إنسانية الآخرين

علي بن مخلوف

- المؤلف: علي بن مخلوف
- العنوان : إنسانية الآخرين
- ترجمة: أنور مغيث
- الطبعة الأولى 2024
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ

رقم الإيداع:
٢٠٢٤ / ٩٨٠١
الترقيم الدولي : ISBN
978 - 977-765 - 412 - 8

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq for Publishing & Distribution

17 Mahmoud Basiony St, 6th floor, from Tallat Harb Sq, Cairo – Egypt
Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com

١٧ شارع محمود بسيوني – الدور السادس – متفرع من ميدان طلعت حرب – القاهرة – جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ – ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ – موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

afaqcairo **afaqcairo** **afaqcairopblsh**

علي بن مخلوف

إنسانية الآخرين

ترجمة

أنور مغيث

آفاق للنشر والتوزيع

هذه ترجمة كتاب:

L'HUMANITÉ DES AUTRES
By: ALI BENMAKHLOUF
© Éditions Albin Michel - Paris 2023
All rights reserved

جميع الحقوق محفوظة
© آفاق للنشر والتوزيع

All rights reserved
© Afaq for Publishing & Distribution 2024

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.
حظي هذا العمل بدعم من برنامج دعم النشر الخاص بالمعهد الفرنسي.

INSTITUT FRANÇAIS
Egypte

مقدمة

وُلد هذا الكتاب من حوار مع طلاب جامعة نيويورك ومن سؤال بسيط: كيف يمكن التحدث عن النزعة الإنسانية اليوم؟ قراءة أنثروبولوجية لمونتاني فرضت نفسها عليَّ، لا يتعلق الأمر في هذه القراءة باستكشاف أي غيرية ولا بأي علاقة مع الآخر. مونتاني يحدِّثنا عن الآخرين: الهنود الحمر، والأتراك، والأفارقة، وعن نصف البشر الذين كانوا، في فرنسا في عصره، يتسولون على أبواب أولئك المتخمين بكل أنواع الترف[١] في حين كان الآخرون يعانون من الهزال بسبب الجوع والفقر[٢].

انتبهت إلى أنني كنت أقرأ مونتاني الذي يعكف بشكل كامل على وصف العالم الذي يحيط به، ويدرس أنثروبولوجية ثقافته الخاصة ساعيًا في كل مرة لأن يضع النماذج المألوفة في مرآة ما يتعلمه عن العالم، هذا العالم الذي كان يطلق عليه في عصره «العالم الجديد»، والذي كان يفضِّل بالأحرى تسميته في الغالب «العالم الآخر». يتعلق الأمر بالبرازيل والمكسيك وبيرو.

---

(١) Michel de Montaigne, Essais, I, 31, PUF, « Quadrige », 2004, p. 214.

(٢) Ibid.

هذه البلاد تُوصَف بالنظر إلى ما يحدث في أوروبا، والإدانة التي يقدمها مونتاني للاستعمار تخدمه قبل كل شيء في وصف ما كان إيمي سيزير يطلق عليه «توحش المستعمر». بالقرب من مؤلف القرن السادس عشر، يوجد تنوع ثقافي آخر يفرض نفسه ويؤدي إلى صراعات متعددة: الحضور الأوروبي للأتراك. يخوض الأتراك في أوروبا الوسطى حربًا يُشبِّهها مونتاني بالحرب التي كان الرومان يخوضونها. إذا كان الأتراك برابرة ينبغي أن نقبل أن نقول على الرومان إنهم كانوا برابرة بنفس القدر، وأن نتوقف عن هذه النظرة الأثيرية للرومان والتي تُختزل في ثقافة يطلق عليها «إنسانية». هنا أيضًا، مونتاني لا يتوافق مع التقدير السلبي العام للأتراك، وبوجه خاص برعاية جمهورية فينيسيا والإمبراطورية الإسبانية لشارل الخامس. إنه يرفض التشهير بالعدو، وهذه هي الخطوة الأولى للاعتراف بإنسانية الآخرين.

كتب مونتاني كتابه «المقالات» ليلفت انتباه قارئه بالحديث معه. هذه المحادثة هي التي أردتُ أن أستعيدها، مُبيِّنًا استهجان من يُراد تمريره على أنه من الشُّكاك، وهو الذي كان واضحًا وملتزمًا تمامًا في إدانته للاستعمار. الشك لا يمكنه أن يصيب السلوكيات الجوهرية في الحياة، حتى وإن فرض نفسه كموقف فكري تجاه كل الأشياء التي تتعلق بالمعرفة. بعيدًا عن تسويفات معاصريه والتي تُذكِّر بالذين في قرننا، فإنهم يبررون الحروب من أجل تصدير الديمقراطية، ألَّف مونتاني عملًا يمكن أن نصفه بأنه «لا استعماري».

وعلى ضوء كتاب «المقالات» اقترحت على نفسي أن أعيد قراءة

ليفي شتراوس، وإفراطاته في نزعته الذهنية التي تجعل من الهمجي «همجيًّا فكريًّا»، أو كما يقول المؤرخ المعاصر، فرانسوا زافييه، «همجي مثالي». بعيدًا عن هذه الصورة التي فرضها الفلاسفة عن الهمجي الفيلسوف أو الهمجي الهوتنتوت[1]*، فإن العودة إلى مونتاني تسمح بأن نضع في صيغة الجمع اللقاء مع الآخرين، مع الآخرين وليس مع الآخر.

بالطبع الحديث عن الآخر أيسر من الحديث عن الآخرين وإلى الآخرين. جرى الحديث، سواء في حالة الضيافة أو أيضًا في حالة الاعتراف، عن الآخر وعن الغيرية أكثر من الحديث عن الآخرين وعن التنوع. الغيرية لا تندرج ضمن مفردات مونتاني. تنوع، اختلاف، عدم تشابه، ضدية، نعم، لكن لا توجد غيرية، وهي مفهوم مريح لوعي مكوِّن للمعنى ومسيطر على توزيعه له ولكل ما عداه ولما يسميه «الآخر».

هذا الكتاب يقترح قطيعة مع فلسفة تختزل الآخرين إلى صورة للآخر، سواء كان نكرة أو مُعرَّفًا. لا يتعلق الأمر بإدراك الآخر فكريًّا أو سيكولوجيًّا، لكن يتعلق بالتوجه قصدًا إلى الآخرين: هنود حمر، وأتراك، ومغاربة، إلخ. يشير مونتاني إلى الآخرين مُعدِّدًا اختلافاتهم لدرجة الدُّوَار، لا لكي يقدم رصدًا حصريًّا لكن لكي يعرض قدر الإمكان القواعد التي تحكم حياتهم، مبينًا إياهم: يرتدون جلدهم[2]، يغنون، يرقصون، يأكلون، ينادون، أكثر من كونهم منتجات خارجة من عقله. الآخرون يُوصَفون في أساليبهم المتعددة في العيش.

---

(١) * قبائل في جنوب إفريقيا.

(٢) Essais, I, 36, p. 226.

لا. لم يكن مونتاني إنسانيًّا كما يحلو لنا وصف الإنسانية من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. لا يتعلق الأمر بإراحة «الضمير الغربي» لكي نقول إن أوروبا اخترعت النقد والحرية والديمقراطية. يتعلق الأمر بالأحرى بإدانة هيمنة البلدان الأوروبية مثل إسبانيا والبرتغال وفرنسا، وهي بلاد منخرطة في الحروب الاستعمارية التي اتخذت مظهر «مجزرة كونية»[١]. إذا كانت هناك نزعة إنسانية، فلا يمكنها أن تجد ضالتها لا في الضمير المستريح المهيمن لمن يزعمون فرض ثقافتهم على الآخرين، ولا في السلوك المفترس لمن، وهم في الغالب أنفسهم، ذهبوا لينهبوا بلاد أمريكا وإفريقيا، من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين. يعقد مونتاني صلة بين صرخة اليهود المطرودين بسبب محاكم التفتيش، والمكسيكيين الذين تعرضوا للتعذيب والذين سوَّاهم في القدور على نار هادئة الإسبان الباحثون عن الذهب. قراءة مونتاني اليوم تسمح لنا بأن نسمع، على نحو أفضل، أولئك الذين يصرخون مطالبين بالعدالة قائلين إن «حياة السود مهمة»، أو أولئك الذين أصبحوا «إنسانية متنقلة»[٢]، معرَّضين لمصير مشؤوم من الغرق أو التسول، والذين يُطلق عليهم «مهاجرون». أقوال متجولة كلامها مخنوق في حين لا يُكَف عن أن يُقال على أبواب أولئك: الذين، لأنهم لم يعرفوا العوَز قَط، لم يعودوا يعرفون الفارق بين الضروري والكمالي.

أن تقرأ مونتاني كمفكر معاصر مع استعادة سياقه؛ هذا ما نقترحه

---

(١) Essais, III, VI, p. 913.

(٢) التعبير لإتيين باليبار في كتابه: Cosmopolitique, La Découverte, 2022.

هنا. هذا الفيلسوف من مدينة بوردو، ابن عصره، لديه مع ذلك طريقة متفردة لتعليم المسائل المتصلة بعلاقة البشر فيما بينهم وبعلاقتهم مع الطبيعة: لا امتياز ملكي للإنسان في مملكة المخلوقات، ولا تفوُّق لثقافة على أخرى. يضاف إلى ذلك إدانة جذرية للاستعمار وبلورة لوسائل منهجية من أجل التفكير في «نزعة إنسانية على قد العالم»[١]، أو «نزعة إنسانية على قد الإنسانية»[٢]. نحن نفكر مع مونتاني، ليس لمجرد التعليق عليه ولفهمه كما يفهم هو نفسه، لكن لكي نجعل ما نعيشه قابلًا للقراءة ومفهومًا طبقًا للدعوة التي يقدمها لنا: «نحن لسنا علماء إلا بالعلم الحاضر، ليس بالماضي، وبقليل بعلم المستقبل». وطبقًا لتوصيته: «ينبغي العيش بين الأحياء»[٣].

الآخر والآخرون: حول بعض استخدامات النفي

إنه الدرس الكبير لمونتاني، وهو المعاصر للنصوص الإنسانية الأولى بالمعنى الضيق والحملات الاستعمارية لأمريكا التي تعرقل مشروع التحرر الإنساني والتي يقدمها الاستعماريون كمبرر بحجة تمدين الهنود الحمر. رالف والدو إمرسون، القارئ الكبير لمونتاني، يبرز نقطة مهمة؛ استخدام النفي عندما نتحدث عن «حضارة»: في حيرتنا لتعريف ما هي الحضارة، نحاول أن نفعل ذلك عمومًا باستخدام صيغ النفي. نستخدم كلمة «بربرية» لنصف أمة لا تعرف الملابس والمعدن

(١) التعبير لكلود ليفي شتراوس في درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس.

(٢) Essais, I, 25, p. 136.

(٣) Essais, III, 8, p. 929.

والأبجدية وفنون السلام والتفكير المجرد. وحينما يخترعون ويقدمون أشياء كثيرة مثل الأمم التركية والعربية، يوجد غالبًا شيء من المجاملة في أن نقول عنهم متحضرين[١]. استخدم مونتاني، حسب تعبير فرانك ليسترينيان، «صيغة نفي» للحديث عن آكلي لحوم البشر الذين ليس لديهم «لا حرف ولا وزن ولا مقياس ولا ملابس ولا قمح ولا كروم». ويضيف ليسترينيان أنه يوجد هنا «بُعد بدائي ضمني»[٢]. هي طريقة في النظر. لا يبدو أن استخدام هذه الصيغة كافٍ للحديث عن البدائية. إذ يمكن أن تكون «لصيغة النفي» دلالة مختلفة: كان مونتاني أحيانًا يستخدمها ليصف نفسه؛ إنه «مدقق بلا معرفة»، «قاضٍ بلا تشريع»[٣]، وهو أيضًا «من دون فن ومن دون كتاب، من دون نحو أو مبدأ، من دون سوط ومن دون دموع، وإنه تعلم اللاتينية نقية كما كان معلمه في المدرسة يعرفها»[٤]. في النهاية، فيما يخص البدائية، يمكن القول إن مونتاني لا يستبعد نفسه من هذه الفئة، وهو من يرى أعماله نتائج ذات طبيعة فجة وبسيطة. «هل هناك سبب أن أنتج للعالم، الذي يُعلي من شأن الطريقة والفن، نتائج تتسم بأنها فجة وبسيطة، وذات طبيعة ما زالت واهنة؟ ألا يعني هذا أن نقيم جدارًا بلا أحجار أو ما يشبه ذلك، أن نؤلف كتبًا من دون علم ومن دون فن؟»[٥].

---

(١) Ralph Waldo Emerson, Société et solitude, Rivages, «Poche», 2010, p. 28.

(٢) Franck Lestringant, Le Brésil de Montaigne : le Nouveau Monde des «Essais» 1580-1592, Chandeigne, 2005, p. 43.

(٣) Essais, III, 9, p. 1001.

(٤) Essais, I, 26, p. 173.

(٥) Essais, III, 2, p. 805.

أحد طرق الدخول المختارة إلى إنسانية الآخرين هو أن نوجِّه اهتمامًا إلى استخدام النفي. فهذا النفي يعمل على مستويات مختلفة: يوجد «نحن» أو «أنا»، وهناك «الذين» و«اللاتي» ليسوا نحن: الآخرون أو «الآخر». كيف نفسر النفي هنا؟

فيما يبدو أن أحد السبل المتاحة لنا تكون بواسطة استخدام المفرد أو صيغة الجمع. المفرد أولًا: تقليد نابع من ديكارت أضفى، أكثر من ديكارت نفسه، سمة مطلقة على الـ«أنا». النتيجة أن «الآخر» قد وُضع في عداء مع «الأنا». عبَّر جان بول سارتر عن ذلك باستخدام مفاهيم التشيُّؤ والتموضع للآخر: الآخر، متموضعًا هو معارض للأنا، الذات. تحويل «الأنا» إلى مطلق عبَّر عن نفسه في جدل الوجود والعدم، الآخر أعدمته الأنا التي تتمتع بامتياز الوجود: «الآخر يضع الذات في خطر، كلمة تلخص هذا الوضع الجديد للوعي، وهي كلمة «السلبية». سنقول إن كينونة الوعي هي الآن مدركة على أنها «جدلية»[١]. في هذا الجدل يصبح اللا وجود شيئًا ما! وهو ما تعارضه «الأنا». فكرة أن العقل يتحدد بالمواجهة قد جعلت ثلاث أطروحات مرتبطة ولا يمكن الفصل بينها: وضعية الوجود، إنسانية العدم، الجوهر السلبي للحرية»[٢].

بعد ذلك، صيغة الجمع: «الآخرون». هذا الجمع يفسد عمل التعارض بين الذات والآخر. مونتاني لا يمنح امتيازًا لوعي مؤسس يتحدد بالتعارض. الوعي، طبقًا للأصل اللغوي لمفهوم «الشخص» في

(١) Vincent Descombes, Le Même et l'Autre, Minuit, 1979, p. 36-37.

(٢) Ibid.

اللاتينية، هو قناع وأحيانًا صوت. إنه يسخط كصوت، يحمي نفسه بتبني أقنعة، ولا يكف عن أن يرسل تحذيرات للأنا عندما يخشى أن يُنزع عنه القناع وهو في حال الخطر، كما كانت الحال مع الهوجونوت[1]* المسافرين في فرنسا حينما يطالبهم الكاثوليك بالتصريح بهويتهم الدينية.

مونتاني يتحدث عن الآخرين، سواء تعلق الأمر بالهنود الحمر أو الأتراك أو الأفارقة. لقد قابل البعض منهم وسمع شهادة من قابلوهم. النفي لن يؤدي بالنسبة إليه دور «أنسنة العدم»[2]. إنه يحمل في داخله صيغًا من الحرمان. الحرمان من القضاء ومن المعرفة بالنسبة إلى مونتاني نفسه، والحرمان من الآداب، والمقياس والموازين بالنسبة إلى آكلي لحوم البشر، بعبارة أخرى: التوبينامبا من سكان البرازيل. كل مرة يتعلق الأمر بحرمان إيجابي: الحرمان ليس علامة على نقص أو إعاقة كما هي الحال في العمى لكن بالأحرى هو انسجام للذات مع ذاتها ومع الآخرين، على خلفية تنوع كبير من الكائنات.

عندما يقول مونتاني أن نقارن لا يعني أن نساوي، فهي طريقة لأن يُقال إن المقارنة كمنهج أنثروبولوجي سوف تكون منصتة للخلاف كتنوع وليس للخلاف كتعارض. الاختلاف عن شيء يمكن أن يعني

---

(١) * البروتستانت المطاردون في فرنسا.

(٢) التعبير لفانسان ديكومب واصفًا فلسفة كوجييف: الطبيعة هي الطبيعة في وضعيتها التامة، العمل الإنساني في المقابل ينكر ما هو. معطى وبواسطة ذلك يعبر عن حريته. «أنسنة العدم تتضمن أنه لا يوجد شيء سلبي في العالم خارج الفعل الإنساني». **Le Même et l'Autre, op. cit., p. 47.**

أن يكون المرء شيئًا آخر بالنسبة إليه. إنه المعنى الأول الذي يحتفظ به مونتاني. الأشياء تختلف ومونتاني يدرك ألف طريقة للعيش. هي ليست متطابقة، وقبل كل شيء، لا يمكن اختزالها إلى طريقة واحدة: لا ثقافة تكون معيارًا تُقاس عليه الثقافات الأخرى، وبالتالي لا يمكن أن يُقال عنها أرقى. أن نقارن من دون أن نساوي، هذا يعني مقارنة مع الإحصاء من دون أن ننحو إلى مطابقة المقارنة مع الوصف، مع قبول الهفوات، والنواقص؛ الإحصاء في غياب الشرح أو الاختزال.

يتعلق الأمر بعمل دراسات أنثروبولوجية كي نجد مدخلًا إلى إنسانية الآخرين، إنسانية منفية خصوصًا بواسطة الحملات الاستعمارية. الفيلسوف وعالم الاقتصاد الهندي أمارتيا سن، الحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد عام ١٩٩٨ والذي تُرجم له كتاب بعنوان «ديمقراطية الآخرين»[١]، يجعلنا مدركين للخبرات الديمقراطية في أرجاء العالم كافة: في كل مكان، وبحس عالٍ للحرية، حدث نقاش وتبادل ومشاركة أو حدثت معاناة، لعدم القدرة على فعل ذلك. عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي، جاك جودي، في كتابه «سرقة التاريخ» بيَّن كيف أن مصادرات لتاريخ الآخرين حدثت في الماضي. وقد شدد هنري ديفيد ثورو، في القرن التاسع عشر، على مشكلة غياب أرشيفات كثير من بلاد العالم: «لدينا تاريخ هائل لأوروبا في العشرة آلاف سنة الأخيرة. فلنتخيل أن لدينا تاريخًا كاملًا بنفس القدر للمكسيك وبيرو في نفس الفترة -تاريخ للقارة الأمريكية: الوجه الآخر للعملة. من الصعب

(١) Amartya Sen, La Démocratie des autres, Rivages, 2006.

أن نعتقد أنهم، كشعب متحضر، كانوا يسكنون بلادًا غير معروفة في العالم القديم! أي وقائع، أي أحداث حدثت في أمريكا قبل أن تكون معروفة لسكان العالم القديم؟»[١].

في هذه الحالات الثلاث المذكورة، ثورو وجودي وسن، لدينا سبل للولوج إلى إنسانية الآخرين. أن نتفادى «السجن الحضاري»[٢]، وهو تعبير لأمارتيا سن، ونبيِّن أن ما نطلق عليه «النهضة» لم يكن له طريق مباشر للانتقال من اليونان واللاتين إلى الأوروبيين، وأن نستكشف الدوائر الطبيعية للتضامن الطبيعي: هذه مشروعات في حاجة إلى تحليل.

تهديدات لما هو إنساني

النزعة الإنسانية حينما نصرفها في صيغة الجمع نجدها تُحيل إلى الإنجازات الإنسانية التي تساهم في التضامن وفي العمل المشترك، هناك حيث يكون الإنسان حاملًا لما هو إنساني. بالتأكيد من الصعب تحديد «الإنساني» إلا إذا قيَّدناه في كلمات. ولكن الإنساني إن لم يكن معروفًا فهو على الأقل معترف به في لفتات وممارسات جلية: الإنسان يُظهِر نفسه بصورة سلبية في كل ما يهدده، ويصير محركًا للعمل لصالح الكرامة الإنسانية حينما تكون هذه الكرامة مهددة: عبودية وتحرش وتعذيب واختطاف رهائن، ونهب، إلخ، هذه ممارسات تهدد الإنساني،

(١) Henry David Thoreau, Un monde plus large, Le Passeur, 2021, p. 302.

(٢) Amartya Sen, Identité et violence, Odile Jacob, 2007, p. 34.

وتفرض العثور على أشكال للكفاح من أجل القضاء عليها. نحن نراها جيدًا: هي إشارات سلبية تقدم مدخلًا إلى مفهوم الإنسانية. الكرامة الإنسانية تعبر عن نفسها في القانون بصورة سلبية. يتعلق الأمر بالكفاح ضد كل ما يهدد الحياة والحرية الإنسانية، «ضد كل ما ينتهك الكرامة الإنسانية»، كما تقول المادة ١٦ في القانون المدني في فرنسا.

شهدت النزعة الإنسانية الكلاسيكية، والتي تُنسب في العادة إلى النهضة الأوروبية، هجومًا مزدوجًا: بواسطة تحليلات من النوع الذي قام به مارتن هيدجر، تحليلات تضع الوجود مكان الإنسان؛ وتلك التي في الخط النيتشوي أرادت أن تستخلص النتائج من القول المأثور «إن الله قد مات» بأن تُلحِق به عبارة «الإنسان قد مات»؛ أي إنسان الميتافيزيقا المسيحية.

في قلب القرن الأخير، انطلقت الانتقادات الجذرية للنزعة الإنسانية أولًا من هيدجر. قدم هذا الفيلسوف فكرة أن كل نزعة إنسانية تقوم على ميتافيزيقا. وهذه الميتافيزيقا تسلِّم بجوهر للإنسان محدد «كحيوان عاقل» أو تعتبر الإنسان «وسطًا» بين مملكتين، المملكة الإلهية والمملكة الحيوانية، كما فعل بِك دولاميراندولا في نهاية القرن الخامس عشر. فشلت الوجودية السارترية حسب هيدجر في الخروج من الإنسانية الميتافيزيقية، لأن تبديل تصور ما يظل يعتمد على التصور الأصلي. بتحديد الوجود على أنه طريقة في الوجود، خارج كل صلة، وسابق على كل جوهر، يطوِّر سارتر ميتافيزيقا ذات افتراضات ثقيلة. القول بأننا قد أُلقي بنا في العالم، وبأن الإنسان محكوم عليه بأن يكون

حرًّا هي طريقة لوضع صيغة بِك دولاميراندولا في شكل معاصر يشير إلى أن الإنسان يعطي لنفسه صورته: «إذا لم نقدم لك يا آدم مكانًا محددًا أو ملمحًا خاصًّا بك، فذلك من أجل أن يكون لك الملمح والمكان والهبات التي تتمناها أنت نفسك وتملكها حسب رغبتك وفكرتك»[١].

الطريق الآخر المتخَذ للخروج من النزعة الإنسانية «الميتافيزيقية» يعيش على كتابات سنوات ١٩٧٠، ولا سيما كتابات ميشيل فوكو. انتقادات هيدجر حول هذه النقطة أحدثت سيلًا من الكتابات المعادية للإنسانية. وبناء على ذلك، كانت سنوات ١٩٧٠ في فرنسا مراجعة كبري لما أُطلق عليه «النزعة الإنسانية». ميشيل فوكو لم يتردد في مهاجمة المفهوم: «نعتقد أن النزعة الإنسانية مفهوم قديم جدًّا يرجع إلى مونتاني أو حتى إلى ما قبله. في حين أن كلمة نزعة إنسانية humanisme غير موجودة في قاموس ليتريه الذي صدر في ١٨٧٣-١٨٧٧. في الواقع، مع هذا الإغواء في الوهم بأثر رجعي، الذي نخضع له في الغالب، نتخيل طوعًا أن النزعة الإنسانية كانت دائمًا ثابتًا كبيرًا من ثوابت الثقافة الغربية. وهكذا، فإن ما يميز هذه الثقافة عن الثقافات الأخرى، مثل الثقافات الشرقية أو الإسلامية، هو النزعة الإنسانية. كثيرًا ما نتأثر حينما نتعرف على آثار لهذه النزعة الإنسانية في مكان آخر، لدى كاتب صيني أو عربي، وهنا يكون لدينا انطباع بأننا نتواصل مع كونية النوع الإنساني»[٢].

---

(١) Jean Pic de la Mirandole, De la dignité humaine, Éclat, 1993.

(٢) Michel Foucault, «L'homme est-il mort?» [1966], in Dits et écrits, Gallimard, «Quarto», 1994, I 1954-1975, p. 568.

هذه الفقرة لميشيل فوكو، علاوة على السخرية اللاذعة التي تنتهي بها، تشارك في الحركة العامة التي تنوي تقويض القواعد المفاهيمية للنزعة الإنسانية وتصل حتى إلى إنكارها على مونتاني الذي تقترن به هذه النزعة. إنه يعترض بطريقة ضمنية على قول هيدجر الذي مؤداه أن «الثقافة الغربية» قد وظفت هذا المفهوم بصورة «دائمة». يوجد، حسب فوكو، «وهم بأثر رجعي»، طريقة لرؤية الماضي ليس على أنه الحاضر الذي كان، ولكن على أنه ماضٍ لحاضرنا. «وهم بأثر رجعي» يقترب حتى من «السراب»: «ليس فقط أن النزعة الإنسانية لا وجود لها في الثقافات الأخرى لكن من المحتمل أن تكون في ثقافتنا نوعًا من السراب»[1].

نقطة ثالثة علينا إبرازها في قول فوكو هذا، هي: القوة المهيمنة لما اتخذ اسم «النزعة الإنسانية» في الغرب، تصير القاعدة لاستيعاب ليس فقط الصينيين أو العرب، وإنما «مؤلفوهم» ومثقفوهم إجمالًا. النزعة الإنسانية، صورة بسيطة من التبحر واستعراض الثقافة، إذا جاز لنا القول، يكون لها ملمح السيطرة الخفية بالكاد. «كونية التنوع الإنساني» يُستدل عليها من قاعدة مُصاغة في الغرب، وتشير إلى خطأ في التفكير: «الوهم بأثر رجعي».

لكن هذا التواطؤ الجوهري بين ثقافة غربية ونزعة إنسانية ليس بديهيًّا. يلح فوكو على الجانب الحصري والمميز الذي تكتسي به النزعة الإنسانية الغربية. لا توجد نزعة إنسانية إلا في الثقافة الغربية،

(١) Ibid.

نتيجة لذلك تصبح هي النموذج الذي تُقاس عليه كل صورة، والتي تكون بالضرورة شاحبة وغير تامة، لأي إنجاز «إنساني» في ثقافات أخرى. هل يمكن حقًّا أن يكون المرء فارسيًّا أو لا يكون إلا بناء على صورة مستنتجة من ثقافة مهيمنة؟ طبقًا لفوكو، الإشارة إلى النزعة الإنسانية تعني الاستدلال على الآخرين من الذات وليس ملاحظتهم كما استطاع هو أن يفعل بالسفر إلى إيران في لحظة الانتفاضة ضد الشاه، في ١٩٧٨، وقيامه كما يقول «بعمل «صحفي» يستمع إلى الشعب».

أراد فوكو أن يبلور عملًا نقديًّا مصنوعًا من «الاهتمام» و«الحضور» و«الكرم»[١]، متجهًا إلى الوصف «لرجال ذوي أيادٍ عارية يريدون أن يرفعوا وزنًا هائلًا يقبع فوق كاهل كل واحد منا، ولكن بوجه خاص، فوق كاهل كل واحد منهم -عمال البترول، فلاحو أطراف الإمبراطوريات- وزن العالم كله»[٢]. طبقًا له، بماذا يتعلق الأمر؟ بانتفاضة شعب بأسره ضد الجيش والشرطة للمطالبة برحيل الشاه، القائد السياسي الذي عمَّم الفساد في كل مشروع يُقال عنه إنه «تحديث» للبلاد[٣]، مع دخول مالية مخصصة للقريبين من النظام، من الفستق إلى البترول. أمكن لفوكو ملاحظة أن أكبر معامل تكرير البترول في عبادان ولَّدت «بؤسًا هائلًا

(١) «Michel Foucault et l'Iran» [1979], in Dits et écrits, op. cit., II 1970-1975, p. 762.

(٢) «Le chef mythique de la révolte de l'Iran» [1978], in ibid., p. 716.

(٣) إلى ماذا، إن لم يكن إلى الدين، يمكن أن تستند الحيرة ثم التمرد لشعب صدمته «التنمية»، و«الإصلاح»، و«العمران» وكل ضروب فشل النظام؟
Michel Foucault, «Inutile de se soulever?» [1979], in ibid., p. 792

على هذه الجزيرة الرملية بين نهرين ضاربين إلى الصفرة». معمل التكرير هذا يجاور بالفعل «أحياء فقيرة» مكونة من «أكواخ من الطين الجاف غارقة في الرجس»[١]. كيف لمثل هذه الثروة ألاَّ تخلق قوى اجتماعية؟ أراد فوكو أن يكون منتبهًا إلى «هذه اللحظة حيث الحياة لم يعد يمكن مقايضتها والسلطات لم تعد تستطيع فعل أي شيء، وحيث ينتفض الناس أمام المشانق والمدافع الرشاشة»[٢]. يلاحظ فوكو الطاقة المحرِّكة للمرجعية الدينية، ليس لتجعل منها مجرد ملجأ أو نزعة رجعية ولكن التفكير في نمط من الوجود. إنه لا ينكر أن هذا الدين؛ أي الإسلام وقد أصبح وسيلة للسلطة، لن يولِّد نفس المخاوف التي ولَّدها النظام الذي قضى عليه الدين. الدين كسلطة «تنزع الأهلية» عن فعل الانتفاض[٣]. لا يمكن أن نكون أكثر وضوحًا. يبقى أن شيئًا ما من هذا الدين قادر على إيقاظ الشعوب. ينبغي الوعي بالإسلام «كقوة سياسية» للاحتجاج وليس للاقتراح: «مشكلة الإسلام كقوة سياسية هي مشكلة جوهرية بالنسبة إلى عصرنا وبالنسبة إلى السنوات المقبلة. الشرط الأول لتناوله بقليل من الذكاء هو ألَّا نبدأ بأن نضع فيه الكراهية»[٤]، والحذر من خلط كل صور الإسلام بالتعصب. يعرض فوكو هنا مسألة تمدد العدو، التي سنعود إليها، على الطريقة التي يُحال بها الإسلام كله

---

(١) Michel Foucault, «La révolte iranienne se propage sur les rubans de cassette» [1978], in ibid., p. 710.

(٢) Michel Foucault, «Inutile de se soulever?» [1979], in ibid., p. 791

(٣) Michel Foucault, «Inutile de se soulever?» [1979], in ibid., p. 791.

(٤) Ibid.

في صيغه المتنوعة اليوم إلى معيار وحيد للقياس: التطرف. يصبح من الصعب الحديث عن الإسلام بطريقة أخرى إلا بقياسه بالكراهيات التي يستثيرها الإرهاب بكل أنواعه.

أريد أن أرفع هنا التباسًا في الصفحات التالية: لن نقدم أي مصداقية للنسبية في كل صورها؛ الإقرار بوحدة النوع الإنساني هو اقتضاء أساسي للعقل. الرؤية الشاملة التي أدافع عنها تفترض أن ما سُمي «النزعة الإنسانية» ينبغي أخذه بجدية، بعيدًا عن السخرية الفوكوية أو الإنكار الهيدجري. كيف يمكن للمرء أن يكون منفتحًا على الإنسانية في مجملها وعلى نزعة إنسانية يكون العالم هو مقياسها؟

١

وحدة التنوع الإنساني

عندما نضع في الصدارة مفهوم التنوع، يمكن أن نعتقد أن صيغة الجمع في تعبير «الآخرين» تهدد فكرة «نوع إنساني». تحليلات كثيرة عزت لمونتاني نسبوية ثقافية. في الواقع، مونتاني لا يضعف إخلاصه أبدًا لكونية الحس السليم كقدرة على الحكم سيتذكرها ديكارت: البشر ينتمون جميعهم إلى نوع، ومزودون كلهم تقريبًا بوسائل وأدوات متشابهة للإدراك وللحكم [١]. ديكارت قريب من مونتاني في بداية كتابه «مقال عن المنهج»، وبعيد عنه في كتابه «تأملات ميتافيزيقية»، التأمل الثاني.

البشر جميعهم من نوع واحد

نعم، البشر، كل البشر، يشتركون في الحس السليم كطاقة صورية على الحكم. «الحس السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس؛ [...] القدرة على الحكم الجيد، والتمييز بين الحق والباطل، الذي هو بشكل خاص ما يطلق عليه «الحس السليم» أو «العقل»، هو من الناحية

(١) Essais, I, 14, A, p. 51.

الطبيعية متساوٍ لدى كل البشر، وهكذا، فإن تنوع الآراء لا يأتي من كون بعض البشر أكثر عقلًا من الآخرين، ولكن من قيادتنا لأفكارنا في طرق مختلفة، ولا نأخذ في الاعتبار نفس الأشياء»[١]. لكن ليس من الأكيد بالنسبة إلى مونتاني أن هذا الحس السليم يحتاج إلى أن يجعل من الأنا مطلقًا في صيغة «أنا أفكر»: أجمل الحيوات في خاطري هي التي تندرج في النموذج المشترك والإنساني، بنظامٍ، لكن بلا معجزة ولا إفراط [٢]. المشاركة في نفس القدرة على التفكير لا تقتضي القول إن الفكر يتبلور وحده طبقًا لانحياز ذاتي يجعل من الأنا مطلقًا.

الملخص الذي يقدمه ديكارت لتأمله الثاني يتحدث عن الحرية الكاملة للعقل: «وفي التأمل الثاني، نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة فيفترض أن جميع الأشياء التي يقع له أدنى شك في وجودها هي أشياء معدومة، لكنه يتبين أن من الممتنع إطلاقًا حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود»[٣].

عندما يقدم ديكارت فضيلة الكرم التي تُفهم من الجميع على أنها شهادة على اهتمام موجه إلى الآخرين، نجده أيضًا يصوغها بمصطلحات ذات صلة بحرية الإرادة. «هكذا فإني أعتقد أن الكرم الحقيقي الذي يجعل الإنسان يحترم نفسه إلى أعلى درجة يمكنه بحق أن يحترم ذاته بها، يقوم في جزء منه فقط على أن هذا الإنسان يعرف أن ليس هناك

(١) René Descartes, Discours de la méthode, partie I, § 1, Vrin, 1970, p. 33.

(٢) Essais, III, 13, B, 2, p. 1116.

(٣) Descartes, Méditations métaphysiques, Vrin, 1978, p. 14.

من شيء ينتمي إليه بحق ويخصه مثل التصرف الحر في إرادته، وأنه لا يمكن أن يُقرظ أو يُلام إلا لحسن استعماله أو لسوء استعماله لهذه الحرية الموضوعة تحت تصرفه. والجزء الآخر من الكرم الحقيقي يقوم على أن الإنسان يشعر في نفسه بتصميم حاسم وثابت في أن يستعمل هذه الحرية استعمالًا جيدًا؛ أي في ألَّا تنقصه الإرادة أبدًا كي يبادر إلى عمل كل الأشياء التي يحكم أنها الأفضل وينفذها، وهذا هو اتباع الفضيلة بالتمام»[١].

في إحدى رسائله إلى الأميرة إليزابيث دوبوهيم، يعبر مع ذلك عن هذه الفضيلة في صورة إغاثة شخصية للآخرين، وفي صورة صيغة اجتماعية للتبادل والهبة التي سيترجمها مارسيل موس في صيغة «هبة، تلقٍّ، رد»: نرى في العادة أنه قد يحدث لمن يعدون متأهبين لإسعاد الآخرين أن يتلقوا أيضًا هبات من الآخرين حتى تلك التي لم يطلبوها، وممن لا يتلقون منهم شيئًا لو صدقناهم، وأن المشقات التي يجدونها في الإسعاد ليست أكبر من المزايا التي تقدمها لهم صداقة الذين يعرفونهم. لأنه لا ينتظر منا سوى الهبات التي نستطيع تقديمها بصورة مريحة ولا ننتظر من الآخرين أكثر من ذلك، ولكن يحدث غالبًا أن ما يكلفهم قليلًا يفيدنا كثيرًا، بل حتى إنه يمكن أن يمدنا بحياتنا[٢].

يوجد إذن لدى ديكارت صور من الاهتمام بالآخرين، لكنها صور

---

(١) René Descartes, Les Passions de l'âme, article 153, «En quoi consiste la générosité», Vrin, 1970, p. 177.

(٢) René Descartes, «Lettre à Elisabeth de Bohême», janvier 1646. in Correspondance avec Élisabeth et autres lettres, Flammarion, «GF», 1989, p. 162.

مشتقة من حرية الاختيار ومن تفكير في العناية الإلهية، تجعلنا نفهم أن هناك أحداثًا لا تعتمد علينا.

بحثًا عن مفردات الاهتمام

أَإرادة حرة موجهة نحو الملكية المطلقة «للأنا» أم اهتمام موجه لآخرين؟! إيريس مردوك في أطروحتها اللامعة[١] التي تبين دين الوجوديين للرومانسية، تلح على المفهوم السارتري للإرادة المطلقة، فكرة متأثرة بقوة بالميتافيزيقا الديكارتية. إضفاء سمة الإطلاق على إرادة الفرد، هو الاعتقاد أن هذا الفرد يمتلك إرادة فارغة، تقرر على قاعدة لا شيء، من عدم. إيريس مردوك تقترح محل فكرة الإرادة فكرة الاهتمام، اهتمام موجه للآخرين ولسياقهم، وليس تثبيت النظرة على الحرية المفترضة للأنا. «نحن محتاجون إلى أن نكون قادرين على أن نفكر في إطار درجات للحرية، وأن نتصور بمعنى غير ميتافيزيقي، غير شمولي، وغير ديني، في تسامي الواقع»[٢] وتضيف: «الإيمان الخالص والبسيط بالعلم، مقترنًا بفكرة أننا كائنات عاقلة تمامًا، يولِّد نقصًا خطيرًا في حب استطلاع العالم الواقعي، وفشلًا في تقدير الصعوبة في معرفته»[٣].

الذات السارترية مهووسة بقدرة الإرادة محاصرة بأسئلة سوء النية

---

(١) Iris Murdoch, Sartre, un rationaliste romantique [1953], Payot, 2015

(٢) Iris Murdoch, «Against Dryness» [1961], in Existentialists and Mystics, Penguin Books, 1999, p. 293.

(٣) Ibid.

والصدق، في حين أن جوانب أخرى للحقيقة، مثل الدقة فيما يخص الوقائع متروكة في عالم الظل. ها نحن مرة أخرى أسرى للحكم المطلق للأنا الديكارتية التي ترى نفسها «كسيد ومالك للطبيعة»[١]، ينجح مستخدمًا القوة في لَي صيغة مونتاني مع تبنيها، مونتاني الذي يرى أنه محض افتراض من العقل أن نتخيل أنفسنا «سادة وأباطرة على باقي المخلوقات»[٢].

بالتأكيد، يمكن دائمًا أن نقول إن الدعوى المرفوعة هنا ضد ديكارت هي دعوى زائفة. أداة التشبيه «كـ» تبين أن الإنسان ليس سيدًا ومالكًا للطبيعة. يبقى أنه سيد على أفكاره ويبدو أنه لم يعِ نصيبه من «الحظ» في حين أن هذا الحظ يمكن أن يكون في ركاب العقل[٣]. بعبارة أخرى، الأشياء العارضة يمكن أن تكون على نحو ما يقرره العقل في ظروف مشابهة. ولكن قد يحدث أنه لا يقرر إطلاقًا، وعليه أن يتوافق مع الأسباب العارضة. لا تتمثل هذه الأسباب في القول بأن العناية تقرر أشياء لا تعتمد على الذات. يستخدم مونتاني قليلًا كلمة «العناية». عندما اقترحت البابوية على مونتاني أن يستخدم أكثر هذه الكلمة بدلًا من «الحظ» في الطبعات القادمة للمقالات، سمع مونتاني الاقتراح لكن لم يطبق التوصية.

مع ذلك، يمكن أن نقول إن ديكارت، عندما يضع في الصدارة

---

(١) René Descartes, Discours de la méthode, op. cit., p. 128

(٢) Essais, I, 14, p. 55.

(٣) Titre d'un des essais de Montaigne, livre I, chapitre 20.

الوجود والفكر، يستخدم افتراضات إنسانية ضمنية: نحن فجأة في الفكر وفي الوجود أيًّا ما كان[١]. وعندما استعار سبينوزا هذه الفكرة من ديكارت، لم يستعِر مع ذلك حرية الاختيار التي يعتبرها وهمًا: «الإنسان ليس إمبراطورية داخل الإمبراطورية»[٢].

ليست لغة العناية ولا لغة الإرادة المطلقة. النتائج مهمة. بِعَزْو إرادة، على شاكلة الإرادة الإلهية، إلى الإنسان، نضع ضمنًا الإنسان في صراع مع البشر الآخرين، ونفضِّل الإنسان على الطبيعة: «الإنسان ابتعد عن الطبيعة وعن الكون الذي يمثل جزءًا منه، وأكد قدرته على إعادة صياغة الأشياء وفق إرادته»[٣]. في هذه الحالة «هذا العالم المحروم من القيم، والذي تضاف إليه القيم بواسطة الاختيار الإنساني، هو عالم أدنى من الإنسان، عالم من الموضوعات، من الأشياء يمكن أن نعرفه بدقة، نتدخل فيه، على شرط الامتناع عن إسناد أي قيمة إليه، هو عالم من دون الإنسان، عالم انسحب منه الإنسان قصدًا، ويمكنه بذلك أن يفرض عليه إرادته»[٤].

تهدف إيريس مردوك أن تستبدل بلغة الإرادة لغة الاهتمام. نحن في حاجة إلى مفاهيم أخلاقية سميكة وكثيرة العدد، ليس فقط هذه المفاهيم «الرقيقة»، مثل: مفاهيم «الخير» و«الإرادة»، ولكن مفاهيم وصفية ومعيارية، مثل: مفهوم الجبن -الندالة كما يقول مونتاني- والقسوة

---

(١) هي القراءة التي يقترحها جيل ديلوز في: Gilles Deleuze dans ses cours du 2 et du 9 décembre 1980.

(٢) Baruch Spinoza, Éthique, partie III, préface.

(٣) Louis Dumont, Essai sur l'individualisme, Seuil, 1983, p. 290.

(٤) Ibid., p. 291.

والامتنان والعطف والمجاملة والكرم أيضًا. كل هذه المفاهيم السميكة تمثل صدى «للأوصاف السميكة»[1] -بحسب كلمات كليفورد جيرتز- للحديث عن مجتمعات تُلاحَظ وتُدرَس كمخطوطات ذات حروف ناقصة وألغاز معقدة، يجب استخدام مناهج متعددة لفهمها.

إنه تأليف لمعجم للاهتمام ترجوه بشدة إيريس مردوك، وهذا المعجم يأخذ في الحسبان هذه المفاهيم الأخلاقية السميكة وهذه التوصيفات الأنثروبولوجية السميكة. الاهتمام يتعارض مع الإرادة التي ترى أنها حرة بصورة مطلقة. يحقق الاهتمام نزع المركزية عن الذات، وهو شرط لملاحظة العالم في تنوعه، وألَّا نجعل منه إسقاطًا للإرادة الإنسانية على الإلهية. مونتاني لا يضع الإرادة في تعارض مع الاهتمام، كما تفعل مردوك وسيمون فيي، لكنه بالتأكيد يستبعد الإرادة التي تعبر عن نفسها في الادعاء والغرور الإنساني. ويستبقي من الإرادة التصميم أو العزم على القتال من أجل إنقاذ الحرية، حتى وإن طرأ الموت: «التقدير [القيمة] وثمن إنسان يتمثل في القلب والإرادة: هنا يكمن الشرف الحقيقي. البسالة هي الحسم، ليست السيقان أو الأذرع، ولكن شجاعة النفس؛ لا تتمثل في قيمة حصاننا ولا أسلحتنا ولكن فينا، [...] التي أمام خطر اقتراب الموت لا تتخلى عن أي نقطة من ثقتها، والتي لا تزال ترى وهي تودع الروح عدوها بنظرة حاسمة ومستهينة، إنها مصابة ليس منا ولكن من الحظ، مقتولة وليست مهزومة»[2].

---

(١) Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, Basic Books, 1973, chapitre 1, p. 10.

(٢) Essais, I, 31, A, p. 211.

الإنسان الشفاف إزاء نفسه

أبرزنا ديون الوجودية لديكارت. يعطي ألبير كامو لهذه الحركة الفكرية ميلًا صوفيًّا أكثر منه ميتافيزيقي. «الشعور بالعبث» يقوم على فكرة أن الإنسان يبذل بلا توقف جهدًا في التوفيق بين جانبين من الواقع، أو جانبين من الفكر، أو جانب من الواقع وجانب من الفكر، من دون أن يتوصل إلى ذلك. يتعلق الأمر بطلاق بين «الروح التي ترغب والعالم الذي يخيب الآمال»[١]. أو أيضًا بين «شهيتي للمطلق والوحدة، وعدم قابلية هذا العالم للاختزال إلى مبدأ عقلي»[٢]. ها نحن من جديد حول المطلق الذي يتخذ صيغة عاطفية بما أنها مسألة متعلقة «بالشهوة» وليس «بالإرادة». لا يتعلق الأمر باستكشاف الجوانب المعتمة في الشخص، ولا كما تقول إيريس مردوك «بدرجات الحرية». النبرة فجأة أصبحت مأساوية: نحن أمام «لعبة مميتة»، كما يقول لنا كامو، «تقود من الوضوح أمام الوجود إلى الهروب خارج الضوء»، وهذه اللعبة «يجب متابعتها وفهمها»[٣]. على العكس، تعتقد إيريس مردوك أنه ينبغي الاعتراف «بعتامة» الأشخاص وليس بوضوح المحاصر بالشعور بالعبث أو بمأساوية الظرف الإنساني، حيث البشر، مثلهم مثل الخيول الخشبية،

---

(١) Albert Camus, Le Mythe de Sisyphe, OEuvres complètes, t. I, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2006, p. 253.

(٢) Ibid., p. 254.

(٣) Ibid., p. 22.

يجرب بعضهم خلف بعض من دون أن يلتقوا، صورة من مسرحية الأبواب المقفلة لسارتر، التي تختم بعبارة «الجحيم هو الآخرون».

«الشرط الإنساني» الذي يرسمه كامو هنا هو ظرف الإنسان المنفي عن نفسه، المنفي داخل نفسه: «ما دامت الروح تصمت في العالم الساكن لآمالها، فكل شيء ينعكس وينتظم في وحدة حنينها». ولكن عند هذه الحركة الأولى ينشق العالم ويتهاوى: «عدد لا نهائي من الشظايا العاكسة تطرح نفسها للمعرفة»[١]، هذه «الشظايا العاكسة» تحتفظ إذن بالضوء الحنيني للكتلة الكاملة التي خرجت منها. من هنا المقارنة مع المتصوفة: «يجد المتصوفة حرية في وهب أنفسهم، في فنائهم، في إلههم، والرضا بقواعده، فيصبحون بصورة سرية أحرارًا بدورهم»[٢]. بين الإنسان العبثي والمتصوف توجد نفس المعاناة في القول بأننا لا ننتمي إلى أنفسنا، وأننا سنفقد أنفسنا فيما هو معطى على أنه حاضرنا. «الفناء في هذا اليقين الذي بلا أساس، الشعور من الآن فصاعدًا بأن المرء غريب بما فيه الكفاية عن حياته الخاصة كي ينميها ويعبرها من دون قصر النظر العاشق، يوجد مبدأ للتحرر»[٣]. يوجد أيضًا مبدأ الحنين إلى ميتافيزيقا لما هو ممتلئ، لتوافق الوجود مع نفسه.

---

(١) Ibid., p. 231.

(٢) Ibid., p. 259.

(٣) Ibid., p. 260.

استعداد، قدرة، طبيعة:
تنوعات حول الطبيعة الإنسانية

عندما نقرأ مونتاني اليوم، نرى لأي درجة يكون الجهد المطلوب لأن نقرأه من دون العدسة الديكارتية للاختزال التي تجعل من الطبيعة مادة خالصة. هكذا يعبر ديكارت: «اعرفوا إذن، أولًا، أني لا أفهم من «الطبيعة» هنا أي آلهة، أو أي نوع آخر من القوة الخيالية، ولكنني أستخدم هذه الكلمة للدلالة على المادة حتى وإن كنت أنظر إليها مع كل الخواص التي أعزوها لها، وتحت هذا الشرط يستمر الله في حفظها على نفس الطريقة التي خلقها بها. لأنه بهذا وحده يستمر هكذا في الحفاظ عليها، يتبع ذلك بالضرورة أن تكون هناك تغيرات عديدة في أجزائها، والتي لا يمكن، فيما يبدو لي، أن تُنسب إلى فعل الله، لأنه لا يتغير، فأنا أعزوها إلى الطبيعة، والقواعد التي طبقًا لها تحدث هذه التغيرات أسميها «قوانين الطبيعة»»[1]. المفهوم الديكارتي عن الطبيعة المختزل إلى المادة، وهذه المادة مختزلة إلى سماتها الهندسية، يستجيب إلى مشروع تأسيس علم للطبيعة، لكنه كان له تأثير على العقل الإنساني بحيث لم يعد يرى الطبيعة إلا كمجموع من الظواهر الخاضعة للكم، وليست أبدًا جوهرًا أو كيفًا. لم يؤخذ في الحسبان سوى ما هو

(١) René Descartes, Traité du monde et de la lumière [ouvrage posthume, 1664], in OEuvres philosophiques, I, Classiques Garnier, 2018, p. 349-358.

دائم، وما يطلق عليه «الخصائص الأولية»: الكتلة-الحركة-الامتداد. الخصائص الثانوية، التي تعبر عنها الخصائص الأولية لعنصر طبيعي، مثل: الروائح والأصوات والألوان، لا تؤخذ في الحسبان، من الناحية العلمية، أساسًا لأنها زائلة وعابرة وغير ثابتة بحسب القوانين التي تسمى «قوانين الطبيعة». عندما كان الأمر يتعلق بالنسبة إلى ديكارت بالحديث عن الطبيعة الإنسانية، كان يتحدث عن طبيعة تأسست في الإنسان بواسطة الله، وهي طبيعة تعبر عن نفسها جيدًا في الكوجيتو وكذلك في العواطف الإنسانية؛ بعبارة أخرى هي طبيعة تنتمي بوجه خاص إلى الميتافيزيقا، وبتأسيس إلهي.

ولكن هناك طريقة أخرى للحديث عن الطبيعة الإنسانية، بإلحاقها بفئة الكيف، يتحدث مونتاني عن الطبيعة الإنسانية باعتبارها وسطًا بين الميلاد والموت، كمسار في صيرورة دائمة: هي ما يتغير في كل لحظة، ما لا يبقى أبدًا ولا يقبل الاختزال، لا إلى نتيجة ولا إلى ظاهرة، لا عرض ولا مؤسسة في داخلنا. هنا لدينا مفهوم استعدادي للطبيعة بحسب النوع الأول من الكيف الذي قدمه أرسطو: الاستعدادات عابرة والملكيات دائمة. حركية مونتاني تمنح للطبيعة جوهرية وكيفية: جوهرية حين يصفها بأنها أم مرضعة[1]، وكيفية حين يصف تحولاتها -من لحظة إلى لحظة- التي تمس، ليس فقط الكائنات الحية، ولكن أيضًا الصخور الطبيعية التي تبدو علامة على الدوام، مثل أهرام مصر.

(١) Essais, I, 20, p. 96: «Voilà les bons avertissements de notre mère nature».

