

شقيقة الفكر العربي المعاصر

تَبْيِيْنَةُ الفكر العالمي في النص العربي

المدير العام
رئيس التحرير

مطام صفدي

باحثون مشاركون

وفاء شعبان
بدر الدين عرو دكي
إلهام منصور
جورج ابي صالح

جورج زيناتي
غانم الهنا
محمد محبوب
بسام البركة

مستشار التحرير: بدر الدين عرو دكي

مركز الإهداء القومي

فرنسا - باريس
28 Rue Colette
78860, Saint Nom
La Bretèche, France

Email:
alfikrilmouasser@hotmail.com
website
www.philosophiasafadi.com

لبنان، بيروت - الحمراء، بناية السارولا
ص.ب. 135072
تلفاكس: 00 961 1 740188

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير إلى عنواننا في بيروت، يفضّل البريد الإلكتروني

المدير المسؤول:
غسان شديده

السعر: * لبنان 6000 ل.ل.
* سورية 200 ل.ل. س.
* الدول العربية والأجنبية: 5 دولارات ويضاف إليها أجور البريد

العددان

الواحد والثلاثون
و
الثاني والثلاثون

صيف - خريف
2012

Eté - Automne
2012

n° 31 - 32

مجلة محكمة

- نصوص من الأعمال التأسيسية ماضيا وراهنا للفلاسفة والمبدعين.
- مراقبة علامات الانعطاف في الفكر المعاصر والتقاط نصوصها.
- مواكبة محاور الشققة الكبرى «الفكر العربي المعاصر» وتزويدها بنصوص المراجع المساهمة في إثرائها. نظرية الترجمة من التبيين إلى التأويل.
- القراءة النقدية للإنتاج الترجمي العربي.
- الحوارات والتقاشات.

المحتويات

- * كلمتنا رئيس التحرير 3
- التفاعل والإحالة فيليب بلانشيه 4
- ترجمة: صابر حباشة
- في الدلالة على حدوث العالم
- «ملخص عربي لكتاب مفقود لـ يحيى النحوي» سلومون بينس 26
- ترجمة: سعيد بوسكلاوي
- التحدي الغرداس جوليان كريماس 42
- ترجمة: عبد المجيد نوسي
- المسافات لدى الإنسان إدوارد هال 50
- ترجمة: محمد مساعدي
- تاريخ الأديان مارشيا إلياده 61
- ترجمة: حسن قببسي
- نظرية الاستهلاك جان بودريار 86
- ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي
- اللغة العربية بين «رولس رويس» و«فولز فاغن» إدوار سعيد 105
- ترجمة: سعيد بوخليط
- بين أسئلة الوجود والبحث عن الهوية «جون الموهوب عمروش» سهيلة ميمون 110
- نص روائي: اللامسمى صموئيل بيكت 119
- ترجمة: غسان شديد
- * محور: رواق سقراط
- العلوم الصحيحة في الإسلام سبعة قرون من التاريخ رشدي راشد 143
- حاوره: خالد البحري
- من أجل ملاقات العالم إدموند هوسرل 149
- ترجمة: سعيد بوخليط
- النوع الثالث من العلاقات... إنسان من غير أفق موريس بلانشو 157
- ترجمة: وليد المنجرا

كلمتنا:

الترجمة الفلسفية ليست بضاعة!

إعادة كتابة نص فلسفي بأحرف ولغة هي غيرها، تجعله أيضاً نصاً آخر مختلفاً. فمن يتنكب مهمة الترجمة الفلسفية، عليه أن يكون فيلسوفاً وليس صنباً مُستعاراً على الأقل. قد يصبح هو المسؤول المباشر عن النص المترجم، كما لو كان هو كاتبه. وقد يدعم قراء العربية هذا الرأي. إنهم غالباً ما يتعاملون مع المترجمين كما لو كانوا هم أصحاب المكتوب الفلسفي تحت عيونهم. ينفع هؤلاء القراء سلباً أو إيجاباً إزاء الكلام المحرّب، يتسرع بعضهم إلى إطلاق أحكام من قبيل أن الكلام غير مفهوم، وأن الأسلوب ليس عربياً، وأن هناك تحريفات وعبارات مستهجنة، وأن مصطلحات المترجم ليست مطابقة لأصولها، أو أنها غير مبررة ولا مسوّغة من حيث الشكل والمضمون .. إلخ.

قلها حازت نصوص الفلسفة- المحاصرة خاصة- على جوائز القبول والرضى من قراء لهم صلة معرفية أو مهنية بأصول ومصادر الفكر الفلسفي. بل تكاد الأحكام تقارب النسبيات غالباً، سواء في التحبذ أو الرفض. لكن كل هذه الظروف المتضاربة في مواقف التلقي، لم تعرقل حركة متنامية في سوق الترجمة الفلسفية، بل إن هناك نوعاً من سُعار تجاري إن شئنا لدى طائفة من الناشرين، متراحين في إنتاج هذا الصنف الغريب العجيب من "البضاعة". فقد يفرح أهل الفلسفة بهذا الرواج، كدليل مادي واقعي على تنبّه قطاع كبير من قراء الأجيال الصاعدة، في معظم أقطار العرب، إلى فداحة الفقر شبه البعم، بالفكر وانعدام فعالياته الثقافية والاجتماعية، وتأثير كل ذلك في تجذير عطالة النهضة، واستسلامها لأنظمة الاستبداد وغيبياته المتفاقمة سياسياً في قهته، وعهقياً في القاعدة الجهايرية الأوسع.

إنه رواجٌ تنوير جديد مرحّب به، لكنه يتعرض في الوقت ذاته لبعض ما تُصاب به البضائع الرائجة من ابتذالات الصنعة الهرصودة للربح وحده فحسب. إذ تنحّي الهياجر تدريجياً، فيعتدي أنصاف المثقفين على الترجمة الفلسفية كحرفة مشاعة لهم هبّ ودبّ، كأن تُستخدم إشاعة صعوبة العبارة كستار لإخفاء عاهة سوء الفهم، والالتجاء إلى التحايل على أصول الهياجر بأشباهاها، بل بها هو أبعد ما يكون عنها.

لكن افتقاد الهياجر يفضح أعطاله، لن تطرد عهله الرديئة العهلة الصحيحة السليمة، على العكس، فإن النص الفلسفي الحقيقي يكتشفه القارئ الحقيقي. هكذا تطرد الفلسفة الدُخلاء على أسبائها ونصوصها ... وأسواقها، دون حاجتها إلى حراس ومدافعين عنها، غير أفكارها ونصوصها فحسب.

رئيس التحرير

التفاعل والإحالة(*)

فيليب بلانشيه

أولاً: التفاعل

I. حِكمُ المُحادثة

تلحّ النظرية التداولية على أهميّة المعطيات السياقية، وهي تُعدّ من شروط نجاح اشتغال الأعمال اللغوية، ومن توجيهات ذلك الاشتغال العامّة. فالنظرية التداولية تلحّ إذن على الدور الذي يقوم به المتخاطبون في العالم الاجتماعي. فهو لاء المتخاطبون لا يتفاعلون فيما بينهم بواسطة اللغة فحسب، بل إنهم يقبلون ذلك التفاعل ويتعاونون عليه.

وقد اقترح غرايس - وهو يشتغل في جامعة أكسفورد على فلسفة اللغة - ضمن اهتمامه بالمُضمَر (sous-entendu) - مفهوم «حِكمُ المُحادثة»، في مقالٍ ظلّ شهيراً⁽¹⁾. وتتمثل الفكرة الأساسية في أنّ المتخاطبين عندما يتحاورون، إنّما يقبلون ويتبعون عدداً معيّناً من القواعد الضمنية اللازمة لاشتغال التواصل. والمبدأ الأساسي هو «مبدأ التعاون».

إنّ الشركاء في التفاعل اللغوي يتقاسمون، في العادة، هدفاً مشتركاً، إذا انعدم، لن يكون ثمة سببٌ للتواصل، وقد لا يتمّ التواصل على الأرجح. وعن هذا المبدأ تتفرّع قواعد، نوقش عددها وخصائصها كثيراً، وأعيدت صياغتها أكثر من مرّة على يد غوفمان مثلاً، تلك القواعد يجمعها غرايس في أربع مجموعات مستعملاً معايير كانطية:

- 1- الكم: نقول ما هو ضروري بالضبط ولا نزيد أكثر من الضروري.
- 2- الكيف: نقول ما ينبغي على أحسن وجه، أي أن نتوخى أساساً النزاهة، وعلى أساس المعلومات الكافية.
- 3- العلاقة أو الإفادة: نقول أشياء مفيدة للتفاعل، أشياء لها علاقة بالمحادثة.
- 4- الجهة: نتكلم بوضوح، بالنبرة الملائمة.. إلخ.

ويُفترض المتخاطبون الاحترام المتبادل لهذه القواعد، بما يسمح للمتقبّل بأن يُنشئ دلالة. وهذه هي حالة الأعمال اللغوية غير المباشرة، كما بيّن ذلك سورل، إذ يفترض أن قول المتكلّم شيئاً مفيداً،

(*) هذان الفصلان: «التفاعل والإحالة» مأخوذان من كتاب فيليب بلانشيه (التداولية من أوستن إلى غوفمان). (Ph.Blanchet, *La pragmatique: d'Austin à Goffman*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995)، وهو يدرّس بجامعة ران II، وقد نشر «معجم اللهجة الجهوية لمنطقة بروفانس» (1991)، وكتب «اللهجة البروفنسالية، محاولة وصف لساني اجتماعي» (1992) ونشر كذلك «مقدمة للمشاكل الأساسية لتعليم الفرنسية لغة أجنبية» (1993)، فضلاً عن كثير من الأعمال التي تهتم بتنوّع اللغات والثقافات في النظرية اللغوية والتخطيط اللساني والتعليم.

بشكل نزيه.. إلخ، يسمح للمخاطب بأن يتجاوز المعنى الحرفي ليقيم دلالة غير مباشرة ممكنة. وتحل (مبادئ المحادثة) عند سورل داخل نظرية الأعمال اللغوية، لا خارجها:

«إن الأعمال اللغوية غير المباشرة تدعو إلى سلسلة من التعميمات، من ذلك العمل اللغوي الذي نتوجه فيه إلى السامع بطلب غير مباشر لفعل شيء ما، فنسأله إن كان يستطيع القيام بذلك الفعل. ولكن - وبحسب تأويلي - ينبغي لنا أن نفسر هذه التعميمات بنظرية أعمال لغوية تحتوي نظرية المحادثة، كما نفسرها بافتراض أن المتكلم والسامع ذو معارف عامة عن العالم ولهما كذلك ملكات ذهنية معينة».⁽²⁾

II. طقوس التفاعل

إن الإشكالية التداولية تُفهم (conceptualise) اللسان واستعماله عبر الأهمية التي تعلقها بالتفاعل بين المتخاطبين في السياق، وذلك بشكل يقطع مع اللسانيات البنوية الداخلية، ويوسع المنظورات التي فتحتها لسانيات التلفظ مع بنفيسست ومن سار على دربه. فلم يعد هنالك فقط رسالة، ولا بات فضلاً عن البات الذي يتوجه برسالة ذات وجهة واحدة إلى المستقبل. بل ثمة متلفظون شركاء (co - énonciateurs) يُنشئون معاً تفاعلاً لغوياً، أي هم يعيشون نشاطاً ينزع إلى الفعل في الواقع، ويفعل خاصة فيهم بشكل متبادل. إن التواصل إذن هو طقس اجتماعي يتأسس على مواضع التعاون.

هذا الطقس إذن هو محل إستراتيجيات الأعمال والتفاعلات بالمعنى الإيجابي للفظ «إستراتيجياً» (إجراءات منظّمة)، وبالمعنى السلبي له (التمويه) في الوقت ذاته. وليس المتلفظون الشركاء آلات لاروح فيها، تسعى لبث ملفوظات محايدة و(ممثلة) للواقع. إنهم على العكس من ذلك، كائنات بشرية إجتماعية. إنهم أفراد ذوو شخصيات ثرية ومعقدة، يتعاونون، ويقف بعضهم حيال بعض، في الوقت ذاته. إن مفهومة الأعمال اللغوية، ولاسيما الأعمال غير المباشرة، يقتضي أن الدلالة تتبع الإجراءات العملية/ التأويلية (شروط النجاح). وإذا فهمنا من ذلك أن كل تلفظ هو حوار في جوهره (حتى الحوار الباطني أو المونولوج)، فإن ذلك لا يعني على الإطلاق، أن التفاعل تناظري أو هو متساو بين الطرفين. وإن الأبعاد الاجتماعية لشروط النجاح تبين بوضوح أنه يوجد بين أطراف التفاعل اللغوي في الغالب تفاوت وعلاقات قوة ورهانات رمزية.⁽³⁾

قد قاد هذا المبدأ الأساسي في التفاعل التداوليين إلى الاشتغال على بعض العناصر اللسانية، أو بشكل أوسع، على بعض العناصر اللغوية التي تؤثر على اللاتجانس وعلى التفاعل التلفظي - الأعمال غير المباشرة ك: السخرية والاستعارة، الخطاب المنقول، عناصر التهويل، الإجراءات الحجاجية.. إلخ - وقد احتوى هذا العمل على العناصر اللسانية تحليلاً للتفاعل، عُرف تحديداً باسم التحليل المحادثي، ويُعدّ غوفمان (1922 - 1982) رأس الممارسين له.

غوفمان، عالم إجتماع كندي، إنكليزيّ اللسان، من أصل روسي. خَصَّصَ أبحاثه للعلاقات اليومية بين الأفراد، وتحديداتاً للمحادثات. إنه يقدم التفاعل بوصفه نظاماً يحظى بمواضع وبآليات انتظام على قاعدة نظرية «التواصل الجديد» لـ بالو ألتو Palo Alto. ويطور مبدأ التعاون الأساسي عند غرايس، الذي يعيد غوفمان صياغته بـ «إجبارية الإلتزام»، يطور هذا المبدأ نظرية في المحادثة بوصفها مكونة من (طقوس) متنوعة. وما يسترعي الانتباه في ذلك هو أساساً الفكرة الجوهرية القائلة بأن

التحاور يفترض دائماً ضرباً من التبادلية، وهي فكرة تذكّرنا بالتحليل الذي قام به الأنثروبولوجي مؤس ♦ Mauss للهِبة:

«إنّ من يُجرّب بأمر ينبغي عليه أن يحرص على ألاّ يعتبره الناس مجنوناً. ومن يُسلّم عليه أن يأمل في أن يكون تسليمه مرغوباً فيه. ومن يعتذر عليه أن يتوقع قبولَ اعتذاره. والذي يعترف بحقيقة مشاعره [...] يأمل أن يكون محلّ ثقة [...] والذي يقدّم عرضاً غير مُغرٍ، يتوقّع ألاّ يستحسنه الناس [...] ومن يقول عن نفسه شراً يتوقع أن يقول الناس عنها العكس. وتصبح الوقفة التي تلي محادثة [...] ممكنة إذن في جزء منها، لأنّ المتحاورين قد وصلوا إلى نقطة يرى كل واحد منهم أنها متينة، ولأنهم يتمتعون بقدر محترم من ضبط النفس ومن احترام الآخرين».⁽⁴⁾

تشغل لعبة الكرّ والفرّ هذه - حسب غوفمان - ضمن رهان إستراتيجي. ويقارن غوفمان في «تقديم الذات» [الجزء الأول من «سيناريو الحياة اليومية»، باريس، 1973] بين العالم ومشهد مسرحي، حيث الذات «ممثلون» يقومون بأداء «أدوار» في علاقات إجتماعية، هي ضروب من «التمثيل». وتؤدّي هذه الأدوار في فضاءين إجتماعيين مختلفين: «الجهات الداخلية» (الركع) و«الجهات الخارجية» (الكواليس). فالجهات الداخلية هي تلك التي يقوم فيها الفرد بدوره الاجتماعي (كأن يتمثل وظيفته المهنية أو سُمعته). أمّا الجهات الخارجية، فهي التي لا يؤخذ فيها الفرد بمظاهره، ويمكنه فيها أن يمرّ إلى سلوك (إلى خطاب) حميم و/ أو مختلف. بل إنّ غوفمان حاول تصنيف الأدوار بـ: الأدوار «الصریحة» (أي التي يصرّح بها)، والأدوار «المفارقة» (أي غير المعترف بها، كالكومبارس الذي نهجل أنّه موجود، أو «اللاشخص»⁽⁵⁾، مثل سائقي التاكسي أو النادل في المطعم الذين يؤثرون في التفاعل في حين يكون سائر المتخاطبين كما لو أنّهم غير مشاركين في التفاعل).

نظرية «الأدوار» هذه، تكملها نظرية «الوجه» بمعنى «الواجهة»، إذ يرى غوفمان أنّ كلّ شخص في الحياة الاجتماعية له «وجه سلبي»، هو الذي يتكتم عليه الميدان الخاص أو روضة الأسرار، إنّهُ مجال العلاقات الحميمة. كما أنّ لكلّ شخص بالتوازي مع ذلك «وجهاً إيجابياً» هو وجه الصورة التي تُقدّمها عن أنفسنا إلى الغير، وعن علاقتنا بالآخر. ولا يتمّ التواصل إلّا إذا انتظم هذان الوجهان، أي أن يقع تفاوض لا يني يتجدّد بين هذين القوتين المتناقضتين والمتكاملتين. يتمثل كل تواصل إذن في إيجاد توازن إجمالي بين الوجه الإيجابية والسلبية وبين حقل التبادلات والأحياز الخاصة، وذلك بشكل آني بالنسبة إلى

♦ تنوير

«الهِبة»، «مبدأ القطع» في الأنثروبولوجيا

مارسيل موس Mauss أنثروبولوجي فرنسي [1872-1959]، اشتهر بمقالته عن «الهِبة»، المنشورة عام 1923. وقد لاحظ في مجتمعات «بدائية» متنوعة أن الهبة والهدية هو عمل يستدعي التبادل، أي إجبارية إعطاء هبة مقابلة، (لا يمكننا أن نعطي دون أن نأخذ، والعكس بالعكس)، فاستنتج موس من ذلك أساس كل صلة اجتماعية يعرفها بكونها عقداً تبادلياً. وقد لاحظ باستيد R. Bastide - وهو أنثروبولوجي فرنسي - تناقضات بين الخطاب والسلوك أو بين سلوكين أو بين خطابين عند الشخص نفسه أو لدى الجماعة ذاتها. ويهتم في كتابه «الأمريكان السود» - الصادر بـ باريس عن دار Payot عام 1967 - بهذا الصنف من تغير الشخصية، عبر مفهوم مبدأ القطع الذي يغير النسق الثقافي أدوار غير متلائمة في الظاهر وتطبيقات متناقضة مسبقاً، وهذا يسمح للمتكلم بحماية «بجالة الخاص» بتقديم «واجهة رسمية صحيحة»، عندما تسمح الظروف - ولا سيما المخاطب - دون أن يحصل مع ذلك ضغط لا يحتمل.

السياق الاجتماعي. ولا ينبغي أخذ لفظي «إيجابي» و«سلبي» على أنها حكم، ولكن هما معتبران مصطلحين رياضيين أو فيزيائيين مثل: وجهي مغناطيس. ونظرية الأدوار والوجوه تذكرنا بدورها بـ «مبدأ القطع»⁽⁶⁾، الذي أبرزه بعض علماء الأنتروبولوجيا أمثال باستيد (R.Bastide)، ويلج غوفمان على هذا الأمر تحديداً:

«بقدر ما يمكننا تبين أن القيود النامية هي ثقافية كلها، بقدر ما نلاحظ أن هذه الاهتمامات الطقوسية تعتمد بشكل ظاهر على إهتمامات ثقافية، حتى وإن توقعنا أن نراها تتغير من مجتمع إلى آخر تغيراً مطلقاً [...] إضافة إلى ذلك، فيقدر ما يلتزم المتحدثون أخلاقياً بالمحافظة على القنوات المحادثية مفتوحة وصالحة للاستخدام، فإن كل ما يصل بين المتحدثين باسم القيود النظامية، سيصل بينهم أيضاً باسم القيود الطقوسية. وإن تلبية حاجات هذه الأخيرة [...] يحمي [...] التواصل»⁽⁷⁾.

ويتصل التفاعل بشكل ضيق بالأعمال اللغوية، بهذا المعنى:

ف [...] الطريقة التي يدور بها الكلام تعود في جزء منها إلى نوع الأعمال اللغوية المعروضة، خصوصاً العمل الذي يبدأ به الكلام»⁽⁸⁾.

وقد تبين غوفمان أهمية العناصر غير اللفظية (الإشارية وغيرها) في التواصل وفي اللغة عموماً، وذلك بالنسبة إلى السياق الاجتماعي، بعيداً عن الملفوظات. هذا التمشي سيأخذ مداه مع بالو ألتو، ولدى مُنْظَرِي «التواصل الجديد»، [...] نُخْطِئْ إذ نُعَرِّفْ ظرف السعادة بمفردات الأعمال اللفظية بشكل حصري. فليس من الضروري أن يكون ثمة خطاب، حتى وإن كان قصيراً لتحصل الحال: إنَّ القيد العام الذي يرضخ إليه كل تلفظ، ينسحب أيضاً بشكل آخر على الأعمال غير اللسانية للسياقات الخرساء [...] لذلك القيد الذي يمكن أن يكون وصل ما يحمله الضيف في ذهنه وما يمكن أن يتصوره بشكل مقبول. إجمالاً، كلما اتصلنا بغيرنا سواء بالمراسلة، أو بمكالمة هاتفية [...] أو مباشرة كالتواجد في نفس المكان، فإننا نكون أمام إلزام دقيق بأن نجعل سلوكنا قابلاً للفهم ومفيداً بالنسبة إلى الأحداث التي سيدركها الآخر بالضرورة [...] فثمة ما يحّد بما يمكننا قوله أو فعله، وثمة أيضاً ما يسمح لنا بأن نقوم بكثير من الحالات على العالم إحالات يمكن للآخر أن يتابعها»⁽⁹⁾.

أخيراً ينبغي الإشارة إلى تيار آخر من البحث في التحليل المحادثي، هو المنهجية الإثنولوجية ethnométhodologie وقد أسسها غارفنكل H.Garfinkel، وهو عالم إجتماع أمريكي متأثر بـ غوفمان وبمدرسة شيكاغو. وتدرس المنهجية الإثنولوجية الطريقة التي يهتم بها الناس في «منهجهم» التفاعلي.

♥ تنوير

مدرسة شيكاغو

«مدرسة شيكاغو» اسم أطلق على تيار من البحوث في علم الاجتماع ظهر في العشرينات من القرن العشرين وتطور في جامعة شيكاغو. وكانت المواضيع الأساسية التي تداولها الباحثون: المدينة، المهاجرون، الأقليات العرقية، التهميش الإجرام... وقد مثلت شيكاغو حقلاً خصباً للتحقيق في تلك الظواهر. وكانت مدرسة شيكاغو الأولى في استغلال موادّ تتصل بالتراجم والسير الذاتية لا فقط في اعتماد معطيات إحصائية يتمّ جمعها من الخارج، وذلك بتفضيل تلك المدرسة المنهج المسمّى «الملاحظة المشاركة». فلقد تبلّورت بشكل واضح مفاهيم من قبيل التفاعل واستراتيجية الفواعل الاجتماعيين، مقابل نظرة أخرى تختزل الأفراد في اعتبارهم نتائج تحدّها الظروف التاريخية والاجتماعية تحديداً صارماً.

والفكرة المركزية في هذا التيار، هي أن الرابط الاجتماعي هو حصيلة النشاط الثابت والواعي لـ (أفراد) المجتمع وللتفاعل الدائر بينهم. فالظواهر الاجتماعية (مثل المحادثة) ليست مواضيع ولا مجرد موضوعات تُفرض من الخارج على فواعل فارغين ومحايدين. والمفاهيم الأساسية في هذا التحليل هي «قابلية الوصف» *descriptibilité* (قابلية سلوك ما لأن يُعرض)، و«الإشارية» *indexicalité* ظاهرة يعطي فيها السياق دلالة لعنصر لساني مثل «هنا الآن»، والانعكاسية هي وضع قاعدة وتطبيقها في الآن نفسه.

ويمكن الاختلاف عن أعمال غوفمان في الحديث عن «أعضاء» نشطاء حيث يتحدّث غوفمان عن فواعل يقومون بأدوار دون أن يحدّد بدقة نصيبهم من الاستقلالية. ويسعى الباحثون في المنهجية الإثنولوجية إلى إظهار الآثار الذاتية في الخطاب المحتمل ضمن مقامات دقيقة، وهو ما يطرح أسئلة منهجية (؟) وإبستمولوجية شائكة.⁽¹⁰⁾

III. التنوعات الاجتماعية اللسانية والتفاعل:

لقد طوّر غمبرز (John.J. Gumperz) تحليل التفاعلات اللغوية في اتجاه واحد بشكل خاص. وغمبرز باحث أمريكي تأثر تأثراً عميقاً بمدرسة بالو ألتو وبغوفمان وبالمناهج الإثنولوجية (وعبرها بمدرسة شيكاغو)، من جهة، كما تأثر من جهة أخرى باللسانيات الاجتماعية (لابوف (W. Labov) وبالإثنولوجيا اللسانية (ساپير (E. Sapir). وشهدت أعمال غمبرز المنشورة في الولايات المتحدة منذ سبعينات القرن العشرين، أصداء واسعة ابتداء من الثمانينات. والخلاصة التي خرج بها من هذه التيارات العلمية المختلفة تُسمّى «إثنوغرافيا التواصل» وبشكل أدقّ هي «لسانيات إجتماعية تفاعلية»* أو كما يقول هو «مقاربة تأويلية للمحادثة». وهذه التسميات المختلفة تشير إلى زاوية الدراسة المعتمدة. يتعلق الأمر بتحليل:

❖ تنوير

بعض المفاهيم المفتاح في اللسانيات الاجتماعية

تهتمّ اللسانيات الاجتماعية (*sociolinguistique*) بدراسة الألسنة في علاقتها بالمجتمعات التي تستعملها. وهو علم يحاول الإجابة على الأسئلة التالية: «منّ يقول، ماذا يقول، أين، متى، كيف، لماذا؟». وقد بلور علماء اللسانيات الاجتماعية نظراً جديدة للألسنة عبر ملاحظة التطبيقات الفعلية لها. وقد كانوا في بداية ظهور العلم من الأمريكيين مثل لابوف (W. Labov)، وفشمان (J. Fishman)، وفرغسن (C. Ferguson). وقد بيّنوا أن كلّ لسان يتركّب من تنوعات لا حاجز يفصل بينها وأنّ الألسنة ذاتها ليست كتلاً واحدة متجانسة. وقد وضع مفهوم اتصال الألسن على العكس من ذلك ظاهرة الاسترسال (*continuum*) موضع بداهة: إنّ الكفاءة اللسانية للمتكلّم تشكّل لوحة متصلة من تنوعات مختلفة من لسان واحد أو من أكثر من لسان، يختار المتكلّم أن يعبر عليها (أي على اللوحة) منشأ متفرقات. فالألسنة أو التنوعات ليست فقيرة ولا ثرية وليست جيّدة ولا رديئة. بل العكس من ذلك، فهي تنظم في هرميات اجتماعية تقاسم الشفرات بحسب المعايير الاجتماعية: في الوضعية «المهيبة» نستخدم لساناً نسمّيه «جزلاً» (لسان الطبقات الاجتماعية المهيمنة)، أمّا في الوضعية «الدارجة» فيستخدم لسان «متساهل» (لسان الطبقات الاجتماعية المغلوبة) إنّها ظاهرة ازدواجية اللغة (*diglossie*). فالقواعد التي تشتمل على معايير اجتماعية وعلى تنوعات لسانية تسمّى تنوعات مصاحبة. وليس المتكلّمون سجناء لها. إنّ الاستراتيجيات التنوعية تتصرّف بحسب التنوعات، والأنماط [كالنمط المضادّ وهو أن يختار المتكلّم استعمال صيغ تختلف عمّا تقتضيه المعايير الاجتماعية، أو كالتفاح (*hypercorrection*)⁽¹¹⁾ المتمثل في استعمال لسان في منتهى الجزالة حتى يتجاوز النمط]. ههنا نتحدّث عن تناوب السنن (*alternance codique*) ويُسَمّى بالإنكليزية: (*code-switching*).

- الطريقة التي يستعمل فيها المتخاطبون تنوعات مختلفة من لسان واحد أو من السنة متعددة، أثناء التخاطب (مبادئ تبادل السنن والتنوع المشترك الذي يقيمه علم اجتماع اللسان)؛
- كيف تسهم هذه الاختيارات في استراتيجيات التفاعل؛
- كيف تنشئ هذه الاختيارات أطراً ثقافية لتأويل الملفوظات والتلفظات؛
- فيما تعد هذه الاختيارات دالة؛
- أي استدلالات تنأسس على المؤشرات، وأي مؤشرات تقع؛
- كيف تشتغل توجهات التفاعل في الحالة المتواترة للاتصالات بين متصلين ينتمون إلى مجموعات لسانية إثنولوجية ولسانية اجتماعية مختلفة.

وقد عرف هذا الطريق باحثون آخرون في المقاربة التداولية لكنهم لم يتوغلوا فيه. وقد تناول سورل (J.Searle) المثال التالي في كتابه (الأعمال اللغوية)، باحثاً في الدلالة، ومحاولاً فصل المتغيرات:

«لتصور أنني ضابط أمريكي أثناء الحرب العالمية الثانية [...] أمسكت القوات الإيطالية [...] (و) أريد أن أجعل أولئك الإيطاليين يصدقون أنني ضابط ألماني حتى يُفرجوا عني. فما أريده، هو أن أقول لهم باللغة الألمانية أو الإيطالية، إنني ضابط ألماني. ولنفترض أنني لا أحسن الألمانية ولا الإيطالية بما فيه الكفاية لأقوم بذلك. لذلك سأحاول جعلهم يصدقون أنني ضابط ألماني باستعراض ما أعرفه من اللسان الألماني [...] كأن يكون السطر الأول من قصيدة طولبت بحفظها عن ظهر قلب في المدرسة».⁽¹²⁾

ههنا يلامس سورل بشكل عرضي السؤال الأساسي لاختيار اللسان بوصفه مستجيباً لاستراتيجية قصدية للتفاعل، ذا هدف تداولي ومرتكزاً بالذات على قيمة اللسان التحديدية.

إن غمبرز يفضل اختبارنا الوضعيات المتسمة بسوء الفهم أو بعدم الاتفاق أو بمشاكل الفهم المتبادل حتى في نفس اللسان عندما يختلف انتهاء المتخاطبين إلى الطبقات الاجتماعية أو الشرائح الثقافية. لقد اشتغل بالتحديد على مجتمعات متعددة الألسن مثل الهند والترويج وكارينثي (Carinthie) - منطقة في النمسا يتكلم أهلها اللسان السلوفيني - والولايات المتحدة. إنه يتناقض مع الشكك المجردة للنظريات اللسانية «البنوية» و«التوليدية» التي تخرج الملفوظات من سياقاتها وتفهم «مثلاً» أثرياً لوجود له في الوقائع. ويقترح غمبرز - على غرار لابوف - تعويض النحو «الذهني» لـ «المتكلم المثالي» الذي تستنبطه لسانيات اللسان السوسيرية، تعويض ذلك النحو بنحو اجتماعي للمجموعة اللسانية الملاحظة في ممارساتها الفعلية. فقط، يلتزم الباحثون في اللسانيات الاجتماعية بمدونة محدودة وبمواصفة إنتقائية تسمح بحسابات إحصائية باعتماد معايير كلاسيكية (السن، الجنس، المستوى الدراسي، الانتماء الاجتماعي، المهني، الأصل العرقي.. إلخ) ف غمبرز يقترب إذن من لسانيات اجتماعية ناشئة عن اختزال سلوك المتكلم في ضوابط إحصائية مقيسة على عينات من السكان مختارة اختياراً مقصوداً. وبالموازاة مع ذلك، يقترب غمبرز من التحليل التداولي أو المحادثي لـ:

«اعتبار وجود الالتزام المحادثي وتعاون المتخاطبين وتقاسم مواضع التأويل، اعتبار كل ذلك حاصلًا مكتسبًا».⁽¹³⁾

وغالباً ما يرى علماء اللسانيات الاجتماعية والتداوليون أن المجموعة اللسانية ثابتة ومتجانسة تكاد تكون مغلقة. والحال أن لا شيء ثابتاً في الوقائع ولا مغلقة:

«لقد بدأنا نتساءل عن إمكانية عزل مجموعات لسانية محدّدة بوصفها أنظمة إجتماعية مُدجّجة بشكل وظيفي وتتقاسم معايير التقييم ذاتها [...]». لا يوجد تطابق بين النظام النحوي والشعور

اللساني من جهة، والفضاء الاجتماعي - التاريخي والسياسي من جهة أخرى»⁽¹⁴⁾

كلّ أصناف الناس يلتقون ويتواصلون مستعملين ضرورياً من الألسنة وتنوعات ضمنها (تنوعات إجتماعية أو جهوية، مثلاً)، ويزداد هذا الأمر ظهوراً شيئاً فشيئاً في المجتمعات المعاصرة. فهم لا يتقاسمون بالضرورة مواضع التحدث نفسها ولا مواضع التأويل أو التفاعل ذاتها

إن غمبرز بإدخاله المقاربة التداولية ضمن تمثييه الاجتماعي اللساني - والعكس صحيح - يفتح مسلكاً مفيداً. إنّه يركّز التحليل على ظواهر دقيقة في السياق (محادثات) آخذاً في الاعتبار إستقلالية المتخاطبين في اختياراتهم الاجتماعية اللسانية. وهو يهتم بـ«السامع المؤوّل» أكثر من اهتمامه بالباحث. إضافة إلى تضمّن منهجه تحليلاً دقيقاً لظواهر تواصلية تمهل في العادة، ويبن غمبرز أهميتها: التنعيم (الإيقاع، التصويت، النبر.. إلخ) والقناة الإيائية والمتعلّقة بالهيئة والإشارية.

لقد اكتشف غمبرز إذن ظواهر أساسية كثيرة: «لقد بيّنت الملاحظة المفصّلة للإستراتيجيات اللفظية أنّ الأساليب اللغوية التي يختارها فرد ما، لها دلالة رمزية وتقتضي آثاراً في المعنى لا يمكن أن تقتصر في وصفها على تعليق تنوعات لسانية ومقولات إجتماعية مستقلة سياقياً، تعليقها بها. والمتغيرات الاجتماعية اللسانية هي ذاتها يبنّي عليها الواقع الاجتماعي، وبهذا المعنى لا يمكن معالجتها خارج قسم أوسع من العلامات الإشارية»⁽¹⁵⁾.

ويعطي غمبرز في كتابه «اللسانيات الاجتماعية التفاعلية»^(*)، مثال طالب أسود يطلب توصية^(**) للحصول على منحة جامعية، فدعاه المدرّس إلى مكتبه وغادر القاعة. فنظر الطالب إلى زُمرة من الطلبة السود وقال لهم في لهجة إنكليزية يستعملها الأمريكيان السود: «سأتحذّر لي واسطة» (Ahma git me a gig). هذه الجملة الأخيرة وقد قدّمت مع المحادثة السابقة لأناس مختلفين، قد تمّ تأويلها بطرق متعدّدة: حصل عدمُ الفهم (بالنسبة إلى الطلبة البيض)، ووقع الرفض من قبل المؤسسة والمدرّس وأصابت الهدف لدى المخاطبين (السود تحديداً) الذين وُجّه إليهم هذا الملفوظ. وهذا التأويل الأخير لم يحقّق إلاّ بين أعضاء المجموعة السود، وهو محاولة لتبرير تصرّفه لدى أعضاء المجموعة الذين يبدي لهم صدق سريره «إذا استطعت أن تؤوّل ما أردت قوله لك، فهذا يعني أنّنا ننتمي للمجموعة ذاتها وأنك تفهم لماذا تصرّفت على تلك الشاكلة».

وقد لاحظ غمبرز في مناطق من النمسا تتكلم السلوفينية، استراتيجيات مطابقة لما سبق: لا يتحدث السلوفينية إلا مع السلوفينيين، وينتقل إلى الألمانية - المحلية أو الفصيحة - ما إن يقترب من المتحدثين مجهول (مبدأ القطع، انظر أعلاه). فأن تتحدّث بلسان (أو بتنويعه ضمن اللسان)، يعني أنّك تُظهر آلياً وفاقاً خفياً مع الذين يتكلّمون ذلك اللسان ويفهمونه، كما تجعل مسافة بينك وبين الذين لا يتكلّمون ذلك اللسان أو لا يفهمونه. وفي الوقت ذاته يعني ذلك وضع/ إقامة رؤية للعالم وإطار ثقافي مرجعي. وقد لاحظ غمبرز انتشار القيمة الدلالية وتحديد القوة المتضمّنة في القول للتداول السنّي. ويعتبر هذا الحكم

(*) يراجع ص. 28 وما بعدها من كتاب اللسانيات الاجتماعية التفاعلية.

(**) «رسالة التوصية» إجراء معهود في الولايات المتحدة.

أقوى في الألمانية منه في السلوفينية، وثمة أحكام أشدّ انفتاحاً في السلوفينية منها في الألمانية، وذلك كنطق جزء من الملفوظ بلسان ونطق جزئه الآخر بلسان آخر:

«لا يكفي أن نقول فقط إن القائمة القروية تشمل ثلاث تنوعات وأن المتكلمين يستعملونها بالتداول حسب السياق [...]». إنها - أي السنن اللسانية الثلاث - تتجسد في مواضع تداولية خاصة بشبكة (المتكلمين) حيث يتعين الاستدلال المحادثي بتجاوز السنن [...] أكثر من تعينه باختيار سُنّة تفضل على أخرى»⁽¹⁶⁾

هذا مثال أخير من داخل لسان واحد: فقد أتهم، في الولايات المتحدة، طبيب من أصل فلبيني، يعالج في أحد المستشفيات الأمريكية، بإهمال حالة طفل مات بحروق تسبب فيها والداه. ورغم أن الطبيب يُحسن الإنكليزية الأمريكية، فقد حافظ على آثار من لسانه الأول وعلى تنوعات من الإنكليزية التي يتكلم بها في الفلبين (تنعيم، استعمال أزمنة فعلية) خصوصاً عندما يكون حديثه في مواقف انفعالية قصوى. وهو ما أوهم القضاة وهم أمريكيون «أقحاح»، بأنه يقول كلاماً متناقضاً وكاذباً. وقد أعطى التقرير الذي قدّمه غمبرز إلى المحكمة بطلب منها، أعطى للطبيب إمكانية التعبير عن وضعيته في سياق آخر، وأقواله المسجلة في المحكمة وُضعت بين أيدي أمريكيين من أصل فلبيني، فلم يروا فيها تناقضاً ولا كذباً. إن التحليل الجدّي للمسارات التأويلية، وللمؤشرات اللسانية التي جرى تأويلها تأويلات مختلفة، كل ذلك يكشف ويفسر سوء الفهم الذي حصل بين الطبيب والقضاة، والحال أنهم جميعاً ظلّوا أنفسهم يتكلمون باللسان نفسه ويُنشئون ملفوظات لها نفس المعنى «بشكل موضوعي» (؟) وتضاف إلى ذلك دراسة الاختلافات الموجودة بين الأصل الثقافي للطبيب ونظرته إلى العالم حيث من النادر جدّاً معاقبة الأطفال وحيث لا يطابق دور الأبوين دورهما إذا كانا أمريكيين من جهة، وبين الأصل الثقافي للقضاة ونظرتهم إلى العالم من جهة أخرى. والأثر التداولي أنّه دون هذا الفهم الاجتماعيّ اللساني، وفي ظلّ سوء الفهم القائم في المرّة الأولى، كان الطبيب سيُحاكم بعقوبة ثقيلة والحال أنّه من التهمة براء...

ويقدّم غمبرز أخيراً تصنيفاً محدداً (واختبارياً) للوظائف الأساسية للتداول السنني: خطاب منقول، استهداف المخاطب، عبارات تعجب أو عناصر تنبيهية، تكرار (توضيح أو تشديد)، بناء الجمل، (روابط، كلمات الوصل)، التزام شخصي، جودة المعلومة، توكيد، نمط الخطاب (محاضرة أو مناقشة، مثلاً).

ويُسمّهم غمبرز من جهة أخرى «مؤشّر الوضع السياقي» (indice contextualisation): «أقصد بالوضع في السياق استعمال المتكلمين/المخاطبين علامات لفظية وغير لفظية تربط بين ما يُقال في ظرف مكاني وزماني معيّن وبين معرفتهم بالعالم [...]» إنّ مفهوم الوضع السياقي يجب أن يُفهم بالرجوع إلى نظرية في التأويل تركز على الافتراضين الأساسيين التاليين:

(1) التأويل في وضعية كل ملفوظ يتعلق دائماً بالاستدلال. ويقوم الاستدلال [...] على مقتضيات. فهو إذن تخميني وليس إخبارياً، أي إنّهُ يقتضي محاولات تقويم [...] كما يقتضي قصد التواصل، وهو قصد لا يصدق إلا بالعلاقة مع افتراضات أساسية أخرى لا بقيمة الحقيقة المطلقة.

(2) هذه الافتراضات الأساسية هي [...] في الواقع ثمرة التعاون»⁽¹⁷⁾

وتدور هذه المؤشرات حول ثلاثة وجوه أساساً وهي: النظم (التنعيم، الإيقاع، تداخل أدوار الكلام) واختيار السُنّة من بين الممكنات المتاحة ضمن القائمة اللسانية، وهي ممكنات متغيرة (صوتياً وصوتياً وتركيبياً ومعجمياً) واختيار التعابير المجازية وأعراف المحادثة (ملفوظات طقوسية،

خاصة عند بدء المحادثة وختامها). إنَّها تثير استدلالات عبر مسار «إنهاء» يتصل بوحدات الخطاب، خصوصاً عند توارد عديد المؤشَّرات.

لقد فضَّل غمبرز التفاعلات اللفظية بين الأقوام حيث تكون الآثار التداولية للتنويعات الاجتماعية اللسانية أوضح: «تلك الاختلافات ليست نادرة، ولا تتحدَّد بوضعيات تقع بين الأقوام».⁽¹⁸⁾ وتولَّد الاختلافات الاجتماعية والعائلية واختلافات الجيل والوسط مهني.. إلخ. تُوكَّد يومياً ظواهر تداول سنني كما تولَّد تأويلات مختلفة. وعندما تولَّد تلك الاختلافات تأويلات متباعدة. «فإنَّ عمليات سوء الفهم الحاصلة تمنع المتخاطبين من تبين اختلافات منظوراتهم.. ويتنَّج عن ذلك فشل محاولات الإصلاح [الترميم]، ويتفاقم الخلل في التواصل بدل أن تجاوزه بمتابعة الحديث»⁽¹⁹⁾، وذلك على الأقل مادام المتخاطبون لا يهتمُّون بتبعاد آرائهم ولا بأسباب ذلك التباعد. إنَّ النظرة التقليدية الشمولية المعيارية الداخلية للسان، وهي نظرة تطرح المشاكل على أساس أنها «أخطاء» وتهتم فقط بالمفوض وترفض النظر إلى قيمة اللاتجانس الدالَّة، إنَّها نظرة لا يمكنها تقدير توجيهات التواصل ولا تلاقي الصعوبات التي يمكن لتلك التوجيهات أن تتسبَّب فيها. ولقد استغلَّ غوفمان أعمال غمبرز لتحليل بعض ظواهر «الطقوس المحادثية»، وبالتحديد فيما يتعلَّق بالأوضاع والإشارات.⁽²⁰⁾

IV. التواصل الجديد

«التواصل الجديد هو عنوان مصنف أساسي حرَّره عدد من الباحثين التقوا حول فانتسلافيك P.Watzlawick في رحاب مدرسة بالو ألتو. وبالو ألتو هي ضاحية من ضواحي سان فرانسيسكو، أسس فيها سنة 1952 ج. باتزن (G.Bateson) فريق بحث في موضوع «مفارقات التجريد في التواصل»، ويتصل فريق البحث بمستشفى يعمل فيه باتزن. وقد اتخذ فريق البحث هذا نظرية ج. رسل (J.Russel) التداولية نقطة انطلاق كما اتخذ «التمشي النسقي» إطاراً مفهوماً مشتركاً. لقد أنتجت مدرسة بالو ألتو بذلك نظرية نسقية في التواصل، تصدر عنها منهجية التبدل المطبَّقة في شكل علاج لأمراض نفسية عائلية. وقد اكتشف باتزن مؤسَّس هذا الفريق، وهو عالم أنثروبولوجي إنكليزي (1904-1980)، المقاربة النسقية لدى خبراء السيارنيطيقا (cybernéticiens)^(*) سنة 1942. وتطبيقه هذه المنهجية على العلوم الاجتماعية، يكون قد طوَّر نظرية للتواصل قادتة نحو علم نفس المجموعة.

إثر باتزن، أصبح بول فانتسلافيك أبرز ممثل لمدرسة بالو ألتو. وهو نمساوي وُلد سنة 1921، فيلسوف لغوي تلقَّى تكويناً في إيطاليا، وتكوَّن في التحليل النفسي في ألمانيا، والتحق ببالو ألتو سنة 1960. وتقدِّم المقاربة النسقية نظرة تأليفية للظواهر المعقَّدة كالتواصل البشري. فهي مكان أن تفكك تلك الظواهر بشكل تحليلي إلى مكونات جزئية تدرس خاصياتها المميَّزة (كما تفعل اللسانيات البنيوية مع اللسان) وتواجهه كآلية الظاهرة في حيويَّتها. وهدف هذه المقاربة هو دراسة كآلية العلاقات الدالة التي تقوم بين عناصر متفاعلة، هذا المجموع يشكِّل «نسقا». وخصائص النسق الأساسية هي التالية:

1) بنية تتركَّب من حدٍّ يميز النسق عن محيطه ومن عناصر متَّصلة فيما بينها بشبكة تواصل بحيث يؤدي

(*) السيارنيطيقا، هي دراسة أنساق التحكُّم والتواصل ولا سيما الأنظمة الاصطناعية، (المعلوماتية، الروبوتية (الرجال الآليون)).

تعديل عنصر منها إلى تعديل سائر العناصر؛

(2) اشتغال تضمينه تنقّلات العناصر ومن ثمة تبادل المعلومات التي تسمح للنسق بأن يبقى أثناء التعديل، أي أن يحافظ على كليته وأن يتكيف مع محيطه في الوقت ذاته؛

(3) مداخل تسمح للمحيط بأن يفعل في النسق ومخارج تسمح للنسق بأن يفعل في المحيط.

فالعلاقات البشرية هي إذن نسق يشمل الأفراد متفاعلين عبر تصرفاتهم (والأعمال اللغوية هي تصرفات ضمن تصرفات أخرى). ومحيط النسق هو سياق التفاعل (اللفظي أو غير اللفظي). هكذا تعرّف مدرسة بالو ألتو بعض المبادئ المميّزة «لنسق المفتوح» (على محيطه) الذي تشكّله التفاعلات البشرية:

(1) مبدأ الكليّة: المجموعة البشرية ليست جمعاً بين أفراد معزولين، بل ثمة حركية خاصة. ونقف ههنا على مبدأ في العلوم الاجتماعية: «الكلّ هو أكثر من حاصل الجمع بين الأجزاء». فالكليّة (التفاعل) هي التي تسمح بتفسير تصرفات عناصرها (الأفراد وأقوالهم) لا العكس.

(2) مبدأ التغذية الراجعة (feed-back): العلاقة بين السبب والنتيجة ليست موحّدة الاتجاه، ولكنها دائرية. فما يهمّ هي العلاقة المتبادلة بالضرورة، الموجودة بين الأفراد وليس عملاً معزولاً بوصفه أُسّاً لإجابة معينة (مبدأ التشارك التلفظي). ويمكن أن تكون التغذية الراجعة إيجابية (تشدد على الظاهرة) أو سلبية (تخفف الظاهرة). ههنا نقف على مفهوم «دور الكلام» لـ غوفمان.

(3) مبدأ المائلة (principe d'homéostasie): يحاول كلّ نسق المحافظة على هويته وتوازنه وثباته. مبدأ الديمومة هذا يصحبه بالضرورة مبدأ التوافق مع المحيط، وإلاّ هددت الديمومة بفعل تغييرات المحيط. فكلّ نسق تتجاذبه المحافظة والتحوّل (هذا المبدأ يوافق مبدأ التعاون المحادثي)؛

(4) مبدأ التوازن الغائي (principe d'équifinalité): توجد غائية النسق أساساً في اشتغاله الحالي (الآني) لا في أصوله التاريخية (الزمانية). فالنسق يوفر تفسيره الخاص. فلكي يفهم بنبغي إذن تحليل التفاعلات الحالية لا تحليل أصولها (أي تحليل الآثار التداولية والدلالة في السياق لا تحليل المعنى الحرفي الكامن). وقد تصل مصادر مختلفة إلى النتيجة ذاتها والحال أن النتيجة «الآن وهنا» هي التي تهّم.

والمسلّمة الأولى عند مدرسة بالو ألتو أنّه من المستحيل عدم التواصل. كلّ سلوك بشري هو تواصل وإنّه من المتعذّر أن نعدّم سلوكاً ما (فحتّى عدم السكون والصمت لهما دلالات). فكل رسالة إذن لها بُعد ضمني (عندما أقول أ، لمخاطبي، فأنا أقول أيضاً: أرى أن أ) وهذه هي الكيفية التي أرى بها علاقتنا المشتركة بـ (أ). وبالمرة ففهم آثار سلوك ما في التفاعل أهم من البحث عن الغاية من وراء ذلك السلوك. وبهذا المعنى تحديداً تلتقي نظرية التواصل باهتمامات التداولية، ومن ثمة نفهم العنوان الأصلي: (تداولية التواصل البشري) (*). وكما أشار إلى ذلك غوفمان فإنّ المقاربة التداولية تركّز نظرها على القول بما هو فعل (الأعمال اللغوية) وعلى الفعل مع القول (الحركات والإشارات التي تصاحب الكلام، وهي الملايسات التي تحفّ بعمل القول) كما تركّز أيضاً على الفعل دون القول (التصرفات والسلوكات غير القولية). إنّها في العمق نظرية السلوك البشري بوصفه تواصلياً. وعلى النقيض من لسانيات التلفظ، التي

(*) كتاب لـ (بول فاتسلافيك) و(ج.هـ. بيغن) و(د. د. جاكسن)، نُشر بالإنكليزية في الأصل، ونسخته الفرنسية بعنوان: «منطق للتواصل»، نشر بباريس في دار seuil سنة 1972.

كانت تطوراً مطرداً نحو الخارج بالمقارنة مع البنيوية، فإنّ التداولية لا تتوقف عند العلاقات التي تربط المتخاطبين بالعلامات، بل إنّها تهتمّ خاصة [...] «بالعلاقة التي توحد الباث والمتقبل ما دام التواصل يتخذ تلك العلاقة واسطة بينهما».⁽²¹⁾

وذلك لأنّ [...] حدثاً ما يظلّ غير قابل للفهم ما دام حقل الملاحظة لا يتسع بما فيه الكفاية ليشمل السياق الذي نشأ فيه ما سُمي حدثاً».⁽²²⁾

إنّ المفاهيم المفاتيح لتحليل التواصل البشريّ (اللفظيّ والإشاريّ والسلوكيّ) التي تقترحها مدرسة بالو ألتو هي التالية:

1) للرسالة دائماً مستويان للمعنى، «المحتوى» (المعنى الحرفي) و«العلاقة» (الدلالة التداولية)؛ ومستوى «العلاقة» أهم من مستوى «المحتوى».

2) تشغل الرسائل (الخطابات) وفق شفرة «رقمية» (علامات اعتباطية) أو وفق شفرة «تماثلية» (علامات مبرّرة، كتعبيس الوجه وتقطيبه امتعاضاً واستياءً) ويصل منظرو بالو ألتو بشكل مجمل - وقابل للنقاش - بين العلامات الرقمية ودقة اللغة العلمية، كما يجمعون بين العلامات التماثلية والنزعة الانطباعية العاطفية. فإذا تناقض صنفان من العلامات (الأقوال والإشارات مثلاً)، فإننا نكون إزاء حالة «قيد مضاعف» يشوّش التواصل. وكذلك الأمر عندما تنتج العلامات الرقمية المتبعة منطقية، تنتج ملفوظاً متناقضاً (نحو «كن عفويا» أو «إفعل ما بدا لك، بيد أنّك إن قلت لا، أغضبتني»)، فإنّ التواصل يشوّش أيضاً. ومن المفيد أن نذكر بأنّ التناقض المنطقيّ إشكال فلسفيّ قديم، وأن نلاحظ أنّه يجد فيها بعداً مألوفاً [حسب مدرسة بالو ألتو، مثل تلك التشويشات المتكرّرة يمكن أن تحدث أمراضاً خطيرة كالفصام schizophrénie].

3) يكون اللولب اللانهائيّ للتواصل محلّ «تقطيع» يقوم به المتخاطبون، بالمعنى الذي استعمله اللساني وورف (B. Whorf) للفظ التقطيع، أي إنّ جملة التواصل تقسم إلى مقاطع كبرى يقع تأويلها. وبذلك

♦ تنوير

افتراض ساير - وورف

لقد تبيّن اللسانيّ الإنسانيّ ساير (E. Sapir) باشتغاله على ألسنة و ثقافات أمريكية في حدود سنة 1950، أنّ رؤية العالم وتقطيع الفرد والجماعة للكون تقطيعاً تحليلياً، هي أمور على اتصال وثيق باللسان. وهذا يعود بوضوح إلى النظريات المعاصرة عن العلامة «المؤوّلة». ليست الألسنة عند اللسانيين جداول اصطلاحية ولا نُسَخاً للواقع⁽²⁴⁾. بل إنّ ساير يذهب أبعد من ذلك إذ وضع افتراضاً مؤداه أنّ المعجم (lexique) يفرض على المتكلم تجربة للعالم، فهو (أي المعجم) يشغل بذلك أداة جبراً للاستشراك (أي جعل الأمور مشتركة: socialisation) داخل الجماعة الثقافية. وقد جذّر تلميذه وورف (B. Whorf) هذا الافتراض في حدود سنة 1970 بتطبيقه على «المنطق» النحوي. فعنده أنّ اللسان منوال الفكر. وقد أفضى ذلك إلى نسبة تامة: إنّ تحليل العالم بشرطه اللسان. وقد استخلصت من ذلك تحريفات (انزلاقات) ذات أثية مركزية صارخة (مؤذية) من قبيل أنّ «الألسنة ذات البنية المعقّدة تقتضي حضارات أكثر تقدماً» وأخذ العت «المعقّدة»، بمعنى شديد الذاتية. وقد أدّى ذلك إلى بعض الرفض للافتراض، بما في ذلك نظرية ساير الأكثر اعتدالاً. ومع ذلك فقد بيّنت الأعمال اللسانية الإنسانية الحديثة حول رؤية الألوان مثلاً، بيّنت أنّه وإن كان إدراك العين للألوان متطابقاً بين الناس، فإنّ التأويل الذهنيّ ومن ثمّة تحديد الألوان ترتبه مفردات كلّ لسان بالفعل. وبذلك يكون أرسطو كمن لم يقيم سوى باستخراج منطق كان لسانه يُنشئه عند تأويل العالم، والحال أنّه توهم استنباط منطق كلّيّ (كونيّ).

فكل مخاطب يقطع (يقسم) الفيض الإجمالي بشكل شخصي وحسب وجهة نظره (من ذلك المثال المتداول «هو الذي بدأ يُغيضني»). وتتأتى الالتباسات غالباً من التقطيعات غير المتطابقة ومن عدم اعتبار المتخاطبين التواصل تقاؤلاً^(*) هم مسؤولون عنه معاً.

(4) إن «ما وراء التواصل» أو الكلام على الكلام ظاهرة أساسية متأنية من الإمكانية التي يوفرها اللسان بالحديث عن ذاته (وهي الظاهرة المسماة «انعكاسية»). إنه بفضل ما وراء التواصل يمكن للمتخاطبين تحديد تعديلاتهم في تأويل الرسائل وتصحيحهم لتلك التعديلات. ويشكل ما وراء التواصل عند بالو ألتو المحرك الأساسي للتواصل «المقبول».

وقد طوّرت مدرسة بالو ألتو، أكثر من هذه النظرية العامة للتفاعل وتحديداً عبر أعمال فاتسلافيك⁽²³⁾، نظرية «تكوينية» للروابط بين اللغة والواقع. ويرى خبراء بالو ألتو أنه لا يوجد فرد مريض نفسياً، بل ثمة أنساق من التفاعلات تسبب تأويلات مؤلمة للواقع. فيمكن أن تكون لنا إذن إدراكات ذهنية لـ «نفس» الواقع. وبناء عليه، فإن دور العلاجات النفسية يتمثل في جعل المرضى يعدّلون رؤيتهم للأشياء.

ويميز فاتسلافيك بين ضربين متكاملين لمقاربة الإنسان للواقع: الإدراك الحسيّ الفيزيائيّ المحض للأشياء الملموسة والتركيب الذهني لواقع إجمالي يتكوّن من تصورات لها قيمة مفيدة. هذا التركيب الذهني هو تأويل. ويمثل الذهب مثلاً جيداً: قيمته الرمزية تختلف عن خصائصه الفيزيائية وهي مستقلة عن مسار تأويلي يضيف عليه (أي على الذهب) دلالة ثقافية مبنية. كما يمكن أن نفكر في المثال التقليديّ للقارورة المملوءة إلى مستوى النصف وفي مستوى النصف. أو أن يقفز شخص في الماء ويوجد شخص آخر في الماء سلفاً، فقد يؤول هذا الحدث بطرق مختلفة. فقد يقول أحدهم (سواء أكان أحد الشخصين أو كان شاهداً) «شخصان يصطادان»، وقد يقول آخر «إنّه مشهد إنقاذ». ويمكن لثالث أن يقول «ساحر يمارس طقس التطهير».. إلخ. فتأويل الوقائع الخام يتنوع تنوعاً شديداً بحسب الألسنة التي يتكلمها الناس ورؤاهم للعالم (الثقافات التي ينتمون إليها) وكذلك بحسب المعطيات السياقية (أو المعطيات «الخلفية»، عند سورل) التي يستند إليها المتكلمون وبحسب الطقوس والمواضعات التي يحترمونها.

إن كل إنسان ينزع إلى الاعتقاد أنّ بناءه (تركيبه) للواقع هو الواقع مطلقاً والحال أنّه إن هو إلا تأويل له. وتصوغ هذه «التكوينية» بطريقتها أحد النقاط الجوهرية للمقاربة التداولية. أكثر من ذلك، لا يفوتنا أن نذكر افتراض ساپير - ووف (Whorf - Sapir) الشهير (وقد سُمّي باسم اللسانيين الإناسيين اللذين صاغاه)، وإنّ هذه النظريات جميعاً تواجه بعضها بعضاً.

(*) جاء في نهاية الأرب للنويري: «ثم تقاويل الأشر وجريز مقاوله أدّت إلى مفارقة جريز لـ عليّ ولحاقه بمعاوله»، فالتقاويل هو حدث قوليّ يكون متبوعاً بعملٍ لأثر ذلك القول.

ثانياً: الإحالة

I. الإخبار

لقد طَوَّر أوستين تصوّره للإخبار انطلاقاً من استفهام عنه: «لقد افترض الفلاسفة مدّة طويلة أنّ دور (التأكيد) (statement) لا يمكن أن يكون إلا (وصف) حالة الأشياء، أو (تأكيد حدث ما)، وهو دور لا يؤديه التأكيد إلا إذا كان صحيحاً أو خاطئاً».

ويلاحظ أوستين إثر ذلك، أنّ هذه «التأكيدات» تتخذ أشكالاً نحوية مختلفة (النفي، الإخبار، مثلاً)، ويسمّيها النحاة تأكيدات لتعيين «أصناف الجمل»، لذلك فضّل التداوليون استعمال مفهوم «الإخبار» وهو أقل تقييداً من «التأكيد»: «بأي طريقة ترتبط الكلمات بالواقع؟ ماذا يقع عندما يتقابل متكلم وسامع وجهاً لوجه ويُلقى الأوّل سلسلة صوتية ألا تنشأ أفعال بارزة للعيان كالتالية: [...] المتكلم يُخبر، يُلقى سؤالاً، أو يأمر؟»⁽²⁵⁾

تماماً مثل أوستين يستعمل سورل مفهوم «الإخبار» عديلاً لمفهوم «التأكيد» أو لمفهوم «التقرير» ومع ذلك، فإنّ مفهوم الإخبار يشهد لدى التداوليين بالرغبة في اعتماد معجم عام لتدقيق مُتصوِّراتهم. ويعني «الإخبار» في المعجم العلمي للتداوليين التأكيد من حيث هو عمل لغوي بما أنّ التلفظ بتأكيد ينشأ دائماً في سياق يقوم فيه المتكلم، وهو يتكلم، بشيء ما كأن يصف أو يتخذ موقفاً. بهذا المعنى، فحتى الإخبار يتطلب شروط نجاح تُشبه تلك التي يشترطها الوعد لاسيما الصدق.

إنّ أوستين لا يحتفظ بمفهوم «التأكيد» إلا في حالة الإخبار المتعلّق بالخطاب غير المباشر، بما أنّ المتكلم يتخلّص من مسؤولية الإخبار والعمل اللغوي الذي يُنشئه يتمّ عندما ينقل أحاديث ولا صلة له بمحتوى تلك الأحاديث. فالتكلم يُثبت إذن إخبار متكلم آخر، وهو إخبار (إخبار الآخر) لا يزيد على كونه تأكيداً.

وقد أعاد سورل استعمال هذا التمييز عندما اختبر قواعد الإخبار في نصّ أدبيّ. وقد بيّن في الواقع أن الإخبار الذي ينشئه مؤلف نصّ أدبيّ هو إخبار وهمي لا يستجيب لأيّ شرط من شروط الحقيقة، بل أكثر من ذلك فهو لا يستوجب صدق المؤلف. إنّهُ إذن إخبار مُتصنّع (feinte) (لكنّه غير كاذب) وفي الواقع هو تأكيد تُعلّق فيه المواضع القولية العادية بمقتضى عقد ضمني بين المؤلف والقارئ حتى مرجع المدلول يمكن أن يكون غير موجود خيالياً (شخصية أو مكان مثلاً) ومع ذلك لا تُلغي نجاح التلفظ.

ويلاحظ أوستين أن أعمالاً مختلفة في فلسفة اللغة (تحديداً أعمال كانط Kant) تؤكّد أن الإخبار يمكن أن يكون «لا-معنى»، ولو استقام الأمر نحويّاً (مثل «خذ قرصاً من الدواء قبل استيقاظك بخمس دقائق») إضافة إلى اعتراضه في الوقت ذاته على اعتبار إخبار ما «وصفياً» بالضرورة، (ونعت «الوصفي» يُفضّل أن يستعمل بدلاً عنه نعت «التسجيلي»، فهو عنده أكثر انفتاحاً) وعلى اعتبار الإخبار صحيحاً أو خاطئاً بالضرورة. ويمكن أن يكون إخبار ما لا معنى مقصوداً أو أن يجري وفق غرض آخر مغاير للوصف/ التسجيل.

هكذا فإنّ الإخبار «البسيط» هو في حدّ ذاته عمل لغوي يحتوي غرضاً. أمّا الذي يحجبه فهو أن

الاستعمال العادي للإخبار لا يتطلب البتة تدخّل عبارات تُظهر هذه الخصيصة التداولية للإخبار. ويُذكر سورل بعد فتغنشتاين Wittgenstein وأوستين بأننا عندما نتألم نقول «أتألم» ولا نقول «أعلم أنني أتألم» لأنّه من البديهي أننا إذا قلنا إننا نتألم، فإننا نعرف أننا نتألم. وإننا لا نتبنّى كيفيات صريحة إلا في ظروف مخصوصة، وإلا فإنّ الملفوظ المنشأ يكون غير ملائم. غير أنّ سورل له موقف مغاير لموقف أوستين من هذه الظروف المخصوصة التي هي «شروط النجاح».

وذلك يعود إلى القول إنّ كلّ تلفظ هو ذاتيّ. ويؤكد أوستين ذلك بقوة عندما كتب: «إنّه موقف خطير ذاك الذي نميل إلى اتّخاذ ميلاً: إنّ الزعم بشكل من الأشكال بمعرفة أنّ الاستعمال البدائيّ أو الأوّل للجمل هو بالضرورة (لأنّه ينبغي أن يكون كذلك) تأكيدّي أو تقريريّ [...] (مع العلم أنّ التلفظ المعنيّ لا يمكن أن نزعّم إلاّ بأنّه صحيح أو خاطئ، وليس موضوعاً للنقد من بعض وجهات النظر الأخرى مهما كانت [...]). ويبدو أنّ التأكيد «الخالص» هو أشبه ما يكون بمثل أعلى يتّجه إليه تطوّر العلم، كما أنّ العلم يتّجه إلى مثل أعلى في الدقّة».

هذا الأمر يذكرنا بمعطى أساسي في اللغة العادية واللغات الطبيعية في تقابلها مع اللغة العلمية واللغات الاصطناعية. ويواصل أوستين مصرّحاً بأنّ إظهار قيمة الملفوظ القولية (بها في ذلك الإخبار) هو الذي يجعله أوضح بوصفه ملفوظ اللغة العادية. أمّا البحث عن الدقّة فيمكنه أن يوضّح المعنى الحرّفيّ لمحتوى الملفوظ، فهو يتعلّق إذن باللغة العلمية خاصة. إنّ قلب كيفيات التوضيح المحتمل، قد يؤدّي إلى إفقار اللغة العادية من غموضها الثريّ، الذي أشار إليه فريجه (Frege) معتبراً إيّاه ضرورياً لتؤدّي اللغة وظائفها.

بالنسبة إلى أوستين لما كان الإخبار في الأصل غير تسجيلي «بشكل خالص» ولكنه ذو نزعة إنجازية، فإنّ مسألة المرجع (الإحالة) لا تُطرح عنده البتّة. واللفظ ذاته لم يتّخذ صاحبه كلمة مفتاحاً في مسرد كتابه (كيف نصنع أشياء بالكلمات؟) ومن الفقرات النادرة التي خصّصها المؤلّف لهذا المفهوم الفقرة التالية:

«لقد لاحظنا أنّنا أنّ التأكيد المفترض (putatif) (*). يقتضي (كما يُقال) وجود ما يُحيل عليه فإذا كان المرجع غير موجود فإنّ التأكيد يفقد ما يتعلّق به. [...] وفي حالة مماثلة [...] ينعدم التأكيد الافتراضي بالضبط كما لو قلت لك أبيعك شيئاً ولا يكون ذلك الشيء على ملكي أو أن يكون قد احترق ففي هذه الحالة أيضاً ينعدم التأكيد».⁽²⁶⁾

والمسألة لا تتعلّق بمعرفة ما إذا كان محتوى الملفوظ صحيحاً أم خاطئاً ولكن بمعرفة ما إذا تمّ تبرير فعل التلفّظ. ويُطرح مشكل الإحالة عند أوستين وفي التداولية عموماً على مستوى واقع العمل اللغوي مرجع الفعل الإنشائي أو حتّى الفعل الخبريّ. فإذا كان أوستين يعتبر أنه: «من العسير [...] تحديد الصلة بين أعطي والإعطاء ذاته»⁽²⁷⁾، فإنّه لا يعتبر أنّ المشكل يتمثل في الصلة بين الحقيقة والمرجع بل يتمثل المشكل عنده في مصداقية المقصد. ويجعل مشكل شروط النجاح تبعاً لذلك، وهي شروط متماثلة بما أنّ المرجع لا يقع بالطريقة ذاتها.

(*) أي (supposé)، ويشير أوستين بهذا الوصف إلى أنّه لا يأخذ بمفهوم التأكيد إلا بوصفه افتراضاً، بما أنّه يدحضه.

أما عند سورل فتحتلّ الإحالة على العكس من ذلك مجالاً من التدبّر فسيحاً^(*). وقد رأينا من قبل أنّ أحد معايير تصنيف الأعمال اللغوية يتمثل في جنس العلاقة بين الكلمات والأشياء. ويفرق منذ البدء بين أربعة أصناف من التعابير المرجعية: التعابير المرجعية المعرّفة الموحّدة («الإنسان»)، النكرة الموحّدة («إنسان»)، المعرّفة الجمع («الناس»)، النكرة الجمع («بعض الناس»). وهي توافق إجمالاً ما يسميه النحو التقليدي «المفرد المعرفة، المفرد النكرة، الجمع المعرفة، الجمع النكرة»، وهذه التعابير المرجعية يسميها سورل بالأعمال اللغوية لا بالعناصر النحوية - بالنسبة إليه، العبارة المرجعية هي عمل تعيين شيء غير علامي (شيء ملموس)، لا يعينه ألياً مركّب إسمي معرفة مثلاً: ف «جاء رجل» قول مرجعي لأن عبارة «رجل» تحيل على عنصر.

ولكن في القول «زيد رجل»، عبارة «رجل» لا تعيّن «رجلاً». إنّها تستند إلى «زيد» مرجعيّ. إنّ التمييز بين «الإسناد» (أي «نسبة خاصية»)، والإحالة مهم جداً في نظرية سورل التي تنتقد في هذا الصدد الخلط الموجود عند فريجه بين «المفهوم» (أي «الخاصية الممكنة الحمل عند الإسناد») و«المشي» («المرجع»). إضافة إلى أن سورل يؤكد أنّه «لا يجب أن نستنتج من لفظ «تعبير مرجعيّ» أن تلك التعابير تحيل. بل على العكس، فقد وضعت الإحالة موضع البداهة، فهي عمل لغوي، والأعمال اللغوية لا تنجزها كلمات، ولكن ينجزها متكلمون يتلفظون بكلمات. وفي اصطلاحه الخاص، فإنّ القول بأنّ تعبيراً يحيل (أنّه يسند، يثبت، إلخ...) [...]، هو طريقة مختصرة للقول بأنّ متكلماً يستعمل ذلك التعبير ليقيم إحالة (ليُسند، ليُخبّر... إلخ)»⁽²⁸⁾.

إنّ سورل يلتحق بـ أوستين في نقد نظرية الوصف عند راسل الذي يدافع عن فكرة أنّ الملفوظ يثبت دائماً وجود شيء وذلك في تقابل مع نظرية الإحالة عند فريجه التي طوّرها كل من أوستين وسورل. ويبين سورل مثل أوستين أنّ الإخبار «ملك فرنسا أصلع» (سنة 1972) ليس صحيحاً ولا خاطئاً، ولكنه ناقص (défectueux). وإنّ غياب المرجع لا يجعل الملفوظ خاطئاً، بل يجعل الإسناد المتعلّق بذلك الشيء لاغياً. وعلى سؤال «هل ملك فرنسا الحالي أصلع؟» لا نجيب بنعم أو لا، ولكننا نلاحظ أنّه ثمة خلل في السؤال وأنّه يتعذر علينا الإجابة عليه (إلاّ إذا اعتبرنا أنّ «ملك فرنسا» يعني بطريقة غير مباشرة شخصاً لا يتمتع بذلك المنصب ولكنه يمكن أن يتحصل عليه، مثل كونت باريس) لهذا لا يعتبر سورل أنّ مسألة الإحالة قد حسمت، فهي هي ينقد النظريات التي يعالجها من طرف خفيّ: «هل إنّ الإحالة على النفس هي مثل الإمضاء أسفل وثيقة؟ وهل تحيل أزمنة تصريف الفعل على زمن التلفظ؟ [...] إنّ الخطأ الذي يُرتكب غالباً في مثل هذه الأحوال [...] يتمثل في افتراض أنّ مثل ذينك السؤالين ينبغي أن تكون لهما إجابة صحيحة لا بُس فيها ضرورة، وإلاّ - وذلك أدهى - فإنّ مفهوم الإحالة يكون بلا قيمة، في ظلّ غياب إجابة صحيحة لا بُس فيها»⁽²⁹⁾.

ويعارض سورل بدوره المسلّمات (axiomes) المنطقية التي تزعم ربط عمل الإخبار لعبارة مرجعية بمرجع مباشر. وتبدو له مُسلّمة الوجود («كل ما يحيل عليه ينبغي أن يوجد») من قبيل تحصيل الحاصل، وفي الواقع، إذا تموقعنا ضمن نظرية «تقليدية» للعلامة، نجد الإحالة لا تنفصل عن المرجع ولا يعمل أحدهما بمعزل عن الآخر. إنها بديهية (truisme). وإذا تموقعنا ضمن نظرية تداولية، لا يكون

العمل اللغوي مرتبطاً بـ«العالم الملموس» بشكل لا يقبل الانفصام، بل يمكنه إضافة إلى ذلك إنشاء واقع، وفعل الإحالة ينشئ الوقائع المرافقة. وإمكانية الخطاب «الطيفي» - كما يقول سورل، أو «غير الجدي» - كما يقول أوستين، كالخطاب الأدبي مثلاً أو إمكانية الدلالات المجازية، تؤكد هذا التحليل الذي يفصل الدال عن المرجع.

وبالمقابل، يقترح سورل مسلّمة «التشخيص» (identification) التي تلزم المتخاطبين بالقدرة على توفير تشخيص ما للمرجع (بالوصف، بعناصر إشارية، أو بغير ذلك من الوسائل) شرطاً ضرورياً لعمل الإحالة. وفي اللغة العادية، ليس من الضروري، في العادة، تحيين قدرة التشخيص تلك، فالخطاب يشغل بالتسلسل، أي مرتكزاً دائماً تقريباً على خطاب أو معرفة سابقة وتفاعلية. وعندما يصبح ذلك ضرورياً، غالباً ما نكتفي بتشخيص جزئي، أكثر نجاعة لأنّه مفيد ومقتصد في الوقت ذاته (من قبيل: «من هو زيد؟» - قبطان في جيش الطيران...)). ويمكن للأثر المتضمن في القول أن ينضاف دائماً إلى التشخيص الدقيق للمرجع. هكذا يضع سورل الملفوظ «هذا المُجرّم صديقك» الذي يمكن للمخاطب أن يجيب عليه: «إنه صديقي، ولكنه ليس مجرماً»، مما يبين بوضوح أن عمل الإحالة يثبت (هنا، بلا شك، عبر وسائل إحالة إشارية أو خطابية مشتركة) بل يبين أنّه أكثر من مجرد وصف. إن سورل يهتم بهذا التمييز ناقلاً مفهوم العمل غير المباشر (المتضمن في القول الأوّل والثانوي)⁽³⁰⁾، إلى عمل الإحالة⁽³¹⁾.

لذلك يركز سورل على أعمال دونلان (Donnellan) الذي يميّز بين العبارات المرجعية والحملية. يرى دونلان أن العبارة تكون مرجعية إذا وسمت مرجعاً معيناً، في حين تكون حملية في القول «قاتل عمرو معتوه» إذا أراد المتكلّم أن يقول «مهما يكن قاتل عمرو، فهو معتوه». وبالمقابل تكون العبارة ذاتها مرجعية إذا وسمت مرجعاً معيناً، في حين تكون حملية إذا وسمت أي مرجع عبر «توصيف» يسنده له المتكلّم. بذلك، «قاتل عمرو» عبارة حملية في القول «قاتل عمرو معتوه». إنّ عمل الإحالة معرفاً بتشخيصه الدقيق لشيء ما، يمكنه إذن أن يحتوي إخباراً غير مطابق لواقع الشيء (المعتوه في المثال أعلاه يمكن ألا يكون بالفعل قاتل عمرو). ومتى سمح عمل الإحالة للمخاطب بتشخيص الشيء، فقد بلغ هدفه. وبالمقابل، فإن هدف عبارة حملية، هو توفير خصيصة جزئية للمخاطب تتعلق بشيء، تكون كافية لإسناد خصيصة أخرى إليه، دون تشخيص شيء معين، مع ذلك. وتلك حالة مثال «علي قبطان في جيش الطيران» المذكور أعلاه، إنّ هذا التمييز يجانس التمييز الذي أقامه سورل بين «الإحالة» من جهة و«الإسناد» («حمل خاصية») من جهة أخرى. إذن يفسّر سورل، في إطار نظرية الأعمال اللغوية، أنّ عمل الإحالة رغم كلّ ذلك يمكن أن لا يختزل في (وصف حقيقة المرجع الصادقة): «عندما نحيل على شيء، فإنّه قد يحدث أحياناً أن تكون له قائمة واسعة من المظاهر على أساسها أو بموجبها يمكن الإحالة على ذلك الشيء ولكننا لا نختار إلاّ مظهراً واحداً [...]» هو الذي يراه المتكلّم أنسب ليطمئنّ المخاطب من تحديد الشيء، في هذه الحالة، كما في حالة الأعمال اللغوية غير المباشرة، فإنّنا نقول ما نريد قوله، ولكننا إلى ذلك نريد قول شيء آخر. ولا يهتم أيّ مظهر يؤدي المهمة، المهمّ أنّه يمكن المخاطب من تحديد الشيء. قد يتعلّق الأمر بمظهر يعتقد المتكلّم والمخاطب كلاهما أنّه لا ينطبق على الشيء [...]»⁽³²⁾.

هكذا، قد لا يكون المعنى الحرفي(*) لعبارة ما «حقيقة» بالنسبة إلى المرجع، ولكنه مع ذلك لا يحول

دون نجاح الدلالة في السياق^(*) وهي موضوعة في عمل الإخبار أو عمل الإحالة.

II. مشكل «اسم العلم»

إنّ مسألة الإحالة تطرح أيضاً عند التداوليين، في ما يتعلّق بالطريقة يحيل بها الدالّ على مستوى الوحدة الدلالية الدنيا التي ندعوها في العادة «كلمة». ونعلم أنّ اللسانيين يسلمون باعتبارية العلامة تسليماً «فباستثناء حالات المحاكاة الصوتية (onomatopées) المحدودة، فإنّه لا يوجد رابط يبرّر العلاقة بين شكل الكلمة (العلامات الصوتية) من جهة وبين معناها (المدلول) أو مرجعها، من جهة أخرى، إضافة إلى أنّ النظرية الثنائية للعلامة (الدالّ والمدلول) تُقضي المرجع، وعلى أساس تلك النظرية، تشتغل اللسانيات البنيوية. وتثير النظرة الثلاثية للعلامة التي طوّرها الدلائليون (sémioticiens) مسألة خطيرة (هامة) بالنسبة إلى التداولية. والنظرية الثلاثية هذه تشمل (الدالّ/ المدلول/ المرجع): «اعتُبرت الإحالة، منذ فريجه، المشكل المركزيّ في فلسفة اللغة، أعني بالإحالة [...] العلاقة بين عبارات مثل الأوصاف المحددة أو أسماء الأعلام من جهة، وبين ما تقوم تلك الأوصاف وتلك الأسماء بالإحالة عليه، من جهة أخرى»⁽³³⁾.

إذا كان سورل يذكر اسم العلم في الشاهد السابق، فلأنّه (أي اسم العلم) ممثّل موضوع اهتمام مخصوص لدى التداوليين الذين رأوا فيه خير ممثّل لمشكلة الإسماء (nomination) ويقصد «بالإسماء، تمثيل المرجع بواسطة العلامة». وإنّ القول بأنّ الاسم يمثل الشيء هو قول «ذو بداهة مخادعة»، ذلك أنّ مفهوم «التمثيل» مفهوم هشّ. وهل تقوم الأسماء الأعلام بالإحالة بالطريقة ذاتها التي تقوم العبارات المرجعية بالإحالة بها؟

يصوغ سورل المشكل بطريقة استفزازية شيئاً ما، متسائلاً عمّا إذا كانت الأسماء الأعلام ذات معنى. أمّا أشدّ الإجابات كلاسيكية على ذلك المشكل، فتلك التي أتى بها ميل (J.S.Mill) المنطقيّ البريطانيّ، إذ بيّن في كتابه (نظام المنطق) (لندن 1949) أنّ الأسماء الأعلام ليس لها معنى. فهي تصرّح ولا تدلّ دلالة حافّة، أي إنّها تُحيل على الموضوع دون أن تقول عنه شيئاً، ودون أن تصف أيّ مظهر من مظاهره، مثلما كان فثغنشتاين يؤكّد ذلك. وعندما تستعمل الأسماء الأعلام في الإسناد، فإنّها تصبح أسماء جنس، ويمكنها بذلك أن تدلّ على خصيصة كما في قولك: «إنّه عنتر»^(***) («C'est un Hercule»). وبشكل من الأشكال، فإنّنا نقع هنا في النظرية التقليديّة التي تمثّل فيها العلامة المرجع مباشرة. ويقترح سورل ثلاثة اعتراضات على هذه الإجابة:

- (1) إنّنا نستعمل الأسماء الأعلام في قضايا وجودية، مثال ذلك: سربير^(****) Cerbère غير موجود.
- (2) يمكن أن تستعمل الجمل المحتوية على أسماء أعلام لوضع إخبارات للهوية تتضمن معطيات على مستوى الظواهر. من ذلك أن الجملة: «الإفريست هو الشملنغما، L'Everest est le Chomolungma»

(*) انظر الدلالة.

(**) تحنّبنا الترجمة الحرفية: «إنّه هرقل»، لأنها تفيد في السياق الفرنسي رجلاً قويّ البنية، فعوّضنا العلم ذا الأصول الإغريقية اللاتينية بعلم عربيّ، يُضرب به المثل في القوّة وهو عنتر.

(***) سربير، في الميثولوجيا الإغريقية، هو اسم كلب ذي ثلاثة رؤوس يحرس أبواب الجحيم.

يمكن أن تستعمل إخباراً جغرافياً لا فقط إخباراً معجمياً (lexicographique). [...] فإن كانت الأسماء الأعلام لا معنى لها، فإنّ الإخبار لن يعطينا من معلومة إلاّ [...] كون «الإفريست هو الإفريست».

(3) إنّ مبدأ تحديد الهوية (التشخيص) (identification) يعني أنّ ملفوظ اسم العلم يؤدي وصفاً على طريقة ملفوظ الوصف المحدد ذاتها [...] إنّ اسم العلم ضرب من الوصف المختصر⁽³⁴⁾.

ولو كان اسم العلم مرتبطاً مباشرة بالمرجع، فإنّ ملفوظاً مثل «سربير غير موجود» يصبح مفارقة غير مقبولة، بما أنّ قول «سربير» يكون مستحيلاً متى انعدم الشيء الذي يدلّ عليه ذلك القول؟ وليست «الإفريست» و«شملمغا» ولا «إسطنبول» و«القسطنطينية» ولا «الدكتور جكيل» (Dr. Jekyll) و«السيد هايد» (Mr. Hyde)، أزواجاً مترادفة تمام الترادف مثني مثني، وهو ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن لها معنى ولو لم تكن تقوم إلاّ بتسمية الأشياء. وإنّ ملفوظاً مثل «إسطنبول هي القسطنطينية» قد يكون بهذا المعنى قائماً على الحشو وعلى عدم المواءمة تماماً. ويبدو الاعتراض الثالث أقلّ وجاهة من الاعتراضين الأوّل والثاني إذ يبيّن سورل نفسه انطلاقاً من أمثلة كثيرة أن وصف الشيء ليس مطابقاً لتمثيل ذلك الشيء عبر اسم العلم، فاسم العلم واحد رغم كونه يمكن من تمثيل شيء متغيّر.

إنّ إجابة سورل النهائية إذن هي «نعم» و«لا» في الوقت ذاته. نعم، لأنّ أسماء الأعلام ترتبط - وإنّ «بطريقة واهية» - بخصائص الشيء الذي تُحيل عليه. ولا، لأنّ أسماء الأعلام لا تصف الشيء⁽³⁵⁾. وهكذا، فإنّه يكفي أن يحدّد المتكلّم والمخاطب الشيء نفسه باسم العلم، لكي ينجح التواصل، حتى وإن اختلفت الأوصاف التي أوردناها عن ذلك الشيء. وإنّ تحليل سورل هوّ منسجم تماماً مع تحليله للعبارة المرجعية التي تُعيدنا إلى نفس المرجع بأشكال مختلفة (مثل «قاتل عمرو» المذكور أعلاه)، وهو ما يقوله بوضوح: «في نهاية المطاف، كيف يتمكن المتكلّمون من الإحالة على شيء؟ إننا نستعمل لذلك وسائل تركيبية متنوعة مثل أسماء الأعلام والأوصاف المخصصة والضائر وأسماء الإشارة. ويمكن للمتكلّمين أن يستفيدوا من هذه الوسائل بمقتضى العلاقة المخصوصة التي تربطهم بالشيء المحال عليه. [...] ويمكن القول إنّه كلّما أحال المتكلّم على شيء ما، فإنّه ينبغي أن يكون ثمّة تمثيل لسانی لذلك الشيء [...] ويجب أن يقدّم ذلك التمثيل الشيء في مظهر محدد [...] ف«زيد» يقدم شيئاً، مظهره: أن يكون زيداً [...] بما أنه [...] (يوجد) وسائل لسانی محدّدة يستعملها المتكلّم للإحالة على شيء». ⁽³⁶⁾ تبقى ثمّة مشكلة تتمثل في إمكانية استعمال قضية مرجعية أو اسم علم «خارج استعمالها العادي»⁽³⁷⁾، بقيمة أخرى غير القيمة المرجعية الخالصة. ويقارب سورل المثالين التاليين: 1- كان سقراط فيلسوفاً. 2- «سقراط» خمسة حروف.

