقين. وذلك على أساس التمييز، في كل من اللاهوتانيّة والإنسانيّة ما هو جوهرّي وما هو مجرد خطّ دفاع. فأرى الجوهر واحد، وخطوط الدفاع مختلفة. فمن البديهيّ أن تكون خطوط الدفاع نسبيّة الطابع، من دون أن يتّصف الجوهر بمثل هذه النسبيّة. قلت 'هذه' النسبيّة، ذلك لأنّي أرى في الأساس التمييز بين جوهر الدين، وهو طلب المطلق، والتعبير الثقاليّ عنه، وهو الأنظومة الدينيّة. إذّاك لا ضير عندي في أن يكون

الناس على الأنظمة الدينية المألوفة، التي نشأوا على تعاليمها وأخلاقياتها. فبعضهم على هذه الأنظمة، وبعضهم على غيرها. والجميع يطلب المطلق. وليس في ذلك فقدان ما هو أساسي في ما يسمّى الدين، بل فقدان ما يلزم فقده، وهو إضفاء صفة المطلق على الأنظمة الدينية. هذا في ما خصّ اللاهوتانيّات، وقد جمعتها للتمييز بين أوجهها المختلفة وفقاً لاختلاف الفرق حتّى في الدين الواحد. أمّا في ما خصّ الإنسانويّات، فقد جمعتها أيضاً لكون الإنسانويّة ذات وجوه كثيرة مختلفة باختلاف النظريّات في الإنسان. فثمة إنسانويّة مادّيّة وإنسانويّة مثاليّة روحانيّة، مثلاً، بل إنسانويّة مسيحيّة عند بعضهم. والإنسانويّة التي وضعتها في مقابل اللاهوتانيّة، فهي ما رأيتُه قاسماً مشتركاً بين الإنسانويّات واللاهوتانيّات. يمكن اختصار تأكيدات اللاهوتانيّة على النحو التالي (١) الله كائن بمنتهى التعالي، وقيمة مطلقة، ومرجع تتحدّد كلّ الأشياء بنوع علاقتها به. (٢) الإيمان اختبار فريد لعلاقة الإنسان بالله، يعيشه الإنسان، لكنّه عطية من الله. (٣) كون الله كائناً مفارقاً بالكلية يحتم علينا تصوّره كائناً موضوعياً، وشخصاً أو كائناً شخصياً. (٤) الله خالق ومدبّر، ومصدر الوحي، ومخلّص، وديان. (٥) وهو يُخضع الحياة البشريّة بجميع وجوهها لنظام الدين، معتقدات وعبادات ومؤسّسات، وهو مصدر ذلك الدين. (٦) الإنسان لا قيمة له إلا في علاقته بالله. (٧) العالم الحاضر لا قيمة له إلا كمرحلة تُهيئ لدخول العالم الآتي.

بالمقابل، تميّز الإنسانويّة بالتأكيدات التالية (١) الإنسان هو القيمة الأساسيّة والمحوريّة. (٢) لا وجود لشيء أو كائن يتعدّى الإختبار الإنسانيّ. (٣) لذلك فالله، إله الديانات، قد مات، ويجب أن يموت، إذ إنّه ليس سوى استيهام *fantasme* وخداع *mystification*، بل هو مجرد لفظة لا تفيد أيّ معنى. (٤) والإيمان أو التدين ليس إلا اختباراً بشريّاً تأسس على تصوّرات أسطوريّة، وبالتالي فهو حالة تبدو مرصّية.

هل هذه التأكيدات على المستوى نفسه من الأهميّة ؟

إذا ما سعينا إلى فهم هدفية هذه التأكيدات المتناقضة، وسعينا إلى فهم ترابطها المنطقيّ الداخليّ، استطعنا أن نميّز فيها بين ما هو تأكيد ثانويّ وبين ما هو تطلب أساسيّ. فنرى أنّ اللاهوتانيّة تتمسك، من جهة، بحقيقة وجود الله وبمفارقتها الكلية، ومن جهة أخرى، بالإيمان كاختبار فريد لعلاقة الإنسان بالله. وذلك في حين أنّ موضوعيّة الله وقيمة مؤسّسات الدين ليست إلا وسائل في خدمة المتطلّبات الأساسيّة وضمانتها. كذلك الإنسانويّة، فهي تتمسك بحريّة الإنسان وبتأكيدها أن لا شيء يتعدّى نطاق الخبرة البشريّة. وهذا ما تسعى إلى تأمينه عندما تنادي بموت الله وبأفول الديانات وتكر كون الإيمان اختباراً فريداً. من الواضح هنا أنّه لا يمكن التوفيق بين الإنسانويّة واللاهوتانيّة في ما يتعلّق بتأكيداتهما الثانويّة. أمّا في ما يتعلّق بتأكيداتهما أو متطلّباتهما الأساسيّة، فتجدد المحاولة لإيجاد نوع من التوفيق بينهما. وذلك بالتوصّل إلى البرهان، ليس فقط على أن لا تعارض بين الله

والإنسان ولا تعارض بين الإيمان والاختبار البشريّ، بل على أنّ الله والإنسان يقتضي أحدهما الآخر بحيث أن لا وجود لأحدهما من دون الآخر. وهكذا شأن الإيمان والاختبار البشريّ. لن أبرهن هنا بالتفصيل على صحّة هذه العلاقة التضمينية. أكتفي بالإشارة إلى أنّ مثل هذا المشروع التوفيقيّ ليس مصيره حتمًا الفشل، شرط أن نميّز بين حقيقة وجود الله وموضوعيّة هذا الوجود، وبين الإيمان والدين. وعليه كانت النظرة الأنثروبولوجيّة الموقع الذي فيه يلتقي الله والإنسان، ويلتقي الإيمان والاختبار البشريّ، دونما أيّ تناف... ثمّ إنّ الدين هو في أنّ طاقة إيمانيّة وأنظومة مؤسّسات. ولما كانت الأنظومة تعبيرًا عن الإيمان، بات الإيمان هو ما يحاسب الأنظومة بقياس منجزاتها بمقاس كلّ من وظيفتيّ أيّ تعبير، أي أن تكون الأنظومة تعبيرًا عن الإيمان وليس عن مصالح وأهواء، وأن تكون تعبيرًا يفهمه الناس ويعيشونه ويعيشون به إيمانهم. فإذا لم تعبّر الأنظومة الدينيّة عن الإيمان، بطلت. وإذا لم يعد الناس يفهمون اللغة الرمزيّة التي نشأت عليها الأنظومة الدينيّة فباتوا لا يستطيعون بواسطتها عيش إيمانهم، بطلت، أو بطل منها ما لم يدخل عنصرًا من عناصر الثقافة في تغييراتها وحالاتها المتتالية.

فلما كان للإيمان دور المحاسبة والنقد، صار الإيمان أقرب ما يكون إلى العقلانيّة من حيث كان جوهرها هو النقد بالذات. فلا خصومة ولا منازعة ولا تناقض، كما درج القول، بين الدين بما كان الإيمان أحد بُعديه، والعقل بوصفه عقلانيّة نقدية. من هنا أمكن الخلوص إلى عبرتين. إحداهما أنّ النظرة اللادينيّة قد تدعو الدين إلى التحرّر وإعادة تفعيل وظيفه الإيمان فيه وفي المجتمع الإنسانيّ. فهي إذاً فرصة متاحة للدين كي يكون بالإيمان شاهدًا للمعنى المطلق. والعبارة الثانية هي أنّ العلمانيّة المتولّدة من النظرة اللادينيّة قد تكون أساس المجتمع الإنسانيّ الصحيح، لكون الديمقراطية تتأسّس عليها. هذا إذا كانت الديمقراطية في جوهرها مشاركة في العيش وعدالة ومساواة وأخوة، وإذا كانت احترامًا للكرامة الإنسانيّة واحترامًا للحريّة التي بها يتحدّد جوهر الإنسانيّة. وعليه كان هدف الدين الذي به يتحدّد جوهر الدين، وبه يتبرّر وجود الدين، تفعيل الطاقة الإيمانيّة، بما هي طلب المطلق، في الكيان الإنسانيّ، أي أنسنة الإنسان.

ألا تجد أنّ هذا التقارب بين المسيحيّة والإسلام قد يزيد من حدّة التنافس والتنافر بين المنظومتين، إذ تتناولان الموضوعات نفسها وبأدوات مفهوميّة متقاربة؟ في حين أنّ العلاقة بين منظومتين دينيّتين لا تستعملان الأبجديّة الرمزيّة نفسها قد تكون أكثر اتساعًا لفضول التعرّف على الآخر؟

بالفعل قد يكون التقارب بين الأنظومتين المسيحيّة والإسلاميّة زاد من حدّة التنافس والتنافر. والدليل على ذلك ما جرى على مدى العصور حتّى اليوم. فكان الصراع بين اليهوديّة والمسيحيّة، ثمّ الصراع بين الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة، على أساس احتكار كلّ

واحد من هذه الأديان التوحيدية الحقيقية الإبراهيمية، ووجوب أن ينسخ الدين التالي الدين الذي سبقه. فالمسيحية، في رأي الكثير من المسيحيين، نسخت شريعة موسى. والإسلام، في رأي الكثير من المسلمين نسخ شريعة المسيح. أرى في هذه الظاهرة انغلاق الإنسان على ما تعوده، بحيث يرى كل ما عدا عالمه تهديداً لما اطمأن إليه، بل لكيانه كإنسان. والواقع أنّ من أقوال الإنجيل «جئت لأتمم»، وأيضاً «قيل لكم... أمّا أنا، فأقول لكم...» وأيضاً «إذهبوا إلى العالم وعلموهم وعمدوهم...» فكان التتميم، في نظر المسيحيين، ينقضه إلى حد ما القول الثاني والثالث. وتطبيقاً لذلك كان مثلاً القول اللاتيني *compelle intrare*، أرغمهم على الدخول في المسيحية. ونقرأ في القرآن آيات يصدّق القرآن فيها ما سبقه من كتاب، صحف وتوراة وإنجيل. ونقرأ أيضاً أنّ الإسلام يظهر على الدين كلّ، وأنّ أهل الكتاب عليهم ذلة إعطاء الجزية وهم صاغرون. لا عجب في ذلك. فيبدو أنّ الإنسان طبع على التنافس والنرجسية، كأنّ الواحد من الناس يقول لمن هو غيره إمّا أن تكون مثلي أو لا تكون.

ومن مظاهر صراع الأديان والمتديين، جهاد الفتوحات الإسلامية، يقابلها الحملات الصليبية في العصر الوسيط. وأذكر ما قرأت يوماً في أحد كتب التاريخ، أنّ أحد الجنرالات الفرنسيين، بعد انتصار الأوروبيين على الدولة العثمانية، دخل أحد المساجد معتلياً حصانه، واستل سيفه، وصرخ 'يا صلاح الدين، ها نحن هنا! قد نهزأ من هذه الحالة الصبائية. لكنّ الواقع ما زال واقع التنافس طلباً لإلغاء الآخر إذا تعذّر اقتناصه وتدجينه. أقول هذا لما تبين لي من اطلاعي على مجادلات المسلمين والنصارى في العصر الوسيط، باستثناء القليل من حالات التعايش السلمي والتفهم والتفاهم للأقوال المختلفة. وما أقرأه اليوم في بعض الكتابات المسيحية والإسلامية يبدو لي كأنه كتب في العصر الوسيط، حيث الإعتراضات، بل الشتائم، هي لم تتبدل في المعنى والمبنى.

لكن يجب تسجيل ما جدّ من تغيير في الذهنية الدينية المسيحية والإسلامية من انفتاح على الآخر، على أساس التقارب نفسه، حيث عرف كل فريق أنّ ما يقارب هو جوهر الأديان، وما يباعد هو التعبير الثقافي المختلف عن الجوهر الواحد. أذكر أنّي كتبت، في معرض تعدد الأديان، أنّ الله واحد في حين أنّ الطرق المؤدية إليه كثيرة ومختلفة. وأنّ الحقيقة واحدة في حين أنّ وجهات النظر إليها متعددة ومختلفة. لعلّ في ذلك ما يقنع المتزمتين من المسيحيين والمسلمين بالأّ يحتكر أحد منهم الحقيقة الدينية، ومن بعدها ألاّ يمتلك الله نفسه فيصنعه صنماً ووثناً على صورته ومثاله. معلوم قول فولتير *Voltaire* في هذا الشأن: 'خلق الله الإنسان، والإنسان ردّ له هذا الفعل!'

أمّا في حال التباعد بين هيكلية الأديان، فصحيح أنّ ذلك قد يوّد الفضول إلى معرفة الآخر المختلف، بل إلى محاولة الإنتقال من الدين الموروث إلى الدين الغريب. فمن البين اقتحام البوذية مثلاً بعض المجتمعات أو الفرق المسيحية في الغرب. لا عجب في ذلك إذا ما فطننا إلى ميل الإنسان الفطري على أن يكون غير ما هو عليه. يكفي النظر إلى الأطفال

يلعبون بأن يكون الواحد منهم الشرطيّ أو طرزان أو الغول أو غير ذلك من الكائنات الراهنة أو المتخيّلة. ولعلّ هذا ما قاله سارتر من أنّ الإنسان لا يكون ما هو بل يكون ما ليس هو. وفي أساس ذلك جدليّة هيغل حيث يتحتّم على الروح أن يغترب ويبدو غير ما هو كي يتمكّن من العودة إلى نفسه فيعي ذاته. ولعلّ هذا ما تنبّه إليه علماء الإنسانيّات، من أنّ الإنسان الفرد لا يعي نفسه إلاّ في ما يبدو في نظر الآخر، كما في مرآة.

صعب سلوك طريق غير مألوفة. ويحرص كلّ إنسان على ألاّ يفقد ما اطمأنّ إليه. ولعلّي، في تبيين أوجه التقارب بين المسيحيّة والإسلام، زرعت التقريب، فحصدت الإبتعاد! لكنّي ما زلت على موقعي.

ماذا يمكن للإسلام أن يتعلّم من المسيحيّة، والعكس بالعكس؟ وهل يمكن للحوار بينهما أن يغدو فرصة اغتناء متبادل أم سيقضى مجرد التفاف فكريّ يسمح بالتعايش السلميّ السلبيّ كما هو الحال في اللبنان الذي وصفته منذ قليل؟

في حال بقي كلّ من المسيحيّ والمسلم على معتقداته، أمكن الإلتفات إلى الأخلاق أو المعاملات في تعاليم الإسلام والمسيحيّة، وما يتميّز بها كلّ واحد من الأنظومتين. فأرى أنّ ما يتميّز به الإسلام إنّما هو العدل والتضامن الإجتماعيّ، وأنّ ما تتميّز به المسيحيّة هو المحبّة. والعدل والمحبّة يقتضي كلّ منهما احترام الكائن الإنسانيّ بما كان القيمة الأساسيّة التي تحكم العلاقات بين الناس. فالغرض من الحوار التعايش السلميّ واغتناء متبادل ما أمكن ذلك. ومثل الحوار كمثل غيره من الأوضاع البشريّة، فهو قد يقال فيه إنّهُ حوار، في حين أنّه قد يتحوّل إلى عمليّة تكاذب، أو في أحسن الأحوال إلى نوع من اللياقات الإجتماعيّة.

وعلى المسلم والمسيحيّ أن يتحاورا على أساس أنّ كلّ واحد منهما إنسان له خصوصيّته، وإنسان منفتح على ما ومن خالفه. فكان شرط الحوار الأوّل القبول بالآخر والإصغاء إليه ومحاولة فهم وضعيّته وذهنيّته. وهذا يعني القبول ليس فقط بتعدّد الأديان والمذاهب، بل بمبدأ التعدديّة لكون الناس يختلف كلّ فرد منهم عمّا سواه.

في أساس نظرتي الفلسفيّة هذه، التمييز بين وجهي الحقيقة البشريّة، وجه الواقع ووجه المعنى. فإذا نظرنا إلى الخبرة الدينيّة وفقاً للخبرة الإنسانيّة، كان طلب المعنى أو المطلق انطلاقاً من الواقع هو هو الإيمان بما هو طلب الله. وكان الإنسان هو الواقع، وكان معناه الذي به تكتمل الإنسانيّة فيه هو الله. والله هو الواحد، والناس هم الكثير. ويقول الدين إنّ الواحد جعلهم كثيراً.

لقد عرفت المسيحيّة، ولا سيّما الكاثولويكيّة منها، مخاض الحداثة في مواجهة العلوم، والتطوّر الإجتماعيّ والمناهج الحديثة في مقاربة النصوص الدينيّة... هل من دور يمكن أن يؤدّيه المسيحيّون العرب برأيك في تسريع استيعاب العالم العربيّ للحداثة،

وضمن أيّ شروط ؟

اشكّ في أنّ على المسيحيّين العرب الإنخراط في المجتمعات التي يعيشون فيها فتكون قضايا هذا العالم العربيّ قضاياهم، ومنها قضية تحديث الذهنيّة والمؤسّسات التقليديّة. ذلك من صلب مقتضيات ما يسمّى بالحوار المسيحيّ الإسلاميّ. فالحوار يكون على مستويات أو في مجالات أربعة، كما رأيتها وأراها. أوّلها مجال الحياة اليوميّة، حيث يتعامل ويتفاعل المسيحيّ والمسلم. وثانيها صعيد الثقافة العربيّة المشتركة، فيتعاون المثقّفون من الطرفين في محاولة تطوير هذه الثقافة وتحديثها. وثالثها صعيد المعتقدات، وهو الأصعب، بل لعله من الممتع، لكون العقائد لا ينال منها التحليل والتعليل ومحاولة التأويل فالتحديث. لذا كان الانتقال إلى الصعيد الرابع، صعيد طلب المطلق، وقد يمكن التلاقي عليه، ومن ثمّ العودة إلى صعيد العقائد في ضوء ما يتبيّن من صفة النسبيّة ومن صنع الناس في كون العقائد تعبّر بلغات مختلفة عن الهدف الواحد. فقد يكون من نتائج هذه المسيرة إمكان تحديث الذهنيّة على الوجه الذي عبّرت عنه جوابًا عمّا سبق من أسئلة.

إلاّ أنّي قد أرى وضع المسلمين شبيهاً بوضع المسيحيّة الكاثوليكيّة. فهذه المسيحيّة طال صراعها مع الحداثة الغربيّة، ولو صحّ القول بأنّ هذه الحداثة ما زالت تتأسّس ضمناً على قيم مسيحيّة أصيلة وأصليّة، حتّى كان المجمع الفاتيكانيّ الثاني أقرّ بحريّة الفكر اللاهوتيّ وبضرورة تحديث كان شعاره بالإيطاليّة *aggiornamento*. وذلك بخلاف المسيحيّة غير الكاثوليكيّة التي كانت من عوامل الانتقال إلى الحداثة.

وأرى أيضاً أنّ من المسيحيّين العرب من كان منزوياً في مسيحيّته، يصارع الإسلام كما لو كان يعيش في القرون الوسطى، بل يسعى إلى الانفصال بالفصل بين مجتمع مسيحيّ ومجتمع مسلم. وكذلك يبدو موقف بعض المسلمين، الذين أطلق عليهم اسم الإسلاميين أو الأصوليين.

لكن لا بدّ من ذكر الكثير من محاولات التقريب والتحديث في شكل ما سمّوه الحوار. إلاّ أنّ الغالب في مثل هذه الحوارات أنّها ليست من الحوار في شيء. فالحوار يقتضي أن يستمع الواحد لما يقوله الآخر ويحاول فهمه وتفهمه وصولاً إلى التفاهم. والواقع أنّ الحوار المزعوم يقتصر على كونه خطاباً من جهة وخطاباً آخر من جهة، فيكون كلّ محاورٍ يخاطب نفسه. فلا استفادة لأحد من أحد.

لكن يجب المحاولة تلو المحاولة، أملاً أن تتحوّل المواقف يوماً، ويستيقظ الوعي عند

الناس.

هل ترى للعرب اليوم، مسلمين ومسيحيّين، دوراً حضارياً خاصاً يمكنهم القيام به ؟
في عالم اليوم، وفي الثقافة الغربيّة الحديثة تحديداً، خطر الانتقال من الإنسانيّة إلى اللاإنسانيّة، أي من تأليه الإنسان إلى موت الإنسان نتيجة لموت الله. أعني بذلك ترك

القيم الإنسانيّة والإقتصار على القوّة ومحاولة إشباع كلّ الرغبات، أي القفز فوق القيم الإنسانيّة لصالح إرادة الحياة، على حسب قول نيتشه. ومن جهته، شدّد هايدغر على ما صار إليه عالم اليوم المتقدّم من تحويل العالم الإنسانيّ إلى عالم تكنولوجيّ.

أرى أنّ الإسلام والمسيحيّة، كما أيّ دين آخر، ما زالَا يتضمّنان القيم الإنسانيّة المكوّنة عالم الغايات في مقابل عالم الوسائل. لذا كانت مساهمة الإسلام والمسيحيّة وغيرهما من الأديان أن تضي على الحياة الحديثة المتميّزة، بل المتقيّدة، بالتكنولوجيا، معنّى بحيث تكون التكنولوجيا في خدمة الإنسان بدلاً من أن يكون الإنسان خاضعاً للتكنولوجيا، أو يكون عنصراً أو جزءاً من أجزاء آلة صارت هي عالم الإنسان، كما صوّره فيلم شارلي شابلين **العالم المعاصر**. والقول نفسه يُقال في الإيديولوجيّات كما في التكنولوجيا صار الإنسان شيئاً مسيّراً. فلم يعد الشخص أو الفرد الإنسانيّ يحكم نفسه بنفسه، بل صار عليه، كي يشعر بأنّه كائن، أن ينخرط في إحدى المجموعات داخل المجتمع المتميّزة بإيديولوجيا معيّنة. والإيديولوجيا تقتض خضوع الفرد إلى مبادئها كما يفسّرها ويأمر بتطبيقها القائد الذي وضع مبادئ الإيديولوجيا أو احتلّ مركز القيادة في المنظومة. فالأديان قد تساهم في أن يعود الإنسان هو الكائن المخيّر الصانع لحياته وكيانه. ذلك بشرط أن لا تتحوّل الأنظومة الدينيّة نفسها إلى إيديولوجيا مثلها كمثّل غيرها ممّا ابتدع الإنسان.

لكنّا قلنا في بداية حوارنا إنّ الحداثة هي طريق المجتمع العربيّ إلى الخروج من الدين، وهو عندك تصوّر أسطوريّ عن الوجود... وها هي الحداثة الغربيّة نفسها تبدو بحاجة إلى جرعة إنسانيّة يُفترض أن يمدّها بها الدين...

قد يقول قائل إنّ العالم الحديث قام بتحديد القيم الإنسانيّة الأساسيّة. وذلك بما يسمّى إعلان أو شرعة حقوق الإنسان والمواطن. هذا صحيح. وصحيح أيضاً ما حاول بعض العلماء السعوديين شرحه للمقامات الغربيّة الدينيّة منها والسياسيّة، بتبيين ما في شريعة الإسلام ممّا يسمّى بالحرمات، وهي النفس والدين والعقل والنسب والمال والعرض. وأصحّ من ذلك كلّ وجوب التمييز بين إعلان القيم وتطبيقها العمليّ.

أرى أنّ إسهام المسيحيّة والإسلام في تكوين وتطوّر الحضارة أو الثقافة الحديثة يتبيّن متى تبيّن أنّ الكائن البشريّ كائن ذو بُعدين أو مستويين، مستوى الحاجات والمنفعة والظروف أو المؤثّرات الاجتماعيّة، ومستوى التعالي والسعي إلى تحقيق القيم المثلى أو تجاوز الوضع البشريّ إندفاعاً نحو حقيقة الكائن البشريّ وأصالته. بكلام آخر، إنّ الكيان الإنسانيّ ذو وجهين أو بُعدين، بُعد الواقع المحسوس الخاضع لأحكام العلم والتقنية، وبُعد المعنى الذي يسعى إليه الإيمان المتجسّد في الأنظومة الدينيّة. فالإنسانيّة تكتمل بتطابق الواقع والمعنى. فأسنة الناس هي حصراً ما يبرّر وجود المجتمع الإنسانيّ، ووجود الدين كعنصرٍ من عناصر هذا المجتمع.

وإذا ما افترضنا، بشيءٍ من التبسيط، الشأن الروحيّ وفقاً على الدين، والشأن الزمنيّ وفقاً على السياسة، وجب القول بأنّ الثقافة تؤثر في الواقع الإنسانيّ في أبعاده الروحيّة والزمنيّة جميعاً.

وفي الأساس، لما كان للإيمان دور المحاسبة والنقد، صار الإيمان أقرب ما يكون إلى العقلانيّة من حيث كان جوهرها هو النقد بالذات. فلا خصومة ولا منازعة ولا تناقض، كما درج القول، بين الدين بما كان الإيمان أحد بُعديه، والعقل بوصفه عقلانيّة نقدية.

ألا تعتقد أنّ استئثار فكرة الدين بهذه المكانة المركزيّة في الثقافة العربيّة قد حرماننا من التفكير في أشياء أخرى ؟

صحيح أنّ هذا الموضوع طغى على غيره. لكن نلاحظ أيضاً في المكتبة العربيّة الكثير من التصانيف في أوجه السياسة وفي الاجتماعيات... لكنّ التركيز على الأمور الدينيّة يبرّره كون الدين هو ما تبقى للعرب من الهوية بعد أن كاد يطمّره ويفرقهم بحر الإيديولوجيات والتقنيّات الغربيّة.

إذا ما حاولنا ربط نتاجك حول الإسلام والمسيحيّة بفكرك الفلسفيّ لوجدنا انزياحات بارزة بين المستويين. منها مثلاً أنّك تشدّد في مقاربتك موضوع الحوار الدينيّ على ضرورة التمييز بين المنظومة الدينيّة والإيمان، بوصفه سعياً إلى المطلق في حين أنّك في كتاب الواقع والمعنى تتحدّث عن الله كمطلق زائف معتبراً أنّ المطلق الذي يبحث عنه الإنسان ليس إلاّ نفسه وقد غدت مطلقة وانتفتت من حولها الحدود. لماذا هذا الإزدواج ؟ هل يرتّب عليك تصدّيك لموضوع الحوار الدينيّ أن تقول في الدين ما لا تعنيه ؟

تصويّباً لبعض ما في السؤال، لم أقل إنّ الإيمان هو طلب المطلق بتحديد المطلق على أنّه الله، بل قلت إنّ الإيمان طلب مطلق، من دون أل التعريف ومن دون تعيين المطلوب على أنّه الله كما تتصوّر الأديان. ثمّ قد أستعمل أحياناً التعابير الدينيّة كي يفهم المتديّن ما أحاول قوله وأني أحاول نقله من نوع تفكيره إلى نوع آخر من التفكير. وذلك على أساس أنّ من قناعاتي أن أدع كلّ إنسان يعتقد أو لا يعتقد ما يطمئنّ إليه، شرط أن لا يحاول إرغام من لا يشاطره معتقده على الانتقال إلى معتقده بادعائه أنّه الحقّ وأنّ ما خالفه باطل... لا إكراه في الدين... ولا في غير الدين.

لذا عندما أتكلّم في اختلاف الأديان، أحاول تحديد ما هي مواقع الاختلاف، وطرح إمكان التلاقي. فميّزت في ما يسمّى الدين، ولو اعتبرته ظاهرةً 'نفسية' أو ثقافية، بين طلب المطلق، أي الله في اعتقاد المتديّنين، والتعبير الثقاليّ عن هذا الطلب، أي الأنظومة الدينيّة. وفي هذا التمييز كلّمت المتديّنين بلغتهم، محاولاً تبين الجوهر الذي عليه يتفقون، والتعبير عنه بوسائل التعبير الثقافيّة المختلفة. أمّا الدافع إلى الإهتمام بهذا الموضوع، فهو

قضية تعايش الناس على اختلاف معتقداتهم الدينيّة في المجتمع الواحد والدولة الواحدة. وذلك خصوصاً في زمن تحديّ الحداثة الغربيّة للأديان التقليديّة، ومنها تخصيصاً الإسلام والمسيحيّة في لبنان وغيره من البلدان العربيّة وغير العربيّة. وهذا ما شدّني إلى كتابة الإسلام والمسيحيّة، الحوار الدينيّ وتحديّ الحداثة.

ثمّ لما انتقلت إلى الكلام في الوضعيّة الإنسانيّة كما يعيشها كلّ فرد من الناس، رأيت أنّ ما يطمح إليه الكائن الإنسانيّ إنّما هو اكتمال إنسانيّته، أو اكتمال الإنسانيّة في شخصه الفرد. ورأيت في هذه الظاهرة النرجسيّة ضرباً من الجنون. ذلك أنّ الإنسان لا يكون إلاّ بفعل 'المعيّة'، لكونه، على ما قال أرسطو، حيّاً اجتماعياً *zōon politikon*. قد يؤخذ عليّ، في كتابي الواقع والمعنى، تلخيص فلسفة في الخيبة، أنّي لم أتكلّم بما فيه الكفاية على جدليّة البعد الفرديّ والبعد الجماعيّ للشخص الإنسانيّ الواحد.

ثمّ لا أرى نفسي مكوّناً في هيئة فكريّة ثابتة منذ طفولتي. فمثلي كمثل أيّ إنسان، أنغيّر، أتحوّل، بتغيّر وتحوّل الأوضاع والظروف. أذكر أنّ أوّل اهتماماتي كانت الشؤون الدينيّة أو الروحانيّة. فأولى كتاباتي كانت نقل نشيد ميلاد المسيح لرومانوس الملحن من اليونانيّة إلى الفرنسيّة. وقد ضاع هذا العمل. ثمّ نقلت المقال الزهديّ للقديس مكسيموس المعترف من اليونانيّة إلى الفرنسيّة. وضاع هذا العمل أيضاً. وأذكر أيضاً أنّي في أوائل عملي في التدريس، كنت أشرح للتلاميذ المسلمين حياة النبيّ العربيّ ومحتوى كتابه القرآن، على قدر معرفتي آنذاك بالإسلام. وذلك أنّي عشت طفولتي برفقة أطفال لم أكن أصنّفهم مسلمين ومسيحيّين. يا حبّذا لو يعود بعض العلماء من الدينين إلى 'حكمة' الأطفال، فيتعاملون مع أيّ شخص بما هو إنسان. وإنّي أحاول أن أعود إلى هذه الحكمة فأبقى عليها. لذا من طروحاتي أنّ أيّ متديّن إنّما هو في الأصل إنسان، وأنّ الدين إنّما هو للإنسان، بمعنى أنّه يبيّن الطريق إلى ما تقتضيه إنسانيّة الإنسان.

في جوابي إلى الآن تماشيت مع شكل السؤال بما يفترض أنّي في كتاباتي أحكي عن نفسي وأبوح بما أعتقد. والحال أنّي أحاول أن أقف من الموضوع الذي أعالجه موقف المشاهد غير المنحاز، فأسجّل ما أرى وأحلّل ما يبدو لي، أكان الموضوع الأديان أم الوضعيّة الإنسانيّة. فأفترح مخرّجاً إلى التوافق في موضوع اختلاف الأديان. وذلك من دون الادّعاء بأنّي أملك كلمة السرّ والوسيلة الناجعة، أو بأنّ ما أقترحه هو الحقّ الثابت دون غيره من الآراء. في حال اختلاف الآراء، كما في حال معالجة أيّ موضوع، أميل إلى موقف بيرون *Pyrrhon* اليونانيّ حيث قال *ou mallon*، قاصداً بذلك أنّه يمتنع من ترجيح رأي على آخر مخالف، مكتفياً بالعيش وفقاً لعادات المجتمع الذي يعيش فيه، واحتراماً لأيّ إنسان منخرط في هذا المجتمع. أمّا المجتمع الذي أحاول، بل أحلم، أن أعيش فيه إنّما هو المجتمع البشريّ الشامل، بمثابة مواطن للعالم بأسره. وذلك وفقاً لقول تيرانس *Térence* اللاتينيّ: «ليس من شيء إنسانيّ أعتبره غريباً.»

على هذا الأساس، رأيت أنّ الدين بما كان أنظومة عقائد وعبادات ومعاملات ومؤسّسات مجتمعيّة، إنّما هو من صنع الناس متى حاولوا التعبير عن شعورهم بطلب مطلق ما يسندون إليه وضعيتهم البشريّة، ويعتقدون أنّ المطلق الذي يطمئنّون إليه هو كائن يتّصف بالتعالى وبمطلق الحكمة ومطلق القدرة. من توابع هذا الشعور وهذا الإعتقاد أنّ أضفى كلّ متديّن صفة المطلق على أنظومته الدينيّة دون غيرها، فكان الصراع بين المتديّنين بأديان مختلفة، بل بين المنتمين إلى هذه الفرقة أو تلك من الدين الواحد. معلوم واقع الحروب الدينيّة في أوروبا، وواقع الصراع الحربيّ والكلاميّ بين المسلمين والمسيحيّين منذ العصر الوسيط حتّى اليوم، على الرغم من محاولات التسامح والقبول بالآخر. فرأيت أنّ التمييز بين المطلق والأنظومة الدينيّة الثقافيّة الطابع والطبع قد يفيد في حركة التقارب على أساس طلب المطلق الواحد.

ثمّ في تحليلي للوضعيّة البشريّة، رأيت أنّ المطلق الذي تتعلّق به الأنظومات الدينيّة إنّ هو إلّا الإنسان نفسه، هذا الكائن الذي يجرفه نهر التاريخ، والذي يطلب اكتماله وكماله الإنسانيّ وحقيقته الكيانيّة معتبراً هذا الطلب طلب أن يكون هو المطلق. وخيبته تعلمه كونه النسبيّ المتناهي.

ففي هذين العملين المذكورين لا أرى أنّي اعتقدت أمراً ثمّ كفرت باعتقادي. ذلك أنّي أظنّ أنّي لم أعبر البتّة عمّا أعتقد أو لا أعتقد : *ou mällon !*

تنطلق من كون الأديان تعبيرات ثقافيّة عن نهود الإنسان إلى المطلق وبالتالي من وحدتها الجوهرية، ولكنّها وحدة لا تستقيم خارج تنازل الأديان عن مكوّن أساسيّ منها هو ادّعاء امتلاك الحقيقة. هل تتوقّع أن يقبل أيّ من الطرفين بشروط نظريّة كهذه ؟ إذا أخذ بالتمييز بين الإيمان والأنظومة الدينيّة، أمكن تحرير الروح من سجن الحرف وإعادة الحرف، أي الأنظومة الدينيّة، إلى وظيفته في خدمة الإيمان، كي يعيش الناس الإيمان، فتتحقّق أنسنة الإنسان ويتجلّى بها المعنى المطلق، أي الله في لغة الأديان. فلا بدّ إذّاك من إعادة النظر في المفهوم التقليديّ لظاهرة الدين ولذات الله، كي يُصار إلى حوار دينيّ صحيح، يحاول فيه المتحاورون أن يعيشوا الإيمان ويسعوا نحو المطلق، كل في طريقه، أي ضمن الأنظومة الدينيّة التي نشأ عليها، وأن يستعين المسيحيّ بالمسلم، والمسلم بالمسيحيّ، كي يكون المسلم مسلماً حقاً ويكون المسيحيّ مسيحياً حقاً، أي كي يبلغ كل منهما حدّ الحرّيّة المطلقة، المسلم بأن يُسلم نفسه لله وحده، والمسيحيّ بأن يُحبّ الله في الناس جميعاً. في مثل هذه الحرّيّة تكتمل أنسنة الإنسان.

لقد أُعيد مؤخراً طبع كتابك الإسلام والمسيحيّة، الحوار الدينيّ وتحديّ الحداثة (بالفرنسيّة) الذي كان صدر عام ١٩٧٣، وتقول فيه «كيف التوفيق بين مسيحيّة

ثالوثية، مسيحية، كنسية، الخلاص في عرفها هو تأله، وإسلام مضاداً للتثليث، مضاداً للمسيحانية، مضاداً لمفهوم الكنسية، والتأله عنده مروق وكفر، الإسلام والمسيحية كمنظومتين عقيديتين ومؤسستيتين غير قابلتين للتوفيق»، وطالما أن جوهر التجربة الدينية، ومجموعة الحقائق لا يطالها العقل.. ما طائفة الحوار؟ ألسنا في معرض فلسفة للدين، تقف خارج الأديان، تحيلها جميعها إلى ظواهر ثقافية، وتحاول إيجاد الإطار الممكن لتعايشها السلمي؟

صحيح أنني أعالج هذه المسائل على الطريقة الفلسفية، فكانت معالجاتي لها ضرباً من فلسفة الدين. وكان الغرض من ذلك تبين إمكان التلاقي والتعايش السلمي بدلاً من المجادلة والمصارعة. فكان ذلك تنمّة لعمل التوثيقي الذي تحدّثت عنه سابقاً. وصحيح أنه، لما اعتقد كل متدين بأن دينه هو وحده الحق، انتفى إمكان الحوار. وصحيح أنه، لما كان موضوع الكلام الديني يمتنع إخضاعه للعقل البشري المتناهي القدرات، انتفى إمكان الحوار بامتناع فهم مقوماته. لكن إذا انتقلنا من التقيّد بالكلام الديني إلى تحليل الأديان بما كانت ظاهرات إنسانية، أمكن الكلام فيها وتحليلها وتأويلها بإرجاعها إلى جوهرها، ومحاولة تبين مرافق الاختلاف فيما بينها وما قد يمكن من تقارب بعضها إلى بعض. وهذا بالضبط ما حاولت القيام به. فلم أتكلّم في الأديان كلام المتدين، بل تكلمت فيها كلام تحليل الظاهرات وتأويلها.

وقد ذكرت في ما سبق ما توصلت إليه. يبقى أنني أخذت على من قال بوجود علم يتناول الإلهيات، أكان اسمه علم الكلام عند المسلمين، أم علم اللاهوت عند المسيحيين. فإنني أرى تناقضاً بيناً بين تقرير أن الله والإلهيات تفوق قدرات العقل البشري بحيث يمتنع عليه فهم المقولات الدينية والتكلم فيها، وبين كثرة التكلم فيها. ففي المبدأ الديني أن الله ليس كمثله شيء، وأنه المتعالي المطلق. فما يمكن أن يعنى الكلام البشري متى كان كلاماً في الله وفي صفاته وفي أفعاله؟

كنت ترهن، يوم وضعك الكتاب المذكور، على انحسار الظاهرة الدينية. هل ما زال هذا التشخيص دقيقاً في عصر الأصوليات وعودة المقدس؟
أذكر أنني قلت أن الدعوة إلى الحوار، ولو لم يكن هذا الحوار حواراً بالفعل، لمجرد كونها دعوة إلى الحوار، تقتض أن زمن المجادلة والتخاصم قد ولّى بفعل وجود خصم يتحدّى الدينين المتخاصمين على السواء، هو الحداثة الوافدة من الغرب. فوجب التضامن لمواجهة التحدي. ولما يزل اعتقادي أن الدعوة إلى الحوار قائمة إلى جانب بروز الأصوليات وعودة المقدس.

عودة المقدس، لعلها عبارة أطلقها تنبؤاً ما لرو، إذ قال إن القرن الحادي والعشرين يكون قرناً دينياً أو لا يكون. والمقدس كان ولما يزل، والعودة المذكورة إنما تدل على انتشار هذه

الظاهرة في وسائل الإعلام. والأصوليات كانت من قبل ناشطة، ولو لم يكن نشاطها منتشرًا في الواقع وفي وسائل الإعلام كما هي الآن.

ثم لي اعتراض على التسميات. فالمقدس قد يعني 'موضة' بعض الناس، ينتقلون من الدين الذي نشأوا عليه إلى أديان أخرى، من مثل البوذية مثلاً. لا أرى في ذلك شيئاً من المقدس. أما الأصوليات، فاعتراضي أنّ التمسك بأصول دين نشأ الواحد عليه أمر ضروريّ حياتياً. فما يسمّى خطأ أصولياً وأصولية *fundamentalisme* يجب بالأحرى تسميته تقليدياً وتقليدية *traditionalisme*.

جواباً عن السؤال، أرى أنّ هذه الظواهر ليست من المقدس ولا من الدين في شيء. أرى بالحريّ أنّها حركات شخصية أو سياسية الطابع والطبع، اتخذت الدين والمقدس مطية لأغراض شخصية أو سياسية. ذلك أنّ العيش في الظروف الراهنة أمر شاقّ يتطلب الكثير من الجهد والمنافسة، فيسعى الشخص إلى ما يعتقد ملجأً يطمئن إليه، فيتوهم أنّ «التأمل الترانسندنالي» مثلاً يحلّ مشكلاته بهروبه من وقائع الحياة. والتقليدية، في غالب الحالات، إن هي إلاّ انتفاضة من يشعر بأنّ شكل هويته المعهود قد يفقده بفعل الهجمة الإمبريالية التي تبعت ما قيل إنّ نهاية عصر الإستعمار. والواقع أنّ المجتمعات البشرية تقوم على غريزة التوسع والإستيلاء والإستغلال والإستعباد. وتتستّر بمثل إعلان حقوق الإنسان، موهمة الضعفاء بأنّ لهم ما للأقوياء. وتبرّر تعديها وإرهابها بإظهاره على أنّه ردّ على إرهاب، في حين أنّ الإرهاب الذي تدّعي محاربتة إن هو إلاّ دفاع عن النفس يقوم به من عانى من إرهاب الأقوياء. فيبدو أنّ العلاقات بين المجموعات البشرية يصوّرها الأقوياء على ما يخدم مصالحهم، ويرغمون الناس على تصديق أقوالهم الكاذبة، فيحاولون جرّهم وراء ما سمّوه «حملاتهم الصليبية».

فالتروح إذاً هو أنّ الإسلام ليس شيئاً من الماضي، وأنّه نموذج مجتمعيّ يصلح اليوم كما صلح في الماضي، بل أنّه النموذج الوحيد الصالح لأيّ مجتمع إنسانيّ.

ثمّة طريقة لإثبات هذا القول تقوم بإظهار المشكلات التي يثيرها ما يسمّى بالعالم الحديث، وإظهار قدرة الإسلام على تقديم حلّ لها. أمّا إذا كان المراد القول بأنّ الحلّ الإسلاميّ هو الأفضل، فوجب اعتماد طريقة أخرى للبرهان على القول، تقوم على إظهار العيوب التي تشوب النموذج المنافس الذي يدّعي أنّ لديه الحلول الأكثر ملاءمة للمشكلات الراهنة في المجتمعات البشرية...

أمّا النقد الذي يعرضه الفصل الثاني من كتابي *الإسلام والغرب، الإسلام والعلمانية*، فإنّه يتركز على الطابع الذي يدفع إلى نبذ فوريّ للنموذج المجتمعيّ الغربيّ، ألاّ وهو العلمانية، بما هي بدت كأنّها مرادفة للادينية والإلحاد، لكونها وليدة المادّية، علماً أنّ المادّية هي، في نظر الإسلاميين، أساس الحضارة الغربية.

ولكي تظهر بوضوح مأخذ الإسلاميين على الحضارة الغربية، يعرض الفصل الأوّل

الإطار الشامل لهذه الإنتقادات، أي العلاقات التاريخية بين الإسلام والغرب، واختلافات هذين العالمين الثقافية والاجتماعية.

طالما أن الدين ليس سوى مكوّن من جملة مكوّنات أخرى في المنظومة الثقافية، لماذا التوقّع في الحوار الديني؟ لماذا لا نتّجه إلى حوار الثقافات؟ هذا صحيح كلّ الصّحة. لكنّي رأيت الثقافة العربية تميّزت بطابعها الديني الإسلامي، فقامت بمعالجة موضوع الحوار الديني على أنه فرع من حوار الثقافات. ثمّ أخذت في معالجة موضوع التراث العربي والحدّثة الغربية على أنه فرع هو أيضاً من حوار الثقافات. فوضعت في هذا الحوار خمسة كتب تناولت فيها الفكر العربي والتحوّل الثقافي، أتبعها بأربعة تناولت فيها مآخذ الإسلاميين على الثقافة الغربية الحديثة. فني كتابي قراءة للفكر العربي الحالي، حلّلت معالم الثقافة العربية التقليدية، ومعالم الثقافة الغربية الحديثة. وقد عرضت ذلك جواباً عن سؤال سابق. لكنّي أقرّ أنّي لم أتناول موضوع تصنيف الثقافات في العالم ومقارنة بعضها ببعض، وطرح ما يمكن أن تلتقي عليه... وأقرّ أنّي لم أتعرّض لمسائل محض علمية... فيزياء، رياضيات...

عود إلى الأنا

بعد هذه الجولة على مؤلّفاتك وأطروحاتك، نعود إليك. ملّفت تغيبك داخل نصّك، وامتناعك عن أيّ إشارة إلى نفسك، حتى إنك رفضت في جواب سابق لك أن تكون كتبك تعبّر عمّا تعتقد، كأنّ في الأمر تهمة !
Le moi est haïssable ! (الأنا بغيضٌ).

ما كان مفعول الزمن عليك؟ يشعر من يحدثك أنّك بقيت على الجذرية نفسها، والتحرّر نفسه اللذين اتّسمت بهما كتاباتك الأولى، ألا يدور العمر زوايا الفكر؟ الخطّ مستقيم مع بعض الإيضاحات ومزاولة عمل التحرّر من البديهيات الوهمية...

حدّثني عن الشيخوخة...

كانت إحدى خالاتي المتقدمة في السنّ تقول لمن يريد معانقتها: «الختيارية بيقرّفوا!» قد يكون في هذا القول الكثير من الحكمة والواقعية... لكنّ الشيخوخة هي أيضاً كما قلت سابقاً عودة إلى الطفولة... وهذه العودة هي ما يكون القيمة الأساسية للشيخوخة. فالطاعن في السنّ، وقد اختبر الحياة ملياً، وعلى الرغم من تضاول نشاطه الجسدي وأحياناً

العقليّ، عاد إلى حكمة الأطفال. فالطفل ليس له عقائد ثابتة، بل هو حرّ متحرّر... هو منفتح على كلّ ما يكوّن محيطه من بشر وأشياء... كذلك الشيخوخة تجعل حاملها يرى كلّ بشريّ أولاً وآخرًا كائنًا إنسانيًا، يتعامل معه كإنسان من دون وصفه بأنه أبيض أو أسود، أو من هذا الدين أو ذاك... يرى الإنسان كما يبدو كإنسان وكما تظهره معاملاته وأفعاله... أرى، في ضوء هذا الوصف، أنّي كنت في الشيخوخة منذ طفولتي، وما زلت... طفلًا شيخًا، شيخًا طفلًا... وكما الطفل بحاجة إلى العطف والحنان، فأرى الطاعن في السنّ العائد طفلًا يشعر بمثل هذه الحاجة... وإن لم يتأتّ له الفوز بما يلبّيها... ويبقى راضيًا... ومن المسنين من هو كالأطفال، يحبّ اللعب... فقد يلعب في الكتابة أو في القراءة أو في المنادمة أو في أيّ خدمة تطلب منه في نطاق استطاعته... وفي آخر المطاف يرى المسنّ أنّه ما عاد من الزمن الحاضر... بل أنّه منذ ظهوره في الكون كان لا شيء يذكر!

ماذا عن الوحدة؟ هل يؤنسك حديثك المستمرّ مع نفسك ويسليك عن رفقة الآخرين؟ أليست الصداقة كما قال أبيقور إحدى أكرم الهدايا التي تسبغها الحكمة؟ فماذا عن أصدقائك؟

طال حديثي مع كلّ من كتب بكوني قرأت ما كتب... وطال تعاملتي مع تلاميذي وطلّابي في سنوات تدريسي... ومنهم من ارتضى أن أكون من أصدقائه... ثمّ لي من الأصدقاء من ارتضاني صديقًا... لا أبادر بطلب الصداقة كي لا 'أتقلّ دم' على أحد! أمّا إذا ارتضاني أحدهم صديقًا، فذلك يسعدني... هل أخرجك إذا ما سألتك هل ترتضيني صديقًا إن حاولت أن أكون خفيف الظلّ ما أمكن؟

ماذا عن الحبّ؟

ربيت على «حبّ الله وحبّ الناس»، بمن فيهم العدو والمسيء، حبًّا بالله... لا أخفي تقديري الخالص للحبّ البشريّ الطبيعيّ... أرى أنّ ما يسمّى 'الحبّ' لولاه لما كان للحياة من 'طعم'، شرط أن يكون الحبّ يشمل جميع الأبعاد التي يتكوّن منها، بدءًا من البعد البيولوجيّ بمعنى اتّحاد جسدين للإنجاب، صعودًا إلى البعد السيكولوجيّ حيث الحبّ بمعنى اتّحاد شخصين، وإلى البعد الاجتماعيّ حيث يتمّ الاعتراف بحقوق الزوجين والأولاد ويتمّ انسجام المجتمع ونموّه، وإلى بعد المقدّس بمعنى أنّه في الحبّ تكتمل إنسانيّة كلّ واحد من المتحابّين والإنسانيّة الشاملة لكون الإنسان كائنًا مقدّسًا... علمًا أنّ هذه الأبعاد تتداخل... وقد ينفصل بعضها عن بعض...

ولعليّ لوربيت على طريقة مغايرة لكنت مثل سائر الناس الطبيعيّين... ثمّ فاتني 'الحنّة' مع تقدّمي في السنّ.

تبدو لي راضياً، رضاً يكاد يكون صوفياً، بين كتبك...

الرضا تعلّمته ومارسته وما أزال أو أحاول... تصوّف... إذا شئت، شرط أن يكون الرضا بالواقع... الكتب حقلي، والكتابة عملي 'كفّالاح'، لا أعرف أي مهنة غيرها أمتهنها. في معرض الكلام على التصوّف، أذكر حديثاً جرى بيني وبين صديقي الشيخ شفيق جرادي، مؤسس معهد المعارف الحكميّة ومتخصّص بالتصوّف والعرفان. في سياق الحديث، قلت إنني اخترت لنفسي طريقة الفلسفة. فقال إن ذلك ممّا يقبل به العرفاء. إذا كنت، من حيث لا أدري، من عداد المتصوّفين أو العرفاء، أو على الطريق كما الطالب... أذكر أيضاً أنّ المتصوّف يطلب الملامة، لكونه لا يكثرث لما يتعلّق به الناس من معتقدات وقواعد ولياقات، إذ إنّه يطلب الاتّحاد بالله ويرى الكون جسماً واحداً أجزاءه الكائنات جميعاً.

والموت ؟

أهلاً وسهلاً به متى حان وقته. أذكر إعجابي بقصيدة فينيي *Vigny* 'موت الذئب'، حيث يصف كيف يموت الذئب من دون أن يُسمع صوتاً... ثمّ العبرة على لسان الذئب : أنين، بكاء، كلام، هذا ما يفعله الجبان الخسيس... تعذب وامت صامتاً ! أمّا إذا قصدت معرفة رأيي في ما بعد الموت، فإنّه لا يسعني إلاّ القول : لا أدري! ما عدا أنّ الجسد يتحلّل، كما يبدو لكلّ الناس... في هذا السياق يحضرنني ما قرأته حين كنت أدّرس الأدب الفرنسيّ : اجتمع في ندوة بوسويه *Bossuet* ومدام دي سيفينييه *Madame de Sévigné*، وكانت مكشوفة الرقبة والكتفين. فقال لها بوسويه : كلّ هذا سيصير تراباً. فأردفت : سيصير تراباً، يا سيّدي، لكنّه ليس تراباً الآن *Ça sera, Monseigneur, mais ça n'est pas !*

ماذا عن اللامتناهي الذي يتطابق فيه الواقع والمعنى ؟

ليس في متناول البشريين... إلاّ أنّي قلت أحياناً في بعض كتاباتي، مستعملاً المقولات الدينيّة، إنّه من الممكن، أنتروبولوجياً، اعتبار الله، إله الأديان، هو المعنى الذي يطلبه الواقع الإنسانيّ، واعتبار الإنسان هو الواقع، أي تجسيد وتحقيق أو موقعة الله... من يدري!... لعلّ الكون بكامله هو في أن الواقع والمعنى، أو هو الواقع الطالب لقاء معناه... بلا نهاية... هذه هي تاريخانيّة الكون... الواحد !

أمن كلمة أخيرة في ختام حواراتنا؟

إنّما لعب هي الحياة... سيّان عندي ما كان ويكون... *ou mällon*... وأشكر لك وللقرّاء معاناتكم... وعذراً على اقتحامي صفاءك وصفاء القرّاء وتعكيره... إلاّ إذا كان قد راقت لكم المشاركة في لعبة الكلام هذه... وهي لعبة الحياة.

I الثقافة

أ مقومات الثقافة

في الأصل، نجد موقفاً إجمالياً من الكائنات ومن الحوادث، أي موقفاً من الكون بما هو واقع معطى. وإجمالية الموقف تعني أن الإنسان، بجميع قدراته وجميع أبعاد كيانه، انصبّ في علاقته بالكون على نحو بات وجوده معه يتحدّد بهذا الموقف.

والمواقف على أشكال، منها، على سبيل المثال، موقف قبول الواقع تبعاً لمبدأ الواقعية في نظرية فرويد، وموقف رضى التسليم تبعاً لمبدأ الرواقية، وموقف الرفض الذي يميّز به سنّ المراهقة، وموقف التمرد في نظرية ألبير كامو، وموقف الاعتماد على القدرة الذاتية المتمثل بالبطل الأسطوري بروميثيوس عند الإغريق، هذا البطل الذي بات رمزاً ومثالاً للإنسان العصري. وأياً كان الموقف الأساسي، فهو ينعكس أو يعبر عن نفسه، منتقلاً من كونه ذاتاً إلى كونه موضوعاً، في أشكال أو مجالات أربعة تتكوّن من جملتها المجالات والنشاطات التي تتحدّد بها وتؤدّيها الأنظمة الاجتماعية الثقافية. [...]

هنا تجدر الإشارة إلى أن هذه العناصر التي تتكوّن منها البنية الثقافية هي نفسها عناصر البنية الذهنية ذات الطابع الجماعي، مع احتمال وجود فوارق واختلافات عند الأفراد. ثم إنّ هذه الأنظمة تجد في اللغة وطرائق استعمالها تعبيراً عنها. زدّ على ذلك أن الاختيار، الفردي والجماعي، يحدث تغييرات، منها ما هو جوهري ومنها ما هو عرضي، في بنیان العناصر. ومن هذه التغييرات ينتج مصير أو تاريخ ذو طابع خاصّ تميّز به الأنظمة الاجتماعية الثقافية. وهذا المصير يحكمه الاختيار. إلا أنه يتطوّر وفقاً للبنية الثقافية الأساسية باعتبارها من الثوابت.

ب وصف الأنظمة الثقافية

ينطلق هذا الوصف من المبدأ القائل بأنّ الثقافة هي مجمل مرافق الحياة الجماعية، بما هي نتاج النشاطات الإنسانية وتعبير عنها، وبالتالي بما هي تجلي القدرات والأبعاد المقومة للكائن البشري.

هناك، أولاً، المرافق التي تتألف منها الحياة الجماعية، وهي مجالات التقنية والفنّ والأخلاق والعلم والمجتمع والدين. فيشمل مجال التقنية الأشياء المصنّعة والأدوات والمهارات. ويشمل مجال الفنّ الأعمال والأساليب. ويشمل مجال الأخلاق أنماط السلوك

والعادات والقواعد. ويشمل مجال العلم المعارف والنظريات والمناهج. ويشمل مجال المجتمع العلاقات والأحكام والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويشمل مجال الدين العقائد والعبادات والفنون الدينية والأخلاق المستوحاة من الدين والنظم الموقومة للمجتمع الديني. ثم نلاحظ أن كلا من هذه المرافق تستقطبه قيمة من القيم الحافزة للحياة أو النشاط الفردي والجماعي. وهذه القيم، باعتبارها الشروط الموضوعية المثالية، هي، على التوالي، بالنسبة إلى المرافق الثقافية المذكورة، المنفعة، والجمال، والخير، والحقيقة، والإنسان الآخر أو الخير العام، والله.

ثم نلاحظ النشاطات والمواقف المختلفة المتوافقة مع القيم والمرافق الثقافية المذكورة. وهي نشاطات ومواقف مزدوجة بالنسبة إلى كل قيمة وكل مجال. فالإنسان، فرداً أو جماعة، هو، بالنسبة إلى المنفعة، منتج ومستهلك في مجال التقنية. وهو، بالنسبة إلى الجمال، مبدع ومتذوق في مجال الفن. وهو، بالنسبة إلى الخير، فاعل وحاكم في مجال الأخلاق. وهو، بالنسبة إلى الحقيقة، مبتكر وناقد في مجال العلم والمعرفة. وهو، بالنسبة إلى الإنسان الآخر، في موقف الباحث عن التجمع وموقف الباحث عن الاتصال والمشاركة والتنظيم في مجال الحياة الاجتماعية. وهو، بالنسبة إلى الله، يكتفي بالإيمان أي بالتسليم والطاعة، أو يسعى إلى تحقيق ذاته في أسمى أبعادها الإنسانية.

وأخيراً نلاحظ الشروط الذاتية، أي الكفايات والقدرات التي تؤهل الإنسان ليقوم بالنشاطات ويتخذ المواقف المذكورة. وهي، في مجال التقنية، الذكاء العملي المؤهل لإنتاج ما ينفع، والحاجات التي يسعى المستهلك إلى تلبيتها. وهي، في مجال الفن، العبقرية، أي القدرة على الإبداع، والذوق، أي القدرة على تمييز الجميل من القبيح. وهي، في مجال الأخلاق، الإرادة أو القدرة على الفعل، والضمير أو القدرة على الحكم في ما هو خير وما هو شر. وهي، في مجال العلم والمعرفة، الذكاء النظري والمبدع، القادر على إنتاج المعرفة واكتساب العلم، والروح النقدية أو القدرة على تمييز الحق من الباطل. وهي، في مجال الحياة الاجتماعية، غريزة التجمع من أجل الشعور بالطمأنينة، والقدرة على التنظيم العقلاني للعلاقات الاجتماعية والعلاقات بين الأفراد في ما خص الخيرات والأموال وفي ما خص السلطة والحكم. وهي، في مجال الدين، الحاجة إلى الخلاص، والقدرة على تجاوز الذات سعياً إلى المطلق.

وتكتمل الأنظومة الثقافية بإضافة عنصرين تجتمع فيهما الثقافة كلها. أولهما اللغة بما هي أداة التثقيف وحاملة الثقافة وحافظتها، وثانيهما التاريخ بما هو دينامية الإبداع الثقافي وفسحة وجود الثقافة في تجلياتها وتطورها. [...]

يبقى النظر في العلاقة بين الفلسفة والثقافة. يمكن أولاً تصوّر هذه العلاقة على غرار العلاقة بين العيش والتفكير. فالمجالات الثقافية يمكن اعتبارها وجوهاً أو قطاعات للحياة أو للأنشطة الإنسانية، في حين أنّ الفلسفة ليست أياً من هذه الأنشطة، بل هي أعمال

الفكر في هذه المجالات، وهي تفكر في أساس الأنشطة والمنتجات الثقافية وفي قيمتها. لكن، انطلاقاً من ذلك، أمكن القول إن الفلسفة هي شكل الثقافة المتميز، لكون التفكير والوعي هما الدرجة الأعلى للعيش الإنساني وتأسيس هذا العيش. وثمة مقارنة ثالثة للعلاقة بين الفلسفة والثقافة، هي مفهوم البراكسيس *praxis* أي التطبيق العملي. ليست البراكسيس موقف التأمل الذي يفصل الفيلسوف عن العالم وعن مشكلات الحياة الواقعية. وهي ليست أيضاً مجرد فعل أو تطبيق كما هو التصرف الآلي في النظرية السلوكية *behaviorism*. البراكسيس، بما هي فعل إنساني، هي الفعل الواعي والعقلاني. ومن هذا الوجه أمكن وصف الفلسفة بأنها موقف نقدي، يعنى بالواقع المحسوس، ويحاول إثبات مقتضى الحقيقة في قلب الواقع، كي يتكون الواقع على حقيقته.