تحت فئة الكيف، كل الأنواع الفرعية معنية: الاستعدادات أولًا، لكي تشير إلى الصيرورة والمسار أكثر مما تشير إلى التغير، لأن التغير يفترض شيئًا ما يتغير وبالتالي يكون دائمًا، أما الطبيعة فلا تبقى أبدًا مشابهة لنفسها. أيضًا هي مسار وصيرورة. القدرات بعد ذلك تشير إلى التعلم الطبيعي الذي تتكفل به الطبيعة لجميع المخلوقات، من نسيج العنكبوت إلى استخدام الخشب والحديد بواسطة البشر، وأخيرًا العواطف أو الميول، وهي ما يطلق عليها مونتاني بصيغة الجمع «الطبيعيات» أو «الطبائع»: يوجد «الطبع الغني»[١] للا بويسي، ولكن توجد أيضًا «الطبائع الدموية»[٢] لأولئك الذين يرتوون من المشهد القاسي لنزال الوحوش مع المصارعين.

يوجد مع ذلك لكل هذه الخصائص عنصر يخترقها وهو التربية، «التعليم» أو أيضًا «الانضباط»، بحسب الكلمات التي يستخدمها مونتاني بالنسبة إلى أول نوع يندرج تحت الكيف في مقولات أرسطو، أي الزوج استعداد/ امتلاك، التربية تحضر عندما «تتضافر الميول الطبيعية وتقوى بالتعليم»[٣]. بعبارة أخرى، الميل العابر يصير امتلاكًا دائمًا. أما فيما يخص النوع الثاني من الكيف، وهو الفعل بسهولة، والذي هو تعريف للقدرة، فهذا الأمر نجده في عمليات التعلم التي تصبح طبيعة ثانية: المقدرة على استخدام الخشب والحديد، والذي ليس بقليل الشأن من

(١) Essais, II, 17, p. 659.

(٢) Essais, II, 11, p. 833.

(٣) Essais, III, 2, p. 810.

بين تعاليم الطبيعة. الصورة المكتسبة تتحول إلى جوهر. في النهاية، توجد الطبيعيات، تلك التي تقوى بشكل كبير بالاستخدام الذي يحصل لدرجة أننا لم نعد نعرف إذا كان بالفن أو بالطبيعة. هذا السلوك يحدث، كما هي الحال لدى إبامينونداس، المقاتل الطيبي الكبير في القرن الخامس قبل الميلاد، والذي يضعه مونتاني في سجله للرجال الممتازين: ها هي نفسٌ ذات تكوين ثري، إنه يقرن الأعمال الإنسانية الأكثر صعوبة وعنفًا، بالطيبة والإنسانية، حتى الأكثر حساسية التي نجدها في مدرسة الفلسفة. هذه الشجاعة الكبرى متضخمة وعنيدة ضد الألم والموت والفقر. هل كان طبيعة أم فنًّا ما رقق قلبه حتى وصل إلى هذه الدرجة من الرقة وطيبة الشخصية[١]؟

عندما يتعرض مونتاني إلى «الطبائع الدموية»[٢] فإنه يتحدث عن صورة من «غريزة اللا إنسانية» التي «تربطها» الطبيعة بالإنسان: بالتأكيد «الطبائع الدموية» كصفة للحيوانات تشهد على ميل طبيعي إلى القسوة. ولكن مونتاني يتحدث أيضًا عن «احترام» و«إلزام متبادل»[٣] للبشر فيما بينهم، والبشر مع المخلوقات الأخرى في صورة «واجب عام في الإنسانية». العطية الغريزية لا يمكنها أن تصنع إنسانية للإنسان. يجري تعويضها بالعمل التربوي الذي يقدم نفسه «كواجب» وليس «غريزة». هذا الواجب يتحدد بصور مختلفة إذا ما تعلق بالبشر، فيتخذ

(١) Essais, III, 1, p. 801.

(٢) Essais, III, 4, p. 833.

(٣) Essais, III, 4, p. 835.

شكل «العدالة» -العدالة واجب علينا تجاه البشر - أو إذا تعلق الأمر بالمخلوقات الأخرى، يتخذ شكل العطف والطيبة التي تجب «ليس فقط تجاه الحيوانات ذات الحياة والمشاعر»، ولكن حتى الأشجار والنباتات باعتبارها كلها مخلوقات قادرة على تلقي مثل تلك الطيبة وذلك العطف. واجب عام للإنسانية يأخذ شكل العدالة وشكل العطف يذكره ليفي شتراوس عندما يتحدث عن «الاحترام»: «الاحترام الذي نتمنى أن نحصل عليه من الإنسان تجاه أشباهه ليس سوى حالة خاصة من الاحترام الذي يجب أن يشعر به تجاه كل صور الحياة»[١].

الأمثلة المقدمة للأماكن والأفعال للعناية المخصصة للحيوانات هي مؤشر على هذا الواجب العام للإنسانية. الثقافة في صورة قواعد مؤسسة تأتي هنا لتمدد الطبيعة وتحققها باستبعاد التهديدات التي تأتي من «غريزة اللا إنسانية». نحن لسنا محكومًا علينا «بأمزجتنا وميولنا». الطبع ليس قدرًا محتومًا. في متناول القدرة الإنسانية أن تنوع من استخداماته وألَّا تدير الحياة حسب صورة واحدة أحادية: «أجمل النفوس هي تلك التي لديها تنوع ومرونة أكثر»[٢].

---

(١) Claude Lévi-Strauss, «Race et culture», in Claude Lévi-Strauss, textes de et sur Claude Lévi-Strauss, réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Gallimard, 1979, p. 459-460.

(٢) Essais, III, 2, p. 818.

ظرف إنساني وشكل إنساني:

عدم التمييز بين ما تفعله الطبيعة وما يفعله الفن نلاقيه بوجه خاص في كلمتَي «ظرف» و«شكل». توجد أولًا في كتاب المقالات العبارة التي يستشهد بها مرارًا في بداية الفصل الثاني للكتاب الثالث: «كل إنسان يحمل الصورة الكاملة للظرف الإنساني»[١]. السياق هو سياق عملي لفلسفة أخلاقية وليس سياقًا ميتافيزيقيًّا. لا يتعلق الأمر بالقول بأن هناك جوهرًا إنسانيًّا موجودًا في كل إنسان، ولا بالتالي القول إن كل إنسان هو كل الإنسان. باختصار، كلمة «صورة» ليس لها المعنى الأرسطي للبنية التي تشكِّل المادة، ولا المعنى الأفلاطوني للجوهر. أشار مونتاني للتو إلى «حياة شعبية» وأيضًا «حياة أكثر ثراءً». في الحالتين لدينا «ظرف إنساني». مصطلح ظرف ينتمي إلى فلسفة عملية، سواء كانت أخلاقية أو قانونية. كل إنسان يمر بخبرة الشيخوخة والألم والاقتراب من الموت، سواء كان قيصر أم لا: «حياة قيصر لم تعد لها قدوة كما حياتنا بالنسبة إلينا، إمبراطورية أو شعبية، هي دائمًا حياة تمر بها كل الحوادث الإنسانية»[٢]. يتعلق الأمر إذن بطوارئ الحياة وسلطة الحظ علينا عندما لا نكون مؤهلين لتقليل احتياجاتنا. يبين أندريه تورنون أن كلمة «الكاملة» في «الصورة الكاملة» تعني أن نأخذ في الحسبان كل الظروف في فعل قانوني. من وجهة نظر أخلاقية، الصورة هي مجمل طرائق العيش الممكنة والتي من بينها نقوم باختيارات -تقريبًا- سعيدة:

---

(١) Essais, III, 2, p. 805.

(٢) Essais, III, 13, p. 1074.

«الظروف الإنسانية لا تحدِّد مَثَلًا أعلى للإنسان، مبدأ لكل القواعد، ولكن مجموعة من احتمالات أو وعود أو تهديدات للعالم، موارد وأوجه قصور للنفس والجسد، والتي ينبغي أن نتحملها بكاملها. نجد هنا قاعدة لأخلاق تبتكر، وليس نموذجًا مجردًا محددًا للأبد»[١].

يوجد القانون، توجد الأخلاق، ويوجد في النهاية تاريخ المؤرخين حيث يتعلق الأمر «بالإنسان بوجه عام، الذي أبحث عن معرفته، والذي يبدو هنا أكثر حيوية وأكثر اكتمالًا من أي مكان آخر، تنوع الظروف الداخلية وحقيقتها جملة وتفصيلًا، تعدد وسائل تجميعها، والحوادث التي تهددها»[٢]. وهذه الظروف يُقال عنها طبيعية بمعنى ما يحدث غالبًا: «الطبيعي هو كل ما هو عام ومشترك وكوني[٣]. وما هو كذلك ليس جوهرًا، هو بالأحرى ما يتخذ شكلًا لحوادث تطرأ على الإنسان، بعبارة أخرى ما هو متكرر: «أي حلم يقظة في انتظار الموت من خلل في القوة تأتي به الشيخوخة القصوى، وأن نطرح هذا الهدف على ديمومتنا، بالنظر إلى أنه نوع الموت الأكثر ندرة بين كل الأنواع والأقل استخدامًا، نحن نطلق عليه وحده تعبير «طبيعي»، كأنه ضد الطبيعة أن ترى إنسانًا تقصف رقبته من سقطة، يختنق من غرق، يُفاجأ بالطاعون أو بالتهاب رئوي، كأن ظرفنا العادي لا يلقي بنا إلى كل هذه البلايا. نحن

---

(١) André Tournon, «Le grammairien, le jurisconsulte et l'humaine condition», Bulletin de la société des amis de Montaigne, no 21-22, juilletdécembre 1990, p. 114.

(٢) Essais, II, 10, p. 416.

(٣) Essais, I, 57, p. 326.

لا نجامل أنفسنا بهذه الكلمات؛ علينا، من باب المغامرة، أن نطلق تعبير «طبيعي» على كل ما هو عام ومشترك وكوني. الموت من الشيخوخة، هو موت نادر، متفرد وغير عادي، وبالتالي أقل طبيعية من صور الموت الأخرى»[١].

إضافة كلمة «طبيعي» تستند إلى القيمة. عندما يشير مونتاني إلى ما يعرف سقراط عمله، يقول لنا: «أن يعيش حياة إنسانية موافقة لظرفه الطبيعي»[٢]. الشرح الذي قدمه مونتاني لهذا الظرف الطبيعي قدمه في مقارنة مع ما يفعله الإسكندر. فإذا كان الإسكندر يسعى إلى «إخضاع العالم»، فإن سقراط يهدف إلى «علم أكثر عمومية وأكثر أهمية وأكثر شرعية»، وهو الذي لا يستهدف الذهاب إلى الأكثر علوًّا وإنما الأكثر انتظامًا»[٣]. استهداف النظام الطبيعي، أو أيضًا نظام «الظرف الطبيعي» هو خلط الأخلاق بالجمال في وضع أسلوب لوجود مشترك ومنتظم، من دون الصلاحيات الوهمية للملكة الخيالية للإنسان الذي يرى نفسه سيدًا ومالكًا للمخلوقات. بواسطة وجود مشترك، من دون سمو، يقلل الإنسان سلطة «الحظ». سر «الحياة الجميلة» هو تخفيض الاعتماد على الحظ بتقليل الاحتياج إلى الملكية. الكلمات الأخيرة في المقالات تتحدث عن الاستمتاع الملكي للمرء بوجوده الخاص، وأن يفهم ظرفه، وتشير إلى «أكثر الحيوات جمالًا التي تدرج نفسها في النموذج المشترك

---

(١) Ibid.

(٢) Essais, III, 4, p. 835.

(٣) Essais, III, 2, p. 809.

والإنساني بنظام ولكن بلا معجزة ولا إفراط»[١]. هذه الصياغة للأسلوب تفترض أن الأشياء ليست متاحة لنا في «بساطتها ونقائها الطبيعي»[٢]. نحن لسنا سواءً في الاستخدام، وهو استخدام يغير الطبيعة، نظرًا لأن «الأشياء لا تقيم عندنا في صورتها وفي جوهرها»[٣]. ابتكار أسلوب للحياة يمر بالانتباه الخاص للضرورة ولتخفيف الكماليات. باستهداف الضرورة تصبح العادة طبيعة؛ أي أن الظرف الإنساني يبقى في سجل الضرورات. يتحدث مونتاني حينئذ عن العادة كأنها «طبيعة ثانية وليست أقل قوة»[٤] ويقترح أن يطلق عليها: «طبيعة الاستخدام وظرف كل واحد منا؛ فلنُلزِم أنفسنا ونعامل أنفسنا وفق هذا الإجراء ولنمد انتماءاتنا وحساباتنا إلى هذا الحد»[٥].

من كل هذه الفقرات، يبدو جيدًا أن كلمة «ظرف» تحيل إلى نظام مؤسس عمليًّا، وإلى عُرف «وليس إلى ميتافيزيقا لها قيمة قانونية»[٦] في الأساس، ويمكنها أن تأخذ كما رأينا، أحيانًا، معنى أخلاقيًّا، وأحيانًا معنى تاريخيًّا. طبيعة وطبيعة ثانية تصبحان بلا فارق: «إجمالًا ها أنا بعد اكتمال هذا الإنسان، ليس لديَّ أن أعيد عمل إنسان آخر. من خلال

---

(١) Essais, III, 13, p. 1116.

(٢) Essais, II, 20, p. 673.

(٣) Essais, II, 12, p. 562.

(٤) Essais, III, 10, p. 1010.

(٥) Essais, III, 10, p. 1009.

(٦) كلمة ظرف نفسها كقيمة قانونية تحيل إلى نتيجة اتفاقية [...] وكذلك نظام موجود Dictionnaire de Michel de Montaigne, Philippe Desan dir., Champion, 2004, p. 188.

استخدام طويل، هذه الصورة مرت بي على أنها جوهر، وعلى أنها نابعة في الطبيعة»[١]. يستهدف مونتاني أن يُطبِّع الفن أكثر مما يجعل الطبيعة اصطناعية[٢]. إضفاء أسلوب على الوجود يتمثل في تحويل المرء صورته وظرفه؛ المشغول جيدًا وغير الطبيعي، والمؤسس بواسطة التربية والانضباط، إلى طبيعة. إجمالًا: «على العادة إعطاء شكل لحياتنا[٣] بتنويع طبيعتنا».

الإنسان بديل الله :

يجتهد مونتاني في إدانة الافتراضات الميتافيزيقية واللاهوتية التي تمنح الإنسان علوًّا فائق الحد. «سوف أتناول الإنسان في وضعه الأعلى»[٤]، يقول مونتاني، وانطلاقًا من هذه القاعدة، مفهومه بطريقة نقدية، سوف يُسقِط الغرور الإنساني. لا، الإنسان ليس وسيطًا بين الله والحيوانات، كما كان يعتقد بِك دولاميراندولا. كل ما هو تحت الشمس يستجيب لنفس القوانين. إذا كان الإنسان وسطًا، فهو ليس كذلك إلا بين الميلاد والموت الذي يصيب كل الكائنات الحية. بتخفيضه ليس للإنسان ولكن لغروره، وبرفعه للحيوانات المزودة بحساسية وبذكاء، يعيد مونتاني تصور النزعة الإنسانية. لا يوجد لدى مونتاني احتقار للإنسان. على العكس، هو يأسف على أننا نتعامل مع

---

(١) Essais, III, 10, p. 1011.

(٢) لو كنت من ذوي الحرف لطبَّعت الفن، وفنَّنت الطبيعة Essais, III, 5, p. 874.

(٣) Essais, III, 13, p. 1080.

(٤) Essais, II, 12, p. 501.

وجودنا بصورة سيئة[١]، وأننا نزيد من بؤس ظرفنا «بفن وبراعة»، وحتى إننا نسارع إلى متابعة موكب جنازة ونهرب من رؤية إنسان يأتي إلى العالم. وضعتنا الطبيعة في العالم أحرارًا وبلا قيد، لكننا نحبس أنفسنا في أماكن معينة[٢]. لا يتعلق الأمر بإرادة بلا حدود، ولكن بإرادة «بلا قيد». إن غياب الإجبار هو الدال وليس الاختيار الحر الذي يصنع العالم ويفككه «حسبما يتراءى له». «النفوس الممتازة ومحل الإعجاب»[٣]، ليست مع ذلك نفوسًا ذات سلطة فائقة للحد.

ما العمل لكي لا يخرج الإنسان من ظرفه؟ قد يحدث لمونتاني أن يعبِّر عن موقفة بصورة ركيكة للغاية، على حدود الكلام الفارغ الذي لا يؤكد شيئًا: «الإنسان لا يمكن أن يكون غير ما هو عليه، ولا أن يتخيل إلا في حدود طاقته»[٤]. يتعلق الأمر بوضع الإنسان إلى جانب إحدى نصائح سقراط، «حسبما نستطيع»، وليس إلى جانب بِك دولاميراندولا، «حسبما نريد». الأمراء أنفسهم، على غرار الإمبراطور جوليان، لا يريدون إلا ما يستطيعونه[٥].

إن ما كان يعتبره بِك دولاميراندولا إيجابيًّا كإرادة بلا حدود يصبح ادعاءً، مرضًا إنسانيًّا، «موضعًا عاليًا»: بسبب طمع هذا الخيال نفسه يصبح الإنسان مساويًا لله، ويمنح نفسه الظروف الإلهية، إنه يعزل نفسه

(١) Essais, III, 5, p. 879.
(٢) Essais, III, 9, p. 973.
(٣) Essais, II, 12, p. 512.
(٤) Essais, II, 12, p. 521.
(٥) Essais, II, 19, p. 672.

وينفصل عن جمهرة المخلوقات الأخرى، «يحدد نصيب الحيوانات إخوته ورفاقه ويوزع تلك الحصة من الملكات والقوى كما يحلو له. كيف يعرف بجهد ذكائه حركات داخلية وسرية للحيوانات؟ بأي مقارنة بينهم وبيننا يخلص إلى الحيوانية التي يلصقها بهم؟»[١].

فلنعطِ الكلمة لبِك دولاميراندولا بذكر الفقرة التي جعلته مشهورًا، حيث يتخيل الله يخاطب الإنسان: «لم أُعطِك وجهًا، ولا مكانًا مخصصًا لك، ولا أي ملكة تكون خاصة بك، يا آدم. من أجل أن يكون وجهك، ومكانك وملكاتك، تريد أن تغزوها وتمتلكها بنفسك. الطبيعة تنطوي على أنواع أخرى بقوانين حُدِّدت بواسطتي. لكن، أنت بلا أي حد، بواسطة حكمك الخاص، أنت تعرف نفسك. وضعتك في قلب العالم من أجل أن تستطيع بصورة أفضل أن تتأمل ما يحتوي عليه العالم. لم أجعلك سماويًّا ولا أرضيًّا، لا فانيًا ولا خالدًا، من أجل أن تنجز لنفسك، وبحرفة على طريقه المصور أو النحات الماهر، «صورتك الخاصة»»[٢].

النبرة الميتافيزيقية والمسيحية لهذا النص ليست محل شك. يذهب هيدجر إلى القول بأن «كل إنسانية تبقى ميتافيزيقية»[٣]، نظرًا لأنها تقترح جوهرًا للإنسان. يمكن مع ذلك أيضًا أن نقول إن الفقرة المذكورة من كتاب «مقال حول الكرامة الإنسانية» تذهب في الاتجاه المعاكس: لا

---

(١) Essais, II, 12, p. 452.

(٢) Jean Pic de la Mirandole, De la dignité humaine [1496], Éclat, 1993, p. XX.

(٣) Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Aubier, 1964, p. 51.

يوجد جوهر إنساني محدد سلفًا، بما أنه مخول للإنسان أن يمنح نفسه جوهرًا. كل شيء يقوم على الاختيار الإنساني.

لكن في الواقع، الافتراض الميتافيزيقي يبقى: ليس في التحديد السابق لجوهر إنساني، ولكن في الاعتراف للإنسان بإرادة حرة «بلا حدود»، من جانب، ومن جانب آخر، في مفهوم عن أن الطبيعة «منغلقة» في «قوانين دائمة». ملمحان مهمان للنزعة الإنسانية يتم تكريسهما هنا، منذ بِك دولاميراندولا وحتى سارتر؛ الإرادة الحرة من جانب، ومن الآخر انفصال الإنسان عن الطبيعة. الإنسانية السارترية تُنزِل الصفات الإلهية من عليائها لتضعها في الإنسان. بمعنى أنها تتخذ خطوة زائدة على ديكارت. الذات الإنسانية تصير «الإله الحقيقي»[١].

الفقرة القادمة لسارتر لا تترك أي شك حول هذه النقطة: «سيلزم قرنان من الأزمة -أزمة الإيمان، أزمة العلم»، لكي يسترد الإنسان هذه الحرية الخلَّاقة التي وضعها ديكارت في الله ومن أجل أن نلمح هذه الحقيقة، قاعدة أساسية للنزعة الإنسانية: الإنسان هو الكائن الذي جعل ظهوره عالمًا ما موجودًا[٢].

نتيجة الادعاء هي فصل الإنسان عن المخلوقات الحيوانية الأخرى وعن الطبيعة في مجملها. فقط «نشوة رائعة للعقل الإنساني»[٣] تجعلنا

---

(١) Vincent Descombes, Le Même et l'Autre, op. cit., p. 43.

(٢) Jean-Paul Sartre, «La liberté cartésienne», Situations, I, Gallimard, 1947, p. 334, cité par Vincent Descombes dans Le Même et l'Autre, op.cit., p. 43.

(٣) Essais, II, 12, p. 516.

نحب أنفسنا كآلهة، في حين أن «الإنسان ليس شيئًا». مونتاني، لأنه أراد أن «يدعس بقدمه الاختيال الإنساني»، يريد أن يُشعِرنا «بالجنون والإسراف وتفاهة الإنسان»[١]. مسار ليس هو الذي يتمثل في إضفاء الإنسانية على العدم، بل على العكس، بل هو في إضفاء العدمية على الإنسان. أنسنة العدم كانت هي القدرة على قول إن الإنسان يمتلك حرية كاملة لدرجة إمكانية أن تفكر في نفسها على أنها حرية اللا شيء، حرية القدرة على «وضع لا في مواجهة كل ما هو موجود»[٢]. هذه القوة كانت تأتي من الإرادة من دون حد. فكرة أخرى هي أن الإنسان بلا جدوى. إذا كان يعتقد أنه شيء ما، فإنه يفتن نفسه ويخدعها[٣]. الامتياز الإنساني في الرغبة في كل شيء، وفي أن يمتلك خيالًا حرًّا، لا يجعله أسمى من الحيوان، هو بالأحرى «خلل في الأفكار» التي تمثل له ما هو موجود على أنه غير موجود. السلطة في التصريح بأن الأشياء غير موجودة هو إذن المقابل من جميع الوجوه لكون وجود الذات نفسها عدمًا، هذه السلطة التي هي ميزة، «ميزة بيعت له بثمن غالٍ، ولا يجدر به أن يفخر بها، لأن من هنا يولد المصدر الأساسي للشرور التي تلم به: خطيئة، مرض، حيرة، اضطراب، يأس».

يوجد لدى مونتاني «شيطان ماكر»، ولكنه ليس خادعًا بشأن واقع العالم، إنه يمارس «طغيانه» علينا من خلال الغرور، فلنقهر هذا

---

(١) Ibid., p. 448.

(٢) Vincent Descombes, Le Même et l'Autre, op. cit., p. 36-37

(٣) Essais, II, 12, p. 449.

الادعاء «الأساس الأول لطغيان الروح الماكر»[١]. يستخدم مونتاني معجمًا خاصًّا بالغرور: «ميزة»، «أفضلية»، «امتياز»، «محاباة»، «مَلَكية متخيلة». عدد من الادعاءات المستنكرة، ومن التعسف «لمخلوق ليس فقط غير مسيطر على نفسه، ومعرض للعدوان بكل أنواعه»، لكن «يقول عن نفسه إنه سيد الكون وإمبراطوره»[٢]. أن نقلل ليس من شأن الإنسان وإنما غروره، ثم نُعلي من الحيوانات بأن نعترف لها بنوع من الذكاء، هو على طريقة ما فعله بلوتارك في كتابه عن الحيوانات.

النتيجة أيضًا جذرية فيما يخص طبيعة الله؛ يمكن أن نقول إنه بالنسبة إلى مونتاني من اللائق أن نترك الله يفسر ذاته، وأن نعترف به «كقوة غير مفهومة». وليست تلك القوة التي يحدها العقل والتي تجعلنا نبدأ عبارات بـ«الله لا يستطيع أن...»: لا يستطيع أن ينتحر، لا يستطيع أن يجعل الماضي كأنه لم يكن، إلخ. لكن كل جملة تبدأ بـ«الله لا يستطيع» لا تشير إلى الحكمة الإلهية بقدر ما تشير إلى الغرور الإنساني. في حالة عدم حبس الطبيعة الإلهية في جملة إعلانية إنسانية، يمكن التعرف على كل الصور التي تقر بالفضل لله، من أي مكان جاءت، من الوثنيين واليهود والمسلمين كما من المسيحيين: «الله يتلقى ويتخذ نصيبًا كبيرًا من الشرف والتبيجل اللذين يقدمهما له البشر تحت أي وجه وتحت أي اسم وبأي طريقه كانت»[٣]. ولا نندهش عندما نرى مونتاني يذكر جوبيتر على أنه «قادر على كل شيء»، وأنه «أبو العالم

(١) Ibid., p. 460.

(٢) Ibid., p. 449.

(٣) Ibid., p. 450.

وأمه، وملوكه وآلهته»، معترفًا له بجزء ذكوري وجزء أنثوي. ويستشهد بقصيدة لرونسار يقدم فيها مديحًا للشمس: نجم يلمع فوق الجميع، من دون تمييز في العادات، على عكس ما يفعل هذا الدين أو ذاك.

مسلمة وحدة النوع الإنساني

على قدر تراجع الغرور الإنساني يتزايد الاهتمام الموجه إلى الآخرين وإلى الاختلافات. ولكن عندما يقول مونتاني إنه يستقبل الاختلافات أكثر مما يستقبل التشابهات[١]، لا يقول إنه يستقبل الاختلاف فقط، ولكن يوجد مكان للتشابهات وهذا على صعيدين: تشابهنا مع الأنواع الحيوانية الأخرى على اعتبار أن أنواعًا عديدة تتوصل إلى آجرومية في الإيماءات والمشاعر[٢] (آجرومية، أي: قواعد مثل قواعد النحو)؛ والتشابه بين البشر الذي يقدمه استخدام «وسائل متشابهة من أجل الإدراك والحكم»[٣].

هذه الوسائل المنطقية التي هي التصور والحكم تأتي من الرسالتين الأوليين في أورجانون، أرسطو: المقولات وعن التفسير. الأولى تتعلق بالمقولات العشر التي من خلالها ندرك كل شيء. والأخرى عن صور القضايا التي نحكم بواسطتها. سبق واستكشفنا الاستخدام الذي يقوم به مونتاني للمقولات الثلاث المندرجة تحت الكيف: استعداد، طاقة، عاطفة أو «طبائع». لكن مونتاني لا يتبع أرسطو في كل النقاط.

---

(١) Ibid., p. 450.

(٢) Ibid., p. 513.

(٣) Essais, III, 13, p. 1065

عندما يقول إن الكلمة الرئيسية في منطقه هي «أنا أميز»، يبعد عن نفسه الجنس المشترك الذي يعرِّف أرسطو من خلاله كل شيء، لكن الجنس المشترك ليس هو الجنس الإنساني، ولهذا لا يمكننا أن نتخذ كشاهد فقرة مونتاني التي تؤكد أنه «لم يعد هناك فارق بين هذا الإنسان أو ذاك الإنسان كما بين هذا الإنسان أو ذاك الحيوان»[١]، من أجل إنكار وجود النوع الإنساني. يعلق مونتاني هنا على بلوتارك الذي قال: «إنه لا يجد مسافة كبيرة بين حيوان وحيوان، كما هي الحال بين إنسان وإنسان»[٢]، ولكن تعليقًا على ذلك، يحدد أكثر فكره الخاص عندما يؤكد أن البشر هم من نفس النوع «ما عدا الأكثر والأقل». المسافة المقصودة هنا بين البشر تتعلق بهذا «الأكثر»، وهذا «الأقل». تنوع العقول الإنسانية يعبر عن نفسه هنا في صورة مسافة: «يوجد عدد من درجات العقول بقدر ما توجد قامات من هنا إلى السماء»[٣]، ولكن وجود هذه الدرجات في العقول لا يهدد وحدة المجموع. على العكس، هو يبين الثراء والتنوع. وحدة النوع الإنساني لا تعني التطابق.

يبدو لي إشكاليًّا ما يقوله تزيفتان تودوروف في هذا الصدد؛ أي أن مونتاني ينكر «وحدة النوع الإنساني»[٤]. لا يوجد فقط «نوع إنساني» طبقًا لمونتاني ولكن أيضًا «حق للناس»، «ظرف إنساني» قدمنا خصائصه. عندما يُعلي مونتاني من شأن طريقة اتباع العادات المحلية،

---

(١) Voir infra, p. 106.

(٢) Essais, I, 14, A, 51.

(٣) Ibid.,

(٤) Tzvetan Todorov, Nous et les autres, Seuil, 1989, chapitre «Montaigne», p. 65.

مطلقًا عليها «قاعدة القواعد»[١]، يقدم هنا خصوصية للنوع الإنساني، بالإعلاء من شأن الاختلاف الخاص بكل عادة، ولكن معترفًا بأن هناك وحدة، «قاعدة القواعد» والتي هي عملية اتباع العادة. الاختلاف عند مونتاني ليس هو نفي وحدة الذات، ولا نفي التشابه. الأشياء مختلفة من دون أن يكون أحدها نفيًا للآخر. مع ذلك، تودوروف على حق في القول بأنه بالنسبة إلى مونتاني «الاختلافات» «غير مختلفة»[٢]، بمعنى أن لا واحد منها يمكنه أن يزعم الحق في أي هيمنة. الكوني الخاص بالنوع الإنساني ليس خاصية أصبحت كونية. أي بعبارة أخرى، ليست خاصية مهيمنة. إنه يتمثل في هذا الشيء المشترك بين الجميع وهو اتباع القاعدة.

منظور قراءة ليفي شتراوس لمونتاني جعل الاختلافات تعلو على التشابه. وهذان المفهومان ليسا بالضرورة في صراع ما بواسطته يكون البشر متشابهين؛ أي القدرة على الإدراك والحكم متفقة تمامًا مع فكرة أنهم يدركون ويحكمون على الأشياء بطريقة مختلفة فيما بينهم. جان بويون في تعليقه على كتيب «العرق والتاريخ» لليفي شتراوس: يبرز أنه «في الأفق الإنسانوي، التشابه جوهري بالفعل، يثبته واقع أن الفهم يتم تصوره على أنه مسار للتماهي؛ الاختلافات على العكس، إن لم تكن وهمية فهي ثانوية. الآخر ليس فقط إنسانًا في اختلافه ولكن رغم اختلافه»[٣]. أقول أنا على العكس إنه إنسان في اختلافه وليس رغم

(١) Ibid.

(٢) Tzvetan Todorov, Nous et les autres, op. cit., p. 66

(٣) In Claude Lévi-Strauss, Race et histoire, Denoël, 1952, postface, p. 91.

اختلافه. في سياق تأكيد وحدة النوع الإنساني، الاختلاف فعلًا ثانوي بالنسبة إلى مونتاني كما تؤكد ذلك الفقرة التي تتحدث عن أولوية الرابطة الكونية على الرابطة القومية: «أرى أن كل البشر مواطنون معي بما يشمل البولندي وكذلك الفرنسي، مرفقًا هذه الرابطة القومية بالكونية والاشتراك»[١]. ولكن قد تكون ثانوية، لكنها مع ذلك ليست وهمية. الانتماء الإنساني أولى ولكن هذا لا ينفي المصداقية عن هذا الانتماء أو ذاك لتلك العادة أو الثقافة أو الأمة.

نحن والآخرون في نوع واحد

هذا الانتماء إلى النوع الإنساني لا يقترن لدى مونتاني بحمولة سيمانطقية ثقيلة عن تطور النوع الإنساني، وعن معناه المرجح أو عن تقدم تاريخه: «نحن لا نذهب إطلاقًا، نحن بالأحرى نتجول، نلف وندور هنا وهناك، نحن نتنزه على آثار أقدامنا. أخشى أن تكون معرفتنا ضعيفة بكل المعاني، نحن لا نرى بالكاد بعيدًا ولا خلفًا»[٢]. يلاحظ ليفي شتراوس عن حق أن «تطور المعارف لعصر ما قبل التاريخ وعلوم الآثار يميل إلى نشر الصيغ الحضارية في المكان، التي كنا نتصور أنها متدرجة في الزمن»[٣]. إنه يشجب كل صور النزعة التطورية، مشيرًا إلى أن هذه النزعة لا معنى لها إلا في إطار النظرية الداروينية ولا يمكن نقلها داخل إطار اجتماعي وتاريخي. ولكن هناك طرائق أخرى لإدراك

(١) Essais, III, 9, p. 973.

(٢) Essais, III, 6, p. 907.

(٣) Claude Lévi-Strauss, Race et histoire, op. cit., p. 38

التطورية: ليس كواقع مندرج في تاريخ الإنسانية، ولكن كأداة، ومثل كل أداة، «أداة مؤقتة». التطورية تسمح لنا بالفعل بألّا نضفي سمة جوهرية على الاختلافات بين البشر. هي هكذا تُستخدم كأداة لطرح مسلمة وحدة النوع الإنساني. المسلمة هي طلب من العقل، لها وظيفة منهجية لكن هنا أيضًا وظيفة أنثروبولوجية: تطرح وحدة النوع الإنساني. وهذا هو مشروع مارسيل موس والذي طبقًا له «من يقول أنثروبولوجيا يفترض وحدة النوع الإنساني». بعد ذلك «من أجل تقديم لوحة علمية، ينبغي اعتبار الاختلافات، ومن أجل ذلك ينبغي وجود منهج علمي»[١].

على العكس مما كان يعتقده ليفي شتراوس، يمكن أن نستخدم التطورية استخدامًا سلبيًّا، وهو إنكار عدم قابلية الأعراق للاختزال: «التطورية تعني أن نرفض كل اختلاف بالطبيعة بعين الأعراق». ويعلق رينيه ديمون على مارسيل موس مضيفًا هذا: «يمكن لنا أن نرفض التطورية اليوم، ولكن لا يجب أن ننسى أنها هي التي دمجت الـ«نحن» و«الآخرين»، «المتحضرين» و«البرابرة» في نوع واحد. فكرة التطور استُخدمت كسقالات مؤقتة توحِّد بين مجموعات متفردة قبل أن تتمكن من الاندماج في كل. الآن نحن نجد هذا الكل غير محدد بما فيه الكفاية ونطلب دراسة الاختلافات، كما كان موس مواظبًا على فعله. ولكن لم يكن ممكنًا دراسة الاختلافات قبل توطيد أركان الوحدة الأساسية»[٢].

---

(١) Louis Dumont, Essai sur l’individualisme, op. cit., p. 219.

(٢) Ibid., p. 201-202.

ما إن يتم الإقرار بوحدة النوع الإنساني، يمكن أن ننظر باتجاه الاختلافات ونذهب نحو الإقرار بإنسانية من كانوا لزمن طويل محتقَرين، معتبَرين في التاريخ «برابرة» في نظر من يرون أنفسهم «متحضرين».

٢

عالم متسع:
هنود حمر، أتراك، أفارقة

في فجر النهضة الأوروبية، كان بِك دولاميراندولا يعتبر أن الإنسان يتمتع بامتياز خاص: من دون أن يكون له مكان معين، كان مع ذلك وسيطًا بين الله والحيوانات. بعد ذلك بمائة عام، سوف يجتهد مونتاني في إدانة هذه «المَلَكية المتخيلة»[١] الممنوحة للإنسان.

ماذا حدث خلال مائة عام؟ بين الفترة التي كتب فيها بِك دولاميراندولا ١٤٨٥ وفترة ظهور الكتابَين الأولَين من المقالات ١٥٨٠، حدثت قطيعة مهمة، هي: «طرد اليهود»[٢] من إسبانيا ومجزرة الهنود الحمر، مأساتان ارتُكِبَتا باسم المسيحية. عالم آخر ينبثق، ليس على أنه «عالم جديد» كما يحلو لنا غالبًا أن نطلق عليه، لكن «آخر». الحديث عن «عالم جديد» هو أننا نضع أنفسنا في قلب التعارض بين القديم والجديد، وهو تعارض ذو افتراضات أنثروبولوجية محل نقاش. البرازيل والمكسيك وشيلي وبيرو، هل انتظرت أن تُستَعمَر كي تأتي

(١) Essais, II, 11, p. 435.

(٢) Voir infra.

إلى العالم بوصفها جديدة؟ مونتاني يتحدث عن «عالم آخر» أو «الهند الجديدة» وقليلًا ما يتحدث عن «عالم جديد» إلا ربما بطريقة موارِبة أو ساخرة.

الاستعمار بقسوته يدخِل فجوة في النزعة الإنسانية النابعة من خطاب عن الكرامة الإنسانية لبِك دولاميراندولا. كرامة مهدرة ومنكرة عن جزء كبير من الإنسانية من قِبل جزء آخر يمارس عليه «إرادة بلا حد» شبه مقدسة، يمتلكه ويدمره، كما يفعل مع كل ما ليس هو: الطبيعة والتنوع البيولوجي والبشر الآخرون. نقد أقوال بِك دولاميراندولا يصل إلى ذروته عندما يعترف مونتاني بأن ما بين الإنسان والإنسان أبعد مما يفصل بين الإنسان والحيوان، ومن جانب آخر أن العادات المسيحية «مقارنة بعادات الوثني أو المسلم» ليست في صالح المسيحيين، بالنظر إلى المجازر الإسبانية في المكسيك ومجازر البرتغاليين في البرازيل؛ «فلنقارن عادتنا بمسلم أو وثني، فستكونون دائمًا في مرتبة أدنى»[1].

الإنسانية المصادرة

يُقدم مونتاني على أنه استثناء في النزعة الإنسانية الوليدة. من المُجدي أن نقدم هنا تعريف جاك جودي للسمات الثلاث لهذه الإنسانية الأوروبية، يُقال أيضًا «نزعة إنسانية وليدة»: «النهضة الأوروبية تمنح نفسها الملامح الإيجابية للبشرية ذاتها. وهكذا فإن مفهوم النزعة الإنسانية قد عين ثلاثة أشياء: ١- العودة إلى ثقافة مكتوبة سابقة؛

(١) Essais, II, 12, p. 442.

٢- الازدهار الأكثر كمالًا للفضائل والإمكانات الإنسانية؛ ٣- بعض مراحل التاريخ حيث يلعب الدين دورًا نسبيًّا محدودًا في النشاط الفكري»[١].

ترتب على ذلك أن أُطلقت كلمة «هيومانيست» على المتبحرين المتخصصين في الآداب الكلاسيكية[٢]، و«الهيومانتي» على دراسة النحو والبلاغة والتاريخ والفلسفة. الإنسانية بصيغة المفرد أو «هيومانيتاس» تميل إلى ازدهار الإنسان، وقوة نفسه، وتأهله للحكم jugement. ونرى أننا ننتقل من معنى أدبي أو دراسي إلى معنى أخلاقي. الإنسانية هي تآلف من هاتين السمتين: السمة الأدبية، السمة الأخلاقية. يضيف جاك جودي معنى ثالثًا: في تطورها، تبتعد النزعة الإنسانية عن الدين وتقترن بعلمنة المجتمع.

وما يدينه جودي هو الطريقة التي استأثرت بها النزعة الإنسانية الأوروبية بملامح موجودة في كل الحضارات، بحسب معايير متغيرة ولكن لها ملامح الانتماء إلى عائلة واحدة. التوبينامبا في البرازيل ليسوا متعلمين بالمعنى الأوروبي للمصطلح، ولكن لديهم شعرًا بقيمة شعر أنا كرويون، هذا الشاعر الغنائي اليوناني الذي عاد شعره على ذوق العصر في فرنسا في القرن السادس عشر[٣].

على المستوى السياسي يرفض كلٌّ من جاك جودي وأمارتيا سن

---

(١) Jack Goody, Le Vol de l'histoire, Gallimard, 2010, p. 341.

(٢) Ibid., p. 340

(٣) Voir infra, p. 66-67.

الفكرة التي ترى أن الديمقراطية هي ابتكار غربي. جودي لا يتردد في القول بأن «الديمقراطية الغربية» قد اختطفت عددًا من القيم التي كانت توجد في مجتمعات أخرى: النزعة الإنسانية والشعار الثلاثي «فردية، حرية، مساواة»، وكذلك مفهوم «الإحسان» المفترض أنه «مسيحي»[١]. أمارتيا سن يدين السفسطة التي بحسبها أن المجتمعات الآسيوية والإسلامية في العادة تميل نحو النُّظُم التسلطية. لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى سن وجودي بأن يقولا إن القيم الإنسانية «موجودة» في كل مكان. إذا كانت الحال كذلك فإننا نكون في إطار فكر للتحقق انطلاقًا من ترسيمة جاهزة سابقًا ومعطاة لأوروبا.

وكما يقول فوكو: «يثير إعجابنا أن نجد ما يشبهنا في مكان آخر و«الاتصال»[٢] إن لم يكن الاتحاد مع النوع الإنساني. يهتم جودي بالأحرى ببيان الطرق غير المباشرة التي سارت فيها النهضة الأوروبية: العرب والصينيون والهنود بحسب طرق التجارة والتي هي في الوقت نفسه طرق للمعرفة، رسخوا القيم الإنسانية. النهضة الأوروبية لم تتخذ طريقًا مباشرًا يبدأ من المعرفة الكلاسيكية، اليونانية واللاتينية، إلى المعرفة الأوروبية في القرن الخامس عشر، والعرب لم يكونوا «مجرد ناقلين للمعلومات من نقطة إلى أخرى»[٣].

أمارتيا سن ينتقد «الاعتقال الحضاري» الذي نحبس فيه ونقلص

---

(١) Jack Goody, Le Vol de l'histoire, op. cit., p. 348.

(٢) Cf note no 1,

(٣) Jack Goody, Renaissances. Au singulier ou au pluriel?, Armand Colin, 2020, p. 91.

فيه الكائنات الإنسانية بإدخالهم في فئات أحادية ومحددة سلفًا، مثل: «العالم الغربي»، «العالم الإسلامي»، «العالم الآسيوي».

الرهان هو، كما يوضح كلود ليفي شتراوس في درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس هو «التكفير» عن النهضة، وأن تنتهي من «النزعة الإنسانية الضيقة» التي تخلط بين حضارة معينة والحضارة بوجه عام.

مسيرة علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية في قطيعة شاملة مع الجدل الهيجلي أو السارتري، هو الاعتراف بكل كائن على أنه «كلي وعيني وقابل للضم»، وليس مثل ذلك الذي يعتبر نفسه مالكًا «لمَلَكية متخيلة»[١]، وطبقًا لصلاحيات تجعل كل ما هو سواه موضوعًا. مسيرة مونتاني، متحدثًا عن ذاته، تعارض نقطة بنقطة ديالكتيك الوجود والعدم، أو الذات والموضوع. يتعلق الأمر بأن يجعل من الذاتية الأكثر حميمية وسيلة لبرهان موضوعي[٢]، كما يجعل من الآخرين وسيلة لمعرفة الذات: «لا أقول الآخرين إلا لأتحدث عن نفسي»[٣]. في حديثه عن نفسه، يلتقي مونتاني بكل الآخرين وليس فقط بآخر، ولكن بكل الآخرين بواسطة المعرفة، حينما يكون ذلك ممكنًا، بواسطة وصف وتعداد أغلب الوقت. الحديث عن الذات ليس لجعل كل شيء يبدأ بالذات، حينما يتصور المرء نفسه إرادة متحررة من كل ارتباط، موجهة لغزو العالم. نقد النزعة الإنسانية الضيقة التي يتمناها ليفي شتراوس

---

(١) Essais, II, 11, A, p. 435.

(٢) Claude Lévi-Strauss, «Leçon inaugurale au Collège de France».

(٣) Essais, I, 26, p. 148.

بحسب مشروع كان مونتاني قد حققه بشكل كبير، وهو الذهاب تجاه «نزعة إنسانية لا تبدأ من الذات، ولكن تجعل للإنسان مكانًا معقولًا في الطبيعة بدلًا من أن يقيم نفسه سيدًا وينهبها، من دون حتى أن يراعي الحاجات والمصالح الواضحة لهؤلاء الذين سيأتون بعده»[١].

طبقًا لفوكو[٢]، أفق الفكر الجدلي هو التوفيق والراحة التي يعد بها، وأفق الفكر التحليلي هو الفهم. ويستكشف مونتاني هذا الفهم بالمنهج المزدوج للوصف والتعداد. تعداد هؤلاء وأولئك هو بلا نهاية. إنه يضعنا في قلب عدم الاكتمال البنيوي المرتبط بمعرفة الآخرين. ولكن ليس لأن المعرفة غير كاملة يتراجع الفعل أو يكون غير يقيني. على العكس، مونتاني لا يستهدف سوى الفعل. هو ليس هذا الدارس الشاك المقيم في مكتبه، غريبًا عن العالم المحيط به. أدرك كلٌّ من رينيه إيتيامبل وجيرالد ناكام هذه النقطة. الأول بتقديم مونتاني كإنسان مستنكر لمجازر الاستعمار وملتزم بالعمل، والثاني بالإشارة إلى أن انسحابه من برلمان بوردو بدلًا من أن يجعله حبيس مكتبه، أدخله في مسار دبلوماسي لم ينتهِ إلا بموته.

في نص حاسم عنوانه «عنصريات»، يقول لنا رينيه إيتيامبل إن «مونتاني اختار أن يلتزم (والكلمة من عنده)، وأن يغضب من أجل

(١) Claude Lévi-Strauss, «Race et culture», in Claude Lévi-Strauss [1971], textes de et sur Claude Lévi-Strauss, réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Gallimard, 1979, p. 445.

(٢) Michel Foucault, «L'homme est-il mort?», art. cit.

القضايا التي تستحق العناء أو اللذة، من أجل «عقدة السجال»»[١]. يضيف إيتيامبل أن مونتاني «من دون أن يفشل أبدًا، اختار دائمًا الأفضل؛ الجانب الوحيد، وهو رفض كل تقدير لأي شخص، وبأي ذريعة (قاتل إله، بالنسبة إلى الهنود)، يقلل من شأن أحد الأعراق، سواء قريبة أو بعيدة، ينبثق منها دائمًا قريبنا»[٢]. أما فيما يخص جيرالد ناكام فهي تذكّرنا بأن استقالة مونتاني من البرلمان في ١٥٧١ لا تعني أبدًا انسحابًا من العالم: «في الواقع بدأ آنذاك، بالنسبة إلى مونتاني، فترة نشاط فكري مكثف، وبدني ودبلوماسي»[٣]. فليس لأننا، في خلفية المحل، «في الخارج وفي وضح النهار، مولودون للمجتمع وللصداقة»[٤]، كل المعرفة تتحول إلى محاولة للفعل، وإلى «امتلاك طبيعي»، لأنها لم تُصنع من «مبادئ وأقوال، وإنما أساسًا من نماذج وأعمال»[٥].

ها نحن بعيدون عن هذه «النزعة الإنسانية الضيقة» التي تحكم على الإنسانية بالنظر إلى امتلاك معرفة القدماء، ونحن نخلط الإنسانيات في الكتب الآتية من إرث وحيد، الميراث اليوناني الروماني، مع «الإنسانية» في حد ذاتها. ويشعر مونتاني بخطر هذا التماهي.

من جانب هو يتخذ مسافة بعيدًا عن أبيه الذي شارك في «الخبر

---

(١) René Étiemble, Racismes, Arléa, 1986, p. 57.

(٢) Ibid., p. 58.

(٣) Géralde Nakam, Montaigne et son temps, Gallimard, «Tel», 1993, p. 244.

(٤) Essais, III, 3, p. 823.

(٥) Essais, I, 25, p. 142-143.

المتحمس أن الملك فرانسوا الأول احتضن الآداب وحفظها»[١]. لأن مونتاني، إذا كان يقول إنه يحب الآداب، فهو يرفض «أن يعبدها»، أما أبوه فكان يستقبل الكُتَّاب «كأشخاص مقدسين ولديهم إلهام خاص من الحكمة الإلهية». افتنان الأب كان بقدر جهله. لأنه، «ليس لديه أي معرفة بالآداب»، والحال أنه يحدث لنا في الغالب أن نؤلِّه ما نجهله.

يرفض مونتاني الانضواء الذي طبقًا له نحن ننتقل من تعلم الإنسانيات إلى تطور الإنسانية: «لأننا أدركنا الصف الأول في المعرفة، الأول بين الرومان والآخر بين اليونان، وفي موسم ازدهار العلم، رغم ذلك لم نتعلم أنهم لم يحوزوا أي امتياز خاص في حياتهم»[٢]. ويضيف أنه لو حصرنا أفعالنا، لوجدنا بين الجهلاء رجالًا «فضلاء» أكثر مما بين «العلماء»[٣]، ومن جانبه، هو يفضِّل أن يشبِّه مائة، حرفيًّا، مائة مزارع يعرفهم عن «عمداء الجامعة»[٤]. وحتى شيشرون الذي كان يدين بمكانته للمعارف بدأ في شيخوخته يقلل من شأن الآداب.

من جانب آخر، الهنود الحمر الذين لم يكن لديهم آداب ولا أبجدية «هل سيُقال إنهم خارج ما هو إنساني؟»، لا، بالتأكيد. لديهم شعر خارج الزمن، كما ذكرت. في أوروبا الطباعة في بدايتها لم تصل إلا إلى جمهور محدود. الأساس يظل قائمًا في النقل الشفاهي. المقالات ليست فقط موجهة ناحية الفعل، وإنما أيضًا لا يمكن فصلها عن مؤلفها. تقوم مقام

---

(١) Essais, II, 12, A, p. 438.

(٢) Ibid., p. 487.

(٣) Ibid., p. 488.

(٤) Ibid., p. 487.

محادثة مع لا بويسي قطعها الموت، المقالات تندرج تحت أسطورة بجماليون[٥]. مونتاني يبتكر عملاً يصير هو لحمه ودمه. المقالات هي مثل «جسد صلب»[٦]. مونتاني يلح على السمة العضوية لكتابه. الكتابة تحاول ترجمة «الجسد الهوائي للصوت»[٧]؛ أي المحادثة في ملامحها الأكثر مادية: نفخ وإيقاع. «الكتاب ليس سوى بديل ضعيف للمحادثة، وللصداقة وللمجتمع، ولكن المحادثة والصداقة والمجتمع ليست بدائل ضعيفة، هي كل شيء بالنسبة إلى مونتاني، هي ميله الطبيعي»[٨]. مونتاني لا يريد أن يكون صانع كتب. إنه، «يتحدث إلى الورقة كما يتحدث مع أول من يقابله». لكن هذا الأول هو الذي يهمه، وليس الورق: «أيًّا من كنت، أريد أن أكون في مكان آخر غير الورق. [...] وضعت كل جهودي لصياغة حياتي. هذه هي مهنتي وهذا هو عملي. أنا لست صانعًا للكتب أكثر من أي عمل آخر. [...] كم أكره [...] أن أكون رجلًا ماهرًا في الكتابة وأكون إنسانًا معدومًا وأبله في مكان آخر»[٩]؛ في النهاية ما يكتبه «هو أنا، هو جوهري». الكتاب هو لكاتب شفاهي، يسعى قدر الطاقة إلى إعادة إنتاج سيولة الحديث، وسمته في المصادقة وعدم توقعه وعدم إعداده سلفًا. «الصورة الإنسانية» لمونتاني

---

(٥) Voir la fin de l'essai 8 du livre II, sur l'oeuvre créée qui prend le dessus sur la progéniture II, 8, p. 401-402

(٦) Essais, II, 37, p. 783.

(٧) Essais, II, 6, p. 379.

(٨) Albert Thibaudet, Montaigne, texte établi par Floyd Gray d'après des notes manuscrites, Gallimard, 1963, p. 52.

(٩) Essais, II, 37, p. 784.

تمنح نفسها في اللقاء وفي لذة المحادثة وفي العمل المشترك والحفاظ على الصحة. إنه ليس في حال الادعاء بالتبحر. وهذا بالطبع موجود، لكنه يتحول بلا توقف إلى حياة، مجسدة ومعايشة.