ففي المثال الثاني، لا تُحيل على الشيء الذي يمثله «سقراط» بل تُحيل على الكلمة التي تمثل الشيء. ويتعلّق الأمر بقدرّة أساسية للسان تُسمّى: «الطابع الانعكاسي» (réflexivité) تسمح باستعمال اللسان للحديث عن اللسان. إنّ «ما وراء اللغة» (métalangage). وهنا لم يعد المرجع خارجاً عن عالم العلامات. ولقد اهتمنا - تقليدياً - باختلاف استعمال «سقراط» في الحالتين (1 و 2)، وذلك بالتمييز بين الاستعمال (الإحالة على الشيء) وبين الذكر (الإحالة على الكلمة، أو ما يُسمّى «الدلالة الذاتية»*) (autonymie). ففي حالة الذكر، تحدّث إذن عن كلمة «سقراط» التي ما وراء تسميته (métanomination). فليست إذن الكلمة ذاتها، إذ يقتضي عُرف التمثيل الخطّي علامتين إضافيتين هما الظفران. ولكن، في الواقع،

(*) نحو قولك «زيد كلمة تتكوّن من ثلاثة أحرف»، فزيد في هذا المثال ذات دلالة ذاتية.

فإن «سقراط» - 2 ينبغي أن تكتب «سقراط» في الجملة التي أتمناها للتو، وإنه ثمة دائماً ظفران [...] متخلفان؟ كما نرى ذلك عند قراءة الأسطر الماضية وكما يبينه سورل في دعاة. إضافة إلى قبح هذا اللولب الذي لا ينتهي، فإنه يفرط في التعميم إفراطاً، كما يبين ذلك سورل. وفي الواقع، شفوياً، في أغلب وضعيات الخطاب، لا نحتاج إلى استعمال وسائل مخصوصة (كالظفرين) للإحالة على كلمة. بل يكفي أن نلتفت إذ أن السياق هو الذي يسمح للمخاطب بالتمييز بين الاستعمال (emploi) والذكر (mention). فإذا توجب إعطاء اسم علم للكلمة كي نحيل عليها، فإن ذلك الاسم يجب أن نقدر على تمييزه عن الكلمة التي تحيل عليها، تماماً كما أن كل علامة تتميز عن الشيء الذي تحيل عليه. بذلك فإن اسم العلم «سقراط» كان يمكن أن يكون «قوس» (*) أو أي دالّ اعتباطي نحو «رسك» (***) ويمكن أن نقول أو أن نكتب «قوس/رسك خمسة حروف» (؟)، والحال أن ذلك مستحيل وفي الواقع، فإن السياق كافٍ في أغلب الحالات لتحديد ما إذا كنا نتحدث عن شيء أو عن كلمة فلاستعمال الذي يعتمد إليه المتكلم - بشكل قصدي - هو الذي يتغير، لا الكلمة (في حد ذاتها).

III. الحقيقة

يظهر سؤال الحقيقة متصلاً بسؤال الإحالة، وسؤال الحقيقة هو الذي يفسر تركيز الفلاسفة على هذين السؤالين بوصفهما حاصلًا متمحوراً في المجال اللساني أو اللغوي. وتعرف الحقيقة تقليدياً بالنسبة إلى الواقع. ولا يعد ملفوظ صحيحاً إلا إذا وافق الواقع. فشرط الحقيقة إذن سهولة التحقق. والحق أن الملاحظة العادية للغة تدحض هذه النظرة إلى الأشياء، لعدة أسباب:

وأول تلك الأسباب يعود إلى الاستدلال المقام حول كون اللسان والواقع «الملموس» ليسا على صلة مباشرة. ومن الممكن تحليل اللسان بإقصاء ما يربطه «بالعالم الواقعي» إقصاء تاماً، كما تفعل ذلك بعض التيارات اللسانية. إن الإحالة التي يعاد إدخالها لا تؤدي إلى ملاحظة صلة مباشرة بين الدالّ والمرجع، حتى وإن تعلّق الأمر بحالات شديدة الوضوح مسبقاً مثل الأسماء الأعلام. فضلاً عن كون الصلة بالمرجع ممكنة التبين بسهولة عندما يكون المرجع شيئاً ملموساً، أما في حالة كونه مجرداً فإن تلك الصلة تكون عسيرة التبين، إلى حد أن سورل يجعل الشيء المجرد (نحو «السُّكَّر») «مفهوماً» يرجعه إلى المسند، ولا يرضى له أن يكون مرجعاً.

فضلاً عن ذلك، فليس بديهياً أن نقرر إن كانت الحقيقة هي ما نعتقد أو أنها ما هو صحيح في عالم مثالي مطلق. أمّا عند التطبيق، تداولياً، فإن ما هو صحيح هو ما نعتقد. أمّا عند البرهنة على وجود حقيقة كونية، وما هي تلك الحقيقة، فإن ملاحظة اللغة العادية تنزع إلى ترجيح كمّة الحقائق النسبية، وهي نتائج ظرفية دائماً لمسارات تأويلية متنوعة ومتغيرة. وهذا يلتقي مع تحليل العناصر المسماة «إشارية» في اللغة وهي عناصر شكّلت موضوع أعمال في التداولية (أعمال د. كبلن D. Kaplan تحديدًا) وكذلك في لسانيات التلقظ. وقد بين هذا التحليل أن عدداً من العناصر يجري استعمالها بكثرة في اللسان، لا دلالة ممكنة له إلا

(*) المثالان في الفرنسية هما *truc/pruse*، والكلمة الأولى لها معنى أما الثاني فلم أعثر لها على معنى.

(**) اخترنا بديلين عربيين دون البحث عن المطابقة المعنوية المباشرة مع مدلول الكلمتين الفرنسيّتين فذلك غير مطلوب، ثم إنه غير ممكن بالنسبة إلى الكلمة الثانية. لذلك حافظنا على «روح» التمثيل فاخترنا كلمتين تختلفان في عدد الحروف عن كلمة سقراط وجعلنا الكلمة الثانية غير ذات معنى، والله أعلم.

بالنسبة إلى سياق التلفظ وإلى عالم الخطاب. إنها ما نسمّيه «العناصر الإشارية» مثل هنا أو الآن، مثل أنا أو أنت، مثل أسماء الإشارة، المعوّضات (الضمائر.. إلخ.)، أزمنة الأفعال، ألفاظ العنوان، إلخ. إنه يتمّ تنسيب واضح لمفهوم الدلالة ومن ثمة لمفهوم الحقيقة. إن وجود المرجع، في الإخبارات تحديداً، هو - عند أوستين - شرط لنجاح عمل الإخبار، ممّا يجعل سؤال الحقيقة (المطلقة) سؤال نجاح الحدث السياقي، وينقل سؤال الحقيقة من المرجع إلى العلامة، أو من الكلمات إلى المتكلم. هكذا، فإننا لا نحلل ملفوظاً على أنه «خاطيء» إذا كان ملفوظاً ينقصه الواقع ولكننا نعتبره «إخباراً» (إن كان المقصد فعلاً هو: الإخبار) ممكن النجاح في ظلّ بعض الشروط المعينة، غير ممكن النجاح دونها «مع» مقصد صادق» خاصة، كأن يكون «عملاً لغوياً» وقع إدراكه باعتباره إخباراً ولكنه ليس إخباراً في مستوى المقصد». إن الإخبار يقتضي دائماً المصادقية شأنه في ذلك شأن الوعد. وهو يقع تحت مسؤولية المتكلم ولا يقع فقط على عاتق معنى الكلمات.

فما يهمّ هو آثار التلفظ وليس محتواه «الحرفي» المرتبط بالمرجع. ويركّز أوستين على هذه النقطة في محاضراته الحادية عشرة في كتابه «كيف تصنع أشياء بالكلمات»⁽³⁸⁾، يبيّن مستعينا بأمثلة متعدّدة أنّ الحقيقة تكون بالنسبة إلى السياق ولا سيّما بالنسبة إلى مرامي التلفظ. هكذا فإن «خريطة فرنسا سُداسية الأضلاع» ليس قولاً صحيحاً ولا خاطئاً، إنه «وصف إجمالي» (موجّه وجهة إيديولوجية). وبذلك فإن «كلّ الإوزّ أبيض» قول صحيح ما دمنا نهمل وجود إوزّ أسودّ في أستراليا أو أهر في كوكب آخر. ويواجه أوستين - واعياً بالاستلزامات الأخلاقية لتأمّله - المظاهر السلبية أيضاً، ويتخذ بعض الاحتياطات: «يختلف هذا تصوّر كثير، في عدد من النقاط، عن التأكيدات التأويلية التي تعتبر أنّ الصحيح هو ما يشتغل.. إلخ. إن صحة تأكيد أو خطؤه لا ترتبط بدلالة الكلمات الواحدة، ولكن ذلك يرتبط بالعمل الدقيق وبالظروف الدقيقة التي جرى فيها ذلك العمل».⁽³⁹⁾

ويضيف إنّ أهميّة المظاهر اللاقولية كبيرة في التلفظ الإنجازي، ضعيفة في التلفظ التقريري فقد رفض أن يكون إخباراً ما صحيحاً أو خاطئاً ببساطة لكي يدخل سمة المصادقية أو الكذب. وقد تبيّن سورل تعقّد سؤال الحقيقة ولا سيّما مصادقية المتكلم في اعتقاده في ما يتلفظه، تعقّداً يتأتّى من كون المرمي التداولي للمتكلّم بإمكانه أن يغيّر كلّ شيء. وإننا نقع في الوهم عندما يتمّ تعليق شرط المصادقية هذا عبر «عقد» مُضمّر بين الباث والمتقبّل، كما نقع أيضاً في وهم الاستعارات والأعمال غير المباشرة عموماً، حيث تتجاوز الدلالة المعنى الحرفي: «في أغلب الحالات، يمكن أن نقول إنّ جملة لا تحدّد مجموع شروط الحقيقة إلا بالنسبة إلى مجموعة افتراضات»^(*) (assumption) لا تحقّق في محتوى الجملة الدلالي⁽⁴⁰⁾.

ومثاله الشهير في هذا الشأن هو التالي: «القطّ فوق الحصير»، إذ يتخيّل وضعيات مختلفة عجيبة يمكنها أن تؤثر في حقيقة الملفوظ (مثل حالة انعدام الجاذبية). بل إنه يقيم توازياً دالّين «شروط الحقيقة» و«شروط الامتثال»، وهو توازٍ يؤكّد بحقّ أنّ الحقيقة ترتبط بالآثار التداولية وليست مسجّلة في معنى الكلمات الحرفي:

«يوافق مفهوم شروط الحقيقة للجملة الخبرية، مفهوم الامتثال في الجملة الطلبية ومفهوم

شروط الوقوع في الجملة الشرطية (optative)».⁽⁴¹⁾

(*) أي «بدمج معلومات خلفية للمعطيات السياقية».

IV. الشفافية والكثافة

إنّ تدبّر ما وراء الإسماء (métonymie) أي القدرة الانعكاسية للغة البشرية وتدبّر الإحالة، يحملان لنا معطى أساسياً لتحليل الدليل وما فوق ذلك أي لتحليل الألسنة واللغة.

إنّ الكلمة والدليل، كل منهما شيء في حدّ ذاته، وليس فقط إشارة شفافة تدل على شيء خارج اللغة مباشرة، هو المرجع. إنّه في الوقت نفسه، شيء في حدّ ذاته وممثل لشيء آخر. وتؤسس اللغة، وهي منزاحة عن الكون المحسوس، كوناً آخر من الأدلة، حيث يُدرك الواقع و«يُفهم» (conceptualiser) عبر مَوْشُور اللغة. ولكنّ اللغة تسمح في الوقت ذاته بضبط ذلك الواقع وبالإحالة عليه. وبذلك، فإن القول، هو في الوقت نفسه أن نقول (تنجز عمل القول) وأن نحيل على شيء موضوع في الملفوظ في شكل مفهوم مدلول. فالخطأ - إن جازت العبارة - الذي كان يرتكب قبل المقاربة التداولية، يتمثل أساساً في الظن أنّ القول يتمثل فقط في بيان شيء ما، دون النظر إلى ما يصاحب ذلك دائماً من بيان ما نقوله أو بصياغة أخرى، كان الخطأ يتمثل في اعتبار أنّ القول يقوم على تعيين شيء ما، وذلك دون الانتباه إلى أنّ التعيين ذاته هو عمل غير محايد، إذ يتلفظ به متكلم ذاتي بالضرورة، ثم إنّ الدليل هو تأويل للواقع.

وتنجرّ عن ذلك نظرة مختلفة تماماً إلى الخطاب والمتكلم والمعنى وموقع كل عنصر منها في المسائل الجوهرية كمسألة الحقيقة والسلطة والإرادة والعلاقات البشرية. كما أدّى ذلك أن بالتوازي معه إلى إعادة النظر إلى اللسان واللغة والتواصل في الإطار الأنثروبولوجي والاجتماعي. فالألسنة واللغة والتواصل شفافة وغير شفافة تجعل الإنسان لا يتطلّع إلى الانغلاق التام ولا إلى الانفتاح الأقصى. إنّ نظرية الدليل هذه وقد اتسعت للمنظورات العرقية والاجتماعية اللسانية والمحادثة أو النفسية للتفاعل - كما رأينا ذلك أعلاه - هي نظرية تنسجم مع ظواهر اختفاء التنوعات اللسانية والحضارية أو التفاضل بينهما (ج.ج. وغمبرز) كما تنسجم مع نظرية الوجوه لـ غوفمان وتنسجم مع «قاعدة الكم» عند غرايس أو مع مفاهيم «النظام» ذو الوضع المتماثل (homéostasique) ومع «القيد المزدوج» لـ بارتيزن وفاتسلافيك.

ترجمة: صابر حباشة - تونس

الهوامش

- (1) «المنطق والمحادثة»، الذي تُرجم إلى الفرنسية في مجلة communications ونُشر في دار Seuil سنة 1979.
 - (2) أنظر سورل، «المعنى والعبارة»، ص. 234.
 - (3) أنظر «الأعمال اللغوية»، ص. 44 وما بعدها.
 - (4) أنظر غوفمان، «طرق الكلام»، ص. 263.
 - (5) اللاشخص/non-personne، حسب اصطلاح بنفيسست هو الشخصية الروائية الخيالية التي تسمح لنفسها بأن تعبّر غير مكترثة برقابة المجتمع ولاسيما بالرقابة الذاتية حيث تطالب الذات بحققها في السرية، في كتابة الذات (نحو الترجمة/السيرة الذاتية).
 - (6) مبدأ القطع/principe de coupure، يوفر هذا
- المبدأ، حسب روجيه باستيد، حلاً لتجنّب حصول انتصار لثقافة على ثقافة أخرى (déculuralisation)، وذلك بأن تنعاش منظومتان ثقافتان مختلفتان، دون أن تتدخل إحداها في الأخرى.
- (7) أنظر «طرق الكلام»، ص. 23-24.
- (8) المصدر نفسه، ص. 73.
- (9) المصدر نفسه، ص. 270-271.
- (10) أنظر باب «رهانات» في هذا الكتاب.
- (11) معنى كلمة hypercorrection، هو بناء شكل يُعتبر سليماً، يتمّ به تعويض شكل آخر يُعتبر مُحرّفاً. والملاحظ أنّ التفاضل قد يُستعمل في الدلالة على تبادل

- (26) «كيف نصنع أشياء بالكلمات»، ص. 142.
 (27) المصدر نفسه، ص. 72.
 (28) و (29) «الأعمال اللغوية»، ص. 66.
 (30) المصدر نفسه، ص. 37 وما بعدها.
 (31) «المعنى والعبارة»، الفصل السادس.
 (32) المصدر نفسه، صص. 196-197.
 (33) المصدر نفسه، صص. 35-36.
 (34) «الأعمال اللغوية»، ص. 218.
 (35) المصدر نفسه، ص. 223.
 (36) «المعنى والعبارة»، ص. 195-194.
 (37) «الأعمال اللغوية»، ص. 117.
 (38) «كيف نصنع أشياء بالكلمات»، ص. 149-144، الطبعة الفرنسية.
 (39) المصدر نفسه، ص. 148.
 (40) «المعنى والعبارة»، ص. 126.
 (41) المصدر نفسه، ص. 117.
- الكلام الفصيح، وقد يدلّ على تجاوز القصد في استعمال العبارات الجزلة، بشكل يفيض عن السياق، وبهذا المعنى الثاني أردناه لترجمة اللفظ الفرنسي.
 (12) «الأعمال اللغوية»، ص. 84.
 (13) «اللسانيات الاجتماعية التفاعلية»، ص. 4.
 (14) المصدر نفسه، ص. 25.
 (15) المصدر نفسه، ص. VII.
 (16) المصدر نفسه، ص. 47.
 (17) المصدر نفسه، ص. 211.
 (18) و (19) المصدر نفسه، ص. 230.
 (20) «طرق الكلام»، ص. 139-138.
 (21) «منطق للتواصل»، ص. 17.
 (22) المصدر نفسه، ص. 15.
 (23) «واقع الواقع»، 1984، Seuil.
 (24) انظر مارتينييه A.Martinet: «كل لسان يوافق» تنظيم مخصوص لمعطيات التجربة، عناصر من اللسانيات العامة، ط. 2، 1980، ص. 21.
 (25) «الأعمال اللغوية»، ص. 37.

عمل جديد

الفلسفة براءة الصيرورة

سطاع صفري

يصدر راهناً عن مركز الإنماء القومي

في الدلالة على حدوث العالم ملخص عربي لكتاب مفقود لا يحیی النحوی(*)

سلومون بينيس

تقديم

ننقل في هذا العمل دراسة س. بينيس⁽¹⁾ S. Pines، حول كتاب مفقود في اليونانية لصاحبه الفيلسوف اليوناني الإسكندراني النصراني الذي عاش في القرن السادس الميلادي يوحنا فلوپونس John Philoponus (أو يحيى النحوي)؛ وهو كتاب احتفظ به، أو بأجزاء منه، في العربية. ويرد في العربية بعنوان: «كتاب يحيى النحوي في الدلالة على حدث العالم»؛ احتفظ بـ «معاني» مقالات ثلاث منه، نقرأ عناوينها في الرسالة كما يلي: معاني المقالة الأولى من رسالة يحيى النحوي في الدلالة على حدث العالم؛ معاني المقالة الثانية من هذا الكتاب؛ معاني المقالة الثالثة من هذا الكتاب. نشرها لأول مرة بينيس عام 1972 في ترجمتها الإنجليزية، مع الدراسة التي نقلها ههنا؛ ثم نشر جيرار تروپو Gérard Troupeau، فيما بعد، النص العربي مع ترجمة إلى الفرنسية⁽²⁾.

تكمن أهمية هذا العمل في كونه يندرج ضمن الدراسات الإسلامية التاريخية التي تصل ماضي الأفكار العلمية والفلسفية بحاضرها؛ تسلط الضوء على عناصر التفاعل أخذاً ورداً، استمراراً وانقطاعاً، صراعاً وتناسلاً، مقاومةً وانتقالاً للأفكار من بيئة ثقافية إلى أخرى. ويدرس فيه بينيس كتاباً مهماً (أو أجزاءً منه) يثير فيه يحيى النحوي مسألة خلق العالم أو أزليته، التي كانت موضوع جدال حاد بين أهل الفلسفة، بين التيارين: الأرسطي والأفلاطوني حيناً ودخل كل منهما حيناً آخر، وبين الموحدين والوثنيين حيناً ثالثاً، علاوة على مواقف وآراء أخرى كثيرة تتفاوت قرباً من هذا الرأي أو ذاك؛ لكن جميعها تستعمل المفاهيم والبراهين الأفلاطونية والأرسطية تتفاوت في القرب من أفلاطون حينها يتعلّق الأمر بإثبات فكرة الخلق الدينية أو أقرب إلى أرسطو حين تكون الغاية هي تأكيد فكرة أزلية الكون وغير ذلك.

إنّ دراسة بينيس هي عبارة عن تعليق على مخطوط الكتاب في أصله العربي والتساؤل حول هويته، أي حول ما إذا كان كتاباً كاملاً أو ملخصاً لكتاب، وهل ترجم من اليونانية أم أنّه ألف أصلاً

(*) العنوان الأصلي لهذا البحث هو كما يلي:

- S. Pines, «An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus», Israel Oriental Studies, Vol. II, 1972, pp. 320-352.

وأعيد نشره ضمن مجموع أعمال سلومون بينيس، المجلد الثاني، 1996، ص ص. 294-328. ونشير إلى أنّ هذا العمل الذي نترجمه هنا يشكّل جزءاً من كتاب قيد الإتمام يضمّ دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلامي.

بالعربية، ثم عن صحّة نسبته إلى يحيى النحوي؛ كما يدرس بعض مضامينه مثيراً إشكالات أخرى كثيرة. يذكر ابن النديم، وقد تبعه في ذلك القفطي وابن أبي أصيبعة، الرسالة التالية: كتاب في أنّ كلّ جسم متناه فقوّته متناهية - مقالة. وقد بنى الباحثون اعتماداً على هذه الرسالة رأياً مفاده وجود كتاب ثالث غير سجاليّ لـ يوحنا النحويّ، يثبت فيه بالبراهين المنطقية لنظرية الخلق دون التعرّض لدحض حجج الخصوم، وهي مهمّة استوفاهما في كتابيه السابقين في الردّ على برّقلس والردّ على أرسططاليس كما يذكر في صدر هذا الملخص العربيّ. فما علاقة هذه الرسالة بالملخصات التي نحن في صدها؟ صحيح أنّ عنوانها يطابق مضمون المقالة الأولى، لكن هل يتعلّق الأمر فعلاً بهذه الرسالة؟ وما منزلتها من الرسائل الأخرى؟ يميل بينيس إلى أنّ الأمر يتعلّق فعلاً بالمقالة الأولى وأنها «في أصلها جزء من عمل يتكوّن من ثلاث مقالات، والتي تلخصها هذه النصوص التي نحن في صدها».

يفترض صاحب هذه الدراسة أنّ هذه الرسالة التي ذكرها البيبليوغرافيون بوصفها رسالة مستقلة تتكوّن من مقالة واحدة، هي المقالة الأولى من الرسالة التي نقلها ودرسها هنا. غير أنّه لا يتوقّف عند هذا الحدّ، إذ يقدّم ويناقش افتراضات أخرى كثيرة؛ ربّما عاد أمر ذكر رسالة واحدة فقط من قِبل ابن النديم وغيره إلى إهمال صاحب الفهرست «أو إلى أنّها لم تكن قد وُجدت بعد - أو لم توجد أصلاً - ترجمات عربية كاملة للمقالتين (الثانية والثالثة)»، ويمكن أن تكون هذه الملخصات قد ألّفت كما هي باليونانية في شكل ملخصات تتقدّم النصوص الأصلية كما هو الشأن في كتاب الردّ على برّقلس حيث تسبق الردود الأخيرة منه ملخصات يطلق عليها كفالايا؛ كما قد تكون هذه الملخصات تأليفاً عربياً من قِبل كُتّاب عرب أو سريان «قرأوا المقالات الثلاث في لغتها الأصلية اليونانية، وكان بإمكانهم كتابة ملخصات بالعربية (أو السريانية). في كلاًّ الفرضيتين يصحّ الزعم بوجود المقالات الثلاث في أصلها اليوناني».

وفي كلّ الأحوال تبقى هذه النصوص التي احتفظ بها في العربية، إلى جانب نصوص أخرى كثيرة، شهادة على نصوص مفقودة في أصلها اليوناني تجعل من التراث الفلسفي والعلمي المكتوب بلغة الضاد لحظة لا يمكن إغفالها في كلّ تأريخ حقيقي للأفكار العلمية والفلسفية وغيرها.

ويجدر بنا أن نسجّل، في الأخير، أنّ هوامش بينيس لا تقلّ أهميّة وغنى عن متن الدراسة، وأهمّ من ذلك تذييله لدراسته بتعليق على رسالة فريدة لـ ابن سينا، ذات صلة وطيدة بالموضوع، لكن مع إعطاء القياسات المنطقية أهميّة قصوى في الاستدلال ونقض حجج الخصوم في أنّ للماضي مبدءاً زمنياً. وقد حاول أن يجد في رسالة ابن سينا (نشرها مؤخراً مهدي محقّق) بعض عناصر الإجابة عن بعض التساؤلات التي تثيرها رسالة يحيى النحويّ عبر عقد مقارنات والبحث عن نظائر للأدلة المقدّمة في الرسالتين.

النصّ

نشر أ.ف. ل. بيستن مقالاً في المجلة الدورية الشرقية المسيحية *Orientalia Christina Periodica*، عدد 19-20 (1953)، صص. 197-205، بعنوان: «مخطوط مسيحي عربي مهم». يصف مخطوطاً يحمل رقم 240 من مجموعة «هانت» في خزانة بودليانا. نقرأ وصفاً لأحد النصوص الذي يرد في هذه المجموعة كما

يلي: (ص. 201) ورقات ظ 105هر - ظ 109هر، معاني⁽³⁾ المقالات الثلاث من كتاب في الدلالة على حدث العالم لمؤلف أطلق عليه هنا اسم يحيى النحوي. أظنّ أنّ هذا المؤلف هو يحيى بن عدي المشهور، رغم أنّ كراف لم ينسب له أي عمل من هذا النوع؛ ويبدو، من جهة أخرى، أنّه مؤلف مغمور. هذا المقطع أثار فضولي. يبدو من دراسة النصّ موضع السؤال أنّ التخمين بأنّ مؤلف النصّ هو يحيى بن عدي كان غير صحيح.

من جهة أخرى، فإنّ النسبة الأخرى تبدو أكثر احتمالاً. إنّ النصّ، كما ذكر بيستن، نسب في المخطوط إلى يحيى النحويّ؛ ويحيى النحويّ هو الاسم العربي لـ يوحنا فلويوئوس. إنّ هذه النسبة الصريحة، كما سوف نبين، تسندها جميع المعطيات المناسبة. يصعب التشكيك في أنّ النصّ المعني هو ملخص عمل مفقود لـ يوحنا فلويوئوس. سوف نناقش المسألة بأكملها في القسم الذي يلي ترجمة النصّ من هذه الورقة.

لقد تمّ إنجاز هذه الترجمة اعتماداً على مخطوط بودليانا عندما علمت من خلال حوار مع جويل كرايمر، الذي يزاول حالياً بجامعة (تل أبيب)، أنّه يملك نسخة مصوّرة من مخطوط آخر لهذا النصّ. «أنا ممتنّ جداً للأستاذ كرايمر الذي أعطاني هذه النسخة المصوّرة».

هذا المخطوط الثاني عُثر عليه في مخطوط الفاتيكان، عربي 103، ورق 30أ — 32ب ت؛ والنصّ الذي نحن في صده يردّ في جزء من رسالة مجموع أصول الدين، من تأليف هبة الله بن العسال، وهو مسيحي قبطي.

تظهر المقارنة مع مخطوط بودليانا أنّ عدداً من المقاطع، الطويلة نسبياً، أُسقطت في مخطوط الفاتيكان⁽⁴⁾. ترد الأخطاء نفسها في عدد من المقاطع، في كلا المخطوطين. وفي بعض المواضع يقدّم مخطوط الفاتيكان قراءة أجود أو يقترح القراءة الصحيحة لمفردة ملتبسة في مخطوط بودليانا. إذا استثنينا الإسقاطات، بشكل عامّ، فإنّه توجد اختلافات خفيفة فقط بين المخطوطين. إنّ الموازنة التي قمت بها بين المخطوطين غير كاملة، غير أنّي كنت أعود إلى مخطوط الفاتيكان في كلّ الحالات التي يبدو فيها نصّ مخطوط بودليانا مخروماً أو ملتبساً.

يمكن أن نبدأ دراستنا⁽⁵⁾ لمختلف القضايا التي يطرحها هذا النصّ بفحص افتتاحيته، وهو مقطع لا نجده في مخطوط الفاتيكان، يتحدّث فيه المؤلف بضمير المتكلّم (في حين أنّ باقي إحالات النصّ هي بضمير الغائب) مبسّطاً غرضه من تأليف الكتاب. هكذا، نقرأ في الجزء الأوّل من هذه الافتتاحية⁽⁶⁾ ما يلي:

«قد تقدّمت فوضعت كتباً في نقض الأغاليط والشبه التي احتجّ بها برقلس والتي احتجّ بها أرسطاطاليس وغيرهما من أهل الدهر في قدم العالم، فأما الآن فإنّي أقيم البرهان في هذا الكتاب على أنّ العالم محدث كان بعد أن لم يكن».

ويواصل المؤلف فيقول إنّ العلم بأمر معيّن لا يكتمل إلا باجتماع شيئين:

- أولاً، إقامة البرهان على رأي صحيح.

- ثانياً، نقض الآراء الخاطئة التي قدّمت حول ذلك الأمر.

لنقرأ العبارات الثلاث الأخيرة من الافتتاحية:

«فمن أجل ذلك رأيت أنه واجب في حق الكلام أن أضع كتاباً جامعاً بعد الكتب التي نقضت فيها حجج أهل الدهر، أجود فيه الدلالة على حدث العالم، وأبتدئ بذلك من هذا الموضع فأقول...»

يحيل هذا النص على كتب سجالية، إثنان أو أكثر⁽⁷⁾، كتبها المؤلف ضد برقلس وأرسطو وغيرهما من أهل الدهر. وهذا يجعلنا نتذكر، بجلاء، الرسالتين السجاليتين اللتين كتبهما يوحنا فلويونوس (وهو نفسه يحيى النحوي الذي نسب إليه هذا النص) من أجل دحض فكرة أزلية العالم؛ إحدى الرسالتين موجهة للرد على برقلس وهي المعروفة بكتاب الرد على برقلس في أزلية العالم⁽⁸⁾؛ والثانية هي الرد على أرسططاليس⁽⁹⁾. وكونه ذكر الرد على برقلس قبل الرد على أرسططاليس هو أمر يطابق ما جاء في كرونولوجيا مؤلفات فلويونوس التي وضعها غودمان Gudeman وإفرارد⁽¹⁰⁾ E. Evrard.

حاول إفرارد، في أطروحته غير المنشورة التي تقدّم بها لنيل الإجازة (والتي تفضّل بإعطائي فرصة استعمالها) وديفدسن H. A. Davidson، بشكل مستقل عنه تماماً، أن يبرهن على أن يحيى النحوي كتّب، علاوة على كتابيه في الرد على برقلس والرد على أرسططاليس المذكورين أعلاه، رسالة ثالثة يدافع فيها عن نظرية خلق العالم في الزمان. وكدليل على هذا الأمر يشير إفرارد إلى أن فلويونوس يُعدّ في ثلاثة مقاطع من كتابه في الرد على برقلس⁽¹¹⁾ (حسب تأويل إفرارد للنص) بأنه، بعد نقض آراء الفلاسفة وبيان استحالة أن يكون العالم أزلياً، سوف يبرهن، في رسالة غير سجالية، على أن العالم مخلوق في الزمان. يذكر إفرارد هذه الرسالة بعنوان «Ouvrage sur la génération du monde»، وهي تسميّة قريبة من العنوان العربي للعمل الذي ندرسه هنا في حدوث العالم.

يسجّل إفرارد كذلك أنه في السطور الأولى من كتاب خلق العالم De Opificio Mundi، وهي رسالة لاحقة على كتابي الرد على برقلس والرد على أرسططاليس، يذكر يحيى النحوي أنه، من جهة، قد ناقش مختلف الأدلة التي كانت تدفع المشتغلين بالفلسفة إلى تبني أطروحة أن العالم غير محدث، ويقول من جهة أخرى، إنه قد بين - *πλείοσιν επβολύς τούτο συλλογισάμενος* - أن للعالم ابتداء. وفهم إفرارد من هذا، وأعتقد أن الأمر كذلك، أنه حينما ألّف يحيى النحوي كتاب في خلق العالم كان قد حقق ما وعد به في كتب سابقة بتأليف رسالة غير سجالية حول حدوث العالم. تثير الملخصات العربية مسألة أخرى. فالكلمات التي ترد في السطور الأولى من كتاب في خلق العالم، التي أوردناها أعلاه باليونانية، ترجمها إفرارد كما يلي: ⁽¹²⁾ «en établissant ce point par d'assez abondants arguments»، إنها ترجمة غير معترض عليها، غير أن كلمة *συλλογισάμενος* يمكن أن تعني أيضاً «باستعمال القياس». لذا، قد يكون من الدلالة بمكان أن نجد فلويونوس، في المقطع الأول من الملخصات التي استعمل فيها ضمير المتكلم، يصوّر المسألة بعبارة ما إذا كان العالم مخلوقاً في الزمان بوصفه «الأمر الذي يستنبط علمه بالقياس (فقط)»⁽¹³⁾.

يمكن تلخيص دليل ديفدسن، الذي يروم إثبات أن يحيى النحوي قد ألّف، علاوة على كتابي الرد على برقلس والرد على أرسططاليس، رسالة ثالثة يدافع فيها عن نظرية خلق العالم في الزمان كما يلي: في جانب من شرحه على كتاب الفيزياء، تناول سمبليقيوس اعتراضات يحيى النحوي على أدلة أرسطو

حول أزلية العالم كما قدّمها في المقالة السادسة من كتاب الردّ على أرسططاليس. لكن سمبليقيوس تناول، لاحقاً في هذا الشرح، أدلة أخرى لـ فلوبيونُس على خلق العالم. اعتقد ديفدسن أن «هذه المجموعة من الإحالات الأخيرة» تجد مصدرها في رسالة مستقلة لـ يحيى النحويّ أو في ملخص لعمل أكبر.

أضاف ديفدسن دليلين دعم بهما هذه الفرضية: في مقاطع المجموعة الأولى، يبدو أن سمبليقيوس يختتم مناقشته لردّ يحيى النحويّ على أرسطو (أي كتاب الردّ على أرسططاليس). أمّا الدليل الثاني، الذي يظهر لي أنّه أكثر أهمية من الأوّل، فهو أنّ سمبليقيوس يقتبس من يحيى النحويّ، في مقاطع المجموعة الثانية، ويحيل في مرّات عديدة على «المقالة الرابعة من كتاب الردّ على أرسططاليس»؛ وهذا طريق غريب قد يسلكه مؤلّف يقدم إحالات متقاطعة داخل العمل الواحد، ولا نجد شيئاً مماثلاً في الإحالات السابقة».

يسجّل ديفدسن وجود دليل، ضمن ما يسمّيه «مجموع المقاطع الأخيرة» التي استقاها سمبليقيوس في نظره من رسالة مفقودة لـ يوحنا النحويّ، مفاده أنّ الكون بما هو جسم، يملك قوّة متناهية فقط، فإنّه لا يمكن، من ثمة، أن يكون موجوداً منذ الأزل، بل هو محدث. من الواضح أنّ هذا الدليل يباثل الدليل الذي تتضمّنه الرسالة الأولى، مختصراً عمّا هو موجود في هذه الملخصات. ولا يجب أن ننتظر العثور على ألفاظ كثيرة لـ فلوبيونُس كما ترد في إحالات سمبليقيوس، في ملخص المقالة الأولى، التي هي ملخص محض، وبالتالي فهي مختلفة كثيراً عن النصّ الأصلي.

يمكن أن نضيف أنّ ثمة إحالة على هذا الدليل يمكن العثور عنها، مسبقاً، في كتاب الردّ على برقلس. غير أنّ المقاطع التي يحيل عليها ديفدسن بوصفها «مجموع المقاطع الأخيرة» لا يبدو أن سمبليقيوس استقاها من هذا العمل.

وهذه النتيجة تبدو مبرّرة، أولاً عبّر مقارنة النصوص؛ وثانياً عبّر واقعة أنّ بعض المقاطع التي نحن في صددّها تتضمّن، كما سبق القول، إحالات على كتاب الردّ على أرسططاليس، الذي أُلّف بعد كتاب الردّ على برقلس.

في ضوء هذه المعطيات، قد يبدو محتملاً أن تكون المقالة الأولى من ملخصاتنا متطابقة جزئياً أو كلياً مع الرسالة «الثالثة» لـ يحيى النحويّ كما افترض ذلك إفرارد وديفدسن، علاوة على كتابي الردّ على برقلس والردّ على أرسططاليس دفاعاً عن أطروحة الخلق الزماني.

يبدو من المناسب أيضاً لدراستنا أن نشير إلى أنّ جزءاً مهماً من مضامين هذه الملخصات يمكن أن نجد لها مقابلاً في كتاب الردّ على برقلس⁽¹⁴⁾. يمكن أن نورد النظائر الآتية (إضافة إلى ما ذكرناه أعلاه): نقرأ في معاني المقالة الثانية (ورق 106 بـ) أنّ مجموع أزمنة الحياة المتناهية لأفراد متناهي لا يمكن إلاّ أن تكون زماناً متناهياً، وبالتالي فلكي نحصل على زمان لا متناه يجب علينا أن نفترض أنّ عدد الأفراد لا متناه، وهذه المسألة لها ما يقابلها في الردّ على برقلس، (ص. 9).

تتضمّن معاني المقالة الثانية أيضاً عبارة (أنظر ورق 107 أ، بـ) مفادها أنّ الدائرة متناهية ضرورة. ثمة إحالة على عبارة لأرسطو (في السماء، I، 5، 272 ب، 20-21) تبعاً لها يكون رأي القائل بلاتنهاي دائرة السماء رأياً خاطئاً، تماماً كرأي من يقول بأنّ الذراع لا متناه. نجد لهذه الإحالة

والاستشهاد نظيراً في الردّ على برّقلس، (ص. 398).

في معاني المقالة الثالثة (ورق 109 أ - 108 ب) هناك دليل على نقض أطروحة أزلية العالم التي أخذت بوصفها تتضمن أزلية النوع الإنساني، وقد بُني على اعتبار مفاده أنّ هذه الأطروحة تستلزم نتيجة أنّ وجود سقراط سبقه وجود عدد لامتناه من الأجداد. وهو أمر محال:

- أولاً، لمكان استحالة وجود عدد لامتناه في الوجود الحالي.

- ثانياً⁽¹⁵⁾، لأنّه من المستحيل أن يكون الشيء الذي يقتضي وجوده وجود عدد لامتناه من الأشياء، متكوّناً دائماً. نجد دليلاً مماثلاً في الردّ على برّقلس، (ص. 10-11)، ولو أنّ الصياغة مختلفة إلى حدّ ما. وقد استعمل هنا أيضاً مثال سقراط وأجداده لدعم الدليل.

تشير هذه النظائر، ويمكن إضافة نظائر أخرى إليها، إلى أنّه في كلّ المقالات الثلاث التي ترجمت ملخصاتها أعلاه⁽¹⁶⁾ توجد بعض المقاطع والأدلة التي لها ارتباط وثيق بمقاطع وأدلة من كتاب الردّ على برّقلس؛ تبعاً لهذه النتيجة فإنّه لا مبرر للشك في صحّة نسبة هذه المقالات لـ يحيى النحويّ. يبدو، مع ذلك، أنّ ثمة أيضاً - وإن كان هذا الأمر يحتاج إلى دراسة أخرى - بعض الاختلافات (وربما بالخصوص في المقالة الثانية والثالثة)، المرتبطة ببناء وتفصيل الحجج، يبدو أنّها تمتع احتمال أن تكون في الأصل هذه المقالات، أو المختصرات التي تقدّم نفسها بوصفها معانٍ لها، اقتباسات خالصة أو ملخصات لمقاطع من كتاب الردّ على برّقلس.

يبدو أنّ هناك بعض ما يدلّ، من بين ما قدّمه البيليوغرافيون، على وجود ترجمة عربية لواحدة، على الأقلّ، من مقالات يوحنا النحويّ التي كنّا في صدد دراستها.

في الدراسات المذكورة أعلاه، والتي يؤكّد فيها إفرارد وديفدسن (دون أن يكونا على علم بوجود هذه الملخصات المترجمة في هذه الورقة) على أنّ يحيى النحويّ كتب، من بين ما كتب، (علاوة على الردّ على برّقلس والردّ على أرسططاليس) رسالة ثالثة ينقض فيها مذهب أزلية العالم⁽¹⁷⁾، إحالة على رسالة أوردها البيليوغرافيون العرب⁽¹⁸⁾ ضمن أعمال يحيى النحويّ. ذكر ابن النديم، وتبعه في ذلك، إجمالاً، ابن القفطي⁽¹⁹⁾ وابن أبي أصيبعة⁽²⁰⁾، ضمن القائمة التي أوردها لمؤلفات يحيى النحويّ الرسالة التالية: كتاب في أنّ كلّ جسم متناه فقوّته متناهية - مقالة⁽²¹⁾. إنّ موضوع هذه الرسالة الرئيس، كما يعكسه العنوان، يمكن النظر إليه بوصفه يناظر موضوع المقالة الأولى من الكتاب الذي نترجم هنا ملخصاته العربية. إنّ كون ابن النديم، وبعده القفطي، يذكر رسالة واحدة فقط قد يرجع إلى إهمال من البيليوغرافي، أو إلى أنّها لم تكن قد وُجدت بعد (أو لم توجد أصلاً) ترجمات عربية كاملة للمقالتين (الثانية والثالثة)⁽²²⁾. إذا لم تكن النسخة العربية قد وُجدت أبداً (واضح أنّ هذا الأمر لا يعدو أن يكون مجرد افتراض)، فهذا يمكن أن ينتج عنه أنّ الملخصات التي ترجمناها ألُفّت أصلاً باليونانية⁽²³⁾. يمكن أن نشير في هذا الصدد إلى أنّه في كتاب الردّ على برّقلس الذي ينقسم إلى 18 جزءاً، تبعاً لعدد حجج برّقلس، وهو كتاب يذكره يحيى النحويّ في هذا العمل، وضمن ردوده الأخيرة، يرد النصّ الكامل لكلّ ردّ من ردود يحيى النحويّ مسبقاً بملخصات يطلق عليها كفالايا⁽²⁴⁾. لذا يمكن النظر إلى ملخصاتنا هذه (معاني)⁽²⁵⁾ بوصفها كفالايا، مستقلة عن الرسائل الأصلية.

إذا كانت المقالة الأولى على الأقل، كما قد يُستخلص من المعطيات التي قدّمها البيليوغرافيون، تتضمن ملخصاً تُرجم كاملاً إلى العربية، فإنّه يمكن أن نفترض أنّ الجملة الافتتاحية الواردة في مخطوط بودليانا لهذه الملخصات⁽²⁶⁾، والتي تستعمل ضمير المتكلم (وليس ضمير الغائب الذي يُستعمل قاعدةً في الملخصات)، قد تكون مقتبسة من ترجمة كاملة ثم أُضيفت إلى الملخصات التي لا تشكّل جزءاً أصلياً منها. ثمة فرضية بديلة، وهي أيضاً معقولة، مفادها أنّها بالفعل تشكّل جزءاً أصلياً من هذه الملخصات؛ فأياً كان مؤلفها، فهو يُورد تعبير يحیی النحويّ الأصلي حتّى يكون غرض العمل الذي يلخصه واضحاً⁽²⁷⁾. نجد ذكراً لرسالة يُورد فيها يحیی النحويّ شكّاً على زعم أرسطو بأنّ قوّة الجرم غير متناهية ضمن أجوبة الفيلسوف المسيحيّ يحیی بن عديّ الذي عاش في القرن التاسع على أسئلة اليهودي أبي سعيد⁽²⁸⁾. في كلّ الأحوال، فیحیی النحويّ يحيل على رسالة يوحنا النحويّ التي يستدلّ فيها على أنّ كلّ جسم متناه فله قوّة متناهية، وإلى حدّ ما كتاب الردّ على برقلس الذي يردّ فيه أيضاً هذا الدليل كما رأينا.

إنّ الدليل الذي يتنصر لفكرة الخلق الزماني التي تتأسّس على القول بتناهي قوّة الأجسام جميعاً - والعالم ككلّ واحد منها - قدّمت صياغته المنطقية الخاصّة ونُسبت لـ يحیی النحويّ في رسالة لـ ابن سوار، تلميذ ابن عدي⁽²⁹⁾. من المحتمل أنّها مستفادة من رسالة يوحنا فلويونّس التي نحن في صدد دراستها. هذه الإحالة، كما غيرها من الإحالات الصريحة على أدلّة يحیی النحويّ على الخلق الزماني للعالم نجدها عند ديفدسن الذي دَرَسَ أيضاً أدلّة متنوّعة لكتاب إسلاميين ويهود يبدو أنّهم تأثروا إلى حدّ ما باستدلال يحیی النحويّ. إنّ المادّة الغزيرة التي أتى بها ديفدسن دفعةً يجب، طبعاً، أن تقارن مع ملخصاتنا؛ ولعلّ بعضاً من هذه المادّة يجب أن يُعاد فيها النظر من جديد. لن أناقش هذه المسألة في هذا المقال، وإنّا ساقدم، في ملحقي، وصفاً جزئياً لبعض المقاطع من رسالة غير منشورة لـ ابن سينا، يقف موضوعها على طرف نقيض مع موضوع هذه الملخصات الرئيس.

خلاصة

يمكن تلخيص بعض النتائج التي توصّلنا إليها في هذا البحث فيما يلي:
يوجد، على الأقل، مخطوطان عربيان يتضمّنان نسخاً للملخصات (كيفالايّا)، ثلاث مقالات تمثّل عملاً مفقوداً لـ يوحنا حول الخلق الزماني للعالم. تفيدنا مقدّمة مخطوط بودليانا بأنّه، بعد أن فنّد أطروحات برقلس وأرسطو (في كتابي الردّ على برقلس والردّ على أرسططاليس) وغيرهما من الدهريين، سعى يحیی النحويّ في هذا العمل إلى تقديم برهان منطقي على صحّة نظرية الخلق الزماني⁽³⁰⁾. يمكن ملاحظة أنّ كون يوحنا فلويونّس بسط موقفه من نظرية أزلية العالم ليس فقط في كتابه في الردّ على برقلس والردّ على أرسططاليس هو أمر كان قد حتمه كلاً من إفرارد وديفدسن، اعتقاداً على بعض النصوص اليونانية.

كثير من الحجج الواردة في هذه الملخصات لها ما يقابلها في كتاب الردّ على برقلس⁽³¹⁾.

يحتمل، تبعاً للشواهد البيليوغرافية، وجود نسخة عربية كاملة (وقد لا تزال موجودة في مخطوط) من الرسالة التي تشكّل المقالة الأولى ملخصاً لها. ليس ثمة شواهد من هذا النوع بالنسبة للملخصين

الآخرين. لعلّها تُرجما من اليونانية ولم يؤلّفا أصلاً بالعربية.

إنّ تأثير الملخصات (أو العمل الذي تلخّصه) في الفكر الفلسفي العربي هو موضوع بحث آخر. وكما بيّنا في الملحق، ربّما ثمة علامات على تأثير الملخص الثالث (أو النصّ الذي هو ملخص له) يمكن العثور عليها في رسالة لابن سينا، ضمن الاستدلال الذي ينسبه إلى خصومه. يمكن الحدس بأنّ كلّ محاولة قد يكون قام بها فيلسوف عربي للتدليل بواسطة برهان منطقي، مبني على مقدّمات تؤخذ على أنّها واضحة، على أنّ الماضي مبدئاً وأنّ العالم خُلق في الزمان، لا يمكن إلّا أن تُستمدّ بشكل مباشر أو غير مباشر من هذا الملخص أو من رسالة ليوحنا فلپوئوس قد تكون أصل هذا الملخص.

ترجمة: سعيد البوسكلاوي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
- المغرب -

ملحق

ملاحظات حول رسالة غير منشورة لابن سينا⁽¹⁾

إنّ الرسالة التي أريد أن أدّرسها تحمل في المخطوط الذي اعتمدته، أي المتحف البريطاني Add.Or. 7473، العنوان التالي: «رسالة له الرئيس أبي علي ابن سينا فيما تقرّر عنده في حجج المثبتين للماضي مبدئاً زمانياً وتحليلها إلى القياسات»⁽²⁾.

يعكس الجزء الأخير من هذا العنوان الأهمية التي يوليها ابن سينا في هذه الرسالة للاعتبار المنطقي. إنّ السمة المميّزة للرسالة نابعة من واقعة كونها تنصّب، كما يبدو، على محاولة - انتقدها ابن سينا انطلاقاً من دوافع منطقية - تقديم حجج قويّة مبنية على عدد من المقدّمات لإثبات أطروحة أنّ للماضي مبدئاً زمانياً. إنّ السؤال حول ما إذا كانت هذه الأطروحة، أو اعتراضات ابن سينا عليها، يمكن أن تتصف بالصحة، يتوقّف على معايير منطقية والتي هي صورية على نحو واسع. وهذا يفسّر كيف أنّ الجزء الأوّل من الرسالة يتناول مسائل منطقية وإبستمولوجية، وكان موضوع الدراسة الأوّل المقولات المختلفة للقضايا الأساسية.

— يحمل الفصل الرابع من هذه الرسالة (ورق 117 أ، ب ع)، كما بعض الفصول الأخرى، على المقدّمة التالية: «إنّ كان الماضي لا أوّل له فأشخاص الأمور المتتالية الخارجة إلى الوجود بلا نهاية»⁽³⁾. تستلزم هذه القضية، كما يشير إلى ذلك ابن سينا، نتيجة مفادها أنّ أمراً ما بغير نهاية أزيد من أمر آخر فذلك الأمر هو أيضاً بلا نهاية. هكذا وحّتي نستعيد مثلاً يستعمله ابن سينا، فإنّ جملة الأشخاص الذين وُجدوا في الماضي إلى زمان الطوفان، أو - كما عبّر عن ذلك أيضاً - فإنّ (جملة) «كُلّ ما كان إلى حدود ذلك الوقت فهو أقلّ ممّا كان إلى زماننا هذا».

في عرض آخر لحجج من يدافع عن أطروحة أنّ للماضي مبدئاً، يذكر ابن سينا من بينها حجّتهم التي مفادها (إذا ما تمّ الاعتراض على هذه الأطروحة) أنّه لا بدّ أن نقبل بأنّ بعض ما لانهاية له قد انتهى إلينا⁽⁴⁾. والآن، فإنّ «كُلّ ما انتهى إلى شيء فهو متناه»⁽⁵⁾. وهذا يعني أنّه، إن كان الماضي لا أوّل له فبعض ما لانهاية له يجب أن يكون أيضاً متناهياً⁽⁶⁾. إنّ المؤيدين، في نظر ابن سينا، لأطروحة أنّ للماضي مبدئاً يستدلّون أيضاً بالقول:

(1) إنّه إذا لم تكن له بداية فكلّ واحد من أشخاصه توقّف وجوده على وجود ما لانهائية له (وبالخصوص عدد لامتناه من الأشخاص).

(2) إنّ كلّ ما يتوقّف وجوده على وجود ما لانهائية له (الإحالة هنا أيضا على عدد لا متناه من الأشخاص) لا يوجد. وهكذا، إن كان الماضي لا أوّل له فالأشخاص الماضية لم توجد⁽⁷⁾. لكنّها وجدت في الواقع.

— يناقش الفصل الخامس (ورق 117 - 119 ب ٤) ويفنّد إحدى المقدّمات التي سبق أن ذكرناها، أعني المقدّمة التي مفادها أنّه «إن كان الماضي لا أوّل له، فإنّ الأشخاص الماضية لا نهاية لها»⁽⁸⁾.

— ويفنّد الفصل السادس (ورق 119 أ، ب ٤) مقدّمة أخرى، وهي التي صيغت على الشكل التالي: «أنّ أشخاص الأمور قد خرجت إلى الفعل وما لا نهاية له لا يخرج إلى الفعل»⁽⁹⁾.

— أمّا الفصل السابع (ورق 119 - 120 أ ٤) فينقض المقدّمة التي يمكن (ترجمتها) كما يلي: «كلّ ما يكون قد خرج كلّ واحد منه إلى الفعل فقد خرج كلّ إلى الفعل»⁽¹⁰⁾.

— وينتقد الفصل الثامن (ورق 120 أ، ب ٤) طريقة خصوم ابن سينا، أي أنّ أولئك الذين يعتقدون أنّ للماضي مبدءاً زمانياً، يعتمدون على مقدّمة مفادها «أنّ ما لا نهاية له لا زيادة عليه ولا ضعف عليه»⁽¹¹⁾.

هذه المقدّمة، حسب ابن سينا، «ليست بيّنة في الفطرة الأولى»⁽¹²⁾ وإن كانت مشهورة عموماً؛ تتبيّن بنوع من النظر والقياس.

تصحّ هذه القضية تماماً في الموجودات، في رأي ابن سينا، لكنّها غير صحيحة بالنسبة للمعدومات⁽¹³⁾. والمعدومات لا يجوز أن توصف بأنّها متناهية أو غير متناهية. إنّ الأمور التي تنتمي إلى الماضي هي معدومة، وهذا يبيّن إذن كيف أنّ خصوم ابن سينا على خطأ إذ يستعملون، مع كلّ الاحترام لهم، هذه المقدّمة موضوع النقاش.

— يتضمّن الفصل التاسع (ورق 120 - 121 أ ٤) نقداً للمقدّمة التي صيغت على الشكل التالي: «أنّ الماضي إن كان لا أوّل له فقد قطع ما لا نهاية له فكيف حال هذا القطع»⁽¹⁴⁾.

— في الفصل العاشر (ورق 120 أ ٤ ورقة) يتعرّض ابن سينا بالنقد للمقدّمة التي مفادها «أنّ الماضي إن كان كذلك احتاج كلّ شخص أن يتوقّف لوجود ما لا نهاية له، وكيف حال هذا التوقّف»⁽¹⁵⁾.

— في الفصل الحادي عشر (ورق 121 أ، ب ٤ ورقة) والأخير، لا يشير ابن سينا إلى المقدّمة الجديدة؛ إنّ الغرض من هذا الفصل، على حدّ تعبيره، هو «في الإنتاج بقياسات جدلية مؤلّفة من مقدّمات يسلمها الخصوم أنّه يلزم وجود ما أريد بالحجج التي لهم إبطالها»⁽¹⁶⁾.

هذا الفصل لا يؤيّد البتّة بحثنا المتّصل بنصّ يحیی النحويّ المفقود وسوف لن نعمد إلى تحليل مضامينه: مع ذلك، يمكن أن نذكر أن الدليل المعقّد والدقيق الذي قدّم يتناول نقض آراء خصوم ابن سينا الذين يعتبرون أنّ الله كان قادراً، قبل خلق هذا العالم، على خلق عالم آخر فُسِدَ حينها خلق هذا العالم. في المرحلة الأخيرة من المناقشة

يقدم ابن سينا أدلّة للاعتقاد أنّه «يكون في حال العدم إمكانات خلق عوالم متقدّمة بعضها على بعض»⁽¹⁷⁾. هكذا ف «يكون التقدّم والتأخّر في إمكاناتها موجودة، وإن كان وجوداتها غير حاصلة بل معدومة»⁽¹⁸⁾.

بعبارة أخرى، يقترح ابن سينا، على ما يبدو، أنّه إذا قبلنا بوجود فترة لم يكن فيها عالماً ولا أيّ عالم آخر، فإنّنا سنسلم بالضرورة، تبعاً لترتيب التقدّم والتأخّر، بوجود الإمكان في هذا الحال. تلي الجملة التي أوردناها جملة أخرى مفادها أنّ بإمكان أحدنا أن يؤمّم في حال العدم (قبل)⁽¹⁹⁾ خلق هذا العالم وجود أمة قبل أمة أخرى بلا نهاية⁽²⁰⁾.

النتيجة التي انتهت إليها ابن سينا، في الأخير، هي أنّه «يوجب امتناع التناهي في جانبي الماضي والمستقبل»⁽²¹⁾. يجب أن نستحضر أنّ ابن سينا قرّر بوضوح في عنوان الفصل الذي نحن في صدد دراسته أنّ القياسات المكوّنة لتلك المسألة هي قياسات جدلية، لا ترقى إلى مستوى البرهان ولا يبدو أنّها تقود إلى ذلك.

لعلّ رسالة ابن سينا التي قدّمنا هنا تحليلاً جزئياً لها هي وثيقة الصّلة (غير أنّ هذا الأمر ليس مؤكّداً) بموضوع بحثنا، لأنّ كلّاً من طريقة القياس وبعض الحجج التي ينسبها ابن سينا إلى خصومه تجعلنا نستحضر معاني المقالة

الثالثة التي ترجمناها أعلاه⁽²²⁾.

أولاً المنهج: يزعم خصوم ابن سينا إثبات أطروحة أن الماضي ليس له مبدءاً اعتماداً على عدد من المقدمات أو الأصول التي تُبنى عليها استنتاجات.

كما أشار إلى ذلك بحجى النحويّ في الجملة الافتتاحية التي تتقدّم الملخصات في مخطوط بودليانا، فإنّ هذا المنهج يختلف عن الذي نجده في الرسائل السجالية في الردّ على برّقلس والردّ على أرسططاليس التي لا تستعمل، عموماً، طريقة القياس هذه⁽²³⁾.

إنّ المنهج موضوع السؤال مطابقٌ عموماً لإحدى الطرائق التي صادفناها في الملخص الثالث؛ هذا يعني كما رأينا أنّه استعمل ربّما في عمل مفقود له يوحنا النحويّ، أو، بشكل أكثر دقّة، في هذا الجزء من العمل المعروف لدينا من خلال الملخص المذكور.

في الملخص الثالث نجد ثلاثة أصول، أحدها مطابق لإحدى المقدمات التي ينسبها ابن سينا لخصومه. والأصل الآخر له بعض الشبه مع إحدى المقدمات. أمّا الثالث، الذي هو أوّل ما وضعه يوحنا النحويّ، فليس له نظير ضمن المقدمات. وهذا الأصل الذي هو بسيط جدّاً، يُقرأ كما يلي: «كلّ شيء يحتاج في وجوده إلى شيء فإنّه غير ممكن أن يوجد إن لم يكن يتقدّمه وجود ذلك الشيء الذي يحتاج إليه»⁽²⁴⁾. إذا افترضنا أنّ مقصود رسالة ابن سينا نقض حجج بحجى النحويّ كما أوردتها في الرسالة التي تعتبر معاني المقالة الثالثة ملخصاً لها، فإنّ غياب أيّة إشارة دقيقة في الرسالة إلى هذه المقدّمة يطرح مشكلاً. ونقرأ الأصل الثاني الذي يرد في الملخص الثالث كما يلي: «أنّه غير ممكن أن يكون عدد بالفعل لا نهاية له»⁽²⁵⁾. هذا الأصل يشبه إلى حدّ ما المقدّمة التي ناقشناها في الفصل السادس من رسالة ابن سينا، نقرأ في جزء منها: «ما لا نهاية له لا يخرج إلى الفعل». ومع ذلك، فإنّ كلاً من المقدّمة والأصل يمثلان تصوّرات أساسية ومقبولة على نحو واسع، والتي تشكّل جزءاً كاملاً من الأرسطية. والتشابه في هذا الأمر بين رسالة ابن سينا والملخص الثالث لا يشير بالضرورة إلى أيّ رابط بين الاثنين. نقرأ الأصل الثالث كما صيغ في الملخص الثالث كما يلي: «أنّ كلّ شيء يحتاج في كونه إلى أن يتقدّمه كون أشياء متقدّمة غير متناهية غير ممكن وجوده»⁽²⁶⁾.

وهذا الأصل أكثر تميّزاً من الأصل الثاني الذي نجده في الملخص الثالث. وهكذا، فإنّ الشبه الكبير بينه وبين إحدى الحجج التي أوردتها ابن سينا بوصفها حجة يستعملها خصومه قد يكون له (رغم اختلاف الصياغتين) أهية لا تخفى. والحجّة المقصودة التي نعرّ عنها في الفصل الرابع من رسالة ابن سينا تدافع عن فكرة:

(1) أنّه إن لم يكن للماضي مبدءاً، فإنّ وجود كلّ ما لا نهاية له (وخصوصاً عدداً لا متناهياً من الأشخاص).

(2) كلّ شيء يتعلّق وجوده بوجود ما لا نهاية له⁽²⁷⁾ لا يمكن أن يخرج إلى الوجود. لذا، عند افتراض أنّ الماضي ليس له مبدءاً، فإنّ الأشخاص الماضية لا يمكن أن تخرج إلى الوجود.

فبالنظر لتمييز الأصل الذي نحن في صده، كما ورد في الملخص الثالث، والحجّة التي أوردتها ابن سينا بالإضافة إلى التشابه الكبير بين الأمرين، يبدو أنّ ثمة ما يدعو للاعتقاد أنّ هذا المبدأ ربّما يكون مصدراً مباشراً أو غير مباشر لهذه الحجّة.

وبالجملة، فإنّ نتائج المقارنة بين الملخص الثالث وبين العرض الذي قدّمه ابن سينا في رسالته لأدلة خصومه، يبدو أنّها تقود إلى النتيجة التالية: إنّ تطبيق ابن سينا، في السياق الذي نحن في صده، لمنهج مماثل لما نجده في الملخص، والتجاء الفلاسفة العرب إلى دليل قريب من مقدّمة النصّ الأخير هو أمرٌ يوحي بأنّ ابن سينا، كما موضوع العرض الذي يحيل عليه، وقعا تحت تأثير مباشر أو غير مباشر بالملخص أو برسالة فلوطيوس الأصلية. ومع ذلك، فإنّ الاختلافات كبيرة ومهمّة جدّاً بين هذا العرض والملخص بحيث توحى بأنّه استند إلى نصوص أخرى كثيرة⁽²⁸⁾. وأكثر من ذلك، يمكن القول، بكلّ تأكيد، أنّه توسّع في الدليل الذي حصل عليه.

لا تقدّم لنا المقارنة التي قمنا بها أيّ إشارة حول ما إذا كان ابن سينا مطلعاً على الملخص فقط أو على الرسالة الأصلية أيضاً⁽²⁹⁾.

الهوامش

(1) سلومون بينيس Shlomo Pines، (1908-1990م) باحث متخصص في الفلسفة الوسيطية الإسلامية واليهودية. وقد جدد بحثاً في أعماله كثيراً من معالم الفكرين اليهودي والإسلامي وكذا تاريخ الأديان. كتب دراسات كثيرة جمعها تلامذته في مجموع أعمال من خمسة مجلدات؛ يحتوي الأول على دراسات عن فيزيقا وميتافيزيقا أبي البركات البغدادي (1979)؛ والثاني على دراسات عن الترجمات العربية للنصوص اليونانية (1989)؛ والثالث على دراسات في تاريخ الفلسفة العربية (1996)؛ والرابع على دراسات في تاريخ الدين (1996)؛ والخامس على دراسات في تاريخ الفكر اليهودي (1997). وكان قد أنجز أطروحته بالألمانية عام 1932 عن المذهب الذري الإسلامي ترجمت إلى الإنجليزية عام 1997، كما اشتهر بترجمته لكتاب ابن ميمون: دلالة الحائرين إلى الإنجليزية العام 1963.

(2) Gérard Troupeau, «Un Epitomé Arabe du «De Contingentia Mundi» de Jean Philopon» in *Antiquité Païenne et Chrétienne*, Mémorial André - Jean Festugière, éd. par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Genève 1984, pp. 77-88.

(3) تعني الكلمة من بين ما تعنيه «تصورات» و«دلالات». لعل عبارة «الأفكار الأساسية» هي، إلى حد ما، الترجمة الصحيحة في هذا السياق. يبدو أن النص، كما قلنا، هو ملخص لعمل لـ يوحنا فلويپوئس. أنظر ما يلي.

(4) أنظر ما يلي.

(5) كتب بينيس هذه الدراسة أو التعليق، كما سَمَّاه، بعد أن قدّم نصّ ترجمته الإنجليزية للملخص العربي لكتاب يحيى النحويّ في حدث العالم المفقود في أصله اليوناني. (المترجم)

(6) حذفنا من كلام بينيس عبارة - في ترجمتنا - لأننا أوردنا النصّ العربي الأصلي. وتقرأ جملة بينيس كاملة كما يلي: «يقرأ الجزء الأول من هذه الجملة في ترجمتنا كما يلي». (المترجم)

(7) إن استعمال صيغة الجمع، بدل المثني، لا يعني بالضرورة أن الافتتاحية تحيل على أكثر من كتابين. (المؤلف)

(8) De Aeternitate Mundi Contra Proclum .

(9) أنظر:

- E. Evrard, «Les Convictions Religieuses de Jean Philopon et la Date de Son Commentaire aux 'Météorologiques'», Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences, 5^{ème} série (1953), pp. 301-303, 322 & 357, 300, n° 1.

- درس إفراد الكتاب الأول من الردّ على أرسططاليس في بحثه - الغني جداً - لنيل الإجازة بعنوان «فلويون ضدّ أرسطو، الكتاب الأول»، جامعة لياج 1942-1943. أريد أن أعبّر عن امتناني العميق للأستاذ إفراد الذي منح لي إمكانية استعمال هذه الدراسة رغم أنها غير منشورة. بعض أطروحات كتاب الردّ على أرسططاليس يستشهد بها الفارابي وينتقدها في ردّه على يحيى النحويّ. ترجم الأستاذ محسن مهدي هذا العمل وحلّله في دراسته الهامة «الفارابي ضدّ يحيى النحويّ»، Journal of Near Eastern Studies, XXVI (October 1967), pp. 233-260.

ونشر مهدي بعدها هذه الرسالة (نشرها سنة 1972) ضمن:

- Medieval And Middle Eastern Studies, in Honor of Aziz Suryal Atiya, Leiden E. J. Brill, 1972, pp. 268-284. (المترجم).

- ساند الأستاذ مهدي دعوى سافري التي مفادها أنّ أمونيوس ابن هرمياس ومدرسته تحوّلوا من الدراسات الأفلاطونية نحو الأرسطية تحت ضغط الكنيسة. لهذه الدعوى بعض المعقولة، لكن ثمة صعوبات تظل قائمة. إنّه من الصعب إلى حد ما، لكن ربّما ليس من المستحيل، تصوّر من وجهة نظر السلطات الكنسية تفضيلاً ما لأرسطو، الذي سجّل عليه علماء الكنيسة في القرون الأولى من المسيحية، إجحالا، تحفّظات ومؤاخذات. وفي أواخر النصف الثاني من القرن الخامس أو بداية السادس نجد إنياس الغزوي (من غزّة)، الذي يبدو أنّه كان تلميذا للفيلسوف الإسكندراني هيروقليس، يذكر في حوار هيروقليس أنّ أرسطو سخيلاً بسبب نظريته في أزلية العالم. إنّ واقعة كون العلم الأرسطي (وليس فقط ميتافيزيقاه بشكل خاص) كانت تنظر إليه السلطات الكنسية المسيحية بوصفه شيئاً خطيراً، يبيّننا نصّ للفارابي يورده ابن أبي أصيبعة (مذكور، ص. 604) ودرسه م. مايرهوف و ب. كراوس (أنظر كراوس، RSO, XIV, 1933). حسب الفارابي، اجتمع الأساقفة النصارى في الإسكندرية للنظر في أيّ الأجزاء من التأليف الأرسطي يمكن دراستها، ليتنبهوا إلى أنّ الأعمال المنطقية يجب أن تدرس إلى حدود الأشكال الوجودية من القياس، وأمّا غير ذلك فيجب التوقّف عن دراسته.

ويضيف الفارابي أنه منذ مدة طويلة، إلى حين مجيء الإسلام، كان هذا الجزء وحده من التأليف الأرسطية يدرس بشكل علني، أما الأجزاء الأخرى فتدرس بشكل سرّي. ويذكر الفارابي أنه، هو نفسه، درس مع يوحنا ابن حيلان إلى آخر التحليلات الثانية (كتاب البرهان)؛ ويسمّي الكتابات الأرسطية التي منع تدريسها بالجزء الذي لا يقرأ. يمكن أن نضيف أن ملاحظة الفارابي هذه تقدّم تفسيراً مقبولا لعبارة (جزء لا يقرأ) التي حسب رسالة أبي الفتح أحمد ابن الصلاح (مقالة في الشكل الرابع من أشكال القياس) نجدها تنسحب، عند الإسكندرانيّين المتأخّرين، على بعض نصوص أرسطو المنطقية (أنظر نشرة نقولا ريشر N. Rescher، للرسالة ضمن جالينوس والقياس (بالإنجليزية) بيتسبورغ، 1966، ص. 74). كما د. ه. سافري، يعتبر مهدي (م. مذكور)، وهو أمر صحيح جزئياً على الأقل، أن عملية نسب المؤلفات الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة إلى أرسطو راجعة ربّما إلى الرغبة في ابتداء أرسطية تكون أقلّ رفضاً من قبل التّصور المسيحي من النظرية الأرسطية الأصلية. وأمّيل إلى الاعتقاد أن هؤلاء الأدباء الملقّين ربّما لهم صلة ضعيفة، أو لا صلة لهم أصلاً، بالذين تعاقبوا، بعد أمونيوس، على أكاديمية الإسكندرية.

— وبخصوص رسالة الفارابي في الجمع بين نظريتي أفلاطون وأرسطو، التي يحيل عليها مهدي (مرجع مذكور)، يبدو من الضّروري التمييز بين نقط التشابه بين هذا العمل وعيّة يونانية من هذا الجنس الأدبي، الذي سبق أن مارسه فورفوريوس (ج. بيديز، حياة فورفوريوس بالفرنسية، هيلديسهايم، 1964، ص. 68) وإسهام الفارابي الأصيل. في ص. 236، يقول مهدي إن تاريخ الجدال الخلافي حول محيى النحويّ هو، بشكل عامّ، تاريخ فريقين متعارضين. «من جهة، هناك فريق مناصر لفلوبوئس ويمثله الكندي والرازي ومدرسة بغداد المسيحية في القرنين العاشر والحادي عشر، والغزالي وأبو البركات البغدادي». يبدو هذا الزعم غير معلل إلى حدّ بعيد وخاصّة الكندي والغزالي. رغم ذلك فالبيهقي ربّما يبالغ في الأمر حين يقول (تمتّة صوان الحكمة، نشرة م. شافع، لاهور، 1953، ص. 24) بأن «معظم ما أورده الإمام حجّة الإسلام الغزالي في تهافت الفلاسفة هو تقرير كلام محيى النحويّ». مهما نظرتُ بعيداً، فإنّه لا يمكنني الإقرار بشكل نهائيّ في الوقت الحاضر بطبيعة موقف مدرسة بغداد المسيحية من الجدال الخلافي حول فلوبوئس. وسوف يوافق الأستاذ مهدي على أن الموضوع يتطلّب دراسة أخرى. فأبو بكر الرازي وأبو البركات البغدادي مختلفان، صحيح أن كلاهما معارض للأرسطية عن وعي؛ لكن البراهين التي يقدمانها، والأدلة التي يستعملانها في انتقاداتهما ونظرياتهما الشخصية، نذكر على سبيل المثال تصوّر كلّ منهما للزمان والمكان، يبدو أنّها تكشف على أنّ معظم نظرياتهما الأساسية ليست مأخوذة من كتابات أو تراث يوحنا النحويّ، ولو أنّها قد تذكّر بها في بعض المواضع. ومن الواضح، في حالة أبي بكر الرازي، أن نقده لأرسطو وإيمانه بالخلق الزماني للعالم لا يسير وفق رغبة في جعل فلسفته تلائم عقيدة ما، لأنّه كان خصماً عنيداً لكلّ ديانات الوحي. ومهما كان أيضاً أبو البركات البغدادي معنياً، فإنّه يمكن القول إنّهُ ينتمي إلى التراث الفلوبيوني في موضع واحد من النظرية الفيزيائية، وبالأساس في نظرية الميل القسري، أو لنسمّهما تبعاً للتقليد المدرسي المعهود بـ «نظرية القوّة الداخلية الدافعة» theory of impetus. غير أنّهُ، في كلّ الاحتمالات، فإنّ اطلاعاً على هذه النظرية كان عن طريق كتابات ابن سينا بالدرجة الأولى. وثمة أيضاً افتراض قويّ أن لا تكون شروحات محيى النحويّ على كتابات أرسطو المصدر اليوناني الوحيد الذي نقلت من خلاله هذه النظرية إلى العرب. — عن هذا الموضوع أنظر:

— S. Pines, «Saint Augustin et la Théorie de l'Impetus», Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, pp. 7-9 & 19;

— يمكن العثور على معلومات ببليوغرافية أخرى في هذا المقال، ص. 7، هامش 4، و ص. 9، هامش 10 [من النصّ الأصلي]. لا يذكّرنا تصوّر الرازي ولا تصوّر أبي البركات بتصوّر محيى النحويّ للزمان والمكان. (المؤلّف)

(10) أنظر إفراذر، «المعتقدات الدينية...»، (بالفرنسية)، م. م، ص. 301. (المؤلّف)

(11) نشرة ه. رابه (لايزيغ، 1989)، ص. 9، 20، ص. 11، 14، و ص. 259، 1. (المؤلّف)

(12) بالفرنسية في النصّ. (المترجم)

(13) ص. 79 من النصّ العربي الذي نشره تروبو. كلمة (فقط) أضافها بينيس ووضعها بين قوسين. (المترجم).

(14) بالفعل، فهذا يمكن أن يكون صحيحاً بالنسبة لكلّ مضامين هذه الملخصات، غير أنّ المسألة تحتاج إلى بحث آخر. ولأنّه حفظت لنا شذرات فقط من كتاب الردّ على أرسططاليس، فإنّه من المستحيل مقارنة الملخصات مع هذا العمل بالطريقة التي يمكن أن تقارن بها مع كتاب الردّ على بوقليس. (المؤلّف)

(15) يمكن أن يؤخذ الدليل الثاني طبعاً بوصفه متضمّناً في الأوّل. أثبت ثابت ابن قرة، داخل جسم الحضارة العربية، وجود الأعداد اللامتناهية؛ أنظر:

— S. Pines, «Thabit b. Qurra's Conception of Number and Theory of the Mathematical Infinite», Actes du XI^e Congrès International d'Histoire des Sciences (Warsaw-Cracow

1965), p. 163.

— في ص. 162، 1. 33 يجب أن نقرأ كلمة (accident) بدل كلمة (ancient). نجد موقفاً مماثلاً إلى حد ما، على الأقل مادام الأمر مرتبطاً بموضوع السؤال، ربّما في مستوى ضعيف من السفسطة الفكرية، في رسالة من أبي الحبيش النحويّ إلى يحيى بن عدي (خزانة مجلس طهران، مجموعة طاباطباي، مخطوط رقم 1371، ص. 330-331. أنا مدين كثيرا للأستاذ جويل ل. كرايمر الذي مكّني من استعمال ميكروفيلم هذا المخطوط الذي بحوزته). يقول أبو الحبيش، رغم أنّه وصله أنّ يحيى بن عديّ يعتبر الأعداد متناهية، فإنّه لا يعتقد أنّ رأي مراسله يتعلّق بالعدد على الإطلاق. يذكر، من بين تلك الأمور، أنّ الكمّ إمّا أن يكون متّصلا أو منفصلا، وأنّ الكمّ المنفصل (من المفهوم، لكن ليس بصريح العبارة، أنّ العدد هو كمّ من هذا النوع) يبدأ من وحدة ويمكن أن يتضاعف (أو يتكثّر) إلى ما لا نهاية. فيما بعد استدلّ في الرسالة المذكورة على أنّ الكمّ المتناهي لا يمكن أن يتضاعف (أو يتكثّر)؛ من الظاهر أنّ المقصود كمّا متناهيّا بلغ حدّه الأعلى، في حين أنّ لا عددا واحدا يمكن أن يتضاعف (أو يتكثّر). يتمثّل دليله الأخير في أنّ العدد يمكن أن يؤخذ معا بوصفه نوعا للكمّ وبوصفه جنسا لنوعي (الفرد) و(الزوج). في نظره، إنّ الأشخاص التي تقع تحت أنواع (الفرد) و(الزوج) يجب أن تكون لامتناهية كما هو حال كلّ أشخاص الأنواع التي لا توجد بالفعل. من البين أنّ الأشخاص المعنية هي أشخاص الأعداد. إنّ كون أبي الحبيش يصف (الفرد) و(الزوج) باعتبارهما غير موجودين بالفعل قد يعني أنّه يقبل النظرية الأرسطية التي مفادها أنّ الأعداد تجريد. لا أستطيع الدخول هنا في تفاصيل ردّ يحيى بن عديّ (231-236)، الذي يدفع فيه دليل أبي الحبيش مشبا موقفه الخاصّ (الذي فسّره أيضا في رسائل أخرى). سوف أذكر، مع ذلك، الأمور التالية: لا يقبل تأكيد أبي الحبيش على أنّ التضاعف والتكاثر قد يمرّان إلى ما لا نهاية؛ فهو يعتبر، مع ذلك، أنّ كلّ عدد بإمكانه (أن يكون) متكثرا. في نظر يحيى، ثمة عدد أكبر من كلّ الأعداد. يعتبر أنّه، من وجهة نظر ما، يمكن الاستدلال على أنّ القضية التي مفادها أنّ طبيعة العدد ذات عدد لا متناه، ولا القضية التي مفادها أنّ طبيعة الأعداد ذات عدد متناه قد تكون مقبولة. المقصود في هذا السياق هو عدد بالفعل وليس العدد الممكن. إذا قاربنا المسألة من زوايا متعدّدة، سوف ننظر، حسب يحيى، إلى العدد بوصفه متناهيّا — لأنّه يتكوّن من وحدات. (المؤلف)

(16) سبقت الإشارة إلى أنّ هذا العمل في أصله تعليق على نصّ يحيى النحويّ في حدث العالم الذي نقله بينيس من العربية إلى الإنجليزية. (المترجم)

The doctrine a parte ante of the world. (17)

(18) وخاصّة منهم ابن النديم، ابن القفطي وابن أبي أصيبعة؛ انظر أعلاه. (المؤلف)
(19) نشرة ج. ليبير، ص. 356. في هذه النشرة يرد عنوان هذا العمل كما يلي: كتاب في أنّ كلّ جسم متناه وموته متناه مقالة. وهذا يمكن أن يصحّح بشكل أوضح كما يلي: كتاب في أنّ كلّ جسم متناه فقوّته متناهية، مقالة. قد يكون التحريف في النصّ راجعا خطأ في النسخ. (المؤلف)

(20) ص. 154. نجد تماثلاً في المدخل مع نصّ ابن النديم، باستثناء أمر جزئي واحد. كلمة (مقالة) التي ترد في آخر المدخل، لا نجدها عند ابن النديم ولا عند ابن القفطي، ربّما بسبب إهمال من طرف الناسخ. (المؤلف)
(21) يورده بينيس بالعربية مع ترجمة إلى الإنجليزية. ويعلّق في الهامش قائلاً: «ربّما كانت هذه الرسالة هي التي أشار إليها سبات في فهرسه 565». أنظر:

— Graf, *Geschichte der Christiichen Arabischen Literatur* (Città del Vaticano, 1944), I, p. 418.

(22) يجدر أن نسجّل هنا أنّ البيبليوغرافيين العرب لا يذكرون صراحة وجود ترجمة عربية لكتاب في أنّ كلّ جسم متناه فقوّته متناهية. لكن يبدو من المحتمل أنّ هذه الترجمة كانت موجودة. (المؤلف)

(23) الافتراض الوحيد الممكن، ومع ذلك يظلّ في اعتقادي بعيد الاحتمال، يبدو أنّ بعض المؤلّفين العرب (أو السريان)، قرأوا المقالات الثلاث في لغتها الأصلية اليونانية، وكان إذن بإمكانهم كتابة ملخصات بالعربية (أو السريانية). في كلا الحالين يصحّ افتراض وجود المقالات الثلاث في أصلها اليوناني. لا أعتقد أنّ ثمة مجال أكبر للشكّ في صحّة هذا الافتراض. (المؤلف)

(24) لا نملك كِفالايا ردّ فلوپونس على حجّة برّقلس الأولى، بسبب فقدان بداية نصّ الردّ على برّقلس. يمكن العثور على كِفالايا ردّ يحيى النحويّ على الحجّة الثانية في صفحتي 24-25، وتلك الخاصة بالردّ على الحجّة الثالثة في صفحتي 44-45 وهلمّ جرّا. (المؤلف)

(25) كلمة معاني التي ترد في عناوين ملخصات المقالات الثلاث يمكن أن تترجم معنى كلمة كِفالايا. (المؤلف)

(26) لا ترد في مخطوط الفاتيكان كما سجّلنا أعلاه. (المؤلف)

(27) يظهر أن شهادة البيبلوغرافيين العرب التي أوردناها أعلاه تحيل فقط على المقالة الأولى من المقالات الثلاث. يمكن، بهذا الخصوص، افتراض أن «الجملة الافتتاحية» التي نجدها في الملخصات قد تكون ألّفت في الأصل من أجل هذه الرسالة فقط. يتكوّن انطباع لدى المرء أنّه عندما يتحدّث عن كتاب يزعم أنّه سيضيف حججاً وضعية على الخلق الزماني، فهو يتحدّث عن عمل حقيقي بحجم كبير (رغم ذلك قد لا يكون طويلاً مثلما نصّي الردّ على برّقلس والردّ على أرسططاليس اللذين ذكرا في الجملة الافتتاحية في نفس السياق). هذا الخصوص، إنّ الرسالة التي يذكرها البيبلوغرافيون والتي تتكوّن من مقالة واحدة، منظّورة إليها بشكل مستقلّ، لا تفي بالغرض، إذ لا تشكل كلّ الرسالة. قد تكون في أصلها، كما افترضنا أعلاه، جزءاً من عمل يتكوّن من ثلاث مقالات، والتي تلخصها هذه النصوص التي نحن في صددّها. (المؤلف)

(28) أنظر:

– S. Pines, «*A Tenth Century Philosophical Correspondence*», Proceeding of the American Academy for Jewish Research, XXV (1955), p. 115; cf. Davidson, op. cit., p. 361.

– اعتمدنا في هذه الورقة مخطوط المتحف البريطاني Or. 8096. عثر على مخطوط ثان لهذه المراسلة بخزانة مجلس طهران، طباطبائي 1376، ص. 245 – 277. لم يكن بمقدوري فحص المراسلتين المتبادلتين اللتين عثرا عليهما في خزانة أكاديمية العلوم بجمهورية أوزبكستان السوفياتية الاشتراكية، بطشقند [كتب بينيس هذه الدراسة عام 1972]؛ أنظر:

– Sobranie Vostochnykh Rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoy SSR, éd. A. S. Semenov, vol. III (Tashkent 1955), see N°. 1916 (p. 34) and N°. 1917 (p. 35).

– كلاهما عبارة عن رسالة تبادلها اليهودي المذكور في مخطوط المتحف البريطاني ومخطوط المجلس مع يحيى بن عدي. حسب فهرس رقم 1916 فإن رسالة اليهودي وصلت في ذي الحجة عام 340 هـ، وهو مطابق للتاريخ الذي نجده في المتحف البريطاني ومخطوط المجلس، وفي فهرس 1917 في محرم 341 هـ. ومع ذلك، فإن تطابق فهرس رقم 1916 مع المراسلة التي اشتغلت حولها تطرح بعض الصعوبات التي لا يمكن حلّها إلا عن طريق فحص فهرسي 1916 و1917. (المؤلف)

(29) أنظر: الأفلاطونية المحدثّة عند العرب، نشره ع. بدوي، القاهرة 1955، ص. 246؛ أيضاً ديفدسن، م. مذكور، ص. 361. (المؤلف)

(30) هذه الطريقة في تفنيد نظرية أزلية العالم هي، طبعاً، مختلفة كثيراً عن الطريقة التي استعملها الغزالي (والتكلمين بشكل عام) وابن ميمون. (المؤلف)

(31) نقط التشابه بين الملخصات وكتاب الردّ على أرسططاليس ربّما ليست واضحة بما يكفي. غير أنّ هذا قد يكون راجعاً إلى كوننا لا نعرف سوى شذرات من الكتاب الأخير. (المؤلف)

هوامش الملحق

(1) نشرها مهدي محقّق عام 2005 ضمن مجموع يتضمّن كتاب حدوث العالم لأفضل الدين عمر بن علي بن غيلان، والحكومة في حجج المثبتين للماضي مبداءً زمانياً للشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، والمناظرة بين فخر الدين الرازي وفريد الدين الغيلاني، طهران 2005. (المترجم).

