ممنوعة من الصرف

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(2016/8/3751)

اليوسف، علي محمد
ممنوع من الصرف/ علي محمد اليوسف:- عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع2016
( ) ص
ر. ا. : (2016/8/3751)
الواصفات: الثقافة// الفلسفة/الادب
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعتبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية آخرى.

Copyright ®
All Rights Reserved

جميع الحقوق محفوظة

ISBN 978-9957-96-277-7

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو تخزين مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي وجه أو بأي طريقة إلكترونية كانت أو ميكانيكية أو بالتصوير أو بالتسجيل و خلاف ذلك إلا بموافقة على هذا كتابة مقدماً.

دار غيداء للنشر والتوزيع

تلاع العلي - شارع الملكة رانيا العبدالله مجمع العساف التجاري - الطابق الأول
تلفاكس : 5353402 6 962+ خلوي : 95667143 7 962+
ص.ب : 520946 عمان 11152 الأردن E-mail: darghidaa@gmail.com
www.darghaidaa.com E-mail: info@darghaidaa.com

ممنوعة من الصرف

افكار ومفاهيم

دراسة

علي محمد اليوسف

الطبعة الأولى
2017 م – 1438 هـ

الفهرس

المقدمة..... 11

الفصل الاول
البنيوية النظرية والمنهج المثالي التطبيقي

أولا: لغة الصوت واللغة المكتوبة في التوظيف البنيوي 19
ثانيا: التوسير والتنظير البنيوي في استهداف كتاب رأس المال..... 30
ثالثا: المنهج التفكيكي والحفر الاركيولوجي 34
رابعا: البنيوية التكوينية او البنيوية التوليدية..... 36

الفصل الثاني
فن التجريد / قراءة نقدية

اولا: فن التجريد / الاصول والازمة 41
لمحة سريعة..... 41
فن التجريد والنقد اللاموضوعي 42
فن التجريد/ ازمة التوصيل والتلقي..... 44
لغة التصوف..... 50
ثانيا: سلسلة الالغاءات في فنون الحداثة..... 52

الفصل الثالث
مفاهيم فكرية متعالقة

اولا: الثقافة والحضارة واللغة/ تداخل مفهومي المصطلح والسرد 57
التداخل الثقافي الحضاري..... 57
الثقافة العربية والانفتاح التجديدي..... 60
الثقافة وغياب الالتزام 62
ثانيا: استطلاع في علاقة الثقافة العربية بالطائفية الدينية (ملف عراقي) 65
ثالثا: شيء عن التخلف الثقافي والمجتمعي والسياسي..... 68
المثقف والمجتمع..... 68
نموذجا المثقف المؤدلج والنخبوي 69
التضليل السياسي-الفضائي..... 70
مثقف الهجرة الى دول الخليج 72

الفصل الرابع
الجنس في الادب العربي/ ثيمة ام هوية تجنيس؟

تمهيد..... 75
مقارنة هوية الذكورة والانوثة..... 76
اين هوية التجنيس!؟ 78
نموذج الجنسانية في الرواية والشعر 79

الجنس والجنسانية ثيمة الذكورة والانوثة 82
نموذج الجنس الاباحي في الرواية 84
الرواية والسرديات غير الجنسية 88
الجنس والعبودية 90
الطقس الجنسي في نشيد الانشاد 91
التعالق الجنسي بين الاسطورة السومرية والتوراة 92
اسطورة الخصب الكنعاني 94
فوكو وحرية الجنس 96

الفصل الخامس .....

الموت في الفكر الفلسفي الغربي والديني .....

تمهيد 103
المتن (الموت الوجودي للانسان/استقصاء فلسفي ديني) 104
الموت في العهد القديم (التوراة) 116
استخلاص 118
الموت موضوع ومحرك الفلسفة 118
واقعة الموت وعجز الفلسفة 120
الموت والروائيين 121
الموت والفلاسفة المعاصرين 122
مشكلة الموت حياتيا- اجتماعيا 123

الفصل السادس
مطارحات ثقافية

ـ التفسير الذري للكون 129
نظرية ديمقريطيس في التفسير الذري للعالم المادي 129
الذرية اليونانية والذرية الهندية 130
ابيقور ونظريته في الذرات 131
تفسير الذرة/ المفهوم القديم والنظريات العلمية الحديثة 131
ـ تفنيد المنهج الديكارتي / حسين مروة 133
الشيخ علي عبد الرازق ورفضه الخلافة الاسلامية 134
فرعونية طه حسين مع المتنبي 136

الفصل السابع
شظايا مرآة/ فواصل بانوراما

ليوتار وما بعد الحداثة 159
شفرة دافنشي 159
الشريعة والفقه 161
ثقوب القصائد 164

شعر ما بعد الحداثة 164
ركائز الاتجاه المادي 165
الاسطورة والتخلف 165
ايديولوجيا التخلف 165
الذكاء والابداع 166
التطرف والجمود العقائدي 167
الكبسي ورواد النهضة 160
البوذية والكونفوشوسية 162
وليم جيمس والبراجماتية والدين 168
هيجل والحرب 168
المانوية 169
الاسلام والمساواة 269
الصدفة 169
المخزومي واللغة العربية 170
ثنائية الاديان 170
القاص والدهماء 170
الثقافة الفينيقية 171
الى براتراند رسل 171
رسالة كافكا الى ابيه 171
قيم الحداثة الاوربية 172
المسيحية ونيتشة 172
نجاح الادب في امريكا اللاتينية 172
الاسلام والعروبة 173
التوتاليتارية او الكليانية 173
كانط ومركزية الكون 174
التجريبية في الفلسفة 175

المقدمة

الطبيب النفساني د.علي كمال الفلسطيني المقيم في بغداد. وتوفي فيها بعد ربع قرن من اقامته, كان يمارس الكتابة الثقافية بأقتصاد شديد على فترات متباعدة,الى جانب عمله في مجال الطب. سئل مرة من بعض اصدقائه المثقفين: لماذا انت مقل في الكتابة والنشر؟ فأجابهم: كلما هممت ان أكتب شيئا جديدا خطر في بالي وتفكيري, أجد غيري من المثقفين والأدباء سبقني اليه واجاد الكتابة فيه افضل مني, فأمزق اوراقي التي كنت كتبتها.

في هذا الكتاب تنويعة شظايا مرآة متناثرة أعتمدت فيها مقولة الدكتور علي كمال بفارق اني حاولت عرض افكار غيري التي أعجبتني رصانتها وحيويتها وجديتها في تداخل وتعليق مني مباشر تارة, او في عدم التعليق عليها تارة أخرى. تحسبا مني ان غيري ربما لم يطلع عليها.وان التعليق عليها سيفسد رصانتها الفكرية المميزة.

الكتابة في معظم سرديات الفكر والثقافة هي كتابة من نوع العرض لافكار اخرين سابقة في الادب والثقافة عموما يجري تناولها بالتحليل والنقد والاضافة عليها.وبهذا تصبح الكتابة السردية وفي الاجناس الادبية في غالبيتها الطاغية تراكما كميا-نوعيا. وقد نعثر في هذا التراكم الكمي الاجتراري المعاد المكرر التماعات نوعية تحسب على انها اضافات تجديدية على اصل النص والتناصات الاخرى معه. والرسائل الجامعية وكتابة البحوث التي لاتجد فيها عدة صفحات قليلة كتبها الباحث او الطالب وبعض المؤلفات والكتب وما يجتزأ عن بحوث الانترنيت جميعها نقل استنساخي صرف يخلو من الابداع وتظهر الكتابة الاستنساخية الحرفية في تحقيق المدونات وكتب التاريخ والتراث وفي البحوث والرسائل والاطروحات الجامعية اكثر.

لا اعتقد هناك كاتبا يمارس الكتابة مهنة او هواية لايمتلك في بيته مكتبة بصرف النظر عن عدد الكتب وضخامة المكتبة او في قلة العدد,ثم تأتي نوعية ما تحويه المكتبة الشخصية من كتب قد تكون في اختصاص علمي, ادبي, فني,ثقافي,فلسفي....الخ بما لاحصر له.

وضخامة المكتبة في عدد كتبها وتنوعها لاتكون قطعا جواز مرور صاحبها ان يكون كاتبا مبدعا او اديبا مبرّزا اذ ربما يكون صاحب هذه المكتبة من الكسالى الذين لايقرأون في الشهر كتابا او من هواة جمع الكتب ورصفها للمفاخرة والمباهاة اكثر مما يتوجب ان تكون ذخيرة ثقافية فكرية تنضج رؤى وافكار وسلوك مقتنيها. في هذه المناسبة اعترف اني لامتلك اكثر من مئة كتاب فقط موضوعة على ثلاثة رفوف بضمنها عدد من مؤلفاتي باكثر من نسخة واحدة. وليس بمستطاعي ان اشتري شهريا كتابين اوثلاثة بسعر خمسين الف دينار او يزيد. كتب احتاجها للاطلاع على الجديد والاستزادة المعرفية. لكنها بعيدة عني تماما متوفرة لغيري ممن يبخس قيمتها ولا يكلف نفسه عناء قرائتها. والاستعارة من المكتبات العامة غير متاحة كما هي الاستعارة من الاصدقاء مذلّة.

لايوجد كاتب او اديب يمارس الكتابة على الورق من غير ان يتوفر على آلة كاتبة اوقلم لكن الاهم ان يتوفر على المصادر والكتب الورقية ومصادر الثقافة والبحوث على الانترنيت التي يعتمدها مطالعة أو اقتباسا في مجال الكتابة في الاجناس الادبية والسرديات والنصوص.اما التي ينعدم فيها اعتماد المصدر المباشر في الاقتباس وتكون المصادر

حاضرة في ذهنية وتجربة ومخيال الكاتب فيما اكتنزه من مطالعاته وقراءاته التي تخص مجال كتابته فذاك نعمة وذخيرة ابداع لها اهميتها وقيمتها الكبيرة. ولو نحن الغينا حضور المصادر وآراء الاخرين لجاءت المؤلفات السردية سطحية وناقصة. باستثناء الشعر والرواية والقصة كاجناس ادبية ابداعية لها تقنياتها الاسلوبية الفنية المميزة. وتعتمد الجهد الشخصي الثقافي كمرتكز اولي اساس.

الكتابات الادبية والثقافية والفنية الخالدة المميزة الابداعية يحكمها التراكم النوعي والتجديد المستمر بالنقد والاضافة ولا يحكمها التراكم الكمي فقط كالذي يقتصر على تحقيق المدونات التاريخية القديمة والتراثية المعاد كتابتهاعشرات المرات واعادة طباعتها. لم يعد في عصرنا اليوم كتابات مقدسة لايطالها النقد والتحليل والمراجعة والتمحيص.او كما يعبر جاك دريدا بان ليس هناك نصا بريئا.بمعنى ضرورة استحضار القارئ المتلقي الادانة النقديةالمسبقة في مراجعة وتأويل النص في قراءة جديدة خاصة سابقة على النص قبل تداوله وتأويله حتى من قبل اخرين غيره.

(2)

يقع الكتاب في تمهيد وسبعة فصول الفصل الاول يعالج اشكالية توظيف الصوت وعلوم الألسنة في دراسة الموضوعات والمعارف في منهج البنيوية احدث النظريات النقدية الفلسفية. اشرنا الى تجربة ليفي شتراوس في الانثروبولوجيا البنيوية وتجربة (لاكان) في علم النفس وتجربة فوكو والتوسير في حفريات المعرفة.وان اللغة معطى قرين الوجود البشري سابق على اختراع واكتشاف النظريات وانساق المعرفة كافة دون استثناء. كما يتضمن الفصل موضوعة التوسير وتنظيره البنيوي المثالي في استهدافه كتاب رأس المال. واوضحنا مثاليته المنهجية في تطبيقها على مؤلف فلسفي-ايديولوجي يعتمد ديالكتيك المادة والتحليل المادي للتاريخ مما اوقعه في اشكالية فصل التنظير والفكر عن الموضوع، كما تطرقنا في هذا الفصل الى موضوعة هامة وهي التفكيكية الحفر الاركيولوجي في المعرفة لما لعلاقة الموضوع بالموضوعين السابقين عن البنيوية. كما اعطينا نبذة تلخيصية عن البنيوية التكوينية احدى فروع البنيوية واعتمادها المنهج التوفيقي في النقد الادبي العربي المعاصر وعلم الاجتماع.

الفصل الثاني يتالف من جزئين الجزء الاول من الفصل كرسناه للفن التجريدي المعاصر وازمة التوصيل والتلقي، كما تناولنا في هذا الفصل لغة التصوف، كلغة لها خصوصية باعتبارها لغة عصية على التلقي والاستقبال الجماهيري وذات بعد ميتافيزيقي يلتقي بشكل او آخر مع لغة التجريد الفني في إلغاء الفاعلية العقلية الحسية واستحضار اللاشعور الحلمي التأملي فيما وراء الطبيعة في انتاج المنجز التصوفي و الفني. والجزءالثاني هو سلسلة الالغاءات في فن الحداثة ويعتبر من احدث المواضيع واكثرها اهمية التي طرأت على تغيرات الادب والفن وموقعهما من التزام قضايا الانسان والمجتمع وهامشيتهما في الحياة المعاصرة.

الفصل الثالث يبحث في تعالق المصطلح المضموني المتداخل ما بين الثقافة والحضارة واللغة كاقانيم ثلاثة يصعب اعطاء احداها نوعا من الاستقلالية المعرفية من دون معالجة وشائج الارتباط مع الاثنتين الاخريتين. واعطينا مسحا فكريا لابرز الكتاب

والمفكرين العرب، وجزءاً آخر من الفصل اوقفناه على مقالة تعالج التخلف الثقافي والمجتمعي في الوطن العربي وما تحمله من ازدواجية القيم في اشكالية علاقة المثقف بالسلطة الحاكمة والمجتمعات المتخلفة. كذلك اوجزنا آراء ادباء ومثقفين في مسألة علاقة الثقافة العربية بالطائفية الدينية (ملف عراقي خاص).

الفصل الرابع: الجنس في الادب العربي، ثيمة ام هوية تجنيس؟ توزعته العناوين الفرعية التالية: توطئة، مقارنة هوية الذكورة والانوثة، وهوية التجنيس كيف نحددها، الجنس والجنسانية كثيمة ادبية، ونموذج الجنس الاباحي والخفي، الجنس والعبودية. التعالق الجنسي في الاسطورة والدين ويتركز البحث فيه عن التعالق الجنسي في الاسطورة السومرية مع نشيد الانشاد في التوراة. كان تركيزي ليس مسحا للجنس والجنسانية في الادب العربي كما فعل غالي شكري في كتابه (ازمة الجنس في الرواية العربية) وفشل كثيرا. الجنس في الادب العربي عنوان فضفاض واسع ومتشعب لم يحدد غالي شكري اين ازمة الجنس في الرواية العربية؟. وعند ايّا من الروائيين العرب.؟ في وقت اراد تحشية كتابه اقتباسات اجنبية و قفزات دخيلة على موضوعة بحثه. في ادخاله مقتبسات نماذج روائية جنسية من الادب الغربي الاجنبي. فاضاع موضوعة ازمة الجنس في الرواية العربية عنوان كتابه.الكتاب لايمت بصلة نقد ادبي او ثقافي بازمة جنس روائي عربي كما اعلن عن ذلك غالي شكري في عنونة كتابه.

الفصل الخامس الموت في الفكر الفلسفي الغربي وفي اللاهوت والديانة المسيحية تضمن عرضا معمقا للموت الوجودي للانسان عند فلاسفة الاغريق والرومان مرورا بابرز فلاسفة عصر النهضة وصولا لفلاسفة الوجودية الحديثة والفلاسفة المعاصرين. استعراض الموت كمفهوم فلسفي وجودي محوري تتعالق في معالجته الفلسفة والدين وتحديدا في اللاهوت والمسيحية. واعطيت نهاية الفصل تلخيصا وافيا عن الموت الوجودي في الفلسفة وتعقيد وتداخل مشكلاته.

الفصل السادس: مطارحات ثقافية لآراء ابرز المفكرين العرب والاجانب توزعتها عناوين فرعية اكثر من عشرة. في الفلسفة والثقافة والفكر.تمثل تغطية مختصرة وافية لقضايا ثقافية عالقة مثل التفسير الذري للكون عند الاغريق وفرعونية طه حسين مع المتنبي. وهناك مواضيع تتعلق بقضايا اسلامية ساخنة منها اجتهاد الشيخ علي عبدالرازق عام 1961 في اصدار كتابه (الاسلام واصول الحكم..) الذي اعلن فيه معارضته الشديدة لاستحداث عاصمة للخلافة الاسلامية في مكة او في الموصل وكذلك القاهرة. بعد سقوط آخر خلافة اسلامية في تركيا على يد كمال اتاتورك –اذار 1924 -، كما شارك في هذا الموضوع حول الخلافة الاسلامية الشيخ رشيد رضا وشكيب ارسلان وآخرين. مواضيع هذا الفصل تتوزعها قضايا ماثلة في حياتنا اجري تسليط الضوء عليها واسقاطها على حاضرنا. فهي لازالت محتفظة بديناميكية شغالة في الفكر الجمعي السائد وفي التعليم والجامعة وبعض المرافق الثقافية. بعضها يحتاج الى طرح البديل الذي يقومها وبعضها الاخر يحتاج الى رأي داعم يسندها ويعمل على نشرها في تحديث ثقافة وسلوكيات المجتمعات العربية.

الفصل السابع: شظايا المرآة- فواصل بانوراما هي نتف واجتزاءات بعضها ينتهي بسطرين او اكثر والاخر ينتهي بصفحة او اكثرعددها مايقرب من اربعين اجتزاءاً من كتب ومؤلفات حيث توصيل الفكرة للقارئ باقل وموجز الكلام والعبارات. يصعب نقدها او التعليق عليها او الاضافة لها، وتغني القارئ عن مطالعة كتاب في نفس المنحى فهي مواد تثقيفية جاهزة في تلخيص وافٍ ممتع.

بقي ان اختم لماذا عنوان الكتاب: افكار ومفاهيم ممنوعة من الصرف وكنت متقصدا الاختيار، إذ ان الممنوع من الصرف في اللغة العربية هو وجود مفردات وكلمات تأخذ فيها احكام وعلامات الرفع والنصب والجر الممانعة في التغيير، اي لا تتبدل علامات المفردة حسب موقعها من الاعراب، فهي تلازم المبني في النحو العربي الذي لا تتبدل علامات الاعراب فيه مع تغير موقعه من الجملة.

اما الجانب الثاني من الممنوع من الصرف الذي قصدته فهو باعتقادي نصوص لا تتقبل المساس بقيمتها الفكرية في الطعن النقدي الايديولوجي المسيس، فهي من حقائق ثقافتنا المعاصرة والقديمة، التي تأبت على الوصاية السلطوية الحاكمة القامعة للفكر النير الحر، ومنعها من التداول القرائي واستطاعت كسر حاجز الحظر المفروض مجتمعيا تقاليديا، وسلطويا حاكما عليها.

علي محمد اليوسف
الموصل - 2015

الفصل الاول
البنيوية-النظرية والمنهج المثالي التطبيقي

الفصل الاول
البنيوية-النظرية والمنهج المثالي التطبيقي

اولا: لغة الصوت واللغة المكتوبة في توظيف البنيوية

اذا ما اخذنا على محمل الجد كما يراد لنا التسليم به من اعتبار نيتشة هو اول من استبعد الميتافيزيقيا الفلسفية والمعرفية التي سادت قرونا طويلة قبله. وانه – نيتشة– يمثل التمفصل الفلسفي المعرفي الوحيد الذي الغى كل ما سبقه من ارث الميتافيزيقيا باعتبارها لغوا غاطسا في مستنقع العدمية والفوضوية غير العقلانية ممثلة باشكالية اللغة. هذا الرأي من وجهة نظرنا تضخيم فلسفي واستنباط لا تاريخي ولا معرفي دقيق او صحيح. اذ يوجد هناك من وضع وفهم نيتشة فهما قاصرا منحازا على حساب الحقيقة. صنّف هذا البعض هيدجر كفيلسوف ميتافيزيقي وهو الوجودي المعروف بآرائه المعاصرة التي هاجم فيها الميتافيزيقيا مطالبا انهاء هيمنتها لقرون طويلة. واعتبر هيدجر أن نيتشة نفسه هو آخر المتافيزقيين. كما هاجم هيدجر البنيوية معتبرا اياها من مخلفات الميتافيزيقيا التي وصلتنا وتم بعث الحياة فيها. ومثله فعل جاك دريدا في اعتباره البنيوية برمتها ضربا جديدا من الميتافيزيقيا على حد اقرار الباحث احمد عقلة العنزي في بحث له نتناوله لاحقا.الى ذلك ذهب ايضا البعض ممن اعتبر الحداثة وما بعد الحداثة التي خرجت البنيوية من تحت عباءتيهما واعتبروهما مرحلتين متداخلتين من مراحل العقم الفكري الفلسفي الفوضوي العدمي. وهذه ايضا مغالاة في الحكم والاستنتاج غير العقلاني والتاريخي الصحيح. فمن المتعذر قبول امكانية الغاء معطيات ومنجزات قيم الحداثة وما بعد الحداثة انهما كانتا عبثا معرفيا واشكالية لغوية بالاساس لاغير. جاءت البنيوية الغاءاً وتجاوزا مشروعا لهما وحتمية تاريخية تطورية اقصتهما.

من المعروف رغم معطيات نيتشة الفلسفية اللامعة الا ان الكثير من مؤرخي الفلسفة وبعض الفلاسفة المعاصرين يذهبون الى ان فلسفة نيتشة لم تقد الموروث الفلسفي السابق عليه سوى نحو العبث والعدمية والجنون والاغتراب لا اكثر من ذلك. كما لم يفتح نيتشة طريقا سالكا امام ظهور البنيوية او غيرها من مدارس المعرفة النقدية الحديثة. وخير دليل على ذلك ان سارتر في بنائه الوجودية الحديثة بمرتكزاتها الثلاث الوجود لذاته او من اجل ذاته والوجود في ذاته – العدم – الحرية. فهو اخذ اي سارتر اكثر من فكرة فلسفية سابقه عليه فقد اخذ عن سورين كيركارد وشوبنهاور وغيرهما بنفس الوقت الذي اخذ عن هيدجر ونيتشة. كما هو الحال بالعود الابدي لنيتشة المستقاة عن هيراقليطس وقبله فلاسفة الاغريق القدماء منذ القرن السادس ق. م. والعود الابدي لنيتشة لم تكن فتحا تجديديا غير مسبوق في الفلسفة. وان كان تمسك نيتشة به شديدا. الااننا نجد ارهاصات العود الابدي في كتابات هايني وهولدرين وبلانكي وجويو وهناك اشارات غامضة للعود الابدي لدى كلا من بايرون وسبنسر.

وعلى خلاف الذين التقطوا الدرة الثمينة والفتح المعرفي الفلسفي التجديدي الفريد لنيتشة كما يفهمه ويبشر به الباحث احمد العنزي. فهو احد الذين يعتبرون نيتشة الملهم الروحي للفلاسفة المعاصرين في سعيهم للقضاء على الميتافيزيقيا والهراء الفلسفي

المتعالق معها. وان افكار نيتشة ايضا حسب هؤلاء مهدت لظهور كتابات اقطاب البنيوية امثال ميشيل فوكو وليفي شتراوس ود ي سوسير ورلان بارت وجاك دريدا وجيل ديلوز والتوسير في اشتغالاتهم التخصصية المنوعة على ضروب موضوعات البنيوية المختلفة. ونكرر ونقول ان هذه المصادرات والاستنباطات غير صحيحة ولا تكتسب الموضوعية في اعتبار واعتماد سذاجة تحليلية ان كل من اتيح له قراءة نيتشة من فلاسفة البنيوية اصبح تلميذا له.لا تقاس الامور بهذه البساطة.

يذكر الباحث احمد العنزي ان نيتشة:(اعتبر اشكالية القيم الميتافيزيقية سوى لغو واشكالية لغوية بامتياز. لذلك اعطى نيتشة اللغة اهمية مميزة ومكانة مركزية. وهو ما تابعه هيدجر الذي اعتبر اللغة مسكن او بيت الوجود. فلم يتبق اذن من رواسب الميتافيزيقيا سوى هذا المسكن الصغير اي اللغة)[1].

لايوجد اي سند فلسفي تاريخي معرفي يؤكد صحة ان اللغة كانت ميزة وبؤرة مركزية في فلسفة نيتشة. ولم يسبق لاحد ان ادعى ميتافيزيقيا اللغة هي آخر المتبقي من رواسب الميتافيزيقيا الفلسفية كما مر بنا عند الباحث. لا في كتابات نيتشة وافكاره الفلسفية ولا في كتابات من اشادوا بميراثه الفلسفي واستاذيته لهم من رواد فلاسفة البنيوية امثال سوسير او شتراوس او فوكو او بارت او التوسير الذي هو اكثرهم مغالاة في التطرف البنيوي المثالي التجريدي التهويمي في محاولة تطويعه الوقائع التاريخية والسرديات االكبرى والموضوعات المعرفية قسرا لمنطق الفوضى الفكرية باسم الاخلاص للبنيوية – يراجع تفاصيل ذلك في موضوعة التوسير ومحاولته البائسة في الاجهاز على كتاب رأس المال من ضمن موضوعات الفصل الاول من هذا الكتاب -.

ولم يذهب احد من هؤلاء الى اعتبار اللغة الأرث الاخير المتبقي من رواسب الميتافيزيقيا. اللغة التواصلية التداولية مرتكز ووسيلة اعتماد ظهور البنيوية في جميع ونواحي اشتغالاتها في قضايا الانثروبولوجيا والتاريخ وعلم النفس والادب والاساطير والسرديات العامة.

مع كل هذا نجد من اعتبر اللغة الارث الاخير المتبقي من رواسب الميتافيزيقيا بخلاف المنطق العلمي الفلسفي التاريخي الذي يشير باطلاق انه لولا اللغة لما كانت البنيوية ولا غيرها من المعارف الانسانية. وفي البدء كانت الكلمة كما وردت في اللاهوت.

ام علينا فهم الامر بالمعكوس كما يرغب الباحث ان البنيوية كمصطلح غائم يتقدم اللغة بدلا من اعلائه شان اللغة – وهذا هو جوهر ما نادت وجاءت به البنيوية في جميع معالجاتها في فضاءات المعرفة – تصبح البنيوية هي تحطيم هيكلية النسق اللغوي الشكلاني والمضموني. ام بالعكس ان اللغة متقدمة على البنيوية كنظرية ومنهج وجدت البنيوية في اللغة رمزية تاريخية غير مسبوقة غير مكتشفة. وملاذا مسعفا لها في معالجة قضايا وامور ومشاكل عالقة في الفلسفة والانثروبولوجيا والتاريخ وفي الايديولوجيا والسرديات الكبرى والادب وغيرها. هي من اختصاصات وميزات الرمزية اللغوية البنيوية والتداول المعرفي التواصلي في الاشتغال على وسيلة اللغة حصرا. ولم تكن

([1]) د. احمد عقلة العنزي-البنيوية اللغوية عند دي سوسير-عالم الفكر الكويت-ع2 مج42 ص43.

البنيوية ولا غيرها من نظريات المعرفة ان تظهر وتكون الا واحدة من اختراعات ومكتشفات مجالات اللغة. فاللغة سابقة معرفية ماديةعلى النظرية البنيوية او غيرها من النظريات والمناهج الفلسفية. ولم تكن ولن تكون النظريات والمعارف المنهجية سابقة دالة تتقدم اللغة. اللغة ميراث تاريخي متطور لا ميتافيزيقي قبلي لابعدي في مختلف التوظيفات والاشتغالات المعرفية الفكرية والتاريخية القديمة والمعاصرة. اللغة هي المرموزات اللغوية الدالة التوصيلية العابرة للازمان والتاريخ وهي المهماز القبلي الذي اعطى الفتوحات النظرية المعرفية مغزى الظهور.

لا نعتقد ان الارث المعرفي العلمي والفلسفي علة ميتافيزيقيته هو في اشكالية اللغة وميتافيزيقتها بامتياز كما عبر عن ذلك الباحث العنزي. بل ذلك الارث اشكاليته فكرية عقلية وليست لغوية وليس بمعزل عن كل المستلزمات الضرورية التي تحكم المادة والظواهر والطبيعة والانسان والتاريخ والمعارف بالتغيير المستمر والتطور الزمني-الحضاري.

اي ضيق افق ودوغماتية عمياء ان نعتبر جميع القضايا التي شغلت البشرية قبل ولادة البنيوية هي محض هراء ميتافيزيقي... وماذا وصلنا من ارث هذه الحقول المعرفية التي اعتمدتها البنيوية في النقد والتطوير الجديد المحتمل.؟ وعلى ماذا طبقت مفاهيمها الفكرية المنوعة في المراجعة ومحاولة اعطاء البدائل لما اخفقت به الحداثة وما بعد الحداثة... ان جدل وحركة المادة والطبيعة والانسان والتاريخ يشير الى بداهة معرفية انه لا يمكن خلق قناعات جديدة وقراءات جديدة لميراث الانسانية بمعزل عن منهجية نقد ورفض او اعتماد بعض ما توارثته البشرية في هذه المجالات. والجديد يتخلق وينبثق دوما من رحم القديم. ان مشكلة البشرية ليس في اشكالية ميتافيزيقيا اللغة. وانما الاشكالية في المنجز البشري من معارف وافكار ونظريات يطالها التغيير الزمني التاريخي بالاضافة والتجاوز.

البنيوية نظرية ومنهج مراجعة فكرية واسلوب نقدي قابل للقبول والاخذ به في نفس وقت انه قابل للدحض وابطال وتوقف فعالياته بحكم التطور التاريخي الزمني. وتمجيد البنيوية ليس معناه غلق الابواب امام بروز تيارات معرفية جديدة لاحقا لعل التفكيكية ومنهج حفريات اركيلوجيا المعرفة احداها. وكذلك البنيوية التكوينية التوليدية التي تقوم على التوفيقية هي واحدة من مناهج تطور البنيوية وتعدد اشتغالاتها.

يستبعد الباحث العنزي – دكتوراه فلسفة معاصرة – ان يكون للغة غير الصوتية اشتغالا مع شتراوس قائلا: (عندما نكون بصدد الحديث عن البنيوية كحركة علمية علينا ان نسجل اننا لم نعد في الحقيقة امام بنيوية واحدة كما نادى بها فردينان دي سوسير 1857–1913 سرعان ما وجدت اصداء واسعة وانتشرت في ميادين مختلفة وحقول اخرى غير اللغة)[1].

(1) المصدر السابق ص42.

ويضيف (اننا مع ليفي شتراوس 1908 – 2009 اصبحنا بصدد بنيوية انثروبولوجية اهتمت بدراسة حياة الانسان البدائي محاولة فك شفرة رموز الاساطير البدائية.... الخ.) [1]. البنيوية في تفرعاتها المختلفة في مواضيع لاتعتمد علوم اللغة واللسانيات هي الاخرى لم تكن اشتغالاتها خارج نطاق اللغة المكتوبة . بل خارج موضوعات دي سوسير في تناوله اللغة الصوتية والكلام الشفاهي.

وصف الباحث البنيوية بانها حركة علمية بعيدة عن اشتغالات واهتمامات اللغة.- يقصد هنا باللغة علم الاصوات واللسانيات اللغوية الصرف وهو لا يقصد هنا اللغة بمعناها المعجمي الشامل كتابة وقراءة. ولكن العلمية في اي منحى من ضروب التجريبية العلمية تكون خاصية اللغة كرمز تواصل تعريفي تداولي غير مستبعدة ولا تستغني عنها جميع العلوم الانسانية والطبيعية في نقل وتوثيق منجزاتها واضافاتها الجديدة.

ولو نحن القينا جانباً العلوم الانسانية الانثروبولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع والادب والسرديات والانساق الايديو لوجية...فهذه جميعا علوم توثيقية تقوم على رمزية اللغة التواصلية التداولية المكتوبة قبل كل شيء آخر.

وهذا الاعتماد او الواسطة اللغوية في نقل الافكار والمعارف وشكل اللغة يسبق الفكرة العلمية والمضمونية (الموضوع) التي تستوعبها اللغة كحامل دال تواصلي يتم عبر اللغة كاداة استقبال وتلقي في مرموزاتها واشاراتها المكتوبة المقروءة. وتجريد اللغة المكتوبة والمقروءة عن هذه العلوم والمواضيع والمعارف يصبح من المحال نقلها كمادة تلقي وتواصل معرفي وثقافي مع الاخرين. وبهذا المعنى المقارب يقول دي سوسير: (اللغة سابقة على الفكر بل هي تستوعبه وتحتويه كما يحتوي الكوب الماء.وهذا يعني ايضا عدم وجود شيء خارج اللغة. وحقيقة الفكرليست مادية. وانه ليس ثمة افكار مسبقة ولا شيء واضح المعالم قبل ظهور اللغة.) [2]. ان قول دي سوسير كما نسب اليه ان حقيقة الفكر ليست مادية خطأ منهجي باعتباره يعتمد المثالية في التفكيروهذا لايلزم غيره الاخذ به كمسلمات. كما نجده يحذر من اعتبار اللغة بعدية غير قبلية في انتاج المعارف الانسانية وهوما يدعم وجهة نظرنا التي نؤكد عليها. وتتقاطع تماما مع ماجاء على لسان دي سوسير في الاقتباس اعلاه في قوله": ليس ثمة افكار مسبقة ولا شيء واضح المعالم قبل ظهور اللغة.

في المقابل نجد العلوم الطبيعية العلمية الصرف التي تهتم بالانسان كجسد وروح وعقل ونفس هي الاخرى لايمكنها الاستغناء عن مرموزية التواصل المكتوب(اللغة) مع الاخرين اجتماعيا. حتى في علوم الرياضيات والهندسة والطب والكيمياء والفيزياء تكون فيها مرموزات اللغة تواصلية – سيميائية في شكل المعادلات وكتابة صياغة النظريات التي في الغالب عادة ما تكتب بغير اللغة الدارجة اجتماعيا. فهذه العلوم تكتب وتنقل مفاهيمها بلغة رمزية خاصة تسمى المعادلات الرياضية والفيزيائية والكيماوية كما هو معلوم.

---

(1) المصدر نفسه، ص44.

(2) المصدر السابق ص 51.

لا نعتقد هنا يبقى معنى مطلوب القول ان البنيوية علميا وبحثيا انتشرت خارج نطاق بنية اللغة الصوتية وعلوم اللسانيات كما بدأها واعتمدها دي سوسير. فهذه مسألة لا تحتاج كثيرا من النقاش اذ يتعذر دراسة كل موضوعات المعرفة بنيويا نظريا ومنهجيا بلغة الصوت والكلام الشفاهي المنقول فقط.

وعندما نأخذ شتراوس في الانثروبولوجيا البنيوية او التوسير في نقده السرديات الكبرى والانساق الايدولوجية القارة نجد من العسير المتعذر في هذه الموضوعات التاريخية والفلسفية نقل وتوصيل رؤى وافكار جديدة من غير اعتماد فك شفرات ورموز لغوية وصورية مكتوبة توارثتها اجيال. وهي رسومات وكتابات لغوية جيولوجية يتم دراستها وفق نظرية ومنهج البنيوية في حفريات المعرفة نجدها في مخلفات الانسان البدائي والقبائل وفي الاساطير والاديان وما تركوه لنا من اثار حضارية وثقافية قديمة جرى اكتشافها في احقاب تاريخية متلاحقة تقوم البنيوية بنقدها واعادة قراءتها.

على سبيل الاستشهاد كان من الصعب جدا دراسة الحقبة التاريخية الفرعونية من دون اعتماد الكتابة والنقوش والرسومات في اللغة الهيروغليفية القديمة لغة المدونات الحجرية والاثارية والحفريات لتلك الحضارة.

وقل مثل ذلك في اللغة المسمارية السومرية في تاريخ حضارة وادي الرافدين. وفي دراسة مخلفات واثار ولغات اية حضارة عالمية سادت على الارض في حقبة زمنية تاريخية معينة.

وللتوضيح في مثال على ذلك فقد لعبت الصورة والعلامات والرسومات البسيطة في المرحلة البدائية للبشرية دورا مهما في توصل الانسان اختراع الكتابة.

وتعبر عن ذلك الباحثة د.فاطمة بدر قائلة: (ان الصورة هي اول شيء لجأ اليه الانسان البدائي للتعبير عن نفسه وعن افكاره. فقد كانت الحروف الهجائية تشكل صور الاشياء والطيور والحيوانات المحيطة بالانسان الاول. فالصورة مخزونة في عقل الانسان الباطني ومحفورة في خياله ومصبوبة في تجاربه الذاتية لتعبر عن مكنوناته لانها تمثل وعيه الاول. فقد كانت الجماعات البشرية قبل اختراع الكتابة تقوم بمطابقة دوال العلامات وما تشير اليه وتوحد بين الشيء وصورته. لذا كان الانسان في العصر الحجري القديم عند رسمه للحيوان على الصخر يعتقد انه انتج حيوانا حقيقيا. ويذكر ليفي بريل في كتابه العقلية البدائية عن اعتقاد هندي احمر رأى باحثا يقوم بأعداد صور تخطيطية لمجموعة من الثيران البرية,بأن الباحث في عمله ذاك وضع الثيران البرية في كتابه لذا لم تعد عندهم ثيران منذ ذلك الحين)[1].ما اردناه في هذا المثال ان اللغة قرين الوجود البشري ولا لغة ولا معطيات لغوية خارج ثنائية الوجود-اللغة. الشيء الآخر ان اللغة في جميع مراحلها هي وجود عقلاني حتى في اشكالها البدائية في مثال الرجل الهندي الذي فهم اللغة فهما سحريا خرافيا فحدود فهمه الاسطوري هو تفكير عقلاني ابن مرحلته التاريخية البدائية.

وعندما نقول ان البنيوية في منهجها حفريات المعرفة تسعى لفك مرموزات الاساطير او بعض الرسومات النقشية الاثارية الحجرية وكذلك في المدونات التوثيقية التاريخية للاستدلال على معطيات معرفية غير مكتشفة فانها لاتعتمد في تنقيباتها غير اللغة

---

(1) د.فاطمة بدر/ الصورة في السرد الروائي والسرد السينمائي/ مجلة الاقلام العراقية العدد2 حزيران، 2010.

المكتوبة والمقروءة المتداولة وليست اللغة الصوتية او علوم اللسانيات. اللغة المكتوبة هي الوسيط والوسيلة المعرفية الوحيدة في نشر وتثبيت الجديد في مكتشفات وحفريات جيولوجيا المعرفة. ونقلها وتداولها على وفق منهجية واستدلالات جديدة غير مكتشفة من خلال التوظيف البنيوي البحثي.

ومن تناقضات الباحث العنزي في البنيوية الخلط بين البنيوية نظرية ومنهج نقدي لكافة الموضوعات التي تعنى بالانسان والطبيعة والتاريخ وعلم النفس وبعض العلوم الاخرى وبين اللغة المكتوبة المقروءة كاداة توصيل وتلقي وحيدة لتلك الموضوعات. يقول الباحث ص40: (المحاولة البنيوية من وجهة نظر جاك دريدا تقوم على مركزية الصوت واسبقية الكلام على الكتابة. وكذلك تكريس مركزية العقل والاصل الميتافيزيقي من خلال اللغة).

كما اشرنا سابقا لاتعتمد البنيوية في دراستها المعارف والموضوعات الانثروبولوجية والسرديات العامة وعلم النفس والطبيعة والتاريخ بالاعتماد على مركزية الصوت في اللغة واسبقية الكلام الشفاهي المنقول اجتماعيا على ثانوية اللغة المكتوبة التدوينية المقروءة.الا فقط عند دي سوسير في توظيفه اللغة الصوتية المنطوقة وآخرين من فلاسفة اللغة.

نعم بعض فلاسفة وباحثي وعلماء البنيوية اشتغلوا في مجال النقد الادبي والثقافي فقط على مركزية الصوت واللسانيات وليس لغة الكتابة في التواصل المعتاد. في مقدمتهم ياتي فينجغتشين ونعوم جاموسكي ودي سوسير. لكنهم لم يهملوا لغة الكتابة والقراءة في توضيح افكارهم الفلسفية.

الموضوعات الهامة الكبرى في الفكر والفلسفة لم يتم الاهتمام في دراستها ونقدها ومراجعتها منهجيا بنيويا في اعتماد مركزية العقل فقط. فمدارس الحداثة وخصوصا ما بعد الحداثة والبنيوية جميعا شككت بكل اليقينيات العلمية والتاريخية والسردية والفلسفية القارة طويلا ومن ضمنها التشكيك بهيمنة العقل والعلم. واعتبروا الكثير من الانجازات البشرية في تلك الموضوعات غير مقنعة وناقصة.كما اعتبروا كل نص في تلك الموضوعات غير بريء. بمعنى وجود غايات ودوافع سياسية مصلحية وراءها. واعتبروا ايضا تلقي وقراءة وتاويل اي نص مكتوب يحتاج قراءة نقدية مغايرة للسائد.

نؤكد للمرة الثانية استحالة التطبيق التجريبي للافكار في اعتماد بنيوية مركزية الصوت واسبقية الكلام على الكتابة اللغوية المجتمعية.وفي الدراسات التخصصية المعرفية باستثناء ما يتعلق بالادب والموسيقا والفنون. فالبنيوية كمنهج يشتغل على حفريات جيولوجيا البحث والمعرفة تكون لغة الكتابة التوصيلية التداولية مركزية في هذا النوع من الموضوعات والدراسات تتراجع فيها مركزية اللغة الصوتية التي هي تخصصي معرفي دقيق. امام الطموح السسيولوجي في المعرفة التي تبغيه البنيوية. بخاصة البنيوية الشكلانية التكوينية او التوليدية.

اذن ما المقصود قول الباحث تكريس الاصل الميتافيزيقي من خلال اللغة... واي لغة يقصدها الباحث... واي اصل ميتافيزيقي... !؟

اللغة وعاء للوجود البشري في جميع ظواهره وتمظهراته. ووسيط تواصل اجتماعي بشري ولم تكن اللغة ميتافيزيقية يوما ما. الموضوع الفلسفي من غير شكل اللغة كمضمون يمكن ان يكون ميتافيزيقيا. واللغة التواصلية اداة توصيل ونقل الموضوع ووعاء للافكار. واللغة حيادية بالنسبة لمضمون الموضوع. وهي الحيز الذي تصب فيه المعارف الانسانية. اللغة بالمعنى المجتمعي كاداة توصيل وتلقي تسبق الفكرة المعرفية او الموضوع او البحث النظري او التطبيقي وهي التأطير الشكلي الظاهري والموضوعي في المعرفة والسرد على السواء.

الدراسات الألسنية للادب فقط تؤكد – ظهور البنيوية التكوينية او التوليدية كحركة وكاتجاه او مدرسة نقدية في البحث اللغوي والنقد الادبي والثقافي وكذلك في علم الاجتماع والسرديات..الخ-.وتعتبر البنيوية التكوينية هي الابرز في مجال النقد الادبي.وتعتمد المبدا التوفيقي الذي يمزج مابين الجدل المادي والتفسير التاريخي الماركسي وبين الشكلانية البنيوية. في عملية توفيقية توليدية للافكار الجديدة او نقد القديم منها. وهذه تختلف عن البنيوية كنظرية تقوم على توظيف علوم اللغات الالسنية ولغة الصوت فقط. وتوضيح اكثر ياتي في مبحث اخر من هذا الفصل.

البنيوية نظرية ومنهج مثالي عند دي سوسير لا تقيم وزنا للتفسير المادي للاشياء والتاريخ. البنيوية الصوتية تروم لوي عنق الوقائع والموضوعات والفكر تحت وصاية مراجعتها المثالية النقدية المقطوعة الصلة التجريبية التطبيقية بما يتوجب ان تكون عليه تلك الموضوعات. البنيوية اللغوية الشكلانية استبدلت الفيض الميتافيزيقي في الفلسفة منذ فلاسفة الاغريق القدامى وصولا الى افلاطون وارسطو. وكذلك التخمة الميتافيزيقية في التفسير اللاهوتي للعصر الوسيط الى نوع من الفيض اللغوي الشكلاني الذي يعتمد اللغة منهج معالجة الموضوعات وقراءتها قراءة نقدية شكلانية جديدة. ولا تقر البنيوية الصوتيه ان اللغة وجود مادي سابق على الوجود الواقعي للاشياء والطبيعة والانسان فهذه جميعها مع اللغة وجود مادي سابق على اي نظرية او منهج او تفسير فلسفي. اللغة معطى عقلي اجتماعي تسبق اي تفسير او نظرية او منهج يتوخى نقد او اعادة صياغة او تفكيك للوقائع الموجودة باستقلالية موضوعية.