فيما يتعلق بالعمل الجماعي، كان بوصفه مسؤولًا سياسيًّا، قد سحب مهمة إدارة ملجأ للأيتام ممنوحة حتى ذلك الحين إلى رجال من الكنيسة بسبب سوء المعاملة التي يتعرض لها الأطفال. كان ذلك في مارس ١٥٨٢، بعد عام من توليه منصب عمدة بوردو. يتعلق الأمر بدير سان جيمس، «مأوى للأطفال اللقطاء ينتمي إلى اليسوعيين ويُدار باسمهم بواسطة شخص يُدعى نويل لوفيفر، كان الأطفال الرضع جوعى، المرضعات يتقاضين أجور الكفاف، وسجلات مزورة»[١]. مونتاني، بوصفه العمدة، ومحلفوه وضعوا تحت الرقابة المحلية والعلمانية «الممارسة الكنسية للإحسان».

الفقرة في كتاب المقالات والتي يشير فيها مونتاني إلى تزايد خدمات العدالة تمييزًا لها عن «العالم الجديد» حيث لا قوانين ولا قضاة، هي إشارة محتملة إلى الوضع في بوردو والذي أدانه مونتاني ومحلفوه في رسالة موجهة إلى الملك هنري الثالث، في ٣١ أغسطس ١٥٨٣: قوانين أكثر من اللازم، توزيع ظالم للضرائب، تفاقم الشحاذة. النبرة هي نبرة البحث عن عدالة اجتماعية مطابقة تمامًا لقرار إنساني ومسؤول، بعيدًا عن التبريرات الدينية.

---

(١) Géralde Nakam, Montaigne et son temps, op. cit., p. 306-307.

هنود حمر «العالم الآخر»

الهنود الحمر وثنيون. ولكن معتقداتهم تقترب من معتقدات الأوروبيين. اعتقدوا طبقًا لإحدى النبوءات الأزيتيكية -كذلك نحن- أن الكون كان «قريبًا من نهايته» وطمأنهم على اعتقادهم هذا «الخراب الذي حملناه لهم»[1]. جاء الإسبان على خيولهم غزاة، التقوا ببشر أوفياء ومحترمين للاتفاقيات المعقودة. أكثر جنوبًا، في البرازيل، الفرنسيون على عكس البرتغاليين، رأوا الحملة تنقلب إلى مغامرة وخيمة العواقب، استراتيجية فيلجانيون بعزل المستعمرين عن سكان القارة كانت لها نتيجة مزدوجة وهي «استثارة الصراعات بين الكاثوليك والبروتستانت» -صراع جرى تصديره إلى هناك، بسبب وجود أعضاء من المذهبين في المستعمرة الفرنسية المسماة «فرنسا القطب الجنوبي»- وجعل كل هذه المستعمرة هشة، أُهكلت تمامًا بواسطة البرتغاليين الذين تبنوا استراتيجية أخرى: الذوبان في السكان، إتمام زيجات مختلطة. في ١٥٦٠ بمساعدة الهنود الحمر، وضع البرتغاليون نهاية «لفرنسا القطب الجنوبي».

كان في داخل المستعمرة الفرنسية أحد القادمين من جنيف، وهو بروتستانتي، يترك بانتظام المستعمرة التي يرأسها فيلجانيون لفترة خمسة عشر يومًا تقريبًا للقيام بمغامرات استكشاف داخل الأراضي. يتعلق

(١) Essais, III, 6, B, p. 913-914.

الأمر بجان دو ليري الذي سيصف في كتابه «قصة رحلة في البرازيل» الصادر في ١٥٧٨، ما رآه قبل ذلك بعشرين عامًا مضت. قبل ذلك بواحد وعشرين عامًا صدر كتاب لأحد رفقاء السفر في هذه الحملة الفرنسية، كوزموجرافيا أندريه تيفيه، المعنون «ملامح فريدة من فرنسا القطب الجنوبي» ١٥٥٧. كل شيء يضع كلا المؤلفين في تعارض، الدين أولًا: الأول بروتستانتي والثاني كاثوليكي؛ ثم بعد ذلك المنهج، الأول يصف بدقة زمنية ما يراه ويتبنى شعار «انظر أكثر مما تملك»، الثاني يصنع عالمًا لأيديولوجي ويتبنى الأسلوب اليقيني لمكتسب شرعية من ملك فرنسا، من دون الأخذ في الحسبان أنه؛ أي تيفيه، «يذكر بإعجاب الغزوات الإسبانية، من دون أن يعبر، فيما يخص أساليبهم، عن أي تحفظ»[١]. اتُّهم ليري من جانب تيفيه بالسرقة، لأنه يعيد نشر لوحات نشرها تيفيه، والذي انتُقد بدوره لأنه لجأ إلى كُتَّاب من دون «ضمان سامٍ من الفحص» ولا «شهادات مصرح بها»[٢].

كل شيء يدفع إلى الاعتقاد أن مونتاني يعرف هذا الخلاف، وأنه لا يتذوق المنهج الكوزموجرافي ويفضِّل عليه عمل الطوبوجرافيين: «يلزم لنا طوبوجرافيون يقدمون لنا سردًا خاصًّا عن الأماكن التي كانوا

(١) Michel Jeanneret, «Léry et Thevet: comment parler d'un monde nouveau?», in D'encre de Brésil. Jean de Lévy écrivain, textes réunis par

(٢) Franck Lestringant, «L'excursion brésilienne: note sur les trois premières éditions de l'Histoire d'un voyage de Jean de Léry 1578- 1585», in D'encre de Brésil, op. cit., p. 31.

فيها»[١]، وليس أولئك الذين «لأنهم يملكون امتيازًا علينا أنهم رأوا فلسطين، [...] يريدون أن يستمتعوا بهذا الامتياز ليحكوا لنا أخبار كل المقيمين في العالم»[٢]. يستهدف مونتاني هنا تيفيه الذي كان كتابه يتضمن «موسوعة محمولة»، وكذلك دليلًا بحريًّا و«رسالة في الفلسفة الطبيعية»، و«تاريخ أصول الإنسانية وأهم الفنون والصناعات»[٣]. يشير مونتاني إلى ذلك واضعًا معرفة «جزء صغير» من الأرض في مواجهة كتابة كل الفيزياء[٤].

من جهة أخرى، من ملاحظته المباشرة لقطعة الأرض الصغيرة الخاصة بنا في دوردوني، حيث تزحف الرمال على الأرض ويغير النهر مجراه، يكون مونتاني مستعدًّا لاستقبال الحكايات التي تُحكى له عن العالم الآخر. «العالم هو حراك مستمر»[٥] في كل مكان. التجريدات والتعميمات لهؤلاء الذين يزعمون الحديث عن كل شيء استُبعدت بصراحة لصالح الشهادات الأكثر مباشرة حتى وإن كانت متشظية وبها نواقص. أحد خدم مونتاني عاش اثني عشر عامًا في البرازيل، تحادث معه مونتاني وأقام تحليلاته الخاصة على شهادة هذا الخادم وعلى

---

(١) Essais, I, 31, A, p. 205.

(٢) Ibid. Allusion ici au premier ouvrage de Thevet, publié en 1554, Cosmographie de Levant

(٣) Franck Lestringant, «Le récit de voyage et la question des genres: l'exemple des singularités de la France d'André Thevet 1557», in D'encre de Brésil, op. cit., p. 95.

(٤) Essais, I, 31, A, p. 205.

(٥) Essais, III, 2, p. 804.

شهادات البحارة والتجار الذين عرَّفه إليهم هذا الخادم نفسه. يضيف مونتاني أيضًا ما وصفه جان دو ليري، لأن هذا الأخير قال إنه كان «يصف ما لاحظه «يمس طريقة عيش الهمج» و«الأشياء الأخرى المتفردة وغير المعروفة هناك» والتي قال إنه «رآها في بلدهم»[١].

نصَف البشر بعضهم بعضًا:

من هذه الاتصالات وهذه القراءات يشحذ مونتاني منهجًا إثنوجرافيًّا: يتعلق الأمر بمتابعة التوبينامبا يومًا بعد يوم، بأن يكون منتبهًا لما يأكلون، والطريقة التي يرتبون بها إقامتهم، وعدد الوجبات التي يتناولونها؛ مشروبهم يُصنع من بعض الجذور وله لون نبيذنا الوردي. ولا يشربونه إلا فاترًا [...]. وبدلًا من الخبز، يستخدمون مادة بيضاء معينة، مثل كسبرة معجونة وقد تذوقته. «الذوق حلو وإلى حد ما خالٍ من النكهة»[٢]. لا شيء مثل الوصف لصورة من الحياة كي نُسقِط تسميات «البرابرة» والتي ليست إلا على فم أولئك الذين يضعون مفاهيم جاهزة محل ما هو مرئي.

سنرصد هنا السمة النباتية لمن يُقال عنهم «آكلي لحوم البشر»،

---

(١) Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, Plasma, 1980, chapitre VIII, p. 105. D'autres sources alimentent les Essais: la Très brève relation de la destruction des Indes, de Bartolomé de Las Casas, les chroniques de Francisco López de Gómara et celles de Gonzalo Fernández de Oviedo.

(٢) Essais, I, 31, p. 207.

وعلى ضوئها سوف يفهم على نحو أفضل الفقرة الشهيرة التي يقول فيها مونتاني إن آكلي لحوم البشر يصدمونه أقل من الأوروبيين الذين يشوون الأحياء بتكبيدهم ألف صورة من التعذيب. تُرى ماذا كان مونتاني يقصد حينما تكلم عن هذه الصور من التعذيب؟ لا يكفي أن نرى ما يفعله الأوروبيون في القارة العجوز. في ١٥٦١ ظهر كتيب بتوقيع بيير ريشييه وعنوانه: «رفض أحلام اليقظة المجنونة، إهانات بغيضة، أخطاء وأكاذيب نيقولا ديوران»، والذي يحمل اسم «فيلجانيون». رُسم فيلجانيون في صورة «طاغية أمريكا» الذي يرتب ضربات للبروتستانت حتى فقدان الوعي، ويقلب الضحايا ليكيل لهم الضربات على الجانب الآخر. اغتيل ثلاثة بروتستانت في ١٥٥٨: «بيير بوردون، جان دوبوديل، ماتيو فيرنوي، أوقفهم فيلجانيون وأغرقهم لأنهم رفضوا التنكر لمعتقدهم البروتستانتي»[١]. رفْض بيير ريشييه حوَّل فيلجانيون إلى ملك من آكلي لحوم البشر، ويخصص له نقدًا مزدوجًا: هذا الذي يستهدف القسوة التي تمارَس ضد البروتستانت، وذلك الذي يتغذى على السجالات اللاهوتية. ثم رسم صورة لفيلجانيون في صورة «غول بعين واحدة». إنه يبتلع البشر، ليس فقط حسب المعتقد في التحول المادي؛ أي في الحضور الجسدي للمسيح في القربان المقدس، ولكن أيضًا في عدالته

(١) Franck Lestringant, «L'excursion brésilienne: note sur les trois premières éditions de l'Histoire d'un voyage de Jean de Léry 1578- 1585», in D'encre de Brésil, op. cit., p. 20-21.

التي «تشبه بوضوح مطبخًا للحوم البشر، والأنكى من ذلك مطبخ للأحياء، حيث تُحرق الضحية وتُشوى من دون ذبحها في البداية»[١].

من وجهة نظر دينية، يُرى أن البروتستانت الكاثوليك من آكلي لحوم البشر أسوأ من الموجودين في البرازيل: «بدلًا من تخفيض فضيحة آكلي البشر «بالذهاب من الحي إلى الميت ومن النيء إلى المطهو، «القربان المقدسي الكاثوليكي» يحوِّل المطهو في البداية (علامة الخبز) إلى نيء رمزي (لحم المسيح الحي)»[٢].

كل هذا سمع به مونتاني أو قرأه. بالتأكيد، هو لا يستعيد المبالغات البروتستانتية، التي تجعل من الكاثوليك آكلين للبشر بسبب معتقدهم في التحول المادي. ولكن كل جانب القسوة حاضر في الفقرة التي يقول فيها إنه يفضِّل آكلي لحوم البشر على القائمين بالتعذيب الذين يُميتون ضحاياهم على نار هادئة. الحروب الدينية تطرح نفسها في تحليل «العالم الآخر»، أما فيما يخص آكلي لحوم البشر، فقد أُتيح لمونتاني فرصة لتطوير الطريقة التي يرى بها العلاقة بين الثقافة والطبيعة. الثقافة تغيِّر الطبيعة وتفقِرها، هذا ما يعتقده مونتاني بالرجوع إلى أفلاطون: من الكيانات الثلاثة، الطبيعة والحظ والفن، هذا الأخير هو الذي يصنع الأشياء بأقل جودة. الطبيعة لا يُنظر إليها على أنها مادة خامدة. إنها مليئة

(١) Franck Lestringant, «Le cannibale et la marmite», in D'encre de Brésil, op. cit., p. 53.

(٢) Franck Lestringant, «Les représentations confessionnelles du Brésil en France», in D'encre de Brésil, op. cit., p. 197.

بالإمكانات التي يقتحمها الفن والمهارة الإنسانية: كيف ننافس الطريقة التي يصنع بها الطائر عشه[١]؟

بين إمكانات الطبيعة، توجد الطريقة التي يعلن بها البشر في البرازيل والتوبينامبا عن التصريح بحبهم. ينبغي أولًا أن نحدد أن الغناء والرقص بالنسبة إليهم نمطا حياة يتوافقان مع دورات الطبيعة. الانفصال أو الانشطار، إنسان/ طبيعة، مجهول هنا. طبيعة الإنسان تنعكس في طبيعة الحيوانات، ولا سيما في الثعابين، بحسب تقارب يكرِّسه شعرهم. يحدثنا مونتاني عن شعر أناكريوني نسبة إلى الشاعر أناكريون في القرن السادس قبل الميلاد «نموذج الشعر الغنائي»، شاعر «اختُرعت» حياته، بمعنى أنها تختلط مع أغانيه التي تُكتب على الأواني المسماة بـ«الأناكريونية»، وعلى شواهد جنائزية عديدة: حياته المتخيلة تقدمه على أنه إغريقي من أيونيه محترف في السيمبوزيون، وضيف على الطغاة المتتاليين. هذا الوجود الذي يُعزى له هو في الواقع التفسير البيولوجي للنصوص الأساسية للغناء في الاحتفال الذي يتم تحت اسمه[٢]. هو شاعر احتفى به في عصر مونتاني رونسار وهنري إتيين في ١٥٥٤.

أنسنة آكلي لحوم البشر بواسطة الشعر «الأناكريوني» هي أيضًا طريقة للقول بأن هذا الشعب الذي بلا كتابة لديه شيء فائق الحيوية،

---

(١) Florence Dupont, L'Invention de la littérature. De l'ivresse grecque au texte latin, La Découverte, 1994, p. 81-82.

(٢) Essais, I, 31, A, p. 213.

وهو عنصر جوهري فيه: الكلمات والغناء. والأكثر من ذلك أنه غناء دقيق يتعارض مع قسوة المستعمرين. الشعر الأناكريوني معروف برقته وبدوره في تخفيض الاندفاع غير الإنساني للطغاة. يستشهد مونتاني بقصيدة من التوبينامبا. قصيدة هي إعلان حب: «أيها الثعبان، توقف يا ثعبان، من أجل أن تستطيع أختي أن تصنع على غرار رسمك طريقة لعمل حبل غني أستطيع تقديمه لحبيبتي؛ هكذا يكون في جميع الأوقات جمالك وهيئتك مفضلتين على كل الثعابين الأخرى»[١].

هذه الأغنية الرقيقة تتعارض في محتواها مع أغنية أخرى يقدرها آكلو لحوم البشر، يتعلق الأمر بالأغنية المسماة «السجين»، يغنيها من سيُلتَهَم. أغنية عنيفة لكنها لا تتعارض في شكلها مع الأغنية الرقيقة. «ابتكار» لا يمكن أن يُقال عنه إنه «همجي»، لأنه بواسطة الغناء الشعري للسجين يُدان أكل لحوم البشر كفخ للمنتصر وللمهزوم، كطقس حربي يمارَس على حساب الجميع، عندما نحلله من وجهة نظر العقل: «عندي أغنية كتبها سجين، يوجد فيها هذا الملمح: فليأتوا جميعًا بحماس ويجتمعوا ليتناولوا عشاءهم به، لأنهم سيأكلون ما يخص آباءهم وأسلافهم، الذين استُخدموا كطعام وغذاء لجسده. هذه العضلات، كما يقول، هذا اللحم وهذه الشرايين هي شرايينكم، أيها الجهلاء المساكين؛ لا تعترفون بأن مادة أعضاء أسلافكم ما زالت باقية؛ تذوقوها جيدًا، فسوف تجدون فيها طعم لحمكم»[٢].

---

(١) Ibid., p. 212.

(٢) Ibid., p. 212.

إضفاء هذه الإنسانية بأسلوب متحضر على آكلي لحوم البشر بالشعر لا تُسيء إلا للذين يطلقون عليهم «همجًا»، تتواصل في جلسة المحادثة «التي من المفترض أن تكون وقعت في مدينة روان. قابل فيها مونتاني زعماء برازيليين وكتب عنها قولًا مليئًا بتعاليم كثيرة. هؤلاء الزعماء في حديثهم عن شعبهم قالوا إنه يعتبر نفسه «نصف بعضه بعضًا»[١]، وهو ما يعني لمونتاني أن بعضهم يتحدث إلى بعض بحسب معاملة، بالمثل، مغناطيسية تجعل الكلام «نصفه لمن يتحدثون، ونصفه لمن يستمع إليه»[٢].

إذا كان البشر نصف هؤلاء ونصف أولئك، فلا يمكن أن تصل التفاوتات فيما بينهم إلى درجة يكون عندها بعضهم «ممتلئين ومتخمين بكل أنواع الترف»، كما نرى في أوروبا، حسبما يقول آكلو لحوم البشر هؤلاء، وأن يكون «أنصافهم» شحاذين على أبوابهم مصابين بالهزال من الجوع والفقر [٣]. هذا فضلاً عن أن ملكهم، الطفل، غير قادر على أن يقود بنفسه رجاله إلى القتال لأسباب بديهية، وهو مع ذلك على رأسهم: يتعلق الأمر بشارل التاسع الذي صعد إلى العرش وعمره عشر سنوات. في فصول عديدة من كتاب المقالات، بما فيها الفصول المخصصة لآكلي لحوم البشر، يميز مونتاني بين نوعين من الانتصار: انتصارات «آلية» تفترض خيولًا وأسلحة، والانتصارات التي هي جوهرية للمعارك حيث يكون الرؤساء حاضرين بأنفسهم، وليس أولئك الرؤساء الذين

---

(١) Ibid., p. 214.

(٢) Essais, III, 13, p. 1088.

(٣) Essais, I, 31, p. 214.

يقودون على بُعد آلاف الكيلومترات، والذين يرسلون بالرجال إلى المجزرة [...] الكونية[١].

تاريخ بالصدفة

«أن ترى أكثر مما تملك» هذا المنهج في الفحص يطبقه مونتاني كي يُفسِد تبريرات المستعمرين الأوروبيين. يبدأ أولًا بواسطة المنهج المسمى افتراضات «ماذا لو؟»؛ فلنتخيل موقفًا لم يحدث ولكن كان يمكنه أن يحدث. افتراضات «ماذا لو؟» «تبدأ من منطلقات تخمينية لصياغة حجج عن «عالم ممكن»، بمعنى أن عالمًا مشابهًا للواقعي في لحظة معينة مع تنوع وحيد، وكل الأشياء الأخرى هي هي. تفكير يزعم أن يستخرج النتيجة المباشرة لهذا التنوع ويقيس مدى اختلاف هذه النتيجة مع ما نراه في العالم الواقعي، والذي يؤدي حينئذ إلى إدراك هذا الواقع في سياق آخر»[٢].

ما مغزى هذا المنهج؟ أولًا: الإلحاح على السمة العارضة تمامًا، بالصدفة، للتاريخ. هذا التاريخ ليس تحقيقًا لتخطيط أراده الله: «ينبغي أن يكون المرء رصينًا عند الحكم على الأوامر الإلهية»[٣]. لا يكف مونتاني عن قول ذلك. علاوة على ذلك، يسمح الافتراض بعرض عوالم

---

(١) Essais, III, 6, p. 913.

(٢) Marc Angenot, «Les raisonnements contrefactuels dans l'histoire», Argumentation et analyse du discours [en ligne], no 25, mis en ligne le 15 octobre 2020

(٣) Titre de l'essai 32 du livre 1.

أخرى ممكنة. العالم الواقعي محالًا إلى عوالم أخرى ممكنة، ليس له أي صورة من الضرورة قبل أن يقع. يدعونا افتراض «ماذا لو؟» لرؤية الماضي كأنه الحاضر الذي كان والذي كان يمكن أن يكون مختلفًا؛ بدلًا من ماضي حاضرنا الذي لا نكف عن تبريره بالإشارة إلى أنه لم يكن بإمكانه ألَّا يحدث.

يتصور مونتاني حالتين من الافتراضات، الأولى تشير إلى طريقة أخرى لممارسة الفلسفة، والأخرى هي طريقة أخرى للذهاب لمقابلة الآخرين. الأولى في الفصل الخاص بآكلي لحوم البشر: «هي أمة، سوف أقول لأفلاطون، لا يوجد فيها أي نوع من التبادل: لا توجد أي معرفة بالآداب، أي معرفة بعلم الأرقام، أي اسم لقاضٍ، أي رقابة سياسية، أي استخدام للخدمة، للثروة أو الفقر، لا عقود، لا توريث، لا قسمة، لا انشغالات، لا ترفيه، لا احترام للقرابة إلا مشاعًا، لا ملابس، لا زراعة، لا معادن، لا استخدام للخمر أو القمح. الكلام حتى الذي يدل على الكذب، خيانة، خداع، بخل، حسد، تفنيد، عفو، لا يُسمع»[1].

نتيجة لافتراض «ماذا لو؟»: إذا كان المشرع لكيورج الذي يعد القوانين وأفلاطون الذي يتأملها قد عرفا عالم الهنود الحمر، كانا سيتصوران المجتمع الإنساني بصورة أخرى. هذا المجتمع على عكس ما أكداه، يمكن أن يستمر من دون «اسم القاضي»، ومن دون تبادل تجاري، ومن دون الكماليات التي تبدو لنا ضرورية وتأخذ لدى مونتاني مقام الترف: معرفة الآداب والعلوم والأرقام واستخدام الخمر والقمح

(١) Essais, I, 31, A, p. 206.

وممارسة الزراعة والتعدين. إذا كان أفلاطون عرف هذه الحقيقة، كان «سيكتشف أن الجمهورية التي تخيلها بعيدة عن هذا الكمال»[١]. نرى انقلاب الموقف: الحقيقة الواقعية هي التي تصبح قاضيًا مثاليًّا للخيال الذي بلوره أفلاطون، في حين كان أفلاطون نفسه يتخيل جمهوريته كمثال بعيد عن الواقع، وعلى هذا الواقع أن يحاول أن يتطابق معها. الافتراض بإدخاله عوالم ممكنة، بدلًا من أن يبعدنا عما حدث، يدرك ما حدث ليفتح الممكنات المجهولة: جهل أفلاطون هذا الواقع الأمريكي، والذي لو كان معروفًا لأدى إلى تعديل «مفهوم علم الفلسفة نفسه والرغبة فيها»[٢]. على هذا يضع مونتاني في الصدارة «ظرفًا سعيدًا للبشر»، متوافقًا مع «القليل من الاصطناع للعقل الإنساني، أي مع القليل من الطرائق المبتكرة والمصطنعة والتي بلا جدوى، المسؤولة عن كثير من اضطرابات العقل».

المثال الآخر عن الافتراض موجود في الفصل الذي يصف قسوة الإسبان في المكسيك؛ أي الفصل السادس من الكتاب الثالث. يتصور مونتاني الظرف التاريخي الافتراضي، والذي بحسبه ينجز فيه الإسكندر هذا الغزو لهذا «العالم الآخر»، هذا الإسكندر الموضوع في مكانة مرموقة في المقال الخاص بـ«الرجال الأكثر امتيازًا»[٣]، نظرًا «لإنسانيته تجاه المقهورين»[٤] ولمقدرته على وضع «قواعد العدالة» في حين

(١) Ibid., p. 207.

(٢) Ibid., p. 206.

(٣) Essais, II, 36, A, p. 754.

(٤) Ibid.

كان يقوم بفتوحات. «وحتى في الوقت الحاضر؛ المسلمون الذين يزدرون التواريخ الأخرى، يتنازلون ويقدرون تاريخه وحده بامتياز خاص»[١]. هنا أيضًا، الإرادة الإلهية المفترضة هي التي يبطل مفعولها. هكذا نضع أيدينا مع الافتراضات على سلسلة عرضية من الوقائع: «إذا تصورت إمكانية لم تتحقق، فذلك أساسًا لإظهار أن «السيناريو» الذي تحقق لم يكن محتومًا، بل حتى لم يكن الأكثر احتمالًا، وأنه لا ينبغي التفكير بصورة استرجاعية وتفسير المسار الداخلي للأشياء واختيارات الفاعلين كأنها كانت»[٢]. «إذا كان الإسكندر قد وضع قدمه في هذا العالم الأمريكي، فإن ذلك كان سيصبح من أجل «مجتمع أخوي وذكي»؛ تطويرًا للبذور الصالحة التي [...] أنتجتها الطبيعة»[٣]. في هذا البلد البعيد، طبقًا لامتزاج الثقافات والزراعات مع معيار وحيد هو تفادي الكمالي، يستخدم مونتاني مرتين فعل «يخلط»: «خالطًا، ليس فقط بزراعة الأراضي وبتزيين المدن، فنون هذا المكان لكونها ضرورية، لكن أيضًا بخلط الفضائل الإغريقية والرومانية بالفضائل الأصلية في البلاد!»[٤]. يسمح افتراض «ماذا لو؟» بقياس الخسائر الواقعية بالنسبة إلى المكاسب الكامنة: عدم إنسانية، تهريب، قسوة، خيانة، إبادة عن طريق «انتصارات آلية»[٥].

---

(١) Ibid., p. 755.

(٢) Marc Angenot, «Les raisonnements contrefactuels dans l'histoire», art. cit.

(٣) Essais, III, 6, B, p. 910.

(٤) Ibid.

(٥) Ibid.

الأتراك في أوروبا:

في زمن مونتاني، يتهيأ العالم أكثر فأكثر لتاريخ متصل. رأينا للتوِّ أن الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت، ليس فقط جرى تصديره إلى العالم الآخر، لكنه تحول حتى إلى منظومة لقراءة الصراع الجاري مع شعب الهنود الحمر: ليس آكل لحوم البشر هو من نظن. فيلجانيون كما رأينا، يُعامَل في منشورات بروتستانتية كآكل للبشر. يتقاتل البرتغاليون والأتراك في البحار من أجل غزو الموانئ العربية والهندية.

مونتاني شاهِد على هذا العالم في ذروة الاضطراب: «أسر البرتغاليون أربعة عشر تركيًّا في بحر الهند، وكانوا غير صبورين في أسرهم فقرروا وضع أنفسهم وآسريهم والسفينة في رماد»[1].

ولكن على الأرض الأوروبية توجد أكثر المعارك التي تُخاض مع الأتراك وضدهم. تحالفت الإمبراطوريات الكبرى الأوروبية فيما بينها لوقف الإمبراطورية التركية، ما عدا فرنسا، حيث فرنسوا الأول المحبَط لعدم حصوله على لقب إمبراطور، وغاضب لأن البابا اختار شارل الخامس مكانه، فتحالف مع سليمان العظيم.

كان مونتاني في شبابه المبكر والمعاصر لأغلبية الحملات العشر التي قام بها السلطان التركي في أوروبا الوسطى. ولكن، على عكس الأغلبية الساحقة من الإسبان والنمساويين والفينيسيين والرومان والفرنسيين، لم يشارك في إمداد العدو. عندما ترجمت كل أوروبا

(١) Essais, II, 12, C, p. 558.

الغربية في لغة الحملات الصليبية النصر على الأتراك في ليبانت في ١٥٧١، يقول مونتاني: «ينبغي أن يكون المرء رصينًا عند الحكم على الأوامر الإلهية»[١]. في الواقع، عنوان هذه المقالة تلميح. مونتاني يقلب الحجة الدينية: «ليس دليلًا على عمق الإيمان أن نعززه بأحداث تاريخية. مثال: معركة ليبانت التي انتصر فيها حلف سانت ليج على الأتراك، يسبقها في كتاب «المقالات» بذكر انتصار حزب البروتستانت، والذي تلته هزيمته، ثم موت بابا الطائفة الأريوسية، وأيضًا موت إيريني «الكاثوليكي الطيب». عندما يضع مثال معركة ليبانت في قلب عرضه للحرب بين البروتستانت والكاثوليك، توقف مونتاني عن وضع «نحن» في تعارض مع «هم»: الحرب في كل مكان هي مجزرة وليس لها أي سبب واقعي، دائمًا «ذريعة من العقل»[٢]، ذريعة يحركها أولئك الذين «يؤججون الحرب ليس لأنها عادلة ولكن لأنها حرب»[٣]. ماذا يُقال حين ينتصر الأتراك؟ هل ينقلب الله على المسيحيين في هذه الحالة؟ مثل هذا التراوح في الحظ لا يقدم أي سند قوي للدين، ولا يشهد على الإرادة الإلهية. كان الإسبان هم الأكثر حماسًا بعد معركة ليبانت وأرادوا أن يجعلوا منها المرحلة الأولى للخلاص من العدو الداخلي: البروتستانت. أعقبتها مجزرة سان بارتليمي في العام التالي؛ حزب المتشددين يعتقد أنه لا يُقهَر، يسانده الإسبان.

لم يكن الأتراك منسحقين في أعقاب معركة ليبانت، بل حتى منذ

---

(١) Essais, I, 32.

(٢) Essais, III, 1, p. 803.

(٣) Ibid., p. 793.

العام التالي أعادوا بناء أسطولهم وبدأوا الهجوم على ما نطلق عليه اليوم «وسط أوروبا». وهنا أيضًا لا يلحق مونتاني بمن يتمسكون بروح العداء: «الحملات الاستعمارية للأتراك تشبه الحملات الاستعمارية للرومان، إذا كانت «بربرية» ينبغي أن نطلق عليها إذن «بربرية»، تلك التي قام بها الرومان قديمًا». وفي الحياة اليومية، يقول لنا مونتاني، بصورة عرضية، إن الأتراك مثلهم مثل الرومان القدماء، كانوا يأكلون مضطجعين، صيغة لتقريب أنماط الحياة، من دون البحث عن وضعها في تعارض. التشابه بين الإمبراطوريتين التركية والرومانية يأتي من كون الملوك المهزومين في الحالتين «يبقون في أماكنهم». الاستعمار كان يتم أيضًا من دون حركة كبيرة في الاستيطان: الرومان (كما يقول تاسيتوس) اعتادوا منذ القدم على أن يتركوا الملوك الذين انتصروا عليهم متملكين لممالكهم، تحت سلطتهم [...]. ومن المرجح أن سليمان الذي رأيناه يتسم بالكرم مع مملكة المجر ودول أخرى، كان يراعي هذا الاعتبار[1]. كانت المجر قد انقسمت لذلك إلى ثلاثة أجزاء: جزء يسمى «المجر الملكية» تحت حكم «فردنان الثاني» الأخ غير الشقيق لفيليب الثاني، وجزء ثانٍ يديره الأتراك مباشرة، وجزء ثالث يديره والٍ تابع للباب العالي.

يكثر مونتاني من ذكر النقاط المشتركة بين الأتراك والقادة الأوروبيين. «محمد التركي» ١٤٣٢-١٤٨١، الإمبراطور الثاني، ويسمى أيضًا «محمد الثاني»، يوجِّه إلى البابا بيوس الثاني بأن الطروادبين هم أصلهم المشترك ويقول: «أندهش، كيف يقف الإيطاليون ضدي؟!

(١) Essais, II, 24, p. 687.

على اعتبار أن أصلنا المشترك هو الطروادیون، وأنا مثلهم ومن مصلحتي الانتقام لدم هيكتور من الإغريق»[١].

أكثر من ذلك، الملامح التي تبدو الأكثر تمييزًا للأتراك والتي ليست سوى «احتمالات غير فلسفية»[٢]، بعبارة أخرى هي أحكام سابقة، موجودة لدى الأمراء الفرنسيين: يتعلق الأمر بالاعتقاد في مصير صارم، وفي القدر. الأتراك قدريون. لكن مونتاني يقول إن ما نفسره على أنه القدر يمكن أن يُنظَر إليه على أنه شجاعة وتصميم على الذهاب للقتال من دون خوف من الموت، وهناك أمير يعرفه، ربما يتعلق الأمر بهنري دو نافار، لا يفتقد إلى ذلك: «يقول مؤرخوهم إن الاقتناع المنتشر بشكل شعبي بين الأتراك، عن المكتوب القدري الصارم لأيامهم، يساعد فيما يبدو بطمأنتهم عند الأخطار. وأعرف أميرًا كبيرًا، كان يجد بنبلٍ في ذلك الاعتقاد مصلحته، إذا استمر الحظ في دعمه»[٣]. الحكم السابق عن القدرية الإسلامية حُوِّرَ ليدل على التصميم في القتال الذي لا يفتقد إليه أمير أوروبي.

في النهاية، فيما يتعلق بالدين نفسه؛ أي الإسلام، لا يتردد مونتاني في أن يقرِّب الجنة الإسلامية من بساتين بلوتون التي أشار إليها أفلاطون؛ في الحالتين، يتعلق الأمر بالحديث إلى خيال البشر ويتوجه

---

(١) Essais, I, 36, p. 753.

(٢) تعبير لديفيد هيوم متحدثًا عن الأحكام السابقة Traité de la nature humaine, livre I, 3e partie, section 14, Gallimard, 1995, p. 220.

(٣) Essais, II, 29, C, p. 710.

إلى حساسيتهم لترسيخ الاعتقادات الدينية. «إن رضا الفانين فانٍ»[1]. وأيضًا من أجل الاعتقاد في الهناء الأسمى، مساعدة الخيال تبدو ثمينة. مونتاني لا يضع نفسه في موضع وجهه نظر الدين المسيحي، الناقدة مثل كثير غيرها في زمانها للدين الإسلامي. يُشار إلى الإسلام من وجهة النظر الأنثروبولوجية: الدين -سواء كان وثنيًّا أم لا- يتوجه إلى خيال الجماهير. ومن هذا الخيال يكتسب مكانًا في قلب البشر. «عندما يفك أفلاطون لنا شفرة بستان بلوتون والمكافآت والعقوبات الجسدية التي ما زالت تنتظرنا بعد انهيار وإعدام أجسامنا، وتكيفها مع الحقد الذي لنا في هذه الحياة [...]، عندما وعد محمد أتباعه بجنة مفروشة ومزينة بالذهب، وبالأحجار الكريمة، مسكونة بحوريات في غاية الجمال، وخمور وأطعمة فريدة، أرى جيدًا أن الساخرين مندهشين لحماقتنا، لإغرائنا ولانجذابنا لهذه التطلعات، الملائمة لشهوتنا الفانية»[2].

اندماج الأتراك في الثقافة الأوروبية يذهب إلى الاعتراف لقادتهم بالنصيب الأفضل من هذه الثقافة. في زمن مونتاني، تلقي مكيافيلي كان أصلًا ملوثًا بالمكيافيلية. نعزو إلى المؤلف الفلورنسي أن الخيانة في السياسة هي استراتيجية مربحة. مونتاني لا يذكر صراحة مكيافيلي عندما يتحدث عن الخيانة، ولكن أولئك الذين في زمنه دعوا إلى مثل هذه الاستراتيجية. يستبعد مونتاني سليمان المعظم، ليس لأن الأتراك غير معروف عنهم الخيانة. على العكس، يحدد مونتاني أنهم يوصفون

(١) Essais, II, 12, p. 518.

(٢) Ibid., p. 517-518.

بذلك وهناك وقائع حدثت أساسًا في القرن الخامس عشر تسير في هذا الاتجاه. ولكن سليمان يعرف كيف يحترم تعهداته. في أوترانت حرر المساجين الذين اتفق معهم على تحريرهم مقابل التخلي عن قلعتهم: «في طفولتي، عندما أنزل سليمان جيشه في أوترانت، وعرف أن مركوران دو جراتينار وسكان كاسترو احتُجِزوا سجناء بعد أن سلموا المكان، أمر بالإفراج عنهم»[١].

وأيضًا في نمط الحياة تجري التعاملات بين الأتراك والأوروبيين. الأتراك أحيانًا يأسرون فينيسيين ويجعلون منهم عبيدًا، وأحيانًا العكس. هؤلاء العبيد من الجانبين هربوا أو تحرروا. مونتاني كان شاهدًا على الموقفين اللذين يذكرهما في كتابه «يوميات رحلة إلى إيطاليا». الأول حدث في ١٤ يوليو ١٥٨١ في بيزا، حيث «واحد وعشرين عبدًا تركيًّا أفلتوا من الترسانة ونجوا بأنفسهم على ظهر فرقاطة»[٢]؛ بعد ذلك بأسبوع في ٢٢ يوليو، «ثلاثة قراصنة أتراك اقتربوا من الضفة المجاورة وجلبوا خمسة عشر سجينًا أو عشرين سجينًا من الصيادين أو الرعاة المساكين»[٣].

الإيطاليون العائدون من الأسر يحتفظون من إقامتهم في بلاد الأعداء بعادات يعيدون إنتاجها عند عودتهم، مثل هذه المهارة في ركوب الحصان، الوقوف على السرج مع إطلاق سهم. وهي عادة باقية إلى اليوم

---

(١) Essais, II, 17, C, p. 648-649.

(٢) Journal de voyage en Italie, in OEuvres complètes, Seuil, «L'Intégrale», 1967, p. 526.

(٣) Ibid.

في الفانتازيا المغربية: «كنت أذهب لأرى في حمامات ديوكليسيان، في مونت كافالو، إيطاليًّا كان عبدًا لفترة طويلة في تركيا، فتعلم هناك ألف شيء نادر في فن اللهو[١]، مثل أن ينتصب واقفًا على السرج مطلقًا سهمًا، واضعًا قدمًا في الرِّكاب وأخرى تلمس الأرض. أو يظل راكبًا وساقاه ممتدتان في الهواء، إلخ. أحيانًا تتغير الهوية الشخصية أكثر من مرة «مواجهة الخطر: أحد الفرنسيين تظاهر بأنه تركي، وذهب للعيش مع الأتراك وتزوج بامرأة تركية، ثم عاد إلى بلده، وأُعيد تعميده ولكنه سعى إلى العودة ليلحق بزوجته وأولاده في تركيا. سُجن في جنوة مسيحي حقيقي ومزيف في آن، حُكم عليه بالأشغال الشاقة. أولًا قبض عليه الأتراك كرهينة، وحُرِّر في إسطنبول بتنكره للدين المسيحي، وبالتالي أصبح مسلمًا، وخُتن وتزوج تركية، ثم ذهب للحرب في إيطاليا، حيث هجر الأتراك وذهب لزيارة أمه، والتي ماتت بسبب الانفعال لرؤيته بعد مرور اثني عشر عامًا. عاد إلى الدين المسيحي، تلقى القربان المقدسي من أسقف لوك، واحتفالات أخرى عديدة ولم يكن ذلك سوى خداع، «كان تركيًّا في القلب»، ومن أجل العودة إلى هناك انسحب من هنا، عاد إلى فينيسيا واختلط بالأتراك، واستأنف رحلته. ها هو قد وقع في أيدينا، ولأنه رجل ذو بأس غير عادي، ولأنه جندي معروف في البحرية، احتفظ به مواطنو جنوة واستخدموه مقيدًا ومطوقًا»[٢].

بالإشارة هنا إلى مسألة العبودية والحرب، كان مونتاني بعيدًا عن أن

(١) Ibid., p. 536.

(٢) Ibid., p. 514.

يَعتبر مثلًا أعلى الموقفَ الذي فيه أتراك وفينيسيون من جانب، وأتراك ومجريون من جانب آخر يتفاعلون. ولكن اللقاءات بين الشعوب، أو بين قادتهم، تتم حسب اختلاط والتباس يمنعان المبالغة النمطية في كراهية «التركي الكبير».

إفريقيا البربرية:

إذا كانت معركة ليبانت قد وجَّهت حكاية مونتاني حول ذرائع العقل إلى من يؤمنون بحرب صليبية جديدة، من دون أن تكون بالوصف الحقيقي، معركة الملوك الثلاثة التي، حسب أقوال مونتاني، كان من نتيجتها وفاة ثلاثة ملوك في نفس اليوم ٤ أغسطس ١٥٧٨، وضم إسبانيا للبرتغال بعد ذلك بسنتين، هذه المعركة جعلت مونتاني يقدم وصفًا تفصيليًّا للكمين الذي أعده الوريث الشرعي لعرش المغرب، سعد الدين مولاي عبد الملك، للبرتغاليين.

إذا أعطى مونتاني كل هذه التفاصيل عن هذه الحرب، فذلك أساسًا لبيان الحدة التي تُمارَس بواسطة ملك، ذي سمت رواقي، في اللحظة التي يأكله فيها مرض في الجهاز الهضمي، ويشعر باقتراب الموت؛ على عكس الملوك الذين يشعلون معارك على بُعد آلاف من الكيلومترات، من دون أن يكونوا جزءًا من الحملة، على غرار ملك إسبانيا الذي لا يذهب إلى المكسيك، ولكنه يرسل إليها رجاله، ملك المغرب يكافح في عين المكان بنفسه. عنوان المقال هو «ضد الكسل». يمجِّد المقال من يظلون واقفين في كل الظروف، يواجهون الصعوبات، مزوَّدين بالضرورات، متنازلين عن الكماليات. كان الإمبراطور جوليان مثله

مثل الرومان القدماء بحسب سيذيكا، أو شباب الإسبرطيين بحسب كسينوفان، كلهم عرفوا كيف «يطهون ويجففون كل الكماليات» بواسطة «التدريب والعمل المتواصل والرصانة»[١]. هذا هو الإطار الذي يندرج داخله استحضار «مولاي مولوك، ملك فاس». هنا أيضًا يسود لدى مونتاني ذات الارتباط «بالنفوس الكونية»[٢].

المعركة وقعت في «باربريا»، الكلمة غامضة؛ إنها تشير إلى إقليم في العالم: شمال إفريقيا. وهي بهذا تكون كلمة وصفية. من جهة أخرى تشير إلى مفهوم إشكالي[٣]: ما يُطلَق عليه بربري، وهو ليس من استخدامنا.

على المستوى التاريخي، وضعت هذه المعركة نهاية للطموحات التركية والإيبرية في المغرب. الحملة الصليبية التي اعتقد أن يقوم بها ذلك الملك الشاب الغازي، سباستيان البرتغالي، البالغ أربعًا وعشرين سنة، «المتقدم بلا حذر» في الأراضي المغربية، انتهت بمجزرة: ١٧٠٠٠ رجل رافقوا الملك الشاب ماتوا أو صاروا عبيدًا، والأرستقراطية البرتغالية هلكت. خلال عشرين عامًا كان هناك صمت برتغالي وإيبري حول هذه المعركة، نظرًا لأن الصدمة هائلة. وأيضًا التفصيلة التي يقدمها مونتاني متفردة تمامًا. جرؤ على كسر الصمت المخجل للمهزومين بإدانة عدم حذر الملك البرتغالي الشاب، ورفعه

---

(١) Essais, II, 21, p. 667.

(٢) Essais, II, 17, p. 652.

(٣) Voir infra,

إلى مقام، ليس الأبطال ولكن القائد المسؤول، الملك المغربي الذي لم ينقذ فقط مملكته، ولكنه وضع حدًّا للطموحات التركية أو البرتغالية والإسبانية على أراضيه.

ينبغي القول بأن الملك «عبد الملك» قد لعب دوره بمهارة. أزاحه من على العرش ابن أخيه «المتوكل» الذي اغتصب السلطة، فلجأ لفترة إلى الجزائر، تحت الحكم التركي، قبل أن ينطلق لاسترداد سلطته بمساعدة جيوش السلطان التركي. في نفس اللحظة، أرسل رسائل صريحة إلى فيليب الثاني، ملك إسبانيا، مؤكدًا له أنه لن يتحالف مع العثمانيين. نصح فيليب الثاني ابن أخيه، ملك البرتغال، بألَّا يلقي بنفسه في هذه الورطة، لأنه يعرف أن المغرب من الداخل يصعب السيطرة عليها، ويعرف أيضًا أن لا حاجة إلى فتح جبهة جديدة كامنة ضد الأتراك، فترك الأسرة السعدية تتكفل بهذا العمل. الملكان الشابان، الملك المغتصب المتوكل والملك البرتغالي، ارتكب كلاهما فعلًا طائشًا. الأول لأنه اعتقد أن ملك البرتغال سوف يسمح له بالاستيلاء على السلطة في حين أن نيَّات سباستيان كانت ببساطة «استعمارًا ممتدًّا» -كان البرتغاليون يمتلكون أصلًا بعض الموانئ المغربية- والثاني أساء تقدير قوى الملك الشرعي.

فلنعد إلى مونتاني: الموازاة بين التدهور الجسدي للملك الشرعي، بسبب مرضه، والبناء التدريجي للنصر النهائي، مدهشة. الوصف يقترب من واحدة من أجمل المغامرات المأساوية. قفزة الجيش البرتغالي الذي سوف يهزم في النهاية، علامة الاحتضار لملك المغرب، الذي سيكون

منتصرًا: «لكن رُكن من معركته قد اقتُحم، فلم يستطع أحد أن يمنعه من أن يمتطي حصانه والسيف في يده. كان يجاهد من أجل أن يتدخل، وحاول رجاله إيقافه باللجام، وبجلبابه، وبالركاب. انتهى جهده بأن استجمع هذا القليل من الحياة الذي بقي له. أرقدوه، فنهض في طفرة من هذا الإغماء، فقدَ كلَّ قدراته، ليأمر بعدم إعلان موته، وهو الذي كان أمرًا من الضروري آنذاك أن يصدره لكي لا يولِّد هذا الخبر اليأس بين رجاله، وأطلق زفرته الأخيرة واضعًا إصبعه أمام فمه المغلق: «العلامة العادية للالتزام بالصمت»[١]. حكاية هذا الملك تبدأ بالإمبراطور جوليان، وتنتهي بالإشارة إلى كاتون الذي يواصل التعلم حتى لحظة الموت. الذهاب إلى الجوهري، متفاديًا الاحتفالات التي تُركت لأخيه وخليفته الذي يسمى «منصور الذهبي»، ولكن لا يتفادى الغارة الأخيرة حتى وإن عجَّلت بموته، هكذا يرسم مونتاني، بين الضروري والكمالي، صورةً لملك صار بعد ذلك رمزًا للشجاعة. وقد ذكره روسو في كتابه «إميل»[٢]. صار الملك عبد الملك شخصية أدبية.

في أثناء إقامة مونتاني في إيطاليا ضم فيليب الثاني البرتغال. نحن في ١٥٨٠. حسب منهجه التحادثي الذي قاده إلى الحديث عن الشأن وخارجه، أشار مونتاني إلى اللقاء عند العودة من كنيسة سان بيير مع «رجل أخبره مسرورًا بشيئين: بأن البرتغاليين كانوا يعلنون طاعتهم في أسبوع الآلام، ثم إنه في نفس اليوم، في كنيسة سان جان بورتا لاتينا،

(١) Essais, II, 21, p. 679.

(٢) Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, Garnier-Flammarion, 1966, p. 165.

دخل بعض البرتغاليين منذ أعوام في طائفة غريبة فيها. كانوا يتدافعون ذكرًا بذكر إلى القداس، مع نفس الاحتفالات التي نقيمها في زيجاتنا، ويحتفلون بعيد الفصح معًا[1]. يرى مونتاني أن زواج البلدين، البرتغال وإسبانيا، وهو زواج دام ستين عامًا، كان أيضًا غريبًا مثله مثل الزواج بين رجلين.

يهود، موريسكيون، موديجار، بربر

ولكن فلنعد إلى إفريقيا البربرية، على عكس الشرق الأوروبي حيث كان الأتراك يهددون باستمرار الإمبراطوريتين الإسبانية والنمساوية، كان الغرب المسيحي يرى الاسترداد المسيحي يستمر بلا هوادة. الموريسكيون واليهود إما يذبحون أو يجبرون على النفي. هبَّ مونتاني ضد مصير اليهود الذي فرضه عليهم الإسبان الذين يجبرونهم إما على التحول إلى المسيحية وإما على النفي. كانت البرتغال تستقبلهم ولكن تسرقهم. فيليب الثاني، الذي وصف مونتاني قصره الإيطالي في بيزا، أنهى هذا الاسترداد بإقامة دولة قومية ومسيحية تلفظ اليهود والعرب والموريسكيين. عرب مسلمون من جانب، مسيحيون عرب ويهود مستعربون من جانب آخر. هي فترة أفول حيث فقدت غرناطة وفاس في نفس الوقت لمعانهما الفكري. من جانب، الصراعات بين الأنساب الغرناطية أدت إلى حرب أهلية. ومن جانب آخر، شهدت فاس تمردات مستمرة امتدت حتى معركة الملوك الثلاثة في ١٥٧٨.

(١) Michel de Montaigne, Journal de voyage en Italie, op. cit., p. 497.

لا يوجد فقط الموريسكيون، هؤلاء المسلمون السابقون والمسيحيون الجدد الذين اعتنقوا المسيحية في أعقاب الاسترداد، لكن يوجد أيضًا تدرج في الأوضاع، الموديجار: مسلمون لهم الحق في ممارسة دينهم من ١٤٩٢ إلى ١٥٠٢؛ الموريسكيون: الذين اعتنقوا المسيحية واختاروا البقاء في مملكة قشتالة ١٥٠٢ أو في مملكة أراجون ١٥٢٥؛ والآخرون أُجبروا على المنفى لرفضهم التنكر لدينهم.

من بين المجبرين على الرحيل: هناك أولًا اليهود. اضطهاد الموريسكيين جاء بعد ذلك في بداية القرن السابع عشر. أي معاناة لاقاها اليهود في القرن الخامس عشر؟ يحكيها مونتاني: ملك قشتالة يطردهم وملك البرتغال يستقبلهم ولكن لينزع ملكيتهم، «واستأجر سفنًا لتحملهم إلى إفريقيا»[١]، ولكن أفراد طاقم السفن أذاقوهم ألف صنف من العذاب. «الأطقم، التي علاوة على العديد من الإهانات، كانوا يتسلون بهم في البحر، أحيانًا قبل وأحيانًا بعد، حتى يكونوا قد استهلكوا كل طعامهم ويصبحوا مجبرين على أن يشتروا منهم بثمن غالٍ طوال المسافة حتى يصلوا إلى الشاطئ بعد أن يكونوا قد فقدوا كل ما يملكون. خبر هذه الإهانات عندما رُوي لمن هم على الأرض، قررت الأغلبية الخضوع للعبودية: ولا أحد رضي أن يغير دينه»[٢].

ولكن القسوة لم تقف عند هذا الحد. على الأرض، فُصل الأطفال عن آبائهم ليتعلموا في إطار الدين المسيحي. لم يكن مدهشًا حينئذ أن

(١) Essais, I, 14, p. 53.

(٢) Ibid.

قلد كثير من اليهود «عادات جزيرة سيا»، بقتل أنفسهم أو أن يلقوا بدافع الحب أطفالهم الصغار في الآبار ليفلتوا من القانون[١]، «بدافع الحب والشفقة»، وبدافع الإنسانية. إذن ليس بسبب «الغضب والجنون» كما يروي المؤرخ أوزاريوس الذي استلهم منه مونتاني الوقائع من دون أن يتبعه في التحليل: فعلُ أن يقتل المرء أطفاله ليتفادى مصيرًا مشؤومًا هو فعل مأساوي بالتأكيد، لكنه إنساني، بل وتحديدًا إنساني؛ كل ما خلا الموت هو محض قسوة، الموت أفضل من القسوة. توني موريسون، الحائزة جائزة نوبل في الأدب ١٩٩٣، في رواية وعنوانها «محبوب Beloved»[٢]، تصف نفس التصرف الخاص بالعبدة الأفرو أمريكية التي تهرب من سيدها وتقتل أطفالها كي لا تراهم وقعوا في الأسر.

