رهانات العملية الإبداعية الخلود/ الاندثار

الأستاذة: فاطمة نصير

جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة / الجزائر

قديماً برعت شهرزاد في فعل الحكي، حيث ظلّت ألف ليلة وليلة، تحكي للملك السعيد / شهريار، قصصاً خيالية مشوقة قوامها البطولة ومغامرات العشق والغرام وكواليس الملوك والحريم والغلمان في القصور، إضافة حضور الخرافات والأساطير وكل ما له علاقة بالغيبيات (العفاريت والجان ...).

كانت القصص التي ابتدعتها المرأة الداهية / شهرزاد عبارة عن فدية لحياتها وحفاظاً على بقائها، ليس البقاء فقط بل البقاء الذي يضمن لها شوق ولهفة شهريار لها كل ليلة حتى تواصل له حكاية كانت قد سردت جزءاً كبيراً منها في الليلة الفارطة وتوقفت في نقطة حاسمة ومشوقة من محور سيرورة الأحداث، وطبعاً التوقف عن السرد عند شهرزاد - كما هو معلوم - كان مرتبطاً ببزوغ الفجر وصياح الديك.

مارست شهرزاد قوتها، استناداً إلى الغواية السردية، فعاشت مع ملك متجبر سفّاح أخذ عهداً على نفسه أن يتزوج كل ليلة ويقتل زوجته في الصباح، وقد فسّر بعض الدارسون بأن شهريار كان يقتل النساء اللواتي يتزوجهن خوفاً على ملكه وعدم استئمانه للنساء وخوفه من غدرهن، وهناك من رأى أنّه كان يقتلهن تعبيراً عن الترف الذي كان يعيشه فهنّ بالنسبة له في عداد المتاع الذي يتوجب عليه أن يغيره باستمرار ..!!

عندما نقرأ خطّة شهرزاد في الحفاظ على البقاء عن طريق العملية السردية نرى أنها مغامرة جريئة كانت تحتمل النجاح والفشل، لكن لو أمعنا النظر لوجدناها قد اتكأت إلى قناعة راسخة بأنّ حكاياتها هي صفقة ناجحة لاستمرارية حياتها، إذ أنّ ما قدّمته في حكاياتها على مدار ألف ليلة وليلة جذب المتلقي الأول / شهرزاد (الملك والزوج) وقد كان ذلك قبل قرون غابرة ، ولا يزال نفس النص لأيامنا هذه يستقطب القراء/المتلقين.

هنا يقف المتلقي في كل عصر متسائلاً عن سرّ نجاح هذا النص، الذي كان في الأساس رهاناً للحفاظ على حياة شهرزاد، للإجابة على مثل هذا السؤال نستطيع القول أن نجاح النص السردي، لا يكمن في نقل القصة وصوغها لغويا بالتركيز على المورفيمات والمونيمات، بل إن العملية السردية أعمق من ذلك بكثير، فعلى السارد إتقان العديد من الآليات - بعد اللغة طبعا - كالحبكة الفنية، وتوظيف الشخصيات وحسن اختيار أسمائها المطابقة لأدوارها وهيأتها كما هو مرسوم داخل النسيج السردي، الأمكنة/ مسارح الأحداث، الأزمنة المطابقة للأحداث والمعبرة عن جيل الشخصيات،الموضوعات، ولا ننسى ثقافة السارد التي لها دور كبير جدا في الكتابة السردية، بالإضافة إلى الأسلوب الذي هو بصمة السارد وجواز للعبور إلى المتلقي، فالأسلوب بإمكانه أن يضمن للنص الخلود أو الاندثار في سنواته الأولى.

كثيراً ما نلاحظ عدداً هائلاً من الروايات تجذب القراء بعنوان تجاري أو بتصدر اسم مؤلفها الذي ملأ الدنيا وشغل الأقلام، ولكن بمجرد قراءة صفحتين أو ثلاثة من الرواية لا تعثر على ذلك الخيط الخفي الذي يكون بين بعض الروايات وقرائها، وبذلك يكون مآل تلك الرواية الاصطفاف في رفوف المكتبة لأجل غير مسمى وفي انتظار ما لا يعلم.

في المقابل يوجد الكثير من الأعمال السردية لروائيات وروائيين ، أثبتوا بجدارة استحقاقهم لامتلاك مفاتيح القلاع السردية، ولا علاقة للشهرة بذلك، فهناك الكثير من الأسماء المغمورة تكتب باحترافية عالية وجودة منقطعة النظير، تلك هي الأقلام التي اكتشفت سرّ المهنة. إن صحّ القول أو التعبير - هي أقلام لا تأخذها بهاريج الأضواء والشهرة وحفلات التوقيع ...وغيرها، هذه الأقلام ظلت مغمورة لأنّنا حالياً نعيش في زمن رأسماله المجاملات والزيف، فحتى الكتابة أصابتها حمى النقد المجاملاتي وانفلوانزا التكرار وتيفوئيد العبثية ، فالأديب المشهور يزداد شهرة والمغمور يزداد تغييباً وتهميشاً، والأساس الوحيد في ذلك هو المجاملة دوماً.

إن كانت شهرزاد قد حققت شيئان بفعل العملية السردية، في الوقت الذي كانت تراهن على شيء واحد هو حياتها وبقاؤها وخلاصها من موت مخطط لها سلفاً، الشيئان هما:

أولاً: هو خلود حكاياتها المغرية والقابلة لاستمرارية القراءة والمتابعة رغم المآخذ التي كتبت حولها، خاصة من ناحية الطرح أخلاقياً وعقائديا.

ثانياً: هو انتساب السرد للمرأة بشكل عام وشهرزاد بشكل خاص، فهي التي فتحت بوابة الحكي والقص واقتحمتها، ثم سار على خطاها الرجل، الذي كثيرا ما برع في الشعر واستفحل في قوله، حتى أطلق قديماً على الشاعر الفذّ لقب "فحل"، فيقال الشاعر فلان من قبيلة كذا هو من فحول الشعراء، وفي هذا إشارة إلى الرجل عندهم عندما يكون شاعراً ناجحاً يضاف إلى شخصيته وحضوره أمر يفتقده من لم يؤت موهبة الشعر، هذا الأمر هو التأثير بالقول على شيوخ القبائل وترهيب العدوّ ولمّ شمل العامة ...وغيرها، وكان الاعتراف بوجوده رسمياً يوم يبزغ نجمه ويفيض بالقول شعراً حيث تذبح على شرفه الذبائح وتقام الحفلات، إيذاناً وإعلاناً بشاعريته.

الشعر للرجال والسرد للنساء ..!! تلك مقولة تراجعت آلاف الأميال في زمننا الحالي، حيث اقتحم الرجل عالم السرد وبرع فيه مثل براعته في الشعر، بل ربما يفوق المرأة في بعض الأحيان، وولجت المرأة عوالم الشعر فأبلت فيها بلاءً حسناً وأثبتت المرأة المبدعة / شهرزاد، حضورها سردياً وشعرياً.

سجلت شهرزاد اسمها وحكاياتها في سجل الأعمال الخالدة، من حيث لا تعلم أن حكاياتها التي افتدت بها نفسها قد شقت طريقها للبقاء لقرون وقرون بعد موتها وموت شهريار وزوال ملكه.

فهل ينجح أدباؤنا اليوم في تخليد إبداعاتهم ؟ هذا السؤال نستطيع طرحه ولا نستطيع الإدلاء بإجابة قطعية له، فكلّ الإجابات تدخل في حيّز الممكن، وتتمرد لتخرج من الدائرة نفسها وتتحول إلى اللاممكن.

الجواب المقنع تمتلكه الأجيال القادمة بعد قرون إن وصلت لهم بعض الإبداعات التي خطّها أدباؤنا المعاصرون، فطريقة استقبالهم للنص المعاصر الذي سيصبح يوماً ما قديماً هي التي تقرر غيابياً خلوده أو اندثاره.

أشرف العشماوي القاضي الذي اقتحم عالم الرواية بثقة من خارج الصندوق الأدبي

كتب/ أحمد حسن

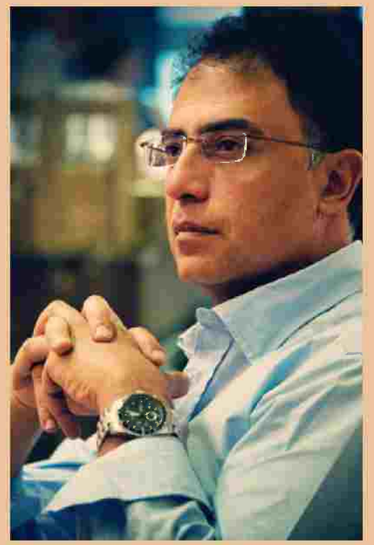
القاضي أم المستشار أم الروائي؟ الحقيقة لم يعد اللقب مهم فأشرف العشماوي اسم سطع في عالم الأدب والروايات منذ عدة سنوات وتوهج مؤخراً بشدة عندما وصلت إحدى رواياته لقائمة البوكر فضلاً عن إنتاجه الأدبي الغزير، العشماوي قاض مصري وروائي من عيار ثقيل استطاع في فترة وجيزة للغاية أن ينافس قامات أدبية عربية ومصرية في التوزيع والجوائز الرفيعة وأن يكون له قارئ نهم يبحث عن رواياته بشغف رغم انه آتى لعالم الرواية من خارج الصندوق الأدبي، وصفه كبار النقاد والكتاب في مصر مثل الدكتور صلاح فضل والروائي العالمي إبراهيم عبد المجيد بأنه صاحب أسلوب جديد في كتابة الرواية يعتمد بشدة على الوصف الدقيق والسرد القوي السلس المحكم والحوارات الثرية ويقترب أسلوبه الروائي بشدة من دقة المشاهد السينمائية، وربما ذلك كان أحد أهم عناصر الجذب لقرائه فضلاً عن طريقته المتفردة في السرد.

صدرت للعشماوي عدة أعمال أدبية كما كتب العديد من المقالات بجريدتي المصري اليوم واليوم السابع وبعض المواقع الاليكترونية على مدار عشر سنوات سابقة، ووصلت روايته الثانية (تويا) إلى القائمة الطويلة للجائزة العالمية لأفضل عشرة روايات عربية – البوكر – لعام 2013 وكان ضيف شرف لمعرض الشارقة الدولي للكتاب في دورته رقم 32 ، بدأ العشماوي الكتابة في منتصف الألفية الثانية ولكن تأخر بعض الوقت في نشر روايته الأولى (زمن الضباع) التي صدرت في أوائل عام 2011 بالتزامن مع ثورات الربيع العربي وبتزكية قوية من الكاتب الكبير أنيس منصور الذي تنبأ له وقتها بأنه سيكون روائياً شهيراً وسيترك القضاء ويستقيل ليكون كاتباً متفرغاً فقط، وهذه الرواية الأولى كُتب عنها في مصر فقط أكثر من مائتي مقال أدبي يشيد بها وبأسلوب كاتبها وبفكرتها المبتكرة على لسان الحيوانات في غابة رمزية ومع ذلك يبدو الأمر مألوفاً جداً لدى القارئ وكأنه يشاهد شخوصاً حقيقية.

وفى عام 2012 صدرت روايته الثانية تحت اسم فرعوني جميل هو (تـويا) وهى أول رواية عربية تذهب بقارئها في رحلة أدبية مثيرة إلى قلب إفريقيا في نيروبي كينيا لتنسج قصة حب رقيقة على ضفاف بحيرة صغيرة بين طبيب مصري وفتاة إفريقية تنتهي بنهايات غير متوقعة وتحمل الكثير من المعاني الإنسانية العميقة عن تيمة العقل والقلب والصراع الدائر بينهما وعن إفريقيا المهملة المنهوبة ونقاط التحول القوية في حياة الإنسان.