II الثقافة العربية^١

مقومات الثقافة العربية يمكن تلخيصها في أربعة عناصر، هي اللغة العربية، والإسلام، والنظرة الدينية الشرقية إلى العالم، وبنية الإنسان العربي الذهنية الناتجة عن العناصر الثلاثة الأولى.

أ اللغة العربية

العنصر الأول هو اللغة، لأنه، إذا تجاوزنا الشكليات القانونية التي تقسم، وجدنا أنّ الرباط اللغوي يشكل الأساس الثابت للتضامن الطبيعي، وذلك بمقدار ما يتكون المجتمع من الاتصال والمشاركة. صحيح أنه يمكن الانتماء إلى مجتمع ما بالاتصال والمشاركة في إطار أنظمة شاملة من الرموز تضم كل أنواع الإشارات، وليس فقط الإشارات اللغوية. وهذا ما يمكن من امتلاك جوهر البنية الذهنية العربية، حتى مع جهل اللغة العربية أو عدم الكتابة بها. لكنه صحيح أيضاً أنّ البلدان العربية تتعرف على طابعها العربي عندما تكون اللغة العربية هي اللغة السائدة، إن على صعيد النشاطات الرسمية أو على صعيد الحياة اليومية. هنا تجدر الإشارة إلى الفرق بين اللغة العربية الفصحى واللهجات العربية. اللهجات أداة الحياة اليومية، فهي تختلف باختلاف المجموعات الإنسانية، وتتطور بموجب حاجات كل مجموعة، وتستوعب دونما تبديل ما تأخذه عن اللغات الأجنبية. وهذا ما يفسر صعوبة التفاهم عندما يتكلم المتخاطبون كل بلهجته الخاصة. على عكس ذلك، تشكل العربية الفصحى، وهي أساس اللهجات المختلفة، الصورة الثابتة للغة، والتعبير المتعارف عليه عن الثقافة العربية.

من هنا المكانة المميزة للغة الفصحى عند العرب. فهي أولاً لغة القرآن، اللغة المقدسة، لغة التنزيل النهائي والمبين، لغة الصلاة والعبادة. ثم ليس من عربي إلا ويؤخذ بسحر اللغة القرآنية أو اللغة الشعرية، أو ببيان النثر الخطابي أو النثر المكتوب. ويصل

إجلال اللغة هذا إلى حدّ جعل تملك اللغة العربيّة مرادفًا لتملّك العلم، وذلك ليس فقط لأنّ اللغة، في آخر المطاف، تعبّر عن كلّ شيء، بل لأنّ علم اللغة بذاته يُعتبر العلم الأساسي. وأخيرًا لا يمكن إغفال الواقع التاريخي، واقع أنّ اللغة العربيّة في العصر الوسيط كانت لغة الثقافة، كما كانت اللغة اليونانيّة واللغة اللاتينيّة كل منهما في زمنها، وذلك لأنّ الثقافة العربيّة في العصر الوسيط كانت الثقافة على الإطلاق...

ب الإسلام

هذا الاحترام للغة له طابع مقدّس، بدليل كون الإسلام عنصرًا جوهريًا من مقوّمات الثقافة العربيّة. أن يكون الإسلام والثقافة العربيّة متلازمين إلى حدّ الترادف، هو أمرٌ مسلمٌ به ولا يرقى إليه الشكّ في ذهن أغلبيّة العرب المسلمين. يمكن القول، إلى حدّ ما، إنّ القرآن صنع اللغة العربيّة وسوّى الثقافة العربيّة. وليس ما يدعو إلى استغراب ذلك إذا تنبّهنا إلى أنّ الدين، حين تعبّر عنه لغة مجموعة إنسانية، يسهم بذلك في تثبيت هذه اللغة. وذلك لأنّ وظيفة الدين في مجتمع ما هي التعبير المثالي عن القيم المميّزة لهذا المجتمع أو الاحتفاظ بها سالمة دونما مساس. على هذا النحو، يمكن القول إنّ الإسلام يحتوي جوهر الثقافة العربيّة، قيمها ومواقفها وتصوّراتها الثابتة. ومن ناحية ثانية، إنّ تطوّر الثقافة العربيّة التاريخي، خصوصًا عن طريق استيعاب التراث الفلسفي والعلمي اليوناني والشرقي ومن ثمّ إغنائه، كان لمصلحة الإسلام، لمجده وعظمته.

هذا التلازم بالذات بين الدين الإسلامي والثقافة العربيّة يشكّل أساس التحفظ عند الكثير من العرب المسيحيين. هم واعون أنّهم عرب وأنهم مسيحيون. ولذا فهم، من جرّاء الخلط بين الثقافة والدين، على وشك أن يتخلّوا عن انتمائهم إلى العروبة الثقافية ليحتفظوا بانتمائهم الديني إلى المسيحيّة. وهم بدورهم يميلون إلى الخلط بين الدين المسيحي والحضارة أو الثقافة المسيحيّة، وتراهم يبحثون عن هذه الثقافة إمّا في ماضٍ ولى، وإمّا في ثقافات أجنبيّة، أوروبيّة في الغالب، يعتقدون أنّها تمثل الثقافة المسيحيّة والحضارة المسيحيّة. هنا تلتقي، على ما يبدو، جهود الكثير من العرب، المسلمين والمسيحيين، لإزالة سوء التفاهم باللجوء إلى التمييزات اللازمة. فالإسلام، بوصفه دينًا، يميّز بوضوح من الثقافة العربيّة. من حسنات هذه الرؤية أنّها تؤسّس الوحدة العربيّة على قاعدة ثقافيّة تستقطب العرب أيًا كانت دياناتهم. لكن، من ناحية ثانية، يتغلّب الرباط الإسلامي، من حيث بُعدُه العالمي والإنساني، على الرباط الثقافي العربيّ. ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أنّ الوحدة الإسلاميّة قد تحي كل ما لا يحمل الطابع الإسلامي، أو تسعى بأيّ ثمن إلى أن تخضع كلّ شيء للنظام الإسلامي، من دون أيّ اعتبار للفروقات، بل برفض مبدأ التعدديّة، وهو إحدى الميزات الأساسيّة لروح المجتمعات العصريّة.

أساس هذا الخلاف وهذا التردد أنّ الإسلام، والكلّ يعلم ذلك، هو دين وثقافة

وحضارة في آن. فهو اتصال بالله، وأنظومة من التصوّرات والقيم، وتنظيم للحياة الجماعيّة. والكل يعرف العبارة الشائعة القائلة بأنّ الإسلام دين ودنيا. من هنا موقفان من الإسلام. أولهما ترجيح الوجه الدينيّ باعتباره شرط الثقافة والحضارة الأصيلة. وثانيهما ترجيح الوجه الثقافيّ باعتباره مجالاً مستقلاً من مجالات الحياة الجماعيّة، بل باعتباره القاعدة التي ينبني عليها النظام الدينيّ. هذا التمييز لا يعني التعارض، بحيث يقتضي إمّا الوقوف مع الدين ضدّ الثقافة، وإمّا الوقوف مع الثقافة ضدّ الدين. فبإمكان العرب أن يعملوا في آن على إقامة الوحدة الإسلاميّة وتدعيمها متجاوزين حدود العروبة القوميّة والثقافيّة، وعلى إقامة وتدعيم وحدة عربيّة تجمع كلّ الذين يشاركون في النظام الثقافيّ العربيّ.

ج النظرة إلى الكون

من خلال معالم العنصرين الأوّلين للثقافة العربيّة، وهما اللغة العربيّة والإسلام، يمكن استكشاف معالم النظرة إلى الكون التي تميّز بها العروبة. هذه النظرة، وهي نظرة شرقيّة، وبوصف أدقّ ساميّة، هي أساساً دينيّة في جوهرها. وهي، إذ تؤكّد وجود الله على أنّه كائن مطلق واحد وفاعل مطلق واحد، تلخّص في هذا الوجود الإلهيّ شموليّة الكيان وجوهر الحقيقة. وبالتالي فإنّ سائر ما يرى أو ما يبدو أنّه موجود، ليس له من حقيقة غير الحقيقة التي تتحدّد بها الإشارة، علماً أنّ كيان الإشارة يقتصر على كونها تدلّ على غيرها. فعلى هذا النحو، يقتصر كيان الإنسان والعالم على كونهما إشارة تدلّ على وجود الله المتعالي بوحديّته. في هذا المعنى، لا يكتسب الإنسان شيئاً من التماسك إلا بفضل العلاقة التي شاء الله برحمته أن يقيمها معه، والتي تظهر بخاصّة في شكل التنزيل بواسطة الأنبياء، ويتقبّله الإنسان بأخلص الإيمان. إذا كان هذا هو جوهر النظرة الدينيّة إلى الكون، فليس للعقل البشريّ شأن كبير فيها، خصوصاً إذا كان من ميزات العقل أن يستقلّ في عمله وتوجّهه. فعلى هذا النحو، إنّ ما يقتضيه العقل من ترابط منطقيّ، ويعبر عنه مبدأ العلاقة والتركيب ومبدأ السببيّة أو الحتميّة الذي يمكن من توقع الأحداث، هذا الترابط المنطقيّ يهمل كلياً، بل يناقضه التأكيد المزدوج، تأكيد المذهب الذرّيّ *atomisme* وتأكيد مذهب المناسبات *occasionalisme*، في المجال الكونيّ والمجال الإنسانيّ. ثم إنّ العقل، وهو يؤكّد وجود عالم الجواهر الثابتة، تناقضه الرؤية التاريخيّة والوجوديّة للواقع الإنسانيّ. التعاليّ الإلهيّ يعبر عنه القول بالتوحيد، ويعبر عنه أيضاً القول بالمشيئة الإلهيّة المطلقة *arbitraire*، وإذا كان كلّ شيء قضت به وقدرته إرادة الله المطلقة الحرّية، عندئذٍ يظهر معنى القول بهبائيّة الإنسان في جوهره وببطلان العالم.

انطلاقاً من هذا الأساس، ومن دون استباق وصف الذهنيّة التقليديّة الذي يأتي تفصيله لاحقاً، يمكن إضافة الملامح التالية، وهي جزء من أنظومة الرموز العامّة التي يتميّز بها المجتمع العربيّ. أبرز هذه الملامح بنية المجتمع الهرميّة. وهي لا تخلو من المفارقة،

لأنَّ المبدأ الديني الإسلامي الذي يحدّد البنية الاجتماعيّة يؤدّي تطبيقه بالأحرى إلى ما يشبه الديمقراطية الكليّة، بحيث يكون لكل فرد اتّصال مباشر بالشريعة الإلهيّة التي عبّر عنها نصّ القرآن المنزّل. في الواقع، هذا الرجوع إلى الشريعة الإلهيّة هو الذي تقوم عليه هرميّة البنية الاجتماعيّة. ذلك أنّه إذا كان الإنسان خليفة الله في الأرض، أمكن الإضافة أنّ العلماء العارفين بالشريعة والنصّ القرآنيّ هم الذين يمثّلون السلطة الإلهيّة لدى سائر أفراد المجتمع. من ناحية ثانية، أرغمت مقتضيات الحكم السياسيّ على إقامة تسلسل هرميّ من القادة الذين يمارسون سلطة ذات طابع دنيويّ، يتعارض مع طابع السلطة التي يمارسها العلماء من رجال الدين. فثمّة إذن نظام قائم، يصمد طالما تمكّن من تبرير وجوده بقيامه على الشريعة الإلهيّة. من هنا بعض ملامح الحياة الاجتماعيّة. أولها التدين، وهو يشمل جميع أوجه الحياة اليوميّة ويطبّعها بطابعه، بحيث تؤلّف الصلاة وسائر فرائض الدين والعبادة جزءاً من الفرائض التي يتكوّن منها الرباط الاجتماعيّ للأمة. والميزة الثانية هي الرجوع المستمرّ والمتكرّر، بمناسبة أيّ حدث أو أيّ وضع، إلى الله بوصفه الفاعل والشاهد والحاكم والسلطة العليا التي تفرض موقف الاستسلام والخضوع غير المشروط. والميزة الثالثة هي التضامن، وهو يصل إلى أبعد حدّ، وبذلك يبدو تعويضاً عن الشعور بالعبثيّة وبفقدان الكيان الذي يعتري الفرد عندما يرى نفسه أمام إله هو الكلّ. هذا التضامن ينحو نحو الأخوة والتعاون، ولكنه أيضاً قد يتولّد منه ما يشبه التزمّت الأخلاقيّ، والتزمّت دليل واضح على إكراه اجتماعيّ يفرض موقف الانقياد الاجتماعيّ الذي يُبطل استقلاليّة الأفراد.

ميزات المجتمع الإسلاميّ هذه تتسحب، مع الفارق، على المجتمع المسيحيّ في داخل المجتمع العربيّ. في المجتمع المسيحيّ تُعدّ الهرميّة من النظم. وهذا غالباً ما أدّى إلى تعارض الرؤساء الدينيين والقادة المدنيين. على هذا النحو، يظهر التضامن في الشعور بالانتماء الطائفيّ وبواجب الدفاع عن مصالح الطائفة، أي الجماعة التي يربط أعضاؤها بعضهم ببعض الإيمان الدينيّ الواحد. وعلى هذا التضامن يقوم التدين، وهو من ميزات الذهنيّات التقليديّة إجمالاً، ومن علامات الانتماء إلى المجموعة الطائفيّة. ومن هذا التضامن الطائفيّ يتولّد الانقياد الاجتماعيّ ضمناً لشخصيّة المجموعة ولاندماج الفرد في المجموعة.

د البنية الذهنيّة

هذه الملامح، ملامح النظرة العربيّة إلى الكون، تنعكس في بنية الإنسان العربيّ الذهنيّة. من بين المواقف المميّزة لها، يمكن أولاً ذكر التعلّق بالماضي، والوفاء للتراث، باعتبار التراث موطن الهوية. في الوقت نفسه يلاحظ موقف الارتجال، كما لو كانت اللحظة الحاضرة وحدها ذات شأن، من دون الحاجة إلى التبصّر والتخطيط. على الرغم من ظاهر الأمر، ليس من تناقض بين هذين الموقفين، لأنّه إذا كان كلّ شيء مقدّراً منذ الأزل، فالتكيّف مع الآونة الحاضرة يعني اتباع الخطة المرسومة وهي تتحقّق من دون أن يبقى للمبادرة الإنسانيّة

غير التكيف مع الحادث الطارئ. من هنا الالتباس في معنى السلوك المتكرر. فهو يعني أحياناً أوالية التكرار فقط. لكنه في العمق يعني أن السلوك إذا لم يأت بنتيجة في أوان ما، فذلك يدل على أنه لم يكن آن أوانه بعد، وأنه بالتالي قد ينجح إذا حدث في أونة أخرى وفي إطار ظروف مختلفة، أي في الأونة المحددة بحسب الخطة الإلهية المتعالية.

في موازاة هذا التعلق بالماضي ثمة التعلق بالنظام القائم. هذا الوفاء للنظام هو في جوهره احترام للسلطات، حتى عندما تظهر عيوبها. من عناصر هذا الموقف عنصر التخوف من القوى العلووية. إلا أن العنصر الرئيسي فيه هو الإدراك، وإن كان غامضاً، لوجود السلطة العلووية التي تدل عليها السلطات الظاهرة. ومن ناحية ثانية، إن الأمانة للنظام القائم تعني في العمق احترام رأي الجماعة أي الأخذ بالإجماع. وهذا يوفر للفرد الطمأنينة التي يحتاج إليها، أي أن لا يكون منعزلاً، بل أن يكون جزءاً من مجموعة متضامنة. لكن هذا الموقف يرغم الفرد، في الوقت نفسه، على التزمّت الأخلاقي والانقياد الاجتماعي، لكونه يثير في الفرد الرغبة في أن يكون جديراً بالاحترام، حتى لو تعرّض لخطر فقدان شخصيته المتميزة. وهذا يعني في العمق أن الفرد يتخطى مباشرة الصعيد الشخصي إلى صعيد الجماعة، كما لو أن الشخص لا يحظى بتماسكه الشخصي إلا إذا اتخذ مكانه في الكل المركب الذي هو الجماعة. هذا التخطي للصعيد الشخصي يشير إلى موقفين متناقضين في الظاهر، متكاملين في الواقع، هما القبليّة والضيافة. القبليّة تعني تضامن المجموعة الضيقة، يتجلى فيها النزوع إلى الخصوصية، أي إلى الشعور بالفرق، مع إمكان الوصول إلى المعارضة والصراع. أمّا الضيافة، فهي على العكس تقدير للغريب وللغير، وتدل على الانفتاح، الواعي أو الشعوري، على وحدة الجنس البشري. الفرق واضح بين الخصوصية والشمولية. لكن نستطيع أيضاً أن نرى امتداد الأولى في الثانية، أو التحوّل من الشعور بالانتماء إلى مجموعة ضيقة، إلى الشعور بالانتماء إلى المجموعة الشاملة أي الإنسانية. من ناحية ثانية، تتحدّد الضيافة، بما هي تقبل للغير، بوعي الفرق وقصد المماثل في آن.

المماثلة في الإنسانية يشعر بها كل فرد في شكل مشاركة في الوضع البشري الواحد. والكائن الإنساني، إلى أي مجموعة انتمى، وبأي عامل تأثر، بالعامل الإثني أو العامل الديني أو العامل الثقافي أو العامل السياسي، يتحدّد في العمق بكيانه المتناهي وبإمكاناته المحدودة. أمّا العالم الذي يجد الإنسان نفسه موضوعاً فيه، بالظروف الكونية والتاريخية التي يتكوّن منها هذا العالم، فهو البيئة المفروضة على الإنسان، وليس لأحد أن يتباهى بامتياز القدرة على تغيير العالم، إلا ضمن الحدود التي قضى بها ربّ الكون والعالمين. وعلى هذا يقوم موقف الاستسلام، أو بالحريّ موقف القناعة، أي القبول بالوضع البشري على ما هو عليه. وهذا الموقف هو موقف الواقعية أكثر منه موقف القدرية كما يتعارف عليه الناس. القدرية، بوصفها الشعور بعجز الإنسان، قد تدفع إلى انتظار حدوث الأحداث من دون الإتيان بأيّ فعل. أمّا الشعور بالعجز وبالكيان المتناهي عندما يكون الإنسان أمام الله، فيصحبه الاعتقاد

أنّ الإنسان خليفة الله في الأرض، وأنّ عليه بهذا الوصف أن يعمل على السيطرة عليها لإخضاعها لحاجاته. وإلى ذلك، هناك في الإسلام فريضة الجهاد، فعلى المسلم أن يبذل كل ما أمكنه من جهد ليجعل شريعة الله تنتصر في ذاته وفي جماعة المؤمنين، ثمّ في البشريّة كلّها. فنرى إذن أنّ نفسيّة العربيّ المسلم بعيدة كلّ البعد عن السلبية والكسل اللذين يزعم الكثير أنّها تتميز بهما.

الموقف المميّز للعربيّ المسلم، أو للعربيّ المسيحيّ على السواء، هو بالأحرى موقف الإيمان والصبر. الإيمان خضوع مطلق لله ولمشيئته كما تظهر يوماً بعد يوم. وهو يشمل الأمل واليقين في أنّ، ولذا فهو يتجلّى في شكل السكينة، والسكينة تقيض الهياج الذي لا جدوى منه، وهي ليست سلبية بمعنى الاستعفاء أو التنصّل. هذا هو أساس موقف الصبر. والصبر يشمل إرادة القبول والقناعة وفي الوقت نفسه رفض استعجال سير الزمن ورفض الجهد العنيد لتغيير سير الأحداث الذي قضى الله به من قبل.

III التحوّل الثقافيّ

مشكلة العالم العربيّ الحاضر الأساسيّة هي ما يمكن تسميته الثورة الثقافيّة، بمعنى أنّ تغيير الذهنيّة باكتساب ذهنيّة حديثة ذات طابع علميّ وتقنيّ هو الشرط الأساسيّ لحلّ سائر المشكلات. ذلك أنّ الذهنيّة الجديدة تمكّن من تحديد الأهداف تحديداً صحيحاً ومن إيجاد الوسائل وتنظيمها على نحو يكفل الوصول إلى الأهداف. بهذا المعنى يكون وضع العالم العربيّ وما سواه من البلدان المتخلّفة وضعاً واحداً. لذا يجدر بنا أن نقف على الأبعاد الصحيحة لمشكلة التحوّل الثقافيّ هذه، عن طريق تحليل ما تتضمّنه من مفاهيم، وهي مفهوم الثقافة، وطرفاً عملية التحوّل، وعملية التحوّل نفسها، وأخيراً المواقف النموذجيّة من مشكلة التحوّل الثقافيّ.

أ الثقافة والتحوّل الثقافيّ

(...) لكون الثقافة أنظومة تصوّرات وتقنيات وضوابط، فإنّها من جرّاء بنيتها نفسها تطوي على توتر بين الثبات التكراريّ للتقليد وبين الديناميّة المغامرة للتجديد، بين الواقعيّة المادّيّة للتقنية والمعياريّة المثاليّة للأخلاق، بين حتميّة الفعاليّة واقتضاء الدلالة. على هذا النحو، تُعرف الثقافة من ماضيها، لكنّها لا تحيا إلا بالتجديد الذي يعبر عن قدرتها الإبداعية. الثقافة تموت إذا تجمّدت في ماضيها. والثقافة تحيا بديناميّتها الخاصّة، إذا حمل التقليد بذور التجديد، أو إذا عبّرت تقنياتها عن أخلاقها. لكنه قد يحدث أن تكون حياة الثقافة بأن تتخذ شكلاً جديداً قوامه ربط أخلاق متجدّدة بتقنية مستوردة. هذا التطعيم قد ينجح في بعض الحالات، إلاّ أنّه غالباً ما يكون تجديداً وهمياً. ذلك لأنّ النموذج الثقافيّ الجديد، في هذه الحالات، هو بالأحرى تجاور الأخلاق التقليديّة والتقنية الحديثة، أكثر منه

تتساق أو تكامل أو ارتباط عضويّ لهذه العناصر المتباينة.

بالمعنى الشامل، الثقافة والمجتمع أو الحضارة نفسها هي مترادفة. وبالمعنى الضيّق، تدلّ الثقافة تقريباً على نفس المحتوى الذي تدلّ عليه التربية أو التنشئة، والذهنيّة أو البنية الذهنيّة، والنظرة إلى الكون، والشخصيّة الأساسيّة. وهي على صلة بالإيديولوجيا، لكنّها لا تتطابق مع دلالة الإيديولوجيا، ذلك أنّ إيديولوجيات مختلفة ومتخاصمة قد تتكوّن على الأساس الثقافيّ الواحد.

الثقافة تشكّل جوهر هويّة المجتمع. إذا ميّزنا الأنظمة الاجتماعيّة من الأنظمة الثقافيّة، كانت الثقافة بمثابة نفسيّة المجتمع، أو دلّت على الشخصيّة الاجتماعيّة. لذلك يصعب على أعضاء المجتمع أن ينقطعوا عن ثقافتهم أو أن يبدّلوها، بحيث يبدو لهم ذلك الانقطاع أو التبدّل ضرباً من الخيانة، بل من فقدان الشخصيّة، أي فقدان الهوية، وبالتالي من الانعدام والزوال من الوجود. ومع ذلك، تفرض حركة التاريخ تغيّرات، وترغم الناس والمجتمعات على أن يبتدعوا نظماً جديدة ويتخذوا بنية ذهنيّة جديدة، وإلا فالزوال من الوجود، ليس عن طريق فقدان الشخصيّة، بل عن طريق الجمود والموميائيّة. تلك هي مشكلة التحوّل الثقافيّ. (...)

يبقى أنّ طرفي التحوّل يمكن تسميتهما التراث والحداثة، أو الذهنيّة التقليديّة والذهنيّة الحديثة. ماذا يميّز بينهما وأحياناً يجعلهما متعارضين؟ الجواب عن هذا السؤال يجب أن يأخذ في الاعتبار أنّ التراث والحداثة هما من المعطيات التاريخيّة، بمعنى أنّ تاريخ البشريّة يبدو كأنه عمليّة انتقال من التراث إلى الحداثة. لذا يمكن وصف كل من التراث والحداثة بحسب مقولات نظريّة العلم أو، بمعنى أعمّ، نظريّة المعرفة. لكن بشرط أن يوضع كل منهما في إطاره التاريخي والاجتماعي.

ب معالم التراث

في ضوء هذه الشروط، تظهر المعالم العامّة والأساسيّة للتراث العربيّ، الإسلاميّ والمسيحيّ، وهي القداسة *sacralité*، والساميّة *semiticity*، والوسيطيّة *mediévalité*.

القداسة يمكن اعتبارها الميزة الجوهرية للمجتمعات البدائيّة جميعاً، لكونها، ثقافيّاً، عالم الأسطورة والسحر. ويمكن اعتبارها من ثوابت ميزات البنية الذهنيّة الإنسانيّة، وهي تظهر من خلال أشكال مختلفة تبعاً لمراحل التقدّم التاريخي أو بالحريّ لمراحل الصيرورة التاريخيّة. مهما يكن من أمر، إنّ ما يميّز القداسة هو تأكيد ما يُعتبر أصلاً وبدءاً بمعنى أنّه ابتداء مطلق. الأصل، لكونه أصلاً، يتّصف بالصفاء، أي أنّه يمتلك ملء الكيان والقدرة، بحيث صار مثال الأصالة ومصدر الطاقة الإبداعيّة. المقدّس، بحصر المعنى، لا يتحدّد بالتعالّي. على العكس، المقدّس مقرب ومألوف، بمعنى أنّ الحياة تجري في داخل عالم القداسة. من هنا مقولة المشاركة، وهي تدلّ أساساً على القبول بكون الوضع

البشريّ يتحدّد بصلته الجوهرية بقوى المقدّس. وهي تدلّ أيضاً على إرادة عيش هذه الصلة فعلياً، بالسعي، عن طريق الشعائر السحرية والقصاص الأسطوريّ، إلى الإفادة من الأصالة الأنطولوجية والقوة الإبداعية، وهما في ملئهما امتياز الأصليّ. من هنا وجه من وجوه العودة الدائمة للشئ نفسه، بمعنى أنّ الشعائر، إذا ما أقيمت على النحو الصحيح، قادرة على إعادة الدنيويّ المنحطّ إلى ما كان عليه من صلة بالمقدّس وإلى أصالته الأولى.

مع مفهوم السامية يظهر مفهوم التعالي المطلق، وهو جوهر التوحيد. الإله الأوحد يتشخّص فيه المقدّس وقواه. لكن الموقف الأساسيّ للإنسان من المقدّس يبقى هو الموقف من الله، موقف المخافة والافتتان. مخافة الله تقوى وخضوع. الافتتان قد يؤدّي إلى محبة الله والرغبة في الاتّحاد الروحانيّ به. من ناحية ثانية، إذ يعتبر التوحيد الإله الأوحد المركز المطلق، يجعله الكائن الأوحد والفاعل الأوحد. بحيث لا يكون ما سواه من واقع وفعل واقعاً وفعلًا إلاّ بنسبته إلى الواقع الإلهيّ والفعل الإلهيّ. وبوضوح أكثر إنّ هذه النسبة تكوّن حقيقة كائنات العالم وفعلها. من هنا المكانة التي يتخذها، في هذا السياق، مفهوم الإشارة. فحقيقة العالم والإنسان تتحدّد بأنها إشارة إلى الحقيقة الإلهية الواحدة والمطلقة. من هذا المنطلق، يمكن معرفة المعالم الأساسية للاهوتانية. أولاً، لما كانت الصلة بالله هي التي تكوّن كيان الكائن، صار الإيمان هو الأساس الأنطولوجيّ للحقيقة الإنسانية، وصار المؤمن هو الإنسان الحقّ في حقيقته الأصلية. ثمّ، استناداً إلى المبدأ نفسه، يكوّن الإيمان والخضوع للشريعة الإلهية الرابطة الاجتماعية، لذا كانت الكنيسة أو جماعة المؤمنين مثلاً لأيّ مجتمع إنسانيّ أصيل. وأخيراً، الحياة الدنيا، وادي دموع كانت أو عطية من الله، هي في كل الأحوال موجّهة جوهرياً نحو ملكوت الله أو جنّة النعيم. وذلك بمعنى أنّ التاريخ ليس مسيرة نحو المستقبل والجديد، بل بالحريّ هو تكرار الأصول وتنفيذ خطة وضعت سابقاً. بهذا المعنى، يحكم على الزمن الحاضر في ضوء التقليد والزمن السابق، زمن القضاء الأزليّ الذي قضت به المشيئة الإلهية. في هذا السياق، يفهم الموقف المميّز لفترات الإصلاح الدينيّ، والقائم بطبيعته، كأنّ الأمر مسلم به، على محاولة العودة إلى الينايبع. هذه الينايبع يمكن أن تكون إمّا النصّ المجرد للكتب المنزلة، بعد تخليصه ممّا أضيف إليه من تأويلات على مدى الأزمان، وإمّا الشكل الأصليّ الذي نشأ عليه الدين، شكل الكنيسة الرسوليةّ أو شكل الجماعة الأولى للصحابة. وعلى هذا النحو، تبقى العودة إلى الأصول بهدف استعادة ملء الطاقة الإبداعية، كأنّها استمرار القداسة في قلب اللاهوتانية الكتابية والسامية.

الطابع الثالث للتراث العربيّ هو الوسيطية. العصر الوسيط، بوصفه زمن الإيمان، كان للإسلام وللمسيحية على السواء زمن تكوّن الإيمان أو القصد الدينيّ في شكل أنظمة دينية تشمل الأنظمة الاجتماعية بأجزائها جميعاً. تجدر الإشارة إلى أنّ هذه العملية كانت، على الأقلّ في حالة المسيحية، ثمرة اللقاء بين الطابع الساميّ الأصليّ للإيمان المسيحيّ والطابع اليونانيّ والرومانيّ للعقلانية والتنظيم. في حالة الإسلام، كان

تكوين الأنظومة الدينيّة هو أيضاً ثمرة اللقاء مع الحضارة اليونانيّة والرومانيّة، لكنّ هذه العمليّة تمّت من خلال النموذج المسيحيّ. لذلك نجد في الأنظومتين الدينيّتين، المسيحيّة والإسلاميّة، النموذج نفسه لانباء الوظائف الدينيّة الجوهريّة. هذه الوظائف تعبّر عن حاجات الناس الأساسيّة، وهي الحاجات المتّصلة بالمعرفة، والحاجات المتّصلة بالعمل، والحاجة إلى الحياة الاجتماعيّة. من هنا أجزاء الدين أو الأنظومة الدينيّة : العقائد، والعبادات والمعايير الأخلاقيّة، والبنية الكنسيّة. العقائد موضوعها الحقائق الإلهيّة وعلاقات الله بالعالم والناس، وهي تحتوي العناصر اللازمة لنظرة دينيّة إلى الكون تمكّن الناس من معرفة موقعهم ومن فهم وضعهم، أي المصدر والغاية لوجودهم، وبالتالي تقدّم تبريراً لوجودهم ولأحداث تاريخهم. أمّا وظيفة شعائر العبادة، فهي وصل الإنسان بالله، وبالتالي تكوين نموذج مثاليّ للفعل الإنسانيّ عامّة، إذ إنّ أصالة الفعل الإنسانيّ والكيان الإنسانيّ مردّهما أساساً إلى علاقة الإنسان بالله. امتداداً لشعائر العبادة، تهدف المعايير الأخلاقيّة إلى تحويل مختلف نشاطات الحياة اليوميّة، نوعاً ما، إلى شعائر عبادة، وذلك للتعويض عن الطابع الدنيويّ لهذه النشاطات. فالنشاطات الإنسانيّة، بدلاً من أن تبقى على كونها، ظاهراً، علاقات بين الإنسان والعالم بما فيه من أشياء، تكتسب طابعاً مقدّساً يجعلها أصيلة بوصلها بالمعايير التي وضعتها الشريعة الإلهيّة. وأخيراً، البنية الجماعيّة تبتّ في كلّ من المؤمنين الشعور بالأمان، وهو، في نفسيّة الفرد الإنسانيّ، قاعدة النزوع إلى الحياة الجماعيّة. وهذا النزوع ضروريّ لتبرير الوجود، بمقدار ما هو ضروريّ للغرض نفسه الرجوع إلى معايير الشريعة الإلهيّة وإلى الكيان الإلهيّ نفسه. فإذا صحّ أنّ الإنسان هو كائن إنسانيّ حقاً بمقدار ما يكون مؤمناً وممارساً للدين، صحّ أيضاً أنّه لا يكون الإنسان مؤمناً وممارساً للدين إلاّ بمقدار ما يكون مندمجاً في جماعة المؤمنين والممارسين للدين. هذه الجماعة هرميّة البناء، وتتقسم فئتين، فئة رجال الدين وفئة العلمانيّين. الأمر بيّن في المسيحيّة، حيث رجال الدين هم أصحاب السلطات الثلاث، سلطة التعليم وسلطة التقديس وسلطة الحكم. لكنّ هاتين الفئتين نجدهما أيضاً في الإسلام. صحيح أنّه مبدئياً لا كهنوت في الدين الإسلاميّ. أمّا في الواقع فهناك مجموعة أو طبقة من الناس وظيفتهم تعليم جماعة المؤمنين والقضاء في أمورها والحكم فيها. الديمقراطية الدينيّة الإسلاميّة لا تتنافى مع وجود هذه الطبقة من رجال الدين الذين يُطلق عليهم إجمالاً اسم العلماء. إذن هناك بنية هرميّة فرضتها ووطّنتها تدريجاً ضرورة التنظيم الدينيّ، فباتت الشكل المحتّم للأنظومة الدينيّة.

الخلاصة أنّ التراث يظهر كمنظرة إلى الكون، دينيّة في جوهرها. مفادها أنّ الله هو الكائن المطلق ومصدر كلّ كائن. وأنّ ما أوحى الله به وبلّغ إلى الناس عن طريق الأنبياء والكتب المنزلة، يجب تقبّله بإيمان وبإخضاع العقل. وأنّ نعمته ورحمته وهدايته تؤتي الإنسان القدرة على السلوك بمقتضى فرائض الشريعة الإلهيّة، بحيث يحظى بالخلاص ويستحقّ الحياة السماويّة أو يدخل الجنّة في يوم الدين. وأنّ الحياة الإنسانيّة بمختلف نشاطاتها

تشمّلها الأنظومة الدينيّة، بحيث تجد العبادات أو الحياة الليتورجيّة امتدادًا لها في الحياة الاجتماعيّة والحياة اليوميّة.

ج معالم الحداثة

الحداثة هي على نقيض تقديس الحياة والطابع الأخرويّ للنظرة إلى الكون وشموليّة الأنظومة الدينيّة. فعلى عكس ما يتّصف به التراث من قداسة وساميّة ووسيطيّة، يتّصف الطرف الثاني من عمليّة التحوّل الثقافى بالديويّة *profanité*، والهليّنيّة *hellénicité*، والحداثة *modernité*.

إذا كانت القداسة مردها إلى الصلة بما هو إلهي، أمكن تحديد الديويّة بغياب هذه الصلة، أي بالاستقلاليّة. وهذا يعني، على نحو ما، نسبة أوصاف المقدّس إلى العالم الطبيعيّ والعالم الإنسانيّ. فملاء الكيان والحقيقة الأصيلة ليسا في ما هو أصليّ، بل في العالم بما يتّصف به من حيّزيّة وتغيّر، وفي العالم الإنسانيّ بظواهره الحسيّة وتاريخيّة. فبات الأمر الجوهريّ، ليس في علاقة الإنسان بالله، بل في علاقة الإنسان بالعالم، والإنسان جزء منه، ومنه يستخرج ما يسدّ به حاجاته. فالديويّة ليست بالتالي عالم الأسطورة والسحر، بل عالم العقل والتقنية، أي عالم المعرفة والعمل. ومصادر القوّة ليست في العودة إلى الأصول للمشاركة بطاقات الأصليّ، بل في قدرة الإنسان على معرفة نواميس الطبيعة واستخدام حتمياتها. فكانت الديويّة إذن في الأساس تقبّل الطابع الديويّ للعالم والإنسان، وتجنّب ربطهما بالقوى المقدّسة، والاقتناع بأنّ التقديس ليس شرط الوجود الذي بدونه لا يكون للعالم والإنسان حقيقة حقّة.

الهليّنيّة تعيد معنى المثوليّة *immanence*، والتعددية، بعكس ما تفيده الساميّة من معنى التعالي والتوحيد. الأسطورة تؤكّد وجود قوى مقدّسة، وتؤكّد أيضًا وجود إله، وإن كان هذا الإله واحدًا. العقل الهليّنيّ ينزع إلى إفراغ السماء من كلّ الآلهة، ولم تقرّ الحضارة الرومانيّة مبدأ مجمّع الآلهة إلاّ لاهتمامها بتنظيم مجتمع تعدديّ، يتألف من عناصر متباينة، إثنيّات وثقافات، تعدّر صهرها أو دمجها في الإمبراطوريّة إلاّ باعتبار آلهتها من عداد الآلهة المعترف بها، وذلك على غرار الأفراد المعترف بهم مواطنين رومانيين بحكم القانون. والنظرة إلى الكون تحوّلت من اللاهوتانيّة لتجعل الكون أو الإنسان مركز الكلّ. فأساسها بالتالي ليس الوحي الذي يجب تقبّله بإيمان، بل بالحريّ العقل الذي يعمل بملاء استقلاليّته. من ناحية ثانية، لا يتحدّد العالم والإنسان بأنّهما دلائل تشير إلى الحقيقة الإلهيّة الواحدة، بل بأنّ لهما حقيقتهما الخاصّة، وهي وحدها الحقيقة الحقّة، لأنّها ليست ثمرة تخيل أسطوريّ يميل إلى التجميل أو يعترية الجزع، بل هي واقع لا مجال للشكّ في حقيقته ويمكن التحقق من وجوده. وأخيرًا، العودة إلى الأصول والأصليّ ليست ناموس الوجود والتاريخ. فالزمن الحاضر له كثافة الحقيقة الحقّة. وإذا كان هناك رجوع إلى قيم مثاليّة، كانت هذه القيم تطلّعات

مستقبلية، ومشاريع معدة للتنفيذ، وليست أمراً واقعاً، على الإنسان أن يصل اليه بالعودة إلى الماضي. أما التعددية فإنها تقيد غياب النموذج الواحد، وإن أشح بالجلالة الإلهية. فكل كائن بشري له نمطه الخاص والفريد في الوجود، وطريقته الخاصة ليكون إنساناً ويحقق في ذاتيته قيم الإنسانية المشتركة.

الوسيطية زمن الإيمان، الحداثة زمن العقل. الوسيطية زمن انبناء الأنظمة الدينية، الحداثة زمن العلمانية. الانتقال من العصر الوسيط إلى الأزمنة الحديثة جرى تاريخياً، على الأقل في ما يتعلق بمشكلة التحول الثقافي العربي، في الغرب، في أوروبا النهضة. كل شيء حدث آنذاك كأن سقوط الإمبراطورية البيزنطية، الإمبراطورية الرومانية الشرقية، طرد الكفاءات الإنسانية نحو إيطاليا وسائر البلدان الأوروبية، فتحترت الطاقات الإبداعية التي منها نشأ العالم الجديد، تاركاً الإمبراطورية العثمانية، بجماعاتها الإسلامية والمسيحية، تستمر في العيش كأنها ما زالت في العصر الوسيط. قيم هذا العالم الجديد، عالم الحداثة، أخذت تظهر بالتسلسل تبعاً لمسيرة تاريخ أوروبا في الأزمنة الحديثة. أولاً اعتبر الإنسان القيمة المطلقة، منافساً بذلك إله الأديان من جهة، والكون من جهة ثانية. ثم، في عصر الأنوار، تأكد العامل الفعّال الذي يمكن الإنسان من السيطرة على العالم بالمعرفة والعمل. هذا العامل هو العقل، الموافق للطبيعة، وصانع الحضارات في سبيل السعادة الدنيوية. والعقل ميزة الإنسان المستتير، المنفتح على التجربة والتقنيات، وعلى الحياة الاجتماعية ومشكلات الإنسانية. نتائج هاتين القيمتين، الإنسانية والعقلانية، ظهرت في شكل الثورات السياسية التي أقامت الديمقراطية البورجوازية ثم الديمقراطية الاشتراكية، وتشدد الأولى على حرية المواطن وتحديد حقوقه الطبيعية، وتكشف الثانية عن كيان الإنسان الاجتماعي، من خلال العمل الخلاق، الذي به يصير الإنسان إنساناً كلياً. هذه التجليات السياسية للعقلانية عاصرتها الثورات العلمية والتقنية التي نشأ عنها المجتمع الصناعي بما أتصف به من تمدن، وانتشار في جميع أنحاء الأرض، وتوسعية أو إمبريالية اقتصادية وسياسية. وأحدث ظهور العقلانية ثورة ثالثة هي الثورة الثقافية، وهي تتجلى في شكل نقد إرجاعي *réductionniste* يزيل القيم الأخلاقية والدينية، وبصورة أعم، جميع ما كان يُعتبر مطلقاً. وهي تتجلى أيضاً، بحسب منطقتها الخاص، في شكل نقد إرجاعي يزيل الإنسان نفسه، فيعيده إلى حالة الموضوع بعد أن كان يتحدد ذاتاً ووجداناً. فعقل الإنسان النقدي يستسيغ أن يكتشف أصله الخاص، انطلاقاً من قاعدة هي الرغبة، وأن يحدد الكيان الإنساني بأنه شبكة من البنى النفسية والاجتماعية والبيولوجية. عند هذا الحد، يبدو أن الإنسانية التي دعت إليها الحداثة في أول عهدها تحولت إلى نقض للإنسانية يتوجه نحو الكونية أو نحو الأنطولوجية أو نحو العودة إلى إغراءات المقدس اللاعقلانية.

وجه الحداثة الذي يتعارض مباشرة مع اللاهوتانية وتكوين الأنظمة الدينية هو العلمنة بوصفها ممارسة لنقد الدين. وبهذا الوصف، تقوم العلمنة على كشف الطبيعة

الحقيقيّة لأجزاء الأنظومة الدينيّة. فهي ترى في العقائد نظرة أسطوريّة إلى العالم، وفي شعائر العبادة والمعايير الأخلاقيّة عمليّة خداع وتزييف، وفي البنية الجماعيّة محاولة لتقديس المجتمع ولسيطرة رجال الدين. من هذا المنطلق، يحاول النقد العلمانيّ للدين أن يُحلّ سيطرة العقل محلّ عالم الأسطورة، وفعاليّة التقنيّة ومُلزِمات الواقع الوضعيّ محلّ سحر شعائر العبادة والهروب في المثال المعياريّ، وأن يعيد للمجتمع الإنسانيّ دنيويّته واستقلاليّته بخلع القداسة عنه ويعلمنته.

بالاختصار، حداثة الحضارة الغربيّة، ذات النمط العلميّ والتقنيّ، قوامها معرفة العالم والإنسان والسيطرة عليهما، والتنظيم العقلائيّ للمجتمع الاقتصاديّ والسياسيّ، بحيث يأخذ العقل النقديّ على عاتقه العالم والمجتمع والإنسان. على هذا الأساس تظهر الفروق العتيقة التي تتعارض بسببها الذهنيّة التقليديّة والذهنيّة الحديثة. الأولى أسطوريّة أو ماورائيّة، والثانية وضعيّة وتجريبيّة. الأولى تقيم وزناً للكلمة التي بها يغيب الإنسان عن العالم، لحاجة به إلى الهروب والانخداع، والثانية تقيم وزناً للعمل وتعيد الإنسان إلى قلب حقائق العالم وأمام مسؤوليّاته. الأولى قوامها الموقف العقديّ أو الدُغماتيّ المرتبط بممارسة السلطة وبالقبول بالنظام القائم على أساس الاعتقاد بالمثل، والثانية موقف نقديّ مرتبط بالتشكيك بكلّ نظام قائم، وأساسه إدراك الطابع السلبيّ للأشياء جميعاً واقتضاء الحرّيّة. الأولى تبدو كأنّ طلب الأمان الطفوليّ يسيطر عليها، والثانية تبدو كأنّها قبول الإنسان البالغ بالمجازفة وفقدان الأمان. الأولى استسلام، والثانية إيمان بالعمل وبقدرة الإنسان على الإبداع. هذا التعارض بين التراث والحداثة يوحي بأنّ الانتقال من الأوّل إلى الثانية لا يحدث إلاّ في شكل ثورة ثقافيّة، إذ إنّ انتقال من ذهنيّة إلى نقيضها. لكنّ تحليلاً أدقّ يظهر أنّ التعارض ليس كلياً، وأنّ التراث العربيّ يتضمّن بعض بذور الحداثة. لذا لا يقتضي أن تكون عمليّة التحوّل الثقافيّ للعالم العربيّ بالضرورة عمليّة ثوريّة، بل يمكن أن تكون عمليّة تطوريّة بمقدار ما تكون الظروف التاريخيّة مؤاتية لإنماء مقدّرات الثقافة العربيّة باتجاه الحداثة العلميّة والتقنيّة، وعلى نحو أعمّ، باتجاه العقلائيّة النقديّة. هذا، ويبدو محتمّاً أن يكون التطوّر التاريخيّ للثقافة الغربيّة الأوروبيّة، على نحو ما، مثلاً لتطوّر الثقافة العربيّة. ذلك أنّ العلمانيّة نجحت تاريخياً عندما طبّقت على الأنظومة الدينيّة المسيحيّة ذات الطابع الكتابيّ الساميّ والوسيطيّ. ولما كان هذا الطابع الكتابيّ الساميّ والوسيطيّ هو طابع الأنظومة الدينيّة الإسلاميّة، تبادر إلى الذهن أنّ التحوّل الثقافيّ للعالم العربيّ سيتبع الطريق نفسه ويؤدّي إلى النتائج نفسها التي نشاهدها في المجتمع الغربيّ الحديث. وهذا ما يثير الرديّن المتناقضين، التخوّف والتوقع، وفقاً للحكم الإيجابيّ أو السلبيّ على هذا المجتمع الغربيّ في تاريخه وفي وضعه الراهن.

IV النظرة الأنثروبولوجية

أ الله

بناءً على النظرة الأنثروبولوجية، يمكننا أن نصرّ بوجود الله كحقيقة وتعال، من دون أن نتجرّ حتماً إلى الإقرار بوجوده ككائن أو كشيء متميّز بالمطلق عن الكائنات والأشياء. فوجوده الحقيقي وتعاله لا يمنعان من القول فيه إنه، في داخل الإنسان، حقيقة الإنسان ومعناه، أي إنه اقتضاء مطلق، وطاقة تتخطى الحدود وتنزع نحو المطلق. ويمكن القول أيضاً إن هذا الإله الداخلي هو ما يعني الإنسان في النهاية، لكونه هو الأساس، أو القدرة على الوجود *pouvoir-être*، أو ملء الوجود وفيضه. طبعاً ينظر التقليد الديني إليه نظرتة إلى كائن شخصي، ويبدو كأنه يحمل التعالي معنى الخارجانية والغيرية والاختلافية. لكن أصواتاً أخرى، في التقليد نفسه، تدعو الإله الذي فيه نحيا ونتحرك (راجع خطاب بولس الرسول إلى الأريوباغي بأثينا، في أعمال الرسل ١٧ : ٢٢-٢١)، أو تقول إنه أقرب إلينا من ذاتنا (أوغسطينوس). ويمكن أن نذكر بالتّيّار الصوّفي الهادف إلى الاتّحاد بالله، ونذكر بتعاليم بولس الرسول ويوحنا الرسول، التي تحثّ المسيحيّ على أن يعيش في المسيح، وأن يعيش في اتّحاد مع الله. وفي نفس المنحى، نذكر بالعقيدة المميّزة للمسيحية، عقيدة التجسّد، أي اتّحاد الله والإنسان في يسوع الإنسان، فصار من جرّاء هذا الاتّحاد مسيحاً، ابن الله وابن الإنسان. من هنا يظهر جلياً أنّ مفهوم التعالي في التقليد لا يتناهى مع مفهوم الاتّحاد أو الحضور في داخل الإنسان.

والقول إنّ الله هو متعال وهو في داخل الانسان، إنّما يدعو إلى السعي لتصوّر مثل هذا التوتّر، إذا صحّ التعبير. ولا شيء يمنع من أن نعبر عن هذا التوتّر بكلمة طاقة أو اقتضاء، أي، بتعبير آخر، بكلمة روح.

هذا، وإنّ مفهوم كلمة شخص، أو كائن شخصي، ليس أقلّ التباساً وتعقيداً. فهذه الكلمة تشير إلى الكائن الذاتي، ذي الوعي والحرية. يمكن استعمال هاتين الكلمتين الأخيرتين لتصوّر كيان الله. غير أنّ كلمة شخص توحى أيضاً بفكرة شيء محدّد ومعين، وهذا ما يبدو متناقضاً مع فكرة الله، الكائن اللامحدود وينبوع الوجود. لئن تعرّض هنا بالتفصيل لما قد يؤدّي إليه هذا التعبير أو التصوّر من خطر التشبيه والتجسيم، على الرغم من إمكان تحاشي هذا الخطر.

ومفهوم التعالي، هو أيضاً، فيه التباس أكيد، إذا ما حملناه المعنى التقليدي. وبالفعل، ماذا يمكن أن يكون هذا الكائن المتعالي، الذي، بالرغم من تعاليه، يعطي ذاته للاكتشاف والمعرفة، والذي لا نحجم عن تحديده كموضوع لخبرتنا، وكمن لأجله وفيه علينا أن نعيش لكي نجد حقيقتنا وخلصنا؟ لذا لا يبدو من الضروري أن نفهم التعالي بمعنى الموضوعية الزمنية والمكانية. بل يمكن اعتبار التعالي وظيفة، ويمكن أن يعني آنذاك

الانطلاقة الدينامية الهادفة إلى تحقيق أصالة الكيان، الكيان البشري. فيصبح مرادفًا لما سمّيته اقتضاء الوجود، أو طاقة الوجود العاملة أبدًا في أعماق الوجود الإنساني لأجل تأصيله.

في هذه الحال، لا يمكن البتة أن يرميني أحد بالحلولية. ثمّة إمكان إصاق تهمة الحلولية بمن يقول مثلاً إنَّ الله هو هذا أو ذاك الكائن الماديّ، أو إنَّ الله هو هذا الإنسان، أو هو الإنسان، أو إنَّ هذا الإنسان أو هذا الشيء هو الله. لكن هذا ما لا يقوله أحد، وربّما ما لم يقله أحد على الإطلاق. ومن ثمّ ليست هناك أيّ دلالة تشير إلى الحلولية في قولي إنَّ الله موجود في كل مكان وإنَّه كينونة الكائنات، وإنَّه معنى الوجود ومعنى التاريخ، وإنَّه في قلب الوجود وفي قلب التاريخ.

والمضيّ في التفتيش عن حلولية ما في مثل هذا التصوّر العقليّ يدلّ بوضوح على أنّ مثل هؤلاء المفتشين يحكمون على التصوّر هذا بموجب مقولات وتصوّرات عقلية وُضعت بمنزلة متميِّزة، إن لم نقل مطلقة. أن يعبر أحدنا عن الوجود الحقيقيّ بالموضوعية، وعن التعالي بالخارجانية، وعن الله كشخص ذاتيّ متميِّز، ذلك افتراض مفاده أنّ طريقة التعبير عن الله هذه هي أفضل وأكثر ملاءمةً من سواها، في حين أنّ هذا المعبر نفسه يؤكّد أنّ الله لا يُدرَك ولا يُعبّر عنه.

أمّا إذا كان الله هو ذلك المطلق الذي لا يستطيع الفكر البشريّ أن يكفّ عن محاولة فهمه وتصوّره، وإذا كان، من جهة أخرى، ليس هناك من امتياز لثقافة أو إيديولوجيا أو فلسفة ما، فلنا أن نستنتج أنّ للإنسان، أيّ إنسان، أن يكون فكرة عن الله وأن يعبر عنه بلغات ومفاهيم تتّجه جميعها، على اختلافها، نحو المعنى نفسه. هذا إذا صحّ أنّ الله هو في صميم كلّ عقل بشريّ وهو الذي يدعوه بالتالي نحو اكتمال الوعي والحرية. آنذاك يصبح المعنى ذاته المقياس الوحيد للحكم. لا أحد يستطيع أن يعتدّ بامتلاك هذا المعنى امتلاكًا حصريًّا وشاملاً. فالمعنى يطلبه كلّ إنسان بكلّ طاقاته وانطلاقًا من تجرّده الحياتيّ والاجتماعيّ الثقاليّ. المعنى هو الهدف المشترك، وكلّ اللغات تستطيع أن تخدم في إدراكه وفي التعبير عنه، ولكن من دون أن تستنفده. الإنسانية واحدة، على أنّ الناس مختلفون. العقل واحد، على أنّ الثقافات متباينة. الحقيقة واحدة، على أنّ وجهات النظر عديدة.

ب الإيمان

مفهوم الإيمان مرتبط بمفهوم الله. إذا كانت نظرتنا إلى الله نظرة إلى شخص أو شيء محدّد، فالإيمان آنذاك يكون الاعتقاد بمجمل الحقائق، أي بمجمل التأكيدات المتعلقة به والتي تهدف إلى إعطائنا أن نعرفه معرفة صحيحة. استنادًا إلى هذا المفهوم، نجد أنّ الاعتقاد الإيمانيّ يتميِّز عن الاعتقاد العقلانيّ بكون موضوعه الإلهيّ يفوق القدرة الطبيعية التي للعقل البشريّ، ويتطلب، بالتالي، نور الوحي الفائق الطبيعية، للتوصّل إلى معرفته. غير

أنَّ الإيمان، في هذا الحال، ينحصر في بُعد واحد من أبعاد طبيعته ودوره، وهو بُعد المعرفة، في حين أن ما هو أساسي في الموقف الإيماني هو التزام الإنسان كلياً بالتوجه نحو الله. وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة حوار، فالنداء الإلهي يجب أن يقابله الجواب البشري. ولا يمكن البتة حصر النداء والجواب في مستوى المعرفة العقلية. لا يعني ذلك أنه يجب إزالة المعرفة، بل يعني أن دور المعرفة العقلية هو دور ثانوي في الإيمان: قبل المعرفة هناك الحياة، وقبل علم اللاهوت هناك الخبرة. لذلك فالإيمان ليس، قبل أي شيء، قبول المعتقد، بل هو خبرة تجاوز الإنسان حدوده في انطلاقاته نحو الله. كذلك الحقيقة الدينية لا تكون بمطابقة المعطيات اللاهوتية مع الموضوع الإلهي لهذه المعطيات، بل تكون، أساساً، بأن نكون في الأصالة، أي في أن نعيش في سبيل المعنى الساكن فينا، وبالتالي أن نظهر ذلك المعنى، لا بل أن نضعه في حيز الوجود. أن نعيش المعنى وأن نضعه في حيز الوجود، ذلك يعني أن ندرك الأصالة، وأن نحقق حقيقتنا الأكثر عمقاً. في هذا السياق يتم البحث عن الاتحاد بين الله والإنسان، ويتم ما يدعوه التقليد المسيحي الشرقي بعملية «ثيوفانيا» *théophaneia* و«تيوسيس» *théosis*، أي تجلي الله وتأليه الإنسان. على أن التحقيق الكامل لظهور الله ولتأليه الإنسان يقتضي تطابق هاتين العمليتين على النحو الذي يلتقي فيه، في أن، ملء الإنسان وملء الله.

حضور الله الكامل في الإنسان يتعرف إليه التقليد المسيحي في شخص المسيح. لذا فالمسيح كلية *universel* دينية، ونموذج الإنسان الذي تحوّل بالكليّة من جزء اتحاده بالإله الداخلي. بحيث إن معنى المسيح يجب أن يكون موجوداً، ولو بصيغ وبتعابير مختلفة، في كل اختبار ديني أصيل، سواء دُعي هذا الاختبار، من الناحية الاجتماعية الثقافية، مسيحياً أو غير مسيحياً. لذلك، فالقول بأن المسيح هو الكليّة الدينية لا يعني قط أننا نعطي الامتياز للطريقة المدعوة مسيحية في قول هذا الشيء، بل يحدد فقط الأطر الاجتماعية الثقافية التي يعيش فيها قائل هذا القول. فغير المسيحي قد يقول نفس الشيء بكلمات مختلفة ومقولات أخرى، دون أن يلفظ حتى اسم المسيح. فلكل إنسان، مسيحياً كان أو غير مسيحياً، طريقته الخاصة في قول ذلك. بالطبع، قد تبدو له طريقته الطريقة الأكثر وضوحاً، والأكثر دقة في التعبير، والأقل التباساً. من هنا يبدأ الموقف الذي يمكن أن يؤوّل إلى موقف التزمّت والتعصب. وذلك بقدر ما يحاول كل إنسان أن يفرض على الآخرين طريقته في التفكير والتعبير، باعتبار أنها الطريقة الوحيدة التي تعبر أحسن تعبير عن هذا المعنى.

والحال أن الإيمان هو بالذات اختبار الحرية أو التحرر من كل ما يعيق السعي إلى الله أو التوجه نحو المطلق. فالعقيدة، إذا لم تكن أداة في خدمة اختبار الحقيقة، صارت شيئاً خطراً، على مثال سائر النظم، نظم العبادات والأخلاق والاجتماع، التي تشكل الأنظومة الدينية أو الدين الأنظومة. صحيح أن المؤسسة أداة لا بد منها لجعل الإيمان حقيقة واقعية. فالإيمان، إن لم يتجسد، بات حلماً وهباءً. غير أنه من الثابت أيضاً أن ليس ثمة من أداة مؤسسية يمكنها أن تدعي مشاركتها الإيمان ميزة المطلق، وهي ليست إلا وسيلة في خدمة

الإيمان. إنَّ ما يسبِّب موت الديانات هو أن تشاء خلودها عبر دوام أحد أشكالها التاريخيّة، ولو كان هذا الشكل هو الأوّل في تاريخها وقد رسمه استبصار الأوائل العفويّ والنصر في فجر خبرتهم الإيمانيّة. (...)

ج الكتب المقدّسة والتقليد أو التراث

هنا لا بدّ من التأكيد أنّ الكتاب المقدّس لا يمكن فصله عن التقليد. فالكتب هي مرحلة ووسيلة لنقل الرسالة. وعملية النقل هذه والإيصال هي من الثوابت الاجتماعيّة والتاريخيّة. فتاريخ كلّ جماعة مبنيّ على هذا النقل. فالجماعة البشريّة، عندما تختبر حالة ما، وتعني موقعها ضمن الكون والتاريخ، وتعيش بمقتضى هذا الوعي، تسعى تلقائيّاً إلى أن تستمرّ في البقاء. وهذا ما تفعله بواسطة ما يسمّى التربية والتثقيف.