أما فيما يخص المسلمين المتحولين الباقين في مملكة قشتالة، وأصبحوا مسيحيين، فهم موريسكيون. البعض منهم عُدوا مسيحيين صالحين والآخرون مسيحيين سيئين. يوجد أيضًا من اعتنقوا المسيحية ولكن لأنهم قادمون من شمال إفريقيا طُردوا أولًا من إسبانيا ثم عادوا إليها سرًّا، وفي النهاية هناك البربريسكيون، أحرارًا كانوا أم عبيدًا. «الموروس» أو البربريسكوس، تشير إلى المسلمين الذين يمارسون طقوس دينهم، البعض من نسل عائلات كبرى، من بينهم الأمراء الوطاسيون والسعديون، ومنهم فيليب الإفريقي الذي وُلد باسم مولاي سايج، ابن المتوكل أحد الملوك الثلاثة الذين ماتوا في ١٥٧٨ في أثناء

---

(١) Essais, 1,14, p. 54.

(٢) Toni Morrison, Beloved, Christian Bourgois, 1989.

معركة الملوك الثلاثة. والآخرون كانوا عبيدًا مملوكين لمسيحيين أغنياء؛ أما الموريسكيون، فكان ممنوعًا عليهم أن يمتلكوا عبيدًا مسلمين. «نعرف اليوم أن تجارة العبيد الأطلنطية في اتجاه أوروبا كانت أكثر كثافة من التجارة الأطلنطية في اتجاه أمريكا حتى عام ١٥٨٠[١]، السنة التي أصدر فيها مونتاني الجزء الأول من المقالات.

بالمقارنة مع الأتراك، الموريسكيون والعرب الآخرون يشغلون مكانًا محدودًا في المقالات. لقد تعرضوا لعذابات لاحقة لما تعرض له اليهود، لقد حدثت أساسًا ابتداء من عام ١٦٠٩ بعد موت مونتاني. مع ذلك، بسبب تجولات مونتاني فقد شهد تشكيلة من السكان حيث يوجد عبيد أتراك ومواطنون فينيسيون عائدون من القسطنطينية حيث كانوا عبيدًا. رهائن يأسرهم القراصنة دوريًّا، يُحرَّرون أو يصيرون عبيدًا. يذكر مونتاني تونس، حيث ساعد شارل الخامس بنفسه في ١٥٣٥ في إعادة الملك الحفصي الذي كان قد أُزيح من السلطة بواسطة باربا روسا حليف الأتراك: «مولاي الحسن ملك تونس[٢]، الذي أعاده شارل الخامس إلى الحكم، كان يلوم ذكرى أبيه لملاحقته للنساء وكان يسميه ضعيفًا ومخنثًا ومنجبَ أطفال[٣]، هي مجرد إشارة من دون أن يعطي وزنًا للحدث. مونتاني يذكره عابرًا، بما أن الأمر يتعلق بالعلاقة بين

(١) Jocelyne Dakhlia et Wolfgang Kaiser éd., Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe, tome II: Passages et contacts en Méditerranée, Albin Michel, 2013, p. 618..

(٢) Roi de Tunis en 153

(٣) Essais, II, 8, C, p. 390..

الآباء وأبنائهم: هذا الملك أهمل مملكته ولم يهتم إلا بلذاته الخاصة مع نسائه. الأكثر اهتمامًا في المقابل هو ذكر وجبة ملك تونس التي قدمها لشارل الخامس في نابولي. ذِكر يجمع بين لذة الحواس والإشارة إلى ثراء ثقافة من خلال حلاوة أطعمتها. بعد أن قال إن بعض الروائح مفيدة للصحة، وأحيانًا حتى تهيئ للتأمل مثل البخور الذي نشعله في الكنائس، يتحدث مونتاني عن الوجبة المقدمة على شرف شارل الخامس بواسطة ملك تونس: «أريد كي أحكم أن يكون لديَّ نصيبي من فن الطباخين الذين هم يعرفون كيف يولِّفون بين هذه الروائح الغريبة ومذاق اللحوم، كما نلاحظ بصورة متفردة في خدمة ملك تونس الذي، في عمرنا، حط في نابولي ليلتقي الإمبراطور شارل. كانت لحومه تُحشى بعقاقير معطرة على درجة من البذخ حيث أتوا بطاووس ودُرَّاجَين ثمنها مائة دوكا لإعدادها حسب طريقتهم؛ وعندما يتم تقطيعها، لم تكن القاعة وحدها ولكن كل حجرات قصره وحتى البيوت المجاورة، قد امتلأت ببخار لطيف جدًّا لا يزول سريعًا»[1].

استعادة ملك تونس لمدينته بفضل شارل الخامس كان إذن كحدث في حد ذاته محدودًا جدًّا، يُعتبر حتى عاديًّا. يتحدث عنه مونتاني بشكل عابر. الحدث مع ذلك خلق مناسبة لمزايدة بلاغية عن القتال ضد الأتراك، وتم تشبيهه (كما سيجري مع معركة ليبانت) بحملة صليبية. حملة تونس نُظر إليها على أنها مشروع مقدس يقوده إمبراطور تصاحبه

(١) Essais, I, 55, p. 315-316.

«راية مرسوم عليها المسيح مع الصليب»[١].

البلاغة المتعلقة بمد نطاق العدو، بلاغة يدينها مونتاني عندما يحرص على إخراج المعارك التي تقام ضد المسلمين من تبريرات العناية الإلهية والمسيحية، التي لا يقول بها الملوك وحدهم ولكنها أيضًا تبريرات يشارك فيها فنانون وكُتَّاب. يرسم فيرونيز الانتصار على أنه معطى «من العذراء والقديسين»[٢]. قبل ذلك بسنوات، أشار أراسموس نفسه إلى حصار فيينا، مندداً «بالوحشية الهائلة»[٣] للأتراك. نتيجة هذا التوسيع لنطاق العدو، والتي لا يشارك فيها مونتاني بل ويدينها، كانت هي أن التركي لا يُعد فقط مختلفًا ولكن «بشكل قاطع خارج الإنسانية»[٤]، وبالتالي كل صور الإساءة يمكن ممارستها معه. عندما يذكر مونتاني السلطان محمد وهو يشير إلى الأصل المشترك للأوروبيين وللأتراك[٥]، يشارك، وحده، في تخفيف حِدة الآراء حول الأتراك. ويوجد في فقه اللغة ما يسير في هذا الاتجاه: «التشابه بين مصطلحَي توكري Teucri (اسم الطرواديين في الأدب القديم) وتوكري Tucri، قد دفع أولًا للاعتقاد أن الأتراك ليسوا سوى نسل

(١) Henry Laurens, John Tolan, Gilles Veinstein, L'Europe et l'Islam. Quinze siècles d'histoire, Odile Jacob, 2009, p. 179

(٢) Ibid.

(٣) Ibid., cité p. 183.

(٤) Ibid., p. 188.

(٥) Voir supra

الطرواديين[1]. فرضية محل شك، ولكن نتائجها الدبلوماسية واضحة، حتى وإن كان «الأمراء الأوروبيون» يرونها «غير لائقة».

البربرية: مصطلح إشكالي

هؤلاء الآخرون المختلفون الذين يتحدث عنهم مونتاني سواء كانوا هنودًا حمرًا، أتراكًا، مغاربة، توانسة، فإن حديثه عنهم مناسب له لتصور نزعة إنسانية لا تكون ضيقة. ومن أجل هذا، فإن تأملًا عميقًا حول ما نطلق عليه «بربريًّا» يفرض نفسه. هذا المفهوم الإشكالي والذي يصعب استخدامه يتناوله مونتاني بصورة منهجية. تواتُر هذه الكلمة في الفصل المعنون بـ«آكلي لحوم البشر» هو تواتر نكتبه اليوم بين علامتَي تنصيص: «كل واحد يطلق كلمة بربرية على ما يقع خارج استخدامه»[2]، ينبغي إضافة علامتَي تنصيص حول كلمة «بربرية» لكي نبرز هذا التمييز بين الذكر والاستخدام. مونتاني، بواسطة هذا التمييز، يستحضر كلام مَن يؤدي لهم هذا المفهوم وظيفة. فهو يذكره إذن ولكنه لا يستخدمه. البربرية مفهوم إشكالي لأن مجال تطبيقه أو امتداده يتعارض مع الفهم الذي لنا عنه، لأنه لا يُحيل إلى استخدام وإنما إلى ما ينفي هذا الاستخدام أو غيره.

من يقومون بهذا الاستخدام هم المستوطنون. بالتأكيد، كي يُضفوا شرعية على مشروعهم من خلال هذه الوسيلة. وللرد عليهم، يوظِّف مونتاني استراتيجيات منهجية عديدة. أولًا: إثبات السمة التبادلية

(١) Henry Laurens, John Tolan, Gilles Veinstein, L'Europe et l'Islam, op. cit., p. 186.

(٢) Essais, I, 31, p. 205.

والإشكالية لهذا المفهوم. بعد ذلك، تفادي تفسير العادات أو تبريرها، ولكن فقط الاكتفاء بتعدادها حتى يشعر القارئ بالدوران؛ وبالتالي، الإقرار بتعدد العادات وتنوعها.

أولًا، السمة التبادلية: الآخر الذي أعتبره بربريًّا يراني أيضًا بوصفي بربريًّا. «البرابرة ليسوا أكثر روعة بالنسبة إلينا كما نحن بالنسبة إليهم، كما قد يعترف كل واحد، إذا كان يعرف، بعد أن يتنزه مع هذه الأمثلة الجديدة، كيف يتأمل خواصه، ويتحدث عنها بطريقة سليمة»[١]. المحادثة التي تمت مع الهنود الحمر الذين لاقاهم مونتاني في روان تشير أصلًا إلى هذه المعاملة بالمثل: «هؤلاء البرازيليون يرون أنه من الغريب قبول هذا الفقر المدقع في فرنسا وكذلك أن يُعزى الحكم الملكي لطفل: ممارسات بربرية. ولكن «هل نتنزه» بما يكفي مع أمثلة الآخرين كي نلاحظ على نحو أفضل الأمثلة الخاصة بنا؟ وأي نوع من الحديث أو المقارنة يمكن عملها بالنسبة إلى موقفنا الخاص إزاء ما رأيناه أو ما سمعناه عن الهنود الحمر أو الأتراك أو الأفارقة؟ كيف يمكننا أن نسحب ما هو غريب ممن هو غريب؟ نحن نعرف أنه بالنسبة إلى الفقر طلب مونتاني هو وقضاته في بوردو من الملك هنري الثالث، في احتجاج موجه له في ٣١ أغسطس ١٥٨٣، أن يُنبَّه على كل إبارشية بأن تطعم فقراءها[٢]. وأنهى خطابه بالتالي: نظرًا لأنهم لم يتحركوا إلا بسبب الحماس لخدمتك والتعاطف الواجب نحو الشعب الفقير»[٣].

---

(١) Essais, I, 23, p. 112.

(٢) Géralde Nakam, Montaigne et son temps, op. cit., p. 313.

(٣) Cité par Géralde Nakam, op. cit., p. 313

إذا كانت بعض حيواتنا في تحاور مع بعضها الآخر، إذا كانت المحادثة هي نمط التبادل، إذن فأيهما أكثر ملاءمة من أجل «التشاور بطريقة سليمة»؟ يختار مونتاني المحادثة والتعداد: المحادثة من أنماط مختلفة، وأيضًا تلك التي تقوم حول الخداع، كما في فصل العلامات[١]، مثل تلك التي تتم بحسن نية مع خادمه أو شهود آخرين على الحيوات البعيدة. التعداد هو الصيغة المختارة عندما يكون الموضوع مليئًا بالعقد، أو أن تكون المسألة ليست فقط متشابكة، ولكن أيضًا في الغالب زائفة، مثل التساؤل: لماذا هذه العادة أو تلك؟ هل البعض أسمى من الآخرين؟ هل يجب تبرير القسوة الطقسية أم الاكتفاء بتمييزها عن تلك التي ليست كذلك؟ مونتاني يقودنا إذن نحو التعداد. «يمتنع مونتاني عن تصنيف أمثلته، وكذلك عن تسكينهم في المكان والزمان، ويبدو أحيانًا أنه يشتت عن قصد أعضاء من سلاسل ممكنة (استخدامات الزواج، على سبيل المثال، التي يقدم بعضها مجمَّعًا)»[٢].

هذا المنهج هو في الغالب مستنكَر من جانب من يبحثون عن تعريف حسب المنهج الأفلاطوني. في محاورة مينون، يحذر سقراط: «لن نستعرض أمثلة على فضيلة النساء والشيوخ والأطفال. ينبغي إما تعريف الفضيلة وإما إعطاء أسباب للمعضلة التي نصل إليها عندما لا نقترح أي تعريف. أعاد فتجنشتاين الإعلاء من شأن منهج التعداد الذي استنكره سقراط: «لن أعرف بصورة أفضل أن أحدد موقفي إلا بالقول

---

(١) Voir infra.

(٢) André Tournon, Route par ailleurs, Honoré Champion, 2006, p. 180.

إنه الوضع النقيض للذي يمثله سقراط في المحاورة الأفلاطونية. لأنه لو سُئلت ما المعرفة، فسوف أعدِّد المعارف»[١].

كان مونتاني يستخدم باستمرار هذا المنهج «ليس فقط للحديث عن العادات»، وإنما أيضًا لكل الموضوعات الشائكة مثل طبيعة الله، الاعتراف بتعدد لغة الإشارات غير اللفظية، وهي أيضًا متعددة ومتنوعة مثلها مثل استخدام الكلمات ومشتركة بين الحيوانات والبشر: «ماذا عن الأيادي؟ نحن نطلب، نحن نعد...»[٢]، يتبع ذلك تعداد لخمس وأربعين وظيفة أخرى؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى «الرأس»، لدينا تعداد لما نعنيه بهذا الجزء من الجسد. يستخدم مونتاني هذه العملية أيضًا لحصر مواطن الخلل الإنسانية: وسيلة للزيادة بحسب الرغبة «للامتيازات» الإنسانية التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان. «من جانبنا لدينا التقلب والتردد وعدم اليقين والحداد والتطير والاشتياق للأشياء المقبلة، حتى بعد حياتنا، والطمع والبخل والغيرة والحسد والشهوات المنفلتة، مسعورة ولا تقاوم، والحرب والكذب وعدم الوفاء والانتقاص والفضول»[٣] وكل الأشياء التي لحسن الحظ غير موجودة لدى التوبينامبا.

التعداد بالنسبة إلى العقل ليس طريقًا للاستقالة، بل هو ممارسته نفسها. هو يقوم باستخدام مختزل بما أنه يستبعد ادعاء التفسير أو

---

(١) Ludwig Wittgenstein, Dictées à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick, vol. 1, PUF, 1997, p. 17

(٢) Essais, II, 12, p. 454.

(٣) Ibid., p. 486.

التبرير: «مبدأ الإحسان» كما يقول الفيلسوف دونالد ديفيدسون[1]، أو زعم العقلانية. هذا المبدأ يفترض أنه في كل تفاعل مع شخص آخر يستخدم مقولات للفكر مختلفة عن التي لنا، ما يقوله عقلاني تمامًا، والجهد في فهمه يتمثل في ترجمةٍ أفضل لهذه العقلانية إلى مقولاتنا الخاصة.

تعداد العادات في الفصل الثالث والعشرين من الكتاب الأول من المقالات محاط بذكرَين: ذكر عن «العقل الإنساني»، والثاني عن «الفلسفة». الأول للقول بأن العقل مدرج في كل الممارسات الإنسانية «أيًّا كانت صورتها»، والآخر للإشارة إلى أن العادة تنجح في الغالب حيث تفشل الفلسفة: ذُرى الفلسفة ليست في المتناول، واضعة الإنسان في مكانة عالية جدًّا، ولكن قد يحدث أن بعض العادات، من خلال ترسيب الممارسات الجماعية، تصل إلى تحقيق مرامي الفلسفة. يقف مونتاني وقفة في أثناء التعداد لكي يعزل أربعة مواقف تنشغل بها الفلسفة في العادة وتنجح فيها بدرجة أقل من العادة. هذه المواقف الأربعة تتعلق باحتقار الموت حتى مفارقة الاحتفال به، والقدرة على تحمل المعاناة واحتقار الثروة، وأخيرًا احتقار الأطعمة «ذات المذاق المميز» لصالح الخبز والجرجير والماء. هذا الاستخدام للحرمانات هو واحد من أهم تعاليم هذا التعداد للعادات.

فلنلاحظ أيضًا أن استخدام هذه العملية لتناول المسألة الصعبة عن

---

(١) انظر الدراسة المخصصة لهذا الموضوع Isabelle Delpla, Quine, Davidson. Le principe de charité, PUF, 2001.

طبيعة الله وبداية العالم. التعداد يبطل بهذا عمل، ليس فقط المواقف الميتافيزيقية، ولكن أيضًا البنية الديالكتيكية التي كانت تسعى لوضعها في تعارض للتوفيق بينها، في حركة أخيرة كعزاء للعقل. يعدِّد مونتاني الطريقة التي أعزى بها فلاسفة ما قبل سقراط أساس كل الأشياء لأحد العناصر الأربعة، ثم يستعرض مفهوم أفلاطون وأرسطو والرواقيين والأبيقوريين، في بعض عبارات ذات طول غير معتاد. الإجمالي أدى إلى تأثير «ضجيج صاخب» أكثر منه سيمفونية. نتاج ليس لمعرفة كاشفة وإنما «لعمى كوني»[١]، تأثيره هو اختزال التعارض بين الصدفة والعقل. الصدفة «ليست أكثر تنوعًا واختلافًا من عقلنا، وليست أكثر عمى وتهورًا»[٢]. وبهذا التقريب بين الصدفة والعقل فيما يخص تنوعهما، يعزز التواضع الإنساني.

هذا المنهج التعدادي متكيف مع مشروع مونتاني: أن يجعل من نفسه صدى لتنوع الممارسات الإنسانية، يستقبل بسهولة الاختلاف أكثر من التشابه، إدراك صور الحياة المتعددة: «كي أشعر أنني منخرط في صورة، لا أجبر عليها العالم، كما يفعل كل شخص؛ وأصدق وأدرك ألف صيغة مختلفة للحياة، وعودًا إلى ما هو مشترك، أستقبل الاختلاف بصورة أسهل من التشابه فيما بيننا[٣]. بدلاً من رؤية الآخرين في صورتهم، كمعارضين للذات، نغتني بالاختلاف. النفس الغنية لها طيات عديدة، «أجمل النفوس هي تلك التي لها مزيد من

---

(١) Essais, II, 12, p. 514

(٢) Ibid., p. 516.

(٣) Essais, I, 37, p. 229

التنوع والمرونة»[١]. معجم مونتاني في هذا الموضوع يحتوي على مصطلحات عديدة: تنوع، تعدد، اختلاف. هنا بالتأكيد مخاطرة في تشريف التنوعات؛ وهي رؤية المجتمعات الإنسانية بعضها لبعض في جهل متبادل بينها. ليفي شتراوس يشير بوضوح إلى هذه الاحتمالية: «ما دامت الثقافات ببساطة متنوعة، يمكنها إذن إما أن تجهل بعضها عن عمد، وإما أن تعتبر نفسها شريكة في حوار مرغوب، في حالة كما في الأخرى، تهدد بعضها وتهاجم بعضها أحيانًا، لكن من دون أن تعرِّض وجودها المتبادل للخطر»[٢]. يطرد مونتاني هذا التهديد مختارًا الاحتمال الآخر، ما يسميه ليفي شتراوس «ديالوجًا»، ويسميه مونتاني «تشاورًا»؛ أي محادثة. العادات لا تكون مرايا البعض لدى الآخرين إلا بزيادة التعداد. لا يتحدث مونتاني عن الآخرين إلا ليعبر عن نفسه، الذات الوحيدة والموضوع الوحيد لكتاب هما جوهره الخاص: «لا أقول عن الآخرين، إلا لأقول عن نفسي»[٣]. بفعله هذا لا نرتكب أبدًا مخاطرة تحويل التنوع إلى جهل، أو إلى ما هو أسوأ؛ إلى عدم مساواة.

أشار البعض[٤] إلى استمرار النموذج الإرشادي السائد في النهضة؛ أي التناظر analogie والتشابه كما وصفهما ميشيل فوكو في كتابه «الكلمات والأشياء»، وبوجه خاص لدى رجل مثل أندريه تيفيه

---

(١) Essais, III, 3, p. 818.

(٢) Race et culture », art. cit., p. 434.

(٣) Essais, I, 26, p. 148.

(٤) Michel Jeanneret, «Léry et Thevet: comment parler d'un monde nouveau?», art. cit., p. 109-126.

الذي وضع في اتصالٍ أوروبا وأمريكا، فيما جان دو ليري، المنتبه إلى الاختلافات، يقطع مع هذا النموذج الإبستمي. أشار مع ذلك آخرون[١] إلى أن هناك بقايا من التناظر لدى جان دو ليري، ولكنه تناظر متباين له نصيبه من غير الشبيه، من المغاير، من اللا متواصل. مثال على ذلك، جان دو ليري كتب كلمة «جانيرو» (Janeiro) ليس في «جانيير» (janaire) كما فعل تيفيه، ولكن «جينور» (geneure) ليقربها بذلك من «جنيف» (Genève)، مدينته التي تذهب التشابهات فيها مع خليج جانيرو إلى ما وراء الاسم، بما أنها مثلها مثل جنيف، تحيط بها الجبال، حتى وإن كانت أقل ارتفاعًا.

فيما يخص مونتاني (ما هو مؤكد) هو أنه ناقد للتناظر، الذي وضعه في مقدمة المشهد المدرسية التوماوية، ذلك الذي يقيم تقابلات بين الله والبشر على قاعدة نظرية الوجود الأرسطية: الوجود يُقال بمعانٍ عديدة. بالتأكيد، ولكن التباس الوجود سواء تعلق بالله أو بالإنسان يتشكل داخل فكر تناظري للمملكتين: «ما هو أكثر بطلانًا من أن نخمن الله بواسطة قياساتنا وظروفنا، أن نقيسه هو والعالم على طاقتنا وقوانيننا، وأن نستخدم على حساب الألوهية هذه العينة الصغيرة من الكفاية التي شاءت أن تمدنا بها في ظرفنا الطبيعي؟»[٢].

الكلام عن التناظر الاختلافي يليق ربما بجان دو ليري، ولكن هذا

---

(١) Frédéric Tinguely, «Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique», in D'encre de Brésil, op. cit., p. 127-146.

(٢) Essais, II, 12, p. 512-513.

لا يمكن نقله بسهولة إلى مونتاني. استقبال الاختلافات يخدم هدفًا محددًا: «أن يكون مرآة للآخرين واتخاذ الآخرين مرآة، التنزه على أمثلة الآخرين للعودة إلى أمثلة الذات الخاصة، لكن من دون إقامة تناظرات». التشابهات تحدث بواسطة التفاف حول النوع. الآخرون يشبهونني وأشبههم ليس بسبب وحدة لنمط ما. وحدة النمط هذه مدانة بوصفها مميتة. يوجد فعلًا «نوع إنساني» حتى وإن كان شعار مونتاني هو «أنا أميز». يوجد بالتأكيد حذر من «النوع الإنساني» ولكن ليس إزاء «النوع الإنساني». ليس بواسطة ملكاتنا الخاصة نلحق بالآخرين، كونية وجودنا يحملها ما هو أكثر تميزًا في الذات: «اسم علم»، الاسم الذي به يخاطبني كل الآخرين: «يتواصل المؤلفون مع الشعب بواسطة علامة خاصة وغريبة: أنا أولهم، بواسطة كينونتي العامة، ميشيل دو مونتاني، ليس كعالم في النحو أو كشاعر أو كمشروع[١]، على اعتبار أن أي خاصية لا «تحيط بنا بشكل تام وعام»[٢]، يضيف من يقول: «أنا لست فيلسوفًا»»[٣].

يستقبل مونتاني الاختلاف بصور أسهل من التشابه، وهذا لا يعني أنه يستقبله حصريًّا، كما أشرنا إلى ذلك[٤]. اللجوء إلى المقارنة هو أحد أنماط التشابه، ولكن هذه المقارنة لا تعمل حسب روابط «التعاطف والاستمرارية» خاصة بالفكر التناظري، وبدرجة أقل حسب

---

(١) Essais, III, 2, C, p. 805.

(٢) Essais, I, 38, p. 234-235.

(٣) Essais, III, 9, p. 951.

(٤) Voir supra.

«خاصية سرية من شأنها أن تمارس بعض تأثير سحري على الواقع»[١].
الاختلاف يبقى أولًا، لأنه «بقيمتنا»؛ أي بالمقارنة بنا «توجد مسافة رائعة بين صورتهم وصورتنا»[٢] -«صورتهم»، صورة آكلي لحوم البشر.

(١) Frédéric Tinguely, «Jean de Léry et les vestiges de la pensée analogique», art. cit., p. 144.

(٢) Essais, I, 31, A, p. 212.

٣

الإنسان في مدرسة الأنواع الأخرى

التقدم في الاعتراف بإنسانية الآخرين هو أيضًا التساؤل عن الرابط بين البشر والأنواع الأخرى الحيوانية. الانفصال عن الطبيعة، ذلك الذي كان مفترضًا من جانب أولئك الذين منحوا الإنسان إرادة حرة ومنحوا الحيوان غريزة مُلزمة، هو المرآة التي يرى فيها الإنسان إنسانيته نفسها تنكمش، تضيق. الانكماش يأتي أولًا من العمى الذي يتمثل في عدم رؤية ديون الإنسان تجاه عالم الكائنات الحية الأخرى. مدافعًا عن منهجه البنيوي الذي يبني مجموعة من العلاقات المتداخلة، يعود ليفي شتراوس إلى هذه النقطة، مشيرًا إلى أن «البنيوية تعلِّمنا أن نحب ونحترم الوسط الطبيعي لأنه مكون من كائنات حية، نباتات وحيوانات، والذي منذ الأصل ولزمن طويل، استُخرجت الإنسانية منه، علاوة على جوهرها، انفعالاتها الجمالية الأكثر عمقًا، وعلى المستوى الفكري والأخلاقي، أسمى تأملاتها»[١].

(١) Claude Lévi-Strauss, «Structuralisme et écologie», in Claude Lévi-Strauss, art. cit., p. 493.

إنسية hominisation وأنسنة humanisation

من أجل تناول مسألة التعليم الذي تلقاه الإنسان من الأنواع الأخرى، ومعها مسألة الذكاء الحيواني، سوف أستند إلى مثال قدمه مونتاني الذي يدعونا إلى تجربة فكرية: فلنتخيل طفلًا وحيدًا من نوعه ينمو ويكبر ويتقدم في السن خارج أي اتصال إنساني، ولكن في حضور أنواع أخرى. «أعتقد أن طفلًا قد تربى في عزلة كاملة، بعيدًا عن أي تبادل (وستكون تجربة صعب القيام بها)، سوف يكون لديه أي نوع من الكلام ليعبر به عن تصوراته»[1]. هنا يستعيد موضوعًا تناوله في القرن الثاني عشر مؤلف أندلسي وهو ابن طفيل ١١١٠-١١٨٥، معروف في العالم المسيحي باسم «أبي بكر»، في روايته الفلسفية الخيالية «حي بن يقظان».

يستخدم مونتاني هذه التجربة الفكرية لكي يبين أن الكلام بعيدًا عن أن يكون امتيازًا حصريًّا للإنسان، لا يُمنح له إلا بواسطة محاكاة الحيوانات. وليس من المعقول أن ترفض الطبيعة هذه الوسيلة التي أعطتها لحيوانات أخرى كثيرة: «هل يعني الكلام شيئًا آخر سوى الملكة التي نراها لديها في الشكوى، وفي الاستمتاع والتنادي فيما بينها للنجدة، والدعوة للحب، كما تفعلها باستخدام صوتها؟ كيف لا تتكلم

(١) Essais, II, 12, p. 458.

فيما بينها؟ إنها تتحدث إلينا ونحن نحدثها»[1].

هذه المحادثة، هذه التجربة الفكرية، تسمح برؤية كيف تتقاطع مسارات الإنسية والأنسنة. الإنسية لها صلة بكل ما يتعلق ببقاء النوع على قيد الحياة. الإنسانية تحيل إلى الحق، وإلى العادات، وإلى التقاليد. إذا كان الإنسان كائنًا بيو-سيكو-اجتماعي، فكيف تتشكل روابط الجمع بين هذه المصطلحات؟ أو أيضًا كما يقول مارسيل موس: كيف حدث أنه لا يوجد فاصل للإنسان بين البيولوجي والاجتماعي؟ الازدواجية بين الإنسية والأنسنة تنتهي إلى أن تصير تداخلًا، نظرًا لأن بقاء الإنسان على قيد الحياة يعتمد على تقنيات وعادات تشكِّل مخه. منهج مونتاني هو أن يبين أنه لا يمكن أن نختزل الحيوان إلى ما هو بيولوجي، ولا الإنسان إلى ما هو اجتماعي. هناك ما هو اجتماعي لدى الحيوان، وأكثر من ذلك صور من الذكاء والحساسية. يقوم منهج مونتاني على ثلاثة معايير:

المعيار الأول: التشابه. هذا المعيار غير منتظر لأن شعار مونتاني هو «أنا أميز»، لكن هنا، يتعلق الأمر بتهبيط الغرور الإنساني الذي يضع مسافة بين الإنسان والحيوان. وأيضًا التشابه المقصود هو صورة من التقارب. هو ليس نفيًا للاختلاف النوعي. يقول مونتاني: «إن كل حيوان، في نوعه، يقدم ملامح مجهولة لنا. ولكن في الصلة بين الحيوان والإنسان تظهر تشابهات. عندما ننظر إلى الحيوان في رفقته للإنسان، فإن التشابه مع الإنسان هو الذي يفرض نفسه».

(١) Ibid.

المعيار الثاني: يتمثل في اعتبار الثقافة محاكاة للطبيعة. الثقافة تحاكي الطبيعة، أكثر مما تنفصل عنها. مونتاني يرفض أن يعتقد، كما كان يقترح بِك دولاميراندولا، أن الطبيعة قد تشكلت للأبد لدى الحيوانات من دون أفق للتغير، والثقافة كابتكار، اختراع، تعبير عن الإرادة، التي تحوِّل نقص الغريزة في الإنسان إلى قوة الذكاء. بالنسبة إلى مونتاني، ما يخلقه الإنسان بصورة إيجابية من أجل ذاته هو دائمًا حسب الطبيعة، وما يخلقه حسب الثقافة لا يقدم نفس الضمانات، ويمكن حتى أن يكون «خللًا».

من هنا يأتي المعيار الثالث: التطور المشترك إنسان/ حيوان. يتعلق الأمر بتناول الثنائيات: «ضروري/ كمالي»، «مُجدٍ/ مؤذٍ»، «طبيعي/ متحول»، كي نحكم على التطور المشترك، بشر/ حيوانات أخرى، الذي يسميه مونتاني «تحت وجه الطبيعة ذاتها»[1].

قبل استكشاف هذه المعايير الثلاثة، فلنصف أولًا التجربة الفكرية التي صاغها ابن طفيل في صورة رواية خيالية فلسفية.

يتعلق الأمر بطفل، وحيد من نوعه، موجود في جزيرة وربَّاه حيوان كان غزالة. تُوصَف مراحل نموه حسب الطبيعة وحدها، حتى تلك التي تتعلق بمدخله إلى الإله، خلال فترة دامت سبع سنوات. نرى حدوث تفاعلات بين الإنسان والأنواع الأخرى، حيوانات أو نباتات، قبل عصر التصنيع، قبل قدوم من يطلق عليه «الأنثروبوسين»[2].

---

(١) Ibid.

(٢) إنسان عصر أزمة البيئة حاليًّا. (المترجم).

هذه الرواية تندرج في تقليد كبير لإنسان يعيش وحده على جزيرة: يعتقد البعض أنها مصدر محتمل لعمل دانييل ديفو عن روبنسون كروزو ١٧١٩؛ إذا كانت الحال كذلك، فهو سبب أدعى لثقافة مشتركة عن رجال واقعيين أو متخيلين انسحبوا بعيدًا عن الكائنات الإنسانية الأخرى.

الترجمة الإنجليزية لرواية ابن طفيل التي قدمها أوكلاي[1] ١٧٠٨، ظهرت قبل رواية دانييل ديفو، ويمكن أن يكون قد قرأها. ولكن ديفو يحدثنا عن التوحش التدريجي لإنسان كبر أولًا داخل المجتمع الإنساني وعرفه. لا شيء من هذا هنا، حيث يكبر الطفل وتربيه غزالة، من دون أي كائن حي آخر من نوعه. هناك رغم ذلك نقطة مشتركة بين الجزيرتين: لا توجد حيوانات مفترسة. أعتقد أنه بالنسبة إلى استخدام التجربتين، هذا الاقتضاء مهم ويشير إلى جانب تركيب الحالة، وهذا ينطبق حتى على مثال ديفو الذي يريد أن يكون سيرة ذاتية لإنسان عاش ما يقرب من خمس سنوات وحده على جزيرة بالقرب من ساحل شيلي الحالية.

ابن طفيل يصوغ في هذه الرواية تجربة فكرية: فلنتخيل طفلًا ينمو وحيدًا من نوعه، في قلب أنواع أخرى، هل سيصل إلى أي معرفة؟ ماذا

(١) ابن طفيل (١١١٠-١١٨٥) تُرجمت روايته مبكرًا إلى العبرية، ثم صارت موضوعًا لتعليق، في القرن الرابع عشر، لمويس دو ناربونه. ظهرت ترجمة لاتينية في ١٦٧١ بواسطة إدوارد بوكوك (أوكسفورد) بعنوان «الفيلسوف المعلم نفسه». هذا العنوان استُخدم في انتقال الرواية. ليبنتز كان يعرف العمل ويقره: طبقًا له «العمل الممتاز «الفيلسوف المعلم نفسه» الذي نشره بوكوك عن العربية». voir Gottfried Wilhelm Leibniz, Opera omniaG.G. Leibnitii, Dutens (éd.), Genève, 1768, 6 vol. in-4o, «Lettre à M. l'abbé Nicaise», p. 245.

ستكون صلته بالحيوانات الأخرى، وبوجه خاص تلك التي ساعدته في البقاء على قيد الحياة؟

اسم الطفل حي بن يقظان، حي تعني عائشًا، ويقظان تعني صاحيًا، واعيًا. هذا المصطلح يميل إلى استخدام الذكاء الفطري، دائمًا منتبه، وهو ما يسمح للطفل ليس فقط بأن يبقى على قيد الحياة وبالتالي إذن أن يتكيف مع وسطه، ولكن أيضًا بفهم هذا المحيط، وأن يوظِّف فلسفة تأملية، بطريقة طبيعية، عن طريق ملاحظة الطبيعة. الإنسان هو هذا الحي الخاص الذي، بينما يمثل جزءًا من التنوع الحيواني، يمكن أن يُنظر إليه من الخارج.

التشابهات بين الإنسان والحيوان

شخصيات هذه الرواية الفلسفية هي جوهريًّا شخصيات مفاهيمية: الشخصيات المفاهيمية هي «أسماء مستعارة» للفيلسوف، واسم الفيلسوف هو مجرد اسم منتحل لشخصياته. أنا لست أنا، وإنما ميل للفكر أن يرى نفسه ويتطور من خلال خطة تخترقني في أماكن عدة. الشخصية المفاهيمية لا علاقة لها بالتشخيص المجرد، رمز أو أمثولة، لأنه يعيش، يلح. الفيلسوف هو المزاج الخاص بشخصياته المفاهيمية. إن مصير الفيلسوف أن يصير شخصيته أو شخصياته المفاهيمية، وفي نفس الوقت شخصياته تصير هي نفسها شيئًا آخر مختلفًا عما هم عليه من الناحية التاريخية أو الأسطورية أو الجارية -سقراط أفلاطون،

ديونيسوس نيتشه، أبله دو كيوس[1]، بحسب مصطلحات ديلوز[2]؛ وبالطريقة نفسها، الجزيرة، يمكننا القول، أرض مفاهيمية، معمل للفكر يعطي لهذا الفكر خارجية راديكالية كي يستخدم فيها تحليله، وهو ما جعل مونتاني يتحدث عن «محاولة يصعب عملها»، لأنه يفترض عمل مونتاج لحالة مع ظروف متعددة. ولكن جدوى مثل هذه التجربة للفكر هي القدرة على استخلاص ملامح ممكنة تحكم عليها عادتنا بأنها مستحيلة.

في هذه الجزيرة يوجد إنسان، حي بن يقظان، فيما يتعلق بأصله توجد فرضيتان. فرضيتان خياليتان لكن لا تلقيان نفس المعاملة.

أولًا، هناك الفرضية الأنثروبولوجية عن ترك أميرة لطفلها غير الشرعي، أميرة تخشى غضب أخيها السلطان. وضعته في مهد قاده إلى جزيرة. وهذه الفرضية تتلقى معاملة ضعيفة.

حسب الفرضية الأخرى، الفسيولوجية، تخمُّر الصلصال سمح بعمل جسد ليس شفافًا ولا معتمًا، قادر على استقبال نفس اقترنت به. تحليل هذه الفرضية أكثر تفصيلًا عند ابن طفيل. يحتوي على عناصر آتية من فلسفة أفلوطين: النفس تنتشر في كل الكائنات ما تحت فلك القمر على حسب استعدادها لتلقيها. فقط الأجساد غير العضوية، المعادن، ليس لديها استعداد لأن تصل إليها فيوض النفس. الأجساد الأخرى،

---

(١) إشارة إلى نيقولا دو كيوس، لاهوتي وفيلسوف وعالم رياضيات ألماني، من القرن الخامس عشر، صاحب كتاب «حوارات الأبله». (المترجم).

(٢) Gilles Deleuze, Qu'est-ce que la philosophie?, Minuit, 1991, p. 62 .

نباتات وحيوانات، بخلاف الإنسان، لديها استعداد لتلقي النفس. لكنها تتجلى فيها بدرجات متنوعة وضعيفة.

بواسطة التطوير الذي يقدمه ابن طفيل لهذه الفرضية الثانية، نرى أن نغمة الرواية لن تكون أنثروبولوجية بقدر ما ستكون فسيو-كوزمولوجية. تسعة أعشار الرواية تجري من دون حضور لكائن إنساني حي سوى حي.

ولكن أيًّا كانت الفرضية المتبناة، يبقى الموقف هو هو: الطفل تستقبله غزالة استجابت لصراخه وهو في الشدة، معتقدة أنها عثرت على ابنها الذي فقدته للتو. سوف يكون حي هو الطفل البديل؛ عند هذه النقطة ثُبِّت الخيال بشأن الأصل بواسطة هذه الصرخة في ظرف الشدة، لحظة افتتاحية حيث يكون الطفل محتاجًا إلى مساعدة وتربية.

«ابتداء من هنا لحق أنصار الفرضية الثانية بالأولى، فيما يخص تربية الطفل»[1]. هي وجهة النظر البرجماتية للبقاء على قيد الحياة الذي يضع نهاية للأسئلة الميتافيزيقية أو اللاهوتية المرتبطة بالأصل.

الطفل يتبع الغزالة، يأكل الفواكه الآتية من الشجر، يقلِّد صرخات الغزالات الأخريات، وكذلك غناء الحيوانات. أهمية هذه الخبرة هي بيان أن هناك طرائق أخرى للتواصل غير اللفظ والكلام، «يوجد هكذا آجرومية للحركات»[2]، أكثر عمومية من آجرومية الكلمات: «لغة أخرى، وتسميات أخرى تقسِّمنا معها كما مع الطيور، ومع الخنازير

(١) Ibn Tufayl, Hayy Ibn Yaqzân, Beyrouth, 1936, p. 28.

(٢) Essais, II, 12, p. 454.

والأبقار والخيول، ونغير التسمية حسب النوع»[١].

يراقب الطفل، وسريعًا يركز فكره على خبرة الحرمان: الحيوانات لها قوة طبيعية ليست لديه «حوافر وأسنان وقرون محروم منها؛ ورشاقة موجودة أيضًا لدى الأنواع الأخرى ولا توجد عنده. في العادة، هذا النقص في الغريزة في الإنسان يُقدَّم على أنه تم تعويضه بشكل كبير بإطار من الذكاء، والذي، على عكس الغريزة، ليس مقترنًا بحاجة واحدة، ولكنه قدرة على التكيف في مواقف مختلفة. في التفاعل إنسية/ أنسنة، سوف يمكن للإنسان الطيران بواسطة التقنيات التي يسمح له ذكاؤه بتصورها وينفصل بذلك عن الحيوانات. ما تعلَّمنا إياه الخبرة المتخيلة من جانب ابن طفيل والأمثلة التي طورها مونتاني، هو شيء مختلف: «الإنسان يتعلم من الحيوان»؛ وما يعتبره إنسانية هو تطور مستلهم من الحيوانات والطبيعة: الكلام والأسلحة التي يصنعها الإنسان تأتيه من الطبيعة. «لمَ لا نقول إنه من الطبيعي أن نسلِّح أنفسنا بالخشب والحديد»[٢]. وكذلك أيضًا تعلم النسيج والخياطة، والموسيقى والبناء، كلها تقليد للحيوانات: لنترك جانبًا ما كان يحكم عليه ديمقريطس ويثبته من أن أغلب الفنون علَّمتها لنا الحيوانات، كما تعلَّمنا النسيج والخياطة من العنكبوت، ومن السنونو البناء، والموسيقى من البجعة والعندليب»[٣].

ها هنا تحقيق أحد المعايير التي أعلنا عنها، التشابه بين الإنسان

---

(١) Ibid., p. 458.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid., p. 464

والحيوانات، بحسب التقارب الذي يُلاحَظ بينهما: «أقول كل هذا للإبقاء على هذا التشابه الموجود بين الأشياء الإنسانية ولكي يقودنا ويربطنا بالعدد. نحن لسنا أعلى ولا أدنى من الباقي»[١]. يستنكر مونتاني القسمة الشائعة الموجودة في نص بِك دولاميراندولا بين الإرادة والطبيعة، بين التفكير و«الانصياع الغريزي»[٢]: «أقول إذن، كي أعود إلى موضوعي، إنه لا يوجد أي مظهر يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الحيوانات تعمل، بخضوع طبيعي وإجبار، نفس الأشياء التي نفعلها نحن باختيارنا وبالصنعة. علينا أن نخلص إلى أن نفس النتائج من نفس القدرات، [...] والاعتراف بالتالي أن هذا الخطاب نفسه، وهذا الصوت نفسه، الذي نطلقه، تطلقه الحيوانات أيضًا»[٣].

يستكشف مونتاني، بواسطة أمثلة متنوعة، «هذه المساواة والصلة بيننا وبين الحيوانات»[٤]: الثعلب يقدِّر سُمك الثلج المتكون فوق بحيرة لكي يعرف إذا كان بإمكانه عبورها أم لا، الكلب «الديالكتيكي» يطبق القياس الانفصالي الخاص بالرواقيين، ويعرف أنه يجب عليه أن يستعير، من دون تردد، الطريق الثالث بعد أن يكون قد استبعد الطريقين الآخرين، حيث كانت متاحة له الطرق الثلاثة في صورة إمكانيات ثلاث، الكلب يعرف أيضًا أن يلعب على المسرح، ويتظاهر بالموت، ويأتي مع الفنانين في النهاية ليحيي الجمهور، وهو أيضًا حين يقود

(١) Ibid., p. 459.
(٢) Ibid., p. 460.
(٣) Ibid., p. 481.
(٤) Ibid., p. 463

الشحاذ الأعمى، يعرف البيت الذي يمنح صاحبه صدقة، وتقف أمامه الشحارير والغربان والعقاعق. والببغاوات لها «خطاب في الداخل، يجعلها هكذا، قابلة للانضباط، ومستعدة للتعلم»[١]. الغراب تعلم منه حي في قصة ابن طفيل ليس فقط كيف يدفن، ولكن أيضًا واجب أن يدفن غزالته التي أطعمته بعد أن ماتت: «حينئذ فتح ناظريه على غرابين يتقاتلان. أحدهما استطاع أن يصرع خصمه، وبعد ذلك، هذا الذي بقي حيًّا شرع في نبش الأرض حتى حفر ثقبًا وضع فيه الطائر الميت، وغطاه بالتراب. قال الطفل لنفسه: «كم هو محمود تصرف هذا الغراب بدفن جثة رفيقه، رغم أنه قام بفعل مذموم حين قتله! وأنا عليَّ، لسبب أدعى، أن أقوم بهذا الواجب تجاه أمي. حفر حفرة، ووضع فيها جسد أمه، وغطاه بالتراب»[٢].

يؤسس ابن طفيل التشابه بين الحيوانات وحي على حرمانات تبدو في آنٍ قاعدة طبيعية ومبدأ للتعلم. في الروايات، تتراكم حرمانات عديدة: غزالة تحرم من خُشْفها الذي فقدته مؤخرًا، حضور لحي الذي يبكي، من عمق حرمانه، من أجل أن يأتي من يسعفه ويطعمه، ثم حرمان كما أشرنا إلى كل القوى المكتسبة من قِبل الحيوانات وهو محروم منها، فالأنواع الأخرى لها ما ليس لديه، ولكن لديه أيضًا ما ليس لهم: استخدام الخشب أو الحديد مثل أدوات امتداد الطبيعة. وعن مكانة هذه الأدوات هناك طريقتان لرؤيتهما: إما أن نقول إن الإنسان يعوِّض نقص

(١) Ibn Tufayl, Hayy Ibn Yaqzân, op. cit., p. 37-38.

(٢) Ibid., p. 28-29.

الغريزة بواسطة الذكاء، ونصل إلى أن نفصل الإنسان عن الحيوان على قاعدة التكنيك، جاعلين من الأول هوموفابر (الإنسان الصانع)، وإما أن نقول إن الإنسان يمد في الطبيعة باستخدام وسائل طبيعية مثل الخشب والحديد.

يزوِّد مونتاني الحيوانات بمشاعر: الصداقة والامتنان والإنقاذ المتبادل والتضامن والوفاء، تم رصدها. الكلب يفضح اللص، الأسد في غاية الامتنان للعبد الذي نزع شظية من الخشب في قدمه، أسماك التونة تعرف الانقلاب الشتوي، وهكذا تطبق الهندسة والحساب، الفيل التائب يترك نفسه يموت لأنه قتل حارسه عن طريق الخطأ، إلخ. يبين ابن طفيل كيف أن الغزالة هي الأستاذ المعلم للصغير حي: نهض الطفل وكبر، متغذيًا على لبن الغزالة، حتى عمر سنتين. فتعلم المشي وظهرت أسنانه، كان يتبع الغزالة، وهي أظهرت له بالغ العناية والرقة، كانت تقوده إلى الأماكن التي بها أشجار محملة بالفواكه، وتقدم له الفواكه الساقطة من الشجرة عندما تكون ناضجة وحلوة؛ وإن كان لها غلاف قاسٍ كانت تكسره بضروسها، وعندما كان يعود إلى الثدي كانت تعطيه لبنها، عندما كان يعطش ويريد الماء كانت تقوده ليشرب، عندما كانت الشمس تزعجه كانت تأخذه إلى الظل، عندما كان يشعر بالبرد كانت تدفئه؛ وما إن يسقط الليل كانت تأخذه إلى مسكنه الأول، تدفئه بجسدها وبالشعر الموجود فيه[1].

المعيار الثالث عند مونتاني هو التطور المشترك مع استخدام

(١) Essais, II, 12, p. 477.

الزوجين؛ ضروري/ كمالي، ومفيد/ ضار، بعبارة أخرى مع رهانات حفظ حياة النوع والتكيف. في الرواية يعدد ابن طفيل التفاعلات. يوجد، كما أشرنا، رابط إسعاف العبد للأسد -«ها هو الأسد ضيف على الإنسان، ها هو الإنسان طبيب للأسد»[١]- وهو يؤدي إلى امتنان الأسد وإلى علاقة تزداد ثراء بالاتصال بين الاثنين؛ يوجد الفيل العاشق لفتاة الزهور، والكلب الوفي الذي يتبع سيده إلى الموت[٢]، والحيوانات التي كانت تدافع عمن يحنو عليها و«تمثل بهذا تشابهًا مع عدالتنا»[٣]. مونتاني يلح أيضًا على التفاعلات بين الحيوانات: الحوت الذي يجعل من سمكة دليله، التمساح، طائر، كلب الإسكندر الذي لا يريد أن يُقاس إلا بالأسد، النمر الذي رغم الجوع يرفض أن يأكل الجدي الذي كان يشاركه نفس المكمن، نفس القفص. كل التحليل لا يهتم إلا بما هو مشترك بيننا وبين الحيوانات، «لها ظروف كثيرة تتشابه مع ظروفنا ومنها، بالمقارنة، يمكننا أن نصل إلى تخمين، ولكن ما يخصها، ماذا نعلم عنه؟»[٤].

الولوج إلى النوع الخاص، تأثير الروحانية:

في حكاية ابن طفيل، كان الحِداد على الحيوان المرضع، الغزالة، هو الذي أدخل الطفل إلى عالم ما هو غير مرئي، أولًا إلى النفس ثم إلى

---

(١) Ibid., p. 471.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid., p. 467.

(٤) Ibid., p. 467.

الله: «فهم أن أمه، تلك التي ارتبطت به ثم أرضعته، ليست هي هذا الجسد الخامد ولكن هي هذا الشيء الذي اختفى، ومنه كانت تنبع كل الأفعال. هذا الجسد في مجمله لم يكن لهذا الشيء سوى أداة مشابهة للعصي التي اتخذها لمقاتلة الحيوانات. حينئذ تحولت عاطفته من الجسد إلى سيد ومحرك هذا الجسد، ولم يكن يحب سوى هذا وحده»[١]. اتخذ تفكيره حينئذ اتجاهين، أولًا: السعي إلى إنقاذ الغزالة، ثم استكشاف «هذا الشيء الذي اختفى» الذي ما زال يشعر نحوه بعاطفة. أما الإنقاذ: فقد طبَّق الطفل مبدأ «أولًا: لا تؤذِ»: «عندما قرر أن العضو المفقود لا يمكن أن يكون إلا في صدر الغزالة، قرر أن يصل إليه ويفحصه، آملًا في أن يتوصل ربما إلى إيجاد الآفة وجعلها تختفي. بعد ذلك خشي أن يكون ما سيفعله أشد خطرًا على الغزالة من الخسارة التي حدثت، وأن حماسته تضرها. حاول حينئذ أن يتذكر ما إذا كان قد رأى حيوانًا بريًّا أو أي حيوان آخر قد وقع في هذه الحالة ثم عاد منها، ولكن لم يجد أي مثال، فيئس من رؤيتها تعود إلى الحالة العادية لو تركها، في حين أنْ بقي له بعض أمل إذا ما وجد العضو المقصود وخلَّصه من مرضه. قرر حينئذ أن «يفتح صدرها ليرى ما فيه»[٢]. قبل هذا كان من المستحيل إعادة الغزالة للحياة بعد موتها. بعد موت الغزالة حاول فعل كل ما يستطيع من أجل إنقاذها، مناديًا إياها بالنداء الذي كانت تجيب عليه فيما سبق؛ ولكن هذه المرة بلا جدوى. لاحظ غياب الحركة، ثم تدريجيًّا غياب

(١) Ibn Tufayl, Hayy Ibn Yaqzân, op. cit., p. 37.

(٢) Ibid., p. 34-35.

الحرارة. فهْم هذا الموقف يدفعه إلى فحص، وهو في هذه الحالة تشريح، خصوصًا القلب، والذي سرعان ما فهم أنه العضو الأساسي: وهو المسؤول عن توقف الحركة، ثم الحرارة. ولنلاحظ أن التشريح لم يتم الشروع فيه إلا بهدف العلاج. الطبيب ابن طفيل يتحدث في وصف التشريح مع المبدأ الأساسي في العلاج، «أولًا لا تؤذِ»: التشريح لا يمكن إلا أن يكون مفيدًا، ما دام لم يوجد أي حيوان في موقف الغزالة قد عاد للحياة.