وفى يناير 2013 أصدر العشماوي روايته الثالثة تحت اسم مثير للجدل وفى ظرف سياسي عصيب ودقيق كانت تمر به مصر وقتها و هو عنوان (المرشد) وهى رواية تجسد فساد المجتمع وتطرفه الديني على مدار نصف قرن مضي من خلال شخصين يعملان مرشدين للشرطة أحدهما لص آثار والثاني إرهابي الأول يسرق حضارة مصر والثاني يطمس هويتها تماماً فيبدوان كطرفي المقص كلاهما مشدود للآخر ولكن كل منهما في اتجاه وما أن يلتقيا حتى يمزقا مصر إرباً متنبأ في نهايتها بسقوط الحكم الديني تماماً في مصر قبل حدوثه فعلياً بنحو سبعة أشهر، ومن المنتظر تحويلها لعمل درامي في رمضان القادم.

كما قامت الدار المصرية اللبنانية التي تحتكر طباعة وتوزيع أعماله الأدبية منذ أربعة سنوات بتجميع كل ما نشره في بعض الدوريات العربية والأجنبية عن سرقات الآثار المصرية وتهريبها ومحاولات الحكومة المصرية لاستردادها منذ عهد محمد على باشا حتى يومنا هذا في كتاب وثائقي بالصور النادرة والمستندات بعنوان (سرقات مشروعة) وهو الكتاب الذي تم ترجمته إلى اللغة الألمانية.



أشرف العشماوي

صور الآخر الأوربي بين الوحدة والتعدد

د. بوشعيب الساوري

أستاذ وباحث – الدار البيضاء - المغرب

تعود رحلة إلى أوربا على صخور صقلية[1] للكاتب والشاعر السوري شفيق جبري(1898م – 1980م) إلى سنة 1934م، قبيل الحرب العالمية الثانية، في فترة الانتداب الفرنسي بسوريا، وقد زار خلالها أربعة بلدان أوربية وهي فرنسا وإيطاليا وسويسرا وإنجلترا، وقد كانت رحلته هذه فرصة للقاء الآخر الأوربي وتكوين صورة عنه. وأفرزت رحلته نظرة للآخر الأوربي تراوحت بين التعميم والتخصيص أي النظر إليه كأوربي عامة أو كغربي، أو النظر إليه في تعدده بالتمييز بين الفرنسي والإيطالي والإنجليزي. وقد نشرت بعض فصول منها في بعض المجلات مباشرة بعد عودته كالقبس والجزيرة والحديث.

وهي، حسب صاحبها، رحلة تختلف عن ثلاث رحلات سابقة عليها وهي رحلة الطهطاوي (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) والشدياق (الواسطة في معرفة أحوال مالطة) وكرد علي (غرائب الغرب)، فإذا كانت الأولى، بالنسبة له، قد غلبت عليها نزعة دينية، والثانية كشفت المخبأ عن فنون أوربا، والثالثة عبرت عن دهشة صاحبها من حضارة الغرب فإن رحلته توخت: "تدوين انفعالات لا غير."[2] وقد لمسنا فيها فعلاً تغييب وتحييد العامل الديني في النظرة إلى الآخر بالإضافة إلى الإغراق في التفاصيل التي تبرز عادة اندهاش الرحالين من المنجز الغربي. وإنما تميزت بحضور انفعالات آنية عكست أشكال تصادي الرحالة مع الآخر في عموميته (الأوربي/الغرب) وفي خصوصيته (الفرنسي والإيطالي والسويسري والإنجليزي). وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة الموقف الذي اتخذه من الآخر وعن الصور التي كونها عنه، وعن الخلفيات النفسية والسياسية التي تحكمت فيها.

وقد توخى شفيق جبري الانتقال من الصور والتمثلات المكونة عن الآخر الأوربي إلى مشاهدته بشكل مباشر. يقول: «أفلا يتهيأ لي أن أضرب في طائفة من آفاق أوربية حتى أرى بعيني هذه العيشة التي يعيشونها، فأرى هذه الحياة في كل مذهب من مذاهبها، في سياستها واجتماعها وأخلاقها»[3]. يعني هذا أن الرحالة يحمل في ذهنه مجموعة من الصور عن الآخر ويحاول التأكد منها على مستوى الواقع المشاهد. وهو ما يقودنا إلى طرح التساؤل التالي: هل نالت المشاهدة من تلك التصورات أم أنها ظلت ثابتة وانطبعت مشاهدات الرحالة وأحكامه على الآخر بها؟ وما أثرها على نظرته للأنا وموقفه منها؟

1 – صور الآخر بين التعميم والتخصيص

تميزت جل الرحلات العربية التي توجه أصحابها، بشكل خاص، إلى أوربا «بانطباعات وتوقعات مسبقة ورجعوا وهذه الانطباعات لم تتكسر، بل ازدادت تحديداً بالأخبار التفصيلية، وحدة تبعاً للصلة التي ربطتهم بغيرهم»[4]. وشفيق جبري لم يكن استثناء، رغم تغييبه للعامل الديني في النظر إلى الآخر، فقد عكست انطباعاته نظرته للآخر المحكومة بخلفيات سياسية ونفسية موجهة لرحلته. وتمثلت هذه الخلفيات في عاملين أساسيين وهما: خضوع الدول العربية للاستعمار الأوربي وسوريا لم تكن استثناء، والصور النمطية التي تشكلت لدى الرحالة عن الآخر والتي تحكمت فيها أيضاً عوامل سياسية وثقافية.

وقد انعكس هذان العاملان على نظرته للآخر، فتراوحت بين التعميم والتخصيص، فقدم لنا صورة عامة عن الآخر الأوربي، كما خصص لكل أوربي صورة تميزه عن غيره في البلدان الأوربية الأربعة التي زارها. وهو ما يجعل مفهوم الآخر لديه يتسع تارة ويضيق تارة أخرى.

1 – 1 – الصور العامة

نقصد بالصورة العامة إدراج الأوربيين في خانة واحدة، رغم تعددهم واختلافهم. وقد تحكمت فيها دوافع سياسية وثقافية منها الاستعمار والتنشئة الاجتماعية.

لقد فرض على الثقافة الإسلامية في العصر الحديث أن تواجه ثقافة أخرى تطرح نفسها بمنطق الغزو والهيمنة والتحدي[5]. بتهديمها لاستقلالها واستغلال خيراته.

«فالإمبريالية الغربية على مدى القرون الثلاثة القليلة الماضية لم تهدم فقط الاستقلال السياسي للبلدان، التي كانت تحكمها أو تسيطر عليها القوى الكولونيالية، ولكنها خلقت أيضاً مناخاً مواقفياً يملؤه هاجس الغرب، على رغم أن شكل هذا الهاجس، يمكن أن يختلف كثيراً من التقليد الأعمى من ناحية، إلى العداوة العميقة من الناحية الأخرى. إن جدلية العقلية التي عانت من الكولونيالية تضم كلا من الإعجاب والنفور»[6]. ناهيك عن التنشئة الاجتماعية ودورها

الحاسم في ترسيخ الصور النمطية لدى الإنسان عن غيره.

وتستعمل الصور النمطية "باعتبارها أداة ذهنية[7]." توجه تجاربنا بطريقة لا تسمح لنا أحياناً بالتساؤل عن الواقع وعن العالم أو عن الحقيقة[8]. بدرجة أن تصبح الأفكار المسبقة هي التي توجه عملية الإدراك والوعي. وهكذا تتحول التمثلات إلى وقائع[9].

وقد عملت الصورة القبلية النمطية على توجيه نظرة الرحالة للآخر، فقد كانت رحلته فرصة لتأكيدها كما حدث لدى الايطاليين «ذات يوم كنا ندرس جغرافية إيطالية، فمر بنا أن أهل الشمال وهم سكان الجبال لهم طعن بالسكاكين مشهور. من ذلك التاريخ كنت احذر الإيطاليين»[10]. فتجعل الأفكار والتصورات ثابتة لا تنال منها الرؤية والمشاهدة.

وقد كان للاستعمار تأثير الاستعمار في تكوين الصورة القبلية عن الفرنسي. يقول: «لقد شوهت أساليب استعمارها وجه سمعتها، فلم يبق لها هذه المنزلة التي كانت تتمتع بها في الماضي، ففي كل نفس عنها نبوة وفي كل قلب منها ملة»[11]. إذ يعتبر الأنا ذاته وما جرى لها ضحية الآخر. وهو ما يؤكده نور الدين أفاية «فان هناك شعوراً جماعياً عميقاً، بأننا دائماً ضحية الآخر»[12].

ومن هذه الصور العامة هناك صورتان:

أ– صورة المستعمر: وتمثلت في المستعمر الأوربي والذي يظهره في عدة صور منها:

– ناهب لخيرات الأنا وغاصب لحريتها ومتحكم فيها. يقول بأسلوب ساخر منتقداً دعاوي الآخر الباطلة: «هذه الفضائل التي حملتها إلينا حضارتهم بأسماء شتى: «تارة باسم الاستعمار، وتارة باسم الحماية، وتارة باسم الانتداب، لقد قتل حبنا أصحاب هذه الحضارات، أحبوا أن يحمونا وأن يهذبونا وأن يرشدون، فبلغ منا أننا لم نر في حمايتهم إلا سلباً ونهباً، في تهذيبهم إلا فساداً، وفي إرشادهم إلا تضليلاً، ومع هذا كله ما عيل صبرهم، لأن مكارم أخلاقهم لا تسمح لهم بان يتخلوا عن حمايتنا وعن تهذيبنا وعن إرشادنا!»[13] فالمستعمر غاصب لأراضي الأنا رغم كونها لا تساوي شيئاً بالمقارنة مع يتوفر عليه: «ولم يبق لنا ماض فنحفظه، ولا تركوا لنا حاضراً فنعمل له، إنهم زاحمونا على قطعة أرض لو جمع كل ما غرس فيها وكل ما زرع فيها لما عادل سهلاً من هذه السهول التي رأيتها»[14]. وما يجعله مصدر معاناة للانا. يقول: «يعملون في بلادهم عمل الذي يعيش أبداً، ولا يتركوننا لنعمل في بلادنا عمل الذي يعيش يوماً واحداً. يتغنون بماضيهم ويحيونه، وقد نسينا ماضينا وأمتناه، ويعنون بحاضرهم ولم يتركوا لنا في حاضرنا سبيلاً إلى مثل هذه العناية»[15].

– نزعته النفعية المادية في علاقته بالأنا القائمة على الإغراء: ويصور ذلك مشبهاً له بفتاة نابولية قائلاً: «إن هذه الحركات التي أعجبتنا في فتاة نابولي إنما هي أساليب أوربية كلها في الاستهواء، يقدم عليك الأوربي بقلبه ولسانه وبوجهه وعينيه ويتملق ويلاطفك ما دام يشعر باستجلاب المنفعة منك، ومن الأمم الأوربية في حالة هذه المنفعة مني نزل منزلة العبيد. ولكن الأوربي ولا لطف ولا مودة ولا وفاء، لقد استحكمت في أوربا الحضارة المادية، وضعفت فيها النزعة الخلقية، فكل أوربا مبنية حضارتها في هذا العصر على المادة وعلى المادة وحدها، فقد هضمت الأخلاق ولم يبق لهذا الشيء الخيالي الذي نقرأه في أدبنا القديم، ذكر كالوفاء وكالكرم وكالصدق والمودة وأشباهها»[16]. وهي نزعة مادية مخيفة للأنا: «ما الذي ينجينا من هذا العالم الذي حفظ ماضيه فأخذ يتفنى به، وفطن إلى حاضره فاخذ يعمل له؟ وفي حفظه لماضيه وفي فطنته إلى حاضره، نزعة مادية تخيف وترعب»[17]. تجعله يتمسك بالحياة ويتزاحم عليها: «ورأيت قوما يتزاحمون على الحياة تزاحماً رهيباً»[18].

ب– صورة الغرب كمقابل للشرق: وقد رصد هذه الصورة من خلال مواجهة وتقابل بين الشرق والغرب تصل إلى حد التنافر على عدة مستويات:

– حركة الغرب مقابل سكون الشرق. يقول: «حتى شعرت بأنني انتقلت من عالم ملآن من الهدوء إلى عالم ملآن من الحركة، لقد شعرت بأني انتقلت من الشرق إلى الغرب، من سكون النفس إلى اضطرابها، ومن جمود الدم إلى فورانه»[19]. ويقول مبرزاً حركة وتجدد الغرب مقابل جمود الشرق: «شعرت بأني انتقلت من عالم من عالم، من عالم جامد إلى عالم ثائر، في كل يوم مذهب جديد في آفاقه، في سياسته واجتماعه وأدبه وعلمه، في الحياة كلها على اختلاف صورها»[20].