المشاكل الناجمة عن هذا النوع من الاتّصال معروفة. في هذا الشأن، أكتفي هنا بذكر مشكلة نزوع الجماعة نحو وضع ذاتها موضع المطلق، ونحو قهر الفرد وحصر حرّيته، وما يقابل هذه النزعة من ردّ معاكس، نجده عند الأفراد الحريصين على خصوصيّتهم الشخصيّة، بالتصدّي الفوضويّ والمعارض لنزعة الجماعة. من هذا النزاع بين الفرد والجماعة يتفرّع النزاع بين الماضي والحاضر. وهناك بُعد ثالث للنزاع نفسه، هو مواجهة الجماعة جماعات أخرى.

كما يسعى الأهل طبيعياً، من أجل البقاء، إلى قولبة أبنائهم على صورتهم، هكذا المجتمع يشعر بأنّه على اضمحلال إذا لم يكن شكله النموذجيّ مطبوعاً في كلّ فرد من أفراد. كذلك الماضي يكون على زوال إذا لم يستمرّ في قلب الحاضر. وكذلك الجماعة، أيّ جماعة، ترى ذاتها مهدّدة بوجود نماذج اجتماعيّة أخرى ما لم تسع هذه الجماعة إلى دمج هذه النماذج في شكلها الخاصّ. والواقع أنّ الأولاد، والأفراد، والحاضر، والآخرون، لا يخضعون بسهولة لعملية الامتصاص، كما أنّهم لا يستطيعون إزالة الأهل، والجماعة، والماضي، وتباين الجماعات. هذا ما يؤكّد أنّ الواقع البشريّ الصحيح لا يتحقّق في أبعاده وحيويّته أو ديناميّته إلا بالتوترات التي يتحدّد ويتوازن بها الأشخاص والمجتمعات والتاريخ.

من هذه الزاوية، تظهر الأهميّة الكبرى التي يجب أن تُعطى للكتاب المقدّس وللتقليد الكنسيّ، من حيث إنّهما يعبران عن خبرة الإيمان كما فهمتها وعاشتها جماعة بشريّة ما في إحدى مراحلها التاريخيّة. ومردّ هذه الأهميّة إلى كون الكتاب والتقليد يُلقيان أضواء على الوضع الإنسانيّ في علاقته الديناميّة مع المطلق أو الله. غير أنّه لا يمكن اعتبارهما التعبير المطلق والنهائيّ لهذا الوضع الإنسانيّ في اختباره المطلق. فالتاريخ ليس مجرد إعادة لمرحلة زمنيّة. المعنى، أو المطلق، واختبار هذا المعنى لن يظهر مليّاً إلا في نهاية التاريخ. كذلك لا يستطيع الأفراد استحداث الشكل الجماعيّ لاختبار ما بطريقة آليّة. كما أنّ حاضر جماعة ليس استحداثاً آليّاً لماضي تلك الجماعة. بل يقتضي القول إنّ الفروقات الفرديّة والتطوّرات

تظهر على أرضية مشتركة تشكل العامل الأساسي لوحدة جماعة ما ولهويتها. وباتت الصعوبة هنا في المحافظة على التوازن بين التباين والهوية. كما باتت الصعوبة الكبرى في قبول الموت أو ما يبدو تلاشياً للهوية، عندما يبلغ التغيير أو التطور حدًا معينًا ويتخذ صورة معينة. من جهة أخرى، إذا كان اختبار الإيمان، ولو عاشه الناس في إطار أنظمة دينية، يتميز مع ذلك عن هذه الأنظمة، فالنتيجة التي يجب استنتاجها هي أن أي كتاب ديني وأي تقليد ديني يجب احترامهما واعتبارهما ينبئان عن المطلق وعن علاقة الواقع البشري الدينامية بالمطلق. وذلك، من دون أن نتمكن، موضوعياً، من إعطاء أي امتياز خاص لأي أنظمة دينية. هناك شيء واحد يمكن استخلاصه، وهو أن شخصاً ما أو مجموعة ما تفهم لغتها الخاصة أكثر مما تفهم سائر اللغات الغربية.

وربما وجب المضي إلى ما هو أبعد، والنظر في كون الأنظمة الدينية بوجه عام تدعي لنفسها امتياز التعبير عن خبرة الإيمان الأساسية. إذ إنه غير ثابت أن الأفعال المسماة دينية تعبر دائماً عن السعي إلى الله تعبيراً أكثر صدقاً مما يمكن أن تعبر عن هذا السعي سائر الأفعال الإنسانية التي توضع في مرتبة الأفعال الدنيوية. وعليه يمكن القول بأن ما ينبئ عن المعنى وعن الوضع البشري المعاش سعيًا إلى المعنى، هو الكتب المقدسة كما هو أيضاً الكتب الدنيوية، هو الكتب كما هو أيضاً السلوك البشري والأحداث والكائنات. كل ذلك يمكن أن يسمى كتابة، بمقدار ما أنه في الكتب، وفي السلوك الإنساني، والأحداث، والكائنات، يتجلى المعنى أو المطلق الذي يعيشه الناس. عندئذ وجب القول إن كل ذلك يحتاج إلى تفسير، أي إلى اعتباره إشارات تدل على المعنى المستهدف، وتدعو إلى اختبار هذا المعنى وعيشه في الظروف المكانية والزمانية الخاصة بكل إنسان.

٧ الدين والعلمنة^٧

الدين، كما رأينا، يدعي أنه مُنزل، ويُخضع، بالتالي، الزمن للأبدية، والدنيوي للمقدس. والحال أن العلمنة، لكونها حركة تاريخية تنقل الناس من المجتمع الديني إلى المدينة الأرضية، تقوم بنقض هذه العلاقة وهذه التبعية. وذلك لأن العلمنة هي أساساً نقض للوحي ولكل أنواع العوالم الماورائية. وعليه، يفقد الدين ميزته المعيارية الشاملة. فالإنسان لم يعد مجبراً على تنظيم أفكاره وأعماله وفق معايير فرضت عليه على أنها إرادات إلهية، بل يجد مبادئ وجوده ومعاييرَه في ذاته، وفي قلب وضعه البشري. والسلطة الدينية لم تعد تمثل السلطة الإلهية، بل صارت تمثل حصراً الرغبات الإنسانية، على مثال أي سلطة بشرية أخرى. فإذا كان الدين ليس من الله، بل من الناس، وجب أن يفهم ويُعلل في إطار الثقافة، أو في علاقته بالثقافة، أي بنظام النشاطات والإنجازات العلمية والتقنية والفنية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية، حيث يعبر الوجود البشري الشامل عن ذاته في حركته التاريخية.

أ التاريخ النظري لعلاقات الدين والثقافة

من الممكن أن نتصور، في بادئ الأمر، حركة العلمنة في إطار تاريخ مثالي لعلاقة الدين بالثقافة.

هناك مرحلة أولى، هي مرحلة الانسجام. الدين، في هذه المرحلة، هو بمثابة مستودع ومجموع القيم المثلى التي تشكل روح الثقافة أو خلاصتها. ثم يظهر التفاوت في مرحلة ثانية. ذلك أن الدين، لكونه يختزن قيم الثقافة الثابتة، يبدو كأنه لا يستطيع ولا يجوز له أن يتغير. في حين أن الثقافة، في مجملها، ترى نفسها يحملها تيار التطور التاريخي.

هنا تبدأ المرحلة الثالثة، مرحلة الصراع. فالتفاوت لا يؤدي إلا إلى تعارض نظامين وتنافسهما، إذ يعتبر كل منهما أنه هو الإطار الوحيد للحياة الفردية والجماعية. غير أنه، في بدء مرحلة النزاع، يكون الدين على قدر من القوة يخوله متابعة العزم على ممارسة الوصاية على الحياة الثقافية، حتى، وبخاصة، في وجهها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وقد يحاول الدين منافسة سائر حقول الثقافة في ميادينها الخاصة، وذلك لأنه لا يزال يعتبر نفسه أهلاً لأن يكون المثال الأعلى والمعيار الصحيح للحكم.

في المرحلة الرابعة يظهر الرفض نتيجة لحركة العلمنة التاريخية. عندها تزداد الثقافة قوة أكثر فأكثر. فالتقنية السياسية والاقتصادية، والتقدم العلمي والتقني، كل ذلك يظهر عملياً أنه بالإمكان التخلي عن العقائد، وعن الطقوس، وعن المعايير، وعن المؤسسات التي يتألف منها الدين. آنذاك يبدأ رفض الدين جذرياً، واعتباره شيئاً نسبياً ومرحلة من تاريخ الثقافة، المرحلة البدائية التي حان وقت تخطيها، إذ دخلت البشرية عهد البلوغ. (...)

ب نقد الأنظومة الدينية

باستطاعتنا الآن، في سياق هذه النظرة النقدية، أن نتصور خطة إعادة النظر الجذري في الأنظومة الدينية. وإعادة النظر هذه تكون ببحث كل جزء من الأنظومة ودرسها، فتحقق في هويته، وتكشف عن وظيفته، وذلك بتوسل الطريقة التحويلية، وتقدم البديل عنه مع قصدتها رفض ادعاءات الدين. في هذا المنحى، تبدو العلمنة عملية إزالة للأسطورية وللخداع وللقداسة وللإكليروسية.

فعملية نزع الأسطورية تكون أولاً بتحديد التصورات الدينية على أنها أسطورية الطابع، أي أنها نتاج المخيلة اللاواقعية، حيث إنها تدعي أن مضمونها هو واقع يفوق الطبيعة، موجود في العالم الماورائي، لا تدركه الخبرة الإنسانية. من هنا كان التناقض بين اللوغوس *logos* والميثوس *mythos*، أي بين العقل أو المنطق والأسطورة، وجاء تغليب اللوغوس على الميثوس، أي تغليب العقل الاختباري على التصور الخيالي. وإن ما يصبح، بهذه الطريقة، موضع شك ورفض، هو حقيقة إله الديانات، والتفسير الدرامي للتاريخ بمقولات كالخطيئة

والنعمة والخلاص والموت والقيامة. وسبب هذا الرفض هو أنّ هذه التصوّرات مرتبطة بنظرة أسطورية، غير علمية، إلى العالم.

ويمكن المطالبة بإزالة الخداع عندما تُحدّد شعائر العبادة على أنّها ممارسات سحرية، أو عوارض عُصاب استحواذي، وعندما تُحدّد معايير السلوك الأخلاقية على أنّها خداع وهروب تعويضي. ونتيجة لذلك توضع التقنية الفاعلة مقابل الشعائر العاجزة، ويوضع الواقع الوضعي مقابل الهروب في عالم المثال الزهدي. وبالتالي فالليتورجيا، والأسرار، والصلاة، والاحتفالات، ومن جهة ثانية، احتقار العالم، ولوائح الخير والشر، والحياة الداخلية والروحية، وابتغاء العالم الآخر، كلّ ذلك يبدو آنذاك مجرداً من أي معنى، في نظر عقلية وضعية، علمية وتقنية.

المؤسّسات الكنسية هي أيضاً تُنتزع عنها القداسة. وذلك عندما تُحدّد هذه المؤسّسات على أنّها ميزة المجتمع المقدّس، أي المجتمع القائم على أسس ماورائية وأسطورية، حيث السلطة المنظورة يُفترض أنّها مستمدة من السلطة الإلهية، وحيث النظام القائم لا يُمسّ من جرّاء أصله الإلهي المزعوم. فعملية انتزاع القداسة تكون آنذاك بكشف الأصل الإنساني للمؤسّسات الدينية، وبالتالي بتأكيد نسبية النظام المؤسّسي المدعو كنيسة. المجتمع المقدّس يبدو آنذاك نوعاً من الخداع، وتبدو السلطة الدينية سلطةً زمنيةً مقلّعة بالأيديولوجيا الدينية. نتيجة كلّ ذلك، وفق هذه النظرة، القول بوجود إلغاء المجتمع المقدّس لحساب العالم الدنيوي بشرائعه الطبيعية، الاقتصادية والسياسية.

أخيراً، وبقدر ما تقوم في المجتمع الديني ثنائية، حيث يعطي الإكليروس نفسه حقّ قيادة العلمانيين، وذلك لأجل إخضاع الزمنيات للروحيات، يمكن المناداة بإزالة الإكليروسية. آنذاك تُفترض المعارضة لتسلّط الإكليروس على الترامات الناس الأرضية. وإنّ مثل هذا التسلّط يفترض بدوره إضفاء الطابع الأسطوري على الروحيات، ممّا يؤوّل من جديد إلى تقنّع قوى التسلّط بتحقيق التقديس لأنماط الحياة. من هنا جاءت الدعوة إلى الأخذ بالعلمانية بدلاً عن الإكليروسية.

ج توافق الدين والثقافة العلمانية

إنّ هذا الروح في نقد الدين يظهر بجلاء، في خطوطه الكبرى، سلبياً وهداماً. وبالتالي فإنّ حركة العلمنة التاريخية تؤوّل، من وجهة النظر هذه، إلى تراجع الدين. هذا التراجع يمكن، بل يجب، أن يذهب إلى حدّ إزالة المعتقدات، والمسلّكات، والمؤسّسات الدينية، بإزالة الشروط النفسية والاجتماعية التي أتاحت لها الوجود والديمومة. غير أنّه قد لا يبدو من المستحيل وغير المعقول أن نبحث عن اتجاهات تؤوّل إلى توافق الذهنية الدينية والذهنية العلمنة. فإذا كان التعارض يخلق النزاع بين السلطة، إلهية كانت أو بشرية، وبين حرية التفكير والعمل، أو بين الروحيات والزمنيات، أو بين ما هو إلهي وما هو بشري، أو بين الآخرة

والدنيا، أو بين المؤمن والإنسان، فإنه لا يبدو أكيداً أنّ مثل هذا النزاع يجب أن يفضي إلى إزالة أحد الأطراف المتنازعة. بل من الممكن تفهّم المعنى المعاش للطرف المرفوض باسم النقد، واسترجاعه باسم النقد نفسه، من دون إعادة بناء التصوّر المعهود والذي ولى إلى غير رجعة.

في هذا المنحى، يمكننا القول إنّه، إن صحَّ أنّ الأسطورة والعقل العلمي يتعارضان، فمن الصحيح أيضاً أنّ الأسطورة، أو التعبير الأسطوري، لا تخلو من معنى. غير أنّه، لا ينبغي البحث عن هذا المعنى حيث يشير الفكر المعلمن إلى استحالة وجوده. وإذا رُفِضَت التصوّرات الماورائيّة، فمن الممكن، مع هذا، قبول التعبير الأسطوري على أنّه التعبير الوحيد عن الطريقة التي ينزع الإنسان بها نحو المطلق ويؤخّذ باهتمام الأسمى *Ultimate Concern* كما يقول اللاهوتي بول تيليخ *Tillich*، علماً بأنّ هذا الاهتمام يتجسّد بطرح الأسئلة حول الأصول والغايات. وعليه فإنّ الوسيط ما بين الميثوس واللوغوس هو الرمز من حيث هو ما يتخطى العقل به حدود المقولات. وذلك، إلى حدّ ما، على مثال خبرة الحدود، أو حتّى فكرة الحدود، التي تتضمّن بذاتها ما هو أبعد من الحدود. علماً أنّ الرمز، إذ هو تعبير يحتوي على معنيين، يعبر بواسطة المعنى الظاهر عن المعنى الباطن، وهو ما لا يمكن التعبير عنه مباشرة. ويمكن القول نفسه في العبادات والتقنية. فبدلاً من الإعراض بالكلية عن الطقوس بحجة أنّها عاجزة عن تحقيق النتائج الفيزيائية المنتظرة منها، وذلك لكونها تنجم عن رؤية أسطورية وسحرية إلى العالم، فإنّه من الممكن وضع فاعلية الحركة الطقسية في المستوى البشري، والتحقّق من هذه الفاعلية، إلى حدّ ما، في مضمار بناء الإنسان.

كذلك يمكن أن يلتقي المعيار المثالي والواقع الوضعي في المحبّة. فليس من الضروري افتراض المعايير المثالية موجودة في شكل غير شكل أفكار. والمحبّة، لكونها طاقة خلاقة، هي التي يمكنها أن تحوّل تلك الأفكار وجوداً حقيقياً، وتجعلها واقعاً وضعياً، وذلك إذ تهدف المحبّة إلى تحقيق الإنسان القيمة.

ثمّ أيّ كسب يأتينا من إبدال المجتمع المقدّس بالمجتمع المعلمن، إذا ما استمرّت ممارسة العنف ذاتها واستمرّ احتقار الإنسان؟ فليس المهمّ اختيار القداسة أو العلمانية. المهمّ أن يكون الإنسان في العالم المعلمن. إذ إنّ العالم بطبيعته معلمن. شيئاً مقدّساً. فإذا أردنا في هذه الحالة استعمال كلمة كنيسة، فالكنيسة آنذاك تصبح العالم الأصيل، لكونها المجتمع المبني على قيم المشاركة وليس على العنف. خارجاً عن ذلك، لا نرى فعلياً مبرراً لوجود المؤسسات الدينيّة، ولا معنى قد يكون لنضال في سبيل وجود الكنيسة.

في المنحى نفسه، يمكن القول إنّ العلمانيّ أو الإكليزيكيّ، كلاهما إنسان، أي واقع ملموس وشامل، منفتح على التعالي أو مأخوذ في حركة تعال. أمّا إذا كان الفرق بين العلماني والإكليزيكيّ يرمز إلى الفرق بين القداسة والديويّة، فإنّ كلّ إنسان هو في أن إكليزيكيّ وعلمانيّ، كاهن وشعب. فالشيئان وظيفتان أو وجهان، أو بعدان متميّزان، لكنهما ملازمان لكل

إنسان. وذلك لكون كل موجود هو في مستوى تقنية الحياة ولا ينفك أبداً يتصل بمعنى الحياة. فالتوفيق إذن ممكن. لكن يجب أن نضيف أن هذا التوفيق لا يكون إلا بالارتداد الأنثروبولوجي، أي بإعطاء الرموز الدينية المضمون الحياتي، أو بمعنى أوسع، المضمون الأنثروبولوجي. وإنما نفهم بالأنثروبولوجي الواقع البشري المدعو إلى ملء الكمال، أي إلى أن يشمل في ذاته حضور معناه وحقيقته، أي ما تسميه الأديان الله.

د الإيمان والدين.

إذا لم يكن الارتداد الأنثروبولوجي موقفاً إلى جانب العلمانية ضد الدين، فذلك لأنه مؤسس على تمييز ضمن الدين، فرضه تحدي النقد، بين الإيمان والأنظمة الدينية. فمن الواجب استخلاص أمثلة النقد والتخلي نهائياً عن الحنين إلى العالم أو المجتمع المسيحيّ *chrétienté*. ففي إطار هذه النظرة، مع المحاولة بالذهاب إلى أبعد ما يذهب إليه الموقف النقدي السلبي للدين، يمكن تحديد الدين كتعبير ثقافي للإيمان. وانطلاقاً من هذا التحديد يكون على الدين أن يلتزم بأمانة مزدوجة، أمانة تجاه الإيمان، وأمانة تجاه الناس. وهذا ما يعرضه لخطر مزدوج أيضاً، خطر عدم التعبير عن الإيمان بل التعبير عما هو إنساني محض، وخطر أن لا يعني شيئاً للناس وذلك بسبب التفاوت التاريخي بين ثقافة الناس المعاصرة وشكل الثقافة القديم الذي عبر الدين بواسطته عن رسالته.

يجب محاولة تحديد الإيمان. يمكن القول فيه إنه التوجه نحو المطلق، وابتغاء المعنى الأسمى والحقيقة النهائية. لا يجب فهم المطلق، والمعنى، والحقيقة أنطولوجياً، وإلا عدنا إلى الأسطورية. فإذا حاولنا أن نفكر فلسفياً ولاهوتياً من دون ماورائيات، فإننا نستطيع أن نعتبر الوجود البشري أو العالم الإنساني الحقيقة الراهنة الوحيدة، من دون أن يشكل هذا الأمر إنكاراً للحقيقة الإلهية. ذلك أن للوجود الإنساني بعدان يمكن تسميتهما تقنية الحياة ومعنى الحياة. فعلى الصعيد التقني، تأخذ الثقافة على عهدها حل مشاكل الحياة. أما الإيمان، أو عالم الإلهيات، فموقعه على صعيد الأهداف والغايات. وعلى هذا النحو وبشيء من التبسيط، يمكن اعتبار الثقافة حياة، والإيمان نقداً.

نتيجة لكل ذلك، يمكن القول إن النظام الديني، المبني على ثقافة الماضي، يمكن، بل يجب أن نتخطاه، بمقدار ما يصبح غير معبر عن الإيمان الحي للناس العائشين في الوقت الحاضر. أما إذا اعتبرنا الدين تعبيراً عن الإيمان، فلا شك أن ليس من نظام فريد وذي امتياز. لذلك فكل ما يخدم في التعبير عن الإيمان، أي أي نشاط إنساني، يمكن تسميته ديناً، بمقدار ما يكون أي نشاط إنساني، في ما هو أبعد من وظيفته التقنية، يشهد للمعنى لكونه بحثاً عن هذا المعنى. وبالتالي فمعارضة الأنظمة الدينية تكون قد أدت إلى تحرير الإيمان من الضياع في الدين. وليس في هذا القول أي تناقض. وعليه يمكن أن تؤول حركة العلمنة إلى إظهار أن الإيمان الصرف وحده هو المهم، وأن هذا الإيمان الصرف هو الحرية السامية.

٥ نتائج

لا يمكن الرجوع إلى الماضي، ومتابعة التفكير والعيش كأن الظروف الاجتماعية الثقافية لم تتغير في العمق. كما لا يمكن التغاضي بالكليّة عن الماضي وعمّا يحمل هذا الماضي ممّا يسمّى الهوية الثقافية. بل يجب محاولة التعرّف إلى جوهر الثقافة في الدين. وهذا ما يقود حتماً إلى الإيمان الحيّ. غير أنّه يجب عدم وضع هذا الإيمان الحيّ من جديد في جوّ أسطوريّ. فالإيمان ليس تأكيد مقولات عقائديّة، بل هو أن يكون الإنسان إنساناً حقاً. لذلك تضمّن الإيمان بالله الإيمان بالإنسان.

VI | مدخل إلى الحوار الإسلامي المسيحي في الجوهر^١

(...) في واقع الأمر، يبدو الحوار الطريق الصحيح والصيغة السليمة للعلاقة بين الأديان عمومًا، وعلى وجه أخصّ بين المسيحيّة والإسلام، أو بالأحرى بين المسلمين والمسيحيين. لكنّ أزمة الحوار الدينيّ، إذا جاز التعبير، مردّها إلى أنّ المتحاورين اتقنوا تقنية الحوار من حيث هو نوع من الاتصال، ولم يتبادر إلى أذهانهم أن يبدأوا بالتساؤل حول طبيعة الدين وحول ما يتأسّس الدين عليه ويبرّر وجوده. فكان أن قالوا بالحوار الدينيّ، واعتقدوا أنّ الانتقال من المجادلة إلى الحوار يكفي، من دون التغيير في فهمهم لما يعني وصف الحوار بأنّه دينيّ، أي من دون محاولة التدقيق في معنى الدين. فكان الانتقال إلى الحوار تغييراً سطحيّاً، أبقى الأمر الجوهريّ على ما كان عليه.

مثل هذا التحفظ والامتناع عن التساؤل حول كنه الدين له ما يبرّره عند المؤمنين. فالدين عندهم أمرٌ ليس لأيّ بشر أن يمسه. لكنّ هذا الموقف يجعل الحوار الدينيّ عقيمًا بقدر ما كانت عليه المجادلة من عمق. إذا أراد المتحاورون أن يؤثروا الحوار الدينيّ ثماره وأن يكون للحوار الدينيّ محتوى ومضمون، لا بدّ من أن يتساءلوا أولاً حول الدين وحول ما قام الدين عليه.

أن يجرؤ المتحاورون ويحاولوا الإجابة عن هذا السؤال، يفترض فيهم أنهم حملوا على محمل الجدّ التغيير، بل الانقلاب، الذي حصل في الثقافة أو في البنية الذهنيّة، وبات حدثًا تاريخيًّا استحاله بعده الرجوع إلى ما قبله. (...)

صُعد الحوار

في الإطار الذي رسمته على هذا الشكل شروط الحوار الإسلامي المسيحيّ، نستطيع إجمال ما قد يكون عليه هذا الحوار على الصُعد الأربعة التي يفرض نفسه فيها: (١) صعيد الحياة اليومية، الاجتماعية والوطنية. (٢) صعيد الثقافة. (٣) صعيد الدين بما هو انظومة ثقافية وظيفتها التعبير عن الإيمان. (٤) صعيد الإيمان باعتباره قصد المطلق.

أ صعيد الحياة

على هذا الصعيد، يستلزم الحوار تجاوز مواقف الفرز والريبة وقطع الاتصال، هذه المواقف التي قد يتخذها المسيحيون والمسلمون، أفراداً وجماعات، بعضهم تجاه بعض. حتى التسامح ينبغي تجاوزه.

فقد كان زمنٌ، كما في القرن الثامن عشر الأوروبي، ظهر فيه التسامح كانتصار على قوى التعصب والتوتاليتارية الدينية والإيديولوجية والاجتماعية. كما كان زمنٌ بدا فيه التسامح الإسلامي تجاه أهل الذمة المسيحيين، أو التسامح المسيحي تجاه الأقليات الإسلامية، خطوةً متقدمةً في اتجاه النزعة الإنسانية. غير أن ذلك ليس سوى تقدم نسبي بالمقارنة مع الموقف الحوارى المنشود. فالتسامح يفترض علاقةً فوقيةً ودونيةً، في حين أن الحوار يفترض تساوي الأشخاص والجماعات. وعلى أساس هذه المساواة، يقضي الحوار بتجاوز التعايش، خصوصاً إذا كان التعايش مجرد تجاور بين الأشخاص والجماعات. فالحوار يقيم وزناً للتفاعل على الصعيدين اللذين تتجلى مظاهره فيهما، صعيد العلاقات بين الأشخاص والصعيد المؤسسي.

على صعيد العلاقات بين الأشخاص بما هم كائنات بشرية مرتبطة في ما بينها برباط الإنسانية، يتخذ الحوار، المبني على احترام الكرامة الإنسانية، أشكال الصداقة والتعاقد. وعلى صعيد هو بين الصعيد الشخصي والصعيد المؤسسي، يُعتبر البشر منتمين إلى هذه الطائفة الدينية أو تلك. هنا يتطلب الحوار أن لا يحبس التضامن الطائفي الأشخاص في طائفتهم كما لو كانوا في نظام مغلق. بل يوجب الحوار أن يكون التضامن الطائفي مرتكزاً لانتفاح الأفراد والجماعات بعضهم على بعض، ممّا يعني الاحترام المتبادل لمختلف الانتماءات الطائفية والحريات الدينية. أخيراً، على الصعيد المؤسسي، يُعتبر الإنسان والمؤمن مواطنين كاملين. هذا التمييز بين الأوجه الثلاثة التي للأشخاص ضروري كي يكون المجتمع التعددي ممكن الوجود. وفضلاً عن الانتماء إلى الجنس البشري والانتماء إلى دين وإلى جماعة دينية كونها هذا الدين، هناك الانتماء إلى المجتمع الشامل وإلى الأمة. هذا الانتماء الأخير يسمى المواطنة. على أن تأسيس المجتمع والأمة يثبت علاقة الأشخاص بالقوانين، وتساوي الجميع أمام هذه القوانين التي تضمن، من ناحيتها، حقوق الأشخاص وحقوق المؤمنين، لكنها تستمد ركيزتها من احترام الكيان الاجتماعي الشامل الذي ينتمي إليه، بالتساوي وبلا امتياز، جميع الأشخاص والمؤمنين. ذاك هو معنى العلمانية الديمقراطية التي يصورها بعض الكتيبة الكاريكاتوريين محاربةً للأديان وزندقةً وإلحاداً. وإذا كانت العلمانية توحى أحياناً بمقاومة الدين، فهذا لا يحدث حقاً إلا حينما تسعى جماعة دينية إلى الهيمنة على المجتمع والأمة هيمنة تامة. في هذه الحالة لا تكون المقاومة موجهة ضد الدين، بل ضد المطامع التوتاليتارية الموهبة بغير دينية.

ب صعيد الثقافة

ليس صعيد الحوار هذا منفصلاً عن حوار الحياة، إذ إن الثقافة جزء لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية والوطنية ومن الحياة اليومية. وكما أن التعدد الديني يستدعي الحوار على صعيد الحياة، فهذا هو شأنه على مستوى الثقافة. إن ماضي الشرق العربي لا يشذ عن ماضي بقية المجتمعات الإنسانية، من حيث أنه يظهر الدين في قلب الثقافة وفي أساس البنية الاجتماعية. فالقيم النموذجية للثقافة كانت تجد في الدين محل تجمعها والحفاظ عليها. كما كانت البنى الاجتماعية تستلهم الدين وتبحث فيه عن شرعيتها وتبرير وجودها. من هنا كان الدين هو العنصر الذي يتيح للفئة الاجتماعية أن تتعرف إلى نفسها في هويتها المميزة. ولكن عندما أصبح المجتمع مؤلفاً من جماعات على أساس انتسابها إلى أديان مختلفة، صار لا بد من التمييز بين القيم الدينية والقيم الثقافية. إن ضمان استقلال المجتمع يفترض استقلال الثقافة عن الدين. وهذا الاستقلال، استقلال الثقافة والمجتمع المتحررين من الوصاية الدينية، يسمّى علمانية، لا للتدليل على معارضة الدين أو رفض الأديان، وإنما على الاستقلال المزدوج، استقلال الدين واستقلال الثقافة. هذا يعني أن العناصر المكونة لما يسمّى ثقافة هي، قبل أي شيء، البنية الذهنية المشتركة للفئة الاجتماعية بأسرها، أيًا كان الدين الذي ينتمي إليه أعضاؤها. ثم تأتي اللغة، ناقلة الثقافة والمؤتمنة عليها. وأخيراً تأتي مشاركة كل فرد في المصير التاريخي للمجتمع-الأمة الذي يكون الفرد مندمجاً فيه. على هذا الأساس، يمكن أن يقوم الحوار الإسلامي المسيحي بصورة طبيعية للغاية وفي أحسن الظروف الموضوعية، نظراً إلى كون مسيحي الشرق ومسلميه متشاركين في البنية الذهنية الأساسية المدعومة باستعمال لغة واحدة، وذلك من دون المساس بالخصائص اللغوية والذهنية المتعلقة بتعدد الأديان. حينئذ يغدو الحوار محاولة لوضع هذه الخصائص في خدمة المهمة المشتركة، أي المشاركة في المصير التاريخي الواحد.

هذه المهمة المشتركة تضع الإسلام والمسيحية حالياً في معسكر واحد إزاء التحدي الذي توجهه الحداثة الغربية إلى جميع الثقافات التقليدية. وعليه يتحول الحوار الإسلامي المسيحي حواراً بين الثقافة العربية التقليدية والثقافة الغربية الحديثة. أمّا رهان هذا اللقاء، فهو انتقال الثقافة العربية من شكلها التقليدي إلى شكل حديث يعرف كيف يحافظ على هويتها وخصوصيتها. فإذا نجحت العملية، تمكنت الثقافة العربية من المساهمة في تقدم الإنسانية وفي نمو العقلانية وفي الانفتاح نحو العالمية. وبذلك تعطي هذه الثقافة الدليل على قدرتها الإبداعية وفعاليتها التاريخية.

ج صعيد الدين

على هذا الصعيد، تُعتبر الأديان أنظومات ثقافية، وظيفتها ومبرر وجودها التعبير عن الإيمان. وعليه يكون شأن الإيمان والدين كشأن الفكر ولغته، مثلاً، أو كشأن القصد

والتعبير عنه، أو كشأن المثل وتحققه. لا يمكن فصل القصد عن التعبير عنه، ولا فصل المثل عن تحققه. على أنه يبقى هناك أيضاً فسحة بين القصد والتعبير عنه، بين المثل وتحققه. ويدعو هذا التمييز إلى التفكير بشكل منفصل في حوار الأديان وحوار البشر على مستوى الإيمان.

إنّ تحليل الأنظومتين الدينيّتين، الإسلاميّة والمسيحيّة، يظهر اختلافات بينهما، لكنّه يظهر أيضاً تقاربات لا تقلّ عنها أهميّة، ومن شأنها أن تسهّل الحوار اللاحق على مستوى الإيمان. إنّنا نعلم، بالطبع، الاختلافات العميقة حول التثليث والتجسّد، وحوّل نبوة الرسول محمّد وتنزيل القرآن. لكننا لا نعلم بالقدر ذاته التشابه النبيويّ للأنظومتين الدينيّتين وتوازي الوظائف الدينيّة الأساسيّة فيهما. (١) وظيفة المبدأ تدعى الله، المعتبر أباً في المسيحيّة ورباً في الإسلام. (٢) وظيفة الكشف عن الله الخفيّ يؤدّيها، في الإسلام، العالم والنبوة المتوجهة والتممّة بالقرآن، وفي المسيحيّة يؤدّيها العالم والنبوة، وبصورة نهائيّة شخص الكلمة المتجسّد بالذات. (٣) الوظيفة الثالثة هي وظيفة التأسيس الاجتماعيّ، إذ تقابل الكنيسة المسيحيّة، وهي، في العقيدة المسيحيّة، واقع إلهي وإنسانيّ في آن، جماعة المؤمنين الإسلاميّة، وهي، في العقيدة الإسلاميّة، واقع إنسانيّ صرف، يكوّن ارتباطه بإله القرآن. (٤) الوظيفة الرابعة هي التحريك. ففي المسيحيّة يقوم الروح الإلهيّ بتحريك الإنسان ليجعله مسيحياً على صورة المسيح. أمّا في الإسلام، فإنّ التقيد بالشريعة القرآنيّة هو الذي يكوّن الإنسان المؤمن الذي أسلم نفسه لله. (٥) الوظيفة الأخيرة هي الموقف النموذجيّ للإنسان المؤمن. فالمسيحيّ يتميّز بالمحبة، محبة الله، ومحبة القريب محبة لله. والمسلم يتميّز بإيمانه الصارم بتعالى الله. وهكذا نلاحظ أنّ المحبة والإيمان هما شكلان لحرية الإنسان، المتحرّر من كل قيد دنيويّ يارتباطه الحصريّ بالله.

من السهل أن نبيّن توافق هذه الوظائف، التي تشكّل الأنظومتين الدينيّتين، مع الوظائف الأنثروبولوجيّة الأساسيّة، وهي الكينونة، والشخص، والمجتمع، والمعيّار، والموقف الواقعيّ. وهذا يقرب بين الأنظومتين الدينيّتين، المسيحيّة والإسلاميّة، من حيث أسسهما بالذات.

د صعيد الإيمان

كذلك تتقارب الأنظومتان، المسيحيّة والإسلاميّة، من حيث علّة وجودهما، وهي الإيمان. فالإيمان، بوصفه قصد المطلق، يفعل فعله في كلّ كائن بشريّ، إلى أيّ مجتمع أو ثقافة انتمى. وهو يظهر في كلّ جهد يبذله كائن ما، بكلّ كيانه، في اتجاه مثال ما. هذا يعني أنّه لا امتياز لكائن أو لمجتمع أو لثقافة أو لدين أو لنشاط إنسانيّ ما. فكلّ شخص يتّجه من صميم فؤاده نحو المطلق. وهو يتّجه إليه عبر طريقه الخاصّ. كلّ الطرق تؤدّي إلى المطلق. فالله الأديان ليس مستقرّاً وسط متاهة، لا توصل إليه غير طريق واحدة، بينما الطرق الأخرى

مسدودة. وحده الإيمان يقود إلى الله. لكنّ الإيمان يعبر عن نفسه في كلّ دين وكلّ ثقافة وكلّ وجود.

بهذا المفهوم، يكون الإيمان أساس كلّ حكم على المجتمع والثقافة والدين. إذا كان الدين، جوهرياً، تعبيراً ثقافياً عن إيمان البشر، فحريّ بنا، للتثبّت من ذلك، أن نحكم على وجهيّ وظيفته الجوهرية. هل هو تعبير عن الإيمان، أم هو وسيلة في خدمة مصالح غير موجّهة نحو المطلق؟ وهل هذا التعبير مقبول أم لا لدى البشر الذين سيحيا الإيمان في نفوسهم؟

بناءً عليه، لن يقوم حوار الإيمان، بالنسبة إلى كلّ فرد، على إظهار رفعة دينه. بل ينبغي أن يقوم على اتّباع كلّ فرد طريقه الخاصّ بمزيد من الإخلاص بعد معرفته طريق الآخرين، وكذلك على مساعدة الآخرين على اتّباع طرقهم الخاصة بمزيد من الإخلاص. الأديان دروب، وليست نهاية المسيرة. إنّها ليست سوى وسائل في خدمة الغاية الوحيدة، التي هي الإيمان بوصفه السعي إلى المطلق.

خلاصة

ينتج من كلّ ما سبق أنّ العلاقة بين البشر، وعلى الأخصّ بين بشر مترافقين في مصير واحد ولو انتموا إلى أديان مختلفة، لن تكون غير الحوار. كلّ نوع آخر من العلاقة يظهر، من هذا الجانب أو ذاك، متعارضاً مع القيم الإنسانية. وحده الحوار يضمن احترام الإنسان. فهو يفرض، في الواقع، تساوي الأشخاص، ويرفض منح أيّ من الشركاء أيّ امتياز كان، سواء بسبب ثقافته أو دينه أو أيّ عامل طبيعيّ أو اجتماعيّ آخر. من جهة أخرى، يقيم الحوار تبادلاً بين الشركاء، فيدلّ بذلك على أنّ احترام الأشخاص الحقيقيّ يظهر بالانفتاح على الآخر وبقبول الآخر كآخر. ولكن بما أنّ الحوار لا يستمرّ إلاّ بتمييز الأشخاص، فالمقصود ليس تبديل وجهات النظر بحجّة التبادل. فالحوار جدليّ، بمعنى أنّ كلّ طرف يبني ذاته في خطه الخاصّ بفضل عطاء الآخر، مدرّكاً أنّ مختلف الخطوط تتّجه، مع ذلك، نحو نقطة مطلقة واحدة، تسمّيها الأديان الله.

وتلافياً للسقوط من جديد في موقف العداة والغزو، ينبغي إقامة الحوار الدينيّ على صعيدين، صعيد الدين وصعيد الإيمان. عندما تبدو أنظومتان فكريّتان وحياتيتان متعارضتين، فغالباً ما يكون تعارضهما على مستوى التعبير المنظم والممنهج، لا على مستوى النوايا أو الأحاسيس الأصلية التي ولّدت المذهب. وعليه قد تبدو الديانتان، المسيحية والإسلامية، متعارضتين حول نقاط أساسية. لكنّ هذه النقاط هي أساسية داخل الأنظومة الواحدة، وتقلّ أهميتها عندما تُربط بالمعنى الذي تكون مهمتها التعبير عنه. وعليه يجب الانتقال من مقارنة الأديان إلى الحوار في سبيل الإيمان، وإلاّ فإنّ الأديان ستنتوي على نفسها بدلاً من أن تقود إلى الله. وإذا اتّجهت الديانات على هذا الشكل نحو الله، تعرّف

بعضها إلى بعض من حيث هي تعبير عن تجربة إيمانية واحدة، بما أن الإيمان هو بحث عن الله أو سعي إلى المطلق.

على هذا النحو، يغدو الإيمان بالله ضرباً من الهروب أو الخداع إذا لم يكن تطبيقاً عملياً سياسياً، وإذا لم يترجم إلى إيمان بالإنسان. والاستنتاج الأخير يتعلّق بالخيار الأنثروبولوجي، القادر وحده على استعادة التوجّه المزدوج نحو المعنى والواقع، والذي يكون ما يسمّى، على التالي، النزعة اللاهوتانية والنزعة الإنسانية. من الممكن أن نتصوّر العلاقة بين الإنسان والله على غرار العلاقة بين الواقع والمعنى. في هذه الحال، يمكن أن نتصوّر الله كأنه الاقتضاء المطلق والطاقة المطلقة المؤثران في صميم الواقع الإنساني لإيصاله إلى أصالته. وعلى نحو متواز، نستطيع أن نرى أن الإنسان، إذا بلغ ملء إنسانيته وحقيقتة، هو التعبير المتألق عن الله وهو الوجود الفعلي للمعنى.

VII في الإيمان، نظرة فلسفية^٤

انطلاقاً من أنّ الحرّية هي حقيقة الإنسان، أمكن الانتقال من التأويل الأنثروبولوجي للإيمان والمطلق ضمن الأنظومة الدينية، المسيحية والإسلامية، إلى التأويل الأنثروبولوجي للإيمان والمطلق ضمن الخبرة الإنسانية على وجه الإجمال. ذلك أنّ الحرّية تعني أن يكون الإنسان إنساناً مكتملاً، فيكون طلب المطلق طلباً أن يبلغ الإنسان اكتماله بتطابق واقعه مع معناه. وبالتالي يتحوّل التفسير الديني لطلب المطلق بأنه طلب الله، إلى تفسيره الفلسفي الأنثروبولوجي بأنه طلب بلوغ الإنسان حقيقته.

في أساس هذا التأويل الفلسفي تسجيل واقع أنّ أيّ خبرة إنسانية إنّما هي خبرة خيبة وعدم اكتفاء. فمن البديهي أن لا أحد من الناس، في قرارة نفسه، يرضى بما هو عليه في واقعه أو وضعيته. وكلّ يسعى إلى الاستزادة في الاقتناء طلباً للاستزادة في الكيان. وهذا الخلط بين الاقتناء والكيان هو ما يولّد الخيبة، حيث يمتنع تحويل الاقتناء إلى كيان. فمهما حصل الإنسان على أشياء وامتلكها، يشعر في النهاية أنّه لا يمتلك ذاته، لكون الذات غير الأشياء مهما تراكمت. ومهما أبدع الإنسان من أعمال فنية مثلاً، نراه، كما حال أكبر الفنّانين بالنسبة إلى أجمل ما أبدعوا، يدرك ما يفصل عمله، على روعته، عن المثال الجمالي الذي حاول تجسيده. وخبرة الخيبة نفسها يعيشها الإنسان في مجال الأخلاق، حيث يبدو دوماً العمل العادل مثلاً بعيداً كل البعد عن أن يجسّد العدل المثالي.

وتجتمع هذه الاختبارات في شعور الإنسان بأنّ ذاته، أو حقيقته أو معناه، لا تزال ممتنعة الإدراك، فيكون الأمر بالنسبة إليه كأنه منفصل عن ذاته، وبالتالي كأنه غير مكتمل. إذن يشعر الإنسان بدءاً بنقص في كيانه، يدفعه إلى الرغبة في الحصول على ما ينقصه،

يتبعها الأمل في بلوغ مبتغاه، بل التأكد من قدرته على بلوغ ما يقتضيه ويطالب به كحق له. ثم يقوم بالفعل، وقد ينجح الساعي في الحصول على ما كان يرغب فيه. لكنّه، عند بلوغه الشيء الذي ابتغاه، يشعر بأنّه حصل على شيء ولم يحصل على ما كان يتوقّع. ذلك أنّه أخطأ الهدف. فهو في الحقيقة كان يسعى وراء ذاته ليكتمل كيانه، وإذا به يحصل على شيء أو كائن لا يسدّ النقص في الكيان.

ويُظهر تحليل خبرة الخيبة هذه أنّ الحقيقة الإنسانيّة ذات بُعدين، بُعد الواقع وبُعد المعنى. فالواقع هو ما يكون عليه الإنسان في وضعيّته، كائنًا في العالم، محدودًا، نسبيًا، متناهيًا، يحتاج إلى أشياء يقتنيها، ويحتاج إلى أناس يتصل بهم. إلاّ أنّه يحتاج أكثر ما يحتاج، إلى أن يكون لواقعه معنى. وبين الواقع والمعنى علاقة تبادل، أي أنّ الواقع يطلب المعنى ليكتسب بذلك قيمة، وأنّ المعنى يطلب الواقع ليكتسب بذلك وجودًا حسيًا. وتبدو هذه العلاقة مماثلة للعلاقة بين المثال وتحقيقه، حيث لا تحقيق من دون مثال، ولا وجود بالفعل للمثال من دون تحقيق. قد تكون ذات الإنسان بمثابة مثال عليه أن يحقّقه في واقعه. إلاّ أنّ الفنّان مثلاً يحقّق في عمله مثال الجمال، في حين أنّ الإنسان، متى حقّق معناه في واقعه، يكون قد بلغ اكتمال كيانه.

ينتج من هذا التحليل أنّ طلب المطلق لا يعني بالضرورة، كما يسارع الفكر الدينيّ إلى تأكيده، طلب إله الأديان. التحليل أو التأويل الفلسفيّ لا يعرف إله الأديان، على الأقلّ الموحد منها، ولو عرف كائنًا متعالياً أسمى وواجب الوجود. فاكتمال الإنسان في كيانه لا يتعدّى صعيد الطبيعة الإنسانيّة. من هنا لا يكون المطلق أيضاً الكون حيث يندمج الإنسان ويفقد فرادته. ففقدان الفرادة والشخصيّة لا يمكن أن يكون اكتمالاً لكيان الإنسان الفرد. ذلك أنّ الحقيقة الإنسانيّة ذات أبعاد ثلاثة متماسكة و متميّزة في آن، هي الشخص الفرد والجماعة والتاريخ. ففي كل من الشخص والجماعة والتاريخ كل الحقيقة الإنسانيّة، من دون أن يذوب الشخص في الجماعة ولا الجماعة في التاريخ.

فطلب المطلق إذن ليس طلب اكتمال الإنسان في غيره، إلهاً كان أو الكون. اكتمال الإنسان يكون بتطابق واقع الإنسان مع معناه، أي بتحقيق ذات الإنسان في واقعه. فالمطلق المطلوب هو هذا التحقيق وهذا التطابق. بذلك يحوّل التأويل الفلسفيّ الإيمان بالله إلى إيمان باكتمال الإنسان. هنا يقوم السؤال كيف يمكن الإنسان، ذلك الكائن المتناهي، أن يطلب المطلق أي اللامتناهي، وكيف يكون اكتمال هذا الكائن الإنسانيّ هو المطلق. صحيح أنّ الإنسان يسعى إلى أن يكون هو هو، أي أن يكون المطلق غير المشروط، أي أن يكون حرّية، أي أن يكون ذاته. والمعنى هو ذلك الاقتضاء وتلك الطاقة التي تعمل في داخل الواقع الإنساني كي يتحقّق فيه. إذّاك يبدو الإيمان تجلياً للمعنى، أي المعنى متى فعل. ويبدو الإيمان، بما هو طلب المطلق، طلب الاكتمال، أي الذاتية، أي الحرّية. هذا صحيح، لكنّ السؤال يبقى حول إمكان تحقيق مطلق على هذا النحو. والسؤال يُطرح لأنّ اندفاع الإنسان هدفه أن يكون هو،

على فرادته الشخصية، المطلق أي الكيان كله. ويبدو أن في ذلك الاندفاع شيء من الطموح الجنوني. فالجواب يفرض نفسه، أن الإنسان يمتنع عليه أن يحقق أبداً معناه في واقعه، وأن يكون هو المطلق، ولو كان في الأساس هذا طلبه. ومرد ذلك الامتناع إلى أن الإنسان غارق في العالم، حيث تلازمه أشياء ليست من ذاته، وأنه محمول في حركة الصيرورة، حيث يلزمه الزمن. فمن كان هذا قدره، لا يتأتى له أن يستقل في ذاته وأن يكون حرية، أي أن يحقق ذاته المثالية في ذاته الواقعية. فكان الإيمان إذك طلب مطلق ممتنع. عند هذا الحد يتوقف الكلام الفلسفي. فليس عند الفلسفة جواب عن السؤال لماذا الإنسان كائن منفصل عن ذاته، ولماذا يفصل العالم بين ذاته وبين واقعه، ولماذا كثرة الكائنات النسبية وليس الواحد المطلق. عن مثل هذا السؤال لا جواب سوى القول بأن الأمر هو ما هو عليه. لذا كان الإنسان ذلك الكائن الذي يحار العقل في أمره.

VIII في الخيبة^١

يثير اختبار الخيبة، بما كانت عدم تحقق الأمر المتوقع، جميع التساؤلات الفلسفية الأساسية. يظهر تحليل التوقع علاقة الإنسان بالعالم، ويثير السؤال حول الشروط الكامنة في بنية الإنسان وبنية العالم التي تجعل هذه العلاقة ممكنة. لكن خيبة الأمل تثير الشك في وجود هذه العلاقة التي بدت أمراً ثابتاً. فقد يكون الإنسان، في توقعه، في علاقة بما بعد العالم، أو بشيء غير العالم. ففي بادئ الأمر يبدو الإنسان كائناً يحويه العالم، ويبدو العالم كأن كل ما يتوقعه الإنسان لا يتعدى أفق العالم. وإذا بهذا الكائن للعالم كائن في العالم، وكائن لما بعد العالم. فمعنى التوقع ليس إذا اكتمال الإنسان في داخل أفق العالم هذا. وإذا تبين أن توقع الإنسان الأساسي هو نزوعه إلى اكتماله، إلى امتلاكه ذاته وحقيقته بالملء، بدا توجه التوقع كأنه يمر في العالم ويسير نحو ما بعد العالم، حيث يجد الإنسان، الكائن غير المكتمل، نفسه أو يكون نفسه كائناً مكتملاً حقاً.

إذا صح هذا التحليل، بانته المسائل التي قد تثار. كيف يمكن أن يكون كائن، الكائن الإنساني، هو في آن واحد كائن راهن وليس هو نفسه؟ كيف يكون كائن، الكائن الإنساني، يحويه العالم وينزع إلى ذاته أو كيانه في ما هو بعد العالم؟ كيف يكون هذا الكائن الإنساني مضطراً إلى المرور في العالم كي يجد نفسه؟ ماذا يكون هذا لما بعد العالم، حيث اكتمال الكائن الإنساني، أو حيث يجد الكائن الإنساني ما يحتاج إليه من كيان زائد كي يكون هو نفسه مكتملاً حقاً، وحيث يقع المتوقع الأنطولوجي للإنسان بعد أن كان الإنسان منفصلاً عن نفسه ثم توحد وصار كائناً حقاً؟

هذا السؤال حول ثنائية كون الإنسان يتوقع نفسه، وحول ثنائية كون العالم صورة عالم آخر وسبيلاً إلى ما بعده، يثير السؤال حول إمكان أن يكتمل الإنسان فيقع ما توقعه. إذا

أطلقنا على هذه الثنائيات تسمية الواقع والمعنى، كان وقوع المتوقع تطابق الواقع والمعنى. لكن إذا امتنع هذا التطابق، في الواقع وفي المبدأ، لم يكن للإنسان أن يكتمل ويمتلك ذاته. فيكون إذّاك دوماً متوقعاً نفسه، ويكون في حال نزوع لا ينتهي إلى تطابق يصير به للمعنى وجود محقق، وللواقع معنى.

عدم تطابق الواقع والمعنى، وامتناع وقوع المتوقع، أمكن تسميته تناهي الإنسان والعالم، أو تناهي الكون. إذّاك، وإذ بدأ اختبار الخيبة الهيئته الأساسية لأيّ اختبار إنسانيّ، أي للوجود، كانت الفلسفة، أي التفكير في الواقع أو في الكون، في جوهرها فلسفة الخيبة، تفكر في الخيبة وتفكر انطلاقاً من الخيبة. فتناهي الكون يشمل تناهي التفكير.

يبقى السؤال الأخير النهائيّ: لماذا الأمر على هذه الحال؟ لماذا الإنسان بعيداً عن نفسه، يفصل العالم بينهما؟ لماذا ثنائيات الواقع والمعنى. لماذا الكائن غير المكتمل؟ لماذا الكثير وليس الواحد؟ هذا السؤال، لكونه نهائياً، يمتنع الجواب عنه للتفكير المتناهي. وهذا السؤال الذي يمتنع الجواب عنه لا يكون، من وجهة نظر التناهي والخيبة، إلا كأنه لا سؤال. وما هو لا سؤال لم يكن عنه إلا لا جواب. لماذا الأمر على هذا النحو؟ - الأمر على هذا النحو. [...]

أمّا المسلّمات أو المواقف الأساسية التي يبنّي عليها الخطاب الفلسفيّ في تجربة الخيبة، فهي في الأساس وفي البدء الاختبار الإنسانيّ بوصفه في آن واحد عيش وتفكير. لذا لا يُعتبر واقعاً إلا ما كان اختباراً إيجابياً، أو اختباراً سلبياً بمعنى أنّه يمتنع إدراكه، وأنّ امتناع الإدراك هذا يحدّد شكل علاقته بالذات الإنسانية، ويتحدّد هو نفسه بالنسبة إلى إدراكية الأشياء بوصفها موضوعاً إيجابياً للعيش والتفكير. فالعوالم المتعالية التي تقول بها الأديان والماورائيات تكون حقيقتها وواقعيتها في حقل الاختبار الإنسانيّ. ثمّ العالم الموصوف بالخارجيّ إن هو إلا جزء من الاختبار الإنسانيّ، بحيث يكون من هذا الاختبار معناه ووجوده الواقعيّ. المسلمة الثانية أنّ أيّ اختبار أو أيّ واقع أو أيّ حدث لا يخلو من معنى. وليس هذا المعنى خارجاً عن الاختبار، بل هو أن يشير الاختبار إلى نفسه بحيث يكون الاختبار في آن واحد إشارة ومرجع، أي دليل ومدلول. فالمشادّة بين القول بالدلالة المرجعية والقول بالدلالة الإشارية لا موضوع لها. فالدالّ يحيل إلى المعنى أو المدلول، وتتكوّن منهما الإشارة التي تحيل إلى المرجع. وتكوّن هذه الثلاثة، أي الدالّ، والإشارة، والمرجع، بعلاقة بعضها ببعض، بنية الاختبار. وبتعبير فينومينولوجيّ، القصد وموضوعه، أو العقل والمعقول (النويز والنويم)، يحيلان معاً إلى ما يفترض أنّه الشيء في ذاته. وأيضاً تكوّن هذه الثلاثة، أي العقل والمعقول والشيء، بنية الاختبار الإنسانيّ. واستباقاً للتحليل، أمكن القول إنّ الانتظار المخيب إن هو إلا قصد منتظر مطلق، بمعنى اكتمال الذات أو امتلاك الكائن الإنسانيّ ذاته أو حقيقته بالماء. ويتبيّن أنّ هذه الأبعاد جميعاً تكوّن الهيئته النموذجية للاختبار الإنسانيّ. كل شيء له معنى، لكن المعنى لا يُدرّك مباشرة. فضرورة المرور بالوسائط المختلفة إدراك المعنى، هذا ما

يتميّز به، مثلاً، علم النفس التحليلي، بوصفه محاولة إدراك المعنى الخفي، وأيضاً الفلسفات الفساربية أو التأويلية القائلة بالمعنى الضمني، الغائب عن التفكر وعن التعبير. فاتّباع تعرّجات الوسائط، والاهتداء بالمعنى الظاهر، بما كانت هذه الوسائط وهذا المعنى الظاهر تكشف عن المعنى الحقيقي وتخفيه في آن واحد، هذا الاتّباع يعني اتّباع طريقة التأويل أو أيضاً التوضيح. هذه الطريقة التي تتبّعها جميع الفروع الفلسفية، بدلاً من أن تكون لها نقطة التلاقي، تحوّلت إلى علامة خصام بينها، حيث استقل كل فرع وانفصل عمّا سواه. ولعلّ أمثلة هيغل تقوم المسيرة الفلسفية. فالمواقف التي تبدو متناقضة يمكن التوفيق بينها وتبين أنّ كل واحد منها إنّما هو محطة في مسيرة تكوين الكل. فعلى سبيل المثال، القول بأنّ الكائن يكون في ضوء الكون، والقول بأنّ الموضوع يتكوّن بفعل الأنا القبلي، أو بأنّ الكائن يتكوّن موضوعاً، والقول بأنّ الكائنات كانت وكانت ما هي عليه بفعل الكائن الأسمى، - يبدو، على الرغم من اختلاف الأقوال، أنّ السؤال المزدوج المطروح هو واحد، أي السؤال عن الكائنين والسؤال عن المصدر. فما يدعيه كل واحد من هذه المواقف الثلاثة هو التعبير عن كون الكائن، والتفكر في حدث تملك الكائن كونه، حدث تملك أو حدث اكتمال، أو عطاء وعطيّة، أي تصوّر هذا الحدث بكونه حدثاً حقاً. والمصدرن موضوع السؤال، إنّما هو ما قد يطلق عليه اسم الحقيقة أو الكون أو المعنى.

على أساس هذا التصرّح لما هي الفلسفة، كانت طروحات فلسفة الخيبة أربعة. أوّلها أنّ اختبار الخيبة يكشف عن بنيتها بوصفها انتظار أو طلب مطلق، لامتناهي، متخطّي العالم، وذلك من خلال انتظار أو طلب خائب للنسبي المتناهي العالمي. إذّاك يبدو الكائن الإنساني، ليس كائنًا للعالم أو كائنًا في العالم وحسب، بل كائنًا لما بعد أو فوق العالم. يعني ذلك أنّ الكائن الإنساني لا يمتلك حقيقته ضمن أفق العالم، بل في ما بعد هذا الأفق. فيبدو إذاً أنّه توق إلى أن يكون هو نفسه المطلق.

ثانيها أنّ بنية اختبار الخيبة تبدو على أنّها الهيئة النموذجية لأيّ اختبار إنساني، أي للوجود الإنساني. فكان اختبار الخيبة إذّاك الاختبار الأصليّ الأساسي.

ثالثها، انتقالاً من مرحلة التحليل إلى مرحلة التأويل، السؤال عن حقيقة الأمور التي كشف عنها التحليل، تركيزاً على ما يلزم أن يكون، كي يكون، المطلق الذي يقصده الانتظار المخيب. لهذا الغرض كان التحقق من صحّة أو بطلان التأويلات الدينيّة والماورائيّة والاختزاليّة، ثمّ الانتقال إلى طرح تأويل يكون المطلق المنتظر بموجبه هو الحرّيّة بوصفها كون الذات ذاتها بالملء والحق. ويخلص هذا الطرح إلى الكشف عن بنية الحقيقة الراهنة بوصفها علاقة توتر بين بعديها، بعد الواقع وبعد المعنى. فالمطلق المنتظر، الاكتمال الذاتي للكائن الإنساني، امتلاك الكائن الإنساني ذاته، كل ذلك لا يتمّ إلا بتطابق الواقع والمعنى، به يكون وحدة الكائن الإنساني وملؤه، وبالتالي حقيقته.

رابعها أنّ هذا التطابق غير مؤكّد. هو المقصود، وهو اللازم أنطولوجياً كي يكون

الكائن الإنساني كائنًا بالملء، بل كي يكون، بوصفه المطلق، الله أو الكون. لكن يتضح أن هذا التطابق ممتنع فعلاً وفي المبدأ. نتيجة أولى لذلك أن الكائن الإنساني ملزم بأن يتردد بين الكون والعدم، بأن لا يزال منقسمًا ومنفصلاً عن ذاته، وإلى ذلك، يتحدّد بكونه طلب مطلق، موضع الإلهي، مسكن الكون، مجالاً للصيرورة، كائنًا يمتنع عليه الارتداد إلى الكون. نتيجة ثانية، في ما خصّ ماهية الفلسفة، أنه إذا ثبت أن الخيبة هي الاختبار الأصلي المتعدّر تجاوزه، ما كانت الفلسفة، بوصفها تفكر في الواقع، إلا فلسفة التناهي والانفصال وعدم الاكتمال، أي فلسفة الخيبة، ليس فلسفة موضوعها الخيبة، بل تفكر في الواقع في ضوء الخيبة، وبالتالي فلسفة ممتنعة الاكتمال.