الجانب الآخر يتعلق بتحول العاطفة من الجسد الخامد إلى «الشيء المختفي»، عاطفة مستقلة عن الجسد لأن الشعور بها ما زال مستمرًّا. ابن طفيل يوظِّف مقولات أرسطو لكي يتابع الفحص: «ركز تفكيره على هذا الشيء وحده، ويتساءل عما كان وكيف كان، وما الذي ربطه بهذا الجسد، وأين ذهب ومن أي مخرج عبر عند خروجه من الجسد، أو أي علة جعلت جسده بغيضًا كي ينفصل عنه في حالة ما إذا كان الرحيل طوعًا»[1]. لدينا إذن استكشاف لمجهول ابتداء من مقولات المادة: «هذا الشيء وحده»، وبالكيفية: «عما كان وكيف كان»، والعلاقة: «ما الذي ربطه بهذا الجسد»، والمكان: «إلى أين ذهب». مقولة الزمن أيضًا موجودة: يقوم الزمن بعمله بما أن الجسد «بدأ في التحلل وإصدار روائح كريهة».

يوجد إذن لغز مرتبط «بهذا الشيء المجهول»، وهو يتنامى، لأنه ابتداء من حرمان جرى إدراكه: «أمه [...] كانت [...] هي هذا الشيء الذي اختفى».

---

(١) Ibid., p. 37.

يستند ابن طفيل إلى العاطفة لكي يُثبِّت هذا «الشيء المختفي»، لكي يعطيه صورة كائن، ولأن الطفل مستمر في الشعور بشيء ما للغزالة رغم أنها ماتت، فهذا يعني أن هناك شيئًا آخر غير جسد الغزالة، الذي سرعان ما صار كريه الرائحة. الطريق إلى عدم جسدية النفس والاعتراف بذلك يتم على أساس عاطفة دائمة لا يمكن لها أن ترتكز على واقع جسد في حالة تحلل. انفتاح الطبيعة على علم النفس يتم بواسطة خبرة حداد على حيوان.

توجد لذة في رعاية ما يحفظ أثرًا لشيء محسوس مع كونه غير محسوس. العاطفة تستمر وتُشعِره بلذة ليست نقيضًا للألم، على عكس اللذات الأخرى. هذا الجانب الذي لا يفنى هو ما يجعله يشبه الأفلاك السماوية: «حينما فهم في أي شيء، وحده بين كل الأنواع الحيوانية، يشبه الأجرام السماوية، رأى أن عليه أن يجبر نفسه على أن يتخذها كنموذج، وأن يقلد أعمالها، وأن يبذل كل جهده كي يصبح مشابهًا لها»[١].

هنا يفترق ابن طفيل ومونتاني. يُنمِّي ابن طفيل اتجاهًا أفلاطونيًّا محدثًا يقدِّر الإنسان على أنه في «مكانة بالغة السمو» كما يقول مونتاني، أما لهذا الأخير فـ«نحن نعزو لأنفسنا خيرات خيالية»[٢]، بواسطة «اختيال مجنون وعنيد»[٣]، لدرجة مقايضة الخير الحقيقي وهو

(١) Ibid., p. 77.

(٢) Essais, II, 12, p. 485.

(٣) Ibid., p. 486.

الصحة، بخيرات ليست كذلك، نطلق عليها «إرادة حرة». وهي خيرات بالأحرى ناتجة عن «اضطرابات الفكر»، مثل: القلق على الغد، التردد، الطموح، الكذب، تشويه السمعة، الفضول. وهي خصال ليست طبيعية ولا ضرورية ولا نافعة.

في المقابل، بالنسبة إلى أغراض قد نقول عنها اليوم «أيكولوجية» وصحية، يلتقي ابن طفيل مع مونتاني: كيف نسلك إزاء النباتات والحيوانات؟ «اختيار هذه الكائنات (نباتية وحيوانية) التي يمثل لها القضاء عقبة أمام عمل الفاعل. على سبيل المثال، لب الفواكه التي وصلت إلى نضجها الكامل، والتي تحتوي على بذور مخصصة لإعادة الإنتاج على شرط أن نراعي ألَّا نأكل هذه البذور، وألَّا ندمرها، ولا نلقي بها في مكان غير صالح للإنبات»[1].

اللقاء مع كائن آخر من نفس نوع حي حدث «في نهاية هذه القصة»، وهو طرف وليس غاية التأمل في هذه الرواية، لأن ما هو جوهري يكمن في التعلم من الطبيعة الذي توصل إليه حي.

يتخيل ابن طفيل وصول شخص إلى الجزيرة يحمل معه اللغة ومعرفة القوانين والمجتمع الإنساني. إجمالًا، الأنسنة. يتعلق الأمر بآسال. عالم فَرَّ من البشر كي يتفرغ للتأمل؛ أي راهب إذن. انتهز ابن طفيل هذه الفرصة كي يميز بين توجه الدين إلى عدد كبير يفترض الإقناع البلاغي ورموز تغرس في النفس صور الطاعة الاجتماعية للقانون الديني، والجانب البلاغي والتأملي لما يسمى الدين.

---

(١) Ibn Tufayl, Hayy Ibn Yaqzân, op. cit., p. 81.

علَّم آسال حي لغة البشر واندهش مثله من أن طرق الوصول إلى المعرفة يمكن أن تأتي من الاستماع المباشر للطبيعة، وتأتي كذلك بواسطة حجاب الكلمات والقانون الديني.

أما فيما يخص حي فقد اندهش باكتساب اللغة الإنسانية واكتشاف كائن آخر من نفس نوعه. اكتشف آسال أيضًا شيئًا مهمًّا: المبادئ التي دعا إليها الدين هي نفسها التي يمكن للإنسان أن يكتشفها بمراقبة الطبيعة فقط.

ولكن الاعتراف المتبادل بين حي وآسال ليس مباشرًا ولا متناظرًا. تصوَّر آسال حي على أنه واحد من أمثاله، معزول في هذه الجزيرة ليمارس تقواه من دون اضطراب من قِبل المجتمع الإنساني. هو مقتنع أن حي قد سبقت له معرفة المجتمع الإنساني. ولكن كم كانت دهشته لرؤية حي لا يعرف أي لغة، وبالتالي لا يستطيع التعامل بلغة إنسانية. اعتقد في البداية أن حي لا يعرف لغته. وفي الواقع، لم يُتَح له الوصول إلى جميع اللغات الإنسانية.

في الجانب الآخر، لا يمكن لحي أن يتعرف في آسال على أنه مشابه له، وهو يعتقد، حتى في البداية، أن رداء الصوف كان لباسًا طبيعيًّا. التعرف في الآخر على أنه مشابه سوف يتم بالصورة الأكثر نبلًا التي يمثلها آسال وليس بالمظاهر الخارجية الحيوانية؛ إنها صلواته المتكررة وتأمله الطويل اللذان يجعلان حي يقول إن هناك تقاربًا بينه وبين آسال.

هكذا، التعارف المتبادل بين البشر لا يفترض لا اللغة المشتركة ولا الانتماء إلى نفس النوع، ولكن بالأحرى، الممارسة المشتركة للتأمل.

المصير الإنساني، إنسانية الإنسان تكمن في العقل. إذن بالصور العليا من التعليم يتعارف الناس كمنتمين إلى نفس الإنسانية. العلامات القادمة من الحيوانية لا تسمح إلا باستبعاد الخطر: بتنغيم الصوت المتعلم من الحيوانات أرسل حي علامات العطف إلى آسال.

العزلة مع ذلك نسبية، بما أن آسال كان دائمًا في رفقته، وطريقة لابن طفيل ليشير إلى أن رجل العلم يحتاج إلى جماعة من العلماء، لكي يضع دائمًا معرفته على المحك. طريقة أخرى للقول بأن الحياة مع بشر آخرين، حتى وإن كانوا في صورة شخص واحد، هي اقتضاء لا غنى عنه.

من فرط فحص حيوانات الجزيرة، تبلورت في حي فكرة التشابهات والاختلافات، وهما وسيلتا المعرفة المعترف بها من قِبل أرسطو في كتاب «الطوبيقا». حي لا يصل فقط إلى مفهوم النوع، ولكن أيضًا إلى مفهوم الجسد ومفهوم الصورة. حتى وصول آسال، لم يكن لديه أي فكرة عما هو النوع الإنساني لأنه لا يوجد كائن يشبهه.

هذه الفكرة مهمة؛ هي في قلب مشروع ابن طفيل. توجد أولوية للكون على الإنسان والمجتمع الإنساني. المعرفة الفسيولوجية، ثم الكوزمولوجية، لها أولوية على المعرفة الأنثروبولوجية. نحن أولًا ناشئون عن العالم، نحن لسنا في مواجهة العالم وفي مواجهة أشباهنا. فقط رومانسية مفرطة تضع الإنسان، كإرادة فارغة ولا متناهية، في مواجهة الكون.

في النهاية، بسبب خيال هذا التعليم يأتي الاعتراف بأولوية المعرفة

الفسيو-كوزمولوجية على المعرفة الأنثروبولوجية. تسعة أعشار الكتاب تجري من دون حضور بشر آخرين. وأيضًا بواسطة التعليم الأكثر رقيًّا يتم الاعتراف المتبادل بين البشر. هذا هو درس ما نطلق عليه «الإنسانيات»، التي هي في قلب النزعة الإنسانية الوليدة التي، بعد أربعة قرون، سيحاول مونتاني أن يقدِّر الإرث ويخفف من حماسها. لا يمكن أن نعزو إلى «الانشغال بالآداب» مسلكًا لا يليق إلا بالله، لا يمكن تأليه الإنسان من دون أن ندفع الثمن؛ من يُرِد أن يصنع الملاك يصنع الوحش. يقول شيشرون: «كل خيراتنا ليست إلا في الحلم. اسمعوا غرور هذا الحيوان الفقير البائس، إنه لا شيء، أكثر رقة من الانشغال بالآداب، بهذه الآداب، كما أقول، التي من خلالها، لا نهائية الأشياء والقدر الهائل للطبيعة، وسماء هذا العالم، والأراضي والبحار، صارت مكشوفة لنا؛ هي التي علمتنا الدين، والاعتدال، وعظمة الشجاعة، وانتزعت روحنا من الظلمات لكي تجعلها ترى كل الأشياء السامية والمنحطة، الأولى والأخيرة والوسيطة؛ هي التي تمدنا لحسن الحظ بما نحيا به، وتقودنا لأن نقضي عمرنا من دون منغصات ومن دون معاناة. ألا يبدو أنه يتكلم عن ظرف الإله الحي والقادر على كل شيء؟»[1].

الظرف الطبيعي، ليس الإلهي، هو ظرف إنسان تخلى عن الادعاء. هذا التخلي ليس مؤلمًا إلا لأولئك الذين يعتقدون في «المكانة السامية» للإنسان. هي للآخرين البهجة، مجتمع البشر والحيوانات، الولوج إلى روحانية ليست بالضرورة كتابية، الاستماع إلى الموسيقى حتى

(١) Essais, II, 12, p. 489.

اللحظات الأخيرة في الحياة كما كان يتمنى سقراط؛ كل هذا هو ما يصنع ملح الحياة.

الثنائية إنسية وأنسنة قد هاجمها ابن طفيل ومونتاني. المجتمع الإنساني ليس ثمرة للأنسنة وحدها؛ أي بعادات وقواعد قانونية وتقنيات ليس للطبيعة نصيب منها، والإنسية المتعلقة ببقاء النوع على قيد الحياة، قد تؤدي إلى تأمل يذهب إلى ما وراء الضغوط البيولوجية.

٤

المجتمع الإنساني والحضارة

في الفصل السابق تحدثت عن المجتمع الإنساني والطبيعي. بيد أن كلمة «الحضارة» فرضت نفسها على سجالاتنا الحالية، لدرجة أننا نتحدث عن الحضارة أكثر مما نتحدث عن «المجتمع الإنساني». رغم أن ذلك المجتمع هو القاعدة التي انطلاقًا منها نعرف الحضارة. يقترح مارسيل موس التعريف التالي لهذه الكلمة: «هي بمثابة نظام فوق اجتماعي متعالٍ للنظم الاجتماعية»[١]، حيث تكون هناك سمات أنثروبولوجية أو لغوية أو تاريخية تعد ذات دلالة. يوجد بالتأكيد مع مفهوم الحضارة تغير بالغ في المستوى لمفهوم المجتمع، ولكن يوجد أيضًا اعتماد مباشر عليه.

معجم الحضارة:

تغير المستوى يظهر في ملمحين: «الصورة la forme» و«المجال l'aire» للحضارة [٢]. الصورة تحيل إلى «ملامح خاصة»؛ أي ما تتميز به. على سبيل المثال، الحديث عن «حضارة بوذية». المجال يستدعي

(١) Marcel Mauss, Essais de sociologie, Minuit, 1973, p. 237.

(٢) Ibid., p. 238.

الامتداد، التوسع الجغرافي «للظواهر المشتركة». وعلى أساس المجال نتحدث عن إشعاع حضارة معينة. بالنسبة إلى هذا المثال نفسه مجال البوذية يغطي الهند وكذلك الصين والتبت واليابان وكوريا. وعندما نضيف تحديدًا زمنيًّا متعلقًا بهذه الحقبة أو تلك، يقترح موس أن نتحدث حينئذ عن «طبقة couche» من الحضارة.

تجدر ملاحظة أن الانحرافات أو الأخطار تظهر سريعًا جدًّا: اختيار السمة الغالبة والطريقة التي نخفي بها السمات الأخرى تكون عشوائية. ولكن لديها ميل لاكتساب السمة الجوهرية. هنا يوجد الخطر. الملمح السائد لديه ميل لأن يصير أحادي الدلالة؛ وهذا في الغالب الحال مع المعطيات الدينية، نشرع حينئذ في الحديث عن «حضارة مسيحية» أو «حضارة إسلامية». الخطر الآخر مرتبط بحدود المجال: كل حدود هي محل نزاع في محيطها. أين ينتهي مجال وأين يبدأ مجال آخر؟ يقترح موس القول بأن حد مجال حضارة يوجد «هناك حيث تتوقف البصمات الثابتة»[1].

هذه الملامح التعليمية لا يجب أن تؤدي إلى نسيان المعنى الذي يعطيه الفلاسفة من جانب والسياسيون من جانب آخر لمفهوم الحضارة. أما للفلاسفة فالكلمة تنتسب إلى الثقافة والتمدن ورقي الفنون. هكذا ميرابو الأكبر سنًّا في كتابه «صديق البشر» أو «رسالة في السكان» في ١٧٥٧، أضفى شارات النبل على كلمة «حضارة» لكي يشير إلى الوسيلة التي بها يصير البشر مدنيين؛ أي «ترقي أخلاقهم. تقدم، تطور، استقامة،

(١) Ibid., p. 245.

نوعية العلاقات بين الأشخاص الذين يعيشون في المدينة، ها هي السمات الأخرى المهمة الموجودة ضمن هذه الكلمة. أما فيما يخص كلمة «تمدن» التي وُثِّقت منذ القرن الرابع عشر عند أوريسم، فهي مرادف للياقة وتحيل أيضًا إلى رقي الأخلاق في المدينة. من جانب السياسيين، المعنى الذي يسود في الغالب يقود إلى «ثقافتهم»، إلى الحضارة، كلمة في المفرد. يسمي جاك جودي هذا «سرقة الحضارة»[١]، التي لا تشير فقط إلى إعلاء حصري من قيمة الغرب، لكن تشير أيضًا إلى عدم قدرة إبستمية على التفكير في ثقافة الآخرين. يجمع موس السياسيين والفلاسفة على مشروعهم في التفكير في «الحضارة الإنسانية»؛ الإنسانية في تقدمها هي موطن مشترك للفلسفة وللسياسة. يوجد بشكل بارز أولئك الذين بالنسبة إليهم «الطبقات الاجتماعية والأمم والحضارات ليس لها سوى مهام تاريخية للحضارة بصيغة المفرد. بصورة طبيعية، هذه الحضارة هي دائمًا الغربية. يتم دفعها إلى مرتبة المثل الأعلى المشترك وفي نفس الوقت الرصيد العقلي للتقدم الإنساني، وبمعونة التفاؤل، نجعل منها شرطًا للسعادة. خلط القرن التاسع عشر الفكرتين معًا، اعتبر حضارته هي الحضارة. كل أمة، كل طبقة، فعلت نفس الشيء. كان ذلك مادة لمدائح لا تنتهي»[٢].

هكذا صارت الحضارة مفهومًا إشكاليًّا، بإحالته إلى رفض كل ما هو ليس من الذات، بنفس إشكالية مفهوم البربرية[٣]. إشكالي وحامل

---

(١) Jack Goody, Le Vol de l'histoire, op. cit., p. 83-128.

(٢) Marcel Mauss, Essais de sociologie, op. cit., p. 250.

(٣) Voir supra

لوهمٍ عواقبه مشؤومة: تغير المستوى في الحضارة يؤدي إلى نسيان حتى المجتمع الذي نبعت منه الحضارة.

يجري الحديث عن حضارة مكان الحديث عن المجتمعات، مما يجعلنا ننسى أن كل المجتمعات تبتكر قواعد، ولا يوجد مجتمع «بربري» من دون مهارات في العمل والعيش: «لا يوجد مجتمع يستغني عن شفرة في آداب المائدة، وقواعد تنظم طريقة الطعام، ولا يوجد مجتمع يتخلى عن الجهد المستمر في عزل الوظائف الجسدية عن باقي العلاقات الاجتماعية»[١].

النظام الإسلامي حسب ليفي شتراوس

يمكننا أن نأسف لكون ليفي شتراوس لم يفهم هذا في حملته ضد المسلمين في نهاية كتابه «مداريات حزينة»، واصمًا إياهم بأنهم يأكلون بطريقة مقززة ودينية ومرضية في آن واحد؛ «نظام» كامل محروم، في نظره، من قواعد محددة ومعزولة: «هندوس الهند ومسلموها يأكلون بأصابعهم. الأوائل، بحساسية وخفة، يمسكون الطعام بلقمة من خبز شباتي [...]. لدى المسلمين، الأكل بالأصابع يصير نظامًا: لا أحد يمسك العظمة لكي يقرض اللحم. باليد الواحدة القابلة للاستخدام (اليسرى نجسة لأنها مخصصة للاستنجاء)، يعجنون وينتزعون الفتات. وعندما يشعرون بالعطش تمسك اليد المدهنة بالكوب»[٢].

(١) Jack Goody, Le Vol de l'histoire, op. cit., p. 117.

(٢) Claude Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, Plon, 1955, p. 483.

يتابع ليفي شتراوس إدانته لنمط الحياة الإسلامي: «نتساءل إلى أي درجة هذه العادة تنتمي إلى بقايا قديمة، أم هي ناتجة عن الإصلاح الذي أراده النبي: «لا تفعلوا مثل الشعوب الأخرى التي تأكل بالسكين». مستلهمًا نفس الهاجس، اللا واعي بلا شك، بالعودة التلقائية للطفولة، بالفرض مثلي الجنس للجماعة من خلال الاقتراب الذي ينتج عن طقوس النظافة بعد الأكل، عندما يغسل الجميع أياديهم ويتمضمضون ويتجشأون ويبصقون في نفس الحوض، مشتركين في حالة من اللا مبالاة التوحدية بصورة بالغة، وفي نفس الخوف من النجاسة المقترن بالنزعة الاستعراضية»[١]. ليفي شتراوس لا يشير أبدًا إلى الصحة. سياق هذه النبرة يأتي من التكوين الحديث لباكستان، بلد مسلم انفصل عن الهند في ١٩٤٧. ويعزو ليفي شتراوس هذا الإنشاء إلى رغبة المسلمين في أن يظلوا فيما بينهم. ويصل من ذلك حتى إلى سمة «الوحي» في التوحيد الإسلامي: «دين كبير لا يتأسس على بداهة وحي بقدر ما يتأسس على العجز عن عقد صلات مع الخارج»[٢]. الانغلاق على الذات ونفي الآخر هما من خصائص الإسلام. ليفي شتراوس يتحدث عن «الإسلام» انطلاقًا من المبالغة في النموذج الباكستاني. يقوم المسلمون، الموصومون بعدم التسامح، بالمقارنة مع «التعاطف الكوني للبوذية» و«الرغبة المسيحية في الحوار»، بعملية «إعدام» للغير باعتباره شاهدًا على إيمان آخر ومسلك آخر[٣].

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid., p. 384.

(٣) Ibid.

اليوم، في مواجهة المأساة البرمانية حيث يعتدي بعض البوذيين بعنف على المسلمين، وفي مواجهة وصم السكان المسلمين بواسطة اليمين المتطرف في البلاد الأوروبية، فإن أقوال ليفي شتراوس تنتِج توترًا عميقًا، هذا التوتر يزداد حجمه بقدر ما يأتي من عالم في الإثنولوجيا جعل من المعرفة الهادئة بالآخرين فكرة مهيمنة على أبحاثه. نسيان ملاحظة المجتمعات الإسلامية في تنوعها، والحديث بلا توقف عن «الإسلام» بلا تمييز، بالتضخيم من حقب متنوعة، من بدايات هذا الدين حتى وقائع الهند ثم فرنسا في القرن العشرين، لا يتفادى ليفي شتراوس هذا «الخطر» الذي أشار إليه مارسيل موس، وهو تحويل ملمح تمييزي إلى جوهر وجعله أحادي الدلالة؛ قادر على تفسير كل مظاهر حضارة ما.

أوروبا في مرآة الحضارات الأخرى

نسيان القواعد الخاصة بكل مجتمع انطلاقًا من وجهة نظر حضارة معتبرة أنها الحضارة المعيار، تؤدي إلى تحويل ملمح سائد أو خاص إلى ملمح أحادي الدلالة وحصري، كما فعل صمويل هنتنجتون الذي يضع الحضارات في مواجهة بعضها على أساس ديني ويعزو إلى «الحضارة الغربية» حصرية الدفاع عن الحريات وعن الحقوق الفردية، ورغم ذلك ليس هذا ملمحًا خاصًّا لهذه الحضارة؛ على افتراض أن تعبير «الحضارة الغربية» له معنى. نحن لا نتعرف فيه لا على «الصورة»؛ أي الملمح الخاص الذي تتميز به، ولا على «المجال»، (أين يبدأ الغرب؟)، ولا على الطبقة؛ أي الحقبة المعنية. التفكير في أن الديمقراطية هي الملمح

السائد «للحضارة الغربية» هو خطر على اعتبار أن هناك سعيًا إلى فرض هذه الديمقراطية على بلاد أخرى مفترض أنها محرومة من هذا الشكل في الحكم: «هي طريقة متحيزة في فهم تاريخ الديمقراطية ومستقبلها»[١]. عندما نفكر في مانديلا، من الصعب أن نعتقد أن انتصاره كان انتصارًا لفكرة أوروبية. هي فكرة «الإنسانية بأسرها»[٢].

يشير نموذج هنتنجتون إلى أن حدود الحضارات الكبرى تقترن بخطوط التقسيم بين الأديان. يمكن لنا مع ذلك أن نتساءل: لماذا يتم اختيار إدراك الأفراد بهذا العامل وليس بالتفرقة بين أغنياء وفقراء، أو بحسب المجموعات اللغوية؟ مشكلة النظرية المسماة «صدام الحضارات» هو افتراضها السابق لنمط وحيد أحادي الدلالة لتصنيف الأفراد. يستدعي هنتنجتون الاختلاف الديني كي يجعل منه معيارًا حدوديًّا، ويُبقي نموذجه تابعًا لاعتبارات تجارية واستعمارية جديدة.

يقول الفيلسوف إتيين باليبار: هنا فيما يبدو لي أن منظومة مفاهيم هنتنجتون يمكن أن تساعدنا بالنقيض: المفهوم المركزي لكتابه حول «صدام الحضارات» هو مفهوم الحدود [...]، مفهوم على أنه «خط فجوة» أو «صدع». أطروحة هنتنجتون أنه من المستحيل اختزال مثل هذه التصدعات، ويجب بالتالي أن نسعى لهيكلة «النظام العالمي» حول المنافسة، بل وأيضًا حول عدم توافق الحضارات التي تفصل بينها هذه التصدعات. يقترح باليبار مسلمة أخرى: «ولكن نرى أيضًا أن فكرة

(١) Amartya Sen, Identité et violence, op. cit., p. 83.

(٢) Ibid., p. 88.

المجموع الأوروبي-المتوسطي تقوم بالضبط على المسلمة العكسية؛ ليس أن التصدعات غير موجودة، أو أنها لا تتضمن بُعدًا من العداء، ولكن أن مجال المؤسسة السياسية والتمدن يُبنى تحديدًا باتخاذه كنقطة التقاء وبلورة مصالح مشتركة»[١].

يريد باليبار الدعوة إلى شكل جديد من المواطنة الديمقراطية المرتبطة بمبدأ في الانفتاح، وانتماء غير حصري وغير مرتبط بالأرض. وتستطيع أوروبا، طبقًا له، «أن تساهم بصورة حاسمة، من أجل «تعديل العالم» أو حتى إيقافه على حافة الكارثة، أو على الأقل تغيير مسار التطورات المعلنة، ولكن بشرط أن «تتلاشى» على قدر ما يكون تدخلها، أو وساطتها تكون أكثر مصيرية؛ أي على شرط أن تتميز أكثر فأكثر عن صور وأساطير «هويتها» المحاطة بحدود خيالية، وأن تندرج أكثر فأكثر بصورة عميقة في منطق الصراعات التي تمزق العالم «المشترك» اليوم، والتي تحمل هي نصيبها من المسؤولية التاريخية عنها، وأن تنخرط أكثر فأكثر بصورة نشيطة في البحث عن حلها، والبدء بجيرانها المباشرين»[٢].

من وجهة نظر المؤرخين، من المهم البحث في نشأة «الصورة المبتورة لأوروبا، موصوفة على أنها إقليم مرتبط بشدة بالحفاظ على حدوده، وكثقافة تنسب نفسها من جانبٍ إلى اليونان وروما القديمة،

(١) Étienne Balibar, L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne, La Découverte, 2003, p. 53-54.

(٢) Ibid., p. 58-59.

ومن جانبٍ آخر إلى المسيحية، كما يلاحظ جاك جودي، عالم الأنثروبولوجيا البريطاني. ويضيف هذا في مقارنة مضيئة مع تكوين البلاد الإفريقية: «بواسطة هذه الرؤية الحصرية لتاريخها وجغرافيتها، «أوروبا العجوز» ليست مختلفة كثيرًا عن الأمم الشابة في إفريقيا، على سبيل المثال، بوصولها إلى الاستقلال، رأت حدودها رُسمت خلافًا للحس السليم وعكفت على كتابة تاريخها الخاص وجغرافيتها الخاصة كي تحدد هويتها وتجد شرعية»(١).

منذ فتح الإسبان أمريكا في القرن السادس عشر، المسألة السياسية، تحت قناع ديني، كانت في الصدارة. كان الأمر يتعلق في الظاهر «برسالة تمدينية» من أجل تعليم الهنود في إطار المسيحية. في الواقع، كانت سيطرة سياسية. ويذكِّر إيمي سيزير بهذه النقطة متحدثًا عن كورتيس وبيزار وعلاقتهما بأمريكا التي وضعا فيها أقدامهما، هو يقول: «إن المسؤول الكبير في هذا المجال هو التحذلق المسيحي، الذي وضع معادلات غير شريفة «مسيحية = حضارة، وثنية = بربرية»، ومن ذلك تترتب بالضرورة نتائج فظيعة استعمارية وعنصرية ضحاياها كانوا هم الهنود والصفر والزنوج»(٢).

---

(١) Jack Goody, L'Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits, La Découverte, 2004, p. 22.

(٢) Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme, op. cit., p. 10.

مجتمع إنساني، حضارة حضرية، حضارة ريفية:

يمكن لسيزير أن يضيف إلى القائمة العرب المسلمين، وهو من جانب آخر يستشهد بإرنست رينان، الذي أظهر تشددًا في أقواله عن الإسلام: «الإسلام هو التعصب [...]؛ الإسلام هو احتقار العلم، وإلغاء المجتمع المدني؛ هو البساطة المخيفة للعقل السامي الذي يقلِّص المخ الإنساني، مغلقًا إياه عن كل فكرة حساسة، وكل شعور راقٍ، وكل بحث عقلاني، لكي يضعه أمام تحصيل حاصل وأبدي: الله هو الله»[1]. أقوال مثل «الصدام» أو «الصدمة» بالمعنى الذي يعطيه لها هنتنجتون، سبق أن حدثت بالفعل في القرن التاسع عشر، عندما كانت فرنسا ضالعة في السيطرة على كل الأراضي الجزائرية. الطريقة التي ينظر بها ويليام ماك جوكين -البارون دو سلان، مترجم ابن خلدون ١٣٣٢-١٤٠٦ لحساب وزارة الحرب الفرنسية في الجزائر من أجل التحكم على نحو أفضل في قبائل البربر- إلى هذا الكاتب الكلاسيكي دالة على هذا المسلك. كان يرى ابن خلدون «مؤلفًا مشوشًا» وليس لحججه أي فاعلية. يستنتج دو سلان بحسب نمط عنصري معروف، ويقارب بين ابن خلدون والجزائريين المستعمرين حديثًا: «حججه مبعثرة ومبهمة. بدلًا من أن يذهب مباشرة إلى الهدف، لا يصل إلا بعد التفافات طويلة، وأحيانًا حتى تكون خاطئة. هذا، من جهة أخرى، مشترك واضح بما فيه الكفاية بين المسلمين: كل أوروبي كان على علاقات بهم يعرف كيف

(١) Ernest Renan, OEuvres complètes, Calmann-Lévy, 1948, tome II, p. 333, conférence prononcée au collège de France le 21 février 1862.

يجدون صعوبة في صياغة أفكارهم بطريقة محددة وكيف يرتبونها»[1].

مَن ابن خلدون؟ مؤلف، في القرن الرابع عشر، فكر في آجرومية المجتمع الإنساني، والذي يوحِّد بينه وبين الحضارة الإنسانية أو العمران؛ أي مجال «مملوء» بالكائنات البشرية، متأثر بمرور الزمن، مجال خاص يعيش فيه أشخاص، وهو فضاء معدل بواسطة التغيرات التي تطرأ لدى هؤلاء الأشخاص. ابن خلدون يعتبرونه رائدًا لهذا العلم الجديد والذي يعتبر موضوعه هو الحضارة الإنسانية: «وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا، وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهو بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته الواحدة بعد الأخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيًّا كان أو عقليًّا. «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص وليس من علم الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة لاستمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنَّين اللذين ربما يشبهانه»[2].

---

(١) William Mac Guckin de Slane, traducteur de Ibn Khaldoun, Les Prolégomènes, Imprimerie impériale, 1863, p. 84.

(٢) Ibn Khaldûn, Le Livre des exemples, tome I: Muqaddima Prolégomènes, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2002, p. 255-256.

إنه يميز هذه الشروط، المرتبطة بالحضارة (العمران البشري) أو المجتمع الإنساني، بالشكل المزدوج الذي يتخذه: حضري وريفي. المجتمع الإنساني في مجمله، يشير إلى الطريقة التي اجتمع بها الناس من أجل الحفاظ على أنفسهم كنوع إنساني محددين فيما بينهم علامات ثقافية واجتماعية تصفها البلاغة، في شكل عادات ونظم تنظِّم طواعية أفعال الجميع حسب «سياسة». أما فيما يخص الطبيعة المزدوجة للمجتمع، لدينا من جانب المجتمع الحضري الذي يجمع الضرائب ويطور التقنيات، ومن جانب آخر المجتمع الريفي الذي يتوجه نحو الزراعة. يوجد بين هذين المجتمعين تكاملات وتعارضات: «الحضر يحتاجون إلى البدو من أجل الحاجات والكماليات. هكذا فالبدو يحتاجون إلى المدن لضرورات الحياة بواسطة طبيعة نمط عيشهم»[١]. التقنيات تفيد الزراعة وتحسنها، ومن دون الزراعة لن تجد المدن قوتها. «فكر ابن خلدون يرتكز على الصراع والتكامل لعالم البدو مع قوة الدولة، والدولة المستقرة في بحثها عن قوة البدو التي تضمن استمرارها. ولكن لا أحد يستطيع أن يعي، في قلب الخطاب الاستعماري الذي يرسم بين «الفوضى البدوية»، البربر أو بوجه أعم المغاربة، والدولة المكلفة بالنظام والأمن والرخاء؛ خطأ للتفرقة لا يمكن عبوره وعداوة سحيقة[٢]. التكامل بين المجتمعين مترجم بصورة خاطئة بواسطة دو سلان إلى «تفوق» لأحدهما (المجتمع الحضري)، و«تدني» الآخر (المجتمع الريفي).

---

(١) Ibid., livre I, partie 2, section 28.

(٢) Gabriel Martinez-Gros, Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam, Actes Sud, «Sindbad», 2006, p. 29.

لو قارنا بين ابن خلدون وموس، يمكن القول إن المؤرخ العربي يقترح طريقة أخرى لإدراك «الصورة» و«المجال» و«الطبقة» الخاصة بحضارة ما. الصورة تميل إلى الازدواجية «مجتمع أو حضارة حضرية»/ «مجتمع أو حضارة ريفية». يمكن أن نجمع تحت ملمح «خاص» و«سائد»، كما يمكن أن يقول موس، مسألة العيش في المدينة ونتحدث هكذا عن «حضارة حضرية». أهمية مثل هذه الإشارة هي فصل مفهوم الحضارة بوضوح عن كل فكرة عن الأمة: المدن أينما كانت لها نفس الصورة الحضارية، الأرياف أينما كانت صورة أخرى حضارية. نمطا عيش متكاملان: «المدينة تصك العملة وتطوِّر التقنيات وتضعها في خدمة الريفيين من أجل تحسين الزراعة. الريف يزرع الأرض ويطعم المدن. المجتمع يضم الاثنين تحت صورة احتلال المكان. وهذا من باب الضرورة لأنه، من دونها، لا يمكن للإنسانية أن تستمر كنوع، إنها تقاطع بين الإنسية والأنسنة.

الاستعمار ترجم المجتمع البدوي أو الريفي إلى مجتمعات عفا عليها الزمان. وأحد تأثيرات هذا التشوه هو ترجمة كلمة «نقص» إلى كلمة «تدنٍّ». عندما يقول ابن خلدون إن المجتمع البدوي تنقصه التقنيات والعملة، ويضع المترجم الفرنسي دو سلان كلمة «أدنى» محل كلمة «نقص». النقص يعبر عن الحاجة وليس التراتبية. يشرح جابرييل مارتينيز جرو هذا الاعتماد المتبادل بين الحاجات، بعيدًا عن أي فكرة عن أرقى وأدنى: «نمو المدينة يحرِّكُ هكذا عملَ الأرياف التي يصب

فيها الضرائب، ولكنه يبيع لها أيضًا المنتجات الزراعية والمواد الخام التي تحتاج إليها»[١].

الاستخدامات الاستعمارية لكتاب ابن خلدون تظهر أيضًا في نسبة مفهوم دوري للتاريخ إليه، مفهوم كانت من نتائجه فكرة أن الحضارة العربية الإسلامية التي يصفها -حضارة هنا بمعنى موس: مجموعة من المجتمعات ونظام فوق اجتماعي- هي حضارة في حالة أفول. في ١٩٥٧ كان عالم الإسلاميات روبير برنشفيج ما زال يدافع عن هذا المفهوم الدوري للتاريخ، حتى وإن لم يستعِر مصطلحات دو سلان متحدثًا عن ابن خلدون ويقول: «مقدمته تحمل في مرات متكررة شهادة اتهام ضد التدهور الثقافي الذي أصاب بلاد شمال إفريقيا. إمبراطوريات وحضارات متجهة حتمًا في مذهبه، الذي تغذيه خبرة مُرة، إلى الوهن وإلى الخراب، التدني السياسي يؤدي إلى أفول الآداب والفنون، وهي عملية، في نظره، طبيعية بيولوجية، في المجتمعات الإنسانية، كما في الكائنات الحية؛ وهي لن تكون مختلفة عن الأفراد في الإفلات من «الضعف» و«الهرم»، وهي كلمة يترجمها دو سلان أحيانًا بالانحطاط»[٢].

المشكلة هنا أن ابن خلدون يصر على أن يقول إن المجتمعات

---

(١) Gabriel Martinez-Gros, «Ibn Khaldûn», in Dictionnaire de la Méditerranée, Actes Sud, 2016.

(٢) Robert Brunschvig, «Problème de la décadence», in Robert Brunschvig et Gustav Edmund von Grunebaum dir., Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam, Besson et Chantemerle, 1957, p. 29-46.

ليست لديها سمات المواد البيولوجية؛ أي الكون والفساد. هي دائمًا مجتمعات منتظمة وفق قواعد، حتى عندما يحدث تسيب لهذه القواعد وتضعف السلطة السياسية، يحدث آنذاك نقل للسلطة إلى سلطات أخرى، ولكن ليس أفولًا ولا انحطاطًا: «ثقافة الاستقرار انتقلت دائمًا من السلالة الحاكمة السابقة إلى التالية. ثقافة الاستقرار لدى الفرس انتقلت إلى العرب الأمويين والعباسيين. ثقافة الاستقرار للأمويين في إسبانيا انتقلت إلى ملوك الموحدين وزنارة في المغرب المعاصر. ثقافة العباسيين انتقلت بالتالي إلى الديلم والأتراك السلاجقة، والأتراك في مصر، وإلى التتار في العراقَين»[١].

الفقرة التي أدت إلى الأطروحة الخاصة بالمفهوم الدوري هي التي يميز فيها ابن خلدون مفهومه عن مفهوم المنجمين، الذين يُنشئون صلة بين أوضاع النجوم وأحداث العالم. وهو يدين بوضوح هذه الصلة: «بيد أن الحالة اليوم في مختلف أرجاء العالم لم تصل إلى الفساد الشديد وتفكك المجتمع الإنساني. الدول مستقرة والقوانين تُنفَّذ، والحكومات تسير مسارها المعتاد، حتى وإن بدت الأحكام التنجيمية مُنبِئة بتحولات كبيرة لا ينبغي لنا أن نؤكد مباشرةً حقيقتها لأنها تفتقد إلى شرط المادة»[٢]. هذا الشرط هو التحلل البيوفسيولوجي. دولة ضعيفة لا يعني أنها في حالة تحلل، ولكن في حالة نقل للسلطة.

(١) Ibn Khaldûn, Le Livre des exemples, op. cit., I, 3, 13.

(٢) Ibn Khaldûn, Le Livre des exemples, tome I: Prolégomènes, traduction française d'Abdesselam Cheddadi, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2002, p. 1244-1245.

دو سلان، بجعلِ ابن خلدون مؤلفًا يصف «انحطاط» الحضارة العربية، يقدم لنفسه بذلك المبرر «لرسالة تمدينية» تقودها فرنسا. كان ابن خلدون بمثابة مكتب عربي، مُكلَّف بفهم وإدارة الظواهر المتقادمة التي لم تُلغَ بعد في المجتمع الغربي»[1] -«المكتب العربي» هو هيئة المستعمرين الفرنسيين التي تجمع معلومات عن السكان الأصليين من أجل إدارتهم. من بين هذه الظواهر المتقادمة المفترضة، فلنُشِر بوجه خاص إلى ترجمة متوحش بكلمة sauvage. في حين أن الأمر يتعلق بكلمة تحيل إلى البشر الذين يعيشون بعيدًا عن المدينة، سواء كانوا بدوًا أو ريفيين أو حتى حي بن يقظان[2] الراقي والمتطور، الذي توصل إلى كل ما يمكن أن تزعمه الإنسانية لنفسها بصورة إيجابية.

ذرائع العقل للاستعمار

ما الذي يكون دافعًا للاستعمار؟ فلنَعُد إلى مونتاني. عقدُ المخدوعين من المستعمرين الإسبان مقدم حسب التبادل، حيث وضع الصدارة للحكم الخاطئ للمستعمرين، في تعارض مع الإجابات الحكيمة لسكان المكسيك وبيرو، عقدُ المخدوعين كما رواه لنا في الفصل السادس من الجزء الثالث من كتاب المقالات المعنون «علامات Des coches»، ويجري في ثلاثة مشاهد، المشهد الأول: يتم تقديم الإسبان في البداية كأناس مسالمين، رعايا ملك ومسيحيين،

(١) Gabriel Martinez-Gros, Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam, op. cit., p. 38.

(٢) Cf. le chapitre précédent.

موفدين من ملك قشتالة والبابا. من المهم أن نلاحظ أن مونتاني يقدم ملك قشتالة والبابا كسلطات، قبل كل شيء، مفترسة وليست دينية: البابا، ممثل الإله على الأرض، أعطى الإمارة على كل أراضي الهنود[١] للملك. البابا إذن لم يُقدم أولاً في علاقة مع الاعتقاد الديني ولكن، بصورة وظيفية، في علاقة مع امتلاك «الهند». المشهد الثاني: يصف نزع الملكية وهو يأخذ شكل طلب تحت التهديد: حيازة الذهب والغذاء مقابل معاملة حسنة. وفقط في المشهد الثالث يأتي ذكر «الاعتقاد» بإله واحد و«حقيقة دينهم».

على هذه البنود الثلاثة في العقد رد المكسيكيون نقطة بنقطة. مظهر الإسبان لا يتوافق مع كلماتهم: «فيما يخص كونهم مسالمين، فمظهرهم لا يدل على ذلك؛ فيما يخص ملكهم، بما أنه كان يطلب، يجدر به أن يكون فقيرًا ومحتاجًا؛ ومن قام بهذا التوزيع رجل يحب الخلاف، لأنه يعطي لشخص آخر شيئًا لا ينتمي إليه»[٢]. المشهد الثاني يتعلق بالزاد والذهب. تمييز مهم جرى هنا حيث نجد موضوع الضروري والكمالي: الزاد الذي يتعلق بالضروري، المكسيكيون مستعدون لإتاحته للمحتل؛ أما فيما يخص الذهب، فمن المهم هنا أيضًا إجراء تمييز: جزء مخصص لاستخدام الآلهة، والفائض عن ذلك لا يؤخذ في الحسبان، نظرًا لأنه لا تقترن به أي قيمة أخرى، وبالتالي يمكن أن يوضع تحت تصرفهم أيضًا. يبقى «الاعتقاد في إله واحد». يضع مونتاني على لسان الهنود الحمر

(١) Essais, III, 6, p. 911.

(٢) Ibid., p. 910.

أحد ثوابت كتاب المقالات: «لا تغير عادة عندما يكون اتباعها منتظمًا ومُجديًا. وهذه هي حالة المكسيكيين الذين «كانوا لا يريدون تغيير دينهم، نظرًا لأنه ذو جدوى لهم منذ زمن طويل»[١]؛ وهي حالة مونتاني، الذي برَّر بقاءه كاثوليكيًّا في زمن التحولات حوله إلى البروتستانتية، بأنه كبر في إطار الكاثوليكية ولا يعتقد أن فوائد «المستجدات» سوف تعوِّض الفوضى التي ترافقها.

يوجد عنصر يجتاز المشاهد الثلاثة لعقد المخدوعين هذا: التهديد. وهي فرصة لمونتاني ليبين من أي جانب تأتي السفسطة. المكسيكيون، وقد عينوا «الحكم الخاطئ» لهؤلاء الذين يهددون، مجهولون وهم لا يعرفون قوتهم وإمكانياتهم. بعد هذا التبادل المغرض، انتقل الإسبان إلى الأسلحة والقوة، وخانوا كلامهم وأحرقوا ملوك بيرو والمكسيك أحياء، بعد أن فرضوا على ملك بيرو التعميد في أثناء التعذيب، وعلى الثاني الشنق بعد التعذيب بالنيران. هذه الأحداث المأساوية لم تخرِج هؤلاء الملوك عن «فهمهم الواضح وجيد السبك»، الذي سمح لهم بمقاومة كل صور القوة بطريقة رواقية، الواحد منهم «وجد نهاية تليق بأمير شهم»[٢].

إدانة استعمار البرازيل والمكسيك هي إدانة صريحة. النقد الجذري للسلطات الإسبانية والبرتغالية واضح في فقرات كثيرة من المقالات. الأمر كأن الموضوع بالغ الخطر لا يحتمل أبدًا الحديث بموارية أو شك

(١) Ibid.

(٢) Ibid., p. 913.

أو قول نصف الحقيقة: «من الذي يضع دائمًا مثل هذا الثمن لخدمة التجارة والتبادل؟ مدن كثيرة دُمِّرت، وأمم أُبيدت، وملايين الناس مروا على حد السيف، والجزء الأكثر غنى والأكثر جمالًا من العالم تعرض للدمار بسبب تجارة اللؤلؤ والفلفل: «انتصارات آلية»»[١]. أكثر من مائة مليون من الذهب وضعفها من الفضة جاءت من بيرو منذ ١٥٣٣. بعد مجازر الهند، استجلب الإسبان الأيدي العاملة من إفريقيا. الظاهرة اتخذت حجمًا هائلًا نحو سنوات ١٥٥٠ لو صدقنا حكايات فرانشيسكو لوبيز دو جومارا في كتاب «التاريخ العام للهند الغربية»، والدومينيكاني بارتلمي دو لاس كازاس في حكاية مختصرة جدًّا عن تدمير الهند.

يضيف إدوارد جليسان وباتريك شاموازو المرحلة التالية: الإسبان وقد أخذوا الذهب، تركوا المكان للبريطانيين والهولنديين والفرنسيين الذين أفرغوا قارة إفريقيا لكي يعمروا بالعبيد ما أطلق عليه «العالم الجديد»: «ما بقي من هؤلاء المنقولين القدامى هو طمي الأعماق هذا، هو كل العوالم القديمة التي انسحقت لدرجة أنها أدت إلى إقليم جديد، عالم استنفد إفريقيا. الأفارقة عمَّروا العوالم البعيدة»[٢]. «الطمي الصاعد من الهاوية قلَب كل شيء، الاختلاط، والامتزاج العشوائي، وعصاب النقاء، والسوط ونقيضه الخنجر، فيما لا يمكن التنبؤ به ولا شيء يوقفه»[٣].

---

(١) Ibid., p. 910.

(٢) Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, L'Intraitable Beauté du monde. Adresse à Barack Obama, Institut du tout-monde, 2008, p. 2.

(٣) Ibid., p. 4-5.

الصدمة المرتدة بعد الاستعمار

بواسطة هذا النقل لليد العاملة المجانية انعقد رباط بين الاستعمار والرأسمالية. يكتب إيمي سيزير: «يحدثونني عن حضارة، أتحدث عن بَلْتَرَة وتزييف»[١]. ليفي شتراوس معلقًا على ماركس رسم هذه الصلة بين الاستعمار والرأسمالية. ويعيد قراءة علاقة العمل بفائض القيمة في كتاب «رأس المال» لماركس بمعنى إثنوجرافي في توجه مزدوج تاريخي ومنطقي: البشر في الحالة البدائية يجتمعون في المكان «الذي تكفل شروطه حصيلة إيجابية» لعملهم، هذا بالنسبة إلى التاريخ. ثم توصلوا إلى حساب بسيط: فائض القيمة يضاف إلى العمل، هذا بالنسبة إلى المنطق. لم نصل بعد إلى الاستغلال، نحن في قلب ما يصفه مونتاني عندما يتحدث عن خلو البال والفراغ عند التوبينامبا قبل وصول المستعمرين.

يكتب ليفي شتراوس: «استغلال الإنسان للإنسان أتى بعد ذلك، وظهر بشكل ملموس في التاريخ في شكل من المستعمَر إلى المستعمِر، بعبارة أخرى بامتلاك الربح لصالح الثاني، من الزائد على فائض القيمة الذي رأينا للتو أن البدائي كان يتمتع به بكامل حقه»[٢]. هذا الاتصال بين الاستعمار والرأسمالية ينتهي بمعاملة شعوب الغرب كما فعل

(١) Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme, op. cit., p. 25.

(٢) Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale deux, Plon, 1973, rééd. 1996, p. 368-369.

الغرب من قبل بالسكان الأصليين. بالنسبة إلى ماركس إذن العلاقة بين الرأسمالية والبروليتاريا ليست إذن سوى حالة خاصة للعلاقة بين المستعمِر والمستعمَر[١]. عندما يتحدث مونتاني عن «التجارة والتبادل» يريد أن يقول هذا؛ أي أن استعباد الهنود الذين يسكنون أقاليم أمريكا الغنية بمناجم الذهب كان في خدمة تسليع الثقافة. ويبين ليفي شتراوس بوضوح عملية التراكم الذي يشكِّل الرأسمالية: «كانت تلزم، كأساس للعبودية الخفية للأُجراء في أوروبا، عبودية بلا مواربة في العالم الجديد»[٢].

لا يجب أن ننخدع بالنص الذي ذكره مونتاني، مشيرًا إلى أن طُعم المكسب والجشع و«البحث عن مناجمهم»[٣] هو ما جعل الإسبان مستعمرين. يمكن بالفعل أن نعتقد أن الرأسمالية تسبق الاستعمار. ما يقوله ماركس وليفي شتراوس أنه إذا كان المستعمر جشعًا في البداية، فإن ممارسة استغلال المستعمَر هو ما حوَّل المستعمِر إلى رأسمالي. غاية الاستعمار «تجارة اللؤلؤ والفلفل»، ما زالت تحتاج إلى الانطلاق الفعلي والمادي للاستغلال، شهادة الميلاد الحقيقية للرأسمالية. لا يكفي أن يوجد جشع للاستغلال كي يحدث. امتلاك يد عاملة مجانية؛ أي العبودية، هو الذي وقَّع شهادة ميلاد الرأسمالية. الكاتب الأفرو أمريكي جيمس بالدوين متحدثًا عن الأفرو أمريكيين يربط بنفس الطريقة بين العبودية والبحث عن الربح الرأسمالي: كانوا محتاجين

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Essais, III, 6, B, p. 910.

إلينا من أجل القطن، ثم لم يعودوا محتاجين إلينا فأبادونا كما أبادوا الهنود. ويضيف، إذا ما لجأ شعب إلى السلاح لكي يتحرر، فإن كل العالم يصفق، ولكن إذا ما استخدم السود السلاح، فإنهم يُصنَّفون «مجرمين»، ويُعامَلون كذلك ويُعد كل شيء بحيث يصبحون نموذجًا لا ينبغي الاقتداء به.

توحش المستعمر:

استعمار واستغلال وأيضًا، كما يشير كلٌّ من مونتاني وسيزير، توحش المستعمِر. «يعمل الاستعمار على نزع تحضُّر المستعمِر، وعلى جعله فظًّا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وعلى تدهوره، وإيقاظ غرائزه المدفونة»(١). تحدث مونتاني عن صيرورة المستعمرين إلى التوحش «الذين يجب بالأحرى أن نطلق عليهم متوحشين»(٢). وهو ما يسميه سيزير «الصدمة المرتدة من الاستعمار». إذا ما أخذنا مثال الجزائر في عهد الاستعمار الفرنسي، أظهر الاستعماريون المتطرفون، لأنهم يريدون لفرنسا البقاء بأي ثمن في هذا البلد، دليلًا على غريزة اللا إنسانية التي وصفها جيدًا فرانز فانون: «الحيوان الاستعماري ينبغي أن يكون منزوع اللجام متروكًا لنفسه، لعماه وغرائزه»(٣).

ومن الجدير ملاحظة أن الاستعمار في مهمته التمدينية هو أولًا

---

(١) Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme, op. cit., p. 12.

(٢) Essais, I, 31.

(٣) Frantz Fanon, Écrits sur l'aliénation et la liberté, La Découverte, 2015, p. 613.

في صراع مع ذاته: فيلجانيون ضد البروتستانت في «فرنسا القطب الجنوبي»[1]، المستعمرون المتطرفون ضد القوى الديمقراطية في حرب الجزائر، بما أن «الديمقراطية في فرنسا تمر من خلال السلام والاستقلال في الجزائر». القادة الإسبان، في القرن السادس عشر، الذين يتحولون إلى آكلي لحوم البشر فيما بينهم، في الجزء المكسيكي والبيروفي، في «حروب داخلية طاحنة أكلوا بعضهم فيها، والغالبية دفنوا بعضهم في عين المكان، من دون أي ثمرة للانتصار»[2]. يشير مونتاني هنا إلى موت جونزالو بيزار، شقيق فرانسوا الذي أعدمه، في ١٥٤٨، مبعوث من شارل الخامس، هو بيدرو دو لاجاسكا.