– تعدد صور الغرب مقابل تشابه صور الشرق: يقول حامداً الله على عودته إلى بلده: «الحمد لله الذي أخرجني من عالم مختلف الصور، إلى عالم متشابه الصور»[21].

– سعة الحياة لدى الغرب مقابل ضيقها لدى الشرق: وقد تمثل ذلك في إقبال الأوربي على الحياة في مختلف أوضاعها في جدها وفي لهوها. يقول: «وعلى لغة الفرنسيين ننبت الحياة نباتاً، أي نعيش في الخمول والظلمة والضيق وقلة المبالاة بالأشياء، لقد كنت أوازن بين ألوان حياتنا وبين ألوان الحياة في الغرب، فأخرج من هذه الموازنة وليس في نفسي إلا أثر واحد: هل نعيش؟»[22].

– الغرب يأخذ والشرق يعطي. يقول مبرزاً العلاقة السلبية بينهما التي تنم عن استغلال واستخدام الغرب للشرق: «إنهم في الغرب يأخذون كل شيء، وإننا في الشرق نعطي كل شيء، إننا نعطي أيدينا، ليبطشوا بها. ونعطي أقدامنا ليطأوا بها، ونعطي عيوننا ليهتدوا بها، ونعطي ضمائرنا ليستعبدوا بها، لقد تعودنا العطاء ولم نألف الأخذ، أما في الغرب أي في هذا العالم اللاتيني على التخصيص، فإنهم لا يعيشون إلا بالأخذ»[23].

1–2 – تعدد صور الآخر

كما رأينا، فحين يتحدث عن المستعمر يدخل كل الأوربيين

شفيق جبري

بدون استثناء ونفس الشيء حينما يتحدث عن الغرب. لكن الرحالة يعي تمام الوعي أن هذا الغرب، مع ذلك، ليس واحداً، فيختلف فيه الفرنسي عن الايطالي وعن السويسري وعن الانجليزي.

أ– خداع الفرنسي: انطلاقاً من كون فرنسا مستعمرة لسوريا طفت الصور السلبية للفرنسي على ايجابياته. ومن هذه السلبيات يسجل الرحالة أن فرنسا مخادعة، باستعمالها للأدب للتمهيد للاستعمار قائلاً: «عرفوا أنه هذا الأدب الذي أرسله قصر (فرساي) إلى الشام من سنين بعيدة لم يأت ليعلم العقل والذوق، وإنما جاء ليمهد سبيلاً إلى مدافع (الأنفاليد)، فقد كان رسولاً ولكنه رسول ماهر، يعرف كيف يخدع»[24]. كما يؤكد على وجود مفارقة بين الثقافة والسياسة الفرنسيتين. حين يقول: «ولكنهم في بلادنا يلقون بمقاليد التربية إلى رجال مجردين من الأخلاق، لو امتزجت سيرتهم بالبحر لكدرته، ضالين مضلين، فاسدين مفسدين، ولئن يبقى الطفل بعيداً عن تربيتهم في جهالة جهلاء خير له من أن يربى على زمنهم»[25]. ولكي يظهر خداعهم أكثر ينتقد الحرية التي يتبجح الفرنسيون بالدعوة إليها والاستعمار ينفيها ويؤكد زيفها. فيقول: «فيخيل إليك أن فرنسا هي مهد الحرية على نحو ما يقولون، ولكنك إذا رجعت إلى أساليب استعمارها وكنت من الذين كتب عليهم أن ينبسط عليك سلطانها، نفضت هذا الوهم من خاطرك وتحقق عندك أن هذه الروائع المنقوشة أباطيل يلفقونها، وأضاليل ينمقونها، إنها ضرب من الطلاء»[26].

ب – عنف الإيطالي: تحكمت في صورة الإيطالي صورة قبلية ظلت راسخة لدى الرحالة منذ شبابه ولم يستطع التخلص منها وهي عنف الإيطاليين. يقول:«لأن صورة طعن

الإيطاليين بالسكاكين لا تزال ملء عيني»[27]. وقد قوتها بعض مشاهداته التي يقول فيها: «ولا أزال أرى طائفة من هؤلاء العمال على محط مسترو كل منهم بفأسه وقدومه مما شدد خوفي من الإيطاليين»[28].

ويضيف إليها أنهم شحاذون: «فهم شحاذون، أنهم جائعون، ففي مصر كل الذين يرتكبون الجرائم مثل تهريب الحشيش إنما هم إيطاليون، إنهم يموتون جوعاً في بلادهم، فمنهم من يبقى يومين بلا أكل»[29]. وكذلك محاولتهم التستر على طباعهم: «لم يخطئ ظني في الإيطاليين ولم يكذب حدسي ففي كل مدينة أمر بها أرى مناظر لا تدلني على حقائق طباعهم، ففي رومة مثل لي الشعب الإيطالي في ميله للتمثيل وإلى الغناء والرقص، فالإيطالي مغن بطبيعته ممثل بطبيعته، وقاص بطبيعته»[30]. ولم تستطع فاشية موسولوني التغلغل في سلوكهم رغم تظاهرهم بالامتثال إلى الأفكار الفاشية. فإن ذلك لم ينل من طباعهم وكرس الصورة النمطية الراسخة في ذهن الرحالة: «هذه هي المشاهد كلها قوت في ذهني صورة الإيطاليين الأولى، قد تؤثر مناظر الفاشست الخلابة في العين، فيظن المرء أن وراءها شيئاً من العظمة ولكن كن على حذر، يريد موسوليني أن يخلق أمّة على طراز حديث، ولكن خلق الأمم صعب على ما اعتقد»[31].

ج- أدب السويسري: لم يتحدث كثيراً عن السويسري وأشار فقط إلى تميز سلوكه بالأدب. حين قال: «سلام على أدب أهلها، نسائهم ورجالهم، وخاصة شرطها، فلا تسأل أهلها سؤالاً إلا قالوا لك: بأمرك وخدمتك، ولا تسأل شرطياً من شرطها سؤالاً إلا استقبلك بسلام عسكري: وودعك بسلام عسكري»[32].

د- غرابة الإنجليزي: لقد كانت صورة الإنجليزي بدورها محكومة بصور نمطية عن الإنجليزي، وهي صور إيجابية، ستقوم المشاهدة على تأكيدها رداً على بعض التحذيرات المشوشة عليها. وهو ما دفع الرحالة إلى التأكيد على فرادة أخلاقهم وسلوكياتهم التي تميل إلى الغرابة في كل شيء[33]. الغرابة التي تميزهم عن كل الشعوب بما فيهم الأوربيين. والتي تجلت في:

- كرم الإنجليزي: يقول متلهفاً للحديث عنهم: «أمهلني أقص عليك من كرم الإنجليز ومن أخلاقهم أحسن القصص»[34].

- نظامهم وأخلاقهم: «فلم يختلف علي شيء من حسن تربيتهم وحسن أدبهم، فقد كنا ندخل غرفة الجوازات على صف واحد، فلا تدافع ولا تزاحم، ولما بلغ الدور إلي، دخلت فقال لي: اسمك، اسم أبيك، عنوانك في لندن، كل هذا في دقيقتين»[35]. وقد تمظهر أدبهم في طريقة تعامل الشرطي الإنجليزي الذي يقول عنه: «فانك مضطر إلى إجلاله على الرغم منك، إما لهيئته، أو لنظافته، وإما لهدوء أعصابه، وأما لأدبه ولإفراطه في هذا الأدب، هذه كلها خصائص الشرطي في لندن»[36].

- هدوء أعصابهم: وهي صورة نمطية شائعة يؤكدها قائلاً: «فكان في هذا العمل صورة الإنجليز في هدوء أعصابهم إذا فاجأتهم الشدائد يملك كل حسه ويملك كل فكره، ويملك كل إرادته، ولست مبالغاً في هذا كله ولا معظماً ما هو صغير»[37].

- السلوك المفارق: فالإنجليزي في النهار يتميز بالهدوء والجدية والنظام والرزانة والبساطة، وفي الليل عابث وفوضوي وخفيف وغريب. يقول: «فالجد ينقلب إلى عبث، والهدوء تنقلب إلى ضوضاء، والوقار ينقلب إلى خفة، والبساطة تنقلب إلى غرابة الإنجليزي بعينه، هذا هو الإنجليزي بحقيقته الناطقة»[38].

لهذه الأسباب سيصير الإنجليزي مرجعاً للرحالة لقراءة سلوكات الآخر الأوربي، وهو ما أدى إلى حضور أسلوب المقارنة.

2 - المقارنة

اتخذت المقارنة في رحلة شفيق جبري مظهرين:

أ- بين الإنجليزي وغيره من الأوربيين: يظهر تعدد الآخر الأوربي بشكل واضح في المقارنات التي أجراها الرحالة بين أوربي وآخر. ومن هذه المقارنات الثنائية:

- فوضى الإيطاليين مقابل نظام الإنجليز. يقول: «وقابلت بين قنصل الإنجليز وبين هذه الفوضى التي شاهدتها فازداد حذري من الإيطاليين، ومن العنصر اللاتيني كله وازداد تعظيمي للانجليز»[39].

- ميل الفرنسيين إلى القراءة النظرية مقابل ميل الإنجليز إلى القراءة العملية. يقول: «إن الإنجليز قوم يميلون إلى العمل أكثر من ميلهم إلى النظر، إنهم يقرؤون قليلاً ولكنهم يهضمون ما يقرؤون وينتفعون به، وأما اللاتين فإنهم يقرؤون كثيراً وقليلاً ما ينتفعون بقراءتهم في الحياة»[40]. ويقول :«الخلاصة أن الإنجليز أبناء الطبيعة في كل شيء، يميلون إلى العمل أكثر من ميلهم إلى النظر، ويهتمون بالجوهر أشد من اهتمامهم بالعرض»[41].

- بخل اللاتيني مقابل كرم الإنجليزي: يقول: «أول ما تشعر به في مخالطتك للعالم اللاتيني نزعته المادية، فهذا ظهرت لك هذه النزعة فإنك لا تعجب مما تشاهده في بلادنا من إمساك هذه الأمة اللاتينية ومن إفراطها في الإمساك، والاستعمار عادة صورة مطابقة لروح الأمة ولمزاجها، أي لجملة أخلاقها وطبائعها وعاداتها، فما تجده من مبالغة الفرنسيين في الاقتصاد، والخروج فيه عن حد العقل إنما هو خلق من أخلاقهم تجده في بلادهم نفسها، في مجامع طبقاتهم، وعلى قدر إفراطهم في هذا الباب تلقى حب الانجليز للكرم وبعدهم عن الشح والبخل»[42].

- نظافة الإنجليز/عدم نظافة الإيطاليين. يقول: «أخذ موظف مني جواز سفري على الحدود، فلم أجد عليه أثر نظافة الإنجليز ولا أدبهم»[43].

- رجولة الإنجليز مقابل عدمها لدى الإيطاليين. يقول: «إني أرى الزهو الباطل في الجند والقواد، ولا أرى هذه الرجولة في مشيتهم وحركتهم كما كنت أراها في لندن»[44].

ب- الأنا والآخر: لم تقتصر المقارنة على الأوربي والأوربي وإنما شملت أيضاً الأنا العربية والآخر الأوربي، وقد سجلنا مجموعة من التقابلات التي أقامها الرحالة بين الأنا والآخر منها:

- جدة الآخر/ ورتابة وكسل الأنا: «ومر بأي شارع من الشوارع إنك تجد وجوها جديدة لا تشبه هذه الوجوه الواحدة التي نراها في دمشق [...] أما في باريس ففي كل دقيقة وجه جديد وجسم جديد، وعين جديدة وقوام جديد»[45].