يبقى أن يكون على الأخلاقيين الجواب عن السؤال : ما العمل ؟ أمّا فلسفة الخيبة، فلها أن تقرّ بأنّه لا جواب عن السؤال : لماذا الأمر على هذا النحو ؟

IX تأملات في لعب الحياة

هذه التأملات قد تبدو مشتتة لكونها تتناول مواضيع مختلفة. لكن القارئ قد يرى في هذا النسيج خيطاً يهديه الصراط، خيطاً يربط لفظي العنوان : الحياة واللعب. المراد على وجه التقريب أن العيش هو لعب، وأنّ اللعب هو العيش. بتعبير آخر، نحن، البشريين، إذا أنعمنا النظر، لسنا إلا ألعوبات يسمّى اللعب بها الحياة. يبقى معلّقاً السؤال حول وجود لاعب يلهو، أو واقع ألعوبات وُضعت في الوعاء الواحد، فأخذت بفعل احتكاكها تنبري لكي تتعايش، وتنبري إلى أن تبلى وتزول.

أقرّ أن هذه التأملات امتداد لأفكار جمعتها في كتابين : الواقع والمعنى، ملخص فلسفة في الخيبة - تشكيك، أو ماذا أعلم ؟

في الكتاب الأوّل، رأيت أن أيّ مسعى للكائن الإنساني لاكتماله الذاتي لا بدّ فاشل. فالإنسان كائن غير مكتمل، لا يتطابق واقعه ومعناه. فرأيت أن السؤال : لماذا الأمر على هذا النحو ؟ سؤال باطل، ليس عنه إلا جواب باطل : الأمر على هذا النحو.

فرأيت أن أيّ جواب قد يعطى عن السؤال لا يفضل غيره. لذا كان موقفي يقرب موقف بيرون Pyrrhon في قوله : *ou m'illon* ليس هذا أفضل من ذلك، أو موقف مونتيني Montaigne في قوله : *Que çay-je ?* ماذا أدري ؟

لكنّي، ربّما بفعل انجرار طبيعيّ، عدت فافترضت أنه من الممكن أن يكون جواب غير باطل عن السؤال غير الباطل : لماذا الأمر على هذا النحو ؟ فرحت ألعب لعبة الحياة. لكن من دون التأكّد من أن الحياة ليست إلا لعباً : لعباً لا مبرّر ولا غاية له إلا أنه لعب. فكان اللعب هو الحياة. والحياة تعني المجازفة بالوجود، كما كل مجازفة هي لعب.

ورأيت أن لعب الحياة قد يكون لعب الكون بكامله. يقولون العالم الكبير والعالم

الصغير. أرى في هذا التعبير إشارة إلى وحدة الكون. فيكون الكون الكبير نفسه لعبة كبيرة لا نهاية لها، فيها تتبخّر الألعاب وتتحوّل عناصرها إلى ألعاب أخرى. وفي افتراض أنّ للعبة نهاية، لا رابح فيها ولا خاسر. بل فيها يلعب كل واحد دوره، ويختفي وراء ستار العدم أو الخواء، ممّا يتيح لعناصره أن تتكوّن في صور مغايرة. فلم يكن إلاّ لعب بلعب. [...]

يجدر التمييز بين المقاربات المختلفة لكائنات الكون. فثمة مقارنة العيش الإنسانيّ، مقارنة العلماء واختصاصاتهم المتنوّعة، ومقاربة الفلاسفة ونظراتهم المختلفة إلى الكون بما هو كل واحد.

مقاربات مختلفة، لكنّها لا تدّعي كونها وحدها الصحيحة. لذا قد تكون جميعها توهّمات، أو ألعاب ما يسمّى الفكر أو الروح.

الروح، الفائق الإنسانيّ، الفائق الطبيعيّ، الفائق الكون أو العدم أو الخواء، القاع الذي لا قعر له، الهاوية... : ألفاظ تشير إلى بطلان الكائنات أو أشياء الحياة اليومية، وتبعث الاطمئنان بفعل التعلّق بشيء يُحسب متيناً لا يتزحزح. فالشعور ببطلان الأشياء ووهنها يوجّه حتماً نحو ما قد يكون فوق الحياة اليومية المخيّبة وفوق العالم المخيّب، ويكون، بفعل الحياة نفسها، نسخة مطابقة عن الحياة والعالم غير مخيّبة بل مطمئنة. فيكون في مقابل الخواء المروّع وهم خواء آخر مطمئن. ذلك هو لعب الحياة.

في هذا اللعب، يخترع كل واحد ما يطمئن إليه. ولعلّ هذه التحليلات هي ما أطمئن إليه. فيكون ذلك طريقتي في لعب الحياة. إلاّ أنّي أمتنع من محاولة جعل اللاعبين يلعبون لعبي. لكل واحد لعبه. تلك هي ألعاب الحياة. وقد يكون الأجدى أن نرى أنّنا نحن اللاعبين لسنا إلاّ الأعباء تعدّ نفسها لاعبين.

X خواطر في مفهوم الوحي

بحسب نظرة تكيينية *ontologisante* عفوية، يتضمّن المفهوم المعقّد للوحي موحياً، وموحى به، وموحى إليه، وفعل الوحي ذاته. الموحى، بمعنى المبدع أو ينبوع الذي له سلطة بذاته، هو الله، كسيد كلي القدرة، كعلم كلي خير. المستفيد من الوحي هو الإنسان الفرديّ والجمعيّ في آن. الموحى به هو مجموعة معتقدات تعلن، وشريعة يسلك بموجبها، وشعائر يُقام بها. المعتقدات موضوعها الله ذاته، بقدر ما تبقى ألوهته، وإن تجلّت، تفوق كل تصوّر إنسانيّ. معتقدات أخرى موضوعها بداية الإنسان والعالم ونهايتهما، بمعنى الخلق والمصير والتاريخ. وتعبّر الشرائع عن إرادة إله فائقة الحكمة، يوجّه البشر بأمره في دروب العدالة والأصالة والحياة الإنسانية الحقّة. وتُفصح شعائر العبادة عن القابليّات التي تتلقّى بها عطية الله : صيام التقشّف، صلاة التعبّد، إحسان الأخوة، تضحية المشاركة الأخوية من أجل اتّحاد الكلّ بالله. وفعل الوحي له ثلاثة أشكال متدرّجة الوضوح : يتراءى الإلهيّ عبر الكائنات المخلوقة

وتتابع الحوادث. أو يتكلم الله ويُفصح عن نفسه، مُلهماً الأنبياء أو مُملياً عليهم تعاليمه بواسطة ملاكه : فتؤلف الكتب، من حيث إنها كلام، أفضل إيضاح للمعنى المنقول، وتتضمن، من حيث إنها كلام مكتوب، معنى يمكن نقله بأمانة أوثق إلى جميع الأجيال. أو يتجلى الله أخيراً بشخصه : فحين يصبح شخصاً مرئياً، يقترب من الإنسان، مجتازاً الوساطة الأخيرة والمسافة اللتين هما الكلام.

إنّ الوضع الإشكاليّ الذي يوحيه مثل هذا المفهوم للوحي، إنّما هو ثنائيّة قطبين قائمة في العلاقة بينهما ذاتها : ثنائيّة الطبيعيّ وما فوق الطبيعيّ، غيريّة مطلقة تفصل الإنسان عن الإلهيّ في حين تربط بينهما صلات الخلق والكلمة والوجود المشترك في شخص واحد. لا يفقد الله تعاليه حتّى حين ينخرط، بملء مشيئته، في أشكال الحلول هذه. فالله والإنسان، وإن اتّحدا في الواقع، يبقيان متمايزين في الفكر وفي الواقع.

من هنا مميّزات الوحي وشروط إمكانه. إنّ، كوساطة، يشارك في خصائص القطبين اللذين يصل في ما بينهما. إنّ، إذن، من المطلق ومن التاريخيّ في أنّ. ثمة خاصيّة شمول للعالم أوحث بأبديّته ووحدته مع الله. ويبدو الله بالضرورة معنيّاً بتاريخ عالم خلقه لنفسه : فأن يصير الله إنساناً، أو يتكلم، أو يخلق وحسب، يعني أن يصير، بمعنى ما، تاريخياً. ما يجعل الوحي ممكناً هو، إذن، تنازل الله صوب الإنسان وتصاعد الإنسان صوب الله. إنّ الحد الأقصى لهذه العمليّة هو كائن يصير، في أنّ، إنساناً وإلهاً.

لماذا الوحي ؟ إنّ غائيّته الإلهيّة لَسَرّ. وغائيّته الإنسانيّة الدنيويّة ليست التعبير الشامل عن الغائيّة الإلهيّة. إنّها تتحدّ في مظاهر الوحي التي يُعنى بها الإنسان والعالم. إنّ كان ثمة إله، خالق الإنسان والعالم، فلا يعود ممكناً تحديد الإنسان والعالم إلاّ بنموذج العلاقة التي تشدهما إلى الإله، وتمنحهما بالتالي الكينونة : فإنّ الطريقة الوحيدة لوجود النسبيّ هي علاقته بالمطلق. وبما أنّ الصلة بالمطلق هي بذاتها غير ممكنة للنسبيّ، فإنّ الوحي الذي يُفصح عن هذه الصلة يصبح الشرط الضروريّ للكائن-الإنسان وللکائن-العالم. وهو رحمة وفضل من إله يبقى، وإن خلق، حرّاً.

إنّ عطية الوحي تستدعي أخلاقيّة الأمانة. فالموحي به يجب أن يُقبَل كعطيّة، ويُحفظ كوديعة. إنّ هناك خطراً مزدوجاً يجعل الأمانة فضيلة صعبة : يمكن أن يكون المودع إليه غير قادر وغير جدير، ويمكن أن تكون تأدية الوديعة مفسدة لها. هذا الخطر يعكس الصفة المزدوجة للوحي، بما هو مطلق وتاريخيّ : المحافظة عليه كمطلق والحيلولة دون نموّه التاريخيّ، أو إدراجه في التاريخ وإضاعة مقياس التمييز. ذلك هو الشكل المزدوج لعدم الأمانة الممكن لما يوحى به : منعه من الحياة، أو إضاعته.

يبقى أن نحول هذه النظرة التكيينية إلى مساءلة الواقع. كيف يُعرَف الوحي ؟ أيّ كتاب هو المنزل ؟ من هو النبيّ ؟ أيّ إنسان هو الله ؟ ما دام الوحي شيئاً فوق الطبيعيّ، فلا يُعرَف بالحواس، ولا بالعقل الطبيعيّ، ولا بالإرادة الإنسانيّة. وإنّما يُعرَف بعين الإيمان، بحسّ بالله

يعطيه الله ذاته للإنسان حين يبادر فيوحي بنفسه له. وبما أن الموحى إليه هو الإنسان الفردي والجمعي في آن، فإن الإيمان يستقيم ويصفو بالفعل المتبادل بين الدعوات النبوية والنظام الديني الجماعي. إن الجماعة هي التي تُقرّ الكتب المنزلة، والأنبياء الملهمين، والله في تجلياته. حين تتنافس جماعات مؤمنة أو أديان، لا يقبل الناس إلا إيماناً حقاً واحداً بإله حق، إلا ديناً واحداً أوحى به حقاً. هذا الدين الحق هو، لكل فرد، إيمان جماعته ودين تراثه. أما الآخرون، فما إيمانهم سوى تعلق بشريّ بنظم مجموعاتهم، وما دينهم سوى شعائر تقليدية تعبّر عن الشوق الطبيعيّ إلى الله. وهذا التعلق البشريّ وهذا الشوق الطبيعيّ، في أحسن حالاتهما، هما حالة انفتاح وقبول للودعية المنزلة الحقيقية التي على الشعب المختار أن يوصلها إلى جميع الشعوب. لكن، ما دام الحق لا يقبل درجات، فإن إيماناً بشرياً كهذا، وديناً طبيعياً كهذا، لا يُعتبران حقيقيين. إن أخلاقية النية الحسنة لا تحل محل الدين الحقيقي، أي محلّ الوحي، لأن الرغبة البشرية شيء، والمبادرة الإلهية شيء آخر.

إن الضعف في نظرة كهذه يكمن في إكثار الاستنتاجات وتعقيد الأنظمة بحيث يُظنّ أنّ فيهما علاجاً لهشاشة المقياس. وبينّ أنه، إذا كان هذا المفهوم للوحي متميّزاً بحيث يصحّ اتخاذه مقياساً عينياً، فلن تكون هناك أديان متباينة متخاصمة، يدعي كل منها أنه هو، لا غيره، الوحي الحق. هذا يعني أنّ أنظمة دينية ما لا تستنفد العقلانية الدينية، وأنّ الجوهر الدينيّ بهم كيان الإنسان بكلّيته، فلا تستغرقه المعرفة، وإنما هو قضية وجود. من هنا عدم جدوى المقاييس، إذ ليس هنا ما يمكن التحقق منه. ومن هنا كذلك مفهوم الحقيقة الدينية التي لا تعود تتميز بالموضوعية والكلية.

الحقيقة هنا لا تقوم في ميزة خاصة لعبارات تريد أن تقول ما هو موجود. إنها تعني، للكائن، أن يصير ما ينبغي أن يكون، أن يسعى ليتطابق مع الكلية الموحدة لما يكونه. أن تثبت الله هو أن نضع أنّ الحقيقة دينية وحسب، وأنّ الإنسان لا يأصل إلا بنوع من اختبار الإلهي حيث يتجلى له معناه. إن ظهور المعنى يطلق عملية التأصيل الذي تسميه الأديان خلاصاً. إن خطيئة اللاأصالة، أو الاغتراب، تُغلب حين يبدأ التحرر بالعودة أو الاهتداء إلى الله كما إلى المعنى.

المعنى هو في آن السبب والغاية، البنية والوظيفة. إنه علة الوجود أو اللوغوس الذي يمنح لما يتأسس هكذا نوعاً من الضرورة. والمعنى، من حيث هو قيمة، ليس موضوعياً ولا ذاتياً خالصاً. إنه ما دون التمييز الذي يجزّته إلى قصد ومقصود، إلى نية ومَنوي، وما فوق هذا التمييز. أن نقول الله معنى ليس أكثر صحّة من القول إنه كائن أسمى، عدم، خير، واحد، مطلق. يعني عنيه، أي وضعه، لا حداً، بل قطباً تتجه نحوه النية أو القصد الإنسانيّ. من هنا تتلاشى الصور التي تجعله كائناً أو شيئاً أو شخصاً. من هنا كذلك يوضع كانه في ما بعد وضمن، كانه حاضر هنا ودوماً موضوع بحث.

تصور الله كمعنى هو التوكيد على أنه في قلب الوحي، لكن بمعنى أنه الموحى به

أكثر ممّا هو الموحى. فالله ليس الموحى لمعتقداتنا وشرائعنا. فالقول إنّه يوحى بها سقوطٌ في شرك التكيينية *ontologisme*: يُنسب إلى الله، بحجة الإيمان، ما تُظهره الوقائع عملاً من أعمال الإنسان. الأديان هي، في أحسن وجه، التعبير عن الكيفية التي ينظم بها البشر اختبارهم للإلهي أو ينسّقون قصدهم الله. فالناس يبدعون تصوّرات وقواعد وفقاً لمقتضيات وجودهم: ذلك هو تجلي حريتهم الخلاقة المشروطة بما تمكن تسميته طبيعتهم. القواعد، التصرّوات، الأديان، ليست لها، إذن، الصفة المطلقة التي يوصّف بها وحي قد يُنزل من الله. إنّها، جوهرياً، نسبية من حيث إنّها ثمرة الجهد الإنساني ومن حيث إنّها وسائط إلى الله. وعليه، فإنّ الوجود والتاريخ الإنسانيين هما اللذان يوحيان بالله من حيث إنّ المعنى المقصود. أن يكون المعنى موحى به لا يعني أنّه ينبثق في وجدان أو يجيء إلى وجدان في شكل مُعطى، إذا زعمنا أنّنا بهذا الانبثاق أو هذه العطية نطبع *naturaliser* المعنى أو نحيد *neu-traliser* الإنسان. فإن يكون المعنى موحى به هو أن يكون، في آن، مقروءاً ومُعطى: إن نصّاً أو نبياً لا يقدر أن يعطي المعنى ما لم يُقرأ وما لم يؤيد من ثمّ النبي والنص. وكونه قرئاً وأعطى يعني أنّه كوّن، أي صار وجوداً.

الإنسان لا يحتاج، من أجل تقنية حياته، إلى الله. لكنّه، لكي يوجد، يحتاج إليه. ويستحيل عليه أن يكتفي بنسبية التقنيات، ويتخلّى عن أن يعيش معنى. إنّه يرفض أن يكون نافلاً، ويريد أن يكون ضرورياً: إنّه يبحث عن معنى يضعه في ما وراء سلسلة نسيّاته الخاصة. إنّ وجود المعنى كمقتضى كياني هو، حصراً، الاختيار الديني الذي يُعاش على نمط الحدّ المتجاوز.

إن كان الله موجوداً ويتجلى، فذلك إذن على غرار المعنى الذي يؤصّل وجوداً والذي هو، في آن، هذا الوجود نفسه وغيره. لأنّه نفسه، قد نصل إلى حدّ صهره بتاريخ البشر. ولأنّه غيره، قد نريد أن يكون مُعطى كنظام. إنّه في التاريخ، لكن كشرعية للتاريخ ودينونة. إنّهُ يُتكلّم بلغة الإنسان، لكن كما يُتكلّم ما لا يمكن أن يقال. ولئن كان المعنى الوجود ذاته وغيره، فإنّه في صميم كل وجود إنساني كمقتضى خلاق. بهذا المعنى، كل إنسان هو إنسان إيمان.

XI الجسد والنفس. تساؤلات

لن أطيل الكلام في مختلف الآراء في النفس والجسد واتّحادهما أو تجاورهما. [...] ما يهمني هو التفكير في ما يبدو عوداً إلى ما حاول بعض العلماء الطبيعيين، نظير بروكا *Broca*، إثباته، وهو أنّ الأحوال المنسوبة إلى النفس من فكر وذاكرة وكلام، وغير ذلك، أمكن تعطيلها بتعطيل هذه الناحية من الدماغ أو تلك، ممّا يثبت أنّ هذه الأحوال النفسية ليست إلاّ أفعال أو انفعالات دماغية.

ومن البديهي أنّ هذه الطروحوات لا يكثر لها بالدرجة الأولى إلاّ المتدينون،

خصوصاً منهم من دان بأحد الأديان التوحيدية الثلاث. ذلك أنّ من تعاليمها في ماهية الإنسان وذاته أنّ هذا الكائن نفس وجسد، مادّة وروح. فهو كائن ذو وعي وحرية، فيحاسب على أعماله، أي على ما تقوم به النفس في داخلها وما تقوم به في الجسد الذي تتحكّم به أو تنجرّ إلى دوافع غرائزه.

في هذا السياق، لي تساؤلات أقرّ أنّي لم أعثر على أجوبة شافية عنها. فأطرحها بأبسط ما أمكنني من الوضوح والاستيضاح. وأطرحها انطلاقاً من المعتقدات الدينية الأساسية.

أول هذه المعتقدات وجود إله هو الله. أسأل المؤمن: إذا كنت تقول في أنّ الله موجود وإنّ العقل البشريّ يمتنع عليه إدراك ذات الله، كيف يتسنّى لك أن تقول بوجود من لا تعلم ما هو؟ ثمّ، افتراضاً أنّ وجود الله لا يتجاوز قدرة العقل البشريّ، كيف لك أن تقول بهذا الوجود، وأنت تقول إنّ الله لا يشبهه شيء، إذ هو المتعالي على جميع الأشياء؟ الوجود، وجودك ووجود ما تدرك في العالم، قد تتمكّن من إدراك معناه أو بعض معانيه. لكنّ الوجود المنسوب إلى الله، كيف لك أن تدرك ما يعنيه عندما تنسبه إلى الكائن المتعالي على الإدراك البشريّ؟ فربّما كان وجود الله غير ما نعنيه بالكلام على وجود الإنسان أو وجود الكائنات في العالم. إذك كان الاشتراك في الوجود اشتراكاً لفظياً، إن لم يكن من التشبيه. ثمّ كيف لك أن تحدّد الألوهة في كائن هو الله، إذ حدّدت ما لا حدّ له ولا تحديد؟

ثمّ في موضوع وجود الله هذا، سؤال يطرحه الأطفال، بحثاً عن السبب أو العلة الأولى والأخيرة. فيقال لهم: هو الله، ليس له علة لوجوده، بمعنى أنّ أحداً غيره لم يصنعه، بل هو كان بدءاً. والسؤال عينه يطرحه أحد فلاسفة الأنوار، فولتير *Voltaire*، انطلاقاً من مشاهدته نظام العالم، هذا النظام الذي يشبه نظام ساعة التوقيت. فيجيب أنّ هذه الساعة لا بدّ أن يكون ساعاتي قد صنعها، إذ في الاختيار البشريّ لا تصنع الساعة نفسها. وفات قائلها هذا القول ما فيه من التشبيه الصريح، حيث جعلوا الله الذي ليس كمثله شيء يشبه الصانع البشريّ.

هنا أسأل: لماذا الخطوة نحو الله والتوقف عنده، بدلاً من التوقف عند العالم والقول إنّ من البدء كان وعلى هذا النظام كان. ويقرب هذا الاقتراح قول سبينوزا *Spinoza*: الله أي الطبيعة *Deus seu natura*. سألت ولا أعرف الجواب.

ثمّ تقول الأديان بأنّ الله خلق الكائنات من لا شيء - ومنهم من قال: لا من شيء. قد يُفهم، بسبب تركيب الكلام، أنّ 'لا شيء' كان، ومنه صنع الله الكائنات. إذا اللا شيء كان، أي كان الذي لم يكن. هذا في اللعب الكلامي. أمّا في الصيغة الثانية: لا من شيء، فقد يُفهم أنّ الخلق لم يكن من شيء ما. إذا كان شيء ولم يكن الخلق منه. فالسؤال، إذا صحّ ذلك أو لم يصحّ: إذا كان الله خلق من لا شيء، أو لا من شيء، فمن أي شيء، من أي موجود، من أين، كان الخلق. فقد يكون الجواب: من الوجود، من ينبوع الوجود، أي من الله نفسه.

ولعلّ هذا ما يتوافق مع قول التوراة إنّ الله صنع الإنسان على صورته ومثاله، ومع قول القرآن إنّ الله نفخ في آدم من روحه.

ثمّ ولو لم يكن لعباً كلام القولين : من لا شيء، ولا من شيء، والقولين : على صورته ومثاله، ومن روحه، ففي هذه التعابير معني أنّ الله هو اللاشيء، منه كانت الكائنات. ولا يخفى أنّ المتصوّفين الروحانيين والعرفاء ألجئوا إلى القول بأنّ الله هو العدم، بمعنى أنّه كالهوّة السحيقة التي لا قرار لها. وذلك لأنّهم أدركوا أنّ الله يتعالى على إدراك البشر. فيكون، من دون التباهي بالفسفسطة، أنّ الوجود والعدم واحد، وأنّ الله صنع الإنسان من وجوده أو عدمه.

فحول الاعتقاد بفعل الخلق، لا بدّ من السؤال : إذا كان الله، في وصف الأديان إيّاه بما قد يقبل العقل البشريّ أن يكون، أي أنّه روح محض، فكيف أمكنه أن يصنع، ليس الخلق الروحانيّ وحسب، بل أيضاً الخلق المادّي، أي السماوات والأرض وما بينهما ؟ أن يصنع الروح أرواحاً، قد يقبل به العقل. لكن أن يصنع الروح المحض كائنات مادّية، أي ما هو مخالف ومناقض لذاته، فهذا ما يعسر فهمه وعقله. وهذا أيضاً سؤال أقرّ أن ليس عندي جواب عنه. إلى ذلك، قد يطرح السؤال : إذا كان الله ملء الوجود، فكيف أمكن أن يوجد ما هو غيره ؟ فإمّا أن يكون هذا الغير مجرد خيال، أو أن يكون من ذات ملء الوجود.

ثمّ إنّ، في اعتقاد الأديان، إذ خلق الله الخلق، كان بدء الزمان. ممّا يعني أنّ الخلق ليس أزليّ الوجود. لكن لا بدّ من السؤال : لماذا لم يكن الكون منذ الأزل، إذ كان الله أزلياً في ذاته، وكانت ذاته غير منفصلة عن أفعاله. وكيف يدخل الأزليّ بفعله في الزمان، وتدخل الزمنية عليه من خلال أفعاله ؟ لذا رأى توما الأكوينيّ، مثلاً، أن لا تناقض بين القول بخلق العالم والقول بأزليّة فعل الخلق هذا، وبالتالي بأزليّة وجود العالم مخلوقاً.

وتقول الأديان بالوحي والتنزيل، وتقول إنّ الله كلمّ الناس، أو كلمّ الأنبياء والرسل، وجعل كلامه في كتاب. السؤال : كيف يكون لله الكائن الروحانيّ المحض كلاماً هو، نفسياً كان أو حروفاً وأصواتاً، في كنهه شيء مادّيّ، أو قل إنسانيّ، من دون الوقوع في التشبيه ؟ ثمّ كيف يُعرّف النبيّ المتلقّي هذا الكلام من أيّ إنسان آخر ؟

أخيراً : تقول الأديان بنعيم الآخرة للصالحين، ونار الآخرة للطالحين. وتصف النعيم والجحيم بما يلائم، كما يقال، الأنفس والأجساد التي بُعثت فعادت كلّ نفس إلى جسدها. السؤال : كيف عُرف كلّ هذا، وما البرهان على صحّته ؟ وأين كانت النفوس قبل البعث والقيامة، إذا صحّ أن يُسأل عن 'أين' نفس هي روحية لا تشغل حيّزاً ؟ أليس أقرب إلى العقل أن يبلى الكائن البشريّ بكلّ ما هو، فيعود إلى التراب التي يقال إنه منها صنع ؟ ثمّ، في هذا السياق، كيف يُعقل أن يبقى الله على صفائه وقد جعل خلقاً من خلقه في عذاب أبديّ ؟ قلت : أقرب إلى العقل. لعلّ هذا القول هو نقطة الخلاف المركزيّة بين ما تقوله الأديان وما تدعيه أو تفترضه العلوم والفلسفات البشريّة. ذلك أنّ الاعتقادات الدينيّة قام

من بين معتقديها من يدافع عن صحّتها فلسفياً إن لم يكن أيضاً علمياً. إذّك انطلق مثل هذا العلم ومثل هذه الفلسفة من ثوابت الاعتقاد الدينيّة وقام بمحاولة البرهان على صحّتها. لكن ثمة من يرى استقلاليّة العلم والفلسفة عن أيّ اعتقاد سابق، ما عدا الاعتقاد بما يدركه الحسّ والعقل. فكان لدينا أن نختار بين الاعتقاد والسؤال.

في هذا السياق يحضرنى قول يُنسب إلى الشافعي: «السؤال كفر، والإيمان واجب». عندها يُسأل صاحب القول كيف يفسّر القول الآخر بأنّ الله أكرم الإنسان وزينه بموهبة العقل، وكانت مزية العقل السؤال وطلب البرهان؟

أعود وأكرّر أنّي أسأل، وأنّي لا أعرف الجواب الشافي عن تساؤلاتي. ذلك أنّي لا أرى ما أرجع إليه كي أختار موقف الاعتقاد أو موقف التساؤل. علماً أنّ اختيار أحد الموقفين غالباً ما يكون بدافع الاطمئنان والتقليد، وليس بإرغام البرهان العقليّ.

عوداً إلى السؤال حول الجسد والنفس، قد يبدو ممّا سبق، من أنّ الله، الروح المحض، خلق مادّة الأجسام والأجرام والأجساد والأبدان، وأنّه كلّ الناس بكلامهم وأفهمهم أمره ونهيه، يبدو أن لا حرج في القول بأنّ ما تعودنا تسميته النفس والجسد والفصل بين ذاتيهما والتفاعل بينهما، إنّما هما من أصل واحد تشكّل شكلين، أو هما وظيفتان مختلفتان لأغراض واحدة، فكان مصيرهما واحداً لكونهما كائناً واحداً. أقول هذا وفي خاطري أنّ مقولات الأديان لها ما يبررها على صعيد الحياة الفرديّة والجماعيّة، حيث إنّها تكوّن الضوابط الضروريّة لمسيرة الحياة. وفي خاطري أيضاً أنّ محاولة جعل أحوال النفس من وظائف الجسد، والدماغ بالتحديد، فذلك أمر علميّ محض، يخضع للبرهان الاختباري، ولا يتعدّى حدود المعرفة العلميّة. ومعلوم أنّ العلم على تقدّم، بمعنى ابتداء نظريّات جديدة أو العودة إلى نظريّات سابقة قد تتفق وقد تتناقض وبعض المقولات الدينيّة والفلسفيّة. للعلم مجاله وحدوه، ولكلّ واحد من الفكر الفلسفيّ والفكر الدينيّ مجاله وحدوده. علمياً وفلسفياً قد يكون موقف برغسون Bergson أقرب إلى العقل والواقع، حيث يرى أنّ الدماغ وسيلة وآلة لأحوال النفس.

وفي هذا المجال، مجال تعدّد الآراء واختلافها، يحضرنى قول لابن حزم في تكفير الأديان بعضها لبعض. يقول، في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل (الجزء الخامس، ص ١٢٦)، ما حرفه: «وأيضاً فإنّ جميع الأديان... فكّل دين منها فيه إنكار غيره منها. وأهل كلّ دين منها تكفّر سائر أهل تلك الأديان. وكلّهم يكذب بعضهم بعضاً. وفي كلّ دين منها تحريم التزام غيره على كلّ أحد. فلو كان كلّ دين منها لازماً أن يعتقده من نشأ عليه، لكان كلّ دين منها حقّاً. وإذا كان كلّ دين منها حقّاً بيطل سائرهما. وكلّ ما أبطله الحقّ، فهو باطل بلا شكّ. فكّل دين منها باطل بلا شكّ. فوجب ضرورة... أنّ جميع الأديان باطل، وأنّ جميعها حقّ. فجميعها حقّ باطل معاً.»

أخلص إلى القول بأنّه لا أحد يمتلك الحقيقة، فكّل إنسان - أو جماعة - له تصوّره

الخاصّ للكون، وقد يكون لكلّ تصوّر حظّه من الحقّ.

المراجع من مؤلّفات بولس الخوري.

- ١ في الدين، مقارنة أنتروبولوجيّة، المطبعة البولسيّة، الحقوق محفوظة للمؤلف، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٤٢ وما يتبع.
- ٢ تراث وحدائث، قراءة للفكر العربيّ الحاليّ، سلسلة المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون، رقم ٩، المكتبة البولسيّة، جونبة، ١٩٩٩، ص ٣٥ وما يتبع.
- ٣ المرجع نفسه، ص ٦٩ وما يتبع، ص ٧٢ وما يتبع، ص ٧٧ وما يتبع.
- ٤ العالم العربيّ والتحوّل الاجتماعيّ الثقافيّ، إشكاليّة العلمنة والثورة الثقافيّة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٥ وما يتبع.
- ٥ المرجع نفسه، ص ٢٦ وما يتبع.
- ٦ محاضرة لحركة المواطن ومؤسسة هادي أبو مراد، ٢٨ حزيران / يونيو ١٩٩٧، في كتاب المسيحيّ وغير المسيحيّ، بيروت، الحقوق محفوظة للمؤلف، ٢٠٠٤، ص ٩٦ وما يتبع.
- ٧ في فلسفة الدين، سلسلة في الدين والفلسفة، معهد الدراسات الإسلاميّة للمعارف الحكميّة، دار الهادي، بيروت، ص ٩٨ وما يتبع.
- ٨ ترجمة مقطع من مقدّمة كتابي الواقع والمعنى، في فلسفة الخيبة، ١٩٩٦، ٢٠٠٧. (غير منشور). *Le fait et le sens. Esquisse d'une philosophie de la déception*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- ٩ ترجمة مقدّمة كتابي لعبة الحياة، ٢٠١١. *Le jeu de la vie, Méditations*. (غير منشور).
- ١٠ مقال طلبه أدونيس، نقل إلى العربيّة ونشر في مجلّته مواقف، العدد الثاني، يناير-فبراير ١٩٦٩، ص ٢٦-٢٢؛ في كتابي المسيحيّ وغير المسيحيّ، ص ٣٥-٤٠.
- ١١ محاضرة في معهد المعارف الحكميّة، ١٤ يناير ٢٠١١.

الفلسفة والإبداع الأدبي : سرد الوجود والآخر

حوار مع الفيلسوف

جان-بييار فاي *Jean-Pierre Faye*

أجراه وقدم له

علي نجيب إبراهيم

جان-بييار فاي فيلسوفٌ وشاعرٌ وكاتبٌ روائيٌ فرنسيٌ ما يزال، منذ أكثر من خمسة وستين عاماً، يُثبِت حضوره الثري في كلِّ مناسبة ثقافية. وُلِدَ في باريس عام ١٩٢٥. كان أبوه جان مهندسٌ مناجم، بينما اختارت أمه رينيه مهنة التمريض حين حال الزواج بينها وبين إكمال دراسة الفلسفة. لكنَّ تقاطع انطلاق أجداده كانت مُبعثرة بين عدّة مقاطعاتٍ فرنسية. فأبوه من مقاطعة بورغونيا، وجداه لأمه من مقاطعة تورين. ومع ذلك، يرى أنّه، كأمه، باريسيٌّ بامتياز. منذ نعومة أظفاره، رافق جدّه لأمه، رجل القانون، في كلِّ ناحيةٍ من نواحيها. ثمَّ شرع في كشف ألغازها المنطوية على الجمال، والسحر، والألم.

بعد نهاية الحرب، نشرت أولى قصائده وفي عام ١٩٤٧ حصل على إجازة في الحقوق والعلوم الاقتصادية. وبدأ منذ عام ١٩٤٨ يُحضّر رسالة دكتوراه في الآداب بإشراف الفيلسوف غاستون باشلار. بدأ العمل في التعليم بعد حصوله على شهادة الأستاذية سنة ١٩٥٠. فعلم في مدينة رينس عام ١٩٥١. ثمَّ في شيكاغو عام ١٩٥٤ و ١٩٥٥، ليعود من بعدُ أستاذاً في السوربون من عام ١٩٥٦ حتى ١٩٦٠، وكان خلالها يُحضّر شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة التي حصل عليها سنة ١٩٧٢.

كان بين عامي ١٩٦٣ و ١٩٦٧ عضواً في هيئة تحرير مجلة *Tel Quel*. لكنّه لم ينسجم مع مُغالاة أعضاء هذه الهيئة وتصلّب أفكارهم. فأنفصل عنهم، وأسس تجمّع مبادلة *Collectif Change* مع موريس روش *Roche*، وجاك رُبو *Roubaud*، وجونيفيف كلانسي *Clancy* التي انضمت إلى التجمّع لاحقاً.

نال عام ١٩٦٤ جائزة رونودو *Renaudot* على روايته هويس القناة *L'écluse*. في عام

١٩٦٨ أسس اتحاد الكتّاب إلى جانب آلان جوفروا *Jouffroy* وبرنار بينغو *Pingaud*، وناتالي ساروت *Sarraute*، وميشيل بيتور *Butor*.

في عام ١٩٨٣ أسس المعهد الدولي للفلسفة، وفي السنة نفسها صار مدير أبحاث في المركز الوطني للبحث العلمي *CNRS*. وفي عام ١٩٨٥ أسس الجامعة الأوروبية للأبحاث التي صار رئيسها حتى عام ٢٠١٠ حيث أغلقت إثر الإجراءات التي اتخذتها وزيرة الثقافة الفرنسية فاليري بيكرس *Pécresse*. تربو مؤلفات جان-بيار فاي الإبداعية والفلسفية على الثمانين : سبعة عشر ديواناً شعرياً، وثلاث عشرة رواية، وستة وعشرين كتاباً فلسفياً. كما شارك في تأليف ثلاثة عشر كتاباً، وألف أربع مسرحيات، ونصّي سيناريو، وترجم عن الألمانية ستة كتب متنوعة بين البحوث الفلسفية ودواوين الشعر.

أجريت هذه المقابلة على فترات زمنية متقطعة بدأت في نهاية شهر نيسان/ أبريل الماضي، وانتهت في أواخر شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١، وذلك في منزله الذي كان ملك الأديب الفرنسي المعروف أندريه جيد. كنّا نجلس لتسجيل الحديث أو لتدوين بعض نقاطه، مُقابل المكتبة التي تغطي الجدار المرتفع أربعة أمتار يلتف بموازاتها السلم المؤدي إلى الطابق الأعلى، ويسمح بالوصول إلى رفوف المُجلدات، والموسوعات، والكتب.

لولا العنوان الذي اخترتموه لهذه المقابلة لكان من الممكن أن نبدأ حديثنا، كما درجت العادة، بالطفولة، أو، إذا شئتم، بما يُمكن أن يكون انطلاقة لتجربتكم الفلسفية والأدبية. لذا أجدني، إذ أسألكم عن أبعاد الطفولة في ذاكرتكم، أستوضح سبب ربطكم الفلسفة والإبداع بسرد الوجود والآخر، ودلالات مثل هذا الربط ؟

هذا الربط ضرورة؛ لأنه يُبين لنا كيف يتكوّن التاريخ وهو يسرد ذاته. فالواقع نتاج الخطاب الذي نُكوّنه عنه. ومن ثمّ فالتجربة السردية، كما سوف نرى، تُغلّف كلّ شيء في الوجود، بما في ذلك الطفولة. غير أنّ الطفولة بداية من غير الممكن إيجادها، لأننا لا نعرف من أين تبدأ البداية. ومُحال أن نبدأ من الصفر. الفكر موجود قبل الطفولة، ولا وجود للطفولة من دون الفكر. استناداً إلى ذلك، أساءل : أين الفكرة الأولى للطفولة التي أبحث عنها ؟ هذا ما لا يُمكن إيجادها، ونأمل أن نستطيع إدراكه. إنّه النقاء الوامض الذي يُرجعني إلى أوّل ما انطبع في ذاكرتي. إلى تلك اللحظة التي أخذتني فيها جدتي بين ذراعيها، وقربتي من نافورة ماء لكي أشرب من صنوبر مُرتقع قليلاً عن الأرض.

أين كان هذا ؟
في مقاطعة بورغونيا.

وكم كان عمركم آنذاك ؟

ليس أكثر من ثلاث سنوات، لأنَّ جدتي رحلت قبل أن أبلغ الرابعة. لكنَّ الذكرى الأصلية أو الأصيلة التي أعياها كانت عيد ميلادي الأول. فبعد أن حضرت أُمِّي كلَّ شيء، أتت إليَّ قائلةً : تعال، لقد وصل ضيوفك، إنَّهم هنا، ادخل. دخلت الحُجرة وإذا بي أمام بنتين صغيرتين راعيتين تنتظرانني. كانت كلُّ منهما تلبس تنورةً بنّيات. لم أكن أعرفهما. عندئذٍ قلت في نفسي : يا إلهي ما أجمل هاتين البنّتين ! ولكنَّ ماذا أفعل بهما، وكيف أتصرف إزاءهما ؟ ما الذي يُمكن أن أقوله لهما ؟ لاحظتُ أنَّهما كانتا حائرتين أيضاً وسط الأطفال الآخرين من أولاد وبنات عمّ. لم أتحدّث معهما، لأنني لم أكن أعرف اسميهما. كانتا تُمثّلان، في نظري، الآخر المجهول.

ضمن أيِّ إطار تُدرجون الآخر المجهول هنا : ضمن إطار عدم المعرفة أم ضمن إطار الحيرة في التعامل مع بنتين تُمثّلان الجنس الآخر ؟

سأقول : الأرجح أن المصادفة وضعتُهما أمامي فجأةً، فبدأت قصّتي مع الآخر، كما في فجر الحضارات، بشخصيات مجهولة. ذلك أننا حين نسرّد بداية التاريخ لا نعرف الأسماء. في بداية الحضارات لا نعرف شيئاً تقريباً. فيمنح السُّرْدُ أحياناً اسماً كاسم آدم الذي يعني الإنسان، ويُطلق تسميات غير مُحدّدة مثل «إيش» و«إيشا» في النصوص التي علّمونا أنّها الأصل. إيش وإيشا أي هي وهو. وهذا لا يُقدّم شيئاً يُمكن أن نعرفه بدقة.

وهل من ذكريات أخرى تركت آثارها العميقة وما تزال تستحضر الطفولة في

ذاكرتكم ؟

أجل، إنَّ أصل التاريخ أحاديث مع الأمِّ والجدِّ والجدّة. أمّا أنا فمرجعي الأول جدِّي لأُمِّي الذي كنتُ أعدّه منبع المعارف كلّها. علّمني، في التاسعة من عمري، رهان باسكال *Le pari de Pascal*، غير أنه نسبه إلى ديكارت كما اكتشفتُ فيما بعد. هذا أمرٌ غريب ! كثيراً ما كنتُ أقول في نفسي : كيف يُمكن أن يُخطئ جدِّي العارف كلَّ شيء، ويخلط بين باسكال وديكارت ؟ أنا متأكد من أنه قال لي : هذا لديكارت، ولم يقل لباسكال. ولم أكن أعرف أحداً منهما. ولطالما تذكّرت هذا الخطأ الذي وقع فيه جدِّي.

هذان هما الفيلسوفان اللذان وصلاني عن طريق جدِّي، الرجل الحنون الفاضل وُدّاً، الذي كان يصطحبني معه في رحلات كثيرة إلى الأرياف، وفي نزهات يومية في باريس حيث كنتُ نَقف بالتحديد أمام مجموعة من تماثيل تُسمّيها الآن حدائق ماركو بولو وكان

اسمها قديماً حدائق الأوبسرفاتوار. لأن الأوبسرفاتوار القديم في العاصمة كان هناك، منذ عدة قرون، يرصد النجوم القريبة منه. ثمّة أربعة تماثيل رائعة تُمثل الأعراق البشرية الأربعة. هذا غير معقول جاوزه وعينا الراهن طبعاً. كان هناك عرقٌ يرمز إليه تمثالُ طفلة صينية أو يابانية ترقص، وعرقٌ ثانٍ واضح أنه من إفريقيا، وثالثٌ يُشبهه الناس الذين نراهم في الشارع، أي الأوروبيين، أما العرق الرابع فهو العرق الذي كان يُسمى حينئذٍ بالعرق الأحمر. وفيما بعد اكتشفنا أنه لم يوجد أبداً عرق أحمر، بل كان هناك هنود يضعون لوناً أحمر على وجوههم. وكان على رأس التمثال الرابع ريشاً. أي أنه يُمثلُ عرقاً يتميز بالريش على رأسه. لم يكن هذا ممكناً على الإطلاق؛ لأننا إذا نزعنا الريش عن الرأس، يُلغى العرق ويختفي من الوجود! إنها حقاً طرفة غريبة تبعث على الضحك. كم كنت أحبُّ، وأحترم هنود العرق الأحمر غير الموجود أصلاً! كذلك كان جدّي يصطحبني لرؤية مجموعة تماثيل أخرى أمام الأوبرا في باريس، أبدعها النحات كاربو Carpeaux. أتذكر أنها كانت تماثيل راقصة تبتثق من ذلك المكان.

يا لروعة تلك النزعات التي كنت أقوم بها مع جدّي! لن أنسى أبداً أيام احتضاره حيث كان في غرفته المُلصقة لعُرفتي يئنُّ من آلام حادة في الرتتين. دام أُنينه عدة أيام. لن أنسى ساعة دعائي أهلي للحضور إلى غرفته لأنه كان يُريد أن يقول لي شيئاً. أُتيت إليه، فرأيتُ، حين اقتربت منه، أنه كان يلفظ أنفاسه الأخيرة. أوصاني أن أعمل، وأثابر على العمل. كانت وصيته هذه قبل موته دعوة أو رسالة تُشبه المبادئ اللاتينية في السلوك الأمثل. كان يُمكن أن يقول شيئاً آخر، لكنه اختار أن يُخاطبني بهذه الكلمات التي لن أنساها أبداً. لطالما شعرتُ بأنه لم يكن لي من عزاء يفقدان هذا الجدّ العطوف، شديد اللطف. وإنّي لأذكر مرّةً أنه اصطحبني معه إلى قرية باروسون القريبة من مدينة تورينو الإيطالية، وأراني البيت الذي وُلد فيه. فألححتُ عليه أن ندخل البيت، فأجابني قائلاً: لا يُمكن أن ندخل. هذا البيت لم يعد بيتي. فانتابني شعور غريب يصعب التعبير عنه. فكيف يُولد إنسان في بيت لا يستطيع دخوله بعد ذلك؟

أمّا جدّي الثاني فكان يعيش في قريته البورغونيه، في جبال بوجوليه المختلفة مناخاً وطبيعةً عن باريس. تلك الجبال الوعرة، بسفوحها التي تُغطيها الكرمة، وقممها المُغطاة بأدغال الوردال الشائكة الجافة، هي اكتشاف في الأول للطبيعة البرية. الاكتشاف الذي أثار فضولي، وحرّضني على أن أتعرّف الطبيعة البكر في أمكنة أخرى. لكنني للأسف لم أواجه وحشية الطبيعة وبراريتها إلا قليلاً. في بعض الأحيان، همت على وجهي في عدة أصقاع مدارية، وشواطئ قطبية، غير أنني لم أكن في المناطق البرية الوعرة الكافية لأخوض تجربة الشعور بوحشية الطبيعة. قد تكون أقصى نقطة وصلتها هي تلك الواقعة في عمق الصحراء، جنوب الجزائر، وجنوب المغرب، على حدود الصحراء الغربية. قضيتُ هناك واحداً من أكثر الأيام إدهاشاً، في الصحراء العميقة. أعتقد أنّ ثمّة شيئاً لا يُمكن أن يبرح الذاكرة على الإطلاق.

هناك حيث الطبيعة العارية حقاً، حيث نرى الشخص وكأنه يمشي على الأفق، كراقص على الحبل. يسير على حدّ العالم، ويُعطي الانطباع بأنه يُعرض نفسه للسقوط في الجانب الآخر من الأفق، في اللاعالم، في اللاكُون المجهول. يا لها من تجربة مُدهشة، بالغة الروعة ! لا بُدَّ أن يكون هذا، في اعتقادي، قد ترك أثره العميق في الفكر العربي على صعيد معرفة هذا الضرب من المُطلق الذي يكتسبه وجه الأرض، وجه الموجود الذي هو نوع من حدّ العالم، حدّ الوجود المُمكن، حدّ الوجود ذاته. ورُبّما كان الإغريقيون، حين شرعوا في تسمية الوجود، ينظرون باتجاه الجنوب، صوب مصر بوصفها النقطة التي يرتسم فيها الأفق كارتسامه في عمق الصحراء. لأنّ لهذا الأفق، في جبال اليونان، مقطعاً مُبتدلاً، تمثله جبال إيثاكة، والجبال المُحيطة بأثينا، وجبال البيلوبونيز في إسبارطة، وكورنثة، وميفارا، عدوة أثينا على الصعيد الفلسفي، هذه المدينة التي أتعاطف معها. فمن ميفارا جاء فلاسفة التخاصم الفلسفي العنيف *les éristiques*. ومع ذلك، كان هؤلاء الفلاسفة يأتون، مُتخفين بزيّ نساء، من ميفارا إلى أثينا، لكي يروا كيف يُجادل سقراط.

لماذا كانوا يتخفون بهذه الطريقة حين يدخلون أثينا المعروفة بالمدينة

الديمقراطية ؟

لم يكن لهم الحق في دخولها. سبب ذلك أن طابع النزاع الغالب على تجادلهم الفلسفي حملت السلطات في أثينا على منعهم من دخولها. كانوا مُحترفي مُمَاكَة، ميالين إلى الخصومة الفلسفية المختلفة كثيراً عن طريقة سقراط الساحرة التي يعتمد فيها على توليد السؤال من السؤال، إلى الإجابة عن السؤال بسؤال يزيد السائل حيرةً، ويدفعه إلى التفكير في جوانب أخرى من موضوع السؤال لم تكن لتخطر على باله. وأنت تعرف هذا بحكم أنك ترجمت محاوره هيبياس الأكبر التي تتجلى فيها بوضوح الطريقة السقراطية في الحوار الفلسفي.

اسمحو لي أن أنطلق من طريقة سقراط لأتبصر في تجربتكم الفلسفية الأولى

علاقتكم بفلسفة القدماء من فرنسيين وغير فرنسيين.

أتريد أن تسألني عن هذه العلاقة ضمن تكوينها التعاقبي أم ضمن نسقها المُجرّد ؟

لا، ليس ضمن نسقها المُجرّد، بل ضمن تكوينها التعاقبي بدءاً بأفلاطون،

وانتهاءً بأهمّ الفلاسفة والمُفكرين الذين تأثرت بهم في تجربتكم الخاصة.

حسنًا ! جوهر المسألة أن نعرف إن كان علينا أن نتبع التكوين التعاقبي، أو بالأحرى،

أن نأخذ الصلوات بحسب درجات أهميتها، وقوتها. على كل حال يُمكن أن يتناسق الجانبان

على امتداد حوارنا.

إذا أترك لكم الخيار الثاني لتقدموا عرضاً مُركباً لهذه العلاقة من المؤكد أنّ مرتبة اللقاءات الفلسفية مرتبطة بتشابهات الكتابة، بالتناغم مع الشعريّات، لأن الصلّة الشعريّة، في اعتقادي، أقوى من المرتبة الفلسفيّة. وكنتُ على الدوام شغوفاً أكثر بالفلاسفة الشعراء، من أفلاطون، حتى نيتشه. لكنّ باستثناء كانط الذي لا يُمكننا القول إنّه شاعر الفلسفة. غير أنّ هناك عظمة وقوّة استثنائية لا ترتبط بإشعاع الكتابة، بل ترتبط بنوع من كثافة اللغة الفلسفية. وهذا غريب الأطوار في جوهره؛ إذ ما الذي يحدث في اللغة حين تتخلّق لغة فلسفية تبلغ من القوّة ما يجعلها تكتسب جمالاً عقلياً أكيداً. هذه هي تقريباً حال نصوص كانط الكبرى التي اكتشفتها، بطبيعة الحال، في مرحلة مُبكرة، وبعد الفلاسفة الآخرين بزمن طويل. بعد ديكارت مثلاً لأنّ لديه جمال لغة ليست إطلاقاً من طبيعة شعريّة كلغة باسكال، إلا أنّ فيها سحراً، نوعاً من سحر الحديث عند ديكارت يعود طابعه الاستثنائي إلى أنّه يتوجّه في كتابته دوماً إلى قارئ. ومن هنا، فخطاب الطريقة خطاب ناطق لأنّ المتكلم يتحدّث إلى قرين قائلاً له سأوضّح لك طريقي. ولهذا سحرٌ يبلغ حتى لو لم يمتلك ديكارت لغة شعريّة كلغة باسكال.

طبعاً، في سيرتي الذاتية الخاصّة، التقيت باسكال قبل ديكارت بفترة طويلة، لأنني شغفتُ به منذ كنتُ في الرابعة عشرة من عمري.

هل التقيتم باسكال بوصفه ديكارت نتيجة خطأ جدّكم في نسبة رهان باسكال

إلى ديكارت؟

نعم! هذه هي الحقيقة. فقد سبق أن قال لي جدّي إنّ لديه الرّهان، وأعتقد أنّه نسبه إلى ديكارت. وما كنتُ وأنا في التاسعة من عمري بقادر على التمييز بين فكر ديكارت وفكر باسكال. كل ما أذكر أنني سمعت اسم ديكارت في البداية، وكان يعني لي شيئاً، أوراق لعب *des cartes*. كنت أرى ديكارت كرّجل يلعب بالورق، في معركة الأشكال الأبسط للعب بالورق. أعتقد أنّ هذه هفوة من جدّي ربّما قالها على سبيل المزاح. لستُ أدري على كلّ حال. فهو رّجل قانون كان ينبغي حتماً أن يكون مُطلّعاً على الفلسفة. ولما فقدته وأنا في التاسعة، لم تتوفر لي معرفة كافية بعلاقته بالفلسفة. ألف كتاباً مهمّة في الحقوق قرأتها في ما بعد حين درستُ الحقوق في الجامعة. كتب في الحق العام، والقوّة العامّة.

تقصدون قوّة مؤسّسات القطاع العام، أم قوّة المجتمع المدني؟

أقصد المؤسّسات التي ترعى الفرد. حياة الفرد كما كانت تُديرها المدينة عند الإغريقين القدماء، والملكية المشتركة عند اللاتينيين، والرومان، وفي العهد الإمبراطوري لاحقاً. تأسيساً على ذلك، نعرف إذاً كيف أطرت القوّة العامّة الفرد حتى قبل أن يولد، وهذا غاية في الجمال؛ لأنّ كتاب القوّة العامّة يُظهر دوماً علاقة حماية ما! فمن يستطيع أن يحمي

الفرد من إفراط القوة الجماعية ؟

أين تضعون هذه المرحلة من تجربتكم بالقياس إلى الطفولة التي تحدتتم

عنها ؟

هانحن ننطلق بسرعة كبيرة من الطفولة إلى الفلسفة لأنَّ ثمةً عديداً من المراحل الوسيطة. لكن المؤكَّد أنَّ لحظات الطفولة التي تبقى هي لحظات التساؤل، لحظات النوادر العائلية. هاهنا تمحي أشياء قليلة أكثر ألفة. وأكثر ما يُباغت المرء إنما هي ألغاز الأحلام، الأحلام اليقظة *rêves éveillés*.

الأحلام اليقظة أم أحلام اليقظة *rêverie* ؟

على الرغم ممّا قد يبدو من تداخل بين هذين النوعين من الأحلام، فهما مختلفان. إذ تأتي أحلام اليقظة، التي تخصّ الراشدين غالباً والأطفال أحياناً، نتيجة تأثر بحدث أو بموقف. وقد تأتي نتيجة تفكيرنا، ونحن في كامل وعينا، بأمنية نتوق إلى تحقيقها، أو نتيجة تخيلنا مغامرةً نحكي فيها لأنفسنا قصةً كما لو أننا شخصية فيها. ففي طفولتي كنتُ أتخيّل دوماً أنني في بلدٍ مُحْتَلٍّ أعنتني بالمرضى، ربّما لأنَّ الحديث الغالب في ذلك الزمن كان عن الحرب.

أما الأحلام اليقظة، الخاصّة بالطفولة، فهي عبارة عن فيلم يصنع نفسه، ويعمل فيه الخيال بشكلٍ حرّ. راودتني هذه الأحلام بين السادسة والعاشر من عمري. كان الفيلم يبدأ، وأنا صاح. لم أكن أدير الفيلم، بل كان يدور تلقائياً حول ثلاث أو أربع قصص لا يمكن أن تحكى. فأعود إلى النوم، وحين أستيقظ ثانية أتذكرها بالتفصيل من دون أن أعرف إلى أين يؤول موضوعها. وهذا أشبه بالحال الشعريّة، أي بقصائد من دون لغة. الموضوع المتكرّر يسمُّ الأحلام اليقظة الخالية من المشاهد. قد يكون هذا الموضوع مكاناً كما في أحلامي حيث كنت أرى نفسي في قصرٍ يُشبه قصور الشرق.

هل كنتم تحكون هذه الأحلام لأحد ؟

لا، كان يروفتني أن أحتفظ بها لنفسني. لكنّ حين كبرتُ قليلاً، حكيتها لأمي التي

كانت تدرس الفلسفة.

ما الموضوع الذي كان يتكرّر في هذه الأحلام اليقظة التي عشتهم ؟

كان لتلك الأحلام، على نحو عجيب، موضوعات تعود باستمرار، كما لو أنها تتمم أحلام سابقة، وإن كان بعضها شديد الاختلاف عن بعضها الآخر. أحد أجمل هذه الأحلام المحفورة في ذاكرتي أنني كنتُ أنزلُ سلماً يتّجه نحو الأعماق. أنزل وراء امرأةٍ رائعة الجمال،

تلبس ثوباً واسعاً يكشف أحياناً عن كعبيها وعُرقوبيها. تنزل أمامي، فأتبعها بافتتان كأنني أتبع أجمل شيء في العالم يدعوني إلى الاكتشاف. لم يكن يحصل أي شيء أبداً غير النزول نحو الأسفل. ولم يكن هناك أي حدث يُفضي إليه الحلم كي يبقى لي كذكرى غير ذكرى الحلم ذاته. لكن قوة هذه الأحلام كانت شديدة التأثير في نفسي.

واللافت في الأحلام اليقظة هذه أنها غير إرادية؛ إذ لم أكن أنا من يختارها. فقد عاد موضوع النزول نحو الأسفل عدة مرّات. وكان يُمكن أن يعود مرّة أخرى. لكن حين توقفت، تحسّرت في بعض الأحيان، على انقطاعها، وانتظرتها بشغف مُتمنياً أن تعود. كما تمنيت أن يعود الحلم المؤثر الذي كان مشهده أشبه بسباق سيارات تتحدر بسرعة، كأفرايس يتبع بعضها بعضاً في موكب، أمام غزو مُعادٍ. هذا غريب للغاية، لأنّه كان استباقاً عجيباً لما حدث في فرنسا في شهر حزيران، سنة ١٩٤٠ حين كانت فلور السُّكان الهائلة تهرب أمام جيش الغزاة. لم يحصل هذا أبداً في تاريخ فرنسا؛ إذ لم يبلغ أيُّ غزو هذا الحجم الذي يُسبب نزوحاً جماعياً واسعاً. ففي الحرب العالمية الأولى، كان ثمة أيضاً غزو توقف في لحظة مُحددة إثر معركة معروفة هي معركة المارن. غير أنّ السُّكان لم يُهاجروا، وما توفر لهم الوقت الكافي للهروب أصلاً، فلمّا باغتتهم الحرب، ظلّوا حيث كانوا. أمّا في الحرب العالمية الثانية فرحلوا. فرنسا كلّها كانت في سباق سيارات. وأنا لم أعش ذلك، لأنني كنت في الجنوب. الغريب أنّ المدن الفرنسية أُخليت من سكّانها لحظة إعلان الحرب، وخصوصاً باريس. وخلال الشتاء اللاحق، مُعظم أطفال باريس كانوا في المدن الأخرى عند أقربائهم. لأنّ الفكرة التي سادت أنّ لاشيء سيحصل على الحدود؛ إذ كان هناك خطا التماسّ المنيعان، أحدهما مُقابل الآخر: خطّ سيفريد، وخطّ ماجينو. وبالتالي لم تكن الحرب تزحف وتتقدّم. لكن حدثت، في المُقابل، تفجيرات رهيبية استُخدمت فيها غازات خانقة راجت فكرتها الكبرى خلال فترة ما قبل الحرب، ولم تكن نتحدث إلا عنها. لذا زودونا جميعاً بأقنعة واقية من الغاز. كان لكل طفل قناعه الواقية الخاص. كما كان عند الباريسيين، في مكان ما من البيت، خزانة كاملة مملوءة بهذه الأقنعة البشعة جدّاً، التي جعلت وجوهنا تُشبه وحوشاً ممّا قبل التاريخ، أو من كواكب أخرى.