هذا الحدث عظيم؛ الاستعمار هو صراع صارم على السلطة، يجري أولًا بين الغزاة. وهذا موجود عند مونتاني، وموجود أيضًا في المسرحيتين اللتين تعد إحداهما صدى للأخرى: «العاصفة» لشكسبير ١٦١١، و«عاصفة» لإيمي سيزير ١٩٦٩، والمسرحيتان صدى للفصل عن آكلي لحوم البشر في المقالات لمونتاني. العنوان يضع المسرحية تحت علامة الخوف، بل حتى الرعب، الناجم عن العاصفة التي خلقها اصطناعيًّا الساحر بروسبيرو لكي يُغرِق سفينة منافسيه، هؤلاء أنفسهم الذين أجبرهم على النفي بعد أن أخذوا منه دوقية ميلانو. العاصفة رمز للرعب الذي أقامته الحكومة على الجزيرة التي تجري عليها المسرحيتان مع فاصل ثلاثة قرون، كما في خليج فرنسا القطب الجنوبي. المؤامرة

(١) Voir supra

(٢) Essais, III, 6, p. 913.

يحوكها بروسبيرو وضده، وفيلجانيون وضده، وفي البلاد المستعمرة حدثت الجرائم ضد المستعمَرين وضد الطبيعة.

يوجد إذن خط مقترن بالاستعمار و«بالمهمة التمدينية» يسري في النصوص الثلاثة. في هذه النصوص الثلاثة لمونتاني وشكسبير وإيمي سيزير يوضع الاستعمار في مواجهة تناقضاته: من توحش المستعمرين إلى تحلل النظام الاستعماري. شكسبير ١٦١١ يأخذ عن مونتاني ١٥٨٠ كلمة بكلمة بفضل الترجمة التي تمت لكتاب المقالات إلى الإنجليزية في ١٦٠٣، الفقرة التي يبَّن فيها مونتاني أن آكلي لحوم البشر يعيشون طبقًا لحرمانات إيجابية تقودهم إلى الضرورات وتجفف لديهم الكماليات: لا تبادل، لا قضاء، لا ثروة، لا فقر، لا استخدام للمعدن، لا قمح، لا نبيذ. ولكن هناك، حيث يقدم مونتاني «الحرمانات» كأوصاف، يقدمها شكسبير كمثل أعلى على فم شخصية جونزلوا. يفصِّل هذا الشخص رؤيته للجزيرة: «كل شيء في المجتمع يتأسس، عودًا إلى الوراء، لأنني لن أقبل به/ لا أي شكل للتبادل/ لا اسم لقاضٍ/ الحروف لن تكون معروفة البتة؛ ثروة، فقر/ لا استخدام لخدمة؛ عقد، ميراث/ تخوم، حدود، عمل، كروم، لا شيء من هذا/ لا استخدام للمعدن، للقمح، للنبيذ والزيت/ لأي انشغال، كل الرجال عاطلون، كلهم؛ والنساء أيضًا -لكنهن بريئات ونقيات/ لا سيادة»[١].

(١) Shakespeare, The Tempest, acte 2, scène 1, traduction française de Franck Lestringant, in Le Brésil de Montaigne: le Nouveau Monde des «Essais» 1580-1592, op. cit., p. 225-226.

تعديلات الطبيعة حدثت بواسطة المستعمرين الذين لا يعرفون معنى الطبيعة، راجعين بها كما سيقول سيزير إلى «الميت والخامل» في حين أنها صيغة للضروري الذي يفقده المستعمرون بسبب كماليتهم: البحث عن الذهب من جانب، فيض أفكارهم وأحكامهم الخاطئة التي تتجلى في الجشع والخيانة والقسوة من جانب آخر.

محاكاة استعمارية:

يعيد سيزير تناول شخصيات شكسبير، ولكن يجعل شخصية منها تزدوج: كاليبان جعل منه «عبدًا أسود»، وتنزل من السماء شخصية آربيل (عبد خلاسي من الناحية العرقية). شخصية آربيل مخلصة لبروسبيرو، المستعمِر، لأن هذا خلَّصه بسحره من سحر آخر، وهو سحر سيكوراكس، أُم كاليبان. آربيل كان في مسرحية شكسبير روحًا، ويصبح إنسانًا مع سيزير، لكي يبين بصورة أوضح التعاون بين بعض «الخلاسيين» لاستعبادهم. بحسب سيزير بعض «الخلاسيين» المارتينيكيين يبذلون جهدًا كي ينفصلوا عن «السود»، وسيترجم هذا اجتماعيًّا بواقع أن يصيروا أغنياء، وأن تكون لهم مكانة اجتماعية، يعني أن تصير «أكثر بياضًا». هذه طريقة لبيان أن بعض المستعمَرين يجهلون مصالحهم ويكافحون إلى جانب المستعمِرين. ولكن تجدر ملاحظة أن سيزير لا يضفي سمة جوهرية على شخصياته. في بداية المسرحية يعلن «قائد اللعبة» أن كل واحد يمكن أن يختار قناعه، وهو ما يعني القول بأن «أسود» و«أبيض» هما بناءان: «هيا، أيها السادة، اخدموا أنفسكم... لكل واحد شخصيته ولكل شخصية قناعها. أنت، بروسبيرو؟

لمَ لا؟ توجد إرادات قوة تجهل نفسها! أنت، كاليبان؟ تعالَ تعالَ، هذا كاشف! أنت، آربيل! لا أرى مانعًا»[١].

في مسرحية سيزير، آربيل أرسله بروسبيرو (مستعمِر) تجاه كاليبان (عبد، اسمه هو قلب لكلمة «كانيبال»)؛ أي آكل لحوم البشر لكي يواجه تمرده، ليمدح له فضائل الأمان الذي يقترحه بروسبيرو مقابل العبودية. كاليبان موصوف بأنه الذي لا يستطيع التحكم في غرائزه، بالاختلاف مع «المتحضر». سيزير يستعيد الكليشيهات والنماذج النمطية الحاضرة في مسرحية شكسبير من أجل إدراك أفضل للتحديات السياسية. في مسرحية شكسبير، يريد بروسبيرو أن يُخجِل كاليبان لأنه سعى إلى اغتصاب ابنته، وغيَّر من مسلكه تجاهه متخذًا ذريعة هذا الجرم لكي يستعبده. في مسرحية سيزير، كاليبان لا يفهم ماذا يؤخذ عليه. هذه المواجهة بين المجتمعات ذات العقوبة الداخلية والتي هي الشعور بالذنب، ومجتمعات العقوبة الخارجية والتي هي العار، هي فكرة نابعة من «مركزية الأنا ولا يمكن الدفاع عنها»، لأن «كل المجتمعات تعاقب السلوكيات في الداخل والخارج»[٢]، كلها لديها استخدامات منضبطة، حيث يكون العقل «صبغة مغروسة» في العادات التي تبدو لنا الأكثر خرقًا للعادة، كما يقول لنا مونتاني. «هذا مفهوم مركزي أوروبي للآخر ينتشر بشكل واسع، يريد أن يتم التحكم فيه بدرجة أقل

(١) Aimé Césaire, Une tempête, Seuil, 1960, p. 9.

(٢) Jack Goody, Le Vol de l'histoire, op. cit., p. 106.

منا، على غرار شخصية كاليبان في العاصفة لشكسبير»[1]. يعطي إيمي سيزير قوامًا أكبر لشخصية كاليبان ولعلاقة «السيد-العبد»، مُبينًا أن الاثنين خاسران في هذه العلاقة. الاثنان في مأزق: الأول، السيد، ضحية لجشعه، والثاني، العبد، حبيس للصورة التي للسيد عنه: «بروسبيرو، أنت ساحر كبير/ الكذب، هذا تعرفه/ ولقد كذبت عليَّ كثيرًا/ كذبت على العالم، كذبت عليَّ أنا نفسي/ ولقد انتهيت بأن فرضت عليَّ/ صورة لنفسي/ متخلف كما تقول/ غير قادر/ هكذا كيف أجبرتني على أن أرى نفسي»[2].

اغتراب ومقاومة:

الآلام التي خاضها كاليبان هي تحديدًا عمل المستعمر: جعل كل شيء مستحيلًا حتى حلم الحرية للمستعمَر. المستعمِر المتوحش والمستعمَر السجين في الصورة التي يرسلها له المستعمِر. الاثنان خاسران في هذه العلاقة. ولكن عندما يقول بروسبيرو: «حسنًا يا كاليبان، نحن لم نعد سوى أنت وأنا. أنت وأنا، أنت-أنا! أنا-أنت!»، نسمع من بعيد، بين ضجة الأمواج وزقزقة الطيور، بقايا غناء كاليبان. الحرية، آه، الحرية! تحت هذه الكلمة المكتوبة بالخط العريض تنتهي المسرحية[3].

عندما كتب إيمي سيزير مسرحيته «عاصفة» في ١٩٦٩، كان

---

(١) Ibid., p. 106-107.

(٢) Aimé Césaire, Une tempête, op. cit., acte III, scène 5, p. 88.

(٣) Ibid., p. 92.

الاستعمار بكل ما فيه من «انحراف يستحق الإدانة»، يأتي لينجز مجازر في الجزائر قبل ذلك بعشر سنوات. «الناس في إفريقيا السوداء، في دوالا وفي كوتونو، هم اليوم في مواجهة مع شعبنا»[١]. المستعمرون الفرنسيون ينظمون «مشاهد شنيعة يسودها احتقار الإنسان وإرادة وضع الجزائريين في تعارض جذري مع الداهوميين والسنغاليين. كما وضع بروسبيرو في تعارضٍ آربيل وكاليبان. وعلاوة على فظائع المناورة، مثل هذا السلوك الفرنسي يبين «درجة تحلل النظام»»[٢].

ولكن الكلمات الأخيرة لمسرحية سيزير، والتي كانت «حرية!» مكررة في أغنية، تشير إلى أن الحركة الجماعية هي حركة المقاومة رغم الصعوبات التي يقيمها المستعمِرون. كان مونتاني قد شدد على مقاومة العرب (الملك عبد الملوك) في مواجهة البرتغاليين، وعلى مقاومة اليهود في أثناء اضطهاد ملوك قشتالة والبرتغال، وأيضًا مقاومة ملوك المكسيكيين والبيروفيين في مواجهة قسوة الإسبان، من دون ذكر مقاومة آكلي لحوم البشر: «غير وارد أن يسلم هؤلاء السجناء أنفسهم بعد كل ما فعلناه بهم، وعودًا على بدء، في أثناء هذين الشهرين أو الثلاثة التي حبسناهم فيها كانوا يحملون طاقة مرحة، إنهم يحثُّون أسيادهم على أن يعجِّلوا بوضعهم في هذا الاختبار، إنهم يتحدونهم، يهينونهم، يلومونهم على جبنهم، وعدد المعارك التي خسروها ضدهم»[٣]. كل مرة، يخاطر المقهورون بحياتهم دفاعًا عن حريتهم. الانتحار، وقتل الأطفال اليهود

(١) Frantz Fanon, Écrits sur l'aliénation et la liberté, op. cit., p. 581.

(٢) Ibid., p. 582.

(٣) Essais, I, 31, p. 212.

بواسطة آبائهم في أثناء اضطهاد محاكم التفتيش (أطفال يُلقى بهم في الآبار «بسبب الحب والشفقة»)، هما اللفتة المأساوية الأخيرة للحرية. يوجد أيضًا الموت المأساوي تحت التعذيب، المقبول (بطريقة تليق بالملوك وذات وطأة كبيرة) في حالة ملوك الأنكا (أتاهوالبا) وآزتيك (مينتزوما). الموت ولا العبودية، وهو ما تبرزه، إذا كانت هناك حاجة، استمرارية مقاومة المستعمَرين، بقدر ما كانت «شائنة» قسوة الغزاة.

٥

هل هناك شعوب بدائية؟

يتحدث ليفي شتراوس بشأن المكسيك، التي يصفها مونتاني في الفصل المعنون «علامات» (الجزء الثالث، الفصل السادس)، عن «ثقافة راقية» وعن توبينامبا في خليج ريو (آكلو لحوم البشر، الجزء الأول، الفصل ٣١) وعن «ثقافات متدنية». يقول ليفي شتراوس إن مونتاني يبرز كل «ما يقرِّب هذه الثقافات الراقية من ثقافتنا، وهو ما كان يبرر قيام تعاون مثمر بين الأصليين والغزاة»[١].

رغم ذلك، لو نظرنا من قرب إلى نص مونتاني «التعاون المثمر»، لم يتقدم إلا بفضل افتراض «ماذا لو؟»: ما كان سيفعله الإسكندر لو اكتشف هذا البلد. يتصور حينئذ مونتاني صيغة تكامل بين الذكاء المتبادل الذي كان من الممكن أن ينتج عن هذا الاتصال، بين الإسكندر من جانب والمكسيكيين من جانب آخر. وما يدهش أكثر، بينما يدين مونتاني بنفس القوة استعمار البرازيل مثل استعمار المكسيك، يقف ليفي شتراوس في موقع وجهة نظر «الضمير الغربي» -وهو مصطلح

(١) Claude Lévi-Strauss, «En relisant Montaigne», in Histoire de Lynx, Plon, 1991.

غير محدد الإطار- لكي يقول إن هذا الضمير بحسب الحالتين، «ليس له نفس المآخذ التي يوجهها [...] لأن الشعوب البدائية[1] في مأمن من مشروعات الفاتحين، لأنهم لا يجدون فيها السلع التي يبحثون عنها»[2]. لا يبدو أنه كان من اللازم قياس «مآخذ» الضمير بإحالتها إلى جشعه. المجازر، في أي مكانٍ تكون، ليست محلًّا لدرجة، من دون الأخذ في الاعتبار أن مونتاني يحدد أنه، حتى في المكسيك، يوجد قليل من الذهب. وبالتالي، قسوة الإسبان تكون أكبر، ليس لأنه يوجد ذهب في المكسيك أكثر من البرازيل، ولكن لأنهم مقتنعون أن المكسيكيين يخفون عنهم احتياطهم. الإسبان يعذِّبونهم لكي يجعلوهم يعترفون أين توجد هذه الاحتياطيات.

ليفي شتراوس والبدائي

ترجم ليفي شتراوس بمصطلحات «طبيعة» و«ثقافة» الفارق بين البرازيل والمكسيك، في الموقع الذي يُجري فيه مونتاني تمييزًا آخر: ليس بين «ثقافة دنيا» قريبة من «القوانين الطبيعية» و«ثقافة عليا» مبتعدة عن الطبيعة، ولكن بين ثقافتين مختلفتين.

الفكرة التي ترى أن «المكسيك وبيرو تمتلكان على الأقل حضارة في حالة برعم»[3]، في حين يكون هنود البرازيل قريبين من الطبيعة، لا تصمد أمام تحليل النصوص. المكسيكيون والبيروفيون هم بالتأكيد

(١) يستهدف شتراوس هنا التوبينامبا في البرازيل.

(٢) Claude Lévi-Strauss, «En relisant Montaigne», art. cit., p. 279-281.

(٣) Ibid., p. 279-281.

أكثر فنًّا لأنهم يستخدمون الذهب، يصنعون منه فازات وتماثيل تزين قصورهم، ولكن مونتاني يلح على واقع أن ذهب المكسيكيين لا يُستخدم أبدًا كقيمة تبادلية، ولكن فقط كقيمة استعمالية: «استخدام النقود كان غير معروف تمامًا، و[...] بالتالي كل ذهبهم تم تجميعه حيث لا خدمة أخرى له سوى الاحتفال والعرض، كأثاث محفوظ من الأب للابن بواسطة ملوك أقوياء عديدين [...]، بدلًا من أن يكون ذهبنا في التشغيل والتجارة [...]، فلنتخيل أن ملوكنا يكدِّسون كل الذهب الذي يمكن العثور عليه في قرون عديدة ويحفظونه ساكنًا»[1]. نجد كالعادة لدى مونتاني فكرة أن يتعلم بالنماذج الأجنبية ويُطبقها على ثقافته؛ نعم، فلنتخيل أن الذهب لا استخدام له سوى الاحتفال والعرض.

في مرات عديدة يعالج مونتاني الطبيعة في حالتَي المكسيك وبيرو: في هذه البلاد يتحدث عن «البذور الطبية التي أنتجتها الطبيعة فيها»، في حالة البرازيل، في المسار العادي «للتقدم العادي» الذي أنتجته الطبيعة فيه. الطبيعة إذن هنا في الجانبين، وتتجلى تحت معيار الضروري. الثقافة بالتأكيد هي أيضًا هنا في الجانبين: شعر وغناء في جانب، وبناء وقصور في الجانب الآخر، ولكن في حالة التوبينامبا يستخدمون عقلهم قليلًا، «لأنهم تلقوا القليل من طرق العقل الإنساني»[2]. في حين أن المكسيكيين هم «أكثر تحضرًا وأكثر تفننًا» من أجل سبب محدد أكثر تحضرًا لأنهم يستخدمون عقلهم أكثر. وهنا يأتي التقريب

(١) Essais, III, 6, p. 913.

(٢) Essais, I, 31, p. 206.

مع الأوروبيين، «وكذلك نحن»، هم يعتقدون أن «الكون اقترب من نهايته». بعبارة أخرى، أن تكون أكثر تحضرًا هنا معناه أن نقدم دليلًا على بناءات توهمية للروح، أو أيضًا كما يقول مونتاني في موقع آخر على «اضطرابات». الروح مستخدَمة هنا ككيان اندفاعي بالمعنى الحرفي: الروح تذهب للخارج.

مونتاني في الغالب يميز بين كلمات «الروح esprit» وكلمات «العقل raison» أو «الوعي conscience».

الروح تذهب للخارج وتبني توهمات. للعقل توجهان للخروج: يحيل نفسه من جانب إلى العمليتين اللتين تتقاسمهما الإنسانية: «الإدراك والحكم»، هذه هي وظيفته المنطقية، الوظيفة التي تؤدي إلى وحدة النوع الإنساني[1]. ويميل نفسه من جانب آخر إلى الاستخدامات المنضبطة في مجتمع أو عادة، ويفترض مونتاني دائمًا أن لهما عقلانية. إنها الوظيفة الاجتماعية أو العامة للعقل. توجهان يتسمان بالقدرة على الارتباط بمتناقضات، منطقيًّا: الأحكام المكونة من «خطاب»؛ أي من تفكير، تؤكد أو تنفي شيئًا ما من نفس الموضوع. اجتماعيًّا: القاعدة تُفهم بالعلاقة مع ما تسمح به أو ما تمنعه، هنا أيضًا لدينا إمكانية للتعارض. هذه السمة للعقل يذكِّرنا بها مونتاني: «العقل يذهب دائمًا، ملتوٍ، وأعرج، ومائل، مع الكذب كما مع الحقيقة. [...] أُطلق دائمًا «عقل» على هذا المظهر للخطاب الذي يصوغه كل واحد في ذاته. هذا العقل، في شرط يمكِّنه أن يكون لديه مائة تناقض حول نفس الموضوع،

(١) Voir supra

إنه أداة من رصاص وشمع، قابلة للمد، قابلة للطي، قابلة للتكيف مع كل موقف ومع كل قياس»[١]. «التبرير هو الجمع بين وظيفتَي العقل: توجد تبريرات منطقية وتبريرات اجتماعية.

يبرز ليفي شتراوس «التباسًا موجودًا في المقالات ويشل التفكير»[٢]. هو يشير إلى «نفس المعيار» للعقل في كلتا الحالتين. حالة الوظيفة المنطقية وحالة الوظيفة الاجتماعية: «كل مجتمع يبدو همجيًّا أو بربريًّا عندما نحكم على عاداته بمعيار العقل، ولكن حين نحكم عليه بنفس المعيار، لا يوجد مجتمع يبدو همجيًّا أو بربريًّا، بما أن كل عادة موضوعة في سياقها يمكن لخطاب جيد السبك أن يجد لها أساسًا»[٣]. هذا «الأساس» يمكن البحث عنه في العمل المشترك، في الاستخدامات وليس في الآراء أو التصورات. في الواقع، كما يقول مونتاني، إنه بالنظر إلى حكم العقل، من وجهة نظر منطقية، بعض العادات يمكن إدانتها. لكن من وجهة نظر القاعدة الاجتماعية، يسير الأمر على نحو مختلف؛ الفعل يؤسس ويقرر. هذا التمييز بين عقل منطقي وعقل عرفي مهم: «الأول متصل بروابط استنتاجية، والثاني متصل بروابط عرفية تكمن قوتها في الفعل. يلح ديفيد هيوم، وكذلك برتراند راسل، كثيرًا على الاستخدام المزدوج: الاستخدام التحليلي والاستخدام التركيبي. فلا يوجد إذن التباس، ولا شلل، ولا «نفس المعيار». ولا يوجد إذن تقسيم يفترضه ليفي شتراوس بين «عقبتين»؛ عقبة اليوتوبيا أو عقبة النسبوية

(١) Essais, II, 12, p. 565.

(٢) Claude Lévi-Strauss, «En relisant Montaigne», art. cit., p. 279- 281.

(٣) Ibid.

الثقافية، وأقل من ذلك الفكرة المتعلقة بالشرعية الممنوحة لكل العادات تعلِّم «عمل العقل نفسه»[١].

الحبس الحضاري

«الحضارة» كلمة مستخدمة منذ القرن التاسع عشر من دون أي تحديد آخر، هي مصطلح يشير إلى علاقة سيطرة تحبس المستعمَرين أو العبيد في مقولات، كما استطاع الإسبان فعله في أثناء محاكم التفتيش، بخلقهم فئة «الموريسكيين» (المسيحيون الجدد، أو قدامى المسلمين، المتحولون عقيديًّا تحت الإجبار)، و«الماران» (مصطلح احتقاري يشير إلى أولئك، من بين اليهود الذين لم يؤمنوا بالمسيحية بإخلاص)، ومصطلح «موديجار» (مسلمون حصلوا على حق مؤقت في ممارسة شعائرهم في السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر)، و«السريِّين» أيضًا هم اليهود والمسلمون المطرودون الذي سعوا إلى العودة إلى إسبانيا بعد أن ذهبوا إلى شمال إفريقيا، وبالطبع «البدائيين».

وهذا ما يسميه أمارتيا سن «الحبس الحضاري»؛ أي صيغة لتصنيف الناس بوضعهم في صناديق تختزلهم حسب انتماءات أحادية: «عندما نحدد الأفراد على أساس انتمائهم إلى «العالم الإسلامي» أو «العالم الغربي»، أو «العالم الهندي» أو «العالم البوذي»، فإن ملكة التقسيم لهذا

(١) Ibid.

التصنيف مستخدمة ضمنًا لوضع الناس في فئات حصرية وجامدة»[١]. فكرة أن الغربيين يملكون حصريًّا شعور الحرية ضُربت في مقتل: «في خبرة الشرق الذي عرفته طوال حياتي، من تركيا إلى إيران حتى الهند وباكستان، وجدت أناسًا أيضًا شغوفين بالحرية مثل أي تشيكي أو روماني أو ألماني أو مجري أو بولندي»[٢]. وهو ما بواسطته نفهم أن «تعزيز الحرية ليس ميراث حضارة بعينها. التقاليد الغربية ليست وحدها التي أعدت العقليات لتناولٍ للمشكلات الاجتماعية قائمٍ على الحريات»[٣]. توجد سفسطة في الخصوصية الثقافية التي إحدى آجروملياتها هي إنتاج القسمة بين «هم» و«نحن». قوة مونتاني هي رفض هذه القسمة. معرفة ثقافات أخرى هي فرصة له ليحكم «بطريقة صحية» على أمثلته الخاصة. فكرة الغيرية نفسها غريبة عليه، بقدر ما يكون الاختلاف أصليًّا، وليس نابعًا من هوية. «المجال المفاهيمي للآخر غريب عن خطاب المقالات، وذلك، فيما يبدو، لأن منطق الاختلاف يجعل عمليات الاستبعاد التي تصم الغيرية غير فاعلة»[٤].

في مواجهة الحبس الحضاري وسفسطة الخصوصية الثقافية، من اللائق التذكير بالتفاعل بين الثقافات: «لا توجد ثقافة معزولة. كل ثقافة

---

(١) Amartya Sen, Identité et violence, op. cit., p. 35.

(٢) Salman Rushdie, Patries imaginaires, Christian Bourgois, 1995, p. 421.

(٣) Amartya Sen, Un nouveau modèle économique, Odile Jacob, 2000, p. 313-315.

(٤) André Tournon, «L'étrange semblable», Bulletin de la société des amis de Montaigne, septième série, no 29-30-31-32, juillet-décembre 1992-janvier-juin 1993, p. 249-261.

هي بلا توقف في حالة تفاعل مع الآخرين. ينتج من ذلك عملية تثاقف من جانب لآخر بحيث إن علينا أن نتصور مستقبلًا سوف تتكاثف فيه البناءات الهجينية»[١]. التفاعل يأخذ أشكالاً متعددة. لا يُختزل إلى مظهر سائد. ولهذا فإنه حتى عندما نشير إيجابيًّا إلى كلمة «الحضارة»، فإن الافتراضات السابقة لهذا المصطلح تبقى ثقيلة، لأن الكلمة تستقر على ملمح سائد أو مجرد: «عندما يتم تحديد العلاقات الطيبة بين الأفراد بمصطلحات غامضة جدًّا مثل «الصداقة بين الحضارات» أو «حوار بين الأديان» -وهو ما يستبعد طرقًا متعددة اقتصادية وسياسية وثقافية، مدنية واجتماعية، يمتلكها الناس ليتفاعلوا في داخل وفي خارج الحدود الإقليمية- يوجد الأفراد بصورة مبالغ فيها مقزمين و، إن جاز القول، مرصوصين في كثير من الصناديق الصغيرة»[٢].

فيما يتعلق بهذه الملامح السائدة، المفترضة أكثر منها واقعية، المرتبطة بمفهوم الحضارة، ينتقد أمارتيا سن النزعة التسلطية المعزوَّة إلى الكونفوشية مثل «عدم التسامح» الملصق بالإسلام. يذكِّر بانتظام في أعماله بأنه في فترة محاكم التفتيش في أوروبا، في الهند كان الملك المنغولي أكبر الذي حكم من ١٥٥٦ إلى ١٦٠٥؛ أي في زمن مونتاني، في جزء كبير من حكمه، لم يتوقف عن إصدار قرارات من أجل التعايش الحسن بين الهنود من أديان مختلفة، ومن أجل إلغاء كل تحول في الاعتقاد تم تحت الإكراه. أحد القرارات التي أصدرها أكبر

(١) Vincent Descombes, Le Raisonnement de l'ours, Seuil, 2007, p. 239.

(٢) Amartya Sen, Identité et violence, op. cit., p. 17

حول التعدد الديني يقول الآتي: «لا يجب منع أي إنسان من ممارسة دينه، وكل واحد ينبغي أن يُسمح له بأن يعتنق الاعتقاد الذي يفضِّله. إذا كان هناك هندوسي في أثناء طفولته أو في ظروف أخرى قد اعتنق الإسلام ضد رغبته، فسيكون مسموحًا له -إذا تمنى ذلك- أن يعود إلى دين آبائه»[١]. «لا مجتمع ولا حضارة يمكن لها أن تتباهى بأنها عززت، خلافًا للمجتمعات الأخرى والحضارات الأخرى، قيم الحرية. أحد الأساطير الأكثر إزعاجًا للغرب تتمثل في الاعتقاد بأنه ينبغي التمييز بين قيم حضارتنا اليهودية-المسيحية والقيم الشرقية عمومًا وبين قيم الإسلام خصوصًا»[٢].

الأبنية الصخرية التي تمنح الحضارات ملامح أحادية الدلالة، تفتقد الحس التاريخي؛ خصوصًا أنها تنسى أن تأخذ في الحسبان في قلب كل تراث للفكر، الشرائح المتنوعة لتشكله. فكرة أنه توجد «قيم آسيوية»، من دون اعتبار الفروق بين البلاد، تنتج تأثيرات ضارة: «الطبقات الثقافية والتقاليد تتداخل بصورة غير متساوية عبر شرق آسيا وداخل حتى المجتمع الصيني والياباني والكوري. كل محاولة للتعميم تحت تسمية «القيم الآسيوية» هي إذن اختزالية إلى أقصى حد»[٣]. الملمح الخاص (بوذية، إسلام، مسيحية) بواسطته نَسِم حضارة معينة، لا يكون أبدًا أحادي الدلالة.

---

(١) Cité par Amartya Sen, Un nouveau modèle économique, op. cit. p. 313-315.

(٢) Jack Goody, Le Vol de l'histoire, op. cit., p. 348.

(٣) Le Vol de l'histoire, op. cit., p. 348.

عندما يشير مونتاني إلى المعامل الافتراضي «ماذا لو؟»، والذي طبقًا له كان يمكن أن يكتشف الإسكندر البلاد الأمريكية، يدعونا إلى تفادي معجم الهمجية والوحشية، من أجل معجم المجتمع الإنساني، واضعًا بذلك نهاية للقسمة بين «نحن» و«هم»: «أي إصلاح كان يحدث وأي تنقيح لكل هذه الماكينة؟ النماذج الأولى وسلوكياتنا التي ظهرت بعد ذلك كان يمكن أن تدعو هذه الشعوب للإعجاب وتقليد الفضيلة، وكانوا سيقيمون بينهم وبيننا مجتمعًا أخويًّا وذكيًّا»[١].

يتحدث مونتاني عن «انتصارات آلية» تعود إلى السيوف والخيول، التي تحوِّل الفرسان الفاتحين إلى «غيلان كبيرة مجهولة»[٢]، في مواجهة من لم يروا في حياتهم قَط حصانًا ولا دابة تحمل الإنسان. المجتمع الأخوي، في مواجهة هذه «الآلة»، هو تحديدًا مجتمع «المعرفة المتبادلة» الذي كان لا بويسي يتمناه ويطرحه بوضوح في مواجهة كل شكل من أشكال العبودية. موضوع الطبيعة كأُم مرضعة للبشر، واضعة إياهم في شرط الحرية، وموجود عند لا بويسي بهذه الطريقة: الطبيعة «كانت تريد أن تجعل مكانًا للحب الأخوي، من أجل أن يكون له مكان يُستخدم فيه، حيث للبعض القدرة على تقديم مساعدة، وللآخرين الحاجة إليها. ثم إن هذه الأم الطيبة قد أعطت لنا جميعًا كل الأرض مسكنًا، وأسكنتنا كلنا ليس في نفس المنزل، وصاغتنا كلنا على نفس الصورة من أجل أن يستطيع كل واحد أن يرى نفسه ويتعرف إلى نفسه

(١) Ibid., p. 306.

(٢) Essais, III, 6, p. 910.

تقريبًا في الآخر؛ إذا كانت قد أعطتنا جميعًا هذه الهدية الكبرى وهي الصوت والكلام من أجل أن نعرف بعضنا ونتآخى أكثر، وتصنع بذلك الإعلان المشترك والمتبادل لأفكارنا وتواصل إرادتنا؛ وإذا حاولت بكل الوسائل أن توثِّق وتشدِّد وبقوة عروة حلفنا ومجتمعنا؛ إذا كانت قد بيَّنت في كل شيء أنها لم تكن تريد أن تجعلنا جميعًا متحدين بقدر ما تجعلنا متفردين، ينبغي ألَّا يكون هناك شك في أن نكون من الناحية الطبيعية أحرارًا، بما أننا جميعًا رفاق. ولا يمكن أن يقع في ذهن أي شخص أن الطبيعة قد وضعت أحدًا في العبودية بما أنها جعلتنا جميعًا في رفقة»[١].

عندما يتحدث مونتاني عن مجتمع آكلي لحوم البشر الذين يعتبرون أنفسهم «نصف بعضهم بعضًا» كما في مجتمع وفرة حيث لا شيء مما هو ضروري يُفتقد، تحت الطبيعة كأم مرضع: «هم يتنادون بوجه عام، أولئك الذين لهم نفس السن: إخوان؛ أطفال، أولئك الذين هم أدنى؛ والشيوخ آباء كل الباقين»[٢]. لدينا هنا أيضًا نموذج للمجتمع وفقًا للطبيعة، نموذج لا يعني عصرًا ذهبيًّا ولا بدائية، ولكن تطور حسب ما هو ضروري؛ أي حسب ما هو طبيعي، جان دو ليري كان مضطرًّا للاعتراف -هو الذي كان مع ذلك يعتبر أن ما ينقص التوبينامبا هو الوحي المسيحي- بأن هذا الشعب يصنع مجتمعًا بصورة متناغمة: «أما فيما يخص شرطة من نعتبرهم همجًا، هو شيء تقريبًا غير معقول، ولا

(١) Étienne de La Boétie, Discours sur la servitude volontaire, Droz, 1987, p. 41-42.

(٢) Essais, I, 31, A, p. 210.

يمكن أن يُقال من دون أن يسبِّب عارًا لمن لديهم قوانين إلهية وإنسانية، وكأنهم ينقادون لطبيعتهم، مهما كان فسادها، إنهم يساندون بعضهم بعضًا ويعيشون جيدًا في سلام»[١].

«الشعوب البدائية» والتقدم الحضاري

التعارض المبني بين «البدائية» و«الحداثة» يترك اعتقادًا بأننا نلج إلى الظواهر الإنسانية بنفس الطريقة التي نستخدمها مع الظواهر الطبيعية: بواسطة المعرفة العلمية. هكذا الحداثة المتسمة بالعقلانية العلمية تلقي إلى البدائية بالمجتمعات التي لا يقودها العلم. قد نشك في أن الأنثروبولوجيا يمكنها «صياغة معرفة كونية من نفس نوع وشكل علوم الطبيعة، ومع ذلك تسللت إليها قيمة كونية متضمنة في كل مفهوم تمر الأنثروبولوجيا بمساعدته من مجتمع إلى آخر»[٢]. الكوني ليس إذن في تعميم وتكييف الظواهر الإنسانية لنموذج علوم الطبيعة بل هو في القدرة على إحالة كل مجتمع يُلاحَظ إلى مجموعة من القواعد، وفي القدرة على التعرف على الأشكال الرمزية التي يضعها كل مجتمع موضع الاستخدام بواسطة القواعد التي يتبناها. وهكذا، حينما يصف موس مجتمعات الهبة التي تتكون فيها ثلاثية منح-تلقٍّ-رد، يتفادى إحالة التبادلات إلى المجالات المنفصلة والتي هي القانوني أو الاقتصادي أو الديني؛ وكذلك «الناس لا يتبادلون على شاكلة ميلنا إلى تصور الأمور،

(١) Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, op. cit., p. 205.

(٢) Louis Dumont, Essai sur l'individualisme, op. cit., p. 213.

ولكنهم يخلطون، بطريقة لا تنفصم وبصورة متنوعة، بهذه الأشياء شيئًا من أنفسهم»[١].

أحد الأسباب التي جعلت الفيلسوف النمساوي فتجنشتاين يشعر أنه غريب عن الحضارة التي ينتمي إليها هو أن هذه الحضارة كانت تسعى إلى مد نموذج العلوم الطبيعية خارج مجاله الخاص. نتيجة هذا المد هي إقامة ميتافيزيقا جديدة، وهي ميتافيزيقا ترسيمات فكرية لحضارة علمية بصورة غالبة[٢]، فكر يتجلى في صيغة العلية، الآلية والأدائية، وفي الأنماط المختلفة للنزعة الاختزالية، ومن بينها، على سبيل المثال: اختزال يطابق بين حالات النفس والعمليات الدماغية، «يرى الفلاسفة باستمرار تحت أعينهم مناهج العلم، وهم ميالون بصورة لا تقاوم إلى الإجابة عن الأسئلة على طريقة العلوم. هذا الميل هو المصدر الحقيقي للميتافيزيقا، ويقود الفلسفة إلى ظلام شامل»[٣]. يتمثل هذا الميل بشكل ملحوظ في تجزيء الواقع وتفكيكه في حين أن الأنثروبولوجيا تهدف بالأحرى إلى «تجميع وفهم وإعادة تشكيل ما تم فصله وتمييزه وتفكيكه»[٤].

مثال على هذه الميتافيزيقا الاختزالية هو إحالة القواعد الاجتماعية إلى ميكانيزمات. مع ذلك، في حالة الظواهر الإنسانية، القاعدة لا تعمل

---

(١) Ibid., p. 285.

(٢) Georg Henrick von Wright, Le Mythe du progrès, L'Arche, 2000, p. 141.

(٣) Ludwig Wittgenstein, Le Cahier bleu et le Cahier brun, Gallimard, «Tel», 2004.

(٤) Louis Dumont, Essai sur l'individualisme, op. cit., p. 240.

بطريقة سببية كما يعمل الميكانيزم[١]. أتابع مؤشرًا، ولكن ليس حسب ميكانيزم قوامه أن المطر يسقط من السماء. ففي حالة، تقتضي القاعدة استخدامًا مستمرًّا حسب أسباب، وفي الأخرى، السحاب ينتج المطر بطريقة سببية. في هذا التحول عن علوم الطبيعة، وعن التفسير السببي، والتوقع، والتطبيق، إلخ، حققت الأنثروبولوجيا مؤخرًا «إنجازاتها الأكثر أهمية»[٢].

ترجمة القاعدة إلى ميكانيزم هي ترجمة سيئة، ذات توجه علموي، وبنفس الصورة، الحديث عن «بدائية» هو ترجمة سيئة لسلوك ثقافات مختلفة، يُقال عنها «غير حديثة»: ترجمة سيئة تصحح نفسها بمبدأ الافتراض العقلي، الذي يُقال عنه أيضًا «مبدأ الإحسان»، الذي طبقًا له تكون ثقافات الآخرين هي أيضًا عقلانية مثلها مثل ثقافات المجتمعات الحديثة التي ينتمي إليها باحث الإثنولوجيا، ترجمة سيئة أيضًا لأنها بدلًا من اعتبار الطقوس التي يُقال عنها «بدائية» باعتبارها صورًا للغات خاصة تجيب عن قواعد متبعة باستمرار، يُحيلها دعاة القول بالعقلية البدائية إلى أخطاء قبل علمية، وإلى عقل قبل منطقي.

هذا المفهوم عن «ما قبل المنطقي» الموجود عند لوسيان ليفي بريل استخدمه بياجيه الذي يُحيله إلى مرحلة تطور الطفل. يشعر ليفي بريل بالسمة الخلافية لاستخدام المصطلح. ويشرح موقفه في محاضرة

---

(١) انظر التحليل الكاشف حول هذه النقطة: Jacques Bouveresse dans Essais. I: Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin, Agone, 2000, p. 180-181.

(٢) Louis Dumont, Essai sur l'individualisme, op. cit., p. 240.

عام ١٩٣١: «ما قبل منطقي، لا يعني غير منطقي، وليس مضادًّا للمنطق. ما قبل منطقي، مطبقًا على العقلية البدائية، يعني ببساطة أنها لا تُلزِم نفسها، قبل كل شيء، كما هي حالنا، بتفادي التناقض. ليس لها نفس الاقتضاءات المنطقية الموجودة دائمًا. ما هو في نظرنا مستحيل أو عبثي، تقبله أحيانًا من دون أن ترى في ذلك صعوبة»[٣]. يبقى أن الحديث عن «عقلية بدائية» في اللحظة التي تكون فرنسا فيها إمبراطورية استعمارية، تجعل لهذا التعبير أصداء مغايرة. جان جوريس الذي كان ليفي بريل قريبًا منه ألقى خطابًا محبِّذًا للاستعمار بوضوح في الألیانس فرانسيز[٤] في ١٨٨٣، يقول فيه -متحدثًا عن الشعوب المستعمرة: إن «هذه الشعوب أطفال»، جامعًا معهم الفرنسيين الذين يعيشون في المستعمرات والذين لهم بالعدوى حياة «أكثر بدائية»: «فيما يخص فرنسيي المستعمرات، رغم ارتباطهم بفرنسا، لا يستطيعون أن يكون لهم نفس الانشغالات مثلنا، حياتهم لم تعد حياتنا، هي أكثر بدائية، أكثر خارجية، أقل انشغالًا بالمشكلات التأملية. الألیانس على حق في التفكير قبل كل شيء في نشر لغتنا؛ مستعمرتنا لن تكون فرنسية، بالعقل وبالقلب، إلا عندما يفهمون قليلًا اللغة الفرنسية. بالنسبة إلى فرنسا، اللغة هي الأداة الضرورية للاستعمار»[٥].

---

(٣) Lucien Lévy-Bruhl, The Herbert Spencer Lecture delivered at Oxford, 20 may 1931, Oxford, Clarendon Press, 1931

(٤) كان ليفي بريل رئيسًا له في أثناء الحرب العالمية الأولى.

(٥) Jean Jaurès,OEuvres, tome I: Les Années de jeunesse 1859-1889, Fayard, 2009, p. 443. Une partie de ce texte avait été édité par Madeleine Rebérioux dans Contre la guerre et la politique coloniale, Éditions sociales, 1959.

ضد هذا التوجه المزدوج لليفي بريل وجان جوريس، والذي كانت له تأثيرات على بياجيه، يتخذ مارسيل موس كمثالٍ أطفال الريف المغربي ليقول إن أعمالهم اليدوية تفترض بلورة بالغة، تشير إلى أنه لا يوجد هنا أي بدائية، ولا بالأحرى عقلية ما قبل منطقية، ولكن تفكير كثير، حتى وإن بدت الحياة بسيطة أو قاعدية. هذا المثال يستهدف معارضة صيغة تطور الطفل، وهي صيغة مفترض أنها عامة من جانب بياجيه، الذي يمر بمراحل مختلفة، من بينها المرحلة ما قبل المنطقية، أيًّا كان المجتمع المعني. فلنقرأ موس: «في المغرب، رأيت أطفالًا من السكان الأصليين فقراء يمارسون مهنة منذ بداية سن خمس سنوات، ببراعة مدهشة، يتعلق الأمر بعمل جدائل وخياطتها، وهو عمل حساس، يحتاج إلى حس هندسي وحسابي مكين. الطفل المغربي فني ويعمل مبكرًا عن الطفل عندنا. في نقاط معينة، هو يعقل أسبق وأسرع وبصورة مختلفة -من الناحية اليدوية- عن أطفال عائلاتنا البرجوازية. ولكن في حضاناتنا، لا يقوم التلاميذ «بعمل يدوي» بالمعنى الحقيقي، ولكن بألعاب. هكذا نرى أنه يجب ملاحظة إثنوجرافية صارمة وممتدة، على سبيل المثال، في شمال إفريقيا. قبل أن نصل إلى خلاصات عامة إلى حدٍّ ما»[1]. هذه الفقرة تبين أن موس يدعو إلى منهج عيني وتجريبي بعيدًا عن تجريدات

(١) Extrait d'un débat faisant suite aux communications de Pierre Janet et de Jean Piaget à la Troisième semaine internationale de synthèse, «L'individualité», Félix Alcan, 1933, p. 51-53 et p. 118- 121. Texte reproduit in Marcel Mauss,OEuvres, 3, «Cohésion sociale et division de la sociologie», Minuit, «Le sens commun», 1969, p. 298- 302

الأنثروبولوجيا التأملية. هذه الفقرة تبرز أيضًا أن العمل بالقرب من الطبيعة والموضوعات الطبيعية بالغ التعقيد، ويفترض هندسة وحسابًا لصيقين به. طبيعي لا يعني بدائيًّا، ولا مباشرًا، ولا قبل منطقي. نسيج العنكبوت الذي استلهمه البشر -طبقًا لمونتاني- بالغ التعقيد.

من الإنسان الذي يرتدي جلده إلى الإنسان النفسي

جيمس جورج فريزر، مؤلف كتاب «الغصن الذهبي»، عمل رائدًا في الميثولوجيا العالمية المقارنة في القرن التاسع عشر، استخدم وأسرف في استخدام مصطلح «بدائي»، معارضًا إياه بالحضارة الأوروبية التي كانت تبدو له علمية، عقلانية، وضعية، وطبقًا له، تمر الإنسانية بمراحل في التطور تتجه من السحر إلى العلم مرورًا بالدين. في القرن التاسع عشر، إذا كانت هناك شعوب ما زالت في مرحلة السحر، فذلك لأنهم، طبقًا له، «بدائيون»، وطبقًا لرؤية تطورية كانت على الموضة في تلك الفترة، لدى وضعيين مثل أوجست كونت، والذي بالنسبة إليه الروح الوضعية للعلوم هي المرحلة الأخيرة للإنسانية، روح تترك وراءها ما هو ديني وما هو ميتافيزيقي. فتجنشتاين فيما يخصه يشير إلى هذا «التوحش» للنظرة الوضعية: «فريزر أكثر «توحشًا» من أغلب هؤلاء الوحشيين، لأن هؤلاء لن يكونوا بعيدين عن فهم شأن روحي مثل إنجليزي في القرن التاسع عشر. شروحه للاستخدامات البدائية هي أكثر غلظة من معنى هذه الاستخدامات نفسها»[١].

---

(١) Ludwig Wittgenstein, Remarques sur le «rameau d'or». Cours sur la liberté de la volonté, T.E.R., 2001, p. 20-21.

بعد فريزر بقرن، «الإنسان العقلاني» للحداثة أخلى مكانه «للإنسان السيكولوجي» الفردي، هو الذي أرادت الوجودية تثبيته في مصطلحات حرية الإرادة والذي «يتلاعب به سياسيونا ودعائِيونا»: «القهر السياسي والاقتصادي نفسه هو شيء نقيِّمه مستخدمين مصطلحات الحرمان السيكولوجي»[١]. من الممكن أن نبين نشأة هذا الإحلال للإنسان السيكولوجي محل الإنسان العقلاني. عندما يتحدث شخص مثل ليفي شتراوس عن «الوعي الغربي» فإنه يضع نفسه في مكان ذلك الذي بلور هذا المفهوم: نوربير إلياس. نحن ندين لعالم الاجتماع نوربير إلياس الذي نشر في ١٩٣٩ «محاكمة الحضارة» المترجَم إلى الفرنسية في جزأين: حضارة العادات ١٩٧٣ وديناميكا الغرب ١٩٧٥، بمفهوم «الوعي الغربي» الذي يأخذه ليفي شتراوس لحسابه. إلياس يضع هذا الوعي في مواجهة وعي الشعوب «البدائية» التي ليس لها تأمل حول ذاتها في شكل الوعي بالذات. هذا الوعي يتجلى في التمثل الداخلي لشعور العار، والذي يطلق عليه «الشعور بالذنب»، بواسطة كبح الغريزة، والتمثل الداخلي للعقبات، وقهر الاندفاع. وأكثر من ذلك، فكرة الحضارة تمثل التعبير عن الوعي الغربي. الحضارة الغربية هي حركة يرافقها ضبط ذاتي متنامٍ، طورت «التحكم في الذات»، والالتزام المتواصل، واعتدال الانفعالات، وضبط الاندفاعات التي صارت ضرورية بواسطة الحياة[٢] في المجتمع.

---

(١) Carl E. Shorske, Vienne, fin de siècle, Seuil, 1983, p. 22.

(٢) Norbert Elias, La Dynamique de l'Occident, Calmann-Lévy, 1975, p. 203-204.

المشكلة أن هذا المفهوم غير منتبه إلى الصيغ الاجتماعية غير الغربية، والتي هي أيضًا خاضعة لقواعد. الخلل في ملاحظة صيغ رمزية مختلفة عن الغربية، وليس في هذه الصيغ نفسها. باسم هذا التحكم المفترض في الغرائز يمكننا على سبيل المثال الحديث عن حياة «غرائزية» للشعوب غير الغربية مستندين على سبيل المثال إلى عريهم. بيد أنه، حين نقرأ مونتاني، نعلم أن عري الهمج لا يتضمن البتة غيابًا للقواعد أو غيابًا للتمثل الداخلي، بما أنه «في أمة واحدة العذارى يُظهِرن أعضاءهن المخجِلة مكشوفة، والمتزوجات يغطينها ويخفينها بعناية»[1]: وطبقًا لنفس القاعدة طبقة من السكان تتعرى وأخرى تتغطى. العري لطبقة من السكان والملابس لطبقة أخرى. مراقبة شعوب كثيرة تسمح بنقد هذا الجمع بين بدائية أو طبيعية من جانب، وعري من جانب آخر. توجد طرائق عديدة للإحالة إلى حرارة الجسد وبالتالي إلى طريقة اللباس أم لا. يوجد هؤلاء الذين «يتعرون من باب التفاني» في تركيا، طبقًا لمونتاني، ويضيف أن بين طريقته، هو ميشيل دو مونتاني، في ارتداء الملابس وطريقة فلاح من بلده، مسافة أكبر من طريقته بالمقارنة مع رجل لا يرتدي سوى جلده[2]. الجلد يشير إلى طريقة في الوجود، فهو بذلك يكون ملبسًا.

يعدِّد مونتاني الطرائق المختلفة لإحالته إلى حرارة جسده، حسب الأجزاء التي نغطيها: من الأقدام العارية لهنود الهند إلى المتسولين

(١) Essais, I, 23, p. 112.

(٢) Essais, I, 36, p. 226.

العراة الذين يسخرون من أولئك الذين، في البرد القارس، متدثرين حتى الآذان: «وأنتم، ساداتي، [...] أنتم وجهكم مكشوف؛ أما أنا فكلي وجه»[١]. أن يكون المرء كله وجه هي طريقة للإحالة إلى العالم، والتي هي ليست علامة على البدائية، وليست طريقة لتحدي الطقس. يروي ثورو مثالًا عن دارون في هذا الموضوع: «يحكي دارون، عالم الطبيعة، عن سكان أرض النار، أنه بينما كان رفاقه يرتدون ملابس للتدفئة ويجلسون بالقرب من النار كانوا بالكاد يشعرون بالدفء، أما الهمج العراة البعيدون عن هذه النار، فكانوا، لدهشته، غرقى في عرقهم وكأنهم يتعرضون للشواء»[٢]. نعم، قد يحدث أن يكون المرء مرتديًا جلده، وبذلك يكون العري نفسه ملمحًا ثقافيًّا.

كان موس يقول: ينبغي ملاحظة الظواهر الدينية على أنها وقائع اجتماعية. هي طريقة للاعتراف لمجتمع بطريقته في إنتاج رموزه التكوينية، وهي أيضًا طريقة لمعرفة كيف ينظم المجتمع نفسه، من دون أن يعزو إلى أعضائه مشاعر أو آراء غامضة يُقال عنها «غير حضارية». يمكن أن يوجد ما هو قاعدي، ولكن هذا لا يعني «بدائيًّا»: «ستكون إحدى مهامنا الرئيسية، والأكثر حساسية، هي أن نتفحص باستمرار إلى أي مدى الوقائع التي ندرسها تسمح لنا بالرجوع إلى الصيغ التي

(١) Ibid.

(٢) Henry David Thoreau, Walden ou la vie dans les bois, Aubier, collection bilingue, 1967, p. 87.

كانت حقًّا قاعدية للظواهر»[1]. القاعدة تثبت فكرة التاريخ الطويل. كل حياة اجتماعية، أينما توجد، تفترض احترام الآخرين، طريقة لضبط العلاقات بين الأفراد، كما كان يشير مونتاني عندما كان يصف الطريقة التي كان التوبينامبا يعتبرون أنفسهم «نصف بعضهم بعضًا» بحسب صورة من المعاملة المتساوية بالمثل réciprocité، التي كانت تفتقر إليها فرنسا في القرن السادس عشر. هذه القواعد هي أبعد من أن تكون شفافة، واكتساب «الطرق الحسنة» لا يسير في نهر طويل هادئ. يصف جاك جودي طريقة إلياس «بسرقة الحضارة» ويدعونا إلى أن ننظر في مناطق الظل في هذا «الوعي الغربي»: «نحن فخورون بالتغيرات التي جرت في طريقتنا في معاملة الأطفال والحيوانات والنساء، وسجناء الحرب، إلخ. يوجد بالتأكيد دافع ما للحديث عن التغيير، ولكن هل نحن حقًّا تمثلنا داخليًّا هذه الطريقة الجديدة في سلوكنا، كما يزعم إلياس، بتعميم التفسير الفرويدي؟ وإذا كان نعم، فكيف يحدث أن يكون أطفالنا ضحية لتحرشات جنسية، في عائلتهم نفسها أولًا، ولكن أيضًا في الخارج، بسبب الولع الجنسي بالأطفال؟ لماذا يوجد هذا العدد الكبير من «العائلات المحطمة»؟ ولماذا جوانتانامو وأبو غريب، وانتهاكات اتفاقية جنيف[2]؟

---

(١) Marcel Mauss, OEuvres, tome I: Les Fonctions sociales du sacré, Minuit, 1968, p. 490-491.