نظام وأدبية الآخر/ فوضى الأنا: «فالتزاحم في بلادنا على ركوب الترام، أو على شبابيك البريد، أو على قطع الأوراق في الملاهي، والتدافع في مثل هذه المرافق كلها أمر مشهود»[46].

أدت هذه المقارنات البارزة للرحلة إلى اصطباغها بنبرة انفعاليه، عكست تأثير الآخر في نفسية الرحالة.

3 - الآخر والانفعالات

انسجاماً مع تصريح شفيق جبري، حينما قارن رحلته بالرحلات السابقة عليها، أكد أن رحلته عبارة عن انفعالات خاطفة عن أوربا، هيمنت الانفعالات على محاولة فهم الآخر وسر تميزه، وذلك بتأثير من صور الآخر القبلية التي تؤثر على نفسية الرحالة وتأويله للطبيعة كما حدث في إيطاليا وفرنسا. إذ حاول، في كثير من المواقف، إسقاط تصوره للآخر وتأثير علاقته بالآخر على نفسيته على الطبيعة. يقول مثلاً معبراً عن خوفه أثناء دخوله إلى إيطاليا: «فهذه الجبال إنما هي صورة هذا الشعب المخيف الذي فتح فمه ليبلع، فكنت في هذه الجبال البيض اخرج من نفق طويل إلى نفق أطول، أي من رهبة إلى رهبة، فكانت رهبة الايطاليين تتمثل لي في كل قطعة من هذه الجبال»[47]. فيضفي الحالة النفسية التي تعتريه نتيجة علاقته بالآخر وتصوره له على نظرته للطبيعة فيعكسها عليها قائلاً: «استقبلتنا هذه الجبال الإيطالية التي اشتهر أهلها بطعن السكاكين، ولها هيئة رهيبة، تقرا الرهبة على كل صخرة من صخورها»[48].

وقد تباينت انفعالات الرحالة من الآخر الأوربي، في تعدده، وتراوحت بين الشعور بالارتياح تجاه السويسري والإنجليزي وبين النفور من الفرنسي وبين الخوف من الإيطالي وبين الانبهار بالإنجليزي والافتتان بعظمته. مثلاً يعبر الرحالة عن نفوره من الفرنسي السالب للحرية إذ يقول: «وقد خرجت من هذا القصر وفي نفسي نفرة من فرنسة الاستعمارية فإنها بقوة الانفاليد سلبتنا نعمة الحرية، وأخذت علينا طرق الاستقلال حتى لم يبق لنا في بلادنا تصرف في أي آمر من أمور بلادنا»[49].

4 - صورة الأنا ونقد الذات

سمحت المقارنة للرحالة من تكوين صورة عن الأنا وتشخيصها انطلاقا من مشاهداته للآخر ومنجزاته وارتكز على مجموعة من الخصوصيات البارزة تظهر أن الأنا غير قادرة على مواجهة الآخر الأوربي ومسايرته من أبرزها:

الخمول والجهل: يصور لنا الرحالة ذلك وهو في الطريق من باريس إلى جنيف فيقول: «كنت أنظر إلى هذا كله [...] وإلى هذا الأفق المنبسط الذي تردك العين مداه، فأتلهف وأتحسر [...] لأني لا أرى فيها صورة الوطن ولا طبيعة أهله، فلا أرى فيها الخمول الذي ألفناه، وهذا الجهل الذي تعودناه»[50].

الانهزام والضعف: يظهر ذلك حينما يرى جند الجزائر وتونس والمغرب يدافعون عن فرنسا. فيقول: «إنك ترى الضعف بارز في أبرز معارضه، وأعني به ضعف الأمم المغلوبة على سلطانها، ولكن من ضعف هذه الأمم استنبط رجال الاستعمار قوة لدولهم، حفظوا بها وطنهم في أشد الأيام [...] فنحن ضعفاء وعلى أنفسنا ضعفاء»[51].

وهو ما جعل خطاب الرحالة عن الذات، وبإيعاز من غلبة الآخر، يروم في كثير من المواقف استصغار الذات. إذ يقول: «لقد ضاع كل شيء من تاريخي ومن قومي فلم يبق لهم ذكر، ولم يبق لهم صورة، وأصبحوا نكرة بعد أن كانوا معرفة، فلا فتوحهم ولا أخلاقهم ولا علمهم ولا أدبهم بقي له ذكر»[52]. وبدافع من قوة الآخر ينتقد ضعف الأنا العسكري قائلاً، مبرزاً المفارقة بين آمالها وإمكاناتها: «فليس عندنا حس حربي، فنحن لا نقدر هذا الشعور حق قدره، نريد الحرية ونريد الاستقلال ولكننا نفر من الشيء الذي يبلغ بنا إلى الحرية والى الاستقلال، أي نفر من الجندية ونخشاها ولست اعلم في العالم بلداً يكره الجندية كرهنا لها، نريد أن نستقل، ولكن على سيوف غيرنا، أننا لا نخرج الأجنبي من بلادنا ببلاغة خطبنا»[53].

ومع ذلك يظل أمل الرحالة في التغيير قائماً حينما يقول: «وتلك الأيام نداولها بين الناس، ومن يدري، فقد تهب علينا نسمة صحراوية تعود بنا إلى أيامنا»[54].

تركيب

هكذا جاءت رحلة شفيق جبري مشحونة بصدام الأنا مع الآخر الأوربي انطلاقاً مما كونه عنه من صور عامة وخاصة انطلاقاً من سياق سياسي هو خضوع أجزاء كبيرة من العالم العربي تحت الاستعمار الأوربي بالإضافة إلى دور التنشئة الاجتماعية، مع تغييب الجانب الديني، وهو ما وسم الرحلة بسمتين بارزتين وهما: الأولى؛ حضور أسلوب المقارنة، سواء يسن الأوربي والأوربي أو بين الأوربي وبين الأنا، والثانية؛ حضور الانفعالات الناتجة عن تأثير الآخر في الأنا وقد انعكست في نظرته للطبيعة.

الهوامش:

1 - شفيق جبري، رحلة إلى أوربا على صخور صقلية ، دار قتيبة، د.م.، الطبعة الأولى 1997.
2 - نفسه، ص.7.
3 - نفسه، ص.16.
4 - نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، صورة الاخر في الفكر العربي الاسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2000، ص.205.
5 - علي حرب، التأويل والحقيقة، ص.187.
6 - أمارتيا صن، الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، العدد 352ن يونيه، 2008، ص.92.
7 - Isabelle Veyrat-Masson." les stéréotypes nationeaux et le role de la television". in Hermes. N 5 .CNRS. Paris. 1989. p.239 .6
(نقلا عن نور الدينأفاية، م. م، 21.)
8 - نور الدين أفاية، م. م، ص.21.
9 - نفسه، ص.21-22.
10 - شفيق جبري، م. م، ص.82.
11 - نفسه، ص.43.
12 - نور الدين أفاية، م. م، ص.10.
13 - شفيق جبري، م. م، ص.47.
14 - نفسه، ص.109.
15 - نفسه، ص.109.
16 - نفسه، ص.117-118.
17 - نفسه ص.109.
18 - نفسه، ص.9.
19 - نفسه، ص.20.
20 - نفسه، ص.20.
21 - نفسه، ص.25.
22 - نفسه، ص.14.
23 - نفسه، ص.26.
24 - نفسه، ص.55.
25 - نفسه، ص.45.
26 - نفسه، ص.43.
27 - نفسه، ص.115.
28 - نفسه، ص.90.
29 - نفسه، ص.119.
30 - نفسه، ص.113.
31 - نفسه، ص.83.
32 - نفسه ، ص.71.
33 - نفسه، ص.147.
34 - نفسه، ص.67.
35 - نفسه، ص.128.
36 - نفسه، ص.130.
37 - نفسه، ص.131.
38 - نفسه، ص.136.
39 - نفسه، ص.82.
40 - نفسه، ص.133.
41 - نفسه، ص.135.
42 - نفسه، ص.65.
43 - نفسه، ص.83.
44 - نفسه، ص.88.
45 - نفسه، ص.38.
46 - نفسه، ص.63.
47 - نفسه، ص.84.
48 - نفسه، ص.83.
49 - نفسه، ص.55.
50 - نفسه، ص.76.
51 - نفسه، ص.49.
52 - نفسه، ص.9.
53 - نفسه، ص.51.
54 - نفسه، ص.110.

من محبة الحكمة إلى محبة المعرفة

محمد بنيونس - المغرب

تعد الفلسفة معجزة الإنسان، بها استطاع أن يتعالى بتواضعه وذلك بالاعتراف بحدود جهله، ولدت لديه الإصرار على الطلب ومحبة الحكمة، فعندما نحب شيئاً نكد من أجله، إلا أن الفلسفة ظلت عبر تاريخها مصرة على التحدي والحضور رغم الرفض الذي تعرض له، سواء كان رفضا نظرياً وذلك بالحكم عليها ومحاكمتها، أو رفضها واقعياً باستمالة العامة وحشدها بالأفكار والأحكام المسبقة والتي قد تؤدي إلى واقع متحجر ومتصلب، واقع يحكم دون أن يسائل، يعترض دون ادعاء، وينفي دون إثبات. ما يهمنا من كل هذا هو واقع التصوف الممثل في شخصية ابن عربي، كيف تعامل واقع التصوف مع الفلسفة؟ هل قابلها بالرفض والنكران أم عمل على احتضانها وتطويرها؟ هل هناك حضور لما هو فلسفي في تصوف ابن عربي كنموذج للتصوف؟ وكيف تجلى هذا الحضور؟ وهل استطاع أن يترجم اللقاء مع ابن رشد إلى لقاء مع الفلسفة ؟

يتخذ موقف ابن عربي من الفلسفة ثلاث لحظات أساسية: أولها يتخذ موقفاً من الفيلسوف، ثم ثانياً موقفه من نموذج للفيلسوف أي من ابن رشد، وبعدها يأتي موقفه من الفلسفة. إذن لماذا هذا التدرج من الفيلسوف إلى الفلسفة ؟ ولماذا هذا الترتيب ؟

قد نقول إن سبب هذا الترتيب هو التدرج في عملية اتخاذ موقف من الفلسفة وذلك بالانطلاق من الجزء إلى الكل، أي أن الموقف من الفلسفة لن يكون سليماً إلا بالتدرج من الجزء إلى الكل، وبناء تصور عن الكل لن يكون سليماً إلا بإدراك أجزاء هذا الكل حتى يكون لهذا الموقف نوعاً من الموضوعية ومقبولاً من الناحية المنطقية، لذلك نجده بدأ من الفيلسوف، و بعدها بنموذج للفيلسوف (ابن رشد)، ثم أخيراً الفلسفة، مما يعني أن الموقف من الفلسفة لا يستقيم إلا بقراءة جيدة ودراسة فاحصة ومتمعنة للفلسفة لأجزائها وكأننا أمام منهج استقرائي يروم به اتخاذ تصور متكامل من الفلسفة وذلك بتفكيكها إلى مباحث وإبداء رأيه في كل مبحث، من أجل بناء موقف متكامل من الفلسفة. وبالتالي، قد نقول إن ابن عربي لديه تصور فلسفي للفلسفة ولمباحثها، بمعنى آخر إن ابن عربي قارئ للفلسفة وناقد لها، بحيث لا يمكن «الحكم على المحكوم عليه من غير أن يعلم ذات المحكوم عليه وحقيقته جهل عظيم من الحاكم عليه بذلك، فلا تطرد الدلالة في نسبة أمر إلى شيء من غير أن تعرف حقيقة ذلك المنسوب إليه»[1] إذن، لا يمكن الحكم على الفلسفة دون معرفتها أو تجربتها، ومن الناحية المنطقية لا يمكن أخذ موقف من أي شيء دون معرفته. و بالتالي، قد نقول إن تجربة الفلسفة[2] حاضرة في تصوف ابن عربي. ولكي نثبت ذلك سوف نبدأ باللحظة الأولى.