إذا لم يُحسب حساب تهجير السكان، لكنّه حصل فعلاً. كذلك حصل في حلمي. إذ كان الناس يفرّون، في الغابات، أمام الأعداء القادمين على آلات بدواليب مُرعبة، ليست دبابات، بل مُصفّحات رشاشة. وفي الوقت نفسه انتشرت أمراض غريبة حضرت من أزمنة قديمة، من أحلام أخرى، أمراض كتلك التي رأيتها في لوحات الفنّان أنطوان-جان غرو Gros وخصوصاً اللوحة المرسومة سنة ١٨٠٤، التي تصوّر نابليون بونابرت وهو يتفقد جنوده المُصابين بالطاعون إبان حصار عكا لأمسأ جروحهم بأصابه، وعنوانها بونابرت يزور المُصابين بالطاعون في يافا. لعلك تعرف هذا المشهد الغريب. فقد أصيب جيش نابليون دُفعة واحدة بالطاعون. والآن فقط نُميط اللثام عن سبب هذا الوباء. لأنّ نابليون سبق أن ارتكب

مجزرة بقتل العساكر الألبانيين الذين كانوا في الجيش العثماني، أو المصري، أو التركي على الأرجح. فلما كثر السجناء منهم، أمر بقتلهم جميعاً. فرّوع جنوده بهذه الفعلة الشنعاء، مع أنهم كانوا يُحبونَه إلى درجة العبادة. وهذا أمر رهيب سكت عنه في تاريخ فرنسا حيث نتحدث عن المُصايين بالطاعون، ولا نذكر أبداً تلك المجزرة البشعة.

ومن جانب آخر، كان نابليون ضائعاً في الشرق، إذ كان ينتصر، كأتيلا الهوني، في المعارك كلها، ولكنه لا يعرف ماذا يفعل بانتصاره. ومن غرائب الزمن أن هذا القائد العسكري الفذ وُلد بعد ثلاثة أيام من ضمّ جزيرة كورسيكا إلى فرنسا، أي في ١٥ آب/ أغسطس عام ١٧٦٩. تخيّل! لو وُلد قبل أربعة أيام من هذا التاريخ، لما كان مُمكناً أن يحكي التاريخ نفسه مع نابليون غير الفرنسي.

أصيب الجيش بالطاعون إذاً بسبب جثث العساكر المقتولين. وهذا نوع من انقلاب السحر على الساحر. ففي حين نقتل الآخرين في مجزرة، نُصاب بطاعون هذه المجزرة. وهكذا يتفق بونايرت جنوده المرضى بعناية نادرة. فيشعر بالدُعر من مُجازفته التي قد تُعرضه للإصابة بعدوى الطاعون. بينما ننسى أنه جازف بقتل أولئك السجناء. أعتقد أنها المرة الوحيدة التي فعل فيها ذلك. ولا بدّ أنه ظلّ لزمّن طويل يشعر بهذا العار الفاحش. لأنه، فيما بعد، كان يُحبّ أن يُردّد، حين يلتقي مواكب السجناء، والسجناء الجرحى، عبارات بليغة من مثل «يا للشرف!» أو «يا للشجاعة البائسة!» إنها عبارات سامية. لكنّها، من دون شك، تغدو أقلّ سموّاً حين تُقابل بقتل العساكر الألبانيين في الجيش العثماني.

من طرائف الأمور أن سيّدة تشيكية دعّني إلى مهرجان شعري في فرنسا، قالت لي في حديث جانبي: أنا أكره نابليون بونايرت. ولما سألتها عن علّة ذلك، أجابتي قائلة: أكرهه لأنه كان شريراً مع المماليك. فأخذني العجب وأنا أجيّبها: لماذا؟ هل لأنه انتصر عليهم في معركة الهرم، أليس طبيعياً أن ينتصر جنرال مثله في الحرب؟ ألا تعرفين القول الشائع عندنا: من يُحبّ فرنسا يُحبّ نابليون؟ فأجبت: ولكنه قتل مساجينه! عندئذ اكتشفت أنها خلطت بين المماليك والألبانيين الذين أعدمهم نابليون.

على كلّ حال، هاهي قصّة طاعون عكا، القصة التي تكرّرت في أحلامي. وهذه طبعاً ذكرى تاريخية تكوّنت نتيجة رؤيتي تلك اللوحات الخاصّة بهذا الموضوع التي كنت غالباً ما أذهب لتأملها في متحف اللوفر برفقة أمي. إذاً كانت هذه الأحلام اليقظة نشوة ليلية انقطعت كما ينقطع مجرى نهر حين يصبّ في البحر.

هل يُمكن أن نعدّ نزول السُّلم وراء تلك المرأة إيحاءً بالفلسفة التي هي أيضاً

غوصٌ في أعماق الأشياء، وجوهر الظواهر؟

نعم. ربّما شكّل هذا أوّل تجربة فلسفية خضتها. غير أنها كانت تجربة فلسفية أنثوية أيضاً. ليس لأنني كنتُ أتبع تلك المرأة مجذوباً بجمالها، وبفضول اكتشاف الأقبية

والكهوف، بل لأنها هي التي كانت تكشف لي ذلك، وتقودني إلى تلك الأعماق. كان ثمة، في وقت واحد، المرعب والجذاب في الأعماق السريّة اللانهائية، وكانت أيضاً ثنية القماش وثنيات الثوب التي ترسم، بطريقة ما، العمق، وترسم الحركة، وربما ترسم الجسد كذلك، مع أنني لم أكن أعني ذلك وعياً تاماً. فجسد الأنثى حاضر بقوة هاهنا بوصفه مقدّمة الأعماق كلّها. إنه نوع من الحقيقة التي كان يجب اكتشافها، التي كانت ستفتح لي هذه القصور الغريبة المشحونة بشيء ما للرؤية. إذ لم يكن القصر وحسب، بل القصر حيث يكمن شيء نكتشفه ولا نستطيع التعبير عنه. ومن ثمّ قوّة هذه الأحلام وشدّتها.

هل تجدون، على صعيد التخيل، علاقةً بين النشاط الإبداعي، (وبالتحديد الإبداع الشعري)، والنزول وراء تلك المرأة في أقبية القصور، هذا إن كانت قصوراً كالقصور التي نعرفها ؟

كانت نوعاً من كهوف القصور، من قباب، من أمكنة مُقبَّبة كتلك التي سبق أن رأيتها في الصُور. لأنني حتى ذلك الحين لم أكن قد زرتُ أي قصر من قصور الشرق. إنّما زرتُ، في فرنسا، قصور القلاع في مقاطعة التورين، بلد جدي لأبي، حيث توجد كهوف عجيبة، وقباب معمارية غير مألوفة، وسلاّم غريبة. هذه القصور القلاع كالححة فظة. مع أنها صارت فيما بعد قصوراً عصر النهضة، مثال الألفّة، وحُسن الاستقبال.

ألم تكونوا تشعرون بالخوف في أثناء نزولكم نحو أعماق تلك الكهوف والأقبية ؟ لا، لا أبداً. كنت أشعر بنوع من القشعريرة والقلق. لكنّ هذه الأماكن لم تُكن مُخيفة على الإطلاق، بل كانت مواضع للفضول، للانتظار والتوقّع، والافتتان المُحضّر مُسبقاً كأنّي على موعدٍ معه !

ألا يتشابه هذا مع نزول عوليس، في أوديسة هوميروس، إلى العالم السفلي ليلتقي أمّه ؟

'النزول' يتكرّر دوماً. ثمة أيضاً نزول دانتي الذي استهواني إلى حدّ كبير منذ نعومة أظفاري، حين لم يكن عمري يُجاوز عشر سنوات. إذ قرأت لي فتاةً لطيفة، عرفتها لفترة قصيرة، مقاطع من جحيم دانتي. قرأت لي أكثر من مرّة صفحات رائعة، وكنتُ أتوسّل إليها كي تستمر في قراءة مقاطع إضافية. لقد كوّنت مثل هذه القراءات جُلّ مِيولي الشعريّة والملمحيّة الأولى التي ترافقت مع قراءة إلياذة هوميروس التي شدتني أكثر من الأوديسة. مما يدعو إلى الاستغراب؛ نظراً لأنّ فيها كثيراً من المعلومات، والحكمة، والسخرية. لكنّي أحببتُ، في الإلياذة، الوصف الدقيق الذي يُصوّر عنفَ المعارك حيث نرى شعبين يتحاربان بضراوةٍ حتى الموت. وأكثر ما لفتني ذلك الولعُ المجنون بدقّة تصوير الأسلحة، والجروح،

والكرّ والفرّ، والمبارزات بين الأبطال المتفردين بشجاعتهم، وحوذهم، ودروعهم. يُضاف إلى ذلك، غيرة أخيل المضطربة على أسيرته، وغضبه الذي جعله يرفض الحرب على الطرواديين احتجاجاً. وكم تساءلت : «ما الذي يعنيه أن يكون مع أسيرة حرب، وهل من الضروري أن تكون عنده أسيرة؟». لكنني اكتشفت، في ما بعد، أن أغاممنون أخذ أسيرة أخيل بريسائيس *Briséis*، ولما أعادها إليه، أخبره بأنه لم يمسه أبداً. هاهنا نتيجة هذه الملحمة العظيمة التي نجد في وسط أناشيدها الأربعة والعشرين جملة مخصصة لجسد الفتاة بريسائيس، غير المكتشف، غير المعروف، الجسد الذي لم يتمتع به البطل الشرير (لأن أغاممنون يعني في الإغريقية البطل الشرير). فأغاممنون مختلف عن أخيل، البطل الجريء، القاسي المرعب، لكنه البهي الرائع.

ومما يدعو إلى التساؤل أن أخيل يحمل اسماً لا معنى له في اللغة الإغريقية كأسماء بقية الأبطال التي تعني في الأسطورة 'بطل الأبطال' أو 'سيد الأبطال' وأفضلهم 'أو بطل الآلهة'. أما اسم آشيلوس أو أكليوس فلا يُفيد أية دلالة. قد يعود هذا إلى أن أصل هذا البطل ليس إغريقياً. وعلى الأرجح أنه قدم من الأطراف العليا لبلاد اليونان، من مناطق السلافيين، من يوغسلافيا الحالية. أي من الجغرافيا التي كان يُسمي اليونانيون أهلها بالمتوحشين، 'البار البار' ونعمة التسمية، اللغوية أصلاً، آتية من التلثم 'بار بار بار' الدال على عدم امتلاكهم لغة كاللغة الإغريقية.

لقد فتنتني هؤلاء الأبطال المحميون، وسكنوا مخيلتي. وبكلمة واحدة أقول: وجدتُ الفلسفة في شعرية الأبطال الإغريقيين. وأول ما حرّك مشاعري نحوها قصيدة المقبرة البحرية لبول فاليري. هذا يُدهشني بعض الشيء، لأن المقبرة البحرية ليست أفضل أعماله، وهي بصورة ما ضربت من التأليف المتقن إلى درجة عالية، الدال على التبحر حيث ينطق الشاعر تقريباً بما سبق أن قاله برمنيدس. مع أنه، خلافاً للمألوف في تجربته الشعرية، لم يُجدد فيها لا قبلاً ولا بعداً. إلا أن القصيدة شكّلت لحظةً جوهريّة في مسيرتي الفلسفية؛ إذ اكتشفتُ فيها النافذة المفتوحة على الفلسفة الإغريقية، واستغرقت اهتماماتي بوصفها امتداداً للملحمة الإغريقية، امتداداً طارئاً. ذلك أن الفكر الفلسفي يبقى، في الحقيقة، كرضيع معلق بأثناء العصر الإغريقي الذي طالما استشهد به الفلاسفة.

يستوقفني هنا موضوعٌ متّصل بتذوق فاليري للأدب الإغريقي المُختلف عن تذوقي وتذوق أدباء آخرين. فذات يوم سأله أندريه جيد، الذي كان يسكن هذا البيت الذي اشتريته من ابنته : ما الكتاب الأكثر إملالاً في رأيك ؟ فأجابه فاليري : ملحمة الإلياذة. فصدّمت أندريه جيد، ولم يجرؤ على مناقضة حكمه. والمعلوم أن الفرق بين الأدبيين شاسع على هذا الصعيد. إذ كان جيد يقرأ كتابين في اليوم، على عكس فاليري الذي لم يكن يحبُّ القراءة، بل يكتفي بالبحث عن الحقيقة في علوم دقيقة كالرياضيات. وأكثر ما يروقه أن يأخذ الشاي عصر كل يوم مع إحدى النساء !

إذا تعلق الفكر الفلسفي بالعصر الإغريقي يدعو إلى العجب. ذلك أن الفكر ينبع، في الواقع، من السرد الذي يقول الحقيقة، من الحكاية الحقيقية لا من حكايات الأطفال على جمالها. أعني الحكاية التي تكشف الحقيقة غير القابلة للكشف في أغلب الأحيان، الحكاية التي تقول لنا ما هو أهمّ ممّا تقوله أحلام اليقظة. وخصوصاً أن أول القصص الفلسفية التي تحكيها الملاحم لا تكاد تقول شيئاً حين تتحدّث عن الكائن («بويون» في الإغريقية) عند برمنيدس الذي عشتُ طويلاً في انتظار معرفته على نحو أفضل. ففي فترة تحصيلي، أو في طفولتي الفلسفية، كان الحصول على المصادر الفلسفية اللازمة مستحيلاً، وتحديد الطبعات الجديدة لمؤلفات القدماء. لم يتيسّر هذا إلا في زمن لاحق حيث صارت للمنشورات الفلسفية مواسم. لكنّ العودة إلى مؤلفات برمنيدس لم تأت حينئذٍ إلا ببعض الشروح الزائفة البعيدة عن جوهر فلسفته. ينطبق ذلك على المحاورات التي ألفها هايدغر عن برمنيدس عاداً إياه فيلسوف وجود. والحال أنّه لم يتحدّث أبداً عن الوجود، بل عن الكائن أو الموجود. مع أن هايدغر يفرّق بين الوجود والموجود واجداً أن بينهما سقوطاً كما سوف أبين في سياق آخر؛ إذ ليس لهذا الموضوع علاقة بحديثي عن طفولتي ونشأتي، ولا بمصادري الفلسفية.

لكنّ المهمّ في هذه المشكلة هو البحث في معنى الوجود الذي لا تقول لنا اللغة شيئاً عنه، سواء بصيغة اسم الفاعل *étant*، أو بصيغة المصدر *infinitif* من فعل الكون *être*. ففعل الكون يقول لاشيء عن لاشيء. يقول فقط إن هناك شيئاً سنتحدّث عنه. وهنا ابتدعت اللغة الفرنسية شيئاً غريباً عجيباً تتعدّر ترجمته هو المواربة اللفظية *il y a* = يوجد، ثمّة، هناك. هذه المواربة غير قابلة للترجمة الحرفية حتى إلى لغات أخرى قريبة من الفرنسية كالإنكليزية أو الألمانية. إذ لا يمكن أن نجمع في العبارة *il y a* و *a*. فماذا يفعل حرف الـ *y* (الذي يدلّ على المكان) بين الضمير والفعل، وما معنى ذلك كلّ؟ معناه أن هناك شيئاً لا أعرف بعد ما يكون. وقد ترجم الألمان هذا المعنى بطريقة أخرى، بمعنى «هذا يُعطي» *es gibt*. وفي الإنكليزية يُقال *it is* أو *there is something*، ثمّة شيء ما، موجود هناك، ولكن لا نعرف تماماً ما يكون. وحتى في الفرنسية، ليس مُجدياً أن يحلّ فعل المُلْك *a* بفرابة، محل فعل الكون *est*؛ لأنّه لا يُضيف شيئاً إلى الدلالة التي لا تتيمّ أصلاً عن شيء.

ربّما كان هذا سبباً في ألا تعرف بعض اللغات، كالروسية مثلاً، فعل الكون في الجملة، وأن تكتفي بإضمامه وحسب. أي أنّه مُفكّر فيه من دون أن يلفظ.

ثمّة لغات أخرى كالصينية لا تحتاج إلى فعل الكون أبداً؛ لأنّ ليس فيها نحو، بل فيها فقط كتل من المعنى كاللوحة، فكلّ مقطع كتابي لوحة كاملة لكلّ من عناصرها عدّة أبعاد تجمع عدّة رسوم من علامات مترابطة في ما بينها لتشكيل علامة مُعبّرة ودالة. فلا ضرورة إذا لوضع المزاوجة، أي لعقد القران الجنسي التركيبي كما نجد في اللغات اللاتينية أو الإغريقية اللاتينية. وأعتقد أن فعل الكون في اللغة العربية مُضمّر أيضاً. وهكذا تُبنى

جُملة كاملة حول هذا النقص، حول إضمار فعل الكون. في حين أن اللغة الصينية لا تحتاج إليه إطلاقاً. ففي كل مرة نُعبّر عمّا نرى بكتلةٍ من المعنى من دون داعٍ إلى جمع المراثيات. لكنّ بالمقابل، عندما يُترجم الصينيون عن اللغات الأوروبية، يُضطرونّ طبعاً لإيجاد مُعادلاتٍ لفعل الكون. وهنا تتعدّد أفعال الكون وتختلف بتعدّد الفلاسفة واختلافهم. إذ يرسمون لكلّ فيلسوف تقريباً لوحة صغيرة خاصّة لفعل الكون. وهذا أمرٌ مُدهش حقاً. يضعون الأرض لمفهوم الكون عند ديكارت، وتوضّع الشمس للكون عند هيغل، وهكذا. حين يتعلّق الأمر بالكون، توضع الشمس فوق الإنسان، وحين يتعلّق باسم الفاعل (كائن)، توضع الشمس تحت الإنسان. ربّما لأنّه سيكون ثمة، بحسب هايدغر، سقوطٌ للكون على الكائن. وتماشياً مع هذه الصورة عند هايدغر، جسّدوا الكون بجعل الشمس فوق الإنسان. والكائن يجعل الإنسان فوق الشمس.

أرى هنا أنكم توظّفون العامل اللغوي في تفسير ظاهرة فلسفية مثلما فعلتم في كتابكم الفلسفة من الآن وصاعداً ؟

نعم، لأنّ الفلسفة إشعاع في اللغة لم يدرك منذ البداية إدراكاً تامّاً. لأنّ الفلاسفة يُعطون الوهم، أو يبحثون عن التنقيب في الوهم من خلال اللغة قائلين : سوف نلمس شيئاً هو ما ينبغي أن يكون فكراً. وفي الحقيقة، اللغة هي التي تُوجّه سبيل الفلسفة في أغلب الأحوال. فاللغة الصينية، وإن لم تكن في حاجةٍ إلى العلاقة بفعل الكون، لن تتأخّر كثيراً عن أن تُفكّر في الوجود. ومهما يكن، فعند لاوتسو، رسّم يمثّل الوجود، رسّم ابتدعه لنفسه، ولم يكن الفلاسفة الذين لا بدّ أنهم بحثوا في ماهية الوجود بطريقةٍ أو بأخرى، أن يأخذوا به بالضرورة. إذ إنّ في مُستطاع أيّ فيلسوف أن يتخذ لنفسه رسماً خاصاً. وهذا ما يشدّدنا في هذه اللغة التي ما تزال تُدهشنا، ومن جهةٍ أخرى، لا تُدهشنا بما يكفي لأننا لا نعرف أسرارها معرفةً دقيقة. ولو كنّا نلّم بالثمانين ألف علامة التي تُكوّن اللغة الصينية، لامتلكنا منهجاً آخر في التساؤل، مختلفاً عن المنهج الذي بوساطته اكتشفنا أوّل مراحل الفلسفة الإغريقية وقضاياها البسيطة الجميلة جمال غروب الشمس على تلك الشواطئ الهادئة.

أفترض، وأنا أسمع تحليلكم هذا، أنكم، في المراحل الدراسية المختلفة، تعلمتم

عدّة لغات كالإغريقية، واللاتينية، والألمانية، والإنكليزية ؟

لا، الألمانية لم تكن بعد مُقرّراً إجبارياً في المراحل التعليمية الأولى. كانت الإنكليزية فقط. إذ كان القانون في معهد جانسون الذي درست فيه، يُوجب تعلّم لغتين قديمتين، ولغةٍ حيّة واحدة. وهكذا تعلّمت الإنكليزية واللاتينية في هذا المعهد من الصف السادس. وفي الصف الثامن كان لنا أن نختار إمّا الإغريقية وإمّا لغة ثانية كالألمانية، والإسبانية. كان هذا غريباً (فالإسبانية واسعة الانتشار في أماكن عديدة من العالم، في أمريكا اللاتينية وفي جزء

من إفريقيا). تُضاف إليها البرتغالية اللغة الرسمية في البرازيل، المنتشرة جداً في إفريقيا. كذلك، كانت هناك لغات هامة أخرى تنتشر في بلدان أكثر اتساعاً كالعربية والصينية. هذه هي بعض أفاق إنسان من غرب أوروبا مأخوذ بين عدوئيه التقليديين، بين ابنتي عمه أيضاً: إنجلترا وألمانيا. ثم تأتي بنتا العم الآخرين في الجنوب، إسبانيا وإيطاليا. اللغة الإيطالية تأتي، بالقياس إلى اللغات الحديثة، بمثابة خلفية. أما بوصفها لغة لاتينية فكانت ملكة. هذه هي مفارقة إيطاليا التي قدمت وحدها فضاءً متوسطياً كاملاً، ثم انكفأت، وظلت عاجزة عن إعادة تكوين إمبراطورية، على خلاف إسبانيا التي كانت مستعمرة إيطالية، لكنها استطاعت أن تمد نفوذها وتصير سيّدة على نصف القارة الأميركية. هاهنا مفارقات الحروب والغزوات وأسفار اللغات المترافقة معها.

أما اللغة العربية واسعة الامتداد على خريطة العالم فكانت معروفة جداً أيام طفولتي وترعريعي، وكنت أجهلها في مراحل التحصيل اللاحقة، حتى بعد حصولي على الإجازة في الفلسفة، وحصولي على شهادة الأستاذية، لم أكن أعرف عنها إلا أشياء غامضة. لكنني منذ ثلاثين عاماً بدأت أهتم بالفلسفة العربية، وألاحظ عمق اللغة التي كتبت بها، واتساعها، والدور الحاسم الذي أخذته في تاريخ الفلسفة، وخصوصاً في إنصاتها إلى اللغة الإغريقية المختلف عن إنصات الرومان إلى الإغريق.

صحيح أن إيطاليي العصر اللاتيني أحبوا كثيراً اليونان التي فتحوها خلال خمس دقائق. إذ لم تكن شيئاً أمام عظمة الجيش الروماني، وضخامته الاستثنائية التي جعلت اقتحامه لها أشبه بنزهة في يوم عطلة. مع أن هذا الجيش واجه صعوبة أمام مقاومة قرطاج، وهو يجتاز مقدونيا، هذه الإمبراطورية الكبيرة المنهارة التي كانت قد خلعت على الشرق الطابع الهيليني حيث أتت اللغة العربية لتتفاعل مع الهيلينية وتتغذى منها. لكن الرومان، على الرغم من هذا كله، لم يقدموا، بوصفهم قوة عسكرية، سوى أشياء ضئيلة في تلك الفترة.

من ثم أهمية أسفار اللغات وانتقالها في التاريخ؛ لأننا غالباً ما نجد عند كل حد من حدود اللغات والتاريخ مقاطع فلسفية معلقة على الحدود تُشبه قطع قماش نادر بقيت في مكانها بعد حدث خطير، تبقى آثار من قطع قماش الفكر هذه التي هي الفلسفة.

إذاً كان هذا منبع افتتاني باللغة التي استشفت ملامحها لاحقاً من المراجع المتبحرة لقصيدة المقبرة البحرية كما ذكرت آنفاً. لكنني من خلال الفلسفة اليونانية العظيمة، قرأت هؤلاء الفلاسفة الكبار في البداية، وفي مرحلة ثانية قرأت مؤلفاتهم باللغة اليونانية مباشرة. إلا أن ما استعصى علي إدراكه لفترة طويلة يتلخص بكيفية تراكم اللغات في الفضاء المتوسطي حيث تظهر في نقاط اتصالها ضروب من أحداث، من أحداث فكرية خاصة. وهكذا يحصل في القرن التاسع، بالتزامن مع ولادة إمبراطورية جرمانية فرنسية في الغرب تُدعى أيضاً بإمبراطورية الإفرنج، قبائل إفرنج كاريلوس مامينوس، أن يتخلق

الأهم من ذلك بكثير وهو تراكّب اللغة العربية مع القماش الذي نسجته اللغة الإغريقية في الشرق. فثمة هنا نقاط اتصال، مثلاً على الحدود الحالية بين سوريا وبلاد الرافدين، وُجِدَت مدُن أساسية منسيّة (تقع الآن داخل الأراضي التركية) لعبت دوراً في مُنتهى الأهمية حين لم تكن تركيا معروفة بعد.

تمتدّ هذه المدُن على مساحات واسعة في عمق آسيا، في آسيا الوسطى، فوق سلسلة جبال آسيا، سكنتها شعوبٌ متنوّعة الأعراق، وكانت تُشكّل موضعَ مواجهةٍ بين اللغة الإغريقية التي نزلت مع جيوش إسكندر المقدوني، ولغات آسيا القريبة كالآرامية والسريانية، وهي لغاتٌ قريبة من اللغة العربية التي لم تكن، إلى ذلك الحين، قد ظهرت بقوة، لكنّها كانت توشكُ على الظهور. وكانت مدينة حرّان مسرحاً فريداً لهذا التفاعل الثقافي والفلسفي.

استناداً إلى ذلك أقول : ما درجت تسميته بـ «الميتافيزيقيا الغربية» ولّدته الفلسفة العربية في قلب آسيا. من ثمّ انبثقت، وتوسّعت، ونوقشت خلال أعظم لحظات تلك الفلسفة من القرن العاشر حتى القرن الثاني عشر للميلاد. بين بخارى، وبغداد، ودمشق، مروراً بحرّان. أمّا ينبوعها الأوّل فيقع شمالاً، في بلاد ما وراء النهر، ويرتسم على ضفّة نهر جيحون الذي يصبّ في بحر الآرال مُشكلاً الحدّ المُشترك، على التوالي، بين الإمبراطوريات الثلاث: الفارسيّة، والإغريقية، والعباسيّة. في فاراب، الواقعة على نهر جيحون، وُلد أبو نصر ابن طرخان الفارابي، الفيلسوف العربي الأوّل، والمعلّم الثاني. لكنّ بعد من ؟

ينحدر الفارابي من عائلة تركية انتمأها فارسي. ولمكان ولادته دلالة تاريخية مفصلية، ففي شمال آسيا، عند فاراب، توقّف زحف إسكندر المقدوني سنة ٣٢٨. على تخوم هذه العوالم القديمة وُلد الميتافيزيقي العربي الأوّل.

في بغداد، تعلّم اللغة العربية، وفي حرّان، التقى الفيلسوف المسيحي يوحنا بن هيلان. كان هذا الفيلسوف يعرف لغات عصره، ولا بُدّ أنه أقرن الإغريقية بحكم تتلمذه على يد فيلسوفٍ يكتب بالإغريقية. ونتيجة ذلك أطلع على الإرث الفلسفي، واكتشف الفلسفة الإغريقية، وكان أوّل من عَنَوَنَ بحثاً يظهر فيه مفهوم الميتافيزيقيا، لكنّ باللغة العربيّة. فما إمكانية وضع هذا المفهوم بالعربية ؟ الحقيقة أنّ الفارابي ترجمه مقطوعاً مقطوعاً (ميتا فيزيقا: ما بعد الطبيعة، الطريق الجديدة التي توجد هناك، في الميتا فيزيقا، في ما بعد الطبيعة)، وبتواضع العالم، امتلك الجرأة على صياغة عنوان سيعلن ولادة الميتافيزيقيا ببساطة من رجم رسالة فلسفية مُختصرة عنوانها أغراض ما بعد الطبيعة. وأغلب الظنّ أنّ الفارابي كتبها قبيل موته سنة ٩٥٠ أو ٩٤٣.

لم تلبث مخطوطة المقالة أن تنتقل، خلال القرن التالي، إلى بخارى، لتُغيّر نظرة ابن سينا إلى ما يقصده أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة. إذ قال : قرأت كتاب أرسطو أربعين مرّة، ولم أفهم منه شيئاً. وذات يوم، وبينما كنتُ أمشي في سوق بخارى، سمعتُ بائعاً يصرخ بأعلى صوته : «هذا كتاب ما بعد الطبيعة!». فابتعدتُ عنه مُعتقداً أنّ هذا العلم

لن يأتي بشيء مفيد. لكنّه ألح عليّ بالقول: اِشْتَرِه، أَبْعَكَ إِيَّاهُ بثلاثة دراهم. فاشتريته، لأكتشف بعد ذلك أنّه كان مقالة أغراض ما بعد الطبيعة لأبي نصر الفارابي التي ما إن أنهيت قراءتها حتى أدركت قصد أرسطو في كتابه.

من بخارى، تتخذ مقالة الفارابي مسارها عبر الفلسفة العربية كلّها، لتصل إلى الغرب المتوسطي، إلى أكبر فيلسوف عربي في إسبانيا، وتحديدًا في مدينة قرطبة في الأندلس، هو ابن رشد الذي يُدعى باللاتينية «أفيروثيس»، عابرةً بذلك الترجمات العبرية لأنها ستقرأ بدايةً في تفاسير التلمود العبرانية في إسبانيا.

حين ابتدع أهل البندقية مطبعةً، بالتزامن مع الألمان، أعادت مطبعةٌ كبرى نشر مؤلفات أرسطو، مُضيفَةً إليها تفاسير ابن رشد المترجمة إلى اللاتينية. وبذلك غدا هذا الفيلسوف الكبير كأنه مؤلفٌ من أبناء البندقية نفسها، امتد أثره إلى مدينة بولونيا الإيطالية التي كانت فيها أكبر جامعات القرون الوسطى. وما يزال بعض أتباع ابن رشد موجودين في هذه المدينة. فعندما سعت لإقامة مؤتمر عالمي كبير عن ابن رشد في باريس، في المبنى القديم لمدرسة التقنيات المتعددة (البوليتيكنيك) التي تحوّل جزءٌ منها إلى الجامعة الأوروبية للأبحاث. فقد وصلت إلى مُدرّج هنري بوانكاريه مجموعة من هؤلاء الأتباع وراحت تتأقش أمامنا فلسفة ابن رشد باللغة اللاتينية. كنتُ مذهولاً بهذه اللحظة الاستثنائية: هانحن نعود، في باريس، إلى القرن الثالث عشر. باريس التي كانت مدينة ابن رشد. باريس التي عشقت ابن رشد مثلما عشقت ألمانيا جان جاك روسو في القرن الثامن عشر، ومثلما عشق الأميركيون جان بول سارتر خلال فترة مُعيّنة. أجل! فقد كان ابن رشد مؤلف التجديد والدُرْجة.

لكنّ فيلسوفنا المسكين ابن رشد لم يعرف أبداً أن بالإمكان عبور جبال البيرنيه. فقد كان يُعدُّ إسبانيا جزيرةً تحدّها من الشمال الممالك المسيحية الوعرة، ويحدّها البحر من الجنوب. كان يقول إنه في جزيرة، ولهذا السبب لم يكن في وسعه الحصول على كتاب السياسة لأرسطو. وكان هذا مستحيلًا طبعاً؛ لأنّ الكتاب لم يكن مُترجمًا إلى اللغة العربية. وعليه، فقد ألف هو نفسه كتاباً في السياسة من دون الرجوع إلى كتاب أرسطو مع أنه كان يبغى دوماً الحصول عليه.

أمّا الشيء الرائع في هذا فهو كلمة الفارابي، أو العنوان الذي خلعه على رسالته:

مقالة أغراض ما بعد الطبيعة. فإلى أيّ مآل سيؤول هذا التفسير؟

سُرعان ما يُترجم إلى اللاتينية، بحكم شغف إسبانيا وإيطاليا به. لكنّ كيف السبيل إلى ترجمة «ما بعد الطبيعة»؟ وكيف يُترجم إلى اللغة الإغريقية الذي لم يسبق أن وُجد أبداً بهذه اللغة، اللهم إلا مرةً واحدة في مُعجم صغير مجهول تماماً عنوانه ليكسيكون ومؤلّفه ايزيكيزوس Isikisus الذي لا نعرف عنه أيّ شيء. وما ذُكرت كلمة ميتافيزيقا إلا مرةً واحدة أيضاً في مؤلّف واحد من شارحي أرسطو اسمه نقولا دمشقي حيث قال عنها كلمتين:

كُتِبَ أرسطو وتلميذه تيوفراست هذه كلها إنَّما هي كُتِبَ جاءت بعد كتاب الفيزيكا : ميتا فيزيكا. الأمر، كما هو واضح، أمر تصنيف كالذي يقوم به ناشرٌ لمؤلفات جان جاك روسو الكاملة. أي أن هذه الكتب هي المؤلفات الأخيرة التي أُضيفت. وبهذا تغدو كلمة ميتافيزيقيا كلمة لاتينية من دون أن تكون إغريقية.

أرأيت الآن بعضاً من أسرار هذا المفهوم الذي ابتدعه أبو نصر الفارابي، ليقطع هذه المسافات الممتدة من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب مؤسساً الميتافيزيقيا في تاريخ الفلسفة الخالي من ذكر المؤسس الكبير؟

قبل الانتقال إلى الحديث عن مؤلفاتكم الفلسفية والأدبية، أود أن نُعرِّج قليلاً على الأساتذة الذين أسهموا في تكوينكم المعرفي والمنهجي، وهنا أذكر تحديداً الفيلسوف غاستون باشلار.

نعم، كان باشلار معلماً كبيراً، شخصية فذة. حين أنهيتُ الإجازة الجامعية، ذهبت إليه، بعد المحاضرة، لأسأله عن بعض القضايا، وعمّا إذا كان مُمكناً أن آتي إلى بيته كي اقترح عليه موضوع دبلوم الدراسات العليا. أذكر أننا تحدّثنا ونحن نقف في مدخل السلم؛ لعدم وجود مكاتب للأساتذة في السوربون التي كانت تضمُّ أنثى جامعات باريس كلها. وأعتقد أن مشكلة تأمين مكاتب للأساتذة ما تزال قائمة لأن جامعة السوربون ضيقة جداً. لما طلبتُ إلى باشلار في أية ساعة يُفضّل أن آتي، أجبني بالقول : اسمع ! كما تريد، كما تريد، بدءاً من السادسة صباحاً، تستطيع أن تأتي في أية ساعة تريد. « كان يُحبُّ أن يأتي الطلاب إلى بيته من غير موعد؛ لأنّه لم يكن يُحبُّ الهاتف كثيراً.

وأين كان يسكن ؟

في الدائرة الخامسة، أسفل شارع سانت-جونيفيف *Montagne-Sainte-Genève* الذي يتفرّع من شارع الإكول *des Écoles*، ويصعد باتجاه البانتيون. كان يُقيم في الطابق الثاني مع ابنته سوزان التي تكبرني بعدة سنوات، فحين كنتُ طالباً في العشرين، كانت باحثة لامعة، أتمت تحصيلها العلمي، وشرعت تُحضّر نفسها لتكون مُدرّسة في السوربون. تُرى هل ما تزال على قيد الحياة ؟

أعتقد أنها رحلت أواخر العام ٢٠٠٧، وكانت في الثامنة والثمانين من عمرها. من طرائف الأمور التي أريد أن أستفهم منكم عن حقيقتها عدم احتفال باشلار بالتقنيات الحديثة. إذ يُحكى أن ابنته، أخبرته، ذات يوم، بأن الكهرباء ستصل إلى الحي، فاستقبل الخبر بفتور شاعراً بأنه سيُحرّم من ضوء الشمعة الذي ألف عنه كتاباً، ويُقال إنّه رفض إدخال التيار إلى بيته، فما مدى صحّة هذا الكلام

نعم، أُلّفَ باشلار كتاباً بعنوان ضوء الشمعة *La flamme d'une chandelle*، وكان آخرَ كتبه. لكنّ لا أعرف إن كان قد أدخل الكهرباء إلى بيته؛ لأنني لم أزره أبداً في عتمة الليل حين يكون البيتُ مُناراً. كنت أصلُ غالباً بعد السادسة صباحاً، كي لا أزعجه، ورُبّما لو أتيت في منتصف الليل، أو قبل الفجر لتبيّنتُ ذلك. كلُّ ما أذكر أنني كنتُ، بُعيد وصولي، أنتظر قليلاً ريثما ينتهي من تناولِ فطوره. لاحظتُ أنّه كان ينتبه إلى هذا، فيأكلُ بسرعةٍ ويأتي لاستقبالي.

وما موضوع الدبلوم الذي اقترحتموه عليه ؟

اقترحتُ عليه مشروعاً بحثياً يتعلّق بموضوع وعي الزّمن كما يبدو من خلال الخيال. وعي الزمن الذي يستند إلى الطموح المُتخيّل، على المسار التخيّلي الذي يُساعدنا، ويجعلنا نعي الزمن. فهو بمثابة ساعة الفِكر. كان هديّتي من البحث إثبات ما يُناقض نظرية برغسون في ضوء نظرية هوسرل الذي عرفناه عبّرها. لم تكن نظرية هوسرل مُترجمة بعدُ إلى الفرنسية. وفي ذلك التاريخ، كانت اللغة الألمانية مادةً خاماً في ذهني إذ لم أتعلمها في الصّغر. ممّا كان يُضايقني لأنني كنتُ دوماً من عُشاق الفكر والفلسفة الألمانيّين.

حدّثونا عن علاقاتكم بالفلاسفة والكتّاب في فرنسا وخارجها. فَمَن هم كتّاب العصر الكبار الذين التقيتم بهم، وعملتم معهم، وخصوصاً أنكم أسستُم كثيراً من الجمعيات الثقافية، والمجلات، وأعرف الآن أنكم زرتُم عدداً غير قليل من البلدان منها الولايات المتحدة الأميركية، والصّين، وبعض البلاد العربية. وتسهلاً للحوار، سأفتح منفذاً على عدّة فلاسفة ومُفكرين فرنسيين، لأسألكم أولاً عمّا إذا كنتم تعرفون الفيلسوف فيردنان ألكيه *Alquié* الذي حلل طبيعة التجربة بمُختلف وجوهها الجمالية، والدينية، والفلسفية، والجمالية، كما أنّه مؤلّف مقالة 'الميتافيزيقيا' في الموسوعة الكونية من دون أن يأتي أبداً على ذكر الفارابي.

طبعاً أعرف ألكيه الذي كان أستاذاً في السنة التحضيرية من مدرسة المعلمين العليا التي لم أكملها بسبب المرض. ثمّ التقيته ثانية في السوربون حين كنتُ أحضّر شهادة الأستاذيّة فتابعْتُ دروسه الساخرة التي كانت شديدة الجاذبية. بعد هذا، رأيتُ ما يقول عن الميتافيزيقيا في المعاجم الكبرى، فلاحظتُ بالفعل أنّه لا يُورد كلمة واحدة عن الفلسفة العربية. وهذا طبعاً ما يسبّب عجزنا، ويمكن أن نعود إلى الحديث عنه. فهو تجاهلٌ عجيب، حتى ليُمكن أن نقول إنّه جهل لصيقٌ بتقليدِ فلسفيٍّ أوروبي بما كان حقاً الرّحم الأولى بقدر ما كان الفكر الإغريقي والتنظيم اللاتيني، واللغة اللاتينية، لغة فيلسوفٍ هامٍّ هو لوقريطس الذي كان عدّة مرّات مُقرّراً في برامج دراستي خلال فترة التحصيل. أحببتُ لوقريطس كثيراً بوصفه شاعراً مدهشاً وفيلسوفاً ملحداً أو واقعياً إلى حدٍّ ما، ومادياً أيضاً لكن بطريقة عبقرية.

لكن كيف يُمكن أن نشرح مفهوم التجربة عند آلكيه، وخصوصاً أنه أطره فلسفياً بمعزل عن الحقوق، والمؤسَّسات العامة، وحتى عن الميتافيزيقيا ؟
أعتقد أن آلكيه يستند هنا على مفهوم التجربة عند ديكارت؛ لأنه ديكارتي عميق، وبلغت ديكارتيته حدًّا جعله ساخرًا جداً، وتهكمياً. ممَّا لا يتطابق إطلاقاً مع الصورة التي نُعطيها غالباً عن الديكارتية من حيث هي فلسفة جافة، ودقيقة كالرياضيات. بينما كانت سخرية آلكيه، على العكس تماماً، تتماشى تماماً مع نهج ديكارت الذي هو نهجٌ ساخر. ثمَّة نوع من السداجة الديكارتية. فالمعروف أنه وقع في غرام خادمة هولندية وهو يعلم أنه لم يكن مُمكنًا أن يتزوَّجها، وأنجبت له ولداً أحبَّه كثيراً. لكنَّه مات في السادسة بمرض الجدري، ولحقت به أمُّه بعد حين. وقد عاب عليه رجال الدين البروتستانتيون أن يعيش، هو النبيل الفرنسي، مع خادمة هولندية حياة مُعاشرة غير شرعية. فأجابهم بجملته المشهورة : أنا فيلسوف، لكنني إنسانٌ أيضاً.

وبالتالي أرى ديكارت (كارتيوزوس باللاتينية) إنساناً طيب القلب، شخصاً مُخاتلاً قليلاً، يتمكّن من أن يتسلَّل وسط الحروب كشاهد حيادي غير مُنحاز؛ لأنه حين كان يُريد السُّفر، يندس بين صفوف الجيوش التي تُسافر هي أيضاً. هكذا كان يزور أوروبا، فيتكلّم تارةً مع جيش الكاثوليكين الذين كانوا مع النمسا، مع فيينا، ولكي يرى شمال البلاد، يتسلَّل، تارةً أخرى، إلى صفوف الجيش الهولندي البروتستانتية. وبهذه الطريقة، كان يرى جانبي الأشياء. ممَّا يعكس الطرْف، واللفظ في هذا الفكر الفلسفي ذي المظهر الخشن الذي يُخفي وراءه خشونة بالغة السخرية، والتهكّم. ليست تهكّمية على طريقة فولتير، لكنّها نصف ابتسامية، ابتسامية من طرْف الشفاه كما يُقال.

من ثمَّ ينبع جمال لغة ديكارت التي لها طعم لغة المُسافر الذي يحكي قصّة سفره، أخذاً كلَّ شيء كمُفاجآت ارتحال طويل يشمل أدقّ خفايا الواقع. إنّه، في نهاية المطاف، ارتحالٌ أقرب ممَّا يُمكن أن نعتقده من فيلسوف يبدو مُختلفاً كثيراً عن ديكارت، هو نيتشه، فيلسوف الخفايا. يُعبّر عن الخفايا بكلمة ألمانية غريبة جداً هي *vincl*، أي رُكن، أو زاوية خفية، أو جزء خفي من منظر، من طريق : سوف نرى ما وراء الشجرة، ما وراء المنزل، على الجانب الآخر.

اكتشافُ خفايا المكان، وبواطن الأمور، من صُلب التحليل الفلسفي. وهذا يختلف النّزول عن وراء تلك المرأة الجميلة في أقبية قصر. هذا النّزول عمودي، بينما اكتشاف الخفايا أفقي، كما تُفيد الكلمة الألمانية.
حقاً هذا أفقي؛ إذ ليس هناك بئر عميقة.

هل كنتم على علاقة مع جان بول سارتر الذي كان له في فلسفة هايدغر، على

ما أعتقد، رأيٌ مُختلف عن رأيكم ؟

تعرفت عليه في مرحلة متأخرة كثيراً، لكنني قرأته في مرحلة مبكرة، وأكثر مؤلفاته التي أثرت في كتاب الخيِّلة *L'imaginaire* الذي قرأته بشغف نظراً لكونه بحثاً جوهرياً في فعل رؤية ما ليس موجوداً. وهذا يبعث الحيوية في وعي الإنسان. حيث بإمكاننا أن نغمض عينيّنا ونستمر في الرؤية. أرى دوماً هذا السطح الذي أمامي، وأرى مدخنته، وهوائي التلفزيون، وقرص التقاط الموجات. هذا غريب جداً. فلماذا أستطيع الرؤية من دون عينيّين ؟ إن تحليل الخيِّلة رائع في كتاب سارتر، ولكنه تحليل مُستوحى، باحتيال، من فيلسوف ألماني هو هوسرل، آخر الفلاسفة الألمان في نظري؛ لأن مشكلة خطيرة تتربص بالفلسفة الألمانية من بعده (ربّما لم يعد في ألمانيا، بعد هوسرل، ما يُدعى بالفيلسوف الكبير؛ بحكم أن الفيلسوف لغز كبير. وبالتالي، غالباً ما يكون الفلاسفة أغازاً، غير أن هايدغر لغزٌ سياسي فلسفيّ.

تحدّثون هنا عن هايدغر اللغز لا عن هوسرل ؟

نعم تحدّث عن هايدغر الذي أحببته أيضاً. أحببته حتى اليوم الذي أنهيت دورتي حوله، واكتشفت، على الجانب الآخر للمشهد، ملمحاً يكاد يكون إجرامياً. وفي النهاية، هذه مشكلة قد نتحدّث عنها لاحقاً؛ لأنها بالغة الخطورة.

سأستأنف سؤالي عن سارتر الذي اتخذ مواقف سياسية إزاء الاستعمار،

وخصوصاً في قضية الجزائر. فما رأيكم بهذه المواقف إذا قسناها بمواقف هايدغر ؟ إنَّها مواقف تتطوي على الشهامة، ودوماً بشكل عام. فهو، وإن أخطأ في بعض النقاط الخاصة، إلا أن رؤيته شريفة، تبغي حرية الآخر. ربّما على عكس هايدغر. لكن رؤية سارتر لغزّيّة أيضاً، لأن هايدغر أثر كثيراً فيه، ولم يستطع معرفة أسرار الألفاظ المخبوءة في مسار هايدغر الذي نسف مواقف عديدة لصالح ما هو حقاً الأسوأ في التاريخ الأوروبي.

تقصّدون النازيّة ؟

نعم النازيّة. وبقي هذا مجهولاً، ولم يُعرف بوضوح إلا منذ عدّة سنوات فقط. لأن تلاميذه أنفسهم نشروا أعماله الكاملة، وبالتالي اكتشفوا فيها أشياء رهيبية. وهذا ينطوي على لغز أيضاً مادام هو نفسه قد احتفظ بكتاباتة كلّها ولم يُعلّق عليها، ولم يتخذ منها موقفاً، أو يُقيّمها، أو يُعطي وجهة نظره النهائية فيها. فقد كان في وسعه مثلاً، أن يوضّحها بنفسه. غير أنه لم يفعل. مما يجعلنا أمام مشهد خام مليء بالمفاجآت والمنزلات.

أمر سارتر مُعاكس تماماً كما ذكرت. فهو إنسان شهيم وقع في بعض الأخطاء الخطيرة؛ إذ أعطى انطباعاً، في لحظة مُعيّنة، بأنّه يقبل بما كان يُدعى بالاستالينية من دون أن ينقدها أو يُقيّمها بدوره. لكن هذا في نظري لا يتعدى أن يكون محاولة لتخفيف الصدمة

التي أحدثتها كتاباته الأولى بعد الحرب، وبالتحديد مسرحيته الأيدي الوسخة (١٩٤٨) القوية بعض الشيء، التي تبدو كأنها تسويغٌ لصلف الستالينية أو تحتمل أن تكون نقداً حاداً جداً لها. ذلك أن الأحزاب الشيوعية تناولتها، حينئذ، باستياء شديد، وعدتها حجراً رُمي على حديقته. فهتت ضد سارتر مهاجمه هجوماً عنيفاً. حتى إن أصدقاءه، الذين صاروا شيوعيين، كانوا يكتنون لسارتر مشاعر الاحتقار، والغضب غير المعقول. وتكون انطباع بأن معاناة سارتر من ذلك بلغت درجة جعلته يُعيد النظر في مسرحيته، ويصححها في الاتجاه المعاكس، ليثبت أنه لم يقصد إدانة انتماء الشيوعيين إلى عقيدتهم الخاصة بهم، بل قصد إدانة المظاهر الوحشية للستالينية التي أخفيت عنهم، ولم يدركوها إدراكاً تاماً. وفي نهاية الأمر، ألقى بنفسه، على نحو ما، على الطرف النقيض. حيث أراد أن يعوّض نقده إلى درجة تحجب توازن حكمه، وهذا يعطي انطباعاً بأنه فجأة ينقلب على الضفة المقابلة، وبأن فكره مُتقلب، كأن عمى أصابه.

وفي الحق، أنا موقن بأن هذا عائدٌ إلى عدم توازن الشهامة السارترية. فقد كان، كما أشرت، إنساناً كريم الأخلاق، وهذا ما نلمسه بالتأكيد. رأيته عن قرب في مظاهرات مناهضة لأحداث همجية حصلت في الحياة الاجتماعية، في مصنع سيارات رينو، في ضواحي باريس حيث قتل شرطيّ عاملاً شاباً بالخطأ. وكان سارتر في المقهى المقابل لباب المصنع الذي يُعدّ بمثابة قلب الحياة العمالية في باريس. وهنا كان يُحاول أن يبين مضار الوحشية الاجتماعية، تضايقه معرفة كيف كان يمكن أن يتصرّف هو، سارتر، الشخص النحيل، القصير الذي كان بإمكان شرطي أن يطرحه أرضاً بضربة من كتفه. لأن سارتر، في النهاية، لم يكن مُصارعاً على المستوى المطلوب، وما كان بإمكانه أن يطرح العدو أرضاً. وما سبق له أبداً أن دخل في عراك مع أحد. كان سجيناً في ألمانيا، وهناك، في معسكرات الألمان، قرأ هايدغر، وهوسرل، الفيلسوفين الألمان المعاصرين له. إذاً كان سجين الألمان الذين سوف يقرأ فكرهم.

كان سارتر، على الدوام، يُبدي بعض التعاطف مع الشخص الذي يقف ضده، وهذا الجانب ميّز شهامته. لكن ينتهي، بصورة ما، لفرط شهامته، إلى أن يكون ساذجاً، إلى أن يصير لعبة بيد الآخر. هذا هو عيبه. وبالتالي، من الذي كان سارتر لُعبته؟ هل كان لعبة الستالينية حين أراد التعويض عن نقده الأول لها؟ مثل هذه الأسئلة هي التي في وسعنا أن نطرحها بشأن سارتر، الإنسان الطيب الذي لا يمكن أن أذكره من دون محبة أكيدة.

كذلك رأيت ذات يوم في موضوع قضية تتصل بالأحداث التي حصلت في السجون الألمانية في فترة ما بعد الحرب، أي فترة حوادث الانتحار في شتانهام، وسجناء الجيش الأحمر، الفصائل الحمراء المسلحة التي كانت حركة سرية غريبة وُلدت في ألمانيا الغربية، وكانت تبغي الدفاع عن أولئك المتهمين بأنهم انتسبوا إلى الشيوعية. ومن فرط الدفاع عن المتهمين، كان سارتر يُمجّد العُنف، هو الذي لم يكن عنيفاً إطلاقاً، يقف في صف الذين كانوا

عنيفين، وبداء، من حيث لا يحتسب، أنه يُدافع عن العُنف.

هكذا من دون أن يدري ؟

من دون أن يقصد ذلك حقاً. كذلك هو فكره. إذ كان يقع دائماً في هذا النوع من سوء التفاهم القطعي. كتب ألبير كامو مسرحية بعنوان سوء التفاهم، وكان، مثل سارتر، يقع في فخ سوء التفاهم؛ لأنه يضع نفسه حيث الموقف المبهم، والصعب. ففي لحظة اندلاع الحرب في الجزائر، تمزق كامو بين واقع أنه كان فرنسياً من الجزائر، وأن أمه وُلدت، مثله، في الجزائر أيضاً وتعيش فيها، ويُريد أن يحميها من هجمات الثوار الجزائريين، ويُريد، في الوقت نفسه، أن يحمي الثوار الجزائريين من الفرنسيين. لكنّه لم يكن قادراً، بالالتفاتة ذاتها، على حماية الطرفين. كذلك كان سارتر حبيس هذه الفكرة إلى هذا الحدّ أو ذاك.

وفيما يتعلّق بأحداث ١٩٦٨، كان سارتر من المناصرين المتحمسين لها، أليس

كذلك ؟

تماماً، بل كان، بمعنى من المعاني إله تلك الأحداث. ولكنّه كان في الوقت نفسه أوهن من أن يستطيع الظهور كقامة تحمي المتاريس. وبالتالي يأتي ظهوره مفاجئاً، وهنا أيضاً كان ضحية المواجهة، نظراً لأنه، من ناحية ما، لم يكن له مكان في الواقع. ومن ثمّ تبع عظمته التي هي وهنه ! أو لأقلّ : وهنه ذاته يجسّد عظمته.

وفي هذه الحال، حين يقف إلى جانب الثائرين، كيف بإمكاننا أن نفهم موقفه

من الآخر في ضوء قوله المشهور : «الآخر هو العدو» ؟

يعني بقوله أنّ نظرة الآخر تحوّلنا إلى شيء حيث نصير في نظر الآخر، حتماً، شيئاً مُعتماً. فنحن لا نرى النظرة، أي لا نرى ما يراه الآخر، ولا نستطيع أن نرى حقاً كيف يرى. إذاً بحكم أننا نرى الآخر، نصير في نظره شيئاً مُغلقاً لا يُرى داخله، وهذه القدرة على إعادة الآخر، على تشييبته، على تحويله إلى ما ليس هو ذاته، تُجسّد قسوة النظرة. وهنا سأسرد لك قصّة من شأنها أن تُضيء هذه الفكرة :

زُرْتُ الجزائر بُعيد استقلالها. وإذ كنتُ ماشياً في الشارع، سمعتُ أحد الجزائريين يقول وهو ينظر إليّ بامتعاض : مائة وثلاثون عاماً من الاحتلال الفرنسي، وما يزال الفرنسيون موجودين في الجزائر !

كنتُ في نظره رمزاً لاحتلال فرنسا للجزائر من عام ١٨٣٠ حتى عام ١٩٦٢، بينما لم أكن قد أمضيتُ هناك أربعاً وعشرين ساعة ! فَجَهَلُ أَحَدِنَا بِالآخر أَوْصَد الأبواب بين نظرتينا، ووسّع الفجوة التي تفصل بين صورتني في ذهنه، وصورته في ذهني !
ومن ثمّ فإنّ تحليل سارتر للنظرة جميلٌ جداً، غير أنه تحليل قريب من تحليل

الكاتب الروائي. إذ امتلك طريقةً في وصف المواقف في تحليلاته الفلسفية تتبع من فنّ الرواية، من الفنّ السردي أكثر ممّا تتبع من التحليل المفهومي. وهنا سرُّ أسلوبه الساحر! وفي كتبه الضخمة وصفٌ طويل للنظرة التي قد تكون نظرة الجار في مقهى على الطاولة المجاورة، ولم يكن هذا معهوداً في كتب الفلسفة. كان ينصرف إلى هذا النوع من الوصف، وفي هذا قوّة أسلوبه وجماله.

هذا تحليلٌ سلبيّ قليلاً، وخصوصاً إذا تساءلنا عن سبب انعدام الأرضية

المشتركة بين الذات والآخر، وعن سبب حكمه على الآخر من هذا المنظور؟

يُفسّر لنا هذا التحليل أنّ سارتر لم يكن يفكر بأن يتدخل خطابٌ عقلائي ليكون وسيطاً يقسم الأدوار كما هي الحال عند ديكارت، إذ إن ديكارت يرحل فيما كان يسمى ألمانيا في عصره. فألمانيا، في أيامه، كانت مُجزأة، وأشبه بأرض الملاعب التي وُجدت فيها ضروب الأدوار والحروب كافة. بقيت ألمانيا هكذا حتى وحدة الألمان. وإنه لشيءٌ في منتهى الغرابة أن يُفتت هذا البلد الشاسع، منذ نهاية العصور الوسطى، إلى أجزاء كثيرة بعد أن كان إمبراطورية الغرب، بعد أفول الإمبراطورية الرومانية، وفي ذلك النوع من أرض الملاعب الذي صار ألمانيا، والذي كان أيضاً ملعباً فلسفياً وشعرياً حيث يُمكن تبادل الأدوار كلّها. هي ذي إذا النظرة السارترية التي يبدو أنها مستمرة دوماً في أرض ملعب حيث لا يوجد حكم يُمكن أن يُفسّر الأدوار على مستوى يُمكن أن يحقّق الموضوعية، حتى كأن هذا الوضع مستحيل، في حين أنّ قوأم التقليد الفلسفي السابق بيان أنّ على الفلسفة أن تتدخل بوصفها حكماً يوزع الأدوار، ويتدخل في الخصومة المستمرة بين بني البشر.

لكن هاهنا يكمن التناقض؛ لأنّ الفلسفة ذاتها صارت ملعباً يتخاصم فيه الفلاسفة. هي نفسها، التي كانت تبتغي أن تتدخل وتحكم، تغدو حقلاً مُغلَقاً من النظرات المتعارضة حول الواقعي، وحول الحقيقة. ممّا جعل سارتر يتخذ موقفه ليقول: ليس هناك حكم في نظرنا. أنا الحكم القادر على تغيير الأدوار. لذا بدا في نظر الجميع كأنه يلعب دَوْرَ مَنْ يجرّد الخيانة المُمكنة. ممّا جعله عرضةً لهجوم الشيوعيين العنيف بعد مسرحيته المدهشة الأيدي الوسخة التي حوّلت، فوق ذلك، إلى فيلم. وكانت هي المرّة الأولى التي يكتب فيها فيلسوفٌ فيلماً، ويُنْتِجه. ومن شدّة هجوم الشيوعيين عليه، اصطف إلى جانبهم كي يُبين أنّ ما اعتقدوه لم يكن صحيحاً، وأنّه ليس عدوهم على الإطلاق. وبالتالي، قام، في النهاية، بدوره الأخير وهو بقاؤه أسيراً في مُسكرهم. واليوم نقرأ أن الدعوى المرفوعة ضدّ سارتر تتهمه بأنّه كان مُتسامحاً مع الستالينية التي كان يجهل هول جرائمها؛ إذ بين اكتشاف مُسكرات ستالين، حين غداً مُمكناً من الناحية الموضوعية، أنها كانت أضخم كثيراً من الوصف الذي كتبت عنها. صارت فجأة، مع كتب سولجنستين، نوعاً من قارّة شاسعة من جرائم الدولة حيث أضحت القوّة العامة وحشاً مطلقاً، أضحت الوحش المرعب الذي يفوق

تقريباً الوحش النازي، نظراً لاستمراره قرابة القرن، بينما كانت المرحلة النازية، في النهاية، قصيرة للغاية، وانتهت بكارثة بلغ عماها حدّاً سرعان ما أغلقت عنده القضية.

بوسعنا أن نزور الجريمة هنا، على حين كان من المستحيل، في الحال الستالينية، الذهاب لرؤية ما يحدث على أرض الواقع، والعودة لكتابة نصّ، أو وصفٍ. لذا بقي هذا لغزاً هائلاً، وتدخل سارتر في هذا اللغز باكراً جداً، فوجد نفسه، في العمق، سجين اللغز ذاته. وفي هذا ما يُدهش فعلاً لأنه يغدو تجربةً فلسفية. تخيل أن يكون الفيلسوفُ سجينَ الخطأ، سجينَ خطئه الذاتي. ليس سجين الخطأ، بل الخطأ الأكيد في التقدير. لاشكّ في أنه أدرك شدة الوحشية الستالينية، لكن ليس بقدر هولها الحقيقي وفداحتها؛ لأنّ أماكن تعذيبها قارّة هائلة كما يُسمّيها سولجنستين، قارّة مُعسكرات الأشغال الشاقّة (الغولاغ) التي تُعادل مساحتها عشرين ضعفاً من مساحة فرنسا. هذه ظاهرة تاريخية عملاقة تُبَيِّح بثقلها على سارتر، ليصير الفيلسوفُ ذاته حبيسَ زمنه بعد أن أراد أن يكون فوق زمنه.