(٢) Goody, Le Vol de l'histoire, op. cit., p.105-106.

همجي بعيد

فلنعُد إلى عمل الإثنولوجي/ الأنثروبولوجي: التعمق المرجو في البحث عن الشخصية الذي وصفه ليفي شتراوس في كتابه «مداريات حزينة» يزدوج مع البحث عن الهمج، ليس ذلك الذي لم يدخل بعد في اتصال بنمط الحياة الغربية وإنما ذلك الذي لم يُدرس بعد. الرغبة في لقاء «البدائيين» (توبي كاواهيب) يؤدي إلى طريق مسدود: الهمج هم همج لدرجة يصعب معها فهمهم من الخارج. جرب ليفي شتراوس الطريق المسدود لهمجي قريب أيضًا منه كأنه صورة تُرى في المرآة، قريبة وغير متاح الوصول إليها في آن: «كان يمكنني أن ألمسهم ولكن لا يمكنني فهمهم. وحصلت في آن على مكافأتي وعقابي»، كما كتب عام ١٩٥٥ في «مداريات حزينة»[١]. الغرابة الكاملة تجعل من الآخر لغزًا، وليس كشفًا. الخروج من هذا الطريق المسدود يفترض الذهاب إلى الأبنية العتيقة، تلك التي لا تظهر في هذه الصورة المرآوية غير المتاح الوصول إليها. الإنسانية واحدة وهي سوف تبرز بفضل «الآجرومية الكونية للعقل»[٢]، هذه الإنسانية التي لم يكن ممكنًا أن تعطي في اللقاء جسدًا بجسد مع الهمج الذين لم يكن أحد قد درسهم.

الفكر الهمجي، الذي نشره ليفي شتراوس عام ١٩٦٢، يريد أن

(١) Claude Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, op. cit.

(٢) Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, op. cit., chapitre 13, p. 351.

يكون عملًا علميًّا يحل الألغاز التي تركها اللقاء الإنساني، البدني، لليفي شتراوس، عالم الأنثروبولوجيا، وأعضاء قبيلة توبي كاواهيب، مثلما تمت حكايته في «مداريات حزينة». حينما يجعل ليفي شتراوس الهمجي دماغيًّا، فإنه يجعله في المتناول ليس فقط في المعرفة، ولكن أيضًا في الاعتراف بإنسانيته لأن عاداته مفسرة، مثل كل العادات الأخرى، كأنظمة مرتبة وعددها محدود. التعداد الذي يصيب بالدوار بواسطة مونتاني، يخفي، في منظور ليفي شتراوس، أبنية عميقة محدودة العدد: وهو ما يطلق عليه «البنيوية». إنها تعود بالعادات والمؤسسات والاعتقادات إلى أبنية عميقة، الأنثروبولوجي يرجع بها في النهاية إلى فكر رمزي: من أجل فهم الهمجي، ينبغي أن نقول لأنفسنا إنه يبني نماذج للواقع من أجل جعله معقولًا. الآلهة، والحيوانات الطوطمية واتجاهات الريح؛ كل هذه الصور أعيد صياغتها في بنى رمزية تعبر عن العالم الفيزيقي والعالم الاجتماعي «للهمجي». وهكذا حينما يقول الهمجي إن «أعضاء قبيلته من نسل الدب، وقبيلة جاره من نسل النسر، لا يشير بذلك إلى أنه يجهل البيولوجيا. هو، بطريقة ملموسة ومجازية، يقول إن علاقة قبيلته بقبيلة جاره مشابهة للعلاقة المدركة بين النوعين»[1].

مخاطرة هذه البنيوية هي في إلغاء التاريخ. يزعم ليفي شتراوس أنه وصل إلى مثل هذا المسلك، بسبب الطريق المسدود الذي وضعه فيه التجاور الفيزيقي والمسافة العقلية؛ ولكن كل شيء يدفع إلى الاعتقاد بأن ما كان يهدف إليه من البداية كان تقاربًا فكريًّا ومسافة فيزيقية:

(١) Ibid., p. 353.

«بواسطة رسالته، لا يعطي الإثنولوجي قيمة ودلالة إلى تغييرات مدركة لملاحظ بعيد جدًّا، مقيم داخل ثقافة أخرى»[١]. إذا كان روسو يُحتفى به على أنه الأب المؤسس للإثنولوجيا، فذلك لأنه قال: «إن من أجل دراسة الإنسان، ينبغي تَعلُّم توجيه النظر إلى بعيد»[٢].

من أجل إقامة مثل هذا التقارب الفكري، يبقى النموذج الذي هو العقلانية الروسوية التي تبني نموذج العقد الاجتماعي على الخرائب التي تركها كتابه «خطاب في أصل اللا مساواة بين البشر وأسسها». وبوضع «الفكر» الهمجي في الصدارة، لا يزعم ليفي شتراوس أنه يفهمه «لا بواسطة الاستبطان، ولا بالملاحظة البسيطة، ولكن بمحاولة التفكير مثلما يفكر الهمج، مع المواد التي لهم»[٣]. ومن أجل هذا، هناك حاجة إلى «ذكاء عصر حجري حديث»[٤]. النزعة العقلية في مسيرته يمكن قراءتها في فقرات، مثل تلك التي يقول فيها ليفي شتراوس إن الإنثولوجي يقف في آن خارج المجتمعات ذات المداخل الصعبة، ولكن أيضًا في داخلها: في خارجها بتوظيف «الأنثروبولوجيا الطبيعية وما قبل التاريخ، والتكنولوجيا»[٥]، ولكن في داخلها أيضًا «بتماهيه بالمجموعة التي يشاركها الوجود، والأهمية القصوى التي يجب أن يعزوها -نظرًا لنقص عناصر أخرى في المعلومات- لأقل تنوع في الحياة النفسية

(١) Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale deux, op. cit., p. 330..

(٢) Ibid., p. 47.

(٣) Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, op. cit., p. 357.

(٤) Ibid.

(٥) Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale deux, op. cit., p. 321.

للسكان الأصليين»[١]. وها نحن نرى أيضًا «الحياة النفسية» التي يتعلق بها الأمر، وليس لقواعد متبعة، قواعد تتعلق بكل نمط للسلوك، جماعي أو أيضًا فردي، وتتجاوز بشكل كبير «الحياة النفسية».

يتحدث ليفي شتراوس عن الداخل والخارج، ولكن يوجد عدم تناظر: الخارج هو المتميز، «الأنثروبولوجيا هو علم الثقافة المرئية من خارجها»[٢]. وجهة النظر التي تسود هي وجهة نظر المراقب، وليست وجهة نظر الفاعل في المجتمع الخاضع للملاحظة. مراقب بعيد لدرجة كبيرة حتى إن ليفي شتراوس يحلو له مقارنة عالِم الأنثروبولوجيا بعالِم الفلك والتي تكون مهمته هي ملاحظة «المجموعات الإنسانية»[٣].

همجي دماغي

ما يبدو على أنه حيرة لليفي شتراوس بين الرغبة في لقاء «الهمج الحقيقيين» وبناء النماذج من أجل فهمهم، هي ربما علامة على تماسك كبير. سعى ليفي شتراوس إلى أن يبين أن الحضارات تستجيب لمعايير منطقية للبنية: أولًا البنية الأولية التي تقترن بعقلية إنسانية غير مستأنسة، أساس مشترك تشترك فيه كل الإنسانية وتعبيرها الكبير هو السحر والدين، ثم بنية ثانوية، مشتقة، اصطناعية، يُقال عنها «متحضرة»، حيث إن الأنانية والجشع قد أطفآ مشاعر حب الذات والشفقة، التي كان البشر

(١) Ibid.

(٢) Ibid., p. 70.

(٣) Claude Lévi-Strauss, Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, PUF, «Quadrige», 2012

يقدمون دليلًا عليها في بداية العصر الحجري الحديث. ندرك هنا دين ليفي شتراوس تجاه مفهوم «الوعي الغربي» كما صاغه إلياس.

بالضبط مثل روسو؛ يعتقد ليفي شتراوس بوجود لحظة، حيث فقدان الكسل البدائي لم يكن قد أحدث بعد تطورًا للأنانية. العصر الذهبي ليس بالتأكيد عصرًا قد فُقد للأبد، هو فينا، وبعض القبائل تعلمنا هذا: كان هناك حسب ليفي شتراوس، لدى روسو، «شرط الإنسانية دائمًا موجود اليوم لدى الشعوب الهمجية، التي تمثل نوعًا من التوازن الأمثل بين الإنسان والطبيعة»[١]. هذه الطريقة في النظر، المفرطة في العقلانية، يبدو أنها تعيد صياغة «بقايا التقاليد القديمة في محاولة بلا جدوى لإحياء إيمان بدائي ما زال جماله الأخلاقي ظاهرًا، ولكنها تركت منذ زمن طويل كل ملاءمة وكل مصداقية»[٢]. الهمجي لدى ليفي شتراوس هو إذن همجي «دماغي» كما يلاحظ كليفورد جيرتز. يمكن حتى أن نقول إنه همجي «مثالي»، همجي عقلي للغاية حتى إنه -في جزء كبير- مُخترَع.

لا يتوقف ليفي شتراوس عن التفكير في تطور العالم الغربي، كمكمل لتدمير العوالم القديمة أو كوجه آخر لها. على سبيل المثال، في إعادة تفسير ماركس، الذي يعتبر العلاقة بين الرأسمالي والبروليتاري علاقة كانت أولًا بين المستعمِر والمستعمَر. لا توجد خارجية «للعالم

(١) Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale deux, op. cit., p. 366.

(٢) Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, op. cit., p. 359.

الجديد» أو للبلاد التي يطلق عليها «متخلفة» -ليفي شتراوس يستخدم التعبيرين- بالنسبة إلى العالم الغربي. فرانسوا زافييه فوفيل، مؤرخ أنثروبولوجي متخصص في إفريقيا، بيَّن في كتابه «في البحث عن الهمجي المثالي» كيف أن الهوتنتوت لدى الفلاسفة مثل روسو أو فولتير هم «صورة» وليسوا «مجتمعًا». هذا المجتمع «هوتنتوت» الذي كان يسمى في الواقع «خوكخو»[١]، أقامه المستعمِرون الهولنديون في الكاب في القرن السابع عشر. ولهذا، فإن الهوتنتوت لم يُوصَفوا انطلاقًا من دراسة موثقة عن نمط حياتهم، ولكن على قاعدة من الأحكام السابقة والقبلية: «المسافرون الذين يمرون في الكاب كانوا فقط محتاجين إلى مقابلة بعض الباقين على قيد الحياة ممن تحولوا إلى بروليتاريا والذين انتهوا إلى التشابه مع الهوتنتوت الذين سقطوا والذين وصفهم الأدب الأوروبي؛ لم يكن لديهم حاجة إلى مقابلة الخوكخو»[٢]. وليفي شتراوس على وعي بذلك: «في الحقيقة، هذه هي المجتمعات التي بتدميرها المباشر أو غير المباشر فيما بين القرن السادس عشر والتاسع عشر، جعلت تطور العالم الغربي ممكنًا، بينها وبينه توجد علاقة تكامل. التطور نفسه واقتضاءاته الجشعة، جعلها مطروحة لأن يكتشفها هذا التطور اليوم. لا يتعلق الأمر بإجراء اتصال بين عمليتين جرت متابعة كل واحدة منهما في عزلة عن الأخرى. علاقة الغرابة بين المجتمعات

(١) François-Xavier Fauvelle, Penser l’histoire de l’Afrique, CNRS Éditions, 2022, p. 51.

(٢) Ibid.

التي تسمى «متخلفة»، والحضارة الميكانيكية تجد منتجها الخاص، أو، بصورة أدق، النصيب المقابل للتدميرات التي ارتكبها داخلها من أجل إنشاء واقعه الخاص»[١].

نرى كيف أنه من الصعب لليفي شتراوس أن يتخلص من مفهوم الهمجي الإشكالي. هذا المفهوم يبقى ليس فقط عندما يتحدث عن تدمير العالم الجديد بواسطة الاستعمار، ولكن أيضًا عندما يشير إلى الضمير المعذب لتطور غربي تم على حطام «العالم الجديد». لكن ليفي شتراوس لا يكتفي بوصف ثمن تطور المجتمعات الغربية، إنما يحلل أيضًا ما بدا له أنه صور من المقاومة للمجتمعات المسماة «بدائية»: «بصورة عامة الأسباب العميقة لمقاومة التطور يبدو أن عددها ثلاثة. أولًا: ميل أغلب المجتمعات المسماة «بدائية» إلى تفضيل الوحدة على التغير؛ ثانيًا: احترام عميق للقوى الطبيعية؛ وأخيرًا: الامتعاض عن الانخراط في صيرورة تاريخية»[٢]. بالنسبة إلى ليفي شتراوس، الوحدة المقصودة هنا صُنعت من تماسك اجتماعي وبحث عن التوازن؛ احترام القوى الطبيعية يمتد دائمًا بالنسبة إلى معيار القياس الذي تقدمه «الثقافة»، لأن الأمر يتعلق بطبيعة مفهومة على أنها «ما قبل الثقافة» أو «ما تحت الثقافة»[٣]. أما فيما يخص رفضه للتاريخ، يصنع ليفي شتراوس مجتمعات التغيير في مواجهة تلك التي تسعى لأن «تدوم». في حين أن كتابات جان دو ليري،

---

(١) Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale deux, op. cit., chapitre XVII, p. 368-369.

(٢) Ibid., p. 372.

(٣) Ibid., p. 374.

في القرن السادس عشر، كانت تلح على الضيافة. وكتابات مونتاني عن الإنسانية العميقة للتوبينامبا، وعطف المكسيكيين، فإن ليفي شتراوس يخاطر بأن يقول إن انفتاح المجتمعات المسماة «بدائية» على الخارج مختزل جدًّا، وما نسميه عندنا «روح الارتباط الوثيق بالأقربين» يسيطر عليهم. الغريب، حتى وإن كان جارًا قريبًا، يعد قذرًا وغليظًا؛ ونذهب في الغالب لأن ننكر عليه صفته كإنسان[١].

يمكننا أن نتساءل عما إذا كان الامتياز الممنوح لوجهة نظر المراقب على وجهة نظر الفاعل لم يجعل ليفي شتراوس أعمى عن الأنشطة الفكرية للشعوب تحت الملاحظة. يعترف لهم بالتأكيد بحياة نفسية، ولكن هناك خطوة إضافية مطلوبة: ليس لرؤيتهم كشعوب ترفض التغيير لصالح الدوام، ولكن كشعوب لفاعلي التغيير بسبب الأنشطة الفكرية التي لهم. فليس لأن الشعوب التي يتحدث عنها ليفي شتراوس من دون كتابة تكون شعوبًا بلا ابتكار فكري. وفي محل الآجرومية الكونية للعقل، التي يتحدث عنها جيرتز فيما يخص ليفي شتراوس، يمكن أن نضع «تكنولوجيا العقل» والتي هي إما تقاطع المكتوب مع الشفوي وإما تنويعة خلَّاقة في التعبير الشفوي نفسه: «هذه الصلة بين أدوات الفكر وطريقة التفكير التي هي محل عمل مفهوم تكنولوجيا العقل»[٢]. من الصعب أن نتصور أن المعنى للفاعلين أقل أهمية من المعنى الضمني أو العميق الذي كشف عنه الملاحظ.

---

(١) Ibid., p. 376.

(٢) Jack Goody, «La matière des idées», entretien réalisé par Stany Grelet, Éric Guichard et Aude Lalande, Vacarme, 2009/4, no 49, p. 4.

تقنيات العقل

هكذا تسود لدى ليفي شتراوس رؤية «فكر همجي» والذي هو قبل كل شيء فكر اجتماعي ساكن، من دون إحالة إلى نشاط أفراد قادرين على أن يحملوا له تعديلات: «كما في كثير من التحليلات البنيوية أو الوظيفية، نحن نميل هكذا إلى تفسير الفكر البدائي بصورة «رمزية» أكثر منها «معرفية»»[١]. فكرة أن «البدائيين» ينقلون عناصر ثقافة من دون أي ابتكار تشارك في هذه الفكرة الأكثر عمومية التي تتمثل في إنكار أي تاريخ لهم؛ أي «صيرورة تاريخية» حسب كلمات ليفي شتراوس. النتيجة هي تقليص للإبداع الفني الشفوي مثل الشعر والغناء. وقد رأينا مع مونتاني أن أغنية مقاومة التوبينامبا ليست أغنية جماعية، هي أغنية «سجين»، وليست «أغنية جماعة».

يحتج جاك جودي على هذه البنية الساكنة للأسطورة تلك التي بلورها ليفي شتراوس من أجل بنية أكثر ديناميكية، حيث نرى فيها انبثاق فاعلين يعدلون بلا توقف الرصيد الثقافي لهم. في الجزء الأول من كتابه «ميثولوجيات» يزيح ليفي شتراوس بوضوح الملامح الفكرية والمعرفية للأسطورة[٢]، معطيًا إياها «مظهرًا لخارجية موضوعية»:

---

(١) Jack Goody, La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, chapitre 2, «Des intellectuels dans les sociétés sans écriture?», Minuit, 1979, p. 68-69.

(٢) Ibid.

«التحليل الأسطوري ليس موضوعه ولا يمكن أن يكون موضوعه أن يبين كيف يفكر البشر. [...] على الأقل من المشكوك في صحته أن السكان الأصليين في البرازيل الوسطى يدركون واقعيًّا، علاوة على حكايات أسطورية تسحرهم، نظم العلاقات التي نختزلهم نحن إليها»[١]. أمكنه أن يكتب هذا. يرد جودي، فلنكف عن التفكير في أنه في المجتمعات التي بلا كتابة يوجد «مؤلف جمعي بصورة غامضة، قريب مما يشبه الوعي الجمعي، يشغل مكانًا يشغله فرد في المجتمعات التي تمتلك كتابة»[٢]. متحدثًا عن خبرته في غانا عند مجتمع لوداجا، يبين جودي كيف أن «الأفراد هم حقًّا متشجعون أن يدمجوا في جسد القصيدة عناصر تعلموها بمناسبة احتفالات أخرى»[٣].

بوضع التشديد على الأشكال الفردية للأنشطة الفكرية، يريد جودي أن يبين أيضًا أن الاختلافات الثقافية ليست من الذهنية: يتعلق الأمر باختلاف مادي بين تكنيكات الفكر، بين «الأفعال الاتصالية»[٤]، بشكل أساسي. هذه الأعمال تفترض، بالنسبة إلى الشعر الشفوي، نفس عملية التأليف، والنقل، وليس عملية تتمثل في أن يتم التأليف أولًا، ثم بعد ذلك يأتي النقل، من دون تغيير. يعارض جودي «الأطروحة الموروثة من الأنثروبولوجيا التقليدية، التي أكدها الاستعمار لأنها ملائمة له، التي

(١) Claude Lévi-Strauss, Mythologiques, tome I: Le Cru et le Cuit, Plon, 1964, p. 20.

(٢) Jack Goody, La Raison graphique, op. cit., p. 73.

(٣) Ibid., p. 75-76.

(٤) Ibid., p. 72.

ترى أن هناك من جانب مجتمعات بدائية ومن جانب آخر المجتمعات المتقدمة، الاختلاف تفسره الذهنيات الخاصة. ما قبل منطقية هناك وعقلانية هنا. [...] لا يوجد بدائيون غير قادرين على التغيير: توجد اختلافات في التجهيزات التقنية؛ بيد أن التقنية يمكن تعلُّمها»[١]. اليوم أيضًا، نلاحظ نتائج مشؤومة لتقسيم الإنسانية بين «بدائيين» متخلفين و«محدثين». يبدو لي أن أخذ التقنيات في الاعتبار، والمتعلقة بالعقل بوجه خاص، تسمح بالإفلات من الخيار بين المركزية الأوروبية والنسبوية. لا يوجد اختلاف بين الأفراد فيما يخص قدراتهم الذهنية. ونجد الدليل على ذلك في التحول اليومي في إفريقيا، من أطفال تربوا في «بيئة» قبلية إلى أساتذة جامعيين، وباحثين، وموظفين. في المقابل، توجد اختلافات في النتائج الفكرية، وهذه النتائج تعتمد بشكل واسع على الأدوات المعرفية التي تقدمها المجتمعات (أو لا) والتي يحوزها الأفراد (أو لا)[٢].

هذه المفاهيم عن «الهمج» و«الشعوب البدائية» تفترض مراجعة كاملة لمفهوم الطبيعة، كما رأينا؛ وتفترض أيضًا البحث الدؤوب عن مقولات جديدة للتحليل وكذلك التعرف على الأوصاف التي يمكن أن تكون «غليظة»، تلك التي لا تستقر فقط على تحديد بنيات أو ثوابت، لكن تتآلف مع الضمني والغريب، غير المنضبط، الناقص. يبدو الأنثروبولوجي حينئذ كقارئ لمخطوط يقبل الحذف، وعدم التماسك والتعليقات المغرضة، عندما يصف السلوكيات.

---

(١) Jack Goody, «La matière des idées», art. cit., p. 4-6.

(٢) Ibid.

إذا أردنا أن نفلت في آن من النزعة التطورية والتي انتقدها عن حق ليفي شتراوس، ومن الرؤية التي هي بدائوية وفكرانية لليفي شتراوس نفسه، هنا ينفتح طريق أشير إليه في تحليل ابن طفيل المقترح آنفًا: وهو طريق التقاء الإنسية بالأنسنة. هذا الطريق يعطي وزنًا معتبرًا للتقنيات، ويتحرر من التاريخ الطويل للحياة النفسية، الذي يمر من السكون الديني أو الأسطوري إلى الديناميكية العلمية. هو يسمح بالخروج من التعارض، والذي هو إجمالًا غير خصب، بين الطبيعة والثقافة. للتخلص مرة واحدة ونهائيًّا من مفهوم البدائية، ينبغي التوقف عن الكلام في المستوى الأنثروبولوجي، عن عمليات أولية، اندفاعية وعمليات ثانوية، فكرية، كما فعل فرويد.

الافتراض الأنثروبولوجي لهذه الرؤية النفسية الإنسانية مزدوج. أولًا: الأنثروبولوجي لن يكون له سوى مهمة وحيدة هي تحديد أنماط الفكر المرتبطة بالثقافات المختلفة. إنه افتراض عقلاني مفرط، موجود لدى ليفي بريل ولدى ليفي شتراوس. بعد ذلك، الشعوب التي لا تمتلك موارد ثقافية للعلم الحديث، لا تمتلك ببساطة قدرات فكرية. النتيجة المباشرة للافتراض المزدوج هو أنه يرى بعض المجتمعات على أنها «بدائية»، لديها صورة بدائية من الإنسانية، من دون «صيرورة تاريخية»، تعيش فيما «تحت الثقافة» وما «قبل الثقافة». وهي مصطلحات ليفي شتراوس.

تفاعل بين المخ والثقافة

اللجوء إلى ما قبل التاريخ يخفف من التوترات بشأن وجود صيرورة تاريخية أو لا لدى هذا الشعب أو ذاك. عندما نأخذ في الحسبان المرور الذي استغرق ملايين السنين من بروتو-هيومان أوسترالوبيتيك منذ أربعة ملايين سنة إلى الإنسان المفكر منذ ما يقرب من أربعمائة ألف سنة، نترك ازدواجية الإنسان، وهي القاعدة الفسيولوجية التي جاءت ثقافة تلتصق بها، من أجل أخذ تحليلات التعديل البطيء والمعقد للجينوم البشري في الحسبان، كان موس يقول إنه لا يوجد أي فاصل زمني بين البيولوجي والسوسيوثقافي لدى الإنسان. ولنضِف هذا: لدى جميع البشر يتعلق الأمر بتفادي اللجوء إلى بدائي-بيولوجي. وبالتالي فكرة أن الطبيعة البيولوجية للإنسان كاملة قبل أن تأتي الثقافة لكي تقوم بفعلها، لم تعد صحيحة ما أن نقبل أن يحدث تقاطع بين الإنسية المرتبطة ببقاء النوع والأنسنة المرتبطة بها الثقافة. هذان المصطلحان لا يعبران عن ازدواجية، ولكن مجرد طريقة في الرؤية. إما أن نشدد على الصور التقنية المترسبة عبر الزمن من أجل التكيف والبقاء على قيد الحياة للإنسان، وحينئذ نتحدث عن إنسية، وإما أن نلح على تطور التلاعب في الرموز، ونتحدث إذن عن أنسنة. إنه المخ الإنساني والتاريخ الجيني التطوري للإنسان هما ما يجعلانه قادرًا على تطوير ما نطلق عليه ثقافة. والتي هي أولًا تكيف مع الضغوط التي يمارسها المحيط البيئي. «بانتشاره

على الكرة الأرضية كلها، حمل الإنسان فروًا في الأجواء الباردة وأُزُر وحتى لا شيء في الأجواء الحارة. لم يغير طريقته الفطرية في الاستجابة للحرارة المحيطة. لقد أعد أسلحة لكي يمد سلطاته الافتراسية وطها أطعمة كي يجعلها قابله للهضم»[١]. بهذا المعنى، بدلاً من قول إن الثقافة تضاف إلى الطبيعة أو إلى الإنسان-الحيوان، يليق بالأحرى أن نرى فيه «مكونًا»، مكونًا مركزيًّا في إنتاج هذا الحيوان نفسه[٢].

تقاطع الإنسية مع الأنسنة يعني تحديدًا تفاعلًا بين الجسد والمخ والثقافة. فكرة إمكان وجود طبيعة إنسانية من دون ثقافة لا معنى لها. بدلًا من هذا، لدينا نظام من التفاعل بين الاستخدام المتقن للأداة والتغيير التشريحي لليد، وتمثيل امتداد أصبح الإبهام في القشرة الدماغية[٣].

«بالخضوع لسلطة برامج الوساطة الرمزية من أجل إنتاج مصنوعات، أو تنظيم الحياة الاجتماعية أو التعبير عن الانفعالات، حدد الإنسان، وإن كان بصورة لا إرادية، المراحل الحاسمة في مصيره البيولوجي الخاص. وبالمعنى الحرفي، وإن كان سهوًا، خلق نفسه بنفسه»[٤]. لهذه السلطة الرمزية ميل إلى أن تأخذ أكثر فأكثر الصدارة لدى الإنسان، ليس كمجرد ربط بين وجودنا البيولوجي أو النفسي أو الاجتماعي، ولكن بالأحرى

(١) Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, op. cit., p. 47.

(٢) Ibid

(٣) Ibid

(٤) Ibid., p. 48.

كمتطلب أساسي: نتحدث حينئذ بصورة أسهل عن الأنسنة. لدينا هنا قلب كلي لوجهة النظر المعتادة، ليست الطبيعة فينا هي التي أُنجزت، إنه عمل الثقافة، والصور الرمزية المتنامية دائمًا هي التي تُكمِل السمة غير المنتهية لحيوانيتنا أو «لطبيعتنا» المفترضة.

يتحدث مونتاني عن أمم «جارة لسذاجتها الأصلية»[1]؛ لكن رأينا أنه بالنسبة إليه الطبيعة لا تُرى كمعارضة للثقافة. هي تضم -في حالة البشر- صيغًا من التطور التي اعتدنا على أن نطلق عليها «ثقافية» مثل استخدم الأداة وتعلم اللغات والسلوك الرمزي حسب آجرومية الإيماءات. بيد أن هذه الصيغ الثلاث تتم حسب الطبيعة. تصور الطبيعة الذي بمقتضاه كل ما هو غير ضروري هو غير طبيعي، يقترح تأملًا إجماليًّا حول التمييز بين الضروري والكمالي يلتف بصورة كاملة حول فكرة بدائية ما. الطبيعي، لدى مونتاني، ليس بالإحالة إلى بدائية وإنما إلى تعقيد للعمليات الطبيعية، والتي هي في أساس التعلم الإنساني كما رأينا: الكلام التواصلي وكذلك الأدوات، عنصران من الناحية التقليدية يُعزوان إلى الثقافة الإنسانية في شكل امتياز أو حصرية، يأتيان لنا، طبقًا له، من الطبيعة. إذا كان ما هو طبيعي يميل إلى الضروري، فهو يميل أيضًا إذن إلى المتكرر. هذان المفهومان، الضروري والمتكرر، ليسا بوجه خاص سمتَين «للبدائي».

---

(١) Essais, I, 31, p. 206.

الحياة المبسطة

في هذا الإطار من الحرمانات الإيجابية المميزة لشعوب البرازيل، وإعادة تركيب لما تدل عليه الطبيعة، تكون قراءة هنري ديفيد ثورو ملهمة، مثلها مثل قراءة رالف والدو إمرسون.

عاش ثورو فترة من اثنتين إلى ثلاث سنوات على ضفة بحيرة والدن ابتداءً من ١٨٤٥، وهي سنوات حكى قصتها في كتابه «والدن والحياة في الغابة» والذي صدر في ١٨٥٤. ولكن عالم الغابة هذا ليس عالمًا غير مسكون. يوجد العمال المشغولون في رسم مسار السكك الحديدية؛ علامة المجتمع الصناعي في قلب تطوره. ثورو كان يحب المحادثة مع هؤلاء العمال. توجد إذن حياة مبسطة تعاش في قلب الحضارة الصناعية، ولكن في شكل انسحاب من أجل تقييم الضرورات الحقيقية. هذا التقييم الذي يتم بمساعدة الكثير من القراءة والتأمل، جعله ينتهي إلى أن الضرورة الحيوية تميل إلى أن البشر في استخدامهم الدنيوي المتعدد، لا يستطيعون الاستغناء عنه، «التقدم الذي صنعته العصور» لم يكن له إلا «القليل من التأثير على القوانين الأساسية للوجود الإنساني»[١]. عندما يتكلم ثورو عن تبسيط الحياة بواسطة نمط الحياة في الغابات ويذكر هنود أمريكا، يستخدم بدوره

(١) Henry David Thoreau, Walden ou la vie dans les bois, Aubier, collection bilingue, 1967, p. 84.

كل التمييزات المثمرة بين الضروري والكمالي، عندما يستخدم كلمه «همجي» أو كلمة «بدائي» لا يميل إلى نمط سابق لتطور الحضارة ولكن إلى وجود مشترك «لحياة بدائية» وحياة حديثة؛ «همجي» مثل «بدائي»، مصطلحان نابعان من عملية انعكاسية لتبسيط الحياة وليس لأنماط حياة مباشرة، تلقائية، سحيقة في الزمن، أو من دون إيقاع للزمن: «سوف يكون ميزة أن يعيش الحياة البدائية للرواد الأوائل، مع البقاء في قلب حضارة واقعية، على الأقل لتعلُّم ما هي الضرورات الأصلية للحياة وما هي المناهج اللازمة للحصول عليها»[١].

حياة ثورو الفرد، حسب كلمة إمرسون[٢]، تتسم بالحرمانات التي كانت بالتأكيد، في أغلبها، في تقييم الضرورات الحيوية: «لم يكن موجهًا إلى أي مهنة؛ لم يتزوج قَط؛ عاش وحيدًا؛ لم يكن يذهب إلى الكنيسة؛ لم ينتخب قَط؛ ورفض أن يدفع ضرائبه إلى الدولة؛ لم يكن يأكل اللحم؛ لا يشرب النبيذ؛ وجهل دائمًا استخدام الطباق، ورغم أنه كان من أنصار الطبيعة، لم يستخدم قَط بندقية مفخخة. وعندما يُسأل على المائدة أي طبق يفضِّل، كان يجيب: الأقرب».

إذا ما عدنا إلى خبرة «الحياة البدائية» التي صنعها ثورو، نلاحظ

---

(١) Ibid.

(٢) في رثاء لثورو ألقاه في ٩ مايو ١٨٦٢ في كونكورد ونُشر في مجلة أتلانتك الشعرية، روبير جان لويس ستيفنسون الذي أعاد إنتاج هذه الفقرة يتحدث عن «التفوق السلبي في: Un roi barbare. Essai sur H.D. Thoreau, Finitude, 2009, p. 18. Le titre original de l'essai de Stevenson 1880 Henry David Thoreau: His Character and Opinions.

أنه يتآلف في آنٍ رفضه للحياة في المدن باعتبارها المكان الذي يزدهر فيه «تملق الفردية»، حسب كلمات الشاعر وايتمان، والبحث عن العزلة كموقع لازدهار الذات. بالتأكيد، يتعلق الأمر بعزلة إنسانية نسبية: كان ثورو يحب الحديث مع صيادي السمك وصيادي الحيوانات؛ كان أصدقاؤه يأتون لزيارته في كوخه؛ كان بلا انقطاع مع عناصر الطبيعة. في هذا؛ لم يكن له تجاهها مشاعر رومانسية، ولا يُسقِط شيئًا عليها، كان يبحث عن علاقة مباشرة معها، ليست تلك العلاقة التي تتم عبر توسط التراث الأدبي أو الديني. وجهة النظر هذه كانت تسمح له بنقد الطمع الإنساني. كان مشروعه هو تبسيط الحياة، وتنحية مظاهر الزيف التي تجعلنا نتبنى الترف وندفع ثمن ذلك بالتخلي عن إنسانيتنا. طبقًا له «البشر» أصبحوا أدوات لأدواتهم[١]، هم مملوكون لملكياتهم أو، كما يقول ماركس، الإرادة أصبحت «مملوكة لملكيتها» بعبارة أخرى، الحرية الإنسانية مغتربة بسبب الملكيات: «أرى شبابًا، من مواطنيَّ، ورثوا للأسف مزارع ومنازل وحظائر ومواشي وأدوات زراعية، لأن كل هذا يُكتسب بسهولة تجعل من الصعب التخلص منه. كان من الأفضل لهم أن يولدوا في قلب مرج ويمتصوا لبن ذئبة، لأن ذلك كان سيعيد لديهم فكرة أكثر وضوحًا عن الحقل الذي استُدعوا للعمل فيه[٢]. في كل مرة، ليست «الطبيعة» هي التي يُحتفى بها لذاتها، لكن علاقة الطبيعة تعطي «فهمًا دقيقًا وجيد السبك»[٣] لأفكار واضحة.

---

(١) Henry David Thoreau, Walden, op. cit., p. 119-120.

(٢) Ibid., p. 75.

(٣) Essais, III, 6, p. 911.

يدين ثورو نزع الإنسانية الذي يحدث بسبب المنظور الإنتاجي والذي يجعل السوق هي التي تُملي قانونها على عمل الإنسان: «العامل ليس لديه ترف الولوج إلى سلامة حقيقية، يومية. ليست له إمكانية الحفاظ على علاقة بين إنسان وإنسان مع الآخرين. حرثه سوف تنخفض قيمته في السوق»[١]. ينقد ثورو أيضًا كل الآمال المعلقة على التقدم التي تضعها اختراعات مثل اختراع السكك الحديدية، في مقدمة المشهد: «نربط بين المدن لتقريبها من بعضها، ولكن يتساءل البعض فقط عما إذا كانت مين وتكساس تريدان أن ترتبطا بالقطار أو تتصلا بالتلجراف؟ اقترحوا السرعة، أو ما هو أفضل؛ أي التسارع، هل هو اقتراح المعقول، كأن الهدف الرئيسي كان هو التحدث بسرعة وليس التحدث بعقل؟»[٢].

ندين لثورو أيضًا بكتاب «مقال في العصيان المدني» ١٨٤٨ يقول رالف إمرسون عنه: «هذا لم يكن يكلفه شيئًا أن يقول لا»[٣]، وهو ما وضعه، في تطبيق مباشر، في مواجهة قانون العبد الهارب في ١٨٥٠ الذي كان، قبل الحرب الأهلية بعشر سنوات، يجبر المواطنين على تسليم عبد هارب للسلطات، حتى وإن تمكن العبد من الوصول إلى ولايات العبودية فيها ممنوعة. وفي عصره حدثت قضية مارجريتا جارنر: تلك التي حاولت الهروب من العبودية وتم إيقافها، قتلت ابنتها وعمرها سنتان وجرحت أبناءها الآخرين قبل أن يسيطر عليها من بحثوا

(١) Henry David Thoreau,Walden, op. cit., p. 77.

(٢) Ibid., p. 141.

(٣) Ralph W. Emerson, éloge funèbre de Thoreau, art. cit.

عنها تطبيقًا لهذا القانون. حالتها أثارت القتال من أجل القضاء على العبودية. يقول ثورو إنه فقد وطنه في هذه اللحظة: كيف يمكن الزعم بتسليم عبد هارب باسم الوطنية؟ كوخ والدن كان يُستخدم في حماية عبيد على طريق الحرية. رفض حينئذ أن يدفع الضرائب لكي لا يؤيد حكومة تناصر العبودية. وُضع في السجن لأنه لم يدفع الضرائب وعبَّر ثورو جيدًا عن الصلة بين عصيانه والكفاح ضد العبودية: «تحت حكومة تسجن ظلمًا، المكان الحقيقي للعادل هو أيضًا السجن. أعرف تمامًا أنه إذا كان هنا ألف، أو مائة، أو حتى عشرة أشخاص أستطيع أن أسميهم، أو حتى إذا كان هناك رجل واحد شريف من ولاية ماساتشوستس، متخلٍّ عن الاحتفاظ بعبيد، توقف عن التعاون، حتى وإن حُبس في المقاطعة، فهذا سيعني نهاية العبودية في أمريكا. لأنه لا يهم أن تكون البداية متواضعة، لأن ما يتحقق مرة فقد تحقق للأبد»[١].

هناك اختلاف كبير بين موقف الحرمانات ومبدأ العصيان المدني. في حالة الحرمانات لم يسعَ ثورو أن يجعلها متبناة من الآخرين: «أريد أن يكون لكل واحد عناية كبرى باكتشاف ومتابعة نمط حياته الخاص»[٢]. في المقابل، فيما يخص العصيان المدني، يوجد بحث عن تأثير المتابعة، بأخذ الموقف المعارض للحكومة في الحسبان. هذا العصيان يفترض أيضًا مكونًا متفردًا: إرادة للمقاومة.

---

(١) Cité par Robert Louis Stevenson, Un roi barbare, op. cit., p. 76-77.

(٢) Henry David Thoreau, Walden, op. cit., p. 167

حضارة صورتها التقدم

نتحدث اليوم بسهولة أكبر عن «مجتمعات ليست حديثة» بدلًا من مجتمعات بدائية. ولكن هنا أيضًا نواجه مشكلات كبرى: رأينا غياب عناصر الحداثة لدى توبينامبا، على سبيل المثال، فسره مونتاني باستخدام مصطلحات الحرمانات الإيجابية، تلك التي «تجفف الكماليات» وتوجِّه التفكير ناحية الأشياء الضرورية، مع توجيه الانتباه تجاه ما علينا فهمه من الحياة العادية للبشر، أينما كانوا، بدلًا من توجيهه نحو ما كان، في نظرنا، عليه أن يكون حاضرًا وبالتالي ينقصهم. الوضوح، و«الفهم جيد السبك»، كما يقول مونتاني فيما يتعلق بملوك المكسيك وبيرو، لا يمكنهما أن يكونا مقصورين على المجتمعات الحديثة التي جعلت التقدم التراكمي أفقًا لها، ومن الذهب عملة يغذيها الطمع وتُنتزع بالقسوة. لماذا على هذا الوضوح أن يكون بالأحرى في خدمة كل بناء ممكن[١]، وليس في خدمة حضارة واحدة، تكون «صورتها» بالمعنى الذي قدمه مارسيل موس، أي خصوصيتها، التقدم، والتي تفكر أن قوانين الطبيعة هي التفسير الأخير للظواهر الطبيعية[٢]؟

«الحداثة» هكذا استُخدمت في الغالب في نزع الجدارة عن كل ما يكون غيرها: «في فصلها بين ما هو حداثي وقبل حداثي باعتباره مصدر

(١) Ludwig Wittgenstein, Remarques mêlées, T.E.R., 1984, p. 16.

(٢) Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, propositions 6 371 et 6 372.

قيمة أو دلالة على المعاصرة»[١]. يتعلق الأمر بالنسبة إلى فتجنشتاين كما بالنسبة إلينا بتجنب أن نجعل من حضارة خاصة، الحضارة الحديثة للتقدم، نموذجًا كونيًّا مهيمنًا -فالهيمنة قد أُنتجت تحديدًا بواسطة اشتقاق من الكوني ابتداء من حالة خاصة. اهتمام فتجنشتاين «بالتاريخ الطبيعي للبشر»[٢]، بعبارة أخرى بالنسبة إلى التاريخ الذي يقرن ما هو اجتماعي وما هو طبيعي بصورة لا تجعل هناك فاصلًا، كما يقول موس، بين البيولوجي والاجتماعي لدى الإنسان، هي لديه طريقة للإعلاء من شأن الأشكال المتعددة للحياة التي يعمل البشر على استقرارها من خلال القواعد التي يتبعونها، وليس من خلال الآراء أو التصورات التي لهم، أو التي نعيرها لهم.

يضيف فتجنشتاين أنه، في زمنه، «يُحكم بأن الطائرة، والمذياع، إلخ، هي وسائل للتقريب بين الشعوب ونشر الثقافة»[٣]. يتعلق الأمر برؤية للعالم معتبرة «أكثر تفوقًا»، و«أكثر تحضرًا» من تلك التي، بحسبها، «ملك ينزل المطر» في مجتمعات أخرى غير المجتمعات الغربية. ولكن توجد أساطير في الحالتين، سواء كان الاعتقاد يميل إلى القدرة السحرية للملك، أو عندما يكون التقدم مقدمًا على أنه ضامن «للتقارب بين الشعوب» حتى وإن اتخذ هذا صورة مختلفة بين كل واحد منها.

---

(١) Timothy Brook et Gregory Blue éds, China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge, Cambridge University Press, 1999, p. 115.

(٢) Ludwig Wittgenstein, Recherches philosophiques, Gallimard, 2004, § 415.

(٣) Ludwig Wittgenstein, De la certitude, § ١٣٢.

كان فتجنشتاين يعترف بأن الحضارة التي ينتمي إليها صورتها التقدم، وأنها لم تكن بالنسبة إليه عاطفية بوجه خاص: «حضارتنا تتسم بكلمة «التقدم». التقدم صورتها، وكونها تتقدم ليس إحدى خصائصها. هي بنائية بصورة نمطية. ما تنشط في التوجه إليه هو نصب بناء دائمًا أكثر تعقيدًا»[١]. التمييز بين «صورة» و«خاصية» هنا جوهري. فتجنشتاين يعتقد أن الحضارة الحالية التي يصفها هي حضارة مهووسة ببنائها، قالب بقالب، دائمًا نحو تعقيد أكثر، ولكن هذا التقدم ليس خاصية نعزوها إليها من الخارج لكي نحكم عليها بأنها «تتقدم» بصورة موضوعية. توجد وجهة نظر أخرى يمكن تبنيها، وسنجدها، هي وجهة نظر فتجنشتاين: أن نضع أنفسنا في وجهة النظر التقييمية وليس البنائية والمادية والفعلية: «ما يهمني هو ليس بناء مبنى، وإنما أن أجد أمامي بصورة شفافة أسس المباني الممكنة»[٢].

تصور التقدم على سبيل المثال كإمكانية وليس كبناء نحن منخرطون فيه يسمح بالأخذ في الحسبان الطرائق المختلفة التي على التقدم تحقيقها. على سبيل المثال، ليس فقط بطريقة بنائية أو تراكمية، هذه الطائرة، هذا المذياع، هذه السكة الحديدية، ولكن مساءلة فكرة جعل مجتمع يقوم على مثل هذه التقنيات، تصور المجتمع باعتبار أنه يمكنه ألَّا يكون مربوطًا بطريقة داخلية بالتقدم. عندما يتحدث نوربير إلياس عن الغابة العذراء في غانا والتي عبرها يقول إنه فهم، ما إن وصل إلى

(١) Ludwig Wittgenstein, Remarques mêlées, op. cit., p. 16.

(٢) Ibid.

قرية على حافة هذه الغابة، ما معنى ألَّا تكون لديك كهرباء. جاك جودي، المتخصص في غانا، يندهش من كون إلياس يحيل سكان القرية التي زارها إلى غياب التقنية وليس إلى سلوكهم الخاص: «فشل ليس للطريقة التي يسلك بها مجتمع، ولكن لملاحظة لا تعي الواقع». المسألة الكبرى هي تفادي التصنيف المعمم، وأن يكون المرء قادرًا على أن يكون منتبهًا للسياق. الانفتاح على الإمكانيات التي تمنحها ملاحظة المجتمعات وليس فرض مخطط مجتمع التقدم التكنيكي على سبيل المثال.

جورج هنريك فون رايت يقترح تمييزًا مجديًا من أجل فهم هذا المفهوم التراكمي للتقدم، والذي ليس إلا طريقة، بين طرائق أخرى ممكنة، لرؤية المجتمع، وليس الطريقة الإجبارية للرؤية، أو لتصور صيرورة مجتمع: من جانب، التطابق بين التقدم والنمو وضع في قلب التقدم تراكمًا للوقائع[1]، وأدى إلى تشيؤ القيمة التي يحملها. من جانب آخر، التقدم بوصفه قيمة، بوصفه تناميًا للمعارف وتحررًا إنسانيًّا، ينتقل إلى الخلفية، ولم يعد يظهر كإمكانية يمكن تصورها. عندما تظهر هذه القيمة، توضع في خدمة النمو الاقتصادي: «في البرامج التعليمية للدول، مفهوم التأهيل «لعمل ما» يحل محل التعليم (تعليم الفرد)»[2].

من هذا تنتج التحليلات المتعلقة «بأزمة الحداثة» أو أيضًا «أسطورة التقدم»[3]، وبوجه خاص في الصورة التي اتخذتها السيطرة على

(١) Georg Henrick von Wright, Le Mythe du progrès, op. cit., p. 60

(٢) Ibid., p. 63.

(3) Ibid., p. 75 ما أسميته هو الفكر الذي يقوده تقدم العلم والتكنولوجيا إلى تقدم اجتماعي في صورة زيادة القوة أو السعادة.

الطبيعة، عندما طرأت مشكلات الإنتاج المفرط والكارثة الأيكولوجية. المفارقة تتمثل في إبعاد السلطة الدينية وفي نفس الوقت المطالبة بـ«أسطورة الخلق، كشرعية للتحكم في الطبيعة»[1]، تقودنا إلى هذا «المكانة السامية» للإنسان التي سبق وانتقدها مونتاني.

وضع حضارة التقدم على مسافة كان مشروعًا فكريًّا بالتأكيد، ولكن كان أيضًا مشروعًا للحياة بالنسبة إلى فتجنشتاين. تبسيط الحياة الذي حاوله يذكِّر، في جانب كبير منه، بمشروع ثورو: الانسحاب في الجبال النمساوية بعد عودته من الحرب العالمية الأولى، أو الذهاب للإقامة في كوخ في النرويج، كانت محاولات للابتعاد عن الحضارة الصناعية التي كان يرى أنها تتخذ شكلًا بدا له غريبًا أكثر فأكثر. يتعلق الأمر «بعمل استدارة في تفكيرنا»[2] حول الحاجات الحقيقية. سؤال مونتاني وثورو المتعلق بتجفيف الكماليات هو طريقة لتنفيذ هذه الاستدارة. ولكن في أي لحظة لم يكن التبسيط الذي تمت محاولته يشبه عودة، أو تراجعًا إلى بدائية مفترضة؛ على العكس، إنه طريقة جديدة في الرؤية، طريقة في «استدارة» التأمل، طريقة في ممارسة أنثروبولوجية على مجتمعنا الخاص، بتطبيق مسار صارم لفهم ما هو معروف. طريقة عمل مونتاني وثورو وفتجنشتاين تجعل من الفهم ترجمة، مجتمع إلى آخر، قاعدة إلى أخرى، تكفل المرور من مجتمع إلى آخر. وهذا هو ما يسمح بتطبيق مبدأٍ افترَضَ العقلانية لكل مجتمع.

---

(١) Ibid., p. 74.

(٢) Ludwig Wittgenstein, Recherches philosophiques, op. cit.

٦

مناطق الاستبعاد ودوائر التضامن

أظهر جاك دريدا أن لدى اليونان واجب ضيافة -مطلقًا أو خالصًا أو لا نهائي- تجاه الآخر، المطلق هو الآخر، غير المعروف أو المجهول. نقدت فلورنس دوبون هذه النظرة. وشددت على أن Xenos باليونانية يعني «الضيف» الذي نستقبله وليس «الغريب»، كما يقول دريدا. علاوة على ذلك، يدخل الضيف في علاقة خاصة محددة في الزمان والمكان، وليس خارج السياق؛ هاتان الكلمتان: «خالص» و«لا نهائي» [اللتان يصف بهما دريدا الضيافة] تعبران عن اللا مشروطية. [...]، «لا نهائي» يسير مع خالص، يحدد ببساطة واقع أن الآخر الذي ليس لا نهائي هو على الأقل آخر بصورة لا نهائية. الآخر هو آخر بصورة غير قابلة للاختزال، الغيرية غير قابلة للقياس «الآخر هو كل آخر»[١]. إعادة تشكيل السياق تعني الحديث عن الآخرين وليس عن الآخر. فلورنس دوبون تعيد إقامة السياق بالحديث بصورة تجمع بين الضيف والعدو، والاثنان يندرجان في فئة الغريب. «لا يوجد الغريب من جانب، ومن يستقبله من جانب

(١) Jacques Derrida échange avec Michel Wievioka, «Accueil, éthique, droit et politique», in Mohammed Seffahi dir., Autour de Jacques Derrida. De l'hospitalité, La Passe du vent, 2001, p. 186-187.

آخر، ومع الاثنين، هذه العلاقة الضمنية للضيافة. الغريب لا يوجد في ذاته: ما نطلق عليه غريبًا هو إما ضيف أو عدو. مؤسسة الضيافة تعرف الضيف ومضيفه. والحرب تحدد العدو وعدوه»[١].

في المقالات، يجعل مونتاني من إيبامينونداس، الزعيم الطيبي، الثالث من بين «أكثر الناس امتيازًا» بعد هوميروس والإسكندر الأكبر. عمله الأكثر سموًّا، بحسب مونتاني، مزاجه، هل هو فن أم هو طبيعة؟ إنسانيته تفترض طبيعة ثرية، هي أن يجعل نفسه مضيافًا، أن يستقبل، في حين تكون الحرب مشتعلة، وهو صديق موجود بالصدفة يقاتل في المعسكر الآخر. هذه الطريقة في وضع الرقة في الحرب، وهذه الطريقة في تضييق حدود ما هو غير إنساني، هي كل شيء إلا أن تكون غير مشروطة[٢].

عندما يتحدث مونتاني عن سلوك إيبامينونداس في زمن الحرب، أي في سياق معادٍ، ما نتعلمه هو أن من هو عدو محتمل، يصبح ضيفًا. أنسنة الحرب هي تحويل الأعداء إلى ضيوف ما إن يكونوا قريبين، أصدقاء، إلخ. يوجد هنا ما يشبه «عهد الضيافة»، عدالة تتأسس في زمن الحرب من أجل معاملة حسنة للأعداء من جانب، ومن أجل مراعاة الصديق الغريب الذي يحارب في صفوف العدو بالإعلاء من شأن الضيافة فوق الحرب. بعيدًا عن أن يكون غير مشروط، الغريب مأخوذ

(١) Florence Dupont, L'Antiquité, territoire des écarts. Entretiens avec Pauline Colonna d'Istria et Sylvie Taussig, Albin Michel, 2013, p. 145.

(٢) Ibid., p. 143-150.

في حزمة قوانين وسلوكيات منضبطة وتنتقل من صيغة العدو إلى صيغة الضيف عندما يقابل ذوي «الطبائع الثرية» مثل إيبامينونداس الذي لديه، بفعل الانضباط، الطبيعة والفن في آن، يقدمان دليلًا على الإنسانية.

إنسانية متنقلة وعلاقة الضيافة

الصعوبات الاصطلاحية في قلب الخلاف بين فلورنس دوبون وجاك دريدا هي نفس الصعوبة لدينا عندما نتحدث عن الأجانب في حالة حركة. ما تطلق عليه أوروبا والولايات المتحدة «أزمة الهجرة» هي، في الواقع، عدم قدرة على مواجهة الحراك الإنساني. أمام تزايد المصطلحات المستخدمة اليوم، والتي يعبر كل مصطلح منها عن سلطة عقاب خاصة -«مهاجرون غير شرعيين»، «من دون أوراق»، «من دون دولة»، «لاجئون مزيفون»، «لاجئون مناخيون»، «لاجئون بيئيون»، «لاجئون بلا ملجأ»، يتنقلون من معسكر إلى آخر ومن مركز احتجاز إلى آخر- يقترح إتيين باليبار كلمة «مشردين errants»، مشددًا على حركة بشر ينبغي التعبير عنها في إطار الحق، وليس في غياب مفترض لوضع يؤدي إلى تجميع كل التسميات المذكورة تحت اسم واحد «سريين».