1 - لحظة الفيلسوف

عرفت الفلسفة عبر تاريخها تضاربا في المواقف منها ومن الفيلسوف، و لكي يكون لهذا الموقف قيمة علمية عليه تتبع خطوات منهجية في قبول الحقيقة وردها أو ادعاء شيء والحكم عليه، فالفيلسوف كما يقول ابن عربي «ليس كل علمه باطلاً»[3]. إذن، المعرفة الفلسفية التي ينتجها الفيلسوف يتخللها الباطل كما يتخللها الصدق، وهذا الأمر لا يعني نقصاً في الفلسفة وإنما من كمالها جدلية الباطل والحق داخل القول أو المعرفة الفلسفية، أي أن الوقوع في الخطأ ليس عيباً أو نقصاً في الفلسفة وفي تفكير الفيلسوف، وإنما يعبر عن إمكانية الاستمرار والتغير وتحقيق نقلات نوعية في عملية تجاوز الباطل الذي يمكن الوقوع فيه مع الحذر من ذلك، أي عدم العودة والإعادة وعدم السقوط في التكرار. والجانب الذي يمكن الاستفادة فيه من الفيلسوف هو الجانب الأخلاقي من قوله أو تفكيره وحتى سلوكه أو فعله، وبذلك نكون أمام مبحث القيم من مباحث الفلسفة وفي جانبه الأخلاقي أو ما يسمى بعلم الأخلاق، بحيث نجد ابن عربي لا يرفض هذا الجانب بل يقف موقف المدافع ويؤكد على صحة العلم الذي ينتجه الفيلسوف في هذا الجانب «ولا سيما من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر»[4] «فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة (.....) وأنها حق»[5] بل أكثر من ذلك يمكن الاستفادة من الفيلسوف أكثر من غيره نظراً لالتزامه العملي بما يقول، و ذلك راجع لاقتناعه و قناعته بتلك المبادئ المؤطرة للسلوك والعمل بها من أجل مجموعة من الاعتبارات، لذلك يجب التحقق من القول وتحري الصدق فيه حتى لا يقع في ادعاء ما لا يعرف. وبالتالي، تجنب الكذب والجهل «أما الكذب فتولك سمعها أو طالعها و أنت لم تشاهد ذلك منه، وأما الجهل فكونك لا تفرق بين الحق من تلك المسألة و الباطل»[6]. إذن، هناك من يريد إثارة العداوة بين الفيلسوف وواقعه ومجتمعه، بالكذب عليه وبالجهل في معرفة ما يقوله وفهم مراميه من إنتاجه للقول الفلسفي، واقع الفيلسوف واقع مرفوض وقوله مردود وسلوكه مشكوك فيه، وهناك من يعمل على تشويه صورة الفيلسوف الواقعية وتكالب الأعداء عليه حتى يكون موقفه أقوى. حسب هذا القول يرى ابن عربي أن واقع الفلسفة واقع مرفوض في واقعه، يعمل على رفض الفيلسوف، رفض مبني بالأساس على الكذب و الجهل.

أ – الكذب

قد نقول إن الكذب هو ادعاء ما لم يتم التحقق منه والتأكد من مصدره، أي أن الحكم يقتصر على السمع أو قد نقول على الإشاعة والظن دون العودة إلى مصدر القول والتأكد منه. وأساس الكذب هو الباطل والذي قد يعني الأمر الذي لا يوجد، أو ما لا وجود له، لكنه قام مقامه «فالباطل عدم والعدم لا يقاوم الوجود فإن لا شيء لا يكون أقوى من شيء»[7]. لذلك يصف ابن عربي الكذب أو الباطل بالعدم، ولا يتمتع بتلك القوة والمتانة التي يتمتع بها الحق، لأن الكذب أو الباطل وجوده متهافت، وما بني على باطل فهو باطل، وبالتالي يكون الكذب هو ما لا أساس له إذا نظرنا إليه من الناحية الوجودية، لأن وجوده مرتبط بالعدم، أي لا وجود له ألبته، لكن ظهوره وخروجه مرتبط بما بني عليه.

يقابل ابن عربي بين الباطل والحق «فالباطل عدم والحق وجود»[8]، هذا التقابل يؤكد على حضور الباطل كمقابل للوجود، أو كطرف مضاد له «ألا كل شيء ما خلا الله باطل والباطل هو العدم بلا شك، والوجود كله حق»[9]. يمثل هذا القول لحظة انبثاق الكذب أو الباطل ومحاولة تحديد أصله، بحيث يقدم لنا ابن عربي مثالاً على ذلك بخصوص شهادة الزور وما ينبغي القيام به أمام هذا وذلك بـ«تجريح الشهود إذا عرف المشهود عليه أنهم يشهدوا بالزور فوجب عليه نصر الحق وخذلان الباطل وأهله ومن هنا يتبن لك أن العدم هو الشر، فإن شهداء الزور مالوا إلى جانب العدم ورجحوه على الوجود ووصفوا بالكون ما ليس بكائن»[10] من خلال هذا القول يوهمنا الباطل أن له وجوداً قائماً بذاته مستقلاً عن الحق أو الوجود وله كذلك أنصاراً يؤيدونه ويعملون على انبثاقه وظهوره، لكن وبالعودة إلى أصل الباطل يظهر لنا أنه كل ما لا أساس له فهو غير موجود وبمجرد ظهور الحق فإن الباطل أو الكذب يعود إلى أصله الذي هو العدم «لأن الكذب كله عدم أي مدلوله عدم»[11]، حتى وإن بدا لنا الباطل أن له وجوداً فإن ذلك لا يعدو أن يكون مجرد قناع أو حجاب يخفي من ورائه ماهيته التي تظل واهية وغير متماسكة. إذن، بالكذب في القول نكون بذلك نحاول إعدام وجود الفيلسوف في الواقع ونلغي نهائياً دوره الفاعل وحضوره غير المرغوب فيه لأنه مرفوض أو أنه بمجرد قوله وانتمائه نلغيه، ما دام الفيلسوف يزعج ويقلق راحة العامة من الناس ويحرك الفكر ويعطيه فرصة الاشتغال وعدم القبول بالجاهز مع كثرة الأسئلة التي لا تعترف بالثابت والقار.

ب – الجهل

قد نقول بأن الجهل هو عدم القدرة على التمييز بين الحق والباطل، أي عدم امتلاك معايير للتحقق من المعرفة وقول الفيلسوف، أو سوء في الحكم، وقد نقول أن الجهل هو الحكم على الشيء دون معرفته لأن «الحكم على المحكوم بأمر ما من غير أن يعلم ذات المحكوم عليه وحقيقته جهل عظيم من الحاكم عليه بذلك، فلا تطرد الدلالة في نسبة أمر إلى شيء من غير أن تعرف حقيقة المنسوب إليه»[12] وبالتالي، هذا الموقف من الفيلسوف قد يسقط في مغالطة الحكم على الشيء دون معرفته، وذلك بالاقتصار على السماع دون التحقق والتأكد مما يتم سماعه، ولكي نتجنب الوقوع في مثل هذه المغالطة يدعو ابن عربي إلى التحقق والتأكد مما نقول أو نحكم به على غيرنا، سواء تعلق الأمر بالحكم على القول أو المعرفة أو السلوك، لذلك نجد ابن عربي ينعت الجهل بالموت والعدم لأنه يتصف بالفراغ وعدم المعرفة، أي لا يمكن القول بأن الجهل يحتوي على المعرفة أو العلم، لأنه شبيه بحالة العدم الذي لا وجود فيه، كذلك الأمر بالنسبة للجهل الذي لا علم فيه، إنه بمثابة لحظة فراغ انطولوجي من أي محتوى يمكن أن يكون عليه الجاهل، ويحتاج هذا الفراغ إلى امتلاء لأنه مفتقر إلى العلم و المعرفة، بحيث أن «حاجة النفس إلى العلم أعظم من حاجة المزاج إلى القوت الذي يصلحه»[13] ولن يستفيد الإنسان من العلم أو المعرفة إلا إذا قام بالطلب، والطلب يعني الدعاء أو السؤال، ومن هنا نجد أنفسنا أمام تشابه بين لحظة الجهل بوصفه عدما ولحظة الممكن وهو في حالة العدم «ولولا طلب الممكنات وافتقارها إلى ذوق الحالات وأرادت أن تذوق حالة الوجود كما ذاقت حالة العدم فسألت بلسان ثبوتها واجب الوجود أن يوجد عينها ليكون لها العلم ذوقا فأوجدها لها لا له»[14] هذا فيما يخص الممكن أما فيما يخص الجهل فإن الإنسان المتصف به «كالميت الجاهل والموت الجهل فيجب على العالم أن يعلم أن من لا يدري حكم الشرع في حركاته أن يسأل أهل الذكر ومتى لم يفعل فقد عصى»[15]. يتميز الإنسان الجاهل بالفراغ المعرفي المطلق في ذاته، أي لا وجود لأية فكرة أو تصور لأي شيء مادام يجهل ما يريد التفكير فيه، وغياب مادة التفكير يعني أن الفكر يظل منعدما مادام لا يتوفر على أية إمكانية للانطلاق وبذلك يكون الجهل قرين العدم والموت، ولكي ينفتح أفق المعرفة لابد من طرح السؤال الذي يعطي فرصة عدم الجهل واقتناص المراد المجهول، إلا أن أصحاب هذا الموقف بدل ممارسة السؤال من أجل طلب المعرفة لجئوا إلى المعرفة والحكم على الشيء دون ممارسة السؤال، فكان جهلهم بقيمة الفيلسوف ودوره الفاعل في حركة المعرفة وكيفية طلبها، لذلك فالقول الذي يدعي بطلان المعرفة التي ينتجها الفيلسوف لأنه «لا دين له فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل و هذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل»[16].

نفهم من هذا القول أو الإدعاء أنه يروم أخذ موقف عقائدي ديني وليس موقفاً معرفياً منطقياً، إنه موقف من الآخر أو المخالف في الديانة، يخفي ضمنياً أصل الفلسفة اليوناني، موقف ليس من الفيلسوف العربي المسلم وإنما من أصل الفلسفة ذات الأصول الإغريقية، حتى وإن كان الفيلسوف لا دين له أي لا يدين بدين الإسلام، هذا لا يعني أن كل ما يقوله الفيلسوف أو ينتجه باطل. يكون هذا القول ناتج عن استقراء خاطئ يقع في التعميم والإسقاط، بحيث يؤدي هذا الحكم دائماً إلى بطلان القول الفلسفي، فأينما وجدت الفلسفة والفيلسوف والمعرفة التي ينتجها فهي باطلة بالضرورة . التقييم هنا للمعرفة التي ينتجها الفيلسوف تقييم ديني، والحكم على الفلسفة هو حكم من زاوية نظر دينية. وبالتالي، هل هذا يعني أن كل من لا دين له لا حق له، ومن ثمة الحكم على قوله بالباطل؟

إذن، الموقف من الفيلسوف هو موقف من الأصل الذي جاءت منه، موقف من الآخر المخالف في العقيدة أو الديانة، يقوم على إقصاء الآخر دينياً وليس فكرياً أو عقلياً، بحيث لا نستطيع إقامة حوار مع الفيلسوف لأن أصل الفلسفة مخالف للدين، ومادام الفيلسوف يشتغل بالفلسفة فهو الآخر لا دين له أي غير معترف بقوله وكل ما ينتجه، وهذا ما يؤاخذه ابن عربي على أصحاب هذا الادعاء. وبالتالي، موقف ابن عربي من الفيلسوف كان إيجابياً، وكأنه يدافع عنه حتى وإن كان لا دين له، لأن تقييم القول والحكم على المعرفة يجب أن يكون بالصحة أو الخطأ أو الحق والباطل وليس الحكم على الشخص في حد ذاته، وهذا النوع من الأحكام هو ما خلق توتراً ومسافة بين الدين والفلسفة، لأن التصور الديني للفيلسوف حسب هذا الموقف يرفض الآخر وكل ما يأتي منه لأنه لا دين له، ومثل هذا القول لا يعطي فرصة لحضور الفيلسوف ودوره الفاعل من الناحية الأخلاقية في إرشاد وتوجيه السلوك الإنساني لما فيه خير له ولغيره. يحاول ابن عربي أن يرد على هذا القول السلبي بطريقة عقلانية، لأن الأمر من وجهة نظره بديهية وواضحة ومدركة بأول العقل، أي لا مجال للشك أو الارتياب في مصداقية قول الفيلسوف رغم أنه لا دين له. وبالتالي، موقف ابن عربي ليس موقفاً رافضا للفيلسوف وإنما يدافع عن ضرورة حضوره بقوله وأخلاقه ومعارفه، لأنه يقدم إضافة نوعية للواقع الذي يتواجد فيه.