لا اعرف لماذا يتحفظ الباحث عن حسم مصطلح البنيوية على صفحات بحثه كاملة.. في ان تكون البنيوية حركة او اتجاه او مدرسة او نظرية او تياراً او منهجاً. ويعتبر الباحث التمييز في ان تكون البنيوية نظرية ام منهجا.. سؤال تقليدي يجد ليس من واجبه الاجابة عنه. هذا ما ورد في بحثه على لسانه ص 41.

ثم اذا كانت البنيوية باعتراف الباحث ربما تكون مدرسة نقدية في البحث اللغوي والنقد الادبي والثقافي... وفي موقع سابق اشرنا له ان البنيوية عنده حركة علمية في مجالات معرفية اخرى غير الادب. فاين يكون موضع اللغة في هذا المتحف البنيوي هل هي لغة الصوت والكلام...ام هي لغة الكتابة المقروءة ام هي كما يعبر الباحث اشكالية الميتافيزيقيا اللغوية...؟ وان كنا نتحفظ كثيرا على تسمية ميتافيزيقيا اللغة ولم يوضح ما المقصود بذلك. فاللغة براينا رموز واشارات متفق على عقلانيتها سواء في الاساطير

والميثالوجيا والعقائد الدينية الخرافية. او جاءت هذه الرموز عبر الموروث المنجز للبشرية في المجالات البحثية كافة.وهي بعيدة تماما عن المجال الميتافيزيقي.

بالتاكيد ان تغليب لغة الصوت والكلام الشفافي في النقد الادبي وفي دراسات علم اللغة بعيدا عن اللغة المكتوبة في المنهج البنيوي النقدي لا يكفي.فقد يصبح النقد الادبي البنيوي المعتمد لغة الصوت والكلام يشبه كتابة – نوتة – موسيقية بعيدة عن معالجة اشكاليات الادب والنقد الثقافي. من هنا يمكننا طرح اهمية ما جاء به غولدمان في البنيوية التكوينية لحل هذا الاشكال الصعب.وذلك في تظافر المفاهيم الماركسية مع البحث التوليدي التوفيقي ولنا توضيح اكثر قادم. والادب يحتاج لغة كتابة ايضا في كل الاحوال ولا غنى عن ذلك. لذا نجد خروج البنيوية على الرموز الصوتية واللسانية التي لم تكن صالحة في التطبيق الانثروبولوجي لدى شتراوس ولا لدى لاكان في علم النفس البنيوي ولا لدى جاك دريدا او فوكو او التوسير في مباحث البنيوية في السرديات والانساق الايدولوجية الكبرى. ولا في المعارف والدراسات الفلسفية التي كانت قيد المراجعة والقراءات الجديدة للمنهج البنيوي.

ثانيا: التوسير والتنظير البنيوي في استهداف كتاب رأس المال

اشار الفيلسوف الماركسي المجري جورج لوكاتش قائلا: ان تنبيه ماركس كي لا نعتبر "هيجل" كلباً فاطساً، ظل حرفا ميتا للكثيرين من الماركسين الصالحين !!ثم جاء الفيلسوف الفرنسي "التوسير" متعكزاً على مثالية هيجل المتعفنة حسب اجتهاده في استهداف الماركسية في عمودها الفقري، كتاب رأس المال.

واعتمدنا في هذه المداخلة لافكار التوسير على كتاب الاستاذ محمد علي الكبسي قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، وترجمته لآراء التوسير عن الفرنسية الفصل الاول بعنوان: "التوسير ومنطق الاختلاف".كتاب رأس المال حسب التوسير لم يعد شيئا منتجا، بل حاملاً لمفعولات العلاقات باعتباره "بنية" فهو ابعد من ان يشير الى الواقع لانه منتج للواقع من خلال قوانينه[1].

ان مفهوم ومصطلح بنية ترد هنا عند التوسير، ان البنية هي حامل العلاقات المنفرزة والمنبثقة عن واقع معين، او فاعلية معينة، وليست "البنية" كما نتداولها في ادبيات ثقافتنا الفكرية السيسيولوجية انها تموضع اجتماعي في الواقع، فمرة يعتبر التوسير البنية هي علاقات الانتاج فقط، وفي ثانية يعتبر كتاب رأس المال مرادف البنية، كما مر بنا. ويعتبر كتاب رأس المال "بنية" معرفية لا علاقة لها بالواقع العيني.

التوسير لا يعترف بواقع عيني بدليل قوله" اذا كانت البنية هي الثابت الوحيد القابل للمعرفة باعتبارها علاقات انتاج، واذا كانت لا تتكون إلا خارج كل صلة مباشرة مع العيني، فهي اذن ليست ترجمانا للواقع بل انتاجاً يتحدد فقط من خلال التصورات والمناهج".

ويقول ايضا " الواقع ليس موجودا بل يتحول الى موجود والعملية الحقيقية، تتمثل في الممارسة النظرية، وهذا يعني ان هذه الاخيرة تعني تطورا لمجمل تاريخ المعارف،

---

(1) محمد علي الكبيسي عن التوسير L.Althusser : Ibed Tom , p.170

هذا التطور لا نبلغهُ إلا بالابتعاد عن الزوج (رأس المال/ تناقض)، لأن التناقض يجب فهمه نظريا على انه فعالية واسلوب تتمظهر فيه البنية ومن هنا جاءت ضرورة مصادرة الارث الهجيلي[1].محاولة التوسير بناء فلسفة مثالية ابتذالية يلصقها بالماركسية بادانته لها على اعتبار انها عاشت قرونا طويلة في وهم الايدويولوجيا والتقسيم الطبقي. وكيف يمكننا السير مع نظرية التوسير وافكاره التي ترى في البنية هي علاقات الانتاج فقط؟ متجنبا قوى الانتاج(الشغيلة) وسخريته من التناقض الطبقي وينكر ان تكون البنية التي هي حامل علاقة ان يكون لها اية صلة بالواقع العياني والمادي وتاكيد ذلك قول الاستاذ الكبسي (ان التوسير يسعى لجعل المادية التاريخية ممارسة نظرية-هكذا- وذلك عن طريق تحويل مواضيع المادية التاريخية وفصلها عن جدل الواقع العياني. وتحويلها من مجرد مواضيع عاكسة للواقع الى تصورات تنفصل عن الواقع.لانها تحولت الى منظومة مفهومية.) [2] يؤكد التوسير ايضا: "اما الافراد والبشر الواقعيون وكل فعالياتهم ليسوا سوى مشكلة زائفة تسربت من الارث الهيجلي، وهكذا يتأكد ان "البنية" وحدها تتمكن من العودة الى "الكلية" بصيغة علمية"[3].

لا يتسع المجال في مقالة ادراج فصل التوسير من كتاب الكبسي المشار له كاملا، لكن خرجت عنه بالانطباعات التالية دحضا لمقولاته التجريدية المعرفية المثالية:

- الفرد برأينا هو جملة علاقاته الاجتماعية، بضمنها بالتأكيد العلاقات الاقتصادية والثقافية وغيرها، وهي عبارة سبقت لماركس صحيحة وسليمة، أراد التوسير توظيفها تجريديا لصالح افكاره فأخطأ. ماركس لم يقل العلاقات الاجتماعية تسبق" الكينونة" أي تسبق الماهية والوجود وان البنية هي علاقات الانتاج فقط.
- لا وجود لعلاقات اجتماعية بدون مجتمع بشري، ولايمكن فصلهما او تجزأتهما، ولا إحلال احداهما محل الاخرى، او عوضا عنها في تناوب وظيفي استبدالي نظريا فقط. والعلاقات الاجتماعية تظهر في حيز الوجود البشري حصراً.
- يفهم التوسير ان علاقات الانتاج وحدها فقط هي المولدّة رأس المال، وليس التناقض الطبقي، او تطور هذا التناقض، وفي هذا يرغب التوسير الغاء جدل وحدة الشغيلة الاجتماعية مع علاقات الانتاج وملكية وسائل الانتاج وناتج رأس المال. وفي هذه التجزيئ الألغائي تنتفي الطموحات الاقتصادية الطبيعية المشروعة لامم وشعوب تكافح من اجل حياة افضل ينخرها التفاوت الطبقي المجحف.
- يلغي التوسير بجدية الجدل الديالكتيكي الهيجلي، وما بني عليه ماركسيا، معتبرا ان ما بني على خطأ هو الآخر خطأ ايضا، والعكس المثبوت تاريخيا فلسفيا، هو العكس الصحيح فان ما انجزه ماركس في فلسفته ماديا، لم يكن ليرى النور لولا

---

(1)المصدر السابق12132122.p

(2)المصدر السابق p.23

(3)المصدر السابق17.p (4)المصدر السابق15.p

اسهامات "هيجل" المثالية التي اعتمدها ماركس بمنهج مادي محسن.واستخدم الجدل المادي والمادية التاريخية التطورية وكذلك التناقض والتقسيم الطبقي وكلها مرتكزات هيجلية.

- معلوم لأي من قرأ شيئا بسيطا عن الماركسية انه وجد فيها وفي ادبياتها المنوعة الكثيرة مسلمات قوانين طبيعية علمية، فهي تعمل في جدل علاقة الانسان والطبيعة باستقلالية عن ارادة الانسان، ويجد الانسان بعد اكتشافها وتسخيرها لصالحه انه من الصعوبة بمكان فرض دحضها والغائها والعبث بمعطياتها الانسانية التقدمية في مجرد افكار فلسفية صرف لا تعطي بديلا تطبيقيا مقبولا ولا رابط لها بالواقع المادي والانساني والاجتماعي.
- التوسير يريد بكل بساطة الغاء الصراع الطبقي من المجتمعات في العالم، وهو لايقرّها، ويعتبر علاقات الانتاج كمحمول نظري هي مولدة رأس المال وهي "بنية" تعويضية لكل مفردات المادية التاريخية يتوجب الاهتمام بها وحدها فقط بضوء تطورات علم المعرفة والفلسفة البنيوية.
- واذا نحن جارينا التوسير في تخريجاته المستمرة احداها قوله علاقات الانتاج تسبق الكينونة، هل يصبح من الممكن إلغاء حقيقة ان علاقات الانتاج هي جزء من وجود بشري فاعل سابق عليها مفروزة عنه، متأثرة ومؤثرة فيه، هي الكينونة!؟ ببساطة هي كينونة مجتمع انساني طبقي.العلاقات الانتاجية هي جزء عضوي منه، وتكوّن وحدة عضوية مع ملكية وسائل الانتاج ومن الرأس المال، وبدون هذا التكوين العضوي المتلاحم فلا يوجد علاقات انتاج أي (بنية) على حد ما يريد التوسير ويرغبه.
- من حق التوسير الاجتهاد لبناء فلسفي مثالي ابتذالي لا ينقص ولا يضيف للهيجلية، ولا للماركسية اللتين يدينهما شيئا. ولم يسعفه تفكيره التوسل السليم بمقولة ماركس. الفرد هو مجمل علاقاته الاجتماعية، ليس معقولا عن التوسير أنه لم يلحظ ان ماركس ميّز ولم يخلط مثله بين علاقات الانتاج التي هي كل شيء عند التوسير، وبين العلاقات الاجتماعية التي هي حصيلة وضع الفرد ووجوده اقتصاديا، اجتماعيا، ثقافيا، سلوكيا..الخ، كذلك من غير المرجح ان ماركس في مقولته الفرد هو مجمل علاقاته الاجتماعية وكينونته كوجود انساني، والتي اراد التوسير استعمالها استبدالياً اثباتيا لنظريته انها "علاقات الانتاج" عكازاً بيده، ان تصلح استشهادا منطقيا مقبولا في سياق حديث التوسير بأن علاقات الانتاج هي "بنية" لمحمولات تسبق الكينونة، كأنما اراد ان يقول ويتجنى على ماركس انه اعتبر العلاقات الاجتماعية تسبق الكينونة. فلماذا بحسب رغبة التوسير لا تكون علاقات الانتاج الجزء منها أي من العلاقات الاجتماعية تسبق الكينونة،؟ وهو ما لم يقله ماركس ولا يجوز الخلط به، فعلاقات الانتاج ناتج وجود العلاقات الاجتماعية.
- يؤكد منظرو ما بعد الحداثة حتمية الصراع الطبقي واستمراه وعجز الآليات الاجتماعية من استيعاب التنوع الثقافي والتوفيق بين مصالح الفئات الاجتماعية

المختلفة وهوما يتنافى وينسخ كل مغالطات التوسير في الغاء التناقض الطبقي.وهذا التفاوت الطبقي شغال طالما هناك غني وفقير.

- يتحول اليقين حسب التوسير الى مجرد عملية او فكرة ناظمة لأن اليقين قابل للخطأ، هذه الواقعة العلمية التي لا تبغي اليقين والحقيقة إلا باعتبارهما مثلا اعلى –كلام التوسير الى هنا لا يشوبه اللبس- ولكن تكملة عبارته بالتالي تثير الشك والاستغراب لدينا اذ يعتبر الواقعية العلمية غير نسبية وهي تجتهد ان تعلمنا ان نقيض الحقيقة، ليس بالضرورة حقيقة بديلة مخالفة لها، أولما هو مقبول مبرهن عليه، بل هو "غياب الحقيقة تماما". بديل الحقيقة ليس حقيقة اخرى بل لاحقيقة. تلاعب لفظي بالتعبير اللغوي الخالي من الدلالة والتأويل بحسب الواقعية العلمية التي اشار لها وإيمانه بها فكيف يتسنى دحض حقيقة مبرهن عليها ببديل "غياب الحقيقة تماما على حد تعبير التوسير".

ثالثا: المنهج التفكيكي والحفر الاركيولوجي

مصطلح التفكيك مصطلح فلسفي استعاره جاك دريدا من فلسفة هيد جر واطلق على منهجه استراتيجية التفكيك اي تفكيك النص لاظهار انه عبارة عن مركب يتالف من عدد من النصوص [1].

فدريدا ينظر الى النص كما لو كان يتألف من خيوط مختلفة تتداخل مع بعضها البعض. والتفكيك خليق بان يكشف عن الطريقة التي امكن بها تركيب النص في اول الامر. للتفكيكية مفهوم خاص عند المفكر اراكون من حيث اعتمادها كمنهجية اساسية لمشروعه النقدي. ومن حيث ترتيبها التسلسلي في بنية او هندسة المنهج الذي اعتمده. والذي لم يكن اعتباطا بقدر ما كان ضرورة فكرية منهجية نقدية في رفع سقف بناء العقل الاسلامي.

ان مشروع نقد العقل الاسلامي كما يبلوره اراكون يتمحور حول هدفين: الاول تفكيك مناخ الفكر العربي الاسلامي. والثاني تفكيك مناخ الفكر الغربي. اما منهج المفكر محمد عابد الجابري فهو يقوم على نقد العقل العربي الاسلامي وليس الاسلامي فقط كما هو عند محمد اركون حيث يقول اني اجد بان تحرير الارض مرتبط بتحرير السماء ولذلك اعطيت الاولوية للتحرير الديني او الاصلاح الديني على بقية انواع التحرير الاخرى من سياسية واجتماعية واخلاقية.

الجابري يعتمد البنيوية التكوينية في قراءة الفلسفة العربية الاسلامية.قراءة واعية غير مزيفة يرى الجابري انه لابد من طرحها ايديولوجياً ليتمخض عنها اي عن هذا الطرح ما يطلق عليه الجابري –القطيعة الابستمولوجية – بين فلسفة المشرق العربي والتي هي في نظر الجابري فلسفة لاهوتية المعرفة والاتجاه. بسبب استغراقها في اشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة. وان دمج الدين بالفلسفة عند فلاسفة المشرق العربي طغت عليها نزعة

(1) ميجان الرويلي ودكتور سعد البازعي دليل الناقد الادبي صفحة 108.

روحانية مثالية. جعلت القوى المتجهة الى المستقبل في المجتمع تعيش في الحلم ما اخفقت تحقيقه في الواقع.وبالتاكيد يأخذ الجابري بفلسفة ابن رشد في المغرب العربي[1].

الجابري يحدد ثلاث مرتكزات في اعتماده المنهج البنيوي الذي يعتبره قاصرا في تغليبه الجزئيات على الكل.المرتكزات هي نقد العقل العربي الذي يشمل التراث العربي الاسلامي برمته.وليس الاسلامي تحديدا كما هو الحال عند اراكون. واعتماده المعطيات الشغالة في الايديولوجيا العربية.وكذلك اجراء نقد مقارن بين نهضة اوربا وتحقيق النهضة العربية المطلوبة دونما تبعية او استنساخ عن الغرب.

رابعا: البنيوية التكوينية او البنيوية التوليدية

يعتبر لوسيان غولدمان وهو عالم اجتماع فرنسي روماني الاصل مؤسس هذا المنهج المعرفي الابستيمولوجي في علم الاجتماع. لكن النقد العربي الحديث وخاصة في المغرب العربي تلقف البنيوية التكوينية وتعامل مها بوصفها منهجا نقديا صرفا في نقد الشعر والرواية وقضاية الادب. دون العناية بالسياقات السسيولوجية التي نشأت وتطورت فيها هذه النظرية.[2]

وقد اعتمدت البنيوية التكوينية المنهج التوفيقي الذي يجمع بين ادبيات وافكار الجدل المادي والتاريخي في الفكر الماركسي وبين الابستيمولوجيا البنيوية التكوينية كما هي عند جان بياجيه باعتراف رائدها غولد مان الذي صرح علانية تاثره بفلسفة جان بياجيه ولا سيما استخدامه مصطلح البنيوية التكوينية. مؤكدا اننا عرفنا العلوم الانسانية الوضعية وبتحديد اكثر المنهج الماركسي بتعبير مماثل استعرناه علاوة على ذلك من جان بياجيه هو البنيوية التكوينية.[3]

كما اشرنا سابقا ان ابرز الذين تبنوا هذا المنهج التوفيقي في النقد الادبي والروائي هم المغاربة لقربهم من التثاقف الفرنسي وتعاملهم الثقافي مع اللغة الفرنسية الى جانب العربية وكتاباتهم باللغتين.

ويذكر الاستاذ جابر عصفور انه خلال الفترة الزمنية التي استمرت 16 عاما على ظهور نظرية غولدمان لم يترجم من مؤلفاته الى العربية شيئا. مقابل ترجمة 9 كتب له الى الانكليزية في مقدمتها كتابه (الاله الخفي). والكتابان اللذان ترجما لغولد مان الى العربية احدهما هو (مقدمات في سسيولوجيا الرواية) سنة 1993 ترجمة بدرالدين عرودكي الذي صدر بالفرنسية عام 1964 كما يعتبر الكتاب الثاني (دليل الناقد العربي) للباحثين د.ميجان الرويلي ود.سعد البازعي رائداً في المنهج البنيوي التكويني في مجال النقد الادبي العربي الحديث.

---

(1) وثاب آل جعفر – نقد العقل بين اراكون والجابري، ص431 رسالة دكتوراه وبتصرف منا –

(2)عبد الستار جبر-البنيوية التكوينية والنقد المغربي الحديث-مجلة الاقلام العراقية-ع2حزيران 2010ص203.

(3)المصد السابق نفس الصفحة.

وعن الظاهرة التوفيقية التي تعتبر ركيزة وعماد البنيوية التكوينية اصدر د.محمد جابر الانصاري كتابه الرائد في هذا المجال بعنوان (تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930 – 1970) عالم المعرفة الكويت – تشرين ثان 1980.

ويشير الباحث عبد الستار جبر ان الانصاري الف كتابه هذا ليثبت ان ظاهرة التوفيقية هي التي تحكم وتوجه الفكر العربي المعاصر بل والقديم ايضا. فالانصاري يرى ان هذه الظاهرة تعود جذورها الى التوفيقية الاسلامية القديمة في مزاوجتها الدين والعقل في دراسة مختلف المؤثرات المتباينة المتعارضة التي هضمتها الحضارة العربية الاسلامية بعد ان قامت بعملية التوفيق بينهما.

ويقول عبد الستار جبر على لسان الانصاري ان الهدف من تاليفه الكتاب هو البرهنة على حقيقة كون هذه الروح التوفيقية نافذة الى صميم التكونات التاريخية المجتمعية الحضارية وانعكاساتها العقلية والشعورية في هذه المرحلة من التاريخ العربي. ص 224 من الكتاب.

ويضيف انه من الجدير بالذكر ان المفكر صادق جلال العظم الماركسي العلماني تناول ظاهرة التوفيقية في كتابه (نقد الفكر الديني) الذي اثار ضجة كبيرة وجدلا واسعا حوكم على أثرها المؤلف. والكتاب كما هو معلوم تحليل ماركسي توفيقي في معالجته اسباب نكسة حزيران 1967. ويقول د. سعد البازعي ود. ميجان الرويلي في كتابهما المشار له سابقا ان البنيوية التكوينية او التوليدية فرع من فروع البنيوية نشأ استجابة لسعي بعض المفكرين والنقاد الماركسيين للتوفيق بين طروحات البنيوية في صيغتها الشكلانية واسس الفكر الماركسي او الجدلي كما يسعى احيانا في تركيزه على التفسير المادي الواقعي للفكر والثقافة عموما.

كما يعتبر عبد الستار جبر التوفيقية البنيوية من عوامل استنبات البنيوية التكوينية في المغرب العربي تحديدا والوطن العربي عموما من حيث (ثمة نزعة توفيقية تحكم الفكر العربي المعاصر وتوجه طرائق تعامله مع الواقع وهي تشتد في الظروف التاريخية التي تضع هذا الفكر في صراع بين خيارين اما التمسك بالتراث او محاكاة الآخر الاقوى(الغرب) فتدفعه لانتاج صيغ توفيقية في قطاعاته المعرفية السياسة,الاجتماع,الاقتصاد,الادب.. الخ.) كما ان البنيوية التكوينية نفسها ليس بوصفها نظرية سسيولوجية لدراسة الادب فقط بل بوصفها تصورا علميا للحياة الانسانية.

ويؤكد عبد الستار جبر على لسان احد النقاد المغاربة الى ان النقد الادبي في المغرب العربي كان سباقا في توظيف البنيوية التكوينية شغوفا باصلاحاتها ومفاهيمها وتمكن بنوع من العدوى من ايصالها الى المشرق العربي حيث عرفت هناك انتشارا محدودا. والنزعة التوفيقية واضحة عند نقاد الادب المغاربة فهذا نجيب العوفي يقول:وأرى ان تفاعلا بين المنهج البنيوي الشكلاني والمنهج الواقعي الجدلي في اطار نظرية نقدية ناظمة وهي امكانية واردة يزكيها ويشجع عليها مشروع غولدمان.) [1]

---

(1) اعتمدنا في هذا التلخيص دراسة عبد الستار جبر بعنوان : البنيوية التكوينية والنقد المغربي الحديث – مجلة الاقلام العراقية – ع2 حزيران 2010 ص 201 .

الفصل الثاني
فن التجريد / قراءة نقدية

الفصل الثاني
فن التجريد / قراءة نقدية

اولا: فن التجريد / الاصول والازمة

لمحة سريعة

ظهر الفن التجريدي في القرن العشرين بصورة مغايرة للمدارس الفنية السائدة في ذلك الوقت. وفي العام 1910 حدثت ثورة في عالم الفن قلبت مفاهيم الجمال في الفنون الصورة والالوان والمقاييس الفنية والنسب المتعارف عليها في الفن الاكلاسيكي والرومانسي. والفن التجريدي من غير صور تعرف عنه يعتمد في نسيجه وابداعاته على الالوان والخطوط والنقاط وتكوين فني يتجرد عن الدلالة الواضحة والفكرة الساطعة[1].

ويعتبر فاسيلي كانديسكي 1860 – 1944 – احد ابرز روادالفن التجريدي وفنانين اخرين مثل ديلوني وماليفيتش ومندريان وكتاب امثال كافكا وبودلير وبليك. وترتبط التجريدية بالاتجاهات والتيارات الادبية والفنية الاخرى من اهمها الرمزية والتعبيرية والسريالية والدادائية حيث يجمعها جميعا منطق الحلم واعتماد الخيال والثورة على الواقع. فقد قامت الرمزية على رفض محاكاة الطبيعة.فالطبيعة كما وصفها الشاعر الفرنسي بودلير انها ستار يحجب العالم الروحي الحقيقي. معتبرا الشعر هو طريق الانسان للمطلق ووسيلة استشفاف عالم الخلود. واعتبرت الرمزية الواقع العالم المحسوس انعكاس لعالم غيبي هو عالم ما وراء الطبيعة الذي يكون فيه المخيال مصدر الالهام وليس العقل. كما اعتبر بليك الطبيعة المحسوسة تجسيد رمزي للحياة الروحية[2].

وتلتقي السريالية مع الرمزية في رفض الواقعية وحسية العقل والدخول في اللاوعي حيث البحث عن واقع اصدق واغنى عن طريقين اساسيين: الاول هو التعبير الآلي التلقائي في اعتماد تداعيات اللا وعي واللاشعور والتخلص من هيمنة العقل الذي اشقى الانسان ولم يقدم له الحلول الناجعة. الثاني السريالية اعتمدت مبدأ الموضوعات الغامضة لانها تستمد من منطق الحلم والمخيال وتداخلاته الزمانية والمكانية وغموض تعبيراته[3].

فن التجريد واصوله في الحضارات القديمة

بالنسبة للحضارات العربية ما قبل التاريخ والعربية الاسلامية فان الرسوم التجريدية في حضارات وادي الرافدين والفرعونية المصرية كانت مؤشرة واضحة. كذلك نجد ملامح الفن التجريدي في الفنون الاسلامية خاصة في فنون الزخرفة حيث اتجهت الى نزعة صوفية وجدانية تهدف الى ما وراء الطبيعة للوصول الى المطلق كما يشير لذلك الباحث حسن محمد حسن في كتابه مذاهب الفن المعاصر.

وبالطبع فان ذلك يرجع الى ان الفكر العقائدي الاسلامي يرفض – التجسيد – لذلك اهتمت الفنون الاسلامية بالتجريد فاهتمت بالخط واللون والزخرفة وبالتالي ظهرت

---

(1) عبدالله الغيث – الفن التجريدي – عالم الفكر ع 2 مج 422013 – ص 249 – 251 .
(2) المصدر السابق ص252 – نقلا عن نهاد صليحة – التيارات المسرحية – دار الصباح 2001 –ص19
(3)ا لمصدر السابق نفسه والصفحة .

الاشكال الهندسية المتعددة والتداخلات اللونية المميزة للفن الاسلامي. وهي عناصر تجريدية يكمن في فلسفتها الموضوع والجوهر الصوفي بعيدا عن المظهر وهو ما يتلاقى مع مفاهيم الصوفية في الاسلام. وفي العصر الفرعوني كانت هناك بعض الرسوم التي تعتمد على التجريد. فقد كان الفنان الفرعوني يرسم رأس الانسان في وضع جانبي بينما جسمه كما لو كان في وضع المواجهة. ويرسم الطيور في وضع جانبي والاجنحة كما لو كان الطائر بالمواجهة[1].

فن التجريد والنقد اللاموضوعي

بعد ان ادرجنا في فقرتين سابقتين اقتباسات للباحث الناقد المسرحي والفني عبدالله الغيث وهي افكار عامة عن فن التجريد بعضها مقبولا وبعضها نناقشه لاحقا. نجد انفسنا ملزمين تثبيت اقتباس ثالث لتكتمل لدينا الصورة النقدية للباحث ونواصل توضيحنا في الفقرة اللاحقة ادناه ورأينا كاملا في فن التجريد و نظرية التلقي والاستقبال الجماهيري.

في نوع من التعمية والمغالاة اثار الباحث مسألة هامة جدا هي حضور المتلقي في ثنائية (اللوحة- المتلقي) المستعارة عن الادب في (النص- المتلقي) في علوم اللغة واللسانيات. في معرض تناوله لوحات فنان تشكيلي كويتي اسبغ على منجزه في عرضه عددا من لوحاته توصيفات مجانية يتسع لها مجال البحث في فن التجريد. في مجملها بعيدة عن الموضوعية في تحميل اللوحة دلالات ومعان وتحليلات لم تخطر ببال الفنان ذاته وهو ينجز لوحاته. وفي افتعال نقدي رد الباحث النقص والاعتبار فيه ان يكون لفن التجريد جمهور من المتلقين وهم على جانب كبير من النضج الثقافي والاستقبالي الاستيعابي لفن التجريد تحديدا في قوله: كذلك يمكن للمتلقي ان يشعر بالجسد الانساني في شكل متكامل برغم عدم واقعيته. لكن الكتل اللونية هي التي تشعر المتلقي بذلك حيث تبدو الكتلة العلوية ذات اللون البني او الازرق الفاتح كانها معادلة للرأس بينما الكتلة الاكثر حجما والتي تشغل قطاعا طوليا رأسيا ليبدو ذلك الجسد البشري كانه في حالة صراع من حالات الصراع مع العالم حوله. ذلك العالم الذي يتحول الى مجموعة من الالوان التي تحمل دلالات متعددة يمكن للمتلقي ان يشعر بها ويفسرها حسب الحالة النفسية للمتلقي لحظة مشاهدته للوحة. وبذلك فان اللوحات هنا –يقصد لوحات الفنان الكويتي– لا تعطي للمشاهد معنى محددا بل تترك له حرية التفسير وخلق المعنى عبر احساسه. ليكون الفنان قد قدم احساسه الخاص وعبّر عن المشاعر الداخلية له بألوان غير واقعية تماما كما هي الحال في الاحلام. يخلق الفنان حالة تعبيرية عبر اساليب التجريد التي لخصت واختزلت الجسد الانساني في الخط والكتلة والمساحة واللون ليخلق اشكالا وحالات متعددة للصراع الانساني ومعاناة الجسد الانساني بل وافراحه ايضا.

بينما ياتي المتلقي ليكمل تلك العملية عملية الخلق الفني او الابداعي ليكون المتلقي هو الذي يخلق المعنى ولتتعدد المعاني وتختلف وفق تعدد المتلقين ووفق عددهم. وهو الامر الذي يلتقي مع النظريات الحديثة في الفن خاصة نظرية التلقي التي تجعل من المتلقي شخصا يعيد انتاج المعنى. بل ويكمل العمل عن طريق تلقيه له ثم اعادة صياغته في عقله

(1) المصدر السابق نقلا عن احمد يوسف خفاجي – الزخرفة المصرية القديمة –ص 77.

ويكمل نواقصه ويعيد ترتيب الاجزاء ليخرج في التفسير او المعنى الخاص به وحده الأمر الذي يجعل هناك تعدد تفسيرات وتعدد معان ويمحي اسطورة المعنى الواحد او الاوحد. الامر الذي يجعل من هذه اللوحات كأنها عالم واحد هو عالم الانسان عالم وجوده وصراعه في الحياة[1].

من المعاد المكرر بضوء ما يريد تنظير الباحث عبدالله الغيث ان يسبغ من توصيفات غير واقعية لا تحتملها قراءة نقدية في لوحات فنية تجريدية محاولته اثبات ان فن التجريد له علاقة يعتد بها مع المتلقي.... نقول ان هذا المتلقي ربما يكون الباحث وحده او مع ثلاث او اربع اشخاص من نقاد فن التجريد الذين يدعون بمكابرة زائفة تمرير توطين ان فن التجريد له جذور تاريخية في الحضارات العربية القديمة في مصر الفرعونية حصرا وفي النزعة التصوفية الاسلامية كما مر بنا بالاقتباسات اعلاه على لسان الناقد الباحث. وكلا الأمرين جذور فن التجريد في مصر الفرعونية او في النزعة التصوفية الاسلامية هما محط شك يحتاج الى يقين البراهين القطعية وليس التخليعات والادعاءات المجانية. فالفن التجريدي ولد وتربى وعاش في دول اوربا حصرا ولا علاقة لنشأته وظهوره في منطقتنا. وعودة هذا الفن في احدى تياراته ومدارسه للعصور البدائية ورسومات الاطفال لايخلع عليه جواز صفة العالمية للشعوب. ولنا في الفقرة ادناه رأينا كاملا في فن التجريد.

التجريد في الفن وازمة التوصيل والتلقي

ما يؤكد حقيقة ان جميع التيارات والمدارس الفنية في الرسم والتصوير مرت بمرحلة مفصلية بعد اختراع الكاميرا وانها فقدت الكثير من مبررات استمراريتها على نفس المنهج وذات الاسلوبيات الكلاسيكية التي سادت قرونا طويلة. مثل المدرسة الكلاسيكية والواقعية والانطباعية والرومانسية وغيرها فقدت اساليب الرسم التقليدية التي تسيدت المشهد التصويري الفني في محاكاتها الطبيعة و رسومات ماعرف سابقا ب(الموديل). وفي توظيف اللون باستئثاره الوظيفة التصويرية لآلة الكاميرا الملونة في انتاج رسومات مطابقة تماما لما هو ماثل للعيان واستقبال الحواس والمدركات العقلية له في الاستجابة وتلبية ذائقة مطبوعة للطبقة الارستقراطية الاوربية الغربية المتنفذة وكذا الطبقة الحاكمة من جهة لقرون طويلة. وبعض من المعروض في لوحات تلبي الذائقة الشعبية العامة من جهة اخرى. وبعد بروز وظهور تيارات التحديث التصويرية في مدارس وتيارات التعبيرية والرمزية والسريالية والدادائية وفن التجريد والتكعيبية في مراحلها المتعددة شكلت جميعها خروجا كاملا وتمردا على الموروث الفني السابق السائد احقاب زمنية طويلة من تاريخ الفن.

وكان هذا الخروج يتمظهر في عدة مناحي اسلوبية في الرسم منها الغاء الاستقبال والتلقي الحسي المباشر واعطاء العقل ميزتي التأمل الحلمي والخيال الابداعي الفني اللامحدود وغير المقيد باية اسلوبية او تقنية جمالية مسبقة. كذلك عطّلت الفاعلية العقلية الواعية ان تكون كما في التيارات الكلاسيكية السابقة التي تجاوزتها في ان يكون الوعي

(1) المصدر السابق عالم الفكر ع 2 مج 42 ص 275

والشعور الحسي يمثلان البؤرة المركزية التقويمية والمعيارية في رفض او قبول اللوحة جماليا.

كذلك ابطلت مدارس التحديث التجريدي في الفن ان تكون الطبيعة هي الملهم الذي تستمد منه الموضوعات التصويرية من فضائها. معتبرة هذه التيارات التجديدية الطبيعة واقعا تجسيديا مكتفيا بذاته جماليا. ولا حاجة ولا ضرورة ان يبقى الفنان أسير الطبيعة كألهام وموضوعات في الوقت ذاته. وبذلك انتفت الحاجة عند الفنان من استلهام الطبيعة في موضوعاته التصويرية. وظهرت النظرة التجريدية الجديدة في اعتبارها الطبيعة مكتفية جماليا. وليس في استنساخها التصويري ومحاكاتها.لأن هذه المحاكاة لا تشكل اية اضافة تحسب للفنان والفن. لان جمال الاشياء والموجودات الطبيعية استهلكت اهميتها الوظيفية كموضوعات جرى نقلها على اللوحة باساليب فنية كلاسيكية. واصبح من المتعذر على الفنان التحديثي الاخذ بها تجريديا عن الطبيعة. فلم تعد الطبيعة منبع الفن الذي ينتجه الفنان وانما اصبحت الطبيعة ملهمة فن تصوير الكاميرا فوتوغرافياً. وليس ملهمة الفنان في موضوعاته وتوزيع الالوان والنسب جماليا في نوع حديث من الرسم التجريدي.

كما اصبح الالهام الحقيقي في الفن التجريدي الحديث ليس مصدره الطبيعة. بل انكفاء الفنان ذاتيا نفسيا في دواخله الجوانية واستحضاره حالة هي مزيج من التامل والخيال الحلمي اللاشعوري في تغييب الطبيعة والعقل وتعطيل دورهما في انتاجية العملية الابداعية في اللوحة. ليحل محلها تداعيات اللاوعي والذهان اللاشعوري.

الشيء الاكثر اهمية في التحديث الفني التجريدي تمثل في الجنوح المتطرف نحو التنكر للوعي ونبذ الشعور الحسي المباشر بالاستعاضة عنه بتداعيات اللاوعي وانثيالات اللاشعور بما تستحضره من جدة وحداثة غير مالوفة واقعيا في اللوحة.وفي تراجع العقل والطبيعة معا – كما ذكرنا سابقا – ان يكونا ملهمي الفنان في اختيار موضوعاته حتى لو كانت تلك المواضيع تمثل تضاريس الجسد الانثوي – الجنسي وما تمثله من اثارة التلقي والاستقبال كما كان يفعل رامبرانت وماتيس ومانيه وغوغان في رسوماتهم وفناني عصر النهضة قاطبة بدءاً من دافنشي و انجلو. في الفن التجريدي اصبح اعتماد المخيال المخصب للابداع او حلم المخيلة التأملية الوجدانية الذاتية واحيانا التصوفية هي في انكفاء فنان التجريد نحو عوالمه الجوانية في ممارسة نوع من اغتراب الذات المبدعة. وترجمة الفنان انفعالاته النفسية والتأملية الحلمية في توزيع عشوائي جديد للالوان والاحجام والكتل والزوايا والخطوط والهيكلية الهندسية المعمارية الفنية على سطح اللوحة. فجاءالتجريد الفني التصويري عملا يتسم بالادهاش الغريب والغموض العصي على المتلقي العادي.

ولو استعرضنا سلسلة تطورات التجديد ومراحل التغييرات التحديثية التي طرأت في فن التجريد والتي جاءت بها مدارس وتيارات الرمزية والتعبيرية والسريالية والدادائية واخيرا التكعيبية لدى بيكاسو لوجدناها عديدة منها على سبيل الاستشهاد لا الحصر ان التجريد الغى صفة الجمال الفني ان يكون معيارا حقيقيا مطلوبا في الاستئناس بالعمل الفني. كذلك عمد التجريد الى تحطيم انساق التنظيمات الهيكلية في بناء تقنية اللوحة وتوزيع نسب واحجام الكتل. وكذلك تحرير الالوان من شراك التطابق التكاملي مع ما هو

مألوف حقيقي ماثل للعيان وسائد في الطبيعة.واستبدل عن ذلك توزيع الالوان بعشوائية لا ضابط من الواقعية والا نسجام ينتظمها.

وجاء التجريد في تحرير الفنان ايضا من التزامه في نقل اية فكرة مفهومية منظمة او موضوع غير متشظ من خلال اللوحة. وبهذا وصل التجريد الفني الى الصورة المحضة بدلا من ايحائية الموضوع ودلالاته المتماسكة المنظمة التي تعطي نفسها للمتلقي ببساطة ويسر وسهولة.

واخيرا ان مدارس التحديث التجريدية وتقليعاتها الاسلوبية الغريبة شتت تعدد اللوحات بتعدد وتباين واختلاف اسلوبية كل فنان على حدة لوحده.

اسلوب اللوحة في الفن التشكيلي التجريدي هو الموضوع تجريديا او بالاحرى اللاموضوع وتشتيت الفكرة او المفهوم. من هنا ادخلت التجريدية الفن في نفق النخبوية الطاغية ومحدودية المتلقين. وتضخيم ذاتية الفنان وتحرره من كل قيد فني او اي التزام يأتي عن طريق اللوحة الفنية.كان الفن قبل ظهور مدارس وتيارات حداثة التجريد نوعا ما سلعة تداولية استهلاكية متاحة للجميع بالمشاهدة او الاقتناء. اما في تجريد اليوم في الفن فاصبحت اللوحة سلعة صالونات مشاهدة قلة قليلة من المهتمين بالفن ونقده. واقل منهم من التجار ورواد الصالونات اصحاب فضل تنشيط مزادات بيع وشراء اللوحات.الذين لايفقهون شيئا عن المعيارية والتقييم الجمالي.

بالرغم من انتشار حداثة التجريد التصويرية على نطاق عالمي واسع واتخاذ فنانيها اساليب غاية في الغرابة والادهاش خارج المألوف المعتاد في لوحاتهم ورسوماتهم. يبقى الاسهام الاكبر في وصول الفن التجريدي هذا الانتشار العالم الفضل الاول به مثابرة كاندنسكي الالماني الذي اوصل غرابة فضاءات وافاق التجريد الى مراحل متقدمة في التطور التي كانت مرحلة الهندسة في التشكيل الهندسي عند (فازريلي) احدى هذه التطورات الهامة التي فتحت ابواب الاجتهاد والاضافات الاسلوبية الغريبة لعل ابرزها ما انجزه كل من بيكاسو وبراك في ايصال التجريد الى اساليب التكعيبية والوحشية والعودة الى الفن البدائي وتوظيف الاقنعة الافريقية تحت ذريعة الادهاش الاكبر والبحث عن الحقيقة في ما وراء دلالات وايحاءات تلك الرسومات.هذه الفضاءات التجديدية التجريدية جاءت كرد فعل نفسي قوي من الفنان في خداع ومخاتلة الوعي الحسي والعقلي. البعض من دارسي ومؤرخي فن التجريد يعزون انبثاق وظهور التحديث التجريدي كرد فعل عنيف غاضب على ويلات ومخلفات الحروب الكارثية التي عاشتها اوربا في الحربين العالميتين الاولى والثانية وما خلفتاه من تدمير نفسي ضاغط على الانسان.وكذلك تطور التكنلوجيا وما اهدرته في الانسان من قيم عاشها وتوارثها.

الا ان الحقائق في تطور فن التجريد تشير الى انه بدأ منذ عام 1910 بدايات القرن العشرين على يد الالماني كاندنسكي كما مر بنا. وانتقل بعدها من المانيا الى جميع بقاع العالم في روسيا والولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا واسبانيا ودول اخرى. وان اجيال اوربا التي مزقتها نفسيا واقتصاديا الحرب العالمية الثانية 1939-1944 كاد يتلاشى تاثيرها اليوم في ان تكون الحافز الاوفر حظاً في بقاء وتطور فن التجريد طيلة القرن العشرين والى يومنا هذا بعد ان مضى على تلك الحرب سبعون عاما.

بظهور فلسفات وتيارات ادبية وثقافية وفنية وتبلور مفاهيمها الفنية-الفلسفية في القرن العشرين مثل تيار الحداثة وما بعد الحداثة والبنيوية وعلوم اللسانيات والتفكيكية على يد ابرز فلاسفة ومفكري تلك التيارات امثال يوجين هبرماس وورولان بارت وجاك دريدا وليفي شتراوس وجاستون باشلار ودي سوسير والتوسير وغيرهم. وكانت المناداة قوية باهمية المتلقي في عملية الابداع الادبي والفني عموما ورفع شعار سسيولوجيا المعرفة والفضاءات المفتوحة امام المتلقي. كما وضعت تلك الفلسفات والمدارس التحديثية جميع المعارف الانسانية وانجازات العلوم والايدولوجيات القارة والسرديات الكبرى وبضمنها الاداب والفنون تحت طائلة المحاسبة الشديدة والمراجعة النقدية الصارمة في توخي تصحيح جميع المسارات الخاطئة والمنحرفة. واصبح فن التجريد من الفنون التي يطالها الشك في ضرورة المراجعة النقدية الجديدة والقراءة الجديدة في اعتبار كل النصوص المكتوبة او اية فعالية ثقافية او فنية هي نصوص وكتابات وفنون ناقصة غير مكتملة ما لم تضع في اعتبارها مسالة التداول الاستقبالي وان المتلقي عنصر هام ياتي ضمن وحدة ثنائية النص–القاريء. في تكملة معنى النص ومعنى اللوحة. وهو ما لا تتوفر عليه جميع الفنون المعاصرة في مقدمتها تيارات العبث واللامعقول والوجودية الحديثة وكذلك فنون ما يعد الحداثة منها على وجه التحديد التجريد الفني التصويري حصريا وما يسببه من اغتراب سلبي للانسان.ان فن التجريد التصويري بهذه الفضاءات المفتوحة وضع الانسان في متاهة من الوجود العبثي.

المسألة المهمة الاخرى التي تحاصر بها اليوم الاداب والفنون جميعها امام تطور التكنلوجيا الآلية الذكية التي بامكانها الغاء الوعي والحس الوجداني العاطفي للانسان. وفي اعتماد هذه التكنلوجياو الهوس اللاشعوري وغياب تداعيات الوعي المنضبط وغياب الموضوع ايضا وانسيابية اسلوب تنفيذ اللوحة من غير ما وجود تقنية منتظمة تنظم توزيع الالوان والخطوط والنسب والاستعاضة عنها بتداعيات اللاشعور والتاملات الحلمية باسترخاء ذهني يغيب الحواس المباشرة والعقل.وبعضهم لجأ الى استخدام العقاقيروالمخدرات في الوصول لتلك الحالة. كل هذا يوفر امكانية وقدرة لهذه التكنلوجيا الالكترونية الذكية من كتابة نظم الشعر وكتابة القصة والرواية ورسم اللوحة ايضا.التي تنزاح عنها فعالية الوعي على صعيد وحدة ثنائية الشكل والمضمون لاي منتج ابداعي آلي الكتروني. ويحضر النص او اللوحة المتشظية بلا موضوع حقيقي ولا انسجام تناغمي او تركيز ضابط يحمي تماسك اللغة في النص الادبي المكتوب او تناغم الالوان والنسب والكتل والحيز والخطوط والزواية الهندسية على صعيد منجز رسم اللوحة.