من المهم ألَّا ننسى السياق عندما نتحدث عن الضيافة. «كثيرون هم اليوم من يذكِّرون مرارًا «بواجب الضيافة» كأنه حقيقة أولى من دون أن نعرف إلى من تتوجه أساسًا الدعوة -لـ«نحن»، مواطني أوروبا؟ لحكامنا؟ لمؤسساتنا العامة؟ إلى كل البلاد التي يصل إليها المهاجرون؟ ولا بالتالي، أي أشكال سوف تتخذها؛ خاص أم عائلي،

عام، «سياسي»؟ ولكي نكون متأكدين من بديهية أن ««الواجب» يفرض نفسه، ألا يلزم أن يكون مثل هذا «القانون الأعلى» مسجلًا في الحق؟ هذا ما يستحق أن يتحدد»[١].

على المستوى القانوني، نحن نشاهد إضعافًا للقانون الدولي، ولا سيما مبادئ الحق المذكورة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ «لكل فرد الحق في الاعتراف في أي مكان بشخصيته القانونية» (البند ٦)، وضرورة عمل «أسرة إنسانية»[٢]، متبنية بذلك مسلمة وحدة النوع الإنساني التي ساعد موس بعد مونتاني في صياغتها مفاهيميًّا -وفي اتفاقية جنيف ١٩٥١ في البند ١، مؤسسًا الحق في اللجوء لكل شخص «خائف عن حق من أن يكون مقهورًا بسبب عرقه أو دينه أو جنسيته أو من انتمائه إلى مجموعة اجتماعية ما أو بسبب آرائه السياسية»، لا يستطيع أو لا يرغب في العودة إلى بلده. هذه المبادئ العالمية تم تبنيها في صبيحة الحرب العالمية الثانية، وكان لها مع ذلك سياق: الثلاثون مليونًا من النازحين بالقوة والستة ملايين من اليهود المغتالين، ولكن اتفاقية ١٩٥١ تحدد وضع اللاجئ بالأحداث الناتجة قبل ١٩٥١ تاركة للدول الحرية الكاملة في أن تمد خارج أوروبا تطبيق الاتفاقية. بروتوكول نيويورك ١٩٦٧ الذي يتبنى عالمية تعريف اللاجئ

(١) Michel Agier, L'Étranger qui vient. Repenser l'hospitalité, Seuil, 2018, p. 18.

(٢) جرى ذكر «الأسرة الإنسانية» في الاعتبار الأول من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «اعتبارًا للاعتراف بالكرامة الملازمة لكل أعضاء الأسرة الإنسانية ولحقوقهم المتساوية وغير القابلة للانتهاك تمثل أساس الحرية والعدالة والسلام في العالم».

اصطدم سريعًا بالسياسات المطبقة ابتداء من أعوام ١٩٨٠، في البلاد الأوروبية والولايات المتحدة من أجل إضعاف حق اللاجئين. ما تطلق عليه دانييل لوشاك «خداع العالمية» لاتفاقية جنيف يتمثل في الجمع بين ثلاثة شروخ: ١- «أصل طالبي اللجوء تغير، لم يعودوا فقط أوروبيين بيضًا وكاثوليكًا»؛ ٢- «سياسة سُميت التحكم في تدفق الهجرة»؛ ٣- «نهاية المواجهة شرق/ غرب، أدت إلى اختفاء الأسباب الأيديولوجية التي كانت تدفع إلى استقبال اللاجئين من الشرق. الحرب الحالية في أوكرانيا هل ستجعل هذه النقطة الأخيرة عفا عليها الزمان؟ أو ربما سوف تؤدي إلى إظهار، في وضح النهار، صور التمييز بين اللاجئين حسب أصلهم؟

حق اللاجئين أضعفَتْه، كما تشدد على ذلك الباحثة في القانون دانييل لوشاك، اتفاقية جنيف عندما تُضيق معيارًا ذاتي «الخوف» بواسطة معيار موضوعي «عن حق»، تجاوُر بدا أنه شائك نظرًا لأنه لا يكفي لشخص الانتماء إلى مجموعةٍ، أعضاؤها في العادة مقهورون، كي يُعترف به على أنه لاجئ، ينبغي عليه أيضًا أن يثبت أنه ذاتيًّا معرض لذلك[١]. نضيف إلى ذلك مبدأ السيادة للدول التي تقول إنها لا تستقبل إلا بسبب إرادتها الطيبة الأشخاص الذين مع ذلك يندرجون تحت اتفاقية جنيف. صحيح أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، على سبيل المثال، رغم نصه على الحق لكل شخص في أن «يبحث عن ملجأ وأن

(١) Danièle Lochak, «Protéger ou refouler: le droit d'asile à l'épreuve des politiques migratoires», in Patrick Boucheron dir., Migrations, réfugiés, exil, Odile Jacob, 2017, p. 296.

يستفيد من اللجوء إلى بلاد أخرى»، لا يجعل منه ملزمًا للدول. اتفاقية جنيف، من جانبها «لا تجبر الدول على استضافة اللاجئين على أراضيها وتكتفي بإعلان مبدأ عدم الطرد»[١].

هنا نلمس مشكلة كبرى: الدول ليست ملزمة بالحقوق المعترف بها للاجئين، وبدلًا من الذهاب في اتجاه إجباري يفرض على سيادتها هذه الحقوق، اختارت، وخصوصًا بلاد أوروبا، أن تنشأ سياسات «للتحكم في تدفقات الهجرة» والتي يطلق عليها هذا الاسم العدائي «فرونتكس Frontex»[٢] بالغ الدلالة: هي وكالة أُنشئت في ٢٠٠٤ موجهة إلى مراقبة الحدود الأوروبية وأعيد تسميتها في ٢٠١٦، «القوة الأوروبية لحرس الحدود»، لكي تواجه «ضغوط الهجرة في البحر المتوسط». يمكن لنا أن نتساءل عن قيمة سياسة للهجرة تكرس نفسها «للانتهاك اليومي للحريات الأساسية»[٣]. رفضت البلاد الأوروبية التوزيع الملزم لطالبي اللجوء في حين أن المجموعة الأوروبية هي التي اقترحته. ما يدعو للأسف أن الهيئة العليا للأمم المتحدة من أجل اللاجئين قد «وضعت نفسها أكثر فأكثر في خدمة السياسات الأوروبية والإفريقية التي تراجع حق اللاجئين وطالبي اللجوء. هيئة الأمم المتحدة للاجئين تميل [هكذا] بوضوح إلى جانب التحكم في

(١) Ibid., p. 300.

(٢) Agence européenne de garde-frontières et de garde-côtes.

(٣) Danièle Lochak, Face aux migrants: état de droit ou état de siège?, Textuel, 2007, p. 104.

التدفقات وحجز غير المرغوب فيهم، على حساب حماية من هم بلا دول والتي هي رسالتها الأساسية»[١].

اختارت أوروبا إخراج معالجة طلبات اللجوء للبلاد المسماة «آمنة» مثل تركيا (مارس ٢٠١٦)، وإقامة ترسانة من العقبات، من بينها التأشيرة، لمنع قدوم «المشردين» إلى أوروبا. يتعلق الأمر بالنسبة إليها بأن تجد استراتيجية «للالتفاف»[٢] على اتفاقية جنيف في صورة تغيير موقع المراقبة والمعاملة من الباطن. تأطير، قهر، ردع بدلًا من حماية وإدماج: هذا هو ما يسمى «سياسات الهجرة» التي تُرجمت إلى توسيع سلطة الشرطة وتزايد معسكرات الاحتجاز في البلاد المسماة «آمنة». النتائج المنذرة لمثل هذه السياسة تضع أوروبا أمام محكمة التاريخ: آلاف المهاجرين يلاقون الموت كل سنة في محاولتهم لعبور العقبات المقامة في طريقهم؛ يموتون غرقى في البحر المتوسط. ١٦ كل يوم في المتوسط، وأكثر من ١٠٠٠٠ منذ بداية ٢٠١٦، ولكن أيضًا من الجوع ومن الحرارة أو العطش عند عبور الصحراء؛ ويموتون من البرد عند عبور الجبال في فصل الشتاء، أو مخنوقين في الشاحنات التي تنقلهم سرًّا. يموتون في أثناء الاحتجاز في المعسكرات الليبية، ويسقطون تحت وابل رصاص الجيش أو الشرطة. ويضاف إلى ذلك المعاملة السيئة –العنف، التعذيب، الاغتصاب، إلخ– والتي يصبحون ضحايا لها

(١) Michel Agier, «Protéger les sans-État ou contrôler les indésirables: où en est le HCR?», Recueil Alexandries, janvier 2006, p. 101-105.

(٢) Danièle Lochak, «Protéger ou refouler: le droit d'asile à l'épreuve des politiques migratoires», op. cit., p. 309

بشكل شائع على مدار مسارهم[١]. إلى هذه المآسي يضاف الآتي: البلاد الفقيرة أو الهشة من الناحية الديمقراطية، أو كلاهما، هي التي تضم أكثر اللاجئين في العالم: إثيوبيا، لبنان، الأردن، إيران، تركيا، باكستان. ٨٦٪ من اللاجئين في العالم يتم استقبالهم في بلاد الجنوب[٢].

هشاشة وضع المشردين، وغياب وضع الشخصية القانونية المضاعف بغياب الإلزامات، والإجبارية للاستقبال بواسطة الدول، تلقي بالمشردين في أيدي الممررين ورجال المافيا وتجار النوم، إن لم يكونوا محبوسين في مراكز للاحتجاز، أو مدفوعًا بهم إلى الحدود أو محكومًا عليهم لأنهم من دون أوراق، عندما يكون أطفالهم محرومين من المدرسة بسبب غياب تصريح الإقامة الذي تشترطه بلديات ممعنة في استبعادهم: «تزايد الإجراءات القمعية تدفع إلى تصور الغريب ككائن، جوهريًّا، خطير لا يحترم القوانين وجانح محتمل»[٣].

الموانع التي أقامتها الأمم الغربية لمنع «المشردين» من الدخول إليها خلقت تجارة تهريب المهاجرين غير الشرعيين. التوليفة بين القوانين الصارمة للإقلال من الهجرة والإجراءات القاسية لمنع اللاجئين من الوصول، تعني في الغالب أن الأشخاص الهاربين من الظروف المرعبة والتي لا يمكن التسامح بشأنها ليس لديهم أي وسيلة أخرى للإفلات إلا باللجوء إلى خدمات المهربين. عندما يبقى المشردون بصورة غير

---

(١) Ibid., p. 307.

(٢) Chiffres de l'UNHCR, 2012.

(٣) Danièle Lochak, Face aux migrants, op. cit., p. 68.

شرعية في البلاد المفترض أن تستقبلهم، «يجدون أنفسهم وقد رُفضت كل أنواع الحقوق لهم: الرعاية الصحية، التأمين الاجتماعي، العمل. هم أيضًا تحت رحمة المستغلين الذين يدفعون لهم أجورًا بائسة. يقيمون في البلاد بصورة غير شرعية لأنهم وجدوا ظروفهم في بلادهم غير محتملة، رغم ذلك الحواجز القائمة بنية منعهم من الدخول، بواسطة البلاد التي فروا إليها، مرتفعة جدًّا لدرجة لا يقدرون على تجاوزها بوسائل عادية»[1].

ولكن، العمليات التي تهدف إلى تثبيط اللاجئين، غير المقبولة أخلاقيًّا، تتمثل في حث الرأي العام على الأحكام السابقة تجاههم. القول بأن أشخاصًا عديدين من طالبي اللجوء هم لاجئون «مزيفون» يتحايلون على النظام، يرسخ الاعتقاد بأنهم جميعًا غير شرفاء، وأنهم جاءوا إلى البلاد الغربية ليس فقط من دون سبب مقبول، ولكن أيضًا للقيام بأعمال ممنوعة، إن لم تكن عمليات إرهابية. أحد مناهج الدعاية المفضلة يتمثل في التكرار من دون توقف للقول بأن أغلب طالبي اللجوء هم مجرد «لاجئين اقتصاديين». «يكفي أن يفكر المرء لحظة كي يعي أن الفرار لأسباب اقتصادية يمكن تبريره أيضًا وجدير بالتعاطف والمساعدة مثل الفرار من الاضطهاد السياسي. إثارة الرأي العام ضد مجموعة من الأشخاص يطلبون منا المساعدة هي جريمة أسوأ حتى من معاملة أعضائها بطريقة ظالمة»[2].

---

(1) Michael Dummett, On Immigration and Refugees, Routledge, 2001, p. 71.

(٢) Ibid.

من الحق في الضيافة droit a l'hospitalité إلى حق الاستضافة droit de l'hospitalité

البعض مثل إتيين باليبار يقترحون تحديدات قانونية، مثل: ينبغي تأسيس «حق الاستضافة» والخروج من الالتباسات حول الحق في الضيافة. وهو يدعو إلى إعادة صياغة القانون الدولي: «الاعتراف بالضيافة حق -أساسي- يفرض إلزامات على الدول ويكون مرماه مكافئًا للإعلانات التي صدرت بعد الحرب ١٩٤٥-١٩٤٨-١٩٥١»[١]. سواء كان «الحق في الضيافة» أو «الحق في التضامن»، المشكلة أن هذه الحقوق حتى الآن لا تلزم الدول، لأن التضامن لا يمثل جزءًا من «الحقوق المدنية والسياسية وليس مسجلًا بوصفه كذلك في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان»[٢] في حين أن اتفاقية لشبونة ٢٠١٠ تجعله ملزمًا قانونيًّا، في حين تنتهك الدول بانتظام مبدأ التضامن حتى إنها تشرع في تحويله إلى جنحة.

إعادة صياغة القانون الدولي تمر إذن بتحقيق التجانس في الحق. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يتحدث عن الأخوة، وأُدرجت في الحقوق الإيجابية لبلاد مختلفة تحت صيغة الحق في حقوق الإنسان. بيد أن فرنسا وأيضًا الدنمارك قد صاغا جنحة تضامن ضد المواطنين

(١) Étienne Balibar, «Pour un droit international de l'hospitalité», tribune, Le Monde, 16 août 2018.

(٢) Mireille Delmas-Marty, Aux quatre vents du monde. Petit guide de navigation sur l'océan de la mondialisation, Seuil, 2016, p. 91.

الذين يستقبلون مهاجرين. حسب البند {L622-1} من القانون الفرنسي لدخول الأجانب وإقامتهم والحق في اللجوء {Ceseda}، «كل شخص يسهِّل بمساعدة مباشرة أو غير مباشرة أو حاول أن يسهِّل دخولًا أو مرورًا أو إقامة غير قانونية لأجنبي يعاقب بـ٥ سنوات حبس و٣٠,٠٠٠ يورو غرامة». سفسطة القانون تتمثل، من بين أشياء كثيرة، في مطابقة «مساعدة شخص من دون أوراق» مع «مساعدة في إقامة غير شرعية». في ٦ يوليو ٢٠١٨ المجلس الدستوري، من خلال استثناء بارز لقراراته[١] السابقة ضد «المشردين»، حكم أن هذا القانون غير دستوري لأنه يعارض المبدأ «الدستوري» عن الأخوة، مبدأ في الحق الدولي. إذن ينبغي الذهاب نحو هذا الحق من أجل كونية الحق في الضيافة، وأيضًا من أجل النصوص الموجودة في هذا الحق والتي تتطلب تقويتها.

عالم الأنثروبولوجيا ميشيل أجييه يشير إلى العودة إلى الضيافة، بسبب العقبات السياسية التي يلاقيها المشردون. هكذا سيكون هناك «طريق عكسي [...] من السياسة نحو المجتمع ومن المجتمع إلى العالم الخاص، العائلي»[٢]. صور من «مساندة جمعيات المجتمع المدني، والمساندة القانونية والاجتماعية والأخلاقية»، يتم تشكيلها لكي يضعوا اللاجئين في تواصل مع أشخاص راغبين في استقبالهم ومساعدتهم على تكوين ملف طلب اللجوء. ولكن هذه «العودة» هشة،

---

(١) تنازل عن تحديد «مدة الحجز، وقبول تخفيض سلطة القاضي، ومد تسجيل البطاقات، وتعميم التفتيش على الهوية، العقبات الجديدة وُضعت أمام حق العيش في أسرة أو الوصول إلى العلاج». Danièle Lochak, Face aux migrants, op. cit., p. 64.

(٢) Michel Agier, L'Étranger qui vient, op. cit., p. 11.

ما دام القانون لم يُعطِها صيغة ملزمة، عندما لا تُعاد صياغة المصطلحات لحماية «المشردين».

مفهوم التحرك المقترن بإعلان هو خطوة أولى من أجل البدء في الاعتراف بالحق في الضيافة. «المشردون ليسوا طبقة، ليسوا عرقًا. وليسوا الجماهير». أقول إنهم جزء متحرك من الإنسانية، جزء معلق بين عنف اقتلاع الجذور وعنف القهر. ليسوا سوى جزء من سكان العالم (بل حتى جزء صغير)، لكنه جزء ممثل لأن ظروفه تركز كل آثار التفاوت في العالم الراهن، ولأنه يحمل ما أطلق عليه جاك رانسيير «نصيب من هم بلا نصيب»؛ أي نقص الحقوق الذي ينبغي تعويضه لكي تتناغم الإنسانية في النهاية مع المساواة. يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كانت الإنسانية تطرد من داخلها هذا الجزء منها، أو إذا ما ضمت اقتضاءاتها إلى نظامها السياسي، ونظام قيمها. إنه اختيار حضاري. هو اختيارنا[١]. هذا الاختيار يتمثل في قطع الطريق للعودة إلى بداية الدولة القومية. فهذه الدولة لم تكن آنذاك «جهازًا للأمة» ولكن جهازًا «للقانون» بحسب تعبير حنا آرنت[٢].

أما فيما يخص النطق، من المهم إعطاء الكلمة للمشردين الذين هم علامات متحركة، لها تاريخ، في الغالب ملحمة للعبور تجدر حكايتها. مصطلح «مشردين» يتميز بأنه محايد بالنسبة إلى تعيين سياسي عقابي، لكن يجب أن يقترن بسلطة معترف بها للشهادة عن الذات، التعبير عن

(١) Étienne Balibar, «Pour un droit international de l'hospitalité», art. cit.

(٢) Citée par Danièle Lochak, Face aux migrants, op. cit., p. 100.

الذات، عندما يوضع كل ما يلزم من أجل أن نجعل منهم ذواتًا «منزوعة التاريخ، منزوعة الأرض، نازحة عن المكان»[١]. من المهم إذن أيضًا أن نعطي لهم الكلمة: «في البدء تقرير حق في الكلام لمن هم يعيشون في هذه الأوضاع، بقصص يحكونها، وخبرات ينقلونها. لكن من أجل أن تستطيع هذه الكلمات «الحية» أن تكون مشاعًا، من أجل أن تصل إلى نصيب «الكوني المتفرد» الذي يسمح بالاستماع لهم، من الضروري اللجوء إلى لغات وإلى صور تقدمها لنا الفنون، وربما بشكل خاص فنون العرض والعروض الحية. في لغة المكان هذه، ولغة الجسد والصوت يمكن على أفضل وجه أن تكون محسوسة، أن يتقدموا ليتيحوا اللمس والسمع لما نستطيع أن نصنعه معًا ونشاركه مع الإنسانية»[٢].

حراك ونطق: طريقتان للقول بأنه من الناحية الأنثروبولوجية، نحن من هناك حيث نعيش، وهذا يسمح بقطع الطريق على كل أشكال التمييز بين الناس انطلاقًا من أصولهم المفترضة وقبل كل شيء، وضع نهاية لهذه الخارجية التي تجعل من الغريب شخصًا حاضرًا بدنيًّا وغائبًا إداريًّا.

---

(١) Patrick Boucheron, in Migrations, réfugiés, exil, op. cit., conclusion, p. 394. Patrick Boucheron cite la contribution de Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky dans cet ouvrage commun dont il a assuré la direction.

(٢) Michel Agier, «Le Couloir des exilés: une harangue sur l'agora», entretien avec Christine Delory-Momberger, Le Sujet dans la cité, L'Harmattan, 2013/2, no 4, p. 113-122

طرد، استبعاد

في أقوال إتيين باليبار، الحق في الضيافة ليس موجهًا نحو حلقة صغيرة محرومة من الاستقبال من شخص إلى شخص. هو يتضمن تأملًا يقترن به فعل من أجل إيقاف الطرد بكل أنواعه. الاختيار الحضاري الذي يتحدث عنه يُفهم بالإحالة إلى سلسلة من الطرد كانت تبعاتها كوكبية، بالمعنى المزدوج للمصطلح؛ فيما يتعلق بكل البشر، ولكن فيما يتعلق بالمحيط البيئي للبشر. اختزال الاقتصاد إلى ربح الأموال ألقى بالأفراد خارج مساكنهم وخارج بلادهم؛ النمو الاقتصادي لم يعد يتم من خلال بناء بنى تحتية ولكن بالسلطة التي اكتسبها المال في جميع المجالات مع نتيجة الإفقار والاستبعاد لعدد متنامٍ من الأشخاص الذين أصبحوا غير مرغوب فيهم، موضوعين تحت فئة «نازحين داخليين»، نزوحهم يمتد لسنوات. موضوع قلق متزايد لنشطاء حقوق الإنسان: ابتكروا تعبير «تخزين اللاجئين» لكي يضيفوا تأثير سنوات عديدة من هذا التنقل المحصور، وهذا الفراغ الإجباري، وهذا الاعتماد في المعسكرات أو مقار الإقامة الأخرى المنفصلة. هؤلاء الناس المستبعدون بهذه الطريقة من المحتمل ألَّا يعودوا أبدًا إلى حياة عادية[١]، وهو ما تطلق عليه

(١) Michel Agier, «L'encampement du monde», GISTI/Plein droit, 2011/3, no 90, p. 21-24.

عالمة الاجتماع ساسكيا ساسين «الفرز الهمجي»[١]، في إدراك الطريقة التي يولِّد بها تعقيد العالم الحالي «القسوة». يتعلق الأمر بخطة شاملة موجهة نحو ثلاثة أنواع من الطرد: «طرد الناس، طرد الاقتصادات، طرد الفضاءات الحية»[٢].

يوجد أولًا التسارع في خسائر البيوسفير في السنوات الثلاثين الأخيرة، الحق في التلوث الذي حصلت عليه الدول «بطريقة أن تكون لها القدرة، إما على شراء، وإما على بيع، نسبة أعلى من انبعاثات الكربون»[٣]، ارتفاع الملوحة على طول السواحل، ولا سيما في بنجلاديش، سبب نزوح ٦,٥ مليون شخص، «الأرض مستنفدة بالاستخدام المتواصل للمنتجات الكيمياوية والمياه الميتة لنقص الأكسجين بسبب أنواع كثيرة من التلوث»[٤]، وأصبحت المحيطات مقالب هائلة للنفايات لتخنق الحياة البحرية أو أيضًا «٤٠٠ منطقة ساحلية محيطية أصبحت ميتة إكلينيكيًّا»[٥]. يوجد بعد ذلك تغير اتجاه النظام البنكي: بينما تبيع البنوك التقليدية النقود التي تملكها، فإن الشركات المالية تبيع ما لا تملك، مدللة بذلك على ابتكارات تتمثل في «توريق، تقريبًا، كل شيء في داخل الاقتصاد» و«بلورة سلسلة طويلة من

(١) Saskia Sassen, Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale, Gallimard, 2016, p. 81.

(٢) Ibid., p. 15.

(٣) Ibid., p. 296.

(٤) Ibid., p. 16.

(٥) Ibid., p. 201

الأدوات التي تعتمد أكثر فأكثر على المضاربة»[١]، والتي من نتائجها إثراء ناس هم أصلًا أغنياء والإلقاء بالآخرين إلى الفقر.

هكذا فكرة الفقر نفسها قد تغيرت: «أن يكون المرء فقيرًا يعني قديمًا امتلاك أرض أو العمل في أرض لا تنتج الكثير. اليوم، مليارات من الأفراد يعيشون في فقر مدقع ولا يمتلكون شيئًا آخر سوى أجسادهم»[٢]، جسد في تنقل مستمر من أجل قوته الخاص ومن أجل الهرب من الاضطهادات، ومن بينها أحد الأمثلة الاستعمارية التي تتعلق «بمن ليس لديهم اسم عائلة»، الجزائريون المقطوعون من جذورهم وملقى بهم إلى التشرد بسبب مصادرة الأراضي[٣]. توجد حينئذ حيوات باقية: «كل شيء يحدث كأنه كان يجب أن نخترع لهذه الغيرية موقعًا خارج العالم، نُبقي فيه على الحياة البدنية لأولئك الموجودين فيه من دون الاعتراف لهم بوجود اجتماعي. إنها الصورة المعاصرة من النقي الداخلي. هو يصف مسارًا طويلًا، شاقًّا، وغالبًا خطير، ذهاب من حي مهمش إلى معسكر إلى مركز للاحتجاز أو في مخيم في غابة، الموجودون فيه ينتقلون أيضًا من فئة مؤسسية إلى أخرى -سري، طالب لجوء، نازح داخلي، لاجئ، أو من دون أوراق- من دون إيجاد مخرج نحو مكان واعتراف في مجتمع أو مدينة للاستقبال»[٤].

---

(١) Ibid., p. 203.

(٢) Ibid., p. 198.

(٣) Patrick Boucheron, in Migrations, réfugiés, exil, op. cit., p. 390

(٤) Michel Agier, «Frontières de l'exil. Vers une altérité biopolitique», CNRS Éditions, Hermès, La Revue, 2012/2, no 63, p. 88-94

إزاء هذه الاضطرابات، الاعتراف بحق في التضامن والاعتراف بحق الضيافة هما أفقان لمواجهة تحرك الإنسانية. نرى جيدًا أن هذه الحقوق لا يمكن التعبير عنها على المستوى القومي وحده. عندما تعزز مؤسسات مثل البنك الدولي حساب المنفعة للمستثمرين وحده، تكبح الحقوق الإنسانية بإعطائها المثل السيئ للدول. هذه الدول لديها ميل لأن تنطوي على سيادتها الوطنية في اللحظة التي تكون فيها التحديات الحيوية كوكبية أكثر فأكثر؛ لا دولة «يمكنها أن تعتقد أنها في مأمن من الأوبئة، ومن البؤس، ومن الكوارث البيئية، ومن التعصب أو توالد العنف الذي يصيب الآخرين»[١]؛ لم يعد هناك من ليسوا مجاورين، كل الدول في علاقة اعتماد متبادل وجوار. التضامن ليس اختيارًا من بين اختيارات أخرى. إعلان فيلادلفيا ١٩٤٤ لمنظمة العمل الدولية ينبغي التذكير به وتطبيقه أكثر من أي وقت مضى: «العمل ليس سلعة»، الفقر، في أي مكان موجود فيه، يمثل خطرًا ضد «رخاء الجميع»، «إن السلام الدائم لا يمكن تحقيقه إلا على أساس العدالة الاجتماعية»[٢].

إمرسون والحلقات الطبيعية

يتحدث آلان سوبيو عن «دوائر التضامن». هذه الصورة تسمح له بتصور انتشار التضامن من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية نحو حقوق الدَّين: ليس فقط الحصول على الحقوق الفردية في الضمان الاجتماعي على سبيل المثال، وإنما أيضًا واجبات الالتزام تجاه الدولة،

(١) Alain Supiot, L'Esprit de Philadelphie, Seuil, 2010, p. 165.

(٢) إعلان فيلادلفيا المتعلق بأهداف ومرامي منظمة العمل الدولية ١٩٤٤.

دفع الضرائب مثلًا. ولكن دوائر التضامن تعني توسيع الأفق الوطني والذهاب نحو التحديات الدولية والكوكبية، نظرًا لأن العالم لم يعد من الممكن رؤيته على أنه «موازييك من دول ذات سيادة لا توجد بينها أي علاقات سوى تلك التي نسجتها باختيارها»[١]. هذه الصورة للدائرة تسمح أيضًا بضم التحديات البيئية. بالفعل، في مواجهة الأنواع الثلاثة للاستبعاد التي رصدتها ساسكيا ساسين -استبعاد الناس، والاقتصادات والفضاءات الحية- من الممكن ابتكار اقتصاديات محلية، وابتكار تواريخ جديدة، وابتكار صيغ للتماسك جديدة، في كلمة، وصور جديدة من التطورات بواسطة دوائر لها مشتركة في المركز.

هذه الفكرة عن الدائرة هي أكثر من مجرد مجاز ملائم، إنها إحدى أدوات «الوصف السميك»[٢]، الذي يتحدث عنه كليفورد جيرتز. إذا كانت قد أفادت آلان سوبيو من أجل العودة إلى روح إعلان فيلادلفيا، فقد أفادت قديمًا إمرسون في وصف «انضمام جديد إلى الطبيعة»، أو أيضًا ليفي شتراوس معترفًا بأنه تنازل لكل دائرة من الدوائر الآتية عن جزء منه: «التاريخ، السياسة، المجال الاجتماعي والاقتصادي، العالم الفيزيقي، حتى السماء»[٣].

القارئ الكبير لمونتاني في القرن التاسع عشر، إمرسون، عندما يقترح أن نحرر مفهومنا عن الطبيعة من كل تقاليد الفكر، عندما يطلب منا أن

---

(١) Alain Supiot, L'Esprit de Philadelphie, op. cit., p. 165

(٢) Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, op. cit., chapitre 1, p. 10.

(٣) Cité par Clifford Geertz, «The Cerebral Sauvage: on the Work of Levi-Strauss», in ibid., chapitre 13, p. 346.

نستعيد إدراكنا للطبيعة، فهو يدعونا للذهاب نحو طبيعة في تحول دائم، ليس إلى أي طبيعة ساكنة، دائمًا موجودة هناك، أو ما هو أسوأ، خالدة.

يشير إمرسون إلى السمة الجوهرية للطبيعة، طبيعة لا أحد يملكها، ولكن الجميع يستخدمها، طبيعة تقدم نفسها للذات على أنها منظر بلا حد، وبلا أفق محدود، شرط لأن يكون المنظر بلا انتماء، بلا ملكية لأحد. «ميلر يمتلك هذا الحقل، لوك حقل آخر، ومانينج الغابة التي هناك. ولكن لا أحد منهم يملك المنظر. توجد ملكية في الأفق لا أحد يملكها، إلا ذلك الذي يمكن لعينه أن تنفذ إلى جميع النواحي؛ الشاعر»[١].

يأسف إمرسون على أن الطبيعة أصبح من الصعب إدراكها من جانبنا. ليس لدينا في الغالب -ما عدا الشاعر- إلا رؤية سطحية. إدراك الطبيعة يفترض توافق الحواس الداخلية والخارجية من جانب، ويفترض من جانب آخر التحول المزدوج المتزامن للعقل والطبيعة. لكل حالة للطبيعة، ترتبط حالة بالعقل، والاثنتان تتغيران من لحظة لأخرى.

اللغة نفسها تظهر دينًا للطبيعة: «الكلمات هي علامات لوقائع طبيعية»[٢]. «استخدام التاريخ الطبيعي يساعدنا في تاريخ ما فوق الطبيعة»؛ أليست الروح تعني أولًا «الرياح»؟ ونتحدث عن «القلب» للتعبير عن العاطفة، وعن «الرأس» للتعبير عن الفكر. «الأطفال والهمج يستخدمون فقط كلمات للأشياء، يحولونها إلى أفعال، ويطبقونها قياسًا

(١) Ralph Waldo Emerson, Nature [1836], Beacon Press, 1985, p. 7-8.

(٢) Ibid., p. 32.

على الأفعال العقلية»[١]. يوجد أيضًا الاتصال بين العناصر الطبيعية والحالات العقلية: «الأسد مع الإنسان المسعور، الثعلب مع الإنسان الماكر، الصخر للإنسان الحاسم، الشعلة لذي الخبرة. الحمل هو البراءة، الثعبان هو ضغينة حاذقة، الزهور تعبر عن العواطف الحساسة. النور والظلام هما تعبير مألوف عن المعرفة والجهل، الحرارة للحب. المسافة المرئية وراءنا وأمامنا هي بالتماثل صورتنا عن الذاكرة والأمل»[٢]. مونتاني كان يشدد أصلًا على كيف أن العقل يعتمد على حالات فيزيقية للجسد: هو «مرتبط بصورة وثيقة بالجسد»، بحيث لا يمكن تطويره في ذاته؛ «إذا كان رفيقه لديه مغص، يبدو هو كذلك أيضًا»[٣].

ثورو، قارئ كبير لإمرسون، يترجم هذا الرهان اللغوي بواسطة مفهوم الحدود: كما أن المنظر ليس له حد دقيق، فإن اللغة التي ستقول المنظر ستكون «متجاوزة»؛ أي سوف تسمح لنفسها بالتشرد خارج «الحدود الضيقة للخبرة اليومية»[٤]. يطبق ثورو على الأقوال التي عن الطبيعة مفهومًا سيطبقه فتجنشتاين[٥] على الأقوال الأخلاقية: هي

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid., p. 33.

(٣) Essais, III, 5, p. 844.

(٤) Henry David Thoreau, Walden, op. cit., p. 526.

(٥) Ludwig Wittgenstein, Conférence sur l'éthique, op. cit., p. 68-69: هذه الطريقة في الارتماء على اللغة هي الأخلاق. بالتأكيد أرى أنه من المهم أن نضع حدًّا لكل الثرثرة حول الأخلاق (إذا كانت هناك معرفة، إذا كان هناك ثيم، إذا سمح الخير لنا أن نعرِّفه، إلخ). في الأخلاق نحاول دائمًا أن نقول شيئًا لا يصل إلى الجوهري في موضوع الحديث. من المؤكد قبليًّا أن أي تعريف للخير يمكن تقديمه، نكون مخطئين لو اعتقدنا أن ما نهدف إليه حقًّا سيجد معادلًا له في تعبير مور.

تستهدف شيئًا وتقول شيئًا آخر. هي أقوال جوهريًّا غير مطابقة. في سياق الطبيعة، «الحقيقة المتقلبة لأقوالنا ينبغي أن تخون بلا توقف واقع أن التعبير الذي يبقى يكون غير مطابق»[١]. ما يقوله لنا ثورو وإمرسون، هو أن المعنى الثابت يعطينا انطباعًا بتطابق بين التعبير ودلالته. في حين أن هذا التطابق غائب، والطبائع الفائقة تأتي محاطة بدلالات التعبيرات الغامضة. «يقول بلوتارك إنه تعلم اللغة اللاتينية بواسطة الأشياء؛ وهنا نفس الشيء، الحس يضيء الأقوال، وينتجها؛ لا مزيد من الريح، ولا من اللحم والعظم. هي تعني أكثر مما تقول. [...] صيغ الكلام، مثل الأعشاب، تتحسن وتقوى بنقل زراعتها»[٢].

يوجد إذن رفض لتشعب الطبيعة إلى خصائص أولية وخصائص ثانوية، مراجعة لمقولاتنا المفاهيمية واللغوية من أجل تفادي تشيؤ التجريدات الناتجة عن المسيرة الاختزالية، المادة لا يمكن اختزالها بالتالي في «واقعها» إلى تحديدها المكاني-الزماني، وإلا فإنها سوف تصير «ملموسًا في غير محله»[٣]. وضع نهاية للخطأ المختلط بالوهم الذي يتمثل في الإحلال الخطأ للعناصر الملموسة كان إحدى معارك وايتهيد الذي يجد موقعه في الخط الواصل من مونتاني إلى إمرسون مرورًا بثورو.

بالانطلاق من وجهة نظر العلوم نفسها، كان وايتهيد يرفض القسمة

---

(١) 3. Ibid.

(٢) Essais, III, 5, p. 873-874.

(٣) Alfred North Whitehead, The Concept of Nature, Cosimo Classic, 2007.

بين اللغة الشعرية واللغة العلمية، ولكن ليس بهدف لغة لا اختلاف فيها، بل لضمان الاستمرارية بين هاتين اللغتين، نفس الوسط الذي يجب أن يكون، طبقًا له، ميتافيزيقيًّا. «التحديد المغالط لموقع ما هو ملموس» هو الخاص بالعلم النيوتوني أساسًا، وبشكل أكثر دقة، ترسيمة علمية سائدة لم تعد تسمح بإدراك الطبيعة في مجملها. ولا سيما تطور الطبيعة، صيرورتها. لدى نيوتن، المادة تعد بصورة معزولة كموضع في المكان الخارج عن تقسيمات الزمن. يتعلق الأمر بالنسبة إلى وايتهيد بإيقاف عدم التوافق بين الحدوس الحسية والميكانيزمات العلمية، وتوحيد الأشياء المحسوسة والخبرة التي لدينا عنها في نفس العلاقة. يتحدث وايتهيد عن العلاقة والمعية والتواجدية، تعبيرات للقول بتضامن الكون ووحدة المدرِك والمدرَك. «الفكرة الخاطئة التي علينا التخلص منها هي فكرة الطبيعة كمجرد تجميع لكيانات مستقلة، كل واحد فيها قابل للعزل. حسب هذا المفهوم، هذه الكيانات، والتي تكون سماتها قابلة لاستقبال تحديد مستقل، تتجمع وتشكِّل بواسطة علاقتها العارضة نظام الطبيعة. [...] في مثل هذه النظرية، يمكن للمكان أن يوجد من دون الزمان والزمان من دون المكان»[1].

كيف تتم ترجمة كل هذا من وجهة نظر أنثروبولوجية؟ توسيع مفهوم الخبرة الذي يوحِّد المدرِك والمدرَك، الذي يرفض إذن الفصل بين الذات والموضوع، هو شائع عند هؤلاء المؤلفين. صورة الدائرة التي قدمها إمرسون تترجم هذا الاتساع: الإدراك، الذي يرفض التحديد

(١) Ibid., p. 141-142.

المغالط لما هو ملموس، يقبل الأطر الغامضة للخبرة: «أنا أجرب، مجرد باحث بلا حد، من دون ماضٍ وراء ظهري»[١]. يتعلق الأمر بزعزعة تصوراتنا بفضل شكل من التحرك حيث الحدود لم توضع. الدوائر المشتركة في المركز التي تتشكل عند قذف حجر في الماء تصبح هي الترسيمة التفسيرية لهذه الخبرة المتسعة: «العين هي الدائرة الأولى؛ والأفق الذي تشكِّله هو الدائرة الثانية؛ وأقرب فأقرب، هذا الشكل الأول يتكرر بلا نهاية في الطبيعة. هي العلامة الأعلى لرقم العالم»[٢].

قرأ ليفي شتراوس بالتأكيد إمرسون واستلهمه عندما أراد أن يبين أن ممارسته للأنثروبولوجيا كانت تفترض ليس فقط التزامًا شخصيًّا، ولكن رؤية، إن لم يكن خلاصًا، لأنه باستخدام مصطلح الدوائر يصف خبرته: «أدين للإنسانية بقدر ما أدين للمعرفة، والتاريخ، والسياسة، والمجال الاجتماعي والاقتصادي، والعالم الفيزيقي، وحتى السماء، تحيط بي كلها دوائر ذات مركز واحد ولا أستطيع أن أهرب من هذه الدوائر في الفكر إلا إذا تخليت لكل دائرة منها عن جانب من كياني. مثل الحجر الذي يعلم بدوائر سطح الموجة عابرًا إياها. على أن ألقي بنفسي في الماء إذا أردت أن أسبر الأغوار»[٣].

هذه الفقرة هي تنازل يقدمه ليفي شتراوس للخبرة المتسعة. في

---

(١) Ralph Waldo Emerson, Circles, 1841.

(٢) Ralph Waldo Emerson, Circles, in Selected Essays, Houghton Mifflin Company, 2003, p. 115

(٣) Cité par Clifford Geertz, «The Cerebral Sauvage», art. cit., chapitre 13, p. 346.

فقرات أخرى في أعماله، يرفض فكرة الاستمرارية بين الخبرة والواقع ويقول إنه ابتعد عن الفينومينولوجيين بسبب اعتقاده بأن هناك قطيعة بين ما تختبره الذات والواقع، واقع يكون لدينا مدخل إليه بواسطة بناء لنماذج للمحاكاة والتفسير. في المقابل، تقربه من إمرسون وثورو فكرة أن حياة الإنسان منفصلًا عن الطبيعة تنتج «تهديدًا خطيرًا يلقي بثقله على الصحة العقلية للنوع»[١]. لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى ليفي شتراوس بنقد الحياة الحضرية، ولكنه يشير إلى مشكلة المدينة التي صارت «كيانًا عضويًّا يتكاثر بسرعة»: «إنسان المدن يجد نفسه حينئذ منقطعًا عن طبيعة، بالاتصال بها، فقط، يمكن أن تنتظم وتتوالد إيقاعاته النفسية والبيولوجية». ويصل ليفي شتراوس إلى نقد «انحراف الحضارة العمرانية الناتجة عن التصنيع» والتي توجد مرتبطة «بانبثاق إنسانية مدمرة لكل ما هو غيرها (وبالتالي، لا محالة، مدمرة لنفسها، بمجرد أنها لم تملك أي منطقة حماية تضعها في مأوى من مصائبها الخاصة)»[٢]. وفي قريحة روسوية، يعتبر أن القطيعة بين الإنسان والأشكال الأخرى للحياة، «لم تعد تترك له سوى حب الذات كمبدأ للتفكير وللفعل».

(١) Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale deux, op. cit., p. 334.

(٢) Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale deux, op. cit., p. 334.

الخاتمة

الإنسانية كمسلمة وكمقاومة

توني موريسون، الحاصلة على جائزة نوبل في الآداب، كانت تكتب عن الجالية الأفرو أمريكية، وعنها فقط. وعندما سُئلت غالبًا حول ما بدا للصحفيين أنه تضييق، كانت تجيب بأنها لن تكتب أبدًا عن البيض، وأنها ستستمر في الكتابة دائمًا عن السود، لأنها بإعادة تكوين إنسانية السود، فإن إنسانية الجميع، وإذن أيضًا البيض، يُعاد تكوينها. في روايتها «محبوب»، تستلهم الفعل المأساوي لمارجريت جارنر. عبدة سوداء قتلت ابنتها حتى لا تراها قد أصبحت عبدة مثلها. هذا الفعل للمفارقة لم يُرتكب بسبب الغضب ولا بسبب الجنون، ولكن بإنسانية. طلب محاميها أن يُحكم عليها بجناية القتل، وهو ما كان يفترض الاعتراف بها ككائن إنساني تتوفر له المسؤولية والحرية، وليس تشبيهها بشيء مملوك. الاعتراف بها بأنها قاتلة، هو طريقة للقول بأنها ليست عبدة، وأنها مسؤولة. وضعت هذا الفعل، ثم الرواية التي ألهمها لتوني موريسون، في صلة مع ما يرويه مونتاني عن طرد

يهود إسبانيا ثم البرتغال. هنا أيضًا، فضَّل اليهود إلقاء أطفالهم بدلًا من أن يروهم معتنقين بالقوة ومصادرة إنسانيتهم. نموت من دون أن نكون مهزومين.

إنسانية الآخرين هي إنسانية كل الذين قاوموا بطريقتهم العبودية، والاعتناق الإجباري، والاستعمار، ومحاكم التفتيش. هي أيضًا إنسانية من يقاتلون بكرامة من أجل الحرية، يقبلون الموت من دون أن يسعوا إليه. لا يتعلق الأمر بأبطال ولكن بمقاتلين، على صورة ملك المغرب الذي يحدثنا عنه مونتاني، عبد الملك الذي في ١٥٧٨ عرف كيف يحمي بلده من السيطرة البرتغالية والتركية. كان يقاتل بذهن «واقف»[١]، حتى وإن كان بدنيًّا راقدًا بسبب مرضه. كان يحب لو فعل شيئًا آخر بشرط القدرة على الاعتماد على قوى أخرى. هو إذن ليس في محل مقارنة مع أولئك الذين يتحدون الخطر ويريدون أن يموتوا في حقل المعركة والذين بشكل مؤسف، وجدوا أنفسهم أحياء، مشروع موتهم لم يحدث.

نفس الأمر مع الملوك المكسيكيين والبيروفيين، الذين ذُبحوا بواسطة المستعمرين الإسبان، ملوك ينظرون للعدو في وجهه، من دون خوف، يبينون، بواسطة ثبات مقاومتهم، قسوة الفاتحين، ويقدمون دليلًا ليس فقط على الشجاعة وإنما على «فهم جيد السبك» يتعارض مع «الأحكام الخاطئة» للمستعمِرين. الانتقادات السفسطائية لأرسطو

(١) Essais, II, 21, p. 678.

تُستدعى في هذا السياق الأنثروبولوجي، في حين أنه في العادة كانت تُتناول بقراءة منطقية حصريًّا. ملوك المكسيك وبيرو كان لديهم حس سليم، أعدل الأشياء قسمة بين الناس بالنسبة إلى مونتاني كما بالنسبة إلى ديكارت. إنه الحس السليم الذي يسمح بافتراض وحدة النوع الإنساني. هذه المسلمة مطلوبة ليس فقط لكل دراسة أنثروبولوجية ولكن لكل تسجيل للإنسان في إنسانيته. هذه المسلمة تقترن بالاعتراف «بقاعدة القواعد»[1]، تلك التي تريد أن يكون لكل عادة افتراض بعقلانيتها، وتكون متبعة بانتظام من هذا الشعب أو ذاك: معًا، هم يفتحوننا على مبدأ الاختلافات بدلًا من أن يحددوه.

يفكر مونتاني في اختلاف أصلي بالتأكيد، ولكن لا أصل إلا في إطار موجود سابقًا في عادة: لا عادة ولا ثقافة، كما نقول اليوم، تجد تبريريها وسبب وجودها في ثقافة أخرى. إنها تقدم لنفسها قواعدها الخاصة. ولكن القواعد على تنوعها، كلها قابلة للمقارنة وقابلة للقياس. كلها تابعة «لقاعدة القواعد» والتي بمقتضاها كل ثقافة تتبع قواعد، وكلها أيضًا مرتبطة بما تعنيه قاعدة: استخدامات مقبولة، وأخرى ممنوعة. يعدد مونتاني الأمثلة على القواعد التي تبدو غريبة فيما يتعلق بمضمونها، لكنها تلبي جميعًا مبدأ صوريًّا: توجد أشياء متقبلة بصورة إيجابية وأخرى بصورة سلبية. هي نفس القاعدة التي تقول ما هو مقبول وما ليس كذلك. السفسطة تتمثل في وضع قاعدة

(١) Essais, I, 23, p. 118.

في مواجهة أخرى بحسب صيغة تراتبية قائلة بأن واحدة تعادل بصورة حصرية الجميع، والأخرى تُبخس قيمتها. رافق النظام الاستعماري نزع المصداقية عن القواعد المحلية: الشريعة، القانون ذو الاستلهام الإسلامي، الذي أقيم في الجزائر في ١٨٣٠، هو نتيجة لعملية تاريخية طويلة تمت مع تكييفات في الزمن وفي المكان. هي ليست هذا الغول اللا تاريخي والذي يرفع رايته المتطرفون الإسلاميون الحاليون وعديد من المعلقين الغربيين، عن جهل، مشيرين إليه من دون وضعه في منظور تاريخي. الكلمة صارت منفرة في حين أن المفهوم القانوني غني بعدة قرون من التنوعات، ومن التعليقات، ومن الاختلافات المذهبية. الشريعة هي نظام قواعد أدار خلال قرون، مع اختلافات ملحوظة حسب كل بلد، بلادًا كثيرة في العالم المسمى «الإسلامي».

وحدة النوع الإنساني ومبدأ اختلاف الشعوب، ها هما القطبان اللذان تدور حولهما إنسانية الآخرين؛ أي الجميع، السود؛ أي الجميع، المسلمون؛ أي الجميع؛ المستعمَرون؛ أي الجميع. حيواتنا في تداخل الواحدة مع الأخرى. يستخدم ديزموند تيتو صورة الحزمة: «نحن ننتمي إلى نفس حزمة الحياة»[١]. إذا «كان الآخرون محتقرين، مهانين، معذبين، مضطهدين أو يعاملون كأنهم أقل من لا شيء»[٢]، فإننا بالبديهة، نحن أنفسنا، المحتقرون؛ إن إنسانيتنا جميعًا هي التي تعاني.

(١) Desmond Tutu, Il n'y a pas d'avenir sans pardon, Albin Michel, 1999, p. 38.

(٢) Ibid.

نحن جميعًا مرايا، لا تنعكس فقط عليها حياة البشر، وإنما أيضًا تنبني، أو، للأسف تنهار. أن نجعل صور مقاومة الإنسان في كل مكان مرئية، وبافتراض دائمًا العقلانية في كل نمط حياة، وبرفض مفاهيم «الهمجي» و«البدائي» و«البربري»، فإن الحس المشترك للجميع الذي حاولتُ أن أضعه في الصدارة، حس سليم دائمًا في حالة استخدام، أحيانًا تخنقه الدكتاتوريات، والاستعمار، والسلطات المهيمنة، لكن لا ينعدم أبدًا. إنه أساس كل فعل للمقاومة؛ أي كل فعل للحرية.

الفهرس

مقدمة ٥

الآخر والآخرون: حول بعض استخدامات النفي ٩

تهديدات لما هو إنساني ١٤

١ - وحدة التنوع الإنساني ٢١

البشر جميعهم من نوع واحد ٢١

بحثًا عن مفردات الاهتمام ٢٤

الإنسان الشفاف إزاء نفسه ٢٨

استعداد، قدرة، طبيعة: تنوعات حول الطبيعة الإنسانية ٣٠

ظرف إنساني وشكل إنساني ٣٥

الإنسان بديل الله ٣٩

مسلمة وحدة النوع الإنساني ٤٥

نحن والآخرون في نوع واحد ٤٨

٢ - عالم متسع: هنود حمر، أتراك، أفارقة ٥١

الإنسانية المصادرة ٥٢

هنود حمر «العالم الآخر» ٦١

نصَف البشر بعضهم بعضًا ٦٤
تاريخ بالصدفة ٧٠
الأتراك في أوروبا ٧٤
إفريقيا البربرية ٨١
يهود، موريسكيون، موديجار، بربر ٨٥
البربرية: مصطلح إشكالي ٩١
٣ - الإنسان في مدرسة الأنواع الأخرى ١٠١
إنسية hominisation وأنسنة humanisation ١٠٢
التشابهات بين الإنسان والحيوان ١٠٦
الولوج إلى النوع الخاص، تأثير الروحانية ١١٣
٤ - المجتمع الإنساني والحضارة ١٢٣
معجم الحضارة ١٢٣
النظام الإسلامي حسب ليفي شتراوس ١٢٦
أوروبا في مرآة الحضارات الأخرى ١٢٨
مجتمع إنساني، حضارة حضرية، حضارة ريفية ١٣٢
ذرائع العقل للاستعمار ١٣٨
الصدمة المرتدة بعد الاستعمار ١٤٢
توحش المستعمر ١٤٤

محاكاة استعمارية	١٤٧
اغتراب ومقاومة	١٤٩
٥ - هل هناك شعوب بدائية؟	١٥٣
ليفي شتراوس والبدائي	١٥٤
الحبس الحضاري	١٥٨
«الشعوب البدائية» والتقدم الحضاري	١٦٤
من الإنسان الذي يرتدي جلده إلى الإنسان النفسي	١٦٩
همجي بعيد	١٧٤
همجي دماغي	١٧٧
تقنيات العقل	١٨٢
تفاعل بين المخ والثقافة	١٨٦
الحياة المبسطة	١٨٩
حضارة صورتها التقدم	١٩٤
٦ - مناطق الاستبعاد ودوائر التضامن	١٩٩
إنسانية متنقلة وعلاقة الضيافة	٢٠١
طرد، استبعاد	٢١٢
إمرسون والحلقات الطبيعية	٢١٥
الخاتمة - الإنسانية كمسلمة وكمقاومة	٢٢٣