إذا كان موقف ابن عربي من الفيلسوف موقفاً إيجابياً، لا يرفض الفيلسوف وإنما يستدعيه ويستحضره بطريقة منطقية وعقلية وفق حجج مبنية هي الأخرى بناءاً منطقياً وعقلياً، فهل سوف يستمر هذا الموقف في اللحظة الثانية وهي لحظة الفيلسوف ابن رشد؟

2 – لحظة اللقاء (ابن رشد كنموذج للفيلسوف)

لكي يبين لنا عمق تصور ابن عربي واهتمامه ودعمه للفيلسوف، يستحضر لهذا الغرض نموذج للفلسفة والفيلسوف، إنه (ابن رشد) حتى لا يكون موقفه مجرداً وإنما مؤسساً على استحضار تجربة نموذجية في تاريخ الفلسفة، إنها تجربة ابن رشد. وبالتالي، هل هذا اللقاء النظري مع الفيلسوف في اللحظة الأولى كان يروم من خلاله ابن عربي التمهيد للقاء، أي لقاء واقعي مع الفيلسوف واتخاذ موقف واقعي منه، لأن اللحظة الأولى كانت لحظة نظرية سابقة عن اللقاء الواقعي في كتابه «الفتوحات المكية» فبعد أن تحدث في الجزء الأول من الصفحة الواحد والخمسين عن اللقاء النظري الذي عبر فيه ابن عربي عن موقفه من الفيلسوف، يأتي بعد ذلك وفي نفس الجزء لكن هذه المرة في الصفحة واحد وتسعين بعد المائة، وكأن ابن عربي لديه استراتيجية في موقفه من الفلسفة، و نظام في عملية الترتيب حتى يكون تصوره واضحاً ولا شبهة فيه. إذن، إدراج ابن عربي للفلسفة وإدخالها في بناء تصوره الصوفي كان بغرض توريط الفلسفة في متاهات التصوف واتخاذ موقف منه، مادامت الفلسفة تدخل بدون استئذان، مزعجة وتقلق راحة الآخرين، بحيث كان من الممكن لابن عربي أن يكتفي بالتصوف، فلماذا هذا الانفتاح على الفلسفة؟

إنه من الصعب جداً الحديث عن شيء نتوهم أنه موجود، لأننا نعتقد ذلك، إلا أنه لا ينبغي الانطلاق مما نتوهم، ولكن

ينبغي أن ننطلق مما هو قائم، وما هو قائم مجهول لا نكاد ندركه بل لا نفهمه، وإذا ما أردنا فهمه فإنه يستعصي عن الفهم، لأن المسألة لا تقتصر على إدراك ما هو قائم وإنما إدراك ما هو غير موجود ولا مفهوم، إدراك شيء يختفي، يخفي ذاته بذاته لأنه غير قابل للانفتاح، وإذا ما انفتح انكشف وظهر وفي الانكشاف ضياع وغياب للمعنى، ولا جدوى من البحث ومعاودة المحاولة. إذن، لنحاول فهم هذا اللقاء الواقعي القائم الذات بين ابن عربي وابن رشد.

أ – حوار التصوف و الفلسفة

افتتح ابن رشد هذا اللقاء ببدء الحوار[17]، أي أن البداية كانت فلسفية والجواب هو الآخر كان فلسفي من طرف ابن عربي، بحيث نلاحظ أن الجواب سابق على السؤال في هذا الحوار، لماذا ؟ هل يعني أن كلا الطرفين يعرف بعضهما ولا حاجة للسؤال في البداية، حوار مؤسس على معرفة سابقة من الطرفين؟

لنتأمل أولا نص الحوار بين ابن رشد وابن عربي، يقول ابن عربي: «ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاماً وقال لي: نعم، قلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده»[18].

يتبن لنا من هذا الحوار أن هناك اتفاقاً مبدئياً بين الفلسفة والتصوف، أو توافق في الوضعية التي تعرفها الفلسفة ويعرفها التصوف، وبالتالي نحن أمام موقف واحد يعادي الفلسفة والتصوف. لذلك قد نقول إن هناك توافق بين الفلسفة والتصوف على مستوى الوضعية الواقعية، لذلك لا نحتاج إلى تعارف أو إلى تآلف مادام الخصم واحد، في اللحظة الأولى أي «لحظة الفيلسوف» كانت أهمية السؤال وضرورة طرحه للتحقق من الفيلسوف وقيمته وما ينتجه من معرفة، أما في هذه اللحظة ثم تجاوز السؤال نحو الحوار الفعال المبني على إلغاء الأحكام المسبقة وإزالة الحدود والقيود التي من شأنها أن تحول دون إقامة حوار واضح . إذن، جواب ابن عربي (بنعم) كان يعني التوافق المبدئي مع ابن رشد والانسجام والتفاهم مما ولد في نفسية ابن رشد الارتياح وأدخل عليه الفرح والسرور للفهم والتفاهم الحاصل بينهما، مما يعني أن هناك أرضية مشتركة لبناء حوار فعال. مبدئياً هناك توافق في المنطلقات، إلا أنه و بعد الجواب (بنعم) كانت هناك مسافة زمنية من الترقب و التوجس بين الجواب الأول والجواب الثاني، و هذا الجواب الأخير كان بـ(لا)، وذلك من أجل استفزاز الفلسفة وتقليق راحتها وبالها، وهذا ما تلمسه ابن عربي من توتر وقلق ابن رشد من هذا الجواب. الجواب الثاني كان إزعاجاً صوفياً للفلسفة، وكأن ابن عربي يعيش تناقضاً أو تقابلاً بين الفلسفة والتصوف، شخصية تعيش التصوف في الفلسفة والفلسفة في التصوف، وبالتالي، لا مجال للتمييز أو وضع الحدود بين الفلسفة والتصوف. إلا أن الجواب الثاني أدى إلى إحداث الاختلاف وخلق مسافة بين الفلسفة والتصوف، أي بين ابن رشد وابن عربي، مما اقتضى ضرورة طرح السؤال الذي لم يكن مسموحاً في الجواب الأول. إذن على مستوى التوافق لا نحتاج فيه لإمكانية التفاهم، لأنه في الأصل هناك توافق، فلا داعي للسؤال. يطرح السؤال من أجل فهم الاختلاف والعودة من جديد إلى الائتلاف والتوافق، لذلك نجد ابن رشد في المرحلة الثانية من الحوار يستدعي السؤال، فيقول على لسان ابن عربي: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر»[19] ؟

يجيبه ابن عربي «نعم لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه وأخذه الأفكل وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه وهو عين المسألة التي ذكرها القطب الإمام أعني مداي الكلوم»[20].

لا يجد ابن عربي حرجاً في الجمع بين المتناقضات أو المتقابلات أو حتى المتضادات، يؤلف بين هذه العلاقات في وحدة قادرة على الجمع دون إلغاء لطرفي العلاقة، وحدة قادرة على الجمع بين الفلسفة والتصوف في وحدة وحدوية، وهذا ما يوضحه الجواب (نعم لا) بدون حاجز أو رابط أو برزخ يحول دون اللقاء. قد نقول إن الفلسفة في محاولة نقدها وتجاوزها كانت تبنى على أنقاض ما لم يتم التفكير فيه أو المصرح به، أي عدم الاهتمام بأحد الطرفين، بحيث تكون الفلسفة الجديدة هي بمثابة إعادة الاعتبار لذلك المنسي والكشف عنه من خلال التفكير فيه. وبالتالي قد نقول إن كتابات ابن عربي كتابة تركيبية، وهذا ما يعطي عدم إمكانية التجديد والاستمرار، النسيان هنا هو نسيان لأحد طرفي العلاقة مع إعطاء فرصة لأحد الطرفين على الرغم من أهميته في بلورة شاملة. يركب ابن عربي بين الطرفين ويوحد بينهما من خلال الجمع بينهما وذلك باستحضار طرف ثالث جامع لهما، أي أن المنهج المعتمد هو منهج التقابل، يجمع بين الطرفين دون إلغاء أحدهما والاعتماد والاهتمام بالطرف الآخر، مما يضع الذات أمام مأزق التقليد دون القدرة على الخروج منه إلى التجديد، لأن التصور يكون شاملاً ولا مجال للتفكير وإعادة البناء. لذلك نجد ابن عربي يعتمد على التلقي أو فلسفة التلقي والانتظار، من خلالها يكون البحث عن المعرفة دون فرض الذات أو إرادة الذات على ما نريد معرفته، انتظار الشيء كي يفصح عن ذاته وماهيته وأن نقف منصتين لما يمكن أن يفصح عنه أو أن يقوله، ولكي يكون هناك إنصات أو لكي تتحقق فلسفة التلقي لا بد من ضوابط ورياضة ومجاهدة أي لا بد من (الأخلاق) حتى نكون في مرتبة التلقي والإنصات. وهذا الإنصات المؤسس هو ما وقع بين ابن عربي وابن رشد من خلال الحوار المرموز (بنعم ولا) أي أن الحوار قائم على الترقب والتوجس للحالة النفسية والإنصات لما يخفيه ويضمره الجواب بين الطرفين، الإنصات من أجل الاستنطاق. حوار يخفي أكثر مما يظهر، لا يفصح عن ماهيته إلا بالصمت مع قدرة خارقة على الإنصات. إذن، الإشكال ليس في ابن رشد ولا في الفلسفة ولا حتى في التصوف، الإشكال في ابن عربي غير منسجم مع ذاته فما بالك بالآخر، متناقض في وجوده وتصوراته.

نفهم من هذا الحوار وموقف ابن عربي من ابن رشد، أنه يحاول احتواء الفلسفة وإدراجها تحت التصوف، واعتبارها علم جزئي يمكن الاستفادة منه في أمور تخدم التصوف وتدعمه، ولكي يعطي للتصوف الحق في الوصول إلى الحقيقة المطلقة أما الفلسفة فلن تعدو أن تكون آلية أو وسيلة لذلك. إذن، قد نفهم من هذا الاهتمام بالفلسفة هو محاولة إثبات تفوق المعرفة الصوفية على غيرها خصوصاً المعرفة الفلسفية، أو قد نقول إن إثبات أداة وراء طور العقل يعني محاولة من طرف ابن عربي لتجاوز الفلسفة وإثبات حدودها وعدم قدرتها على إزاحة القيود وتجاوز الحدود نحو الانفتاح على الوجود. إلا أن أهم غرض يروم تحقيقه ابن عربي من وراء هذا هو انتزاع الاعتراف من الفلسفة ومنحه للتصوف، و كأن شرعية التصوف لا يمكن أن تكون إلا باعتراف فلسفي، وهذا ما نجح فيه ابن عربي من خلال قوله على لسان ابن رشد «فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا مطالعة ولا قراءة وقال: هذه حالة أثبتناها ورأينا لها أربابا، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته»[21].

من خلال هذا القول نلاحظ أن ابن رشد أثبت حالة ابن عربي نظرياً قبل أن يعرفه أو أن يلتقي به، إلا أن ذلك كان يحتاج إلى إثبات واقعي وتجريبي، ولم يكن ذلك مسموحاً إلا بفضل هذا اللقاء، من هنا نفهم أولوية الإثبات على النفي، وهو عدم قطع الطريق بالنفي عن أية إمكانية للتلاقي والحوار، و من أجل تمديده وانتزاع الاعتراف ولا يمكن منذ البدء إلغاء حضور الفلسفة في المتن الصوفي. و بالتالي، الإجابة (بنعم) كانت من أجل التوافق والرغبة في استمالة ابن رشد وجره للحوار واتخاذ هذا الموقف الإيجابي من التصوف، وكأن استراتيجية ابن عربي من خلال الإثبات وموقفه من الفيلسوف هو محاولة انتزاع إثبات فلسفي، أي أحقية التصوف وأهميته في المعرفة وطلبها، وفق آليات ومناهج تختلف عن آليات ومناهج الفيلسوف وهذا ما حصل عليه ابن عربي بقوله «ولقد سمعت واحداً من أكابرهم وقد رأى مما فتح الله به علي من العلم سبحانه من غير نظر ولا قراءة بل خلوة خلوت بها مع الله ولم أكن من أهل الطلب فقال: الحمد لله أنا في زمان رأيت فيه من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما»[22].