ألا يعكس هذا وجهاً من وجوه العبث أو من وجوه الوجودية بمفهومها الذي يُقدّمه سارتر في كتابه الوجود والعدم، أو بالأحرى من وجوه التيار الذي تبناه سارتر ليشرح مفهوم العبث، كما شرّحه كامو؟

نعم كما شرّحه كامو جاعلاً منه معقّله. فبدا بذلك أنه تقدّم على سارتر، أنه انتصر عليه وهو يرفع راية العبثية، بينما بقي سارتر أكثر قرباً منها وإن بصورة جزئية. لا أحد يشكّ طبعاً في أنّ فكر سارتر أكثر غنى وعمقاً من فكر كامو، ولكننا لا نعرف من الذي خرج مُنتصراً من مُبارزة بين صديقين على أيّة حال.

وماذا عن العلاقة بين سارتر وكامو؟

ظهر سارتر وكامو لجمهور القراء معاً، وصدرت كتبهما جنباً إلى جنب. وهذا ما يدعو إلى الاستغراب لأنّ سارتر هو الأكبر سنّاً بقليل، لكنّ بكثير إذا أخذنا بوجهة نظر استمرار الحياة. غير أنّ سارتر بصورة ما حبيس العبث الذي ألقاه عليه كامو كالموجة الغامرة. أمّا على مستوى بعض الرهانات التاريخية، فهو الذي انتصر؛ لأنه في حرب الجزائر التي كانت امتحاناً كبيراً لفرنسا، للفكر الفرنسي، للكتاب كما للفلاسفة. هذه الحرب التي جُررنا إليها لنحارب أنفسنا؛ لأنّ كل كاتب أو مُفكّر كان ضدّ هذا التدخل المسلّح في نسيج الحياة الجزائرية بحجّة المحافظة على وضع يدعي أنه جمهوري، وهو في الحقيقة استعماري.

إنّ الذي مضى في إدانته هذه الحرب إلى أبعد مدى، والذي كان أكثر حنقاً هو إرابح سارتر الذي يتفوّق، في النهاية، على كامو. ذلك أنّ كامو، الذي كان ينبغي أن يحمي أمّه، وجد نفسه أسير هذا الموقف، أسير فرنسا في الجزائر. فهو إلى حدّ ما سجين الموقف، بينما كان سارتر أكثر حرية في تحركاته. وهنا هو الذي يربح طبعاً لأنه يُكافح حتى النهاية،

وُسُوغٌ وقوفه الكامل والحاسم إلى جانب المحاربين الجزائريين، وهو الذي كتب مع آخرين بيان الـ ١٢١ بينما كتب ميرلوبونتي البيان الثاني.

كنت خارج باريس لحظة كتابة البيانين. أذكر أنني حين وصلت إليها، كان بيان الـ ١٢١ قد أُقفل، بعد أن اكتمل عدد الموقعين المائة وواحد وعشرين. فوَقَّعتُ بيان ميرلوبونتي الذي كان واقفاً بجانبني. كان، بالإضافة إليّ وإلى سارتر، الرجل الثالث، الفيلسوف الثالث. إذاً كانت هذه معركتنا ضدّ أنفسنا، ضدّ هذا الدُّور الرديء الذي كان حريّاً بأن يكون حضوراً فرنسياً. لم يبقَ حضوراً، على أيّة حال، إلا عندما ذهبت فرنسا. لئن وُجِدَت صداقةً بين فرنسا والجزائر، فذلك بدءاً من لحظة تخليّ فرنسا عن أن تكون هناك عسكرياً. أكيدٌ أنّ هذا الموضوع أثار جدلاً حاداً بيننا.

أمضينا سنواتٍ عديدةٍ في مُناصرة هذه القضية، في مناكفة قوَّات الشَّرِطة في الشوارع بلا كلل، في اللّعب مع هذه الشَّرِطة المقيتة التي وصلت من الجزائر ! كان أسوأَ رجالها أولئك الواصلون من هناك، المتعودون بالتالي على الضَّرْب، على القسوة، وعلى عدوِّ المتظاهرين أعداء. مما كان يُخالف الأعراف المعهودة في فرنسا حيث كانت هذه المظاهر قد اختفت منذ زمن بعيد بفضل الفكرة الجمهورية، فكرة وجوب احترام المواطن حتى لو عبّر عن فكره المُضادّ للقوّة العامة. إذاً هذه هي المُعضلات الفلسفية للحياة اليوميّة.

يُبعِدنا هذا، في الظاهر، عن الفلسفة، لكنّ الطابع العظيم للفلسفة الألمانية كان لفترةٍ طويلةٍ أسمى من المعارك مع الجارة فرنسا. فألمانيا كانت، على كلّ حال، مُجرّدة من السلاح تقريباً، ومُقسّمة دائماً، من عهد الإمبراطورية البروسية، إلى الإمبراطورية النمساوية، وانفصال إقليم بافاريا، والعداوة الضاربة بين الدويلات الألمانية فيما بينها.

إذاً لم تكن ألمانيا معدودةً بلداً عدوّاً، حيث كان في هذا الفضاء الألماني شخصيات مرموقة وفُرت إمكانيّة التحالف مع مُفكّرٍ أو شاعرٍ ألماني بصرف النظر عن موقفه كجارٍ مُهدّد. بدءاً من الوحدة الألمانية، تغيّر كلّ شيء، طبعاً مع الحرب العالمية الأولى من حيث هي حربٌ أبائنا. فقد كان جيل أبي، وآباء أصدقائي جيل القتال حتى الموت طيلة سنوات، وهذا ما أدّى إلى انقلاب الأمور. ثم إن شدة هذا الصراع القديم أفضت فجأةً إلى محو الحدود، إذ لم تُعدّ الحدود موجودةً الآن بين فرنسا وألمانيا. فهما تتحرّكان في الفضاء نفسه، حتى وجود الاختلاف اللغوي يُقدّم فرصة لتعلم لغة الآخر، التعلّم الذي يقلب وضع العداوة بين البشر رأساً على عقب. حقّاً إنّ إزالة الحدود كانت أجمل ما حصل في أوروبا !

لاحظتُ مؤخراً أنّ فيلسوفاً تغنّى بالحدود، هو ريجيس دوبريه *Debray*. لكن على سبيل التهكم. ومهما يكن، أنا شخصياً أمقتُ تمجيد الحدود. وإن نسيتُ فلن أنسى أبداً تلك التجربة مع الحدود التي أسعدتني كثيراً حين سافرتُ إلى إسبانيا عارياً تقريباً، بأقل ما يُمكن من الثياب، ومن دون أيّ رمز اجتماعي، فيما عدا عشر فرنكات فرنسية لأدفع أجرة القارب الصغير الذي سيعبر بنا النهر في جنوب فرنسا، في بلاد الباسك. والمعروف أن بلاد

الباسك كيانٌ مُشترَك بين البلدين تسود فيه لغةٌ واحدة هي اللغة الباسكية. ذات مرّة قطعْتُ هذه المسافة بدافعٍ لذّةٍ خالصة، لذّةٍ فلسفيّةٍ لأعبرُ حدوداً كان يستحيل عبورها خلال الحرب، وحتى في فترة ما بعد الحرب، من دون أوراقٍ ووثائق. وإلا حُكِم المرءُ على نفسه بالإعدام؛ لأنّ عساكر فرانكو كانوا جاهزين لإطلاق النار عليه في أية لحظة ليموتَ ميتةً كلب.

هذا يعني أنّ عابر الحدود هو الآخر/العدو بكل ما تحمله الكلمة من معنى! الآخر! ليس الآخر ببساطة. سأقول بالأحرى الآخر بوصفه العدو المطلق. يُضاف إلى هذا أن الحدود بين فرنسا وإسبانيا أيام الاحتلال الألماني كانت أخطر بما يفوق التصوّر. وخصوصاً من الجهة الفرنسية؛ لأنّ عساكر الجيش الهتلري مُرابطون هناك، ويُطلقون النار دون هوادة أو تردّد. واجهتُ، هناك، موقفاً في مُنتهى الخطورة حين أوقفني جندي ألماني على ضفة النهر تقريباً، على الحدّ المائي لاعتقاده بأنني كنت أحاول عبور الحدود المائية سباحةً مثلما كان يفعل كثيرون من الفتيان في تلك الفترة. وفي الحقيقة حاولتُ، يومئذٍ، الهروب من الأشغال الشاقة.

كنتُ أقرأ قصيدةً لأرسطو عن الفضيلة، وكان من السخرية الاستثنائية أن يُوقفني جنديُّ ألماني مع نصِّ إغريقي اعتقد أنّهُ نصٌّ روسيّ. ولما كانت الحربُ مُشتعلةً في الشرق بين ألمانيا وعدوها المطلق روسيا، الأخطر بما لا يُقاس من عدوها فرنسا، فتوقيفك وبين يديك نصٌّ روسيّ، يعني الحُكم عليك بالإعدام. فماذا تفعل على حدود إسبانيا مع نصِّ روسيّ؟! لا شكّ في أنّك جاسوس! تخيّل!

على حين غرّة، وُضِع الجندي الألماني رشاشه على صدره، وصرخ بأعلى صوته: إرهابي! ثمّ قادني إلى مقرّ الضباط في الثكنة العسكرية، وقدّمني لهم مع النصّ. ومن حُسن حظّي أنّ ضابطاً ألمانياً كان قادراً على قراءة اللغة الإغريقية، وعلى التفريق بين الأبجدية الإغريقية والأبجدية الروسية المُتشابهتين طبيعاً؛ لأنّ إحداهما تتحدر من الأخرى. وهكذا أنقذتُ حياتي بفضل التمييز بين أبجديتين!

المفارقة المضحكة هنا أنّ الضابط الألماني لم يشأ أن يقتلني، ولا أن يحتجزني. فأوكل أمرني إلى الجندي الذي أبدى تذرُّمه وحيرته من هذه المهمة. وفي آخر المطاف نظر إليّ وحدّثني بلغة فرنسية تطفئ عليها اللكنة الألمانية، قائلاً: الحرب، الحرب شيء رديءٌ جداً! وتركني أنصرف!!

أودّ الآن أن تُحدّثونا عن مؤلفاتكم الفلسفية أولاً، وعن أعمالكم الإبداعية في الشعر والرواية. فأَي الجانبين سبق الآخر في المراهقة أو في الشباب؟
جاء الشُّعر قبل الفلسفة بزمَنٍ طويل مع أنني عشتُ القصائد بوصفها لحظاتٍ

فلسفية، لحظات علاقات بالكون، واستمرار وجوده، وخطره على وجه التحديد. لأنَّ القصائد الأولى التي أتذكرها وما أزال أحتفظ بأثرها المنطوق أو المكتوب، هي تلك التي كتبتها حينما بدأت الحرب. كان هذا عميق الأثر في ذاتي؛ لأنَّ فكرة الحرب التي كانت واقعاً راهناً لا ذاكرة أو تاريخاً، واقعاً مُباغتاً، شغلت ذهني كلياً ولفترة طويلة. ففترة ما قبل الحرب، أو ما بين الحربين، كانت في أوروبا واقعاً يومياً. كنا مسكونين بهاجس أننا نعيش مرحلة ما بعد حرب مضت، وما قبل حرب قادمة.

ما بواكير قصائدكم في هذا السياق ؟

كانت القصيدة الأولى التي كتبتها يوم اندلاع الحرب بداية شعرية إلى حدّ ما. طبعاً كنتُ أكتب قصائد قبل هذا التاريخ؛ وإلا لما استطعت أن أنظم قصيدة في ذلك اليوم، ولفضلتُ الذهاب في نزهة تأمل أو تفكير، أو في زيارة نقاش مع أولاد عمّي الذين ماتوا جميعاً في الحرب. لكنّ الأمر كان غير ذلك؛ بحكم أنّ الشعر وُلد في نظري على تخوم الفلسفة. لذا كنت أرى فيه الفلسفة حتى قبل أن أعرف معنى الفلسفة. لقد كان الشّعْر تعبيراً عن فكرة الموت، والزمن، والحلم، وبالتالي الخطر. والأكثر من هذا بكثير إنّما هو الحبّ ذاته من حيث هو ينبوع وخلفية. وفي الوقت نفسه كانت تفتني الموضوعات الأورفية، موضوعات الفكر الإغريقي هذه أسرتني عندما لم أكن أعرف بعد إلى أي مدى كانت موضوعات وحشية، وموضوعات نقيّة في آن معاً. لأنّ الأورفية دخلت إلى اليونان من بابي الجنوب والشمال المفتوحين معاً، في وقت واحد. غير أنّ أورفيوس لم يكن إلهاً للنفس اليونانية في المدينة الإغريقية، بل كان إله بربر الشمال، حيث الحد الذي يفصل عالم الشمال المجهول، الذي كان أيضاً يوغل مُتداخلاً مع أحداث الشرق الآسيوي، أعني ساحل آسيا، ومع يونان النفس الآسيوية. فاليونان بلد نصف آسيوي، وهي التي ابتدعت كلمة آسيا. والغريب، من جهة أخرى، أنّ اليابانيين يُسمّون أنفسهم آسيويين مع أنّ الشاطئ الشرقي لاسطنبول هو الذي ابتدع تسمية آسيا. وإلى اليوم ما تزال كلمة آسيا تُستخدم في اسطنبول للدلالة على قسم المدينة الواقع من الجانب الآخر. تماماً كأوروبا وآسيا اللتين كانتا طرفي هذا اليوسفور.

تتحدّثون عن اللغة الأورفية، فهل لهذا صلة بأسطورة أورفيوس ومأساة موته ؟

نعم، أورفيوس، ضحيّة عزّافات تراقيا البربريات اللواتي قطعن جسده إرباً. وهذا ماسوف يكون مصير ديونيسيوس. ومع أنّ ديونيسيوس إله (ابن زيوس)، وأورفيوس مُغنٍّ، وشاعر، فقد واجهها القدر نفسه، إذ مزّقت النساء الناقيات جسديهما. لقد تأثرت تأثراً بالغاً بهذين الموضوعين على اختلاف سياقهما. حتى إنّ فتنتهما شملت طفولتي، وامتدت فترة طويلة بعدها. ممّا جعلني أسمي «أورفيوس» هذا النمط من القصائد الأولى. لكنني في النهاية كتبت قصائد أخرى أعر عليها أحياناً بين أوراق قديمة، في أعماق دُرج من الأدراج.

ثم جاءت اللغة السردية التي بدأت كتابتها ببعض القصص القصيرة أيام الاحتلال الألماني، خلال الحرب. لكنني لم أحفظ بشيء من هذه القصص إذ كنت مأخوذاً بالقتال الدائر على الجبهة.

بالمقابل، تولدت القصة الأولى نتيجة اتصالي، في الفضاء الأميركي، بعالم السود، أي بجزء المدينة الذي يسكنه الزوج. وهي مدينة كبيرة ذاع صيتها، بأنها مخصصة بالرواية البوليسية. أنا لا أتحدث عن شيكاغو، بل عن جنوب شيكاغو: كنت أسكن على طرف جنوب شيكاغو، وتحديداً على تخومها حيث كنت أحب أن أتمشى. علي أن أشير هنا إلى أن الشباب الأميركيين غير السود يُخاطرون بأنفسهم في هذا الجزء من المدينة. كان ثمة، على نحو غريب، نوع من الذعر المقدس في نفوسهم، ونوع من الاحترام أيضاً. لأنهم كانوا أميركيين... أوه! كيف أصفهم؟... أميركيين مُتحررين. لم يكونوا حمقى. كان يستولي عليهم بالأحرى شعور بالذعر والخوف، وربما شعور باحترام المجهول، بوصفه عالماً لا يُمكن دخوله. أمّا أنا، على العكس، فكنت أودّ على الدوام أن أكون هناك.

وتجدر الإشارة، هاهنا، إلى أن كتابي الأول *HP of* صدر من ذلك المنبع. الـ *HP of* هو ما نسمّيه رواية يُمكن أن نُدرجها تحت هذا العنوان عند أحد الناشرين إذا قبل أن ينشرها. وكانت هذه حال منشورات *Seuil*، التي أقرّ بفضلها، وأعترف بجميلها. فهي التي نشرت في كتابي بين شوارع في (١٩٥٨)، أي بين شوارع شيكاغو، وهذا يعني، في الواقع، ذلك الفضاء الفاصل بين الشارعين المشقوقين من الشمال إلى الجنوب حيث يوجد فضاءً خالٍ بين البيوت، فضاءً من التلف، والنفايات، والكؤوس المتكسرة، والقمامة غير المجموعة. من الغريب جداً أن يكون في مدينة كبرى مُتحضرة هذا الفضاء التالف، الفضاء المُدمر حيث يلعب الأطفال بتكسير زجاجات الخمر والشراب. هؤلاء الأطفال الذين كان أغلبهم سوداً، أو من بورتوريكو، أي نصف سود ونصف أوروبيين مُهجّرين أو مُستوردين. هذه بلاد الأسفار في الجوهر، لأنّ السود، كما البيض، جاؤوا إليها من العالم القديم، وبالمقابل، التقوا سكانها الأصليين، الهنود. فتزوجوا منهم، أو اغتصبوا نساءهم، أو أبادوهم. إذاً هذه الشعوب غريبة جداً لأنها لا أصل لها، فأصلها مفقود.

وما مصير الآخر في هذه الحال من ضياع الأصل، وكيف تنعقد علاقتنا به إذا

لم يكن له أصل يدخل في تكوين هويته؟

ضياع الأصل يمنح النفس البشرية طابعاً من العظمة. فثمة جمالٌ عظيم في هؤلاء الأطفال البورتوريكيين الذين يعيشون في عالمٍ بيّنيّ كهذا. هذا البلد أيضاً، كما اكتشفتُ بتأثير شديد، هو مسقط رأس ميشيل أوباما. فعلى ما يبدو أن ميشيل أوباما وُلدت وعاشت طفولتها في جنوب شيكاغو. وبالتالي أشعر إزاءها بكثير من القرابة لأنها حقاً مصدرى السردى... إنه لأمرٌ في منتهى الغرابة! لماذا يا ترى؟ لست أدري؟

كنتُ قد كتبتُ أشياء كثيرة قبل ذلك، إلا أن ما كتبتُ لم يمثل كتاباتي، لم يكن مؤلفي. لكنني، بدءاً من كتابي بين الشوارع، شعرتُ أنني في كتاباتي، في عملي الأدبي. وكان هذا بفضل أحد القُرَّاء (من بين كثير من القُرَّاء الذين ساعدوني على تأليف هذا الكتاب وعلى نشره) اسمه جان كيروول Cayrol. ثم بفضل فرانسوا فال Wahl.

هل كان الكتاب نوعاً من الرواية ؟

هو بالأحرى كتاب يبدو في شكل رواية. وهكذا كنت في وثاق رواية. لكن ما عسى أن تكون الرواية ؟ كانت، في نظري، فعلاً سردياً قبل كل شيء. وأظن أن هذا هو المهم. إنها شيء يُحاول الإمساك بهذا المنبع الدائم الموجود في داخلنا، الذي هو الفعل السردى المستمر المحيط بنا، يُغذيها، وينقلنا إلى العالم، ينقلنا إلى الآخر، ويجعلنا نعرف أنفسنا، كما يزودنا بالقدرة على أن نحكي أنفسنا، وحتى على أن نحمل، من دون أن نعلم، سردنا الدائم الذي من دونه لا نعود إلا جسداً إنسانياً (وهذا كثير أصلاً لأنَّ جسد الإنسان مرآة الكون، الأمر الذي يبلغ من الوضوح حدّاً يجعله لا يُدرَك إلا قليلاً).

نحن نحمل هذا الجسد الإنساني المُركَّز على الكون، والذي لولاه، لما تعرّف الكون على نفسه. إذ لن يوجد ثمة كون في الواقع. الكون الإنساني هو هذا الجسد الذي يجعل وجود الكون الفيزيائي الفلكي بصورة أخرى مُمكناً، وهذا مخزون من الطاقة الذي لا أحد يعرف عنه شيئاً. أقول الجسد الإنساني، الجسد الحي. وإذا كان ثمة في الكون أحياء واعون آخرون، تبقى المشكلة هي ذاتها، والمسألة هي ذاتها. إنما بهذا يكون الكون، وفعل الكون مُعطى له بمعنى ما. وبعبارة أخرى، ليس الكون غير قابل للمعرفة، بل غير قابل للحساب أيضاً. إذا فهو يساوي الصفر. ولئن لم يُحسب عمره قبلاً على سبيل المثال، فنحن نعرف الآن عمر الكون. نحن. أقول نحن بالتساوي مع الآخرين؛ لأنَّ الحساب الآن هو حساب علماء الفيزياء الفلكية الذين يقولون لنا إنَّ ثمة ١٢,٧ مليار سنة من الوجود، من الظهور، من التوسُّع، من التوهُّج.

تقصدون توسُّع الكون الذي كان في الأصل، قبل الانفجار الكبير، بحجم رأس

الإبرة ؟

تماماً. فقد كان في الأصل بحجم رأس الإبرة. لكنَّ رأس إبرة بلا إبرة. رأس إبرة بلا إبرة، هو في الواقع «لا وجود» *non-être*. وقد شرح ابن رُشد ذلك كله بكلمات قليلة حين أفاد بأننا يُمكن أن نقول إنَّ الكون أزلي، لكنّه لا يُستبعد أن يظهر، أن يظهر في الزمن، أي أنه أزلي ويظهر في الزمن في آن معاً. فكيف يُحدث أو يحضر الأزلي نقطة ويظهر في الزمن ؟ ها هي، على وجه التقريب، خلفية تصوُّر الكون عند ابن رُشد.

قد يكون هناك تفسير آخر للقصة نفسها جاء به مُتفقّه في التوراة، شرقيّ وُلد في مدينة تُسمّى صَفد كما يبدو. لكني لا أعرف عنه شيئاً أبداً. هذا ساحر، يعني مُفكر، فيلسوف

في القبلانية. يشرح الكتابة العبرية التي هي المنبع المشترك للديانات التوحيدية الثلاث؛ لأن ما سمّاه الإغريق «ببيليا» حين ترجموا من اللغة العبرية مُضيفين إليه السرد الإنجيلي، إنّما هو العهد الجديد. ثم يأتي لاحقاً كتاب آخر هو القرآن. إذاً هذان الكتابان مُشتركان بين الشعوب الروحية الثلاثة. ممّا يرتبط بفكرة البداية في الزمن. لكنّها البداية في الزمن انطلاقاً من شيء ما مقول كفعل صادر عن الأزلي، وقول ابن رشد مُدهش لأنه يُفيد بأنّ هذا فعل أزلي غير أنّه يتمّ في الزمن. فكيف يُمكن أن يكون، في الآن نفسه، أزلياً ويتمّ في الزمن؟ في وسعنا أن نقول لأنفسنا إنّ هذا بداية في الزمن، قبل الزمن. فثمة شيء ما قبل لحظة البداية! فما الذي يوجد قبلاً، قبل أيّة بداية؟ شيء لا يتحرّك، شيء أزلي!

هل هذا الشيء هو ما يُدعى الخوّاء chaos؟

نعم، هذا عند الإغريق الذين كانوا يقولون: الشيء الأزلي هو الخوّاء. لكنّ الرواية السامية، إذا أخذنا مجموعات اللغات المنضوية تحت هذه التسمية الرائعة التي أطلقها الفلاسفة الألمان الذين كانوا فقهاء لغة أيضاً، كاللغة العربية واللغة العبرية، تقول إنّ الشيء الأزلي بداية مُطلقة في الزمن. الكلام هنا ليس عن الخوّاء الموجود قبل هذا الشيء! فلا خوّاء قبلياً! هذا هو الاختلاف بين 'سرد الساميين' و'السرد الهيليني'. لأنّ ثمة خوّاء ينتظم شيئاً فشيئاً من خلال تدخل عدد من الآلهة التي هي وجوه تبدو للعيان. غير أنّ ثمة في التصوّر الآخر بداية مُطلقة، لكنّ لكونه قبل الزمن، يُقال: هو أزلية لأنّه نقيض الزمن. لكنّ ما معنى أزلية انبثاق الزمن؟ هذا منبع خفيّ تتعدّد معرفته! على أيّة حال، الجميل هنا أنّ ثمة، في الأحوال كافة، طفلاً سرديّاً أو عمقاً سرديّاً، هو هذا الكون الذي ما أمكن أن يكون سرديّاً لولا وجود الجسد العارف الذي أدعوه بالجسد-المرأة.

تقصّدون جسد الإنسان من حيث هو جهاز عضوي؟

نعم، لكنّي أدعوه بالجسد-المرأة لأنّ خاصّته هي أنّه حيّ، بالإضافة إلى كونه عارفاً أيضاً، أي مُدرِكاً. إنّهُ مرآة الكون. فمن غير هذه النظرة، من غير هذه الشبكية، من غير هذه المساحة الصغيرة جداً، لما وُجد اللّون، ولا النور، ولا بريق النجوم، ولا زُرقة السّماء، ولا خُضرة المراعي، ولا لآزورد البحار.

إذاً ثمة جسد حيّ، بإمكاننا أن ندعوه إنسانياً في الحال التي نعرفها، هذا إذا لم تكن هناك أجساد أخرى، وربّما لا يوجد في الكون إلا هذا الجسد، جسد الإنسان؛ لأنّ له هذه المرأة في موضع بين العين والدماغ، وما يتحرّك بين الدماغ والعين إنّما هو شيء نُسميه الوعي طبعاً. إلا أنّنا لا نلمس الوعي في أيّ مكان من الدماغ، وليس بإمكاننا أن ندرّكه. وظيفة هذه المرأة هي إيجاد الكون. أكيد أنّ هذه المرأة، بالإضافة إلى ذلك، لغة، ولها وظيفة اللغة، إذ تعمل في المنطقة نفسها من الجسد؛ لأنّ الشبكية والكلام يترافقان، ويرتبطان أولاً بالدماغ

الخفيّ. فالناس جميعاً يقولون : ينتج الوعي بفضل الدماغ. لكننا لا نمتلك أية فكرة عن طريقة تمكّن الدماغ من إنتاج الوعي؛ لأننا لا نعرف شيئاً عن الدماغ. العلماء وحدهم هم الذين يعملون على معرفته في المخابر. وقد تعرّفت على واحد منهم هو جان-بييار شانجو *Changeux* الخبير الكبير في علم وظائف الدماغ. كان واهناً صحياً. وقد اعترف لي بأنه يتعرّض لنوبات صداع مُزمنة، وحادة جداً. كان واهناً إذاً. غير أنّه، بسبب هذه النوبات، كان يعرف كلّ شيء عن الدماغ. ومع ذلك، لم يكن يعرف شيئاً عن علاقة الوعي بالدماغ. على كلّ حال، ما هو أكثر أهمية من العلاقة بين الوعي والدماغ، ماثل في العلاقة بين ما نمتلك من الوعي الشبكي للعالم، والكون الشاسع الذي ما كان يُمكن أن يوجد حساباً تاريخه من دون شبكتنا، ولُغتنا، ومن دون اللغات البشرية. ما كان يُمكن أن نعرف رقم ١٢ مليار سنة؛ إذ ما معنى الأرقام؟ إنها اختراع اللغات! فبغية الوصول إلى خلق الأرقام، لزم وجود عدّة لغات! وجود نسق كامل من اللغات.

هنا أقول : كلّ شيء يأتي من سيبار، المدينة السومرية الصغيرة حيث كان الناس يتكلمون لغةً اختفت اليوم كلياً مع أنها اللغة الأولى المكتوبة التي تتداخل مع اللغة الأكادية. عندما غزا الأكاديون سومر، واستولى الملك العظيم سرجون على بلاد السومريين، بدأت الكتابة بالأكادية إضافة إلى الكتابات السومرية الوليدة، كما بدأت كتابة اللغات، وغدت الترجمة ممكنة. وهذا ما يولّد الاختلاف عن مصر التي ترسم اللغة، ولا تحتاج إلى الترجمة لأنّ الكتابة أصلاً رسم. على حين أنّ السومريين لا يرسمون اللغة، بل يكتبون على ألواح من الصلصال. الرسم على الصلصال غير مُمكن، بينما يُمكن الرسم على البردي. الكتابة السومرية بالضبط، نقاط صغيرة، وصلبان، وأشكال مسمارية. ممّا يعني أنّ تلك اللغة لم تعد تصويرية، بل غدت صوتية. وسوف تتمكّن لغة الكتابة هذه من كتابة اللغات المحكيّة وترجمتها إلى لغاتٍ أخرى. حتى إنّ لدينا ألواحاً ثنائية اللغة، وهذه ظاهرة فريدة، وخارقة للعادة.

رأيت هذه الألواح ثنائية اللغة في سيبار حيث تأتي اللغة الأكادية، في كلّ سطر، فوق اللغة السومرية. وأعطت سيبار في العبرية (كما شرح لي عالم آثار عراقي وهو يريني الألواح ثنائية اللغة ويضعها في يدي) كلمة سيبور ومعناها القصة، وكلمة سيفور التي صارت الكتاب، أي السّفْر والأسفار.

لا أعرف كيف تطوّر معنى الكلمة من اسم مدينة سيبار إلى الدلالة على القصة. لكنّ ثمة فرقاً طفيفاً في اللغة العربية بين «الزبور» الذي يعني الكتاب عامّة، فدلالته محصورة بمزامير داوود، و«السّفْر» الذي يعني الكتاب الكبير. ومن هنا تسمية «أسفار» العهد القديم.

هذا بحث بالغ الأهمية وخصوصاً أنّ الدقّة الصوتية في اللغة العربية تُميّز بين

الكلمتين على نحو لا يُمكن أن يُدركه فرنسيّ مثلي لا يعرف من هذه اللغة الواسعة إلا بعض الكلمات. وهذا نقصٌ عانيتُ منه كما أشرتُ سابقاً. على كلِّ حال، أنا أنقل ما شرحه لي عالم الآثار العراقي وحسب.

إذا، في هذه المدينة السومرية الواقعة على الضفة الشرقية للفرات، تقريباً في منتصف المسافة بين بغداد وبابل والمدائن، كشف التنقيب الأثري عن أشياء مذهلة، أي هذه الألواح ثنائية اللغة التي كانت في الحقيقة مكتبةً من الصلصال مكوّنةً من الألواح المصفوفة كما تُصَفُّ الكتبُ في الرفوف. لم يسبق أن رأينا مثل هذه المكتبة التي كانت بأكملها من الصلصال القابل للعطب إلى درجة كبيرة. ويُقال اليوم إن هذا كله قد اختفى إثر المعارك التي اندلعت بعد غزو الرئيس بوش للعراق. ولا نعرف الآن إن كانت زيارة هذا الموقع الأثري ما تزال مُمكنة، أم أنه عُمر من جديد، وقُبِرَ تحت الأنقاض. لا ندري ما فعله جيشُ غازٍ بمكتبة نادرة حيث ولدت الكتابة ذاتها. إذ لم يكن للصلصال قيمة تجارية توجب تصديره، وحتى من الناحية الأثرية، لم يكن بالإمكان أن يُجعل مُتحفياً. وبالتالي تُرك الصلصال ينهار. ربّما هذا هو ما حصل. وقد نعرف عمّا قريب، وبعد كل ما حدث أولئك الذين أغرقوا العراق في الحروب. وقد نعرف أيضاً المصير الذي آلت إليه سيار. مهما يكن، فإن القضية مُتصلةً بنقطة أصلنا العلمي، بمهدنا العلمي الذي نجد فيه ذاكرتنا. هذه الذاكرة التي تُسجّل ما ابتدعه الحضارة العربية وما أضافته أيضاً إلى تلك الأصول. ولعلّ أهم ما قدّمه العرب، في هذا السياق، اختراع الصّفر الذي لم يُعرف قبلهم. لأنه لم يكن ممكناً، لولا الصّفر، حسابُ عمر الكون الذي ذكرته قبل قليل. فنحن لا نحسب إلا باستخدامه، نظراً لعجزنا عن حساب كل دقيقة. وحينئذ نُضيف أصفاراً. وإذا كان عمر الكون ١٣ مليار سنة، فهذا الرقم يتطلب أصفاراً كثيرة! ومن هنا تكوّنت ذاكرتنا! ذلك أننا، كما قلّنا، في كون لا يعرف عمّره إلا بفضل شبكية العين، وكذلك بفضل اللغة البشرية القادرة على خلق الصفر ونطقه.

والقادرة أيضاً على خلق السرد، انطلاقاً من الصفر ذاته، أليس كذلك؟

طبعاً، السرد أصلاً داخل هذا الصفر. فإذا مددنا الصفر «تُك، تُك، تُك»، نلاحظ الضجة التي يُحدثها. هذه الضجة تُكوّن سرداً، لأننا نمُدُّ سردنا كما يمُدُّ العنكبوت شبكته بلعابه، غير أن لنا لعابَ رُوحنا السردية. أعتقد أن هذا جوهر الأشياء، لكن هذا اللعاب، تماماً كلعاب العنكبوت، ليس مُجرّد تأملٍ نظريّ، لأنّ وظيفته التقاط الذباب، ونحن إنّما ننسج، في هذه الشبكة، فعلنا في الكون الذي يؤثّر فينا، ويلتقطنا، ويستولي علينا، حيث نكون، في كل لحظة، أطفال سردنا الذي يدلّنا، ويحاربنا، ويسجننا، ويحرّرنا.

هل يعني هذا أن السرد يلدنا من أحشائه، ويغلف كل لحظة من حياتنا،

ويخطئها، كما تبينون في كتابكم التجربة السردية وتحولاتها *L'expérience narrative et ses transformations*

يلدنا السردُ بمعنى من المعاني، ونحن أطفاله، نحن مخلوقاته. لذلك فالتفكير حقاً بالقصة ليس ببساطة حكاية الأحداث، بل هو سعيٌّ لرؤية كيف يخترعُ سردُ الأحداثِ القصةَ في كلِّ لحظة، وبشكل دائم. ثمّة لحظات كثيرة كهذه اللحظة. ثمّة ألف لحظة أخرى، غير أنّ اللحظة التي يُريد فيها بطلٌ مؤقتٌ أن يحكي قصة حدثت توّاً، كي يُحاول كتابتها، والتمكّن منها، وأمتلتها، وتنظيمها، ورُبّما إكمالها.

روبسيار مثلاً هو الذي يُحضر خطاباً بليغاً كي يُنهي الثورة، وفي الوقت عينه، كي يضع بنفسه خاتمة الأحداث. إذاً هذا خطاب نرجسي. إلا أنه خطابٌ واع جداً يبغى السيطرة على الفوضى، وقد حضر هذا خلال شهر. وأراد من خلاله أن يُعطي درساً عن الثورة، أن ينتقدها ويبيّن أن بعضاً من شخصياتها لم يأخذ بأسباب الحكمة، وبعضها خرج عن جادة الصواب. ويبدو أنّه، بغية إنهاء خطابه، زار قبر مُعلّمه، وقُدوته، ومثله الأعلى جان-جاك روسو.

يُلقي روبسيار هذا الخطاب، فيُصَفّق الناس جميعاً، ولا يجرؤ أحدٌ على أن يمتنع عن التصفيق لخطابه. فهو لا يختلف عن خطاب أي مُستبدٍّ مُطلق مثل ستالين، ومثل أدولف هتلر حين يُلقي خطاباً، ويصَفّق الحاضرون جميعاً، وعدم التصفيق أمر خطير في حالات كهذه. سبق أن وُجِدَت حالة يُحكي عنها في الصين أثناء الثورة الثقافية، لا أعرف متى، لكنّ مفادها أنّ الناس لا يجرؤون حتى على التوقّف عن التصفيق. إذ ينبغي إعطاؤهم الأمر بالتوقّف عن التصفيق، وإلا فلا يتوقفون أبداً.

إذاً الناس كلّهم يُصَفّقون لروبسيار حينئذ. ثم يُطَبِّق صمّت تامّ. وبعد ذلك يقوم أحد النواب، الأكثر انتهازية، بتمجيد الخطاب الفاتن قائلاً: «إنّه لخطابٌ رائع! لسوف نُرسله إلى أقاليم فرنسا كلّها لكي يقرأه الناس كافة، ولكي يتعلّمه الأطفال دون استثناء؛ لأنّه حقاً خطابنا المطلق.

وعلى حين غرّة، ينبثق سؤال يطرحه أحد الحاضرين الذي ذُكر اسمه في الخطاب في معرض الحديث عن شخصيات الثورة التي حادت عن الطريق السليم (ولم يذكر روبسيار إلا اسمه مقروناً باسم مُعاونه غير المعروف، وكان اسم هذا المُعاون مالارميه، كاسم الشاعر المعروف، وقد يكون أحد أجداده) هو النائب كامبون *Cambon* المسؤول عن المالية. لفظ روبسيار اسم مالارميه، لكنّه لم يكن يعرف أنّ مالارميه سيكون شاعراً كبيراً. أمّا مالارميه المذكور، مالارميه البائس فكان نائباً مغموراً ومُجرّد مُعاون النائب المسؤول عن كلّ ما يخص التمويل. في تلك اللحظة من الصمّت، وقف «كامبون» في وجه روبسيار يسأله باستنكار: «لماذا تُلغظ اسمي؟ ماذا تريد أن تقول عني؟». ويردّ روبسيار بارتباك: «تّباً! لا، أبداً، لم أقل شيئاً! أقول هذا هكذا، لكنّي لا أتهم أحداً!»

حينئذ تعالت أصوات الجمهور الذي بدأ يُهاجمه بالقول: «لا يتهم أحداً، كيف هذا؟»، وبالتالي صار كل فرد يتساءل: «وأنا لماذا لم تذكر اسمي؟ ما الذي أردت قوله؟». وفي النهاية، وبعد ثلاث ساعات من الجدل الجهنمي، وُضِعَ روبسيبار، الذي كان يُجسّد الخطاب البليغ المتناسك، موضع الاتهام. إنه الآن مُتهم، وموقوف، ومُرسل إلى السجن. ومن ثم يُحرّره الآخرون، ثم يخوض ما يُشبه المعركة، لتبدأ نهايته من بعد. يتلقّى طليقة مُسدّس في فكه، فيفقد القدرة على الكلام. وفي اليوم التالي، تتهمه المحكمة وتنفيه ليعدم لاحقاً على المقصلة مع أنه هو الرجل القوي الذي كان يحكم، ويأمر وينهى.

كان روبسيبار يحكم بخطاباته البليغة في الجمعية الوطنية، تدعمه النساء اللواتي كان لهنّ دورٌ حاسم في إنجاح الثورة. ففي سنة ١٧٩١، اقتحمن قصر فرساي احتجاجاً على الملك لويس السادس عشر الذي أخذه الهلع حين عاد من رحلة صيد ورأهنّ مُحشّدات في القصر يُطالبنّه بتوقيع إعلان حقوق الإنسان الصادر منذ عام ١٧٩٠. فما كان أمامه إلا الانصياع لمطلبهنّ.

آنذاك، لم يكن في الجمعية الوطنية أية امرأة. لكنّ كان يُسمح لنساء الشعب بحضور الجلسات على أن يجلسن في الشرفات. وهكذا كنّ يسمعن بحماسة خطابات روبسيبار، ويعلو صفيهنّ واحتجاجهنّ إذا قاطعه أحدٌ أو أقدم على نقده! لقد حكم بالخطابات وبتوقعها على نساء الشعب في باريس، مع أنه لم تكن عنده صاحبة، ولم يتزوج أبداً. كان يسكن غرفة استأجرها من نجار عنده بنتان تعملان معه في النجارة. ومن طريف الأمور أنّ روبسيبار كان يتجوّل من دون حرس شخصي. لكنّ بنتي النجار تكفلتا بحمايته حيث كانت كلُّ منهما تحمل عصاً غليظة وتهدّد كل من يقترب من غرفته. كما كانتا تُرافقانه، عند خروجه، مسافة معيّنة تؤمّنان بعدها عليه، وتعودان.

حقاً! التاريخ مليءٌ بالمفارقات، ولعلّ خطاب روبسيبار الأخير أن يكون أكثر هذه المفارقات إلغازاً؛ لأنه ينطوي على غموض عجيب. فالثورة حققت أهدافها، لكنّ ينبغي تنقيتها من الشوائب. فما هذه الشوائب، ومن كان يقصد على وجه التحديد؟ كان روبسيبار في البداية ضدّ الحكم بالإعدام، وقد أعدّ خطاباً في هذا الموضوع، وعرضه للتصويت في البرلمان، فصوّت أنصار الملك ضده. قتل الملك الذي كان مع الحكم بالإعدام، وعاد ليواجه، هو نفسه، اتهاماً بالعنف والإرهاب، ويُقتل لتُقتل حلقة العنف مع نهايته.

المُفارقة الأخرى أنّ الشاعر أندريه شينييه Chénier قتل على المقصلة ذاتها، بعد يوم واحد من إعدام روبسيبار. وقد كتبت في هذا الموضوع قصيدة كي أسخر من صديقي الآن باديو Badiou الفيلسوف والكاتب الروائي الذي كان مُعجباً بكل شيء في الثورة الفرنسية حتى بمظاهرها الإرهابية العنيفة.

من المفارقات التاريخية، على هذا الصّعيد، أنّ في باريس شارعاً باسم كامبون

قرب ساحة الكونكورد، وليس فيها شارع باسم روبسبير. وذات يوم حدثني الرئيس فرانسوا ميتران (الذي كان ضدَّ حكم الإعدام، وهو الذي ألغاه في فرنسا) بأنه يُفكر بإطلاق اسم روبسبير على أحد شوارع العاصمة. غير أنه تراجع كي لا يُتهم بأنه من أنصار العُنف والإرهاب.

هل يصحُّ، إذا فهمنا أنّ روبسبير قتلَ خطابه، أن يكون بذلك ضحيةَ السرد ؟
أجل ! قتله الخطاب، وارتدَّ عليه السرد كطلقة مدفع تعطف فجأة، تُدوم وتعود إلى مَنْ أطلقها. إنه لمسارٌ شديد الغرابة. حقاً قتله سرده. لكن سرده، في الوقت ذاته، نقطة أساسية. ذلك أننا، بطبيعة الحال، أطفال سردنا، أولاد سردنا المُخجلين. الفلسفة تحكي نفسها باستمرار، من دون أن تعرف، كما يبدو، أنها تفعل ذلك، وفي كلِّ مرّة تعتقد أنها تحكي الفلسفة حكايةً نهائية.

لكنّ الذي حصل أنّ ذاك الذي أراد أن يكون فلسفةً نهائية، حكى، هو نفسه، التاريخ بقدر من القسوة جعله يتقدّم بسرده الفلسفي على قسوة التاريخ. إنه أوّل من حكى إبادةً لن تكتمل إلا بعد عشر سنوات لاحقة. لم يحكها بوصفها سرداً، بل من حيث هي وصفة. وهنا نرى أنّ السرد الفلسفي كان ينبغي أن يكون فعل التاريخ ذاته، ومن الضروري بالتالي التفكير فيه من حيث هو فعل سردي مُطعم على قصته الخاصة، لكن لا يصل إلى التفكير في ذاته بوصفه سرداً على نحو كامل، بل ينبغي أن يحكي كلَّ شيء دفعة واحدة، أن يكون سرداً يُريد أن يقول كلَّ شيء، أن يكون وصفاً كاملاً، وصفاً جديراً حتى بتبّع حركة الزمن كما في نظرية هيغل الذي حاول أن يكون جدلياً، بقراءة تمضي عبر التاريخ، وتُغطيه بأكمله، وتجعله يتقدّم، وتلحق به مُتعبّة خطاه.

تاريخ الفلسفة ليس، ببساطة، فلسفتها، بل هو الفلسفة نفسها حين تتأمل ذاتها. فهي تحكي ذاتها بوصفها ابنة ذاتها. أعتقد أن دخول الفعل السردي في الفلسفة شيء من سرّها الواجب تعميقه، وهذا ما لم تفعله بعد، وأجد أنّ من واجبي أن أعمّقه، وأتمنى أن أنجزه بجهودي، وأولده بكتاباتي. كان عنوان أوّل كتاب نشرته لغات شمولية، وهو وصفٌ للحظة تاريخية بالغة القسوة والعنف، لكنّها نموذجٌ أيضاً. إذ ليس ثمة حالات كثيرة مُماثلة. هناك بالمقابل، مثلاً، اللحظة الروسية المناقضة من حيث المبدأ؛ فالبلشفية نقيض النازية، لكنهما مُتناقضتان إلى حدّ أنه كان لا بُدَّ، في لحظة مُعيّنة، من أن تتحالفا، خلال سنتين، تحالفاً مصيرياً في السراء والضراء، تُغذي إحداهما الأخرى، وتتعاونان. إذ يُرسل الروس قطارات كاملة من معدّات صناعة الأسلحة، كالحديد، والمواد الحربية إلى ألد أعدائهم الذين كانوا يُحضرون الهجوم عليهم، والذين ألحقوا بهم أشد أنواع الأذى. وقد استمروا في تزويدهم بالمعادن والكربون، والقمح طيلة الليل. وفي السادسة صباحاً اندلعت الحرب بينهما.

ألا تُدكرنا لحظة التناقض التكاملي هذه، إذا نظرنا من زاوية أخرى، بالعلاقة بين الشيوعية في الصين، والامبريالية الأميركية. إذ لولا الصين لانهار الاقتصاد الأمريكي؟

من دون شك. لو توقفت الصين، على الصعيد الاقتصادي، عن شراء الدولارات الأميركية، لانهار الدولار. فالدولار لا يصمد إلا لأن الصينيين يشترونه كل يوم على شكل سندات خزانة لكي يعيشوا ويستمرّوا. لأنهم بهذه الدولارات يشترون البترول العربي الذي يحتاجون إليه لكي يضمنوا دوام حياتهم، نظراً لعدم وجوده عندهم بما يكفي بلادهم الشاسعة. ومن حسن الحظ أنه ليس بإمكان كل صيني، حتى الآن، أن يمتلك سيارة فيات خاصة، وإلا لكان العالم خبا. إذ لأبد للصين من كمية من الدولارات لشراء البترول، وكي تحصل على الدولار، ينبغي أن يتوفّر الدولار، وبفضل شرائها للدولار، ما يزال يحتفظ بقيمته. ممّا يعني أننا نعيش في دائرة مغلقة.

هل نفهم من هذا، بالتالي، أن الشيوعية تُساعد الامبريالية على الوجود، في حين أنها كانت عدوّها التاريخي؟
عدوّها المطلق، نعم.

إذا ما ذا تُسمّون هذا السرد؟ هل يُمكن أن يُسمّى بالسرد المضادّ *anti-narration*؟ نعم هذا سردٌ مضادّ متضمّن في السرد الجامع *archi-narration* الذي يُغلّف نفسه حتى النهاية، وقد أدرك أنه، في آخر الأمر، مجموع كامل تقريباً لكونه منطوياً على ذاته، لكنّه يحمل، في الوقت نفسه، تناقضه، أي تعارضه المطلق. هاهو العالم الذي نوجد فيه، نحن في حلقة مُفرّغة من لغة، بالغة الخطورة، لكننا لا نستطيع العيش من دونها. هذا خطير لكنّه، في حقيقته، شرط وجودنا وبقائنا.

إذا نحن نرتهن بهذا التناقض كما ترتهن مشروعات حياتنا؟ نعم، إنّه بقاء الحياة، الاستمرارية الحيّة التي حكمها الصّراعُ دوماً كما كان يقول الإغريق، أي أنّها تحمل احتضارها في داخلها. الاحتضار، بالمعنى الإغريقي، هو الصّراع. الصراعاتُ تحمل الموت. والموت يحمل استمراره الحيّ. هذه معجزة، بقاء خارق تضمنه قوّة وجود تناقضه الحتمي المطلق.

أيمكننا أن نقول، استناداً إلى هذا، إن هايدغر كان على حق؟
نعم، لكنّه لم ير السُّخرية الكامنة في هذه الفكرة.

قصدت أنه كان على حق حين قال : «هكذا سوف نسقط في العدم عندما نُنكر اللحظة السابقة بتقدمنا خطوة إضافية.» أي أننا سنقفز في اللاوجود. في الحقيقة، اللافعال هو مُحركُ الكائن-هنا 'être-là'، ف «نحن-هنا» لأننا نُنكر اللحظة السابقة بتقدمنا خطوة إضافية. غير أن ثمة في هذه العملية شيئاً مُخرباً، شيئاً مُدمراً. فقط هنا حيث يكون تماماً على حق، ولا يكون على حق أبداً، يُزاد على هذه القسوة باغياً الإكثار منها، ونحن نكتشف نصوصه جهنمية القسوة التي كتبها في الثلاثينيات من القرن الماضي، وبالتحديد بين عامي ١٩٢٣ و ١٩٤٠ حيث يبدو أنه استدعى كل المجازر، وكل الكوارث التي تذهب صوبه. فحتى ذلك الحين، حدثت المجازر نتيجة وقائع التاريخ، وفعالي التاريخ، لكن الفلاسفة كانوا ما يزالون يخشون أن تُرهبهم هذه القسوة، وكانوا يستبسلون في سبيل قهرها، في سبيل تخطيها.

لكن هايدغر، على العكس تماماً، تزيد، فهو أكثر قسوة من ممثلي التاريخ القساة؛ لأنه قبلهم. وإننا لنتساءل عما إذا كان يعي هذه القسوة، ونتساءل أيضاً : كيف كان يكتشف هذا ؟ لأننا لا نعرف نصوصه القاسية إلا منذ نشرها، لاحقاً، في مؤلفاته الكاملة. وهو الذي حضر هذه المؤلفات بنفسه، وفيما بعد لم يُحضرها وارثون أو باحثون.

أليست هذه المؤلفات منشورة بعد موته ؟

لا، أبداً. فهي منشورة بعد موته، لكنه هو الذي أعدها لتُنشر بعد موته. وهذا نادر الحدوث. مثلاً لم يستدرك كانط أو جان-جاك روسو أو فولتير مؤلفاتهم الكاملة، ولم ينشغلوا بها. ماتوا واستمروا في الكتابة أحياناً حتى أيامهم الأخيرة. لكنهم لم يبحثوا عن معرفة كيف ستُحصى مؤلفاتهم وتُجمع وتُنشر.

أما هايدغر فكان أول فيلسوف هام حضر مؤلفاته الكاملة، فقرر كل شيء، وأعد الخطوات كافة، واختار الناشر، ووقع عقوداً، وشرح الأمور في وصيته. وماذا نجد في هذا ؟ نجد نصوصاً شنيعة شريرة للغاية، تُعادل قسوتها قسوة أسوأ خطابات الفوهرر. إن هاهنا لغزاً فلسفياً غريباً، لغز العقل البشري؛ لأن هايدغر عقل قوي طبعاً، ونراه يُعنى بقسوته مثلما يُعنى طبّاح بمطبخه. لاشك أن هذا استثنائيٌّ إلى حدّ الشذوذ.

هاهو سرُّنا، سرُّ القرن العشرين. لذا علي عصرنا الحالي الآن أن يتمثل هذه الخمر عسيرة الهضم قليلاً، أن يتمثل الإفراط في الشرب من هذه الفلسفة المُسكرّة. فثمة نوع من المرض الفلسفي بعد هايدغر إذا جاز لنا القول، وعلى القرن الحادي والعشرين أن يتخذ موقفاً من هذا، وهو يفعل ذلك من خلال خصومة هائجة؛ لأن الهايدغريين الذين غدوا أكثر ضراوة واضطراباً، وتحمُّساً، لا يريدون حتى قبول رؤية لغز القسوة الهايدغرية. لا يريدون أن يتحدثوا عنها، ولا يريدون أن يتحدث عنها أحد، ولا أن يعرفها أحد. وفي الوقت نفسه، هم الذين ينشرون هذه النصوص بعناية كأطفال يزرعون بستان خضار جدتهم

بعناية وحبّ، على حين أنّ في هذا البستان هيكلاً عظيماً هائلاً هو ذاته ضحية الجدّة. هذا رهيب ... جدّتهم قاتلة! هذا غير ممكّن. وقعت الجريمة في بستانها الصغير!

يبدو لي الآن، بعد أن قرأت مجموعة من مؤلفاتكم الفلسفية، كالعقل السردية *La raison narrative* والتجربة السردية، وتحولاتها الذي ذكرته قبل قليل، والفخ *Le piège*، ولغات شمولية *Langages totalitaires* وغيرها، أنّ فلسفة هايدغر تُشكّل محوراً فلسفتكم، فما قولكم في هذا الاستنتاج؟

الحقيقة أنني دأبتُ على البحث، فيما وراء هايدغر، عن جرح اللغة في ألف نقطة ونقطة. لذلك أعود كلّ مرّة إلى هايدغر من زاوية مختلفة، تماماً مثلما أفعل في حوارنا هذا.

إن كان البحث عن جرح اللغة تعريّة لمواقف سلبية اتخذها، أريد أن أستفهم منكم عمّا إذا كان قد صدر عن هايدغر شيء يُهاجم فيه الأعراق والطوائف الأخرى، أو الآخر بوجه عام.

طبعاً. ففي نصّ المحاضرة التي ألقاها سنة ١٩٢٣، وعنوانها 'المدخل إلى الفلسفة'، يُهاجم ما يُسمّيه بالفلسفة العربية اليهودية (أي فلسفة ابن رشد، والميموني)، ويُعدّها موضوعاً ازدراء. ويستخدم بالألمانية تسمية تُضحكنا في فرنسا هي 'أرابيش هوديش'. فهایدغر يُهاجم ابن رشد وهو جهله، ويعتقد أنّه مُحقّق في هجومه لا لشيءٍ آخر غير أنّه ببساطة يزدري هذه الفلسفة! الأدهى من هذا أنّ هايدغر كان يجهل أنّ العرب ترجموا فلسفة الإغريق وعلومهم إلى اللغة العربية، وأبدعوا علم الجبر، ومفهوم الميتافيزيقيا الذي ما كان ليستخدمه لولا فلسفة أبي نصر الفارابي. ذلك أنّ ألمانيا كانت غابة وحشية ضاع فيها الجيش الروماني، ولقته الرّهبة، فخاف منها. والألمان يفتخرون بأنهم أخافوا الإمبراطورية الرومانية بغاباتهم الموحشة. لذلك حينما دخلها مفهوم الميتافيزيقيا، كان وقعُه انتصاراً كبيراً لم يسعّ هايدغر لمعرفة مصدره.

وهل كتب شيئاً يدعم فيه الفوهرر؟

كتب له نوعاً من بيان أو إعلان الإيمان *kenntnis* الأقرب إلى ما يُسمّيه بالفرنسية *profession de foi*. مضمونُ هذا الإعلان يُجيز اقتتال الأعراق، وإفناء بعضها بعضاً الآخر. هذا المضمون قائم على احتقار الآخر، والحال أنّ محور فلسفتي، النابع من رسالة الفلسفة الجوهرية، إنّما هو احترام الآخر. إذ يجب الإنصات إلى سرد الآخر؛ لأنّ هذا هو مبدأ الأخلاق الأوّل. أمّا هايدغر فقد اختزل الفلسفة إلى رجل لا يفقه أيّ شيءٍ في الفلسفة، هو هتلر. هتلر يمثّل الدرجة صفر من الفكر، انعدام الفكر، وهايدغر ركع أمام هذا الفكر المنعدم.

أين نيتشه من هذا كله ؟
 آه ! نيتشه على النقيض من هذا.

لقد قدمتم عنه برنامجاً إذاعياً مُسلسلاً، وألّفتم عنه كتابين، فبِمَ يَتميّز هذا
 الفيلسوف الذي يصعبُ فهمه على غير المتخصّص ؟

نعم، قدّمت عدّة حلقات خلال السنة صفر من هذا القرن. لم أهدف من هذا إلى
 أن أترك بصمةً على العصر، بل كان الأمر محض مُصادفة. استغرقتِ الحلقات صيف العام
 ٢٠٠٠. وكنتُ أقدمها يومياً ما عدا يوم الأحد. جاءت الغاية من هذه الحلقات تكملة لما بحثته
 في كتابي عن هذا الفيلسوف المدهش بفكره النقدي. فهو يُحاور ذاته حتى ليحسب المرء أنه
 متناقض. غير أنه، في حقيقة الأمر، كان يحلم بكتاب كبير مات من دون أن يُنجزه هو إرادة
 القوّة الذي بناه على فكرة انقلاب القيم السائدة الذي يحدث أمام أعيننا في كل لحظة.
 بحسب هذه الفكرة، يقبل نيتشه بعُنف التاريخ الذي ترتّهن به عظامم الأمور؛ فلولا هذا
 العُنف لما كانت الإمبراطوريات. وحيث إنّ كلّ شيء في التاريخ عُنف، وغزو ثقافي، فلن يكون
 ثمة من تاريخ مكتوب من غير التاريخ الواقعي. إنّها ضرورة الإنصات إلى أحداث التاريخ.
 والجدير بالذكر أنّ هذا الإنصات قضية جوهريّة في الشُّعر.

كيف سننصت الآن إلى تلك الأزمة الاقتصادية وما ينتج عنها من أزماتٍ سياسية
 واجتماعية حادة، وهل يُمكن أن نعدّ كتابكم الأزمة، والفُقاعة، والمستقبل في الاقتصاد
 السردّي الصادر سنة ٢٠١٠، *La crise, la bulle et l'avenir dans l'économie narrative* نوعاً من
 الإنصات الذي يشي بأنّ الامبريالية، مُشعلّة الأزمات، تكاد تعجز عن تجديد نفسها من
 خلال العولمة واقتصاد السوق المتوحّش. ممّا يقود العالم كله إلى حافة الهاوية كما يفهم
 من قولكم في الكتاب : «الاقتصاد العالمي يواكب الاقتصاد الأميركي، باتجاه ثقبٍ أسودٍ
 نهم حيث يبدو أنّ العلاقات الدولية وبقية العلاقات تُجرّب خطر أن يبتلعها» ؟

مَن يُشعل الأزمات ؟ هذا هو المدهش كتجريب. إذ تُعلمنا الأزمة، بطريقة ما، شيئاً
 جديداً عن أسلوبنا في التواصل المعاصر الذي هو اشتغالٌ على الفوريّ. فما كان يستغرق
 عقوداً بل قروناً ليُنقل، يُنقل الآن فوراً وبالتالي يُطير الأزمة. ممّا يجعل منها حيواناً فورياً
 طائراً. ذلك أنّ أزمة كازمة سنة ١٩٢٩ استغرقت، كي تصل إلى ألمانيا، عدّة أشهر، وقد
 تأخّرت الأزمة الألمانية سنة عن الأزمة الأميركية.

الآن، كلّ شيء فوري. وهو، في الوقت نفسه، يُعلمنا فورية الاقتصاد العالمي وجانبه
 السحري من جهة، ومأساته من جهة أخرى. كما أنه يُظهر القوّة السردية التي تُدير النوع
 البشري. حيث نرى أنّ ما يُقال، ما يُقَصّ، المنتشر الآن بسرعة الضوء، بسرعة الوسائل
 السمعية البصرية الحالية، هو، في آنٍ معاً، قوّة السرد البشري الفائقة، بمعنى أنّ الاقتصاد

ذاته سرديّ، وعلينا بالتالي أن نسمع أنفسنا ونحن نحسب، أن نصِل إلى معرفة أننا عبيد سردنا أو أسياده. إذاً يتحتّم علينا أن نحسّن إدارة السرد البشري.