(2) يقول ابن سينا في صدر هذه الرسالة: «هذه رسالة عملتها في ما تقرّر عندي من الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبداءً زمانياً، وبيان تحليلها إلى القياسات بصورها ومواد مقدماتها معاً. وقد قسّمت هذه المقالة إلى فصول عدتها إحدى عشر فصلاً: الأول في تعديد أصناف المقدمات من جهة موادّها. الثاني في تعريف حال القضية التي موضوعها غير موجود وأن الإيجاب والسلب فيها كيف يكون. الثالث في تعريف صورة القياسات هي أولى القياسات بأن تحلّ إليها القياسات التي نحن في تعريف أحكامها. الرابع في إخراج القياسات التي نحن في تعريف أحكامها من القوة إلى الفعل وردّها إلى القرائن التي قدّمنا ذكرها. الخامس في تعريف حال المقدّمة المشتركة في قياساتهم، وهي أنّه إن كان الماضي لا أوّل له فإن أشخاص الأمور الخارجة إلى الوجود بغير نهاية. السادس في تعريف حال مقدّمة أخرى، وهي أنّ أشخاص الأمور قد خرجت إلى الفعل وما لا نهاية له لا يخرج إلى الفعل. السابع في تعريف حال مقدّمة أخرى، وهي أنّ ما قد خرج كلّ واحد منه إلى الفعل فقد خرج كلّ إلى الفعل. الثامن في تعريف حال مقدّمة أخرى، وهي أنّ بعض الجمل التي تعرض

للأشخاص الماضية أزيد من بعض وضعف بعض، وأنّ ما لا نهاية له لا زيادة عليه ولا ضعف. التاسع في تعريف حال مقدّمة أخرى، وهي أنّ الماضي إن كان لا أوّل له فقد قطع ما لا نهاية له، فكيف حال هذا القطع؟ العاشر في تعريف مقدّمة أخرى، وهي أنّ الماضي إن كان كذلك احتاج كلّ شخص في وجوده أن يتوقّف لوجود ما لا نهاية له، وكيف حال هذا التوقّف؟ الحادي عشر في الإنتاج بقياسات جدلية من مقدّمات يسلمها الخصوم أنّه يلزم وجود ما أريد بالحجج التي لهم إبطاله؛ نفسه، ص. 133-134. (المترجم)

(3) أنظر رسالة ابن سينا، نشرة مهدي محقق، م. م.، ص. 122. (المترجم)

(4) يقول ابن سينا: «وأما على نحو آخر فيقولون هكذا: (إن كان الماضي لا أوّل له فالأشخاص الماضية بغير نهاية). ويضيفون إليها حتمية هكذا: (والأشخاص الماضية انتهت إلينا). فينتجون من ذلك: أنّه إن كان الماضي لا أوّل له فبعض ما لا نهاية له قد انتهت إلينا. ثم يضيفون إلى هذه النتيجة مقدّمة أخرى حتمية. وهي (أنّ كلّ ما انتهى إلى شيء فهو متناه). فينتجون: أنّه إن كان ما انتهى إلى شيء فهو متناه. فينتجون: أنّه إن كان الماضي لا أوّل له فبعض ما لا نهاية له متناه. ثم يستنون نقيض التالي. وهو (أنّه ليس شيء ما لا نهاية له بمتناه). فينتجون (أنّه ليس الماضي لا أوّل له)؛ نفسه، ص. 123. (المترجم)

(5) نفسه، ص. 123. (المترجم)

(6) يقول: [...] فينتجون: أنّه إن كان الماضي لا أوّل له فبعض ما لا نهاية له متناه؛ نفسه، ص. 123. (المترجم)

(7) يقول ابن سينا: [...] وعلى نحو آخر هكذا: (إن كان الماضي لا أوّل له فالأشخاص الماضية بلا نهاية)، فكل واحد منها توقف وجوده على وجود ما لا نهاية له، فينتجون أنّه إن كان الماضي لا أوّل له، فالأشخاص الماضية كل واحد منها توقف وجوده على وجود ما لا نهاية له، وكلّ ما كان هكذا فإنّه لا يوجد. فينتجون (أنّه إن كان الماضي لا أوّل له فالأشخاص الماضية لم توجد) ويستثنى نقيض التالي: ولكن الأشخاص الماضية وجدت، فينتجون نقيض المقدّم؛ نفسه، ص. 123. (المترجم)

(8) نحرص على إيراد نصّ ابن سينا الأصلي، والمزدوجتان من عندنا. (المترجم)

(9) نفسه، ص. 126. (المترجم)

(10) أوردنا هنا أيضا عبارة ابن سينا الأصلية؛ نفسه، ص. 128. (المترجم)

(11) نفسه، ص. 129. (المترجم)

(12) يقول ابن سينا: «الفصل الثامن في تعريف مقدّمة أخرى وهي أنّ ما لا نهاية له لا زيادة عليه ولا ضعف عليه. وهذه المقدّمة مشهورة جدًا، وليست بيّنة بنفسها، حتّى يمنع بيانها أن يكون شيء له من جهة نهاية فيزاد عليه ومن الجهة الأخرى لا يزداد عليه، وإنّه لا يكون ما لا نهاية أكثر من لا نهاية أخرى بحسب طرف متناه، فإنّ أمثال هذه المقدّمات ليست بيّنة في الفطرة الأولى، وإن كانت مشهورة، وإنّا تبتّين بنوع من النظر والقياس»؛ نفسه، ص. 129. (المترجم)

(13) يقدم ابن سينا المثال التالي: إن كانت القضية المذكورة صحيحة بالنسبة للمعدومات، فإنّ عددا لا متناهيا من الآحاد سوف يكون أزيد من عدد لا متناه من العشرات (التي قد يمكن أن تتصوّر على أنّها آحاد صُنّفت إلى مجموعات مكوّنة من عشرة؛ ويمكن أن تكون الآحاد، من بينها، تمثّل الأشخاص). وإن كان كلا اللامتناهيين منظورا إليهما بوصفهما معدومين، فإنّ ابن سينا يعتبر، بشكل واضح، القول إنّ أحدهما أزيد من الآخر قضية غير صحيحة. ثمّة تصوّر مختلف وضعه ثابت ابن قرّة؛ انظر: بينيس، مقال مذكور أعلاه، هامش رقم 13. (المؤلف)

(14) ص. 150 من نشرة مهدي محقق. (المترجم)

(15) نفسه، ص. 151. مع اختلاف في علامة استفهام في آخر الجملة في ترجمة بينيس وغيابها في النصّ الذي نشره محقق. (المترجم)

(16) نفسه، ص. 151.

(17) أوردنا عبارة ابن سينا كما هي والمزدوجتان من عندنا. (المترجم)

(18) نفسه، ص. 152. (المترجم)

(19) نجد في المخطوط (في). (المترجم)

(20) نقرأ نصّ الجملة التي تلي الجملة السابقة في النصّ الذي نشره مهدي محقق كما يلي: «ويرسم في حال العدم في هذا العالم أمر قبل أمر بلا نهاية»؛ نفسه، ص. 152. والملاحظ أنّ بينيس قرأ كلمة (يرسم) بـ(يوهم) وبدل كلمة (أمر) كلمة (أمة)، كما أضاف كلمة (قبل) وربّما أيضا كلمة (خلق) التي لا ترد في نشرة مهدي محقق. وقد استشعر هذا الخلل الذي لحق معنى هذه الجملة دون أن يقف على أصل المشكلة، إذ سجّل في الهامش عدم دقة ترجمته وتفسيره لهذه الجملة مفترضا أنّ النصّ ربّما يحتاج إلى تعديل بسيط. (المترجم)

(21) نقرأ في النصّ الذي نشره مهدي محقق كلمة (توجّب) بدل (يوجّب) التي أوردتها بينيس؛ إذ نقرأ العبارة التالية: «والبراهين الضرورية توجّب امتناع النهائي في جانبي الماضي والمستقبل»؛ نفسه، ص. 152. (المترجم)

(22) سبقت الإشارة إلى أنّ بينيس يدرس هنا معاني مقالات كتاب يحيى النحوي في الدلالة على حدث العالم بعد أن نقلها

إلى الإنجليزية وهي أول نشرة للرسالة قبل أن ينشرها تروبو في أصلها العربي مع ترجمة إلى الفرنسية. (المترجم)
(23) إن واقعة كون بعض الحجج المنسوبة لخصوم ابن سينا موجودة أيضاً في هذه الرسائل السجالية لـ يوحنا
فلوپوئس لا تعني بالضرورة، كقاعدة عامة، أن الطرق المستعملة من طرف هؤلاء موجودة أيضاً في الرسائل التي
نحن في صدددها. (المؤلف)

(24) أوردنا هنا النص العربي الأصلي كما نشره تروبو. (المترجم) أنظر:

– Gérard Toupeau, «Un Epitomé Arabe du «De Contingentia Mundi» de Jean Philopon», in *Antiquité Païenne et Chrétienne*, Mémorial André-Jean Festugiere, éd. E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Genève 1984, p. 82.

(25) نفسه، ص. 82. (المترجم)

(26) نفسه، ص. 82. (من النص العربي المنشور). (المترجم)

(27) يتعلّق الأمر مرّة أخرى بعدد لامتناه من الأشخاص. (المؤلف)

(28) التي يمكن أيضاً أن تكون قد تأثرت بالطريقة التي نجد لها مثلاً في الملخص الثالث. من المفروض القيام ببحث
حول ما إذا كان ثمة علاقة بين رسالة ابن سينا التي نحن في صدددها أو بين ملخصات فلوپوئس أو بين كليهما ورسالة
يحيى بن عدي الذي «عرضه فيها تبيان ثلاثة معان من لوازم غير المتناهي»، (إنّا غرضنا في هذه المقالة التبيين من لوازم غير
المتناهي ثلاث معاني). الرسالة موجودة في مخطوط 1376 من مجموعة طباطبائي، خزانة المجلس بطهران، 38-16. في
ص. 37، نقرأ العبارة الآتية: «وكذلك يتضح بالنظر لأي نوع فرض من الأنواع التي تكوّنت وانقضت فإنّه من الواجب
وجود إمكان تقدّم فرد ما على فرد آخر». (المؤلف)

(29) من المحتمل أيضاً أن يكون قد أطلع على الرسالة فقط وليس على الملخص. يمكن الاحتجاج أيضاً بأن بعض
الاختلافات الواردة بين الأدلة التي عرضها وانتقدتها ابن سينا في رسالته وبين الملخص الثالث يمكن أن يعود إلى
هذا الأخير الذي لا يعكس تماماً مضمون نص يوحنا فلوپوئس، الذي قد يكون أكثر غنى ممّا يقدمه الملخص. هذا
الافتراض، الذي هو مقبول في حدود معيّنة، لا يمكن مع ذلك أن ينسحب على كلّ السمات المميّزة لرسالة ابن سينا،
ولا على أغلبها. (المؤلف)

ميشيل فوكو

الأعمال الرئيسية الكاملة

I. الكلمات والأشياء

II. المراقبة والمعاقبة

III. تاريخ الجنسانية:

1- إرادة المعرفة

2- الانضمام بالذات

3- إستعمال اللذات

VI. ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية

مركز الانهاء القومي

(التحري*)

ألغرداس جوليان غريماس

— | - رودريك: هل لك همة؟⁽¹⁾

إذا قِيلَنا بأن التمييز التجريبي بين فعل الإنسان حول الأشياء وفعله حول الإنسان، يوافقه، على المستوى السيميوطيقي، التمييز الذي ينهض تارة على مقولة التعدية (فعل الكينونة)، وتارة على مقولة التفعيل، (فعل الفعل)، سنكون ملزمين باستخلاص من كل خطاب للتحليل، مقاطع تظهر، بطرق مختلفة جداً، عناصر التفعيل، وبالبحث عن بناء، بإبرازهم جيداً، نأذج التسخير القابلة لاستعمال يمكن تعميمه.

I. إطار مفاهيمي.

يكون الفعل التفعيلي، هكذا، أحد العناصر المحددة للتسخير - بشرط - على الرغم من ذلك، أن يتعلّق الأمر بفعل إدراكي وليس بفعل براغماتي: «الإكراه البدني»، مع أنه فعل الإنسان على الإنسان، لا يتعلّق، لأول وهلة، بالتسخير، ولكنه يشبهه مع ذلك. التحدي، الذي اخترنا أن نحلله بتمعن بصفته صورة من الصور التي تخصص التسخير، يتحدد بطبيعة الحال، تلقائياً وحديثاً، مثل «إكراه أخلاقي». هذا التحديد الحدسي لا يعد مع ذلك مؤكداً بواسطة المعاجم التي يعتبر التحدي بالنسبة لها «إعلاناً تحريضياً ندلّ، بواسطة، لفرد آخر بأننا ننظر إليه مثل عاجز عن فعل شيء»⁽²⁾ (معجم روبير). المعجم، كما نرى، ينظر للتحدي مثل ملفوظ بسيط، بدون اعتبار الطبيعة الجهمية للذاتين الموضوعتين هكذا وجهاً لوجه، ولا العلاقة الخاصة التي يقيمها هذا الإعلان بينهما، وبكلمة واحدة، بدون الأخذ بعين الاعتبار مظهر «الفعل» لهذا «القول»⁽³⁾. وحده تفسير صفة «محرض» التي يتسم بها الإعلان، يسمح لنا بالفهم أن التحدي هو أولاً فعل «حث أحد على القيام بشيء معين»، حيث المحمول، حثّ - مع شبه - المترادفات التصويرية دَفَع، قَادَ، سَارَ، جَرَّ، التي نجدها بدون عناء، يظهر مثل التجسيد، على المستوى السطحي للخطاب، لمقولة التفعيل.

منذ هذا الحين، يظهر هذا الحث أنه قادر على الاندراج داخل الإطار العام للعقد، وعلى الموافقة في هذا الإطار، بدقة أكبر، للشطر الأول من هذا العقد، الذي هو اقتراح العقد، الذي يمكن أن نصوغه بالطريقة الآتية: 1 ← عا 2 ∩ مو 1 [مو 2 (مو 3)]

حيث: مو 1: موضوع إدراكي (المعرفة المنقولة)؛

مو 2: عا 1 ∩ ق (إرادة الذات المسخرة التي نرسلها للذات المسخرة)

مو 3: تحقيق. [ب س ل عا 2] (موضوع الإرادة هو تحقيق، بواسطة عا 2، للبرنامج المنجز والمنقول من لدن عا 1).

(*) صدرت هذه الدراسة بكتاب: في المعنى II (1983)، أنظر:

Greimas (A. J.), *Du sens II*, Seuil, 1983.P.213-223.

هذه الإرسالية، نرى ذلك جيداً، ذات طبيعة إخبارية خالصة: إن معرفة إرادة عا1 لا تلزم في شيء عا2. إن اقتراح العقد يكون، إذن، شرطاً إدراكياً محايداً، يسمح، بدوره، بتصور الذات المتلقية للرسالة بصفتها ذات سيادة على المستوى الجهوي، حرة في قبول أو رفض هذا الاقتراح. في هذا الإطار التعاقدي، يمكن أن يتأطر ويشغل التسخير.

II. الفعل الإقناعي.

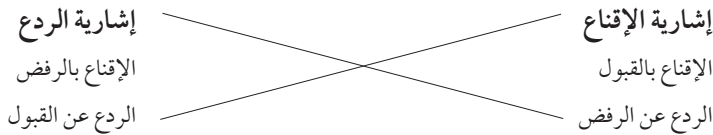
بين الترهينين التعاقيدين - الاقتراح والقبول - يتحدّد الفضاء الإشكالي المكون من توترات ذاتية ومواجهات ضمنية: هنا ينجز الفعل الإقناعي والفعل التأويلي لكل من الذاتين، وهو ما يفضي، احتمالاً، إلى عقد يكون تارةً مرغوباً فيه وتارةً مفروضاً. في حالة التحريض بالتحدي الذي يهمننا في هذه اللحظة، الإرسالية الإقناعية للذات المسخرة التي تصاحب اقتراح العقد، ترمي إلى أن تدل بالنسبة للذات بأننا نستعد لتسخير النقص في القدرة لديه: الذات (عا2)، تعد، هكذا، مدعوة لإنجاز برنامج معين (ب س)، وفي الوقت نفسه مخطورة، بلا - كفايتها الجهمية (مخطورة ب «عدم القدرة على الفعل») وذلك لإنجازها.

الملفوظ الإقناعي (*)، بصفته موضوعاً للمعرفة، يتم نقله بواسطة (عا1) لـ (عا2)، باتصال مع الملفوظ التعاقدي، يمكن صياغته كالآتي: عا1 ← عا2 ∩ مو1 [مو2 (مو3)]
حيث إن: مو1: حكم (يقين عا1)؛

مو2: موضوع معرفة (معرفة عا1)؛

مو3: عا2 لا - قدرة على الفعل (عا2 غير متوفر على القدرة على الفعل).

لقد أتيحت لنا سابقاً الفرصة، في مجال آخر⁽⁴⁾، لإجمال تمفصل أولي عام للإقناع:



نرى أن التحدي يتقدم مثل حالة خاصة من الإقناع بالمفارقة: الملفوظ الإقناعي يتمظهر مثل إقناع بالرفض، مع النية المضمرة بأن يقرأ، تبعاً للفعل التأويلي للذات المسخرة، مثل ردع عن الرفض. يتعلّق الأمر، بمعنى معين، في هذه الحالة، «بالدعوة لصالح الزيف للحصول على الحقيقة»: إن نفي الاستطاعة عن الذات، هو موجه لخلق «انتفاضة خلاص» عند الذات، التي تتحول، طبعاً نتيجة هذه الواقعة، إلى ذات مسخرة.

لقد لاحظنا عدّة مرات بأن الخطاطة السردية تكون مرجعية ملائمة لتأطير، ومن المحتمل، لتأويل هذا المقطع السردية الذي نقترح تحليله أو ذاك. في حالتنا، نرى أن سلوك الذات المسخرة، كما يتلخص في

(*) ملاحظة: إذا كان التقييم الجهوي المعرفي للملفوظ الإقناعي، واضحاً، يجب أن لانسى أن الجهات المعرفية تعد قابلة للقياس: يمكن أن يقول المسخر إنه «متأكد» لكنه يمكن أيضاً أن «يدعي» أو «يوجي». مثال كورناني الذي تمّ الاستشهاد به في الاستهلال يبين جيداً كيف أن تساؤلاً بسيطاً يدل على الشك، يعد كافياً لانطلاق آلية التسخير. قوة الحكم المعرفي لانتقدم، إذن، مثل عامل حاسم بالنسبة لفعالية الإقناع.

الملفوظين: ملفوظ الاقتراح والإقناع، يوافق التدخلين العميقين للمرسل، الأمر والجزاء الإدراكي الذي هو الاعتراف. التحدي يتقدم بالنسبة إلينا مثل نوع من الصيغة المختصرة للخطاظة السردية، باستثناء ما إذا كان الاعتراف سابقاً ومعموساً، بمعنى أنه ينصب، بصفته جزءاً، على الاستطاعة وليس على إنجاز الذات، وبأنه يعد سلبياً بشكل إلحاحي وغير عادل.

هذا الاستباق للجزاء يجعل أنه بإمكاننا أن نعتبر الذات المسخرة مثل فاعل مركب يجمع بين عاملين: المرسل الأمر والمرسل الحاكم. الصفة المعكوسة لحكمه تطرح، من جهتها، المسألة الصعبة لنظام أثر الحقيقة لهذا المرسل، الذي يكون الكذب أحد العناصر الأساسية في استراتيجيته.

III. الفعل التأويلي.

1) تواصل قسري.

رد فعل الذات التي توصلت بالإرسالية الإقناعية، يقوم على وضع الإجراءات التأويلية. هذا الفعل التأويلي يجد نفسه، بالمقابل، مؤطرا داخل شكل خاص من التواصل نصطلح عليه بالتواصل القسري. طبعاً، في بعض الحالات التي يتوجب تدقيقها، المرسل - إليه الذي تم التوجه إليه بنوع من الإرسالية، يجد نفسه ملزماً بالإجابة، بإعطاء جواب عن الإرسالية التي توصل بها.

الأمثلة الموضحة لهذه الوضعيات تعد كثيرة. إنه أولاً وقبل كل شيء المشكل العام والأكثر نقاشاً منذ زمن ليس بالبعيد؛ مشكل اللا - تسييس ومشكل عدم الالتزام؛ فمن المقبول أن كل رفض للالتزام هو في حد ذاته التزام سلبي. إنه أيضاً الحالة المثل لصلمت المسيح أمام المحاكم، لصلمت: «الصديقان»⁽⁵⁾ لمويسان أمام إنذار الضابط البروسي: القسر يكمن، في هذه الحالات، في عدم إمكانية اختيار موقف الحياد، بالانسحاب بمعنى معين من سيرورة التواصل.

إلى هذا النوع من التواصل ينتمي التحدي الذي نبحث فيه، وربما، إلى كل نوع من التحريض. موضوعة أمام إثبات عدم استطاعتها، الذات الخاضعة للتحدي، لا يمكن أن تتملص من الجواب، لأن صمتها سيؤول، حتماً، مثل اعتراف بغياب الاستطاعة. وبعبارة أخرى، يجد نفسه أمام اختيار إرغامي: يمكن أن يختار، غير أنه لا يمكن أن لا يختار [1].

إذا اعتبرنا أن الاختيار يعد قراراً، وأن هذا الأخير، يعتبر فعلاً إدراكياً، نرى أن إلزامية الاختيار يمكن أن تؤول كما أنها تشكل جزءاً من القدرة الجهمية للذات الخاضعة للتحدي، وأنها تعمل على تنميته جهوياً، وفق جهة - القدرة على الفعل -، المحددة على مستوى البعد الإدراكي الذي يحتل فيه، بدقة أكبر، موقع - لاقدره على عدم اتخاذ القرار، المائل لـ واجب اتخاذ القرار [2].

لنجمل. أمام الإرسالية المزدوجة التي بعثتها الذات المسخرة الإخطار بإرادته التي تنصب على برنامج سردي محدد وبلا - استطاعة الذات المسخرة على تحقيقه -، المتلقي لا يمكن له أن يقبل أو أن يرفض العقد المقترح قبل أن يفصح عن رأيه في «التحدي» بالمعنى الخاص له. والحال، أننا نسلّم بأنه يوجد في وضعية من يستحيل عليه أن لا يفصح عن رأيه: أيضاً، هل يجب أن نحاول تفكيك الآلية التي أدت إلى انطلاق هذا الاختيار القسري.

(2) مواضيع الاختيار.

الذات الخاضعة للتحدي تجد نفسها، إذن، أمام برهان ذي حدّين، وهو الذي تحدّده المعاجم بصفته «خياراً بين قضيتين متناقضتين تكون الذات بينهما مرغمة على التقيّد بالاختيار»⁽⁶⁾. الخيار البديل، في حالتنا، يتكون بين، من جهة، الملفوظ المنتج من لدن الذات المسخرة (عا1)، والذي يمكن أن نصوغه كالآتي: عا2 لا قدرة على الفعل، ومن جهة أخرى، بين نقيضه، الذي يقوم العامل المسخر ببنائه، بنفسه، بمعنى: عا2 ق/ف = القدرة على الفعل. برهان ذو حدّين، يمكن أن يصاغ كالآتي: عا2 ق = قرار (عا2 ق/ف/ عا2 ق ف)

هذه الصياغة تعد، مع ذلك، غير صحيحة، لأننا، حين نتفحصها بتمعن، يتبدى لنا أن العناصر التي تشملها التسمية الرمزية (عا2) تعد غير متطابقة: العوامل: (عا2)، الممهورة بـ القدرة على الفعل/أو بـ عدم القدرة على الفعل، تعد في الواقع مواضيع قيمة، من المفروض أن يتم بينها اختيار الذات الخاضعة للتحدي، في حين أن (عا2)، الموضوع أمام البرهان بحديه، يعد في الواقع عامل فعل، يتوفر على قدرة إدراكية خاصة، هي قدرة/لا قدرة على عدم اتخاذ القرار. يصبح من الملائم، نتيجة لهذا، التمييز، من جهة، بين عوامل التواصل (عا1 و عا2) وهم الذي يكونون في الواجهة ويتفاوضون حول عقد محتمل، ومن جهة أخرى، بين عوامل التمثيل (والتي يمكن، مثلاً، صياغتها رمزياً بـ عا) والتي تتأطر ضمن الفضاء الإدراكي لـ (عا2)، والذي يستقبل فيه الأول (عا2 ق ف)، على شكل ملفوظ أنتجه (عا1)، في حين أن الثاني (عا2 ق ف)، الذي ينتجه (عا2)، يستقبل مثل نقيض للأول.

نلاحظ أن الفضاء الإدراكي، الذي نستكشفه في هذه المناسبة يعد مؤثراً بالعوامل التي لا تعد سوى تمثيلات مقنعة تقريباً لعوامل التواصل. هذا الفضاء، هل يمكن أن يؤول مثل نوع من الخطاب الداخلي أو مثل نظيره الافتراضي - المنطقي الذي أعيد بناؤه؟ هل يكون، جزئياً، ما تصطلح عليه التخصصات الأخرى أحياناً، «بالبعد الخيالي المستقل»؟ لأن هذا النظر يجعلنا نفكر بدون أدنى شك، في «الصورة - المثال»، وهي عبارة تمّ خلقها واستعملها خارج الحقل السيميوطيقي. إذا كان التقارب يعد اقتراحاً، فإنه يخبرنا، كما يجب، أكثر حول الفروق، أكثر مما يخبرنا حول التشابهات: هكذا فإن «الصورة - المثال»، تبدو وكأنها تتأطر، على الأصح، على محور المراودة أكثر مما تتأطر على محور التحريض؛ إنها تخلق أيضاً من أجل استعمال يتعدى إلى شيء آخر، في حين أن النظر الذي يشغل بالنّا، هو النظر الداخلي الخاص بالذات التي تبحث عن هوية.

على الرغم من ذلك، ومراعاة للتشابه، يمكن أن نقول إن وصف الذات المتناظرة اعتماداً على شكل استطاعتها الجهة، لا يكون شافياً دائماً استناداً إلى التمثيل المؤنسن المجرد: «التخيّل» المساعد، صورة هذه الذات تستقبل عادة تحديدات دلالية جديدة، تحصل على غطاء تصويري، تمتلك أيضاً مسارات سردية، تكون فيها أنواع من الجزاء المحتملة الإيجابية أو السلبية، متوقعة.

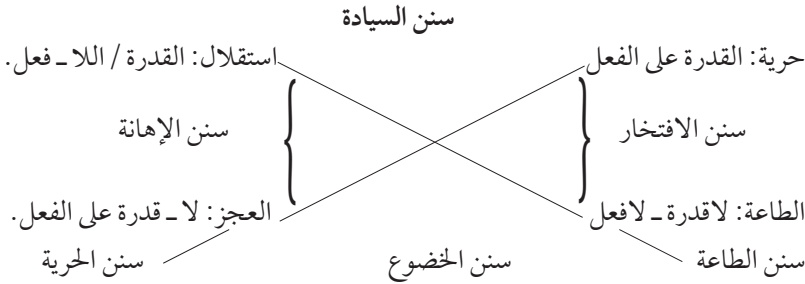
(3) مرجعية القيم الدامجة.

سيكون مع ذلك مبالغاً فيه القول إن اختيار «الصورة الجيدة» (صورة الذات الحاصلة على الاستطاعة الإيجابية) يتوقف فقط على الذات الخاضعة للتسخير، على رغبتها في التهاهي فيها: هذا الاختيار يعد أيضاً خاضعاً «لنظرة الآخر» ويجب أن يكون مطابقاً للإسقاط المفترض لقيم الذات المسخرة. مهما

تعلّق الأمر، هنا، ببنية ذاتية مشتركة بسيطة، أو بحضور عامل ملاحظ، أو بحضور مرسل حاكم، مقبول، على الأقل، ضمناً، من الطرفين: الاشتغال الجيد للتحدي، ينطوي على تواطئ موضوعي بين المسخر والمسخر. بعبارة أخرى، إذا كان (عا2)، الذات الخاضعة للتحدي، والموسومة بالعجز، يبحث عن إقامة التطابق بين كينونته (قدرته الجهمية) والتمثيل الذي تم إسقاطه، لا يمكن أن يقوم به إلا في الإطار المرجعي القيمي المحدد سلفاً من لدن (عا1) والمقبول من لدن (عا2). من غير المعقول أن يقوم فارس برفع التحدي في وجه وضيع، والعكس صحيح. في الوقت ذاته، إذا قام كاتب معيّن برفع التحدي الأمريكي في وجه الفرنسيين، فإنه يقبل نفسه، ضمناً، ويوجب على قرائه الاعتراف بنسق القيم الأمريكي: بدون هذا، فإن التحدي لن يكون له معنى. مثال المسيح يمكن أن يصلح لحالة - مناقضة. إذا كانت الصفعة التي تحدث عنها الأناجيل تعد تحريراً وتحدياً، لا توجد ظاهرياً سوى إجابتين ممكنتين: إما الفعل برد الصفعة (وبهذا يؤكد قدرته على الفعل) وإما أن لا يفعل شيئاً (والقبول، نتيجة لذلك، بإثبات عجزه). والحال، أن المسيح سينصح بحل انحرافي: إعطاء الخد الأيسر. يتعلّق الأمر هنا ليس فقط برفض «اللعبة»، ولكن يتعلّق الأمر، في الوقت ذاته، باقتراح سنن آخر للشرف.

لأننا نرى جيداً بأننا يجب أن نتكلم، في كل هذه الحالات، عن سنن قيمي مشترك، وحينما يتعلّق الأمر بإشكالية السلطة، بسنن الشرف: ما يجبر في الماضي، السيد النبيل على قبول المبارزة، وما يجبر، اليوم، قاطع طريق ربح مالاً وفيراً على قبول إطالة مباراة بوكر إلى حد خسارة آخر فلس، هو معنى الشرف، الكلمة التي لا تستطيع المعاجم فعلاً، أن تطوّق المعنى الخاص بها.

يمكن أيضاً أن نقترح، بصفة مؤقتة، واحداً من بين التمهصلات المحتملة لسنن الشرف هذا، كما يمكن أن نحصل عليها بإسقاط على مستوى مربع جهة - القدرة على الفعل - مع اعتبار أن العناصر الموزعة هكذا، سيتم التعامل معها بصفتهما قيمياً جبهة.



قراءة هذا النموذج تمنح إمكانية التعرّف، في كل محور، في كل خطاطة وفي كل إشارية، على سنن - تابع للشرف، قابل لأن ينمى إلى نسق قيمي مستقل. من الملائم أيضاً أن نسجل، دون اتفاق، النظام الخاص الذي تمتلكه الأسنن التابعة للإهانة (المسيح) وللنخوة (فيني): «الشرف، هو شعر الواجب»⁽⁷⁾ التي تمت تنميتها انطلاقاً من البنية الدينامية للإشارات، إنها تتميز بطابعها الانحرافي.

(4) الثمين.

النموذج القيمي المقترح يتقدم بصفته مجموعة منظمة من السنن المرجعية، داخلها تقوم ذوات التواصل بانتقاء وفتح القيم القابلة، القادرة على تأسيس تواطئهم «على الرغم منهم». هذه القيم، مع

ذلك، لا تعد سوى قيم افتراضية: إنها قيم وفق المعرفة وهي، نتيجة ذلك، غير ناجعة. لیتم تحيينها، يجب أن «تتحول» وذلك بالمرور من مستوى توليدي إلى آخر والاستجابة، نعرف ذلك، إلى شرطين هامين: (أ) يجب أن تصاغ سردياً، بمعنى أن تكون مؤطرة داخل العلاقة التركيبية المكونة للذات والموضوع، وذلك بتحويل، بهذه الصيغة، نظامها الاستبدالي إلى نظام مركبي؛ (ب) يجب أن تكون مستثمرة داخل الملفوظات السردية بصيغة تجعلها تؤثر، في الوقت ذاته، في الذات وفي الموضوع، وذلك بتحويل الأول إلى ذات راغبة (أو عليها واجب)، والثاني إلى موضوع مرغوب فيه (أو مطلوب، بمعنى أنه ضروري في نظام: «الحاجيات»).

(ع2 لا قدرة - فعل) ضد (ع2 القدرة على الفعل)

حيثذ، فقط، تصبح القيم محينة، والنظائر تصبح، بالنسبة للذات الخاضعة للتحدي (ع2)، مواضيع - قيمة: مواضيع معرفة، تنتقل إلى حالة مواضيع الإرادة أو مواضيع الواجب.

(5) التماهي.

ها نحن الآن بحضور (ع2) تم تخصّيصه جهوياً، ومسجل داخل فضاء القيم الذي يمكن أن ينجز داخله العملية الإدراكية التي هي الاختيار بين قيمتين والتي من أجلها قد حصل، نتذكر ذلك، على استطاعة سلبية، هي قدرة/ لا قدرة على عدم الاختيار. سيختار، إذن، القيمة الإيجابية التي تشملها الصورة التي توجد لديه على نفسه بصفته - قادراً على الفعل، نافعاً بذلك، نتيجة لذلك، القيمة السلبية المجسدة في صورة العجز.

* * *

هكذا، نكون قد وصلنا إلى مرحلة بناء النظر الذي تكون فيه الذات التي تلعب هذه الفرجة، في موقع من «يعرف مايريد». والحال، أن «مايريد» في الواقع، ليس هو أن يكون «قوياً»، ولكن أن يعرف نفسه وأن يعترف به مثلما هو. بعبارة أخرى، المشكل الذي يطرح حيثذ، يتأطر على مستوى الجزء الإدراكي، ويفترض وجود مرسل مشترك للعاملين (ع1) و(ع2)، مرسل يكون الجزء الذي ينجزه موافقاً للاعتراف، من لدن (ع1)، بـ (ع2) بصفته (ع2 لا ق ف) والتماهي، بواسطة نوع من الاعتراف الذاتي، لـ (ع2) مع صورته التي هي (ع2 لا ق ف). هذا المرسل، بطبيعة الحال، لا يمثل سوى التجسيد، على مستوى النحو المؤنسن، لفضاء القيم - وبدقة أكبر لسنن الشرف - الذي سبق وأن اعترفنا بوجوده. نرى حيثذ أنه، للحصول على اعتراف المرسل، لا تعمل الذات سوى على البرهنة على استطاعتها على - القدرة على الفعل -، وذلك بالتدليل عليها بواسطة - الفعل - بحصر المعنى. إن تحقيق البرنامج السردى المقترح من لدن (ع1) يصبح، إذن، بالنسبة لـ (ع2)، وسيلة الوصول إلى هدف مخالف تماماً: بعبارة أخرى، نفس الوحدة السردية التي تحتوى على نفس التمفصلات تشكل جزءاً في الوقت نفسه من البرنامجين السرديين: البرنامج السردى للتسخير لـ (ع1) والبرنامج السردى للشرف لـ (ع2).

هذا البرنامج السردى لا يمثل في الواقع سوى برنامج سردي للاستعمال بالسنة لـ (ع2). معتبراً في ذاته، يعد لا مبالياً به، في أحسن الحالات، منفراً أو مميّناً في النهاية. (مثلاً، النزول، بالنسبة للفارس، داخل قفص به أسود للبحث عن القفاز الذي تركته السيدة يسقط عنوة). هكذا يمكن أن نقول إن الاستطاعة

الجهة للذات يمكن، في هذه الحالة، أن تحدد بواسطة - إرادة الفعل : كما هو عليه الأمر بالنسبة لكل برنامج سردي للاستعمال، لا تنتقل الذات لإنجازه إلا وهي مدفوعة بـ واجب (أو) - إرادة - الفعل . نرى، في حالتنا هذه، أنه إضافة إلى الالتزام الأدبي للفعل، تصاف ضرورة «إنقاذ شرفه»، وأن - واجب الفعل - التدویتی، يصاحب بـ عدم القدرة على القيام بأي فعل .
هكذا، بنوع من القلب، يكون الإنجاز، سابقاً عليها، يستطيع أن يثبت، وربما أن يكون الاستطاعة .

IV. نحو الخطاب .

المفارقة تريد أن البرنامج الذي كان (ع2) مدفوعاً لإنجازه من أجل إنقاذ شرفه يكون هو نفسه البرنامج الذي اقترح عليه من لدن (ع1): إن تحقيقه يسمح آنذاك، باستنتاج، على الأقل على مستوى السطح، بأن العقد، نفسه، كما تم طرحه من لدن (ع1)، قد قبل، مادامت الالتزامات التي نجمت عنه قد تمّ الوفاء بها . والحال أن شيئاً من ذلك لم يتم، ولا يتعلّق الأمر في الواقع، سوى بإيهاً تعاقدی كما يصادفنا ذلك في الحياة، كل يوم بمناسبة الأشكال المتعددة من التسخير .

لأن الأمر يتعلّق، في هذا النوع من الوضعيات، تحت طائلة عقد قسري موافق عليه بحرية - القسر المقبول لم يكن، رأينا ذلك، سوى ثمن الحرية -، بالحل المؤقت لحالة موسومة بالجدلية . التحدي هو مواجهة يتم الإحساس بها مثل شتيمة .

إشكالية جديدة تفتح حينئذ أمام السيميوطيقي : تأتي من ضرورة وصف بنيات التسخير، حينما يتم صوغها على المستوى السيميائي - السردی، «مقامياً»، مسجلة داخل إطار اشتغالها «التاريخي»، أي داخل الخطاب . عكس ما نفكر فيه، وعلى الرغم من استنزاف المعجم المتعلق بالشرف، فإن هذا المفهوم أصبح حياً أكثر من أي وقت مضى في مجتمعاتنا المعاصرة . بدون أن نتكلم عن القوى الكبرى المشغلة «بالحفاظ على ماء الوجه»، وبأن نترك جانباً اللقاءات الرياضية الكبرى الأسبوعية التي يكون فيها الشرف الوطني موضع نزاع، فإن هذا المفهوم، غير المعين والضماني، و/ أو المستر عليه بعناية، يبلغ في أيامنا تنوعاً وصفاً، بشكل يظهر مثل أفضاض الأبطال الكورناليين⁽⁸⁾، وأكثر من ذلك أنداد شارلمان⁽⁹⁾ .

إن تحليل الخطاب هو الذي يجب أن يسمح باستيضاح هذا الغنى : إنه الخطاب، هو الذي، طبعاً، بإدراج مقولات الشدة والزمنية، يسمح بالترتيب التدريجي للإقناع المفاوق - لأن أدنى تشكيك في استطاعته، يؤثر في الذات، موضوع التحدي - ولكن أيضاً بتمفصل، زمنياً، البنات المتخيلة التي تهى جواب الذات المسخرة، جواب تكون آثاره الدلالية، تبعاً، من بين أشياء أخرى، للخطر الذي تجشمه، لصعوبة المهمة، أو الإذلال الذي تحمله، مضاعفة ومتنوعة . التحدي، وهو يدخل تنظيمات جهة معقدة نسبياً، يحتمل، كنتيجة، إخلالات استهوائية ليست بغير المهمة، وتتطلب بدورها، استقصاءات جديدة في مجال سيميوطيقا الأهواء⁽¹⁰⁾ .

ترجمة : عبد المجيد نوسي

باحث جامعي - المغرب

الهوامش

(1) يقدم كريباس هذه الدراسة بيت شعري من مسرحية السيد (1637) لـ بيار كورناي (1606-1684). يتوجه فيه دون ديبك إلى ابنه روديوك: هل لك همة أو هل لك شجاعة؟، وينطوي السؤال على قيمة ترتبط بمرجعية قيمية عناصرها هي قانون الشرف وروابط الدم، إذ يطلب دون ديبك من ابنه غسل العار الذي لحق به.
(2) المدخل المعجمي:

Le Petit Robert, *Dictionnaire de la langue Française*, «Défi».

(3) إحالة على كتاب أحد فلاسفة اللغة جون أوستين (1911-1960) من مدرسة أوكسفورد، وهو كتاب: «*Quand dire, c'est faire*», (1962)

الترجمة الفرنسية، تمت سنة 1970

Austin (J. L.), «*Quand dire, c'est faire*», Seuil, Paris, 1970.

Greimas (A. J.), *Maupassant, la sémiotique du texte: Exercices pratiques*, Paris, (4) Seuil, 1976, p. 199.

(5) قصة الكاتب الفرنسي كي دو موبسان (1850-1893): الصديقان، أنظر:

Maupassant, «*Deux amis*» in *Contes et nouvelles*, ed. Gallimard, 1974, p.732.

- وقد قام كريباس بتحليل هذه القصة تحليلاً مستفيضاً، مستثمراً فيه منهجية التحليل الميكروسكوبي المقطعي، وقد كان يهدف من هذه الدراسة إلى إبراز فعالية المفاهيم السيميائية الإجرائية وقدرتها على استقصاء كل مكونات النص السردية: الزمنية، التفضية، الفواعل، العوامل،... إلخ، لذلك منح الدراسة عنواناً دالاً: سيميوطيقا النص: تحليلات تطبيقية. أنظر:

Maupassant, la sémiotique du texte: Exercices pratiques, Paris, Seuil, 1976.

(6) المدخل المعجمي: «*Dilemme*»، أنظر أيضاً المعجم: *Le Petit Robert*

(7) عبارة الشاعر الفرنسي الفريد دو فيني، (1797-1863)، «من يوميات شاعر»، 1867.

(8) نسبة إلى الشاعر المسرحي: بيار كورناي.

(9) شارلمان أو شارل الأكبر، (742-814).

(10) سيميوطيقا الأهواء هي المبحث الذي ستفتح فيه السيميوطيقا على خطابات تصويرية أخرى مثل خطاب الغيرة أو الغضب.

- أنظر العمل الأول الذي أنجزته السيميوطيقا في هذا الاتجاه

Greimas (A. J.), *FONTANILLE (Jacques). Sémiotique des passions*, Seuil, 1991.

جيك دولوز

أرديب مضاداً
للرأسمالية والانفصام

كتاب التقويض المفهومي لـ (عقلانية) الإستهزاء والاستغلال معاً

مركز الانماء القومى

المسافات لدى الإنسان(*)

إدوارد هال

إن الطيور والثدييات لا تمتلك فقط أراضي تحتلها وتدافع عنها ضد نظائرها في النوع، ولكنها تقوم موازاة مع ذلك بمراعاة سلسلة من المسافات الثابتة التي تفصل بعضها عن بعض. وقد قام هوديجر بتصنيفها إلى مسافة الفرار ومسافة الخطر والمسافة الشخصية والمسافة الاجتماعية. ويقوم الإنسان، بدوره، بمراعاة مسافات موحدة في إطار العلاقات التي يحافظ عليها مع نظائره؛ بيد أنه في حالات استثنائية جد نادرة، استبعدت مسافة الفرار ومسافة الخطر من ردود الفعل البشرية، ولكن من البديهي أن المسافة الشخصية والاجتماعية تظل موجودة على الدوام.

كم من مسافات من هذا القبيل تمتلك الكائنات البشرية؟ وكيف سنميز بينها؟ بماذا تختلف مسافة عن أخرى؟ لم يكن الجواب عن هذه الأسئلة يبدو لي بديهياً حين شرعتُ في إنجاز أبحاثي حول المسافات لدى الإنسان، إلا أنه شيئاً فشيئاً أقنعتني المعطيات التي جمعتها بأن: استقرار المسافات لدى الإنسان هو حصيلة تغيرات حسية تم تحديد أنماطها في الفصل السابع والثامن.

إن حدة الصوت تُعد مصدراً عادياً للإخبار عن المسافة التي تفصل بين شخصين. ولقد بدأت، أثناء إنجاز أبحاثي مع اللساني جورج تراجر، بملاحظة علاقة بين تنوعات الصوت وتغيرات المسافات. فقد كان الهمس يُستخدم حين يكون المتحاوران جُذ قريبين من بعضهما البعض، وكان الصراخ يُخصّص لتمكين الصوت من اختراق مسافات طويلة. إن المسألة التي طرحها تراجر، وطرحها بدوري، كانت متعلّقة بتحديد عدد المستويات الصوتية الموجودة بين هذين الحدين. ولقد نهجنا الطريقة التالية: ظلّ تراجر ثابتاً في مكانه في الوقت الذي كنت أحدثه فيه من مسافات متباعدة، وكلما وجدنا أنفسنا مُتفقين على الإقرار بأن تغييراً صوتياً ما قد حَدَث، نقوم بقياس المسافة الجديد بيننا، ونقوم بإعداد وصف للوضعية التي نحن عليها؛ بهذه الطريقة انتهينا إلى استخلاص المسافات الثمانية التي وصفناها في كتابنا «اللغة الصامتة» في نهاية الفصل العاشر.

ولقد أقنعتني ملاحظات لاحقة أُجريت على أفراد تمّ وضعهم في سياق اجتماعي بعينه، بأن هذه المسافات الثمانية كانت مفرطة في التعقيد، وأن أربع مسافات كانت كافية، ولقد سمّيتها: الحميمة، الشخصية، الاجتماعية والعامة (وكل واحدة منها تتضمن نمطاً قريباً وآخر بعيداً). إن اختياري لمصطلحاتي كان اختياراً مقصوداً، فهو لم يكن فقط من وحي أعمال هوديجر حول الحيوانات حيث عمل على إبراز استمرارية مستوى ما تحت الثقافة⁽¹⁾ infraculture ومستوى الثقافة، ولكنه كان موجّهاً أيضاً لاستحضار نوع النشاط ونمط العلاقات الخاصة بكل مسافة، ومن ثمة العمل على تجميعها في أصناف خاصة من العلاقات والأنشطة. ونشير هنا إلى أن العواطف المتبادلة بين المتحاورين التي يديها

(*) المقال المترجم بعنوان: Les distances chez l'homme في كتاب "La dimension cachée" لـ إدوارد هال.

كل واحد تجاه الآخر أثناء فترة التحليل، تشكل عنصراً حاسماً في تحديد المسافات بينهم. وهكذا فإن أشخاصاً جُذَّ غاضبين، أو لهم رغبة قوية في إقناع محاورهم، سيقربون منه وسيدبرون، بطريقة ما، «زر حدة الصوت» أثناء صراخهم. كما أن كل امرأة سوف تتحقق بسرعة من أن رجلاً ما يبدأ في التودد إليها من خلال طريقته في الاقتراب منها، وإذا كانت لا تبادله الأحاسيس نفسها فإنها ستبرهن له عن ذلك من خلال ابتعادها عنه.

I. حركية الفضاء

لقد رأينا في الفصل السابع أن دلالة الفضاء والمسافة لدى الإنسان ليست ثابتة، وبأن لها علاقات جُذَّ طفيفة مع المنظور الخطي الذي عالجها الفنانون في عصر النهضة، والذي لا زال يُدرَّس في أيامنا بمعظم مدارس الفن والهندسة المعمارية. وحرِّيٌّ جداً، أن الإنسان يحسّ بالمسافة بالطريقة نفسها التي تحسّ بها باقي الحيوانات، إذ أن منظوره للمسافة حيوي، لأنه مرتبط بالحركة - بكل ما يمكنه أن يكون منجزاً ضمن فضاء مُعطى - أكثر مما هو مرتبط بها يمكنه أن يرى من خلال تأمل سلبي. إن القصور العام في فهم أهمية العديد من العناصر التي تساهم في خلق الإحساس البشري بالفضاء مرتبط بتصويرين مغلوطين: وفق التصوّر الأول، يوجد بخصوص كل حدث سبب وحيد قابل للتحديد. ووفق التصوّر الثاني، فإن الإنسان محصور بشكل نهائي في نطاق حدود جلده. وحين تتحرّر من نزوعنا للتفسير الأحادي، وحين نصل إلى تخيل الإنسان باعتباره كائناً ممتداً بسلسلة من الحقول ذات اتساع دائم التغير والتي تزوده بمعلومات من أصناف شتى، حينئذ نشعر في إدراكه في ضوء رؤية جديدة للغاية. من هنا يمكننا أن نكون قادرين على الشروع في تكوين أنفسنا تكويناً متعلقاً بالسلوك البشري وبالتحديد بأنماط الشخصيات، لأنه لا توجد فقط أنماط منغلقة ومنفتحة، متسلطة وعادلة، عاقلة ومتهورة إلى ما لانهاية من الأنماط المميزة، وإنما كل شخص منا أيضاً يمتلك عدداً معيناً من الشخصيات المقامية المعلومة، والتي ترتبط في أبسط شكل لها بسلوكياتنا أثناء انخراطنا في مختلف أنماط العلاقات الحميمة والشخصية والاجتماعية والعامّة. إن بعض الأشخاص لا يطورون أبداً الوجه العام لشخصيتهم، مما يترتب عنه عجزهم الدائم عن شغل فضاء عام، إنهم خطباء غير أكفاء يعجزون كذلك عن إدارة نقاشات جماعية. إن الكثير من الأطباء النفسانيين يعرفون أن أشخاصاً آخرين لديهم مشاكل مع بعض المناطق الحميمة من شخصيتهم ولا يمكنهم تحمل الاختلاط.

إن تصوّراً من هذا القبيل ليس من السهل دائماً فهمه، لأن أغلب الآليات المرتبطة بإدراك المسافات تُنتج إنتاجاً لا شعورياً، إذ أننا نحسّ بالآخرين قريين أو بعيدين دون أن نتمكن دائماً من الإفصاح عن الأساس التي نقيم عليه هذه المعرفة. إن عدداً كبيراً من الوقائع تحدث متزامنة لدرجة يصعب معها عزل مصادر المعلومات التي تحدد ردود أفعالنا: هل هي نبرة الصوت أو هيئة من نتحاور معه أو المسافة التي تفصله عنا؟ إن اختياري من هذا القبيل يستلزم ملاحظة دقيقة ومتأنية تنصبّ على أوضاع جُذَّ متنوعة، يتمّ أثناءها تدوين أدنى التغيرات التي تحدث. وبهذه الطريقة، فإن الإحساس بالحرارة الجسدية للآخر يمكن من رسم الحدّ الفاصل بين فضاء حميمي وآخر غير حميمي. إن رائحة شعر مغسول لِتَوّه، ورؤية وجه ضبابي من جرّاء شدة القرب منه يتضافران مع شعور بالدفء من أجل خلق الإحساس بالحميمية. وإذا نحن قمنا بإخضاع أنفسنا للتجربة بهدف التحكم في مختلف

أنماط المعلومات الحسية وتدوينها، فإنه من الممكن التحكم في هيكلية نظام تقدير المسافات، وعملياً فإن الأمر يتعلّق بتحديد كل عنصر على حدة من العناصر المشكلة لهذه المجموعات الخاصة الموسومة بالمناطق الحميمية والشخصية والاجتماعية والعامة.

إن الأوصاف التي سنخصّصها فيما بعد لأنماطنا الأربعة الخاصة بالمسافة، قد تمّ استخلاصها انطلاقاً من ملاحظات واستجوابات تم فيها تتبع مجموعة من الأشخاص البالغين المتمتعين بصحة جيدة والميالين إلى تفادي الاحتكاك بالغرباء. وهؤلاء الأشخاص ينتمون إلى الطبقة الوسطى وينحدر معظمهم من الشمال الشرقي للقارة الأمريكية. وقد كانت نسبة كبيرة من عيناتنا مشكلة من نساء ورجال ينتمون لوسط الأعمال أو يزاولون مهنة حرّة، ويمكن اعتبار عدد كبير منهم مثقفين. لقد كانت المقابلات «محايدة»: فالعينات لا تبدو عليها أية علامة ظاهرة توحى بالإثارة أو الإحباط أو الغضب، والمحيط كان خالياً من كل ما هو غير عادي من قبيل الحرارة المرتفعة أو الضجيج المفرط. لقد كان الأمر يتعلّق هنا بأول دراسة تجاورية. سوف تبدو أوصافنا - لا محالة - غير مقنعة بما فيه الكفاية حين تتطور الملاحظات المتعلقة بالتجاورية، وحين يتم التعرف على الآليات الضمنية المتحكمّة في إدراك الاختلافات القائمة بين المسافات. إضافة إلى ذلك فإن هذه التعميمات لا تنسحب على السلوك الإنساني في مجمله، ولا حتى على سلوكات الأمريكيين عموماً، ولكن قيمتها تنحصر عند حدود العينات المدروسة، فالسود وسكان أمريكا الجنوبية وكذا الأشخاص الذين ينتمون لثقافات جنوب أوروبا يمتلكون أنظمة تجاورية مختلفة. إن كل مسافة من المسافات الأربع المبيّنة أسفله تتضمن نمطين: قريب وبعيد؛ بحيث سيكون وصف كل نمط مسبوqاً كل مرة بمقدمة قصيرة. وسنشير إلى أن المسافات التي تمّ قياسها يمكنها أن تتباين تبايناً طفيفاً بحسب طبيعة الشخص وخصائص الوسط، من ذلك مثلاً أن ضجيجاً حاداً، أو إنارة ضعيفة، سيكون لهما عموماً تأثير متمثّل في التقريب بين الأشخاص بعضهم من بعض.

II. المسافة الحميمية

إن حضور الآخر في هذه المسافة الخاصة يفرض نفسه، بل يمكن لهذا الحضور أن يصبح مزعجاً بفعل استفزازه لنظام الإدراك الحسي. إن الرؤية (المنحرفة في الغالب) ورائحة جسد الآخر وحرارته، وإيقاع تنفّسه ورائحة نفّسه وزفيره، تشكل جميعها العلامات القوية جداً التي توحى بعلاقة ارتباط بجسد آخر.

1) المسافة الحميمية: النمط القريب

هذه المسافة هي مسافة الفعل الجنسي والدفاع عن النفس، إنها المسافة التي نتسلّل فيها ونحمي أنفسنا. إن الاحتكاك الجسدي أو شوك وقوعه المحتمل يهيمن على وعي الطرفين. في هذه المسافة، يتراجع، إلى حد كبير، استخدام أجهزة الاستقبال عن بعد، ما عدا حاسة الشم والإحساس بالحرارة المنتشرة للذات تزداد حدّتها. وأثناء الوصول إلى حالة الالتحام التام بين الجسدين فإن العضلات والجلد يتواصلان، إذ يمكن لمنطقة الحوض وللساقين والرأس أن يساهموا في تحقيق هذا الالتحام، ويمكن لليديّن أن تحضنا الشريك، وتكون الرؤية الدقيقة ضبابية - اللهم إلا إذا تركزت على مجال أبعد. وحين تكون الرؤية القريبة ممكنة في هذه المسافة الحميمية - مثلما يحدث للأطفال - فإن حجم الصورة يزداد ازدياداً كبيراً،

ويشير تقريباً بمجمل حيز شبكة العين، حينئذ تدرك التفاصيل بدقة خارقة للعادة. إن لعبة العضلات البصرية التي تحدث الحَوَل تقوِّي أيضاً حدةً وخصوصيةً هذه التجربة البصرية التي لا تُتيحها أية مسافة أخرى. ويلعب الصوت في هذه المسافة الحميمية دوراً ثانوياً ضمن مسار التواصل الذي يكتمل بوسائل أخرى، ويكون للهمس تأثير في توسيع المسافة، وتكون التجليات الصوتية المحتملة في غالب الأحيان لإرادية.

(2) المسافة الحميمية: النمط البعيد (من 15 إلى 40 سنتيمتر)

إن تماس الرأسين والسيقان والحوضين لا يتم بسهولة في هذه المسافة، في حين يمكن للأيدي أن تلتقي. فالرأس يُدرك وكأنه أكبر من حجمه الطبيعي، والقسمات تكون مُشوّهة. إن إمكان التّبرير بسهولة يشكل بالنسبة للأمريكيين خاصية من الخصائص المهمة لهذه المسافة. وهكذا فإن قُرْحية(*) عين الآخر تتسع من مسافة خمسة عشر أو عشرين سنتيمتراً اتساعاً ملموساً، حيث نميز فيها الأوعية الدموية الدقيقة لبياض العين، والمسام تكون واسعة. إن الرؤية الواضحة (15 درجة) تشمل الحيز العلوي أو الحيز السفلي للوجه الذي يزداد حجمه، فالأنف يكون ممدداً ويمكنه أن يبدو مشوّهاً، والشئ نفسه يُقال عن الشفتين والأسنان واللسان. إن الرؤية المحيطة (لمجال ممتد من 30 إلى 180 درجة) تحتضن نواحي الرأس والكتفين، وفي غالب الأحيان اليدين.

إن جزءاً من الانزعاج الجسدي الذي خَبَرَه الأمريكيون حين يغزو أشخاص أجانب، بدون مناسبة، نطاقهم الحميمي قد تمَّ الإحساس به باعتباره انحرافاً للنظام البصري. لقد قال أحد الأشخاص المشكّلين لعيّنتنا: «هؤلاء الأشخاص يقتربون منك اقتراباً شديداً يُحدث الحَوَل، وهذا يغضبني كثيراً، إنهم يضعون وجوههم بمحاذاة وجهك لدرجة تعتقد أنك تحسُّ بهم جزءاً منك». وحين تصبح الرؤية الدقيقة (التّبرير) مستحيلة، حينئذ نجرب الإحساس العضلي بالحَوَل لكي نتمكن من رؤية شيء جدُّ قريب. إن عبارات من قبيل «أبعد وجهك عني» [Get your face out of mine]، أو «إنه يلوّح بقبضة يده في وجهي» [He shook his fist in my face]، تكشف الطريقة التي يدرك بها الأمريكيون حدود أجسادهم.

يتمُّ في المسافة الممتدة من 15 إلى 45 سنتيمتراً استخدام الصوت، إلا أن هذا الاستخدام يبقى محصوراً في سُلّم صوتي جد خافت يمكنه أن يكون سُلّم الهمس. وكما يكتب اللساني مارتان جوز «إن هذا النمط الحميمي من التعبير يتحاشى تزويد المخاطب بمعلومات لا تنبع من صميم جسد المتكلم ذاته، إن الأمر ببساطة يتعلق بـ [...] تذكير المستقبل بوجود بعض الأحاسيس [...] الكامنة في أعماق المرسل». إن حرارة ورائحة نفْس الآخر تكون قابلة للرصد بشكل واضح مهما حاول تصريفها خارج حقل الإدراك الحسي لمرافقه، بل حتى حرارة جسد الآخر وبرودته يتم الشروع في الإحساس بهما من قبل بعض مرافقيه. إن استخدام المسافة الحميمية في مجال عمومي ليس أمراً مقبولاً من قِبَل بعض الأمريكيين الراشدين المتمين للطبقة الوسطى، مع العلم أن أبناءهم يمكن رصدتهم متربصين في علاقات حميمة داخل السيارات وعلى الشواطئ. إن الازدحام داخل وسائل النقل المشترك يمكنه أن يدرج أشخاصاً غرباء عن بعضهم البعض ضمن علاقات تجاورية يمكن عادة النظر إليها باعتبارها حميمة، ولكن مستخدميه يتوفرون على أسلحة دفاعية تمكّن من سحب صفة الحميمية الخالصة عن الفضاء الحميمي

(*) القرْحية هي قسم الغشاء الوعائي من عدسة العين والذي يمنع هذه الأخيرة لونها الخاص [المترجم]

داخل وسائل النقل العمومي. فالخطة المعتمدة أساساً تقتضي بقاء الشخص ثابتاً في مكانه قدر الإمكان، والابتعاد، إن أمكن، عن أول احتكاك بشخص غريب. وإذا استحال عليه ذلك، فإن عضلات أطرافه المحتكة بالغير مطالبة بأن تظل متقلصة. وبالفعل، فإن الاسترخاء أو المتعة بالنسبة للأفراد المشكلين لمجموعة تنفر من ملامسة الغير يكونان محظوران أثناء حدوث تماس جسدي مع أشخاص غرباء. لهذا السبب فإن الأيدي داخل المصاعد المكتظة يجب أن تظل مدة على طول الجسد، أو أن تستخدم فقط لكي تثبت على مقبض الاستناد، ويجب على العينين أن تركزاً على اللانهاشي، ولا يمكن تركيزهما في أية لحظة على شخص بعينه.

ونذكر بأن هذه النماذج التجاورية الأمريكية المتعلقة بالمسافة ليست لها أية قيمة عالمية. كما أن القواعد التي تحدّد علاقات أكثر حميمية من الاتصال الجسدي بالغير ليست بدورها ثابتة. فالأمريكيون، على سبيل المثال، الذين أُتيحت لهم فرصة تمتين الاتصال بالروسين يسجلون بأن كثيراً من السمات النوعية للمسافة الحميمة لدى للأمريكيين تدخل لدى الروس ضمن نطاق السمات المميزة للمسافة الاجتماعية. أما سكان الشرق الأوسط فإنهم، كما سنرى في الفصل الموالي، لا يُظهرون ردود فعل صادمة مقارنة مع الأمريكيين حينما يُصادفون أنسفسهم عرضة لتلامس مع أشخاص غرباء أمام الملاء.

III. المسافة الشخصية

تدل عبارة «المسافة الشخصية» التي ندين بها لـ هوديجر على المسافة الثابتة التي تفصل أعضاء الكائنات الذين لا يلامس بعضهم بعضاً؛ ويمكننا تحيّلها على شكل دائرة وقائية صغيرة، أو فقاعة يقوم عضو ما بنسجها حوله لكي يعزل عن الآخرين.

1) المسافة الشخصية: النمط القريب (من 45 إلى 75 سنتيمتر)

إن المعنى الكينيزي للتجاورية رهين في جانب منه بالإمكانات التي تُتيحها المسافة للأشخاص المعنيين لكي يفرضوا سيطرتهم، أو لكي يتشاجروا بأيادهم. في هذه المسافة لا نلاحظ أبداً تشويهاً بصرية لقسّات الآخر، إلا أننا نسجل ردّ فعل حساس من قبل الأعضاء التي تتحكم في نشاط العينين. ويمكن للقارئ ذاته أن يقوم بالتجربة إذا نظر إلى شيء ما من مسافة تمتد من 45 إلى 90 سنتيمتراً، محاولاً تركيز انتباهه على العضلات البصرية، إنه سيحسّ لا محالة بالضغط الذي تمارسه عليه هذه العضلات من أجل إبقاء العينين مركّبتين على نقطة واحدة وكأنه يحرّص على المطابقة بين الصورتين. وبقيامنا بضغط خفيف بواسطة الأصبع على سطح الحفن الأسفل من أجل تحريك المقلة يمكننا أن نستحضر العمل الذي تضطلع به هذه العضلات من أجل الحفاظ على صورة واحدة ومتناسكة. فانطلاقاً من زاوية بصرية مشكلة من خمسة عشر درجة نرى الشق الأعلى أو الأسفل من وجه ما بمتهى الوضوح، فإطار الوجه وحجمه يكونان واضحين، والأنف يتخذ شكلاً بارزاً والأذنان تتسطحان؛ ويكون زغب الوجه، والأهداب، والمسام في غاية الوضوح. إن بروز الأشياء يكون مميزاً: حيث ينطوي الصوت والمادة والشكل على خاصية مميزة لا مثيل لها في أية مسافة أخرى، أما أجزاء الجسم فإنها تكون بدورها واضحة للغاية وبارزة المعالم. إن الوضّعات المتبادلة بين الأشخاص تسفر عن نمط علاقاتهم أو طبيعة عواطفهم، فالزوجة يمكنها أن تظل بجوار زوجها دون أدنى حرج، ولكن الموقف سيختلف لو تعلّق الأمر بامرأة أخرى.

(2) المسافة الشخصية: النمط البعيد (من 75 إلى 125 سنتيمتر)

يمكن للعبارة الانجليزية التالية: إبقاء شخص ما بعيداً «على طول مسافة الساعد» [at arms' length]، أن تقدم تعريفاً للنمط البعيد من المسافة الشخصية؛ هذه المسافة ستمتد ما بين النقطة التي تلي مباشرة مسافة التلامس السهل والنقطة التي تتلامس فيها الأصابع شريطة أن يمد الشخصان المتصافحان يديهما في الآن نفسه. إن الأمر، في مجمله، يتعلق بالحد الذي يحصل فيه التأثير الجسدي على الغير، ومباشرة بعد هذا الحد يكون «وضع اليد» على شخص ما أمراً صعباً. في هذه المسافة يمكن مناقشة مواضيع شخصية، ويكون حجم الرأس ممزجاً، وتتضح القسيات وضوحاً جلياً. وموازة مع ذلك، تكون أجزاء الجلد، والشعر الأبيض، والأغشية الخارجية للعينين، وعيوب الأسنان، والحبيبات والتجاعيد الصغيرة، وبقع الملابس، واضحة للغاية. إن الحيز الذي يغطيه التحديق لا يتجاوز طرف الأنف أو عين واحدة، حتى إن رؤية الوجه تقتضي نقل البصر عبر مختلف أجزائه (الوجهة التي تتخذها الرؤية مرتبطة ارتباطاً متيناً بشروط ثقافية). وتغطي الرؤية الواضحة التي لا تتعدى زاويتها 15 درجة الحيز العلوي أو السفلي من الوجه، في حين تحتضن الرؤية المحيطة لزاوية من 180 درجة اليدين وكامل جسد شخص جالس. في هذه المسافة نستطيع تمييز حركة اليدين، ولكننا لا نتمكن من عد الأصابع؛ أما مستوى الصوت فيكون معتدلاً، والإحساس بالحرارة الجسدية يكون منعماً. وبما أن الشم لا يلعب عادة دوراً في هذه المسافة بالنسبة للأمريكيين، إلا أن أهميته تزداد لدى عدد كبير من الشعوب الأخرى التي تستخدم ماء العطر لخلق «فقاعة» شمية. إن رائحة النفس يمكنها أحياناً أن تكون قابلة للإدراك الحسي في هذه المسافة، بيد أن الأمريكيين معتادون عموماً على تصريف نفْسهم خارج الحقل التنفسي للآخرين.

IV. المسافة الاجتماعية

إن الحدّ الفاصل بين النمط البعيد للمسافة الشخصية والنمط القريب للمسافة الاجتماعية يرسم، حسب الكلمات المستعملة من قبل أحد الأشخاص المشكّلين لعينائنا، «حدّ بسط السيطرة على الغير»؛ فالتفاصيل البصرية الدقيقة للوجه تصبح غير مدركة، والتلامس بين الأشخاص أو افتراض حدوثه يصبح أمراً مستبعداً، اللهم إلا إذا تمّ بدل مجهود شخصي. وبالنسبة للأمريكيين فإن ارتفاع الصوت يكون عادياً، والفرق ما بين الأنماط القريبة والأنماط البعيدة يَقلّ، والمحادثات يمكن أن تُسمع إلى حدود إلى ستة أمتار. في هذه المسافة لاحظت أن صوت الأمريكي يكون في المتوسط أقل انخفاضاً من صوت العربي والإسباني وهندي جنوب آسيا والروسي، وأقوى شيئاً ما من صوت الإنجليزي المثقف وآسيوي الجنوب الشرقي والياباني.

(1) المسافة الاجتماعية: النمط القريب (من 1.20 إلى 2.10 متراً)

إن حجم الرأس يكون مدرَكًا إدراكاً عادياً؛ فبمقدار ابتعادنا عن الشخص، تغطي المنطقة النقرية(*) للعين حيزاً متزايداً منه. وانطلاقاً من مسافة متر وعشر سنتيمترات، تشمل زاوية رؤية

(*) النقرة (Fovea) هي مساحة صغيرة داخل شبكة العين تحتوي على أكبر تركيز للخلايا المخروطية وهي المسؤولة عن الرؤية الحادة. [المترجم]

من درجة واحدة حيزاً لا يتجاوز أبداً الحيز التي تشغله عين واحدة، ولكن من مسافة مترين وعشر سنتمترات يتسع نطاق الرؤية الحادة ليغطي الأنف وجزءاً من العينين؛ أو بالأحرى يتم إدراك حيز يشمل مجمل الفم وعين واحدة والأنف. وينظر كثير من الأمريكيين بالتناوب إلى كل عين على حدة أو إلى العينين ثم إلى الفم. إن تفاصيل الجلد والشعر تدرك بوضوح؛ فانطلاقاً من زاوية رؤية من ستين درجة يكون الرأس والكفين وأعلى الجسد واضحين من مسافة متر وعشرين سنتمترًا، ويكون الجسد كله واضحاً من مسافة مترين وعشرين سنتمترًا. هذه المسافة هي مسافة المفاوضات غير الشخصية، وبالطبع يتضمن النمط القريب مشاركة أكثر من النمط البعيد. إن الأشخاص الذين يعملون عملاً جماعياً عادة ما يستخدمون المسافة الاجتماعية القريبة، وهذه المسافة تصلح أيضاً بشكل معتاد في الاجتماعات غير الرسمية. في هذه المسافة تثير نظرة الشخص الواقف وقفة مستقيمة إلى شخص جالس انطباعاً يوحي بهيمنة المسؤول الذي يأمر كاتبته الخاصة أو الموظفة عنده في مقسم الهاتف.

(2) المسافة الاجتماعية: النمط البعيد (من 2.10 إلى 3.60 متراً)

هذه المسافة هي التي تفصلني عن شخص يقول لي: «ابتعد حتى أتمكن من رؤيتك». حين تجري العلاقات المهنية والاجتماعية وفق النمط البعيد، فإنها تتخذ طابعاً رسمياً أكثر مما هو عليه الأمر في حالة القرب. داخل مكاتب الشخصيات المهمة، ترغم سعة طاولات العمل الزوار على الجلوس وفق النمط البعيد من المسافة الاجتماعية؛ وحتى داخل المكاتب ذات الطاولات المعيارية الحجم، فإن كراسي الزوار تكون بعيدة عن الشخص الجالس خلفها بمسافة تتراوح بين مترين ونصف وثلاثة أمتار. إن النمط البعيد من المسافة الاجتماعية لا يمكن أبداً من تمييز الجزئيات الأكثر دقة من الوجه، من قبيل جزئيات العينين. ولكننا نستمر في إدراك أجزاء الجلد ونوعية الشعر وحالة الأسنان والملابس إدراكاً جيداً. في هذه المسافة لم يتمكن أي فرد من عيناتنا من رصد حرارة الجسد أو رائحته. فمن زاوية ستين درجة نرى شبح الشخص بمجمله محاطاً بحيز فضائي؛ إضافة إلى ذلك، فإنه من حوالي ثلاثة أمتار وستين سنتمترًا نلاحظ أن العضلات البصرية المسؤولة عادة على الحفاظ على العينين مركّزتين على نقطة محددة تكف بسرعة عن الاستجابة. إن عيني الآخر وفمه هما اللذان يتم إبطارهما بكثير من التركيز، بحيث لا يصبح من الضروري تحريك العينين للإحاطة بمجمل الوجه. وحين يتعلّق الأمر بمحادثة طويلة يكون الحفاظ على الاتصال البصري في هذه المسافة ضروري ومؤكّد أكثر مما هو عليه الحال في مسافة جدّ قريبة.

إن هذا النمط من السلوك التجاوري مشروط بالثقافة كما أنه في مجمله اعتباطي، فهو مُلزم لجميع المهتمين، إن إشاحة النظر عن الشخص الذي نتحاور معه، معناه تجاهله ووضع حدّ للتحاور، إذ إننا نلاحظ أن الأشخاص الذين يتحاورون في هذه المسافة يمدون أعناقهم وينحون من جانب لآخر لتجاوز العوائق. وهكذا فإنه في حالة وجود شخصين أحدهما جالس والآخر واقف، فإن الاتصال البصري الممتد من مسافة تقل عن ثلاثة أمتار وعشر سنتمترات أو عن ثلاثة أمتار وستين سنتمترًا يكون متعباً للعضلات وللعنق: لهذا السبب يقوم الرؤوسون عموماً بتفادي هذا الأسلوب غير المريح مع رؤسائهم؛ لكن إذا ما انقلبت الأدوار فكان الرؤوس جالساً، فإن ما يحدث عادة هو أن رئيسه يقترب منه. في هذا النمط البعيد يكون الصوت مرتفعاً بشكل ملموس أكثر من مما هو عليه الحال في النمط القريب، وعموماً فإننا نسمعه بسهولة من غرفة مجاورة إذا كان الباب مفتوحاً. إن رفع الصوت

أو الصراخ يمكنه أن يؤدي إلى تقليص المسافة الاجتماعية إلى مسافة شخصية. على الصعيد التجاوري، يمكن للنمط البعيد من المسافة الاجتماعية أن يصلح لعزل أشخاص، أو تفريقهم، كما أنه يُمكنُ من العمل في حضور الغير دون الإخلال باللياقة. إن مثلاً دقيقاً للغاية يقدم لنا من قِبَل المستقبلات للزوار بالفنادق، واللواتي يجدن أنفسهن مُجبرين على شغل وظيفة مزدوجة تتمثل في الاستقبال والضرب على الآلة الكاتبة؛ فالمستقبلية التي تجد نفسها جالسة في مكان يتبعد عن الآخرين بما لا يقل عن ثلاثة أمتار (حتى وإن تعلّق الأمر بالأجانب) ستظهر بالانشغال حتى لا تجد نفسها مجبرة على التحوار. زيادة على ذلك، فإنها إذا كانت تفصلها عن الآخرين مسافة أكبر، ستشتغل بحرية تامة دون أن تضطر للكلام. وفي السياق نفسه فإن الأشخاص المتزوجين يكونون معتادين، بعد دخولهم من العمل، على الجلوس لقراءة جريدتهم والاسترخاء على بعد ثلاثة أمتار أو أكثر من أزواجهم، لأن هذه المسافة لا تفرض عليهم أي ضغط. وتذهب بعض النساء أبعد من ذلك حين يقمن بإعداد المقاعد إعداد يتيح لهما الجلوس ظهراً لظهر كحل انعزالي، كانت تشيك يونغ مبدعة «الشقراء»⁽²⁾ تؤثره في رسوماتها. إن إعداد المقاعد ظهراً لظهر هو حل جيد لمعالجة النقص في الفضاء، لأنه يمكن لشخصين بهذه الطريقة الانعزال عن بعضهما البعض إذا رغبا في ذلك.

V. المسافة العامة

إن مجموعة من التغيرات الحسية الهامة تحدث حين نتحول من المسافات الشخصية والاجتماعية إلى المسافة العامة التي توجد خارج الحلقة التي يكون فيها الفرد معنياً بشكل مباشر.

(1) المسافة العامة: النمط القريب (من 3.60 متراً إلى 7.50)

من مسافة ثلاثة أمتار وستين سنتيمتراً يمكن لشخص سليم البنية أن يلجأ إلى أسلوب الفرار، أو الدفاع عن النفس إذا أحسّ بالتهديد. ومن الممكن أيضاً لهذه المسافة أن تثير نوعاً من الاستجابة المتعلقة بفرار ظاهر، ولكنه منفلت من رقابة الوعي. في هذه المسافة يكون الصوت مرتفعاً ولكنه لا يصل إلى حدّه الأقصى. وقد لاحظ علماء اللسانيات أن هذه المسافة تنطوي على تدبير خاص لمفردات اللغة وللأسلوب، بحيث تحدث تحويلات ذات طابع نحوي وتركيبية. إن عبارة «أسلوب واضح» التي تبناها مارتان جوز تبدو ملائمة: «النصوص الواضحة... تقتضي إعداداً ما... يمكننا، في الحقيقة، القول بأن الخطيب يفكر واقفاً». إن زاوية الدرجة القصوى للتحديق (المشكلة من درجة واحدة) تغطي الوجه بأكمله. وانطلاقاً من أربعة أمتار وثمانين سنتيمتراً يبدأ الجسد بفقدان حجمه وبالظهور ظهوراً مسطحاً، ويبدأ لون العينين في التحول إلى شيء غير قابل للتحديد، وحده بياض القرنية يكون مرئياً. ويبدو حجم الرأس أصغر بكثير من شكله الطبيعي. فمن زاوية مشكلة من خمسة عشر درجة تحتضن منطقة الرؤية الواضحة (على شكل مُعَيَّن) وجهي الشخصين البعيدين بثلاثة أمتار وستين سنتيمتراً، في الوقت الذي تحتضن فيه انطلاقاً من زاوية مشكلة من ستين درجة الجسد بأكمله وقليلاً من الفضاء المحيط به، ويتم إدراك الأشخاص الآخرين بواسطة الرؤية المحيطة.

(2) المسافة العامة النمط البعيد (7.50 متراً أو ما يفوقها)

إن مسافة تسعة أمتار هي المسافة التي تفرضها تلقائياً الشخصيات الرسمية المرموقة. في كتابه

(1960): *The Making of The President*، يعطي تيودور . هـ. وايت مثلاً جيداً عن ذلك حين قام، لما أصبح خبر تعيين الرئيس جون كينيدي مؤكداً، بوصف لقاء هذا الأخير بمجموعة من الشخصيات التي جاءت لتقديم له التهاني بمقر إقامته. «دخل كينيدي بخطوات رشيقة إلى الفيلا، وهو يبدو في مشيته الخفيفة والراقصة أكثر فتوة وأكثر رشاقة من الربيع، فحيا من مر بجانبهم، ثم بدا بعد ذلك وهو ينسل بعيداً عنهم حين صعد في سلم الفيلا عدة درجات في اتجاه زاوية كان فيها أخوه بوبي وصهره سارجون شريفير يثرثران في انتظار قدومه. وقد قام الأشخاص الآخرون الذين كانوا بالغرفة بحركة إلى الأمام للتلاحق به ثم توقفوا. ثلاثون قدماً على ما يبدو كانت تفصلهم عنه، ولكنها كانت مسافة تعذر عليهم عبورها. هؤلاء الرجال المسنين الذين ترسخت السلطة في أذهانهم منذ زمن طويل، ظلوا متزوين جانباً وهم يلحظونه، استدار بلضع دقائق ورأى من ينظر إليه منهم، وهمس بكلمات إلى صهره، حينئذ قام شريفير بعبور الفضاء الذي يفصلها لكي يدعوه للدمجي. فبدأ بأفرييل هاريان، ثم ديك دالي، ثم مايك دي سال، ثم استمر في المناداة عنهم واحداً تلو الآخر وفق ترتيب محدد بواسطة الغريزة والرأي في المرشح ذاته وتركهم جميعاً يهتفون، لكن أيّاً منهم لا يمكنه عبور المسافة القصيرة الممتدة بينه وبينهم دون أن تتم دعوته، لأنه كان هناك هذا الفاصل الخفيف الذي يحيط به، ولأنهم كانوا يعرفون بأنهم موجودون هناك لا باعتبارهم حماة ولكن باعتبارهم رعاياه. فلا يمكنهم الاقتراب إلا إذا وُجهت إليهم الدعوة، لأنه سيصبح لاحالة رئيساً للولايات المتحدة».

إن المسافة العامة الشائعة ليست مقصورة على الشخصيات السياسية، ولكنها يمكن أن تستعمل في الحياة العامة من قبل أي شخص. فالممثلون، على سبيل المثال، يعرفون جيداً بأنه انطلاقاً من مسافة تسعة أمتار تتلاشى رقة التنوعات الدلالية التي يزودنا بها الصوت العادي بنفس الطريقة التي تتلاشى بها تفاصيل تعابير الإشارات. فهم إذن غير مطالبين برفع الصوت فقط، ولكن أيضاً بتفخيم مجموع تصرفاتهم وإبرازها. إن الشيء المهم في التواصل غير اللفظي يتم إذن ضمانه بواسطة إشارات الجسد ووضعائه. بالإضافة إلى ذلك فإن إيقاع التلفظ ينخفض، والكلمات تكون أكثر ترابطاً، كما نلاحظ كذلك حدوث تغييرات أسلوبية، إنه الأسلوب «البارد» الذي حدّده مارتان جوز بقوله: «الأسلوب الخاص بالأشخاص الراغبين في أن يظلوا أجانِب». في هذه المسافة يمكن للكائن البشري أن يبدو أصغر، وعلى كل حال فإنه جزء مكمل لإطار أو لعمق معين. واعتماد على الرؤية المركزة يمكننا أن نعمل على إدخاله تدريجياً بأكمله ضمن الحقل المحصور للرؤية الأكثر وضوحاً (منتهى التحديق). إلا أنه في هذه المرحلة تكون للكائنات البشرية قامات جدّ قصيرة، فتصبح مستحيلاً التفكير في اتصال محتمل معهم. إن امتداد رؤية من ستين درجة يغطي هيكل الأشخاص، في الوقت الذي تكون فيه الوظيفة الأساس للرؤية المحيطة متمثلة في تكيف صورة الفرد مع الحركات الجانبية.

لماذا «أربع» مسافات؟

لكي نختم هذا الوصف لمناطق المسافات الشائعة بين أفراد عيناتنا المشكلة من أشخاص أمريكيين، من اللائق إضافة كلمة أخيرة متعلقة بالتصنيف. لماذا أربع مناطق وليس ستة أو ثمانية؟ بل لماذا الحديث عن المناطق؟ كيف نعرف بأن هذا التصنيف ملائم؟ واعتماداً على أية معايير أقمناه؟ إن رجل العلم، كما حدّدت أعلاه (في الفصل الثامن) يصرّ على نظام للتصنيف يمكن، في الآن نفسه، من تقديم التفسير الأمثل للظواهر الملاحظة، ومن الحفاظ على صلاحيته لأطول وقت ممكن. إن كل نظام للتصنيف يتضمن نظرية أو فرضية كامنة متعلقة بطبيعة الظواهر الملاحظة وبأنظمتها

الأساسية. فالفرضية الكامنة خلف نظام التصنيف التجاوري هي الآتية: إن السلوك الذي أطلقنا عليه اسم الإقليمية ينتمي إلى طبيعة الحيوانات وبالخصوص إلى طبيعة الإنسان. أثناء ممارسة هذا السلوك يوظف كل من الإنسان والحيوان أحاسيسهما لتمييز المسافات والفضاءات، وتكون المسافة المختارة مرهونة بالعلاقات القائمة بين الأفراد، وبأحاسيس الأفراد المعنيين وأنشطتهم. إن نظامنا التصنيفي الرباعي الأجزاء هو حصيلة ملاحظات طبقت على الإنسان والحيوان في الآن ذاته، فالطيور والقردة يمتلكون، تماماً مثل الإنسان، مسافات حميمية وشخصية واجتماعية.

إن الإنسان الغربي قد نظم أنشطته وعلاقاته الاجتماعية وفق مجموعة من المسافات المحددة، والتي أضاف إليها فيما بعد مفاهيم متعلقة بالفرد داخل المجتمع وبالعلاقات الاجتماعية. إن العلاقات والسلوكات «الاجتماعية» للأمريكيين والأوروبيين تختلف عن غيرها في أي مكان آخر من العالم. وهكذا فإن معاملتهم للأجانب تقتضي ضمناً ضرورة الاستناد إلى بعض الضوابط المحددة، ويترتب عن ذلك وجود الأصناف الأربعة الأساسية للعلاقات القائمة بين الأفراد (الحميمية، الشخصية، الاجتماعية والعامة) وما يرتبط بها من أنشطة وفضاءات. وفي باقي أنحاء العالم، سيتم تنظيم العلاقات القائمة بين الأفراد اعتماداً على أنظمة أخرى، من ذلك مثلاً: النظام الثنائي الأسري أو غير الأسري الذي نلاحظه في إسبانيا والبرتغال أو في مستعمراتها القديمة، أو أيضاً نظام الطبقات الراقية (والطبقات المنبوذة) المطبق في الهند⁽³⁾، وقيم العرب واليهود بدورهم تميزاً كبيراً بين المتيمين إليهم وبين الآخرين. وقد قادني دراساتي حول العرب إلى التفكير في أنهم ينظمون فضاءهم «غير الرسمي» وفق نظام مختلف تماماً عن النظام الذي لاحظته في الولايات المتحدة، فعلاقة المزارع العربي أو الفلاح بشيخه أو سيده ليست على الإطلاق علاقة عامة ولكنها، عكس ذلك، علاقة حميمية وشخصية ولا تستدعي تدخل أي وسيط بينها.

ومنذ عهد جد قريب أيضاً، تصورنا المقتضيات الفضائية للإنسان بعبارات حجم الهواء المنبعث حتماً من جسده. لقد تجاهلنا عموماً كون شخصيته ممتدة بمناطق تم رسم معالمها أعلاه. إن تعدد هذه المناطق (بل وجودها ذاته)، لم يظهر إلا حيناً بدأ الأمريكيون يتصلون اتصالاً مستمراً بشعوب تختلف عنهم من حيث نظامها المتعلق بالحواس: وهكذا فإن عنصراً محدداً في ثقافة ما تحديداً حميمياً يمكنه أن يصبح شخصياً أو حتى عاماً في ثقافة أخرى. لهذا أصبح الإنسان الأمريكي واعياً، لأول مرة، بمحيطاته الفضائية الخاصة والتي كانت تبدو له دائماً نابعة من ذاته.

إن القدرة على تحديد مختلف هذه المناطق الانفعالية، وكذا الأنشطة والعلاقات والعواطف المرتبطة بكل منطقة على حدة، قد أصبحت اليوم على قدر كبير من الأهمية. فسكان العالم بأسره يحتشدون في المدن في الوقت الذي يقوم فيه المعماريون والمضاربون بتكديس السكان في علب أفقية عملاقة والتي تعد في الآن نفسه مكاتب ومساكن. وإذا نحن نظرنا إلى الكائن البشري نظرة النخاسين قديماً، وقمنا بقياس حاجته للفضاء بعبارات الحدود الجسدية، فإننا نقلل من شأن التبعات التي يمكن أن تسببها الكثافة السكانية؛ ولكن إذا تصورنا إلى الإنسان وكأنه محاطاً بسلسلة من «الفقاعات» غير المرئية ذات الأبعاد القابلة للقياس، فإن الهندسة المعمارية ستتجلى لا محالة من زاوية مختلفة اختلافاً جذرياً. يمكننا إذن أن نتصور بأن أشخاصاً سيكونون منزعجين من الفضاءات التي هم مجبرون على العيش فيها والعمل داخلها. إننا نفهم بأنهم يمكنهم أن يكونوا مرغمين على نهج تصرفات أو على إبداء مظاهر عاطفية تعد

بالضرورة علامة ضغط جدّ عنيف. وكما هو الشأن في قوانين الجاذبية، فإن التأثير الذي يمارسه جسدان أحدهما على الآخر مناسب مناسبة عكسية ليس فقط لمربع المسافة التي تفصل بينهما بل ربما حتى لمكعبها. وكلما بلغ الضغط أقصاه، فإن الحساسية تجاه الازدحام تزداد بدورها - مثل الغضب السريع - لدرجة لا تكفّ معها الحاجة إلى الفضاء عن الازدياد ازدياداً يسير في الاتجاه المعاكس لحاجة الإنسان.