الآن الدراسات والنظريات الحديثة في علوم اللغات الأ لسنية والبنيوية على يد اقطاب فلاسفتها التي عددنا بعضهم يرومون كما قلنا في مراجعة نقدية –تغييرية لجميع الانجازات البشرية والمعارف والعلوم على مدى التاريخ. لكن تبقى الامور في كل الاحوال تحتاج الى جدوى يقينية تأخذ مداها التطبيقي في نشدان التغيير المطلوب ورصد المتحقق وغير المتحقق وجدوى هذه النظريات والمناهج في مساعيها وهل بمستطاعها تقديم ما يفيد ويغني تطلعات الشعوب ومستقبل البشرية ؟

لغة التصوف

عن مثقف ما بعد الحداثة يذهب د.علاء جبر، هو على النقيض من ذلك الناقد الملتزم، حيث يعيبون عليه مثاليته وعموميته ونضاله من اجل قيم مجردة، مثل الحق والحرية والاغتراب وما شابه ذلك. ويأخذون عليه انه يمكن ايضا لمثقف ما بعد الحداثة ان يتكلم باسم البشرية جمعاء.

اما المثقف التكنو- مثقف، فعليه ان يكتسب القدرة على تفكيك هيكلية القوى الاجتماعية المسيطرة، وهي تعمل في اطار الممارسات التفصيلية، وان يستمر في قيامه بمهمة الناقد المناضل الذي لا يتحدث باسم الجماهير، بل يشاركهم حديثهم ويكسبهم القدرة على التعبير ويذكي فيهم روح التغيير. ويقول هيدجر ان اللغة بحاجة الى مصطلحات تمزج بين السلبي والايجابي لكي ندرك اغوار الوجود، وان اللغة احيانا تعجز عجزاً مطلقا عن التمييز بين الوجود ونسيان الوجود.

ويقترب هيدجر هنا في وظيفة اللغة من "التجربة الصوفية" في عسر وصعوبة اللغة الرمزية عندهم من ترجمة حالتهم ومعاناتهم التصوفية، إذ يعجز المتصوف نقل او تمييز الوجود، عن نسيان الوجود الحقيقي ويضع في مثالية عرفانية في الكشف والاستبطان، بما يجعل اللغة لديه عقيمة عن ترجمة حقيقة تجربته الذاتية. ويعيب براتراند رسل على المتصوفة عقم الغة وعجزها ان تقول شيئا يعتد ويؤخذ به. كما يسخر العلم من اللغة الصوفية سخرية كبيرة.

يقول الكاتب الفرنسي جورج باتاي حول عجز اللغة التصوفية من التواصل والتوصيل:التجربة الايروسية–الشبقية تتوازى مع التجربة الصوفية في كونهما فيضين لاتستوعبهما اللغة.

اما الشاعر المفكر ادونيس فله رأي مخالف في اعتباره لغة التصوف العربي الاسلامي هي لغة استكشاف معرفي في الدين والفلسفة والوجود. ويقول: ان السرياليين اخترعوا الكتابة الاوتوماتيكية والغاء العقل واستخدموا لذلك المخدر. المتصوف ألغى رقابة العقل بالسيطرة الذاتية على الجسد.وسمي آنذاك الكتابة الهياً سماوياً وهي ذاتها الكتابة التي نادى بها السرياليون. والصوفية بحسب رأيه ضد الاسلام.الصوفية نقض كامل للاسلام وهذا الامر يقع في مشروع قراءة التراث العربي. وهو مهمة الادباء والمثقفين عموما حسب دعوته. ولهذا لايمكننا ان نصنع شعرا من دون ثقافة عظيمة. شعرنا ما زال شعر انين وبكاء وتوجع. قليل من السياسة وقليل من الوطنية وانتهى الأمر. هذا لا ينتج شعرا كبيرا علينا ان نجابه الحقائق ليس لدينا مغامرة كبرى بالشعر بل بالفن عامة. اعود واقول ان اول ما قام به المتصوف هو تغيير مفهوم الله كما ورد في القرآن. اذ ان مفهوم الله قرآنيا قائم على المفهوم التوراتي. انه قوة مجردة لا علاقة لها بالانسان والعالم غير محايثة. التصوف قدم مقاربتين: الاولى ان الانسان يمكن ان يكون الها وان الله يمكن ان يكون انسانا. المقاربة الثانية هي لأبن عربي الذي وسع الحدود فقال ان الوجود نفسه هو الله وقال بوحدة الوجود.وهذا نقض كامل للاسلام. وترتب على هذا النقض اشياء عظيمة منها العلاقة بالحقيقة والعلاقة بالآخر والعلاقة بالوجود. تغير اولا مفهوم الحقيقة ما الحقيقة؟ في الاسلام كما في كل الاديان الحقيقة هي ما يقوله النص الموحى به من الان والى اخر العالم. الصوفية تقول: الحقيقة ليست في نص ولا تجيء من ورائنا. الحقيقة هي في التجربة

وتجيء من امامنا هذا نقض كامل. تغير ايضا مفهوم الهوية فالهوية اسلامياً معطاة سلفا للانسان ناجزة وعليك ان تسلم بها وكفى. اما في التصوف فليس هناك هوية ناجزة الا للجمادات والاشياء. اما الانسان فكائن متحرك يبدع هويته. تغير ايضا مفهوم الواقع فالواقع ليس ما نراه مباشرة بالعين ولا نستطيع فهمه الا اذا فهمنا ما وراءه والواقع وما وراءه جزء لا يتجزأ. وما نراه ليس سوى صورة عابرة ومتغيرة. اللا مرئي جزء جوهري من المرئي وبالنتيجة غيّر المتصوفة كل شيء اكثر من كل ذلك فان الكائن الانساني في الاسلام والاديان الاخرى مردود دائما الى اصل. الاصول نبع والكائن يتدفق منه لذا فان هويته في هذا النبع. التصوف نقض هذا ايضا وجعل المستقبل هو النبع والعالم يحيا من المستقبل وليس من الماضي.

ثانيا: سلسلة الالغاءات في فنون الحداثة

1. إلغاء فكرة ان يكون العمل الفني جميلا يثير اللذة والمتعة في الحواس والوجدان، فبينما يرى هنري ما تيس، ان العمل الفني لا بد له ان يكون جميلاً، يريح الانسان عند عودته الى بيته، بعد يوم شاق من العمل، نجد على النقيض من ذلك التشويه والمسخ والعبث بالنسب الطبيعية قد اصبحت من ابرز ملامح الفن عند بيكاسو تعبيرا عن سخطه على ذلك الواقع القبيح الذي افرزته تكنولوجيا الصناعة وما صاحبها من نظم اقتصادية وسياسية.
2. تحطيم الشكل وهيكلية العمل من قبل التكعيبية الفرنسية (بيكاسو، براك) حيث سحقت الاشكال وتناثرت عناصر بنائها في وحدات تشكيلية صغيرة تتداخل وتتباعد، تستقيم وتنحرف، تتضخم تارة، وتتقلص تارة اخرى مكونة بناء تشكيليا مستقرا على الرغم من شدة تشظيه.
3. الغاء العلاقة بين الالوان في اللوحة، والالوان المناظرة لها في الطبيعة، بعد ان تحررت الالوان على يد غوغان لنجد وجوها اصطبغت باللون البنفسجي واوارق الشجر الاحمر، وليس ثمة قيد من ان يصبح سواد العين بياضا.
4. وتمضي سلسلة الالغاءات الحداثية في الفن حتى بلغت ذروتها، بإلغاء ان يكون للعمل الفني شيء يجسده، ولا تبقى بعد ذلك فكرة كما هي الحال فيما يعرف بـ"الفن المفهومي".
5. الفن المفهومي غايته نقل الفكرة الى المتلقي فليس هدفه انتاج اعمال فنية مادية من لوحات ومنحوتات، فالفكرة او المفهوم هي اهم جوانب العمل وآلة صنعه الاساسية. وهذا يعني ان التخطيط للعمل الفني والقرارات الخاصة بإخراجه توضع مسبقا، اما تنفيذ العمل فهو مجرد امر روتيني مكمل.
6. لقد تخلّص الفن على المستوى المفهومي من ماديته بعد ان تخلص من موضعته في الفن التجريدي، ليبدأ رحلته صوب الصورة المحضة، فالافكار المجردة لها جمالها، ويذكر عن براتراند رسل قوله " ان الرياضيات ذات جمال من نوع اسمى".
7. ويلح على الذهن هنا ما قاله "فازريلي" المبدع المجري العظيم، رائد فن التجريد الهندسي: " انني لا ارسم بل اضع معادلة اللوحة".
8. يؤكد منظروا ما بعد الحداثة حتمية الصراع الطبقي واستمراره وعجز الاليات الاجتماعية عن استيعاب التنوع الثقافي والتوفيق بين مصالح الفئات الاجتماعية المختلفة. وهذا يلقي على عاتق و مسؤولية الفنان الحداثي التجريدي على وجه الخصوص ان يضع نصب اهتمامه وعنايته اهمية المتلقي من جهة والتزامه قضايا الانسان من الجهة الاخرى.
9. فنون الحداثة تشكو من نخبوية طاغية وهو ما ادى الى استفحال الامية الفنية خصوصا على صعيد الشعر، والتشكيل والموسيقى وما زاد الطين بلّة هو هبوط الفن الجماهيري الى ذلك المستوى المتردي الذي تبثه وسائل الاعلام، وبدلا من ان يرقى الفن بوعي جماهيره، نراه يشوه هذا الوعي حد الابتذال.

10. يطمح اهل الذكاء الاصطناعي الى ما هو اكثر بإكساب الآلة القدرة على تشكيل الرسومات التجريدية وتأليف المقالات والروايات بل وقرض الشعر أيضا[1].وهو ما يضع التجريد الادبي-الفني في مأزق.

(1) د.نبيل علي، العقل العربي ومجتمع المعرفة، ج1، سلسلة عالم المعرفة، ص221-313. وبتصرف منا.

الفصل الثالث
مفاهيم فكرية متعالقة

الفصل الثالث
مفاهيم فكرية متعالقة

أولا: الثقافة والحضارة واللغة/ تداخل مفهومي المصطلح والسرد

التداخل الثقافي والحضاري

يعرف ادوارد هيريو الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء، اما الدكتور عبد النبي اسطيف فيعرف الثقافة تمييزا لها عن الحضارة انها مجموع الانتاج العلمي والتقني والمعرفي والفكري والفني والادبي، المادي وغير المادي على حد سواء لأمة من الامم او لشعب من الشعوب في فترة زمنية محددة، وفي رقعة محدودة من هذا العالم. اما الحضارة برأيه فهو يشترك مع الباحث الكاتب معن زيادة في اعتبارهما الحضارات القديمة الانسانية رغم تعددها فهي كانت حضارة انسانية واحدة لجميع شعوب الارض، وان مستقبل الحضارات في ان تتكامل مع بعضها البعض لتكون حضارة انسانية واحدة مشتركة من اسهام الجميع وملك الجميع، ولعل من المفيد هنا تكرار مقولة توماس فريدمان بان عصر العولمة فتح الباب مشرعا امام جميع شعوب وامم العالم في الاسهام الحضاري بدون تمييز ولا تفريق ويبقى الجاد هو الذي سيثبته التاريخ بضوء هذا الفهم العولمي و لا يبقى معنى من التخوف ان العولمة تلغي الهويات الذاتية وخصوصيات الشعوب والامم. فهذه تبريرات وهمية يتعكز عليها العاجزون الفاشلون.

على نفس المنوال يذهب د.عبدالنبي اسطيف ان الحضارة الانسانية واحدة وليس ثمة من هوية لها غير الهوية الانسانية الجامعة ولذا فانها ملك الانسانية كلها، لان كلا من شعوب وامم الارض ساهم في رقعة على الارض في عصر ما من تاريخ البشرية، ومن ثم بحسب رأيه فأن هذه الحضارة هي نتاج جمعي مشترك للانسانية ولا يحق لاية امة او دولة او شعب ان تحتكرها لنفسها او تنسبها الى عبقريتها.اذن الحضارة العالمية رغم تنوعها فهي سائرة نحو التكامل والتكافل.

اما الكاتب والباحث محمد علي الكبسي فيذهب ان الانسان باعتباره الحيوان الوحيد الذي لا يجتمع من اجل التجمع، بل يجتمع من اجل الانتاج، تمكن بذلك من انتاج نمط عيش يعبر عنه من خلال مجموعة من الرموز بوصفها شكلا اساسيا يجسد وحدته مع بني جنسه ويجسد ما اطلق عليه اسم الثقافة.هنا نجد الكبسي يميز الثقافة عن الحضارة على ان الثقافة ذات وهوية لشعب او امة تاخذ صفة الاستقلالية التامة الخاصة بينما تكون الحضارة جزء من حضارة انسانية اشمل.اذ ان التمايز الهوياتي للثقافة تكون فيه ملامح المحلية هي الطاغية السائدة.

وعند التناول السوسيولوجي لحقل الثقافة يؤكد تفاعل عناصر ثلاثة حسب الكبسي داخل الاطار الذي تصدر عنه هذه المواد، ثم الحاملون لهذه المواد باعتبارهم صاهرين ومحولين لها في اشكال متجاذبة او متنافرة حسب علاقاتهم بالبناء الاجتماعي فنتوصل الى تمييز انواع عدة من هذه الاشكال كاشكال مجردة او مثبتة، بل كاشكال لها علاقة بالتربة التي افرزتها.

ويقول الباحث عزيز العرباوي في الثقافة: ان الثقافة التي تنتمي الى شعب ما. هي مجموعة مكتسبة من الخصائص والصفات ترسم للانسان خصائص معينة للسلوك تقوم على مجموعة من المثل والقيم والمفاهيم الموروثة. يتمسك بها ويحرص في الحفاظ عليها. هذه الخصائص والصفات تتوافر لديه انطلاقا من العصور والاجيال السابقة. وذلك نتيجة للتطور العقلي والوجداني والاجتماعي والثقافي الذي عرفته مراحل حياته. فهي التي ترسم معالم الحياة الانسانية. وتصنع تاريخ البشرية. وتحدد الواقع المعيشي وترسم المستقبل الواعد الذي يتصور الانسان خصائصه واساليبه. وبالتالي تحافظ على الارتباط به وعدم الانفصال عنه[1].

وبعد ان اعطى العرباوي الثقافة الخاصة لشعب معين بعدها الانساني وافقها الحضاري العالمي يعود الى تاكيد اهمية تجذير الثقافة بكل تجلياتها . وبالتالي فالشعب سجين تراثه ويصعب عليه فك الارتباط به.. وما عليه الا التوفيق بين ثقافته التي تستمد جذورها من التراث والماضي الذي يتسم بالعديد من الخصائص المرتبطة بالمقدس والاعتقاد والايمان. وبين ثقافة عصرية جديدة ترتبط بالتقنية والابداع والابتكار والعلم. هذا التوفيق لا محالة سيساعد الاجيال الحالية والقادمة على اتصالها بماضيها وتراثها مع تطويره والباسه لبوسا عصريا سواء من حيث اللغة او من حيث تقنيات الابداع والتجديد[2].

اما تعريف تايلور (1830-1917) المتداخل بين الثقافة والحضارة فهو يعتبرهما كليهما بالمعنى الانتوغرافي الواسع تمثلان المجموعة المعقدة التي تشمل المعارف والمعتقدات والفن والقانون والاخلاق والتقاليد وكل القابليات والتطبيقات التي يكتسبها الانسان كعضو في مجتمع ما.يؤكد يوهان هيردر1744-1803 فيلسوف وناقد ادبي ولغوي الماني ومؤسس المدرسة الالمانية في علم التاريخ ضرورة الاهتمام باللغة كونها اساس كل تطور وتأتي اللغة حسب مفهومه في المقدمة ثم تتبعها الحكمة والمعرفة.كما ان فعل التفلسف عند اراكون يقوم على ثلاثة عناصر اللغة-الفكر-التاريخ.-

اما كلود ليفي شتراوس فيذهب الى تحقيق القطيعة الثقافية بمعنى التمايز والاختلاف والتنوع الثقافي مع الآخر، فانه برأيه يستوجب استحداث الفرق التمايزي الذي يمكننا من تجاوز الطبيعة وبناء الثقافة لانه يمكننا من الانفتاح على الآخر، فاللغة وكذلك المحرم الجنسي هما اللذان ساعدا الانسان على ان يتحول الى كائن ثقافي، ومكناه من تجاوز دائرة الطبيعة والانفتاح على غيره من المجتمعات من خلال التبادل سواءً كان تبادلاً للرموز او للبضائع او الفن او النساء.

(1)عزيز العرباوي – عالم الفكر – ع 2 – مج 42 – 2015 – الثقافة الشعبية وادابها ص 120 -.
(2) المصدر السابق نفسه والصفحة

• الثقافة العربية والانفتاح التجديدي

يدين المفكر العربي محمد عابد الجابري ثقافتنا العربية ويصفها انها كانت وما زالت حركة اعتماد لا حركة نقلة او طفرات نوعية، وبالتالي فزمنها مدة يعدها السكون لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزات التي عرفتها.

كما ان النظام المعرفي بحسب الجابري، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية او اختزالها النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية.

توضيحا سريعا لعبارات المفكر الجابري ان الثقافة العربية كانت وما تزال حركة ذاتية منغلقة حول محورها في تراكم كمي اجتراري، بؤرته المركزية المقدس والمحرم فقط، ولم تكن حركة الثقافة العربية حركة ديناميكية عوامل تحريكها تنبثق من داخلها، وانما هي ثقافة تابعة ومحكومة باستيرادها حداثة عوامل التحريك الخارجية المؤثرة في مسارها عن الغرب واوربا وامريكا تحديدا، أي ان الثقافة العربية لا جدلية ولا مادية ايضا، بمعنى لا يحكمها ديالكتيك الحركة والتضاد والتطور النوعي والصيرورة وتعبير المفكر الجابري حول النظام المعرفي لشعب او امة لأي ثقافة هو بنيتها "اللاشعورية"، ومن المرجح ان البنية اللاشعورية التي يقصدها الجابري هي الحفاظ على الذات المتفردة، والهوية المميزة، فكلاهما لا يفصح عن نفسه شعوريا الا بمحصلة ما ينتجه من انماط ثقافية ومعرفية وسلوكية، وهذا ما يؤكد قول الجابري يجب ان نعترف اننا العرب المسلمون ألفنا هذا التاريخ الممزق واذا نحن نظرنا الى المسألة من خلال ما نعبر عنه هنا بالزمن الثقافي واللاشعور المعرفي- يقصد الذات والهوية – ادركنا خطورة هذا التاريخ الممزق على صعيد الوعي التاريخي عند العرب.

وحين يسم المفكر الجابري ثقافتنا المحكومة بالزمن الساكن – من خلال المقدس والمحرم- فانه يصف السمة الثقافية العربية المعاصرة اليوم، بانه زمن ثقافي عربي واحد،واحد برأيه لعدم وجود اختلافات ثقافية جوهرية بين معظم اقطار الوطن العربي لثقافة عربية حضور القديم فيها وهيمنته القاسية لا في جوف الجديد يغنيه ويوصله، بل حضور القديم الى جانب المعاصر، حضور معيق ومكبل لانطلاقة أي جديد، بل والاحتراب معه ومنعه بكل الاشكال والوسائل المتاحة له، من سلطة ومال وتخلف اجتماعي وعوز اقتصادي...الخ.

يربط الجابري احد ملامح ثقافتنا العربية المعاصرة، بالوعاء الافصاحي وهو اللغة قائلا: العربي حيوان فصيح فبالفصاحة وليس بمجرد العقل تتحدد ماهيته، ويضيف في مكان آخر، اننا نفكر كما نتكلم، الشيء الذي يعني ان اللغة هي التي تحدد قدراتنا على الكلام، هي نفسها التي تحدد قدراتنا على التفكير، ويصف اللغة العربية بـ(اللاتاريخية) اذ انها تعلو على التاريخ، ولا تستجيب لمتطلبات التطور وان لا تاريخيتها مثلها مثل طبيعتها الحسية ليست فضيلة فيها ولا مكمنا لفلسفة موهومة خاصة بها وبأهلها يجب استخراجها وابراز اصالتها.

المفكر الجابري لم يقل العربي حيوان ناطق ليشمل بذلك جميع ابناء وامم شعوب العالم ويعزو الجابري ذاك ان العربي مولعٌ بحب اللغة الى درجة القداسة والخيلاء وفي

مقاربة غير موفقة للمفكر محمد اراكون حول الموضوع يقول: مشكلة التفاعل بين الفكر واللغة والتاريخ انها مشكلة نفسانية اجتماعية تاريخية لغوية تشمل الانسان كانسان، وطرحها القدماء في قولهم ان الانسان مدني بالطبع وان الانسان حيوان ناطق، ويمكن ان نضيف ان الانسان متدين او متمذهب بالطبع!! وهذا تعبير غير دقيق لاراكون، فالكثير من امم وشعوب العالم اليوم لا يحكمها التدّين ولا التمذهب الديني الطبيعيين بالولادة والفطرة. كما ان الانسان قبل ظهور الاديان السماوية ايضا لم تكن تحكمه الفطرة الطبيعية في التدين والتمذهب. فالتمذهب رافق التديّن المعاصر.

وكان الباحث والكاتب التونسي عبدالوهاب بو حديبة اشار ان في الثقافة – ثقافتنا العربية- بنيات ازلية علينا الكشف عنها بأي ثمن، ليس من اجل البحث عن اصالة موهومة فوق الزمن، وهنا يلتقي تماما برأي الجابري الذي سبق لنا تثبيته، بل من اجل تجاوزها ليتم الربط من خلال ذلك مع ضرورة الاخذ بالتحليل التاريخي مع المعالجة البنيوية ذاتها. وجوابا على سؤال للجابري كتب: انا لا اتناول الا الثقافة العربية العالمة والثقافة التي تتوزعها العلوم الاسلامية بما في ذلك الفلسفة طبعا.ان هذا يعني –والكلام للجابري- ان هناك قطاعات الادب والثقافة الشعبية بمختلف جوانبها بل هناك داخل الثقافة العالمة قطاعات لم اتناولها بعد، هناك الفكر التاريخي والفكر السياسي والاخلاقي مما يشكل قطاعا ابستمولوجيا ايديولوجيا واحداً.

الثقافة وغياب الالتزام

اما سمير صائغ فيتحدث عن الثقافة من منظور الالتزام بقضايا الجماهير قائلاً: التجديد ويقصد الحداثة في الآداب الذي كان في جوهر الحركة الثقافية الحديثة تراجع او تحول الى نوع من التأمل في احداث الواقع وتراكمها، وتناقضاتها وحركتها السريعة وبكلام اوضح لقد كانت الحداثة تتقدم لتأخذ دورها في التغيير فإذا بها يكشف لنا الواقع الراهن ابتعادها عن هذا الدور وتكاد تكون بلا دور. ويضيف: ان الطليعة في الثقافة العربية تكاد الآن ان تتخلى عند دورها او تخون طليعتها وما تستطيع الاجيال الجديدة ان تقوله ليس رفض منطلقات هذه الطليعة بل ربما محاسبتها على انجازاتها وتصرفاتها انطلاقا من مبادئ الطليعة نفسها. (مجلة الاداب، ع3، 1974).

يؤكد هذا المنحى د.يسن، من ان انعزال المثقف العربي عن الجماهير يحرمه من تحسس النبض الحقيقي لحركة الجماهير وعاداتها وقيمها وانماط سلوكها ومن الواضح ان المشكلة هنا لا ترد فقط الى رغبة المثقفين في الانعزال في ابراج عاجية، لكنها ترتبط مباشرة بقضية الديمقراطية في الوطن العربي. في تقديرنا ان ربط انعزال المثقف عن الجماهير لا علاقة له بالديمقراطية او الاستبداد، لأن الحداثة الثقافية ألزمت المثقف العربي على الازدواجية والاغتراب.

ويعمق جمال محمد احمد هذا الاتجاه في انفصام الثقافة قائلا: الثقافة الجماهيرية العربية نتيجة من نتائج التخطيط واثارها في حياتنا السياسة مخوفة، مرعبة، فهي الان وسيلة الحاكم الفاسد الى الجمهور، والجمهور ببغاء عقله في اذنيه يذيع ما يوحى اليه من رغائب الحاكم، واكثرها رغائب لا تستجيب لحاجة قدر استجابة الحاكم للبقاء حيث هو يحكم.

وفي محاولة ربط الثقافة بالحداثة الاجنبية العقيمة، وعن معادلة الشد والجذب ما بين جذب الثقافة نحو الفكر السلطوي المهيمن على ثقافة ايديولوجيا التسييس يوضح د.يسن عقم الاجتهاد في حل اشكالية التراث بالمعاصرة من قبل المثقفين: " ان اجتهاد المثقفين في موضوع التراث والمعاصرة لا يمكننا تقويمه بغير الالتفات الى العلاقة المعقدة بين المثقف العربي، والسلطة السياسية، بل ان السلطة الدينية بكل ثقلها الضاغط في المجتمع العربي كثيرا ما تلجئ المثقف العربي الى ان يلجأ الى مبدأ "التقية" الفكرية وتختفي بذلك الوجوه الحقيقية وراء اقنعة كثيفة. هنا تحليل عقم البحث في اشكالية المعاصرة والتراث لسببين الاول: المهيمن الديني التحريمي القمعي المتطرف والثاني: سلطة الحاكم الذي يستمريء انتقال الحكم بالوراثة في ظل هيمنة الجهل والتخلف.وليس فقط اشكالية السلطة مع المثقف كما يذهب د. يسن.

اما عن علاقة المنتج الثقافي على صعيد الفعالية يطرح سارتر مفهوم الالتزام من خلال اللغة، وسيلة تعبير مؤكدا في قوله "لا تكون الكتابة بدون جمهور وبدون اساطير- تأكيد ضمني من قبله على اهمية المخيال في المنتج الثقافي – والمؤلف – والكلام لسارتر- ذو موقف خاص، شأنه شأن جمع الناس ويتوجب علينا الكشف عن نموذج الجمهور او المجتمع الذي يتطلبه العمل الادبي.

واضاف سارتر ان مهمة المثقف الناقد هي ان يشارك في ساحة الرأي العام بكتاباته ومداخلاته في اطار هذه المهمة على المثقف ان يرصد ويحلل ويعطي وينقد نطاقا عريضا من الاوضاع على جبهة عريضة ممتدة. مفهوم الالتزام عاد مجددا باكثر اهمية وضرورة االيوم.الالتزام في الادب والثقافة تراجع اليوم في اعطائه مسوغات مثار جدل ونقاش.

ومن اجل مهمة الالتزام واهمية القارئ المتلقي طالب عالم اللغات "فيتغشين" بأن كل ما يقال يجب ان يقال بوضوح، وإلا علينا ان نلوذ بالصمت، كمستودع نودع فيه ما نجهله. ما حدا ببراتراند رسل القول بامكان وضع لغة منضبطة خالصة، تخلو من اللبس والفائض والغموض، وهو ما ثبت تعذره مع خصائص جوهرية نابعة من طبيعة اللغة ذاتها. ما ارادهُ براتراند رسل لا يتعارض مع خصائص جوهرية في اللغة ذاتها حسب تعليل البعض. و ما طرحه رسل في منتهى اليسر والتناول. ولا يوجد خصائص جوهرية في اللغة تمنع من ايجاد لغة واضحة ميسرة.

خصوصية اللغة العربية

ونختم هذه المداخلة في خصوصية اللغة العربية اذ يتساءل مؤرخو اللغة العربية والعاملين في مجالها انه ما يلفت الانتباه ان كلمة اللغة العربية لا قرين لها في اللغات السامية الاخرى، فهل اندثرت لفظة "لغة" في تلك اللغات وبقيت في العربية فقط؟ ام ان العربية اجترحتها في مرحلة متأخرة من اختراعها الكتابة؟ مع هذا لاحظ اللغويون ان الكلمات تدل على معنى "تكلم" هي من اكثر المفردات التي تتغير وتبلى بسرعة لهذا لن نتوقع ان نجد كلمة مشتركة تعبر عن معنى الكلام في معظم المجموعات اللغوية إلا نادراً، ولكثرة تغير هذه الكلمات ربما بات من الصعب تحديد عمر بعضها. وتنهض هنا مشكلتنا مع كلمة اللغة العربية، على سبيل المثال، ما مدى عراقتها ؟ وهل لها صلة بقرينتها اليونانية "Lego" التي تفيد معنى تكلم، ويرى الاستاذ عبدالحق فاضل ان كلمة لغو العربية

بمعناها الكلامي، صارت في الاغريقية (Logos) بمعنى "الكلمة" ومن اللغة صاغ اللاتين كلمة "lingua" بمعنى اللغة واللسان – يلاحظ التطابق الكبير الاشتقاقي الذي اخذته الانكليزية عن اللاتينية في لفظة اللغة Language ، لكن لنستشر القواميس العربية اولاً، جاء في تاج العروس قال بن سيده: اللغة اللسن، وقال غيره اللغة هو الكلام المصطلح عليه بين كل قبيل، ولغا لغواً، تكلم ومنه الحديث، من قال في الجمعة "صَهْ" فقد لغا أي تكلم ولغا لغواً خاب، وبه فسر ابن شميل حديث الجمعة.

اما اللغة بالاكدية فهي لشانو، وتعني لسان ايضا، وبالعبرية "الشون" وبالآرامية "ليشونو" وبالحبشية (لسن) وهي كلمات تفيد بالاصل معنى اللسان، ثم ان اللسان بالقبطية "لاس" وبالسنكريتية rasana، وباليونانية (gloss).

ثانيا: استطلاع في علاقة الثقافة العربية بالطائفية الدينية(ملف عراقي)

يرى الشاعر المفكر ادونيس في جذور العنف المستشري الى ان كل دين يزعم الهه هو افضل. كي يشن كل دين الحرب دفاعاعن الهه.غير ان الله قادر وحده كما اعتقد على الدفاع عن نفسه.لذافهو ليس بحاجة الى جنود ودبابات وحاجته اقل الى انتحاريين وفدائيين للدفاع عن نفسه.ويغدو الاله بالغ العنف حينما يقال باسم الاله لاتفعل هذا.. لاتقل هذا..لاتفكر في هذا. ذلكم هو جذور العنف السياسي والاجتماعي. وعندما ياخذ ادونيس لبنان كنموذج للطائفية المقيتة. حيث يرى ان الدستور يصنف الاشخاص حسب الانتماء الطائفي وهذا هو الأسوأ. فالكائن الانساني بما هو كائن في ذاته غير معترف به في لبنان. فاذا كنت مسيحيا فلن تنال قط وظيفة مخصصة لرجل مسلم. لأن مزايا المواطن يجري تحديدها في لبنان من خلال طائفته لا ثقافته. وماذا يعني انسان لايملك قيمة وجودية خارج طائفته او عشيرته[1].

ان الطائفة واقع معطى في حالة صيرورة. الا ان فشل عملية التحديث في المنطقة جعلت البعض يعتقد واهما انها من الثوابت وعلى جوانبها يراق الدم. في حين ان تطور الامم ينحو باتجاه المجتمع السياسي. مجتمع للمواطنين الذين يرتقون بوعيهم السياسي من درجة الطبيعة الى درجة الثقافة. حيث تصبح الاعراق واشجار النسب والمعتقدات الدينية والطائفية معبرة عن حالات مجتمع ما قبل السياسة[2].

اما عن ضرورة امتلاك المثقف حصانة ذاتية معرفية تجنبه الانزلاق في مزالق ثقافة الطائفية يستعرض الكاتب الروائي سعدون محسن ضمد قائلا: في كتاب موسى والتوحيد لفرويد يتجلى امامنا نمط رائع من المثقفين غير المنتمين. ففرويد يفكك في الكتاب ركائز موروثه الديني من اجل الوصول للحقائق التاريخية المتعلقة بهذا الدين. وخاصة تلك التي تتعلق بشخصية موسى. المفاجئة المهمة التي يتضمنها الكتاب لم تكن فقط الخروج بموسى من جنسيته اليهودية.بل الرابطة بين قصة انتشاله من النهر. وبين التكرار غير المفهوم لعملية انتشال ابطال الامم السالفة من الماء في الكثير من الاساطير. حتى ان فرويد يستشهد بنص يتحدث فيه الملك سرجون الاكدي عن نفسه قائلا: انا سرجون الملك القوي....كانت امي من عذارى الهيكل لم اعرف ابي. وعلى ضفاف الفرات في مدينة (آزو) حبلت امي بي وولدتني سرا. ووضعتني في سلة من الاسل وتركتني للتيار حيث لم اغرق. وحملني التيار الى غرّاف الماء (آكي) الذي انتشلني ورباني وكانني ابنه وصرت بستاني (آكي). وحين كنت بستانيا مال قلب عشتار اليَّ واصبحت ملكا وحكمت طوال خمسة واربعين عاما.

فرويد يعتبر ان تكرر هذه الاسطورة قبل التوراة بزمن طويل مبرر كاف للشك بصحة القصة التي ينقلها الكتاب المقدس عن حياة موسى. المهم في هذا الموضوع هو تجرد المثقف عن المسلمات القبلية التي ورثها عن مجتمعه ليستطيع محاكمة ونقد التراث

---

(1) كاظم الحسن – جريدة الصباح العراقية – الصفحات الثقافية 11 -12 -13 -14 – العدد 24 تشرين الثاني 2007 – ملف عن الثقافة والطائفية.

(2) المصدر السابق – ص 11.

بمستوى معقول من الموضوعية. هذا التجرد مهم في التعاطي الفكري وخاصة المتعلق بتراث المثقف وطائفته وايدلوجيته. فهنا المعالجة الفكرية تشبه لحد بعيد جلسة المحاكمة في حاجتها لقاض يتبرأ من كل التاثيرات الجانبية التي تؤثر على قراره النهائي[1].

كما يطرح الاكاديمي د. عماد مؤيد في نفس الملف ذات التوجه الذي مررنا عليه في ضرورة ان يكون المثقف انتقاديا وليس انقياديا. وان ينأى بنفسه وثقافته ان تكون الثقافة المجتمعية العامة هي التي تشكل وعيه الذاتي. ويضيف ان المثقف بحاجة دائمة لنوع من المحاكمة الذاتية التي تبدو عسيرة احيانا.

اما الشاعر الصحفي احمدعبدالسادة فهو يدين الثوابت القاطعة للطائفة لانها تمثل انزياحا لمفهوم الثقافة الحديثة قائلا: لاتتقبل ولا تتحمل الثقافة الجادة يقينيات ومحددات اية طائفة كون الخطاب الثقافي خطابا ديناميكيا مفتوحا على فضاء الجدل والتطور. بينما يتجلى الجذر الاساسي لاية طائفة في الخضوع الكلي لثوابت مستوطنة وغاطسة في مستنقعات الماضي. في خطوة انبثقت وتخثرت قبل اربعة عشر قرنا او قبل الفي عام. تؤمن الطائفة بشكل مطلق بأن حلالها حلال وحرامها حرام الى يوم القيامة. وهذا من شأنه ان يقزم ويقنن العقل ألانساني. ويضع سدا من السيوف المتوعدة المسعورة بينه وبين انتاج المفاهيم الضرورية لبناء أية ثقافة حقيقية تريد أن تحيا لاأن تدفن تحت سقف المسلمات الموروثة المحروسة بألتعصب والعمى العقائدي[2].

كما يتناول الروائي نصيف فلك تداخل الطائفة مع الثقافة بما يلي: هل توجد طائفة بلا دين.. وهل هناك اديان بلا طوائف ومذاهب وفرق واحزاب؟ ان اعظم العقول البشرية حتى ان كانت ملحدة وتتقزز من الدين لابد ان يتم ادراجها رغم انفها بدين او طائفة ومذهب. كثيرة هي الحروب وما زالت تنشب هنا وهناك ما دام عقل الانسان مرحاضا يتغوط فيه من يشاء مرة باسم الدين ومرة بالطائفية ومرة بالقومية. لكن اوربا والغرب ارتاحوا واستقروا عندما فصلوا الدين عن السياسة وحرموا كرسي الحكم على رجال الدين. ولولا هذه الخطوة الجريئة لبقوا مثلنا يعيشون في حلبة كوارث واحدة تنطح الاخرى حتى يومنا هذا. السلطة بيد رجال الدين مرض معد افتك من مرض الايدز وجنون البقر. جوهر المشكلة في تسلط الدين كما في ايران الشيعية والسعودية الوهابية. وتأتي بعدها حكومات دول المنطقة التي تدعي العلمانية وغيرها زورا وكذبا. فهي في حقيقتها دينية طائفية لكنها اخف واهدأ من ايران والسعودية وتمارس طائفيتها خلف الكواليس في السجون والجيش والجامعات. كم عدد الحروب الغابرة التي نشبت على خزعبلات دينية وطائفية ومذهبية ازهقت فيها ملايين الارواح وبقرت فيها بطون الحوامل وتطايرت فيها رؤوس الاطفال.؟ اما الاديب الفنان جواد محسن فيدلو بدلوه قائلا: تلعب اشكالية العلاقة بين السياسي والمثقف دورا محوريا في بلورة الشكل المعرفي لما يمكن ان تكون عليه ماهية السلطة فالسياسي الذي ينام على المتخيل التاريخي يريد من المثقف ان يوفر له غطاءا يدثر به اخطاءه. اما النمط الاخر من السياسي الذي لا يشكل التاريخ عبئا عليه فانه

---

(1) المصدر السابق ص -12.

(2)نفس المصدر السابق، ص19.

ينفتح على المثقف اذ يجد نفسه دائما بمستوى الاخر الذي يحاوره ولهذا نجد ديغول حين اسند الى اندريه مالرو وزارة الثقافة لم يشعر بالخوف او الغيرة ازاء قامة مالرو فالقامات الكبيرة لا تغطيها تلال التوجسات. سيكسب السياسي كثيرا عندما يكون صديقا للمثقف. ولكنه لن يربح شيئا عندما يصنع من المثقف عدوا له ينازله في حلبة الصراع والموت. اما الشاعر احمد عبد الحسين قائلا: قبل ايام اصدرت اسرائيل قانونا يجرم كل من لا يعترف بيهودية الدولة.القرار ليس عنصريا فحسب بل هو نكوص بالدولة واختزالها الى مكون بدائي هو الدين. البدائية ليست سابقة للدولة فقط بل عابرة لها ايضا تتخطاها سريعا وتتجاوز كل الارث الذي انتجته السياسة في مسيرتها الطويلة نحو التحضر.لاوطن للبدائي وطنه كهفه الذي هو في اعماقه. كهفه الذي تعتصم به عقائده خوفا من الشمس ومهما بدا الرجل البدائي حائزا على كل مظاهر الانسانية الحديثة فهو مشدود بحبل متين الى ذلك الاختلاف الوحشي الذي يقسم الناس الى قسمين: ناجين هم الحاكمون وضالين هم المحكومون. تديين الدولة او تطييفها سبب اخر لنكره اسرائيل واشباهها وسبب وجيه لنؤمن ان العلمانية جوهر كل دولة تريد ان تعقد حلفا غير منفصم مع الحضارة[1].

ثالثا: شيء عن التخلف الثقافي والمجتمعي والسياسي

المثقف والمجتمع

هل يستطيع المثقف العربي العيش وسط مجتمع متخلف؟! سؤال كنت قرأته للمفكر العربي د.عبدالله عبدالدايم قبل اكثر من ربع قرن مضى, وصادفتني مقولة للكاتب والروائي الانكليزي كولن ويلسون في ذات المنحى حينما تساءل: هل يصنع الحياة اولئك الذين يحبون صنع الكلمات,ام الذين يحبون صنع الحياة؟!واضاف ان المجتمع يموت برأسه وليس من قدميه.

ولكي لا تذهب بنا التفاصيل من وضع اجابة محددة سطحية لاتتعدى كلمة او كلمتين,نظلم بها الاستاذ المتسائل عبدالله الدايم كما نظلم عن قصد وقصور فهم انفسنا في تساؤله العميق وتاشيره آفة مجتمعية رجعية تاكل حاضر ومستقبل الوطن العربي. وبصرف النظر عن اي نوع من المثقف او المثقفين يقصدهم الاستاذ عبدالله عبد الدايم في تساؤله,وبغض النظر ايضا عن درجة ومستوى ايا من المجتمعات العربية المتخلفة يقصد. فالمجتمعات العربية وان كان يجمعها التخلف كافة,لكن يفرقها درجة ومستوى التخلف, وفي اي الجوانب من اساليب حياتها نجده. فتخلف المجتمع الصومالي هو قطعا غيره ولا يشبهه تخلف مجتمعات عربية اخرى, كالسعودية, مصر, العراق, ليبيا, اليمن, وهكذا.

وفي تحاشي الانزلاق في تفاصيل لا حصر لها من التباينات والاختلافات في دراسة التخلف في الوطن العربي,سناخذ نموذجين جاهزين من مثقفي التخلف, تاركين تقصي اسباب تخلف المجتمعات العربية لذوي الاختصاص والدراية في علم الاجتماع والسياسة.

---

(1) نفس المصدر السابق، ص 20.

نموذجا المثقف المؤدلج والنخبوي

في النموذج الاول من مثقفي التخلف, نجد انه لا تستلزم اصلا الحاجة له مجتمعيا, وتنتفي حاجة بقائه وسط مجتمع متخلف يحتاجه,لان ثقافة هذا المثقف عائمة في متاهة القطيعة وانعدام التواصل المجتمعي مفهوما, معرفة, ممارسة, سلوكا, تطبيقا, وتعاملا مع الاخرين والحياة, هي واقعة في دائرة الجدل العقيم والشد والجذب بين اصالة ثقافية قد يحملها او يدعيها, اوضحالة ثقافية انتفاعية متسلقة غير مسؤولة ولا ملتزمة,يتباهى بحملها في المناسبات الاستعراضية الاعلامية او الثقافية,ويباهي استغفال الناس بها.

فهو بدءا لايعرف وطنه في محنه ومآسيه وكوارثه,تاركا اياه اما مهاجرا عنه, او منعزلا عنه لايهمه امره في قضية او مصير.واذا ما هيئت له هالة من الاضواء المنافقة في التسويق,عندها يشهر استاذيته الثقافية, وتنحصر مسؤوليته المجتمعية,بمواعظه الانشائية,ونصائحه الكتابية او تحليلاته الاستراتيجية الفضائية اما من احدى عواصم العالم الذي استجدى موافقة الاقامة فيها. او من وراء جدران الجامعات والمؤسسات الثقافية والاعلامية رسمية كانت او غير رسمية التي تمنح الرواتب والامتيازات بما يليق به كاحد النخب الاكاديمية الاجتماعية وبذلك ياتي بالمرتبة الثانية بعد اعضاء حاشية السلطة وازلامها من المرتزقة السياسين. الذين يتاجرون بمصائر شعوبهم. مع اعتذاري من كل استاذ جامعي مثقف بحق.

التضليل السياسي-الفضائي

لفت انتباهي ان قطط الفضائيات السمان من مذيعين ومقدمي برامج وبفضل التمويل السخي والراحة السياحية داخل وخارج الوطن العربي اصبحت تنافس في مكياج الوجه وتسريحة الشعر واستبدال الملابس ما يفوق اناقة المرأة ومكياجها في مهنتها الاعلامية الاستعراضية لآخر موضة في عرض الازياء والجمال.واصبح هؤلاء من المذيعين المرتزقة ايضا ينافسون السياسي الذي وجد نفسه من متسكع او موظف صغير بلا ادنى مؤهلات يصبح مسؤولا كبيرا بالدولة يأخذ اعلى الرواتب والامتيازات يسافر بالطائرة وينزل في ارقى فنادق عواصم العالم ويرتاد افخم المطاعم والحفلات في الخارج. ان النتيجة المنطقية لسيادة التخلف الايدلوجي للسياسيين العراقيين بالذات, هو سيادة الوعي المتخلف اجتماعيا الذي ينتج بأستمرار ايدلوجيا سياسية متخلفة. وغيرهم من الشرفاء الابطال رابضين في سوح القتال يهبون دماءهم وارواحهم من اجل وطنهم ومستقبل اجيالهم.ومن المفروض وواجب كل سياسي عراقي ان يذهب ويتعايش لمدة اسبوع او شهر مع احدى القطعات المقاتلة بدلا من طعنهم في ظهورهم بالكلام الكاذب والتآمر عليهم.وكذا الحال مع عوائل الشهداء والنازحين. كذلك لم اسمع باستثناء المراسلين الاعلاميين الشجعان الذين يؤدون واجبهم الوطني في مرافقة المقاتلين في الخطوط الامامية. ان مثقفا او مجموعة مثقفين اوصحفيين تجرأت وامتلكت شجاعة زيارة موقع حربي في احد ميادين القتال. وفي اوقات الحروب القديمة العالمية الا ولى والثانية وفي الحروب المعاصرة ايضا وجدنا ونجد الكثير من المثقفين والادباء والكتاب العالميين الكبار يتركون مكاتبهم ويتطوعون كمقاتلين او مراسلين حربيين وسط الجنود من ابناء شعبهم. بل بعضهم يقبل ان يكون في موقع عامل خدمة واسعاف طبي كي يسجل له اسهامة في تاريخ وطنه.