ينبغي، بغية إدارة السرد، أن نُدير السرد المستقبلي أيضاً؛ إذ ما معنى أزمة؟ إنها إفراط في رهان قادم، وتمويل بتقسيط يبيع المسكن المُباع حتى قبل أن يُسكّن. وقد رأينا هذا النظام الأميركي المجنون الذي كان يُراد تطبيقه في فرنسا. سوف يصير الناس جميعهم ملاكِين لأن في إمكانهم أن يشتروا كل شيء فوراً بالانطلاق من لاشيء. وما هذا إلا ضربٌ من النَّصَب والاحتيايل المُعمَّمين اللذين انتشروا في الولايات المتحدة. ففي وَسْع أيّ كان أن يذهب إلى مكتب عقاري ويقول: «أريد أن أشتري قصراً» ويُسأل: «هل معك مال؟»، فيجيب: «ليس معي مال الآن، ولكنني مع ذلك سأشتري!». ليست هناك مشكلة. وهكذا يشتري قصراً ويبيعه في عملية افتراضية.

غير أن مَنْ يشتري منزلاً ليسكن فيه، منزلاً من أجل إقامة عائلته كلها، سيُطرد منه بعد سنتين، وسيأتي رجال الشرطة لإخراجه منه، لأنه عجز عن تسديد القرض. هذا هو الرهن العقاري. وقد دخلت هذه القروض الوهمية، والاحتيايلية في الحقيقة، في المصارف بوصفها قِيماً، وغدت قِيماً فاسدة. ما أغرب أن تكون القيم الاقتصادية فاسدة، تماماً كما نبيع سمكة ننته. هذه هي القيم الاقتصادية التي فسدت كسمكة مُنتنة. وهنا الغرابة عينها.

حينئذٍ فسدت المصارف كلها، حتى المصارف الألمانية، نتيجة قِيم كانت قد بيعت في لوس أنجلوس أو في سان فرانسيسكو، لأناس اشتروا منازلهم بلا ثمن، لكنهم طردوا منها، طردوا من منازلهم، بينما كانت القيم الفاسدة تنتقل بين المصارف الألمانية وتُفسد قِيم أشخاص آخرين، ألمان وبولونيين وروس أو فرنسيين ممّن كانوا يحملون قِيماً فاسدة في مصارفهم. هذا غير معقول! ثمّة إذاً نوع من الفساد المُتخيّل للحقل البشري بأكمله. يا للدهشة! هذا كما لو أنّ لغاتنا تفسد. تخيّل لغاتنا تُتت في المعاجم، والمعاجم فاسدة. عندئذٍ ستكون مُضطراً لطرده الكلمات لأنها فاسدة، كلمات زائفة غير موجودة، سبق أن بعناها. وبالنتيجة، هانحن في عالم من تخيّل متعفن.

هذا ما علّمنا إياه الأزمة الراهنة، الأزمة الأخيرة الأكثر جنوناً أيضاً. لقد توقّفت بسرعة؛ لأنّ اللعبة سرعان ما صارت مكشوفة في النهاية. لذا كَفّت سريعاً عن اللعب. استمرت أزمة ١٩٢٩ فترة أطول، ومع ذلك الأزمة الحالية أخطر لأنها تُظهر لنا أننا نعيش في الخيال، وأنها عبيد أنماط سردنا.

يبدو أنّ الأزمة لم تنته بعد، فما إن أعلنت الولايات المتحدة الأميركية أرقام ديونها الهائلة، ونشر الاتحاد الأوروبي مُعدّلات نمو اقتصادي متواضعة إن لم تكن معدومة، حتى تبين أنّ الاقتصاد العالمي على حافة الانهيار. فثمّة عدّة دُول أوروبية تُعلن إفلاسها، أو تكاد في ظلّ أزمة تحدث يوماً بعد يوم. ما تحليلكم لهذا الوضع؟

هذا سؤال مهم جداً سأقسّم الإجابة عليه إلى لحظتي الأزمة اللتين تطآن على الاقتصاد العالمي. فقد لاحظ علماء الاقتصاد أن الأزمة الاقتصادية يُمكن أن تعود دوماً. ولهذه العودة دورتان : دورة قصيرة تنشأ كل عشر سنوات، ودورة طويلة تنشأ كل خمسين سنة. ولا تخفى المفارقة التي ينطوي عليها السعي لرصد انتظام دورات عودة الأزمات الاقتصادية : لئن كانت الأزمة تعبيراً عن عدم انتظام الاقتصاد، فكيف ينتظم اللامنتظم ؟ يستغرق انفراج الأزمة القصيرة عدّة أشهر، وبعدها ينطلق الاقتصاد من جديد كما حصل مثلاً سنة ١٩٧٣، حين نشأت أزمة السكك الحديدية وتصنيع المعادن. أمّا انفراج الأزمة الطويلة الأعمق والأخطر من الأولى فيستغرق وقتاً أطول، وغالباً ما يُفضي إلى كارثة سياسية، أي إلى الحرب. لأنّ البحث عن حل الأزمة لا يجري داخل الاقتصاد، بل خارجه. تظهر أعراض الأزمة في الاقتصاد الأكثر تقدماً، ثمّ تنتقل إلى اقتصاد البلدان المرتبطة به. تماماً مثلما نشهد اليوم حيث تنتقل الأزمة من الولايات المتحدة الأميركية إلى الاتحاد الأوروبي، وحيث تتزامن الأزمات القصيرة والطويلة. ممّا قد يُنذر بحرب يخوضها ممثلون سياسيون رديئون - كما يُفيد معنى الكلمة الإغريقية *histrion*.

نعم، لقد اتخذت هذه الأزمة شكل أزمة ١٩٢٩ بالإضافة إلى سرد سياسي؛ بحكم أنّ النازية التي كانت مجرد مزحة، مُثّلت باثني عشر نائباً، قفزوا فجأةً إلى مئة، إلى مائتين، إلى خمسمائة. لماذا ؟ لأنّ انتقال الأزمة من أمريكا إلى ألمانيا سنة ١٩٣٠، أدى إلى انتشار البطالة الذي أتاح للحزب النازي أن يُوسّع قاعدته بتجنيد العاطلين عن العمل. وهكذا صاروا أسياد أوروبا كلّها، وأشعلوا الحرب في العالم كلّها. كان اليابانيون متورّطين في هذه الحرب. لعلك تعرف قصة الجيش الألماني حين وصل إلى باريس. اليابانيون، الذين كانوا عسكريين يحتكرون السلطة في اليابان، في ظلّ الإمبراطور، وهم في الحقيقة ديكتاتورية عسكرية، قالوا لأنفسهم فجأة : ها قد احتلّ أصدقاؤنا الألمان مدينة باريس. هذا شيء رائع. وعلينا، نحن أيضاً، أن نعمل شيئاً، فما عسى أن نعمل ؟ سنخلق إلهاً. حينئذٍ قرّروا أن يُضيفوا إلهاً إلى الشينتو. مع العلم أنّ في كل شينتو ثمانمائة مليون إله. ولكنّ بقدر ما تكثُر الآلهة، تنعدم تماثيلها. فليس هناك لأيّ منها تمثال في المعابد اليابانية. المعبد الياباني خال من التماثيل خلوّ المسجد وإن اختلفت العلة؛ لأنّ الآلهة تبلغ من الكثرة حدّاً يصعب عنده تخصيص تمثال لكل إله. لهذا السبب، لا نرى في المعابد اليابانية سوى مرآة صغيرة لإلهة الشمس، لا تعكس شيئاً آخر غير قرص الشمس، أي وجه الإلهة. لأنّ كلمة الشمس مؤنثة في اللغة اليابانية. إذا إلهة الشمس تقترب من مرآة تمدّها باتجاهها إلهة صغيرة. لأنّ إلهة الشمس كانت قد تخاصمت مع أخيها، واختبأت في مغارة. ففرق العالم في الظلام. ولما اقتربت إلهة الشمس من المرآة الممدودة باتجاهها، رأت نفسها في المرآة، فانتشر النور من المغارة إلى العالم الخارجي، ولحسن الحظ، خرج العالم من الظلمة. وإلامت المخلوقات كافة. إنها عملية خلق فورية، تكوين في مرآة. وهذا بالغ الجمال. فالمرآة الخشبية موجودة في

هذه المعابد الخالية، مع ذلك، من تماثيل ٨٠٠ مليون إله يستحيل تمثيلها. لذا قال اليابانيون لأنفسهم: ينبغي أن نصنع إلهاً جديداً. فابتدعوا معبداً للإمبراطورهم الصغير تحديداً مع بداية الحرب بين فرنسا وألمانيا. فجأة ابتدعت اليابان لنفسها إلهاً جديداً هو الإمبراطور، لكن في سنة ١٩٤٠ فقط، حين وصل الألمان إلى باريس، حين دخلها هتلر، صار عدد الآلهة ٨٠٠ مليون إله، وإله إضافي.

وقفتُ، ذات يوم، أمام هذا المعبد الذي كان قد بُني من أجل الإله الجديد. حقاً! إنه معبدٌ فاتن. إذ كان مكاناً وطنياً حيث يصل التلاميذ مع مُعلميهم لتمجيد هذا الإله. فيقف التلاميذ في صفٍّ، والتلميذات في صفٍّ مُقابل. وكان، في وسط الصفين، أجنبي غريب، أوروبي، هو أنا. كان هؤلاء الأطفال الصغار ينظرون إليّ ويضحكون كما لو أنهم ينظرون إلى حيوان، إلى بقرة بثلاثة قرون، أو إلى حمار بثلاث آذان، أو إلى جمل بأربعة أسنام. كانوا مبسوطين برؤيتي، ينظرون إليّ نظرتهم إلى شيء عجيب. اقتربت مني بعض التلميذات وطلبن مني أن أمهر لهنّ توقيعاً كما لو كنتُ جان بول سارتر، أو ملك إنجلترا. كنتُ شبيهاً بإله استثنائي، أو بمجنون استثنائي، بمجنون يصل إلى هذا المكان.

أورُبماً كنتم، في نظرهم، إلهاً كواحد من آلهة المعبد؟

ليس تماماً كإله المعبد. لأن التلاميذ كانوا يضحكون أيضاً، والبنيّات يطلبن توقيعاً. كان هذا شيئاً خلاباً. إنه جمال الجنس البشري الغريب عن ذاته قليلاً لحسن الحظ. لكنّ انكماش البشرية على ذاتها أمرٌ رائع؛ لأنها ما تزال غير متعودّة على نفسها، وهي لا تعرف نفسها حقاً، وما تزال في حاجةٍ إلى ما يُعلمها أشياء عن ذاتها.

ألا يُمكن أن يعني هذا، في النتيجة، أنّ الفرد يعيش أزمة عميقة تعصف بعالمنا

الراهن؟

يجد الفرد نفسه، حالياً أنّه، في قلب هذه الأزمة، أمام مرايا مُتعدّدة، كالأطفال أمام ظهور أجنبي غريب ذي أنفٍ حادّ بدل أن يكون مُسطحاً أكثر. إنّها، بطريقة ما، إنسانيةٌ شوّهت نفسها، وطبعاً سرعان ما يُسوئ هذا لأنّ قروض المصارف تتطلق من جديد، وتُقلع، وتعيد ابتداء خيالات جديدة. لكنّ جرحاً ينشأ حينئذٍ من هذا كلّهُ، وفجأة يبدو أنّ طاقات جديدة تُولد منه أيضاً. ومن هنا أجد من الأمور الخارقة أن أرى بغتة في العالم العربي هذه الانتفاضة الجديدة تماماً. فهل لهذا علاقة بنوع من أثر الأزمة المتوثّبة، أم أنّه شيء مُوازٍ لأزمة القيم الاقتصادية الثقيلة، التي تتعدّر معرفتها، أم أنّ شيئاً آخر قد انتفض؟

إنّ ثمة بلداناً تتحرّر من قيودها الخاصة، وبلداناً تتحرّر عفوياً مثلما فعلت تونس، وأخرى، كمصر، بانتفاض أعمق لأنّ مصر بلد كبير. هذا البلد هو، بمعنى من المعاني، منبعنا جميعاً. ثمّ إن هناك بلداناً أكثر مأساوية، وهنا، وفي كلّ يوم، لا نعرف ما الذي سيحصل،

فأية مرآة جديدة ستعكس الإشعاعات التي تُرسلها الطاقة البشرية، وما الذي سيخرج منها؟ ما الذي سيشتعل؟ هل سنغوص في الدم، إذا خُضنا صراعاً جديداً؟ أم أنّ هذا يُجسّد السعادة المنشودة؟

علينا أن نُمعِن النظر قبل النُّطق بأيِّ حُكْم!

حتى بلاد الخليج الأبعد تنتفض، إذ لم يكن الأمر بمجمله إلا حسابات مصرفية بالتحديد، إلا نوعاً من المضاربة المستمرة على طاقة أعماق الأرض، الطاقة النفطية التي هي عملات صعبة، وأشكال صغيرة من حياة مدفونة كالكنز المخزون منذ ملايين السنين، وفجأة تفجر على سطح التاريخ، إذ إنّ انتفاضاً يحصل خفياً كالنُّفس، كما تقول، في خمسة بلدان عربيّة. انتفاض هذه البلدان يجعلنا قلقين على مصير بعضها، ونخشى أن يكون سبباً في التّعاسة بدل أن يتمخض، على الفور، عن السعادة والحرية. هذا ما نرجو أن يتحقّق الآن في تونس، البلد الذي أعرفه جيداً، إذ زرتُه عدّة مرّات للمشاركة في مؤتمرات، وطلّوات مستديرة، وحلقات بحث بعض الأصدقاء كتلك الحلقة الفريدة التي جمعتني بـ «كلود سيمون» Simon الذي نادراً ما كنتُ ألتقي به في باريس. أمّا في تونس فقد أمضينا، لمن بمناسبة هذه الحلقة البحثية، عدّة أيّام في مكان يُشبه فردوساً حقيقياً. تونس بلد محمّي، حتى إنّ فقره يحميه؛ لأنّه ليس في قلب العاصفة الاقتصادية كما هي حال بلاد عربيّة أخرى، ولأنّ فيه تاريخاً طويلاً من تراث قرطاجة والتقاليد الرومانية. فالآثار الرومانية، في قرطاجة وتونس، أكثر منها في فرنسا. ولطالما حملت تونس الطابع الروماني أكثر ممّا حملته فرنسا الغالبيّة. تونس إذاً بلد ساحر يحمل في داخله عدّة مرايا مُتراكبة. فمنه أبطال الملحمة الرومانية، أبطال فرجيل.

ما الذي تؤوّل إليه اليوم حال سلّم القِيم كالذوق السليم، والحساسيّة الجمالية، والفضول المعرفي. هل سنعدّها، من الآن وصاعداً، مُجرّد تقاليد باقية من الإرث الإنساني الذي ينهار أمام هذه الموجة الهائلة من التواصل المُعمّم في العالم عن طريق شبكة الإنترنت؟

نعم، كان لهذا التواصل العام جانب مُنفرٍ فظّاً؛ لأنّه ينقل الابتذال بأسهل الطرق وأتفهّها. وهامو انتفاضٌ جديد ييزغ فجأةً. إنها الحُرّيّات، وضروب الجدّل، وأحداث عمّت فرنسا سنة ١٩٦٨ لطالما سخر منها الناس. لكنّها كانت لحظات متميّزة سحرراً، وغنى، وتواصلًا. فقد اعتدنا، نحن الكتاب مثلاً، على أن نلتقي كلّ يوم. وما كان هذا ليحصل سابقاً أبداً. كنّا، قبل هذا التاريخ، نلتقي بين حين وآخر؛ لأننا أصدقاء قدامى. نتناول الغداء معاً كلّ سنتين مرّة. أو كنّا نلتقي بمناسبة ثقافية جديدة استثنائية. أمّا بعد أحداث ٦٨ فتغيّر الأمر، حتى لقد أطلقنا على النّفس الذي أتت به اسمٌ «ثورة» من باب المجاز. ما أروع الوقت الذي أمضيناه خلال الشهرين اللذين أعقبنا هذا التاريخ! كان يجتمع عشرات، بل مئات الكتاب كل

يوم، فيتبادلون الآراء، ويتواصلون تواصلًا إبداعياً سجّل لحظة لا نظير لها. في العالم العربي الآن حركة شعبية قد تُيسّر له أن يتحدّث مع نفسه لحظة بلحظة، مُستفيداً من وسائل الاتّصال الحديثة التي توفّر انتقالاً فورياً للمعلومة، والصورة. وفي اعتقادي أنّ القنوات التلفزيونية التي أراد الحكّام أن يُضيفوها إلى أجهزة رقابتهم على شعوبهم، أتاحت للناس، إلى هذا الحدّ أو ذاك، أن يُعبّروا عن آرائهم، وأن يتبادلوا أفكارهم بشكل لم يألفوه من قبل. وإذا أضفنا إمكانات التواصل عبر شبكة الإنترنت التي ليس بمقدور أحد أن يُخضعها للرقابة الكاملة، أمكننا القول إنّ العالم العربي هو الذي يتحدّث مع نفسه بصوتٍ جديد نأمل ألا تخنقه لعبة المصالح. فما قد ينتج عنه الآن من رسائل (لأننا لا نستطيع أن نتنبأ بما سوف يحصل في اليمن. ولا نعرف بدقة ما الذي يجري في سورية التي شهدت عاصمتها ولادة مفهوم الميتافيزيقيا)، من انتشار سرديّ، يستحقّ أن يُعبّره الآخرون أذناً صاغية. الشرق الأقصى (آسيا القصوى، التي ما تزال لغزاً في نظرنا، كالصين مثلاً، أو اليابان، أو الهند) ربّما يُصغي الآن إلى العالم العربي لكي يعرف ماذا سيفعل بحريّاته التي طالما حُرّم منها، بألوان اضطهاده وما يُلازمها (لأنّ ألوان الاضطهاد ما تزال في الشرق الأقصى تُنسخ بتقلها كأنها الغطاء الضاغط، بالمعنى الذي عبّر عنه الشاعر بودليير حين قال: «تبدو السماء ثقيلة، ضاغطة كغطاء القدر».

ومن يدري؟ فقد يُرفَع هذا الغطاء قليلاً هناك. فما الذي يُمكن أن تقول لنا الصين، التي هي احتياط هائل من الحكمة والتاريخ، والعنف، عن هذا كلّ، عن هذه الحرية الجديدة؟ ربّما يُعلم العرب الصين شيئاً إذا ما أفضوا إلى الحرية. لكنّ من يدري؟ هذا يُشبه لغز الفارابي الذي أتى بالميتافيزيقيا إلى باريس.

لنعدّ إلى مساركم الشعري. فما الآفاق التي أوحى بها إلهة الشعر، وما الآفاق التي يُمكن أن يفتحها الشعر أمام الفلسفة؟ أعني أنّ ثمة، في بعض الأحيان، خلطاً بين الشعري المتخيّل، وفلسفة الخيال.

حقاً لقد أنارت القصائد وجودي في الرابعة عشرة من عمري. حيث كان ثمة، حتى ذلك الحين، ما يُشبه إرهاص النهار كما يُسمّى الفجر عادةً، في بداية نور اليوم. وقد سبق أن عرفت في الرابعة عشرة شعرائي الثلاثة الكبار: مالارميه، ورامبو، وبودليير الذين هم آلهة شعرنا الثلاثة. ما قرأت إلا شعرهم خلال أشهر وسنوات. وما كنتُ قادراً على قراءة شيء آخر إلى درجة أنني امتلكتُ قصائدهم في ذاكرتي، وكنتُ أسمعها كلّ لحظة، وأحفظها عن ظهر قلب من دون أن أعلمها، ولم تغب عن بالي أبداً. ثمّ أرفقتها بقصائد من لغاتٍ أخرى منها الشعر الإنكليزي أولاً كالشاعر كيتس الذي أحببته كثيراً، وكشعراء متأخرين مثل هوبكنز، والشعر الألماني ثانياً وخصوصاً هولديرلين، وريكه، وغوته طبعاً الذي اكتشفته في شهر تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٩٤٠.

حين كنت عائداً إلى باريس التي احتلها جيش قاس متوحش، أغلق كل شيء، اكتشفت قصة فاوست لغوته. كان عمري خمسة عشر عاماً، ولم أكن قد قرأت شيئاً عن هذا الشاعر حتى باللغة الفرنسية؛ لأنني توجهت إلى الأدب الإنكليزي منذ طفولتي وبداية مراهقتي. وعندما درست الإغريقية، كنت تعلمت الإغريقية القديمة. ولما لم يكن ممكناً أن ندرس إلا لغة حيّة واحدة، اخترت الإنكليزية. والآن أجدي أكتشف اللغة الألمانية، لغة العدو المحتل، وأكتشف، في آن واحد، حليفاً جديداً، صديقاً يتحدث بصوتٍ منخفض، هو غوته. وفي زمنٍ لاحق، اكتشفت شعراء ألمانين معاصرين.

بعد ذلك، ربطتني صداقة حميمة مع ألمانيا. قد يضحكك ما يبدو في هذا من سخرية ! لكنها كانت صداقة مع ألمانيا برلين الغربية، برلين البائسة، برلين المُقسمة إلى جزأين، برلين التي عشقتها. علقت هذه المدينة المعزولة، المنقطعة عن العالم حيث يعيش شباب راعون، متميزون جداً، معفون من الخدمة العسكرية. إنهم شباب من المتمردين، من أولئك الذين لا يريدون الحرب. يكافحون بأفكارهم من أجل البلاد التي تعاني ويلاتها. وما كانوا يفكرون إلا بالتظاهر لنصرة فيتنام، أو ضد الحرب في فيتنام. ففي نظرهم، إذا حل الظلم في زاوية من العالم، ينبغي التظاهر تضامناً مع أولئك الذين يكابدون هذا الظلم. والحال أنهم كانوا تحت سطوة استبداد غريب منقطع عن أمم الأرض. أرى أن هذا شيء مميز كما لو أن مجموعة من السجناء يتظاهرون من أجل من هم في الخارج، يعانون في جزيرة تقع في الجزء الآخر من الأرض. إنه الشعور الكوني عند الإنسان، كأنه نبض القلب، خفقان الدم، والوريد، والشريان، والحلق. كان هذا جميلاً.

لئن كان هذا عاملاً فعلاً في تكوين رؤيتكم الشعرية، فما القصيدة وفق هذه

الرؤية ؟

كيف أعرف القصيدة ؟ إنها عالم خاص كما لو أننا نرى فيه، في وقت واحد، المنظر واللغة حين تلمس الأشياء ذاتها، حين يكون الصوت على حافة الصمت.

وما يكون هذا التعريف قياساً إلى رؤيتكم من ناحية، وإلى رؤية الشعراء الألمان الذين أثروا في تجربتكم الشعرية من ناحية أخرى، أعني هل هو قابل للتصنيف ضمن الاتجاهات المعروفة كالرومانطيقية، والسريالية، وغيرهما ؟

لا، ليس مفهومي عن القصيدة رومانطيقياً ولا سريالياً ولا ما بعد حداثي. إنما القصيدة شعر المبادلة، مبادلة الأشكال في صلب ماديتها. ومن ثم يكون الشعر التقاطاً للحظة ذاتها في استمرارية طويلة من القصائد.

تأسيساً على هذا، أعتقد أن الشعر هو سماع اللغة البشرية تخفق، كما يخفق الدم. إذ إن لها موسيقاها، وإيقاعها، وسماعها، ونوعاً من حياة دموية قلبية تظهر بقوة كما لو أننا

نضع أذنتنا على نبض قلب اللغات التي نراها تتفجّر. وبهذا يختلف الشعر عن اللغة العارِية. فالشعر يُعري اللغة بمعنى ما. فهو كسماح نبض جسم الإنسان وقلبه، حيث ينبغي البحث عنه تحت الثياب، تحت ما يجعلنا اجتماعيين، أوفين. حقاً، الشعر يجعلنا نسمع دم اللغة، هذه هي القوة الكبرى. وبالتالي، نحن نُسكّته بطريقة من الطُرق. فهو منبوذ في عالم التواصل الراهن، وصار، في الواقع، وحيداً.

كان الشعر في الماضي ملكاً، وكان الشعراء الكبار مُمجّدين كالألهة: فيكتور هيغو في فرنسا، وبايرون في إنجلترا أو حتى شيلي كانوا أمراء. وينبغي القول إن أعظم الشعراء ظلوا مجهولين قليلاً مثل كيتس عند الإنجليز أو هولديريلين في ألمانيا أو بودلير ورامبو عندنا. إذ لم يزد ذكر رامبو، في كتب الأدب التي كنت أقرأها في طفولتي، عن سطرين في الهامش لا يُصوّرانه بوصفه كاتباً، بل بوصفه شخصاً مجنوناً، مجنون الملك. وفجأة غدا الأمير المهيم، أمير الشعر المتمكن من اللغة. هذا الانقلاب في الأوضاع يُشعرنني بالغبطة. فها نحن، فجأة، نسمع الشعر الأكثر انزعالاً، ونبحث عنه ونعيد قراءته. نثر في أكوام الأخشاب على بذرة القصيدة المخيّاة تحت الحطب.

الحق أن تحليلكم الإبداع الشعري قياساً إلى «ما يكشف من ستر اللغة، ومن إيقاعاتها الداخلية كشفاً يجعلنا ننصت إليها»، يدفعني لسؤالكم عن الديوان الأكثر تعبيراً عن هذا الكشف في تجربتكم الشعرية، وعن أبعاده الفلسفية، والفلسفة، في رأيي، كشف وإنصات أيضاً.

حقاً الفلسفة كُشف وإنصات وإن بصورة أخرى. لذا أرى أن أكثر دواويني الشعرية تعبيراً عن هذا الكشف، وأحبّها إلى قلبي، ديوان ألوان مطوية *Couleurs pliées* (١٩٦٥). أردت أن أبين من هذا العنوان المجازي أن عالمنا الذي نعيش فيه يطوي الألوان بعضها فوق بعضها الآخر، وكل مرّة بمظهر مختلف. وإذا تأملنا دقائق ما تنطوي عليه ظواهر الواقع الطبيعي والاجتماعي، جاز أن نطلق على عالمنا تسمية «طاوي الألوان».

في الواقع، عندما قرأت بعضاً من قصائد الديوان الذي أعيد نشره في مختاراتكم الشعرية الصادرة عام ٢٠١٠، اعتقدت أنكم تكشفون البعد المكاني لكل لون، إذ يأتي اللون الأحمر مثلاً ضمن سياق تدفق الدم في عروق الجسد وأعضائه، بينما يتولد في اللون الرمادي اتجاه الخط الأفقي، ويمتزج الفراغ والامتلاء. لكن ما إن انتقلت إلى المقطع التالي الذي يحكي قصة جلالة الروث السوداء، حتى أشكلت علي ملاحظة الصورة. لذا سأحاول أن أترجم معنى هذا المقطع بما يسمح بإظهار طابعه السردية للقارئ وإشراكه في موضوع الحوار، لأغتتم الفرصة من بعد وأستوضحكم أمر العلاقة السردية بين هذه الحشرة من جهة، وكشف أعماق اللغة والإنصات إلى إيقاعاتها من جهة أخرى.

Le bousier noir est bouffé vivant / un pan arraché par-dessus l'aile / tout un côté vivant
et mangé / De poux étoilés et de fourmis / À gauche courbé sur le dedans / le noir
gonflé strié étincelle / l'aile pliée couverte et rangée / l'élytre ronde sous le vernis / le
sombre ressemble et le rond se courbe / cerné en blanc l'ovale du noir / le creux fait bloc
sa frontière est vide / la bête fouille où s'embourbe / amassant tout au-dessus le soir /
bougeant là l'antenne bifide.

التَهَمَتْ جِلَالَةُ الرَّوْثِ السُّودَاءُ حَيَّةً / اقْتَلَعُ هُدْبٌ مِنْ فَوْقِ جَنَاحِهَا / جَانِبٌ حَيٌّ بِأَكْمَلِهِ أَكَلَتْهُ /
قَمَلَاتٌ مَرْقِشَةٌ وَنَمَلَاتٌ / عَلَى الْيَسَارِ يَنْحَنِي إِلَى الدَّخْلِ / يَلْمَعُ الْأَسْوَدُ الْمَنْفُوحُ الْمَحْرَزُ / الْجَنَاحُ
الْمَطْوِيُّ الْمَغْطِيُّ / الْغَمْدُ الدَّائِرِيُّ تَحْتَ الْجُزْءِ اللَّامِعِ / الْجُزْءُ الْعَاتِمُ يَجْمَعُ، وَالدَّائِرِيُّ يَنْحَنِي /
مَحِيطًا أَهْلِيحًا الْأَسْوَدُ بِالْبَيَاضِ / الْحَضْرَةُ تَقَاوِمُ الْجَلَالَةِ؛ فَحَدَهَا فَارَغٌ / تَبْحَثُ الْحَشْرَةُ عَنْ مَكَانٍ
تَعْوَسُ فِيهِ / مَكْوَمَةٌ فِي الْمَسَاءِ كُلِّ شَيْءٍ فَوْقَهَا / مُحَرَّكَةٌ قَرْنَ اسْتَشْعَارِهَا الْمُنَشْطِرِ.

علينا أن نلاحظ أولاً أن جلالته الروث التي سميت كذلك لأنها تصنع من روث
الحيوانات كرات تدرجها، عملاقة بالقياس إلى حجم القملة والنملة. ومع هذا التهمتها
جماعة القمل والنمل حية، بعد أن وقعت في حفرة منقلبة على ظهرها. ومع أن جسمها كان
يفقد جزءاً في كل لحظة، بقيت حريصة على البحث عن منفذ، وفي النهاية، خبأت اللاشيء
الباقي منها تحت كومة أشياء، وظلت تتحسس الوجود بأخر ذرة حياة، بقرن استشعارها.
من هنا سأجيب عن سؤال العلاقة بين قصة هذه الحشرة وكشف أعماق اللغة
بتأكيد أن للغات جميعها لونا واحداً. إنما اللغات، بحسب ما أرى، اهتزازات تصدر عن لوحة
أنغام واحدة. بمعنى أن هذه القصائد إذا كتبت باللغة العربية أو بالفارسية، تصير لوحة
أنغام متعددة لجرس اهتزاز العالم الذي يطوي الألوان كما قلت. وكان قصدي الشعري أن
أنصت إلى هذا الجرس إنصاتا فلسفياً. لذا أعد ديوان ألوان مطوية تمثيلاً لقفزة هامة في
تجربتي الشعرية، بل دعني أقل إنها قفزة انفجارية.

لماذا ؟ هل نتج الانفجار عن تماس الشعر والفلسفة ؟

ربما ! لأن هذا الديوان، في الواقع، ديوان شعر فلسفي تبحث فيه القصيدة عن
النسق الذري لحركة الجزيئات. فأنا مثلاً أسرد قصة جلالته الروث السوداء التي افترستها
جماعة من النمل والقمل وهي حية. غايته الأولى أن أصور حرب الحشرات ومفارقاتها
المذهلة حيث تفترس حشرات صغيرة حشرة عملاقة بالقياس إليها. ولكن الغاية الجوهرية
أن أتخيل قلق حشرة ستذوق طعم الموت. مثل هذا التخيل يوجب القيام برحلة فلسفية طويلة
وشاقة كي يتاح لي السؤال عن شكل الكون الذي تدركه جلالته الروث بوصفها موجوداً مختزلاً
إلى أدنى درجة.

الشعر الفلسفي إذاً محاولة للإمساك بحركة جزيئات الذرة عبر اكتشاف جزيئات
اللغة. فالألفاظ المستخدمة، كما لاحظت، تُخرج اللغة من انغلاقها الاصطلاحي، وتبعثها من
جديد: أسماء الحشرات، وألوانها، وأعضاؤها، وحركاتها الدقيقة حين تواجه الخطر حيث

تبقى الحياة، في قرون الاستعمار، حتى بعد انتهاء الجسد الذي التهمت الحشرات الصغيرة.

هل عرفت تجربتكم الروائية مثل هذه القفزة المتفجرة؟

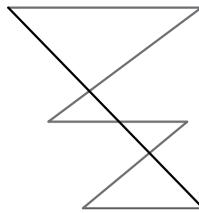
تقريباً! إذ تزامنت القفزة المتفجرة التي أحدثها ديوان ألوان مطوية مع كتابتي رواية هويس القناة *L'écluse* (١٩٦٤) التي تُعبّر عن انفجار مدُن العالم، وعن جرحها العميق أيضاً. إنها اكتشاف مدينة مُقسّمة: برلين. وثمة علاقة تربطها بمدينة أخرى جريحة ومُقسّمة هي مدينة القدس. فبينهما ما يكاد يكون مساً كهربائياً يُنتج السرد: كلتاها مُهدّتان بانفجار مجهول قد يحدث في أية لحظة!

حتى بعد انهيار الجدار، وبعد أن كانت برلين سبباً لجراح القدس النازفة حتى الآن كما تعلمون.

تبقى برلين مجروحة خيالياً، ولكنها سببت أيضاً جرح القدس. وبالتالي يبقى الجرح قاسماً مُشتركاً بين المدينتين. وهنا أقول: إن تاريخ أوروبا غير قابل للسبّر. ولشرح هذا الأمر يلزم مليون كتاب. حتى إن ما لم يُقل يوضّح أشياء كثيرة من العلاقة بين المدينتين.

أهنا ما حاولتم التعبير عنه من خلال سداسيتكم الروائية التي استعرتكم تسميتها من إسقاط سُداسي الأضلاع المعروف عند باسكال؟

اسمح لي أن أعيد رسم إسقاط سُداسي الأضلاع الذي رسمه باسكال وهو في الخامسة عشرة من عمره. مما يُمكن أن يكون لعبة طفل عبقرى، وهي اللعبة التي أدت إلى اكتشاف الهندسة الإسقاطية ووصف نواة الذرة. مع أن باسكال لم يكن يؤمن بالعلوم الذرية. الشكل التقريبي لإسقاط سُداسي الأضلاع الذي استعرتُه من باسكال لأبني عليه شكل سُداسيتي الروائية هو الآتي:



فكل ضلع يُمثّل جزءاً من السُداسية التي تجعلنا متوالياتها السردية ندرك تداخلاتها. فالثلاثية التي تُكوّن الروايات الثلاث الأولى (بين الشوارع *Entre les rues*، والكسّر *La cassure*، ونَبْض *Battement*) تشكّل قصصها في الجزء الرابع، أي في رواية مُتناظرات *Analogues*. بينما تأتي رابعة السرد في رواية هويس القناة لتربطها جميعاً في رواية الطرواديين *Les Troyens*، ربطاً عن بُعد (انظر: الوتر الأسود في الشكل)، تاركة المجال

لإدراك تداخلها عن بُعد أيضاً.

حين ألّفت السُّداسيَّة في تلك الفترة من التاريخ (بين عامي ١٩٥٨ و ١٩٧٠)، لم يكن بإمكانني معرفة مُجريات تجربة آلان آسبيه *Aspect*، واكتشاف التفاعل الكميّ. ولعلّ الأهمّ في تجربة عالم الفيزياء الفرنسي ما تُتيحه من أسئلة تُثار على صعيد السرد : هل يُمكن أن نتحدّث، في المسافة بين عنصريّين، عن فضاءات سردية كميّة؟ أو بالأحرى، هل يُمكننا أن نتحدّث عن تبادل كميّ يتجلّى في التفاعل السردية؟

يُقال : 'الشعر ديوان العرب'، أيّ أنّه، استناداً إلى نظريّتك السردية، تاريخهم الذي من خلاله تحدّثوا عن أنفسهم، ومع أنفسهم. فهل عندكم فكرة عن طبيعة هذا الشعر، عن فضاءه السردية، عن شعرائه البارزين؟

نعم أعرف بعض الشعراء العرب. بحثتُ عنهم في الماضي، وما أزال أبحث عنهم على كلّ حال. طالما فعلتُ ذلك، حتى لقد انصرفتُ، في فترة من حياتي، للبحث عن المتنبّي الذي قيل لي، في بغداد، إنّهُ أعظم شعراء العرب القدماء. لم أترك مكاناً لم أبحث فيه. في النهاية وقعتُ عليه في مُقتطفات خلاّبة من الشعر العربيّ. وذات يوم، اكتشفتُ شعراء الجاهلية، شعراء تألّق اللغة العربية التي خرجت من أحشائها المُعلّقات العشر. وعرفتُ أنّ من شعراء المُعلّقات ملكاً ضالاً، وعبداً، وصعلوكاً، وأنّ لكلّ منهم مصيره الخاصّ. إنّهم جميعاً مثل رامبو، تائهون في فضاء شاسع.

هذا غريب، أظنّ أنّ رامبو مضى باحثاً عن لغز الجزيرة العربية وهو لا يعرف عنها شيئاً. وقد يكون هناك، في الفضاءات نفسها، سمع الكلام عن المرأة التي يعيش معها في أثيوبيا، واصطحبها معه إلى عدن عدّة أشهر ثمّ أرجعها حيث رفض أهل عدن بقاءها لأنها أثيوبية قادمة من الطرف الآخر للبحر. وحتى هنا، في هذه الحرية، صادف رامبو قوانين كاللغاز. فهل يُمكن أن تقبل امرأة قادمة من الطرف الآخر للبحر في بلد جديد يُقيم فيه؟ ربّما عمل في عدن، وربّما سكنها لأنها كانت مكاناً مُقابلاً لمثدنة من دون جامع. وإنه لشيء في منتهى الغرابة أن توجد بالقرب منه مثدنة من دون جامع! قد تكون هذه الحال وحيدة في العالم، أو على الأقلّ، في عدن. يبدو صحيحاً أنّ المنزل الذي سكنه كان مُشعباً بالقهوة. إذ يُفترض أنّه جعل بيته مستودعاً ضخماً للبنّ إلى درجة أن بذوره كانت عالقةً بالجدار. إذاً كان رامبو يستورد القهوة، والأواني، والأسلحة ويذهب لبيعها في أثيوبيا، على الطرف الآخر للبحر الأحمر. ثمّ يعود إلى عدن التي كانت مدينته، عاصمته.

هنا طبعاً النقطة التي انطلقت منها العبقرية العربية، من عمق شبه الجزيرة العربية التي عرفت ممالك عديدة مسيحية ويهودية استتقى منها الإسلام بعضاً من طاقته. فبعض صحابة الرسول أتوا من تلك المنطقة. حتى إنّها تُعطينا انطباعاً بوجودنا في منبع هو الملكة الرائعة بلقيس، وسدّ مأرب، وحدثها الخلاّبة، في مكان لم يبق منه إلا الصحراء.

لكنّها حين حجّزت الماء، حوّلت الجحيم الشمسي إلى جنّة. إنّها طريق العطور، والذهب، والحجّ، واللغات، والقهوة، والتوابل. لقد همّت بهذه الآثار الإنسانية كلّها، بهذا المكان الذي سبقني إليه شاعرنا رامبو.

كنتُ أقرأ شعره في أثناء نزولنا من صنعاء إلى عدن، ومرورنا بمدينة تعز الواقعة على الزاوية تماماً. وهناك تناولنا طعام الغداء جالسين على أوراق نخيل عريضة حلّت محلّ الطاولة. كنتُ أقرأ باستمرار رسائل رامبو. وللأسف كان قد أصدرها ناشراً فقيراً في كتاب، فتحول بين يديّ إلى غبار. حين عدتُ إلى فرنسا، لم يُعدّ الكتاب موجوداً. كان كتاباً من رمل. وكانت هناك مذكرات رامبو التي سجّل فيها مراحل احتضاره: إصابة ساقه بالورم، ونقله على أكتاف الحمّالين في أراضي أثيوبيا الوعرة وصولاً إلى الشاطئ حيث يُبحر من هناك إلى أثينا، ومنها إلى مرسيليا، ثمّ إلى مسقط رأسه. رحلة المذكرات التي سلكت سبيل الانتقال من مكان إلى آخر، وبهذه الطريقة، رحلة مُدهشة؛ لأنّها كوّنت كتاباً استطاع أن يستمرّ، إذ كان يكتب فيه رامبو كل يوم كلمتين أو ثلاثاً، كلمات هي في الحقيقة قصائد مُكثّفة وافية. لأنّ الشاعر بقيّ حتى آخر لحظة من حياته في تفجّر اللغة.

لطالما سخر الناس من رسائله، رسائل رجل الأعمال، البائع الجوّال، تاجر الصحراء، قائلين: لكنّه لم يُعدّ شاعراً، بل صار ذا أسلوبٍ وعِر، يبحث عن كسب التالير، عملة الإمبراطورية النمساوية-الهنغارية التي كانت عملة عالمية رائجة آنذاك. فكيف غدا التالير عملة التجارة في البحر الأحمر وليس في هنغاريا ولا في النمسا موائئ تُذكر. كان يُمكن أن تكون هذه العملة الجنيه الأسترليني أو الدولار، غير أنها كانت، على نحو غريب، التالير. وكان الناس يقولون ربحتُ مائة تالير، كما يُقال الآن عن الدولار مثلاً.

والطريف أنني حين كنتُ أتسلّق مكان شديد الوعورة في أعلى جبل، تقدّم منّي صبيّ وعرض عليّ أن أشتري «تاليراً»، فاشتريت قطعة نقدية من التالير النمساوي نُقشت عليها صورة إمبراطورة النمسا. يا للمصادفة! حتى في النمسا لم أجد هذه العملة!

هل تعرفتم على شعراء عرب مُعاصرين يعيشون في باريس أو في البلاد العربية؟

كنتُ أعرف شاعراً كبيراً لكنّه للأسف رحل عن دُنيانا، هو كاتب ياسين. إنّهُ أخي الروحي. أحببتُ كتبه، وأسلوبه النثري، ورواياته وقصائده، وديوان أشعاره الرائعة أيضاً التي تُعدّ نوعاً من الملحمة غير المُكتملة، على شكل مقاطع. جمعتها سيّدة في كتاب جميل يحتوي كل ما عثرتُ عليه من كتاباته. لم أكن أترك هذا الكتاب من يدي. ولكثرة ما قرأته فقدته. هذه هي عادتي. أفقد أحبّ الكتب إليّ. تضيع أحياناً في مكتبتي الخاصة أو في رُكن من البيت. والحق أنّ أكثر ما استحوذ إعجابي رواية نجمة التي أرى أنها قصيدة مُفعمّة بالشعرية.

التقيت كاتب ياسين عدّة مرّات، وذات مرّة أرسل إليّ آتيكا، الفتاة التي من أجلها كتب مسرحية لم تُنشر أبداً. وفيها تقع آتيكا البائسة في تجاذبٍ بين مُفّتٍ وحاخام. إذ يجهد

كلُّ منهما لهدايتها إلى دينه، بينما كان همّها أنها عاشقة، وتبحث عن إلهٍ تُحبّه. كما أرسل إليّ قصائده المكتوبة بالفرنسية لأختار منها ما يُمكن جمعه في ديوانٍ ونشره. لكنّي سمعتُ بعد حين أنّه عاد إلى الجزائر إثر وفاة عمّه. وهناك اقترحتُ عليه السلطات إدارة أحد المسارح. وهكذا استقرّ في وطنه ولم يُعد إلى فرنسا. كانت آتيكا تنقل إليّ من وقتٍ إلى آخر رسائل منه، يخبرني فيها عن أحواله. ثمّ انقطعت عني أخباره وأخبارها حتى سمعت بخبر وفاته المؤسف سنة ١٩٨٩.

التقيتُ شعراءً عرباً آخرين أيضاً، على رأسهم أدونيس، روعة الشعر العربي في هذا الشرق الساحر، شرق آسيا في نظر أهل بيزنطة الذين أطلقوا اسم مدينة صغيرة على قارّة شاسعة. قرأت أدونيس قبل أن أعرفه. أدخلني عالمَ شعره أحدُ الأصدقاء التونسيين. ثمّ التقينا، وعملنا معاً، حتى إنني كتبتُ عنه في مؤلّف جماعي بعنوان أدونيس، شاعرٌ في عالم اليوم ١٩٥١-٢٠٠٠، أعدّ بمناسبة تكريمه، ونشره معهد العالم العربي في باريس. لقد شرفني أن أشارك فيه من خلال مقالة ربطتُ فيها تجربة أدونيس من خلال مهيار الدمشقي، والمواقف للنقري، وشعر أبي العلاء المعري؛ لبيان كيف دلّنا أدونيس إلى طريق الأصل، إلى طريق المنبع، طريق مُغامرة اللغة في قولٍ ما لا يُقال. مُغامرة النفرّي التي هي كشف دائم حيث لا شيء ينتهي؛ لأنّ كلّ شيء بدايةٌ مُتجددة. ومُغامرة المعري في التساؤل الحائر عن المعنى.

كم أسعدتني الأمسيات الشعرية التي كنتُ أسمع أدونيس خلالها، بافتتانٍ ومحبةٍ، يقرأ شعره بنبرته المتميّزة، وخصوصاً تلك المقاطع الفاتنة من أغاني مهيار الدمشقي! وكم أفرحني نبأ فوزه، الصيف الماضي، بجائزة غوته للشعر التي تفوق جوائز العالم قاطبةً بحكم ارتباطها باسم شاعر عظيم يتبوأ اسمه قمة القمم. إنّما استحقّ أدونيس هذه الجائزة الرفيعة لأنّه شاعرُ الحبّ، وهو، في رأيي، عملاق شعر الأصالة الذي يشمل العالمية ويتخطّاها في أن معاً.

أعود وأؤكد مرّة ثانية أنّ شعر أدونيس كان، كما ذكرت في مقالتي في تكريم أدونيس، وراء اكتشاف الشاعر الرابع، المتصوّف الغامض الملتبس، النقري، اللغز العجيب! الفيلسوف الذي أعدّه الامتداد المتواصل لثقافة مدينة نيبور السومرية، منارة الفكر. يا لها من رحلة معرفية إبداعية تبدأ من سومر، وتمرّ في معرّة النعمان قرب حلب، لتنتهي عند أوغاريت التي وُلد أدونيس في جوارها!

ومن تعرفون من الشعراء الفلسطينيين؟

عرفت الشاعر الفلسطيني محمود درويش. حتى إنني نظمتُ مهرجاناً شعرياً في الجامعة الأوروبية للأبحاث التي نجحتُ في إيجادها جاعلاً مقرّها في دَيْرٍ قديم قريب من محطة إست للقطارات. أمضينا سهرة طريفة ونحن نقرأ قصائد درويش الذي كنت قد

صادفته في إحدى مكتبات باريس. تحدّثنا قليلاً عن اليمن التي كان قد تكلم عنها في مقابلة. والأهم من هذا أنني شاركت في أمسيّتين شعريّتين له، على الطرفين المتقابلين للعالم العربي: الأولى في بغداد، والثانية في الرباط. وفي المناسبتين كلتيهما، كان الجمهور ينتشي بطريقة إقائه الأسرة. الطريف أنّ الذين نظّموا الأمسية، في بغداد، جعلوا مكاني في وسط الصفّ الأوّل، حيث كنتُ مُقابل الشاعر درويش كأخ يقف وجهاً لوجه أمام أخيه. فشعرت بافتتان لا يُوصف، شعرت بسحر موسيقى اللغة، تماماً مثلما شعرت بحساسية الشعر التي ينقلها الشاعر إليّ، وإلى الجمهور باللغة العربية.

لم أسمع في حياتي صدّي مُمثلاً في أيّة لغة أخرى، حتى في الولايات المتحدة حيث تُسمع القصائد بشغف، أكثر مما تُسمع هنا في فرنسا. أعتقد أنّنا كنّا، في فرنسا، سبّاقين عالمياً في إحياء الأمسيات الشعرية الكثيرة. وفي لحظة معينة، لم نعد نفضل ذلك أبداً. كنّا نُحيي هذه الأمسيات في المكتبة الأميركية، على رصيف نهر السين، مُقابل كاتدرائية نوتردام، التي استقبلت ذات يوم الكاتب جويس. كان اسمها مكتبة ويتمان الأميركية، وويتمان هو حفيد الشاعر الأميركي 'الت'. كان هذا المكان عامراً بالشعراء الأميركيين السود الذين كانوا يعيشون قصائدهم بطريقة استثنائية كأنها الجاز، كأنها موسيقى. أعود وأقول: كنّا، في مرحلة من المراحل، الأوائل في هذا المجال، والخسارة الجسيمة الآن أنّنا توقّفنا عن أن نقرأ الشعر، فما بالك بالنشر.

كان بعضهم يقرأ قصائد نثرية تطفح بالشعرية. وقد قرّرت في تلك المكتبة قصائد أدونيس ومحمود درويش. من المؤسف أنّ أدونيس لم يكن حاضراً. لذا تعاقب عدّة قراء على إنشاد شعره. أعتقد أنّها كانت الحال الوحيدة التي سمعت فيها مواجهة قصائد هذين الشاعرين معاً، الشاعر الفلسطيني والشاعر السوري. والجوهريّ عندي أنّ مثلثاً إبداعياً تكوّن في ذاتي، رؤوسه هي أدونيس، والنضري، ومحمود درويش.

أقول، في النهاية، إنّ لدينا دوماً رسائل يتعيّن علينا نقلها في ما بيننا. وعلينا أن نتعاضد في الشعر؛ ليس لأنّه يعود علينا بالفرح وحسب، بل لأنّه يجعلنا نكشف عالمنا المنهار، ونسعى إلى صناعة عالم إنسانيّ مُعاصر.

أود أن أسألكم الآن عن الآفاق التي يُمكن أن يفتحها الشعر أمام الفلسفة، وذلك بأن نُقابل بين الحدس الفلسفي والإيحاء الشعري، أو بين الحدس والإيحاء بوجه عام. فكيف تعقدون الأصرة بينهما؟

أقول أولاً إنّ الفلسفة الإغريقية التي كنا نتكلم عنها قبل قليل ولدت من قصيدة رائعة هي أكثر القصائد إدهاشاً على الإطلاق. إنّها قصيدة في الطبيعة لبرمنيدس، المكتوبة على طريقة هوميروس نفسها، وبالإيقاع نفسه، وعلى البحر الشعري السُداسي نفسه أيضاً، أي كإلياذة والأوديسة. فعن أيّ شيء تحدّثنا القصيدة؟ تحدّثنا عن الموجود، عن

الوجود. لكنَّ الكلمة الإغريقية الحقيقية هي *l'étant*، الموجود. هذه الكلمة من اللغة الإغريقية الهيلينية، أي، بالضبط، من إغريقية آسيا. فالإنيانِيَا هي يونان الضفة الآسيوية لبحر إيجه، وبرمنيدس كان هيلينياً من إيطاليا. لأنَّ الهيلينيين بنوا مُدُنًا إيطالية على الساحل، بالقرب من نابولي.

قصيدة في الطبيعة مليئة بالألغاز، بالغة التجريد، رائعة ورصينة في آن معاً. تقول القصيدة ما معناه: تُدرَّبُ بناتُ الشمس العذراوات، البارثينات كإلهة البارثيون، جيادُ الشمس، وأفراسها، ويُدرَّبَن معها الشاعر الذي تقوده الجياد والأفراس لسماعِ الإلهة التي تُحدِّثه عن الكون.

قبل برمنيدس بقليل، كتب هيراقليطس نشرأ كالشعر لم يبقَ منه إلا مقاطع، شظايا من لغة. ممَّا يعني أنَّ الشعر والفلسفة وُلدا ملتحمين. إلا أنَّ القصيدة التي بلبت ذهني وأحببتها كما لم أحبَّ أية قصيدة أخرى، ورُبَّما أنا الآن غير قادر على أن أحبها كالسابق، هي المقبرة البحرية للشاعر بول فاليري حيث تتبعث أصدااء الفلاسفة الإغريقين، وخصوصاً أصدااء برمنيدس.

وحيث اللغة المشتركة بين الفلسفي والشعري، أليس كذلك ؟

تماماً، اللغة ذاتها. وعلى الرغم من أنَّ فاليري كان يفتخر بعدم حُبِّه للفلسفة، أو بجهله لها، فهو، من دون شك، شاعرٌ فيلسوف. حفظتُ هذه القصيدة الغريبة بأكملها عن ظهر قلب، ومن كثرة ما رددتها، كنتُ قادراً على أن أسمعها لنفسني من أفها إلى يائها. كذلك كنتُ أحفظ عن ظهر قلب قصائد بودلير كلها.

ليست قصيدة 'المقبرة البحرية' طويلة جداً. فهي لا تزيد عن أربع صفحات. لكنَّ مقاطعها ضخمة وموقّعة، وهي تُمثِّل نوعاً من الشعر شكله شديد الصرامة. وفي الواقع فإنَّ أصدااءها البرمنيديَّة أدخلتني عالم الفلسفة، فشرعتُ، من خلال فاليري، في هواية الفلسفة وحُبِّها. فما جوهر القصيدة في النهاية ؟ إنها شكل اللغة الأكثر كثافة، الأكثر إشعاعاً، وفي الوقت نفسه الأكثر سرِّيَّة. هي لغز لأنها أكثر تألقاً من جانب، وأكثر خفاءً من جانبٍ آخر. وفي اللغة الفرنسية، انتصر الشعر الخفي على الشعر المتألق. كان، من جهة، هيغو الشاعر المتألق، الهائل، بمؤلفاته الغزيرة بشكل استثنائي، وبصداه الشعبي العظيم إذ خرجت باريس كلها لتشييعه ساعة موته. لكنَّ، في الوقت ذاته، الشاعر الخفي هو الذي انتصر، كما لارميه ورامبو، الشاعرين اللذين لم يكن يعرفهما أحد تقريباً من مُعاصريهما. رامبو لم يكن معروفاً على الإطلاق. حتى لأذكر في طفولتي، أنه لم يكن يُخصَّص له حتى فصل واحد في كتاب، حتى صفحة واحدة. بل يُذكر في هامش صغير. وأعتقد أنه الآن الشاعر الفرنسي المقروء أكثر من أيِّ شاعر في العالم. ففي اللغة الإيطالية يبلغ عدد النسخ المطبوعة من قصائده أرقاماً خيالية : عشرات أو مئات آلاف النسخ تُقرأ في إيطاليا،

في إيطاليا الفتية.

أما مالارميه فقد بقي خفياً لأن في شعره جرساً لغزياً مُغرَقاً، لكنه بالغ القوة. وهذا ما يُميّز الشعراء الكبار. وللشعر الفرنسي، على نحو غريب، صدى كبير في روسيا، وفي العالم السُّلافي، صدى ناتج عن القصائد الخفية. ولعل هاهنا الجميل في الأمر.

هل يعني هذا، على جماله، خروجاً عن المألوف، أم أنه جميل لأنه خارج عن

المألوف؟

لخروجه عن المألوف في جانب من جوانبه. ففي بداية القرن العشرين، شهد الشعر تفتُّحاً مفاجئاً في روسيا، تغلغل لاحقاً في الثورة الروسية بكثير من الزخم والقوة. لكن الشعراء الفرنسيين الذين عُرفوا في روسيا آنذاك هم بالتحديد مالارميه، ورامبو، وفيرلين، وليس فيكتور هيغو. ومن بين الشعراء الأحدث المعروفين جداً في العالم، وفي روسيا خاصة، بول إيلوار، من خلال قصيدته 'حرية' مثلاً. ثمة قصائد ودواوين شعر واسعة الانتشار في العالم العربي، أذكر منها، على سبيل المثال، ديوان لويس آراغون **مجنون إلسا**.

عرفت آراغون في شيخوخته الخصبة. لقد كان حقاً الشاعر الحي ذائع الصيت، المشهور ببراء حياته وعمقها. كان يكتب نصوصاً مثيرة للإعجاب، روايات رائعة كرواية **الأسبوع المقدس** التي يتفرد فيها بطريقة وصفه عودة نابوليون، وهروب الملك لويس الثامن عشر صاعداً باتجاه بلجيكا، وروح الجنود ومجيئهم حيث ينزل بعضهم للعثور على نابوليون، ويصعد بعضهم الآخر باتجاه بلجيكا لأنهم كانوا يهربون مع الملك. كانوا يتلاقون خلال مرورهم ويحرصون على ألا يصطدم بعضهم ببعضهم الآخر، على ألا يحارب أحدهم الآخر؛ إذ كانوا متفقين على أنهم يُكوّنون الحركة نفسها، التيار نفسه، الذي هو تيار التاريخ في الاتجاهين، القادم والمنصرم.

ألا يُجسد هذا موقفاً شعرياً؟

أجل! إنه موقف شعري مطلق يدخل فيه الرسام العبقرى جيريكو الذي مات شاباً. إذ كان في هذا المشهد واحداً من جنود الملك. لكنه لم يأبه بالملك، بل كان يبحث عن الفتيات الجميلات العابرات، ليرسمهن أو، على الأرجح، ليُغازلهن.

آراغون إنسان استثنائي بحق. كان الليل مجال عمله اليومي. أذكر أنني حين أكون عائداً إلى البيت، ألتقي به خارجاً من بيته كي يبدأ يومه الساعة الثانية عشرة والنصف ليلاً. لن أنسى أبداً ما كان يقوله لي وهو يمر من جانبي: «اسمع! صادفت أشياء كثيرة مذهلة في حياتي، غير أن الشيخوخة أكثرها إدهاشاً.» يخرج، في شيخوخته المشرقة، ساعياً ليبدأ يومه الساعة الثانية عشرة والنصف ليلاً! إلى أين كان يذهب؟ لست أدري!

الآن بعد هذه الجولة الشاملة في سرد الكون والآخر، أسألكم : كيف تشرحون

مفهوم الآخر، ومفهوم الآخرية في صلب الفكر الفلسفي ذاته ؟

هذا فعل قرار فلسفي جميل جداً يأتينا من مُفكّر ألماني هو هوسرل. لكنّ تلميذه، الذي خانّه، بنى عليه وطوّره. من الغرابة أن تشهد الفلسفة الألمانية لعبة كهذه حيث يخون التلميذ أستاذه. التلميذ الخائن هو هايدغر. تعلّم، وأنا طالب في الثانوية، أن الوجهين البارزين في الظاهراتية الألمانية هما هوسرل وهايدغر. لم أكن أعرف أن هايدغر خان أستاذه إلى حدّ أنه لم يوافق على أن يكفله ليبقى في شقّته. قد يبدو هذا الموقف جزئياً، ولكنّه بالغ الخطورة في الرّهان الفلسفي : في بداية الرايخ الثالث، بداية النازية، ذهبت صاحبة الشقّة التي كان يستأجرها هوسرل إلى هايدغر رئيس الجامعة، وقالت له : سأقدّم لجامعتكم شقّتي حتى تكفلوا الفيلسوف هوسرل، ويتمكّن من تجديد كرائتها. فرفض، ولم يُسدّ لأستاذه حتى هذه الخدمة البسيطة ! يا له من أمرٍ مخجّل ! ليس هذا من كرم الفيلسوف في شيء ! إنّه الفيلسوف الرديء، الفيلسوف الخائن !

وبالمقابل كان هايدغر أوّل من أثار مسألة الآخر : ما معنى أن أكون مع الآخر ؟ يُثير المسألة بوحشية أيقظت سؤالاً من عمق الفلسفة : ما الآخر فلسفياً ؟ ديكارته مثلاً لم يطرح هذا السؤال، بل تفرّغ لفكره الذي يُبرهن الشكّ : إذا كان في ذاتي شكّ، وإذا كنتُ أعرف أنني محدود الرغبة، والمعرفة، أو الرغبة في الحبّ، في أن أعرف الآخر، فمعنى ذلك أنّ شيئاً ينقصني، وهذا الشيء هو 'نقص الوجود' *dé-être*. ممّا يفترض في ذاتي حضور قوّة لانهائية بشكل كامل'. الفكرة رائعة، لكن لا وجود للآخر في الذات حيث ينعقد نوع من الحوار بين النهائي واللانهاضي.