إن الفصلين اللاحقين سيعالجان أنظمة تجاورية لدى شعوب من ثقافات مختلفة، وهما مطالبان بتحقيق هدف مزدوج: يتعلق الأمر أولاً وقبل كل شيء بإلقاء مزيد من الضوء على نظام تصرفاتنا اللاواعية، ولربما المساهمة كذلك في تحسين تصور زملائنا في العمل وجيراننا، بل وحتى مدنا. ويتعلّق الأمر بعد ذلك، بإبراز حاجتنا الملحة لتحسين فهمنا للثقافات الأخرى. إن الأنظمة التجاورية تتنكر للإختلاف الجذري بين الشعوب، وهو اختلاف لا يمكننا تجاهله إلا مقابل مخاطرة باهظة الثمن؛ فبعض مهندسي المدن والمعماريين الأمريكيين يُعدّون اليوم تصاميم مدن لبلدان أخرى دون أن تكون لهم أدنى معرفة بالمقتضيات المحلية المتعلقة بالفضاء، ودون أن يراودهم الشك في أن هذه المقتضيات تختلف من ثقافة لأخرى، إنهم يخاطرون مخاطرة كبيرة في فرض قوالب لا تناسب شعوباً بأكملها؛ وحتى داخل الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها يشهد «تجديد المدن» ومجموع الجرائم ضد الإنسانية التي ارتكبت باسمه، على شلل عام في خلق بيئات مريحة للسكان الشديدة التباين الموزعة على مدنا.

ترجمته: محمد مساعدي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

فاس - المغرب

الهوامش

(1) «اقتُرحت البروكسميا عام 1953 ربط النماذج اللسانية بالأنظمة الثقافية الرئيسية بفيزيولوجية الجسم، فتم الحديث عن قواعد "قبل - لسانية" في بنية اللغة، وقواعد "قبل - ثقافية" في بنية العقل، كما تم اقتراح قاعدة "تحت - ثقافية" في نفس المجال للدلالة على الظواهر السلوكية التي تسبق الثقافة والتي وضعها الإنسان ليصل إلى الثقافة».

- أكرم يوسف: «الفضاء المسرحي دراسة سيميائية»، يمكن الاطلاع على الكتاب في الموقع الإلكتروني التالي:

<http://www.masraheon.com/127.htm>.

(2) الشقراء (*Blondie*) قصة مصورة ذائعة الصيت خصوصاً في أمريكا اشتهرت بها مؤلفتها تشيك يونغ *chick young*، وبطلة هذه القصة تعد من أشهر أبطال القصص المصورة وهي فتاة شقراء جميلة تشغل ضاربة على الآلة الكاتبة، أحبها شاب منحدر من عائلة ثرية فقرر الزواج منها، لكن أباه رفض رفضاً باتاً لأنه كان يرغب في تزويجه من فتاة منحدر من عائلة تليق بمقامه، فأخذ يختلق المشاكل لهذه الموظفة البسيطة لكي يرغمها على فسخ علاقتها بابنه، لكن الشاب المغرم الثري ظل متمسكاً بحبيته فقرر الزواج منها وعاش معها في بيت أنيق بإحدى الضواحي. للمزيد من التوضيح نحيل على الموقع الإلكتروني التالي:

<http://www.coinbd.com/bd/albums/resume/7607/blondie/tome-1-integrale.html>.

(3) الطبقات الراقية عند الهنود (*Les castes*) هي تلك الطبقات الموجودة في قمة الهرم الاجتماعي والتي تنتمي إلى المجتمع البراهماني، أما الطبقات التي أقصيت من هذا المجتمع فهي طبقات منبوذة (*hors castes*) تسمى الداليت، ليست لها امتيازات دينية أو اجتماعية وتشكل قاعدة الهرم الاجتماعي.

تاريخ اللاديات^(*)

مارشيا إلياده

III. بحثاً عن «أصول الدين»

- الوحي الأولاني:

«لا أهمية إلا للتفاصيل». لا أريد أن أدعي أن هذا المثل ما زال صائباً، لكن المرء يجد في تاريخ الثقافة حالات تكون التفاصيل فيها أقوى على الكشف والإيجاء مما قد يظن البعض للوهلة الأولى. فلنأخذ، مثلاً، بدايات الإنسية الإيطالية في فلورنسا. إننا نعلم بشكل عام أن مرسيل فيتشين كان قد أسس الأكاديمية الأفلاطونية وترجم إلى اللاتينية حوارات أفلاطون، فضلاً عن بعض الكتابات والشروحات الأفلاطونية الحديثة. غير أن هناك تفصيلاً يغيب عادة عن الأذهان: فقد كان كوسمي مديسيس قد عهد إلى فيتشين بترجمة مخطوطات أفلاطون وأفلوطين بعد أن قضى سنوات عديدة في جمعها، وكان كوسمي، في حوالي العام 1460 قد اشترى مخطوطة ما سوف يُسمى فيها بعد بـ «الكوربوس هرميتكوم»^(**)، وطلب من فيتشين أن ينقله فوراً إلى اللاتينية. في ذلك الحين لم يكن فيتشين قد باشر بعد بترجمة أفلاطون. فوضع الحوارات جانباً، وانصرف على عجل إلى ترجمة بوامندريس وغيره من المصنفات التأويلية، بحيث يستطيع أن ينهي عمله خلال بضعة أشهر. وبالفعل كانت هذه الترجمات قد أصبحت جاهزة عام 1463، أي قبل عام من وفاة كوسمي. فكان «الكوربوس هرميتكوم» أول نص يوناني يترجم وينشر على يد فيتشين. إذ لم ينصرف الرجل إلى ترجمة أفلاطون بعد ذلك.⁽¹⁾

هذا تفصيل مهم. فهو يكشف لنا وجهاً من أوجه النهضة الإيطالية كان مجهولاً، أو مهملاً على الأقل، من قبل مؤرخي الجيل الماضي. لقد أصيب كل من كوسمي وفيتشين بذهول شديد عندما اكتشفا أن هناك وحياً أولانياً، هو ذلك الوحي الذي تأتي على ذكره النصوص الهرمسية. إذ لم يكن لديهما أي داع للشك في أن «المجموعة الهرمسية» كانت تنقل كلام هرمس المصري بالذات وتمثل بالتالي أقدم أنواع الوحي، أي ذاك الذي قد سبق وحي موسى وألهم فيثاغوراس وأفلاطون كما ألهم المجوس الفرس.

وبينما كان فيتشين يشيد بقدسية النصوص الهرمسية وبمصداقيتها، لم يكن يتنابه أدنى شك بأنه لم يعد مسيحياً صالحاً. وهو لم يكن يستطيع إلى ذلك سبيلاً على كل حال. فمذ القرن الثاني للميلاد، كان لاكتانس، أحد المنافيين عن المسيحية، يعتبر هرمس المثلث الحكمة قديساً يوحى إليه من عند الله، ويفسر بعض النبوءات الهرمسية بكونها قد تحققت في ولادة السيد المسيح (إذ تنبأت بها). فكان

* الفصل الأول والثاني تم نشرهما في مجلة العرب والفكر العالمي العدد 29 - 30.

** باللاتينية في النص «Corpus harmonium» أي المجموعة الهرمسية.

فيتشين يعود إلى التأكيد على هذا التناقص بين الهرمسية والسحر الهرمسي، من جهة، وبين المسيحية من جهة أخرى. ولم يكن بيبك دولا ميراندول أقل صدقاً وحسن طوية عندما كان يعتبر أن الماجيا والكابالا (Magia et Cabbala) تؤيدان ألوهية المسيح. كما أن البابا إسكندر السادس كان قد أمرَ بأن ترسم في الفاتيكان لوحة جدارية تغص بالصور والرموز المصرية، أي الهرمسية! أما السبب في ذلك، فلم يكن لا من باب الذوقيات (الإستيتيقاً) ولا من باب الزخرفة، بل من قبيل رغبة اسكندر السادس في الإعراب عن حمايته للتراث المصري السري.

إن مثل هذا الاهتمام الخارق بالهرمسية ينطوي على دلالات بعيدة المغزى. فهو ينم عن توق إنسان النهضة إلى «وحي أولاني»، من شأنه أن يشتمل لا على موسى والكابال وحسب، بل على أفلاطون أيضاً، ناهيك بأشتماله أولاً وقبل كل شيء على الديانات السرية في مصر وفارس. كما أنه ينم كذلك عن التملل العميق الذي أورثه لاهوت القرون الوسطى، وتصوراتها المتعلقة بالإنسان والكون. فكان بمثابة رد الفعل على ما يمكن تسميته بالمسيحية «الإقليمية» أو «المحلية»، أي الغريبة المحض، وبمباشرة التوق والتطلع إلى ديانة عالمية، خارج التاريخ، «أسطورية». لقد ظلت مصر والهرمسية - أي السحر المصري - تستحوذان طوال قرنين من الزمن على اهتمام ما لا يحصى عدده من اللاهوتيين والفلاسفة. سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين أو زنادقة. وإذا كان جيوردانو برونو قد هلل بحماس شديد لاكتشافات كوبرنيكوس، فلأنه كان يعتقد بأن لمركزية الشمس دلالة دينية وسحرية عميقة. فعندما كان برونو في انكلترا، كان يبشّر بالعودة القرية لديانة المصريين القدماء السحرية كما نصّ عليها الأسكليبيوس (L'Asclepius)، وكان يشعر أنه أرفع شأنًا من كوبرنيكوس، إذ بينما كان هذا الأخير يفهم نظريته انطلاقاً من صفته كرياضي، كان بوسع برونو أن يتأول الترسيمة الكوبرنيكية بوصفها هيروغليفية الأسرار الإلهية.

من الممكن أن يقوم المرء بدراسة شيقة، يستيعد فيها تاريخ الأسطورة الدينية والثقافية المتعلقة «بالوحي الهرمسي الأولاني» حتى زوالها عام 1614 على يد المحقق الهليني إسحق كازوبون. لكن التاريخ المفصل لهذه الأسطورة ما قبل الحديثة من شأنه أن يبعدها كثيراً عما نحن فيه. نكتفي إذن بالقول إن كازوبون كان قد استند إلى أسس لغوية بحثه، ليبرهن على أن «المجموعة الهرمسية» لم تكن تعبر عن «وحي أولاني»، بل إنها كناية عن مجموعة من النصوص كتبت في فترة متأخرة نسبياً - لا ترقى إلى ما قبل القرنين الثاني والثالث من عصرنا (وأنها تعبر عن النزعة التوفيقية بين الهلينية والمسيحية).

إن تاريخ هذا الاعتقاد العجيب بوحي أولاني وصلنا بحرفيته عن طريق بعض الكتابات والمصنفات، أمر ذو مغزى. بل إن بوسعنا أن نقول إنه يستبق ما سيحدث خلال القرون الثلاثة اللاحقة. والحق أن البحث عن وحي سابق على الحقبة الموسوية كان قد تبلور، ثم ما لبث أن رافق سلسلة الأزمات التي عصفت بالمسيحية الغربية، ثم انتهى به الأمر إلى الحلول محل الإيديولوجيات الطبيعية والوضعية التي شهدتها القرن التاسع عشر. إن الاهتمام الشديد والدائم بنظرية «تعميم الحضارة المصرية» وبـ «الأسرار الشرقية» الأخرى لم يكن عاملاً مشجعاً، خلال عصر النهضة، على تطور ما نسميه اليوم بعلم الأديان المقارن، بل العكس. فالانتباه والجهود التي كرّسها كل من فيتشين وبيك وبرونو وكمبانيلا لدراسة العلم الهرمسي، كان لها أن تؤدي مباشرة إلى تطور مختلف الفلسفات

الطبيعية وإلى ترجيح كفة العلوم الرياضية والفيزيائية. فكانت العلوم والفلسفات الجديدة ترى أن المسيحية ليست ديانة الوحي الوحيدة - هذا إذا كانت تعتبرها بالفعل ديانة «موحاة». وآل ذلك، في القرن التاسع عشر، إلى اعتبار جميع الأديان المعروفة، بما فيها المسيحية، غير قائمة على أي أساس، حتى إنها اعتبرت بمثابة الخطر الذي يهدد الصعيد الثقافي، لأنها تعيق تقدم العلم بوجه عام. وكان الاعتقاد السائد بين الأنتلجنسيا في ذلك العصر أن الفلاسفة قد أثبتوا استحالة البرهان على وجود الله. كما ساد الإدعاء بأن العلوم قد برهنت على أن الإنسان لم يصنع إلا من المادة، وأنه لا يمكن أن يكون ثمة وجود لأي شيء من قبيل «النفس» أو من قبيل الكيان الروحي المستقل عن الجسد والذي يبقى بعده.

- بدايات تاريخ الأديان المقارن

من الملفت للنظر أن بدايات تاريخ الأديان المقارن تقع في حوالي أواسط القرن التاسع عشر، أي في الوقت الذي كانت الدعوة المادية والوضعية قد وصلت فيه إلى أوجها. كان أوغست كومت قد نشر كتابه «التعاليم الوضعية» في عام 1852 وكتابه الآخر «سستام السياسة الوضعية» بين عامي 1855 و1858. وفي 1855، نشر لـ رديفغ بوخنر كتابه «القوة والمادة» Kraft und Stoffe، حيث حاول أن يقيم البرهان على أن الطبيعة تفتقد لأية غاية معينة، وأن الحياة قد نشأت بالتولد الذاتي، وأن الروح والنفس وظيفتان عضويتان. كما أكد بوخنر على أن الروح هي حصيلة مجمل القوى المجتمعة في الدماغ، وأن هناك احتمالاً كبيراً في أن يكون ما يطلق عليه اسم «النفس» أو «الروح» عبارة عن مفعول «الكهرباء العصبية». وفي العام التالي، 1856، نشر ماكس مولر كتابه «مقالات في المنهجية المقارنة»، الذي يمكن اعتباره أول كتاب هام في حقل تاريخ الأديان المقارن. أما «أصل الأنواع» لداروين فقد ظهر بعد ثلاثة أعوام، كما نشر هيربرت سبنسر عام 1862 كتابه «المبادئ الأولى». في هذا الكتاب، حاول سبنسر أن يفسر تطور الكون بتحول عجيب غامض طرأ على المادة الأولية، ونقلها من حالة التجانس غير المحددة إلى حالة التباين المحددة.

هذه الاكتشافات والفرضيات والنظريات الجديدة التي استهوت الأنتلجنسيا سرعان ما تحولت إلى آراء ذات شعبية واسعة جداً. فكان كتاب أرنست هيكل «قصة الخليقة على المذهب الطبيعي» (Natürliche Schöpfungsgeschichte) واحداً من الكتب التي حققت أفضل المبيعات في ذلك العصر. فبعد نشره عام 1868، طبع أكثر من عشرين طبعة قبل نهاية القرن، وترجم إلى حوالي اثني عشر لغة. وتنبغي الإشارة إلى أن هيكل لم يكن فيلسوفاً قديراً ولا مفكراً أصيلاً، بل كان يستلهم آراء داروين، ويعتقد أن نظرية التطور تشكل الطريق الملكي نحو فهم الطبيعة فهماً آلياً. وكان يرى أن نظرية التطور قد أبطلت التفسيرات اللاهوتية والغائية، وأن من شأنها، من ثم، أن تساعد على تيسير فهم أصل الكائنات العضوية بالاعتداد على الأسباب الطبيعية وحدها.

وبينما كان كتاب هيكل يلقى رواجاً كبيراً، فيُعاد طبعه ويترجم ويناقش، وفي الوقت الذي كان سبنسر ينجز فيه كتابه «سستام الفلسفة التأليفية» (System of Synthetic Philosophy) (1860)، كان الفرع المعرفي الجديد الذي هو تاريخ الأديان المقارن يحقق إنجازات سريعة. ففي «قراءات في علم اللغة» (Lectures on the Science of Language) (السلسلة الثانية، 1864)،

عرض مولر نظريته المتعلقة بالأساطوريات الشمسية لدى الآريين، وهي نظرية تقوم على فهم مفاده أن الأساطير نشأت عن «مرض في اللغة». وفي عام 1871، نشر ادوارد بورنت تيلور كتابه «الثقافة البدائية» (Primitive Culture)، الذي هو محاولة لامعة لإعادة تركيب أصل المعتقدات الدينية وتطورها. كان تيلور يرى أن أول مرحلة من مراحل الدين هي ما سمّاه «بالإحيائية»، وهي معتقد يعتبر أن الطبيعة حيّة، أي أن لها نفساً. كما كان يرى أن الإحيائية أدت إلى ديانة الآلهة المتعددة، التي أدّت بدورها في النهاية إلى ديانة التوحيد.

لا فائدة هنا من التذكير بكل التواريخ المهمة التي طبعت تاريخ دراسة الدين دراسة علمية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. غير أننا سنتوقف لحظة للنلقي نظرة على معنى هذا التزامن بين الإيديولوجيات المادية من جهة، وبين الاهتمام المتصاعد بالأشكال الدينية الشرقية والغابرة، من جهة أخرى. رُبَّ قائل يقول إن البحث القلق عن أصول الحياة والفكر، والإتحاذ بـ «أسرار الطبيعة»، وهذه الحاجة إلى اقتحام بُنى المادة الداخلية وفك رموزها ومعانيها، قد ولدت تطلعات واندفاعات عينت ضرباً من الحنين إلى الأصول، إلى الأرومة الأصلية التي انبثق عنها كل شيء في العالم. فالمادة، الجوهر، تشكل الأصل المطلق والبدية الأولى لكل الأشياء، سواء كانت كوناً أو حياة أو فكراً. ويلاحظ المرء أن هناك رغبة لا تقاوم في سبر أعماق الزمان والمكان، وبلوغ حدود العالم المرئي وبدايته، ناهيك باكتشاف الأساس المين، الذي يتقوم به الجوهر والحالة الأولى التي تخرثمت منها المادة الحية⁽²⁾. والقول، من وجهة معينة، بأن النفس البشرية قد نشأت، في نهاية الأمر، عن المادة، ليس بالضرورة قولاً مخزياً ولا فيه مس بكرامة الإنسان. فالواقع أن النفس البشرية لا تعود، بموجب هذه الرؤية، من خلق الله. إلا أننا إذا انطلقنا من الافتراض بأن الله غير موجود، كان لنا عزاء وسلوان في القول بأن النفس قد نشأت كحصيلية لتطور مديد وفي غاية التعقيد، وأن أصلها يعود إلى أقدم الوقائع الكونية: المادة الفيزيائية - الكيميائية. هكذا لم تكن المادة، في نظر علماء النصف الثاني من القرن التاسع عشر - ومثقفيه، تحل جميع المشكلات وحسب، بل كانت تحكم أيضاً على مستقبل البشرية بتقدم مطرد، شاق، لا تاريخ له. فقد صار من الواجب، بفضل العلم، أن ينصرف الإنسان إلى تحسين معرفته بالمادة وإحكام سيطرته عليها، بحيث تستمر هذه المسيرة الحثيثة نحو الكمال إلى ما لا نهاية. وانطلاقاً من هذه الثقة الحماسية بالعلم وبالتربية العلمية وبالصناعة، صير إلى استنباط ضرب من التفاؤل الديني الرسالي، إذ لا بد للإنسان من أن يصبح في نهاية المطاف حراً، سعيداً، غنياً وقوياً.

- المادية، الروحانية، الإشرافية

كان التفاؤل يتفق أياً اتفق مع المادية والوضعية والإيمان بالتطور اللامحدود. وهذا يتضح بدهاءة، ليس من خلال «مستقبل العلم» الذي كتبه أرنست رينان في أواسط القرن التاسع عشر فقط، بل أيضاً من خلال بعض الحركات شبه الدينية الهامة التي نشأت في النصف الثاني من ذلك القرن، كالحركة الروحانية، مثلاً. بدأت هذه الحركة عام 1848 في هايدسفيل من أعمال ولاية نيويورك. وكان منشؤها سماع بعض آل فوكس لسلسلة من الطرقات العجيبة الناجمة عن مصدر ذكي. «وكان أن اقترحت إحدى البنات كوداً معيناً: ثلاث طرقات للدلالة على الجوانب بالإيجاب، وطريقة واحدة للدلالة على الجوانب بالنفي، وطريقتين لتعليق الجواب لشك أو تردد. وهكذا حصل الاتصال مع هذا

الذي يدعي كونه «روحاً». وصارت الشقيقات فوكس الثلاث، أول «وسيطات»، وما لبث الجلوس في «حلقات» (وعقد «الجلسات»)، بهدف الاتصال «بالأرواح» التي تجيب بالطَّرَقَات أو بارتجاج الطاولات أو بإشارات أخرى، أن انتشر سريعاً في جميع أنحاء العالم.⁽³⁾

إن الظاهرات الروحانية معروفة منذ أزمنة قديمة، وهي تفسر تفسيرات شتى من قبل الثقافات والأديان المختلفة. غير أن العنصر الجديد والمهم في الروحانية الحديثة هو مفهومها المادي والواقع أن الروحانيين كانوا يعتقدون أنهم قد وجدوا «أدلة وضعية» على وجود النفس، أو بالأحرى على وجود هذه النفس بعد الموت، من خلال الطَّرَقَات وارتجاج الطاولات، وبالتالي من خلال «التجسّد المادي». كانت مشكلة بقاء النفس وخلودها تستحوذ على العالم الغربي منذ فيثاغوراس وأمبيقولوس وأفلاطون. لكنها كانت عند هؤلاء مشكلة فلسفية أو لاهوتية. أما في القرن التاسع عشر وفي عصر علمي ووضعي، فقد كان خلود النفس مرتبطاً بنجاح التجربة. وللبرهان «علمياً» على هذا الخلود، كان ينبغي الإتيان بأدلة «فعلية»، أي فيزيائية. هكذا صير إلى اتخاذ أجهزة ومختبرات معقدة ترمي إلى دراسة الدليل على بقاء النفس. على كل حال، فنحن نلاحظ أن التفاؤل الوضعي يسحب ظله على معظم الأبحاث الباراسيكولوجية، التي تلوح دائماً من خلالها ذلك الأمل بأن وجود النفس بعد الموت لا بد أن يتبرهن علمياً ذات يوم.

أما الجمعية الإشراقية - وهي حركة شبه دينية واسعة أسستها هيلانة بترفونا بلافاتسكي في نيويورك في تشرين الثاني 1875 - فهي لا تقلّ عن الروحانية تفاؤلاً ووضعية. لقد قدمت هذه البصارة العجيبة في كتابها «إيزيس السافر» (1877) (Isis Unveiled)، وعبر كتبها الضخمة الأخرى، وحيّاً غيبياً يخاطب العالم الحديث بلغته ويقع في مداركه. فالعالم الحديث يؤمن بالتطور، وبالتالي بالتقدم الذي لا تحدّه حدود. فما كان من السيدة بلافاتسكي إلا أن طرحت نظرية في التطور الروحاني الذي لا حدود له، وذلك عبر التقمص والتأهيل التدريجي. وكانت تدعي أن الوحي الأولاني، أي الوحي الآسيوي وربما الوحي الأخروي، قد هبط عليها خلال إقامتها المزعومة في بلاد التبت. (وتجدر الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت التقاليد الشرقية تختص بشيء فهي تختص بالضبط بأنها تفهم الحياة الروحية على نحو مضاد للتطورية). إلى ذلك كانت السيدة بلافاتسكي تؤمن بضرورة الإتيان «بأدلة» وضعية، مادية، تدعم بها العقيدة الإشراقية، فكانت تعمل بانتظام على «التجسيد المادي» لمراسيل أولئك المهاتما الغامضين الذين كانوا يتصلون بها من بلاد التبت. ورغم أن هذه المراسيل كانت تكتب بالانكليزية وعلى ورق عادي، فلم يكن ذلك يقلل من وقعها وقيمتها بما هي أمر ثابت ومادي، فكانت تقنع عدداً كبيراً من الأشخاص الظاهري الذكاء بصحة عقيدة السيدة بلافاتسكي. وكانت هذه العقيدة، بالطبع، عقيدة سرّية ومتفائلة يوحى بها بطريقة تتفق أياً اتفق مع تقاليد الجمعية السرية، وعلى صعيدها الروحي: إذ لم يكن على المريدين إلا أن يقرأوا (كتاب: «إيزيس السافر» بمجلديه)، ويتنسبوا إلى الجماعة الإشراقية حتى يتم تأهيلهم تدريجياً، لفهم أعمق أسرار الكون وأعمق أسرار أنفسهم التي تتصف بالخلود الأبدي وبالهجرة الدائمة. وهكذا يدرك المرء أخيراً أن إمكانيات التقدم لا حصر لها، وأن الكمال ليس شأنًا يستطيع الفرد وحده أن يتوصل إليه، بل شأن يستطيع البشرية بأسرها أن تتوصل إليه في يوم من الأيام.

لا ينبغي للمرء أن يضحك من هذه التأكيدات الخيالية. فالحركة الروحانية، شأنها شأن الجمعية الإشرافية، تعبر عن روح العصر (Zeitgeist) ذاته، الذي تعبر عنه الإيديولوجيات الوضعية. إن قراء «أصل الأنواع» و«القوة والمادة» و«مقالات في المنهجية المقارنة» و«إيزيس السافر» لم يكونوا الأشخاص أنفسهم، لكن أمراً بعينه كان يجمع بينهم على اختلافهم: فالمسيحية لم تقو على إزالة أسباب التملل والتعطش لديهم جميعاً، فضلاً عن أن عدداً منهم لم يكن «متديناً» أصلاً. إن الغشيان الذي أصيب به المسيحية التاريخية كان قد أوجد فراغاً في صفوف الأنتلجنسيا، وهذا الفراغ هو الذي كان يدفع البعض إلى محاولة الوصول إلى أصل المادة الخلاقة، كما كان يدفع البعض الآخر إلى الاتصال بالأرواح أو بالمهاتما المحتجين عن الأنظار. هكذا كان الفرع المعرفي الجديد الذي هو تاريخ الأديان ينمو سريعاً وسط هذا الجو الثقافي، فكان يتبع، بالطبع، ترسيمة مماثلة: فقد تبني طرْحاً وضعياً للأمور وانصرف إلى البحث عن الأصول وعن بداية الدين المطلقة.

- سرسب الأصول:

في ذلك العصر، كانت كل الأعمال التاريخية الغربية مسرّسة بالبحث عن الأصول، بحيث كاد الكلام عن «أصل الشيء وتطوره» يتحول إلى لازمة. فكتب عدد من العلماء الكبار حول أصل اللغة وأصل المجتمعات البشرية وأصل الفن وأصل المؤسسات والأعراق الهندو-آرية.. إلخ. ونحن نتطرق هنا لمشكلة شيقة، رغم تعقيدها. لكننا لا نستطيع مناقشتها إلا تحت طائلة الابتعاد عن موضوعنا. نكتفي بالقول إذن إن هذا التحرّي والتقصّي لأصول المؤسسات البشرية والإبداعات الثقافية يستطول ويستكمل ما يقوم به عالم الطبيعة من بحث عن أصل الأنواع، وما يحلم به العالم الحيوي (البيولوجي) من إدراك لأصل الحياة، وما يبذلُه الأراض والفلكي من جهود لفهم أصل الأرض والكون. فمن وجهة النظر النفسانية، نستطيع أن نستشف هنا الحنين نفسه «للأولاني» و«للأصلي».

كان ماكس مولر يعتقد أن الـ «ريغفيدا» (Rig veda) تعكس المرحلة الأولانية من الديانة الآرية، وأنها، بالتالي (تعبّر عن مرحلة أقدم المعتقدات الدينية والابتداعات الأسطورية. غير أن هابيل برغيني كان قد أثبت منذ 1870 أن التراتيل الفيدية لم تكن تعبيراً عفويّاً وساذجاً عن «ديانة طبيعية»، بل كانت نتاجاً قامت به طبقة من القساوسة على قسط رفيع من الثقافة والصفاء. وهكذا كان لهذا اليقين المفرط بالعثور على شكل أولاني من أشكال الدين أن يتحول مرة أخرى إلى سراب، بعد القيام بتحليل الوثائق تحليلاً لغوياً دقيقاً وصارماً.

ولم يكن نقاش المتبحرين حول الفيدا إلا جولة من جولات تلك المعركة الطويلة الدراماتيكية، التي جرت من أجل تحديد «أصل الدين». فقد أسهم أحد الكتاب اللامعين والمطلعين، اندرو لانغ، مساهمة حاسمة في تقويض التركيبات الأسطورية التي كان قد ركبها مولر. وقد لقي كتابان من كتبه هما «العادة والأسطورة» (1883) Custom and Myth و«الأسطوريات الحديثة» (1897) Modern Mythology، نجاحاً كبيراً، بعد أن جمعا من مقالات عديدة كان قد ردّها بها على مولر، وبالاتماد على نظريات تيلور. غير أن اندرو لانغ ما لبث بعد عام واحد من نشر «الأسطوريات الحديثة»، أي عام 1898، أن أصدر كتاباً آخر بعنوان «صناعة الدين» The Making of Religion، ينقض فيه طرح تيلور، الذي يرى أن أصل الدين قائم في الإحيائية. وكان

لانغ قد بنى حجته على وجود إيمان بآلهة كبيرة لدى بعض الشعوب المغرقة في بدائيتها، كالأستراليين والأندمانيين. أما تيلور فقد زعم أن من المستحيل أن يكون مثل هذا الإيمان أولانياً. إذ كان يرى أن فكرة الله قد نمت وتطورت انطلاقاً من الإيمان بأرواح الطبيعة وجننها، ومن عبادة أرواح الآباء الأولين. غير أن لانغ لم يجد لدى الأستراليين والأندمانيين لا عبادة للآباء الأولين ولا عبادة للطبيعة.

إن هذا القول المفاجئ والمضاد للتطور، الذي يذهب إلى أن الإله الكبير قد لا يكون في آخر التاريخ الديني بل في أوله، لم يؤثر كثيراً في اختصاصي ذلك العصر. وصحيح أن لانغ لم يكن يتحكم تماماً بوثائقه، وأنه اضطر في نقاش له مع هارتلاند أن يتخلى عن بعض عناصر أطروحته البدائية. من جهة أخرى، كان لانغ مصاباً بكونه كاتباً فذاً متعدد المواهب وضع في ما وضع، ديواناً شعرياً. والمواهب الأدبية تثير عادة حذر العلماء وحيطتهم.

ومع ذلك، فالفكرة التي جاء بها لانغ عن إله بدائي أكبر كانت فكرة هامة. وهي تستمد أهميتها من أسباب أخرى. ففي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لم يعد هناك من يعتبر الإحيائية بمثابة المرحلة الأولى من الدين. فقد ظهرت في هذه الفترة نظريتان جدبتان، يمكن وصفهما بـ «ما قبل الإحيائية»، إذ تزعمان أنهما رصدتا مرحلة من مراحل الدين أقدم من تلك المسماة بالإحيائية. إحدى هاتين النظريتين هي نظرية لانغ التي تزعم أن بداية الدين تقوم على الإيمان بآله أكبر. ورغم أن هذه الفرضية كانت غير معروفة في انكلترا، فقد جرى تبنيها، بعد تعديلها، من قبل غرابنر وبعض العلماء الأوروبيين. ومن المؤسف أن يكون فيلهلم شميث، أحد أهم النياسين في عصرنا، قد بلّور فرضية الإيمان البدائي بآله أكبر إلى حد أنه جعل منها نظرية صارمة تقوم على التوحيد الأولاني. أقول «من المؤسف» لأن شميث كان أسقفاً كاثوليكياً، إلى جانب كونه عالماً قديراً، مما حدا بالوسط العلمي إلى الشك في نواياه التبريرية. إلى ذلك، وكما سبق لنا أن أشرنا، كان شميث من العقلانية بمكان، بحيث إنه سعى لإقامة البرهان على أن اعتداء البدائيين إلى فكرة الله، إنما كان عن طريق التفكير السببي البحت. وبينما كان شميث منصرفاً لنشر المجلدات الضخمة من كتابه «في أصل فكرة الإله»، كان الغرب يشهد ولادة عدد مهم من الفلسفات والإيديولوجيات اللاعقلانية. فالوثبة الحيوية عند برغسون، واكتشافات فرويد، والأبحاث التي قام بها ليقي برويل حول ما سماه بالعقلية الغيبية ما قبل المنطقية، وكتاب «في المقدس» لـ Doscheilife لـ رودولف أوتو، والثورات الفنية التي حققتها الدادائية والسريالية، لم تكن إلا بعض تلك الأحداث الهامة التي شهدنا تاريخ اللاعقلانية الحديثة. لذا، لم يتقبل التفسير العقلاني الذي قدمه شميث لاكتشاف فكرة الإله إلا قلة ضئيلة من النياسين ومؤرخي الأديان.

بل العكس، إذ إن ذلك العصر الذي يقع بين 1900 و 1920 على وجه التقريب، كان يشهد انتشار النظرية ما قبل الإحيائية الثانية، أي نظرية المانا، وهي تلك التي تدّعي أن بداية الدين كانت عبارة عن إيمان بقوة سحرية - دينية غامضة ومشوشة. وكان الأتاس البريطاني ماريت هو الذي شدّد، بوجه خاص، على السمة ما قبل الإحيائية التي يتصف بها الإيمان بالمانا، وذلك إذ بين أن هذه الخبرة السحرية - الدينية لا تفترض وجود مفهوم الروح، وأنها تمثل بالتالي مرحلة أقدم من الإحيائية التي وضعها تيلور. إن ما يثير اهتمامنا، في هذا السجل الحامي بين الفرضيات المتعلقة بأصل الدين، هو التركيز

على «الأولاني». فالمرء يلاحظ اهتماماً مماثلاً بهذا الموضوع عند المفكرين الإنسيين والفلاسفة الطليان بعد اكتشافهم للنصوص الهرمسية. كما أن البحث عن «الأولاني» يطبع نشاط الإيديولوجيين العلميين والمؤرخين في القرن التاسع عشر، وإن على صعيد آخر ولغاية مختلفة. إن النظريتين ما قبل الإحيائيتين - تلك التي تقول بالإيمان الأولاني بإله أكبر، وتلك التي تقول باختيار الشأن المقدس اختياراً أصلياً بوصفه قوة مفارقة - تؤكدان أنهما بلغتا، في مضمار التاريخ الديني، مستوى أعمق من مستوى إحيائية تيلور. والواقع أن النظريتين تزعمان أنهما اكتشفتا البداية المطلقة للدين. إلى ذلك، فهما لم توافقا على ما تضمنته فرضية تيلور من تطور وحيد الجانب للحياة الدينية. فماريت ومدرسة الماننا لم يشغلهما الإهتمام ببناء نظرية عامة في تطور الدين. في حين أن شميث كرس نتاج حياته لمعالجة هذه المشكلة بالذات، معتقداً أن المسألة تتعلق بمشكلة تاريخية لا بمشكلة طبيعية. ففي رأي شميث أن الإنسان كان في البداية يؤمن بإله واحد قادر على كل شيء وخالق لكل شيء. ثم ما لبث، بناء على ظروف تاريخية، أن أهمل هذا الإله الواحد، بل نسيه أيضاً، وراح يتورط في إيمانات معقدة أكثر فأكثر، كالإيمان بالآلهة والآلهات والجن والآباء الأولين الأسطوريين.. إلخ. ورغم أن عملية التقهقر هذه قد بدأت منذ عشرات الألوف من السنين، فقد كان شميث يزعم أن من الواجب اعتبارها بمثابة العملية التاريخية، لأن الإنسان كان كائناً تاريخياً. لقد أدخل شميث النياسة التاريخية على صعيد واسع في دراسة الأديان البدائية. ولسوف نرى في ما يلي عواقب هذا التحول الهام في طريقة النظر إلى الأمور.

- الآلهة الكبار وموت الإله

لنعد الآن إلى أندرو لانغ وإلى اكتشافه لوجود إيمان بدائي بإله أكبر. لا أدري ما إذا كان لانغ قد قرأ نيتشه أم لا. من المحتمل جداً أن لا يكون قد قرأه. لكن نيتشه كان قد أعلن موت الله - على لسان داعيته زرادشت - قبل عشرين عاماً من اكتشاف لانغ. وبينما مر هذا الإعلان دون ضجة تذكر في حياة صاحبه، كان له تأثيراً كبيراً على الأجيال اللاحقة في أوروبا. فقد كان ينبئ بزوال المسيحية - بما هي دين - زوالاً نهائياً، ويعلن من جهة أخرى ضرورة أن يحيا الإنسان الحديث، بالتالي، في عالم لا آلهة فيه. بيد أن ما تجدر الإشارة إليه، في نظري، هو أن لانغ، باكتشافه لوجود الآلهة الكبيرة عند البدائيين، كان قد تبين له موتها أيضاً، رغم أنه لم يدرك هذا الوجه المخصوص من اكتشافه. فالواقع أن الرجل كان قد لاحظ أن الإيمان بإله أكبر لم يكن أمراً شائعاً جداً، وأن عبادة هذه الآلهة كانت هزيلة وبائسة، أي أن دورها الفعلي في الحياة الدينية كان متواضعاً جداً. حتى أن لانغ حاول أن يجد تفسيراً لتقهقر الآلهة الكبرى وزوالها النهائي، فضلاً عن استبدالها بوجوه دينية أخرى. وكان من بين الأسباب التي ذكرها، أن المخيلة الأسطورية أسهمت مساهمة جذرية في تقهقر فكرة الإله الأكبر. كان مخطئاً في ذلك، لكن هذا الخطأ لا أهمية له في ما نحن فيه. فالواقع أن الإله البدائي الأكبر قد تحول إلى إله محتجب، Deus Otiosus، وبات القوم يعتقدون أنه انسحب إلى السماوات العليا، وصار لا يأبه لشؤون البشر ولا يهتم بهم، بحيث طواه النسيان شيئاً فشيئاً. هكذا يكون، بتعبير آخر، قد مات. لا لأن ثمة أساطير تروي وقائع موته، بل لأنه غاب عن الحياة الدينية غياباً تاماً، وانتهى به الأمر إلى غياب ذكره من الأساطير نفسها. إن نسيان الإله الأكبر على هذا النحو يعني أيضاً موته. لقد كان إعلان نيتشه جديداً على

العالم الغربي اليهودي المسيحي، لكن موت الإله ظاهرة قديمة جداً في تاريخ الأديان - مع هذا الفارق، بالطبع، وهو أن غياب الإله الأكبر [لدى القدماء] يستتبع ولادة مجمع للآلهة أكثر حيوية ودراماتيكية، رغم مرتبته الأدنى - في حين أن موت الإله اليهودي - المسيحي يستتبع، في تصور نيته، ضرورة أن يعتاد الإنسان على الحياة في جو من الوحدة والوحشة، على العيش وحيداً في عالم نُزعت عنه معالم القدسية نزعاً مبنياً. لكن هذا العالم القائم بذاته والذي نزع عنه الشأن المقدس نزعاً جذرياً إنما هو عالم التاريخ. فالإنسان، بوصفه كائناً تاريخياً، كان قد قتل الإله، وصار بعد هذا القتل مضطراً للعيش في التاريخ ليس إلا. والجدير بالذكر أن شميث، صاحب نظرية التوحيد الأولاني، كان يعتقد أن نسيان الإله الأكبر واستبداله النهائي بوجوه دينية أخرى، لم يكن نتيجة لعملية طبيعية، بل كان نتيجة لعملية تاريخية. فالإنسان البدائي كان قد فقد إيمانه بإله واحد، وأخذ يعبد عدة آلهة أدنى مرتبة منه، بحكم تحقيقه للإنجازات المادية والثقافية التي نقلته من مرحلة اللقطة إلى مرحلتها الزراعة والبدواة، أي بتعبير آخر بحكم «صنعه» للتاريخ.

هكذا، نجد عند نيته كما عند لانغ وشميث فكرة جديدة: فكرة مسؤولية التاريخ عن تقهقر الإله، ثم نسيانه، وصولاً إلى «موته». وقد كان لعلماء الأجيال اللاحقة أن يجهدوا أنفسهم في حل المشكلة التي طرحت بناء على هذا المعنى الجديد للتاريخ. في هذا الأثناء كانت الدراسة المقارنة للأديان تحقق تقدماً، فقد كان نشر الوثائق والنصوص يتزايد بلا انقطاع، وألف عدد كبير من الكتب، كما أنشأت كُرّاس جديدة لتدريس تاريخ الأديان في العالم أجمع.

وفي وقت من الأوقات، خاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان هناك من يعتقد أن من المفيد تكريس جيل أو جيلين للانصراف إلى نشر الوثائق وتحليلها، بحيث يصبح من الممكن إطلاق يد العلماء اللاحقين في صياغة التفسيرات التأليفية. لم يكن ذلك إلا حلماً، بالطبع، رغم أن رينان كان قد آمن بهذا الحلم عندما كتب «مستقبل العلم». إن تاريخ الأديان، شأنه شأن جميع الفروع المعرفية التاريخية الأخرى، كان قد اتبع طريق النشاطات العلمية، أي إنه ركز جهوده أكثر فأكثر على جمع «الوقائع» وتصنيفها. وهذا التواضع التفتيشي الذي تحلى به مؤرخ الأديان حيال عدة شغله، لم يكن يخلو من ترفع وسمو، حتى أنه كاد يتخذ دلالة روحية. ويمكننا أن نصف وضع العالم المستغرق في وثائقه - بل المتهاوي تحت عبثها ووزنها - بأنه من قبيل الهبوط إلى الجحيم (Dessensus ad inferos)، هبوط إلى المناطق العميقة المظلمة والجوفية، حيث يجابه بأشكال المادة الحية، وهي لما تزل في صيغتها الجراثومية. بل إننا نجد في بعض الأحيان أن هذا الاستغراق الكامل في الوثائق يكاد يكون عبارة عن موت روحي، إذ إن ملكة الإبداع لدى العالم قد تصاب من جرائه بالعقم.

ويعبر هذا الميل نحو الهبوط عن اتجاه العقلية الغربية بوجه عام في بداية هذا القرن. فليس بوسع المرء أن يجد وصفاً لتقنية التحليل النفسي التي بلورها فرويد أفضل من وصفها بأنها هبوط إلى الجحيم، هبوط إلى أعماق مناطق النفس البشرية وأخطرها. وعندما وضع يونغ فرضيته حول وجود اللاوعي الجماعي، أخذ التنقيب عن تلك الكنوز الخالدة التي هي أساطير البشرية الغابرة ورموزها وصورها، يشبه التقنيات المعتمدة في سر أغوار المحيطات وكشف أعماق المغاور والكهوف. فكما أن النزول إلى قيعان البحار والدخول إلى أعماق المغاور قد كشف عن وجود كائنات عضوية بسيطة، كانت قد انقرضت منذ زمن طويل عن سطح الكرة الأرضية، كذلك أدى التحليل إلى بعث أشكال

من الحياة النفسية العميقة التي لم تكن من قبل بمتناول الدراسة. لقد كان لاكتشاف المغاور والكهوف أن يضع بمتناول علماء الحياة كائنات عضوية ثالثة، بل من بقايا الدهر الوسيط، وأشكالاً حيوانية بدائية لم يكن من الممكن العثور عليها بواسطة الحفريات، أي أنها كانت قد زالت عن سطح الأرض دون أن تترك أثراً. فعندما اكتشفت عمليات سبر أغوار الكهوف والمغاور تلك «المطمورات الحية»، كانت تدفع معرفتنا بصيغ الحياة الغابرة خطوات هامة إلى الأمام. كذلك فإن هناك صيغاً غابرة من الحياة النفسية، «مطمورات حية» مدفونة في غياهب اللاوعي، صارت الآن بمتناول الدراسة بفضل التقنيات التي بلورها فرويد وغيره من نفساني الأعماق. وينبغي بالطبع أن نميز بين تلك المساهمة الكبرى التي قدمها فرويد للمعرفة - نعني صياغته لنظرية في اللاوعي، وبلورته لإولات التحليل النفسي - وبين الإيديولوجيا الفرويدية التي لا تعتبر، من جهتها، إلا مذهباً يضاف إلى ما لا يحصى من الإيديولوجيات الوضعية. لقد كان فرويد، هو الآخر، يعتقد أنه توصل بفضل التحليل النفسي إلى المرحلة «الأولانية» من الحضارة ومن الدين. وقد رأينا كيف كان يعتبر أن أصل الدين والثقافة يكمن في جريمة قتل أولانية، وبالضبط في جريمة قتل الأب. فهو يرى أن الإله لم يكن إلا تصعيداً وإعلاء لشأن الأب الجسدي، الذي قتله أبنائه بعد طرده لهم. وقد جوبه هذا التفسير العجيب بالنقد والرفض من قبل النياسين الأكفاء. لكن فرويد لم يتخل عن نظريته ولم يعد لها، ولعله كان يعتقد أنه وجد أدلة على قتل الإله الأب لدى مرضاه من أهل فيينا. غير أن اكتشاف مثل هذه «الأدلة» لا يعني أكثر من الوقوف على أن بعض البشر الحديثين أخذوا يشعرون بعواقب «قتل ربهم». فقد سبق لـ نيتشه أن نادى قبل ثلاثين عاماً من كتابة «الطوطم والحرام» أن الإله قد مات، أو على الأصح أنه قتل على يد الإنسان، وربما كان فرويد قد أرجع العصاب الذي كان يشكو منه مرضاه من أهل فيينا إلى ماض أسطوري. ولكن إذا كان البدائيون يعرفون بدورهم «موت الإله»، فإن هذه العبارة تدل عندهم على احتجاجه وابتعاده، لا على «قتله» بيد الإنسان كما نادى نيتشه.

إن في فكر فرويد أمرين مهمين بالنسبة لموضوعنا، أولهما: أن فرويد قدم لنا مثلاً ممتازاً عن تلك الرغبة التي يعرفها العلماء الغربيون حق العلم، وهي الرغبة باكتشاف «الأولاني»، باكتشاف «الأصول». بمعنى أنه حاول أن يتوغل بعيداً في تاريخ الفكر، ووصل إلى حيث لم يصل أحد من أسلافه، مما يعني، بالنسبة لحالته، الولوج إلى اللاوعي. أما ثانيهما: فهو أن فرويد كان يعتقد أنه لم يجد في بداية الحضارة ونشأة المؤسسات البشرية أمراً بيولوجياً، بل وجد حدثاً تاريخياً هو قتل الأب بيد أبنائه. أما التساؤل عما إذا كان هذا الحدث التاريخي الأولاني قد حصل في الواقع أو لم يحصل، فمسألة لا أهمية لها في نقاشنا. فالهم هو أن فرويد - رغم كونه على المذهب الطبيعي دون شك - كان يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن ألد - دين مرتبط بحدث، وأن هذا الحدث هو أول عملية قتل للأب. وما يضيفي على هذا القول أهمية أكبر فأكبر هو أن ألوف المحللين النفسيين ومئات الألوف من الغربيين المتفاوتي الثقافة، مقتنعون في أيامنا هذه بأن تفسير فرويد كان ولا يزال عين الصواب من الناحية العلمية.

- التاريخية والتاريخانية

إن حنين الغربي إلى «الأصول» وإلى «الأولاني» قد اضطره إذن، في نهاية الأمر، إلى مواجهة التاريخ. ومنذ ذلك الوقت علم مؤرخ الأديان أنه عاجز عن التوصل إلى «أصل» الدين. فما تمّ في البدء، Ab Origine، لم يعد يعتبر مشكلة بالنسبة إليه، رغم أن المرء يستطيع اعتبار هذا البدء مشكلة

بالنسبة للاهوتي والفيلسوف. وهكذا وجد مؤرخ الأديان نفسه، دون وعي منه أو يكاد، وسط جو ثقافي مختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي عاشه مولر وتيلور، بل حتى فرازر وماريت. كان هذا الجو جواً جديداً تعبق فيه أفكار نيتشه وماركس ودلتي وكروتش وأورتيغا. أما اليافطة التي تتوسط سماء هذا الجو، فلم تعد يافطة الطبيعة بل صارت تحمل اسم التاريخ. واكتشاف أن التاريخ أمر لا مفر منه، وأن الإنسان كان دائماً كائناً تاريخياً، ليس بحد ذاته اختباراً سلبياً أو تعقيماً. فهذا الأمر البديهي سرعان ما أتاح المجال أمام سلسلة من الإيديولوجيات والفلسفات النسبية والتاريخانية، ابتداء بدلتي وانهاء بهيدغر وسارت.ر. ففي سن السبعين كان دلتي نفسه قد اعترف بأن «نسبية جميع المفاهيم البشرية هي الكلمة الأخيرة التي تقال في النظرة التاريخية للعالم».

ليس من الضروري أن نناقش هنا صحة التاريخانية. غير أن الفهم السليم لموقف مؤرخ الأديان يُملي علينا أن نأخذ بالاعتبار تلك الأزمة الخطيرة التي تولدت عن اكتشاف تاريخية الإنسان. لقد كان هذا البعد الجديد - ونعني به التاريخية - قابلاً لتفسيرات شتى. لكن علينا أن نُسلم بأن النظرة إلى الإنسان بوصفه، أولاً وقبل كل شيء، كائناً تاريخياً، كانت تنطوي بمعنى من المعاني، على إذلال عميق للوعي الأوروبي. والحق أن الغربي كان قد اعتبر نفسه مخلوقاً من صنع الله وإبداعه ومالكاً لوحى فريد من نوعه، ثم اعتبر نفسه سيداً للعالم وصانعاً للحضارة الوحيدة الصالحة للانتشار في العالم، ثم اعتبر نفسه مبدعاً للعلم الوحيد الذي يتف بأنه صحيح ومفيد... إلخ. ثم ها هو يكشف فجأة أنه يقع على قدم المساواة مع سائر البشر الآخرين، وأنه مشروط مثلهم باللاوعي وبالتاريخ. فلم يعد لا المبدع الوحيد لحضارة رفيعة، ولا سيد العالم، بل عاد كائناً مهدداً بالتلاشي على الصعيد الثقافي. وعندما كان فليري يقول: «إننا نعلم الآن، نحن معشر الحضارات، أننا إلى زوال» كان كلامه هذا صدى لتاريخانية دلتي المشائمة.

إلا أن اكتشاف الشرطية التاريخية الجامعة وما نشأ عنها من امتهان للإنسان الغربي لم يخلوا من نتيجة إيجابية. إذ إن تقبل تاريخية الإنسان قد ساعدت الغربي على التخلص من آخر بقايا الملائكية والمثالية. فنحن اليوم نحمل انتفاء الإنسان إلى هذا العالم على محمل الجد أكثر مما مضى، ولم نعد نعتبر أنه روح مسجونة في المادة. وعلمنا بأن الإنسان مشروط دائماً يعني اكتشافنا للملكة الخلق والإبداع التي يتمتع بها، وأنه يستجيب بصورة خلاقة لهذا التحدي المتمثل بالشرطية الكونية أو النفسانية أو التاريخية. لذا لم يعد هناك من يقبل بتفسير الثقافات والديانات تفسيراً طبيعياً. وحتى لا نذكر إلا مثلاً واحداً، نذكر بأننا نعرف اليوم أن الإنسان البدائي لم يكن يدين بديانة «طبيعية»، ولا هو كان قادراً على ذلك. أما في زمن مولر وتيلور، فقد كان الاختصاصيون يتحدثون عن عبادات «طبيعية» وعن وثنية، وهم يعنون بذلك أن البدائي كان يعبد أشياء طبيعية. غير أن تقديس بعض الأشياء الكونية لا يمكن اعتباره «وثنية»، إذ ليست الشجرة أو النبع أو الحجر هو الذي يعبد، بل القدسي الذي يتجلى من خلال هذه الأشياء الكونية. إن هذا الفهم الجديد لتجربة الإنسان الغابر الدينية هي حصيلة توسيعنا لأفق وعينا التاريخي. ففي نهاية التحليل، يمكننا أن نقول إن المذهب الذي يرى في الإنسان كائناً تاريخياً وحسب قد شقَّ الطريق أمام نوع من المذهبية الكونية الجامعة، رغم ما ينطوي عليه من احتمالات النسبية. فإذا كان الإنسان يضع نفسه عبر التاريخ، فإن كل ما صنعه في الماضي يتخذ أهمية بالنسبة لكل منا. مما يعني أن الوعي الغربي لا يعترف إلا بتاريخ واحد هو التاريخ الكوني

الجامع، وأنه لا بدّ من تخطي التاريخ المتمحور على بعض الناس لأنه ليس إلا تاريخاً قطعياً ضيقاً. وهذا يعني بالنسبة لمؤرخ الأديان أن عليه أن لا يهمل أو يتجاهل أي شكل من الأشكال الدينية الهامة، رغم أنه ليس بوسعنا أن نطالبه بأن يكون خبيراً واختصاصياً بكل ما يتعلق بها مجتمعة.

وهكذا، بعد أكثر من قرن من العمل الذي لم يعرف الكلل، اضطر العلماء إلى التخلي عن الحلم القديم بإدراك أصل الدين بوسائل تاريخية، وانصرفوا إلى دراسة مختلف مراحل الحياة الدينية ومختلف أوجهها. غير أن بوسعنا أن نتساءل عما إذا كانت هذه المساهمة هي كل ما تقدم به تاريخ الأديان. فهل نحن محكومون بالعمل إلى ما لا نهاية على هذه المواد الدينية، باعتبارها وثائق تاريخية وحسب، أي باعتبارها تعبيراً عن مختلف الأوضاع الوجودية على مر الزمن؟ وهل أن عجزنا عن الوصول إلى أصل الدين يعني أيضاً عدم قدرتنا على إدراك كنه الظاهرات الدينية وجوهرها؟ أياكون الدين ظاهرة تاريخية فقط لا غير، على نحو ما هو عليه سقوط القدس أو القسطنطينية مثلاً؟ إن من يدرس الدين يعتبر أن «التاريخ» يعني بالدرجة الأولى أن جميع الظاهرات الدينية مشروطة. مما يعني أيضاً أن لا وجود لظاهرة دينية خالصة ونقية. فالظاهرة الدينية هي دائماً ظاهرة مجتمعية كذلك، واقتصادية ونفسانية، فضلاً عن أنها بالطبع ظاهرة تاريخية لأنها تتم في الزمن التاريخي ولأنها مشروطة بكل ما تمّ وجرى من قبل. غير أن من حقنا أن نتساءل عما إذا كانت سساتيم الاشتراط المتعددة تشكل تفسيراً كافياً للظاهرة الدينية. فالواقع أنه عندما تسمح إحدى الاكتشافات الكبيرة بفتح آفاق جديدة أمام الفكر البشري، نجد دائماً أن هناك اتجاهات لتفسير كل شيء في ضوء هذا الاكتشاف وبناء على الرجعة إليه. هكذا نجد أن الإنجازات العلمية التي تمت في القرن التاسع عشر دفعت الناس والعلماء إلى تفسير كل شيء بالمادة - لا الحياة فقط بل الفكر ونتاجه أيضاً. كذلك، فإن اكتشاف أهمية التاريخ في مستهل هذا القرن، دفع بكثيرين من معاصرينا إلى اختزال الإنسان لبعده التاريخي، أي إلى سستام الشروط التي يتحدد بموجبه موقع كل كائن بشري لا محالة. ولكن لا ينبغي الخلط بين الشروط التاريخية التي تجعل وجوداً بشرياً ما على نحو ما هو عليه، وبين هذا الوجود البشري نفسه. إن مؤرخ الأديان يعتبر أن كون الأسطورة أو الطقوس أمرين مشروطين دائماً من الناحية التاريخية مسألة لا تفسر وجود هذه الأسطورة نفسها أو هذا الطقوس نفسه. بتعبير آخر، إن تاريخية الاختبار الديني لا تقول لنا، في نهاية التحليل، ما هو الاختبار الديني. نعلم أن ليس بوسعنا إدراك الشأن المقدس إلا عبر تجلياته التي هي دائماً تجليات تاريخية مشروطة. لكن دراسة هذه التجليات لا تحيطنا علماً، لا بما هو الشأن المقدس، ولا بما يعنيه الاختبار الديني فعلاً.

خلاصة القول، إن مؤرخ الأديان الذي لا تعجبه تجريبية أو نسبية بعض المدارس الاجتماعية أو التاريخية الرائجة، يشعر بشيء من الكبت. فهو يعلم أنه محكوم عليه بالعمل على وثائق تاريخية فقط، لكنه في الوقت نفسه يشعر أن هذه الوثائق تعبر عن شيء آخر غير الوقائع التاريخية التي تعبر عنها. إنه يشعر على نحو غامض ومشوش بأن هذه الوثائق توحى له بحقائق هامة حول الإنسان، وحول صلة الإنسان بالشأن المقدس، لكنه لا يجد سبيلاً إلى إدراك هذه الحقائق. وهذه مشكلة تقض مضاجع الكثيرين من مؤرخي الأديان المعاصرين. لقد صير إلى اقتراح بعض الأجوبة. لكن طرح هذا السؤال على لسان مؤرخي الأديان بالذات أهم من الأجوبة التي قد يتقنحونها. فقد حدث مراراً في الماضي أن كان السؤال الموفق قادراً على بعث حياة جديدة في أوصال علم متهالك.

IV. أزمة تاريخ الأديان وجديده

لنعترف بصراحة أن تاريخ الأديان، أو الأديان المقارنة⁽⁴⁾، لا يقوم إلا بدور متواضع في الثقافة الحديثة. عندما نتذكر ذلك الاهتمام الكبير الذي كان يوليه جمهور النصف الثاني من القرن التاسع عشر لآراء مولر حول أصل الأساطير وتطور الأديان، والتتبع المتشوق لسجله ونقاشاته مع اندرو لانغ؛ وعندما نتذكر أيضاً ذلك النجاح الكبير الذي حققه «الغصن الذهبي» وموجة المانا، أو القول «بالعقلية ما قبل المنطقية» أو بـ «المشاركة الغيبية»؛ وعندما نتذكر أخيراً أن «أصول المسيحية» أو «مقدمات لدراسة الدين اليوناني» أو «الأشكال البسيطة من الحياة الدينية» كانت كتباً مفضلة وأثيرة لدى آبائنا وأجدادنا، لا يسعنا أن ننظر إلى الوضع الراهن إلا بعين الأسى.

ورب قائل يقول إنه لم يعد في أيامنا رجال كـ ماكس مولر وأندرو لانغ وفرازر. وهذا ربما كان صحيحاً، لا بمعنى أن مؤرخي الأديان اليوم هم أقل شأناً من أسلافهم المشاهير، بل أنهم، ببساطة، أكثر تواضعاً منهم، بل أشد اتقاء وتورعاً. بيد أن هذه المسألة هي التي تؤرقني: لماذا رضي مؤرخو الأديان أن يصيروا إلى ما هم عليه اليوم؟ قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن السبب في ذلك هو تعاضلهم ما جرى لأسلافهم المشاهير، إذ تبين لهم، إذا جاز القول، بطلان كل الفرضيات المرتجلة وعرضية كل التعميمات المفرطة في طموحاتها. لكنني لا أعتقد أن الفك الخلاق، في أي فرع من فروع المعرفة، يتخلى عن أداء دوره وعن إنجاز مهامه، لأن النتائج التي توصل إليها سابقوه كانت هشة ورخصة. فلا شك أن للإحباط الذي يعاني منه حالياً مؤرخو الأديان أسباباً أشد تعقيداً.

- «النهضة الثانية»

قبل أن أناقش هذه الأسباب، أود أن أذكر بمثل مشابه حصل في تاريخ الثقافة الحديثة. فقد اعتبر «اكتشاف» الأوبانيشاد والبوذية، في مستهل القرن التاسع عشر، بمثابة الحدث الثقافي الذي لا بد أن يكون له نتائج عظيمة. وقد قارن شوبنهاور بين اكتشاف السنسكريتية والأوبانيشاد وبين إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية - اللاتينية «الحقة» خلال النهضة الإيطالية. كان من المتوقع إذن أن تؤدي مواجهة الفلسفة الهندية إلى تجديد جذري للفكر الغربي. غير أننا نعلم أن معجزة «النهضة الثانية» هذه لم تحصل. ليس هذا وحسب، فباستثناء المد التسطيري الذي أحدثته طروحات ماكس مولر، لم يولد اكتشاف الفلسفة الهندية الروحية أي إبداع ثقافي واسع المدى في الغرب. ويذهب البعض في أيامنا هذه إلى أن هذا الفشل يتفسر بسببين رئيسيين: أولهما، أفول نجم الماورائيات وغلبة الايديولوجيات المادية والوضعية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وثانيهما، تركيز جهود الأجيال الأولى من المستهنيين على نشر النصوص والمفردات والدراسات اللغوية والتاريخية، لأن التقدم على طريق فهم الفكر الهندي كان يقتضي التفقه باللغة الهندية مهما كان الثمن.

ومع ذلك، لم تخل بدايات الاستهناد من عمليات تأليفية واسعة وجريئة. فنشر أوجين بورنوف كتابه «مقدمة لتاريخ البوذية الهندية» عام 1844. ولم يتراجع ألبرت فيبر ومولر وبرغيني أمام مشاريع، تبدو لنا الآن، وبعد مضي زهاء القرن على التفقه اللغوي الصارم، ذات أحجام عملاقية. وفي أواخر القرن التاسع عشر، كتب بول دوسن تاريخ الفلسفة الهندية. واستهل سيلفن ليفي بدايات أعماله

بكتابات، لا يقوى على القيام بها اليوم إلا المستهند المتبحر («مذهب الأضحيات في البراهمانا»، 1898؛ «المسرح الهندي» في جزئين، 1890). وكان لا يزال حدثاً عند نشر المجلدات الثلاثة من دراسته المفردة القيمة «النيبال» (1905 - 1980). ولم يتردد هرمان أو لدنبرغ في تقديم لمحات عامة عظيمة، سواء حول ديانات الفيدا (1894) أو حول البوذا والبوذية القديمة (1881).

إن تقصير هذه «النهضة الثانية»، التي كان يفترض بها أن تنجم عن اكتشاف السنسكريتية وفقه اللغة الهندية، لم يكن عائداً إذن إلى تركيز المستشرقين تركيزاً شديداً على فقه اللغة. و«النهضة» لم تحدث لسبب بسيط، وهو أن دراسة السنسكريتية واللغات الشرقية الأخرى لم تفلح في تخطي دائرة علماء اللغة والمؤرخين، في حين أن اليونانية واللاتينية كانتا تدرسان، إبان النهضة الإيطالية، لا من قبل النحويين والإنسيين وحسب، بل أيضاً من قبل الشعراء والفنانين والفلاسفة واللاهوتيين وأهل العلم. لا شك في أن بول دوسن قد ألف كتباً عن الأوبانيشاد وعن الفيدانتا، وأنه اجتهد في هذه الكتب لجعل الفكر الهندي فكراً «مشرّفاً»، بأن فسّره على ضوء المثالية الألمانية، وبين، مثلاً، أن بعض أفكار كانط وهيجل كانت بذورها موجودة في الأوبانيشاد. وكان يعتقد أنه يخدم قضية الاستهنداد، إذ يشدد على أوجه الشبه القائمة بين الفكر الهندي والماورائيات الغربية، ساعياً بذلك إلى إثارة الاهتمام بالفلسفة الهندية. لقد كان دوسن عالماً بارزاً، لكنه لم يكن مفكراً أصيلاً. يكفي أن نتخيل انصراف زميله نيتشه لدراسة السنسكريتية والفلسفة الهندية، لنكون فكرة عما كان من الممكن أن يحدثه الالتقاء الحقيقي بين الهند وبين فكر غربي خلاق. وإذا شئنا أن نأخذ مثلاً عينيّاً، فما علينا إلا أن نقدر النتائج التي أسفرت عن ذلك اللقاء الخلاق مع الفلسفة والتصوف الإسلاميين، عندما نظر إلى ما تعلمه مفكر ديني قح ك لويس ماسينيون من دراسته للحلاج: أو عندما نرى كيف أن فيلسوفاً ولاهوتياً ك هنري كوربان قد استنبط تأويلاً فريداً لفكر السهروردي وابن عربي وابن سينا. لقد مضى زمن طويل منذ أن أصبح الاستهنداد، شأنه شأن الاستشراق بوجه عام، فرعاً «مشرّفاً» ومفيداً من فروع المعرفة، فرعاً يضاف إلى الفروع المعرفية العديدة الأخرى التي تشكل ما يسمّى بالإنسانيات. لكن المستقبل الزاهر الذي توقعه له شوبنهاور لم يتحقق. وإذا كان للالتقاء مع فكر الهند وآسيا أن يثير الدوافع والحوافز، فإن ذلك سيكون نتيجة للتاريخ، وذلك بعد أن صارت آسيا اليوم حاضرة وموجودة في الحاليات التاريخية. لكن هذا الالتقاء لن يكون من صنع الاستشراق الغربي.⁽⁵⁾ مع ذلك، فقد برهنت أوروبا مراراً عديدة على أنها متشوقة للحوار، ولتبادل الآراء والخبرات مع التيارات الروحية والثقافات غير الأوروبية. فلنتذكر الأثر الذي خلفه أول عرض للرسم الياباني على الانطباعيين الفرنسيين، والتأثير الذي كان للنحت الأفريقي على بيكاسو، أو النتائج التي ترتبت على اكتشاف «الفن البدائي» لدى الجيل الأول من السرياليين، علماً أن جميع هذه الأمثلة تتعلق بفنانين لا بعلماء.

- التأويل الكلي

لقد تكون تاريخ الأديان كفرع معرفي قائم بذاته بعد وقت قصير من بدايات الاستشراق (معتمداً إلى حد ما على أبحاث المستشرقين)، كما أنه استفاد إلى حد كبير جداً من الإنجازات التي حققتها الإناسة. بتعبير آخر إن المصدرين الرئيسيين اللذين استقى منهما تاريخ الأديان وثائقه - وما

زال يستقي - هما الثقافات الآسيوية وثقافات الشعوب المسماة - في غياب لفظة أنسب - بالشعوب «البدائية». وفي كلا الحالتين وجد نفسه حيال أقوام وأمم، كانت قد تخلصت من الوصاية الأوروبية منذ نصف قرن، وخاصة خلال السنوات العشر أو الخمسة عشر الأخيرة، وأخذت تطلع بمسؤولياتها في التاريخ. ويصعب على المرء أن يتخيل فرعاً معرفياً إنسياً أفضل موقعاً من تاريخ الأديان، من أجل المساهمة في النهاية إلى الاختصار، كل على حقله (الواسع، على كل حال)، في حين أن مؤرخ الأديان ينبغي له، إذا كان أميناً لأهداف اختصاصه، أن يعرف الأوجه الأساسية التي تتصف بها ديانات آسيا، فضلاً عن ديانات ذلك العالم «البدائي» الواسع، إلى جانب فهمه للتصورات الرئيسية في ديانات الشرق الأدنى القديم، وعالم البحر المتوسط واليهودية والمسيحية والإسلام. (وليس المقصود بالطبع. أن يتضلع من جميع هذه الميادين بوصفه لغوياً ومؤرخاً؛ بل المقصود أن يستوعب أبحاث أصحاب الاختصاص بحيث يجعلها جزءاً متكاملًا مع المناظير المخصصة التي يمتاز بها تاريخ الأديان. فأمثال فرازر وكليمين وبتازوني وفان درليوي، كانوا قد بذلوا جهدهم لمتابعة الإنجازات التي تحققت في قطاعات شتى من المعرفة. ولم يظهر حتى اليوم من تحظى المثل الذي ضربوه لنا، بصرف النظر عما إذا كان المرء متفقاً معهم في تفاسيرهم واجتهاداتهم أم لا).⁽⁶⁾

لقد ذكرت بهذه الوقائع لكي أسجل أسفي تجاه مؤرخي الأديان، إذ لم يحسنوا الاستفادة من وضعهم المتميز. ولا شك أنني لا أنسى المساهمات التي قدموها منذ ثلاثة أرباع القرن في جميع قطاعات البحث. فنحن إذا كنا اليوم قادرين على التحدث عن تاريخ الأديان بوصفه فرعاً معرفياً مستقلاً، فالفضل في ذلك إنما يعود إلى تلك المساهمات. لكن من المؤسف أن لا يكون معظم مؤرخي الأديان قد قاموا إلا بما قاموا به: أي بالعمل بتضحية وإخلاص على تكوين ركائز صلبة ينهض عليها فرعهم المعرفي. والواقع أن تاريخ الأديان ليس كناية عن فرع تاريخي وحسب، كعلم الآثار أو المسكوكات مثلاً. بل هو اجتهد كلي كذلك، لأنه مدعو لاستخراج وفك رموز جميع اللقاءات التي تمت وتتم بين الإنسان والمقدس منذ ما قبل التاريخ حتى أيامنا. والحال أن مؤرخي الأديان قد ترددوا في تقويم نتائج أبحاثهم من الناحية الثقافية، إما لتواضعهم وإما لفرط شعورهم بالإحراج (المتولد بالدرجة الأولى عن تفریط أسلافهم البارزين). وهكذا، بتنا نشهد انخفاضاً تدريجياً في إبداعية تاريخ الأديان، وفي حالياته الثقافية معاً، من مولر ولانغ إلى فرازر وماريث، ومن ماريث إلى ليثي برويل ومن ليثي برويل إلى أيامنا⁽⁷⁾. فإذا كان الناس ما زالوا يتحدثون عن الحرام وعن الطوطمية، فذلك يعود بشكل خاص إلى شعبية فرويد. وإذا كانوا يهتمون بديانات «البدائيين»، فالفضل في ذلك لـ مالينوفسكي ولبعض الأناسين الآخرين. كذلك إذا كانت «مدرسة الأسطورة والطقس» ما زالت تلفت انتباه انتباه الجمهور، فإن ذلك يعود إلى ما قام به اللاهوتيون وبعض النقاد الأدبيين.

والحال، أن هذا الموقف الانهزامي الذي اتخذ مؤرخو الأديان (وهو موقف نالوا جزاءهم عليه إذ أعرض الجمهور تدريجياً عن الاهتمام بأعمالهم)، إنما تبلور بالضبط في الوقت الذي اتسعت فيه معرفة الإنسان اتساعاً كبيراً، بفضل التحليل النفسي والظاهرية والاختبارات الفنية الثورية، وخاصة في تلك الحقبة التي بدأ فيها التواجه واللقاء مع آسيا والعالم «البدائي». وأنا شخصياً أعتبر هذا الأمر عجباً ومأساوياً في الوقت نفسه. ذلك أن هذا التحفظ الروحي تعمم في الوقت نفسه الذي كان يفترض بتاريخ الأديان أن يشكل الفرع المعرفي النموذجي، من حيث صلاحه لتفسير وفك

رموز هذه «العوامل المجهولة» التي اكتشفها الغرب.⁽⁸⁾

ومع ذلك، فليس من المستحيل إعادة تاريخ الأديان إلى الوضع المركزي الذي يستحقه. فمن المهم قبل كل شيء أن يعي مؤرخو الأديان إمكانياتهم غير المحدودة. لا ينبغي لهم أن يدعوا مجالاً لليأس، إذ يتبين لهم هول المهمة واتساعها. بل إن عليهم بشكل خاص أن لا يلتقوا إلى الحجة القائلة بأن الوثائق لم تجمع كلها ولم تفسر كما يجب. فجميع فروع المعرفة الإنسانية الأخرى، إن لم نقل علوم الطبيعة أيضاً، تشكو من وضع مماثل. هذا، وليس هناك من يشتغل بالعلم ثم ينتظر أن تصبح جميع الوقائع جاهزة، قبل أن يتفضل فيحاول فهم الوقائع الموجودة منذ زمن. إلى ذلك، ينبغي التخلص من هذا الوهم الذي يزين للبعض أن «التحليل» يشكل العمل العلمي الفعلي، فضلاً عن ذلك الاعتقاد الذي يرى أنه لا ينبغي للمرء أن يتقدم باقتراح «تأليف» أو «تعميم» إلا في مرحلة متأخرة من حياته، فليس هناك من علم أو من فرع إنسي كان مثله قد كرسوا حياتهم «للتحليل» وحسب، دون أن يتجرأوا على التقدم بفرضية عمل أو رسم معالم نظرية «تعميمية» ما. فالفكر البشري لا يتوصل إلى العمل على هذا النحو المجزأ إلا على حساب أصاته وإبداعه. ربما كان هناك علماء في مختلف فروع المعرفة العلمية، لم يتخطوا في حياتهم مرحلة «التحليل»؛ لكن هؤلاء كانوا ضحية هذا التنظيم الحديث لأصول البحث. فلا يجب بأي حال أن يتخذوا قدوة. والعلم على كل حال لا يدين لهم بأي اكتشاف بارز.

- «التأهيل» أو الاستلاب الذاتي

يعتبر «التحليل»، في تاريخ الأديان، كما في عدد من الفروع الإنسانية الأخرى، كناية عن فقّه اللغة. ليس هناك عالم كفوء إلا إذا كان متضلّعاً من فقّه لغة معينة (وهذه اللفظة تعني هنا المعرفة بلغة المجتمعات التي ندرس أديانها، فضلاً عن المعرفة بتاريخها وثقافتها). كان نيتشه يتحدث بحق عن الفيلولوجيا (وهو يعني الفيلولوجيا الكلاسيكية)، بوصفها «تأهيلاً». وكان يرى أن ليس من الممكن أن يشارك المرء في «الأسرار» (أي في يناييع المذاهب الروحية الهلينية) إلا إذا كان مؤهلاً لذلك، أي بتعبير آخر، إذا كان متمكناً من الفيلولوجيا الكلاسيكية. لكن أيا من وليم وفيتس - مولندورف، لم يكن يقتصر على الفيلولوجيا بالمعنى الحصري. فقد كان كل منهم يبنّي، على طريقته الخاصة، أبنية رائعة من التأليف ظلت تغذي الثقافة الغربية، حتى بعد أن صير إلى تخطيطها من وجهة نظر الفيلولوجيا البحتة. لا شك في أن عدداً كبيراً من العلماء الذين ينتمون إلى مختلف فروع المعرفة الإنسانية لا يتجرأون على الخروج من حيز «الفيلولوجيا». لكن مثلهم لا ينبغي أن يشغل بالنّا، إذ إن التركيز على الأوجه الخارجية فقط من عالم روحي ما، يكاد يكون في نهاية الأمر، عبارة عن استلاب ذاتي.

إن طريق التأليف في تاريخ الأديان، كما في كل فرع إنسي آخر، تمر عبر الاجتهاد والتأويل. غير أن هذا التأويل يتخذ في تاريخ الأديان وضعاً أشد تعقيداً، إذ إنه لا يقتصر فقط على فهم «الوقائع الدينية» وتفسيرها. فهذه الوقائع تشكل من حيث طبيعتها مادة نستطيع أن نجعلها - بل يجب علينا أن نجعلها - مادة لتفكيرنا، ولتفكيرنا الخلاق، على نحو ما قام به واحد كـ مونتيكيو أو فولتير أو هرذر أو هيغل عندما اتخذوا المؤسسات البشرية وتاريخها مادة لتفكيرهم. ويبدو أن عمل مؤرخي الأديان لم يسترشد دائماً بمثل هذا التأويل الخلاق. ربما بسبب الإحباط

المتولد عن غلبة «العلموية» على بعض فروع المعرفة الإنسانية. فبمقدار ما كانت العلوم المجتمعية وبعض أنواع الإناسة تسعى إلى التقيد بالمزيد من المعايير «العلمية»، كان مؤرخو الأديان يمعنون في حذرهم بل في حيطتهم وتحفظهم. غير أننا نرى في هذه المسألة كلها التباساً ناجماً عن سوء فهم. إذ لا ينبغي، في رأينا، لتاريخ الأديان ولا لأي فرع معرفي إنسي، أن ينصاع - كما كانت عليه الحال زماناً طويلاً - للنماذج المستعارة من العلوم الطبيعية، خاصة بعد أن صارت هذه النماذج باطلة وملغاة (لا سيما تلك المستعارة من الفيزياء).

إن تاريخ الأديان ملزم من حيث كينونته، بإنتاج المؤلفات لا فقط بإنتاج الدراسات المفردة المتبحرة. فخلافاً للعلوم الطبيعية ولتلك الاجتماعيات التي تسعى للنسج على منوالها، يتخذ التأويل مكانه بين الينابيع الحية التي تملكها ثقافة من الثقافات، إذ إن كل ثقافة تتكون في النهاية من سلسلة من التفسيرات والتقويات المستجدة «لأساطيرها» أو لإيديولوجياتها المخصوصة. ولا تقتصر عمليات إعادة تقويم الرؤيات الأولانية من جديد، وإعادة تفسير الأفكار الأساسية من جديد، في ثقافة ما، على المبدعين والخلافة وحدهم. بل إن «للمؤولين» دوراً في هذه العمليات. ففي اليونان، نجد إلى جانب هوميروس والشعراء التراجيدين والفلاسفة - من ما قبل السقراطيين حتى أفلوطين - طائفة أوسع نطاقاً وأعقد أعمالاً، قوامها المشتغلون على الأساطير والمؤرخون والنقاد - من هيرودوتس إلى لوسيانوس إلى بلوتارك. وإنما كانت الإنسية الإيطالية حدثاً مهماً في تاريخ الفكر، نظراً لأن ما أنتجه «مؤولوها» كان أهم مما أنتجه كتابها. وقد ساهم إيراسموس عبر منشوراته النقدية وتبحره الفيلولوجي وشرحاته ومراسلاته، بتجديد الثقافة الغربية. ونستطيع أن نقول، من وجهة نظر معينة، إن حركتي الإصلاح والإصلاح المضاد هما عبارتان عن تأويلين واسعين وجهدين مضنيين مضطربين، لإعادة تقويم التراث اليهودي المسيحي، من خلال تفسير جديد وجريء لمعطياته. ولا ضرورة للإكثار من الأمثلة بل نذكر فقط بما كان لكتاب يعقوب بركهارت «ثقافة النهضة في إيطاليا» (1860) Kultur des Renaizssance in Italien من نتائج عظيمة. فحالة بركهارت تشهد شهادة بليغة على ما نعنيه «بالتأويل الخلاق» والحق أن كتابه المذكور يُعد أكثر من عمل مشرف، وأكثر من كتاب يضاف إلى جملة الأدبيات التاريخية في القرن التاسع عشر. لقد اغتنت الثقافة الغربية «بقيمة» جديدة، بعد أن كشف هذا الكتاب عن بعد من أبعاد النهضة الإيطالية لم يكن بديهاً ولا واضحاً قبل بركهارت.

- التأويل وتغيير الإنسان

إن إفضاء التأويل إلى خلق قيم ثقافية جديدة لا يعني نفياً «الموضوعية» عنه. فنحن نستطيع، من زاوية معينة، أن نقارن بين التأويل وبين «الاكتشاف» العلمي أو التقني. فقبل الاكتشاف، يكون الواقع الذي اكتشفناه مثلاً أمامنا، غير أننا لم نكن نراه أو لم نكن نفهمه أو لم نكن نحسن استعماله. كذلك فإن التأويل الخلاق يكشف لنا عن مغاز ودلالات لم نكن ندركها من قبل، أو هو يبرزها بصورة فاقعة، بحيث لا يعود الوعي بعد استيعابه لهذا التفسير الجديد مثلاً كان من قبل. ويفضي التأويل الخلاق، في نهاية الأمر، إلى تغيير الإنسان. وهو أكثر من تثقيف وإطلاع. إنه تقنية روحية قادرة على تغيير نوعية الوجود نفسها. ويصح ذلك بنوع خاص على التأويل التاريخي -

الديني. فينبغي أن يكون للكتاب الجيد في تاريخ الأديان فعل اليقظة على قارئه، كما كان، مثلاً، لكتاب «في الشأن المقدس» Dos Heilige، أو لكتاب «ديانة بلاد الإغريق» Die Goffer riechclouds. ومن حيث المبدأ، ينبغي أن يكون لكل تأويل تاريخي - ديني نتيجة مماثلة. فعندما يعتمد مؤرخ الأديان على عرض وتحليل الأساطير والطقوس الاسترالية أو الأفريقية أو الاوقيانية، أو عندما يشرح أناشيد زرادشت والنصوص التاوية أو أسطوريات الكهانة وتقنياتها، فإنه يكشف النقاب أمام القارئ الحديث عن أوضاع وجودية مجهولة لديه، أو من المستصعب تخيلها من قبله. هذا وليس من الممكن أن يظل اللقاء مع هذه العوامل الروحية «الغريبة» بلا نتائج.

ولا شك أن مؤرخ الأديان سيكون أول من يتأثر بالنتائج المترتبة على عمله التأويلي. وإذا كانت هذه النتائج لا تظهر دائماً بوضوح، فلأن معظم مؤرخي الأديان يتوقون هذه المراسيل التي تكون وثائقهم مثقلة بها. وهذا الإتقاء والتوقي أمر مفهوم: فالمرء لا يسعه أن يحافظ على حصانته ومناعته عندما يظل على صلة يومية بالأشكال الدينية «الغريبة»، عنه، والتي قد تكون أشكالاً فظة في بعض الأحيان، بل رهيبة في كثير منها. غير أن عدداً من مؤرخي الأديان ينتهون إلى عدم الالتفات جدياً للعوامل الروحية التي يدرسونها، فيتحصنون وراء إيمانهم الديني الشخصي، أو يلتجئون إلى نظرية مادية أو سلوكية مستعصية على كل تأثير روحي أو مصفحة ضد كل صدمة روحية. إلى ذلك، فالتخصص المفرط يُتيح لعدد كبير منهم أن يقبعوا سائر أيام حياتهم ضمن القطاع الذي ألفوا التجوال فيه منذ أيام حداثتهم. ولك «تخصص» لا بد أن ينتهي إلى تسخيف الأشكال الدينية وإلى محو معانيها ودلالاتها.

رغم هذه النواقص جميعاً، لا أشك شخصياً في أن «التأويل الخلاق» سيثبت في نهاية الأمر أنه الطريق الملكي في تاريخ الأديان. عندئذ فقط يأخذ الدور الذي يقوم به هذا الفرع المعرفي في الثقافة بالكشف عن مدى أهميته، لا فقط من حيث القيم الجديدة التي تتبلور بعد الجهد المبذول لفهم هذا الدين البدائي أو الغريب، أو تلك الصيغة الكينونية الغربية على التقاليد الغربية - وهي قيم من شأنها أن تغني ثقافة معينة على نحو ما أغناها كتاب «المدينة القديمة» أو كتاب «ثقافة النهضة الإيطالية» - بل بشكل خاص، لأن تاريخ الأديان يستطيع أن يشرع الفكر الغربي على آفاق جديدة، سواء كانت هذه الآفاق فلسفية قحة أو فنية خلابة.

لقد ذكرت مرات عديدة أن الفلسفة الغربية لا يسعها - تحت طائلة ضمورها وانكفائها - أن تتوقع إلى ما لا نهاية على تراثها الخاص بها. والحال أن تاريخ الأديان قادر على تفحص وتحليل وتوضيح عدد كبير من «الأوضاع الحافلة بالدلالات»، ومن صيغ الكينونة في العالم التي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريقه. والمسألة لا تقتصر هنا على توفير «المواد الخام». إذ إن الفلاسفة لا بد أن يسقط في أيديهم، حيال وثائق تعبر عن سلوكيات وعن أفكار مختلفة كل الإختلاف عن السلوكيات والأفكار المألوفة لديهم⁽⁹⁾. فينبغي للعمل التأويلي أن يتم على يد مؤرخ الأديان نفسه، لأنه هو الوحيد المؤهل لفهم التعقيدات الدلالية التي تحفل بها وثائقه ولتقديرها حق قدرها.

غير أن هناك التباسات شديدة تحيط بهذه النقطة بالذات. فمؤرخو الأديان القلائل الذين أرادوا أن يدمجوا أبحاثهم وتأملاتهم في سياق فلسفي واحد، كانوا يكتفون بتقليد بعض الفلسفات الرائجة. فهم، بتعبير آخر، قد سعوا جهدهم للتفكير بناء على نموذج الفلسفات المحترفة. وهذا

خطأ. فلا الفلاسفة يهتمون، ولا أهل الثقافة يلتفتون إلى ما ينشأ عن فكر أونتاج زملائهم أو مؤلفيهم المفضلين من مضاعفات من الدرجة الثانية. إلى ذلك، فعندما يقرر مؤرخ الأديان أن «يفكر مثل زيد أو عمرو» في تلك الفكرة الغابرة أو الشرقية، فإنه سيحورها أو يشوهها لا محالة. فالمطلوب منه هو أن يميّط اللثام ويكشف النقاب عن سلوكات وأوضاع ملغزة ومرمّزة، بأن يفك رموزها ويوضح المعنى من ألغازها. وبكلمة، أن يعمل على دفع المعرفة بالإنسان خطوة إلى الأمام، بأن يستعيد أو يبلور دلالات منسية أو مجهولة أو لاغية. إن أصالة وأهمية المساهمات التي من هذا النوع تكمنان بالضبط في سبرها وتوضيحها لغوامض العوالم الروحية المغمورة أو الصعبة المنال. أما تدليس الرموز والأساطير والأفكار الغابرة والغريبة، في ثنابا أشكال مألوفة لدى الفلاسفة المعاصرين منذ زمن، فأمر ليس يفتقد للشرعية وحسب، بل إنه أيضاً عقيم.