ب – لقاء في الغياب

يعد اللقاء بمثابة توحد بين ذاتين طال افتراقهما وباعد المكان بينهما، حتى أصبح اللقاء في الخيال أو الحلم، وكأنه بمثابة إحضار الغائب وجعله حاضراً رغم الغياب، مما يضفي على الحضور نوعاً من الغياب، ويؤدي باللقاء إلى أن يكون مجرد لحظة عابرة تلتقي فيها الصور وتتآلف في مكان غير الواقع، في مكان ما نحن من نصنع شخصياته، تكون فيه الذات عبارة عن صورة أو ذكرى، ذات أقرب إلى العدم واللاوجود، يغيب الوجود الفعلي والواقعي للذات، ويحضر فقط الوجود الذهني، وجود متخيل ومبتكر. إذن، اللقاء في اللحظة الثانية كان برغبة الفيلسوف في لقاء المتصوف، أما في هذا اللقاء كانت الرغبة من المتصوف في لقاء الفيلسوف «ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية، فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه وبينه فيها حجاب رقيق انظر إليه منه ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه عني فقلت: إنه غير مراد لما نحن عليه (.....)»[23].

كان اللقاء ، لقاء طال انتظاره، لقاء ليس كأي لقاء، لقاء صامت تفاعلت فيه روح ابن عربي وعانقت روح ابن رشد والتحمتا، لقاء في الخفاء بمبادرة ابن عربي هذه المرة، الذي أعادنا إلى تلك اللحظة التي توقف فيها اللقاء بانتزاع الاعتراف، هذه اللحظة كانت بمثابة اختبار للغياب، غياب حضور ابن رشد خصوصاً الحضور النظري، فكان الفراق صعب والغياب لا معنى له. من هنا ضرورة تجديد اللقاء الذي يضفي على الغياب نوع من المعنى، فكان البحث هذه المرة من طرف ابن عربي، في غفلة منه التقطه، التقى به، كان اللقاء من طرف واحد وفي الخفاء. كيف نفهم هذا اللقاء؟ هل له معنى؟ هل نفكر فيه أم نتركه هكذا؟

لا أجد تفسيراً لهذا اللقاء إلا إذا فسره هو، لكن التفكير فيه يفسد طبيعته، فلنترك التفكير جانباً ولنعطي للقاء بأن يعبر عن ذاته ويكشف عن معناه، لأنه من الحيف جداً أن نتحدث عن هذا اللقاء دون الإحساس به، والإحساس به كان معدوماً من طرف ابن رشد لكن من طرف ابن عربي كان الإحساس باللقاء قوياً، كان المعنى وحضوره، والذي قد ذوب كل خلاف وأعاد الأمل في إمكانية تجدد اللقاء والكلام وإخراج الصمت من العدم ليعبر عن صمته في كلمات، كلمات تستحضر قيمة الاعتراف وصفاء اللقاء ومعنى الروح، إنه لقاء أخرج الروح من صمتها لتتكلم وتعبر عما يجوب فيها من إحساس من خلال لغة اللقاء. وعندما تتكلم الروح فإنها لا تعرف الكذب أو الخداع، تكلمت الروح فكان الكلام حباً وعشقاً، لقاء بدون سابق إنذار، أو موعد قبلي، إنه لقاء الغياب، وما أجمل الإحساس الذي ينتاب الروح وهي تلتقي بمن تحب بعد غياب، لقاء يحضر فيه الحضور بكيفية مطلقة، تحضر ماهية الحضور ويغيب الغياب، إنها لحظة خالدة سرمدية أبت إلا أن تجعل من الحضور في هذا اللقاء حضوراً تاماً وكاملاً، لحظة خلدت نفسها بعد صراع وأخذ ورد. وبالتالي، هل نقول إن ابن عربي قد استسلم ولم يعد للصراع وجود أم أنها لحظة هدنة، وبالتالي بداية جديدة ونهاية لما مضى ؟

ج – لقاء الوداع الأخير

هذا اللقاء كان في قمة الغياب، لقاء مع الأموات، أو لقاء بالموت الذي طال ابن رشد «فما اجتمعت به حتى درج ذلك وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش إلى قرطبة وبها قبره، ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف»[24]. حضور من نوع آخر، حضور للذات (ابن عربي) في غياب الطرف الآخر (ابن رشد)، حضور للتصوف على موت الفلسفة، أو تشييع لجثمان الفلسفة على يد التصوف، كان اللقاء فكان الوداع بنهاية أحد الطرفين نهاية الفلسفة في شخص ابن رشد، واستمرار التصوف واحتضانه للفلسفة، وكأن قدر الفلسفة العربية أن تكون ممتزجة بالتصوف، أو أن نهاية الفيلسوف تكون بانقلابه إلى التصوف. إذن، ما دلالة هذا اللقاء من الناحية الرمزية؟

كل لقاء يفضي إلى و داع أو محكوم بالغياب لا بالحضور، حضور ليس من أجل الحضور وإنما حضور من أجل الغياب، وذلك بنهاية اللقاء بما أن «التفرق لا يكون إلا عن اجتماع»[25] ، قدرنا هو ألا نلتقي في اللقاء إلا من أجل الوداع، اللقاء مسكون بالافتراق أو الوداع سواء كان الوداع غياباً عن الحضور أو موتاً، بمعنى وداع بدون لقاء إلا في مستويات معينة. لذلك قد نقول إن كل لقاء محكوم بالوداع وليس كل وداع محكوم باللقاء. إذن، لم نعد قادرين على لقاء الفلسفة، أصبح غيابها ضرورياً، لأنه لم يعد المجال مناسبا لها، لذلك قررت الوداع بطريقة غريبة، يكون الوداع صوفي للفلسفة ثم يتبعها التصوف وكأن قدر هذا اللقاء أن يكون فيه وداعاً للطرفين عن العالم الذي كانا فيه وعاشاً، هو رحيل برحيل الأشخاص رحلت الفلسفة ورحل التصوف بانتقال ابن عربي، كان اللقاء في قرطبة و الوداع في مراكش، وكأن المغرب الأقصى ملتقى للوداع، اجتماع من أجل الافتراق، بحيث قد نقول إن قدر الفلسفة والتصوف هو الاجتماع من أجل اللقاء ثم الافتراق لتجديد هذا اللقاء لكن في مكان غير مكان اللقاء. إن حضور التصوف أو المتصوف على موت الفيلسوف له دلالة رمزية وهي موت الفلسفة الإسلامية بالمغرب الأقصى وانطلاق التصوف بحثاً عن اللقاء من جديد، وكأن التصوف بدون فلسفة لا معنى له، لذلك قرر ابن عربي الرحيل عن المكان الذي شهد فيه موت الفيلسوف، للبحث عن اللقاء من جديد، فالمكان الذي لا يسمح للفلسفة بالظهور لا يسمح للتصوف بالوجود. كان الوداع للفيلسوف و بعده الرحيل عن المكان.

3 – لحظة الفلسفة

تعد هذه اللحظة تتويجاً للحظات السابقة، سواء تعلق الأمر بلحظة الفيلسوف أو لحظة ابن رشد كنموذج للفلاسفة تم استدعاءه للتدليل على أهمية موقف ابن عربي من الفلسفة كلحظة ثالثة، ما يهمنا في هذه اللحظة هو موقف ابن عربي من الفلسفة، ليس موقفاً من الاسم أي اسم الفلسفة ولا هو موقف معادي ينبذ الفلسفة، وإنما يغلطها، أي أن الفلسفة يمكن أن تقع في مغالطات، وعندما نتحدث عن المغالطات نتحدث عن المنطق، أي أن ابن عربي في منهجيته النقدية يوظف نفس الأسلوب الذي تستعمله الفلسفة، وهذه المغالطات التي سقطت فيها هي الميتافيزيقا أو ما يسميه ابن عربي (بالإلهيات)، لأن مفهوم الميتافيزيقا هو الآخر تطور بتطور النقد الموجه إلى الفلسفة، وبالتالي مضمون الميتافيزيقا في هذه اللحظة لا زالت تعني ما وراء الطبيعة أو ما يسميه العرب بالإلهيات، والذي لا يمكن إدراكه بآليات منطقية أو بقوى معينة سواء كانت عقلية أو فكرية أو حسية، وهذه المغالطة التي يرى ابن عربي أن الفلسفة سقطت فيها، هي قولها بقدرة هذه القوى على كشف الميتافيزيقا وإدراكها إدراكا ذاتيا من خلال حدها ومعرفة ماهيتها وجوهرها. إذن، حسب ابن عربي لا يمكن معرفة ما لا يمكن معرفته بقوى محدودة و مقيدة بحواجز و عوائق ذاتية تمنعها من تجاوز ذاتها فما بالك بغيرها وإدراك ما لا يمكن إدراكه. أي أن «الاشتغال بالفكر حجاب وغيرنا يمنع هذا، ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله ما مانعه إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال، فإن لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء فذلك نادر في القوم وتجد نفسه يخرج مخرج أهل الكشف والوجود. وما كرهه من كرهه من أهل الإسلام إلا لنسبته إلى الفلسفة لجهلهم بمدلول هذه اللفظة والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله و بكل شيء (...) والفيلسوف معناه: محب الحكمة لأن سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة، وقيل المحبة. فالفلسفة معناه حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة، غير أن أهل الفكر خطؤهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفا أو معتزلياً أو أشعرياً أو ما كان من أصناف أهل النظر، فما ذمت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم وإنما ذموا لما أخطوا فيه من العلم الإلهي»[26].

رغم طول هذا النص المقتطف إلا أن أهميته كبيرة، يدل أولاً على أن ابن عربي قارئ جيد للفلسفة ومتموقف منها في نفس الوقت، وهذا الموقف يتأرجح بين الإيجاب والسلب، بمعنى آخر لا يمكن أن نقبل بكل ما تقول به الفلسفة إلا بعد تمحيصه وفحصه وفق معايير تختلف حسب التوجهات النظرية والخلفيات الإيديولوجية لكل مفكر أو فيلسوف أو متصوف، لذلك ما كان يرفضه من الفلسفة هي تلك التصورات التي تدعي قدرتها على إدراك ما لا يمكن إدراكه من الجانب الإلهي أو الميتافيزيقي «وهنا غلط كبير فإن العلم بالله محال فلم يبق العلم به إلا الجهل به»[27]. لكن، رغم تخطيئه لهم إلا أن خطأهم ليس كلياً وإنما على الأكثر في مقابل صدقهم أو إصابتهم. وبالتالي هناك من أصاب في هذا المجال ويعطي لنا مثالا على ذلك «بأفلاطون الإلهي».