اما النوع الثقافي الثاني المستنسخ عن الحالة الاولى التي مررنا بها ويستبطنها فهم التساؤل والمراد تحقيقه نجد ايضا لاجدوى من مثقف يحمل افكارا (اسفارا) او موهبة في جنس ادبي واحد او اكثر ويجد في هذا التمايز المجتمعي الثقافي حقيقيا ام زائفا تبعا لما يمتلكه طريقا سالكا نحو الشهرة والحصول على الامتيازات بالمتاح امامه من وسائل تسويق تلميع خادعة مخاتلة على حساب توظيف الموهبة الحقيقية في محاربة التخلف والفساد السياسي. فنجد في ازدواجيته انفصام الثقافة عن السلوك والممارسة والعلاقات مع غيره اجتماعيا بما يماشي التخلف والمخطوء في الحياة ويأنس التراجع المجتمعي العام لينأى بنفسه عن دوخة الرأس وتجنب المتاعب. وقد يجد او لايجد في موقفه المتخاذل هذا انه مشارك اساسي في صناعة وادامة التخلف الاجتماعي على انه من طبائع الامور التي لا يمتلك الانسان وسيلة تغييره. فيصبح مفهوم الثقافة عند كلا النموذجين الثقافيين يحتاج الى تساؤلات ادانة عديدة,واشارات استياء لان الثقافة تحولت عندهما من ثقافة الاسهام في بناء مصير ومستقبل بلد يعيش الكوارث والمآسي يوميا, الى ثقافة هامش استعراضي رخيص في لفت الانظار والظهور الاعلامي التسويقي في ابشع صورة امتهان للثقافة الجادة واستغفال المجموع الشعبي من شرائح الامية الثقافية او شرائح الامية الابجدية المتخلفة.

هنا نصل لتساؤل مفصلي اين يكمن الخطأ ؟ بالمثقف المزيف ام بالمجتمع المتخلف؟ ام بكليهما معا المثقف والمجتمع, وكيف تكون المعالجة ؟ وهل تلازمهما العضوي المتماسك في اعتياش احدهما على تخلف الاخر يكمل بعضه بعضا, وبالتالي يكون مطمح مجاوزة التخلف اكذوبة يتقبلها المثقف كممارسة انتهازية انتفاعية, كما يتقبلها المجتمع المتخلف كنوع من الحياة المقسومة المفروضة قهريا يتحتم ان يعيشها ويحتملها حتى لو كانت الوأد للحياة في ادنى مراتبها الانسانية. لذا يصبح لدينا معادلة متكافئة هي اينما تجد مجتمعا متخلفا, تجد ثقافة ضحلة تعتاش عليه وتساهم في صنعه وادامته. ولا نستغرب اذا ما وجدنا سياسيا متخلفا ثقافيا يسلك كل الطرق وراء جمع المال وكسب الامتيازات فقط على حساب المجتمع المتخلف المحروم. وقل مثل ذلك في كل مناحي الحياة التي يسودها التخلف والفساد, حين تجد الكثيرين من الذين يصرون على سيادة القناعات والسلوكيات الخاطئة وتعميمها, لان في تفشيها اجتماعيا انما تمثل عندهم الحبل السري في تغذية بقائهم وتمرير جميع ممارساتهم المحرمة في حق مجتمعاتهم.

مثقف الهجرة الى دول الخليج

اما عن المثقف الفنان اليوم فهو غير معني بتخلف مجتمعه الذي يركض وراء الكاسيت واخبار نجوم الفن. والفن اليوم اصبح عندنا في جميع صنوفه والوانه هو وسيلة كسب الشهرة وجمع المال والعيش في المهجر, ولم يعد الفن لا في خدمة الفن ولا من اجل الحياة, ففناني الغناء والرقص ومافيات الجنس المقنعة والمفضوحة, حتى بعض فناني التشكيل والرسم, والتمثيل والمسرح والرياضة الخ....فهم جميعا مشغولون في التسابق الى (ثقافة عرب خليجي) فهناك وبكل الوسائل المعلنة والخفية يجري اقامة بناء ثقافة متخلفة هابطة ابتذالية مليونية تستقطب غالبية طالبي الشهرة الفاشلين من الفنانين العرب ومن ضمنهم تشترى اسماء معروفة ثقافيا وفنيا جادة بالمال كي توظف في التنكر لقضايا مجتمعاتها المصيرية وتنكرها لضميرها في خلط الاوراق والحقائق لقاء حفنة دولارات.

ويقف على هرم مسؤولية هذا البناء الخليجي الثقافي التافه اشخاص جهلة يشترون كل شيء بالمال الحكومي الذي يغدق عليهم في المسابقات غير النزيهة وتوزيع الجوائز المزاجية, وعقد المؤتمرات واقامة البرامج والحفلات الغنائية التي تستقطب وتصرف شعوب الوطن العربي عن حقيقة تخلفها الثقافي الحضاري. وتعطيل دور الفنون والرياضة وغيرها ان تكون عوامل هادفة لتحفيز يقضة الشعوب العربية.ولا علاقة لهذه الانواع من الانشطة والثقافة والفنون والرياضة التجارية بمصائب وكوارث الوطن العربي ان لم يكن توظيفها اسهاما مقصودا في ادامة وتعميق هذه الكوارث فقط خارج مجتمعاتهم الخليجية,ويوجد وللاسف من المثقفين والفنانين والرياضيين العرب من يبيع وطنه وامته في مقابل عقد عمل في احدى دول الخليج لمدة عام وما اكثرهم في مقدمتهم العراقيين واللبنانيين والمصريين من المثقفين والفنانين والعاملين في الوسط الرياضي.

الفصل الرابع
الجنس في الأدب العربي / ثيمة أم هوية تجنيس !؟

الفصل الرابع
الجنس في الأدب العربي / ثيمة أم هوية تجنيس !؟

تمهيد:

تحاشيت عنونة هذه الدراسة بـ(الجنسانية) بدلاً من الجنس لاعتبارات اجتماعية فاعلة كابحة في مجتمعاتنا العربية والجنسانية كما ورد في ويكيبيديا الموسوعات انها احدى جوانب الإنسانية الملازمة للانسان مدى الحياة، وهي تجمع ما بين الجنس,الهوية، النوع، الاجتماعية، والاثارة الجنسية، المتعة، الحميمية والانجاب. ويعبر عن الجنسانية في افكار، خيالات، رغبات، معتقدات، مواقف، قيم، تصرفات، ممارسات، ادوار وعلاقات، والجنسانية حسب الويكيبيديا، قوة محركة مركزية في حياتنا، وتستطيع ان تشكل مصدر الاحاسيس القوية في اللذة الجنسية. ويعبرمالك شبل ان الحديث عن الجنس او معايشته خارج القواعد المتعارف عليها هنا بالضبط –يقصد عالمنا العربي الاسلامي –اكثر من اي بقعة اخرى في العالم. ينظر اليها كفعل لأشد الناس زندقة وكفرا. بل ان مجرد الحديث عن جنس من هذا النوع وقراءة نص ما يتحدث عنه بنية اخرى غير نية الشجب والعقاب يبدوان في نظر الاخلاق العامة شيئامطابقا للخطأ او لأستهلاك الممنوع. وقد تناول المفكر شاكر النابلسي المقيم في امريكا موضوعة الجنسانية في كتاب يقع في جزئين، الأول بعنوان: الجنسانية العربية/ الجنس والحضارة، والجزء الثاني بعنوان الجنسانية العربية/ متعة الولدان وحب الغلمان. كما تناول هيثم سرحان في مؤلفه خطاب الجنس/ مقاربات في الأدب العربي القديم، وكذلك فعل الدكتور الباحث منير الحافظ في كتابه: الجنسانية/ البدء المقدس. ولا يعني هذا ان غيرهم لم يكتبوا حول الجنسانية العربية.وهذه المؤلفات الهامة ليس سهلا تداولها في اقطار عربية واسلامية عديدة. وفي معرض تعليق جريدة الاتحاد الاماراتية تحت عنوان سيسيولوجيا الجنسانية العربية، انه لا تزال الجنسانية موضوعاً شبه ممنوع من الدراسة انها التابو المعرفي بالنسبة للشعوب العربية المتخلفة، والتابو السياسي للأنظمة العربية المتخلفة.

ومن الجدير بالذكر ان الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو وضع ثلاث مؤلفات في تاريخ الجنسانية، ترجمها للعربية الاستاذ محمد هشام وهي على التوالي: الكتاب الاول- ج1- إرادة العرفان، والكتاب الثاني-ج2- استعمال المنع، والكتاب الثالث –ج3- الانشغال بالذات ولا يعني هذا أيضا ان فوكو فقط هو الذي كتب عن الجنسانية بالنسبة للاجانب.

بقي ان أقول ان موضوعة الجنس والجنسانية في الأدب لا تستوعبها مثل هذه الدراسة او المقالة، فالموضوع شائك معقد، لا أجد سهولة في تناوله، كما وجدت نفسي محاولاً اعطاء عرضا سريعاً عن الموضوع لا أكثر في دراستي هذه، وتوجد مؤلفات ودراسات ومجلات متخصصة في الكتابة عن الجنسانية والجنس في الادب وعلى شبكات الانترنيت ومواقع الفيسبوك أيضا، والملاحظ عن دراستي هذه عدم كثرة الاقتباس النصي من مصادر عربية واجنبية وما أكثرها حول الموضوع.

ـــ مقارنة هويتي الذكورة والانوثة في الادب العربي:

أثيرت مسألة تجنيس بمعنى النوع، للمنتج الابداعي والفني بين ما هو ذكوري وما هو انثوي مرات عديدة، منذ وقت ليس بالقصير تمثل في مطارحات وسجالات النقد العربي الادبي، وفي بعض المقالات الصحفية، والدراسات في تساؤل مركزي مباشر هل لدينا أدباً ذكوريا عربيا، وآخر انثويا؟ وكل منهما يحتفظ بمقومات بنائية فنية في الشكل والمضمون، وبأي الوسائل والكيفيات يمكننا الوقوف وتأشير تلك الاختلافات الجوهرية التي تطبع هوية كل منهما!؟

وطُرَح الموضوع على صفحات الفيسبوك، وعلقت بدوري باقتضاب ألجأني قسراً ان اكتب في الموضوع متوخيا التوضيح، وليس زيادة اللبس والالتباس في اخذ ورد سطحي سريع بلا نتيجة يمكننا الاعتداد بموثوقيتها.

هناك كما يعلم ويمارس معظم ادبائنا ومثقفينا وفنانينا خلال نتاجهم الادبي والفني، انه أصبح لدينا منذ مدة بعيدة، فروقا جوهرية في التفريق والفرز ما بين الاجناس الادبية والفنية، منذ ما يزيد عن الف عام واكثر مذ بدأنا نقرأ وندرس الشعر الجاهلي، ونثر الخطابة، والامثال العربية ومأثور القول عند العرب، وعرفنا مثلا اختلاف الشعر عن جميع انواع النثر والسرديات منذ أيام العرب، وتأريخهم، وبيئتهم وعاداتهم وتقاليدهم، وغزواتهم وما صاحبها من مديح او هجاء شعري.

اذن مع مرور السنين ترسخت اكثر الفروقات بين الاجناس الادبية، كنوع تعبيري من الكلام المكتوب والشفاهي، واستمرت الحال بالاضافة والحذف والتوضيح الى وقتنا الحاضر، حتى اصبحت من البديهيات الادبية التي يدرسها الطالب ويمارسها المثقف المبدع كتابة، في اختلاف كل جنس ادبي بمقومات شكلية ومضمونية وتقنية اسلوبية وجمالية متمايزة عن غيره من انواع اشكال الادب والفنون الاخرى. فوجدنا الشعر بكافة تحولاته الشكلية وانتقالاته المضمونية، وتلاوينه الاسلوبية، ظل محتفظاً بمقوماته الأساسية كشعر عربي، كما هو لا يزال في بعضه الشكل العمودي من حيث البحور والوزن العروضي والايقاع، ووحدة وتنوع القافية أحيانا. ثم جاء الانقلاب الابيض على الشعر العمودي لضرورات تطور وتقدم الحياة وتأثير الثقافات الاجنبية علينا وأسباب أدبية ليس مجال الخوض بتفاصيلها هنا كونها استنفدت النقاش او الاضافة الجديدة، فتم كسر الشكل العروضي الشعري كما صنفه ووضع معياريته الفراهيدي. واستبدل الايقاع الفخم الغنائي في عمود الشعر، بإيقاع داخلي خفيض. وجواز خروج لغة الشعر عن النظم الغنائي الايقاعي الباذخ إلقائيا وسماعيا شكلياً على حساب المضمون الى نوع من التفكيك البلاغي في انساق اللغة واتساقها في المتداول المكتوب منذ أكثر من ألف عام.

فكانت ولادة شعر التفعيلة (الحر) اربعينات القرن الماضي، تلاها انبثاق كتابة قصيدة النثر بتطرف اكثر من السابق بالخروج على الشعر العمودي. ثم جاءت المناداة بالغاء حواجز المنع في دخول الشعر مزارع النثر القصصي، او في تداخل القصة مع أرض الشعر، فولدت لدينا القصة- القصيدة، او القصة الشعرية وتداخل السرد مع الشعر، وفي احيان تداخل الشعر مع التشكيل الفني والموسيقي والآن تداخلت الاجناس الادبية بدءاً

من الشعر الى السرد القصصي، الى السيرة الذاتية والتاريخية الى الفنتازيا والمخيال في توليفة روائية واحدة كنص أدبي.

وعلى مستوى تحولات السرد القصصي بأشكاله وتكويناته القديمة والحديثة، فقد طاله التطور والتغيير أيضا. فمن بدايات كتابة القصة القصيرة، والقصة الطويلة، فالرواية، بكل تمايزاتها البنائية الاسلوبية والدرامية. رافقها ظهور نوع من القص الجديد، سمي بالقصة القصيرة جداً. ق.ص.ج، أقل من عشرة اسطر، واحيانا تكتفي بسطرين أو اقل من المفردات المكثفة القليلة. والقصة الايحائية، الومضة الدلالية في استخراج المعنى في محمول اقل المفردات.

ثم نأتي الى السرد النثري غير القصة والرواية، فيتوفر الكثير من السرديات كماً ونوعاً، تتوزع التاريخ، الفلسفة، النقد الادبي بمدارسه كافة، السرد الايديولوجي، وسرد الجغرافيا والسياحة وادب الترحال، والسرديات الدينية، وهكذا في علمي الاجتماع والنفس وغيرها في ضروب المعرفة والثقافة.

ـــ أين هوية التجنيس؟:

جميع هذه الاجناس الادبية التي مررنا عليها وغيرها أيضا، تقف الى جانبها أنواع الفنون من تشكيل ونحت ومسرح وسينما من الصعوبة بمكان تناولها وفرزها وتقسيمها هوياتياً الى نوعين من آداب وفنون الكتابة، ذكورية او انثوية، وان لكل من هاتين التسميتين او الفرزين بيولوجيا ذكراً او انثى له نصيب واقعي، في المنتج الادبي والفني، فلا يوجد في الأدب والفنون الذكورية خاصية متفردة جمالياً وفنياً، كتابة وقراءة، أن لكل من هذين النوعين هوية تَسمُهُ وتطبعه بالادب الذكوري أو الانثوي، في استقلالية وهمية قد نتداولها في بعض كتاباتنا النقدية لكنها غير موجودة في التداخل العضوي الواحد المترابط الوشيجة في التعبير الادبي والفني للأدبين الذكوري والأنثوي، وان وجد مثل هذا التمايز فهو موجود في عتبة النص اوعنونة اسم صاحب المؤلف الكاتب فقط ذكراً أم انثى. وبخلافه لا يوجد هكذا تمييز وفروقات يشتغل عليها النقد الادبي والفني في تنظيراته وسجالاته. كما هو غير متوفر ولا موجود على ساحة الابداع الادبي في المنجز المكتوب المطبوع او النص المنشور.

ربما يتساءل البعض، لكن مضمون موضوع التناول الادبي الفني والثقافي يحدد لنا الذكورية او الانثوية، فهذا خطأ أيضا، إذ كثيرا ما تتناول المرأة موضوعاً ذكورياً ويتناول الذكر موضوعاً انثوياً، وتجد تداخل ما هو ذكوري وانثوي في النص المكتوب يشير الى تكامل عضوي في بنائية النص، لا يمكننا فصل احدهما عن الآخر، أي أننا وبالحالة هذه نكرر عدم وقوعنا على تمايزات هوياتية تعطينا فرزاً فنياً حقيقياً واقعياً أكثر من عتبة العنوان، وأسم الكاتب فقط. وربما نتعرف على مضمون ومحتوى النص ذكورياً ام انثوياً من الثيمة او الموضوع، وهذا لا يعول عليه في كم كبير من كتابات انثوية ومعها كتابات ذكورية، تتبادل الادوار في اختيار الثيمة او الموضوع، عليه لا يمكننا وضع خطوط حمراء تفصل تداخل النص في المعالجة الذكورية والانثوية معا، فأنت لا تستطيع تناول مواضيع تهم المرأة فقط، إلا ويكون الرجل والمجتمع بأكمله حاضراً وكذا الحال مع الرجل أيضاً.

فالانثى او الذكر ليسا جزراً مستقلة في محيطات لم يصلها بشر ولا مجتمعات متداخلة، لذا نجد صعوبة أن تجد فوارق انثوية او ذكورية داخل النص الواحد في غياب الحضور الذكوري والمجتمعي، وتداخل قضايا الانوثة مع قضاياً ومسائل الذكورة والمجتمع عامة.

يذهب عديدون من الادباء والمثقفين وجود واقع حال ابداعي مكتوب او مشاهد يؤكد غلبة الذكورية في المنتج الابداعي والثقافي بالقياس لمحدودية مساحة وفضاء المنتج الانثوي، وقلة كاتباته من الاناث وهو صحيح، لكن عوامله بيئية اجتماعية وعادات وتقاليد قديمة ابرزها حرمان الانثى من التعليم العالي او التعليم بمراحله. وهذه العوامل هي خارج دراسة النص المكتوب نقدياً أدبيا او فنيا. كجنس ابداعي ادبي ثقافي، وهنا يثار تساؤل ما المقصود بالغلبة الذكورية في المنتج الابداعي الادبي- الثقافي ؟ بالقياس لمحدودية "الكم" في المنتج الابداعي الانثوي، فإذا كانت الغلبة الذكورية في زيادة عدد الذكور في المنتج الابداعي المطبوع او المنشور فهذا واقع حال مجتمعاتنا العربية أدبيا وثقافياً في توفير التعليم بمراحله للرجل اكثر من المرأة، أما اذا كان المقصود بالغلبة الذكورية هوية جنسية بايولوجية، تدمغ بها الأنثى لصالح التجنيس النوعي في الابداع لصالح الرجل، فهي مسألة لا يمكننا الاعتداد بالاخذ بها فجنس المرأة لا يحدد جنس الادب وكذا الحال مع الرجل ايضا.

فالابداع الادبي لا تقاس اهميته وجودته في منجزه الكمي وانما في منجزه الكيفي– النوعي، وإلا لما كان لشهرة المتنبي في تطاول امتدادها الزمني لألف عام؛ ولا لشكسبير لاكثر من خمسمائة عام. وهكذا في الرواية والشعر والسرد بانواعه. فمثلا لا نعدم وجود ابداعات نسوية نوعية تفوق ابداعات الكثيرين من الرجال وبما لا يقاس "نوعيا" فقط. فمثلا كم نوال السعداوي عندنا في مجال الفكر والثقافة والادب والجنسانية التي مرتكزها الاساس قضايا المرأة ومشكلاتها العديدة!؟ حتى في حال افترضنا ان روايتين على سبيل المثال عالجتا "ثيمة" او موضوعاً واحداً في عملين متشابهين منفصلين احدهما لامرأة، والاخر لرجل، فهذا ايضا يؤكد ولا يلغي مسألة أهمية النوع الكيفي في النص المكتوب، ولا أهمية او اعتبار نقدي ادبي او فني ان يكون الكاتب امرأة او رجلاً.

لكننا اذا انتقلنا الى الفروق البايولوجية الفيزياوية ما بين اي ذكر وانثى خاصة في مجتمعاتنا العربية، التي تزداد فيها فعالية اهمية تلك الفروق بين الرجل والمرأة، وجود التقاليد الاجتماعية الكابحة امام الانثى اكثر من الرجل في التفريق بينهما في الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية والجنسية، وغيرها من امور نجدها عديدة وظالمة مجحفة، يأتي في الاولوية، الجسد الانثوي في تضاريسه الخلقية ووظيفته الجنسية والانجابية وفي العمل ايضا، وكذلك جسد المرأة كموضوع اثير في التناول الابداعي والادبي والفني، بخاصة في جنبته الجنسية او الجنسانية الاكثر استثارة غرائزية، وفروقاته عن تركيبة جسد الرجل من كافة النواحي، التي تغذي افضليتها على الانثى في ترسيخ ارجحية الذكورية اسباباً اجتماعية وعادات قديمة متوارثة وسلطوية متنفذة ايضا. ويشير بيار بورديو في كتابه الهيمنة الذكورية ان البرنامج الاجتماعي في تجنيس الجسد وحقيقته البيولوجية هو البرنامج الذي يبني الاختلاف بين الجنسين البيولوجيين وفق مبادئ رؤية اسطورية للعالم متجذرة في العلاقة الاعتباطية لهيمنة الرجال على النساء.وهي ذاتها متأصلة مع تقسيم

العمل حسب الاختلاف البيولوجي بينهما.اي بين الاجساد الذكورية والاجساد الانثوية.وبشكل خاص الاختلاف التشريحي بين الاعضاء التناسلية وكذلك كما هو التقسيم الجنسي للعمل.

ونستطرد هنا في محايثة انه ظل الجسد الانساني عصيا على "التجريد" رغم ان الاغريق القدماء حاولوا ذلك، أي حاولوا تجريد الجسد في انتزاعه من طبيعته البايولوجية الخاصة به، وذلك في جعل اعمدة معابدهم وقصورهم تشبه القوام الانساني مميزين بين نوعين من الاعمدة بحسب مقاربتها للجسد ذكراً كان أم انثى.

وبقي لدى الاغريق استحالة تجريد الجسد معياراً جمالياً الى الحد الذي جعله فيه الغرب قاطبة مستمدا من (عري الالهة)، في رسوم عصر النهضة بأبرز فنانيها (ليناردودافنشي، مايكل انجلو، غويا، ومانيه) وصولا لمرحلة الكلاسيكية الجديدة في الرسم، دلالة على الكمال الذي يرتقي بالمتلقي في النزوات الدينية.

هذه المقاربة الفنية بالرسم والتصوير واجهها بالرفض اكثر من رسام ابرزهم ادوارد مانيه، أحد فناني عصر النهضة ومن مؤسسي التوجه الشاعري في الرسم، في لوحته (غداء على الاعشاب) التي اثارت حفيظة الامبراطور نابليون الثالث ووصفها بأنها لوحة غير محتشمة [1]، علما ان ماتيس لا يرسم المرأة إلا بعد تعريتها من ملابسها تماماً.

اما فيما يخص الخنوثة (Hermaphrodite) وهي بمعنى الشخص الذي يجمع جسده بين العنصرين الذكري والانثوي واصلها البايولوجي من اسطورة يونانية، قصة هيرما افروديتس وسلماكيس، الاول هي ان الاله هيرميس افروديتي وقد عشقته عروس النبع الذي كان يسبح فيه، فلما صدها تضرعت الى الالهة لتصنع منهما جسدا واحداً.

اذن يتأكد معنا الآن صعوبة فرز ابداع ما او نص او مطبوع من الاجناس الادبية المختلفة، واسباغ فرادة انثوية ابداعية خاصة بالمرأة – كلامنا هذا خارج كتب ونشريات تعليم الطبخ والخياطة او تربية الطفل ودور المرأة في الاسرة والازياء والتجميل والرشاقة والصحة..الخ- نحن نناقش عمل ابداعي يأخذ صفة التجنيس الادبي كالشعر، والرواية، والقصة، والمسرحية والفن وكذا الحال مع الرجل المبدع كتابة اوفناً. وبخلافه لا نستطيع القول هذا شعر انثوي يندرج في خانة الشعر الانثوي، وذاك شعر ذكوري لمجرد وجود تبادل موضوعة الغزل والجنس بينهما. بل بالعكس هذا يلغي امكانية الفرز بين الذكوري وبين الانثوي فالجنس او الجنسانية ربما تكون موضوعا لنص او كتاب تتناوله امرأة او رجل، لكنه لا ينسحب على بقية الكتابات الذكورية او الانثوية في اضفاء احدى الصفتين على احدهما في تلازم قطعي اما ان يكون ادباً ذكوريا او ادبا انثويا، وسنأتي لتوضيح اكثر في السطور القادمة. ما يهمنا هو عجز الدراسات النقدية الادبية من خلال تناولها اي نص او كتاب مؤلفته انثى ام مؤلفه ذكرا ان يخرج بحصيلة نقدية قرائية مقنعة تمكنه من وضع دعامات واسس يفيد الاخذ بها في التصنيف الادبي، ومسألة الاصرار الاقتحامي في ايجاد مثل تلك الاسس لا تخلو من افتعال غير مجد.

---

(1) د.فائز يعقوب الحمداني، الجسد صوت الروح، بتصرف منا، صحيفة الاديب الثقافي، بغداد، ع96، 2005م، ص24.

غالباً ما نجد تبادلاً في الادوار في تقمص المرأة دور الرجل، وتقمص الرجل دور المرأة حتى احيانا يتبادلان وضع الاسم على النص المكتوب اسم مستعار لتمرير ما يعتقده كاتب النص من رؤى خاصة او قناعات قد تستشير بعض شرائح من المجتمع وتستفزها ونجد المرأة تتكلم على لسان الرجل وتعبر عن احاسيسه ونوازعه وغرائزه حسب مقتضيات النص وفروضه، وكذا الدور مع الرجل في تقمص دور المرأة مثلاً في الكثير من شعره، والشاعرة تتقمص دور الرجل على لسان انثى.

ـــ الجنسانية والجنس ثيمة الذكورة والانوثة:

نصل الان الى القاسم المشترك الذي يجمع الادب الذكوري والانثوي في الثيمة الجنسية –كموضوع فقط وليس هوية تجنيس ادبي– وأصبح الآن عندنا استخلاص من عرضنا السابق، ان تسمية الادب الذكوري والأدب الانثوي خطأ اصطلاحي دارج، ونحن هنا نأخذ بهذا التقسيم في تجزئة التسمية لمقتضى سياق الدراسة فقط، فنقول وبلا تحفظ أيضا ان القاسم المشترك الذي يجمع غالبية المؤلفات الذكورية والانثوية الادبية، الموضوع وليس الهوية هو الجنسانية والجنس، سواءٌ في الشعر والقصة والرواية تحديداً هو الاشتغال على موضوعة الجنس بكل تفرعاته وممارساته وفي مختلف جوانب تناوله أدبياً، الحب، الغرام، الغزل، العلاقات الجنسية، والممارسات المثلية وارتباطها بالاسرة والمجتمع، وما عدا الرواية نجد " كماّ" شعرياً كبيراً يتخذ من الجنس والجنسانية مرتكزاً ثابتاً سواء في المنتج الشعري الذكوري او الانثوي، فتجد الرجل يتغزل بالانثى وتعرية مفاتن جسدها، واثارة غرائزها بدءاً من عيونها وشعرها ووجهها ونهديها، وصولاً الى ما تحت سرة بطن المرأة وأردافها وغنجها ودلالها وانوثتها الناعمة، حتى في المشية واحيانا ينحدر الشاعر او السارد القصصي والروائي نحو الجنسانية في التعبير. سواء في الممارسات الجنسية المثلية-(الشذوذ والسحاق). او المطالبة بحرية الجنس والحصول على اللذة.

ونجد بالمقابل ثيمة جنس وجنسانية المرأة في الابداع واضحة بالاحتفاء المحترق بالرجل بدءاً من الفحولة الذكرية، ومقبولية الوجه وتقاطيعه، وكلامه الناعم مع المرأة، والخشونة الذكرية المرغوبة في حدودها المقبولة لدى المرأة، وتأجيج عاطفة القبل، ويتفرع الجنس في العلاقة الزوجية ومحاولة المرأة الاستحواذ على الرجل الذي تحبه بكل المغريات والاحتفاظ به تحسباً من وقوعه في ورطة الخيانة الزوجية، بعكس ذلك ذكوريا تصور لنا بعض الكتابات استماتة الرجل في الغيرة على زوجته التي تتمتع بقدر كبير من الجمال، وقدرة المؤانسة المثيرة بمفاتن جسدها، لئلا يفقدها وتسقط في وحل الخيانة الزوجية كذلك.

اذن ثيمة الجنس والجنسانية اصبحت موضوعاً جوهرياً مشتركا في الادبين الذكوري والانثوي، فأشعار نزار قباني الغزلية الجنسية في المرأة وتعريتها من ملابسها الداخلية، والذين اقتفوا اثره، ونهجوا منهجه التقليدي الجنسي من شعراء وادباء اصبح لديهم ثيمة الجنس مرتكزاً بؤريا جوهريا في المنجز والنص المكتوب شعريا وسرديا, فهو الذي يستقطب القارئ ويشده الى النص المكتوب المقروء والمشاهد ايضا، والشيء ذاته نجده لدى شاعرات اتخذن ثيمة الغزل والجنس مجاراة للميراث الشعري الذي تركه نزار قباني وآخرون، مع فارق يظهر احيانا في تقمص دور الانثى من قبل الذكر، وبالعكس وابرز

مثال هو ما فعله نزار قباني في قصائد عديدة له كتبها على لسان المرأة لعل اكثرها ذيوعاً قصيدته المغناة من قبل نجاة الصغيرة وتلحين الموسيقار الكبير محمد عبدالوهاب قصيدة "أيظن".

وفي هذا التبادل المزدوج في التقمص – كما في السينما ربما اكثر- ينعدم بشكل تام امكانية تجنيس الشعر الى ذكوري وآخر انثوي كهوية وليس كموضوع فقط. ونجد اليوم تسابقا حثيثاً في مجال ادخال موضوعة الجنس واحيانا الجنسانية في المنتج الادبي شعراً وقصة قصيرة، ورواية وحتى في الفنون التشكيلية. وعن هذا التوظيف للجنس في الاعمال الادبية كمرتكز بؤري درامي استطاعت بعض الروايات حيازة مراتب عليا في رواج الاكثر مبيعا وانتشاراً قرائياً في التداول.

ـــ نموذج الجنس الاباحي في الرواية

رواية كتبت لصاحبها ومؤلفها الطيب صالح "موسم الهجرة الى الشمال" ونالت شهرة واسعة ونجومية ادبية عالمية ولاقت رواجا عربياً ترجمت الى عدة لغات اجنبية. فتحت باب تناول الجنس المكشوف كموضوع اثير في الرواية العربية، وان كانت رواية الطيب الصالح تشتغل في معلن جنسي، على مستور خفي هو محاولة الانتقام الشرقي من الغرب الذي كان مستعمرا مستبداً سارقاً لموارد وثروات البلدان المتخلفة الفقيرة بضمنها بلدان الوطن العربي. وقل مثل هذا في تناول زكريا تامر في قصصه الجنسانية المثلية والشذوذ الجنسي والاغتصاب وشعر عدنان الصايغ يأتي في نفس البوح الجنساني والاباحي، وفي صدد تناول الجنسانية بمختلف مظاهرها في الادب العربي، نشير الى كتاب وادباء المغرب العربي امثال عبدالله الطايع، والشاب الكاتب هشام طاهر مواليد 1989 الذي حاز على جائزة افضل رواية مثلية لسنة 2013 والكاتب المغربي عبدالله الطايع هو اول كاتب مغربي عربي يجاهر بمثليته، وان محمد شكري اول من قدم المثلية في شكلها العادي، كما اشتغلت روايات محمد لفتاح ومأمون لحبابي وهشام طاهر على المثلية الانثوية.

ومن الباحثات الكاتبات اللواتي عبرن حاجز الجنس الى الجنسانية الروائية المصرية نوال السعداوي، والمغربية فاطمة المرنيسي، واللبنانية غادة السمان، واكثر شهرة الآن الجزائرية الروائية احلام مستغانمي. ومؤلفاتهن لاقت رواجاً في المبيعات واقبال القراء منقطع النظير.

نخلص من عرضنا السريع الذي مررنا عليه ان ثيمة الجنس الادبية التي يشتغل عليها الذكور والاناث من الادباء والكتاب والفنانين تلغي حدود ما يسمى ادبا ذكوريا وآخر انثويا.وثيمة الجنس والجنسانية في الادب عالميا متداولة منذ قرون عديدة، ولو اننا نحن العرب وبلاد فارس والهند قديما سبقنا الغرب في هذا المجال الادبي في تناول الجنس والجنسانية في ابرز مؤلف خالد ادهش العالم منذ اكثر من ثمانمائة عام هو كتاب الف ليلة وليلة وحكايات شهرزاد وقصصها في الجنس والجنسانية لشهريار الذي أخذت عقله، ونجد الجنس العفيف او العذري في مؤلف ابن حزم الاندلسي طوق الحمامة، وفي اشعار الشريف الرضي، وابن الفارض المتصوف وابن عربي ورابعة العدوية في شعرها التصوفي الملّغز، وبعض كتابات الجاحظ في مؤلفه (القيان(وكتاب كليلة ودمنة لابن المقفع,

ونزهة الجلساء في اشعار النساء للسيوطي, واشعار النساء للمزرباني. كذلك نجد في رباعيات الخيام الفارسية عملاً شعرياً خالداً يتخذ نزعة جنسية وجودية. كما كان لنا السبق في الجنس شعريا منذ امرؤ القيس وعمر ابن ابي ربيعة، وتلاهما العشرات في العصرين الاموي والعباسي من شعراء الجنسانية والجنس ابرزهم ابي نؤاس وابي العتاهية، وبشار بن برد فله قصيدة جنسية غاية في خلاعة تصوير العملية الجنسية بين الرجل والمرأة. جرت عليها في السعينيات من القرن الماضي تعليقات وتحليلات معمقة قام بها عمالقة الادب العربي مثل محمد النويهي وذو النون ايوب وغيرهما على صفحات مجلة الاداب اللبنانية.

"والموقف المتزمت من الحب والعشق الذي عبر عنه بعض المؤلفين العرب القدامى في رسائلهم وكتبهم كالغزالي الذي درس في مؤلفه اداب النكاح وكسر الشهوتين، عاطفة الحب والعشق عاداً اياها خروجا عن طريق الصواب، وأبي بكر الرازي الذي تعامل مع العشق بوصفه بليّة، ونصح بالابتعاد عنه وتجنبه ورأى انه حظ المخنثين واشباه الرجال والذين ليس لديهم اية مشاغل، ولا يتبعون سوى شهواتهم التي يرغبونها في اشباعها بأي ثمنٍ، اما ابن سينا فعدّه في جملة الامراض مثل اختلاط الذهن والهذيان والرعونة والحمق وفساد الذكر وفساد التخيل، وداء الكلب، والمنخوليا.في حين ان التراث الشعري والسردي والشبقي العربي يحفل بـ(كم) غزير من قصائد الحب والعشق والجنس والقصص الايروتيكية المثيرة، بل ان كتاب الشيخ النفزاوي "الروض العاطر في نزهة الخاطر" يعد واحداً من اربعة كتب اساسية في الحب الجنسي في التراث الكلاسيكي العالمي الى جانب ملحمة اوفيد (فن الهوى) والملحمة الفارسية (انانجارانجا) والملحمة الهندية (كاماسوترا)"[1].

وبمرور الاعوام تراجعت عشرات بل مئات من الاعمال الخالدة التي اشتغلت على ثيمة الجنس العذري، قيس بن الملوح، جميل بثينة، ليلى الاخيلية وكثير عزّة وعلى ثيمة الجنسانية خاصة في العصرين العباسي الاول والثاني، بما عرف التشبيب بالجواري والغلمان.

ففي العاصمة بغداد ايام العباسيين والقاهرة ايام الفاطميين، ومن بعدهم السلاطين، نرى بيوتا للاثم تقوم ودورا للدعارة تشيد ونرى النساء الساقطات يقمن هذه البيوت باسم الدولة وفي حمايتها ونرى المواخير والحانات في عصر الرشيد والمأمون والمعتصم والمتوكل تنقلب الى دور للدعارة في العصر البويهي، ثم يقر ذلك الوضع الشاذ الغريب في بلد اسلامي كالعراق، ثم تنتشر العدوى الى مصر الفاطمية فيذكر صاحب كتاب (الخطط) بيوت الفواحش التي كانت تجبى عليها الرسوم[2].

ويتحدث احد المؤرخين الانكليز عن هذه الفترة (العصر العباسي والفاطمي) فيقول: يمكنك ان تتصور الفساد الذي يحيق بالرجل والمرأة على السواء نتيجة سهولة الطلاق. وقد وجد في مصر عدد كبير من الرجال تزوجوا في مدى عشر سنوات نحو عشرين او ثلاثين

---

(1) عواد علي، المسرح ومثقفو عصر التنوير في العالم العربي، مجلة افكار الاردنية، ص 19.
(2) محمد عبدالغني حسن، ملامح من المجتمع العربي، دار المعارف، ص 46 نقلا عن غالي شكري، ازمة الجنس في القصة العربية،ص 62.

زوجة كما ان هناك نساء لسنا متقدمات في السن صرن زوجات لاثني عشر رجلا. او اكثر على التوالي، وقد سمعت عن رجال اعتادوا ان يتخذوا زوجة جديدة كل شهر، فهو يختار من بين نساء الطبقة الفقيرة امرأة حسناء، او امراة مطلقة ترضاه زوجا اذا دفع لها صداقا عشر شلينات[1].

وبرزت ثيمة الجنس والجنسانية عالميا لدى العديد من عمالقة الادب العالمي، بعض هذه الاعمال قامت بتسليع جسد المرأة جنسيا، والوصول بالجسد الانثوي مراحل التسفيل الانحطاطي، وتعريته تماماً من اية قيمة اخلاقية او اجتماعية ترجمتها في نماذج من الاباحية الجنسية، وسأختار نموذجا واحدا في جنس ادبي هو الرواية، لكاتب ايطالي شهير هو البرتومورافيا، في احدى اهم رواياته " أنا وهو " ويقصد بـ"هو" العضو الذكري، ترجم الرواية الى العربية الكاتب المترجم الفلسطيني "وائل زعيتر" الذي كان مقيما في ايطاليا في السبعينيات، وناشطاً سياسياً من اجل حقوق وطنه المغتصب فكانت نتيجة ذلك اغتياله على يد الموساد الاسرائيلي، كما فعلت مع الروائي الفلسطيني الاخر قبلهُ (غسان كنفاني) . نشرت رواية "أنا وهو" دار الاداب اللبنانية. استخدم مورافيا ثيمة الجنس الاباحي من منظومة الجنسانية، في تسفيل امتهاني فاضح للحط من قيمة الجسد الانثوي، وجعل منه تسليعا حيوانياً، بقرة تخور في شبق جنسي اثناء عملية التسافد البيولوجي. نظرة دونية لجسد المرأة. لا نجد مثيلاً تشبيهياً له، في ادنى قصص حكايات التخلف لدى بعض شرائحنا العربية، ولايوجد وجه مقارنة او مقياس باحتشامها عن تعابير البرتومورافيا، لكن يبقى في كل الاحوال حكمنا على الرواية حكما اخلاقيا شرقيا وليس حكما جنسانيا غربيا كما تناولها الكاتب الكبير جورج طرابيشي بالنقد الادبي -النفسي، وكتبت الروائية المغربية ثريا نافع روايتها (فضاء الجسد) بذات المنحى والمضمون.كما ان في الاونة الاخيرة اكتسحت احلام مستغانمي قائمة الروايات الجنسية في اكثر من رواية لعل في مقدمتها(عابر سرير).

ويصف الكاتب الايطالي البرتو مورافيا مشاعر صبي مراهق فيقول: كانت مسألة طبيعية ان يرى "اوجستنيو" امه تخلع ثيابها امامه، وكان طبيعيا للغاية ان تنحني فوقه على فراش وهي في ملابس النوم الشفافة فيتدلى ثدياها من فتحة القميص، ثم تطبع على جبينه قبلة. كل هذه اشياء مرت باوجستنيو في الماضي بصورة عادية جدا اما اليوم فلم يعد الامر في سهولة الامس، فقد اصبح الغلام يطيل النظر الى امه وهي تستبدل ثيابها ويراقبها بشغف، وهي تتزين عارية امام المرآة ويحدق فيها بمزيد من الرغبة وهي تخلع جواربها. كل شيء اصبح واضحا امامه بشكل مختلف تماما عن الامس [2]

وفي العهر الجنسي نسوق هذه الابيات لشاعر مغربي: سألتها ان نكمل العشق/ نظرت إليّ باسمةً/ محركة لسانها على اطراف الشفايف/ لا أعرف إلا حديث اللمس واذا الملابس تهرب من حجزها/ وايديها تعانقني/ شفاهها تقتنصني / والنيران تحرقني/ وسيفي

---

(1) أ.و.لين، انجليزي يتحدث عن مصر، ترجمة فاطمة محجوب، كتب للجميع، ص46، نقلاعن غالي شكري، مصدر سابق، ص64.

(2) غالي شكري، ازمة الجنس في القصة العربية، مصدر سابق، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، 1971، ص58-59.

يبرز يريد الدخول في غمدها/ شعرت أني الذئب وهي الفريسة/ تناديني من اجل افتراسها/ قبلتها تارة/ وتارة بيدي لامست نهدها/ وارتويت خمرها/ دون وعي مني طرحتها ارضا.

ـــ الرواية والسرديات غير الجنسية:

ربما يتساءل البعض أنّ الاعمال الجنسية والجنسانية "تمثل كما" استثناءيا بالنسبة لروائع واعمال خاصة قصصية لم تتناول ثيمة الجنس كبؤرة ارتكاز محوري في درامية الرواية، وبناؤها الهيكلي الفني والسردي، كما في اعمال نجيب محفوظ، يوسف ادريس، غالب هلسا، صلاح عيسى (روائي مصري)، جمال الغيطاني، يوسف القعيد. عديدة الاسماء العربية تناولت قضايا سياسية واجتماعية صرفة، عن الدكتاتورية، وسيسيولوجيا قضايا المجتمعات العربية، وفي كتابات عمالقة شعراء وروائي امريكا اللاتينية مثل ماركيز، ويوسا، وبورخيس كفاص وشاعر، وبابلونيرودا كشاعر ايضا. واعمال روائية عربية مميزة خالدة مثل اعمال غائب طعمة فرمان، وعبدالخالق الركابي، ولطفية الدليمي، محمد خضير وعبدالرحمن مجيد الربيعي من العراق، وكذا الحال في لبنان وسوريا والاردن وفلسطين بما يتعذر علينا درج اسماء بعضهم لكثرتهم، اعمال على مستوى رفيع. وبدوري ارجع واقول ان كل هذا الابداع الروائي والقصصي الكبير عربيا، يندرج في خانة الابداع الذكوري او الانثوي، كموضوع وليس هوية تجنيس ثقافي و بايولوجي ذكوري وانثوي، يقوم على اعتبارات ونظريات النقد الادبي ومن ناحية الكم فقط ولا نعدم وجود الجنس او الجنسانية في طيات وثنايا تلك السرديات ولكن مع هذا، تبقى هذه الاعمال الكبيرة سواء لامرأة او رجل خارج تجنيس ادب ذكوري وادب انثوي كهوية ابداع. وكما ألمحت قبل قليل لم تخل معظم هذه الاعمال من الجنسية او الجنسانية، كثيمة لا مركزية يقوم عليها البناء الهيكلي الفني والجمالي. لكننا نجدها مبثوثة ومنثورة بين تضاريس وثنايا المشاهد الدرامية والسرد في تتبع ورصد حركة الشخوص داخل القص والرواية والسرديات الاخرى، هاجسها الفات نظر القارئ حول موضوعة الجنس التي تستهويه، ويدخل احيانا هذا التوظيف الجنسي داخل السرديات من اجل تسويقها كمبيعات بضاعة استهلاكية اكثر من توظيفها فنياً جمالياً.