- تاريخ الأديان والتجديد الثقافي

ينبغي أن يكون نيتشه نموذجاً يشجع مؤرخي الأديان ويرشدهم في آني ما. فإذا كان الرجل قد نجح في تحديد الفلسفة الغربية، فلأنه قد تجرأ على صياغة فكره بالوسائل التي كانت تبدو له مناسبة. وهذا، بالطبع، لا يعني أنه ينبغي تقليد أسلوب نيتشه، من حيث التكلف والصنعة. فنحن إنما نشدد هنا على حريته في التعبير. عندما يقبل المرء على تحليل عوالم «البدايين» الأسطورية، وتقنيات التأويل الجدد، وأشكال التأهيل الكهانية... إلخ، فإنه ليس مضطراً على الإطلاق لاستعارة الطرح الذي يطرحه فيلسوف معاصر، أو المنظور أو اللغة المتبعين في النفسانيات أو في الإناسة الثقافية أو في الاجتماعيات. ولهذا السبب، كنت أقول أعلاه إن التأويل التاريخي - الديني الخلاق بوسعه أن ينهض بالفكر الفلسفي ويغذيه ويحدده. فنحن نستطيع بطريقة من الطرق أن نصوغ «ظاهريات الفكر» من جديد، إذ أخذنا باعتبارنا كل ما يستطيع تاريخ الأديان أن يكشفه لنا. فهناك كتب هامة تنتظر من يكتبها حول صيغ الكينونة في العالم أو حول مشكلات الزمن والموت والحلم، انطلاقاً من الوثائق المتوافرة لمؤرخ الأديان⁽¹⁰⁾. فهذه الوثائق تستهوي الفلاسفة والشعراء ونقاد الفن. وبعض هؤلاء يقرأ على كل حال ما يكتبه مؤرخو الأديان، ويستعمل وثائقهم وتفسيراتهم. واللوم لا يقع عليهم بالذات إذا كانوا لا يستخلصون من هذه القراءات كل ما ينتظرونه منها من فوائد.

وقد أشرت أعلاه إلى وجوب اهتمام الفنانين الكتاب والنقاد الأدبيين بتاريخ الأديان. وتجدر الإشارة، للأسف، إلى أن مؤرخي الأديان، شأنهم شأن معظم العلماء والمتبحرين، لا يهتمون بالاختبارات الفنية الحديثة إلا لما وخفية. وهم يميلون إلى اعتبار الفنون غير «جدية» لأنها لا تشكل أدوات للمعرفة. فيقرأ الشعراء والروائيون وتزار المتاحف والمعارض من أجل التسلية وطلباً للراحة. إن هذا الحكم المسبق، الذي هو في طريق الزوال لحسن الحظ، قد ولد نوعاً من الإحباط، الذي كانت نتيجته الرئيسية تبرم المتبحرين والعلماء تجاه الاختبارات الفنية الحديثة أو جعلهم بها أو حذرهم تجاهها. ويعتقد البعض بسذاجة أن ستة أشهر من العمل يقضونها في حقل ميداني وسط قوم، يتلعثم اللسان عند النطق بلغتهم، يشكل عملاً «جدياً» قادراً على دفع المعرفة بالإنسان إلى الأمام، ويتجاهلون كل ما جادت به السريالية أو جيمس جويس أو هنري ميشو أو بيكاسو على المعرفة بهذا الإنسان.

إن الاختبارات الفنية المعاصرة من شأنها أن تساعد مؤرخي الأديان في أبحاثهم الخاصة. وبالعكس، فإن كل تأويل تاريخي - ديني حقيقي مدعو لحث الفنانين والكتاب والنقاد. لا لأننا نجد «الشيء نفسه» عند هؤلاء وأولئك، بل لأننا نلتقي هنا وهناك بأوضاع من شأنها أن تلقي الضوء بعضها على بعض. فليس يخلو من الفائدة، مثلاً، أن يشير المرء إلى أن السرياليين في تمردهم على أشكال الفن التقليدية، وفي حملاتهم على المجتمع والأخلاق البرجوازيين، لم يبلوروا نظرية ذوقية ثورية وحسب، بل بلوروا أيضاً تقنية كانوا يأملون بواسطتها تغيير الشرط البشري. والحال أن عدداً من هذه «التمارين» (كالجهد المبذول، مثلاً، للتوصل إلى «صيغة كينونية» وسط بين حالة اليقظة وحالة النوم، أو تحقيق «التعايش بين الوعي واللاوعي») تذكرنا ببعض الممارسات اليوغية أو الزن. أضف إلى ذلك، أن السريالية في وثبتها الأولى، لا سيما في أشعار انره بروتون وبياناته النظرية، كانت تعبيراً رمزياً عن الحنين إلى «الكلية الأولانية» وعن الرغبة في تحقيق توافق الأضداد ضمن جوقه متناغمة، وعن الأمل باحتمال إلغاء التاريخ من أجل استئناف بدئه بكل عزيمته ونقائه الأصليين، وهي كلها أنواع من الحنين والرجاء مألوفة لدى مؤرخي الأديان ومعروفة عندهم.

على كل حال، فكل الحركات الفنية الحديثة تمضي، عن وعي أو لا وعي، في تحطيم العوامل الذوقية التقليدية وفي مناهضة اختزال «الأشكال» إلى حالات بسيطة، جنينية، يرقانية، على رجاء خلق «عوامل غضة» ندية، وعلى أمل إلغاء تاريخ الفن واستعادة تلك اللحظات الفجرية والسحرية، حين كان الإنسان يرى إلى العالم «للمرة الأولى». عبثاً نذكر بمدى أهمية هذا كله بالنسبة لمؤرخ الأديان، الذي لا يخفى عليه ذلك السستام الأسطوري الذي ينص على تدمير الكون رمزياً وإعادة خلقه من جديد، مما يتيح استئناف البداية المرحلية لوجود «خالص» في عالم غض خصب شديد اليأس.

ليس في نيتي أن أتوسّع هنا بمثل هذه المناظرات بين الاختبارات الفنية الحديثة وبعض المعتقدات أو بعض التصرفات والرميزات المألوفة لدى مؤرخي الأديان. فقد مضى جيل على النقاد، خاصة في الولايات المتحدة، وهم يستعملون الوثائق التاريخية - الدينية في تفسيرهم للأعمال الأدبية. وقد شددت في فصل آخر على ما يديه النقاد الأدبيون من اهتمام برميزات التأهيل وطقوسه. والحق أن هؤلاء الكتاب قد أدركوا أهمية هذا المركب الديني في توضيح المراسيل السرية التي يجدونها في بعض الأعمال. بالطبع، لسنا هنا حيال ظاهرات قابلة للمماثلة: فبنية التأهيل ما زالت باقية في الأدب بوصفها بنية لعالم خيالي، في حين أن مؤرخ الأديان يواجهها بوصفها خبرات معيوشة في مؤسسات تقليدية. لكن كون بنية التأهيل باقية ومستمرة في عوالم الإنسان الحديث الخيالية (في الأدب، في الأحلام، وفي أحلام اليقظة) أمر يدعو مؤرخ الأديان إلى التأمل بمزيد من الانتباه في ما لوثائقه من قدر وقيمة.

- مقاومات

باختصار، يتبين لنا أن تاريخ الأديان قد يكون «تربية» بالمعنى القوي للكلمة، لأن من شأنه أن يغير الإنسان. وهو قد يكون مصدراً لخلق «القيم الثقافية» مهما كان شكل التعبير عن هذه القيم (تاريخياً، فلسفياً، فنياً). وعلى المرء أن يتوقع أن تكون هذه الوظيفة التي يضطلع بها تاريخ الأديان موضع اشتباه، إن لم تكن موضع رفض، من جانب اللاهوتيين والعلميين على السواء. فالعلميون يجفلون من كل جهد يرمي إلى «إعادة تقويم الدين». فهم في غمرة اعتباطهم بعملية العصرنة الدوارية

التي تشهدها المجتمعات الغربية، يلوحون دائماً بتهمتي الظلامية والحنين الماضي يرمون بها أولئك الذين يرون في مختلف أشكال الدين شيئاً آخر غير الأوهام والجهل، أو الذين يعتبرونها أكثر من مجرد سلوكات نفسانية أو مؤسسات مجتمعية أو أيديولوجيات بسيطة ساذجة، كان من حسن الحظ أن عفا عنها تقدم الفكر العلمي وانتصار التقنيات، وهذه الجفلة لا نجد لها فقط عند العلميين بالمعنى الحرفي للمعنى. بل هي موجودة كذلك عند عدد كبير من الاجتماعيين والأناسين والمختصين بالعلوم المجتمعية، ممن يتصرفون حيال موضوع دراستهم وكأنهم لا يشتغلون بالإنسيات، بل بالطبيعات. غير أن من الواجب تقبل هذه المقاومات بصدر رحب. فهي أمور لا مجال لتلافيتها في ثقافة ما زال بوسعها أن تنمو بكل حرية.

أما اللاهوتيون فيفسر ترددهم بأسباب عدة. فهم، من جهة، يتحفظون تجاه التأويلات التاريخية - الدينية التي من شأنها أن تشجع المذاهب التوفيقية، أو تفسح المجال أمام اجتهدات الهواة، أو تصل إلى ما هو أسوأ بأن تطرح التساؤلات حول وحدة الوحي اليهودي - المسيحي. أما من جهة أخرى، فإن تاريخ الأديان يرمي، في نهاية الأمر، إلى الإبداع الثقافي وإلى تغيير الإنسان. والحال أن الثقافة الأنسية تطرح على اللاهوتيين وعلى المسيحيين بوجه عام مسألة مرجحة: ما هو القاسم المشترك بين أثينا والقدس؟ ليس في نيتي أن أناقش هنا هذه المشكلة، التي ما زالت تستأثر باهتمام بعض اللاهوتيين. لكن من العبث أن يتجاهل المرء أن جميع الفلسفات والإيديولوجيات المعاصرة تقريباً تعترف بأن صيغة كينونة الإنسان في الكون تفرض عليه أن يون خلافاً للثقافة. ومهما كانت النقطة التي ينطلق منها التحليل الهادف إلى تحديد الإنسان، سواء اعتمد الطرح النفسي أو الاجتماعي أو الوجودي أو أي معيار آخر من معايير الفلسفات اللكاسيكية، فإنه لا بد أن يصل، ضمناً أو علانية، إلى وصف الإنسان بأنه خلاق للثقافة (أي للغة والمؤسسات والتقنيات والفنون... إلخ). ثم إن كل طرائق تحرير الإنسان (سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو نفسانية) تبرر نفسها بهدفها النهائي: تخليص الإنسان من قيوده وعقده بغية تفتحه على عالم الفكر وجعله خلافاً من الناحية الثقافية. ومهما يكن من أمر، فإن كل ما يعتبره اللاهوتي، بل المسيحي العادي، خارجاً عن نطاق الثقافة - أي بالدرجة الأولى سر الإيمان، والحياة الكهنوتية.. إلخ. - يندرج بالنسبة للملحد أو لغير المتدين ضمن دائرة «الخلق الثقافي». ولا مشاحنة في أن التجربة الدينية المسيحية في تعبيراتها التاريخية على الأقل، كانت قد اتخذت طابع «الحدث الثقافي». وقد حصل لعدد من اللاهوتيين المعاصرين أن قبلوا بالفرضيات المسبقة التي تطرحها اجتماعيات الدين، وهم يتهياؤون للاعتراف بأن غلبة التقنية أمر لا مفر منه في عصرنا. ثم إن مجرد وجود لواهيت عدة للثقافة، يدل بحد ذاته على الاتجاه الذي يتجه نحوه الفكر اللاهوتي المعاصر.⁽¹¹⁾

غير أن المشكلة تطرح على مؤرخ الأديان بصيغة أخرى، رغم أن هذه الصيغة لا تتناقض بالضرورة مع لواهيت الثقافة. فمؤرخ الأديان يعلم أن ما يسمى «بالثقافة الدنيوية» أمر حديث العهد نسبياً في تاريخ الفكر. أما في الأصل، فقد كان كل إبداع ثقافي (من أداة، أو مؤسسة، أو فن، أو أيديولوجيا.. إلخ) كناية عن تعبير ديني، أو كان يتمتع بتبرير أو أصل ديني. وهذا أمر ليس بديهياً دائماً بالنسبة لمن لم يتخصص بتاريخ الأديان، إذ إنه يكون معتاداً بالدرجة الأولى على النظر إلى «الدين» من الزاوية التي جعلتها المجتمعات الغربية أو ديانات آسيا الكبرى زاوية مألوفة لديه. ولعل المرء يسلم بأن الرقص والشعر والحكمة كانت في البداية أمور «دينية». لكنه لا يتصور بسهولة

أن المأكّل والمنكح والمسكن، أو حتى أشكال العمل الرئيسية (كالقنص والصيد والزرع)، فضلاً عن الأدوات المتصلة بها، كانت كلها هي الأخرى أموراً تنتمي إلى الشأن المقدس. ومن المعلوم أن إحدى الصعوبات التي تربك مؤرخ الأديان وتحيّره هو أنه كلما اقترب من «الأصول» كلما ازداد عدد «الوقائع الدينية»، بحيث إنه يتساءل في بعض الحالات - كالمجتمعات الغابرة أو ما قبل التاريخية، مثلاً - عما إذا كان هناك أمر من الأمور ليس مقدساً أو لم يكن مقدساً، أو مرهوناً بالمقدس.

- وهم تبديد الأوهام

ليس من المجدي أن يلجأ المرء إلى مبدأ اختزالي ما وأن يتصدى لنزع الأوهام عن تصرفات الإنسان الديني أو ايدولوجياته، بأن يبين مثلاً أن هذه التصرفات أو الايدولوجيات ليست سوى إسقاطات نابذة من اللاوعي، أو عبارة عن حواجز وعوائق رفعت وأقيمت لأسباب مجتمعية أو اقتصادية أو سياسية.. إلخ. نقول إن ذلك ليس من المجدي، لأنه عقيم ولا فعالية له. ونحن نتطرق هنا لمشكلة عويصة تعود للظهور بقوة جديدة مع كل جيل من الأجيال. ولا مجال لنقاشها ببضعة أسطر، خاصة وأنني قمت بذلك في عدة كتابات سابقة⁽¹²⁾. غير أنني أود أن أذكر بمثال: من المعلوم أن القرية أو المعبد أو البيت، في عدد من الثقافات الغابرة، يفترض بها أن تكون قائمة في «مركز الأرض». فلا معنى إذن لـ «نزع الوهم» عن هذا الاعتقاد بلفت نظر صاحبه إلى أن الأرض لا مركز لها، وأن تعدد المراكز، على كل حال، أمر سخيف لأنه متناقض بالعكس، فالتعامل مع هذا المعتقد بكل جدية، والسعي المتأني لتوضيح كل مضاعفاته الكوسمولوجية والطقسية والمجتمعية، هو الذي يساعدنا على فهم الوضع الوجودي لامرئ يظن نفسه في مركز العالم. إذ إن كل سلوكه وكل فهمه للعالم وكل القيم التي يسبغها على الحياة وعلى وجوده الخاص، غنما تنبثق وتتركب في «سستام» انطلاقاً من هذا الاعتقاد بأن بيته أو قريته كائنان بالقرب من محور العالم.

لقد أوردت هذا المثل لأذكر بأن تبديد الأوهام لا يخدم قضية التأويل. وبالتالي، فمهما كانت الأسباب التي جعلت نشاطات البشر وأفعالهم في الأزمنة السحيقة مثقلة بالقيم الدينية، فإن المهم، في نظر مؤرخ الأديان، أن هذه الأفعال كان لها قيمة دينية. هذا يعني أن مؤرخ الأديان يعثر من جديد على وحدة روحية مضمرة في تاريخ البشرية، أو أنه، بتعبير آخر، عندما يدرس الاستراليين أو الهنود الفيديويين أو أية طائفة أخرى من الناس، أو مطلق سستام «ثقافي»، لا يتتابه الشعور بأنه يتحرك وسط عالم «غريب» كل الغربة عنه. إن وحدة الجنس البشري أمر مسلّم به، ولا شك، في عدد من فروع المعرفة الأخرى، كاللسانة والإناسة والاجتماعات، مثلاً. لكن مؤرخ الأديان يمتاز بإدراك هذه الوحدة على مستويات أرفع - أو أعمق - وبأن من شأن تجربته هذه أن تغنيه وتغيره. والحال، أن التاريخ يصبح اليوم للمرة الأولى تاريخاً جامعاً حقاً، وأن الثقافة تتخذ بعداً يشتمل على الكرة الأرضية بأسرها. فتاريخ الإنسان، من العصر الباليوليتي حتى أيامنا هذه، مدعو لأن يحتل مركز الصدارة من التربية الإنسية، مهما كانت تفسيراته المحلية أو القومية. وفي هذا الجهد الرامي إلى اشتغال الثقافة على الكرة الأرضية بأسرها، يستطيع تاريخ الأديان أن يقوم بدور أساسي؛ يستطيع أن يساهم في بلورة ثقافة من الطراز الجامع الشامل.

بالطبع، ليس هذا كله برسم التنفيذ غداً، وتاريخ الأديان لا يستطيع القيام بهذا الدور ما لم يع

الناطقون باسمه مسؤولياتهم، وما لم يتوصلوا إلى تخطي عقد نقصهم وتحرجهم ومراوحتهم في مكانهم خلال السنوات الخمسين المنصرمة. إن تذكير مؤرخي الأديان بأن من المفترض بهم أن يساهموا في الثقافة مساهمة خلاقة، وأنه لا يجوز لهم أن يقتصروا على إنتاج مقالات (بالألمانية: Beirtrage) وحسب، بل ينبغي أن يتعدوا ذلك إلى إنتاج قيم ثقافية، لا يعني دعوتهم إلى وضع «التوليفات» السهلة والتعميمات المتسرعة. إن عليهم أن ينسجوا على منوال رود وبتازوني وفان در ليوي، لا أن يقلدوا هذا الصحفي أو ذاك من أولي النجاح السريع. ثم إن موقف مؤرخ الأديان من فرع اختصاصه، هو الذي ينبغي أن يتغير بالدرجة الأولى، إذا كان لنا أن نأمل بتجدد قريب لهذا الفرع المعرفي. وطالما أن مؤرخي الأديان لا يتجرأون على خطر أبحاثهم ضمن التيار الحي من الثقافة المعاصرة، فإن الأبواب ستظل مشروعة أمام «التعميمات» و«التوليفات» التي يقوم بها المشغفون والهواة والصحفيون. وإلا، فبدلاً من أن ينشأ تأويل خلاق من منظور تاريخ الأديان، نظل نشهد ونعاني هذه التفسيرات المتهورة للوقائع الدينية، التي يقوم بها الفسائيون والاجتماعيون والمتحمسون لمختلف أنواع الايديولوجيات الاختزالية. فنظل نقرأ على امتداد جيل أو جيلين كتباً، تفسر الوقائع الدينية فيها بالمعانة الطفولية أو بالتنظيم المجتمعي أو بصراع الطبقات... إلخ. وهذا ليس أفضل من ذاك على الإطلاق. فالكتابات التي من هذا النوع - سواء كتبت بيد الهواة أو بيد الاختزالين على أنواعهم - سوف تستمر، بالطبع. بل ربما كان لها أن تحافظ على رواجها ونجاحها. غير أن الوسط الثقافي لن يكون هو نفسه إذا وجدنا إلى جانب تلك الكتابات كتباً «جديدة» موقعة بأسماء مؤرخي أديان، (شرط أن لا ترتجل هذه الكتب التأليفية بناء على طلب هذا الناشر أو ذاك، الأمر الذي يحصل أحياناً حتى لعلماء أفاضل جداً. إذ من ناقل القول إن التأليف، شأنه شأن التحليل، لا يرتجل ارتجالاً).

وأنا يصعب علي أن أصدق أن مؤرخي الأديان، إذ يعيشون لحظة تاريخية كهذه اللحظة التي نعيشها، لن تتبين لهم تلك الإمكانيات الخلاقة التي يوفرها لهم فرعهم. كيف نستوعب ثقافياً هذه العوامل الروحية التي تشرعها أماننا أفريقيا وأوقيانيا وجنوب شرقي آسيا؟ إن لكل هذه العوامل الروحية أصلاً دينياً وبنية دينية. فإذا لم ننطرق إليها من منظور تاريخ الأديان، فإنها ستصير إلى الزوال بما هي عوامل روحية، وتختزل إلى معلومات تتعلق بالتنظيمات المجتمعية والأنظمة الاقتصادية وأزمنة التاريخ الاستعماري وما قبل الاستعماري.. إلخ. أي أنها، بتعبير آخر، لا تعود تفهم بوصفها إبداعات روحية، ولا تعود تغني الثقافة الغربية والعالمية في شيء. ويكون مصيرها، بالتالي، أن تزيد عدد الوثائق المستفة على رفوف المحفوظات - وهو عدد أصبح اليوم مخيفاً - بانتظار أن تتولى أمرها النواظم الإلكترونية...

طبعاً من الممكن هذه المرة أيضاً أن يقترف مؤرخو الأديان خطيئة هذا التهيب المفرط فيظلون على إحجامهم ولا يقدمون، بحيث يتركون لفروع المعرفة الأخرى مهمة تأويل هذه العوامل الروحية (التي هي بصدد التغير تغيراً جنونياً، بل ربما كانت، مع الأسف، بصدد الانقراض). ثم إن من الممكن أيضاً، ولأسباب شتى، أن يفضل مؤرخو الأديان البقاء في الموقع الملحق الذي ارتضوه لأنفسهم في هذه الأوقات الأخيرة. عندئذ ينبغي أن نتوقع حصول عملية تفسخ بطيئة، ولكن لا مرد لها، تؤول في النهاية إلى انقراض تاريخ الأديان بما هو فرع معرفي قائم بذاته. وهكذا يصير لدينا، في غضون جيل أو جيلين، مستلثنون «اختصاصيون» بتاريخ الديانة الرومية، ومستهندون «خبراء» بالديانة الهندية، وهم جرا. مما يعني، بتعبير آخر، أن تاريخ الأديان يقع فريسة التجزؤ إلى ما لا

نهاية وتتسرب أجزاءه ضمن مختلف «الفيلولوجيات» التي ما زالت تقوم، اليوم، على خدمته بما هي مصادر وثائقية، وتغذي طريقته التأويلية الخاصة.

أما المشكلات التي تحظى باهتمام أعم، كالأسطورة والطقس والرمز الديني وتصورات الموت والتأهيل... إلخ. فتعالج عندئذ (كما حصل على كل حال في بدايات فرعنا المعرفي، رغم أن ذلك لم يكن قاعدة عامة) على يد الاجتماعيين والأناسين والنفسانيين والفلاسفة. وهذا يعني أن المشكلات التي يعكف عليها اليوم مؤرخو الأديان، لن تزول بما هي مشكلات. بل يصار عندئذ إلى درسها من زوايا أخرى ووفقاً لمناهج شتى، ترمي إلى أهداف أخرى. أما الفراغ الذي يكون قد نشأ عن زوال تاريخ الأديان بما هو فرع معرفي قائم بذاته، فيظل فراغاً خاوياً.

وأما مسؤوليتنا الجسيمة عن كل هذا الخطب، فلن يقلل من جسامتها شي.

ترجمة: د. حسن قبيسي
الجامعة اللبنانية - سابقاً

الهوامش

- (1) فرنسيس أ. ياتس، «جيوردانو برونو والتراث التأويلي» (شيكاغو، 1964).
- (2) ولنضيف أن الانشغال بالأصل المطلق، ببداية الأشياء جميعاً، إنما هو سمة من سمات ما يمكن أن نسميه العقلية الغابرة. وقد سبق لي أن ذكرت في كتابات سابقة أن أسطورة نشأة الكون تقوم بدور مركزي في الديانات الغابرة، وذلك لسبب أساسي وهو أنها إذ تروي كيف نشأ الكون تفصح في الوقت نفسه عن كيفية وجود الواقع (أي عن «الكينونة» نفسها). (انظر، الياد، «أوجه الأسطورة»، باريس، 1963. وأنظر أيضاً: الفصل الخامس، أدناه). فالنظريات السستامية الأولى التي تحدثت عن نشأة الكون وعن صفاته إنما كانت، بمعنى من المعاني، نظريات في أنوجد الوجود وتطوره Des Ontogénies (انظر: «أوجه الأسطورة» ص 134 وما يليها). وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية معينة يتبين لنا أن ليس ثمة انقطاع في التواصل بين العقلية الغابرة وبين إيديولوجيات القرن التاسع عشر العلمية. ثم إن فرويد هو الآخر يستعمل مقولة «البداية المطلقة» للدلالة على ما يعتبره خصوصية الشرط البشري. لكن «الأولاني» عنده يفقد بعده الكوني ويرتد إلى «أولانية شخصية»، أي أنه يرتد إلى الطفولة الأولى (انظر المرجع المذكور أعلاه، ص

97 وما يليها. وانظر أيضاً: أدناه ص 99 - 100).

(3) ف. شيلر، «الروحانية»، في: جيمس هاستنغ، «موسوعة الدين والأخلاقيات» (نيويورك، 1921) مجلد 11، ص. 806.
- F.C.S. schiller, «*Spiritism*», in James Hasting, éd., «*Encyclopédia of Religion and Ethics* (New York, 1921), 11, P. 806.

(4) لا يملك المرء إلا أن يسجل امتعاضه إزاء غموض هذه التعابير. لكن دخولها في اللغة الشائعة يفرض علي استعمالها.
ف «تاريخ الأديان» أو «الأديان المقارنة» تعني بشكل عام الدراسة العامة للوقائع الدينية سواء كانت تجليات تاريخية متعلقة بأي نمط كان من أنماط «الدين» (قبلي، نياسي، قومي) أو بنى مخصوصة من الحياة الدينية (أشكال إلهية، تصورات حول النفس، أساطير، طقوس... إلخ، أو تنميماً للاختبارات الدينية... إلخ). ولا تدعي هذه التوضيحات الأولية تعيين حقل تاريخ الأديان ولا تحديد مناهجه.

(5) إن الرواج الحالي الذي تشهده نظرية الزن يعود في جانب كبير منه إلى النشاط المتواصل والذكي الذي يقوم به سوزوكي.
(6) أذكر هؤلاء المؤلفين لأنهم يطرُقون جميعاً إلى تاريخ الأديان، بوصفه «علماً كلياً». هذا لا يعني أنني أشاطرهم فرضياتهم المنهجية المسبقة أو أفاستهم تقويمهم الشخصي لتاريخ الأديان.

(7) صحيح أن واحداً كرودلّف أوتو أو آخر كجبراردوس فان در ليوي قد نجحوا في إيقاظ اهتمام الجمهور المثقف بالمشكلات الدينية. لكن وضعهما أكثر تعقيداً من الأوضاع الأخرى، بمعنى أنها لم يارسا تأثيرهما بوصفهما مؤرخي أديان، بل بوصفهما لاهوتيين ومشتغلين بالفلسفة الدينية.

(8) لقد سبق لي أن شددت مراراً على هذه المشكلة. انظر بشكل خاص: تمهيد «مفيستو فيليس والأندروجين» (باريس، 1962).

(9) يكفي أن ننظر إلى ما فعله الفلاسفة المعاصرون القلائل، الذين اهتموا بمشكلات الأسطورة والرمزية الدينية، حين تناولوا «المواد» التي استعاروها من النياسين ومن مؤرخي الأديان، لكي نكون فكرة عن هذا التقسيم (الوهمي) للعمل.
(10) وهناك شعوبيات ينبغي إدخالها بصورة ملحّة على الياطات الكثيرة، التي ما زالت تترك الثقافة المعاصرة، كتفسير فيورباخ وماركس للدين، بوصفه استلاباً واغتراباً. ومن المعلوم أن فيورباخ وماركس كانا يناديان بأن الدين يبعد الإنسان عن الأرض، ويحول دون اكتمال إنسانيته... إلخ. غير أن مثل هذا النقد للدين لا يسعه، ولو كان صحيحاً، أن ينطبق إلا على الأشكال المتأخرة من الدين، كتلك الأشكال التي عرفت الهند ما بعد الفيديوية أو على الأشكال اليهودية المسيحية، أي على الأديان التي تحتل فيها «الأخرة» مكاناً بارزاً وهاماً: فالاستلاب وتغرب الإنسان عن الأرض أمران لا وجود لهما - ولا يمكن تصورهما - في جميع الأديان التي من النمط الكوني (Cosmique)، سواء كانت «بدائية» أو شرقية، إذ إن الحياة الدينية في هذه الأديان (أي في الأغلبية الساحقة من الأديان التي عرفها التاريخ)، تقوم بالضبط على الإشادة بوحدة الحال بين الإنسان والحياة والطبيعة.

(11) إن الأزمات «المضادة للثقافة» التي حصلت مؤخراً لا ينبغي أن تؤثر علينا أكثر مما ينبغي. فاحتقار الثقافة ورفضها يشكّلان لحظتين جدليتين من تاريخ الفكر.

(12) انظر مثلاً: «صور ورموز» (باريس، 1952)، «الأساطير والأحلام والأسرار» (باريس، 1957). «مفيستو فيليس والأندروجين» (باريس، 1962).

- «*Imefes et Symboles*», Paris, 1952, P. 13, Sq.

- «*Mythes, Rêves et Mystères*», Paris, 1957, P. 10.

- «*Méhistophélés et l'Androgyne*», 1962, P. 194.

نظرية الاستهلاك

جان بودريار

I. المنطق الاجتماعي في الاستهلاك

(1) إيديولوجيا المساواة في الرفاهية:

تقوم مقالو الحاجات، إجمالاً، على إناسة ساذجة: إناسة الميل الطبيعي إلى السعادة. تؤلف السعادة المرتسمة بأحرف ملتبهة في خلفية أصغر دعاية لجزر الكاناري، أو لحمامات المياه المعدنية، المرجع المطلق بالنسبة إلى مجتمع الاستهلاك، إنها تعادل تماماً فكرة الخلاص. لكن، ما هي حقيقة هذه السعادة التي تولف هاجس الحضارة الحديثة، وتتمتع بهذا القدر من القوة الأيديولوجية؟ ينبغي، بهذا الخصوص أيضاً، إعادة النظر بكل رؤية عفوية. فالقوة الأيديولوجية التي تتمتع بها فكرة السعادة لا تأتينا، فعلاً، من ميل طبيعي لدى كل فرد إلى تحقيق السعادة لنفسه. بل تأتينا، اجتماعياً - تاريخياً، من كون أسطورة السعادة هي التي ترث أسطورة المساواة، وتجسدها في المجتمعات الحديثة. لقد تحولت كل الحرارة السياسية والاجتماعية التي كانت تنقد في هذه الأسطورة منذ الثورة الصناعية، ومنذ ثورات القرن التاسع عشر، إلى فكرة السعادة. وتحت هذه الفكرة بهذا المعنى، كما يحدت قيامها بهذه الوظيفة الإيديولوجية، إلى نتائج هامة من حيث مضمونها: فلكي تكون السعادة مجسدة لأسطورة المساواة يجب فيها أن تكون قابلة للقياس. يجب أن تكون سعادة يمكن قياسها بواسطة أشياء إستهلاكية وإشارات. أن تكون «رفاهية»، على حد قول توكفيل الذي سبق ولاحظ هذا الميل لدى المجتمعات الديمقراطية إلى مزيد من الرفاهية، لكون الرفاهية تتمتع الولايات الاجتماعية، وتساوي بين الناس على صعيد مستوى الحياة. أما السعادة بصفاتها استمتاعاً محضاً أو داخلياً، تلك السعادة المستقلة عن الإشارات التي تجعلها ظاهرة للآخرين ولصاحبها، تلك السعادة التي لا تحتاج إلى براهين، فغير واردة في المثال الأعلى الذي يصبو إليه الاستهلاك، حيث تشكل السعادة، قبل كل شيء، مطلب مساواة (أو مطلب تميز، بطبيعة الحال)، ويجب عليها، بسبب ذلك، أن تثبت حضورها دائماً بواسطة دلائل مريئة. بهذا المعنى تتجلى السعادة بكونها مختلفة كثيراً عن ظاهرة «العيد»، أو الإثارة الجماعية، لأنها، بسبب مقتضى المساواة الذي تتجسد بها، تقوم على مبادئ الفردانية التي تستمد قوتها من «شرعة حقوق الإنسان والمواطن»، تلك الحقوق التي تقرّ، علناً، للجميع، (لكل فرد)، بحقه بالهناء.

تعتبر «ثورة الرفاهية» وريثة الثورة البورجوازية، ومنفذة لوصيتها، لا بل وريثة كل ثورة تتخذ المساواة بين الناس بمثابة مبدأ، دون أن تستطيع، (أو دون أن تريد)، تحقيقها بالفعل. عندئذ يتحول المبدأ الديمقراطي من المساواة الواقعية في الإمكانيات، وفي المسؤوليات، وفي الفرص الاجتماعية،

من السعادة (بالمعنى الكامل للكلمة)، إلى المساواة أمام الشيء الاستهلاكي، وأمام الإشارات البيئية الأخرى، الدالة على النجاح الاجتماعي وعلى السعادة. إنها ديمقراطية المكانة، ديمقراطية التلفزيون والسيارة والأشرطة المسجلة، ديمقراطية واقعية ظاهرياً، ولكنها شكلية في الوقت نفسه، تتجاذب مع الديمقراطية الشكلية المدونة في الدستور، بالرغم من التناقضات ومن التفاوت الاجتماعي. وتتوحد الديمقراطية اللتان تتدافع الواحدة منهما عن الأخرى في أيديولوجيا شاملة تخفي الديمقراطية المفقودة والمساواة المعدومة.

تتضمن فكرة «الحاجات» مع فكرة الرفاهية في صوفية المساواة، إذ ترسم الحاجات عالم غاياتٍ مطمئناً، وهذه الإناسة المستمدة من المذهب الطبيعي القائل بأن الطبيعة هي المبدأ الأول، إذ تشكل أساس الوعد بمساواة عالمية. أما أطروحتها الضمنية فهي التالية: جميع الناس متساوون أمام الحاجة وأمام مبدأ إرواء الحاجة، لأن جميع الناس متساوون أمام القيمة الاستعمالية التي للأشياء وللمنافع الاستهلاكية، (في حين أنهم غير متساوين، لا بل منقسمين، إزاء القيمة التبادلية). وبما أن الحاجة تُقاس بقيمة الاستعمال، تنشأ ثمة علاقة منفعية موضوعية، أو علاقة غائية طبيعية، لا يعود يوجد أمامها تفاوت اجتماعي أو تاريخي: على صعيد اللحم المشوي، (القيمة الاستعمالية) لا يوجد بروليتاري ولا صاحب امتياز.

هكذا تتجلى أسطورتا الرفاهية والحاجات المتكاملة بكونها تنطويان على وظيفة امتصاص أيديولوجية، وظيفة محو حالات موضوعية، اجتماعية وتاريخية، من التفاوت. وتقوم كل اللعبة السياسة التي يعتمد عليها مجتمع الرفاهية والمجتمع الاستهلاكي تجاوز تناقضاتها بفعل زيادة حجم المنافع، من أجل بلوغ مساواة آلية بواسطة الكمية، وبلوغ مستوى توازن نهائي يكون مستوى الرفاهية الشاملة للجميع. المجتمعات الشيوعية نفسها تستعمل عبارات التوازن والحاجات الفردية والاجتماعية «الطبيعية، المتناغمة»، الخالصة من كل تمييز اجتماعي أو مفهوم طبقي - هنا أيضاً يحدث التحول من حل سياسي إلى حل نهائي بواسطة الرفاهية - بإحلال المساواة الشكلية في المنافع الاستهلاكية مكان الشفافية الاجتماعية التي تتميز بها المبادلات. وهكذا نرى أن «ثورة الرفاهية» تصبح في البلدان الاشتراكية أيضاً بديلاً عن الثورة الاجتماعية والسياسية.

وإذا كانت هذه النظرة إلى أيديولوجيا الرفاهية صحيحة، (أي إذا كانت هذه الأيديولوجيا تحمل أسطورة المساواة الشكلية، «أسطورة فقدت طابعها الديني وتعلّمت»، متجسدة في المنافع الاستهلاكية والرشارات)، إذًا يصح من الواضح إن المسألة الأزلية: هل المجتمع الاستهلاكي هو مجتمع مساوٍ أو تفاوت؟ هل هو الديمقراطية المتحققة فعلاً، أو التي في طريقها إلى التحقيق، أو العكس، تعيد ترميم أوضاع التفاوت والبنى الاجتماعية السابقة ليس إلّا؟ تصبح تلك المسألة، مسألة زائفة. سواء تمّ البرهان، أو لم يتم، على أن الإمكانيات الاستهلاكية الكامنة تساوى (ضغط في النادي المتوسطي...)، فهذا لا يعني شيئاً، لأن طرح المسألة بتعابير تسويات استهلاكية يعني، سلفاً، إحلال طلب الأشياء والعلامات، (مستوى الاستبدال)، محل المسائل الحقيقية وتحليلها المنطقي والاجتماعي. باختصار، لا يتم تحليل «الرفاهية» باستعمال الأرقام للتأكد من حقيقتها، لأن هذه الأرقام لا يمكنها إلّا أن تكون أسطورةً بمقدار ما لأسطورة أسطورية، بل أن هذا الأسلوب

يعني استبدالاً جذرياً لمستوى البحث، وعبوراً لأسطورة «الرفاهية» بواسطة منطق غير منطقها. يقتضي التحليل، طبعاً، وضع محضر الرخاء بالأرقام، أي تدوين لائحة الرفاهية. لكن الأرقام، بحد ذاتها، لا تعبر عن شيء، ولا تتناقض أبداً؛ وحدها التفسيرات تنطوي على معنى، أحياناً إلى جانب الأرقام، وأحياناً بعكسها. لنضع التفسيرات تتكلم. أكثرها حيوي وأكثرها إصراراً هو التفسير التالي:

— النمو هو الرخاء.

— الرخاء هو الديمقراطية.

أمام استحالة استنتاج كون هذه السعادة الشاملة وشبكة الحدوث، (حتى على صعيد الأرقام)، تصبح الأسطورة أكثر «واقعية». تلك هي المتغيرة المثالية - الإصلاحية: أن حالات التفاوت الكبير، المائل في المرحلة الأولى من مراحل النمو، تصغر، ويزول «القانون - الحديدي»، وتتسق المداخل. وأكد أن فرضية التقدم المستمر والمتنظم باتجاه مساواة متزايدة، تلقى تكديماً على يد بعض الوقائع («أميركا الأخرى»: 20 ٪ فقراد، إلخ..)، لكن وجود هؤلاء الفقراء يدل على وجود عطل وظيفي مؤقت، على مرض طفولي. إذ أن النمو يفترض خلق ديمقراطية شاملة وبعيدة الأمد، في نفس الوقت الذي يفترض فيه بعض النتائج التفاوتية. وهكذا، حسب رأي غالبرات، لا تعود مشكلة المساواة/التفاوت واردة. فهذه المشكلة كانت مرتبطة بمشكلة الغنى ومشكلة الفقر، علماً بأن بني «مجتمع الوفرة» الجديدة امتصت المشكلة، بالرغم من عملية إعادة توزيع تفاوتية. وحدهم «فقراء» (ال 20 ٪) أولئك الذين يظلون، لسبب أو لآخر، خارج النظام الصناعي، خارج النمو⁽¹⁾. أما مبدأ النمو بالذات فمتعاف، لأنه متجانس وينزع إلى إشاعة التجانس في مجمل الجسم الاجتماعي.

السؤال الأساسي الذي يطرح على هذا المستوى هو مسألة هذا «الفقر». أما مثاليو الرخاء فيعتبرون الفقر «ترسباً خلفياً»، ويعتقدون بأن زيادة النمو سوف تمتصه. لكن الفقر يبدو مستمراً على امتداد الأجيال التي جاءت بعد نشوء الصناعة. وجميع الجهود المبذولة (في الولايات المتحدة الأمريكية، لا سيما من قبل «المجتمع الأعظم»)، من أجل إلغائه، تبدو مصطدمة بأولية ما من أوليات النظام الذي من شأنه أن ينتج فقراً في كل مرحلة جديدة من مراحل التطور، كما لو كان الفقر احتياطياً سلبياً بالنسبة للنمو، أو نابضاً ضرورياً للغنى الشامل. هل ينبغي تصديق غالبرات^(*) عندما ينسب هذا الفقر ذا الطابع الرسوبي الخلفي الغامض إلى أشكال الخلل الوظيفي في النظام (اعطاء الأولوية للنفقات العسكرية وللنفقات غير المجدية، وتحلّف الخدمات الجماعية

(*) جون كينيث غالبرات [1908 - 2006]، عالم اقتصادي أمريكي - كندي، كان مدافعاً عن الكينزية والمؤسساتية، كما كان في طليعة المدافعين عن الليبرالية في القرن العشرين. لاقت مؤلفاته الاقتصادية رواجاً كبيراً بين الفترة الممتدة من 1950 - 2000، وقد طرح فيها العديد من المسائل الاقتصادية الهامة.

مؤلف غزير، أنتج عشرات الكتب في ميادين مختلفة، عمل أستاذاً في جامعة هارفورد لسنوات عديدة. نشط في الحزب الديمقراطي، خدم في إدارات فرانكلي روزفلت وهارب ترومن وجون كينيدي وليندن جونسون، حصل على ميدالية الحرية الرئاسية مرتين [1946 و 2000] تقديراً لمساهماته في الاقتصاد.

أشهر مؤلفاته، الثلاثية الاقتصادية:

1- الرأسمالية الاقتصادية (1956).

2- مجتمع الوفرة (1958).

3- الدولة الصناعية الجديدة (1967).

عن الإستهلاك الخاص.. إلخ). أم ينبغي عكس عملية الاستدلال، والاعتقاد بأن النمو، في حركته ذاتها، هو الذي يستند إلى هذا الخلل؟ يظهر غالباً متناقضاً جداً في هذه النقطة. فجميع تحليلاته تهدف، بطريقة ما، إلى البرهان على مسؤولية «النقائص» الوظيفية في نظام النمو، مع أنه يتراجع أمام الإستنتاجات المنطقية التي تدين النظام بالذات، ويرتب كل شيء من وجهة نظر ليبرالية.

و يتمسك المثاليون، إجمالاً، بهذا المحضر (أو التقرير) المتناقض: بالرغم من كل شيء، وبسبب عملية انعكاس شيطاني يصيب أهدافه (هذه الأهداف التي لا يمكن أن تكون، كما لا يخفى على أحد، إلا مفيدة)، ينتج النمو تفاوتاً اجتماعياً وامتيازات، وأوضاعاً مختلفة...، ويعود فينتجها من جديد ويعيدها إلى الوجود. يجب التسليم، على غرار غالباً في كتابه «مجتمع الرخاء»، بأن زيادة الإنتاج هي، بالأساس، التي تحل محل إعادة التوزيع: («كلما ازداد الإنتاج تقترب من مرحلة الكفاية للجميع»، علماً بأن هذه المبادئ المستمدة من فيزياء السوائل ليست أبداً صحيحة، ضمن إطار العلاقات الاجتماعية حيث تتجه - سنرى ذلك عما قريب - بالعكس تماماً). باستطاعتنا، من ناحية ثانية، أن نستخلص من هذا الأمر حجة يعتمدها «المحرومون»: «حتى الذين يقفون في أسفل السلم باستطاعتهم أن يربحوا من عملية تنامي الانتاج المتسارع أكثر مما يربحون من أي شكل آخر من أشكال إعادة التوزيع». لكن هذا كله خدعة: لأنه إذا كان النمو يدشن وصول الجميع إلى مدخول أرفع، وإلى كمية من المنافع الإستهلاكية أكبر في المطلق، فالشيء المميز اجتماعياً هو سيرورة التوتر الاقتصادي الذي يترسخ في داخل النمو نفسه، هو معدل الخلل بين العرض والطلب الذي يكيّف بنية النمو، ويعطيه اتجاهه الحقيقي. إلا أنه في الأبسط بكثير الاكتفاء بظاهرة الاختفاء الملفت الذي يحدث لبعض الضائقات الكبيرة، أو لبعض أشكال التفاوت الثانوية، وتقييم الرخاء انطلاقاً من أرقام ومن كميات إجمالية، وانطلاقاً من زيادات مطلقة، وانتجات قومية خام، بدلاً من اعتماد عملية تحليل مصاغة بتعابير البنات. من الناحية البنيوية، التفاوت بين العرض والطلب هو الذي يحمل الدلالة، وهو الذي يعبّن، على الصعيد العالمي، المسافة المتزايدة بين البلدان النامية والأمم ذات التقدم الزائد. لكنه هو الذي يدل أيضاً، داخل هذه الأخيرة، على تناقص سرعة الأجور المنخفضة بالنسبة إلى المداخل الأرفع، وتباطؤ القطاعات التي يهبط مستواها الاقتصادي بالنسبة إلى القطاعات الطليعية، وتأخر الأقاليم الريفية عن البيئة المدينية والصناعية، إلخ..، ومن شأن التضخم المزمّن أن يتيح هذا الافتقار النسبي، لكنه يحوّل جميع القيم باتجاه الأرفع، في حين أن حساب الوظائف والمعدلات الوسطية النسبية من شأنه أن يظهر تراجمات جزئية في أسفل الجدول، وعلى كل حال يظهر التواءً بنوياً على كل مساحة الجدول. ولا يفيد التذرّع دائماً بالطابع المؤقت، أو الظرفي، الذي يميز هذا الخلل، عندما نرى النظام يبقى على حالة الخلل نفسها بفعل منطقها الخاص، ويضمن من خلالها غايتها. في أحسن الحالات يمكن التسليم بأنه يستقر حول معدل معين من الخلل، أي أنه يظل محتوياً على تفاوت منهجي، مهما يكن حجم الثروات المطلق.

والطريقة الوحيدة، بالفعل، للخروج من المأزق المثالي الذي ينشأ عن هذا التقرير الكئيب عن اختلال الوظائف، هي التسليم بأن منطقاً منهجياً يفعل هذا النطاق. وهذه هي أيضاً الطريقة

الوحيدة لتجاوز مسألة الرخاء الزائفة، ومسألة الندرة التي، شأنها شأن مسألة الثقة في الوسط البرلماني، تقوم بوظيفة خنق كل المشاكل.

في الواقع، لا يوجد، ولم يوجد قط «مجتمع رخائي»، ولا «مجتمع حاجة»، لأن كل مجتمع، مهما كان، ومهما كان حجم المنافع الاستهلاكية التي تنتج فيه، أو حجم الثروة المتوفرة، يتمفصل في الحين نفسه على فائض بنيوي، وعلى ضائقة بنيوية. يمكن للفائض أن يكون حصّة الله، حصّة التضحية، الانفاق الهادف إلى البهجة، القيمة - الزائدة، الافادة الاقتصادية، أو موازنات التباهي. على كل حال، هذا الاقتطاع الترفي هو الذي يعرف غنى مجتمع ما، في نفس الوقت الذي يعرف فيه بنيته الاجتماعية، لأنه دائماً وقف على أقلية من أصحاب الامتيازات، ولأن وظيفته، بالضبط هي توليد الامتيازات الطبقية أو الوراثية. ليس من توازن على الصعيد الاجتماعي. التوازن هو الوهم المثالي الذي يخامر الاقتصاديين والذي يجد نقيضه، أن لم يكن في منطق الحياة الاجتماعية، فعلى الأقل في التنظيم الاجتماعي الذي يظهر على كل صعيد. ما من مجتمع إلا وينتج تمايزاً وتميزاً اجتماعياً، وهذا التنظيم البنيوي يقوم، (في جملة ما يقوم عليه)، على استعمال الثروات وتوزيعها. أما ولوج أحد المجتمعات مرحلة النمو، على غرار ما فعلته مجتمعاتنا الصناعية، فلا يغير شيئاً في هذه السيرة، بل بالعكس: قد يصح القول بأن النظام الرأسمالي، (والانتاجي إجمالاً)، قد طفق كيل هذا «الفرق في المستوى» الوظيفي، هذا الخلل، عندما عَقَلْنُهُ، إذ عَمَمَهُ على جميع المستويات. وتنظيم لوليات النمو حول المحور البنيوي نفسه. يجب علينا، ابتداء من الوقت الذي نتخلّى فيه عن وهم لـ P.M.B. (الناتج الوطني القائم) كمقياس للرخاء، أن ندرك أن النمو لا يبعدها عن الرخاء ولا يقرّبنا منه. فهو منفصل منطقياً عن الرخاء، بفعل البنية الاجتماعية كلها، هذه البنية التي تؤلف العامل الحاسم في هذا المضمار. إن نوعاً من العلاقات الاجتماعية، وفي التناقضات الاجتماعية، نموذجاً ما من «التفاوت» الذي كان يستمر، قديماً، ضمن حالة الركود، يحصل اليوم من جديد ضمن حالة النمو، وعبره.⁽²⁾

هذا ما يفرض منظوراً جديداً للنماء. لن نعود نقول مع الفرحين: «النمو ينتج رخاء، وبالتالي مساواة»، كما أننا لن نعلم كذلك وجهة النظر المتطرفة المعاكسة: «النمو هو مصدر تفاوت». بل نعكس المسألة الزائفة: هل يؤوّل النمو إلى المساواة أم إلى التفاوت؟ ونقول: أن التطور بالذات هو نتيجة للتفاوت. إن الضرورة التي يشعر بها النظام الاجتماعي «التفاوتي»، وتشعر بها البنية الاجتماعية القائمة على الامتيازات من أجل المحافظة على بقائها، هي التي تنتج، وتعيد انتاج التطور بمثابة عنصر استراتيجي بالنسبة إليها. وتعبير آخر أيضاً تتجلى استقلالية التطور الداخلية (التقنية والاقتصادية) عن كونها ضعيفة وثنائية بالنسبة إلى عملية التحديد هذه الناجمة عن البنية الاجتماعية. ينجم مجتمع النمو برمته عن تسوية بين مبادئ ديمقراطية تهدف إلى المساواة، وبماكانها أن تدعم بقاءها بالاعتماد على أسطورة الرخاء والرفاهية، وبين الضرورة الأساسية الهادفة إلى المحافظة على بقاء نظام من الامتيازات والسيطرة. ليس التقدم التقني هو الذي شكل أساسها: فهذه النظرة الميكانيكية هي النظرة ذاتها التي تغذي رؤية الرخاء المستقبلي الساذج. هذا التحديد المزدوج المتناقض هو، بالعكس، الذي يشكل قاعدة امكانية التقدم التكنولوجي. إنه هو الذي يتحكم أيضاً، في مجتمعاتنا

الحديثة، ببروز بعض العمليات الديمقراطية الهادفة إلى اشاعة المساواة والتي تتميز بـ «طابع نقدي». لكن، ينبغي ادراك أن هذه العمليات إنما تبرز بمقادير ضئيلة شبيهة بمقادير السم التي تُعطى بُعْيَةً خلقَ المناعة ضد السم، لأن النظام القائم هو الذي يتحكم بتسربها، محتاطاً لها بما يؤتي استمراره هو. فالمساواة بالذات، في سياق هذه العملية المنهجية، تصبح إحدى وظائف التفاوت (الثانوية والمتفرعة عنه). شأنها شأن النمو والتطور. إن النزعة إلى المساواة التي أتاحت المساواة في المداخل، مثلاً النمو الذي يشكل، كما رأينا، عملية تجديد تكتيكية لصالح استمرار النظام الاجتماعي القائم، أي نظام الامتيازات والسيطرة الطبيعية. كل هذا يشير إلى بعض أعراض عملية إشاعة الديمقراطية. تلك الاعراض التي يتوخى منها أن تقوم بدور فعّال لصالح استمرار النظام القائم.

فضلاً عن ذلك، فهذه الأعراض هي بحد ذاتها سطحية ومشبوهة. يبتهج غالباً رايث (*) بتقلص التفاوت كمشكلة اقتصادية (وبالتالي اجتماعية) إذ يقول: لا أعني أنه زال، بل إن الغنى لم يعد يجلب معه الامتيازات الاساسية (السلطة، الاستمتاع، الخطوة، والتميز) التي كان يتضمنها في الماضي. لقد زالت سلطة الملاكين وأصحاب الاسهم: فالخبراء والتقنيون المنظمون هم الذين يبارسون السلطة، بل المفكرون والعلماء. لقد انتهى عهد الإستهلاك التفاخري الذي كان يتعاطاه كبار الرأسماليين وأمثالهم المفكرون والعلماء. لقد انتهى عهد الإستهلاك التفاخري الذي كان يتعاطاه كبار الرأسماليين وأمثالهم من مواطنين Citiyen Kane، لقد ولّى عهد الثروات الضخمة: فالأغنياء أصبحوا يعتمدون تقريباً، كقانون لهم، تقنين الإستهلاك. باختصار، يدل غالباً رايث جيداً، دون أن يريد ذلك، إلى أنه إذا كان ثمة من مساواة، (إذا كان الفقر والغنى لم يعودا مشكلة) فهذا يعني بالضبط أنه لم يعد لها أهمية واقعية. لم يعد هذا هو صعيد المسألة: لقد انتقلت معايير القيمة إلى صعيد آخر. فالتمييز الاجتماعي، والسلطة إلخ...، هذه الأمور التي تظل جوهر المسألة، قد تحولت إلى غير المدخول أو الغنى بحد ذاته. ليس المهم، في هذه الشروط، أن تصبح جميع المداخل، افتراضاً، متساوية، بل بإمكان النظام أن يسمح لنفسه بأن يقوم بخطوة واسعة في هذا الاتجاه، لأن السبب الأساسي للتفاوت لم يعد قائماً في هذا المجال. المعرفة والثقافة وبنيات المسؤوليات والقرارات، والسلطة: هذه المعايير مع أنها متواطئة إلى حد بعيد مع الثروات ومع مستوى الدخل، فقد صنفت الثروات ومستوى الدخل كما صنفت العلامات الخارجية التي تبرز من خلالها المكانة الاجتماعية في عدد القيدات الاجتماعية المتحكمة بالقيمة، في خانة تراتب معايير «القدرة».

ف غالباً رايث، مثلاً، يخلط بين «الإستهلاك - المتدني» لدى الأغنياء وبين إلغاء مقاييس الجاه المبني على المال. أكيد أن الإنسان الغني الذي يقود سيارة صغيرة لم يعد يبهج، لكن الأمر أدق من هذا: فهذا الغني يزيد من تمايزه، أن يُضفي على نفسه ميزة جديدة بواسطة الطريقة التي يعتمدها في الإستهلاك، بفضل هذا الأسلوب المبتكر. أنه يحافظ محافظة مطلقة على امتيازاته بتحوله عن التشاؤف الظاهري إلى التكتّم (الأكثر تشاؤفاً)، بانتقاله من صعيد التفاخر الكمي إلى صعيد التمايز النوعي، من صعيد المال إلى صعيد الثقافة.

وبالواقع، حتى هذه الأطروحة التي يمكن أن نسميها أطروحة «النزعة إلى تخفيض معدل الامتياز الاقتصادي» قابلة للنقاش، لأن المال يتحول دائماً إلى امتياز تدريجي، إلى امتياز ثقافي

وسلطوي. يمكن التسليم بأن دور المال لم يعد حاسماً (متى كان حاسماً؟)، لكن ما لا يتنبه له غالباً هو كون التفاوت (الاقتصادي) لم يعد يثير أو يؤلف مشكلة بحد ذاته، وهم، إذ يلمسون بصورة متسعة، نسبياً، تراخي «القانون الحديدي» في الحقل الاقتصادي، يكتفون بهذا دون محاولة بناء نظرية أوسع في هذا القانون الحديدي، ودون أن يروا كيف ينتقل من حقل المداخيل و «الإستهلاك»، اللذين أصبحا من الآن فصاعداً مباركين من قبل «الرخاء»، باتجاه حقل اجتماعي أعم بكثير، حيث يصبح القانون الحديدي أدق، وأكثر ثباتاً في اتجاه واحد.

(2) النظام الصناعي والفقر:

عندما نستعيد هكذا، موضوعاً، مسألة النظام الصناعي بأكمله، بغض النظر عن طقسية النمو والرخاء، نلاحظ أن اختياريين أساسيين يختصران جميع الأوضاع الممكنة:

(1) اختيار غالباً (وكثيرين غيره): مثالي - سحري، يقوم على طرد جميع الظواهر السلبية خارج النظام، بصفتها ظواهر رديئة ولا شك، ولكن أيضاً عرضية، ترسية، قابلة للإصلاح في النهاية، أعني الظواهر الآتية: الخلل الوظيفي، والمضار، والفقر - وكما يقوم أيضاً على رغبة المحافظة على مدار النمو السحري.

(2) اعتبار أن النظام يقوم على عدم التوازن وعلى الطائفة البنيوية، وأن منطق مزدوج كلياً، وذلك بصورة بنيوية، لا ظرفية: لا يستطيع النظام أن يحافظ على بقاءه إلا إذا انتج الغنى والفقر، إلا إذا ولد لدى البعض حاجاتٍ تساوي ما يولده من فرص ارتوائها لدى البعض الآخر، ومن المضار بقدر ما يولد من «الخطي التقدمية» مَنطِقُهُ الوحيد هو أن يستمر قائماً، وإستراتيجيته في هذا الاتجاه تقضي ببقاء المجتمع الانساني غير قائم على أسس متينة، بل في حالة إفلاس دائم. من المعروف أن النظام استفاد، في جميع الأزمنة، إفادة كبيرة من الحرب كي يظل حياً أو ليرمم نفسه، كل مرة يُصاب فيها بضربة قاتلة. اليوم أصبحت أليات الحرب ووظائفها مندمجة في النظام الاقتصادي وفي أليات الحياة اليومية.

إذا سلمنا هذه المفارقة البنيوية التي تميز النمو، والتي تنجم عنها متناقضات الرخاء ومفارقاته، نقع في السذاجة والخذاع، إذا خلطنا الفقراء، بالـ 20% من «المحرومين» والموجودين على هامش الوضع - عمليات التخلف الاجتماعي، المنطقية. إذ لا يمكن تحديد موقع هذه العمليات، لا في أشخاص حقيقيين ولا في أمكنة واقعية، ولا في جماعات واقعية. فهي إذن غير قابلة للطرد السحري بفعل مليارات الدولارات التي تشر على الطبقات الدنيا، ولا بفعل إعادة التوزيع الكثيفة للثروة من أجل «طرد الفقر» وخلق المساواة في الفرص (مع التشويق الإعلامي لهذه العملية على أنها «المتاحم الجديد»، المثال الاجتماعي الذي يجعل الجماهير تبكي تأثراً). أحياناً ينبغي الإقرار بأن «المجتمعات - الكبيرة هي نفسها تؤمن بهذا المثال، فتكون النتيجة هرجاً مضحكاً يصاب به هؤلاء «المؤمنون»، في أعقاب فشل جهودهم «المستمتة والنييلة».

إذا كان الفقر، وإذا كان المضار لا يمكن تلافيها، فلأن هذه الظاهرة موجودة في كل مكان خارج الأحياء الفقيرة، لا في الشوارع المزرية أو في تجمعات الأكوخ، بل في البنية الاجتماعية - الاقتصادية. لكن هذا هو بالضبط ما ينبغي إخفاؤه، ما يجب ألا يقال: لحجب هذا ليست مليارات

الدولارات شيئاً يزيد عن اللزوم (وهكذا ربما تكون نفقات طبية وصيدلية ضرورية كي لا ندرك أن الداء كائن على صعيد آخر، من النوع النفسي مثلاً - أنها عملية أصبح التستر عليها أمراً معروفاً جيداً). فالمجتمع شأنه شأن الفرد، باستطاعته هكذا أن يرمي بنفسه في داهية ليهرب من التحليل. صحيح أن التحليل في هذا المجال قد يكون مميتاً بالنسبة إلى النظام نفسه. إذن لن يكون الثمن باهظاً إذا ما ضحي ببضعة مليارات غير ذات نفع، في سياق النضال ضد شبح الفقر، المرئي، عندما تكون هذه التضحية مؤدية إلى انقاذ أسطورة التطور ذاتها. بل ينبغي التعمق أكثر، والاقرار بأن هذا الفقر الواقعي هو أسطورة تستمد منها أسطورة التطور كبرياءها، إذ تتظاهر بالنضال المستميت ضدها، لكنها تعيدها بالرغم من إرادتها، تبعاً لغايات خفية.

بعد هذا التوضيح أصبح لا يجوز الاعتقاد بأن النظام الصناعي أو النظام الرأسمالي يبعثان الفقر باستمرار، أو يصحان هما وعمليات التسليح شيئاً واحداً، انطلاقاً من كونها دمويين ومقيتين عن سابق قصد وتصميم. فالتحليل ذو المنحى الاخلاقي (والذي لم يتخلص منه، اجمالاً، لا الليبراليون ولا الماركسيون) هو دائماً على خطأ. لو كان باستطاعة النظام أن يجد توازنه، أو يؤمن لنفسه البقاء باعتماد أسس غير البطالة والتخلف الاقتصادي والنفقات العسكرية، لما توانى عن فعل ذلك. إنه يفعل ذلك كلما اتاحت له الفرصة: عندما يتمكن من اخفاء قوته بفضل تأثيرات اجتماعية خيرة، بفضل «الرخاء» لا يتوانى البتة. فهو لا يتخذ موقفاً مسبقاً ضد انعكاس التقدم الاقتصادي خيراً على المجتمع إنه يجعل من خير المواطنين ومن الطاقة النووية، في آن واحد، ودون تمييز، عَرَضَه: لأن الاثنين، في الحقيقة، متساويان بنظره من حيث المضامين، ولأن غايته هي شيء آخر.

أما على الصعيد الإستراتيجي فالواقع أن النفقات العسكرية (مثلاً) هي أضمن، وقابلة أكثر للمراقبة، وأكثر فعالية بالنسبة إلى ديمومة النظام وغايته، اجمالاً، من التربية، والسيارة أكثر من المستشفى، والتلفزيون الملون أكثر من الملاعب.. إلخ، لكن هذا التمييز السلبي لا يصلح الخدمات الجماعية بحد ذاتها - بل هو أخطر بكثير: لا يعرف النظام سوى شروط استمراره، ويجهل المضامين الاجتماعية والفردية. من شأن هذه الحقيقة أن تجعلنا حذرين تجاه بعض الأوهام، (لا سيما الاوهام الاجتماعية - الإصلاحية): أوهام الاعتقاد بأننا قد نتمكن من تبديل النظام عبر تغيير مضامينه (نقل ميزانية النفقات العسكرية إلى التربية، إلخ...)، مع العلم أن المفارقة تكمن في كون جميع المطالب الاجتماعية يضطلع بها، ويحققها، النظام نفسه، بصورة أكيدة، وإن كان ذلك يتم ببطء شديد، متفلاً هكذا من سيطرة أولئك الذين يجعلون منه مصلحة سياسية. الإستهلاك، والإعلام، والإنصالات، والثقافة، والرخاء: كل هذه الأمور أصبحت اليوم قائمة، ممسوحة، ومنظمة من قبل النظام نفسه، بمثابة قوى منتجة جديدة، من أجل مجده الأعظم. النظام نفسه يتحول أيضاً، (نسبياً)، من بنية عنيفة إلى بنية غير عنيفة: يحل الرخاء والإستهلاك محل الاستغلال والحرب. لكن، لن يعترف له أحد بالجميل، لأنه لا يتغير من جرّاء ذلك، ولا يخضع في هذا إلا لنواميسه الخاصة.

(3) عمليات التمييز الجديدة:

لا يستعيد المنطق الاجتماعي الرخاء وحده، بل المضار أيضاً. إذ يسبب تأثير الوسط المدني والصناعي حدوث كبوات جديدة: فالفسحات، والأوقات، والهواء النقي، والاختضار، والماء،

والهدوء.. هذه المنافع التي كانت في الماضي مجانية ومتوفرة بكثرة، أصبحت حاجيات ترفيه لا يحصل عليها إلا أصحاب الامتيازات، في حين أن المنافع الصناعية أو الخدمات متوفرة بالكميات.

نرى هكذا أن خلق المجانية النسبية على صعيد المنافع ذات الضرورة الأولية يقترن بعملية «انزلاق» القيم، وبتراتب جديد في مضمار وسائل المنفعة، لكن الخلل والتفاوت لم يلغيا، بل نقلا.

لقد أصبحت أشياء الإستهلاك العادي تحمل كواشف متناقضة باستمرار من حيث التعبير عن المكانة الاجتماعية، والمداخيل ذاتها تفقد من قيمتها كمقياس مميز كلما تناقصت معالم التفاوت.

من الممكن أيضاً أن يفقد الإستهلاك، (إذا أخذ بمعنى الانفاق، بمعنى شراء الأشياء الحسية وامتلاكها)، شيئاً فشيئاً، الدور البارز الذي يمثلته حالياً في مضمار هندسة الوضع المتبدلة، لصالح مقاييس أخرى ونماذج سلوكيات أخرى. في نهاية المطاف سيصبح الإستهلاك من خط الجميع عندما لا يعود يعني شيئاً.

ونذكر منذ الآن أن التراتب الاجتماعي يرتسم في مقاييس أدق: نموذج العمل والمسؤولية، مستوى التربية والثقافة، (قد تكون إحدى طرق إستهلاك الممتلكات العادية نوعاً من «الممتلكات النادرة»)، والمساهمة في اتخاذ القرارات. لقد أصبحت المعرفة والسلطة، أو ستصبح عما قريب، أكبر صنفين من أصناف الممتلكات النادرة في مجتمعاتنا الرخائية.

لكن هذه المعايير المجردة لا تمنع أن نلمح، منذ اليوم، تمييزاً متنامياً على صعيد علامات حسية أخرى. فالتمييز في المساكن ليس جديداً، لكنه، بسبب ارتباطه المتزايد بضائقة مصطنعة بصورة بارعة، وارتباطه بعملية مضاربة مزمنة، يتجه إلى أن يصبح حاسماً، سواء بفعل التمييز الجغرافي (مراكز المدن وضواحيها مناطق سكنية، أماكن وقف على المترفين، ضواح للمنامة الخ...)، أو على صعيد المساحة المخصصة للسكن (داخل المنزل وخارجه)، وتعدد المساكن الثانوية، الخ... لقد أصبحت الأشياء الإستهلاكية في أيامنا أقل أهمية من الفسحات، ومن الدلالة الاجتماعية التي تحملها الفسحات. ربما يقوم السكن هكذا بوظيفة معاكسة لوظيفة مواد الإستهلاك الأخرى. إذ أن وظيفة مواد الإستهلاك تخلق التجانس، في حين أن السكن، من حيث توفر الفسحات، ومن حيث نقاط تركزه، يخلق التمايز.

الطبيعة، الفسحات، الهواء النقي، الهدوء: جميع المؤشرات التفاضلية التي تنطوي عليها النفقات بين الفئتين الاجتماعيتين الأكثر تبايناً، إنها تؤكد أن هذه المنافع النادرة هي خط تلاقي مساعيها، ومحط آمالها. الفارق عمال/ موظفي كبار، ما هو إلا 100 إلى 135 في المواد الضرورية الأولية، و 100 إلى 245 في التجهيز السكني، و 100 إلى 305 في النقل، و 100 إلى 390 في وسائل اللهو. ينبغي ألا نرى هنا تدرجاً كمياً في مجال إستهلاك متجانس، بل يجب أن نقرأ، من خلال الارقام، التفاوت الاجتماعي مرتبطاً بنوعية المنافع المبتغاة.

يُكثر الكلام عن الحق بالصحة، والحق بالجمال، والحق بالمعرفة، والحق بالثقافة. وكلما ولد حق من هذه الحقوق ولدت، في الوقت نفسه، الوزارة المولجة به: وزارة الصحة، وزارة الترفيه - حتى يأتي دور وزارة الجمال والهواء النقي؟ كل هذه الأمور التي يبدو أنها تعبر عن تقدم على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الجماعي العام، أي التقدم الذي يكرسه الحق بشكل مؤسسات، يظل معناها غامضاً لدرجة أننا أحياناً نفهمه على عكس ما هو: لن يكون ثمة حق بالفسحات إلا في

الوقت الذي لن تبقى فيه فسحات لكل الناس، أي عندما تصبح الفسحات والهدوء امتيازاً للبعض على حساب الآخرين. تماماً كما أن «الحق بالملكية الخاصة» لم يتركس إلا في الوقت الذي لم توجد فيه أراضي للجميع، والحق بالعمل لم يكرسه القانون إلا بعد أن أصبح العمل، ضمن إطار تقسيم العمل، سلعة قابلة للتبادل، أي غير خاصة بالافراد كل بمفرده. وبالإمكان التساؤل عما إذا كان «الحق بالترفيه» لا يدل، بالطريقة ذاتها، على انتقال الترفيه، كما حدث في الماضي للعمل، إلى مجال التقسيم التقني والاجتماعي، وعما إذا كان الأمر، بالتالي، لا يعني، بالفعل، فقدان الترفيه.

يشكل ظهور هذه الحقوق الاجتماعية الجديدة التي رفعت بمثابة شعارات، وبمشاركة لافتات ديمقراطية خاصة بمجتمع الرخاء، علامة من نوع الأغراض التي تسبق العرض، إذا أنها تدل على انتقال عناصر معينة إلى مصاف اشارات مميزة، وامتيازات طبقية أو (طائفية). يعني الحق بالهواء النقي فقدان الهواء النقي بصفته منتفعاً طبيعياً، وتحوله إلى نظام سلع، وإعادة توزيعه توزيعاً اجتماعياً متفاوتاً. ينبغي إلا نعتبر بمثابة تقدم اجتماعي موضوعي (تسجيل مطلب ما كحق في لوحة القوانين) ما هو بالفعل أحد عناصر تقدم النظام الرأسمالي - أي التحول التدريجي لجميع القيم الملموسة والطبيعية إلى أشكال انتاجية، أي إلى مصادر:

(1) منفعة اقتصادية.

(2) إمتياز اجتماعي.

(4) مؤسسة طبقية:

لا يخلق الإستهلاك تجانساً بين أفراد المجتمع أكثر مما تفعل المدرسة بالنسبة إلى الخطوط الثقافية. بل يزيد في التفاوت الاجتماعي. يميل الناس، عادة، إلى اعتبار الإستهلاك، أي المشاركة المتزايدة بالمنافع ذاتها (؟) وبالمنتجات ذاتها (؟) مادية كانت أم ثقافية، بمثابة عامل يخفف من غلواء الفروقات الاجتماعية ومن حدة التفاوت، ومن حالة التمييز المتزايد على صعيد السلطة والمسؤوليات. بالفعل، تمثل أيديولوجيات الإستهلاك، شأنها شأن أيديولوجيا المدرسة، هذا الدور، بنجاح تام (أي تصور المساواة الشاملة أمام آلة الخلاقة الكهربائية أو السيارة - كنصور المساواة الشاملة أمام الكتابة والقراءة). من المؤكد أن على كل الناس أن يتعلموا القراءة والكتابة، وأن يكون لدى كل الناس الغسالة ذاتها، وأن يشتروا كتب الجيب نفسها. لكن هذه المساواة لا تتعدى كونها مساواة شكلية فقط: بالرغم من كونها تنصبّ على أشياء حسية جداً، تظل، بالحققة، وبذات الفعل، مساواة تجريدية. علماً بأن نظام التمييز الحقيقي يظل يمارس فعله بقوة شديدة على هذه الأرضية المتجانسة التجريدية، ضمن إطار هذه الديمقراطية التجريدية، ديمقراطية الكتابة والتلفزيون.

إلا أن الواقع يكذب الادعاء بأن المنتجات الإستهلاكية، أي علامات هذه المؤسسة الاجتماعية، تمهد لإقامة أرضية ديمقراطية، وإن كانت بدائية: لأن (السيارة وآلة الخلاقة الكهربائية...) وما شابه ذلك من علامات الرخاء، لا معنى لها بذاتها: وحده تألفها، أي ترابطها فيما بينها، وعلاقة الناس بها، أعني وظيفتها الاجتماعية إجمالاً، هي التي لها معنى. لكن الواقع يؤكد أن هذه الوظيفة في كنف النظام الإستهلاكي الراهن، هي وظيفة تمييزية فعلاً. لأن هذه الأشياء تعكس في ماديّتها كعلامات (اختلافاتها الدقيقة) هذا التحديد البنيوي - علماً بأن أحداً لا يدري ما هي المعجزة التي تستطيع

بواسطتها أن تتخلص منه. فالأشياء الإستهلاكية، شأنها شأن المدرسة، تخضع للمنطق الاجتماعي نفسه الذي تخضع له المؤسسات الأخرى، حتى في الصورة المعكوسة التي تعطيها عن هذا المنطق. الإستهلاك مؤسسة طبقية، مثله مثل المدرسة: ليس لأن ثمة تفاوتاً تجاه الأشياء بالمعنى الاقتصادي، فحسب (فشاؤها وانتقاؤها واستعمالها، أعمال تخضع للقدرة الشرائية كما أن درجة التحصيل العلمي نفسه مشروطة بالوضع الطبقي... إلخ)، باختصار، ليس لأنه لا يتوفر لجميع الناس الحصول على الأشياء نفسها كما أن جميع الناس لا يحظون بالفرص المدرسية نفسها، بل لأننا إذا تعمقنا في تأمل هذه الظاهرة، نرى ثمة تمييزاً جذرياً متمثلاً بكون بعض الناس، فقط، يتاح لهم أن يكونوا منطقاً مستقلاً، وفهماً عقلياً للإفادة من العناصر التي توفرها البيئة، (يستعملونها إستعمالاً وظيفياً، وينظمونها تنظيمياً جمالياً، ويستثمرونها لاكتسابهم الثقافي): فهؤلاء لا يتعاملون مع أشياء، ولا يعتمدون الإستهلاك بالمعنى الحصري - أما آخرون فمحكوم عليهم بالرضوخ لسياسة الاقتصاد السحرية، أي الخضوع لقيمة الأشياء بحد ذاتها، وفهم كل ما تبقى (الأفكار، أوقات الفراغ، المعرفة، الثقافة...) على أنها أشياء إستهلاكية: هذا المنطق الضمّي هو، بالضبط، أيديولوجيا الإستهلاك. وكذلك، فليست المعرفة والثقافة - بالنسبة إلى أولئك الذين لا يمتلكون أسرارها، أي الدليل الذي يتيح استعمالها الشرعي، العقلائي، الفعال، سوى عامل من عوامل التمييز الثقافي الدقيق والحاد، ما دامت المعرفة والثقافة لا تظهران إذاك، بنظرهم وفي استعمالهم لها، إلا بمثابة قوة خفية إضافية، بمثابة قدرة سحرية احتياطية، بدل أن تكونا العكس: مقدرة ناجحة عن التدريب والتنشئة الموضوعية.⁽⁴⁾

(5) بُعدٌ خلاصي:

إن الأشياء، بفعل عددها وتكرارها، وبفعل لعبة الدرجة، وبفعل كل ما تتضمنه من العناصر التي لا وظيفة لها، لا تفعل أكثر من أن تقلد، تقليداً مصطنعاً، الجوهر الاجتماعي - المكانة - هذه النعمة العلوية التي لا يرثها إلا بعض الناس، والتي لا تستطيع غالبيتهم، بسبب قدر معاكس، أن تنالها. تكمن هذه الشرعية الوراثية، (سواء كانت هبة وراثية بالدم أو بالثقافة)، في عمق مفهوم المكانة ذاته. علماً بأن هذا المفهوم هو الذي يوجه مجمل ديناميكية الحركة الاجتماعية. في أعماق كل طموح تقوم هذه الغاية المثالية الهادفة إلى مكانة وراثية، على المكانة التي تمنحها نعمة القدر، أو نعمة السمو. يلزم مطلب المكانة أيضاً الإحاطة بالأشياء. فهو الذي يثير هذا العالم المجنون من الدمى، ومن الخرزوات، ومن المعبودات الصنمية التي تحاول جميعها أن تؤبد القيمة، أن تقدم البرهان على الخلاص بواسطة الأعمال في غياب الخلاص بواسطة الاعمال في غياب الخلاص بواسطة النعمة. أنه منطق طبقي ذاك الذي يفرض فكرة الخلاص بواسطة الأشياء، الذي هو خلاص بواسطة الأعمال: أنه مبدأ «ديمقراطي» يتعارض مع فكرة الخلاص بواسطة النعمة والإصطفاء الإلهي، الذي هو مبدأ أرستقراطي. مع العلم أن ثمة إجماعاً عالمياً على فكرة الخلاص بالنعمة ذات قيمة تفوق قيمة فكرة الخلاص بالأعمال. ذاك هو، نوعاً ما، ما يلاحظ لدى الطبقات الدنيا والوسطى، حيث «البرهان بواسطة الشيء الإستهلاكي»، أي الخلاصة بواسطة الإستهلاك، في سياق عملية برهنته الأخلاقية اللامتناهية، يلهث، دون أمل، سعيّاً وراء اللحاق بمكانة شخصية تحمل طابع

النعمة، والموهبة العلوية، هذه المكانة التي تظلّ، مهما كانت الأسباب، وفقاً على الطبقات العليا، هذه الطبقات التي تبرهن عن تفوقها خارج نطاق إستهلاك الأشياء، عبر ممارسة الثقافة والسلطة.

(6) التمييز ومجتمع النمو:

كل هذا يرجعنا، عبر تجاوز ميتافيزيقا الحاجات والرخاء، إلى تحليل حقيقي للمنطق الاجتماعي الخاص بالإستهلاك. ليس هذا المنطق بتاتاً هو منطق التملك الفردي لقيمة الاستعمال التي هي للمنافع والخدمات - منطق الوفرة غير المتساوية، إذ يكون لبعض الناس الحق بالمعجزة، بينما بعضهم الآخر لا ينالون سوى ما يتساقط من نعم المعجزة - وليس هذا منطق الارتواء، بل هو منطق الانتاج والإفادة من الدلالات الاجتماعية. يمكن تحليل مجرى عملية الإستهلاك، إذا أخذناها من هذا المنظور، إلى مظهرين أساسيين:

(1) بمثابة عملية دلالة واتصال مبنية على دليل يسجل ممارسات الإستهلاك ومعناها. يشكل الإستهلاك، من هذه الناحية، نظاماً تبادلاً، وظاهرة تعادل ملكة اللغة. إن التحليل البنوي هو الذي يستطيع الخوض فيه على هذا الصعيد. وسنعود إلى ذلك آنفاً.

(2) بمثابة عملية تصنيف تمايز اجتماعي، حيث الأشياء/العلامات تتبع ترتيباً معيناً، هذه المرة، لا على أساس أنها فروقات دلالية في نظام دلائل وحسب، بل أيضاً كقيم مكوّنة للمكانة في كنف واقع تراتبي. هنا يمكن للإستهلاك أن يكون مادة لتحليل استراتيجي من شأنه أن يحدد وزنه النوعي في سياق توزيع القيم المتعلقة بالمكانة (بالتداخل مع دلالات اجتماعية أخرى: المعرفة، القدرة، الثقافة...).

يظلّ مبدأ التحليل هو الآتي: لا يستهلك الناس أبداً الشيء الإستهلاكي بحد ذاته (من حيث القيمة الإستعمالية التي يتضمنها) - بل ينتفعون دائماً بالأشياء (بالمعنى الأوسع) بصفاتها علامات تضيفي على المرء صفة مميزة، سواء بضمه إلى جماعته الخاصة المعتمدة بمثابة مرجع مثالي، أو بتمييزه عن جماعته والحاقه بجماعة ذات مكانة ارفع.

إلا أن هذه العملية التي تميز الناس من حيث المكانة، والتي هي عملية اجتماعية أساسية يندمج بواسطتها كل إنسان بالمجتمع، لها مظهر معاش ومظهر بنيوي، الواحد منهما واع والآخر لا واع، الواحد خُلقي (خُلقية المرتبة، خُلقية المنافسة المرتبية، خُلقية سلم الخطوة)، والآخر بنيوي: الإنضواء الدائم في منظومة دلائل ذات قواعد وضوابط دالة - على غرار ضوابط اللغة - التي يتجاوز القسم الأهم منها الأفراد.

يعيش المستهلك تصرفاته المميزة بصفاتها حرية، بصفتها توقاً، بصفتها اختيارات، ولا يعيشها بصفتها قيداً تمييزياً وإكراهاً على الخضوع لنظام دلائل. يعني التمييز، في الحين نفسه، إقامة نظام كلي للفروقات، هو طبيعي، من شأن المجتمع ككل، ويتعدى الفرد حتماً. كل فرد، بفعل كونه يسجل نقاطاً في نظام الفروقات، يساهم باقامة هذا النظام بذات الفعل، ويحكم على نفسه، بالتالي، ألا يندرج فيه إلا نسبياً. كل فرد يعيش مراحله الاجتماعية كأنها مراحب مطلقة، ولا يعيش القيدية البنوية التي تجعل الأوضاع تتبدل ونظام، الفروقات يستمر.

إلا أن هذه القيدية النسبوية هي الحاسمة، ما دامت هي المرجع الذي يجعل الواقع التمييزي

في المجتمع لا ينتهي أبداً. هي وحدها باستطاعتها أن تفسر الطابع الأساسي الذي يسمُ الاستهلاك، أي صفته غير المحدودة.

هذا هو البُعد الذي لا يمكن لأية نظرية مبنية على الحاجات وارتواء الحاجات أن تفسره، لأنه يحسب تبعاً لميزانية حرارية، وطاقية، أو تبعاً للقيمة الإستعمالية، فلا يطول الأمر حتى يصبح من الضروري بلوغ عتبة الاشباع. لكن الحقيقة البديهية هي أننا نشاهد العكس: نشاهد تسارع الايقاعات الاستهلاكية، وهجوماً مركزاً تشنه ظاهرة الطلب لدرجة تتعمق فيها هوة الفرق بين إنتاجية ضخمة وإستهلاكية تزداد هوساً (فالرخاء الذي يعتبر بمثابة معادلتها المنسجمة، يتراجع باستمرار). لا يمكن تفسير هذا الأمر إلا إذا تخيلنا، جذرياً، عن منطق الارتواء الفردي، لنعيد إلى منطق التمييز الاجتماعي أهميته الحاسمة، كما لا يمكن تمييزه إلا إذا ميزنا بين هذا المنطق وبين فروقات قيديّة مجرد رغبة الظهور الواعية، لأن هذه القيود تندرج في عداد الارتواءات، وهي من صنف إستهلاك الفروقات الإيجابية، في حين أن العلامة المميزة تكون دائماً فرقاً إيجابياً وسلبياً في آن واحد، هذا ما يجعل العلامة تحيل الباحث باستمرار إلى علامات أخرى، وتحيل المستهلك إلى عدم ارتواء نهائي.⁽⁵⁾

إن دُعر الاقتصاديين، وغيرهم من مفكري الرخاء، أمام بداهة الصعوبة التي يلاقيها نظام الاستهلاك في تحقيق استقراره، وأمام جموحه، وهربه إلى الأمام غير محدود، هو دُعر ينضج بكثير من المعاني. فهذا الدُعر يميّز نظرهم المبنية على نماء المنافع والمداخل - والتي لا تأخذ أبداً بعين الاعتبار عنصر العلاقة والتمييز اللذين يتجلبان من خلال العلامات. يقول جيرفازي بهذا المعنى: «يرافق النمو ظهور متوجات جديدة باستمرار، موازٍ للارتفاع في المداخل، يزيد من امكانيات الاستهلاك». «من شأن اتجاه المداخل التصاعدي أن يولّد، ليس تياراً من المنافع الجديدة فحسب، بل أيضاً تكاثراً نوعياً على صعيد هذه المنافع» (لماذا؟ ما هي العلاقة المنطقية؟)، «يؤدي ارتفاع المداخل إلى تحسين تدريجي في النوعية». تلك هي الاطروحة الضمنية نفسها دائماً. «كلما ازدادت مباح الإنسان، كلما تطلب أشياء أجور» هذا صحيح، سواء بالنسبة إلى الجماعة، أو بالنسبة إلى الأفراد، لأن كل واحد يتطلع إلى حد عقلائي من الرخاء الأمثل.

من ناحية أخرى ينظر الناس إلى حقل الاستهلاك على أنه متجانس (لا يعتوره سوى بعض الفروقات في المداخل، أو بعض الفروقات «الثقافية»)، وإلى أنه يتوزع إحصائياً حول نموذج وسطي: «المستهلك». تتأتى هذه النظرة من تصور المجتمع الأمريكي بمثابة طبقة وسطى شاسعة: تصور يتقيد به علم الاجتماع الأوروبي اجمالاً إلا أن حقل الاستهلاك، خلافاً لذلك، يشكل حقلاً اجتماعياً مركباً حيث الأشياء الاستهلاكية ليست وحدها، بل الحاجات بالذات، شأنها شأن الملامح الثقافية المختلفة، تنتقل من مجموعة نموذجية، من نخبة موجهة، إلى الفئات الاجتماعية الأخرى، بحسب «الارتفاع» النسبي الذي يحوزه مستوى هذه الفئات. لا يوجد «جماهير مستهلكين»، في الواقع، وليس ثمة أية حاجة تنبئ تلقائياً من المستهلك الأساسي: لا تظهر الحاجات في المستوى التوضيبي إلا إذا كانت قد مرت سلفاً عبر التوضيب المنتقى. فلسلسلة الحاجات، شأنها شأن سلسلة الأشياء والمنافع هي إذن، وقبل كل شيء، حصيلة عملية انتقاء اجتماعية: تتسرب الحاجات والارتواء

إلى الأسفل بدافع مبدأ مطلق، بدافع نوع من الالتزام الاجتماعي الصارم، يتمثل بوجود المحافظة على المسافة وعلى التمييز بواسطة العلامات. هذا هو القانون الذي يهيمن على مجمل عملية ابتكار الأشياء الاستهلاكية بصفتها جهازاً اجتماعياً تمييزياً. إن ناموس تجديد الجهاز التمييزي «من أعلى إلى أسفل» هو الذي يتخلل عالم الإستهلاك بأكمله، لكنه لا يخترق باتجاه معاكس (من أسفل إلى أعلى، باتجاه التجانس) ارتفاع المداخل.