لذلك قد نقول في مقابل ذلك إن كل ما تقول به الفلسفة ليس خاطئا أو كاذباً، وإنما فيه ما هو صادق ونافع، ومن ثمة علينا أن لا نحكم على الفلسفة لمجرد اسمها وإنما علينا تجاوز ذلك نحو مدلولها ومعانيها، وأن تكون موضوعاً للتأمل، لأن الحكمة مطلوبة لذاتها وكل عاقل يرغب فيها لأنها محبوبة، علينا أن نقيم مع الحكمة علاقة حب أو محبة وليس علاقة تقييد أو تقليد. إذن، موقف ابن عربي الإيجابي يدل على أنه كان يشتغل بالفلسفة وعلى الفلسفة، لذلك لا يروم اتخاذ موقف إقصائي والحكم عليها بالسلب لأن في ذلك حكم بالسلب والإقصاء و الرفض لفكره، ولا يمكن أن يرفض ابن عربي ما يقول به، لأن في ذلك إقصاء لفكره وأفكاره في حد ذاتها. إننا أمام وحدة معرفية لكنها ليست وحدة إقصائية أو عدمية، و إنما وحدة ايجابية تقبل بالمواقف ولا تعدم المخالف، وحدة وجودية تعطي الوجود للنفي وليس العدم، حتى النفي له دور وقيمة معرفية، النفي هنا ليس إقصاء للمخالف وإنما احتواء ليس عدم وإنما وجود. أهل الكشف والوجود لا يقبلون فقط بما يتوافق معهم مذهباً وطريقة وما إلى ذلك، وإنما يقبلون حتى بالمخالف والمختلف، لا يحكمون عليه لأنه قد يوجد في المخالف ما يتوافق معهم، لذلك قد نقول إن ابن عربي منسجم في طريقة تفكيره أو كتاباته، وهذا ما يتجلى في موقفه الحيادي وليس الانحيازي بحكم الملة أو الدين، وهو خير دليل على أن التصوف يبحث عن الحكمة أين ما كانت حتى وإن كانت حكمة فلسفية، خصوصاً عندما نتحدث عن تصوف ابن عربي، أو قد نقول إن التصوف قادر على استيعاب مختلف وجهات النظر، في شكل وحدة فيها كثرة من المواقف المتعارضة. قلب العارف قابل يتلقى كل شيء كيفما كان، غرضه ليس التموقف من المخالف وإنما قلبه يتقلب مع المواقف.

هكذا إذن، تعد الحكمة طريقاً للمعرفة، والمعرفة التي يطمح إليها المتصوف هي تلك التي لم يصل إليها الحكماء، وهي المعرفة الإلهية، وهذا ما كان يحاول إثباته ابن عربي وهو أحقية التصوف على غيره في المعرفة أو الحكمة وتعاليه على الفلسفة وأشكال وطرق تحصيلها. إذن، هناك معرفة لا يمكن تحصيلها إلا من طريق التصوف، وهذا ما يؤكد عليه من خلال إثبات أداة معرفية تتجاوز حدود المحسوس والمتخيل نحو ما لا يمكن إدراكه إلا بها، إنه القلب وليس العقل أو الفكر. وبالتالي، نعت كتابات ابن عربي بالفكرية أو العقلية مخاطرة تجعلنا معرضين للنقد وسوء الفهم، لذلك قد نقول إنه من الجدير نعت كل ما أنتجه بالمعرفة القلبية.

موقف ابن عربي من الفلسفة ليس هو نفس الموقف الذي يتخذه المخالف منها، إذا كان موقفه من الفلسفة سلبيا لأنه يروم إثبات تفوق التصوف على الفلسفة فإن موقفه الثاني كان إيجابياً لأنه كان يرغب في مواجهة الفلسفة بالتصوف وليس مواجهتها بالمواقف الأخرى والتي يمكن أن توقعنا في أحكام مغلوطة، لذلك من الخطأ أخذ موقف من الشيء بتوسط شيء آخر وإنما يجب أن يبقي على المواجهة والمقابلة بدون عوائق أو حواجز أو حتى مواقف تحول دون ذلك.

إذن، المعرفة حسب ابن عربي رؤية كونية وشمولية للوجود، وقدرة على الانفتاح والانكشاف بدون وسائط أو حواجز، معرفة مباشرة وواضحة لا نحتاج فيها إلى أية ممارسة عقلية أو فكرية، وإنما إلى تصفية قلبية ومجاهدات سلوكية وأخلاقية يتم بها تهيئة الذات للتلقي والرؤية الكونية بحيث «ليس للمعرفة إلا الرؤية فإنه لا شيء أوضح منها إلا أنها حجاب على قدر المرئي وذلك لسبب وهو الشبه»[28]. قد نقول إن المعرفة استعداد ذاتي لتلقي ما هو خارجي أو ما يتجاوز حدود الإنسان الواقعية، أي هي القدرة على الإطلاق، إنها استعداد للتماهي والانكشاف أو أنها القدرة على التجديد وخرق ما هو متعارف وما تم الاتفاق عليه. المعرفة هي إنتاج لما هو غير مألوف أي ذلك الذي لن يتكرر في الوجود، إنها تلك الإطلالة على الوجود من الوجود وبالوجود.

ترتبط المعرفة بالذات المجهولة التي نرغب في معرفتها، بحيث يصعب تحديدها وإدراكها، تقدم لنا تصوراً متميزاً غير قابل للاشتراك والتنميط، معرفة متميزة بتميز الذات في الوجود عن الإدراك والإحاطة. المعرفة إذن، هي القدرة على إدراك الاختلاف وتمييزه، والتعبير عنه في شكل معرفة، تتجاوز الحد والوصف،نحو الذات المجهولة التي تقدم معرفة لمن يريد ذلك مادام المجهول هو ما نرغب في معرفته. «بالمعرفة يزول الاشتراك وفيها يقع الارتباك، الذات مجهولة فلا تقل فيها علة ولا معلولة»[29].

الهوامش:

1 – ابن عربي ، محيي الدين ، الفتوحات المكية ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2004، ج 4 ، ص 176.

2 – يقول محمد العدلوني الإدريسي " أما الأهداف التي توخيناها ضمن هذا البحث فلنخصها فيما يلي: أ- إبراز الطابع النسقي في فلسفة ابن عربي الصوفية. فعلى الرغم مما يبدو على مباحثه من عدم الترتيب ، والمبدأ في معالجة موضوع وعدم الانتهاء منه إلا في مكان آخر ، فإن الدارس المتخصص يمكنه الوقوف على ما تتسم به أفكاره من ترابط منطقي خاص ، وانسجام قضاياه في وحدة عضوية متناغمة تدور حول محور أو محاور محددة ، تفسر آراءه في الموضوعات التي يعالجها ، و توضح اتجاهه الصوفي الفلسفي بطريقة محددة وواعية " ، "ابن عربي وذهبه الصوفي الفلسفي " دار الثقافة ، الطبعة الثانية ، 2004، ص 6.

3 – ج 1 ص 51.

4 – ج 1 ص 51.

5 – نفسه .

6 – ج 1 ص 51.

7 – ج 5 ص 307.

8 – ج 2 ص 432.

9 – ج 3 ص 41.

10 – ج 3 ص 226.

11 – ج 6 ص 122.

12 – ج 6 ص 192.

13 – ج 2 ص 242.

14 – ج 6 ص17.

15 – ج 2 ص 170.

16 – ج 1 ص 51.

17 – انظر الملحق الثالث لكتاب الصباحي محمد ، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي " الطبعة الأولى ، 2012، من الصفحة 269 إلى 290.

18 – ج 1 ص 191.

19 – ج 1 ص 191.

20 – نفسه.

21 – ج 1 ص 191.

22 – ج 1 ص 389.

23 – ج 1 ص 191.

24 – ج 1 ص 191.

25 – ج 4 ص 282.

26 – ج 4 ص 173.

27 – ج 8 ص 32.

28 – ج 8 ص 156.

29 – ج 8 ص 96.

ضياع الكتاب... مَن ضياع المعرفة

المحرر الثقافي

تعيش القراءة في المجتمعات العربية أزمة منذ فترة ليست بالقصيرة، وأزمة القراءة هي انعكاس لأزمة الثقافة برمتها، فوسائل تكنولوجيا المعلومات من فضائيات وشبكات معلومات وحواسيب كلها تعمل على مبدأ التنافس مع الكتاب.

وتعاني مجتمعاتنا العربية والإسلامية من قلة القراءة ومن معدلات منخفضة للالتحاق بالمؤسسات التعليمية حيث تظهر معطيات نشرتها الأمم المتحدة حول عادات القراءة أن معدل ما يقرأه الفرد في أرجاء العالم العربي سنويا هو ربع صفحة فقط.

وأظهر تقرير أصدرته مؤسسة الفكر العربي أن متوسط قراءة الفرد الأوروبي يبلغ نحو 200 ساعة سنوياً بينما لا يتعدى المتوسط العربي 6 دقائق.

وحسب إحصاءات منظمة اليونسكو، لا يتجاوز متوسط القراءة الحرة للطفل العربي بضع دقائق في السنة، مقابل 12 ألف دقيقة في العالم الغربي في السنة! مع ملاحظة أن هذه الإحصائية محذوف منها قراءة الصحف والمجلات، والكتب الدراسية، وملفات العمل وقراءة التقارير، وقراءة كتب التسلية.

وجاء في تقرير التنمية الإنسانية العربية والذي أشرف عليه المئات من الخبراء والعلماء والباحثين إحصاءات، ووصلوا إلى النتيجة المذهلة القائلة: أن ثلث الرجال ونصف النساء في الوطن العربي لا يقرؤون، فهل القراءة مؤشر الحياة؟ أم الحياة مؤشر القراءة؟

وتتفق مختلف الدراسات والإحصاءات حول معدلات القراءة في العالم العربي، والتي تظهر أن معدل قراءة المواطن العربي سنوياً ربع صفحة، في الوقت الذي تبين فيه أن معدل قراءة الأمريكي 11 كتاباً، والبريطاني سبع كتب في العام.

وحين النظر إلى عدد المهرجانات والمعارض والملتقيات الأدبية والثقافية والجوائز المجزية على مدار العام، نخرج بانطباع يفرح القلب، فلا يوجد من يضاهي العالم العربي على هذا الصعيد، ولكن إذا ألقينا نظرة سريعة على عدد الأميين والإحصاءات التي تتحدث عن معدلات القراءة ، فإننا سنصاب بخيبة أمل كبيرة.

وفق إحصاءات منظّمَة «يونيسكو»، أنتجت الدول العربية مجتمعة 6500 كتاب في 1991، مقارنة بـ 102000 كتاب في الولايات المتحدة، و42000 كتاب في أمريكا اللاتينية. وتكشف أحدث الإحصاءات أن الأوروبي يقرأ 35 كتاباً في السنة، فيما ينال كل 80 عربيّاً كتاباً يتيماً سنويّاً. وخلال متابعة معارض الكُتُب في الدول العربية، يمكن ترتيب الأكثر مبيعاً على الشكل الآتي: الدينية أولاً، ثم الطبخ فالأبراج. وفي الوقت الذي صار فيه تعلّم اللغات الأجنبية وإتقان التعامل مع الحواسيب معياراً جديداً للتعليم، يبلغ عدد أميي الألفبائيّة في العالم العربي 60 مليوناً من أصل 300 مليون عربي، وفق الـ «يونيسكو» أيضاً. وأفادت معلومات لبنانيّة في 2009، في تقرير عن الأميّة في العالم العربي، أن ما يُنفق على التعليم الأساسي عربيّاً لا يزيد عن ستة بلايين دولار سنوياً، بينما يخصَّص 1100 بليون دولار سنوياً للإنفاق العسكري، و300 بليون للإعلانات، و500 بليون ينفقها العرب على... التبغ!

أما عن مستوى الصحافة فحسب إحصاءات عام 1997 فهناك 14 صحيفة لكل ألف من السكان في مصر، ثمانية في الأردن، خمس في عُمان، و1509 في الولايات المتحدة. (موقع اليونسكو).

على صعيد الترجمة فنصيب كل مليون مواطن عربي من الكتب المترجمة يساوي 4.4 كتاب، بينما يبلغ نصيب كل مليون إسرائيلي 380 كتاباً، وكل مليون مجري 500 كتاب، وكل مليون اسباني ما يقارب 950 كتاباً.

وتشير الدراسات نفسها أن الطفل العربي لا يقرأ سوى ست دقائق خارج المنهج الدراسي، رغم ما للقراءة والمطالعة خارج المنهج من أثر كبير على المستوى التعليمي للطالب، ويقرأ كل 20 عربيا كتاباً واحداً، بينما يقرأ كل بريطاني سبع كتب، أي ما يعادل ما يقرأه 140 عربيا، ويقرأ كل أمريكي 11 كتاباً أي ما يعادل ما يقرأه 220 عربياً.