ولا يفوتني في ختام هذه الدراسة من الاشارة الى الاسفاف الجنسي الشعري على الفيس بوك ذكوريا وانثويا متبادلاً. فهل يبقى لدينا بعد كل الذي مررنا عليه سريعا مسوّغا مشروعا حقيقيا في تساؤلنا اين هي الفروقات الادبية النقدية والفنية ما بين الادب الذكوري والادب الانثوي!؟ باعتقادي لدينا ادب عربي فقط، ومحموليته الانثوية او الذكورية هي بـ"الاسم" لصاحب العمل الادبي فقط، وثيمة اشتغالهما المشتركة التي تجمع بينهما هو الجنس والجنسانية لاغير.وقد يختلف الامر معنا في الاداب الاجنبية إذ توفرت لديهم مواضعات نقدية متفق عليها تقدم لكل جنس ادبي ذكوري او انثوي مميزاته الفنية الخاصة به، وهذا موجود ومتفق عليه عندهم حسب رأيي.

ـــ الجنس والعبودية:

تتطرق الكاتبة المغربية (فاطمة المرنيسي) في كتابها بالفرنسية(هل انتم محصنون ضد الحريم!؟) الذي ترجمته الى العربية نهلة بيضون في بيروت عام 2000 الى ان زبيدة زوجة هارون الرشيد هي اول من استعمل اواني الذهب في حين كان غالبية رعايا الامبراطورية الاسلامية يعانون الفاقة والجوع.

وفي الفصل الحادي عشر من الكتاب وخلال حديثها عن (الخصي المسلم) تقول المؤلفة لقد كان الخصي معروف في قصور السلاطين العثمانيين وعندما تشتت اخر حريم امبراطورية مسلم رسميا, الغيت هذه المؤسسة عام 1909 اثر خلع السلطان عبد الحميد عام 1908 على يد الشباب الاتراك. بعدها تبين ان هذا السلطان كان يملك في قصره 370 محظية, و127 خصيا لخدمته, وقد ارغم بعد خلعه على العيش في سالونيك باليونان, لكنه حرم من حريمه وسمح له بأختيار بعض المحظيات فحسب, واثناء ذلك وبعد اتمام اقرار واصدار العديد من القوانين في الدول الاوربية التي تحضر فيها العبودية (الرق) ولا سيما القانون البريطاني الصادر عام 1833, نرى العديد من الزعماء المسلمين يعترضون على ذلك الحضر واعتبروه تدخلا في الشؤون الداخلية للدول. ومن الطريف بأن (الجارية) لفظة مشتقة من الجري اي الركض في اللغة العربية,وهي تعني الركض في اشباع وتلبية غرائز ولذائذ ومتع الرجل.ويذكر الدكتور رياض الاسدي في بحث له انه تكرس في المرحلة العبودية ان المالك الآخر المطلق واضحا ومسيطرا ويكتسب الشرعية كقوي في لغة الغاب الانساني,وانذاك كان الآخر قد عمل على سحق جميع الاشكال والعلاقات القديمة دون ان تمسها بشكل مباشر الديانات السماوية حتى عام 1868 م تاريخ صدور الاعلان الغربي عن تحرير العبيد ووقف الاتجار بهم.اما في الشرق فقد بقيت العبودية سارية المفعول حتى عام 1962, حينما اعلنت المملكة العربية السعودية تحريم امتلاك انسان لآخر, وهي مخالفة تاريخية صريحة للتعاليم الشرقية الاسلامية.

ـــ الطقس الجنسي في نشيد الانشاد:

لقد كان منطقيا ان يكتب الملك الذي كان يقوم بدور الالهه "دموزي" صفة الالوهية في اثناء الزواج المقدس، وهذا ما يفسر نعته بالالهة وبالنعوت الاخرى الخاصة بالراعي دموزي وكانت مسحة التقديس تسبغ على اؤلئك الملوك الذين يقومون بدور الزواج /الالهة.

ذلك بأن تضاف الى اسمائهم علامة التقديس، وهي علامة النجمة، ويستلزم طقس الزواج المقدس قيام امرأة بدور الزوجة "الآلهة أنانا" عشتار، وقد جرت العادة على اختيارها من بين كاهنات المعبد باعتبارها زوجة في الطقس الجنسي المقدس[1]. ففي اليونان كانت تطلق كلمة قديسات على البغايا المقدسات، وفي بابل يطلق عليهن طاهرات وآلهات فقد كان يعتقد، انهن يجسدن الالوهية، وكانت وظيفتهن مشابهة لوظيفة المشاركة القربانية، حيث كانت المرأة العاهرة تسمح للرجل من خلال الممارسة الجنسية على التماس الاختياري مع الألوهة[2].

كان الطقس الجنسي مقدسا عند السومرين والبابلين، ويجري برعاية واهتمام المعبد والكهنة ومن الثابت في تاريخ الانثروبولوجيا لحضارة وادي الرافدين القديمة "ميزابوتوميا" ان الكهنة أباحوا للمرأة مضاجعة اكثر من رجل وقتما تشاء، كما اباحوا للرجل مضاجعة اكثر من امرأة, وان اول بيت للدعارة عرفته الاساطير القديمة، والتاريخ البشري، كان اوجده السومريون ستة آلاف سنة قبل الميلاد ويسمى ميثقديم Methikdiam، ويمارس الجماع الجنسي فيه داخل المعبد وتحت اشراف الكهنة، ليس باعتباره زنا محرما، بل لانهم اعتبروه عملا مقدسا، واعتبارهم الانثى اصل الخصوبة والنماء والربيع في الحياة. نتيجة هذا الجماع المبارك من قبل الكهنة.

وعلى الرغم من تعدد الدراسات الخاصة بنشيد الانشاد وتنوعها، فانها اجمعت على ينابيعها الرافدينية، كما يذهب الباحث ناجح المعموري, ولاسيما نصوص الزواج المقدس، ولم تستطع التأويلات اللاهوتية من انقاذ هذا السفر الاسطوري الميثولوجي من السرقة والاختلاس والتزوير حتى ظل نشيد الانشاد، دلالة واضحة ومكشوفة للسطو التوراتي اليهودي، وحتما فان عودة اليهود من بابل كانت مصحوبة بنصوص الزواج الالهي والكثير من الاساطير والعقائد والشعائر الموزعة في الاسفار التوراتية مثلها مثل الموروث المصري والسوري والكنعاني، وما يهمنا على حد تعبير الاستاذ الباحث ناجح المعموري هو نبات " اللفّاح" بوصفه نباتا كنعانيا، تآزر مع نصوص الخصب السومرية، فكان نشيد الانشاد[3].

---

(1) د.ناجح المعموري/ملحق الاديب الثقافي العراقي/ع 93 تشرين الاول 2005 ص20.
(2) د.عيسى الشماس الجنس والتربية الجنسية /دراسة في الواقع الجنسي نقلا عن كامبي 1992 ص120.
(3) ناجح المعموري مصدر سابق

ـ التعالق الجنسي بين الاسطورة السومرية والتوراة

يشير ناجح المعموري الى نص سومري واحد لاغراض المقارنة والاستدلال على التشاكل الكبير بين ديانتين، أولاهما السومرية، وثانيهما اليهودية التي عاشت هامشا، طارئا على المحيط الجغرافي الواسع الذي انتج حضارات الشرق القديمة. نقرأ من النص السومري:

فرجي قرن هلال
فرجي قارب السماء
ملؤه رغبة كالقمر الجديد
وارضي متروكة بلا حرث
فمن لي أنا " أنانا"
بمن يحرث فرجي
من لي بمن يفلح حقلي
من لي بمن يفلح ارضي الرطبة
- أي سيدتي العظيمة
انا دموزي الملك سأحرث لكِ فرجك
- اذن احرث لي فرجي يا رجل قلبي
احرث لي فرجي
في حصن الملك ارتفع الارز
ومن حولهما نما الزرع عاليا
السبخات فلتسمع زقزقات الطيور
واصطخاب السمك[1].

يلاحظ على النص المثبت اعلاه من قبل المعموري ان بيئة الاهوار السومرية القديمة في جنوب العراق، وفي (اور) او (اورك) تحديدا واضحة تماما. ففي منطقة الاهوار في جنوب العراق كانت ولحد الان يزرع في مياهها وبحيراتها ومستنقعاتها الارز، كما تمثل هذه البيئة والجغرافيا موسما نموذجيا للطيور المهاجرة في رحلاتها، ويعتاش اهلها على صيد الاسماك وتربية الابقار والجاموس.

الملاحظة الثانية ان النص الشعري السومري الديني الوارد في اعلاه يقرن ويجمع ما بين الجماع الجنسي المقدس بين الالهة (أنانا) او (عشتار)، والراعي الملك ذي المسحة الالوهية (ديموزي) او (تموز)، ان ثمرة هذا الجماع هو خصب الطبيعة واخضرار الارض، نمائها وتلونها بازهار الربيع البرية، وعودة الحياة بكل خصبها بعد مرور سنوات من القحط وانحباس المطر قبل اتمام عملية الجماع الجنسي التي بعدها يعم الفرح والخير على الجميع.على اعتبار كما اشرنا سابقا ان هذا النوع من الجماع مبارك من قبل الالهة.

كما يروي عالم النفس (يونج) عن بعض القبائل الاسترالية البدائية انهم اذا جاء الربيع يحفرون حفرة في الارض، ويحيطونها بالشجيرات لتمثل عضو الانثى، ويرقصون

---

(1) ناجح المعموري مصدر سابق

حولها طوال الليل وهم ممسكون بالحراب امامهم في هيئة تمثل عضو الذكر ثم يقذفونها في الحفرة وهم يصيحون: ليس حفرة بل فرج[1].

الملاحظة الثالثة الاهم عن النص هو تداخل النص السومري وتعالقه الشديد مع نشيد الانشاد اليهودي، وهذا الاندماج او الادماج القسري المتعمد المقصود، يفضح الاقتباس النصي والسطو اليهودي على تراث حضارة وادي الرافدين القديمة. كما يرى ميشيل فوكو ان لهذا الفن العظيم نشيد الانشاد السومري- التوراتي يحمل مزايا عديدة منها السيطرة المطلقة على الجسد، والمتعة الفريدة، ونسيان الزمن، والحدود، ويمثل كذلك اكسير الحياة، واستبعاد الموت وتحدياته[2].

كما عد المفكر التركي علي الربيعو البغاء المقدس واحدة من كبريات التظاهرات الايروتيكية الجنسية في العالم القديم، وهو التعبير الحي عن تفجر القدسي في العالم، انه السر الاعظم الذي يفرض على طالبه ان يمر بمجموعة من تجارب الامتحان من طقوس العبور ليثبت انه جدير بهذا السر، انه قربان عليه ان يحظى بجميع مواصفات القربان الاصيل الكريم، والمكانة الاجتماعية البارزة، جمال الصورة والجسد، الزهد في العبادة، وما يرافقها من خدمة في المعبد المقدس[3].

ـ اسطورة الخصب الكنعاني

لم تكن الذهنية التوراتية مدركة المنزلق في النشيد الصارخ بينابيعه الكنعانية وهي ترديد لهيبة مخلّق اكبر وهو الالهة (ايل) عبر ثنائي الفسق والفجر، إذ ظلا متلازمين معا ليؤكد وظائف ايليه/ كنعانية، ومن خلال نص توراتي وقع في فخ النقلية لنظام الخصب في سوريا وكنعان.

وهذا النظام المحدود المرسوم رمزيا بمخيال نشط ويقض هو الملتم وسط بؤرة التمام، واكتمال مدورة النظم الاسطورية المعنية بكلية الحياة وبقائها الذي يستلزم التفاف كل الانساق الثقافية المجاورة لبعضها ضمن مجال مركزي اول، وبؤرة في قوانين الطبيعة ودورتها، والحياة وتجلياتها والقوانين السرية وتمثيلاتها عبر الانسجام والتوافق[4].

وهذا هو المركز الاهم والمهيمن في الاسطورة والديانات الشرقية، هذه الهيمنة والتشاكل بين الانظمة الثقافية، ساعدت على تعميق اسطورة نبات (اللّفاح) المتصفة بالتعددية الدلالية التي تنطوي عليها هذه الاسطورة التي قادت الى احالات واشارات تفضي بنا لثقافة ودين. اسهما في بلورة ملامح الحضارة الكنعانية وصورها[5].

والعلاقة قائمة ضمنيا بين عناصر الخصب الكنعاني–الوثني والديانات الاغريقية ممثلا لها ببعض الالهة. وكذلك الديانة اليهودية ومن بعدها الديانة المسيحية. ولهذه العلاقة مركزية ظلت طاغية ومكرسة في الديانات السماوية. إذ حاولت اليهودية انكار البعلية

---

(1) غالي شكري,ازمة الجنس في الرواية العربية ص7,نقلا عن د.شكري عياد,البطل في الادب والاساطير.

(2) ناجح المعموري مصدر سابق.

(3) المصدر نفسه.

(4) ناجح المعموري، مصدر سابق.

(5) المصدر نفسه.

والتعتيم عليها تماما بينما توجد في الديانات المسيحية اشارة لها واعتبرت التشاكل مع البعل تطورا منطقيا للعقائد والطقوس، ومن المحتمل بان التعميد امتداد طقوسي وتطوير بعلي. لان الالهة الشاب البعل اله المطر والسحاب، ومن دونه تتعطل وظائف الارض[1].

ان الانتقال الانبعاثي الى اليسوعية حصل بدوافع تحاورية وانفتحت امامه ايضا الحضارات والديانات المجاورة. وقد اخذت منه واضافت عليه باعتباره حوارا انسانيا خلاقا مبدعا، وهذا هو الذي جعل من الخصب الكنعاني مشروعا ثقافيا ومقبولا في الديانة الاغريقية والمسيحية. وبهذا الصلاح تنوعت الدلالات في النظام الثقافي الكنعاني وعمقته المجاورة المتحاورة معه والمتبادلة واياه، وعمقها التنوع ولم يعطلها. مثلما حصل في الديانة اليهودية واسباب العطل معروفة لان اليهود حاولوا الغاء اصولها الحضارية وبذلك شطبوا على مكوناتها الاولى وهي كثيرة، لان اليهود لم يكونوا خلال تاريخهم جماعة واحدة مستقرة في مكان واحد، بل كانوا جماعات مختلفة مرتحلة دوما الى جهات مختلفة ما بين الرافدين وجزيرة العرب وكنعان وحران ومصر[2]. بالاساطير دائما ارض غنية خصبة متعددة المستويات والطبقات، ومن الخطأ ان لم يكن خطيرا ايضا ان نفسرها تفسير قريبا ويسيرا، وان نقيم لها حدودا من الشرح المنطقي او معادلات تربط بين الرمز والرموز كأنها معادلات الرياضة والحساب[3].

ان سحر الاساطير يكمن في مقدرتها على مس طاقات النفس الانسانية على تعاقب العصور وعلى استثارة شحنات في الانفعال تستعصي على ان يستنفدها الشرح المنطقي العقلي الصاحي وهي بذلك اقرب ما تكون الى الموسيقى، لها لغتها الخاصة التي يستحيل نقلها الى اية لغة اخرى[4].

ان محاولتنا قراءة الخصب الكنعاني حققت انفتاحا واسعا على المحيط الحضاري في الشرق وسعت من اجل الامساك بالعناصر الاسطورية والثقافية، التي بلورت ديانة كنعان بوصفها واحدة من اهم ديانات الشرق القديم، واجتهدت ايضا في الكشف عن الجذور التزويرية لتسلط عليها الضوء لايضاح الينابيع المسهمة بتكريس الاكذوبة التوراتية، وما ساعدنا على هذا الافضاء الواسع والعميق هو التعالق القائم بين الخطابات الاسطورية والطقوس والشعائر ضمن مجالاتها الحضارية البهية[5].

ـــ فوكو وحرية الجنس:

لزمن طويل نكون قد تحملنا نظام التشدد الفكتوري, وقد لا نزال نخضع له حتى اليوم. وقد يكون التعفف الامبراطوري لايزال ماثلا على لوحة جنسانيتنا المتحجرة, الصامتة, المنافقة. فحتى مطلع القرن السابع عشر كانت بعض الصراحة لاتزال سارية كما يقال. فالممارسات لم تكن تبحث عن التستر الا في القليل النادر, والكلمات كانت تقال دون تكتم مفرط, والاشياء دون افراط في التنكر. لقد كان هناك نوع من الألفة المتساهلة مع

---

(1) ناجح المعموري، المصدر السابق.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) ناجح المعموري، المصدر السابق.
(5) المصدر نفسه.

المحظور وغير المشروع. وقد كانت قوانيين المجون والفحش والبذاءة اكثر ليونة اذا ماقورنت بقوانيين القرن التاسع عشر.حركات مباشرة وخطابات غير مخجلة, خروقات مرئية وتشريحات معروضة ومختلطة بسهولة, واطفال وقحون يجولون دون مضايقة ولا فضيحة وسط ضحكات الكبار: لقد كانت الاجساد (تتبختر)[1].

ان قضية الجنس قضية حريته,ولكن ايضا هو قضية المعرفة التي يمكن ان تكون لنا عنه وقضية الحق الذي لنا في الكلام عنه,تجد نفسها بهذا الشكل مرتبطة بكل مشروعية بشرف قضية سياسية:فالجنس ينخرط هو ايضا في المستقبل. ولكن ربما ان هناك سببا اخر يجعلنا نرتاح الى هذا الحد, الى صياغة علاقات الجنس والسلطة بلغة القمع والزجر: وهو مايمكن ان نسميه بمكسب المتكلم. فاذا كان الجنس مقموعا, اي محكوما عليه بالمنع واللاوجود والصمت,فان لمجرد التحدث عنه فقط, والحديث عن قمعه شبه مسلك بالخرق المقصود.فالذي يتحدث هذة اللغة يضع نفسه الى خارج السلطة,انه يقلب القانون ويستبق قليلا الحرية المستقبلية[2].

ان الكلام ضد السلطات وقول الحقيقة والوعد بالمتعة والتمتع, و ربط التنوير والتحرر والشهوات الحسية المتكثرة بعضها ببعض,واصدار خطاب يلتقي فيه حماس المعرف بارادة تغيير القانون وبالحديقه المأمولة للمتع,ان كل هذا هو الذي يدعم لدينا بدون شك كل هذا الاصرار على الكلام عن الجنس بعبارات القمع والزجر. وربما ان هذا نفسه هو الذي يفسر كذلك القيمة السلعية التي تمنح,لا الى كل مايقال عنه وحسب, ولكن ايضا الى مسألة الاصغاء الى كل الذين يريدون رفع اثاره[3].

يبدو لي اليوم الوجود الاساسي في عصرنا,لخطاب يرتبط فيه الجنس ارتباطا وثيقا, بالكشف عن الحقيقة وقلب نظام العالم والاعلان عن يوم اخر وعن الوعد بسعادة معينة.ان الجنس اليوم هو الذي يستخدم كسند لهذا الشكل المالوف جدا والهام جدا في الغرب من التبشير. لقد جاب وعظ جنسي كبير,الذي كان له لاهوتيوه البارعون واصواته الشعبية. مجتمعاتنا منذ بضع عشرات من السنين انّبَ النظام القديم, وادان النفاقات وتغنى بحق المباشرة والواقع، واجمالا فقد دفعنا الى الحلم بمدينة اخرى فلنفكر في الفرانسيسكان، ولنتساءل كيف حدث ان الغنائية والورع اللذين كانا قد صاحبا لمدة طويلة من الزمن المشروع الثوري، قد انتقلا اليوم، في المجتمعات الصناعية والغربية لينصبا، في جزء كبير على الجنس[4].

ان فكرة الجنس المقموع ليست فقط مسألة تخص النظرية، فالتأكيد على جنسانية لم تكن قد اخضعت ابدا بمثل هذه الصرامة إلا مع عصر البرجوازنية المنافقة. ان ملفوظة القمع وشكل الموعظة يحيل كل منهما على الاخر ويسندان بعضهما البعض بكيفية متبادلة فالقول بأن الجنس ليس مقموعا او بالاحرى ان العلاقة بين الجنس والسلطة ليست علاقة

---

(1) ميشيل فوكو –تاريخ الجنسانية الجزء الاول – ارادة العرافان ترجمة محمد هشام ,افريقا الشرق – الغرب 2003صفحة 5.

(2) المصدر السابق ص8 .

(3) المصدر السابق ص9

(4) ميشيل فوكو، المصدر السابق، ص9.

قمع وحضر هو قول يجازف بألا يكون سوى مفارقة عقيمة. فهو لن يصطدم باطروحة مقبولة وجدية متداولة وحسب، ولكنه سيسير حتما في الاتجاه المعاكس لكل اقتصاد ولكل المصالح الخطابية التي تسند تلك الاطروحة.

انه من المشروع بكل تأكيد ان نتساءل عن لماذا تم ربط الجنس بالخطيئة لمدة طويلة من الزمن على انه ينبغي ان نتبين كيف تم هذا الربط وان نحترس من القول جملة وبتسرع، ان الجنس كان مدانا. كما يجب ان نتساءل ايضا عن بماذا نشع اليوم باكبر الاثام في كون اننا جعلنا منه خطيئة في الماضي وعبر اي مسالك اتينا الى ان نكون مخطئين في حق جنسنا؟ الى ان نكون حضارة فريدة تقول لنفسها بانها ذاتها التي اذنبت منذ زمنا ولا زالت الى اليوم في حق الجنس وبشطط باستعمال السلطة ؟ كيف تم هذا الانتقال الذي حينما يزعم تحريرنا من الطبيعة المذنبة للجنس، فانه يثقلنا بإثم تاريخي يتعلق، بالضبط، يتخيل، هذه الطبيعة المذنبة واستخراج آثار مدمرة من هذا الاعتقاد؟ فمهمة الكلام بحرية عن الجنس، ومهمة قبوله كما هو في واقعه هي مهمة غريبة جدا عن خط كل التاريخ الذي غدا اليوم ألفياً، وهي علاوة على ذلك معادية بقدر كبير للاليات الملازمة للسلطة الى حد انها لا يمكن إلا ان تتعثر طويلا قبل ان تنجح في ما ترمي إليه[1].

فالمسألة لا تتعلق بالقول: ان الجنسانية بعيدة عن ان تكون قد خضعت للقمع والحظر في المجتمعات الرأسمالية البرجوازية، تكون بالعكس قد استفادت من نظام ثابت للحرية، ولا تتعلق كذلك بالقول: ان السلطة، في مجتمعات كمجتمعاتنا هي متساهلة اكثر مما هي قمعية، وان النقد الذي نوجهه للقمع يمكنه ان يأخذ مظاهر القطعية، ولكنه يندرج داخل سيرورة اقدم منه وانه قد يظهر لنا بحسب المعنى الذي نقرأ به هذه السيرورة، اما انه يدشن مرحلة جديدة للتخفيف من المحضورات، واما انه يشكل صورة اكثر مكراً وأكثر سرية للسلطة [2].

واجمالا، فان الامر يتعلق بتحديد نظام السلطة ـ المعرفة- المتعة الذي يسند عندنا الخطاب حول الجنسانية البشرية، وتحديده في نمط اشتغاله وفي اسباب وجوده. ومن هنا تكون النقطة الاساسية (في مستوى اول على الاقل) ليست هي معرفة ما إذا كان يقال للجنس نعم او لا، ولا ما إذا كانت تصاغ بخصوصه تحريمات او تجويزات، ولا ما إذا كنا نؤكد اهميته او ننكر مفعولاته، ولا ما أذا كنا نهذب الكلمات ام لا التي نستخدمها للاشارة اليه. وانما المسألة الاساسية هي: ان نأخذ بعين الاعتبار كون اننا نتكلم عنه، وأولئك الذين يتكلمون عنه والمواقع ووجهات النظر التي منها يتكلم عنه، والمؤسسات التي تحث على الكلام عنه والتي تختزن وتنشر وما يقال عنه [3].

فهناك من جهة المجتمعات وقد كانت عديدة: الصين, اليابان, الهند, روما, المجتمعات العربية الاسلامية التي خصت نفسها ب(فن ايروسي). ان الحقيقة في الفن الآيروسي تستخرج من المتعة نفسها منظورا اليها كممارسة ومتلقيات كتجربة, وليس بالعلاقة مع قانون مطلق للمباح والمحرم, ولا بألاحالة على مقياس للمنفعة,تأخذ المتعة

---

(1) ميشيل فوكو المصدر السابق، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) ميشيل فوكو المصدر السابق، ص13.

بعين الاعتبار ولكن اولا وقبل كل شيء في العلاقة مع ذاتها فهي ينبغي ان تعرف في تلك العلاقة كمتعة,اي حسب شدتها وكيفها المميز ومدتها واصدائها في الجسد والنفس. بل اكثر من ذلك ان هذه المعرفة يجب ان تستثمر ثانية بمقدار, في الممارسة الجنسية نفسها كما من الداخل وتوسيع اثارها. فعلى هذا النحو تتشكل معرفة ينبغي ان تظل سرية لا بسبب شك في العار الذي قديطبع موضوعها, ولكن بضرورة الابقاء عليها في طي الكتمان, لانها حسب التقليد قد تفقد في حال شيوعها فعاليتها وفضيلتها[1].

(1) المصدر نفسه، ص 40.

الفصل الخامس
الموت في الفكر الفلسفي الغربي- والديني

الفصل الخامس
الموت في الفكر الفلسفي الغربي- والديني

تمهيد

اوضحت دراسة الردود التي طرحها الفلاسفة الغربيون عبر العصور ازاء مشكلات الخوف من الموت وطبيعته ان اي رد على الموت يسعى اليه فرد ما ويجده مرضيا يعتمد في نهاية المطاف على موقف هذا الفرد من الحياة وشدة خوفه من الموت والنوع الخاص من الخوف الذي يعانيه. غير انه من الجلي كذلك ان مثل هذا الرد لايمكن ان يكون تأمليا فحسب وانما يتعين بالفعل تقبله وتبنيه. وينبغي ان نضيف ان الرد الذي يبدو مرضيا على الموت في وقت ما قد لايكون كذلك في وقت آخر. وهكذا فانه لايمكن ان يكون هناك رد شامل دع عنك ان يكون هناك رد صحيح على نحو شامل. وقد لاتكون المصالحة مع الموت في الحقيقة امرا ممكننا بالنسبة للبعض بينما بالنسبة للبعض الآخر فان اي حجة على وجه التقريب قد تعدل من فهمهم للموت وتحررهم من أليأس بازاء حتميته وعبثيته الواضحة الجلية. وهناك نتيجة اخرى لما نقدمه تتمثل في تحديد مكانة (مشكلة الموت) ودوره في الفكر الفلسفي الغربي. ومن ثم فان من المناسب ان نبحث باقتضاب ما قدمته حقيقة الموت للفلسفة ومدى ما يمكن الذهاب اليه في القول بان الموت هو موضوع التأمل الفلسفي بل وعبقريته الملهمة[1].

وحسب شوبنهاور فأن الفلاسفة جميعا اخطأوا حين وضعوا العنصر الميتافيزيقي غبر القابل للافناء والخالد عند الانسان في الذهن.في حين انه يكمن في الارادة التي تختلف كلية عن الذهن وتتسم وحدها بالاصالة.

اما الذهن فهو ظاهرة ثانوية.يتحدد بالمخ وبالتالي يبدأ منه وينتهي معه. اما الارادة فهي وحدها التي تحدد انها جوهر كافة الظواهر فهي متحررة من الاشكال الخاصة بالظواهر التي ينتمي اليها الزمن. والتي هي ايضا قابلة للفناء. ووفقا لهذا فانه من المؤكد انه مع الموت يضيع الوعي لكن لايضيع الذي ابدع الوعي واستدامه. تنقضي الحياة ولكن لاينقضي مبدأ الحياة[2].

المتن(الموت الوجودي للانسان / استقصاء فلسفي – ديني)

يقول يوربيدوس: حينما يدنو الموت، لا أحد يرغب في الهلاك، ولا تغدو الشيخوخة عبئا ويضيف من ذا الذي يعرف ان كان ما نسميّه بالموت ليس حياة وان الحياة ليست موتا. اما اسخيلوس: شتاءٌ وعناءٌ هي حياة الانسان وما من وجود للخلاص والسلام، ويقيناً هناك حياة افضل تحفها البركة والقداسة، لكنها حجبت في رحم الغيوم والظلام، وهكذا فاننا نتشبث يائسين بروائع هذا العالم الخداعة، لا لشيء إلا لأننا لا نعرف حياة اخرى، وما عين بشرية تخترق ظلال الموت، وأوهام الايمان تضللنا.وسوفيكلس فيقول: من عجائب الحياة العظمى جمعيا، ليس هناك ما هو اعظم من الانسان. الموت وحده هو الذي لا يجد الانسان

(1) جاك شورون- الموت في الفكر الغربي هامش ص 279.
(2)جاك شورون مصدر سابق نقلا عن شوبنهاور العلم كارادة –الجزء الثالث ص 291.

له شفاءاً. في كتابات ارسطو الاولى كان شديد التأثر باستاذه افلاطون في موضوعة خلود النفس.

وانما يؤكد كذلك على وجود النفس السابق على وجود البدن وكذلك انتقالها–النفس او الروح- من جسم لآخر. اما هيرقليطس فيعبر جاك شورون عن رايه بالموت وعلاقته بالنار والعود الابدي قائلا; (واذا ما افترضنا ان كل ما يقصده هرقليطس بهوية الحياة والموت هو ان الفرد يفنى لكن النوع يبقى. فأن اجابته ستكون استباقا لما قدمه ارسطو وعلم الحياة لمشكلة الموت.غير انه يبقى فارق مهم بالنسبة للعلم الحديث الذي يعترف بأن الانواع يمكن ان تفنى بل وأن الحياة كلها قد تتوقف. وهرقليطس لم يقل بفكرة الاحتراق العام بمعنى فناء الحياة.بل قال ان هذا العالم واحد بالنسبة للجميع. لم يخلقه أحد من الأزل الالهة او البشر.لكنه كان ومنذ الازل وما زال وسيبقى الى الابد نارا حية تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار.مما حدا بالبعض القول بأن هرقليطس يقول بفكرة الاحتراق الكلي التي ترتبط بفكرة تجدد العالم على فترات كبيرة من الزمان.وهذه فكرة العود الابدي والسنة الكبرى التي شاعت عند القدماء وخاصة الرواقيين. ومبدأ العود الابدي احياه نيتشه عقب ذلك بالفي وخمسمائة عام كان بمعنى ما من المعاني رد هرقليطس على الموت)[1].

وعن فكرة هيراقليطس عن الاحتراق الكلي ان الملفت للانتباه ان احدث النظريات العلمية الان تذهب الى ان الشمس تستهلك كميات من الهيدروجين الكوني ومن المحيط الفضائي لكوكب الارض بمتواليات هندسية عالية جدا وسريعة مستمرة قد لاتدوم اكثر من بضعة الاف من السنين على الارض. يعقبها انخفاض تدريجي في درجة حرارة الشمس الواصلة الى الارض وادامة الحياة عليها.وباختلال النظام الشمسي في بقاء واستمرار الحياة على الارض ينعدم الوجود ويفنى. وعليه تكون حتمية انعدام الحياة على الارض مسألة وقت متفق عليها علميا وتلقى قبولا كبيرا لدى العديد من العلماء والفلاسفة من بينهم براتراند رسل.

ان اقدم نص يتحدث ان الموت فناء شامل وان الجسد والروح تتحللان الى مكوناتهما الاولية كانت شذرة انكسماندر610-547 ق.م تناولت الشذرة الطابع الفاني للاشياء.ويرد على لسان جاك شورون في كتابه المشار له سابقا ان انكسماندر ارّقَهُ وعذّبهُ السؤال الضخم لماذا يتعين ان يفنى كل ما يظهر الى الوجود وكل ما له حق في الوجود. وما قيمة الوجود اذا كان عارضا زائلا.؟(ص39 من الكتاب).

من الملاحظ بوضوح ان كل هذه الشذرات القديمة عادت وشكلت دعائم الفلسفة الوجودية الحديثة في القرن العشرين.وكما يقول سقراط: ألم تعلموا جميعا ان الطبيعة حكمت علي بالموت منذ لحظة ميلادي. وهذه بذرة جوهرية في ادبيات فلسفة الوجودية الحديثة ايضا.

هذا التعبير الوجودي واضح جدا على انه تعبير فلسفي ناضج متأخر وحديث, وليس قبليا يعود للحضارات البشرية القديمة. ففي اقدم ميثولوجيا في اورك هي ملحمة كلكامش,كما لدى حضارات وادي الرافدين كالسومرية والبابلية والآشورية وفي مصر

(1) جاك شورون – الموت في الفكر الغربي – ص 42-43.

الفرعونية كان التسليم مطلقا بأنه يجب ان تكون حياة اخرى بعد الموت.وان الموت ليس فناءا تاما للانسان بدليل دفن الملوك والملكات والكهنة مع كامل زينتهم ومجوهراتهم وخدمهم ايضا.

ويؤكد مونتاني ان الموت هو نهاية ابدية للحياة وليس هدفها كما ذهب بعض الفلاسفة. ويؤكد ان مرض العقل – اكثر الامراض شراسة – هو الذي يدفعنا الى خيانة وجودنا الحق.ويجعلنا نحتقر وجودنا في حين ان علينا ان لانقبله فحسب وانما ان نحبه ونبرز احسن ما فيه.هنا في هذا المعنى يعتبر مونتاني وجودنا الحق او الحقيقي هو ما نعيشه في حياتنا الارضية.على اعتبار انه لادليل مؤكد يعطينا بان وجودنا على الارض زائف كما يقول هيدجر.وانه بعد الموت لم يتاكد ايضا انه سيكون لنا وجود ثان اكثر حقيقية من وجودنا الحالي على الارض.فمونتاني كما مر بنا يعتبر الموت نهاية كل شيء وخاتمته وليس الموت هدف كل شيء في الحياة.وعلى اهمية ان وجودنا الحالي الارضي هو الوجود الوحيد المتاح لنا وامامنا. وجود محكوم بالقصر الزمني لذا يؤكد مونتاني ان قيمة الحياة ليست في امتدادها وانما في استخدامها. ويضيف الان وانا ارى حياتي محدودة في الزمن اود ان امدها بالوزن –يقصد بالوزن القيمي ومعايير الخير واللذة التصوفية والحسية في الحياة وكل ما له شان يعطي الحياة تفاؤلا وسعادة –اود ان ادرك والكلام لمونتاني سرعة انسياب الحياة من خلال سرعة قبضتي وقوة استخدامي لها للتعويض عن سرعة تدفقها. وبمقدار ما يكون امتلاك ناصية الحياة قصيرا يتعين علي جعلها اكثر عمقا وامتلاءا. في هذا التفاؤل الوجودي لحياة الانسان يبتعد مونتاني كثيرا عن جميع الفلسفات الوجودية المتشائمة التي تستهين بالوجود الانساني الارضي وتعتبره عبثا ومأساة.

في القرن الثامن عشر اصبح انكار خلود النفس الاكثر اصالة.وكما كان حال الفلاسفة الماديين الفرنسيين ومعهم الفلاسفة الانسانيين خلال عصر النهضة اذ كان تاكيدهم على الحياة وليس الموت الامحض حادث طبيعي مؤلم لايمكن تجنبه.وفي اتفاق مع روح التنوير المسرف المتوهج بقوى العقل جرى التركيز على القول بان الحياة يمكن تحسينها.ان السعادة يمكن تحقيقها في هذه الحياة الدنيا.وهي الحياة الوحيدة التي يمكن ان توجد والوحيدة التي لها اهمية.اما الخلود فهو اكذوبة كهنوتية يتعين كشف زيفها لتحقيق حياة افضل في اطار من الحرية والسعادة[1].

ويعتبر هولباخ 1723 -1789 مؤلف كتاب نظام الطبيعة الذي كان له عميق الاثر على الفلسفة التي يرى انها يمكن ان تعرف على النحو السليم بوصفها تاملا للموت.وبهذا يخالف هولباخ بشدة مقولة اسبينوزا بان الفلسفة تامل الحياة وليس الموت. ويؤكد هولباخ علينا ان نجعل ما هو حتمي مالوفا لدى نفوسنا ونواجه الموت بهدوء وان لا ندعه يفسد علينا متعة الحياة. فالخوف من الموت هو العدو الوحيد الحقيقي الذي يتعين قهره.وعدم وجود حياة اخرى يحررنا من سلطة القساوسة.

لايؤمن هيوم بنظريةٍ الخلود كما ينكر ان يكون هناك ذاتا self ويعتبر هيوم الذات مجموعة او حزمة من الادراكات الحسية ينعدم فيهامفهوم الذات غير المدرك الذي ندعوه

---

(1) جاك شورون، المصدر السابق، ص83.

الانا.وبعد اصابته بسرطان الامعاء لم يكن يخشى الموت وبقي محافظا على رباطة جاشه حتى قال عنه ادم سميث ان مرح صديقي هيوم عظيما جعل الكثيرين لم يصدقوا انه كان يحتضر.

وكما يعبر كانط ايضا انه مامن احد سيكون بمقدوره حقا ان يتباهى بانه يعرف ان هناك الهاً وحياة مستقبلية. واذا كان يعرف ذلك فسيكون الشخص الذي سعيت له طويلا دون جدوى. ويعلن بجرأة اني أؤمن حتما بوجود إله وحياة مستقبلية واني على يقين انه ليس هناك ما يهز هذا الايمان عندي. ويشير صراحة ان هذا الايمان ليس منطقيا عقليا وانما هو يقين اخلاقي قائم على اساس ذاتي. ويشعر كانط بعدم الاقناع المطلوب فيقول لاشك يكون موضع تساؤل ان نقيم هذا الايمان على اساس افتراض العاطفة الاخلاقية.

اما عن نيتشة والعود الابدي فمن الخطا الافتراض بان نيتشة كان يعتبر نفسه مكتشف العود الابدي. فهو يلاحظ ان هيرقليطيس ربما كان ادرج هذا المبدا في تعاليمه. وان الرواقيين يفصحون عما يشي به. غير ان ما لم يدركه نيتشة هو ان اخرين طرحوه كثيرا. وانه على امتداد القرن التاسع عشر كان هناك اشارات عديدة الى هذا المبدا وتاملات حوله فالمرء يجده عند هايني وهولدرين وبلانكي وجويو.واشار له بغموض سبنسر وبايرون. ورغم ذلك فان نيتشة كان اول من بحث هذه الفكرة لا باعتبارها امرا ممكنا بل امرا مؤكدا. وبوصفها قانونا للكون.بل انه حاول اثباتها علميا ودرس الرياضيات والفلك والطبيعة والاحياء لهذا الغرض. وقد خذله البرهان العلمي لكن على الرغم من ذلك فان نظرية العود الابدي اصبحت الفكرة التي سيطرت عليه. وتملكت ناصيته تماما وغدت حجر الزاوية في فلسفته (كل شيء يمضي كل شيء يعود وتدور الى الابد عجلة الوجود. كل شيء يموت كل شيء يتفتح من جديد. وخالدا يمضي زمن الوجود. الاشياء كلها تعود ونحن انفسنا كنا بالفعل مرات لاحصر لها ومعنا كل الاشياء.)

كما انه ليس هناك تناقضا بين مبدأ العود الابدي ومبدأ ارادة القوه (السوبر مان) لدى نيتشه. وفي تعبير مدهش يقول فيخته عن الموت البيولوجي وليس الوجودي (الموت حيلة الطبيعة كضمان مزيد من وفرة الحياة).

ماكس شتيرنر وهو اسم مستعار 1806-1856 فيلسوف الماني مؤسس النزعة الفردية كان في شبابه على صلة بالهيجليين الشبان من بينهم ماركس وفويرباخ قبل انشقاقهم على وفق فلسفات متباينه عن الهيجلية لابل نسفتها. يذهب شتيرنر الى ان الحقيقة الوحيدة في نظره هي الانا وكل فرد هو نفسه مصدر الاخلاق والعدالة. وطالب بالمحافظة على الملكية الخاصة للافراد حيث ان ذاتية الانا ماثلة فيها.

وباسم الفرد العيني شن سورين كيركارد احد اقطاب الوجودية هجومه على هيجل ودعمه بذلك معاصره شتيرنر قائلا الانسان المطلق ليس الا شبحا او خيالا. وان الفرد هو وحده الحقيقي. الفرد ذو النزعة الانوية الذاتية الاوحد الذي لايهتم الا بجعل العالم ملكا له.

اما رأي سارتر ابرز واهم اقطاب الوجودية الحديثة فهو يرى الموت انه ليس ابدا ذلك الذي يمنح المعنى للحياة. وانما هو على العكس من ذلك فهو الذي يحرم الحياة بالفعل من كل مغزى. واذا كان علينا ان نموت فان حياتنا تخلو من المعنى ومشكلاتنا لاتتلقى اي نوع من الحل. لأن معنى المشكلات ذاته يظل دونما تحديد. وعن الانتحار فيعتبره سارتر

حدث من احداث الحياة وهو بالتالي عبث يؤدي الى ان تغدو الحياة غارقة في العبث. كما يحدد سارتر الوجود الانساني في ضربين من الوجود. الوجود في ذاته وهو عالم الاشياء اي العالم الموضوعي المحدد الذي لا أثر فيه لنشاط او تطور او حرية. اما الوجود لذاته او من أجل ذاته فهو الوجود الانساني الذي يعتمد على النشاط الحر ولا يستند الى قوانين موضوعية. والوجود من أجل ذاته ان وجود الانسان ينشأ لأن الوجود يعدم ذاته. وهو بالأصح لا وجود لأن العدم في داخله كالدودة. والانسان حامل العدم. والميلاد والموت واحد وهو ما يدعوه سارتر بالوقائعية التي هي صفة ما هو حادث وواقع على الانسان من احوال ليس له فيها القدرة على الاختيار او الارادة فيما يحصل له من امور سلبا او ايجابا. واذا كان من العبث ان نولد فمن العبث ان نموت. – عبارة استنفدت نفسها فلسفيا من كثرة ترددها على لسان اكثر من فيلسوف منذ زمن الاغريق –.

والمفهوم الفلسفي للحرية لدى سارتر يختلف عن المفهوم التجريبي العام الذي ياتي نتيجة الظروف السياسية والتاريخية. فالحرية الفلسفية وهي ما يؤكدها سارتر تعني حرية الارادة في الاختيار. وان الانسان فانٍ حر وليس حراً من اجل الموت. وما يعنيه سارتر ان الانسان بمقدوره ان يختار الموت لكنه لا يستطيع الموت بمشيئته. ويعبر سارتر بان الانسان مسؤول حر عن العالم باجمعه لكنه وحيد في هذا العالم الذي يتحمل مسؤوليته كاملة. ويرتبط على نحو لا فكاك منه بتلك المسؤولية. ومن حقه رفض التحرك والبقاء سلبيا بمحض اختياره.

ويؤكد سارتر ان الانسان نتاج الوقائعية التي تنعدم فيها تماما ارادة الاختيار من الميلاد وحتى الموت. ويكرر سارتر موت الرب كما ورد عند نيتشة وهذا اقتبسها من سابقيه في لامعنى الخلاص الديني قائلا: ما الذي يستطيعه الفاني الحر القيام به في مواجهة الموت في عالم مات فيه الرب.

ويرى سارتر ان الموت في جنبته الايجابية هو تحرر فعلي للانسان من عبء الوجود. وان الموت خير من..... والموت الذي يحرم الحياة من اي معنى فهو يجعلها عبث بلا مغزى. رغم تاكيد سارتر الاخير بان علينا استخدام حريتنا بقوة بالغة وجديدة في البحث الجاد وايجاد معنى للحياة.

ماكس شلر (1874-1928) فيلسوف اجتماعي فينولوجي ألماني، أخذ بمنهج الظاهريات عند "هوسرل" وطبقة في مجالات الاخلاق والفلسفة والدين والحضارة. من مؤلفاته "احكام القيمة الاخلاقية" 1914 و"مساهمات في الفينومونولوجيا " 1913 و" الشكلية في علم الاخلاق" بمجلدين الاعوام 1913-1916.

يؤكد ماكس شلر ان الانسان كان سيعرف الموت مدركه حتى وان كان وحيدا في العالم، ولم يسبق له قط ان شاهد كائنات حية اخرى غيره تعاني من التغيير الذي يؤدي بها الى تحولها جثة. ورأيه ان الموت بالنسبة للانسان "قبلي" سابق على اية ملاحظة، او على اية تجربة استقرائية لتغير كل مسار حقيقي للحياة. حيث ان الموت ليس احتضاراً عرضياً بدرجة او اخرى يدركه الانسان هذا او ذاك، وانما هو جزء لا يتجزأ من الحياة.كما يعبر امام عبد الفتاح امام ان الموت يرتبط بالخلق من العدم ومن هنا كانت الحياة.بسبب انها مخلوقة مرتبطة بالموت. كان الوجودلانه خلق من العدم يحوي في جوفه ذلك العدم الذي

خرج منه. ومن ثم يصبح كل وجود يميل بطبعه الى الفناء. وكل حياة يكمن الموت في جوفها.