ما من سلعة تصيب إنتاجاً كثيراً، وما من حاجة تصيب ارتواءً كثيفاً، إلا عندما يكون قد بطل كونه في عداد الأشياء التي يستهلكها النموذج الأعلى، وتكون قد استبدلت لديه بمادة إستهلاكية أخرى، أو بحاجة تمييزية أخرى - بصورة تبقى معها المسافة التمييزية قائمة. لا يحدث انتشار نتاج ما إلا تبعاً لابتكار تمييزي جديد في القمة. ويحدث التجديد التمييزي، بكل تأكيد، تبعاً لـ «معدل المردودية التمييزية المتناقص» في الأشياء الاستهلاكية والمنافع في مجتمع النمو والتطور. هنا أيضاً ينبغي مراجعة بعض الحقائق الأولية: الانتشار له أوابيته الخاصة (وسائل الإعلام... إلخ)، لكن ليس له منطق خاص من حيث المضمون. فالتجديد إنما يحدث في القمة بمثابة رد فعل على تهافت العلامات التمييزية السابقة، وذلك بُغية ترميم مسافة الفروقات الاجتماعية. هذا صحيح لدرجة أن حاجات الطبقات الوسطى والدنيا، مثل الأشياء الاستهلاكية، محكوم عليها دائماً بأن تظهر متأخرة، متأخرة في الزمن ومتأخرة ثقافياً بالنسبة إلى حاجات الطبقات العليا، وليس هذا من أبسط أشكال التمييز في المجتمع «الديمقراطي».

تتمثل إحدى تناقضات النمو بأنه ينتج، في آن واحد، منافع وحاجات، لكنه لا ينتجها بتواتر واحد - إذا يحدث تواتر إنتاج المنافع تبعاً للانتاجية الصناعية والاقتصادية، ويحدث تواتر توليد الحاجات تبعاً لمنطق التمييز الاجتماعي. والحال أن الحركية التصاعدية ذات الاتجاه الواحد، التي تتصف بها الحاجات التي يولدها النمو، (أي الحاجات الناجمة عن النظام الصناعي بموجب إلزاميته المنطقية الداخلية).⁽⁶⁾

تتمتع بديناميتها الخاصة المختلفة عن دينامية المنافع المادية والثقافية المخصصة، كما يزعمون، لتليتها. بعد تجاوز مستوى معين من المجموعة المدنية، ومن المنافسة على الخطوة، ومن التحول «النفسي»، يصبح الطموح ذا اتجاه واحد وغير محدود، ويتزايد تبعاً لوتيرة عملية تمييز اجتماعي متسارع، وتبعاً لوتيرة تناسية متبادلة عامة. هذا ما يخلق المشاكل النوعية المرتبطة بهذا التصرف «التمييزي» الذي يتبعه نظام الإستهلاك. لو كانت الطموحات تستهدف الإنتاجية وحدها، وكانت خاضعة لها فحسب - لما كانت ثمة مشكلة. لكنها، في الحقيقة، تؤلف، بفعل منطقها الخاص الذي هو منطق التمييز، متغيراً لا يضبط - لا متغيراً إضافياً في الحساب الاقتصادي - متغيراً اجتماعياً، ثقافياً، خاصاً بالوضع أو بمؤشرات المحيط، بل متغيراً بنوياً حاسماً يسود كل المتغيرات الأخرى.

ينبغي، حتماً، التسليم (بعد مختلف الاستقصاءات التي أجريت حول هذه النقطة، لا سيما حول الحاجات الثقافية) بأن نوعاً من الجمود الاجتماعي يعتور الحاجات. أعني نوعاً من تقييس الحاجات - أي ربط تبدلات حاجة ما بتبدل حاجة أخرى متخذة كمقياس - والطموحات، على الوضع الاجتماعي المكتسب (وليس البتة على المنافع المتوفرة، كما يظن منظرو التكيف). ونصادف على هذا

المستوى العمليات نفسها التي تحدث على صعيد الحركية الاجتماعية. إن اتجاهها واقعياً ما يجعل الناس، في هذا الوضع أو ذاك من الأوضاع الاجتماعية، لا يطمحون أبداً إلى أبعد بكثير مما يستطيعون أن يطمحوا إليه بشكل معقول، إذ أنهم بطموحهم إلى أبعد من حظوظهم الموضوعية بقليل يستبطنون معايير التوسع الرسمية التي يعتمد عليها مجتمع النمو والتطور. لكنهم إذا قلّ طموحهم الذي يتعدى ذلك، فإنهم يستبطنون معايير التوسع الواقعية التي يعتمد عليها هذا المجتمع (وهو مجتمع مالتوسي من حيث توسّعه بالذات) وهي معايير تظلّ دائماً أدنى من الممكنات. كلما قلت ممتلكات الإنسان كلما ازداد طموحه (على الأقل حتى بلوغ عتبة ما، حيث اللاواقعية التامة تعوض عن الفاقة). يتبين هكذا أن عملية إنتاج المطامح نفسها هي عملية تفاوتية. لأن الإستسلام في أسفل السلم، والتوق الحرفي أعلاه، من شأنهما أن يضاعفا الامكانيات الموضوعية الآيلة إلى الارتواء. لكن، تنبغي، هنا أيضاً، الإحاطة بالمشكلة احاطة كاملة: من الممكن جداً للمطامح الإستهلاكية (مادية كانت أم ثقافية)، التي تتجلى عن معدل مرونة أكبر من معدل مرونة المطامح المهنية أو الثقافية، أن تعوّض، فعلاً، عن حالات الاخفاق الخطير الذي يصيب بعض الطبقات على صعيد الحركية الاجتماعية. من شأن القسر الذي يمارسه الإستهلاك أن يعوّض عن عدم الإكتمال في السلم الاجتماعي العمودي، وفي الحين نفسه من شأن التعبير عن مطلب المكانة الاجتماعية، أي المطمح «الإستهلاكي الفائق» (لا سيما لدى الطبقات الدنيا)، أن يعبّر عن الفشل الذي يصيب هذا المطلب.

إلا أن الحاجات والأمان التي يسعّرها التمييز الاجتماعي والتوق إلى بلوغ مكانة اجتماعية أرفع، تنزع، في كتف مجتمع النمو، إلى أن تسير دائماً بشكل أسرع مما تسير به المنافع المتوفرة أو الفرص الموضوعية. مع العلم أن النظام الصناعي نفسه الذي يفترض نمو الحاجات، يفترض أيضاً فائضاً مستمراً في الحاجات بالنسبة إلى عرض المنافع الإستهلاكية (تماماً كما يراهن على بطالة إحتياطية من أجل رفع المراجيح التي يجنيها من قوة العمل إلى الحد الأقصى: نصادف هنا المماثلة العميقة بين الحاجات والقوى المنتجة)⁽⁷⁾، إلا أن النظام، بفعل المراهنة على عدم التكافؤ بين المنافع الإستهلاكية والحاجات، يكاد يقع في تناقض: ذلك أن النمو لا يستوجب نمو الحاجات فحسب، ولا نوعاً من عدم التوازن بين المنافع والحاجات، بل يفترض، أيضاً، ترايد هذا الخلل بالذات بين نمو الحاجات ونمو الانتاجية. الأمر الذي يقود إلى «الإفقار النفسي»، وإلى الأزمة الكامنة، المزمنة، التي هي، بحدّ ذاتها، مرتبطة وظيفياً بالنمو، التي يمكنها، مع ذلك، أن تؤدي إلى درجة من الانقطاع، إلى تناقض متفجر.

تعني مقابلة نمو الحاجات بنمو الانتاج توضيح المتغير (الوسطي) الحاسم، أي عملية التمييز. فالعلاقة إنما يجب أن تقام إذن بين ازدياد تفاضل المنتوجات، وازدياد تفاضل الطلب الاجتماعي الهادف إلى اكتساب الخطوة⁽⁸⁾. والحال أن الأول محدود، أما الثاني فلا. لا يوجد حدود لـ «حاجات» الانسان بصفته كائناً اجتماعياً (أي بصفته منتج معان، وبصفته نسبياً تجاه الآخرين، في القيمة). فازدراء الغذاء، الكمي، محدود، لأن الجهاز الهضمي محدود، أما الجهاز الثقافي للغذاء غير محدود، بالرغم من كونه جهازاً مقيداً نسبياً. القيمة الاستراتيجية، وفي الحين نفسه الخدعة الدعائية هي، بالتعيين، الآتية: التأثير على كل واحد من خلال علاقته بالآخرين، عبر أحلامه بالخطوة الاجتماعية

المحققة واقعياً. فهي لا تتوجه أبداً إلى الإنسان منفرداً، بل تستهدفه في علاقته التمايزية، وفي الحين نفسه الذي تبدو فيه أنها أصابت مخفزاته «العميقة»، تكون تفعل ذلك، دائماً، بصورة مظهرية، أي أنها تستجلب دائماً الأقربين، والجماعة ومجمل المجتمع المتراتب في نسق الإدراك والتأويل، في نسق الترويج الذي تقيمه.

تستطيع الحاجات، شأنها شأن المنافسة، أن تستقر على حد معين، في كنف الجماعة، إذا كانت هذه الجماعة صغيرة. ذلك لأنه يكون ضعيفاً في مدلولات الخطوة ومدلولات الاجهزة التمييزية. يمكن التحقق من هذا الامر في المجتمعات التقليدية، أو لدى الجماعات الصغيرة جداً. لكن في مجتمع صناعي أو مدني مزدحم، كثيف ومختلط، كمجتمعاتنا، ينمو مطلب التمايز بسرعة أكبر من سرعة نمو الانتاجية المادية. عندما «بتمدين» العالم الاجتماعي بأكمله، وعندما يصبح الإستهلاك شاملاً، تزداد «الحاجات» بحسب خط عمودي - لا بداعي القابلية، بل بداعي التنافس.

تشكل المدينة ملتقى نقاط هذا التصاعد، هذا «التفاعل المسلسل» التمييزي الذي يخضع لديكتاتورية الدرجة الشاملة. (علماً بأن هذه العملية تزيد، بالمقابل، من كثافة السكان المدنية، بواسطة التراكم السريع للقطاعات الريفية والهامشية. أنها، أذن، سيرورة ذات اتجاه واحد. ومحاولة أيقافها لا تعدى كونها وهما ساذجاً). وتنطوي الكثافة السكانية بحد ذاتها على عنصر خلاّب. إلا أن مدلول الحياة في المدينة هو التنافس بالذات: دوافع، رغبات، مصادفات، محرضات، تقييم الآخرين الذين لا ينقطع، أثارة دائمة، اعلام، اغراء دعائي: كل ذلك يؤلف نوعاً من المصير التجريدي المبني على المشاركة الجماعية، فوق خلفية واقعية من التنافس الشامل.

كما يتجلى التجمع الصناعي بانتاج المنافع المتزايد باستمرار، كذلك يؤدي التجمع السكاني في المدن إلى تسعير الحاجات تسعيراً غير محدود. لكن، حتى وأن كان نموذجاً التجمع متعاصرين، إلا أن كلاً منهما يتمتع، كما بينا ذلك، بدينامية خاصة، ولا تتطابق نتائجه مع نتائج الآخر. فالتجمع المدني (إذن التمييز) يسير بخطى أسرع من الانتاجية. ذاك هو أساس الاستلاب المدني. إلا أن توازناً عصبياً يقوم في النهاية، لصالح نسق الانتاج الأكثر تماسكاً - لكون تكاثر الحاجات يرتد على نسق المتوجات ليندمج فيه وأن بصورة غير وافية.

كل ذلك يعرف مجتمع النمو بأنه نقيض مجتمع الرخاء. بفضل هذا التجاذب الدائم بين الحاجات التنافسية والانتاج، وبفضل هذا التجاذب الذي يحمل طابع الضائقة، وبفضل هذا «الافقار النفسي»، يتدبر نسق الانتاج الأمر بشكل يقتصر معه على ابراز الحاجات المطابقة له، الوافية بمرامه فقط، واروائها. ضمن نسق النمو، وتبع هذا المنطق، لا يوجد، ولا يمكن أن توجد حاجات مستقلة، ليس ثمة سوى حاجات النمو. لا مجال للمقاصد الفردية ضمن النظام. ليس ثمة مجال إلا لمقاصد النظام نفسه. كل أنواع الخلل الوظيفي التي أشار إليها غالبرايت وبرتراند وجوفنيل، إلخ...، منطقية. فالسيارات والطرق الواسعة تشكل إحدى حاجات النظام، وهذا أمر واضح تقريباً، لكن بالمقدار نفسه تكون التنشئة الجامعية التي تعطي للكوادر الوسطى - إذن «ديمقراطية» الجامعة مثل انتاج السيارات⁽⁹⁾. ولأن النظام لا ينتج إلا من أجل سد حاجاته الخاصة، ينجبى، بصورة دائمة خلف ذريعة الحاجات الفردية. ذاك هو سبب تفوق الزيادة الضخم الذي يصيب الإستهلاك

الخاص، على الخدمات الجماعية (غالبرايت). لا يحدث هذا الأمر بالصدفة. فالاعتقاد بالعفوية الفردية وبطبيعة الحاجات مدين بكثير للاتجاه الذي ترسمه العملية الانتاجية. حتى الحاجات الأكثر «معقولة» (التعليم، والثقافة، والصحة، والنقل، والترفيه)، إذا فصلت عن دلالتها الجماعية الواقعية، تصبح مصنفة في باب الحاجات المشتقة من النمو والآيلة إلى تشجيع دائب له.

من ناحية أخرى، يتجلى مجتمع النمو، بشكل أقوى، عن كونه نقيض مجتمع الرخاء. ذلك لأنه، قبل أن يصبح مجتمع انتاج المنافع الاستهلاكية، هو مجتمع انتاج امتيازات. والحال أن ثمة علاقة حتمية، يمكن تحديدها اجتماعياً، بين الامتياز والضائقة. لا يمكن (في كنف أي مجتمع كان) أن يوجد امتياز دون أن تقابله ضائقة. الاثنان مرتبطان بنيوياً. فالنمو اذن، من خلال منطقه الاجتماعي، يمكن تعريفه بصورة تناقضية، بأنه مولد الضائقة البنيوية. لم تعد هذه الضائقة تحمل المعنى نفسه الذي تحمله الضائقة الأولية (ندرة المواد الاستهلاكية): كان يمكن اعتبار الضائقة الاخيرة بمثابة شيء مؤقت، ولقد اضمحلت جزئياً، بالفعل، في مجتمعاتنا. لكن الضائقة البنيوية التي حلت محلها، هي نهائية، لأنها منظمة بغية أن تقوم بوظيفة الرهان، ووظيفة الاستراتيجية ضمن منطق نظام النمو بالذات.

وفي الختام، تقول أن ثمة تناقضاً، مهما كان الأمر، بين فرضية مجتمع النمو الايديولوجية، القائلة باقامة تجانس على أعلى مستوى، ومنطقه الاجتماعي الحسي القائم على عملية تمييز بنيوي - علماً بأن هذه المجموعة المتناقضة منطقياً تشكل قاعدة استراتيجية اجمالية.

ونشدد مرة أخرى، في النهاية، على الوهم الرئيسي، على ذاك الطابع الميثولوجي الاساسي الذي يتسم به هذا المجتمع الرخائي الزائف: وهم توزيع المنافع بحسب التصور المثالي المتمثل بمبدأ الآنية المتطابقة». فحركة المد في المواد الاستهلاكية والمنتجات لا تتوازن على شاكلة مستوى البحار. لأن الجماعة الاجتماعية، خلافاً للجماعة الطبيعية، لا تقود إلى حاجة تفاوت وتبعثر وامتيازات. النمو ليس هو الديمقراطية، وبما أن الوفرة من نتائج التمييز فكيف يمكنها أن تكون علاجاً له؟

(7) العصر الحجري القديم، أو مجتمع الرخاء، الأول:

يجب التخلي عن الفكرة الموروثة التي لدينا والقائلة بأن مجتمع الرخاء هو المجتمع حيث يمكن تلبية جميع الحاجات المادية (والثقافية) بسهولة، لأن هذه الفكرة تسقط من حسابها كل منطق اجتماعي. ويجب اعتماد الفكرة التي تتبناها مارشال ساهلينس في مقالته عن «مجتمع الرخاء الأول»⁽¹⁰⁾، والقائلة بأن مجتمعاتنا الصناعية والانتاجية، خلافاً لبعض المجتمعات البدائية، هي الخاضعة لمقولة الندرة من خلال هاجس الندرة الذي يميز اقتصادية السوق. كلما زاد الانتاج كلما زاد التشديد في كنف الوفرة بالذات، على التباعد المستعصي لميعاد حلول الرخاء النهائي - المعروف بأنه توازن بين الانتاج الانساني والغايات الانسانية - وبما أن الشيء الذي يلي في كنف مجتمع ناء، تزداد تلبيته وفقاً لازدياد الانتاجية، أنها حاجات نظام الانتاج نفسه، لا «حاجات» الإنسان التي يقوم النظام بأكمله على إهمالها، ويتضح اذن أن الرخاء يتراجع باستمرار: بتعبير أفضل يتم انكار الرخاء انكاراً لا علاج له لصالح ترسيخ حالة الندرة ترسيخاً منظماً (الضائقة البنيوية).

يعتبر ساهلينس أن الصيادين - القطافين (القبائل البدائية الرحل في استراليا، وقبائل

كالاهاري، إلخ...) هم الذين عرفوا الرخاء الحقيقي بالرغم من «فقرهم المطلق». لم يكن البدائيون يملكون شيئاً خاصاً بكل منهم، ولم يكونوا يعيشون هاجس أشياءهم الاستهلاكية التي كانوا يرمونها لتسهيل تنقلهم. لم يكن لديهم جهاز انتاج ولا جهاز «عمل»: كانوا يصطادون ويقطفون «على هينة» إذا صح القول، ويتقاسمون كل شيء فيما بينهم. كان اسرافهم اسرافاً تاماً: يستهلكون كل شيء دفعة واحدة، بلا حساب اقتصادي ولا تخزين. الصيد - القطاف لا يشبه في شيء الإنسان الاقتصادي الذي اخترعته البورجوازية. فهو يجهل أسس الاقتصاد السياسي. بل يظل دائماً على مستوى ادنى من الطاقات البشرية، ومن المصادر الطبيعية والامكانيات الاقتصادية الفعلية. ينام كثيراً. ويثق - وهذا هو الطابع الذي يميز نظامه الاقتصادي بغنى المصادر الطبيعية، في حين أن ما يميز نظامنا (أكثر فأكثر بحسب التقدم التقني)، هو اليأس تجاه قصور الوسائل البشرية، والقلق الجذري والشعور بالكارثة الذي هو النتيجة العميقة الناجمة عن نظام السوق وعن أسلوب المنافسة الذي أصبح عاماً.

أن «عدم التحسب للمستقبل» و«الاسراف» الجماعيين، هاتين الخاصيتين اللتين تميزان المجتمعات البدائية، هما علامة الرخاء الواقعي. أما نحن فليس لدينا سوى علامات الرخاء. أننا نظارد علامات الفقر والندرة تحت ستار جهاز انتاجي ضخّم. لكن الفقر، على حد قول ساهلينس لا يقوم لا على قلة كمية المنافع، ولا على مجرد علاقة بين الغايات والوسائل: أنه أولاً علاقة بين الناس. أن ما تقوم عليه «ثقة» البدائيين، وما يجعلهم يعيشون الرخاء في كنف الفقر بالذات هو، فعلاً، شفافية العلاقات الاجتماعية وصفتها التبادلية، هو عدم وجود احتكار، مهما كان، سواء احتكار الطبيعة أو الأرض أو الادوات أو انتاج «العمل»، من شأنه أن يعيق المبادلات ويخلق الندرة. فليس ثمة عمليات تكديس، علماً بأن التكديس هو دائماً مصدر السلطة. لخلق غنى عام، لأن هذه المنافع تتقل دائماً من البعض إلى البعض الآخر. فالغنى لا يقوم على المنافع، بل على التبادل الحسي بين الاشخاص. فهو إذن غير محدود، لأن دورة التبادل لا تنتهي، حتى وأن كان ذلك بين عدد محدود من الافراد، إذ أن كل مرحلة من مراحل التبادل تزيد من قيمة الشيء المتبادل. هذه الجدلية الحسية والعقلانية التي يتبعها الغنى هي التي نلقاها معكوسة، أي بمثابة جدلية الضائقة والحاجة غير المحدودة، في سيرة عملية التنافس والتفاوت للذين يميزان مجتمعاتنا المتمدنة والصناعية، إذ نجد مكان كل علاقة اجتماعية كانت تزيد من الغنى الاجتماعي في كنف التبادل البدائي، علاقة اجتماعية في مجتمعاتنا «التفاوتية» تزيد من الحرمان الفردي، لأن كل ما يدخل في نطاق الملكية الفردية يصبح خاضعاً لمقياس النسبية تجاه الآخرين (في التبادل البدائي تكتسب الممتلكات قيمة أكبر بفعل العلاقة مع الآخرين بالذات).

لا تناقض، إذن، في التأكيد على أن الرخاء مفقود في مجتمعاتنا المتميزة بوفرة المواد، وأنه لا يمكن استعادة ذاك الرخاء عن طريق زيادة اضافية في الانتاجية إلى ما لا نهاية، ولا عن طريق اطلاق قوى منتجة جديدة. وما دام التعريف البنوي للرخاء وللغنى كامناً في ظاهرة التنظيم الاجتماعي يصبح من شأن ثورة في التنظيم الاجتماعي وفي العلاقات الاجتماعية، وحدها، أن تدشن عهد الرخاء. هل نعود يوماً إلى نظام ما - بعد - اقتصادية السوق، أي إلى الاسراف؟ بدلاً من الاسراف،

لدينا «الإستهلاك»، الإستهلاك القسري الدائم، توأم الندرة. أن ما جعل البدائيين يحظون بمجتمع الرخاء «الأول» والوحيد، هو المنطق الاجتماعي. وأن ما يحكم علينا بأن نعيش ضائقة ترفيه مظهرية هو منطقنا الاجتماعي.

.... يتبع

ترجمة ومراجعة

فريق مركز الإنماء القومي

الهوامش

متزايدة من أعلى إلى أسفل السلم، أو «خللاً في المنظومة الاجتماعية» بل تمييزاً متزايداً، وتناقضاً في عدد العلامات المميزة داخل تراتبية تتقلص أطرافها. من شأن عملية التجانس، عملية «التحول الديمقراطي» النسبية أن يرافقها تنافس على المكانة الاجتماعية يشتد بحسب اشتدادها)

(9) (أن التمييز بين «الحاجات الواقعية» و «الحاجات المفتعلة» يشكل هو أيضاً مسألة زائفة، عندما يؤخذ بهذا المعنى. فأكد أن «الحاجات المفتعلة» تخفي حقيقة عدم - ارتواء الحاجات «الجوهرية» (التلفزيون بدل التعليم). لكن هذا الأمر يبقى ثانوياً بالنسبة إلى القيدية التي يعممها النمو، (توسع الرأس)، هذه القيدية التي لا تعترف بشيء، «طبيعي» ولا بشيء «مفتعل» بل إلى هذا التناقض بين الطبيعي والمفتعل، الذي يستوجب نظرية المقاصد الانسانية هو بحد ذاته أحد متتجات ايديولوجيا النمو. فايديولوجيا النمو هي التي تنتج ويظل هو مرتبطاً بها ارتباطاً وظيفياً)

(10) (مجلة «الازمنة المعاصرة»، أكتوبر 1968)

(1) la croissance: معناها النماء أو النمو أو التطور، وستستعمل هنا بحسب هذه المعاني الثلاث.

(2) عبارة «عدم المساواة» لا تلائم الفكرة المقصودة، فالتعارض مساواة/ عدم مساواة، المرتبط إيديولوجياً بنظام القيم الديمقراطية الحديثة لا يغطي تماماً سوى حالات المبعثرة الاقتصادية ولا يستطيع أن يمثل دوراً في التحليل البنوي.

(4) بالنسبة إلى هذه النقطة انظر البحث القادم: أصغر ثقافة مشتركة وأصغر المشتركات الكثيرة.

(5) من المؤكد أن الإستهلاك يتخذ هذا البعد اللامحدود على المستوى الثاني (نظام التمييز الاجتماعي). أما على المستوى الأول (نظام الاتصال والتبادل) فسيستطيع جهاز محدود من المنافع والخدمات (مثله مثل جهاز العلامات اللغوية المحدود) إذ يكفي تماماً، كما نرى ذلك في المجتمعات البدائية. فاللغة لا تتكاثر إذ ليس ثمة تناقض علاماتي على هذا الصعيد، مع العلم أن هذا التناقض في العلامات يقوم على التراتب الاجتماعي والقيدية التزامنية المزدوجة. بالمقابل، ثمة مستوى كلامي وأسلوب ما يصبح من جديد مجالاً للتعدد التمييزي).

(6) (حول هذه النقطة انظر لاحقاً: «الإستهلاك بصفته انبثاق قوى انتاجية».)

(7) (هذا هو جيش الحاجات «الإحتياطي»)

(8) (لا يعني هذا التمييز المتزايد، بالضرورة، مسافةً

اللغة العربية⁽¹⁾ بين «رولس رويس» و«فولزفاكن»

إدوارد سعيد

تسكن اللغة، قلب هوية الشعوب ومقاومتها للمشاريع الكولونيالية. غير، أن العربي، يتميز بخصوصية «تأرجحه»، بين اللغة الكلاسيكية ولهجات محلية، أحياناً غير مفهومة لبعضها البعض. فهل، بوسعنا أن نصنع من هذه الثنائية غنى وقوة ؟

كيف نتكلم ونكتب العربية ؟ السؤال خطير إلى حد ما، تحكمه عوامل إيديولوجية، لا صلة لها بالتجربة الحية لهذه اللغة في علاقتها بمتكلميها الأصليين. لا أعرف، مصدر هذا التصور الذي يؤكد بأن العربي، يجسد أساساً عنفاً مربعاً وغير مفهوم. هكذا لم يكن عبثاً، أن أثث أشرار بعائم شاشات هوليوود طيلة سنوات 1940 و 1950، فيتكلمون عن ضحاياهم بنبرة جارحة وبنوع من التلذذ السادي. ومما ساعد أيضاً مؤخراً على هذا المنحى، تركيز وسائل الإعلام الأمريكية على الإرهاب، الذي أرجع كل شيء إلى العرب.

يعود تاريخ، البلاغة والبيان في التقليد الأدبي العربي، إلى عشرات القرون : وبالضبط مع كتاب بغداد مثل الجاحظ والجرجاني، الذين بنوا أنساقاً مذهلةً تركيباً، ومعاصرة بشكل مدهش حتى نفهم البلاغة والبيان والاستعارات. لقد، ارتكز، عملهم على العربية الكلاسيكية المكتوبة، دون المتداولة شفويّاً كل يوم. فالأولى قائمة على القرآن الذي أرسى في الآن ذاته، منبعاً ونموذجاً، لكل ما سيأتي بعده بخصوص المادة اللسانية. تصوّر كهذا، غير مألوف إلى حدٍّ ما لدى مستعملي اللغات الأوروبية الحديثة، بحيث تتطابق لديهم النسختان، الشفوية والأدبية. بالتالي، فَقَدَت الكتابة المقدسة كلياً، سلطتها الفعلية. أما العرب، فالتجأوا إلى توظيف لهجة، تتنوع كثيراً بين المناطق، وكذا من بلد إلى آخر.

ترعرعتُ وسط أسرة، يتكلم أفرادها لغة، تعتبر بمثابة مزيج لما كان سائداً في فلسطين ولبنان وسوريا؛ هذه اللهجات الثلاث، تكشف بما يكفي عن فروقات، كي يمكننا مثلاً، تمييز شخص ينحدر من القدس عن آخر ينتمي إلى بيروت أو دمشق، لكن باستطاعتها التواصل دون مجهود كبير.

عندما ذهبت إلى المدرسة في القاهرة، حيث قضيت قسطاً مهماً من شبابي، تكلمتُ أيضاً - وبسلاسة - باللهجة المصرية وبشكل أكثر سرعة ولباقة، مقارنةً مع تلك التي تعلمتها بين أحضان أسرتي. حقاً، كانت اللهجة المصرية منتشرة جداً - تقريباً في جميع الأفلام العربية والدراما الإذاعية والمسلسلات التلفزيونية التي أُنتجت داخل مصر، مما جعل هذه المنظومة التعبيرية معروفة عند ساكنة العالم العربي.

خلال سنوات 1970 و 1980، دفع الارتفاع المفاجئ لأسعار البترول، بلداناً أخرى كي تفكر

بدورها في إنتاج دراما متلفزة، وهذه المرة بالعربية الكلاسيكية. سياق، أفرز أعمالاً متنكرة ومتكلفة ومُنْهَكة، افترض معها الإستجابة لأذواق المسلمين (ومسيحيين محافظين، بشكل عام أكثرهم ترمناً)، لكنها أخفقت في تحويل أنظارنا عن أفلام القاهرة المفعمة موهبة، فقد بدت جد مضجرة! أما المسلسل المصري، الذي تمّ توضيحه بسرعة، فكان يُدخل البهجة علينا، أفضل من الإنتاجات الدرامية المُحكّمة جيداً في اللغة الكلاسيكية.

إجمالاً، من بين كل اللهجات، وحدها المصرية عرفت انتشاراً واضحاً. في المقابل، سأواجه كل صعوبات العالم كي أفهم جزائرياً. فالاختلاف شاسع بما يكفي، بين لهجات المشرق وكذا المغرب. نفس الوضع سأعيشه مع عراقي، أو أيضاً مع متحدث تطغى عليه لكنة خليجية. لذلك، توظف النشرات الإخبارية الإذاعية والمتلفزة، لغة حديثة مُعدّلة عن الكلاسيكية، تُفهم على امتداد جغرافية العالم العربي من الخليج إلى المغرب، سواء تعلّق الأمر بسجلات وبرامج وثائقية، لقاءات وندوات ومواعظ المسجد، وتلك الخطابات التي تسود اجتماعات الوطنيين أو التجمعات اليومية بين مواطنين يتكلمون لغات مختلفة جداً.

على غرار اللاتينية، بالنسبة للهجات الأوروبية المحكيّة حتى حدود القرن الماضي، بقيت فعلاً العربية الكلاسيكية حاضرة بثقل، كلغة مشتركة للكتابة، بالرغم من المنابع الهائلة لسلسلة من اللهجات السائدة - التي باستثناء المصرية - لم تنتشر خارج بلدانها المعتادة. فهي أيضاً لهجات تفتقد لرحابة الأدب العربي الكلاسيكي.

لكن، الكُتّاب الذين يُنعتون بأنهم «مُحليون» ينزعون إلى استعمال لغة كلاسيكية مُعَصّنة، ولا يستدعون إلا مؤقتاً العربية المحلية. عملياً، شخص متعلّم يمتلك رافدين لسائين جدّ متميزين. إلى حدّ، مثلاً، أنك قد تثرثر باللهجة المحلية مع محقق صحفي، يشتغل لحساب جريدة أو التلفزيون، لكن فجأة، حينما يبدأ التسجيل، سينقل دون مقدمات إلى اللغة الكلاسيكية، التي هي جوهرها أكثر تعقيداً وتقياً. هناك بالتأكيد، صلة بين اللسائين: غالباً، الحروف متماثلة وكذا نظام الكلمات. لكن، يختلف التلفظ والمصطلحات، في نطاق كون العربية الكلاسيكية، النص النموذجي للغة تفقد كل أثر للهجة الإقليمية، وتبرز كأداة رثانة، تعدّلت طبقاتها بعناية، إنها رفيعة ومرنة بشكل مذهل، بحيث تسمح صيغها بفصاحة معتبرة.

إن العربية الكلاسيكية، المشتغلة بطريقة سليمة، ليس لها نظيراً على مستوى دقة العبارة والكيفية المدهشة التي بواسطتها تُمكن تغيرات الحروف الذاتية لكلمة (لا سيما النهايات) من بلورة أشياء متباينة جداً.

أيضاً هي لغة، مضبوطة بلا مثيل، قياساً للثقافة العربية: مثلما كتب ياغوسلاف ستيفيتش Jaroslav Stekevych، والذي خصّص لها أفضل دراسة في العهد الحديث⁽²⁾: «إنها مثل فينوس Vénus، لقد انبثقت في إطار حالة من الجمال التام، ثم احتفظت به على الرغم من طوارئ الزمان وإكراهاته». بالنسبة للطالب الغربي: «توحي العربية، بفكرة انجذاب تشبه الرياضيات تقريباً. النظام الممتاز للصوامت الثلاثة ذات الجذر الكيميائي، والأشكال المتنامية للأفعال مع دالاتها القاعدية، ثم

التشكّل الدقيق لاسم الفاعل واسم المفعول. كل شيء واضح ومنطقي ومنهجه ومجرد». كذلك، هي جميلة، حينما تتأملها في صورتها المكتوبة. من هنا، الدور المحوري والدائم لفن الخط. فن تركيب، يتميز بأعلى درجات التعقيد، ويدنو من الزخرفة والعريسات (الآرابيسك)، أكثر من التفسير الاستدلالي.

خلال الأيام الأولى، لحرب أفغانستان عام 2001، قدمت قناة الجزيرة، نقاشات وتقارير، لانجدها في وسائل الإعلام الأمريكية. وما كان مثيراً للانتباه، غير مضمون المادة المعروضة بالرغم من تعقد الإشكالات المطروحة، ذاك المستوى العالي لبلاغة المشاركين في الجدلّات، مع حيثيات أسوأ الصعوبات وأفظعها. حتى أسامة بن لادن، كان يتكلم بصوت خافت دون تلثم أو ارتكاب لأقل زلة، مما خدم حتماً تأثيره. نفس الأمر، انطبق أيضاً، وإن في نطاق أقل، على غير العرب وبالضبط شخصيات أفغانية أمثال «برهان الدين رباني»، و«قلب الدين حكمتيار»، والذين مع عدم إتقانهم العربية، فقد تحدّثوا اللسان الكلاسيكي بطلاقة مدهشة.

بالتأكيد، ما نسميه العربية الحديثة المعيارية (أو الكلاسيكية) ليست بالضبط، تلك التي جاء بها القرآن منذ أربعة عشر قرناً. ومع أن الكتاب المقدس، ظل نصاً خاضعاً للبحث والتمحيص، فإن لغته تبدو عتيقة بل مغالية. لذا، يتعذر استعمالها في كل الأوقات. ومقارنة بالنشر الحديث، فهي لغة تتوفر على مسالك القصيدة الرنانة.

إن العربية الكلاسيكية التي خضعت للتطور، تعتبر حصيلة مسار ابتدأ مع العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر - فترة النهضة - بفضل عمل مجموعة من الأسماء تواجدت في سوريا ولبنان وفلسطين ومصر (عدد كبير منهم ينتمي للطائفة المسيحية)، انكبوا جماعة على تغيير اللغة العربية بتعديل وتبسيط بوجه من الأوجه، للمكوّن التركيبي لنسخة القرن السابع عن طريق الاستعراب، يتعلق الأمر بإدخال كلمات مثل: «قطار»، «شركة»، «ديمقراطية» أو «إشتركية»، وهي طبعاً لم تكن موجودة إبان الفترة الكلاسيكية. كيف ذلك؟ بالعودة إلى المصادر الضخمة للغة، اعتماداً على الإجراء النحوي التقني للقياس. هؤلاء الأشخاص، أسسوا قاموساً جديداً كلياً، يمثل ما يقارب 60% من اللغة الكلاسيكية المعيارية. كذلك، حققت النهضة تحريراً للنصوص الدينية، بأن أدخلت ضمناً «لائكية» جديدة، بخصوص ما يقوله العرب ويكتبونه.

النحو العربي معقد للغاية، وأيضاً جذاب بمنطقه، بحيث أن تلميذاً متقدماً في السن، بوسعه استيعابه بسهولة واضحة، مادام يمكنه تقدير الحدود الدقيقة لاستدلالات هذا النحو. وفي معاهد لسانية، تنتمي إلى مصر وتونس وسوريا ولبنان وكذا فيرمون Vermont، نثر على أفضل منظومة تعليمية للعربية، تقدم لغز العرب.

حينها، أجبرتني الحرب العربية - الإسرائيلية عام 1967، على الالتزام سياسياً، وإن على بعد، فقد تنبّهت قبل كل شيء للحقيقة التالية: لم تستند السياسة على العامية أو العربية المحلية، لغة الجمهور الواسع، بل توخت في أغلب الأحيان الفصحى أو اللغة الصارمة شكلياً، فأدركتُ على الفور، بأنه يتم تقديم تحليلات سياسية إلى التجمعات واللقاءات، توحى بعمق غير ما هي عليه في واقع الأمر.

اكتشفت بخيبة أمل كبيرة، أن ذلك ينطبق على المقاربات التي تضمّنتها رطانة الماركسيين وكذا

حركات التحرر خلال الحقبة، تعريفات: الطبقات، المصالح المادية، رأس المال، وكذا الحركة العمالية، فقد نُقلت إلى العربية ووجهت عبر مونولوجات طويلة، ليس إلى الشعب، بل مناضلين آخرين أكثر دراية. بشكل خاص، فإن رموزاً جماهيرية مثل ياسر عرفات وجمال عبد الناصر، واللذين جمعني بهما لقاءات عدة، فقد استثمرا جيداً اللغة المحلية، بطريقة تفوقت على الماركسيين، مع أن مناضلي هذا التيار كانوا أفضل ثقافة من القائدين.

عبد الناصر، تحديداً، خاطب حشود مناصريه باللهجة المصرية إلى جانب جُمْل صاحبة من اللغة الفصحى. لكن ياسر عرفات، وبما أن البيان في العربية، يتوقف على المنسوب الدراماتيكي، فقد كانت له شهرة خطيب تحت المعدل: أخطأه التلفظ، تلغمه، وموارباته وتلميحاته غير الموفقة، ستظهر بالنسبة لأذن شخص مطلع، مثل فيل يتجول داخل متجر للخزف الصيني.

تعتبر جامعة الأزهر بالقاهرة، من أقدم معاهد التدريس العالي، في العالم. ثم صارت، مقراً للأرثوذكسية الإسلامية، فرييس هذه الجامعة يمثل السلطة الدينية الأولى في مصر السنيّة. أيضاً، الأزهر يُلقّن - أساساً وليس استثناءً - معرفة إسلامية، جوهرها القرآن، وكذا مختلف ما يدخل في إطار مناهج التأويل والقضاء والحديث واللغة والنحو.

إتقان اللغة الكلاسيكية، يتموضع إذن، عند نواة الثقافة الإسلامية في الأزهر، سواء للعرب والمسلمين. القرآن، في نظر المسلمين بمثابة كلام الله الذي أنزل على (محمد) عبر سلسلة الوحي، بالتالي، لغته المقدسة تتضمن قواعد ونماذج إجبارية بالنسبة لمن تسري عليهم. ولأنها لغة مفارقة، فلا يمكنهم قط، نظراً لإعجازها، التمكن من تقليدها.

ما يقارب ستين سنة، ونحن نستمع إلى الخطباء، ونتعقّب بشكل دائم تصحيح لغتهم، قدر ما يتجونه من كلام. عندما أُلقيت أول خطاب بالعربية في القاهرة، منذ عقدين من الزمان، اقترّب مني أحد أقاربي الشباب، بعد الانتهاء، كي يخبرني بتذمره، لأنني لم أكن فصيحاً:

— «هل استوعبت ما قلته لك»،

سألني، بصوت يُضمر معاني الأئين. لقد تركّز اهتمامي لحظتها على توضيح بعض المحاور الحساسة سياسياً وفلسفياً:

— «نعم، بالتأكيد، أجابني بنبرة الاستخفاف، لا مشكلة، بيد أنك لم تكن بليغاً أو خطيباً ما يكفي».

هذه المؤاخذة، ظلّت تلاحقني حتى الوقت الحاضر، كلما سعت إلى مواجهة الجمهور، فأنا عاجز على تقيُّص صورة الخطيب القوي. أمزج بين تعابير لهجية وكلاسيكية، بطريقة برغماتية، فينتهي ذلك إلى نتائج غير مقنعة. لذلك، صاغوا في حقي ذات مرة، عبارة طريفة، عندما شبّهوني بشخص يمتلك سيارة رولس رويس Rolls Royce، لكنه يفضل عليها أخرى من نوع فولكزفاغن Volkswagen.

فقط، في غضون عشرة أو خمس عشرة سنة الأخيرة، اكتشفت ما يلي: إن أهم النصوص الثرية العربية، وأرقاها تحميصاً ودقّة، والتي لم يسبق لي أن اطلعتُ عليها أو سمعت عنها، كتبها روائيون (وليس نقاد)، أمثال «إلياس خوري» و«جمال الغيطاني». أو جاءت من طرف شاعرين الكبيران، «أدونيس» و«محمود درويش»، لقد أدرك كل واحد منها في قصائده الغنائية مستويات موسيقية رفيعة

جداً، تستهوي عدداً هائلاً من المستمعين، وهم في قمة الافتتان الهائم.

بالنسبة لتلك الأقلام، فالنثر أداة أرسطو - طاليسية حادة، مثل شفرة موسى. معرفتهم باللغة هائلة وفطرية جداً. مواهبهم غنية كثيرة، بحيث يعبرون ببلاغة ووضوح، دونها حاجة إلى كلمات حشو وإطناب متعب وزخرف لا طائل من ورائه.

في حين أنا، لم استفد من تكوين تحت سقف نظام مدرسي وطني عربي بل «في إطار منظومة كولونيالية»، فيلزمي بذل مجهودات واعية، حتى أخلق جملة عربية كلاسيكية بطريقة صحيحة ومرتبة بشكل معقول، غير أن النتائج ليست دائماً ذات قيمة طبقاً لمعاني الأناقة.

ينبغي في كل الأحوال، الاعتراف بذلك.

ترجمة: سعيد بوخليط

باحث من المغرب - مراكش

الهوامش

(1) Edward W. Said, *Manière de voir* n°. 117, 2011, p. 70 - 74.

— شغل إدوارد سعيد، منصب أستاذ للأدب المقارن بجامعة كولومبيا (الولايات المتحدة الأمريكية)، وتوفي في أيلول العام 2003.

(2) *Réorientation arabic and Persian Poetry*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

عن أعماله:

مطاع صفدي

إستراتيجية التسمية

نقد العقل الغربي

نقد الشر المحض:

I. نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة

II. بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم

ماذا يعني أن نفكر اليوم

نظرية القطيعة الكارثية

مركز الانماء القومي

بين أسئلة الوجود والبحث عن الهوية.

جون الموهوب عمروش

سهيلة ميمون

سنجفف دموعنا بأكفان فقيرة
وسنقول لأولادنا الذين ذاقوا اليتيم ألف مرة
ستنجبون أطفالا يعرفون آبائهم
أطفالا يستطيعون أن يقولوا
وطني هو الإنسانية
مالك حداد

يتفرد الأدب الجزائري بميزة تكوينية قل وجودها بل ندر، إذ نجده يجمع بين مكونين الأول عربي والثاني غربي لا يتني يمثله المستعمر عبر تاريخه منذ الرومان وحتى الأسبان وأخيرا الفرنسيين مما أنتج إنسانا عربي الروح غربي المنطق ومحلي العادات والتقاليد، هذه وجهة نظر يقول بها بعض المشتغلين في الساحة الأدبية والنقدية في الجزائر، وفي مقابل ذلك هناك وجهة نظر أخرى ترى إن التجربة الشعرية والأدبية التي كتبت باللغة لفرنسية - وليس بجنسية فرنسية - تعاني من ضياع مزدوج في التكون والجينالوجيا - على حد تعبير أحمد يوسف - ويعتبر جمال الدين بن الشيخ من كتاب الفرنسية القلائل الذين يعارضون الإحساس بالانقطاع والتمزق مثل ذلك الذي عبر عنه مالك حداد وغيره، يقول في حوار أجراه معه أحمد المديني: «إنني في الفرنسية اكتشف الظلم الذي مارسه علينا الفرنسيون يؤسفني أن أقول أن من علمني الحرية ليس الفقهاء بل كامو سارتر.. وقلت بيني وبين نفسي: أنظر إلى هؤلاء الفرنسيين كيف أن كل ثقافتهم مصوغة من الحرية في حين يرفضونها لنا.. أنا لا أتحدث عن أي منفى بخصوص هذه اللغة بل أتناها وهل أحتاج إلى القول.. أي أقضي كل حياتي المهنية بين النصوص العربية فأنا لا أقوم مثل عبد الكبير الخطيبي بتحليلات في ضوء ترجمات. لقد وضعت على عاتقي إعادة إقرار حقيقة هذه النصوص لأنها كثيراً ما تعرضت للتشويه على يد المستشرقين الفرنسيين⁽¹⁾.

يمثل ابن الشيخ حالة متفردة إلا أن الوضع العام هو الإحساس باليتيم والضياع والتمزق يقول مالك حداد: «أنا الذي أغني باللغة الفرنسية أنا الشاعر يا صديقي يجب أن تفهمني جيدا إذا ما كانت لغتي تثيرك لقد أراد الاستعمار ذلك، لقد أراد أن يكون عندي هذا النقص ألا أستطيع أن أعبر بلغتي»، ويمكن تحديد جذور هذه المسألة فيما يأتي:

أولا: استحالة الوصول إلى الجمهور العربي بشكل واسع.

ثانياً: صعوبة التعبير بلغة أجنبية عن الأوضاع التي يعيشها المجتمع الجزائري في ظل الاستعمار الفرنسي. يرى عبد الله الركبي أن هؤلاء الأدباء قد شعروا بهذه المأساة بصورة فعلية مباشرة بعد اندلاع الثورة التي قامت على إثبات الهوية الوطنية وفي مقدمتها العربية والمستوى الوطني الذي صاحب هذه الثورة بلغ مستوى كبيراً وضع هؤلاء الكتاب موضع اتهام وتهميش أحياناً لكن بعضهم رد على هذه الاتهامات ومنهم مراد بوربون: «اللغة الفرنسية ليست ملكاً خاصاً للفرنسيين وليس سبيلها سبيل الملكية الخاصة، بل إن أية لغة إنما تكون ملكاً لمن يسيطر عليها ويطوعها للخلق الأدبي، أو يعبر بها عن حقيقة ذاته القوية» وتتجه آسيا جبار نفس الاتجاه فهي تعتبر أن مادة إبداعها القصصي والروائي عربي وذلك ناتج عن تأثرها بالحضارة العربية والتربية الإسلامية التي تلقته ولذلك فهي تعتبر نفسها أقرب إلى التفكير بالعربية عنه بالفرنسية حتى وإن كانت أداة التعبير عن هذا التفكير اللغة الفرنسية.

ارتبط هذا الأدب بمرحلة مهمة من مراحل المقاومة وكان يمثل الأطروحة المناقضة للإيديولوجيا الاستعمارية وقد أوضح ألبر ميمي (Albert Memmi) في كتابه عن صورة المستعمر كيف أن ازدواجية اللغة سبب اضطراباً في التوازن النفسي للإنسان الجزائري عموماً ولكتاب الفرنسية بصفة خاصة ولعل هذا ما عبّر عنه مالك حداد بـ *pathologie de l'histoire*، أو مرض التاريخ الذي جعله يكرر دائماً تعبيراً عن نفسه وعن غيره ممن يعيشون نفس المأساة، أنهم محرومون من القارئ وكأنهم غرباء عن هذا الوطن وغير معينين بقضايه الكبرى.

تعرض الباحث في الأدب الجزائري إشكالات عويصة تُحيل على مسألة ثقافية معقدة ومقلقة في كثير من الأحيان تعيشها الساحة الأدبية والفكرية في الجزائر منذ عقود من الزمن، فمنذ الاستقلال تضاعفت الأسئلة حول هوية الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية تحديداً، فبين رافض لهذا الأدب وهويته الجزائرية، وبين متهم لكتاب الفرنسية بالتبعية للمستعمر والحديث على لسانه، بقي هذا الأدب متراوحاً بين إيديولوجيات شتى، فعاش حالة من الغربة واليتم في موطنه الأصلي يتجاذبه طرفان؛ الأول جزائري تنكّر له وكأنه غريب أو ابن غير شرعي، وآخر فرنسي يرغب في تبنيه مستغلاً غياب الاعتراف به في موطنه الأم. إلى حد جعل البعض يتساءل هل يوجد شعر في الجزائر؟ والجواب كان من بعضهم: «نعم يوجد شعر يعيش أقصى امتحان ليخرج إلى الضوء شعر يكتب باللغة العربية في بلاد ما زال يعتقد بعض المثقفين أنها فرنسية...»⁽²⁾

يقول كاتب ياسين: «إن معظم ذكرياتي وأحاسيسي وأحلامي ومناجاتي الداخلية تتعلق ببلادي فمن الطبيعي أن أشعر بها في صيغتها الأولى أي لغتي الأم العربية ولكني لا أقدر على إنشائها والتعبير عنها إلا بالفرنسية»، ويقول في موضع آخر: «ليس علينا أن نختار نحن الكتاب الجزائريون فلقد اخترنا وانتهى الأمر، والتزمنا بالثورة والتحقتنا بها دون وجل»، أما مولود معمري فقد عبّر عن أسفه على عدم استطاعته تعلّم اللغة العربية، واعتبر ذلك مأساة تعيش بداخله وتسبب له الكثير من الآلام، وتنبأ أن الأجيال المقبلة من الكتاب ستعوض ما حرم منه هو وجيله. إن آراء كاتب ياسين ومولود معمري وغيرهما تعبر عن غربة ويتم جيل كامل من الكتاب.

ووجه نقد قاس للكتاب باللغة الفرنسية، حيث وصل الأمر بالبعض إلى تجريد هؤلاء من هويتهم الجزائرية ونعتهم بشتى النعوت، وهذا ما حدا بـ مالك حداد إلى الجهر بالقول «اللغة الفرنسية منفاي»

ردا على الكاتب الفرنسي غابريال أوديسيو الذي قال «اللغة الفرنسية وطني»، مالك حداد نموذج حي لجيل من الأدباء الذين عانوا الإقصاء والتهميش من طرف نظرائهم من الجزائريين الذين اعتقدوا جازمين أن الوطنية حكر على من يكتب بالعربية فقط ومع إيماننا العميق بأن لا أحد يملك الحقيقة لا بد أن نقر بأن كثير ممن كتبوا باللغة الفرنسية رافعوا عن المسألة الجزائرية أكثر من غيرهم ممن يدعي الوطنية لان هذه الأخيرة ليست مجرد شعارات نردها بل هي مسئولية يجب أن نتحمل تبعاتها كاملة، مالك حداد كاتب كبير عبر باللغة التي كان يفقهها عن قضايا مجتمعه وأوصل إلى الآخر آلام وآمال بني وطنه لكنه توقف عن الكتابة بعد الاستقلال، وكم هو لافت ما جمعت به الروائية أحلام مستغانمي في أحد أهم روايتها «ذاكرة الجسد» حينما خصته بإهداء محمّل بالمعاني وفيه كثير من العرفان:

«إلى مالك حداد.. ابن قسنطينة الذي أقسم بعد استقلال
الجزائر ألا يكتب بلغة ليست لغته..
فاغتالته الصفحة البيضاء..
ومات متأثراً بسلطان صمته ليصبح شهيد اللغة العربية،
وأول كاتب قرر أن يموت صمتاً وقهراً وعشقاً لها».

كثُر الجدل وتعلت الأصوات من كلا طرفي الخلاف - وما أحوجنا إلى طرف وسط وقناعة ترفض الإقصاء ولا تعمل على إلغاء أي أحد - يقول أزراج عمر: «إن الأدباء الشباب باللغة الفرنسية أمامهم تراث أوروبا كله وهو جاهز ومتوفر في الأسواق وغني في آن واحد لتعدد تياراته ومدارسه وتجاربه وهم يكتبون بواسطة لغة شاهدت تطوراً مستمراً»⁽³⁾، صحيح ما يقوله أزراج عمر، إذا سلمنا بفرضية أن ما كتب بالعربية في تلك الفترة كان بعيداً عن الحداثة التي لم يتسنى لكتاب العربية الاتصال بها إما لجهلهم باللغة الفرنسية أو لاعتبارهم أن كل تلك المناهج والنظريات الأدبية والنقدية دخيلة لا ينبغي الأخذ بها، بين هذا وذاك وجدت آراء وسط مثل ما يصرح به الدكتور أبو القاسم سعد الله: «الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية يمكن أن يقال بأنه جزائري على أساس الأرض التي ولد فيها»⁽⁴⁾ وعن نفس الموضوع يقول الدكتور عبد الله الركيبي: «فالأدب الجزائري بالفرنسية بمضمونه وروحه يشكل أدبنا الوطني بلا شك وإن سجن بين قضبان لغة أجنبية عنه»⁽⁵⁾، لكن المفارقة أن الأستاذ الركيبي يعتقد أنه لا يجوز وصف الأدباء الفرنسيين الذين ولدوا بالجزائر من أمثال ألبير كامو وجاك دريدا وجون سيناك وغيرهم بالجزائريين حتى وإن رافع بعضهم ودافع بالكلمة عن القضية الجزائرية، وهنا نفاجأ ببعض هؤلاء الكتاب وهم يدافعون عن جزائريتهم مثل جان سيناك حين يقول: «هو كاتب جزائري كل كاتب اختار صف القضية الجزائرية»، المسألة شائكة ومتشعبة لكثرة الأطراف فيها واختلاف آرائهم بل يصل الأمر إلى حد تصادم هذه الآراء وحدوث القطيعة بين أبناء الوطن الواحد.

نحن نؤمن بأنه لا بد للثقافة الجزائرية المعاصرة اليوم أكثر من أي وقت مضى أن تلتفت لرموزها وتعمل على تقبل الاختلاف والتنوع وتعتبره منبع ثراء وتعمل من خلال جمع شتات هذا الأدب لتبني مجتمعا يمضي للأمام لأننا إلى حد اليوم بممارستنا لثقافة الإقصاء لا مناص لنا إلا التراجع نحو الخلف فالإقصاء أولا وأخيراً ليس إلا مظهراً من مظاهر التخلف، أن اختلف معك في الرؤيا والتوجه الإيديولوجي أو حتى العقيدة لا يجعل منك عدوي هذا ما نعتقد أنه سيمكّننا من إزالة كثير من الضبابية والانغلاق الذي أطبق علينا طويلاً. جون عمروش واحد من هؤلاء الذين لا بد لنا أن نتحدث عنهم

بإنصاف ونخرجهم من دائرة الغياب أو التغييب التي طالما صاحبت هذه الشخصية الأدبية المثيرة للجدل.

I. جون عمروش: مسيرة حياة

جزائري المولد، تحديداً بقرية إيجيل علي بمنطقة القبائل (07 / 02 / 1906)، لكن القدر شاء أن يموت قبل أن يشهد الاستقلال (16 / 04 / 1962) وفي قلب عاصمة المستعمر باريس بعد صراع مع مرض عضال، لم يعيش طويلاً بمقياس الزمن، لكن مشوار حياته كان حافلاً بالعطاء الفكري والأدبي والنضالي والأهم بالمواقف الجريئة في مواضيع يعتبرها الكثير منا خطأً أحمرًا يجب التوقف عنده وعدم تجاوزه.

عميد الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية بلا منازع (أمازيغي) الأصل والثقافة، جعل منه الاستعمار مسيحياً وصاحب لسان فرنسي، الأمر الذي سيعطيه إحساساً بالمنفى داخل وطنه وأرضه الأم، تحترق أشعاره صورة الطفولة البريئة التائهة. ويطنى على أغلب أشعاره البحث الدائم عن الضوء الذي لا يعني شيئاً آخر سوى الخلاص والاستقرار. برع عمروش في استعمال اللغة الفرنسية التي أخذها عن أمه فاطمة آيت منصور. فرغم نجاح العائلة في تبوء مكانة مرموقة في المجتمع الفرنسي، فإنه وأخته طاموس عاشا غربة روحية وعزلة وأزمة في الهوية مما جعلهما ينكصان إلى الثقافة بحثاً عن التوازن الروحي. يقول جون عمروش تعبيراً عن ذلك: «عندما تكون في وضعية المستعمر (بفتح الميم) فإنك مجبر على استعمال هذه اللغة التي أعيرت لك، وإنك تستعمل هذه اللغة لهدف واحد هو الإطراء مدح أهلها، وحين تريد أن تستعمل هذه اللغة بحرية لحاجة التعبير بها وتستعمل كل امكانيات المهاجمة أو النقد فإنك في هذه الحالة تكون قد ارتكبت خطأ لا يغتفر، وبالتالي فإنهم يذكرونك بأنهم حين منوا عليك وعلموك الفرنسية فليس لاستعمالها ضدهم كم من مرة قيل لي: «أنت الرضيع الذي يضرب مرضعته»، إنه تعبير عن القلق العميق والتشتت الفكري الذي كان يعانيه عمروش ومعه جيل كامل من كتاب الفرنسية.

انتقلت عائلة عمروش للإقامة في تونس حيث تلقى تعليمه الثانوي، وتشير أغلب المصادر على أنه كان لامعاً ومتميزاً، وفيها نشر أولى أشعاره. كما تمكن إبان تلك الفترة من لقاء العديد من الأدباء من أمثال أرمون جيرار وأندريه جيد لصاحبها إدومند شارلو l'arche. أقام عمروش في فرنسا بين (1945 / 1947) حيث أدار مجلة، وهذه التجربة عملت على تعميق معرفته الشعرية والأدبية حيث شكلت هذه المجلة منبراً لكبار الكتاب والمفكرين والفلاسفة أمثال موريس بلانشو، ألير كامو، روني شار، هنري ميشو... وغيرهم.

لا مناص في الحديث عن عمروش الشاعر أن نذكر التجربة الفريدة التي عاشها حين أنجز العديد من البرامج الأدبية متقللاً بين إذاعة تونس (1938 / 1939) وإذاعة فرنسا الجزائر (1943 / 1944) وخاصة حين أمضى فترة - ليست بالقصيرة - في إذاعة فرنسا/ باريس، حيث استقدم وحاوّر واستبطن تجارب فلاسفة وأدباء وفنانين من أمثال رولان بارت، غاستون باشلار، موريس مارلو بونتي، كاتب ياسين وآخرون... يعود الفضل لعمرش في وضع أسس نوع من الإعلام السمعي حيث كانت حواراته المتواصلة مع نفس الاسم تفصل مسار وعمق تجربة كل شخصية أدبية يستضيفها ومن أمثلة

ذلك 34 حواراً متواصلاً مع أندريه جيد (1942)، 42 حواراً مع بول كلودل (1951)، 40 لقاء مع فرانسوا موريّاك (1952/1953)، توقفت هذه التجربة المتميزة بإقالته من منصبه بعد أن اكتشفت السلطات عمله ونشاطه حيث كان يعمل كوسيط بين جبهة التحرير الوطني والجنرال ديغول، ورغم هذا لم يتوقف عمروش عن الدفاع عن القضية الجزائرية من خلال منبر إذاعة لوزان بسويسرا 1958 لـ عمروش آثار كثيرة لعل أهمها:

- رماد (شعر)، ط 1، (1928/1934) تونس .
- النجم السري، ط 1، 1937 تونس .
- أناشيد بربرية لمنطقة القبائل، ط 1، 1939 تونس .
- أشعار رمزية لنشيد الحرب (في ذكرى الشهيد العربي بن مهيدي المقتال في 04/03/1957).
- الثورة الجزائرية (شعر)، 1958 .
- الخالد يوغرطا، العمل الفريد الذي اشتهر به ونشره في مجلة l'arche العدد 13.
- تستوقفنا شهادات كثيرة في حق عمروش نذكر اللافت منها:
- قال عنه الجنرال ديغول يوم وفاته: «كان جون عمروش قيمة أدبية وإنسانية وكاتباً مقتدراً وروحاً سمحة لقد كان صديقي».
- عبد السلام عبد النور يقول عنه: «كان يرفض أن يدعى بـ جون عمروش ولا الموهوب عمروش وإنما كان يصر على اسمه كاملاً جون الموهوب عمروش، وكان هذا دليلاً على تمسكه بأصله وثقافته وانتماءاته التي يختصرها اسمه وصقلت بها شخصيته (الجزائر الأمازيغية المسيحية).
- شاطر خليفة يقول عنه: «بعد انغماس عمروش في الثقافة الأوروبية المسيحية بدأ في إعادة النظر في كثير من القضايا التي ترتبط بهويته وموقعه من الحياة فتعتبر الفترة (1940/1943) فترة تمزق وبحث الذات وأجوبة عن أسئلة ظلت مستعصية طويلاً من دون أن يجد لها جواباً».

إن محور معاناة عمروش الذي عكسته أغلب كتاباته هو البحث عن الهوية فلا هو فرنسي ولا جزائري ولا أمازيغي نجاهه دائماً يتحدث عن المنفى يميزا بين المنفى التاريخي والمنفى الثقافي والمنفى الرمزي والمنفى المؤقت، إن إحساسه بالمنفى ترك في نفسه جرحاً في الصميم، ففي «يوغرطا الخالد» مثلاً طالب بأمازيغية كل أقطار إفريقيا الشمالية ليس من منطلق تاريخي فقط إنما كان يرى في ذلك حقاً طبعياً وشرعياً، فلطالما ردد في هذا النص بالذات أن هناك 18 مليون يوغرطا، هذا الأخير كان شخصية محورية ومرجعية حاول عمروش من خلالها التعبير عن جزء أساسي من شخصيته وانتماءه فيوغرطا دائم الثورة والغضب لا يهدأ له بال إلا بالإحساس بالحرية وامتلاك الأرض التي يسكنها فضاءً ومساحة وتسكنه هوية وانتماء، كان هدفه الأول هو البحث عن ذاته والحفاظ عليها مع التواصل مع الآخر يقول في أحد نصوصه: «إن كفاحي يتمحور حول أبسط حقوق الإنسان وهو الحفاظ على صورته التي اختارها وليس الصورة النمطية الموضوعة له الحق في الانتماء إلى مجموعة طبيعية الحق في الإنسانية الكاملة، الحق في الاسم الكامل والحقيقي، الحق في امتلاك اللغة الأم في وطن الأجداد».

يقول عمروش في سياق حديثه: «من قوة تحسس كل الجراحات و كل الاختلافات، ومعاناة العيش ممزقا [...] أنتهي إلى الفناعة والته حول هويتي لا أعرف إن كنت أستطيع نسيان من هم

إخواني: هؤلاء الذين يقرون بالله ويعترفون بالإنسان»، إن التحامه بالوطن وثقافته كان وحده القادر على التعبير عنها بكلمات خصوصية علاقته بالأرض واللغة يقول: «لا أقول شيئاً كان لي، لا أقول شيئاً كان مني، قل لي أصل الكلمات التي تغرد بداخلي»، هذا تصريح بالشوة والفخر بالذات حد التماهي في الكلمة والأرض.

كان جون عمروش أول شاعر يكتب بالفرنسية عرفته الجزائر، يؤكد ذلك جمال الدين بن الشيخ في دراسته حول الشعر الجزائري المكتوب الفرنسية حيث يقول: «يجب التنويه بأن أول نص شعري فعلي بالمفهوم المتعارف عليه يتعلق بـ (رماد) لجون عمروش الذي تبعه نص النجم السري بعد ثلاث سنوات ويعود عمروش مرة أخرى عام 1939 من خلال ترجمته لنص أناشيد بربرية من القبائل [...] و بصفة عامة فإن شعر الكفاح والثورة ضمن بقاء المواضيع التقليدية السائدة آنذاك سواء كانت النصوص عربية أو أمازيغية أو فرنسية مثل المواضيع التي تضمنها نص (الحاليد يوغرطا) مثل الثورة والحرية...»⁽⁶⁾

II. جون عمروش والشعر الصوفي :

(رماد) و(النجم السري) في تسلسلهما المزدوج عبارة عن مصدر إلهام وتمزق في نفس الوقت، حيث انوجد عمروش بين طريقتين؛ طريق مفض إلى الله وطريق آخر لمعرفة التاريخ. وقد كان مشدوها إزاء هذين الطرفين بالنسبة إليه يجب أن نتبين اسماً حتى لا ننتيه في المنفى حيث لا ذاكرة ولا حتى مستقبل: «كان الشاعر يبحث عن الضوء والإيمان كوسيلة للحد من الإحساس بالمنفى والتخفيف من حالة الانسلاخ التي كانت تسكنه»⁽⁷⁾، أزمة هوية وحالة من الصراع الداخلي المستقر في الأعماق كانت نتيجة عوامل اللاتسامح وعدم تقبل الآخر إذا كان مختلفاً عنا وهذه حال الجزائر في تلك الفترة وإلى الآن، السؤال الجوهرى الذي لم يبرح خيلة عمروش هو كيف أكون أنا؟ كيف أحقق ذاتي كاملة وسط بيئة ترفضني جملة وتفصيلاً؟ حاول عمروش من خلال شعره وبطريقة صوفية أن يستبطن هذه الحالة الوجودية لمواجهة الصراع المتجذر في الأعماق قصد تحمل عبء أجزاء شخصيته المتعددة .

تجربة عمروش الصوفية تهب للإنسان في المقابل عطاءاً مطلقاً للذات، تبديد ونثر رماد النفس لملاقاة الأهم وهنا نجد فكرة الخلاص العرفانية بادية بل متجلية يقول في (رماد):

كل شيء يموت،	
كل شيء يتشتت،	
حتى تولد الحياة،	
كل صورة عنا هي صورة للموت	
لكن الموت أيضاً ما هو إلا لعبة حياة	

ثنائية (الموت/ الحياة) تأصل شعر عمروش وتصبح بتكرارها صورة نمطية تميز الشاعر وتنقل معاناته وبحته الدوب للخلاص فالكلمات المتناقضة الحياة/ الموت، الظلام/ الضوء... مفردات شعره ومفاتيحه يقول في (رماد) دائماً:

ها أنا أصل للعمق وألمسه،	
آخر باب ،	

الظلمات ثقيلة تنقلني وتوصلني للضوء الجديد
كم جميل هذا الجو.

هي إذن رحلة يقوم بها عمروش في الزمان والمكان رحلة الصوفي بحثا عن المعرفة والنجاة والخلاص، في رماد أو في النجم السري تترجم الكلمات حساسية الشاعر ولغز الحب العميق الذي يحيل على الغائب الكبير في حياته وهو الاستقرار والوعي بالذات وموقعها في هذا العالم يقول :

تفجر شبابي على عالم الضلال،
وكل القلوب خامدة، تحيا بصرختي
تحت وطأة نار الحب، تتفتح للشمس،
وعبر أرض الإنسان.

يتموج الدم القرمزي للحب الكبير. قد تبدو هذه الكلمات بمثابة الطلاس عند قراءتها للوهلة الأولى لكننا إذا تمنعنا فيها بعض الشيء ندرك كم أن لغة هذا الشاعر الباحث عن مكان وعن وطن ضائع في هذا الكون عاش حياة صوفية بتفاصيلها فمرة يغوص في الأرض متجها نحو الاعماق ومرة أخرى يعرج نحو السماء باحثا عن الحقيقة

قال عنه إيمي سيزار منوها بقيمته: «لم يضح بأعالي المنطقة ولا منحدراتها ولا حتى بالرجل الكوني ولا بأرواح الموتى [...] إنه نتاج ثقافتين، إنه أيضا وليد مأساة مزدوجة»، ولمواجهة هذا التمزق حاول أن يجعل من نفسه جسرا للاتصال بين الطائفتين والثقافتين ودليل ذلك سعيه الدائم من أجل السلم والأمن في الجزائر.

لا نجد لجون عمروش جذورا في أية مقاطعة فرنسية فمسقط رأسه كما سبق ذكره قرية في بلاد القبائل لذا نجده يكرر عبارة «أنا دائما أشعر بأني جزائري»، قدم نفسه على أنه كاتب فرنسي لكنه قبل ذلك يقدم نفسه على أنه قبائلي من ناحية الأب والأم مرتبط أشد ما يكون الارتباط ببلده الأصل (العادات، التقاليد، اللغة..)، يقول: «أشعر بحنين كبير تجاه الحكم والقيم الإنسانية التي نقلها لنا الأدب الشفوي، وجدت نفسي معتنقا المسيحية صدفة ومتخذنا اللغة الفرنسية كلغة أم»⁽⁸⁾ كان عمروش كاثوليكيًا في وسط وبيئة نادرًا ما يعترف أهلها بإيمانهم بالمسيح لم تتوفر قرينته إلا على مدرسة يديرها الآباء البيض: «جاء عمروش إلى الدنيا محملا بآثار وعبء الخطيئة إضافة إلى مشاكل وهموم أخرى».

أن تكون أمازيغيا في الجزائر يعني أن تقر بالانتماء إلى جماعة أكثر تجذرا في الأرض والمكان من العربي، أن تكون مسيحيا حتى في وسط المسلمين من الأمازيغ يعني أن تعيش في حالة من التجاذب وبين مد وجزر دائمين أن تتلقى تربية أوروبية يعني أن تخاطر في الحياة في حالة من الانقسام والرفض: «إن تجربة المنفى تجربة المرور من الشفوية إلى الكتابة الإبداعية إلى المحافظة على إرث جرح الهوية إلى البحث عن تواصل الذات مع الآخر، هذا بعض ما كان آل عمروش يشهدونه»⁽⁸⁾.

فرنسا - اللغة والموطن، الأمازيغ - الانتماء واللسان، المسيحية - الإيمان والدين؛ كلها إشكاليات عاش في أغوارها عمروش وحاول أن يجد لنفسه موقعا في كل واحدة منها فهو يعترف لفرنسا بإعطائه الوعي بالحياة كما يعتبرها الفكر المشكل لروحه أما الجزائر فهي الروح المشكلة لفكره، كما يعترف للأمازيغ بإعطائه الانتماء بالدم والإرث الروحاني المثير للإعجاب.

كان يوغرطا دائما يتشبه بالآخرين مقلدا إياهم في حركات أيديهم وهمسات وجوهم وفجأة تسقط كل هذه الملاحظات لنجد أنفسنا أمام القناع الأول وجه يوغرطا القلق، الحاد، الحائر... يحاول أن يعيش مرة أخرى ملحمة ذلك المقاوم للهيمنة الرومانية كان عمروش يعمل على تفكيك رسالة يوغرطا حيث أن أهم ملمح يمكن تميزه هو شغفه بالحرية والاستقلال الذي يلازمه شعور قوي بالكرامة الإنسانية، يمكننا من هنا أن نستخلص تلك الأزمة الوجودية التي كان يعانها جون عمروش والتي عكستها أغلب أعماله الشعرية التي زاوجت بين الأسطورة والحلم ولعل «الخالد يوغرطا» يمثل أبرزها فهو مثال حي متعدد الوجوه بين الرجل الإفريقي صاحب الذكاء الخارق الذي يتصدى للرومان بشجاعة لا يضاهيها شيء آخر، كما يعرف يوغرطا بالعنف وبالمزاج المتقلب وهذه هي طبيعة البربري خاصة والجزائري عامة فيوغرطا يجمع في الكثير من صفاته صفات الجزائري، عاش وعبر عمروش عن معاناة الأمازيغي وخوفه الدائم من أن يدفن في أرض غريبة عنه، كان يوغرطا وما يصاحبه من قصص وأوصاف خارقة من المواضيع القريبة إلى نفسه وتفكيره ففي مجموعته رماد مثلاً أحاديث وأسئلة تراوده دوما كالحلود مثلاً كما نجد لديه ميلا خاصا للأساطير والكتابات اليونانية خصوصا آثار سوفوكليس آمن عمروش بقدره على مضض حيث نجده أسس لفكرة اللاتناء إلى أي مكان فلا هو فرنسي ولا جزائري ولا أمازيغي فمحور معاناته المركزي كان البحث عن الانتهاء والهوية .

للجزائر كفضاء حضور قوي في روح جون عمروش ودليل ذلك أنه لم يبقى بمنأى عما كان يحدث فيها فاستشهدا بني شعبه من أجل الحرية حمله عبء واجب نقل واقع، ألم، أمل الجزائريين لذلك يمكن القول أن دوره الأساسي كان هو تبليغ ونقل قضايا الوطن لمن كانوا بعيدا عنه.

حلل جون عمروش الواقع الجزائري تحليلا دقيقا إذ أشار بذكاء شديد إلى عجز فرنسي الجزائر رغم الزمن من تحقيق مواظتهم الكاملة وهذا للتدليل على عجز فرنسا نفسها من تحقيق أي انتصار أمام تشبث الجزائريين بجزائريتهم ورفضهم مشاركة أي أحد لهم في هذا الانتماء وفي هذا الموضوع له محاضرة بعنوان : «الأبعاد النفسية للمشكلة الجزائرية» (1955)، و ليست هذه المحاضرة الوحيدة التي رافع فيها عمروش عن القضية الجزائرية بل له الكثير من أبرزها تلك المحاضرة التي ذاع صيتها والتي ألقاها في قاعة Wagram في روسيا عام 1952 بعنوان: «بعض الأسباب للثورة الجزائرية». آمن عمروش بالجزائر وقدرة الإنسان الجزائري على دحر الإقصاء والتهميش الذي تفنن المستعمر في ممارسته.

للأم والأرض حضور قوي ولافت في كتابات عمروش وكلاهما رمز للأصل والانتماء، فقد خص أمه بإهداء متميز في أول عمل صدر له (رماد) حيث يقول: «إلى أمي هذا القلم الكبير الذي تعقل كي لا يكتب» لم يجمع جون الموهوب وفاطنة (والدته) وطاوس (أخته) الإطار العائلي بقدر ما جمعهم المهمة والرسالة الثقافية والفكرية والأدبية.

التي وهب جون عمروش حياته كاملة للدفاع عنها والمرافعة من أجل أن تكون الإنسانية هي الشرط الأول والاهم للتواصل بين البشر جميعا وأن يكون تقبل الآخر مهما كان مختلفا أساسا من أسس بناء الأوطان على قواعد سليمة تضمن لها الرقي والنماء بصورة طبيعية، وحرى بنا أن نجل

هذا الرجل لأفكاره ونعمل اليوم وبعد قرابة النصف قرن على الاستقلال ورحيل عمروش أن نفهم ونرفع أصواتنا عاليا جدا لا لثقافة الإقصاء والتهميش فالاختلاف يثري ويقوي وهو حقيقة ومنطق الجزائر الذي لا مناص منها حتى لا تصبح الجزائر أوطانا في وطن .

سهيلة ميمون
الجزائر - جامعة شلف

الهوامش

- (1) كتابات معاصرة، مجلة، العدد 21 آيار 1994، ص 20.
- (2) حكيم ميلود، كتابات معاصرة انتصار اليتيم، العدد 30، ص 64.
- (3) أزراج عمر، الحضور، ص 198 - 199 .
- (4) أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 176 .
- (5) عبد الله الركيبي، تطور النثر الحديث، المؤسسة للكتاب، الجزائر 1983 .
- (6) *Diwan algérien, La Poésie Algérienne d'expression française de 1945 à 1965*, j e b (6) et levi valensi, etude et choix de textes, centre pédagogique maghrebine, 1967
- (7) Béida Cheikh., *La Littérature Algérienne*, Desire d'histoire et esthétique (7) l'harmathan, 1997.
- (8) Jean Taous et Fadhna Amrouche, *Relais de la voix*, Chaine de l'écriture sous la direction de Beida Chikhi, étude littéraire maghrébine, n° 12, l'harmathan 1998.

www.philosophiasafadi.com

نداء منبر فيلاصوفيا

الفلسفة ليست موضوع حبّ أو صداقة فحسب. إنها موضوع العشق. لذلك أقمنا فيلاصوفيا صفدي، لكي ندعو عشاق الفلسفة، وليس أصدقاءها أو أحياءها فقط. والدعوة هي للمشاركة الحية المتبادلة في سرد وتداول قصص هذا العشق إنطلاقاً من تعريفنا للفلسفة، أن لها حصة السؤال في كل شيء، سواء كان الشيء نصّاً أو معيشة.

والمشاركة منتظرة من الجميع

نص روائي

اللامسمي

L'INNOMMABLE

صموئيل بكيت

أَيْنَ الآن؟ متى الآن؟ مَنْ الآن؟ دون أن أسأل نفسي ذلك. قُولِي أنا. دون التفكير في ذلك. تسمية هذا أسئلة، فرضيات. الذهاب إلى أبعد، تسمية هذا الذهاب، تسمية هذا إلى أبعد. هل يا ترى ذات يوم، بعد الخطوة الأولى، أكون بقيت ببساطة، حيث، عَوَضَ الخروج، وفق عادة قديمة، أمضي نهراً وليفة أبعد ما يكون عن منزلي، ذلك لم يكن بعيداً. كان من الممكن أن يبدأ الأمر هكذا. لن أطرح على نفسي أسئلة بعد. فقط نظنُّ أننا نرتاح، حتى نُحسن التصرف لاحقاً، أو لا يكون لنا أفكار مبطلنة، فإذا نحن في برهة من الزمن عاجزون تماماً عن القيام بأي عمل. لا يهم كيف حصل هذا. هذا، قولنا هذا، دون أن نعرف ماذا. ربما لم أفعل سوى إثبات حالة واقعية قديمة. يَبْدُ أَنِّي لم أفعل شيئاً. أبدو متكلماً، لكنني لست المتكلم، ولا كلامي، ولا الكلام كلامي. هذه بعض التعميمات كي نبدأ. كيف العمل، كيف لي أن أعمل، ماذا عليّ أن أعمل، في الوضع الذي أنا فيه، كيف التصرف؟ بإحراج صِرْفَ أو بإيجابيات وسلبيات تبطل شيئاً فشيئاً، عاجلاً أم آجلاً. هذا بشكل عام. لا بدَّ من وجود مخارج أخرى. وإلا ينبغي قطع الأمل من كل شيء. ولكن ينبغي قطع الأمل من كل شيء. ثمة ملاحظة. قبل الذهاب بعيداً، إلى أبعد، إنني أقول بإحراج دون معرفة ما تعني تلك الكلمة. هل يمكن أن نكون Ephectique إلا دون علم منا؟ لا أعرف. الـ «نعم» والـ «لا»، أمر مختلف، سوف أتذكرها كلما أحرزت تقدماً، وكذلك الطريقة التي أتغوّط بها عليها، عاجلاً أم آجلاً، كما تفعل العصافير، دون نسيان أي منها. نقول هذا. ويبدو واقع الأمر، إذا كان من الممكن التكلم عن وقائع في الحالة التي أنا فيها، أن ليس عليّ فقط التكلم في أمور لا أستطيع التكلم فيها، بل أيضاً، وهو أمر في غاية الأهمية أيضاً، أنني، لم أعد أعرف التكلم فيها، لا بأس في ذلك، إلا أنني مجبر على الكلام. لن أسكت أبداً. أبداً.

لن أكون وحيداً في الأوقات الأولى. أنا وحيد بالتأكيد. وحيد. سريعٌ قولٌ هذا. ينبغي القول بسرعة. وهل نعرف ماذا يحصل، في مثل هذه الظلمة؟ سوف أُحظى برفقة. في البداية. بعض المهرجين. سوف أخلص منهم فيما بعد. إن استطعت. والأشياء، ماذا ينبغي أن يكون الموقف من الأشياء؟ قبل كل شيء، هل ينبغي أن توجد أشياء؟ يا للسؤال. لكنني لا أخفي على نفسي أنه ينبغي توقُّع وجودها. الأفضل ألا نقرر شيئاً في هذا الصدد، مسبقاً. وإذا ظهر شيء ما، لسبب أو لآخر، ينبغي أخذه بعين الاعتبار. حيث يوجد أناسٌ، يقال، يوجد أشياء. هل يعني هذا أننا بالتسليم بهم ينبغي التسليم بها؟ أنظر في هذا الأمر لاحقاً. ما ينبغي تماشيه، لا أعرف لماذا، هو روح التنظيم. أناس مع أشياء، أناس من دون أشياء، أشياء من دون أناس، لا هم، أنوي تماماً التمكن من كنس

كل هذا في وقت قصير جداً. لا أعرف كيف السبيل إليه. قد يكون الأسهل عدمُ الشروع به. لكنني مُجْبَرٌ على ذلك. أي أنني مُجْبَرٌ على الإستمرار. قد ينتهي بي الأمر محاطاً بالكثيرين، كما في كفرناحوم (capharnaüm)، روحات وغدوات مستمرة، جَوْ سوق. أنا مرتاح، هيّا.

«مالون» Malon هنا. من حيويته البشرية لم يبقَ سوى القليل من الأثر. يمرّ أمامي في فترات منتظمة دون شك، إلّا إذا كنت أنا الذي يمرّ أمامه. لا، أقولها مرة واحدة ولننته، أنا لم أعد أتحرك. هو يمرّ، من دون حراك. لكن الحديث لن يتناول «مالون» كثيراً، الذي لم يعد يُرجى منه شيء. شخصياً ليس عندي رغبة في الضجر. عندما رأيته، هو، تساءلت إذا كنا نلقي ظلاً. من المستحيل معرفة ذلك. هو يمرّ بالقرب مني، على بعد خطوات، بطيئاً، دائماً في الاتجاه نفسه. أعتقد تماماً أنه هو. هذه القبة بدون أطراف تبدو لي مقنعة. يسند فكه بيديه الإثنتين. يمرّ دون توجيه الحديث إليّ. ربما لا يراي. يوماً ما سوف أسأله، أقول له، لا أعرف ماذا، سوف أجد ما أقوله، عندما يحين الوقت. لا وجوداً للأيام هنا، لكنني أستعمل هذه الصيغة. أراه من الرأس حتى الخصر. ينتهي عند خصره، بالنسبة إلي. نصفه الأعلى مستقيم. لكنني أجهل إذا كان واقفاً أو راکعاً. قد يكون جالساً. أراه جانبياً. أتساءل أحياناً، أفلا يكون هذا بالأحرى «موللوي» Molloy؟ قد يكون «موللوي»، معتمراً قبعة «مالون». لكن من الأكثر تعقلاً افتراض أن هذا هو «مالون»، معتمراً قبعته هو. عجباً، هناك الشيء الأول، قبعة «مالون». لا أرى شيئاً آخر من ثيابه. أما «موللوي»، فقد لا يكون موجوداً هنا. أفيكون هنا دون علم مني؟ لا بد أن المكان شاسع. ثمة أضواء خافتة تلوح أحياناً وكأنها تدل على شكل من أشكال البعد. الحق يُقال، أعتقد أنهم جميعاً هنا، ابتداءً من «مورفي» Murphy على الأقل، أعتقد أننا جميعاً هنا، لكنني لم أشاهد حتى الآن سوى «مالون». ثمة افتراض آخر: كانوا موجودين هنا، لكنهم ما عادوا هنا. سوف أقوم بتفحصه، على طريقي. هل ثمة أعماق أخرى، أكثر انخفاضاً؟ نصل إليها عن طريق هذا؟ يا لوسواس الأعماق السخيف. هل ثمة أمكنة أخرى معدة لنا، ليس المكان، الذي أنا فيه مع «مالون»، سوى المجازة إليها؟ أنا الذي كنت أعتقد أنني انتهيت من التدرّج. لا، لا، أعرف أننا كلنا هنا إلى الأبد، منذ الأزل.

لن أطرح على نفسي أسئلة بعد. أوليس المكان بالأحرى حيثما يتوقف المرء عن التشكيك؟ هل يأتي يوم يتوقف فيه «مالون» عن المرور أمامي؟ هل يأتي يوم يمرّ فيه «مالون» أمام المكان الذي كنت فيه؟ هل يأتي يوم يمرّ فيه رجل آخر أمام المكان الذي كنت فيه؟ لا رأي لي.