إذا لم يكن الآخر موجوداً في الفلسفة، وما كان لمفهومه أن يوجد لولا هوسرل وهايدغر اللذان وجدّا أنّ على الفلسفة أن تُعرّف الآخر. وهنا تحصل المأساة حيث تُطرح فكرة وحشية الآخر التي انحاز إليها هايدغر إلى حدّ أنه قال في البيان الذي كتبه لهتلر كما رأينا : ينبغي الاستسلام للإرهاب. فاختار بذلك ألا يخرج من ظلامية العنف، مُقدّماً في الوقت ذاته صورة مُناقضة لصورة الفيلسوف المعهودة في تاريخ الفلسفة. الفيلسوف الذي بدا دوماً أنّه رجل الفضيلة الباحث عن الحقيقة.

علينا، في كوننا الجديد، أن نضع في حُسابنا إمكانية وجود الفيلسوف الشرير.

ثمة ثلاثة مفهومات قد تُسهّم في توضيح مفهوم الآخر، هي : الهوية العينية *ipséité* والهوية *identité* والآخرية *altérité*. إذ يرى بعض المُفكرين أن العالم قُسم، عبر التاريخ، على أساسها من وجهة نظر الأقوى. ففي عهد سيطرة الإغريق كان يُقال : إغريقي/غير إغريقي، وفي عهد الإمبراطورية الرومانية : روماني/غير روماني، ثمّ : أوروبي/غير أوروبي، وأمريكي/غير أمريكي، كما يُقال الآن، في عصر العولمة. فكيف نُقيم

الروابط بين هذه المفاهيم في ضوء هذا التقسيم ؟

يُمْكِنُ أَنْ نُنْتَرِجِمَ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ اللَّاتِينِيَّةِ الْجَمِيلَةَ إِلَى اللُّغَةِ الْإِغْرِيْقِيَّةِ بِكَلِمَاتٍ فَظَّةٍ مِنْهَا كَلِمَةُ «بِرْبِر» فَتَمَّةٌ، مِنْ جَانِبِ، الْإِغْرِيْقِي، أَيِ الْمَوَاطِنِ الَّذِي هُوَ فِي الْبُولِيْتِيَّا (الْبَلَاقَةُ وَالْأَدَبُ فِي الْفَرَنْسِيَّةِ)، وَالْبِرْبِرِ، مِنْ جَانِبِ آخَرَ. فَلِمَاذَا اسْتُخْدِمَتِ كَلِمَةُ الْبِرْبِرِ ؟ لِأَنَّ كَلَامَهُمْ مُجَرَّدٌ ضَجِيحٌ غَيْرُ مَفْهُومٍ كَمَا بَيَّنَّتْ سَابِقًا.

لَكِنْ إِذَا أَخَذْنَا الْعَصْرَ الْإِغْرِيْقِيَّ فِي أَوْجِ عَظْمَتِهِ، وَجَدْنَا أَنَّ الْإِغْرِيْقِيَّ وَصَلُوا حَتَّى الْإِسْكَندَرِيَّةِ، فَشَمَلَتْ إِمْبِرَاطُورِيَّتَهُمْ مِصْرَ، وَأَنْطَاكِيَّةَ، بِالإِضَافَةِ إِلَى أَثِينَا. وَبِذَلِكَ كَانَتْ لِبِلَادِ الْإِغْرِيْقِ ثَلَاثُ عَوَاصِمٍ أَسَاسِيَّةٍ : أَثِينَا، وَأَنْطَاكِيَّةَ، وَالْإِسْكَندَرِيَّةَ. لَمْ تَكُنْ غَالِيَا مَوْجُودَةً فِي نَظَرِ مَنْ كَانُوا يَعِيشُونَ ضَمَّنَ هَذَا الْمَثَلِثِ. كَانُوا يَجْهَلُونَ وَجُودَ الْغَلَاطِيَّيْنِ الْأَدَهِيِّ مِنَ الْبِرْبِرِ. لِذَلِكَ بُوغْتُوا بِغَزْوِهِمْ قُبَيْلَ عَصْرِ الْإِسْكَندَرِ. كَانِ الْغَالِيُّونَ مَتَوَحِّشِينَ، جَاؤُوا عَلَى خِيُولٍ كَالْقَنَاظِ؛ لِأَنَّهُمْ وَضَعُوا عَلَيْهَا الْجَيْسَ كِي يَنْتَصِبَ شَعْرُهَا كَالشُّوكِ. فَصَارَتْ كَالْفَرَاعَاتِ الَّتِي تَأْتِي عَادِيَةً تُغَطِّيهَا حِرَابٌ مِنْ جَيْسٍ. دَقَّ الْغَلَاطِيُّونَ أَبْوَابَ بِيْرِنِطَةَ، فَذُعِرَ الْإِغْرِيْقِيُّونَ الَّذِينَ كَانُوا فِيهَا، وَقَالُوا لَهُمْ : اذْهَبُوا إِلَى الطَّرْفِ الْآخَرَ، إِلَى غَلَاطِيَّةِ الَّتِي سَنَتْرَكُهَا لَكُمْ. غَلَاطِيَّةُ الْوَاقِعَةُ عَلَى الْجَهَةِ الْمُقَابِلَةِ لِلْمِيْنَاءِ، فِي الْجَهَةِ الْأَسْيُويَّةِ مِنْ تَرْكِيَا الْحَالِيَّةِ. ثَمَّةٌ فِي اسْطَنْبُولِ الْآنَ جِسْرٌ غَلَاطِيَّةٌ إِلَى جَانِبِ جِسْرِ أَتَاتُورِكِ. طَلَبُوا مِنْهُمْ إِذَا الذَّهَابُ إِلَى جَهَةِ الْأَنْاضُولِ، فَذَهَبُوا وَأَسَّسُوا غَلَاطِيَّةَ. الْغَلَاطِيُّونَ هُمُ الْبِرْبِرِ الَّذِينَ عَبَرُوا الْبُوسْفُورَ، وَكَادُوا يَحْتَلُونَ بِيْرِنِطَةَ. وَمَعَ أَنَّهُمْ أَبْعَدُوا عَنْهَا، ظَلُّوا مَصْدَرَ رُعبٍ وَقَلَقٍ.

هَذِهِ هِيَ إِذَا نَسَبِيَّةُ النُّظُرَاتِ الْمُسْلِمِيَّةِ وَالطَّرِيفَةُ الَّتِي تَسْمَحُ، مَعَ ذَلِكَ، بِإِدْرَاكِ كَيْفِ

يَبْدُو الْآخَرَ الْقَادِمِ عَلَى خِيُولٍ كَالْقَنَاظِ !

حِينَ كَتَبَ الْقَدِّيسُ بُولْسُ رِسَالَتَهُ تَوَجَّهَ إِلَى غَلَاطِيَّةِ وَوَلِيَيسَ إِلَى غَالِيَا، لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَعْرِفُ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ أَصْلًا. كَانَتْ غَالِيَا رَمَزَ الْبِرْبِرِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ، فِي حِينَ أَنَّ غَلَاطِيَّةَ أَقَلُّ بِرْبِرِيَّةٍ لِأَنَّ سَكَانَهَا يَتَكَلَّمُونَ الْإِغْرِيْقِيَّةَ قَلِيلًا.

هل غاليا هي التي سوف تصير فرنسا ؟

الْغَالِيُّونَ، الَّذِينَ كَانُوا أَكْثَرَ بِرْبِرِيَّةً أَيْضًا، صَارُوا جِزَاءً مِنَ الْإِمْبِرَاطُورِيَّةِ الرُّومَانِيَّةِ. تَكَلَّمُوا اللَّاتِينِيَّةَ. وَبَدَأُوا يَكْتُبُونَ بِهَا. فَهَنَّاكَ مُفَكَّرُونَ لِاتِينِيَّونَ غَالِيُّونَ، وَخِصُوصًا الْمُفَكَّرُونَ الدِّينِيُّونَ. مِنْهُمْ مِثْلًا الْقَدِّيسِ هِيلِيْرِ الَّذِي يَتَحَدَّثُ عَنِ جَامِعَةِ الْجِنْسِ الْبَشَرِيِّ مُتَخَيَّلًا، عَلَى نَحْوِ رَائِعِ، جَامِعَةٌ يَنْتَسِبُ إِلَيْهَا الْبَشَرُ جَمِيعًا.

أَمَّا الْأَكْثَرُ بِرْبِرِيَّةً مِنْهُمَا، فَهُمُ الْإِفْرَنْجُ الَّذِينَ وَصَلُوا مِنْ جِرْمَانِيَا، وَأَعْطَوْا أَسْمَهُمْ لِفْرَنْسَا. وَالْإِفْرَنْجُ الْحَقِيقِيُّونَ الْآنَ هُمُ الْفَلَمَنْدِيُّونَ فِي بِلْجِيَا الَّذِينَ يَكْرَهُونَ اللُّغَةَ الْفَرَنْسِيَّةَ، وَلَا يَرِيدُونَ التَّكَلَّمَ بِهَا. وَهُمُ يَضْغُطُّونَ عَلَى الْحُكُومَةِ الْبِلْجِيَكِيَّةِ لِتَجْعَلَ اللُّغَةَ الْفَلَمَنْدِيَّةَ مُسَاوِيَةً لِلْفَرَنْسِيَّةِ الَّتِي جَاءَ أَسْمَاهَا مِنْهُمْ. مَعْنَى هَذَا أَنَّهُمْ صَارُوا الْآخَرَ الْمُنَشَقَّ عَنِ الذَّاتِ. يَأَلْسُخَرِيَّةٌ

التاريخ! سُخرية انقسام الجنس البشري التي تُتيح لنا، على الرغم من هذا، أن نرى الأشياء مقلوبة! فلو كنّا جميعاً مُتجانسين، لما استطعنا أن نرى تجربة الآخر بطريقة أخرى.

أيّ مستقبل تتخيلون للأجيال الآتية التي لاشكّ في أن سلوك بعضها إزاء بعضها الآخر سيكون مختلفاً؟

حسناً! أرجو أن تُصغي الأجيال بعضُها إلى بعضها الآخر حين تلتقي، أن تتفاهم في ما بينها، وتسمع أعماق داخلها بالتبادل. أعتقد أنّ الجميل يكون بهذا الاستماع في ما وراء الضجيج الذي يحجب كلّ شيء عن أسماعنا. يبيد أنّ ثمة إصغاءً صامتاً يعمل تحديداً في اللحظة التي لا نتوقّع الإصغاء خلالها تماماً مثلما نلتقي مُصادفةً في الشارع.

بعبارةٍ أخرى، هل سيكون التنافس الاقتصادي أو تصادم الأديان عوامل تُهدّد مستقبل هذه الأجيال؟

على أية حال، لا ينبغي أن يحصل هذا. فالضوضاء المُتصاعدة ممّا نُسمّيه بالأديان موسيقى استثنائية، نرغب في الإصغاء إليها، نرغب في سماعها. وأعتقد أنّ هذه الموسيقى تُشكّل ضرباً من الضجة السمفونية السامية نوّد أن نظفر بسماعها مثلما نتمنى أن نُسجّل صوت مطربةٍ خلّابة أو صوت حكيم مجهول سيسعى إلى أن يُحدّثنا.

حين أرى الناس في بعضّ ساحات العالم العربي، يتكوّن لديّ انطباع بأنّ فيها متسوّلين جذابين يخطبون الودّ لأنّ لهم هيئةً واعدة بحكمة ما، حتى لنحسب أنّهم قد يكونون من أمثال سقراط، أو من أصحاب المُلقات، من الشعراء الجاهليين العشرة الذين عادوا إلى عصرنا. ربّما عادوا حاملين هذه الرسائل التي كانت تصلني من كاتب ياسين. في البداية، كنتُ أكتب إليه من خلال دار *Seuil* للنشر. سألت عن إمكانية أن أرسله مباشرة لأنني لم أعد أراه، وطلبتُ عنوانه، فقيل لي «لديه صندوق بريدي»، وأعطوني رقم الصندوق، لكنه لم يكن يُقيم، بطبيعة الحال، حيث صندوقه البريدي. فهل عاد شعراء المُلقات في هيئة هؤلاء المتسوّلين ليصلوا ما انقطع بيني وبين كاتب ياسين؟ أم أنّهم عادوا يُعلّموننا حكمتهم؟ من يدري؟

وماذا عن علاقاتكم بالكتاب والمُفكرين الفرنسيين، كميثيل فوكو، وبول ريكور،

وبيار بورديو، ورولان بارت، وفيليب سوليرس وغيرهم؟

حسناً. سأقول، بادئ ذي بدء، إنّ هذه العلاقات نتيجة لقاءات هيأتها المُصادفة حيث كنّا نضرب مواعيد في يوم مُعيّن، وفي ساعة مُحدّدة، وضمن سياق معلوم. ما كان يجمعنا، في البداية، دور النشر بوصفها أماكن حضور مُباشر، ولُغة مُشتركة، كما كانت عليه الحال في منشورات *Gallimard* و *Seuil* حيث كنتُ ألتقي بهذا الصديق أو ذاك. ويسرت

مثل هذه اللقاءات إقامتنا في باريس، ففي فرنسا، الكتاب جميعاً يسكنون في باريس. وحتى الفلاسفة الذين يسكنون مدناً أخرى، حاضرون دوماً في العاصمة. هذا أمرٌ شديد الغرابة؛ فثمة، في بلد مثل ألمانيا ليس أكبر من فرنسا كثيراً، حتى إن مساحته أقل من مساحة بلادنا، أكثر من مكان للقاء الأدباء والفلاسفة والكتاب. لكن عندنا المكان هو نفسه دائماً: باريس. بل في نطاق أضيق من ذلك، في بعض أحياء من باريس، في بعض شوارع من باريس. أمّا لقاء بارت فكان دائماً في دار *Seuil* للعمل في مجلة *Tel Quel* طبعاً. فيما عدا ذلك، كان يُمكن أن ألتقيه عند موريس نادو الذي كان يكتب في مجلته.

الأمر نفسه ينطبق على ميشيل فوكو الذي كان يعمل معنا في *Tel Quel*. فقد كانت لنا أحاديث مكتوبة، أحاديث بقيت على الورق أو نُشر بعضها. يُضاف إلى محاوراتنا على هذا الصعيد، صداقة حميمة جمعتنا، بل تعاقد متين في تعرية ألوان المعاناة الاجتماعية، ومُشكلات السجون. عُشتُ حقاً برفقة فوكو، وأنا الذي ورطته في قضية السجن حين اتصلتُ به هاتفياً وأخبرته بأن السجناء يُضربون عن الطعام في جامعة السوربون، حيث أُضربت إحدى طالباتي السابقات عن الطعام تضامناً مع إضراب مُماثل في أحد السجون. فذهب فوكو لزيارتها في قاعة صغيرة في جامعة السوربون كنتُ قد أُلقيتُ فيها مُحاضراتي التي كانت هذه الطالبة تحضرها. كان اسمها جونيفيف كلانسي، وهي شاعرة، وتحسب، بل تجزم أنها من أصل عربي. أعتقد أن هذا لم يكن حقيقة؛ لأنها لم تكن تملك أي إثبات عليه، وإن كانت تظن أن أمها من أصل عربي. ويعود ترجيحها هذا الانتماء إلى اسم أمها حاجو المُشتق في رأيها من حاج. وسواء أصح تفسيرها أم لا، فقد كان يروقها كثيراً أن تكون عربيّة.

التقيتُ الشاعرة جونيفيف كلانسي خلال النشاطات الثقافية التي كان يُحييها معهد الثقافة والفنون العربية الكائن في مُنتدى دار لارماتان. وكانت آخر مرة حين عرضت مع شقيقها فيليب تانسولان مسرحية مروراً بجنين، فهل تركت أثرها في عمليكم الثقافي في تلك الفترة ؟

تماماً. كانت تُدير في دار لارماتان سلسلة شعراء من القارّات الخمس. لذلك أحييتُ كثيراً من الأمسيات الشعريّة الرائعة. شاركت معي في تأسيس المركز الدولي لإنشاء الفضاءات الشعريّة. لقد جعلها فكرها المتقد دوماً في غمار كفاح من أجل قضية. وكانت مُناصرة كبيرة للقضية الفلسطينية. لذلك سأحكي قصتها اللصيقة بموضوع العلاقة المُعقدة بين الذات والآخر.

التقيتها أول مرة حين كانت طالبةً عندي في السوربون حيث جاءت تطلب توقيعي على وثيقة. فعرفت أنها ابنة أحد مُهجّري الحرب إلى ألمانيا الذي مات بعيد تهجيرهِ وكانت ما تزال طفلة. فترك موته في ذاتها أثراً عميقاً وقف على الدوام وراء قرارها الانخراط في كل كفاح من أجل الحقيقة، والشجاعة، ونصرة المظلومين. وفي النهاية، ومن فرط حماستها

اتخذت مواقفَ عنيفةً جداً. فاتَّهمها الآخرون بالعُنْف، مع أنها كانت بالغة العذوبة. طبعاً كانت لها مواقف عنيفةٌ لُغويًا لا فكرياً. ممّا يدخل في مُفارقات اتخاذ المواقف في لحظة معيّنة. فهي التي كانت تُتظّم مُظاهرات إضراب العُمّال المُهاجرين في فرنسا، وكان أغلبهم حينذاك من العرب. أقول حينذاك؛ لأنني اكتشفتُ مؤخراً أنّ أغلبية العُمّال المُهاجرين كانت، خلال إقامة كارل ماركس في باريس، من الألمان المُهاجرين، وليس من الجزائريين أو التونسيين أو المغاربة. هذه حقيقةٌ يجهلها التاريخ الثقاف. تخيّل ! العُمّال الألمان المهاجرون في فرنسا يجتمعون لمناقشة أوضاعهم، بينما لم يكن ماركس قد رأى عاملاً على الإطلاق قبل وصوله إلى باريس. وهو إنّما اكتشف عالم العمل في أوساط العُمّال الألمان المهاجرين، في باريس. دخل في مجموعتهم بشعور من يكتشف سراً كما لو أنّه يدخل مغارة علي بابا، وينتهك محظوراً.

على وجوه أولئك العُمّال، الذين عرفنا الآن أنّهم كانوا ألمانين، صفحات مُشرقة هي التي جعلت ماركس يُصدر البيان الشيوعي باسمهم، بعد أن تردّد عليهم ليراهم ويسمع آراءهم. كانت جماعتهم تُسمّى في البداية 'جامعة المنصفين'، وبتأثير من ماركس صار اسمها 'جامعة الشيوعيين في باريس'. وهكذا تظهر كلمة الشيوعيّة بإرادة ماركس، علماً أنّ ماركس اكتشفها في باريس، وما كان قد سمع أي حديث عنها في ألمانيا. هكذا فرضت الكلمة نفسها، وهكذا نكتشف كلمة مثلما نكتشف لوحةً فنيّةً، أو قصيدةً، أو منحوتةً إغريقيةً، أو عموداً في مسجد عربيّ رائع الجمال في تونس أو في أيّ مكانٍ في الصحراء العربية، أو في معبد إغريقي.

هذا من تهكّم التاريخ في النهاية، لأننا نرى كيف يتقدّم الفكر كما نتقدّم في غابة، وسط ألباز الحياة التاريخية. وعليه كانت جونيفيف أيضاً شخصاً يكتشف، شخصاً يبحث عن هويّته، مع أنّ لا أحد كان يُبكر هويّتها بوصفها طالبة فلسفة في السوربون، برفقة أمها مُعلّمة الرياضيات في إحدى المدارس الإعدادية. غير أنّ جونيفيف كانت مُصرّة على أنها حفيدة أحد المُهاجرين العرب. وتتمنّى لو كانت، هي نفسها، مُهاجرة. كانت تبغي أن تكون شخصاً آخر يخوض مُغامرةً مجهولة، وما امتلكت المقدرة أبداً على معرفة وضع إنسان مُهاجر؛ لأنّها وُلدت على قارعة الطريق في باريس. لذا طالما تمنّت لو أنّها شخص وصل إلى فرنسا من عمق الصحراء، ليُكافح من أجل العدالة. إنّما أرادت، وهي في وضع المنبوذة هذا، أن تكون منبوذة المجتمع.

ألم تكن، في مغامرتها المجهولة، تُنقّب عن الحلم ؟

هو ذلك. كانت في الحلم الشعري كما تُنبئنا قصائدها الجميلة التي نشرتها. أذكر أنّها أتت بها يوماً إلى مكتبي الصّغير في دار *Seuil*، فجلسنا على حافة النافذة المُطلّة على المرسم القديم للفنان الرومانطقي الكبير دو لا كروا الذي رسم النساء الجزائريات. ولما أرادت جونيفيف باستمرار أن تكون على الجانب الآخر للجدار المنيع، وجدت نفسها في كوريا

الجنوبية. وذات يوم، عادت مفتونةً بكوريا الشمالية. ولعل طبيعتها الرومانطيقية الثائرة أثارت إعجابها بأسوأ نموذج عرفه عالمنا المعاصر.

من المعروف أن بول ريكور *Ricœur* طوّر دراسة الاستعارة والسرد، فهل كنتم على علاقةٍ معه، وهل ثمة تقاطعاتٍ بين منهجيكما في تحليل سرديّة التاريخ؟

تعرّفت عليه في مجلة *Esprit* الصادرة عن دار *Seuil* حيث دعيتي المجموعة الفلسفية فيها إلى اجتماع، وكان ريكور روح هذه المجموعة. كنا، نحن الاثنين، نلتقي كل شهر. حاول بلا كلل أن يؤسس فلسفة السرد، السرد بوصفه قوّة محرّكة للتاريخ، بمعنى أن الشعوب وُلدت في الحركة التي يُولدها السرد. أعتقد أنه تأثر بما كلّفني أن أدّسه. وهكذا جمعنا فكرة السرد. لكنّ الفرق بيننا يتلخّص بعدم وجود فلسفة لغة عند ريكور. بينما يهمني، في المقام الأوّل، اللحظة التي تتحوّل فيها اللغة إلى سرد. فحينئذٍ يحمل السردُ معه قوّة الفعل. أعني أن السرد هو اللغة التي تحمل الفعل. ويبقى السؤال الملح هو الآتي: هل يُمكن فصل اللغة عن السرد؟

هل نجد في ربطكم بين السرد واللغة ظلالةً من نظرية تشومسكي في النحو التحويلي؛ إذ يرى بعض النقاد أنكم تأثرتُم به؟

تشومسكي مفكّر كبير، أخذت عنه علاقة التحويل وطبقتها على السرد، واستفدت في ذلك أيضاً من جاكوبسون، ومن الشكلايين الروس عامّة. لكنني لم أدّرس النحو التحويلي، بل السرد التحويلي الذي يبيّن كيف ينقلب التاريخ فجأةً في اتجاهٍ معاكس. علينا هنا أن نضع في حُسابنا أمرين مهمّين:

أ أن شجرتي اللغة السامية والهندو أوروبية موجودتان قبل السرد: لكنّها لغات لا تحكي شيئاً. وفجأةً بدأت هذه اللغات تسرد ما يقوم به الناطقون بها، وخصوصاً حين انقسموا. فذهب بعضهم غرباً، وولّى بعضهم الآخر شطر الهند.

ب أن للفلاسفة الألمان، الذين كانوا فقهاء لغة أيضاً كما ذكرت سابقاً، باعاً طويلاً في تصنيف اللغات، إلى سامية وحامية لأنهم كانوا قارئين نابيين للإنجيل. فالتوراة تتضمّن أوّل ستة أجزاء من الإنجيل، وسفر الأنبياء، ومزامير داوود. يُكوّن مجموع هذه الأجزاء الإنجيل أي الكتاب المقدس الموجود في أربعة أركان الأرض. ومن هنا نكتشف أن اللغات كالأشجار، لها جذور، وجذوع، وفروع. من هذه الفروع الإغريقية، واللاتينية، والجرمانية، والفارسية، والسنسكريتية. تُقابلها فروع سامية كالعربية، والآرامية، والسريانية، والعبرية. من هذه النقطة، أي من وجود شجرتي اللغة السابق على السرد بنيت نظريتي. فالجذوع والأغصان هي اللغة، والأغصان الوارفة هي السرد. أمّا ريكور فلم يهتم بلغز اللغة، أي بهذه العلاقة بين اللاوعي والمعنى. والحال أن السرد يكتسب أهميته من اللغة. تجدر الإشارة إلى أنه قام بأبحاثٍ جمالية كان فيها أقرب إلى ايتيين سورويو في نظريته عن تكامل

الفنون. وأعتقد أنّ نقطة انطلاقه في هذا المجال هي ترجمته لهوسرل حين كان سجيناً في ألمانيا خلال سنوات الحرب الخمس. ممّا كوّن فكره واتجاهه الجمالي.

وهل عرفتم بيار بورديو Bourdieu ؟

طبعاً، أعرفه جيّداً. وكيف لا ؟ وقد جاء بعدي في جامعة السوربون، حيث أخذ مكاني كمساعد لريمون آرون وغورفيتش الذي عرف لينين. كان آرون وغورفيتش عدوين، ممّا جعلني حُرّاً لا أحتاج إلى موافقتهم إذا أردتُ القيام بمشروع. ولما جاء بورديو، علّم الفلسفة الألمانية ثمّ طوّر أبحاثه حول البؤس، وأسباب الفقر، وركّز نقده على الإعلام والتواصل. ومُجمل عمله عبارة عن بحث اجتماعي، واشتراكية بوجه إنساني.

وما شأن برنار-هنري ليفي Lévy الذي يعدّ نفسه فيلسوف العصر، وعراب ثورات الربيع العربي، وكيف تقيّمون هذه الثورات وخصوصاً بعد الذي رأيناه في ليبيا بوجه خاصّ حيث دُفنت حقيقة كثير من الأحداث مع ضحايا حلف الناتو من المدنيين الذين ادّعى أنّه هبّ لحمايتهم من جرائم الديكتاتور، ومع دفن القذافي في مكان صحراوي مجهول بعد تعذيبه واغتصابه قبل أن يُعدم بصورة شنيعة ؟

سأقسّم جوابي عن هذا السؤال إلى قسمين مترابطين ترابطاً عضوياً تشوبه مفارقات عجيبة : القسم الأول مُتّصل بسيرة من يدعى بالفيلسوف-الكبير برنار-هنري ليفي، ويتّصل القسم الثاني بإشكالات الحرب التي أشعلها حلف شمال الأطلسي في ليبيا.

أولاً؛ الفيلسوف-الكبير : كان هذا الشخص يلهث وراء الدعاية وذيوع الصّيّة. لذا انخرط في سباق الشهرة القائم على مبدأ 'من يصل أولاً ويلصق دعايته يكون في المقدّمة'. حاول أن يتبنّى خطاباً عن الاشتراكية بوجهها الإنساني مُستنداً إلى تاريخ روسيا من دون أن يُراجعه؛ إذ قال إنّ ستالين استلم السلطة سنة ١٩٢٠. واتّهمنا بأننا متخلفون عنه لأنّه وصل قبلنا. والحال أنّه يُمثّل مرحلة السرعة لا مرحلة البحث والتنقيب، والتحقّق من الأشياء قبل إصدار الأحكام. وكان يُرافق كتاباً مُتسرّعين مثله. أوصلوا إليه تجربة تشيكوسلوفاكيا سنة ١٩٦٨ ضدّ ستالين. فمن المعروف أن فيليب سوليرس (الذي سألتني عن علاقتي به قبل قليل) كان مع اقتحام روسيا لبراغ. وسرعان ما تحالف معه ليفي. وهكذا وجدا أنّهما في سباق السرعة.

وأدهى ما تمخّضت عنه مرحلة السرعة أنّها أدخلت الفلسفة في منظومة مُتناقضة مع مبادئها. ففي حين أنّ الفلسفة بطبيعتها ضدّ الحرب، لا يتوانى ليفي، في كتابه عن الحرب في الفلسفة (٢٠١٠) *De la guerre en philosophie* عن قسرها، من دون أيّ حرج، على أن تتصالح مع الحرب، بل في أن تجعل من الحرب موضوعاً لها. فهل هناك فلسفة، عبر التاريخ، تُسوِّغ الحرب ؟ المعروف أنّ كانط مجّد السلام الدائم بين فرنسا وبروسيا، وذلك في بحثٍ عنوانه عن

السلام الدائم *De la paix perpétuelle*. لكننا نجد مُقابل هذا الموقف، موقفَ فلاسفة العُنف. إذ كان كاليكليس، في محاوره 'جورجياس' لأفلاطون، يُمجّد الحرب عادداً أنّ أفضل الناس وأحقهم بالخيرات هم أقواهم. فيُجيبه سُقراط بالقول: أعلمتني بما كنتُ أجهل. إنك حقاً لرائع. لكن قل لي كيف في وسعك أن تتجو من عُنفك؛ لسوف يهلكك حتى قبل أن تُنهي كلامك!

أصدر ليفي مؤخرًا كتاباً ضخماً (٦٤٠ صفحة) بعنوان الحرب على مَضض، مُذكّرات كاتب في قلب الربيع الليبي (٢٠١١) *La guerre sans l'aimer, Journal d'un écrivain* au cœur du printemps libyen، فهل يتبنى المنطلق ذاته في هذا الكتاب بدلالة عنوانه المُستقى من رواية غرقى ألتبرغ *Les Noyers d'Altenberg* لآندريه مالرو حيث يقول «فلينتصر أولئك الذين قد يكونون خاضوا الحرب على مَضض»؟

من دون شك. مُنطلق ليفي الأكيد أنّ على الفلسفة تمجيد الحرب لغايات الخير والثورة. نأخذ مثلاً تقسيم باكستان إلى قسمين: البنغال وباكستان. فماذا سيفعل هذا الفيلسوف الفرنسي المزعوم هناك؟ كان قد ظهر أول مرة في بنغلادش، وما كان ثمة من حاجة إليه في جو كهذا. بعدئذ يصير في إفريقيا. دُعني هنا أتخيّل حرباً مُعبّئة وأتساءل: إذا ما طالبت جزيرة كاب هورن بالاستقلال عن تشيلي والأرجنتين، فهل ستدعو برنار-هنري ليفي كي يُشعل الحرب ضدّ هذين البلدين؟ وهل يُفضل الليبّيون حقاً الحصار والحرب الأهلية على أن يكونوا تحت نير قائد فقد العقل كلياً أو جزئياً؟

ثانياً، إشكالات الحرب الأطلسية على ليبيا: جاءت هذه الحرب نتيجة تدخل 'ديمقراطي' غير عادل على الإطلاق. ذلك أنّ حلف شمال الأطلسي تأسس أصلاً ليوقف في وجه ستالين الذي كان يُشكّل خطراً على العالم! وفجأة يُكلف بقصف شعب آمن انطلاقاً من قواعد عسكرية لا يمكن بلوغها ومهاجمتها. وهذا بمُجرد قرار اتُّخذ إثر مُكالمة بين هاتين محمولين: هاتف فيلسوف في مُهمّة، وهاتف رئيس جمهورية في قصره.

تمّ هذا من دون نقاش، من دون مُشاورة. هكذا قرّر هذان المُتَهافتان أنّهما سيقصفان ليبيا! ما هذا؟ ربّما كان المُستهدف مُجرماً. لكن علينا أن نناقش أمره. كان ثمة صراع في بنغازي لا نعرف عنه ما يسمح لنا باتخاذ قرار غير مدروس. يا للعار! فيلسوف يقول في اتصال هاتفي: السيّد الرئيس، أريد أن تقصف ليبيا، وتُقصف ليبيا، ويأتي حلف شمال الأطلسي. أهكذا تُصنع السياسة الدولية؟ هل يُعقل أن يخضع الميثاق الجديد للأمم المتحدة لرغبة فيلسوف جديد كان قد ألف كتاباً عن الديكتاتورية في العالم مليء بالمغالطات والأخطاء التاريخية، كتاب من مستوى مقالة تُكتب في محطة قطارات بين موعدي قطارين؟ قد يكون من المنطقي إيقاف كتائب القذافي كي لا تُدمر مدينة بنغازي. لكن ما مُسوِّغ قصف العاصمة طرابلس، وسيرت، ومسقط رأس القذافي؟ وهل سنذهب في المستقبل إلى حدّ قصف عواصم الديكتاتوريين، ومساقط رؤوسهم؟ سيكون المشهد مُثيراً للغاية!

نضغط على أزرار لتتطلق صواريخ في كل اتجاه، باسم حماية المدنيين، فتحرق الأخضر واليابس، كأنها ألعاب أطفال !

الحليف الإنكليزي كان أكثر تُوَدَّة. بينما بقيت أنجيلا ميركل على الحياد قليلاً، وما لبثت أن التحقت بالحليفيين، رُبَّما لأنها، هي الأخرى، تلقت مكالمة هاتفية من فيلسوف يُشبه ليفي، فيلسوف قرَّر إطلاق صواريخ على كل بلد فيه ديمقراطيون يتعين علينا أن نساعدهم ! هكذا ينتهي القذافي بهذه الصورة البشعة، بينما يتخذ المجلس الوطني الليبي الشريعة الإسلامية مصدراً للدستور والقانون، خلافاً للمبادئ المعلنة في البداية التي تدعي الديمقراطية !

أكثر ما يُثير ذهولي إنما هو صمت الصحافة وأجهزة الإعلام عن الطريقة التي نتعاطى بها الآن مع قضايا العالم. ما هذا ؟ ما طبيعة العلاقات بين بني البشر اليوم ؟ لا بد لنا من أن نُعيد اكتشاف ما يُمكن أن يكون أداة قياس لتقويم العلاقات بين الدول. ثمّة حكمة، ومُفكِّرون كبار، وأدباء، وفلاسفة. فلنقرأ المهاتم غاندي الذي أراد تحرير بلاده بالثورة السلمية من الإنكليز الذين أحبُّ بلادهم، وأحبَّ إيرلندا مع أنها عدوة انكلترا. انكلترا حاربت فرنسا سنين طويلة، لا لشيء إلا لأنها جارتان مُتناهستان. وعلى حين غرة، وخلال يومين، تتحالف فرنسا وانجلترا (ساركوزي، وكامرون) لإطلاق صواريخ تحمي المدنيين، بينما الفيلسوف الكبير في خلفيّة المشهد !

لقد جعل هذان الحليفان الرمز العظيم الذي يُمثله تشرشل ود يغول، رمزاً ضئيلاً مُختزلاً لا تتعدى غايته مُحاصرة القذافي الديكتاتور في أنابيب المجرور للقبض عليه، وأسره، وتعذيبه بدم بارد، وإعدامه بوحشية فظة. أ هذا هو مستوى السياسة الدولية الذي سنُعلمه لطلابنا في معهد العلوم السياسية، شارحين لهم كيف قضينا على زعيم الجماهيرية الليبية التي حكمها أكثر من أربعة عقود، بعد عملية انقلابية سريعة على الملك، والحلول محلّه ؟ لن يكون شرحنا، في أحسن الأحوال، إلا كأسوأ رواية بوليسية ألّفها أردأ الكُتّاب. لا ريب في أنّ الوضع شديد التعقيد حتى مع سقوط القذافي. فالحرب هي، قبل كل شيء، الموت. ولا يُمكن أن تكون السعادة ثمرة الحصار، والقتل، والقصف، والفوضى بعد ذلك كله !

من الأمثلة التي تحضرنني بهذه المناسبة أنّ لويس السادس عشر كان قد أصدر، قبل الثورة، مرسوماً من ١٦ صفحة عن كيفية التعذيب. أعود وأتساءل : هذه هي فلسفة الحرب التي يُبشّر بها هذا الفيلسوف الفرنسي المزعوم ؟ إن أكثر ما يُزعجني أنّ فرنسا قدّمت نموذجاً عالمياً عن الثورة، وهي الآن تخون تاريخها بدعمها الثورة الأكثر دمويةً وقتلاً !

وأنا أتساءل بدوري : هل الحرب قدر الإنسان ؟ وفي حال كونها كذلك، ما الموقف الذي ينبغي أن تأخذه الفلسفة ؟

نعم، الحرب قدّر الإنسان. فالأعلام، والأناشيد الوطنية قامت على حروب. لكنّ الفلسفة ليست عبداً للقدر، ولا يُمكن، كما لا يجوز، أن تتغذّى من الحرب، بل ينبغي أن تستمدّ نسُغها من فكر السلام الدائم الذي مجّده الفيلسوف كانط. إذ كانت ألمانيا، في عصره، ٤٥ دولة موزعة بين برلين وفيينا (بروسيا). وقد جعلها نابليون ٣٠ دولة هي مناطق ألمانيا الحالية. فنابليون هو الذي صنع ألمانيا بمعنى ما، تماماً مثلما خلقت اللغة الألمانية مع ترجمة لوثر للإنجيل. فقد كوّنت هذه الترجمة مرجعاً استعان به الأدباء والفلاسفة. فقبل لوثر، لم تكن هذه اللغة إلا مجرد لهجات جرمانية كلّهجة الألسان.

كان ثمة ميثاق بين الرئيس الفرنسي أرستيد بريان، وكيلوغ، ومُخترع الكورن فليكس. موضوع هذا الميثاق إعلان أن الحرب خارجة على القانون. وقد عدّ الشاعر الساخر ألفريد جاري *Jarry* هذا الميثاق المنطوي على حسّ الدعابة الفلسفية، باتافيزيقياً (أي ما بعد ما بعد طبيعي). وفي نهاية الأمر يستحيل، في نظر كانط وجاري، أن توجد حربٌ عادلة. أوّكد إذاً بالقول إنّ على الفلسفة، في نقطة الفرح بالحرب التي نشهدها، أن تصنع مسافتها، ولا تكتفي بالغرور، عليها أن تتساءل: هل ثمة حقٌّ في إشعال الحرب؟ ومن يمتلك هذا الحق؟ ولماذا يمتلكه؟ حتى روبسبيار، الذي نتهمه بالشرور كلّها، كان ضدّ الحرب، وهو القائل: «لا يلزمنا مُبشّرون ينتعلون أحذيةً عسكرية.» وفي آخر شهرين من حياته أصيب بالجنون بسبب الحرب!

هل تبغون، في نهاية هذه المُقابلة، أن تقولوا شيئاً للقارئ العربي الذي سوف يكتشف تجربتكم الإبداعية والفلسفية بالغة الغنى والعمق؟
تغمّرني هذه الإطالة على القراء العرب من خلال مجلّة الآخر، بسعادة لا تُوصف. إنّه لشرفٌ كبيرٌ أن تقرّني أجيال المستقبل في العالم العربي الذي أحبّ. أشعر الآن أنّها إطالةٌ قد تُعوضني عن أمنية لم يُنح لي أن أحققها قبل أن أرحل عن هذه الدنيا: أن أسير على خطا أبي نصر الفارابي. فقد مررتُ قربَ نهر جيحون حيث فاراب، مسقط رأسه، وزرتُ بغداد التي تعلم فيها اللغة العربية. ورأيتُ نهر دجلة الذي كتبتُ عنه رواية باسمه (منشورات بالان ١٩٩٤) غير أنني للأسف لم أزرُ دمشق، المدينة التي شهدت ولادة مفهوم الميتافيزيقيا على يديه.

لم يفتُ أوان تحقيق هذه الأمنية. فدمشق تدعوكم برحابة صدر.
إن شاء الله، كما يُقال في العربية.

المشاركون

علي نجيب إبراهيم : ناقد ومترجم. حاصل على الدكتوراه في النثر العربي الحديث في جامعة السوربون. درّس النقد الروائي في جامعة اللاذقية، واللغة والأدب العربيين في جامعة رن. ويُدّرس الآن في مدرسة الأساتذة العليا في باريس. من مؤلفاته جماليات الرواية، ١٩٩٤، ومن ترجماته الماء والأحلام لغاستون باشلار، ٢٠٠٧.

ميلو دي أنجليس : شاعر وكاتب وناقد من مواليد ميلانو ١٩٥١. يعمل مُحاضرًا في أحد المعتملات، وقد كان مديراً لتحرير مجلة Niebo الشعريّة. صدر له : تمثّلات، ١٩٧٦، ميليمترات، ١٩٨٢، أرض الوجه، ١٩٨٥، مُنفكاً عن الأب، ١٩٨٩، سيرة موجزة، ١٩٩٩، موسيقى الوداع، ٢٠٠٥ التي نال عنها جائزة Viareggio، ذلك المضي في ظلام الفناءات، ٢٠١٠. ترجم مؤلفات عديدة عن الفرنسية والإغريقية واللاتينية.

عبد الأمير الأعسم : من مواليد بغداد حصل على دكتوراه فلسفة في جامعة كامبردج، ١٩٧٢، وهو المؤسس والرئيس الفخري للاتحاد الفلسفي العربي وأستاذ باحث في الفلسفة بجامعة دمشق. تشمل مؤلفاته تاريخ ابن الروندي الملحد، ١٩٧٥، وكتابة تاريخ الفلسفة العربية، ٢٠٠٢، ورسائل منطقية للفلاسفة العرب، ٢٠٠٩، والمصطلحات الفلسفية للفيلسوف الأمدي، ٢٠٠٩.

أمارجي (رامي يونس) : شاعر من مواليد اللاذقية. درس التواصل الثقافي في جامعتي كاتانيا وبيروجيا في إيطاليا. وحصل عام ٢٠٠١، على الجائزة الأولى للشعر في مهرجان أذار ١٨ للأدباء الشباب. له ديوان بعنوان ن، ٢٠٠٨ وآخر بعنوان بيروجيا : الجسد-النص، ٢٠٠٩؛ وصدر له ديوان جديد بعنوان ملاحات أيروسية، ٢٠١٢. ترجم عن الإيطالية أفكار للشاعر جاكومو ليوباردي، ٢٠٠٩. وأنهى ترجمة الآثار الشعرية الكاملة لدينو كامبانا.

أنتونلا أندّا : شاعرة وناقدة من مواليد روما ١٩٥٨. درست تاريخ الفن

الحديث، وعملت بالتدريس في جامعة سينا-أريتزو، وجامعة لاسابينزا بروما. صدر لها شعراً : مساكن شتائية، ١٩٩٢، ليالي سلام من الغرب، ١٩٩٩، كتالوج الغبطة، ٢٠٠٢، ثلاث محطّات، ٢٠٠٥، من شرفة الجسد، ٢٠٠٧ التي نالت عنها جائزة نابولي. وصدر لها في النّقد : ما هي السّنوات، ١٩٩٧، ضياء الأشياء، ٢٠٠٠، اللغة العارية، ٢٠٠١، كما العزلة، ٢٠٠٢، حياة النّفاصيل، ٢٠٠٩.

غايتانوج بزلونفو : شاعر من مواليد ألمانيا ١٩٧٠ ويقوم في باليرمو بإيطاليا. صدر له عدّة مجموعات شعريّة منها : الرّيبور توفّف عن الطّيران، ٢٠٠٢، الفراغ الصّوّفي للخطّ المستقيم، ٢٠٠٢، أوردة الشّعر المفتوحة، ٢٠٠٥، في إثر الظلال، ٢٠٠٦، باذر الشّعر، ٢٠٠٩، شعلة موكسدة ذكوريّة، ٢٠٠٩، وغيرها. في أكتوبر ٢٠٠٥ أسّس مركز ألف Aleph للدراسات والبحوث.

ماريو بندتي : شاعر من مواليد أودينه ١٩٥٥ ويقوم في ميلانو. صدرت له المجموعات الشعريّة : عصور الربيع، ١٩٩٢، أرض لا تبدو حقيقيّة، ١٩٩٧، مجد الإنسان، ٢٠٠٤، رسوم سوداء على ورق، ٢٠٠٨. نقل عن الفرنسية مختارات شعريّة من قصائد ميشال دوغي بعنوان: اعتقالات متكرّرة، ٢٠٠٧. اختارته دار نشر موندادوري كأحد شعراء سلسلة تقويم المرأة التي تصدر عنها.

إيثان ترسوئدي : شاعر وفنّان من مواليد بارونا ١٩٨١. يدرس علم الاجتماع، ويعمل محرراً لصحيفة Peace Reporter. يُعتبَر في إيطاليا الرّمز الأهم لحركة الشّعر الشّبابيّة المعروفة باسم شّعر الشّارع المكتوب على الجدران والملصقات بدلاً من الكتاب. في ٢٠٠٦ دُعِيَ لتمثيل تلك الحركة لدى بيت الشّعر في ميلانو؛ وفي ٢٠٠٧ كان الممثل الوحيد عن إيطاليا في مهرجان هافانا العالمي للشّعر بكوبا. شارك في أكثر من ٧٢ معرضاً داخل وخارج إيطاليا، نذكر منها Street Art, Sweet Art في ميلانو؛ Street Up في البندقية؛ Street Art for Haiti في هايتي؛ Faqra Art Festival في لبنان. وهو من مؤسّسي Art Kitchen أحد أهم محترفات الفن والثّقافة في إيطاليا.

بولس الخوري : أبحاث ومنتشورات في الفكر العربي المعاصر (التراث العربي والحادثة الغربية)، في المجادلة اللاهوتية الإسلامية المسيحية العربية بين القرنين الثامن والثاني عشر/ وفي مسائل اجتماعية، دينية وفلسفية.

حياة الخياري : أستاذة بالمعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات. كاتبة وباحثة في علوم الحرف والتّصوف، حاصلة على شهادة الدّراسات العميقة في اللغة والأدب العربيّة وشهادة الدكتوراه عن موضوع الرّموز الحرفيّة في الشّعر العربيّ المعاصر. لها بعض المنتشورات في المجلات العربية حول رمزيّة الحرف، وحروفيّة الشعر والفن التشكيلي. تُشغل الآن منصب مسؤولة العمل الثقافي في أحد الأحزاب المعارضة (سابقاً).

باولو روفيللي : شاعر وروائي وناقد من مواليد ريبتي ١٩٤٩. تشمل مجموعاته الشعريّة : وليمة فطور صغيرة، ١٩٨٧ الحائزة على الجائزة الأمريكية للشّعر، مذكرات نورمانديا، ١٩٩٠ الحائزة على جائزة Montale و Camaiore، حُجرة مُعتمة، ١٩٩٢، الحائزة على جائزة Dessi، غيوم، ١٩٩٥، الغبطة والحداد، ٢٠٠١، الحائزة على جائزة Prix Européen، عُرف سماويّة، ٢٠٠٨، الحائزة على جائزة Rhexium Julii. له عملان قصصيان وكتابتان في النّقد، كما أنّه ترجم النّبي لجبران خليل جبران، ١٩٨٩ وكتاب التّأو، ٢٠٠٤، وغيرهما.

علي زيعور : له العديد من المؤلفات المعروفة على نطاق عربي واسع في ميادين علم النفس، وعلم الاجتماع والفلسفة شملت التحليل النفسي للذات العربية، ١٩٨٧، الأحلام والرموز : أداة كشف وعلاج نفسي في مجالات الاضطرابات النفسية، ٢٠٠٢، وميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، ٢٠١١. نشرت مقالاته في المجلات المُخصّصة، كما حُمل العديد من كتبه على مواقع الإنترنت.

جيوئيو سوكي : شاعر من مواليد ١٩٤٤. درس الفلسفة في جامعة ميلانو وفنّ التّمثيل والإلقاء، وهو عضو في نادي Club Psömega الذي يضمّ فنّانين

١٩٩٩، وإحلالاً للنظام الثنائي، ٢٠٠٦. وتشمل أعماله النثرية: في ملكية الجسد المشتركة، ٢٠٠٣، نيابة الحياة. قطارات وأسفار في القطار، ٢٠٠٩ وغيرها. حصل على الجائزة الوطنية للترجمة ١٩٩٦. وفي ٢٠٠٢ منحه أكاديمية لينتشي الوطنية في روما جائزة فلترينلي للشعر الإيطالي.

محمد محمود: باحث ومفكر سوداني. عمل أستاذاً بكلية الآداب في جامعة الخرطوم وكان رئيساً لقسم الأديان المقارنة في جامعة تفتز الأمريكية. مدير مركز الدراسات النقدية للأديان (تحت التأسيس). نشر العديد من الأبحاث في دوريات أكاديمية. صدر له عام ٢٠٠٧ *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha*.

سيمون نجامي: كاتب ومفوض معارض وناقد فنّ مقيم في باريس. شغل، لمدة عشر سنوات، منصب المدير الفني لبياني التصوير الضوئي في باماكو، وكان مفوضاً مشاركاً في أول معرض إفريقي في بياني البندقية عام ٢٠٠٧. من بين المعارض العديدة التي أدارها: معرض إفريقيا ريميكس، ٢٠٠٤-٢٠٠٧، والمعرض الأول للفن الإفريقي في جوهانسبرغ، ٢٠٠٨. من مؤلفاته رواية المستترون ١٩٨٩، والسيرة كان هذا سنغور، ٢٠٠٦.

معتز نصر: فنان من مواليد الاسكندرية ١٩٦١، يعيش ويعمل في القاهرة. احترف الفن من دون أن يدرسه. أقيمت معارض خاصة لأعماله في مصر، والأردن، وهولندا، وأستراليا، ومولدفيا، وألمانيا، واليونان، واليابان، وكوريا الجنوبية. كما عرضت أعماله في بياني البندقية، ٢٠٠٢؛ بياني سان باولو، وبياني دكار ٢٠٠٤؛ وترياني طوكيو، ٢٠٠٦. أما المتاحف التي قدمت أعماله في معارض جماعية شملت متحف الفنون المعاصرة، باهيا؛ متحف كريستالو، كولي، ٢٠٠٤؛ ومركز بومبيدو، باريس، ٢٠٠٥. حصل على عدة جوائز منها الجائزة الأولى، بياني القاهرة، ٢٠٠١؛ والجائزة الخاصة، بياني دكار؛ والجائزة الكبرى، بياني الشارقة، ٢٠٠٥.

صدر له نص مسرحي بعنوان: متوجاً كما الورود، ٢٠٠٣. يصدر له في ٢٠١٢ رواية بعنوان: برأس منخفض، كما البلايل.

ماريا غراتسيا كالاندروني: شاعرة وكاتبة مسرحية من مواليد ميلانو ١٩٦٤ وتقيم في روما، تعمل مؤدية مسرح، كما أنها معدة ومقدمة برامج ثقافية في إذاعة Rai Radio 3، وناقدة أدبية في مجلة Poesia وفي صحيفة Il Manifesto. تشمل مؤلفاتها الشعرية: صخرة المواجهة، ١٩٩٨، القرد الضال، ٢٠٠٣، كما لو بعزم رسن متوقد، ٢٠٠٥، الآلة المسؤولة، ٢٠٠٧، على فم الجميع، ٢٠١٠، والميلودراما اللانهائية، رواية زائفة مع فيثاقوكس، ٢٠١١. حازت على العديد من الجوائز منها جائزة باولينيني، ٢٠٠٣، وجائزة نابولي، ٢٠١٠.

بسكال لحدو: نائبة رئيس الجامعة الأنطونية للشؤون الثقافية، باحثة في الفلسفة الأخلاقية الغربية وتاريخ العلوم. من مؤلفاتها: *Le sujet dévirilisé*, ٢٠١١، *Dé-lire Emmanuel Levinas*, ٢٠١١، *ويولس الخوري: فيلسوف اللاكمال*, ٢٠١٠ إضافة إلى مقالات ودراسات أخرى. أسست سلسلة 'إسم علم' التي تنهّم بنتاج المفكرين اللبنانيين المعاصرين وتشرف عليها منذ العام ٢٠٠٨، وتتولى، منذ العام ٢٠١٠، رئاسة تحرير مجلة *Pertinence* العلمية.

برنار ماركاديه: ناقد فني فرنسي، ومنظم معارض مستقل، وأستاذ علم الجمال وتاريخ الفن في مدرسة الفنون الوطنية العليا في باريس. تشمل مؤلفاته *Féminin-Masculin, Le sexe de l'art (1995)*, *Marcel Duchamp, la vie à crédit (2007)*, *53 oeuvres qui (m')ébranlèrent le monde: Une lecture intempestive de l'art du XXe siècle (2009)*.

فالريو ماغرلي: شاعر من مواليد روما ١٩٥٧. عمل مدرساً للأدب الفرنسي في جامعة بيزا وجامعة كاسينو. صدر له خمس مجموعات شعرية جمعت الثلاث الأولى منها تحت عنوان: قصائد وقصائد أخرى، ١٩٩٦ نال عنها جائزة مهرجان الفصح الأدبية في سالسبورغ. تلاها مجموعتان هما: شروح حول قراءات صحفية،

وفلاسفة وعلماء مبدعين. يهتم خصوصاً بصائغ التصيدة حيث نشر بصوته عدة أسطوانات منها: لزوم الغناء الحائزة على الجائزة الوطنية للنقد الديسكوغرافي؛ أغنية حمراء إلى قل الزعتر (بالتعاون مع الموسيقار غايتانو ليغوري). صدر له: رفيقي الشاعر، ١٩٨٠، في زمن الحرب، ٢٠٠٣، فخامة اللعب، ٢٠٠٢، ما نتحدث عنه، ٢٠٠٧.

صفية سعاده: حازت على شهادة الدكتوراه من جامعة هارفارد في تاريخ الشرق الأوسط الحديث، وباشرت التعليم في الجامعة اللبنانية-الأميركية، ثم في الجامعة اللبنانية والجامعة الأميركية في بيروت. لها مؤلفات عديدة في تاريخ المنطقة ومنها البنية الاجتماعية في لبنان، ١٩٩٢، والبحث عن المواطنة في لبنان ما بعد الطائف، ٢٠٠٧ (بالغة الانكليزية).

محمد صابر عبيد: ناقد أدبي من مواليد قرية الزمار، قضاء الموصل في العراق. يعمل أستاذاً للنقد والأدب العربي الحديث في جامعة الموصل. تشمل مؤلفاته مرايا التخيل الشعري، ٢٠٠٦، المغامرة الجمالية للنص الشعري، ٢٠٠٧، شعرية الحجب في خطاب الجسد، ٢٠٠٨، وسيمياء الدال ولعبة المعنى: شيفرة أدونيس الشعرية، ٢٠٠٩.

جان-بيار فاي: فيلسوف وشاعر وروائي فرنسي. من مواليد باريس، ١٩٢٥. درس الفلسفة في جامعة السوربون. له مؤلفات فلسفية كثيرة منها: الفلسفة من الآن وصاعداً، ٢٠٠٤، وتاريخ العدمية المخبوء، ٢٠٠٨. من دواوينه الشعرية عشب مجنون، عشب خارج ذاته، ٢٠٠٦، ومن رواياته معركة ليدا، ٢٠٠٨.

ميكل كاكامو: شاعر وكاتب من مواليد تاوريانوفا ١٩٥٩ ويقوم في جويا تاورو. صدر له شعراً: ذات الدوار، نفس الضم، ٢٠٠٥، سرّ الضراوة، ٢٠٠٥، التّضح الكاذب والتّضح مع الشاعرة دونا أماتي، ٢٠٠٦، من يوسّع لي البحر، ٢٠٠٧، *Lovesickness* (عن آفة الحب) بالانكليزية والإيطالية (٢٠١٠). قصائد بلغة الضوء مع منير مزيد، ٢٠١٠، أرض السواعد، ٢٠١١. كما

دليل لكتاب المجلة

يُرجى أتباع الشروط ومراعاة القواعد التالية في النصوص المرسله للمجلة :

- ١ ينبغي أن تُخصَّص النصوص لمجلة الآخر، وألا تكون منشورة سابقاً، أو معدة للنشر في دورية أخرى.
- ٢ يُرسل النص مصفوحاً إلكترونياً في برنامج وورد، ويُرفق مع الرسالة إلى العنوان الخاص بالمراسلات.
- ٣ يُفضَّل أن يكون الحجم الوَسْطِي للمقال حوالي ٣٠٠٠ كلمة، وألا يتعدى ٦٠٠٠ كلمة، إلا في حالات استثنائية يُتَّفَق عليها مُسَبِّقاً.
- ٤ يُرجى استخدام قياس واحد ونمط مفرد من الخط في المقال.
- ٥ يُرجى الدقَّة في توثيق مضمون الحواشي والهوامش.
- ٦ تُوضَع المراجع والملاحظات المرقَّمة في آخر المقال، وليس في أسفل كل صفحة منه، وذلك وفق الترتيب الآتي : اسم وكُنية المُؤَلِّف، عنوان المرجع (بالخط العريض)، دار النشر، مكان وسنة النشر، الطبعة، رقم الصفحة.
- ٧ إذا تكرر المرجع مباشرة، توضع عبارة : المرجع نفسه، يتبعه رقم الصفحة.
- ٨ إذا تكرر المرجع لاحقاً، توضع كنية المؤلف فقط، يتبعها العنوان بالخط العريض، ورقم الصفحة.
- ٩ المرجو عدم استخدام الحرف المائل واستبداله بالخط العريض حيث يقتضي الأمر.
- ١٠ يُستخدم القوس المنفرد الصغير '...' للإحاطة بعنوان مقال مثلاً، بينما يُستخدم هلالان صغيران «...» للشواهد المباشرة.
- ١١ يُستخدم القوسان المستطيلان [...] فقط عند إضافة كلمات غير مقتبسة مباشرة ضمن الاستشهاد، أو في حال إضافة ملاحظة ضمن نص الاستشهاد. وتُضاف ثلاث نقاط ... فقط للإشارة إلى غياب كلمات من الاستشهاد.
- ١٢ لتحديد جُملة مُعْتَرِضة، تُستخدم الشَّرْطَة (-) عوضاً عن أداة تطويل الحرف (Shift-J).
- ١٣ في حال انتهاء مقطع شعري في آخر الصفحة، المرجو تحديد مكان الفراغ بإضافة هذه الإشارة (#).
- ١٤ يُرفَق النص المرسل مع السيرة الثقافية للمؤلف/أو الفنان (بين ٣٠ و٦٠ كلمة) تشمل مكان الولادة، والإقامة والعمل، عناوين المؤلفات وتاريخ صدور كل منها. وبالنسبة للفنان التشكيلي تُدرج لأتحة المعارض الفنية، ومكان إقامتها، وتاريخها.
- ١٥ يُلحَق النص بصورة شخصية للمؤلف أو الفنان، بالمواصفات التالية : Tiff, 300 dpi, 20 cm.
- ١٦ في حال اصطحاب صور خاصة بالمقال، يرجى أن تكون بالمواصفات التالية : Tiff, 400 dpi, CMYK, 28 cm.
- ١٧ في حال اصطحاب صور فنيَّة، يتحمَّل المؤلف مسؤولية الحصول على حق نشرها قبل تاريخ ظهورها في المجلة، وترسل شروحاتها مع النص. وفي حال كانت الصور لأعمال فنية، يتضمَّن الشرح : اسم الفنان، عنوان العمل (بالخط العريض)، سنة الإنتاج، المادة المستخدمة في تحقيقه، الحجم، ذكر اسم مالك العمل أو المانح حق نشر الصورة.



معتز نصر

دموع، ٢٠٠٤، (تفصيل). بلّور، صوت، ماء، أحجام مختلفة.

Museo del Cristallo, Colle di Val d'Elsa, Italia.

Courtesy Galleria Continua, San Gimignano / Beijing / Le Moulin

١٣٥-١٢٦