يؤكد الكسندر كوجيف في كتابه (مقدمة لقراءة هيجل) على الدور الهائل الذي لعبته فكرة الموت في فلسفة هيجل الجدلية او الانثروبولوجية. فهي في التحليل النهائي فلسفة للموت او والمعنى واحد فلسفة للالحاد. ويمضي كوجيف ان الانسان في فلسفة هيجل هو الفرد التاريخي الحر. ويعني بذلك انه متناه على الصعيد الانطولوجي وانه دنيوي او يرتبط بالمكان والزمان على المستوى الميتافيزيقي. وبانه فانٍ على المستوى الفينومينولوجي. والانسان هو المرض القاتل للطبيعة. والانسان ليس فانيا وحسب وانما هو تجسيد للموت. ان موت الانسان وبالتالي الوجود الانساني الحق هما بمعنى انتحار واعي بذاته تطوعي.

في عبارة سليمان (لاجديد تحت الشمس فكل شيء موجود وكان موجودا باستمرار). تأكيد ان الموت عملية تغير وتحول وليس فناءا.انه تغير في الحالة الطبيعية والكونية في اللامتناهي. ولا يفهم من ذلك ان الموت تناسخ ارواح دائمي او نوع من الحلول الانتقالي المستمر.ومن اشهر المنادين بهذا المعنى(برونو) فالانسان عنده اذ يسعى نحو اكثر الاهداف نبلا ومشروعية والمتمثل بالكمال اللامتناهي يتوافق مع الكون حيث ينتظر هناك كل كائن الخلود والتحقق.

و قبل الانتقال الى الموت في اللاهوت المسيحي يتوجب الاشارة الى اهمية افلوطين 204-270م فتاثيره كان كبيرا على الفكر الديني المسيحي من خلال تاكيده على الوجد التصوفي واهمية ان يكون للروح او النفس ملاذا اخر غير الجسد الذي يحكم سيطرته على الروح ويمنعها من الانطلاق المتسامي وأكد افلوطين أهمية استقلال الروح عن اطار الجسد الذي تسكنه متجاوزا بذلك تناقضات افلاطون حول خلود النفس.

وكان كتب باسكال في خطاب مؤرخ في 17 اكتوبر 1651 الى شقيقته بمناسبة موت ابيهما علينا ان لاننظر الى الموت كوثنيين وانما كمسيحيين اي بأمل. ان خطأ الفلاسفة انهم نظروا الى الموت باعتباره أمرا طبيعيا للانسان. تلك كانت نظرة طفولية قاصرة. فالانسان خلقه الله ليحيا معه لذا فهو لايموت.الموت مخيف من غير يسوع.لكنه في المسيح مقدس ورقيق. وهو فرحة المؤمن الحق.ولكن كيف يصبح المرء مسيحيا حقا؟ ليس من خلال العقل وانما من خلال القلب.

واضح ان عبارات باسكال الواردة هي حث وتثبيت للايمان الديني المسيحي التصوفي البسيط الذي بمقدور اي انسان الحصول عليه عملا بقول باسكال (افعل كما لو كنت مؤمنا.) براجماتية من الايمان الفطري.

اما شوبنهور يعتبر الموت هو الهدف الحق للحياة. وقصر الحياة الذي يثير الاسى بلا انتهاء قد يكون افضل صفاتها. وان طبيعتنا الحقة غير قابلة للافناء, معتبرا الموت ملهم الفلسفة معيدا الى الاذهان مقولة سقراط ان الفلسفة هي معرفة الموت. وبدون الموت لاتوجد فلسفة. ورأي شوبنهور في الانتحار الارادي المفروض انه يتماشى مع فلسفته التشاؤمية الا انه يعتبر الانتحار عملا احمق ولا يحل مشكلة الموت وخلاص الانسان من بؤس وعبء الحياة. بقوله ان الانتحار ينفي الفرد فقط لاالنوع. وربما غاب عن ذهن شوبنهور بان الموت الطبيعي للانسان هو الاخر ايضا يمثل نفي الفرد وليس النوع. وفي

مخاتلة مع تجربة الموت يلجأ شوبنهور الى القول ان طبيعة الانسان الحقة – اي الارادة – باعتبار ان الحياة ارادة قبل كل شيء حسب فلسفته وان هذه الارادة لاتفنى بالموت. لان عدم قابلية طبيعتنا الحقة على الافناء.والنقطة الاساسية في حجة شوبنهور انه ليس هناك خلق من العدم. واننا اذا اكدنا هذه الفكرة فان علينا ان نوافق كذلك على ان الموت هو النهاية المطلقة اي العدم. وان اكثر الاسس صلابة لخلودنا هو المبدأ القديم(00لاشيء يخرج من لاشيء وفي العدم لاشيء يستطيع العودة من جديد..).

كما يؤكد شوبنهور طالما هناك افتراض بأن الانسان خلق من عدم فنهايته الاخيرة بعد الموت الى عدم ايضا.ويقول ان نهاية الشخص حقيقية كما هو شأن بدايته. وبالمعنى ذاته الذي لم نكن به موجودين قبل الميلاد فاننا لانعود موجودين بعد الموت. غير انه لايمكن من خلال الموت افناءاً اكثر مما انتج من خلال الميلاد. ويمهد شوبنهور الطريق امام بلورة افكار الوجودية الحديثة لاحقا عندما يقول:(الرغبة في ان تكون الفردية خالدة تعني حقا التطلع الى دوام الخطا بلا انتهاء.فكل فرد هو في اساسه خطأ فحسب خطوة زائفة شيء كان من الافضل ان لايكون.) كما يعلن ان الموت هو الهدف الحقيقي للحياة. وهذه العبارات تكررت لدى اكثر من فيلسوف وجودي معاصر بدءا من كيركارد وليس انتهاءا بهيدجر او سارتر.

ويعالج شوبنهور مسألة الارادة على انها تمثل نوعا من الخلود فيقول: – ان السلام والهدوء المرتسمين على ملامح معظم الموتى يستمدان اصلهما من هذا التوضيح... فموت رجل طيب يكون عادة هادئا ويسيرا. اما الموت طوعا وغبطة وابتهاجا فهو امتياز المستسلم الذي ينكر ارادة الحياة. فهو وحده الذي يريد ان يموت حقا وليس ظاهرا. وهو يتخلى مختارا عن الوجود الذي نعرفه. وما يحصل عليه لقاء ذلك في تصورنا هو لاشيء. لان وجودنا بالقياس الى هذا هو لاشيء. والديانة البوذية تدعو ذلك بالنيرفانا. ان الموت هو الفرصة العظيمة لئلا اكون انا.وذلك بالنسبة لمن يستخدم هذه الكلمة وخلال الحياة تكون ارادة الانسان دون حرية. ويقع عمله على اساس شخصيته غير القابلة للتغيير في سلسلة الدوافع... والموت يفصم هذه العرى. فتصبح الارادة حرة والحرية تكمن في الوجود وليس في العمل[1].

وبالنسبة للرومانتيكيين وشلنج فقد منح الموت يقينا مسيحيا من خلال الاقتناع بالوحدة الحقيقية لله والطبيعة التي غدت متجلية في المسيح. واليقين بأن المسيح اجتاز الموت وارسى من جديد الارتباط بين الطبيعة والعالم الروحاني.

وبذلك تحول الموت بالنسبة لشلنج فوزا نتقدم نحوه كما يتقدم المحاربون نحو نصر اكيد.وعلى الرغم من ان رد شلنج على الموت هو رد المسيحية فان استبصاراته الفلسفية تلمح الى احتمالات اخرى وهي تساؤله الشهير (لماذا كان ثمة وجود اصلا ولم يكن ثمة عدم؟) وهو ذات التساؤل الذي ارق فلاسفة الوجودية الحديثة ايضا.

---

(1) جاك شورون–مصدر سابق هامش ص323– نقلا عن الجزء الثالث من العالم كارادة لشوبنهور ص307-.

يعتبر انصار فرويد ان غريزة الحنين الى الموت التي نادى بها الرومانتيكيون تتطابق مع صحة نظريتهم.ويلاحظ شلنج انه بدلا من الموت فان التعبير الصحيح هو في التخلي عن الروح. والروح التي يتخلى عنها المرء في غمار الموت انما هي روح الرغبة المتمحورة حول الانا. والخلاص لا في قمع الارادة المتمحورة حول الانا. كما اشار افلاطون[1].

لايمكن ان يكون اخلاص الرومانتييكيين مثار شك للموت. ومعظمهم عاشوا تقارب حميم مع الموت ومات اغلبهم شبابا. وكان نوفاليس مصدورا حينما لفظ انفاسه الاخيرة في التاسعة والعشرين من عمره. ونقرا في مذكراته قوله لن انجز شيئا هنا وسأقول وداعا لكل شيئ في ريعان شبابي. وقد مضى الموت راحلا باخيه الاثير اراسموس. اما بطلة حبه العظيم صوفي فون كين فقد قضت نحبها في الخامسة عشرة من عمرها ومعها مات العالم باسره بالنسبة لنوفاليس[2].

وعبارة ايفان في قصة الكاتب الروسي دوستوفسكي الاخوة كرامازوف التي وردت على لسانه- اذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح للانسان.وقد عالجها باهتمام كبير نيتشة.كما اقتبسها سارتر فيما بعد. وتولستوي ايضا.

وعن الموت في اللاهوت المسيحي، فحينما يتحدث اللاهوتيون المسيحيون عن الموت فانهم يعطونه معنى ثلاثيا، فهناك بادئا ذي بدء "الموت الطبيعي" الذي هو نهاية الحياة العضوية.-

ثم هناك "الموت الروحي" ويعبر عنه وضع الانسانية خارج الايمان المسيحي، وهناك اخيراً "الموت الصوفي" وهو المشاركة في الحياة الالهية التي تجري بالفعل خلال هذا الوجود الارضي على الرغم من الموت الطبيعي. وقد جعل المسيح الوصول اليه ممكنا، إذ يقول القديس بولص "بموتكم تتوحد حيواتكم مع المسيح الرب" ويعد الموت الصوفي انتصاراً على الموت العضوي، وما البعث الا مرحلة اخرى في هذا الموت الصوفي الذي هو في الوقت ذاته حياة خالدة.

بينما يعد الخلود في الفكر الاغريقي سمة باطنية للنفس يكون في الرؤية اننا المسيحية الله وحده يمكنه ان يخلع حياة جديدة على الانسان الفرد كهبة لايستحقها هذا الانسان بسبب طبيعته الخاطئة. وقد اقر بعض اللاهوتيين المعاصرين صراحة صعوبة اثبات مبدا البعث والخلود.

وقد استعيض لدى البعض خلود السماءبخلود الانسان على الارض. وراودهم حلم مكانية البقاء اللامتناهي للحياة البشرية على الارض. بل وفي بعض الاحيان طرحت براهين لاهوتية لتاكيد ذلك. وزعم جون اسجيل في كتيب له ظهر اوائل القرن الثامن عشر في لندن انه وفقا لعهد الحياة الازلية الذي كشف عنه النقاب في الكتب المقدسة سينقل الانسان الى الحياة الازلية دون ان يمر بالموت. وكانت ردة الفعل عليه عنيفة فاحرق الكتيب علنا وحرم المؤلف من مقعده في البرلمان[3].

---

(1) جاك شورون مصدر سابق هامش ص318.

(2) المصدر نفسه، ص148.

(3) جاك شورون-مصدر سابق هامش ص313.

ويذهب جاروسلاف في كتيبه-(شكل الموت)-ان موت الانسان لايمكننا فهمه بمعزل عن الموت لدى ادم والمسيح. والصليب يترك اسئلة دون اجابة وشطرا من الموت دونما اشتهاء الانطلاق ومصاحبة المسيح.ولاقت الفكرة صدى صوفيا بليغا لدى القديس اغناطيوس الانطاكي فيما كان يستعد لاستشهاده الوشيك في مدرج روما. اتجهلون اننا كل من اعتمد المسيح اعتمدنا لموته. وقذفنا معه في المعمودية للموت حتى كما قام المسيح من الاموات بمجد الرب.هكذا نسلك نحن ايضا في هذه الحياة.ان انساننا العتيق صلب معه ليبطل جسد الخطيئة[1].

كما تشير "فيكي بيل" في بحثها "فوكو والجنسانية" الى فينومينولوجيا الروح، وطريقة تكونها الانطولوجي الوجودي من الخارج، فالذات هي من عناصر "الحيز" اما النفس (الروح) فهي الحيز او الفضاء الذي تتحرك فيه الذات حينما تتجه الى الداخل.

اما ميشيل فوكو فيأخذ الموت في جنبته البيولوجية –السسيوتاريخية, وليس في جانبه الوجودي الفلسفي فيقول: كان الملك في القرون السابقة- تحديدا القرون السابع عشر,الثامن عشر, والتاسع عشر- يمارس حقه في الحياة بتشغيل اساليب حقه في القتل وهو لا يثبت سلطته على الحياة الا بالموت, ان الحق الذي يصاغ كحق على (الحياة والموت) هو في واقع الامر الحق في الاماتة او الابقاء على الحياة, وبعد فلقد كان يرمز الى نفسه بالسيف. اما الحروب اليوم –منذ القرن التاسع عشر والعشرين- لم تعد تجري بأسم الملك الذي يتوجب الدفاع عنه, ولكنها باتت تجري بأسم وجود الجميع, وقد غدت شعوب بكاملها تتقاتل فيما بينها بأسم ضرورة ان تحيا, وصارت المجازر حيوية مديرة للحياة والموت, للاجساد والجنس, وقادت كثير من الانظمة كثيرا من الحروب بقتلها كثير من الناس[2].

الموت في العهد القديم (التوراة)

الفريسيون، فرقة في اليهودية تعني حرفيا "المنعزلون" او المنشقون، وهم يؤمنون بالبعث وقيامه الاموات، وان التوراة خلقت منذ الأزل. والصدوقيون، فهم فرقة اخرى وتسميتهم نسبة الى الصادق الكاهن الاعظم في عهد سليمان وهم ينكرون البعث والحياة الاخرى ويوم الحساب، ويرون ان جزاء الانسان يتم على الارض في الدنيا. وعندهم حتى التوراة غير مقدسة.

والقبالة او القبلانين فهي نزعة صوفية مارسها رجال الدين اليهود للكشف عن المعاني الخفية والرمزية في الكتاب المقدس، لاسيما اسفارهم الخمسة، وكلمة القبالة مشتقة من الاحرف الاولى الخمسة من الوزراء اختارهم شارل الثاني عام 1667. وسفر الزوحار فهو مجموعة نصوص صوفية يهودية كتبت معظمها باللغة الآرامية كانت تسمى سفر الجلال انعشت الحياة الصوفية التي كانت تمارسها القبلانية في البحث عن المعاني الرمزية والخفية لنصوص الكتاب المقدس.وافكارهم تصوفية من نوع ما.

ان العهد الجديد لم يعتبر خلود النفس من المسيحية في شيء وانما هو من امور الوثنية. وعقاب يوم الدينونة هو عقاب الاجسام الميتة التي تبعث من جديد وهذا ماأكده

---

(1) المصدر نفسه، ص 316.

(2) ميشيل فوكو-حق الموت والسلطة على الحياة- تاريخ الجنسانية- ارادة العرفان ص113 -114.

بولص الرسول في احدى خطاباته ماأثار سخرية الفلاسفة الوثنيين.اما ابيقور صاحب مقولة: الموت لا يعنينا في شيء فهو يقترح علاجا للروح باسم العلاجات الاربع، لسنا بحاجة الى تخوف من الله، الموت يعني غياب الاحساس، من اليسير تحقيق الخير من اليسير احتمال الشر، ويقول ابيقور: "اللاجدوى كلمة يقولها الفيلسوف ولا تخفف أي معاناة للانسان"، والابيقورية ارادت التهوين من نهاية الموت فنادت بان الروح هي الاخرى تنحل بعد الموت، حالها حال الانحلال الجسمي للجثة، وبذلك جعلت من جميع المخاوف الدائرة حول معاناة النفس وعذابها بعد الموت اموراً لا اساس لها. وتذهب الابيقورية انه ما دامت الروح موجودة فانها تبتلى بالمرض الذي تسببه المعتقدات الدينية من خشية الالهة وعذاب العالم الاخر، وهكذا نجد في الابيقورية احالتها الالهة على التقاعد وتكون بذلك تكون بذرت البذرة الاولى في الألحاد، الذي تبناه نيتشه وهيدجر وفويرباخ وسارتر.

كما دعت الابيقورية الى اللذة ومتعة الحياة بغير ابتذال ففناء الحياة أمراً يمكن الاستمتاع به، لأنه خارج اطار لا نهائية الزمن الذي يستبعد شوق الانسان للخلود. وفيما دأبت الابيقورية في منهجها التخفيف من رعب الموت فانها تعارض أولئك الذين ينتقصون من قدر الحياة مؤكدين ان الخير الاسمى هو ألا يولد المرء، وهنا نعثر في الابيقورية على البذرة الثانية في فلسفة الوجودية الحديثة (سارتر، هيدجر، كيركارد) التي تذهب في مقولتها الشهيرة: ما معنى ان نولد وما معنى ان نموت!؟

ومن هنا تجد الابيقورية ان من يشكو انه ولد فانيا. وهذه الحقيقة الانطولوجية الانثروبولوجية لا تبالغ في الانين وفي هذا تحاول تخفيف هواجس الرعب لمرحلة ما بعد الموت، لا في ما قبله، وبهذا تعود الابيقورية لتبذر بذرة وجودية اخرى، في قولها خواء الحياة ورتابتها، اليومية، فنحن دائما منهمكون غارقون في المشاغل. ان هجعة الموت تبعث العزاء في هذه الابيات:

لـ"لوكر يشيوس" لا لشيء إلا لأن الحياة
مؤلمة وحافلة بالعذاب.
سوف ترقد ولن تستيقظ ابدا
وعندما تفارق الحياة تتخلى عن ألمك العنيف
واسوأ ما يمكن ان يحل بك
هوسبات عميق وليل طويل
فكل الخطايا الكئيبة الموحشة التي ينشدها الشعراء
تثبت صحتها على الارض لا في الجحيم

استخلاص

- **الموت موضوع ومحرك للفلسفة**

تعد مشكلة الخوف من الموت وطبيعته تقليديا من اختصاص الدين.والدين ينكر عادة الطابع المتناهي للموت اذ يؤكد استمرارية الشخصية الانسانية في شمولها النفسي-البدني او كنفس متحررة من البدن. مؤكدا طابعها المميز المالوف. ومن ثم فان الفلسفة لم تشرع في الاهتمام بالموت الا حينما اصبح التاكيد الذي يطرحه الدين مشكوكا فيه وموضع ريبة. او حينما بدأ هذا التاكيد في تناقض لامفر منه مع شهادة حواسنا المباشرة التي لاجدال فيها.

وحينما اصبح الرد الديني موضع تشكك سعت الفلسفة الى دعمه بحجج عقلانية. وعندما غدا الامر متعلقا بالتناقض راحت الفلسفة تسعى الى الوصول من خلال النظر العقلي الى رد مؤكد مماثل لذلك الذي طرحه الدين منذ وقت طويل او تصدت للوصول الى التصالح مع الموت منظورا اليه باعتباره عدما نهائيا او بحسبانه خلودا غير شخصي.

من هنا فاننا في غياب اقتناعات دينية محددة تماما كما كان الامر في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد في بلاد الاغريق على سبيل المثال. او في القرنين الثاني والاول قبل الميلاد في روما نجد الموت لا كموضوع للفلسفة وحسب وانما كمحرك لها ايضا. ولكن مع مجيء المسيحية ووعدها بالبعث والحياة الخالدة في العالم الاخر تقلصت الضرورة الحيوية لقيام الفلسفة بتناول الموت حيث بدت المشكلة وكانها قد حلت.

اضف الى ذلك ان حل مشكلة الموت لم يكن سوى احدى مشكلات الحياة والفكر المسيحي. حيث غدت الفلسفة ذاتها لاسباب عديدة تابعة للاهوت. لكنه سيكون من قبيل الخطأ الاستنتاج بان الانشغال بالموت اختفى في العصر المسيحي. ولكن ادى الظهور التدريجي لتصور محدد للحياة الاخرى التي طورها اللاهوت وجعلها الشعر والتصوير والنحت واقعية بصورة مرئية. وتزايد التاكيد على صعوبات الخلاص من الموت الابدي ادى الى تكثيف الخوف من الموت والاحتضارالذي بلغ ذروته خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر في نوبة تسلط الموت على الاذهان والقلوب. حيث اثارت لحظة الموت الفزع والشؤم في هروب النفس من الجسد المحتضر وهي الفرصة الاخيرة لقوى الجحيم من السيطرة على هذه النفس.

ونجد مع استئناف التفكير الفلسفي المستقل في عصر النهضة ان الفلاسفة يميلون فيما يتعلق بمشكلة الموت الى انكار الخلود الشخصي. ويمكن ان يقال انه منذ اللحظة التي انحاز فيها بيترو بومبو ناتزي الى صفوف القائلين بانكار الخلود اصبح انكار خلود النفس بصورة تدريجية هو الموقف الفلسفي غير المنازع في القرن الثامن عشر في فرنسا والقرن التاسع عشر في المانيا. غير ان ذلك لايعني الاهمال الكامل لمشكلات الموت في الفلسفة. فحتى الماديون الفرنسيون في غمار انكارهم خلود النفس ووصفهم له بانه –كذبة كهنوتية– وانه عقبة في وجه تحسين الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الا انهم تناولوا الموت بالدراسة. وذلك على الرغم من ان المشكلة قد ضاق نطاقها وانحدر الى مستوى السيطرة على الخوف من الموت ومنعه من افساد بهجة الحياة. وكان هناك دائما جهد دائب من جانب بعض الفلاسفة لاثبات خلود النفس. غير انه بصفة عامة مع تحول الفلسفة الى فرع مستقل من فروع المعرفة راحت تطور وتركز على مشكلاتها الفلسفية بصفة خاصة واصبح الموت كموضوع للتفلسف استثناءا. وهكذا فانه بالاضافة الى الفوارق بين الفلسفات فيما يتعلق بنوعية الرد الذي تقدمه على الموت فان هناك فارقا تتعين ملاحظته يتمثل فيما اذا كانت تتناول مشكلة الموت او تهملها كلية.

- **واقعة الموت في عجز الفلسفة**

ان جميع الفلسفات التي تتناول مشكلة الموت تظهر العلاقة بين واقعة الموت والبحث الفلسفي في ثلاثة جوانب هي:

1. يمكن ان يكون الموت مصدر الهام للفلسفة وقوة الدفع الكامنة وراء التفلسف الذي يهدف اساسا الى السيطرة على الخوف من الموت والتصالح مع حتمية الموت. وتلك هي على نحو ما رأينا نظرة شوبنهاور الى هذه العلاقة.
2. يمكن ان يكون الموت اداة الفسلسفة التي تزعم انها وحدها تناسب الوصول الى فهم الوجود والكشف عن طبيعته الحقة التي يتخللها اللاوجود فيما يقول هيدجر.
3. اخيرا فان الموت كما يقول افلاطون يمكن ان يكون الوضع المثالي للتفلسف وحالة يمكن فيها وحدها ان يتحقق سعي الفيلسوف وراءالمعرفة الحقة.

واذا ما فهم الامر على وجهه الصحيح في اطار المثالين الاولين امكن القول بان الخوف من الموت وليس واقعة الموت اي اليقين المرعب من الموت. او القلق الذي يكشف فيه اللاوجود عن نفسه هما مصدر الوحي او اداة الفلسفة على التوالي.

اما في المثال الثالث فليس الموقف الانساني من الموت وانما طبيعة الموت هي التي تمثل منطلقا. وهذه الطبيعة يفترض بصورة تعسفية انها تعرف باعتبارها انفصال النفس الالهية الخالدة عن الجسم الفاني.

اما الميل الى تجاهل موضوع الموت وهو ما يزعم بعض مؤرخي الفلسفة انه قد بدا تحت تاثير اسبينوزا فكان يؤكد نفسه بصورة متزايدة واصبح سائدا في حوالي منتصف القرن التاسع عشر.

ولقد سهل استبعاد مشكلات الموت عن الفلسفة الى حد كبير ذلك التحول الحاد الذي طرأ على البحث الفلسفي بكامله تحت تاثير ضروب التقدم المذهلة التي احرزتها العلوم الدقيقة.وساعدت التخمة المتزايدة من التفكير الميتافيزيقي على سيطرة الرؤية العلمية والوضعية. وكنتيجة لذلك لم يكن الفلاسفة يميلون ولا يتوقع منهم احدا ان يفعلوا الى الرد على الاسئلة الهائلة والمطلقة التي تطرح حول الغرض من الكون والمصير النهائي للانسان. وبالتالي ترك الموت ومشكلاته على قارعة الطريق.

وعلى اية حال فقد اعلن انصار النزعة العلمية حماس احتضار الموت بينما اعترف به في أسى ممثلو الدين التقليدي. فيكتب مراقب معاصر مقالا بعنوان احتضار الموت يقول-: ان الموت كمحرك قد احتضر...لقد فقد الموت ضروب افزاعه-.

وكتب اخر يقول-: ان القرن العشرين اكثر انشغالا من ان يشغل نفسه كثيرا بالمشكلات التي يطرحها الموت وما يعقبه. فالرجل المحنك يكتب وصيته ويؤمن على حياته ويزيح موته جانبا باقل صور التأديب.

الموت والروائيين

يجد ارثر شنتزلر انه كالمعتاد ما من شخص جدير بالاحترام لايفكر بالموت في ساعة هادئة. وبينما انسحب الفلاسفة المحترفون الى البحث المتخصص وراحوا يفكرون في معالجة مسائل لا تقل اهميتها عن مشكلة الموت. اعرب كتاب وشعراء من امم عديدة عن ادراكهم للموت وأساهم ازاء الظل المعتم الذي يلقيه على كل ما يحيا ويتنفس وعلى

وجودهم بصفة خاصة. فهناك تولستوي الذي كانت فكرة الموت تطارده دونما توقف والذي واصل التساؤل في يأس:–اي حقيقة يمكن ان توجد اذا كان هناك موت-. وهناك اونا مونو الذي كانت شهوته للخلود نهمة وشكه في الحياة بعد الموت يجعلانه ينشد عبثا الهرب من المعنى الماساوي للحياة بان يكرر لنفسه دونما توقف ان على المرء ان يؤمن بالايمان ذاته. وهناك (ريلكه)الذي اصيب بعذاب الزوال وناضل ببسالة ليحول الموت من شبح مفزع الى اعظم حدث في الحياة. وهناك بروست الذي سعى للوصول الى مهرب من المرور الفاني للزمن من خلال محاولة استرجاع الماضي بأمل باطل هو انه اذا كان بوسعه القيام بذلك فان كلمة الموت لن يعود لها معنى بالنسبة له. واذا كان الادب ذو المعنى في عصرنا يصلح كمؤشر للمزاج الحديث فيكفي ان نشير الى همنجواي-فوكنر-مالرو-كامي-اليوت-وديلن توماس- فالموت يثقل كاهل شريحة هامة من الانسانية المعاصرة.

ومع بداية القرن الحالي على وجه التقريب فحسب حدث رد فعل في الفلسفة ضد استبعاد الموت من التامل الفلسفي. فتمرد وليم جيمس وهنري برجسون على استبعاد جميع العناصر الشخصية من الفلسفة. ولاحظ جورج زمل باسى(ان جانبا بالغ الضالة من المعاناة الانسانية شق طريقه الى الفلسفة.)

الموت والفلاسفة المعاصرين

هناك انقسام حاد بين الفلاسفة المعاصرين فيما يتعلق ان كان من الضروري اعتبار الموت موضوعا مناسبا للفلسفة من عدمه. وذلك غالبا ما كان جزء من نطاقٍ يفصل الفلاسفة التحليليون عن اولئك الذين يتعاطفون مع تصور اشمل لمهمة الفلسفة. باعتبارها تعنى كذلك بمسائل المصير النهائي للانسان. ولكن هناك كذلك اشكالا اخرى لهذا الانقسام فمثلا كان يعتقد ان اهتمام مارسيل جبريل الفيلسوف اللاهوتي الوجودي بالموت كان اهتماما مرضيا وانعدام الاهتمام عنده بالموت يرجع الى واقعة ان هذه المشكلة بالنسبة له قد حلت بالفعل حيث ان الوجود الانساني يكتسب في مؤلفه –(فلسفة الروح)- معنى لايمكن للموت ان يقضي عليه.

لدى نيكولاي هارتمان 1882–1950– وهو فيلسوف مثالي الماني صاحب مذهب الانطولوجيا النقدية كما وضع مذهبا للاخلاق ونظرية القيم وعلم الجمال ونظرية المعرفة. له اسباب اخرى حول الانقسام الفلسفي اتجاه الموت. فهو يتحدث عن رجال الميتافيزيقيا الذين يعذبون انفسهم وينكر عليهم اهتمامهم الفلسفي بالموت لأن تعذيب الذات امر لااخلاقي. ويذهب الى القول بانه اذا لم يكن الموت الا عدما فانه لايمكن ان يكون شرا. والمشكلة ان الانسان ينظر الى نفسه باكثر مما ينبغي من الجدية. ولو انه احتفظ بالمنظور الصحيح فانه سينظر الى نفسه على ما هو عليه بالفعل. اي بوصفه قطرة في غدير الاحداث الكلية. ويكف عن جعل ضرورة موته قضية تثار باستمرار وعلى الدوام. غير ان شلر يسخر من العبث الميتافيزيقي للفلاسفة الذين لايرغبون في معالجة المسائل المطلقة ومشكلة الموت بشكل خاص.

ويكتب برديابيف قائلا...: انني لااميل الى الخوف من الموت على نحو ما كان يفعل تولستوي على سبيل المثال لكني شعرت بالم حاد ازاء فكرة الموت وبرغبة جامحة في

اعادة الحياة لكل من ماتو. وبدا لي قهر الموت هو المشكلة الاساسية للحياة. فالموت حدث اكثر اهمية وحيوية من الميلاد.

ينبغي لعبارة برديابيف ان تجعلنا حذرين ازاء محاولات تفسير كل اهتمام بالموت وبالمشكلات الناشئة منه على انها نتيجة للخوف من الموت. فهي توضح لنا ان الضيق بمشكلات الموت يعادل فصل الفلسفة عن اعمق الموضوعات التي حيرت وضايقت ولازمت البشرية منذ الازل. والمبرر الآخر لعدم اهتمام المرء بالموت هو ان مشكلة طبيعة الموت تنتمي لعلم الاحياء. كما ان مشكلة الخوف منه تنتمي الى علم النفس وعلم النفس المرضي. لكن الامر يقتضي الكثير من حدة الذهن ليدرك المرء على سبيل المثال ان قضية خلود الكائنات وحيدة الخلية هي اساسا مسالة تهم التفسير والسيمانطيقا او السيمائية وهي احد فروع علم اللغة ويبحث في دلالات الالفاظ وتطورها.

وفي ما يتعلق بمشكلة الخوف من الموت فانه على الرغم من الاسهامات الهامة التي قدمها التحليل النفسي في هذا المجال لاتزال مشكلة القلق باسرها ابعد ما تكون عن الوضوح. ولا يزال التساؤل قائما حول ما اذا كان الخوف من الموت هو في نهاية المطاف القلق الاساسي. وفكرة ابيقور القائلة بأن مهمة الفلسفة مداواة جراح القلب لاتزال وثيقة الصلة بالموضوع حينما تكون هذه الجراح بسبب موت المرء او موت اولئك الذين نحبهم.

مشكلة الموت حياتيا واجتماعيا

ان الحجة القائلة بان الاهتمام بالموت يؤدي الى اهمال المهمة المحدد والملحة المتمثلة في تحسين الوضع الانساني والاهتمام بالرخاء الانساني تتجاهل واقعة ان الموت بدوره ينتمي الى الوضع الانساني. وان الابحاث التي اجريت في السنوات الاخيرة مقنعة بما يكفي لاظهار ان الشخص العادي يفكر بالموت اكثر بكثير مما كان يفترض عا دة حتى الان.وذلك على الرغم من ضيق نطاق هذه الابحاث. وان اهمال المشكلات العاطفية والعقلية النابعة من واقعة الفناء يساوي التراجع عما ينبغي ان يعتبر المسؤولية الخاصة للفيلسوف ازاء مهمة يمكنه هو وحده القيام بها في وقت تنحسر فيه المعتقدات الدينية.

صحيح ان الانسان قادر على ان يعيش حياة طيبة على الصعيد الاخلاقي دون ان يكون على يقين مما اذا كان للوجود الانساني معنى يتمتع بالحصانة ازاء القوة المدمرة للموت. بل يجد البعض ان بالامكان العيش بقناعة ان الحياة عبث. وانها مجردة من المعنى. ولكن بغض النظر عن مسالة المرض المحتمل الكامن وراء هذا الموقف الاخير فانه ليس بمقدور انسان عرف وفكر في مصير زهرة الرجال كافة في اوربا وامريكا والخسائر الحربية والمدنية التي اسفرت عنها الحربان العالميتان ان يغلق عينيه ازاء الجانب العبثي لمثل تلك الصراعات ويقمع بضمير خال التساؤل عن معنى الحياة التي تنتهي قبل الاوان وعلى نحو مفزع.

ولكن ضروب الموت اللامعقول ستستمر حتى عندما يتوقف الانسان عن التسبب فيها. ويجعل التساؤل عن معنى الحياة الذي وضعته في بؤرة حادة ضروب الموت السابقة لاوانها والمجردة من المعنى الردود المعقولة التي طرحت فيما يتعلق بالموت الطبيعي تبدو سطحية وموضع تشكك طالما انها ليست قابلة للتطبيق على ضروب الموت الاخرى ايضا.

وقد أقر فولتير بالفعل حق الانسان هذا المخلوق المثير للاشفاق في ان يتذمر في اتضاع وان يجتهد لفهم السبب في ان القانون الكلي لايشمل خير كل فرد.

ومما لايمكن تجنبه ان هذا المازق الذي شغل بسكال طويلا يحتل بؤرة حادة في الحضارة الغربية بتركيزها على القيمة اللا متناهية للكائن البشري الفرد. اذ كيف يمكن التوفيق بين هذه الفكرة الاساسية وبين فناء الفرد الذي يبدو شاملا في الموت. ويقدم مالرو صياغة بليغة لذلك حينما يقول:ان الحياة رخيصة ولكن – في الوقت نفسه – لاشيء غال كالحياة.

قد يقال ان كل ما يمكن ان يطمح اليه البشر هو ان يعيش ذلك النوع من الحياة الذي يسمح لهم بالا يشعروا قبل ان يسدل الستار الاخير بما شعر به رابلييه من ان المهزلة قد تمت.

تنويه مهم

(المصدر الاساس الذي اعتمدناه في هذا الفصل كاملا. كتاب جاك شورون –الموت في الفكر الغربي صفحات 279 -289 –ترجمة كامل يوسف حسين– مراجعة وتقديم د.امام عبد الفتاح امام– سلسلة عالم المعرفة الكويت. ونود التنبيه الى اننا اهملنا تثبيت المصادر والاقتباسات التي اعتمدها المؤلف في اللغات الانكليزية والفرنسية والالمانية بضمنها احالات وهوامش المترجم والمراجع ايضا.)

الفصل السادس
مطارحات ثقافية

الفصل السادس
مطارحات ثقافية

- التفسير الذري للكون

يرجع مؤرخو الفلسفة اليونانية ان ليوسبس معاصر انباذوقليس، واناكسواغوراس في القرن الخامس ق.م. اما ديموقريطس فقد ولد في بلدة ابديرا بمنطقة تراقيا شمالي اليونان، في اواخر القرن الخامس ق.م وعاش طويلا وقيل ان عمره زاد على مئة عام. وقد زار مصر وبابل وفارس حتى وصل الهند، واستفاد كثيرا من رحلاته هذه الى بلاد الشرق، ولم تصلنا مؤلفاته كما وضعها، بل وصلت مقتطفات غير كثيرة منها، واكثر ما نجدها عند ارسطو مستشهدا بها، وتدل الاستشهادات والمعطيات التاريخية عنه، ان اكبر مؤلفاته كتاب ابناء الكون الاعظم، معالجا فيه نظرته الى تركيب العالم [1].

نظرية ديموقريطس في التفسير الذري للعالم المادي:

لقد كان الفلاسفة " الايليون" يفكرون في مسألة الحركة هكذا: لا حركة من غير فراغ، وبما ان الفراغ غير موجود، فلا وجود للحركة، غير ان ديموقريطس وضع المسألة بطريقة اخرى: لقد سلمّ بأنه لا حركة من دون الفراغ، ولكنه انطلق من افتراضه الاساسي القائل بوجود الحركة. اذن ما دامت الحركة موجودة بالفعل، فان الفراغ اذن موجود حتما.

وتعليق المفكر حسين مروة في الهامش ص251 من كتابه النزعات المادية ج2، انه ثبت العلم في العصور المتأخرة صحة افتراض ديمو قريطس هذا، فان تجربة توريشلي عام 1643، برهنت على وجود الفراغ فعلا، ومنذ ذلك الحين قضي نهائيا على ميكانيك ارسطو الذي كان يعلن ان الطبيعة تنفر من الفراغ، كما ان العالم الحديث جاء بالموضوعة القائلة بان لا شي يأتي من العدم، وان لا موجود يمكن الغاء وجوده، وان لا تغيرّ يحدث للمادة إلا باتصال الجزيئات او انفصالها، وذلك هو الذي كان في تصور ديموقريطس حين كان يضع نظريته الذرية، وهو ايضا يكمن فيه مبدأ الاستنتاج الفيزيائي الحديث القائل بعدم فناء المادة، وبناء الطاقة كان ديموقريطيس يضع في نظريته الذرية فكرة عدم تغير الوجود، وهذه الفكرة مأخوذة من الفلاسفة الايليين، وهي تتنافى مع فكرة هيراقليطس عن توالد الكائنات وزوالها بطريقة الصيرورة، وديموقريطس يرى ان تعدد الكائنات لا يتناقض مع وحدة الوجود، وانه لا تعددية من غير وحدة[2].كانت مثالية افلاطون تعبيراً حقيقياً متزمتا لدى الطبقة الارستقراطية اليونانية التي كان افلاطون ينتمي الى ارفعها، وذكر بعض مؤلفي العهود القديمة ان افلاطون كان ينوي احراق مؤلفات ديموقريطس كلها بقدر ما يستطيع جمعه منها، لكنه لم يفعل لانه وجد ان افكار ديموقريطس قد انتشرت الى حد ان احراق كتبه لا يجدي شيئا[3].

بين الذرية اليونانية والذرية الهندية:

---

(1) د.حسين مروة، كتاب النزعات المادية، ج2، هامش ص248.

(2) حسين مروة، مصدر سابق.

(3) د.حسين مروة نقلا عن لانغ، تاريخ المادية، طبع مكتبة شلشر، باريس، 1910، ص441.

الفيلسوف الهندي "تشاتوبدهيايا" يضع المسألة على الوجه التالي: ان التعليم الذري في اليونان ظهر أولا، كمحاولة لحل المسائل التي وضعها برميندس –من جهة- متحدثا عن الوجود الحقيقي الواحد، منكرا التغييرات التي وضعها هيراقليطس:-من جهة ثانية- غير معترف سوى بالتغيير وانه كانت توجد في الهند صورة مشابهة لذلك. اذ كانت كتب (او باني شاد) تصر على القول بالوجود الواحد غير المتغير، وكان بوذا بالعكس لا يعترف بغير التغيير، وقد كان بوذا يصور التغيير بلهيب الشمعة بدل تصوير هيراقليطس له بمياه النهر[1].

بشرح المفكر حسين مروة "اوباني شاد" هي مجموعة من الكتب الهندية القديمة لها شروح تتضمن معارف فلسفية، اثرت في تطور الفكر الهندي كله، وفيها الافكار القائلة بالوجود الواحد، غير المتغير، كما هو عند فلاسفة اليونان القديمة "الأيليين"[2].

أبيقور (270-341 ق.م) ونظريته في الذرات:

يلتقي ابيقور مع ديمقريطيس انه لا يوجد إلا الذرات والفراغ، اما سائر الاشياء وظاهرات الطبيعة جميعاً فليست سوى التركيبات المختلفة للذرات، وان نشوء هذا الموضوع او ذاك، وزواله ليس شيئا سوى نتاج عملية التجمع او التفرق للذرات وانه لا ينشأ شيء من لا شيء، كما لا يتحول شيء الى لا شيء.

واهم شيء مختلف جاء به ابيقور، هو اضافة مهمة اهملها ديمقريطس، بان للذرات وزن وانها تتميز بهذا الوزن، لا بحركتها المستقيمة التي اشار لها ديمقريطيس، كما اكد على جانب مهم آخر بان عدد الذرات هو الامر الوحيد غير المتناهي، وهو ما لم يسبقه به غيره من فلاسفة اليونان، باعتبارهم الذرات متناهية.

وان ابي هذيل العلاف هو اول فلاسفة المعتزلة الذين قالوا بالجزء الذي لا يتجزأ أي ان الذرة تصل مرحلة من التجزؤ لا يمكن مجاوزتها وفي تجارب ونظريات العلم الحديث عكس ذلك فالذرة تنقسم وتتجزأ الى ما لا نهاية.

تفسير الذرة بين المفهوم القديم والنظريات العلمية الحديثة:

ان اول ما يلفت النظر، عند الشروع بهذه المقارنة، هو اختلاف النظرة القديمة عموما، بما انتهت اليه النظريات الحديثة بشأن الذرة، في نقطة معينة، ربما يمكن القول عنها، انها النقطة الحاسمة في الفرق بين النظريتين: وهي النقطة التي يذهب إليها ديمقريطس، بالدرجة الاولى، الى القول بتناهي قسمة الذرة، أي وصولها الى حالة عدم قابليتها للتجزئة في حد معين، ويذهب العلم الحديث بالعكس منها، الى ما أثبتته التجارب العلمية من قابلية انقسام الذرة الى غير نهاية.

ثم هنالك اختلاف آخر، فان النظرة القديمة لم تحل مسألة التماسك بين جزيئات الذرة، وبين الذرات بعضها مع بعض الاخر، لاحداث تركيبات متنوعة. وقد ذهبت في تحديد مبدأ هذا التماسك مذاهب مختلفة، ولكن يجمع بينها عدم الوصول الى الحل الجوهري، وبقيت جميعا اسر التفكير الساذج من هذه الجهة، على حين ان العلم الحديث قد

---

(1) د.حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج2، ص259.
(2) هامش نفس الصفحة، ص259.

حل المسألة بفضل تطور وسائل التجريب العلمي والتكنولوجيا. بما اثبته من ان التماسك بين الذرات عند التقائها انما يحصل بتأثير انسجامات كيميائية تحدث بينها عند حدوث الالتقاء.(المصدر المفكر حسين مروة).

ولكن بالرغم من الاختلافات الجوهرية الكثيرة بين القديم والحديث، في هذا المجال، لابد من الاعتراف بان الكيمياء والفيزياء الحديثين، ترتكزان في الاساس على نظرية ديمقريطيس وتتطوران انطلاقا من تصوراته الافتراضية.

وفي القرن التاسع عشر كتب "كورنو" في كتابه "بحث عن تسلسل الافكار الاساسية في العلوم والتاريخ ص245 يقول: لم يكن لفكرة من الافكار التي تسلمناها من العهود القديمة، مثلما كان لفكرة الذرة عند ديمقريطيس من الاهمية الكبرى والمستوى الذي يوازي هذه الاهمية. فقد كان غاليلو دون شك يعرف تعاليم ديمقريطيس وكذلك بيرغاسدني الذي انتهى الى ادخال النظرية الذرية في العلم الحديث، قد انطلق من دراسة "ابيقور" المكمل العظيم لديمقريطس حتى ديكارت الذي كان يرفض نظرية الذرات كان في تفسيره الميكانيكي للطبيعة غارقا حتى اذنيه بتعاليم ديمقريطس بحيث اضطر ان يرد، في رسالة الى مارسين 30 آب 1640 على التهمة الموجهة اليه بانه اكتفى بترقيع ما رثّ من ثياب ديمقريطيس.