لو لم أكن فاقداً الحسّ، لأشفقت على لحيته. تهبط جديلتين دقيقتين متفاوتتي الطول، من جهتي الذقن. هل مضى زمن كنت أنا أيضاً أدور فيه هكذا؟ لا، فأنا ما زلت جالساً في المكان نفسه، يداي فوق ركبتي، أنظر أمامي كما تفعل البوهة في قفصها. تجري الدموع على طول خدي دون إحساس بالحاجة إلى طَرْف عيني. ما الذي يدفعني إلى البكاء هكذا؟ من وقت إلى آخر. هناك وجود لشيء يسبب الكدر. قد يكون الدمع ملحاً سائلاً. على كل حال، خرجت السعادة الماضية تماماً من ذاكرتي، وإن كان الأمر كذلك فهي لم تكن موجودة هناك أبداً. إذا قمت بمهام طبيعية أخرى، فهذا يحصل دون علم مني، لا شيء يزعجني البتة، بيد أنني قلق. لا شيء يتغيّر هنا منذ جئت إلى هنا، إلّا أنني لا أجزؤ على الإستنتاج من ذلك أن لا شيء سيتغيّر أبداً. لنر قليلاً أين تقود هذه التأملات. أنا موجود

هنا، منذ بداية وجودي، إذ يؤمن آخرون ظهوري في أمكنة أخرى. وفي هذه المدة جرى كل شيء في أكثر ما يكون من الهدوء، وأتم ما يكون من النظام، عدا بعض الظواهر التي يفوتني معناها. لا، ليس معناها الذي يفوتني، ذاك أن معناني يفوتني كذلك. كل شيء هنا، لا، لن أقول ذلك، فأنا لا أستطيع قوله. لا أدين بوجودي لأحد، وهذه الأضواء ليست تلك التي تضيء أو تحرق. «مالون» يمر، لا يذهب إلى أي مكان، لا يُقبل من أي مكان. من أين تأتيني هذه الأفكار عن الأجداد، عن البيوت التي تُصَوَّأ، عندما يأتي الليل، وعن أشياء كثيرة أخرى؟ فتشت في كل مكان. وكل هذه الأسئلة التي أ طرحها على نفسي. لا أ طرحها بقصد الفضول. لا أستطيع السكوت. لا حاجة لي إلى معرفة شيء عني. هنا كل شيء واضح. لا، كل شيء ليس بواضح. ولكن ينبغي أن يكون كلاماً. لذلك نخترع الظلمات. إنها البلاغة. تُرى ما الغريب فيها، تلك الأنوار التي أطلب منها ألا تعني شيئاً، كأنها في غير موضعها؟ أ يكون عدم انتظامها، عدم ثباتها، بريقها المشعّ حيناً، الخافت أحياناً، لكنه لا يتعدى أبداً طاقة شمعة أو شمعتين؟ «مالون»، هو، يظهر ويختفي بدقة آلية، دائماً على المسافة نفسها مني، بالسرعة نفسها، في الاتجاه نفسه، في الوضع نفسه. إلا أن لعبة الأضواء غير متوقعة حقاً. ينبغي القول إنها على الأرجح تدقّ تماماً عن نظرٍ أقل يقظة من نظري. ولكنها ألا تدقّ أحياناً عن نظري؟ قد تكون دائمة وثابتة، ألتقطها مهترزة ومتقطعة. أرجو أن تسنح لي فرصة العودة إلى هذا السؤال. لكنني أقول منذ الآن، لمزيد من الثقة، إنني أنتظر الكثير من هذه الأضواء، كما من كل عنصر مشابه من الشك المحتمل، وذلك لمساعدتي على الإستمرار وعند الإقضاء على الإستنتاج. بعد قولي هذا، أستمّر، ينبغي أن أستمّر. نعم، ماذا كنت أقول، هل أستطيع الإستنتاج من حالة هذا المكان الممتازة حتى الوقت الحاضر، أنه سيبقى أبداً على حاله؟ بإمكانني ذلك بالطبع. ولكنني مجرد أن أ طرح هذا السؤال على نفسي يتركني في حالة تأمل. عبثاً أقول أن لا هدف منه إلا تغذية الحديث في لحظة ما، حين يوشك على التلاشي، إلا أن هذا التفسير الممتاز لا يحوز رضاي. هل يمكن أن أكون فريسة انشغالٍ حقيقي، كما لو أنه حاجة إلى المعرفة؟ لا أعرف. سوف أحاول شيئاً آخر. إذا حدث ذات يوم تغيير ما، بسبب مبدأ الفوضى المستتبّة في المكان الآن، أو الزاحفة إليه، فما العمل إذا؟ يبدو أن الأمر مرتبط بطبيعة التغيير تلك. ولكن لا، هنا كل تغيير سيكون مشؤوماً، ويقودني فوراً إلى شارع البهجة. شيء آخر. ألم يتغير شيء حقاً منذ وجودي هنا؟ بصراحة، يدي على قلبي، إنتظروا، على حدّ علمي، لا شيء. لكن المكان، كما ذكرت آنفاً، قد يكون شاسعاً، كما قد لا يتعدى قطره إثني عشر قدماً. أما فيما يتعلق بإمكان استكشاف حدوده، فالحالتان سيّان. يلدُّ لي الاعتقاد أنني أحتل وسطه، ولكن ما من شيء أقل يقيناً من هذا الأمر. بالمختصر، من الأفضل أن أكون جالساً عند حافته، لأنني أنظر دائماً في الاتجاه نفسه. ولكن من المؤكد أن الأمر ليس هكذا. فلو كان كذلك لخرج «مالون»، وهو الدائر حولي كما يفعل، من نطاق المكان، في كل دورة من دوراته، واستحال هذا الأمر واضحة. ولكن في الواقع، هل هو يدور حقاً، أو يقتصر على المرور أمامي، في خط مستقيم؟ لا، إنه يدور، أشعر بذلك، وهو يدور حولي، كما الكوكب حول شمس. لو أنه يُحدث ضجة، لكنت سمعتها باستمرار، يميناً، في ظهري، شمالاً، قبل رؤيته من جديد. لكنه لا يحدث أية ضجة، لأنني لست بأصم، وأنا متأكد من ذلك، أي أنا شبه متأكد. أخيراً، ثمة مجال بين الوسط والحافة، ومن الممكن تماماً أن أكون موجوداً في مكان

ما بينهما. ومن الممكن أيضاً، ولا أخفي هذا على نفسي، أن أكون أنا أيضاً محمولاً في حركة مستمرة، يرافقني «مالون»، كما الأرض قمرها. وبالتالي أكون تدمّرت دون سبب من فوضى الأنوار، وذلك ببساطة بسبب إصراري على الاعتقاد أنها هي نفسها دائماً ومرئية من النقطة نفسها. كل شيء ممكن، أو يكاد. لكن أبسط الأمور حقاً أن أعتبر نفسي ثابتاً وفي وسط هذا المكان، مهما كان شكله واتساعه. وهذا أيضاً بدون شك أحبُّ الأمور إليّ. الخلاصة: في الظاهر، لم يطرأ أي تغيير منذ وجودي هنا؛ وقد تكون فوضى الأضواء وهماً؛ ويجدر بي أن أخشى كل تغيير؛ والقلق أمر غير مفهوم.

أن لا أكون أصمّ تماماً هو ما يترزُّ بوضوح من الضجيج الذي يبلغ إلي. فالسكوت وإن كان شبه كامل، فهو ليس سكوتاً كاملاً. أذكر الضجة الأولى التي سمعتها في هذا المكان، لقد سمعتها غالباً منذ ذلك الوقت. ذاك أن عليّ افتراض بداية لإقامتي هنا، إن لم يكن إلا لمطالبات القصة. فالجحيم نفسه، مع أنه أبديّ، يعود إلى ثورة لوسيفوروس. فمن الجائز إذاً في رأيي، على ضوء هذا القياس البعيد، أن أعتقد بوجودي هنا إلى الأبد، لا بوجودي هنا منذ الأزل. وهذا ما سيسهلّ عرضي تماماً. وفي الحالة هذه، فإن الذاكرة خصوصاً، التي كنت أظن أنه من واجبي الإمتناع عن استعمالها، ستكون لها كلمتها. وهذا يعني ألف كلمة على الأقل لم أكن أعلق عليها أهمية قط. ربما قد أحتاج إليها. إذاً بعد مرحلة من الصمت الكامل، صدّرت صرخة خافتة. لا أعلم إذا كان «مالون» سمعها أيضاً. فوجئت، الكلمة ليست وافية تماماً. بعد ذلك الصمت الطويل صرخة صغيرة، سرعان ما خمدت. أما لمعرفة نوع الكائن الذي أطلقها ولا يزال يطلقها، إذا كان هو نفسه، على فترات متباعدة، فأمر مستحيل. ليس بشرياً على كل حال، فما من بشر هنا أو، إذا كان منهم أحد، فقد كفّ عن الصراخ. أليكون «مالون» وراء هذا؟ أأكون أنا؟ أفلا يكون سوى مجرد فضاء، فمنّ الفساد ما يمزق؟ يا للعادة المؤسفة، حالما يحصل شيء ما، محاولة معرفة ماذا. لو أنني فقط لست مجبراً على إبداء رأيي. ولماذا الحديث عن صرخة؟ قد يكون ذلك صوت شيء ينكسر، صوت شيئين يصطدمان. من وقت إلى آخر، ثمة ما يكفي من الأصوات هنا. هذه الصرخة أولاً، لأنها كانت الأولى. وصرخات أخرى، مختلفة تماماً. بدأتُ أتعرفُ إليها. لا أعرفها كلها. قد نموت في السبعين من العمر دون أن نُحطّى أبداً بإمكانية الإعجاب بمذنب هالي Halley.

هذا قد يساعدني، لأن عليّ أيضاً تعيين بداية لي، إذا تمكنت من تحديدها بالنسبة إلى بداية إقامتي. هل انتظرت في موضع آخر حتى يصير هذا المكان جاهزاً لاستقبالي؟ أو أن المكان انتظر أن آتي وأسكنه؟ من وجهة نظر المنفعة، فإن الافتراض الأول هو الأفضل تماماً، وسوف تتاح لي غالباً فرصة الإستناد إليه. لكن الافتراضين مزعجان. أقول إذاً أن بدايتي تتزامن، إن هذا المكان صُنِعَ من أجلي، وأنا صُنِعْتُ من أجله، في اللحظة نفسها. وإن الضجيج الذي لا أعرفه بعد هو الذي لم يصدر بعد ليُسمع. لكنه لن يبدل شيئاً. الصرخة لم تبدل شيئاً، حتى الصرخة الأولى. وماذا عن دهشتي؟ كان عليّ أن أتوقعها.

قد يكون الأوان آن لأعطي رقيقاً لـ «مالون». ولكن قبل ذلك سأحدث عن أمر لم يحدث سوى مرة واحدة، حتى الآن. أنتظر عودته بفارغ الصبر. إذاً شكّلات مستطيلان كالإنسان تصادما أمامي. سقطا وما عدت رأيتهما. فكرت طبعاً بالزوجين المزيّفين «ميرسي - كامبي» - Mercier

Camier. المرة القادمة التي سيدخلان فيها مجالي، متوجهين ببطء الواحد نحو الآخر، سوف أعرف أنها سيصطدمان، يقعان ويختفيان، مما قد يتيح لي مراقبتها بشكل أفضل. هذا ليس صحيحاً. أرى «مالون» أسوأ من المرة الأولى. ذاك أنني، إذ أنظرُ دائماً في الاتجاه نفسه، لا يمكنني أن أرى، لا أقول بوضوح، ولكن بالوضوح الذي تسمح به الرؤية، إلا ما يمرّ من أمامي مباشرة، أي، والحالة هذه، الإصطدام، يتبعه السقوط والاختفاء. إقترابهما، لن أراه قط إلا بتشويش، من طرف عيني، ولكن أي العينين. ذاك أنها وصلا في خط منحني، وبدون شك، قريباً جداً مني. ذاك أن الرؤية، هذا إذا لم تكن حالة نظري، لا تتيح لي أن أرى إلا القريب مني جداً. ولأصِف أن مقعدي يبدو مرتفعاً بعض الشيء، بالنسبة إلى مستوى الأرض، إذا كانت أرضاً. قد تكون ماء، أو أي سائل آخر. بحيث ينبغي عليّ أن أخفض عيني لأرى في أفضل الأوضاع ذاك نفسه الذي يمر أمامي مباشرة. لكنني لم أعد أخفض عيني. خلاصة: لا أرى سوى ما يظهر أمامي مباشرة؛ لا أرى سوى ما يظهر قريباً جداً مني؛ ما أراه أحسن من غيره، أراه بشكل سيء.

لماذا تصوّرتُ نفسي بين الناس، في الضوء؟ يبدو لي أن لا دَخَلَ لي في ذلك. لا بأس. ما زلت أراهم، مندوبيّ، حدثوني عن الناس، عن الضوء. لم أشأ تصديقهم. هذا لا يمنع أنه بقي لي بعض منهم. ولكن أين تحدثت مع هؤلاء السادة، متى، بأية طريقة؟ تراهم قدموا إلى هنا لإزعاجي. لا، فهنا لم يزعجني أحد قط. في مكان آخر إذاً. لكنني لم أكن في مكان آخر قط. والحال أنه لا يمكن إلا أن يكونوا هم الذين أطلعوني على ما أعرفه عن الناس وطريقتهم في الإساءة إلى بعضهم. وهو النزر اليسير. وقد كنت بغنى عنه. لا أقول إنه لن يفيدني في شيء. أعرف استعماله، إذا لزم الأمر. سبق لي أن فعلت هذا. ما يربكني، أنني مدين بهذه المعلومات لأناس لم أتمكن قط من الاتصال بهم. الخلاصة أن هذا هو واقع الأمر. إلا إذا كانت معلومات فطرية، كالتي تتعلق بالخير والشر. يبدو لي هذا قليل الاحتمال. معرفة فطرية بأمي، مثلاً، أيعقل هذا؟ ليس بالنسبة إلي. هؤلاء السادة هم الذين حدثوني عنها. كان ذلك من مواضيعهم المفضلة. كذلك حدثوني عن الله. قالوا لي إنني مرتبط به في نهاية المطاف. أخبرهم بذلك ممثلوه في «بالي» Bally لم أعد أعرف ماذا، مكان، لو أخذنا بقولهم، فَرَضَ عليّ الوجود. وكانوا يؤكدون بإصرار أن ذلك كان هدية جميلة. لكنهم أرادوا خصوصاً أن أتحمّل نظرائي. كانوا يضعون في ذلك حماساً وعناداً غريبين. أنا لا أتذكر شيئاً من تلك المحاورات. من الممكن أنني لم أكن أفهم منها شيئاً. بيد أنني حفظت بعض أقوالهم بالرغم مني. كانوا يلقون عليّ دروساً في الحب، والذكاء، قيمة، قيمة. يبدو أن زمناً طويلاً مرّ على ذلك كله. هم أيضاً علموني الحساب، والتأمل. وهما شيان أدّيا لي الكثير من الخدمات، لا أقول عكس ذلك، خدمات لم أكن لأحتاج إليها لو تركوني وشأني. وأنا لا أزال ألجأ إليها لأتجاوز نفسي. يا للأشخاص القدرين، جيوبهم مملوءة بالسُموم والمياسم. قد تكون دروس بالمراسلة. غير أنه يُحِيلُ إليّ أنني رأيتهم. في الصور ربما، منذ متى توقف هذا الحشو للدماغ؟ وهل توقف؟ ثمة أسئلة أخرى أيضاً، الأخيرة. هل هي استراحة مؤقتة ليس إلا؟ كانوا أربعة أو خمسة يعملون على إزعاجي، وحجتهم أنهم يقدمون إليّ تقريرهم. واحد منهم بشكل خاص، اسمه «بازيل» Basile على ما أظن، كان يوحى لي بنفور شديد. دون أن يفتح فاه، فقط بالتحديق فيّ بعينين منطقتين لكثرة ما رأنا، كان يجعلني كل مرة أكثر فأكثر

كما يريدني. ألا يزال ينظر إليّ، المنبسط في الظلمات؟ ألا يزال يغتصب إسمي، ذاك الذي الصقوه بي، في عصرهم، صبوراً، من فصل إلى فصل؟ لا، لا، هنا أنا في مأمن، متلهياً بالتفتيش عمن تمكّن من أن يُنزل بي هذه الجراح التي لا معنى لها.

الآخر يُقبل نحوي مباشرة. يدخل كما عبر طنافس ثقيلة، يقترب بضع خطوات أيضاً، ثم ينسحب القهقري. ينوء كأنه يحمل بطرفي يديه أشياء ثقيلة، لا أدري ما هي. قبعته، أفضل ما أراه منه. أعلاها بال تماماً، كنعل قديم، من تحتها تخرج خصل شعر رمادي. نَظَرُهُ، الذي يرفعه طويلاً نحوي، أحسه متوسلاً، كما لو أنني أستطيع القيام بشيء لأجله. ثمة إحساس آخر، لا يقل خطأً عن الأول، على الأرجح: أحصر لي هدايا ولا يجرؤ على تقديمها إليّ. يعود بها، أو يفلتها من يديه فتختفي. هو لا يأتي غالباً، لا أستطيع أن أكون أكثر وضوحاً، لكنه يأتي بالتأكيد بصورة منتظمة. زيارته، حتى الآن، لم تتزامن قط مع مرور «مالون». لكن هذا الأمر قد يحصل. ذاك لن يكون بالضرورة تشويشاً للنظام السائد هنا. لأنني إذا كنت قادراً على حساب مدار «مالون» بفارق بضع بوصات، على افتراض أنه يمر على بعد ثلاثة أقدام مني، وهو أمر غير مؤكد، فإنني بالمقابل لا أملك عن مسار الآخر سوى فكرة مشوشة جداً، بالنظر إلى عدم تمكّني من حيث أنا، ليس فقط من قياس الزمن، مما يكفي تماماً للحؤول دون أي حساب في هذا الصدد، بل أيضاً من مقارنة سرعتيهما في التنقل. لذلك أجهل ما إذا سيقيض لي يوماً ما رؤيتهما معاً. لكنني أميل إلى الاعتقاد بأن نعم. لأنني إذا كنت لن أراهما معاً قط، فإنه ينبغي أن يعقب «مالون» الآخر، أو يسبقه، دائماً في الأوقات نفسها بالضبط. لا، أنا أخطئ. ذاك أن الفارق قد يتغيّر تماماً (يبدو لي أنه كذلك) دون أن يزول كلياً. إلا أن هذا الفاصل المتقلقل يدفعني إلى التفكير بأن هذين المخلصين لي سيلتقيان يوماً ما، وسيصادمان وقد يوقعان بعضهما. قلت إن كل شيء هنا يتكرر عاجلاً أم آجلاً، لا كدت أقول ذلك، ثم غيّرت رأبي. لكن ألا تشكل اللقاءات شواذاً عن هذه القاعدة؟ فاللقاء الوحيد الذي شهدته، منذ زمن بعيد، لم يتكرر بعد. ربما كان نهاية شيء ما. وربما كنت تخلصت من «مالون» والآخر، ليس لأنها يسببان لي الإزعاج، يوم أراهما معاً، أي متصادمين. لسوء الحظ أنها لا يتجولان وحدهما هنا. فثمة آخرون يقبلون نحوي، يمرون أمامي، يدورون حولي. وما من شك في أنني لا أعرفهم كلهم بعد. هم لا يزعموني، لن أنتهي من تكرار هذا. قد يمسي الأمر مملاً مع الوقت. لا أعرف كيف سيحدث هذا. لكن ينبغي توقع حدوثه. نحن نطلق للأشياء عناينا دون الإنشغال بإيقافها. رغبة في الحديث. نبدأ بالحديث كما لو كان بإمكاننا التوقف ساعة تريد. والأمر هو هو. فالبحت عن الطريقة لإيقاف الأشياء، لإسكات صوتنا، هي التي تقيض للكلام أن يستمر. لا ينبغي عليّ أن أحاول التفكير. من الأفضل أن أقول ببساطة ما يحصل. الأشياء، الوجوه، الأصوات، الأضواء، التي تزين بها عجالتني في الكلام هذا المكان بصورة دنيئة، ينبغي عليّ، بأية حال، طرّدها منه مهما كانت الطريقة. الإنشغال بالحقيقة في هوس التكلّم. من هنا فائدة إمكانية التخلص عن طريق اللقاء. ولكن بروية. أولاً نوسّخ، ثم ننظّف. لو أهتم بنفسي قليلاً، للتغيير. سوف أخرج إن عاجلاً أو آجلاً. يبدو ذلك مستحيلاً، للوهلة الأولى. أن أتحدث عن نفسي، أنا، بالطريقة التي أتحدث فيها عن مخلوقاتي؟ أن أقول عن نفسي إنني أرى هذا، أشعر بذلك، أخشى، أمل، أجهل، أعرف؟ نعم، سوف أقول ذلك، وعني أنا فقط. هادئ

الأعصاب، جامداً، صامتاً، ساندأً فكّه، يدور «مالون»، متجاهلاً أبداً حالات ضعفي. هاك واحد ليس كما لن أعرف أبداً ألا أكون. عبثاً لا أتحرك، هو الإله. والآخر. نُسبت إليه عينين متوسلتين، تَقَادِم من أجلي، حاجة إلى المساعدة. إنه لا ينظر إليّ؛ لا يعرفني، لا يعوزه شيء. أنا وحدي إنسان وكل ما تبقى إلَهِيّ.

الهواء، الهواء، لَترَ ماذا يمكننا أن نستخلص من هذا الموضوع القديم. رمادي شفاف تماماً في جوارِي المباشر، يمتد خارج هذه الدائرة الساحرة سحائب مطبقة، أدكن بقليل. أنا الذي يلقي هذا الضوء الخافت الذي يتيح لي تمييز ما يجري تحت أنفي؟ لست أرى، في الوقت الحاضر، الفائدة من افتراض ذلك. أليل ليل لا يلبث أن يتبدد، إلى حدٍّ ما، سمعت ذلك، دون مساعدة أي نور سوى نور السماء الساحة ونور الأرض نفسها. هنا ما من شيء مظلم. هذا اللون الرمادي، وإن كان أولاً حالكاً، ثم معتماً تماماً، فإنه ليس بأقل إشراقاً. ولكن في الواقع، هذا الحاجز الذي يصطدم به نظري، مصراً على أنه هواء فحسب، أفلا يكون بالأحرى سوراً، له كثافة الرصاص؟ لتوضيح هذه المسألة أحتاج إلى عصاً ووسائل تمكنني من استعمالها، فالعصا قليلة الفائدة في غياب الوسائل، والعكس بالعكس. سوف أحتاج أيضاً، أذكر ذلك في مجرى الحديث، إلى مساعدة. عند ذلك أفذف بالعصا، كما الريح، مباشرة أمامي، والذي يُحيق بي عن قرب ويمنعني من الرؤية، سوف أعرفه إذا كان فارغاً وأبداً، أو إذا كان مليئاً، حسب الصوت الذي سوف أسمعه. أو، من دون أن أفلتها، كي لا أخاطر بفقدائها إلى الأبد، سوف أستعملها كسيف وأضرب بها كيفما اتفق إما الهواء، أو السور. إلا أن زمن العصي قد ولى، وهنا لا أستطيع الإعتماد حصراً إلا على جسدي، جسدي العاجز عن أية حركة والذي تعجز عيناه نفسها عن الإغماض كما كانتا تفعلان فيما مضى، حسب رأي «بازيل» ورفاقه، لأرتاح من النظر ومن عدم تمكني من النظر أو ببساطة لمساعدتي على النوم، وتعجزان أيضاً عن الإشاحة، والإغضاء، والشخص إلى السماء، فظلال مفتوحتين، لكنهما مجرتان، مركبتين وجاحظتين، على التحديق دون انقطاع في الممشى الضيق أمامهما، حيث لا يمر شيء، 99 بالمئة من الوقت. ينبغي أن تكونا حمراوين كجمرتَيْن ملتهبتَيْن. أتساءل أحياناً إذا كانت شبكتاهما لا تتواجهان. فضلاً عن ذلك، وبعد التفكير ملياً، هذا اللون الرمادي زهري قليلاً، كريش بعض الطيور، ومن بينها الببغاء كما أعتقد.

أن يصير كل شيء أسود، أن يصير كل شيء أبيض، أن يبقى كل شيء رمادياً، فإن الرمادي بسيط، أولاً، لأنه ما هو عليه، ولقدرته على ما يقدر عليه، مصنوع من الأسود والأبيض، قادر على إخلاء نفسه من هذا، من ذاك، حتى لا يصير سوى الآخر. ولكن قد يكون ما أقوله عن الرمادي، في الرمادي، وهماً بوهماً.

كيف أفعل، في هذه الحالات، لأكتب، إذا لم تتناول من هذا الجنون المريع سوى مظهره اليدوي؟ لا أعرف. قد أعرف ذلك. بيد أنني لن أعرفه. ليس هذه المرة. أنا الذي أكتب، أنا الذي لا أستطيع رفع يدي عن ركبتي. أنا الذي أفكر، ما يكفي للكتابة، أنا الذي رأسه بعيد. أنا مَتَّى وأنا الملاك، أنا أتيت قبل الصليب، قبل الخطيئة، أتيت إلى العالم، أتيت إلى هنا.

أضيف، لمزيد من الحيلة، هذا. الأشياء التي أقولها، التي سوف أقولها، إن استطعت، لم تعد موجودة، أو لا تزال موجودة، أو لم تكن موجودة أبداً، أولن تكون موجودة أبداً، أو أنها، إذا كانت

موجودة، أو لا تزال موجودة، أو ستصبح موجودة، فهي لم تكن موجودة هنا، لن تكون موجودة هنا، بل في مكان آخر. بيد أنني موجود هنا. وبالتالي فأنا مجبر على إضافة هذا. أنا المائل هنا، أنا الموجود هنا، الذي لا أقدر على الكلام، لا أقدر على التفكير، الذي ينبغي عليّ الكلام، إذاً التفكير قليلاً ربما، لا أستطيع ذلك فقط بالنسبة إليّ أنا الموجود هنا، بالنسبة إلى هنا حيث أنا موجود، لكنني أستطيع ذلك قليلاً، بما فيه الكفاية، لا أعلم كيف، ليس المقصود هذا، بالنسبة إليّ أنا الذي كنت في مكان آخر، الذي سأكون في مكان آخر، بالنسبة إلى تلك الأمكنة التي كنت فيها، التي سأكون فيها. بيد أنني لم أكن أبداً في مكان آخر، مهما كان المستقبل غير مؤكد. والأبسط أن أقول إن ما أقول، ما سوف أقول، إن أستطعت، يتعلق بالمكان الذي أنا فيه، بي أنا الموجود فيه، بالرغم من استحالة التفكير به حيث أنا، التحدث عنه، بسبب ضرورة التحدث عنه حيث أنا، إذاً التفكير به قليلاً ربما. شيء آخر: ما أقوله، ما سوف أقوله ربما، في هذا الموضوع، في موضوعي، في موضوع مقري، قد سبق وقيل، لأنه، بما أنني كنت هنا أبداً، فإنني لا أزال هنا. وأخيراً إستنتاج يروقي، جدير بحالتي. إذاً لا حاجة بي إلى القلق. إلا أنني قلق. إذاً لست ذاهباً إلى الكارثة، لست ذاهباً إلى أي مكان، إنتهت مغامراتي، قلت أقوالي، أسّيت هذا مغامرات. إلا أنني أشعر أن لا. وبني خشيّة كبيرة، ذاك أن الأمر لا يمكن أن يعني إلا أنا وهذا المكان، وأني مرة أخرى أعمل على وضع حد له، بحديثي عنه. وهذا لا يؤدي إلى شيء، إذ يفترض بي حيث أكون، إذ أتححر منه، أن أعيد الكرة، أن انطلق من لا مكان، من لا إنسان ولا شيء، لأفضي إليه من جديد، بواسطة طرق جديدة بكل تأكيد، أو بواسطة الطرق القديمة، التي تلبس عليّ كل مرة، مما يسبب نوعاً من البلبلة في البدايات، الوقت اللازم لتحديد المحكوم عليه وإصلاح هندامه. لكنني لا أياس من قدرتي ذات يوم على العفو عن نفسي، دون أن أسكت. وفي ذاك اليوم، لا أعرف لماذا، قد أسكت، قد أنتهي، أعرف ذلك. نعم، الأمل موجود هنا، أن لا أنزل بنفسي شيئاً، أن لا أضيع، أن أبقى هنا، حيث قلت لنفسني إنني موجود منذ الأزل، فلقد كان ينبغي قول شيء بسرعة، أن أنتهي هنا، كم سيكون هذا رائعاً. ولكن هل هذا ما أبتغيه؟ نعم هذا ما أبتغيه، أن أنتهي هو ما أبتغيه، أن أنتهي لأمر رائع، كائناً من أكون، في أي مكان أكون.

أمل أن تنتهي هذه المقدمة قريباً، لصالح القصة التي تقرر مصيري. وللأسف يملكني الخوف، كما يحدث دائماً، من الذهاب إلى أبعد. ذاك أن الذهاب إلى أبعد، يعني أن أذهب من هنا، أن أعثر على نفسي، أن أضيع، أن أخفي وأن أبداً من جديد، مجهولاً في البداية، ثم شيئاً فشيئاً كما في كل مرة، في مكان آخر، أقول إنني كنت فيه دائماً، لا يمكنني أن أعرف شيئاً عنه، لا أستطيع أن أعرف عنه شيئاً، إذ يستحيل عليّ أن أرى، أن أتحرك، أن أفكر، أن أتكلم، إلا أنني شيئاً فشيئاً، بالرغم من هذه العقبات، سوف أعرف عنه شيئاً، ما يكفي لأتحقق من أنه المكان إياه دائماً، ذاك الذي يبدو وكأنه صُنِعَ خصيصاً لي والذي لا يرغب فيّ، ذاك الذي أبدو وكأنني أريده والذي لا أريده، كما يروق لي، ذاك الذي لن أعرف أبداً بدون شك إن كان يبتلعني أو يتقيأني والذي قد لا يكون سوى ما في داخل جمجمتي البعيدة، حيث كنت أهيّم فيما مضى، الآن أنا ثابت، ضائع من الضالة، أو ضاغط على الحاجز، برأسي، بيدي، برجلي، بظهري، بصدري، متمم أبداً قصصي القديمة، قصتي القديمة، كما لو أنها المرة الأولى. لا لزوم إذاً للخوف. إلا أنني خائف، خائف مما قد تسببه لي كلماتي، من مخبئي،

مرة أخرى. حقاً ألا وجود لشيء جديد أحاوله؟ لقد حدّدتُ أملي، إلا أنه ليس جدياً. وماذا لو كنت أتكلّم كي لا أقول شيئاً، لا شيء حقاً؟ هكذا أتلافى ربما أن أقرض كما يقرضني جرد شبعان، وسريري الصغير الذي تعلوه قبة، والمهد، أو أنني أقرض بسرعة أقل، في مهدي القديم، وتحطى قطع اللحم المنتزعة بالوقت لتعود وتلتصق من جديد. ولكن يبدو من المستحيل التكلّم دون أن أقول شيئاً، نظن أننا نتوصل إلى ذلك، لكننا ننسى دائماً شيئاً ما، نعم صغيرة، لا صغيرة، ما يكفي لإبادة فيلق من الخيالة. إلا أنني لا أفقد الأمل، هذه المرة، إذ أقول من أنا، أين أنا، في أن لا أضيع، أن لا أذهب، أن أنتهي هنا. ما يحول دون المعجزة، هو روح المنهجية، التي قد أكون تأثرت بها كثيراً. أن يكون «بروميثيوس» قد أخرج عنه قبل انتهاء مدة عقوبته بتسع وعشرين ألف وتسعمائة وسبعين سنة، فذاك لا يؤثر فيّ بالتأكيد. ذاك أنني أرجو ألا يكون شيء مشتركاً بيني وبين هذا التعس الذي هزئ من الآلهة، اخترع النار، غير الخنزف، دجّن الحصان، بكلمة واحدة خدّم البشرية. لكن ينبغي ذكر ذلك. خلاصة: هل يتسنى لي التكلّم عن نفسي، عن هذا المكان، دون إلغاء الإثنيين؟ هل يتسنى لي يوماً ما السكوت؟ هل ثمة علاقة بين هذين السؤالين؟ نحب المجازفات. إنها أكثر من مجازفة، واحدة ربما. «مورفي»، «موللوي» و«مالون» هؤلاء، أنا لا أغترّبهم. جعلوني أبدد وقتي، وأضيع تعبتي، إذ سمحت لنفسي بالتحدّث عنهم، عندما كان ينبغي أن أتحدّث عن نفسي فحسب، حتى يتسنى لي السكوت. ولكن ها قد تكلمت عن نفسي، ها أنا أتكلّم عن نفسي. لا أعبأ بما قلته لتوي. الآن سوف أتكلّم عن نفسي، للمرة الأولى. خُيِّلَ إليّ أنني أحسن صنعاً بضم محتملي الاسم هؤلاء إليّ. خاب ظني. لم يعانوا آلامي، آلامهم لا شيء، مقابل آلامي، لا شيء سوى جزء صغير منها، ذاك الذي اعتقدت أنه بإمكانني نزع منه، لأتأمله، فليرحلوا الآن، هم وغيرهم، أولئك الذين خدّموني، أولئك الذين ينتظرون، فليعيدوا إليّ ما أنزلته بهم وليخفوا، من حياتي، من مخاوفي، ها أنا وحدي هنا، لا أحد يدور حولي، لا أحد يقبل نحوي، أمامي لم يلتق أحدٌ أحداً أبداً. هؤلاء القوم لم يكونوا موجودين أبداً. لم يكن موجوداً أبداً إلّا في هذا الفراغ المطبق. والضجيج؟ لا ضجيج أيضاً، الهدوء خيم. والأضواء، التي كم اعتمدت عليها، هل ينبغي إطفائها؟ نعم، ينبغي ذلك، لا وجود للأضواء هنا. والرمادي لا وجود له أيضاً، كان ينبغي أن أقول الأسود. كلها ليست سوى أنا، تلك التي لا أعرف عنها شيئاً، سوى أنني لم أتكلّم عنها أبداً، وهذا الأسود، الذي لا أعرف عنه شيئاً أيضاً، سوى أنه أسود، وفارغ. هذه إذاً الأشياء التي ينبغي عليّ التكلّم عنها، سوف أفعل، حتى لا أعود أملك كلاماً أقوله. وهذا سوف يحقق ما سوف يحقق. و«بازيل» ورفاقه؟ لا وجود لهم، تمّ اختراعهم ليفسروا ما لم أعد أعرف ماذا. آه بلى. تُرّهات كل هذا. الإله والبشر، النهار والطبيعة، ميول القلب وكيفية الفهم، اخترعتها بجبن، دون مساعدة أحد، ذاك أن لا وجود لأحد، لأوخر ساعة التحدّث عني أنا. لن ألجأ إلى هذا بعد الآن.

أنا، الذي لا أعرف شيئاً عني، أعرف أن عينيّ مفتوحتان، بسبب الدموع التي تسيل منهما دون انقطاع. أعرف أنني جالس، يداي على ركبتي، بسبب الضغط على عجزتي، على باطن قدمي، على ركبتي. الركبتان تضغطان على اليدين، اليدين على الركبتين، ولكن ما الذي يضغط على العجز، على باطن القدم؟ لا أعرف. ظهري ليس مسنوداً. هذه التفاصيل أذكرها لأتأكد من أنني لست مستلقياً

على ظهري، ساقاي مطويتان في الفضاء، عيناى مطبقتان. من الأفضل التأكد من وضعية الجسد منذ البداية، قبل أن ننتقل إلى أشياء أكثر أهمية. ولكن ما الذي يثبت أنني أنظر مباشرة أمامي، كما بينت سابقاً؟ أشعر بظهري مستقيماً، برقبتي مستقيمة ودون أي التواء وبرأسي فوق، ثابتاً تماماً، ثبات كرة القرن على عصاها. هذه المقارنات في غير محلها. ثم هناك الطريقة التي تسيل فيها الدموع، التي تسيل على وجهي كله من العينين إلى الفكين، وحتى في رقبتي، سيلاً لا طاقة لها به، كما يُحِيلُ إليّ، على وجه مائل، على وجه مقلوب. ولكن ليس عليّ الخلط بين استقامة الرأس واستقامة النظر، بين المستوى الأفقي والعمودي. هذه المسألة ثانوية على كل حال، ذاك أنني لا أرى شيئاً، هل ألبس شيئاً؟ سؤال غالباً ما طرحته على نفسي، ثم سرعان ما كنت أتحدث عن قبعة «مالون»، عن معطف «موللوي»، عن نبرة «مورفي». إن كنت لابساً، فأنا لا ألبس إلا خفيفاً. ذاك أنني أشعر بدمعي يدغدغ صدري، خاصرتي، ظهري بكامله. آه نعم، أنا حقاً مبللٌ بالدمع. يتجمع في لحتي وتحتها، عندما لا تعود لحتي قادرة على حبسه - لا، لا لحية لي، ولا شعراً أيضاً، فأنا أحمل على كتفي كرة كبيرة ملساء، دون ملامح، عدا العينين، اللتين لم يبقَ منها سوى المحجّرين. ولولا الوضوح الشديد لراحة يديّ، وباطن قدميّ، التي لم أتخلص منها بعد، لقلتُ بطيبة خاطر إن لي شكل البيضة، إن لم يكن محتواها، مع ثقبين أيتها كان للحيلولة دون إنغلاقها. ذاك أن المحتوى مخاطي على الأصح.

ولكن رويداً، رويداً، وإلا فلن أفلح أبداً. إذاً فيما يتعلق بالثياب فإنني لا أرى لمأماً سوى عصابة للساق في الوقت الحاضر، وربما بعض الرأسمال هنا وهناك. لن أتلفظ أيضاً بالكلام البذيء. لماذا تُراني بحاجة إلى عضو جنسي، أنا الذي لم يعد لي أنف؟ كل هذا سقط، كل الأشياء التي تتجاوز، مع عينيّ وشعري، دون ترك أي أثر، سقط بعيداً بعيداً إلى حد أنني لم أسمع شيئاً، إلى حد أنه لا زال يسقط ربا، شعري يتساقط على مهل كما يتساقط السخام أبداً، لم أسمع شيئاً عن سقوط شعري. كنت غير مجد، أبداً كنت نفساً صغيرة، اخترعت الحب، الموسيقى، رائحة الكشمش البري، لأتحاشى نفسي. من السهل تخيل أعضاء، حيز خارجي، أشياء أخرى، الله، نتخيلها، بالتأكيد، إنه لأمر سهل، يُهدئ الأساس، يُسكّن، لحظة. نعم، الله، مثير الهدوء، لم أؤمن به، لحظة. كذلك لن أحظى بفترات استراحة بعد الآن. أليس بوسعي إذاً الإحتفاظ بأي شيء مما وجه أفكاري الحزينة، مما رزح تحت أقوالي، عندما كنت أنا محتبباً؟ هذه المحاجر الجارية، سوف أجففها أيضاً، أسدها، ها قد فعلت، انتهيت من الأمر، لم تعد تسيل، أنا كرة كبيرة ناطقة، ناطقة بأشياء غير موجودة أو قد تكون موجودة، يستحيل معرفة ذلك، المسألة ليست هنا. آه نعم، لأغَيّر الموضوع بسرعة. على كل حال، لماذا كرة، وليس شيئاً آخر ولماذا كبيرة؟ لماذا ليس أسطوانة، أسطوانة صغيرة؟ بيضة، بيضة متوسطة؟ لا، لا، إنها الحماقة القديمة، عرفت نفسي مستديراً دائماً صلباً ومستديراً، دون التجرؤ على قول ذلك، دون تضرسات، دون ثقب، غير مرئي ربا، أو كبير مثل «سيروس» في «الكلب الأكبر»، هذه التعابير لا معنى لها. أن أكون مستديراً وصلباً، هو كل الذي يهم، من المؤكد أن ثمة أسباباً لذلك، أن أكون مستديراً وصلباً، عوض أن أكون شكلاً ما غير مستسق قابلاً للتقعر والتحدّب كما تتفق الصدمات، ولكن انتهينا من الأسباب. ما تبقى أتخلى عنه، عن هذا الأسود السخيف الذي خِلْتُ لوهلة أن بإمكانني الإغتسال فيه بوقار يفوق اغتسالي في الرمادي. يا لقصص النور والعمّة. ولقد رَوَيْتَ منها الكثير.

ولكن هل تُراني أتدحرج وفقاً لطبيعتي الكروية، أم أنني في حالة توازن في مكان ما، على قطب من أقطابي المتعددة؟ أشعر برغبة جاححة في محاولة معرفة ذلك. من هذا الإهتمام المشروع تماماً في الظاهر، أي جزء من الحديث ينبغي استخلاصه. جزء ينبغي ألا يحسب علي. لا، بيني وبين حقي في الصمت، في الراحة النابضة، تنبسط الأمثلة نفسها دائماً، تلك التي كنت أعرفها جيداً ولكنني لم أرغب في قولها، لا أعرف لماذا، خشية الصمت ربما، أو ظناً مني أنه كان يكفي قول أي شيء، وبالتالي الأكاديب بالأحرى، لأبقى محتبئاً. لا طائل في ذلك. ولكنني الآن سوف أقولها، أمثولتي، إذا تمكنت من تذكرها. تحت السماوات، على الطرقات، على ضفاف البحار، على الأمواج، خلف أفزامي، لم أكن سعيداً دائماً، ضيّعت وقتي، كَفَرْتُ بحقوقتي، خيبت جهدي، نسيت أمثولتي. ثم جحيماً صغير على طريقي، ليس في غاية الشر، مع بعض الهالكين اللطفاء أزعجهم بتأوّهاتي، مع شيء ينتهد في فترات متباعدة مع رحمة مشتعلة تومض في البعيد منتظرة الساعة لتحولنا فيها إلى رماد. أتكلّم، أتكلّم، إذ ينبغي ذلك، لكنني لا أستمع، أفتش عن أمثولتي، عن حياتي التي كنت أعرفها فيما مضى ولم أكن أريد الإقرار بها، من هنا ربما إفتقار طفيف إلى الوضوح بين لحظة ولحظة. ربما هذه المرة أيضاً لن أفعل سوى البحث عن أمثولتي، دون التمكن من قولها، مستعيناً بلغة غير لغتي. ولكن عوّض قول ما أخطأت في قوله، ما لن أقول بعد الآن، ما قد أقوله، إن استطعت، أفلا يكون من الأجدى قول شيء آخر، وإن لم يكن بعد ما ينبغي قوله؟ سوف أحاول، سوف أحاول في حاضر آخر، حتى وإن لم يكن بعد حاضري أنا، من دون فترات استراحة، دون دموع، دون عيون، دون أسباب. لنفترض إذاً أنني ثابت بالرغم من أن هذا ليس بذی أهمية، أنني ثابت أو أنني بتدحرجي أغير مكاني دون توقف، في الأجواء أو متصلاً بمساحات أخرى، أو أنني أتدحرج حيناً، أتوقف حيناً، ذاك أنني لا أشعر بشيء، لا بطمأنينة ولا بتغيير، لا بشيء يمكن استعمله نقطة انطلاقٍ لرأي في هذا الموضوع، وهو أمر ليس بذی بال لو كنت أملك معلومات عامة وكذلك استخدام الكلام، ولكن هذه هي الحال، لا أشعر بشيء، لا أعرف شيئاً أما فيما له علاقة بالتفكير، فأنا أفكر ما يكفي فقط كي لا أسكت، وهذا لا يُمكن وصفه بالتفكير. فلا نفترض إذاً شيئاً، لا أنني أتحرّك، لا أنني لا أتحرّك. هذا مؤكد أكثر، ذاك أنه لم يعد من الأهمية بمكان، ولنتقل إلى الأشياء المهمة. أية أشياء؟ ذلك الصوت الذي يتكلم، وهو يعلم بأنه يكذب، لا يعبأ بما يقول، قديم جداً ربما، ومهان جداً ليتمكن أخيراً في يوم من الأيام من قول الكلمات التي تُسكته، إذ يدرك أنه عديم الجدوى، لا ينفع في شيء، لا أحد يستمع إليه، متنبه إلى الصمت الذي يكسره، الذي قد يعود منه إليه يوماً ما ذاك التنهد المديد الجلي للأحاديث الميلادية والوداع، هل أن ذلك الصوت صوت؟ لن أطرح أسئلة بعد، لا أسئلة بعد، لم أعد أعرف أسئلة أخرى. يخرج مني، يملأني، يزعق في اتجاه الحيطان، هو ليس صوتي، لا أملك واحداً، لا صوت لي وعلي أن أتكلّم، هذا كل ما أعرفه، حول هذا ينبغي الدوران، عن هذا ينبغي التكلّم، بهذا الصوت الذي ليس صوتي، والذي لا يمكن إلا أن يكون صوتي، ذاك أنني أنا الموجود فحسب، أو إذا كان ثمة آخرون غيري، قد يكون هذا الصوت صوتهم، فهم لا يأتون حيث أنا، لن أقول أكثر من ذلك، لن أكون أكثر وضوحاً.

إنهم ينظرون إليّ من بعيد ربما، لا أرى ضيراً في ذلك، ما دمت لا أراهم، كوجه بين الجمر، ما

داموا يعرفون الوقت، العينان تنطبقان، غداً ينبغي القيام باكراً. إذا أنا الذي أتكلم، وحدي، إذ لا أستطيع غير ذلك. لا، أنا أخرس. على فكرة، لو أنني أسكت. ماذا سيحصل لي يا ترى؟ أسوأ مما يحصل لي؟ لكنها أيضاً أسئلة. إنه لأمر مميز. لا أعرف أسئلة ومن فمي تخرج الأسئلة في كل لحظة. يُخَيَّلُ إليَّ أنني أعرف لماذا. إنها كي لا يتوقف الحديث، هذا الحديث العديم النفع الذي لا يُحسب عليّ، الذي لا يقربني من الصمت قيد لفظة. لكنني على حذري، لن أجيب عليها، لن أظاهر بعد اليوم بالتفتيش عنها. سوف أُجبرَ ربما، كي لا أنضب، على اختراع قصص سحرية جديدة، مع رؤوس، وأجساد، وأيدٍ، وأرجل وكل ما يستتبع ذلك، تنطلق عبر التعاقب المستمر للظلّ الناقص والوضوح المريب، كما حدث معي سابقاً. إلا أنني أمل تماماً أن لا. لكنني أملك دائماً هذه الوسيلة. ذاك أنني بروايتي لقصصي السحرية، آخر مرة حصل ذلك لي، أو للآخر الذي يلعب دوري، لم أكن بغافل. وخيّل إليّ سماعُ هسٍ وسيلةٍ أخرى تُنقِذني من المأزق، وأكثر لذة، حتى أنه قُبِضَ لي، دون التوقف لحظة واحدة عن التلفظ بـ قال، قال في سرّه، تساءل، أجاب، وبعض العبارات الأكثر وعداً والتي وعدت نفسي فعلاً بالإستعانة بها في الفرصة الأولى، حالما انتهي من قطيعي الهائج.

لكن كل شيء عَجَى. ذاك أنه من الصعب التكلّم، حتى كيفما كان، وفي الوقت نفسه تركيز الإهتمام على موضع آخر، حيث الفائدة الحَقّة، كما يحدّدها الهمس الخافت، وكأنه يعتذر لأنه لم ينطفئ بعد. وما خيّل إليّ أنني أسمعُه آنذاك، والمتعلق بها كان عليّ عمله، قوله، حتى لا يبقى لي شيء أعمله، أقوله، خيّل إليّ سماعه بصعوبة، بسبب الضجّة التي كنت أصدرها من جهة أخرى، طبقاً لتعابير غير مفهومة للعنة غامضة، والحال إنني صُدمت كفايةً ببعض التعابير التي استعملتها لأقسم، دون التوقف عن الصراخ، فأنا لا أنساها أبداً، بالإضافة إلى أنني كنت أعمل على أن تولد تعابير أخرى، وإذ تتعاطم كلاً لا يُجرح، تطرد من فمي البائس كلّ حديث آخر، من فمي الذي بليّ سدى من الأوهام الباطلة عدا الحديث عنها، الجيد أخيراً، الأخير أخيراً. لكنني نسيت كل شيء ولم أفعل شيئاً، إلا إذا كنت أفعل شيئاً ما في هذا الوقت، وهذا ما أتمناه بصدق. فإذا قُبِضَ لموسيقى كهذه الوصول إلى حين كنت أنخط في قصة مرهقة من قصص المحترزين الذين يتنقلون، يتصادمون، يضطربون في أماكنهم ثم يقعون في إغماطات قصيرة، أفلا يجدر بها بالآخرى أن تسمع نفسها الآن، حيث أزعم أنني لست مرتبكاً إلا بشخص؟ لكن هذه ليست بعد سوى ملاحظات.

وها أنا فعلاً قد انزلت، قبل وصولي إلى الحدّ الأخير، إلى حدّ الإستعانة بالخرافة. لو أنني أقول بالأحرى باپايا، في انتظار معرفة الدور الحقيقي لهذا العضو المحترم؟ لننته من الأسئلة، من البرهانات. أبداً من جديد، بعد سنوات. إذا أن أكون سَكْتُ، يعني أن بإمكانني السكوت. وها هو الصوت يعود من جديد. كل ذلك ليس واضحاً. أقول سنوات، بالرغم من عدم وجود سنوات هنا. ما صمت المدة. السنوات، إنها فكرة من أفكار «بازيل». بإسهاب، بإيجاز، سيان. لقد لزمّت الصمت، هذا كل ما يهم، إذا كان مهماً، لم أعد أذكر إذا كان ينبغي أن يكون مهماً. وها هو يفوتني من جديد. لكن أي صمت، يا أصدقائي، ذاك أن لي أنا أيضاً أصدقاء في مكان ما، أشعر بذلك، من وقت إلى وقت، هذا الوقت، أي صمت، يا أصدقائي المساكين. والحقيقة أن التزام الصمت ليس كل شيء، إذ ينبغي أيضاً تحديد نوع الصمت الذي نلتزمه. لقد أضغيتُ. من الأفضل التكلّم، ما دام علينا أن نفعل شيئاً. يا لها

من حرية. لقد أرهفت السمع نحو ما كان ينبغي أن يكون صوتي دائماً، ضعيفاً للغاية، بعيداً للغاية، كما لو كان البحر، كما لو كان الأرض، بحر هادئ بعيد، خافتاً - لا، ليس هذا، لا ساحل رملياً، لا ضفة، البحر يكفي، كفى حصي ملساء ورملاً، كفى أرضاً، كفى بحرأ أيضاً. «بازيل» صار مهمماً. إذاً سوف أطلق عليه اسم «ماهود» كفى بالأحرى، أفضل هذا، أنا غريب الأطوار. هو كان يخبرني قصصاً عني، يعيش لأجلي، يخرج لأجلي، يعود إليّ، يدخل فيّ، يرهقني بالقصص. لا أعرف كيف كان يحصل ذلك، لطالما أحببت عدم معرفة ذلك، لكن «ماهود» كان يقول لي إن ذلك ليس جيداً. هو أيضاً لم يكن يعرف شيئاً، إلا أن ذلك لم يكن يزعجه. صوته هو إمتزج غالباً، دائماً، بصوتي إلى حد أنه طغى عليه تماماً، إلى اليوم الذي تركني فيه نهائياً، أو لم يعد يرغب في تركي، لا أعرف. نعم، لا أعرف إذا كان هنا في هذه اللحظة أو إذا كان أعاني بعد الآن من وقاحاته. خلال فترات غيابه، كنت أحاول تمالك نفسي، نسيان ما قاله لي، عني، عن مصائبي، مصائب سخيّة، آلام مضحكة، إزاء حالتي الحقيقية، يا للكلمة البغيضة. إلا أن صوته استمر يشهد لصالحه، كما لو أنه منسوج في صوتي، مانعاً إياي من قول من أكون، ما أكون، حتى أتمكن من الصمت، من عدم الإنصات. واليوم أيضاً، حتى أتكلم أيضاً كما يتكلم، بالرغم من أنه لم يعد يقلقني فإن صوته لا يزال هنا، في صوتي، لكنه اقل، أقل. وبما أنه لم يعد يتجدد فسوف يخفني يوماً ما، أمل ذلك، من صوتي، تماماً. ولكن لَيمَ ذلك عليّ التكلّم، التكلّم. وفي الوقت نفسه، لا أخفي هذا عن نفسي، قد يعود، أو قد يرحل من جديد ثم يعود مجدداً. عندها ينبغي الشروع بكل شيء من جديد. عندها يقول صوتي، الصوت، عجباً، سوف أروي قصة عن «ماهود»، لأستريح. هكذا سيحدث الأمر. سوف يقول، ثم، سوياً، سوف أجابه الحقيقة من جديد، بقوى تضاعفت مئة مرة. لأقنع نفسي بأنني كنت أنصرف بحرية. ولكن الصوت لن يكون صوتي أبداً، ولا حتى جزئياً. هكذا سيحدث الأمر. أو أن القصة سوف تبدأ بهدوء تام، ببرودة، كما لو أن الأمر لم يحصل، كما لو أن القصة لا تزال تتناولني. لكنني سوف أنام تماماً، فاتحاً فمي، كالعادة، ومظهري سيكون كالعادة. ومن فمي المفتوح، النائم، سوف تسيل الأكاذيب، عني. لا، لن أنام، سوف أستمع، باكياً، ولكن في الواقع، هل أنا المعني بالأمر في هذا الوقت؟ من وقت إلى آخر، يُحِيل لي أن نعم. ثم أتأكد تماماً أن لا. أبذل قصارى جهدي، أنا الآن أفضل، مرة جديدة. لا يضيرني أن أفشل، أحب هذا كثيراً، إلا أنني أفضل السكوت. لا كما فعلت لتوي، لأستمع بشكل أفضل. ولكن بهدوء، كالمختصر، دون أفكار مبطنة. ستكون الحياة السعيدة، الحياة أخيراً. فمي مستريحاً سوف يمتلئ باللعب، فمي الذي لا يملك أبداً ما يكفي من اللّعب، الذي سوف أتركه يسيل بكثير من اللذة، يزيد حياة، حالما ينتهي قصاصي، بصمت. تكلمت، كان عليّ أن أتكلم، عن أمثلة، كان ينبغي قول قصاص، لقد خلطت بين قصاص وأمثلة. نعم، ينبغي عليّ تنفيذ قصاص، قبل أن أتحرر، أتحرر من لعبي، أتحرر من صمتي، من عدم الإستماع، ولم أعد أعرف أي استماع. هاك أخيراً ما يعطي فكرة عن وضعي. فرضوا عليّ قصاصاً، عند ولادتي ربها، لمعاقبتي على ولادتي ربها، أو دون سبب معين، لأنني غير محبوب ربها، وقد نسيت ما هو السبب. ولكن هل حدده لي أحدهم يوماً ما؟ إضغظ، يا صديقي، إضغظ بكثير من الشدة، لا تُغالي، لكن اضغظ قليلاً أيضاً، فقد تكون أنت المعني. أحياناً أقول أنت عني، إذا كنت أنا المتكلم. قد تكون بلغت الهدف. بعد عشرة آلاف كلمة؟ أخيراً، بلغت صدقاً ما،

تليه أهداف أخرى. أن أكلّم نفسي، لم أكلّم نفسي بها فيه الكفاية، لم أستمع إلى نفسي بما فيه الكفاية، لم أحب نفسي بها فيه الكفاية، لم أحب نفسي بها فيه الكفاية، تكلمت باسم سيدي، أنصتُ بانتباه إلى كلمات سيدي، التي لم تأت أبداً. حسناً، يا صغيري، حسناً، يا ولدي، بوسعك التوقف، بوسعك الإنصراف، بوسعك الذهاب، بُرّئت ساحتك، صَدَرَ العفو عنك، كلمات لم تأت أبداً. سيدي. هاك عرق معدن لا ينبغي إغفاله. لكنني في الفترة الحالية - في الواقع، ربما هم عديدون، مجموعة كاملة من الطغاة، منقسمون فيما بينهم حولي، يتداولون منذ رَدْح زمن ليس بقصير، يستمعون إليّ بين الفينة والفينة، ثم يذهبون للأكل ولعب الورق، سرّاً، على نفقة الغير، دون علم مني، وينسحبون بوضوح - وصلت إلى القصاص، الذي، دون الخطّ من شأنه، أستطيع، على ما يبدو لي، تشبيهه بتلك الأمثلة التي سرعان ما أهملت، بلا روية تماماً... أهملتها، قائلاً إن عليّ تنفيذ قصاص، ذاك لأنني لم أحسن تسميع أمثولي، وعندما انتهت من قصاصي يبقى عليّ تسميع أمثولي، وعندها فقط يحق لي البقاء هدهد في ركني، يسيل لعابي وأحيا، فمي مفتوح، لساني هامد، بعيداً عن أي إزعاج، عن أي صوت، قرير العين، أي فارغاً. إلا أن هذا لا يقدمني في شيء. ذاك أنني سوف أقع على القصاص الملائم، لكثرة تعاطي الكلمات، فيبقى عليّ إعادة تركيب الأمثلة الملائمة، إلا إذا تشابك الإثنان، وهو بالتأكيد أمر غير مستحيل أيضاً. ثم إنها فكرة غريبة، لا يمكن الركون إليها أبداً، فكرة الواجب الذي ينبغي تأديته، قبل التمكن من معرفة الهدوء. واجب غريب، أن أكون مُجبراً على التكلّم عن نفسي. أمل غريب، موجه نحو الصمت والسلام.

ولما كان لا صوت لي، لا صوت، فقد يبدو طبعياً، متى رضيت بفكرة الواجب، أن أجد شيئاً ما أقوله. وأيضاً. لما كان لا يُدِين لي، فإن هذا قد يمنعي من التصفيق، أو من مناداة النادل، بضربهما الواحدة بالأخرى، ولما كان لا رَجُلَيْن لي، فسيكون من الأكثر إيلاماً أن أرقص الكرمينول la carmagnole. ولكن لفترض أولاً، حتى أسترسل في الحديث، ثم نفترض شيئاً آخر، لأسترسل أكثر بقليل، أن المقصود قوله شيء آخر، خلا منه كل شيء قلته حتى الآن. هذا افتراض ينبغي أن أدافع عنه. لكن من هنا حتى أرغب في أن يكون شيئاً عني، يبدو لي الأمر فجأة جريئاً نوعاً ما. لو أنها تكون بالأحرى تهاني سيدي، مغناة، ليُصَفَح عني؟ أو الاعتراف على كل حال بأنني «ماهود» وأن كل هذه القصص عن شخص ينتحل «ماهود» شخصيته ويحوّل دون إسراع صوته، هي مزيفة من أولها إلى آخرها؟ عجباً، أفلا يكون «ماهود» سيدي؟ سوف أتوقف هنا، في الوقت الراهن. إنها احتمالات كثيرة في وقت وجيز جداً. حتماً يبدو مستحيلاً، عند هذه المرحلة، أن أمتنع عن الأسئلة، كما قطعت وعداً على نفسي.

لا، أقسمتُ فحسب أن لا أصوغ أسئلة. من يدري؟ قد أعثر، في وقت قريب، على الترتيب الموقّق الذي يحوّل دون صياغتها إلى الأبد، في، كفاني إدعاء، في فكري. ذاك أن الذي أنفذه لأنفذ كلياً دون فكر. أن لا يكون فكري أنا، أمر أتقبله بطيبة خاطر، أتمسك به، إلا أنني أغرف منه، خلاصةً أنظاهراً بذلك. مادة غنية، جدية بالاستثمار، مغذية، بالطبع، جدية بأن تُحصّ حتى اللب، تدفع غاية الدفع، أخاذه في النهاية، أرتعش منها، قسماً بالريح، أرتعش وأتجاوز الأمر، أمامي متسع من الوقت، ها تُراني نسيت، إي نعم، ما كان موضوع حديثي، اللحظة، شيئاً مهماً، ذهب، سوف يعود، لا أسف

عليه، جديداً جداً، مجهولاً، عندما أصير أفضل استعداداً، فلنرُج نحن ذلك، للأحاجي الممتازة. كم من نحن منذ بعض الوقت. اختصر. السيد. إكترثت به قليلاً، قلماً فعلت. ما يكفي من الربما أيضاً. هذه الوسيلة مبتدلة. سوف أحرم نفسي من كل شيء، مع احتمال تجاوز كل شيء. السيد. بعض التلميحات من هنا ومن هنا ومن هنا.

كما التي توجه إلى المرزبان، لدفعي إلى التذمر. ألبسوني وزودوني بالمال، هذا هو نوعهم، سراً. ثم لا شيء. أو رب عمل «موران»، نسيت اسمه. آه نعم، بعض الأشياء، التي صنعتها، ظاناً أنني صنعتها جيداً، أذكرها، مفعماً بالشكوك، أجشاً من التعب، ولا أذكرها هي هي دائماً. إلا أنني لم أفكر أبداً في معالجة هذه القصة قليلاً في العمق، بتلك الحماسة العديمة الجدوى التي يتحلّى بها مثلاً المطيع، والتي أملت أن تكون حماستي، شبيهة بحماستي، على طريق حماستي. وإن كنت أفكر بها في الوقت الحاضر، فلأن قصتي أنا، قطعت الأمل من بلوغها. لحظة فتور همة، ينبغي طرقها وهي حامية. سيدي إذاً، لو افترضنا أنه وحيد على صوري، يريد بي خيراً، المسكين، يريد خيري، وإن كان لا يبدو عليه أنه يفعل الكثير حتى لا يصاب بخيبة أمل، فذاك لأن ما من شيء كثير يُفعل، ماذا أقول، ذاك أن ما من شيء يُفعل، وإلا لكان فعله، ما من شك في ذلك، سيدي الطيب، سيدي القدير، منذ زمن بعيد، المسكين. إفتراض آخر: فعَل الضروري، مشيئة تمت فيما يتعلق بي (فقد يكون عنده من يحميمهم غيري) وأنا جيد دون علم مني. حالة أولى وثانية. سوف أنكب قليلاً على الأولى، إن استطعت. ثم انكب، على الثانية، إن كنت لا أزال على قدمي. هذا يشبه تماماً إحدى نوادر «ماهود». ولكن لا، فكل قصص «ماهود» كانت تتناولني. ولكن عليك الإنكباب بسرعة، يا عزيزي، وإلا ستُنسى. إذاً ها هو أسف، التعتيس، والغلطة غلطتي أنا، الذي ما من شيء يفعله لأجلي، في حين أنه يحرص على ذلك تمام الحرص، هو المعتاد على الأمر، وعلى أن يُطاع. ها هو إذاً مُد أنا موجود، وهي فضلاً عن ذلك حالة أظن أنه تمكّن من إيجادها، يندرنى بأن عليّ أن أكون صالحاً، على راحتي ماذا، بالنجاح نفسه الذي يناله لو تكلم مع مادة جامدة. إن لم يكن مسروراً من هذا الإطراء، فأنأ أرغب في - كدت أقول في أن أشتق، إلا أن هذا أريده على كل حال، دون قيد أو شرط، كدت أقول دون توتر، هذا قد يحز عُنقي. للأسف فإنه لا عُنق لي. أريدك أن تكون صالحاً، أسمعني، هذا ما لا يتوقف عن ترديده عليّ. وأنا كنت أجيب، في وقفة موقرة، أنا أيضاً، يا أميري. أقول هذا إرضاءً له، فهو يبدو تعيساً. أنا طيب، في الظاهر. لا، لا محادثات بيننا، هو لا يرميني أبداً بكلمة. في النهاية، أن يكون ذا حظ عاثر فهو ذو حظ عاثر. فما من شك في أنه لم يخترني، فنحن لا نقع دائماً على الرفيق الذي نريد. ما يراه صالحاً، صالحني، هو أيضاً قصة أخرى. بمقدوره أن يريد أن أكون سعيداً، هذا بين، على ما يبدو. أو أنني أصلح لشيء ما. أو الإثنان معاً، في تمازج غريب. قدر أكبر من الصراحة من جهته، هو الذي يحتفظ طبعاً بالمبادرة، وقد تسير الأمور بشكل أفضل، إن من وجهة نظره أو من وجهة النظر التي ينسبها إلي. فلْيُصَح عن رأيه في النهاية. ليس عليّ طرح الأسئلة عليه، حتى وإن علمت أين أتصل به. فليعلمني نهائياً بالتحديد ما يريده مني، لأجلي. ما يريده، هو صالحني، أعرف ذلك، الحاصل أنني أقول ذلك، آملاً أن أعيده إلى أحاسيس أفضل إن كان موجوداً وكونه موجوداً، يسمعني.

لكن أيّ واحد، فهناك الكثيرون بالتأكيد. الأسمى ربما. فليوضح لي في النهاية، هذا كل ما

أطلبه منه، حتى أشبع على الأقل رغبتني في معرفة مكان العيب فيّ. إذا أراد أن أقول شيئاً، لصالحه بالطبع، فليقل ماذا بالتحديد، لأقطع القول تَوْأً، صحيح أنه قد يكون ردّد ذلك على مسامعي مئة مرة. إذاً، ليس عليه سوى ترديده للمرة الأولى بعد المئة، وهذه المرة سوف أصغي باهتمام. ولكن قد أكون متحاملاً عليه خطأ، سيدي العزيز، قد لا يكون وحيداً مثلي، سيدي العزيز، غير حر مثلي، بل شريكاً لآخرين، كلهم يضاهونه طيبة، يريدون صالحه مثله، ولكن نظرهم إلى هذا الأمر الأخير متوافقة. النهارات كلها، فوق، في النهارات، عدة مرات في النهار، منذ الساعة المتفق عليها حتى الساعة المتفق عليها، وقد اتفق على كل شيء إلا على الذي ينبغي الإتفاق على عمله بي، يجتمعون، بصددي، إلا إذا كانوا مُكَلِّفِينَ بإعداد مشروع اتفاق. أن أستمّر خلال هذا الوقت أكون ما كنته دائماً، فهذا بالتأكيد أفضل من قرار مضطرب، يؤخذ بالغالبية المطلقة فحسب، أو نتيجة إعادة تصويت حقيرة. هم أيضاً، خلال هذا الوقت، يتألمون، كل حسب إمكانياته، لأنني لست صالحاً. يكفي الآن حول هذا الموضوع. إذا كان هذا لا يهدئهم، وأأسفاه، فما زلت أستطيع تصوّر ذلك. هاك اقتراحاً، بينما أفكر في الأمر، قبل أن أنهك في الأمر. لو يعتقدوني، في نهاية المطاف؟ قد ينفعني ذلك. لا أعرف كيف. أستطيع السكوت ربما، نهائياً. لا، كل هذا ليس جدياً، أنا حر، مُهْمَل. هذا أمر يفسد الأمور كلها من جديد. «ماهود» تحلى عني، أنا ناعم البال. قصة الواجب الذي ينبغي تأديته هذه، لأتمكن من التوقف، الكلمات التي ينبغي قولها، الحقيقة التي ينبغي إيجادها، لأتمكن من قولها، الواجب المفروض، المعروف، المهمل، المنسي، الذي ينبغي إيجادها، إذاؤه، حتى لا أجبر مجدداً على الكلام، مجدداً على الإستماع، اخترعته، أملاً في أن أغدّي، في أن أساعد نفسي على الإستمرار، في أن أعتقد أنني في مكان ما، متحركاً، بين بداية ونهاية، متقدماً تارة، متراجعاً تارة، منحرفاً تارة، ولكن في نهاية الأمر متزعزعاً دائماً أرضاً جديدة. ينبغي كُنْس كل هذا. لا شيء عندي أفعله، أي لا شيء على وجه الخصوص. عليّ الكلام، أمر مبهم. عليّ الكلام، إذ ليس لدي شيء أقوله، إلا كلام الآخرين. وإذ لا أحسن الكلام، ولا أريد الكلام، ينبغي عليّ الكلام، لا أحد يجبرني على ذلك، لا وجود لأحد، إنه حادث، إنه واقع. ما من شيء أبداً يمكنه إعفائي من ذلك، ما من شيء، ما من شيء للإكتشاف، ما من شيء ينقص ما يبقى قوله، عليّ شرب البحر، إذاً هناك بحر موجود. أنني لم أكن مخدوعاً، لأفضل شيء كان حصل لي، لأفضل شيء كنت فعلته، إنني كنت مخدوعاً، لأفضل شيء كان حصل لي، لأفضل شيء كنت فعلته، أنني كنت مخدوعاً، راجباً في أن لا أكونه، ظاناً أنني لست كذلك، مع معرفتي بأنني كذلك، ولست مخدوعاً بكوني لست بمخدوع. ذاك أن أي شيء، ليس بمقبول، من الواجب أن يكون مقبولاً، ولكن لا. إنه لعذاب مرهق، يستحيل التفكير فيه، الإحاطة به، إدراكه، تحمّله، نعم، يتعذر تحمله أيضاً، وأنا أتألم بشكل سيء أيضاً، حتى هذا الأمر أفعله بشكل سيء، كدجاجة رومية عجوز تموت واقفة، ظهرها مُحمّل بالفراخ، ترصد بها الجرذان.

التمّة بسرعة، لا ضُراخ خصوصاً، قليل من التهذيب، قليل من آداب الموت، فيها يمزح الآخرون، أسمعهم من هنا، يتفجرون كما الأشواك، لا، أمر مستحيل، أنا الذي أصيح، هناك خلف حديثي. إذاً ليس أي شيء. حتى قصص «ماهود» ليست أي شيء، مع كونها غريبة أيضاً، عمّاداً، لا أعرف، عن بلدي، الذي أجهله، جهلي بذاك الذي يذهب فيه الناس ويحيئون، بلدهم، على

دروب صنعوها بأنفسهم، ليمكنوا من زيارة بعضهم براحة أكبر وسرعة أكبر، تهديهم أنوار عديدة ومتنوعة، مُبُولين على الظلمة كلُّ بدوره، بحيث لا يكون ظلام أبداً، لا تكون صحراء أبداً، من المؤكد أن الأمر رهيب. فليكن. ليس أي شيء، بل شيء من هذا القبيل، الأمر هكذا. «ماهود». قبله كان آخرون، يحبون أنهم أنا. من المؤكد أنها وظيفة عاطلة يتناقلها الابن عن أبيه، لو حكمنا على الشبه فيما بينهم. «ماهود» أسوأ من سابقه. ولكن قبل رسم صورته، على قدم، ليس له سوى قدم واحدة، ممثلي المقبل في الوجود سوف يكون مقعداً، تقرر ذلك، القصعة على رأسه والمؤخرة في التراب، *A même Tellus aux mille mamelles*، لمزيد من الرفاهية، عجباً، خطرت لي فكرة، واحدة أخرى، قد أتوصل تقريباً، تشويهاً تلو التشويه، بعد خمسة عشر جيل من الرجال تقريباً، إلى القيام بدور ما، بين المارين. وفي الإنتظار، إنه «ماهو»، ذلك الكاريكاتور. ماذا كنت سأقول؟ تباً، سأقول شيئاً آخر، الكل سواسية. «ماهود». وإن لم تكن في نهاية الأمر سوى واحد، كما يريد، بالرغم من نفبي وإنكاري؟ لو مررت حيث يدعي أنني مررت، عَوَّضَ أن بقيت هنا، محاولاً الإستفادة من غيابه لترتيب أموري؟ هنا، في بلدي، ماذا يفعل «ماهود» هنا، كيف يدخل إلى هنا؟ ها أنا انطلقت في قصة لا جدوى منها، ها نحن وجهاً لوجه، «ماهود» وأنا، إذاً نحن اثنان، كما أقول. لم أره، لا أراه. قال لي كيف هو، كيف أنا، كلهم قالوا لي ذلك، لا بد وأن ذلك مهم كثيراً في مزايهم. لا يكفي أن أعرف ماذا أفعل، ينبغي أيضاً أن أعرف كيف أنا. المرة هذه ليست لي سوى ساق واحدة، بالرغم من أنني استعدت شبابي، على ما يبدو. هذا الأمر جزء من البرنامج. إذ جعلوني أشرف على الموت، على انحلال الشيخوخة، إنتزعوا ساقاً من ساقِي وهرب ها أنا من جديد على رجلي متطفلاً في كل مكان، كواحد من الشباب، بحثاً عن مخبأ. ساق واحدة وثم علامات أخرى مميزة، بشرية بالتأكيد، ولكن غير مبالغ فيها، حتى لا أجفل، حتى يسهل إغوائي، سينتهي به الأمر إلى الاستسلام، سينتهي إلى الموافقة، إنها كلمة السر. لنحاول هذه المرة مع رأس سمكة، بالكاد غزير الشعر، ربما ينقاد للتجربة، هذا ما قالوه بالتأكيد. مع الساق الوحيدة في الوسط تقريباً، قد يعجبه ذلك. المساكين. سوف يلصقون بي شرحاً اصطناعياً في راحة يدي بحيث لا أكون أنا ذاك، أعيش حياة الإنسان تقريباً، الإنسان فحسب، ما يكفي من الإنسان ليكون إنساناً بحق، على صورتهم، ذات يوم، هؤلاء أهتي الكاملين. مع ذلك خيِّلَ إلي أحياناً أنني كنت هنا، أنا، في الأمثلة المجرمة، ألداعى تحت صفاتي كسيد الخليفة، *à bout de vœux de prompt la crève*، يحيط بي أزرق سبانخي يضج جواراً. نعم، أكثر من مرة كدت أعتبر نفسي الآخر، إلى حد تألمي على طريقتي، للحظة كاملة. عندها فتحوا زجاجات الشمبانيا. ها هو واحد منا! ضارب إلى الخضرة جزعاً.

أرضي صغيرٍ بحق. يسبح في الكلوروفيل! سائراً والمسالخ، لا بد وأن ذلك قد أزعجهم تمام الإزعاج. الحق يقال إنهم مرسلون رديئون تماماً، في خدمة العابر الوثاب. تعال، يا حملي، إمرح بيننا، سرعان ما يمر ذلك، سوف ترى، الوقت الذي تستغرقه مداعبتك لنعجة، هذا هو اللذيذ. الحب، إنها الجزيرة التي لم تخطئ أبداً، لطالما لبست أحدها. وفي هذا النوع من المراحيض خيِّلَ إلي أنني موجود وأنني أنزع سروالي. «ماهود» نفسه كاد ينال مني أكثر من مرة. كنت هو للحظة، عارجاً قليلاً على عكازه عبر طبيعة، لا تُرهقن أنفسنا، غير خصبة بالأخرى، وزد على ذلك، لتتكلم بصدق، قليلة

السكان في البداية. بعد كل ضربة عكاز أتوقف، الوقت اللازم للإتهام مخدر وقياس الطريق الذي اجتزته، الطريق الذي عليّ اجتيازه. رأسي هنا أيضاً، عريض عند قاعدته، أصلع الجنبات، منتهياً بها يشبه أعلى السقف، رأس العمارة، مزروع شعراً طويلاً متطيراً كالذي ينبت على الشامات. لا شيء يجدي، أنا على اطلاع طيب. إعترفوا أن الأمر مغرٍ. قلت لحظة، قد تكون سنوات ربما. ثم سحبت انتسابي، فالأمر كان قد صار مضحكاً. كنت قد خطوت عشر خطوات ونيف، إذا كان بالإمكان تسمية هذا خطوات، لا في خط مستقيم بالتأكيد، بل فيما يشبه الخط البالغ الإنحناء، الذي، دون أن يرجعني ربما بالتأكيد إلى نقطة انطلاقي، بدا وكأنه مُعد لي يجعلني أمرُ بمحاذاته تماماً، مهما بلغ إصراري على الأمر. وقد وقعت على الأرجح في نوع من اللولب المقلوب، عنيت بالقول أن حلقاته، عوض أن تغلط أكثر فأكثر، كانت تزداد رفعاً بعد رفع، إلى حد تعجز معه عن الإستمرار، بالنظر إلى الحيز الخاص الذي كان من المفترض وجودي فيه. في تلك الآونة، في الإستحالة المادية أن أذهب إلى أبعد، كان ينبغي عليّ التوقف دون شك، حتى وإن أجبرت عند اللزوم على العودة لتوي في الإتجاه المعاكس، أو بعد ذلك بكثير، فاكأ نفسي نوعاً ما كالبرغي، بعد أن أحكمت شدي. وهذا كان ليشكل تجربة غنية بالفائدة والجدّة، لو حدث حقاً، كما قلت في نفسي، لعجزي عن القيام بذلك بطريقة أخرى، حتى الطريق الأكثر كآبة يتمتع بمظهر آخر، بكآبة مختلفة تماماً، إن في الإياب أو في الذهاب، وبالعكس.

عبثاً المواردية، أعرف الكثير من الأمور. ولكن هنا تكمن الصعوبة. ذاك أنه لو، لكثرة الالتفاف حول نفسي، لو تجرأت على هذا الإيجاز، الأمر لا يحدث معي غالباً، لو لكثرة الالتفاف حول نفسي، كانت الحاجة ملحة للمضي بسرعة أكبر، لو لكثرة الالتفاف حول نفسي كان عليّ الإنتهاء حتماً منحصراً، عاجزاً عن الذهاب أبعد من ذلك، تحت طائلة أن ينقص حجمي أو أن أدخل تماماً في ذاتي، ومنطلقاً بإكراه، الكلمة ليست في غاية القوة، أن أجهد في مكاني، غير أي ساعة أنطلق في الإتجاه الآخر أفلا ينبغي عليّ طبيعياً أن أنبسط إلى ما لا نهاية، دون أن يتمكن شيء من وضع حد لذلك أبداً، إذ أن الحيز الذي زجوني فيه كان كروياً، إلا إذا كان الأرض، مهما يكن، أفهم نفسي. لكن في الواقع، أين الصعوبة؟ كانت واحدة موجودة اللحظة، لأقسمت بذلك. دون حساب أن بإمكانني تماماً، في أية آونة، أية آونة كانت، أن أجد نفسي أمام حائط، شجرة أو أي عقبة أخرى، يمنع بالتأكيد صراحة بيني وبين الالتفاف حولها، مما يضع حداً لدوراني بطريقة فعالة كضرب التشنج الذي كنت ضحيته. لكن العقبات، يبدو أنه بالإمكان إزالتها، مع الزمن، والذهاب إلى أبعد، لكن ليس أنا، أنا يوقفوني فجأة، لو كنت أعيش فيما بينهم. لكن حتى بدون عقبات، يبدو لي إذ تتجاوز خط الإستواء أنه ينبغي الإستمرار في الدوران نحو الداخل، بحكم الأشياء، مع استثناء السير، يراودني تفكير كهذا. في اللحظة التي أتكلم فيها، التي ظننت فيها أنني «ماهود»، كان عليّ أن أكون في طريقي إلى إنهاء جولتي حول العالم، لم يكن أمامي ربما أكثر من بضع قرون. إنحطاطي الفيزيولوجي سيشهد لصالح هذه الفرضية، ربما فقدت ساقني في المحيط الهادي، أو أقول ربما، فقدتها هناك، في عرض سومطره، في الأدغال الورقية الحمراء التي يفوح منها نتن الجيف، لا، هذا هو المحيط الهندي، يا للموسوعة، هناك أخيراً. بالإختصار، كنت أعود إلى أحضان أسرتي، منقوصاً بالتأكيد، ومحكوماً دون شك بأن انقص أكثر، قبل أن أرى أقاربي وزوجتي من جديد، أهلي ماذا، وأن أضم بين ذراعي، اللتين نجحت

في الإحتفاظ بها معاً، أطفالاً الذين ولدوا في غيابي.

كنت موجوداً في نوع من الباحة أو السقيفة، محاطة بأسوار عالية، أرضها مزيج من التراب والرماد، وهذا كان يبدو لي لطيفاً بعد المساحات الشاسعة المفتوحة والمتحركة التي اجتزتها، لو أحسنوا إعلامي. كنت أشعر بالطمأنينة تقريباً. وسط الباحة كان يتصب بناء مستدير مقبب في غاية الصغر، بدون شبابيك، لكنه مزود بالكثير من كوى الرمي. دون أن أكون متأكداً من التعرّف عليها، لكن مضى زمن طويل على رحيلي، كنت أقول في نفسي، هاك الملجأ الذي كان عليّ ألا أغادره بناتاً، هناك ينتظرنني أهلي الأعزاء، بصبر، وعلي أيضاً أن أكون صبوراً. هناك في الداخل جمهور يعجّ، الجدّ، الجدة، الأم والثمانية أو التسعة أولاد المخاطيون. عيونهم ملتصقة بشقوق التصويب يراقبون جهودي، وقلوبهم مشدودة إلي. هذه الباحة التي خلّت لمدة طويلة، أنني كنت بهجتها. كلما كنت أدور في الخارج، هم كانوا يدورون في الداخل، بالنظر إلى اختلاف الانحناء. في الليل، كل ربع ساعة بالتناوب، كانوا يراقبونني بواسطة كشاف للنور. هكذا كانت تدور المواسم.

كان الأطفال يكبرون وطمث «بتوماين» Ptomäine يصير أكثر شحوباً، والشيخ يراقبون بعضهم قائلين، أنا الذي سوف أدفك، أنت الذي سوف تدفني. منذ أتيت إلى هنا ولديهم موضوع للحديث، لا بل للمناقشة، موضوع الماضي نفسه، يوم رحيلي، لا بل ربما إهتمام بالحياة، إهتمام الماضي نفسه. كان الوقت بنظرهم يبدو أقل طولاً. لو نرمي إليه بقطعة يأكلها؟ لا، لا، لا ينبغي إزعاجه. لم يكونوا يريدون تحطيم اندفاعي، نحوهم. إنه غير معروف. صحيح، وبالرغم من ذلك نعرفه. هم الذين لم يكونوا يجيبون بعضهم عادة، أهلي، زوجتي، تلك التي اختارتني، في حين كان لها عشاقها. بضع ريبعات بعد ويعيدوه إلينا. أين أضعه؟ في القبو؟ ألن أكون في نهاية الأمر سوى في القبو؟ لماذا تراه يتوقف كل الوقت؟ أه كان دائماً هكذا، دائماً يتوقف، أليس صحيحاً، أيها الجد؟ صحيح، دائماً لا يهدأ دائماً يتوقف. يقول «ماهود» إنني لم أصل أبداً، أي أن كلهم ماتوا قبلي، خطفتهم كلهم الأحد عشر فرداً أو الإثنين عشر فرداً معلبات فاسدة، وقضوا بعد عذابات مبرحة. وإذ انزعجت من عويلهم أولاً، ثم من رائحة الإنحلال، قفلت راجعاً. ولكن لا نستبقن الأمور، وإلا فلن يصل هذا أبداً. من جهة أخرى فإن هذا لم يعد أنا. من يدري إذا كان سيصل أبداً، بالنظر إلى طريقة سيره. لقد خفّف من سرعته، كما يظهر، منذ السنة الماضية. أه من الدورات الأخيرة، تمضي سريعاً. ساقى على الأقل لم تكن تحظى باهتمامهم. ربما فقدتها قبل رحيلي عنهم. لو نرّميه بإسفنجة؟ لا، لا، لا ينبغي إزعاجه. عند المساء، بعد العشاء، عندما كانت أمراي تراقبني، كان الشيخ يقصّون حياتي، للأولاد الناعسين. كان ذلك يشبه سهرات أكواخ القش. إنها طريقة عزيزة على «ماهود»، إدخال شهادات مستقلة كما يزعم، لدعم وجودي التاريخي. وعند انتهاء القطعة، كان الكل يرتلون تسيحاً، سالم ومعافى في أحضان يسوع، مثلاً، أو، يسوع، غرام روحي، دعني ألتجئ إلى صدرك، مثلاً. ثم كانوا يذهبون للنوم، عدا الذي يكون دوره في المراقبة. لم يكن الشيخ دائماً متفقين دائماً بصدد، لكنهم كانوا متفقين على أنني كنت طفلاً جميلاً، في البداية تماماً، خمسة عشر يوماً أو ثلاثة أسابيع. إلا أنه كان طفلاً جميلاً، بهذا كانوا يختمون روايتهم دائماً. وغالباً ما كان أحد الأولاد، مستفيداً من فترة توقّف في القصة يستغرق فيها الأهل في ذكرياتهم، يُطلق بمثابة ختام الجملة الشائعة، إلا أنه كان

طفلاً جميلاً. كانت ضحكات شفافة وبريئة تصدر عن أولئك الذين لم يكن النعاس قد أنهكهم بعد، تُرحب بتلك الكلمة التي تُلقى في مكانها قبل الأوان. ولم يكن الراوون أنفسهم، إذ ينتزعون فجأة من أفكارهم الحزينة، يتهالون أنفسهم عن الابتسام. ثم كانوا كلهم، عدا والدتي التي كانت تتعب من الوقوف، يقفون مرتلين، يا يسوع العذب، الوديع واللذيد، مثلاً، أو، يا يسوع أنت وحدي، كلي، إسمعني عندما أناديك، مثلاً. هو أيضاً كان طفلاً جميلاً. عندها كانت زوجتي تنقل الأخبار الجديدة، كي يحملوها معهم إلى السرير. ها هو مجدداً يسير القهقري، أو، شَرَعَ يحك نفسه، أو، مشى منحرفاً كالسرطان عشر دقائق كاملة، أو، تعالوا بسرعة، جثا على ركبتيه، الأمر جدير طبعاً بأن يُلقى النظر عليه. كان لزاماً أن يسألوها إن كنت أقرب بالرغم من ذلك، إن كنت على العموم أتقدم، وكان يرفض أن ينام، أولئك الذين لم يدركهم النعاس بعد، دون التأكد من أن القدم لم تَزُلْ بي. كانت «بتوتو» Ptoto تهدي من روعهم. ولما كنت أتحرك، فإن الأمر كان مقنعاً، منذ الوقت الذي كنت أبداً فيه بالإقتراب، منذ الآونة التي لم أكن أبقى فيها في مكاني، لم يكن من سبب للقلق. كنت قد انطلقت، ولم يكن من سبب يدفعني لأن أبداً فجأة بالإبتعاد، لم أكن من هذا النوع. عند ذلك، بعد تقيلهم لبعضهم البعض وتمنيهم ليلة سعيدة، رقاداً مجدداً للنشاط، كانوا ينسحبون كلهم، عدا المراقب دائماً. لو أننا نناديه من بعيد؟ يا لوالدي المسكين، كان يودُّ لو يشجعي بصوته. ألا أصمد، يا كبير، إنه الشتاء الأخير. ولكن نظراً إلى الألم الذي كنت أعاني منه، الألم الذي كنت ألحقه بنفسي، كانوا يمنعونني عن ذلك، مدعين أن الوقت ليس مناسباً للتسبب لي بصدمة. ولكن ماذا كانت أحاسيسي الحقّة خلال ذلك الوقت؟ بماذا كنت أفكر؟ مع ماذا؟ في أية حالات معنوية كنت أتخبط؟ وجدتها كنت أركز كل جهدي، أستشهد بـ «ماهود» على قضيتي، دون أن أعبأ بمعرفة ماهيتها بالتحديد، لا بل على وجه التقريب. إن هذه الحركة التي فرضت علي، كان ينبغي عليّ، لعدم قدرتي على عمل شيء آخر، المحافظة عليها، في حدود قدراتي الزائلة. هذا الواجب وشبه استحالة تحقيقه في الحالة التي كنت فيها، كانا يتملكاني بصورة آلية، إذا استثنينا خصوصاً حرية الذكاء والاحساس، ويجعلاني شبيهاً بالدابة المسنة المنفوخة التي لم تعد تفكر حتى بالإسطبل والتي لم يعد باستطاعة غريزتها ولا ملاحظتها أن تنبئها باقترابها منه أو بابتعادها عنه. من بين أسئلة كثيرة، كان المتعلّق بمعرفة كيف يمكن حدوث حالات كهذه السؤال الذي توقف عن إثارة اهتمامي منذ وقت طويل. هذه اللوحة المؤثرة عن حالتي لم تكن لتزعجني وتذكري إياها لا زلت أتساءل إذا لم أكن أنا الذي يدور فعلاً في تلك الباحة، كما كان يؤكد لي «ماهود». وإذا كان بحوزتي الكثير من المسكنات، فقد كنت أتناولها بكثرة، دون أن أسمح مع ذلك لنفسي باستعمال المقدار المميت الذي من شأنه إنهاء وظيفتي، مهما كانت لتكون. وبالرغم من أنني لاحظت المنزل وتخيّلت أنني أعرفه، فإنني لم أفكر فيه، ولا بالكائنات العزيزة التي، في إثارة الانتظار المتنامية، كانت تملأه حتى الانفجار. وبالرغم من أنني كنت قريباً جداً، في خط مستقيم، من نقطة الوصول، فإنني لم أكن أبحث الخطي. كان بإمكانني ذلك دون شك، ولكن كان عليّ توفير قوتي، إذ كنت مصراً على الوصول. لم أكن مصراً على ذلك، ولكن كنت مجبراً على بذل قصارى جهدي، للوصول. هدف مُشْتَهَى، لم أخط أبداً بالوقت للتفكير في ذلك. الذهاب إلى أبعد، تسميتي هذا إلى أبعد، لطالما ذهبت إلى أبعد، إن لم يكن في خط مستقيم، فعلى الأقل وفق الدور الذي حُدِد لي. لم يكن

في حياتي مكان لشيء آخر. «ماهود» هو الذي لا يزال يتكلم. لم أتوقف أبداً. المحطات التي وقفت فيها لا أهمية لها. كان ذلك كي أتمكن من الإستمرار. لم أكن أستعملها للتفكير في حالتي، بل لأفرك نفسي، أفضل ما يمكن، بمرهم مهدئ، مثلاً، أو لأحقن نفسي بعقار الـ «لودانم» laudanum، وهي من العمليات العسيرة على من ليس له سوى ساق واحدة. غالباً ما كانوا يقولون، لقد سقط، في حين أنني في الواقع كنت انخفضت طوعاً، بغية التمكن من إفلات عكازي وتحرير يدي لمعالجة نفسي بشكل مناسب.

الحق يُقال إنه من الصعب، على من ليس له سوى ساق واحدة، أن يتطرح أرضاً بحصر المعنى، خصوصاً عندما يكون الرأس ضعيفاً والأمر ملحاً والساق المتبقية رخوة من فرط أنها لم تعد تُستخدم. وأبسط الأمور رمي العكازين والإنهيار. هذا ما كنت أفعله. كانوا إذاً محقّقين بقولهم إنني سقطت، فهم لم يكونوا مخطئين كثيراً. حدث لي أيضاً أنني سقطت دون قصد مني، لكن ليس غالباً، ليس غالباً رجل منحك في مثل خبرتي، هل تتصورون ذلك، لا يحدث له غالباً أن يسقط دون قصد منه، إنه يسقط باختياره في الوقت المحدد. أخيراً، واقفاً أو منطرحاً أرضاً، جاهداً في تقديم الإسعافات الضرورية لشخصي، منتظراً هدوء الألم، منتظراً اللحظة التي تمكنني من استعادة تحركي، كنت أتوقف، إذا شئت، لكن ليس بالطريقة التي يفهمونها عندما يقولون ذلك، توقف من جديد، لن يصل أبداً. عندما سوف أدخل إلى ذلك البيت، لو حدث هذا لي يوماً ما، فسيكون كي أدور بعد، أسرع فأسرع، أكثر فأكثر تشنجاً، مثل كلب مصاب بالإمساك، أو في بطنه دود، أقلب الأثاث، وسط ذوي I الذين يحاولون تقبيلي، إلى وقت أقفل فيه راجعاً، دون إلقاء تحية المساء عليهم، مقدوفاً في الاتجاه الآخر بدفع من التواء عني. حتماً سوف أرتضي قليلاً أيضاً هذه القصة، فليس من المستحيل أن يكون فيها شيء مطابق للواقع. من المرجح أن «ماهود» إذ رأى أنني لا أنفك على شكي، قال فيما يشبه العرض إنني لست بفاقد ساقاً فحسب، بل يداً أيضاً. أما فيما يتعلق بالعكازة الملائمة، فقد احتفظت في الظاهر بما يكفي من الإبط للإمساك بها واستعمالها، مستعيناً برجلي الوحيدة لدفع طرفها كلما غدا الأمر ضرورياً. إلا أن الذي أثر في تماماً، إلى حد أنه ولد في فكري، كما ألبسني «ماهود»، شكوكاً لا تدحض، فكان الإيحاء بأن المصيبة التي حلتْ بذوي I وتناهدت إلى مسامعي أولاً عن طريق صوت حشرجتهم، ثم عن طريق رائحة جثثهم، قد تدفعني إلى التخلي عن طريقي. ومن هذه اللحظة لم يكن بإمكانني متابعتها. سوف أشرح لماذا، فهذا سيساعدني على التفكير بشيء آخر وفي المقام الأول بإدراك نفسي، حيث أنا بانتظاري، بالرغم من أنني قلماً أرغب في ذلك، لكنها فرصتي الوحيدة، أظن ذلك على الأقل، فرصتي الوحيدة بالسكوت، بالتكلم قليلاً أخيراً دون أن أكذب، إذا كان هذا ما يريدون، حتى لا أعود مجبراً على الكلام. أسبابي. يكفيني أن أذكر ثلاثة أو أربعة. عائلتي أولاً، فأن يكون لي عائلة هو في حد ذاته واقع كان ينبغي أن يثير ظنوني، إلا أن استعدادي هو هكذا، أحياناً، ورغبتني في التخبّط ولد وجيزاً، ولو بضعف، في الإعطاء المتحرك الذي يمتد من الحيوانات الأحادية الخلية إلى أقرب البشر عهداً، يحول دون حصول ذلك، إنتهى الاستطرد. أعود إلى حديثي. عائلتي. في بداية الأمر لم يكن لها دخل فيما كنت أفعله. فإذا انطلقت من هذا المكان، كان من الطبيعي أن أعود إليه، نظراً إلى دقة تحوالي. وكان من الممكن أن تغير عائلتي مكانها أثناء غيابي، وأن تستقر على بعد مئة فرسخ من هنا، دون أن أحيد قيد شعرة عن أعاصيري. أما صراخات الألم وعفونة الإنحلال، إذا سلّمت بأنني تمكنت من ملاحظتها، فقد بدت لي طبيعية تماماً، كما تعودت على

معرفتها. فإذا كان عليّ تحويل اتجاهي كلما عرضت لي هذه المظاهر، لما ذهبت بعيداً. أنا الذي لم تكن الأمطار تغسله سوى بشكل سطحي، الذي رأسه، فمه على الأقل، مملوء باللعنات، كان عليّ أولاً أن أحوّل اتجاهي عن نفسي. على كل حال قد يكون هذا ما كنت أفعله بالضبط. وهذا قد يفسر سيّري الدائري غير الواضح. أكاذيب، أكاذيب، لم يكن عليّ أن أعرف، ولا أن أحكم، ولا أن ألعن، بل أن أرحل. أن تكون عُصيّة مسمّية قد قضت على عائلتي بأسرها، فهذا ما لن أتعب من ترديده، أعترف به بطيبة خاطر، لكن شرط ألا يتأثر به تصرفي، لنر بالأحرى كيف حدثت الأمور فعلاً، إذا كان ما يقوله «ماهود» صحيحاً. لكن لماذا تراه كذب عليّ، هو الذي كان يرغب تماماً في تأمين موافقتي، على ماذا حقاً، على الطريقة التي يتصورني بها على الأرجح. خشية أن يحزنني ربما. بيد أنني هنا كي أحزن، هذا الأمر لم يفهمه مجرّب أبداً. كلهم أرادوا، وفق تصورات مختلفة تماماً، عليّ القول، عما يمكن احتماله، أن أكون موجوداً ولا هم لي سوى واحد، إن لم يكن معتدلاً، فمحدود على الأقل. حتى أنهم قتلوني، بأن أفهموني أنه، بما أنه لم يعد لي طاقة بشيء، فلم يعد من حيلة أمامي سوى الإخفاء. لم يعد لي طاقة بشيء! إنها لحظة كان ينبغي أن يجعلوني أقاسيها، ثم كنت صمدت الأيدي بطلوها، وأصابعي في أنفي. كم من الضربات العنيفة راحوا يفتشون عنها! لكن الأدهى، كان قصة «ماهود» حيث أظهر مشدوهاً من كوني تخلصت بسعر زهيد تماماً من كومة أخوة متحد بهم دماً، دون التكلّم عن السافلين بدون زيادة، هذا الملعون الذي تحلّى عني في هذا القرن وذاك، القمعي الشكل، حيث حاولت الانتقام، متجدداً بلا انقطاع.

الحق يقال، لنكن صريحين على الأقل، مضت برهة طويلة لم أعد أعرف خلالها ماذا أقول. ذاك أن فكري مشغول بمكان آخر. ها قد برأت ساحتي. فعندما يكون الفكر مشغولاً في مكان ما، يصير كل شيء مسموحاً. لتتابع إذاً، دون خشية، كما لو أن شيئاً لم يكن. ولنر قليلاً كيف حدثت الأمور فعلاً، إذا كان «ماهود» صادقاً في قوله، بقوله إنني يتيم، أرمل، لا خلف لي وكل شيء وكل شيء، دفعة واحدة. الوقت أمامي لأقذفها في الفضاء، هذه السوق المضجة حيث يكفي التنفس لنيل الحق في الاختناق، سوف اتخلص منها تماماً، لن تكون هذه المرة كالمرات السابقة. إلا أنني لا أريد أن أكون جائراً على المشنع عليّ. ذاك أنه يجعلني أتخلّى عن طريقي وانطلق في الجهة الأخرى، دون استنفاد. إمكانات الطريق التي اخترتها، لم يكن يفكر لحظة واحدة في أي ضعف معنوي أبدي، كما قد يكون بدا عليّ أن المحت، بل في تخلص جسدي فحسب، يتبعه اشمزاز من النسق نفسه، يتناسب مع صراخات عائلتي وهي تموت على مضض وبسبب الغازات المغشية، وهذه الأخيرة تجبرني على الابتعاد، وإلا أغيب تماماً عن الوعي. نسخة الأحداث هذه المصححة، لا يبقى سوى ملاحظة أنها لا تساوي أكثر من الأخرى وأنها تجهل مثلها المخلوق الذي ربما كنت أشبهه عند اللزوم، وعرفوا كيفية معاملتي. ولنر الآن كيف حدثت الأمور في الواقع. إذ انتهى بي الأمر، وهذا أكيد، بأن وجدت نفسي داخل المنزل، لا ننسى أنه كروي الشكل، الذي لا يشتمل في طبقته السفلية إلا على قاعة واحدة تطل مباشرة على الحلبة، أكملت دوراني، دائساً على بقايا ذوي الضائعة المعالم، فوق هذا الوجه، فوق هذا البطن، كما اتفق وتبعثرت، غارزاً أطراف عكازي فيها، في وصولي وانصرافي. أن أقول أنني وجدت في ذلك متعة، فذلك تشويه للحقيقة. ذاك أن وجودي على تربة غير صلبة كهذه لم يكن يعني لي شيئاً، تماماً في الفترة التي كنت فيها بحاجة لأرض صلبة وغير وعرة من أجل اختلاجاتي الأخيرة.

يطيب لي التفكير، بالرغم من عدم يقيني من ذلك، بأنني أنهيت رحلتي التي استمرت أياماً بكاملها في أسفل بطن أمي، وانطلقت في رحلة أخرى. لا، سيان عندي ذلك. فقد كان بإمكان صدر «إيزولد» أن يفني كذلك بالعرض، أو أجزاء أبي، أو قلب أحد المنحنيين. ولكن هل أنا متأكد من ذلك؟ ألم يكن عليّ بالأحرى، في انتفاضة منعقة، إتهام ما تبقى من معلبات اللحم الميت؟ كم من مرة دفعت نفسي إلى تجنب تلك التقلبات؟ ولكن ما لنا ولكل هذا. لم أكن أبداً في مكان آخر، أبداً لم يخرجني أحد من هنا. كفاني تشبهاً بالطفل الذي، لفرط ما سمع أنهم عثروا عليه في ملفوفة، انتهى بأن تذكر في أي ركن من المبقلة حدث ذلك ونمط الحياة التي كان يعيشها قبل ولادته. أنا لن أتكلم بعد عن الأجسام والمسارات، عن السماء وعن الأرض، أنا لا أعرف ما هذه. قالوا لي ذلك، فسروه لي، وصفوه لي، كيف هو كل ذلك، ما وجهة استعماله، ألف مرة، أولئك ثم هؤلاء، ذوو الآراء المختلفة تماماً، باتفاق تام في الرأي، إلى أن بدا عليّ أنني على معرفة بذلك حقاً. من يقول، إذ يسمعي، إنني لم أر شيئاً أبداً، لم أسمع شيئاً سوى أصواتهم؟ البشر أيضاً، كم نهوني عن البشر، حتى قبل عزمي على التمثل بهم. كل شيء أتكلم عنه، أتكلم معه، هم أخبروني عنه. أنا أود ذلك، إلا أن ذلك لا ينفع في شيء، ذلك لا يؤدي إلى شيء. الآن ينبغي أن أتكلم عن شخصي، وإن يكن بلغتهم هم، فسيشكل ذلك بداية، خطوة نحو الصمت، نحو نهاية الجنون، جنون أن عليّ التكلم وأنني عاجز عن ذلك، عدا التكلم عن أشياء لا تعني، لا تهمني، لا أؤمن بها، لقموني إياها لمنعي من قول من أنا، أين أنا، من أن أعمل ما عليّ عمله بالطريقة الوحيدة التي تضع حداً لها، من أن أعمل ما عليّ عمله. هم لا يحبوني. أه كم أساءوا معاملتي، لكنهم لم ينالوا مني، لم ينالوا مني تماماً، لم ينالوا مني بعد. أن أشهد لصالحهم، إلى أن أقضي نحبي بسبب ذلك، هذا الذي يريدون مني أن أفعله. أن لا أتمكن من فتح فمي دون مناداتهم عالياً، بصفتهم أقراني، هذا ما يعتقدون أنهم دفعوني إليه. إرغامي على استعمال لغة ظنوا أنني لن أتمكن من استعمالها دون الإقرار بأنني من قبيلتهم، يا لها من خدعة. سوف أتدبر أمرها، رطانتهم. التي لم أفهم منها شيئاً أبداً فوق ذلك، فهمني للقصص التي تنقلها، كالكلاب النافقة. عجزني عن الاندماج، قدرتي على النسيان، أساءوا تقديرهما. يا عجزني عن الفهم العزيز، سوف أدين لك كوني أنا، في النهاية. سوف لن يبقى قريباً شيء من خشوهم. أنا حينئذ سوف أتقياً في النهاية، في تجشؤات مدوية وعديمة الرائحة كالتي يصدرها المتضور جوعاً، تنتهي في السبات، سبات طويل لذيد. ولكن من تراهم يكونون، هم؟ هل من قيمة حقاً للتحري عنهم، بوسائل المترقمة؟ لا، لكن هذا ليس بسبب.

...يتبع

ترجمة غسان شديد
مركز الإنماء القومي

محور: رواق سقراط

- العلوم الصحيحة في الإسلام
سبعة قرون من التاريخ

- إدموند هوسرل من أجل ملاقات العالم

- النوع الثالث من العلاقات... إنسان من غير أفق

العلوم الصحيحة في الإسلام (*)

سبعة قرون من التاريخ

رشدي راشد (***) يحاوره خالد البحري

كيف ظهرت في العالم العربي الإسلامي، اعتباراً من القرن التاسع، مدارس علمية جديدة تشغل على العلوم الصحيحة؟ أي صلة حافظت عليها مع الأسلاف⁽¹⁾ اليونانيين؟ كيف أفضت إلى وضع موسوعة معرفية جديدة؟ وماذا عن «الانحطاط» الحاصل في القرنين السادس عشر والسابع عشر؟

- نص الحديث :

هل يمكننا أن نقول أننا كنا، في القرن الثاني هجري (القرن التاسع ميلادي)، أمام ازدهار لمدارس الفكر الفلسفي والعلمي المتباينة والمستلهمة من تقاليد/ سنن مختلفة: يوناني وفارسي وهندي وسرياني؟

يوجد بلا شك ازدهار للمدارس العلمية والفلسفية المختلفة ولكنها ليست مدارس متباينة. إن كل شيء بدأ في القرن التاسع وهو (قرن مفتاح). وحتى نفهم تشكّل هذه المدارس وتنوعها من الضروري أن نلفت الانتباه إلى بعض العناصر.

إن المدارس كانت بعد، في القرن الثامن، وقبل كل شيء مدارس مهمة، ولكن في العلوم التي يمكن أن نقول عنها أنها علوم «إنسانية»: فقه القضاء، علم الكلام، وعلم الحديث، علم التاريخ، علم النحو، علم المعجمة.. الخ.

* مجلة الثقافات العربية والمتوسطة قنطرة Qantara التي يصدرها معهد العالم العربي بباريس عدد 71 أبريل 2009 (عنوان العدد : العرب واليونان، ص. 35-38)

** رشدي راشد: مؤرخ وفيلسوف علوم مصري (1936)، حصل على دبلوم في الرياضيات ودكتوراه دولة في تاريخ فلسفة الرياضيات بجامعة باريس. شغل مناصب إدارية علمية مختلفة في مراكز بحوث مختصة في تاريخ العلوم والفلسفة والايستيمولوجيا. نشر العديد من المقالات والأبحاث والترجمات والمؤلفات وحقق كتب علماء العرب الرياضيين وترجمة المخطوطات العربية إلى الفرنسية وشرحها تاريخياً وفلسفياً ورياضياً وعلّق عليها. كما قام بإحياء تراث ابن الهيثم والخوارزمي والكندي وعمر الخيام - ومن مؤلفاته الغزيرة، يمكن أن نذكر:

باللغة العربية: • فنّ الجبر عند ديوفنطس، القاهرة، دار الكتب، 1975.
• الإنتاج الجبري للخيام (تحقيق مشترك مع أحمد جبار)، حلب، مطبوعات جامعة حلب، 1981.
• في تاريخ العلم - دراسات فلسفية، الأكاديمية التونسية «بيت الحكمة» وكراسات اليونسكو في الفلسفة، قرطاج، 2005، باللغتين الفرنسية والعربية.

باللغة الفرنسية: • علم الضوء والرياضيات: أبحاث حول تاريخ الفكر العلمي العربي، فاريم، ألدرشوت، 1992.
• الأعمال الفلسفية والعلمية للكندي، المجلد 1، البصريات وعلم الضوء للكندي، لندن، 1997.
• بيار فرما. نظرية الأعداد، نصوص ترجمها بول تانري وقدم لها وشرح عليها رشدي راشد، باريس، بلانشارد، 1999.

• الهندسة وانكسار الضوء في الإسلام الكلاسيكي، لندن، الفرقان، 2005.
• الرياضيات التحليلية من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، الجزء الخامس: ابن الهيثم، الهندسة الكروية والفلك، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث، 2000.

كانت هذه المدارس محددة في تشكيل البيئة الفكرية، وبعبارة أخرى محددة في تكوين بيئة الأشخاص الباحثين في العلم.

لكي يوجد علم من الضروري - في الواقع - أن يكون ثمة مطلب: فحتى يصاغ معجم لغوي كان النحوي بحاجة إلى عناصر في التحليل التوافقي، وبالتالي بحاجة إلى الرياضيات. فالكاتب بالشفرة يطالب بالقدر ذاته بالرياضيات حتى يصوغ شيفرة. وعالم الكلام يطرح مشكلات فيزيائية (كما هو الحال مثلاً في المدرسة المعتزلية) وهو أيضاً بحاجة إلى البحث في الفلسفة الطبيعية.. الخ. بيد أن ذلك هو تماماً ما حدث في القرن الثامن.

ألا يتعلق الأمر، في القرن الثامن، ببيئة في طور التشكل ولكنها ليست بعد كذلك بيئة متسقة؟

في الواقع رأيت، في القرن الثامن مدارس في الفلسفة والكلام والنحو وفقه القضاء، النور لكن ليس بعد في الرياضيات وفي علم الفلك أو في البصريات. بيد أن المدارس الأولى تشترط بالضبط وجود الأخرى.

وهل كانت المدارس الفقهية متنافرة؟

إني لا أرى ذلك، فعندما ندرس (كتاب الأم) للشافعي أو (رسالة الشيباني)، فإننا نتحقق من أن شواغلها هي نفسها وإن اختلفت الإجابات، غير أنها كانت إجابات مترابطة. ستتشكل حول هذه الأسئلة الجديدة؛ أسئلة علم الفلك والحساب وعلم الكون والفيزياء، المدارس الجديدة. ثم أيضاً جدال بين القدماء والمحدثين. بالنسبة إلى التقليد اليوناني، فإنه ما من تذلل. فنحن أخذنا منه ما نريد. هجرنا المسرح، مثلاً وحتى في العلم، فإننا لم نأخذ كل شيء.

لماذا هذا الانتقاء؟

لأننا نختار بالنسبة إلى المشكلات الجديدة التي نطرحها وتبعاً للبحث الجديد الذي باشرناه ولاقتضائه. فلما بدأ (الكندي) بدراسة المرايا الحارقة وأثار الأسئلة الهندسية والفيزيائية التي تطرحها، فإنه بحث بالطبع عن النصوص لدى السابقين من اليونانيين. غير أنه لم يحسبها نصوصاً قاطعة. فهو يغربلها ويعرض فرضيات جديدة.

فيما بعد، في القرن الثاني عشر، سنرى رياضيين ك (السّمّوأل) يقدم نظرية في التقدم العلمي في صميم الجدال الدائر بين القدماء والمحدثين. رأى (السّمّوأل) أن القدماء وضعوا مبادئ، وأن المحدثين قد أنضجوا الاختصاصات المعرفية وخففوها.

في القرن العاشر، نشهد على تشييد موسوعة معرفية جديدة. إحصاء العلوم لـ (الفارابي)، على سبيل المثال، موسوعة تختلف عن موسوعة (أرسطو) وعن quadrivium، أي العلوم الرياضية الأربعة (الأرتمطيقا، الموسيقى، الهندسة وعلم الفلك) بحسب النظرية القديمة: إنها تشمل على العلوم الإنسانية وعلوم النحو والسياسة والعلوم المستحدثة مثل علم الجبر.

ألا يوجد فرق بين المقاربة السوسيولوجية للعلم^(*)، والمقاربة العقلية الخالصة.^()**

إنّ المؤسسات المحدثّة للإجابة عن هذه الأسئلة تكون أكثر أهمية من الأسئلة نفسها. كان لا بدّ مثلاً من إقامة مراقب للإجابة عن أسئلة من قبيل اتجاه مكة أو شكل الهلال القمري. هذه المؤسسات هي فضاء الجماعات العلميّة أو مجتمع العلماء. تلك في بداية تشكل المدينة العلميّة⁽²⁾.
إنّ الموظّفين الجدد، الكتاب هم الذين توجّب عليهم أن يتعلّموا الأرتمطيقا والهندسة وكثيراً من الاختصاصات المعرفيّة الأخرى بالنسبة إلى حاجات إدارة الدولة وتدبير شؤونها. جماعة أخرى، (هي) جماعة الفقهاء، استتجّدت بالجبر بالنسبة إلى حساب الميراث والهبات.. الخ.
هكذا تكون المهنة معبّرة أكثر من الفعل. تنشئ الوظيفة منزلة وجماعة وتقليداً. وهي أشياء هامة بالنسبة إلى المؤسسة العلميّة على قدر أهمية المشاكل التقنيّة من قبيل ضبط القبلة.

يبدو أنكم تقلّلون من شأن بيت الحكمة.

كلا، إني أرجعها إلى المكانة التي هي بها جديرة. وأقول، أنها ليست غير أنموذج للمؤسسات المحدثّة اعتباراً من القرنين الثامن والتاسع. وإلاّ فلنحس لن نفهم كيف أتت فكرة بيت الحكمة ذاتها! ومع ذلك فهي لا تحسب لعبقريّة المأمون⁽³⁾. فبعض المؤسسات الأخرى مثل المراقب والمستشفيات، وبكل بساطة الجوامع التي كان علماء الفلك مربوطين بها، هي جميعها كذلك مؤسسات هامة.

هل أن الاختصاصات المعرفيّة ستعمل اعتباراً من لحظة ما، على إنشاء أسئلتها الخاصة بها؟

أجل، تماماً. فما إن تحدثت المؤسسة - ولو لأجل - حتى نجيب عن سؤال عملي. فكثير من الأسئلة النظرية تظهر. عندما أ طرح السؤال المتعلّق بمعرفة ما هو اتجاه مكة، أجد نفسي في مواجهة مشكل عدد المتغيرات التي تسمح بتحديد اتجاه معين. يتوجب عليّ بالقدر ذاته أن تكون تحت تصرفي ملاحظات دقيقة للنجوم، وبالتالي السيطرة على مشكلات علم الفلك.

في أي لحظة اتصلت الفروع المعرفيّة العلميّة فيما بينها بكيفية تؤثر الواحدة في الأخرى بالتبادل وبصورة تشكل وحدة تكون إلى حدّ ما وحدة متنسقة؟

إنه مشكل سيهيمن على العصر اللاحق. فالقول إنّ الفروع المعرفيّة العلميّة تتصل فيما بينها اتصالاً، هو القول إنه بإمكاننا أن نطبّق الواحدة أو جزء منها في الأخرى. هذا يطرح في الوقت نفسه مشكلاً إبيستيمياً ومشكلاً تقنياً وآخر تاريخياً.

لقد كان ينبغي بدءاً، أن ننشئ إبيستيمياً جديدة وعقلانية جديدة أيضاً، تقرّ، ضد الأرسطية السائدة، بعدم انفصال الأجناس. أو أفضل من ذلك أنّ الموضوعة العلميّة لا تعرف بجنس الموجود. كان من الضروري إذن أن نبتكر اختصاصاً معرفياً حيث يمكن أن يكون الموضوع أو (تكون) المواضيع أجناساً مختلفة جداً. يتعلّق الأمر بطبيعة الحال بالجبر، ذلك أنّ هذه الموضوعات يمكن كذلك أن تكون فعلاً موضوعات أريتميطيقية أولى من أن تكون فعلاً موضوعات هندسية.

كان من الضروري في نقطة ثانية، أن نقر بأنه لا يمكننا أن نعالج موضوعاً فيزيائياً بدون

*التي تبين عن المشكلات العملية الموجهة إلى البحث (ضريبة ماليّة، حق ميراثي، تقويم ديني، اتجاه الصلاة..).

**التي تكشف كيف أن الإشكاليات ولدت مسائل مجرّدة أنجبت فروع معرفيّة مثل الجبر ؟

الرياضيات. موقف أساسي سيستمر على امتداد تاريخ الفيزياء إلى حد الآن.
هذا الموقف الجديد سمح فيما بعد بجملة من تطبيقات الفروع المعرفية الواحدة في الأخرى وهو ما لم تعرفه الإنسانية مطلقاً من قبل: تطبيق الجبر في الهندسة، وتطبيق الجبر في الأرتمطيقا، وتطبيق الجبر في علم المثلثات.. الخ.

وفي كل مرة يفتح فصل جديد من الرياضيات؟

إنه لا وجود لفيزياء دون رياضيات، ذلك ما يحضر فيما مضى مع (ابن الهيثم). طبعاً (أرخميدس) كان قام قبل (ابن الهيثم) بالشيء نفسه في الستاتيكا، و(بطلميوس) كذلك في البصريات. سيصير الأمر مع (ابن الهيثم) اقتضاءً إبيستيمياً، سواء أكان في البصريات، في الستاتيكا، أو بصفة أعم في الفيزياء. ففي مصنف ضخم خصّصه لعلم الفلك، خلّص (ابن الهيثم) علم الفلك من كل علم الكون البطلمي لأجل القيام بعلم الحركة مريضاً تريضاً كلياً.
يتعلق الأمر بلحظة جوهرية قبل (كبلر): إن (ابن الهيثم) - آخر الأمر - هو الذي فرض الاقتضاء الجديد الذي وفقه لا يمكننا أن نقوم بفيزياء دون رياضيات.
إن الأمر آل بنا إذن في نهاية هذا المسار إلى إعادة تنظيم المعرفة.

كيف حدث التغير؟

ثمة تغير على مستوى التوسع (نلاحظ نشأة اختصاصات معرفية جديدة التي لم تكن موجودة سابقاً كالجبر، الهندسة الجبرية، التحليل التوافقي، علم حركة سماوية مريض.. الخ)، وتغير على مستوى الفهم (توجد الآن اقتضاءات لا سابق لها داخل فروع معرفية وبينها). فضلاً عن ذلك، فإن تشكل المعرفة ليس أبداً التشكل نفسه.

ماذا عن الروابط التي تتعدها هذه الاختصاصات المعرفية فيما بينها مع العلوم التي يقال لها «علوم إنسانية»؟

إننا كنا أبعد ما يكون عن ذلك، لأننا وجدنا أنفسنا موصولين إلى تخصص واسع بإطراد، لم يكن موجوداً من قبل.

هل باستطاعتنا أن نقول - آخر الأمر وفي نهاية هذا التطور - أن ما نعتقده ليس له أهمية فيما يتعلق بالعلم؟

بالفعل إن الاعتقاد يقتصر على اقتضاء اجتماعي لا شيء يجمع بينه وبين العلم. نحن نبدأ في محاولة ما بالابتهاال إلى الله والتضرع إليه. وعلى الفور ندخل بعد ذلك في الاستدلال العلمي، دون أن نلمع إليه إلماًعاً.

لدى اليونانيين، الفلسفة والعلم يظان متصلين اتصالاً وثيقاً. فهل أنتم تدافعون عن توتر بين التفكير الفلسفي والتفكير العلمي في المجتمعات الإسلامية؟

في الواقع، إن التخصص العلمي تخصص كبير جداً. لكن حتى لدى اليونانيين كان القسم العلمي منفصلاً عن التفكير الفلسفي، على الأقل فيما يتصل بالرياضيات أعني فرعاً معرفياً يمتلك معايير ومناهجه. لنذكر أنه عندما يصير ميدان ما ميداناً علمياً، فإنه يتخذ استقلاله حيال الفلسفة،

وهو أمر لا يعني بسبب ذلك أنه يتوقف عن الإحياء إلى الفلسفة بأسئلة. وعلى هذا غدت الرياضيات تغذية جيدة إشكالات فلسفية أفلاطونية. بيد أننا نشهد على الظاهرة نفسها في الفلسفة العربية. لكن عمل المؤرخ يكون عملاً فقيراً في هذا الموضوع. لقد بيّنت في كثير من الأبحاث الجديدة وجود فلسفة للرياضيات⁽⁴⁾.

أبدع (ابن الهيثم) على سبيل المثال ضرباً من الفن التحليلي الذي نعتز على معادل له لدى (لينيتر). من جهة أخرى، فإن الفلاسفة مثل (الكندي) و(الفارابي) و(ابن سينا) إما أنهم كانوا علماء، وإما أنهم كانوا بالفعل مقربين من علم زمانهم. ف(الكندي) كان متنبياً للرياضيات، و(الفارابي) بالقدر ذاته، في حين أن (ابن سينا) كان طبيباً مولعاً بعلم الفلك.

ألن تذهب الظنة التي سترهق الفلسفة رويداً رويداً للاستيلاء على العلم ذاته؟
سأعبر أكثر عن دقائق فكري، بما في ذلك بالنسبة إلى الفلسفة. إن الارتياح أتى مع (الغزالي) وآخرين ك(الأشعري). فمؤلف (الغزالي) «تہافت الفلاسفة» الذي يدحض فيه الفلاسفة، هو نفسه فعلاً مؤلف في الفلسفة. لكن حتى الفقهاء وعلماء الكلام الأكثر تشدداً، ك(ابن تيمية)، كانوا عارفين، دقيقين بالفلسفة. نلتقي في إيران، حتى في القرن السادس عشر، بفلاسفة واسع الأفق ك(الملا صدرا). أقول بالأحرى إنه انطلاقاً من لحظة معينة أرهقت الظنة الثقافة ذاتها.

ألم يكن موجوداً على مستوى الدراسات ذاتها فصل بين العلوم الفقهية الكلامية أو بين العلوم الفرعية والعلوم الصحيحة؟

في المدارس، كانت الدراسات تضع العلوم الفقهية في الصدارة. إني في آن متحفظ كثيراً أكثر منك ومنك أكون أكثر راديكالية. من الضروري أن نسلم بأنه كان ثم انحطاط علمي وفلسفي في آن واحد دام زمناً طويلاً. وهذا الانحطاط لم يرحم العلوم الفقهية والكلامية. أما بالنسبة إلى المدارس، لنأخذ مدارس القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر أو كذلك نظامية الموصل.

من كان يحكمها؟

(كمال الدين بن يونس)، أي فقيه كبير، زد على أنه رياضي كبير. مع ذلك فإن أمراء الأتراك يمولون المدارس شريطة أن تخصص المقام الأول للدروس الفقهية الكلامية. بالنسبة إلى السؤال المتعلق بالانحطاط لم تجيبوا بفشل الفكر العلمي تجاه الدين.

فهل كان الانحطاط انحطاطاً عاماً؟

إن خسران سرعة القيم العقلانية لا يمكن إنكاره، غير أنه لاسم أيضاً العلوم الفقهية والكلامية، لأن هذه العلوم لم يتسنّ لها أن تمتنع عن القيم العقلانية. إني لا أرى تقدماً في العلوم الكلامية اعتباراً من القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولم ألاحظ ذلك التقدم، زيادة عن ذلك، في الاختصاصات المعرفية الأخرى، سواء أكانت علمية أو فلسفية ذلك هو ما كنت بصدد قوله منذ قليل: إن الانحطاط أصاب بحق الثقافة في عموميتها.

والقصة الشائنة علم ودين؟

إنها تتعلّق بطبيعة الدليل. ففي العلم نحن نبرهن، في حين أننا في الدين نسلّم ونعتقد وبعد ذلك نحاج ونستدل⁽⁵⁾.

في اللحظة التي فيها بدأ الانحدار، فإن المساهمة العلمية العربية قد أحدثت اكتشافات في أوروبا، فكيف تفسر ذلك الأمر؟

لقد كنت كتبت منذ عشرين سنة مقالاً حول رياضي عربي كان قد برهن على نظرية قريبة من نظرية (فيرما) [Fermat - 1630]، وكنت قد استخلصت من ذلك أن شمس الرياضيات قد غربت في الشرق لتبزع في الغرب.

خالد البحري

جامعة تونس - المنار

الهوامش

- (1) المعنى المقصود بالسلف ههنا هم العلماء والمؤرخون مهما كان جنسهم أو ملتهم. فالعلم، في نظر رشدي راشد، كوني من ناحية ابيستيمولوجية لكنه اجتماعي من جهة أنه نتاج إنساني.
- (2) يعتبر رشدي راشد أن المؤسسات العلمية البحثية ضرورة معرفية وحضارية قصوى بالنسبة إلى العالم العربي الإسلامي، لأنه لن تقوم للعلم قائمة في ربوعنا سواء أكان ذلك من جهة النشأة أو من جهة المستقبل ما لم تكن ثمّة مؤسسات بحثية ديمقراطية يديرها خبراء وعلماء أكفاء وتحترم الفكر الحر، ولذلك لا مفر من التأكيد على أهمية الدور الذي يجب أن تضطلع به السلطة السياسية في تهيئة الوسائل المادية وتهيئة الباحثين. راجع في هذا الإطار الحوار الذي أجري مع رشدي راشد الصادر بـ "دار الخليج" في 7 جويلية 2008.
- (3) يقول رشدي راشد: "إذا تأملنا حركة الترجمة العلمية، من فلكية ورياضية على الأخص، فستظهر لنا خاصة أخرى ذات معنى عميق. سنرى أن هذه الترجمة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالبحث العلمي وبالإبداع. فلم يكن القصد من الترجمة إنشاء مكتبة علمية الهدف منها إثراء خزائن الخلفاء والأمراء، بل لتلبية حاجات البحث العلمي. وإذا لم نع هذه الظاهرة حق الوعي، فلن ندرك شيئاً من حركة الترجمة هذه، التي كانت أكبر حركة ترجمة علمية عرفها التاريخ. ويكفي أن نذكر هنا بأن المترجمين أنفسهم كانوا من قادة الحركة العلمية، بل إن بعضهم من العلماء الخالدين على مر العصور، فمن بينهم: الحجاج بن مطر وثابت بن قرة وقسطاً بن لوقا." راجع: الوطن العربي وتوطين العلم، المستقبل العربي، أغسطس 2008، ص 7 - 9.
- (4) اشتغل رشدي راشد، من جملة ما اشتغل عليه منهجياً، على بيان الصلة الوثيقة التي بين الفلسفة والرياضيات وخاصة على الأمكنة التي تلتقي فيها الرياضيات بالفلسفة، وذهب إلى حدّ التساؤل: "هل يعقل أن يسود لدينا مفهوم أن دارس الفلسفة يمتلك القدرة على الحفظ ودارس الرياضيات لديه القدرة على الفهم! العالم ومنذ سقراط، يعلم أنه لا فلسفة دون رياضيات، لأن الفلسفة ممارسة فكرية قبل كل شيء"، أنظر الحوار الذي أجري مع رشدي راشد الصادر بجريدة المصري اليوم بتاريخ 10 ماي 2009.
- (5) العلم له بعد أساسي في المدينة الإسلامية ولا يمكن أن نفهم الحضارة العربية الإسلامية منذ بدايتها دون الوقوف على البعد العلمي فيها. إن التراث جزء من الحداثة ولا يمكن أن يعدّ عقيدة.

إدموند هوسرل من أجل ملاقاته العالم (*)

هوسرل، بكل بساطة منبع لأحدى أكبر الثورات الفلسفية التي عرفها القرن العشرين. هوسرل، الذي مات عشية بداية الحرب العالمية الثانية، يُعتبر الأب المؤسس للفينومينولوجيا. بالتأكيد، لم يبدع المصطلح الذي وُظف قبله من طرف هيجل. لكن في إطار هذه التسمية، أقام منهجية جديدة بشكل راديكالي: يتعلّق الأمر، بالقطع مع يقينيات وعادات الحياة اليومية، كي يصف بطريقة دقيقة كيف يتبدى العالم أمام الوعي.

بشّرت الفينومينولوجيا برؤية جديدة حول التجربة المعاشة. وسيقترح هوسرل، تحليلات مثيرة حول الإدراك والزمان والجسد والآخر. أيضاً، انطوى منهجه على بعد سياسي، بدفاعه عن أوروبا؛ عقلانية وتعددية. فألهم عمله الغزير هيدغر وسارتر وميرلوبونتي وليقيانس...، لكن يصعب حصر لائحة ورثته أو نقاده.

سنحاول من خلال هذه المقالة، استحضار مسار الرجل الذي أعاد توزيع أوراق الفكر المعاصر. «العودة إلى الأشياء ذاتها». بمثابة كلمة السر التي دشنت خلال بداية القرن العشرين، هذه المفامرة الفلسفية الهائلة: الفينومينولوجيا.

بالنسبة، لمؤسسها هوسرل، فقد تعلّق الأمر لديه بمخطط حياة: انطلق من الرياضيات ثم السيكلوجيا فالمنطق، ملاحقاً - دون توقف - (الظواهر) التي بواسطتها يقدم العالم نفسه إلى وعينا. هذا السعي نحو الوضوح، الذي شكّل لديه قضية وجود، تمّ أيضاً على ضوء صراع داخلي رهيب: «هوسرل صاحب فكر يتعذب، وفريسة أزمت شكية عميقة ستعبر عن ذاتها من خلال هذا المشروع العويص والمفرط في طموحه».

شاهد على صعود النظام النازي. لكنه سيحافظ - مع ذلك - على اعتقاده الكامل بالعقل: «نبل هذه الحياة الفلسفية الأصلية وكذا المنهجية الجديدة التي أرسى دعائمها، جعلاً من هوسرل الرمز الأول لأجيال متعددة من المفكرين».

ولد هوسرل سنة 1859 في مدينة (بروسن يتز) التابعة للإمبراطورية المجرية، تسمّى اليوم بروستيغوف بالجمهورية التشيكية. والداه اليهوديان، اللذين لا يؤديان الشعائر إلّا قليلاً. يمارسان تجارة الملابس والنسيج.

داخل حجرات المدرسة، كان مستواه ضعيفاً، وفي أغلب الأحيان غير مهتم. اللّهم فيما تعلّق بالرياضيات. لكن حين مفادرتة الفصل، يكشف هوسرل في المقابل عن تطلع مبكر نحو الكمال. ذات يوم، وقد تلقى هدية في شكل سكين، قضى ساعات وهو يسن شفرته، التي لم تكن حادة كفاية في نظره، تضائل السكين حد الاختفاء. ويقال، بأن هذه الذكرى، يستحضرها الفيلسوف دائماً بقلق كبير. سنة 1876 حصل على شهادة بعد تحضير كيفما اتفق خلال آخر اللحظات، وقرر أمام دهشة الجميع متابعة دراساته بجامعة (ليبيغ).

فإذا كانت دروس الرياضيات والفيزياء قد أثارت حماسه، فالفلسفة لم تخلق لديه أي إغواء.

وفي مدينة (قيينا)، خصص موضوع أطروحته لتحليل علم الحساب. سنة 1884 شهد المصير الفكري لعالم الرياضيات الشاب انقلاباً، فحين عودته إلى (قيينا) بعد نهاية خدمته العسكرية وبناء على نصائح زميل له، بدأ يتابع دروس العالم النفسي والفيلسوف (فرانز بروناتانو). هذه المرة، سيحدث له إلهام: أخيراً، صار شخصاً يرفض الهذيان، لصالح سيكولوجيا وصفية للأفعال الذهنية. وإلى جانب مرشده الجديد، اقتنع هوسرل أن الفلسفة تمثل "درساً جدياً"، في نفس مرتبة العلم. لذا قرر أخيراً: «أن يختار الفلسفة، كمهنة في الحياة». بشكل سريع جداً، أضى صديقاً لعائلة (بروناتانو). يقول هوسرل: «الأستاذ الحقيقي مثل أب». وخلال عطلة مشتركة، رسمت زوجة (بروناتانو) لوحة شخصية لهذا الشاب «الأشقر، بعينيه الزرقاوين، الحالم والخجول... الذي يشبه وجهاً من عصر النهضة الإيطالية».

التحول نحو الفلسفة، أعقبه شيء آخر. سنة 1886، حظي هوسرل بالتمديد اللوثرى، نتيجة اهتمامه بالعهد الجديد، وكذا رغبته في الاندماج الاجتماعي. حينئذ، استقر بمدينة (هال) شرق ألمانيا، حيث دافع عن أطروحته «مفهوم العدد»، وذلك كمحطة تؤهله للتدريس.. ثم تزوج في سياق الأحداث. مؤلفه الأول «فلسفة علم الحساب» - دراسة في الأصل النفسي للمفاهيم الحسابية -، صدر عام 1891.

سنوات مشرقة؟

ستشكل على النقيض أيضاً، الأسوأ في وجوده، بسبب «الروح الفارغة». لقد أحن، الأستاذ الشاب المظهر العلمي المخادع للفلاسفة المحيطين به، وقد صرّح قائلاً: «لقد قررت التخلي عن الأهداف الكبرى، كي أكون سعيداً». لكنه وجد خلاصه، بمضاعفة المجهود والارتقاء بنشاط واندفاع في التأليف والكتابة.

سنة 1900، وقد أصدر فرويد في (قيينا) كتابه (تأويل الأحلام) الذي شكّل بداية لنشأة التحليل النفسي. سيمنح هوسرل بدوره للفيونومولوجيا، عمله الأساس والمعنون بـ «أبحاث منطقية». فرويد، يسبر أعماق اللاوعي، بينما يكتشف هوسرل التعقيد المدهش لأفعال الوعي وإظهار استحالة تأسيس المنطق على ميكانيزمات نفسية تتغير من شخص لآخر. أخيراً، استقل الفيلسوف برأيه في علاقته بأبيه الروحي (بروناتانو). وسيضع نفسه في موقع المدافع عن الحقيقة، والمصمم على إنقاذ موضوعية المعرفة: «التيارات التي تمّ التطرق إليها جد جافة، ويبدو أنها بعيدة عن اهتمام الجمهور الكبير». يعترف هوسرل، الصعب المراس مع ذاته نفسها، والذي أشار إلى: «عمل غير تام وغير متكامل لم يلامس أقصى النضج».

تحسّس هوسرل المستقبل أخيراً، فقد عين أستاذاً مساعداً بجامعة (غوتنغن)، حيث صادف هناك (حياة علمية رائعة)، انتهت دروسه إلى التجربة الزمانية للوعي، وتشكلت أرضية للعمل الضخم الذي يسكن رأسه. تلامذته، كتبوا عنه مونولوجات لانهائية، يقارنون من خلالها هوسرل بـ «ساعاتي مجنون»، ضاع بين التفاصيل المعقدة. وفي (ميونيخ)، أسس بعض الشباب من أتباعه، حلقة فيونومولوجية.

مع ذلك، استحوذ الاكتئاب ثانية على ملهمهم، حينما رُفض طلب إبقائه في وظيفته نظراً لـ «انتفاء الأهمية العلمية». لاسيما، وأن توضيح المنهجية الفيونومولوجية شاق. يعلق هوسرل، يائساً: «أرى ثماراً ذهبية، لا تنكشف لأحد غيري. إنها مقابل عيني، في متناول

يدي. لكني مثل (سيزيف)، تفلت مني كلما مددت إليها أصابعي». إلى درجة أنه، أضاع ثقافته اللاتينية، مادام أن وصفه هنا يتعلّق بعذاب الأسطورة الإغريقية تانتالوس. بانغماسه ثانية في الوعي، اتضح للفيلسوف كيفية الخروج من المأزق. يشرح في درسه لسنة 1907 بأن كل شيء ينطلق في فكرة الفينومينولوجيا، من (أفق فكري جديد)؛ تعليق اعتقادنا بوجود العالم، مما يتركنا أمام (ظاهرة خالصة)، كما تقدم نفسها للوعي. ويكشف الأخير عن نفسه، مثل منبع لكل معنى. بواسطة، هذه المنهجية التي تنعت بـ"الاختزال"، بلغ هوسرل أخيراً الهدف. لقد غادر كلياً حقل علم النفس، كي يقتحم (هذا العالم الجديد) الذي تصوّر سنة 1913 «المبادئ الموجهة من أجل فينومينولوجيا»، وهو كتاب في غاية التعقيد يبعث على الدوار، أنجزه هوسرل في ظرف لا يتجاوز ثمانية أسابيع.

اندلعت الحرب العالمية الأولى، توجه نجلا هوسرل إلى الجبهة، أصفرهما، قُتل في (فيردون) سنة 1916: «تحت وطأة الاحباط، تمسكت بالعمل الأساسي في حياتي، وتوجهتُ أبحت عن ملجأ في عالم الأفكار». يعترف هنا هوسرل، وقد عين أستاذاً بـ (فرايبورغ - أون - بريسغو)، وانسجماً مع عشقه لوطنه، ألقى درساً حول موضوع «مثال الإنسانية لدى فيخته» محيلاً على هذا الفيلسوف كي يحث على تحقيق قفزة روحية بعد هزيمة الألمان، مما خوّل له الحصول على وسام الاستحقاق لمساعدته في المجهود الحربي.

لقد شعر الفيلسوف، حينئذ بأنه مكرس لـ(مهمة كبرى)، تتجسد في (تتوير الإنسانية) بناء على تقليد محض للأناور. سنة 1919، وقّع على إعلان استقلال الفكر، الذي أطلقه الكاتب الفرنسي (رومان رولان). ثم كتب مقالات حول النهضة لمجلة يابانية معلناً ثانيّة ثقته في (مقياس العقل).

هوسرل، وقد سبقته شهرة متزايدة، اجتهد كي يستعرض خارج بلده مبادئ الفينومينولوجيا. هكذا سنة 1922، وهو الذي لم يغادر قط أبعد من منطقة (الغابة السوداء)، حيث كان يقضي عموماً عطله، سيشد الرحيل نحو لندن لإلقاء سلسلة من محاضرات، صفق لها الحضور كثيراً. لكن، هناك قضية أخرى فوق بشرية، استحوذت على تفكيره، ألا وهي بناء نظام فلسفي كامل، انطلاقاً من المسودات التي راكمها: «كل شيء يوجد في مرحلة التبلر!». هكذا يبدي هوسرل انزعاجه.

وصّفه تلميذه (إيمانويل ليفيناس) بما يلي: «أستاذ صاحب مظهر وقور جداً، لكنه لطيف وإنساني». فهو هوسرل المدرك للصعوبات المالية، التي يعانيتها تلميذه الشاب (ليفيناس)، عهد إليه بإعطاء دروس في الفرنسية لزوجه مقابل تعويض مادي.

لكن، من بين تلامذته، هناك واحد سيميز عن الجميع. وهو: مارتن هيدغر. هوسرل الذي احتفل ببلوغه سن السابعة والستين، سيقدم له زميله الشاب - هيدغر - في (فرايبورغ) مسودة كتاب (الوجود والزمان) متضمنة الإهداء التالي: «إلى إدموند هوسرل. شهادة إجلال وصداقة».

هدية مسمومة؟

لم يخطئ، ظن الأستاذ: تجذير لفينومينولوجيته الخاصة، فهذه الدراسة الصادرة عام 1927 طعنت بجرأة في الحدود. لقد استبدل، هيدغر وصف هوسرل الدقيق لبنية الوعي، بتخليه للكائن وسط العالم، ثم بأسلوب لا يمكنه إلا أن يفضب هوسرل العاشق للوضوح: «كل شيء أخذ مع هذا العمل، عمقاً في المعنى يكتشفه الغموض مما أفقده قيمته الفلسفية»، يقيم هوسرل بقسوة المشروع

الإصداري لـ هيدغر، ودون بقلم أسود مجمل اعتراضاته بين طيات هوامش المسودة. رغم هذا، وحين تقاعده سنة 1928، فقد ترك كرسيه إلى هذا التلميذ الهرطوقي، مؤمناً أنه الفيلسوف الوحيد الجدير بخلافته، على الرغم من التباعد بينهما.

هوسرل، الموهوس بالمهمة الفلسفية التي أخذ على عاتقه إنجازها. ومع انتهاء وظيفته الجامعية، أضحي يعمل عشر ساعات يومياً. في غضون أسابيع، ومع نزوع نحو العناوين الجذابة، أنجز هوسرل بحثه (المنطق الصوري والمنطق الترانسندنتالي) الصادر سنة 1929.

خلال السنة ذاتها، استضافته جامعة السوربون: المحاضرات التي ألقاها هناك، هيأت نواة لعمله (تأملات ديكارتية) والذي ترجمه إلى الفرنسية، بمساعدة تلميذه السابق (ليفيناس)، أحد المكرسين الجوهريين للدرس الفينومينولوجي داخل فرنسا.

بعد جولة سياحية في باريس، زار خلالها قصر des Tuileries، وثيرساي، وكذا اللوفر. انتقل إلى جامعة ستراسبورغ، التي تبنت مشروعه بحارة مما جعله يطلق عليها (ضاحية) الفينومينولوجيا. هوسرل المتستر وراء عناوين شرفية، يحس مع ذلك بالمرارة: «إن جيلاً جديداً قد سجل دخوله والذي... أشاع فينومينولوجيا يزعم أنها متطورة، بالتالي سيعاملني الآن مثل أب كهل، صار متجاوزاً.. ثم يستخلص مرة أخرى... أتموقع فلسفياً وحدي، كما حدث في بداياتي».

وحيد؟

لكن فكره لم يتوقف عن خلق أتباع جدد. هكذا، اكتشف (جان پول سارتر) بانذهال ثورية (العودة إلى الأشياء ذاتها)، حينما أوحى له (ريمون آرون)، لدى عودته من ألمانيا بما يلي «إذا كنت فينومينولوجيا، بوسعك التكلم عن هذا الكوكيتل، ثم هاهي الفلسفة».

سريعاً، سيتكفل التاريخ بتعظيم سماء الأفكار. سنة 1933 وبفعل القوانين التي أقرها حينئذ النظام النازي، شُطب تماماً على اسم هوسرل من سجل جامعة فرايبورغ، إلى جانب ابنه أستاذ القانون. وأمام «أكبر إهانة كيدية في حياته»، يذكر الجميع، بأن ابنه الآخر قد مات دفاعاً عن ألمانيا. أعيد ادماج هوسرل مؤقتاً داخل الجامعة، لكن ضربة خنجر ثانية تترصده: «لقد عُين هيدغر، رئيساً لجامعة فرايبورغ فترة قليلة بعد انضمامه إلى الحزب النازي، وألقى خطابه الشهير الذي كان نشيداً وطنياً يتغنى بـ «مصير ألمانيا». أما موقفه، بخصوص حذف هوسرل من اللائحة سنة 1936، فقد اكتفى هيدغر بإرسال باقة ورود إلى زوجته... وحينما، أعاد طبع كتابه التحفة (الوجود والزمان)، لم يدرج هذه المرة إهداء إلى الأستاذ الجليل.

أمام إخفاق قيمه العليا، سيتمسك مؤسس الفينومينولوجيا، برباطة جأشه على طريقة المذهب الرواقي، وهو يردد: «الوقائع هي الوقائع وينبغي تقبلها». رافضاً المنصب الذي عُرض عليه في لوس انجلوس.

هكذا، في ظل عزلة شديدة، أحاط هوسرل نفسه بـ (سياج روحي)، حظيت التيلوجيا داخله أكثر فأكثر بموقع مهم: «لقد توخيت بلوغ الله بدون الله». كما كتب إلى مساعدته السابقة (إيديت ستين) التي تحولت نحو اعتناق الكاثوليكية وماتت في المعتقل.

سنة 1935، وبدعوة من أحد كبار تلامذته - التشيكي - (جان باتوكا)، قدم هوسرل في مدينة (براغ)، محاضرات ستشكل الإطار النظري لعمله (أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية). لقد لاحظ بين مضامين هذه الوصية الفلسفية، أن العلم ليس «لديه ما يقدمه

لمواجهة شدة الحياة».

خلف ضياع هذا المعنى، تدوي أزمة العقل، حيث تتجلى للأسف بوضوح ترجمته السياسية. هوسرل، الذي يعرف نفسه بمثابة (موظف عند الانسانية)، دعا إلى فكرة أوروبا عقلانية وكوسموبوليتية، ستعيش خلال السنوات الموالية انحلالاً تراجيدياً.

لما ألم به المرض، وبلوغه أوج العمر، قرر هوسرل سنة 1937 الانتقال بعيداً عن مركز المدينة، كي يتخلص من المضايقات اليومية التي كان يوجهها إليه جيرانه، المتشبعين بالأيديولوجية النازية: «لقد عشت فيلسوفاً وسأموت فيلسوفاً. هكذا، أعلن قبل أن تنطفئ روحه يوم 27 أبريل 1938.

(أوجين فينك)، مساعده الوفي استحضر في رثائه المأتممي، رجلاً: «اتصفت حياته وموته بهدوء بطولي». لقد ترك هوسرل، ما يزيد عن 40.000 صفحة من المخطوطات اليدوية، والتي احتفظ بها في منفى رمزي بـ (لوفان - البلجيكية). فلاحق الموت أيضاً كتاباته سنة 1939. إن ما يجعل "ثروته" تواصل حتى اليوم الافصح عن مكنوناتها والخروج إلى الجمهور، يعود إلى أن الفينومينولوجيا تيار فكري حيوي دائم الانتشار على امتداد العالم. أو كما عبّر عن هذا الأمر (موريس ميرلوبونتي) أحد أكثر الأوفياء الذين تمّموا مشروع هوسرل، حينما أكد بأن هذا العبقرى المتواضع: «سيقم إلى الأبد، ما بين جنبات فكرنا».

- مفاهيم الفينومينولوجيا:

تمثل طموح هوسرل، في تغيير الرؤية إلى واقع الأشياء، ووصف كيف تتبدى أمام الوعي. وبعودته إلى التجربة المعاشة، أحدث انقلاباً على مستوى المفاهيم التقليدية للزمان والجسد والآخر، وأظهر كيف تتجذر الأفكار في الحياة الملموسة.

(1) الاختزال

في الفلسفة كما على مستوى فن الأكل، لا تعني حيثيات وصفة عشقاً للطبق. لذا ينبغي مرة واحدة على الأقل في الحياة وضع اليد داخل العجين.

من أين نبدأ؟ بالاختزال. داخل المطبخ، هذا يقتضي تقليص حجم المستحضر. أما، مع الفينومينولوجيا، فالوصفة بشكل ما أكثر تطوراً. لقد أسس هوسرل، فلسفته وفق هذا الفعل المنهجي، التالي: يرتكز الاختزال على القطع مع (الموقف الطبيعي) تجاه الأشياء المحيطة بنا، أي تلك المعاشة المعتادة والأداتية والآلية. من أجل تحرير مجال الفكر، يلزمنا «أن نضع بين قوسين» و«تعليق» اعتقادنا بالعالم الخارجي. وما إن يأخذ هذا الأخير إضاءة جديدة حتى يصير فجأة ظاهرة تقدم نفسها لوعيي. لا يعمل الاختزال، على إخفاء العالم بل يعيده الى الوعي.

أن توجد الأشياء الخارجية أو تتعدم، فإني أملك دائماً تأملات وإدراكات وذكريات وانفعالات ورغبات، بوسعي دراستها في ماهيتها. يمكنني أيضاً، وصف ما يبدو أمامي. لا يهم، حين الخروج من ممر. أن الوادي المجهول والذي يكشف عن نفسه لي، حقيقي أم لا. يرصد وعيي هذا المنظر، بفحص أشكاله وألوانه وكذا تناسقه. أعرّث ثانية على الشيء، لكنه لا يطرح ذاته كموجود بل وفق الدلالة التي منحها له.

مع الاختزال الفينومينولوجي، وعلى النقيض من الاختزال المطبخي، فإني لا أفقد أي شيء سواء الوعي أو العالم. العلاقة مع ما وضعته بين قوسين، ليست أبداً معلقة حقاً. لكني، أعمل

بالضبط على تطهير العلاقة، بأن أنتشل نفسي من المجرى المعتاد لحياتنا اليومية. ذاك هو رهان الفينومينولوجيا: أن يسأل منا كل واحد نفسه، كيف يلتقي العالم؟

(2) الوعي

غير هوسرل بعمق مفهومنا عن الوعي. وبحسبه، فالاستبطان التقليدي وفحص أوجاعنا الباطنية وشكوكنا، يfokus بنا داخل نزعة نفسانية عقيمة وشيئاً ما صارمة. كما أنه يرفض المقاربة العلمية، التي تقلص حياة الوعي إلى تفسير ميكانيزمات الدماغ. بالنسبة لهوسرل، ليس الوعي شيئاً نفسياً أو فيزيائياً أو حتى ميتافيزيقياً (نتذكر أن ديكارت جعل منه جوهرًا أو شيئاً مفكرًا)، بل خاصة ليس بحقيقة مقطوعة عن العالم. الوعي، فعل للخروج من الذات، يضبط مباشرة الموضوعات التي يرصدها. باستعادته لمصطلح ينحدر من الفكر القروسطي. حدد هوسرل الوعي بمفهوم القصديّة: كل وعي، هو وعي بشيء ما. الذات مرتبطة دائماً ومتصلة بالشيء، الذي تلاحظه وتتخلله.. إلخ.

لذلك فالوعي، لا يوجد إلا بين طيات وبواسطة فعل الارتقاء في العالم. كما يفسر ذلك سارتر (مقالته: فكرة الجوهرية لدى هوسرل: القصديّة): «الوعي ليس له "داخل"، وليس بشيء آخر غير هذا الخارج عنه، وهذا الفرار المطلق، والرفض بأن يكون جوهرًا، ذاك ما يؤسسه كوعي».

أيضاً، ينطبق الوعي القصدي، على كل مظاهر الحياة: إن امرأة لا تصير أبداً جميلة، انطلاقاً من واقعة فقط أني أحبها، مما يخضع العالم الخارجي لامبريالية وعبي الذاتي، ويمنع كل وصف لماهية الأشياء المقصودة. ستكون إذن هيمنة للنسبية. لا، إذا عشقت امرأة، فذلك لأنها محبوبة إلى النفس.

(3) الجسد

اكتشاف الوعي، لا يترك الجسد جانباً، بل على العكس يسند له دوراً جديداً حاسماً في تاريخ الفلسفة. كيف مثلاً، يمكنك أن تكون حقاً متأكداً من إدراك الأشياء في المكان؟ أتبين واجهة منزل، لكنني لا أرى الجدار المتواجد في الجهة الأخرى. ولكي أكون متيقناً، فالأمر يتعلق حقاً بنفس المنزل، وأني لست ضحية حلم سيئ، فالنظر إلى ما وراء المنزل لا يكفي قط. ويلزم أيضاً، يكتب هوسرل في (شيئ وفضاء): «الانتقال المتواصل من إدراك إلى آخر»، مما يتضمن انتقالاً لجسدي: «ينبغي على الجسد أن يستدير ويبدل موضعه. أو يلزمني أن أغير موقعي، وأحرك عيناَي وجسدي، كي أقوم بجولة وفي الآن ذاته أقترّب وأبتعد». إن ما يؤسس استمرارية الإدراك، هو اليقين الباطني، أن جسدي يتحرك بطريقة متواصلة، بمعنى وجود الإحساس بالحركة. إذن إدراك العالم، مرتبط بعلاقتي بجسدي. يميز هوسرل بين الجسد الفيزيائي والمرئي والموضوعي (le korper) ثم الجسد الخاص، الحي أو أيضاً الجسد بذاته (leib). يتعلق الأمر هنا بالجسد، مثلما أشعر به وأسكنه من الداخل. هذا الجسد المعاش، من يخول ضبط وإعطاء معنى إلى الفضاء المحيط. هكذا، نلاحظ أن فينومينولوجيا هوسرل، ليست مثالية للوعي وحده، في نطاق كون الجسد هو دائماً (جزء مستحوذ) على ولوجنا إلى العالم.

(4) الآخر

من فرط التطرق إلى القضايا الكبرى انطلاقاً من ذات الوعي، ألا يمكن أن نجازف بفقد الآخر في الطريق؟ أليست الفينومينولوجيا مهددة بعقبة التصور الأحادي لأننا؟ هذا الوضع الذي يقود كلياً إلى الأنا المنعزلة؟

الأمر ليس كذلك. سيعالج هوسرل قضية الآخر في تأمله الديكارتي الخامس. كيف أثبت أن الكائنات التي تتحرك تحت نافذتي، تتوفر مثلي على وعي وليست بأطيفاف أو أشباح؟ لم يكتفِ هوسرل، بالجواب الذي قدمه ديكارت لنفس التساؤل. الأخير حسم القضية بإثبات وجود الله، الذي يضمن في المقابل حقيقة العالم الخارجي وبالتالي حالات واعية أخرى. أما هوسرل، فقد بدأ بموقف راديكالي: لقد عزز الاختزال، حد الوصول إلى دائرة ماهو خاص به على وجه الإطلاق، ولا تتضمن شيئاً خارجياً. والحال، أنه داخل هذه الدائرة، يحضر الآخر دائماً بطريقته، وتكتشفه الأنا حينما تتعطف نحو نفسها بكيفية قوية.

بأي صيغة يلجأ هوسرل هنا ثانية، إلى تمييزه الجوهرى بين الجسم الخارجى *korper*. والجسم الذاتى (*leib*). وحينما يظهر كائن آخر في مجالي الإدراكي، فأني أرى جسده الفيزيائي، لكني أتناوله لحظياً، كما لو أنه أيضاً جسم ذاتي، وجسم حي، إذن أنا أخرى.

وعبر عملية (تحويل مماثلة)، تجعل الذات من الآخر، ذاتاً لها. هذا، لا يقوم على استدلال (إننا لا نستنبط العلاقة مع الآخرين). أو اتصال مباشر مع جوانبته (فلا يمكننا اختراق الأنا). لكني، متأكد أني لست الوحيد في العالم نتيجة اقتران بالآخر، جسد حي مثلي. ثم، من خلال فعل متخيل، قد أتموضع مكان الآخر بالمعنى المكاني للمصطلح وليس النفسي. إن "هنا" الآخر، والتي بالنسبة لي "هناك"، قد تصبح "هناي" إذا تموضعت نحوه. أيضاً، أرى العالم من وجهة نظره. الآخر، ليس حتماً انبثاقاً لي ولا ثنائياً لي. لكنه، يدعوني كي أرى العالم بناء على مفهوم ليس بمفهومي: ربما تشكلت هنا، بداية إيتيقا مسئلة من هوسرل.

(5) الزمان

تنصتون إلى ميلوديا. لكن مع كل لحظة لا تسمعون إلا نغمة واحدة. لقد اختفت السابقة ولم تبرز بعد اللاحقة. كيف أمكن أن تتابعوا هذه الميلوديا، بدل ضبط تعاقب سديمي للحظات قائمة تتفصل الواحدة عن الأخرى؟

لنأخذ هذا المثال الوارد في دروس هوسرل حول فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمان، بحيث يرفض التخلص من القضية بالتمسك بزمان موضوعي طبيعي أو اجتماعي. إنه لا يعنى أبداً التأمل أو الخيال بغاية تفسير تحرك الوعي بين طيات زمان يتقدم ويختفي دون توقف. ينبغي إذن الإقرار، أن الوعي بالحاضر المعاش، ليس منتظماً لكنه متحرراً. هذا الوعي يحتفظ في ذاته، ما سماه هوسرل بـ "احتجاز" ما قد مر منذ قليل. إنه يستبق على مستوى الانبثاق، ماهو وشيك الوقوع.

هذا الاحتفاظ العفوي بالماضي المباشر والاندفاع نحو ماسيأتي، يشتركان في إدراك الحاضر قصد تشكيل الزمان الحي لوعيي. يجدر الانتباه أنه ليس الوعي من يخلق الزمان.

لقد اكتشف هوسرل، أنه خلف ما يجريه الوعي من حجز وإطلاق، تقوم زمانية حقيقية تتفعل منه. كل شيء يتم، كما لو أن الزمان يضمن بنفسه استمرارية الوعي. هذا اللغز المرتبط بزمان (يؤسس ذاته)، أضحى إحدى القضايا الجوهرية لفلسفة القرن العشرين.

(6) أوروبا

خلال الفترة الأخيرة من حياته، وقد أبعد من الجامعة بسبب أصوله اليهودية، ألقى هوسرل في فيينا وبراغ سلسلة ندوات حول: «أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفية»، مكرراً تأكيد عبورها على «الإنسان الجديد»، «الوجه الروحي» لأوروبا ضد المفتونين بالنازية أو الستالينية.

إن أوروبا، لا تحدد بحدودها الجغرافية، بل تعتبر حالة خاصة أمام العالم، لقد نشأت في اليونان تحت اسم فلسفة، وتحركت وفق هدف أو غاية: أن تسائل وتفهم بطريقة عقلانية مجموع ماهي عليه. هذه المهمة التاريخية، التي تميز حسب هوسرل، خاصية الفكر الأوروبي، لا تركز على إنجاز مخطط محدد سلفاً، ولا اعتقاد أعمى في التقدم.

إنها لامتناهية، لكنها تتوقف على إرادتنا قصد العمل على تطويرها مع كل جيل. حين اندلعت الحرب العالمية الثانية، دعا هوسرل إلى «انتصار العقل» من أجل مواجهة البربرية. وإذا لم يتم الإصغاء إليه خلال تلك الفترة، فإنه يستحق ذلك اليوم. هكذا، بعيداً عن التفكير في أوروبا كقوة هوياتية انطلاقاً فقط من جذورها المسيحية - اليهودية، أو وحدة الظروف. أكد هوسرل عن مثال أعلى لعقلانية منفتحة وديمقراطية.

(7) عالم الحياة

الثورة العلمية التي أنجزها (غاليلي) خلال القرن السابع عشر بتأويله للطبيعة فقط على ضوء مرجعية الرياضيات، أدت إلى ولادة مفهوم أحادي الجانب للعقل والعالم. فحسب هوسرل، ينبغي أن نعيد اكتشاف خلف العالم المثالي للعلوم المعاصرة، عالم الحياة.

هذا «العالم الذي يمنح إلينا باستمرار مقدماً»، والذي أجاز انبثاقها.

يذكر هوسرل، أن الهندسة ولدت من مسح الأراضي وكذا ممارسة عملية أبرزت مناظر، وأن كل خطاب مجرد يجد أصله في المحيط الإنساني. فلا يوجد علم حقيقي مستقل عن أنشطتنا اليومية. إذن التذكير به، دون العودة إلى الموقف الطبيعي الذي تجاوزه الاختزال، يسمح لنا أن نخضع للعلوم بتبصر.

ما هو علم الحياة؟ إنه «هذا العالم الذي تجري داخله حياتنا اليومية المشتركة، ثم الألم الذي نتحملة وكذا هواجسنا وأعمالنا». أي رواية لـ (بلزاك)، تصف هذا الأمر جيداً، أفضل من كل مقارنة فلسفية. لكن هوسرل، لا يريد التخلي عنه للروائيين وعلماء النفس وعلماء الاجتماع، لأنه في إطاره تتشكل الآليات التي ستكون للعلوم والفلسفة. إن وصفاً دقيقاً لهذا العالم، وكذا أصل العقل، هو ممكن ويمنح إمكانية ترسيخ الأفكار في الحياة مثلما نعيشها.

ترجمة:

سعيد بوخليط - المغرب

Le Rapport du 3^{ème} genre

النوع الثالث من العلاقات... إنسان من غير أفق(*)

- أظن أنه علينا أن نكون أكثر صراحة.

- وأكثر وضوحاً كذلك.

- أكثر صراحة وأكثر وضوحاً، أمران قد لا يجتمعان دائماً. على أي حال، لنحاول أن نوضح، بين العلاقات الإنسانية، تلك التي نبت من التجارب والمتطلبات الإنسانية. مثلاً يمكننا أن نحدد، بصفة اعتبارية أولاً، ثلاثة أنواع من العلاقات. في النوع الأول يسود قانون الهوية. الإنسان يريد الوحدة ويعاين التفرقة، ويحرص على مجانسة كل ما هو مغاير، شيئاً كان أم إنساناً. ويسلك سبيل التماثل والتطابق وذلك بواسطة الصراع والعمل في التاريخ، ويجول الكل إلى ذات واحدة. ويعطي للذات امتلاءً وكمال الكل، ذلك الكل الذي سوف تصبحه الذات في الأخير. في هذه الحالة تكون الوحدة موثقة بالكل، كما تكون الحقيقة هي حركة المجموعة، تأكيداً على أن الكل هو وحدة الحقيقة.

-النوع الثاني من العلاقات يبدو لي هو التالي:

تبقى الوحدة دائماً مطلوبة، ولكن يمكن الحصول عليها بصفة مباشرة. في حين أنه في العلاقة الجدلية. تؤكد الذات الفاعلة على كون الآخر وسيطاً، وتحقق فيه، إما بتجزئتها هي نفسها أو بتجزئة الآخر. في هذه العلاقة الجديدة يتحد الآخر المطلق مع الأنا بصفة مباشرة. فهي علاقة تطابق ومشاركة، قد يتم الحصول عليها بطرق التلاقي، ويتلاشى الأنا في الآخر فيكون الوجد والالتحام والتشام، ولكن السيادة هنا لم تعد "للأنا" ولكن للآخر الذي وحده هو المطلق.

-والآخر، في هذه الحالة، لا يزال إلا بديلاً للوحدة، أن تكون العلاقة مباشرة أو غير مباشرة أو لامتناهية، فالفكر يشبه العقرب المغناطيسي الذي يشير للشمال، فهو دائماً متوجه صوب الوحدة.

-أكثر من الكائن وأكثر من الذات.

-الوحدة تشد بزمام الفكر أكثر من الكائن وأكثر من الذات. ولاشك أننا لا نتحرر من الوحدة ببعض الحماقات. نحن لا نلقي عبر الحائط بعمل الوحدة الواقعية. بالعكس فنحن نعمل قدر المستطاع على إثبات وإتمام العالم بكونه وحدة كل شيء وسوف نكرر دائماً أن هذه هي مهمة كل شخص يعمل ويتكلم. وسنضيف كذلك، دائماً، أنه يجب محاولة التفكير في الآخر وأخذ به عين الاعتبار عند الكلام، دون أن نرجع إلى الوحدة أو إلى الذات.

- يجب أن نحاول، وبهذا نكون قد وجهنا فكرنا نحو العلاقة من النوع الثالث تلك العلاقة التي كل ما يمكن أن نقول عنها أنها لا تتجه نحو الوحدة، هي ليست علاقة من أجل الوحدة، ليست علاقة توحيد الوحدة ليست هي الأفق الأخير (وإن كانت تتعدى كل أفق)، ليست أيضاً الكائن السامي الذي تفكر فيه دائماً كاستمرارية، كلم أو وحدة الكائن.

L'entretien infini, gallimard, 1969. pp.74 - 103.

*

عن كتاب: (أسئلة الكتابة)، وهو مجموعة من النصوص للناقد، الكاتب والفيلسوف الفرنسي "موريس بلاشو"، قام بترجمتها كل من نعيمة بن عبد العالي، والفكر المغربي عبد السلام بن عبد العالي

- ولكن إلى أين يؤدي بنا هذه المغامرة؟ أتخوف وأصمد. ألا تنتج نحو اقتراف ذنب قتل الأب. يصبح الذنب الأفلاطوني بالقياس إليه نوعاً من التكريم الأبوي؟ الأمر هنا لا يقتضي فقط ضرب الكائن السامي، ولكنه فك الوثاق مع كل ما كان لنا ضمناً ولزوماً ومسؤولية في كل زمان وفي جميع القوانين وجميع الأعمال، في هذه العالم وفي أي عالم آخر.

- ولهذا يجب أن نتقدم بحذر، بدون أن ننسى أننا، على أية حال، لا ننشد التحرر من فكر متماسك أو التخلص بسرعة من الوحدة. يا للمزاج. ولكن ونحن نتكلم، وبالضرورة تحت إمرة فكر متفهم، نحاول أن نستشعر شكلاً آخر للكلام، شكلاً آخر للعلاقات يكون فيه الآخر وحضور الآخر انعكاساً لذواتنا وللوحدة.

- علاقة ليست وهمية افتراضية ولكن علاقة دائمة المفعول، ولو بطريقة ملتوية أو مشبوهة، في العلاقات الواقعية بين الناس عندما يتكلمون أو يتلاقون.

- علاقة نطلق عليها صفة التعددية، فقط لأن الوحدة لا تحددها، علاقة ثابتة متعددة، كثيرة ولكن ليس لها عدد، علاقة ليست غير محددة ولكن غير مجددة، دائمة التنقل لأنه لا مكان لها، وكأنها تجرّ إليها وتدفع في نفس الوقت، كل "أنا" إلى الخروج من موقعه أو من دوره، الدور الذي يجب عليه الثبوت فيه مع ذلك لكونه أصبح راحلاً ومجهولاً في هاوية فضاء من الرنين والكثافة.

- ولنرجع إلى الوراء. ولكي نبدأ بما هو معتاد، فأنا بالضرورة في علاقة مع شخص ما، وهذه العلاقة يمكن أن تكون آلية أو موضوعية، عندما أريد أن استعمله كشيء أو كموضوع دراسة أو موضوع حقيقة، ويمكن أن أقدره من ناحية كرامته وحرية أخذاً بعين الاعتبار أنه انعكاس لذاتي ورأغب في اعترافه الحر بي، لأنني لا يمكن أن أكون أنا نفسي إلا بهذا الاعتراف الحر بالمساواة والتبادل الشيء الذي لا يتم أبداً باندفاع قلب نبيل ولكن بالعمل، بالخطاب، بحركة التاريخ المحررة، وهو عمل يحتاج إلى نفس طويل، وحركة، تجعل من الطبيعة عالماً، وهو عالم يشدو إلى الشفافية، حينما تحل سيادة الحرية محل نفوذ الضرورة. كم يتطلب هذا من دم ومن عرق ومن دموع، نحن على علم بذلك. ويمكن كذلك، بنشوة الاتصال، أن أرغب في الالتئام معك بصفة مباشرة في هذه اللحظة بالذات، أن أجدب الآخر إلي في دفع وانسكاب لا يبقى فيه لا أنا ولا آخر، أن يكون وهم ما حقيقة، وحقيقة ما وهما، فالرغبة - رغبة ما - تميل إلى هذه العلاقة الوجدانية المباشرة، كما أن كل العلاقات الأخرى تهدف إلى أن تقيم، بين الأشخاص والأشياء، ولكن بطريقة غير مباشرة، نوعاً من الوحدة ونوعاً من التطابق، وهكذا يتوضح شيئاً ما ما سميناه بالعلاقة من النوع الثالث (النوع الأول هو علاقة غير مباشرة، علاقة التطابق الجدلي أو الموضوعي، النوع الثاني هو علاقة الالتحام المباشر). والآن ما يؤسس العلاقة، ويتركها بدون مبرر، ليس هو القرب، قرب الصراع، قرب الخدمات والجوهر والمعرفة والاعتراف أو حتى قرب الوجدانية، بل هي الغرابة، التي تكمن بيننا، غرابة يكفي أن ننعتمها بأنها فراق أو مسافة.

- أو بالأحرى بأنها انقطاع.

- انقطاع ينفلت من كل المعايير. ولكن. وهنا تكمن غرابة، هذه الغرابة. هذا الانقطاع (الذي لا يضم ولا يقصي) قد يكون مع ذلك علاقة، هذا على الأقل إذا ما أنا أخذت على عاتقي ألا أخترلها، ألا أسترجمها ولو باختوائها يعني ألا أسعى لاعتبارها كصيفة (عاجزة) لعلاقة ما تزال وحدوية.

- وقد تكون هذه هي العلاقة التي تربط شخصاً بآخر عندما لا يجمعهما لا وساطة عالم ولا كثافة طبيعية.

- ما قد يحدث بين إنسان وآخر، إذا لم يكن هناك سوى الفاصل الذي ترمز إليه كلمة "دين"

فراغ، وفراغ أكبر لكونه لا يذوب في العدم المطلق وقد يصبح فارقاً لامتناهياً، ولكن يقدم نفسه كعلاقة في ذلك اللزوم الذي هو الكلام. لنوجز كل هذا ولنتساءل ماذا يعني؟

- حقاً، ما معنى كل هذا؟ معناه أولاً أن الإنسان في هذه العلاقة هو أبعد ما يكون عن الإنسان. يتقدم إليه وكأنه ذلك السطو الساحق الذي لا يمكن اختزاله، بمعنى أن المسافة التي تفصله عنه هي أكبر من تلك التي تفصله عن حدود العالم أو حتى عن ربه نفسه. ويعني كذلك أن هذه المسافة بين الإنسان والإنسان تخرج عن وسع الإنسان، ذلك الإنسان الذي له طاقة كبيرة مع ذلك. عندما تقف قدرتي وإمكاني عند حدتهما، تظهر هذه العلاقة المبنية على فراغ صرف في الكلام.

- أو بمعنى آخر، هذه المسافة الصرفة التي تفصل الإنسان عن الإنسان، هذه العلاقة من النوع الثالث، قد تكون أولاً هي ما يعود بي إلى الإنسان، ولكن لا يعود بي إلى نفسي على أي وجه من الوجوه، إلى الآخر كمطابق لذاتي. وقد تكون ثانياً ما يخرج عن نطاق الإمكان ولا يعبر عنه بمصطلحات المقدرة.

- حقاً، ولكن علينا ألا نكتفي بهذا القدر القليل ولنحاول شق الطريق بأنة وبدون خوف من أن ندوس أو نصدم. أدخل في هذه العلاقة مع الإنسان، في علاقة يتعذر جذرياً إدراكها، وهي بمثابة مقياس لما هو خارجي. وهذا يعلن أن الخارجية الحقيقية ليست هي بعد الأشياء أو الطبيعة اللامبالية أو العالم الفسيح (الذي يمكن أن نصل إليه عن طريق علاقة قوى، وأن أضعه تحت رعاية تصوري وفي أفق معرفتي ونظري وإنكاري وحتى في أفق جهلي). وليست كذلك تلك الخارجية الشخصية التي تفرق بين الناس بحيث لا نعتبرهم بدائل ولكن نعتبرهم كذلك تحت رحمة حكم. وضم. القيم المشتركة. إذا كانت الغرابة الحقيقية تأتيني من الإنسان فهي تأتيني من ذلك الآخر الذي قد يكونه الإنسان. هو وحده إذن، يكون الغريب، وحده يخرج من الأفق الذي يسبح فيه نظري، وذلك لأنه يؤسس بدوره مركزاً لأفق آخر، ولكن لأنه لا يتجه نحوي انطلاقاً من أفقه الخاص، هو الآخر لا يدخل في نطاق أفقي فقط، ولكن هو نفسه لا يملك أي أفق.

- إنسان بدون أفق، ولا يثبت وجوده انطلاقاً من أي أفق، بمعنى أنه يكون بدون أن يكون، حضور بدون حاضر، غريب عن كل ما هو مرئي أو غير مرئي، هو ما يأتي إليّ ككلام عندما لا يكون الكلام هو الرؤية، وعندما يتكلم معي الآخر يكون الكلام هو العلاقة بين ما يبقّى متفرقاً بصفة جذرية، العلاقة من النوع الثالث التي تثبت صلةً بدون وحدة، بدون مساواة.

- هل هذا يعني أن الاتصال بالآخر، كما يتجلى في الكلام، ليس صلة، عبر ذاتين أو بين ذاتين، ولكنه يدشن علاقةً قد لا تجتمع بين ذاتين أو بين ذات وموضوع؟

- أظن أنه يجب أن نقرر قوله. عندما يتكلم معي الآخر، فهو لا يتكلم كما أتكلم. عندما أطلب الآخر فأنا أرد على من يتكلم معي انطلاقاً من لا مكان. تعزلني عنه فجوة بحيث لا نكون معاً لا ثنائي ولا وحدة، هذا التصدع الذي تكونه العلاقة مع الآخر، والذي تجربنا على وصفه بانفصام الكينونة، مضيقين الآن أنه يوجد بين الإنسان والإنسان فاصل ليس هو بالكائن أو باللاكائن، فاصل يتجسد في الاختلاف الكامن في الكلام، اختلاف يسبق كل اختلاف وكل وحدة.

- أريد هنا أن نعود إلى نقطة البدء، عندما اقترح واحد منا أن نكون أكثر صراحة. يظهر أننا لم نفعل أي شيء سوى تهيه أنفسنا للصراحة بطرق جد ملتوية.

- فأن تكون صريحاً هو أن تتكلم بعد المرور ببعض الحدود وهذا يتم أحسن بطريقة خفية. - لقد انتابني إحساس بأننا تخطينا كتبه، خصوصاً عندما قيل: "عندما يكلمني الآخر فهو لا

يكلمني كنفي" أو "العلاقة التي تجمع بيني وبين الآخر ليست علاقة ذات بذات". أترف أنه اجتاحني إحساس بالخوف عندما قلت أو سمعت هذا وكأننا نصطدم مع المجهول أو كأن أساس علاقتنا سوف يأخذ في الانهيار.

- هناك سؤال لم يفتأ يلح علينا حتى تجاوزنا العتبة، السؤال قد يكون هو هذا: "من هو الآخر؟".
- أتساءل هل يمكن أن نقحم "الغير" في سؤال كهذا، أتساءل ألا تدعنا هذه الكلمة، بالذات فهي تتضمن انعكاساً للمصطلح الذي أبدعه أوغست كونت: l'altruisme، محبة الآخر (الإيثار) ولا نعجب انطلاقاً من هذا أن تتبناه الأخلاق.

- فعلاً، الغير أو الآخر ليست هي الكلمة التي نود أن نحتفظ بها ومع ذلك فلها ماض طويل وقد استعملت في اللغة البطولية، الغير هو الآخر، «autrui» «المضاف إليه» ويتضمن مفردة «lui» الذي لم يكن يستعمل إلا كمضاف، لم يكن استعماله إلا تكميلياً. فحسب بعض النحويين المدققين لا يمكن استعماله على صيغة ضمير المتكلم. يمكن أن أتقرب للغير والغير لا يمكنه أن يتقرب مني. الغير هو إذن الآخر عندما لا يكون فاعلاً.

- نحن نعلم جيداً أنه عندما يموت شخص بالقرب منا وإن كنا لا نبالي به تماماً، فهو بالنسبة لنا، في تلك اللحظة، الآخر إلى الأبد.

- ولكن عليك أن تتذكر أن الآخر يكلمني، انقطاع العلاقة الجازم يتكلم بالضبط في لغة الآخر وكأنه صلة لامتناهية. فأنت لا تدعي أنك عندما تتكلم مع الآخر تتحدث مع شكل من الموت، تناديه من خلف الستار؟

- عندما أتكلم مع الآخر فالكلام الذي يوصلني إليه يقطع ويقطع هذه المسافة السحيقة التي هي حركة "الموت اللامتناهية"، عندما يطرح الموت المستحيل للسؤال، وأنا نفسي عندما أحدثه فأنا أتكلم بدل أن أموت، الشيء الذي يعني كذلك أنني أتكلم من موقع تكمن فيه إمكانية الموت.

ترجمة:

وليد المنجرا - المغرب