وينبغي الاشارة هنا الى ان ما كتبه كيدروفس في الموسوعة السوفياتية الكبرى من علم الذرة قائلا: "ان النظرة الى الذرات بكونها لا تتغير اطلاقا، وانها عاجزة عن التطور والتحول الكيفي، وانه تقوم بينها علاقات خارجية وميكانيكية، وان ليس لديها غير حركة ميكانيكية، انما هي النظرة التي يتميز بها التصور الميتافيزيقي والميكانيكي للذرات، أي علم الذرة القديم: اما التصور الديالكتيكي للذرات الذي يؤكده العلم الحديث، فهو الذي تتميز به الفرضية القائلة بان الذرات قابلة للتغير، وانها تؤلف سلسلة متتالية من درجات التطور، تنعقد كيفيا، ويحدث بينها باستمرار التقاء عضوي غير عفوي خاضع لنظام معين، وهي في حركة دائمة لا تنقطع ابدا[1]. كما يشير ديمقريطيس: الضرورة الميكانيكية هي مصدر حركة الذرات في الفراغ، والذرات بعددها اللامتناهي تتحرك ازليا عبر الفضاء غير المتناهي. اما الايليون: فلاسفة اليونان القديمة يفسرون مسألة الحركة هكذا لا حركة من غير فراغ وبما ان الفراغ غير موجود، فلا وجود للحركة، غير ان ديمقريطيس وضع المسألة بطريقة اخرى، فقد سلم بانه لا حركة من دون فراغ ولكن انطلق من افتراضه الاساسي القائل بوجود الحركة. ويعتبر ليوسبس: الفيلسوف اليوناني القديم الاول الذي تحدث فلسفيا عن الذرات.-(عن المفكر حسين مروة)-.

ـ تفنيد المنهج الديكارتي/ حسين مروة

يقف التحليل العلمي موقف الرفض من المقولات الفلسفية التي يقوم عليها مذهب ديكارت في "الشك" ذلك بناء على الملاحظات التالية التي يثبتها المفكر حسين مروة قائلا:

1. ان هذا المذهب يستند في الاساس الى تلك المقولة الفلسفية المتمثلة بمعادلة ديكارت الشهيرة: انا افكر.. اذن انا موجود.

---

(1) حسين مروة، النزعات المادية، ج2، ص362-363.

ان هذه المقولة تضع ديكارت مباشرة، في قلب المعسكر المثالي الذي يدمج الوجود بالفكر، أي ينفي موضوعية الوجود، أي استقلاليته عن الوعي (الفكر)، وأوليته بالقياس الى الوعي.

2. ان هذا المذهب يفرض على وعي الانسان ما ليس يمكن فرضه عليه بحال اطلاقا. يفرض عليه الغاء دور المعرفة الحسية في عملية تحصيل الحقيقة. ان هذا الدور امر موضوعي لا يمكن الغاؤه، بإرادة ذاتية، وان اتخذت هذه الارادة شكل مقولة فلسفية، واستندت الى مقولة فلسفية.
3. ان هذا المذهب يلغي ما اكتسبه الوعي البشري على مدى تاريخه الطويل السحيق من معارف. ان هذا الالغاء مستحيل لان تلك المعارف اصبحت من المكونات التاريخية للوعي. أي انها اصبحت تتمتع بصفة الواقع التاريخي، الموضوعي، الذي يستحيل الغاؤه من الوعي، حتى بارادة الوعي نفسه.
4. ان هذا المذهب يقضي باعادة الوعي بعد (تنظيفه) من مكتسباته المعرفية التاريخية الى نقطة الصفر، أي ان يرجع الى طفولته التي تجاوزها منذ الاف السنين فعلى الوعي اذن، في هذه الحال – اذا افترض امكانها- ان يقضي الاف السنين الجديدة، لكي يبلغ المرحلة المتطورة التي كان بلغها في عصر ديكارت وهذا الامر "اللاتاريخي " مستحيل موضوعيا بوجه مطلق.

ـ علي عبدالرازق ورفضه الخلافة الاسلامية

كتب الشيخ علي عبدالرازق قبل وفاته عام 1966 في كتابه الشهير "الاسلام واصول الحكم" ما يلي:

انه يمكن الفصل بين السياسة والدين. والجمع بين الاثنين انما يقود الى التسلط والدكتاتورية لذا تعتبر الاصولية الاسلامية وخاصة المصرية- الاخوان المسلمين – رد فعل قوي على افكار علي عبد الرازق كما سيتضح معنا في هذا النص للشيخ عن الخلافة الاسلامية:

الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل ويشهد به التاريخ قديما وحديثا، ان بشائر الله تعالى، ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على اؤلئك الذين يلقبهم الناس خلفاء، والواقع ايضا ان صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك، فليس بنا حاجة الى تلك الخلافة لامور ديننا، ولا لأمور دنيانا، ولو شئنا لقلنا اكثر من ذلك. فانما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد، وربما بسطنا لك ذلك بعد، اما الان فحسبنا ان نكشف لك عن الواقع المحسوس لتؤمن بان ديننا غني عن تلك الخلافة الفقهية، فدنيانا كذلك معاذ الله، لا يريد الله جل شأنه بهذا الدين الذي كفل له البقاء، ان يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة، ولا بصنف من الامراء، ولا يريد الله جل شأنه لعباده المسلمين ان يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة، ولا تحت رحمة الخلفاء[1].

(1) كتاب الشيخ علي عبدالرازق المشار له الاسلام وصول الحكم.

أثار كتاب الشيخ علي عبد الرازق "الاسلام واصول الحكم" في الستينيات من القرن الماضي جدلا واسعا في مصر وخارجها في البلدان العربية والاسلامية كافة، ولاقت آراء الشيخ عبدالرازق، مناوأة وعداء شديدين بخاصة من احزاب مصر الاسلامية، الاخوان المسلمين وحزب الاحرار ومن المرجح ان الشيخ عبدالرازق كان متأثرا بتجربة مصطفى كمال اتاتورك في اسقاطه اخر خلافة اسلامية في تركيا عام 1924، واقامة تركيا العلمانية الحديثة.

وحسب رأي الاستاذ الباحث محمد علي الكبسي فان الخلافة الاسلامية لم تسقط في 13 اذار 1924 في تركيا "إذ لو عدنا للتاريخ فالسلطان محمد رشاد الخامس (خليفة المسلمين) كانت منزوعة سلطاته منذ عام 1912، ولم تبق له إلا مهمة شرفية منذ حكومة شوكت باشا التي ضمت الثلاثي المعروف انور وطلعت وجمال، والسلطان محمد السادس وحيد الدين كان آلة بيد الانكليز. واعلن شريف مكة الحسين بن علي نفسه، اكتوبر 1916 ملكا منفصلا عن السلطان والخلافة العثمانية نتيجة ذلك، كما تنصل فيصل بن الحسين واعلن نفسه ملكا على بلاد الشلام اكتوبر 1918. ثم افتك الحلفاء كل اجزاء الوطن العربي، ومراكز السلطة وتقاسموها بموجب اتفاقية سايكس بيكو 1916 بل اكثر من ذلك امتلكوا تركيا نفسها ولم يبق من مساحتها إلا ما يقدر بـ120 الف كيلو متر مربع[1].

وبعد سقوط الخلافة الاسلامية في تركيا 13 اذار 1924، اقترح رشيد رضا الموصل مركز الخلافة على انها موقع مناسب، زادها المعنى الاشتقاقي الذي تحمله اهلية لتكون عاصمة الخلافة الاسلامية، فهي اسم على مسمى، كما اقترح شكيب ارسلان القاهرة، واقترح الكواكبي الحجاز عاصمة دولة الخلافة[2].

واثبتت الاحداث والوقائع والسنين بعد مرور اكثر من خمسين عاما على دعوة الشيخ علي عبد الرازق في رفضه الخلافة الاسلامية صدق تنبؤه وانحراف سلطة الخلافة عن الاسلام القويم ومبادئه الانسانية والدينية. استطاعت تركيا العلمانية بعد الغاء الخلافة الاسلامية 1924 من بناء دولة علمانية متحضرة ومتقدمة في جميع جوانب الحياة استطاعت اللحاق بالدول الاوربية وربما تفوقت على بعضها في التقدم الصناعي والاقتصادي والسياحي.

لكن من المؤلم والمؤسف انه في حزيران من عام 2014 اعلنت تنظيمات ارهابية اسلامية في الموصل بالعراق واجزاء من سورية ما يسمى دولة خلافة اسلامية تحت امرة امراء ابرزهم المدعو ابو بكر البغدادي.وهي امارة خلافة سنية طائفية متطرفة اجرامية حرقت الحرث والنسل وهدمت الجوامع والمساجد والكنائس واهانت مقدسات المسلمين وجرحت كرامتهم وعاملت الناس بقسوه وشدة وظلم. واخذت الناس بالشبهات من دون ادلة وقرائن.وسرقت اموال الناس وبيوتهم وممتلكاتهم وباعت نساء اهل الكتاب من المسيحيين والاديان الاخرى كاليزيديين سبايا في سوق العبيد في سابقة لم يشهد مثلها التاريخ

(1) د. محمد علي الكبسي، النهضة والحداثة، ص79.
(2) د. محمد علي الكبسي، المصدر السابق، ص80.

الاسلامي منذ مئات السنين.وطردتهم من بيوتهم بعد الاستيلاء عليها غصبا وعنوة. هذه كانت اخر تجربة في اقامة خلافة اسلامية متخلفة ظالمة اساءت للاسلام كثيرا.

ـ فرعونية طه حسين مع المتنبي

ليس جديداً، ولا هي تهمة تلصق بـ(طه حسين) يجمع عليها مئات من العاملين في الاوساط الثقافية، انه فرعوني، يجاهر بفرعونيته، معتداً بها، متشرفا بأصوله فيها، متشرّبا ينابيعها.

والفرعونية لا تقلل من قيمة ومكانة عميد الادب العربي التاريخية، ولا عيب يعاب عليه، فامثاله من المصريين بما لا حصر لهم يدينون بالفرعونية. لكن ان تكون فرعونية طه حسين طاغية لا غية لانتمائه العربي- الاسلامي كهوية تاريخية وانتماء لا هوية ثقافية، عندها تكون مغالطة من مثقف بارز في عصره، ومجانبة مقصودة لتاريخ مصر والعرب عموما. والاكثر من ذلك محاولة توظيفها - أي الفرعونية- في محاربة العروبة والاسلام، كما يفعل المستشرقون اساتذته الاريبين عنده.

يقول طه حسين: " المصري مصري قبل كل شيء، وهو لن يتنازل عن مصريته – يقصد فرعونيته- مهما تقلبت الظروف"[1]. ويضيف لا تصدق ما يقوله بعض المصريين من انهم يعملون للعروبة، فالفرعونية متأصلة في نفوسهم ومصر اليوم هي مصر الامس لن تغير من فروعنيتها، ولن تدخل في وحدة عربية [2].

وما يهمنا في هذا المجال هو توظيف طه حسين الفرعونيه في تقويض تاريخ الشعر العربي الجاهلي، والهجوم اللاذع على خير من مشت به قدم، أبي الطيب المتنبي، لا لشيء سوى ان المتنبي عراقيا عربيا، وليس فرعونيا مصريا.

موقف طه حسين المتحامل المعيب بحق على المتنبي انه استعمل وسائل ومنهج وأكاذيب المستشرق "مرجليوث" الانجليزي حين نشر سمومه بالضد من تاريخ الادب العربي، والشعر الجاهلي تحديداً قائلاً: أنا أشك في صحة الشعر الجاهلي، لا بل ان هذا الشعر الجاهلي الذي نعرفه، انما هو في الحقيقة، شعر اسلامي وضعه الرواة المسلمون في الاسلام ونسبوه الى اهل الجاهلية.! فالتقطها صاحبنا طه حسين من ملهمُه مرجليوث ضالة يبحث عنها للطعن والتزوير فكان كتابه " في الشعر الجاهلي" مجموعة من المحاضرات المسمومة ألقاها على طلبة الجامعة في القاهرة[3].

ويشير الدكتور محمود محمد شاكر في كتابه المشار له في المصدر(المتنبي)

ان اتكاء الدكتور طه على الشك الديكارتي في محاضراته فيه الكثير من المغالطة والتهويل لما اراده "ديكارت" في الشك، بما كتبه في كتابه "مقال في المنهج".

اعتمد طه حسين في هجومه على تراث الشعر العربي الجاهلي الشك الديكارتي وطبقه بصورة ديكارتية مسخ، يلاحظ منها النرجسية المتضخمة المقيتة عنده، مما جعل

---

(1) غالي شكري، سلامة موسى،1967، ص17-18.

(2) المصدر السابق.

(3) يشير الاستاذ الدكتور محمود محمد شاكر ان هجوم "مارجليوت" على الادب الجاهلي، جاء في مجلة انكليزية، عدد يوليو 1925 عن مجلة الجمعية الملكية– الاسيوية– راجع الكتاب المشار له بعنوان المتنبي/ السفر الاول/ 1977.

الاستاذ الدكتور محمد الخضيري – يترجم كتاب ديكارت " مقال في المنهج" وينشره بعد ذلك سنة 1930 الطبعة الثانية في رد مؤدب على افكار طه حسين المنحولة.

وفي لقاء حوار جمع محمود محمد شاكر مع الخضيري، بعد انتهاء طه حسين من محاضراته التي جمعها في كتابه "في الشعر الجاهلي" قال الخضيري مخاطبا محدثه: انه اصبح يؤيده في تفنيده لآراء طه حسين المغلوطة للاسباب التالية:

1. لم يكن طه حسين موفقا في الاتكاء على منهج ديكارت الفلسفي[1]. ولم يميز بين منهج الفلسفة ومنهج الادب.
2. ان كل ما قاله الدكتور في محاضراته، كما كنت اقول له يومئذ، ليس إلا سطواً مجرداً على مقالة مرجليوث بعد حذف طه حسين الحجج السخيفة والامثلة الدالة على جهل مرجليوث بالعربية[2].
3. انه على حداثة طه حسين بالشعر وقلة معرفته به قد كان يتبين رأيي في الفروق الظاهرة بين شعر الجاهلية وشعر الاسلام[3].
4. ان طه حسين اصبح مقتنعا معي ان الحديث عن صحة الشعر الجاهلي قبل قراءة نصوصه قراءة متذوقة مستوعبة، لغو باطل، وان دراسته كما تدرس نقوش الامم البائدة واللغات الميتة انما هو عبث محض [4].

وكان على اثر ذلك حسبما يذكر الاستاذ محمود محمد شاكر ان لخص الخضيري مقالة مرجليوث، ونشرها في مجلة "الزهراء" التي يصدرها صاحب المطبعة السلفية. ليتأكد طه حسين انه لم يحسن السرقة.

وعلى صعيد الطعن والتجريح بالمتنبي، فقد طه حسين صوابه في ما ادرجه من سخف الكلام بحق ابرز رمز، جعل من الشعرية العربية تحيا به ومن بعده ألف عام ولن تنتهِي، وكان يدرك المتنبي كم كان من الحاسدين الحاقدين يدسون عليه الاكاذيب للنيل من شموخه ومعرفته الحقيقية لمكانته في تاريخ العرب والشعرية العربية مصداقاً لشعره.

انام ملءَ جفوني عن شواردها
ويسهر الخلق جرّاها ويختصم
انا الذي نظر الاعمى الى ادبي
واسمعت كلماتي من به صمم

ونأتي الآن على بعض صفاقة طه حسين بحق المتنبي العظيم ونأخذ نتفا مما كتبه عنه، ونشره في كتابه "مع المتنبي" الذي استغرقت كتابته حسب ادعاء طه حسين وهو في باريس شهرا واحداً !! تاركين مناقشة اسفاف طه حسين في وصم المتنبي بانه لقيط وعاش حياته مشردا وما شاكل ذلك من سخف القول اذ لم ير البصير طه حسين في شعر المتنبي اية عبقرية، طاولت الزمن اكثر من الف عام اذ نقرأ له سماجّة متحاملة مثل: "اما المتنبي فقد نشأ شعره في العراق، وحاول ان ينهج في الشام فادركه البطء، ودب إليه كثيرٌ من

---

(1) محمود محمد شاكر، المتنبي، مصدر سابق، ص20.
(2) المصدر نفسه
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

الفساد وظهر فيه تكلف يمقته الذوق العربي الفصيح، وكذلك كان استقبال المتنبي شابا في الشام، مصدرا لكثير من الضعف الذي ألم بشعره هو ثم بشعر الذين قلدوه، ان البيئة المصرية تالدة ولا طارفة، أو لم تكن عارضة، ولا طارئة، وانها لا تزال بزوال امير كما حدث في الشام، ولست اغلو ان قلت ان شعر المتنبي في مصر، اقل سقطا من شعره في حلب، لان المتنبي في ما يظهر يقدر العلماء والمثقفين المصريين اكثر مما كان يقدر العلماء الذين يلقاهم في قصر الحمدانيين[1].

ثمة مغالطات واضحة وتحامل طه حسين من موقع الاستاذية الجامعية بحق المتنبي وتشويه بلا جدوى لشاعريته، فشعر المتنبي ادركه البطء والكثير من الفساد في بلاد الشام لان فيها اميرا عربيا، ليس كما هو الحال في مصر كافور الاخشيدي[2]. وان بيئة مصر جعلت من شعر المتنبي اقل سقطا منه في قصر بني حمدان، أي فذلكة وفتح جديد في مجال دراسة الشعر العربي يصدر من عميد الادب العربي !؟ كلام سطحي لا سند حقيقي يدعمه. سوى الحقد الاعمى على شاعر عبقري تغنى بحب العرب وتاريخهم وامجادهم حتى آخر رمق.

وينحدر طه حسين باسفاف قل نظيره في محاولته بناء امجاد مضافة له في كتابه الايام وروايته دعاء الكروان، على انقاض النيل من رمز تاريخي فريد في الشعرية العربية، مالئ الدنيا وشاغل الناس المتنبي. شاعر لم ولن يتكرر في تاريخ ديوان العرب الشعري وكان طه حسين يتعاطف جدا مع شعر محمد مهدي الجواهري، وهذا الاخير تملأه الغبطة والخيلاء في هذا الاستحسان الذي يأتي بالقطارة وعلى استحياء، حين طلب طه حسين من الجواهري تبديل مفردة وجدها نابية في سياق جمالية بيت شعري من قصيدة كان يلقيها الجواهري من على المنصة ويستمع لها طه حسين فما كان من الجواهري غير الطاعة والاستجابة وتحقيق ملاحظة العميد في تبديل المفردة فورا.الذي نفخ في قربه الجواهري حتى افقده توازنه حين كتب الجواهري في مذكراته بدمشق قبل وفاته أنا اكثر وأعلى شاعرية من المتنبي: فبهت ذو الالباب. ان نفخ طه حسين في قربة محمد مهدي الجواهري هي مناورة لئيمة من العميد، فهو اراد توصيل درء الشبهة الشعوبية عنه، بأنه لم تكن معاداته للمتنبي ابن البيئة والنشأة والمولد العراقي العربي وليس المصري بدليل ها هو يشيد بالجواهري العراقي ايضا، كما لعبت البيئة دوراً مريضا في عقلية وتفكير طه حسين الادبي والثقافي، وتوظيفه المستميت لها في تدعيم نظريته الادبية، كما ادعى ذلك في رسالة الماجستير، من ان مصر امتدادها التاريخي الحضاري ابتداءاً من عصور الفراعنة هي اليونان وصقلية والسواحل الشمالية الغربية للبحر الابيض المتوسط وها هي شواهد تاريخ كليوباترا، والاسكندرية، ومكتبتها تؤكد هوسه المحموم في خلع مصر عن محيطها العربي والاسلامي، وخاب مآله ومسعاه، لان التاريخ لا يكتبه شخص ولا اشخاص، ووقائعه واحداثه لا تخضع لمشئية ورغبة افراد.

---

(1) د. محمد علي الكبيسي، في النهضة والمعاصرة، ص190

(2) لاحظوا الحقد الاعمى من طه حسين على العرب اذ اعطى ضمنا وتصريحا لكافور الاخشيدي المجهول الاصل منزلة ارفع من سابقه سيف الدولة الحمداني العربي.

نسيَ العميد طه ان الاشادة بالجواهري جاءت على حساب غمط شاعرية امير الشعراء احمد شوقي، وحافظ ابراهيم، وعلى محمود طه، وحسن اسماعيل، واخرين مصريين، لكن استهداف المتنبي كان غاية في نفس يعقوب ولطخة فرعونية.

ـ ادلجة العولمة والعرب

يرجع الباحث عبد الكريم عبد السادة جذور العولمة الى العالم الكندي مارشال ماك لوهان عندما صاغ في نهاية الستينات مفهوم القرية الكونية في كتابه (الحرب والسلام في القرية الكونية) وكذلك كتابه (العالم قرية كونية) اثناء حرب فيتنام.

اما المفكر محمد عابد الجابري كتب يقول: تصبو العولمة الراهنة الى احتواء كل انشطة الانسان وممارساته وعلاقاته وافكاره وقيمه ومعتقداته وامور تنميته وبيئته وصحته وشغل اوقات فراغه بالاضافة الى كل ما يتعلق بالسيادة والهوية وحقوق الاقليات والملكية الفكرية. ويضيف الجابري مستنتجا ان العولمة ليست آلية من آليات التطور الراس مالي. بل هي ايضا بالدرجة الاولى ايد يولوجيا تعكس ارادة الهيمنة على العالم.

في حين يذهب دكتور نبيل علي اذ ينقل عن توماس فريد مان استثناءه العرب من الاسهام في صنع الحضارة العالمية. زاعمان هناك اسبابا كامنة في صلب ثقافتنا العربية تحول بيننا وبين تحقيق اسهامنا في صنع الحضارة المعاصرة. واستثنى فريد مان العربية من ضمن ثقافات كاليابانية والصينية والهندية بمقدورها من الاسهام الحضاري. متهما العربية بانها ثقافة منغلقة بصورة مترسخة تعيق انعتاقها وانفتاحها على الفضاء العولمي وما يتيحه لجميع شعوب العالم من الفرص المتساوية للاسهام والمشاركة. فالعالم كما يراه فريد مان صار سهلا مسطحا خاليا من كل ما يعوق المشاركة والتعاون في ظل جو من حرية المنافسة وتكافؤ الفرص.

الى يومنا هذا ومفاهيم العولمة عندنا هي اشكالية ضبابية عديمة الملامح رغم خطوطها العريضة وتداخلها الحياتي في مجتمعات قاطبة.فالذي يركز على جنبة العولمة من منطلقات سياسية واقتصادية قاصرة نوعا ما يجد العولمة هي ايدولوجيا شمولية تهضم في دواخلها نوعا من التسلط والهيمنة والاستفراد المقنع في صيغ واساليب استعمارية تفرض نفسها كتكنلوجيا اتصالية معقدة. لايمكننا درء مخاطرها وأذاها.في حين يذهب بعض الباحثين والمعنيين اعتبار العولمة ليست ايديولوجيا سياسية اقتصادية ثقافية منغلقة وهذه حقيقة نتجاهلها.

بل هي نوع من حضارة حديثة معاصرة متطورة ومعقدة تفرض نفسها والتعامل معها. وبكل ما تمتلكه من تقنيات عالية وتواصل كوني عالمي.هو في حقيقته موضع اختيار للاخذ منه وليس في موقع الالزام القسري المفروض على المجتمعات الاخذ به بل هي مفتوحة بلا نهايات.برأينا اشكاليتنا مع العولمة ومفاهيمها ومعطياتها هي ذاتها اشكاليتنا مع المعاصرة والتراث. فالتخلف الذي نرزح تحته قرونا طويلة هو تخلف غير مصدّر لنا من الغرب وان يكن احيانا هو احد مسبباته. بل بالعكس فتخلفنا السياسي والثقافي والحضاري الذي نعيشه يريد بعضنا من المتخلفين والمتطرفين السياسيين تصديره ارهابا لدول العالم المتمدن المتحضر وغير المتحضر بدون استثناء. الخوف من العولمة الحضارية هو وليدة تخلفنا المستدام عبر قرون من الزمن وبدلا من تصنيع العولمة عدو لنا ومحاربتها الخاسرة

لعدم التكافؤ معها من ناحيتي الاحقية والاساليب. يتوجب علينا في البدء اجتثاث جذور الاعاقة والتخلف في دواخلنا التي تمنعنا من الوقوف على سطح واحد مواز مشترك مع مفاهيم العولمة عندها نتمكن ويحق لنا رفض ما نشاء واخذ ما نحتاج ويناسبنا وبغير ذلك تبقى معاداتنا للعولمة مسالة عقيمة نخفي حقائقها تحت عباءة نظرية المؤامرة والعدو الغربي الدائم الذي لايمكننا التعايش معه. في حوارجمع الشاعر المفكر ادونيس مع ثلة من الادباء العراقيين والكتاب سأله احدهم: ان الجدل الذي اثرته والمتمحور حول فكرة اننا ناخذ من الغرب كل شيء وان التصوف والاشراق لاينتجان تكنلوجيا اجاب ادونيس: ليست التكنلوجيا معيارا انما كنت اتحدث عن الحياة التي نحياها. العرب في حالة خيانة مستمرة لذواتهم فلسنا شعراء ولسنا تقنيين. العرب كظاهرة حضارية انقرضوا.هذه الظاهرة عملت ما عملت خلال الف وخمسمائة سنة لكنها اليوم انتهت انقرضت. ومن علائم المازق الحاضر الذي نعيشه اننا نحن العرب نعيش حياتنا بادوات لم نبتكرها ونجابه الحداثة بقيم قديمة انتهت. نحن لاحضور لنا على خريطة العالم اليوم الا بفضل النفط احذف النفط من عالم العرب لن يكون للعرب اي حضور حتى ولا الحضور السياسي.

ـــ الاسلام ومواجهة الخرافة ـــ فريد هولداي

تختلف الحرب الباردة بين الشيوعية والغرب الديمقراطي عن الحروب الصليبية القادمة المهيأ لها وتكشف قراءة عارضة لخطابات الخميني او لقادة اسلاميين مثل الغنوشي القائد التونسي المنفي او حسن الترابي في السودان او المدني في الجزائر كثيرا من نفس الافكار الموجودة في الدعاية المضادة للاسلام في الغرب فالحركة الاسلامية ترفض قيم الغرب العلمانية والديمقراطية وحكم القانون المدني والمساواة بين الرجل والمرأة وبين المسلمين وغير المسلمين. ويعتنق الاسلامويون تعميمات عصرية فجة عن اليهود والغرب الكافر وفي سياقات اخرى عن الهندوس وهم ملتزمون بصراع طويل الاجل مع الغرب الذي يرونه متحللا اخلاقيا وعدوانيا للاسلام. فنزاعهم مع الغرب من نوع تاريخي وقد كان مناضلو حزب التحرير الذي كان له نفوذا واسعا بين الشباب الاسيوي المسلم في بريطانيا في اوائل التسعينيات واضحين تماما في ان هدفهم هو تحويل العالم كله للاسلام عن طريق الجهاد [1].

اما عن تشويه الامريكيين لقتلى الاعداء في فيتنام مثل ابادة الجنس البشري واعدامات واسعة وسياسة حرق الارض وضرب الاسرى وتعذيبهم واساءة معاملتهم وتوجويع 700000 اسير حتى الموت.

كما ألقت اميركا 11 مليون غالون من العنصر البرتقالي القاتل للنباتات في فيتنام الجنوبية اثرت على مليون هكتار من الغابات وتحول 170000 هكتار من الارض اخاديد ويستند اتهام الممارسة غير المشروعة في الحرب الموجهة الى الغرب وهو اتهام يمكن ان يرتبط كذلك بمسألة النية الى سلسلة من الحوادث التي يدعو استخدام القوة المفرطة. ومن بين هذه الحوادث القصف العشوائي الذي قامت به طائرات ب52/b52 الامريكية للقوات العراقية في حرب الكويت 1990-1991 قبل الهجوم البري والهجوم الصاروخي على مخبأ

(1) الاسلام ومواجهة الخرافة، فريدهاليداي، ترجمة محمد مستجير، ص138.

العامرية في بغداد: وتدمير محطات توليد الكهرباء ومحطات ضخ المياه في العراق مما سبب معاناة كبيرة طويلة للسكان المدنيين واطلاق النيران من ارتفاعات منخفضة عل القوات العراقية المنسحبة من الكويت الى البصرة. وقد تبدو هذه الانتقادات غير قائمة على اساس فعلي وجريء في العراق. حرب الخليج عام 1991 حملات قصف كثيفة لاعادة العراق الى العصر الحجري او للتسبب في خسائر مدنية واسعة وكان تصويب الحلفاء في الاساس انتقائيا دقيقا ومن الواضح ان قصف مخبأ العامرية كان خطأ وخطأ شائن في حق الولايات المتحدة الامريكية والذي لم يتأكد لحد الان الاستخدام المزدوج للمخبأ الاستخدام العسكري / المدني. اما توليد محطات الكهرباء فكان يتم تحت غرض مشروع عسكري هو تمزيق الاتصالات العسكرية العراقية والآن حين نلقي نظرة استرجاعية لما حصل من تدمير مفرط عنيف في البنية التحتية نجد انه كان مفرطا وغير ضروري. وفي حدود معرفتنا فشل في تحديد تحقيق اهدافه العسكرية حيث يمتلك العراقيون شبكة متطورة من الخطوط البرية التي تستمد طاقاتها من مولدات صغيرة.

واما عن اطلاق النار على الجنود العراقيين الفارين من الكويت في طريقهم الى البصرة فيدخل بوضوح في اطار الاستخدام المشروع للقوة ضد المقاتلين كما يحدده القانون الدولي كونهم جنودا لم يستسلموا فهم لم يكونوا معفيين من الهجوم العسكري.

ويمضي المؤلف:على امتداد التاريخ نجد ان حركات التحرر الوطني تقوم باعمال اغتيالات وتخريب وارهاب وتبرر مثل هذه الاعمال على اساس انها وسيلة من اجل قضية عامة عادلة هي الاحتلال رغم وحشيتها.

ولو عدنا الى سلوك الحلفاء في مطاردة وقتل الفارين من الكويت وانه لمن سخريات الامور ان من اقوى الحجج ضد مسلك الحلفاء في الحرب ليس انهم افرطوا في استخدام القوة بل انهم لم يستخدموا القوة الكافية.ومن غرائب الجدل العام في هذا النزاع كله ان كثيرا من اؤلئك الذين يعبرون باكبر الحاح عن الاتهام بان بوش كان ينبغي ان يمضي الى ابعد مما مضوا هم انفسهم اولئك الذين قالوا انه ما كان يجب ان يمضي الى الحرب اصلا.

ـــــ في خلق القرآن

لقد قيل مثلا ان منشأ القول بخلق القرآن راجع الى الارجح الى قول اليهود بخلق التوارة، وان القول بأزليته شبيه بقول المسيحين بقدم الكلمة، فما اصل الدعوى؟ لقد سبق القول عن جهم بن صفوان، انه كان يقول بخلق القرآن، أي ان المشكلة لم تبدأ عند المعتزلة، ومن المعروف ان الجعد بن درهم سبق جهماً الى ذلك، وان جهما تأثر بالجعد، أورد ذلك بن تيمية، وابن كثير[1].

وتقول هذه المصادر ان (الجُعد) اخذ فكرة خلق القرآن عن بنان بن سمعان، وهذا أخذها عن طالوت بن اخت لبيد ولبيد ابن اخت اعصم الذي كان خصما للنبي وقد عاصر ظهور الاسلام، ويبدوا ان القصد من ايراد هذه السلسلة هو الوصول الى النتيجة التي انتهى

---

(1) عن حسين مروة، النزعات المادية، مج2، ص226 نقلا عن: كمال اليازجي وانطوان غطاس كرم، اعلام الفلسفة العربية، بيروت، 1957- ص136، وماكدونالد في تطور علم الكلام، ص146. تقول بتأثير نظرية الكلمة عند المسيحين في نشوء مشكلة خلق القرآن في الاسلام.

اليها ابن كثير، من ان لبيداً المذكور اخذ قوله بخلق القرآن عن يهودي باليمن وهكذا نرى جهما اخذ عن الجعد، والجعد عن بنان، وبنان عن طالوت، وهذا ابن اخت لبيد، ولبيد ابن اخت اعصم، واعصم عدو النبي، فلا بد اذن ان نبحث عن مصدر للمسألة غير اسلامي، وغير معاد للاسلام ونبي الاسلام[1]، حتى نجد يهوديا في اليمن يبتدع هذه البدعة في الاسلام.

ان البحث العلمي لا يمكن ان يأخذ بهذه الطريقة المصطنعة، دون تقديم الادلة التاريخية والعلمية المثبتة للدعوى، ومع ذلك هناك ما ينفي الصلة بين فكرة خلق القرآن، وبين اليهودية وهو ان فكرة خلق القرآن نشأت عند القائلين بها، من مبالغتهم في الحرص على نقاوة معنى التوحيد، ونفي الجسمية عن ذات الله، في حين اليهودية تقول ان الله حين كلم موسى تجلى له بصورة ما، فرآه رؤية مادية، وذلك مناقض كليا لنظرية القائلين بخلق القرآن، ابتداء من الجعد بن درهم الى ابرز مفكري المعتزلة الاولين والمتأخرين، وقد روى المؤرخون القدامى ان الجعد نفسه قتل على يد حاكم بني امية على الكوفة (خالد بن عبدالله القسري) بحجة انه يقول بخلق القرآن[2].

(1) د.حسين مروة، النزعات المادية، مج2، ص226.
(2) د.حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص 56.

ـــ الديانة المسيحية في الحبشة والديانة اليهودية في اليمن

استمر الصراع للسيطرة على اليمن باسم الديانتين المسيحية واليهودية حتى القرن السادس. إذ أخذ "ذو نواس" ملك حمير يضطهد المسيحين ويغتصب املاكهم واموالهم في اليمن، فاتخذ الاحباش ذلك ذريعة للتدخل المسلح في اليمن سنة 525 بعد الميلاد، فهزموا جيش ذو نواس، وانتحر هذا بأن خاض البحر بحصانه وقضى غرقا، فانقضت بذلك آخر سلطة لليهود في اليمن، ولكن الديانة اليهودية ظلت لها جذورها هناك.والمعروف ان يهود اليمن عرب بالاصل، انضموا الى اليهودية بفعل هذا السبب السياسي القديم، وهم لذلك يتكلمون العربية دون العبرية [1].

لقد تحقق الانتصار للاحباش في اليمن، وامتلاكهم الطريق التجاري الذي كان يُعرف "طريق العطور" ولكن مطامعهم لم تقف عند هذا الحد بل ذهبت في آواخر القرن السادس، وفي عهد حاكمهم في اليمن "ابرهة الاشرم" الى الرغبة في احتلال مكة، اذ كانت المركز التجاري الاكبر اهمية في ذلك العهد، وقد جهز ابرهة بالفعل حملة عسكرية بقيادته على مكة، متخذا من الافيال واسطة نقل. ولذا سمى العرب العام الذي غزا فيه الاحباش مكة بعام الفيل. لكن جيش ابرهة اصيب على ابواب مكة بوباء الجدري المفاجئ، وفتك بهم فتكا شديدا فعاد ابرهة خائبا الى صنعاء، ويرى المؤرخون الاسلاميون ان عام الفيل هذا كان العام نفسه الذي ولد فيه صاحب الدعوة الاسلامية محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب (ρ)، ولد النبي بعد خمس وخمسين ليلة من قدوم اصحاب الفيل الى مكة [2].

كانت حملة الاحباش على مكة اذن احدى ظاهرات الصراع على السيطرة السياسية والاقتصادية اساسا لكن الاخباريين المسلمين لا يجدون تفسيرا لذلك سوى التفسير الديني المحض وقد نشأ عن هزيمة الاحباش تلك ان انتقل الى الصراع الى شكل جديد بين اطراف جدد. ذلك ان كسرى انوشروان (538-531) ملك الفرس وقتذاك استغل الضعف الذي اصاب الاحباش في اليمن جراء هذه الهزيمة، فتحرك لاقتناصها لبسط السيطرة الفارسية على ذلك الموقع من شبه الجزيرة العربية وساعده على تحقيق الهدف هذا ان عرب اليمن كانوا انتفضوا على سلطة المحتلين الاحباش بقيادة سيف بن ذي يزن الذي استنجد بكسرى فبادر كسرى الى نجدَتِه. [3].

ـــ لا يقين البيولوجيا

مسار التطور البيولوجي ابعد ما يكون عن كونه سلّماً للصعود صوب الاعقد والارقى ومن الخطأ ان ينظر الى هذا المسار على انه تدرج سلس تتطور من خلاله الكائنات بصورة منتظمة في خطية زمنية رتيبة يسهل معها استشراف غاياتها. فمن خلال انتقال التعليمات الوراثية من جيل الى جيل تحدث اخطاء يؤدي تراكمها الى ظهور اشكال جديدة من الحياة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا كيف لهذه الطفرات العشوائية ان تنتظم

---

(1) حسين مروة، نقلا عن جواد علي ج6، ص29.
(2) المصدر نفسه، عن الطبري.
(3)المصدر السابق-حسين مروة-النزعات المادية ج2.

لتؤلف هذه الملحمة الرائعة لتنوع الكائنات الحية وكيف ظلت تتراكم وترقى بمسار التطور حتى افرزت هذا الكائن البشري. في نظر كثيرين لم يعد كافيا ولا مقنعا تفسير هذا التطور البيولوجي بالاستناد فقط على قانون الانتخاب الطبيعي وهو القانون القائم على مبدأ البقاء للاصلح. والاصلح هو هنا ذلك الكائن المحظوظ الذي تهبه مصادفة انبثاق الطفرات ميزة تنافسية تزيد من قدرته على التكيف مع البيئة والتفوق على منافسيه من الكائنات التي تشاركه الحياة في هذه البيئة. ان الانتخاب الطبيعي يفسر التطور من خارجه باعتباره محض تراكم المصادفات والطفرات التي تهذب عشوائيتها بفعل ايادي الطبيعة الخفية. ليس من الصعب ادراك ما في هذا التوجه من قصور. فكيف يتاح لنا تفسير الية تطور الكائنات اكتفاءا بعلاقتها من خارجها. اي بعوامل بيئة التنشئة من دون ان ناخذ في الاعتبار ما يجري في داخلها داخل خلاياها وانسجتها واعضائها وشبكة اعصابها. انه بحق انحياز صريح لطرف على حساب طرف اخر في ثنائية الطبيعة والتنشئة. والادهى من ذلك انه انحياز يميل الى الطرف الاضعف في هذه الثنائية الحاكمة.(المصدر الدكتور نبيل علي)

ـــــ بماذا نخدم ويخدمنا الاسلام ؟

ما نحتاجه في اخذ انتقاءات من التراث الاسلامي "احكام الشريعة والسنة" هو تغليب الفعل على النقل والاخذ بقواعد "تبدّل الاحكام بتبدل الزمان"والمصلحة العامة لجماعة المسلمين و"الضرورات تبيح المحضورات" ان الاخذ بهذه القواعد الشرعية العملية وغيرها يجب ان يقودنا الى التقرير بأنه في اطار المحافظة على مُثل الاسلام وقيمه الاساسية فانه يمكن تجاوز الزامات الشريعة، ألم يعطل الخليفة عمر بن الخطاب نصا قرآنيا بإلغاء حد قطع يد السارق في عام المجاعة ؟.

الواقع ان النظام الاسلامي ليس دينيا فحسب بل هو مدنيا ايضا حيث استقراره بايدي رجال مدنيين لا ينفردون –كما الاكليروس المسيحي في التوسط بين الله والناس- الاكليروس هو واسطة نقل السر والشرع من العزة الالهية الى افراد البشرية وله كما يقول محمد عبده " في رقاب الناس حق الطاعة لا البيعة "أي الشورى والانتخاب" وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى حق الايمان وبرأي احمد الفرحان في عالمنا اليوم هناك مسلمون وهناك تجار اسلام يأتي في طليعة التجار انظمة الحكم وغالبية العمائم والجُبّات وليس من هؤلاء يأتي الرأي. والاختصاص الذي ارتضاه الناس للعلماء " رجال الدين" هو مصطلح غريب عن الدين الحنيف الذي انكر الرهبانية وساوى بين الناس، اضفى على بعض هؤلاء بتدبير من بعض الحكام المستفيدين من فتاويهم الجاهزة والموجهة مكانة وعصمة وجبروتا تجافي روح الاسلام ومنطوق القرآن واحكام السنة، فهل يستقيم حكم مدني اذا كان لقلة من الناس اجتهاد اعلى من رأي الغالبية وسلطة الفصل في ماهو الخير والشر. (المصدر عصام نعمان)

ان اهم اشكالية واجهت الاسلام منذ 1500 عام تقريبا ولا تزال تفعل فعلها المتصاعد لحد الان هو اشكالية التراث العربي الاسلامي والمعاصرة, فالفهم المتزمت التعصبي الرجعي يقتصر التراث على ماهو اسلامي تحديدا فقط. وان عمره الزمني هو عمر ظهور الاسلام وليس التراث العربي الاسلامي ماهو اسلامي بالمعنى الحضاري الشامل بل الاسلامي هو الذي يقتصر فقط على الموروث المنبثق عن الفقه الاسلامي والعيدة الدينية

والسنة النبوية. وحتى هذه الاخيرة محط اختلاف وتجاذب يصل حد التكفير بين الاحزاب والفصائل الاسلامية المعاصرة.

والاسلام المتزمت المعاصر لايلغي فقط حضارات العرب ما قبل الاسلام مثل حضارات وادي الرافدين والفرعونية المصرية والكنعانية والفينيقية وغيرها وحسب بل يصادر ويلغي الارث الحضاري الانساني العالمي قاطبة ويعتبره عدوا لدودا لقيم ومبادئ الاسلام.وخير مثال تطبيقي لهذا الفهم الرجعي المتخلف هو ما قامت به تنظيمات القاعدة وداعش في تدمير المعالم الحضارية في كل من محافظة نينوى والموصل واجزاء من سوريا في الاعوام 2014-2015 بما لا يقبله عقل ولا دين ولا سياسة.

العلماني الليبرالي والماركسي يبادلان التراثي والسلفي استخفافا باستخفاف وان كان مع اشتداد عود الحركة السلفية يحاولان تجنب غضب العامة فلا يفصحان دائما عن حقيقة شعورهما ازاءها اذ كيف يستقيم في نظرهما التمسك بالتراث والدعوة الى التنمية والنهضة؟ ان التراث والتنمية هي التجديد، التمسك بالتراث تغني بامجاد الماضي والتنمية تخطيط للمستقبل هو موقف ميتافيزيقي "أي التراث" والنهضة الحديثة ليس لها اساس الا العلم. التمسك بالتراث يؤكد على ما نحوزه ولا يحوزه الاخرون، ومطلب التنمية او النهضة يؤكد على ما نفتقر اليه مما في حوزة الآخرين. والتراث يتكلم عن حاجات روحية قد لا تهم إلا الاقلية المترفة التي اشبعت حاجاتها المادية الاساسية والتنمية تثير مشكلة الحاجات العاجلة لدى الغالبية من المحرومين. التراثيون يستخفون بمنتجات التكنولوجيا الحديثة والتنمية قد لا تكون اكثر كثيرا من تطبيق هذه التكنولوجيا وهم يتعلمون عن خصوصية موهومة في مواجهة تراث عالمي وهو ميرا ث الانسانية كلها، وعن تقاليد وقيم ثابتة وهي تخضع كأي شيء آخر للتطور مع تغير الظروف الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية.(المصدر د.جلال احمد امين)

الفهم القاصر للتراث على انه مجموعة من النصوص هو تعريف ضيق للتراث. التراث يشمل مجموعة القيم والعادات السلوكية واساليب الحياة مع الممارسة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي. وليس التراث هو التراث العربي- الاسلامي فقط. فلا يمكننا ان نخرج مثلا من مشمول التراث الثقافات والحضارات الفرعونية والقبطية والسومرية والبابلية. من جانب اخر يتسع مفهوم التراث ليشمل اسلوب الحياة وادوات واساليب الانتاج والقيم والعادات والتقاليد. (المصدر د. يسن)

الدين والماركسية

تعقيب على دراسة الدكتور زهير الخويلدي المنشورة على موقع صحيفة الفكر المتألقة بعنوان (العامل الديني عند ماركس ... واقع الانعكاس ونقد الاغتراب)

بدءا اسجل تحياتي واعجابي بالمنظر المبدع زهير الخويلدي على ألمامه الفلسفي الموسوعي المميز الذي بثه في ثنايا دراسته المشار لها, واود اعتزازا مني باهمية هذه الدراسة تسجيل الملاحظات التعقيبية التالية:

1- تختلف اشكالية استغلال الانسان للانسان منذ احقاب تاريخية قديمة, بين المنظور العقائدي الديني لها , عنها في الفكر الماركسي, او في اي فكر مادي علماني يساري آخر. فالدين كفهوم مثالي عقائدي يعطي الاولوية لجنة السماء,

على ثانوية رفاهية وسعادة الانسان الارضية. وكان اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى على سبيل المثال يعتبر بؤس وفقر وتعاسة الانسان وحرمانه من متع الحياة والزهد فيها, هي بمثابة تطهير روحي لنيل الانسان سعادة الاخرة. كما اعتبرت الاديان السماوية الثلاثة سعادة الانسان الارضية وهم زائل حسب دعوتها وادعائها. وان الزهد والعيش الكفاف في الحياة الدنيا, هو طريق الوصول الى وعد الاخرة. عليه لايمتلك الدين القدرة ولا الوسائل العملية في محاربة الاستغلال, وتقليل التفاوت الطبقي في المجتمع. الذي تكرسه – اي الاستغلال – النزعة المثالية الطوباوية لنصوص الدين العقائدية المقدسة. وهذا خلاف ما تدعوا له الفلسفات الوضعية من وضعها قوانين ومناهج واقعية اشتراكية تلتزم تطبيقها ومتابعة نتائجها. هنا يظهر الدين كنصوص مقدسة مغلقة يختلف كثيرا عن الايدلوجيات المادية ذات الافق الفكري المتغير تاريخيا. حتى الرأسمالية الامبريالية استطاعت في اوربا وامريكا, من تطوير مثاليتها الفكرية ومنطلقاتها الايديولوجية تماشيا مع التطور التاريخي الانساني والصناعي في نشدانها تحقيق السعادة الارضية للانسان, ونجحت في ذلك اكثر مما حاولت الوصول لتحقيقه الشيوعية السوفيتية في الاتحاد السوفيتي القديم. على سبيل الاستشهاد فان التناقض الطبقي والتفاوت المعيشي في المجتمع الاسلامي (غني وفقير) والفروقات ما بين من يملكون ومن لا يملكون, اوصى الاسلام بحل هذه المشكلة المزمنة وعلاجها باسلوب شرعتي الزكاة والصدقات. وهذا لم يكن مجديا وغير كافيا في محاربة الفقر. الاسلام كدين سماوي ساوى بين افراد المجتمع الاسلامي غنيهم وفقيرهم (روحيا فقط), ان اكرمكم عند الله اتقاكم, في حين ابقى الاسلام على الفروقات المعيشية والطبقية دونما حل جذري لها, فهو محكوم بالقرآن كنص الهي لا يمكن تجاوز حدوده الشرعية. اما الماركسية او اية ايديولوجيا مادية علمانية اخرى في وضعها قوانين وتطبيقات اشتراكية بامكانها ازالة الفوارق الطبقية في المجتمع, وتحريم استغلال الانسان باي شكل من الاشكال تجربة الصين الشيوعية مثال ذلك.

2- اراد الكاتب الخويلدي بالمامه الواسع على ادبيات وفلسفات تجارب العالم في مجال القضاء على استغلال الانسان, تسويق الدين على انه مؤسسة عقائدية تقوم في جوهرها على جمع النقيضين, بمعنى ان هذه المؤسسة الدينية (مادية ومثالية) في وقت واحد, وفي معالجتها المشكلة الواحدة, وهذا محال في النظرية والتطبيق. كما ادرج الكاتب في دراسته على ان الدين مؤسسة عقائدية تقوم على فلسفة مادية دنيوية, تسعى من اجل رفاهية الانسان على الارض, ويمكن لهذه المؤسسة ان تتصالح وتتهادن وتتفق مع الطروحات الماركسية واليسارية العلمانية في التقائهما على هدف منع استغلال الانسان وسلبه حريته وحقوقه على الارض. وهذا ربط افتعالي اراده الاستاذ الخويلدي لكنه غير

متاح تطبيقه عمليا على المجتمعات الانسانية.كون الدين مثاليا والماركسية مادية. ويتعذر التقائهما على ارضية مشتركة واحدة.
واختلف مع الاستاذ الخويلدي ان تتوفر وتستطيع اية مرجعية دينية من تحويل المنطلقات والنصوص الدينية العقائدية المقدسة, الى عامل تقدمي في الحياة ومنع استغلال الانسان على الارض تاريخيا. كما ليس متوفرا للدين كمؤسسة مثلما افترض الكاتب , امتلاك امكانية متاحة في تحقيق سعادة الانسان الارضية, سواء في تناقضها مع الماركسية في معطيات الدين الانسانية المثالية, او في حال اتساق الدين مع منطلقات الماركسية. وخير مثال على ذلك ان اوربا لم تشهد عصر التنوير والنهضة الا بعد فك وصاية الكنيسة المطلقة على الحياة السياسية والعلمية معا. جرى هذا بعد القرون الوسطى بداية القرن الحادي عشر الميلادي تقريبا. ومن المهم التاكيد ان الدين كمؤسسة او كتشريع مقدس في معظمه نصوص مغلقة على نفسها مكتفية بتفسيرها ذاتيا. على العكس من الايديولوجيا التي هي فكر متطور دوما ومنفتح تاريخيا.

3- ان نقد الاغتراب الانساني الذاتي بجميع اشكاله وتفرعاته الفلسفية تختلف لدى ماركس عنها عند فوير باخ, ماركس ومعه فلاسفة عديدين اخرين نبذوا الاغتراب الانساني وحاربوه, ماركس اعتبر اغتراب الطبقة العاملة هو الحل لجميع اشكال اغتربات الانسان الاخرى, في حين ذهب فويرباخ الى ان الاغتراب الديني هو منشأ جميع اغتربات الانسان الاخرى التي تفرعت منه وبسببه. وهنا اود احالة الاستاذ الخويلدي الى كتابي الصادر عن دار الشؤون الثقافية ببغداد عام 2010, وطبعة اخرى عن دار الموسوعات العربية في بيروت 2012 بعنوان:(فلسفة الاغتراب / قراءة نقدية منهجية في فلسفة الاغتراب).

4- كما ورد في الدراسة اجد من غير المفهوم في الفقرة 3 تحت عنوان (الدين دعامة رئسية للثورة) ان ينسب الكاتب لماركس قوله ما مفاده ان الدين في يقينياته الجوهرية الثورية القارة, كان نواة الثورات الفلاحية ضد سيطرة وحكم الاقطاع والنبلاء, في الوقت الذي نعلمه من شواهد واحداث تاريخية متعددة مرت بها دول اوربا, تحالف الكنيسة المسيحية الوطيد في دعم حكم النبلاء والاقطاع الفاسد الاستغلالي, وظلمه الفلاحين والعمال, سواء في مثال روسيا القيصرية قبل قيام ثورة 1917 الشيوعية, او في مثال دول اخرى صناعية كانت تظلم العمال وتضطهدهم في كل من بريطانيا والمانيا قبل عصر النهضة, اذ لم يكن الدين حافزا ثوريا وعاملا حيويا من عوامل انبثاق الثورات التحررية ضد طغيان حكم النبلاء والاقطاع والطبقات الارستقراطية, بل كان الحافز القوي لاشعال نار وحريق هذه الثورات في اوربا, كما حدث في الثورة الفرنسية مثلا عام 1789, هو ممارسات الحكام الطغاة في مصادرتهم ابسط الحقوق الانسانية, والجور والظلم الذي لا يطاق, فكان رد فعل الشعوب المقهورة عنيفا ضد حكامها, في وقت كان الدين عامل تثبيط للعزائم الثورية

التحررية لدى الطبقات الفقيرة المسحوقة, وعامل تخدير في الاقتناع بان حكم النبلاء الطغاة مستمد وجوده المطلق من مشروعية الدين ومباركة الكنيسة.
كما وجد ت تناقضا صارخا في ما نسبه الاستاذ الكاتب على لسان انجلز, في اعتباره تعاليم (مونزر) السياسية وثيقة الصلح بتصوراته الدينية الثورية, الى حد وصول هذا التناقض المنسوب لانجلز قمته ومنتهاه في قول انجلز:(كانت فلسفة مونزر تتاخم الالحاد, مثلما كان برنامجه السياسي يقارب الشيوعية !!).
وهو اي انجلز سبق له في نفس السياق من الحديث انه وصف تعاليم وتوجهات مونزر السياسية والدينية كانت بمثابة عامل قوي في قيام الانتفاضات الفلاحية وانبثاق التمردات الثورية ضد انظمة الحكم الفاسدة. وهو تناقض فكري تاريخي واضح ادرجه الكاتب كمسلمة صحيحة يمكن الاخذ بها.

5- اورد الاستاذ الخويلدي عبارة: دأب الفلاسفة عبر التاريخ تفسيرهم للوجود الانساني التاريخي, في حين كان المطلوب تغيير هذا التاريخ. وفهمت من سياق الدراسة ان قائل تلك العبارة الفيلسوف الالماني فويرباخ زميل ومعاصر ماركس في تجمع ما عرف بالشباب الهيجليين الالمان قبل الانشقاقات التي حصلت بينهم, وتمردهم على الافكار الهيجلية. في حين تقول معلوماتي ان تلك العبارة تنسب لماركس.... وحصل معي التباس.

6- دراسات المنظر المتمكن زهير الخويلدي الفلسفية المنشورة على صفحات صحيفة الفكر الغراء, اجدها غنية عن الاشادة بها وبموسوعيتها, كنت اتمنى على الاستاذ الكاتب تشذيب دراساته من الاستطرادات الكثيرة التي تحكمه بها ثقافته الفلسفية الواسعة. وهو ما يشتت ما يريد توصيله للقاريء المتلقي في عدم اقتصاده في طرح سيل من المعلومات الفلسفية في الدراسة الواحدة. كما اتمنى عليه وهو القدير على ذلك محاولته قدر الامكان ربط حصيلة مفاهيمه الفلسفية بالواقع العربي, واسقاطها على بعض قضاياه المصيرية المزمنة, مثل الموقف من التراث والمعاصرة, الموقف من الهوية والعولمة, الموقف السلطوي العربي من الديمقراطية وحقوق الانسان, ومن العلمانية وعلاقة الدين والطائفة بالدولة وغيرها من اشكالات مصيرية هامة.

الفصل السابع
شظايا مرآة / فواصل بانوراما

الفصل السابع
شظايا مرآة / فواصل بانوراما

ليوتار وما بعد الحداثة

يقول ليوتار ان اي عمل لايمكن ان يصبح حديثا ما لم يكن اساسا ما بعد حداثوي. لان ما بعد الحداثة ليست هي الحداثة في غايتها. ما بعد الحداثوي اذن هو اعادة للحديث على انه الجديد. وهذا يعني ان الجديد مطلوب دائما اعادته مرة اخرى.**(مجلة الثقافة الاجنبية العراقية).**

تدليس اسلامي

قام مؤخرا المفكر الانكليزي روي جاكسون في كتابه عن نيتشة مظهرا عكس الانطباع السائد تفهما عميقا لروح الاسلام ويكفي ان ننقل فقرة مما اورده الكتاب عن نيتشة في هذا الصدد – ليتني احيا بين المسلمين ردحا من الزمن ولا سيما حيث يكون دينهم غضا فلعلني اشحذ ذائقتي وارهف بصيرتي لكل ما هو اوربي. (دكتور نبيل علي)

شفرة دافنشي

شفرة دافنشي رواية دان براون مواليد1964 في اكستر بولاية نيوهمشاير-بريطانيا حيث ما يزال يعيش. ومن العجيب كم هم الذين اخذوا الكتاب على محمل الجد حرفيا واعتقدوا ان ما جاء فيه حقيقة صائبة. وقد خلق دان براون حشدا من الاتباع المتحمسين الذين يعتقدون ان المسيح لم يصلب.وانه تزوج مريم المجدلية واصبح ملك فرنسا وبدا باعداد نسخة من الطائفة الماسونية. (احدهم)

ـــ الكبسي ورواد النهضة العربية

يتضح حسب راي الكاتب والباحث محمدعلي الكبسي ان شبلي شميل وشكيب ارسلان والكواكبي وعلي عبد الرازق ومحمد عبده وعلال الفاسي وعلي باشا حانبه والطاهر بن عاشور وغيرهم رموز لايختلفون في شيئ عن بعضهم بعضا. فكلهم رموز عربية المنشا تشربوا الغربنةعن طريق الرواد والاختلاف الوحيد بينهم يكمن في درجة استيعابهم للدرس فهناك من ذهب بالدرس الى نتائجه القصوى فطالب عبد العزيز فهمي في مصر باحلال اللاتينية بدلا من العربية كما طالب سعيد عقل بذلك ايضا في لبنان. وطالب بالفرنسية بدلا من العربية علي باشا حانبة ومحمد نعمان في تونس وطالب باللغة العامية جميل صدقي الزهاوي في العراق.

ـــ شبلي شميل والاديان

ان موقف شبلي شميل من الاديان لايجب تفسيره عاطفيا على انه كراهية ذاتية للاديان بقدر ما يجب النظر اليه على انه استخدام سياسي شانه شان كل الكتاب. والا كيف نفهم دفاعه عن القرآن في رده على كتاب اللورد كرومر الذي اتهم القران بالعائق في سبيل التقدم.يقول شبلي شميل اند فاعة كرومر كثيرا فلم ينظر الى ادبيات وتغيرات الحياة بمقتضى القرآن الا من خلال الذين وقفوا دونه ووقفوا به حيث ارادوا.

كما دافع شبلي شميل عن الدين من موقع الشرعية الجديدة –سلطة الدولة – مثلما دافع الشيوعيون عن الدين من نفس الموقع. وهذا الامين العام للحزب الشيوعي في تونس علي جراد ابرز الوجوه الشيوعية في العشرينيات والثلاثنيات من القرن الماضي اذ لايرى فرقا بين الشيوعية والاسلام وهذا الربط مرده الى انه يدعو الى شرعية جديدة ظهرت في صلب السلطة الدولاتية ونعني بها الاشتراكية. فكان توجهه للمؤسسات التقليدية ورجالها اجهزة السلطة. (محمد علي الكبسي نقلا عن شبلي شميل)

ـــ الشريعة والفقه

الشريعة هي الاحكام الشرعية التي وضعها الله سبحانه وتعالى لعباده ومصادرها هي القران والسنة وهي وضع الهي لايتغير. اما الفقه فهو معرفة الاحكام الشرعية التي تتعلق باعمال العباد او هو التعلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيليةعن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد. وهو بهذا يتماشى مع الحاجة البشرية في اطار الدين خلال ثلاثة وعشرين سنة من الدعوة فما بالك بالتغيرات التي خطرات على مدى اربعة عشر قرنا. وان مشايخ الاسلام كفروا اختراع الطباعة في حينه باعتبارها بدعة. وظل استخدامها محرما في اقطار الدولة العثمانية حتى افتى شيخ الاسلام مرغما باجازتها بعد نحو ثلاثة قرون على استخدام الصين لها.

انه في مجتمعات تكاد تتساوى فيها الاقليات والاغلبيات مثل لبنان الذي تطاردنا مشاكله الخاصة في اطار مناقشاتنا العامة في كل ندوة.لكن هناك هاجسا مشروعا من ان الحكم الذي يقوم باسم الدين يظلم ولا يرد ظلمه لانه يكون حينئذ ظلما مقدسا لذلك يجب محاربة تلك الصورة من الكهانة. (احمد كمال ابو المجد)

ـ ستيفن هوكنج والفاتيكان

تولى نيوتن الذي عرف بشدة تدينه دفة العلم ودراسة الكون بدءا من اللحظة التي تلت مباشرة تلك التي انهى فيها الخالق العظيم مهمة بنائه.اما ستيفن هوكنج الذي شغل الكرسي نفسه الذي شغله يومانيوتن في جامعة كامبريدج والذي كان يجاهر بالحاده. فقد تجاسر في اقحام العلم في مسعاه الكشف عما جرى في تلك اللحظة الجلل التي شهدت ميلاد الكون وذلك في اطار نظرية الانفجار الكبير.

وفي ظل زعمه البالغ التطرف بان نشاة الكون ربما تكون قد انبثقت من دون ارادة احد. ولسنا هنا في مقام ابداء معارضتنا لما يزعمه ستيفن هوكنج لكن ما نريده انه القى بحثه هذا في نشاة الكون في حضرة البابا يوحنا الثاني وفي عقر دار الفاتيكان في مؤتمر عقده عن الطبيعة الكونية. وقد عبرهوكنج في كلمته عن كم هو محظوظ للغاية لعدم احتمال احالته الى محاكم التفتيش كما فعلت الكنيسة مع غاليلو لتمسكه بمحورية الشمس ومع برونو الذي لقي مصيره المشؤوم محترقا على الخازوق بسبب قوله الشمس جرم صغير من الاف النجوم في الفضاء الكوني. ووفقا للتقليد العريق في جامعة كامبريدج يتنازل الاستاذ عن الكرسي في حال وصوله الى سن السابعة والستين. وقد اتم هوكنج عامه السابع والستين في يناير 2008 وتقاعد من منصبه المرموق في اكتوبر 2009.(دكتور نبيل علي بتصرف)

ـــ البوذية والكونفوشوسية

انتقلت الديانة البوذية من الهند شرقا باتجاه اليابان وفي القرن السابع الميلادي اعلن الامير شوتوكو انه من المقبول بالنسبة للياباني ان يصبح بوذيا بينما يستمر "شينتويا".

الشينتوية: ديانة تقدس الامبراطور وتعتبره اله الشمس.

الفلسفة البوذية خصائصها الاجتماعية:

1. العالم والمجتمع مليئان بالآلام.

2. اساس مصدر هذه الآلام هي الرغبات الجامحة والمخاوف والجهل.
3. يمكن التخلص من هذه الآلام بالوصول الى مرتبة "نيرفانا" لحظة السعادة، الجنة، نوع من الإله.
4. السبيل الى ذلك هو "اليوغا" التنوّر بالعلم التركيز الذاتي واتباع الاساليب والسبل المؤدية الى ذلك.

تعقيب:لا يهتم بالخالق والمخلوق وهناك روابط وثيقة بين البوذية والتصوف.

الكونفوشوسية: مبادئ كونفوشيوس الخمسة:

1. الاداري يحب القيام بكامل متطلبات مسؤولياته.
2. المرأة عليها ان تحيا حسب المتطلبات الزوجية بشكل كامل.
3. الابن يجب عليه تلبية كافة متطلبات الرابطة الابوية.
4. الاخ الاصغر يجب ان يؤدي كافة واجباته نحو اخيه الاكبر.
5. يجب على كل شخص ان يؤدي واجباته نحو اصدقائه.

ـ الحقائق الشغالة

الحقائق الشغالة هي تلك الافكار الكبرى الخاطئة علميا ولكن التي تستمر في الهاب حماس الجماهير الواسعة. اذن هي فعالة وعاملة في اذهان البشر. وفي جوابه على سؤال حول مفتاح التقدم والنهضة الاسلامية ما نصه اني اكاد اقول بان تحرير الارض مرتبط بتحرير السماء ولذلك اعطيت الاولوية للتحرير الديني على بقية انواع التحرير الاخرى من سياسية واجتماعية واخلاقية. (محمد اراكون)

ـ ديكارت والحقيقة

كيف نصل الى الحقيقة باعتماد العقل مصدرا للمعرفة ؟ يجيب فيلسوف العقلانية الكبير ديكارت باعتماد المنهج العقلي الذي يبدا من الشك الى اليقين وقاعدة التحليل وقاعدة التركيب وقاعدة الاحصاء والتي اودعها في كتابه (مقالة في المنهج). (مجلة دراسات فلسفية العراقية)

ـكانط والعقل البشري

ان سأم العقل البشري من استنشاق هواء نقي ذلك لن يدفعه يوما الى الامتناع كلية عن التنفس. (كانط)

ـ وثن اللغة ـــ جون لوك

يقدم لنا جون لوك 1632-1704 مقترحا من خمس نقاط لمعالجة آفة الاختلال اللساني على النحو التالي:

1. لاتستعمل كلمة دون ان تعرف اية فكرة ستجعل من تلك الكلمة رمزا له.
2. تثبت من ان افكارك واضحة متميزة عن بعضها بعضا وحاسمة واذا كانت افكارا حول الجواهر فينبغي ان تكون قابلة للمطابقة مع الاشياء الواقعية.
3. حيثما امكن اتبع الاستعمال الشائع وبخاصة استعمال هؤلاء الكتاب الذين يبدون خطابهم متضمنا اوضح الافكار.
4. حيثما امكن صرح بمعاني كلماتك او قم بتعريفها.

5. لاتقدم على تغيير المعاني التي تعطيها للكلمات.
(جون لوك)

ـ ثقوب القصائد

ان ثقوب القصائد هي الكلمات الفخمة انها ثقوب بالنسبة للشعر لان الكلمة هي شيء يلتقط مثل الليل مثل الرحم الانثوي ففي الشعر تكون قيمة الكلمة تماما كقيمة المكان الفارغ. لان الشعر يلاحق تعبيرا بلا كلمات الشعر يريد قول اكثر مما تقوله الكلمات.**(الشاعر الاسباني فرانيشكو بينو)**

ـ نسبية الزمان والمكان

معادلة انشتاين الشهيرة في نسبية الزمان والمكان هي:

ك = ط ع2 اي الكتلة تساوي الطاقة في مضروب مربع السرعة.

وجد انشتاين في النسبية العامة بين ثنائية الوجود الاساسية,اي ثنائية المكان والزمان التي اصبح في اطارها كل من المكان والزمان نسبيان لا مطلقان, كما افترضته الفيزياء الكلاسيكية لنيوتن.كما ان قسمة واحد على صفر يساوي مالانهاية.وانه حينما تتحول الكتلة المتناهية الى لاشيء تظهر طاقة متناهية.

ـ شعر ما بعد الحداثة

الشعر تهويم لغوي يسعى الخيال فيه الى الغاء حضور منظومة الافكار العقلية في منحيين, الاول دلالة اللغة الواقعية الاجتماعية الدارجة كرمز تواصل بشري يومي في الحياة. والثاني في الغاء الشعر منظومة الافكار العقلية كلغة استعمال تواصلي خاص بالفعل الابداعي حيث ان الشعر لا عقلاني. (علي محمد اليوسف)

ـ ركائز الاتجاه المادي الجدلي

1. الفكر هو انعكاس لما يقع خارجه في العالم المادي الطبيعي والاجتماعي وهذه نتيجة طبيعية على استقلال المادة واسبقيتها.
2. الوعي او الفكر ليس الاحد النواتج العليا للمادة اي انه لايصدر عن جوهر روحي في الانسان انه يمثل تطورا كيفيا لكن علينا ان لاننسى انه نتيجة لتراكمات كمية تبعا للقانون الثاني من قوانين الجدل الماركسي قانون التحول الكمي الى كيفي.
3. يترتب على هذا الاعتقاد بوجود العالم وجودا موضوعيا واقعيا امام الانسان.
4. ان نظرية المعرفة ليست ولا يمكن ان تكون منفصلة عن الوجود او الانطولوجيا لانهاتمثل جزءا منها على انه كائن منتشر في وسط اجتماعي وانه لايمثل ذاتا واعية مقفلة على نفسها.

(مجلة دراسات فلسفية العراقية، عدد21، 2008)

ـ الاسطورة والتخلف

يرى جورج طرابيشي ان الوطن العربي يعيش الامتثال للايديولوجيا السائدة أي الايديولوجيا التي تعبر عن التخلف العربي وتصفه في آن واحد. ومنها اسقاط الاساطير التي تحول بيننا وبين وضع اليد على الاسباب الكامنة والدفينة لتخلفنا الراهن. ان سقوط الحضارة العربية على يد المغول هو تتويج ونهاية منطقية لافولها البطيء.(نقلا عن مجلة الموقف الثقافي العراقية، ع28، ص56).

ـ ايديولوجيا التخلف

يحدد الدكتور عزالدين ذياب التخلف في المجتمعات الانحطاطية ويقول: "يحل اللغو بدل الابداع، والقوة بدل الافكار، والتقليد بدل الابتكار، وتنشيط النفوس القاصرة الى المستوى الذي يبيح فيه كل مقومات الوطن لصالحها فتحيد بعض الاجيال عن مهامها وتدفن الطاقات الكفء وتعفيها من مسؤوليتها، وتفرغ الشعارات المصيرية، وتجعلها شرط استعمالها وتداولها. وتذل وطنية المواطن، ويحارب الشرفاء بلقمة عيشهم، ويتم ارضاء الاجنبي على حساب الارادة الوطنية وتصبح النساء اللعوبات حكومات الظل وصاحبات القرار في كثير من القضايا، وتصبح القدوة سباقة للسلب والنهب وابتزاز المال وتظهر المواهب لاستبدال الديكور واثاث المنزل هذا الجهد يحتاج الى مواهب لصرف اموال الدولة في مشاريع وهمية وتتحول الهزيمة في هذه المجتمعات الى انتصار.

ـ الذكاء والابداع

يقول جيلفورد Gilford التفكير الابداعي هو في اساسه تفكير افتراقي او تغييري Divergent يتميز ببحث وانطلاق في اتجاهات متعددة، أي يتميز بالتعامل بطرق ابتكارية طريفة مع الرموز اللغوية والرقمية وعلاقات الزمان والمكان.

اما الذكاء فان نوع التفكير الذي تستثيره اختبارات الذكاء تتطلب تفكيرا إلتقائيا او تقريريا Conregent تعد فيه نتيجة معينة او اجابة بعينها هي الاجابة الوحيدة الصحيحة وعلى التفكير ان يصب في مسار هذه الاجابة وفي اتجاهها، التفكير اللابداعي هو "الذكاء" مميزاته:

- تفكير يقرأ الافكار السائدة.
- تفكير يتجه باتجاه واحد نحو الحل او الاجابة المعتمدة مسبقا.
- التفكير الذي يثير انفعالية الفرد "استجابة انفعالية".

مميزات التفكير الابداعي:

- تفكير ينفي الافكار السائدة.
- تفكير يتجه باتجاهات متشعبة وبالتالي يبتكر حلولا للمشكلة الواحدة
- تفكير يثير فعالية الفرد "استجابة فعالة"

(عن بحث مترجم احمد ابراهيم يوسف،مجلة المعرفة ع456 ايلول2001)

ـ التطرف والجمود العقائدي

التطرف Dogmatism الذي يعني الجمود العقائدي والانغلاق العقلي والتطرف بهذا المعنى هو اسلوب مغلق للتفكير يتسم بعدم القدرة على تقبل أي معتقدات تختلف عن معتقدات الشخص الاخر او الجماعة او على التسامح معها ويتسم هذا الاسلوب بنظرة الى المعتقد تقوم:

1. إن المعتقد صدق مطلق ابدي.
2. يصلح لكل زمان ومكان.
3. لا مجال لمناقشته ولا للبحث عن ادلة تؤكده او تنفيه.
4. المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لا تستمد إلا من خلال هذا المعتقد دون غيره.
5. ادانة كل اختلاف عن المعتقد.
6. الاستعداد لمواجهة الاختلاف بالرأي او حتى التفسير بالعنف.
7. فرض المعتقد على الآخرين بالقوة.

(د.سمير نعيم احمد)

ـــ الماهية والوجود

يقول ابن النظام وهو احد مفكري المعتزلة: "الطول هو الطويل والعرض هو العريض"، وحسب تفسير المفكر حسين مروة، فالمقصود بالطول هو الطويل، والعرض هو العريض، شيئا يشبه قول ارسطو في الماهية، فان الماهية عند ارسطوا منبثقة من وجوده الخارجي نفسه، فالماهية ليس لها وجود اذن الا بوجودها الخارجي نفسه ولا وجود في الخارج الا للشيء ذاته دون الماهية.

فالانسانية من حيث هي معنى كلي، او حقيقة كلية لا تتمتع بوجود خارجي مستقل، أي ليست قائمة بنفسها في الخارج وانما الموجود هو الانسان الفرد.

والمنطلق النظري بحسب مروة لهذا الرأي هو المعارضة لمنطق المثل الافلاطونية القائمة على وجود الماهية المستقل عن وجود الكائن الخارجي، بل القائم ايضا على تبعية وجود هذا الكائن لوجود الماهية، بمعنى ان وجوده ليس سوى ظل وهمي لوجود الماهية او "المثال" وظاهر ان المنطلق الارسطي هنا يحمل مضمونا تكمن فيه نزعة مادية أخص خصائصها انها تعترف بالوجود الموضوعي المستقل للكائن الخارجي. وهذا ما يأخذ به النظام نفسه انسجاما مع نزعته التي رأينا بعض اشكالها في نظريات سابقة[1]. (المفكر حسين مروة).

ـ وليم جيمس و البراجماتية والدين

يعرف وليم جيمس البراجماتية على انها اسم جديد لأساليب قديمة في التفكير. والبراجماتية في واقع الامر ليس عندها تحيزات من اي نوع, ولا يقينيات تعسفية معوقة صادرة, ولا قوانين صارمة متزمتة فهي صاحبة الكلمة العليا في البرهان, وعرف وليم جيمس الحقيقة بأنها مطابقة الاشياء لمنفعتنا لامطابقة الفكر للأشياء. وعن القول بوجود الله فيصفه وليام جيمس بأنه المكان الطبيعي في نفوسنا المنسجم مع طبيعة عقولنا وينبغي لنا

(1) د.حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج2، ص296

كفلاسفة ومن اجل تحقيق غاياتنا من ايجاد نظام اخلاقي موحد,ذلك ان نفترض وجود اللأله وان نتمنى انتصار الدين على الالحاد.

ـ هيجل والحرب

يمجد هيجل الصراع والنزاع متأثرا بمقولة هيراقليطس,الحب هو ام كل الاشياء, ويذهب هيجل الى حد القول بأن الحرب ارفع اخلاقا من السلم. فلو لم يكن للامم اعداء تحارب ضدهم لدّب فيها الضعف والانحلال. كمااستمد هيجل المبدأ الجدلي من التاريخ وقد اتاح له المسار نحو المطلق في التاريخ فرصة تقديم بعض الدعامات القومية التي تتسم بقدر فريد من الفجاجة حسب ادانة براتراند رسل لهيجل, يبدو في نظر هيجل ان التاريخ وصل الى مرحلته النهائية في الدولة البروسية كما كانت قائمة في عصر هيجل, هذه النتيجة التي ينتهي اليها هيجل في فلسفة التاريخ.ولو تأملنا الأمر بمنظورنا الحالي لبدا لنا ان الفيلسوف الجدلي العظيم في استنتاجه هذا كان متسرعا. كما ان رأي هيجل في الدولة فيعتبرهاهي غاية تحقق العقل واعلى مايدركه العقل من شؤون نفسه, هومبدأ الحرية, ومعناها في نظره اخضاع الفرد للدولة لكن ليس عن طريق العبودية,بل عن طريق الحرية التي بمعناها الواسع خضوع الارادة الفردية للارادة العامة,زواج لا غصب فيه ولا اكراه بل تفاهم واتحاد. **(براتراند رسل)**

ـ المانوية

تسمية المانوية تنسب الى ماني اومانيس, المولود عام 215 م ببابل,وكان ابوه من جماعة المغتسلة, وهم فرقة من الصابئة المندائيين, كان مقرها واسط في العراق. والحق ان اعتماد سلاح الكتب كان من خصائص المانوية منذ ظهور الاسلام وكان يدعو الناس الى تعاليمه,كان يؤلف العديد من الكتب يشرح فيها لاتباعه, آراؤه ومعتقداته, وقد حذا مفكروا المانوية على تأليف الكتب للدعاية لمذهبهم, حتى غدت ادبيات المانوية كثيرة منتشرة بين الناس بلغات عديدة منها السريانية, الفارسية, العربية.

ـ الاسلام والمساواة

يؤمن الاسلام بمساواة الناس روحيا, اكرمكم عند الله اتقاكم. واهتم بمساواتهم طبقيا في شرعتي الصدقة والزكاة فبقي التفاوت الطبقي بين الغني والفقير قائما وملازما الاسلام الى يومنا هذا.وجميع التيارات الاسلامية المعاصرة لا تولي التفاوت الطبقي في المجتمع اهمية توازي اهمية حجاب المرأة. (علي محمد اليوسف)

ـ الصدفة

الصدفة سواءا في الحياة الفردية للشخص، او الصدفة الطبيعية والتاريخية لجميع شعوب وامم الارض, كان لها دور كبير في صنع حياة الفرد وصنع تاريخ البشرية ايضا. كما ان هناك صدفة مصنعة هدفها اعاقة المسيرة التاريخية من بلوغ اهدافها. (علي محمد اليوسف).

ـ المخزومي واللغة العربية

اشار العلامة اللغوي المخزومي الى ان ابي الاسود الدؤلي المتوفي سنة69 هجرية هو فارس الميدان وهو الذي ينسب اليه نقط مفردات القران نقط اعراب وليس الحجاج بن يوسف الثقفي في عصر الدولة الاموية كما يشاع ذلك.واكمل المهمة نصر بن عاصم الليثي تلميذ ابو االاسود الدؤلي. وفي خطوة ثالثة قام الخليل بن احمد الفراهيدي 100-175 هجرية فوضع للضمة والفتحة والكسرة رموزا صغيرة توضع فوق الحروف.

ـ الثنائية في الدين

تماشيا مع الافتراض الذي يعتبر حياة الانسان على الارض تقوم على ثنائية تضادية مثل الخير والشر فنجد بداية ذلك في ميثولوجيا اسطورة قتل هابيل على يد اخيه قابيل.واعتمدت هذه الثنائية فلسفة ارسطو واخرين من بعده.كما اعتمدتها الديانة البوذية كجوهر ديني.كما نجد الاسلام والمسيحية واليهوديةاعتمدوا ثنائية الروح والجسد.اما الزرادشتية والمانوية والهرمسية اعتمدو ثنائية النور والظلام. اما ثنائية الانوثة والذكورة فقد اعتمدتها الديانات السومرية والبابلية والكنعانية والفرعونية حيث جعلت من الانثى الهة.(علي محمد اليوسف)

ـ القاص والدهماء

يقول القاص الموصلي محمود جنداري ان اثارة مشاعر العامة والدهماء من الناس وسيلة غير شريفة مهما كانت الاهداف نبيلة.ويقول ايضا:–انا لست شحاذا ولا بذيئا ولا خؤونا انا وضعت عيني في عيون الله والوطن وتركت للقارئ في الكثير مما كتبت فسحة تسع رأسه ان كان له رأسا.اقصد اني وضعت امامه سموم السياسة والمناطقية والنفعية ليصنع منها رأسا يقرأ ويفهم ويتصرف ازاء النصوص المقروءة بحيادية ابداعية عالية خالية من كل تلك السموم.

قارئي هو الشاعر والقاص والناقد من طراز خاص.اما القارئ الاكاديمي موظف الجامعة الذي ينوء تحت ثقل حقيبة مليئة بالشهادات العالية الذي يدعي القراءة وتعاطي النقد على الاساس النفعي المنحاز الذي يقرا سطرين من مقدمة القصة وسطرين من مؤخرتها ثم يحمل حقيبته ويتجه حيث يتجمع الدارسون في مدارس محو الامية الثقافية فهذا لاعلاقة لنصوصي به.القارئ العادي هو كل اولئك الذين يمشون في حياتهم الثقافية على طريقة –جارّي- النواعير. قارئي هو الذي يقرأ ويكتشف وينفعل ويفكر ويؤسس معي وهو يفهم افضل منك ومني ولا يحتاج احدا يدافع عنه. (القاص محمود جنداري)

ـ الثقافة الفينقية.

لقد واصلت الثقافة الفينيقية بعد ثقافة السومريين والمصريين تاثيرها من خلال تاصيل معتمد على تجسيد دائم من قبل ثقافة اليونان وروما البيزنطية والاسلام الى يومنا هذا. وان اساس الثقافة العلمانية اللبنانية ينطوي على خصائص الحضارة الفينيقية. والفينقيون مثلما كان لهم الحصة الكبيرة في حضارة قرطاجة وكريت في التاريخ فهم اكثر الذين غذوا الثقافة الاغريقية ايضا.ولعب الفينقيون دورا بارزا في نقل ميثولوجيا وابجدية الشرق الاوسط الى الاغريق. (عبدالله اوج لان)

ـ الى براترانتراد رسل

العالم هو كل شيئ يؤلف قضية.
العالم هو مجموعة الاشياء
العالم محكوم بالحقائق وبهذا يكون هو الحقائق
ذلك ان مجمل الحقائق يقرر ماهو قضية وما هو ليس بقضية
(عالم اللغات فنتغشتاين)

ــ رسالة كافكا الى ابيه

في رسالة طويلة كتبها كافكا الى ابيه عام 1919 تقدم وفرة من المادة التي تدعم التاويل السايكولوجي للقصة التي نحن بصددها مثلا يردد: –اتخذت مخاطبا ابيه-تجاهي مظهرا غامضا يملكه المستبدون كلهم.الذين تستند حقوقهم على شخصياتهم وليس العقل.

ــ قيم الحداثة الاوربية

ان قيم الحداثة الاوربية لها تاريخ ولا يمكن ان تتاسس في وعي لم يعش هذا التاريخ بصورة او اخرى. واذا كان من الممكن للفرد العربي الذي درس في اوربا او في المدارس الحديثة في بلده والذي لم يرتبط بسبب من الاسباب بالثقافة العربية الاسلامية.اذا كان من الممكن لمثل هذا المثقف العصري ان يستعيد في وعيه عن طريق الدراسة جوانب من تراث اوربا وينخرط في اشكالياته فانه من الممكن فعلا ان تتأسس قيم الحداثة في وعيه ولكنه سيكون في هذه الحال كائنا بيولوجيا عربيا لبس الثقافة الاوربية وصار واحدا من ابنائها. (د.محمد عابد الجابري)

ــ المسيحية ونيتشه

كانت المسيحية هي محور خطاب نيتشه.فالمسيح بنظره كما ينظر تولستوي ليس متمردا. ان اساس عقيدة المسيح يتلخص في الرضا الكلي وفي عدم مقاومة الشر بالقوة. يجب ان تمتنع عن القتل حتى في سبيل منع القتل. يجب ان نرضى بالعالم كما هو وان نرفض ان نزيد في شقائه.وان نوافق على ان نتألم شخصيا مما فيه من شر.قدمت المسيحية تصورا لأله يستسلم للشر ويقبل بالانصياع للسلطة.والنتيجة التي يخلص لها نيتشه هي ان الله قد مات بسبب المسيحية.(د.محمد عواد، جامعة عمان).

ــ نجاح الادب في امريكا اللاتينية

ان الاصالة تكمن بتعبير آخر في كل ما يفصح عن قوة دافعة متحركة محركة تصبو الى بناء مجتمع قومي افضل ومجتمع انساني اكمل. ولا ادل على ذلك من ان كثيرا من الباحثين يرون ان نجاح الادب في بلدان امريكا اللاتينية يرجع بالدرجة الاولى الى نجاح كتابها في تاكيد الهوية الذاتية الخاصة وفي الحديث عن الملامح والسمات المميزة لهموم الشعوب هناك وفي الارهاص بتطلعاته وصبواته.ويصدق هذا خاصة على امثال –اوكتافيو باز- ميكل انجل استورياس- غابرييل ماركيز-اليجو كاربا نتييه – جوزة ليز ماليما – ايزابيل الليندي وسواهم.

وما يصح عن ادب امريكا اللاتينية يصح على افريقيا لنذكر مثلا الشاعر ريبولد سنغوروعلى اسيا نذكر –اقبال – في الهند ولنذكر في اليابان كتابا امثال كاوا باتا وميشيميا

والامثلة كثيرة في مختلف مناطق العالم تشهد على عمق الصلة بين الادب الاصيل القادر على ان يسمو عالميا.وبين ارتباط الاديب ارتباطا حميما بالمسيرة التاريخية.(د. عبدالله عبد الدائم).

ــ الاسلام والعروبة

لايمكن للانظمة العربية الامساك بالهوية القومية السياسية في مواجهتها تحديين اثنيين الاول وجود تيارات اسلامية اصولية.بنهجها السياسي الذي يعتبر نفسه البديل التاريخي لتلك الاحزاب القومية والانظمة الفاشلة بشعاراتها العروبية الفارغة. والثاني هبوب رياح الديمقراطية على المنطقة العربية واجتياح مفاهيم العولمة.

وترتب على ذلك اختيار التيارات العروبية وانظمتها اختيار مستقبلها اما ان تفيد من اليمقراطية الوافدة اليها بما يذيب طبقات الجليد عن حجب الحرية والحقوق الاساسية للشعوب العربية. وغياب تلك القوى عن العصرتحت ركام التخلف والجهل بذريعة الحفاظ على الهوية والذات وحماية موروثنا الثقافي من الضياع. واماالطالة امد عمرها القمعي الاستبدادي في تغييب الحرية والديمقراطية عن شعوبها.وتسليم الشعوب العربية لمجاميع اسلامية متطرفة اشد استبدادا من حكم البطل الحاكم القومي.(علي محمد اليوسف)

ــ التوتاليتارية او الكليانية

من حيث المصطلح ليست التوتاليتارية-(0الكليانية)-سوى الصيغة المعربة للكلمة اللاتينية Totalitasاي الكل او الامتلاء واول من استعمل المصطلح في ميدان العلاقات السياسية (موسوليني) فقد استعمل هذا المصطلح الذي بلوره المفكر السياسي جوفاني جينتيلي الذي انطلق من الفكرة القائلة بانه لاحدود ولا اماكن لا يحق للدولة التدخل بها وان الدولة التوتاليتارية هي تجسيد للروح الاخلاقية للشعب مع ما يلازم ذلك.

ويفترض ذوبان الفرد في البنية العامة للدولة وحركاتها السياسية. وليس هناك ظاهرة لعبت هذا الدور الماساوي والعنيف في التاريخ الحديث المعاصر اكثر مما لعبته الظاهرة التوتاليتارية اذ انها صنعت بقدر واحد بداية ونهاية التاريخ المعقد للقرن العشرين.والتوتاليتارية كانت وما تزال تحتوي في اعماقها احتمالات التشويه والتخريب الفعال للبحث عن بدائل عقلانية.

من هنا جاءت عدم دقة الفكرة السائدة في تحديد التوتاليتارية على انها مجتمع تكنوقراطي مغلق. بنزع من الانسان انسانيته ومعارضتها للدين والتدين. لكنها لاتقل عنهما كفاءة في تصنيع الايمان القهري.اما نزعها لانسانية الانسان فهو احد نتائجها الملازمة بسبب هيمنة فكرة الواحدية الايديولوجية وذهنية العبودية القديمة.كما وجد توينبي في التوتاليتارية بديلا وتعويضا عن الدين.

سمات او مميزات الحكم التوتاليتاري الاستبدادي المغلق:

1. نظام وسيادة الحزب الواحد
2. نظام دكتاتوري
3. التحكم الصارم العام للدولة في كل جوانب الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية والروحية.
4. استعمال العنف المنظم الشامل(العنف الجماعي السياسي).

5.الايدولوجيا الواحدة الشاملة الحكومية المتحكمة بكل شيء.
6.الزعامة المطلقة المعصومة للقائد الفرد الفذ
(ميثم الجنابي جدلية التوتاليتارية العراقية ص25)

ـــ كانط ومركزية الكون

في كتابه نقد العقل الخالص وجد كانط ان كوبرنيكوس وجه لطمة قوية للنزعة التي تجعل من الانسان مركزا للكون. غير ان كانط بجعله الطبيعة تتوافق مع حدس الانسان وفهمه قائلا: قوانين الطبيعة هي قوانين معايشة الطبيعة, وان الانسان وليس الارض او الشمس هو المركز الحقيقي للكون. وان ما اسماه ثورة كوبرنيكوسية في الفلسفة هي بالاحرى ثورة بطليموسية مضادة.قال بها بطليموس في نظرية فلكية قديمة كانت تجعل من الارض وهي مقر الانسان مركزا للكون. وقد اعتمدتها الكنيسة في القرن السادس الميلادي ولهذا حاربت بقوة نظرية كوبرنيكوس التي جعلت الارض تدور حول الشمس عندما ظهرت في القرن السادس عشر.(جاك شورون)

التجريبية في الفلسفة

المدرسة التجريبية ذات الجذور الانكليزية الذي حمل لواءها منذ القرن السادس عشر الى القرن الثامن عشر جون لوك وبركلي وديفيد هيوم قبل ان تتطور على ايدي العديد من الفلاسفة التجريبيين امثال بركلي وبيكون. وهي التي اعتمدت عقلانية ديكارت ضدا مناوئا لها. ولعل اهم اطروحة دافع عنها هذا التيار هي اعتباره المشكلات التي كرستها الفلسفات السائدة هي مجرد اوهام زائفة وجدالات عقيمة لاطائل من ورائها. ومن ثم التشكيك في فعالية المناهج التي سلكتها في معالجة قضايا معلقة في سماء العقل المفصولة عن العالم الارضي حيث التجربة هي المصدر الاساس لفهم الاشياء.

لقد اخذ فلاسفة هذا التيار عن اسلافهم ومعاصريهم من الفلاسفة العقلانيين النظر الى الاشياء كما يراها العقل لاكما هي قائمة في العالم الحقيقي. في حين تولي الفلسفة التجريبية اهمية قصوى للتجربة والادراك الحسي كمصدر اساس المعرفة الحقيقية. وحين يرى ديكارت أن الانسان يولد ومعه افكارفطرية يذهب جون لوك الى أن الانسان يولد وعقله صفحة بيضاء وأن جميع ما يكتب على هذه الصفحة هو نتاج التجربة وأنطباع العالم المادي الحسي.**(مجلة عالم الفكر – ع 2 مج 42)**